

Volume 18, No. 3  December 2021

**JOURNAL OF**

*Islam in Asia*

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

إِنَّمَا  
يُنشئ  
الله  
من  
عباده  
العلماء



JOURNAL OF *Islam in Asia*

Volume 18, No. 3 December 2021

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

# *Journal of Islam in Asia*

## **EDITOR-in-CHIEF**

Abdul Salam @ Zulkifli B.Muhamad Shukri

## **ASSOCIATE EDITOR**

Homam Altabaa

## **COPY EDITOR**

Kamel Ouinez

---

## **EDITORIAL ADVISORY BOARD**

---

### **LOCAL MEMBERS**

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

### **INTERNATIONAL MEMBERS**

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

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

© 2021 by *International Islamic University Malaysia*

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

**المقالات العربية**

- 1 - اخراجات من الأطعمة الواردة في القرآن الكريم وعلاقتها بالأوبئة دراسة موضوعية  
حنان عوض إبراهيم علي
- 37 - أهمية فهم طبائع العلوم الإسلامية في إعداد الأستاذ المتخصص فيها وصفاته  
عبد العزيز برغوث
- 69 - إشكالية العقل الحدائبي في بناء المعرفة الدينية قراءة تحليلية لآراء عبدالكريم سروش  
نشوان عبده خالد، ويونس البقالي
- 95 - المعاقبة النحوية وتطبيقاتها الدلالية: معاقبة الأفعال أمودجاً  
أحمد محمد عطوف الديرشوي، عبد الوهاب زكريا، وأدهم حموية
- 127 - ظاهرة التوازي في قصائد شوقي الوطنية: دراسة وصفية تحليلية  
محمد حفيز بن محمد شريف، ونصر الدين إبراهيم أحمد حسين

**English Articles**

- **The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District, Malaysia** 165  
Muhammad Ayman al-Akiti, et al.
- **Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi** 188  
Adibah Abdul Rahim, and Saud Muhammad
- **Islam, Modernity and the Concept of Progress** 205  
Nor Farhain Zaharani, and Elmira Akhmetova
- **A Review of Kahlil Gibran's Major Creative Works** 231  
Homam Altabaa, Waleed Fekry Faris, and Adham Hamawiya
- **Technical Framework of Qatar's Foreign Aid Policy: Guiding Documents and Operative Institutions** 254  
Fadhl A. Bashir, and El Fatih Abdullahi Abdelsalam

# المحرمات من الأطعمة الواردة في القرآن الكريم وعلاقتها بالأوبئة دراسة موضوعية

## Forbidden Foods in the Holy Qur'an and their Relationship with Pandemics: A Thematic Study

### Makanan Yang Diharamkan Untuk Umat Islam Dimakan Menurut Al-Quran dan Hubungannya Dengan Pandemi: Kajian Objektif

حنان عوض إبراهيم علي\*

#### الملخص

تتناول هذه الدراسة الآيات التي ورد فيها ذكر المحرمات من الأطعمة وعلاقتها بالأوبئة، مبينة مقاصد التشريع الحنيف وحكمه الجلية في إباحة وتحريم ما ورد في هذه السور الكريمة مع التركيز على ما ورد في سور: (المائدة، الانعام والأعراف). وتتمثل أهمية الدراسة في إثبات إحاطة القرآن الكريم وتفرد في تناول جميع مناحي الحياة وترسيخ شمولية الآية الكريمة ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة النحل الآية ٨٩]. كذلك التأكيد على أهمية الرجوع إلى كتاب الله والاسترشاد بتوجيهاته التي جعلها الله شرعة ومنهاجا وما يعود على الإنسان من نفع عند الالتزام بها من تهذيب للفطرة وحفاظ على الصحة ووقاية من الأمراض.

الكلمات المفتاحية: الأطعمة، المحرمات، الطيبات، الإباحة، القرآن.

#### Abstract

This study deals with what foods are allowed and not allowed for Muslims to eat according to the Holy Quran. This study also shows why these foods are banned and how these foods are closely related to pandemics. This wisely proves How conclusive the Holy Quran is! The verses which support this idea are included in the Surahs such as (Al-Ma'dah, Al-An'am, and Al-Araf). The search signifies that the Holy Quran includes uniquely all walks of human life. For example, At Surah Al-Ana'm verse 89, Allah says, (.....and WE have sent down to you (prophet Muhammad) PBUH, the Quran as exposition of everything, a guidance, a mercy and glad tidings for those

\* أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، البريد الإلكتروني:

haiali@iau.edu.sa

مجلة الإسلام في آسيا

المجلد ١٨، العدد ٣، ديسمبر ٢٠٢١

E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v18i3.1044>

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية



who have submitted themselves to Allah). This verse goes side by side with the straight human nature and it is a real application to the English wise saying, (prevention is better than cure). To sum up, the Holy Quran has an amazing impact on humans as it protects them from pandemics.

**Keywords:** Foods, Forbidden, Al-Tayibat, Permissibility, Qur'an.

### Abstrak

Kajian ini membincangkan makanan yang dibenarkan dan tidak dibenarkan untuk dimakan oleh orang Islam mengikut Perlembagaan Al-Quran. Kajian ini juga menunjukkan mengapa makanan ini diharamkan dan bagaimana makanan ini berkait rapat dengan Pandemik. Ini dengan bijak membuktikan betapa konklusifnya Al-Quran!!!! Ayat-ayat yang menyokong idea ini termasuk dalam Surah-surah seperti (Al-Ma'dah, Al-An'am, dan Al-Araf). Pencarian menandakan bahawa Al-Quran merangkumi unik semua lapisan kehidupan manusia. Sebagai contoh, dalam Surah Al-Ana'm ayat 89, Allah berfirman, (.....dan KAMI turunkan kepadamu (Nabi Muhammad) s.a.w., Al-Quran untuk menjelaskan segala sesuatu, petunjuk, rahmat dan khabar gembira. bagi mereka yang berserah diri kepada Allah). Ayat ini berdampingan dengan sifat manusia yang lurus dan ia adalah aplikasi sebenar kepada pepatah bijak Inggeris, (mencegah lebih baik daripada mengubati). Kesimpulannya, Al-Quran mempunyai kesan yang menakjubkan kepada manusia kerana ia melindungi mereka daripada Pandemik.

**Kata Kunci:** Makanan, Haram, Al-Tayibat, Kebolehan, Al-Quran.

### المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنَّ هذا البحث يتحدث عن الأطعمة المحللة والحرمة وعلاقتها بالأوبئة كدراسة تطبيقية في بعض آيات الأحكام الواردة سور: (المائدة، الأنعام والأعراف). وقد انصب هذا البحث على دراسة المنظور القرآني لأحكام الأطعمة من خلال ما ورد في السور.

فقد حث الإسلام على الأكل الحلال، وحذّر من الأكل من الحرام، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ إِيَّاهُ

## تَعْبُدُونَ ﴿البقرة: ١٧٢﴾.

هذا أمر للمؤمنين خاصة، بعد الأمر العام، وذلك أنهم هم المنتفعون على الحقيقة بالأوامر والنواهي، بسبب إيمانهم، فأمرهم بأكل الطيبات من الرزق، والشكر لله على إنعامه، باستعمالها بطاعته، والتقوى بما على ما يوصل إليه، فأمرهم بما أمر به المرسلين في قوله ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١]. فالشكر في هذه الآية، هو العمل الصالح، وهنا لم يقل "حلالاً" لأن المؤمن أباح الله له الطيبات من الرزق خالصة من التبعة، ولأن إيمانه يحجزه عن تناول ما ليس له.

وقد نظمت الشريعة الإسلامية للإنسان حياته العامة والخاصة تنظيمًا دقيقاً، وأوضحت له الحلال والحرام في مأكله ومشربه ولباسه، ليعيش حياته وفق هداية السماء، يتمتع بكل ما هو طيب حلال، ويتجنب كل ما هو خبيث محرم، ولم تصدر له الشريعة في هذا الشأن أحكاماً جامدة تفرض عليه تنفيذها، بل أبانت وشرحت له فلسفة تحليل الطيبات وتحريم الخبائث ليقبل على أحكامها قانعاً مختاراً.

وقد أوضحت شريعة الإسلام الحلال والحرام من الأطعمة من خلال العديد من الآيات القرآنية التي تحث على الطيب من الطعام، منها قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤].

"وهي كل ما فيه نفع أو لذة، من غير ضرر بالبدن ولا بالعقل، فدخل في ذلك جميع الحبوب والثمار التي في القرى والبراري، ودخل في ذلك جميع حيوانات البحر وجميع حيوانات البر، إلا ما استثناه الشارع، كالسباع والخبائث منها"<sup>١</sup>. لذلك نجد أن سلطة التحليل والتحريم في يد الخالق سبحانه، فهو الذي يحلل ويحرم، فلا

<sup>١</sup> عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، (١/١٢٢).

## المحرمات من الأطعمة الواردة في القرآن الكريم وعلاقتها بالأوبئة دراسة موضوعية

وصاية لأحد مهما كان علمه وفكره وقدراته العقلية على شرع الله، والذي يحلل ويحرم هو الخالق عز وجل، ولذلك لا يوجد أحد من البشر يملك تحريم شيء تحريماً مؤبداً على عباد الله، ومن يفعل ذلك فهو يتجاوز حدّه ويعتدى على حق الخالق ويستحق العقاب واللعنة.

كما أن للمأكل، حلاً وحرمة، أثراً بالغاً على قلب الفرد وسلوكه بخلاف المطعم الخبيث الذي هو بحد ذاته فإن هذا الأثر ينجر على المجتمع كله فيتأثر به لأن المجتمع يتكون من الأفراد. فمجتمع يسود فيه الصدق في المعاملات والتغذي بالمباحات يكون مجتمعاً نظيفاً مثالياً متماسكاً البنين، بينما مجتمع تسود فيه الرشوة والغش والتغذي بالمحرمات يكون مجتمعاً ملوثاً.

ومن هنا فإن هذه الدراسة تستهدف مقاصد التشريع الإسلامي في إباحة وحظر الأطعمة من خلال ما ورد في هذه السورة الكريمة. كما تستهدف الناحية العلمية من جعل هذا المأكل أو المشرب مسموحاً وذاك محظوراً.

### تكمن أهمية الموضوع وأسباب اختياره في المحاور التالية:

- ١/ إثبات إحاطة القرآن الكريم وتفردّه في تناول جميع مناحي الحياة وترسيخ شمولية الآية الكريمة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل الآية ٨٩]. وقال تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].
- ٢/ مواكبة الحدث المهم والخطب الجلل المتمثل في وقوع البشرية جمعاء في هذا الوباء والجائحة العالمية والرغبة في الإسهام الإيجابي في التوعية والإرشاد والتوجيه من الناحية الشرعية بالنهله من معين القرآن الكريم.
- ٣/ كثرة المستجدات في أنواع الأطعمة، وحاجة الأمة إلى معرفة أحكامها كالمصنع حديثاً، وكالتي لم تكن معروفة في عصر التنزيل، وبالتالي لم يشملها التحريم

ولكنها لا تزال محل شبهة.

٤/ أثبتت التجارب المعملية علاقة لحم الخنزير بعدد من الفيروسات.

وعلى سبيل المثال:

أولاً: فايروس نيبا (Nipah Virus) الذي انتشر في ماليزيا عام ١٩٩٨ وأثبت الأطباء أن الفايروس أصاب الخنازير، فتوفي ١١٧ ماليزيا. وأثبتت المتابعات الطبية أن جميع المصابين كانوا يعملون في مزارع الخنازير، وبسبب ذلك قامت الدوائر الصحية في ماليزيا بقتل مليون خنزير.

ثانياً: بكتيريا السلمونيا (salmonellosis) التيفوئيد، وبارا التيفوئيد، والتسمم الغذائي، من الأمراض التي تسببها السلمونيا.

وبكتيريا الحمرة الخبيثة (bacillus anthracis) وهي حارقة للأيدي، يصاحبها ارتفاع في درجات الحرارة، والتهاب الأوعية اللمفاوية. وهذا يثبت التطابق بين دين الإسلام والحقائق العلمية الحديثة.

### ويهدف البحث إلى:

١. التأكيد على أهمية الرجوع الى كتاب الله والاسترشاد بتوجيهاته التي جعلها الله شرعة ومنهاجا وما يعود على الإنسان من نفع عند الالتزام بها من تهذيب للفطرة وحفاظ على الصحة ووقاية من الأمراض.
٢. بيان أن المحرمات كلها رجس وخبث، وهي من الخبائث المستفجرة التي حرّمها الله على عباده.
٣. الإشارة فيما أمرت به الشريعة الإسلامية في بيان المحرمات من الأطعمة التي حرّمها الله على عباده.
٤. إثبات أن تحريم الإسلام لبعض الأطعمة إنما هو حماية لصحة الإنسان من الأمراض.

### منهج البحث

تقتضي طبيعة البحث استخدام المنهج التكاملي المشتمل على عدد من المناهج البحثية منها المنهج الاستقرائي والتحليلي والاستدلالي: الذي يقوم على الاستقراء من خلال ما ورد في القرآن الكريم. والسنة النبوية وأقوال السلف والأئمة ...

### المبحث الأول: المباح من الأطعمة

الأطعمة لغة: جمع: أَطْعَمَةٌ. [ط ع م]. مصدر طَعِمَ.<sup>٢</sup>

وقال جماعة من أهل اللغة: الطعام يقع على كل ما يطعم حتى الماء.<sup>٣</sup>

قال تعالى على لسان طالوت: ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمَهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [البقرة: ٢٤٩]

أي: من لم يذقه، وقال عليه الصلاة والسلام في زمزم: ((إِنَّهَا طَعَامُ طُعْمٍ))<sup>٤</sup>، وأصل (طعم): يدل على تذوقِ الشَّيْءِ<sup>٥</sup>.

<sup>٢</sup> أحمد مختار عمر، مجمع اللغة العربية، القاهرة: دار الدعوة، عالم الكتب، ١٤٢٩ - ٢٠٠٨ م، ج ٢، ص ٧٧١؛ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيظ، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٨، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٥ م، ج ١، ص ١٤٤.

<sup>٣</sup> النووي، تهذيب الأسماء واللغات، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، (د.ط)، ج ٢، ص ١٨٦.

<sup>٤</sup> مسلم بن الحجاج بن مسلم بن النيسابوري، أبو الحسين، صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٩١٩-١٩٢٢، رقم (٢٤٧٣)، وهو عند ابن حبان، صحيح ابن حبان، ج ١٦، ص ٧٧-٨٢، رقم (٧١٣٣)، وأحمد، المسند، ج ٥، ص ١٧٤.

<sup>٥</sup> الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عطار، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٢، ج ٥، ١٩٧٤؛ أحمد بن فارس القزويني، مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣ هـ، ج ٣، ص ٤١٠.

الأطعمة اصطلاحاً: ما يحل وما حرم من المأكول والمشروب<sup>٦</sup>.  
 الأطعمة: جمع طعام، وهو ما يأكله الإنسان ويتغذى عليه من الأقوات؛  
 كالقمح، والشعير، والأرز، وغيرها من الحيوانات التي يُباح أكلها؛ قال الله تعالى:  
 ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥].  
 كل الأطعمة حلال إلا ما حرمه الإسلام؛ قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ  
 كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨].

#### أولاً: الأدلة من الكتاب:

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].  
 أي: خلق لكم، برا بكم ورحمة، جميع ما على الأرض، للانتفاع والاستمتاع  
 والاعتبار.

وفي هذه الآية الكريمة<sup>٧</sup> دليل على أن الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة،  
 لأنها سيقّت في معرض الامتنان، يخرج بذلك الحبائث، فإن [تحريمها أيضاً] يؤخذ من  
 فحوى الآية، ومعرفة المقصود منها، وأنه خلقها لنفعنا، فما فيه ضرر، فهو خارج من  
 ذلك، ومن تمام نعمته، منعنا من الحبائث، تنزيهاً لنا<sup>٨</sup>.

<sup>٦</sup> منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ) كشف الفناع،  
 بيروت: دار الكتب العلمية، ج٦، ص١٨٨.

<sup>٧</sup> عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان،  
 مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ج١، ص٤٨.

<sup>٨</sup> أبو عبد الله محمد بن جمال الدين عبد الله بن علي الخرشبي المالكي، شرح مختصر خليل - حاشية الخرشبي على  
 مختصر سيدي خليل -، تحقيق: الشيخ عبد الله محمد (ت ١١٠١هـ)، بيروت، دار الفكر، ج٥، ص٣؛ شمس الدين،  
 محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، بيروت: دار الكتب العلمية الطبعة:  
 الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ج١، ص٧٧.

لذلك نجد أن الله تعالى خلق ما في الأرض للمُكَلَّفِينَ يَنْتَفِعُونَ به في غذاءٍ  
وغيره<sup>٩</sup> وأن الله لم يُحَرِّمْ مِنَ الطَّعَامِ إِلَّا ما اسْتَشْنَاهُ عَزَّ وَجَلَّ في الآية، وما عداه فهو  
حَلَالٌ.

والأصل في الأطعمة الحل. قال الله تعالى: قال: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ  
وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

قال القرطبي: "وقوله: ﴿ويحل لهم الطيبات﴾، وذلك ما كانت الجاهلية تحرمه  
من البحائر والسوائب والوصائل والحوامي ﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾، وذلك لحم  
الخنزير والربا وما كانوا يستحلونه من المطاعم والمشارب التي حرمها الله<sup>١٠</sup>.

"أخذ بعض علماء الأصول هذه الآية الكريمة أمثالها من الآيات كقوله تعالى:  
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ أن الأصل فيما على الأرض الإباحة،  
حتى يرد دليل خاص بالمنع، لأن الله امتن على الأنام بأنه وضع لهم الأرض، وجعل  
لهم فيها أرزاقهم من القوت والتفكر في آية الرحمن هذه، وامتن عليهم بأنه خلق لهم  
ما في الأرض جميعاً في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.

ومعلوم أنه -جل وعلا- لا يمتن بحرام إذ لا منة في شيءٍ محرم، واستدوا  
لذلك أيضاً بحصر المحرمات في أشياء معينة في آيات من كتاب الله، كقوله تعالى:  
﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا

<sup>٩</sup> الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج ٥، ص ٣؛ الشريبي، مغني المحتاج، ج ١، ص ٧٧.

<sup>١٠</sup> أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)،  
الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م،

مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ ﴿ [الأنعام: ١٥٤] <sup>١١</sup> .

### ثانيًا: الأدلة من السنة:

عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: "كان أهل الجاهلة يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقدرًا، فبعث الله تعالى نبيّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنزل كتابه، وأحلّ حلاله، وحرّم حرامه، فما أحلّ فهو حلالٌ، وما حرّم فهو حرامٌ، وما سكّت عنه فهو عَفْوٌ" <sup>١٢</sup> وتلا: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ﴾ [الأنعام: ١٥٤].

هذا نص في ما سكت عنه فلا إثم عليه فيه، وتسمية هذا عَفْوًا؛ لأن التحليل هو الإذن في تناول بحُطاب خاص، والتحرّم المنع من تناول كذلك، والسكوت عنه لم يُؤذَن بحُطابي يخصه ولم يمنع منه، فيرجع إلى الأصل <sup>١٣</sup> .

ويعرف طيب الحيوان وخبثه: بصفاته وأكله، ولا شك أن كل ما حرّمه الله عز وجل أو نص على خُبثه فهو خبيث ضارٌّ في البدن والدين.

لكن يبقى الإشكال في الأشياء التي لم ينص على تحليلها ولا تحريمها أو خبثها: والصحيح أن التحليل يتبع الطيب والمصلحة، والتحرّم يتبع الخبيث والمضرة

<sup>١١</sup> محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الحكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ج ٧، ص ٤٩٦.

<sup>١٢</sup> أبو عبد الله محمد بن عبد الله (٣٢١-٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، (ط ١)، ج ٤، ص ١١٥، كتاب الأطعمة، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وأخرجه أبو داود من طريق أبي نعيم به، السنن، رقم ٣٨٠٠، كتاب الأطعمة، باب: ما لم يذكر تحريمه، وصححه الألباني في (صحيح سنن أبي داود، رقم ٣٢٢٥).

<sup>١٣</sup> تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، مجموع الفتاوى، الوفاء للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ٢١، ص ٥٣٨.



في ذات الأشياء لا في اعتبار الناس؛ لأن الناس قد يتلذذون بما يضرهم من السموم والميتة وغير ذلك، وقد يكرهون من الطعام ما ينفعهم، فكل حيوان أكله طيب وليس في أكله مضرة فهو حلال ما لم يرد نص بتحريمه، وكل حيوان أكله خبيث وفيه مضرة فهو حرام لأنه من الخبائث<sup>١٤</sup>.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾ [المائدة: ١]. وفي هذه الآية الكريمة أباح الله عز وجل لنا بهيمة الأنعام، والبهيمة اسم لكل ذي أربع، سميت بذلك لإبهامها من جهة نقص نطقها وفهمها وعقلها، ومنه باب مبهم أي مغلق، وليل بهيم، وبهمة للشجاع الذي لا يدري من أين يؤتى<sup>١٥</sup>.

والأنعام اسم للإبل والبقر والغنم، وقد سميت بذلك لما في مشيها من اللين، وقيل بهيمة الأنعام هي وحشية كالظباء وبقر الوحش والحر الوحشية<sup>١٦</sup>.

وقد ورد خلاف في تحديد المقصود من بهيمة الأنعام؛ فقال السدي والربيع والضحاك: إنه يشمل كل الأنعام، وقال ابن عباس والحسن: إنه يختص بالإبل والبقر والغنم، وقال قوم: إنه يتعلق بالظباء، والبقر والحر الوحشية، وقيل غير ذلك، وقد اختار ابن العربي القول بأهما الإبل والبقر والغنم<sup>١٧</sup>، وذهب الطبري الشافعي إلى أنها

<sup>١٤</sup> إبراهيم بن عبد الله المزروعى، أحكام الحيوانات، ما يجوز أكله، وما لا يجوز، قسم الفقه، مقال تاريخ الإضافة: الخميس، ٢٣/١١/٢٠١٧ - ٢٠١٧:٠٧:١٤.

<sup>١٥</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦، ص٣٤.

<sup>١٦</sup> محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت ١٢٥٥هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، (ط١)، ج٢، ص٥.

<sup>١٧</sup> أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد علي البحوي، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، (ط١)، ج٢، ص٥٣٩.

تتناول الجميع، واستدل على ذلك باستثناء الصيد منها بقوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة: ١]<sup>١٨</sup>، وهو القول المختار لصحة دليhle، والله تعالى أعلم. وذبائح الأنعام من البقر والإبل والغنم حلال بالإجماع<sup>١٩</sup>، فيصح الانتفاع بلحومها وجلودها وعظامها وأصوافها وأوبارها وأشعارها<sup>٢٠</sup>.

وانطلاقاً مما سبق يتبين في الحقيقة الأهمية البالغة التي خصصتها الشريعة الإسلامية سواء وصل العلم البشري إلى حكمة هذا التحريم، أم لم يصل، فقد قرر العلم الإلهي أن هذه المطاعم ليست طيبة، وهذا وحده يكفي، فالله لا يُحرّم إلا الخبائث، وإلا ما يؤذي الحياة البشرية في جانب من جوانبها؛ سواء علم الناس بهذا الأذى، أو جهلوه، وهل علم الناس كل ما يؤذي وكل ما يفيد؟

### المبحث الثاني: المحرمات من الأطعمة

لقد منّ الله عز وجل علينا إذ جعلنا مسلمين، وبعث لنا رسولاً أميناً، وأنزل علينا كتاباً عظيماً، وشرع لنا شرائع كثيرة، فأحل لنا الطيبات وحرم علينا الخبائث ليخرجنا من الظلمات إلى النور بإذنه تعالى إنه هو الكريم الحليم، وهذه الآيات التي نحن بصدد بحث أحكامها هي الآيات الأولى من سورة المائدة التي أنزلت وقت

<sup>١٨</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦، ص٣٤.

<sup>١٩</sup> منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ) كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، (ط١)، ج٦، ص١٩٢-١٩٣؛ محمد بن جرير بن يزيد بن خالد (٢٢٤-٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج٦، ص٥١؛ وانظر أيضاً: الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، (ط٣)، ج٣، ص٥٠٩.

<sup>٢٠</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الدر المنثور، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م، ج٥، ص١٥٤.

انصراف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية، وهي سورة مدنية بالإجماع<sup>٢١</sup>، تناولت الكثير من الأحكام الشرعية العملية التي نظمت كثيراً من أفعال المكلفين في مختلف الموضوعات.

قال تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ﴾ [المائدة: ٣].

وسبب نزول هذه الآية كما ورد في الروايات عن حيان<sup>٢٢</sup> قال: "كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أوقد تحت قدر فيها لحم ميتة فأنزل الله [حكم] الميتة فأكفأت القدر"<sup>٢٣</sup>.

احتوت الآية الثالثة من سورة المائدة أحكاماً شرعية كثيرة تتعلق بعدة موضوعات، أهمها تحريم بعض الأطعمة وإباحة المحظورات من الأطعمة في حالة الضرورة. وقد ذكرت هذه الآية الكريمة بنصها جملة من الأمور المحرمة، والذي يستوجب وقفة تدبر وتأمل في تخريج علة تحريمها، لتكون أساساً يركز عليه في بحث أحكام الأطعمة.

### أولاً: الميتة:

<sup>٢١</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦، ص٣٠.

<sup>٢٢</sup> عبد الملك بن سعيد بن حيان بن أجز الكناني أي: حيان بن أجز الكناني؛ قال الطبري: (يقال له صحبه، وشهد مع علي صفين وكنأه؛ أبا القنشر). ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الجليل، ١٤١٢هـ، (ط١)، ج٢، ص١٤٥، رقم الترجمة (١٨٨٥).

<sup>٢٣</sup> جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ)، وجمال الدين المحلي (٧٩١-٨٦٤هـ)، تفسير الجلالين، دار العربية، مطبوعات دار مروان، ص٢٠٢.

هي الحيوان الذي يموت حتف أنفه<sup>٢٤</sup> وقيل هو ما قتل على هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو المفعول به<sup>٢٥</sup>. وقيل الميتة هي: "كل حيوان كان موته حتف أنفه من علة به غير جنابة أحد عليه أو كان موته من ضرب ضارب إياه أو الخناق منه أو انتطاح أو فرس<sup>٢٦</sup>، وقيل هي: "اسم لما مات من الحيوان من غير ذكاة"<sup>٢٧</sup>.

لا خلاف بأن الميتة محرمة على المسلمين<sup>٢٨</sup>، وقد حرمتها سورة المائدة كما مر، وسورة البقرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، فالحيوان المباح أكله المقذور عليه - أي على تذكيته - إذا لم يذبح ذبحاً شرعياً فإنه يحرم بالإجماع<sup>٢٩</sup> ويعتبر ميتة.

وأما إذا ثبت عدم ذبح الحيوانات على الطريقة الإسلامية، وأن وفاة هذه الحيوانات قد تم عن طريق الصعق بألة كهربائية أو بالخنق، أو بضرب الرأس، أو بإلقائها في ماء مغلي، أو ما أشبه ذلك، حرّم بيعها وأكلها لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ

<sup>٢٤</sup> عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي ابن كثير، الإمام الحافظ (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج ٢، ص ٨، الرازي، التفسير الكبير، ج ٦، ص ١٣٥.

<sup>٢٥</sup> أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٥٧٠هـ)، المصباح المنير، بيروت: المكتبة العلمية، ص ٢٢٣.

<sup>٢٦</sup> محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج ٤، ص ٤٠٦.

<sup>٢٧</sup> ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٧٤٦.

<sup>٢٨</sup> أبو الوليد محمد بن أحمد رشد (الحفيد) القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، بداية الجهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، (ط ٧)، ج ١، ص ٤٤٤، ج ١، ص ٤٤٠؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٧٤٦.

<sup>٢٩</sup> برهان الدين علي بن أبي بكر شيخ الإسلام (ت ٥٩٣هـ) المرغيناني، الهداية شرح بداية المتدي، المكتبة الإسلامية، ج ٤، ص ٦٢، ص ١١٥؛ البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ٢٠٣.

### وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴿ المائدة: ٣ ﴾

وتحريمها موافق للعقل للموافقة، إذ إن الحيوان إذا مات حتف أنفه بقي دمه في عروقه وتعفن وفسد، فيحصل من أكله في هذه الحالة مضار عظيمة<sup>٣٠</sup>.

#### ثانياً: الدم:

والمقصود بالدم الوارد في هذه الآية الكريمة هو الدم المسفوح، لقوله تعالى:

﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، قال ذلك: ابن عباس، وسعيد بن جبير<sup>٣١</sup>.

#### ثالثاً: الخنزير:

لحم الخنزير محرم بالإجماع<sup>٣٢</sup>، وقد خص اللحم بالذكر ليدل على تحريم عينه سواءً ذكي أم لم يذك، وليعم الشحم والغضاريف وغيره<sup>٣٣</sup>.

ويحرم شحم الخنزير أيضاً كما يحرم لحمه، والآيات الكريمة وإن نصت على لحم الخنزير إلا أن المراد الخنزير وجميع أجزائه، وقد خص الله اللحم؛ لأنه أهم ما نتفع به من الحيوان المذبوح، وسائر أجزائه كالتبوع له، ولا يرخص في الأكل من لحمه أو شحمه.

<sup>٣٠</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٨.

<sup>٣١</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٨؛ الشريبي، مغني المحتاج، ج ١، ص ١١٢؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢١، ص ١٧.

<sup>٣٢</sup> محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي أبو حيان، (ت ٥٧٧٤هـ)، البحر المحيط في التفسير، اعتنى به صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، (ط ١)، ج ٤، ص ١٧٠.

<sup>٣٣</sup> القرطبي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٢٢٢.

في الصحيحين: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"، فقيل: يا رسول الله، أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ فقال: «لا هو حرام». ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك: قاتل الله اليهود؛ إن الله عز وجل لما حرم عليهم شحومها؛ أجملوه ثم باعوه، فأكلوا ثمنه<sup>٣٤</sup>.

وفي هذا الحديث دليل على أجماع علماء الأمة الإسلامية من عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، والتابعين، وحتى هذا اليوم على أن أكل لحم الخنزير، واستعماله، والانتفاع به محرّم شرعاً، ولا خلاف في ذلك، وهذا الحكم لا يقتصر على تحريم أكل لحم الخنزير فحسب، وإنما ينطبق على سائر أجزائه؛ كعظمه، ودهنه، وطحاله، ودمه، ويشمل كذلك بيعه، وشرائه، واستغلاله بأيّ طريقة كان.

#### رابعاً: ما أهل لغير الله به والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل

##### السبع:

##### (أ) ما أهل لغير الله به:

ويقصد به ما رفع الصوت به لغير الله تعالى عند ذبحه، والمراد بالإهلال ما يذبح له من الطواغيت كالللات والعزى<sup>٣٥</sup>. لا خلاف بين العلماء<sup>٣٦</sup> في حرمة أكل ما

<sup>٣٤</sup> محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، في صحيح البخاري برقم (٢٢٣٦)، ومسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، صحيح مسلم برقم (١٥٨١) من حديث جابر، رضي الله عنه، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

<sup>٣٥</sup> أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي الألويسي، (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الفكر، ج ٦، ص ٥٧.

<sup>٣٦</sup> ابن مودود، عبد الله بن محمود الموصلي (ت ٦٨٣هـ)، الاختيار لتعليل المختار، تعليق: محمود أبو دقيقة، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ٥، ص ١٥، المرغيناني، الهداية، ج ٤، ص ٧٠، ج ٥، ص ٩؛ شمس الدين محمد بن

ذبح وذكر عليه اسم غير اسم الله؛ لأنَّه مما أهل به لغير الله<sup>٣٧</sup>. وذلك لما فيه من شرك<sup>٣٨</sup>، وأنَّ في هذا العمل ذلاً وخضوعاً لغير الله.

### (ب) المنخقة:

وهي التي تخنق بجبل وشبهه<sup>٣٩</sup> وهي التي تموت في خناقها<sup>٤٠</sup> ولا خلاف بين الفقهاء على حرمة أكلها، بأي جهة وطريقة اختنقت بها<sup>٤١</sup> لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ

أحمد بن عرفة (ت ١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، (١٠١/٢)؛ الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣٤٢. أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن بن حريز بن معلى الحسيني الحصري، تقي الدين الشافعي (المتوفى: ٨٢٩هـ)، كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، دمشق: دار الخير، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م، ص ٦٢١؛ منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الخنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م ج ٣، ص ٤١٨.

<sup>٣٧</sup> الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣٤٢.

<sup>٣٨</sup> البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٤٢١.

<sup>٣٩</sup> الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣٤٤؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ١١٣؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالخطاب الرعيني المالكي (المتوفى: ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ج ٣، ص ٢٢٥؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٤٢٠؛ محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، القاهرة، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ١، ص ٣٢٧.

<sup>٤٠</sup> عبد الرزاق بن همام، الصنعاني، تفسير القرآن، تحقيق: د. مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ، (ط ١)، ج ١، ص ١٨٣.

<sup>٤١</sup> أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠هـ ج ١١، ص ١٣٥؛ المرغيناني، الهداية، ج ٤، ص ١٢٠؛ محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ)، المسوط، بيروت، دار المعرفة، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ج ٦، ص ١٦٩؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٦١٦؛

عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ .. الآية ﴿ [المائدة: ٣].

والمنخنقة محرمة إذا لم تلحق وهي فيها حياة وتذبح قبل أن تموت نتيجة للخنق، ففي قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ عائد إلى ما تقدم: من المنخنقة، والموقوذة والمتردة والنطيحة وأكيلة السبع عند عامة العلماء، فمن ذبح الحيوان قبل أن يموت، فإنه يباح له أكله.<sup>٤٢</sup>

### (ج) الموقوذة والمتردة والنطيحة وما أكل السبع:

الموقوذة: هي التي تضرب بخشبة وشبهها حتى تشرف على الهلاك<sup>٤٣</sup> والوقد يعني الضرب، والموقوذة هي التي تضرب حتى الموت.<sup>٤٤</sup> ويدخل في الموقوذة كل ما قتل منها على غير وجه الذكاة الشرعية قاله الجصاص.<sup>٤٥</sup>

الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٦٥؛ ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله المقدسي (ت ٥٦٢٠هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٥٤٧.

<sup>٤٢</sup> ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣٥، ص ٢٣٦-٢٣٧؛ البهوتي، كشاف القناع، ج ٦، ص ٢٠٨.

<sup>٤٣</sup> أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، دار بيروت، إحياء التراث العربي، الطبعة ١٤٠٥هـ، ج ٢، ص ٣٨٢-٣٨٣؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٤٢٠؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ١١٣.

<sup>٤٤</sup> شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الكتب العلمية، دار الفكر، ج ٦، ص ٥٧.

<sup>٤٥</sup> أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، (ط ١) ج ٢، ص ٣٧٦. ج ٢، ص ٣٨٣؛ وانظر: علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا المراسي الشافعي (المتوفى: ٥٠٤هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ، ج ٣، ص ١٨.



**المرتدية:** هي التي تسقط من جبل أو مرتفع أو في بئر فتموت<sup>٤٦</sup> وقيل المرتدية هي الواقعة في الردى أي الهلاك<sup>٤٧</sup> والأول أقوى لدلالة اللفظ عليه.

**النطيحة:** هي الشاة تنطحها الشاة فتموتان، أو الشاة تنطحها البقر والغنم<sup>٤٨</sup> وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما. وعرفها ابن عطية بقوله: (كل ما مات ضغطاً فهو نطيح)<sup>٤٩</sup>.

**وما أكل السبع:** أي ما عدا عليه السبع وهو الحيوان المفترس وافترسه فمات<sup>٥٠</sup> ولقد "نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل كل ذي ناب من السباع"<sup>٥١</sup>، ويقصد بالسباع ما كان له ناب يعدو به على الحيوانات ويتقوى به عليها<sup>٥٢</sup>. بعد ما ذكر سبحانه وتعالى في الآية السابقة ما حرمه من الخبائث الضارة لمن يتناولها في بدنه أو في دينه أو في كليهما، استثني ما استثناه في حالة الضرورة فقال

<sup>٤٦</sup> أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ١، ص ٥٩٢؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ١١٣؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٤٢٠؛ الصابوني، صفوة التفاسير، ج ١، ص ٣٢٧.

<sup>٤٧</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ج ١١، ص ١٣٥.

<sup>٤٨</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج ٤، ص ١٧١؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٤٢٠.

<sup>٤٩</sup> أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ٤، ص ١٧١.

<sup>٥٠</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ١١؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ٤٢٠.

<sup>٥١</sup> البخاري، صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب: لحوم الخيل، ج ٥، ص ٢١٠٢، رقم الحديث (٥٢٠٧).

<sup>٥٢</sup> ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج ٥، ص ٢٩١؛ الحصني، كفاية الأخيار، ص ٦٢٥.

بعدها تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤]، وقد قيل في الطيبات إنها الذبائح الحلال الطيبة، وقيل إنها ما أحل من كل شيء أن يصيبوه وهو الحلال من الرزق<sup>٥٣</sup>.

ورأى الجصاص أن اسم الطيبات يطلق على الحلال وعلى المستلذة؛ وذلك لأنَّ ضد الطيب الخبيث وهو حرام، فالطيب إذاً حلال<sup>٥٤</sup>.

وقوله عز من قائل: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]، أي أحل لكم ما صدتموه بالجوارح وهي الكلاب والفهود والصقور وأشباهها، وهو مذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والأئمة. وسميت هذه الحيوانات التي يصطاد بها الجوارح من الجرح وهو الكسب؛ ومثله قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٦٠]، أي ما كسبتم من خير وشر.

وقوله تعالى: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤]، فقد أثت الضمير في قوله: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ﴾ مراعاة للفظ "الجوارح"، فهو جمع جارحة، ولا خلاف بين العلماء في اشتراط أمرين في تعليم الجوارح، الأول: أن يأتمر الحيوان إذا أمر، والثاني: أن ينزجر إذا زجر، فلا خلاف في هذين الشرطين في الكلاب ولا فيما هو في معناهما من سباع الوحوش<sup>٥٥</sup>.

قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤] أجمع العلماء على أنه إذا كان الجراح معلماً وأمسك على صاحبه، وكان قد ذكر اسم الله عليه عندما أرسله حلَّ له الصيد، وقد وردت الأحاديث المتعددة الروايات التي تدل على ذلك.

<sup>٥٣</sup> الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٩٣.

<sup>٥٤</sup> الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ج ٥، ص ٢٧؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ٦٤.

<sup>٥٥</sup> الشوكاني، فتح القدير، ج ٢، ص ١٣.

ذهب جمهور العلماء من الحنفية<sup>٥٦</sup> والمالكية<sup>٥٧</sup>، والشافعية<sup>٥٨</sup>، والحنابلة<sup>٥٩</sup> والظاهرية<sup>٦٠</sup>، إلى إباحة أكل ما صاد كل جارح معلم على العموم، سواء كان كلباً أو من ذوي الأنياب من السباع كالأسد والفهد، أو المخالب من الطير كالبازي والصقر ونحوهما.

واستدلوا بعموم الآية: ﴿وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ﴾ [المائدة: ٤]، فهي تدل على شمول كل جارح في الحكم<sup>٦١</sup>.

### المبحث الثالث: الحكم والعلل من التحريم

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وهو عالم بكل ما يصلح له، وما لا يصلح له، ما يضره وما ينفعه، وأنزل الحق تبارك وتعالى الشرائع كلها لحفظ مصالح الناس في دنياهم، ولسعادتهم في آخراهم، وهدفت هذه الشرائع السماوية إلى حفظ الضرورات الخمس: الدين والنفس، والعرض والمال والعقل.

<sup>٥٦</sup> ابن مودود، الاختيار، ج ٥، ص ٣.

<sup>٥٧</sup> ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٤٥٦؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٥٥٥-٥٥٦.

<sup>٥٨</sup> الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة ج ٢، ص ٢٤٩.

<sup>٥٩</sup> البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ٢٢٢.

<sup>٦٠</sup> أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: ٤٥٦هـ)، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، طبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، ج ٦، ص ١٦٢.

<sup>٦١</sup> ابن مودود، الاختيار، ج ٥، ص ٣؛ الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٩٤؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٥٤٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ٦٩؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٤٥٦، وانظر: الكيا الهراسي، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٢٥؛ ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٦، ص ١٦٩.

والأصل في المسلم أنه يطيع الله فيما أمر، وينتهي عما نهي عنه، سواء أظهرت حكمته سبحانه في ذلك أم لم تظهر.

والمسلم لا يجوز له رفض حكم الشريعة ولا التوقف في تنفيذه إذا لم تظهر له حكمته؛ بل عليه قبول الحكم الشرعي في التحليل والتحریم متى ثبت النص؛ سواء أفهم الحكمة في ذلك أم لم يفهمها. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

قال تعالى محذراً المؤمنين من الخبائث، ومنفراً أصحاب الطبع السليم منها: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ [المائدة: ١٠٠]، وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢٦٧].

وجمع الله تبارك وتعالى الأمرين معاً (الترغيب في الطيبات والتنفير من المحرمات)، في جزء من آية واحدة، فبين سبحانه بذلك جانباً من جوانب إعجاز هذا القرآن التي لا تُعدُّ ولا تُحصى، حين قال: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾ أي المستلذات التي تستطيبها الأنفس، فتكون الآية دالة على أن الأصل في كل ما تستطيه النفس ويستلذده الطبع الحل، وقيل ما حرم عليهم من الأشياء التي حرمت عليهم بسبب ذنوبهم من لحوم الإبل وشحوم الغنم والمعز والبقر، وقيل ما كانوا يجرمونهم على أنفسهم في الجاهلية من البحائر والسوائب والوصائل والحوامي.

﴿ويحرم عليهم الخبائث﴾ أي المستخبثات كالحشرات والخنزير والربا والرشوة وقال ابن عباس يريد الميتة والدم ولحم الخنزير وقيل هو كل ما يستخبثه

٦٢  
الطبع أو تستقذره النفس فإن الأصل في المضار الحزمة إلا ما له دليل متصل بالحل .  
فقد سبق القرآن الكريم الطب الحديث فقد أورد النص القرآني تحريم لحم الخنزير. وقد ورد في القرآن الكريم أيضاً تعليلاً عاماً لكل ما حرّمه الله -عزّ وجلّ- من مطعمٍ ومشربٍ وهو اتصافها جميعاً بالخبث، فكلّها من الخبائث، كما جاء في القرآن الكريم، ويُراد بالخبائث؛ كل ما فيه ضررٌ على الإنسان في صحته، أو ماله، أو خلقه، وكل ما له عواقبٌ وخيمةٌ على الإنسان من أي جانبٍ كان، إلا أن علة التحريم فسواءً كان التحريم لما اشتمل عليه الحرام من ضرر ذاتياً أو عارضاً.

فوجود الضرر هو علة التحريم. قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٣].

ولو رجعنا إلى الآيات في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ ﴾ لوجدنا أن تحريم لحم الخنزير كان قطعياً فيها جميعاً، من أول آية نزلت إلى آخر آية، فلم يحرم المشرع سبحانه لحم الخنزير بالتدريج، كما حرّم الخمر مثلاً؛ ليدل ذلك على مدى الضرر الذي يُسببه هذا الحيوان لآكله من البشر.

بالنظر إلى الآيات، نجد أن آية سورة الأنعام هي الوحيدة التي تعلل سبب تحريم لحم الخنزير؛ حيث قوله تعالى: ﴿ أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ ﴾ [الأنعام:

٦٢ أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ).  
فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، عام النشر: ١٤١٢هـ -  
١٩٩٢م، ج ٥، ص ٣٥.

[١٤٥]، فوصف الخنزير بأنه "رجس"؛ قال الفيروزآبادي: <sup>٦٣</sup>الرجس القدر، وقال البيضاوي في تفسيره: الرجس: "القدر، وسُمِّيَ بذلك؛ لتعوده أكلَ النجس فَإِنَّهُ رِجْسٌ" فإن الخنزير أو لحمه قدر لتعوده أكل النجاسة أو خبيث محبث أو فسقاً عطف على لحم خنزير. وما بينهما اعتراض للتعليل" <sup>٦٤</sup>.

فالحق قد منع ما يضر الإنسان في بدنه، ومنع أيضا بعضا من الطيبات على بعض المخالفين كتأديب لهم. وبالنسبة لتحريم الخنزير، فقد شاءت إرادة الله عز وجل أن يكشف لخلقهم سر التحريم، فأثبت العلماء أن هناك أمراضاً في الخنزير لما فيه من الضرر والاستقذار لملازمته للقاذورات ورغبته فيها، أما ضرره فقد أثبتته الطب الحديث، إذ أثبت أن له ضررا يأتي من أكله القاذورات، فإن أكله يولد الديدان الشريطية كالودودة الوحيدة ودودة أخرى تسمى الشعرة الحلزونية وهي تنشأ من أكله الفئران الميتة، كما أثبت أن لحمه أعسر اللحوم هضمًا لكثرة الشحم في أليافه العضلية، وأن المواد الدهنية التي فيه تمنع وصول عصير المعدة إلى الطعام فيعسر هضم المواد الزلالية وتتعب المعدة آكله ويشعر بثقل في بطنه واضطراب في قلبه، فإن ذرعه القيء فقذف هذه المواد الخبيثة خفف ضرره، وإلا تهيجت المعدة وأصيب بالإسهال، ولولا أن العادة قد جرت بتناول السموم أكلا وشربا وتدخيننا ولولا ما يعالجون به لحم الخنزير لتخفيف ضرره لما أمكن الناس أن يأكلوه ولا سيما أهل البلاد الحارة <sup>٦٥</sup>.

بذلك تبقى العلة الذاتية التي لا تنفك عن لحم الخنزير في كونه نجسًا وضارًا ومؤذيًا لمن يأكله هي الأصل في بقاء الحكم الشرعي.

<sup>٦٣</sup> الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ١، ص ١١٥٢.

<sup>٦٤</sup> ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨هـ.

<sup>٦٥</sup> أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ) تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ج ٦، ص ٤٨.

وقد تحققت نجاسة لحم الخنزير كما تحقق الضرر من أكل لحمه من خلال الأبحاث العلمية العديدة وهذه بعض نتائجها:

١. أن الخنزير حيوان سبعى له أنياب يأكل الجيف والفئران. وهذا عكس الأنعام تماما فهي بدون أنياب ولا تتغذى إلا على العشب والكلأ فقط.
٢. أن عدم وجود انزيمى Xanthan oxidase & Uricase فى بلازما الخنزير وقلة وجوده فى الكليتين يجعله يحتفظ بكمية كبيرة من حمض البوليك فى أنسجته فالخنزير يتخلص من ٢% فقط من هذا الحمض والباقي يحتزن فى جسده وهذا عكس الأنعام فهى تتخلص من حمض البوليك بكميات كبيرة لوجود (Xanthin oxidase) فى بلازما الأبقار وهو يقوم بتكسير حمض البوليك إلى آلتونين والذى يفرز فى بول الأبقار بكميات عالية جدا وبالتالي تتخلص الأبقار منه عن طريق البول وينقى الدم منه وبالتالي اللحم فيكون لحم الأبقار طاهرا طبييا . كما يوجد فى بلازما الأغنام انزيم اليوريكاز (Uricase) والذى يقوم بتكسير حمض البوليك وتتخلص الأغنام منه عن طريق الكليتين مما يجعل لحم الأغنام أيضا طاهرا طبييا.
٣. أن كثرة وجود حمض البوليك فى دم ولحم الخنزير دليل على نجاسته ولهذا وصفه ربنا عز وجل بأن رجس.
٤. أن كمية انزيم اليوريكاز فى كلى الأبقار حوالى ستة أضعاف الموجود فى كلى الخنازير.
٥. أن الخنزير بطبعه الخبيث يأكل روثه المختلط ببوله وما به أيضا من حمض البوليك يجعل تراكم هذا الحمض فى لحمه بكميات كبيرة تضر بصحة الإنسان وهذا يدل على نجاسة لحمه كما بين ربنا عز وجل فى علة التحريم للحم الخنزير وهى أنه رجس وهذا من الإعجاز العلمي لهذه الآية ولتحريم

## لحم الخنزير.

٦. أن الخنزير يحتوي على ٥٠% من لحمه دهنيات وأن هذه الدهنيات منها ٣٨% دهون مشبعة تراى جلسريد ولا يستطيع الإنسان هضمها بينما الأبقار تحتوي على ٦% فقط من الدهون وهى سهلة الهضم والأغنام تحتوي على ١٧% دهون أيضا سهلة الهضم وهذا يدل أيضا على الضرر المحقق من تناول لحم الخنزير.<sup>٦٦</sup>

ومن هنا تشير الدراسة بيان الإعجاز العلمي فى حرمة لحم الخنزير حيث إن كل هذه الأضرار التى موجودة فى لحم ودهن ودم الخنزير تجعل الخنزير محرما لذاته وليس لعلل عارضة أو مكتسبة وهذا الذى بينه ربنا عز وجل من قوله ﴿قَائِنُهُ رِجْسٌ﴾ أى نجس، ضار ومؤذ وتتن ومن هنا يتضح وجه الإعجاز العلمي فى هذا النص القرآنى لحرمة لحم الخنزير.

وفى وقوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ وأما الدم فإنما نص الله على تحريمه لأن العرب كانت تأكل الدم، كانوا يأخذون المباعر فيملأونها دما ثم يشوونها بالنار ويأكلونها، وحكمة تحريم الدم أن شربه يورث ضراوة فى الإنسان فتغلظ طباعه ويصير كالحیوان المفترس، وهذا مناف لمقصد الشريعة، لأنها جاءت لإتمام مكارم الأخلاق وإبعاد الإنسان عن التهور والهمجية، ولذلك قيد فى بعض الآيات بالمسفوح أى المهراق، لأنه كثير لو تناوله الإنسان اعتاده ولو اعتاده أورثه.<sup>٦٧</sup>

وقد اتفق الفقهاء على حرمة الدم ونجاسته، وأنه لا يؤكل ولا ينتفع به؛ لأنه

<sup>٦٦</sup> حنفى محمود مدبولى، أبحاث المؤتمر العالمى العاشر للإعجاز العلمى فى القرآن والسنة بتركيا، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، رئيس قسم الفيروسات بكلية الطب البيطرى جامعة بنى سويف، مصر، جائزة الدولة التشجيعية فى العلوم البيولوجية ٢٠٠٢.

<sup>٦٧</sup> محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور التونسى (المتوفى : ١٣٩٣هـ-)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، ج ٢، ص ١١٨. (١١٨ / ٢).



يحمل فضلات الجسم، بما فيها من أمور ضارة (كالجراثيم، والميكروبات، وغيرها مما يسبب الأمراض)، ومن ثمّ إذا شربه الإنسان فقد يناله الضرر، وينتقل إليه المرض الذي يحمله الدم.

وهو الدم الذي يخرج من الذبيحة عند ذكاتها، فإنه الدم الذي يضر احتباسه في البدن، فإذا خرج من البدن زال الضرر بأكل اللحم، ومفهوم هذا اللفظ، أن الدم الذي يبقى في اللحم والعروق بعد الذبح، أنه حلال طاهر<sup>٦٨</sup> وحكمة تحريم الدم الضرر والاستقذار أيضا. أما الضرر فلأنه يعسر الهضم، ويحمل كثيرا من المواد العفنة التي تنحلّ من الجسم، وهي فضلات لفظته لطبيعة كما تلفظ البراز ونحوه واستعاضت عنها بمواد جديدة من الدم، وقد يكون فيه جراثيم بعض الأمراض المعدية وهي تكون فيه أكثر مما تكون في اللحم ومن أجل هذا اتفق الأطباء على وجوب غلى اللبن قبل شربه، لقتل ما عسى أن يكون قد علق به من جراثيم الأمراض المعدية<sup>٦٩</sup>.

لا خلاف على أن الميتة محرمة على المسلمين<sup>٧٠</sup> وقد حرمتها سورة المائدة كما مر، وسورة البقرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، فالحيوان المباح أكله المقذور عليه - أي على تذكّيته - إذا لم يذبح ذبحاً شرعياً فإنه يجرم بالإجماع<sup>٧١</sup>، ويعتبر ميتة، وتحريمها موافق للعقل كل الموافقة، إذ إن الحيوان إذا مات حتف أنفه بقي دمه في عروقه وتعفن وفسد، فينتج

<sup>٦٨</sup> السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج ١، ص ٢٧٧.

<sup>٦٩</sup> أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج ٦، ص ٤٨.

<sup>٧٠</sup> المرغيناني، الهداية، ج ٤، ص ٦٢؛ الخطاب، مواهب الجليل، ج ٣، ص ٢٠٨؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤،

ص ٣٣٦؛ البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ٢٠٣.

<sup>٧١</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٨.

عن أكله في هذه الحالة مضار جسيمة .<sup>٧٢</sup>

واعلم أن حكمة تحريم الميتة فيما أرى هي أن الحيوان لا يموت غالباً إلا وقد أصيب بعلّة، والعلل مختلفة، وهي تترك في لحم الحيوان أجزاء منها فإذا أكلها الإنسان قد يخالط جزءاً من دمه جراثيم الأمراض، مع أن دم الحيوان إذا وقفت دورته غلبت فيه الأجزاء الضارة على الأجزاء النافعة، ولذلك شرعت الذكاة لأن المذكي مات من غير علة غالباً ولأن إراقة الدم الذي فيه تجعل لحمه نقياً مما يخشى منه أضرار .<sup>٧٣</sup>

قد استثنى الله عزّ وجل المنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة وما أكل السبع ما أدركه الإنسان حياً من هذه الأشياء وفيها حياة مستقرة، فإنه حلال ذبحها وأكلها؛ لأنها توفرت فيها شروط الإباحة وهي الذكاة الشرعية. أمّا ما أدركها الإنسان وليس فيها حياة مستقرة فلا يحلّ ذبحها وأكلها كما قال جمهور العلماء؛ لأنّهم اعتبروها بحكم الميتة. أي: فإن هذه الأشياء الثلاثة، رجس، أي: خبث نجس مضر، حرمة الله لطفاً بكم، ونزاهة لكم عن مقارنة الخبائث.

ومع هذا، فهذه الأشياء المحرمات، من اضطر إليها، أي: حملته الحاجة والضرورة إلى أكل شيء منها، بأن لم يكن عنده شيء وخاف على نفسه التلف. ﴿عَيْرٌ بَاغٍ وَلَا عَادٌ﴾ أي: ﴿عَيْرٌ بَاغٍ﴾ أي: مریدٍ لأكلها من غير اضطرار ولا متعد، أي: متجاوز للحد، بأن يأكل زيادة عن حاجته. ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ أي: فالله قد سامح من كان بهذه الحال .<sup>٧٤</sup>

ونخلص إلى أنه يستباح كل شيء محرم يرد جوعاً أو يذهب عطشاً لأن حفظ الحياة من الضروريات والامتناع عن تناول المحرمات أو النجاسات من محاسن

<sup>٧٢</sup> المصدر نفسه.

<sup>٧٣</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢، ص ١١٨.

<sup>٧٤</sup> السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج ١، ص ٢٧٧.

العادات وهو بمثابة التكملة بحيث يُنقص الأصل وهو الحياه ؛ فيكون تناول المحرمات أولي من الامتناع ؛ حفظاً للحياة، ودفعاً للضرر الأكبر بتحمل الضرر الأقل.

وأما في تفسير قوله تعالى ﴿ وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ ﴾ المقصود بما أهل لغير الله هو ما ذبح تقرباً للأصنام أو لسائر المعبودات.

بالإضافة إلى ما ذبح وسُمِّي عليه غير اسم الله عزّ وجلّ؛ وهذا يشمل نوعين: وما يتم التقرب به لغير الله عزّ وجلّ حتى لو ذكر عليه اسم الله فهو حرام، وكذلك ما ذبح للأكل ولكن سُمِّي عليه بغير اسم الله عند الذبح، والمقصود بالإهلال هو رفع الصوت بغير اسم الله.

قال ابن عباس وغيره: المراد ما ذبح للأنصاب والأوثان، وأهلّ معناه صحيح، ومنه استهلال المولود، وجرت عادة العرب بالصياح باسم المقصود بالذبيحة، وغلب ذلك في استعمالهم حتى عبر به عن النية التي هي علة التحريم. أي: إلا أن تكون الذبيحة مذبوحة لغير الله، من الأوثان والآلهة التي يعبدها المشركون، فإن هذا من الفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله إلى معصيته.<sup>٧٥</sup>

والمراد هنا ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى كالكالات والعزى إذا كان الذابح وثنياً، والنار إذا كان الذابح مجوسياً. ولا خلاف في تحريم هذا وأمثاله.

ومثله ما يقع من المعتقدين للأموات من الذبح على قبورهم، فإنه مما أهل به لغير الله، ولا فرق بينه وبين الذبح للوثن، قال مجاهد: يعني ما ذبح لغير الله، أخرجاه ابن أبي حاتم، وفي تفسير النيسابوري للنظام قال العلماء لو أن مسلماً ذبح ذبيحة

<sup>٧٥</sup> أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي الحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، المحرر

الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ١، ص ٢٤٠.

وقصد بذبحها التقرب إلى غير الله صار مرتداً، وذبيحته ذبيحة مرتد انتهى <sup>٧٦</sup> .  
 أما ما أهل به لغير الله. أي ما توجه به صاحبه لغير الله فهو محرم، لا لعلة فيه،  
 ولكن للتوجه به لغير الله. محرم لعلة روحية تنافي صحة التصور، وسلامة القلب،  
 وطهارة الروح، وخلوص الضمير، ووحدة المتجه.. فهو ملحق بالنجاسة المادية  
 والقدارة الحقيقية على هذا المعنى المشترك للنجاسة. وهو ألصق بالعقيدة.  
 من هنا تتجلى علاقة التحليل والتحريم في هذه الآيات، بالحديث عن وحدانية  
 الله ورحمته كذلك في الآيات السابقة. فالصلة قوية ومباشرة بين الاعتقاد في إله  
 واحد، وبين التلقي عن أمر الله في التحليل والتحريم. من سائر المحرمات قبله. وقد  
 حرص الإسلام على أن يكون التوجه لله وحده بلا شريك.  
 وبهذه الآيات المعجزات وضع الله سبحانه وتعالى للبشرية قانوناً ثابتاً وميزاناً  
 دقيقاً يمكنهم من قياس كل المستجدات بعد زمن الرسول صل الله عليه وسلم وإلى  
 قيام الساعة، ليعرفوا طيبها من خبيثها، ونافعها من ضارها، فيقبلوا علي الطيبات  
 ويتعدوا عن الخبائث والمحرمات، فأكد بكل وضوح وجلاء أن شريعة الإسلام صالحة  
 لكل زمان ومكان.

### الخاتمة:

أظهرت هذه الدراسة إدراك الشريعة الإسلامية المسبق للعلوم البشرية من  
 خلال ما شرعته من أحكام للأطعمة، اتسمت بالمحافظة على حياة الإنسان وصحته،  
 والتخفيف عنه، والرأفة به، وهي أيضاً توثق صلته ببارئه في كل الأمور.  
 وقد خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج في هذا البحث، يأتي ذكر أهمها  
 فيما يلي:

<sup>٧٦</sup> صديق خان القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج ١، ص ٣٤٣.

المحرمات من الأطعمة الواردة في القرآن الكريم وعلاقتها بالأوبئة  
دراسة موضوعية

- ١ - ثبوت ارتباط الحقائق القرآنية بكل جزئيات حياة الإنسان بما فيها المتعلقة بغذائه وصحته.
- ٢ - حل بهيمة الأنعام وهي الأزواج الثمانية - من الإبل والبقر والضأن والمعز - إلا ما استثناه تبارك وتعالى منها. أما مناط إباحة الطعام غير المسكوت عن حكمه في الشرع؛ فكونه طيباً لا يضر جسم الإنسان، والمرجع في ذلك الطب لا العرف، فإذا ثبت من ناحية علمية وطبية عدم وجود ضرر من أكله فلا بأس به، وإلا فلا يصح ذلك.
- ٣ - حرمة لحم الخنزير وشحمه وشعره وكل توابعه، بالإضافة إلى حرمة ما استثناه تعالى مما حلله من بهيمة الأنعام؛ من الميتة والدم وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وما ذبح على النصب، إلا ما أدرك من ذلك بالذكاة وفيه رمق حياة وتحريم الاستقسام بالأزلام.
- ٤ - علة وجوب التذكية هي إهمار الدم بقطع الودجين، والحكمة من ذلك إخراج الدم من جسم الحيوان؛ وذلك لما له من مضار ومفاسد للإنسان.
- ٥ - إباحة ما حرم من الأطعمة والأشربة في حالة الاضطراب وخشية الموت بشرط عدم ابتغاء أكلها وعدم الرغبة فيه أصلاً، وبشرط عدم الأكل منها بما يزيد عن سد الحاجة الضرورية، وتتجلى مقاصد التشريع الخفيف في هذه الإباحة بأعظم حال فهي ترسخ حفظ الضروريات، وبخاصة حفظ النفس البشرية.
- ٦ - حل الطيبات وحرمة الخبائث، وحل الصيد بالكلاب وسباع البهائم والطيور إذا علمت وأرسلت من صاحبها المسلم وذكر اسم الله عليها

عند إرسالها.

٧ - كل ما حرم في هذه السورة المباركة إنما حظر لمقصد شرعي جليل وهو حفظ النفس، فحكمة التشريع تتجلى بصورة بهيمة فريدة في هذه الآيات التي أباحت لنا ما ينفع من الطيبات، وحرمت علينا ما يضر.

### التوصيات:

في نهاية هذا البحث توصي الباحثة بما يأتي:

- ١ - نشر الوعي بين المسلمين في ما يتعلق بأحكام الأطعمة المحللة والمحرمة في ضوء المستجدات المعاصرة.
- ٢ - الاهتمام بفحص اللحوم المستوردة من خارج بلاد المسلمين، وتشكيل لجان خاصة للتأكد من مطابقتها للشروط الشرعية السابقة كلها.
- ٣ - استيراد الحيوانات مأكولة اللحم حية وذبحها في بلاد المسلمين تفاديا للوقوع في المحظور شرعا من إشكالات كثيرة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

### المصادر والمراجع

Abū al-qāsm mḥmūd bn 'mrū bn aḥmd, al-zmḥšrī ḡār al-lh (ālmṭūfī: 538.), al-kšāf 'n ḥqā'iq ḡwāmḍ al-tnzīl.

Abū al-ṭīb mḥmd ṣḍīq ḥān bn ḥsn bn 'lī abn lṭf al-lh al-ḥsīnī al-bḥārī al-qinawūḡī (ālmṭūfī: 1307h.). fṭḥ al-bīān fī mqāṣḍ al-qr'ān, al-maktbī al-'šrīawī llṭbā'ī wālnwšūr, ṣaīdā - baīrūt, 'ām al-nšr: 1412. - 1992.

Abū al-ūlīd mḥmd bn aḥmd ršd (ālhḥīd) al-qrtbī (t 595), bdāīī al-mḡthd ūnhāīī al-mqtṣḍ, bīrūt, dār al-m'rfī, (ṭ7), 1405h/ 1985.

Abū 'bd al-lh mḥmd bn aḥmd bn abī bkr bn frḥ al-'anṣārī al-ḥzrǧī šms al-dīn al-qṛṭbī (ālmṭūfi: 671.), al-ḡām' l'aḥkām al-qṛ'ān, tfsīr al-qṛṭbī, dār al-ktb al-mṣrī, al-qāhrī, al-ṭb'ī: al-tānī, 1384. - 1964.

Abū 'bd al-lh mḥmd bn 'bd al-lh (321-405), al-mstdrk 'li al-ṣḥīḥīn, ṭḥqīq: mṣṭfi 'bd al-qādr 'ṭā, bīrūt, dār al-ktb al-'lmī, 1411/1990, (ṭ1).

Abū 'bd al-lh mḥmd bn ḡmāl al-dīn 'bd al-lh bn 'lī al-ḥrṣī al-mālkī, šrh mḥṭṣr ḥlīl, al-mḥqq al-šīḥ 'bd al-lh mḥmd (t 1101), ḥāšī' al-ḥrṣī 'li mḥṭṣr sīdī ḥlīl, bīrūt, dār al-fkr.

Abū 'bd al-lh mḥmd bn 'mr bn al-ḥsn bn al-ḥsīn al-tīmī al-rāzī al-mlqb bfḥr al-dīn al-rāzī (ālmṭūfi: 606.), al-tfsīr al-kbīr, bīrūt, dār ihīā' al-trāṭ al-'rbī, al-ṭb'ī: al-tāltī, 1420.

Abū 'bd al-rḥmn al-ḥlīl bn aḥmd bn 'mrū bn tmīm al-frāḥīdī al-bṣrī (ālmṭūfi: 170.), ktāb al-'īn, ṭḥqīq al-mḥqq: d mhdī al-mḥzūmī, d ibrahīm al-sāmrā'ī, dār ūmktbī al-ḥlāl.

Abū bkr bn mḥmd bn 'bd al-mu'mn bn ḥrīz bn m'li al-ḥsīnī al-ḥṣnī, tqī al-dīn al-šāf'ī (ālmṭūfi: 829h.), kfāī' al-'ahīār fī ḥl ḡāī' al-iḥṭṣār, dmšq, dār al-ḥīr, al-ṭb'ī: al-'aūli, 1994.

Abū ḥīān, mḥmd bn ūsf al-'andlsī al-ḡrnāṭī (t 774), al-bḥr al-mḥīṭ fī al-tfsīr, a'tni bh ṣdqī mḥmd ḡmīl, bīrūt, dār al-fkr, 1412/1992, (ṭ1).

Abū mḥmd 'bd al-ḥq bn ḡālb bn 'bd al-rḥmn bn tmām bn 'ṭī' al-'andlsī al-mḥārbī (ālmṭūfi: 542.), al-mḥrr al-ūḡīz fī tfsīr al-ktāb al-'zīz.

Abū mḥmd 'lī bn aḥmd bn s'īd bn ḥzm al-'andlsī al-qṛṭbī al-zāhrī (ālmṭūfi: 456.), al-mḥli bāl'āṭār, bīrūt, dār al-fkr, ṭb'ī: bdūn ṭb'ī ūbdūn tārīḥ.

Aḥmd bn fārs al-qzwynī mqāyis al-lḡṭ, ṭḥqīq: 'bdāslām ḥārūn, athād al-ktāb al-'rb, 1423.

Aḥmd bn 'lī abū bkr al-rāzī al-ḡṣāṣ al-ḥnfī (ālmṭūfi: 370.), aḥkām al-qṛ'ān, dār bīrūt, ihīā' al-trāṭ al-'rbī, al-ṭb'ī 1405.

Aḥmd bn mḥmd bn 'lī al-fīūmī tm al-ḥmwy, abū al-'bās (ālmṭūfi: nḥū 770h), al-mṣbāḥ al-mnīr, bīrūt, al-mktbī al-'lmīī.

Aḥmd bn mṣṭfi al-mrāgī (ālmṭūfi: 1371.) tfsīr al-mrāgī, šrkī mktbī ūmṭb'ī mṣṭfi al-bābī al-ḥlbī ū' aūlādh bmṣr.

Aḥmd slāmī al-qlīūbī ū' aḥmd al-brlsī 'mīrī, ḥāšitā qlīūbī ū' mīrī, bīrūt, dār al-fkr 'dd al-'ağzā': 4 al-ṭb'ī: bdūn ṭb'ī, 1415.- 1995.

Al-'alūsī, abū al-fḍl šhāb al-dīn al-sīd mḥmūd al-bgdādī (t 1270), rūḥ al-m'ānī fī tfsīr al-qr'ān al-'zīm wālsb' al-mṭānī, bīrūt, dār al-fkr.

Al-bḥārī, šḥīḥ al-bḥārī, ǧ5, ṣ2102, ktāb al-ḍbā' ih wālsīd, bāb lḥūm al-ḥīl, rqm al-ḥdīt (5207).

al-bḥūtī, kšāf al-qnā' 'n mtm al-iqnā', bīrūt, dār al-fkr, 1402/ 1982, (ṭ1).

Al-dsūqī, al-'lāmī šms al-dīn mḥmd bn aḥmd bn 'rff (t 1230), ḥāšīī al-dsūqī 'lī al-šrh al-kbīr, al-qāhrī, mṭb'ī 'īsi al-bābī al-ḥlbī.

Al-ǧūhrī, ismā'īl bn ḥmād, al-šḥāḥ, ṥqīq aḥmd 'ṭār, mṭb'ī 'īsi al-bābī al-ḥlbī, al-qāhrī, 1972.

Al-Nwuī, ṥḍīb al-'asmā' wāllgāt, dār al-ktb al-'lmīī, bīrūt - lbnān ( d.ṭ).

Al-qrṭbī, al-imām abū 'bd al-lḥ mḥmd bn aḥmd al-'ansārī al-mālkī (t 671), al-ǧām' l' aḥkām al-qr'ān, bīrūt, mu'ssī al-mnāhl, dmšq, mktbī al-ǧzālī.

Al-šāf'ī abū 'bd al-lḥ mḥmd bn idrīs bn al-'bās bn 'ṭmān bn šāf' bn 'bd al-mṭlb bn 'bd mnāf al-mṭlbī al-qršī al-mkī (ālmṭūfi: 204.), al-'am, bīrūt, dār al-m' rff, bdūn ṭb'ī.

Al-sīūfī, al-imām 'bd al-rḥmn bn al-kmāl ǧlāl al-dīn (t 911), al-dr al-mntūr, bīrūt, dār al-fkr, 1993.

Al-šn'ānī, al-imām 'bd al-rzāq bn ḥmām, tfsīr al-qr'ān, ṥqīq: d. mṣṭfi mslm mḥmd, mktbī al-ršd, al-rīād, 1410, (ṭ1).

Al-šūkānī, mḥmd bn 'lī bn mḥmd (t 1255), fṭḥ al-qḍīr al-ǧām' bīn fnī al-rwāīī wāldrāīī mn 'lm al-tfsīr, ḍbṭḥ ūṣḥḥ aḥmd 'bd al-slām, bīrūt, dār



al-ktb al-‘lmī, 1415/1994, (t1).

Al-ṭbrī, al-imām mḥmd bn ḡrīr bn īzīd bn ḥāld (224-310), ḡām‘ al-bīān ‘n t’awyl āi al-qr’ān, bīrūt, dār al-fkr, 1405/1985.

Al-zḥīlī, d. ūhbī, al-fqh al-islāmī ū’adlth, dmsq, dār al-fkr, 1409/1989, (t3).

‘bd al-rḥmn bn mḥmd bn slīmān al-md‘ū bšīḥī zādh, ī’rf bdāmād afndī (ālmṭūfī: 1078.), mḡm‘ al-’anhr fī šrh mltqi al-’abḥr, dār ihīā’ al-trāt al-’rbī, al-ṭb‘ī: bdūn ṭb‘ī ūbdūn tāriḥ.

‘bd al-rḥmn bn nāṣr bn ‘bd al-lh al-s‘dī (ālmṭūfī: 1376.), tīsīr al-krīm al-rḥmn fī tfsīr klām al-mnān, mu’ssī al-rsālī, al-ṭb‘ī: al-’aūli 1420 -2000.

Brhān al-dīn ‘lī bn abī bkr šīḥ al-islām (t 593) al-mrgīnānī, al-hdāī.

Ḡlāl al-dīn al-sīūfī (849-911), ūḡlāl al-dīn al-mḥlī (791-864), tfsīr al-ḡlālīn, dār al-’rbī, mṭbū‘āt dār mrwān.

Ibn al-’rbī, al-imām abū bkr mḥmd bn ‘bd al-lh, aḥkām al-qr’ān, ṭḡīq: mḥmd ‘lī al-bḡāwy, bīrūt, dār al-m‘rfī, 1407/1987, (t1).

Ibn ‘bd al-br, abū ‘mr īūsf bn ‘bd al-lh, al-āstḡkār, ṭḡīq: sālm mḥmd ‘lī m‘ūd, bīrūt, dār al-ktb al-‘lmī, 1421h/2000m.

Ibn ḥḡr, aḥmd bn ‘lī al-’sqlānī (t 852), al-iṣābī fī tmyiz al-ṣḥābī, ṭḡīq: ‘lī mḥmd al-bḡāwy, bīrūt, dār al-ḡlīl, 1412h, (t1), rqm al-trḡmī (1885).

Ibn kṭīr, al-imām al-ḥāfz ‘mād al-dīn abū al-fdā’ ismā‘īl al-qršī al-dmsqī (t 774h), tfsīr al-qr’ān al-’zīm, bīrūt, dār al-fkr, 1412h/1992.

Ibn mūdūd, ‘bd al-lh bn mḥmūd al-mūṣlī (t 683), al-āḥṭīār lt‘līl al-mḥtār, t‘līq mḥmūd abū dqīq.ī, bīrūt, dār al-ktb al-‘lmī.ī.

Ibn qdāmī, mūfq al-dīn abū mḥmd ‘bd al-lh al-mqdsī (t 620), al-kāfī fī fqh al-imām aḥmd, bīrūt, dār al-ktb al-‘lmī, 1994.

Ibrāhīm bn ‘bd al-lh al-mzrū‘ī, aḥkām al-ḥīwānāt, mā īḡūz aklh, ūmā lā īḡūz, qsm al-fqh ... mqāl ..... tāriḥ al-īdāff: al-ḥmīs, 23/11/2017 -

14:07.

‘lī bn mḥmd bn ‘lī, abū al-ḥsn al-ṭbrī, al-mlqb b ‘mād al-dīn, al-m‘rūf bālkīā al-ḥrāsī al-šāf‘ī (ālmṭūfi: 504), aḥkām al-qr‘ān, ṭḥqīq: mūsi mḥmd ‘lī ū zī ‘bd ‘ṭī, bīrūt, dār al-ktb al-‘lmī, al-ṭb‘ṭ: al-ṭānī, 1405.

Mḡd al-dīn mḥmd bn ī‘qūb al-fīrūz abādī, al-qāmūs al-mḥīṭ, bīrūt: Mu‘ssī al-rsālī llṭbā‘ṭ wālnšr wāltūzī‘, ṭ 8 142. . 2005 ḡ/1 ṣ1152.

Mḥmd al-‘amīn bn mḥmd al-mḥtār bn ‘bd al-qādr al-ḡknī al-šnqīī (ālmṭūfi : 1393.), aḍwā‘ al-bīān fī īḍāḥ al-qr‘ān bālqr‘ān, dār al-fkr llṭbā‘ṭ wālnšr wāltūzī‘, bīrūt – lbnān, 1415. - 1995 (7/ 496).

Mḥmd al-ṭāhr bn mḥmd bn mḥmd al-ṭāhr bn ‘āšūr al-tūnsī (ālmṭūfi : 1393.), al-ṭḥrīr wāltnwyr «ṭḥrīr al-m‘ni al-sdīd ūtnwyr al-‘ql al-ḡdīd mn tfsīr al-ktāb al-mḡīd», (2/ 118).

Mḥmd bn aḥmd bn abī shl šms al-‘a‘imī al-srḥsī (ālmṭūfi: 483.), al-mbsūṭ, bīrūt, dār al-m‘rfī, al-ṭb‘ṭ: 1414.-1993.

Mḥmd ‘lī al-šābūnī, ṣfū‘ al-ṭfāsīr, al-qāhrī, dār al-šābūnī llṭbā‘ṭ wālnšr wāltūzī‘, al-ṭb‘ṭ: al-‘aūli, 1417. - 1997.

Mḥmd mtūlī al-š‘rāwy (ālmṭūfi: 1418.), tfsīr al-š‘rāwy, mṭāb‘ aḥbār al-īūm ... (2.. 712).

Mnšūr bn īūns bn ṣlāḥ al-dīn abn ḥsn bn idrīs al-bḥūti al-ḥnbli (ālmṭūfi: 1051.), dḡā‘iq aūlī al-nḥi lšrḥ al-mnṭhi al-m‘rūf bšrḥ mnṭhi al-irādāt, ‘ālm al-ktb, al-ṭb‘ṭ: al-‘aūli, 1414. - 1993.

Nāšr al-dīn abū s‘īd ‘bd al-lḥ bn ‘mr bn mḥmd al-šīrāzī al-bīḍāwy (ālmṭūfi: 685.) anwār al-tnzīl ū‘asrār al-t‘awyl , dār ihīā‘ al-trāṭ al-‘rbī, bīrūt, al-ṭb‘ṭ: al-‘aūli - 1418.

Qāmūs al-m‘ḡm al-ūsīṭ, al-lḡṭ al-‘rbīī al-m‘āšrī, al-rā‘id, lsān al-‘rb, al-qāmūs al-mḥīṭ.

Šams al-dīn abū ‘bd al-lḥ mḥmd bn mḥmd bn ‘bd al-rḥmn al-ṭrāblsī al-mḡrbī, al-m‘rūf bālḥṭāb al-ruw‘īnī al-mālkī (ālmṭūfi: 954.), mwāḥb al-ḡlīl fī šrḥ mḥṭšr ḥlīl, dār al-fkr, al-ṭb‘ṭ: al-ṭāltī, 1412 - 1992.

Šams al-dīn, mḥmd bn aḥmd al-ḥṭīb al-šrbīnī al-šāfī (ālmṭūfi: 977.),  
mḡnī al-mḥtāḡ, dār al-ktb al-‘lmīf, al-ṭb‘ī: al-‘aūli, 1415. - 1994.

Šḥīḥ al-bḥārī brqm (2236) ūšḥīḥ mslm brqm (1581) mn ḥdīṭ ḡābr, rdī al-  
lh ‘nh.

Šḥīḥ mslm (4/1919-1922) (2473) , ūhū ‘nd abn ḥbān (16/77-82) (7133),  
ū‘aḥmd (5/174).

Taqī al-dīn abū al-‘bās aḥmd bn ‘bd al-ḥlīm bn ‘bd al-slām bn ‘bd al-lh  
bn abī al-qāsm bn mḥmd abn tīmīf al-ḥrānī al-ḥnblī al-dmšqī, mḡmū‘ al-  
ftāwi lābn tīmīf, al-ūfā’ llṭbā‘ī wālnšr, ṭ.1, 1418h..

## أهمية فهم طبائع العلوم الإسلامية في إعداد الأستاذ المُتخصّص فيها وصفاته

### Importance of Understanding the Natures of Islamic Sciences in the Preparation of a Specialised Lecturer and His Attributes

### Kepentingan Memahami hakikat Ilmu-ilmu Islam Dalam Persediaan Pensyarah dan Sifat-Sifatnya

عبد العزيز برغوث\*

#### الملخص

تتناول الورقة بالدراسة مسألة طبائع العلوم الإسلامية والشرعية، وما يميزها عن غيرها وأثر ذلك على نوعية الأستاذ الجامعي الذي يُدرّسها وصفاته وملكاته. وتهدف الورقة إلى بيان هذه الطبائع في تحديد صفات الأستاذ الذي يتعلمها ويُعلمها. ويتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي وتحليل النصوص. وخلص البحث إلى أن من طبائع هذه العلوم أنها توحيدية المرجعية، وعملية وعلمية ومنهجية ومقصدية، وتدور حول رسالة الاستخلاف في الأرض وعمارها المتوازن. وعليه فإن الأستاذ الذي يتعلمها ويُعلمها ينبغي أن يتصف بصفات منها: الرسالية والإيمان القوي، والقيادة والإمامية العلمية، والعلم والخبرة، والقُدوة النموذجية والحكمة والرشد والتزكية والتطهير. ويوصي البحث بضرورة تطوير برامج تأهيلية متخصصة لأستاذ العلوم الإسلامية والشرعية في الجامعات تراعي واقع التعليم المعاصر، ونوعية المتعلمين وطرق التدريس والتعليم المتلائمة وطبائع هذه العلوم والواقع الذي تُدرس فيه.

**الكلمات المفتاحية:** طبائع العلوم الإسلامية، الأستاذ، الصفات، التعليم الجامعي.

---

\* أستاذ بقسم المعرفة الأساسية والدراسات البينية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية

ماليزيا، البريد الإلكتروني: [berghout@iium.edu.my](mailto:berghout@iium.edu.my)

**Abstract**

This article analyses the importance of understanding the natures of Islamic sciences, and what distinguishes them from others and the impact of this on the attributes and competencies of the university lecturer who teaches them. The aim of the paper is to show how these natures influence preparation of the lecturers. The article followed the descriptive analytical method and textual analysis. It concluded that some of the natures of these sciences are: revealed reference, practical, scientific, methodological and purposeful, and revolve around the message of *Istikhlaf* (vicegerency) and civilisation (umran) on the earth. Accordingly, the teacher who learns and teaches them should have attributes and qualities such as; sense of mission, strong faith, Intellectual leadership, knowledge and experience, exemplary role model, wisdom, guided reasoning, purification and spirituality. The article recommended the need to develop specialised programs for the lecturers of Islamic and Shari'ah sciences in universities that take into account the realities of contemporary education, the quality of learners, teaching methods and the natures of these sciences.

**Keywords:** Natures of Islamic Sciences, Lecturer, Attributes, University Teaching.

**Abstrak**

Makalah ini menganalisis kepentingan memahami sifat sains Islam, dan apa yang membezakannya daripada yang lain dan kesannya terhadap sifat dan kecekapan pensyarah universiti yang mengajarnya. Matlamat kertas kerja ini adalah untuk menunjukkan bagaimana sifat ini mempengaruhi persediaan pensyarah. Makalah tersebut mengikut kaedah analisis deskriptif dan analisis teks. Ia menyimpulkan bahawa beberapa sifat ilmu-ilmu ini adalah: rujukan yang diturunkan, praktikal, saintifik, metodologi dan bertujuan, dan berkisar tentang mesej *Istikhlaf* (kekhalfahan) dan peradaban (umran) di muka bumi. Sehubungan itu, guru yang belajar dan mengajarnya hendaklah mempunyai sifat-sifat dan kualiti seperti; semangat misi, iman yang kuat, kepimpinan intelektual, pengetahuan dan pengalaman, teladan yang boleh dicontohi, kebijaksanaan, penaaakulan terpinpin, penyucian dan kerohanian. Makalah yang disyorkan keperluan untuk membangunkan program khusus untuk pensyarah sains Islam dan Syariah di universiti yang mengambil kira realiti pendidikan kontemporari, kualiti pelajar, kaedah pengajaran dan ciri-ciri sains ini.

**Kata Kunci:** Ciri-ciri Ilmu Islam, Pensyarah, Sifat, Perguruan Universiti.

**المقدمة**

تُعد العلوم الإسلامية والشرعية علومًا فريدة مميزة للإسلام لا تكاد تجد لها مثيلاً في الأديان والملل والنحل الأخرى. وبحكم كونها نابعة من تفاعل العقل المسلم مع الوحي قرآناً وسنة صحيحة حازت مكانة ووظيفة خاصة في تاريخ الإسلام

والمسلمين. وإذا ما نظرنا إلى تصنيف العلوم في الإسلام، فإن المعارف الشرعية تتموقع في عمق منظومتها التي تدور حول العلوم النقلية والعقلية؛ وذلك بحكم موضوعها المرتبط بدراسة الوحي وتطبيقه في حياة الناس وواقعهم. وقد اتسمت هذه العلوم بسمات واصطبغت بطبائع مميزة لها تجعلها أصيلة وفعالة مقارنة بغيرها.

وقد كثر اللغظ في زماننا هذا حول العلوم الشرعية ومكانتها ووظيفتها وطبائعها وخصائصها وخاصة في الأدبيات الاستشراقية والغربية القديمة والحديثة، وفي أطروحات ومقولات الحداثة وما بعدها إلى درجة أن هناك من لا يرى فائدة منها، وأما علوم قديمة استفرغت جهدها ولم تعد صالحة لزماننا بحكم تطور العلوم والمعارف الإنسانية وأنواعها وتخصصاتها وتطبيقاتها في واقعنا الحالي. وزاد في الأمر تعقيدا انتشار العلمانية ومقولاتها، والعلوم الغربية المؤسسة على الرؤية المادية والوضعية والعلمية والعقلانية الحديثة، مما أدى إلى تهميش العلوم الشرعية وركنها في زوايا الدراسات التراثية والكلاسيكية وخاصة في بعض النظم التعليمية في الكثير من بلاد المسلمين. وأصبحنا نعيش إزدواجية النظام التعليمي بين العلوم الشرعية والإسلامية والعلوم الغربية الحديثة التي تشغل الحيز الرئيسي في منظوماتنا التعليمية. وأصبح النظام التعليمي الرئيسي مؤسسا على العلوم الحديثة وأصبحت العلوم الشرعية في الهامش وخاصة في الجامعات العلمانية.

وقد أثر هذا الوضع في موقع هذه العلوم ودورها في المنظومة التعليمية والتربوية في الكثير من بلاد المسلمين، مما استدعى ضرورة إعادة النظر في دورها وموقعها ومركزيتها في حياة المسلمين، وفي نظمهم التعليمية والتربوية والاجتماعية والثقافية. ومن أجل تحقيق هذا الأمر ينبغي إعادة تأكيد طبيعة هذه العلوم وتميزها ووظائفها وأدوارها الحضارية في حياة الأمة والعالم الإسلامي من جهة، وبيان مواصفات أستاذها، ودوره الكبير في تفعيل هذه العلوم والإسهام في استرجاع مكانتها الحيوية في منظومة المعارف التي تهيمن على النظم التعليمية في بلادنا.

ويهدف هذا البحث إلى بيان طبائع العلوم الإسلامية والشرعية وأهميتها الكبيرة في بناء الحضارة الإسلامية المعاصرة، ودورها في توجيه حياة الأمة والإنسانية في مختلف المجالات. كما يتغى البحث توضيح مواصفات الأستاذ الذي يحمل هذه العلوم ورسالة تعليمها للأمة والإنسانية. ذلك لأن فهم حقيقة هذه العلوم وطبيعتها ومميزاتها، سيساعد على إعداد الأستاذ المؤهل لتدريسها ونقلها للأمة وتطبيقها في واقع الحياة. ويبين البحث كيف أن بناء الأستاذ بالمواصفات والصفات التي تتطلبها طبيعة هذه العلوم ومكانتها وأدوارها يُعد أمراً أساسياً في تفعيل أدائها، وتعزيز مكانتها في منظومات المعارف الحديثة حتى تصبح في بلاد المسلمين أساس مكنيا لتوجيه كل العلوم وتطبيقاتها حتى لا تحيد عن جادة الطريق، وتنحرف بالإنسانية إلى حافة الهاوية كما يتضح اليوم في مسيرة الحضارة الإنسانية ومآلاتها المرعبة.

ويتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي والاستقراء وتحليل النصوص لبيان طبيعة هذه العلوم ومواصفات أستاذها وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية من القرآن والسنة، والمراجع القديمة والحديثة في مجالات العلوم الإسلامية والشرعية والعلوم التربوية الإسلامية وفي تراث الأمة.

ومن أجل مناقشة الموضوع بما يوفيه حقه تم تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة نقاط هي أولاً: الإطار العام لدراسة طبيعة العلوم الإسلامية ومواصفات الأستاذ؛ ثانياً: طبيعة العلوم الإسلامية وأهميتها وثالثاً: صفات الأستاذ الجامعي وضرورة اعتبار طبيعة العلوم الإسلامية، وخاتمة.

أولاً: الإطار العام لدراسة طبيعة العلوم الإسلامية ومواصفاتها في

الجامعات

الإسلام والتعليم والعلوم الشرعية

إن الإسلام كله بوصفه ديناً خاتماً عالمياً مؤسس على فكرة الدعوة والتربية والتعليم؛ بحيث أخذ فيه العقل والعلم المسترشد بالهدي حيزاً كبيراً؛ مما جعل وظيفة التعليم والتربية، ونقل العلم الشرعي الديني والديني للأمة ولغيرها من الأمم مهمة أساسية ليست فقد للنبي عليه الصلاة والسلام، ولكن للعلماء والدعاة والمعلمين من بعده، ويتمشى هذا تماماً مع مقاصد الشريعة التي تدعو إلى حفظ العقل وتعليم الأمة ونشر العلم، وهذا لا يتم بالشكل المطلوب إلا بالتعليم والتربية والتهديب والمعرفة والعلم.

ولما كان هذا هو شأن العلم والتعليم في الإسلام، أصبح بناء العلوم الإسلامية والشرعية هدفاً محورياً من أهداف المجتمع المسلم وحضارته؛ ذلك لأن الأمة لا تستطيع بناء حضارتها، وتنميتها مجتمعاتها إلا بالعلوم والمعارف وتطبيقاتها في مختلف جوانب الحياة. ومن هنا بدأ تطور هذه العلوم والمعارف ونموها استجابة للواقع ولظروف تطور الأمة في مراحلها الأولى والمبكرة وما جاء بعدها من وقائع وأحداث وتطورات هائلة أدت إلى توسع العلوم والمعارف وانشارها بشكل هائل.

وولدت العلوم الإسلامية والشرعية في رحم الدين الإسلامي وتحت توجيهاته ومبادئه وقيمه وأهدافه ومقاصده العليا. وعادة ما تسمى في بعض الأدبيات بالعلوم الشرعية أو علوم الإسلام أو علوم الدين أو العلوم الإسلامية. وهناك من يُدخل تحت مفهوم الدراسات الإسلامية كل ما سبق وخاصة في المدارس الإستشراقية والغربية الحديثة.

من الأهمية في هذه الدراسة الإشارة إلى ضرورة التفريق بين مصطلحي العلوم الشرعية والعلوم الإسلامية. فمصطلح العلوم الشرعية أو علوم الشرع أو علوم الدين



هو المعتاد في الأدبيات الخاصة بهذه العلوم. ويعتبر مفهوم العلوم الشرعية أصيل في الفكر الإسلامي، وينضوي تحته تلك العلوم الأصيلة المعروفة مثل علوم العقيدة وأصول الدين، وعلوم القرآن والتفسير، وعلوم الحديث، وعلوم اللغة بوصفها آليات وأدوات. ويمكن أن يتوسع الباحثون في إدخال علوم أخرى ضمنها على حسب تصوراتهم وسياقات أبحاثهم ودراساتهم. وأما مصطلح العلوم الإسلامية فهو أوسع، ويمكن أن يتضمن بالإضافة إلى العلوم الشرعية العديد من العلوم الأخرى استنادا إلى قاعدة أن كل علم أو معرفة تتخذ من الإسلام ورؤيته الكونية، ونظامه العقائدي والقيمي مرجعية وإطارا يمكن أن يدخل ضمن منظومة العلوم الإسلامية. والعلوم الإسلامية بصورة عامة هي تلك العلوم والمعارف التي طورها المسلمون في سياق تفاعلهم مع الواقع والحياة، وبالإسترشاد بالوحي أو الرؤية العقائدية والمذهبية الإسلامية.

ومن بين العلوم التي يمكن إدراجها ضمن مسمى العلوم الإسلامية -بالإضافة إلى العلوم الشرعية-: علم الدعوة وعلم الثقافة الإسلامية، وعلوم السيرة، وعلم التاريخ والحضارة الإسلامية، وعلوم الأخلاق والتصوف الإسلامية، وعلم الفلسفة الإسلامية. ويمكن التوسع أكثر بإدخال العلوم التي يمكن أن تتخذ من المرجعية الإسلامية أساسا لفلسفتها، وأهدافها، ومناهجها، وبنائها، وتشكيلها، وتطورها مثل: علم الاقتصاد الإسلامي، وعلم التربية الإسلامية، وعلم السياسة والاجتماع والنفس والقانون الإسلامي. فهذا المعنى العام والمتوسع، فإن كل العلوم التي تستقي فلسفتها ومفاهيمها وقيمها وأهدافها ونظرياتها ومناهجها وتوجيهاتها من الإسلام يمكن أن تعتبر علوما إسلامية.<sup>1</sup>

ومن جهة أخرى تُعرف على أنها "مجموعة من العلوم المختصة بالشرع الإسلامي، وقد نشأت هذه العلوم خلال فترات متتالية لتأسيس المدارس

<sup>1</sup> ويكيبيديا، ١٧ ديسمبر ٢٠١٨م.

الفقهية والمدارس العلمية الأخرى منذ نزل القرآن الكريم على خاتم المرسلين النبي محمد عليه الصلاة والسلام، وقد تطور العلم الشرعي عبر التاريخ بإضافة العلماء المسلمين، تفرع كثيراً إلى علوم متنوعة كثيرة أكثر من أن تُحصَر<sup>٢</sup>.

ويمكن تعريف العلوم الإسلامية والشرعية من الناحية الإجرائية على أنها حصيلة تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي قرآنا وسنة صحيحة في سياق الاستجابة للواقع، وضرورات فهم الدين وتنزيله في مختلف مجالات الحياة. ويدخل ضمن هذه الحصيلة كل المعارف والعلوم والفنون والمناهج والنظريات والأفكار في مختلف مجالات الدين والشرعية المعروفة سواء أكانت علوماً أصلية العقيدة والشرعية والمقاصد... أو علوماً آتية مثل اللغة وأصول الفقه والتفسير وعلوم الحديث المتصلة بالجوانب المنهجية والآلياتية. مع ملاحظة أن الوحي قرآنا وسنة لا يدخل في عداد العلوم التراثية، وإنما هو الأصل والمرجع الثابت المحفوظ الذي تُستقى منه سائر المعارف والمناهج والقيم والتصورات والتوجيهات.

### أستاذ العلوم الشرعية وأدواره ومسؤولياته الحضارية

لما كانت العلوم الإسلامية والشرعية بهذه الشأن في حياة الأمة الإسلامية، فإن الأستاذ والمعلم الذي يحملها، ويعلمها للآخرين له مكانة وأدوار ووظائف ومسؤوليات رسالية عظيمة ينبغي له الإضطلاع بها وبالطريقة المثلى. وهذا الأستاذ/المعلم الذي أنيطت به مهمة تعليم الدين وتربية الناس، ينبغي أن يُعد إعداداً يتناسب وطبيعة هذه العلوم وأهدافها. "والمعلم في التصور الإسلامي هو الذي يتبنى التربية الإسلامية ورؤيتها وأهدافها العليا في بناء الإنسان الصالح القادر على تحقيق العبادة لله،

<sup>٢</sup> ويكيبيديا، ١٧ ديسمبر ٢٠١٨م.

والقيام بحق الخلافة في الأرض وفق منهج الله. وهذا يقتضي من التربية إيصال كل إنسان إلى درجة كماله البشري التي هيأه الله لها"<sup>٣</sup>.

ومن ثم يمكن القول بأنه المعلم له مكانة مرموقة ووظيفة رسالية في المجتمع المسلم تأسيساً على ما أكدته نصوص القرآن الكريم، وسنة النبي عليه الصلاة والسلام، وكذلك خبرة الأمة وممارساتها في مختلف العصور التي شعت فيها الحضارة الإسلامية، وتطورت فيها العلوم والفنون والحضارة والعمران بكل إشكاله وصنوفه. "إن المكانة التي يحتلها المعلم في الفكر التربوي الإسلامي، إنما كان مردها إلى مصدر هذا الفكر، فنجد للمعلم موضعاً سامياً في القرآن الكريم"<sup>٤</sup>.

والأستاذ/المعلم هو صاحب الدربة، والحدق، والقدرة، والملكة التي تعين على أعظم مهمة في الوجود وهي التعليم والتربية والتهديب، وأن قوة ملكته ورسوخها تنعكس على المتعلمين وعلى منظومة التعليم بأكملها تطويراً وتحسيناً وتجويداً. وكما ذكر ابن خلدون فإنه على "قدر جودة التعليم واتقانه، وملكة المعلم ودربته حدق المتعلم وحسن تلقيه"<sup>٥</sup>.

وبصورة عامة يمكن القول بأن الاستخلاف والعمران والتحضر في الإسلام يدور دورانا كاملاً مع العلم، وتعليمه وتطبيقه في مختلف أصناف المعرفة الكونية، والطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية، والدينية، والحضارية عموماً؛ وعليه كانت وظيفة الأستاذ؟ المعلم ودوره متصلة مباشرة بالمخرجات المنتظرة من عملية التعليم وهي

<sup>٣</sup> مذكور علي أحمد، محتوى العلوم الشرعية في الجامعات، (من كتاب بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، تحرير: فتحي الملكاوي ومحمد عبد الكريم أبو سل، عمان: ٢٣-٢٦ أغسطس، ١٩٩٤م، ج٢، ط١، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م).

<sup>٤</sup> نمر أمين محمد، إعداد المعلم في الفكر التربوي الإسلامي والفكر التربوي الغربي المعاصر: دراسة مقارنة. رسالة دكتوراه، (عمان: كلية الدراسات العليا: الجامعة الأردنية، ٢٠٠١م).

<sup>٥</sup> ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، د.ط. (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٣م).

تكوين الرجال، وإنتاج الأفكار، وابتكار المنتجات، وتقديم الحلول لمختلف مشاكل الإنسان والمجتمع، وتحقيق مقاصد الشريعة وغاياتها التي أبتعث الرسول صلى الله عليه وسلم لإكمالها. وكما هو معلوم في الفكر التربوي بأن الأستاذ يحمل رسالة يؤمن بها ويحملها بين جوانبه، وتتفاعل معها مشاعره، ويعمل على إيصالها للمتعلمين بأحسن الطرق"<sup>٦</sup>.

وبالرجوع إلى أدبيات العلوم الشرعية والفكر التربوي الإسلامي الكثيرة والمتنوعة، والموزعة في المصادر المختلفة يمكن التأكيد بأن عنصر "المعلم وإعداده" قد لقي عناية فائقة، وشغل حيزا كبيرا ضمن اهتمامات المنظومة التعليمية التربوية الإسلامية القديمة وخاصة في مجال مواصفاته وأدواره وأخلاقياته التي تحكم عمله. وقد تنبه العلماء والمتخصصون إلى دور عملية اصلاح التعليم وموقع المعلم منها والأثر البالغ الذي يؤديه في العملية التربوية<sup>٧</sup>.

ومن هنا فإن إعداد المعلم الرسالي ليتصدى لمهام وأدوار تدريس العلوم الشرعية يُعد من أكبر أولويات أي نظام تعليمي مؤسس على المنظور الحضاري الإسلامي. ومن ثم وجب إعداده وتأهيله وتكوينه المتقن<sup>٨</sup>. ومما لا شك فيه أن تكوين الأستاذ والمعلم، وإعداده إعدادا منهجيا سليما، ورضينا شاملا، ومتكاملا متناسقا بصورة عامة، وإعداد معلم العلوم الإسلامية والشريعة بصورة خاصة يكتسي أهمية بالغة الخطورة والأثر في مجمل المنظومة التعليمية في أي نظام تعليمي تربوي إسلامي. ومن ثم فإن موضوع الأستاذ والمعلم وإعداده لا يشكل فقط عنصرا من عناصر العملية التعليمية التربوية، ولكنه يمثل محورها المركزي، ومفتاحه الأساسي الذي بدونه تختل

<sup>٦</sup> البيانوني، عبد الحميد، رسالة المعلم وآداب العالم والمتعلم. ط ٢. (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م).

<sup>٧</sup> شوق، محمود أحمد، ومحمود، محمد مالك محمد سعيد. (٢٠٠١م). معلم القرن الحادي والعشرين (اختياره—

إعداده— تنميته في ضوء التوجهات الإسلامية)، د.ط، (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠١م).

<sup>٨</sup> أبو ورد، إيهاب محمد، إعداد المعلم في الفكر التربوي الإسلامي، ٢٠٠٤، ورقة بحثية غير منشورة.

منظومة التعليم والتربية، وتفتقد لجوهرها وروحها. ولهذا السبب وجب إعداد معلم العلوم الإسلامية والشرعية، وتأهيله ليستجيب لمتطلبات التدريس الجامعي في ظروفنا المعاصرة.

### التعليم الجامعي والملكات المطلوبة لأستاذ العلوم الإسلامية

يحاول هذا البحث تأكيد أهمية التفريق بين الأستاذ الذي يدرس العلوم الشرعية في الجامعات والذي يدرسها في المستويات ما قبل الجامعية. وهذا الأمر لها أهمية البيداغوجية والتدريسية خاصة في إعداد الأستاذ ونوعية التكوين والملكات والمواصفات التي ينبغي أن يتمتع بها مقارنة بالمعلم في المراحل الأولى للتعليم. والأستاذ الجامعي عموماً ليس كالمعلم أو الأستاذ في المراحل ما قبل الجامعة، فهو مطالب بملكات وكفايات وقدرات وإمكانات معرفية ومهنية وأدائية عالية تتماشى ومستوى التدريس في مراحل الجامعة المتقدمة من الدراسات الجامعية والدراسات العليا. وفي واقعنا المعاصر أصبح للأستاذ أدوار متعددة، وضرورة للتعليم الجامعي العالي منها أنه أصبح اليوم ليس مجرد ناقل للمعارف، ولكن معلم وموجه ومثير للإبداع والابتكار، ومرسخ لقيم البحث والتفكير<sup>9</sup>.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو أن أدوار الأستاذ الجامعي ومهامه ووظائفه أصبحت - مع التطورات الحديثة في التعليم العالي، وفلسفاته وطرقه وأهدافه ونظرياته ومناهجه - أكثر عمقا وتوسعا من ذي قبل، وتستدعي كفايات جديدة

<sup>9</sup> دليو، فضيل وآخرون، إشكالية المشاركة الديمقراطية في الجامعة الجزائرية، مخبر علم اجتماع والاتصال، (الجزائر: جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠١م).

متعددة عند إعداده وتكوينه. والأستاذ الجامعي اليوم مطالب بأدوار متعددة منها البحث المتقدم، والاستشارات، وتنمية المجتمع<sup>١٠</sup>.

ولهذا حرصت الكثير من نظم التعليم العالي، والقائمين عليه، وواضعي سياساته على تخصيص حيز معتبر من هذه الجهود لتكوين الأستاذ الجامعي، وإعداده لمهنة التدريس الجامعي سواء قبل الخدمة أو أثناء الخدمة أو في التعليم المتواصل مدى الحياة. ولهذا تحرص بعض الجامعات على تكوين الأستاذ وتنميته في أثناء العمل الجامعي. ومما لا شك فيه بأن تمكن المعلم ونجاحه في عمله الرسالي يعتمد بالأساس على إعداده وتكوينه وهيئته لهذا النوع الجديد من الأدوار<sup>١١</sup> فإذا كان هذا الكلام صحيحا بالنسبة للأستاذ أو المدرس في مراحل التعليم ما قبل الجامعي، فإنه يكون أكثر أهمية وفائدة بالنسبة للأستاذ الجامعي الذي يحتاج إلى إعداد شامل ومتكامل يطال كامل شخصيته وملكاته وكفاياته المتعددة والمتنوعة والمتكاملة.

ومن بين أهم ما يجب أن يُعد له أستاذ التعليم الجامعي هو التعليم والتربية والتهديب بوصفه العملية المحورية الأولى التي ينبغي أن يضطلع بها، ويؤديها بأنسب الطرق والمناهج والوسائل والأدوات الحديثة المتاحة. هذا إضافة إلى ضرورة إعداد الأستاذ في الملكات والكفايات الأخرى مثل: كفايات البحث والإدارة والتواصل والإبداع والابتكار والقيادة وخدمة المجتمع... وغيرها. ومن أجل قيام الأستاذ الجامعي بمسؤولياته التدريسية والتعليمية والتربوية والاجتماعية والتثقيفية، فإنه بحاجة إلى

<sup>١٠</sup> اجراءات، عزت، وآخرون، التدريس الفعال، (عمّان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨م).

<sup>١١</sup> احرز الله، حسام الدين رفعت حسين، دور مديري المدارس الإعدادية في وكالة الغوث الدولية بمحافظة غزة في تحسين كفايات معلمي العلوم وفق معايير الجودة الشاملة وسبل تطويره، مذكرة ماجستير في الإدارة التربوية غير منشورة، كلية التربية، (غزة: الجامعة الإسلامية، ٢٠١٦م).

إعداد وتأهيل يسمح له بإمتلاك الملكات والكفايات والقدرات والخبرات اللازمة لأداء المهام والأدوار المتعددة المتجددة بإتقان واقتدار وتمكن وحذق كامل<sup>١٢</sup>.

ويرى باحثون بأن الأستاذ الجامعي بحاجة إلى متطلبات متعددة من أجل تكوينه وتأهيله، ومن أهمها الحصول على الملكات والكفايات والخبرات والمهارات اللازمة له، ومنها على سبيل المثال المعارف الكلامية والتخاطبية التي تتضمن الإبداع والتفنن في العرض والإلقاء وإثارة التفكير، وتحفيز المتعلمين واسترعاء انتباههم، والإدارة الفاعلة والتدبير الفعال للنقاش والحوار وتبادل الأفكار بين الأستاذ والمتعلمين. بالإضافة إلى مهارات الذكاء العاطفي والتواصل الفعال لكي يبني علاقات فعالة مع المتعلمين، ويؤثر في تعلمهم وتحصيلهم.

وهذه القدرات والمهارات ينبغي أن تكون قابلة للقياس بمؤشرات وأعمال وأنشطة ومخرجات واضحة محددة، وقابلة للملاحظة بالوسائل والأدوات المعروفة بين أهل الاختصاص<sup>١٣</sup>. حتى نتأكد من أن التدريس تم بفعالية وحقق أهدافه، وحصلت ثمرته في المتعلم؛ بحيث يستطيع هذا الأخير الأداء والإنجاز بالكفاءة والإتقان المنشودة. ومن الناحية العملية التطبيقية للتدريس ينبغي أن يمتلك الأستاذ قدرات ومهارات التخطيط والتنفيذ والتقويم والتطوير لعملية التعليم والتعلم، ومساعدة المتعلمين على اكتساب الكفايات: المعرفية، المهارية، الوجدانية التي تمكن من الأداء والإنجاز المتقن<sup>١٤</sup>.

<sup>١٢</sup> مرعي، توفيق أحمد. والحيلة، محمد محمود، طرائق التدريس العامة، ط ١. (عمان: دار المسيرة، ٢٠٠٢م).

<sup>١٣</sup> الفتلاوي، سهيلة محسن كاظم، الكفايات التدريسية: المفهوم، التدريب، الأداء (سلسلة طرائق تدريس: الكتاب الأول)، ط ١، (عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م).

<sup>١٤</sup> عمران، خالد عبد اللطيف محمد، تقنيات تعليم الدراسات الاجتماعية وتعلمها في عصر المعلومات وثورة الاتصالات رؤى تربوية معاصرة، ط ١، (عمان: مؤسسة الوراق، ٢٠١٢م).

وفي هذا السياق كذلك يحتاج الأستاذ الجامعي إلى المعارف والمهارات والقدرات التي تسمح له بإدارة الموقف التعليمي، والتعامل مع الطلاب في مستوياتهم الجامعية المختلفة بتمكن واقتدار؛ بحيث يتعامل مع المتعلمين ويخلق البيئة التحفيزية والتعليمية الإيجابية والملائمة للتحصيل وتحقيق الحصيللة التعليمية والمخرجات المعرفية والوجدانية والمهارية والأدائية والتأثيرية المطلوبة. وفي هذا كله يسعى الأستاذ إلى استشمار قدراته وإمكاناته بالدرجة النموذجية لكي يحقق التأثير المطلوب في العملية التعليمية وفي المتعلمين<sup>١٥</sup> مبينا لهم الطرق والأساليب الفعالة في اكتشاف طاقاتهم وامكاناتهم المعرفية والوجدانية الكامنة والمذخورة، فينطلقوا في التعبير عنها، وتجسيدها في مهارات وأداءات وأعمال وأنشطة تقوي كفاياتهم وملكاتهم. وهذا يقتضي بالضرورة توفر الكفايات التدريسية المعروفة من التخطيط والتنفيذ والتقييم والتطوير المتواصل<sup>١٦</sup>.

بعد الحديث عن مهام وأدوار ومسؤوليات الأستاذ الجامعي عموماً فيما سبق من الضروري التأكيد بأن الأستاذ المتخصص في تدريس العلوم الشرعية والإسلامية ينبغي أن يُعد كغيره من الأساتذة الجامعيين، وتعطى لها المؤهلات والملكات والكفايات اللازمة لتجويد تعليمه للعلوم الشرعية، وبأنسب الطرق وأكثرها نجاعة للمتعلمين المعاصرين. وأهمية هذا العنصر تكمن في مكانة ومسؤولية هذا الأستاذ في التعليم الجامعي. وأستاذ العلوم الإسلامية والشريعة في الجامعات سواء أكانت إسلامية متخصصة أو في الجامعات الأخرى التي تكون فيها كليات أو معاهد أو مراكز

<sup>١٥</sup> بغدادي، منار محمد. (٢٠٠٥م). صنع السياسة التعليمية، دراسة مقارنة بين مصر والمغرب والصين، رسالة

دكتوراة منشورة، ( القاهرة: معهد الدراسات والبحوث التربوية: جامعة القاهرة، ٢٠٠٥م)، ص ١١٥.

<sup>١٦</sup> الكسباني، محمد السيد علي، مصطلحات في المناهج وطرق التدريس، ط، (الإسكندرية: مؤسسة حورس الدولية، ٢٠١٠م).



متخصصة في هذه العلوم، ينبغي كذلك أن يُعد ويؤهل لأداء أدواره ومسؤولياته كأستاذ جامعي مقتدر يتمتع بالكفاءة، والكفايات، والجدارات اللازمة لأداء وظائفه وفق معايير الجودة والإتقان المعترف بها. وبهذه الطريقة نعطي للعلوم الإسلامية موقعها وقيمتها ونضمن دورها في حياة المجتمع والحضارة الإسلامية من جديد.

### ثانيا: طبيعة العلوم الإسلامية والشرعية وأهميتها

#### العلوم الشرعية ومرجعية الوحي

بداية يمكن القول بصورة عامة بأن العلوم الشرعية والإسلامية علوم نقلية وعقلية، وعملية ومنهجية ومقصدية لها غايات وأهداف. وأول ما ينبغي الانتباه إليه هو أن طبيعة هذه العلوم الشرعية والإسلامية تختلف نوعيا عن العلوم العقلية الحكيمة الفلسفية، التي جاءت نتاجا للعقل والتفكير والاستنباط والاستقراء والتأمل والخبرة والتجربة البشرية، والعلوم التجريبية التي جاءت نتاجا للتجربة والملاحظة والعمل الميداني وفقا لمناهج العلوم التجريبية والإمريكية المعروفة. ويتميز العلم الشرعي عن غيره بكونه مؤسس على رؤية الإسلام للخالق والعالم والكون والحياة والإنسان<sup>١٧</sup>.

وهي بطبيعتها وليدة العلوم النقلية، ناشرة للوحي، وخادمة له ومدافعة عنه، ومحافظة على مبادئه وقيمه وتشريعاته. وبطبيعتها هذه، فأصولها ومرجعيتها هي النص الموحى، الذي يرشدها ويهديها إلى سواء السبيل، ويقومها إن هي حادت عن الجادة، وخرجت عن توجيهات الوحي العليا. وهي علوم ترجع في الأصل إلى معيارها وهو الوحي. وما دام الوحي شاملا لقضايا العقيدة والفكر والأخلاق والسلوك والفقهاء والشرعية والاقتصاد والسياسة الشرعية، والعلم والمعرفة، والتربية، والطبيعية

<sup>١٧</sup> حمو، ربيع. (٢٠٢٠م). الأساس الإبستمولوجي - المعرفي وأثره في تدريس المقاصد، "مؤتمر تدريس العلوم الشرعية بالتعليم العالي: مقاربات معرفية وتربوية"، إعداد: حمو ربيع وبنعبو الحسن، ط ١، (المغرب: أكادير: جامعة ابن زهر، ٢٠٢٠م)، ص ٣٨.

والكونيات، والجسمانيات والبدنيات، والوجدانيات والحسوسات والغيبيات وغيرها، فإن هذه العلوم بطبيعتها واسعة وشاملة ومتكاملة تعالج قضايا عالمي الغيب والشهادة، وقضايا الدنيا والآخرة، وقضايا الفرد والمجتمع، وقضايا المادة والروح. ولهذا تغطي العلوم الشرعية والإسلامية الحقيقية كل ما يتعلق بالخالق والخلق والحياة والكون والمجتمع والإنسان والتاريخ والحضارة والمستقبل والآخرة وغيرها. كما يقول الطاهر بن عاشور: "العلوم الشرعية متسعة جدا لا يفي بالاستيلاء عليها العمر الطويل، بسبب ما هي عليها بذاتها من كثرة أصولها وفروعها، وتعدد مسائلها"<sup>١٨</sup>.

### العلوم الشرعية والمنطق العملي فيها

إذا كانت العلوم الإسلامية والشرعية في طبيعتها نقلية ووضعية تستند على الوحي قرآنا وسنة صحيحة، فإن من طبائعها كذلك أنها علوم عملية تنزع إلى العمل والفعل والتأثير في سلوك المكلفين ووعيهم وأفعالهم ومناشط حياتهم المختلفة، وتحاول الابتعاد عن التجريد والتنظير المוגل في النظر والتخيل. ويمكن القول بأن "أغلب هذه العلوم تفتقت في نسق عملي وظيفي في مواقع الوجود بعيدا عن النظر والتجريد كعلوم الفقه واللغة والعقيدة والتفسير والحديث؛ أي إنها علوم استصحبت بنيتها مع تفاعلات الإنسان والكون"<sup>١٩</sup>.

وقد عمق الإمام الشاطبي هذه المعاني في واحدة من أهم أفكاره المقاصدية المنهجية مؤكدا على ضرورة العمل والفعل، والذي أصبح فيما بعد خاصية أساسية

<sup>١٨</sup> ابن عاشور محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي-دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، ط١. (تونس: مؤسسة سحنون للنشر والتوزيع، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٦م)، ص ١٣٢.

<sup>١٩</sup> الحسان شهيد، نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس مقاصد الشريعة أنموذجا، مجلة إسلامية المعرفة، السنة ١٧، ٦٥٤، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م)، ص ١٤.

من خصائص العلوم الإسلامية والشرعية: كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي. ويقدم مثالا في علم أصول الفقه بقوله: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية"<sup>٢٠</sup>. وهذا المبدأ يؤكد بأن العلوم الشرعية ينبغي أن تكون لها قيمة عملية، وفوائد تطبيقية تحقق مصلحة المكلفين في العاجل والآجل، وكل ما خرج عن هذا المعنى ينبغي استبعاده وعدم التعويل عليه.

### العلوم الشرعية والمنطق المنهجي فيها

بالإضافة إلى أن هذه العلوم منهجية بالأساس أي أنها أنشئت خادمة للقرآن والسنة ومبينة لمقاصد الدين وعقائده وقيمه وتشريعاته وأخلاقياته وتعاليمه في كل مجالات الحياة. ومعظم العلوم الشرعية من العقيدة والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه وغيرها كله تبين الطرق والمناهج العلمية للتعاطي مع النص الموحى قرآنا وسنة صحيحة. والمكلف في الإسلام بحاجة إلى معرفة واجباته ومسؤولياته بوصفه خليفة لله، وهذه العلوم كلها خادمة لهذا الهدف الأسمى. ولا تكاد تخلو العلوم الشرعية والإسلامية من المنهج الذي يتماشى وطبيعتها وخصائصها. ومن هنا لا يمكن فهم هذه العلوم وتدريسها وتطبيقها وتطويرها إلا بفهم منطقتها المنهجية وطبيعتها المنهجية أولا. وهذا هو الذي يفسر لنا قسما كبيرا من تحريفات المستشرقين والعلمانيين والحداثيين لهذه العلوم، وعدم قدرتهم على استيعابها وتثمين قيمتها لأنهم يطبقون عليها مناهج وطرق وآليات وأدوات تحليلية خارجة عن طبائعها وخصائصها وروحها.

<sup>٢٠</sup> الشاطبي أبو أسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله دراز، د.ط، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، ص ٣٩.

### العلوم الإسلامية ومقصد الاستخلاف في الأرض

من طبائع العلوم الشرعية والإسلامية كذلك أنها علوم تدور حول مقصد الاستخلاف الذي خُلق الإنسان من أجله في هذه الأرض مصداقا لقوله عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ﴾ [البقرة: ٣٠]. ومن هذه الجهة، فإن هذه العلوم مقصدية غائية لها غايات بعيدة وغائية ترتبط بوجود الإنسان في هذا العالم، وبمسيره بوصفه خليفة لله مستخلف في الأرض مطالب بالعبادة مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وهو الهدف الأعلى الذي من أجله أرسلت الرسالات والنبوات، وبعث الرسل والأنبياء مبشرين ومنذرين. ومن ثم فإن نشاط الإنسان الخليفة المكلف في الأرض هو حمل أمانة الاستخلاف مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وتتحقق أمانة الاستخلاف بتحمل المسؤوليات والواجبات التابعة لها وهي على مستوى الفرد العبادة، وعلى مستوى الأسرة التربية، وعلى مستوى المجتمع الإعمار، وعلى مستوى الدولة إقامة العدل الشامل، وعلى مستوى الأمة الشهود الحضاري على الناس، وعلى مستوى العالم تحقيق مقتضيات رحمة للعالمين. وقد نبه شهيد إلى أهمية المقاصد الكلية النازمة للعلوم الإسلامية والشرعية مركزا على ثلاثة مقاصد كلية هي: التبعيد الإلهي، والاستخلاف الأرضي، والشهود الإنساني ويرى شهيد بأن أمهات العلوم الكبرى مثل: علم العقيدة، والفقهاء، والتفسير والحديث

مؤسسة على هذه المقاصد والغايات الكلية، "بوصفها مقاصد نهائية ووجودية في علاقة الإنسان بالوحي"<sup>٢١</sup>.

ومن هنا يمكن القول بأن هذه العلوم الإسلامية مرتبطة بمقاصد عليا للدين الإسلامي وشريعته، وأعلاها العبودية والتعبد لله سبحانه وتعالى. من أجل "تحقيق الهدف النهائي المطلق وهو تحقيق مبدأ العبودية في نفسية المتعلم، بعد استيعابه مفهوم العبادة الشامل، وعدم تعارض الأهداف الجزئية المرحلية الخاصة أو العامة مع الهدف الغائي الثابت المطلق"<sup>٢٢</sup>.

وبعبارة أخرى ينبغي أن يكون مفهوما بأن إنشاء هذه العلوم الإسلامية في الأساس كان لتسهيل عملية الاستخلاف والعبادة والاعمار، وبناء الإنسان الخليفة والأمة الوسط الشهادة على الناس من خلال التوجيهات القرآنية والنبوية. "وبتعبير تربوي مباشر فإن الله سبحانه حدد الغاية الكبرى للإنسان وهي عبادته، وترك له بعد ذلك حرية الانطلاق لتحقيق الأهداف المرحلية أو الجزئية أو الوسيطة التي من شأنها أن تكون حلقة في سلسلة هذه الأهداف لتصل إلى غاياتها حين تخرج لنا: الإنسان العابد الصالح المصلح"<sup>٢٣</sup>.

<sup>٢١</sup> شهيد، مرجع سابق، ص ١٥.

<sup>٢٢</sup> الدغشي، أحمد محمد، أهداف التربية والتعليم في الإسلام (دراسة نقدية تأصيلية، ندوة: "الأخلاق الإسلامية والتربية"، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، (بريطانيا: جامعة أكسفورد، ٢٢ - ٢٤ أبريل ٢٠١٤م).

<sup>٢٣</sup> الداغشي، المرجع نفسه.

ومن ثم ينبغي التعامل مع هذه العلوم بوصفها هذا أخذين بعين الاعتبار لطبيعتها، وخاصة عند بناء تصور لإعداد أستاذ هذه العلوم؛ إذ علينا أن نتأكد من أن هذه الطبائع والصفات مضمنة في برنامج الكفايات والجدارات التي يحتاج إليها هذا الأستاذ لتدريس هذه العلوم ونقلها للمتعلمين.

### أهمية العلوم الإسلامية والشرعية

من خلال العرض السابق المقتضب تتبين أهمية هذه العلوم الشرعية والإسلامية ودورها الحيوي في بيان الوحي وتطبيقه في حياة المكلفين، ونقله للأجيال الإسلامية المتعاقبة إلى يوم الناس هذا. وهي علوم تطورت بحكم ارتباطها بالنص الموحى، وفي ظل توجيهاته، وأهدافه العليا ومقاصد شريعته العامة. وقد جاءت كمحصلة لتفاعل المسلمين مع الواقع الجديد الذي أنشأه الوحي والنبوة والرسالة في حياة الأمة الإسلامية الناشئة منذ الأيام الأولى للنبوة، وتأسيس مجتمع المدينة المنورة، والدولة الإسلامية الأولى كنواة أساسية لتطور الحضارة والأمة الإسلامية.

وتكمن أهمية هذه العلوم كذلك في كونها تقدم المناهج والمعارف اللازمة لفهم النص وتنزيله على الواقع الإنساني المعقد والمتغير. كما تشرح كذلك الرؤية الكونية الكلية للإسلام حول قضايا: الخالق والوجود والخلق والكون والحياة والإنسان والتاريخ والحاضر والمستقبل الإنساني، ومسائل الدنيا والدين، وعالمي الغيب والشهادة، والعالم المادي والروحي، والمفاهيم الكبرى للإسلام مثل: العلم والمعرفة والاستخلاف وال عمران والعبادة والتربية والتعليم والأسرة والعدل والحكم والشورى والتركية والأخلاق والقيم.. وغيرها.

وبالإضافة إلى استمداد هذه العلوم الشرعية والإسلامية من مرجعية الإسلام بمصدريها؛ القرآن والسنة الصحيحة، فإنها كذلك تفاعلت مع العلوم والمعارف السابقة عليها، وتمكنت من التعامل معها، وتطوير معارفها الأصيلة الخاصة التي عرفت فيما

بعد بالعلوم النقلية، وأمست اليوم تعرف بالعلوم الشرعية أو الإسلامية عموماً على حسب تعريفاتها الاصطلاحية المتعددة.

وقد كان للمنهج القرآني المرجعي أثاره الواضحة في بناء هذه العلوم النقلية الأصيلة المتفردة عن غيرها من علوم ومعارف الأمم الأخرى. "فالمنهج القرآني يشكل طفرة جديدة لعلوم سابقة العهد والنشوء والتطور والإنتاج، ويؤسس لانطلاقة مغايرة في مسار علوم حديثة بالتكوين والإعمال، ستعرف تأثيراً وتأثراً معها، إما من حيث التكامل المعرفي، أو من حيث الاستعارة المنهجية أو التقصيد الكوني"<sup>٢٤</sup>.

وتظهر الأهمية الفعلية لهذه العلوم الشرعية والإسلامية كذلك في ردها على التحديات التي واجهت الأمة الإسلامية فكرياً ومعرفياً وحضارياً وثقافياً منذ نشأتها، وفي حمايتها والدفاع عنها وعن دينها وإنسانها وحضارتها وقيمها ورؤيتها العقائدية في مواجهة الأديان والملل والعقائد والنحل والثقافات والمجتمعات والعلوم والمعارف المغايرة لها. وكانت هذه العلوم بمثابة الجدار الواقى للأمة ودينها ورسالتها وأصالتها. ومما يدل على الأهمية الخاصة لهذه العلوم في تاريخ الأمة هي أنها خرجت علماء ومفكرين وباحثين تركوا تراثاً حضارياً غنياً يعكس قيم الإسلام وفقهه وتاريخه ورؤيته الحياتية الشاملة ونظامه السياسي والقانوني والاجتماعي والثقافي والعلمي والتقني... وما زالت هذه العلوم الإسلامية والشرعية معطاءة وثرية تنهل منها الأجيال الحالية كلما أرادت التعاطي مع الوحي وتطبيق تعاليمه في واقع الحياة وشؤونها المختلفة. ومن أجل تقدير صحيح لقيمة هذه العلوم وأدوارها في بناء الإنسان والأمة، وتشكيل المعرفة الشرعية العلمية الخاصة بالوحي وهدياته وتشريعاته في مختلف مجالات الحياة من الأهمية ذكر أنواع هذه العلوم وتصنيفاتها بما يخدم أهداف الدراسة الحالية.

<sup>٢٤</sup> شهيد، مرجع سابق، ص ١٣.

وما دامت هذه الدراسة تركز في إعداد أستاذ العلوم الشرعية والإسلامية، فإنه من الضروري معرفة أنواعها.

### ثالثاً: صفات الأستاذ الجامعي وضرورة اعتبار طبيعة العلوم الإسلامية

لما كان المعلم والأستاذ ناقلاً للعلم والمعرفة، ومربياً يبين الشخصية المتوازنة، ومؤدباً يهذب السلوك ويصلح الخلق، فإنه ينبغي أن يتحلى بالصفات التي تتماشى ورسالته ومكانته ومسؤوليته وأمانته الاستخلافية الحياتية من جهة، وطبائع العلوم الإسلامية وأهدافها من جهة أخرى. من أهم هذه الصفات:

١- الصفات الشخصية والإنسانية والأخلاقية ومنها: الإيمان والصدق والأخلاص والتجرد والتقوى والاحسان والأمانة والاستقامة والورع والشجاعة وقوة الإرادة والشكيمة والكرم وحسن الخلق والابتعاد عن الكذب والفحش والغش والتكبر والتنطع والاستعلاء بعلمه عن الآخرين، والاحترام والتقدير والرافة واللين والرفق وسعة الصدر، والحلم والصبر وتحمل الأذى والرحمة والشفقة اتباعاً لهدي النبي في قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه"<sup>٢٥</sup>.

وعلى الأستاذ كذلك أن يكون متواضعاً، وخادماً لطلبة العلم وللمتعلمين عامة. ومن أهم صفات الأستاذ كذلك العدل والمساواة بين المتعلمين وانصافهم في حقوقهم في التعلم والاحترام والمتابعة والتقدير وتخصيص الأوقات لهم، والعمل على تزويدهم بما يحتاجون إليه من العلم والإجابة عن تساؤلاتهم. وأن يكون راقياً التعامل متسامحاً مع المسيئين له، وواعياً بحاجات المتعلمين وأحوالهم وأوضاعهم وظروفهم وحاجاتهم وإمكاناتهم المعرفية والفكرية والعقلية مراعيًا للفروق المتواجدة بين المتعلمين.

<sup>٢٥</sup> رواه مسلم، صحيح مسلم، ج ٨، ص ٢٢، رقم ٦٧٦٧.



٢- الصفات العلمية والفكرية والمعرفية: إضافة إلى الصفات السابقة، ينبغي كذلك أن يتمتع الأستاذ بصفات أساسية أخرى هي الصفات العلمية والفكرية والمعرفية؛ بحيث يكون على معرفة بمجال تخصصه وبالمعارف الأخرى التي تشكل جزءا من تكوينه العلمي والفكري. كما ينبغي أن يتمتع المعلم بالصفات الفكرية اللازمة مثل: الذهنية الوقادة، والرؤية الثقافية، والعمق الفكري، والاستيعاب لأهمية الفكر والتفكير في تنمية ذاته وفي المساهمة في خدمة الأمة والإنسانية، وحب القراءة والتعلم والاكتشاف، وتطوير إمكانياته الفكرية المتعلقة بالاجتهاد والابتكار والإبداع والتفكير، وأن ينمي قدرات التحفز والملاحظة والتحليل والمقارنة والنقد، وأن يتصف كذلك بالذكاء والفطنة والحكمة، وأن يتمتع بالأمانة والمسؤولية الفكرية والعلمية عن أعماله وأنشطته وإبداعاته.

٣- الصفات المهنية الأدائية: ومن أجل إتقان مهنة التدريس والتعليم والتربية والتهذيب يحتاج أستاذ العلوم الشرعية والإسلامية إلى المعارف والقدرات والكفايات والمهارات الأدائية المتعددة والمتكاملة. ويدخل ضمن هذه طرق التدريس المناسبة، وتخطيط الدرس وتنفيذه وتقييمه وتحسينه المستمر، واستخدام الوسائل والتكنولوجيات المناسبة في إيصال المعارف والمهارات والاتجاهات والقيم والثمرات المطلوبة للمتعلمين بفعالية ويسر وتشويق وإبداع وابتكار.

وينبغي أن يكون الأستاذ عارفا بأصول مهنة التدريس والتعليم والتربية والتهذيب والتنقيف ووسائلها ومناهجها، وأن يكون ملما بفنون الأداء والجذب والاقناع والنقد البناء وادماج المتعلمين في وضعيات التدريس وواقعه الفعلي. كما ينبغي أن يتصف أستاذ العلوم الإسلامية والشريعة بسعة الاطلاع والشغف بالقراءة والاطلاع وتجديد المعارف والمعلومات والخبرات، وأن يكون متعلما دوما ومنفتحا لخبرات الآخرين ومتقبلا للنقد البناء ومنحازا للحق دائما.

وفي سياق الحديث عن صفات أستاذ العلوم الشرعية والإسلامية في الجامعات ينبغي التأكيد على أهمية بعض الصفات المحورية التي ينبغي أن تتوفر فيه، وتكون هي التي تميزه عن غيره. ونظرا لوجود صفات كثيرة ومتعددة، فإن هذه الدراسة تركز على مجموعة صفات أساسية لها علاقة مباشرة بإعداد أستاذ العلوم الإسلامية والشرعية في الجامعات وهي:

أ-الإيمان الصحيح: ينبغي أن يكون الأستاذ الجامعي المتخصص في العلوم الإسلامية والشرعية صاحب عقيدة صحيحة، وإيمان عميق، والتزام قوي بالإسلام وعقيدته فلا ينحرف أو يجحد عنها. وينبغي أن ينعكس إيمانه هذا في تفكيره وسلوكه وأخلاقه، وسائر أنشطته وأفعاله التعليمية والتربوية والاجتماعية والحياتية، وفي عمله الصالح عامة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ الصَّالِحَاتِ أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ آيَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٥]. وبدون إيمان راسخ، فإن هناك مظنة أن يسقط الأستاذ في أعمال وأفعال قد تعارض عقيدته إن لم يكن حريصا ومتيقنا من المطلوب منه بوصفه مسلما، وخليفة لله مكلف بحمل أمانة الاستخلاف وأدائها على وجهها الأكمل. ومن ثم كان الإيمان صفة محورية في إعداد أستاذ العلوم الإسلامية والشرعية لكونه مُدرّس هذه العلوم، وناقلها للمتعلمين.

والصفة الإيمانية للأستاذ في العلوم الشرعية والإسلامية هي التي تعمق صلته بالله سبحانه وتعالى، وتجعل فكره ووعيه وذهنه ونفسه مطمئنة راسخة في إيمانها حتى يصبح مُحببا لها مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ إِلِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ٧]. وهذا الذي يميز هذا الأستاذ عن غيره عندما تصبح العقيدة مرشده، والإيمان قوته، ونشر العلم رسالته، ونفي الجهالة والظلمات واستبدالها بالنور والصواب والصالح اسمى مقاصده وغاياته وأهدافه.

ب-الرسالية والقيادة والإمامية: والصفة الأخرى التي ينبغي أن يضطلع بها المعلم والأستاذ المتخصص في العلوم الإسلامية والشرعية هو الرسالية والقيادة

والإمامية. إن المتخصص في العلوم الإسلامية والشرعية ينبغي أن يكون قدوة ومثلاً يُحتذى في الرسالية والقيادة يعمل دوماً لخدمة الإسلام ونشره، بكل رسالية وهمة وتحفز دون كلل ولا ملل. إذ عليه أن يكون للمتعلمين نموذجاً راقياً للرسالية، وحمل الأمانة يتصف بالصفات القيادية والريادية والطلائعية. وهذا اقتداءً بإمام المعلمين وقدوتهم النموذجية الفريدة محمد صلى الله عليه وسلم، الذي قال: "إنما بعثت معلماً"<sup>٢٦</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: "العلماء ورثة الأنبياء"<sup>٢٧</sup>.

والمتعلمون عموماً يبحثون عن النماذج الإنسانية الرسالية والقيادية والإمامية الراقية ليتخذوها أسوة في الحياة، وفي دعاء إبراهيم عليه السلام معاني عظيمة، وقيم عميقة، وتطلع للمعالي والريادية. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤]، ومن ثم كان أولى بورثة الأنبياء، وحاملي رسالة الدعوة والتعليم أن يقتدوا بالنبي صلى الله عليه وسلم، وبسيدنا إبراهيم عليه السلام في حمل أمانة التعليم بمعناها الإسلامي الإنساني العميق.

وعليه فأستاذ العلوم الإسلامية والشرعية ينبغي أن يكون بمثابة يُحتذى به في التعليم، وحمل قيم الاستخلاف والخلافة والعمران، والممثل الحقيقي للرسالية والريادية؛ من خلال شخصيته وعمله وسلوكه وأعماله وأنشطته، وبذله للعلم والوقت والجهد في سبيل خدمة الإسلام والمسلمين بتدريسه لهذه العلوم العظيمة. "والمعلم بصفة عامة، ومعلم العلوم الشرعية بصفة خاصة هو شخصية قيادية ريادية، وهو قدوة

<sup>٢٦</sup> ابن ماجه، السنن، ج ١، ص ٢٢٩.

<sup>٢٧</sup> الترمذي، السنن، ص ٥٤، رقم ٢٦٨٢.

ونموذج ومثال، وهو مصدر عطاء، وفي وظيفته ومهمته شبه كبير من وظيفة الأنبياء" ٢٨

ت-العلم والخبرة والقدرة: إن الذي يريد أن ينبري لتعليم الأمة والإنسانية وتربيتها ينبغي ضرورة أن يكون عالماً خبيراً متمكناً مقتدراً في مجال علمه وتخصصه، وملماً ومطلعاً على المعارف والخبرات ذات الصلة بمجال علمه وتعليمه. وأولى الصفات المهمة في هذا الصدد هي صفة طلب العلم والاستزادة فيه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

ث-القدوة والأسوة النموذجية: ومن أهم الصفات التي ينبغي أن يتمتع بها المعلم والأستاذ هي "القدوة البشرية العالية" التي تجعله مثلاً يُحتذى وأُموذجاً يُتأسى به في علمه وعمله وسلوكه، إذ عليه أن يتأسى بقدوة البشرية ومعلمها العظيم الذي كان على خلق عظيم، وكان رحمة للعالمين الرسول عليه الصلاة والسلام الذي جعله الله سبحانه وتعالى هو النموذج الأعلى للأسوة والتأسي: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. وصفة القدوة من أهم صفات المعلم لأنه يتعامل مع المتعلمين بأخلاقه وشخصيته وعمله وسلوكه وأخلاقه قبل كلامه وعلمه ٢٩. وأي اختلال واهتزاز في هذه الصفة تضع مصداقية الأستاذ على المحك، وربما تفقده تأثيره وموقعه واحترامه، وبالتالي يفقد دوره الرسالي المنشود. وعليه ينبغي الحرص على هذه الصفة في إعداد المعلم لمهام ومسؤوليات بناء الأمة وتعليمها وتربيتها. والإلتزام بالقدوة

٢٨ البدرى محمد عبدالله، دليل المعلم في التربية الإسلامية: المنهج والطريقة، ط، (دبي: دار القلم، ١٩٨٨م)، ص

٢٩ الأكلي مفلح بن دخيل بن مفلح، مدى تمكن طالب التربية الإسلامية المعلم في كليات المعلمين من إنتاج واستخدام الوسائل وتقنيات التعليم، مجلة البحوث التربوية، كلية المعلمين بالباحة-السعودية، ٥٤، ٢٠٠٥م، ص٣٣٣-٣٣٩.

يجعل المعلم أكثر قبولاً وتأثيراً لأن القدوة ليس كلاماً نظرياً، ولكن فعلاً واقعياً عملياً يرى فيه المتعلمون القيم والأخلاق والمبادئ الإسلامية حية ماثلة أمامها في شخصية المتعلم، فيزددون ثقة، ويتعلمون بالفعل.

ج- الحكمة والرشد: ومن أهم صفات أستاذ العلوم الإسلامية والشرعية صفتي الحكمة والرشادة والرشد. وتعتبر صفة الحكمة عن حسن التصرف، ووضع الشيء في موضعه، والتعامل مع المواقف والمتعلمين بأحسن الطرق والأساليب، واستخدام المناهج الملائمة للتعامل والتعليم وحل المشكلات، ومعالجة المواقف المعقدة. وعليه فلا يمكن أن يؤدي أستاذ العلوم الشرعية والإسلامية أدواره ووظائفه ومسؤولياته في تعليم الأمة، وفي نشر العلوم الإسلامية والشرعية بدون أن يتصف بصفة الحكمة. ولهذا أكد القرآن الكريم على مسألة الحكمة وجعلها مؤشراً على حصول الخير الكثير بإكتسابها، يقول الله سبحانه وتعالى:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]. وقد ربطت هذه الآية بين عطاء الله الذي يؤتي الحكمة من يشاء، وبين الخير الكثير الذي يحصل عيله من يؤتى الحكمة، وبين أولو الألباب والعقول والنهى والفهم العميق.

وكذلك جعل القرآن الكريم تعليم الحكمة للناس من أعظم مهام ووظائف الرسول عليه الصلاة والسلام. والحكمة هي خلاصة المنهج القويم، والطريق السديد، والأسلوب الرشيد في التعامل مع الآخرين وفي التعليم والتعلم. فهي كلمة تجمع كل مواصفات الفعل أو القرار أو السلوك القويم الذي يؤدي غرضه، ويحقق هدفه بأحسن طريق وأسلوب.

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢].  
﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿النحل: ١٢٥﴾.

والأستاذ الحكيم الذي تتمكن منه الحكمة وتصبح من سجايه وصفاته يصبح أكثر رشدًا ورشادة بوعيه وبصيرته ونضجه في التعامل مع المواقف وفي التعاطي مع صعوبات الحياة وتحدياتها، ويكون من أقدر الناس في التعامل مع المتعلمين بحكمة وترشيدهم إلى الخير والصلاح والنفعة والإحسان والفلاح. ويتأتى هذا الرشد والرشاد من دعوة الله والتقرب إليه والاستجابة لمراده، والإيمان به مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۗ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۗ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦].

ح- التزكية والتطهير: وتعتبر التزكية من أهم صفات الإنسان المسلم وأهدافه في الحياة عموماً، والأستاذ العالم الذي يعلم الناس ويرشدهم إلى الخير، وينقل لهم هذه العلوم والمعارف الإسلامية العظيمة خصوصاً. ولا يمكن أن ينجح الأستاذ في عمله التعليمي والتربوي للآخرين ما لم يتحصل هو نفسه على درجات من التزكية، والتطهير، والترقي الروحي والنفسي والسلوكي والأخلاقي. وتشير الآية العظيمة السابقة إلى أن من أعظم وظائف الرسول أن يزكي الناس ويرهم طريق التزكية والتطهير والترقي لأنه هو نفسه قدوة نموذجية في التزكية والترقي: ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: ٢].

إن هذه الآية العظيمة أوضحت واختصرت بشكل بليغ الرسالة الجوهرية للرسول عليه الصلاة والسلام والتي تدور حول: تلاوة الآيات، والتزكية، والتعليم للكتاب والحكمة. وبهذا تدخل مسألة التزكية في المعادلة الجوهرية للإستخلاف وتحقيق الخلافة وحمل الأمانة في التصور الإسلامي. وعلى هذا الأساس فلا حديث عن الإنسان الخليفة وعن الأمة الخيرية وعن العمران الحضاري في المنظور الإسلامي إلا عبر مسألة التزكية بأبعادها الأربعة: التزكية بوصفها وسيلة لإعداد الخليفة والأمة الخيرية،

والتزكية بوصفها من الأهداف الكبرى للإسلام ورسالته، والتزكية بوصفها عامل التوازن في حياة الإنسان الخليفة بين القوى والرغائب الدنيوية المادية، وبين القوى والتطلعات الآخروية، والتزكية بوصفها ضامن للفلاح في الدنيا والآخرة، والتزكية بمعناه السلوكي والتعبدية والروحي والتطهيري والأخلاقي الذي يبني الإنسان المتوازن. مصدقا لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [فاطر: ١٨]. وكذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ﴾ [الأعلى: 14].

وتعتبر هذه الصفات من أهم الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها أستاذ العلوم الإسلامية والشرعية، ولها أهمية كبيرة في نجاح هذا الأستاذ في أداء مهامه وأدواره في واقع مقعد ومركب، أصبح فيها المتعلمون مختلفون بشكل كبير عما درجوا عليه في العقود السابقة. ومن ثم يتطلب الأمر إعداد أستاذ العلوم الشرعية بالمواصفات والكفايات والملكات اللازمة والتي تتماشى وطبائعها وأهدافها ومقاصدها العليا. ولن يحقق الأستاذ/ المعلم للعلوم الشرعية مبتغاه ومسؤوليته إلا إذا فهم حقيقة رسالته ووظيفته ودوره. وقد لخص الإمام الغزالي حقيقة المعلم ومكانه وأدواره ووظيفته ورسالته في عبارات موجزة ولكنها عميقة وعظيمة: "وأما شرف المحل فكيف يخفى والمعلم متصرف في قلوب البشر ونفوسهم، وأشرف موجود على الأرض جنس الإنسان، وأشرف جزء من جوهر الإنسان قلبه، والمعلم مشغول بتكميله، وتحليلته وتطهيره، وسياقته إلى القرب من الله عز وجل، فتعلم العلم من وجه عبادة لله تعالى، ومن جهة خلافة لله تعالى، وهو من أجل خلافة الله، فإن الله فتح على قلب العالم العلم، الذي هو أخص صفاته"<sup>٣٠</sup>.

<sup>٣٠</sup> الغزالي أبي حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، ط ١، (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).

## الخاتمة

تبين لنا من خلال العرض السابق بأن للعلوم الإسلامية والشرعية طبائعها وخصائصها ومناهجها ومقاصدها التي لا يجوز إغفالها عند إعداد الأستاذ الذي يُدرّسها للناشئة وللمتعلمين المعاصرين. وأكدت على أن فهم هذه الطبائع أمر حاسم في تكوين الأستاذ الذي يعلمها للآخرين. وتؤثر طبيعة هذه العلوم في رؤيتنا للصفات والمواصفات والملكات والكفايات التي ينبغي أن تكون لدى الأستاذ الجامعي الذي يتخصص في تعليمها. ومن هنا يجب أن يكون واضحاً بأن الذين يُدرّسونها في الجامعات يجب أن يتحلوا بالصفات اللازمة التي تنسجم معها، وتتوافق وروحها وأهدافها. ومن الصفات التي أكد عليها البحث: الإيمان العميق، والإمامية والقيادة، والقدوة النموذجية والعلم والخبرة، والحكمة والرشد والتركية والتطهير.

وعلى هذا الأساس ينبغي تطوير برامج لإعداد أستاذ العلوم الشرعية تتضمن ترسيخ هذه المواصفات وإدماجها في شخصيته وثقافته ووعيه وأدائه من خلال توطين الملكات والمهارات والقدرات التي ينبغي أن تكون أساساً في حياته وعمله. وعلى هذا الأساس يقترح هذا البحث أموراً منها:

١. تعزيز الدراسات والأبحاث المتخصصة في طبائع العلوم الإسلامية والشرعية ونوعية المواصفات التي ينبغي أن تتوفر في الأستاذ الذي يحملها ويعلمها ويطورها؛

٢. تطوير برامج تأهيلية متخصصة لأستاذ العلوم الإسلامية والشرعية في الجامعات تراعي واقع التعليم المعاصر، ونوعية المتعلمين وطرق التدريس والتعليم المتلائمة وطبائع هذه العلوم والواقع الذي تُدرس فيه؛

٣. تعزيز موقع العلوم الشرعية وأستاذها في منظومة التعليم المعاصر في المجتمعات الإسلامية من خلال إعطاء أدوار ومواقع فعالة له؛



أهمية فهم طبائع العلوم الإسلامية في إعداد الأستاذ المتخصص فيها وصفاته

٤. إعداد كتب بيداغوجية وتعليمية تسهل تعليم العلوم الإسلامية والشرعية للمتعلمين على حسب تخصصاتهم ومجالات عملهم؛
٥. تطوير تخصصات تربوية وبيداغوجية متخصصة في إعداد أستاذ العلوم الإسلامية والشرعية في الجامعات بناءً على طبائع هذه العلوم ونوعية الأستاذ المنشود والمؤهل لتعليمها في عصر العولمة والثورة الصناعية الرابعة، وثورات التقنية والتكنولوجيا، واستخدام الذكاء الاصطناعي وتطبيقات في التعليم الحديث.

## المصادر والمراجع

Al-'aklbī mflh bn dhīwl bn mflh, mdi tmkn ṭālb al-trbīt al-islāmīt al-m'lm fī klīāt al-m'lmīn mn intāg wāsthḏām al-ūsā'il ūtqnīāt al-t'līm, Mğlī al-bhūt al-trbwyī, klīf al-m'lmīn bālbāhī -āls'ūdīt , 5, 2005, § 333-339.

Al-bdrī mḥmd 'bdāllh, dlīl al-m'lm fī al-trbīt al-islāmīt: al-mnhg wālṭrīqī, ṭ, (dbī: dār al-qīm, 1988).

Al-bīānūnī 'bd al-mğīd, rsālī al-m'lm ū'ādāb al-'ālm wālm't'lm. ṭ2. (bīrūt: dār abn ḥzm, 2002).

Al-dğšī, aḥmd mḥmd, ahdāf al-trbīt wālt'līm fī al-islām (drāsī nqdīt t'aşlīt, ndūt: "āl'ahlāq al-islāmīt wālṭrbīt", mrkz drāsāt al-tşrī' al-islāmī wāl'ahlāq, ((Britain: Oxford University, April 22-24, 2014).

Al-ftlāwy, shīlī mḥsn kāzm, al-kfāiāt al-tdrīsīt: al-mfhūm, al-tdrīb, al-'adā' (słsłī ṭrā'iq tdrīs: al-ktāb al-'aūl), ṭ1, ( 'mān: dār al-şrūq llnşr wāltūzī', 2003).

Al-ğzālī abī ḥāmd mḥmd bn mḥmd, ihīā' 'lūm al-dīn, ṭ1, (bīrūt: dār abn ḥzm llṭbā'ī wālnşr wāltūzī', 2005).

Al-ḥsān šhīd, nš'at al-'lūm al-islāmī ūttūrhā: t'asīs mqāṣd al-šrī'ī anmūdğā, mğlī islāmī al-m'rfī, al-snt 17, '65, (hīrndn: al-m'hd al-'ālmī llfkr al-islāmī, 2011).

Al-ksbānī mḥmd al-sīd 'lī, mştlḥāt fī al-mnāḥğ ūtrq al-tdrīs, t, (āliskndārī: mu'ssī ḥūrs al-dūlī, 2010).

Al-šāṭbī abū ašḥāq, al-mwāfqāt fī aşūl al-šrī'ī, ṭḥqīq: 'bdāllh drāz, d.ṭ, (bīrūt: dār al-ktb al-'lmī, 1994).

Bğdādī mnār mḥmd, şn' al-sīāsī al-t'īmī, drāsī mqārñī bīn mşr wānğltrā wālşīn, rsālī dktūrāī mnşūrī, ( al-qāhrī: m'hd al-drāsāt wālbḥūṭ al-trbwyī: ġām'ī al-qāhrī, 2005).

Dlū fđīl ū'āḥrūn, iškālī al-mşarkī al-dīmqrātī fī al-ğām'ī al-ğzā'irī, mḥbr 'lm ağtmā' wālāṭşāl, (āğzā'ir: ġām'ī mntūrī qsnīnī, 2001).

Ġrādāt 'zt, ū'āḥrūn, al-tdrīs al-f'āl, ('mwān: dār şfā' llnşr wāltūzī', 2008).

Hmū rbī', al-'asās al-ibstmūlūğī- al-m'rfī ū'aṭrh fī tdrīs al-mqāşd, "mu'tmr tdrīs al-'lūm al-şr'īī bālt'īm al-'ālī: mqārbāt m'rfī ūtrbwyī", i'dād: ḥmū rbī' ūbn'bū al-ḥsn, ṭl, (ālmğrb: akādīr: ġām'ī abn zhr, 2020m).

Hz al-lh ḥsām al-dīn rf't ḥsīn, dūr mdīrī al-mdārs al-i'dādī fī ūkālī al-ğūṭ al-dūlīī bmḥāfzāt ġzī fī ṭşīn kfāīāt m'lmī al-'lūm ūfq m'āyir al-ğūdī al-şāmlī ūsbl ṭṭwyrh, mđkrī māğstīr fī al-idārī al-trbwyī ġīr mnşūrī, klīī al-trbīī, (ğzī: al-ğām'ī al-islāmī, 2016).

Ibn 'āşūr mḥmd al-ṭāhr, al-īs al-şbh bqrīb: al-t'īm al-'rbī al-islāmī-drāsī tāriḥīī ū'ārā' işlāḥīī, ṭl. (tūns: mu'ssī şḥnūn llnşr wāltūzī', al-qāhrī: dār al-slām llṭbā'ī wālnşr wāltūzī' wālrgmī, 2006).

Ibn ḥldūn 'bd al-rḥmn bn mḥmd, mqdmī abn ḥldūn, d.ṭ. (bīrūt: dār al-fkr llṭbā'ī wālnşr, 2003).

Ibū ūrd īḥāb mḥmd, i'dād al-m'lm fī al-fkr al-trbwy al-islāmī, 2004, ūrqī bḥīīī ġīr mnşūrī.

Mdkūr 'lī aḥmd, mḥtwi al-'lūm al-šr'ī fī al-ġām'āt, (mn ktāb bhūt mu'tmr 'lūm al-šr'ī fī al-ġām'āt, ṭhrīr: fḥī al-mlkāwy ūmḥmd 'bd al-krīm abūsl, 'mān: 23-26 aġsts, 1994, ġ2, ṭ1, ('mān: al-m'hd al-'ālmī llfkr al-islāmī, 1994).

'mrān ḥāld 'bd al-lṭīf mḥmd, tqnīāt t'līm al-drāsāt al-āġtmā'ī ūt'lmhā fī 'šr al-m'lūmāt ūtūrī al-ātšālāt ru'i trbwyt m'āsrī, ṭ, ('mān: mu'ssī al-ūrāq, 2012).

Mr'ī tūfīq aḥmd., wālhīlī mḥmd mḥmūd, ṭrā'iq al-tdrīs al-'āmī, ṭ1. ('mān: dār al-msīrī, 2002).

Nmr amīn mḥmd, i'dād al-m'lm fī al-fkr al-trbwy al-islāmī wālfkr al-trbwy al-ġrbī al-m'āšr: drāsī mḥmūd. rsālī dktūrāh, ('mān: klīl al-drāsāt al-'līā: al-ġām'ī al-'ardnī, 2001).

Šūq, mḥmūd aḥmd , ūmḥmūd, mḥmd mālīk mḥmd s'īd. (2001). m'lm al-qrn al-ḥādī wāl'srīn (āḥtīārḥ- a'dādh- tnmīth fī dū' al-tūġhāt al-islāmī), d.t, (ālqāhrī: dār al-fkr al-'rbī, 2001).

Wykībīdīā, 17 dīsmbri 2018.

# إشكالية العقل الحداثي في بناء المعرفة الدينية قراءة تحليلية لأراء عبدالكريم سروش

The Problem of The Modernist Mind In Constructing Religious  
Knowledge: An Analytical Reading of The Opinions of Abdul  
Karim Soroush

Permasalahan Pemikiran Moden Dalam Membina Pengetahuan  
Agama Kajian Analisis Pendapat Abdul Karim Soroush

نشوان عبده خالد\*، ويونس البقالي\*\*

## الملخص

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على قراءة عبد الكريم سروش لمفهوم العقل ودوره في بناء المعرفة الدينية، حيث ذهب أن الغاية منه هو البحث والتقصي فقط وليس الوصول إلى الحق والحقيقة، وزعم أن حدود عمل العقل مطلقة لا حدود لها، وأن مخرجاته تتسم في النهاية بالنسبية إذ يصعب الوصول إلى الحقيقة وفهم الخطاب بحسب وجهة نظره، ومن أبرز نتائج هذه القراءة أن رؤية سروش هذه تؤدي إلى تقويض مفهوم العقل وإسقاط حججه ودوره في تشكيل المعرفة الدينية ذلك لأنها جعلته في مصاف النسبية، وعملت على الإخلال بغرضه.

الكلمات المفتاحية: العقل، الحداثة، الفكر الإسلامي، عبد الكريم سروش.

## Abstract

This research aims to highlight Abd al-Karim Soroush's reading of the concept of reason and its role in building religious knowledge, where the goal is to research and investigate only and not to reach the facts and truth, as he claimed that the limits of mind ability are absolute, and that its outputs are in the end relative, as it is difficult to reach the truth and understand the discourse according to his point of view. The most important result of this reading is that Soroush's vision of the concept of reason leads to undermining this concept and dropping its authority and role in shaping

---

\* أستاذ مساعد في قسم دراسات القرآن والسنة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني:

nashwan@iiium.edu.my

\*\* طالب ماجستير بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: stu-bh87@hotmail.com

religious knowledge, because it placed it in the ranks of relativism, and worked to violate its purpose.

**Keywords:** Reason, Modernity, Islamic thought, Abdolkarim Soroush.

#### Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan menonjolkan kajian oleh Abd al-Karim Soroush tentang konsep taakul dan peranannya dalam membina pengetahuan agama, di mana matlamat adalah untuk menyelidik dan menyiasat semata-mata dan bukannya mencari kebenaran dan fakta. Menurut pandangan Soroush, had keupayaan minda adalah mutlak dan hasil pada akhirnya adalah relatif disebabkan kesukaran untuk mencapai kebenaran dan memahami wacana. Hasil paling penting dalam kajian ini ialah visi Soroush tentang konsep taakul telah melemahkan konsep ini dan tidak lagi menjadi konsep utama yang memainkan peranan dalam membentuk pengetahuan agama disebabkan ia diletakkan bersama dengan fahaman relativisme seterusnya menggugat tujuannya.

**Kata Kunci:** Taakul, Moden, Pemikiran Islam, Abdul Karim Soroush.

#### المقدمة

إن الناظر في أدبيات الفكر الإسلامي يرى بشكل واضح موقعية العقل في بناء الفكر والعقيدة، وتعود هذه المكانة إلى أن القرآن الكريم ثبَّت دِعامة العقل ورسخ قواعدها لكي يصل صاحبها إلى اليقين في إيمانه بالله عز وجل واتباعه لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ووصوله إلى المعارف والحقائق الدينية، "فأصول الدين الإسلامي بُنيت على العقل، ومنهج المعرفة بما حسي عقلي، وذلك لأن المعرفة الحسية آية للعقل ووسيلة له إلى إدراك عالم الغيب"<sup>١</sup>، إلا أن هذا "العقل البشري قد أعيد تشكيله، وطرحته تجاهه آفاق واسعة ممتدة الجوانب، بعيدة الحدود، دعي للتحرك إليها والاستجابة لنداءاتها"<sup>٢</sup>، ومن ذهب إلى ذلك المفكر المعاصر عبد الكريم سروش، وقد

<sup>١</sup> فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، القرآن والنظر العقلي، (الولايات المتحدة الأمريكية: فيرجينيا، ط١، ١٩٩٣م)، ص١٥٨.

<sup>٢</sup> عماد الدين خليل، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط١، ٢٠٠٣)، ص٢٨.

قدّم قراءة لمفهوم العقل تقوض قيمة العقل وتسقط حجتيه، حرفت مساره وخالف فيها ما ذهب إليه السلف الصالح.

وتكمن أهمية البحث من أنه يتناول أصلاً رئيسياً من أصول الاستدلال وفهم الدين أسيئ تفسيره وتوظيفه من قبل بعض الحدائين، ولذا يهدف البحث إلى معالجة وتحليل قراءة سروش لمفهوم العقل وحدوده ودوره في فهم الدين وبناء العقيدة، وستتخذ البحث من المنهج التحليل والنقدي حاكماً له في تقويم ومراجعة آراء سروش تلك.

### تفكيك ماهية العقل وفلسفته

ينطلق عبد الكريم سروش<sup>٣</sup> في تناوله لماهية العقل على أساس " كونه قوة مفكرة وموجود له قدرة على الإدراك والحركة وطلب الحقيقة"<sup>٤</sup>، وأنّ العقل ذو خصائص ذاتية لا تنفك عنه تتمثل في "الحركة والنشاط والغربة والفعالية"<sup>٥</sup>، ويخصّ سروش سمة الحرية وذلك لأنّ "العقل والحرية يرتبطان بينهما بوشائج قوية بحيث إن النسبة بينهما أن عدم أحدهما يمثل إفراغ الآخر من مضمونه ومعناه، فالحرية لا يمكن تصورها إلا بين العقلاء، والعقل يستدعي الحرية ويتصل معها برابطة طبيعية وثيقة"<sup>٦</sup>.

ولمّا كان العقل -في نظر سروش- يواجه عوائق وقوى نفسية قد تفرغه من مضمونه وتجعله متأثراً بها، فيبني -الإنسان- أفكاره على خلفيات نفسية مسبقة

<sup>٣</sup> باحث إيراني معاصر، ولد في طهران عام ١٩٤٥م، منشغل في الفكر الإسلامي وقضايا التجديد، له الكثير من الآراء والنظريات والعديد من المؤلفات. <http://drsoroush.com/en/biography> /شاهد بتاريخ ١٢ يونيو ٢٠٢١م.

<sup>٤</sup> عبدالكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القباجي، (بيروت: دار الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٠م)، ص٣٥.

<sup>٥</sup> المرجع نفسه، ص٣٦.

<sup>٦</sup> عبدالكريم سروش، العقل والحرية، ص٣٥.

تؤدي إلى استعباده العقل وانحرافه عن مساره وكل ذلك تحت وطأة النفس، فإنه يشترط لنقاء العقل وديمومة عطائه جهاد النفس وتهذيبها، ولذا قال: إنَّ "الشرط الآخر لتصفية العقل وتطهيره من الشوائب والتلوث، هو جهاد النفس وتهذيبها من النوازع الدنيوية ومن إفرازات قوة الشهوة والغضب"<sup>٧</sup>.

والملاحظ أن ما أورده سروش في تحليل ماهية العقل قد لا يبعد عن الصواب، فالعقل كأداة إدراك رئيسة تمتلك جملة من الخصائص والوظائف لإدراك الحقيقة، وأن على المفسر أو القارئ أن يحرص أن لا يجعله أداة لتبرير مسبقاته وآراءه عند فهمه للنصوص، وبتقريب آخر فإنَّ ما ذكره سروش في أن العقل يتأثر ويتشوش في الفهم بسبب قوة الشهوة والغضب يقارب ما فهمه جملة من الأصوليين استناداً إلى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في أنه قال: (لا يقض القاضي وهو غضبان)<sup>٨</sup>، فقد ذكر الشاطبي أن علماء الأصول استفادوا من الحديث الشريف أن الغضب يعدُّ سبباً لفساد حكم القاضي أو الحاكم الشرعي إذا صدر في حالة الغضب، والعلة في ذلك التشويش الحاصل لدى العقل بفعل الغضب، بمعنى أن لحظة الغضب تؤثر في العقل وتعطل قدرته على الفهم والتفسير وإدراك الحق<sup>٩</sup>، وهذه الجزئية تتوافق مع تصور سروش من أن العقل يحتاج إلى نقاء وتطهير من صفتي الغضب والشهوة حتى يقوم بدوره.

وقد فهم هذا المعنى أيضاً سليمان الخراشي في كتابه نقض أصول العقلانيين، إذ قال معقّباً على الحديث: "وفي نهي النبي صلى الله عليه وسلم للقاضي أن يحكم وهو

<sup>٧</sup> المرجع السابق، ص ٥٥.

<sup>٨</sup> أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، ج ٩ ص ٦٥/رقم ٧١٥٨ ونصه: "حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا عبد الملك بن عمير سمعت عبد الرحمن بن أبي بكره قال كتب أبو بكره إلى ابنه وكان بسجستان بأن لا تقض بين اثنين وأنت غضبان فإن سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان.

<sup>٩</sup> أبو إسحاق اللخمي الشاطبي، الموافقات، (الرياض: دار ابن عفان، ط ١، ١٩٩٧م)، ص ١٣٢.

غضبان خبير دليلٍ على تأثر العقل بالحالات النفسية للإنسان، فهو في تلك الحالة سيقضي بما يجانب الصواب مما يؤكد قصور العقل عن أداء مهمته في مطلق الأحوال وقد اعترف بقصور العقل ومحدوديته كثير من علماء المسلمين وغير المسلمين<sup>١٠</sup>، غير أنه تجدر الإشارة إلى أن حرية العقل المطلقة التي جعلها سروش ضمن خصائص العقل فهي مما يخالف به السلف الصالح وهذا ما سوف يتم مناقشته تباغاً.

### مفهوم العقل عند سروش

يستخلص سروش رؤية حديثة لمفهوم العقل من خلال عقد مقارنة بين تعريفين للعقل، فيقول: "إن العقل على نحوين، أحدهما: العقل بمثابة القصد، والآخر بمثابة الطريق. فالأول يرى العقل بمثابة مخزن للحقائق ويعتقد بأن عمَل العقل يتلخَّصُ في جمع الحقائق وحفظها، فالعقل هنا يمثل مخزناً مليئاً بالحقائق وبمجرداً عن الأكاذيب والأباطيل، والآخر يرى العقل موجوداً متحركاً وأداة لفهم الحقيقة لكون مسيرته زاخرة بالتخبط بين الصواب والخطأ، فحاله حال الفلسفة"<sup>١١</sup>.

يبدأ سروش تحليله للتعريفين بشكل أعمق، فيرى أن التعريف الأول للعقل يذهب إلى اعتبار العقل مخزناً لجمع المعلومات، إلا أنه لكونه ينطلق من أفق البحث عن الحق والحقيقة فإن هذا العقل جامد وواقع تحت سياج الانغلاق؛ لأن البحث "في الحق المفروض لا مجال فيه للسؤال والجواب والمحاورة، وهذا عين خمود العقل وتعطيله في واقع الحياة"<sup>١٢</sup>، وأن العقل بهذا المعنى مجرّب ويمكن أن تدخل إليه الحقائق والمعلومات

<sup>١٠</sup> سليمان صالح الخراشي، نقض أصول العقلانيين، (الرياض: دار علوم السنة، ط ١، د.ت)، ج ٢، ص ٤٣.

<sup>١١</sup> سروش، العقل والحرية، ص ٣٦.

<sup>١٢</sup> المرجع نفسه، ص ٣٧-٣٨.



بالفرض والقسر، كما أن هذا العقل لا يؤدي وظيفته المناطة به ولا ينطلق من الحرية وذلك لأن الحرية؛ غير مهمة بالنسبة إليه و"لا يتحرك حتى يحس بحاجة للحرية".<sup>١٣</sup> وفي المقابل يفكك الدكتور سروش التعريف الآخر للعقل ويرجّحه، فيرى أن العقل هنا عبارة عن أداة متحركة للفهم، تستمد قوتها وموضوعيتها من الحرية ولا تنفك عنها، فليس هدفه الوصول إلى الحق - كما في التعريف الأول - وإنما البحث والتحري حتى وإن تعثر في الفهم أو وقع في الخطأ المنهجي أثناء التقصي والتحليل لأن ذلك - بنظر سروش - شرط لضمان ديمومة الفكر والوعي لدى البشر وهو الذي يجدد معنى الحياة.

يقول سروش في هذا الصدد: "عندما نأخذ بالصياغة الأولى للعقل فإن المطلوب سيكون الحق المفروض على العقل، ولكن على الصياغة الثانية للعقل فإن الخطأ المنهجي والسيستماتيكي أفضل من الحق المفروض وأحلى مذاقاً؛ لأن الخطأ المنهجي يمثل حركة في عمق الوعي مما يتضمن الحياة والبقاء للعقل"<sup>١٤</sup>.

وهنا تبرز إحدى أهم ملامح مفهوم العقل عند سروش بصفة عامة، وهي سلب أن يكون غرضه معرفة الحقيقة الدينية وطلبها، لأنها لا تتيح المجال للاستنتاجات البشرية بشتى أنواعها بخلاف لو تم استخدام العقل بشكل فاعلٍ فإن ذلك أفضل حتى لو وصلت تلك العقول للخطأ أو الانحراف في النتائج فإن ذلك غير ضار له<sup>١٥</sup> وفق تصوره، لأنه يرى أننا إذا "اخترنا الصياغة الثانية للعقل، ففي هذه الصورة ليس فقط لا نخاف من الوقوع في الخطأ، ولا نرى أن شيوع الباطل يمثل آفة العقل والحرية، بل

<sup>١٣</sup> عبدالكريم سروش، العقل والحرية، ص ٣٧-٣٨.

<sup>١٤</sup> المرجع نفسه، ص ٣٧.

<sup>١٥</sup> نفسه، ص ٣٩.

ننطلق في حركة الحياة من موقع الترحيب بهذه الأمور ولا نرفض تضارب الآراء بسبب حرية الفكر".<sup>١٦</sup>

ومن هنا يصل سروش إلى أن مفهوم العقل عبارة عن أداة متحركة ومنفتحة مستمدة من جميع العقول تقبل التعدد في الفهم والتفسير كبنية جوهرية في تكوينه، ويتسم بالحرية كما أن الخطأ المنهجي الذي يقع أثناء عملية التعقل والبحث هو أسمى من طلب الحق نفسه.

### تقييم ومراجعة لمفهوم العقل عند سروش

أولاً: من الملاحظ أن سروش لم يهتم بتعريف العقل تعريفاً جامعاً مانعاً كما دأب أهل الفن في ذلك، وإنما قدم تعريفه للعقل مرتكزاً على فعل التعقل نفسه، ولذا فإن سروش يرى أن العقل يمتلك جملة من الخصائص النبوية والوظائف الرئيسة يقول سروش: "ولا ندخل هنا في إطار التعاريف الفلسفية والمنطقية للعقل وإنما نكتفي بالقول فيما يتصل بموضوع البحث"<sup>١٧</sup>.

إن تركيز سروش على دور العقل نفسه في الحصول على المعرفة -لعله- ينسجم مع الرؤية القرآنية والسنة النبوية، فالقرآن الكريم لم يعن كثيراً بالحديث عن العقل كقوة في النفس أو كونه غريزة، بقدر ما اهتم بعملية التعقل نفسها<sup>١٨</sup>، وحث الإنسان في ما يقارب ثلاثمائة آية على التفكير والتعقل والتدبر والتأمل ليصل إلى

<sup>١٦</sup> المرجع السابق، ص ٤١.

<sup>١٧</sup> عبدالكريم سروش، العقل والحرية، ص ٣٦.

<sup>١٨</sup> عماد الراعي، العقل وأثره في التفسير، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط ١، د.ت)، ص ٢٥.

الحقيقة<sup>١٩</sup>، ولذا فإن كل قدرة أو قوة لدى الإنسان لا تكتسب قيمتها وأهميتها إلا إذا أوصلت الإنسان إلى الغاية المطلوبة، وإذا جانب الصواب وانحرفت فقدت قيمتها ولم تعد لها أي قدسية أو أي قيمة علمية، ولعل قول ابن تيمية في أن العمل بالعلم هو الأغلب في مسمى العقل عند السلف يتقارب مع هذا المعنى حيث قال: "وأما العمل بالعلم، وهو جلب ما ينفع الإنسان ودفع ما يضره بالنظر في العواقب، فهذا هو الأغلب على مسمى العقل في كلام السلف والأئمة، كالأثار المروية في فضائل العقلاء"<sup>٢٠</sup>.

وإذا أردنا أن نعرف العقل ونعقد مقارنة لما ذكره أهل العلم وبين ما ذكره سروش نجد أن هناك عدة اتجاهات لدى العلماء في تعريف العقل وبيان مفهومه، فقد عرفه المحاسبي (٢٤٣هـ) بأنه "غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه"<sup>٢١</sup> وقال أيضاً: "فهو غريزة لا

<sup>١٩</sup> منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَخَيْلٌ صَيَّوْنًا وَغَيْرُ صَيَّوْنًا يَسْتَوِي بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُقُضَلُ بَعْضُهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، ولم يكتفِ القرآن بالدعوة إلى التفكير وإعمال العقل وإنما أعاب أيضاً على الذين لا يستخدمون عقولهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].

<sup>٢٠</sup> أحمد عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط٢، ١٩٩٩م)، ج٩، ص١٢٢.

<sup>٢١</sup> الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٧١م)، ص٢٠١-٢٠٢.

يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحدٌ أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله<sup>٢٢</sup>.

وقال الإمام أبو يعلى (٤٥٨): "العقل ضرب من العلوم الضرورية، وهو مثل العلم باستحالة اجتماع الضدين، وكون الجسم في مكانين، ونقصان الواحد عن الاثنين"<sup>٢٣</sup>.

وقال فيه الإمام الجويني (٤٧٨هـ): "القدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أنه صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات."<sup>(٢٤)</sup> وأما الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) فقد عرفه بعدة تعريفات منها: "أن تنتهي قوّة هذه الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوّة سُمي صاحبها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواصّ الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان"<sup>٢٥</sup>.

وقد وافق الشيخ ابن تيمية (٧٢٨هـ) الإمام أحمد في تعريفه للعقل بأنه " يُرَاد بِهِ الْقُوَّةُ الْغَرِيْزِيَّةُ فِي الْإِنْسَانِ الَّتِي بِهَا يَعْقِلُ وَقَدْ يُرَادُ بِهِ نَفْسٌ أَنْ يَعْقِلُ وَيَعِي وَيَعْلَمُ"<sup>٢٦</sup>.

<sup>٢٢</sup> المرجع السابق، ص ٢٠٣.

<sup>٢٣</sup> محمد بن الحسن أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط ٢، ١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٨٣.

<sup>٢٤</sup> عبد الملك بن عبدالله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧م)، ص ١٩.

<sup>٢٥</sup> أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤م)، ص ٨٨.

<sup>٢٦</sup> أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، (المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط ١، ١٤٠٣هـ)، ج ٢، ص ١٦١-١٦٢.

ثانياً: يرى سروش أن الغرض والهدف الأسمى للعقل ليس الوصول إلى الحق، وإنما الوقوع في الخطأ المنهجي حتى إن لم يصل الإنسان إلى الحق، وهذا يعيد لنا تجربة الغزالي مع الشك المنهجي الذي وقع فيه من أجل الوصول إلى الحقيقة وهي تختلف عما ذهب إليه سروش.

لقد كان الغزالي (٥٠٥هـ) مؤمناً بحقانية الدين ووجود الحقيقة، ولكنه لم يُسلمَ بما كما هو الحال عند العوام وذلك لأن أكثر إيمانهم قائم على التقليد والتلقين، وإنما أراد أن يراجع إيمانه وعقيدته وجميع أسسه الدينية وأركانها ويشيد ببنائها من جديد في عقله وفكره، ولذا سعى لإثبات جميع معارفه من البداية ولهذا اتبع سبيل الشك للوصول إلى الحقيقة واعتمد في ذلك وسائل وأدوات معرفية تنقله إلى الإيمان بالحق، ولما لاح له الإيمان لم يتوان في الاقتناع والتسليم والخضوع له<sup>٢٧</sup>.

إلا أن محاولة سروش في اقتفاء الشك المنهجي في الوصول للمعرفة كانت مغايرة عن تجربة الغزالي، فالأخير يقدر الحقيقة ويسعى للوصول لها بينما الدكتور سروش يقدر نفس الخطأ المعرفي أو نفس الشك الذي يعتري الباحث أثناء عملية البحث أو من خلال نفس عملية التعقل، وهذا يلزم منه الابتعاد عن محورية طلب الحق، ويؤول في النهاية إلى تجريد العقل وسلبه قيمته العليا له وهي الوصول إلى الحقيقة، وهذا اللازم وإن كان سروش لا يصرح به ولكنه نتيجة طبيعية مترتبة على الأخذ برؤية سروش القائلة بتقديس نفس عملية التعقل بدلاً من طلب الحقيقة، وبقدر ما يسهم مفهوم العقل بهذا النحو في إلغاء قيمة العقل ودوره الفاعل في فهم الدين، فإنه يمثل حاجزاً يعيق أي نظام معرفي يسعى للوصول إلى الحقيقة المعرفية، وهذا يخالف ما سلكه العلماء في أعمال العقل في تقرير المعرفة والاستدلال عليها.

<sup>٢٧</sup> أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي الحجة والجلال، تحقيق: جميل صليبيبا وكامل عياد، (بيروت: دار الأندلس، ط٧، ١٩٦٧م)، ص ٢٤-٢٥.

**ثالثاً:** لقد ساق سروش انتقادات لمفهوم العقل الإسلامي، فقد ذكر أنه عقل أحادي الفهم، يقصي الآخر لكونه يبحث عن الحق، ولكونه يريد الوصول إلى الحق فإنه عقل في نظر سروش جامد غير فاعل، غير أن سروش لم يقدم أدلة على مدعاه كما أنه لم يسق أي دليل لإثبات صحة تفسيره للعقل، على أن دعوى سروش في أن طلب الحق يساوق جموده وتعطيله لا مورد لها، فالعقل إذا توصل إلى الحقيقة وعرف أن المعرفة الدينية حقٌّ وأنها متطابقةٌ مع الواقع فلا معنى لورود القسر والجبر حينها، ولا ينشأ من ذلك صدام مع الآخر، فالعقل الباحث عن الحقيقة سيؤمّن بها تلقائياً، ولذا لا يوجد أيّ ربطٍ بين الإيمان والاعتقاد بقضية دينية صحيحةٍ - بعد نظر العقل فيها- وبين أنها نحوٌ من تعطيل العقل ومدعاةً للجمود.

### حدود نطاق العقل في فهم الدين عند سروش

يرى سروش أن حدود الاعتماد على العقل تُكتسب من العقل نفسه، "وأنه ليس لدينا رأس مال يكشف لنا الطريق سوى هذا العقل"<sup>٢٨</sup> "الذي يحدد ويعين شكل العلاقة والنسبة بين فهمه للدين والمعارف الأخرى"<sup>٢٩</sup>، "ومن هنا كان عدم الاهتمام بالأحكام العقلية بشكل مطلق وعدم العناية بإيجاد التناسب بين الفهم الديني والأحكام العقلية يتنافى مع الالتزام الديني"<sup>٣٠</sup> ولذلك يذهب إلى أن مساحة عمل العقل لا حدود لها، فالعقل يتسم بالحرية المطلقة في السؤال والبحث وطرق المواضيع الجريئة ولا يجده شيء.

<sup>٢٨</sup> سروش، العقل والحرية ص٢١٣، وانظر أيضاً عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، (بيروت: دار الجديد، ط١، ٢٠٠٢م)، ص١٠٦.

<sup>٢٩</sup> عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القباجي، (بيروت: دار الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٩م)، ص١٤٨.

<sup>٣٠</sup> المرجع نفسه، ص١٤٧.

ومن هنا فإنه يزعم أن الدين نفسه والأنبياء والرسل ليست لديهم صلاحية تحديد مساحة العقل، لأن العقل وحده هو المعني بتشخيص حدود ومساحة ذاته في إثبات أو نفي المعرفة، ولذا "يجب أن نستعين بالعقل لإصلاح العقل"<sup>٣١</sup>؛ نظراً لأنه "لا يوجد أحد بإمكانه تشخيص هذه الحدود ويقول: إلى هنا حدود العقل ومن هنا فصاعداً لا يتدخل العقل في ذلك. إن العقل نفسه يقول لنا ذلك".<sup>٣٢</sup>

وفي سياق آرائه في هذا الباب يرفض الدكتور سروش وجهة النظر القائلة بضرورة طرح المسائل العقائدية والخلافية التخصصية على أهلها خشية انحراف عوام الناس نظراً لعدم امتلاكهم مقدمات العلم الشرعي وعدم تخصصهم<sup>٣٣</sup>، فهو يرى أن هؤلاء الأشخاص الذين يتحركون ضد الحرية من موقع الشفقة على الناس ويتحرقون على الحق والحقيقة من أعماق قلوبهم هؤلاء يعتقدون في مضمون كلامهم وأساس رؤيتهم أن الحرية في دائرة الفكر تتسبب في نشر الأفكار الباطلة وشيوع التيارات المنحرفة وبالتالي ستكون للباطل اليد العليا على الحق"<sup>٣٤</sup> ولذا فهو يشدد على أن "تقوية العقل لا تتيسر إلا بتهيئة المحيط الحر لتفعيل عملية التعقل"<sup>٣٥</sup> من خلال طرح الأسئلة وإثارة المواضيع الجريئة في الفكر الإسلامي وإعادة النظر في المسلمات والضرورات الدينية كالتوحيد والنبوة وغيرها من أصول العقائد<sup>٣٦</sup> وأصول ومباني

<sup>٣١</sup> سروش، العقل والحرية ص ٦١.

<sup>٣٢</sup> المرجع نفسه، ص ٢١٣.

<sup>٣٣</sup> بالرغم من أنه في مورد آخر أكد على ضرورة المحافظة على دين العوام وعقائدهم، انظر عبد الكرم سروش، أرحب من الإيديولوجيا، (بيروت: دار الإنتشار العربي، ط ١، ٢٠١٤م)، ص ٣٠-٣١.

<sup>٣٤</sup> سروش، العقل والحرية ص ٣٨.

<sup>٣٥</sup> المرجع نفسه، ص ٤٩.

<sup>٣٦</sup> انظر عبد الكرم سروش وآخرون، الفكر الديني وتحديات الحداثة، ترجمة: أحمد القباجي، (بيروت: دار الإنتشار العربي، ط ١، ٢٠٠٩م)، ص ١٥٨.

الاجتهاد الفقهي<sup>٣٧</sup> لأن ذلك هو مقتضى حرية العقل ومتطلب من متطلبات تجديد الفكر الديني.

### تحليل ومراجعة لحدود دور العقل في فهم الدين عند سروش

يرى الباحثان إن دعوى الدكتور سروش في أن تحديد مساحة العقل وحدوده في إثبات وفهم الدين الإسلامي يرجع إلى نفس العقل هي دعوى خاطئة، ويمكن مناقشة ومراجعة رأي الدكتور سروش في حدود العقل البشري ومساحة عمله في محورين:

**الأول:** إن دعوى سروش في أن مساحة العقل مطلقة وأن حدود الاعتماد عليه يرجع إلى العقل نفسه وأن الدين نفسه ليس من صلاحيته تقييد حرية العقل قد جانبت الصواب، فالقرآن الكريم الذي حوى العديد من البراهين والاستدلالات العقلية ودعا البشر في أكثر من ثلاثمائة آية إلى التعقل والتدبر والتفكير، لم يعطِ العقل هذه المساحة ولا العقل نفسه ادعى لنفسه ذلك.

إن الخطأ الذي وقع فيه الدكتور سروش هو أنه منح سلطة مطلقة للعقل وجعله حاكماً على كل الموضوعات الدينية والمعارف البشرية، بمعنى أن سروش جعل العقل هو الأساس، وهو الفيصل في فهم الدين ونصوصه وهو المرجع عند الاحتكام، وهذا يخالف منهج أهل السنة والجماعة في التعاطي مع العقل، إذ أن علماء الإسلام لم يذهبوا إلى إعطاء العقل هذا القدر من الاستقلالية والحرية، ولم يمنحوه سلطة مطلقة وإنما كانت علاقة العقل والدين علاقة تكاملية لأن "العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء ولن يغني أس ما لم يكن

<sup>٣٧</sup> انظر عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة: أحمد القباجي، (بيروت: دار الانتشار العربي، ط ١، ٢٠٠٩م)، ص ١٠٣.



بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن هناك أس<sup>٣٨</sup> فلا تعارض بين العقل والدين ولا تعارض بين العقل وفهم الدين، فهو المعين في المعرفة الدينية، وهو المقرر لأوامر الشريعة، المتعلق لقضاياها وليس شارعاً لها، قال الشاطبي: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع"<sup>٣٩</sup>.

لقد بين العلماء أن الشرع هو المتولي لتحديد أطر العلاقة بين العقل والنص لأن العقل عاجز في كثير من الموارد عن معرفة تفاصيل الدين والشريعة، فالشريعة وجهت العقل وخصصت مساحته، يقول الإمام الشاطبي في حدود العلاقة بين العقل والنص: "بل هو مهتد بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته"<sup>٤٠</sup>، ولذا نجد أن علماء الاسلام رسموا معالم العقل وقعدوا حدوده، فكانوا أمة وسطاً بين التفريط في العقل والإفراط فيه، فليس "هناك العقل المطلق الكامل الذي نحاكم إليه هذه النصوص. كما أن العقل نفسه محدود بحدود الزمان والمكان والكيفية، وبحدود وظيفته، ولا يستطيع أن يحيط بغير المحدود الذي يحيط به الشرع أو الوحي"<sup>٤١</sup>.

**الثاني:** من الأدلة الواضحة على خطأ رأي سروش، إن العقل الذي يعجز عن تشخيص المصالح الدنيوية من مفسادها ويجرب كثيراً من القوانين من أجل تنظيم

<sup>٣٨</sup> أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٥م)، ص٥٧.

<sup>٣٩</sup> أبو إسحاق اللخمي الشاطبي، الموافقات، (الرياض: دار ابن عفان، ج١، ١٩٩٧م)، ص٢٧.

<sup>٤٠</sup> المصدر نفسه، ج١، ص١٣٣.

<sup>٤١</sup> عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، (الرياض: مكتبة السوادى للتوزيع، ط٢، ١٩٩٦م)، ص١٩٥.

حياته حتى أنه لم يتوصل للآن إلى جميع قوانين وأسرار عالم الوجود وذلك لكونه محدوداً وناقصاً، فمن الأولى أن يكون ليس بقادرٍ على أن يحيط ويدرك جميع حقائق ومعارف عالم الغيب، فضلاً عن خصوصياتها.

قال الغزالي: "وعلى الجملة فالعقل لا يهدي إلى تفاصيل الشرعيات والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل وتارةً بتنبه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة وتارةً بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقدته."<sup>٤٢</sup> ولذا فإن العقل بحاجة إلى الوحي لمعرفة حدوده في المعرفة الدينية وأن تجاوزه لمساحته يعني خروجه عن الصواب، ولذا نجد بالوجدان أنه لو ترك الإنسان وعقله فلا يمكنه أن يصل إلى المعارف الدينية والأحكام الشرعية والعقائد التي أمر بها<sup>٤٣</sup>.

وعلى هذا الأساس نفهم طبيعة حدود العقل ومساحته في الدين، فإن الدين بين لنا الطريق للوصول إلى تحقيق الكمال ونيل رضا الله، أما العقل فقد جعله الله عز وجل نوراً يدلنا على ذلك الطريق الذي رسمه الله وذلك الصراط المستقيم الذي أمرنا الله أن نسير فيه.

فالعقل البشري كالمصباح الذي يكشف لنا ظلمات الطريق ويوصلنا إلى الهدف، أما الوحي فهو الطريق المستقيم نفسه الموصل إلى الجنة. ولذا فلكي يصل الإنسان إلى الهدف، لا بد من وجود ركيزتان أحدهما الطريق وهو الدين والآخرى المصباح وهو العقل<sup>٤٤</sup>، قال الشيخ ابن تيمية: "إن ما جاء به الكتاب والسنة هو الحق المحض الذي تدل عليه المعقولات الصريحة وأن صريح المعقول موافق لصحيح المنقول. وقد بينا أولاً أنه يمتنع تعارض الأدلة القطعية فلا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان

<sup>٤٢</sup> الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ٥٨.

<sup>٤٣</sup> علي حمود العبادي، فلسفة الدين، (بيروت: دار جواد، ط ١، ٢٠٠٩م)، ص ١٩.

<sup>٤٤</sup> ماجد عرسان الكيلاني، فلسفة التربية الإسلامية: دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة، (المملكة العربية السعودية: مكتبة المنارة، ط ١، ١٩٨٧م)، ص ٢٤٨.

سواء كانا عقليين أو سمعيين أو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً... فالعقل يدل على صحة السمع والسمع يبين صحة العقل وأن من سلك أحدهما أفضى به إلى الآخر<sup>٤٥</sup>.

رابعاً: إن دعوة الدكتور سروش إلى طرح الشبهات وإثارة الإشكالات الفكرية والعقائدية على عوام الناس بدعوى حرية الفكر وحرية النظر وأنها السبيل الأمثل للنهوض الفكري والحضاري بالمجتمع غير صائبة، فقد جرت سيرة علماء الإسلام على الرفق بعوام الناس والحفاظ على سلامة عقائدهم، والتفريع والاستنكار على من يبالغ في نشر شبه المخالفين، فضلاً إلى أنه يؤدي إلى حدوث موجة من الإشكالات ويجلب الريب والشك في قلوب العوام نتيجة بساطة المعرفة لديهم وغياب الرأي الآخر المتخصص في الرد على مثل هذه الإشكالات والجدليات الفكرية.

فهذا "أحمد بن حنبل قد أنكر على الحارث المحاسبي ٢٤٣هـ، تصنيفه في الرد على عقائد المعتزلة؛ فقال الحارث: الرد على البدعة فرض، فقال أحمد: نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها؛ فبم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر في الجواب ولا يفهم كنهه؟"<sup>٤٦</sup>

ويعتقد الباحثان أن العمل بهذا المدعى لا ينشر العلم ولا يؤدي إلى الكمال ولا يخدم الدين، وإنما يؤول إلى حرف العوام، خصوصاً إذا علمنا أن المتلقي لا يمتلك بناءً معرفياً كافياً يحصنه عن الانجراف وراء الشبهات ويبعده عن الدين وعن روح الدين.

<sup>٤٥</sup> ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص ٢٤٥.

<sup>٤٦</sup> الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي الحجة والجلال، ص ٩٢.

### نسبية العقل في فهم النصوص

يرى الدكتور سروش أن معطيات العقل البشري ونتائج عملية الفهم هي نسبية وتؤدي إلى الظن ولا ترقى لليقين، فالعقل عاجز عن إنتاج اليقين وتوليد القطع في فهم الدين وإثبات المعرفة الدينية. ويُصرِّح الدكتور سروش بأنه استفاد نسبية المعرفة العقلية من المذهب العقلاني الانتقادي، يقول سروش في هذا الشأن: "إن موقفني في الواقع هو موقف العقلانية المعقدة أو الانتقادية بمعنى أن عالم الواقع سواءً في الدين أو الفلسفة أو الطبيعة أعقد من أن تفرض الأحكام العقلية البسيطة حكمها عليه أو يتعامل الإنسان مع هذا الواقع بمنطق الجزئية"<sup>٤٧</sup> وهذه "العقلانية كانت في السابق بعيدة عن النسبية واليوم تعيش معنى النسبية."<sup>٤٨</sup>

ويعلل الدكتور سروش تبنيه لنسبية العقل بأن الاعتقاد بأن العقل قادر على التوصل للجزم في المعرفة فإن ذلك يؤدي إلى تعطله وتجميده وتقييد حرية الإنسان الفكرية، يقول سروش في هذا الشأن: إن "هدف العلم والفكر ليس التوصل إلى الجزم لأن الجزم نوع من إغلاق باب العقل والتعقل."<sup>٤٩</sup>

وكان الدكتور سروش يريد أن يقول إن الرؤية المعاصرة للعقل تقتضي أن تكون نتائج العقل نسبية بعيد كل البعد عن الجزم واليقين تقوم على تفسير الواقع والدين كظاهرة مستمرة ليست لها نهاية مما يجعل العقل البشري متحركاً وفاعلاً؛ لأن الجزم واليقين من أشد أعداء العقل<sup>٥٠</sup> وهذا ينسحب على القضايا الدينية فلا رأي نهائي في رأي الدكتور سروش يمكن التوصل له في فهم المسائل العقائدية.

<sup>٤٧</sup> عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، (بيروت: دار الانتشار العربي، ط ١، ٢٠٠٩م)، ص ٩٦.

<sup>٤٨</sup> سروش، العقل والحرية، ص ٣٤.

<sup>٤٩</sup> سروش، الدين العلماني، ص ١٤٣.

<sup>٥٠</sup> سروش، أرحب من الإيديولوجيا، ص ٢٣١.

### تحليل ومراجعة لموقف سروش من نسبية العقل

بالرغم من أن سروش يذهب إلى تقديس العقل ومنحه السلطة المطلقة والقدرة والإبداع في ما يتصل بإدراك الواقع وتحصيل المعرفة والمهيمنة على الدين بتوليه تحديد أطر العلاقة بينه وبين الوحي إلا أنه يرى أن العقل لا يصل إلى الجزم بل لا ينبغي له ذلك عند إدراكه للمعرفة، وهذان - في نظر الباحثان - طرفان متناقضان في رؤية سروش للعقل، إضافة إلى أنه يلزم منه محاذير عديدة لا تتوافق مع الدين الإسلامي، ويمكن لنا تحليل ومراجعة موقف سروش من خلال الملاحظات التالية:

أولاً: إن ما ذكره سروش من أن العقل في ذاته وسيلة محدودة وقاصرة عن تحصيل اليقين لا سيما في المسائل غير المحسوسة أو يعبر عنه بنسبية العقل لا يخلو من صحة فقد ذهب العلماء إلى القول بتقييد مساحة العقل لضعفه عن إدراك كثير من المسائل منها الأمور الغيبية، فهم يؤمنون ويصدقون ما جاء به الوحي لكنهم لا يتعرضون إلى كفيّتها لأن العقل عاجز عن إدراك كنهها.

ولم ير العلماء في ذلك انتقاصاً من شأن العقل ولم يلغوه أو يعطلوه إنما أكدوا أن "المنوع أن يستخدم العقل في غير موضعه، أو أن يخضع في الاستدلال لمنهج يخالف المنهج الذي جاء في القرآن والسنة. فهم لا يُعلون من شأن العقل، ولا يُغالون في أحكامه، ولا يحكمون باستقلاله وكفايته، وإنما يضعونه في موضعه اللائق به، فيستعملونه في نطاق قدرته وإمكاناته في النظر في ملكوت السماوات والأرض، وفي الاجتهاد في القضايا العملية، وفي اكتشاف العلوم المادية، التي تهدف إلى ترقية المجتمع وتطويره، وهذا من تمام علمهم، وبعده نظرهم، وسلامة تفكيرهم، ولو كان العقل يفسر بواسطة."<sup>٥١</sup>

<sup>٥١</sup> عبد الله بن عبد الحسن التركي، مجمل اعتقاد أئمة السلف، ( المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط ٢، ١٤١٧هـ)، ص ١٤١.

ولذلك يرى العلامة ابن خلدون ٨٠٨هـ أن تقييد العقل بالشرع "ليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال"<sup>٥٢</sup>.

إلا أن ما يدعو إلى التريث والتدبر هو المنحى التجديدي الذي يتخذه سروش في تفعيل مبدأ نسبية العقل المطلقة في تشكيل المعرفة الدينية وليس بالنحو الذي ذهب إليه السلف، فسروش يرفض تقبل أي معنى جزمي ويقيني مستقى من الدين، ويشجع على حالة الشك والاهتزاز في العقيدة باعتبارها دليلاً وعلامة على الإنسان المعاصر، ولا يرى في ذلك خللاً ولا أن صاحبه يستحق ملامة وذمًا، بل يمثل في نظره حالة عقلية سليمة ضرورية بدونها يُعطل العقل، يقول الدكتور سروش: " هذه كلها من أدلة الانسان المعاصر الذي يعيش عدم اليقين والاهتزاز في العقيدة، وهذا الجو من عدم اليقين لا يستحق اللوم والتوبيخ"<sup>٥٣</sup>.

وفي السياق ذاته، يرى الدكتور سروش "إن الأدلة التي تثبت حقانية وعدالة الدين بأجمعها عقلانية وبشرية وغير وحيانية، وهذه الأمور كلها دخيلة ومؤثرة في فهمنا للدين"<sup>٥٤</sup>، وكان الدكتور سروش قام بعمل قياس منطقي مؤلف من مقدمتين ونتيجة، فالمقدمة الصغرى أن الأدلة على الدين عقلية، والمقدمة الكبرى أن نتائج العقل نسبية، وخلص بنتيجة وهي أن الأدلة على الدين نسبية، ولذا ذهب إلى إمكان التشكيك ومراجعة أدلة وجود الخالق عز وجل وصعوبة إثبات وجود الله بالأدلة

<sup>٥٢</sup> عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المتبدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨م)، ص ٥٨٢.

<sup>٥٣</sup> سروش، أرحب من الإيديولوجيا، ص ٣١٠.

<sup>٥٤</sup> عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القباجي، (بيروت: دار الانتشار العربي، ط ١، ٢٠٠٩م)،

الجزمية القطعية، يقول سروش في هذا الشأن: "يمكن القول بجرأة إن النصف الثاني من القرن العشرين لم يكن هناك فيلسوف أو متكلم -إلا ما ندر- يستطيع بجرأة على إثبات وجود الله بالدليل القطعي."<sup>٥٥</sup> وفساد ذلك واضح بالضرورة، إذ إن القول برؤية الدكتور سروش يلزم منها امتناع إثبات الدين والعقيدة والدخول في عالم السفسطة والإنكار لكل ما هو غيبي ونصي نظراً لاستحالة الوصول إلى مراد الله عز وجل أو النبي محمد صلى الله عليه وسلم من النصوص الدينية.

**ثانياً:** لعل الدكتور سروش لم ينتبه إلى أنه عرض مسألة نسبية العقل المطلقة على نحو الجزم واليقين في حين أكد أن حالة اللاجزم أضحت مهيمنة على جميع مجالات المعرفة<sup>٥٦</sup>، فكيف إذ يطرح سروش هذه القضية بكل قطع وجزم؟ ألا تنطوي هذه الدعوى على مفارقة واضحة تؤدي إلى نقض النظرية نفسها؟!، بالإضافة إلى ذلك، ينبغي على سروش الإجابة عن السؤال التالي: هل يشمل هذا الادعاء الحقائق الرياضية والهندسية، وبعض الحقائق الفلسفية كاستحالة اجتماع النقيضين أم لا؟<sup>٥٧</sup> وهذا دليل نقضي واضح يثبت خطأ رأي سروش.

**ثالثاً:** يرى الباحثان أن منشأ تبني سروش لمقولة نسبية العقل المطلقة هو اقتفاؤه منهج الفلسفة العقلانية النقدية التي تنظر إلى قدرات العقل على أنها محدودة وضيقة وأكثر تواضعاً، ولذا فإنهم لا يصدرن أحكاماً نهائية وحاسمة حول الحقيقة والمعرفة وقيمة الأشياء، ويشددون على ضرورة الترحيب بالآراء المختلفة والتعدد؛ لأنهم يرون امتناع تحقيق أية ضمانات عقلية ترجح صواب آرائهم.

<sup>٥٥</sup> سروش، أرحب من الإيديولوجيا، ص ٢٥٦.

<sup>٥٦</sup> سروش، التراث والعلمانية، ص ٨٩-٩٠.

<sup>٥٧</sup> محمد جعفرى، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينين المعاصرين، ترجمة: حيدر نجف، (بيروت: مركز

الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٠م)، ص ١١٢-١١٣.

وقد صرح سروش في طيات أبحاثه ومؤلفاته أنه استطاع أن يرسم العلاقة بين العقل والدين، وأنه تمكن من صياغة تعريف العقل وكشف دوره في تشكيل المعرفة الدينية وكان ذلك من خلال تبني الفلسفة العقلانية الانتقادية<sup>٥٨</sup>، يقول سروش مصرحاً بذلك: "ومن خلال المعطيات والنتائج العقلانية عرفنا العقل بصورة أفضل وتوصلنا إلى مقولة العقلانية الانتقادية"<sup>٥٩</sup> وأن هذه "العقلانية كانت في السابق بعيدة عن النسبية واليوم تعيش معنى النسبية"<sup>٦٠</sup>.

وكأن سروش يريد أن يقول إن القول بنسبية فهم العقل وعجزه عن فهم النصوص وتحصيل اليقين هو من سمات العقل الذي أوّمن به وأجعله مصباحاً لأستنير به، وهذا المعنى هو ما يدعو إليه المذهب العقلاني، حتى إن المجتمع - بنظر سروش - لا يمكنه من إقامة دولة ديمقراطية دينية إلا من خلال الاعتماد على العقل بمعناه العقلاني الانتقادي<sup>٦١</sup>.

ولا يرى الباحثان تأثير سروش بالإمام الغزالي في تبني نسبية العقل المطلقة بقدر ما كان سروش يحاول البحث عن أدلة وشواهد في النصوص الدينية و التراث الإسلامي ليثبت صحة موقفه ويقرب وجهة نظره، وقد وجد في قصة الفيل التي ذكرها الإمام الغزالي خير وسيلة ليستدل ويستعين بها وليُقرب من خلالها نظريته في نسبية العقل وحتمية التعدد وقصور الإدراك البشري، يقول الدكتور سروش بعد أن عرض قصة الفيل في كتابه الصراطات المستقيمة: "إن الرؤية الحسية والتجريبية قاصرة عن الإحاطة بتمام المعلوم، كما في قصة الفيل الموجود في غرفة مظلمة، فعندما جاء

<sup>٥٨</sup> عرّف سروش المذهب العقلاني الانتقادي بأنه "عبارة عن تعقل وتفسير وفهم للواقع كظاهرة مستمرة ليست لها نهاية وأمر جمعي وسياق"، وهذا التفسير لا يمكنه أن يصل لليقين. سروش، الصراطات المستقيمة، ص ٩٧.

<sup>٥٩</sup> المرجع نفسه، ص ٩٨.

<sup>٦٠</sup> سروش، الحرية والعقل، ص ٣٤.

<sup>٦١</sup> سروش، التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القباجي ط ١، ص ١٤٩.



بعض الأشخاص ليتحققوا عن حقيقة هذا الموجود في الغرفة لم يتمكنوا من الإحاطة بجميع المعلوم وخرجوا بنتائج متفاوتة، وهذه الحالة لا تقتصر على الرؤيا الحسية، بل الرؤية العقلية المحضة كذلك، فما دام الإنسان يعيش في قفص البشرية فحكمه هو هذا الحكم".<sup>٦٢</sup>

إن العقل السروشي - إن صح التعبير - بهذه الخصائص لا يمكن أن يكون نوراً يستخدمه الناس من أجل إثبات دينهم وعقيدتهم لأنه قائم على النسبية المطلقة، فالعقل البشري مهما اجتهد واعتمد على قواعد اللغة وآليات فهم النصوص الدينية فإنه لا يقدر على أن ينتج أحكاماً يقينية قطعية بسبب القصور في بنية عمل العقل نفسه، إن موقف الدكتور سروش هذا هو في الحقيقة تعطيل للعقل كلياً، ويلزم منه التشكيك في الإيمان واستحالة إثبات العقيدة الإسلامية، وهذا مخالف للقرآن والسنة ومخالف لما ذهب إليه السلف الصالح.

### الخاتمة

مما تم عرضه وتحليله من آراء سروش، فقد توصل البحث إلى النتائج التالية:  
 أولاً: قدم الدكتور سروش قراءة غريبة مقلدة للعقل أخرجته عنه مساره وساهمت في تفويض مفهوم العقل الإسلامي فجعلته في مصاف النسبية، فاتصف بالتفلت وانتفت حججته متشبهاً بما أورده دعاة نسبية العقل؛ ولذا فإن دعواه تمثل تكرار لدعوات الحدائنة بقالب جديد.

ثانياً: يمكن القول إن الاستناد إلى آراء سروش في العقل وتطبيق تمثلائها على الفكر الإسلامي لن يؤدي إلى عدم إصلاح الفكر الإسلامي وحسب، بل سيسهم في الخروج عن الجادة وضياح ونفي ضروريات الدين الإسلامي وبديهياته.

<sup>٦٢</sup> سروش، الصراطات المستقيمة، ص ٣٠، وانظر سروش، القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٣٠.

**ثالثاً:** إن جعل الغرض من العقل هو نفس عملية الشك أو الخطأ الذي يتولد أثناء البحث أو البناء المعرفي يفقد العقل قيمته، فقيمة العقل بمقدار إيصاله إلى الحقيقة ونبذه للخطأ، وهذا ما رفضه سروش إذ أنه لم يقدر الوصول إلى الحق ولم يجعله هدف العقل بتأناً، بل اعتبر أن جعل العقل وسيلة للوصول إلى المعرفة نوع من التقييد والجمود!

**رابعاً:** توصل البحث إلى أن سروش لم يجعل أية حدود لمساحة بحث العقل، وهذا يتعارض مع ذهب إليه السلف الصالح وأجمع عليه عامة المسلمين من أن الدين جعل حدوداً ومساحة يتحرك فيها العقل وإلا سادت الفوضى في الفكر الإسلامي.

**خامساً:** بين البحث أن سروش جعل نتائج العقل نسبية لا تؤدي إلى الوصول إلى اليقين والقطع بالمعرفة المستوحاة من النص، وهذا ما يجعل فهم النصوص فاقداً للحجية نتيجة القول بنسبية الفهم، وهذا ما يسقط اعتبار ولوزم التقييد بالنصوص الدينية ويفتح الباب البدع وترك العمل بالقرآن والسنة.

## المصادر والمراجع

Abū Ya'alā, Muhammad bin Hussein. (1990 A.D). al 'Uddat fī Usūl al Fiqh. (2<sup>nd</sup> edition). Ahmad bin 'Alī bin Sayr al Mubārakī (review). Riyadh: Muhammad ibn Saud University.

Al 'Abbādī, 'Alī Ḥamūd. (2009 A.D). Falsafat al Dīn. (1<sup>st</sup> edition). Beirut: Dāa Jawwād.

Al Bukhārī, Abū 'Abdillah bin Ismā'il. (1422 A.D). Ṣaḥīḥ al Bukhārī. (1<sup>st</sup> edition). Beirut: Dār Tawq al Najāh.

Al Dhazālī, 'Abū Ḥāmid. (1975 A.D). Mu'ālīj al Qudus fī Madārijī Ma'arifāt al Nafs. (2<sup>nd</sup> edition). Dār al 'Āfāq al Jadīdah.

Al Ghazālī, 'Abū Ḥāmid bin Muhammad. (1967 A.D). Al Munqidh min Al Ḍalāl Wa al Mūṣil 'ilā dhī al Ḥujjat Wa al Jalāl. (7<sup>th</sup> edition). Beirut: Dār al Andalus.

Al Ghazālī, 'Abū Ḥāmid bin Muhammad. (2004). 'Iḥyā'u 'Ulūm al Dīn. (1<sup>st</sup> edition). Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah.

Al Juwainī, 'Abd al Malik bin 'Abdillah. (1997 A.D). al Burhān fī 'Usūl al Fiqh. (1<sup>st</sup> edition). Ṣalāḥ bin Muhammad bin 'Uwaiḍah (review). Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah.

Al Kharāshī, Sulaiman Ṣāliḥ. (no date). Naqḍ 'Usūl al 'Aqlāniyyīn. (1<sup>st</sup> edition). Riyadh: Dār 'Ulūm al Sunnah

Al Kīlānī, Mājid 'Arsān. (1987 A.D). Falsafat At Tarbiyat al 'Islāmiyyah: Dirāsatan Muqōranatun bayna Falsafat al Tarbiyat al 'Islāmiyyah Wa al Falsafāt al Tarbawiyat al Mu'āṣirah. (1<sup>st</sup> edition). Saudi Arabia: Maktabat al Manārah.

Al Muḥāsibī, al Ḥārith bin 'Asad. (1971 A.D). Al 'Aql Wa Fahm al Qur'ān. (1<sup>st</sup> edition). Beirut: Dār al Fikr.

Al Ra'awāsh, 'Imād, (no date). Al 'Aql Wa 'Atharuhu fī al Tafsīr. (1<sup>st</sup> edition). Saudi Arabia: Muhammad ibn Saud University.

Al Shāṭibī, Abū 'Ishāq al Lakhmī. (1997 A.D). Al Muwāfaqāt. (1<sup>st</sup> edition). Riyadh: Dār Ibn 'Affān.

Al Turkī, 'Abdullah bin 'Abd al Muḥsin. (1417 A.D). Mujmal I'tiqād 'A'immat al Salaf. (2<sup>nd</sup> edition). Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'awah and Guidance.

Ḍamīriyyah, 'Uthmān Jumu'ah. (1996 A.D). Madkhal li Al Dirāsāt al 'Aqīdat al 'Islāmiyyah. (2<sup>nd</sup> edition). Riyadh: Maktabat al Sawādī li al Tawzī'

Ibn Khaldūn, 'Abdul Al Rahmān. (1988 A.D). Dīwān al Muḥtadā' Wa al Khabar fī Ta'rīkh al 'Arab Wa al Barbar Wa man 'āṣarahum min dhawī al Sha'an al 'Akbar. (2<sup>nd</sup> edition). Beirut: Dār al Fikr.

Ibn Taimiyyah, Ahmad 'Abdul al Ḥalīm al Ḥarbī. (1403 A.H). al Istiqāmah. (1<sup>st</sup> edition). Muhammad Rashād Sālim (Review). Al Madīnat al Munawwarah: Muhammad ibn Saud University.

Ibn Taimiyyah, Ahmad 'Abdul al Ḥalīm al Ḥarbī. (1999 A.D). Dar'u Ta'āruḍ al Naql Wa al 'Aql. (2<sup>nd</sup> edition). Saudi Arabia: Muhammad ibn Saud University.

Ismā'il, Fāṭimah Ismā'il Muhammad. (1993 A.D). al Qur'ān Wa al Naẓar al 'Aqlī. (1<sup>st</sup> edition). USA: Virginia.

Ja'afarī, Muhammad. (2010 A.D). al 'Aql Wa al Dīn fī Tasawwūrāt al Mustanīrīn al Dīniyyīn al Mu'āsirīn. (2<sup>nd</sup> edition). Ḥaidar Najif (translation). Beirut: Markaz al Ḥadārat al Fikr al 'Islāmī.

Khalīl, 'Imād al Dīn. (1403 A.D). Ḥawla 'I'ādat Tashkīl al 'Aql al Salīm. (2<sup>nd</sup> edition). Qatar: Ri'āsat al Maḥākīm al Shar'iyyah Wa al Shu'ūn al Dīniyyah.

Sarūsh, 'Abdul Ḥakīm et al. (2009 A.D). Al Fiqr al Dīnī Wa Taḥaddiyāt al Ḥadāthah. (1<sup>st</sup> edition). Ahmad al Qabanjī (translation). Beirut: Dār al 'Intishār al 'Arabī.

Sarūsh, 'Abdul Karīm. (2002 A.D). Al Qabḍ Wa al Baṣṭ fī al Sharī'ah. (1st edition). Dalāl 'Abbās (translation). Beirut: Dār al Jadīd.

Sarūsh, 'Abdul Karīm. (2009 A.D). Al Dīn Al 'almānī (translation). Beirut: Dār al 'Intishār al 'Arabī.

Sarūsh, 'Abdul Karīm. (2009 A.D). Al Širāṭāt al Mustaqīmah: Qirā'atun Jadīdatun li al Naẓariyyat al Ta'addudiyyat al Dīniyyah. (1<sup>st</sup> edition). Ahmad al Qabbanjī (translation). Beirut: Dār al 'Intishār al 'Arabī.

Sarūsh, 'Abdul Karīm. (2009 A.D). Al Turūth Wa al 'almāniyah. (1<sup>st</sup> edition). Ahmad al Qabbanī (review). Beirut: Dār al 'Intishār al 'Arabī.

Sarūsh, 'Abdul Karīm. (2009 A.D). Baṣṭ al Tajribat al Nabawiyyah (translation): Ahmad al Qabbanjī (translation). Beirut: Dār al 'Intishār al 'Arabī.

Sarūsh, 'Abdul Karīm. (2010 A.D). Al 'Aql Wa al Ḥurriyyah. (1<sup>st</sup> edition). Ahmad al Qabbanjī (translation). Beirut: Dār al 'Intishār al 'Arabī.

Sarūsh, 'Abdul Karīm. (2014 A.D). Arḥab Min al 'īdiyūlūjiyā. (1<sup>st</sup> edition). Ahmad al Qabbanjī (translation). Beirut: Dār al 'Intishār al 'Arabī.

#### **ELECTRONIC SOURCES:**

Sarūsh, 'Abdul Karīm, Al Sīrat al Dhōtiyyah. <http://drsoroush.com/en/biography>. Accessed on 6<sup>th</sup> December, 2021 A.D.

## المعاقبة النحوية وتطبيقاتها الدلالية: معاقبة الأفعال أنموذجاً

### The Grammatical Alternation and Its Semantic Applications: The Alternation of Verbs as A model

### Penggantian Tatabahasa dan Aplikasi Semantiknya: Penggantian Kata Kerja Sebagai Model

أحمد محمد عطوف الديرشوي\*، عبد الوهاب زكريا\*\*، وأدهم حموية\*\*\*

#### الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة المعاقبة في الدرس النحوي والتعريف بمفهومها وبيان وسائلها، وخصائصها النحوية وتحليل أمثلتها الواردة في كتب النحاة دلاليًا، وتأتي أهمية هذه الظاهرة من حيث إن قدمها قدم اللغة، وهي ظاهرة سادت لغة بعض القبائل العربية التي احتج بها النحويون، وهذه الظاهرة توضح الفرق الدلالي بين الكلمات، مثلاً: رياً وروى؛ فالأولى صفة والثانية اسم؛ لذا فهذه الظاهرة لم تكن اعتباراً بل كانت مقصودة لبيان دلالات الكلمات فضلاً عن أهمية هذه الظاهرة صوتياً، ويستخدم البحث المنهجين الوصفي والتحليلي وذلك من خلال جمع المعلومات اللازمة حول الدراسة من تعريفات وشروح متعلقة بها، وتحليلها تحليلاً دلاليًا للوصول إلى النتائج، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: أن الفعل اللازم قد يرد بمعنى فعل آخر متعدد عن طريق التضمين، فيعمل عمل ذلك الفعل، فينصب المفعول به. وأن العرب قد استخدمت الفعل الماضي بمعنى المضارع، فيجيء بلفظ الماضي والمعنى بلفظ المضارع، وذلك أنه

\* طالب دكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، البريد الإلكتروني:

ahmaddershewi66@gmail.com

\*\* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية

ماليزيا، البريد الإلكتروني: abd.wahab@iium.edu.my

\*\*\* أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية التربية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني:

adhamawiya@iium.edu.my

أراد الاحتياط للمعنى، فجاء بمعنى المضارع المشكوك في وقوعه بلفظ الماضي المقطوع بكونه، حتى كأن هذا قد وقع واستقر لأنه متوقع مترقب.

**الكلمات المفتاحية:** المعاقبة النحوية، الدلالة، الأفعال.

### **Abstract**

This research aims to study the alternation in the grammatical lesson, define its concept, explain its means, and grammatical characteristics, and analyze its examples in the grammarians' books semantically. The semantic difference between the words, for example: *raya* and *rawa*; The first is an adjective and the second is a noun. Therefore, this phenomenon was not arbitrary, but rather was intended to show the semantics of the words as well as the importance of this phenomenon phonetically. To it search: that the necessary verb may be received: The imperative verb may be received in the sense of another transitive verb by means of an inclusion, so the action of that verb works, and the object is made in it. And that the Arabs have used the past verb in the sense of the present, so he comes with the wording of the past and the meaning with the wording of the present, and that is because he wanted to be cautious of the meaning, so he came with the meaning of the present whose occurrence is doubtful with the wording of the past that is cut off from being, even as if this had occurred and settled because it is expected and awaited.

**Keywords:** Grammatical Alternation, Semantics, Verbs.

### **Abstrak**

Penyelidikan ini bertujuan untuk mengkaji penggantian dalam pelajaran tatabahasa, menentukan konsepnya, menjelaskan maksudnya dengan ciri-ciri tatabahasa, dan menganalisis contohnya dalam buku-buku tatabahasa secara semantik. Perbezaan semantik antara perkataan, misalnya: *raya* dan *rawa*; Yang pertama adalah kata sifat dan yang kedua adalah kata nama. Oleh itu, fenomena ini tidak berlaku sewenang-wenangnya, melainkan bertujuan untuk menunjukkan semantik kata-kata serta pentingnya fenomena ini secara fonetik. Dalam menentukannya: bahawa kata kerja yang diperlukan dapat diterima: Kata kerja imperatif dapat diterima dalam arti kata kerja transitif yang lain melalui penyertaan, sehingga tindakan kata kerja itu berfungsi, dan objek dibuat di dalamnya. Dan bahawa orang Arab telah menggunakan kata kerja masa lalu dalam arti masa kini, jadi dia datang dengan kata-kata masa lalu dan makna dengan kata-kata masa kini, dan itu kerana dia ingin menjadi spekulasi makna, jadi dia datang dengan makna masa kini yang kejadiannya diragukan dengan kata-kata masa lalu yang terputus dari menjadi, walaupun seolah-olah ini telah berlaku dan diselesaikan kerana ia diharapkan dan ditunggu.

**Kata kunci:** Penggantian Tatabahasa, Semantik, Kata Kerja.

### تعريف المعاقبة

**المعاقبة لغة:** إنَّ مادة (ع ق ب) في اللغة العربية تدور على معنيين أساسيين؛ أولهما: التناوب والتداول، وثانيهما: الارتفاع والمشقة، والذي يهمنا في هذا البحث المعنى الأول.

جاء في العين: "وكلَّ شيء يعقب شيئاً، فهو عقيب، كقولك: خَلَفَ يَخْلُفُ، بمنزلة: الليل والنهار، إذا قضى أحدهما عقب الآخر، فهما عقيبان كل واحد منهما عقيب صاحبه، ويعتقبان: يتعاقبان، إذا جاء أحدهما ذهب الآخر. وعقب الليل النهار والنهار الليل: أي خلفه".<sup>١</sup>

وفي مقاييس اللغة: "العين والقاف والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدل على تأخير شيء وإتيانه بعد غيره، والأصل الآخر يدل على ارتفاع وشدة وصعوبة".<sup>٢</sup>

وجاء في اللسان: "وهما يَتَعَاقَبَانِ وَيَعْتَقِبَانِ: إذا جاء هذا ذهب هذا، وهما يتعاقبان كلَّ الليل والنهار، والليل والنهار عَقِيْبَانِ، كلُّ واحد منهما عَقِيْبٌ صاحبه، وعَقِيْبُكُ الذي يُعَاقِبُكَ في العمل، يعمل مرة، وتعمل أنت مرة".<sup>٣</sup>

ويقول في تاج اللغة: "وأعقبت الرجل، إذا ركبت عَقْبَةً وركب هو عَقْبَةً، مثل المعاقبة، والعرب تُعَقِّبُ بين الفاء والثاء وتُعَاقِبُ، مثل جدت وجدف".<sup>٤</sup>

---

١ الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٩٨٨م)، ج١، ص١٧٩.

٢ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٨١م)، ج٤، ص٧٧.

٣ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله العلي الكبير وآخرون، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ج٤، ٣٠٢٥-٣٠٢٦.

٤ إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٩م)، ج١، ص١٨٦.



ويقول صاحب تاج العروس: "والاعتقاب: التداول، كالتعاقب، وهما يتعاقبان ويعتقبان، أي إذا جاء هذا ذهب هذا".<sup>٥</sup>

ومما ذكرناه آنفاً نستنتج أنّ المعاقبة في اللغة تدلّ على تداول الشيء والتناوب عليه واستخلافه، فالليل والنهار يتناوبان، والعاقب يستخلف من قبله، وإذا وردت المعاقبة (على وزن مفاعلة) دلت على المغالبة، والتعاقب يكون أظهر من المعاقبة؛ إذ إنّها تدل على الإحكام في التتابع والاطراد فيه، نحو تتابع الليل والنهار، بينما تدلّ (مفاعلة) على المغالبة، وأنّه لا يُغالب الصوّتان المتعاقبان أحدهما الآخر - كما سيّضح لاحقاً - إذ إنّ لكل واحد منهما من جواز النطق والاستعمال ما للآخر.

**المعاقبة اصطلاحاً:** يعدّ مصطلح المعاقبة من المصطلحات التي لم يُذكر لها تعريف محدّد يمكن أن يساعدنا في تمييزه ممّا سواه من الظواهر والمصطلحات التي تنضوي تحت هذا الاسم، أو يمكن أن نتّخذها دليلاً للتعبير عن هذه الظاهرة اللغويّة ووصفها، وكان ورودها في مصنّفاتهم غالباً ما يُقصدُ به الإناطة، أو الإبدال الصرّي، أو الاستغناء، أو التعويض، أو القلب، أو التّظاير، أو غير ذلك من الظواهر والمصطلحات التي تطابقها في الدلالة المعجميّة، وربما يكون هذا التقارب ناتجاً عن الدلالة اللغويّة لهذه الألفاظ وسبباً لاستخدام أحدهما بدلاً عن الآخر؛ ولما كانت هذه الألفاظ غير واضحة في الدّرس اللغويّ ولم تستقر على معنى جليّ أو تظهر بوصفها مصطلحات واضحة، فاستعمل إحداها بدلاً من الآخر عند اللغويين القدامى، ونجد أن بعض المحدثين قد تبناوا أيضاً هذا الاستعمال متّكئين على ما جاء في كتب القدامى، وقد عرّف بعض المحدثين المعاقبة بتعريفات جديدة بعد أن بدت لهم تلك الفروق الدقيقة، بين هذه المصطلحات والألفاظ، فعُرّفت المعاقبة بأنّها: "اللفظان المتّفقان في المعنى،

٥ مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شبري، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م)،

المرويان بوجهين، بينهما اختلاف في حرف واحد، كقضم وخضم، وجاس وحاس، ويسمى أيضاً الاعتقاب<sup>٦</sup>، وهي بهذا التعريف تقترب من مفهوم التوسع اللفظي لمفردات اللغة الذي عرفه بعض الباحثين بأنه "نطق الكلمة الواحدة بكيفيات متعددة تتمثل في تغيير حرف بشبيهه أو قريب منه مخرجاً، أو بتغيير حركة بغيرها بلا تغيير في المعنى، كنطق السين صاداً عند التقائها مع القاف في كلمة واحدة، وكتحريك حرف ساكن، أو تسكين متحرك، كما في (كبد)، و(كبد)، أو إبدال حرف بآخر كما في (عتى) من (حتى)"<sup>٧</sup>، غير أن التوسع اللفظي عام وما نحن بصدده خاص بالأفعال دون غيرها من مفردات اللغة. وقيل المعاقبة هي: "التداول والتبادل بين عنصرين لغويين على معنى واحد؛ لقرب الدلالة بينهما"<sup>٨</sup>، أو بمعنى آخر، هو "إنابة عنصر مكان غيره؛ فيحل محله في وظيفته أو في معناه، ومعنى ذلك أن الإنابة والتعاقب على معنى واحد عند النحاة، فكلاهما يختص بعنصر ما دون الآخر في سياق واحد، أو بمعنى آخر "وجود النائب دون المنوب عنه. وقد يستعمل مصطلح آخر بمعنييهما هو (الإغناء)"<sup>٩</sup>، وعرفت المعاقبة أيضاً بأنها: "ظاهرة لغوية عامة تدخل في كل مستويات اللغة، وإن هدفها الأساس هو طلب الخفة"<sup>١٠</sup>.

<sup>٦</sup> ابن يعيش النحوي، شرح المفصل، تحقيق: إميل يعقوب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١م)، ج ٢، ص ١٠٨.

<sup>٧</sup> سهل ديرشوي، نبيل محمد المحجوب، "أثر القراءات القرآنية الشاذة في التوسع اللفظي لكلمات اللغة"، مجلة بلاغ للدراسات الإسلامية والإنسانية، ع (٢)، المجلد: (١)، ٢٠٢١م، ص ٧٢.

<sup>٨</sup> نادية رمضان النجار، "التضام والتعاقب في الفكر النحوي"، مجلة علوم اللغة، ع (٤)، المجلد: (٣)، ٢٠٠٠م، ص ١٣٥.

<sup>٩</sup> تمام حسان، البيان في روائع القرآن، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٣م)، ص ١٥٢.

<sup>١٠</sup> وحيد الدين طاهر عبد العزيز، المعاقبة في نظام اللغة العربية، (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٦م). ص ١٣٧.

### أسباب حدوث المعاقبة:

تعدّ المعاقبة من الظواهر اللغوية المهمة في النحو العربي ولها أمثلة كثيرة في كتب النحاة، ولحدوث المعاقبة أسباب نذكرها فيما يأتي:

١. التشابه بين اللفظين المتعاقبين.
٢. طبيعة اللغة وسعتها، ومنها: طبيعة بناء الشعر العربي، والاختصار والإيجاز، وتعدد اللهجات العربية التي ورد التنزيل بها تسهياً على العرب الذين اعتادوها وتمردت ألسنتهم على النطق بغيرها<sup>١١</sup>.

### مرادفات المعاقبة

البدل، والمضارعة وما اشتق منها، والحمل على المعنى، والإجراء، والتشبيه، والإلحاق، والإحلال، والنيابة، والتحويل، والتناسب وما اشتق منه، والتعويض، والإغناء، والساد مسد، والاستعمال، والمنزلة<sup>١٢</sup>.

### المعاقبة في الأفعال

يعدّ الفعل ركناً أساسياً من أركان الجملة في العربية؛ إذ إنّ الجملة العربية تتألف من طرفين (مسند إليه ومسند)، وقد شغل الاهتمام بالفعل حيزاً كبيراً في

<sup>١١</sup> لهجات القبائل هذه كان لها من قوة الفصاحة ونصاعة البيان ما جعلها تحرز حيزاً من كتاب الله تعالى، ويكتب لها البقاء حيث عمل العلماء على جمع الوجوه التي قرأ بها القرآن الكريم، فكان منها ما تواتر وأُعيد، ومنها ما افتقر للتواتر فسمي شاذاً، وهذا الأخير وإن لم تصح به القراءة فإنه لا تنكر أهميته في إثراء المعجم العربي ودوره في سعة اللغة ومرونتها. انظر: ديرشوي، المحجوب، أثر القراءات القرآنية الشاذة في التوسع اللفظي لكلمات اللغة، ص ٧٨.

<sup>١٢</sup> انظر: عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، (بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٣م)، ج ٢، ص ٣٩٦؛ عثمان بن جني، الخصائص، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، ج ١، ص ١٨٨.

اللغات كلها؛ لذا اهتم بها النحاة في العربية أيضاً، فهم يرونه صاحب العمل؛ لذا يعدونه عاملاً قوياً فهو يرفع الفاعل وينصب المفعول.

وسأتناول في هذا المبحث كيف يحل الفعل محل غيره من الأفعال ويعاقبه في السياق، سواء من حيث المعنى أم الدلالة، وسأتناول القضايا الآتية:

### أولاً: معاقبة الفعل اللازم للمتعدّي

قسّم الفعل في العربية إلى متعدٍ ولازم، وقد حظي الفعل باهتمام بالغ من النحاة، وقد عرّف في شرح الأشموني الفعل اللازم والمتعدّي بقوله: "والفعل اللازم يسمى قاصراً أيضاً؛ لقصوره على الفاعل، وغير واقع، وغير مجاوز، والمعدّي يسمى أيضاً واقعاً؛ لوقوعه على المفعول به، ومجاوزاً؛ لمجاوزته الفاعل إلى المفعول به".<sup>١٣</sup>

وقد يعاقب الفعل اللازم المتعدّي، فيأتي بمعناه ويتعدّى تعدّيته، وتكلم في الخصائص عن معاقبة الأفعال بعضها بعضاً عن طريق التضمين؛ إذ وصف تبادل العلاقة بين الأفعال بضمائهما، وقد علّل استعمال الحرف مع الفعل الذي لم يُعتد استخدامه معه، إلّا أنّه لم يقنن ذلك ولم يضع له حداً شاملاً، فيقول: "اعلم أنّ الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدّى بحرف والآخر بآخر، فإنّ العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيداناً بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه".<sup>١٤</sup>

نجد أنّ كلام ابن جني يدلّ صراحة على أنّ التبادل بين استخدام الحرف قد يقع إذا كان الفعلان ينتميان إلى جذر دلالي واحد، ولم يكن هناك فرق كبير بينهما في الدلالة المستفادة من معنهما العام وصيغتهما بمساعدة العناصر الأخرى.

<sup>١٣</sup> علي بن محمد الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٨م)، ج ١، ص ٤٣٩.

<sup>١٤</sup> ابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ٣١٠.

### معاقبة الفعل اللازم للفعل المتعدي

عدّ النحاة التضمين من وسائل التعديّة فهو أكثر وروداً وشيوعاً في الأفعال: أي تضمين فعل معنى فعل آخر أكثر من تضمين حرف في معنى حرف آخر، "كذلك عادة العرب أن تحمل معاني الأفعال على الأفعال لما بينهما من الارتباط والاتصال؛ وجهلت النحوية هذا، فقال كثير منهم: إن حروف الجر يبدل بعضها من بعض، ويحمل بعضها معاني البعض، فخفي عليهم وضع فعل مكان فعل، وهو أوسع وأقرب، ولجؤوا بجهلهم إلى الحروف التي يضيق فيها نطاق الكلام والاحتمال"،<sup>١٥</sup> وذكر صاحب المغني أن من فوائد التضمين أن كلمة تؤدي معنى كلمتين، فيقول: "قد يشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك تضميناً، وفائدته أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين"،<sup>١٦</sup> وقد ثمة علاقة وثيقة بين التضمين والمعاقبة، وأنها ضرب من ضروب المعاقبة ووسيلة من وسائلها.<sup>١٧</sup>

وقد استعمل النحاة التضمين في تأويل بعض النصوص التي كانت تحتوي على تراكيب خارجة عن المألوف، مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِينَ﴾ [البقرة: ١٣٠]، نصبت جميع القراءات المتواترة (نَفْسَهُ) مع أن الفعل قبله يقتضي اللزوم ولا

<sup>١٥</sup> محمد نديم فاضل، التضمين النحوي في القرآن الكريم، (المدينة المنورة: دار الزمان، ط ١، ٢٠٠٥م)، ج ١، ص ١٧٣.

<sup>١٦</sup> عبد الله بن يوسف بن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، (دمشق: دار الفكر، ط ٦، ١٩٨٦م)، ج ١، ص ٨٩٧.

<sup>١٧</sup> انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٧، ص ١٥٢٦-١٥٢٧؛ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربي، ط ١، ١٩٥٧م)، ج ٣، ص ٣٣٨-٣٣٩؛ إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٨٣م)، ص ٢١٨.

ينصب المفعول بعده مباشرة، وحق الكلمة كان الرفع، فتم تأويل هذا الفعل تأويلات عدة لإخراجه من اللزوم إلى التعدي ويصبح النصب وجهاً؛ إذ يرى الفراء وبعض نحاة الكوفة أنّ (نَفْسَهُ) منصوب على أنّه تمييز.<sup>١٨</sup>

ويقول الفراء أنّه "لما حول الفعل من النفس إلى صاحبها خرج ما بعده مفسراً، ليدل على أنّ السفه فيه، وكان حكمه أن يكون سفه زيد نفساً، لأنّ المفسر لا يكون إلا نكرة، ولكنه ترك على إضافته ونصب كنصب النكرة تشبيهاً بها ولا يجوز عنده تقديمه".<sup>١٩</sup>

وقد برروا ذلك بأنّ العرب توقع (سَفَهَ) على (نَفْسَهُ) وهي معرفة، ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿بَطِرْتُ مَعِيشَتَهَا﴾ [القصص: ٥٨]، وهذا من المعرفة كالنكرة؛ لأنّه فسّر، والمفسر يكون في أكثر الكلام نكرة.<sup>٢٠</sup>

ويرى الزجاج وابن جني أنّ الفعل قد نصب (نَفْسَهُ) لأنّه داخل ضمن معنى التعدي،<sup>٢١</sup> ولأنّ (سَفَهَ) هنا بمعنى (جهل) أي أنّه "جهل أمر نفسه ولم يفكر فيها"،<sup>٢٢</sup> فجعلوا (سَفَهَ) مكان (جهل) وتم تعديته مثلها.<sup>٢٣</sup>

ويرى كل من ثعلب والمبرد أنّ (سَفَهَ) بالكسر يتعدى مثل (سَفَهَ) بفتح الفاء وشدها.<sup>٢٤</sup>

<sup>١٨</sup> أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق: عادل أحمد وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١م)، ج ١، ص ٣٩٤.

<sup>١٩</sup> ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٤٩٧؛ الزبيدي، تاج العروس، ج ٣٦، ص ٣٩٨.

<sup>٢٠</sup> أبو زكريا يحيى الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد نجاتي ومحمد علي النجار، (الشارقة: دار السرور، د. ط، د. ت)، ج ١، ص ٧٩.

<sup>٢١</sup> انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ٣٩٤.

<sup>٢٢</sup> انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٩٦٤م)، ج ٢، ص ١٣٢.

<sup>٢٣</sup> الزبيدي، تاج العروس، ج ٢، ص ٣٩١.

وأميل هنا إلى رأي كلٍّ من ثعلب والمبرد، والذي يرى أن الاسم بعد (سَفِهَ) مفعول به، وأنَّ الفعل قد تعدَّى بنفسه تبعاً لما ذهب إليه كلٌّ من ثعلب والمبرد، وقد ورد في القرآن الكريم الفعل المتعدي وهذا يكفي كدليل على تعديته، والأوّل أن يحمل التركيب على ظاهره من تأويله، ولا سيما أن بعض اللغويين قد ذهبوا هذا المذهب، فالمعنى الذي قالوه في تضمينه هو (جهل) وهو تفسير — (سَفِهَ) وهذا المعنى ليس بعيداً أو مختلفاً عنه، وأرى أن تضمين جهل لا يناسب دلالة الفعل على المعنى المراد وأن تضمينه معنى الفعل (استخفّ) أنسب.

فوجه الدلالة فيها أنه جلّ وعلا قد استعمل (سَفِهَ) ليدلّ على أنّهم لم يكونوا جاهلين لا يعرفون الحق؛ وإنما هم امتهنوا أنفسهم واستخفوا عقولهم ولم يعملوها فكأنّهم جاهلون تنقصهم الحكمة، وأنّ هذه الصفة فيهم مؤكدة وأبلغ في دلالتها للتعبير عن المعنى المقصود، ولا سيما أنّها وردت بصيغة (فَعِل) بكسر العين التي دلّت على التحقّق والثبوت والنفوذ والرسوخ.<sup>٢٥</sup>

ومنه قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٧]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَعَزَمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

الأصل في (عزم) أن يتعدى بحرف الجر (على) إن أرادوا ذكر المفعول وقصدوا إليه، والذي يأتي مخالفاً لذلك يتم تأويله بما يمكن أن يوصل إلى أصل الاستعمال؛ لذا فقد قالوا إنّ الفعل (عزم) غير مستعمل في الآيتين السابقتين وفق

<sup>٢٤</sup> أبو حيان، البحر المحيط، ج٤، ص٣٩.

<sup>٢٥</sup> انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٢، ص١٣٢؛ أبو حيان، البحر المحيط، ج١، ص٣٩٤؛ الزبيدي،

تاج العروس، ج٢، ص٣٩١.

أصلها المعياري، وأن نصبها للمفعول به بعدها يمكن تأويله على إسقاط حرف الجر (على) منها أو بتضمين (عزم) معنى (نوى) فيتعدى بذلك إلى المفعول به.<sup>٢٦</sup>

وانتصب عقدة في الآية الثانية أيضاً على المفعولية لتضمين (تعزمو) معنى يتعدى بنفسه، فضمن معنى: تباشروا أو تنووا أو معنى تقطعوا أو معنى توجبوا، أو تبتوا، وذهب آخرون إلى أنه انتصب بحذف حرف الجر، ويكون على النحو (ولا تعزمو على عقدة النكاح).<sup>٢٧</sup>

ويرون أن نصب المفعول يكون على إسقاط حرف الجر، ويقول: ويجوز أن يتم تضمين عزم معنى نوى، فيتم تعديته بغير حرف جر،<sup>٢٨</sup> وعقدة في الآية الثانية انتصب أيضاً إما بحذف الحرف أو على تقدير معنى تنووا.<sup>٢٩</sup>

وقد ذهب الرضي إلى التأويل نفسه، فيقول: "وإن كان يفهم من كلامه أنه من باب الشذوذ—بما أحدثه حرف العطف—؛ إذ يقول: وإثما جاز حذف حرف الجر مع أن وأن كثيراً قياساً لاستطالتهما بصلتهما، والأخفش الأصغر يميز حذف الجار مع غيرهما: أي "أن وأن" أيضاً قياساً إذا تعين الجار، كما في: خرجت الدار، ولم يثبت، بلى، قد جاء في غيرهم"،<sup>٣٠</sup> إما شذوذاً كقول الشاعر:

<sup>٢٦</sup> الزبيدي، تاج العروس، ج١٧، ص٤٧٦؛ وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٤، ص٣٠٨؛ وأبو حيان، البحر المحيط، ج٢، ص١٨٣.

<sup>٢٧</sup> انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج٢، ص١٨٣.

<sup>٢٨</sup> انظر: عبد الله بن الحسين بن أبي البقاء العكبري، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج١، ص٩٥.

<sup>٢٩</sup> المرجع نفسه.

<sup>٣٠</sup> جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح شواهد المغني، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ج١، ص٣١١؛ محمد بن الحسن الرضي الأسترابادي، شرح الرضي على كافية ابن الحاجب، شرح وتعليق: عبد العال سالم مكرم، (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٠م)، ج٥، ص١٤٩؛ وابن هشام، المغني، ج١، ص١٠٢.



تَمْرُونَ الدِّيَارَ وَلَمْ تَعُوجُوا      كَلَامُكُمْ عَلَيَّ إِذَنْ حَرَامٌ<sup>٣١</sup>

وقال عزّ وجلّ: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الأعراف: ١٦]،  
وقوله: ﴿وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، الأولى يمكن أن يقال فيها: أنّ  
الفعل اللازم قد ضمن معنى المتعدي، بمعنى "تجاوزون الديار، ولألزم من صراطك، ولا  
تنووا عقدة النكاح"<sup>٣٢</sup>.

ولمّا أنّه استدرك فجعل وجهاً للاستعمال وهو التضمين لكي لا يحمل على  
الشدوذ،<sup>٣٣</sup> كما يضمن الفعل معنى غيره فيتعدى تعدياً ما ضمن معناه قال تعالى:  
﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، بمعنى: أنّهم يتجاوزون أمره ويعدلون عنه.  
وجه الدلالة في الآيات السابقة: أنّ القرآن قد أورد كلمة (عزم) معاقبة  
لكلمة (نوى)؛ لأنّ (عزم) فيه تصميم وعقد من القلب أكثر أقوى مما في نوى، وفيه  
توطين للنفس على ما تريده وتطلبه؛ لذا عاقبته في الدلالة وعملت عملها في الجملة.<sup>٣٤</sup>  
ومما ذكرته أنفاً يمكن القول إنّ الفعل اللازم قد يرد بمعنى فعل آخر متعد عن  
طريق التضمين، فيعمل عمل ذلك الفعل، فينصب المفعول به.

<sup>٣١</sup> والبيت من البحر الوافر. جرير بن عطية، ديوان جرير، (بيروت: دار صادر، د.ت)، ص ٤١٦.

<sup>٣٢</sup> الرضي، شرح الرضي، ج ٥، ص ١٤٩.

<sup>٣٣</sup> المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٩.

<sup>٣٤</sup> انظر: أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد سليم، (القاهرة: دار  
العلم والثقافة، د.ت)، ص ١٢٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص ٣٩٩؛ أبو حفص سراج الدين عمر بن  
عادل، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية،  
ط ١، ١٩٩٨م)، ج ٤، ص ١٠٤؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٢، ص ٩١.

### ثانياً: المعاقبة في الأفعال من حيث الدلالة والمعنى

حظي الفعل باهتمام النحاة القدامى لآتهم عدّوه من أهم عناصر الجملة، أو كما قيل: "أنّ الفعل ركن مهم في بناء الجملة العربية"<sup>٣٥</sup> وقد جعلوا لكل زمن صيغة أو مثلاً خاصاً بأبنيته، فجعلوا (فَعَلَ) للماضي دون شرط، و (يَفْعَلُ) للحال والاستقبال، و (افعل) للأمر، على مذهب البصريين، وأما الفراء، والكوفيون، فقسموا الفعل إلى (ماض ومضارع ودائم)، وهم لا يقصدون بالدائم فعل الأمر، وإنما اسم الفاعل.<sup>٣٦</sup>

والملاحظ أنّ العرب قد خرجوا عن هذه المعايير، فاستعملوا الماضي وأرادوا به الحال والاستقبال، وقد ينصرف المضارع إلى الماضي.

#### ١. معاقبة الفعل الماضي للمضارع

قد يتحول الفعل الماضي من دلالة المضي إلى الاستقبال إذا دلّ على حدث كان وقوعه أمراً محتماً كأنه وقع مسبقاً، وقد كثر هذا في الوعد والوعيد والمعاهدات؛ يقول الزركشي: "إنّ التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي وعكسه يغلب إذا كان مدلول الفعل من الأمور الهائلة المتوقعة بها، فيعدل فيه إلى لفظ الماضي تقريراً وتحقيقاً لوقوعه".<sup>٣٧</sup>

ومن أمثلة معاقبة الفعل الماضي للفعل المضارع في صيغة النهي قوله عزّ وجلّ: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١]، قالوا إنّ: أتى وردت بمعنى يأتي، وقيل: إنّ أتى أمر الله هنا جاء بمنزلة الآتي الواقع مطلقاً، وإن كان منتظراً لقرب حدوثه ووقوعه، وقيل: إنّ تمّ التعبير بصيغة الماضي عوضاً عن المضارع لقرب حدوثه، وفي

<sup>٣٥</sup> إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٨٣م)، ص ١٥.

<sup>٣٦</sup> انظر: الفراء، معاني القرآن، ج ١، ص ١٦٥.

<sup>٣٧</sup> الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٣٧٢.

هذا وعيد للكفار،<sup>٣٨</sup> والذي يدلّ على ذلك القرينة السياقية الموجودة في جملة (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) التي صرفت الفعل عن دلالته إلى المستقبل، وتغيير دلالة الفعل يغيّر دلالة الجملة وعناصرها.

وجاز ذكر لفظ الماضي في هذا الموضع عن المستقبل لصدق مجيء الأمر فأصبح في أنّه لا بد من مجيئه، فصار بمنزلة ما قد فات ومضى؛ لذا حسن الإخبار عنه بصيغة الماضي، وأكثر ما يرد هذا النوع فيما يذكره الله جلّ جلاله أنّه سيكون لصحة وقوعه وصدق المخبر به، فيصبح كأنه شيء قد وقع.<sup>٣٩</sup>

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ط﴾ [الزمر: ٧٣]، استخدم القرآن النبر وللتنغيم للتعبير عن الفعل وكأنه قد حدث وانتهى مع أنّه لم يحدث بعدُ فيصور سياق الآية الحدث بطريقة فنية رائعة، ولعل المراد هنا أنّه "من حيث إرادة المتكلم لوقوع الفعل قطعاً كأنه وقع ومضى، ثم هو يخبر عنه".<sup>٤٠</sup> ومما ذكر أستنتج أنّ العرب قد استخدمت الفعل الماضي بمعنى المضارع، ومنه قول ابن جني: "وكذلك قولهم: إن قمت قمت، فيجيء بلفظ الماضي والمعنى معنى المضارع، أو المعنى بلفظ المضارع، وذلك أنّه أراد الاحتياط للمعنى، فجاء بمعنى المضارع المشكوك في وقوعه بلفظ الماضي المقطوع بكونه، حتى كأن هذا قد وقع واستقر لأنّه متوقع مترقب".<sup>٤١</sup>

<sup>٣٨</sup> مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، تحقيق: حاتم الضامن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)،

ج ١، ص ٤١٧؛ أبو حيان، البحر المحيط، ج ٥، ص ٤٧٢.

<sup>٣٩</sup> أبو حيان، البحر المحيط، ج ٥، ص ٤٧٢.

<sup>٤٠</sup> الرضي، شرح الرضي، ج ٥، ص ٧-٨.

<sup>٤١</sup> ابن جني، الخصائص، ج ٣، ص ١٠٧.

وقد استعملت العرب هذه التعبيرات في المعاني التي أرادتها أثناء التكلم. وقد كثر هذا النوع في الوعد والوعيد نحو قول جعفر بن يحيى: ".قد كثر شاكوك، وقل شاكروك، فإما اعتدلت وإما اعتزلت....".<sup>٤٢</sup> وإنّ معاقبة الماضي للمضارع في العربية كثيرة، وقد أقرها نحاة كثيرون فوضعوا الفعل الماضي مكان المستقبل لتحقق حدوثه ووقوعه،<sup>٤٣</sup> ولدلالاتها على ثبوت الأمر؛ إذ إن صيغة الفعل في الماضي تؤكد وقوعه أو قرب حدوثه.

## ٢. معاقبة الفعل المضارع للفعل الماضي في الدلالة على معناه

كما أنّ الماضي يأتي بمعنى المضارع، فإنّ المضارع الدال على المستقبل يأتي بمعنى الماضي، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، والمعنى ما تلت، "وتقدير الكلام عند الكوفيين: واتبعوا ما كانت تتلو الشياطين، وقيل: إن ذلك من باب تفسير المعنى".<sup>٤٤</sup> ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا﴾ [النساء: ١١]، أي: من بعد وصية أوصى بها، وعلل صاحب المغني هذا التعاقب بقوله: "إتهم يعبرون عن الماضي والآتي كما يعبرون عن الشيء الحاضر، قصداً لإحضاره في الذهن، حتى كأنه مشاهد؛ حال الإخبار، نحو قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [النحل: ١٢٤]؛ لأنّ الام الابتداء للحال، وكذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩]، بمعنى فكان.<sup>٤٥</sup>

<sup>٤٢</sup> مهدي المخزومي، في النحو العربي: نقد وتوجيه، (بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ١٩٦٤م)، ص ١٢٣.

<sup>٤٣</sup> انظر: أبو حيان، البحر المحيظ، ج ٦، ص ١٣٤؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٤٢٦.

<sup>٤٤</sup> أبو حيان، البحر المحيظ، ج ١، ص ٣٢٦.

<sup>٤٥</sup> ابن هشام، المغني، ج ٢، ص ٦٩٠.

وينصرف الفعل المضارع إلى معنى الماضي بعد لو مثل قوله عز وجل: ﴿وَرَبُّكَ الْعَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ﴾ [الكهف: ٥٨]، وذكر المالقي أن "لو تخلص الفعل أبداً إلى الماضي بخلاف أدوات الشرط، وإن كان ما بعدها مضارعاً"،<sup>٤٦</sup> والقول نفسه عند أبي البقاء العكبري كما يفهم من كلامه "<sup>٤٧</sup>.

وأيضاً قوله عز وجل: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١]، أي قل: فلم قتلتم أنبياء الله، وقد دلّ على ذلك لفظة (من قبل)،<sup>٤٨</sup> ولا يدل الفعل هنا على زمن الحدوث وإنما عن زمن الإخبار؛ إذ إنَّ الفعل الماضي يدلّ على زمنين الحدوث والإخبار،<sup>٤٩</sup> وقد نسب السياق القرآني الجريمة للأحفاد مع أنَّ القتل حدث في زمن الأجداد، وهذا من بلاغة السياق القرآني؛ إذ أفادت دلالة (تقتلون) استمرارية حدث القتل من الماضي إلى الزمن الحاضر، وأشار إلى النزعة الإجرامية التي تسري في دماء أحفادهم مثلما سرت في دماء أجدادهم.<sup>٥٠</sup>

وفي الخصائص "ومنه قولهم: لم يقيم زيد. جاءوا فيه بلفظ المضارع، وإن كان معناه الماضي، وذلك أنَّ المضارع أسبق رتبة في النفس من الماضي، ألا ترى أنَّ أول

<sup>٤٦</sup> وبدر الدين حسن بن قاسم المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، محمد ندم فاضل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٢م)، ص ٢٨٥؛ أحمد عبد النور المالقي، رصف المباني، تحقيق: سعيد صالح، (الإسكندرية: دار ابن خلدون، د.ت)، ص ٢٩٠٢.

<sup>٤٧</sup> أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، ج ٢، ص ٨٥٣.

<sup>٤٨</sup> أبو حيان، البحر المحيط، ج ١، ص ٣٠٧؛ أبو البقاء، التبيان في إعراب القرآن، ج ١، ص ٩٣.

<sup>٤٩</sup> انظر: الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، (بيروت: دار النفائس، ط ٣، ١٩٧٩م)، ص ٨٧.

<sup>٥٠</sup> انظر: عبد الله علي الهتاري، تحولات الأفعال في السياق القرآني وأثرها البلاغي، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد: ٢٢، يوليو-ديسمبر ٢٠٠٦م، ص ١٠.

أحوال الحوادث أن تكون معدومة، ثم توجد فيما بعد فإذا نفى المضارع الذي هو الأصل فيما ظنك بالماضي الذي هو الفرع".<sup>٥١</sup>

فالأصل في النفي أن يكون للمضارع، ولكن قد يأتي المضارع بمعنى الماضي نتيجة لاقتضاء المعنى.

ومن معاقبة الفعل المضارع الماضي قول الشاعر:<sup>٥٢</sup>

ولقد أمرُّ على اللئيم يَسْبِي فَمَضِيَتْ عَنْهُ وَقَلْتُ لَا يَعْنِينِي

فقالوا: لقد أمر، جواب القسم، والمقسم به محذوف، وعبر بالمضارع مكان حال ماضيه، وقيل: إن أمر، قد وضع موضع مررت، وقيل: جاز أمر في معنى مررت؛ لأنه لم يرد منقطعاً وإنما أراد أن هذا أمر دأبه فجعله كالفعل الدائم، وقيل معناه ربما أمر فالفعل على هذا في موضعه.<sup>٥٣</sup>

ويقول صاحب الخصائص في هذا البيت: "ما حكى فيه الحال الماضية، والحال لفظها أبداً بالمضارع نحو قولك: زيد يتحدث ويقراء، أي هو في حال تحدث، وقراءة، وعلى نحو من حكاية الحال في نحو هذا قولك: كان زيد سيقوم أمس، أي كان متوقفاً منه القيام فيما مضى".<sup>٥٤</sup>

ومنه أيضاً قول عبده الطيب:

<sup>٥١</sup> ابن جني، الخصائص، ج ٣، ص ١٠٧.

<sup>٥٢</sup> البيت لرجل من بني سلول مولّ من البحر الكامل، انظر: عمرو بن قنبر سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٨٨م)، ج ٣، ص ٢٤؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٣١٠-٣١١، ابن جني، الخصائص، ج ٣، ص ٣٣٥، وابن هشام، المغني، ج ١، ص ١٠١.

<sup>٥٣</sup> عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٨٩م)، ج ١، ص ٣٥٨.

<sup>٥٤</sup> ابن جني، الخصائص، ج ٣، ص ٣٣٥.

أَوْصِيكُمْ بِتَقَى الْإِلَهِ فَإِنَّهُ يُعْطِي الرَّغَائِبَ مَنْ يَشَاءُ وَيَمْنَعُ

وقد عبّر الشاعر في هذا البيت بالفعل المضارع (يعطي) بدلاً من الماضي (أعطى) للدلالة على التجدد والاستمرار؛ إذ إن عطايا الله تكون متجددة دائماً ولا تكون مقيدة بالزمن الماضي، وهذا ما دفع الشاعر إلى توصية أولاده بتقوى الله حتى يفيض عليهم من وافر نعمه.<sup>٥٥</sup>

ومما سبق يمكن القول: إنه يجوز أن تقع الأفعال بعضها موقع بعض إن أمن اللبس، أو كان دالاً على معنى في ذلك، أو تكون ثمة قرينة لغوية تدل على ذلك، فيأتي الفعل الماضي في موضع الفعل المضارع والعكس.

### ثالثاً: معاقبة الفعل للمصدر

الأصل في العربية أن يعاقب المصدر الفعل سواء أكان في العمل أم الدلالة، إلّا أن من النحاة أجازوا معاقبة الفعل للمصدر عند إضافته إلى اسم الزمان، وقد جاء في كتاب الإنصاف: "وإنما جاز ذلك لأنّ المقصود بالإضافة إلى الفعل مصدره من حيث كان ذكر الفحل يقوم مقام ذكر مصدره".<sup>٥٦</sup>

ومنها قوله عزّ وجلّ: ﴿هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة:

١١٩]، فتقدير الآية عند صاحب الإنصاف: (هذا يوم نفع الصادقين صدقهم).<sup>٥٧</sup>

<sup>٥٥</sup> البيت من البحر الكامل وهو للشاعر عبده الطيب، المفضل بن محمد بن يعلى الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر و عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: دار المعارف، ط٦، د.ت)، ج١، ص١٤٦؛ وانظر: الخطيب التبريزي، شرح اختيارات المفضل، تحقيق: فخر الدين قباوه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م)، ج٢، ص٦٩٠.

<sup>٥٦</sup> ابن الأنباري، الإنصاف، ج١، ص١٣٠.

<sup>٥٧</sup> ابن الأنباري، المرجع نفسه، ج١، ص١٣٠.

وجاء في جامع البيان: "وأما النصب في ذلك، فإنه يتوجه من وجهين أحدهما: أن الإضافة (يوم) ما لم تكن إلى اسم تجعله نصباً؛ لأن الإضافة غير مخصصة، وإثما تكون الإضافة مختصة إذا أضيف إلى اسم صحيح".<sup>٥٨</sup> ويمكن أن يكون المراد منه هذا الأمر، وهذا من الشأن (يوم ينفع الصادقين) فالיום يكون حينئذ منصوباً على الوقت والصفة، أي أن المعنى أن هذا الأمر يكون في يوم ينفع الصادقين صدقهم.

وتم تعليل اختصاص أسماء الزمان بالإضافة في هذا الموضع بقولهم: "وإثما خصوا أسماء الزمان بهذه الإضافة لما بين الزمان والفعل من المناسبة، من حيث اتفاهما في كونهما عرضين وأن الزمان حركات الفلك كما أن الفعل حركة الفاعل، كما أن هذه الإضافة لفظية فكذلك التصغير اللاحق فعل التعجب لفظي، وكما أن هذه الإضافة لا اعتداد بما فكذلك التصغير لا اعتداد به".<sup>٥٩</sup> ومنه أيضاً قول الشاعر:

على حينَ عاتبتُ المشيبَ على الصِّبا      وقلتُ أماً أصحُّ والشيبُ وازعُ<sup>٦٠</sup>  
ما يمكن ملاحظته في هذا البيت أن الشاعر أضاف الحين إلى الفعل الماضي، فقيل: إن الإضافة وقعت إلى الفعل وقد تم تنزله منزلة الفعل الذي يسمى مصدراً.<sup>٦١</sup> ومما سبق يتبين أن الفعل يمكن أن يحل محل المصدر في المعنى يوقع موقعه إذا تم إضافته إلى أسماء الزمان.

<sup>٥٨</sup> الطبري، جامع البيان، ج ٤، ص ٣١٢٥.

<sup>٥٩</sup> ابن الأنباري، الإنصاف، ج ١، ص ١٣٠-١٣١.

<sup>٦٠</sup> البيت من البحر الطويل، وهو للناطقة الذيباني، ديوان الناطقة الذيباني، (د.م: دن، د.ت)، ص ٥٧؛ البغدادي، الخزانة، ج ٢، ص ٤٥٦؛ السيوطي، شرح شواهد المغني، ج ٢، ص ٨١٦؛ ابن يعيش، شرح المفصل، ج ٣، ص ٥٤٧؛ الزمخشري، المفصل، ص ١٦١.

<sup>٦١</sup> ابن يعيش، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٥٤٧.



### رابعاً: معاقبة اسم الفعل للفعل في العمل والمعنى الدلالي

يعمل اسم الفعل عمل الفعل الذي ناب عنه ويتبعه في التعدي واللزوم، فإن كان الفعل متعدياً كان اسم الفعل متعدياً، وإذا كان لازماً صار اسم الفعل لازماً، وذكر الرضي: "حكمتها في التعدي واللزوم حكم الأفعال التي بمعناها، إلا أن الباء تزداد في مفعولها كثيراً، نحو: عليك به، لضعفها في العمل فتعهد بحرف عادته إيصال اللازم إلى مفعول".<sup>٦٢</sup>

وتم تقسيم اسم الفعل من حيث الدلالة الزمنية إلى ثلاثة أقسام:

**الأول:** هو الغالب وقد سمي به الأمر نحو قول الشاعر في وصف السيوف.

تَذَرُ الْجَمَاحِمَ ضاحياً هامأئها بَلَهَ الْأَكْفُ كَأَنَّها لم تُخْلَقِ<sup>٦٣</sup>

والشاهد هنا قوله (بلة الأكف). بمعنى (دع أو اترك)؛ إذ استعمل (بلة) اسم فعل أمر ونصب ما بعده على المفعولية، وهذا النوع من أسماء الأفعال يكثر وروده في كلام العرب ويرجع ذلك إلى أنهم يكتفون من حذف فعل الأمر في كلامهم على عكس الماضي والمضارع اللذين يقل حذفهما،<sup>٦٤</sup> فاستعمال (بلة) بمعنى دع أبلغ أي ما بعد (بلة) أعظم مما قبلها.

والأمر أقوى من الخبر؛ لأن الأمر لا يأتي إلا فعلاً أما الخبر فيمكن أن يأتي فعلاً أو اسماً؛ لذا كان حذف الأمر أكثر وروداً من حذف الماضي والمضارع؛ لأن الدليل على المحذوف يكون أقوى في الفعل الأمر، أما الخبر فقد يأتي فعلاً وقد يأتي اسماً؛ لذا حذفت العرب فعل الأمر أكثر من حذف فعلي الماضي والمضارع، فيقول ابن

<sup>٦٢</sup> الرضي، شرح الكافية للرضي، ج ٤، ص ٩.

<sup>٦٣</sup> البيت من بحر الكامل، للشاعر كعب بن مالك، الديون، (دمشق: دار القلم، ط ٢، ١٩٩٠م)، ص ٢٤٥. ابن

يعيش، المرجع نفسه، ج ٤، ص ٢٠٤؛ إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل، ج ٢، ص ٦١٢.

<sup>٦٤</sup> ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص ٤٠٩.

يعيش: " كان الغالب فيها - أي أسماء الأفعال - الأمر لما ذكرناه من الغرض منها الإيجاز مع ضرب من المبالغة".<sup>٦٥</sup>

**والثاني:** سمى به الماضي، ويذكر في شذور الذهب أن أكثر مما سمى به الفعل المضارع، والذي يمكن ملاحظته أن نسبة أسماء الأفعال التي تدل على الماضي قليلة إذا تمت مقارنتها بغيرها - أي الدالة على الأمر - لأن الغرض منها المبالغة والاختصار، ويقتضي الاختصار الحذف، إلا أن الحذف لا يكون إلا مع قوة العلم بالحذف، ويختص هذا الحكم بالأمر،<sup>٦٦</sup> وسبب قلتها مجيئها أخباراً، ولا يختص الخبر بالحذف والاختصار مثل الأمر ويمكن أن يكون الاختصار والحذف في بعض الأخبار.<sup>٦٧</sup> ويكون ذلك "للدلالة الحال على المراد ووضوح الأمر فيه وكونه محذوفاً كمنطوق به لوجود

الدليل عليه استعمل في الخبر بعض ذلك فجاءت فيه كما جاءت في الأمر، إلا أنها قليلة بالإضافة إلى ما جاء في الأمر وبابه السماع دون القياس".<sup>٦٨</sup> ومما ورد في اسم الفعل الذي يدل على الماضي قول الشاعر:

فَهَيْهَاتَ هَيْهَاتَ الْعَقِيقُ وَأَهْلُهُ      وَهَيْهَاتَ وَصَلٌ بِالْعَقِيقِ نُوَاصِلُهُ<sup>٦٩</sup>

والشاهد في هذا البيت ورود (هيهات)، بمعنى (بعُد) ويعمل عمل الفعل الماضي الذي ورد بمعناه.

<sup>٦٥</sup> ابن يعيش، شرح المفضل، ج ٤، ص ٢٠٤.

<sup>٦٦</sup> ابن هشام، المرجع نفسه، ص ٤١١.

<sup>٦٧</sup> صفية مطيري، الدلالة الإيجازية في الصيغة الإفرادية، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٣م)، ص ٢١٨.

<sup>٦٨</sup> ابن يعيش، شرح المفضل، ج ٤، ص ١٨٤.

<sup>٦٩</sup> البيت من بحر الطويل، لجرير بن عطية، الديوان، ص ٣٨٥. ابن يعيش، المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٨٤؛ إميل بديع يعقوب، المعجم المفضل، ج ٢، ص ٦٩٣؛ ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص ٤١١.

وأما الثالث فما سمي به الفعل المضارع نحو " (أوه) .بمعنى أتوجع، و (أفّ) .بمعنى أتضجر، وقد أسقط بعضهم هذا القسم وفسره بتوجعت وتضجرت".<sup>٧٠</sup>

يرد هذا النوع أيضاً بقلّة مثل اسم الفعل الذي يدل على الماضي؛ لأنّها أخبار، ونر أن بان الحاجب قد أخرج هذا النوع من بين أسماء الأفعال، ويقول: "أسماء الأفعال ما كان .بمعنى الأمر أو الماضي مثل رويد زيداً أي أمهله، وهيهات ذلك أي بعد"،<sup>٧١</sup> وحثته في هذا أن المضارع لا يكون منه اسم فعل لأنّه معرب وأسماء الأفعال تكون مبنية، وقد بنيت أسماء الأفعال لمشابهتها لمبنى الفعل الأصل الذي نابت عنه أي فعل الأمر والماضي، ولا نقول " (صه) اسم لا تتكلم، و (مه) اسم لا تفعل؛ إذ لو كانا كذلك لكانا معربين، بل هما .بمعنى اسكت واكفف، وكذا لا نقول: إنّ (أف) .بمعنى أتضجر، و (أوه) .بمعنى أتوجع؛ إذ لو كانا كذلك لأعربا كمسماهما بل هما .بمعنى تضجرت وتوجهت الإنشائيين".<sup>٧٢</sup>

من أمثلة هذا النوع قوله عزّ وجلّ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، جاءت (أف) اسم فعل وقد ناب عن الفعل (أتضجر)، وقد بُني لأنّ حلّ محلّ الفعل وجرى مجراه؛ إذ "الفعل أصله البناء، ومن يقول إنّما بني بالحمل على أسماء الأفعال المأمور بها".<sup>٧٣</sup>

لأسماء الأفعال نوع آخر يسمى الأسماء المنقولة عن الجار والمجرور أو المصدر الأول، وأسماء أفعال لم يتم وضعها منذ أول الأمر أسماء أفعال، وإنّما وضعت شيئاً آخر نحو المصدر أو الجار والمجرور أو الظرف أو غيرها، ومن ثم تم نقلها واستعمالها أسماء أفعال.

<sup>٧٠</sup> ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص ٤١٧.

<sup>٧١</sup> الرضي، شرح الرضي، ج ٤، ص ٣.

<sup>٧٢</sup> المرجع نفسه، ج ٤، ص ٣.

<sup>٧٣</sup> ابن يعيش، شرح المفصل، ج ٤، ص ١٨٧.

وقد ذكر صاحب المقتضب عند تناوله لقضية معاقبة اسم الفعل للفعل فقال: "فإذا جاز الجمع بين الشيئين فليس أحدهما عوضاً عن الآخر، ألا ترى أنك تقول عليك زيداً، إنّما المعنى خذ زيداً، وما أشبهه من الفعل، فإن قلت: (عليك) لم تجمع بينها وبين فعل آخر لأنّها بدل من ذلك الفعل".<sup>٧٤</sup>

ويؤكد هذا النص القاعدة التي وضعت لحدوث المعاقبة، وهي: أن لا يتم الجمع بين المتعاقبين في الكلام في الوقت نفسه أو يجمع بينهما في جملة واحدة؛ لأن أحدهما ينوب عن الآخر ويعاقبه نحو اسم الفعل يكون عوضاً عن الفعل الذي جاء بمعناه.

يقف الفراء عند قوله عزّ وجلّ: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، ذكر أسماء الأفعال المنقولة من الجار والمجرور أو الظرف أو غيرها، فيقول: "والعرب تأمر من الصفات - يقصد الظروف وحروف الجر - بعليك وعندك ودونك وإليك، يقولون: إليك إليك، يريدون: تأخر، كما تقول وراءك فهذه الحروف كثيرة، وزعم الكسائي أنّه سمع: بينكما البعير فخذاه. فأجاز ذلك في كل الصفات التي تفرد، ولم يجزه في اللام ولا في الباء ولا في الكاف، وسمع بعض العرب تقول: كما أنت زيداً، ومكانك زيداً، ويقول: سمعت بعض العرب من بني سليم يقول في كلامه: كما أنتني، ومكانكني، يريد انتظرنني في مكانك"،<sup>٧٥</sup> فقدّر الفراء الجار والمجرور والظرف بمعنى الفعل.

ويجيز أبو عبيدة أن يكون الجار والمجرور على بابه أو يكون اسم فعل في أبيات الأعشى:

تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ قَرَّبْتُ مُرْتَجِلاً يَارَبِّ جَنَّبِ أَبِي الْأَوْصَابِ وَالْوَجَعَا

<sup>٧٤</sup> المبرد، المقتضب، ج ٢، ص ٣٢٢.

<sup>٧٥</sup> الفراء، معاني القرآن، ج ١، ص ٣٢٢-٣٢٣.

عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّى فَاعْتَمِضِي يَوْمًا فَإِنَّ لِحْنَبِ الْمَرْءِ مُضْطَجَعًا<sup>٧٦</sup>  
يرى أن من رفع (مثل) جعله: "عليك مثل ذلك الذي قلت لي ودعوت لي به، ومن نصبه جعله أمراً، يقول: عليك بالترحم والدعاء لي"،<sup>٧٧</sup> ويختلف تقدير المعنى بين الخبر والإنشاء.

وجعل الأخفش اسم الفعل بمعنى الفعل في قوله عز وجل: ﴿مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَاءُكُمْ﴾ [يونس: ٢٨]، بمعنى: (انتظروا أنتم وشركاؤكم).<sup>٧٨</sup>  
وقد ذكر ابن يعيش قول النحاة في هذه الآية أن "مكانك" يعني (اثبت) فأكد الضمير في مكانكم حيث عطف عليه الشركاء فهو كقولك أثبتوا أنتم وشركاؤكم".<sup>٧٩</sup>

ويرى النحاس أن معنى (عليكم) في قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، بمعنى (الزموا)، ونصبت (أنفسكم) على الإغراء".<sup>٨٠</sup>

ويجيز سيبويه أن يعمل اسم الفعل مقدرًا نحو قولهم: "أمر مبكياتك لا أمر مضحكاتك، بـ: عليك أمر مبكياتك وأمر مضحكاتك".<sup>٨١</sup>

<sup>٧٦</sup> البيتان من البحر البسيط، الأعشى، ديوان الأعشى، تحقيق: فوزي عطوي، (بيروت: دار صعب، د.ت)، ص ١٢٠.

<sup>٧٧</sup> أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج ١، ص ٦١-٦٢.

<sup>٧٨</sup> الأخفش، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود قراة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١، ١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٢٤٤.

<sup>٧٩</sup> ابن يعيش، شرح المفصل، ج ٤، ص ٢٣٧.

<sup>٨٠</sup> أحمد بن إسماعيل النحاس، إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهد، (القاهرة: عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٥م)، ج ٢، ص ٤٤.

<sup>٨١</sup> سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ٢٥٦.

وثمة خلاف بين النحاة في عمل اسم الفعل مؤخراً - إذا تقدم معموله عليه -،  
سيبويه فلا يميز عمله مؤخراً، وقد تبعه في ذلك نحاة البصرة، وجعلوا الاسم المنصوب  
قبله قد نصب بتقدير الفعل".<sup>٨٢</sup>

ولم يُجز الفراء عمل اسم الفعل مؤخراً؛ لأنها أسماء ولا يمكن أن تصل إلى  
مرتبة الأفعال، فيقول: "ولا تقدم ما نصبته هذه الحروف قبلها، لأنها أسماء، والاسم  
لا ينصب شيئاً قبله، تقول: ضرباً زيداً، ولا تقول زيداً ضرباً، فإن قلته نصبت زيداً  
بفعل مضمّر قبله".<sup>٨٣</sup>

ويرى الكوفيون أنّ (عليك)، و (عندك)، و (دونك)، يجوز تقديم معمولاتها  
عليها في الإغراء، نحو (زيداً عليك)، و (علياً عندك)، و (عمرأً دونك)، إلا أنّ  
البصريون لا يميزون تقديم معمولات عليها وتبعهم في هذا الفراء من الكوفيين.<sup>٨٤</sup>

وكانت حجة الكوفيين في ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾  
[النساء: ٢٤]، وتقديره (عليكم كتاب الله): بمعنى (الزموا كتاب الله)، فنصب  
(كتاب الله عليكم) دلّ على جواز تقديم المعمول عليه.<sup>٨٥</sup>

وقد احتجوا بقول الشاعر:

يا أيها المائحُ دَلّوي دُونِكا إني رأيتُ الناسَ يَحْمَدونِكا<sup>٨٦</sup>

<sup>٨٢</sup> المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣.

<sup>٨٣</sup> الفراء، معاني القرآن، ج ١، ص ٣٢٣.

<sup>٨٤</sup> ابن الأنباري، الإنصاف، ج ١، ص ٢٠٠.

<sup>٨٥</sup> ابن الأنباري، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠٠.

<sup>٨٦</sup> الرجز لرجل من بني أسيد بن عمرو بن تميم، انظر هامش: ابن الأنباري، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠٠؛ الفراء،  
معاني القرآن، ج ١، ص ٣٢٣؛ ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص ٤١٧؛ ابن يعيش، شرح المفصل، ج ٤،  
ص ٢٣٧.

وتقديره: (دونك دلوي)، فدلوي وقع في موضع نصب — (دونك)، ودلّ ذلك على جواز تقديم المعمول عليه.<sup>٨٧</sup>

واحتج البصريون على ذلك فقالوا: "الدليل على أنه لا يجوز تقديم معمولاتها عليها أن هذه الألفاظ فرغ على الفعل في العمل؛ لأنها إنما عملت عمله لقيامها مقامه؛ فينبغي أن لا تتصرف تصرفه، فوجب أن لا يجوز تقديم معمولاتها عليها".<sup>٨٨</sup> ويرى الفراء أنك: "إن شئت نصبت الدلو بمضمر قبله وإن شئت جعلتها رفعاً، تريد: هذه دلوي فدونك".<sup>٨٩</sup>

ويقول أيضاً أن الآية التي استشهد الكوفيون بها، أي قوله عزّ وجلّ: ﴿كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، يمكن أن تكون قد نصبت على المصدر المؤكد، ويكون قد عمل فيه فعل مقدر، بتقدير (كتب كتاباً الله عليكم)، وقال بعض من النحاة أن معناه (عليكم كتاب الله)، "والأول أشبه بالصواب، وقلما تقول العرب: زيد عليك، أو زيد دونك، وهو جائز كأنه منصوب بشيء مضمر قبله".<sup>٩٠</sup> والذي أراه أن ما ذهب إليه البصريون أرجح، وأن ما ذهب إليه الكوفيون واستشهدوا به قد اقتصر على السماع ولا يمكن القياس عليه؛ إذ لا يتقدم معمول اسم الفعل عليه، ورد البصريون حجج الكوفيين في البيت السابق من وجهين: "أحدهما: أن قوله: (دلوي) ليس في موضع نصب، وإنما هو في موضع رفع؛ لأنه خبر مبتدأ مقدر، والتقدير فيه: هذا دلوي دونك. والثاني: أنا نسلم

<sup>٨٧</sup> ابن الأنباري، الإنصاف، ج ١، ص ٢٠١.

<sup>٨٨</sup> المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠١.

<sup>٨٩</sup> الفراء، معاني القرآن، ج ١، ص ٣٢٣.

<sup>٩٠</sup> الفراء، المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٢٣؛ وانظر: ابن الأنباري، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠١.

أنه في موضع نصب، ولكنّه لا يكون منصوباً بدونك، وإثما هو منصوب بتقدير فعل كأنّه قال: خذ دلوي دونك، ودونك مفسر لذلك الفعل المقدر.<sup>91</sup> ومما تم عرضه سابقاً نلاحظ أنّ اسم الفعل يعاقب الفعل الذي جاء بمعناه ويأخذ حكمه في اللزوم والتعدي، ويوافق اسم الفعل الذي ناب عنه في المعنى، كما وافقه في اللزوم والتعدي.

### الخاتمة والنتائج:

وفي خاتمة هذا البحث الموسوم بـ "المعاقبة النحوية وتطبيقاتها الدلالية: معاقبة الأفعال أمودجاً" والتي تحمل في طياتها دراسة عن المعاقبة في باب الأفعال وتحليل الشواهد دلاليّاً، وقد توصل البحث إلى نتائج منها:

1. إنّ الفعل اللازم قد يرد بمعنى فعل آخر متعدد عن طريق التضمين، فيعمل عمل ذلك الفعل، فينصب المفعول به.
2. إنّ العرب قد استخدمت الفعل الماضي بمعنى المضارع، فيجيء بلفظ الماضي والمعنى بلفظ المضارع، وذلك أنّه أراد الاحتياط للمعنى، فجاء بمعنى المضارع المشكوك في وقوعه بلفظ الماضي المقطوع بكونه، حتى كأن هذا قد وقع واستقر لأنّه متوقع مترقب.
3. يجوز أن تقع الأفعال بعضها موقع بعض إن أمن اللبس، أو كان دالاً على معنى في ذلك، أو تكون ثمة قرينة لغوية تدل على ذلك، فيأتي الفعل الماضي في موضع الفعل المضارع والعكس.
4. تبين أن الفعل يمكن أن يحل محل المصدر في المعنى يوقع موقعه إذا تم إضافته إلى أسماء الزمان.

<sup>91</sup> ابن الأنباري، المرجع السابق، ج 1، ص 201.



٥. إن توافر شروط إجراء القول معنى الظن يساعدنا على معرفة الأماكن التي يجب أن يُجرى فيها مجراها فيؤمن اللبس.

### المصادر والمراجع

'Abd al-'aziz, Waḥid al-Din Ṭāher, *al-Mu'āqabah Fi niẓām al-Lughah al-'arabiyyah*, (Alexandria: Dār al-Wafā', 2006).

'Abu Ḥafṣ, Sirāgddin 'Omar Bin 'ādil, *al-Lubāb Fi 'Ulum al-Kitāb*, 1<sup>st</sup> Edition, Taḥqīq: 'ādil 'aḥmad Wa 'ali Mu'awḍ, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998).

'Abu Ḥayyān Al-'andalusiy, Moḥammad Bin Yusuf, *Tafsir al-Baḥr al-Muḥit*, 1<sup>st</sup> Edition, Taḥqīq: 'ādil 'aḥmad Wa 'Ākharun, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001).

'Abu al-Baqā' al-'ukburiy, 'abd Allah Bin al-Ḥussain, *al-Lubāb Fi 'ilal al-Binā' Wa al-I'rāb*, 1<sup>st</sup> Edition, Taḥqīq: 'abd al-Ilāh al-Nabhān, (Damascus: Dār al-Fikr, 1995).

'Abu al-Baqā' al-'ukburiy, 'abd Allah Bin al-Ḥussain, *Imlā' Mā Min Bihi al-Raḥmān Min wujuh al-I'rāb Wa al-Qirā'āt Fi al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, no date).

'Abu Zakariyā, Yaḥyā al-Farā', *Ma'āniy al-Qur'ān*, Taḥqīq: Yusof Najātiy Wa Moḥammad 'ali al-Najjār, (Al Shariqa: Dār al-Surur, no date).

Abū al-Bakar al-'anbāriy, 'abd al-Raḥmān Bin Moḥammad, *al-Inṣāf Fi Masā'il al-Khilāf Baina al-Naḥwiyyin al-Basriyyin Wa al-Kufiyyin*, 1<sup>st</sup> Edition, (Beirut: al-Maktabah al-'aṣriyyah, 2003).

Al-'askari, 'abu helāl, *al-Froq al-Lughawiyyah*, Taḥqīq: Mohammad Salim, (Cairo: Dar al-'ilm Wa al-Thaqāfah, no date).

Al-'a'shā, *al-Diwān*, (Beirut: Dār Ṣa'b, no date).

Al-'akhfash, *Ma'āniy al-Qur'ān*, 1<sup>st</sup> Edition, Taḥqīq: Hudā Maḥmud Qarā'ah, (Cairo: Maktabah al-Khānjiy, 1990).

Al-'ashmouniy, 'ali Bin Moḥammad, *Sharḥ al-'ashmuniy 'alā 'alfiyyat Ibn Mālik*, 1<sup>st</sup> Edition, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998).

Al-Baghdādiy, 'abd al-Qāder, *Khizānat al-'adab Wa lub lubāb al-'arab*, 3<sup>rd</sup> Edition, Taḥqīq: 'abd al-Salām Hāroun, (Cairo: Maktabah al-Khānjiy, 1989).

Al-Bārudiyy, Maḥmud Sāmiy, *Diwān al-Bārudiyy*, Taḥqīq Wa taṣḥīḥ: Moḥammad Shafīq, (Beirut: Dār al-'awdah, 1992).

Al-Farāhīdī, Al-Khalīl Bin 'aḥmed, *Kitāb al-'ain*, 1<sup>st</sup> Edition, Taḥqīq: Mahdiy al-Makhzumiy Wa Ibrāhim al-Sāmra'iy, (Cairo: Mu'assasah al-'a'lamiy, 1988).

Al-Faruz'ābādiy, Moḥammad Bin Ya'qub, *Qāmus al-Muḥīṭ*, 8<sup>th</sup> Edition, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2004).

Al-Hattāriyy, 'abd Allah 'ali, "Taḥawlat al-'af'āl Fi al-Siyyāq al-Qur'āniyy Wa 'athruhā al-Balāghiy", *Majallah al-Dirāsāt al-Ijtīmā'iyyah*, 'adad: 22, July-December 2006.

Al-Jawhariyy, Ismā'il Bin Ḥammād, *al-Ṣiḥāḥ tāj al-Lughah Wa ṣiḥāḥ al-'arabiyyah*, 2<sup>nd</sup> Edition, Taḥqīq: 'aḥmad 'abd al-Ghafūr 'aṭṭār, (Beirut: Dār al-'ilm Li al-Malāiyyin, 1979).

Al-Makhzumiy, Mahdiy, *Fi al-Naḥu al-'arabi: Naqd Wa tawjih*, 1<sup>st</sup> Edition, (Beirut: al-Maktabah al-'aṣriyyah, 1964).

Al-Malqiy, 'aḥmad 'abd al-Nur, *Rasf al-Mabāniyy*, Taḥqīq: Sa'id Ṣāleh, (Alexandria: Dār Ibn Khaldon, no date).

Al-Morādiy, al-Ḥasan Bin Qāssim, *al-Ganā al-Dāniyy Fi ḥuruf al-Ma'āniyy*, Taḥqīq: Fakhr al-Dīn Qabāwah, Moḥammed Faḍil, 1<sup>st</sup> Edition, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).

Al-Naḥḥās, 'aḥmad Bin Ismā'il, *I'rāb al-Qur'ān*, Taḥqīq: Zuhair Zāhid, 2<sup>nd</sup> Edition, (Cairo: 'ālam al-Kutub, 1985).

Al-Najjār, Nādiyah Ramaḍān, “al-Taḍām Wa al-Ta‘āqub Fi al-Fikr al-Naḥwīy”, *Majallah ‘ulum al-Lughah*, ‘adad: 4, Mujallad: 3, 2000.

Al-Nābighah al-Zubyāniy, *Diwān al-Nabighah al-Zubyāniy*, (No place: No publisher, no date).

Al-Ṣabbān, Moḥammad Bin ‘ali, *Ḥāshiah al-Ṣabbān ‘alā Sharḥ al-‘ashmuniy Li ‘alfiyat Ibn Malik*, 1<sup>st</sup> Edition, (Beirut: Dār Iḥiyā’ al-Kutub al-‘arabiyyah, no date).

Al-Ḍubbiy, al-Mufaḍal Bin Moḥammad, *al-Mufaḍaliyyāt*, 6<sup>th</sup> Edition, Taḥqīq: ‘aḥmad Shākir Wa ‘abd al-Salām Hārūn, (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, no date).

Al-Qaisiy, Makkiy Bin ‘abi Ṭālib, *Muskil I‘rāb al-Qur‘ān*, (Beirut: Mu’ssasah al-Risālah, no date).

Al-Qurṭubiy, ‘abu ‘abd Allah Moḥammad Bin ‘aḥmad, *al-Jāmi‘ Li ‘aḥkām al-Qur‘ān*, 2<sup>nd</sup> Edition, Taḥqīq: ‘aḥmad al-Barduniy Wa Ibrāhīm ‘aṭfish, (Cairo: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1964).

Al-Raḍiy al-‘ustrabathi, Moḥammad Bin al-Ḥasan, *Sharḥ al-Raḍiy ‘alā Kāfiat Ibn al-Ḥājeb*, Sharḥ Wa ta‘liq: ‘abd al-‘āl Sālim Makrem, 1<sup>st</sup> Edition, (Cairo: ‘ālam al-Kutub, 2000).

Al-Sāmrā’iy, Ibrāhīm, *al-Fi‘l zamānuh Wa ‘abniatuh*, 3<sup>rd</sup> Edition, (Beirut: Mu’ssasah al-Risālah, 1983).

Al-Sāmrā’iy, Ibrāhīm, *Fiqh al-Lughah al-Muqāren*, 3<sup>rd</sup> Edition, (Beirut: Dār al-‘ilm Li al-Malāiyyin, 1983).

Al-Suyuṭiy, Jalāluddīn, ‘abd al-Raḥmān Bin ‘abi Bakr, *Huma‘ al-Hawāmi‘ Fi sharḥ jam‘ al-Jawāmi‘*, investigation: ‘abd al-Ḥamid Hindāwiy. (Cairo: al-Maktabah al-Tawqifiyyah, no date).

Al-Suyuṭiy, Jalāluddīn, ‘abd al-Raḥmān Bin ‘abi Bakr, *Sharḥ Shawāhed Mughniy*, (Beirut: Dār MaKtabah al-Ḥaiyāt, no date).

Al-Tabriziy, al-Khaṭīb, *Sharḥ Ikhtiārāt al-Mufaḍḍil*, 2<sup>th</sup> Edition, Taḥqīq: Fakhr al-Din Qabāwah, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987).

Al-Zajājiy, ‘abd al-Raḥmān, *al-Idāh Fi ‘ilal al-Naḥu*, 3<sup>rd</sup> Edition, Taḥqīq: Māzin al-Mobārak, (Beirut: Dār al-Nafā’is, 1979).

Al-Zarkashiy, Badr al-Din Moḥammad Bin ‘abd Allah, *al-Borhān Fi ‘ulum al-Qur’ān*, 1<sup>st</sup> Edition, Taḥqīq: Moḥammad ‘abu al-Faḍel Ibrāhīm, (Cairo: Dār ‘iḥiā’ al-Kutub al-‘arabi, 1957).

Bin ‘aṭīyyah, Jarir, *al-Diwān*, (Beirut: Dār Ṣāder, no date).

Fāḍil, Moḥammad Nadim, *al-Taḍmin al-Naḥwiyy Fi al-Qur’ān al-Karim*, 1<sup>st</sup> Edition, (Medina: Dār al-Zamān, 2005).

Ḥassān, Tamām, *al-Bayān Fi Rawā’i’ al-Qur’ān*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1993).

Ibn ‘uṣfor, ‘ali Bin Mu’men, *Sharḥ jumal al-Zajājiy*, Taḥqīq: Ṣāḥib ‘abu Janāḥ, (No place: No publisher, no date).

Ibn ‘abi Rabi‘ah, ‘Omar, *al-Diwān*, 2<sup>th</sup> Edition, Taḥqīq: Fāiz Moḥammad, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘arabi, 1996).

Ibn ‘aqīl, ‘abd Allah Bin ‘abd al-Raḥmān al-‘aqīliyy, *Sharḥ Ibn ‘aqīl ‘alā ‘alfīyyah Ibn Mālik*, 20<sup>th</sup> Edition, Taḥqīq: Moḥammad Muhiyy al-Dīn ‘abd al-Ḥamīd, (Cairo: Dār al-Turāth, 1980).

Ibn Fāris, ‘aḥmed, *Maqāyīs al-Lughah*, 3<sup>rd</sup> Edition, Taḥqīq: ‘abd al-Salām Hāron, (Cairo: Maktabah al-Khānjīy, 1981).

Ibn Hishām, ‘abd Allah Bin Hishām, *Mogniy al-Labib ‘an kutub al-‘arīb*, 6<sup>th</sup> Edition, Taḥqīq: Māzin al-Mobārak Wa Moḥammad Ḥamdallah, (Damascus: Dār al-Fikr, 1986).

Ibn Jenniy, ‘abū al-Faṭḥ ‘Uthmān, *al-Khaṣa’eṣ*, (Cairo: Maṭābi‘ al-Hai’ah al-Masriyyah Li al-Kitāb, no date).

Ibn Manzūr, Moḥammad Bin Makram, *Lisān al-‘arab*, (Cairo: Dār al-Ma‘ref, No. Date).

Ibn Mālik, Ka‘b, *al-Diwān*, 2<sup>nd</sup> Edition, (Damascus: Dār al-Qalam, 1990).

Ibn Mālik, Moḥammad Bin ‘abd Allah, *’Alfiyyat Ibn Mālik Fi al-Naḥu Wa al-Ṣarf*, (Beirut: Maktabat al-’ādāb, 1984).

Ibn Ya‘ish, Ya‘ish Bin ‘ali, *Sharḥ al-Mofaṣal*, 1<sup>st</sup> Edition, Taḥqīq: Imil Badi‘ Ya‘qub, (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2001).

Meṭairiy, Ṣafiyyah, *al-Dilālah al-Iḥiyā’iyyah Fi al-Ṣighah al-Ifrādiyyah*, (Damascus: Manshurāt Itihād al-Kuttāb al-’arab, 2003).

Murtaḍā al-Zabīdī, Moḥammad al-Ḥusainī, *Tāj al-’arūs Min Jawāher al-Qāmūs*, Taḥqīq: ‘ali Shiriy, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994).

Sībawaih ‘amr Bin Qumbur, *al-Kitāb*, 3<sup>rd</sup> Edition, Taḥqīq: ‘abd al-Salām Hārūn, (Cairo: Maktabat al-Khānjiy, 1988).

Sehil DerŞevi, Nabeel Mohammed Al-Mahjoub, "The Impact of Odd Quran Recitations on The Verbal Spread of Language Words" *Balagh, Journal Of Islamic And Humanities Studies*, Vol 1 / No 2 – August 1443 / 2021

## ظاهرة التوازي في قصائد شوقي الوطنية: دراسة وصفية تحليلية

### The Phenomenon of Parallelism in Shawky's Nationalistic Poems: A Descriptive Analytical Study

### Fenomena Paralelisme dalam Puisi Nasionalisme Shawky: Kajian Analisis Deskriptif

محمد حفيز بن محمد شريف\*، ونصر الدين إبراهيم أحمد حسين\*\*

#### الملخص

يتناول هذا البحث تحليل ظاهرة التوازي في قصائد شوقي الوطنية، بمعنى أن هذه الخاصية الفنية أهم عنصر لتوظيف الموسيقى الداخلية، في حين أنها ظاهرة تحتوي على ثروة دلالية كأبرز وسيلة للتعبير عن تجربة الشاعر وانفعالاته. اعتماداً على المنهج الوصفي والتحليل؛ يهدف هذا المقال إلى الكشف عن السمات الجماليات إيقاعياً ودلالياً، المتعلقة بأبرز أنماط التوازي: الصوتي والتركيبى والدلالي، التي استثمرها شوقي في الأشعار التي عبر فيها عن قضايا وطنه. وتبرز أهمية هذه الدراسة في أنها تسلط الضوء على أشكال بلاغية: الجناس، والترصيع، والتقسيم، والطباق، والمقابلة، والعكس والتبديل وغيرها مما له أكبر تأثير في تشكيل ظاهرة التوازي. وخلص البحث إلى أن الشاعر توسل في تشكيل البنية الإيقاعية بإبداعاته الفنية في هذه الظاهرة؛ لإثراء النغمة الموسيقية التي تؤثر في عواطف المتلقين، والتي كانت أيضاً صدى لانفعالات الشاعر وأحاسيسه.

---

\* باحث في مرحلة الدكتوراه؛ قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: hafezzahry@gmail.com

\*\* أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا،

البريد الإلكتروني: nasr@iiium.edu.my

**الكلمات المفتاحية:** ظاهرة التوازي، القصائد الوطنية، الأشكال البلاغية، البنية

الإيقاعية، ثروة دلالية.

### Abstract

This research analyses the phenomenon of parallelism in Shawky's nationalist poems, in the sense of that this is the most important element for employing the internal rhyme, while it is a phenomenon that carries semantic richness, as it is considered one of the most prominent ways to express the poet's experiences and emotions. Relying on the descriptive analytical approach, this article aims to reveal the rhythmic and semantic aesthetic features related to the most remarkable patterns of parallelism: phonemic, syntactic, and semantic, that Shawki used it in his poems, through which he expressed the issues of his homeland. The importance of this study is evident in that it focuses on rhetorical forms: Alliteration (al Jinās), Homoiptoton (al Tarṣī'), Antithesis (al Ṭibāq, al Muqābala), Antimetabole (al 'Aks), etc., which has the greatest impact on shaping the phenomenon of parallelism. The research concluded that the poet could form the rhythmic structure with his artistic creations in this phenomenon, it enriches the musical tone that influences the emotions of the recipients, which was also as the echo of the poet's emotions and feelings.

**Keywords:** Phenomenon of parallelism, Nationalistic poems, Rhetorical forms, Rhythmic structure, Semantic richness.

### Abstrak

Kajian ini menganalisis fenomena paralelisme dalam puisi nasionalisme Shawki, dan ianya adalah elemen terpenting dalam penggunaan rima dalaman. Ia merupakan fenomena yang membawa kepada kekayaan semantik, kerana ia dianggap sebagai salah satu cara yang paling menonjol untuk meluahkan pengalaman dan emosi penyair. Dengan menggunakan pendekatan deskriptif dan analisis, kajian ini bertujuan untuk mengkaji ciri-ciri estetik berirama dan semantik yang berkaitan dengan pola keselarian yang paling menonjol iaitu fonetik, sintaksis dan semantik, yang digunakan oleh Shawki dalam puisi beliau yang mengandungi isu-isu tanah airnya. Kepentingan kajian ini ialah untuk memberi penerangan tentang bentuk retorik: aliterasi (al Jinās), Homoiptoton (al Tarṣī'), Antitesis (al Ṭibāq, al Muqābala), Antimetabol (al 'Aks), dan lain-lain, yang mempunyai kesan terbesar dalam membentuk fenomena paralelisme. Hasil kajian merumuskan bahawa penyair berjaya membentuk struktur berirama dengan ciptaan seninya dalam fenomena ini dan ianya memperkayakan nada muzik yang mempengaruhi emosi penerima, yang juga sebagai gema emosi dan perasaan penyair.

**Kata Kunci:** Fenomena paralelisme, Puisi kebangsaan, Bentuk retorik, Struktur irama, Kekayaan semantik

### المقدمة

يشكل الإيقاع عنصراً أساسياً في الشعر العربي، كما يشغل أعلى مكان في الدراسات الفنية، حيث عالجته النقاد على مستويين: الخارجي والداخلي. فيعتبر الإيقاع الداخلي أهم الركائز الإيحائية في الشعر العربي، وأبرز وسائل التأثير في نفس المتلقي بجانب أنه المعبر عن تجربة الشاعر.

تمثل ظاهرة التوازي من أهم العناصر التي توظف الإيقاع الداخلي للشعر العربي. ولفت النقاد أنظارهم إلى التوازي في دراستهم النقدية، بصفة أنه يعدّ ظاهرة إيقاعية بينما هو ظاهرة دلالية، وأن الدراسة القائمة عليه تعتبر من أهم الطرق التي تميز أسلوب شاعر عن آخر.

يتناول هذا المقال بدراسة وتحليل ظاهرة التوازي خلال القراءة على قصائد شوقي الوطنية، حيث اعتمد على رصد أبرز أنماط التوازي: الصوتي والتركيب والدلالي، وذلك بقصد إبراز دورها في رفق الإيقاع الموسيقي للقصيد وفي نمو البنية الدلالية فيها، ومساهمتها في الكشف عن التجربة الشعورية لدى الشاعر أحمد شوقي.

### الإطار النظري للإيقاع الداخلي والتوازي:

تشغل البنية الإيقاعية أهم العناصر في النصوص الشعرية من ناحية الإبداع والتلقي، وتناولها النقاد بالدراسة على نطاقين: الخارجي والداخلي. وأما الأول فمحصّر في نغمات يكفلها الوزن والقافية، والثاني نابع من إبداع الشاعر في اختياره للكلمات وتوالي الحروف وتركيب الجمل، كما صرح عبد الرحمن الوجيه بذلك: "الإيقاع الداخلي ينساب في اللفظ والتركيب فيعطي إشراقاً ووقدة، تومئ إلى المشاعر فتحليلها وتحسن التعبير عن أدق الخلدات وأخفها"<sup>1</sup>

<sup>1</sup> عبد الرحمن الوجيه، الإيقاع في الشعر العربي، (دمشق: دار الحصاد، ط ١، ١٩٨٩م)، ص ٧٥.



ويؤدي الإيقاع الذي يتم فيما وراء أبنيتها العروضية السطحية (الإيقاع الخارجي) دورا بارزا في التمييز بين تجربة وأخرى أو بين مستوى وسواه أو بين لغة وأخرى في الأشعار التي وردت. بمختلف المضامين الفكرية والفنية، فالإيقاع العروضي بحاجة ماسة إلى الإيقاع الداخلي بمثابة حاجة الجسد للروح حتى يتميز القلب بالقلب.<sup>٢</sup>

"وهي اختيار الشاعر المبدع نفسه الألفاظ مما يشكل توفقا بين دلالة اللفظ وجرسها الناشئ من تآلف حروفها وحركاتها... ولا يكون هذا الاختيار خاضعا لقوانين معيارية سابقة كالإيقاع الخارجي"<sup>٣</sup>

يشكل التوازي (Parallelism) من أهم ما يبرز جمالية الإيقاع الداخلي، كما أنه سمة قلما يخلو منها شكل من الأشكال الأدبية من الشعر والنثر، كما أنه لا يقتصر على الأدب العربي فحسب، بل هو ظاهرة لصيقة بكل الآداب العالمية قديما وحديثا، مكتوبا وشفويا،<sup>٤</sup> فهو كما عدّه الناقد الروسي رومان جاكسون (Roman Jakobson) بأن التوازي المستمر القائم هو الأساس في بنية الشعر.<sup>٥</sup>

وأما بالنسبة إلى مفهوم التوازي في القضايا النقدية، فهو لغة من توازي الشيطان: "قابل كل منهما الآخر وواجهه،"<sup>٦</sup> وجاءت في لسان العرب لفظة الموازة

<sup>٢</sup> انظر: علوي الهاشمي، فلسفة الإيقاع في الشعر العربي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ط١، ٢٠٠٦م)، ص ١١٦-١١٧.

<sup>٣</sup> وهاب داودي، البنيات المتوازية في شعر مصطفى محمد الغماري، مجلة المخبر (الجزائر: جامعة بسكرة، ٢٠١٤م) العدد: ١٠، ص ٣٠٣.

<sup>٤</sup> انظر: محمد مفتاح، التلقي والتأويل: مقاربة نسقية، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م)، ص ١٥٢.

<sup>٥</sup> انظر: رومان جاكسون، قضايا الشعرية، التعريب: محمد ولي ومبارك حنوز، (المغرب: الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٨م)، ص ١٠٦.

<sup>٦</sup> جبران مسعود، الرائد: معجم لغوي عصري، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٧، ١٩٩٢م)، ص ٢٥١.

بمعنى المُقابلة والمُواجهَة.<sup>٧</sup> كما نقف على آراء مختلفة عند النقاد في تحديد مفهومه الاصطلاحي، وقد عرفه بعضهم بقوله: "هو عبارة عن عنصر بنائي في الشعر يقوم على تكرار أجزاء متساوية."<sup>٨</sup> وصرح بعضهم بأنه: "تشابه البنيات واختلاف في المعاني"<sup>٩</sup>

يشير التعريف الأول إلى أن التوازي في تكرار أجزاء تساوت بصفة ما، بينما يقتضي الثاني الاختلاف المعنوي القائم بين البنيتين المتشابهتين. وقد عرف صاحب الكتاب "البدیع والتوازي" ظاهرة التوازي بتعريف جامع: "عبارة عن تماثل أو تعادل المباني أو المعاني في سطور متطابقة الكلمات، أو العبارات القائمة على الازدواج الفني"<sup>١٠</sup>

نتبين فيما سبق أن ظاهرة التوازي تشتمل على الازدواج الفني القائم في العبارات بجانب تشابه البنى والمعاني بين الكلمات، وأما تتمظهر في كل مستويات النص الشعري صوتيا ونحويا ودلاليا، كما زعم أحد الباحثين بأن الشعر العربي هو شعر التوازي.<sup>١١</sup>

ويعتقد بعض الباحثين بأن مفهوم التوازي شاع في النقد المعاصر، وفقا على الآراء والمفاهيم التي أبرزها رومان جاكسون.<sup>١٢</sup> ونرى الكتب البلاغية القديمة لم تبعد عن التوازي، بل جاءت بمفاهيم مندرجة تحت هذا المفهوم مثل: الجناس والطباق

<sup>٧</sup> انظر: ابن منظور، لسان العرب، (دار صادر: بيروت، د.ط، د.ت)، ج ١٥، ص ٣٩١.

<sup>٨</sup> موسى سامح، رباعية، ظاهرة التوازي في شعر خنساء، دراسات - العلوم الإنسانية، (الجامعة الأردنية، الأردن، ١٩٩٥م)، المجلد: ٢٢، العدد: ٥، ص ٢٠٣٠.

<sup>٩</sup> محمد مفتاح، الغزواني، مدخل إلى قراءة النص الشعري: المفاهيم معالم، مجلة الفصول، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧م)، المجلد: ١٦، العدد: ١، ص ٢٥٩.

<sup>١٠</sup> عبد الواحد حسن الشيخ، البديع والتوازي، (مصر: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط ١، ١٩٩٩م)، ص ٧.

<sup>١١</sup> محمد مفتاح، التلقي والتأويل: مقارنة نسقية، ص ١٤٩.

<sup>١٢</sup> انظر: رومان جاكسون، قضايا الشعرية، ص ١٠٦.

ولمقابلة والتصدير والترديد وغيرها من الأشكال البلاغية التي احتفلت بهندسة الأبيات الشعرية احتفالاً واسعاً، وراعت أن تكون عناصر البيت الشعري متسايرة إلى أبعد حد.<sup>١٣</sup>

تؤدي ظاهرة التوازي دوراً بارزاً في القصيدة العربية لما يقوم عليه من عناصر أساسية كالتقطيع الصوتي وتوزيع الألفاظ في الجمل وتوظيف المعنى عن طريق التضاد والتقابل بين الألفاظ المفردة والجمل المركبة.<sup>١٤</sup> ويهتم الشعراء بهذه الظاهرة لما فيه من الوسائل التحليلية من الناحية اللغوية والصوتية والجمالية، ومن قدرته على تأدية المعنى بصورة إيجابية، إضافة إلى ما له من دور في تحريك الموسيقى الداخلية.

### التوازي الصوتي في أشعار شوقي الوطنية (Phonic Parallelism):

يمثل التوازي الصوتي في معاودة بعض الكلمات المتشابهة صوتاً، مما يحرك وقفاً موسيقياً يقتدر على التأثير النفسي عند المتلقي، كما قاله بعض من الكتاب: "التوازي الصوتي بأنماطه المختلفة يعدّ في حدّ ذاته وسيلة من الوسائل السحرية، التي تعتمد على تأثير الكلمة في إحداث أثر نفسي ما ينعكس على البنية العميقة للنص."<sup>١٥</sup> ويحتوي التوازي الصوتي على جملة من الأشكال البلاغية، ونحاول هنا للوقوف على القيم الصوتية الفنية التي حققها الشاعر عن طريق توظيف الجناس بأنماطه الثلاثة، والتوازي الصرفي.

<sup>١٣</sup> انظر: موسى سامح، المرجع السابق، ص ٢٠٣١.

<sup>١٤</sup> انظر: وهاب داودي، البنيات المتوازية في شعر مصطفى محمد الغماري، مجلة المخبر، ص ٣١٢.

<sup>١٥</sup> عصام شرتج، جمالية الخطاب الشعري عند بدوي الجبل، (الأردن: دار الخليج، ط ٢، ٢٠١٧م)، ص ٢٦٧.

## ١ - الجناس:

يعدّ الجناس من أهم المظاهر الفنية التي تسهم في التنوع الإيقاعي في الشعر العربي، لما ينطبق عليه من التشابه الصوتي الإيقاعي والاختلاف الدلالي. فذهب بعض النقاد إلى الموازنة بين الجناس والقافية لما فيهما من انسجام نغمي تطرب له الآذان، مع أن الجناس يحقق داخل البيت من كلمة لأخرى ما تحققه القافية من بيت لآخر.<sup>١٦</sup> وللإطلاع على طبيعة التجنيس في أشعار شوقي الوطنية وأثره في لغته، نودّ الإشارة إلى ثلاثة أنواع من التجنيس:

## أ) الجناس التام:

هو أن يتفق اللفظان في أنواع الحروف وعددها وهيئتها وترتيبها، والمعنى يختلف بينهما.<sup>١٧</sup> فيسلك بعض الباحثين إلى معالجة هذا النوع من أعلى مراتب الجناس لما فيه تمام الاتفاق في أصوات الكلمة وصورتها.<sup>١٨</sup> وأما لجوء شوقي في قصائده الوطنية إلى الجناس التام فكان ضئيلاً بالنسبة إلى ميله إلى الناقص منه كما هو دأبه في قصائده بكاملها، لأنه كان حريصاً على استخدام الامكانيات الموسيقية التي تساعد على إدراك المدلول، والجناس التام قد يفضي إلى الالتباس المعنوي.<sup>١٩</sup> وسنقف على نماذج بقصد الكشف عن إتقان الشاعر لهذا النوع من الجناس في قصائده الوطنية.

<sup>١٦</sup> انظر: جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، التعريب: محمد الولي ومحمد العمري، (المغرب: مكتبة الأدب المغربي، د.ط، ٢٠١٧م) ص ٨٢.

<sup>١٧</sup> انظر: جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، (بيروت: دار إحياء العلوم، ط ٤، ١٩٩٨م)، ص ٣٥٤.

<sup>١٨</sup> انظر: عبد الله حضر حمد، السبع المعلقات: دراسة أسلوبية، (بيروت: مكتبة القلم، د.ط، ٢٠١٧م)، ص ٢١٨.

<sup>١٩</sup> الطرابلسي، محمد الهادي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة، د.ط، ١٩٩٦م)، ص ٦٨.

وسلا مصر هل سلا القلب عنها أو أسا جرحه الزمان الموسي<sup>٢٠</sup>  
 يخاطب الشاعر بــــ (سلا) الأولى - من مادة سأل- نديمه على  
 طريقة الشعراء القدماء، وأما كلمة 'سلا' الثانية فهي بمعنى السلوان. وقد رُفد  
 التجانس الصوتي الإيقاع الداخلي إضافة إلى أنه منح قوة في المعنى الذي أراده الشاعر  
 من تشوقه إلى وطنه.

ونريد الإشارة هنا إلى أن الشاعر أحيانا يزيد في حظ الجناس التام من  
 الموسيقى، باعتماده على التصدير الذي يقتضي التشابه الصوتي بين لفظ القافية وبين  
 كلمة تقع في الوحدات الأخرى للبيت الشعري.

قف ناج أهرام الجلال وناد \_\_\_\_\_ هل من بناتك مجلس أو ناد<sup>٢١</sup>  
 ويعنى بــــ (ناد) الأول أمر فعل من (نادى)، بخلاف (ناد) الثاني فيقصد  
 به المنتدى. والأمر الذي يضاعف في موسيقى الجناس هنا تنزيل طرفيه في نهاية  
 الشطرين.

وتعني الملاحظة في الأمثلة الثلاثة السالفة الذكر، قد تناول فيها الشاعر  
 شوقي نوعي الجناس التام: المماثل والمستوفى، فالأول ما كان ركناه من نوع واحد من  
 الكلمة، والثاني ما كان ركناه من نوعين مختلفين،<sup>٢٢</sup> ففي المثال الأول يتكون الجناس  
 بين فعلين (سلا / سلا)، وهما من قبيل الجناس المماثل، إلى جانب ما نجد الجناس في  
 الثاني بين فعل واسم (ناد / ناد)، وهو الجناس المستوفي.

<sup>٢٠</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، (بيروت: دار العودة، د.ط، ١٩٨٨م)، ج ٢، ص ٤٥.

<sup>٢١</sup> المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٥.

<sup>٢٢</sup> عبد العزيز عتيق، علم البديع، (بيروت: دار نضرة العربية للطباعة، د.ط، د.ت)، ص ١٩٧-٢٠٠.

### ب) الجناس الناقص:

هو تشابه اللفظين في الصوت حيث كان الاختلاف بينهما في أحد من الأمور الأربعة: نوع الحروف وعددها وحركتها وترتيبها.<sup>٢٣</sup> وأما إذا اختلف فيهما نوع الحروف، فهو إما أن يكونا متقاربين في المخرج فهو الجناس المضارع، وإما أن يكونا متباعدين في المخرج فهو الجناس اللاحق. وإذا كان الاختلاف بين اللفظين في عدد الحروف زيادة أو نقصاناً فهو الجناس الناقص. ويسمى جناساً محرّفاً إذا اختلف اللفظان في الهيئات مع اتفاقهما في الأنواع والأعداد والترتيب، وإذا اختلف ترتيب الحروف بين اللفظين المتجانسين تقدماً وتأخيراً فهو جناس القلب.<sup>٢٤</sup>

تساهم ظاهرة جناس الناقص إلى حد أكبر في فاعلية الإيقاع الداخلي لقصائد شوقي الوطنية، ولاسيما الجناس الناقص واللاحق حيث سجلاً أكثرية التواتر فيها. ونقف هنا على الكشف عن نماذج لكل من أنواع الجناس الناقص، التي كانت ترفد الإيقاع الموسيقي للقصائد إلى جانب انسجامها مع الحالة النفسية لدى الشاعر شوقي.

- ١- فيا رب وجه كصافي النمير تشابه حمله والنمر<sup>٢٥</sup>
- ٢- أنزلت حفرة هالك أم حجرة الملك المكين<sup>٢٦</sup>
- ٣- حقرت لها زماما كنت فيه لعوبا بالحكومة والذمام<sup>٢٧</sup>
- ٤- أم القرى إن لم تكن أم القرى ومثابة الأعيان والأفراد<sup>٢٨</sup>
- ٥- في فتنة خلط البريء بغيره فيها ولطخ بالدم الأبرار<sup>٢٩</sup>

<sup>٢٣</sup> انظر: عبد العزيز عتيق، علم البديع، ص ٢٠٥.

<sup>٢٤</sup> انظر: جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٣٥٤-٣٥٧.

<sup>٢٥</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١٣٤.

<sup>٢٦</sup> المرجع السابق، ج ٢، ٩٦.

<sup>٢٧</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠٩.

<sup>٢٨</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ١١٤.

<sup>٢٩</sup> المرجع السابق، ج ٢، ص ١٧٥.

يُلاحظ الجناس الناقص في النصين الأولين، بما في الأول زيادة حرف (النمير- النمر). ويتشكل الجناس اللاحق بين الكلمتين (الحجرة-الحفرة) في المثال الثالث، مثل ما نظفر بالجناس المضارع بين كلمتين (الزمام-الذمام) في المثال الرابع. فيكمن الجناس المحرف في الخامس بين اللفظين (القرى والقرى)، كما يبدو جناس القلب في الأخير من قوله (خُلط- لَطَّخ)، وجدنا النوع الأخير أقل شيوعاً في أشعار شوقي الوطنية. ويبدو في الأمثلة السابقة أن موقف الشاعر النفسي تدخّل في توظيف الجناس بين كل زوج من الكلمة، مما يدل على أن الجناس إلى حد ما أسهم في التعبير عن الموقف الحالي الذي مثله شوقي، كما أن جمالية الجناس تثبت إذا كان متوافقاً مع حركة الذهن على أن يوجد هناك نوع من التواصل بين طرفي التجنيس، ثم في اهتزاز المتلقي توقعاً ودلالية.<sup>30</sup>

ونعمد هنا أيضاً إلى رصد أنماط مواقع الجناس في أشعار شوقي الوطنية، وأهم ما يلفت الانتباه من أنماطه هو ما وزعه الشاعر بين شطري البيت. ولم نجد في هذا النمط أعماق انسجاماً وإيقاعاً مما وافق الجناس بداية الشطرين أو آخرهما - هو التصدير، فضلاً عما في اللفظين من تشابه صرفي من حيث البنية، على نحو ما يلقانا الشاعر في النماذج الآتية:

وكفى الموت ما تخاف وترجو      وشفى من أصادق وأعادي<sup>31</sup>  
لنا الهرم الذي صحب الزمانا      ومن حدثاته أخذ الأمانا<sup>32</sup>

وظهر أيضاً حرص الشاعر شوقي على أن يتجاوز اللفظان المتجانسان رغبة في إبرازهما، وهذا أسلوب بلاغي سمي بـ (الازدواج)، عرفه صاحب (جواهر

<sup>30</sup> انظر: محمد عبد المطلب، قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، (لوجمان: الشركة المصرية العالمية، ط ١،

١٩٩٥م)، ص ١٠٨.

<sup>31</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ٣، ص ٥٧.

<sup>32</sup> المرجع السابق، ج ٤، ص ١٩٧.

البلاغة) بقوله: "هو تجانس اللفظين المجاورين"،<sup>٣٣</sup> لأن الجناس المجاور يستميل انتباه المتلقي فيركز على المعنى،<sup>٣٤</sup> كما هو واضح في المثال الآتي:

نفسى مرجل وقلبي شراع      بهما في الدموع سيرى وأرسي<sup>٣٥</sup>  
وما استعرضنا من النماذج السابقة في الجناس الناقص كانت من قبيل الجناس المماثل، وهناك قد نجد تناغما صوتيا صاغه الشاعر بالتطرق إلى (الجناس المستوفى) وهو ما يكون الجناس فيه بين نوعين كاسم وفعل، مثل قوله: ينسى-أنسى، ذَهَبُ-تذهب.<sup>٣٦</sup> كما قد يلجأ إلى إحداث تجانس صوتي بين مفرد ومركب سمي بجناس التركيب، مثل قوله الآتي من قصيدته (بعد المنفى):

وقد غشى المنار البحر نورا      كنار الطور جللت الشعابا<sup>٣٧</sup>

#### ت) الجناس الاشتقائي:

الجناس الاشتقائي (Polypoton) هو ما جمع بين اللفظين الاشتقائي،<sup>٣٨</sup> وفيه اتفاق لبعض الأصوات المتكررة فيهما، بجانب بعض الائتلاف بينهما من حيث الدلالة. ومضى بعض الباحثين إلى أن يعدّ هذا النوع من ملحقات الجناس، وهو أقل

<sup>٣٣</sup> أحمد بن إبراهيم الهاشمي، جواهر البلاغة، التدقيق: يوسف الصميلي، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت)، ص ٣٣٠.

<sup>٣٤</sup> انظر: سهام صائب العزاوي، ديوان الموشحات الأندلسية: دراسة موسيقية، (عمان: دار غيداء للنشر، د.ط، م٢٠١٦)، ص ٧٣.

<sup>٣٥</sup> أحمد شوقي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٥.

<sup>٣٦</sup> انظر: أحمد شوقي، الشوقيات، ج ٢، ص ٤٤، ٩٦.

<sup>٣٧</sup> ج ١، المرجع السابق، ص ٦٦.

<sup>٣٨</sup> انظر: عبد الرحمن بن حسن الميداني، البلاغة العربية، (بيروت: دار القلم، ط ١، ١٩٩٦م)، ج ٢، ص ٤٩٨.



قدرة على رقد الإيقاع الداخلي من النوعين السابقين، لقلة التكرار للأصوات ولاختلاف الصبغة الصرفية.<sup>٣٩</sup>

وقد لحظنا هذا النوع وافر الأمثلة في أشعار شوقي الوطنية، ونودّ هنا الإشارة إلى أهم أشكال هذا النوع من التجنيس، والتي سعى الشاعر خلالها إلى تحقيق التناغم الصوتي. وكثيرا ما نرى الشاعر يقوم بتوزيع المشتقين المتجانسين بين شطري البيت، ولا سيما يوفر للبيت الشعري إيقاعا رائعا بتوزيعهما بين بداية الشطرين أو نهايتهما (التصدير)، مثل قوله:

وقفت بها كما شاءت وشاءوا      وقفا علم الصبر الذهابا<sup>٤٠</sup>  
 فإذا تطلعت الجيوش وأمّلت      مستقبلا لم يملكوا تأميلا<sup>٤١</sup>

وقد نرى الشاعر يتجه مرة إلى إحداث انسجام إيقاعي بتوظيف الجناس الاشتقائي بين آخر المصراع الأول وبين بداية المصراع الثاني،<sup>٤٢</sup> ومرة أخرى يسعى إلى رقد التشابه الصوتي في طرفي البيت الشعري.<sup>٤٣</sup> كما لم يتعد الشاعر أيضا في بعض المواضع عن ترديد أصوات لأكثر من متجانسين اشتقاقا في البيت الشعري فيضفي بذلك إلى القصيدة إيقاعا داخليا.<sup>٤٤</sup>

ونلاحظ أيضا حرص شوقي بشكل ملحوظ على الجناس المجاور القائم بين لفظين اشتقا من جذر واحد، مثل قوله في البيت التالي:

<sup>٣٩</sup> انظر: عبد الله خضر حمد، السبع المعلقات: دراسة أسلوبية، ص ٢٢٠.

<sup>٤٠</sup> أحمد شوقي، المرجع السابق، ج ١، ص ٦٤.

<sup>٤١</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ١٧٥.

<sup>٤٢</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١٨٠.

<sup>٤٣</sup> انظر: المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٤.

<sup>٤٤</sup> انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠.

وتأبى أن يحل عليه ضيم ويذهب نهباً للناهبين<sup>٤٥</sup>  
ومما يدلّ على أن الشاعر استثمر إلى حد ما المساحة الإيقاعية لتحقيق ما  
أراده من المعاني، أنه حين يوظف الجناس بين كلمتين: نهباً والناهبين، يهجم على  
مخاطبه (اللورد كارنارفون) الذي اتهم بسرقة بعض التحف الثمينة من مقبرة توت عنخ  
آمون.

## ٢- التوازي الصرفي:

يعدّ التوازي الصرفي (Morphologic Parallelism) من المحسنات الصوتية  
اللفظية، وهو التشابه القائم بين الكلمات في البنية الصرفية،<sup>٤٦</sup> فيعتمد على تكرار بنية  
الكلمات وصورتها، وأوزان الأفعال وتصاريفها المختلفة، وبعض أنواع الجموع السالمة  
وغير السالمة.<sup>٤٧</sup> يدعم هذا التماثل الدلالة التي يريد النص إنجازها، كما يشتمل على  
بعد موسيقي يتناسق مع الخصيصة الشعرية القائمة على التناسب في الأصوات. وهذا  
النوع من التوازي في المستوى الرابع من مستويات التوازي حسب إشارة رومان  
جاكسون: "وفي الأخير في مستوى تنظيم وترتيب تأليفات الأصوات والهياكل  
التطريزية".<sup>٤٨</sup>

ويكمن التوازي الصرفي حيناً في المستوى الأفقي في البيت الشعري، وحيناً  
آخر تكفله معاودة الصيغ المتماثلة في الأبيات المتتالية للقصيدة على المستوى العمودي.  
وقد سجل الشاعر شوقي هذا النوع من التوازي بما فيه مستوياه - الأفقي  
والعمودي- في قصائده الوطنية، فضلاً عما نرى الأول أكثر شيوعاً فيها من الثاني.

<sup>٤٥</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧١.

<sup>٤٦</sup> انظر: تامر فاضل، مدارات نقدية، (بغداد: دار شؤون الثقافة العامة، ط ١، ١٩٨٧م) ص ٢٤٢.

<sup>٤٧</sup> انظر: محمد محمد الباكير البرازي، فقه اللغة العربية، (الأردن: دار محمد لاوي، ط ١، ١٩٨٧م)، ص ٧٣.

<sup>٤٨</sup> انظر: رومان جاكسون، قضايا الشعرية، ص ١٠٦.

جعلوا خليّةً                      شرعوا دونها الإبر  
وتواصوا بخطة                      وتداعوا المؤتمر<sup>٤٩</sup>

وأن مجيء الصيغتين المتوازيتين (جعلوا-شرعوا / تواصوا-تداعوا) في البيتين المتتالين شكّل بؤرة إيقاعية، علاوة على إيقاع يكفله تجاوب الكلمتين في بداية كل من شطري البيت. ومما يلفت انتباهنا أننا نرى الشاعر أحيانا يوازي بين كلمتين متجانستين وزنا وصوتا، ويسعى بذلك إلى تعميق الإيقاعي، مثل الكلمتين: تملأ-تهزأ، مدوا-منوا، تؤيده-نشيده، صوّرت-كوّرت، نشجى-نأسى، لم ترقأ-لم تهدأ، دنت - بدت.<sup>٥٠</sup>

علاوة على ذلك، نلمح الشاعر يتجه إلى معاودة بُنى الأسماء المشتقة لإحداث النغم الموسيقية، ويذهب في أكثرها إلى التوزيع بين مصراعي البيت، كما أقام هذا النوع من التوازي بين الكلمتين: الغابرين-آخرين، محاجر-مواكب، محاجر-مضاجع، ثواقب-زواهر، أطفى-أرعى، محمّل-مؤمّل، الركاب-الرحال.<sup>٥١</sup> وفي حين أن شوقي رقد الإيقاع حيث أقام التشابه البنيوي بين الكلمتين في آخر كل من شطري البيت:

وأنت ألد للحق اهتزازا                      وألطف حين تنطقه ابتساما<sup>٥٢</sup>

وقد حقق الشاعر أيضا التنويع الإيقاعي بإقامة الشطر الثاني على كلمتين متوازيتين بنيةً صرفية. (الهاتفات - الشاعرات / مآثرنا - مساعينا).<sup>٥٣</sup> فيلاحظ أيضا أنه وظّف التوازي الصرفي أحيانا بالتناوب بين كلمتين اتحدتا في البناء.<sup>٥٤</sup>

<sup>٤٩</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ٣، ص ٩٣.

<sup>٥٠</sup> انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٢، ١٠٩، ١٤٥. ج ٢، ص ٦٩، ١٠٣، ١٠٦. ج ٤، ص ١٠.

<sup>٥١</sup> انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٨، ١٥٣، ٢٧١. ج ٢، ص ٩٤، ١٠٧، ١٥٥. ج ٣، ص ٥٥.

<sup>٥٢</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ٢٢٣.

<sup>٥٣</sup> انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٤، ١٤٥.

فقد أظهر الشاعر شوقي في قصائده الوطنية طاقة إبداعية تعتمد على الانسجام والتوافق البيوي بين بعض الجموع غير السالمة، وبالتالي أضاف إلى القصيدة رنة موسيقية. وتارة نرى الشاعر يضع الكلمتين في واحد من الشطرين (عهود- وعود، الأعلام- الأوضاح، الأصنام- الأشباح)،<sup>٥٥</sup> وتارة نلمسه يرفد الإيقاع الداخلي حيث يوزعهما بين الشطرين (القلوب- العقول، الأحياء- الأحلام، الأحزاب- الأقاليم)،<sup>٥٦</sup> ولا سيما ما كان من التشابه البيوي في بداية صدر البيت وعجزه، يزيد من درجة الإيقاع الداخلي للبيت.<sup>٥٧</sup>

وأما التكرار للصيغ المتماثلة في بنيتها الصرفية على المستوى العمودي فقد أدى إلى تعميق الإيقاع الداخلي لقصائد شوقي الوطنية، مثل تكراره للصيغ المتوازية لجمع المؤنث السالم في أوائل الأبيات الأربعة من قصيدة (تكريم). ولم يستهل الأبيات: الثاني والثالث والرابع بالصيغة الموازية فحسب، بل وضع نفس الصيغة في بداية الشطر الثاني من كل البيتين: الثالث والرابع حتى يضرب الإيقاع في العمق.

الرائيات بكل أحور فائز	يذر الخلي من القلوب عميدا
الراويات من السلاف محاجر	الناهلات سولفا وخدودا
اللاعبات على النسيم غدائر	الراتعات مع النسيم قدودا <sup>٥٨</sup>

وما يهمننا في هذا المقام ما وضعه شوقي من التوازي الصرفي على المستوى العمودي، هو ما حققه في بعض قصائده الوطنية حتى ينتهي أكثر أبياتها ببنية متماثلة، وهذا ما يسمى عند علماء البلاغة بالتطريز، وقد عرفه العسكري بقوله: "هو أن يقع

<sup>٥٤</sup> انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٦.

<sup>٥٥</sup> انظر: المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٥، ١٥٢.

<sup>٥٦</sup> انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ١٨١، ٢٤٥. ج ٢، ص ١٥٣.

<sup>٥٧</sup> انظر: المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٦.

<sup>٥٨</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١٠٩.

في أبيات متوالية من القصيدة كلمات متساوية في الوزن، فيكون فيها كالطراز في الثوب.<sup>٥٩</sup> كما تواترت الصيغ المتوازية لوزن (فعالن) في نهاية الأبيات من قصيدة (اعتداء).<sup>٦٠</sup>

### التوازي التركيبي في أشعار شوقي الوطنية (Synthetic Parallelism):

يتمثل التوازي التركيبي في تكرار بناء نحوي بين متاليتين لغويتين أو أكثر حيث تبدو وحدات التركيب النحوي متماثلة ومتساوية بينهما.<sup>٦١</sup> يعد هذا النوع من التوازي من محسنات الإيقاع الجملي لما يعطي أسلوباً غنائياً للجمل، ويقوم بخلق التماثل بين أجزاء السلسلة الكلامية، والتماثل هو الأساس للإيقاع في مفهومه العام، وقد أصاب جاكسون إذ يقول: إن تكرار الصورة النحوية نفسها بجانب معاودة الصورة الصوتية نفسها هو المبدأ المكون للأثر الشعري.<sup>٦٢</sup>

وأن التوازي التركيبي إما أن يكون تاماً حيث تكررت البنية النحوية بين متاليتين على نحو تام، وإما أن يكون نسبياً أو جزئياً، حيث اعتمد على مبدأ التباين بينهما في بعض المكونات للبنى المتوازية بزيادة أو نقصان.<sup>٦٣</sup> ومن ناحية أخرى أن هذا النمط من التوازي يتم على مستوى البيت الواحد فهو التوازي الأفقي، كما يشغل

<sup>٥٩</sup> أبو هلال العسكري، الصناعيتين، التحقيق: مفيد قميحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٩٧١م)، ص ٣٧٧.

<sup>٦٠</sup> انظر: أحمد شوقي، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦٢-٢٦٦.

<sup>٦١</sup> انظر: عبد الله حضر حمد، ديوان عبد القادر الجليلاني: دراسة أسلوبية، (بيروت: دار القلم، د.ط، ٢٠١٧م)، ص ٢٠٦.

<sup>٦٢</sup> انظر: رومان ياكسون، قضايا الشعرية، ص ٦٦.

<sup>٦٣</sup> انظر: محمد عباس محمد عرابي، التوازي التركيبي في القرآن،

<<http://midad.com/article/221881/>> شوهد في فبراير، ٢٠، ٢٠٢٠م.

على مستوى البيتين أو مجموعة من الأبيات فهو التوازي الرأسي.<sup>٦٤</sup> ولنقف على نماذج تحققت فيها مستويات مختلفة من التوازي التركيبي:

أسست من أحلامهم بقواعد      ورُفعت من أخلاقهم بعماد<sup>٦٥</sup>  
فخذوا العلم على أعلامه      واطلبوا الحكمة عند الحكماء<sup>٦٦</sup>

نلاحظ فيما سبق من النصين أن التوازي في كل منهما ورد على المستوى الأفقي الذي يتم داخل بيت شعري. ويتبدى أيضا في الأول أن الشاعر اتجه إلى التوازي التام، وفي الثاني تمثل التوازي الجزئي في الثاني حيث لم نلمح المشابهة إلا في بعض التراكيب للبيتين (خذوا العلم - اطلبوا الحكمة). وجدير بالملاحظة أن التوازي التام يكفل للقصيدة من الطاقة الإيقاعية ما لا يكفله الجزئي.

- ١-      قسّم الأرض آكاما وأودية      وفصل البحر أصدافا ومرجانا  
         وبين الناس عادات وأمزجة      وميّز الناس أجناسا وأديانا<sup>٦٧</sup>
- ٢-      وأنا خطبنا حسان العلا      وسقنا لها الغالي المدخر  
         وأنا ركبنا غمار الأمور      وأنا نزلنا إلى المؤتمر<sup>٦٨</sup>

أما في النموذج الأول فقد تساوت المتالتان تركيبيا في شطري البيت الأول، بجوار ما نلمس التشابه التركيبي التام عموديا بين البيتين بجمع وحداهما. وحين يمثل التوازي في المثال الثاني عموديا، يقتصر على المصراع الأول منهما فقط فيدخل إلى دائرة التوازي الجزئي. ونريد الإشارة أيضا إلى أن الشاعر شوقي كثيرا ما يبني

<sup>٦٤</sup> انظر: وهاب داودي، البنيات المتوازية في شعر مصطفى محمد الغماري، مجلة المخبر، العدد: ١٠، ص ٣١٤.

<sup>٦٥</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١١٢.

<sup>٦٦</sup> المرجع السابق، ج ٢، ص ٦.

<sup>٦٧</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٧.

<sup>٦٨</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ١٤٤.

المتتاليات المتوازية بما فيها ألفاظ تشابهت بينها من الناحية الصرفية، فيضفي بذلك قيمة جمالية إلى البيت الشعري.

ومن الملاحظ أن وظيفة التوازي التركيبي لا تقتصر على القيمة الصوتية الجمالية التي تربط بالإيقاع، وإنما يتعدى ذلك إلى معان يسعى الشاعر إلى تحميلها عليه. فنخلص إلى أن للتوازي التركيبي وظيفتين: وظيفة تتعلق بالإيقاع من ناحية تكرار التراكيب، والأخرى مرتبطة بتحقيق معان دلالية بين البنيتين المتوازيتين.<sup>٦٩</sup> ونرى التوازي التركيبي في قصائد شوقي الوطنية يتغلغل بالدلالة ويسهم في إبرازها، فيهدف أحيانا إلى توكيد المعنى بتكراره في المتتاليتين كما في النموذج الآتي:

الصارخون إذا أُسيئ إلى الحمى والزائرون إذا أُغبر على الشرى<sup>٧٠</sup>

وأراد الشاعر الإفصاح عن واجبات تحملها نواب المجلس على كاهلهم، والتي ينبغي أدائها تجاه البلاد المصرية. ومنها الحفاظ على مصر من التدخلات الأجنبية التي تهدد استقلالها، فقام بتوكيد الأمر بتكراره في الشطرين.

ودلالة التضاد أهم ما يركب على التوازي التركيبي في أشعار شوقي الوطنية:

ونصل النازل في سلمه ونقطع الداخل في حربه<sup>٧١</sup>

وإذا تأملنا في النص السابق نجد الشطرين متشابهين تركيبيا، ونلمس أيضا التضاد بين المتتاليتين، فالأولى تحمل في طياتها معنى المسالمة مع من نزل في السلم، والثانية بمعنى المقاطعة مع من دخل في الحرب، علما أن الشاعر يهدف بهذا إلى حث المصريين على الثبات في ثورتهم للحصول على الاستقلال التام لمصر.

<sup>٦٩</sup> انظر: أحمد بقار، شعر عبد الله حمادي: البنية والدلالة، (الأردن: دروب ثقافية للنشر والتوزيع، ط١،

٢٠١٥م)، ص٧٧

<sup>٧٠</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج١، ص١٥٤.

<sup>٧١</sup> المرجع السابق، ج١، ص١٥٤.

وثمة هناك دلالة أخرى للتوازي التركيبي، وهي دلالة (التأليف) أو (التركيب)، وتكون فيها المتتالية الثانية مكملة أو ملحقة بالمتتالية الأولى،<sup>٧٢</sup> على نحو ما نجده في البيت الآتي من قصيدة (ذكرى دنشواي)، نظمها الشاعر بعد مرور سنة على حادثة دنشواي، فنلاحظ الشطر الأول مرتبطاً بالمعدّمين فيها، والآخر متعلقاً بسجنائها، فالمتتالية الثانية وردت من قبيل التكميل للمتتالية الأولى.

مرت عليهم في اللحد أهلة ومضى عليهم في القيود العام<sup>٧٣</sup>

ومما يلحق بالتوازي التركيبي ما يعرف بالترصيع عند البلاغيين، لأن فيه سمة تكرارية في وحدات التراكيب النحوية، وسأخص بالكلام عنه لاحقاً.

### الترصيع:

يعد الترصيع ظاهرة تعتمد على تكرار تراكيب نحوية تمنح القصيدة سمة إيقاعية، وكان لونا معروفاً عند اليونان في بلاغتهم القديمة باسم (Homoioptoton). ولا يزال تعريف قدامة بن جعفر للترصيع موضع اهتمام الباحثين، وهو "أن يتوخى فيه تصوير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه به أو من جنس واحد في التصريف".<sup>٧٤</sup>

فقال ابن أبي الإصبع المصري: أن الترصيع مثل التسجيع، فيكون البيت الشعري مجزئاً إما ثلاثة أجزاء إن كان سداسياً، أو أربعة إن كان ثمانية، فيكون السجع على ثاني العروض دون الأول، كما أن أسجاع التسجيع على قافية البيت، ويعتبر

<sup>٧٢</sup> انظر: فاضل ثامر، مدارات نقدية، ص ٢٣١-٢٣٢.

<sup>٧٣</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ٢٤٤.

<sup>٧٤</sup> أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، (قسنطينة: مطبعة الجوانب، ط ١، ١٣٠٤هـ)، ص ١١.



الترصيع على قسمين: ترصيع مدمج لأن كل جزء مسجع مدمج في الجزء الذي قبله، وترصيع غير مدمج لما أن الجزء المسجع لم يدمج فيما قبله.<sup>٧٥</sup>

أما شاعرنا شوقي فلم نجد له لجأ إلى الترصيع إلا في أبيات شعرية، فنراه في بعضها يقوم في خلق الترصيع المدمج، بينما اختار فيه المسلك الذي يكون فيه الجزآن متفقين في الوزن، مع اتحاد التقفية على حرف بعينه، على نحو ما نجد في البيت الآتي:

أبا الهول أنت نديم الزمان      نجي الأوان سدير العصر<sup>٧٦</sup>  
فعولن فعولن فعول      فعولن فعولن فعول

فقد أدمج كل من اللفظين: 'الزمان' و'الأوان' في الجزء الذي قبلهما وهما 'نديم' و'نجي'، إضافة إلى أن السجع تمثل في ثاني العروضين.

ومضى الشاعر أيضا في بعض الأبيات إلى الترصيع غير المدمج، كما في التالي:

حجراتها موطوءة وستورها      مهتوكة بيد البلى تتحرق<sup>٧٧</sup>  
متفاعلن مستفعلن متفاعلن      مستفعلن متفاعلن متفاعلن

ولا بد من الإشارة إلى أن الشاعر أحدث توازنا إيقاعيا في المثالين السابقين بين الوقفات الترصيعية وبين الوقفات العروضية، كما هو واضح في التقطيع العروضي. "وهذا ما يشيع فيها نغماً واضحاً ويقوي رنينه في الأذن، وهذا النوع من التوازن هو أعلى أنواع التوازن الإيقاعي رنيناً في الترصيع".<sup>٧٨</sup>

<sup>٧٥</sup> انظر: ابن أبي الإصبع المصري، تحرير النحير في صناعة الشعر والنثر، التحقيق: حنفي محمد شرف، (الجمهورية العربية المتحدة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ط، د.ت)، ص ٣٠٢-٣٠٣.

<sup>٧٦</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١٣٢.

<sup>٧٧</sup> المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٧.

<sup>٧٨</sup> علاء حسين عليوي البدراني، فاعلية الإيقاع في التصوير الشعري، (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، د.ط،

٢٠١٥م)، ص ٣٠٢.

وهناك نماذج أخرى من الترصيع في أشعار شوقي الوطنية، لم تكن مطابقة مع الوقفات العروضية، كما هو واضح في النص الآتي:

الوصل صافية والعيش ناغية والسعد حاشية والدهر ماشينا<sup>٧٩</sup>

ويقوم الترصيع بوظيفة لها مكانتها وذلك عن طريق تحريك الأوتار الموسيقية الناتجة عن الفواصل السجعية إضافة إلى الإيقاع القائم بصيغ الكلمات المتساوية، وبالتوازي في التراكيب النحوية، فتتم للترصيع قدرة على جذب انتباه المتلقي، كما أنه يسمح له بوقفة قصيرة بعد كل جزء ليستجلي معناه ويتذوق به، فتتعاضد القيمة الإيقاعية في ظاهرة الترصيع القيمة الدلالية حتى تبرز انفعالات الشاعر.

ويشكل التقسيم غير المسجوع أيضا ظاهرة وقفية في السطر الشعري الذي لجأ إليها الشعراء القدماء،<sup>٨٠</sup> كما أنه أحد الطرق التي سعى الشاعر شوقي خلالها إلى تحريك أوتار الإيقاع الموسيقي في بعض قصائده الوطنية.

والبوق يهتف، والسها م ترن، والقوس الحنون<sup>٨١</sup>

تحمل همة، وأقل دينا وضم مروءة، وحوى زماما<sup>٨٢</sup>

ونلاحظ في النص الأول أن الشاعر جعل البيت على ثلاثة أجزاء، كما أنه قام بتقسيم البيت على أجزاء أربعة، وقام بتوظيف السجع في الكتلة الأولى من كل الشطرين. ولا بد من الإشارة هنا إلى تقسيم أتقنه الشاعر، هو التقسيم الوزني الذي راعى فيه الشاعر مسابرة التفاعيل ووضع المواقف في مكان تقطيع الوزن،<sup>٨٣</sup> وعده

<sup>٧٩</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ٢، ص ١٠٦.

<sup>٨٠</sup> انظر: عمر عبد الهادي عتيق، علم البلاغة بين الأصالة والمعاصرة، (الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٢م)، ص ٢٧٢.

<sup>٨١</sup> أحمد شوقي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٩٧.

<sup>٨٢</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٢.

<sup>٨٣</sup> انظر: عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب، ج ٢، ص ٣١٩.

بعض النقاد تقسيما وزنيا وسماه بعضهم بـ (لتقطيع).<sup>٨٤</sup> وذلك مما يضفي على النص الشعري إيقاعا جديدا ونغما قويا، كما يزيد من تأكيد المعاني بترتيبها وعرضها.<sup>٨٥</sup>

لا وعيد، لا صولة، لا انتقام لا حسام، لا غزوة، لا دمء<sup>٨٦</sup>  
فاعلاتن / مستفعلن / فاعلاتن فاعلاتن / مستفعلن / فاعلاتن

ويبرز الإيقاعُ المبدعُ في النص الأول بموافقة تمت بين وقفات أجزائه الستة وبين وقفات التقطيع العروضي الوزني، مما يمنح للمتلقين - الحاضرون ومنهم الإنجليز في مؤتمر جنيف للمستشرقين سنة ١٨٩٣م - فرصة التأمل في صفات المسيح عيسى من أنه لم يكن مسيطرا ولا منتقما ولا ساكب الدماء، وأراد الشاعر بذلك الإشارة إلى أمل المصريين في الانعتاق من سيطرة الإنجليز.

#### التوازي الدلالي في أشعار شوقي الوطنية (Semantic Parallelism):

التوازي الدلالي من محسنات الإيقاع الدلالي المبنية على التقابل التضادي والترادفي، ويتعلق بالربط المعنوي بين لفظين أو جملتين فأكثر،<sup>٨٧</sup> حيث فسّر بعضهم التوازي بأنه يتشكل من لفظين أو أكثر تنتمي إلى حقل دلالي واحد، ويفتح بابَ المقابلة على مصراعيه.<sup>٨٨</sup> وندرس هنا عن أبرز الأشكال البلاغية التي ينطوي عليها

<sup>٨٤</sup> انظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، (بيروت: دار الجيل، د.ط، ١٩٧٢م) ص ٣٦٠.

<sup>٨٥</sup> انظر: طالب محمد الزويبي، ناصر حلاوي، البلاغة العربية: البيان والبديع، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٦م)، ص ١٧٠.

<sup>٨٦</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ٢٨.

<sup>٨٧</sup> انظر: عبد الواحد حسن الشيخ، البديع والتوازي، ص ٥٠، ٥٣.

<sup>٨٨</sup> انظر: عصام شرته، جمالية الخطاب الشعري عند بدوي الجبل، ص ٢٣٤، ٢٣٨.

التوازي الدلالي، وهي الطباق، والمقابلة، والعكس والتبديل، للكشف عن مدى استثمار الشاعر لها في قصائده الوطنية.

## ١ - الطباق (Antithesis):

يعتبر الطباق من أبرز الأشكال البلاغية المستخدمة في الأعمال النصية، فلا تكاد تخلو من مثال منه قطعة من الأبيات أو فقرة من النثر، كما أنه من أهم مظاهر البديع الذي يحدث إيقاعاً في القصائد العربية، سماه بعض الدارسين — إيقاع التعارض<sup>٨٩</sup>. وهو التوازي المتضاد الذي يتم بين طرفين متقابلين تقابلاً ضدياً،<sup>٩٠</sup> حيث عرّف بأنه: "الجمع بين معنيين متضادين، أي معنيين متقابلين في الجملة"،<sup>٩١</sup> وسماه النقاد بأسماء مختلفة: المطابقة والتطبيق والتضاد.<sup>٩٢</sup>

والطاق من أبرز مقومات الشعر وقد امتدحه بعض الدارسين بقوله: "الجمع بين الأضداد من أهم أركان الجمال في الشعر والأدب".<sup>٩٣</sup> وقد قال بعضهم: "في هذا التضاد اللغوي تستطيع أن تثير تحركاً في الخيال ذا اتجاهين متنازحين، ولكنهما مندغمان في الحركة الواحدة، وبذلك تستطيع أن تحرك عاطفة اصطراعية مضطربة"<sup>٩٤</sup> وأما شاعرنا أحمد شوقي فقد أبدع في استخدام الطباق في قصائده، فقد قال أحد الدارسين: "وليس من العسير على الناظر في الشوقيات ولو نظراً سريعاً أن

<sup>٨٩</sup> انظر: أنور عبد المجيد الموسى، أبجديات، (بيروت: دار النهضة العربية، ط ١، ٢٠١٦م)، ص ٣٣٢.

<sup>٩٠</sup> انظر: عبد الله خضر حمد، السبع المعلقات: دراسة أسلوبية، ص ٢٠٩.

<sup>٩١</sup> علي صدر الدين ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، ط ١، ١٩٦٩م)، ج ٢، ص ٣١.

<sup>٩٢</sup> انظر: عبد العزيز عتيق، علم البديع، ص ٧٦.

<sup>٩٣</sup> غريب روز، تمهيد في النقد الحديث، (لبنان: ديناميك غرافيك للطباعة، د. ط، ١٩٩٩م)، ص ٨٦.

<sup>٩٤</sup> يوسف سامي اليوسف، مقالات في الشعر الجاهلي، (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د. ط، ١٩٧٥م)، ص ٣٣٨.

يستخلص أن المقابلة (الطباق) من أساليب مستويات الكلام الرئيسة في مباني أشعارها ومعانيها".<sup>٩٥</sup>

### أنواع الطباق:

وقد لاحظنا شوقي يستخدم كلا من نوعي الطباق: اللغوي والسياقي، فالطباق اللغوي هو التقابل بين الضدين ينتميان إلى حكم الوضع اللغوي، وإذا كان مرجع الطباق إلى أسلوب الشاعر وسياقه في الكلام فهو الطباق السياقي، وإلى هذين أشار حازم بقوله: طباق محضة وغير محضة.<sup>٩٦</sup>

"ولم يكتف البلاغيون برصد الثنائيات التقابلية التي يقدمها المعجم اللغوي، بل امتد هذا الرصد إلى الثنائيات التي يفرز السياق طبيعتها التقابلية، ولو لم يتحقق فيها حقيقة التضاد"<sup>٩٧</sup>

وأما المطابقات اللغوية في أشعار شوقي الوطنية فكانت تسهم في تعضيد الدلالة التي أراد الشاعر تعبيرها، بجانب أنها في كثيرها تخضع للانسجام الإيقاعي الذي ينتجه الائتلاف البنيوي القائم بين الكلمتين المتضادتين.

في ملعب للمضحكات مشيد      مثلت فيه للمبكيات فصولا<sup>٩٨</sup>  
سيجمعني بك التاريخ يوما      إذا ظهر الكرام على اللئام<sup>٩٩</sup>

<sup>٩٥</sup> محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص ٩٧.

<sup>٩٦</sup> انظر: حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، التحقيق: محمد ابن الخوجة، (تونس: الدار العربية للكتاب، ط ٣، ٢٠٠٨م)، ص ٤٣-٤٤.

<sup>٩٧</sup> انظر: محمد عبد المطلب، البلاغة العربية، (لبنان: الشركة المصرية العالمية، ط ٢، ٢٠٠٧م)، ص ٣٥٨.

<sup>٩٨</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١٧٣.

<sup>٩٩</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢١١.

ولنقف هنا على نماذج من مطابقات شوقي اللغوية حتى نتبين على أنه استغل أبرز أشكالها في تعبيره عن آمال وطنه وآلامه وقضياه:

- ١- غاديا في المدن أو نحو القرى رائحا يسأل قرشا للبلد<sup>١٠٠</sup>
- ٢- لم يجر للدهر إعدار ولا عرس إلا بأيامنا أو في ليالينا<sup>١٠١</sup>
- ٣- وأصبحت الرعاة بكل أرض على حكم الرعية نازلين<sup>١٠٢</sup>
- ٤- يصبح الفكر (المسلة) ناديه و(بالسرحة الزكية) يمسي<sup>١٠٣</sup>
- ٥- حظ رجونا الخير من إقباله عاث المفرق فيه حتى أدبرا<sup>١٠٤</sup>

نلمس في مطابقات شوقي في قصائده الوطنية أن التقابل التضادي تمّ في أكثرها بين اللفظين المشتقين، مع قلّة الجمع بين الجامدين، أو بين مشتق وجامد المتضادين، كما هو ملحوظ في النماذج السابقة، من حيث إنه ولّد الطباق بين المشتقين في كلها إلا في البيتين الأولين، فكان في أحدهما بين جامد ومشتق (المدن- القرى)، وفي الأخرى كان بين جامدين (أيامنا- ليالينا). ومما تجدر الإشارة أيضا إلى أثر في أبدعه شوقي في خلق الطباق بين مشتقين من جذر واحد على نحو ما نجده في البيت الثالث (الرعاة- الرعية). ونرى الطباق بين فعلين في المثال الرابع (يصبح- يمسي)، كما جمع المثال الخامس بين اسم وفعل متضادين (إقبال- أدبر). ومما يلفت انتباهنا أيضا أن الشاعر قد يحدث الطرافة بتوظيف أكثر من طباق في سطر شعري كما هو نجده في المثال الثالث (غادي- رائح، المدن- القرى).

<sup>١٠٠</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ٤، ص ٢٧.

<sup>١٠١</sup> المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٦.

<sup>١٠٢</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٤.

<sup>١٠٣</sup> المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٥.

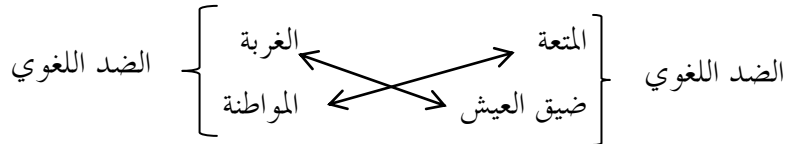
<sup>١٠٤</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ١٥٣.

ونودّ الإشارة إلى نوع من الطباق الذي كان يخدم أشعار شوقي الوطنية في جانبها الدلالي إضافة إلى وظيفتها الإيقاعية، وهو الطباق المجازي؛ علماً أن الطباق يقسم بناء على الألفاظ المستعملة في طرفيه؛ طباق حقيقي حيث يأتي بألفاظ الحقيقة، وما يأتي بألفاظ المجاز فهو الطباق المجازي.<sup>١٠٥</sup> وفي النماذج السالفة الذكر نرى الطباق المجازي يركب بين كلمتين: يصبح ويمسي في المثال الرابع، رغم أن الطباق في غيره من الأمثلة كان من قبيل الحقيقة.

وأما الطباق السياقي عند شوقي فكان استجابة لملكته الفذة في الخلق الفني، كما لاحظناه أنه يبيّن هذا النوع من الطباق بين الشيء، وما يقرب ضده. ومن أهم ظواهر هذا النمط من الطباق ما بناه الشاعر بين متضادين؛ أحدهما قائم على المستوى اللغوي، والآخر على المستوى السياقي مع ما تخص له اللغة العربية بطباق معين.

فريق ممتعون بمصر      وفريق في أرضهم غرباء<sup>١٠٦</sup>

أحدث الشاعر التضاد بين الصيغتين: (الممتعون) و(الغرباء)، لأن الدلالة الحقيقية تقتضي أن المتعة - هي رغد العيش - لا تضاد بالغرابة وهي البعد عن الوطن، ولفظ المتعة يقابله التقشف وهو ضيق العيش، ولفظ الغريب يقابله لفظ المواطن. فلما كانت المتعة ناتجة من الأمور؛ ومن أهمها المواطنة كما أن الغربة سبب لضيق العيش، كان الطباق بين نتيجة الشيء وسبب ضده، وقام كل منهما من تقاطع مقابلتين لغويتين. فإنه بالإمكان الإشارة إلى أن الشاعر عبّر بلفظ الغربة لاقتضاء المقام وتطلب السياق حتى يصور الحالة السيئة الناتجة من فساد الاستعمار الإنجليزي بمصر.



<sup>١٠٥</sup> انظر: ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر، ص ١١١-١١٥.

<sup>١٠٦</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١٩.





ومن الدلالات الأسلوبية في الطباق اختلاف المتضادين إيجابا وسلبا، فطاق الإيجاب (Affirmative Antithesis) إذا اتفق فيه الضدان إيجابا وسلبا، وإذا كان أحد الضدين موجبا والآخر سالبا فهو طباق السلب (Negative Antithesis).<sup>١١٠</sup> وهو عند بعض البلاغيين محصور في الأفعال دون غيرها،<sup>١١١</sup> لكن الصحيح الذي نؤيده أنه لا يقوم بين فعلين فحسب، بل بين اسمين أو بين فعل واسم من جذر واحد أحدهما مثبت والآخر منفي كما ذهب إليه بعض الباحثين.<sup>١١٢</sup> فقد وقعنا في أشعار شوقي الوطنية على مظاهر طباق السلب الثلاثة السابقة كما هو واضح في النماذج التالية:

طلبوا الجلاء على الجهاد مثوية      لو يطلبوا أجر الجهاد زهيدا<sup>١١٣</sup>  
قالوا الحماية زالت، قلت لا عجب      بل كان باطلها فيكم هو العجبا<sup>١١٤</sup>  
وحكيت فيها النيل كاظم غيظه      وحكيتته متغيظا لم يكظم<sup>١١٥</sup>

فالتضاد في المثال الأول والثاني تكوّن بين فعلين وبين اسمين، وفي المثال الثالث ولّد الشاعر بين اسم وفعل، فضلا عما وقعنا كثيرا في قصائده الوطنية على طباق السلب القائم بين فعلين. فإنه بالإمكان الإشارة إلى أن طباق السلب قد منح الانسجام الإيقاعي للبيت الشعري بشكل ملحوظ، بإمكانية التردد لأصوات المتضادين من ناحية الاشتقاق حيناً، وحيناً آخر من جانب التكرار.

<sup>١١٠</sup> انظر: مجدي وهبه، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية، ص ٢٣٣.

<sup>١١١</sup> انظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، (الجماميز: مكتبة الآداب، ط ١٧، ٢٠٠٥م)، ج ٤، ص ٥٧٥.

<sup>١١٢</sup> انظر: هدى صيهود، المظاهر البديعية وأثرها الأسلوبي في التعبير القرآني، (رسالة ماجستير غير منشورة في اللغة العربية وآدابها، جامعة ديالى، بغداد، ٢٠١٣م)، ص ٥٩.

<sup>١١٣</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١١١.

<sup>١١٤</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٧٩.

<sup>١١٥</sup> المرجع السابق، ج ٢، ص ١٨٢.

ومما نلاحظ في مطابقات شوقي في أشعاره الوطنية، أننا وجدنا أكثرها موزعة على شطري البيت، بجانب حظ قليل منها كان يحتضنها صدر البيت أو عجزه. وأن بناء البيت الشعري العربي ونظامه على شطرين يجعله يستجيب لكل من حركات المنتظمة سواء كانت صوتية أم ذهنية.<sup>١١٦</sup>

وأما الطباق الذي يحتضنه أحد شطري البيت فوقنا على نزعة الشاعر إلى مجاورة طرفي الطباق في بعض النماذج من قصائده الوطنية.

ولعبت على الجبال وحدها                      وجربت إرخاءها وشدها<sup>١١٧</sup>  
استخدم الشاعر التجاور بين طرفي الطباق، للافتخار بتجارب المصريين للحياة بمستويها: الشدة والرخاء (إرخاءها/ شدها)، وبتجهيز أنفسهم لتحكيم مصر بأنفسهم وفقاً على الدستور.

## ٢ - المقابلة:

المقابلة من أبرز الوسائل الفنية التي يلجأ إليها الأدباء، وهي سمة من سمات محسنات الإيقاع الدلالي.<sup>١١٨</sup> فقد عرفها أبو هلال العسكري بقوله: "المقابلة: إيراد الكلام، ثم مقابلته بمثله في المعنى واللفظ على جهة الموافقة أو المخالفة".<sup>١١٩</sup> فبقوله: على جهة الموافقة، صارت المقابلة أعم من المطابقة، لأن المقابلة هي التنظير بين شيئين فأكثر، وبين ما يخالف وما يوافق، فإن التنظير بين ما يوافق ليس بمطابقة.<sup>١٢٠</sup>

<sup>١١٦</sup> انظر: محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص ١٠٧.

<sup>١١٧</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ٢، ١٨٢.

<sup>١١٨</sup> انظر: عبد الواحد حسن الشيخ، البديع والتوازي، ص ٥٠.

<sup>١١٩</sup> أبو هلال العسكري، الصنائع، ص ٣٣٧.

<sup>١٢٠</sup> انظر: ابن حجة الحموي، خزنة الأدب وغاية الأرب، التحقيق: عصام شقوي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال،

د. ط، ٢٠٠٤م)، ج ١، ص ١٢٩.

ورسم ابن أبي الإصبع المصري في تعريفه صورة المقابلة حيث قال: المقابلة هي عملية في ترتيب الكلام، فإذا أتى المتكلم بأشياء في أول كلامه أتى بأضدادها في آخره على الترتيب، ومتى أحل بالترتيب كان الكلام فاسد المقابلة، وأنها تكون بغير الأضداد كما تكون بالأضداد.<sup>١٢١</sup>

تعد تقنية المقابلة عند شوقي في أشعاره الوطنية من أبرز المولدات الشعرية، إذ نرى مظاهرها الفنية التي تنمي حركة التعادل التشاكلي بين شطري البيت من جهة الترابط، أو التلاحم بينهما. "أن الأغلبية الساحقة من أمثلة المقابلة التي ضربوا (العرب) شعرا تضمنت العنصر المقابل الأول في الصدر والعنصر الثاني في العجز، وأنهم كادوا يقتصرون على ما ظهر منها في البيت الواحد."<sup>١٢٢</sup>

فإنه من الإمكان الإشارة أيضا إلى أن المقابلة على سبيل المخالفة أخذت أكبر حظ يزيد على حظ المقابلة على جهة الموافقة في قصائد شوقي الوطنية، كما صرح بعض النقاد بأن المقابلة أكثر ما تجيء في الأضداد.<sup>١٢٣</sup>

هم في الأواخر مولدا                      وعقولهم في الأولين<sup>١٢٤</sup>  
قتلت نفسها وظنت فداء                      صغرت نفسها وقلّ الفداء<sup>١٢٥</sup>

كانت مقابلة الشاعر على جهة المخالفة في المثال الأول بين الإنسان الذي يعيش في عهد التطور وبين جموده وتخلّفه، إذ قابل الشاعر مقابلة ضدية بين (هم) و(عقولهم) من جهة، وبين (في الأواخر مولدا) و(في الأولين) من جهة أخرى. ويذكر الشاعر في الثاني عن (كيلوباترة) التي قتلت نفسها فداء لما ارتكبت من تضييع الملك

<sup>١٢١</sup> انظر: ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، ص ١٧٩.

<sup>١٢٢</sup> المرجع السابق، ص ٩٧.

<sup>١٢٣</sup> ابن رشيق القزويني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ص ٣٤٩.

<sup>١٢٤</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ٢، ٩٩.

<sup>١٢٥</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٥.

المصري. ونرى المقابلة قائمة على جهة الموافقة، حيث قابل الشاعرُ بين (قتلت نفسها) و(صعرت نفسها) من جانب، وبين (ظننت فداء) و(قلّ الفداء) من جانب ثان. وصف علماء البلاغة صورا لظاهرة المقابلة، فهي مقابلة اثنين باثنين، ومقابلة ثلاثة بثلاثة، ومقابلة أربعة بأربعة... إلخ. ومن هذه الناحية؛ نرى الكثير من مقابلات شوقي في قصائده الوطنية تدور على مقابلة اثنين باثنين،<sup>١٢٦</sup> فضلا عما نجد الشاعر أحيانا يقوم بالتقابل في ثلاثة أزواج.<sup>١٢٧</sup>

نعمد أيضا إلى استعراض بعض النماذج من مقابلات شوقي، بقصد الاطلاع على طرافتها وجمالياتها في قصائده الوطنية. نلاحظ أن المقابلة في الأول أنها توسعت كل وحدات البيت الشعري، كما أنها شغلت في الثاني بين بداية الشطر الأول وبين نهاية الشطر الثاني، بينما كانت المقابلة في الثالث موزعة بين آخر كل من المصارعين.

طلعنا وهي مقبلة أسودا      ورحنا وهي مدبرة نعاما<sup>١٢٨</sup>  
بالعلم والمال يبني الناس ملكهم      لم يُين ملكٌ على جهل وإقلال<sup>١٢٩</sup>  
لك الخطب التي غص الأعداي      بسورتها وساعت للندامي<sup>١٣٠</sup>

من خصائص المقابلات في قصائد شوقي الوطنية أيضا أن نراها أحيانا مركبة حيث يكون طرفها أو أحدهما على عنصرين متضادين، مما يجعلها تؤدي دورا بالغا في الانسجام الإيقاعي، فضلا عما لها أثر بارز في دعم المعاني التي يريدتها الشاعر.

محاسنه غراسك والمساوي      لك الثمران من حمد وذام<sup>١٣١</sup>

<sup>١٢٦</sup> انظر: أحمد شوقي، الشوقيات، ج ١، ص ١٨١، سطر ١٢.

<sup>١٢٧</sup> انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٢. السطر ١٢.

<sup>١٢٨</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٢. السطر ١٢.

<sup>١٢٩</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ١٨٥.

<sup>١٣٠</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٤.

<sup>١٣١</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠٩.

وقد قابل الشاعر بين (محاسنه) و(حمد)، وبين (المساوي) و(ذام)، ومن الجهة الثالثة خلق المقابلة بين (غراسك) و(الثران). ومنتبه أيضا على أن كلا من طرفي المقابلة قام على عنصرين متضادين (محاسنه-المساوي)، و(حمد - ذام)، وهذه المقابلة المركبة فتحت للشاعر مجال التعبير عن عتابه على رياض باشا الذي اعتنى العلاقة مع الإنجليز المستعمرين ومال إليهم. ومما يلفت انتباهنا أيضا في مقابلات شوقي في قصائده الوطنية، أن الشاعر قد أخذ فيها قسطا ملحوظا من المطابقات التي لم تخصها اللغة العربية، وإنما صاغها في سياق كلامه بموهبته الفنية؛ إذ هي المطابقات السياقية.

### ٣- العكس والتبديل:

هو شكل من الأشكال البلاغية التي تقوي ظاهرة التوازي، وهذا يعرف في البلاغة العربية بالعكس، أو بالتبديل، أو بالعكس والتبديل أو المقايضة، كما عرف في البلاغة اليونانية باسم (Antimetabole).<sup>١٣٢</sup> وأفرد له أبو الهلال العسكري بابا خاصا سماه "العكس"، وعرفه بقوله: "أن تعكس الكلام فتجعل في الجزء الأخير منه ما جعلته في الجزء الأول".<sup>١٣٣</sup>

وأن هذه الظاهرة قائمة على تعميق المعنى وتوكيده، ولا يمكن أن تكون ظاهرة سطحية وإنما هي عنصر له علاقة وثيقة بالبعد النفسي الذي يعيش فيه الأديب.<sup>١٣٤</sup>

أما بنية (العكس) في أشعار شوقي الوطنية، فقد استخدمها في أساليب؛ بعضها يدور حول عكس الترتيب، بينما ينحصر بعضها في عكس التركيب، إذ نرى

<sup>١٣٢</sup> انظر: موسى سامح، رباعية، ظاهرة التوازي في شعر خنساء، ص ٢٠٣٣.

<sup>١٣٣</sup> أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص ٣٧١.

<sup>١٣٤</sup> موسى سامح، رباعية، المرجع السابق، ص ٢٠٣٣.

في الأول العكس في ترتيب اللفظين، كما نلمح في الثاني العكس بين الألفاظ مما يقتضي العكس بين تركيبين. كثيرا ما استغل الشاعر عكس الترتيب لضرب الحكمة، ولتأكيد المقابلة.

تجني البلاد به ثمار جهودها      ولكل جهد في الحياة ثمار<sup>١٣٥</sup>  
جلالة الملك أيام وتمضي      ولا يمضي جلال الخالدين<sup>١٣٦</sup>

فقد قام بالعكس في المثال الأول (ثمار، جهود/ جهد، ثمار)، واستغل هذا الشكل البلاغي لضرب الحكمة. وكذلك العكس في المثال الثاني (جلالة الملك، تمضي/ لا يمضي، جلال الخالدين) كان على جهة تأكيد المقابلة.

نرى الشاعر قد أخذ أسلوبا في العكس، سماه بعض الباحثين بـ (التناظر)، وهو التعبير عن ربط متبادل بين الشئيين،<sup>١٣٧</sup>

ومهد العلوم الخطير الجلال      وعهد الفنون الجليل الخطر<sup>١٣٨</sup>

وقد عكس الشاعر بين كلمتين بتقديم ما أخره وتأخير ما قدمه، وذلك في (الخطير، الجلال)، وعبر عن ربط متبادل بين كل الزوج من الألفاظ.

وأما عكس التركيب فقد أعطى لبعض من الأبيات الشعرية انسجاما موسيقيا عن طريق تكرار الألفاظ من نفسها أو من اشتقاقها، إلى جانب وظيفته الدلالية التي أرادها الشاعر، كأمثلة نريد بيانها فيما يأتي من النماذج:

كم صعّب اليوم من سهل هممت به      وسهّل الغد في الأشياء ما صعبا<sup>١٣٩</sup>  
وجدانك الحي المقيم على المدى      ولرب حي ميت الوجدان<sup>١٤٠</sup>

<sup>١٣٥</sup> أحمد شوقي، الشوقيات، ج ٢، ص ١٦٤.

<sup>١٣٦</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٢٧٢.

<sup>١٣٧</sup> انظر: محمد عبد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص ١٣٠.

<sup>١٣٨</sup> أحمد شوقي، المرجع السابق، ج ١، ص ١٤٣.

<sup>١٣٩</sup> المرجع السابق، ج ١، ص ٧٩.

وفي المثال الأول؛ أدى عكس التركيب مهمته في تأكيد المقابلة والإفادة لمعنى الانقلاب، حيث تم تقديم كلمة (صعب) على كلمة (سهل) في الشطر الأول، بجانب تقديم (سهل) على (صعب) في الشطر الثاني، فيتولد معنى الانقلاب الوضعي من إسناد كل من فعلين متناقضين: صعب، وسهل، إلى فاعلين متناقضين (اليوم، الغد)، كما أن الشاعر بهذا البيت حث الشعب المصري على الثبات في الثورة الوطنية، لأن مشروع ٢٨ فبراير لم يعطهم الاستقلال التام، ويفت في قلوبهم روح الأمان في انقلاب الوضع إلى حالة سهلة حسنة. وعكس شاعرنا التركيب لإرادة ضرب الحكمة في المثال الثاني.

### الخاتمة

خلصت الدراسة إلى نتائج أهمها:

- تشغل ظاهرة التوازي بأنماطه الثلاثة: التوازي الصوتي والتوازي التركيبي والتوازي الدلالي من أبرز العناصر التي وظفها الشاعر شوقي في تشكيل الموسيقى الداخلية وفي تقوية المعاني الدلالية.
- شكل الجناس والتوازي الصرفي من أبرز عناصر التوازي الصوتي في قصائد شوقي الوطنية. وبالنسبة إلى الجناس فكان التام منه أقل تسجيلاً، في حين أن الجناس الناقص قد أسهم إلى حد بعيد في فاعلية الإيقاع الداخلي. وقد كان الجناس الاشتقائي وافر الأمثلة مع أنه أقل قدرة في رفق الموسيقى للقصيدة. وقد تم توظيف التوازي الصرفي على مستوى الأفقي والعمودي، بين الأفعال والأسماء المشتقة والجموع المتفقة وزناً.
- استخدم الشاعر التوازي التركيبي في أشعاره الوطنية بصورة تامة وجزئية على مستويين الأفقي والرأسي، وتمكن الشاعر من منح انسجام إيقاعي لقصائده كما

استطاع تحقيق دلالات من التوكيد والتضاد والتأليف. وأسهم الترصيع إيقاعا موسيقيا وثراء دلاليا مهما لم يوظفه الشاعر إلا في أبيات شعرية؛ على نطاقين: المدمج وغير المدمج، إضافة إلى أنه أبدع في التقطيع الوزني في بعض النماذج. وتطرق الشاعر أيضا إلى ظاهرة التقسيم، وظهر نبوغه في التقسيم الوزني مما يضيف على النص الشعري إيقاعا قويا، ويزيد من تأكيد المعاني.

- فكان الطباق، والمقابلة، والعكس والتبديل من أهم ظواهر التوازي الدلالي في أشعار شوقي الوطنية. ولم يهتم الشاعر في توظيف الطباق اللغوي فحسب، بل أبدع في الطباق السياقي، مما يشيد ملكته الفذة في الخلق الفني. وقد تم توظيف المقابلة عند الشاعر متوسعة لوحدة البيت الشعري أحيانا، وأحيانا أخرى احتلت على بعض الوحدات للبيت الشعري. أما بنية العكس والتبديل فقد استخدمها الشاعر على نطاقين: عكس الترتيب وعكس التركيب، بغرض تأكيد المقابلة وضرب الحكمة.



## المصادر والمراجع

'Abu al-Faraj, Qudāmah bin Ja'far, *Naqd al- Shi'r*, (Constantine: Jawānib Press, 1<sup>st</sup> edition, 1304H).

'Ahmad Baqār, *Shi'ru Abdullah Hamādi: Al Binyā wa al Dalālā*, (Jordan: Durūb Thaqāfiyya li al Nashr wa al Tawzī', 1<sup>st</sup> edition, 2015).

Al Ḥashimī, 'Alavī, *Falsafat al 'Iqha' fī al Shi'r al 'Arabī*, (Beirut: Al Mu'assasā al Arabiyyā li al Dirāsāt wa al Nashr, 1st edition, 2006).

Al Bākīr al Barāzī, Majd Muḥammad, *Fiqh al Lughā al 'Arabiyyā*, (Jourdan: Dar Muḥammad Lāvī, 1<sup>st</sup> edition, 1987).

Al Maidānī, 'Abd al rahmān bin Ḥasan, *Al Balāghā al Arabiyyā*, (Beirut: Dār al Qalam, 1<sup>st</sup> edition, 1996).

Al Masrī, 'Ibnu 'Abi al 'Iṣba', *Taḥrīr al Taḥbīr fī Ṣinā'at al Shi'ri wa al Nathr*, ed: Ḥanfī Muḥammad Sharaf, (Cairo: Committee for the Revival of Islamic Heritage, No Date).

Al 'Akāvī, In'am Fawāl, *Al Mu'jam al Mufasssal fī 'Ulūm al Balāghā*, (Beirut: Dār al kutub al 'Ilmiyyah, 2<sup>nd</sup> edition, 1996).

Al 'Askarī, 'Abu Hilāl, *Al Ṣinā'atain*, Ed: Mufīd Qamīha, (Beirut: Dār al kutub al 'Ilmiyyah, 1971).

Al 'Azāvī, Sihām Ṣā'ib, *Dīwān al Muwashshahāt al Andalusīyyā: Dirāsātun Mūsīqiyyā*, (Amman; Dār Ghaiḍā li al Nashr, 2016).

Al Qairawānī, 'Ibn Rashīq, *Al 'Umdah fī Mahāsīn al-Shi'r wa 'Ādābihi wa Naqdihi*, (Beirut: Dār al Jīl, 5<sup>th</sup> edition, 1981).

Al Ṭarābulsī, Muḥammad al Ḥādī, *Khaṣa'is al Uslūb fī al Shawqiyyāt*, (Cairo: General Egyptian Book Organization, 1996).

Al Wajī, 'Abd al rahmān, *Al 'Iqāu fī al Shi'r Al 'Arabī*, (Damacus: Dār al Ḥasād, 1<sup>st</sup> edition, 1989).

Al Yūsuf, Yūsuf Sāmī, *Maqālātun fi Shi‘r al Jahilī*, (Egypt: Ministry of Culture and National Guidance, 1975).

Al-Qurtājīnī, Ḥāzīm ibn Muḥammad, *Minhāj al-Bulaghā wa Sirāj al-Udabā*, ed: Muhammad al Ḥabībī ibn al Khawjah (Tunasia, Dār al ‘Arabiyyā li al kuttāb, 1966).

Ḥanān Mīkā’il ‘Ibrāhīm, Fan al Taṣdīr: Dirāsātun Balādhiyyā Taḥlīliyyā fi Shi‘ri ibnu ‘Abdi Rabbihī, *Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies*, Tishreen University, Syria, VolumeNo: 39, Issue No: 2, 2017.

Ḥasan al Shaikh, ‘Abd al Waḥid, *Al Badī‘ wa al Tawāzi*, (Egypt: Maktabatu wa Maṭbaa‘tu al ‘Is‘a’, 1<sup>st</sup> edition, 1999).

Barbāq Rabī‘a, "Al-’Īqā‘u al-Shi‘ri: Dirasathun Lisāniyyathun Jamāliyyah", *Journal for the Faculty of Arts and Languages*, University of Tebessa, Algeria, Issue No: 8, 2011.

Ibn Ma‘šūm al Madanī, ‘Alī Ṣadr al Dīn, *’Anwār al Rabī‘ fi ’Anwa’ al Badī‘*, (Najf al ‘Ashraf, Al Nu‘mān Press, 1st edition, 1969).

Ibn Mandḥūr, Muhammad ibn Mukarram, *Lisān al ‘Arab*, (Beirut: Dar al-Sādir, 3<sup>rd</sup> edition, 1414H).

Jean Cohen, *Binyat al lughā al Shi‘riyyā*, Tr: Muḥammad al Walī & Muḥammad al ‘Umarī, (Morocco: Maktabat al ‘Adab al Maghribī, 2017).

Miftāḥ, Muḥammad al Ghazawānī, *Al Talaqī Wa al T’wīl: Muqārabatun Nasqiyyā*, (Beirut: Al Markaz al Thaqāfā al ‘Arabī, 1<sup>st</sup> edition, 1994).

Muḥammad al ‘Urabī Muḥammad ‘Abbas, “Al Tawāzī al Tarkībī fi al Quran”, *Majmū‘atu Mawāqi‘ Midād*, accessed February 20, 2020, link: <http://midad.com/article/221881/>.

‘Abd al Muṭṭalib, Muḥammad, *Al Balāghā al ‘Arabiyyā*, (Longman: Egyptian International Publishing Company, 2<sup>nd</sup> edition, 2007).

‘Abd al Muṭṭalib, Muḥammad, *Qaḍayā al Ḥadāthā ‘Inda ‘Abd al Qāhir al Jurjānī*, (Longman: Egyptian International Publishing Company, 1<sup>st</sup> edition, 1995).

‘Atīq, ‘Abd al Azīz, *‘Ilm al Badī‘*, (Dār al Nahḍat al ‘Arabiyya, No Date).

Ṣaiḥūd, Hudā, *Al Maḍḥāhir al Badī‘iyyā wa ‘Atharuhā al ‘Uslūbiyyī fi al Ta‘bīr al Qurānī*, (Unpublished Master Thesis in Arabic Language and Literature, Univesity of Diyālā, Baghdād, 2008).

Ribāyi‘ā, Mūsā Sāmīh, “Dḥāhirat al Tawāzī fi Shi‘ri Khansā”, *Journsl of Dirāsātun -Al ‘Ulūm Al ‘Insāniyyā*, Jourdan University, Jordan, Volume No: 22, Issue No: 5, 1995.

Roman Jakobson, *Qadhāyā al Shi‘riyyā*, Tr: Muḥammad Walī, Mabārak Ḥanūz, (Morocco: al Dār al Baidhā, 1<sup>st</sup> edition, 1988).

Shawqi, ‘Aḥmad, *Al-Shawqiyyāt* (Beirut: Dār al-‘Awdah, 1988).

Thāmir, Fāḍil, *Madārat al Naqdiyya*, (Baghdad: Dār Shu‘ūn al Thaḳāfat al ‘Āmmā, 1<sup>st</sup> edition, 1987).

Wahbā, Majdī, Al Muhandis, Kāmil, *Mu‘jam al Muṣṭalahāt al ‘Arabiyyā*, (Beirut: Maktabat Lebnon, 2<sup>nd</sup> edition, 1984).

# **The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District, Malaysia\***

## **Peranan Ahli Jawatankuasa Masjid dalam Penambahbaikan Program Pendidikan Masjid: Kajian Kes bagi Masjid-Masjid di Daerah Gombak**

Muhammad Ayman al-Akiti,<sup>\*</sup>Che Mahzan Bin Ahamad,<sup>\*</sup> Che' Razi Bin Jusoh,<sup>\*</sup> Ismail bin Mamat,<sup>\*</sup> Aliza Bin Elias @ Mayah,<sup>\*</sup> Mohd Helmi Bin Mohd Sobri,<sup>\*</sup> Lihanna Binti Borhan,<sup>\*</sup> Mohd Noh Bin Abdul Jalil,<sup>\*</sup> Sofiah Binti Samsudin,<sup>\*</sup> Majdan Bin Alias,<sup>\*</sup> Shukran bin Abd Rahman,<sup>\*</sup> Kamaruzzaman Bin Abdul Manan,<sup>\*\*</sup> Khamsiah Bin Mohd Ismail,<sup>\*\*\*</sup> and Mohamad Haeqal Bin Ishak<sup>\*\*\*\*</sup>

### **Abstract**

This article analyses the roles of the mosque committee in enhancing the mosque's educational programmes in Gombak, Selangor. Gombak as an administrative district that is located inside the hectic and modernized area of Klang Valley is prone to foreign ideologies and socio-cultural issues. This study aims to broaden the understanding of how the mosque committee in Gombak could empower the mosque's educational programmes in addressing these issues. This study also aims to discover creative improvisation that the committee could make in making the mosque's educational programmes attractive to the surrounding community. This study focuses on the role of the mosque committee in improving their mosque's educational programmes with a specific case study on selected mosques in the Gombak district. It is a qualitative study that utilizes the deductive and inductive methods derived from surveys collected from Focus-group Discussion (FGD) and literature studies. Recordings from the FGD survey and recent

---

\* This paper is an output of grant by Selangor Islamic Religious Council (Majlis Agama Islam Selangor – MAIS) with title: A New Standard for Mosque Curriculum in Gombak, and International Islamic University Malaysia under Flagship with title: Mosque in the Post-Materialistic Era- Developing Mosque Study Program: Development of Mosque Study Guidelines for Adults (Berkitab).

\* Authors are faculty members of the International Islamic University Malaysia. Email: ayman@iium.edu.my

\*\* Asst. Prof. Dr., Dept. of Communication and Media, Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI), Perak. kamaruzzaman@fbk.upsi.edu.my

\*\*\* Asst. Prof. Dr., ismailkhamsiah@gmail.com

\*\*\*\* PhD Student, Dept. of Islamic Thought and Civilization, ISTAC-IIUM, Jalan Duta, Kuala Lumpur. haeqalishak@gmail.com

## The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District 166

literature studies related to this topic are examined and analysed according to its appropriation. The result indicates the importance of the mosque committee and their significant roles in enhancing the mosque's educational programmes such as adjusting the curriculum to cater the diversity of people and continuously improvising the lesson through feedback taken from the surrounding community.

**Keywords:** Mosque Educational Programme, Mosque Committee, Islamic Education, Gombak District, Majlis Agama Islam Selangor.

### Abstrak

Artikel ini mengkaji peranan yang boleh dimainkan oleh ahli jawatankuasa masjid dalam usaha penambahbaikan program pendidikan masjid di sekitar komuniti Gombak, Selangor. Gombak merupakan sebuah daerah pentadbiran terletak di dalam kawasan Lembah Kelang yang sibuk dan moden terdedah kepada ideologi asing dan permasalahan sosio-budaya. Kajian ini bermatlamat untuk memperluaskan kefahaman berkaitan tentang bagaimana ahli jawatankuasa masjid boleh menambahbaik program pendidikan masjid untuk menanggapi permasalahan-masalah tersebut. Kajian ini juga bertujuan untuk menemukan kaedah penambahbaikan kreatif yang boleh dilakukan oleh ahli jawatankuasa masjid untuk menjadikan program pendidikan masjid menarik bagi masyarakat sekitar. Kajian ini juga memfokuskan kepada peranan ahli jawatankuasa masjid dalam menambahbaik fungsi program pendidikan masjid dengan kajian kes keatas masjid terpilih di daerah Gombak. Ini adalah kajian kualitatif yang menggunakan kaedah deduktif dan induktif yang berasal dari hasil dapatan tinjauan Diskusi Kelompok Terfokus (FGD) dan juga kajian literatur. Rakaman dari tinjauan FGD dan kajian literatur terkini yang berkaitan dengan topik ini akan dikaji dan dianalisa mengikut kesesuaiannya. Hasil menunjukkan kepentingan ahli jawatankuasa masjid dan peranan besar mereka dalam menambahbaik program pendidikan masjid contohnya dalam menyesuaikan kurikulum untuk menyantuni kepelbagaian masyarakat dan penambahbaikan berterusan pengajian melalui maklum balas yang diperolehi dari masyarakat setempat.

**Kata Kunci:** Program Pendidikan Masjid, Ahli Jawatankuasa Masjid, Pengajian Islam, Daerah Gombak, Majlis Agama Islam Selangor.

### 1. INTRODUCTION

A mosque is a place that holds a special position in the heart of every Muslim. It is a place for worship and also functions as an institution that serves as the center of social activities for Muslims. It is the most important and centermost institution in any Muslim community. Even since the Prophet PBUH's time, the mosque was positioned integrally to the Muslims' governance and administration. The mosque function is evergreen and dynamic, evolving to meet the needs of the Muslims at all times. It is a substantial body that oversees the Ummah's condition; spark changes and revives the spirits of promoting virtues and forbidding vices (*al-amru bi al-ma'rūf wa al-nahyu 'an al-munkar*) in the

society. Making the mosque prosperous is a responsibility for every Muslim, men and women, all together as a vicegerent of Allah in this world. Allah SWT said:

*“The mosques of God Shall be visited and maintained By such as believe in God And the Last Day, establish Regular prayers, and practice Regular charity, and fear None (at all) except God. It is they who are expected To be on true guidance.” (9:18)*

The importance of mosques cannot be established without the efforts of people who committed their time and energy to make mosques alive, thriving, and prosperous. In our modern days, this task is handled by a group of people appointed to be the mosque’s “committee.” They are either elected by the authorities or voted into that position by the community voting. This committee, usually selected from people with different backgrounds, thrives hand in hand to improve their mosque and indirectly revamp their village or communities surrounding them. They “volunteer” themselves for the ‘Ummah, as many committees receive only small stipends or none at all for their work.

The mosque committee plays a vital role in enhancing the mosque’s educational programmes. Mosque, which also works as a learning institution, needs to have an authentic and robust educational programme so that the disseminated knowledge will benefit the community. The committee here is the one that administrates and puts an arrangement to the educational programme based on the curriculum given by the religious authority. Any incompetency of the educational programme will detrimentally impact the Muslim ‘umma in the future. Thus, this research aims to discover the mosque committee’s role in empowering the mosque’s educational programmes. It will discuss the importance of the mosque as an educational institute and enlist the significance roles played by the mosque committee in enhancing the mosque’s educational programmes.

### **1.1 Mosque and Education: A Brief History**

“Knowledge” and “Education” are integral with the mosque’s institution. For example, the establishment of The Prophet’s Mosque (al-Masjid al-Nabawī), other than a place of worship, was also intended to be a gathering place for people to learn more about Islam. The formation of Qubā’ Mosque, Mirbad Mosque, and al-Masjid al-Nabawī, for instance, also play a significant role that educated and shaped the Muslims’ char-

## The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District 163

acter building during the Prophet's time (Haron, Ripin, & Yusof, 2008, p. 2). The mosque educational features later kept being developed with the expansion of Muslims' land and migration. Through time, independent institutions specific for Islamic education were created under the mosque's institution, such as preliminary school (*Kuttāb*), general schools (*Madrasah*), and university (*al-Jāmi'ah*), with most of them were built within the mosque's compound and were put under the mosque's jurisdiction. The mosque institution's diversified roles showcased substantial responsibilities held by its management in ensuring that the mosque's potential is utilized and its benefits far-reaching to all Muslims.

### *1.1.1 Role of Mosque Committee in the Knowledge Dissemination Process in the Early Islamic Age*

After the construction of the first mosque - the *Qubā'* Mosque - in the first year of Hijrah, many other mosques have also been built throughout Islamic lands. Most of these mosques have nearly similar roles: a worshipping place that also works as a center for Islamic teaching (Imamuddin, 1984, p. 160). Nonetheless, their educational system was mostly informal until specific programmes such as the *Ṣuffah* or *Kuttāb* were embedded into the mosque institution (Haron et al., 2008, p. 4).

The history of *al-Ṣuffah* or *al-Kuttāb* begins at the time of the Prophet PBUH. A space connected to the Prophet's Mosque was dedicated to learning Islam, and the teaching there was led by the Prophet PBUH himself. Several companions such as *'Abd Allāh ibn Rawāḥah*, *'Ubādah ibn al-Ṣāmit*, and *Abū 'Ubaydah ibn al-Jarāḥ* were also trained and appointed as teachers (Al-Hasani, 2019, p. 3). *Suffah* or *al-Ṣuffah* educational programme is considered as the most significant earlier formal institutions in Islamic education history that housed seventy to hundredths companions, among them *Abū Hurayrah*, *'Abd Allāh bin Mas'ūd*, *'Ammār bin Yāsir*, and *Abū 'Abd Allāh al-Fārisī* (Al-Ḥākim. 2002, p. 18).

At the time of the Rashidun Caliphate (*al-Khulafā' al-Rāshidūn*), *al-Ṣuffah* and *al-Kuttāb* systems were developed to be more formal than they were before. Its curriculum focused more on teaching the Quran, learning Islam, and some basics in other disciplines (Ahmad Syalaby, 1976, pp. 37–45). At the time of the following caliphates, several mosques have been institutionalized to have a more significant educa-

tional role, such as what happened to the Qayrawān mosque in Tunisia, the Qarawiyyīn mosque in Morocco, and al-Azhar mosque in Egypt (Haron et al., 2008, p. 8; ‘Abd al-Hadi al-Tāzi, 2000, pp. 111–113). These mosques become central to the distribution of knowledge in the Muslim world alongside several other educational institutions established later, such as the madrasah and the *Bayt al-Hikmah*.

### ***1.1.2 Role of Mosques in Disseminating Knowledge in Classical Era of Malay Archipelago***

It is hard to ascertain when actually Islamic education started to develop in the Malay archipelago as historians are still in disagreement on the exact date Islam came to the Malay world. The assumed date can only be estimated with the arrival of Islam in Malay lands, with according to some authorities such as al-Attas believes that it was in the early 14<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> century (Al-Attas, 2011, pp. 32, 79, 89–90). This was based on the historical fact that the first King of Malacca, Parameswara, embraced Islam and changed his name to Megat Iskandar Syah in 1414 AD (Haryanto, 2015, p. 86). This claim is still in dispute due to the lack of evidence, with Wake favouring Muzaffar Shah and dating the event in the mid 15th century (Wake, 1983). Several archeologists and historians are also in dispute with the scholars of Islamic studies, with the earlier contend that Islamisation in the Malay world happened from the 10<sup>th</sup> century onwards while the latter argue that the rapid Islamisation actually took place between 13<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> centuries (Ahmad, 2014, p. 75; Hassan & Basri, 2005, pp. 12–13; Rahman, 2003).

According to the seventh century AD Chinese documents cited by Fatimi, Muslims may have already reached China and Southeast Asia in the earlier age of Islam. (Bruce, 1996, p. 71; Fatimi, 1963). The oldest concrete proof of this presence is a tombstone dated 291 AH (903 AD) discovered in Kedah (Bruce, 1996, p. 73). The conversion of this region to Islam may have started in Sumatra - specifically, Aceh - that most historians believe was responsible for spreading Islam to neighboring kingdoms such as Pasai and Perlak (Bruce, 1996, p. 73). Another historian, Bougas, considers Patani the first part of the Malay Peninsula to convert to Islam (Bougas, 1992, p. 89). Nonetheless, most historians proposed that Melaka - a tiny urbanized Muslim coastal town that paid tribute to Srivijaya - as the earliest (Bruce, 1996, p. 75). The precise date of its conversion is unclear; nevertheless, even before the conversion, the Melakan ruler provided appealing facilities and incentives to foreign Muslim traders, including homes and “a place for their mosques,” ac-



## The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District 170

According to Cortesao (Cortesao, 1944, p. 24). This supports the notion that Muslims constructed mosques regardless of whether they resided in Muslim nations. The Melaka empire in the 15th century became both Southeast Asia's most significant port and a centre for Islamic scholarship in the archipelago (Bruce, 1996, p. 75).

In the Malay Archipelago, the place for Islamic education actually started in the teacher's house. The main focus at the earlier stage was reading the Quran. The teaching was informal, and the Jawi alphabet was introduced to ease the community in reading Arabic. (Haryanto, 2015, p. 86) After the ruler's conversion to Islam and the increasing number of Muslims, the overall society became Islamized, and congregational mosques or Friday mosques were built and later given greater importance as an educational institution. These mosques were usually located near the palace or governor's residence and became a place for people to gather and improve their knowledge of Islam (Bruce, 1996, p. 75). The educational programme and curriculum at the beginning stage emphasize the ability to read, write, and recite the Qur'an. Lessons in addition to studying the Qur'an were soon added, such as the sciences of Islamic jurisprudence, Islamic creeds, exegesis, history, Sufism, and Islamic Philosophy (Nor & Othman, 2011). Independent educational institutions such as "Pondok", "pesantren", "meunasah", "langgar" and "dayah" were preferably established within the vicinity of the mosque.<sup>1</sup> Islam was also taught in the palace and mosques were used for Islamic celebrations such as the commemoration of the Prophet's birthday (*Mawlid al-Rasul*) and the coming of the month of Ramadhan (Nor & Othman, 2011, p. 67).

Islamic educational programme in the Malay archipelago has a nearly similar system yet different institutional names based on different places and kingdoms. Nonetheless, to a large degree, mosques hold immense importance as an integration base for all these institutions. In the Samudera Pasai Sultanate and the Lamuri Sultanate, the mosque provid-

---

<sup>1</sup> "Pondok" is an educational institution for students who come to live in a temporary period, and it is set up in a certain area in the vicinity of the school based on mosques, suraus and others. See Shafie Abu Bakar (1984), "Ke Arah Pembaikan dan Pengembangan Sistem Pendidikan Pondok di Malaysia", *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 2. Selangor: Angkatan Belia Islam Malaysia, p. 27.

"Dayah" or "Zawiyah", "Meunasah", "Langgar" and "Pesantren" are similar with "Madrasah" (general school), a place/building where Islamic education and discussion took place. See Mardin (2018), *Institusi Pendidikan Islam di Nusantara Pada Masa Awal (Kajian Dari Abad ke-7 Sampai ke-19 M)*. Intelektualita: Kajian Pendidikan, Manajemen, Supervisi Kepimpinan, Psikologi Dan Konseling, 7(1).

ed high-level Islamic education to the learners<sup>2</sup>. Lessons were given at the corner or veranda of the mosque comprising subjects such as Islamic theology, jurisprudence, logic, astronomy and others. There was no age limit for the students and the teachings were given in an open gathering (*halaqa*) (Mardin, 2018, p. 8). In the Demak Sultanate, mosques were responsible for providing general lessons from beginners to a higher level of education through an open gathering discussion approach and debate (Mardin, 2018, p. 12).<sup>3</sup> The same system was utilized in many classic Islamic kingdoms in the Malay archipelago. Other developed and independent educational institutions were later established to provide more formal and systematic Islamic education such as “*Pondok*” in the Malay Peninsular and Pattani, “*Pesantren*” in Java and Madura, “*Rangkang*” in Aceh, and “*Surau*” or “*Langgar*” in Minangkabau (Ismail & Mutalib, 2013, p. 8). With the introduction of these new institutions, the educational responsibilities of the mosque institution were greatly distributed. Islamic education has become more specialized and systematic with the introduction of teaching schedules and specific books for specialized subjects. Still, the approach was still in the shape of an open gathering (*halaqa*) that did not limit the class to any specific ages or status (Ismail & Mutalib, 2013, p. 8).

### ***1.1.3 Role of Mosque Committee in Modern Era***

The role of the mosque in the modern era has been severely diminished from its stature in the past. Nowadays, there has been separate institution and establishment to tackle the issues of education in Muslim countries. Learning in the mosque would count as informal education, while the role to conduct formal learning was transferred to the learning center, schools or madrasah, colleges, and universities that move independently from the mosque institution. The ministry of education administers these institutions while the mosque administration was handled either by the surrounding Muslim community - independently - or super-

---

<sup>2</sup> Samudera Pasai Sultanate: The Samudera Pasai Sultanate, also known as Samudera or Pasai or Samudera Darussalam or Pacem, was a Muslim harbour kingdom on the north coast of Sumatra from the 13th to the 16th centuries CE.

Lamuri Sultanate: Lamuri or Lambri was a kingdom in northern Sumatra, Indonesia from the Srivijaya period and is thought to have become absorbed into the Aceh Sultanate by the early 16th century.

<sup>3</sup> The Demak Sultanate was a Javanese Muslim state located on Java's north coast in Indonesia, at the site of the present-day city of Demak.

## **The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District** 172

vised by the other ministry/department focusing on religious affairs (Abdel-Hady, 2010, p. 11).

Mosque committees in non-Muslim countries mostly have more roles and are more independent than their counterpart from the Muslim countries. Nonetheless, their roles are quite similar; usually responsible for financial management, funding, activities planning, administration, and educational programmes of the mosque. The only difference would be that the mosque committees in Muslim countries are typically supervised by the religious authority, while those in non-Muslim countries would be loosely supervised. Especially in Malaysia, the mosques are managed under the supervision of "Majlis Agama" (religious council) of the states, which fall under the Sultan's jurisdiction.<sup>4</sup> The committee's importance in managing the mosque cannot be looked down, as they are the ones who pragmatically implement the order of the state's religious authority while giving feedback on the issues of the masses back to the ruler.

In Selangor – including Gombak - the mosque committees are selected once every three years (Abdul Hamid & Ahmad Fozi, 2019, p. 1). Competitive selection for the spots indicates the increasing interest of people in the mosque institution. The election became a platform for some people to strengthen their political influence and for some other to express their dissatisfaction on the existing committee. Failing to organize activities, mismanaging the mosque's finances, and unobliging attitude are the main factors encouraging other parties to contest for their position. Islamic Religious Department of Selangor (JAIS) has listed four main elements that must be present in all parties leading mosques and suraus in the state of Selangor, which are: (1) The mosque committee should facilitate the unification of the *ummah*, (2) Need to be accommodative to people, (3) Just and equal in treating people regardless their background, (4) Ability to manage the mosque well (Abdul Hamid &

---

<sup>4</sup> Refer to Malaysia's Federal Constitution, Part 1, Article 3 (2): "In every State other than States not having a Ruler the position of the Ruler as the Head of the religion of Islam in his State in the manner and to the extent acknowledged and declared by the Constitution of that State, and, subject to that Constitution, all rights, privileges, prerogatives and powers enjoyed by him as Head of that religion, are unaffected and unimpaired; but in any acts, observances or ceremonies with respect to which the Conference of Rulers has agreed that they should extend to the Federation as a whole each of the other Rulers shall in his capacity of Head of the religion of Islam authorize the Yang di-Pertuan Agong to represent him."

Ahmad Fozi, 2019, p. 4). Selected committees will be formally issued special appointment letters that requires them to attend continuous obligatory courses and mosque's management workshops (Abdul Hamid & Ahmad Fozi, 2019, p. 5).

## 2. METHODOLOGY

The study's primary purpose was to assess the mosque's committee's roles and their influence in enhancing the mosque curriculum studies, especially in the Gombak district. Thus, several surveys were conducted in 4 different mosques located at Selangor between April to May 2019. The list of mosques and its details are as follows:

1	Masjid Al-Syakirin, Gombak – 14 April 2019	This mosque can accommodate about 5000 people at any one time and among the most packed mosque in Gombak in terms of activities. Programs/lectures with famous speakers received the highest attendees.
2	Masjid Al-Islahiyah, Kuang, Gombak – 21 April 2019	This mosque can accommodate about 1000 people at any one time and have about 25 to 100 regular attendees for each daily prayer. Maghrib prayer has the highest number of attendees, and the number might increase during lectures with famous speakers. The program with the lowest number of participants was the Arabic language class, and the worst overall number of attendees in terms of age was among the youth. This mosque has five more <i>surau</i> under its jurisdiction.
3	Masjid Al-Hidayah, Gombak – 4 May 2019	This mosque can accommodate about 2500 people at any one time and recorded the highest number of attendees during the Maghrib prayer. Lectures related to inter-religious discussion and topics related to the hereafter receive the highest participation from the community. The highest attendees in terms of economic background would be from the lower and middle class.
4	Masjid Taman Tun Teja, Rawang – 11 May 2019	This mosque recorded the highest number of attendees during lectures inviting speakers playing on satire, politics, and insulting

**The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque’s Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District** 174

		words/presentation. Programs on Islamic thought and <i>‘aqīdah</i> , with academic presentations/lecturers, receive the lowest participation from the community. The highest attendees in terms of age would be the pensioner (above 55 or 60 years old), while the lowest number of attendees would be among the youth below 40.
--	--	---

The primary data collected consists of interviews of the mosque committees. A set of preliminary questions was asked to the committees, followed up by an open-to-all sharing session. The interview includes discussing each mosque’s issues, problems, and solutions from the mosque committee’s perspective. The discussion was later elaborated freely based on the importance of those issues. The committee was given the freedom to voice their opinions, attitudes, and understanding based on the discussion flow. The discussions were transcribed, analyzed, and written into a report.

**3. RESULTS**

From the surveys done in 4 mosques and analyzed concerning the works of literature on this topic, this study found out 13 significant roles of the mosque committee in enhancing the mosque curriculum study, which are as follows:

**1- Adjust and diversify teaching topics/syllabus based on the needs of the local community**

A survey done in Masjid al-Islahiyah and Masjid al-Hidayah showcased that lectures were actively organized to cater to the community’s diverse needs; men, women, kids, young, old, etc. Repeated classes on the same subject were arranged to celebrate new attendees, while a more in-depth hierarchical study on the specific field was organized to celebrate the old attendees.<sup>5</sup> The survey also shows that enforcing classes without the community’s demand/necessity will not receive useful feedback. Those classes’ attendance will be very minimal and short-lived, such as what happened with the Arabic course in Masjid al-Islahiyah.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Refer to Masjid al-Hidayah’s meeting transcript.

<sup>6</sup> Refer to Masjid al-Islahiyah’s meeting transcript.

Various needs of the community necessitate the need to organize multiple programs. Most mosques organized *Maghrib* lectures daily, while *Ṣubḥ* lectures were organized on every public holiday. *Ḍuḥā* classes were organized four times a week, and special talks inviting famous speakers were scheduled once every three months.<sup>7</sup> Those lectures were arranged for different disciplines and topics. Courses and a one-time selected forum were organized to tackle current issues surrounding the community, such as couple issues, time-wasting, illegal racing, etc.<sup>8</sup> The mosque committee plays a large role in arranging those lecturers depending on their judgment on the community's needs and current obligations.

Rearranging teaching subjects in the mosque to cater to the community's needs is nothing new in Islam. It has been known that the "*al-Karāsī al-'Ilmiyyah*" program, hundreds of years of on-going teaching programmes in al-Qarawiyyīn mosque, also tackle different fields of knowledge. Several teaching "seats" were positioned at the mosque's central pillars, and other lecturers were assigned to teach diverse disciplines of *'ilm*. Teaching there was not limited to Islamic studies' only but ranging from entirely another domain of knowledge such as poetry, ethics, language, philosophy, mathematic, history, navigation, geography, astronomy, governance, sports, engineering, medicine, and pharmaceutical ('Abd al-Hadi al-Tāzi, 2000, pp. 127–128). This practice was also implemented in the classical era of Malay Archipelago's mosques as the mosque was responsible for organizing a variety of classes such as Arabic language, astronomy, philosophy, Islamic logic according to different levels and backgrounds of students (Mardin, 2018, pp. 6–15; Nor & Othman, 2011, pp. 66–68).

## **2- Study the tendencies and factors that attract people to the mosque**

It is also up to the mosque community's responsibility to study the tendencies and factors that attract people to the mosque. Some mosques creatively utilize sponsorship to include free meals and foods, while others attract people with certificates for

---

<sup>7</sup> Refer to Masjid al-Hidayah's meeting transcript.

<sup>8</sup> Refer to Masjid al-Islahiyah's meeting transcript.

## The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District 176

their organized classes.<sup>9</sup> The mosque committee will also work to ensure that the lectures' objective is achieved while entertaining the attendees in the best way possible. This method of *da'wah* in utilizing something people like or love is not something new in Islam as the Qur'an says:

*“Invite (all) to the Way Of thy Lord with wisdom And beautiful preaching ; And argue with them In ways that are best And most gracious : For thy Lord knoweth best, Who have strayed from His Path, And who receive guidance.”*  
(16:125.)

This act of being tactful or “*hikmah*” was portrayed by the Prophet PBUH himself. In the early days of Islam, the Prophet PBUH invited people to his lectures accompanied by “food” and “meals” (Haykal, 1966, p. 158). This action could soften the heart of the listeners and attract them to the kindness promoted in Islam. Nowadays, even some mosques have gone to the extent of organizing annual events such as public carnivals and exhibitions in an effort to attract more people to visit the mosque.

### **3- Invite an *ustādh* (preacher) who can attract people coming to the mosque**

The committee is also responsible for selecting a suitable lecturer (*ustādh*) to handle the classes. Famous *ustādh* is more useful in attracting people to the mosque than the subject or syllabus itself.<sup>10</sup> The committee must select lecturers who are well-versed in the topic he is presenting and make the people attentive to his lectures. Some mosques utilize great reciters, public figures, and famous speakers to boost the mosque's attendance. The committee usually used online social groups such as WhatsApp or Telegram with other mosque committees to exchange well-known speakers' contact numbers.<sup>11</sup> Celebrity speakers are typically invited for forums and are paired with academic scholars to balance knowledge's strictness and leisure.<sup>12</sup> The necessity to leverage between

---

<sup>9</sup> Refer to Masjid al-Islahiyah's meeting transcript and Masjid al-Syakirin's meeting recording.

<sup>10</sup> Refer to Masjid al-Islahiyah's meeting transcript and Masjid al-Syakirin's meeting recording.

<sup>11</sup> Refer to Masjid al-Islahiyah's meeting transcript.

<sup>12</sup> Refer to Masjid Taman Tun Teja's transcription.

eloquent speakers and credential academics is also a part of “*ḥikmah*” ensuring that the learning process is conducted in the best way possible.

It is also important for the Ustaz to possess *Murabbī*’s characteristics. Imām al-Ghazālī RH mentioned in his manual for students; “*Ayyuha al-Walad*” that it is necessary for a student to have a teacher who is also a *murabbī* who could influence the students to change himself as a better Muslims by cleansing all of his negative manners to positive virtues (Al-Ghazālī, 2013, p. 60). It is important that the teacher or preacher is someone who could influence their spirituality aspects (*al-ta’thīr al-rūḥī*) as what has been known in Sufism (Maḥmūd, 1969, p. 338). Therefore selecting a pious and influential preacher is one of the most important aspects for this reason.

#### **4- Make sure the class presentation accommodates the diversity of the people**

Most of the lectures do not implement the strict ruling of manners (*al-adāb*) in their conduct.<sup>13</sup> This approach is to ensure that the older participant and the laymen are celebrated. Too much formality and strictness could drive people away from the class, which is unsuitable with the objective of teaching in public places such as the mosque. Their presence at the mosque should be celebrated as an encouragement for them to return again to the mosque. It is also one of the solutions to tackle the issue of dwindling numbers of people attending the mosque. The committee’s task is to ensure the lectures accommodate the diversity of characters in the community, mediate the equilibrium of manners and respect to both lecturers and the attendees.

It is also known in the Shāfi‘ī school (*madhhab*) that it is permissible for non-Muslims to enter mosques with the permission of the Muslims community. Imam al-Rāfi‘ī and al-Nawawī agreed with this ruling (Al-Zarkashī, 1996, p. 318). One of the strongest pieces of evidence of this ruling is a report from Sa‘īd bin al-Musayyab narrated that Abū Sufyān when he was still a non-believer entered the Prophet’s mosque in Madinah (Al-Zuhaylī, 2004, p. 2690).

---

<sup>13</sup> Refer to Masjid al-Islahiyah’s meeting transcript.



## **The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District** 173

### **5- Collect feedback from the community**

The mosque committee needs to constantly improve by being transparent, open, and always taking feedback from the community. This approach is to ensure that those programmes will be continuously improved. This feedback can be collected through surveys, attendees' numbers, personal inquiries, post-mortem meetings, and feedback boxes.<sup>14</sup> They will take the intermediary roles between the attendees, the lecturers, and the religious authorities by conveying the syllabus and programmes' effectiveness conducted in the mosque. They need to ensure that the lectures benefit the attendees in terms of the presentation, materials, presenters, and syllabus. They need to have keen eyes and be sensitive to the surrounding changes, particularly to the attendance graph and presence in the mosque. The feedback can be shared with another mosque through the exchange of experience and solutions.<sup>15</sup>

One event on how the community helps to improve the mosque can be reviewed in the al-Qarawiyyīn mosque's history. This mosque is known to have an integrated and dynamic two-way relationship with the people of Fez. The Fez community will provide sponsorship and give useful feedback to the mosque. In contrast, the mosque institution will do its best to arrange teaching programmes and other activities that benefit the surrounding community. The mosque does not limit its function as a place of worship but also performs as a learning center and an endowment institution. Its endowment has been used to support the mosque activity, establish a public library, build a psychiatric hospital, create shelters for the needy, buy foods for animals and its treatment, provide loans without interest, and provide support for the country's defense against invaders ('Abd al-Hadi al-Tāzi, 2000, pp. 454–458).

### **6- Adhere to the MAIS guide in selecting lecturers and conducting classes**

Most mosque refers to Selangor Islamic Religious Council (Majlis Agama Islam Selangor – MAIS) for guidance and conditions in selecting speakers and conducting classes.<sup>16</sup> All religious speakers need to own MAIS credentials before they are permitted to deliver any lectures in Selangor. Those speakers need to hold tight on *Ahl al-Sunnah wa al-*

---

<sup>14</sup> Refer to Masjid al-Hidayah and Masjid Taman Tun Teja's meeting transcripts.

<sup>15</sup> Refer to Masjid al-Syakirin's meeting recording.

<sup>16</sup> Refer to Masjid al-Hidayah's meeting transcript.

*Jamā'ah* creeds and should not preach deviant ideologies as gazetted by MAIS.<sup>17</sup> It is the role of the committee to make sure that this rule is followed.

The authority's responsibility in allowing only eligible speakers in the mosque - as stated by al-Imām al-Ghazālī RA - is also a part of promoting virtues and forbidding vices (*al-amru bi al-ma'rūf wa al-nahyu 'an al-munkar*) (Al-Ghazālī, 2013, p. 71). Allowing unqualified or uncreditable speakers to stand at the podium (*minbar*) may confuse the ignorant masses on the correct teaching of Islam. This action is deemed necessary to ensure that there are no deviant and extreme ideologies seeping inside and harming the community's harmony and unity.

### **7- Prioritize book study to ensure the perfect hierarchy of knowledge**

Several mosques have a different opinion on the book study or "*pengajian berkitab*." For example, Masjid al-Islahiyah believes that book study will motivate people to come to their mosque due to its continuous nature.<sup>18</sup> Book study is also suitable for them as it ensures correct methodology in understanding the discipline of one specific branch of knowledge. It aligns with a poem by al-Imām al-Shāfi'ī RA that talks about the importance of "consistency" or "continuity" in seeking knowledge (Abdul Rahim, 1997, p. 378).

Nonetheless, Masjid Tun Teja's committee contends that book study is not really effective in attracting people to their mosque. However, they agree on its importance of providing the best understanding of the religion.<sup>19</sup> Nevertheless, they admit that continuous book study should be prioritized over a one-off program (*dawrah 'ilmiyyah*). It is up to the committee's inventiveness to ensure that book study can be promoted and presented attractively to the surrounding society.

---

<sup>17</sup> Refer to MAIS Seksyen 118 Enakmen Pentadbiran Agama Islam (NS) Tahun 2003 Pin. 2016.

<sup>18</sup> Refer to Masjid al-Islahiyah's meeting transcript.

<sup>19</sup> Refer to Masjid Taman Tun Teja's transcription.

### **8- Prioritize studies that tend to be pragmatic rather than philosophical**

Classes that are more pragmatic or practical rather than philosophical, such as courses related to ibadah - that are easier to understand and can be immediately applied - are more attractive to the community.<sup>20</sup> These courses could be interpreted as 'Module Based Learning'. Most attendees dislike having 'heavy' lectures, particularly items related to Islamic thought and philosophy. Most of them usually went to the mosque in a state of leisure after working all day long – thus – their minds are not prepared to digest heavy philosophical discussion. In-depth philosophical discussion requires full focus and attentive energy that somehow tires the mind. Therefore, the committee needs to ensure correct timing and a suitable targeted group of audience for each lecture.

Moreover, several Muslim scholars such as Shaykh Ismā'īl Ibn al-Muqrī (d. 837 AH) and al-Ḥasan bin Mas'ūd al-Yūsī (d. 1102 AH) also forbids the layman to learn philosophy. Al-Yūsī, in his work, contends that philosophy is divided into two kinds, good and bad (Al-Muqrī, 1978, p. 182; A. al-M. al-Ḥasan bin M. Al-Yūsī, 2013, p. 141). Therefore, this does not mean that learning philosophy is entirely prohibited. Nonetheless, teaching it to the laymen who did not have any essential and consistent learning will bring more harm than good. Scholars like Imām al-Ghazālī suggest that the learning of the fundamentals in Islam are more important as it deals with what is necessary for laymen (Al-Ghazālī, 2013, p. 56).

### **9- Create intensive courses according to the immediate needs of the people**

The mosque committee's role is to look after people's needs, particularly in providing religious programs that could enhance their spiritual and intellectual deficiencies. They organize immediate or ad-hoc programs to tackle current issues in Islamic domestic law, *Ḥalāl* certificates, and Islamic banking. Programs such as slaughtering courses, Marriage courses, *Hajj & 'Umrah* courses are also provided regularly depending on the instruction of MAIS and demands from the neighborhood.<sup>21</sup> Courses or lectures related to general knowledge such as safety and scam

---

<sup>20</sup> Refer to Masjid al-Hidayah's meeting transcript.

<sup>21</sup> Refer to Masjid al-Hidayah and Masjid Taman Tun Teja's meeting transcripts.

alerts can also be organized occasionally.<sup>22</sup> Some mosques also provide daycare and tuition to prepare the neighborhood kids for their examination.

These diverse roles taken by mosque institutions can also be seen even at the time of the Prophet PBUH and his companions. al-Masjid al-Nabawī at the time of Prophet PBUH functions as a gathering place, learning center, place of shelters for the *Ṣuffah*, place to meet foreign diplomats, a place to tend the wounded in battle, a place for sporting competition, a place to discuss on administration, place to collect for the needy, place to judge a dispute, etc.<sup>23</sup> This reform of mosque, from a place of worship to multi-purpose institution can be seen with al-Qayrawān mosque, al-Azhar mosque, and al-Qarawiyyīn mosque, which is the example of the latter has been given above.<sup>24</sup>

#### **10- Ensure the class presentation follows the mosque's rules and guidelines**

Several mosques come out with their own different rules and guidelines to ensure the lectures' effectiveness.<sup>25</sup> The presenter or the speaker must follow those guidelines as the guidelines are usually created to tackle past complaints and issues in the mosque. Examples of these rules are that the speaker should not arbitrarily appoint someone else to replace his lectures without the mosque committee's consent, and he needs to strictly follow the scheduled time for his presentation.<sup>26</sup> The mosque community implements these additional rules and guidelines to ensure smooth operation and administration of the mosque. Enacting rules and guidelines for the sake of greater good (*maṣlahah*) is the mosque's right that could be considered as a part of promoting virtues and forbidding vices (*al-amru bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*) (Al-Ghazālī, 2013, p. 71).

<sup>22</sup> Refer to Masjid al-Syakirin's meeting recording.

<sup>23</sup> Refer to Abdel-Hady, *The Masjid, Yesterday and Today*.

<sup>24</sup> Refer to chapter "Results: 1- Adjust and diversify teaching topics / syllabus based on the needs of the local community."

<sup>25</sup> Refer to Masjid al-Hidayah and Masjid Taman Tun Teja's meeting transcripts.

<sup>26</sup> Refer to Masjid al-Hidayah's meeting transcript.

## **The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District** 182

### **11- Ensure the continuity of studies despite changes of the speakers**

It is known that book study lectures require a long period of time (usually years) before completion. There are several cases where book study lectures were short-lived due to problems from the lecturer's side. Nonetheless, it is up to the mosque community to ensure that the lessons are continued through any necessary means, such as finding a new replacement for the lecturer or putting it on hold. They are also responsible for explaining the latest situation of the lectures to the new lecturers so he can proceed with the continuation of the lessons smoothly.<sup>27</sup> Consistency in studies is among the six conditions for learning commended by al-Imām al-Shāfi'ī RH in his famous poems (Abdul Rahim, 1997, p. 378). Continuity and consistency in conducting classes will bring blessing (*barakah*), tranquility, and mercy of Allah SWT to the mosque.<sup>28</sup>

### **12- Using the latest technological advances in disseminating knowledge and giving lectures**

Utilizing technology in *da'wah* is a part of wisdom (*hikmah*).<sup>29</sup> Some classes are now using loudspeakers outside the mosque to benefit women who stay at home.<sup>30</sup> Several mosques also started to do live streaming and online broadcasting for lectures. Nowadays, nearly all lecturers have started to use PowerPoint presentations and slides in their classes (Dato' Safei, 2018, p. 3). The committee has utilized the advancement of modern technology to improve the mosque's presence in the community.<sup>31</sup> The utilization of technology has become more significant, particularly in this time of the Covid-19 pandemic. The mosque committee's responsibility is to find out the most proficient method of utilizing the technology in enhancing the mosque curriculum study.

---

<sup>27</sup> Refer to Masjid al-Hidayah's meeting transcript.

<sup>28</sup> Refer to Masjid al-Syakirin's meeting recording.

<sup>29</sup> See *Qur'ān* 16:125.

<sup>30</sup> Refer to Masjid al-Islahiyah's meeting transcript and Masjid al-Syakirin's meeting recording.

<sup>31</sup> Refer to Masjid al-Syakirin's meeting recording.

**13- Regulate education's role to be neutral and free from the outer influence (politics/interests of particular groups/heretical teachings/divisions, etc.)**

The mosque should be a place of peace and unity that symbolizes the Muslims' togetherness and should never be a place to sow discord and hatred among Muslims. It is a place to put all indifference among Muslims and used only for the sake of Allah SWT. Qur'an says:

*"And the places of worship Are for God (alone): So invoke not any one Along with God." (72:18)*

This verse affirms the sacredness of the mosque and Allah SWT's absolute ownership over His place (Al-Zuhaylī, 1997, p. 179). Advocating sectarianism and cronyism to the interest of one's political party, heretical group, and deviant ideology should never be permitted to happen in mosques.<sup>32</sup> This harmony should begin within the mosque institution itself as there are several cases of "invisible hand" related to a political party and deviant ideologies trying to control and disseminate disunity within the committee.<sup>33</sup> It is the mosque committee's responsibility to become the role model for the people and protect the institution from outer influence. They need to be careful not to appoint lecturers with political or deviant agendas that may advocate hatred speech "sugarcoating" with Islamic teaching.<sup>34</sup> It is also a trustee (*amānah*) for the committee to observe and protect society from these agendas and ensure that the mosque curriculum study is as academically and neutral as possible.

#### **4. CONCLUSION**

The Mosque committee is the backbone of the mosque institution in the community. Their roles in managing the mosque varied; they oversaw the mosque administratively, financially, and educationally. They help to translate religious authority's vision to the masses in the best way possible. They are also responsible for selecting the speakers and arranging the mosque curriculum studies to satisfy society's needs. The mosque institution's success and thriving presence in the community are highly

---

<sup>32</sup> Refer to Masjid al-Syakirin's meeting recording.

<sup>33</sup> Refer to Masjid Taman Tun Teja's transcription.

<sup>34</sup> Refer to Masjid Taman Tun Teja's transcription.

**The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District** 184

dependable on the mosque community's roles. They are the torchbearer of the religion and the caretaker of the “*Markaz al-Ummah*” of the Muslims. Their roles are undeniably important to ensure and maintain the mosque's significance as a place for worship, peace, and knowledge.

**5. ACKNOWLEDGEMENT**

\* This research is supported by International Islamic University Malaysia under IIUM Flagship Research Initiative Grant Scheme and Mosque Development Division, Selangor Islamic Religious Department (Jabatan Agama Islam Selangor – JAIS) with title: A New Standard for Mosque Curriculum in Gombak.

**BIBLIOGRAPHY**

Abdel-Hady, Zakariyya Mohamed. *The Masjid, Yesterday and Today*. Qatar: Center for International and Regional Studies, Georgetown University, 2010.

<https://www.files.ethz.ch/isn/122833/AbdelHadyBriefCompleteFile.pdf>.

Abdul Hamid, Hamizul, and Muhammad Syafiq Ahmad Fozi. “Fokus: Masjid Jadi Rebutan?” *EDISI: Majlis Agama Islam Selangor*. Selangor, 2019.

Abdul Rahim, Muhamad. *Diwān Al-'Imām Al-Shāfi'ī*. 1st ed. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

Ahmad, Abu Talib. “Museums, History and Culture in Malaysia.” *Museums, History and Culture in Malaysia* 6631, no. June (2014): 1–328. <https://doi.org/10.1080/1743873x.2016.1179871>.

Ahmad Syalaby. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang Press, 1976.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Historical Fact And Fiction*. Johor Bahru: Penerbit UTM Press, 2011.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Ayyuha Al-Walad*. Edited by al-Lajnah al-'Ilmiyyah bi Markaz Dār al-Minhāj li al-Dirāsāt wa al-Taḥqīq Al-'Ilmī. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2013.

Al-Hasani, Syed Mahbubul Alam. "Learning Institutes of Pre-Islam and Early Islamic Century and Their Transformation into Formal Madrasah in 11th Century." *Asian Journal of Education and Social Studies* 3, no. 2 (2019): 1–9.

Al-Muqrī, Ismā'īl Ibn. *Rawḍ Al-Ṭālib Wa Nihāyah Maṭlab Al-Rāghib Ḍimna Asnā Al-Maṭālib Li Zakariyā Al-Anṣārī*. Vol. 4. Būlāq: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1978.

Al-Yūsī, Abū al-Mawāhib al-Ḥasan bin Mas'ūd. *Al-Qānūn Fī Aḥkām Al-'Ilmi Wa Aḥkām Al-'Ālim Wa Aḥkām Al-Muta'allim*. Edited by Ḥamīd Ḥammānī Al-Yūsī. al-Muḥammadiyyah: Maṭba'ah Fuḍālah, 2013.

Al-Zarkashī, Abū 'Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh. *I'lām Al-Sājīd Bi Aḥkām Al-Masājīd*, Ed.: *Abū Al-Wafā Muṣṭafā Al-Marāghī*. Edited by Abū al-Wafā Muṣṭafā Al-Marāghī. Cairo: al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1996.

Al-Zuhaylī, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa 'Adillatuhu*. Vol. 4. Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2004.

———. *Al-Tafsīr Al-Munīr Fī Al-'Aqīdah Wa Al-Sharī'ah Wa Al-Manḥaj*. Vol. 29. Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997.

Bougas, Wayne A.L. "Surau Aur : Patani Oldest Mosque." *Archipel* 43 (1992).

Bruce, Allan. "Notes on Early Mosques of The Malaysian Peninsula." *The Malaysian Branch of The Royal Asiatic Society* 69, no. 2 (1996).

Cortesao, Armando, ed. *The Suma Oriental of Tome Pires and The Book of Francisco Rodrigues*. Translated by Armando Cortesao. Vol. 2. London: Hakluyt Society, 1944.

Dato' Safei, Datuk Su'aidi. "Techno-Da'ie and Challenges in the 21st. Century." *MATEC Web of Conferences* 150 (2018).

Fatimi, S. Q. *Islām Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963.



**The Role of Mosque Committee in Empowering Mosque's Educational Programmes: Case Study of Mosques in Gombak District** 186

Haron, Zulkiflee, Mohd Nasir Ripin, and Farahwahida Mohd Yusof. "Masjid Sebagai Institusi Pendidikan: Sorotan Abad Ke-3 Hingga Ke-5 Hijrah." In *Fungsi Dan Peranan Masjid Dalam Masyarakat Hadhari*, edited by Mohd Ismail Mustari and Kamarul Azmi Jasmi. Skudai, Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia, 2008.

Haryanto, Budi. "Perbandingan Pendidikan Islam Di Indonesia Dan Malaysia." *Adabiyah Jurnal Pendidikan Islam* 1, no. 1 (2015): 79–96. [www.unsika.ac.id](http://www.unsika.ac.id).

Hassan, Mohd Kamal, and Ghazali bin Basri. *The Encyclopaedia of Malaysia*. Vol. 10: Religi. Kuala Lumpur: Archipelago Press, 2005.

Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *Ḥayāt Muḥammad*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1966.

‘Abd al-Hadi al-Tāzi. *Jāmi‘ Al-Qarawīyyīn*. Vol. 1. Rabat: Dār al-Nashar al-Ma’rifah, 2000.

Imamuddin, S. M. "Mosque as a Centre of Education in The Early Middle Ages." *Islamic Studies* 23, no. 3 (1984): 159–70. <https://www.jstor.org/stable/20847268>.

Ismail, Solahuddin, and Rozita Abdul Mutalib. "The Development of Islamic Education in Nusantara : Exploring Experience in Malaysia." In *Proceeding International Conference And Call For Paper*. Yogyakarta: Transformation Malaysia Indonesia Relation: Toward Asean Community 2015, 2013.

Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Madrasah Al-Shādhiliyyah Al-Ḥadīthah Wa Imāmuhā Abū Al-Ḥasan Al-Shādhilī*. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1969.

Mardin. "Institusi Pendidikan Islam Di Nusantara Pada Masa Awal (Kajian Dari Abad Ke-7 Sampai Ke-19 M)." *Intelektualita: Kajian Pendidikan, Manajemen, Supervisi Kepimpinan, Psikologi Dan Konseling* 7, no. 1 (2018).

Nor, Mohd Roslan Mohd, and Wan Mohd Tarmizi Wan Othman. "Sejarah Dan Perkembangan Pendidikan Islam." *Jurnal At-Ta'dib* 6, no. 1 (2011): 59. <https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>.

Rahman, Nik Hassan Shuhaimi Nik Abdul. *The Encyclopaedia of Malaysia*. Vol. 4: Early H. Kuala Lumpur: Archipelago Press, 2003.

Wake, C.H. "Melaka in the Fifteenth Century: Malay Historical Traditions and the Politics of Islamization." In *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*, edited by K.S. Sandhu and P. Wheatley, Vol. 1. Kuala Lumpur, 1983.

## **Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

### **Kebangkitan Tamadun Islam: Strategi Pembangunan Masyarakat Islam dalam Pemikiran Abul Hasan Ali Nadwi**

Adibah Abdul Rahim,\* and Saud Muhammad\*\*

#### **Abstract**

This study attempts at analysing Abul Hasan Ali Nadwi's suggestions towards a revival of Islamic civilization as an alternative to the Western civilization. It is based on library research and is qualitative in nature as it basically focuses on textual analysis. Moreover, the major approaches are descriptive, analytical and evaluative. This study found that Nadwi believed in the capacities of Islamic civilization to be revived if the existing challenges are overcome. For him, despite its tremendous breakthroughs in the fields of science and technology, Western civilization is bound to fail due to its moral decline. Therefore, it is only an Islamic civilization which is overtaken by the Western civilization should lead the humanity. In light of his argument, this study explores the strategies provided by Nadwi for the development of Muslim society as a revival of Islamic civilization. It focuses on three basic domains, namely, intellectual, political, and institutional aspects of reform.

**Keywords:** Western civilization, Muslim leadership, *Ijtihad*, *Jihad*, Intellectual reform, Political reform, Institutional reform.

#### **Abstrak**

Kajian ini cuba menganalisis cadangan Abul Hasan Ali Nadwi ke arah kebangkitan tamadun Islam sebagai alternatif kepada tamadun Barat. Ia berdasarkan penyelidikan perpustakaan dan sifat kualitatif di mana ia pada dasarnya memberi tumpuan kepada analisis tekstual. Selain itu, pendekatan utama adalah deskriptif, analisis dan penilaian. Kajian ini mendapati bahawa Nadwi percaya kepada keupayaan tamadun Islam untuk dihidupkan semula jika cabaran sedia ada dapat diatasi. Baginya, walaupun kejayaannya yang luar biasa dalam bidang sains dan teknologi, tamadun Barat sebenarnya gagal kerana kemerosotan moralnya. Oleh itu, Nadwi menegaskan bahawa hanyalah tamadun Islam yang harus memimpin manusia. Kajian ini meneroka hujah Nadwi tentang strategi untuk pembangunan masyarakat Islam sebagai usaha ke

---

\* Assoc. Prof. Dr, Department of Usul al Din and Comparative Religion, KIRKHS, International Islamic University Malaysia. Email: adibahar@iium.edu.my.

\*\* Assist. Prof. Dr. International Islamic University Chittagong, Bangladesh (IIUC). Email: saudafif2014@gmail.com.

**189 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

arah kebangkitan semula tamadun Islam. Ia memberi tumpuan kepada tiga domain asas, iaitu, intelektual, politik, dan aspek institusi pembaharuan.

**Kata Kunci:** Tamadun Barat, kepimpinan Islam, *Ijtihad*, *Jihad*, Pembaharuan intelektual, pembaharuan politik, pembaharuan Institusi

**Introduction**

Islamic civilization began with the advent of the Prophet Muhammad peace be upon him (p.b.u.h) and his *da'wah* activities. It gradually disseminated and built a well-grounded foundation during the lifetime of the Prophet. After the demise of the Prophet, Islamic civilization continued to flourish under the leadership of his companions and successors. The seventh to thirteenth centuries were very historic and glorious period of Islamic civilization. During this span of time the Islamic world advanced in the arts and sciences and influenced other segments of the world. Unfortunately, the Muslim world could not maintain the chain of its consecutive strides. After the reign of rightly *khilafa*, the leadership of *Umayyad* and *Abbasid* dynasties could not meet the anticipated requirements needed for the leadership of the Muslim *ummah*. Muslim leadership became more focused on the political and administrative issues rather than religious duties, and religious scholars and their opinions were not valued duly. Gradually, religious scholars became victims of stagnation and intellectual sterility and decline appeared in the Islamic civilization.

Although it was hard to find the exact time frame to determine the starting point of the fall of Islamic civilization, Nadwi believed that the decline could begin with the rise of Arab imperialism<sup>1</sup>. Since that time, Islamic civilization experienced many ups and downs, but the remarkable decline was noticed after Western dominance over the Muslim world started to increase since the eighteenth century and took on more definite shape in the nineteenth and twentieth centuries. The Muslim world receive various challenges in political, economic, social and intellectual domains. Under the influence of the Western civilization, the Muslim world started to move back towards backwardness. Therefore, it was necessary to bring changes in all socio-cultural, political, public as well as private grounds in the views of Nadwi.

Nadwi strongly believe that Muslims can bring changes, challenge the West and compete for the world domination. To him, Muslims

---

<sup>1</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1982, p. 119.

are responsible for guiding and leading other nations towards the way of success<sup>2</sup>. Nadwi was very optimistic in this regard since his understanding was developed based on Islamic worldview that Islam honoured Muslims with such characteristics due to their attachment with Islam. Moreover, there are *Qur'anic* verses that proclaim the uniqueness and superiority of Muslims and Islam;

*“Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam” [Quran 3:19]*

*“You are the best nation produced as an example for mankind” [Quran 3: 110]*

*“And whoever desire other than Islam as a religion, never will it be accepted from Him, and he, in the hereafter, will be among the losers” [Quran 3: 85]*

*“And thus, We have made you a just community that you will be witness over the people and the Messenger will be witness over you”[Quran 2: 143]*

Based on those verses, the status of Muslims is promoted and their superiority on any other religion, nation or ideology are justified. However, in order to maintain this superiority, Muslims are required to be guided in accordance with *shari'ah*, otherwise, they would decline. As a matter of fact, Muslims over the world are already in decline and in order to retain their lofty status, Nadwi suggested the reformation and reconstruction of the Muslim society. This paper will explore his views of reformation which could be categorized into intellectual, political and institutional domains<sup>3</sup>

### **1. Intellectual Aspect of Reform**

In the intellectual aspect of reform, Nadwi focused on the role on Muslim intellectuals in response to various challenges posed by the West. He observed two types of intellectuals; the first group consists of secular Muslim intellectuals with Western orientation, and the second group maintained their traditional orientation. He acknowledged the contributions of both groups to the reformation of Muslim society in their

---

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Miftah, Mukerrem, “Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan al-Nadwi and Ali Allawi” in *Islamic Perspective* (Centre for Sociological Studies, 2016), vol. 16, p. 115

**191 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

own ways<sup>4</sup>, however, he criticized them in approach. Nadwi claimed that the first group of intellectuals advocated the project of westernization in the name of reformation and modernization of Muslim society at one side, and the gradual disappearance of religious and spiritual identities at another side. He disapproved their approach in acclaiming the Western values and theories as yardstick of modernization; and disregarded Islamic values and traditions. On the other hand, Nadwi criticized the second group of Muslim intellectuals whom he regarded as contributing to the problem of intellectual stagnation among the Muslims. Nadwi claimed that the approach of this traditional scholars who rejected all other values and traditions outside Islam was irrelevant to address the modern issues and problems in contemporary society.

Another intellectual problem among the Muslim scholars, according to Nadwi, was a heavy reliance on the works of orientalism. They regarded the works of orientalists as authentic sources of references and even included in the syllabus of many Eastern universities. Orientalists' works, therefore, secured an important place and were considered as high value in knowledge. The massive acceptance of their works in the academia as well as scholarly circles clearly portray that they are successful in this regard. Nadwi wrote;

“Their works are treated, generally, as the last word in line. Books, for instance, by Nicholson, Hitti, Carl Brockleman and Schacht are regarded as unique and have been prescribed for study in the department of Arabic and Islamic studies of almost all the better-known universities of the East. In the same way, the Encyclopaedia of Islam compiled by Western orientalists, which has several reprints in Europe and America and among whose contributions a handful of Muslims are also included, is rated as the most complete and authoritative epitome of knowledge on subjects relating to Islam and Muslims”<sup>5</sup>

Although Nadwi acknowledged some orientalists who maintained neutrality and academic professionalism in their research, he cautioned about other orientalists who misinterpreted the facts of Islam and portrayed the erroneous mistakes of Arabic language, grammar, translation

---

<sup>4</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Western Civilization, Islam and Muslims* (India: Academy of Islamic Research and Publications, 1979), p. 74.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 182.

and different textual as well as historical context of *Qur'anic* texts and *hadith*<sup>6</sup>. In doing so, they tried to present Islam as outdated religion which has lost its relevance and no longer compatible with the modern age<sup>7</sup>, while giving credits to Western values and religious theories as an alternative. Nadwi argued that most orientalist's writings aimed at countering Islam and its cultural heritage and legacy. In terms of their objectives, the orientalist's have political, economic, and religious motives over the Muslims. Nadwi claimed that orientalism has a relation with evangelization since its advocates were mainly from the people of church or Jews. On the other hand, the orientalist's also played a major role in colonialism of Muslim countries. They served the West by providing the necessary data of history, heritage, and culture of the Muslim world.

In the view of Nadwi, the scenario of heavy reliance on orientalist's works was due to the problem of stagnation of thought among the Muslim intellectuals as well as their failure in safeguarding the Islamic legacy. Therefore, Nadwi suggested that the duty of research on issues related to Islam and Muslims should be primarily dominated by Muslim scholars. Muslim scholars should focus meticulously on the topics emphasized by orientalist's and refute their allegations against Islam. In doing so, Nadwi marked the core qualities which are needed by Muslim scholars, namely, the originality of thought, analytical power, critical understanding and professionalism in works<sup>8</sup>. It is the task of Muslim scholars to scrutinize the works of orientalist's including their references and findings to bring forth the truth in the limelight. One of the examples of orientalist's prominent works which attacked Islam was written by David Samuel Margoliouth. Margoliouth who has been found depicting Prophet Muhammad (p.b.u.h) as a superstitious, idolater, craven, immoral and even a false Prophet whom the main aim was to gain absolute power and personal distinction. As regards to the *Qur'an*, Margoliouth has been found depicting the Prophet's experiences during its reception as epileptic fits. He provided all evidence to those allegations; and it is at this juncture that those allegations should be refuted by Muslim scholars through intellectual debate which requires profundity of knowledge, intellectual depth and mastery on the scholarship in Islamic studies. By presenting the true facts of Islam without any element of bias, it will

---

<sup>6</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, p. 237

<sup>7</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Western Civilization, Islam and Muslims*, p. 180

<sup>8</sup> Ali Zafar, Mohammad, "Seyyed Abul Hasan Ali Nadwi's Approach to Western Civilization", *AL-ADWA Multilingual Research Journal for Islamic Social Sciences*, 27, 37 (20112): 20.

avoid the propagation of orientalist to present defective representation of Islam and tarnish its image.

## **2. Political Aspect of Reform**

Nadwi marked the role of political leaders and rulers as a very significant force of Muslim *ummah*. Muslim rulers after the era of first four caliphs could not maintain moral and spiritual lines like their predecessors. The political power and monarchism became the primary attention of the rulers in general. The role of the *ulama*' or religious scholars were confined to a limited scope depending on the choices of the rulers. This very distance between political leaders and religious scholars made the politics and its subordinate institutions fraught with corruptions and misguidance, immoralities, and lavishness in life. This scenario subsequently affects the societal life in a massive manner, leading ultimately to a separation of religious rule from politics and state affairs. This scenario continued over the decades. Thus, Nadwi observed that breakdown in the leadership of the *ummah* which was established by the Prophet (p.b.u.h) and carried by the companions was one of the contributing factors for the gradual decline of Islamic civilization<sup>9</sup>.

In his work *Western Civilization, Islam and Muslims*, Nadwi examined the role of political leaders of different Muslim countries like Tunisia, Pakistan, Afghanistan, Yaman, Turkey, Iran, Syria, Algeria, Iraq, Indonesia, and Egypt with domination of the West. He argued that those political leaders supported the project of westernization in the name of reform; at the same time reinforced the Western ideologies of capitalism, socialism, and nationalism. Nadwi highlighted the experience of the political crisis of the Muslim world and mentioned few figures whom he considered misguided and greatly responsible for importing the Western ideologies to the Muslim societies. He wrote;

“Hourri Boumedienne’s anti-Islamic reforms in Algeria; the nationalism, socialism and dictatorship of Nasser in Egypt; secularization, whole sell modernization and westernization in Turkey under Ataturk, and to so some extent, of Iran under Reza Shah Pahlavi; and nationalism, secularism and anti-Islam sentiment in Indonesia under Soekarno and

---

<sup>9</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, pp. 122-123



in Tunisia under Bourguiba”<sup>10</sup>.

According to Nadwi, due to the above-mentioned types of leaders, their efforts of reform were not succeeded, and the Muslim *ummah* legged behind to a great extent and received political and cultural serfdom of the West. Nadwi argued that although some of the countries are no longer under the direct Western colonial political power and secured their political freedom, but still, they are not free from the Western cultural and intellectual assaults which affect them morally and intellectually. The admiration and adaptation of Western culture in the Muslim countries as well as the advocacy for the Western ideologies of secularism, nationalism and capitalism by the Muslim leaders are clear examples of cultural serfdom of the West. Nadwi characterized India, Pakistan, and some other Arab countries as examples<sup>11</sup>. Freedom in these countries is limited to changing the administrative affairs without changing the mind settings<sup>12</sup>. The Muslim leaders deviated from the right path of Islamic traditions and failed to reform the Muslim societies.

Nadwi believed that a modern political leadership is misguided and misleading the generations due to their own moral and spiritual problem, particularly the ignorance of strengthening faith and relationship with God. They failed to provide solutions to the problems of the masses and detached them. The Muslim world, according to Nadwi, is suffering from the lack of true qualified leadership who can understand the demands of the masses and respond them accordingly. He said;

“If I were asked to name a greatest problem facing the world of Islam today, I would unhesitatingly declare that it consists of the lack of intellectual rapport between the leaders and the masses of these countries which has created a mental cleavage and class struggle and given rise to a shattering unrest”<sup>13</sup>.

In view to the above problem, Nadwi urged Muslims to generate the leaders of multidimensional prowess to meet the demands of the *ummah* in very despairing situations and to face the variant challenges posed

<sup>10</sup> Miftah, Mukerrem, “Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan al-Nadwi and Ali Allawi” in *Islamic Perspective*, vol. 16, p. 131

<sup>11</sup> Abul Hassan Ali Nadwi, *Speaking Plainly to the West* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1979) pp. 45-46

<sup>12</sup> Ibid

<sup>13</sup> Ibid, pp. 75-76

**195 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

by the West over the Muslim world. Nadwi believed that the victory of the Muslims is conditioned with the emergence of leaders who can face the challenges of the West through spiritual and material means. For Nadwi, leaders are not born rather they are made, therefore, it is the duty of the *ummah* to take steps in preparing the qualified leaders who could shoulder the responsibilities of the *ummah*, reviving the nations and leading them towards the spiritual and material progress.

In the journey of reviving nations and leading towards the progress, Nadwi believed that leaders are required to synthesize between two different types of knowledge; knowledge that could be traced from revelations of God to the prophets for enlightening human society, and the experiences and ideas that have developed in different nations and civilizations over the decades passed to the later generations. Indeed, revealed knowledge will infuse the sound motivations, ethical and moral definitions of life and lead towards a successful objective of life. On the contrary, experiences and ideas of civilization would contribute to have an easy, comfortable, and progressed lifestyle through its means and tools. For Nadwi, among the required qualities of leaders is the prudence and aptitude to analyse philosophies and theories that structure and rule this civilization. In addition, leaders should have the capacities to utilize the elements of a civilization which can help them build a better civilization based on faith and ethics on one side, and power, production and prosperity for invention and discovery on the other side<sup>14</sup>. It is crucial to note that Nadwi focused on moral and spiritual issues along with the material facts. What denotes the uniqueness of Muslims is to have a balanced view and approach. Otherwise, there remains no difference between Muslims and others.

Emphasizing on the balanced approach of the leaders, Nadwi asserted that Muslim leaders must not accept indiscriminately everything from the West and to choose only what their respective nations need and require in order to survive at the amount permissible by Islam<sup>15</sup>. This is the very crucial point where most Muslim reformists stumbled. Many surrendered to the West with a high esteem and reverence because they believed that in the domination of Western leadership where others will follow. To them, whatever presented by the West needed no scrutiny, as it holds supremacy of science and technology.

---

<sup>14</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Mawqif al-'alam al-Islami tijah al-hadharah al-gharbiyyah* (Lucknow: al-Majma' al-Islami al-'Ilmi, 1963), pp 113-114.

<sup>15</sup> Ibid

Therefore, Nadwi called upon the new leadership to stay away from this mindless attitude and inferiority complex, and to behave with the West simply like an associate or a fellow traveller. The West has excelled over the Muslim world on worldly aspect but missing some essential transcendental truths of life, thus, Muslims and the West can exchange the missing points<sup>16</sup>. In this sense, Nadwi suggested to exchange of culture and tradition. For him, it is very crucial in a diversified society of a global age. The mere dominance of one culture can lead to the extinction of other culture and traditions. According to him, the mere imitation of the West by leaders will not profit the West morally, unlike the mutual exchange which will transmit the spirits of faith to the Western society which Muslims are blessed with.

Nadwi emphasized on the importance of Muslim leadership for Islamic civilization and for facing the challenges of the West. To face various problems of people over the world, the Muslim leadership requires certain characteristics. Nadwi said; “such leadership needs to be realistic, noble-minded, courageous and self-denying for being successful in instilling a new life into dying frame of modern civilization and even humanity”<sup>17</sup>. He necessitated *jihad* and *ijtihad* for leaders. For him, *jihad* and *ijtihad* are two inseparable and integral parts of Muslim community and leadership, and both are missing from the regulatory forces of Muslim society and civilization<sup>18</sup>. Nadwi explained *jihad* as striving to gain Allah’s satisfaction through complete surrender and submission to His injunctions. This submission comprises two steps: individual and holistic. The first means that a person should purify his soul from all spirits that contradict with the oneness of God and submit his desires to the wish of God to achieve an elevated and sacred soul. Once the individual level is overcome, he automatically shoulders the next obligation, which is, to ponder over the betterment and salvation of fellow communities through enlightening them with the same divine spirits. Nadwi’s logical argumentation here is, one’s soul cannot proclaim its true sanctity and holiness and maintain pure loyalty towards God’s convictions if the surroundings remain ungodly. That is why it is incumbent for a Muslim to exert his endeavours in various ways for the establishment of Allah’s rulings on the earth<sup>19</sup>. Meanwhile *ijtihad*, according to Nadwi, is necessary and the

---

<sup>16</sup> Ibid, p. 115

<sup>17</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World* (United Kingdom: UK Islamic Academy, 2005), p. 15.

<sup>18</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, p. 119

<sup>19</sup> Ibid, p. 120

**197**    **Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

only way left to deal with the immense changes of life since there is no more revelation and there is no more prophet after Prophet Muhammad (p.b.u.h). *Ijtihad* should be applied by the scholars in every age to sort out the arising problems based on *Qur'an* and *Sunnah* to prove the dynamism of Islam. Nadwi claimed that the Muslim leadership is lack of the quality of *ijtihad* to handle issues in Muslims' lives<sup>20</sup>. To address modern issues which are covered by classical schools and thought, firstly; one is required to be well versed in *shari'ah* and its legal maxims, and secondly; he needs to possess the competence of applications and contextualization of *shari'ah* rulings according to the needs<sup>21</sup>. Although Nadwi argued that leaders with such attributes were no easily found in Muslim countries, he acknowledged efforts from a few Muslim leaders in various form of *jihad* and *ijtihad*. However, Nadwi observed that those efforts are very limited compared to the demands, and the limited efforts would not be strong enough to play effective rule in the face of growing challenges<sup>22</sup>.

Therefore, Nadwi stressed the need to bring dynamism in leadership, that is, to have more projects and plans to secure the coming generations with a morally uplifted and materially progressed life<sup>23</sup>. At this point, it can be observed that Nadwi's vision of perfect society is one that symbolizes a harmonious blending of spiritual and material aspects. This is in fact an intrinsic quality of Muslims which was ignored and superseded by absolute materialism. According to Nadwi, Muslims simply became defeated to the West due to spiritual apathy of the leaders who responded to the West and the Western materialism in a haphazard manner and lacked adequate plans to tackle the educational sector and administrative affairs of the country<sup>24</sup>.

To revive the Muslim society, Muslim leadership, according to Nadwi, should focus on three main issues. Firstly, the structure of the education system should be reorganized to become better, more creative,

---

<sup>20</sup> See Mohammed Farid Ali, "Abul Hasan al-Nadwi's Approach to Renewal and Reform" in *Islam and Civilizational Renewal*, vol. 5, no. 1, 2014, p. 126.

<sup>21</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, p. 121.

<sup>22</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World*, p. 14

<sup>23</sup> Mukerrem Miftah, *Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan Ali Nadwi and Ali Allawi*" in *Islamic Perspective*, Centre for Sociological Studies, vol. 16, p. 131

<sup>24</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Mawqif al-'alam al-Islami tijah al-hadharah al-gharbiyyah*, p. 17

effective and compatible with modern time<sup>25</sup>; secondly, it is necessary for the Muslim world to secure self-sufficiency in finance, commerce and industry<sup>26</sup>; and thirdly is to focus on industrial and military self-sufficiency<sup>27</sup>. Nadwi said;

“If the Muslim world really wants to rise up and make Islam once again the instrument of realizing human destiny, it can no longer afford to ignore its educational, scientific and industrial development and the organization of its military strength”<sup>28</sup>.

If Muslims fail to qualify themselves in gaining the self-reliance in the abovementioned fields and to ensure the capacity of controlling their wealth and resources, they have to surrender automatically to the West allowing them to exert its domination and influence over the administrations of Muslim world and the resources as well. That is exactly what the Muslim world has been experiencing for a long time<sup>29</sup>. Nadwi believed that the cumulative effect of these reforms could pave the way for the remaking of Islamic civilization in the years to come<sup>30</sup>. The three proposals offered to the Muslim leadership are very significant, and those are considered as the foundations of any nation or society to survive. The Muslim society will not reach as its perfection unless Muslims could achieve self-reliance on those three fields, namely, education, finance and industry, and military power. Unfortunately, Muslims are backward in those fields.

### 3. Institutional Aspect of Reform

Nadwi explored the role and contributions of various movements and universities, such as the movement of *Tabligh Jama'at* in India, *Jama'at Islami* in Pakistan, *Muslim Brotherhood* in Egypt, *Aligarh College* in India, *Zaitun College* in Tunisia, *Al-Azhar University* in Egypt and many others. He acknowledged the great role of those movements and institutions in response to the West and Western encroachment on the

<sup>25</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World*, p. 191

<sup>26</sup> Ibid, p. 198

<sup>27</sup> Ibid, p. 192

<sup>28</sup> Ibid, 191

<sup>29</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, p. 236

<sup>30</sup> Mukerrem Miftah, *Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan Ali Nadwi and Ali Allawi* in *Islamic Perspective*, Centre for Sociological Studies, vol. 16, p. 131.

**199 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

one hand, and to the irreligiosity of Muslim society on the other hand. Nadwi believed that *Tabligh Jama'at* was one of the influential institutes and movement contributed to awakening the religiosity among the Muslim folks and safeguarding them from external non-Islamic practices. In his visit to Mewat, Nadwi observed how successfully Maulana Ilyas delivered *da'wah* and was delighted to see the outputs of organizational work of *Tabligh* which resulted in religious awareness among the masses, cultural harmony and peaceful coexistence in the multicultural city of Mewat<sup>31</sup>. The special focus on Mewat is given due to its infamous record as criminals' safe house, which was changed due to the missionary efforts of *Tabligh*<sup>32</sup>. Nadwi also acknowledged the role of *Jama'at Islami* as an important institution contributing to the Muslim *ummah*. The founder Mawdudi's far reaching vision, understanding of modern intellectual thoughts and tremendous faith towards Islamic doctrines earned him the authority and confidence to criticize the Western model of society<sup>33</sup>. For Nadwi, Mawdudi's writings and the movement of *Jama'at Islami* contributed to prepare a class opposed to the Western civilization and its materialistic philosophies. However, Nadwi criticized *Jama'at Islami* by claiming that it only influences the educated class. In addition, the movement could have done much more if its political involvement happened a bit later and it would focus more on *da'wah*<sup>34</sup>. In the similar mode, Nadwi also marked the active political engagement of the leader of *Ikhwan al-Muslimin* movement or *Muslim Brotherhood* as a reason of its failure. He said;

“...unmistakably was the most powerful Islamic movement of modern times and a fast-progressing religious endeavour. The liquidation of the Ikhwan was, without a doubt, an irreparable loss to the Arab and the larger Muslim world”<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Fi Masiratil Hayat* (Dimashq: Darul Qalam, 1987), vol 1, pp 185, 186.

<sup>32</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Al-Da'wah al-Islami fi al-Hind wa Tatawwuruha* (Lucknow, Nadwatul Ulama': Al-Majma' at Islami al-'Ilmi, 1986), p. 35

<sup>33</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Al-Sira' bayna al-fikrah al-islamiyyah wa al-fikrah al-gharbiyyah fi al-aqtar al-islamiyyah* (Western Civilization, Islam and Muslims), translated by Mohammad Asif Kidwai (Lucknow: Academy of Islamic Research Publications, 1979), p. 114

<sup>34</sup> Ibid, p. 90

<sup>35</sup> Ibid, 112

Nadwi considered these movements and institutions effective to contribute in social, intellectual, religious, and political aspects of Islam, at the same time these can save the *ummah* from intellectual serfdom of the West through educational reorganization, educating Muslims and preparing their minds.

Nadwi argued that Muslim leaders should reorganize the educational system of Muslim countries according to their own educational plans instead of following the plans of the West. He observed two points regarding the Muslim educational system. Firstly, the backwardness of Muslims in the field of knowledge as compared to the West. He claimed that the key reason of the Western power is their progress in empirical knowledge<sup>36</sup>, and it is undeniable fact that the Muslim world became heavily dependent on and submitted to the West in science and technology for several centuries ignoring the glorious contributions of Muslims in many fields throughout the ages. Nadwi believed that the Muslim society had enough qualified people and leaders possessed the quality to offer better and suitable educational plan combined with religion and science, spirituality and materiality. Secondly, Nadwi observed the slavish mentality of Muslim leaders to the Western pedagogy. As a result, they paid high esteem and reverence to the Western systems and ideologies and imported those ideologies to their respective societies.

For Nadwi, it is possible to stop the Western educational hegemony in the Muslim countries through a change over and a total reorientation of their current educational system. Although not simple, such daunting task is not impossible. He clarified further that the aims of the system will be structured on two main premises. Firstly, it will be wholeheartedly meant for filling up the spiritual void. Secondly, the system should reflect the aspirations of Muslims. Moreover, the new system of education must discard the theories and philosophies which lead purely and solely to materialistic end<sup>37</sup>. In this sense, Nadwi emphasized that its subject matters should contain materials to solidify holistic development of students. It should be equipped with the teachings and spirit of faith, and at the same time, modern sciences<sup>38</sup>. Through this, students will not only achieve the best ethical and moral values but also be prepared for

---

<sup>36</sup> Sayed Mohammad Rabey Hasan Nadwi, *Sayed Abul Hasan Nadwi: An Eminent Scholar, Thinker, and Reformer* (New Delhi: D.K. Printworld (P)Ltd, 2014), 107.

<sup>37</sup> Ali Zafar, Mohammad, "Seyyed Abul Hasan Ali Nadwi's Approach to Western Civilization", *AL-ADWA Multilingual Research Journal for Islamic Social Sciences*, 27, 37 (20112): 19.

<sup>38</sup> Ibid.

**201 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

intellectual outputs. This kind of education will neither guide to religious extremism or fanaticism, nor will it lead to pure sensualism. Rather it will combine optimum spirituality with material needs to produce the best response to the challenges of the time. Nadwi said;

“The educational system ought to be recognized soon in the light of harmonious blending between contemporary knowledge and need and aspirations and the basic ideals of Islam”<sup>39</sup>.

Therefore, Nadwi totally condemned the application of secularism in the educational system of Muslim countries which claims separation of religion and religious spirit from practical and public appearance, that is, contradictory to Islam.

In his proposal for restructure and reorganizing the educational system of Muslim countries, he cleared what to keep and what to discard from the existing system. Nadwi believed that leading to a new educational system does not mean to get rid of the sciences and technological knowledge of the West. This knowledge will surely be studied and emphasized with a different goals and objectives in the course of study and free from slavish mentality. Thus, not the desire of imitation; rather the vision of mastery will lead the way<sup>40</sup>. Nadwi’s vision highlighted two points; firstly, teaching and learning the Western sciences with the objectives different from the West that pursued absolute material gain. Secondly, the sciences and technologies will not be studied to serve the West; rather to overtake it, to respond to the challenges and retain the Muslim’s previous stature. The mastery of Muslims on sciences can release the *ummah* from slavish mentality towards the West, and secure independence in the intellectual discourses which is incumbent for world leadership of Islam. Nadwi argued that it is vital for Muslim to re-establish their intellectual superiority over the West to regain the world leadership of Islam<sup>41</sup>.

At the same time, Nadwi reminded the new orientation of knowledge must be based on spirit of revelation which will combine use-

---

<sup>39</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Al-Sira’ bayna al-fikrah al-islamiyyah wa al-fikrah al-gharbiyyah fi al-aqtar al-islamiyyah* (Western Civilization, Islam and Muslims), translated by Mohammad Asif Kidwai, p. 32

<sup>40</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Al-Sira’ bayna al-fikrah al-islamiyyah wa al-fikrah al-gharbiyyah fi al-aqtar al-islamiyyah* (Western Civilization, Islam and Muslims), translated by Mohammad Asif Kidwai, pp. 160-161

<sup>41</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World*, p. 192



ful materials from classical and modern theories<sup>42</sup>. Knowledge without the guidance of revelation is imperfect and misleading, since it is believed that the ultimate source of knowledge is revelation. In addition to that, there is debate among the scholars that whether knowledge which does not acknowledge the revelation is counted as knowledge or not.

### Conclusion

Nadwi's views on the strategies for the development of Muslim society and subsequently the revival of Islamic civilization has been analysed. The main themes discussed include three basic domains for reform; intellectual, political and institutional aspects. Intellectual bigrade of Muslim *ummah* should be revived from stagnation and intellectual sterility while the Muslim political leadership must be accorded with self-esteem to get rid of apologetic as well as slavish attitude towards the West. Meanwhile, institutions of Muslim countries must be reorganized and restructured based on Islamic philosophies. Nadwi regretted that the necessity of *jihad* and *ijtihad* was ignored among the scholarly circles and the whole Muslim *ummah* suffered from intellectual stagnation and sterility. As a result, Islamic civilization lost its dynamism and allowed the dominance of the Western civilization.

Despite its tremendous achievements, Western civilization lost its moral capacity as it has been missing key aspects of faith, that is, spirituality, which according to Nadwi very fundamental element to any civilization. Therefore, Western civilization cannot be the lead; it is only Islamic civilization that must lead the humanity for it is grounded on the principle of *tawhid*. Faith in God, spirituality, moral and ethical values, divine transcendental truths are conceived as key elements of this civilization, which are unescapable and cannot be ignored for the sake of human intellect and rationale. Divine facts, according to Nadwi, are always superior to human understanding. For there are enormous opportunities for the rationale and human intellect to be misguided whereas divine theories are undoubtedly sound. It is true that Islamic civilization is overtaken by the rise of Western civilization, but it has enormous capacities to be revived if the existing challenges are overcome, and it still can lead the way if the declining factors are overtaken. These factors could be summarized as moral degradation, disunity among *ummah*, backwardness in scientific knowledge and technology and so on, for he believed

---

5.<sup>42</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, pp.. 237-238

**203 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

that Islamic civilization has fundamental key of survival which is the key to faith.

**BIBLIOGRAPHY**

Abul Hasan Ali Nadwi (1979). *Western Civilization, Islam and Muslims*. India: Academy of Islamic Research and Publications.

Abul Hasan Ali Nadwi (1982). *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications.

Abul Hassan Ali Nadwi (1979). *Speaking Plainly to the West*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications.

Abul Hasan Ali Nadwi (1963). *Mawqif al-‘alam al-Islami tijah al-hadharah al-gharbiyyah*. Lucknow: al-Majma’ al- Islami al- ‘Ilmi.

Abul Hasan Ali Nadwi (2005). *Islam and the World*. United Kingdom: UK Islamic Academy.

Abul Hasan Ali Nadwi (1987). *Fi Masiratil Hayat*. Dimashq: Darul Qalam, vol 1.

Abul Hasan Ali Nadwi (1986). *Al-Da’wah al-Islami fi al- Hind wa Tatawwuratuha*. Lucknow, Nadwatul Ulama’: Al-Majma’ at Islami al-‘Ilmi.

Abul Hasan Ali Nadwi (1979). *Al-Sira’ bayna al-fikrah al-islamiyyah wa al-fikrah al-gharbiyyah fi al-aqtar al-islamiyyah (Western Civilization, Islam and Muslims)*, translated by Mohammad Asif Kidwai. Lucknow: Academy of Islamic Research Publications.

Miftah, Mukerrem (2016) “Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan al-Nadwi and Ali Allawi” in *Islamic Perspective*. Centre for Sociological Studies, vol. 16, p. 131

Mohammed Farid Ali (2014). “Abul Hasan al-Nadwi’s Approach to Renewal and Reform” in *Islam and Civilizational Renewal*, vol. 5, no. 1.

Sayed Mohammad Rabey Hasan Nadwi (2014). Sayed Abul Hasan Nadwi: An Eminent Scholar, Thinker, and Reformer. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.

Zafar, Mohammad Ali (2012). “Seyyed Abul Hasan Ali Nadwi’s Approach to Western Civilization” in AL-ADWA Multilingual Research Journal for Islamic Social Sciences, vol. 27, no 37.

## **Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

### **Kebangkitan Tamadun Islam: Strategi Pembangunan Masyarakat Islam dalam Pemikiran Abul Hasan Ali Nadwi**

Adibah Abdul Rahim,\* and Saud Muhammad\*\*

#### **Abstract**

This study attempts at analysing Abul Hasan Ali Nadwi's suggestions towards a revival of Islamic civilization as an alternative to the Western civilization. It is based on library research and is qualitative in nature as it basically focuses on textual analysis. Moreover, the major approaches are descriptive, analytical and evaluative. This study found that Nadwi believed in the capacities of Islamic civilization to be revived if the existing challenges are overcome. For him, despite its tremendous breakthroughs in the fields of science and technology, Western civilization is bound to fail due to its moral decline. Therefore, it is only an Islamic civilization which is overtaken by the Western civilization should lead the humanity. In light of his argument, this study explores the strategies provided by Nadwi for the development of Muslim society as a revival of Islamic civilization. It focuses on three basic domains, namely, intellectual, political, and institutional aspects of reform.

**Keywords:** Western civilization, Muslim leadership, *Ijtihad*, *Jihad*, Intellectual reform, Political reform, Institutional reform.

#### **Abstrak**

Kajian ini cuba menganalisis cadangan Abul Hasan Ali Nadwi ke arah kebangkitan tamadun Islam sebagai alternatif kepada tamadun Barat. Ia berdasarkan penyelidikan perpustakaan dan sifat kualitatif di mana ia pada dasarnya memberi tumpuan kepada analisis tekstual. Selain itu, pendekatan utama adalah deskriptif, analisis dan penilaian. Kajian ini mendapati bahawa Nadwi percaya kepada keupayaan tamadun Islam untuk dihidupkan semula jika cabaran sedia ada dapat diatasi. Baginya, walaupun kejayaannya yang luar biasa dalam bidang sains dan teknologi, tamadun Barat sebenarnya gagal kerana kemerosotan moralnya. Oleh itu, Nadwi menegaskan bahawa hanyalah tamadun Islam yang harus memimpin manusia. Kajian ini meneroka hujah Nadwi tentang strategi untuk pembangunan masyarakat Islam sebagai usaha ke

---

\* Assoc. Prof. Dr, Department of Usul al Din and Comparative Religion, KIRKHS, International Islamic University Malaysia. Email: adibahar@iium.edu.my.

\*\* Assist. Prof. Dr. International Islamic University Chittagong, Bangladesh (IIUC). Email: saudafif2014@gmail.com.

**189** **Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

arah kebangkitan semula tamadun Islam. Ia memberi tumpuan kepada tiga domain asas, iaitu, intelektual, politik, dan aspek institusi pembaharuan.

**Kata Kunci:** Tamadun Barat, kepimpinan Islam, *Ijtihad*, *Jihad*, Pembaharuan intelektual, pembaharuan politik, pembaharuan Institusi

**Introduction**

Islamic civilization began with the advent of the Prophet Muhammad peace be upon him (p.b.u.h) and his *da'wah* activities. It gradually disseminated and built a well-grounded foundation during the lifetime of the Prophet. After the demise of the Prophet, Islamic civilization continued to flourish under the leadership of his companions and successors. The seventh to thirteenth centuries were very historic and glorious period of Islamic civilization. During this span of time the Islamic world advanced in the arts and sciences and influenced other segments of the world. Unfortunately, the Muslim world could not maintain the chain of its consecutive strides. After the reign of rightly *khilafa*, the leadership of *Umayyad* and *Abbasid* dynasties could not meet the anticipated requirements needed for the leadership of the Muslim *ummah*. Muslim leadership became more focused on the political and administrative issues rather than religious duties, and religious scholars and their opinions were not valued duly. Gradually, religious scholars became victims of stagnation and intellectual sterility and decline appeared in the Islamic civilization.

Although it was hard to find the exact time frame to determine the starting point of the fall of Islamic civilization, Nadwi believed that the decline could begin with the rise of Arab imperialism<sup>1</sup>. Since that time, Islamic civilization experienced many ups and downs, but the remarkable decline was noticed after Western dominance over the Muslim world started to increase since the eighteenth century and took on more definite shape in the nineteenth and twentieth centuries. The Muslim world receive various challenges in political, economic, social and intellectual domains. Under the influence of the Western civilization, the Muslim world started to move back towards backwardness. Therefore, it was necessary to bring changes in all socio-cultural, political, public as well as private grounds in the views of Nadwi.

Nadwi strongly believe that Muslims can bring changes, challenge the West and compete for the world domination. To him, Muslims

---

<sup>1</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1982, p. 119.

are responsible for guiding and leading other nations towards the way of success<sup>2</sup>. Nadwi was very optimistic in this regard since his understanding was developed based on Islamic worldview that Islam honoured Muslims with such characteristics due to their attachment with Islam. Moreover, there are *Qur'anic* verses that proclaim the uniqueness and superiority of Muslims and Islam;

*“Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam” [Quran 3:19]*

*“You are the best nation produced as an example for mankind” [Quran 3: 110]*

*“And whoever desire other than Islam as a religion, never will it be accepted from Him, and he, in the hereafter, will be among the losers” [Quran 3: 85]*

*“And thus, We have made you a just community that you will be witness over the people and the Messenger will be witness over you” [Quran 2: 143]*

Based on those verses, the status of Muslims is promoted and their superiority on any other religion, nation or ideology are justified. However, in order to maintain this superiority, Muslims are required to be guided in accordance with *shari'ah*, otherwise, they would decline. As a matter of fact, Muslims over the world are already in decline and in order to retain their lofty status, Nadwi suggested the reformation and reconstruction of the Muslim society. This paper will explore his views of reformation which could be categorized into intellectual, political and institutional domains<sup>3</sup>

### **1. Intellectual Aspect of Reform**

In the intellectual aspect of reform, Nadwi focused on the role on Muslim intellectuals in response to various challenges posed by the West. He observed two types of intellectuals; the first group consists of secular Muslim intellectuals with Western orientation, and the second group maintained their traditional orientation. He acknowledged the contributions of both groups to the reformation of Muslim society in their

---

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Miftah, Mukerrem, “Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan al-Nadwi and Ali Allawi” in *Islamic Perspective* (Centre for Sociological Studies, 2016), vol. 16, p. 115

**191 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

own ways<sup>4</sup>, however, he criticized them in approach. Nadwi claimed that the first group of intellectuals advocated the project of westernization in the name of reformation and modernization of Muslim society at one side, and the gradual disappearance of religious and spiritual identities at another side. He disapproved their approach in acclaiming the Western values and theories as yardstick of modernization; and disregarded Islamic values and traditions. On the other hand, Nadwi criticized the second group of Muslim intellectuals whom he regarded as contributing to the problem of intellectual stagnation among the Muslims. Nadwi claimed that the approach of this traditional scholars who rejected all other values and traditions outside Islam was irrelevant to address the modern issues and problems in contemporary society.

Another intellectual problem among the Muslim scholars, according to Nadwi, was a heavy reliance on the works of orientalism. They regarded the works of orientalists as authentic sources of references and even included in the syllabus of many Eastern universities. Orientalists' works, therefore, secured an important place and were considered as high value in knowledge. The massive acceptance of their works in the academia as well as scholarly circles clearly portray that they are successful in this regard. Nadwi wrote;

“Their works are treated, generally, as the last word in line. Books, for instance, by Nicholson, Hitti, Carl Brockleman and Schacht are regarded as unique and have been prescribed for study in the department of Arabic and Islamic studies of almost all the better-known universities of the East. In the same way, the Encyclopaedia of Islam compiled by Western orientalists, which has several reprints in Europe and America and among whose contributions a handful of Muslims are also included, is rated as the most complete and authoritative epitome of knowledge on subjects relating to Islam and Muslims”<sup>5</sup>

Although Nadwi acknowledged some orientalists who maintained neutrality and academic professionalism in their research, he cautioned about other orientalists who misinterpreted the facts of Islam and portrayed the erroneous mistakes of Arabic language, grammar, translation

---

<sup>4</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Western Civilization, Islam and Muslims* (India: Academy of Islamic Research and Publications, 1979), p. 74.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 182.

and different textual as well as historical context of *Qur'anic* texts and *hadith*<sup>6</sup>. In doing so, they tried to present Islam as outdated religion which has lost its relevance and no longer compatible with the modern age<sup>7</sup>, while giving credits to Western values and religious theories as an alternative. Nadwi argued that most orientalist's writings aimed at countering Islam and its cultural heritage and legacy. In terms of their objectives, the orientalist have political, economic, and religious motives over the Muslims. Nadwi claimed that orientalism has a relation with evangelization since its advocates were mainly from the people of church or Jews. On the other hand, the orientalist also played a major role in colonialism of Muslim countries. They served the West by providing the necessary data of history, heritage, and culture of the Muslim world.

In the view of Nadwi, the scenario of heavy reliance on orientalist's works was due to the problem of stagnation of thought among the Muslim intellectuals as well as their failure in safeguarding the Islamic legacy. Therefore, Nadwi suggested that the duty of research on issues related to Islam and Muslims should be primarily dominated by Muslim scholars. Muslim scholars should focus meticulously on the topics emphasized by orientalist and refute their allegations against Islam. In doing so, Nadwi marked the core qualities which are needed by Muslim scholars, namely, the originality of thought, analytical power, critical understanding and professionalism in works<sup>8</sup>. It is the task of Muslim scholars to scrutinize the works of orientalist including their references and findings to bring forth the truth in the limelight. One of the examples of orientalist's prominent works which attacked Islam was written by David Samuel Margoliouth. Margoliouth who has been found depicting Prophet Muhammad (p.b.u.h) as a superstitious, idolater, craven, immoral and even a false Prophet whom the main aim was to gain absolute power and personal distinction. As regards to the *Qur'an*, Margoliouth has been found depicting the Prophet's experiences during its reception as epileptic fits. He provided all evidence to those allegations; and it is at this juncture that those allegations should be refuted by Muslim scholars through intellectual debate which requires profundity of knowledge, intellectual depth and mastery on the scholarship in Islamic studies. By presenting the true facts of Islam without any element of bias, it will

---

<sup>6</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, p. 237

<sup>7</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Western Civilization, Islam and Muslims*, p. 180

<sup>8</sup> Ali Zafar, Mohammad, "Seyyed Abul Hasan Ali Nadwi's Approach to Western Civilization", *AL-ADWA Multilingual Research Journal for Islamic Social Sciences*, 27, 37 (20112): 20.



avoid the propagation of orientalist to present defective representation of Islam and tarnish its image.

## **2. Political Aspect of Reform**

Nadwi marked the role of political leaders and rulers as a very significant force of Muslim *ummah*. Muslim rulers after the era of first four caliphs could not maintain moral and spiritual lines like their predecessors. The political power and monarchism became the primary attention of the rulers in general. The role of the *ulama'* or religious scholars were confined to a limited scope depending on the choices of the rulers. This very distance between political leaders and religious scholars made the politics and its subordinate institutions fraught with corruptions and misguidance, immoralities, and lavishness in life. This scenario subsequently affects the societal life in a massive manner, leading ultimately to a separation of religious rule from politics and state affairs. This scenario continued over the decades. Thus, Nadwi observed that breakdown in the leadership of the *ummah* which was established by the Prophet (p.b.u.h) and carried by the companions was one of the contributing factors for the gradual decline of Islamic civilization<sup>9</sup>.

In his work *Western Civilization, Islam and Muslims*, Nadwi examined the role of political leaders of different Muslim countries like Tunisia, Pakistan, Afghanistan, Yaman, Turkey, Iran, Syria, Algeria, Iraq, Indonesia, and Egypt with domination of the West. He argued that those political leaders supported the project of westernization in the name of reform; at the same time reinforced the Western ideologies of capitalism, socialism, and nationalism. Nadwi highlighted the experience of the political crisis of the Muslim world and mentioned few figures whom he considered misguided and greatly responsible for importing the Western ideologies to the Muslim societies. He wrote;

“Hourri Boumedienne’s anti-Islamic reforms in Algeria; the nationalism, socialism and dictatorship of Nasser in Egypt; secularization, whole sell modernization and westernization in Turkey under Ataturk, and to so some extent, of Iran under Reza Shah Pahlavi; and nationalism, secularism and anti-Islam sentiment in Indonesia under Soekarno and

---

<sup>9</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, pp. 122-123

in Tunisia under Bourguiba”<sup>10</sup>.

According to Nadwi, due to the above-mentioned types of leaders, their efforts of reform were not succeeded, and the Muslim *ummah* legged behind to a great extent and received political and cultural serfdom of the West. Nadwi argued that although some of the countries are no longer under the direct Western colonial political power and secured their political freedom, but still, they are not free from the Western cultural and intellectual assaults which affect them morally and intellectually. The admiration and adaptation of Western culture in the Muslim countries as well as the advocacy for the Western ideologies of secularism, nationalism and capitalism by the Muslim leaders are clear examples of cultural serfdom of the West. Nadwi characterized India, Pakistan, and some other Arab countries as examples<sup>11</sup>. Freedom in these countries is limited to changing the administrative affairs without changing the mind settings<sup>12</sup>. The Muslim leaders deviated from the right path of Islamic traditions and failed to reform the Muslim societies.

Nadwi believed that a modern political leadership is misguided and misleading the generations due to their own moral and spiritual problem, particularly the ignorance of strengthening faith and relationship with God. They failed to provide solutions to the problems of the masses and detached them. The Muslim world, according to Nadwi, is suffering from the lack of true qualified leadership who can understand the demands of the masses and respond them accordingly. He said;

“If I were asked to name a greatest problem facing the world of Islam today, I would unhesitatingly declare that it consists of the lack of intellectual rapport between the leaders and the masses of these countries which has created a mental cleavage and class struggle and given rise to a shattering unrest”<sup>13</sup>.

In view to the above problem, Nadwi urged Muslims to generate the leaders of multidimensional prowess to meet the demands of the *ummah* in very despairing situations and to face the variant challenges posed

<sup>10</sup> Miftah, Mukerrem, “Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan al-Nadwi and Ali Allawi” in *Islamic Perspective*, vol. 16, p. 131

<sup>11</sup> Abul Hassan Ali Nadwi, *Speaking Plainly to the West* (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1979) pp. 45-46

<sup>12</sup> Ibid

<sup>13</sup> Ibid, pp. 75-76

**195 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

by the West over the Muslim world. Nadwi believed that the victory of the Muslims is conditioned with the emergence of leaders who can face the challenges of the West through spiritual and material means. For Nadwi, leaders are not born rather they are made, therefore, it is the duty of the *ummah* to take steps in preparing the qualified leaders who could shoulder the responsibilities of the *ummah*, reviving the nations and leading them towards the spiritual and material progress.

In the journey of reviving nations and leading towards the progress, Nadwi believed that leaders are required to synthesize between two different types of knowledge; knowledge that could be traced from revelations of God to the prophets for enlightening human society, and the experiences and ideas that have developed in different nations and civilizations over the decades passed to the later generations. Indeed, revealed knowledge will infuse the sound motivations, ethical and moral definitions of life and lead towards a successful objective of life. On the contrary, experiences and ideas of civilization would contribute to have an easy, comfortable, and progressed lifestyle through its means and tools. For Nadwi, among the required qualities of leaders is the prudence and aptitude to analyse philosophies and theories that structure and rule this civilization. In addition, leaders should have the capacities to utilize the elements of a civilization which can help them build a better civilization based on faith and ethics on one side, and power, production and prosperity for invention and discovery on the other side<sup>14</sup>. It is crucial to note that Nadwi focused on moral and spiritual issues along with the material facts. What denotes the uniqueness of Muslims is to have a balanced view and approach. Otherwise, there remains no difference between Muslims and others.

Emphasizing on the balanced approach of the leaders, Nadwi asserted that Muslim leaders must not accept indiscriminately everything from the West and to choose only what their respective nations need and require in order to survive at the amount permissible by Islam<sup>15</sup>. This is the very crucial point where most Muslim reformists stumbled. Many surrendered to the West with a high esteem and reverence because they believed that in the domination of Western leadership where others will follow. To them, whatever presented by the West needed no scrutiny, as it holds supremacy of science and technology.

---

<sup>14</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Mawqif al-'alam al-Islami tijah al-hadharah al-gharbiyyah* (Lucknow: al-Majma' al-Islami al-'Ilmi, 1963), pp 113-114.

<sup>15</sup> Ibid

Therefore, Nadwi called upon the new leadership to stay away from this mindless attitude and inferiority complex, and to behave with the West simply like an associate or a fellow traveller. The West has excelled over the Muslim world on worldly aspect but missing some essential transcendental truths of life, thus, Muslims and the West can exchange the missing points<sup>16</sup>. In this sense, Nadwi suggested to exchange of culture and tradition. For him, it is very crucial in a diversified society of a global age. The mere dominance of one culture can lead to the extinction of other culture and traditions. According to him, the mere imitation of the West by leaders will not profit the West morally, unlike the mutual exchange which will transmit the spirits of faith to the Western society which Muslims are blessed with.

Nadwi emphasized on the importance of Muslim leadership for Islamic civilization and for facing the challenges of the West. To face various problems of people over the world, the Muslim leadership requires certain characteristics. Nadwi said; “such leadership needs to be realistic, noble-minded, courageous and self-denying for being successful in instilling a new life into dying frame of modern civilization and even humanity”<sup>17</sup>. He necessitated *jihad* and *ijtihad* for leaders. For him, *jihad* and *ijtihad* are two inseparable and integral parts of Muslim community and leadership, and both are missing from the regulatory forces of Muslim society and civilization<sup>18</sup>. Nadwi explained *jihad* as striving to gain Allah’s satisfaction through complete surrender and submission to His injunctions. This submission comprises two steps: individual and holistic. The first means that a person should purify his soul from all spirits that contradict with the oneness of God and submit his desires to the wish of God to achieve an elevated and sacred soul. Once the individual level is overcome, he automatically shoulders the next obligation, which is, to ponder over the betterment and salvation of fellow communities through enlightening them with the same divine spirits. Nadwi’s logical argumentation here is, one’s soul cannot proclaim its true sanctity and holiness and maintain pure loyalty towards God’s convictions if the surroundings remain ungodly. That is why it is incumbent for a Muslim to exert his endeavours in various ways for the establishment of Allah’s rulings on the earth<sup>19</sup>. Meanwhile *ijtihad*, according to Nadwi, is necessary and the

---

<sup>16</sup> Ibid, p. 115

<sup>17</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World* (United Kingdom: UK Islamic Academy, 2005), p. 15.

<sup>18</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, p. 119

<sup>19</sup> Ibid, p. 120

**197**    **Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

only way left to deal with the immense changes of life since there is no more revelation and there is no more prophet after Prophet Muhammad (p.b.u.h). *Ijtihad* should be applied by the scholars in every age to sort out the arising problems based on *Qur'an* and *Sunnah* to prove the dynamism of Islam. Nadwi claimed that the Muslim leadership is lack of the quality of *ijtihad* to handle issues in Muslims' lives<sup>20</sup>. To address modern issues which are covered by classical schools and thought, firstly; one is required to be well versed in *shari'ah* and its legal maxims, and secondly; he needs to possess the competence of applications and contextualization of *shari'ah* rulings according to the needs<sup>21</sup>. Although Nadwi argued that leaders with such attributes were no easily found in Muslim countries, he acknowledged efforts from a few Muslim leaders in various form of *jihad* and *ijtihad*. However, Nadwi observed that those efforts are very limited compared to the demands, and the limited efforts would not be strong enough to play effective rule in the face of growing challenges<sup>22</sup>.

Therefore, Nadwi stressed the need to bring dynamism in leadership, that is, to have more projects and plans to secure the coming generations with a morally uplifted and materially progressed life<sup>23</sup>. At this point, it can be observed that Nadwi's vision of perfect society is one that symbolizes a harmonious blending of spiritual and material aspects. This is in fact an intrinsic quality of Muslims which was ignored and superseded by absolute materialism. According to Nadwi, Muslims simply became defeated to the West due to spiritual apathy of the leaders who responded to the West and the Western materialism in a haphazard manner and lacked adequate plans to tackle the educational sector and administrative affairs of the country<sup>24</sup>.

To revive the Muslim society, Muslim leadership, according to Nadwi, should focus on three main issues. Firstly, the structure of the education system should be reorganized to become better, more creative,

---

<sup>20</sup> See Mohammed Farid Ali, "Abul Hasan al-Nadwi's Approach to Renewal and Reform" in *Islam and Civilizational Renewal*, vol. 5, no. 1, 2014, p. 126.

<sup>21</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, p. 121.

<sup>22</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World*, p. 14

<sup>23</sup> Mukerrem Miftah, *Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan Ali Nadwi and Ali Allawi*" in *Islamic Perspective*, Centre for Sociological Studies, vol. 16, p. 131

<sup>24</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Mawqif al-'alam al-Islami tijah al-hadharah al-gharbiyyah*, p. 17

effective and compatible with modern time<sup>25</sup>; secondly, it is necessary for the Muslim world to secure self-sufficiency in finance, commerce and industry<sup>26</sup>; and thirdly is to focus on industrial and military self-sufficiency<sup>27</sup>. Nadwi said;

“If the Muslim world really wants to rise up and make Islam once again the instrument of realizing human destiny, it can no longer afford to ignore its educational, scientific and industrial development and the organization of its military strength”<sup>28</sup>.

If Muslims fail to qualify themselves in gaining the self-reliance in the abovementioned fields and to ensure the capacity of controlling their wealth and resources, they have to surrender automatically to the West allowing them to exert its domination and influence over the administrations of Muslim world and the resources as well. That is exactly what the Muslim world has been experiencing for a long time<sup>29</sup>. Nadwi believed that the cumulative effect of these reforms could pave the way for the remaking of Islamic civilization in the years to come<sup>30</sup>. The three proposals offered to the Muslim leadership are very significant, and those are considered as the foundations of any nation or society to survive. The Muslim society will not reach as its perfection unless Muslims could achieve self-reliance on those three fields, namely, education, finance and industry, and military power. Unfortunately, Muslims are backward in those fields.

### 3. Institutional Aspect of Reform

Nadwi explored the role and contributions of various movements and universities, such as the movement of *Tabligh Jama'at* in India, *Jama'at Islami* in Pakistan, *Muslim Brotherhood* in Egypt, *Aligarh College* in India, *Zaitun College* in Tunisia, *Al-Azhar University* in Egypt and many others. He acknowledged the great role of those movements and institutions in response to the West and Western encroachment on the

<sup>25</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World*, p. 191

<sup>26</sup> Ibid, p. 198

<sup>27</sup> Ibid, p. 192

<sup>28</sup> Ibid, 191

<sup>29</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, p. 236

<sup>30</sup> Mukerrem Miftah, *Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan Ali Nadwi and Ali Allawi* in *Islamic Perspective*, Centre for Sociological Studies, vol. 16, p. 131.

**199 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

one hand, and to the irreligiosity of Muslim society on the other hand. Nadwi believed that *Tabligh Jama'at* was one of the influential institutes and movement contributed to awakening the religiosity among the Muslim folks and safeguarding them from external non-Islamic practices. In his visit to Mewat, Nadwi observed how successfully Maulana Ilyas delivered *da'wah* and was delighted to see the outputs of organizational work of *Tabligh* which resulted in religious awareness among the masses, cultural harmony and peaceful coexistence in the multicultural city of Mewat<sup>31</sup>. The special focus on Mewat is given due to its infamous record as criminals' safe house, which was changed due to the missionary efforts of *Tabligh*<sup>32</sup>. Nadwi also acknowledged the role of *Jama'at Islami* as an important institution contributing to the Muslim *ummah*. The founder Mawdudi's far reaching vision, understanding of modern intellectual thoughts and tremendous faith towards Islamic doctrines earned him the authority and confidence to criticize the Western model of society<sup>33</sup>. For Nadwi, Mawdudi's writings and the movement of *Jama'at Islami* contributed to prepare a class opposed to the Western civilization and its materialistic philosophies. However, Nadwi criticized *Jama'at Islami* by claiming that it only influences the educated class. In addition, the movement could have done much more if its political involvement happened a bit later and it would focus more on *da'wah*<sup>34</sup>. In the similar mode, Nadwi also marked the active political engagement of the leader of *Ikhwan al-Muslimin* movement or *Muslim Brotherhood* as a reason of its failure. He said;

“...unmistakably was the most powerful Islamic movement of modern times and a fast-progressing religious endeavour. The liquidation of the Ikhwan was, without a doubt, an irreparable loss to the Arab and the larger Muslim world”<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Fi Masiratil Hayat* (Dimashq: Darul Qalam, 1987), vol 1, pp 185, 186.

<sup>32</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Al-Da'wah al-Islami fi al-Hind wa Tatawwuruha* (Lucknow, Nadwatul Ulama': Al-Majma' at Islami al-'Ilmi, 1986), p. 35

<sup>33</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Al-Sira' bayna al-fikrah al-islamiyyah wa al-fikrah al-gharbiyyah fi al-aqtar al-islamiyyah* (Western Civilization, Islam and Muslims), translated by Mohammad Asif Kidwai (Lucknow: Academy of Islamic Research Publications, 1979), p. 114

<sup>34</sup> Ibid, p. 90

<sup>35</sup> Ibid, 112

Nadwi considered these movements and institutions effective to contribute in social, intellectual, religious, and political aspects of Islam, at the same time these can save the *ummah* from intellectual serfdom of the West through educational reorganization, educating Muslims and preparing their minds.

Nadwi argued that Muslim leaders should reorganize the educational system of Muslim countries according to their own educational plans instead of following the plans of the West. He observed two points regarding the Muslim educational system. Firstly, the backwardness of Muslims in the field of knowledge as compared to the West. He claimed that the key reason of the Western power is their progress in empirical knowledge<sup>36</sup>, and it is undeniable fact that the Muslim world became heavily dependent on and submitted to the West in science and technology for several centuries ignoring the glorious contributions of Muslims in many fields throughout the ages. Nadwi believed that the Muslim society had enough qualified people and leaders possessed the quality to offer better and suitable educational plan combined with religion and science, spirituality and materiality. Secondly, Nadwi observed the slavish mentality of Muslim leaders to the Western pedagogy. As a result, they paid high esteem and reverence to the Western systems and ideologies and imported those ideologies to their respective societies.

For Nadwi, it is possible to stop the Western educational hegemony in the Muslim countries through a change over and a total reorientation of their current educational system. Although not simple, such daunting task is not impossible. He clarified further that the aims of the system will be structured on two main premises. Firstly, it will be wholeheartedly meant for filling up the spiritual void. Secondly, the system should reflect the aspirations of Muslims. Moreover, the new system of education must discard the theories and philosophies which lead purely and solely to materialistic end<sup>37</sup>. In this sense, Nadwi emphasized that its subject matters should contain materials to solidify holistic development of students. It should be equipped with the teachings and spirit of faith, and at the same time, modern sciences<sup>38</sup>. Through this, students will not only achieve the best ethical and moral values but also be prepared for

---

<sup>36</sup> Sayed Mohammad Rabey Hasan Nadwi, *Sayed Abul Hasan Nadwi: An Eminent Scholar, Thinker, and Reformer* (New Delhi: D.K. Printworld (P)Ltd, 2014), 107.

<sup>37</sup> Ali Zafar, Mohammad, "Seyyed Abul Hasan Ali Nadwi's Approach to Western Civilization", *AL-ADWA Multilingual Research Journal for Islamic Social Sciences*, 27, 37 (20112): 19.

<sup>38</sup> Ibid.



**201 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

intellectual outputs. This kind of education will neither guide to religious extremism or fanaticism, nor will it lead to pure sensualism. Rather it will combine optimum spirituality with material needs to produce the best response to the challenges of the time. Nadwi said;

“The educational system ought to be recognized soon in the light of harmonious blending between contemporary knowledge and need and aspirations and the basic ideals of Islam”<sup>39</sup>.

Therefore, Nadwi totally condemned the application of secularism in the educational system of Muslim countries which claims separation of religion and religious spirit from practical and public appearance, that is, contradictory to Islam.

In his proposal for restructure and reorganizing the educational system of Muslim countries, he cleared what to keep and what to discard from the existing system. Nadwi believed that leading to a new educational system does not mean to get rid of the sciences and technological knowledge of the West. This knowledge will surely be studied and emphasized with a different goals and objectives in the course of study and free from slavish mentality. Thus, not the desire of imitation; rather the vision of mastery will lead the way<sup>40</sup>. Nadwi’s vision highlighted two points; firstly, teaching and learning the Western sciences with the objectives different from the West that pursued absolute material gain. Secondly, the sciences and technologies will not be studied to serve the West; rather to overtake it, to respond to the challenges and retain the Muslim’s previous stature. The mastery of Muslims on sciences can release the *ummah* from slavish mentality towards the West, and secure independence in the intellectual discourses which is incumbent for world leadership of Islam. Nadwi argued that it is vital for Muslim to re-establish their intellectual superiority over the West to regain the world leadership of Islam<sup>41</sup>.

At the same time, Nadwi reminded the new orientation of knowledge must be based on spirit of revelation which will combine use-

---

<sup>39</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Al-Sira’ bayna al-fikrah al-islamiyyah wa al-fikrah al-gharbiyyah fi al-aqtar al-islamiyyah* (Western Civilization, Islam and Muslims), translated by Mohammad Asif Kidwai, p. 32

<sup>40</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Al-Sira’ bayna al-fikrah al-islamiyyah wa al-fikrah al-gharbiyyah fi al-aqtar al-islamiyyah* (Western Civilization, Islam and Muslims), translated by Mohammad Asif Kidwai, pp. 160-161

<sup>41</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Islam and the World*, p. 192

ful materials from classical and modern theories<sup>42</sup>. Knowledge without the guidance of revelation is imperfect and misleading, since it is believed that the ultimate source of knowledge is revelation. In addition to that, there is debate among the scholars that whether knowledge which does not acknowledge the revelation is counted as knowledge or not.

### Conclusion

Nadwi's views on the strategies for the development of Muslim society and subsequently the revival of Islamic civilization has been analysed. The main themes discussed include three basic domains for reform; intellectual, political and institutional aspects. Intellectual bigrade of Muslim *ummah* should be revived from stagnation and intellectual sterility while the Muslim political leadership must be accorded with self-esteem to get rid of apologetic as well as slavish attitude towards the West. Meanwhile, institutions of Muslim countries must be reorganized and restructured based on Islamic philosophies. Nadwi regretted that the necessity of *jihad* and *ijtihad* was ignored among the scholarly circles and the whole Muslim *ummah* suffered from intellectual stagnation and sterility. As a result, Islamic civilization lost its dynamism and allowed the dominance of the Western civilization.

Despite its tremendous achievements, Western civilization lost its moral capacity as it has been missing key aspects of faith, that is, spirituality, which according to Nadwi very fundamental element to any civilization. Therefore, Western civilization cannot be the lead; it is only Islamic civilization that must lead the humanity for it is grounded on the principle of *tawhid*. Faith in God, spirituality, moral and ethical values, divine transcendental truths are conceived as key elements of this civilization, which are unescapable and cannot be ignored for the sake of human intellect and rationale. Divine facts, according to Nadwi, are always superior to human understanding. For there are enormous opportunities for the rationale and human intellect to be misguided whereas divine theories are undoubtedly sound. It is true that Islamic civilization is overtaken by the rise of Western civilization, but it has enormous capacities to be revived if the existing challenges are overcome, and it still can lead the way if the declining factors are overtaken. These factors could be summarized as moral degradation, disunity among *ummah*, backwardness in scientific knowledge and technology and so on, for he believed

---

5.<sup>42</sup> Abul Hasan Ali Nadwi, *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*, pp.. 237-238

**203 Revival of Islamic Civilization: Strategies for the Development of Muslim Society in the Thought of Abul Hasan Ali Nadwi**

that Islamic civilization has fundamental key of survival which is the key to faith.

**BIBLIOGRAPHY**

Abul Hasan Ali Nadwi (1979). *Western Civilization, Islam and Muslims*. India: Academy of Islamic Research and Publications.

Abul Hasan Ali Nadwi (1982). *Madha Khasira al-alam bi inhitat al-Muslimin*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications.

Abul Hassan Ali Nadwi (1979). *Speaking Plainly to the West*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications.

Abul Hasan Ali Nadwi (1963). *Mawqif al-‘alam al-Islami tijah al-hadharah al-gharbiyyah*. Lucknow: al-Majma’ al- Islami al- ‘Ilmi.

Abul Hasan Ali Nadwi (2005). *Islam and the World*. United Kingdom: UK Islamic Academy.

Abul Hasan Ali Nadwi (1987). *Fi Masiratil Hayat*. Dimashq: Darul Qalam, vol 1.

Abul Hasan Ali Nadwi (1986). *Al-Da’wah al-Islami fi al- Hind wa Tatawwuratuha*. Lucknow, Nadwatul Ulama’: Al-Majma’ at Islami al-‘Ilmi.

Abul Hasan Ali Nadwi (1979). *Al-Sira’ bayna al-fikrah al-islamiyyah wa al-fikrah al-gharbiyyah fi al-aqtar al-islamiyyah (Western Civilization, Islam and Muslims)*, translated by Mohammad Asif Kidwai. Lucknow: Academy of Islamic Research Publications.

Miftah, Mukerrem (2016) “Islamic Civilization between Crisis and Revival: A Comparative Appraisal of the Works of Abul Hassan al-Nadwi and Ali Allawi” in *Islamic Perspective*. Centre for Sociological Studies, vol. 16, p. 131

Mohammed Farid Ali (2014). “Abul Hasan al-Nadwi’s Approach to Renewal and Reform” in *Islam and Civilizational Renewal*, vol. 5, no. 1.

Sayed Mohammad Rabey Hasan Nadwi (2014). Sayed Abul Hasan Nadwi: An Eminent Scholar, Thinker, and Reformer. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.

Zafar, Mohammad Ali (2012). “Seyyed Abul Hasan Ali Nadwi’s Approach to Western Civilization” in AL-ADWA Multilingual Research Journal for Islamic Social Sciences, vol. 27, no 37.

## Islam, Modernity and the Concept of Progress

### Islam, Pemodenan dan Konsep Kemajuan

Nor Farhain Zaharani,\* and Elmira Akhmetova\*\*

#### Abstract

This paper aims to review definitions and scope of modernity and analyze it in the context of a specific religion, Islam. The paper then highlights the harmony between progress and Islam based on the historical examples from the glorious eras of Islamic civilization in Andalusia and the Abbasid caliphate, in which modernity and religion were complementary in producing the novel innovations of that time. Knowledge creation and technological advancements were strongly pursued during that time by numerous renowned Muslim scholars, intellectuals and philosophers. This paper then examines the current situation in the Muslim world. The majority of Muslim nations are backward, impoverished and stagnant due to rigidity and restrictions in political and intellectual freedom, in addition to gender inequality and discrimination. As the paper finds, these unprecedented qualities are not a part of Islamic teachings, but the consequential effect of post colonialism and the politicization of religion by certain squatters using Islam for political interests and purposes.

**Keywords:** Modernity, Islam, Islamic Civilization and innovations, Muslim Spain, Abbasid Caliphate, modernity today, Islam and modernity.

#### Abstrak

Penulisan ini bertujuan untuk mengulas definisi, dan skop kemodenan serta menganalisa hubungan antara modernisasi dengan agama iaitu, Islam. Terbukti pemodenan boleh wujud dengan keharmonian antara kemajuan dan Islam itu sendiri dengan mengaplikasikan contoh sejarah daripada zaman kegemilangan tamadun Islam seperti di Andalusia dan Abbasiyah dimana pemodenan dan agama saling berkait rapat antara satu sama lain untuk menghasilkan inovasi yang terbaik pada waktu itu. Penciptaan ilmu pengetahuan dan kemajuan teknologi tercetus dengan kelahiran ulama, ahli intelek dan ahli falsafah Muslim. Selain itu, bahagian berikut bagi penulisan ini mengkaji situasi masa kini di dunia Islam dimana majoriti negara Islam dikatakan mundur, dibelenggu kemiskinan dan berfikiran jumud disebabkan ketegasan dan pembata-

---

\* Postgraduate Student, Department of History and Civilization, International Islamic University Malaysia, Email: farhain09@gmail.com.

\*\* Assoc. Prof. Dr, Department of History and Civilization, International Islamic University Malaysia. Email: e.akhmetova@ikiacademy.org.

san didalam kebebasan berpolitik dan intelek, kesaksamaan jantina dan diskriminasi. Penulisan ini menemui, sifat sifat negatif tersebut tercetus bukan berdasarkan daripada ajaran Islam, tetapi kesan daripada pasca penjajahan dan pempolitan berlandaskan agama daripada puak tertentu yang menggunakan Islam atas tujuan kepentingan politik.

**Kata Kunci:** Pemodenan, Islam, Tamadun Islam dan inovasi, Muslim Sepanyol, Khalifah Abbasiyah, kemodenan hari ini, Islam dan pemodenan.

### Introduction

During the period of 700-1200 CE, Muslims experienced a glorious era of civilizational and scientific developments. Islam expanded and provided the best conditions for societal and intellectual well-being. According to Tijani Ahmad Ashimi, Islamic civilization can be portrayed as similar to an eagle pattern which had outstretched its gigantic wings. Islam expanded throughout Asia Minor, Central Asia, the Indian subcontinent, Southeast Asia, North Africa, Spain, and the Middle East.<sup>1</sup> In addition to a massive land expansion as a political authority and religion, Muslims also dominated the fields of knowledge, including philosophy, medicine, sociology, music, geography, arts, chemistry and engineering. The most significant masterpieces created by other earlier civilizations were translated into Arabic, and then, after being enriched by the contributions of Islamic civilization, were translated into Latin. The emergence of Islam as a hub of knowledge exchange marked the turning point in the Western world, which resulted in a transformation from the Dark Ages to the eras of Renaissance and Enlightenment starting from the fourteenth century.

When Islam reached its civilizational peak, Muslim Spain and the Abbasid caliphate, and especially its capital Baghdad, were recognized as the most modernized territories in the world. However, the situation in modern times is contradictory and confusing, as modern scholarship generally demonstrates a dichotomy between religion and modernity, which simply means progress and technological innovations. Samuel Huntington, in his essay entitled *The Clash of Civilizations*, highlighted that culture and, mostly, religions, will be the fundamental source of conflict in the global political arena in the 21<sup>st</sup> century. Culture here refers to belief systems, ethnicity, and language.<sup>2</sup> Stoddard mentioned that 'Islam is in its very nature incapable of reform and progressive adaptation to the ex-

---

<sup>1</sup> Tijani Ahmad Ashimi, "Islamic Civilization: Factors Behind Its Glory and Decline," *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol 9, 5 (2016):180.

<sup>2</sup> Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs*, Vol 72, 3 (Summer 1993):22.

pansion of human knowledge'.<sup>3</sup> This statement reflects that Muslim are unable to live with modern progression. If we observe the conditions of the Muslim nation-states today in the 21<sup>st</sup> century, then we may also assume the same conclusions as Huntington since the most of the Muslim nations suffer from poverty, unending conflicts and wars, corruption, economic disparity, gender inequality, unemployment and terrorism. There are many cases of politicization of Islam by autocratic rulers in modern nation-states as a tool in gaining political power and accordingly such official type of religion seems to hold the nation's growth back. Based on the Future of World Religion: Population Growth Projections, 2010-2050 data, Malaysia is 63.7% Muslim, and is a multiracial country<sup>4</sup>. However, can we consider Islam to be responsible for the Muslim nations' backwardness and stagnation? This paper accordingly attempts to understand the relation between Islam and modernity, as well as to explore the causes for backwardness and conflict prevailed in the modern Muslim world. The paper is divided into three main sections. The first section briefly describes the concept of modernity based on secondary literature. In the second section, based on historical facts, the paper relates Islam and modernity with progress and developments, the amalgamation of which can lead the citizens to improved lifestyles. In the past, the centers of the most advanced knowledge and innovations were in Muslim Spain, and from there, consequently it inspired Europe towards Renaissance and progress. The third section discusses the reasons for decline of the spirit of modernity in the Muslim minds by discussing the issue of politicization of Islam, which has consequently demoted the Muslims' narrative with negative values, such as extremism, conflict, antagonism, terrorism, poverty and starvation, corruption and exploitation, and hatred towards material developments.

### **Defining Modernity and Modernism**

Orientalism and post-colonial studies generally adopted the Eurocentric approach that describes colonized nations, and their morale, culture and life-styles as backward, stagnant and underdeveloped. Edward

---

<sup>3</sup> Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore and Martin van Bruinessen, *Islam and Modernity Key Issues and Debates*, (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009), 40

<sup>4</sup>Pew Research Centre, *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Accessed 27 November 2020.

[http://www.globalreligiousfutures.org/countries/malaysia#/?affiliations\\_religion\\_id=0&affiliations\\_year=2010&region\\_name=All%20Countries&restrictions\\_year=2016](http://www.globalreligiousfutures.org/countries/malaysia#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010&region_name=All%20Countries&restrictions_year=2016)

Said, a notorious scholar who developed the Orientalism discourse, described that the idea of European identity as superior in comparison with all non-European peoples and cultures, and that European hegemony considered superior over Oriental backwardness.<sup>5</sup> Based on European standards, the benchmark for the colonized countries were set up to follow and move forward in order to become progressed and developed, that meant being 'modern'. For instance, Hussein Al Atas mentioned modernization in Malaya was brought by the British, not in science and technology but in administration, which led to the domination of Chinese immigrants in this new situation.<sup>6</sup> Renowned scholar Muhammad Abduh suggests adopting European science so that Muslim can live by with an acceptable European ideals.<sup>7</sup> Along with traditions and culture of the Third World nations, their religious beliefs were also seen as an obstacle to becoming modern and developed. John Stuart Mill rejected the idea that belief in God was needed to underpin morality. He believed that religion hindered the liberal and modernist progression. He stressed that people should be liberated in order to produce new way of thinking, with different ideas either in discussion or practice.<sup>8</sup> Defining modernity and its relation to the religion, especially Islam, thus became a polemic among the scholars and politicians whether these notions of modernity and religion are in line or conflicting with one another. The main concern here is mostly related to the presence of religion in everyday life of modern Muslims and its role in the process of modernization. According to Encyclopedia Britannica, modernity is "associated with individual subjectivity, scientific explanation and rationalization, a decline emphasis of religious worldview, emergence of bureaucracy, rapid urbanization rise of nation-states and accelerated financial exchange and communication."<sup>9</sup> Encyclopedia Britannica further clarifies that modernity is, "a generation who owned technological innovation, governance and socio-economics. It conceived of one's society as engaging in organizational and knowledge advances that make one immediate predecessors appear antiquated or at least, surpassed."<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, (London: Penguin Books, 1985) 7

<sup>6</sup> Syed Hussein Alatas, "Religion and Modernization in Southeast Asia", *European Journal of Sociology Vol 11(2)*, 1970: 283

<sup>7</sup> Clinton Bennett, *Muslim and Modernity* (London: Continuum, 2005) 21

<sup>8</sup> Ibid,25

<sup>9</sup> Sharon L. Snyder, "Modernity", Encyclopedia Britannica, accessed July 31, 2020, <https://www.britannica.com/topic/modernity>.

<sup>10</sup> Ibid.



Newly independent nation-states in the Muslim world needed to structure and develop their own mode of modernity, including the political, economic and religious spheres, as well as social determinations. For instance, following its independence in 1924, the Republic of Turkey abolished the traditional caliphate system of governance, which has always been associated with the Islamic principles of governance and values, and was transformed into an ultra-secular country under the rule of its founder and first President, Mustafa Kemal Pasha (Ataturk, r. 1923-1938). Turkish political scientist E Fuat Keyman stated that Ataturk and his administration, to establish a modern and industrialized nation, initiated new policies to renovate the existence of Islamic political discourse and religious institutions into a secular-rational one. Modernity was seen as a best mechanism to be implemented in the Republic of Turkey in order to transfer the backward and traditional society into a modern and secular nation.<sup>11</sup> The reforms adopted to secularize the educational and political structures in Turkey were in parallel with the modernization process. As Gonul Oguz stated, “It is important to note that decisions regarding these reforms were taken by a handful of elite groups, who believed that secularism was indispensable for economic development and modernization.”<sup>12</sup> The same changes happened in other Muslim nation-states as well in the post-colonial era. Thus, in the context of the contemporary Muslim world, modernization and development simply meant Westernization and secularization, while being religious meant being backward and traditional. Hence, the main dilemma for the majority of Muslim countries is related to the question of abandoning the Islamic core values in order to progress with the Western concept of modernity, which emphasizes rationality, Westernization and secularism.

In modern scholarship, modernization is still associated with secularization process, and Western lifestyle and value systems. Indian politician Sanjay Seth, for example, defined modernity as “urbanization, a capitalist economy, the emergence of nation-states as the chief form of polity accompany with certain cultural features and modes of subjectivity.”<sup>13</sup> Subsequently, SN Eisenstadt, an Israeli sociologist, defined modernity as, “to manifest among others in growing urbanization, commodifi-

---

<sup>11</sup> E. Fuat Keyman. “Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey,” *Theory, Culture & Society* 24(2), (2016): 221

<sup>12</sup> Gonul Oguz, “Beyond Secularism: Faith, Identity, and Difference: The Turkish Case,” *Istanbul Universitesi Iktisat Fakultesi Mecmuasi*, vol. 62 (2012): 193.

<sup>13</sup> Sanjay Seth, “Is Thinking with ‘Modernity’ Eurocentric?” *Cultural Sociology Vol 10* (3), (2016): 390.

cation of the economy, the development of distinctive channels of communication and agencies of education.”<sup>14</sup> Meanwhile, modernization is a “new structural, institutional and cultural features and formations, and growing potential for social mobilization.”<sup>15</sup> Modernity accordingly leads to features which complement political, economic and social aspects, while modernization underlines a process of establishment of a capitalist economy with a democratic type of governance and modern society, which detach itself from traditions and heritage.

There is an understanding today that modernization is a part of the post-colonial propaganda and an ideology to confirm the superiority of colonial powers and the West over their previous colonies in the Third World. In fact, the most of the colonies in the Third World were of the Muslim origin by their religious culture. According to Edward Said, “Western modernity has become of universal importance”<sup>16</sup> and people all around the world wanted to pursue the footsteps of the West to become modern and successful. In fact, Willfried Spohn, a German sociologist, stated that North Africa, the Near and Middle East, extending to Southern and Southeast Asia, started to progress in their economic, military and scientific fields under the pressure and encouragement that emerged from the colonial powers.<sup>17</sup> Thus, the Europeans, particularly the British, French and Spanish, instigated European forms of administration to shape the local nation-building in their colonies.

While discussing the relations between modernity and the Western culture, Ali Mirsepassi-Ashtiani, an expert in Middle Eastern and Islamic studies, stated that modernization is the essence of Western culture, and, in achieving modernization, non-Western cultures and traditions are viewed as fundamentally hostile to modernity and incompatible with modernization.<sup>18</sup> Hence, most Muslim countries have gradually abandoned their own cultural and religious values in order to achieve modernity. At the same time, modernity cannot be understood as completely opposing the cultural and religious traditions in the Muslim world thus unnecessary or even harmful for the Muslim societies. In the 19<sup>th</sup> centu-

<sup>14</sup> SN Eisenstadt. “Modernity and Modernization,” *Sociopedia. isa 25, no. 1* (2010): 1.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Peter van der Veer, “The Modernity of Religion,” *Social History Vol 20. No 3* (1995):365

<sup>17</sup> Willfried Spohn, “Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective”, *Current Sociology Vol 51* (2016):277

<sup>18</sup> Ali, Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 2.

ry, a group of Muslim revivalist scholars including Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873), Jamal al-Din Al-Afghani (1838-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905) and Rashid Ridha (1865-1935) were inspired from the West and perceived modernity as a way to progress in the Muslim world. Hence, modernization cannot be simply defined as a completely negative development, rather, it can be a turning point for backward societies to develop positively.

Abdul Rashid Moten argued that modernization surfaced politically prior to French Revolution (1789-1799) and economically prior to British Industrial Revolution (1760-1840). As he stated, social scientists such as David Smith and Alex Inkeles agreed that modernization is linked to Westernization. In order to achieve modernity, natives should change their traditional way of lives, value systems and practices, and move towards adopting modern Western culture.<sup>19</sup> In sum, the Western model became a benchmark for the natives in the Third World to progress and became modern and civilized. Nonetheless, Marshall Berman, a contemporary modernist, believed that modernity unnecessarily derived from Western experiences or cultural belief. For him, modernity does not have any kind of guideline or blueprint since it spread all over the world.<sup>20</sup> However, a few prominent figures such as Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) and Weber (1864-1920) acknowledged that modernity originated in and developed from the West.<sup>21</sup>

Willfried Spohn explained that:

Modern age has its own features and consists of the emergence of nation-states, national economics, culture and societies are transformed by growing impact of economic global forces, transnational political structure. However, the revival of ethnic nationalism and religion, religion fundamentalism and religious nationalism is seen as a defensive reaction against modernity and globalization.<sup>2223</sup>

This definition of the modern age associates modernity with the emergence of modern political systems based on nation-states. Parliamentary and presidential systems, which centers on peoples' democratic rights to vote and choose an eligible leader, are first introduced in Eu-

---

<sup>19</sup> Abdul Rashid Moten, "Modernity, Tradition and Modernity in Tradition in Muslim Societies," *Intellectual Discourse* 19, (2011):2.

<sup>20</sup> Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization*, 2.

<sup>21</sup> SN Eisenstadt, "Modernity and Modernization", 1.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Willfried Spohn, "Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective," 266.

rope. The nation-state system based on ethnicity and multi-ethnicity is also developed first in Europe. In addition, the nation-state system is accepted as a prerequisite to have modern political structure.

Furthermore, Spohn argues that “nationalism and national identities in modern societies are shaped by civic and secular forms.”<sup>24</sup> Religion thus becomes a private matter for citizens as the sense of nationalism is considered a new source of social cohesion to replace traditional religious bond in society. A Muslim polymath of the 14<sup>th</sup> century, Ibn Khaldun, observed that, in a society during his time, religion was unifying factor of people under one strong cohesion.<sup>25</sup> At present, this role is played by nationalism which is a crucial element to promote and maintain social unity within nation-states. Nationalism is a product of Western type of secular modernity which became a core force to unite the people, including in the Muslim world.

Besides, we also argue that modernity should not merely be related to physical and material developments such as high skyscraper buildings, technological advancements and economic booming, but it also involves social well-being, espousing knowledge, communal harmony and individual freedom which are all embodied under the scope of modernity. Society plays a crucial role in establishing modernization and sustaining civilizational foundations and values. Thus, the perception that modernization can eradicate local traditions and religion thus could be harmful is not always the case. It is true that the emergence of secularization and liberalization was the outcome of modernity in the Muslim world. At the same time, as the history of the Muslim intellectual thought demonstrates, the *Islah* and *Tajdid* movements were alternative strategies used by Muslim scholars throughout Islamic history to bring Muslim community back to the realities of their times by using modernization and relevantization, without renouncing Islam as an essential driving force in society and political order.

In modern era, Muslims began to realize their stagnation in the fields of politics, religious attitude, economy, science and technology after the French invasion of Egypt by Napoleon Bonaparte in 1798. The backwardness attitude in every aspect of life in a declining civilization resulted in a reform movement which was essential and a must.<sup>26</sup> Promi-

<sup>24</sup>Ibid, 267.

<sup>25</sup> Elmira Akhmetova, “Defining Civilisation and Religion,” *IAIS Journal of Civilisation Studies Vol 1, Num 1*(2008): 84.

<sup>26</sup> Medi Mozaffari, “Can a Declined Civilization Re-Constructed?: Islamic Civilization or Civilized Islam?,” *International Relations 14*(3) (1998): 14.

ment figures such as Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida and Hasan Al-Banna initiated this reform movement which was expected to modernize the Muslim societies and also protect the Muslim world and Islamic lifestyles from stagnation. Muslim revivalists encouraged educational reforms which shall educate the Muslim masses to go beyond the traditional methods of the Quran and hadith memorizations and reciting, but to expose themselves into scientific and rational thinking methods or *ijtihad*. But all these changes to build a comprehensive and progressive Muslim community without detaching them from any traditional values and religious principles. *Islah* and *tajdid* consequently become a turning point for Muslims to develop their societies through modernization and concurrently ensuring the relevance of Islam to modern times. Western innovations and inspiration were welcomed as well to progress Muslim societies. In that sense, as Abdul Rashid Moten suggests, Islam and modernity do not clash;<sup>27</sup> rather, both are equally important and their harmonious integration should be implemented. Such productive integration happened once during the Islamic Golden Age (900- 1300 CE) when numerous fields of knowledge including science, mathematics, astronomy, medicine, Islamic studies and philosophy were ben cultivated by renowned scholars and philosophers, who were the best of their time both intellectually and religiously.

### Modernity and Islamic Civilization

The above section suggests that the concept of modernization in a modern sense means secularization or the dismissal of religion and religion-based values from social, intellectual and political spheres in order to achieve progress and development. In fact, the process of modernization and innovations had always existed in human history when one civilization, its traditions, values and lifestyle were acknowledged by the rest as the best example to follow. During the glorious era of Islamic civilization, intellectual developments and essential innovations were all inspired by religious beliefs and ambitions, as Islam strongly encourages seeking knowledge and education. Acquired knowledge and inventions of the Muslims had spread over the world as the best inventions and life standards of that time, including in Europe.<sup>28</sup> Thus, the originality of

---

<sup>27</sup> Rashid Moten, "Modernity and Tradition and Modernity in Tradition in Muslim Societies," *Intellectual Discourse* 19 (2011): 12.

<sup>28</sup> Peter O'Brien, "Islamic Civilization and (Western) Modernity," *Comparative Civilization Review*, 65, (Fall 2011):18.

knowledge acquisition was not derived from the West to the rest only, as we experience at present; rather, the knowledge transformation and exchange of ideas existed across the continents for long centuries throughout human development.

Encyclopedia Britannica defines being modern as a generation who owned technological innovation, governance and socioeconomics. It also clearly indicates “a decline emphasis of religious worldview” as an essential element of being modern.<sup>29</sup> Rational thinking based on secularism thus becomes the primary element of modernity according to the Western worldview. Yet, the history of the Muslims clearly demonstrate that Islamic civilization had successfully attained its modernity without neglecting its true essence, Islam, through which scientific knowledge and rationalization flourished among the religious scholars and *ulama*’.

In fact, this paper does not define ‘civilization’ as a merely material progress. According to Muhammad Hifdil Islam, the word civilization is intently related to “*adab* or manner and behaviors including in political, economic and social realities.”<sup>30</sup> He further added that civilization is usually associated with science and technology and goes parallel with cultural development, and it is not merely concentrated in one particular origin, but it expands through other regions or civilization.<sup>31</sup> When civilization is experiencing progress, modernity will develop and civilization will reach its peak with inventions in technology, political stability, economics independence and enthusiastic society.

The term modern accordingly is a very subjective term without a single or absolute meaning. Rather, it’s meaning, scope and attitude change over time or space. For instance, during the 9<sup>th</sup> - 10<sup>th</sup> centuries, Islamic civilization was recognized as the center of transformation of knowledge between world civilizations pertaining to technological advancements, socio-religious cultural practices and politics that were based on the Shari’ah and Islamic values. Its achievements had been acknowledged and acclaimed as the most advanced civilization at that particular time where scientific and technological knowledge flourished in the Muslim land. The emergence of Islamic civilization delivered progressive human development and a better lifestyle, and its advancement

---

<sup>29</sup>Sharon L.Snyder, ‘Modernity’. Accessed 27 November 2021 <https://www.britannica.com/topic/modernity>

<sup>30</sup> Muhammad Hifdil Islam, “Islam and Civilization (Analysis Study on The History of Civilization in Islam,” *Jurnal Al-Insyirah: Jurnal Studi Keislaman Vol 5, No 1*, (2019):26-27.

<sup>31</sup> Ibid.

expanded to Europe, where the locals changed their traditional culture and norms to the ones which were fostered from the lands of Islamic civilization. The advanced knowledge of Islamic civilization had a huge impact on European civilization and consequently triggered the emergence of the Renaissance. Ezad Jamsari asserts true essence of knowledge in philosophy, science and arts in European Renaissance was a fusion from Islamic civilization.<sup>32</sup> Barack Obama, in a speech delivered in Cairo, stated that Islamic civilization played a significant role in European civilization

As a student of history, I also know civilization's debt to Islam. It was Islam at places like Al-Azhar University, that carried the light of learning through so many centuries, paving the way for Europe's Renaissance and Enlightenment. It was innovation in Muslim communities that developed the order of algebra; our magnetic compass and tools of navigation; our mastery of pens and printing; our understanding of how disease spreads and how it can be healed. Islamic culture has given us majestic arches and soaring spires; timeless poetry and cherished music; elegant calligraphy and places of peaceful contemplation. And throughout history, Islam has demonstrated through words and deeds the possibilities of religious tolerance and racial equality.<sup>33</sup>

Moreover, in Islamic civilization, to achieve modernity and to be a civilized human being, citizens were required to be furnished with spiritual content of Islamic teachings and values. The most crucial element practiced during the glorious period of Islamic civilization was the spiritual well-being of the masses. The principles in the Quran were implemented in daily life of Muslims to achieve God's blessings and consents in accomplishing the purposes of life. Inhabitants were taught with good morale and behavior such as perseverance, patience, honesty, hard work and love of knowledge for the sake of Allah. Furthermore, Muslims are encouraged to conduct *ijtihad*, the process of rational thinking which is highly recommended in Islam.<sup>34</sup> Spiritual belief and *Ijtihad* are the two main elements contributing to the rise of civilization without neglecting the essence of God as the Most Powerful and All-Knowing. In Islam, seeking knowledge is compulsory for every individual, as stressed in the first verse of the Surah Al-'Alaq, "*Recite in the name of your Lord who*

---

<sup>32</sup> Ezad Jamsari et al., "Ibn Firnas and His Contribution to the Aviation Technology of the World," *Advances in Natural and Applied Science*, 7(1):74.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Tijani, "Islamic Civilization: Factors Behind Its Glory and Decline," 182.

*created.*” Acquisition of knowledge, either revealed knowledge as attested in the Quran, or scientific knowledge discovered by scholars, were both essential in empowering progressive process of civilization. As Burke mentioned, the Muslims were encouraged to recite and memorize the Quranic verses, and subsequently this habitual activity can lead to the cultivation of reading culture, and, accordingly, increased literacy rates, and finally enhanced knowledge advancement, specifically in the fields of science and technology, and the nurturing of intellectuals, scholars and philosophers.<sup>35</sup>

Mehdi Mozaffari noted that Islamic civilization reached its zenith in the beginning of the 9<sup>th</sup> century, when innovative knowledge and specialization were firmly founded by scholars and philosophers from Muslim Andalusia, Baghdad, and Morocco. During the era of the Abbasid caliphate, the caliph Al-Ma'mun (r. 813-833) initiated the construction of the largest Muslim library and the translation center of that particular time, called Bayt Al- Hikmah (House of Wisdom).<sup>36</sup> Meanwhile, the second Umayyad caliphate in Spain had experienced a great deal of knowledge progression. Huge libraries and knowledge dissemination centers were built and owned by the Sultans who were devoted to knowledge development and scientific research. They encouraged their people to acquire knowledge and numerous scholars were persuaded to write their works. Every field of knowledge had its own prominent scholars and philosophers, namely al-Zahrawi (926-1013), Ibn Tufayl (1110-1185), Ibn Rusyd (1126-1198) and al-Baytar (1197-1248) In fact, up to the beginning of the 16<sup>th</sup> century, Muslim society was so affectionate with knowledge and philosophy, thus reading and writing of books have become a public culture. The large library was built by a wealthy Sultan in Spain, the Umayyad caliph al-Hakam (r. 961-976), which possessed about 400,000 books. Abdul Kassem, a Persian grand vizier, travelled with his library, consisting of 117,000 volumes organized in alphabetical order and carried by a caravan of four hundred camels. In view of that, Islamic civilization has become the pioneer in instituting universities, hospitals, madrasahs and libraries.

The first educational institutions, which are akin to modern universities by their structure, syllabus and method, were built in the Muslim world in the 10<sup>th</sup> century. The university built by Fatimah Al-Fihri,

---

<sup>35</sup> Edmund Burke III, “Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity,” *Journal of World History*, (2009):178.

<sup>36</sup> Mehdi Mozaffari, “Can a Declined Civilization be Re-constructed,”10.



Al-Qarawiyyin University (857-859) located Fez Al-Azhar University in Cairo built in 972 and Nizamiyyah madrasah, founded by grand vizier Nizam-ul-Mulk in Baghdad in 1067 .. are few of them.<sup>37</sup> Islamic civilization reached its peak and world-wide influence when the Arabic language became a *lingua franca* in education, international and trade relations among the political entities of both known Muslim and non-Muslim world. Hence, the Arabic successfully merged the entire civilization of the West and the East.

During the Abbasid era, movement and interaction of peoples from the East and West spread various Islamic ideologies across the Muslim lands.<sup>38</sup> Hence, thousands of books written by prominent scholars in Arabic were translated into European languages. Philosophy was a core subject of discussion in the intellectual discourse, and the issues that raised were not merely based on rational thinking, but they also involved religious worldview which served as a catalyst in the discussion of rational Greek philosophy. The combination of knowledge transformation, which was influenced by Hellenistic culture and ideas, and integrated with a religious worldview, made Islamic civilization distinct from other civilizations.

Knowledge exchange did not occur among Muslims alone, albeit, Christians and Jews were also welcomed in the process of discussions and decision-making. Openness towards other religions, and the amalgamation of religious knowledge with scientific knowledge, enhanced Islamic civilization to become the most comprehensive civilization of that time. Intellectual freedom was one of the key elements where the public were encouraged to think critically and creatively in innovating knowledge, without abandoning the moral principles and ethics. *Bait Al-Hikmah* was the symbol of knowledge progression. Its main focus was research and innovation, and clearly demonstrates that Islamic civilization encouraged intellectual freedom and scientific developments.<sup>39</sup>

The earlier mentioned definition by Britannica highlighted that modernity can be attained with an advanced technological development. In fact, by having educational freedom, the public could freely access education and knowledge, and consequently, innovations and technological advancement will start to develop. This was the case in Islamic civili-

---

<sup>37</sup> Edmund Burke III, "Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity," 180-182.

<sup>38</sup> Ibid, 173.

<sup>39</sup> Tijani, "Islamic Civilization: Factors Behind Its Glory and Decline," 182.

zation, as numerous prominent scholars specialized in mathematics, physics, sciences, medicine, engineering, aviation and geography emerged. Abu a- Qasim Khalaf ibn al ‘Abbas al-Zahrawi (936-1013) was a renowned surgeon in Andalusia who invented surgical tools, as well as an innocuous method of removing kidney stones from the bladder.<sup>40</sup> Another distinguished polymath was Muhammad ibn Zakariya Al-Razi (864-925), who excelled in philosophy, music, pharmacy and medicine . His substantial works on psychiatry and medical sciences such as *Al-Thibb al-Ruhani* ( The Spiritual Physick of Rhazes)and *Al- Hawi fi al-Thibb* ( The Virtuous Life) were translated into Latin, and were utilized as reference and medical textbooks in European universities for centuries. The author of another medical textbook in European universities was Abu Ali Sina (980-1037), another prominent doctor who was also a chemist and philosopher. The translation of his book entitled *Al-Qanun fi al-Thibb* (The Canon of Medicine) was used as a textbook in f medical science for 700 years. Another prominent scholar whose name deserve to be mentioned here is Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi (780-850) , a famous mathematician who invented the concept of zero, algorithm, and a new branch of science in the field of mathematics and algebra. Another prominent Muslim scientist was Hasan IbnAl-Haytham (965-1040), who wrote about 200 books, including 47 books on mathematics and 58 books on engineering. He also invented optic instruments and the concept of rainbow in camera lens.<sup>41</sup> Abu al-Qasim Abbas Ibn Firnas (810-887), a scientist and faqih from Andalusia has been recognized as the father of aviation, as he discovered the principles of aviation, and invented a device called the *ornithopter*, which is crucial for aircraft stability during landing. His theory was fully adopted and utilized by the later scientists in innovating new technology which is compatible with modern method of flying.<sup>42</sup>

These inventions and discoveries were inspired by the spirit of Islam as Muslim scholars befitted the religious knowledge in tandem with human abilities which subsequently resulted in rational thinking. Their enthusiasm in seeking knowledge ultimately strengthened their faith. In sum, Islam was not a hindrance in the way of being the most advanced society of that time, and thus being defined modern for that particular

---

<sup>40</sup> Fachri Aidulsyah, “The Paradigm of Quran as the Main Element of Islamic Civilization”, *Tsaqafah*, Vol 16, 1 (2020):139.

<sup>41</sup> Ibid, 139-140.

<sup>42</sup> Ezad Jamsari et al, “Ibn Firnas and His Contribution,” 74.

time. Rather, it was a significant contributing factor to being the most advanced. The Quran has served as the source of inspiration for Muslims in acquiring scientific knowledge, which is one of the key ingredients in modernity and progress.

Another important feature of Islamic civilization was its openness and inclusivity as followers of other religious and ethnic backgrounds were all welcomed, particularly in Andalusia, Sicily, Baghdad and later in Istanbul as political capitals and civilizational centers. Citizens of other faiths were free to enjoy their individual rights to work, study and practice their own religions. In Andalusia during the Umayyad caliphate, for example, the city of Cordova had a magnificent surrounding where the three monotheistic religions existed side by side. A horn was blown from the synagogue, a bell was tingling from the church, and an *adhan*, the call of prayer came from the mosque, indicating that religious diversity and ethnic pluralism were accepted and most welcomed. Intermarriages between different races were also practiced, showing that there was no ethnic discrimination, superiority or racism in Muslim ruled lands. Furthermore, all ethnicities had an equal opportunity to hold any political or administrative position, dismantling feelings of prejudice or elements of racism. In one situation in Andalusia, Ismail Ibn Nagrilla, a Jew, was appointed as a vizier in Granada in the 11<sup>th</sup> century. He also served as a successful military leader. As a leader of the Jewish community in Granada, he rebuilt a castle for the Jews to settle in during the fall of the caliphate.<sup>43</sup> Hence, the facts from the Muslim history reveal that Islamic teachings do not oppose modernization and social inclusiveness. Rather, Islam provides a framework to create a conducive environment for inventions, innovation and knowledge production in various fields and disciplines. As we have seen, Islamic civilization has focused on both physical and spiritual developments in nurturing humankind and constructing a desirable atmosphere for wellbeing of entire community, regardless of religious and ethnic backgrounds.

Islamic civilization indirectly disseminate Islamic teachings, norms and values. Non-Muslim communities began to adopt and assimilate themselves within Islamic culture in their lifestyles such as dressing style, maintaining cleanliness and hygiene, which consequently changed the traditional culture of Jews and Christians, including in Europe. In

---

<sup>43</sup> Maria Rosa Menocal, "Culture in the Time of Tolerance: Al-Andalus as a Model of Our Time," *Occasional Papers* (2000):9.

Andalusia, a culture of hygiene was popularized by the Muslims, and thousands of bathhouses built during the Muslim rule there. Public bath or *hammam* culture was very significant in the context of social, recreational and cultural functions. After the Reconquista, Christians began to follow this culture, especially after it became common among the royal families.<sup>44</sup> Another Muslim culture that had been adopted in Europe was city planning, and, in this particular case, Cordova was recognized as the most modern city in Europe at that time, with the installment of lights along the sidewalks, implying the need of lights for better vision in the night.

In sum, Islamic civilization not only provided the best lifestyle and welfare for its inhabitants but had also contributed greatly to the development of European civilization. Due to its glory and superiority, knowledge, culture and inventions of Islamic civilization had been disseminated across the globe. As Burke has stated, “the larger the community or civilization, and the closer it was to surrounding communities, the greater its attractive power.”<sup>45</sup> Although Islamic civilization was established on the basis of Islamic norms and principles, its culture was gradually well-accepted by the non-Muslim communities. Islamic civilization as a symbol or model of modernization and highly developed civilization of that time, where both physical and spiritual developments were taken into account. Ironically, Muslims today have all this greatness. Despite the fact that Islam is open to modernity and innovations, it has been manipulated and politicized at present, and thus, Islam is perceived outdated and irrelevant to the current context of modernization. This issue is explored in the following section.

#### **Modernity and the Muslim World Today**

At present, the Muslim world is often associated with various immoral practices such as corruption, social injustice and inequality, abuse of power, domestic violence, extremism, autocratic leadership, religious manipulations and cronyism. The irony is the fact that all these malpractices are condemned in Islam.

In the post-colonialism era, most of Middle East and North Africa (MENA) countries suffer from political, economic, and intellectual as well as social grievances. They are often governed by corrupted and au-

---

<sup>44</sup> Olivia Remie Constable, *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018), 71-79.

<sup>45</sup> Burke, “Islam at the Center,” 186.

tocratic leaders, and their citizens experience miserable life conditions in poverty, social grievances and hopelessness.

The results of the 2020 Corruption Perception Index (CPI) reports that the top ranking countries (less-corrupted) on the list are non-Muslim countries. The ranking is based on the scorecard arranged in descending order where 100% score denotes free from any corruption, whereas 0 means highly corrupted. Denmark (87%) and New Zealand (87%) are in the highest position. Next on the list is Finland (86%), followed by Singapore, Sweden and Switzerland, with the same score of 85%. At the bottom of the list, indicating the most corrupted countries, are Somalia (9%), South Sudan (12%), Syria (13%), and Yemen (15%). Most of the MENA countries are at the bottom, except the UAE and Qatar, which managed to get a moderate scores of 71% and 62%, respectively.<sup>46</sup> It is apparent that the most corrupted countries are those which involved in ongoing civil wars and calamities, particularly Syria and Yemen. In the post-Arab Spring period, the citizens of these countries live in misery with inadequate supply of food and water, the communities are disunited due to weaknesses and ineffectiveness of the current political leadership.

Most of the Arab countries are governed today by the monarchy system, in which the king enjoys absolute power. It is not unusual that the monarchs are also exposed to cronyism where family members are selected to hold all the important political and administrative positions in the government without any democratic gesture from the public. Perhaps a long-term kingship with absolute power can lead the king to be despotic, brutal and dictatorial, although this is not always the case. Behind the veil of certain Arab nations, whoever opposes or criticizes the king or even rulers who are elected democratically may be executed or jailed. In modern political history, a political uprising can be orchestrated across the regions within a split second, and this is dubbed as technological revolution, where social media becomes a triggering tool for mass mobilization. Adam Smidi & Saif Shahin elaborated that:

‘Many of them emphasized the novelty of social media as a means of mass communication and how they altered the dynamics of the relationship between governments and citizens. The Arab monarchies and military dictatorships, these articles argued, had retained power for long by controlling the mass media and using them to manipulate public opinion; social media, however, took that control away from authoritari-

---

<sup>46</sup> Corruption Perceptions Index, Transparency International: the global coalition against corruption. Accessed on August 6 2020. <https://www.transparency.org/en/cpi/2019>

an hands and provided a voice to the public. This fundamental change had wide-reaching effects: making citizens better informed, turning them into activists, facilitating public organization and collective action, and eventually helping the development of democratic institutions that could replace autocratic regimes.’<sup>47</sup>

In the Arab regions during the Arab Spring of 2011, people revolted against their oppressive governments. It first started in Tunisia when Mohamed Bouazizi burned himself down as a sign of protest against the oppressive government when he failed to manage high cost of living. The Arab people in Libya, Syria, Tunisia and Egypt opted to change the whole governmental system, and accepted the Western type of government based on democracy since it promotes freedom of speech and establishes a legitimate government through elections and justice. However, the abrupt change in the political system created a chaos in the society as we can observe this on the example of Egypt. Mohamed Morsi Issa Al-Ayyat (r. 2012-2013) was legitimately elected as a President of Egypt by a fair democratic election. Unfortunately, after one year of rule, he was removed from his post by a military coup led by Abdel Fattah El-Sisi, who became president in 2014. On the case of Egypt, the revolution destroyed the socio-economic and political fabric of the country that, “Revolution encouraged disunity, chaos, insecurity, injustice and economic collapse, in fact, destroyed and killed social harmony and people’s well-being.”<sup>48</sup>

The Arab Spring torn Syria apart as well. Syria was once a prosperous country. Unfortunately, it instantly collapsed after the revolution, and the Syrians live in agony almost for a decade due to the continuous civil war, and no resolution has been achieved until today. In addition to the absence of political freedom in the Muslim nations, the well-being of the public and their safety are completely ignored by the governments. Muslim countries largely remain underdeveloped and impoverished, without the elements of modernity and progress.

Another issue faced by the Muslims today is related to the colonial mindset prevailing in the Muslim communities. Colonialism and its policies resulted in the sense of inferiority complex among the Third World nations, in which the West is regarded superior, more advanced

---

<sup>47</sup> Adam Smidi and Saif Shahin, “ Social Media and Social Mobilisation in the Middle East”, *India Quarterly*, Vol 73, No 2 (2017):198

<sup>48</sup> Elmira Akhmetova, “The Arab Spring, Good Governance and Citizens’ Rights,” *Islam and Civilisational Renewal* Vol 5, 3 (2014):334.

and the best example to follow for other nations. This inferiority complex mindset impeded the natives from transformation and progress as they maintained in the same circle, and were not brave enough to step up outside the box to progress substantively. For instance, the majority of the Muslim nations are trapped in the colonial education system, and they glorify and adore any form of knowledge or ideology originated from the West. In Malaysia, there is a policy that imposes the teaching of sciences and mathematics in English in national schools. It is assumed that students can only excel if they are exposed to scientific knowledge in English alone. After a few years of execution, however, this policy totally failed because the majority of students, particularly the Malays, were found not only to be weak in English, but also in science and mathematics. Thus, this policy was terminated.

The situation is getting more complex, as religion has been manipulated and politicized by certain Muslim groups who attempted to correlate the relationship between modernity and Islam. Islamic teachings have been politicized and reinterpreted to suit the need of this radical group, even though the practices are distorting and misleading. These groups have been given various labels such as radical, conservatism, fundamentalist, extremist, liberalist and terrorist, and they are bickering about Islamic law, principles and values which seem to be in contradiction with the concept of modernity as perceived today.

Another issue in the Muslim world that needs to be addressed is related to social inequality and gender-based discriminations. Gender segregation is one of the crucial problems in the MENA countries which follow the patriarchal socio-political systems with male domination in politics, education and workplace, while women have limited rights in all of these spheres. According to Gole, "Women are defined as a young girl, wife, mother who compulsory to adhere to their chastity and permissible act in the religion."<sup>49</sup>

Women have equal rights to publish, study, work, speak in parliament and to become involved in general elections,<sup>50</sup> and, most importantly, these rights are in line with the Qur'anic teachings. According to the traditional expectations, however, a woman is supposed to remain at home and duly obey her parents or a spouse. It is true that the position of women in the many current Muslim societies has fundamentally

---

<sup>49</sup> Nilufer, Gole, "Snapshots of Islamic Modernities," *Daedalus*, 129,1 (Winter 2000):99.

<sup>50</sup> Ibid.

changed. But many women in Middle Eastern, Asian and African countries are deprived from receiving proper education or rights to work. Gender inequality and discriminations create a huge communal gap in the Muslim world. Nezahat Kucuk stated that:

The main reason behind low level of female participation in labor force caused by cultural value where women should staying at home rather than working considered a symbol of prestige in MENA countries. According to Gender Inequality Index, Tunisia with a Muslim population ratio of 97% has a GII of 0.515, while Afghanistan with a similar Muslim population ratio (98%) has a much worse gender equality, with a GII value of 0.797. It is believed, the factors comprise of cultural, religious, socioeconomic, legal and political components.<sup>51</sup>

Furthermore, the male domination in Arab culture has to do with their customs that prefer autocratic governmental system. In the economic sector, the Arab region as a major export of oil and gas, are all dominated by men, and women are discouraged to become involved in the labor market<sup>52</sup> or own business; thus, they gradually became dependent on male population economically.

In fact, the status of women in the Muslim society is considered one of the main issues in defining the relationship between religion and modernity. There is an ongoing public debate in Muslim societies on whether women working outside the home is permissible and if so, what conditions should be provided to protect chastity and modesty of women according to the Islamic values. Gole suggests that there is an emergence of Muslim middle class who are concerned on the involvement of women in social presence, upward social mobility, service and communication sectors.<sup>53</sup> Other issues related to women and modernity are gender segregation and veiling. Interference of women in mass media, fashion shows, and their presence in public spaces such as educational institutions, public transportation, sports and recreation, art and culture create socio-cultural boundaries between women and modernity.<sup>54</sup> These instances, which are similar to Western lifestyle, is claimed to be a contamination of Islamic teaching and values.<sup>55</sup> Nevertheless, the deprivation of Mus-

<sup>51</sup> Nezahat Kucuk Dogan, "Gender Inequality in Muslim Majority Countries: Myth versus Facts," *Acta Oeconomica* 66 (2016):214.

<sup>52</sup> Ibid, 216.

<sup>53</sup> Nilufer Gole, "Snapshots of Islamic Modernities," 110.

<sup>54</sup> Ibid

<sup>54</sup> Ibid, 111.

<sup>55</sup> Ibid.



lim women from modern lifestyle, while practicing obvious gender inequalities and discriminations demonstrates Muslim world's attitude towards modernity.<sup>56</sup>

Outside of the MENA countries, segregation, domestic abuse and gender-based discriminations are present in other Muslim countries, such as Pakistan, Afghanistan and Iran. Such public attitude and abuse of human rights blocks the growth and development of any nation as it fails to provide well-being and security to its all citizens. Gole thus stated that the "difference and the maintenance of boundaries may lead to rejection of modernity and the establishment of autocratic regimes."<sup>57</sup> It seems that the main problems existing in the Muslim world are related to the absence of good governance as most of the Muslim countries are governed by autocratic political and social structures which emphasize on patriarchal and male-dominated society.

Hence, modernity as a political and social conditions is difficult to be achieved when even the fundamental rights of citizens are denied, and female half of the population is discriminated due to gender inequality widely practiced in traditional Muslim societies. As noted by Nezhahat Kucuk, "the status of women in Muslim countries is inferior compared to non-Muslim countries and the only reason for this result is the democratic deficit in these countries."<sup>58</sup> Ironically, such attitude prevailed in the modern Muslim societies is not a part of Islamic teachings as Islam as a religion and culture never imposed certain preference based on race, gender or ethnicity. Throughout Muslim history, the women were highly educated and played significant roles in arts, science, and educational and intellectual sectors. In Andalusia, for example, women were actively engaged in political, economic and administrative matters. Sabihah (940-999), the wife of caliph Al-Hakam (r. 961-976), was involved in economic matters and abolished the tax system, thus earned the public respect and compassion.<sup>59</sup> Another Andalusian woman, Fatimah Yahya bin Yusuf al Maghami (d. 319H), who was an expert in religious knowledge, collaborated with male scholars to discuss and resolve many religious and *fiqhi* issues.<sup>60</sup> The practice of gender-based discrimination is accord-

---

<sup>56</sup> Ibid, 112.

<sup>57</sup> Ibid, 114.

<sup>58</sup> Nezhahat, "Gender Inequality in Muslim Countries," 215.

<sup>59</sup> Roziyah Sidik, Mat Sidek, Izziah Suryani Arshad & Kaseh Abu Bakar, "The role and contribution of women in Andalusia", *Australian Journal of Basic and Applied Sciences*, 7(4), 2013: 324

<sup>60</sup> Ibid, 326

ingly not originated from Islamic teachings. Yet, due to the practice of exploitation and mistreatment of women is rampant in Muslim countries, thus Islam is viewed responsible for it and condemned as an oppressive religion towards women.

In sum, the Muslim world today is far from being modernized or serving a model for others to follow. But such condition of the Muslim world is not related to their religion or being religious. Rather, the Muslim world lacks the practice of good governance today, which is capable of providing well-being and safety for every citizen, as well as spiritual and scientific progress and advancement.

### **Conclusion**

After studying the relation between modernity and its status in the Muslim world today, we can deduce a number of concluding points. First, there is no clash between Islam and modernity. Islamic civilization was the center of all social, technological and scientific innovations from the 7<sup>th</sup> until 15<sup>th</sup> centuries which can be defined being modern and the best of that time according to the modern standards.

Second, many Muslims today are living in a misery due to civil wars, widespread extremism, immorality, despotism, poverty and corruption. Yet such disadvantages are not related to the religion of Muslims; rather, Islam is a progressive religion which encourages advancement, well-being, and happiness of everyone in the society. In addition, the politicization of Islam also damaged the image of Islam in the modern world. The Muslim world is lacking modernity and progress, but not due to the existence of religion in their lives, rather, due to the absence of good governance and human dignity.

Third, every human being is entitled to get free access to education, safety, political freedom, and freedom of speech and occupation in order to establish a modernized nation. In the Muslim world, the public is mostly deprived from enjoying these rights due to authoritarian leadership and traditional man-centered societies. Social illnesses such as bribery, corruption, crime, domestic abuse, gender inequality and segregations, religious manipulation, and rigidity in interpreting modernity are some of the core problems encountered by Muslims today. Consequently, Muslims need a fresh interpretation of the concepts of modernity and its potential in creating better Muslim societies. Relevant interpretations of Islamic teachings are also crucial today in order to sustain the relevance of Islam as a universal religion. The paper consequently suggests that Muslim nations can achieve modernity and progress while maintaining

being good Muslims, in parallel with Islamic teachings within the context of the true meaning of *ijtihad*. In sum, human-acquired knowledge and revealed knowledge should go hand in hand in achieving modernity in the context of the Islamic perspective.

Lastly, Islam promotes the fundamental rights for every human being and encourages them to live in prosperity with dignity. Due to long years of colonialism, some values and practices from the Western culture have been absorbed into the Muslim culture negatively. As a solution, positive values that are compatible with Islamic teachings can be adopted, while the counterparts must be avoided. It is also worth noting that modernity already existed within Muslim lands long before the emergence of Western superiority. What is required for Muslims today is that they restore their motivation for betterment, advancement and building of a glorious civilization.

#### ACKNOWLEDGEMENT

This paper was prepared with the support of the IIUM Collaborative Research Initiative Grant Scheme (C-RIGS) from International Islamic University Malaysia entitled “Construction of Moral Values Education Course Module for Pre-Service Teachers” (ID: C-RIG18-005-0005).

#### BIBLIOGRAPHY

- Akhmetova, Elmira. “The Arab Spring, Good Governance and Citizens’ Rights.” *Islam and Civilisational Renewal Vol 5, 3* (2014):334-350
- Akhmetova, Elmira, “Defining Civilisation and Religion,” *IAIS Journal of Civilisation Studies Vol 1(1)* (2008):74-88
- Ali Mirsepassi. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Bennett, C, *Muslim and Modernity*. London: Continuum, 2005
- Brien, O. P. “Islamic Civilization and (Western) Modernity.” *Comparative Civilization Review, 65*, Fall (2011):18-32
- Burke, E. “Islam at the Center: Technological Complexes and the Roots of Modernity.” *Journal of World History, Vol 20, No.2* (2009):165-186

Constable, R. O. *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Early Modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018

Corruption Perceptions Index, Transparency International: the global coalition against corruption. Accessed on August 6 2020. <https://www.transparency.org/en/cpi/2019>

Dogan, Nezahat. "Gender Inequality in Muslim Majority Countries: Myth versus Facts." *Acta Oeconomica* 66, No 2 (2016):213-231

Eisenstadt. S.N. "Modernity and Modernization," *Sociopedia* 25(1)(2010):1-15

Ezad Azraai Jamsari, Mohd Aliff Mohd Nawawi, Adibah Sulaiman, Roziah Sidik, Zanizam Zaidi, Mohamad Zulfazdlee Abul Hassan Ashari. "Ibn Firnas and His Contribution to the Aviation Technology of the World." *Advances in Natural and Applied Sciences*, 7(1), (2013):74-78

Fachri Aidulsyah. "The Paradigm of Quran as the Main Element of Islamic Civilization." *Tsaqafah*, Vol 16, No 1 (May 2020):127-146

Gole, N. "Snapshots of Islamic Modernities." *Daedalus* 129, 1 (Winter 2000):91-117

Huntington, S. "The Clash of Civilization?" *Foreign Affairs*, Vol 72, No. 3 (Summer 1993):22-49

Keyman. E. F. "Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey," *Theory, Culture & Society* 24(2) (2016):215-234

Khalid, Masud, Salvatore. A.B, V. M, *Islam and Modernity Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009

Menocal, R. M. "Culture in the Time of Tolerance: Al-Andalus as a Model for Our Time." (2000):1-11

Moten, Abdul Rashid. "Modernity, Tradition and Modernity in Tradition in Muslim Societies." *Intellectual Discourse*, 19, 1 (2011):1-13

Mozaffari, Mehdi. "Can a Declined Civilization be Re-Constructed?" *International Relations* 14, No 3 (1998):31-50

Muhammad Hifdil Islam. "Islam and Civilization (Analysis Study on the History of Civilization in Islam)." *Jurnal Al-Insyirah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol 5, No 1 (2019):22-39

Oguz, Gonul. "Beyond Secularism: Faith, Identity, and Difference: The Turkish Case," *Istanbul Universitesi Iktis Fakultesi Mecmuasi*, vol 62 (2012): 191-214

Pew-Templeton Global Religious Futures Project. Accessed 26 November 2011.

[http://www.globalreligiousfutures.org/countries/malaysia#/?affiliations\\_religion\\_id=0&affiliations\\_year=2010&region\\_name=All%20Countries&restrictions\\_year=2016](http://www.globalreligiousfutures.org/countries/malaysia#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010&region_name=All%20Countries&restrictions_year=2016)

Roziyah Sidek, Mat Sidek, Izziah Suryani Arshad & Kaseh Abu Bakar, "The Role and Contribution of Women in Andalusian Muslim Civilization", *Australian Journal of Basic and Applied Sciences* 7(4): 323-327

Said. E, *Orientalism*. London: Penguin Books, 1985

Seth, S. "Is Thinking with 'Modernity' Eurocentric?," *Cultural Sociology* Vol 10(3) (2016):385-398

Sharon, L.S . "Modernity." *Encyclopedia Britannica*. Accessed July 31, 2020. <https://www.britannica.com/topic/modernity>

Smidi. A & Shahin. S, "Social Media and Social Mobilisation in the Middle East", *India Quarterly*, Vol 73, No 2 (2017):196-209

Syed Hussein Alatas, "Religion and Modernization in Southeast Asia", *European Journal of Sociology* Vol 11(2) (1970):265-296

Tijani Ahmad Ashimi. "Islamic Civilization: Factors behind Its Glory and Decline." *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol 9, 5 (April 2016):180-184

Veer, P. "The Modernity of Religion," *Social History* Vol 20, No 3 (1995):365-371

Willfried, S. "Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective." *Current Sociology* Vol. 51, 3 (2003):265-286

## A Review of Kahlil Gibran's Major Creative Works

### Ulasan Hasil Karya Kreatif Utama Kahlil Gibran

Homam Altabaa\*, Waleed Fekry Faris, and Adham Hamawiya

#### Abstract

Kahlil Gibran is one of the most important writers of modern Arabic literature and one of the most successful poets of English in the twentieth century. He is undoubtedly a pioneer among Arab poets and novelists writing in English and the most important figure in the *émigré* literary movement. His world-wide popularity is due in large part to his universal spiritual message of love and compassion. This study, focusing on both his Arabic and English works, seeks to explore the various contextual aspects that affect all of Gibran's works since his birth in Mount Lebanon. It also presents a critical overview of all his works for readers and critics that seek a deeper appreciation and a more comprehensive understanding of this literary genius. The study highlights the spiritual element which serves as the link that unifies his Arabic and English works and propels them to enduring literary and popular success across cultures.

**Keywords:** Kahlil Gibran, *Amigré* Literature, Diaspora Writers, Spirituality, Perennialism.

#### Abstrak

Kahlil Gibran merupakan salah seorang penulis yang tersohor dalam kesusasteraan Arab moden dan salah seorang penyair Inggeris yang berjaya pada abad kedua puluh. Kredibiliti beliau tidak diragukan kerana beliau merupakan perintis dalam kalangan penyair dan novelis Arab yang menulis dalam bahasa Inggeris dan tokoh terpenting dalam gerakan sastera *Émigré*. Sebahagian besar popularitinya di seluruh dunia adalah disebabkan oleh mesej rohani universal cinta dan belas kasihannya. Kajian ini difokuskan kepada kedua-dua karya Arab dan Inggerisnya untuk meneroka pelbagai aspek kontekstual yang mempengaruhi semua karya Gibran sejak kelahirannya di Gunung Lubnan. Kajian ini juga memberikan gambaran keseluruhan yang kritis mengenai semua karya beliau kepada pembaca dan pengkritik yang mencari penghayatan yang lebih mendalam dan pemahaman yang lebih komprehensif tentang kehebatan sastera ini. Kajian ini juga mengenengahkan unsur kerohanian yang berfungsi sebagai penghubung yang menyatukan hasil karya Arab dan Inggerisnya dan mendorong mereka kepada kejayaan sastera dan popular yang berkekalan di seluruh budaya.

---

\* Authors are faculty members of the International Islamic University Malaysia. Email: drhomam@iium.edu.my

**Kata Kunci:** Kahlil Gibran, Sastera āmigré, Penulis Diaspora, Kerohanian, Perennialisme.

### Introduction

Kahlil Gibran was born at the heart of Mount Lebanon in Bsharrī, a northern town in modern day Lebanon that started as a Phoenician settlement. It grew with the advent of Christendom to become a historic bastion of the Maronite faith with a strong Syriac tradition. Bsharrī, nestled among the magnificent “cedars of God”, had traditionally relied on farming and silk production for the livelihood of its small population. It was noted by a papal envoy in the 16<sup>th</sup> century for its flowing and copious prosperity as it “abounded in corn, excellent wines, oil, cotton, silk, honey, wax, wood, savage and tame animals, and especially in goats” (Harris, 2012).<sup>1</sup> However, decades of misrule and instability ensured that this agrarian wealth eluded the majority and rendered most of it in the hands of the few: feudal lords, governors, and the clergy.

Jubrān Khalīl Jubrān, later Americanized as Kahlil Gibran, was born on the 6<sup>th</sup> of January 1883, to natives Khalīl Jubrān and Kāmilah Raḥmah, both of whom were Maronite Christians. The father was a tax collector and owned a walnut grove which generated a reasonable income that was squandered on gambling and alcohol. To exacerbate matters, Khalīl, who had an imperious temper, was accused of mishandling taxes and embezzlement. Consequently, his property was confiscated, and the family was evicted and forced to share a house with others.

In contrast, Gibran's mother, Kāmilah, was free-spirited and hardworking, an apt inspiration for his future writings about women. Thus, the difference was stark for young Gibran between the guiding loving mother and the domineering father who belittled Gibran's imaginative and reclusive nature. The ultimate failure of the father as the patriarchal breadwinner came when he was jailed for embezzlement, a few years after the seizure of their property.

The mother was left to fend for and feed her children. Kāmilah Raḥmah, strong-willed and caring, was up to the task and nurtured her young children while the father suffered his ill fate. Kāmilah's strong resolve as a single mother had been tested earlier in life when she immigrated to Brazil with her first husband, Ḥannā Raḥmah, the father of her

---

<sup>1</sup> William Harris, *Lebanon: A History 600-2011*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), 94.



first son Buṭrus. Hannā died in the Latin country, and Kāmilah returned to Mount Lebanon.

After Khalīl was imprisoned, Gibran became free to pursue his budding love for the arts without stinging derision. Kāmilah, a priest's daughter, appreciated her son's superior inclinations to draw, dream and dance. In various letters written in the United States, Gibran described his early passion for drawing for hours on papers, walls, and snow. At this tender age, he spent hours adoring a few Da Vinci prints he received as a gift. In addition to drawing, he enjoyed casting images of molten lead and sand in small old tins. Gibran was fond of visits to the forests, to the scenic Mediterranean Sea, and to the city of Ba'albak (Heliopolis) with its ancient temples of the Sun (Bushrui and Jenkins, 2008).<sup>2</sup>

It can be noted that in some of the letters sent to his American friends, Gibran sometimes conveyed images of wealth, glory, and exoticism to these new friends. Given his underprivileged childhood, this cast a shadow of doubt on the authenticity of some of the sentimental anecdotes of his childhood. Nonetheless, for a boy living a plebeian life, deprived of his father and hometown at an early age, these memories appear as a conceivable compensation for the loss and hardship experienced at an early age (Waterfield, 1998).<sup>3</sup> On the whole, the natural setting of Mount Lebanon and Qādīshah valley, coupled with Kāmilah's audacity and affection, should have played a profound role in nurturing the nascent talent of Gibran.

Gibran's quasi-formal education first started with studying Syriac and Arabic in a small old class run by the Monastery of Mār Sarkīs.<sup>4</sup> The teaching was traditional and didactic but led Gibran nevertheless to know more about the Maronite faith and the teachings of Jesus which would have an enduring influence over his writings.

As years passed, the family, led by Kāmilah, realized that it was either to endure a hard life without its customary custodian and breadwinner or travel in search of a better life. The latter was their choice. With the aid of relatives in the US and a network of people smugglers, this became feasible. At the time of their travel, the dauntless family consisted of Kāmilah, Peter/Buṭrus Raḥmah (Kahlil's elder half-brother),

<sup>2</sup> Suheil Bushrui and Joe Jenkins, *Kahlil Gibran: Man and Poet*, (Oxford: One World, 2008), 30, 31.

<sup>3</sup> Robin Waterfield, *Prophet: The Life and Times of Kahlil Gibran*, (New York: St. Martin's Press, 1998), Chapter 1, e-book.

<sup>4</sup> Mar Sarkis or Saint Serge/Sergius was a popular Christian martyr. This monastery has been transformed to house The Gibran Museum.

Kahlil, and his two younger sisters Mariana and Sultana. On board, or rather in the steerage of Dutch steamship *Spaarndam*, the five arrived at Ellis Island in June 1895, through Boulogne (Waterfield, 1998).<sup>5</sup>

After passing New York, the family settled in an impoverished neighborhood in Boston (Moreno, 2008),<sup>6</sup> in the vicinity of Chinatown where predominantly poor immigrants from Asia lived in squalid rooms. Kāmilah started earning a living by peddling and sewing. Boutros also worked as a peddler and a storekeeper. Gibran was not asked to work but to dedicate himself to studying which can be taken as an acknowledgment of his bright potential. Gibran joined a local school and started learning the English language and imbibing American culture.

Soon enough, the pupil's artistic talent caught the attention of F. Holland Day (1864-1933), a respected publisher and creative photographer who was a pivotal figure in the artistic circles of Boston. He became Gibran's mentor and led him in discovering firsthand the intellectual and artistic life of New England. Gibran's immersion in American culture and discovery of English works was soon to be interrupted; Gibran set sail back to Beirut in 1898. His return to his native country was motivated by education, as the family believed that Gibran should seek a more traditional Arabic education before being exposed to the liberal culture of the West. Soon, he enrolled in 'Al-Ḥikmah school, a leading Maronite school founded by the eminent historian bishop, Yūsuf 'Al-Dibis (Hojairi, 2011).<sup>7</sup>

Back in Lebanon, he read various English books on fables, romantic poetry, and mythology by well-known authors of the 19<sup>th</sup> century such as Archibald Lampman and Thomas Bulfinch. At school, his favorite educator was Father Yūsuf Ḥaddād, who supported his free spirit and natural endowments, guiding him to read great works of Arabic scholarship and literature. Gibran was known during those school days for his strong artistic character. In view of that, he established a literary school magazine with his colleagues and won a poetry prize. He also met his old teacher, Salīm 'Al-Ḍāhir, who continued to be an inspiration to Gibran through his folk tales and traditional wisdom.

---

<sup>5</sup> Waterfield, *Prophet: The Life and Times of Kahlil Gibran*, Chapter 1, e-book.

<sup>6</sup> Barry Moreno, *Ellis Island's Famous Immigrants*, (Chicago: Arcadia Publishing, 2008), 17.

<sup>7</sup> Mouannes Mohamad Hojairi, "Church Historians and Maronite Communal Consciousness: Agency and Creativity in Writing the History of Mount Lebanon", (PhD Thesis, Columbia University, 2011), 154.

Gibran fell in love during his stay in Lebanon with Ḥalā who came from a rich rural family. To the dismay of the aspiring young man, his proposals were rejected by the family due to his low income and status. The family was supported by the head of the local church in their refusal, fueling his detestation of an unjust church. This short-lived love affair reinvigorated his love for nature, as the lovers used to seek refuge in the beautiful surroundings of Bsharrī. The woods, where he would secretly meet Ḥalā became an everlasting symbol of freedom and harmony in his Arabic works. In the old village, Gibran also met his father who continued to look down on his poetic inclinations (Bushui and Jenkins, 2008).<sup>8</sup>

Gibran's stay in Lebanon would be cut short as he received news of an illness that has befallen his sister. He wrote back to his mother informing her of his imminent return to Boston, but he arrived too late after Sultānah had passed away. Sultānah died of tuberculosis at home on 4<sup>th</sup> of April 1902. Tragedies continued in short intervals as Buṭrus died of tuberculosis at home as well on 12<sup>th</sup> of March 1903 and his beloved mother, Kāmilah, died of cancer in hospital on 28<sup>th</sup> of June 1903. In little over a year, Gibran lost most of his family and only Mariana was left with him. The loss of his mother affected Gibran the most as she had played the leading role in shaping his character and charting the general path of his young life. The squalid and humid environment in which many immigrants lived, including Gibran's family, was undoubtedly a contributing factor to their quick demise.

The two siblings were left to care for each other, with Gibran taking charge of the indebted family store, while Mariana worked as a seamstress and earned more than her brother. Gibran sold their share in the store to focus on his artistic and literary work and began selling some of his artwork through the help of two faithful friends; Holland Day and the young poet, Josephine Peabody. In 1904, he met Mary Heskell, who became his ardent supporter and closest friend.

The following year witnessed the publication of his first Arabic work, *Music*, as small poetic treatise on the meaning and importance of music. As the sale of his paintings did not match his expectations, he had to have a better income. Thus, occasionally, he would write for Arabic newspapers in the US for a few dollars. Such writings, although financially disappointing, began to establish Gibran's name among Arab readers as a budding writer.

---

<sup>8</sup> Bushui and Jenkins, 58.

His presumptive French friend, Micheline, played a role in drawing him to travel to France to refine his talent and gain more knowledge (Sheban, 2001).<sup>9</sup> Mary Heskell supported him with 75 dollars a month to actualize this dream. Gibran would be grateful for Mary for her friendship, guidance, and support throughout his life, dedicating some of his works to her. In 1908, with great hopes and much gratitude to Mary, he left for the City of Lights. He enrolled in an art school and visited the artistic and cultural centers of the capital of the world at that time. He met and drew Rodin and other prominent figures in the city. He was also to gain great insights into the intellectual currents of Europe, reading William Blake and Friedrich Nietzsche at that period, both of whom became great sources of inspiration for Gibran. His stay in Paris also marked the publication of his *Spirits Rebellious*, which caused quite a stir among Arab conservatives. He rejuvenated his friendship with Yūsuf 'Al-Ḥūwayyik, his old school friend from 'Al-Ḥikmah, and they studied together and exchanged views on all artistic and literary topics. Finally, during his stay in Paris his father died in Lebanon. This did not have a strong emotional impact on him.

In 1910 he visited London, and later in the year returned to the United States. Boston proved too small for his aspirations which led to him to depart to New York a year after his third arrival. In New York, he rented a small apartment he called the hermitage that became his home for around 20 years. During his stay in New York, he wrote for various Arabic publications that were blooming at that period, such as 'Al-Muhājir, Mir'āt 'Al-Gharb, and 'Al-Funūn. Some of these writings were political, calling for an end to Ottoman rule over Arab countries. He stressed that the people of the Levant needed to unite and rise above their religious differences. He also called for solidarity and assistance for the Levant during the severe repression period at the end of Ottoman rule.

In 1912, Gibran published *Broken Wings*, which remains one of his best-known Arabic works about unfulfilled love, frustrated by male chauvinism and tradition. In the same year, his famous correspondence with writer, May Ziyādah, started. This friendship lasted for years and became the most famous literary correspondence in modern Arabic. Additionally, he drew a portrait of Abdul-Baha, who was the eldest son of Baha'u'llah, founder of the Baha'i Faith. Abdul-Baha succeeded his fa-

---

<sup>9</sup> Joseph Sheban, "Mirrors of the Soul", in *A Third treasury of Kahlil Gibran*, edited by Andrew Dib Sherfan, (New York: Open Road Media, 2011), Book One, final chapter on The Women in the Life of Gibran, e-book.

ther as the head of the Baha'i Faith. Gibran was introduced earlier to the teachings of this faith, and such meetings with its leader strengthened the profound influence of Bahaism on him.

Although Gibran generated some income through his art, newspaper articles, and books, he remained financially troubled and unable to cover all his life expenses, modest as it was. This led him to accept more monetary assistance from Mary Heskell. However, his financial position changed gradually with the increasing popularity of his publications and success of his paintings, such as the exhibit at Montross Gallery on Fifth Avenue, which garnered good reviews and better sales.

The joy of success was soon to be overshadowed by larger than life events back in Syria and Lebanon as famine<sup>10</sup> ravaged the Levant. Gibran called for an end to Ottoman rule over Arabs, condemning in strong words their tyranny and misrule, and spearheading donation drives to send funds to alleviate the crushing poverty in Syria and Lebanon.

In 1918, he published the *Madman*, a collection of mystical and sardonic stories. This was his first English publication, heralding the literary birth of the popular writer he would be. Two years later, the far reaching influence of Gibran as a modernizer of Arabic literature was to be cemented with the establishment of the Pen League in New York, a pioneering literary group with Gibran as its president. The same year witnessed the publication of Gibran's last original Arabic work of prose, the *Tempests*, which is shrouded in anger and permeated by Nietzschean nihilism, an apt vessel to convey his frustration upon the atrocities of World War One and the starvation and political turmoil in the Levant.

The defining moment in Gibran's literary career came with the publication of the *Prophet* in 1923 by Alfred A. Knopf, propelling its author to a fame that has endured for decades. At the turn of the twenty-first century, it has been translated into more than fifty languages, selling tens of millions of copies, and topping best-seller lists (Amirani and Hegarty, 2012).<sup>11</sup> Unfortunately, Gibran's health began to deteriorate around that year, and he paid many visits to the hospital, but no specific illness was diagnosed. Despite ill health, Gibran continued, with his increasing fame, to deliver talks and entertain invitations to meetings and events by various literary circles.

---

<sup>10</sup> The Great Famine of 1915-18

<sup>11</sup> Shoku Amirani and Stephanie Hegarty, *Kahlil Gibran's The Prophet: Why is it so loved?*, <http://www.bbc.com/news/magazine-17997163> (12 May 2012).

Gibran tried to invest the money he made through numerous successful publications in a real estate project, but his hopes were dashed, and he lost most of his money. His efforts to refocus on writing instead of investment were boosted by a new assistant, Barbara Young. She was a devoted fan, and later became one of his biographers. Nevertheless, his new publications did not match the success of the *Prophet* and received mixed critical reviews, although his fame continued to grow. Increasing literary and social commitments did not help alleviate his illness, which was taking a heavier toll on his health, boosted by Gibran's fondness for alcohol. As he refused any prolonged stay in hospital or any medical operations, his liver finally gave out and Gibran died in St. Vincent Hospital on 10 April 1931. He was buried in Boston, but his remains were later reinterred in Lebanon, where he was finally laid to rest in his birth town of Bsharri, after a voyage of forty-eight years.

#### A Critical Review of Gibran's Creative Works

Gibran's stream of creative imagination started flowing with a pamphlet in adulation of music, published in 1905. This poetic essay titled *Music* has five major parts that lay the foundation of many of Gibran's mystical views to be expounded in his later, longer works. In the first part, Gibran presents music, in a highly poetical language, as the energy that embraces the Platonic soul, setting it free to reach interminable heights. Music is also the language inspired from above. Gibran, in a Wordsworthian manner, states that the melody of a bird reveals more wisdom than classic volumes of knowledge. In the second part, Gibran invites readers on a historical journey to explore the status and mission of music across generations. Here he shows his knowledge of the myths and concepts of various cultures at his young age, such as the Greek, Hindu, Assyrian, and Islamic traditions. Gibran then presents descriptions on how music accompanies man throughout his life, from birth to death, giving life meaning and value. He illustrates how certain melodic modes used in centonization<sup>12</sup> can enhance and reveal sentiments and passions. The final part is an entreaty to the temple of music to guide men's hearts to the metaphysical world and reveal the essence of the Unseen. In short, this work offers glimpses of Gibran's latent talent and presents the seeds of his spiritual and romantic philosophy.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> According to set melodic types, figures, patterns, etc.

<sup>13</sup> Nadeem Naimy in *The Mind and Thought of Khalil Gibran* is of the opinion that this piece tells readers more about Gibran, the sentimental aspiring young poet, than about

*Music* was followed a year later by *Nymphs of the Valley* in 1906, which contains three fictional parables, employing a style that is figuratively ornate to present, or compensate for, an unsophisticated plot. The first story *Martha* revolves around the eponymous poor orphan girl who is seduced to depart from her valley of innocence to the city, where she is abused sexually and emotionally. Years later, the narrator is guided to Martha on her deathbed by her illegitimate son, who sells roses in the street. When she dies, she is refused burial in the Christian cemetery, where the Cross protects the graves of the clean and virtuous. The story shows Gibran's belief in the innate innocence and absolute value of a human being, which invites comparisons to French philosopher, Jean-Jacques Rousseau. Gibran emphasizes uncorrupted morals in the state of nature in contrast to the cruel, corrupting, and condemnatory city and church.

The second story titled *Ashes of the Generations and the Eternal Fire* has two timelines; one takes place more than a century before the birth of Christ at the temple of Ishtar,<sup>14</sup> while the other takes place in the spring of AD 1890 in the ruins of the same temple. The holy setting in the city of Baal<sup>15</sup> introduces a prostrating man, tearfully beseeching the gods to spare the life of his dying beloved. His prayers go unanswered, and he is left to wander aimlessly. Centuries later, the spirits of the same two hapless lovers encounter and recognize each other instantly, albeit they occupy different human receptacles. Evidently, the parable presents a concept of incarnation where spiritual powers, descending from the sublime realm, recognize each other in the physical plane, as a testimony to the supremacy of love.

The final parable titled *Yuhanna the Mad* presents a simple young man who unwittingly leads his herd to graze in a land owned by an ecclesiastical monastery. He is reprimanded and persecuted but released after he is declared mad by his own family. Finally, he is deserted by everyone after he helplessly denounces the corrupt church. The American poet, Robert Hillyer, believes that this parable "symbolizes the contrast between the hypocrisy of glittering formalism and that true religion which

---

the subject. The subject is not analyzed objectively but rather presented as a prose-ode of a nostalgic heart.

<sup>14</sup> A most important Assyrian and Babylonian goddess of love, fertility, war, etc.

<sup>15</sup> Baal, one of major gods in the ancient Levantine mythology, was especially revered by the Canaanites. References to ancient Semitic and Mesopotamian mythologies slowly gained popularity in modern Arabic literature.

is the treasure of the humble (Hillyer, 1948)."<sup>16</sup> In short, the book as a whole presents a niche for the examination of Gibran's mystical and philosophical views such as the concepts of the nonmaterial soul, nature, innate goodness, love, sin and punishment, among others. Also, the book is example of Gibran's relentless assault on the church as an organization that has betrayed the true teachings of Jesus, replacing him with greed for wealth and power.

*Spirits Rebellious*, published in 1908, was a collection of four stories that had originally appeared in *'Al-Muhājir*. The defining feature of this work is its stinging social commentary in incensed pronouncements on the theme of women and justice. The first story is titled *Wardah 'Al-Hānī*, who is forced by social norms to marry a wealthy older man whom she does not love. Eventually, she leaves her house in Beirut to lead a poor life with the young man whom she truly loves. Stylistically, the story is characterized by the direct voice and value-laden commentary of the narrator, who nearly turns the narrative into an essay on marriage and tradition in historic Lebanon. Thematically, the heroine, who lends her name to the title of the story, represents the broken promise of urban life to women, where patriarchal traditions continue to suffocate the natural aspirations of women.

The second story titled *The Cry of the Graves* centers on a corrupt and tyrannical legal system, where a ruler sentences three innocent individuals to horrible deaths. In the few pages that encompass this short story, Gibran raises two fundamental questions about skewed justice and punishment in the light of his firm belief in the sacredness of human life. First, the narrator condemns the authority of law itself asking, "What is Law? Who saw it coming with the sun from the depths of heaven? What human saw the heart of God and found its will or purpose?" Second, he condemns the executors of law, asking "Who cut off the murderer's head? Are they divine prophets, or soldiers shedding blood wherever they go? Who stoned that adulteress? Were they virtuous hermits who came from their monasteries, or humans who loved to commit atrocities with glee, under the protection of ignorant Law?" The answers to these questions are to be found in all of Gibran's works, including the *Prophet*, formulating key tenets of his moral philosophy that relies on his perception of divine goodness and justice.

---

<sup>16</sup> Robert Hillyer, *Three Ornamented Parables*, New York Times. <http://www.nytimes.com/books/98/12/13/specials/gibran-nymphs.html> (April, 18, 1948).



*The Bridal Couch* is the title of the third story, which deals with feminist themes similar to those resonating in the opening story of the book. It centers on Laylā, who furtively withdraws from her wedding party to meet her secret lover, trying to convince him to flee with her. He refuses, asks her to return to her bridegroom, and pretends that he is in love with a different girl. Laylā stabs him to death, but he confesses to loving only her, which leads her to commit suicide in his dying arms. The sentimental storyline mainly serves to highlight the catastrophic effects of archaic social norms on young women.

The final story is entitled *Khalīl the Heretic*, where the young orphan, Khalīl, grows up to be a rich monk in rich monastery in Lebanon. He lashes out against his fellow monks, accusing them of betraying the teachings of Jesus as they enjoy the limitless bounties of the monastery and leave poor villagers to starve and freeze, deprived of any sustenance in the harsh mountainous winter. Consequently, Khalīl is beaten, jailed, and finally exiled. The ruler of the village where Khalīl seeks refuge sets up a trial to convict him of heresy. However, Khalīl, through his oratory skill, manages to turn the crowds against the ruler, instigating a remarkable and peaceful civil obedience. The nonviolent revolution succeeds in toppling the ruler. It then distributes wealth and land among villagers and sets Khalīl as a new just leader. Thematically, the story is rich in references to the role of religion, the question of liberty and law, the meaning of true poverty and monasticism, the relationship between ruler and people, and the effect of modern servitude. All in all, the book *Spirits Rebelious*, through its four short narratives, reveals various aspects of Gibran spiritual and moral views, which will be further developed in his later works.

Gibran's following work was titled *Broken Wings*. It proved popular among Arabic critics and young readers upon its publication in 1912. Set in rural Lebanon and revolving around a story of doomed passion, *Broken Wings* explores themes of transcendental love, patriarchy, woman status, corruption, and anticlericalism. Thus, it is thematically similar to preceding publications. This novella, however, is Gibran's longest narrative, and contains clear resemblances to his unfulfilled love affair with Halā 'Al-Dāhir while he was in Lebanon. The protagonist, who is named Gibran in some movie adaptations, falls instantly in love upon meeting Salmā, the daughter of a wealthy and honorable man. However, their love faces a strenuous challenge when the local Bishop seeks Salmā as a wife for his nephew. Salmā dies in sadness due to her separation from her true lover. The importance of this novella lies neither in its plot, which is

sentimental with hardly plausible details, nor in its characterization, which is flat and underdeveloped, but rather in its revelation of various facets of Gibran's concept of romantic love. For him, love is the center of human life, and it is stronger and nobler than any other emotion or consideration. It should not be shackled with social traditions and conventional morality. Romantic love is fated and is a revelation of the infinite love that permeates the universe.

A collection of more than fifty short pieces that Gibran had written for *'Al-Muhājir* and *Mir'āt 'Al-Gharb* was published in 1914 under the title *A Tear and a Smile*. These pieces mainly comprised prose poems and parables with a wide range of topics such as the role of the poet, beauty of death, Jesus, friendship, the kingdom of imagination, Lebanon, etc. The major uniting feature is the strong romantic emotion and mystical spirituality that permeate all these pieces and tie them together in union.

The importance of the book is explained by Nasib Arida, a prominent émigré writer, who stated that at that time of Arabic literary history, writers and poets in Syria and Egypt were filling the pages of magazines and papers with inert and bland essays, poems, and letters that were void of emotions and detached from the heart. He further stated that Arab readers at the time thought that any versification is poetry. However, when Gibran wrote this work, people changed their conception of literature. They, according to Arida, became aware that a true poet is the one who caresses with magic fingers the strings of their hearts. Since then, young writers and poets have started to imitate this work, and the followers of Gibran began to gain momentum.<sup>17</sup>

Thematically, Gibran uses myriad romantic symbols such as the wind and sea along binary oppositions such as poverty and wealth, life and death, joy and sorrow, or tears and smiles to present his cosmic understanding of unity,

The cloud floats above the hills and valleys until it meets the gentle breeze, then falls weeping to the fields and joins with brooks and rivers to Return to the sea, its home... The life of clouds is a parting and a meeting. A tear and a smile. And so does the spirit become separated from the greater spirit to move in the world of matter and pass as a cloud over the mountain of sorrow and the plains of joy to meet the breeze of

---

<sup>17</sup> Nasib Arida's introduction to the book, for which he was the publisher in New York.

death and return whence it came to the ocean of Love and Beauty----to God.<sup>18</sup>

Gibran's ontological views are thus inseparable from earthly life with its various states of happiness or sadness, combining the macrocosm with the microcosm in what the America poet, Robert Hillyer, describes as a "coinage of mysticism" (Hillyer, 1949).<sup>19</sup>

Gibran's following work, *The Procession*, was his only major work of poetry, adhering to some principles of classic Arabic verse. It was published in 1919, with philosophical connotations regarding the nature of good and evil vis-<sup>'azza</sup>-<sup>-wa</sup>jalla-vis man in the natural state and man in society. The poem has a central metaphor as its axis, the forest, representing the original peace and goodness of man. This theme is elaborated further through a dialogue of 18 parts between a youth and an old man. Nasib Arida described the setting of the poem, "an old sage, worldly-wise and ripened by experience, had left the city to wander in the countryside, and wearily rested himself at the edge of the forest; a naked, sun-bronzed youth emerged from the forest, reed in hand, to throw himself in abandon beside the sage, and the two unceremoniously commenced their discourse."<sup>20</sup>

The youth uses a faster poetic meter to convey his message of innocence, freedom, and happiness, while the old man by contrast uses a slower and longer poetic meter to present his state of doubt, corruption, and ennui. This duality carries the whole poem, with considerable reliance on symbolic representations, to its conclusion where the old man seems to capitulate,

Had I the days in hand to string,  
Only in forest they'd be strewn,  
But circumstances drive us on,  
In narrow paths by Kismet hewn.  
For Fate has ways we cannot change,  
While weakness preys upon our will.  
We bolster with excuse the self,  
And help that Fate ourselves to kill.

<sup>18</sup> From Gibran's introduction to the book.

<sup>19</sup> Robert Hillyer, *Thoughts of a Mystic*, New York Times, <http://www.nytimes.com/books/98/12/13/specials/gibran-tears.html> (April 3, 1949).

<sup>20</sup> Nasib Arida's introduction to the book.

George Kheirallah, who translated the work to English in the 1940s, believes that “the poem represents the unconscious autobiography of Gibran: Gibran the sage, mellowed beyond his years and Gibran the rebel, who had come to believe in the unity and universality of all existence and who longed for simple, impersonal freedom, merged in harmony with all things” (Sheban, 2011).<sup>21</sup> Whether autobiographical or not, the poem echoes various romantic and mystical themes with its call for a simple and pure life, revolting against materialism, and its focus on the degradation of the self in a social setting against the unitive life of the natural goodness (Majdoubeh, 2002).<sup>22</sup>

Although Gibran started publishing in English with Alfred A. Knopf in 1918, he nonetheless published a final Arabic work in 1920 entitled, *The Tempests*. It is a collection of more than thirty short pieces ranging from prose poetry, drama, short story, to newspaper articles, with various topics ranging from sociology, eremitism, politics, to literature. Naimy notes that a key feature of this work is the Nietzschean influence it exhibits, whereby Gibran addresses readers with a shovel in hand and offers no more than a grave in a valley strewn with bones and skulls (Naimy, 1974).<sup>23</sup> In the first piece of this book, the nihilistic Grave Digger advises that poetry must be forsaken for it has no benefit as men are dead since their birth, while religion, God, and prophets are hollow words invented in ages past. In other pieces of the book, echoes of the radjyallāhu  
‘amāh *bermensch*<sup>24</sup> and Master-Slave Morality<sup>25</sup> are perceptible in Gibran's political commentary as he calls upon his countrymen to abandon humility and fear to take charge of Fate. He condemns some of his fellow Syrians as decayed teeth that must be uprooted en route to power and self-assertion. In contrast, other pages of the book use a tone that is less critical and has diverse mystical undercurrents. This is evident in a short story entitled, *'Al- 'āṣifah*, which is about a hermit named *Yūsuf* who de-

<sup>21</sup> Joseph Sheban, “Mirrors of the Soul”, in *A Third treasury of Kahlil Gibran*, edited by Andrew Dib Sherfan, (New York: Open Road Media, 2011), Book One, chapter on Gibran's Painting and Poetry, e-book.

<sup>22</sup> Ahmad Y. Majdoubeh, “Gibran's The Procession in the Transcendentalist Context”, *Arabica*, Vol. 49, No. 4, (2002), 477-493, Refer to 491-492.

<sup>23</sup> Mikhail Naimy, *Kahlil Gibran: His Life and his Works*, (Beirut: Naufal Publishers, 1974), 127.

<sup>24</sup> The Overman is the ultimate ascension of humans, according to Nietzsche. Refer to his 1883 work *Thus Spoke Zarathustra*.

<sup>25</sup> Master-Slave Morality is a key theme of Nietzsche's. Master Morality stresses pride and power, while Slave Morality stresses kindness and humility. Refer to his 1887 work *On the Genealogy of Morality*.

clares to the narrator, ‘I sought solitude so that I would not have to sit with those who, having only partial knowledge, see the image of a science in a dream and imagine themselves in wisdom's inner circle. While alert and awakeful they see one apparition of reality and imagine that they possess its perfect essence.’” In short, the varied genres, themes, and styles used in *The Tempests* offer multiple perspectives on fundamental concepts shaping the Gibranian vision.

Although *The Tempests* is generally considered Gibran’s final Arabic work, *The New and the Marvelous*, was published in Cairo in 1923. It features varied pieces chosen by an editor from numerous earlier publications. In any case, Naimy opted to include this book in the anthology he edited of Gibran’s major works. The influence of Nietzsche is barely visible in *The New and the Marvelous* and Gibran expresses unanimity and compassion towards the poor and weak. Mysticism has a fair share in this book as evident in the piece dedicated to Avicenna’s poem on the soul, favoring it over works by Shakespeare, Goethe, and Shelley. Gibran also, in a separate piece, praises ‘Al-Ghazālī’s Sufism over St. Augustine’s mysticism and views the former as a bridge between Hindu mystics and late writers such as Baruch Spinoza and William Blake. Mystic poet, Ibn ‘Al-Fārīdī, is described as the prince of the realm of imagination and leader of the army of mystics that moves towards the city of Truth, casting aside all trifles and follies. The crowning jewel of this book is a play entitled *Iram: City of Lofty Pillars*,<sup>26</sup> which recounts the esoteric path to God through a conversation with a female Sufi saint. The saint experiences mystical gnosis and discloses her discoveries about the unity of being.

Gibran’s first publication in English was *The Madman* in 1918. It is composed of 35 prose poems, vignettes, and parables reminiscent of his earlier Arabic works, but with a sardonic touch to it. *The Madman* utilizes the well-known literary motif of madness which has been used by various mystical writers to solicit sympathy from readers, highlight the paradoxical nature of life, question the meaning of rationality and truth, and criticize a purblind and callous society (Rubik, 2014).<sup>27</sup> Mystics have often been described as madmen in works of literature as they are unable to communicate their mystical experiences and express the un-

<sup>26</sup> The title is a Quranic reference to an ancient city or tribe.

<sup>27</sup> Margarete Rubik, “Descriptions of Madness in English Literature and the Cognitive Empathy They Elicit”, *The International Journal of English Language, Literature and Humanities*, Vol. II, No. V, (September 2014), 1-14.

covered wonders of the Unseen. In the works of Islamic mysticism, a well-known character is that of the *majdhūb* or *attracted madman/holy fool*, who is overwhelmed with the mystical experience and is in a state of intoxication that prevents any meaningful communication with people (Katz, 1996).<sup>28</sup> In Christianity, Jesus, in the words of Foucault, honored and sanctified madness as madmen show that wisdom is a grace from God. Jesus himself was thought mad, and accepting the cross was conceived as a mad act (Foucault, 2005).<sup>29</sup>

Such mystic thematic concerns are evident in the first piece entitled, *How I Became a Madman*, where the narrator presents the fortunate turn of events that led to his madness, "I woke from a deep sleep and found all my masks were stolen... For the first time the sun kissed my own naked face, and my soul was inflamed with love for the sun, and I wanted my masks no more. And as if in a trance I cried, 'Blessed, blessed are the thieves who stole my masks.' Thus, I became a madman." This freedom and exposure to the symbolic light of truth is only possible after losing one's mask, after casting aside the material influences and norms of society. Gibran presents a mystical and ethical world where salvation is contingent upon finding the truth, regardless of appearances or consequences.

Various other pieces such as the *Astronomer*, *The Seven Selves*, and *The Fox* explore themes related to the soul, its solitary world and access to the Unseen. The effect of society on the soul and the defects of the ethical environment are presented in various other pieces. For example, a piece entitled, *On Giving and Taking*, criticizes man's greed and immersion in materialism, while *The Sleep-Walkers* objects to the dishonest nature of social relations. Similar to these two is the parable, *The Other Language*, that focuses on the negative influence of society on man's natural goodness which is lost after childhood. *The Wise Dog* and *War* address the consequences of blind mass belief and the injustice of man-made laws, while *The Two Hermits* explores man's propensity to evil and conflict. These are time-appropriate themes as the book was published during World War One. To summarize, the book explores the meaning of truth, its spiritual nature, and role played by society in covering it.

---

<sup>28</sup> Jonathan Glustrom Katz, *Dreams, Sufism, and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad Al-Zawawi*, (Leiden: E. J. Brill, 1996), XVI.

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, (London: Routledge, 2005), 74-77.

A slim volume titled *The Forerunner* that included a little more than 20 short pieces similar to *The Madman* in theme and style was published in 1920. The first lines of the book set its course - "You are your own forerunner, and the towers you have builded are but the foundation of your giant-self" - to navigate the mystical and moral world with the self as its foundation. Every man is on a course of mystical self-fulfillment. Additionally, a key theme in this book is *Love*, which is the title of the first poem,

O love, whose lordly hand  
 Has bridled my desires,  
 And raised my hunger and my thirst  
 To dignity and pride,  
 Let not the strong in me and the constant  
 Eat the bread or drink the wine  
 That tempt my weaker self.  
 Let me rather starve,  
 And let my heart parch with thirst,  
 And let me die and perish,  
 Ere I stretch my hand  
 To a cup you did not fill,  
 Or a bowl you did not bless.

Gibran seeks to spend life in devotion to Love, although the path to this perfect union is fraught with temptations as expressed by earlier mystical and ascetic poets. Other fundamental motifs of Gibran in the realm of spirituality and morality are present in this book, such as the noble status of the poor, the debilitating burdens of the material world, and the paradox of justice and fate. The seeds are sown in *The Madman* and *The Forerunner* that will come to full bloom with the publication of Gibran's masterpiece, *The Prophet*.

Since its publication in 1923, *The Prophet* has been a tremendous success among readers. It has been translated to scores of languages from English, becoming one of the best-selling books of the previous century (Time Magazine, 1965).<sup>30</sup> Much like the Biblical *Sermon on the Mount* or Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*, the book recounts the spiritually-universal sermons of a prophet named Almustafa, who has lived in a foreign city, Orphalese, for 12 years and is waiting for a ship that will carry

---

<sup>30</sup> *The Prophet's Profits*, Time Magazine.  
<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,834246,00.html> (Aug. 13, 1965).

him home after a long exile. The disciples of the prophet beseech him for final words of wisdom which the book reports in around twenty five prose poems. Each one of these prose poems revolves around a certain subject such as love, marriage, giving, eating and drinking, work, joy and sorrow, buying and selling, crime and punishment, laws, freedom, reason and passion, pain, self-knowledge, teaching, friendship, talking, time, good and evil, prayer, pleasure, beauty, religion, and death.

The setting of the book is a fortified seaside city named Orphalese, which some critics believe is an autobiographical reference to New York, where Gibran was orphaned (hence Orphalese from the Greek *Orphanos*).<sup>31</sup> In this manner, Almustafa stands for Gibran himself, Almitra for Mary Haskell, and the Prophet's island of return for Lebanon (atwī, 1989).<sup>32</sup>

Throughout its modest number of pages, the book explores in an idealistic tone a considerable number of spiritual, philosophical, ethical themes. Almustafa describes these themes as those moving within the soul, beginning with a description of the path of love, the hard and steep path to life in its true essence. The ascendant on the path of transcendental love must suffer the flames of its sacred fire before revelations can take place so "you may know the secrets of your heart, and in that knowledge become a fragment of Life's heart". Henceforth, love is the underpinning for the different chapters of the book as it details the actions and occupations that one undertakes in life/path of love. Love is thus an irreplaceable foundation for the moral world represented by Gibran, as Almustafa wonders "Who can separate his faith from his actions, or his belief from his occupations?"

It can be noted that certain aspects of asceticism permeate *The Prophet* as it describes a transcendental journey, where the material is secondary to the spiritual. This is evident in the chapter where Almustafa is asked "Speak to us of Giving," and he answers, "You give but little when you give of your possessions. It is when you give of yourself that you truly give. For what are your possessions but things you keep and guard for fear you may need them tomorrow? And tomorrow, what shall tomorrow bring to the overprudent dog burying bones in the trackless sand as he follows the pilgrims to the holy city?"

<sup>31</sup> There are other suggested etymologies, such as Orpheus and Urshalim.

<sup>32</sup> 'atwī, Fūzī. 'Jubrān Khalīl Jubrān: 'abqarī min Lubnān. Beirut: Dār 'Al-Fikr 'Al-'arabī, 1989, 49.



In short, through Almustafa's mantle of prophethood, Gibran presents a mystical atmosphere of seeking the ultimate end on a perilous road of temptations. According to Naimy, this extended mystical metaphor becomes the mold into which Gibran pours "the quintessence of his contemplations on men and their lives" (Naimy, 1974).<sup>33</sup>

After the commercial success of *The Prophet*, readers waited three years for Gibran's next publication in 1926, which was a collection of aphorisms titled *Sand and Foam*. These pithy life-observations were not as popular with the readers as his previous career-defining book, yet that does not diminish their literary value. Unlike *The Prophet* which had a plot, setting, and characters, - albeit rudimentary and undeveloped - *Sand and Foam* was an undiluted collection of aphorisms such as "Humanity is a river of light running from the ex-eternity to eternity", "One may not reach the dawn save by the path of night", "Every seed is a longing", "You see but your shadow when you turn your back to the sun", and "Generosity is not in giving me that which I need more than you do, but it is in giving me that which you need more than I do." Accordingly, the thematic interests expressed here echoed those of the former work, with insights on the pursuit of meaning in life, art, virtuous living, incarnation, mysticism, etc. In short, this book is not bound by time or space; it addresses universal messages to every human, also from a prophetic standpoint.

*Jesus the Son of Man*, published in 1928, presents fictional portraits of Jesus through the eyes of various real and imaginary friends and foes. These include Mary Magdalen, Philemon, Luke, John, Salome, Barabbas, a shepherd in South Lebanon, Assaph the Orator of Tyre, a Persian philosopher in Damascus, Pontius Pilate, Caiaphas, and others. Without a claim to historical fidelity, these portraits do not rely on a plot or complex characterization -- except for Jesus -- but serve as a gospel according to Gibran. The book comprises 78 poetical portraits, making it Gibran's longest work. According to Bushrui, these multiple accounts reconstructing the life of the Nazarene defy the narrow conception of his divinity and shift focus to his human nature and moral message,

The effectiveness of *Jesus, the Son of Man* lies in Gibran's examination of Christ from the viewpoints of many well-known characters from the gospels, thus giving a fresh angle on a number of familiar stories. Alongside the disciples, the Virgin Mary and Mary Magdalene,

---

<sup>33</sup> Mikhail Naimy, *Kahlil Gibran: His Life and his Works*, (Beirut: Naufal Publishers, 1974), 187.

there are also the views of “anti-heroes” such as Caiaphas, Pontius Pilate, and Barabbas who makes the rueful remark that “his crucifixion endured but for an hour. But I shall be crucified unto the end of my years” (Bushrui and Jenkins, 2008).<sup>34</sup>

Accordingly, the life of Jesus was a great source of inspiration for Gibran, who received his earliest education through church classes and through his devout mother, the daughter of a priest. The idealist image of Jesus was imprinted in the memory of Gibran at an early age. Since then, Gibran has been influenced by the example set by Jesus's noble life and altruistic teachings, and not by the institutions and hierarchies established in his name. In other words, the book is a testimony to the influence of Jesus over the philosophy and spirituality of Gibran. To summarize, the major concern of *Jesus the Son of Man* is to highlight the ideals of human perfection through the person of Jesus, a man who completed his ascendance and fulfilled his longing.

Gibran's final major publication was *The Earth Gods*, which was published a few weeks before he passed away in 1931. The work is an extended symbolic poem recounting a conversation between three gods, who stand for three natural human predispositions; namely, disillusionment and weariness, affirmation and will power, and belief in the omnipotence of love (Bushrui, 2010).<sup>35</sup> In any case, *The Earth Gods* remains as a final reflection of Gibran's views on metaphysics, life and its meaning. The *New York Times* in a review of the book upon its publication considered these views to be spiritual and reflecting,

Mysticism of the land of his birth, Asia Minor, which dictate his utterance... It would be our guess that "The Earth Gods" is something in the nature of a translation out of one of the author's Arabian works. It is something new, not grandiose but very nearly grand, sweeping and invigorating. In it the voice of older civilizations speaks to the upstarts of the West, albeit with something of sadness, yet with a large tolerance, like elders giving of their matured profundity to children concerned with small and perishable things (New York Times, 1931).<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Bushrui and Jenkins, 258.

<sup>35</sup> Suheil Bushrui, “Jubrān Khalīl Jubrān”, in *Essays in Arabic Literary Biography: 1850-1950*, edited by Roger M. A. Allen, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 188-189.

<sup>36</sup> *The Earth Gods*, New York Times.

<http://www.nytimes.com/books/98/12/13/specials/gibran-earth.html> (May 17, 1931)

The book upholds the absolute value of love and echoes the teachings of Jesus on love as the greatest commandment (Matthew 22: 35-40),<sup>37</sup> the idealism of Virgil's *omnia vincit amor*, and Alfarabi's emanative love (Abrahamov, 2003).<sup>38</sup> Gibran unites various strands on the topic of love to affirm its universality as the answer to unyielding questions about the meaning of existence.

### Conclusion

In summary, Gibran published many successful and popular literary works in Arabic and English. Thematically, they reflect to varying degrees major aspects of his life. Accordingly, a possible reading can locate the roots of Gibran's search for a utopian moral world in his longing and anguish for his homeland which was ravaged by the corruption of its rulers and its clergy. Similarly, his search for a mystical metaphysical truth can be read as a reflection of his internal struggle to reconcile Western and Eastern values, and his disillusionment with Western materialism. Furthermore, Gibran's adoration for nature can be rooted, in addition to the influence of Transcendentalism and Romanticism, in his longing for innocent childhood in rustic Lebanon. In short, understating important biographical events and their context sheds new light and offers insightful readings of the works of Gibran.

### BIBLIOGRAPHY

Ahmad Y. Majdoubeh, "Gibran's The Procession in the Transcendentalist Context", *Arabica*, Vol. 49, No. 4, (2002), 477-493, Refer to 491-492.

Barry Moreno, *Ellis Island's Famous Immigrants*, (Chicago: Arcadia Publishing, 2008), 17.

Binyamin Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of Al-Ghazali and Al-Dabbagh*, (London: Routledge, 2003), 18.

Jonathan Glustrom Katz, *Dreams, Sufism, and Sainthood: The Visionary Career of Muhammad Al-Zawawi*, (Leiden: E. J. Brill, 1996), XVI.

---

<sup>37</sup> Matthew 22:35-40.

<sup>38</sup> Binyamin Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism: The Teachings of Al-Ghazali and Al-Dabbagh*, (London: Routledge, 2003), 18.

Joseph Sheban, "Mirrors of the Soul", in *A Third treasury of Kahlil Gibran*, edited by Andrew Dib Sherfan, (New York: Open Road Media, 2011), Book One, final chapter on The Women in the Life of Gibran, e-book.

Joseph Sheban, "Mirrors of the Soul", in *A Third treasury of Kahlil Gibran*, edited by Andrew Dib Sherfan, (New York: Open Road Media, 2011), Book One, chapter on Gibran's Painting and Poetry, e-book.

Margarete Rubik, "Descriptions of Madness in English Literature and the Cognitive Empathy They Elicit", *The International Journal of English Language, Literature and Humanities*, Vol. II, No. V, (September 2014), 1-14

Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, (London: Routledge, 2005), 74-77.

Mikhail Naimy, *Kahlil Gibran: His Life and his Works*, (Beirut: Naufal Publishers, 1974), 127.

Mikhail Naimy, *Kahlil Gibran: His Life and his Works*, (Beirut: Naufal Publishers, 1974), 187.

Mouannes Mohamad Hojairi, "Church Historians and Maronite Communal Consciousness: Agency and Creativity in Writing the History of Mount Lebanon", (PhD Thesis, Columbia University, 2011), 154

Robert Hillyer, *Three Ornamented Parables*, New York Times. <http://www.nytimes.com/books/98/12/13/specials/gibran-nymphs.html> (April, 18, 1948).

Robin Waterfield, *Prophet: The Life and Times of Kahlil Gibran*, (New York: St. Martin's Press, 1998), Chapter 1, e-book

Shoku Amirani and Stephanie Hegarty, *Kahlil Gibran's The Prophet: Why is it so loved?*, <http://www.bbc.com/news/magazine-17997163> (12 May 2012).

Suheil Bushrui and Joe Jenkins, *Kahlil Gibran: Man and Poet*, (Oxford: One World, 2008), 30, 31.

Suheil Bushrui, “Jubrān Khalīl Jubrān”, in *Essays in Arabic Literary Biography: 1850-1950*, edited by Roger M. A. Allen, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 188-189.

*The Earth Gods*, New York Times.  
<http://www.nytimes.com/books/98/12/13/specials/gibran-earth.html>  
(May 17, 1931)

*The Prophet's Profits*, Time Magazine.  
<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,834246,00.html>  
(Aug. 13, 1965).

Waterfield, *Prophet: The Life and Times of Kahlil Gibran*, Chapter 1, e-book.

William Harris, *Lebanon: A History 600-2011*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), 94.

## **Technical Framework of Qatar's Foreign Aid Policy: Guiding Documents and Operative Institutions**

### **Rangka Kerja Teknikal Dasar Bantuan Asing Qatar: Dokumen Panduan dan Institusi Pelaksana**

Fadhl A. Bashir,\* and El Fatih Abdullahi Abdelsalam\*\*

#### **Abstract**

This paper presents essential aspects of the State of Qatar foreign aid policy (QFAP), which is closely tied to the wider country's foreign policy. The study traces and explains vital foundations of the country's foreign aid policy framework and its decision-making process, mainly the guiding documents and operative institutions. Evidently, the content and structure of these two technical elements reflect the political and socio-cultural background as well as the regional and global surrounding of the state of Qatar. Although it is an emerging donor, Qatar's aid documents and institutions are showing radical development and prestigious institutionalizing. The technical guidance and the inclusiveness of QFAP documents and widespread operations of its institutions show that Qatar has further benefited from its partnerships and global engagements to advance its aid policy making. This research used face-to-face interviews with key Qatari officials and scrutinized the state official documents and quoted speeches and statements, in addition to other relevant academic materials.

**Keywords:** Foreign Aid Policy, Qatar, Documents, Institutions, Policy-Making.

#### **Abstrak**

Artikel ini membentangkan aspek dasar bantuan luar negeri Qatar (QFAP), yang berkait rapat dengan rangka kerja umum dasar luar negeri yang lebih luas. Kajian ini mengesan dan menerangkan 2 asas penting rangka kerja dasar bantuan asing negara dan proses membuat keputusannya; iaitu dokumen panduan dan institusi pelaksana. Melalui kajian ini, jelas menunjukkan bahawa kandungan dan struktur kedua-dua elemen teknikal ini mencerminkan latar belakang politik dan sosio-budaya serta persekitaran serantau dan global negara Qatar. Walaupun Qatar merupakan penderma yang

---

\* PhD Student, Department of Political Science, Kuliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Corresponding Author, Email: Fadhl\_Bashir@yahoo.fr.

\*\* Prof. Dr, Department of Political Science, Kuliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Email: elifatih@iiu.edu.my.

baru menonjolkan diri dalam lanskap bantuan global, namun dokumen dan institusi bantuan Qatar menunjukkan ia sebagai perkembangan positif dan institusi yang berprestij. Panduan teknikal dan keterangkuman dokumen QFAP dan operasi meluas institusinya menunjukkan bahawa Qatar telah terus mendapat manfaat daripada perkongsian dan penglibatan globalnya untuk memajukan pembentukan dasar bantuannya. Kajian ini dijalankan berdasarkan temu bual langsung dengan para pegawai Qatar dan pakar yang berkaitan, di samping menganalisis dokumen dan laporan rasmi negara, memetik ucapan dan kenyataan rasmi, serta mengambil kira sumber akademik dan saintifik lain yang berkaitan.

**Kata Kunci:** Dasar Bantuan Asing, Qatar, Dokumen, Institusi, Proses Pembentukan Dasar.

## **INTRODUCTION**

The emergence of new aid donors, of which some are Muslim states, exposed the global aid system to diverse and different aid behaviours, policies and frameworks. Besides some other Muslim countries, particularly in the Middle East, the state of Qatar has been rapidly involved in the aid giving activities and aid donorship. This tendency has been more visible since a new Amir came to power in 1995 in which many political and economic aspects of the country were changed. A part of that, Qatar's aid behaviour which has been framed to be more institutionalised and recognised regionally and globally. This paper provides a technical outlook about Qatar's foreign aid policy framework in relation to its guiding documents and operative institutions which reflects the policy and decision making in the country.

## **1. ANALYSIS AND DISCUSSION**

Although Qatar's proactive foreign policy agenda sets the basis for its aid policy, there are several other elements that effectively and technically contribute to the outlook and framework of this policy. These elements were perceived through interviews and examining the official aid documents of the concerned institutions and organisations in the country. Combining and understanding these the nature and function of such elements will provide a comprehensive knowledge about QFAP framework as well as its policy and decision-making process. This paper considers two interrelated elements of QFAP: 1) the guiding documents, and, 2) the operative institutions.

### **Guiding Documents for QFAP**

There are several guiding documents that provide practical and administrative orientation to QFAP, inspire its mission and goals, and regulate its operations and programmes. These documents represent the state's hierarchical system as well as the accumulated technical knowledge that Qatar has been acquiring throughout the past decades.

#### ***1.1.1 Emiri Decrees, Directives and Speeches***

The nature of the political system in Qatar, as an absolute dynastic monarchy, makes the Emir's decisions, directives and speeches very effective and instantly considered by all institutions especially those associated with foreign policy. As the state's decision-making structure is highly personalised and centralised to the Emir and the ruling family, significant decisions are made top-down by the Emir, his heir, the Prime Minister and the Minister of Foreign Affairs, with the Emir often being personally involved in foreign policy issues (Khatib, 2013, p. 418). Thus, the personal ideas and preferences of the Emir that are mentioned in his formal speeches, decrees and directives are prioritised and absorbed in all ministries and institutions. In terms of foreign aid, the Emir's guidance plays a major role in setting and implementing the country's aid policy and orienting its institutions.

The notion of the Emir's guidance and its effective role in QFAP has been mentioned throughout all interview sessions. Going through the Emir's speeches and directives, it is evident that foreign aid and its policy are well noted and highly considered. Foreign aid has been repeatedly mentioned in the Emir's speeches on many occasions such as, UN General Assembly meetings, bilateral meetings, media statements, Emiri directives among others. For instance, Qatari Emirs (the father and son), have constantly emphasised during their speeches in the annual meetings of the UNGA on Qatar's efforts in development and humanitarian programmes.

All Emir's speeches and preferences, related to QFAP, are reflected by the Amiri Diwan into statements and directives that are delivered to the concerned ministries and institutions. The aid initiatives, and non-systemic aid that are announced by the Emir, are transferred to those institutions as Emiri orders for consideration and implementation. For example, aid directives have been issued by the Amiri Diwan for supporting and providing aid to the Gaza strip in 2008, to Yemen in 2012, to Syria in 2014, etc. (Diwan, 2018). These directives, depending on the



scope and subject, aim to show the state's response to challenges and crises facing humanity in many parts of the world (MOFA.2019).

Furthermore, the Emiri speeches and directives do not only set the strategies and vision for QFAP, but provided, to some extent, technical guidance about recipient countries, sectors and potential projects and partners. For example, administrative notes related to aid and aid policy are issued when the Emir conducts visit to other countries which might receive aid from Qatar. This has been constantly observed in the Emir visits to several developing countries such as Jordan, Tunisia, Turkey and Ghana.

### ***1.1.2 Qatar National Vision 2030 (QNV)***

Qatar's National Vision 2030 (QNV), which is the comprehensive development strategy of the State of Qatar, supported by its leadership, was initiated in 2007 under the guidance and leadership of Sheikh Hamad bin Khalifah Al Thani. It was adopted pursuant to the Emiri decision No. 44 of 2008, for the achievement of progress and prosperity in the country and the transformation of Qatar into an advanced state with the capability to achieve sustainable development and securing a high living standard for generations to come (MOFA, 2012b; MDPS, 2018). Further to its vision and general framework that empower fairness and prosperity inside the territory of Qatar (Miller & Al-Mansouri, 2016, p.55), it directs the country's contribution to the prosperity and well-being of other parts of the world.

The QNV document is a working manual that is mainly concerned with the outcomes as target, not the means. QNV offers a general framework for national development strategies, trends and available options, that reflect the aspirations and culture of Qatari people, focusing on 4 pillars of development: human, social, economic, and environmental (GCO, 2018; Diwan, 2018). Each one of these pillars has an immediate connection with the foreign aid policy. For example, for the social development pillar of international cooperation, it is mentioned as a target for "bolstering the regional role of Qatar economically, politically and culturally." The QNV considers international cooperation as an integral aspect of the national development process (MDPS, 2018; MOFA, 2017). It identifies the most significant aims in the field of international cooperation, namely, improving the regional and global role of the State of Qatar economically, politically and culturally, particularly within the framework of the GCC, the Arab League, the OIC and the UN System

and its affiliated entities; . . . ., and helping to establish international peace and security through political initiatives and offering humanitarian assistance (MDPS, 2017, p.267).

Outcome Number 4 in the QNV, International Cooperation is:

“As a responsible member of the international community, Qatar will contribute towards international peace and security through political initiatives and development and humanitarian assistance” (QNV, 2008, p.23).

According to Ministry of Planning Development and Statistics’ (MDPS) report (2015) on actualizing it, the QNV helped Qatar to shape an international aid strategy of which frameworks related to neighbouring countries and the Arab and Muslim worlds are set. The QNV pays enough attention to the foreign policy tying it to the goals of the comprehensive development. More importantly, this document represents an advanced stage of policy development related to QFAP. It gives a framework to the national development strategies (NDS), patterns and accessible alternatives, mirroring the yearnings and culture of Qatari individuals and setting ways to tackle principle challenges at national and global level.

Therefore, the QNV plays a crucial role in setting a strategic vision for the formulation and operation of QFAP. This would facilitate Qatar’s goal to be a respected member of the international community. Inspired by the QNV, Qatar has persisted in consolidating and building its international cooperation profile using bilateral, regional and multilateral arrangements and programmes. Involving in mediation and conflict resolution efforts and other diplomatic initiatives is a practical reflection of this inspiration. Moreover, the QNV document considers the frameworks and concepts adopted by the UN such as in development and climate change. Thus, QNV is considered as a passage for going into the international stage with the purpose of establishing a solid foreign policy and foreign aid policy. It additionally helps Qatar to grow its political organisations beyond the traditional frameworks based on a focused and clear vision that is in harmony with its deviant foreign policy agenda.

### ***1.1.3 Qatar National Development Strategy (NDS)***

Initially, the National Development Strategy (NDS), which was launched in March 2011, contained practical approaches and mechanisms about the QNV 2030’s pillars and commitments. NDS aims to support the state in its efforts to achieve a sustainable development path that will bring about prosperity, and harmonise economic, social and environmen-

tal outcomes. To date, Qatar has gone through 2 NDSs; the first covering the period 2011–2016, and the second covering the period 2018 – 2022. Both are designed to set a path towards the achievement of Qatar's comprehensive development that is one of the main goals of the QNV.

Qatar's NDS provides a technical framework and means for the state to implement the SDGs, in particular as set in SDG 17 and financing for development. It sets tangible strategies and measurements for implementing international conventions, resolutions of UN agencies and regional organisations and provides the indicators required for measuring progress towards international development goals (MDPS, 2017, p.269). Additionally, it enables foreign aid institutions to play a catalytic role in international development and in implementing Qatar's foreign aid policy as it sets targets for these institutions, enabling them to implement their projects in a timely and professional manner. The NDS provides a detailed and distinctive way for the State of Qatar to air its desire to pass on the significance of sustainable development throughout the globe. Thus, it gives Qatar an opportunity to strategically highlight its contribution to the Global Partnership for Development, including humanitarian aid and substantial spending on development assistance.

Besides, NDS sets specific outcomes, main outcomes and intermediate outcomes, and targets to be achieved by the Qatari government in the field of global partnerships for development. Such targets facilitate the distribution of task among ministries, government institutions, the private sector and NGOs. By following an outcome-based key arranging policy, all concerned parties are integrated into a coordinated process that anticipates accomplishing Qatar's position globally. In this regard, NDS sets the sectoral challenges and the required responses and initiatives, from aid institutions, to address and overcome these challenges and creating a favourable environment in the international cooperation sector.

Moreover, NDS places a practical hierarchal coordination mechanism that is headed by MOFA and regulated by its policies. Such a mechanism encourages MOFA, aid institutions and other partners to act on national and international development to guarantee a coherent international activity of all State sectors in an integrated and meaningful manner (ibid, p. 269). Qatari institutions and organisations as well as the international organisations are included in this coordination mechanism. Another aspect of this coordination with the MOFA is related to facilitating and enhancing the development and building capacity of institutions concerned with foreign aid and its policy.

#### *1.1.4 Qatari Laws on Regulations on Charity Operations*

As the contribution of the non-governmental organisations was constantly increasing due to the proliferation of charities and development organisations in Qatar since the early 1990s, a policy framework was needed to regulate their activities and to legalise the operations of these entities outside the country. Besides, the terror allegations towards Islamic charitable organisations, especially after the 9/11, necessitated putting in place a regulation mechanism for all Qatari organisations and charities that are involved in foreign aid activities. The state of Qatar and some of the Qatari charities have been explicitly accused of terrorist activities and supporting radical Islamic insurgencies such as Alnusra Front in Syria and Taliban in Afghanistan. Furthermore, the increasing reports about money laundering provided another reason that motivated the State of Qatar to pursue such a legal framework and controlling mechanisms.

Essentially, the Qatari Constitution of 2005 established Shari'a or Islamic law as the primary source of legislation in Qatar. Qatar has put in place certain laws for legalising local organisations and charities as well as regulating their operations inside and outside the country. For example, Law No. 8 of 1998, which regulated both private associations and foundations was in turn superseded by Law No. 12 of 2004 (the 2004 Law), which regulates all foundations and associations established for charitable, humanitarian, social, cultural, scientific, and professional purposes. A significant role of these Laws was related to hierarchal administrative responsibility for registering and monitoring these organisations. Another legislation is Law No. 13 of 2004 which established the Qatar Authority for Charitable Activities (QACA), tasked with the responsibility to regulate donations, supervise charitable and philanthropic foundations and associations, and conduct charitable and humanitarian activities entrusted to it by the state and funded by donations from the Emir (ICNPL, 2017, p. 32).

Another related legal framework, mainly set to combat terror financing and money laundering, is Law No. 4 of 2010 replacing Law No 28 of 2002. The Law enabled the state institutions in reviewing financial transactions and financial activities as well as enforcing measurements and standards to ensure apposite oversight of these financial transactions (Almeezan, 2018). Also, this Law showed Qatar's commitment to be aligned with the international standards adopted by major international organisations and other donors. It has established an effective legal and regulatory framework for government and other organizations to coordinate efforts in ensuring proper use of aid resources and efficiency of

partnerships with local agencies in the recipient countries. Evidently, this Law has also contributed to improve efficiency and transparency of Qatari foreign aid.

Essentially, the most important legislation in this regard is Law No. 15 of 2014, which is pertaining to the Regulation of Philanthropic Activities (2014 Law). The law regulates aspects related to registration and licensing of aid organisations and collection of donations, ensuring transparent reporting of their overseas activities, and setting funds transfer mechanism to recipient countries and partners. The importance of this law originates in two aspects. First, it was issued along with the establishment of a government authority to implement it, which is the Regulatory Authority for Charitable Activities (RACA). Second, it focuses on aid organisations and provides very strict procedures for them to follow in terms of working in the development and foreign aid areas. This law is considered a significant milestone in the QFAP, especially in issues related to the non-governmental part of Qatari foreign aid and the progression towards setting up a foil against terror. It provides a global solid footing for the State of Qatar to minimize the terror accusations against its organizations and aid funds and transfers.

The 2014 Law replaces any earlier contradictory law, which means that other laws regulating social, cultural, scientific, and professional associations are still in force. Moreover, it contributes in developing the administrative capability of the Qatari aid Institutions. Likewise, it demonstrates that the public governmental system, which legitimises the charity operations, is contributing viably to the foreign aid policy. Such impact will certainly augment the government efforts to eradicate extremism and maintain development programmes. In addition, this Law, with RACA role, provided a systematic and legal coordination framework for all charitable efforts and various aid operations of Qatari organisations.

#### ***1.1.5 International and Regional Organizations, Treaties and Agreements***

As the state of Qatar has been seeking to establish its presence in the international community, it has made concerted efforts to join many international and regional organisations, ratify concerned treaties and signed related agreements and conventions. Besides its active membership in the UN, OIC, AL, GCC, and recently becoming a participant in the OECD DAC, Qatar has joined more than 328 regional and Interna-

tional organisations (MOFA, 2017). Also, Qatar has signed more than 600 bilateral and multilateral treaties and agreements (Almeezan, 2018), of which many are concerning international cooperation issues and for the sake of international development (MOFA, 2017). For example, Qatar has ratified the United Nations Covenant on Civil and Political Rights and the International Covenant on Social, Economic and Cultural Rights. Thus, Qatar has been keen on actively participating in boosting international cooperation in various fields, by signing related treaties and contributing to various related organisations.

Moreover, Qatar has adopted the goals and resolutions of UN conferences that address the issues of sustainable development and climate change within the priorities of the development agenda and achieving global welfare like MDGs and SDGs. Qatar also, in collaboration with other partners, hosts international forums and conferences that are related to boosting international cooperation and enhancing international development and aid policy. For example, Qatar hosted the South-South Cooperation Summit in 2005 and donated USD20 million; the Second International Conference on Financing for Development in 2008; the 13th United Nations conference on Trade and Development (UNCTED); the Climate Change Conference in 2012, and recently the High-level Conference on Financing for Development and the Means of Implementation of the 2030 Agenda for Sustainable Development in November 2017.

This behaviour by the Qatari government is considered as a pragmatic policy reflection for the principles of the Qatari state that are mentioned in the country's Permanent Constitution. Articles 6 and 7 of which stipulate: "The State shall respect international charters and conventions, and shall strive to implement all international agreements, charters, and conventions it is a party thereof." Such behavior is also a real conversion of the QNV 2030 document which takes into account Qatar's partnership for development and international development agenda. This has been confirmed throughout the interview sessions; with many respondents expressing that Qatar's involvement in the international community has affected its foreign aid policy aspects.

In fact, this involvement of Qatar in international treaties and conferences, especially in development cooperation, has three reflective dimensions in the QFAP. First, it has helped Qatar improve its policy-making aspects and built up the capacity of its institutions and aid frameworks and enabled it to adopt international aid standards. Second, it has facilitated Qatar's alignment and integration into the global aid sys-

tem and its affiliated frameworks. Lastly, this relation has increased Qatar's commitments and obligations towards the international development agenda, which might be one of the reasons that explain the rapid increase in the value of Qatari foreign aid.

### **Institutions for Qatar's Foreign Aid Policy**

As a part of its institutional development and for the importance of the foreign aid policy implementation, the State of Qatar has established several technical institutions whose mission is to disburse foreign aid and monitor its operations as well as to ensure its efficiency in achieving targeted outcomes. QFD, the Department of International Development at the MOFA and RACA are mainly the technical public institutions working for this purpose. In addition to that, the Qatari government has enhanced the establishment and the operations of numerous development organisations and charities (NGOs) that are operating in many parts of the world. Previously and similar to other GCC countries, the Ministry of Finance (MOF) used to be considered also as an actual aid institution that played an effective role in the formulation and implementation of aid policy especially through its direct relations with the royal leadership (Villanger, 2007, p. 235). Collectively, all these institutions contribute to Qatar's foreign aid policy at different levels including international aid framework and global partnerships for development. These institutions are as listed below.

#### **1.1.6 Amiri Diwan**

The Amiri Diwan, which is the sovereign body and the managerial office of the Emir, stands as the highest-ranking authority and decision-making institution in the state's foreign aid policy. As the seat of standard of the State of Qatar, it goes about as a nexus between the Emir and all government and non-administrative bodies inside Qatar and externally (Diwan, 2018). Besides its multi-tasking and complex assignments and obligations, the Amiri Diwan has the most effective hierarchical authority in Qatari foreign aid and its policy. Throughout the past decades, the Amiri Diwan has been the major policy source for QFAP. It provides general direction and guidance as well as technical advice when needed. The Diwan also ensures that the vast majority of Qatari aid policies are shaped in accordance with Qatar's priorities and high-ranking state principles. The Diwan is led by Sheikh Tamim bin Hamad Al

Thani, the Emir, who is the most prominent member in the Qatari foreign aid decision-making.

The Diwan was constantly referred to by respondents as the main source and hierarchal administrator for QFAP. Many of them confirmed that it is the most influential institution in policy formulation and decision making. Some interviewees referred to the Amiri Diwan, when referring to other indirect related institutions, such as the MOF, as the institution with the maximum power to direct all state entities. An important aspect that has been revealed about the Amiri Diwan is related to its role as a manifest symbol of the ruling family. Many respondents stated that the Qatari leadership guidance and influence is mainly disseminated through this institution, confirming it has the most effective influence on all policies including foreign policy and QFAP.

### ***1.1.7 Ministry of Foreign Affairs (MOFA)***

As it holds responsibility for Qatar's international cooperation, the Ministry of Foreign Affairs (MOFA) is the central specialist in managing and implementing, supervising, and overseeing the country's foreign aid and its policy. MOFA leads all the institutional courses of action and arrangements of Qatar's foreign aid. Currently, the International Cooperation Department, which was the focal body entrusted with such exercises since 2010, is legitimately responsible for incorporating and checking all administration and non-government Qatari foreign aid. It is responsible for forming the country's foreign aid policy; organising and directing aid in accordance with Qatar's priorities and international resolutions; monitoring and evaluating official development assistance (ODA) and proposing the level of assistance; offering technical assistance to the recipient government and non-government bodies; and concluding partnerships with regional and international development organisations (MDPS, 2015, p.243). The division is additionally entrusted with the provision of regular and irregular reporting about Qatar's foreign aid such as Annual Reports and technical notes (MOFA, 2012a, p.72). These reports provide an overview of its international cooperation activities and the flows of its aid disbursements to countries, regional and multilateral organisations.

Previously until 2010, MOFA's role in international cooperation policy and in the management of aid activities was assigned to the Department for International Development through the Office of the Undersecretary for International Cooperation. Generally, and throughout the past two decades, MOFA has been leading the policy of international co-



operation and its pillars, including the QFAP. The role of MOFA is primarily in two interrelated aspects, internally and externally. Internally, it coordinates links with several governmental and non-governmental organisations and provides needed technical guidance. Externally, it sets up as a solid system of aid with the foreign nations, including the usual review and screening of foreign aid strategy based on the interests and advantages for Qatar.

In the course of the interviews, the majority of the respondents highlighted the role of MOFA in leading and developing QFAP locally and internationally. In the interview with the Director of the Department of International Cooperation, he said: "...The MOFA role, represented in Department of International Cooperation, is very essential in Qatar's foreign aid policy. Besides leading all local aid organisations and NGOs, we establish partnerships with all external partners bilaterally and multilaterally. We aim to improve our aid policy that matches with the prestigious foreign policy of Qatar."

Some of MOFA's actions and decisions in relation to QFAP including humanitarian response are proposed through the Qatari diplomatic missions that are in various parts of the world, where ambassadors raise matters for the Ministry for its action and coordination. The ministry effectively acts as a gatekeeper for all activities, frameworks and strategies related to aid and aid policy. The hierarchical position and technical capacity of MOFA allows it to have a crucial influence on all other governmental and non-governmental aid agencies including the ability to enforce desirable mechanisms and strategies.

#### ***1.1.8 Qatar Fund for Development (QFD)***

Similar to other GCC states and many international donors, Qatar has established its specialised foreign aid institution, the "Qatar Fund for Development" (QFD). It was established by Law No. 19 of 2002 and was aligned later with the Qatar National Vision 2030 to implement external aid projects and deal with the technical global collaboration objectives. QFD is the public development organisation that manages and operates Qatari foreign aid at the international level. It is the technical authority that focuses mainly on longer-term development sectors such as education, health, social services, and economic empowerment as well as infrastructural projects and humanitarian and relief efforts.

As defined in its charter, the Fund's main objectives are to provide grants, loans, and technical assistance to developing countries or legal persons belonging to any of these countries as well as contributing to the capital of development finance institutions and other international and foreign development institutions (Almeezan, 2018). QFD, on behalf of the State of Qatar, is committed to "improving the livelihood of communities around the world and delivering Qatar's international commitments for supporting the achievement of Sustainable Development Goals (SDGs), mainly no. 3, 4 and 8 and considering other SDGs related to humanitarian operations such as those in SDG 2 and 6 (QFD, 2018).

The main role QFD plays, as the national aid agency of Qatar, is to technically represent the country in its aid-giving through its bilateral and multilateral cooperation and engaging with local and international partnerships based on recipient needs and mutual interest. The fund channels a high percentage of the country's official aid. For example, in the years 2016, 2017, and 2018 QFD dispensed the amounts of USD507 million, USD673 million, and USD585 million respectively to around 80 countries worldwide (QFD Annual Reports, 2016, 2017, 2018). It manages the financial transactional payments and monitors project implementation in the targeted countries. QFD is the individual institution that provides aid through a variety of financial instruments including grants, soft loans, commercial loans, guarantees and development investments.

Even though the Fund has been operating for a relatively short time, it has made great strides in international development cooperation. Besides its cooperation with many active actors including Qatari NGOs, Qatari government ministries and agencies and the private sector, QFD sets partnerships with bilateral, regional and international organisations and deals directly with the governments of developing countries in the course of financing development projects. QFD's ability to establish partnerships is evidently successful especially with international organisations such as UN agencies and regional aid institutions. For example, in the past five years only, QFD has signed partnership agreement (MOUs) with more than 10 of the UN agencies such as UNESCO, UNICEF, WHO, and UNDP. QFD also coordinated continuously with local and international partner organisations to plan and implement rapid humanitarian responses for countries in need such as Syria, Palestine and Sudan.

During the interviewing process, the Director of the Fund stated that the QFD had made remarkable progress in highlighting the role of the State of Qatar in the field of international development and reflecting

its efforts as well as meeting its international commitments. He affirmed that QFD's work was not confined to only to the provision of financial grants, but rather it succeeded in leveraging other international donors to finance projects in countries that are prioritised by the State of Qatar. Reviewing the QFD's reports, it is found that certain sectors like education, healthcare and economic empowerment are prioritized in its operations. Although financing infrastructural projects are obviously favoured in the QFD's policy, it also funds a variety of fields such as relief programmes, budget support and economic development.

Moreover, in line with Qatar policy, the Fund has launched several initiatives in response to regional and global challenges. For example, QFD has financed three initiatives in Palestine, Syria and India and Bangladesh; 1) WAJD Initiative, USD10 million, in Palestine 2014 for empowering Gaza orphaned children; 2) QUEST initiative, USD 150 million, in Syria, 2015 to provide education and training to approximately 400,000 Syrian refugees within Syria and in Jordan, Lebanon, Iraq and Turkey; 3) the Qatar Creating Vision Initiative, in India and Bangladesh for treating 5.5 million children with blindness. Also, QFD is increasingly setting more partnerships in the areas of Refugees and livelihoods such the USD 50 Million project for supporting Rohingya refugees in Malaysia.

### ***1.1.9 The Regulatory Authority for Charitable Activities (RACA)***

Recently, there have been increasing local and global challenges that faced the philanthropic sector and operations of aid organisations including the terrorism links allegations against Qatar and its organisations. Responding to that, the state of Qatar has set the Regulatory Authority for Charitable Activities (RACA) which was established in 2014 by the Emiri Resolution No. 43, as a public corporate institution. The establishment of RACA was considered as part of a new movement of regulation aimed at reshaping the Qatari philanthropic sector and its wide range of programmers and activities inside and outside Qatar (ICNPL, 2017, p.39). The purpose of this decision was to make all charitable and philanthropic entities subject to a separate regulatory scheme that considers their specific nature and ensures alignment with the state's overall aid policy and Qatari laws.

The role of RACA is to regulate the operations of humanitarian and charitable associations and foundations and provide all support to

facilitate their operations inside and outside Qatar including promoting of philanthropic values. It is charged with registering all these humanitarian and development organisations, monitoring their funding transfers related to philanthropic work and supervising their philanthropic activities such as collection of donations and types of projects. Besides ensuring that such philanthropic funds are not used for illegal or money laundering purposes, RACA investigates the identity of the partners of these originations in the recipient countries. RACA is considered the vital authority that coordinates all the charitable originations and facilitates their programmes especially in its relations with the very concerned parties such as Qatar's Central Bank, Ministries of Interior and Foreign Affairs and Qatar State Security who all are the members of its Board of Directors.

RACA staff, when interviewed, seemed to be very familiar with the philanthropic sector in Qatar including the background and nature of all charities. They stressed that RACA plays an essential role in the QFAP framework especially in those aspects related to the NGOs in terms of their operations, transparency and capacity building. The RACA documents and reports show that it puts in place several plans and strategies to ensure the compliance of charitable associations and foundations with Qatari Law and policy. Generally, and technically, RACA has been one of the tools in QFAP that has been used by the Qatari government to reduce the terror accusations and control aid and philanthropic organisations. It has helped Qatar to achieve its goals of combating terrorism, improving its image in the international arena as a moderate Muslim donor, and enhancing its involvement in international aid system. Moreover, it is contributing to make Qatari charitable giving and non-governmental aid more focused, transparent and aligned with local and global frameworks.

#### ***1.1.10 Qatari Charities and Foundations***

Qatar, like other Gulf countries, witnessed a rapid proliferation of foundations, civil society organisations, NGOs and charities that operate in disbursing aid and implementing development and humanitarian projects. Many of these organisations are representing some ruling family members and private sector figures (businessmen) who want to have a charity wing to their businesses either for fulfilling Islamic obligations or for other social purposes such as Corporate Social Responsibility (CSR). These charities and organisations contribute a significant proportion of Qatar's foreign aid and play an essential role in mobilising resources and funds as well as serving as implementing agencies outside the borders of Qatar (MDPS, 2015, p.245).

Consequently, these organisations play significant roles in the QFAP setting which can be articulated in three interrelated dimensions. First, these organisations represent more of the implicit aspects of the policy, mainly the socio-cultural and religious background of the Qatari people and their insights into the country's aid policy. They can target sectors and geographical areas and implement activities that official government intuitions are unable to reach due to political and administrative constrains. Examples of these are the religious activities like construction of mosques and orphanages and supporting Islamic centres and Qur'anic schools. Another example is operating in countries where Qatar has no diplomatic presence such as in Syria, After the "Arab Spring," and Yemen, after the Gulf crisis.

Second dimension is related to the nature of funding. These organisations can mobilise funding and obtain resources through media and social campaigns as well as their networks. Such funds are obtained through using slogans like "brotherhood solidarity," "good neighboring" and Islamic concepts like Zakak, Sadaqat, and Waqf. They may go beyond that to express humanitarian values such as giving to the needy and helping the vulnerable. They can incorporate both social and public funding for supporting their programmes and operations outside the country.

The third dimension is related to the project scope and volume of the given aid as these organisations can intervene in small scale projects, and work with tiny local stakeholders (partners) in the recipient countries. Such interventions by official aid institutions are impossible due to certain logistics and administrative constrains. For example, some of these organisations are funding small projects like medical screening campaigns, academic scholarships, provision of school stationery, etc. Such interventions effectively contribute to increase the number of local partners and widen the spectrum for Qatari aid and its frameworks.

The role of these organisations in Qatar's aid and its policy has been regularly praised by many respondents. When analysing the background of the Qatari charities and organisations, three different categories are identified: 1) Public Organisations such as Qatar Charity, Munazzamat Aal-Da'wa al-Islamiia, Afif Foundation, and Qatar Foundation; 2) Technical Organisations such as Qatar Red Crescent (Health), Education Above All (Education), Silatech (Economic Empowerment), and Reach Out to Asia (Education); 3) Organisations that are established and funded by members from the ruling family or public figures such as Sheikh Eid Charity, Sheikh Thani bin Abdullah Foundation for Human-

tarian Services (RAF), Hamad and Jassim bin Jabor Al Thani Charitable Foundation, Sheikh Nasser Bin Khaled foundation and Alfaisal without Borders foundation . An example of each individual category is elaborated as follows:

#### *1.1.10.1 Qatar Charity (QC)*

Qatar charity is considered the biggest and the leading organisation in disbursing the Qatari aid for development and humanitarian purposes. It was founded in 1992 to help orphans as a result of the war in Afghanistan then turned to be an organisation working on various development and humanitarian programmes. Currently, QC operates in more than 50 countries and has more than 25 offices, mainly in the Muslim majority countries. In addition to its worldwide operations including conflict zones such as Syria and Yemen, it has a wide-range of partners both local and international NGOs and UN agencies. Its operations in development fields focus mainly on health, education, food security, empowerment, housing and social care, while its humanitarian programmes go mainly to shelter, health emergencies, food and financial aid. It also funds and implements several religious-based projects such as construction of mosques and Islamic centres and provision of financial payments to the poor (*Kafalah*). QC's annual average budget is around USD 250 million generated mainly from donations, Islamic trusts (*Waqf*) and government funds (QC, 2018).

QC is considered an essential aid organisation that represents the non-governmental Qatari aid sector in the international development and humanitarian efforts as a funding and implementing agency. QC's rising position as an international NGO, operating in various parts of the world with abundant resources, makes it a recognised milestone in QFAP especially with its variety of aid programmes. QC's widespread global partnerships especially with the UN agencies contributes to strengthening Qatar's position as a recognised aid player. However, this makes QC's operations and activities more framed and determined by the aid policy framework of the country. Considering the fact that it does not have any immediate connection with the Qatari imperial family, is an evident example that QC represents a joint cooperation among the state's policy, people's interests and private sector contribution.

During the interviews, QC was repeatedly mentioned, by many respondents, as a manifesting instance of Qatar's organisations involved in the international development and humanitarian efforts. Furthermore, respondents from QC emphasised that the organisation's contribution in

the international aid system is derived from Qatari society's values, principles and cultural heritage. They also affirmed that charity is still the core principle of their organization, although it receives funding and support from the governmental institutions and private sector. Interestingly, they brought development concepts and issues such as transparency, accountability and governance which show the decent level QC has reached as a Qatari development organisation.

*1.1.10.2 Qatar Red Crescent (QRC)*

Qatar Red Crescent (QRC) is considered a technical aid institution due to its focus mainly on the healthcare sector as per its mandate and connection with the International Federation of Red Cross and Red Crescent (IFRCRC). QRC was established in 1978 as the first volunteer charity organization in the country. In terms of funding, QRC also plays a major role as recognised national funding instrument that raises funds from a variety of sources such as private sector and the local people. Its funding resources are mainly from government, people's donations and social and media campaigns.

Its programmes largely aim to alleviate human suffering in four key areas; emergency relief efforts, health care, water and sanitation, shelter, food and supporting vulnerable communities (QRC, 2018). With annual budget of around USD 50 million and 25 field offices, QRC operates in more than 47 developing countries, including conflicted zones, such as Ethiopia, Myanmar, Yemen and Nepal. In fact, QRC operations framework is determined by two main factors; the State Policy and IFRCRC federation mandates. Reviewing its activities and programmes as well as its geographical existence, shows that it is connected to the state policy and the inclusion of efficacies into its operations. For example, all QRC field offices are in Arab and Muslim countries.

As QRC was the first Qatari charity association established in the country and due to the government's direct involvement in its funding and operations, it is considered a semi-public institution. During the interviews, QRC was referred to, by many respondents, as a prestigious Qatari development and humanitarian organisation. Meanwhile, its staff confirmed that QRC gives a high consideration to the state's aid policy and follows its outlines, they stated that its operations are based on the recognized core international humanitarian standards and principles. Apparently, QRC plays a significant role in presenting and strengthening Qatar's contribution in the international aid particularly in humanitarian

aspects; QRC is a visible sign of Qatari aid. Also, as a standardized organization, QRC provides an interactive platform for Qatar to build up its aid capacity and policy development. Its aid framework, practices and operations are plainly connected with foreign aid policy of the State of Qatar.

#### 1.1.10.3 *Sheikh Eid Charity (SEC)*

Many members of the royal family, Al-Thani family, have established and funded charities and organisations that carry their names. SEC was founded in 1995 by Sheikh Eid bin Mohamed Al Thani and was primarily to provide aid and services to victims of natural disasters, and to support educational projects. Currently, SEC is one of the largest charitable organisations in the Middle East and provides aid to more than 47 countries around the world in various areas of disaster relief, construction, culture, education, and health. It supports various activities such as distribution of food supplies, medical campaigns, construction of mosques and financial aid to patients and students. With an average annual budget of USD 100 million, its revenues are generated mainly from individual donors, revenues from Islamic trusts (*Waqfs*) and government support.

SEC, and other similar organisations, represent a visible feature of the ruling family involvement in the country's foreign aid at development and humanitarian aspects. When examining the scope of SEC operations, it is found that all of its activities and programmes are exclusively in the Muslim countries (SEC, 2016). Most of its operations are focusing mainly on projects that are within the Islamic concept of *Ajr* (Reward) such as mosques and Islamic centers, Dawah activities, orphan centers and drinking water wells. Although these operations are development and welfare related, especially the educational and social programmes, they are within the umbrella of Islamic beliefs of doing good and can be considered faith-based projects.

Apparently, such organisations do not only signify the ruling family contribution in the Qatari foreign aid, but they denote the wealth and power associated to Al Thani family as well as its charity and religious practices. In terms of funding, they form common schemes for people, ruling family and the state. In addition to those charities and organisations, that are announced in Amiri Decrees, most of these organisations get funds and establish partnerships with the government to implement project overseas. Practically these organizations operate in many Arab and Muslim Countries and target various sectors and projects at different



scales. Although, these charities have been exposed to some terror funding accusations, their local partnerships in the recipient counties have been reflected in popularity and appreciation for the sponsoring figures from Al Thani family. This might correspond to some contentions that Qatar's elite can be understood to desire a leading role in the Middle East and beyond (Kaussler, 2015). A notable observation in this research, revealed by certain respondents, that the presence of such organisation in a certain needy country would increase the likelihood of future intervention of the Qatari foreign aid. Lastly, these charities show a sophisticated administrative style of the Qatari organisations especially with their well-funded operations and decent institutional capacity.

### **CONCLUSION**

Exploring Qatar's foreign aid policy, as an emerging Muslim aid donor, has revealed various technical and institutional aspects. Qatar has progressively developed its policy making and adopted a progressive framework that comprises technical aspects related to its political and administrative orientation, legislative outline, and institutional capacity. As a Muslim rich tiny state donor, Qatar's domestic aspects such as the political monarchical system and the socio-economic and cultural background obviously shape the country's aid policy, alongside the external effects related to the regional and global factors. Apparently, the guiding documents and the operative institutions form an essential part of QFAP framework and reflect the recent progressive development in the Qatari state and its decision-making.

### **BIBLIOGRAPHY**

- Almeezan, Q. (2018). Treaties and legislations. Retrieved June 7, 2018 from <https://almeezan.qa/Laws/treaties>
- Diwan, Q. (2018). Amiri directives. Retrieved May 19, 2018 from <https://www.diwan.gov.qa/briefing-room/amiri-directives>
- GCO, Q. 2018. Government Media Centre. Retrieved May 30, 2018 from <https://www.gco.gov.qa/en/media-centre/press-release/>
- ICNPL. (2017). Qatar's Philanthropic Report. ICNPL. Washington, DC

Kaussler, B. (2015). Tracing Qatar's Foreign Policy and its Impact on Regional Security. Retrieved from [https://www.dohainstitute.org/en/lists/ACRPSPDFDocumentLibrary/Kaussler\\_on\\_the\\_Development\\_of\\_Qatari\\_Foreign\\_Policy.pdf](https://www.dohainstitute.org/en/lists/ACRPSPDFDocumentLibrary/Kaussler_on_the_Development_of_Qatari_Foreign_Policy.pdf)

Khatib, L. (2013). Qatar's foreign policy: the limits of pragmatism. *International Affairs*, 89(2), 417–431.

MDPS, Q. (2018). Qatar international cooperation. Retrieved on April 27, 2018 from <https://www.mdps.gov.qa/en/statistics1/Pages/default.aspx>

MDPS, Q. (2015) Actualizing Qatar's National Vision 2030. MDPS. Doha

MDPS, Q. (2017) Qatar's National Development Strategy 2018 – 2022. MDPS. Doha

Miller, R., & al-Mansouri, K. (2016). Qatar's foreign policy engagement with European union: evolving priorities of small state in the contemporary era. *La Política Exterior de Qatar*, 2(5), 46-64.

MOFA, Q (2012a). Qatar's Foreign Aid Report for the Years 2010 – 2011. MOFA. Doha.

MOFA, Q (2012b). Qatar in International Indicators. Diplomatic Institute. Doha.

MOFA, Q. (2017). Foreign Policy. Retrieved December 17, 2017, from <https://mofa.gov.qa/en/foreign-policy>

MOFA, Q. (2019). International Partnerships. Retrieved January 7, 2019, from <https://mofa.gov.qa/en/foreign-policy/international-cooperation/international-partnerships>

QC. (2018). Qatar Charity Annual Reports; 2014, 2015, 2016 and 2017. Retrieved June 17, 2018 from <https://www.qcharity.org/en/qa>

QFC. (2018). Economy in Qatar. Retrieved March 3, 2018, from <https://www.qfc.qa/en/qatar/economy>

QFD. 2019. Annual Reports for 2016, 2017, 2018. Retrieved January 17,

2019 from <https://qatarfund.org.qa/wp-content/QFFD-Annual-Reports>.

QNV. (2008). Qatar's National Vision. MDPS. Doha.

QRC. (2018). Red Crescent Annual Reports. Years 2010 - 2017. CRS. Doha.

RACA, Q. (2018). International Cooperation. Retrieved on may 11, 2018 from <http://www.raca.gov.qa/Arabic/Cooperation/Pages/default.aspx>.

Villanger, E. (2007). Arab foreign aid: Disbursement patterns, aid policies and motives. In *Forum for Development Studies* (Vol. 34, No. 2, pp. 223-256). Taylor & Francis Group.