Volume 19, No. 2 December 2022

JOURNAL OF

Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

إنما يخشى الله من عباده العلماء

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

JOURNAL OF Islam in Asia

Volume 19, No. 2 December 2022

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

Journal of Islam in Asia

EDITOR-in-CHIEF
Abdul Salam @ Zulkifli B.Muhamad Shukri

EDITOR
Noor Azlan B. Mohd Noor

ASSOCIATE EDITOR
Homam Altabaa

COPY EDITOR
Nur Mashitah Wahidah Bt. Anuar

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.

© *2022 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.

E-ISSN: 2289-8077

Journal of Islam in Asia
Vol.19, No. 2, December 2022
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2

المقالات العربية

- **مجلس الإدارة وتعزيز حوكمة شركات المساهمة العامة وفقًا لقانون الشركات التجارية العماني رقم 18/2019** **1**
أفلح بن سلطان بن محمد الشعيبي، د.بدرالدين بن الحاج إبراهيم

- **مفهوم الملكات وأهميتها في العمران البشري من خلال رؤية ابن خلدون** **31**
أحمد البرعمي، وعبد العزيز برغوث

- **أساليب تنمية الكفاءات في الحضارة الإسلاميَّة وتطبيقاتها المعاصرة:دراسة تحليليَّةلإسهامات عمر بن عبد العزيز** **57**
بخيت سعيد الحمر، فطمير شيخو

- **الأوقاف ودورها في الحضارة الإسلاميَّة "وقف عثمان بن عفان نموذجًا"** **97**
مسلم نصيب سعيد البرعمي، همام الطباع

- **دَوْ رُ التَّخطيطِ في شؤونِ الدَّولةِ في الحضارةِ الإسلاميَّةِ:دراسة تحليليَّة لنموذج عمر بن الخطا ب** **148**
يوسف علي العوائد، تميم أسامة

- **صورة الآخر في رواية "صباحات في جنين" لسوزان أبو الهوى** **188**
بشرى بشير أحمد، رحمة أحمد عثمان، وعاصم شحادة علي

English Articles

- **Tawhid in Practice: Management Students' Reflections on Surah al-Anfal and Surah at-Taubah** **238**
Rodrigue Fontaine and Ibrahim Nuhu

- **The Concept of Papal Infallibility in Christianity and 'Iṣmah (Sinlessness) in Islam: A Comparative Study** **263**
Muhammad Zamir Syahmi bin Zainudin and Thameem Ushama

- **Rethinking Consociationalism and Coalition Politics in Malaysia** **295**
Abdul Wahed Jalal Nori

- **Role of Worldview in Family Empowerment Plans: Proposed Islamic Integrated Framework** **316**
Abdelaziz Berghout

- **The Villainous East Versus The Heroic West: A Postcolonial Analysis of The Kite Runner and its Portrayal of Muslim Afghanistan** **347**
Homam Altabaa and Nik Nayly Binti Nik Nubli

FOREWORD

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Welcome to the biannual issue of Journal of Islam in Asia. First and foremost, we would like to thank Allah SWT for blessing us with the opportunity to publish this second issue of the year 2022. Hopefully, this publication will be of benefit to readers and to the *ummah*. In addition, we would like to thank everyone who has contributed to the process of completion and publication of this issue. May your efforts be rewarded by Allah SWT.

The Journal of Islam in Asia (JIA) is a peer-reviewed international Arabic-English online journal, published biannually in June and December by the International Islamic University Malaysia. The Journal includes articles, selected studies, book reviews, reports of conferences etc., which are relevant to Islamic thought and Muslim concerns. The Journal sees itself as an instrument, and an extension, to promote the IIUM's mission of (IIICE); Integration, Islamicization, Internationalization, and Comprehensive Excellence.

This December issue of 2022 consists of eleven articles in which, six of the articles are in Arabic and five articles are in English. The first article of this issue is **Board of Directors and Enhancing Corporate Governance of Public Shareholding Company According to Omani Company Act No. 18/2019**. The authors discuss the governance of the board of directors of public commercial companies based on Omani laws and regulations. The second article **The Significance of Competencies in Human Association According to Ibn Khaldun**, studies human association from the perspective of Ibn Khaldun's concept of *Malakat* or human competencies and its relation to various fields in life. The third Arabic article, **Methods of Developing Competencies in Islamic Civilization and its Contemporary Applications: An Analytical Study of the Contributions of Omar Bin Abdul Aziz** discovers the concept of administrative competence and management in Islam based on the

administration of the caliphate Omar Bin Abdul Aziz. Besides that, the fourth Arabic article is **Awqaf and its Role in Islamic Civilization "Waqf Uthman Ibn Affan as a Model"**. In this article, the authors deeply discuss the topic of *waqf* or *awqaf* centering the model of Waqf of Uthman ibn Affan that highly contributes to Islamic civilization. The next Arabic article is **The Role of Planning in State Affairs in Islamic Civilization: An Analytical Study of the Model of Omar Ibn Al-Khattab**. This article will study another great Islamic figure which is Omar Ibn Al-Khattab, specifically looking into his public policies and strategic planning as a model of Islamic administration and its relation to the contemporary reality. Lastly, the sixth Arabic article in this issue is **The Image of The Other in The Novel of "Mornings in Jenin" by Susan Abulhawa**, the authors of this article analyse a Palestinian literature, specifically the novel "Mornings in Jenin" written by Susan Abulhawa, in search for the image of the other and Palestinian self in discovering the reality of the Palestinian land.

The first English article in this issue is ***Tawhid* in Practice: Management Students' Reflections on *Surah al-Anfal* and *Surah at-Taubah***. This article reflects on *Surah al-Anfal* and *Surah at-Taubah* by experimenting on the effectiveness of using a certain framework to guide the management students in reflecting on the two chosen *surah*. Next, the second English article is **The Concept of Papal Infallibility in Christianity and *'Iṣmah* (Sinlessness) in Islam: A Comparative Study**. In this article, the concept of sinlessness or '*Ismah* is discussed in the context of two religions which are Christianity and Islam, comparing between papal infallibility in Christianity to the prophet's '*Ismah* in Islam. The third English article is **Rethinking Consociationalism and Coalition Politics in Malaysia**. The author of this article seeks to understand consociationalism and coalition politics, applying it to the Malaysian context as national integration and unity have been a problem for the country despite its image as a multicultural country. The next English article, **Role of Worldview in Family Empowerment Plans: Proposed Islamic Integrated Framework**, discusses the orientation of family empowerment by proposing an integrated Islamic framework, using an analytical descriptive method to reflect on the Islamic context, value system, and objectives of the family. Last but not least, **The Villainous East Versus The Heroic West: A Postcolonial Analysis of**

The Kite Runner* and its Portrayal of Muslim Afghanistan,* examines the Orientalist discourse present in the novel *The Kite Runner* by Khaled Hosseini, utilising the theory of Postcolonialism in portraying the negative image of the East versus the positive image of West.

Lastly, the Editorial Committee of Journal of Islam in Asia would like to congratulate all authors whose writings are published in the December issue of 2022. May your contributions help to further flourish the field of academia and reach wider audiences.

Editorial Committee

Journal of Islam in Asia

December 2022

مجلس الإدارة وتعزيز حوكمة شركات المساهمة العامة وفقًا لقانون الشركات التجارية العماني رقم 2019/18

Board of Directors and Enhancing Corporate Governance of Public Shareholding Company According to Omani Company Act No. 18/2019

Lembaga Pengarah dan Meningkatkan Tadbir Urus Korporat Syarikat Awam Pemegang Saham Berdasarkan Akta Syarikat Oman No. 18/2019

أفلح بن سلطان بن محمد الشعيبي* د.بدرالدين بن الحاج إبراهيم**

الملخص

تساهم الحوكمة في رفع الكفاءة الاقتصادية والإدارية من خلال وضع أسس ومبادئ تنظم العلاقة بين مجالس الإدارات والمساهمين وكافة الأطراف ذات العلاقة في إدارة الشركات. وقد قامت سلطنة عمان مؤخرا بإلزام الشركات المساهمة العامة بتطبيق مبادئ الحوكمة بخلاف السابق، وذلك لمواكبة التطورات. توجد هنالك العديد من الصعوبات والتحديات في تطبيق الحوكمة على مجالس الإدارات التي كانت في السابق يأخذ بها على سبيل الاستئناس ولذلك فإن هنالك حاجة للتوضيح والتحديث والكشف عن أوجه القصور. تهدف هذه الورقة البحثية إلى تعزيز وتطوير قواعد حوكمة الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان والمتمثلة في قانون الشركات التجارية العماني رقم 2019/18، ولائحة الشركات المساهمة رقم 27 لسنة 2021م، وميثاق حوكمة الشركات المساهمة العامة رقم (خ/2015/4). كما تضمنت هذه الورقة البحثية، الكشف عن أوجه القصور والمتعلقة بقواعد الحوكمة لمجلس إدارة شركات المساهمة العامة في سلطنة عمان من حيث تكوين المجلس وشروطه، وواجباته، ومسؤولياته، بالإضافة الى مفهوم الحوكمة. توصل الباحث أنه ومع وجود التطورات المستمرة بقواعد حوكمة الشركات المساهمة في قانون

* طالب ماجستير، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.
** أستاذ مشارك، كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد 19، العدد 2،ديسمبر 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1093

الشركات التجارية العماني فهي غير كافية وبحاجة للمزيد من الاستمرار في تعزيز وتطوير حوكمة الشركات المساهمة العامة. ومن أهم ما توصل إليه الباحث جعل نظام الحوكمة أهم لأولويات، و وجوب حظر أعضاء مجلس الإدارة من البيع في الشركة إلا بعد أخذ الأذن من قبل نظام الشركة أو الجمعية العامة، وتحميل مجلس الإدارة المسؤولية ليس فقط في حالة مخالفتهم للقانون بل أيضا في حالة مخالفتهم لنظام الشركة.

الكلمات المفتاحية: الحوكمة، الشركة، مجلس، الإدارة، قانون الشركات التجارية العماني رقم 2019/18.

Abstract

This research aims to strengthen and develop the rules of corporate governance for corporate companies in the Sultanate of Oman, which are stated in the Omani Commercial Companies Law No. 18/2019, corporate companies Regulations No. 27 of 2021, and the corporate Companies Governance Charter No. (E/4/2015). In addition, this research paper included the detection and avoidance of shortcomings related to the rules of governance on the directors' board of corporate companies in the Sultanate of Oman in terms of the composition of the board and its conditions, duties, and responsibilities, in addition to the concept of governance. The researcher concluded that with the continuous developments in the rules of corporate companies' governance in the Omani Commercial Companies Law, which is not sufficient and the need for further continuation in strengthen and develop the corporate governance of corporate companies.

Keywords: Governance Corporate, Disclosure, Transparency, Omani Commercial Companies Law18/2019.

Abstrak

Tadbir urus dapat menyumbang kepada peningkatan ekonomi dan kecekapan pentadbiran dengan meletakkan keutamaan kepada asas-asas dan prinsip-prinsip yang mengawal hubungan antara lembaga pengarah, pemegang saham, pengurusan korporat dan orang awam. Kesultanan Oman telah mewajibkan syarikat pemegang saham awam untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip urus tadbir terhadap lembaga pengarah, yang mana tidak lagi seperti amalan urus tadbir sebelum ini. Dalam memastikan bahawa perkembangan tadbir urus syarikat-syarikat korporat adalah seiring, terdapat kekangan dan cabaran yang dihadapi dalam usaha mengaplikasikan urus tadbir terhadap Lembaga pengarah

memandangkan amalan ini hanya merupakan soal rayuan sebelum ini. Walau bagaimanapun, hal ini perlulah diperjelaskan, dikemaskini serta didedahkan kekurangannya. Kajian ini bertujuan memperkukuh serta membangunkan lagi undang-undang tadbir urus bagi syarikat-syarikat korporat dalam Kesultanan Oman, seperti yang telah dinyatakan dalam Undang-Undang Syarikat Komersial Oman No. 18/2019, Peraturan Syarikat Korporat No. 27 tahun 2021 dan Piagam Tadbir Urus No. (E/4/2015). Di samping itu, kajian ini turut menyertakan cadangan-cadangan untuk mengesan dan menghindarkan kekangan-kekangan yang berkait dengan undang-undang tadbir urus lembaga pengarah bagi syarikat-syarikat dalam Kesultanan Oman daripada aspek komposisi lembaga serta syarat-syarat, tugasan-tugasan dan tanggungjawab lembaga sebagai tambahan kepada konsep urus tadbir. Penyelidik bagi kajian ini menyimpulkan bahawa pembangunan berterusan bagi undang-undang tadbir urus syarikat-syarikat korporat dalam Undang-undang Syarikat Komersial Oman adalah tidak memadai dan masih memerlukan penerusan selanjutnya untuk memperkukuh dan membangunkan lagi tadbir urus korporat bagi syarikat-syarikat korporat. Antara dapatan yang paling penting yang diketengahkan oleh penyelidik adalah untuk mewujudkan suatu sistem tadbir urus yang lebih mementingkan keutamaan, ahli-ahli lembaga pengarah seharusnya dilarang untuk melakukan jual beli dalam syarikat kecuali setelah mendapatkan keizinan daripada sistem syarikat atau perhimpunan umum. Hal ini dapat memastikan tanggungjawab lembaga pengarah adalah bukan hanya ketika adanya pelanggaran undang-undang, tetapi mereka juga bertanggungjawab ketika adanya pelanggaran terhadap sistem sesebuah syarikat.

Kata Kunci: Tadbir Urus Korporat, Pendedahan, Ketelusan, Undang-undang Syarikat Komersial Oman 18/2019.

المقدمة

يعتبر ظهور مفهوم حوكمة الشركات (Corporate Governance) بسبب الأزمات الاقتصادية في دول العالم وتسببت تلك الأزمات في انهيار العديد من الشركات في الدول، وفي واقع الأمر أن تلك الأزمات نشأة من عدة أسباب أولها: عدم قيام مجلس الإدارة في الشركات المساهمة بواجباته بأكمل وجه وهو بصفته وكيلا عن الشركة ومن أهم واجباته تحقيق هدف الشركة وغرضها التي أنشأت من أجله فمجلس الإدارة يتمتع باختصاصات وسلطات واسعة فقيام مجلس الإدارة باستغلال تلك الاختصاصات في غير مصالح الشركة مما يؤدي الى انهيار الشركة وإفلاسها. ومن بين الشركات

العالمية التي انهارت شركة Enron للطاقة وشركة World Com للاتصالات[1]. ثانيا ضعف القوانين والمواثيق والتعاميم المتعقلة بتنظيم عمل مجلس الإدارات في الشركات المساهمة.

وترتيبا على ذلك أن سلطنة عمان عانت من تلك الأزمات المالية، والتي أدت الى ظهور حوكمة الشركات على شكل مواد قانونية وقرارات وتعاميم تحكم عمل مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة. وحوكمة الشركات هي عبارة عن أنظمة تحكم وتنظم العلاقة بين مجلس الإدارة والمساهمين والغير. وعلية تناول قانون الشركات التجارية العماني، رقم 18 لسنة 2019م، وميثاق حوكمة الشركات المساهمة العامة رقم 30 / 2015م، ولائحة الشركات المساهمة الصادر بالرسوم السلطان رقم 6 / 2021م العديد من الأنظمة التي تحكم عمل مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة، وهو الذي يقوم بدور كبير في تطبيق مبادئ حوكمة الشركات، حيث نجاحها يعتمد على مجلس الإدارة بالتزامه بتطبيق قواعد الحوكمة، وبما أن تم صدور تلك القرارات والقوانين مؤخرا فهي بحاجة لدراسة للكشف ما بها من غموض.

وقد دفعت هذه الانهيارات إلى الحث في وجود آليات للحوكمة منها قيام الهيئة العامة لسوق المال في سلطنة عمان وحددت خمس مبادئ وهي: الشفافية والعدالة والمساءلة والمسؤولية والقيام بتحديث القوانين والقرارات والتعاميم وتشديد الرقابة الداخلية والخارجية.

ولذا، ارتأى الباحث أن يتناول في هده الورقة مصطلح حوكمة الشركات المساهمة العامة ودور مجلس الإدارة والواجبات والمسؤوليات المترتبة عليه لضمان حسن أداء مجلس الإدارة بأفضل الممارسات وذلك لتجنب الوقوع في أزمات مالية او الوقوع في فساد إداري ومالي. وتعد ممارسة الشركات المساهمة الحوكمةّ ممارسة جيدة تؤدي إلى جذب المستثمرين وكسب ثقتهم لما لها من ميزات أهمها تحقيق الشفافية والعدالة لجميع أصحاب المصالح[2].

وتسعى هذه الورقة البحثية إلى تسليط الضوء على مجلس الإدارة وتعزيز حوكمة الشركات المساهمة العامة وفق قانون الشركات التجارية العماني، رقم 19/18، من حيث استقراء نصوص التشريع العماني المتعلقة

---

[1] Aznan Hasan.and Harith Amir Hasan Al Timimi Corporate Governance in Shareholding Companies: Comparing Legal Perspective and Position of Shari'ah. GJAT | DECEMBER 2015 | VOL 5 ISSUE 2 | ISSN : 2232-0474 | E-ISSN : 2232-0482. b 124.

[2] هيئة سوق المالية السعودية، حوكمة الشركات، ص 4.
https://cma.org.sa/Awareness/Publications/booklets/Booklet_13.pdf.

بمجلس الإدارة، وتهدف هذه الورقة أيضا أن تكون الدراسة وفق مبادئ حوكمة الشركات المساهمة. وذلك للوصول الى حلول تسد الثغرات القانونية التي تعتري التشريع العماني، وتهتم هذه الورقة في توضيح وتبسيط قانون الشركات التجارية العماني رقم 19/18، والخاص بقواعد حوكمة مجالس الإدارات في الشركات المساهمة العامة. وذلك من أجل توفير الضمان الكافي للمستثمرين المحليين والأجنبيين.

كما توصل الباحث أن هذه التشريعات غير كافية وبحاجة للمزيد من التطور وسد الثغرات التي تعرض لها المشرع.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة البحث في وجود بعض القصور التي تعتري القوانين المتعلقة بقواعد حوكمة الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان، ومدى استيعاب تلك التشريعات وخاصة بما يتعلق بقواعد تحكيم عمل مجلس الإدارة في شركة المساهمة العامة، وتحديداً واجبات المجلس، وسلطاته، ومسؤوليته في ظل قواعد الحوكمة الجديدة، المنصوص عليها في قانون الشركات العماني رقم 19/18، والقواعد المنظمة للحوكمة الجديدة، وهي بحاجة ماسة للتطوير والتوضيح لحداثة صدورها، ومن أوجه القصور الموجودة عدم التزام بعض الشركات بقواعد الحوكمة، كما تم إلغاء بعض المواد القانونية من القانون السابق والتي بحاجه إليها، وكذلك إذ لم ينص قانون الشركات العماني السابق على إلزامية الشركات المساهمة بالالتزام بقواعد ومبادئ الحوكمة من حيث تشكيل أعضاء مجلس إدارة الشركات ومكافأة أعضاء مجلس الإدارة إذ إن القانون السابق يأخذ به على سبيل الاستئناس وليس على مبدأ تطبيق قواعد الإلزام المقررة في القانون الجديد ، بدلالة المادة (20) حيث نصت باللزام الهيئة العامة بوضع المبادئ المنظمة للحوكمة[3].

أسئلة الدراسة:

يتناول البحث المشكلة من خلال التساؤلات الآتية:

1- ما مفهوم الحوكمة في التشريع العماني؟

[3] قانون الشركات التجارية العماني، رقم 18 لسنة 2019، وقد نصت المادة رقم (20) من قانون الشركات الجديد (على الهيئة وضع المبادئ المنظمة للحوكمة، تلزم بها الشركات المساهمة العامة والشركات التي تمتلك الحوكمة فيها حصصا، وللوزارة وضع المبادئ المنظمة لحوكمة الشركات).

2- كيف يتكون مجلس الإدارة وما هي أهم واجباته وفق قواعد الحوكمة وقانون الشركات التجارية العماني؟

3- هل أن التشريعات العمانية كافية ومستوفية؟ وهل هي بحاجة للمزيد من التطور واستحداث مواد قانونية؟

حدود الدراسة:

تستهدف هذه الورقة العلمية موضوع إصدار قانون الشركات التجارية العماني الصادر بالمرسوم السلطاني رقم (18) لسنة 2019 م والصادر بتاريخ 13 فبراير 2019 م. وميثاق حوكمة الشركات المساهمة العامة. والمتعلق بتنظيم وتحكيم عمل بمجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان.

منهج الدراسة:

تسلك هذه الدراسة المنهج الاستقرائي والتحليلي والذي يقوم بجمع واستقراء المواد القانونية ومتناقشتها ومعالجتها بهدف تعزيز وتطوير حوكمة الشركات.

الدراسات السابقة:

لا شك أن هناك عدة أبحاث ومؤلفات حول هذا الموضوع ولكن الحقيقة أن هذه الدراسات جاءت محصورة ومقتصرة على قانون الشركات التجارية العماني السابق أو قوانين متعلقة بدول أخرى، والقليل من الباحثين الذين كتبوا في هذه المسألة وتكاد أن تكون أول دراسة متكاملة في هذا الموضوع، وهذا ما يميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة التي بحثت في موضوع الحوكمة. ومن أهم الدراسات التي بحثت في مواضيع الحوكمة في الاتي:

بينت الدراسة بعنوان: "**حوكمة الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان**"[4]، لسالم بن سلام الفليتي. (2010م)، مفهوم حوكمة الشركات المساهمة العامة وتطورها ونشأتها وتكوين مجلس الإدارة

[4] الفليتي، سالم بن سلام بن حميد، **حوكمة الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان** (الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط2)، 2010م.

واختصاصاته وصلاحياته ومسؤولياته والرقابة علية في قانون الشركات التجارية رقم 74/4 الملغي وهذه الدراسة جاءت في التشريع القديم ويمكننا الاستفادة من هذي الدراسة معرفة المواد القانونية السابقة والمقارنة بها في هذه الورقة البحثية، ودراستنا سوف تتعمق وتقتصر على المشرع العماني الجديد.

بينت الدراسة بعنوان "**حوكمة شركات المساهمة ودورها في مجلس الإدارة في القانون البحريني والشريعة الإسلامية**"، لحارث عامر بن حسن التميمي رسالة دكتوراه مقدمة إلى الجامعة الإسلامية العالمية. (2016م)، تناولت هذه الرسالة الأحكام المنظمة لحوكمة الشركات المساهمة العامة في القانون البحريني والمقارنة مع الشريعة الإسلامية وتحديدا القواعد المتعلقة بتنظيم مجلس الإدارة في الشركة المساهمة العامة ولم تتطرق هذه الدراسة إلى التشريع العماني الجديد وإنما إلى قانون الشركات التجارية العماني الملغي. وسوف تكون رسالتنا حديثة وفق قانون الشركات التجارية العماني رقم 19/18، ويمكن الباحث الرجوع الى هذه الرسالة للحصول على بعض المقترحات المتعلقة بالتشريع البحريني.

وظهرت دراسة بعنوان "**الطبيعة القانونية للمسؤولية المدنية لأعضاء مجلس الإدارة لشركات المساهمة العامة وفق أحكام القانون العماني**". (**2018م**)، لدلال بنت عمر بن محمد السيابية، رسالة ماجستير، بينت الباحثة في الرسالة طبيعة المسؤولية المدنية لأعضاء مجلس الإدارة لشركات المساهمة العامة في القانون المعاملات المدنية العماني 2013 وقانون الشركات التجارية العماني رقم 1974/4 الملغي، وميثاق تنظيم حوكمة الشركات القديم، بينت الدراسة موقف التشريع العماني بين علاقة الشركة ومجلس الإدارة. وهذه الدراسة نصت على التشريعات السابقة ولم تتطرق الى التشريعات الحديثة، والآن أصدرت تشريعات حديثة منها قانون الشركات التجارية العماني رقم 19/18.والمترسخة دراسته في هذه الورقة البحثية.

وبينت دراسة بعنوان "**النظام القانوني لمجلس إدارة شركات المساهمة العامة في سلطنة عمان دراسة مقارنة مع القانون المصري**". (**2008م**)، لسالم بن محمد بن خلفان الدرمكي، رسالة دكتوراه في الحقوق، حيث تناولت الرسالة المسائل المتعلقة بمجلس إدارة الشركات المساهمة العامة في قانون الشركات

التجارية العماني الملغي رقم 74/4 وقانون الشركات التجارية المصري والمقارنة بها وقد ركزت هذه الدراسة على مجلس الإدارة بداية من تشكليه واختصاصاته ومسؤوليته ومراقبته.

وبين الكتاب بعنوان "**النظام القانوني لحوكمة الشركات**[5]" لعمار حبيب ال علي خاان، (2011)كتاب في حوكمة الشركات وتناول فيه مصطلح الحوكمة وأهميته وتطور الحوكمة وتناول الكاتب كل ما يتعلق مجلس الإدارة بشكل عام، كما ركز أيضا الكاتب فيما يتعلق بتدقيق والإفصاح ومراقبي الحسابات، إلا أن الكاتب لم يتطرق إلى أي نص من النصوص التشريعات العمانية ويمكن أن يستفيد الباحث من هذى الرسالة فيما يتعلق بتمهيدات للحوكمة. وسوف أضيف في رسالتي التشريع العماني حيث أن الكاتب لم يتطرق فيما يتعلق بحوكمة الشركات العمانية وهذا يعتبر نقصا في هذا الكتاب لابد من إضافته.

ومن الكتب المهمة حيث صدر كتاب بعنوان "**الشركات التجارية وفقا لقانون الشركات التجارية العماني رقم (4) لسنة 1974**"[6]، لدكتور عادل المقدادي. تناول هذا الكتاب الأحكام العامة للشركات التضامن والتوصية وشركة المحاصة والمساهمة والشركة المحدودة المسؤولية، ويتميز هذا الكاتب بأنه حدد باب خاص للشركات المساهمة العامة بداية من تشكيل مجلس الإدارة وشروط العضوية وواجباته واختصاصاته ومسؤوليته وفقا لقانون الشركات التجارية رقم (4) لسنة 1974 الملغي. كما أن الدكتور عادل المقدادي لم يتطرق في هذا الكتاب عن قانون الشركات التجارية العماني الجديد رقم 2019/18م، كما تحضوا رسالتي بقواعد الحوكمة الجديدة الصادرة من الهيئة العامة لسوق المال في سلطنة عمان ولائحة الشركات التنفيذية، وتضيف تحديث قانوني لتلك الكتاب كون هذه الورقة متخصصة في قانون الشركات التجارية الجديد.

ومن الرسائل العلمية التي تناولت موضع حوكمة شركات المساهمة من الناحية القانونية؛ رسالة دكتوراه مقارنة" [7]لسامي محمد الخرابشة، بعنوان: "**حوكمة شركات المساهمة المدرجة في البورصة**–دراسة. تناول

---

[5] ال علي خان، عمار حبيب، **النظام القانوني لحوكمة الشركات** (مصر: دار الكتب القانونية، دار شتات للنشر والبرمجيات، ط1)، 2011م.

[6] المقدادي، عادل علي، **الشركات التجارية وفقا قانون التجارة العماني (4) 1974م** (سلطنة عمان: جامعة السلطان قابوس، كلية الحقوق، مجلس النشر العلمي، ج2، ط1، 2006).

[7] الخرابشة، سامي محمد، **حوكمة شركات المساهمة المدرجة في البورصة :دراسة مقارنة** (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الحقوق)، 2010م.

فيها الباحث حوكمة شركات المساهمة في القوانين المصرية، والأردنية، والإنجليزية، وتطرقت الدراسة الى نشأة الحوكمة وتطورها، وتناولت مفهوم الحوكمة وأهميتها، وقواعد الحوكمة المتعلقة بالجمعية العامة للمساهمين، وقواعد تنظيم اجتماعاتها واختصاصاتها، وأيضًا قواعد الحوكمة المتعلقة بمجلس إدارة الشركة، وشروط عضوية المجلس، وانتخابه، واجتماعاته، ومهامه، ومسؤوليته، كما تناولت الرسالة الرقابة بنوعيها، وقد يستفيد الباحث في التعرف على قوانين مصر، والأردن، وانجلترا في مسائل الحوكمة المذكورة آنفًا ، إلا أن الدراسة لم تتعرض لذكر مسائل الحوكمة المتعلقة بقانون الشركات التجارية العماني وإنما تطرقت لقوانين الدول الأخرى. وعليه سوف نكمل على تلك القوانين القانون العماني في المسائل المتعلقة في الحوكمة وتكون إضافة نوعية جديدة لهذي الرسالة.

كما تطلعنا على ورقة علمية بعنوان (**مفهوم نظام حوكمة شركات المساهمة: النظرة القانونية مقارنة بالشريعة الإسلامية) للباحثين: أزنان حسن وحارث التميمي (2015م)** حيث تناولت هذه الدراسة مصطلحات حوكمة الشركات بأنواعها المالية والإدارية والمحاسبية والقانونية، كما تطرقت هذه الورقة موقف المنظمات والهيئات الدولية وتناولت الورقة موقف الشريعة الإسلامية من حوكمة الشركات المساهمة، إزاء ذلك لم تشير هذه الورقة العلمية الى موقف المشرع العماني من مفهوم حوكمة الشركات المساهمة العامة وهذا ما نقوم بمعالجته في هذه الورقة.

ومن الرسائل العلمية أيضا بعنوان (**المسؤولية المدنية لأعضاء مجلس الإدارة لشركات المساهمة العامة دراسة مقارنة"[8]، للباحث احمد جمال القرشي**، وهي رسالة ماجستير تناولت موضوع المسؤولية المدنية لأعضاء مجلس الإدارة لشركات المساهمة العامة وصلاحيات المجلس واختصاصاته وانحرافه وذكر أيضا ديون الشركة. وهذي الدراسة لم تتطرق الى لمسائل في القانون العماني ولا نظام الحوكمة. وكذلك هذه دراسة مفيدة للباحث في عدة مواضيع منها اختصاصات مجلس الإدارة بشكل عام. وأيضا رسالتي سوف تكمل النقص الموجود في هذه الرسالة كونها لم تتطرق إلى التشريع العماني وخاصة بما يتعلق بتكوين مجلس الإدارة.

لذا ارتأينا تقسيم هذه الورقة البحثية الى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحوكمة.

---

[8] القرشي، احمد جمال، **للمسؤولية المدنية لأعضاء مجلس الإدارة لشركات المساهمة العامة دراسة مقارنة** (رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، كلية الحقوق، الاردن)،2010.

المطلب الأول: مفهوم الحوكمة لغةً.

المطلب الثاني: مفهوم الحوكمة اصطلاحاً.

المبحث الثاني: تشكيل مجلس الإدارة وواجباته ومسؤولياته.

المطلب الأول: تشكيل مجلس الإدارة

أولاً: تكوين مجلس الإدارة

ثانياً: انتخاب وتعيين وعزل أعضاء مجلس الإدارة

ثالثاً: الحالات التي تبطل وتسقط فيها العضوية

رابعاً: شروط العضوية

المطلب الثاني: واجبات مجلس الإدارة

المطلب الثالث: مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة

أولاً: مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة المدنية

ثانياً: مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة الجزائية

المبحث الثالث: مناقشة النتائج ومقارنتها بالدراسة الحالية.

المبحث الأول: مفهوم الحوكمة.

هناك العديد من المصطلحات لحوكمة الشركات بسبب تعدد وجهات نظر الباحثين والمشرعين. والحوكمة ليست بمصطلح فقط بل هي منهج ومبادئ تطبق بشكل صحيح وسليم.[9] وسوف نقسم هذا البحث على النحو الاتي:

[9] مصطفى يوسف كافي واكولار كافي وا ايمان بوربيع، الحوكمة المؤسسية، (الجزائر: منشورات ألفا للوثائق، ط1، 2018. ص36.

المطلب الأول: مفهوم الحوكمة لغةً.

ويأتي تعريف الحوكمة في اللغة الى عدة معاني منها تأتي بمعنى المنع ورجع: " حَكَمَ بالأمر – حُكْماً: قضى. يقال حكم له وحكم عليه، وحكم بينهم. و–الفرس جعل للجامه حكمة وفلاناً: منعه عما يريده ورده. (حْكَمَهُ) يقال حكم فلان عما يريده. و–فلاناً في والشيء والأمر[10]".

المطلب الثاني: مفهوم الحوكمة اصطلاحاً.

وفي الاصطلاح عرفت **منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OCDE)**: بأنها" مجموعة من العلاقات والمعاملات فيما بين القائمين على إدارة الشركة ومجلس الإدارة وحملة الأسهم وغيرهم من المساهمين وأصحاب المصالح"[11].

وتعرف مؤسسة التمويل الدولية IFC الحوكمة "هي النظام الذي يتم من خلاله إدارة الشركات والتحكم في أعمالها"[12].

ولابد للباحث وهو بصدد معالجة مفهوم حوكمة الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان من الإشارة إلى المفاهيم التي نص عليها المشرع العماني، عرف قانون الشركات التجارية العماني رقم 18 لسنة 2019 في المادة الأولى من الفقرة الثامنة تعريف الحوكمة بأنها "مجموعة المبادئ والمعايير والإجراءات التي تحقق الانضباط المؤسسي في إدارة الشركة وفقا للمعاير والأساليب العالمية، وذلك من خلال تحديد مسؤوليات وواجبات أعضاء مجلس الإدارة والإدارة التنفيذية للشركة، وتأخذ في الاعتبار حماية حقوق المساهمين وأصحاب المصالح"[13]. كما ورد تعريف الحوكمة في **ميثاق حوكمة الشركات المساهمة العامة**

---

[10] الزيات، أحمد حسن ومصطفى إبراهيم، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد علي، مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمجمعات وإحياء التراث، **المعجم الوسيط** (تركيا: مكتبة الإسلامية، ج1، د.ط، د.ت ص190.

[11] صنوبي حفيظة، ميمون إيمان، دور المبادئ الدولية لحوكمة الشركات حسب المنظمة الدولية للتعاون الاقتصادي والتنمية في تخفيض الممارسات المحاسبية الاحتيالية دراسة ميدانية لعينة من المؤسسات الجزائرية. **مجلة التنمية والاقتصاد التطبقي** – جامعة المسيلة، العدد، 2–سبتمبر/ 2017م. ص487.

[12] محمد غادر محمد ياسين، محددات الحوكمة ومعاييرها، المؤتمر العلمي الدولي، عولمة الإدارة في عصر المعرفة، (15–ديسمبر 2012)، جامعة الجنان، كلية إدارة الأعمال، طرابلس لبنان، ص12.

[13] المادة (1) من الفقرة (8) من **قانون الشركات التجارية العماني** الصادر بالمرسوم السلطاني رقم (2019/18م)، المنشور في الجريدة الرسمية العدد(1281)، بتاريخ 2019/2/17 م.

رقم 15/4 الحوكمة بأنها "مجموعة من الإجراءات والعمليات التي توجه أعمال الشركة وتضبطها"[14].

وفي هذا المقام يود الباحث أن يلقي تعريفاً مبسطاً لحوكمة الشركات هي عبارة عن معايير وبنود وإجراءات وفق مبادئ الحوكمة تنظم وتحكم عمل مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة.

والجدير بالذكر في هذا السياق بأن مفهوم الحوكمة واسع لا يقتصر على الجوانب القانونية والمحاسبية فقط بل يكون ارتباطه أيضا بالنواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لذلك أذا صلحت الشركة صلح الاقتصاد وإذا فسدت فإن تأثيره يمتد إلى المجتمع والاقتصاد.[15]

وفي الحقيقة أن جميع التعريفات تسعى إلى ضرورة قيام مجلس الإدارة في الشركات على حماية حقوق المساهمين ومصالحهم[16].

وإزاء ذلك يرى الباحث بأن لا يوجد تعريفاً موحداً للحوكمة، غير أن التعريفات التي تتطرق إليها الباحثون والمشرعون تصب في مضمون واحد وهدف واحد. كما أن المشرع العماني لأول مرة قام بوضع تعريف للحوكمة وهذا ما يدل على الاهتمام المستمر بتعزيز وتطوير الحوكمة.

المبحث الثاني: تشكيل مجلس الإدارة وواجباته ومسؤولياته.

ودراسة هذا الموضوع تقتضي من الباحث تقسيمة إلى ثلاث مطالب، سنتناول في المطلب الأول، تكوين مجلس الإدارة، والمطلب الثاني واجبات مجلس الإدارة، وفي المطلب الثالث مسؤوليات مجلس الإدارة.

المطلب الأول: تكوين مجلس الإدارة.

إن مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة يعتبر القلب النابض لشركة. كما أن مجلس الإدارة في الشركة المساهمة هو الذي يقوم بتطبيق مبادئ الحوكمة، ومجلس الإدارة هو ممثل المساهمين والشركة بشكل عام، كما يقوم المجلس بتعيين الرئيس التنفيذي لشركة وهو الذي يقوم بكافة أعمالها.

---

[14] الفقرة (ب) في قائمة أبرز المصطلحات، ميثاق حوكمة شركات المساهمة العامة. الصادر بموجب التعميم رقم (خ/2015/4م) بتاريخ 7/22 /2015م.

[15] حسين الماحي، **حوكمة الشركات وقاية من الإفلاس**، بحث مقدم في **المؤتمر** العالمي السنوي الثالث عشر لكلية الحقوق_ جامعة المنصورة، الجوانب القانونية والاقتصادية للأزمة المالية العالمية، 2009/4/1م. ص4-5.

[16] حيدر بن عبد الرضا اللواتي، تعزيز مفهوم حوكمة الشركات، 7/ ديسمبر / 2019. **جريدة عمان**، https://www.omandaily.om/?p=750233.

ويعرف مجلس الإدارة هو عبارة عن مجموعة من الأعضاء يفوضهم المساهمون عن طريق الجمعية العامة لإدارة الشركة وهم يدينون بإخلاص وولاء اتجاه الشركة ويخضعون للمساءلة من طرف المساهمين ويتمتعون بصلاحيات واسعة في مجال عملهم[17]. فالمشرع العماني وضع قواعد حوكمة الشركات تحكم مجلس الإدارة وذلك من حيث تكوينه وشروطه وانتخابه، وعزلة، والحالات التي تسقط وتبطل فيها العضوية. وسوف يبين الباحث ذلك على النحو التالي:

أولاً: تكوين مجلس الإدارة

نصت التشريعات العمانية يتكون أعضاء مجلس الإدارة من أعضاء غير تنفيذين من بين المساهمين وأعضاء مستقلين، إلا أنها قيدت ذلك بأن لا يقل عدد أعضاء مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة عن خمسة أعضاء كحد أدنى وألا يزيد عن أحد عشر عضواً، اما المقفلة الا يقل عدد الأعضاء فيها عن ثلاثة والا يزيد عن أحد عشر عضوا، كما يجب أن تكون التشكيلة فردية[18]. وسبب ذلك، هو لتسهيل عملية التصويت فيحتاج قرارات الأغلبية لترجيح عملية التصويت. كما نصت بعض التشريعات في حالة تعادل الأصوات فصوت الرئيس مرجح[19]. وفي المقابل يرى الباحث ترك تحديد الحد الأقصى لعدد أعضاء مجلس الإدارة للشركة ذاتها والذي قد يتناسب مع قدر حاجتها وحجمها وحدودها.[20]

---

[17] بو فاتح بالقاسم ولعروس الخضر، دور مجلس الإدارة في إطار حوكمة الشركات، **مجلة المقريزي لدراسات الاقتصادية والمالية**، المجلد 1، العدد 2، الجزائر، 2017م، ص47.

[18] المادة (179) (180)، من قانون الشركات التجاري رقم (18) لسنة 2019م والبند (3) من المبدأ الثاني من ميثاق حوكمة الشركات المساهمة العامة.

[19] المادة، (626)، من قانون الشركات التجارية الجزائري، رقم 08/93، المنشور في الجريدة الرسمية الصادرة بتاريخ 27ابريل 1993، عدد22.

[20] على سبيل المثال، في حوكمة الشركات في بلجيكا بالاستناد إلى المبدأ (3) من مدونة حوكمة الشركات البلجيكية: نص المبدأ (3) من مدونة حوكمة الشركات بلجيكا " يجب أن يكون مجلس الإدارة صغيرًا بدرجة كافية لاتخاذ القرارات الفعالة. كما يجب أن يكون حجمه كبيرًا بما يكفي لأعضاء مجلس إدارته للمساهمة بالخبرة والمعرفة من مجالاتهم المختلفة ولإدارة التغييرات في تركيبة المجلس دون انقطاع لا مبرر له. (انظر: Corporate Governance Committee. **الموقع: (حوكمة الشركات في بلجيكا).**

كما أن يكون عدد أعضاء مجلس الإدارة على الأقل وفق الجدول الآتي[21]:

عدد الأعضاء	11	9	7	5
عدد الأعضاء المستقلين	4	3	3	2

وعلى سبيل المثال، إذا كان عدد الأعضاء ٥ يجيب أن يكون الأعضاء المستقلين ٢ وهكذا.

ثانياً: انتخاب وتعيين وعزل أعضاء مجلس الإدارة.

تناولت المادة (180) من قانون الشركات التجارية طريقة انتخاب أعضاء مجلس الإدارة كما يتم اختيار أعضاء مجلس الإدارة بالانتخاب من قبل الجمعية العامة العادية، والتي تكون عن طريق التصويت السري المباشر من قبل المساهمين في الشركة[22]. وبالاستناد الى المادة (172) من الفقرة (4) تختص الجمعية العامة العادية السنوية عزل أعضاء مجلس الإدارة ونصت الفقرة بالقول "انتخاب أعضاء مجلس الإدارة وعزلهم"[23].

كما تناول قانون الشركات التجارية في المادة (181) تحديد مدة العضوية لعضو مجلس الإدارة في الشركة، حيث بينت أن تكون مدة العضوية في مجلس الإدارة ثلاث سنوات حيث تبدأ من تاريخ انعقاد الجمعية العامة التي تم فيها الانتخاب إلى تاريخ انعقاد الجمعية العامة للسنة الثالثة، وفي حالة تأخر الاجتماع وتجاوز تلك المدة، في هذه الوضع تمتد العضوية حتى تاريخ انعقاد الجمعية العامة العادية السنوية الثالثة، وهذا الامتداد جاء بحكم القانون"[24]. شريطة الا تتجاوز المدة المحددة لانعقاد الجمعية

---

https://www.corporategovernancecommittee.be/sites/default/files/generated/files/page/2020_belgian_code_on_corporate_governance.pdf.

[21] المادة (١١٤) من لائحة الشركات المساهمة الصادر بالرسوم السلطان رقم 6 / 2021م.

[22] قانون الشركات التجاري رقم 19/18.

[23] قانون الشركات التجاري رقم 19/18.

[24] نصت المادة (181) من قانون الشركات التجارية" وتكون مدة العضوية في مجلس الإدارة (3) سنوات من تاريخ انعقاد الجمعية التي أجري فيها الانتخاب إلى تاريخ انعقاد الجمعية العامة السنوية الثالثة التي تليها، وإذا جاوز تاريخ

العامة السنوية المالية للشركة[25]. وبينت المادة (172) من القانون ذاته المدة المحددة التي يتم من خلالها انعقاد الجمعية العامة العادية وهي (90) يوما من تاريخ انتهاء السنة المالية للشركة[26].

ثالثاً: الحالات التي تبطل وتسقط فيها العضوية وهي على نحو الاتي:

- تبطل عضويته إذا كان انتخابه قد تم بمخالفة الأحكام المنظمة لعضوية المجلس.
- تبطل إذا لم يتوافى الجمعية العامة نصابها الشرعي للاجتماع[27].
- تبطل إذا لم يتم اجتماع الجمعية العامة شرعياً.
- تبطل إذا لم يحصل عضو المجلس على الأصوات المطلوبة لعضوية المجلس.
- تبطل القرارات إذا كان العدد أقل من الحد الأدنى.
- تسقط إذا فقد عضو مجلس الإدارة أحد الشروط العضوية.
- تسقط إذا أصبح عدد الأسهم التي يمتلكها أقل من الحد القانوني.
- تسقط إذا حكم عليه أو أعلن إفلاسه[28].

رابعاً: شروط العضوية

يشترط المشرع العماني فيمن يترشح لعضوية مجلس الإدارة أن تتوافر فيه عدة شروط وهي أن يكون المترشح شخصا طبيعيا، وأن يتصف بحسن السيرة والسمعة وألا يقل عمره عن خمس وعشرين عاماً، وأن يكون لديه رقم مساهم مسجل لدى شركة مسقط للمقاصة والإيداع، وألا يكون عاجزا عن سداد مديونيته للشركة، وأن لا يكون قد حكم عليه في جناية، أو جريمة مخلة بالشرف والأمانة ما لم يكن قد رد إليه اعتباره، أو بالإفلاس، أو بالإعسار، وتسقط العضوية بفقد صفة الاستقلال، كما

انعقاد هه الجمعية مدة (3) ثلاثة سنوات المشار اليها، مدت العضوية بحكم القانون إلى تاريخ انعقادها على ألا يجوز ذلك نهاية المدة المحددة، لانعقاد الجمعية العامة السنوية".

[25] المقدادي، عادل، **عدد أعضاء مجلس الإدارة ومدة عضويتهم في الشركات المساهمة، (جريدة** عمان، العدد (14163) 12/ مارس/2020م).

[26] نصت المادة (172) من قانون الشركات التجارية" يجب أن تنعقد الجمعية العامة العادية السنوية خلال (90) يوما على الأكثر من تاريخ السنة المالية لشركة".

[27] المقدادي، عدد أعضاء مجلس **الإدارة** ومدة عضويتهم في الشركات المساهمة، **(جريدة عمان)**.

[28] المرجع نفسه.

يشترط عليه عدم جواز الجمع بين عضوية عدد معين من الشركات، وأخيراً يشترط عليه عدم الجمع بين عضوية مجلس إدارة شركة أخرى تمارس أعمال مشابهة[29].

ويلاحظ الباحث في الشرط الرابع أن يكون المترشح مساهما أو لديه رقم مسجل في شركة مسقط للمقاصة والإيداع وفي الأصل أن هذا الشرط والإيداع لا يسري على جميع أعضاء المجلس فيستثننا من ذلك الأعضاء غير المساهمين الذي يتم تعيينهم من قبل الجمعية العامة العادية مثل الأعضاء المستقلين. وعلى ذلك نقترح على المشرع العماني أن ينص في هذا الشرط استثناء خاص لغير المساهمين في مسألة امتلاك المترشح أسهم لدى شركة مسقط للمقاصة والإيداع.

المطلب الثاني: واجبات مجلس الإدارة

يتضح لنا من خلال قراءة والتحليل النصوص المتعلقة بواجبات أعضاء مجلس الإدارة نجد أن هناك عدة واجبات يجب على مجلس الإدارة القيام بها – وأهمها – هي بالاستناد الى المواد (115)، (117)، (145)، (146)، (147)، (157)، (165)، من قانون الشركات التجارية العماني رقم 18 لسنة 2019م – أن هذه الواجبات هي: يقع على عاتق أعضاء مجلس الإدارة تسجيل الشركة لدى المسجل، ويجب على المجلس وضع اللوائح داخلية لتنظم عمل الشركات وإدارتها والعاملين بها، ويجب عليه القيام بإصدار بيان يتضمن شروط الشراء وتحديد المصادر المالية وذلك للوفاء بديون الشركة واستمرار أنشطتها، كما يجب على مجلس إدارة الشركة المساهمة أن يتخذ كافة الإجراءات التي تضمن الحفاظ على رأس مال الشركة، وأخيرا على أعضاء مجلس الإدارة القيام بواجب إدراج الإصدار لدى سوق مسقط للأوراق المالية خلال (15) خمسة عشر يوما من تاريخ انتهاء الاكتتاب[30].

وبما أن هناك واجبات اوجبها المشرع العماني فتوجد محظورات حضرها المشرع العماني مجلس الإدارة القيام بها وأهمها كما يلي:

---

[29] المادة (115) من للائحة الشركات المساهمة.

[30] قانون الشركات التجاري رقم 19/18.

1- **التبرعات.**

ماعدا التبرعات التي تكون فيها مصلحة للعمل والتبرعات ضئيلة النسبة والعادية في هذا النوع من التبرع يجوز لأعضاء مجلس الإدارة القيام به وإذا حصل ايضا أذن من قبل النظام الأساسي الشركة أو الجمعية العامة جازا له التصرف بها[31].

2- الرهن.

إلا في حالة القيام بهذا الرهن لضمان ديونها المترتبة عليها في نطاق عملها الاعتيادي ومصلحة الشركة[32]. ويقصد بالرهن الذي يحظر على مجلس الإدارة الإجراء به على موجودات الشركة هو الرهن الحيازي[33]. ويعرف الرهن الحيازي فهو "عقد يلتزم به شخص ضمانا لدين عليه أو على غيره، بأن يسلم إلى الدائن شيء يحوزه لديه لحين سداد الدين ويخوله أن يستوفي الدين وأن يتقدم على الدائنين العاديين والدائنين التاليين له في المرتبة في أن يتقاضى حقه من ثمن هذا الشيء، ويرد الرهن الحيازي على عقار أو منقول، ويخول الرهن الحيازي للدائن المرتهن طبقا للقانون حبس الشيء المرهون إلى حين استيفاء حقه[34]. ويجوز لأعضاء مجلس الإدارة القيام بهذا التصرف في حالة تم نص عليه من قبل نظام الشركة، والجمعية العامة[35].

---

[31] الفقرة (1) من المادة (185) قانون الشركات التجارية العماني رقم 19/18.

[32] الفقرة (2) من المادة (185) قانون الشركات التجارية العماني رقم 19/18.

[33] سالم الدرمكي، النظام القانوني لمجلس إدارة شركات المساهمة العامة في سلطنة عمان، رسالة دكتوراه في الحقوق، جامعة بني سويف، كلية الحقوق، دار النهضة، قسم الدراسات العليا، مصر2008م، ص212.

[34] طه زهران، الحقوق العينية في القانون العماني، جريدة الرؤية، 22 ابريل 2019م. https://alroya.om/.

[35] عبد الودود، يحي، الموجز في النظريات العامة للالتزامات (المصادر، الأحكام، الإثبات – القسم الأول: مصدر الالتزام)، القاهرة، دار النهضة العربية، 199، ص598 وما بعدها؛ أبوسعود، رمضان، المدخل إلى القانون وبخاصة المصري واللبناني، الدار الجامعية، 1986، ص406، المادة 1020 من القانون المدني المصري.

3- كفالة ديون الغير.

ويستثنى من ذلك في حالة قيام أعضاء مجلس الإدارة بالكفالات المعقودة في سياق العمل الاعتيادي وذلك من أجل تحقيق غرض الشركة. وعرفت المحكمة العليا العمانية عقد الكفالة[36]. ويجوز لمجلس الإدارة القيام بهذا التصرف في حالة نص عليها النظام الأساسي للشركة والجمعية العامة[37].

يلاحظ الباحث أن المشرع العماني في قانون الشركات التجارية رقم 19/18، لم يحظر أعضاء مجلس الإدارة في حالة قيامه ببيع أموال الشركة، بخلاف قانون الشركات التجارية رقم (1974/4) الملغي في عملية البيع. وعليه نقترح على المشرع الأخذ بحكم المادة (103) من قانون الشركات رقم (1974/4) والحكمة من ذلك قد يجري تواطؤ فيها من قبل أعضاء مجلس الإدارة مع الغير وبيعها بأقل من قيمتها الحقيقية وهذا يلحق ضرر بالشركة. وفق بعض التشريعات (29)[38].

المطلب الثالث: مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة

أن من أهم مبادئ حوكمة الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان مبدأ المساءلة والمسؤولية وهي من أهم المبادئ التي نصت عليها منظمة التعاون والاقتصاد، كما أن المشرع العماني لم يترك أداء أعمال مجلس الإدارة دون مساءلة وإنما جعل هناك مساءلة قانونية تقع على عاتقة، وفي حالة تجاوزه لتلك الأعمال تترتب علية مسؤولية مدنية أو مسؤولية جنائية بحسب نوع الجرم المقترف، وهذه المسؤولية تخضع لأحكام تناولها قانون الشركات التجارية رقم 2019/18م وميثاق حوكمة الشركات المساهمة العامة الصادر من الهيئة العامة لسوق المال بتاريخ 2015/7/22م ولائحة الشركات المساهمة، وفيما يأتي توضيح لكل من المسؤولية المدنية والجزائية وفق الآتي:

---

[36] عرفت المحكمة العليا في عمان الكفالة" عقد الكفالة عقد تابع، وإن التزام الكفيل فيه تابع لالتزام المدين الأصلي، وطالما أن التزام المدين الأصلي التجاري، فأن التزام الكفيل تجاري أيضاً" أنظر: **قرار المحكمة العليا العمانية** رقم 84 في الطعن رقم 187/ 2002، جلسة 2005/5/21/ مجموعة المكتب الفني بالمحكمة العليا، (أحكام الدائرة التجارية والمبادئ المستخلصة منها لغاية 2003/12/31)، م، مطابع النهضة، 2004، ص632.

[37] الفقرة (3) من المادة (185) قانون الشركات التجارية العماني رقم 19/18.

[38] المادة (29) من قانون الشركات التجارية القطري رقم (9) لسنة 1998 المعدّل طبقاً لأحكام قانون الشركات التجارية رقم (5) لسنة 2002 والمعدّل بالقانون رقم (16) لسنة 2006 ما نصه" ..... ولا يجوز للمجلس القيام ببيع عقارات الشركة أو رهنها أو عقد القرض إلا بإذن من الجمعية العامة وذلك ما لم تكن هذه التصرفات تدخل بطبيعتها في غرض الشركة"

أولاً: مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة المدنية

تناول قانون الشركات التجارية العماني في المادة (206) حكم يقضي بمسؤولية أعضاء مجلس الإدارة تجاه الشركة في حالة ارتكابهم أي مخالفة أثناء القيام بعملهم اتجاه الشركة وعلى سبيل المثال قيامهم باستغلال منصبهم الشخصي بغرض تحقيق مصالحهم الشخصية أو مصالح أشخاص أخرين[39]، كذلك قيامهم بالمنافسة غير المشروعة كما أن يقوم العضو بممارسة عمل مشابه لعمل شركة أخرا له فيها مصلحة[40]. وتجاه الغير قد يرتكب أعضاء مجلس الإدارة أعمال مخالفة لأحكام القانون ونظام الشركة، أثناء القيام بواجباتهم تجاه الغير على سبيل المثال استخدام علامة تجارية تعود للغير، أو قيامهم بنشر معلومات مالية غير صحيحة، أو استخدام منصبهم لمكاسب شخصية. وتجاه المساهمين قد تترتب على أعضاء مجلس الإدارة مسؤولية أمام المساهمين في حالة مخالتهم لأحكام القانون وعلى سبيل المثال في حالة قيام أحد أعضاء مجلس الإدارة بمنع أحد المساهمين من الاطلاع على دفاتر الشركة وسجلاتها التجارية. وقد نصت على تلك الأحكام المذكورة المادة (206) بالنص" أعضاء مجلس الإدارة مسؤولين بالتضامن تجاه المساهمين عن الأضرار الناتجة عن أعمالهم المشتركة المخالفة للقانون، أو التي تتجاوز حدود صلاحياتهم وعن أي غش أو تزوير أو خطأ يرتكبونه في أثناء أداء مهامهم، وكذلك عن عدم تصرفهم تصرف الشخص الحريص في ظروف معينة"[41].

ومن الجدير بالملاحظة، في المادة المذكورة أعلاه والتي حصرت مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة اتجاه الشركة والمساهمين والغير في حالة مخالفتهم لأحكام القانون، ولم تنص المادة على مسؤولية المجلس أيضا في حالة مخالفتهم لنظام الشركة، وفي الأصل في المسؤولية المترتبة على مجلس الإدارة في حالة مخالفتهم لأحكام القانون والنظام الأساسي لشركة وفق المادة (183)[42] من القانون ذاته وعليه يوصي الباحث على المشرع بالنص في المادة (206)" .... والنظام الأساسي لشركة".

---

[39] المادة، (202)، قانون الشركات التجاري رقم 19/18.

[40] المادة، (203)، قانون الشركات التجاري رقم 19/18.

[41] قانون الشركات التجاري رقم 19/18.

[42] "لمجلس الإدارة في حدود ما ينص عليه هذا القانون والنظام الأساسي للشركة كافة الصلاحيات ....".

ومن الجدير بالملاحظة، إن مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة أمام الشركة والمساهمين والغير يمكن أن تتحقق في أمر مهم وهو: عندما يقوم أعضاء المجلس بمخالف أحكام القوانين أو النظام الأساسي للشركة، وفق المادة (206).

إلى جانب المسؤولية المترتبة على أعضاء مجلس الإدارة لا تترتب عليهم مسؤولية عن أي خسارة تتعرض لها الشركة، إذا مارس المجلس أعماله بكل عناية وإخلاص في ممارسة صلاحياتهم وأداء واجباتهم، أما إذا كان أعضاء المجلس مهملين وغير حريصين على أداء أعمالهم أو يتسمون بخيانة الأمانة، يلزم عليهم تعويض الشركة عن الضرر الذي لحقها[43]. وفق ما جاء في صلب المادة (208) من قانون الإفلاس رقم 2019/53، حيث نصت المادة المذكورة "..... إلا إذا ثبتوا أنهم بذلوا في تدبير الشركة العناية الواجبة"[44].

ثانياً: مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة الجزائية

قد تقع على الأفعال التي يقترفها أعضاء مجلس إدارة شركة المساهمة العامة أثناء قيامهم بإدارة أعمال الشركة أخطاء تشكل جريمة يعاقب عليها المشرع، وعليه نقتصر على العقوبات والجزاءات التي حددها قانون الشركات التجارية العماني، ونحيل فيما ورد من جزاءات أخرى إلى قانون الجزاء والقوانين الأخرى. ومن الجرائم التي حددها القانون على سبيل المثال: الإدلاء بمعلومات غير صحيحة، أو التزوير أو غش أو احتيال أو الخيانة، أو نصب، ولإهمال. وقد نص على تلك العقوبات قانون الشركات التجارية العماني رقم 18 لسنة 2019م في الفصل الثاني تحت عنوان (العقوبات) في المواد (306)، إلى (309).

يعاقب المشرع العماني في المادة (306) بالسجن من سنة واحدة كحد أدنى إلى ثلاث سنوات كحد أقصى، وبغرامة مالية (10000) عشرة ألاف ريال عماني كحد أدنى (50000) وخمسين ألف ريال

---

[43] Ewing Marion Kauffman Foundation. https://sites.google.com/somaiya.edu/jointstockcompany/structural-organisation-of-the-joint-stock-company/board-of-directors.

[44] المادة (193) من قانون الإفلاس العماني رقم 2019/53 الصادر بتاريخ 1/ يوليو 2019م.

عماني كحد أقصى أو بإحدى هاتين العقوبتين في حالة ارتكابهم بعض فعال[45]. كما أضافت المادة (307)[46] من القانون ذاته أفعال قد يرتكبها أعضاء مجلس الإدارة أو أي شخص قام بارتكاب هذا

---

[45] نصت المادة (306) من قانون الشركات التجارية ما نصة "يعاقب بالسجن مدة لا تقل عن سنة واحدة، ولا تزيد على (3) ثلاث سنوات، وبغرامة لا تقل عن (10000) عشرة ألاف ريال عماني، ولا تزيد على (50000) خمسين ألف ريال عماني، أو بإحدى هاتين العقوبتين:

1- كل شخص أدرج عن قصد بيانات أو معلومات غير صحيحة في وثائق التأسيس، أو في طلب الحصول على الترخيص بتأسيسها أوفي مستند ضروري للحصول على الترخيص أو تسجيلها لدى المسجل، أو أغفل عن عمد واقعة جوهرية في أي مما ذكر، وكان من شأن إدراج البيانات أو معلومات أو إغفال الواقعة خداه الغير وإلحاق الضرر به.2 -كل شخص استعمل طرقا احتيالية لحمل شخص آخر على المساهمة أو المشاركة في إحدى الشركات. 3-كل شخص من مؤسسيي الشركة أو أعضاء مجلس إدارتها أو مراقبي الحسابات أصدر عن عمد دعوة للاكتتاب في أسهم الشركة أو سندات أو غيرها من الأوراق المالية بالمخالفة لأحكام القانون، وكل شخص يعرض هذه الأسهم أو سندات أو الأوراق المالية الأخرى للاكتتاب مع علمه بذلك. 4-كل شخص قدر بنية الغش قيمة حصة عينية في رأس مال الشركة بأكثر من قيمتها الحقيقية. 5-كل من قام عمدا بتوزيع أرباح بناء على بيانات مالية غير صحيحة أو دون بيانات مالية. 6-كل مدير أو عضو من أعضاء مجلس إدارة الشركة أو من الإدارة التنفيذية أو مراقب حسابات أو مصف أو شخص مكلف بإدارة الشركة أدرج قصد بيانات أو معلومات غير صحيحة في ميزانية الشركة أو حساب الأرباح والخسائر أو في تقرير معد للجمعية العامة العادية أو غير العادية، أو أخفى عن عمد واقعه جوهرية في أي مما ذكر، وكان من شأن ذلك إخفاء الحالة المالية الحقيقية للشركة عن المساهمين أو الدائنين والغير. 7-كل من زور في سجلات الشركة أو أثبت فيها وقائع غير صحيحة، وكل من أعد أو عرض على الجمعية العامة العادية أو غير العادية تقارير تضمنت بيانات غير صحيحة من شأنها التأثير على قرارات الجمعية. 8-كل من قام عن عمد من مديري الشركة أو أعضاء مجلس إدارتها أو لإدارة التنفيذية باستغلال أموال الشركة لمصلحتهم الشخصية أو لمصلحة شركة أو مؤسسه أخرى لهم فيها مصلحة. 9-كل مصف قام باستغلال أموال الشركة لمصلحته الشخصية أو تخلى عمدا عن أموال الشركة بالمخالفة لأحكام القانون.

[46] نصت المادة (307) من قانون الشركات التجارية ما نصة "يعاقب بالسجن مدة لا تقل عن (6) ستة أشهر، ولا تزيد على (3) ثلاث سنوات، وبغرامة لا تقل عن (3000) ثلاثة ألاف ريال عماني، ولا تزيد على (20000) عشرين ألف ريال عماني، أو بإحدى هاتين العقوبتين: 1-كل شخص أدرج أو أغفل عن إهمال بيانات أو معلومات غير صحيحة في وثائق التأسيس أو في مستند ضروري للتأسيس أو تسجيلها لدى المسجل، وكان من شأن إدراج البيانات والمعلومات خداع الغير وإلحاق الضرر بهم. 2-كل مدير أو عضو من أعضاء مجلس الإدارة أو من الإدارة التنفيذية يمنع

الفعل كالمدير والخبير ولإدارة التنفيذية، وقد حددت هذه المادة الجرائم والعقوبات الجنائية المقررة لها، وقد تقررت هذه العقوبة بالسجن من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وبغرامة مالية من ثلاثة ألاف ريال عماني إلى عشرين ألف ريال عماني، أو بأحدهما، وتتطبق هذه العقوبات على الأفعال المجرمة الأتية: في حالة قيام أعضاء المجلس بإدراج بيانات أو معلومات غير صحيحة في وثائق تأسيس الشركة أو بطلب الحصول بتأسيسها أو في مستند ضروري لتأسيس الشركة أو في حالة تسجيلها لدى المسجل أو يغفل عن إهمال في أي من المستندات المذكورة في هذا البند، وكان من شأن هذه الأفعال تسبب خداع الغير وإلحاق الضرر به. ويعاقب المشرع ايضاً في حالة قيام أعضاء المجلس بمنع وإعاقة مراقبي الحسابات عن القيام بأداء أعمالهم وكذلك في حالة امتناعهم عن تسجيل الشركة لدى المسجل.

ويتبين للباحث بمقارنة المادة (307) والمادة (306) تكرر الفعل المجرم في المادتين باختلاف العقوبة المطبقة على ذلك الفعل فنجد في المادة (306) العقوبة جاءت أشد من العقوبة في المادة (307) وفي نفس الفعل المرتكب. إذا نقترح الاكتفاء بما ورد في المادة (306) في الفقرة (1) لتتضمنها نفس الفعل المقترف، منعاً لتكرار.

المبحث الثالث: مناقشة النتائج ومقارنتها بالدراسة الحالية.

توصل الباحث –بعد هذه الدراسة الملخصة السريعة في موضوع هذه الورقة البحثية – إلى عدة نتائج وعلينا مناقشتها كالاتي:

أولاً: أنه لا يوجد مصطلح موحد لحوكمة شركات، كما توجد هناك صعوبة جدا في وضع تعريف موحد للحوكمة وذلك لعدة أسباب منها وأولها: لحداثة هذا المصطلح ثانيا: صعوبة ترجمته الى اللغة العربية بدقة ثالثاً: يعرف مصطلح الحوكمة من عدة مفاهيم فهناك مفهوم قانوني ومفهوم مالي ومفهوم محاسبي ومفهوم إداري فكل مفهوم يختلف عن الأخر.

وترتيبًا على ذلك؛ عرف المشرع العماني الحوكمة، بأنها "مجموعة من المبادئ والمعايير والإجراءات التي تحقق الانضباط المؤسسي في إدارة الشركة وفقا للمعاير والأساليب العالمية، وذلك من خلال تحديد مسؤوليات وواجبات أعضاء مجلس الإدارة والإدارة التنفيذية للشركة، وتأخذ في الاعتبار حماية حقوق

أو يعيق مراقبي الحسابات عن أداء مهامهم. 3–كل خبير قدر بإهمال قيمة حصة عينية في رأس مال الشركة بما يزيد على (5%) خمس وعشرين في المائة من فيمتها الحقيقية. 4–كم من تعمد من أعضاء مجلس إدارة الشركة الأول عدم تسجيل الشركة لدى المسجل.

المساهمين وأصحاب المصالح". وذلك لأول مره يعرفها القانون العماني. كما يمكن للباحث تعريف حوكمة شركات المساهمة بأنها عبارة عن معايير وبنود وإجراءات وفق مبادئ الحوكمة تنظم وتحكم عمل مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة. ويتضح لنا جلياً أن الهدف الأساسي من مصطلح (حوكمة الشركات) تحقيق هدف الشركة وغرضها وزيادة النمو الاقتصادي وجلب المستثمرين وخلق الثقة داخل المساهمين.

ثانياً: إلى جانب تشكيل أعضاء مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان حيث يتكون مجلس الإدارة من أعضاء غير تنفيذيين وأعضاء مستقلين، كما حدد المشرع الحد الأقصى لعدد المستقلين يجب أن يتضمن مجلس الإدارة ثلثه من الأعضاء المستقلين. كما بين المشرع العماني الحد الأدنى لعدد الأعضاء وهو خمسة أعضاء والحد الأقصى أثني عشر عضوا. وفي هذا السياق أن الدراسة الحالية تقترح على المشرع بأن يترك الحد الأقصى لشركه ذاتها بحسب حاجتها وحجمها. كما يمكن للباحث أن يقارن بين أذ كان هناك حد اقصى لعدد أعضاء مجلس الإدارة وبين تركة لغاية شركة بحسب حاجتها. أولا: في حالة جعل عدد أعضاء مجلس الإدارة 12 عضوا قد يكون حكم الشركة كبير جدا وتحتاج الى المزيد من الأعضاء لتحقيق هدف الشركة. ثانيا: في حالة أن الشركة حجمها صغير ولا تحتاج 12 عضوا قد تكون هناك ذريعة ويكلف الشركة أموال طائلة لعدد الأعضاء من مكافآة ومزايا وغيرها. ومن بين تلك النتائج نجد المشرع العماني في المواد (177،180) من قانون الشركات التجارية رقم 19/18 قد أخطأ في التعبير فذكر أن يتم انتخاب أعضاء مجلس الإدارة والمجلس يتكون من أعضاء غير تنفيذين يتم انتخابهم وأعضاء مستقلين يتم تعينهم فهناك فرق ما بين الانتخاب وتعيين، فالانتخاب يكون عن طريق التصويت أما التعين يكون مباشرة من الجمعية العامة.

ثالثاً: ومن بين أهم النتائج التي توصل إليها الباحث. تترتب على أعضاء مجلس إدارة شركة المساهمة العامة، مسؤوليات حددها المشرع العماني في المادة (206) من قانون الشركات التجارية أمام الشركة وأمام المساهمين وأمام الغير في حالة مخالفتهم لأحكام القانون.

إزاء ذلك توصلت الدراسة الحالية؛ على المشرع العماني التعديل في نص المادة (206) من قانون الشركات التجارية والتي جعلت مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة في حالة مخالفتهم للقانون، إلا أن في الأصل المسؤولية المترتبة على أعضاء المجلس في حالة مخالفتهم للقانون والنظام الأساسي لشركة بحيث في حالة مخالفة مجالس الإدارة النظام الأساسي لشركة يعاقبه القانون وسوف يكون هناك ردعا لهم وعدم مخالفتهم لأنظمة الشركة. وفي حالة مخالفتهم لأنظمة الشركة ينتج عنه عدم تحقيق هدف الشركة مما يؤدي إلى خسارتها. كما يمكننا الاستدلال ببعض المواد التي أعطت أعضاء مجلس الإدارة اختصاصات وواجبات وفق ما ينص عليه القانون والنظام الأساسي لشركة فكيف لا تحملهم المسؤولية في حالة مخالفتهم لأنظمة الشركة، وفق ما نصت عليه المادة (183) من لقانون ذاته والتي نصت "لمجلس الإدارة في حدود ما ينص عليه هذا القانون والنظام الأساسي للشركة كافة الصلاحيات ...."، وبالتالي نقترح على المشرع بالتحميل أعضاء مجلس الإدارة المسؤولية في حالة مخالفتهم النظام الأساسي لشركة في المادة (206).

رابعاً: توصلت الدراسة الحالية من خلال نص المادة (185) من قانون الشركات التجارية العماني التي تم ذكرها سابقاً قامت بحظر مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة القيام ببعض الأفعال مالم يرخص لهم من قبل نظام الشركة أو الجمعية العامة ومن بين هذه الأفعال المذكورة في المادة التبرعات، الرهن، كفالة ديون الغير، غير أن قانون الشركات التجارية العماني رقم 19/18 لم يحظر مجلس الإدارة في حالة قيامه ببيع أموال الشركة من عقارات وغيرها. وعليه نقترح على المشرع العماني حظر أعضاء مجلس الإدارة من البيع وذلك قد يجري تواطؤ فيها من قبل مجلس الإدارة مع الغير وبيعها بأقل من قيمتها الحقيقية وهذا يلحق ضرر بالشركة والمساهمين وعلى المشرع العماني الجديد الأخذ بما ورد في المادة (103) من قانون الشركات رقم (1974/4) الملغي في عملية البيع، وأن ينص في المادة (185) على عدم جواز البيع مالم يرخص لهم من قبل نظام الشركة أو الجمعية العامة.

خامساً: حيث توصل الباحث في هذه الدراسة على شروط يجب أن تتوفر في من يرغب لترشح لعضوية مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة ومن بين تلك الشروط أن يكون المترشح مساهما أو لديه رقم مسجل في شركة مسقط للمقاصة والإيداع، وفي حقيقة الأمر أن هذا الشرط لا يسري على جميع أعضاء المجلس فيستثننا من ذلك الأعضاء غير المساهمين الذي يتم تعيينهم من قبل الجمعية العامة العادية مثل الأعضاء المستقلين. ولو افترضنا أن المشرع أوجب على كل الأعضاء أن يكونوا لديهم سهم مسجل لاختلت شروط الاستقلالية وأصبح المجلس بدون أعضاء مستقلين. وعلى ذلك نقترح على المشرع العماني أن ينص في هذا الشرط استثناء خاص لغير المساهمين في مسألة امتلاك المترشح أسهم لدى شركة مسقط للمقاصة والإيداع.

الخاتمة

يتضح من خلال ما تقدم عرضه عن موضوع " حوكمة شركات المساهمة العامة وفقًا لقانون الشركات التجارية العماني رقم 2019/18م، وبشكل خاص قواعد الحوكمة وأثرها على مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة في سلطنة عمان، حيث توصل الباحث الى العديد من النتائج والتوصيات نلخصها على النحو الاتي:

أولاً: النتائج:

1- عرف المشرع العماني الحوكمة، بأنها "مجموعة من المبادئ والمعايير والإجراءات التي تحقق الانضباط المؤسسي في إدارة الشركة وفقا للمعاير والأساليب العالمية، وذلك من خلال تحديد مسؤوليات وواجبات أعضاء مجلس الإدارة والإدارة التنفيذية للشركة، وتأخذ في الاعتبار حماية حقوق المساهمين وأصحاب المصالح". وتعددت المفاهيم ولا يوجد مفهوم موحد ومعتمد عالميًا لحوكمة الشركات، ويتضح لنا أن الهدف الأساسي من مصطلح (حوكمة الشركات) تحقيق هدف الشركة وزيادة النمو الاقتصادي.

2- يتكون مجلس الإدارة من أعضاء غير تنفيذيين وأعضاء مستقلين، كما يجب أن يتضمن مجلس الإدارة ثلثه من الأعضاء المستقلين، كما أن العضو المستقل لا يجري ترشيحه وإنما يتم تعيينه.

3- تترتب على أعضاء مجلس إدارة شركة المساهمة العامة، مسؤوليات أمام الشركة وأمام المساهمين وأمام الغير في حالة مخالفتهم لأحكام القانون والنظام الأساسي للشركة.

ثانيا: التوصيات:

1- على المشرع العماني أن يجعل موضوع حوكمة الشركات المساهمة العامة ضمن أولوياته.

2- كما نوصي الهيئة العامة لسوق المال ضرورة تحديث ميثاق حوكمة الشركات المساهمة ليواكب التطورات المستمرة في المشرع العماني.

3- يقترح الباحث على المشرع أن يترك مسألة الحد الأقصى لعدد أعضاء مجلس الإدارة في الشركات المساهمة العامة للشركة ذاتها بحيث يتناسب مع حجم الشركة وحاجتها وقدرتها المالية.

4- يوصي الباحث المشرع العماني أن ينص في الشرط المذكور في الفقرة (4) من المادة (115) استثناء خاص لغير المساهمين في مسألة امتلاك المترشح أسهم لدى شركة مسقط للمقاصة والإيداع، مثل العضو المستقل لا يجري انتخابه وإنما يعين.

5- يقترح الباحث على المشرع العماني التعديل في نص المادة (206) من قانون الشركات التجارية والتي جعلت مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة في حالة مخالفتهم للقانون، إلا أن في الأصل المسؤولية المترتبة على أعضاء المجلس في حالة مخالفتهم للقانون والنظام الأساسي لشركة وفق ما نصت عليه المادة (183) من لقانون ذاته والتي نصت "لمجلس الإدارة في حدود ما ينص عليه هذا القانون والنظام الأساسي للشركة كافة الصلاحيات ...."، وبالتالي نقترح بالنص في المادة (206)" والنظام الأساسي لشركة".

6- نقترح على المشرع العماني تعديل التكرار الوارد في المادتين (306، 307) فنجد في المادة (306) العقوبة جاءت أشد من العقوبة التي وردت في المادة (307) وفي نفس الفعل المقترف، لذا نقترح على المشرع العماني الأخذ بما جاء في صدر المادة (306) في الفقرة (1) لأنه تتضمن نفس الفعل المقترف منعاً لتكرار.

7- يوصي الباحث على المشرع العماني في قانون الشركات التجارية في المادة (185) والمتعلقة بالمحظورات على أعضاء مجلس الإدارة النص على عدم جواز البيع.

أبحاث ومجلات

Sunny Hafiza, Maymoon Iman. (2017). The role of international principles of corporate governance according to the International Organization for Economic Cooperation and Development in reducing fraudulent accounting practices, a field study of a sample of Algerian institutions. Journal of Development and Applied Economics - University of Al Msila, No. 2, Algeria.

Mustafa Youssef Cafe Wa Collar Cafe Wa Iman Burbea. (2018). Institutional Governance, 1st Edition. Algeria: Alpha Documents Publications.

Boufateh Balqasem and Al Aroos Al Khadra. (2017 AD). The Role of the Board of Directors in the Framework of Corporate Governance, Al-Maqrizi Journal for Economic and Financial Studies, V1, Issue 2, Algeria.

Al-Mahi, Hussein. (2009). Corporate Governance and Bankruptcy Prevention, Research Presented at the Thirteenth Annual International Conference of the Faculty of Law – Al-Mansoura University, Legal and Economic Aspects of the Global Financial Crisis, Egypt.
Saudi Capital Market Authority, Corporate Governance
https://cma.org.sa/Awareness/Publications/booklets/Booklet_13.pdf.

Aznan Hasan.and Harith Amir Hasan Al Timimi Corporate Governance in Shareholding Companies: Comparing Legal Perspective and Position of Shari'ah. GJAT | DECEMBER 2015 | VOL 5 ISSUE 2 | ISSN : 2232-0474 | E-ISSN : 2232-0482.

المؤتمرات:

Muhammad Ghadr Muhammad Yassin. (2012). Determinants and Criteria of Governance, International Scientific Conference, Globalization of Management in the Age of Knowledge, Al-Jinan University, College of Business Administration, Tripoli, Lebanon.

الجرائد:

Miqdadi, Adel, Number of Board Members and Term of Membership in Joint Stock Companies, Oman Newspaper, Issue(14163) March 12,2020.

Haider bin Abdul Redha Al Lawati, Enhancing the Concept of Corporate Governance, December 7 / 2019. Oman Newspaper, https://www.omandaily.om/?p=750233.

Taha Zahran, Rights in Rem in Omani Law, Al-Ru'ya Newspaper, April 22, 2019. https://alroya.om .

الرسائل الجامعية:

Al-Darmaki, Salem Muhammad Khalfan. (2008). The legal system of the board of directors of public shareholding companies in the Sultanate of Oman, a comparative study with the Egyptian law. PhD thesis in Law, Beni Suef University, Faculty of Law, Dar Al-Nahda, Department of Graduate Studies, Egypt

الكتب:

El-Zayyat, Ahmed Hassan et al. (D.T) Arabic Language Academy, General Administration of Complexes and Heritage Revival, Intermediate Dictionary (D.T) Turkey: Islamic Library, v1.

Abdel-Wadood, Yehia. (1999). Summary in the general theories of obligations (sources, judgments, proof - Section one: source of obligation), d.t , Cairo: Arabian Dar Al-nahda, and Abu Saud, Ramadan. (1986). Introduction to law, especially Egyptian and Lebanese, Eladr El-gamaya.

القوانين:

The Omani Commercial Companies Law promulgated by Royal Decree No. (18/2019), published in the Official Gazette Issue (1281), dated 17/2/2019.

Corporate Governance Charter for Public Shareholding Companies. Issued pursuant to Circular No. (kh/4/2015) on 7/22/2015.

Public Shareholding Companies Regulations for the Executive Regulations of the Commercial Companies Law. Resolution No. 27/ 2021 published in the Official Gazette lssue (1381).

Qatari Commercial Companies Law. No. (9) of 1998 as amended in accordance with the provisions of Commercial Companies Law No. (5) of 2002, as amended by Law No. (16).

The new Omani Bankruptcy Law No. 53/2019 issued on July 1, 2019.
Algerian Commercial Companies Law, No. 93/08, published in the Official Gazette of April 27, 1993, lssue22.

Omani Supreme Court Decision No. 84 in Appeal No. 187/2002, session 21/5/2005/ Technical Office Group of the Supreme Court, (Judgments of the Commercial Department and principles derived from it up to December 31, 2003), AD, Al Nahda Press, 2004.

المراجع الأجنبية:

Corporate Governance in Belgium, Governances Committee https://www.corporategovernancecommittee.be/sites/default/files/generated/files/page/2020_belgian_code_on_corporate_governance.pdf

Ewing Marion Kauffman Foundation https://sites.google.com/somaiya.edu/jointstockcompany/structural-organisation-of-the-joint-stock-company/board-of-directors

OECD Principles on Corporate Governance, Part 1.

مفهوم الملكات وأهميتها في العمران البشري من خلال رؤية ابن خلدون

The Significance of Competencies in Human Association According to Ibn Khaldun

Kepentingan Kompetensi dalam Persatuan Manusia Berdasarkan Pendekatan Ibn Khaldun

أحمد البرعمي* وعبد العزيز برغوث**

الملخَّص

تعالج هذه الورقة أهميَّة الملكات في العمران البشري من خلال رؤية عبد الرحمن بن خلدون في مقدِّمته الشهيرة، ولما كان موضوع العمران البشري هو الإنجاز الكبير والإسهام المتميز الذي قدَّمه ابن خلدون للفكر الإسلامي، فقد لاقى اهتمامًا كبيرًا من قبل العلماء والمفكرين والباحثين؛ إذ درسوه من مختلف جوانبه وأبعاده وتطبيقاته المتعددة. وتأتي هذه الورقة لتكشف هذا الجانب المهم الخاص بموقع الملكات ووظيفتها في العمران والبناء الحضاري، ومن ثم تهدف إلى بيان تأطير ابن خلدون لهذا المفهوم وإدراجه ضمن منظومته الكليَّة المتكاملة للعمران البشري. وخلصت الورقة إلى أن مسألة الملكات تُعدُّ من أهم المفاهيم النَّاضجة التي طوَّرها ابن خلدون وربطها بموضوعات العمران البشري المتعددة، من التَّعليم والصِّناعة والسِّياسة والمعاش والاجتماع البشري والدِّين وغيرها، وتمكَّن من بيان ضرورتها والحاجة إليها ووظائفها في العمران. وتوصي الورقة بأهميَّة استمرار الدِّراسات المتخصصة في موقع الملكات وأهميَّتها في العمران البشري خاصَّة في مجالات الاقتصاد والتَّربية والتَّعليم والحكم والسِّياسة الشَّرعيَّة.

* باحث في مرحلة الماجستير بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة (استاك)، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

** أستاذ دكتور بقسم المعرفة الأساسية والدراسات البينية، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، وعميد المعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة.

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد 19، العدد 2،ديسمبر 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1124

الكلمات المفتاحية: الملكات، العمران البشري، رؤية ابن خلدون.

Abstract

This paper addresses the question of the importance of competencies (*malakat*) in human association in light of the vision of Abd al-Rahman ibn Khaldun in his famous *Introduction*. Since the subject of human association is the great achievement and outstanding contribution that Ibn Khaldun made to Islamic thought, it received great attention from scholars, thinkers, and researchers. They studied it from its various dimensions and multiple applications. This paper comes to shed light on this important aspect of the place of *malakat* and their function in human association and civilisation construction. Hence, the paper aims to show how Ibn Khaldun framed this concept and integrated it within his overall unified human association approach. The paper concluded that the concept of malakat, was one of the most important and mature concepts developed by Ibn Khaldun and linked to the various aspects of human association, such as education, learning and teaching, management and governance, industry, politics, economics, civilisation, religion and others. Ibn Khaldun was able to explain its necessity and the need for it and its functions in human association. The paper recommends the importance of continuing specialised studies on the place and function of malakat in human development, particularly in the fields of economy, education and learning, governance and legitimate politics.

Keywords: Human Association, *Malakat*, Ibn Khaldun Approach**.**

Abstrak

Makalah ini membicarakan persoalan tentang kepentingan kecekapan (malakat) dalam pergaulan manusia berdasarkan visi Abd al-Rahman ibn Khaldun dalam pengenalannya yang terkenal. Memandangkan subjek pergaulan manusia adalah pencapaian besar dan sumbangan cemerlang Ibn Khaldun kepada pemikiran Islam, ia mendapat perhatian yang besar daripada para sarjana, pemikir, dan penyelidik. Mereka mengkajinya dari pelbagai dimensi dan pelbagai aplikasi. Makalah ini memberi penerangan tentang aspek penting tempat kompetensi (malakat) dan fungsinya dalam pergaulan manusia dan pembinaan tamadun. Oleh itu, kertas kerja ini bertujuan untuk menunjukkan bagaimana Ibn Khaldun merangka konsep ini dan menyepadukannya dalam keseluruhan pendekatan persatuan manusia bersatu beliau. Makalah tersebut merumuskan bahawa konsep malakat, merupakan salah satu konsep yang paling penting dan matang yang dikembangkan oleh Ibn Khaldun dan dikaitkan dengan pelbagai aspek pergaulan manusia, seperti pendidikan, pembelajaran dan pengajaran, pengurusan dan pemerintahan, industri, politik, ekonomi, peradaban, agama dan lain-lain. Ibn Khaldun dapat menjelaskan keperluannya dan keperluannya serta fungsinya

dalam pergaulan manusia. Kertas kerja mengesyorkan kepentingan meneruskan kajian khusus mengenai tempat dan fungsi malakat dalam pembangunan insan, khususnya dalam bidang ekonomi, pendidikan dan pembelajaran, tadbir urus dan politik yang sah.

Kata Kunci: Persatuan Manusia, Kompetensi (*Malakat*), Pendekatan Ibn Khaldun.

المقدمة

يُعدُّ عبد الرحمن بن خلدون من كبار علماء الأمة الإسلاميَّة عندما يتعلَّق الأمر بدراسة التاريخ والحضارة من منظور حضاري مستحدث ومتكامل سمَّاه "علم العمران"، وعدَّه ابتكارًا خلدونيًّا بامتياز، يقول ابن خلدون: "وكأنَّ هذا علم مستقلٌّ بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني... واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصَّنعة، غريب النَّزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص[1]"، وهذا الذي شهد به العلماء والباحثون الذين اشتغلوا بموضوعات الحضارة والثَّقافة، وبالتَّاريخ وفلسفته، وبناء الدول وانحلالها، وقيام الحضارات وسقوطها، والسُّنن المتحكمة في الحضارة والعمران عامة. وبالنَّظر إلى "مقدِّمة" عبد الرحمن بن خلدون يستشفُّ الباحثون والدَّارسون سعة موضوعاتها والقضايا التي طرحها وناقشها نقاشًا معمقًا ومستفيضًا تحت اسم "علم العمران البشري"، وقد أدرج ضمنها موضوعات خاصَّة بالدُّول وقيامها وسقوطها، وبالمعاش والاقتصاد، وبالجغرافيا والتَّاريخ، وبالثَّقافة وعلوم الإنسان، والتَّعليم والتَّربية، وبالفلسفة والفقه والأصول وعلوم الشَّريعة وتصنيفاتها، وبالدِّين والنبوة عامةً، وبالكثير مما يعرف اليوم بموضوعات العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة والسلوكيَّة.

[1] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (د.ط؛ بيروت: دار الفكر للطبع والنشر، 2011م)، ص 49.

ومن بين ما ناقشه صاحب المقدِّمة موضوع التَّعليم والتَّعلُّم وموضوع الصِّناعات والصَّنائع، وعدَّها من صميم علوم العمران وربطها بمسألة الملكات، وجعل هذه الأخيرة عنصرًا أساسيًّا في العمران والتَّعليم والتَّعلُّم، وبناء الدُّول وسقوطها. من هنا تأتي أهميَّة موضوع الملكات في العمران البشري كما جسَّدها ابن خلدون وأطَّرها ضمن الإطار الكلي لعلم العمران البشري.

لذا تحاول هذه الورقة إثارة مسألة الملكات وأهميَّتها في علم العمران الخلدوني، من خلال توضيح مفهوم الملكات، وأنواعها ووظائفها، وكيف جعلها ابن خلدون عنصرًا مهمًّا في دراسة العمران وبناء الحضارة، وتستهدف الورقة بيان كيف استطاع ابن خلدون ربط الملكات بالعمران، وجعلها ذات وظيفة أساسيَّة في كل ما يقوم به الإنسان والدَّولة من وظائف وأعمال وأنشطة. وعلى الرغم عن تركيز ابن خلدون في موضوع الملكات خاصَّة في مجال التَّعليم والتَّعلُّم ومجال الصَّنائع، إلا أنَّ الباحث الحصيف سيلاحظ أنَّها تدخل في كلِّ مجال من المجالات الحياتيَّة التي يقوم بها الإنسان، من الحكم والحكامة، والتَّدبير والاقتصاد والمعاش والتَّعليم والتَّعلُّم، وبناء الدُّول وقيامها وغيرها من مجالات العمران الحيويَّة. وقد استخدمت الورقة المنهج الوصفي التَّحليلي من خلال استقراء النُّصوص وتحليلها من أجل استكشاف رؤية ابن خلدون في أهميَّة الملكات في العمران البشري.

وقسمت الورقة إلى مقدِّمة ومبحثين رئيسين وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع التي رجع إليها.

أولاً: مفهوم "الملكة" و"العمران البشري" عند ابن خلدون

يتناول هذا المبحث تعريف الملكات عند ابن خلدون، مع ربطه ببعض تعاريف هذا المفهوم كما تناولها بعض العلماء من القدماء والمعاصرين.

مفهوم "الملكات" لغةً واصطلاحًا

يعرف ابن منظور "الملكة" في معجمه (لسان العرب) قائلاً: "طال ملكه وملكه وملكته (عن اللحياني). وأقر بالملكة والملوكة. أي: رقه. ويقال: إنه حسن الملكة والملك (عنه أيضًا). وأقر بالملكة والملوكة. أي الملك. وفى الحديث:" لا يدخل الجنة سيء الملكة"، متحرك. أي: الذي يسئ صحبة المماليك. ويقال: فلان حسن الملكة إذا كان حسن الصنع إلى مماليكه. وفى حديث: حسن الملكة نماء، هو من ذلك."[2]

تتخذ كلمة "الملكة" في هذه الشُّروح اللغويَّة بعدًا أخلاقيًّا، وتعني التَّعامل الجيد والحذق والكيس، وفى الوقت نفسه، تعني الكلمة الصَّنيعة، بيد أنَّ الملكة في المعجم الوسيط تعني "صفةٌ راسخةٌ في النَّفس، أو هي استعدادٌ عقليٌّ خاصٌّ لتناول أعمال مُعيَّنة بحذقٍ ومهارة"[3]، مثل: الملكة العَدَدِيَّة، والملكة اللغويَّة، والملكة الموسيقيَّة، وملكة الخطابة، والملكة الشعريَّة، تدلُّ الملكة على الملك والامتلاك، أي: ما أستطيعه وأملكه، أو قد تعني حسن المعاملة مع... الخدم والأصحاب، ويقال: يتمتع بملكة فنيَّة عالية، وجمع ملكة ملكات، وهو جمع مؤنث سالم. من هنا، فالملكة لغةً نوع من الاستعداد النَّفسي والفطري والعقلي لتناول أعمال معيَّنة، بحصافة وحنكة ونضج وإبداع وذكاء، ودقة ومهارة وإتقان وجودة وإدراك وصنعة.[4] ومن ثم فالإنسان يمتلك مجموعة من الملكات العقليَّة الفطريَّة الوراثيَّة، والملكات المكتسبة عن طريق التَّعلُّم والدُّربة والممارسة والتَّجريب، ويعني هذا أن ثمة ملكات وراثيَّة فطريَّة عقليَّة، وملكات تجريبيَّة وحسيَّة مكتسبة، ما يعني أن الإنسان تتحكَّم فيه الوراثة والبيئة معًا، أي إنَّه كائن فطريٌّ ومكتسب على حدٍّ سواء[5].

---

[2] محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (ط1؛ بيروت: دار صبح، 2006)، ج 13، ص177.

[3] ينظر: إبراهيم مصطفى، وأحمد حسن الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد النجار، المعجم الوسيط (القاهرة: دار الدعوة، مجمع اللغة العربية).

[4] المرجع السابق.

[5] http://montdatarbawy.com/show/122658، "تربية الملكة الانسانية عند ابن خلدون"، المنتدى الإسلامي العالمي للتربية، نشر بتاريخ 15/ 11/ 2018م.

وتأسيسًا على ما سبق، فثمة مجموعة من الملكات التي يمتلكها الإنسان، كالملكة اللغويَّة، والملكة الموسيقيَّة، والملكة المنطقيَّة، والملكة الغنائيَّة، والملكة الطبيعيَّة، والملكة الفنيَّة، والملكة الشعريَّة، وملكة الحفظ، وملكة الخطابة، وهلمَّ جرًّا... وتدلُّ الملكة في المعاجم الحديثة على القدرة، والطَّبع، والسَّليقة، والصِّفة الرَّاسخة في النَّفس.

ويمكن ترجمة كلمة الملكة بـ(Maturity)، ويُقصد بها النَّضج، والحصافة، والحنكة، والإبداع، والينعة، والإدراك، وبلوغ الرشد[6]، بيد أنَّ هناك من يترجمها بـ(Competence)، بمعنى الكفاءة المضمرة التي يمكن من خلالها توليد جمل لامتناهية العدد حسب اللساني الأمريكي نعوم تشومسكي (N. Chomsky).

ومن حيث الاصطلاح، فالملكة هي التي نحصل عليها بالمران والدُّربة والتَّعلُّم والصَّقل والمعاناة والتِّكرار، حتى تصبح صفةً راسخةً في نفس المتكلم، ومن جهة أخرى، قد تدلُّ على المهارة والصِّناعة والجودة والكفاءة كما يعبِّر عنها ابن خلدون في مقدَّمته الشهيرة. ومن المعلوم أنَّ الملكات تلك القدرات التي يكتسبها الإنسان وراثيًّا أو تجريبيًّا، وينتج من خلالها تحصيل مجموعة من المعارف والمهارات والمواقف والميول، بمهارة وحذق ودراية. زد على ذلك، أنَّ العقل مجرد ملكة من الملكات التي يستخدمها الإنسان على مستوى التَّفكير إلى جانب الخيال والذَّاكرة والمنطَقة والتَّجريد والتَّخيُّل.

مفهوم الملكات في التُّراث العربي القديم

تحدَّث علماؤنا القدامى عن "الملكات" تلميحًا أو تفصيلاً، خاصَّة في مجال اللغة والنَّحو والبلاغة واللسان، وربطوها بالسَّليقة والطَّبع والفطرة والصِّناعة والمهارة والكفاءة والذَّوق. تعني الملكة عند ابن خلدون السَّليقة والسَّجيَّة الفطريَّة والحدس اللغوي وإنتاج اللغة الأم، كما تدلُّ الملكة على كونها صفة راسخة في النَّفس.

---

[6] جبور عبد النور وسهيل إدريس، المنهل فرنسي – عربي (ط9؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1986م)، ص652.

ويعرفها الشَّريف الجرجانيُّ على النَّحو الآتي: "الملكة هي صفة راسخة في النَّفس، فالنَّفس تحصل لها هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة كيفيَّة نفسانيَّة، وتسمَّى حالة ما دامت سريعة الزَّوال؛ فإذا تكرَّرت ومارستها النَّفس حتى رسخت تلك الكيفيَّة فيها وصارت بطيئة الزَّوال، فتصير ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقًا"[7]، ويعني هذا أنَّ الملكة حالة مستمرَّة وبطيئة راسخة في نفس الإنسان، وتنبني على أفعال مكرَّرة إلى أن تتحوَّل إلى عادة وخلق وصناعة.

ويربط إخوان الصفا الملكة بالعادة والمهارة: "واعلم أنَّ العادات الجارية بالمداومة عليها تقوِّي الأخلاق الشَّاكلة لها، كما أنَّ النَّظر في العلوم والمداومة على البحث عنها والدَّرس لها والمذاكرة فيها يقوِّي الحذق بها والرُّسوخ فيها، وهكذا المداومة على استعمال الصَّنائع والتَّدرُّب فيها يقوِّي الحذق بها والأستاذيَّة فيها"[8]، فالملكات لدى إخوان الصفا تعني الحذق والمهارة والرُّسوخ في الشَّيء، والمداومة والدُّربة والمران والتِّكرار، ويعني هذا أنَّ الملكات مقترنة بالجودة والإتقان والمهارة والإدراك الجيد للأشياء والصَّنائع. ويضاف إلى ذلك أنَّ من أهم خطوات التَّعليم: الحفظ، والمحاكاة، والتِّكرار، والتَّجريب، والدُّربة، والإكثار من التَّمارين.

مفهوم الملكة عند ابن خلدون

في هذا الصَّدد يقول ابن خلدون: "اعلم أنَّ اللغاتِ كلَّها ملكات شبيهة بالصِّناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنَّظر إلى المفردات، وإنما هو بالنَّظر إلى التَّراكيب، فإذا حصلت الملكة التَّامَّة في تركيب الألفاظ المفردة للتَّعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التَّأليف الذى يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسَّامع، وهذا هو معنى

[7] الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات (تونس: الدار التونسية للنشر، 1971م)، ص47.

[8] إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا (لبنان: دار بيروت، 1983م)، ص42.

البلاغة"[9]، من جهة أخرى على أنَّ الملكات لا تحصل وتترسخ إلا بالممارسة وبتكرار الأفعال، حتى تصير ملكة راسخة، ومعنى الحال أنَّها صفة غير راسخة.[10]

ويتردَّد مصطلح "الملكة" عند ابن خلدون كثيرًا، فهي مدخل لكلِّ دراسة لسانيَّة وغير لسانيَّة، وهي الصِّفة الرَّاسخة في وجدان الكاتب، أو اللغوي، أو النَّحوي؛ للتَّمييز بين الخطأ والصَّواب، ومعرفة الخير من الشَّرِّ، والتَّفريق بين الحسن والقبيح، وهي بمنزلة معيار للتَّمييز بين الصَّحيح اللغوي من اللاحن والمحال الرَّديء، والتَّفريق بين الغثِّ والسَّمين. وتحصَّل الملكة بالطَّبع والسَّليقة والجِبلة الفطريَّة، أو تحصَّل بالاكتساب التَّدريجي إلى أن تصبح ملكة طبيعيَّة في نفس الإنسان، مصقولة بالدُّربة والحصافة والمهارة.

وقد تعني الملكة في البيان، امتلاك الذَّوق بإدراك أسرار البلاغة البيانيَّة نظمًا وبلاغةً وطبعًا، يصرح ابن خلدون بقوله: "اعلم أن لفظة الذَّوق يتداولها المهتمون بألوان وفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان، فالمتكلم بلسان العرب والبليغ فيه يتحرَّى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب، وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده"[11].

ويعني هذا أن الذَّوق ملكة وجدانيَّة، بها ندرك أسرار الجمال في التَّراكيب البلاغيَّة، ونتوصَّل إلى مواطن تميزها فنيًّا وجماليًّا، وهذه الملكة الوجدانيَّة تُكتَسب عن طريق التِّكرار والدُّربة والمران وتذوُّق النُّصوص الأدبيَّة. ومن خلال حديث ابن خلدون عن مفهوم "الملكة"، فقد أوضح الفرق بينها وبين الطَّبع في قوله: "فالملكة فعل اختياريٌّ غير غريزيٍّ أو فطريٍّ، وإنَّما يشبه الطَّبع عندما يتمُّ نتيجة المران والقدم، فيظنه المشاهد طبيعيًّا وهو ليس كذلك؛ لأنَّا لا تحدث بدون فكرة وتعب، مثل الطَّبع الذي لا نجد فيه تعبًا، فيقرر أن الأفعال الاختيارية كلها ليس

[9] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الرشاد الحديثة، دار الفكر، د.ت)، ص ص554-555.

[10] المرجع السابق، ص555.

[11] عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص262.

شيء منها بالطَّبع، وإنما هو يستمرُّ بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة فيظنُّها المشاهد طبيعيَّة."[12]

والفرق بين الملكة والطَّبع في نظر ابن خلدون أنَّ الملكة تكون قبل اكتسابها أمرًا شعوريًّا، أما بعد اكتسابها فتكون لا شعوريَّة، وبين كذلك أن الفعل المراد حصوله يجب أن يكون متتابعًا مستمرًّا غير منقطع؛ لأنَّ عدم الاستقرار في الفعل يؤدي إلى عدم رسوخ الملكة.

أمَّا عن الملكة اللسانيَّة فهي مصطلح خاصٌّ بابن خلدون يقصد به قدرة اللسان في التَّحكُّم في اللغة والتَّصرُّف فيها، فيقول: "إنَّ اللغة ملكة في اللسان وكذا الخط صناعة ملكة ملكتها اليد"[13]. وهو يشبِّه اللغة بالخطِّ، فاللسان هو الذي يتصرَّف في استعمال اللغة كما أنَّ اليد هي التي تتصرَّف في الخطِّ، ويرى أنَّ تمام الملكة اللسانيَّة إنما هو بالنَّظر إلى التَّراكيب لا بالنَّظر إلى المفردات؛ لأنَّ اللغات كلَّها ملكات للتَّعبير عن المعاني، وإيصال المعنى لا يكون باللفظ المفرد، وإنَّما بالتَّراكيب المؤلَّفة من الألفاظ، فيقول: "اعلم أنَّ اللغاتِ كلَّها ملكات شبيهة بالصَّناعة، إذ هي ملكات في اللسان والعبارة في المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنَّظر إلى المفردات وإنَّما هو بالنَّظر إلى التَّراكيب والجمل"[14].

وتقوم نظرية الملكة اللسانيَّة عند ابن خلدون على مجموعة من الأسس المتكاملة هي:

- إنَّ السمع أبو الملكات اللسانيَّة.
- إنَّ اللغة هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانيٌّ؛ فلا بدَّ أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان.
- إنَّ تربية الملكة لا يحتاج إلى النَّحو الذي هو علم صناعة الإعراب.
- إنَّ تربية الملكة اللسانيَّة يحتاج– خاصَّة هذه الأيام – إلى اصطناع بيئة لغويَّة سليمة تحيط بالطِّفل من كل جانب.

---

[12] عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ج 3، ص 1104.

[13] عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ج3، ص1126.

[14] عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ج03، ص1140.

- إنَّ تربية الملكة اللسانيَّة يحتاج إلى حفظ النُّصوص الجماليَّة، والتَّكرار، وكثرة الاستعمال.

أما طريقة تحصيل الملكة اللسانيَّة وتعهدها بالتَّربية والتَّطوير فيبيّن ابن خلدون أنَّ السمع أبو الملكات اللسانيَّة، وهذا يعني أن بناء الغريزة والملكة اللغويَّة يبدأ بالاستماع الجيد إلى النُّصوص الجميلة. ويرى ابن خلدون أنه بعد أن انتهى العهد الذي كان فيه تربية الملكة اللسانيَّة طبعًا وسليقةً، فإنه لا بدَّ من اصطناع المناخ اللغويّ اصطناعًا متعمَّدًا، واتخاذ الوسائل التي توصل إلى إجادة الملكة اللسانيَّة، ثم يربط بين كثرة المحفوظ والاستعمال، وبين قوة التَّعبير بلاغةً ونقدًا، فيقول: "وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول المصنوع نظمًا ونثرًا، ومن حصل على هذه الملكات فقد حصل على لغة مُضَر، وهو النَّاقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا يجب أن يكون تَعَلُّمُهَا، والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه"[15].

قدَّم لنا ابن خلدون في مقدمته القاعدة الأساسية في تحقيق الملكة اللسانيَّة وتعلُّم اللسان العربي، وهو الاستماع بقوله: "فالمتكلم من العرب حين كانت ملكته اللغة العربيَّة موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله، وأساليبهم في مخاطبتهم وكيفيَّة تعبيرهم عن مقاصدهم؛ كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها... ثم لا يزال سماعهم يتجدَّد في كل لحظةٍ وحين..."[16]. بعدها دعَّم القاعدة الأساسية بأساس آخر وهو الحفظ طريقةً لاكتساب اللسان العربي بقوله: "ووجه التَّعليم لمن يبتغي هذه الموهبة ويبغي تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن الكريم والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم... حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم... منزلة من نشأ بينهم"[17].

---

[15] http://montdatarbawy.com/show/122658، مرجع سابق.

[16] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الفكر، 2004)، ص574.

[17] المرجع السابق، ص579.

ولم يكتف ابن خلدون بسنِّ قاعدته في تعليم اللغة العربيَّة وتحقيق الملكة اللسانيَّة فيها فقط، إنما وضع لها علامةً ومحكًّا في تحقيقها، على أثره تتحقَّق جودة الملكة اللسانيَّة بقوله: "وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول المصنوع نظمًا ونثرًا ... فبارتقاء المحفوظ في طبقة من الكلام، ترتقي الملكة الحاصلة "[18]، أي جعل ابن خلدون للمحفوظ مستويات تتحقَّق وتتكوَّن على أثرها جودة الملكة اللسانيَّة لدى الحافظ، تتمثَّل هذه المستويات في جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلَّته بقوله: " وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته من جنسه وكثرته من قلَّته، تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ..."[19].

وتمثَّلت القاعدة الثَّالثة في المنظور العمراني الخلدوني بعد الاستماع والحفظ؛ فهم المسموع والمحفوظ، سواء أكان ذلك المسموع والمحفوظ من القرآن الكريم، أم من الأحاديث النَّبويَّة، أم كان من المنثور من كلام العرب؛ لتحقيق الملكة اللسانيَّة، وتعلُّم اللسان العربي؛ لما لها من ضرورة عالية في تثبيت المحفوظ واستثماره في تحقيق جودة الملكة اللسانيَّة لدى الفرد، وقد أكَّد على ذلك بقوله: "ثم يتصرَّف بعد ذلك في التَّعبير عمَّا في ضميره على حسب عباراتهم، وتأليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم؛ فتحصل له هذه الملكة بالحفظ والاستعمال..."[20].

ولم يكتفِ ابن خلدون بالقواعد الثَّلاث في تحقيق الملكة اللسانيَّة لدى الفرد (الاستماع، والحفظ، والفَهم)، وإنما دعَّمها بأساسٍ رصينٍ وقاعدة مُسلحة بالمعرفة العميقة بعد فَهم الكلام من المحفوظ والمسموع، تمثَّل في استخدام ذلك المسموع والمحفوظ في الكلام، إذ عبَّر عن هذا المعنى باستعمال فعل «تصرف»، حيث قال: ... ثم يتصرَّف بعد ذلك في التعبير عمَّا في ضميره بحسب عباراتهم، وتأليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم،

---

[18] المرجع نفسه، ص596- 597.

[19] المرجع نفسه، ص596.

[20] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال[21]. وبذلك يكون ابن خلدون من الأوائل الذين وضعوا تصوُّرًا كاملاً للملكة اللسانيَّة من حيث الاعتماد على الجملة لا على المفردات المكوِّنة، ومن حيث حصولها من المعايشة المستمرة للنُّطق في بيئة الفرد، فالمتكلم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم للتعبير عن مقاصدهم، هكذا تيسرت اللغات من جيل إلى جيل آخر.

مفهوم العمران البشري عند ابن خلدون

يُعدُّ بن خلدون من أبرز العلماء الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلاميَّة على مرِّ التاريخ، إذ يمكن عدُّه أحد أعمدة التُّراث الفكري العربي الإسلامي، لقد كانت منجزاته في علم الاجتماع وعلم التاريخ علامةً فارقة أضافت كثيرًا من الإنجازات والأفكار الجديدة إلى الفكر العربي الإسلامي والفكر الإنساني عامة، في مختلف النواحي الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والعلميَّة[22]، فتوصل ابن خلدون إلى "علم العمران البشري" في أوائل الرُّبع الأخير من القرن الرَّابع عشر، حيث أخضع تشكُّل التَّجمُّع الإنساني للقانون الطبيعي، أي العلم والسُّنن الإلهيَّة، ثم فسَّر العلاقات النَّاشئة داخل تلك التَّجمُّع على أساس طبيعي أيضًا، وبيَّن بعض أسبابها مشابهًا لتعريف علم الاجتماع بأنَّه: الدِّراسة العلميَّة لأنماط العلاقات الاجتماعيَّة وعملياتها بين البشر.[23] وعلم العمران البشري عند ابن خلدون هو علم الاجتماع بمفهومه الحديث، وهذا يؤكِّد أنَّ المؤسِّس الحقيقي لهذا العلم هو ابن خلدون، وأنَّه قد سبق أوجست كونت، فمقدِّمته من أعظم الأعمال الفكريَّة التي لم يتوصل إليها بعد أيُّ عقل بشريٍّ[24] في أي زمان وفي أي مكان. ويرى ابن خلدون أنَّ الاجتماع الإنسانيَّ ضروريٌّ للإنسان؛ لأنَّ الإنسان مدنيٌّ بطبيعته

---

[21] المرجع نفسه، ص574.

[22] جهاد علي السعايدة، "دراسة تحليلية تقنية المأخذ على فكر ابن خلدون لي نظرته العرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه،" مجلة جامعة دمشق، (دمشق: جامعة دمشق، م30، ع3+4، 2014م)، ص499.

[23] Ronney, Sociology (Thomson, USAToynbee, 2003), p.25.

24 A, The Study of History (London: Oxford University, 1965), p322.

يحتاج إلى الآخرين من أبناء جنسه لاكتمال وجوده[25]. أي أيد من الاجتماع الذي هو المدنيَّة في اصطلاحهم وهو معنى العمران.[26]

فالاجتماع الإنساني عنده هو العمران البشري الذي هو التَّساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات لما في طباعهم في التعاون على المعاش[27]، وهذا يوضح أن ابن خلدون يقصد بمصطلح العمران الحياة الاجتماعيَّة[28]، وما ينتج عنها أو يرافقها من مظاهر اجتماعيَّة وسياسيَّة واقتصاديَّة وثقافيَّة[29]...إلخ، فالدَّافع الأول إلى الاجتماع هو الحاجة الماديَّة الطبيعيَّة وهي لا تقوم للإنسان إلا بالتَّعاون مع أبناء جنسه[30]، وذلك بهدف إشباع حاجتين أساسيتين لا يستطيع بمفرده تحقيقهما، وهما حاجته إلى الغذاء، وحاجته إلى الأمن والدِّفاع عن نفسه[31].

خصائص العمران البشري

حسب رأي ابن خلدون هنالك خصائص أساسية معيَّنة من أجل دوام المجتمع البشري[32].

---

[25] حياة حسين الحوسني، ملامح الفكر الاجتماعي (ط1؛ الإسكندلاي: دار المعارف، 2006م) ص58.

[26] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (تونس: الدار التونسية، 1984م)، ج1، ص77.

[27] عبد الرحمن بن خلدون، (1960م)، المقدمة: كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: عبد الواحد وافي، (ط1؛ القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ج2، ص407.

[28] عبد الله عبد الغني غانم، تاريخ التفكير الاجتماعي (القاهرة: المكتب الجامعي الحديث، 1989م)، ص430.

[29] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (ط 4؛ الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1984م)، ص460.

[30] عبده الحلو، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع (ط1؛ بيروت: دار المعارف، 1969م)، ص44.

[31] جمال شعبان وآخرون، فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م)، ص76.

[32] فؤاد البعلي، ابن خلدون وعلماء الاجتماع الحديث (دمشق: دار المدى للنشر والتوزيع والنشر، 1997م)، ص46:49.

1. يعدُّ المجتمع ككل (وليس الفرد بحد ذاته) قوَّة متماسكة في وجه العوامل البشريَّة والطَّبيعيَّة، وهذا يفسر ضرورة الاجتماع الإنساني وحاجة الفرد إلى مساعدة الآخرين للدِّفاع عنه، فالمجتمع هو أكبر جماعة في منطقة جغرافيَّة معيَّنة.
2. يحتاج المجتمع البشري إلى حاكم: لا بَّد للنَّاس من شخص يحملهم على مصالحهم وينزعهم من مفاسدهم بالقهر، ومجتمع بدون قائد قد يفضي إلى "الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم".[33]
3. الأعمال والوظائف الضروريَّة لرفاهة المجتمع توزَّع على أفراد ذوي كفاءة ومقدرة.
4. المجتمع يعمل (ككل) من خلال تعاون أفراده.
5. لكل مجتمع بقعة معيَّنة من الأرض، أي لكل دولة حصَّة من الممالك والأوطان التي لا تتعدى عليها[34]، وضمن البقعة الجغرافيَّة يعمل الناس معًا لحفظ المجتمع والدِّفاع عنه ضد الأعداء، ويقومون بتنفيذ القوانين بما فيها القيود على السُّلوك وجمع الضرائب وغيرها من المتطلبات.
6. للمجتمع ثقافة معيَّنة، فالثقافة تتكوَّن من عناصر ومزايا عديدة في هذا العالم، مثل الكتابات والأمراء التي انحدرت إلى جميع الشعوب وفي مختلف الأزمنة والاختلافات بين الثقافات يأتي نتيجة التَّباين في القوانين والتَّنظيمات الدِّينيَّة والمعرفة.
7. الانتماء والولاء للمجتمع، فبقاء المجتمع لزمن طويل يعتمد على التماسك الاجتماعي (العصبيَّة) أو الإحساس بالانتماء والولاء للمجتمع، فالعصبيَّة تقرِّر

---

[33] https://ketabonline.com/ar/books "موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف على محمد الجرجاني".

[34] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون تحقيق: خليل شحادة (ط2؛ بيروت: دار الفكر، 1408هـ، 1988م)، ص93.

استمراريَّة المجتمع الإنساني، فكلما كانت العصبية قوية كان بإمكان المجتمع التَّمتُّع بالبقاء.

أنواع العمران البشري عند ابن خلدون

يعني العمران البشري ابن خلدون مجموعة مركبات البنيَّات التَّحتيَّة والفوقيَّة للمجتمع، وقد لاحظ نوعين من العمران هما[35]: العمران البدوي، والعمران الحضري. ويفرِّق البعض بين ما أطلق عليه ابن خلدون العمران البدوي والعمران الحضري بما يسمَّى "بالحضارة البدائيَّة والحضارة المتمدنة."[36]

وقد تناول بن خلدون البادية وتحليل أهلها وتفسير سلوكهم فيها، في ضوء ما فطن له من عوامل عمرانيَّة، إنما يقوم على أسس اجتماعيَّة محددة، وقد استطاع بمنهجه العلمي وقواعده المنهجيَّة أن يستنبطها، فهو يرى أنَّ البادية تمثِّل بداية العمران، وأنَّ الحياة الاجتماعيَّة كانت بدائيَّة ومبسطة ومحدودة، وأنها تتخذ أشكالاً بدائيَّة وفق عوامل البيئة الطَّبيعيَّة التي تشمل سطح المنطقة وما إذا كانت تلالاً أو سهولاً أو صحراء. وقد جعل حديثه عن البدو في مجموعة من المقدِّمات الممنهجة التي تنمُّ عن منهجه النقدي في الوصول إلى طبيعة العمران البشري في البادية، يقرِّر ابن خلدون أنَّ ما هو ضروري لمعيشة الناس، توجد له ظاهرة لا بدَّ من وجودها في المجتمع، فتصبح من لزوميَّات العمران وأساسيَّاته، فبقاء الإنسان وحفظ نوعه مرتبط بالغذاء، ولما كان لا يستطيع تأمين غذائه بمفرده، فلا بدَّ من اجتماع الأيدي، وتنوُّع خصائصها، ولا بدَّ من تعاونها بعضها مع البعض؛ ليحصل لهم القوت، ولا بدَّ من وجود حاكم من بينهم تكون له الغلبة والسُّلطان عليهم؛ ليمنع عدوان بعضهم على بعض ويحكم بينهم في منازعاتهم[37].

---

[35] محمد عبد المولى الدقس، سوسيولوجيا الصنائع عند ابن خلدون، دراسة في علم اجتماع العمل، مجلة جامعة الملك سعود، (المملكة العربية السعودية: جامعة الملك سعود، م13، الآداب (1)، 1420هـ،2001م)، ص381.

[36] Mahdi, Muhsin, Ibn Khaldun's Philosophy of the History (1964), p139.

[37] انظر: المقدمة، ج44، ص91.

وبذلك يتمُّ العمران الذي يكون بعضه بدويًّا وبعضه حضريًّا، تبعًا لما يتكامل لكل من نوعي العمران بأن عنايته في الأكثر إنَّما هي بالمغرب الذي هو وطن البربر وبالأوطان التي للعرب من المشرق[38].

ثانيًا: أنواع الملكات ووظائفها في العمران البشري

يذكر ابن خلدون في (مقدمته) مجموعةً من الملكات الرَّئيسة، مثل: ملكة الحفظ، وملكة الفهم، وملكة الذَّوق، وتصقل هذه الملكات باللغات والبيان والبلاغة والنَّحو وعلوم الآداب حفظًا وفَهمًا. من هنا، لابدَّ أن تترسَّخ الملكات في نفوس المتعلمين بالمران والدُّربة والمجاهدة، حتى تترسَّخ في نفوسهم، وتصبح مطبوعة وفطريَّة وسليقة[39].

أنواع الملكات وأهميتها في العمران

يصنف ابن خلدون الملكات من حيث طبيعة حدوثها إلى قسمين[40]:

8. ملكات فطريَّة، ويصطلح عليها بالجِبلة.
9. ملكات صناعيَّة مكتسبة، ويصطلح عليها بالصِّناعة[41].

مفرقًا بينهما في كيفيَّة الحصول عليها: بحيث إنَّ الأولى موجودة في الفرد بالفطرة، أي إنَّها استعداد فطريٌّ يولد به الطَّفل حسب تعبير تشومسكي، أمَّا الثانية فتحدث بالممارسة والدُّربة والمران.

ومن حيث درجة عموميَّتها، هناك نوعان من الملكات:

---

[38] المرجع نفسه، ص41.

[39] عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص ص554، 555.

[40] التدريس، مجلة كلية علوم التربية، (العدد 5، السلسلة الجديدة 2013م)، ص52.

[41] عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص ص554، 555.

1. الملكات الأساسية التي ينبغي للمتعلم أن يحصلها من خلال تعلُّمه، وهي غاية التعلم وهدفه الأسمى، "وذلك أن الحذق في التَّعلُّم والتَّفنُّن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله[42]".
2. الملكات الوسيطة (الأداتيَّة) التي تخدم غيرها في طريق تحصيل الملكة الأساسية، فالمتعلم يحصل ملكة أوليَّة (وسيطيَّة) تساعده على الوصول إلى الملكة الأساسية، مثل ملكة الوضوء من أجل تحصيل الملكة الأساسية التي هي الصَّلاة.

وهناك تصنيف آخر للملكات:

تتنوع الملكات عند محمد الدريج[43]، فهناك ثلاثة أنواع كبرى من الملكات: ملكات أساسيَّة في الحياة، وملكات أكاديميَّة في التعليم، وملكات مهنيَّة في الصِّناعة.

والملكات الأساسيَّة في الحياة هي التي لا يمكن الاستغناء عنها، فهي آليات رئيسة في اكتساب المعرفة الجوهريَّة، وتنقسم إلى:

أولاً – ملكة اللغة والتَّواصل شفويًّا وكتابيًّا، وملكة الحساب والتِّعداد.

ثانيًا – الملكات المعرفيَّة والمنطقيَّة التي تستند إلى مجموعة من العمليات الذِّهنيَّة والمنطقيَّة، وذلك باستعمال التأمُّل العقلي كتابة، وتقوية العقل عن طريق الحساب العددي.

ثالثًا– الملكات العمليَّة الاجتماعيَّة التي ترصد أوليات السلوك والممارسات في الاجتماع البشري والأخلاق، وتهتم بتدبير المنزل.

أمَّا الملكات الأكاديميَّة في التَّعليم، فهي ملكات تربويَّة نوعيَّة مرتبطة بالتَّعلُّم واكتساب المعرفة، وتتفرَّع هذه الملكات إلى الأنواع الآتية[44]:

---

[42] التدريس، مجلة كلية علوم التربية، مرجع سابق، ص54.

[43] جميل حمداوي، جديد النظريات التربوية بالمغرب: نظرية الملكات (كتاب الصلاح)، 2015، ص32.

[44] المرجع السابق.

1. ملكات في علوم دنيويَّة، مثل: الرِّياضيات، وعلوم الطبيعة، وعلوم اللغة، وعلم الاجتماع، وعلم النَّفس، والتاريخ، وعلم الكلام والجدل، والمنطق، والفلسفة...
2. ملكات في علوم شرعيَّة، مثل: أصول الدِّين، وعلم التَّوحيد، والفقه، والتَّفسير، وعلوم القرآن الكريم، والحديث، والتَّصوف...
3. ملكات لأجل علوم عمليَّة، مثل: السِّياسة المدنيَّة والملكات التكنولوجيَّة...
4. ملكات مهنيَّة، وترتبط بالمهن والصَّنائع والتِّقنيات[45]...
5. ملكات الصِّناعة البسيطة، وتكون في الضَّروريات والصَّنائع الضَّروريَّة، مثل: الفلاحة، والبناء، والحدادة، والنِّجارة، والخياطة. وتعدُّ ضروريَّة؛ لأنَّها توفِّر ما هو ضروريٌّ للعيش والحياة.
6. ملكات الصِّناعة المركبة: تكون في الكماليَّات والصَّنائع الشَّرفيَّة، مثل: التَّوليد، والكتابة، والغناء، والطِّب، والتَّعليم، وهي شرفيَّة؛ لأنَّها تعطي صاحبها شرف التَّرقي[46].

ويرى الباحث أن أبعاد ملكات القيادة عند ابن خلدون تتمثَّل في الآتي:

أهميَّة الملكات وأهدافها

لكون علم العمران الخلدوني مشتملاً على موضوعات متعددة ومتداخلة، مثل الإدارة والقيادة، والثَّقافة والتَّعليم، والصَّنائع والاقتصاد، والاجتماع والإنسان، والدولة والحكم وغيرها، فإنَّ هناك حاجة إلى تحليل آراء ابن خلدون ومحاولة النَّظر في إمكانيَّة الاستفادة منها في ظروفنا وأوضاعنا المعاصرة. ويعدُّ مفهوم العمران البشري من أهمِّ المفاهيم التي أبدع فيها ابن خلدون وذلك بربطها بمفاهيم ومجالات حياتيَّة مختلفة ومتنوِّعة، منها الملكات عامَّة والملكات القياديَّة

[45] المرجع السابق نفسه، ص33.

[46] المرجع السابق نفسه، ص33.

خاصَّة. ومن أجل تحقيق أعلى مستويات العمران البشري والحضارة يتطلَّب الأمر تطوير الملكات والمهارات والقدرات والخبرات، القياديَّة والإبداعيَّة والفكريَّة والمعرفيَّة والوجدانيَّة وغيرها، ومن هنا تأتي أهميَّة الملكات في العمران البشري عند ابن خلدون، نجد أن العمران الإنساني عند ابن خلدون يركز على العلوم والتَّدريب والملكات والقدرات والمهارات؛ لتطوير الأداء الإداري وإلهام الكفاءة القياديَّة، فيكون العلم هو المصدر الأهم للإنسان في المجتمع، من خلال ما يتميز به من خصائص حضريَّة، ومن توافر مختلف الموارد الفرديَّة والقوميَّة، ومدى تطوُّر العلوم[47]، مما يتناسب مع متطلبات الوظيفة، وهذا بدوره يعمل على تنمية أداء الإنسان في العمل العمراني عامة.

وكما تمت الإشارة إليه من قبل، فإنَّ الملكة خاصيَّة مركَّبة تتكوَّن من مجموعة من القدرات والكفايات والمهارات والصِّناعات والاتجاهات والميول، يتسلَّح بها الإنسان المتعلم من أجل مواجهة الوضعيات المعقَّدة، وحلِّ مختلف المشكلات التي تعترضه في الحياة، وتعبِّر هذه الملكات عن حصافته وحنكته وحذقه وبراعته وذكائه، بمعنى أنَّ الملكاتِ معيارٌ للجودة والمهارة والإتقان، وتكتسب عبر الممارسة والمعاينة والتَّجريب والتِّكرار، حتى تترسَّخ صفة المهارة والحذق في نفس الإنسان[48]. فالملكات مرتبطة بالعقل والدماغ العصبي من جهة، ومقترنة بالمكتسب التَّجريبي عن طريق الملاحظة والاكتساب والتِّكرار وفعل العادة والدوام والاستمرار من جهة أخرى، من هنا، فالتِّكرار آليَّة من آليَّات اكتساب المعرفة لدى الإنسان المتعلم وغير المتعلم.

وعليه، فالملكات بمنزلة قدرات وطبائع وصفات وأحوال وهيئات وقدرات واتجاهات وميول، تكون وراثيَّة من ناحية، أو مكتسبة من ناحية أخرى، وذلك عن طريق التَّجريب والتِّكرار وفعل العادة، من أجل مواجهة الوضعيات والظُّروف التي يوجد فيها المتعلم. وعلى

---

[47] محمد يسار عابدين، عماد المصري، الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون دراسة تحليلية مقارنة الاتجاهات النظرية المفسرة لعملية التنمية الحضرية والدراسة مؤشر تطور التنمية مع الزمن، مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، (دمشق: جامعة دمشق، مج 25، ع1، 2009م)، ص 38.

[48] جميل حمدان جديد، مرجع سابق، ص30.

هذا الأساس تدخل الملكات في تكوين الإنسان وتأهيله، وبدونها لا يستطيع أن يساهم في أنشطة العمران البشري التي تقتضي بطبيعتها وجود الملكات لدى الإنسان لكي يقوم بالوظائف المطلوبة.

وظائف الملكات في العمران البشري

في رأي ابن خلدون أنَّ المجتمعات البدويَّة تكون سابقة على المجتمعات الحضريَّة بما تملكه هذه المجتمعات من قدرات وطبائع وأحوال وهيئات وصفات، وغير ذلك؛ لأن البداوة مرحلة أوليَّة من مراحل الحياة الإنسانيَّة التي لا بدَّ من اجتيازها، فيتطوَّر الإنسان من مرحلة الضَّروريَّات إلى الكماليَّات، أي من مرحلة البداوة إلى الحضارة[49] .

ولا يكتفي ابن خلدون بتصنيف أنماط المعيشة والقوى الاجتماعيَّة من بدو وحضر، بل يقارن بين السِّمات التي يتميزان بها، ويبحث في طبيعة العلاقات بينهما، فيرى عالم الاجتماع العراقي علي الوردي أنَّ نظرية ابن خلدون تدور في الأساس حول "البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع"، فهو يعدُّ أنَّ تاريخ المجتمع البشري يسير في دورات متتابعة من التَّصارع بين البدو والحضر[50].

وفسَّر ابن خلدون أسباب البداوة والتَّحضُّر بإرجاعهما إلى عوامل اقتصاديَّة وسياسيَّة وطبيعيَّة ودينيَّة، كما أوضح أنَّ الظَّواهر الاجتماعيَّة المختلفة لا تتوقف بينها على حدِّ التَّأثُّر فقط، بل يتسع بالضَّرورة إلى حدِّ التَّأثير أيضًا، وبحيث يستتبع أي تغيُّر في ظاهرة ما تغيُّر في غيرها من الظَّواهر المرتبطة بها بصرف النظر عن حجم ذلك التغير ونوعه[51]. وبناءً على ما

---

[49] إدريس خضير، التفكير الاجتماعي وأثره في علم الاجتماع الحديث (الجزائر: موف للنشر والتوزيع، 2003م)، ص155.

[50] حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث في تغير الأحوال والعلاقات (ط٢؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م)، ص127.

[51] فاروق العادلي، علم الاجتماع البدوي (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1985م)، ص42.

سبق، يرى ابن خلدون أنَّ للمجتمع خصائصَ أساسيَّةً لكي يدوم طويلاً، وهذه الخصائص تكون:

- المجتمع بأكمله عبارة عن قوَّة يجب أن تكون متماسكة في وجه أي عوامل تواجهه، سواء أكانت هذه العوامل طبيعيَّة أم بشريَّة، فالمجتمع جماعة كبيرة داخل منطقة جغرافيَّة.
- احتياج المجتمع البشري إلى حاكم، فلا بدَّ من حاكم أو قائد؛ لأنَّ بساطة المجتمع بدون قائد قد تملأه الفوضى التي قد تؤدي إلى هلاك البشر، ومن ثم هلاك المجتمع.
- يجب أن توزَّع الوظائف والأعمال على أفراد المجتمع، لكل فرد وظيفة تلائم قدرته.
- يقال إن لكل مجتمع بقعة معيَّنة من الأرض، لكل دولة حصَّة من الممالك وتكون ضمن بقعتها الجغرافيَّة ويعمل الناس فيها معًا ويدا واحدة للحفاظ عليها وعلى المجتمع، ليكون لديهم القدرة على الدفاع عنهم ضد الأعداء.
- للمجتمع ثقافة معيَّنة، وتتكون الثقافة من عناصر لها مزايا مختلفة، مثل الاختلافات بين الثقافات، وسبب هذه الاختلافات التباين في التَّنظيمات الدِّينيَّة أو التَّنظيمات المعرفيَّة.
- الانتماء والولاء للمجتمع، وهذا قد يكون سببًا لبقاء المجتمع لزمن طويل، ويعتمد على التماسك الاجتماعي وهو ما يعرف بالعصبيَّة، أي إنه كلما كانت العصبيَّة قويَّة كان المجتمع في أمان ويتمتع بالاستمرار والبقاء.[52]

وهناك نقطة مهمَّة جدًّا، وهي أهميَّة دراسة جغرافيا العمران عامة، وهي في الآتي:

- علاج نشأة المساكن الرَّيفيَّة وخاصة أن لها أنواعًا، وهي دائمة وغير دائمة.

[52] فؤاد البعلي، ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث (ط1؛ دمشق: دار المدى للنشر، 2007م)، ص89.

- علاج الظَّواهر المدنيَّة المختلفة، مثل: أحجام المدن أو تباعدها، وترتيبها، وغيرها من الظَّواهر.
- علاج كل ما يخصُّ السَّكن الرِّيفي، نمطه وصفاته.
- معالجة العوامل الجغرافيَّة التي قد تؤثِّر في توزيع القرى الموجودة في الرِّيف.

وهناك كليَّات عند ابن خلدون تفيد في معرفة الإنسان وفهمه تحت شروط العمران:

هناك نماذج من الكليَّات اعتمد عليها ابن خلدون في فهم البشر، وهنا كان يلزم تعرف المسائل التي تعد رابطًا للعمران البشري بشروطه، ومنها الدِّين والعرف والعصبيَّة، على أساس أنهم جزء من الثَّقافة، كما حثَّ ابن خلدون على ضرورة الحفاظ على الإيمان والعمل على صلاح الأفعال التي تساعدهم على توفير السَّعادة الأخرويَّة وتحقيقها[53].

ويمكننا أن نستنتج أنَّ مجموعة الملكات التي يمتلكها الإنسان، كالملكة المنطقيَّة والملكة الموسيقيَّة، والطبيعية والملكة الفنيَّة والشعريَّة وملكة الخطابة وغيرها، جميعهم يدلُّون على القدرة والطَّبع والصِّفات التي تكمن داخل النَّفس الإنسانيَّة، وأنَّ والملكة هي النَّضج والإبداع والحنكة والإدراك... ويُحصل عليها من خلال التَّمرين والتَّدريب والتَّعليم، ونجد العقل عبارة عن ملكة من ضمن الملكات التي يمتلكها الإنسان، إما عن طريق الوراثة وإمَّا من خلال التَّجربة. ويرى ابن خلدون أن علم العمران البشري مهم جدًّا لعمارة الأرض وبنائها، ويفيد في تأسيس نهضة مدنيَّة للحضارات، وتتم عمارة الأرض من خلال: البناء والزِّراعة والصِّناعة، والانتفاع بما يوجد في باطن الأرض، والحفاظ على العدل والاستقامة، والصَّلاح في العقل، والعمل والإصلاح في الأرض، والانتفاع بالخيرات الموجودة فيها واستغلالها لفائدة الجميع.[54]

---

[53] صالح طاهر مشوش، قراءة في كتاب علم العمران الخلدوني، قراءة ومراجعات، إسلامية المعرفة، (2014م)، ص153.

[54] مرجع سابق.

الخاتمة

من خلال العرض السابق يتضح جليًا أنَّ ابن خلدون طوَّر مفهوم الملكات وأطَّره ضمن منظومة تحليله الخاصَّة بالعمران البشري، وبهذه الطريقة أعطى مفهومًا ووظيفة حيويَّة للملكات وجعلها من عوامل بناء العمران البشري، وقدَّم لنا دراسة تحليليَّة وتركيبيَّة لمفهوم الملكات وربطها بالعمران، ومن ثم بيَّن كيف أن الملكات مكتسبة وتحتاج إلى التَّعلُّم والتَّمرين والممارسة والتِّكرار للحصول عليها وتوظيفها في واقع العمران البشري وأنشطته، كما أوضحت الورقة كذلك أهميَّة التَّعرُّف على أنواع الملكات وكيفيَّة تشكيلها والحصول عليها وأنواعها ووظائفها، كما بيَّنت أن العمران البشري بنوعيه البدوي والحضري بحاجة إلى نوعيَّات معيَّنة من الملكات التي بها يُبنى العمران ويُطوَّر خاصَّة العمران الحضاري. ومن أهمِّ ما استخلصته الورقة من آراء ابن خلدون في مسألة الملكات ووظيفتها في العمران البشري هو أنَّ الملكات أساس العمران وبدونها لا يتهمُّ بالطريقة المطلوبة.

وترى الورقة أن هناك حاجة إلى مزيد من الدِّراسات المتعمقة الوافية تحلِّل تطبيقات الملكات في مختلف مجالات الفعل العمراني، من الاجتماع والاقتصاد والسِّياسة، وقيام الدول وسقوطها، والثَّقافة والحضارة والعلوم والمعارف والتَّعليم والتَّعلُّم والتَّربية وغيرها من أنشطته المعروفة، وكذلك تبقى الحاجة إلى تقديم تطبيقات أخرى للملكات، خاصة في مجالات التَّعليم والتَّعلُّم، وبناء الطاقات البشريَّة في مختلف التَّخصصات تأسيسًا على مفهوم ابن خلدون للملكات وربطه بأطر العمرن البشري المعاصرة.

المصادر والمراجع

A'bd Ālrḥman Bin ẖaldwn ،A'bd Ālrḥman ،Āl-Muqdmat (Bayrwt: Dār Ālfikr*2004*،M).

A'bd Ālrḥmn Bin ẖaldwn ،Ālmuqdmat: Kitāb Āl'br ،Wadywān Ālmbtda Wālẖbr Fy Ayām Āla'rb Wāl'ğm Wālbrbr ،Wmn 'āṣrhm Mn Ḏwy Ālslṭān

Āl Ḵbr ،Tḥqyq: Aʿbd Ālwāḥd Wāfy (Ṭ1 ؛ Ālqāhrat: Muṭbʿat Lǧnة Ālbyān Ālʿrby*1960* ،M).

Aʿbd Ālrḥman Bin ḫaldwn ،Maqdmat Ibn ḫaldwn (D.Ṭ ؛ Lubnān ،Dār Ālfikr Lilṭbʿ Wālnšr*2011* ،M).

Aʿbd Ālrḥman Ibn ḫaldwn Maqdmat Ibn ḫaldwn ،Tḥqyq: ḫalyl Šḥādat (Ṭ2 ؛ Bayrwt: Dār Ālfkr*1408* ،H*1988* ،-M).

Aʿbd Ālrḥman Bin ḫaldwn ،Muqdmat Ibn ḫaldwn (Bayrwt: Dār Ālršād Ālḥdyṯat ،Dār Ālfkr ،D.T).
Aʿbdh Ālḥlw ،Ibn ḫaldwn Muass Iʿlm Ālāǧtmāʿ (Ṭ1 ؛ Bayrwt: Dār Ālmʿārf ، *1969*M).

Aʿbd Āllh Aʿbd Ālġany Ġānim ،Tāryḫ Āltfkyr Ālāǧtmāʿy (Ālqāhrat: Āl-Maktb Ālǧāmʿy Ālḥdyṯ*1989* ،M).

Ālšhryf Ālǧarǧāny ،Kitāb Āltʿryfāt (Twns: Āldār Āltwnsyat Lilnšhr ، *1971*M).

Āltadrys ،Muǧlat Kulyat Uʿlwm Āltrbyat ،(Ālʿdd 5 ،Ālslslat Ālǧdydat 2013m).

Fārwq Ālʿādly ،Iʿlm Ālāǧtmāʿ Ālbdwy (Āl-Qāhrat: Dār Āl-Kitāb Ālǧāmʿy ، *1985*M).

Fawād Ālbʿly ،Ibn ḫaldwn Wa-Iʿlmāʾ Ālāǧtmāʿ Ālḥdyṯ ،(Dimašq: Dār Ālmdy Lilnšr Wāltwzyʿ Wālnšr*1997* ،M).

Fawād Ālbʿly ،Ibn ḫaldwn Wiʿlm Ālāǧtmāʿ Ālḥdyṯ ،(Ṭ1 ؛ Dimšq: Dār Ālmady Lilnašr*2007* ،M).

Ǧamāl Šhʿbān Wa-Aḫarwn ،Fakr Ibn ḫaldwn Ālḥdāṯat Wālḥḍārat Wālhymnat (Ṭ1 ؛ Bayrwt: Markaz Dirāsāt Ālwḥdat Ālaʿrbyat*2007* ،M).

Ǧamyl Ḥamdāwy ،Ǧadyd Ālnaẓryāt Āltarbwyat Bālmġrb: Naẓryat Ālmlkāt ،(Kitāb Ālṣlāḥ*2015* ،).

Ğihād Aʿly Ālsʿāydat ،Dirāsat Taḥlylyat Taqnyat Ālmaḫḍ Aʿly Fakr Ibn ḫaldwn Ly Naẓrth Ālʿrb Wanẓryty Ālʿṣbyat Wāldwlat Wālmnhğ Ālḍy Ātbʿh ،Muğlat Ğāmʿat Damšq ،(Damšq: Ğāmʿat Damšq ،M30 ،ʿ3+4 ، *2014*M).

Ğubwr Aʿbd Ālnwr Washyl Idrys ،Ālmunhl Farnasy – Aʿrby (Ṭ9؛ Bayrwt: Dār Ālʿlm Llmlāyyn*1986* ،M).

Ḥalym Barkāt ،Ālmğtmʿ Ālʿrby Ālmʿāṣr ،Bḥṯ Fy Tġyr Āl-Aḥwāl Wālʿlāqāt (Ṭ؛٢ Byrwt: Mrkz Drāsāt Ālwḥdat Ālʿrby*2009* ،M).

Ḥayāat Ḥusayn Ālḥawsny ،Mlāmḥ Ālfkr Ālāğtmāʿy (Ṭ1؛ Āl،Skndry: Dār Ālmʿārf*2006* ،M).

Ibrāhym Muṣaṭfa ،Wa-Aḥmad Ḥassan Ālzyāt ،Wa-Aḥāmd Aʿbd Ālqādr ، Wa-Muḥmmad Ālnğār ،Ālmʿğm Ālwsyṭ (Ālqāhrat: Dār Āldʿwat ،Mğmʿ Āllġat Ālʿrbyat).

Idrys ḫaḍyr ،Āltfkyr Ālāğtmāʿy Wa'aṯrh Fy Uʿlm Ālāğtmāʿ Ālḥdyṯ (Ālğzāir: Mawf Lilnšr Wāltwzyʿ*2003* ،M).

Iḫwān Ālṣifā ،Risāail Iḫwān Ālṣfā (Lubnān: Dār Bayrwt*1983* ،M).

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's philosophy of History: A study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture,* (Routledge Library Editions: Islamic Thought in the Middle Ages), 2nd Edition, Kindle Edition. ،1964.

Muḥmmad ʿābd Ālğābiry ،Fakr Ibn ḫaldwn Ālʿṣbyat Wāldwlat Mʿālm Nẓryat ḫldwnyat Fy Āltāryḫ Āl-Islāmy (Ṭ4؛ Āldār Ālbyḍā': Dār Ālnšr Ālmġrby*1984* ،M).

Muḥmmad Aʿbd Ālmawly Ālduqs ،Swsywlwğyā Ālṣnāyʿ Iʿnd Ibn ḫaldwn ، Dirāsat Fy Iʿlm Āğtmāʿ Ālʿml ،Mğlat Ğāmʿat Ālmlk Sʿwd ،(Ālsʿwdyat: Ğāmʿat Ālmlk Sʿwd ،M13 ،Āl،Ḍāb (1) 1420h*2001* ،M).

Muḥmmad Bin Mukram Bin Manẓwr ،Lisān Ālaʿrb (Ṭ1؛ Bayrwt: Dār Ṣbḥ ، *2006*M).

Muḥmmad Yasir ʿiābdyn ،Iʿmād Ālmṣry ،Ālfikr Āltnmwy Fy Muqadmat Ibn ḫaldwn Dirāsat Tḥlylyat Muqārnat Ālātğāhāt Ālnẓryat Ālmfsrat Lʿmlyat Āltnmyat Ālḥḍryat Wāldrāsat Muašr Tṭwr Āltnmyat Mʿālzmn ، Muğlat Ǧāmʿat Dmšq Lilʿlwm Ālhndsyat ،(Dmšq: Ǧāmʿat Dmšq ،Mğ25 ، ʿ1*2009* ،M).

Mwsiwʿat Muṣṭalḥāt Ibn ḫaldwn Wālšryf Aʿly Muḥmmad Ālğrğāny. https://Ketabonline.Com/Ar/Books

Ṣālḥ Ṭāhir Mašhwš ،Qirāʾat Fy Kitāb Iʿlm Ālʿmrān Ālḫldwny ،Qrāʾat Wmrāğʿāt Islāmyat Ālmʿrfat*2014* ،M.

"Tarbyat Ālmalkat Āllsānyat Iʿnd Ibn ḫuldwn" ،Āl-Muntady Āl-Islāmy Ālʿālmy Liltarbyat ،Našhr Bitāryḫ 15/ 11/ 2018m ،Mn Mwqʿ http://Montdatarbawy.Com/Show/122658

أساليب تنمية الكفاءات في الحضارة الإسلاميَّة وتطبيقاتها المعاصرة: دراسة تحليليَّة لإسهامات عمر بن عبد العزيز[1]

Methods of Developing Competencies in Islamic Civilization and its Contemporary Applications: An Analytical Study of the Contributions of Omar Bin Abdul Aziz

Kaedah Membangunkan Kompetensi dalam Tamadun Islam dan Aplikasi Kontemporari: Satu Kajian Analisis Sumbangan Omar Bin Abdul Aziz

بخيت سعيد الحمر*، فطمير شيخو**

الملخّص

يهدف هذا البحث إلى التعرف على الكفاءة الإدارية في عهد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، وبيان مفهوم الكفاءة الإدارية والإدارة في الإسلام، وكذلك مفهوم الفكر الإداري الإسلامي والكفاءة والأساليب المستعملة من أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز في تنمية الكفاءات الإدارية في الدولة الإسلامية، كما يتطرق إلى سياسة عمر في إدارة الدولة وتولية الولاة وتعيين القضاة، والأساليب المستخدمة منه في إصلاح الإدارة المالية. وتتمثل أهمية هذا البحث في تركيزه على أهمية معرفة الأساليب التي تنهض بها الدول وتتحقق المصالح وتسد أبواب المفاسد استرشادا بما قامت عليه الحضارة الإسلامية خاصة خلافة عمر بن عبد العزيز، وكذلك أهمية كشف جوانب القصور في الآليات المستخدمة لتنمية الكفاءات في واقعنا المعاصر.

---

[1] بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الفكر والحضارة المعهد العالمي للفكر والحضارة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

* طالب ماجستير في المعهد العالمي للفكر والحضارة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

** أستاذ، كلية عبدالحميد أبوسليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1135

هذا وتوسل الباحث المنهج الوصفي الذي يعتمد على منهج الاستقراء والتحليل، وأيضا المنهج المقارن، مع عرض أساليب تنمية الكفاءات الإدارية في العصر الحديث وتحليلها. ومن خلال ما توصل البحث إليه من نتائج أوصى بمجموعة من التوصيات، واقترح مجموعة من الرسائل العلمية من خلال مضمون البحث.

الكلمات المفتاحية: الكفاءة الإدارية، التنظيم الإداري، الحضارة الإسلامية، الإدارة الإسلامية، الإدارة المالية، عمر بن عبد العزيز.

Abstract

The study aimed to identify administrative competence during the reign of Omar bin Abdul Aziz, may Allah be pleased with him. This research shows the concept of administrative competence and management in Islam, as well as the concept of Islamic administrative thought, competence, and methods used by the Emir of the Faithful Omar bin Abdul Aziz in the development of administrative competencies in the Islamic State. The study also touched on Omar's policy of state administration, the assumption of governors, the appointment of judges, and the methods used by him in reforming financial management. The importance of this research is represented by its focus on the importance of knowing the methods by which countries advance, achieve interests, and close the doors of corruption guided by what was founded on Islamic civilization, especially the caliphate of Omar bin Abdul Aziz. As well as the importance of exposing the shortcomings of the mechanisms used to develop competencies in our contemporary reality. The researcher followed the descriptive approach, which is based on the method of induction and analysis and on the comparative method, and the study presents and analyzes the methods of developing managerial competencies in the modern era. Through its findings, the study recommended a set of recommendations, and a set of scientific dissertations were proposed through the content of the study.

Keywords: Administrative Competence, Administrative Organization, Islamic Civilization, Islamic Management, Financial Management, Omar Bin Abdul Aziz.

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti kecekapan pentadbiran semasa pemerintahan Omar bin Abdul Aziz, semoga Allah merahmati beliau. Kajian ini menunjukkan konsep kecekapan dan pengurusan pentadbiran dalam Islam, serta konsep pemikiran pentadbiran Islam, kompetensi, dan kaedah yang digunakan oleh Emir Setia Omar bin Abdul Aziz dalam pembangunan kecekapan pentadbiran di Negara Islam. Kajian itu juga menyentuh dasar pentadbiran negara Omar, andaian gabenor, pelantikan hakim, dan kaedah yang digunakan olehnya dalam mereformasi pengurusan kewangan. Kepentingan penyelidikan ini diwakili oleh tumpuannya kepada kepentingan mengetahui kaedah-kaedah di mana negara maju, mencapai minat dan menutup pintu rasuah berpandukan apa yang diasaskan kepada tamadun Islam, terutamanya khalifah Omar bin Abdul Aziz. Serta kepentingan mendedahkan kelemahan mekanisme yang digunakan untuk membangunkan kecekapan dalam realiti kontemporari kita. Penyelidik mengikuti pendekatan deskriptif, yang berdasarkan kaedah induksi dan analisis dan juga kaedah perbandingan, dan kajian membentangkan dan menganalisis kaedah membangunkan kecekapan pengurusan dalam era moden. Melalui penemuannya, kajian itu mengesyorkan satu set cadangan, dan satu set disertasi saintifik dicadangkan melalui kandungan kajian.

Kata Kunci: Kecekapan Pentadbiran, Organisasi Pentadbiran, Tamadun Islam, Pengurusan Islam, Pengurusan Kewangan, Omar Bin Abdul Aziz.

المقدمة

قدمت الحضارة الإسلامية للعالم علمًا أصيلاً فأضاءت به وجه الإنسانية، وهذه حقيقة لا يختلف عليها الشرق أو الغرب، بل إن الغرب نفسه يُرجع الفضل في بعض إنجازاته العلمية إلى إسهامات الحضارة الإسلامية، إلا أن الحضارة العلمية الإسلامية مع مرور الزمن خفت ضوؤها إن جاز هذا التعبير لتدخل غياهب التاريخ، الأمر الذي لا يبشِّر معه بعودتها إلى سابق عهدها؛ إذ انتقلت الأمة الإسلامية من دور المصدِّر للعلم إلى دور المستهلك له، تستهلك كل شيء تقريبًا، فبدأت تستورد ما كانت هي مَن وضعت بعض بذور اختراعاته من منتجات وتقنية، وفوق ذلك القيم.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن ماذا ينقص الأمة الإسلامية حتى تستطيع أن تتبوأ المكانة العلمية المرموقة مرة أخرى؟ أم إنه من الصعوبة بمكان أن ترجع إلى سابق عهدها، إذا سلمنا بالمقولة العرفية: الشيء الذي يخفت لا يمكن لمعانه من جديد.

إلا أن التراث الإداري الإسلامي الذي بدأ منذ عهد النبوة ووصولاً إلى الخلافات الإسلامية المتتالية، لم يواكبه علماء من أبنائه يأصلوا الإرث الإداري ويجعلوه قواعد ومبادئ علمية، ويظهر تأثير غياب تأصيل التراث الإداري الإسلامي وفق النموذج العلمي في أواخر أيام الخلافة العثمانية، إذ لم ينقص الخلافة العثمانية القوية في بدايتها العلوم الطبيعية، بل العلوم الإنسانية التي تنتمي إليها العلوم الإدارية، تلك العلوم إن وجدت لربما لم تسقط الخلافة العثمانية، ولهذا فإن الباب العالي حين شعر بصعوبة إدارة أقاليمه المترامية الأطراف وتراكمت ديونه وضعفت أرقام ميزانيته، طلب من أوروبا القريبة منه جغرافيًّا الاستفادة من أصول علم الإدارة.

فأصدر المرسوم العثماني آنذاك قانون "التنظيمات"، وهنا بدأت الحضارة الإسلامية تدخل مرحلة استيراد العلم بعد أن كانت هي من تصدره، فالحلقة الأضعف التي واجهت وستواجه الحضارة العلمية الإسلامية ليست العلوم الطبيعية بل العلوم الإدارية. ولهذا فإن الأمة الإسلامية بحاجة ماسة إلى الاهتمام بهذا العلم من حيث تطويره ومعاملته المعاملة العلمية المستحقة، وفي هذا البحث يسعى الباحث إلى بيان أساليب تنمية الكفاءات في الحضارة الإسلامية، فاختار مرحلة خلافة عمر بن عبد العزيز نموذجًا، وحاول المقارنة بين آليات تنمية الكفاءات في الحضارة الإسلامية، والآليات المستخدمة في واقعنا المعاصر لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع محاولة إيجاد الأساليب المعاصرة لتنمية الكفاءات في واقعنا المعاصر.

مشكلة البحث

مما لا شك فيه أن فترة خلافة عمر بن عبد العزيز لا زالت مضرب مثل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها في العدل والمساواة وحفظ أموال المسلمين وسد احتياجاتهم، ولا ريب أن تلك النجاحات لم تأت من فراغ، وإنما أتت بسبب جهود جبَّارة بذلها طاقم تلك الخلافة بمختلف أعمالهم وأدوارهم، بعكس ما نراه في واقع الحال من تدهور وضعف إداري في مختلف المجالات، وتتجلى إشكالية هذه الدراسة في معرفة الآليات التي استخدمتها خلافة عمر بن عبد العزيز في تنمية الكفاءات ومدى تطبيقها في واقعنا المعاصر، خلال ذلك يحاول الباحث المقارنة بين أساليب تنمية الكفاءات في الحضارة الإسلامية والآليات المستخدمة في واقعنا المعاصر وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف مع محاولة إيجاد أساليب معاصرة لتنمية الكفاءات في واقعنا المعاصر.

أسئلة البحث

تتمثل تساؤلات البحث فيما يأتي:

1- ما أساليب تنمية الكفاءات في الحضارة الإسلامية؟
2- ما الأساليب التي استخدمها عمر بن عبد العزيز في تنمية الكفاءات؟
3- ما الأساليب المستخدمة لتنمية الكفاءات في الواقع المعاصر؟
4- ما الحلول والمقترحات التي ستعزز من أداء الكفاءات وتنمي مهاراتها؟

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث فيما يأتي:

1- معرفة أساليب تنمية الكفاءات الإدارية في الحضارة الإسلامية.

2- كشف الأساليب التي استخدمتها خلافة عمر بن عبد العزيز في تنمية الكفاءات الإدارية.

3- بيان الأساليب المستخدمة للإفادة منها في تنمية الكفاءات الإدارية في واقعنا المعاصر.

4- رصد الحلول والمقترحات التي ستعزز من أداء الكفاءات وتنمي مهاراتها.

منهج البحث:

اتبع الباحث المنهج الوصفي الذي يعتمد على منهج الاستقراء والتحليل وأيضًا المنهج المقارن.

أولاً– المنهج الاستقرائي: هو عبارة عن استقراء جميع المسائل المتعلقة بالبحث وجمعها من مظانها، أي مصادر الحضارة الإسلامية المختلفة، وكذلك المصادر الخاصة بجانب التنمية أصلاً للبحث، ويمكن أن يستفيد الباحث من مصادر أخرى.

ثانيًا– المنهج التحليلي: من أجل التوصل إلى إجابات وافية عن إشكاليات البحث سيعتمد على المنهج التحليلي الذي يجمع بين فهم زمن الحضارة الإسلامية وفهم الواقع، باستخدام المنهج الوصفي الذي تستلزمه طبيعة الموضوع لكونه أسلوبًا من أساليب التحليل الذي يقوم على وصف الظاهرة والإحاطة بمعالمها وعلاقاتها وتفسيرها بموضوعية تنسجم مع معطيات البحث، بهدف الانتهاء إلى وصف علمي متكامل لتنمية الكفاءات. وإذ يضيق المقام عن دراسة كافة الموضوعات التي يثيرها موضوع البحث بإسهاب، فقد اكتفى الباحث بالإشارة إليها بقدر أهميتها في البحث، ومن أجل الإحاطة أكثر سيسعى بقدر الإمكان إلى تطعيمه ببعض الجوانب الإدارية، مستعرضًا عدد الأفكار المعتبرة في هذا الشأن، التي تناولها

الباحث تطبيقات للموضوعات المتعلقة بالدراسة حتى تخرج من الجانب النظري الصرف، فلا فائدة من دراسة تظل أسيرة الأفكار النظرية البعيدة عن الحياة العملية.

ثالثًا– المنهج المقارن: الذي يعتمد على المقارنة بين المسائل التي حللت تحليلاً علميًّا شاملاً بحيث تظهر أوجه الاتفاق والاختلاف بين الحضارة الإسلامية والواقع المعاصر.

الكفاءة الإدارية في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز

الكفاءة الإدارية عامة هي المقدرة المتكاملة التي تشمل مجمل مفردات المعرفة والمهارات والاتجاهات اللازمة لأداء مهمة ما أو جملة مترابطة من المهمات المحددة بنجاح وفاعلية.

وهي قدرات يعبر عنها بعارات سلوكية تشمل مجموعة مهمات (معرفية، مهارية، ووجدانية)، تكون الأداء النهائي المتوقع إنجازه بمستوى معين مرض من ناحية الفاعلية، ومن أمثلة ذلك في العالم الإسلامي النبي يوسف عليه السلام الذي ضرب المثل في "الكفاءة الإدارية" حيث قال لعزيز مصر: [اجْعَلْنِي عَلَى خزائن الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ] [يوسف: 55]، فما أروع هذا النظام الإداري الذي مكنه من أن يقوم بتخزين الغلال سبعة أعوام متتالية ثم ينتفع بها لمدة سبعة أعوام كاملة، هذا ما قد لا تحسنه أكثر الحكومات الحديثة تقدمًا، وفي قصة يوسف عليه السلام ملمح مهم في بيان أهمية الجمع بين "الكفاءة الإدارية" و"الكفاءة التقنية"، وذلك أن مظهر "الكفاءة التقنية" في قوله: [فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ] [يوسف: 47]، وعلم أن هذه الفكرة الفنية الممتازة لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع إلا في ظل وجود مدير كفء يستطيع ترتيب الصوامع والدواوين، وتخصيص حصص خاصة لا تتعداها كل أسرة وتحديد المكاييل، وهذا يشعر به في سياق القصة التي فيها قوله: ﴿قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ مِنْ أَبِيكُمْ﴾ [يوسف: 59] ما يوحي أنه كان يخصص لكل أسرة مقدارًا محددًا من الغلال، وكذلك قوله: ﴿صُوَاعَ الْمَلِكِ﴾ [يوسف: 24]، ما يوحي بأنه كان يحدد مكيالاً واحدًا وأن هناك خطة واضحة لتوزيع الغلال.

مفهوم الإدارة في الإسلام

كان لمفهوم الإدارة في الإسلام معان وتأويلات عدة، جاءت جميعها مرتبطة بالمنهج الأخلاقي الذي رسمه الإسلام للناس، فقد تعددت تفسيراتها ومعانيها لما للإسلام من خصوصية، وتعود بذور فكرة الإدارة في الإسلام إلى آيات القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة المطهَّرة مستقاة من قول الله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف:32]

لفظ "إدارة" في المفهوم الإسلامي: لم يرد لفظ (إدارة) في الكتب الإسلامية بهذه الصيغة، على الرغم من كثرة الكتب والبحوث في هذا المجال، وقد ذكر الدكتور حزام المطيري أن لفظ إدارة مشتق من الفعل (أدار)، وقد جاء في موضع واحد في القرآن الكريم؛ حيث قال تعالى: ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة : ٢٨٢]، واللفظ الذي استخدمه المسلمون للدلالة على معنى الإدارة هو لفظ (التدبير)، وقد ورد لفظ التدبير في آيات كثيرة، منها:﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة : 5]، كما يرى أن لفظ (تدبير) أكثر شمولًا وعمقًا، إذ إن لفظ (تدبير) أشمل وأعم، ويشتمل على ضرورة التمعن والتفكير في الأمور، والحرص على اختيار أفضل الطرق لتأدية الأعمال، وبما أن لفظة إدارة محدودة الاستعمال وتعني التنفيذ؛ لذا طالب باستخدام لفظة (تدبير) مصطلحًا إسلاميًّا للإدارة الإسلامية، إلا أنه لا تخرج من استخدام لفظة (إدارة)[2].

[2] الإدارة الإسلامية (مدخل مبسط لكل باحث)، مقدم منتديات موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي.

كما يعرف الدكتور محمود عساف الإدارة منطلقًا من طبيعتها ومسترشدًا بالآية الكريمة من سورة الزخرف: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾، وعلى هذا الأساس ينقسم الناس في تركيبتهم الاجتماعية إلى فئتين: مديرين ومنفذين؛ بحيث يقوم المديرون بالأعمال القيادية والتخطيط والتوجيه والتنظيم والمراقبة في سبيل الوصول إلى الهدف المرسوم؛ لهذا يرى أن تعريف الإدارة هو "الهيمنة على الآخرين؛ لجعلهم يعملون بكفاءة؛ تحقيقًا لهدف موقوت منشود".

مفهوم الفكر الإداري الإسلامي:

الفكر الإداري الإسلامي هو "مجموعة الآراء والمبادئ والنظريات، التي سادت حقل الإدارة، دراسة وممارسة عبر العصور والأزمنة، ويعد تشريعًا إسلاميًّا ما يصدر من هذه الآراء والمبادئ والنظريات بالاستناد إلى توجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية"، كما أن التشريع الإسلامي تشريعٌ مستقلٌ بذاته يختلف عن التيارات الفكرية الأخرى؛ إذ إنه فكر لا يتجه نحو الفكر المادي في الإدارة، ولا يتطرف نحو الاتجاه الإنساني في الفكر الإداري المعاصر، بل نجده فكرًا يحقق التوازن والانسجام والتوافق بين مصالح الفرد والجماعة، فلا ردية مطلقة، ولا جماعية مطلقة، فالمصالح متكافئة؛ بحيث لا تطغى بعضها على بعض إنما تكمل بعضها البعض[3].

الكفاءات الإدارية

تناولت العديد من الأدبيات أهمية الكفاءات الإدارية Managerial Competencies والممارسات الإدارية في نجاح الشركات.

---

[3] أحمد بني عيسى. المدخل إلى الإدارة الإسلامية الحديثة، ص53.

وتشير الكفاءات الإدارية إلى مهارات التوجه بالأفراد والتوجه بالمهمات والمرتبطة بالقيادة والإدارة الفعالة، في حين أن الممارسات الإدارية تتعلق باستخدام منهجيات وممارسات رسمية لضمان الأداء الفعال لعمليات الشركة، وهناك من الكفاءات الإدارية في أداء الشركات ما يتوقف على معدل نمو التطوير التنظيمي، ففي حالة توسع حجم الشركة تصبح أكثر تعقيدًا، ومن ثم تزداد الحاجة إلى ممارسات إدارية أكثر تطورًا[4].

فالكفاءة Competency تعبير يستخدم عامة لوصف الأفراد من ناحية إمكانياتهم العملية في الأنشطة المختلفة، ويوجد العديد من التعريفات لهذا المصطلح، لكن من حيث المبدأ هناك نوعين من المعاني الرئيسة والتي تستند إليها معظم تعريفات الكفاءات الإدارية[5]:

أولها خصائص الكفاءات من حيث قوة السلطة المقترنة ونطاقها بشخص معين أو جهة ما.

المعنى الثاني يشير إلى الإمكانية؛ مثلاً قدرة الشخص على أداء نشاط بما يمتلكه من خصائص عامة وخاصة ومهارات تؤهله للعمل في مجال معين. وعموما يمكن القول بأنها مجموعة من المعارف الخاصة والقيم الأساسية لتطوير الشخصية، والمشاركة الناجحة من كل شخص في المؤسسة التي ينتمي إليها، وفي الواقع تعني السلوكيات اللازمة لتحقيق المستوى المطلوب من الأداء، وهذا يشير إلى جانب أداء الكفاءات المحددة من خلال قياس مستوى المدخلات (معارف مهارات وقدرات وصفات ودوافع وسلوكيات) تقيَّم من خلال تحليل المخرجات (في صورة سلوك حقيقي ونتائج)[6].

---

[4] جمعية التسويق المصرية.2020

[5] عمر محمد درة (2009). مدخل إلى الإدارة. كلية التجارة، جامعة عين شمس.

[6] مرجع سابق.

الكفاءات الإدارية في عهد عمر بن عبد العزيز

شخصية عمر بن عبد العزيز: ولد عام 681م (61هـ) في مدينة حلوان بمصر، حيث كان أبوه حينئذ واليا عليها، ونشأ نشأة دينية خالصة فحفظ القرآن الكريم، ودرس الحديث النبوي الشريف، ولما بلغ العشرين من عمره تزوج من ابنة عمه عبد الملك بن مروان، وفي عام ٧٠٠م عين واليًا على إحدى بلاد حلب بالشام، ثم انتقل إلى المدينة المنورة واليًا عليها، وحدث نزاع بينه وبين الوليد بن عبد الملك وهو خليفة حينئذ، وترك منصبه هذا، وتفرغ للتعبد والدراسة، وظل كذلك حتى عام ٧١٨ م عندما بويع خليفة للمسلمين، ومكث في الخلافة عامين ونصف العام، وأظهر خلالها ما عرف به من صلاح (عاشور، ١٩٩٨، ٣٠)، توفي عمر بن عبد العزيز في ٧٢٠م (١٠١هـ)، وكانت وفاته في دير سمعان من أعمال حمص.[7] (السرجاني، ٢٠١١، ٢).

وهو من الشخصيات التي تستحق الدراسة والمتابعة، شخصية إسلامية نجحت في إدارتها وقيادتها وعلاقاتها الإنسانية، استطاع خلال فترة حكمه القصيرة نسبيًّا (عامان ونصف) مقارنة بالعهود التي حكم فيها غيره قلب المجتمع في هذه الفترة، إذ نشر العدل والعلم، وأصلح الاقتصاد، وتوسع في الفتوحات الإسلامية، وأصدر فتاوى جديدة، وأنصف أهل الذمة والموالي، ودعم البحث العلمي من خلال توفير المال للعالم للتفرغ لعلمه، ودعم خزينة بيت المال، ومنع الضرائب على التجار، بل دعم من خسر منهم ليعودوا إلى تجارتهم، وأمر لذوي الاحتياجات الخاصة من يخدمهم، واشترى الرقاب وحررها، كل ذلك وغيره لا ينتج إلا عن فكر إداري تربوي منظم ومرتب بطريقة جيدة، يعلم ما يريد، ورؤية مستقبلية واثقة مما تعمل، يسير بخطوات

[7] راغب السرجاني. عمر بن عبد العزيز والإمارة. موقع قصة الإسلام، تاريخ الدخول 2021/3/28

منظمة موجهة متابعة برسائل توجيه، فيها خطوات واضحة لكل ولاته في الأمصار البعيدة الممتدة التي تحتاج فيها لأشهر للوصول ومع ذلك كان يتابع كل ذلك بدقة واهتمام.[8]

صفاته الشخصية: من أهم الصفات التي تجسدت في شخصية عمر بن عبد العزيز هي[9]:

1. **شدة خوفه من الله تعالى:** كانت ميزته الكبرى والسمة التي اتسم بها ودافعه إلى كل ذلك هو إيمانه القوي بالآخرة وخشية الله والشوق إلى الجنة.
2. **زهده:** فهم عمر بن عبد العزيز من خلال معايشته للقرآن الكريم ودراسته لهدي النبي الأمين صلى الله عليه وسلم ومن تفكره في هذه الحياة بأن الدنيا دار ابتلاء واختبار، وأنها مزرعة للآخرة.
3. **تواضعه:** وهذه الصفة الحميدة كانت إحدى الصفات الأساسية التي تميز بها عمر بن عبد العزيز، فقد أدى زهده إلى تواضعه، لأن شرط الزهد الحقيقي هو التواضع لله، وقد كان تواضع عمر في جميع أمور حياته ومعاملاته.
4. **ورعه:** من صفات عمر بن عبد العزيز الورع، والورع هو الإمساك عما قد يضر، فتدخل المحرمات والشبهات لأنها قد تضر، فإنه من اتقى الشبهات استبرأ لعرضه ودينه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام.
5. **حلمه وصفحه وعفوه:** ومن الصفات التي تجسدت في شخصية عمر بن عبد العزيز الحلم والصفح والعفو.

---

[8] ابن الجوزي، مرجع سابق.

[9] علي صلابي. عمر بن عبد العزيز، أهم صفاته معالم تجديده. موقع إخوان أون لاين.

6. **صبره:** ومن صفاته الصبر والشكر، روي أنه لما مات عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز حضر عند قبره فقال: لا تعمقه فإن ما علا من الأرض أفضل مما سفل منها.
7. **الحزم:** لقد اتسم عمر بن عبد العزيز بهذه الصفة في وقت أكثر ما يكون فيه أمر الأمة والخلافة في حاجة إلى الحزم، وبخاصة فيما يتعلق بالولاة والأمراء والعمال وللدلالة على تحلي عمر بصفة الحزم وضبط الأمور، وعدم التهاون فيما يراه ضروريا لخدمة الصالح العام.
8. **العدل:** إن صفة العدل من أبرز صفات عمر بن عبد العزيز القيادية على الإطلاق، وقد أجمع العلماء قاطبة على أنه من أئمة العدل، وأحد الخلفاء الراشدين، ولعل من أهم أسباب عدله يرجع إلى إيمانه بأن العدل أحد نواميس الله في كونه ويقينه التام بأن العدل ثمرة من ثمرات الإيمان، فضلاً عن ما كان عليه من الإيمان والتقوى والخوف من الله والشوق إلى الجنة وخشية النار؛ فقد تحلى رحمه الله بصفات وأخلاق المسلم، تلك الصفات التي لا محالة يسم بها القائد صاحب القلب الوجل والعين الدامعة من خشية الله؛ فاتصف بصفات منها: الصدق، والصبر، والقناعة، والحلم، والعفو، والجرأة، والصراحة، والجهر بالحق، وعلو الهمة، والطموح، هذه الصفات إلى جانب صفات رئيسة كانت أكثر وضوحًا في شخصيته وهي: الزهد، والورع، والتواضع، والحزم، والعدل، لتكمل بناء الصفات السلوكية في إطار صفات عمر القيادية، لذا سنبدأ بالصفة الأولى جملة ثم يأتي تفصيل الصفات السلوكية الرئيسة، لقد كان عمر صادقًا يكره الكذب وأهله، ويحسبه مما يشين المرء، وأنه ليس بخلق المسلم، وأن الصدق مأمور به في الكتاب والسنة.

الضعف الإداري في الواقع المعاصر

اتسعت نشاطات الإدارة نتيجة السرعة في عمليات التنمية في الوقت الراهن مع ضعف الرقابة وغياب مبدأ التخصص في التوظيف، إذ نرى أن كثرة الروتين تنعكس سلبًا في الأداء العام للمنظمة ومن ثم تقلل من عملية الإنجاز على كل المستويات وإهدار الوقت والجهد والمال، خاصة ونحن في عصر السرعة وأن العميل في النهاية لا يستطيع أن ينتظر كثيرا في إنجاز متطلباته بتلك السياسة العقيمة، حيث تؤدي المركزية الشديدة إلى انشغال القيادات بالروتين والعمل اليومي على حساب التوجهات الإستراتيجية للمؤسسات، مما يؤدي إلى التأخر في جميع الاتجاهات، حيث إننا نجد المدير لا يعطي أو يفوض صلاحيات للآخرين لإنجاز مهمتهم بالشكل المثالي، إذ إن هذه السياسة تعد مشكلة كبيرة خاصة حينما يكون المخول بالصلاحية غير متواجد، قد ينتج عن ذلك تأخر العمل وعدم سيره وفق المطلوب، فلا بد أن يعطى الصلاحيات بأسلوب مناسب ومقنن، كل على حسب وظيفته حتى ينجز العمل بطريقة انسيابية ومرضية للجميع، وهناك أسباب متعددة للفساد الإداري منها الصراعات بين الموظفين والقيادات والخوف والإجهاد، وأسبابٌ شخصيةٌ وأسبابٌ سياسيةٌ وأسبابٌ برلمانيةٌ وأسبابٌ إعلاميةٌ وأسبابٌ رقابيةٌ.

أسباب وتداعيات الضعف الإداري

الإدارة نشاطٌ بشريٌ يجمع بين العلم والفن، وهي تستلزم مجموعةً كثيرة من السمات والمهارات، بعضها فطريٌ ذاتيٌ غير مكتسب من الواقع الخارجي، وبعضها الآخر مكتسبٌ.

غنيٌ عنْ البيان أنَّ مِنْ عوامل نجاح مَنْ يزاول الإدارة، وهو المسمى بالمدير في أدبيات علم الإدارة أو الرئيس الإداري، تحلّيه بالشجاعة الإدارية، تلك الشجاعة التي تُكسبه الثقة بالنفس والقدرة على اتخاذ القرارات دون ترددٍ، غير أنَّ ثمة حالاتٍ يكون فيها الرئيس الإداري (المدير) ضعيفًا؛ ما ينعكس على الإدارة برمَّتها، التي تصاب بما يمكن تسميته بـ (الضعف

الإداري)، ويبدو أنَّ مشكلة أو ظاهرة الضعف الإداري أضحت شائعةً غير مخفيَّةٍ في واقعنا الإداري، وأنَّ سلبياتها تتفاقم أكثر حينما تتحوَّل إلى ما يمكن أنْ يسمي بـ(الجُبن الإداري)[10].

تؤدي الإدارة العامة على مستوى الدول دورًا بالغ الأهمية في رسم السياسة والإشراف على تنفيذها وتوجيه الاستثمارات الحكومية، كما تسعى إلى ضمان تكامل سياسات الدولة وتقديم خدمات عامة عالية الجودة، وعندما تقصر الإدارة العامة في أداء وظائفها تتحول إلى عبئ ينوء به الاقتصاد والمجتمع، كما يساهم ضعف الإدارة العامة في تدني كفاءة الاقتصاد العام، إذ إنه يحد من الموارد المخصصة للاستثمار ويسيء توجيهها أو يزيد من كلفتها، وكذلك إضعاف مستوى الجودة في البنية التحتية العامة. يعدُّ ضعف الإدارة أحد أكبر المعوقات التي تواجه المؤسسات الحكومية، وهي من أكبر أمراض ومعوقات التنمية التي تمنع تحقيق ثمارها، تعاني الإدارة العامة من العديد من الأمراض المتفشية والمتجذرة، وبعضها يرجع لعقود طويلة. هناك خمس من الأمراض المستعصية المنتشرة في شرايين الإدارة العامة.

الفساد الإداري (administrative corruption):

منذ أوائل 990، كان هناك انفجار ظاهر في الكتابة الأكاديمية عن اقتصاديات الفساد، جاء التوجه الأولي لهذا العمل من تحول الاقتصاديات الاشتراكية، ثم ازدياد الوعي بتكاليف الفساد في البلدان المتقدمة والبلدان النامية. وقد كان تحرير الاقتصاد، لاسيما في مجال التجارة الدولية، جنبًا إلى جنب مع العولمة عاملين زادا من الضغوط على الدول حتى تكون أكثر شفافية وخضوعًا للمساءلة في إدارة اقتصاداتها، بل أكثر من ذلك، فقد خلقا حوافز لصانعي السياسات لإصلاح السياسات والمؤسسات في البلدان للاستفادة من ارتفاع التدفقات الدولية لرؤوس الأموال والتكنولوجيا والمعلومات.

---

[10] حسن الياسري (٢٠١٩). الضعف والجُبن الإداري: الأسباب والأنماط. مجلة الزمان. https://www.azzaman.com

من الصعب تعريف الفساد بطريقة شاملة بسبب اختلاف السلوك الفاسد وبسبب تخفي مرتكبيه عن أنظار الرأي العام على حد سواء، لكن من بين أكثر التعريفات المقبولة على نطاق واسع في الأدبيات ذلك الذي يعدُّ الفساد سوء استغلال منصب عام، أو سلطة معهودة، لتحقيق مكاسب خاصة [11]، يستخدم هذا التعريف مجموعة متنوعة من المؤسسات العامة ومنظمات المجتمع المدني، بما في ذلك البنك الدولي ومنظمة الشفافية الدولية، بل هو أيضًا يتفق مع أحكام اتفاقية الأمم المتحدة لمكافحة الفساد.

يقسم أبو سن (1996)[12] وبحر (2011)[13]، الفساد إلى نوعين أساسين.

الأول: ذلك الفساد الناتج عن سوء نية وقصد ومع سبق الإصرار عليه، وهو الأكثر خطورة والأصعب علاج ويتخذ أحد الأشكال الآتية:

1. قبول الرشوة أو طلبها مقابل أداء عمل معين أو الامتناع عن أداء عمل معين، وذلك لمصلحة شخصية.
2. استغلال المنصب وسوء استعمال السلطة، وذلك خدمة لمصلحة شخصية.

---

[11] شكري بن زعرور (2016). الإدارة العامة: بعض الأمراض المستعصية وطرق مواجهتها، المجلة الجزائرية للأداء الاقتصادي رقم 1، جامعة الجزائر، 3.

[12] أحمد إبراهيم أبوس (1996). استخدام أساليب الترغيب والترهيب في مكافحة الفساد الإداري، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد11، العدد 21، الرياض.

[13] يوسف عبد عطية بحر (2011). الفساد الإداري، المسببات والعلاج دراسة تطبيقية على المستشفيات الكبرى في قطاع غزة، مجلة جامعة الأزهر بغزة، سلسلة العلوم الإنسانية 2011، المجلد13، العدد2، الجامعة الإسلامية. غزة.

3. الاختلاسات المالية بأنواعها المختلفة، والاستفادة الشخصية من الأموال العامة دون وجه حق، والتزوير في الأوراق الرسمية لتخفيف الضرائب مثلاً عن الأقارب أو عنه شخصيًّا، وتعد الرشوة أسوأ أنواع الفساد الإداري التي يدفعها المواطن للموظف مقابل خدمة يقدمها له، وتكون هذه الخدمة مشروعة وهو من المستحقين لها، لكنه لا يحصل عليها إلا إذا دفع مبلغًا ماليًّا للموظف.

الثاني: هو الفساد الناتج عن إهمال من جانب الموظف المسؤول أو من عدم الكفاءة أو عدم المبالاة ومن باب التسيب الإداري وسوء الإدارة. وذلك بلا شك يعدُّ فسادًا باعتباره واحدًا من أعظم المشاكل المهمة التي تواجه العالم اليوم، وإخلالاً من جانب الموظف ويجب معاقبته على ذلك، لكنه أقل خطورة من النوع الأول وقابل للعلاج، ونستطيع أن نعبر على ذلك الانحراف الإداري من خلال الصور الآتية:

1. التغيب عن العمل بدعوة الإجازات المرضية.
2. التأخير في الحضور إلى العمل والخروج قبل الموعد، أي عدم الالتزام بأوقات الدوام الرسمي.
3. الاستهانة بالملكية العامة واستباحتها.
4. عدم الانصياع لأوامر الرؤساء، وعدم احترام القانون.
5. عدم احترام الزوار بالمكتب والتحدث لمدة طويلة على الهاتف. وهناك أشكال كثيرة أخرى، وتكمن الخطورة هنا بعدم معالجتها، فقد تقود إلى فساد إداري أكبر إذا لم تعالج بالحسم والعقاب المناسب. رغم أن التغيب قد يكون أمرًا طبيعيًّا لأسباب موضوعية، إلا أنه قد يعد من أخطر أشكال الفساد إذا كان يتعلق بحالات غير مشروعة.

الصراعات (Conflict):

لكل فرد شخصية يمكن أن تؤثر على قدرته في التحكم في درجة الإجهاد، وتحدد بعض سمات الشخصية سرعة تطور الإجهاد بآثاره الإيجابية أو السلبية، وعندما يتفاعل البشر يصبح التعارض والصراع في كثير من الأحيان أمرًا لا مفر منه، وعدم التطابق والصراعات تسبب اختلاف المعتقدات والآراء والمعارف [14].

رأى (Rizzo et al. ,1972)[15] أن أسباب الصراع يمكن تجميعها في ثلاث فئات واسعة، هي:

أ- الخصائص الفردية، أي القيم والمواقف والمعتقدات والاحتياجات والشخصية، وكذلك التصورات والآراء.

ب- الشروط الظرفية التي يمكن أن تشجع على ظهور الصراع، وهي الظروف المترابطة، والحاجة للتفاعل مع الآخرين، والحاجة إلى التوافق في الآراء، واختلاف الوضع المهني، والاتصالات، والمسؤولية، والأنظمة الغامضة.

ت- العوامل المعقدة في المجموعة التي يمكن أن تؤدي إلى الصراع، أي وجود التخصص والتفريق بين المهمات، والمهمات المترابطة، والأهداف الرئيسة المراد تحقيقها، والموارد الشحيحة والسلطة وأنواع النفوذ والقرارات، والإجراءات والأنظمة. ووفقًا للجدار (1995) عندما يكون هناك تفاعل بين الأفراد يكونون في كثير من الأحيان في حالة صراع، والصراعات غالبًا ما تؤدي إلى الصراع، ووفقًا لهما يمكن أن يؤدي إلى الصراع من بين أمور أخرى.

---

[14] House, RJ, & Rizzo, JR (1972). Role Conflict and ambiguity as Critical Variables in a Model of Organizational Behavior. Organizational Behavior and Human Performance, 7: 467-505.

[15] Rizzo, JR. (1972). Role Conflict and Critical Role ambiguity As Variables in a Model of Organizational Behavior. Organization Behavior and Human Performance, 7, 467-505

الخوف (Fear)

أصبح الخوف قوة جبارة تهيمن على مخيلة الناس، وأصبحت السياسة مسابقة للشر المتأجج، ونسرد مجموعة من القضايا كانت محور التساؤلات التي طرحها الباحثون بخصوص مسبباته: صعود الوعي بالخطر، والخوف من البيئة الحضرية، والخوف من الجريمة، والخوف من الآخر، والتضخيم من الخوف من خلال وسائل الإعلام، والخوف باعتباره الخطاب متميزا، وتأثير الخوف على القانون، والعلاقة بين الخوف والسياسة، والخوف باعتباره ثقافة، ومسألة ما إن كان الخوف يشكل النموذج الثقافي المميز.

والإدارة أو الوظيفة العامة ما هي إلا انعكاس للمجتمع الذي تنخر أفراده مجموعة من الأمراض الاجتماعية، كما ينتشر العنف بمختلف أشكاله في أماكن العمل ويولد الخوف والمعاناة لدى العديد لدرجة أن المرء يتساءل هل يمكنه القيام بعمل جيد وفي أي مكان. في الواقع الخوف هو آلية دفاعية في مواجهة التهديدات، سواء كانت حقيقية أم لا.

يحتاج أي إنسان إطارًا إلى الانتباه والاعتبار لتهدئة قلقه ومخاوفه، فالشخص الخائف هو فريسة محتملة للتوتر. في الواقع الخوف هو سبب واع لانعدام الأمن أو التوجس تطور نتيجة حالات أو عوامل غير واعية مبرمجة منذ الطفولة. على سبيل المثال عدم الامتثال لآجال الإنجاز، والقلق الوظيفي والإذلال العلني خلال العروض يمكن أن تثير الخوف أو التوجس، وهذا يمكن أن يكون أصعب خاصة على الإطارات العليا الذين يجب أن لا يراقبوا أدائهم فقط، ولكن أيضًا يعنون بمراقبة أداء فرق العمل. يؤثر الخوف على التركيز حيث يدفع للانشغال بالتهديدات المحتملة أكثر من تحمل أعباء المسؤوليات المباشرة أو القلق بشأنها، ومن ردود الفعل الطبيعية في مثل هذه الحالات الرغبة القوية لتجنب الوضع أو الهروب من مسبباته، مما يؤدي إلى التخلي عن بعض من المسؤوليات، لكن من المفارقات أن تجنب الأشياء التي تخيف تؤدي إلى زيادة في الخوف على المدى الطويل.

وقد أظهرت العديد من الدراسات[16] أن للخوف في العمل من حيث انعدام الأمن الوظيفي آثار سلبية قوية على الصحة النفسية والجسدية على حد سواء. في الواقع تشير بعض الأبحاث إلى أن آثاره قد تكون أحيانًا قوية على مسار العاملين خاصة عندما يتسبب في البطالة نفسها. الشعور بالأمن مهم أيضا للحصول على الدافعية للعمل، إذ تشير الأبحاث النفسية أن الأمن النسبي سواء الوظيفي أو بخصوص الوضعية المهنية في المنظمة هو جزء أساس من المكافآت المتوقعة للجهد، وإن انعدم ذلك، حدث هناك اختلال في التوازن بين الجهد والمكافأة، عندما يشعر الموظفون بمعاملة غير عادلة أو أن وظائفهم في خطر، فمن المرجح أن يطوروا سلوكًا أقل التزامًا لمنظمتهم.

الإجهاد (Stress):

الإجهاد في العمل ظاهرة تزداد اتساعًا، وأصبحت مشكلة صحية عامة مثيرة للقلق، حتى إن بعضهم أطلق عليها وصف الوباء[17] . تؤكد العديد من البحوث أن الأفراد ليسوا بمعزل

---

[16] Duncan Gallie, Alan Felstead, Francis Green and Hande Inanc, (2013), "Fear at Work in Britain First Findings from the Skills and Employment Survey, 2012", Cardiff University report. http://www.cardiff.ac.uk.

[17] Chanlat J.F. (2007). Le stress au travail: problème d'actualité dans les entreprises et enjeu social. Notes du congrès « Le stress au travail, une réalité. Quelle prévention, quels acteurs et quels outils? », Nancy, 1er et 2 février 2007. Documents pour le Médecin du Travail, no. 110, 2e semestre 2007, INRS, p. 200-201.

عن الإجهاد بل اعتبره بعضهم مرض الرؤساء[18] وكشفت أن الفئات الاجتماعية والمهنية العليا أكثر تأثرًا به.

للإجهاد أو التوتر مصادر متعددة، منها ما يرتبط بطبيعة المهمة، حيث تتناسب درجته مع تعقيد المهمة وعدم القدرة على مواجهة ذلك خاصة إن تمت المبالغة في تعددها وتكررها، ومنها ما يتعلق بعدم وجود الاستقلالية في إنجاز الأعمال أو فرض منهجية ما فرضًا دون مراعاة لاختلاف أساليب العمل، أو فرض كميات عمل تفوق قدرة الفرد، والتمييز في توزيع الأعباء والوسائل توزيعًا غير مبرر غالبًا ما يثير مشاعر الإحباط وانعدام الثقة وقلة الاعتبار. يمكن أن يكون تنظيم العمل أيضًا مصدرًا للتوتر، فتشديد الامتثال للقواعد وحرمان الأفراد من أي مبادرة بالإضافة إلى مركزية القرار إلى حد كبير تولد الشعور بالتهميش أو بعدم المشاركة في صنع القرار وتخلق الاختلالات.

تشمل العوامل الخارجية البيئة التي يمارس فيها الأفراد المهمة، هذه البيئة في كثير من الأحيان مجهدة، خاصة عندما تسبب تغيرات عميقة تؤدي إلى فرض تكيف دائم مع متطلباتها، في حين أن الأفراد ليسوا على استعداد لمواجهة التحولات المختلفة المتعلقة بعولمة الاقتصاد وحوسبة أو أتمتة إجراءات العمل. في هذه الحالة يصبح الخوف من فقدان الوظيفة مصدر ضيق شديد. ويتأثر الإجهاد بعدد من الحالات التي قد تؤدي إلى تفاقم تأثيره، ومن بينها درجة الرضا عن نوعية الهياكل القاعدية التي تتعلق باحتياجات الحياة اليومية، بالرغم من تعدد أشكال التعبير عن الإجهاد لدى الأفراد واختلافه.

وهناك بعض الأسباب التي تفضي إلى نشوء ظاهرة الضعف الإداري، تكمن أسباب هذه الظاهرة في الآتي:

---

18 Cooper C.L., (1988). Les réactions au stress à l'atelier et au bureau. In Kalimo, R., El-Batawi, M.A., CoopeR, C.L. Les facteurs psychosociaux en milieu de travail et leurs rapports à la santé. Organisation mondiale de la santé, Genève.

1. **أسبابٌ شخصيةٌ:** وتتعلق بشخصية الرئيس الإداري، التي تكون هنا ضعيفةً وهزيلةً بطبيعتها، بغض النظر عن العوامل الأخرى، فالموضوع هنا مرتبطٌ ببناء الشخصيَّة لا بالعوامل الخارجية الأخرى المحيطة، وفي هذه الحالة يكون العلاج صعبًا إنْ لم يكنْ مستحيلاً؛ ذلك أنَّ الضعيف بطبعهِ وبناء شخصيَّته لا يمكن أنْ يتحوَّل إلى شجاعٍ مهما توفرت له الأسباب والعوامل المحفِّزة، ولو وضعتَ خلفه جيشًا مِن العسكر والإداريّين؛ فالفأر لا يصبح أسدًا وإنْ وضعتَ الأسود بخدمته.
2. **أسبابٌ سياسيةٌ:** في هذه الحالة لا يكون سبب الضعف شخصيًّا، بل يتعلق بالواقع السياسي والتدخلات السياسية، إذْ قد تقوم بعض الأحزاب التي يتبعها بعض الرؤساء الإداريّين بالضغط عليهم؛ لاتخاذ مواقف معينةٍ خلافًا للقانون والأنظمة والتعليمات، وخلافًا لما ينبغي أنْ يكون، كما يمكن أنْ تقوم بقية التيارات السياسية بالضغط على بعض الإداريّين؛ لاتخاذ قراراتٍ تتفق مع توجهاتها. وذلك كله يفضي بالمحصِّلة إلى ضعف الإدارة وتردُّدها واتخاذها قراراتٍ هزيلةٍ تارةً، ومتناقضةٍ تارةً ثانيةً، ومخالفةٍ للقانون تارةً ثالثةً[19].
3. **أسبابٌ برلمانيةٌ:** لعلَّ إحدى أهم المشكلات التي تواجه الواقع الإداري في العراق تتمثل بكثرة تدخُّل بعض أعضاء البرلمان على مستوى الدولة، وبعض أعضاء المجالس المحلية على مستوى المحافظات، في عمل الإدارة والرؤساء الإداريّين، وتكمن خطورة هذا التدخل في قيام بعض هؤلاء بابتزاز وتهديد بعض الرؤساء الإداريّين

---

[19] حسن الياسري (٢٠١٩). الضعف والجُبن الإداري: الأسباب، والأنماط. مجلة الزمان :https://www.azzaman.com

بالاستجواب أو النيل منهم في وسائل الإعلام إنْ لم يستجيبوا لطلباتهم. ومِن المعروف أنَّ جزءًا من هذه الطلبات لا ينسجم مع القانون مِن جهةٍ، ويعدُّ تدخلاً في صميم العمل التنفيذي الإداري مِن جهةٍ أخرى.

وبناءً على ذلك يقوم الكثير مِن الإداريّين، لا سيما على المستويين الأول والثاني، أي الإدارة العليا والإدارة الوسطى، بالاستجابة لهذه الطلبات خوفًا من ذلك التهديد، ومع كثرة هذه التدخلات والاستجابة لها تغدو الإدارة ضعيفةً ورؤسائها ضعفاء مهزوزين، وتضحى بعض قراراتهم هزيلةً لا تنسجم مع القانون والضوابط.

4. **أسبابٌ إعلاميةٌ**: قد يبتعد الكثيرون عن الكلام في هذا الموضوع، لكنَّ المصلحة العامة فوق الجميع، وفي هذا الاتجاه لا بدَّ من التسليم بالحقيقة التي لا يمكن أنْ ينكرها أحدٌ، المتمثِّلة بأنَّ أحد أسباب ضعف الإدارة في العراق هو الضغط الإعلامي، ولبيان هذه الحقيقة أشير إلى ما يتداول يوميًّا في عشرات الوسائل الإعلامية، مرئيةً ومسموعةً ومقروءةً، ولا سيما الفضائيات ووسائل التواصل الاجتماعي، إذْ تتداول هذه الوسائل أحيانًا بعض الأمور ذات الطابع الإداري البحت، التي لا يحيط بها إلاّ الإدارة ذاتها والمتخصص الدقيق، وبالنظر لكون هذه الأمور مرتبطةً بحيثياتٍ إداريةٍ لدى الإدارة وغير معروفةٍ للجمهور؛ فقد يحصل اللبس والشك لدى المتلقّي حينما يشاهد تلك الفضائيات تعرض وثيقةً أو مستندًا صادرًا عن إحدى جهات الإدارة، وتُسوَّق بكونها فسادًا يتعلق بهذه الجهة أو تقصيرًا منسوبًا إليها، في حين إنَّ الحقيقة قد تكون مغايرةً تمامًا.

وما يزيد الطين بلةً والمشكلة تفاقمًا أنَّ بعض هذه الفضائيات ووسائل الإعلام تستضيف في الغالب أفرادًا غير متخصِّصين للحديث في هذه الأمور ذات الطابع الإداري أو التحقيقي والقضائي البحت، سواء أطلقوا على هؤلاء المتحدِّثين

وصف (محلل) أو (ناشط) أو (مراقب) وما إلى ذلك، فقد يُسوِّقون لخريج قانون حديثًا أو لمحامٍ، وعلى الأغلب خريج مسائي أو أهلي، بوصفه خبيرًا في القانون، وكل هؤلاء غير متخصِّصين تحقيقيًّا وقضائيًّا وإداريًّا، بل إنَّ بعضهم لا يعدو أنْ يكون مِنْ أنصاف المتعلِّمين في القانون؛ ومِنْ ثم لا تتوفر لديهم المكنة للنظر في مثل هذه القضايا، أو التعليق على مواقـف القضاء والجهات الرقابية، وأنَّى لهم ذلك!

ولربَّ قائلٍ يقول إنَّ أكثر مَنْ يستعان به في وسائل الإعلام للحديث عن هذه الأمور هم أعضاء مجلس النواب، وهؤلاء يمثِّلون السلطة التشريعية؛ ولهذا يكون حديثهم في هذا المقام صادراً عن متخصصٍ، وهذا الكلام غير صحيحٍ ومردودٌ بالكليَّة؛ ذلك أنَّ البرلمانيّين غير متخصِّصين تحقيقيًّا وقضائيًّا وإداريًّا ، وأنَّ دورهم الرقابي أو كونهم برلمانيّين لا يمنحهم العلميَّة ولا يُحوِّلهم إلى متخصِّصين في التحقيق والقضاء والإدارة، نعم يمكنهم النهوض بدورهم الرقابي عبر سلوك الطرق الدستورية والقانونية المعروفة، ومنها أنهم يوكلون الأمر إلى الجهات المعنية، ويبقى لهم دور المتابعة، أو أنْ يكون أحدهم متخصصًا في مجالٍ ما ويتحدث في حدود هذا الاختصاص بما ينسجم مع الدستور والقانون، أو أنْ يلجئوا إلى الاستجواب مع مراعاة شروطه الدستورية؛ لكنَّ ذلك كله لا يُحوِّلهم إلى مُحقِّقين وقضاةٍ وإداريّين[20].

---

[20] حسن الياسري (٢٠١٩). الضعف والجُبن الإداري: الأسباب والأنماط. مجلة الزمان : https://www.azzaman.com

5. **أسبابٌ رقابيةٌ**: قد يستغرب البعض مِن القول إنَّ رقابة الأجهزة الرقابية، هيئة النزاهة وديوان الرقابة المالية ومكاتب المفتشين العموميين، قد تكون إحدى الأسباب المفضية إلى ضعف بعض الإداريّين.

ولإيضاح ذلك نؤكد أنَّ التجربة العملية قد أوصلتنا إلى هذه الحقيقة؛ ذلك أنَّ بعض المشتغلين بالإدارة يخشى مساءلة هيئة النزاهة أو رقابة المفتش العام؛ ما يفضي إلى إحجامه عن بعض الأعمال الإدارية التي تقع ضمن دائرة مسؤولياته؛ خوفًا مِن تلك المساءلة وطلبًا للسلامة. وأكثر مَنْ يقع في هذه المفارقة النزيهون!

إنَّ هذا الرأي يُمثِّل قراءةً ميدانيةً لما يقع فيه البعض، بيد أنَّ الحق أنَّ الأجهزة الرقابية قد وجدت لحماية المال العام والوقوف بوجه الفاسدين؛ وبناءً على ذلك ينبغي أنْ لا يخاف النزيه مِن الأجهزة الرقابية، وأنْ لا يترك بعض أعماله ومهماته خوفًا مِن المساءلة؛ لأنّ الإدارة مسؤوليةٌ يتعيَّن النهوض بها على وفق القانون والأنظمة النافذة.

الحلول والمقترحات لتنمية الكفاءات استرشادًا بعهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز.

بعد استقراء الأساليب التي قام بها عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في تنمية الكفاءة الإدارية، وبعد الوقوف على المعوقات التي تحول دون تنمية الكفاءة الإدارية في الدولة في الوقت المعاصر، وانعكاسات تنمية الكفاءة الإدارية على الارتقاء بالعمل، نستطيع أن نقدم مجموعة من الحلول والاقتراحات التي ترفع من الكفاءة الإدارية في الدولة، منها:

أن يتحلى القائد بالعديد من الصفات التي تؤهله لأن يكون كفئًا لحمل هذه الأمانة، فقد كان عمر بن عبد العزيز قبل أن يلي أمور خلافة المسلمين متمرسًا بالإدارة واليًا قبل أن يكون حاكمًا، واقترب من صانعي القرار، ورأى كيف تُدار الدولة، وخبر الأعوان والمساعدين؛

فلما تولى الخلافة كان لديه من عناصر الخبرة والتجربة ما يعينه على تحمل المسؤولية ومباشرة مهمات الدولة.

العناية في اختيار القادة: فقد كان عمر بن عبد العزيز يختار ولاته بعد تدقيق شديد، ومعرفة كاملة بأخلاقهم وقدراتهم، فلا يلي عنده منصبًا إلا من رجحت كفته كفاءة وعلمًا وإيمانًا.

المراقبة المستمرة بعد اختيار القادة: فقد كان عمر بن عبد العزيز لا يكتفي بحسن الاختيار بعد دراسة وتجربة، بل كان يتابع ويراقب، بل كان يراقب تطبيق السياسة العامة التي وضعها للدولة.

العناية بالمورد البشري: لما كانت القوى البشرية بمنزلة عصب حياة المؤسسات والتنظيمات فلا بد من الالتفات إلى ضرورة إعادة النظر في الهياكل الوظيفية للبلديات، مما يؤدي إلى القدرة على استقطاب الكوادر البشرية الفنية والإدارية المؤهلة للعمل في الهيئات المحلية، وبناء على تحليل للوظائف المختلفة فيها ووصفها ووضع معدلات مناسبة للأداء، ولا شك أن مثل هذه الظروف الموضوعية للعمل الجيد تستلزم شروط عمل مناسبة وعادلة، فقد دلت الدراسات في مجال علم النفس الإداري ومنذ وقت طويل على أهمية الحوافز المادية في تحسين أداء العاملين سواء بطريقة مباشرة عن طريق رفع إنتاجهم أو بطريقة غير مباشرة عن طريق شعورهم بالرضى، ومن ثم استمراراهم وعدم وجود ظاهرة الدوران الوظيفي بينهم، فالعنصر البشري يؤدي دورًا مهمًّا في تشكيل السياسات الإدارية ووضع خططها وبرامجها، وتنظيم الأعمال وتنفيذها ومتابعتها وتقييمها، ومن هنا تأتي أهمية الموارد البشرية وتحقيق كفاءتها، ومع ذلك لا يمكن ترشيد العملية الإدارية إلا من خلال تنظيمها وتنظيم جهدها وفق أساليب ملائمة، ومن الظواهر الخطيرة في الدول النامية الإهمال والتسيب وضآلة الإنتاجية وعدم ربطها بالإنجاز، ولا بد لعلاج مثل هذه الظواهر من ترشيد نظم الخدمة المدنية على أسس موضوعية،

وتصنيف الوظائف وتحديد مسؤوليات كل وظيفة، ومواصفات من يشغل وربط الأجر بالإنتاج، والتأكيد على الاختبارات والمسابقات أساسًا للتعيين والترفيع دون التركيز على الأقدمية، وكذلك وضع نظام دقيق للثواب والعقاب يحقق العدالة بين العاملين جميعهم.

ترشيد التنظيمات والنظم: تشتد الحاجة على المستوى العربي لمراجعة التنظيمات القائمة، خاصة بعد تعدد استحداث أجهزة إدارية جديده استجابة لاحتياجات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ولسرعة تغير السياسات والإستراتيجيات. وتستهدف عمليات مراجعة التنظيمات علاج مشاكل مختلفة تتمثل في تضارب الصلاحيات والاختصاصات بين أكثر من إدارة، وتعدد درجات الرقابة والإشراف، ويرتبط ترشيد التنظيمات ارتباطًا وثيقًا بتطوير النظم، فتحديد الصلاحيات والاختصاصات لا قيمة له ما لم يكن هناك نظام ملائم للاتصال والمعلومات يحقق انسياب المعلومات في سهولة ويسر إلى مراكز اتخاذ القرارات.

العناية بالحوافز المادية وغير المادية للعاملين بالدولة: فمع أنه لا توجد أي إشارة إلى مقدار رواتب الولاة في الحجاز في عهود خلفاء بني أمية الآخرين، إلا أنه من المحتمل أن رواتبهم كانت مقاربة في مقاديرها لهذا الراتب الذي خصصه عمر بن عبد العزيز.

الالتزام بالشورى: تتمثل مبادئ نظام الحكم في الإسلام في دعائم أساسية لا يمكن قيام النظام السياسي إلا بها، هي: الشورى، العدل، المساواة، السيادة للشرع والسلطان للأمة. وتكتسي الشورى أهمية بالغة ومكانة مرموقة في حياة المسلمين عامة في تدبير شؤون الدولة والحكم، وتحتل مكانة الصدارة في المبادئ التي جاء بها الإسلام وأرسى عليها دعائم دولته، فأوجب الأخذ بها في جميع الشؤون العامة للدولة من اختيار الخليفة وممثلي الأمة، وإنشاء وتنظيم الدواوين والمؤسسات، وتسيير الأمور العامة العائدة لقضايا السياسة والحكم والإدارة، وعند جمهور علماء الشريعة وفقهاء القانون الدستوري: الشورى فريضة إسلامية ومبدأ دستوري أصيل على رأس المبادئ العامة والأصول الثابتة التي قررتها نصوص قرآنية وأحاديث نبوية، وينبغي أن نعلم أن الشورى تعدُّ مفهومًا قرآنيًّا مهمًّا لإعادة صياغة نظرية إسلامية على أساس

المشاركة الشعبية، وتعدُّ الشورى من أعظم عوامل صلاح الحياة الإنسانية والاجتماعية والأسرية، ومن أقوى الدعائم لبناء حضارة إسلامية إنسانية في كل زمان ومكان. وقيام الحكم في ممارسته على قاعدة الشورى يجعل على الحاكم واجبًا أن يتيح للناس فرصة إبداء رأيهم في المسائل العامة، وأن يكون إبداؤهم الرأي قبل أن ينفذ الحاكم عزيمته في أمر من الأمور، فلا يقضي في أمر ثم يدعو الناس من بعده إلى تأييده فيما قضاه، إنما الشورى يستفاد بها قبل إبرام الأمور ونفاذها، فالحاكم لا يستمد بقاءه المشروع ولا يستحق ذرة من التأييد إلا إذا كان معبرًا عن روح الجماعة، مستقيمًا مع أهدافها. ومن ثم، فالأمة وحدها هي مصدر التشريع، والنزول على إرادتها فريضة، والخروج عن رأيها تمرد، ونصوص الدين وتجارب الحياة تتضافر كلها على توكيد ذلك، وقد أظهرت ولاية عمر بن عبد العزيز للمدينة أنه أدار ولايته بالشورى.

الالتزام بالعدل: قام أمير المؤمنين عمر بهذا الركن العظيم والمبدأ الخطير على أتم وجه، وكان يرى أن المسؤولية والسلطة هي القيام بحقوق الناس والخضوع لشروط بيعتهم، وتحقيق مصلحتهم المشروعة، فالخليفة أجير عند الأمة، وعليه أن ينفذ مطالبها العادلة على حسب شروط البيعة، وقد أحب الاستزادة من فهم صفات الإمام العادل وما يجب أن يقوم به ليتصف بهذه الخصلة الفريدة الحميدة، فكتب إلى الحسن البصري يسأله في ذلك فأجابه الحسن: الإمام العادل يا أمير المؤمنين كالأب الحاني على ولده يسعى لهم صغارًا، ويعلمهم كبارًا، ويكتب لهم في حياته ويدخرهم بعد مماته، والإمام العادل يا أمير المؤمنين كالأم الشفيقة البرة الرفيقة بولدها حملته كرهًا ووضعته كرهًا، وربته طفلاً، تسهر بسهره، وتسكن بسكونه ترضعه تارة وتطعمه أخرى، وتفرح بعافيته وتغتم بشكايته، والإمام العادل يا أمير المؤمنين وصي اليتامى، وخازن المساكين يربي صغيرهم، والإمام العادل يا أمير المؤمنين هو القائم بين الله وبين عباده يسمع كلام الله ويسمعهم وينظر إلى الله ويريهم وينقاد إلى الله ويقودهم، فلا تكن يا أمير المؤمنين

فيما ملكك الله كعبد ائتمنه سيده واستحفظه ماله وعياله، فبدد المال، وشرد العيال، فأفقر أهله وفرق ماله.

حرية العمل والعمال: كما قال عمر بن عبد العزيز "إن البر والبحر الله جميعًا سخرها لعباده يبتغون فيها من فضله، فكيف تحول بين عباد الله وبين معايشهم". حرية العمل هي حق الإنسان أن يتخير من العمل ما يشاء، وقد تبنى عمر بن عبد العزيز هذه السياسة وألزم بها عماله، وينبغي إعطاء الحرية في اختيار العمل المناسب لكل فرد حسب قدراته وهواياته، فكلما أحب الإنسان العمل الذي يعمله زادت كفاءته الإنتاجية في هذا العمل. يعدُّ الحق في العمل أول الحقوق التي يقرها العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فبعد الجزء الثاني الذي يتناول تحديد الإطار العام لالتزامات الدول الأطراف في العهد، يبدأ الجزء الثالث منه، الذي يتناول حقوق محددة، بالحق في العمل (المادة 6). وينحصر الحق في العمل في إتاحة فرصة العمل، ومن ثم فإن الاهتمام ينصب هنا على الذين لا تتاح لهم فرصة العمل. ومن الغريب أن الحق في العمل نفسه، على أهميته البالغة، لا يحظى إلا بتفصيلات محدودة نسبيًّا، فلقد بذلت جهود كبيرة لإلقاء الضوء على بعض المسائل المهمة، مثل التمييز الذي يشوب إتاحة فرصة العمل، لا على الحق في العمل نفسه، ولم يعالج هذا الحق إلا في صكوك دولية قليلة، من بينها اتفاقية منظمة العمل الدولية رقم 122 بشأن سياسة العمالة التي اعتمدت عام 1964، وقد يكون من أسباب هذا التجاهل ما شهدناه من تردد في تناول موضوع العمل باعتباره حقًا ينبغي لكل إنسان أن يتمتع به. وهناك مشكلة أخرى تتعلق بفهم معنى العمل نفسه، فما العمل؟ هل هو مقصور على العمل المأجور؟ هل يشمل أنشطة من يقومون بالعمل لحساب أنفسهم، والأنشطة الاقتصادية لفئات السكان الأصليين؟ وهكذا فنحن في حاجة إلى تعريف العمل والحق في العمل على ضوء المعايير الواردة في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

تحديد حدود دنيا لكفاءة القادة والإداريين: سواء كانت بالمؤهلات أم بسنوات الخبرة للمرشحين من الكفاءات الإدارية، سواء المؤهل العلمي أو الخبرة السابقة في الإدارة العامة أو غيرها، بحيث يتم على سبيل المثال اشتراط الحصول على المؤهل العالي الجامعي للمرشح لرئاسة مؤسسة، أو سنوات خبرة في الإدارة العامة.

التأكيد على أهمية التدريب وتطوير العاملين في النواحي الإدارية: يعد التدريب من المفاتيح الأساسية لتطوير العنصر البشري وتحسينه، وذلك من خلال تزويده بالمعلومات والمعارف التي تنقصه، وتنمية قدراته ومهاراته، وتعديل اتجاهاته وقناعاته، وذلك بهدف رفع مستوى كفاءته وتحسين أدائه وزيادة إنتاجه وتحقيق أهدافه الخاصة والوظيفية إلى أقصى قدر ممكن من الجودة والسرعة والاقتصاد، لذا يحتل التدريب أهمية قصوى بوصفه عنصرًا رئيسًا في عملية التنمية الإدارية، ولذلك فإن نجاح التدريب في تحقيق أهدافه يتطلب عناية فائقة في التخطيط والتنفيذ والمتابعة، ضمانًا لتحقيق الغايات المنشودة، حتى يتمكن الفرد العامل من تأدية عمله على الشكل الأمثل، ولم يعد التدريب قاصرًا على مجال عمل بعينه دون الآخر، ولكنه أصبح ضرورة ملحة وقاسمًا مشتركًا في جميع مجالات العمل اليومية المعاصرة تقريبًا، يرجع ذلك إلى التطور الهائل في أساليب الإدارة الحديثة وتكنولوجيا العصر. وفي محاولة لتطوير الأداء البشري وتيسيره مع رفع مستوى الإجادة في آن واحد تتحدى تكنولوجيا العصر أساليب الإدارة الحديثة لتقدم كل ما هو جديد ومفيد وسريع، ولقد أوجد ذلك كله الحاجة الملحة والمستمرة للتدريب، إذ أصبح التدريب تخصصًا قائمًا بذاته، ووظيفة ذات مهمات محددة في المؤسسات جميعها، سواء كانت تلك المؤسسات صناعية أم تجارية أم تعليمية أو خدمية، فتخصص المؤسسات للتدريب إدارة مستقلة وميزانية مناسبة لأنشطة التدريب المختلفة.

تغيير الكفاءات الإدارية كل ثلاث سنوات: فبعض الإداريين إن ظلوا في وظائفهم القيادية فترة طويلة، يعتقد البعض منهم أن هذا المنصب حق لهم، كما قد يظن البعض منهم

أنهم بعيدون عن المحاسبة والرقابة، فينبغي ألا تزيد مدة الإدارة من ثلاث إلى أربع سنوات، وهي فترة كفيلة بأن يتعرف الإداري منصبه، وطبيعة عمله، ومشاكل الطاقم الإداري وكيفية الحلول، وهي أيضًا فترة قصيرة بحيث يفهم الإداري أن الكرسي لا يدوم، فلا يسرق ولا يرتشي.

تطوير الأساليب والوسائل: تشتد الحاجة إلى تطوير طرق العمل في الدول النامية أكثر منه في الدول المتقدمة؛ لأسباب تاريخية وبيئية أدت إلى عدم وضوح حدود السلطة وحدود الاتصال، وغموض حدود الصلاحيات والمسؤوليات، مما أدى الى تعقد العمل الإداري وبطء الإجراءات، وبرزت ظواهر مثل تركيز الصلاحية والسلطة، وتعدد درجات الإشراف والرقابة، وتضارب الاختصاصات، والنظر إلى الإدارة باعتبارها سلطة لا خدمة، وأصبح الأمر يقتضي ضرورة مراجعة طرق العمل، وتبسيط الإجراءات، والتوسع في تفويض الصلاحيات والاختصاصات؛ لتحقيق فعالية الإدارة وكفاءتها، على المستوى العربي هناك اهتمام كبير بتطوير طرق العمل وتبسيط الإجراءات.

الحرص على العمل بالكتاب والسنة: من أهم ما يميز منهج عمر في سياسته، حرصه على العمل بالكتاب والسنة، ونشر العلم بين رعيته وتفقههم في الدين وتعريفهم بالسنة، فورد عنه أنه قال في إحدى خطبه: "إن للإسلام حدودًا، وشرائع وسننًا، فمن عمل بها استكمل الإيمان، ومن لم يعمل بها لم يستكمل الإيمان، فلأن أعش أعلمكموها وأحملكم عليها، وإن أمت، فما أنا على صحبتكم بحريص"، فبعث العلماء لتعليم الناس وتفقههم إلى مختلف أقاليم الدولة وفي حواضرها وبواديها، وأمر عماله على الأقاليم بحث العلماء على نشر العلم، فأمر أهل العلم أن ينشروا العلم في مساجدهم، كما أمر عماله أن يجروا الرواتب على العلماء ليتفرغوا لنشر العلم، وانتدب العديد من العلماء لتفقيه الناس في الدين، فبعث يزيد بن أبي مالك الدمشقي والحارث بن يمجد الأشعري ليفقها الناس والبدو، وذكر الذهبي أن عمر ندب يزيد بن أبي مالك ليفقه بني نمير ويقرئهم، وبعث نافع مولى ابن عمر إلى أهل مصر ليعلمهم، وكان قد بعث عشرة من الفقهاء إلى إفريقية يفقهون أهلها، وهذا الاهتمام الذي تميز به منهج عمر

لتعليم الناس وتفصيلهم أمور دينهم له أبعاد سياسية وآثار أمنية، ذلك أن نشر الوعي الديني الصحيح والفقه فيه بين أفراد الرعية له أثر في حماية عقول أبناء الأمة من عبث الأفكار التي ينعكس خطرها على الاستقرار السياسي والأمني، كأفكار الخوارج وغيرهم.

الخلاصة

بعد استقراء الأساليب التي قام بها عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في تنمية الكفاءة الإدارية، وبعد الوقوف على المعوقات التي تحول دون تنمية الكفاءة الإدارية في الدولة في الوقت المعاصر، وانعكاسات تنمية الكفاءة الإدارية على الارتقاء بالعمل، نستطيع أن نقدم مجموعة من الحلول والاقتراحات التي ترفع من الكفاءة الإدارية في الدولة، وقد خصصنا هذا المبحث للإجابة عن أحد أسئلة البحث، ألا هو ما الحلول والمقترحات التي ستعزز من أداء الكفاءات وتنمي مهاراتهم.

الخاتمة

القيادة في المفهوم الإسلامي هي مقدرة الفرد الذي يتمتع بصفات القيادة الإسلامية على التأثير في سلوك أفراد معينين بأسلوب إسلامي من أجل تحقيق أهداف محددة في ظل العقيدة والشريعة الإسلامية. والهدف الأساسي من القيادة العليا هو تطبيق شرع الله الوارد في القرآن والسنة، وفي ظل هذا الإطار العام يمكن وضع أهداف لقادة المنظمات المختلفة، والقيادة إجبارية أو إلزامية حيثما وجد أكثر من اثنين اجتمعوا لتحقيق هدف معين. ومن أهم صفات القائد الإسلامي: الاعتدال، والاستقامة، والاستشارة في مرحلة اتخاذ القرارات، وأن يكون قدوة حسنة لمرؤوسيه، وألا يغشهم، والعدل، وأن يكون على مستوى المسؤولية، والعمل على تحقيق أهداف مرؤوسيه، والتواضع، والحكم بالقرآن والسنة إن وجد نص فيهما والاستشارة في غير

ذلك، وأن يكون قوي الإيمان، وأن يتقبل النصيحة. وتتخذ القيادة في المنهج الإسلامي أسلوب القائد الاستشاري الفعال وذلك في ظل الظروف الإسلامية التي تناسب عادة استخدامه، وإذا لم توجد تلك الظروف فعلى القائد العمل على إيجادها حتى يمكن استخدام أسلوب القيادة الاستشارية الإسلامية، وكلما وجد المجتمع الذي يتخذ المنهج الإسلامي وسيلة للحياة، ساعد ذلك على تطبيق النظام الإسلامي في القيادة.

وللقيادة الإدارية أهميتها الخاصة في استمرارية المنظمات المختلفة وفي أدائها وتطورها وتميزها، لاسيما من الناحية الإدارية، وهدفها التأثير في الآخرين وتوجيه سلوكهم؛ لتحقيق الأهداف المنشودة للمنظمة. وللقيادة الإدارية أهميتها البالغة؛ فهي تُعدُّ حلقة الوصل بين أهداف المنظمة ومنسوبيها، وتساعد على تنمية الجوانب الإيجابية فيها، وتقليص الجوانب السلبية، وتساهم في عملية تطوير منسوبيها وتنميتهم، والاهتمام بشؤونهم ورعايتهم، وتوظيف المتغيرات المحيطة بما يخدم هذه المؤسسة. لقد تبنى عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه مبادئ إدارية جعلها في حيز التطبيق، إذ أثبتت سيرته إخضاع إدارته لها قولاً وعملاً، وتعدُّ قيادة عمر بن عبد العزيز وتنميته للكفاءات البشرية أفضل وأطيب الأمثلة على تطور الإدارة في عصرنا الحالي.

التوصيات

في ختام هذا البحث عن عمر بن عبد العزيز، وأبرز توجهاته القيادية والإدارية في تنمية الكفاءات وكذلك أهم الصفات القيادية التي اتسم بها، والمبادئ الإدارية التي طبقها، إلى غير ذلك من المواضيع التي نحسب أنها ذات فائدة إن شاء الله، المعنون بـ "أساليب تنمية الكفاءات في الحضارة الإسلاميَّة وتطبيقاتها المعاصرة: دراسة تحليليَّة لإسهامات عمر بن عبد العزيز"، رأينا أن نتقدم ببعض التوصيات، هي:

1. نوصي بأن تتضافر جهود العلماء والمتخصصين لترسيخ الأصول العلمية للإدارة على أسس من الإيمان الصادق بالله، والعمل على إبراز ما يتميز به الفكر الإداري في الإسلام من السمات والخصائص على النظريات والمفاهيم الإدارية المعاصرة، وأن هذا الفكر جزء من الإسلام الذي رضيه الله عز وجل منهجًا وشريعة لخلقه.
2. نوصي ونؤكد على ضرورة التحلي بالصفات القيادية التي سبق أن أثبتنا أن عمر بن عبد العزيز اتصف بها، تلك الصفات التي تعد لازمة لكل ولي أمر، قائدًا كان أو أي مسؤول، بل ولكل مسلم، وذلك لما عليها من تأكيد في إطار تعاليم الشريعة الإسلامية أولاً، ثم لما كان لها من نتائج إيجابية في مجال قيادة عمر بن عبد العزيز وإدارته ثانيًا.
3. لقد توصلنا فيما توصلنا إليه في هذا البحث، إلى توصيات لكيفية – متواضعة – نرى ملامستها لتبني صفات عمر القيادية والتحلي بها في إدارتنا الحاضرة، ونوصي بالرجوع إليها والعمل على الاستفادة منها وتطبيقها، فضلاً عما تستنتجه أخي القارئ الكريم من الكيفية التي ترى ملامتها للتحلي بصفات عمر بن عبد العزيز.
4. قيادة أمة الإسلام وإدارة الدولة الإسلامية، ذلك النجاح الذي سيظل التاريخ يتحدث عنه على مر العصور.
5. كذلك توصلنا إلى توصيات لكيفية – متواضعة – نرى صلاحيتها لتطبيق المبادئ الإدارية التي طبقها عمر بن عبد العزيز في إدارتنا في الوقت الحاضر، ونوصي بتبنيها وتطبيقها، إضافة إلى ما يراه القارئ ملائمًا من تطبيقات لتلك المبادئ في إدارته الحالية.
6. نوصي بالاهتمام بتدريس الفكر والتطبيق الإداري والتربوي لدى علماء وزعماء وقادة الإسلام، نظير ما نهتم به وندرسه في مدارسنا وجامعاتنا عن الفكر الإداري

في الشرق والغرب. ألسنا ندرس مبادئ (تايلور) و(فايول)، والمدارس الإدارية لملهم؟ بلا شك، إن ما نجم عن تطبيقات قادة وزعماء المسلمين، أمثال الخلفاء الراشدين ومعظم الخلفاء الأمويين والعباسيين وغيرهم من عظماء المسلمين، وما جادت به قرائح علماء المسلمين، أمثال الماوردي وابن تيمية والقلقشندي وغيرهم كثير، ما هو جدير بتعليمه وتطبيقه، فليكن اهتمامنا بما لدينا مثل اهتمامنا بما لدى الآخرين إن لم يكن أكبر.

7. نوصي بتبني المنهج القيادي والإداري الذي طبقه عمر بن عبد العزيز وأساليبه في تنمية الكفاءات.
8. كما نوصي بتطبيق المنهج القيادي والإداري الذي طبقه عمر بن واستخدام للكفاءات الإدارية وتطورها.
9. نوصي بالعمل على إعداد المسؤولين من قادة وإداريين ومعلمين وموجهين وغيرهم، إعدادًا متكاملاً من حيث العقيدة أولاً، ثم من حيث الإعداد الإداري والفني والثقافي. إضافة إلى ضرورة الإلمام بأصول الإدارة والقيادة وأسسها وبمبادئ التخطيط والتنظيم وما إلى ذلك من الأمور المهمة في الإدارة.
10. نوصي بأن ينظر إلى العمل القيادي والإداري على أنه عملية تسعى إلى تحقيق أهداف، هي في مجملها – وإن كان فيها أهداف خاصة – أهداف عامة يتحقق بها للفرد والمجتمع والأمة بأكملها الرقي والتقدم، وعند القناعة بذلك يكون التعاون وتضافر الجهود بين القائد ومن يتبعه، وبين الرئيس والمرؤوس أمرًا واجبًا يتطلب تحقيق ما تتطلع إليه الأمة من بناء الحضارات ومجد التاريخ.
11. نوصي بمشاركة القياديين والإداريين في وضع الخطط والدراسات واتخاذ القرارات، بالنسبة للحقل الذي يعمل فيه كل منهم، ليكون لديهم المعرفة بما تسير عليه

الأمور، والخبرة الكافية بما يجب أن يكون، كيلا يكون إعداد مسؤولي المستقبل بمنأى عن طبيعة العمل وحركة التطوير لهذا الحقل.

12. نوصي بضرورة منح فرص المسؤولية للطاقات الشابة الملتزمة والمنضبطة دينًا وخلقًا، وتنمية القدرات القيادية والإدارية لديهم، في ظل وضوح الأهداف والإستراتيجيات والأنظمة.
13. نوصي أن تقوم كل مؤسسة إدارية وكل منطقة تعليمية بعقد دورات مصغرة، أو ندوات ومحاضرات، للقادة والمديرين والمعلمين والأساتذة، للتذكير بالصفات القيادية اللازمة لهم، وإعطاء جرعات سريعة وموجزة من المبادئ الإدارية الجديرة بالتبني، والتطبيقات المثالية لها، وقد يكون من المناسب أن يكون ذلك في بداية العام الدراسي للعاملين في مجال التربية والتعليم، وسنويًّا في المؤسسات والمنظمات الإدارية الأخرى.
14. نوصي بأن يكون هناك تقويم للعاملين والمسؤولين على أسس علمية ومقاييس دقيقة وموضوعية، ومناسبة لكل عمل، وما يتطلبه أداء ذلك العمل، بدلاً من الاعتماد على الأحكام الشخصية والآراء الذاتية، بالإضافة إلى المعايير الأساسية من حيث الالتزام بالدين الإسلامي وتعاليمه السمحة.
15. نوصي بوضع سجل تدريبي ومسلكي للكفاءة العملية والتدريب، ولما يجب أن يكون عليه القائد أو المدير أو الإداري، خاصة الإداريون والقادة التربويون والمعلمون والأساتذة، ثم النظر فيما حققه ذلك المقيم من متطلبات ذلك السجل النموذجي، وما توصل إليه من الكفاءة، وما طور نفسه به من تلقي التدريب وكسب الخبرات والاستفادة من تجارب وخبرات الآخرين.

16. نوصي بتشجيع البحوث في هذا المجال، والعمل على تبني ما يصلح مما يتم بحثه في مجال الفكر والتطبيق الإداري في الإسلام، وبلورة ما يتم التوصل إليه للوصول إلى الفكر الإداري والنظرية الإدارية المتميزة في الإسلام، وتأصيل علم الإدارة الحديث.

ذلك ما رأينا من التوصيات في ظل بحثنا المتواضع عن سيرة عمر بن عبد العزيز وصفاته القيادية ومبادئه الإدارية، وما التوفيق إلا من عند الله.

المصادر والمراجع

Aʿbd ālḥki-m ،abu muḥmmad bin aʿbd āllh. (1984m). Siyrat oʿmr bin aʿbd ālʿzeez aʿly mā rwāh ālimām mālik ibn anas wa aṣḥābih ،(taṣḥyḥi wataʿlyq aḥmad aʿbyd) ،ṭ2 ،ālqāhrat :maktabat wahabat.

Aʿbd ālʿzeez ،amāny (2008m): ālidārat fiy ālislām) fiy aʿhd hālḫlyfat ālrāšhid aʿmir bin aʿbd ālʿzeez (baḥṯh muqadim linayl darǧat Ālduktuwrāh ،qism āldrāsāt ālislāmyat buklyat āladāb ǧāmiʿat ālḫrṭwm- kuliyat āldirāsāt ālʿlyā.

Aḥmād ،ālǧawhryi ismāʿiyl. (1984m). Ālṣḥāḥi ،natāiǧ ālluġat ālʿarbiyat waḥuǧāǧ ālʿarbyat ،dār ālʿilm lilmalāyyn bayrwt ṭ3.

Aḥnfiy ،aʿbd ālġafār. (2002m)أ .Asāsiyāt idārat munaẓmāt ālaʿmāl ،āldār ālǧāmiʿyat ،āliskandaryat ، miṣr.

Aʿlāwnat ،muṭyʿa. (2011m). Ālsyāsat ālšrʿyat li-oʿmr bin aʿbd ālʿzeez fy sn ālinẓmat ،risālat māǧestyr ،ǧāmʿat mawtat.

Ālḏahby ،abu aʿbd āllh šhms āldiyn. (1989m). Syra aʿlām ālnublāʾ) -ašhrf aʿla tḥaqyq ālkitāb šhaʿyb ālarnāawṭ ،(ṭ 7 ،bay-rwt: muasasat ālrsālat.

Āldawry ،zakriyā. (2010). Mubādy wamudāḫal ālidārat wawaẓāifhā ، ālardan: dār ālyāzwry llnšur wāltwzyʿ.

Āldwsry ،ṣālḥ ṣbry ،waḫarwn. (2021m). Samāt ālqāid ālidāry wamuʿwaqāt ālqiyādat ālidāryat fiy ālduwal ālnāmyat.

Ālğandyi ،anwar. (1980m). Ālislām wālʿālm ālmuʿāṣir ،ṭ 5 ،bayruwt: ṭubʿat ālkitāb āllbināny.

Ālḥssan ،māğid muḥmmad aʿbd āllh. (2005m). Siyāsatʿomar bin aʿbd ālʿzeez ālqḍāiyat wattḥbiyqāthā fiy ālmamlakat ālʿrbyat ālsaʿudiyat ، risālat māğestiyr ،ğāmiʿat nāyf ālʿrbyat ālʿlm ālimnyat ،ālsaʿudiyat.

Ālişfahāniy ،abu ālqāsim ālḥassan bin muḥammad ،(1997m): ālmufradāt fiy ġariyb ālquran ،maktabat nazār muṣṭafah ālbāz ، ṭ 1.

Ālqḥṭ-āny ،muḥmmad bin mušhyib bin su-lmiān. (1997m). Ālnamuwḏağ ālidāry ālmustḫlaṣ min idārat oʿmr bin aʿbd ālʿzeez ،man—šhwrāt ğāmʿ at umālqra ṭabʿat ،ālmamlakat ālʿarbyat ālsaʿudiyat

Ālquran ālkrym

Ālrwāḥnat ،aʿly ğamʿiat (2012m). Minhağ oʿmr bin aʿbd ālʿzeez fiy ālişlāḥ ālāqtṣādy ،ālardan: muğalat āliftāʾ.

Ālshahrğāny ،rāġab (2010m): ṭarq iḫtiyār ālwlāt wālamrāʾ fiy ālḥaḍārat āl|islāmyat. Muwqʿi qiṣat ālislām.

Ālşlāby ،aʿly muḥmmad. (2006m). Āldawlat ālumwiyat ʿwāmil ālāzdhār watdāʿyāt ālānhyār ،ālqāhrat : dār āltwzy-ʿ wāln-šr āl|slāmyat.

Ālṭabriy ،muḥmmad bin ğariyr (2009m) tāriyḫ ālṭabary tāriyḫ ālamam wāl-muluwk ،dār ibn ḥazim.

Aʿmārat ،muḥmmad. (1997m). Ālislām waḍrwrat āltaġyir ،muṭbʿat wizārat āliʿlām ،ālkuwzyt.

Aʿzeez ،kuwldān aʿbd ālrḥym. (2014m). Tağribat āliṣlāḥ ālāqtiṣādiy aʿnd oʿmr bin aʿbd ālʿzeez wamady imkāniyat ālāistfādat minhā fiy iqlym kwardastān āliʿrāq ،muğalat tanmyat ālrāfdayn ،ālmuğlad(36) .

Banu iʿysa ،Aḥmad. (2020m). Ālmadḫall ilālidārat āl-islāmyat ālaḥdiyṯh ،ğamʿyat āltaswiyiq ālmiṣryat.

Chanlat J.F. (2007). Le stress au travail: problème d'actualité dans les entreprises et enjeu social. Notes du congrès « Le stress au travail, une réalité. Quelle prévention, quels acteurs et quels outils? », Nancy, 1er et 2 février 2007. Documents pour le Médecin du Travail, no. 110, 2e semestre 2007, INRS, p. 200-201.

Cooper C.L., (1988). Les réactions au stress à l'atelier et au bureau. In Kalimo, R., El-Batawi, M.A., cooper, C.L. Les facteurs psychosociaux en milieu de travail et leurs rapports à la santé. Organisation mondiale de la santé, Genève.

Drat ،oʿmr muḥmmad (2009m): mudḫal ila ālidārat .Kuliyat āltiğārat - ğāmʿiat aʿyn šhams.

Duncan Gallie, Alan Felstead, Francis Green and Hande Inanc, (2013), "Fear at Work in Britain First Findings from the Skills and Employment Survey, 2012", Cardiff University report. http://www.cardiff.ac.uk.

Ğarydat ālihrām. (1985m). Silsilat maqālāt aʿn uʿmr bin aʿbd ālaʿzeez.

Ğuwdat ،maḥfwuẓ aḥmad. (2006m)¦ .Idārat ālğawdat ālšhāmilat mufāhiym watṭbiyqāt ،oʿmān: dār wāil llnašhr، ālardn.

Ḥabyb ،saʿid aʿbd ālsalām. (1980m). Oʿmr bin aʿbd ālʿzeez ،ālqāhirat :dār ālfakr ālʿrby.

Ḥamzat ،maʿn maḥmwd uʿṯhmān. (2005m). Ālḥwār fiy ālquran ālkrym ، rsālat māğastyr fiy uṣwl āldyn ila kuliyat āldirāsāt ālʿlyā bğāmʿat ālnağāḥ ālwṭnyat ،nābls ،falsṭyn.

Hassan ālyāsiry :(٢٠١٩) ālḍaʿf wālǧ́ubn ālidāry. Ālasbāb. Wālanmāṭ. Muğalat ālzamān. Https://www.azzaman.com

Hilāf ،aʿbd ālwhāb. (1931m). Ālsiyāsat ālšharʿyat aw naḍām āldawlat ālislāmyat fiy ālšuuwn āldustuwriyat wālḫāriğyiat wālmālyat ،ālqāhrat : ālmṭbʿat ālslfyat.

House, RJ, & Rizzo, JR (1972). Role Conflict and ambiguity as Critical Variables in a Model of Organizational Behavior. Organizational Behavior and Human Performance, 7: 467-505.

Ibn aby šhayba ،aʿbd āllha bin Muḥammad. (1986m). Ālmuṣnif fiy ālaḥdiyṯh wālaṯhār ،ğ10 ،krātšy dār ālq—uran wālʿul—um ālinsānyat ، bākistān.

Ibn aḥmyd ،ṣālḥ bin aʿbd āllh. (1999m). Mʿālam fiy minhağ āldaʿwat ،dār ālandals ālḫaḍrāʾ ،ğida ،ṭ .1420 1.

Ibn manẓuwr. (2010m). Lisān ālaʿrb ،dār ālbayān ،bayrwt.

Ibrāhym ،ḥusayn tawfiyq. (1999m): ālāqtiṣād ālsiyāsiy lliṣlāḥ ālāqtiṣādiy ،ālqāhir :markaz āldirāsāt ālsiyāsiyat wālāistirātayğiyat.

Rizzo, JR. (1972). Role Conflict and Critical Role ambiguity As Variables in a Model of Organizational Behavior. Organization Behavior and Human Performance, 7, 467-505.

Zahʿrwr ،šhakry. (2016m). Ālidārat ālʿāmat ،baʿḍ ālamrāḍ ālmustʿṣiyat waṭarq muwāğihthā ،ālmuğlat ālğazāiriyat lladāʾ ālāiqtiṣādiy raqm 1 ، ğāmʿat ālğazāir.

الأوقاف ودورها في الحضارة الإسلاميَّة "وقف عثمان بن عفان نموذجًا"[1]

Awqaf and its Role in Islamic Civilization "Waqf Uthman Ibn Affan as a Model"

Awqaf Dan Peranannya Dalam Tamadun Islam "Wakaf Uthman Ibn Affan Sebagai Model"

مسلم نصيب سعيد البرعمي*، همام الطباع**

الملخّص

هدف هذا البحث إلى بيان دور الوقف في الحضارة الإسلامية، وتوضيح دور وقف عثمان بن عفان في الخدمات الإنسانية في الحضارة الإسلامية، والكشف عن العقبات التي تحد من قيام الوقف بدوره في العصر الحديث، وبيان آليات استثماره وتطويره، وقد توسل البحث المنهج التحليلي الاستقرائي والوصفي، للتوصل إلى العديد من الاستنتاجات، أهمها: أن نظام الوقف الإسلامي يُعدُّ أحد النظم التي أثرت على مختلف جوانب الحياة الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة والدينيَّة في المجتمعات الإسلاميَّة عبر التاريخ الإسلامي الطويل، وأن الوقف ساهم مساهمة كبيرة في الجانب الديني، ولا يزال يؤدي هذا الدور، كما ساهم بصورة كبيرة في تنفيذ العملية التعليمية، ونشر العلوم بمختلف أنواعها بين مختلف أفراد المجتمع، خاصة الفقراء منهم،

---

[1] بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الفكر والحضارة المعهد العالمي للفكر والحضارة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

*طالب ماجستير في المعهد العالمي للفكر والحضارة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

**أستاذ، كلية عبدالحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الانسانية ،الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد 19، العدد 2، ديسمبر 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1136

من خلال توفير الكتب عبر وقف المكتبات المتكاملة التي سهلت مهمة المعلمين والطلاب، إضافة إلى مساهمته أيضا في إقامة مشاريع البنية التحتية، مثل الطرق والمدارس والمساجد والآبار والتحصينات الدفاعية والمقابر، كما ساهم في زيادة الإنتاج بمختلف أنواعه.

الكلمات المفتاحية: الوقف، الحضارة الإسلامية، عثمان بن عفان.

Abstract

The study identified the role of the Waqf in Islamic civilization and explained the role of the Waqf of Uthman ibn Affan in human services in Islamic civilization and repelled the obstacles that limit the Waqf to play its role in the modern era and revealed the mechanisms of investment and development of the Waqf in the modern era, the analytical approach was used inductively and descriptively. The study reached many conclusions, the most important of which are: The Islamic Waqf system is one of the systems that have influenced various aspects of economic, social, cultural and religious life in Muslim societies, throughout the long Islamic history, in terms of the aspect of religious and religious life. The Waqf has contributed significantly to the religious aspect, and continues to play this role, as the Waqf has contributed significantly to the implementation of the educational process, and has also contributed to the dissemination of science of various kinds, among various members of society, especially the poor ones, and has also contributed to the provision of books, and through the endowment of integrated libraries to facilitate the task of teachers and students, the Waqf has also contributed to the establishment of infrastructure projects such as roads, schools, mosques, wells, roads, defense fortifications and cemeteries, and has also contributed to increasing production of various kinds.

Keywords: Waqf, Islamic Civilization, Othman ibn Affan.

Abstrak

Kajian ini mengenal pasti peranan Wakaf dalam tamadun Islam dan menjelaskan peranan Wakaf Uthman ibn Affan dalam perkhidmatan manusia dalam tamadun Islam dan menangkis halangan-halangan yang membataskan Wakaf untuk memainkan peranannya dalam era moden dan mendedahkan mekanisme pelaburan dan pembangunan Wakaf di era moden, pendekatan analitikal digunakan secara induksi dan deskriptif. Kajian ini mencapai banyak kesimpulan, yang paling penting ialah: Sistem Wakaf Islam adalah salah satu sistem yang telah mempengaruhi pelbagai aspek kehidupan ekonomi, sosial, budaya dan agama dalam masyarakat Islam,

sepanjang sejarah Islam yang panjang, dari segi aspek kehidupan agama dan agama. Wakaf telah banyak menyumbang kepada aspek keagamaan, dan terus memainkan peranan ini, kerana Wakaf telah banyak menyumbang kepada pelaksanaan proses pendidikan, dan juga telah menyumbang kepada penyebaran ilmu pelbagai jenis, di kalangan pelbagai lapisan masyarakat, terutamanya golongan miskin, dan juga telah menyumbang kepada penyediaan buku-buku, dan melalui endowmen perpustakaan bersepadu untuk memudahkan tugas guru dan pelajar, Wakaf juga telah menyumbang kepada penubuhan projek-projek infrastruktur seperti jalan raya, sekolah, masjid, telaga, jalan raya, benteng pertahanan dan tanah perkuburan, dan juga telah menyumbang kepada peningkatan pengeluaran pelbagai jenis.

Kata Kunci: Wakaf, Tamadun Islam, Othman ibn Affan.

المقدمة

مما لا شك فيه أن جمهور الحضارة الإسلامية سيتعجب من التأثير الهائل الذي أحدثته مشاريع الوقف في حياة الأمة في جوانب الحياة جميعها، سواء كانت نظرية أم عملية، في مراحل حياة الفرد والجماعة والأمة جميعها.

أدت هذه المشاريع على مدار تاريخ الحضارة العربية الإسلامية دورًا مركزيًّا في تنظيم الأعمال وإدارتها، وتوفير المنظمات الإنسانية مثل المستشفيات ودور الأيتام وكبار السن.

وقد اهتم المسلمون في العصور الأولى بالأوقاف التي كانت تستثمر أموالها من أجل خدمة المرافق العامة، التي تشمل بناء المساجد والمدارس والمعاهد، فكانت أموال الوقف توظف لصالح المؤسسات الخدمية، كبناء المدارس والمستشفيات والمراكز الصحية من أجل الاهتمام بعناية الإنسان الصحية، بل حتى الحيوان.

وكان للوقف في عهد النبي صلى الله عليه وسلم دور عظيم في المجتمع الإسلامي، استمر في عهد الخلافة الراشدة، فقد كان للوقف وظيفة مهمة في عصر صدر الإسلام، إذ كان مخصصًا لسد حاجات المجتمع الإسلامي في تلك الفترة في مجال الزكاة والصدقات على الفقراء والمساكين وابن السبيل والمحتاجين، كما خصصت أموال الوقف في تلك الفترة على

الحروب من أجل الجهاد ورفع كلمة الله، ولما يحتاجه المجاهدون في المعارك من العدة والعتاد والأسلحة والأمتعة، كما كان للوقف دور مهم في كثير من الإنجازات العلمية والحضارية في بلاد الإسلام في الوقت الذي كانت أوروبا تعيش فيه عهد الظلمات، فمن الأمور التي حملها الوقف على عاتقه نشر العلم والمعرفة في ربوع البلاد، وبناء المكتبات العامة لتعليم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب، وتحفيظ القرآن الكريم، كما خصصت أموال من الوقف لطلاب العلم لتلبية ما يحتاجون إليه من غذاء ودواء ومسكن وغيرها.

كما ساهم الوقف في بناء المستشفيات، وتعليم الطب والتمريض، وتطوير علم الصيدلة والكيمياء وعلم النباتات، إضافة إلى مساهمته الفاعلة في حفظ مبادئ الإسلام، ورقي المجتمعات الإسلامية وتقدمها، وفي نشر الإسلام والدعوة إلى دخوله، ومقاومة عمليات التبشير، والهدم النفسي والفكري الموجه إلى الدول الإسلامية من أعدائها.

وقد كان للأوقاف الإسلامية الريادة في المدد والعون بالمال والسلاح والرجال، قدمته للحضارة الإسلامية في وقت الأزمات والحاجة، كما أسهمت الأوقاف بدور فعال في الميدان الحربي العسكري؛ حيث ساهمت مساهمة كبيرة في إنشاء الجيوش والاستعداد للحروب، وشراء الأسلحة، ويعود ذلك كله إلى جودة القوانين والأنظمة التي كانت تسير العمليات الوقفية تحت ظلها حتى خدمت المجتمعات الإسلامية في جل الجوانب المختلفة، ولما نراه في واقع الحال من غياب دور الأوقاف في سلطنة عُمان فقد وقع اختيار الباحث على موضوع "الأوقاف ودورها في الحضارة الإسلامية، وقف عثمان بن عفان نموذجًا".

مشكلة البحث:

مما لا شك فيه أن الوقف لعب دورًا محوريًّا في جوانب الحضارة الإسلامية جميعها، خاصة الجوانب الإنسانية، لكن ما نراه في واقعنا المعاصر هو غياب دور الأوقاف وفق الشكل المنوط بها، وتتجلى إشكالية هذا البحث في بيان دور الوقف في الحضارة الإسلامية، خاصة وقف عثمان بن عفان، ومعرفة الآليات التي اتخذت في ذلك الوقت، وكشف المعوقات التي

تحد من تقديم الوقف الخدمات للمجتمع في واقعنا المعاصر كما كانت في عهد الحضارة الإسلامية.

أسئلة البحث

يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة أهمها الآتي:

1. ما دور الوقف في الحضارة الإسلامية؟
2. ما دور وقف عثمان بن عفان في الخدمات الإنسانية؟
3. ما المعوقات التي تحد الوقف من القيام بدوره؟
4. ما آليات استثمار الوقف وتنميته في العصر الحديث؟

أهداف البحث

يتطلع البحث لتحقيق الأجوبة عن الأسئلة السابقة، وهي على النحو الآتي:

1. معرفة دور الوقف في الحضارة الإسلامية.
2. بيان دور وقف عثمان بن عفان في الخدمات الإنسانية في الحضارة الإسلامية.
3. رصد المعوقات التي تحد الوقف من القيام بدوره في العصر الحديث
4. كشف آليات استثمار الوقف وتنميته في العصر الحديث.

منهج البحث:

اعتمد هذا البحث مجموعة من المناهج التي اطلع عليها الباحث واستفاد منها من خلال اطلاعه على الدراسات السابقة، من هذه المناهج:

1. **المنهج الاستقرائي**: الذي يهدف إلى تتبع المادة العلمية وجمعها عن طريق الرجوع إلى المصادر القديمة والحديثة، وتتبع تاريخ المشاريع الوقفية في الحضارة الإسلامية، والاستفادة من المراجع والمصادر القديمة التي تعرف عليها الباحث من خلال قراءته للدراسات السابقة وبناء الإطار النظري لهذا البحث.
2. **المنهج الوصفي التحليلي**: استخدم هذا المنهج لدراسة المفاهيم الأساسية المكونة لعناصر البحث، وتصور العلاقة بين كل منها بالآخر، عن طريق الرجوع إلى كتب التاريخ والحضارة الإسلامية والاستعانة بالدراسات الحديثة، وقرارات المجامع الفقهية والحوارات والمناقشات التي عالجت تلك الإشكاليات.

تعريف الوقف لغةً واصطلاحًا

تعريف الوقف في اللغة: الوقف في اللغة الحبس، ووقفت الأرض أي حبستها[2]، ويُقال أحبس حبسًا، وأحبست أحبس أحباسًا أي وقفت[3]، والفعل وقف بلا همز هو الصحيح، بمعنى حبس، تقول: وقفت الشيء وقفًا، ولا يُقال فيه أوقفت إلا على لغة رديئة[4]. قال الجوهري: "ليس في الكلام أوقفت إلا حرفًا واحدًا، أوقفت عن الأمر الذي كنت فيه، أي أقلعت"[5]، وقيل للموقوف وقف تسميةً بالمصدر، ولذا جمع على أوقاف كوقت وأوقات، وقيل

---

[2] محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار بيروت، 1375هـ، 1969م)، 44/6.

[3] محمد بن محمد الأزهري، تهذيب اللغة (تحقيق عبد السلام هارون) 333/6؛ الرازي، مختار الصحاح تحقيق: محمد خاطر (القاهرة: مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية، 1976م)، ص120، أحمد بن أحمد الفيومي، المصباح المنير في غريب شرح الحديث (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1922م)، 346/2.

[4] محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (بيروت: مكتبة دار الحياة)، 299/6.

[5] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار)، 1440/4.

الفرس حبيس في سبيل الله، أي إن الفرس موقوف، فهو حبيس ومحبس، والأنثى حبيسة في سبيل الله والجمع حباس[6]. وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما "أن النبي أراد الحج فقالت امرأة لزوجها: أحججني مع رسول الله فقال: ما عندي ما أحججك عليه فقالت: أحججني على جمل فلان، قال: ذلك حبيس في سبيل الله، فأتى الرسول فسأله؟ فقال: أما أنك لو أحججتها عليه لكان في سبيل الله"[7].

تعريف الوقف في الاصطلاح: تعدد تعاريف الوقف عند الفقهاء تبعا لرأي كل منهم في مسائله الجزئية، لذا نجد أن له عدة تعاريف مختلفة في ألفاظها إلا أنها متفقة في معانيها في الغالب، وسيكتفى بذكر تعاريف فقهاء المذاهب الأربعة دون التعرض للمذاهب الأخرى، والدخول في تفاصيل الشرح كما يأتي:

تعريف الحنفيَّة للوقف: ذكر الحنفيَّة تعريفًا للوقف بما يتفق مع رأي الإمام أبي حنيفة "هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة"[14]، وهو تعريف بناءً على رأي الإمام أبي حنيفة في عدم لزوم الوقف، فأغلب فقهاء الحنفيَّة ينقلون عن أبي حنيفة أنه يجوز الوقف

---

[6] ناصر بن عبد السلام الطرزي، الغرب في تعريب المعرب تحقيق: محمود فاخوري وعبد المجيد مختار (حلب: مكتبة أسامة بن زيد)، 366/2.

[7] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري تحقيق: مصطفى البُغا (ط3؛ بيروت، دمشق: دار ابن كثير ومطبعة اليمامة، 1407هـ)، ج6، ص108، محمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى (بيروت: دار صادر)، 164/6؛ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار (بيروت: دار الجيل، 1973م) 132/6.

[14] علي بن أبي المكارم المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي (بيروت: دار الفكر بيروت، د.ت) 3/ 13؛ شمس الدين السرخسي، المبسوط (ط2؛ بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر)، 27/12.؛ علاء الدين الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار (مطبوع مع حاشية ابن عابدين) (بيروت: دار بيروت 1399هـ، 1979م)، 337/4.

لكنه يعتبره غير لازم كالعارية[15]. أما تعريف الوقف عند الصاحبين فقد نقل فقهاء الحنفيَّة العديد من التعاريف منها "هو حبسها (أي العين) على ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب"[16].

تعريف المالكيَّة للوقف: عرَّف المالكيَّة الوقف بأنه "حبس عين لمن يستوفي منافعها على التأبيد"[17].

وعند ابن عرفة "هو إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازمًا بقاؤه في ملك معطيها ولو تقديرًا"[18].

تعريف الوقف عند الشافعيَّة: الوقف عند الشافعيَّة "هو حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود"[19].

---

[15] المرغيناني، الهداية على شرح البداية مرجع سابق، 13/3.

[16] الحصكفي، الدر المختار مرجع سابق، 338/4-339.

[17] أحمد مختار الشنقيطي، مواهب الجليل على مختصر خليل (قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي 1407هـ، 1987م)، 162/4.

[18] محمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر خليل (بيروت: دار إحياء التراث بيروت)، 34/4؛ عبد الله بن عبد الرحمن الحطاب، مواهب الجليل لمختصر خليل (بيروت، 1978م)، 18/6.

[19] محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي تحقيق محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الجواد (ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية 1414هـ، 1994م)، 511/7؛ شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج في شرح المنهاج (بيروت: إدارة إحياء التراث)، 354/5.

الوقف عند الحنابلة: يرى الحنابلة أن الوقف "هو تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة"[20]، أو "تحبيس مالك مطلق التصرف ماله المنتفع به، مع بقاء عينه بقطع تصرفه وغيره في رقبته، يصرف ريعه إلى جهة برٍّ تقرُّبًا إلى الله تعالى"[21].

التعريف المختار:

يمكن القول إن أقرب التعاريف إلى الشمول هو تعريف الحنابلة، وهو "تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة أو المنفعة" وذلك:

1. لأنه مقتبس من قول الرسول لعمر بن الخطاب: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها"[22]، والرسول أكمل الناس علمًا وفهمًا، وأعلمهم بالمقصود من قوله وفعله وتقريره وما ينطق عن الهوى.
2. إن هذا التعريف اقتصر على ذكر حقيقة الوقف، ولم يدخل في التفاصيل الأخرى، كاشتراط القربة، أو ملكية العين الموقوفة لمن تنتقل إليه...إلخ.

---

[20] عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني مع الشرح الكبير (بيروت: دار الريان، 1403هـ، 1983م)، 185/6؛ منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع (بيروت: عالم الكتب، 1403هـ، 1983م)، 4/ 240-241.

[21] مرع بن يوسف، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى (الرياض: المؤسسة السعيدية)، 289/2.

[22] مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم مع شرح النووي (بيروت: دار الكتب العلمية)، 86/11، والحديث رواه النسائي بلفظ "حبس الأصل وسبل الثمرة" ينظر النسائي، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 231/5.

نشأة الوقف وتطوره

جاء في كتاب الأم للشافعي "إنه لم يحبس أهل الجاهلية فيما علمته دارًا ولا أرضًا تبررًا بحبسها، إنما حبس أهل الإسلام"[23].

حيث لم يعرف الوقف عند الأمم السابقة كما عرف في الإسلام، بل كانت هناك بعض التصرفات المالية التي رصدت فيها الأموال على المعابد التي كانت قائمة، حيث كان لهذه المعابد من يقوم بخدمتها ورعايتها، ولها أملاك خاصة بها[24].

أما الوقف في الإسلام فقد كان أكثر شمولية، ولم يكن مقصورًا على أماكن العبادة فحسب، بل تعداه إلى جوانب الحياة جميعها، وشمل مختلف أنواع الثروة، وتطور تطورًا ملحوظًا مع التطور المستمر في شتى مجالات الحياة. وفيما يأتي بيان هذا التطور:

الوقف في عهد رسول الله:

معنى الوقف في الإسلام الصدقة الجارية التي لا تنقطع، من ذلك حديث النبي "إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له"[25].

ويعد أول وقف في الإسلام هو وقف الرسول، وكان عبارة عن سبعة حوائط، وكانت ملك مخيريق اليهودي، وهو من علماء بني النضير، آمن بالرسول يوم أحد، وأوصي إن قُتِلَ فأمواله للرسول ، يضعها حيث أراه الله، فقتل يوم أحد، فقبضها الرسول، وجعلها صدقة في

---

[23] الشافعي، الأم مرجع سابق، 52/4.

[24] أبو زهرة، محاضرات في الوقف مرجع سابق، ص8.

[25] سبق تخريج الحديث، ينظر ما سبق.

سبيل الله عقب رجوعه من أحد[26]، وما زالت كذلك حتى حملت إلى عمر بن عبد العزيز أيام خلافته[27].

وقد تصدَّق الرسول بالعديد من الصدقات التي منَّ الله عليه بها، ومن ذلك ما صالح عليه أهل خيبر، وهي نصف أراضيهم ونخلهم، فصارت النصف من صدقاته، يصرف ما يأتيه منها على أبناء السبيل[28].

الأوقاف في عهد الخلفاء الراشدين:

وجدت في عهد الخلفاء الراشدين العديد من الأوقاف، من ذلك وقف عمر بن الخطاب، فقد روي أنه تصدق بمال يقال له ثمغ على عهد رسول الله في السنة السابعة للهجرة، فقال للنبي: أصبت أرضًا بخيبر لم أصب مالاً قط أنفس عندي منه فأردت أن أتصدق به فما تأمرني به؟ فقال الرسول: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بثمرتها"[29]، فجعل عمر صدقتها في الفقراء والمساكين وأبناء السبيل، وفي الرقاب، والغزاة في سبيل الله، والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، وأن يطعم صديق غير متمول منه، وأوصى بها لحفصة أم المؤمنين رضي الله عنها، ثم إلى الأكابر من آل عمر[30].

---

[26] البيهقي، السنن الكبرى، مرجع سابق 278/6.

[27] علي الخفيف، الوقف الأهلي (مجلة القانون والاقتصـــاد، العددان 2، 3 س10 أبريل 1940)؛ أمين محمد الماردين الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصـر دراسـة تاريخية وثائقية (ط1؛ القاهرة: دار النهضـة العربية،1980م)، ص17.

[28] ابن هشـــام، ســـيرة ابن هشـــام تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة، 1997م)، 211/2، 225.

[29] سبق تخريج الحديث ص8.

[30] البخاري، صحيح البخاري مرجع سابق، 13/2؛ مسلم، صحيح مسلم مرجع سابق، 125/3؛ أحمد بن حنبل، المسند شرح أحمد محمد شاكر (القاهرة، 1956م)، 214/8، 281، 282.

وكذا تصدَّق عثمان بن عفان بماله في خيبر على أبان بن عثمان على سبيل الوقف، وصورة وقفه: "بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما تصدَّق به عثمان بن عفان في حياته، وتصدَّق بماله الذي بخيبر الذي يدعى مال ابن أبي الحقيق على ابنه أبان بن عثمان بن عفان صدقة بتله لا يشتري أصلها أبدًا ولا يوهب ولا يورث، شهد بذلك علي بن أبي طالب، وأسامة بن زيد"[31].

ووقف علي بن أبي طالب العديد من الصدقات، منها صدقته بينبع، "فقد اشترى إلى قطيعته التي قطع له عمر أشياء فحفر فيها عينًا، فتصدق بها على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله وابن السبيل والقريب والبعيد... وبلغ جذاذها في زمن علي ألف وسق[32]"[33].

وكذا وقف أغلب الصحابة رضوان الله عليهم، منهم الزبير بن العوام ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وخالد بن الوليد... وكذا وقفت أمهات المؤمنين، منهن أم المؤمنين عائشة وأم سلمة وأم حبيبة وصفية رضي الله عنهن... وكذا وقف العديد من نساء المسلمين، منهن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها، وكذا وقف العديد من التابعين[34]. وفي أواخر عهد الصحابة رضوان الله عليهم اتخذ الوقف ذريعة لحرمان البنات من نصيبهن الشرعي من الميراث، الأمر الذي جعل أم المؤمنين عائشة رضوان الله عليها تستنكر ذلك بقولها: "ما وجدت للناس مثلاً اليوم في صدقاتهم إلا كما قال الله تعالى ﴿**وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وإن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ**﴾ (35). والله إنه يتصدق الرجل بالصدقة

---

[31] الطرابلسي، الإسعاف مرجع سابق، ص10؛ الخصاف، أحكام الأوقاف مرجع سابق، ص 5-7.

[32] الوسق ستون صاعًا. ينظر: الرازي، مختار الصحاح مرجع سابق، ص721.

[33] ينظر: الطرابلسي، الإسعاف مرجع سابق، ص11-12؛ أبو زهرة، محاضرات في الوقف مرجع سابق، ص7.

[34] الخصاف، أحكام الأوقاف مرجع سابق، ص11-19.

[35] سورة الأنعام آية 139.

العظيمة على ابنته فترى غضارة صدقته عليها، وترى ابنته الأخرى وإنه ليعرف عليها الخصاصة لما أبوها حرمها وأخرجها من صدقته"[36].

ومع توسع الفتوحات الإسلامية وزيادة الأملاك في أيدي المسلمين نتيجة هذه الفتوحات، زادت الأوقاف، كما آل إلى ملك المسلمين بسبب هذه الفتوحات أراض جديدة، خاصة في عهد الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وأغلب هذه الأراضي أصبحت في حكم الوقف على المسلمين، إذ لم تقسم بين الفاتحين، بل تركت في أيدي أصحابها، وضُرب عليها الخراج، أما الرقبة فقد بقيت مملوكة لبيت مال المسلمين[37].

فضل الأوقاف في بناء الحضارة الإسلامية

كان للوقف دور عظيم على مر العصور ابتداء من عصر صدر الإسلام الذي يشمل عصر النبوة وعهد الخلفاء الراشدين وانتهاء بالعصر الحديث، كانت وظيفته تنصب في المساعدات الكبيرة من أجل سد حاجات المجتمعات في شتى المجالات كالتعليم والدعوة، والصدقات على المساكين والفقراء، وفي مصارف الجهاد والغزوات والفتوحات الإسلامية التي رمت إلى نشر راية الإسلام وإعداد العدة من أسلحة وكراع.

كما كان للوقف دور أساسي في أغلب الإنجازات العلمية والحضارية في بلاد الإسلام وقت أن كانت أوروبا وأغلب بلاد العالم تعيش في عصر الظلمات.

---

[36] مالك الماردين بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى برواية سحنون بن سعيد التنوخي (دون مكان أو تاريخ طبع)، 16/6؛ الخصاف، أحكام الأوقاف مرجع سابق، ص17.

[37] محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية مرجع سابق، 22-23؛ محمد علي الزهراني، نظام الوقف في الإسلام حتى نهاية العصر العباسي (رسالة ماجستير غير منشورة جامعة أم القرى، 1408هـ، 1988م)، ص141.

فمؤسسة الوقف من المؤسسات التي أدت دورًا فاعلاً في تاريخ الحضارة الإسلامية، باعتباره نموذجًا عمليًّا وتطبيقًا حيًّا للتكافل بين أفراد المجتمع، حيث كان الوقف هو الممول الرئيس لكثير من المرافق، كالتعليم والرعاية الصحية والاجتماعية ومنشآت الدفاع والأمن، ومؤسسات الفكر والثقافة.

وقد أثبت التاريخ الارتباط الكبير بين الوقف والتنمية، إذ تمثل مسيرة التنمية الوقفية تأكيدًا على أحد الملامح الرئيسة في التوجه الحضاري الإسلامي، كما يبرز محتوى منظومة القيم والأخلاق السامية للإسلام... ما يتعلق منها بالنزعة الإنسانية للإسلام والتكافل والتعاطف مع الآخرين والحرص على رفاهيتهم.

دور وقف عثمان بن عفان في الحضارة في الإسلامية:

الوقف ظاهرة اجتماعية ثقافية اقتصادية إسلامية أصيلة وفريدة، عرفها المسلمون منذ صدر الإسلام وبرعوا فيها أيما براعة، وعرفته المجتمعات الإنسانية قبل ذلك في شكل أموال يتم وقفها، وعقارات تحبس لتكون أماكن للعبادة أو لتكون منافعها وقفا على أماكن العبادة[38]، ولعل أول وقف عرفته البشرية هو الكعبة التي بناها سيدنا إبراهيم ورفعها وابنه إسماعيل لتكون محجا للناس ومثابة لهم وأمنا[39]، وهذا ما يصدقه قوله تعالى:﴿**إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي**

---

[38] حسن عبد الله الأمين، الوقف في الفقه الإسلامي (ط2؛ جدة: أبحاث الحلقة الدراسية التي نظمها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب مع التعاون مع البنك الإسلامي للتنمية حول إدارة وتثمير أموال وممتلكات الأوقاف، 1994م)، ص91.

[39] عبد العزيز قاسم محارب الوقف الإسلامي: اقتصاد وإدارة وبناء حضارة (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2011م).

بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[40].

غير أن هذا السلوك البشري وهذه الثقافة الإنسانية لم تقتصر على التجربة الإسلامية، فقد احتضنتها حضارات وأمم أخرى واستوعبتها في ثقافتها الشعبية كما احتوتها ضمن موروثها الحضاري الإنساني واستنسختها في صور وأشكال متعددة أخذت تسميات شتى، كالمؤسسات غير الربحية والقطاع الخيري، ثم المنظمات غير الحكومية[41].

ومع اختلاف المنطلقات الدينية والخلفيات السياسية والحضارية لهذا العمل الإنساني المستدام، إلا أنه تطور تطورًا هائلاً عبر قرون عديدة، برزت من خلاله حضارة المسلمين وطبع سلوكياتهم المشبعة بنزعة الخير والبر، حتى صار ثقافة وسلوكًا يوميًّا أثَّر تأثيرًا واضحًا في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بل تصدر المشهد الديني والسياسي والثقافي، وساهم في نشر الإسلام والحفاظ على تماسك الأمة ولحمتها وحمايتها من ظاهرة الاستعمار، كما أدى إلى تفكير الدولة في استيعابه ضمن منظومتها القطاعية في شكل إدارات ووزارات (التربية، التعليم، الثقافة، الأوقاف، التعليم العالي، السياحة، الصحة).

وعثمان بن عفان أحد العشرة المبشَّرين بالجنة، وواحد من السِّتة الذين تُوُفِّي النبي وهو عنهم راضٍ، وهو زوج ابنتي النبي رقية وأم كلثوم، ولذا لُقِّبَ بذي النورين، قال السيوطي في "تاريخ الخلفاء": "عن الحسن قال: إنما سُمِّيَ عثمان ذا النورين لأنا لا نعلم أحداً أغلق بابه على ابنتي نبي غيره"[42]

---

[40] سورة آل عمران الآيتان: (96-97).

41. Fondation,endowment, trust, donation, stiftng, stichting, stiftlse, and saati.

[42] عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد- (مصر: مطبعة السعادة، 1952م)، 134/1.

ولعثمان مواقفُ كثيرة وعظيمة تدلُّ على فضله وكرمه وبذله ونُصرته للإسلام، قال الذهبي" :ولم ينفق أحد أعظم من نفقة عثمان"[43].

ومن مواقفه المشهورة والمعروفة عنه: شراؤه لبئر رومة وجعله للمسلمين، لما قدِم المهاجرون المدينة المنورة لم يستسيغوا ماءها، وكان بئر رومة من أعذب مياه الآبار في المدينة، فكانوا يستقون منه بالثمن، فأرهقهم ذلك، فعندئذٍ حثَّ رسول الله أصحابه إلى شراء بئر رومة والتبرع به للمسلمين، ووعد على ذلك بعين في الجنة، فاشتراها عثمان بن عفان وجعلها وقْفًا للمسلمين.

قال ابن كثير في البداية والنهاية: "بئر رُومة: بضم الراء: بئر بالمدينة اشتراها عثمان وسبلها: أي جعلها وقفًا"[44].

وفي المعجم الكبير للطبراني عن بشر بن بشير الأسلمي عن أبيه قال: "لما قدم المهاجرون المدينة استنكروا الماء (لم يستسيغوا طعمه)، وكانت لرجل من بني غفار عين (ينبوع الماء الذي ينبع من الأرض ويجري) يقال لها: رومة، وكان يبيع منها القِربة بمُد (مقدار ما يملأ الرجل كفيه طعامًا)، فقال له النبي: تبيعنيها بعين في الجنة؟ فقال: يا رسول الله ليس لي ولا لعيالي غيرها، فبلغ ذلك عثمان فاشتراها بخمسة وثلاثين ألف درهم، ثم أتى النبي فقال: أتجعل لي فيها ما جعلت له؟ قال: "نعم"، قال عثمان: قد جعلتها للمسلمين"[45].

فهذه المسارعة إلى عمل الخير، تكشف عن وعي الصحابة بالتطور الاجتماعي والحضاري الذي كانت تعيشه الأمة الإسلامية، وما ينتج عنه من توسع في الحاجات والتنوع

---

[43] محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م)، 628/2.

[44] إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: مكتبة المعارف)، 192/7.

[45] سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، 1983م)، 41/2

فيها، لاسيما مع اتساع الدولة الإسلامية بالفتوحات، ودخول أفواج كثيرة في الإسلام تحتاج للتعليم والتثقيف، وكذا العناية بها من الجوانب الأخرى، كالإسكان والإعاشة والصحة، وما يقتضيه التطور المدني من حاجات أخرى كالمواصلات والأمن والسقاية والرعاية الاجتماعية، مما لا يمكن للدولة آنذاك أن تقوم به وحدها، بل لا بد من تضافر الجهود والمبادرات للنهوض بالأمة وتطويرها وتلبية احتياجاتها المتجددة، وكان لتظافر الفقه والإيمان والوعي أكبر الأثر في الاستجابة إلى هذا التطور الحضاري بتطبيق سنة الوقف، تطبيقًا يتسم بسعة الأفق والشمول لكل عمل خير يستجيب لحاجة، أو يسد خله، أو يظهر معروفًا أو يقمع منكرًا، أو يدفع ظلمًا، أو ييسر على الخلق، بعطاء رابح متجدد، فأصبح الأنموذج والقدوة، يتناقله الخلف عن السلف حتى اتسع نطاق الأوقاف واستطاع استيعاب كل ما يجد من وقائع في الحضارة الإسلامية، بل أثر على الأمم المجاورة، فانتقلت فكرة الأوقاف إلى الآخرين[46].

أوقاف عثمان في العصر الحاضر[47]:

هل تعلم أن للخليفة عثمان بن عفان حسابًا بنكيًّا في بنوك السعودية، وهل تعلم أن هناك فاتورة كهرباء تصدر باسمه؟ وما قصة فندق سيدنا عثمان بن عفان الذي بجوار المسجد النبوي؟

بعد أن أوقف البئر للمسلمين وبعد فترة من الزمن أصبحت النخيل تنمو حولها، فاعتنت بها الدولة العثمانية حتى كبرت، وبعدها جاءت الدولة السعودية واعتنت بها أيضا حتى وصل عدد النخيل ما يقارب 1550 نخلة.

---

[46] حسن عبد الغني أبو غدة، أضواء على الوقف عبر العصور (مجلة الفيصل، العدد ،217 رجب 1415هـ)، ص70.

[47] مقال بعنوان: من سقي الماء إلى مزارع وحدائق. https://www.alraimedia.com/article/452271

فأصبحت الدولة ممثلة بوزارة الزراعة تبيع التمر بالأسواق وما يأتي منه من إيراد يوزع نصفه على الأيتام والمساكين والنصف الآخر يوضع في حساب خاص في البنك باسم سيدنا عثمان بن عفان تديره وزارة الأوقاف.

وهكذا حتى أصبح في البنك ما يكفي من أموال لشراء قطعة أرض في المنطقة المركزية المجاورة للحرم النبوي، بعد ذلك تم الشروع ببناء عمارة فندقية كبيرة من هذا الإيراد أيضا، والبناء في مراحله النهائية وسوف يأجر إلى شركة فندقية من فئة الخمس نجوم، ومن المتوقع أن تأتي بإيراد سنوي يقارب 50 مليون ريال سعودي، نصفها للأيتام والمساكين ونصفها في حساب سيدنا عثمان رضي الله عنه في البنك، والأرض مسجلة رسميًّا بالبلدية باسم عثمان بن عفان.

صورتان الأولى لمزرعة بئر عثمان والثانية لمبنى سكني تابع لوقف عثمان في العصر الحاضر

أوقاف عثمان بين الحقيقة والزيف[48]

هناك أقاويل عديدة تشـــير إلى وجود أوقاف كثيرة لعدَّة أشـــخاص أغلبهم مغاربة سُجِّلت باسم عثمان ابن عفان في المدينة المنورة.

وحول هذا الموضوع أوضح عبد الله كابر لموقع العربية، وهو باحث في تاريخ السيرة النبوية وآثار المدينة المنورة، أنَّ هناك خلطًا علميًّا في نسبة الوقف للصحابي عثمان بن عفان.

وقال كابر: "إنَّ عثمان بن عفان جعل "بئر رُومة" وقفًا لسائر المسلمين حتى يوم القيامة، أمَّا بالنسبة إلى الحساب البنكي باسم عثمان بن عفان، فنوَّه بوجود دار لعثمان بن عفان في الجهة الشرقيَّة للمسجد النبوي الشريف، وكان بجوار هذه الدار رباط يُعرف بـ"رباط العجم"، فأحبَّ أصحاب هذا الوقف أن يُسمُّوه بوقف سيدنا عثمان بن عفان، تيمُّنًا وتبرُّكًا بجواره لدار عثمان بن عفان".

وتابع كابر: "لمَّا حصلت التوسعة السعوديَّة الثانية، وأُزيلت هذه المباني في الجهة الشرقية للحرم النبوي سُجِّل التعويض في البنك باسم وقف عثمان بن عفان، وحصل خلطٌ لدى موظَّفي البنك أنَّ الأرقام والملايين التي أُودِعَت بحساب وقف عثمان بن عفان تعويضًا عن الرباط".

ومن ثم فإنَّ البئر هي الوقف الحقيقي المنسوب إلى الخليفة الراشد عثمان بن عفان وهي لا تزال موجودة ومعروفة في مكانها، كما لا تزال تنضح بالماء العذب، وعليه نخيل محيطة بها، ومزرعة متكاملة كلها تحت إشراف وزارة الزراعة السعودية.

وتبدو الحاجة اليوم ملحة إلى استنهاض دور الوقف في حياة الأمة وتطوير اقتصادها، ونشر ثقافة التطوع والتطوير العلمي والتكنولوجي بين أبنائها في زمن تأخر فيه المسلمون وتقدم غيرهم، فصارت أمة "اقرأ" أبعد ما تكون عن ركب الحضارة والتقدم العلمي، الأمر الذي يتطلب تفعيل دور الوقف العلمي.

---

[48] عن موقع قصة الإسلام: قصة بئر رومة. https://lite.islamstory.com/ar/artical

وباعتبار أن الأمة الإسلامية تعاني اليوم من تراجع واضح في مستويات التعليم، ومن ضعف شديد في مستويات الأداء القطاعي للإدارات الراعية للتربية والتعليم العالي والمعارف والثقافة؛ بسبب ابتعادها عن ركب التقدم الحضاري العلمي والتطور التكنولوجي بفعل عوامل عدة، بدءًا بالاستعمار مرورًا بالسياسات العامة وانتهاء بتدني حجم المشاركة الشعبية في الاستثمارات الخيرية وتراجع ثقافة التطوع الموجهة إلى خدمة العلم وأهله، مما يحتم التفكير في استنهاض ظاهرة الوقف على العلم والتعليم بالعودة إلى تاريخ الأمة المجيد، ويتطلب استلهام ماضيها العريق أيام كان الوقف ينهض بالمساجد والزوايا والجامعات والمستشفيات ودور العلوم ويمول أبحاث العلماء ورحلاتهم، ومن ثم طرح فكرة الاستفادة من الخبرة التاريخية الإسلامية في هذا المجال ومدى إمكان تفعيل دور الوقف العلمي في الحياة المعاصرة بالاعتماد على هذا الموروث الحضاري؛ ثم إلى أي مدى يمكن الاستفادة أيضا من التجربة الغربية في هذا الصدد بالنظر إلى ما وصلت إليه من رقي وريادة، لاسيما التجربة الأمريكية التي جسدت إسهام القطاع الأهلي والخيري في نمو التعليم الجامعي والبحث التكنولوجي حتى حينما يتعلق الأمر بوكالة ناسا لأبحاث الفضاء.

إحياء الدور الحضاري للوقف الإسلامي في هذا العصر

يبرز دور الوقف في التنمية الاجتماعية من خلال العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي ومعالجة المشاكل الاجتماعية من بطالة وأمية وفقر[49]، وكذلك دوره في الرعاية

[49] ينظر: فؤاد عبد الله العمر، إســـهام الوقف في العمل الأهلي والتنمية الاجتماعية (الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، الدراسات الفائزة في مسابقة الكويت لأبحاث الوقف، 1999)، ص.35.

الاجتماعية، ودوره في التنمية وتحقيق الحضارة، والمساهمة في توفير الأمن الاجتماعي والاستقرار الاقتصادي والاجتماعي وتخفيف الأعباء الاجتماعية للدولة وعجز الموازنات[50].

وقد أدرك المسلمون في مختلف العصور الأبعاد الحضارية للوقف الذي يعد موردًا ماليًّا كبيرًا يساهم في التكافل الاجتماعي ويشارك في تنمية مختلف قطاعات المجتمع الإسلامي، فقد شرع الشارع الحكيم الوقف المصالح لا توجد في سائر الصدقات[51]، فربما يصرف الإنسان في سبيل الله مالاً كثيرًا ثم يموت، فيحتاج أولئك الفقراء مرة أخرى، ويأتي أقوام آخرون من الفقراء فيبقون محرومين، فلا أحسن ولا أنفع للعامة من أن يكون الشيء حبسًا للفقراء وابن السبيل يصرف عليهم منافعه ويبقى أصله.

إن الوقف الإسلامي بنوعيه العام والخاص، هو مؤسسة إسلامية نشأت وتطورت في ظل الحضارة الإسلامية، يقول محمد عمارة: "إن الوقف كان المؤسسة الأم التي تولت صناعة أمتنا لهذه الحضارة الإسلامية ولم تكن الدولة ولا الخزائن السلطانية هي التي وضعت أو مولت هذه الملحمة الحضارية العظمى[52]"، فقد ضمنت مؤسسة الوقف على اختلاف صوره لهذه

---

[50] سليم هاني منصور، الوقف ودوره في التنمية الاجتماعية (بحث مقدم للمؤتمر الثاني للأوقاف بالمملكة العربية السعودية، الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية)، محمد الدسوقي، الوقف ودوره في تنمية المجتمع الإسلامي (القاهرة: القسم الثاني، سلسلة قضايا إسلامية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2000)، 15ص-17.

[51] سهير عبد العزيز محمد يوسف، الوقف والتنمية الاجتماعية (بحث مقدم إلى ندوة الوقف الإسلامي، 6-7 ديسمبر 2007، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة)، محمد أمين العي، الأوقاف والتعليم في مصر زمن الأيوبيين، (بحث منشور في التربية العربية الإسلامية مؤسسة أهل البيت، الأردن، 1990م)، 2.ن، 2

[52] محمد عمارة، دور الوقف في صياغة الحضارة الإسلامية، (ندوة الوقف، القاهرة: الجمعية الخيرية الإسلامية، ذو القعدة، 1420هـ/فبراير، 2000م)، ص126-127.

الحضارة الشامخة تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية الشاملة والمستدامة، مع احتفاظها بالهوية الإسلامية[53].

المجالات التي يفعل فيها دور الوقف الإسلامي:

تنوعت أغراض الوقف وتعددت ابتداء من القرن الثاني الهجري، ليشمل الحياة الاجتماعية والعلمية والدينية، فقد انطلق الوقف من مجرد الاهتمام بما عرف في تاريخ الوقف، بالوقف الذري ليكون وقفًا عامًّا شاملاً بنفعه جميع طبقات المجتمع الإسلامي. ومن المجالات التي ينبغي أن يُفعَّل دور الوقف فيها[54]:

القضاء على الأمية في المجتمع الإسلامي.

1. وذلك عن طريق الاهتمام بالتعليم الذي يشمل الاهتمام بالمدارس والمساجد وحلقات العلم، وطباعة الكتب وتوزيعها ونشرها.
2. الاهتمام والعناية بطبع القرآن الكريم وتوزيعه في البلاد التي تعيش فيها أقليات مسلمة بعيدة عن البلاد العربية.
3. بناء المدارس والمباني التعليمية، وتوفير الوسائل التعليمية الحديثة وقاعات التدريب والتدريس.
4. دعم الكليات والمعاهد الخيرية في الدول العربية الإسلامية.
5. توفير التعليم المجاني للفئات محدودة الدخل.
6. توفير المسكن الخاص بالمتعلمين والمغتربين.

---

[53] نعمت عبد اللطيف مشهور، دراسة للمؤسسات الوقفية الأجنبية وإمكانات الإفادة من تجاربها.

[54] المجالات التي يمكن أن يدخلها الوقف في هذا العصر كثيرة جدا، وما ذكرته هنا على سبيل المثال وليس للحصر.

7. رعاية الأيتام والمحتاجين للتعليم.

الوقف والمستوى الصحي:

1. النهوض بالمستوى الصحي عن طريق بناء المراكز الصحية والمستشفيات.
2. المساهمة في خدمة المجتمع ومده بالحلول العلمية التي تعالج المشكلات الناجمة عن الفقر والحاجة.
3. رعاية البحث العلمي والدعوة إلى الابتكار، وما يتطلبه البحث العلمي من إقامة الأبحاث والدراسات والاستشارات الخدمية التي تخدم الجانب العلمي والحضاري والطبي.
4. توفير المصادر والمراجع ووسائل المعرفة المختلفة لطلبة العلم.
5. توفير التأمين الاجتماعي لأفراد المجتمع.
6. الإسهام بجهد كبير في إقامة ما يسمى بالبنية التحتية للمجتمعات الإسلامية، خاصة في البلاد الفقيرة في إفريقيا وآسيا.
7. الاهتمام بالتعليم الطبي.

الإسهام في التطور العمراني للمدينة الإسلامية.

1. الاهتمام بالعمارة الإسلامية.
2. بناء المدن وتوسيعها.
3. تطوير القرى الصغيرة، وتطوير العشوائيات، وتوفير البنى التحية التي تشمل شق الترع والطرق وغيرها.
4. توفير المرافق العامة.
5. صيانة المباني العامة.

مشروعية الوقف على العمل الإغاثي.

بالنظر إلى واقع المشكلات التي يتصدى لها العمل الإغاثي والأهداف التي يتغياها القائمين على شؤونه، وفي ضوء المعوقات والصعوبات التي تكتنف مسيرته، فإن العمل الاغاثي يعدُّ سلوكًا حضاريًّا وصورة من صور التكافل الاجتماعي التي حضَّ عليها الإسلام؛ لرفع المعاناة وتقديم العون للمحتاجين، سواءً كانوا مسلمين أم غير مسلمين، بهدف خدمة الإنسانية وترسيخ مبدأ المساواة بين البشر وصون كرامتهم عن الابتذال والمهانة[55]، كما يندرج تحت الحقوق العامة التي تجب رعايتها في السلم والحرب على السواء[56] في نظر الإسلام.

ومن المعروف أن الشريعة الإسلامية الغراء قامت على أساس جلب المصالح للناس ودفع المفاسد عنهم، وهو مبدأ مقرر معتبر لا تكاد تنحصر الأدلة التي تنهض به وتفضي إليه، وكليات الشريعة وتفصيلاتها ترشد إلى هذا وتدل عليه.

والناظر في مقاصد الشريعة الإسلامية يجد أن كثيرًا من القضايا المعاصرة تندرج في محتواها، إذ تشتمل المستجدات كل الضروريات الخمس المعتبرة في نظر التشريع الإسلامي من: المحافظة على الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال[57]، ويتجدد فيها الحكم المناسب لكل الوقائع الطارئة على ضوء ما يصيب هذه المقاصد أو يؤثر فيها سلبًا أو إيجابًا، وتتسع دائرة المصالح في النظر الإسلامي لتشمل كل أمر يمكن أن يجلب مصلحة للإنسان وما يحيط به، وما يدرأ مفسدة عنه، سواء كان ذلك الأمر مرتبطًا بالجانب الأخلاقي أو الثقافي أو البيئي، أو الرعاية الاجتماعية على اختلاف مكوناتها، ما يعني أن المفاسد والحاجات لا تنحصر على ما ذكره الفقهاء القدامى، وإنما تتوسع حتى تستوعب ما يستجد في حياتنا المعاصرة.

---

[55] حسين، محمد الخضر، رسائل الإصلاح، ص33.

[56] عبد الحميد الحاج، النظم الدولية، ص97 وما بعدها، حامد سلطان، القانون الدولي العام وقت السلم، ص396.

[57] الشاطبي، الموافقات، 17/2 وما بعدها.

وما يؤكد هذا حثُّ الشريعة على التصدق والإحسان على شتى صنوف المحتاجين بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية أو العرقية أو الإقليمية، ونجد هذا في العديد من النصوص الشرعية التي تؤكد جواز التصدق على ذوي الحاجات من المعوزين والفقراء؛ كقوله تعالى: [لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ] [سورة الممتحنة: 8] قال الطبري: "من جميع أصناف الملل والأديان أن تبروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم، إن الله عز وجل عمّ بقوله: الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم، جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصص به بعضا دون بعض" [58]. والصدقات من البرّ فاقتضى جواز دفع الصدقات إليهم[59]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: "فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ"[60]، وذلك يدل على أن للإنفاق على الكافر أيضًا أجرا[61].

وجاء في المغني ما نصّه: "ويصح الوقف على أهل الذمة؛ لأنهم يملكون ملكًا محترمًا، ويجوز أن يتصدق عليهم، فجاز الوقف عليهم كالمسلمين. ويجوز أن يقف المسلم عليه، لما روي أن

---

[58] الطبري، محمد بن جرير، (ت 310هـ)، تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن: تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 2001 م. ج22ص573.

[59] أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن تحقيق: محمد صادق القمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405 هـ)، 179/2.

[60] رواه البخاري في كتاب المظالم، باب الآبار على الطرق إذا لم يتأذ بها، حديث رقم (2466).

[61] محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري أمالي، فيض الباري على صحيح البخاري تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهي، (ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ، 2005م)، 614/3. وفي الحديث جواز حفر الآبار في الصحراء لانتفاع عطشان وغيره بها، محمد بن عبد الهادي السندي، حاشية السندي على صحيح البخاري (بيروت: دار الفكر)، 33./2.

صفية بنت حيي زوج النبي صلى الله عليه وسلم وقفت على أخ لها يهودي، ولأن من جاز أن يقف الذمي عليه جاز أن يقف عليه المسلم كالمسلم" [62].

ويؤكد هذا ما ذكره أبو عبيد في جواز إعطاء أهل الذمة من غير الزكاة، فقال: " فأما غير الفريضة فقد نزل الكتاب بالرخصة فيها وجرت به السنة "[63].

ومما لا شك فيه أن الوقف نوع من الصدقات والقربات فينتظمه عموم الكلام في الحث عليها، بل إن في وقوع بعض ممارسات الإحسان والبر على أهل الذمة وغيرهم على مرأى ومسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم خير دليل على جوازه.

ومن هنا تتضح مشروعية الوقف على العمل الإغاثي في الإسلام واتساع دائرته لتشمل مختلف المجالات التي يمكن أن يتصدى لها، كما أنه يتعدى ليشمل غير المسلمين من بني البشر ممن هم في حاجة إلى مد يد العون والمساعدة.

السمات التمويلية للوقف.

يتسم الوقف بصفته أحد الأدوات التمويلية في الاقتصاد الإسلامي بالعديد من السمات تميزه عن غيره، وتؤهله ليؤدي دورًا مهمًّا في مجال مأسسة المبادرات الفردية ذات النزعة الاجتماعية العميقة التي حملت في جنباتها طابع الإحسان الاختياري، حيث وجدت تلك المبادرات في الوقف إطارًا مؤسسيًّا أسهم في حمايتها من خلال التشريعات الناظمة له من سوء التصرف أو الاستيلاء أو المصادرة[64].

وبالإضافة إلى ذلك فإن طبيعة الوقف وخصوصيته منحته العديد من السمات التمويلية يمكن أن تتلخص في الأمور الآتية:

---

[62] ابن قدامة المقدسي، المغني، 236/8. وينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، 141/4.

[63] القاسم بن سلاّم، كتاب الأموال تحقيق: خليل محمد هراس (بيروت: دار الفكر)، ص728.

[64] عبد الجليل التميمي، البناء المؤسسي للوقف في بلدان المغرب العربي (ط3؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003م)، ص504.

1) **الديمومة والثبات:** ويقصد بها استمرارية العطاء والتمويل الوقفي، واستقرار حالة الإشباع التي يؤدها الوقف تجاه الجهات المستحقة.
2) **المرونة:** وتتلخص هذه الميزة بإعطاء الواقف مساحة واسعة ليحدد اختياراته الوقفية من حيث طبيعة الوعاء الوقفي، والمدى الزمني لوقفيته، ومظلة العطاء التي يتغياها من ورائها، كل ذلك بحسب ما يراه مناسبًا وفق مرجعية تستند على مساحات رحبة من الاجتهادات الفقهية، وما أورثته من مدونة ثرّة وسَّعت من اختيارات الواقفين، وأطلقت حرياتهم في تجسيد مبادراتهم الخيِّرة تجاه مجتمعاتهم، وهذا بلا شك ينعكس على مرونة في التمويل يتمثل في تنوع في التحقيب الزمني للوقفيات المختلفة، وفي المصارف والحاجات التي يستهدف الوقف إشباعها، فضلاً عن الأوعية المختلفة من الأموال التي يمكن أن تكون محلاً صالحًا للوقف وفقًا لقدرات الواقفين، والتنوع الحاصل في اهتماماتهم الوظيفية.
3) **الدافعية الذاتية:** وتبرز هذه السمة التمويلية انعكاسًا لمعنى القربى الذي تنطوي عليه حقيقة الوقف وطبيعته، وتكمن أهمية هذه الخاصية التمويلية أنها تجعل من الوقف مصدرًا تمويليًّا لا ينضب معينه؛ إذ هو متوقف على المبادرات التلقائية النابعة من داخل الأفراد استجابة للوازع الديني الذي يختلج صدورهم، ولا يتوقف على قرار خارجي قادم من الدولة أو من غيرها، وهذا بدوره يمنح الوقف سمة الاستقلالية في التمويل والإدارة من جهة، ويحول دون عمليات التسريب والتهرب من جهة أخرى ويؤكد على معيار الأمان النسبي في عمليات التمويل الوقفي.
4) **التراكمية:** ويقصد بها ازدياد الأصول المادية للوعاء الوقفي يومًا بعد يوم، وتظهر هذه الخاصية في الأوقاف المؤبدة أكثر من غيرها، حيث تتراكم الجهود الوقفية التي أنشأتها الأجيال الماضية لتنظم إليها الأوقاف التي أنشأتها الأجيال الحاضرة، مما يكسب التمويل الوقفي حصانة نسبية ضد الأخطار التضخمية التي تسبب في تآكل مداخيل الجهات المستحقة.

5) **التكييف**: نظرًا لما يتميز به فقه الوقف من اجتهادات فقهية واسعة وآراء وأطروحات متعددة حيال الممارسات الوقفية[65]، جعل التعامل مع المال الوقفي يأخذ طابعًا خاصًّا؛ فهو من جانب معني بالمحافظة على المبادرة الوقفية من حيث مضامينها ومقاصدها، ومن جانب آخر معني بالإفادة من المدونة الفقهية الخصبة التي تجيز بعض أطروحاتها للقائمين على شؤون العمل الوقفي التصرف على ما يقع تحت أيديهم من وقفيات بشرط تحقق مصالح الوقف ومقاصده؛ خاصة أن بعض الاتجاهات الفقهية التي تشددت في جواز التعامل مع المال الوقفي بتغير صورته أو استبداله إنما كانت مسكونة بظروف زمانها ومكانها، حيث تسلط بعض الظلمة على أموال الوقف واتخاذهم وسيلة استبداله وتغيير صورته طريقًا إلى الاستيلاء عليه،[66] كل ذلك كان يتم في ظل تدني مستوى توثيق دساتير الوقف على نحو يضمن حصانتها وحمايتها[67]، والذي يبدو من خلال معطيات الواقع المعاصر فيما يتصل بهذه المسالة أن الأحكام الفقهية التي بنيت على تلك الظروف ينبغي تجاوزها؛ إذ لم يعد هناك مسوغ من التمسك بها، والاحتكام إلى ما توصلت إليه الاجتهادات المعاصرة من أجل تطويع المال الوقفي بصرف النظر عن بنيته المادية وتكييفه ودمجه في عجلة الاقتصاد الوطني في إطار من التنافسية والأمان.

---

[65] يقول السبهاني: "إن فقه الوقف ينطوي على خلافات كثيرة، لكنها خلافات تنوع وليست خلافات تخطئة وتضاد، وبالتالي يمكن للإدارة الوقفية أن تستفيد من هذا التنوع، ولا ينبغي ان تسعى إلى تنميط الاجتهاد الوقفي على مسطرة واحدة، إنما يمكن أن تقنن مسارات متعددة للوقف في ضوء اختيارات الواقفين وشروطهم. السبهاني، الوجيز في اقتصاديات الزكاة والوقف، ص217.

[66] محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، ص13 وما بعدها، ص30.

[67] إبراهيم غانم البيومي، الأوقاف والسياسة في مصر (مصر: دار الشروق)، ص61.

واقع الأداء الوقفي في تمويل جهود الإغاثة الإنسانية.

تعدُّ الأموال الوقفية على اختلاف أشكالها الرافد الأساسي والمنتظم في الدخل للمؤسسات الخيرية الإغاثية، وتتضح معالم واقع الأداء القطاع الوقفي في تمويل جهود الإغاثة الإنسانية من خلال عدة أمور تتمثل بما يأتي:

نماذج من المؤسسات الوقفية الداعمة للعمل الإغاثي: تتعدد المؤسسات الوقفية الداعمة للعمل الإغاثي ومن أهمها:

1. **هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية**[68]: هي منظمة خيرية إسلامية منبثقة عن رابطة العالم الإسلامي، وتعد هيئة عالمية الأداء، تتعاون مع المحسنين لإيصال تبرعاتهم لإخوانهم المحتاجين والمنكوبين في العالم؛ لتثبيتهم على الإسلام وإغاثتهم ورفع معاناتهم وتنمية مجتمعاتهم، وقد أنشئت بقرار المجلس التأسيسي للرابطة في دورته العشرين عام 1398هـ، وهي هيئة ذات شخصية اعتبارية مستقلة، ولها كيانها التنظيمي والإداري والمالي الخاص بها في إطار أحكام نظامها الأساسي ولوائحه، وقد تحددت الارتسامات العامة لرؤيتها: أن تكون مرجعية للأعمال الخيرية والإنسانية، وأن تكون الاختيار الأول لاستقبال أموال المحسنين والمانحين، وتعنى بالوقف والاستثمار المحترف لتنفيذ برامجها ومشروعاتها لتنمية المجتمعات، من خلال القوى البشرية المؤهلة والتحالفات الإستراتيجية.

---

[68] على الشابكة 2014/5/28, www.egatha.org/portal

هذا بالإضافة إلى عضويتها في العديد من المنظمات الدولية والإقليمية، وتمتعها بعلاقات تعاون وشراكة مع أكثر من ثلاث عشرة منظمة أممية ودولية وإقليمية[69]، حيث وقعت عددًا من اتفاقيات الشراكة والتعاون لتنفيذ مشروعات إغاثية وتنموية وصحية وبيئية في عدد من دول العالم، خاصة الدول التي تعاني من الفقر والكوارث، وتزداد أهمية هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية بإنشاء مكاتبها في العديد من الدول والأقاليم الداخلية والخارجية.

2. **منظمة الإغاثة الإسلامية**[70]: هي منظمة دولية غير حكومية تعمل في مجال الإغاثة العاجلة والطوارئ، كما تعمل في مجال تنمية الشعوب الفقيرة على المدى البعيد، تأسست في مدينة برمنجهام في بريطانيا عام 1984م استجابة للمجاعات التي اجتاحت بعض دول إفريقيا في ذلك الوقت، ثم تنامى عملها وتواصل لتقديم المساعدات الإنسانية المختلفة الطبية والغذائية والاجتماعية والتعليمية للشعوب الفقيرة، وكذلك الشعوب التي تتعرض للكوارث عبر العالم .

وتسعى منظمة الإغاثة الإسلامية إلى تحقيق أهدافها بالعمل رسل خير ورحمة بين أهل الفضل وأهل الحاجة بغية مكافحة الفقر والجهل والمرض في الشعوب الفقيرة، والوكالة عن أهل الخير والعطاء في تصريف أموال الزكاة والأوقاف والصدقات للمستحقين.

---

[69] من أمثلة ذلك: المفوضية العليا للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين UNHCR في دول: (تنزانيا، كينيا، مالي، أفغانستان). وبرنامج الغذاء العالميWFP في دول: (كينيا، تنزانيا، موزمبيق، سيراليون، السودان "إقليم دارفور"). ومنظمة الأغذية والزراعة الدولية الفاو :FAO في توزيع المساعدات الغذائية في مخيم النازحين من الحرب في سيراليون عام 1977م، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم الإيسيسكو ISESCOفي مجال المناهج والتعليم وتبادل الخبرات. على الشابكة 2014/5/28, .www.egatha.org/portal

[70] على الشابكة 2014/5/28, .www.islamic-relief.me

وتزداد أهمية منظمة الإغاثة الإسلامية بانتشار مكاتبها في العديد من الدول والأقاليم الداخلية والخارجية لجمع التبرعات في الكثير من دول العالم[71]، ما أدى إلى امتداد المشروعات الميدانية الإغاثية التي قامت بتنفيذها لتشمل ما يقارب ثلاثين دولة حول العالم.

3. **وقفية الغانم والعثمان[72]**: هي هيئة خيرية كويتية، أنشأت من أجل تقديم المساعدات الإغاثية للدول والشعوب المنكوبة، وهي تقوم بمشاريع متنوعة، مثل التعليم، وإقامة المخيمات، وتوزيع الحصص الغذائية والبطانيات وأجهزة التدفئة والأدوية، وتشغيل العيادات المتنقلة والإسعافات، وغيرها من المشاريع الإنسانية المتميزة، خاصة في الأزمة السورية حيث قدمت مشاريع إغاثية بميزانية بلغت مليونًا وربع المليون دولار، لتغطي أزمة النازحين من سورية إلى مناطق شبعا والبقاع الأوسط وعرسال والمناطق المحيطة بها في بيروت.

4. **الأمانة العامة للأوقاف[73]**: هي هيئة حكومية كويتية مستقلة تختص بالدعوة إلى الوقف والقيام بكل ما يتعلق بشؤونه، بما في ذلك إدارة أمواله واستثمارها وصرف ريعها في حدود شروط الواقف، وبما يحقق المقاصد الوقف الشرعية، وتنمية المجتمع حضاريًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا، وتقدم الأمانة العامة للأوقاف مشاريعها الوقفية في عدة مجالات، من أبرزها[74]:

---

[71] مثل: أمريكا، وبريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، وبلجيكا، وهولندا، وسويسرا، وغيرها الكثير، وكذلك تنتشر مكاتبها الميدانية في العديد من دول العالم النامية مثل: أفغانستان، باكستان، كشمير، ألبانيا، البوسنة كوسوفا، الشيشان على الشابكة 2014/5/28, www.islamic-relief.me.

[72] على الشابكة 2014/5/27, alwatan.kuwait.tt/articledetails.

[73] على الشابكة 2014/5/30, http://www.awqaf.org.kw/Pages/AboutUs.

[74] المرجع السابق.

- وقف الرعاية الصحية، حيث تم توفير دعم بكلفة 69,598 ألف دينار كويتي بهدف توفير أطراف صناعية لرعاية المعاقين وتقليل استيرادها من الخارج، بالإضافة لتمويل مشروع بكلفة 75, 862 ألف دينار كويتي لدعم شراء أجهزة طبية لمرضى الفشل الكلوي.
- وقف الرعاية التعليمية: ويشمل إنشاء المختبرات اللغوية للمدارس الابتدائية بكلفة 192 ألف دينار كويتي، ودعم مشروع مراكز مصادر التعلم بكلفة 64, 225 ألف دينار كويتي، وتطوير وسائل وتقنيات التعليم وتحديثها في المعاهد الدينية.
- وقف الرعاية الاجتماعية: ويشمل رعاية الأسر المحتاجة، ودعم مشروع إصلاح ذات البين، ودعم مشروع العمل التطوعي، ودعم جهود رعاية المقابر وتجهيز ودفن الموتى.

5. **وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية \ الأردن**: هي هيئة حكومية تتمتع باستقلال مالي وإداري، تعنى بشؤون العمل الوقفي والشؤون الإسلامية، وقد طال عمل هذه الوزارة العديد من معالم التحديث والتطوير للعمل الوقفي؛ كان من أهمها استحداث منظومة تشريعية لترشيد المبادرات الوقفية وتوجيهها نحو بؤر العجز الأكثر إلحاحًا في المجتمع الأردني، من خلال نظام البرامج الوقفية الخيرية لسنة 2005م الصادر بمقتضى المادة (31) من قانون الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية رقم

(32) لسنة 2001[75]، ومما هو ملاحظ أن هذه البرامج قد غطت تحت مظلتها العديد من جوانب العمل الإغاثي[76].

6. **مؤسسة د. محمد خالد الاجتماعية في لبنان**[77]: أنشئت بعد الثورة الداخلية التي عصفت بلبنان بعد عام 1958م، بهدف التخفيف من المآسي التي نتجت عن الثورة وما تبعها من حرب أهلية؛ حيث خصص أحد المحسنين مبلغ خمسمائة ألف ليرة لبنانية للمسيحيين ومثلها للمسلمين تم صرفها لإنشاء "مؤسسات محمد خالد الاجتماعية" تحت إشراف المديرية العامة للأوقاف الإسلامية لإيواء خمسمئة يتيم ومشرد، وتضم هذه المؤسسات: مؤسسة الخدمات الاجتماعية، ومدرسة الإمام الأوزاعي، ومركز التأهيل الطبي، ومسجد ومقام الإمام الأوزاعي، ومستشفى.

---

[75] وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، مجموعة القوانين والأنظمة والتعليمات الخاصة بوزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، 2003م، ص9 وما بعدها.

[76] من الأمثلة على ذلك: إنشاء المراكز الصحية لمعالجة المرضى الفقراء وتشغيلها وإدارته، وتقديم الأجهزة الطبية المساعدة للعجزة والمرضى من الفقراء والمحتاجين وتقديم الرعاية الصحية للفقراء من ذوي الاحتياجات الخاصة وكفالة الأيتام الفقراء ورعايتهم ورعاية الفقراء من المسنين، ونظراً لحداثة نشأة هذه البرامج صنفت الوزارة الحجج الوقفية المحفوظة لديها وفق شروط الواقفين، ووزعتها على البرامج الوقفية كل حسب اختصاصه، وذلك من أجل الإسراع في تكوين البنية المادية لهذه البرامج والسعي بها قدماً لتفعيل دورها في المجتمع الأردني المعاصر، وتشير البيانات أن مبلغ البرامج الوقفية وصل إلى ثلاثة ملايين ومائتي ألف دينار في الربع الأخير من عام 2012م وتسعى الوزارة إلى أن يتم تطويرها وزيادة برامجها لتصبح حوالي عشرة ملايين دينار خلال السنوات المقبلة. على الشابكة http://www.lob.gov.jo/AR/Pages/AdvancedSearch.aspx بتاريخ 4\2014م. http://www.petra.gov.jo/Public_News/Nws، بتاريخ: 4\6\2014

[77] حنان إبراهيم قرقوتي، تطور تنظيم الوقف في لبنان: نموذج رعاية اليتامى في مدينة بيروت، (مجلة أوقاف، ع12، السنة السابعة، مايو 2007م)، ص122وما بعدها.

حجم الأموال الوقفية التي تنفقها الهيئات الإغاثية، وإحصائيات لعدد الأشخاص المستفيدين من تلك الأموال والمشاريع في مختلف الدول المنكوبة[78]:

ألبانيا: حيث تم تنفيذ العديد من المشروعات الإغاثية، من أهمها:

1. مشروع توفير الرعاية الصحية للعائلات الفقيرة والأيتام، يهدف هذا المشروع إلى توفير الرعاية الصحية للأيتام والعائلات الفقيرة، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 64,242 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 1500 مستفيد ومستفيدة.
2. مشروع عودة الأيتام إلى المدارس، يهدف هذا المشروع إلى مساعدة الطلاب الفقراء، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع يورو 12000، وبلغ عدد المستفيدين 500 مستفيد ومستفيدة.
3. مشروع مركز دعم نفسي لأمهات الأيتام، يهدف هذا المشروع إلى تدريب أمهات الأيتام على المهارات التشغيلية ودعمهم اجتماعيًّا ونفسيًّا، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 25000 يورو، وبلغ عدد المستفيدات 450 مستفيدة.
4. مشروع مؤسسة القروض الألبانية، يهدف هذا المشروع إلى تقديم قروض ميسرة للمشاريع الصغيرة، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 550,000 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 2,000 مستفيد ومستفيدة.
5. مشروع مياه، يهدف هذا المشروع إلى بناء شبكة للمياه النظيفة في قرية بيلاج، بلغت الميزانية 11,000 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 500 مستفيد ومستفيدة.

البوسنة والهرسك: حيث تم تنفيذ العديد من المشروعات الإغاثية، من أهمها:

---

[78] على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

1. مشروع مواد قرطاسية لطلاب المدارس، يهدف هذا المشروع إلى تزويد الطلاب الأيتام بالوسائل التعليمية، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 13,800 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 1000 مستفيد ومستفيدة.
2. مشروع القروض للمشاريع الصغيرة، يهدف هذا المشروع إلى تقديم قروض ميسرة للفقراء لعمل للمشاريع الصغيرة، بلغت الميزانية 500,000 يورو، وبلغ عدد والمستفيدين 1,500 مستفيد ومستفيدة.
3. مشروع حفر بئر مياه، هدف هذا المشروع إلى حفر بئر لمياه الشرب في منطقة الهرسك، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 30,000 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 60 عائلة.
4. مشروع توزيع ملابس شتوية على الأيتام، يهدف هذا المشروع إلى تقديم مساعدات لعائلات الأيتام، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 30,360 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 400 يتيم ويتيمة.

فلسطين: حيث تم تنفيذ العديد من المشروعات الإغاثية، من أهمها:

1. حملة طبية إغاثية لقطاع غزة، يهدف المشروع الذي تبلغ تكلفته 246,100 دولار إلى المساهمة في أزمة نقص الأدوية والمستلزمات الطبية بقطاع غزة والناتجة عن إغلاق المعابر، وذلك بتزويد المستشفيات بالأدوية الطارئة غير المتوفرة بوزارة الصحة.
2. مشروع تمكين الأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة، يهدف هذا المشروع إلى تزويد الأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة بالمعدات اللازمة وتحسين ظروفهم المعيشية، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 151,536 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 480 مستفيد ومستفيدة.
3. مشروع إعادة تأهيل قسم الشلل الدماغي، يهدف هذا المشروع إلى تطوير قسم الشلل الدماغي التابع لمؤسسة صحية محلية، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 127,974 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 6,000 مستفيد ومستفيدة.

4. . مشروع تأسيس مركز تعليمي ثقافي، يهدف هذا المشروع إلى تنمية المهارات التعليمية والثقافية للشباب الصغار، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 600,000 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 8,010 مستفيد ومستفيدة.
5. مشروع دعم مزارعي الزيتون، يهدف هذا المشروع إلى تزويد مزارعي الزيتون بالمعدات الزراعية اللازمة، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 131,093 دولار، وبلغ عدد المستفيدين 300 مزارع.

سريلانكا: حيث تم تنفيذ العديد من المشروعات الإغاثية، من أهمها:

1. تزويد السكان المحليين بالمياه الصالحة للشرب، يهدف هذا المشروع لحفر بئر ماء مع خزان ماء، بلغت الميزانية 20,000 جنيه إسترليني، وبلغ عدد المستفيدين 1,500 شخص.
2. دعم سبل العيش للمتضررين من الفيضانات، يهدف هذا المشروع لتزويد 500 عائلة لمساعدتهم في حياتهم اليومية،
بلغت الميزانية 44,000 جنيه استرليني، وعدد المستفيدين 2,100.

مالي: حيث تم تنفيذ العديد من المشروعات الإغاثية، من أهمها:

1. مساعدات إغاثية للنازحين في مالي، يهدف المشروع إلى توفير مواد غذائية طارئة، وإمدادات المياه، ومستلزمات النظافة إلى النازحين المتضررين من الصراع المقيمين في منطقة موبتي لتستفيد 400 أسرة (2,000 نازح) وذلك بميزانية قدرها 100,215 يورو .
2. مشروع دعم المزارعين بالمعدات الزراعية، يهدف هذا المشروع إلي زيادة الإنتاج الزراعي من خلال توفير المعدات الزراعية للمزارعين، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 144,580 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 28,000 مستفيد ومستفيدة.

3. مشروع إعادة تأهيل مضخات المياه اليدوية وصيانتها، يهدف هذا المشروع إلى تحسين توفير مياه الشرب النظيفة من خلال صيانة وتصليح 65 مضخة مياه يدوية، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 371,139 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 26,000 مستفيد ومستفيدة.
4. مشروع مياه وصرف صحي في شمال مالي، يهدف هذا المشروع إلى تزويد السكان المحليين بالمياه النظيفة من خلال حفر بئري مياه، وقد بلغت تكلفة هذا المشروع 34,981 يورو، وبلغ عدد المستفيدين 4,000 مستفيد ومستفيدة.
5. إعادة تأهيل مدرسة في منطقة كاراكو – مالي، يهدف هذا المشروع إلي تحسين الظروف الاجتماعية والاقتصادية الأساسية للأطفال المعرضين للخطر في المناطق الريفية الفقيرة وسيفيد المشروع 546 طفلا بشكل مباشر من الأطفال في سن المدرسة.

سورية:

1. تزويد المستشفيات الميدانية السورية بسيارات إسعاف، يهدف المشروع الذي تبلغ ميزانيته 100,000 يورو إلى المساهمة في تحسين الوضع الصحي في المناطق السورية المختلفة.
2. تجهيز كرفانات للاجئين السوريين في مخيم الزعتري في الأردن، يهدف المشروع إلى توفير حلول مؤقتة للمأوى (كرفانات جاهزة) لـ 100 مستفيد مباشر (500 – 800 فرد) وذلك لأغراض الخصوصية والحماية من تأثير المناخ بميزانية قدرها 254,000 دولار أمريكي.
3. دفع أجرة المنازل للاجئين السوريين في محافظتين في الأردن، يهدف المشروع إلى توفير قيمة أجرة السكن لـ 121 عائلة من اللاجئين السوريين بالأردن أي ما يعادل 605 فرد وذلك بميزانية قدرها 100,000 دولار أمريكي.

هذا بالإضافة لكثير من الأموال الوقفية الداعمة للمشاريع الإغاثية والأعداد الكبيرة من المستفيدين.

الجوانب الإغاثية التي يتصدى لها الوقف:

تتعدد الجوانب الإغاثية التي يتصدى الوقف لمواجهتها وتخفيف آثارها عن المنكوبين والمتضررين من الكوارث، من أبرزها:

1. **وقف المياه والصرف الصحي**[79]: الماء هو أبسط متطلبات الإنسان، إلا أن أكثر من "بليون" شخص حول العالم يناضلون للحصول عليه، وتشير الإحصائيات إلى أنه يموت قرابة 5,000 طفل يوميًّا بسبب تلوث المياه، كما يفتقر أكثر من 2 مليار من سكان العالم إلى مرافق الصرف الصحي، وتسعى "الإغاثة الإسلامية" لحل تلك المشكلات، كالجفاف وضعف البنية التحتية، وبالتعاون مع المجتمعات المحلية تقوم ببناء المرافق الصحية وتدريب المجتمعات لاستخدامها بشكل سليم، وطبقت حلولاً مبتكرة لمعالجة قضايا الندرة والجودة، كتسخير طاقة الرياح والشمس لتشغيل مضخات المياه، والالتزام بالهدف الإنمائي لخفض عدد المحتاجين للمياه الآمنة ومرافق الصرف بحلول 2015، وفي دول مختلفة من العالم، كالسودان والعراق والنيجر ومالاوي.
2. **وقف الصحة والأمن الغذائي**[80]: يعد الحصول على الرعاية الصحية أحد أهم الاحتياجات الملحة للمجتمعات الفقيرة، لذا يموت 30 ألف شخص في العالم النامي يوميًّا بسبب الأمراض التي من الممكن علاجها، بالإضافة إلى ذلك تموت أكثر من نصف مليون امرأة سنويًّا أثناء الحمل والولادة نتيجة غياب الرعاية الصحية اللازمة لها وللجنين، لذا تعمل "الإغاثة الإسلامية" على تحسين فرص الرعاية الصحية للمجتمعات الفقيرة من خلال بناء العيادات الطبية وتجهيزها وتوفير الدواء والدعم

---

[79] على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

[80] على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

الغذائي وتدريب الأطباء والعاملين في مجال الصحة، في دول مختلفة من العالم كأفغانستان وباكستان ومالي والهند[81].

3. **وقف التعليم**[82]: التعليم أحد أسباب التغلب على الفقر، ونجده غالبًا أول شيء يستغنى عنه في كثير من المجتمعات الفقيرة، حيث يلتحق الأطفال بالمدرسة الابتدائية ولا يستطيع بعضهم تحمّل نفقات التعليم، والبعض الآخر لا يمكنه الوصول إلى المدرسة، وفي حالات كثيرة قد يضطر إلى العمل لتحمُّل بعض من أعباء أسرته، لذا تهدف برامج تعليم "الإغاثة الإسلامية" إلى إلحاق المزيد من الأطفال بالمدارس، خاصة الفتيات وذوي الاحتياجات الخاصة والأيتام وساكني المناطق النائية، كما تهدف إلى تحسين نوعية التعليم من خلال برامج تدريب المعلمين وبرامج تعليم الكبار ومحو الأمية، حيث تم تنفيذ العديد من البرامج الإغاثية في هذا الإطار في روسيا[83] وبنغلاديش ومصر والنيجر.

4. **وقف التنمية**[84]: تهدف "الإغاثة الإسلامية" إلى تمكين المجتمعات المحلية لتصبح مكتفية ذاتيًّا، والعمل على تحسين القدرة الاقتصادية والاجتماعية والمادية لها من خلال توفير الأدوات والتدريب اللازم، كما تقوم بتقديم قروض التمويل الإسلامي

---

[81] من أمثلة ذلك: حملة توزيع "لحوم الأضاحي" التي قامت بها منظمة "الإغاثة الإسلامية" إلى توصيل لحوم الأضاحي إلى أكثر من 375 ألف شخص في الهند وذلك في إطار حملتها لعام 2013م، والتي ترمي إلى تمكين المقتدرين الراغبين في أداء هذه الشعيرة التعبدية من المشاركة في الحملة ليستفيد ما يزيد عن 1.8مليون شخص، على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

[82] على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

[83] كمشروع إعادة تأهيل وحدات التدريب المهني في 30 مدرسة في الشيشان، يهدف هذا المشروع إلى تجهيز وإعادة تأهيل وحدات التدريب المهني في 30 مدرسة. على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

[84] على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

الصغيرة، علاوة على ذلك تقدم "الإغاثة الإسلامية" الدعم للنساء والأرامل اللواتي يعتبرن المعيل الرئيس للعائلة، وقد قامت منظمة الإغاثة الإسلامية في هذا الصدد بتنفيذ العديد من المشاريع الإغاثية في جمهورية الصين الشعبية[85]، وتشاد وبنغلاديش والنيجر[86].

آليات النهوض بأداء القطاع الوقفي في تمويل عمليات الإغاثة الإنسانية.

في ضوء واقع القطاع الوقفي في المجتمع المعاصر، وفي ضوء البحث الآنف الذكر لطبيعة الوقف وسماته التمويلية ودوره في تمويل جهود العمل الإغاثي، يمكننا تلمّس العديد من الرؤى الفكرية والسياسات العملية التي من شأنها النهوض بدور الوقف في مجال العمل الإغاثي، وهي تقوم على تجاوز النظرة النمطية لفقه الوقف من حيث البنية المادية المكونة له، ومظلته التمويلية، ومداه الزمني ونطاقه الجغرافي، كما تقوم على تطوير آليات إدارته[87] والإفادة من كل ذلك في تمويل الأعمال الإغاثية، وتتلخص أهم تلك الرؤى والسياسات بما يأتي:

1. تفعيل المبادرات الجماعية للممارسات الوقفية عن طريق ما يسمى بالوقف الجماعي لغايات تمويل العمل الإغاثي بصيغه المختلفة: السهم الوقفي، الصناديق الوقفية، البرامج الوقفية وغيرها، وعدم اعتماد النظرة التقليدية لآلية الوقف وحصرها بكبار الملاك.

---

[85] من التجارب العالمية في هذا المجال: مشروع بناء بيوت للفقراء في الصين، يهدف المشروع إلى بناء منازل جديدة ليستفيد 1,128 من المسلمين (الهو) أي ما يعادل 205 أسرة ممن يعيشون في كهوف قديمة حُفرت في الخمسينات والستينات من القرن الماضي، وهم ما بين الفقراء والمحتاجين، ذوي الإعاقات الذهنية والمعاقين. على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

[86] كمشروع القروض لتمويل المشاريع الصغيرة للنساء، يهدف هذا المشروع إلى تقديم قروض ميسرة للنساء الفقيرات لعمل مشاريع صغيرة. على الشابكة 2014/5/29, www.islamic-relief.me.

[87] عبد الجبار السبهاني، الوجيز في اقتصاديات الزكاة والوقف، ص217 وما بعدها.

2. تسويق الفكرة إعلاميًّا[88] خاصة جواز وقف الأموال لغايات تمويل الإغاثة الإنسانية على اختلاف صورها من خلال آليات التسويق الحديثة، عبر المناهج الدراسية وخطب الجمعة والإذاعات وشاشات التلفزة، والمواقع الإلكترونية وغيرها.
3. محاولة الحد من نمطية الأداء الوقفي تجاه دور العبادة وأداء الشعائر التعبدية، ولفت أنظار الواقفين إلى عظم الأجر والثواب بوقفهم الأموال على رعاية برامج العمل الإغاثي، كما يمكن في هذا الصدد العمل على إعادة تأهيل دور العبادة لتشتمل على مراكز إيواء مؤقتة للنازحين والمشرَّدين ليصار إلى إلحاقهم بمراكز إيواء دائمة في المخيمات أو المدن المخصصة لذلك.
4. ضرورة التعاون والتنسيق بين الجهات الوقفية القائمة على رعاية شؤون العمل الإغاثي، خاصة في مجال رصد محطات الفائض ومحطات العجز ليصار إلى تغطية بؤر العجز من الفائض الوقفي، سواء كان ذلك على الصعيد الداخلي أو على مستوى الإقليم، أم كان على الصعيد الخارجي عبر صيغ الوقف العابر، كما يستلزم منها أن يكون لديها خطة عمل مسبقة لمواجهة الكوارث والنكبات.
5. فتح مراكز تدريب ممولة وقفيًّا ومتخصصة تعنى بتأهيل العاملين في ميادين العمل الإغاثي المختلفة وتدريبهم، خاصة أن الجهات المعنية بعمليات الإغاثة الإنسانية تعاني من نقص حاد في العتاد البشري.
6. تفعيل صيغة وقف المنقول لوقف معدات النقل من الطائرات والمركبات وسيارات الإسعاف، المؤهلة لنقل المؤن والمساعدات إلى المنكوبين، خاصة المتواجدون في أماكن جبلية نائية وطرق وعرة غير ممهدة، أو طرق أفسدتها الكارثة، كما يمكن الإفادة أيضًا من هذه الصيغة بوقف أسرَّة المرضى والأجهزة الطبية المختلفة، والخيام وأجهزة تنقية المياه

---

[88] الحيزان، دور الإعلام في توعية الجمهور بالوقف، (مجلة أوقاف، ع4، السنة الثالثة، 2003م)، ص50 وما بعدها.

ومعدات الإنارة والتدفئة والملابس، ووسائل النقل البسيطة[89] وغير ذلك من مستلزمات العمل الإغاثي الذي يعقب النكبات والكوارث.

7. إنشاء وقفيات لتمويل بناء مستشفيات ومراكز صحية متخصصة بعلاج الأمراض النفسية المزمنة التي تصيب الناجين من الكوارث والنكبات.
8. تفعيل صيغة وقف المنافع لما فيه من توسيع دائرة الممارسة الوقفية لتشمل وقف منفعة الأبنية والأماكن والأراضي، ومنفعة وسائل النقل، ومنفعة وسائل الاتصال، ومنفعة الطاقة الكهربائية، ومنفعة توريد المياه والغاز، وغير ذلك مما قد يخفف من وطأة الكارثة عن المنكوبين، وفتح المجال للناس على اختلاف قدراتهم المالية ليهبوا إلى نجدة إخوانهم وإغاثتهم كل في مجال اختصاصه من الأطباء والمدرسين والعمال وغيرهم[90].
9. ترسيخ فكرة الوقف العابر الذي يتجاوز الحدود الإقليمية لتمويل عمليات الإغاثة الإنسانية في البلدان المنكوبة، وبيان أهميتها لدى جمهور الواقفين من الناحية التعبدية، والمبادرة بإنشاء بيوت خبرة وقفية توازن بين الجوانب النظرية والبرامج العملية في تكريس

---

[89] من الأمثلة على ذلك: منظمة دراجات هوائية للعالم (Bicycles for the World) وهي إحدى المنظمات الأميركية التي تتخذ من واشنطن مقرًّا لها، وهي إحدى المنظمات غير الحكومية الكثيرة التي تتبرع بالدرجات الهوائية والسلع الأخرى لمنظمات أهلية في الدول النامية، حيث شحنت في العامين الماضيين أكثر من 14 ألف دراجة هوائية لوكالات غير ربحية شريكة لها في كل من بربادوس، وكوستاريكا، وغامبيا، وغانا، وغواتيمالا، وهندوراس، وناميبيا، وبنما. وقد أرسلت المنظمة أحدث شحناتها إلى "مؤسسة حدِد مجرى الحياة" الخيرية في بولغتانا. لمزيد من التفصيل ينظر: http://iipdigital.usembassy.gov ، بتاريخ 2007/5/29م.

[90] عبد الفتاح محمود إدريس، وقف المنافع: الجدوى الاقتصادية، المعوقات والحلول، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الثاني للأوقاف بالمملكة العربية السعودية: الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1427هـ، 2006م)، 86/2 وما بعدها.

وتفعيل البعد الدولي للوقف[91]، خاصة أن آثار الكوارث والحروب غالبًا ما تتعدى الأبعاد القطرية للدول المنكوبة[92].

10. على الجهات القائمة على شؤون العمل الوقفي في إطاره الإغاثي اعتماد سياسة وقفية واضحة المعالم تراعي تطوير الوقف المالي وتنمية موجوداته، وذلك بإضافة أوقاف جديدة لكل مرفق من مرافق العمل الإغاثي مما يعطيها الاستقرار والاستمرار.
11. ضرورة استثمار الأملاك الوقفية المخصصة لتمويل أعمال الإغاثة الإنسانية وفق صيغ استثمارية تراعي الضوابط الشرعية والأسس الاقتصادية لاستثمار أموال الوقف.
12. تخصيص جزء من الفوائض الوقفية ليصار إلى وقفه وضمه إلى الأصل الوقفي الذي نتج عنه، مما يعزز من مكانة الوقف المالية ويسهم في رفع قدرته التمويلية لإشباع الحاجات الإغاثية التي نيطت به.
13. تفعيل صيغة "وقف الوقت"[93] من أجل تخصيص جزء من فائض الوقت لدى الشباب والقادرين على القيام بالواجبات الإنسانية التي يفرزها واقع العمل الإغاثي؛ خاصة في مخيمات اللاجئين والنازحين، كالخدمات الطبية والرعاية الصحية، وخدمات التعليم والتوجيه، وخدمات الإعانة على فتح الطرق، وتوفير المياه الصالحة للشرب، وتوفير وسائل

---

[91] لمزيد من التفصيل انظر: طارق عبد الله، عولمة الصدقة الجارية: نحو أجندة كونية للقطاع الوقفي (مجلة أوقاف، ع14، السنة الثامنة، 2008م)، ص 29 وما بعدها.

[92] للاطلاع على بعض التجارب العالمية في هذا الصدد ينظر: iipdigital.usembassy.gov.

[93] السدحان، رؤية مستقبلية لدور الوقف في الاستفادة من الشباب، وقف الوقت نموذجًا (مجلة أوقاف، ع15، السنة الثامنة، 2008م)، ص127 وما بعدها.

التدفئة كالخيام والأغطية والملابس الشتوية وغير ذلك، بالإضافة إلى تقديم الإرشاد النفسي والعناية التلطيفية للمنكوبين من ضحايا الحروب والكوارث البيئية[94].

الخاتمة

أولاً- يعد نظام الوقف الإسلامي من الأنظمة التي أثرت في مختلف جوانب الحياة، الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية في المجتمعات العربية والإسلامية عبر تاريخ الإسلام الطويل، ويمكن تلخيص هذا الأثر في النقاط الآتية:

1- **جانب الحياة الدينية:** ساهم الوقف مساهمة كبيرة في الجانب الديني، وما زال يقوم بهذا الدور، فكان الدعامة الأساسية في إنشاء أماكن العبادة والمساهمة في تحفيظ كتاب الله سبحانه وتعالى، ووقف الكتب الدينية، والمساهمة في مساعدة الفقراء غير القادرين على أداء فريضة الحج، وكذا المساهمة مساهمة كبيرة في حركة الجهاد الإسلامي التي قامت ضد الاحتلال في الدول الإسلامية، ومد يد العون للأقليات الإسلامية المنتشرة في مختلف البلدان... إلخ.

2- **جانب الحياة الثقافية:** ساهم الوقف مساهمة كبيرة في القيام بالعملية التعليمية، والتحمل شبه الكامل لأعبائها، حيث ساهم في نشر العلوم بمختلف أنواعها بين مختلف أفراد المجتمع، خاصة الفقراء منهم، وكذا ساهم في توفير الكتب عن طريق وقف المكتبات المتكاملة لتسهيل مهمة المدرسين والطلاب...

---

[94] دنيا شوقي أحمد، مجالات وقفية مستجدة: وقف المنافع والحقوق، بحث منشور ضمن أعمال المؤتمر الثاني للأوقاف بالمملكة العربية السعودية: الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1427هـ، 2006م)، 126/2.

3- **جانب الحياة الاجتماعية:** قام الوقف بدور كبير في هذا الجانب، من خلال توفير الرعاية الاجتماعية لجميع أفراد المجتمع، خاصة غير القادرين منهم على توفير الحاجات الأساسية، حيث ساهم في توفير المسكن والمأكل والمشرب ومساعدة الشباب على الزواج، وتوفير المياه الصالحة للشرب...

وأدى نظام الوقف إلى انتشار المحبة والتلاحم بين مختلف فئات المجتمع، خاصة أن نظام الوقف الإسلامي اختياري لا إلزامي، ومن ثم فإن نظام الوقف يمنع الحقد والحسد والتباغض بين طبقات المجتمع، ويساهم في انتشار الفضيلة عن طريق مساهمته في تحمل تكاليف الزواج، كما يساهم في القضاء على بعض الظواهر السيئة في المجتمع كالتسول والتشرد والسرقة والمنازعات...

4- **في الجانب الصحي:** ساهمت الأوقاف في توفير الرعاية الصحية لجميع أفراد المجتمع، خاصة غير القادرين منهم على توفير العلاج لهم، وذلك عن طريق إقامة المستشفيات لعلاج المرضى والمقعدين ونحوهم، وكذا المساهمة في تدريس العلوم الطبية والصيدلية وتوفير أماكن خاصة لذلك، والعمل على استمرار عمل المراكز الصحية أكبر فترة ممكنة، واختيار أفضل الخبرات للعمل في المستشفيات الموقوفة، وكذا وقف الكتب الطبية حتى تكون في متناول الجميع.

5- **الجانب الاقتصادي:** ساهم الوقف مساهمة واضحة في إقامة مشروعات البنية الأساسية، من طرقات ومدارس ومساجد وآبار وتحصينات دفاعية ومقابر، كما ساهم في زيادة الإنتاج بمختلف أنواعه سواء كان زراعيًّا عن طريق الأراضي الزراعية الشاسعة التي ملأت العالم الإسلامي التي استثمرتها إدارات الأوقاف وأدت إلى زيادة الإنتاج في المجتمع، أو في الجانب التجاري حيث ساهمت الأوقاف في زيادة الحركة التجارية في المجتمع.

ثانيًا- قدم الوقف للمجتمع الإسلامي خدمات كثيرة، تربوية وعلمية وطبية واجتماعية، ساعدت في النهضة الحضارية للمجتمع الإسلامي، كما أدى الوقف الإسلامي إلى النهضة العلمية بعد أن أصبح المشرق العربي قبلة لطلاب العلم من شرق آسيا وغيرها.

ثالثًا- أن نظام الوقف فقد كثيرًا من الأهمية ودوره في المجتمع الإسلامي في العصور المتأخرة والعصر الحاضر على سبيل الخصوص، والسبب في ذلك استيلاء الحكومات على أغلب الوقف ودمجه في أملاك الدولة، ومن ثم عدم توجيهه إلى مصارفه التي خصصت لها.

رابعا- أثبت الواقع المعاصر والدراسات الجادة علميًّا واقتصاديًّا أن الأوقاف باستثمارها الصحيح والولاية المخلصة الحكيمة تحقق للأمة ديمومة تمويل مؤسساتها في المجال الاجتماعي والمعيشي والعلمي والصحي، وتوفير الضروريات والحاجيات والتحسينات، وضمان تمويلها حتى في الزمن الصعب.

التوصيات:

1. ضرورة إصدار تشريعات ضابطة للوقف التعليمي باستمرار.
2. تفعيل دور وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي في التعريف بالوقف التعليمي.
3. توضيح دور وزارة الأوقاف في رعايته وضبطه.
4. تشجيع المؤسسات الاقتصادية على الاستثمار في الوقف التعليمي بوسائله المختلفة.
5. تتبع الأوقاف في العصور الإسلامية جميعها، ودراستها دراسة فقهية وحديثية وقضائية وفقهية، ونشر ذلك في الوسائل الإعلامية كلها؛ لأن هذا الجهد المبارك من العهد المأخوذ على العلماء ببيان العلم ونشره والنصح لولاة الأمر والعامة.
6. إرشاد الأغنياء والموسرين وحضهم على الوقف والتعاون على البر والتقوى، فإذا استجابوا لذلك عم نفعهم الغني والفقير، والذكر والأنثى، لأن الوقف من الصدقات الجارية العظيمة النفع الباقية لعصور الطويلة، لا سيما إذا اختير نوعها وسلمت من

الحوادث، وأهم الوقوف التي يجب حض الناس عليها: سقي المياه والدور والمستشفيات ودور الرعاية ونحو ذلك.

7. الحاجة إلى تعديل بعض قوانين الأوقاف لتتضمن تعريف الأوقاف بنوعيها الخيري والأهلي وتنظيمها وحمايتها.
8. الحاجة إلى توفير إستراتيجية واضحة لاستثمار أموال الوقف، والإستراتيجية هنا تعني وضوح الرؤيا وتواجد التصور الطويل المدى للأهداف التي يسعى إلى تحقيقها من جهة، وأيضا توفير سياسية استثمارية توضح كيفية تحقيق هذه الأهداف من جهة أخرى، كما أنها تمثل بمبادئها الأساس الذي تستمد منه خطط العمل المتعاقبة وأهدافها ووسائل تحقيقها، لا بد من التطوير والتدريب للطاقات البشرية العاملة حاليًا في لأوقاف، إذ إنه من الأمور المهمة في هذا المجال حتى يكون العاملين على مستوى التحدي وتحقيق موجهات هذه الإستراتيجية.
9. استخدام الأساليب والوسائل العصرية وتوظيفها لتحقيق أهداف التوجهات الإستراتيجية، مثل استخدام الشابكة وغيرها من الوسائل.
10. اختيار الكادر المؤهل في الوظائف التي يعلن عنها بعيدًا عن الترضيات والمجاملات الشخصية.
11. من الضروري إعادة هيكلة الوقف ورفده بالمتخصصين في مجال الاستثمار والإشراف عليه، لأن هذا الموضوع أصبح علمًا له أصوله واختصاصاته التي لا بد لها من الأجهزة الكفؤة، وأن تقوم هيئة استشارية مستقلة تابعة لرئاسة الأوقاف على درجة من العلم والإدارة بالعملية الاستثمارية للأوقاف.

لمصادر والمراجع

Aʿbd ālbāsiṭ ،muḥammad ḥassan ،(1402h/ 1982m): āltanmiyat ālāiğtimāʿyat ،ṭ 4 ،maktabatul wahb ،ālqāhirat.

Abu ġadat ،ḥassan aʿbd ālġaniy ،(1415h——): aḍuwāʾ aʿly ālwqaf iʿbr ālʿaṣwar ،maqāl fiy muğlat ālfayṣal ،ālaʿdad 217.

Aʿfyfy ،muḥammad ،(1991m): āl-awqāf wālḥayāt āliqtiṣādyat fiy miṣr fiy ālʿhd ālʿuṯhmāny ،ālhayat ālmiṣry lilkitāb ،ālqāhirat.

Āl-amyn ،ḥassan aʿbd āllha ،(1994m): ālwaqf fiy āl fiqh āl-islāmya ، abḥāṯh ālḥlqat āldirāsiyat ālaty naẓamahā ālmaʿhdy āl-islāmy lilbuḥwṯh wāltadriyb mʿah ālstaʿāwun mʿah ālbank āl-islāmy liltanmiyat aḥwal idārat wataṯhmyra amwāl wamumtalikāt ālawqāf ،ṭ2 ،ālmamlakat ālaʿrbyat ālsʿawdy ،ğidah.

Ālazhary ،muḥammad bin muḥammad ، (d t): thaḏyb ālluġat tḥaqyq ʿbd ālslām hārwn- mrāğʿ muḥammad ālnağār.

Ālbḫāryi ،abu abdāllha muḥammad bn ismāʿyl ،(1407h1998 –m) :ṣuḥyḥ ālbḫāry tḥaqyq ،muṣṭafa ālbůġā ،ṭ3 ،dār ibn kaṯhyr bayrwt muṭbʿt ālyamām dimšhq.

Ālḥaṣkfy ،aʿlāʾ āldyn ،(1399h 1979m): āldar ālmuḫtār šharḥ tanwyr āl-abṣār ،maṭbwaʿ mahʿ ḥāšyat ibn ʿābidyn dār bayrwt.

Ālkabyshy ،muḥammad aʿbyd (1397، h1977 ——m): aḥkāmu ālwaqf fiy ālšryʿat āl-islāmyat ،wizārat āl-awqāf wa-iḥyāʾ ālturāṯh āl-islāmy ، ālğumhuwriyat ālʿirāqyat ،muṭbʿat āl-iršhād ،baġdād.

Ālkutby ،amiyn šhākir ،(1984m): aʿyuwn āltwāryḫ ،taḥqyq nabylat aʿbd ālmunʿm ،dāwud fayṣal ālsāmir ،ṭ2 silsilatu kitab ālturāṯh 22 wizārat ālṯhaqāfat āl-iʿlām ،baġdād ،āl-iʿrāq .

Āllšhanqiyṭy ،aḥmad bin aḥmad muḫtār ،(1407h 1987m.): muwāhib ālğaliyl aʿly muḫtaṣir ḫaliyl ،idārat iḥyāʾi ālturāṯh āl-islāmy ،qaṭar.

Ālmuqariyzy ،taqy āldiyn aḥmad bin aʿly ،ālmuwāiʿẓ wālāiʿtbār biḏikr ālḫuṭaṭ wāl aṯhār ālmaʿruwfat bālḫuṭaṭ ālmuqryzyat ،muasasat ālḥlbiy ، ālqāhira.

Ālnaysābuwriy ،muslim bin ālḥağāğ bin muslim ālqašhyry ،(d t): ṣuḥyḥu muslim mʿa šharḥi ālnawawy ،dār ālkitab ālʿlamyat ،bayrwt ،lubnān.

Ālqalqašhnadya ، abw ālʿabbāsi aḥmad ibn aʿly ،(d t): ṣubḥ āl-iʿšhā fiy ṣunāʿt āl-inšā ،wizārat ālṯhaqāf ،miṣr.

Ālquran ālkrym

Ālsabāʿyi ،muṣṭafa ،(d t): min rwāyiʿ ḥaḍāratanā ،ālmaktab āl-islāmy ، dimašhq.

Ālṣadyq ،muḥammad ālḍuryr ،(1415h1995 - ـــm): fiqhu ālwaqf fiy āl-islām ،ālnudwat ālʿālamiy litanmiyat watatwiyr āl-awqāf ،āl-sudān.

Ālšhāṭiby ،abu isḥāq ibrāhym ibn musa āllḫamy ،(d t): ālmuwāfqāt fiy uṣwl āl-aḥkām ،taḥqyq muḥammad ḫaḍir āltawnisy ،ālmaktabat ālfayṣuliyat makat ālmukarama.

Ālsuywṭiy ،(1952m): aʿbd ālraḥman ibn abybakr- tāriyḫ ālḫulafāʾ - taḥqyq: muḥammad maḥyi ālddyn aʿbd ālḥamyd ،muṭbatʿālsʿādat miṣr.

Ālṭabarāny ،sulymān ibn aḥmad ibn aywb ،(1983m): ālmʿuğam ālkabyr ،taḥqyq aḥmady bn ʿibd ālmağyd ālsalafy ،maktabat ālʿulwm wālaḥkam ،ālmuwaṣul.

Āltamymy- aʿbd ālğalyl ،(1992m): waṯhyqat iḥbās ālğāmiʿ āl aʿẓum (ālmuğalat āltāryḫyat ālmaġāribiy (ʾmurğʿi sābiq ālʿadd ālsābiʿ.

Āltamymy ،aʿbd ālğalyl ،(1980m): min ağil kitābat tāryḫ ālğāmiʿ ālaʿẓum bimadynat ālğazāir ،ālmuğlat āltāryḫiyat ālmaġāryat ،ālsanat ālsābiaʿ ،ʾālʿadd 19- 20 ،zaġwān tuwnus.

Ālṭarzy ،abu ālfatwḥa nāṣir ibn aʿbd ālslām ،(d t): ālġarb fiy taʿryb ālmaʿrib ،taḥqyq maḥmuwd fāḫawiry ،aʿbd ālmağyd muḫtār ،maktabat usāmat ibn zayd ،aḥlib ،sawriyā.

Āltawẖiy ،ālqāḍiy aby aʿly ،(1391 h 1971 m): našwār ālmuḥāḍirat wa-aẖbār ālmuḏākirat tḥaqyq aʿbwud ālšhālğy ،ṭabʿat bayrwt.
Ālzabydy ،muḥib āldyn muḥammad ،(d t) tāğ ālʿarwsh min ğawāhir ālqāmuws ،maktabtu dārul ālḥyāt ،bayrwt .

Amyn ،muḥammad ،(1408h1988 –m) āl-awqāf wālaḥyāt ālāiğtimāiʿyat ، bidwn makān ālnšhri.

ʿānwniy ،asāmat ،(1981m): ālbar wālmuaāsāat fiy ālmuğtamʿ āl-islāmy ، muğalat ālbāḥṯh āllbināny bayrwt ،ālʿadd 7 ḥazyrān.

ʿāšhuwr ،sʿayid aʿbdu ālftāḥ ʿāšhuwr ،(1977): buḥwṯh wadirāsāt fiy tāriyẖ ālʿaṣwr ālwasiṭy ،ğāmʿiat bayrwt ālaʿrbyah.

Aʿysy, aḥmad ،(1401h 1981m): thāriyẖ ālbymārstānāt fiy āl-islām ،ṭ2 ، ālriād ālaʿrby ،bayrwt.

Bak، ahmad iʿysa ،(1981 m): tāryẖ ālbymārstānāt fiy āl-islām ،dār ālrāyd ālʿrbiy bayrwt ،lubnān.

Fāltir hahnis ،(1970m): ālmukāyiyl wāl-wizān āl-islāmyat wamā yuʿādlhā fiy ālniẓām ālmutry tarğamat d/ kāmil ālʿasly manšuwrāt ālğāmʿiat āl-irdanyat.

Foundation, endowment, trust, donation, stiftng, stichting, stiftlse, and saati.

Hawanikat ،sağryf ،(1969m): šhams āl aʿrb tšhriq aʿla ālġarb aṯhar ālḥḍārat āl aʿrbyat fiy awrubah ،naqlh aʿn āl almāniyat fāruwq bayḍuwn ،kamāl ālduswqy rāğʿh wawaḍʿi ẖawāšhyh fāruwq iʿys ālẖawriy ṭ2 ،ālmaktab āl islāmy ،bayrwt.

Ibn ʿābidyn ،muḥmmad amyn ،(1399h1979 —m.) Ḥāšyat dard ālmuḫtār aʿly āldar ālmuḫtār šharḥ tanwiyr āl ibṣār ālmaʿrwf baḥāšhyat ibn ʿābidyn ،dār ālfakr ،bayrwt.

Ibn āby aṣybʿ muwafiq āldyn abu ālʿbās bin ālqāsim bin ẖlyfah bin yunus ālsʿdy ālẖzraǧy (d t): ʿyun ālanbiāʾ fiy ṭbqāt āliṭbāʾ (maktabatu dār ālḥyāt byruwt).

Ibn baṭuṭa (1964m): raḥlāt ibn baṭwṭa ālmasmāt tḥufat ālnaẓār- (bayrwt).

Ibn ǧabiyr ،muḥammad bin aḥmad ،(d t): raḥlat ibn ǧabyr taḏkirat āl-iẖbāry fiy itfāqāt āl-asfār- (bayrwt lubnān).

Ibn manẓuwra ،abu ālfaḍil ǧamāl āldiyn muḥammad abu ālmakārim ،)(1375h1969 -m) :lisān ālaʿrb ،dār bayrwt ،bayrwt.

Maʿruwf ،nāhǧy ،(1959): tāryẖ uʿlamāʾ ālmustanṣriy ،muṭbʿat ālʿāny ، baġdād ،āl-iʿrāq

Mawqiʿ qiṣa āl-islām: qiṣat bir ruwmah: https://lite.islamstory.com/ar/artical

Riyḥān ،ʿabd ālraḥman asʿad ،(2009m): "ahl yawāzy niẓām ālwaqf dawr ālmuǧtamʿa ālmadany fiy ālwaṭn ālaʿrbyi ،"abḥāṯh ālmutamir ālʿālmy aḥwl qwānyn ālawqāf wa-idārathā ،ālǧāmiatʿ āl-islāmyat kwālāmbwr ، mālayzyā.

Saʿyduwny ،nāṣir āldyn ،(1401h 1980m): ālwaqf wamakānatha fiy ālḥayāat ālāiqtiṣādiyat wālāiǧtimāʿyat wālṯhaqāfiyat fiy ālǧazāhir fiy awāẖir ālʿahd ālʿuṯhmāny wawāil ālāiḥtilāl ālfaransy (muǧalat dirāsāt tāryẖyat ālʿadd 3 ،ǧāhmiatʿ dimašhq ،suwriyā.

Šhʿāir ،munḏir ،(1412h 1992m.): āl-awqāf āl -islāmyat watakāfiluhā ālāiǧtimāʿy ،muǧalat nahǧy āl-islām ،suwryā.

Šhyrat ،asʿid ḥamzat ،(d t): warqat maydānyiyat aʿn āl-awqāf fiy ālmamlakat ālaʿrbyat āl sʿaudya -nadwat idārat wataṯhmyr mumtalikāt āl-awqāf.

دَوْرُ التَّخطيطِ في شؤونِ الدَّولةِ في الحضارةِ الإسلاميَّةِ: دراسة تحليليَّة لنموذج عمر بن الخطاب[1]

The Role of Planning in State Affairs in Islamic Civilization: An Analytical Study of the Model of Omar Ibn Al-Khattab

Peranan Perancangan Hal Ehwal Negeri dalam Tamadun Islam: Satu Kajian Analisis Model Omar Ibn Al-Khattab

يوسف علي العوائد*، تميم أسامة**

الملخّص

يهدف البحث الحالي إلى تعرف دور التخطيط الإستراتيجي في شؤون الدولة الإسلامية في الحضارة الإسلامية، وذلك من خلال دراسة مشكلة البحث وتحليلها المتمثلة في أن التخطيط الإستراتيجي في شؤون الدولة الإسلامية له بالغ الأثر في تحقيق الحضارة الإسلامية، وقد وقع الاختيار على فترة عمر بن الخطاب رضي الله عنه للاستفادة من إستراتيجياته في فتح العراق ومصر، وفرضه الخراج على سواد العراق، وتقسيم الولايات، وتنظيم الدولة إستراتيجيًّا وسياسيًّا، واستكشاف منهجه رضي الله عنه، وتحليل إستراتيجيته في نهي كبار الصحابة عن الزواج بالكتابيات، وبيان معالم التطوير الإداري الذي شمل تطوير القضاء والدواوين، والعدالة

[1] بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الفكر والحضارة المعهد العالمي للفكر والحضارة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

* طالب الماجستير في الفكر والحضارة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

** أستاذ، كلية عبدالحميد أبوسليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد 19، العدد 2، ديسمبر 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1137

والشورى، ودوره في إدارة الأقاليم، وبيان الشروط التي اتبعها في تعيين الولاة والعمال، وبيان الاستفادة من نموذج الحضارة الإسلامية في زمن عمر بن الخطاب في الواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية: التخطيط الإستراتيجي، الدولة الإسلامية، الحضارة الإسلامية، السياسات العامة، عمر بن الخطاب.

Abstract

The present study aims to identify the role of strategic planning in the affairs of the Islamic State in Islamic civilization, through the study and analysis of the research problem of that strategic planning in the affairs of the Islamic State has a great impact on the achievement of Islamic civilization and has chosen the period of Omar ibn al-Khattab (may Allah be pleased with him) to benefit from his strategies in the conquest of Iraq and Egypt, his imposition of the abscess on the blackness of Iraq, the division of states, the organization of the state strategically and politically, the exploration of his approach - may Allah be pleased with him - and the analysis of his strategy in the senior companions forbade marriage with the Scriptures, the statement of the parameters of administrative development that included the development of the judiciary, the dawaween, justice and the Shura, its role in the administration of the provinces, the statement of the conditions it followed in appointing governors and workers, and the statement of the utilization of the model of Islamic civilization in the time of Omar ibn al-Khattab in contemporary reality.

Keywords: Strategic Planning, Islamic State, Islamic Civilization, Public Policies, Omar Ibn al-Khattab.

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk mengenal pasti peranan perancangan strategik dalam hal ehwal Negara Islam dalam tamadun Islam, melalui kajian dan analisis masalah penyelidikan perancangan strategik itu dalam hal ehwal Negara Islam mempunyai kesan yang besar terhadap pencapaian tamadun Islam dan telah memilih tempoh Omar ibn al-Khattab (semoga Allah gembira dengannya) untuk mendapat manfaat daripada strateginya dalam penaklukan Iraq dan Mesir, pengenaannya terhadap kehitaman Iraq, pembahagian negara, organisasi negara secara strategik dan politik, penerokaan pendekatannya - semoga Allah gembira dengannya - dan analisis strateginya dalam Para sahabat kanan melarang perkahwinan dengan Kitab Suci, pernyataan parameter pembangunan pentadbiran yang merangkumi pembangunan

badan kehakiman, dawaween, keadilan dan Syura, peranannya dalam pentadbiran wilayah-wilayah, pernyataan syarat-syarat yang diikuti dalam melantik gabenor dan pekerja, dan pernyataan penggunaan model tamadun Islam pada zaman Omar ibn al-Khattab dalam realiti kontemporari.

Kata Kunci: Perancangan Strategik, Negara Islam, Tamadun Islam, Dasar Awam, Omar Ibn al-Khattab.

المقدمة

اهتم الفكر الإسلامي بالعنصر البشري اهتمامًا بالغًا، فتجاوزت النظرة إليه كل العناصر الأخرى، فلا أهمية لرأس المال أو الآلات أو المواد وغيرها ما لم يكن الإنسان محركها ومستثمرها ومديرها؛ يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:70]. وقد أكد الفكر الإداري الإسلامي على دور الفرد وأدائه وحثَّ على العمل المتقن الهادف لتحقيق سعادة الفرد والجماعة، من خلال تعرضه للعديد من موضوعات الموارد البشرية، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مجالات الاختيار والتعيين، ومجالات الأجور والحوافز، ومجالات التدريب وتنمية القدرات، ومجالات الترقية، ومجالات العلاقات الإنسانية، وقد ركزت الحضارة الإسلامية على موضوع التعيين والاختيار الإداري بانتقاء الأصلح لشغل الوظيفة، وإسناد الأمر إلى من يمكنه تقديم أفضل أداء، يقول تعالى على لسان النبي يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[يوسف:55] ، كما يقول تعالى على لسان ابنة النبي شعيب عليه السلام: ﴿ قَالَت إِحدَاهُمَا يَا أَبَتِ استَأجِره إِنَّ خَيرَ مَنِ استَأجَرتَ القَوِي الأَمِينُ﴾[القصص26].

فالقدرة والأمانة والعلم والمعرفة تعد من أسس الاختيار الجيد للموارد البشرية، ومن ثم يمكننا القول: إن ما استقرَّ عليه الفكر الإداري الإسلامي أصولاً ومبادئ عامة للاختيار والتعيين يتمثل في استعمال الأصلح، واختيار الأمثل فالأمثل، ووضع الفرد المناسب في المكان المناسب،

والاختبار قبل الاختيار وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحدد أجور العاملين بما يتناسب مع أعباء الوظيفة وحجم العمل والظروف الاجتماعية والبيئة المحيطة، ويمكن القول إن الفكر الإسلامي قد حدَّد بعض المبادئ والأصول العامة للأجور والحوافز، واهتم بتدريب العاملين وتنمية قدراتهم بهدف إتقان ما يؤدونه من أعمال، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم يقوم بتدريب من يستعملهم في مصالح المسلمين ويزودهم بالنصائح والإرشادات، والخلفاء من بعده كانوا يحرصون على الاجتماع بولاتهم من مختلف المناطق لتبادل الآراء في المواقف والمشكلات الإدارية التي تقابلهم، وبحث سبل مواجهتها وعلاجها.

لقد مارس المسلمون الأوائل الإدارة وإدارة الموارد البشرية ممارسة راقية ومميزة، ولكن المشكلة في أن الفكر الإسلامي لم يشهد سوى تأصيل نظري محدود لعلم الإدارة وإدارة الموارد البشرية، ومن أهم أسباب ذلك أن التعليم في العالم الإسلامي يسير في خطين متوازيين، هما خط العلوم الشرعية وخط العلوم الأخرى الدنيوية إن جاز التعبير، ومن هنا نشأت لدينا مشكلة أن المتخصصين في العلوم الشرعية (الدينية) لا يعرفون الكثير عن علوم الإدارة، كما أن المتخصصين في العلوم الإدارية لا يعرفون الكثير عن العلوم الشرعية؛ ولكن شهد العالم الإسلامي في العصر الحديث محاولات من كثير من الكتَّاب المهتمين بالتأصيل الشرعي للعلوم ومنها العلوم الإدارية، وهو ما يطلق عليه البعض جهود أسلمة المعرفة، وقد قدم لنا كثير من الكتَّاب والمفكرين المهتمين بالربط بين علوم الإدارة والعلوم الشرعية الكثير من الإسهامات الطيبة في هذا المجال. ومن هنا فقد وقع اختيار الباحث على موضوع "التخطيط الإستراتيجي لإدارة شؤون الدولة في عهد عمر بن الخطاب" والذي سيحاول الباحث فيه إبراز الإدارة في الفكر الإسلامي وكيفية الاستفادة من ذلك في واقعنا المعاصر.

مشكلة البحث

على الرغم من أن الإدارة في صدر الإسلام حظيت بأهمية خاصة، إلا أنها لم تكن في صورة مبادئ وأصول علمية محددة ومعروفة كما هو معروف الآن، بل كانت تعتمد في الدرجة الأولى على المهارة الفردية والذهنية والخبرة وحسن تقدير الأمور، وكانت الإدارة في صدر الإسلام تمتد روافدها من نصوص القرآن الكريم وأقوال السنة النبوية، وكذلك أقوال الصحابة رضي الله عنهم، وتصرفات القادة وحكمتهم القيادية في عصور الإسلام المتعاقبة، والخطط الإستراتيجية التي استخدموها في كثير من الأمور التي تسير شؤون الدول.

تكمن مشكلة الدراسة في عدم وجود دراسة مستقلة وشاملة حول موضوع الإستراتيجيات العمرية في بناء الدولة الإسلامية، وإن كتب في بعض الجزئيات، لكنها لم تستوعب كافة المجالات والمناحي.

أسئلة البحث

تتجلى إشكالية هذا البحث في الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

1. ما السياسات العامة التي اتخذها عمر بن الخطاب في إدارة شؤون الدولة؟ وما التطبيقات الإدارية في عهده؟
2. ما الآليات التي كانت تدار بها الدولة في الحضارة الإسلامية القديمة؟
3. ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين إدارة الدولة قديمًا وحاضرًا؟

أهداف البحث

1. معرفة السياسات التي اتخذها عمر بن الخطاب في إدارة شؤون الدولة الإسلامية، وتحديد التطبيقات الإدارية في عهده.

2. تحديد الآليات التي كانت تدار بها الدولة في الحضارة الإسلامية القديمة (عمر بن الخطاب أنموذجًا).
3. تعرُّف أوجه الاتفاق والاختلاف بين إدارة شؤون الدولة قديمًا وحاضرًا.

مفهوم التخطيط الإستراتيجي وتطبيقاته في عهد عمر بن الخطاب

إن تاريخ الخلفاء الراشدين مليء بالعبر والدروس، وهي متناثرة في بطون الكتب سواء كانت تاريخية، أو فقهية، أو تفسيرية، أو كتب التراجم والجرح والتعديل، وبتتبعنا لحياة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه وجدناها صفحة مشرفة من التاريخ الإسلامي، الذي بهر كل من اطلع عليه، فهو الفاروق العادل المجاهد الغني عن التعريف، والذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان قط سالكًا فجًّا إلا سلك فجًّا غير فجِّك"[2].

مفهوم التخطيط الإستراتيجي

ظهر التخطيط الإستراتيجي بسماته الحديثة بين خمسينيات وسبعينيات القرن العشرين، فقد أكد ستاينر أن مفهوم التخطيط الإستراتيجي بسماته الحديثة عرف لأول مرة من قبل المؤسسات الكبرى باسم "التخطيط على المدى البعيد" وذلك في منتصف الخمسينيات، بينما أكد منتربرغ أن مفهوم التخطيط الإستراتيجي ظهر لأول مرة في منتصف الستينيات عندما تبناه رؤساء المؤسسات على أنه الطريق الأمثل لوضع الإستراتيجية الكفيلة بتعزيز تنافسية كل من وحدات الأعمال وتطبيقها، ويؤكد آخرون أن ظهور التخطيط

[2] مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل عمر رضي الله عنه، ج4، ص1864.

الإستراتيجي لأول مرة على الساحة يرجع إلى المناخ المضطرب الذي ساد السبعينيات بسبب أزمة الطاقة[3].

ولا يوجد شكل ثابت للتخطيط الإستراتيجي يجب أن تلزمه جميع المنظمات لاختلاف بعضها عن البعض، لذلك يجب تصميم نموذج للتخطيط الإستراتيجي يلائم كل منظمة[4]، وليس معنى أنك تعيش في دولة نامية أنك لا تحتاج إلى التخطيط الإستراتيجي، فنجد الكثير من التجار الناجحين يمارسون التخطيط الإستراتيجي بدرجات عالية من المهارة، وليس لهم قدر كبير من التعليم أو معرفة بمفهوم التخطيط الإستراتيجي، فنجد هؤلاء التجار يعرفون جيدًا الشرائح التي يستهدفونها من المجتمع ويعرفون احتياجاتهم من السلع وقدراتهم المادية وكذلك معرفة منافسيهم، فتكون قراراتهم نابعة من فهمهم لمتغيرات السوق ولأساليب المنافسة[5].

التخطيط الإستراتيجي: هو "قرارات ذات أثر مستقبلي، وعملية مستمرة ومتغيرة، ذات فلسفة إدارية ونظام متكامل من هياكل وموازنات ونظم وبرامج تنفيذية وإجراءات"[6].

التخطيط الإستراتيجي: هو "أداة إدارية تستخدمها المؤسسات بغرض تنفيذ أعمالها ومشروعاتها بصورة جيدة، وذلك من خلال حشد طاقتها وتركيزها، والتأكد من أن جميع العاملين يسيرون في اتجاه تحقيق نفس أهداف الأنشطة الإستراتيجية، إضافة إلى تقويم اتجاه المؤسسة وتعديله استجابة للتغيرات البيئية"[7].

---

[3] مايكل دوريس وجون كيلي وجيمس ترينر، التخطيط الإستراتيجي الناجح ترجمة: سمة عبد ربه، (الرياض: مكتبة العبيكان، 2006م)، ص27.

[4] محمود، أحمد، التخطيط الإستراتيجي للتعليم الجامعي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2013م)، ص38.

[5] محمد، جمال عبد الله، التخطيط الإستراتيجي (القاهرة: المعتز للنشر والتوزيع، 2016م)، ص8.

[6] السويدان، كيف تكتب خطة إستراتيجية، مرجع سابق، ص19.

[7] يوسف وأبو نصيب، محمد وعرفة، أثر التخطيط الاستراتيجي في أداء العاملين للمؤسسات الخدمية، (مجلة العلوم الإنسانية والاقتصادية، ع14، مج1، 2013م)، ص75.

التخطيط الإستراتيجي: هو "جزء أساسي من الإدارة الإستراتيجية، ويعني تطوير أهداف طويلة الأمد، ووضع برامج معينة، من أجل تحقيق تلك الأهداف في ضوء التغيرات في الأسواق والقدرات المتوفرة للمنظمة"[8].

التخطيط الإستراتيجي: هو "التصميم والتبصير برسالة الشركة وبأهدافها وبمسارها الرئيس وتحديد العمليات والأنشطة والأعمال اللازمة لتحقيق ذلك"[9].

كما يرى بعض الباحثين أن التخطيط الإستراتيجي يتضمن أربع نقاط وهي:

- مستقبلية القرارات الحالية: حيث يركز التخطيط الإستراتيجي على تحديد نقاط الضعف والقوة التي من الممكن أن تكون في المستقبل، لإيجاد الأسس التي تعتمد عليها المنظمة في اتخاذ القرارات في الوقت الحالي.
- التخطيط كبناء: فالتخطيط الإستراتيجي يربط بين الخطط الإستراتيجية والبرامج متوسطة المدى، والميزانيات قصيرة المدى، بهدف تحويل التكامل بينهما إلى قرارات في الوقت الحاضر.
- التخطيط كعملية: فهو عملية تبدأ بوضع الأهداف ثم تحديد الخطط والسياسات التفصيلية بطريقة تؤدي إلى تحقيق الأهداف المنشودة.

---

[8] بني مصطفى، علي محمد حسن، أثر التخطيط الإستراتيجي في تسويق الخدمات (الأردن: دار زهران، 2017م)، ص32.

[9] ماهر، أحمد، دليل المدير خطوة بخطوة في الإدارة الإستراتيجية (الإسكندرية: الدار الجامعية، د.ت)، ص23.

- التخطيط كفلسفة: فهو يركز على الأداء المبني على أسس دراسة وتنبؤ المستقبل، ويركز أيضًا على استمرارية عملية التخطيط وعدم اعتمادها على مجموعة ثابتة من الإجراءات[10].

ومما سبق يَضِح لنا أن مفهوم التخطيط الإستراتيجي اصطلاحًا هو مفهوم متعدد الأبعاد، يهتم بالقضايا والتحديات التي تواجه المنظمة في المستقبل، وذلك من خلال تقييم الإمكانيات التي تمتلكها المنظمة، واتخاذ القرارات الإستراتيجية المثلى التي تساهم في تحقيق أهداف المنظمة ورؤيتها ورسالتها.

العلاقة بين التخطيط الإستراتيجي والإدارة

شهد العقد الأخير من القرن العشرين تسارعًا في المتغيرات البيئية على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والتكنولوجية، وبرز مفهوم المنافسة بين المؤسسات المحتضنة لهذه المجالات، ونتيجة القصور الذي يميز أسلوب التخطيط الإستراتيجي، والتطلع تجاه المدى البعيد رغم ندرة المعلومات عنه، والعناية بالخطط أكثر من عمليات التخطيط، فقد ظهرت الحاجة إلى تكامل الإدارة مع التخطيط الإستراتيجي، بحيث ينظر إلى الخطة الإستراتيجية على أنها جزء من نظام الإدارة وقراراته، ومن ثم لا يتم الانتقال من المرحلة السابقة إلى هذه المرحلة إلا بإشراك جميع أعضاء الفريق الإداري في عملية تنفيذ جميع العناصر الإستراتيجية وإدراجها في أنشطتهم اليومية، والمشاركة مع المخططين في هذه المسؤولية، حيث تهدف المنظمة هنا إلى إدارة مواردها بكفاءة عالية لتحقيق مميزات تنافسية تسعى إلى تحقيق أهداف المنظمة ورسالتها[11].

---

[10] العجمي، الإدارة والتخطيط التربوي، مرجع سابق، ص390، 391.

[11] أحمد، التخطيط الإستراتيجي المستدام، مرجع سابق، ص42، 43.

مفهوم التخطيط الإستراتيجي في الفكر الإداري الإسلامي

تتجلى مكانة التخطيط الإستراتيجي في الفكر الإداري الإسلامي في قوله تعالى: ﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ*ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ*ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُون ﴾ [يوسف47: 49]، فبالتمعن في الآيات الكريمة نجدها خطة شاملة طويلة المدى لمواجهة أزمة اقتصادية متوقعة الحدوث في المستقبل، وفيها يتم ترشيد الاستهلاك في الوقت الحاضر وادخار أكبر قدر من الحبوب في سنابلها، فهي أحفظ لها من الفساد، ثم مواجهة الأزمة الاقتصادية المحتملة الحدوث بالاحتياطي من الحبوب الذي تم ادخاره فيما سبق، فبذلك تمرُّ هذه الأزمة بسلام نظرًا لحسن التدبير والتخطيط الإستراتيجي[12].

والتخطيط في الإسلام مرتكز انطلقت منه الدعوة الإسلامية وقد ثبت ذلك في قوله تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[المائدة:48]، أي سبيلاً واضحًا إلى المقاصد الإسلامية[13]، وقد كانت حياة النبي صلى الله عليه وسلم تسير وفق تخطيط محكم مبني على معرفة الواقع والتنبؤ بالمستقبل، وسيرته الشريفة مليئة بالأمثلة، منها أن النبي صلى الله عليه وسلم خطط لبناء دولة عقدية في المدينة لا تقتصر أهدافها على توفير متطلبات الحياة لمواطنيها، بل تحرص على بناء الإنسان بناء فكريًّا سليمًا، وكان هذا التصور راسخًا في وجدانه حيث رفض صلى الله عليه وسلم ما عرضته عليه قريش والعرب[14] عندما جاءه عتبة بن ربيعة قائلاً: "يا بن أخي، إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالاً، جمعنا لك من أموالنا حتى

---

[12] الأشعري، أحمد، مقدمة في الإدارة الإسلامية (ط1؛ جدة، 2001م)، ص158، 159.

[13] نجم، مهنا، التخطيط الشخصي في السيرة النبوية (ط1؛ عمان، 2014م)، ص3.

[14] فارس، طه، أثر الاستشراف والتخطيط المستقبلي في العلم والتعليم في ضوء السنة النبوية (ط1؛ بيروت: مؤسسة الريان، 2014م)، ص78.

تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت تريد به شرفًا، سودناك علينا حتى لا نقطع أمرًا دونك، وإن كنت تريد به ملكًا، ملكناك علينا"[15].

ومن الأمثلة أيضًا على التخطيط الإستراتيجي في عصر النبي صلى الله عليه وسلم إقراره لاجتهاد الصحابة رضي الله عنهم في الأحكام الشرعية في حياته، وقد كان هذا بمثابة التدريب العملي للصحابة على فهم النصوص واستنباط الأحكام، وما هو إلا تخطيط للمستقبل؛ حيث ينقطع مصدر التشريع بوفاته صلى الله عليه وسلم، فعن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: جاء خصمان إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "يا عمرو اقض بينهما"، قال قلت: يا نبي الله، أنت أولى بذلك، قال: "وإن كان"، قلت: على ماذا أقضي. قال: "على إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة واحدة"[16].

وقد برزت مهارة النبي صلى الله عليه وسلم في التخطيط الإستراتيجي العسكري يوم فتح مكة، حيث أمر قادة جيشه أن يدخلوا مكة المكرمة من جهاتها الأربع في آنٍ واحد، فدخل سعد بن عبادة من الجهة الشرقية، ودخل أبو عبيدة بن الجراح من الجهة الغربية، أما الزبير بن العوام فقد قاد خيل المهاجرين والأنصار، وأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يدخل من كداء من أعلى مكة وأن يغرز راية المسلمين بالحجون ولا يبرح مكانه، ودخل خالد بن الوليد من الجهة الرابعة، وقد كان في دخول جيش المسلمين من الجهات الأربع ضربة قاضية

---

[15] سليمان، عبد الله، الحوار وآدابه في الإسلام (الرياض: مكتبة العبيكان، 2009م)، ص30.

[16] ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل تحقيق: شعيب الأرنؤوط (ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م)، ج29، ص357، رقم الحديث: (17824). قال البوصيري: "إسناده حسن". انظر: البوصيري، أحمد بن أبي بكر، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي (ط1؛ الرياض: دار الوطن، 1420هـ)، ج5، ص390.

للمشركين، حيث عجزوا عن التجمع للمقاومة في جهة واحدة، وهذا من الخطط الإستراتيجية العسكرية الحكيمة التي استعملها النبي صلى الله عليه وسلم عندما توفرت لديه العدة والعتاد[17].

وفي مجال الإدارة الإسلامية يعدُّ التخطيط أساس تحقيق المجتمع الإسلامي الذي يقوم على النمو والتنمية والكرامة، الذي يشارك فيه كل مسلم بما وهبه الله تعالى من فكر وعلم وجهد، وفيما يأتي نسلط الضوء على الملامح العامة للتخطيط الإستراتيجي في الفكر الإداري الإسلامي، وهي كما يأتي:

- يتجه التخطيط الإستراتيجي في الفكر الإداري الإسلامي إلى عمارة الكون اتباعًا لأوامر الله عز وجل، ومن ثم تتجه جميع الخطط في المنظمات الإدارية الإسلامية لتحقيق ذلك الهدف المنشود.
- في ظل التخطيط الإستراتيجي تصبح المنظمة أداة تلبية وانتفاع متبادل للمسلمين، وعونًا لهم لإيجاد المجتمع القادر على إشباع حاجاته وتوفير الأمن والكفاية للأفراد.
- الالتزام بالخطة الموضوعة لضمان نجاح تنفيذها، فأي عمل إداري مكون من أجزاء، وكل جزء فيه متمم للآخر، فعدم الالتزام في جزء منها يؤثر على بقية أجزاء الخطة.
- يلزم لنجاح التخطيط في الفكر الإداري الإسلامي تحديد الهدف الذي يسعى التخطيط لتحقيقه، ويتطلب ذلك أن يكون الهدف واضحًا في المنظمة الإدارية بصورة كاملة ودقيقة[18].

ومما سبق يَضِح لنا أنه من خلال تسليط الضوء على الملامح العامة للتخطيط الإستراتيجي في الفكر الإداري الإسلامي، أن مبتغاها تحديد الأهداف، وإعداد الوسائل اللازمة لتحقيقها

---

[17] الحمدي، عبد العظيم محسن، الحكم الرشيد في صدر الدولة الإسلامية والاتجاهات المعاصرة (ط1؛ صنعاء: مؤسسة أبرار، 2018م)، ص193.

[18] مرسي والبرعي، محمود ومحمد، الإدارة في الإسلام (ط2؛ جدة، 2001م)، ص174-176. نجم، التخطيط الشخصي في السيرة النبوية، مرجع سابق، ص4.

وآلية التنفيذ ومحاولة التنبؤ بالمستقبل بناء على الأحداث المعاصرة، بهدف تحقيق رؤية المنظمة ورسالتها.

النظام الإداري في عهد عمر بن الخطاب

تربَّى الفاروق في مدرسة النبوة وتعلَّم فيها كل فنون القيادة والريادة، وفي الوقت الذي اختلف فيه الإداريون في نظرياتهم عن هل الإدارة فن أم علم؟ حتى حسم الأمر واتفقوا على أنها فن وعلم، سبقهم إلى ذلك الفاروق وجمع بين الاثنين في بوتقة واحدة، حيث أخذ من تجارب العرب وإدارتها لمواردها المختلفة، واختلاطه بالفرس والروم، فضلاً عن أنه كان ممن تعلموا القراءة[19]، فكان كل ذلك بمنزلة العلوم المكتسبة التي أثقلت شخصيته وزينت تفكيره وأهلته إلى تحقيق كل هذه النجاحات في المجالات المختلفة، فقد جمعت شخصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه بين القوة والشجاعة والأمانة والصدق والشورى[20]، فقد كان أقوى الرجال وأشدهم بأسًا وأسدهم رأيًا وأكثرهم مشورة لمن معه، حتى أضحى مضرب المثل في المواقف والإدارة، فما ذكرت الدواوين إلا وذكر عمر، وما ذكر التاريخ الهجري والعدل في توزيع الثروات إلا وذكر الفاروق صاحب الرأي الصائب الذي أيده القرآن الكريم في كثيراً من المواقف[21].

وقد شهد النظام الإداري للدولة الإسلامية نقلة حضارية كبرى في عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه تمثلت في مدى اهتمامه بالنظم الإدارية، خاصة أن الفتوحات الإسلامية في عصره أدت إلى اتساع رقعة الدولة الإسلامية، ففصل الفاروق السلطة التنفيذية

---

[19] الصلابي، علي محمد، فصل الخطاب في سيرة ابن الخطاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (القاهرة: مكتبة التابعين، 2002م)، ص17.

[20] النوافلة، محمد توفيق، الصفات الشخصية وسمات السلوك القيادي عند الخليفة عمر بن الخطاب (عمان: دار مجدلاوي، 2001م)، ص12.

[21] البشير، عبد الهادي محمد، الكفاية الإدارية عند الخليفة عمر بن الخطاب (مجلة دراسات دعوية، ع12، يوليو 2006م)، ص2.

عن السلطة التشريعية وأكَّد على استقلال القضاء، واهتم أيضًا بإدارة الأقاليم وتعيين الولاة والعمال في جميع أجزاء الدولة الإسلامية فضلاً عن توطيد العلاقة بين المدينة المنورة، عاصمة الخلافة، وجميع الأمصار التابعة لها.

يعدُّ النظام الإداري الذي أسسه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه النواة الأساسية لكيان الأمة الإسلامية الإداري، وأول أشكال الإدارة العربية الجديدة المتأثرة بتجربة شعوب البلدان المجاورة والمفتوحة حديثًا، وقد ساهم هذا في خلق إدارة مالية تعمل على تنظيم عائدات الخلافة وتوزيعها وفق نظام ثابت، وذلك فيما يعرف بالديوان، وأول ديوان أسسه الفاروق هو ديوان العطاء في عام 20هـ؛ بسبب كثرة الأموال المتدفقة على الخلافة من فتوح الأمصار[22]، وذكر الجاحظ أنَّه لما أسَّس عمر الديوان سأله أبو سفيان: "يا أمير المؤمنين، أديوان كديوان بني الأصفر، إنك إن فعلت ذلك اتكلَّ الناس على الديوان وتركوا التجارات والمعاش"، فقال الفاروق: "قد كثر الفيء والمسلمون"[24].

استقلال القضاء[25]:

ارتبط القضاء بالحاكم الأعلى للدولة أو نائبه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فقد كان صلى الله عليه وسلم أول قاض في الإسلام، فكان يحكم بين المتخاصمين من المسلمين أو غيرهم، وإذا كان الأمر يقتضي الذهاب إلى مكان حصول الخلاف ذهب النبي صلى الله

---

[22] فايدة، مصطفى، تأسيس عمر بن الخطاب للديوان ترجمة: سعد بن سويلم (ط1؛ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1997م)، ص65.

[24] طقوش، محمد سهيل، تاريخ الخلفاء الراشدين: الفتوحات والإنجازات السياسية (ط2؛ بيروت: دار النفائس، 2011م)، ص338.

[25] القضاء: الفصل والحكم، وفي المصطلحات الفصل بين الناس وحلها بحكم الشريعة. انظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 2003م)، ج12، ص 132. الغريبة، محمد أحمد، النظام القضائي في الإسلام (عمان: دار الحامد، 2004م)، ص47.

عليه وسلم بنفسه، إلا إذا كان خارج المدينة، فيبعث النبي صلى الله عليه وسلم أحد أصحابه نيابة عنه ليستكمل التحقيق في القضية، أما المناطق البعيدة عن المدينة فقد كان يقوم بمهام القضاء الأمراء الذين يعينهم النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت خلافة الصديق امتدادًا لعهد النبي صلى الله عليه وسلم من حيث وضع القضاء، خاصة في المناطق البعيدة، فالوالي هو من يتولَّى مهام القضاء، أما في مركز الخلافة فقد أسند الصديق القضاء إلى عمر بن الخطاب، ولم يترك القضاء بالكليَّة، وكانت هذه هي بداية استقلال القضاء[26].

وفي خلافة الفاروق أدرك أن الولاة لا يستطيعون القيام بجميع مهام الأقاليم، ففصل القضاء عن اختصاصات الوالي، وعيَّن بجانب الوالي قاضيًا ينظر في أمور القضاء لا عمل له غيره، وقد يجمع لبعض القضاة القيام بشؤون بيت المال إلى جانب عمل القضاء، ولا يعدُّ فصل الفاروق للقضاء عن سلطة الخليفة وولاته استقلالاً كاملاً للقضاء، وإنما كان عمله بداية لذلك، وكان هو الذي يعيِّن القضاة ويعزلهم ويحاكمهم، ومن أبرز من اشتهر في خلافة الفاروق بالقضاء أبو الدرداء الذي ولي قضاء المدينة، وعثمان بن أبي العاص الذي ولي قضاء مصر، وأبو موسى الأشعري الذي ولي قضاء البصرة، وعبد الله بن مسعود الذي ولي قضاء الكوفة، وقد اقتصر قضاء هؤلاء على فصل الخصومات المالية، أما الجنايات وما يتعلق منها بالحدود والقصاص فإنها ظلت في يد الخليفة وولاة الأمصار[27].

وقد فرض الخليفة عمر بن الخطاب رواتب شهرية للقضاة تعينهم على المعيشة، إذ لو اشتغل القاضي بعمل آخر ليؤمِّن له رزقه لما استطاع أن يقوم بواجب وظيفته، فلا بدَّ للقاضي من التفرغ الكامل للقضاء، ولا يتم ذلك إلا بتوسيع رزقه حتى يطمئن على نفسه وعلى ذويه،

---

[26] طقوش، تاريخ الخلفاء الصالحين، مرجع سابق، ص 346.

[27] الصغير، عبد العزيز بن محمد، القضاء في الإسلام في ضوء الشريعة الإسلامية (القاهرة: المركز القومي للإصدارات القانونية، 2015م)، ص20.

وقد أدرك الفاروق هذا وفرض لهم رواتب من بيت المال[28]، وقد فرض للقاضي شريح مئة درهم شهريًّا[29]، وللقاضي سليمان بن ربيعة خمسمئة درهم شهريًّا، واستمرت رواتب القضاء على هذا النحو زمن الخلفاء الراشدين[30].

وحدَّد الفاروق العديد من الصفات التي يجب أن تكون متاحة في القاضي:

- العلم بالأحكام الشرعية؛ لأنه سيطبقها على الحوادث.
- التقوى، وقد كتب الفاروق إلى أبي عبيدة ومعاذ بن جبل: "أن انظرا رجالاً من صالحي من قبلكم فاستعملوهم على القضاء"[31].
- الترفع عما في أيدي الناس، فقد قال الفاروق: "لا يقيم أمر الله إلا من لا يصانع ولا يضارع ولا يتبع المطامع"[32].
- الفطنة والذكاء، فيشترط في القاضي أن يكون فطنًا ذكيًا إلى دقائق الأمور.
- الشدة في غير عنف واللين من غير ضعف، قال الفاروق: "لا يقيم أمر الله إلا رجل يتكلم بلسانه كلمة لا ينقص غربه، ولا يطمع في الحق على حدَّته".

---

[28] السرجاني، راغب، القضاء في عهد عمر بن الخطاب، موقع قصة الإسلام، 2016م. https://www.islamstory.com/ar/artical/21288

[29] الهمشري، محمد علي قطب وآخرون، نظم الحكم في الدولة الإسلامية (الرياض: مكتبة العبيكان، 1997م)، ص57.

[30] حسن، علي إبراهيم، التاريخ الإسلامي العام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 2009م)، ص525.

[31] الرميلي، عبد الحكيم، تغير الفتوى في الفقه الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016م)، ص535.

[32] العمري، حسين، الخطاب في نهج البلاغة: بنيته وأنماطه ومستوياته (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010م)، ص28.

- أن يكون ذا مال وحسب، فقد كتب الفاروق إلى بعض ولاته: "لا تستقضين إلا ذا مال وذا حسب؛ فإن ذا المال لا يرغب في أموال الناس، وإن ذا الحسب لا يخشى العواقب بين الناس"[33].

ثالثا: تطبيق مبدأ الشورى

توسع نطاق تطبيق الشورى في خلافة الفاروق لكثرة المستجدات وامتداد رقعة الدولة الإسلامية إلى بلاد ذات حضارات وتقاليد مختلفة، فنتج عنها مشكلات جديدة تطلبت الاجتهاد، مثل تنظيم العطاء والخراج، فكان الخليفة عمر يجمع الصحابة للشورى خاصة من حضر بدرًا، وكان يحضر الشباب إلى مجالس شورته خاصة من علم عنه العلم والتقوى مثل عبد الله بن عباس[34]، وكذلك استشار الفاروق النساء وكان يقدم الشفاء بنت عبد الله العدوية في الرأي، وثبت أنه استشار أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها، وكان المستشارون يبدون آراءهم بحرية تامة، ولم يتهم الفاروق أحدًا منهم في أمانته وعدالته[35].

وكان الفاروق يستشير في الأمور التي لا نصَّ فيها من كتاب أو سنة، وهو يهدف إلى معرفة إن كان بعض الصحابة يحفظ فيها نصًّا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو لا يعلمه، وكذلك كان يستشير في النصوص المحتملة لأكثر من معنى، وفي هذه الأمور كان يكتفي باستشارة عدد قليل، أما في النوازل فكان يجمع الصحابة ويوسع نطاق الشورى قدر المستطاع،

---

[33] مراد، مسعوداني، تاريخ القضاء عند العرب من العصر الجاهلي حتى العصر العباسي الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2014م)، ص105.

[34] الصلابي، علي محمد، الشورى فريضة إسلامية (ط3؛ بيروت: دار المعرفة، 2012م)، ص60، 61. النوافلة، الصفات الشخصية وسمات السلوك القيادي عند الخليفة عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص23، 24.

[35] العمري، أكرم بن ضياء، عصر الخلافة الراشدة (ط1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، د.ت)، ص100.

مثل ما فعل عند وقوع الطاعون بأرض الشام، وقد استشار عمر رضي الله عنه في المجالات السياسية والإدارية، كاختيار الولاة والعمال والتحركات العسكرية، ومن المأثور عنه: "لا خير في أمرٍ أبرم من غير شورى"[36]، وقوله: "الرأي الفرد كالخيط السحيل، والرأيان كالخيطين المبرمين، والثلاثة مرار لا يكاد ينتقض"[37].

وكان مسلك الخلفية عمر في الشورى جميلاً، فإنه كان يستشير العامة أول أمره، فيسمع منهم، ثم يجمع كبار الصحابة ويفضي إليهم بالأمر، ويسألهم أن يخلصوا فيه إلى رأي محمود، فما استقرَّ عليه رأيهم أمضاه[38]، ومن ذلك ما حدث في فتح العراق، كان رأي العامة أن يقود الجيوش لمحاربة الفرس الفاروق عمر بنفسه، فوافقهم في الرأي وقال: "استعدوا وأعدوا فإني سائر إلا أن يجيء رأي هو أمثل من ذلك"[39]، أما رأي كبار الصحابة وكان منهم علي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام بخلاف ذلك، فقد رأوا أن يبعث أمير المؤمنين عمر رجلاً من الصحابة لقيادة الجيوش، فإذا كان الذي يشتهي فهو الفتح وإلا أعاد رجلاً وندب جندًا آخر ففي ذلك غيظ للعدو، وهذا هو الصواب؛ لأن الخليفة إن قاد الجيوش بنفسه فإما أن ينتصر وإما أن ينهزم وإما أن يقتل في ساحة المعركة، وفي ذلك هزيمة شديدة للمسلمين وخسارة فادحة، فاختار الفاروق رأي كبار الصحابة وأعلن عن سعد بن أبي وقاص قائدًا للجيوش الإسلامية، وهذا يبين أن عمر لم يكن يستبد برأيه وأنه كان يلتمس خير الآراء[40].

---

[36] أبو العلا، أمجد ربيع، النظرية المتكاملة في الشورى (ط1؛ القاهرة: دار الكلمة، 2012م)، ص63.

[37] رشيد، أبو اليسر، محاضرات في سيرة الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم (دار المنهال، 2013م)، ص74.

[38] الصلابي، الشورى فريضة إسلامية، مرجع سابق، ص60.

[39] النجار، الخلفاء الراشدون، مرجع سابق، ص136.

[40] رضا، عمر بن الخطاب الفاروق، مرجع سابق، ص92

ولم تكن الشورى قاصرة على سياسة الفاروق فقط بل أصبحت مظهرًا عامًّا لسياسة الدولة الإسلامية في هذه الحقبة، إذ كان الخليفة عمر بن الخطاب يوصي ولاته وعماله بجعل الشورى منهجًا لسياستهم، ومن ذلك ما قاله لشريح عندما أرسله على قضاء الكوفة: "انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحدًا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما لم يتبين لك في السُّنَّة فاجتهد فيه رأيك واستشر أهل العلم والصلاح"[41]، وكتب الفاروق إلى القضاة مع أول قيامه: "أن لا تبتوا لقضاء إلا على ملأ، فإن رأي الواحد يقصر إذ استبد، ويبلغ إذا استشار والصواب مع المشورة"، ولما اختار أبا عبيد قائدًا للقوات المتوجهة نحو الشام أوصاه قائلاً: "اسمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأشركهم في الأمر، ولا تجتهد مسرعًا بل اتئد، فإنما الحرب لا يصلحها إلا الرجل المكيث"[42].

وخلاصة القول إن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه اعتمد على مبدأ الشورى في دولته ولم يستأثر بالأمر دون المسلمين ولم يستبد عليهم في شأن من الشؤون العامة، ولم تكن الشورى عند الفاروق بدعة مستجدة أو استنباط محدث، ولكنها قاعدة من قواعد منهاج الله، فإذا ذكرت الشورى في الإسلام، ذكر إلى جانبها عمر بن الخطاب.

رابعا: تطوير التقويم الهجري

كانت العرب قبل قدوم الإسلام يؤرخون بالأحداث، فأرخوا بعام الفيل وعام بناء الكعبة وعام سيل العرم، وبعد ظهور الإسلام في مكة المكرمة وهجرة المسلمين إلى المدينة

---

[41] القطان، مناع، تاريخ التشريع الإسلامي: التشريع والفقه الإسلامي: تاريخا ومنهجا (القاهرة: مكتبة وهبة)، ص196.

[42] العقاد، عبقرية عمر، مرجع سابق، ص134.

وأصبح لهم كيان مستقل، أصبحوا يطلقون على كل عام من الأعوام اسمًا خاصًّا به، مثل عام الحزن وعام الخندق وعام الرمادة[43].

ظهرت الحاجة في عهد عمر بن الخطاب إلى وجود ترتيب سنوات، إذ كتب أبو موسى الأشعري إلى الفاروق: أنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ[44]، فجمع الفاروق الناس للشورى، فقال بعضهم: اكتبوا على تأريخ الفرس، فقيل: إن الفرس كلما قام ملك طرح من كان قبله، فقال بعضهم: اكتبوا على تأريخ الروم، فقيل: إنهم يكتبون من عهد ذي القرنين، فهذا يطول، وأجمعوا أمرهم على أن يبدأ التأريخ بهجرة المصطفى صلى الله عليه وسلم، فقد فرقت بين الحق والباطل، وأن تبدأ السنة الهجرية بشهر المحرم فهو منصرف الناس من حجهم، فضلاً عن كونه شهرًا من الأشهر الحرم، وقد اختاره العرب بداية للسنة القمرية قبل الإسلام[45]، وكان بداية العمل بالتاريخ الهجري في 20 من جمادي الآخرة لعام سبعة عشر من هجرة المصطفى صلى الله عليه وسلم، والتواريخ العربية إنما هي على الليالي، وسائر تواريخ الأمم على الأيام؛ لأن سنيهم تجري على أمر الشمس، وهي نهارية، وسِنُو العرب يعمل فيها على القمر، ووافقت غرة السنة الهجرية الأولى 16 يوليو سنة 622م، ويتكون التقويم الهجري من اثني عشر شهرًا قمريًّا، والشهر في التقويم الهجري إما أن يكون تسعة وعشرون يومًا أو ثلاثون يومًا[46].

---

[43] السرجاني، راغب، قصة التاريخ الهجري، موقع قصة الإسلام، 2018م. https://islamstory.com/ar/artical/3408457

[44] سامعي، إسماعيل، علم التاريخ: دراسة في المناهج والمصادر (القاهرة، مركز الكتاب الأكاديمي، 2016م)، ص85.

[45] المنزلاوي، أحمد، شهر رمضان في الجاهلية والاسلام (القاهرة، دار الكتاب، 2013م)، ص177.

[46] الصبيحي، محمد معارك، موسوعة مائدة القارئ (ط3؛ الأردن: دار الكتاب الثقافي، 2009م)، ص204.

وبهذا الحدث الإداري المتميز أسهم الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إحداث وحدة كاملة في شبه الجزيرة العربية، حيث وجدت وحدة العقيدة بوجود دين واحد وهو الإسلام، ووجدت وحدة الأمة بإزالة الفوارق، فلا فضل لعربي على أعجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى، وعلى يد عمر وجدت وحدة الاتجاه باتخاذ تاريخ واحد، فاستطاع أن يواجه أعداء الدولة الإسلامية المتربصين لها وهو واثق من النصر.

الاستفادة من نموذج الحضارة الإسلامية في زمن عمر بن الخطاب في الواقع المعاصر

مثلت الحضارة الإسلامية قفزة عملاقة في تاريخ الإنسانية، فهي تعدُّ أعظم الحضارات التي عرفها العالم، ففيها التقت حضارات كثيرة متباعدة، ومزجت بينها وأكملت نواحي النقص فيها على أساس تعاليم القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، ويشهد لذلك آثار تلك الحضارة، وما أحدثته في حياة المجتمع الإسلامي من تغيرات، وما أسهمت به في تراث الحضارة الإنسانية المعاصرة من أسس ومناهج، بل إن الوهن الذي أصاب الحضارة الإسلامية حدث بسبب انتكاس هذه الحضارة عن أسس التعاليم الإسلامية[47]، وقد طبقت الحضارة الإسلامية حقوق الإنسان التي لم تعرف إلا بعد قيام الثورة الفرنسية في عام 1798م، تلك الحقوق التي لا زالت حبيسة الكتب وقاعات المؤتمرات[48].

[47] أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1981م)، ص34.

[48] البر، محمد موسى محمد ومحمد نور موسى، قراءة في الحضارة الإسلامية: دراسة في معانيها وآثارها المعنوية والمادية (ط1؛ القاهرة: الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، 2017م)، ص13.

آليات الإدارة في الحضارة الإسلامية.

أظهر التاريخ الإسلامي أن توافر سياسات وأهداف واضحة للدول لا يكفي لنجاحها، بل إن المعيار الرئيس للنجاح والفشل يتوقف بقدر كبير على قدرة الإدارة القائمة في هذه الدول على تنفيذ هذه السياسات والأهداف، إذ إن أدوات الإدارة الرئيسة تتمثل في التخطيط والتنظيم والتوجيه والرقابة[49]، وفيما يأتي نسلط الضوء على هذه المفاهيم من واقع الحضارة الإسلامية.

التخطيط في الإدارة الإسلامية

اهتمت المنظمات والحكومات بالتخطيط وسيلة للتحكم في الظروف المستقبلية لتسخيرها لتحقيق أهدافها، عن طريق وضع السياسات والبرامج، وتحديد الإجراءات والقواعد في إطار زمني محدد، فالتخطيط يُساعد على عدم ترك الأمور لعامل الصُّدفة، وفيما سبق تعرِّض لتعريف التخطيط من وجهة نظر مؤلفي الإدارة الغربيين، أما مفهوم التخطيط في الإدارة الإسلامية، فقد عرِّف على أنه: "أسلوب عمل جماعي، يأخذ بالأسباب لمواجهة توقعات مستقبلية، أو يعتمد على منهج فكري عقدي يؤمن بالقدر ويتوكل على الله، ويسعى لتحقيق هدف شرعي، هو عبادة الله وتعمير الكون"[50].

وقد عرَّفه آخرون على أنه: "التفكير والتدبر بصورة فردية وجماعية في أداء عمل مستقبلي مشروع، مع ربط ذلك بمشيئة الله، ثم بذل الأسباب المشروعة في تحقيقه، مع كامل التوكل والإيمان بالغيب فيما قضى الله وقدره على النتائج"[51].

---

[49] بغدادي، محمد، الأساليب الإدارية الحديثة والإسلام، مقال في صحيفة رأي اليوم، 2019م. https://www.raialyoum.com/index.php/

[50] الحمدي، الحكم الرشيد في صدر الدولة الإسلامية والاتجاهات المعاصرة، مرجع سابق، ص191.

[51] عيسى، أحمد، المدخل إلى الإدارة الإسلامية الحديثة (الرياض: اليازوري العلمية، 2019م)، ص122.

ومما سبق يضِح لنا أن التعريف الأول للتخطيط في الإدارة الإسلامية يلغي دور الفرد في التخطيط، وأن التعريف الثاني للتخطيط أكثر شمولية، وما يميز التخطيط الإسلامي للسياسات العامة والمبادئ التي تستند إليها الدولة الإسلامية هو أن الله عز وجل واضعه، وأن النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاءه هم من يقوم بتنفيذه، وفيما يأتي نستعرض ماهية التخطيط وصوره في القرآن الكريم والسُّنَّة المشرفة.

التخطيط في القرآن الكريم

يزخر القرآن الكريم بالعديد من الآيات التي تمثل التخطيط، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ*وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الشعراء: 214-215]، ففي هذه الآية يأمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بتبليغ الرسالة لأقربائه وأبناء عشيرته؛ لأنهم الأولى بتصديقه، ليكون بهم قوة يعتمد عليها في دعوة الناس كافة للدخول في الدين الحنيف[52].

وقوله تعالى:﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴾[النساء:102]، ففي هذه الآية توضيح لكيفية التخطيط للحرب في حالة إقامة الصلاة، حيث أراد الكفار أن يغيروا على المسلمين في أحد الغزوات في أوقات الصلاة، فأنزل الله تعالى خطة واضحة لكيفية الصلاة أثناء الحرب[53].

---

[52] عيسى، المدخل إلى الإدارة الإسلامية الحديثة، مرجع سابق، ص123.

[53] القروي، محمد العربي، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م)، ص98.

التخطيط في السُّنَّة النَّبويَّة

اشتملت السُّنَّة النَّبويَّة على عدد كبير من صور التخطيط، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين"[54]، ففي هذا الحديث حثَّ النبي صلى الله عليه وسلم على أخذ العبرة من الماضي وعدم تكرار الأخطاء، وأن يأخذ المسلم الحيطة والحذر في الأعمال التي يقدم عليها[55].

وقد مرت الدعوة الإسلامية بعدة خطوات تمثل خطة بارعة أدت إلى تحقيق جميع أهدافها، فأول خطواتها كانت سرية الدعوة واستغرقت ثلاث سنوات[56]، وفيها أمر الله عز وجل نبيه الكريم بأن يدعو أقربائه وأبناء عشيرته، ليكون منهم جماعة تعينه على نشر الدعوة، ولما أسلم الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بالجهر بالدعوة، وحاولوا إقناع أهل قريش بالإسلام، ولكنهم لم يستجيبوا واشتد الأذى بالمسلمين من قبل قريش، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه بالهجرة إلى الحبشة، وقد بلغ عددهم اثني عشر رجلاً وأربع نسوة، أما الهجرة الثانية فقد بلغ عدد المسلمين فيها ثلاثة وثمانين رجلاً وثماني عشرة امرأة[57]، وتعدُّ هذه الهجرات دليلاً على حرص النبي صلى الله عليه وسلم على الحفاظ على أرواح المسلمين فهم يشكلون مستقبل الإسلام القادم، ثم تلت هذه المرحلة بيعة العقبة الأولى والثانية مع وفد من قبيلتي الأوس والخزرج[58].

---

[54] مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الزهد، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، ج4، ص2295.

[55] هنيدي، عبد العزيز بن محمد، التخطيط في الإدارة الإسلامية، شبكة الألوكة الثقافية، 2010م. https://www.alukah.net/culture/0/26177/

[56] هشام، محمد، المخابرات في الدولة الإسلامية (القاهرة: دار العربي، 2016م)، ص232.

[57] هادي، رياض هاشم وأسماء وليد طه، في رحاب البيت النبوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2016م)، ص39.

[58] الحمدي، الحكم الرشيد في صدر الدولة الإسلامية والاتجاهات المعاصرة، مرجع سابق، ص193.

بعد بيعة العقبة الثانية أمر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بالهجرة إلى المدينة سرًّا، حتى لم يبق بمكة سوى النبي وأبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وبعض المستضعفين من المسلمين الذين لم يتمكنوا من الهجرة[59]، فوضع النبي خطة محكمة لتيسر له الهجرة بأقل خسائر ممكنة، وتتمثل هذه الخطة في اتباع السرية التامة فلم يعلم بهذه الخطة سوى الأعضاء المشاركين فيها، ولم يبلغهم النبي بتفاصيل الخطة إلا قبل تنفيذها مباشرة، فضلاً عن قيام النبي بكافة الترتيبات اللازمة المشتملة على إعداد الراحلتين وتوفير دليل الطريق وتكليف أسماء بنت الصديق بإحضار الطعام للغار كل مساء، بالإضافة إلى سير قافلة النبي في طريق معاكس للمألوف[60].

وعندما وصل النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وجد مجتمعها متنافرًا، لذلك عقد على تكوين مجتمع جديد قائم على الحب والإخاء، يؤمن بعقيدة واحدة وهدف واحد، ولكي يبني الدولة الإسلامية قام النبي أولاً ببناء مسجد قباء ليكون منارة الدعوة، ثم آخى بين المهاجرين والأنصار، وأخلى المدينة من اليهود الذين لم يلتزموا بالعهود، وأصدر صحيفة تعدُّ بمنزلة دستور ينظم العلاقات بين المسلمين وغيرهم من جهة وبين المسلمين أنفسهم من جهة أخرى، وشرع في التخطيط لنشر الدعوة خارج المدينة، ولمحاربة أعداء الإسلام من المشركين والمنافقين[61].

ومما سبق يضِح لنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد خطط لكل الأمور سابقًا، وكان مجاهدًا صابرًا محتسبًا، حتى تحققت أهدافه تحققًا تدريجيًّا، وخلاصة القول إن حياة المسلم تعدُّ بأكملها خطة إستراتيجية واضحة الأهداف والمعالم، فهو يخطط للفوز بمرضاة الله عز وجل

---

[59] طويرقي، نوال سعد، العلاقات الإنسانية في السيرة النبوية (دار الأندلس الخضراء، 2002م)، ص63.

[60] هنيدي، عبد العزيز بن محمد، التخطيط في الإدارة الإسلامية، شبكة الألوكة الثقافية، 2010م. https://www.alukah.net/culture/0/26177/

[61] الفراجي، عدنان علي، الحياة الفكرية في المدينة المنورة في القرنين الأول والثاني للهجرة (ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، ص28-30.

والجنة في الحياة الآخرة، فهدف المسلم واضح ومحدد، يضع كل تصرفاته وأعماله لتحقيق ذلك الهدف العظيم[62].

التنظيم في الإدارة الإسلامية

يعدُّ التنظيم الآلية الثانية بعد التخطيط من حيث الأهمية، بحيث يتم ترتيب الأشياء بطريقة تتيح لنا تحقيق الأهداف بأقل وقت وكلفة، وقد عرف التنظيم في الإدارة الإسلامية على أنه: "بيان الهيكل وتحديده الذي تنتظم فيه علاقات السلطة والمسؤولية، وهو كيان حي متحرك، ولا بد من إعادته ليتلاءم دائمًا مع المتغيرات الداخلية والخارجية"[63]، وقد عرَّفه آخرون على أنه: "البناء التنظيمي المطبق في الدولة الإسلامية، القائم على كتاب الله وسنة رسوله، الذي يهدف إلى تحقيق هدف شرعي في ظل ظروف إنسانية"[64]، وعرِّف أيضًا على أنه: "وظيفة إدارية تهدف إلى تحقيق أغراضٍ شرعية، وتعمل على تنسيق النشاطات والجهود، وتحديد العلاقة بين أعضاء المنظمة في إطار ما ورد في القرآن الكريم، وما جاءت به السنة النبوية المطهرة"[65].

مبادئ التنظيم في الإدارة الإسلامية

سبق المسلمون رواد الإدارة الحديثة إلى معرفة مبادئ التنظيم واستخدموها في تنظيماتهم الإدارية، وفيما يأتي نسلط الضوء على هذه المبادئ.

---

[62] الحمدي، الحكم الرشيد في صدر الدولة الإسلامية والاتجاهات المعاصرة، مرجع سابق، ص194.

[63] الأنصاري، خالد بن محمد، فن الإدارة في الإسلام، موقع طريق الإسلام، 2014م. https://ar.islamway.net/article/36537

[64] عيسى، المدخل إلى الإدارة الإسلامية الحديثة، مرجع سابق، ص139.

[65] صالح، فهد، النموذج الإسلامي في الإدارة: منظور شمولي للإدارة العامة (الرياض: مطابع الخالد، 1991م)، ص98.

1. مبدأ تقسيم العمل: ويعني تخصص عدد من الأفراد أو فرد واحد بعمل معين، ويطلق على هذا المبدأ عند علماء الاقتصاد مبدأ التخصص مجموعة، ويعني: الاستخدام الأمثل للقوى العاملة[66]، وقد ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[يوسف: 55]، ففي الآية الكريمة عرض يوسف عليه السلام على عزيز مصر أن يكلف بمهام تشبه مهام وزير المالية والتموين في وقتنا الحاضر، نظرًا لامتلاكه المهارات والقدرات التي يتطلبها هذا المنصب، كما حثَّ النبي صلى الله عليه وسلم على تقسيم العمل والاستعانة بمن هم أهل الخبرة بقوله: "استعينوا على كل صنعة بصالحي أهلها"[67].
2. مبدأ السلطة: عرِّفت السلطة في الإدارة الحديثة على أنها: "القدرة أو الحق في اتخاذ القرار وإصدار الأوامر"[68]، كما عرِّفت بأنها: "القدرة الشرعية التي تناط بشخصٍ ما، أو بوظيفة ما، والتي يجري قبولها ليس فقط من الممارس للقدرة، ولكن من قبل الذين تمارس عليهم أو الأعضاء المتأثرين بها"[69]، فالتنظيم الإداري يتطلب سلطة عليا تتدرج السلطة فيها من أعلى إلى أسفل، وعلى الحاكم أن يحكم بما أمر الله، فالسلطة في التنظيم الإداري الإسلامي لا تعني الاستبداد والتسلط أو تجاوز الحدود الشرعية.
3. مبدأ المسؤولية: عرِّفت على أنها: "المحاسبة على أداء الواجبات المنبثقة عن السلطة، ولكي يقوم المرؤوس بهذه الواجبات يجب أن يعطى السلطات الملائمة، وعلى ذلك

---

[66] رشيد، مازن فارس، إدارة الموارد البشرية (ط3؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 2009م)، ص452.

[67] الآمدي، أبي الحسن علي بن محمد، غاية الأمل في علم الجدل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2020م)، ص110.

[68] الأكلبي، عائض، التخطيط في الموارد البشرية (الرياض: دار اليازوري العلمية، 2019م)، ص27.

[69] عربيات، ياسر أحمد، المفاهيم الإدارية الحديثة (عمان: دار الجنادرية، د.ت)، ص111.

يجب أن يقابل المسؤولية السلطة الكافية"[70]، ولقد وردت المسؤولية في كثير من الأحاديث النبوية، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع ومسؤول عن رعيته، فالإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته،..."[71].

4. مبدأ التدرج الهرمي للسلطة: ويعني ذلك تدرجًا للمناصب من الأعلى إلى الأسفل على شكل سلسلة المراتب الإدارية، وقد ورد هذا المفهوم في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾[الأنعام: 165]، وفي السنة النبوية في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ولا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض، إلاَّ أمَّروا عليهم أحدهم"[72]، وقوله: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم"، ويستدلُّ من الأحاديث الشريفة أن النبي صلى الله عليه وسلم قد شرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعدًا أن يؤمِّروا عليهم أحدهم؛ لأن في ذلك السلامة من الخلاف الذي قد يؤدي إلى القلق إذا استبدَّ كل منهم برأيه وفعل ما يطابق هواه، ويضِح من هذا أن الشريعة الإسلامية حدَّدت ضوابط للتدرج الهرمي للسلطة والهدف منها[73].

5. مبدأ تفويض السلطة: يقصد به منح السلطة من شخص لآخر، وإعطاءه الحق في اتخاذ القرارات في نطاق محدد لإنجاز مهام معينة، بحيث يسند الرئيس الإداري بعض

---

[70] هنيدي، عبد العزيز محمد، التنظيم في الإدارة الإسلامية، موقع شبكة الألوكة الثقافية، 2010م. https://www.alukah.net/culture/0/26378/

[71] البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الرياض: دار ابن كثير، 1993م)، كتاب: العتق، باب: العبد راع في مال سيده، رقم الحديث: 2419، ج2، ص902.

[72] الشميمري، أحمد بن عبد الرحمن وآخرون، مبادئ إدارة الأعمال: الأساسيات والاتجاهات الحديثة (الرياض: مكتبة العبيكان، 2014م)، ص198.

[73] عودة، عبد القادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية (دار الكتاب، 2014م)، ص87.

اختصاصاته إلى وكلائه ومساعديه، وتفويض السلطة لا يعني التنصل من المسؤولية؛ لأن المفوض إليه يصدر قرارات كأنها صادرة عن السلطة الأصلية[74]، ويستدلُّ على هذا المبدأ بقوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي*هَارُونَ أَخِي* اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي* وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾[طه: 29 -32]، وقد مارس النبي صلى الله عليه وسلم تفويض الصلاحيات إلى أصحابه عند إرسالهم في مهام الدعوة وجمع الصدقات، وكان الخلفاء في الدولة الإسلامية يفوضون السلطة إلى الولاة والعمال في الإمارات الإسلامية، ومن الأمور التي توضح تفويض السلطة في عهد الفاروق، حينما جاء بعض الناس يشكون إليه عياض بن غنيم بأنه يتوسع كثيرًا في إعطاء الأموال، فقال لهم الفاروق: "إن هذا شأن أبي عبيدة"، ويقصد بهذا أن أبا عبيدة هو المختص بمراقبة التصرف في أموال بيت المال[75].

الخاتمة

بعد تولي عمر بن الخطاب الخلافة اتسعت الدولة الإسلامية في عهده اتساعًا كبيرًا عما كانت عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخليفته الأول، فاستلزم هذا الاتساع تطويرًا في طرق إدارتها، واجتهادًا في تأصيل ذلك التطوير، ويسير وفق الشريعة وعلى مقتضي أهدافها، وكان عمر بشخصيته الجريئة وقدرته الإدارية قادرًا على تأسيس كثير من المؤسسات حتى نسبت إليه أولويات كثيرة كان أول من فعلها، فقد استهل حضارة وأقام حكومة ووضع فيها الدواوين وأصول الإدارة والقضاء واتخذ لها بيت المال.

وبهذا كان عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه عهد فتوح انتصر فيه المسلمون، حيث امتدت الدولة الإسلامية حتى جاورت أفغانستان والصين شرقًا وتونس غربًا والأناضول وبحر

---

[74] المكاوي، عاطف عبد الله، العلوم الإدارية (القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، 2012م)، ص87.

[75] كرد، محمد، الإدارة الإسلامية في عز العرب (بيروت: دار القلم، 2020م)، ص36.

قزوين شمالاً وبلاد النوبة جنوبًا، فكان لا بدَّ لهذه الدولة من تنظيم حتى تستمر، فقدّر لعمر بن الخطاب أن يكون رائد هذا التنظيم سائرًا على نهج النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر الصديق رضي الله عنه.

قام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعدة إسهامات في تطوير الحضارة الإسلامية التي تأسست على يد الرسول صلى الله عليه وسلم، وأعاد تماسكها الخليفة الأول أبو بكر رضي الله عنه بعد أن كادت الدولة تتفكك بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم كان على عمر بن الخطاب أن ينظم هذه الدولة بعد استقرارها واتساعها، فقام بتطوير النظم الإسلامية، فطوَّر النظام السياسي والاقتصادي والإداري والقضائي، وكان له الدور البارز والعظيم في عظمة الحضارة الإسلامية في صدر الإسلام.

عزل الخليفة عمر رضي الله عنه الولاة، وتلقى المجتمع الإسلامي قرار العزل بالتسليم لحق الخليفة بالتولية والعزل، ومن أهم أسباب العزل كانت حماية جانب التوحيد، ومتابعته الدقيقة للولاة عن قرب كانت بسبب نشأته الشديدة بدليل أنه أول من استخدم الدرة لمحاسبة الرعية والولاة، وأيضًا كما قيل إذا ذكر العدل ذكر عمر، كان يحث الناس على كتابة شكواهم وإرسالها مع ساعي البريد ويحذر ولاته من فتحها أو الاطلاع عليها.

نظَّم الفاروق رضي الله عنه طريقة التعامل في النظام المالي وفق شرع الله، وكان عطاء الخليفة مساويًا لعطاء الرعية؛ لأن الخليفة عمر رضي الله عن كان يعدُّ نفسه مثله مثل أحد الرعية وله الحق في بيت مال المسلمين مثل الرعية.

لم يقسم الخليفة عمر رضي الله عنه أرض الخراج، وقد خالف بذلك ما قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض خيبر، والسبب أن عمر رضي الله عنه وجد أن حبس الأرض وعدم تقسيمها مع فرض الخراج وزيادة الفيء أفضل لأهل الأراضي المفتوحة.

تشدد الخليفة عمر رضي الله في معاملة قضاته، حتى يعم العدل ويدقق القضاة في إحكامهم، بدليل أنه عندما حكم موسى الأشعري على أحد الرعية بالجلد واتضحت براءته أمر عمر أن يحضر القاضي ويجلد.

قام الخليفة عمر رضي الله عنه بنظام العسس وهو ما عرف بنظام الشرطة فيما بعد، وساعده على ذلك الإلمام بواقع المجتمع الإسلامي. وبذلك استتب الأمن والأمان في الدولة الإسلامية، فقد كان عينًا لا تنام لحماية رعيته بدليل سماعه بكاء طفل مفطوم تشغله أمه عن الطعام وعندما سألها عمر رضي الله عنه قالت إن عمر لا يفرض إلا للمفطوم، وبذلك فقد نادى مناد لا تعجلوا أولادكم عن الفطام فإنا نفرض لكل مولود في الاسلام.

ومن نتائج سياسته الخارجية:

رغم أن الخليفة عمر لم يكن يقود الجيش في فتوحات العراق والمشرق إلا أنه كان له دورة بارزة في أرض المعركة، وذلك يرجع إلى خبرته العالية في التخطيط الحربي، بالإضافة إلى أن التوفيق الإلهي كان واضحا في كل توجيهاته ووصاياه للجند، رغم عدم تواجده معهم إلا أنه كان موجودًا من خلال خطاباته وتوصياته لهم التي كان يرسلها إليهم التي كانت تتضمن أدق التفاصيل في المعارك التي كانوا يقودونها.

اكتساب الأمة العربية الإسلامية قوة في مختلف نواحي الحياة العلمية والاقتصادية مع زيادة التراث وإقامة الأمصار وعلاقته الخارجية بالملوك؛ لأن من دراستنا لتأريخ الدولة العربية الإسلامية في عهد الفاروق رضي الله عنه وضح لنا أنها فترة مضيئة أدى فيها عمر دورًا بارزًا تاركًا بصماته وآثاره في مختلف نواحي الحياة السياسية والاجتماعية، بما حققه من فتوحات أسست عليها دولة إسلامية مترامية الأطراف وقوية.

بعد التطواف في هذا البحث والأدبيات يمكن أن نقدم مجموعة النتائج المتماشية مع أهداف البحث، وأهمها فيما يأتي:

- تميزت سياسة الفاروق الأمنية بسد الذرائع، والمراقبة والمتابعة والمحاسبة والمعاقبة والعزل لمن يخطئ من ولاته وقادته؛ لإقرار الأمن في أقاليم الدولة الإسلامية وحفظ أمن الأمة ووحدتها.
- الإستراتيجية علم عظيم يرتكز على الخبرة والاستفادة من خبرات الآخرين، وتحصيله يتم بالممارسة العملية، وكذا بالدراسة النظرية التحليلية، وهم علم يتسم باستيعابه وشموله لجميع مناحي الحياة التي تحتاج إلى وضع الخطط الشمولية للترقي في مصاف الكمال، وإن كان قد غلب عليه الاختصاص في الشؤون والعلوم العسكرية، وهو علم قائم على الربط الوثيق بين التصور النظري والتطبيق العملي.
- من مهام الإدارة الإستراتيجية تحديد الأهداف والأولويات وتقييمها وإيضاحها بلا لبس، وكذا وضع الخطط الشمولية والافتراضات التي من شأنها معالجة الاحتمالات المتوقعة، بحيث يضمن عدم الوقوع في المحذور والمحظور، ومن مهامها أيضا إعداد القادة الإداريين، وتنمية الفكر الإداري لديهم في شتى المستويات الإدارية، وذلك حماية للمنهج من التبعثر والتشرذم والفشل.
- يعدُّ التخطيط أساس تحقيق المجتمع الإسلامي الذي يقوم على النمو والتنمية والكرامة، الذي يشارك فيه كل مسلم بما وهبه الله تعالى من فكر وعلم وجهد.
- تمثلت آليات الإدارة في الحضارة الإسلامية في التخطيط والتنظيم والتوجيه والرقابة.
- تميز الفاروق بالنظرة الإستراتيجية بعيدة المدى، فكان يحكم لعهده ويفكر فيمن سيأتي من بعده، وقد برهن على صحة ذلك في كثير من المواقف.
- جعل الفاروق عمر بن الخطاب الشورى أساس حكمه اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم.
- استخدم الفاروق التخطيط الإستراتيجي في تقسيم الدولة الإسلامية إلى ولايات، حتى يتمكن من إدارة شؤون الدولة الإسلامية بأراضيها المتشعبة وهو مقيم في مقر

الخلافة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقد عمل على محاسبة ولاته بشتى الطرق ومعاقبتهم بما يراه مناسبًا وذلك حرصًا على رعيته من الظلم واستقامة ولاته.

- فصل الفاروق السلطة القضائية عن السلطة السياسية، وجعل بجانب الوالي قاضيًا؛ لخلق نظام قضائي عادل يكون فيه القاضي متفرغًا لعمله، وعين للقاضي راتبًا يغنيه عن أي عمل آخر، وتعد رسالة الفاروق إلى أبي موسى دستورًا في القضاء.
- عندما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وكثرت الأموال الواردة إلى عاصمة الخلافة، أنشأ الفاروق الدواوين لتنظيم عملية توزيع العطاء وفق الأسس التي وضعها.
- أنشأ الفاروق نظامًا خاصًّا للتكافل الاجتماعي، فقد فرض للأرامل واللقطاء والفقراء والمساكين نصيبًا محددًا من بيت مال المسلمين ليكفل لهم العيش، وقد عاش اللقيط في خلافة الفاروق شأنه شأن أطفال المسلمين، وهذا النظام لم يعرف من قبل.
- أسهم الفاروق في تطوير النظام الاقتصادي للحضارة الإسلامية، وذلك بإنشاء بيت المال الذي يعدُّ أول مؤسسة مالية أنشئت في الإسلام لحفظ الأموال الزائدة عن حاجة الدولة ونفقاتها في العطاء الخاص بالمسلمين والجند.
- اهتم الفاروق بالزراعة واستصلاح الأراضي وإقامة السدود وبناء القناطر وشق فروع للأنهار، ويرجع هذا الاهتمام إلى إيمانه بأهمية دور الزراعة في الاقتصاد فهي أساس الاقتصاد وعصب الصناعة.
- تمثل الإستراتيجية العسكرية الإسلامية نموذجًا يحتذى به؛ لاعتمادها على مبادئ ومفاهيم وأساليب فكرية قادرة على استيعاب الأحداث والتعامل معها ومعالجتها وفق المبادئ والقيم الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان.
- أوضح التفصيل المنظم لإدارة الفاروق وإشرافه على الترتيب المؤسسي للجهاز العسكري للدولة الإسلامية، أن القوة العسكرية سلاح لا غنى عنه في الحرب والسلام، فهو حصن أي دولة تريد لنفسها العزة والتقدم والبقاء، فلا مسالمة بدون قوة تحميها.

التوصيات:

في ضوء نتائج البحث التي توصل إليها، يمكن صياغة التوصيات الآتية:

1. الاقتداء بسيرة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه في أقواله وأفعاله، وفي جميع النواحي السياسية والاقتصادية والإنسانية والاجتماعية.
2. يجب على الدول الإسلامية بناء جيش يقوم على العقيدة الإسلامية وينهل من إستراتيجية عمر ابن الخطاب العسكرية.
3. يجب أن تعمل القطاعات العسكرية في الدول الإسلامية على خدمة المجتمع ومشاركته في جميع مناسباته؛ لتوثيق العلاقة بين أفراد المجتمع والقطاعات العسكرية والأمنية، وتشجيع الشباب وتحفيزهم على الالتحاق بهذه القطاعات.
4. يجب على طلاب العلم سواء في التاريخ أو في الإدارة والاجتماع والعلوم، دراسة أدق التفاصيل في كل عنصر من عناصر الحكم الإسلامي، فالرشاد في اتباع من سبق والبناء عليه.
5. عمل صندوق موحد لكل المسلمين للزكاة والصدقات للمحتاجين في العالم اتباعًا لإستراتيجية عمر ابن الخطاب.
6. يجدر بالدول الإسلامية أن تعمل على حبِّ بعضها البعض والعمل على الثقة فيما بينهم في كل المجالات.
7. يجدر على الدول الإسلامية أن تعمل على تطوير جهازها الإعلامي العسكري؛ مما يعزز مصلحة الأمة ويرفع معنويات جيشها ويغرس فيهم حب الدفاع عن الدين والوطن والأمة الإسلامية.

المصادر والمراجع

Abw ālʿlā ،amğad rabyʿ. (2012m). ānlnaẓryat ālmutakāmlat fiy ālšhwry ، ālqāhrat :dār ālkalmat.

Abw sulymān ،aʿbd ālḥmyd aḥmad. (1981m). ānhyār ālḥḍārat ālislāmyat waʿādat bināyhā: ālğaḏwr ālṯhqāfiyat wāltarbawyat ،oʿmān: ālmʿahd ālʿālmy llilfikr ālislāmy.

Ahādy ،riyāḍ hāšim wasmāʾu walyd ṭha. (2016). fiy raḥāb ālbayt ālnabawy ،byarwt: dār ālkitab ālʿilmyat.

Aḥmad ،aḥmd ṭāhir ،(2017m): āltaḫṭyṭ ālāstrātayğiy ālmstdām ،āldār ālğāmʿyat āliskandryat.

Aḥmwdat ،aʿbd ālḥamyd ḥasan. (2012m). ālḥaḍārat ālʿarbyat ālislāmyat wtaṯhyruhā ālʿilmy ،ālqāhrat :āldār ālṯhaqāfyat llilnašhr.

Ālʿağmiy ،muḥmmud ،(2008): ālidārat wāltaḫṭyṭ āltrbwy ،oʿmān: dār ālmusyrat.

Ālamdy ،aby ālḥsan aʿly bin muḥmmad. (2020). ġāyat ālaml fiy aʿlm ālğadl ،bayrwt: dār ālkitab ālʿlmyat.

Ālʿamry ،ḥusayn. (2010). ālḫuṭāb fiy nahğ ālbalāġat :biniyth wanmāṭhu wamustawyāth ،bayrwt: dār ālkitab ālʿilmyat.

Ālanṣāry ،ḫālid bin muḥmmad. (2014m). fan ālidārat fiy ālislām ،mawqʿi ṭaryqat ālislām. https://ar.islamway.net/article/36537

Ālʿaqād ،aʿbās maḥmwd ،(2017m): aʿbbqaryat oʿmr ،ālqāhirat :bayt ālyāsmyn llilnašhr wāltawzyʿ.

Ālbar ،muḥmmad musa muḥmmad wa muḥmmad nwr musa . .(2017) qirāʾat fiy ālḥaḍārat ālislāmyat :dirāsat fiy mʿānyhā waʾaṯhārhā Ālmʿnawyat wālmādyat ،ṭ1 ،ālqāhrat :ālakādaymiyat ālḥadyṯhat llilkitāb ālğāmʿy.

Ālbašhyr ،aʿbd ālhādy muḥmmad. (2006m). ālkifāyat ālidāriyat iʿnd ālḫalyfat oʿmr bin ālḫaṭāb ،muğlat dirāsāt daʿwyat.

Ālbuḫāry ،muḥmmad. (1993). ṣaḥyḥ ālbuḫāry ،ālriyāḍ: dār ibn kaṯhyr.

Ālfarāğy ،aʿdnān aʿly. (2005). ālḥayāat ālfikryat fiy ālmadynat ālmunawrat fiy ālqarnayn ālawal wālṯāny llilhiğrat ،bayrwt: dār ālkitb ālʿilmyat.

Ālġarāybat ،muḥmmad aḥmd. (2004m). niẓām ālqaḍāʾ fiy ālislām ، oʿmān: dār ālḥāmad.

Ālḥmady ،aʿbd ālʿẓym muḥsin. (2018). ālḥkam ālršhyd fiy ṣadr āldawlat ālislāmyat wālātiğāhāt ālmʿāṣrat ،muwsasat abrār ṣunʿāʾ.

Ālhmšry ،muḥmmad aʿly quṭb ،waḫarwn. (1997m). ،naẓm ālḥukm fiy āldawlat ālislāmyat ،ālriyāḍ: maktabat ālʿabykān.

Ālkilaby ،ʿāiyḍ. (2019). āltaḫṭiyṭ fiy ālmawārid ālbašharyat ،ālriyāḍ: dār ālyāzwry ālʿalmiyat.

Ālmakāwy ،ʿāṭaf aʿbd āllh. (2012). ālʿulwm ālidāryat ،ālqāhrat :muasasat ṭuyibat llilnašhr wāltawzyʿ.

Ālmanzlāwy ،aḥmd. (2013m). šhar ramḍān fiy ālğāhilyat wālislām ، ālqāhrat :dār ālkitāb.

Ālnağār ،aʿbd ālwhāb ،(d.t.): ālḫlfāʾ ālrāšdwn ،dār ālarqm bin aby ālarqm.

Ālnwāfilat ،muḥmmad tawfyq.(2001m). ālṣfāt ālšaḫṣiyat wasmāt ālsulwk ālqiyādy iʿnd ālḫalyfat oʿmr bin ālḫaṭāb ،oʿmān. dār muğdalāwy.

Ālqarwy ،muḥmmad ālʿarby. (2009). ālḫulāṣat ālfiqhyat aʿly maḏhab ālsādat ālmālikiyat ،bayrwt: dār ālkitb ālʿilmyat.

Ālqaṭān ،mināʿ. (1420 h). tāryḫ āltšryʿ ālislāmy: āltašhryʿ wālfiqh ālislāmy: tāryḫā waminhağā ،ālqāhirat :maktabat wahibat.
Ālquran ālkrym:

Ālramyly ،aʿbd ālḥakym. (2016m). taġyr ālfatwa fiy ālfiqh ālislāmy ، bayrwt: dār ālkitb ālʿilmyat.

Ālṣaġyr ،aʿbd ālʿzyz bin muḥmmad. (2015m). ālqaḍāʾ fiy ālislām fiy ḍawʾi ālšharyʿat ālislāmyat ،ālqāhirat :ālmarkaz ālqawmy llilişdārāt ālqānuwniyat.

Ālsarğāny ،rāġib .(ālqāhirat) .ālqaḍāʾ fiy aʿhd oʿmr bin ālẖaṭāb ،mawqiʿ qişat ālislām، ʾ.https://www.islamstory.com/ar/artical/21288

Ālšhamymry ،aḥmd bin aʿbd ālraḥman waʾaẖarwn. (2014). mubādy idārat ālaʿmāl: ālsiāsyāt wālātğāhāt ālḥdyṯat ،ālryāḍ: maktabat ālʿbykān.

Ālshrğāny ،rāġb. (2008m)أ .wḍāʿ mṣr ālidāryat wālāqtṣādyat wālṯqāfyat baʿd ālfatḥ ،mawqʿ qişat ālislām https://islamstory.com/ar/artical/1989 %85

Ālṣlāby ،aʿly muḥmmad ،(2003m): faṣul ālẖiṭāb fiy syrat oʿmr bin ālẖaṭāb: šẖṣiyth waʿṣrh ،dār ābn kaṯhyr dimašq.

Ālṣlāby ،aʿly muḥmmad،. (2012m). ālšhawry faryḍat islāmyat ،ṭ3 ، bayrwt: dār ālmaʿrifat.

Ālṣubyḥy ،muḥmmad muʿārk. (2009m). mawsuwʿat māidat ālqāry ،ṭ3 ، oʿmān: dār ālkitāb ālṯhqāfy ،ālirdn.

Ālʿumry ،akram ḍiyāʾh. (d.t). aʿṣir āulaẖlāfat ālrāšhdat muḥāwlat linaqd ālriwāyat āltāriyẖyat wafq mināhağ ālmuḥdṯyn ،ālryāḍ: maktabat ālaʿbykān.

Ālzayn ،mutʿab wṣaywṣ. (2015). "bināʾ widārat āldwlat ālislāmyat fiy aʿhd ālẖilyfat oʿmr bin ālẖaṭāb raḍy wtaqwymuhā fiy ḍawʾ mubādy ālidārat ālistrātyğyat ،risālat doktowrāat ġayr manšhwrat ،maʿhd ālbuḥwṯh wāldirāsāt ālāstrātyğyat ،ğāmʿiat um darmān ālislāmyat ، ālswdān.

Aʿrbiyāt ،yāsir aḥmad. (d.t.). ālmafāhym ālidāryat ālḥdyṯhat ،oʿmān: dār ālğanādiryat.

Aʿwdat ،aʿbd ālqādir. (2014). ālislām wa'awḍāʿinā ālsiyāsyat ،bayrwt: dār ālkitāb.

Baġdādy ،muḥmmad. (2019m). ālasālyb ālidāryat ālḥdyṯat wālislām ، maqāl fiy ṣuḥyfat ray ālywam، https://www.raialyoum.com/index.php/

Bany muṣṭafa ،aʿly muḥmmad ḥasan :(2017) ،aṯhar āltaḥṭyṭ ālāstrātyğy fiy taswyq ālḥdmāt ،dār zhrān ālardan.

Fāris ،ṭaha ،(2014m) :aṯhar ālāstašhrāf wāltaḥṭiyṭ ālmustaqbaly fiy ālʿilm wāltaʿliym fiy ḍaw'i ālsunat ālnabawyat ،bayrwt: muwsasat ālrayān.

Hasan ،aʿly ibrāhym. (2009m). āltāryḫ ālislāmy ālʿām ،ālqāhrat : maktabat ālnahḍat ālmiṣryat.

Hšhām ،muḥmmad. (2016). ālmuḫābirāt fiy āldawlat ālislāmyat ، ālqāhirat :dār ālʿarby.

Hunydy ،aʿbd ālʿzyz bin muḥmmad. (2010m). āltaḥṭyṭ fiy ālidārat ālislāmyat ،šhabkat ālalwakat ālṯqāfyaat، https://www.alukah.net/culture/0/26177/

Ibrāhym ،muḥmmad aʿbyd muḥmmad. (2014). ālmanẓwr ālāstrātyğy llilidārat fiy ālislām aʿhd oʿmr bin aʿbd ālʿzyz namwḏğā ،risālat māğstyr ġyr manšwrat ،ğāmʿat um darmān ālislāmyat mʿhd ālbḥwṯh wāldrāsāt ālāstrātyğyat ،ālswdān.

Iʿysah ،aḥmd. (2019). ālmudḫal ilaly ālidārat ālislāmyat ālḥadyṯat ، ālriyāḍ: ālyāzwry ālʿlmiyat.

Kird ،muḥmmad. (2020m). ālidārat ālislāmyat fiy iʿz ālʿarb ،bayrwt: dār ālqlam.

Maḥmwd ،aḥmd ،āltaḥṭyṭ ālistrātyğy llilitaʿlym ālğāmiʿy ،(2013): maktabat ālanğlw ālmiṣryat ālqāhrat.

Māhr ،aḥmad ،(2009): āltaḥṭyṭ ālāstrātyğy ،āldār ālğāmʿyat āliskandryat.

Māykul duwrys wuğuwn kuyly wağymis tarynir ،(2006): ālthṯyṭ ālāstrātyğy ālnāğḥ ،trğamat :samat aʿbd rabh ،ālryāḍ: maktabat ālʿabykān.

Muḥmmad ،ğamāl aʿbd āllah ،(2016m): ālthṯyṭ ālāstrātyğy ،ālmuʿtaz llilnšhr wāltawzyʿ ālqāhirat.

Murād ،masʿwdāny. (2014m). tāryḫ ālqaḍāʾ iʿnd ālʿarb min ālʿṣr ālğāhly ḥata ālʿaṣr ālʿbāsy ālislāmy ،bayrwt: dār ālkitab ālʿilmyat.

Mursy ،ālbarʿy ،wa muḥmmad ،maḥmwd ،(2001): ālidārat fiy ālislām ، ṭ2 ،ğidat.

Rağm ،mahnā ،(d t): āltaḫṯyṭ ālšaḫṣiy fiy ālsiyrat ālnabwyat ،oʿmān .

Raḍā ،muḥmmad. (2020m). ālfārwq oʿmr bin ālḫaṭāb: ṯhāny ālḫlfāʾ ālrāšhdyn ،bayrwt: dār ālqalm llilṭbāʿat wālnašhr wāltawzyʿ.

Rašhyd ،abu ālyasr. (2013m). muḥāḍrāt fiy syrat ālḫulfāʾi ālrāšhdyn raḍy āllahu tʿāla aʿnhum ،ālriyāḍ: dār ālmanhāl.

Rašhyd ،māzan fāris. (2009m) .idārat ālmuwārid ālbašhryat ،ṭ3 ،ālryāḍ: ālaʿbykān.

Sāliḥ ،fahd. (1991m). ālnamwḏağ ālislāmy fiy ālidārat :manẓwr šhamwly llilidārat ālʿāmat ،ālryāḍ: muṭābʿ ālḫālid llilawfst.

Sāmʿy ،ismāʿyl. (2016m). iʿlm āltāriyḫ: dirāsat fiy ālmināhğ wālmaṣādir ، ālqāhrat :markaz ālkitāb ālakādymy.
Sulymān ،aʿbd āllh ،(2009): ālḥawār wadābuh fiy ālislām ،ālʿbykān ālryāḍ.

Taqwiš ،muḥmmad suhyl. (2019). našhat āldwāwyn fiy aʿhd oʿmr bin ālḫṭāb ،maqāl aʿly muwqʿ qaṣat ālislām2019/9/17 ،m. https://www.islamstory.com/ar/artical/3408100

Taqwišh ،muḥmmad sahyl. (2011m). tāryḫ ālḫulfāʾi ālrāšhdyn: ālfutwḥāt wālinğāzāt ālsiyāsiyat ،bayrwt: dār ālnfāis.

Tawyrqy ،nawāl saʿd. (2002). ālʿlāqāt ālinsānyat fiy ālsyrat ālnabawyat ، ğidat :dār ālandalus ālḫḍarāʾ.

Ywsuf waʾabu naṣyb ،muḥmmad waʿrafat (2013m) :aṯhar āltaḫṭyṭ ālāstrātyğy fiy adāʾi ālʿāmlyn llilmusasāt ālḫadimyat ،muğalat ālʿulwm ālinsānyat wālāqtiṣādyat ،ālʿadad (14) ،mğ.(1)

صورة الآخر في رواية "صباحات في جنين" لسوزان أبو الهوى[1]

The Image of The Other in The Novel of "Mornings in Jenin" by Susan Abulhawa

Imej 'Pihak Lain' atau 'The Other' dalam Novel "Morning in Jenin" karya Susan Abulhawa

بشرى بشير أحمد*، رحمة أحمد عثمان**، وعاصم شحادة علي***

الملخّص

تشكل صورة الآخر محورا أساسيا يحضر مع الحديث عن الدراسات المختصة بالأدب الفلسطيني، ولكون الرواية جزءا أساسيا في تصوير الواقع الفلسطيني ونقل هموم ساحته إلى القارئ، فقد تناولته الرواية الفلسطينية مع بداية ظهورها بمختلف شخصياته وأبعاده كما هو حاضر في واقعها بشكل يومي ومباشر، وقد برز مؤخرا موضوع ذو أهمية يوجه الأدباء والنقاد للتعرف عليه عن قرب في دراستهم لما يختص بدراسة الأدب الفلسطيني نثرا وشعرا؛ لحضوره الذي يتزامن مع حضور الذات الفلسطينية، وعليه تسعى الدراسة

[1] بحث مستل من أطروحة دكتوراه مقدمة في تخصص الأدب العربي الحديث في قسم اللغة العربية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

* طالبة دكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها، تخصص الأدب العربي الحديث، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: 63185509@uofn.edu.om

** أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبدالحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الانسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: rahmahao@iium.edu.my

*** أستاذ ورئيس قسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبدالحميد أبوسليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: muhajir@iium.edu.my

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد 19، العدد 2، ديسمبر 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1107

للبحث في صورة الآخر، إلى اتباع منهج التحليل الوصفي والتعرف على أبعادها وأهم الشخصيات التي تمثلتها والدوافع التي حملتها تجاه الذات الفلسطينية وأرضها من خلال العمل الروائي "صباحات في جنين" للكاتبة سوزان أبو الهوى، بوصفه نتاجا برز مؤخرا ضمن نتاج الأدب الفلسطيني الحديث، والذي شكَّلت فيه صورة الآخر اليهودي والصهيوني فيها محورا أساسيا بوصفه طرفا مضادا في مواجهة الذات الفلسطينية.

الكلمات المفتاحية: صورة الآخر، سوزان أبو الهوى، دراسة في رواية، رواية صباحات في جنين.

Abstract

The image of the other is one of the major focuses when it comes to the discussion of Palestinian literature. Since novels are essential literature that helps to portray the Palestinian reality and convey the concerns of the Palestinian reality to the readers, the Palestinian novel has dealt with the image of the other, its various characters, and their multiple dimensions at the beginning of their appearance as part of the Palestinian literature. The image of the other has recently emerged as a topic of importance that writers and critics tend to get acquainted with closely in the field of Palestinian literature either in the form of prose or poetry for its presence coincides with the presence of the Palestinian self. Accordingly, the study seeks to research the image of the other based on the descriptive analysis method in order to identify its dimensions, the important characters, and the real motives towards the Palestinian self and land, through the novel "Mornings in Jenin" by Susan Abulhawa. This novel has recently emerged as prominent work of modern Palestinian literature, in which the image of the other, Jewish and Zionist, forms an essential axis as a counterpart against the Palestinian self.

Keywords: The Image of The Other, Susan Abulhawa, “Mornings in Jenin” Novel.

Abstrak

Imej ‘pihak lain’ atau ‘the other’ merupakan salah satu fokus utama dalam perbincangan berkenaan sastera Palestin. Memandangkan novel merupakan bahan sastera penting yang membantu dalam menggambarkan realiti Palestin dan juga menyampaikan kebimbangan tentang realiti Palestin kepada para pembaca, novel Palestin telah mengetengahkan imej ‘pihak lain’, kepelbagaian karakter serta kepelbagaian dimensi pada fasa awal kemunculannya sebagai sebahagian daripada sastera Palestin. Baru-baru ini, imej ‘pihak lain’ telah muncul sebagai topik penting kepada para penulis. Para kritik juga semakin cenderung untuk memahami sastera Palestin sama ada dalam bentuk prosa atau puisi memandangkan kehadiran bahan-bahan sastera ini bertepatan dengan perbincangan tentang konsep ‘diri’ Palestin.

Sehubungan itu, kajian ini akan mengkaji imej ‘pihak lain’ berdasarkan kaedah analisis deskriptif untuk mengenalpasti dimensi-dimensi, karater-karakter penting dan juga motif sebenar bagi konsep ‘diri’ dan tanah Palestin melalui novel “Morning in Jenin” karya Susan Abulhawa, novel yang baru-baru ini dikenali dalam bidang kesusasteraan moden Palestin yang mana imej ‘pihak lain’, Yahudi, dan Zionis membentuk paksi penting yang bertentangan dengan konsep ‘diri’ Palestin.

Kata Kunci: Imej ‘Pihak Lain’, Susan Abulhawa, Novel “Mornings in Jenin”.

المقدمة

تتعقد العلاقة القائمة بين الذات الفلسطينية والآخر الإسرائيلي وتتشابك في ظل الصراع القائم بينهما، فبالنسبة للذات الفلسطينية كان هذا الآخر ولم يَزل عدوا من نوع خاص تتابعت اعتداءاته الداخلية والخارجية على العرب وغير العرب على حد سواء في التاريخ القديم والحديث والمعاصر، ومع أن للوطن العربي علاقات مع آخرين كثيرين غيره، منهم الجامح والسلبي والمقبل والمدبر، إلا أنه يظل للصهيوني وضع خاص، فعنده ومنه جلمود من العنف والعدوان ورغبة في سحق حقوق الذات الفلسطينية، تغذيه في ذلك تشكيلته الخاصة التي تزودت بروافد دينية وسياسية، تاريخية ومعاصرة، وقد تحقق الوصل والتطابق بين اليهودي والإسرائيلي مرتبطا باختيار الكيان الصهيوني لاسم "إسرائيل" كاسم لتجمعاتهم الاستعمارية، وهو اختيار يأتي كذلك محملا بدلالات دينية وسياسية عنصرية، استدعت لدى العرب والمسلمين مرجعية دينية مستمدة من النص الديني الإسلامي والأحداث التاريخية في الربط بين اليهودي والإسرائيلي، فكانت الصفات التي اتسم بها اليهود والتي تمركزت حولهم هي خيانتهم للعهود، ومساومتهم في الأمور حتى المقدس منها، وقتلهم للأنبياء، وحبهم الجشع للمال، وهي صفاتٌ تأكدت في ممارساتهم المبكرة في الجزيرة العربية منذ فجر الإسلام، وقبلَها في الغرب، ولما كانت أفعالهم على الأراضي الفلسطينية وما جاورها موافقة لتلك

الصـفات الواردة في النصـوص الدينية حول اليهود وأخلاقهم وممارسـاتهم اليومية ظهر هذا التطابق، وأصبح الربط موضوعيا ومنطقيا بين الجانب الديني والسياسي لديهم، وظلت هذه العلاقة القائمة بين الطرفين محط أنظار اهتمام الباحثين؛ حيث ارتبط موضـوع صـورة الآخر بالقضية السياسية، والصدامات العسكرية بين أطراف النزاع، ويحدد هذان المتغيران موقف كل جماعة من الجماعات الأخرى ويشكلان العامل الأساسي في رسم صورة الآخر.[2]

وبحكم ما تميزت به الرواية كصنف أدبي من اتساع في الطرح وكونها انعكاسا لواقع حياة الأفراد وهمومهم فقد تعاملت الرواية العربية منذ تجاربها المبكرة وحتى الآن مع ما تطرحه إشكالية صورة الآخر التي أصبحت ثيمة محورية في الخطاب الروائي[3]. من هذا المنطلق ظهرت رواية صـباحات في جنين، لتؤرخ من عُمق الريف الفلسـطيني حكاية أهالي قرية عين حوض المهجَّرة، التي بقيت شاهدة على إجرام العصابات الصهيونية الممتد، والذي لحقت آثاره بها منذ بدأ أحداث النكبة عام 1948م، وتسعى الدراسة للتعرف عن قرب على صورة الآخر من خلال العمل والتعرف على الأبعاد التي ميزت شخصيات الآخر في الرواية من أربعة أبعاد كانت الأبرز في العمل الروائي.

---

[2] انظر: عزيز حيدر، الآخر العربي والآخر الفلسطيني والآخر الإسرائيلي في نظر الفلسطينيين في إسرائيل، بحث منشور في كتاب صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، تحرير: الطاهر لبيب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط1، 1999 م)، ص699-700.

[3] انظر: فتحي أبو العينين، صورة الذات وصورة الآخر في الخطاب الروائي العربي: تحليل سيسيولوجي لرواية محاولة للخروج، بحث منشور في كتاب: صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه، المصدر السابق، ص811.

الأهداف

تسعى هذه الدراسة إلى التعرف على العمل الروائي "صباحات في جنين" للكاتبة سوزان أبو الهوى، والتعرف عن قرب على صورة الآخر من خلاله، وأهم الشخصيات التي تمثلتها، والأبعاد التي ميزتها، ومدى التأثير الذي تركته على الذات الفلسطينية بوصفها طرفا مضادا خلال أعوام الحرب القائمة، وذلك اعتمادا على المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة.

مشكلة البحث

تسعى الدراسة إلى الإجابة عن أهم الإشكاليات التي تعترض الدراسة، والإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما أهم الصفات التي ميزت صورة الآخر اليهودي والآخر الصهيوني من خلال العمل الروائي صباحات في جنين؟ وإلى أي مدى استطاعت سوزان أبوالهوى تجسيد صورة الآخر بواقعية؟ وهل نجحت سوزان أبو الهوى بتقديم صورة الآخر بمختلف دوافعها وخلفياتها مع الاحتفاظ بموضوعية تجاهه؟

صورة الآخر

يأتي باب دراسة الآخر وصورته كفرع من الفروع التي يختص بدراستها علم الصورولوجيا، وقد اتخذت دراسات الصورولوجيا مؤخرا مكانتها البارزة ضمن العلوم الانسانية ومختلف الآداب القومية[4]. يعود أصل مصطلح الصورولوجيا إلى اللفظة اللاتينية ''imago''،

[4] انظر: أسماء يوسف ديّان صالح، الصورولوجيا في الرواية مقارنة بين روايات عربية وأميركية مختارة، (رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، بغداد، جامعة ذي قار، كلية التربية للعلوم الانسانية، قسم اللغة العربية، 2014م)، ص2.

وتعني: الصـــورة أو انعكاس النمط، ودراســـة الصـــورة أو تمثيل الآخر هو ما يصـــنع هدفَ وموضوع وقصد الصورولوجيا؛ لكونه علما تتعدد فيه التخصصات والحالات التواصلية، كما يدرس الصور وطريقة بلورتها كجزء من الفرد والروح الجماعية، اعتمادا على أبعاد التفسير التي تقدمها الجماعات البشـــرية خلال مراحل تطورها التاريخي، ويهدف علم الصـــورولوجيا إلى دراسة الصور التي تُصنع من قبل الشعوب ذاتها: صورة الذات أو صورة الشعوب الأخرى: الصـــورة المغايرة منها وقد أصـــبحت نقطة هامة لجذب المؤرخين، وموضـــع اهتمام دراســـات الأدب المقارن.[5]

وقد ركزت العديد من الدراسات المختصة بالصورولوجيا على نصوص تضمنت قصصا تحكي عن تلاقي الشعوب والحضارات في حالات السِّلم مثل أدب الرحلات، أو حلات العداوان على الشـــعوب مثل قصـــص الحروب والاحتلال[6]؛ حيث شـــكلت ثنائية الأنا والآخر علاقة ارتباطية متلازمة يســـتدعي حضـــور أحدهما حضـــور الآخر، كما يشـــكِّل تغير أحدهما تغيُّر الآخر، فحالة الأنا والآخر قابلتان للتغيُّر بتغير الأفكار والأحداث والمعطيات، وطبيعة العلاقة بينهما لابدَّ وأن تختلف باختلاف الشروط التي يمليها الواقع، فتختلف صورة الأنا عند تقبُّلها للآخر عن صـورتها عند رفضِـه، وتُحدِّد العلاقة بينهما سـلباً أو إيجاباً، فهي في علاقة جدلية دائمة بالآخر، سواء أكان الآخر هو الأنا في صورتها الأخرى، أم الآخر متمثلا في الأفراد أو الموضـوعات أو الطبيعة أو العالم، كما يلعب الآخر دورا أسـاسـيا ورئيسـاً في فهمنا وإدراكنا لحقيقة الأنا، وقد تعدُّ الأنا في المنظور الاجتماعي نتاجاً لعملية التفاعل الاجتماعي، فنظريات

---

[5] المصدر السابق، ص2-3.

[6] انظر: مسعود شكري، صورة الآخر الإسرائيلي في رواية المتشائل لإميل حبيبي، (طهران: مجلة إضاءات نقدية، فصلية محكَّمة، العدد السادس والعشرون، يونيو 2017م)، ص2.

الأنا والذات تتركز على إدراك الفرد لكيفية رؤية الأفراد الآخرين له، وعلى مُقارنة نفسه بالأنماط الاجتماعية الموجودة من حوله، فلا يمكن فهم "أنا" الفرد وذاته إلا في ضوء مشاركته وتفاعله مع غيره من أعضاء المجتمع.[7]

وهو ما يتشكل في العالم الروائي من خلال شبكة من العلاقات المتقاطعة تتداخل فيها الذات مع الآخر، فيبعث الرواي إبداعه ويؤسسه على خلفية حقيقية قد تمثل وجوده في الحياة وانتسابه لهويَّة معينة، فيطابق في خطابه السردي أحداثا من واقعه تعكس صوره في فترات حزينة وأخرى سعيدة.[8]

وقد توافق مع بداية ظهور الرواية الفلسطينية عرض صورة الآخر بأنماط معينة، فكان النَّمط الآول لظهور الآخر اليهودي في الرواية الفلسطينية في العشرينات هو النمط المحترف لأعمال الرِّبا والسمسرة والغش في التجارة ونصب الأفخاخ، في حين استقر الوعي التقليدي عند البعض على الاكتفاء بمقولة الشر والكراهية، فرأوا في اليهودي شراً خالصا ينتج عنه يقين إلى نصرة الخير، ويتطور هذا الوعي التقليدي لاحقا حين يُصبح الروائي أكثر إدراكا لصورة الآخر، ويعود السبب في ذلك لتأثُّر النظرة إلى الذات والآخر بالظروف السائدة التي جمعت بين الطرفين، وهي في الغالب ذات طابع سلبي بل في العديد من الأحيان عدائيّ بين الذات الفلسطينية والآخر الصهيوني، لكونهما نقيضان لبعضهما، هذه الظروف التي تغيرت

---

[7] انظر: أنور محمد الطورة، تحولات الرؤيا في شعر محمود درويش، (أطروحة دكتوراه في الدراسات الأدبيَّة، الأردن، جامعة مؤتة، 2016م)، ص161.

[8] انظر: مازية حاج علي، الهويّة وسرد الآخر في روايات غسان كنفاني، (أطروحة دكتوراه، الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، قسم الآداب واللغة العربية، تخصص أدب عربي حديث ومعاصر، 1438هـ-2017م)، ص34.

بتغير الواقع من حولهما، فأصبح الفلسطيني مع مرور الأحداث التاريخية المصاحبة للنكبة وما بعدها أكثر معرفة باليهودي والصهيوني، وأكثر مقدرة على الحديث عنه، بعد أن أصبح أكثر تداخلا معه، ومعرفة بطباعه، وأكثر حذرا منه.[9]

سوزان أبو الهوى

ولدت سوزان أبو الهوى في الكويت لأُسرة من ضحايا نكسة 1967م، عندما استولت جماعات صهيونية على أراضي أُسرتها، وتعددت المحطات التي مرت بها سوزان بين القدس والأردن، وانتقلت في عمر مبكرة للعيش في دار الأيتام وعدة بيوت للرعاية، حتى استقرت في عمر المراهقة في الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث حصلت على شهادة في علم الطب الحيوي، وبدأت حياتها المهنية في مجال العلوم الطبية، وفي تموز (يوليو) 2001م، أَسَّست سوزان أبو الهوى (مَلاعب من أجل فلسطين)[10] وهي مؤسسة تُكرِّس عملها لدعم الأطفال الفلسطينيين وحقهم في اللعب الآمن. تعيش سوزان أبو الهوى حاليا مع ابنتها في ولاية "بنسلفانيا"[11]. سوزان أبوالهوى شاعرة وروائية وعالمة أحياء وأم، وهي أيضا محللة

---

[9] انظر: مسك مصطفى مرّار، الشخصية في الرواية الفلسطينية روايات أنور حامد أنموذجا، (رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، فلسطين، جامعة بيرزيت ، د.س)، ص78-79.

[10] https://playgroundsforpalestine.org/meet-us/

[11] انظر: سوزان أبوالهوى، **بينما ينام العالم**، ترجمة: سامية شنان تميمي، (قطر: دار بلومزبري- مؤسسة قطر للنشر، ط1، 2012م)، ص479.

سياسية وناشطة في مجال حقوق الإنسان[12]، ومعلقة على الشؤون السياسية في العديد من المواقع والمحطات الإخبارية[13].

صدر للكاتبة مجموعة شعرية بعنوان: (My Voice Sought The Wind)[14] "سعى صوتي للريح"، وثلاثة أعمال روائية:

(Mornings In Jenin)[15] تم ترجمتها في النسخة العربية إلى "صباحات في جنين" تحت اسم "بينما ينام العالم"[16]، ورواية:

(The Blue Between Sky and Water)[17] تم ترجمتها إلى "الأزرق بين السماء والماء"[18]،

(Against the Loveless World)[19] تُرجمت إلى اللغات السويدية والألمانية[20] ولم تترجم إلى اللغة العربية بعد.

---

[12] انظر: سوزان أبوالهوى، **الأزرق بين السماء والماء**، ترجمة: محمد عصفور، (قطر: دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، الدوحة، ط1، 2018م)، ص306.

[13] المصدر السابق، ص303.

[14] Abulhawa, Susan. *My voice sought the wind*. Just World Books, 2013.

[15] Abulhawa, Susan. *Mornings in Jenin*. Bloomsbury Publishing, 2010.

[16] سوزان أبو الهوى، **بينما ينام العالم**، المصدر نفسه.

[17] Abulhawa, Susan. *The blue between sky and water*. Bloomsbury Publishing, 2015.

[18] سوزان أبو الهوى، **الأزرق بين السماء والماء**، ترجمة: محمد عصفور، (قطر: دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، ط1، 2018م).

[19] Abulhawa, Susan. *Against the Loveless World: A Novel*. Simon and Schuster, 2020.

[20] المصدر السابق، ص293.

رواية صباحات في جنين

"بينما ينام العالم" هي الترجمة العربية لسامية شنان تميمي[21] عن العمل الروائي الأول لسوزان أبو الهوى صباحات في جنين (Mornings In Jenin)[22]. أطلق على العمل بداية صدوره اسم (The Scar of David) "ندبة داود"[23] نسبة لإحدى الشخصيات المحورية التي تدور حولها أحداث العمل الروائي، وهو إسماعيل الحفيد الأصغر لعائلة أبو الهيجا، والذي يتعرض للاختطاف وهو طفل رضيع من قِبل عائلة صهيونية أثناء عملية التهجير القسري التي تتعرض لها قرية عين حوض عام 1948م وتُطلق عليه اسم "دافيد إبرام". المطبعة الناشرة للعمل الروائي توقفت عن العمل بعدها بوقت قصير، تُرجم أثناءها العمل إلى اللغة الفرنسية ونشرتها دار "بوشيه/ شاستل" تحت عنوان "صباحات في جنين"، وبعد مرور سنتين أعادت دار بلومزبري نشرها باللغة الانجليزية بالعنوان نفسه، وأُطلق على النسخة العربية منها اسم "بينما ينام العالم".[24]

عُدَّت رواية "صباحات في جنين" مؤخرا من أكثر الكتب مبيعا على نطاق دولي، وقد لاقت ترحيبا شديدا، وتم ترجمتها إلى 28 لغة،[25] ونشرت في تسعة عشر بلدا.[26]

---

[21] سوزان أبو الهوى، **بينما ينام العالم**، المصدر نفسه.

[22] Abulhawa, Susan. *Mornings in Jenin*. Bloomsbury Publishing, 2010.

[23] Abulhawa, Susan. *The Scar of David: A Novel*. Journey Publications, 2006.

[24] سوزان أبو الهوى، **بينما ينام العالم**، المصدر نفسه، ص473.

[25] انظر: سوزان أبو الهوى، **الأزرق بين السماء والماء**، المصدر نفسه، ص303، 304.

[26] انظر: سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص479.

تحكي الرواية قصة أربعة أجيال من عائلة "أبو الهيجا" المستقرة قبل أحداث النكبة في القرية الفلسطينية عين حوض، وهي قرية ذات معالم أثرية من الريف الفلسطيني[27]، تعرضت مع قيام أحداث النكبة للتدمير والتهجير القسري للأهالي القرية الذين أصبحوا لآجئين في مخيمات جنين.

يجمع العمل الروائي "صباحات في جنين" في ما بين السيرة الذاتية للكاتبة سوزان أبو الهوى بكونه مستلهما في الكثير من أحداثه من الحياة الشخصية الواقعية للكاتبة، وأحداث أخرى مقتبسة عن رواية غسان كنفاني عائد إلى حيفا، والتي صرحت سوزان أنها وبعد قراءتها قد تأثرت بها[28]، ويجمع العمل في أجزاء أخرى أحداثا تاريخية وسياسية، وأخرى خيالية، وأحوال علاقات اجتماعية وإنسانية، قدمت للقارئ نظرة مقرَّبة عن البيئة والتاريخ الفلسطيني، وصوَّرت عن قرب مأساة شعب كامل. يحمل العمل ثراءا فكريا أضاف نتاجا أدبيا خاصا إلى مكتبة الأدب الفلسطيني الحديث، كما حققت أعمال سوزان أبو الهوى في الآونة الأخيرة انتشارا واسعا بين القراء في الغرب نقلت إليهم هموم أبناء الشعب الفلسطيني وقصص كفاحهم، وهو ما تسعى إليه الكاتبة بنقل الأحداث بحقيقتها الكاملة إلى الغرب بلغتهم، بعيدا عن القصص التي مثلت انتصارا للآخر وتحريفا للحقائق التاريخية كما صرحت سوزان في لقاء خاص بها: "القصة الفلسطينية وحتى وقت متأخر تمت روايتها على ألسن

---

[27] هي قرية فلسطينية أثرية، تقع على إحدى التلال المرتفعة في سفوح الجبال غرب مدينة حيفا، تطل على البحر المتوسط، وتبعد عنه خمسة كيلو مترات، وترتفع عن سطح البحر بمئة متر، تم استبدال اسم القرية وأصبحت تُعرف باسم "كفار أومنيم" أي "بلدة الفنانين"، وقد سميت بهذا الاسم بعد أن سكن فيها عدد كبير من الفنانين اليهود بعد العام 1948. انظر: شريف كناعنة، بسَّام الكعبي، القُرى الفِلسطينية المدمَّرة- عين حوض-، (عمَّان: جامعة بيرزيت، مركز الوثائق والأبحاث، د.ط، ج1).

[28] انظر: سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص474.

أخرى، وتمت كتابتها على أيدٍ غير أيادي فلسطينية، حكتها أقلام اسرائيلية وأقلام أخرى للغرب، وقد استغرق الأمر ولادة جيل كامل في الغرب لتخرج الرواية الفلسطينية الكاملة بأصواتنا بلغات أجنبية".[29]

الآخر في رواية بينما ينام العالم

تتعدد صور الآخر من خلال العمل الروائي بينما ينام العالم لسوزان أبو الهوى وتتباين فيه، فتحمل الشخصيات المتعددة للآخر أبعادا مختلفة، ومن خلال هذا التعدد يظهر التنوع في الخلفيات والأفكار والرغبات لديها، يتمثل تارة في الجانب الإنساني الذي تقدم من خلاله سوزان أبو الهوى آخرا يهوديا مسالما يتعايش مع الذات الفلسطينية ويمارس حياته الطبيعية معها خارج أُطر الصراع اليومي، وفي مواضع أخرى هو عدو شرس، يحمل تجاه الذات الفلسطينية حقدا دفينا وأطماعا تجاه أرضه وممتلكاته، لا يدخر في سبيل انتزاعها وحرمانه منها أي وسيلة.

ينفتح العمل على عدة جوانب لم تغفل معه الكاتبة عن حقيقة هذا الصراع الاستعماري وحقيقة حضور الآخر فيه، ومحاولاته لمحو وجود الذات الفلسطينية وهويتها، وعلى الرغم من ما يحمله العمل من تضامن وتعاطف تجاه الذات الفلسطينية إلا أن الكاتبة لم تغفل عن إبقاء نظرة حيادية تجاه الآخر، تنكشف مع محاولة سوزان أبو الهوى للبحث في

[29] لقاء على اليوتيوب للكاتبة سوزان أبو الهوى، تاريخ الاطلاع الأخير: 20-4-2022م، https://www.youtube.com/watch?v=SD3yR_C9nYQ

الجانب الإنساني لديه[30] ووعيها بهذه الأبعاد التي أضاءت جوانبها شخصيات تمثلت في صورة الآخر الغير العدائية تجاه الذات الفلسطينية، وهو ما أشارت إليه: "القصة تخلق مساحات واسعة؛ حيث يمكن للأفراد أن يلتقوا ويعيدوا استكشاف الجانب الإنساني لدى بعضهم البعض، وهي إحدى مميزات هذه الرواية"[31]، وقد سعت سوزان لتقديمها بصدق فني حافظت عليه أثناء تقديمها لشخصياتها وأدوارهم وهو ما أكدت عليه أيضا في أحد حواراتها: لم أفكر أثناء كتابتي في ردة فعل القراء، كان إخلاصي الحقيقي موجها للشخصيات، وحياتهم وقصصهم.[32]

تنطلق أحداث الرواية من العام 1941م، من عُمق الريف الفلسطينيّ من قرية عين حوض الزاخرة بإرثٍ من العادات والتقاليد الفلسطينية؛ حيث يفتتح أسبوع القطافِ موسم الحَصاد نهايةَ كل عام، ويجتمع فيها أفراد العائلة الواحدة لجني المحاصيل الزراعية وهم يعمُرون ساعات الصباح الباكر وفي نشاط متجدد أرضا عرفت اعتناءهم المحِبّ، وحَملت تاريخ انتماءهم الأصيل إليها، ومن قرية عين حوض ترتكز أحداث العمل الروائي في عائلة "أبو الهيجا"، متتبَّعة قصة أربعة أجيال متلاحقة: بدءًا من الجد –يحيى أبو الهيجا– وزوجته باسمة،

---

[30] Abu-Shomar, Ayman M. "Diasporic Reconciliations of Politics, Love and Trauma: Susan Abulhawa's Quest for Identity in" Mornings in Jenin"." *Advances in Language and Literary Studies* 6.2 (2015): 127-136.page7.

[31] مقطع للكاتبة سوزان أبو الهوى على اليوتيوب، تاريخ الاطلاع الأخير17-5-2022م، https://www.youtube.com/watch?v=SD3yR_C9nYQ

[32] Qabaha, Ahmad. "“Owning one's story is as important as the ownership of physical space”: An Interview with Susan Abulhawa." *Bethlehem University Journal* 36 (2019): 133-139.

وابنيهما حسن ودرويش، والأحفاد –أبناء حسن–: يوسف، وإسماعيل الذي يتم اختطافه من قبل عائلة يهودية، والابنة الصغرى لحسن "آمال" كشخصية أساسية في أحداث العمل.

- **الآخر اليهودي فرداً غيرَ مُعادٍ: آري بيرلشتاين الصديق المُسالم**

الأحداث في الريف الفلسطيني تبدأ مع حياة الأبناء حسن ودرويش؛ حيث يكسب حسن خلال مرحلة الدراسة المبكرة، في عمر الثانية عشر صداقة "آري بيرلشتاين" وهو ابن لبروفيسور يهودي ألماني، يستأجر منزلا ويستقر في القدس هربا من اضطهاد النازية، وتَمتد يد الصداقة بين حسن وآري قرب باب العمود وتقارب بينهما براءة العمر الصغير وحب القراءة والاستطلاع وظروف صحية متماثلة، فيتجاوزان حدود الاختلافات، وتتساقط بينهما الفوارق الدينية والعرقية والسياسية، ويمضيان الساعات معا، حسن يقرأ الشعر العربي لآري، ويعلم أحدهما الآخر مفردات وعبارات في اللغات العربية العربية والانجليزية والألمانية، ويعودان أثناء الدراسة لمكتبة السيد بيرلشتاين –والد آري–، وتعكس الصداقة بين آري وحسن وعائلتيهما البُعد الإنساني الذي يميّز هذه الشخصيات، كما يرسم التداخل بين العائلتين في هذا الجانب ومن خلال المرحلة الزمنية جزءا مغايرا عن تلك الصورة التي عُرفت غالبا عن الآخر الصهيوني، الصورة المليئة بالغضب والحقد والرغبة في تجريد الذات الفلسطينية من أملاكها وحقوقها.

إضافة إلى ما تحمله العلاقة القائمة على التداخل بين العائلتين الفلسطينية واليهودية من انعكاس لمرحلة تاريخية سابقة، تداخلت وتعايشت فيها مختلف الطوائف والأفراد على الأرض ذاتها، قبل أن تتخذ طبيعة الوجود اليهودي في فلسطين وتتحول من الطابع الديني والمعايشة إلى الطابع الاستعماري الاستيطاني بوحي من الأفكار الصهيونية، وهي مرحلة سابقة

لمرحلة التطرف والعدوان الصهيوني، والأمر الذي أحدث تغييرا تلقائيا في المواقف التي أججت نار الصراع بين العرب واليهود.[33]

في سن الثالثة عشر ومع نهاية التعليم الإلزامي يضطر حسن إلى التخلي عن حلمه في مواصلة التعليم مع آري بالدراسة في القدس، حين يرفض يحيى، مُؤثرا أن يبقى ابنه لرعاية الأرض ليرثها من بعده، وخوفا من أن يحمله التعليم بعيدا عنه، وهو قرار يأسف لاحقا عليه يحيى، ويطلب الصفح من ابنه حسن قبل وفاته، وبفعل القرار نفسه يقطع حسن عهدا على أن يُقدِّم التعليم الجيد لأبناءه مستقبلا.

تعطف السيدة بيرلشتاين —والدة آري– على حسن حين ترى رغبة صادقة منه في الإقبال على التعلم فتقدم إليه دروسا خاصة، وتشرف على تعليمه بكتب ودروس وواجبات منزلية. ترافق حسن صداقة آري أياما وأسابيع وتمتد لما بعد وفاة حسن، حين يلتقي آري بابنة حسن — آمال– وهو أستاذ في الجامعة العبرية، ويحكي لها ما جمعه بأبيها من ذكريات وقصص. يتخرج حسن وآري في العام ذاته، ويُبعِد مفترق الطريق كلاهما عن الآخر.

يرتبط حسن بفتاة أحبها من بادية الريف، في حين يغادر آري ليلتحق بدراسة الطب، ويُنجب حسن طفله الأول يوسف، وبعدها بخمسة أعوام، إثر قنبلة تُطلقها العصابات الصهيونية على مقربة من منزله يفقد والدته –باسمة–، حين يَشلُّ الرعب قواها وتنهار في حديقة المنزل مفارقة الحياة، وفي أثناء العزاء، يعود آري في إجازة ليُشارك صديقه حسن حزنه على وفاة والدته، وخلال أيام العزاء يُحذِّر آري حسن في حوار خاص يجمع الصديقين وسط بساتين الزيتون من أحداث مُرعبة هي على وشك الوقوع، يبوح آري لحسن

[33] انظر: إبراهيم عبدالكريم، تهويد الأرض وأسماء المعالم الفلسطينية دراسة ودليل، (دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، 2001م)، ص35.

بمخاوفه تجاه فلسطين،"الوضع سيّئ جدًّا يا حسن! لدى الصهاينة كميَّات كبيرة من الأسلحة لقد جنَّدوا جيشا هائلا من اليهود الذين يَصِلون على متن السفن كل يوم. أنت لا تعرف كل شئ يا حسن. لديهم عربات مدرّعة، بل طائرات!"[34]

إلا أن آري ومع تحذيره لحسن يحمل شعورا متناقضا، فيتعاطف في الوقت ذاته مع الضحايا من اليهود محاولا تبرير موقفهم، ويتردد حول نويا المستَعمِر القادم هربا من الموت: "أنا يهودي. أقصد، أعتقد أنه خطأ. ولكن أنت لا تعرف كيف كانت الأمور من قبل، لقد قَتَلنا ما حدث، على الرغم من أننا لُذنا بالفِرار"[35]، "إنهم مصممون على أن تصبح هذه الأرض دولة يهودية، ولكنني أعتقد أن العرب إذا قبلوا ذلك ببساطة، فستكون كل الأمور جيدة ويُمكننا العيش معا".[36] مع التفهُّم الذي يقدمه حسن لصديقه آري، إلا أنه يُظهر موقفا حازما يؤكد صدق انتماءه ووقوفه إلى جانب شعبه وحقهم في أرضهم التي يتم التخطيط لنهبها، موضحا لآري في غير حياد كيف أن العذاب الذي لاحق اليهود لم يكن ذنب أبناء شعبه، ولا مبررا للعدوان القادم إليهم: "لكنك قُلت من هُنيهةٍ أنهم يريدون دولة يهودية!"[37].

– "نعم، ولكنني أعتقد أنهم سوف يسمحون للعرب بالبقاء.

– ارتفع صوت حسن: إذا، هؤلاء المهاجرون سيسمحون لي بالبقاء على أرضي أنا؟!

---

[34] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم،المصدر نفسه، ص45.

[35] المصدر السابق، 47.

[36] المصدر السابق، ص47.

[37] المصدر السابق، ص47.

–حســن، ليس هذا ما قصــدته.أنت مثل أخ لي.أنا مُســتعد لفعل كل شــئ من أجلك، أو من أجل عائلتك، لكن ما حدث في أوروبا..

تلاشت كلمات آري في صُور معسكرات الموت المروِّعة التي كان قد شاهدها، عصَر حسن حبة زيتون أخرى، كما لو كان يحاول عصـر كلمات آري المتعلقة في الهواء والأشـبه بالخيانة، وقال: بالضبط آري. ما فعلته أوروبا، لا العرب! لقد عاش اليهود هنا دائما. هذا هو سبب التزايد الكبير جدا في أعداد الموجودين منهم هنا الآن، أليس كذلك؟ وبينما اعتقدنا أنهم يسعون فقط إلى الحصول على ملاذ... أشخاص مساكين يريدون فقط أن يعيشوا، كانوا يكدِّسون الاسلحة لطردنا من بيوتنا!"[38]

يختصر حسن وجهة نظره في كلمات لما سيتحول خلال أيام لواقع مرعب وما سيراه الفلسـطينيون من اليهود القادمين من البعيد لانتزاع أرضـهم منهم، بخلق ذريعة تقوم بشـكل أساسـي على لعب دور الضـحية بشـكل دائم، سـعيا لتشـريع جرائمهم ضـد الفلسـطينيين وانتقالا إلى جيرانهم العرب، باتخاذ التطرف منهجا في خلق محيط خاص بدعوى حمايتهم[39]، مع ذلك يبقى حسن محافظا على صداقته بآري، ويمدُّ إليه يد العون على الرغم من الأحداث السـياسـية المتقلبة من حولهما، "إذا كانت الغَلبة للعرب في البلدة القديمة، فاذهبوا إلى منزل عمتي سـلمى. أنت تعرف مكانه. لديها منزل كبير ويمكنكم الاختباء هناك"[40]، ومع ازدياد حدة الصـراع القائم بين الفلسـطينيين واليهود وقدوم أحداث النكبة، تضـطر عائلة آري

[38] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص47-48.

[39] انظر: نورمن فنكلستين، إسرائيل، فلسطين، لبنان: رحلة أمريكي يهودي بحثا عن الحقيقة والعدالة، ترجمة: سماح إدريس، (بيروت، دار الآداب، ط1، 2008م)، ص15.

[40] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص48.

للمغادرة إلى الجانب الآخر من الخط الفاصل في القدس، ويُجازف حسن بحياته، مُقدما مبادئه الأخلاقية والإنسانية في مساعدة آري وعائلته على الهرب في ظُلمة الليل، فيأخذهم في عربةٍ يقوم بتغطيها بعلم مرسوم باليد، مصنوع من ملاءة سرير تغطيها نجمة داود، يلوح بها للجانب الاسرائيلي أثناء عبورهم للخط الفاصل وقاية من التعرض لاطلاق النار، وهو اللقاء الأخير الذي يجمع بين الصديقين.

في الأشهر التي تليها يرزق حسن وداليا بابنهما الثاني إسماعيل؛ والذي يُشكِّل شخصية محورية مُهمة في صلب الأحداث الروائية، فمع وصوله إلى الشهر السادس من عمره في أحد الأيام يسقط من بين يدي أخيه يوسف الذي يحاول تهدئته، ويرتطم وجهه بأحد المسامير البارزة من السرير، ويتمزق جلده على شكل خط يمتد من وسط خدِّه إلى محيط عينه اليمنى لتُشكِّل معالم ندبة مميزة، تخلق لإسماعيل هويةً خاصة يُعرف بها، وبفضلها يَعود مستقبلا بعد اكتشافه للحقيقة إلى ذاته الأولى.

- **الآخر الصهيوني: موشيه –العدائي المُختطِف–**

بانتقال المشهد من خلال السرد إلى العام 1948م، تتصاعد الأحداث في العمل الروائي كما تصاعدت في التاريخ الفلسطيني، وتتجلى الأفعال العدائية للآخر الصهيوني بصورة أوضح حين تبدأ العصابات الصهيونية من الأرغون والهاجاناة وشتيرن[41] بإثارة الذعر في مختلف أنحاء القرى الفلسطينية، وتقوم بتصفية القوات البريطانية والعربية معا، تلك التي

[41] الأرجون: منظمة عسكرية قومية يهودية أنشأها اليهودي "جابوت سكيب"، وهي منظمة انشقت عن الهاجاناة، والهاجاناة هو اسم للقوات المسلحة العسكرية اليهودية التي شكلها ودعمها الإنجليز، غير أن هذه المنظمة كانت أكثر تطرفا وتعصبا. انظر: طارق سويدان، فلسطين التاريخ المصور، (الكويت، شركة الإبداع الفكري، د.ط، د.س)، ص243.

تقِف عائقا أمام مخططاتها بتفجيرات ومجازر وإعدامات تمتدُّ على خارطة وجودها الدموي، وخلال عامَيّ 1947 و1948 يتم مهاجمة قرية عين حوض أَربع مرات على أقل ما تم تقديره وتحت أنظار الانتداب البريطاني ترتفع أعمِدة الدُّخان من قرية الطيرة والقُرى المجاورة لها في ظل الهجمات الصهيونية المتواصلة التي تترك أهالي القُرى في حالة من الذعر الشديد.

تبدأ رحلة المأساة الفلسطينية والتي ترتكز من خلال تصوير الكاتبة في أعقاب العدوان الصهيوني الذي لاحق الأفراد في قرية عين حوض والقُرى المجاورة لها؛ حيث تجتمع عائلة يحيى في منزله، ومع فقد العائلة للسلاح والذخيرة اللازمة وتنامي الاحتياج إليه يُندد يحيى في يأسٍ وغضب، وقد وجَّه لعناته بصوت عالٍ للاحتلال الذي يواصل إلقاء القنابل في الأنحاء المجاورة.

تتسارع الأحداث مع وقوع مجزرة أخرى خلال أسبوعين في قرية بلد الشيخ المجاورة، وتزداد حالة الفزع بين القرويين بفعل مُلاحقات القتل والحصار الذي يتم فرضه، فتسرع النساء بتجفيف المحاصيل قبل الأوان وتخليل الخضروات ترقُّباً لحصار طويل، بينما تُجبر الفِرق الصهيونية البريطانيين على المغادرة لفتح الأبواب على مصراعيها لتَندَفِع أعداد اليهود إلى فلسطين كالسيل في اجتياحهم للقرى والمدن، مُهوِّدين أسماء المدن والقُرى المنهُوبة إلى أسماء عبرية، واسم فلسطين إلى إسرائيل.

يتشبث أهالي عين حوض بقريتهم ويظهرون صلابة وصمودا في مُقاومة العدو، مُتَّحدِين لصدِّ الهجمات عنها، وكحل أخير منهم لمحاولة البقاء في قريتهم يدعوا يحيى نيابةً عن مجلس شيوخ القرية إلى الهُدنة بين الطرفين، فيُقبِل الجُنود على القرية لتناول الطعام وقد أوهموا الأهالي بالموافقة، وهنا يَبرُز الظهور الأول لشخصية الجندي الصهيوني "موشيه"؛ الذي يلمح

ابن حسن -إسماعيل- ويضعه نصب أفكاره وأطماعه، فيما تَصدق ظنون أهالي القرية بعدم الاطمئنان، حين تُصبح القرية في اليوم التالي على قصفٍ مدفعي متَّسع النطاق، وأمطار من القنابل، يخرج الأهالي بفعلها مذعورين، وتركض داليا في رعب حين يُقتل والدها وأفراد عائلتها، ويهرع حسن خارجا مع بدء القصف بحثا عن أفراد عائلته، وقد دُمِّرت الأرض في القرية وانتُزعت منها الحياة.

تعدوا عصابات الجنود وقد أشهروا أسلحتهم في وجه أهالي القرية لإجبارهم على إخلاء منازلهم، وقد خلَّفوا ثلاثين جثة جديدة، فُرضت معها أوامر صارمة على شباب القرية، برَدم التراب على المقبرة الجماعية لإخفاء آثار جريمة أُخرى، وفي ذهول صامت وخوف صادم من المجزرة الواقعة أمامهم يخضع الجميع في انصياع تام، ويفاجَئ أهالي القرية بعدها بأمر إخلاءٍ آخر ينطلق من مكبرات الصوت ويَفرض عليهم التجمع أسفل التل و"كأنه إله خفيّ يوزّع المصائر"[42]، ومع تكرار وصف الإله تؤكد الكاتبة عُمق الصورة المتأصلة عن نفس العدو المتغطرسة، ومدى سَطوته على التحكم وتقرير مصير الأهالي، وهو وصف يؤكد أيضا ما عُرفت به الشخصية الصهيونية العدائية وما تميَّزت به من عنصريةٍ معمَّقة تجاه الذات الفلسطينية والعرب بشكل عام، وما تميزت به من شعورٍ بالفوقية ونظرة الاستعلاء على باقي الديانات والشعوب والرغبة الدائمة في الانتقام منهم والتنكيل بهم.[43]

مع النزوح الجماعي الأول للأهالي إلى أسفل التلّ يُقبل درويش مصطحبا فرسه الأصيل "فطُّومة" وقد فَقد خلال هجمة التفجيرات حصانه الأصيل الآخر وأعزَّ أصدقاءه

---

[42] سوزان أبوالهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص57.

[43] انظر: رشاد عبدالله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 102)، ص131.

"غنُّوش"، ويواصل الجنود دَفع من تبقى من الأهالي، بعنف واعتداء جسدي يتمثّل من خلال المشهد في الضرب بالهراوات، وعنفٍ صوتيّ ولَفظي، كما يُلحظ في سياق المشهد تكرار لفظ الإله، إله يصـــرخ من مكبرات الصـــوت "تحرَّك، تحرَّك!"[44]، يُأمر أهالي القرية بالوقوف وترك أَمتعتهم الثمينة مُهدَّدِين بالقَتل، "اترُك الحِصان!"[45] أمر صارم وصادم ينفذ إلى سماعِ درويش، بالتخلي عن حصـانه الأصـيل "فطومة". تُرعب درويش فكرة أن يفقد فرسـه الآخر، وهي في تلك اللحظة والموقف أعز عليه من كرامته، فلا يعبأ أن يتوســل من أجلها، ويُلحُّ في التوســل للجندي: "أرجوك!"،[46] لكن التَوسُّلَ في قاموس الصـهيونية لم يكن ليُترجم إلا باحتقارٍ متزايد تجاه الذات الفلسطينية وكانتصار له حين تَسقط الفرس فطُّومة ميتَّة برصاصة تخترق جبهتها، وأخرى تخترق صدر درويش لتصل إلى عموده الفقري ويصبح مقعدا لما تبقى من عمره. يبكي يحيى ابنه: "الفارس الذي طالما أثار الإعجاب!"[47]، وتصـــرخ زوجته فيما يُســـرع الناس لإبعاد حسده النازف.

هنا تُعمِّق الكاتبة من خلال سردها التركيز على التفاصيل الدقيقة للمأساة الحقيقية التي لاحقت الفلســـطينيين مع الإخراج القســـري وطردهم من منازلهم وقُراهم، وهو حقيقة ما جرى أثناء الغزو من إرهاب صهيوني تجاه الذات الفلسطينية كما كان يتم تجريدُ النساء وسرقة حُليّهن ومقتنياتهن الثمينة، ويؤمَرن بالســير باتجاه المخرج المحدد لهن دون الالتفات إلى الخلف، وكانت النيران تُطلق فوق رؤوســـهن لحثّهن على الإســـراع في الهرب، كما سُـــجِّلت ولم تخفى

---

[44] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص58.

[45] المصدر السابق، ص59.

[46] المصدر السابق، ص58-59.

[47] المصدر السابق، ص60.

أحداث لحالات اغتصاب واستعباد وقتل[48]، فلم يقتصر الأمر على ما نتج بفعل الغزو من قتل واعتداء بل تعدَّى إلى السرقة والخداع وإذلال الأهالي لتَرك أمتعتهم[49]، ويُعمِّق التصوير من خلال المشهد كيف تجاوز الآخر الصهيوني حدَّ هدر كرامة الذات الفلسطينية، وإذلالها ليُلحِق بها العجز الدائم بلا أدنى رحمة.

في مشهد محوري آخر وأثناء تدافع الأهالي والحشود المذعورة هربا من قُراهم تنفصل داليا عن زوجها حسن، وتذهل في لحظة فاصلة من حياتها، لتنتزعها الحقيقة من واقع اختطاف ابنها إسماعيل من بين ذراعيها فتصرخ داليا "من أعمق لوعة يُمكِن أن تشعُر بها أم"[50]، في حين يركض حسن مفتشا بيأس بين الحشود عن ابنه إسماعيل، مُحاولا في الوقت نفسه اجترار عزيمته للوصول إلى بر الأمان بمن تبقى من أفراد عائلة كان الشتات لها مع الجَمعِ حتما، و"لكن من دون إسماعيل".[51]

وتتدرج المأساة تِباعاً من حلال الأحداث التالية حين لم يَعُد بالإمكان تعزية أحدٍ من أهالي القرية، وقد فاض ألم التشريد والعذاب على المشهد، ويفترش حسن الأرض بين الجموع وقد استسلم لشُعور الخيبة والإرهاق، بينما بقيت داليا ذاهلة في جنون لا تَكُفَّ البحث عن رضيعها: "تدُور في أسًى هائج، تستجوِبُ الناس، وتَرفعُ الأغطية عن الأطفال الرضَّع للنساء الأُخريات، آملة العُثور على صَبي له نُدبةٌ أسفل خدِّه الأيمن قُرب عَينيه"[52]،

---

[48] انظر: سلمان حسين أبوستّه، أطلس فلسطين 1917-1966، (لندن: هيئة أرض فلسطين، ط1، 2011م)، ص121.

[49] انظر: وداد عبدالفتاح خليفة، التراجيديا الإنسانية في روايتي قصة عن الحب والظلام لعاموس عوز وبينما ينام العالم لسوزان أبو الهوى دراسة مقارنة، (القاهرة: مجلة قطاع الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، العدد1، 2019م)، ص852.

[50] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص61.

[51] المصدر السابق، ص61

[52] المصدر السابق، ص61.

مُقاومة في نفسها حقيقة اختِطافه، وكل فرضية تُخبرها باستحالةِ أن يَعود، وتُجبر داليا على المضي قدما، فرارا من القتل الذي ظل يلاحقهم على طول الطريق، ومعها يضطر الأهالي إلى النزوح أمامهم طوال ثلاثة أيام عبر التلال وقد أغلقت عليهم منافذ العودة بالألغام والرصاص؛ حيث لم يكن من مَفرٍ أمامهم سوى الهروب من موت، والتوجُّهُ لآخر. يسقط العديد من الأفراد مُفارقين الحياة لشدة ما يلاقونه ومن شدة الضعف والجوع، وعلى الرغم من المساعدات التي يقدمها أهالي البلدات الأخرى، كانت مدينة جنين أقصى ما استطاع الأهالي الوصول إليه مع النازحين من القُرى الأخرى، فيما اكتفت الدول المجاورة لفلسطين بتقديم الخِيام وحسب "برز معها مخيم جنين للآجئين إلى الوجود"[53]، "حيث أمكن القرويين من عين حوض الوقوف على التلال والنظر إلى الوراء، إلى البيوت التي لن يعودوا إليها أبدا".[54]

وفي فصل آخر من فصول الرواية يكبر إسماعيل في عائلة مُختطِفه "موشيه"، الذي يأخذه ساخطا على ظُلم القدر الذي حرمه وزوجته "يولاتنا" من انجاب الأطفال، وعلى الآلام التي هربا من ظِلها من معسكرات الموت النازية في ألمانيا، حاقدا على البريطانيين والعرب، فيسعى لتحريض الجنوده للاعتداء على الأهالي، ومصادرة أراضيهم، وفي أثناء محاولات الهُدنة التي تجري في قرية عين حوض، تقع عينا موشيه على داليا وهي تحمل أطفالها يوسف وإسماعيل يُساءل نفسه وقد أضمر حقدا على العرب أمامه، كيف يمكن أن يكون لهم كل هذا العدد من الأطفال الأصحاء، بينما يُحرمان هو ويولانتا؟، رآه "ظُلما مجحفا أمدَّه بالعزم"[55]، ومُبررا لنفسه بفعل ما تعرض له وزوجته من العذاب يقرر موشيه أخذ ما اعتبره من

---

[53] المصدر السابق، ص62.

[54] المصدر السابق، ص63.

[55] المصدر السابق، ص67.

حقَّه، حين يلمح داليا وسط تدافع الأهالي وازدياد القصف على القرى وقد تشبث بأحضانها طفلها الرضيع، فيقترب على عجل ليمدُّ يديه في لحظة خاطفة، ويسحب إسماعيل ويضعه في كيسٍ عسكري، ويُسرع في السير بغير إلتفات، يختنق اسماعيل ويحسُّ موشيه بركلاته الصغيرة، فيسرع إلى سيارته العسكرية ويخدره باستخدام الكحول، ويقدِّمه هديةً لزوجته يولانتا التي تفرح به كثيرا، وتسمِّيه "دافيد" إحياءا لذكرى أبيها.

يُعمِّق المشهد تصوير الرغبة الانتقامية لدى الآخر الصهيوني من خلال شخصية موشيه وسعيه للانتقام من الذات الفلسطينية وإلحاق الضرر بها دون حد أو اكتفاء، فلا يتوقف عند توجيه الأوامر بالعدوان، بل يتعدى إلى محاولة سحق الذات الفلسطينية والمتمثلة في شخصية داليا، بانتزاع رضيعها واختطافه، وإيذاءه بالكحول.

ولعل ما ترمز الكاتبة إليه من خلال حادثة الاختطاف هي قضية الذبيح التي نَسبها اليهود إلى موروثهم الديني، فسَرقة إسماعيل وتغيير هويَّته وتاريخه إلى دافيد إبرام، وإنجابه بعد زواجه لابنين: يعقوب ويوري هي أسماء ذات دلالات خاصة في الموروث الفكري اليهودي كما أشارت وداد عبدالفتاح.[56]

وفي دراسة أخرى أشار إليها أيمن أبو شومر، بأن الكاتبة وظفت حادثة اختطاف اسماعيل كرمز مجازي يعود لاستيلاء اليهود على أرض فلسطين من أبناءها، كما يوافق فَقدُ إسماعيل معنى فَقد الوَطن ومحاولة انتزاعه من أبناء شعبه، وهي انعكاس للمأساة الواقعة على

[56] انظر: وداد عبدالفتاح خليفة، التراجيديا الانسانية في روايتي قصة عن الحب والظلام لعاموس عوز وبينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص854.

حياة داليا وعلى الفلسطينيين؛ حيث يُمضي الأهالي بقية حياتهم على حدود الوطن بحثا عن ما فقدوه[57]، وهو ما يوافق كذلك تهويد الأرض وأسماءها ومعالمها بعد نهبها[58].

بعودة الأحداث إلى مخيم جنين يُقاوم الرجال اليأس الذي أحاط بحياتهم في كلَّ صَباح، وقد جددوا الآمال بالعودة إلى قُراهم، وقد وجدوا العزاء في الصلوات، وحب عائلاتهم، وجلسات الرفقاء وقد أصبح التجمع كل صباح للاستماع إلى حسن وهو يقرأ الأخبار للأهالي تقليدا يوميا، في حين يرفض يحيى الرضوخ للواقع الجديد ويضل مُصرا على أمل العَودة إلى أرضه ومنزله، وقد اطمئن في كل يوم إلى أن بقاءه في خَيمةٍ من الشَّعر ومسكنٍ من الصَّفيح، وسقفٍ يُسرِّبُ الماء وأرضيةٍ موحلة، يعني أن المنفى مؤقت لا أكثر، ولا يمكن له أن يستسلم ليصبح لاجئا في وطنه.

مُفتقِدا للعلاقة المتِينة التي جمعتهُ في كل صباح، و"طوال حياته التي امتدَّت إلى أكثر من ستِّين سنة"[59] بأرضه والاستعداد السنوي لموسم القطاف، يقرر يحيى العَودة للاطمئنان على أرضه، ولم تُفلح نداءات صديقه الحاج سالم، أو ابنه حسن، وما حذَّره الرفقاء من عَواقِبه، عن ثَنيه عن قراره الذي عَزم عليه، فيخَرج يحيى عابرا التلال، مُجاوِزا الحدود المصطنعة التي أوجدتهاها العصابات الصهيونية على أرضه "إلى مَنظرٍ ريفيّ طبيعي عرفه أكثر مما عرف خُطوط كفَّيه حتى وصل أخيرا إلى وجهته"[60]. ويُظهر الموقف الذي اتخذه يحيى بتحدِّيه لسطوة

57 Abu-Shomar, Ayman. "Unreconciled Strivings of 'Exilic Consciousness': Critical Praxis of Resistance in Susan Abulhawa's Mornings in Jenin." Journal of Holy Land and Palestine Studies 18.1 (2019): 101-120. Page 17.

58 Raslan, Iman El Sayed. "Trauma and resistance in Susan Abulhawa's Mornings in Jenin." International Journal of Arabic-English Studies 17.1 (2017): 183-202.Page7.

59 سوزان أبوالهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص74.

60 المصدر السابق، ص76.

الآخر وقوة الحصـــار الذي فرضـــه عليه عُمق الارتباط والعلاقة الوثيقة التي جمعت الفلاح الفلسطيني الأصيل بأرضه، وقد أصبحت برعايته ومرور الأعوام جزءا من هويَّته، التي لا يمكن له أن يفقدها دون أن يفقد ذاته، وهو ما عُرف به طبقة الفلاحين والعاملين الكادحين من الفلسـطينيين ومن قبل العام 1948م، بمدى رعايتهم للأراضـي وإسـهامهم بتطوير الزراعة إلى حدٍ كبير، فكانت علاقتهم لصـــيقة بالأرض وعليها اعتمدوا للبقاء[61]، في حين كان اعتماد اليهود المهاجرين إلى فلسطين على الزراعة من باب السعي لمصلحة تكوين أمنٍ غذائي، وكان نتيجة لافتقار العديد منهم إلى الخبرة في المجال الزراعي وتفضـــيلهم العيش في رفاهية المدن أن هَجَر العديد منهم المواقع التي تم توطينهم بها[62]، وكما اتضـح لاحقا أنه ومع مصـادرة اليهود لكميات كبيرة من موارد المياه الفلســطينية والعربية، إلا أن اســتعمالهم لكميات كبيرة من الماء كان لري مسـاحات صـغيرة، ومع ذلك لم يتجاوز مُعدل إسـهامهم في القطاع الزراعي من أي أرض، سواء أكانت مروية أم لا، أو من أي منتوج زراعي، في الناتج المحلي الإجمالي في الحدود المنهوبة التي أطلقوا عليها إسـرائيل نسـبة 1.8%، ورغم المسـاحة الكبيرة المخصـصـة نسـبيا للزراعة، إلا أن باقي الأرض لم يتم اســتغلالها لهذا الغرض، بل تمت مصـــادرتها لأغراض آلة الحرب العسكرية، وكاحتياط استراتيجي، وكحواجز لإعاقة عودة اللاجئين إلى أرضهم وديارهم الأولى.[63]

---

[61] انظر: سلمان حسين أبوستّه، أطلس فلسطين 1917-1966، (لندن: هيئة أرض فلسطين، ط1، 2011م)، ص142.

[62] انظر: بيني موريس، مولد مشكلة اللاجئين الفلسطينيين، ترجمة: عماد عواد، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، د.ط، 2013م، العدد 407، ج2)، ص123.

[63] انظر: سلمان حسين أبوستّه، أطلس فلسطين 1917-1966، المصدر نفسه، ص147.

بمرور ستة عشر يوما يعود يحيى إلى المخيم، بثيابٍ مُتسِّخة وروحٍ مُشعَّة، مُستغفلا قوةً عسكرية لا تَرحم، "تضاريسُ تلك المنطقة في دمي! أعرف كل شجرة وكلَّ طير. الجنود لا يعرفون"[64]، وقد ألهَم بعمله البطولي دون أن يلحظ حفيده يوسف الذي لَم يبلغ العاشرة بعد، فيكبر يوسف بذهنٍ واعٍ يستحضر ذكرى صمود جدِّه يحيى وتحديه لجنود الاحتلال بالعَودة، وقد عاد في وقارٍ عنيد، كشحَّاذٍ مَرح، حاملا الكثير من الفاكهة والزيتون، وقد بَعث الأمل في أرواح اللاجئين المرهقة[65]، وخلال أسبوعين من عَودته يزداد إصرار يحيى على الرجوع مرة أخرى، وهو يعلم أن الاطمئنان على أرضه قد يُكلِّفه يوماً حياته، وكان بالفعل خروجه الأخير، "عاد لكي يموت حيث كان عليه أن يموت: على أرضه"[66]، حين يُقتل يحيى شامخا، رافضا ذُلَّ حياة اللجوء وحقيقة أن أرضه التي هي مُلكه قد سُلبت منه بطلقٍ ناري بحجة اعتداءه على أملاك المستوطنين الجدد، ومع استرداد جُثته من سلطات الاحتلال، يجد الأهالي كفُّه مُطبِقةً على ثلاث حبَّات من زيتون أرضه، وأَكوازٌ من التين في جيوبه، وقد تشبث بدليل انتصاره بين يديه، دليلا كان أعز عليه من الموت والخوف منه.

تبعث حادثة مقتل يحيى في أنفس الأهالي مشاعر الثأر والغضب، وتبعث في أنفسهم رغبة أقوى لاسترداد أملاكهم وأراضيهم، ويزداد تقارب الأهالي في المخيم مع عائلة يحيى، فيرجعون إلى حسن في ما يختص بشؤونهم، ويواصلون السعي في التفاوض مع مسؤولي الأمم المتحدة لنَيل حقوقهم الأساسية، منظمين حملات لإضفاء الطابع المؤسسي على التعليم،

---

[64] سوزان أبوالهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه ، ص77.

[65] المصدر السابق، ص77.

[66] المصدر السابق، ص82.

وخلال سنة واحدة يبنون ثلاثة مدارس ومسجدا، رافضين تقبُّل نظرات الازدراء وأن يُعاملوا في أرضهم كلاجئين.

مع فقده لإسماعيل، واغتيال أبيه، يخفي حسن آلامه ويضاعف قائمة مهامه بالأعمال اليومية، مصرا على كسب ما يكفي ليحصل ابنه يوسف على تعليم جامعي، فينطلق كل صباح قبل أن تستيقظ عائلته إلى وظيفته كحارس لمدرسة جنين، ليعود إلى التلال برفقة كُتبه، وإلى المخيم بعد أن تنام عائلته، محرجا من أجره الزهيد، ومن العودة في كل يوم بغير إسماعيل، بعد أربعة سنوات يُرزق وداليا بآمال، ومع ما تسبب به فَقدُ إسماعيل من آلام لداليا أبقتها في دائرة منعزلة من الصمت والاغتراب عن الواقع، تكبر آمال مُتعلقةً بأبيها حسن الذي يُرافقها في أوقات الصباح الباكرة، ويحملها ليقرأ لها نصوصا من الشِّعر العربي الأصيل قبل مغادرته لأعمالٍ تمتد لساعات طويلة، فحملت هذه اللحظات الأثر الأكبر على حياة آمال*، وكانت اللحظات الأقرب إليها تلك التي جمعتها في أوقات الفجر الباكرة مع أبيها حتى آخر أيامها، وتسرد الكاتبة من خلال شخصية آمال: "كان صعبا أن أبقى مُستيقظة في ذلك الوقت المبكِّر، وكنت أحني رأسي نُعاسا وأغفو بين ذراعي بابا. ولكن، مع ذلك، صرتُ معتادةً النهوض قبل أن تشرق الشمس وهي عادة لازمتني طويلا. في كل فجر.. وحتى عندما نما جسدي وصنار أكبر من أن يتَّسع لي حضنُه، كانت الشمس دائما تجدنا مُتعانقَين ومعنا كتاب"،[67] وظل والدها حسن مَثلها الأعلى، فتكبر آمال متفوقة على أقرانها في مراحل التعليم المبكرة بفضل الدعم الذي يقدِّمه إليها والدها وسعيا للحصول على رضاه، وظلّت ذكريات آمال مع أبيها بعد فقده محطة هامَّة تعود إليها في لحظات الحزن وحياة الاغتراب.

* من تلك اللحظات الخاصة التي جمعت آمال بأبيها اقتُبِس عنوان النسخة الأصلية للعمل: "صباحات في جنين".

[67] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص97،98.

مع تطور الأحداث باتجاه حرب عام 1967م –حرب الأيام الستة–، تتخذ المقاومة الفلسطينية دورا بارزا في التصدِّي لعدوان الاحتلال على الأهالي في المخيمات وتتسارع مجريات الأحداث، والتغيرات التي تطرأ على حياة الشخصيات، حين يستعد الرجال للردِّ بما تبقى لديهم من أسلحة مخبأة. ترقبهم من بعيد عينُ الصغيرة آمال وقد انقلبوا في وصفها من خلال المشهد من آباء وأشقاء وأزواج إلى مُقاتِلين، يُدفعهم نحو هذا الصمود تلك الرغبة الصادقة في الدفاع عن أرضهم وحماية عائلاتهم، وايقاف العدوان المتواصل، والرغبة في استرجاع حياتهم السابقة، والحلم الأوحد بالعودة إلى قُراهم.

يُخرِج حسن أكثر من 20 بندقية خَبأها على مدار أيام في حفرة بأرضية مطبخه ليومٍ مُرتقب، وقد "وزَّع الأسلحة على المقاتلين"[68]، "بينما شئ جبَّار في داخله كان يجعله يشُق طريقه عنوة إلى السطح"،[69] ليتخذ موقعا يغيب فيه عن أعين الأعداء، ويتَّخذ المقاتلون معه مواقع دفاعية أخرى، إلا أن قوة مضاعفة سرعان ما تباغتهم بقصفٍ عنيف، ألحقتها العصابات الصهيونية بعمليات خطف واغتيال وتفجيرات مدويَّة تسوِّي المخيم بالأرض، لتحوِّل الأطفال إلى أيتام، والنساء إلى أرامل واللاجئين إلى لاجئين مرَّة أخرى.

ومع سماعه لإعلان قِيام الحَرب عام 1967م يُسرع يوسف –وهو مدرِّس حينها في إحدى الجامعات– باتجاه المخيم مُتدافعا مع الحشود العائدة، لا يُبصر سوى نجدة عائلته، وحاجة أهالي المخيم إليه، وعلى الرغم من ما أعاده الإعلان من فَزع ثقيل إليه، إلى ذكريات الخامسة من عمره والعام 1948م، إلا أنه لا يتردد في العَودة والانضمام إلى صفوف المقاتلين، ليستلم البنادق من أبيه ويَحملها لأول مرة في حياته.

---

[68] المصدر السابق، ص106.

[69] المصدر السابق، ص106-107.

تُخبئ داليا ابنتها آمال وصـــديقتها هدى في حفرة الأســـلحة بالمطبخ وتأمرهما بعدم المغادرة. تتشبث الصديقتان ببعضهما خوفا من الموت القادم، وتسرد آمال عن ذكرياتها: "مرَّ الوقت بعد ذلك كجدول متدفِّق، لا يميزه نهار أو ليل. لم نتمكن من رؤية وجه الأعداء، لكننا سمعنا أصواتهم: طائرات كثيرة حلَّقت منخفضة وألقت قنابلها على الناس أينما كانوا. أدخلتنا ماما على عجل الحفرة في المطبخ، وقد أصبحت الآن خالية من السلاح"،[70] تعُود أمها بعد مدة لتضُم إلى الطفلتين في الحفرة رضيعة أخرى يتَّمتها الحرب، وتغلق الغطاء خوفا عليهنَّ مرة أخرى، إلا أن أصوات الصراخ، والدمار، ورائحة النباتات واللحوم البشرية المحترقة تخترق الغطاء وسمع هدى وآمال، ومن خلال سـرد آمال لأحداث الحرب ترى النهاية أشـبه ما يكون بيوم القيامة: "صـمَّ أذني انفجار مدوٍّ نسَـفَ بلاطة الغطاء، وسـطع الضـوء، وكنا مغطَّيات بالغبار والحطام. كنت أصـــرخ وأبكي، لكنني لم أســـتطع أن أسمع نفســـي"[71]، تفتح آمال عينيها المذعورتين على شـظية اخترقت جسـد الرضـيعة بين يديها وتركتها قتيلة، فتسـرع مذعورة مع هدى لحفر مكان يتسـع في لجَّة الرضـيعة، ومع محاولة آمال للوقوف وفتح غطاء البلاطة تجد من خلال الفتحة أن المطبخ كُله كان قد اختفى: "اسـتطعت أن أرى السـماء من حيث كان السقف. كانت أمامي أكوام من الركام، ما زال الدخان يتصاعد منها"،[72] وتجد على الطرف الآخر جثة جارهم أبا سميح وقد أردَاه أحد الجنود قتيلا: "رأيت أبا سميح ملقًى على الأرض ومســـدَّس في يده وابنه الميت على ذراعه الأخرى. اســـتَلقى هناك، عيناهُ فارِغتان، تحدِّقان

---

[70] سوزان أبوالهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص108.

[71] المصدر السابق، ص112.

[72] المصدر السابق، ص112.

باســـتنكار أبدي"[73] تعود آمال إلى الاختباء، وقد جمَّدها الخوف وأخذها الخوف وهدى إلى النوم لتستقيظ على أصوات الإسعاف في مستشفى مؤقت.

أثناء المواجهة في المخيمات، ومع الجرأة والشـجاعة التي يُظهرها يوسـف في مواجهة الأعداء إلا أن تعاطفه الإنســاني يمنعه من ســلب الآخر حياته، الأمر الذي يؤدي لوقوعه في أســر الاحتلال؛ حيث يتعرض للتعذيب والضــرب المبرح ويتم نقله إثر ذلك للعيادة الطبية في سـجن الرملة حيث يلتقي به الجندي "يرئيل"، الذي يخبر صـديقه دافيد عن شـاب فلسـطيني يماثله في الصــورة والملامح، فيدفعُ الفضــول دافيد نحو المعتقلات ويلتقي الشــقيقان كل على طرف مغاير للآخر، إلا أن الفارق في معرفة يوسف بحادثة اختفاء أخيه إسماعيل وقصة النّدبة التي يتعرف عليها من ملامحه، والشــبه الكبير الذي يجمعهما كأخوين، وهو ما يؤكد صــدق شـعور يوسـف الذي يُصـدم بواقع أخيه وقد أصـبح جنديا إسـرائيليا، في حين أن دافيد كان جاهلا لهويَّته الحقيقية والتي بناها مُوشيه ويولانتا على الأكاذيب.

وبفعل المبادئ التي ينشــأ عليها دافيد وســط أفراد العائلة الصــهيونية، وانضــمامه للجيش الصـهيوني في مرحلة التجنيد الإجباري، يُعرِّض يوسـف لمعاملة التحقير والازدراء حين يلتقيه مجددا عند إحدى نقاط التفتيش، ليؤكد على إنكار الصلة بينه وبين هذا العربي المشـابه له، إلا أن شــعورا غير مفهوم يداخل دافيد لقوة الشــبه بينهما، لاكتشــافه عن طريق أحد الأقرباء حقيقة كونه ابنا غير أصيل لموشيه، مما يدفعه للبحث عن إجابات كثيرة، حين يتضح له صدق الشبه القائم بينه وبين أخيه.

بمرور أيام الفاجعة التي دمَّرت حياة اللاجئين في جنين في المأساة الجماعية، وأحداث الفقد المتعددة والمتلاحقة، تتشــكل أحداث أخرى ذات أهمية تغيِّر من حياة آمال وعائلتها

[73] المصدر السابق، ص114.

عند اختفاء والدها حسن مع أحداث الحرب فلا يُعرف مصيره، ومع أسر أخيها يوسف، الذي يتم إطلاق سراحه بعد أيام مع عدد من الشبان، وقد غيرتهم رحلة العذاب في سجون الاحتلال فيبدوا يوسف في وصف آمال فاقدا للحس، هزيلا، واهنا، أكبر من عمره بعشر سنوات، يخفي عن والدته وآمال أسرار التعذيب التي مرَّ ورِفاقُه بها، وحقيقة لقاءه بإسماعيل. يقرر يوسف بعدها مُغادرة المخيم ليلتحق بأفراد منظمة التحرير الفلسطينية ويسهم في مسيرة التحرير والمقاومة. معرفة آمال بقرار أخيها في حين انتظارها لعودة أبيها في كل يوم، وغياب أمها التي المذهولة بالفقد عن الواقع، تفرّ آمال باتجاه التلال لتختفي خلف أشجار الخوخ بحثا عن عزلة تنفرد بها مُغالبة في يأس حقيقة فقد والدها الذي لم يعد، ورغبة يوسف بالرحيل التي تترك آمال مع شعور بخيانة أخيها لها.

تهرب آمال بعيدا عن المخيم إلى أعلى التلال وترقب مع لحظات الفجر من بعيد حقيقة العالم الذي تقف على أعتابه، ويدفع بها في اتجاه الغربة والرحيل. الروح الحية للتفاصيل التاريخية للمكان طغت على محاولات التهويد وتغيير معالم الأرض التي أعمرها أجدادها وكان لهم أحقية البقاء فيها، تؤكد آمال لنفسها: "هؤلاء الذين أخذوا الأرض المجيدة التي كانت تتلألأ بالخَضار، إلى جانب المياه الزُرق للبحر المتوسِّط منذ ما قبل زمن موسى، يدَّعون أنها كانت كالصحراء، وأنهم هم الذين جعلوها تزدهر وتخضرّ. سكبت شمس رائعة ضوءها على التلال مثل الطلاء الأصفر، وأضاءت البيوت العربية القديمة التي تقاوم مخاطر الهجر"[74]. لتعيدنا الكاتبة من خلال المشهد إلى الفكرة الأساسية التي ميزت الثقافة التي تبنَّتها الحركة الصهيونية، وكان من أهمها اختلاق السِّمات الدعائية في محاولاتها لإخضاع الحقائق بأي ثمن لخدمة موقفها السياسي، وتشويه المعطيات التاريخية في الادّعاء بأن أرض فلسطين المضاعة

[74] سوزان أبوالهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص179-180.

كانت تستلقي خالية في انتظار اليهود ليُصلحوها ويسكنوها، وهي البعيدة كليا عن حقيقة ما خلفته الحركة من دمار يشهد عليه التاريخ والبشر، وحقيقة تشريدها للشعب الذي سكنها في أوطانهم والمنافي، لتضبط الحركة وقع خطواتها بدقة –كما أشار غسان كنفاني– مع البرنامج السياسي الصهيوني، والذي يصبح مع كثرة إلحاحه أكثر عرضة للتناقض.[75]

على مشارف جنين وفي طريق عودتها تصاب آمال بطلق ناري من مسافة قريبة. الجرح البالغ يُمَزِّق جزءا من بطنها، ويبقي جسدها مشوها، ويولّد في ذات آمال شعورا يلازمها بعدم الثقة والنقص الدائم، معالم التشويه النفسي والجسدي الذي ألحقه الإجرام الصهيوني بأفعاله العدائية المتوحشة المتعمدة التي استمرت ولاتزال غير عابئة أو مميزة لضحاياها حتى مع كونهم أطفالا، رافقت الذات الفلسطينية ولازمت أفرادها حقيقةً كما تمثَّل من خلال شخصية آمال.

يُغادر يوسف المخيم ويترك لآمال رسالة تخبرها بضرورة مُغادرته للالتحاق بالمقاومة، كحلٍ أول وأخير للخلاص من ذلِّ العدوان، واستردادًا لحَقّه وحق عائلته وشعبه، ورغم الخوف الذي يستشعره يوسف إلا أنه يمضي بإصرار إلى المقاومة: "لا أحتمل التفكير في أن مستقبلنا انتهى، وأنه حُكم علينا بأن نعيش حياة أبدية من القهر والعبودية كلاجئين، المقاومة تتشكَّل، وسوف نسترجع عاجلا أو آجلا ما هو حقٌّ لنا. لقد ولِدتِ لاجئة، ولكن أعدكِ بأني سوف أموت إذا كان لابُد من ذلك، حتى لا تموتي وأنتِ لاجِئة"[76]. رحيل يوسف يترك آمال مع

---

[75] انظر: غسان كنفاني، في الأدب الصهيوني، (جمهورية مصر العربية: القليوبية، دار الوطن للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 2016م)، ص94، 96،97.

[76] سوزان أبوالهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص184.

شـعور الوحدة والهَجر مع فقدانها لأبيها وغياب أمها الدائم عن الوعي والتي تُغادر العالم حُزنا بعد عدة أيام من رحيل ابنها يوسف.

بمرور عام على أحداث النكسـة، والتحاق يوسـف بالمقاتلين في منظمة التحرير الفلسـطينية التي يتَّخذ أفرادها موقعا يُجاور حدود بلدة الكرامة الأردنية والتي تضـم مخيمات أخرى للاجئين، يتصـدَّى يوسـف ورفاقه لهجومٍ آخرى تشـنه القوات الصـهيونية لاسـتهداف القاعدة المقاتِلة للمُنظمة، فيظهرون لعدوهم شجاعةً لا تقهر، ويحقق يوسف ورفاقه انتصاراتهم بأسلحةٍ خفيفة أجبَرت أعدائهم على التراجع والفرار ليُتَوَّج يوسف بعدها كأحد أبطال معركة الكرامة.

أما آمال فبفقدها لجميع أفراد عائلتها تنتقل للعيش في مدرسـة داخلية للأيتام في القدس، ويبقى حُلم والدها وذكرى تشـجيعه لها دافعها الأول في اسـتمرارها على مواصـلة التعليم، فتحصل آمال بتفوقها على بعثة تؤهلها للدراسة في الولايات المتحدة الأمريكية. تتردد آمال إلا أنها تُغادر للحصول على فرصة في تعليم أفضل وتستقر حتى مراحل دراساتها العليا في الولايات المتحدة؛ حيث تواصـل مراحل التعليم بإرادة صـلبة، إلا أن مشـاعر الاغتراب الداخلي المضطربة تلازم حياة آمال اليومية وتتركها في شتات بين عالمين، فتندفع تارة نحو رغبة الاندماج، وفي العديد من الأحيان تبقيها حالة الاغتراب الذاتي في الماضـي الذي انفتح من القَيد إلى عالم لا حدود له، إلا أن العزلة الدراسـية التي تختار آمال البقاء فيها تسـاعدها على تخطي الأعوام بنجاح.

الشـتات الذي لاحق عائلة أبو الهيجا بفعل التشـريد الصـهيوني للذات الفلسـطيني تواصـل حتى منعطف آخر حيث يسـتقر يوسـف في أعقاب حادثة أيلول الأسـود وإخراج منظمة التحرير من الأردن يضـطر يوسـف للانتقال والعيش في لبنان، إلا أن المسـير النضـالي

ليوسف يكتب له النجاح، وترتقي رُتبته كقائد بين أفراد منظمة التحرير. ويرتبط بفاطمة التي عرفها وأحبها وهو يكبر في المخيمات، وكان مضطرا حينها لتركها واللحاق بأفراد المقاومة. وفي اتصال هاتفي يدعو يوسف آمال للقاءه في بيروت في مخيمات شاتيلا، وتسافر آمال للقاء أخيها وتلتقي بزوجته فاطمة وابنته فلسطين، وترتبط آمال في قصة حب تجمعها بصديق أخيها ماجد، إلا أن الاحتلال الصهيوني بفعل الرغبة العدائية والانتقامية يسعى للقضاء على المقاومة وأفراد مُنظمة التحرير على جميع الحدود، فتمتد أذرعها لتتجاوز خريطة المكان الفلسطيني، وتوغل العصابات الصهيونية في التوسُّع باجتياحها لأرض لبنان، وعقد صفقاتٍ مع الميليشيات المسيحية المتطرفة.

يصدق ظن يوسف بأن الجيش الصهيوني سيخلق أسبابا لغزو لبنان، وحتى تكون عائلته في مأمن يسعى مع ماجد لأن تعود آمال إلى الولايات المتحدة وتنضم إليها لاحقا فاطمة وفلسطين، في حين يبقى وصديقه ماجد في لبنان مع أفراد المقاومة. تُغادر آمال لطلب اللجوء لفاطمة وفلسطين، الأمر الذي يتطلَّب منها ما لا يقل عن الشهر لاستخراجه، وهو زمن لم يكن العدوان ليغفل عنه، فيعود بالكذبة المعتادة وادعاء حِفظ السلام، والقضاء على الإرهاب ليجتاح بالغزو والقذائف أرض لبنان ممتدا على طول ساحلها بجيش خلفَّ الموت والدّمار. ينتقل يوسف وماجد لإسعاف الضحايا ونقل الجثث أيام الغزو، يقرر أثناءها ماجد اللحاق بآمال لاطمئنان على ابنته التي لم يرغب أن تولد يتيمة من دون أب، ومع عودته إلى شقَّته استعداد للمغادرة يتلقى المبنى السكني قاذفة تنهار به؛ حيث يُقتل الأفراد كما يُقتل ماجد.

يتم الاتفاق على إنهاء الحرب بترحيل أفراد منظمة التحرير الفلسطينية من لُبنان، معها ينتقل المقاومون إلى تونس ويغادر يوسف، تاركا زوجته فاطمة وابنته فلسطين في عهدة

الضمانات التي قدمتها الدول الغربية بحفظ أمن العائلات في المخيمات، وقبلت بها السياسات العربية، اللحظة التي تنتهزها العصابات الصهيونية والميلشيات اللبنانية المتطرفة للقضاء على الوجود الفلسطيني المتبَقي من المدنيين والنساء والأطفال، فتعطي العصابات الصهيونية بقيادة شارون الضوء الأخضر للميليشيا المتطرفة لمحاصرة المخيم؛ حيث يتم سحق الوجود البشري في مجزرة عرف التاريخ أنها من أبشع المجازر وحشية في مخيمات صبرا وشاتيلا.

الصور التي غطت أخبار العالم تصل إلى آمال ويوسف، بتمثيلٍ كان الأكثر إجراما بالجثث، والأشلاء التي تكدست فوق بعضها بعد ذبحها ورميها بالرصاص، يلمح يوسف بينها عائلته: فاطمة التي شُقَّ بطنها بعد أن تم الاعتداء عليها وقتل الجنين في رحمها، وابنته الصغيرة فلسطين وقد ذبحها المجرمون ولآذوا بالفرار.

المرحلة التي يطرأ معها تغيير واضح على ذوات الشخصيات المحورية: آمال ويوسف، بعد فقدهما لعائلتيهما مجددا، والدفع بهما نحو شتات آخر؛ حيث تتعاظم المشاعر الحدَّية، وتنهار في نظرهم قيمة الحياة، ويبقى الاتصال الأكبر لهذه الشخصيات بالواقع قائما على اغتراب داخلي يلازمها، وتفصلها بعمق مع ذواتها وآلامها بعيدا عن حدود العالم الخارجي، فتنقلب شخصية يوسف المحبة الوادعة بتَغيير يطغى على حس المقاومة لديه ليتحول من مُقاوم بطولي، إلى مُنتقم عدائيّ يتطرف في رغبة الانتقام ويتجاوز معها كل الحدود التي يمكن أن تبلغها، حين يتعهد برَدٍّ ساحق على المجرمين.

"لَعَن يوسف إسرائيلَ والأمريكيين، ورونالد ريغان، وعرفات، والعالم، لم يُوَفِّر زعيمًا ولا إلهًا ولا شيطانًا"[77]، تتعاظم مشاعر الغضب في ذات يوسف، ويَرى صمت العالم تواطئا

[77] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص336.

مع الأعداء لا يُغتفر، لتتحوَّل إلى رغبة كامنة لديه في تجريع العدو شـــدة الألم الذي دمَّر حياته، "لقد حُرم، وسُجن، وعُذِّب، وأُهين، ونُفي؛ بسبب الرَّغبة في أن يتملَّك نفسه، وأن يرث الميراث الذي ورَّثه إياه التاريخ"[78]، والصـور المظلمة القاتمة المليئة بالوحشـية في الإجرام الذي مزَّق المخيم، ومشاهد تقطيع الجثث حلَّت محل أجمل الصور التي عرفها يوسف، ومحل الحب الذي عاش أيامه الأخيرة عليه، المشاهد حاصرت شخصية يوسف ولاحقته في كل مكان: "أنا رجل مســكون، تمتلكني الآن جثثهم. العاصــفة تتكوَّن في داخلي. لا أنام ولا أســتطيع رؤية الشــمس. حنقٌ شــيطانيٌّ يفور في عروقي، لعله يكمن بعد رحيلي. لعلكم تتذوَّقون مرارته. أســعى للانتقام، لا أكثر. لا أقل. وســوف أحصــل عليه. ولن ترَوا أيَّ رحمة"[79]، رسالة أخيرة يتركها يوسف قبل التوجه إلى بيروت، وتسرد عنه آمال: "ذهب أخي إلى غير رجعة. اجتاز الهاوية الملهبة التي مازلت أجثم أمامها، وهبط على شــاطئ الانتقام الهادئ الطليق. لقد تَرك روحه تهيم في صــبرا وشــاتيلا؛ حيث تمدَّدت زوجته وابنته في مقبرة جماعية تحت أكوام القمامة، في ظلِّ حصانة قاتليهم، في إطار الوعود الزائفة للقوى العُظمى، وتحت لامُبالاة العالم تجاه الدم العربي المسفوك".[80]

تتضــائل رغبة البقاء على قيد الحياة مع شــخصــية آمال، فتحاصــرها الرغبة التامَّة بالتوقف عن مواصلة الحياة مع ولادة ابنتها سارة: "أبقيتُ مسافة ما بيننا، فرضَت عليَّ هذه الرضــيعةُ الرقيقة إرادة الحياة، وأنا اســتأتُ منها لأجل ذلك، لأن كُل ما رغبتُه حقًّا في ذلك

[78] المصدر السابق، ص354.
[79] المصدر السابق، ص357.
[80] المصدر السابق، ص344.

الوقت، هو أن أموت"[81]، مرحلة الاغتراب التي لاحقت شخصية آمال هي انعكاس مماثل للمشاعر التي لاحقت داليا فيما مضى، فتتراجع مقدرة آمال كأُم على التقرب من ابنتها سارة في العديد من الأحيان إلا بإبقاء مسافة بينهما، وفي أحيان نادرة أخرى تحملها لتُحيي معها لحظات الذكرى القديمة للصباحات التي جمعتها فيما مضى بأبيها، تقرأ لسارة في ساعات الفجر التي لم تغادرها: "هزَزتُها على صدري، وأنا أقرأ لها عند الفجر، كما كان يقرأ لي والدي في أيام الحب التي ولَّت منذ زمن بعيد"[82]، يتم استدعاء آمال على خلفية عملية التفجير الانتحاري لمبنى السفارة الأمريكية في بيروت، وترفض آمال تصديق التهم الموجهة إلى يوسف في حين تجتاحتها الرهبة من أن تكون هي الحقيقة. تخضع آمال لمراقبة دائمة في الأيام اللاحقة من قِبل الشرطة.

العزلة التي تفرضها آمال على نفسها تدفع بابنتها سارة لمعرفة الحقيقة عن أصول والديها وخلفياتهم التي غُيِّبت عنها، فتنضم بالتطوع في مراحل دراستها الجامعية مع جماعة منظمة العفو الدولية المحلية، ومجموعة ناشطة تدعى: "طلاب من أجل العدالة في فلسطين".[83]

- **بين الذات والآخر، دافيد وتضارب هَويَّتين**

وفي فصل آخر من فصول الرواية، يعترف موشيه قبل وفاته لدافيد بحقيقة كونه ابنا مختطفا من عائلة فلسطينية، السر الذي شكَّل بمرور الأعوام عبئا ثقيلا على موشيه بفعل

---

[81] المصدر السابق، ص354.

[82] المصدر السابق، ص364.

[83] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص378.

الأشباح التي لاحقته عن صورة داليا وهي تصرخ بحثا عن ابنها. المرحلة التي تشكِّل صدمة لشخصية دافيد الذي يكتشف أنه عاش في كذبة طوال حياته "ألقت هذه المعرفة بدافيد في هوَّة واسعة بين الحقيقة والأكاذيب، بين العربي والإسرائيلي، بين المسلم واليهودي"[84]، هوية يُصبح فيها مشتتا بين عالمين، إلا أنه يؤثر الرحيل والبحث عن هويَّته والعائلة التي انتُزع منها،

أما يولانتا فخوفا من فقدان الطفل الذي أحبته وربته تُقدم الاعتذار عن خداعها وتترك لدافيد حرية الاختيار والبحث عن عائلته الفلسطينية، ويظهر التناقض واضحا في شخصية يولانتا وأفعالها، فالاعتذار الذي تقدمه بعد اكتشاف دافيد للحقيقة يأتي خوفا من فقد دافيد، ومع تركها له حرية القرار، إلا أن اللحظات التي كانت لتُقدَّر"لإسماعيل" وسط أفراد عائلته، وآلام الفقد التي مزَّقت واقع عائلته بغيابه، وتركت حسن للأسى وأمَّه داليا للجنون لم تكن لتعوض مع اعتذار فات عليه الأوان.

الحقيقة الأولى تعيد آمال ودافيد بعد لقاءهما الأول في أرض الاغتراب إلى طريق موطنهما الأول إلى إرثهما وتاريخ أجدادهما والعائلة في فلسطين، يعود الأخوان برفقة أبناءهما، وتعبر آمال حواجزا مُصطنعة تضاعفت في وطن تغيرت معالمه كثيرا في غيابها، مرورا بالقدس والمخيمات حيث ترى آمال التغيير الذي شوَّه معالم الأرض كما شوَّه حياة الأفراد وملامحهم وذكرياتهم، تلتقي آمال بآري وهو أستاذ في الجامعة العبرية ظل محتفظا بفكر حيادي، ينبذ العنف والظلم السياسي، يحسن آري الترحيب مدهشا بأبناء صديقه الوفي: آمال ودافيد

[84] المصدر السابق، ص375.

وسارة ويعقوب ليعيد لهما سرد ذكريات الطفولة وماض بعيد مع صديقٍ غامر لإنقاذ حياته وحياة عائلته.

بالعودة إلى مخيم جنين تلتقي آمال بعمها درويش وصديقتها هدى حيث تُمضي الأيام في منزلها، حين يُفرض الحصار لتسعة أيام يهاجم فيها جنود الاحتلال المخيم؛ حيث يتم اعتقال أصغر أبناء هدى "منصور" مجددا بعد اعتقاله السابق في السادسة من عمره، ليعود مُقابل فدية قدرها خمسمائة دولار يفرضها الاحتلال لاستعادة منصور، وقد فقد القدرة على الكلام.

الحصار المشدد الذي يفرضه الآخر الصهيوني المحتل بغزو الداخل الفلسطيني، المكان الخاضع لسيطرته المسبقة وسلطتة القامعة، ومستوى الحصار الذي يحيط بجنين في معركة تجمع الذات الفلسطينية والآخر الصهيوني المحتل الذي يفرض الموت بكل أساليبه بقطع وصول امدادات الماء والطعام، وقتل الشبَّان وخطف الأطفال. نفاذ الماء والطعام الذي يدفع بآمال للخروج في اللحظات الساكنة بعد فجر اليوم التاسع من فرض حظر التجوال، وفي ظنها أن الخطر قد ابتعد عن المخيمات، لتُصدم بشاحنة مليئة بالجثث، بينها جثة جمال الإبن الآخر لهدى وهي مُشوَّهة "كان معلَّقاً ميتا على وتدٍ معدني ناتئ على جانب مبنى مهدَّم جزئيًّا. كانت عصابة رأسٍ ذات تربيعات سودٍ وبيض لا تزال تتشبَّث برأسه"[85]. ترفع آمال عينيها حين تلمح قناصة أحد الجنود من على بعد وهي مصوبة تجاهها، وتلتفت لتلتقي بمسدس آخر مصوب إلى جبهتها. تُقبل آمال مستسلمة إلى الموت بلا خوف إلى اللحظة التي

[85] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص447-448.

انتظرتها: "أشعر بصفاءٍ لا يُمكن تفسيره. الموت يَغمُرني في يقينه واحترامه وسكينته المستحقة قبل أن يأخذ بيدي"[86].

- **الأخر الصهيوني: سيكولوجيا القتل والاستعمار المكاني**

بتفعيل تقنية الحوار الداخلي المونولوج تتعمق آمال في خلفية الآخر المواجِه لها، وتبحث في الدافع النفسي للجندي الشاب الذي سخر نفسه لسلوك الإجرام، وتم استعماله لحساب أجندة صهيونية وتحويله إلى آلة قتل عدوانية. تُشفق آمال عليه، فهو أصغر من أن يكرس حياته لمثل هذه المهمة، "أشعر بالحزن لأجله. لأجل الصبي المكبَّل إلى القاتل. أنا حزينة لأجل الشباب الذين يخونهم قادتُهم من أجل رموز وأعلام وحرب ونفوذ"[87]، وتقارن في خيالها صورته بصورة دافيد الذي حمل الضياع والتعصب ذاته في الماضي، متقبّلة اغترابه عن ذاته وهويته الأولى. المشهد الذي يُحيل إلى حقيقة ما يفرضه المجتمع الصهيوني الإسرائيلي من قرارات وأفكار متطرفة في دعم غاياته، فيُقدم الشباب على اعتناق أفكار تدعوهم منذ مراحل عمرية مبكرة إلى البقاء في حالة من التأهب لحرب دائمة، ويتم حثهم على الانضمام لوحدات التجنيد الإجباري، وهو ما تبرزه الأحداث المتتابعة أيضا من خلال شخصية دافيد السابقة ورفاقه في الجيش؛ فقد أصبحت الحروب بالنسبة لوجدان الآخر الصهيوني الإسرائيلي حقيقة وجودية ترى حالة الحرب كما لو كانت حالة نهائية ودائرة مُغلقة لا فكاك منها وبناءا

[86] المصدر السابق، ص448.

[87] المصدر السابق، ص449.

عليها تحول المجتمع الإسـرائيلي إلى ثكنة عسـكرية تُعطى فيه القيم العسـكرية وعلى رأسـها النزعة العدوانية المقام الأول في جَو يكون فيه العربي هو العدو اللدود.[88]

تندفع سـارة لمنع الجندي من قتل أمها، وقد أصـبحت مكشـوفة لقناصـة أخرى، وتدفع آمال ابنتها مُرعبةً من فكرة فقدٍ آخر، لتفتدي ابنتها حين يطلق عليها الجندي النار وتسقط آمال قتيلة. الحلم الأخير لآمال بالعَودة استحال إلى موت على وطن أحبته وخسرت عليه كل شـــئ. لم تَجبُن آمال أمام الموت الذي أخذ كل أفراد عائلتها وجاء ليأخذها وهي مسـتسـلمة، كان عليها أن تحمي آخر ما تبقى لها: ابنتها التي وجدت في رفقتها وفي أيامهما الأخيرة معا في جنين الحب المماثل للوطن "سارة. أجمل أغنية في حياتي. سارة هي وطني"[89] تُدفن آمال في مقبرة جماعية مع ثلاث وخمسـين جثة أخرى، ويُطوى إلى النسـيان تاريخ مجزرة أخرى امتلأ بالقتل والإجرام، في حين أن الفكر الحيادي الذي قدمته آمال بتطلع صـادق إلى خلفية الجندي ودوافعه تلاشـــت إلى لحظة بلا معنى، أمام اختيار خاص للاندفاع في طريق الإجرام في تصفية الضحايا بلا اعتبار أو معنى، حين يُلحظ في استنتاج صحف غربية أن ما وقع لم يكن مذبحة وإنما "مسلَّحون فقط هم من قُتلوا في جنين"[90]، لتغادر القوات الصهيونية، ويبقى ما ألحقته بالمخيم من قتل ودمار؛ حيث تمضـي سـارة أيامها الأخيرة، تكتب للعالم عبر شبكات التواصل عن أمها والأرواح التي فارقت الحياة.

يصـحب آري ودافيد سـارة للتعرف على منزل جدها الأول في عين حوض، القرية التي تم تهويد معالمها حيث تمنع ســـارة من الدخول من قِبل امرأة يهودية أخذت منزل جدها

---

[88] رشاد عبدالله الشامي، الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، المصدر نفسه، ص211.

[89] سوزان أبوالهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص451.

[90] المصدر السابق، ص463.

حسن وإرث أبيه يحي: "عندما أدرَكت أنَّ هؤلاء الغُرباء الواقفين أمام باب منزلها يتجولون في رحلة من الحنين الفلسطيني، رفضت أن تُدخِلهم، أنا أعرف ما هو الموضوع. عليكم أن تفهموا أنَّ هذا البيت هو ملْكنا الآن"[91]. ترحل سارة مُكتفية بالتقاط صورٍ لقرية لم يبقى من معالمها القديمة سوى أجزاء من القبور، وأخرى شاهدة على نهب اليهود وتدمير حضارة كاملة، وماضي عائلة تَشبثت بالبقاء على أرضها وفَقدت جميع أفرادها في رحلة المقاومة. تُرحَّل سارة إلى الولايات المتحدة بعد أن يتم وضع اسمها ضمن الذين تشكِّل كتاباتهم المتعددة على الشبكة تهديدات أمنية.

- **الآخر الإسرائيلي وقرار الحِياد**

تتضح معالم الآخر الحايدي من خلال شخصية ابن دافيد يعقوب الذي يجد اختلاف هويَّة والده أمرا مثيرا للاهتمام بعد انفصال دافيد عن زوجته التي ترفض فكرة كونه يهوديا غير أصيل وتراه عارا لعائلتها؛ ليغادر معها ابنها يوري الذي يفضل البقاء كجندي إسرائيلي، في حين يُقبِل يعقوب على حقيقة اختلاف والده ويجدها مشوقة لمعرفة المزيد عن ماضي والده وعائلته العربية، ويغادر معه للتعرف على خلفيته الحقيقية.

بعودة سارة إلى الولايات المتحدة إلى منزل والدتها الذي كبرت فيه ينضم إليها منصور ابن هدى ويعقوب ابن خالها دافيد حيث يستقر الجيل الرابع معا، في صورة أخيرة تشكل فارقا تطرح الكاتبة من خلالها فكرة التعايش السلمي بين مختلف الأطراف أمرا ممكنا؛ حيث يجتمع أفراد بهويَّات ومعتقدات متعددة تحت سقف واحد، قرروا العيش معا رغم كل الفوراق فيما بينهم بعيدا عن عالم الحرب السياسية والعنف: "بالأمس كنتُ هناك، وعلَّق

[91] المصدر السابق، ص464-465.

أسامة على كيفية عَيشِ أولادنا معا مثل الأشقاء في بيتكِ في بنسلفانيا. أمريكي وإسرائيلي وفلسطيني. قالت هدى: كم هو رائع ذلك!".[92]

لعل ما تراه الكاتبة في تلك الصورة احتمالا قائما هو أمر ممكن، لكن على خارطة أخرى لم تعرف المجازر والقتل والعدوان، أو دائرة تكون هي الأبعد عن الصراع اليومي القائم على حرب متواصلة، أو على أرض أخرى لم تُنهب من أبناءها. يخلوا تاريخها من انتزاع قائم على احتلال استعماري عسكري، وجرائم عصابات لا يُسقط حقها التقادم.

فيما يكشف الفصل الأخير من الرواية عن سرٍ تسرده شخصية يوسف، الذي آثر الرحيل على الانتقام والبقاء في منفى آخر مجهول في أحد أراضِ الشتات: "أعلم أنه لا يُمكنني تدنيس حب فاطمة بالانتقام. وعلى قدر ما أريدهم أن ينزفوا، لن ألطِّخ اسم والدي بالأكاذيب التي سوف يقولونها. لا أستطيع أن أترك آمال وحيدة في العالم"[93]، فيجمع يوسف آلامه ويغادر أرض لبنان منتصرا على رغبته في الانتقام والرد المماثل، "سوف أعيش هذا الألم، ولكني لن أتسبب فيه. سوف أبتلع غيظي وأسمح له بحرق أحشائي، لكن الموت لن يكون إرثي"[94]، وبعيدا عن ما يلفَّق باسمه من تُهم، وما تحاول إحدى الجماعات تغريره به إلا أن يوسف يرفض مقابلة الإجرام المرتكب في حق عائلته بجُرم آخر في حق أفراد أبرياء، بل يؤثر الرحيل والبقاء بعيدا عن أنظار أعداءه.

---

[92] سوزان أبو الهوى، بينما ينام العالم، المصدر نفسه، ص468.

[93] المصدر السابق، ص469.

[94] المصدر السابق، ص470.

النتائج

بالاطلاع على التجربة الابداعية لرواية بينما ينام العالم والتعرف على أبعاد صورة الآخر من خلالها يتضح ما هو آت:

- شكَّلت أعمال سوزان أبو الهوى من خلال مؤلفاتها الشعرية والروائية تجربة حداثية جديدة تضاف إلى قائمة النتاج الإبداعي للكتاب الفلسطينيين، كما شكَّلت أعمالها الروائية إضافة جديدة لأدب المقاومة الفلسطيني بلغة أجنبية، نقلت من خلالها واقع المأساة في الأراضي الفلسطينية، ودور المقاومة في التصدي لعدوان الاحتلال، وتصويرٍ يصحب أحداثا تاريخية ويومية عن واقع الحياة الفلسطينية عن قرب في سرد إبداعي، يجمع بين النثر والوصف بلغة شعرية.
- بنقلها للحقائق التاريخية للقضية الفلسطينية بلغة أجنبية تفتح سوزان أبوالهوى مسارات جديدة للرواية الفلسطينية وسط الساحات الغربية مما يسهم في دحض المغالطات التاريخية التي تقابلها في الأدب الصهيوني.
- على الرغم من كون سوزان أبوالهوى طرفا في النزاع القائم وضحية للعدوان الذي تضررت منه عائلتها بشكل مباشر عام 1967م، بتشريد عائلتها ونفيهم القسري وتحويلهم إلى لاجئين، إلا أن سوزان تمكنت من الاحتفاظ بنظرة موضوعية تجاه الآخر، وقد جسدت شخصياتها في حيادٍ تتبعت من خلالها مختلف خلفياتها ودوافعها الاجتماعية والسياسية.
- حافظت سوزان أبو الهوى في تقديمها لشخصية الآخر على المصداقية في الطرح تجاه الشخصيات وهو ما أكدت عليه سوزان في العديد من مقابلاتها، ولم تغفل

مشاعرها الإنسانية تجاه الآخر أثناء تجسديها لصورته، مع حفاظها على مبدأ أحقية شعبها في النضال ورغبتهم في استرداد حقوقهم ووطنهم.

- تعددت الشخصيات التي مثلت صورة الآخر من مختلف الفئات من المجتمع اليهودي الذي قدم من الغرب إلى أرض فلسطين، كما تعددت أبعادها ودوافعها النفسية، فهو الصديق، والمثقف الغير المعادي للذات الفلسطينية، وفي صورة أخرى هو المجرم القاتل، والمختطف العدواني، والمحتل الاستعماري، وهو أيضا في صورة المحايد الذي يتقبل العيش مع الذات الفلسطينية رغم الاختلاف ويتعايش معه من غير عدوان.
- طرح فكرة التعايش السلمي كنهاية محتملة بين مختلف الطوائف في حال الابتعادها عن دائرة العنف والعدوان والتطرف السياسي من خلال النص يعكس انفتاح الكاتبة على الثقافات الأخرى ومعايشتها لمجتمع يضم مختلف الطوائف في بيئة واحدة بعيدا عن مظاهر الصراع اليومي.
- يتضح مبدأ المقاومة كقيمة أساسية لم تتنازل عنها الذات الفلسطينية على مرور الأزمنة، جمعت بين الأجيال المتعاقبة بدءا من الجد يحي ومرورا بابنه حسن، وحفيده يوسف، قاوموا العدوان جميعا، كل أعطى بقدرته ما يملك. يحي بإصراره على العودة إلى قريته والاطمئنان على أرضه، غير مبالٍ بالعدو أو الموت الذي يتوعده، حسن بحضوره القيادي في المخيم، بتجميعه للسلاح وادخاره وتوزيع أماكن المقاتلين، يوسف مع أحداث النكسة ومغادرته للوطن في أعقابها واللحاق بحركة المقاومة كحل أولٍ وأخير، مُتجها إلى الأردن ومنها إلى لبنان.

- تعدد مواقف النضال وتجلي ملامح المقاومة في العمل يصنفه كعمل يضاف إلى نتاج أدب المقاومة الفلسطيني.

المصادر والمراجع

1– المصادر:

Suzan; Abu Al-Hawa, Bainama Yanamu Al-'Alam, Trajamah: Samiyah Shanan Tamimi, Qatar Dar Blomazbari, Mu'assasah Qatar Lilnashr, 1st edition, 2012.

Abulhawa, Susan. Mornings in Jenin. Bloomsbury Publishing, 2010.

2– قائمة المراجع العربية:

'Asmama' Yousif Dayyan Saleh, Al-Surilugia Fi Al-Riwayah: Muqaranah Baina Riwayat 'Arabiyyah Wa 'Amrikiyyah Mukhtarah, Risalah Majstir Fi Al-Lughah Al-'Arabiyyah Wa 'Adabuha, Jami'ah Thi Qar, 2014.

Anwar Muhammed Al-Turah, Tahawwulat Al-Ru'ya Fi Shi'r Mahmoud Darwish, 'Utruhat Doctorah Fi Al-Dirasat Al-'Adabiyyah, Jordan, Jami'ah Mu'tah, 2016.

Bini Moris, Maulid Mushikillat Al-Laji'iin Al-Fillastiniyiin, Tarjamah: 'Imad 'Awwad, Kuwait, Silsilat 'Alam Al-Ma'rifah, Al-'Adad 7, 2013, Juz' 2.

Rashad 'Abdul Shami, Al-Shakhsiyyah Al-Yahudiyyah Al-'Israa'I;iyyah Wa Al-Ruh Al-'Idwaaniyyah, Kuwait, Silsilat 'Alam Al-Ma'rifah, Al-'Adad 102.

Salman Hussein Abu Sittah, 'Atlas Felastine 1917-1966, London, Hai'at 'Ardh Filastine, 1st edition, 2011,

Suzan Abu Al-Hawa, Al-‘Azraq Baina Al-Sama Wa Al-Maa’, Tarjamah: Muhammed ‘Usfour, Qatar: Dar Jami’ah Hamad Bin Khaliphah Lilnashr, 1st edition

Sharif Kana’nih, Bassam Al-Ka’bi, Al-Qura Al-Felastiniyyah Al-Mudammarah: ‘Ain Haudh, Amman, Jami’at Biir Ziit, Markaz Al-Wathaa’iq Wa Al-‘Abhath, Juz’ 1.

Tariq Suwidan, Felastine: Al-Tarikh Al-Musawwar, Kuwait, Sharikat Al-‘Ibda’ Al-Fekri.

‘Aziz Haydar, Al-‘Akhar Al-‘Arabiyy Wa Al-‘Akhar Al-Felastiny Wa Al-‘Akhar Al-‘Isra’iliy Fi Nazar Al-Felastiniyin Fi ‘Israil**,** Fi Kitab: Surat Al-‘Akhar Al-‘A rabiyy Naziran Wa Manzuran, Tahrir: Al-Tahir Labib, Beirut, Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-‘Arabiyyah, Al-Jam’iyyah Al-’Arabiyyah Li’ilm Al0’Ijtimaa’, 1st edition, 1999.

Ghasan Kanafani**,** Fi Al-‘Adab Al-Suhyuni, Misr, Al-Qalyubiyah, Dar Al-Watan Liltab; Wa Al-Nashr Wa Al-Taauzii’, 1st edition, 2016.

Fathi Abu Al-‘ainain, Suurat Al-That Wa Surat Al-‘Akhar Fi Al-Khitaab Al-Riwa’I Al-‘Arabiy: Tahlil Siciology Liriwayat Muhawalah Lilkhruj, Fi Kitab: Surat Al-‘Akhar Al-‘A rabiyy Naziran Wa Manzuran, Tahrir: Al-Tahir Labib, Beirut, Markaz Dirasat Al-Wihdah Al-‘Arabiyyah, Al-Jam’iyyah Al-’Arabiyyah Li’ilm Al0’Ijtimaa’, 1st edition, 1999.

Mas’ud Shukri, Suurat Al-‘Akhar Al-‘Isra’ily Fi Riwayat Al-Mutashaa’I’ Li’imig Habibi, Lajalt ‘Idha’aat Naqdiyyah, Al-‘Adad 26, June 2017.

Mariah Haj Ali, Al-Huwiyyah Wa Sard Al=’Akhar Fi Riwayat Ghasan Kanafani, Doctorah, Algeria, Jami’at Khidir Baslarah, Kulliyyat Al-‘Adaab Wa Al-Lughaat, Qism Al-Al-Lughah A’adaab Wa Al-Lughah Al-‘Arabiyyah, 2017.

Misk Mustapha Marrar, Al-Shakhsiyyah Fi Al-Riwayah Al-Felastiniyyah: Riwayat Anwar Hmod 'Unmuthajan, Majistir, FinAl-Lughah Al-'Arabiyyah, Jami'at Bir Zeet, Felastine

Norman Fenklastine, 'Israil, Felastine Lubnan: Rihlat 'Amirikiy Yahudiy Bahthan 'an Al-Haqiqah Wa Al-'Adalah, Tarjamah: Samah Anwar, Dar Al='Adaab, Beirut, 1st edition, 2008.

Widad Andul Fattah Khaliphah, Al-Trajidah Al- 'Insaniyyah Fi Riwayatai Qisah 'An Al-Hubb Wa Al-Zalam Li'aamus 'Uz wa Bainama Yanam Al-'Alam Lisizan Abu Al-Hawa:Dirasah Muqaranah, Cairo, Jami;'ah Al-'Azhar, Kulliyyah Al-Dirast Al-'Insaniyyah.

3– قائمة المراجع الأجنبية:

Abulhawa, Susan. *My voice sought the wind*. Just World Books, 2013.

Abulhawa, Susan. *The blue between sky and water*. Bloomsbury Publishing, 2015.

Abulhawa, Susan. *Against the Loveless World: A Novel*. Simon and Schuster, 2020.

Abulhawa, Susan. *The Scar of David: A Novel*. Journey Publications, 2006.

Abu-Shomar, Ayman M. "Diasporic Reconciliations of Politics, Love and Trauma: Susan Abulhawa's Quest for Identity in" Mornings in Jenin"." *Advances in Language and Literary Studies* 6.2 (2015): 127-136.

Abu-Shomar, Ayman. "Unreconciled Strivings of 'Exilic Consciousness': Critical Praxis of Resistance in Susan Abulhawa's Mornings in Jenin." *Journal of Holy Land and Palestine Studies* 18.1 (2019): 101-120.

Qabaha, Ahmad. ""Owning one's story is as important as the ownership of physical space": An Interview with Susan Abulhawa." *Bethlehem University Journal* 36 (2019): 133-139.

Raslan, Iman El Sayed. "Trauma and resistance in Susan Abulhawa's Mornings in Jenin." *International Journal of Arabic-English Studies* 17.1 (2017): 183-202.

4- المراجع الإلكترونية:

"Susan Abulhawa | "Mornings In Jenin"." *YouTube*, uploaded by Paul Shannon, 1 November 2012, https://www.youtube.com/watch?v=SD3yR_C9nYQ. Accessed 17 May 2022.
https://www.youtube.com/watch?v=SD3yR_C9nYQ

Tawhid in Practice: Management Students' Reflections on *Surah al-Anfal* and *Surah at-Taubah*

Tawhid dalam Praktik: Refleksi Pelajar-pelajar Jurusan Pengurusan bagi Surah *al-Anfal* dan *Surah at-Taubah*

Rodrigue Fontaine* and Ibrahim Nuhu**

Abstract

This study reports on an experiment in which a group of 42 management students was asked to reflect on *surah al-Anfal* while another group of 115 students was asked to reflect on *surah at-Taubah*. To provide a framework, the author gave each group a table in which the *surahs* were related to the concepts of belief in Allah (*tawhid).* The qualitative feedback from students shows without doubt that the concepts of *tawhid* in theory and *tawhid* in practice helps the students develop a broader picture of these *surahs*. In particular, they found that the concept of *tawhid* in practice was something quite new for them. The study presents some of this feedback and discusses the implications.

Keywords: Belief in Allah, Qur'an, Reflection.

Abstrak

Kajian ini melaporkan sebuah uji kaji yang dijalankan ke atas sekumpulan 42 orang pelajar daripada bidang pengurusan yang diminta untuk melakukan refleksi bagi *surah al-Anfal* manakala sekumpulan pelajar yang lain berjumlah 115 diminta untuk melakukan refleksi bagi *surah at-Taubah.* Bagi memastikan refleksi tersebut mempunyai satu rangka kerja, penulis memberikan setiap kumpulan sebuah jadual yang menunjukkan bagaimana surah-surah tersebut boleh dikaitkan dengan konsep kepercayaan kepada Allah *(tauhid).* Maklum balas kualitatif dari pelajar-pelajar membuktikan bahawa teori konsep tauhid dan amali tauhid itu sendiri membantu pelajar-pelajar untuk membina suatu kefahaman yang lebih luas bagi surah-surah ini. Pelajar-pelajar ini mendapati amali tauhid adalah sesuatu yang agak baru bagi

* Associate professor, Dr., Department of Business Administration, Kulliyyah of Economics and Management Sciences, IIUM. Email: ridhwan_fontaine@iium.edu.my. He specialises in Islamic management.

** Assistant professor, Dr, Department of Economics. KENMS, IIUM. He teaches *fiqhmumalat* to business students.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 19, No. 2. 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1100

mereka. Kajian ini merakamkan beberapa maklum balas yang telah diperoleh daripada pelajar-pelajar dan juga membincangkan implikasi yang didapati daripada kajian ini.

Kata Kunci: Kepercayaan kepada Allah, Qur'an, Refleksi

Introduction

One of the authors teaches management at the International Islamic University Malaysia (IIUM). In line with the university's vision and mission, he helps students develop a Qur'anic thinking mindset in which they interpret management principles through the lens of the Qur'an[1]. Over the years, he has experimented with different approaches to achieve this goal. In particular, he discovered that many students are unclear about the concept of "believing in Allah" (*al-Iman bi Allah).* In October 2020, 92 undergraduate management students were surveyed. They were asked to define *tawhid*. Less than a quarter of them could give a satisfactory definition of *tawhid*.

Table 1: Responses regarding *Tawhid*

Imagine that you meet a non-Muslim. Explain *tawhid* (belief in Allah) in no more than five sentences.	N	%
Precise answer (division of *tawhid* is mentioned)	22	23.92
Vague answer (e.g. Allah is One, everything must have a creator)	66	71.74
Incorrect answer or no answer	4	4.34

In parallel, most management students do not engage in reflecting on the Qur'an. Most students are content with reciting the Qur'an without understanding it[2]. A few students rely on a translation

[1]Rodrigue Fontaine, *Islamic Management: The Power of Qur'anic Thinking*. Shah Alam, Malaysia: AkademiSinergi, 2020.

[2]Since 2010, the main author has been asking his students informally (i.e. in the classroom) and formally (e.g. when doing assignments in which they are asked to reflect on the Qur'an). None of this data has been published.

of the Qur'an. Yet in one way or another, the whole Qur'an revolves around believing in Allah. Although much has been written about the scholarly understanding of *tawhid*, little seems to have been done with regards to how Muslims actually understand *tawhid*. The author decided to conduct an exploratory study. He wondered if introducing a more detailed explanation of *tawhid* would help his students in gaining deeper insights when reflecting on the Qur'an.

The Literature

The literature on believing in Allah (*tawhid)* is vast so a comprehensive review of the literature is not possible. Yet the literature in English is more limited. There have been some efforts at translating Arabic texts into English. For example, Nasiruddin al-Khattab translated an introduction to the '*aqidah of Ahl as-Sunnah wal-Jama'ah* originally authored by al-Athari[3]. He also translated al-Ashqar's work on the belief in Allah[4]. These are good translations but the Arabic manner of presentation does not always fit with the expectations of native English-speakers. Some Muslim scholars, whose mother tongue is English, also wrote about the subject such as Philips[5] and Zarabozo[6].

Philips published "*The Fundamentals of Tawheed*". His book is based on *al-aqedah at-Tahaaweeyah* but without presenting theological issues that are not relevant to modern Muslims. Philips starts with a linguistic definition and argues that *tawhid* is to "*maintain Allah's unity with regards to His dominion and actions (Ruboobeeyah), His names and attributes (AsmaawaSifaat) and His worship (Ulooheeyah)[7]".* Philips notes that this analytical approach only appeared when Islam spread to

[3] Abdullah Abu-Hamid Al-Athari, *Islamic Beliefs: A Brief Introduction to the Aqidah of Ahl as-Sunnah wal-Jama'ah* (translated by Nasiruddin al-Khattab). Riyahd: International Islamic Publishing House, 2005.

[4]Umar Al-Ashqar, U. *Belief in Allah: In the Light of the Qur'an and the Sunnah* (translated by Nasiruddin al-Khattab). Riyahd: International Islamic Publishing House, 2005.
[5]Bilal Philips, B. *The Fundamental of Tawheed*. Riyadh: Tawheed Publications,1990.

[6]JamalZarabozo, *Commentary on the Forty hadith of Al-Nawawi*. Boulder, CO: Al-Basheer Company, 1999.
[7]Philips, 1990, p. 1

new areas like Egypt, Persia, and India. New Muslims started mixing the proper belief regarding belief in Allah with ancient philosophical ideas. This created confusion and scholars thus relied on the division of *tawhid* into two or three categories to clarify the concept of believing in Allah that is implied in the Qur'an and the Sunnah.

Tawhidar-ruboobeeyah is based on the concept that Allah is the *Rabb*, which means He is the Creator, Master, Owner, and Controller of all that exists. Nothing happens without His permission. For example, Allah says, "*And Allah created you all and whatever you do*" (37:96). Allah creates recognizable patterns such as cause and effect. Sometimes, patterns are not recognizable. For example, sometimes some people seem to get a good result from evil means and bad results from good means. Allah explains that the wisdom behind these apparent irregularities is often beyond man's comprehension due to their limited knowledge. At the end of the day, believers have to trust Allah. Allah says, *"... and it may be that you dislike a thing which is good for you and that you like a thing which is bad for you. Allah knows but you do not know." (2:216) Tawhid al-Asmaa was-sifat* recognizes that Allah's Names and Attributes are perfect and unique. "*And (all) the Most Beautiful Names belong to Allah, so call on Him by them, and leave the company of those who belie or deny (or utter impious speech against) His Names. They will be requited for what they used to do.*" (7:180) These Names and Attributes are countless only Allah knows how many Names and Attributes He has. The Sunnah confirms this fact where the Prophet used to say in invocation: *"I ask You by every Name that You have named Yourself with, or you revealed in Your Book, or you taught any one of Your creation, or you kept unto Yourself in the knowledge of the unseen that is with You ...*[8]*"* Allah's Names and Attributes can only be known through revelation and thus they can only be sourced from the two primary sources (Qur'an and Sunnah). This is because Allah cannot be named and described with any name or description other than that which He used for Himself in His Book and through His Messenger. An important principle is that although every Name has an attribute, not every attribute has a name. For example, the attribute of Allah '*al-Ghadab*' is established by the Qur'an and the Sunnah, however, a name for Allah cannot be extracted from such an attribute. Thus, Allah cannot be called "*al-Ghaadib*" (the Angry one) this is because that name is not

[8]Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *MusnadAl-ImāmAḥmad*. Beirut: Muʾassasat Al-Risālah n.d

found in the Qur'an and the Sunnah[9].In addition, naming someone al-Ghaadib is negative. Furthermore, Allah's attributes do not look or resemble any attributes of His creations. He does not look like His creation and neither do His creations look like Him. He says: "…There is nothing like unto Him, and He is the All-Hearer, the All-Seer." (42:11). These points may seem obvious to many Muslims but some sects in Islam have deviated significantly on these points.

Tawhidal-Ulooheeyah means that all forms of worship must be directed to Allah alone [10]. This eliminates the possibility of worshipping people, living or dead, prophets or saints. This category of *tawhid* is confirmed in the *ayah,* "*You alone do we worship and you alone do we seek help from*" (1:04). Worship includes more than simply performing the rituals. It includes emotions like love, trust, hope, and fear[11]. Having explained these categories of *tawhid,* Philips continues by presenting the categories of worshipping other than Allah *(shirk*). He dedicates a chapter each on topics like charms, fortunetelling, astrology, magic, transcendence, seeing Allah, saint worship, and grave worship.

Zarabozowrote an extensive discussion on *an-Nawawi's Forty Hadith*. In his commentary on the second hadith, he presents a comprehensive discussion on *tawhid*. He says that translating "*iman*" as simply "belief" or "faith" is misleading as *iman* means "*belief followed by appropriate action*".

Zarabozo notes that everything in the Qur'an refers to *tawhid[12].* Every *ayah*, i) discusses Allah's names and attributes, ii) calls people to worship Allah alone, iii) commands and forbids people to do certain acts, iv) shows how Allah honours people who obey Him, and v) shows how Allah punishes people who disobey Him. To clarify this belief, some scholars divided *tawhid* into three branches.

---

[9]Al-Uthaimin, Muhammad ibn Salih, *al-Qawa'id al-Muthlaa Fi Sifaat Allah WaAsma'ihi al-Husnaa*, (Riyadh: Dar al-Watan, 1424)

[10]AbdurAbdur Rahman ibn Hasan, *Fat'h al-MajeedSharhKitaab al-Tawheed*, Riyadh: Dar al-Salam, 2004

[11]Al-Uthaimin, Al-Uthaimin, Muhammad ibn Salih, *SharhThalathah al-Usool*, (Riyadh: Dar al-Thurayyah, 2004)

[12]Zarabozo, 1999 p. 239

Table 2: *Tawhid* Divided into Three Branches

Tawhid al-Ruboobeeyah	*Tawhid al-Ulooheeyah*	*Tawhid al-asmaawa as-sifaat*
The uniqueness of Allah in respect to His actions. He alone is the Master. He is the Creator. He nourishes, maintains, and sustains His creation. He decrees everything for His creation. Allah guides people, and Allah has the right to legislate.	He is the only object of worship. People must submit to Allah by fulfilling the rights of Allah and the rights of people. This includes the deeds of the hearts. Worship is the goal of life and the necessary consequence of recognizing that Allah is al-Rabb of creation.	Allah has perfect names and attributes. These attributes are unique to Allah.

There is nothing sacred about this division into three branches. This division into three categories can be compared to a tree. *Tawhid al-asmaa was as-sifaat* is the root of the tree. *Tawhid al-Ruboobeeyah* is the trunk. *Tawhid al-Ulooheeyah* is the fruit of the tree. The key is that "submitting to Allah" is not restricted to religious rituals only. It includes, "*all the internal and external acts of servitude to Allah. It includes the prayer, (but also) jihad, ordering good and forbidding evil, duties to one's parents, and keeping ties of kingship. This includes fulfilling the rights of Allah and the rights of His creatures*[13]".

In a footnote, Zarabozo writes, "*The definition of Abdur-Rahman as-Saadi highlights the fact that tawhid al-Ulooleeyah is composed of tawhid al-ikhlas (where one acts purely for Allah), tawhid al-sidq (where one acts honestly and sincerely according to his belief) and tawhid al-tareeq (where the path that one follows is the one established by Prophet*

[13]Zarabozo, 1999, p.245

Muhammad (peace be upon him)[14]." In other words, some scholars have divided these categories into sub-categories.

Zarabozo notes that other scholars divide it into two categories only. These are simply two representations of exactly the same ideas and concepts. There is no difference between them. However, one approach may be easier for some to understand and grasp than the other. With regards to explaining *tawhid* using two categories, Zarabozo says that it is divided as follows[15],

1. *Tawhid* in theory
    a. Allah's is unique and distinct from His creation
    b. Allah's names and attributes are unique
    c. Allah's actions are unique (such as He provides for His creation)
2. *Tawhid* in practice
    a. Worshipping Allah alone
    b. Submitting oneself to Allah's revelation and commands by following the Prophet (peace be upon him)
    c. Submitting one's love and loyalties to the Qur'an and the Sunnah

A scholar that used the division of *tawhid* into two categories was ibn Qayyim al-Jawziyah (1292-1350). This division is shown in Table 3.

Table 3: *Tawhid* into two categories

Tawhid in theory	*Tawhid* in practice
Allah is unique and distinct from His creation. His names and attributes are unique. Allah provides and maintains His creation.	People must worship Allah alone. They must follow Allah's laws by fulfilling the rights of Allah and the rights of other people. They must love Allah above anything else.

[14]Zarabozo, 1999, p.245

[15]Zarabozo, 1999, p.255-267

Zarabozo explains that *tawhid* in theory answers the question, "what do I believe about Allah?" while *tawhid* in practice answers the question, "what are the ramifications that this belief must have on my life and actions?" In effect*, tawhid* in theory is made up of *tawhid al-asmaa wa as-sifaat* (the roots) and *tawhid ar-ruboobiyah* (the trunk). *Tawhid* in practice is made up of *tawhid al-ulooheeyah*. Clearly, the two ways of categorizing *tawheed* are similar.

As a lecturer in management, the author feels that dividing *tawhid* into two categories makes it easier to link *tawhid* to unethical business practices. Today, Muslims generally do not worship idols. But one aspect of *tawhid al-uloohiyah* is respecting the rights of people. Cheating in business, lying to customers, or lying to employees contradicts *tawhid al-uloohiyah* or *tawhid* in practice. Unfortunately, these practices can easily be dismissed as a "necessary evil". By discussing these unethical business practices within the context of believing in Allah, one can hopefully get students to think about these problems differently.

Reviewing selected journals, many articles are related to *tawhid.* For example, Khan wrote about Allah's names and attributes[16]. The same is true for Tahir[17], Fozia, Rehman, and Farooq[18]; and Kamri and Ramlan[19]. However, very few articles used the word *tawhid* in their title. Reviewing the literature did highlight an important point. The division of *tawhid* into two or three categories is not simply an academic matter. The way one conceptualizes *tawhid* will influence one's perception of oneself. Abdul Razak's account of the philosophy of

[16]Khan, I. A., Identifying Entity and Attributes of God: An Islamic Perspective. *Journal of Islam in Asia.*, 13(1), 248-264, 2016.

[17]Tahir, I.N. The Neglected Approach to Poverty Alleviation. International Journal of Economics, Management and Accounting, Vol. 27, no 1, 41-82, 2019.

[18]Fozia, M., Rehman, A., and A. Farooq Entrepreneurship and Leadership: An Islamic Perspective. *International Journal of Economics, Management and Accounting,* Vol. 24, no 1, 15-47, 2016.

[19]Kamri, N.A., and S.F. Ramlan, The Application of Habl min Allah and Hablmin al-Nas Elements in Islamic Code of Ethics: An Exploratory Case Study. *International Journal of Economics, Management and Accounting,* Vol. 23, no 1, 57-78, 2015.

Iqbal shows that if one misunderstands *tawhid,* there is a danger for one to become fatalistic[20].

The Preparation Stage

Before asking his students to use this framework, the author developed a number of tables from *surah al-Baqarah* to *surah al-Ma'idah* (see tables 4 through 8).

Table 4: An Overview of *Sūrah al-Baqarah*

Section	*Tawhid in theory*	*Tawhid in practice*
Introduction (1 to 29)	Allah sends the Book. He guides. He seals the hearts of those who disbelieve. He punishes disbelievers. He sends revelation to His Prophet.	Pray and give charity. Believe in the Unseen and previous revelation. O Mankind, worship your Rabb. Protect yourself from the Fire.
		Those who disbelieve disobey Allah
Story of Adam (30 to 39)	Allah created Adam. He taught him. He accepted their repentance.	
Children of Israel (40 to 122)	Allah favoured the Children of Israel. He sent revelation to them. He saved them many times. He has forgiven them many times. He alone decides who goes to Paradise or Hell.	The majority did not keep their promise to Allah. The leaders sold His revelation for a small price. They mixed revelation with falsehood. They ordered others to be righteous. They rejected Isa.

[20]Abdul Razak, M. A. Iqbal's Ego Philosophy and Its Importance in Awakening Man's Spirituality. *Journal of Islam in Asia*, 11(1), 138-160, 2014.

		The uneducated Jew followed their wishful thinking about religion. Some obeyed Allah.
		They were humble, and certain of their return
Prophet Ibrahim (123 to 135)	Allah tested Ibrahim. Humanity needs to follow the pure monotheism of Ibrahim	Ibrahim obeyed Allah perfectly. He was humble in doing so.
Challenge to the Muslims (136 to 268)	Allah has given the responsibility of carrying the legacy of Ibrahim to the Muslims.	Invite humanity to worship Allah. Show the right example. New *qiblah*. Witness over humanity. Purify yourself. Seek help through patience and prayer. You will be tested. Observe the world around. Use your intellect. Obey Allah. Taking *riba* is forbidden. Rely on Allah by softening your hearts through sincere prayers and patience.

Table 5: An Overview of *Sūrah Ali-'Imran*

Tawhid in theory	*Tawhid in practice*
Allah is the Ever-Living, the Sustainer of Life. He sends down revelation. Those who don't submit will be punished in Hell	People should follow revelation humbly. They should ask Allah for help. They spend in charity and repent. Affirm *tawheed*
Allah gives success to whom He wills and he gives failure to who He wills. He will punish those who refuse to submit themselves.	The religion in the sight of Allah is submission.
	People argued about revelation because of jealousy. They killed prophets and righteous people who stand up for justice. They

	deluded themselves in religious matters.
Allah guided the prophets before this - especially Isa. Allah created Isa without a father, just like Adam. There is always room for repentance.	If you love Allah, follow His Prophet. Find a common ground to invite people to Islam. The common ground is Ibrahim.
	All the prophets submitted to Allah. Some of the people of the Book are sincere and submit themselves humbly
Allah will determine success and failure on the Day of Judgment	O believers. Have *taqwa* of Allah and do not die except in a state of submission. Hold on firmly to the Qur'an so that you remain united. Enjoin what is good and forbid what is wrong. Allah wants no injustice in this world. The Muslims have been created to serve humanity. Do not consume *riba*.
Only Allah can give Victory. He allows success and failure to be distributed among Nations. Allah purifies believers through trials.	Among the people of the Book, there are good people who submit themselves
	O believers. Be patient when you experience disasters. Obey Allah and His messenger to obtain *rahma.* Ask for forgiveness and spend for the sake of Allah. When you commit sins, remember Allah. This Qur'an is for the whole of humanity. Reflect on the creation of the universe and submit to Allah

Table 6: An Overview of *Sūrah an-Nisa*

Tawhid in Theory	*Tawhid in Practice*
Allah is always	Have *taqwa* of Allah and *taqwa* of social

watching you. He sets the limits of human behaviour. He is All-Knowing, All Wise, Forgiving, and Merciful.	relationships.
	Give orphans their rights
	Give women their rights
	Divide inheritance properly
	Obey Allah and His Messenger. It is necessary to enter Paradise
	Those who disobey Allah and His messenger and transgress the limits will go to Hell
	Repentance is accepted from all as long as they repent before it is too late.
	When people continue to commit sins until their death and then repent on their deathbed when the soul has reached the throat, their repentance is not accepted.
	Do not consume one another's wealth unjustly
	Avoid the major sins. Allah will forgive your minor sins
	If there is a strong dispute between the two spouses and it threatens to escalate to a divorce, use a mediator from both sides.
	Worship Allah and have *ihsan* towards people
	Do not be stingy and do not encourage others to be stingy
	Those who spend their wealth to be seen by the people and they do not believe in Allah, and Satan is their companion.
	The Prophet will be a witness over his nation on the Day of Judgment
	Do not say that you are pure (i.e. self-praise)
	Return the trusts and stand up for justice
	Obey Allah and His messenger and those in authority
	Your hearts should submit to the *shariah*
	Use non-violent resistance to establish social justice for all
	Reflect on the Qur'an

	Intercede for a good cause without seeking any personal gain
Be aware that Allah owns everything and encompasses everything. He is your Helper. He is the Forgiver.	Return greetings of peace, without doubting people's faith
	Pray in congregation with full concentration
	Have high expectations from Allah
	Have high ethical standard towards non-Muslims
	Avoid private meetings organised for deceitful activities
	Hold firmly to the rope of Allah by reciting and understanding the Qur'an
	Refuse to take *riba* and refuse to be involved in economic injustice

Table 7: An Overview of *Sūrah al-Ma'idah*

Tawhid in Theory	*Tawhid in Practice*
Allah legislates what He intends. Allah is severe in punishing. He is Forgiving and Merciful. Allah does not intend difficulty with His laws. He knows what is in your hearts	O those who believer, fulfil all contracts
	Do not let your hatred of people lead you to transgress their rights.
	Cooperate in righteousness. Do not cooperate in sin.
	Forbidden things are limited. All good things are permissible so have *taqwa* of Allah. Obey the laws so that you may be grateful
	Stand firm for justice. Do not let your hatred for others prevent you from being just. Being just is nearer to *taqwa*
	Remember Allah's favours and have *taqwa*
	The Jews broke their agreement – so Allah made their hearts hard. The Christians broke their agreement– so Allah created hatred and division among them
	Habil and Qabil– murder because of jealousy
	If someone kills a person, it is as he had killed the whole of humanity. If someone saves a person, it is

	as he has saved the whole of humanity
	Repent quickly so that you are forgiven
	Have *taqwa* of Allah, get close to Him and strive in His cause
Allah guides people from darkness into light. He is the ally of the sincere believers All issues will be settled on the Day of Judgment Everything belongs to Allah and He is in control of everything	For the hypocrites, Allah intends not to purify their hearts.
	When you judge, do not fear the people but fear Allah
	Judge with the Book of Allah and do not listen to the people If you revert from the straight Path, Allah will replace you with another people who will be loyal to His messenger
	Do not be friends with those who mock your religion. You see many people rushing into sin and transgression. They eat unlawful income. The scholars should prevent them by advising them For their disobedience, he has created animosity and division among them If they had upheld the Law, they would have obtained bounties in this world and the next – people are standing on nothing until they uphold the law Those who believe and do righteous acts – they will not be afraid and they will have no grief The Children of Israel were cursed because they did not prevent one another from immoral acts Some non-Muslims are sincere. Their eyes overflow with tears when they hear the truth. Do not prohibit the lawful things. The responsibility of *dawah* is only to deliver the message with wisdom

Having developed these tables, he used them in class for teaching purposes. In class, students are never given these tables alone. They are first required to read a summary of these *surahs*. The author

will make sure that they understand the *surah* first. They will then be invited to share their reflections (alone or in group). Lastly, they are asked to discuss the table that summarises the components of the respective *surahs*.

The author is trying to achieve multiple objectives. First, he wants his students to get used to reflecting on the Qur'an. They should not do so randomly. They should first refer to a *tafsir* or a summary of the *tafsir* of a *surah*. They should then be able to link a *surah* to their personal experiences. Second, this exposure to the discipline of *tafsir* should encourage management students to start studying *tafsir* in more depth.

All of his students go through this process together with "small surahs" like *surah al-Fatihah*. Sometimes, he focuses the class's attention on a portion of a *surah* (for example, 31-12-19). They are then given an assignment in which they have to tackle a longer *surah*. In this case, two groups of students were asked to reflect on *surah al-Anfal* and surah *at-Taubah* respectively.

Reflecting on *surah al-Anfal*

Wanting to get more specific feedback from management students, the author conducted an experiment with 42 students taking the subject "management from an Islamic perspective". They were given a manuscript to reflect upon. This manuscript provided a 12-page summary of the key points in *surah al-Anfal*. They were asked to identify the points that resonated with them and the points that left them confused. They had to interview five working adults to discuss some of the themes in the surah with the current problems in the workplace. They were also asked to what extent table 8 helped them in their reflections. The raw data is presented in Table 9.

Overall, the data suggest that students found Table 8 useful. It helped summarise the content of the *surah*. It seemed easier for them to see such an overview compared to reading the text in detail. Many groups seemed to learn new things. For example, one group wrote,

"Before, we thought that tawhid was simply about believing in the oneness of Allah. Now we see tawhid as including obedience to Allah. It helped us understand the practical side of tawhid."

Indeed, most groups reported that the "practical side" of *tawhid* was something new for them.

Table 8: An Overview of *sūrah al-Anfal*

Tawhid in theory	*Tawhid in practice*
The spoils of war belong to Allah and His Messenger	Have *taqwa* of Allah
Allah planned the battle of Badr	Obey Allah and His Messenger
Allah helped you so that you may establish the truth and eliminate falsehood	True believers are both spiritual and active in solving social problems
Victory comes only from Allah	Believers make the effort, but the result comes from Allah's Decree
Allah frustrates the plans of the disbelievers	Remember when you were weak and oppressed. Allah made a way out for you
Allah rewards and punishes people in this life and the Hereafter	Respond to Allah and His Messenger when he calls you
If Allah had seen goodness in them, He would have made them hear	Do not betray Allah and His Messenger and do not betray your trusts
If you have *taqwa* of Allah, He will give you a standard to judge between right and wrong and He will forgive your sins	Your wealth and your children are a test
Allah is the best of planners	Fight against them until there is no more persecution and make your religion only for Allah
Allah lets the disbelievers spend their wealth against Islam. They will be defeated, and they will	When you face an enemy, stand firm and remember Allah

enter Hell	
Allah is your Protector and Helper	Believers put their trust in Allah
Allah planned and executed the battle of Badr	Make your best effort in order to deter your enemies
Allah hates those who are deceitful in their agreements	Be transparent in your agreements
Allah united your hearts	Make your best effort in order to deter your enemies
Allah will reward those who believed and struggled in His cause	

A summary of their main comments is presented in the next page.

Table 9: Summary of Comments

Group	*Number of students in the group*	*Comments about Table 3*
1	4	The table is attractive and readable. It helped me understand tawhid in a way that is easy to learn and apply in our daily life
2	1	It helps us understand the surah more thoroughly and get an overview (easy to understand mentioned 3 times)
3	6	Very useful. It helps is to understand tawhid from another perspective.
4	5	With this table, we can relate it to our real life. The table was also very useful in the comparative analysis
5	1	Helpful
6	1	Extremely helpful. It made me consider tawhid

		in a more sophisticated way
7	1	Moderately useful. Even though it is a bit confusing at first glance, the content it great. The words are short and to the point. But a little more explanation would have helped the reader.
8	1	Useful
9	5	It proved useful. We were familiar with tawhid in theory but "tawhid in practice has given us a new perspective of this surah". The group gives an example of how their perception shifted.
10	5	It really helped to present the surah in a summarised form and link it to tawhid. It was really useful (repeated). Before, we thought that tawhid was simply about believing in the oneness of Allah. Now we see tawhid as including obedience to Allah. It helped us understand the practical side of tawhid.
11	5	The table shows how we can practice it in our daily life
12	1	Very useful
13	5	It was useful (not much info - focused more on the interviews)
14	1	The table was easier for me to understand compared to the written paragraph. The tawhid in practice column gave me a deeper understanding of what actions we must take.
Total	42	

These comments will be compared to the students who reflected on *surah at-Taubah*.

Reflecting on surah at-Taubah

A similar exercise was conducted with *surah at-Taubah*. Table 10 gives an overview of the *surah*. This assignment was given to 3 sections taking strategic management (115 students in total). More

than half of the students were accounting students. For practical reasons, the data will not be presented in its raw format.

There was one slight difference with the groups who looked at *surah al-Anfal.* Students had been given the option of working alone or in groups. In many cases, many students opted to work alone whereas the majority of students worked in groups when analysing *surah al-Anfal*.

Table 10: An Overview of *sūrah at-Taubah*

Tawhid in theory	*Tawhid in practice*
Allah has the right to threaten disbelievers	Honour your agreements with non-Muslims
Allah is all Forgiving, all Merciful	If they repent, they are your brothers in faith. Treat them as such.
Allah loves the people of *taqwā*	Fight those who fight you. Don't be afraid of them. Be more afraid of Allah.
Allah knows what is in the hearts of the enemies of Islam	Believing and struggling in His cause is a proof of faith
Allah pardons whom He wills	If family and wealth is more beloved to you than in Allah's cause, then you will face the consequences on the Day of Judgment
Allah has the right to threaten believers if they do not do their job properly	Although Jews and Christians have a book, their beliefs are still incorrect so fight them if necessary
Allah is the one who gives you victory	People who hoard wealth instead of spending it for Allah will be punished on the Day of Judgment
Allah is all Knowing, All Wise	Don't procrastinate in struggling for Allah and His Messenger

Allah is the only one who sends true guidance to mankind	Strive with your life and your life for Allah
Allah is the One who supported the Messenger in his mission	Don't be like the hypocrites who only want to struggle when things are easy
Allah knows who has real *taqwa*	Believers volunteer to struggle. They trust in Allah
Allah will punish the hypocrites severely on the Day of Judgment	Don't let their wealth and their children impress you
Allah observes all that you do	Please Allah and His Messenger, not the people
	Believers help one another. They are please with Allah and His Messenger. When they commit sins, they admit it, correct themselves and move on
	They are always repenting to Allah, worshipping him, encouraging good, and forbidding evil. They are loyal to His Messenger

The three most common statements were that table 10 was useful (the adjectives varied from useful, quite useful, moderately useful, very useful, and incredible), it made it easier to see the bigger picture, and it highlighted *tawhid* in practice. Only one student said that Table 10 made it more difficult to understand the *surah*.

Typical comments include,

> *"Useful and easy to understand. In particular, the column tawhid in practice changed my perception. I used to think of tawhid as the oneness of Allah. Now I realize the overarching nature of tawhid"*

> *"Table 3 was helpful. We went to a secular school so reflecting on the Qur'an is considered a difficult task. But using this Table is a*

good method because it is clear and straightforward. We think that a table will help clueless people like us to understand al-Quran and strengthen our faith."

"The concept is quite new but surprisingly practical. As it includes tawhid in practice, I find it more useful for me."

"Useful. Knowledge of tawhid in theory is not enough. In practice, it goes beyond that. The Table helps us link our theoretical understanding of God to our daily acts. By approaching tawhid in this manner, our understanding becomes clearer and more complete."

Out of 115 students, only a handful had negative or neutral comments about table 10. One student wrote,

"Useful but some of the examples in the table are "debatable". Without more explanations, the table could be misunderstood and misinterpreted."

The most common comment is shown below.

"*Very useful. Easy to understand. Easy to put into practice."*

Although this analysis was quite brief, the author proposes to discuss the findings.

Discussion

Before commenting on the findings, the author would like to take a step back and present a general overview of his work[21]. In 2009, when counselling a Muslim student, the author accidentally discovered the following technique. Rather than telling students about Islam, it is easier to let them discover Islamic topics by getting them to watch Islamic content online and then asking them to reflect on the content. This discussion approach is somewhat unusual. However, the author learned early on that many Muslims have fundamental

[21]See Fontaine, 2020

misunderstandings about their religion. Unless these fundamental points were identified and rectified, any attempt at building a more sophisticated understanding would fail. Over the years, the discussion has focused on basic points such as the conditions of the testimony of faith or developing a more sophisticated understanding of *tawhid.*

On the other hand, all the students have been able to reflect on the Islamic content online. The author has lost track of how many management students have completed Islamic-related assignments. He estimates their number at around 4,000 (i.e. 350 students per year for the last 13 years).

In this light, the results of the reflections on *surah al-Anfal* and *at-Taubah* do not come as any big surprise. They do demonstrate that ALL management students, many with no background in Islamic studies, can benefit from reflecting on these *surahs.* It seems quite clear that tables like Table 10 help students get the "bigger picture" of a *surah.* They seem often quite excited to discover the practical side of *tawhid.* All students were able to interview working people and discuss the relevance of these *surahs* to the situation of Muslims today.

Initially, when starting this project, the author assumed that he would have to introduce complicated concepts. Thus, at one point, he was introducing his management students to Islamic legal maxims in order to facilitate their decision-making. However, since at least 2015, he realised that the focus should be on more basic and fundamental issues. Belief in Allah is an excellent case in point. It is such a fundamental concept but, as Table 1 shows, most Muslims surveyed can only vaguely explain what it really entails. To repeat the statement of one group

> *"Before, we thought that tawhid was simply about believing in the oneness of Allah. Now we see tawhid as including obedience to Allah. It helped us understand the practical side of tawhid."*

This study shows that the division of *tawhid* into *tawhid* in theory and *tawhid* in practice might be a useful manner to help Muslims develop a more sophisticated understanding of their religion.

Before concluding, an additional insight should be made. When preparing the final draft for this paper, the author got feedback from the second author. He helped by providing additional references in

Arabic for the literature review. Although he recognises that some scholars present *tawhid* in two branches, his experience in teaching Muslim students shows that the division into three branches is more logical and more effective. This led to a long discussion between the two authors about the merits of presenting *tawhid* into two branches or three branches. In the end, there was no firm conclusion. The way of presenting *tawhid* depends very much on the initial level of knowledge of the learner. If the learner has a poor foundation in Islamic knowledge, a presentation of *tawhid* in two branches might be indeed useful. However, to grasp the deeper implications of *tawhid,* the second author prefers the division into three branches.

Conclusion

This study has reviewed the literature on belief in Allah (*tawhid*). It explored the different ways of presenting *tawhid*, by dividing into three categories or into two categories. Table 4 through 7 show that the division of *tawhid* into two categories allows anyone to summarise any *surah* in a one-page summary. Such an overview seems to facilitate ease of understanding and deeper insight into the practical nature of *tawhid*. This study seems to suggest that all Muslims are able to understand this concept, one needs not to have a background in Islamic studies.

This study is very much an exploratory effort. As has been highlighted in the discussion, despite the positive feedback of students in favour of *tawhid* in two branches, the second author of this study still believes that explaining *tawhid* using three branches still makes the most sense. For validation purposes, it would be useful if other scholars were to test the usefulness of using the distinction between *tawhid* in theory and *tawhid* in practice.

BIBLIOGRAPHY

Al-Hilālī, Muḥammad, T., and Muḥammad Khān. The Noble Qurʾān, English Translation of the Meaning and Commentary. Saudi Arabia: King Fahd complex for the printing of the Holy Qurʾān, n.d.

Al-Ashqar, U. *Belief in Allah: In the Light of the Qur'an and the Sunnah* (translated by Nasiruddin al-Khattab). Riyahd: International Islamic Publishing House, 2005.

Al-Athari, A. A. *Islamic Beliefs: A Brief Introduction to the Aqidah of Ahl as-Sunnah wal-Jama'ah* (translated by Nasiruddin al-Khattab). Riyahd: International Islamic Publishing House, 2005.

Al-Uthaimin, Muhammad ibn Salih, *al-Qawa'id al-Muthlaa Fi Sifaat Allah WaAsma'ihi al-Husnaa*, (Riyadh: Dar al-Watan, 1424)

Al-Uthaimin, Muhammad ibn Salih, *SharhThalathah al-Usool*, (Riyadh: Dar al-Thurayyah, 2004)

Abdur Rahman ibn Hasan, *Fat'h al-MajeedSharhKitaab al-Tawheed,* Riyadh:Dar al-Salam, 2004

Abdul Razak, M. A. Iqbal's Ego Philosophy and Its Importance in Awakening Man's Spirituality. *Journal of Islam in Asia,* 11(1), 138-160, 2014.

Fontaine, R. *Islamic management: the power of Qur'anic thinking*. Shah Alam, Malaysia: AkademiSinergi, 2020.

Fozia, M., Rehman, A., and A. Farooq Entrepreneurship and Leadership: An Islamic Perspective. *International Journal of Economics, Management and Accounting,* Vol. 24, no 1, 15-47, 2016.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *MusnadAl-ImāmAḥmad*. Beirut: Muʾassasat Al-Risālah, n.d.

Kamri, N.A., and S.F. Ramlan, The Application of Habl min Allah and Hablmin al-Nas Elements in Islamic Code of Ethics: An Exploratory Case Study. *International Journal of Economics, Management and Accounting,* Vol. 23, no 1, 57-78, 2015.

Khan, I. A., Identifying Entity and Attributes of God: An Islamic Perspective. *Journal of Islam in Asia.,* 13(1), 248-264, 2016.

Philips, B. *The Fundamental of Tawheed*. Riyadh: Tawheed Publications, 1990.

Tahir, I.N. The Neglected Approach to Poverty Alleviation. International Journal of Economics, Management and Accounting, Vol. 27, no 1, 41-82, 2019.

Zarabozo, J. (*Commentary on the Forty hadith of Al-Nawawi*. Boulder, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations, 1999.

The Concept of Papal Infallibility in Christianity and *'Iṣmah* (Sinlessness) in Islam: A Comparative Study
Konsep Kemaksuman Paus dalam Agama Kristian dan *ÑIsmah* (Bebas Daripada Dosa) dalam Islam: Satu Perbandingan

Muhammad Zamir Syahmi bin Zainudin* and Thameem Ushama**

Abstract

The issue of papal primacy remains debated among Christian churches. The definition of papal infallibility made in the First Vatican Council through Pastor Aeternus has been an obstacle to the unification of churches. The doctrine of *'iṣmah* of prophets has been crucial concerning the concept of prophethood. Both papal infallibility and *'iṣmah* of prophets denote that Pope and prophets were being preserved from sins and errors. This study, therefore, examines concepts of papal infallibility and *'iṣmah* of prophets in understanding, theory and practice. Similarities and differences in these concepts are examined based on how the adherents of religions perceive them. Debates from selected denominations and theological schools in both religions: Catholicism, Protestantism and Eastern Orthodox for Christianity and Shiites, Mu'tazilites and Ash'arites for Islam are focused. Since the study is theoretical, it relies on materials from classical to contemporary sources. Although both concepts seem similar, the findings convey that many differences are found, with few similarities between the two concepts.

Keywords: Church, Christianity, Islam, Infallibility, *'Iṣmah*, *Kalām*, Pope, Prophet.

Abstrak

Persoalan keutamaan Paus masih lagi diperbahaskan dalam kalangan gereja-gereja Kristian. Definisi kemaksuman Paus yang dibuat dalam Perhimpunan Vatikan Kali Pertama menerusi Paderi Aeternus telah menjadi penghalang kepada penyatuan gereja. Pada masa yang sama, doktrin *'ismah* para nabi juga penting dalam konsep kenabian. Kedua-dua kemaksuman Paus dan *'ismah* para nabi memberikan makna bahawasanya Paus dan para nabi terpelihara daripada melakukan dosa dan kesilapan. Justeru, kajian ini meneliti konsep kemaksuman Paus dan *'ismah* para nabi daripada sudut kefahaman, teori dan pengamalan. Persamaan dan perbezaan antara kedua-dua konsep diteliti berdasarkan kefahaman penganut agama masing-masing. Perbahasan dalam kalangan kumpulan-kumpulan dan aliran-aliran teologi terpilih dalam agama

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 19, No. 2. 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1110

Kristian dan Islam; Katolik, Protestan dan Ortodoks Timur daripada agama Kristian, dan ShiÑah, MuÑtazilah dan AshÉÑirah daripada Islam menjadi fokus kajian ini. Oleh kerana kajian ini bersifat teoretikal, kajian in bergantung kepada sumber-sumber dari zaman dahulu sehingga masa kini. Walaupun kedua-dua konsep kelihatan sama, dapatan kajian menunjukkan terdapat banyak perbezaan berserta beberapa persamaan yang dapat dikenalpasti di antara kedua-dua konsep tersebut.

Kata kunci: Gereja, Kristian, Islam, Kemaksuman, ÑIsmah, KalÉm, Paus, Nabi.

Introduction

Infallibility is a concept or belief requiring to consecrate something related to religion, especially regarding jurisdiction. Etymologically, infallible is a combination of words originating from medieval Latin terms, which are *in* - that brings the meaning of not and *fallibilis,* which means liable to err or deceitful.[1] Thus, the word infallible means something is never wrong or preserved from the possibility of erring. This concept of infallibility is endowed with the highest authority in religion, making it perceived as a constructed religion.

In Christianity, papal infallibility is the most debated among different denominations. It was dogmatically defined during the First Vatican Council. Although Catholicism upholds it in its practices and the Catholic Church officially declared it, its followers hardly accept it. The most obvious is the outstanding yet controversial Catholic priest and theologian Hans Küng.

On the other hand, objection to this doctrine by Protestants makes sense as they rejected Roman Catholicism's doctrine of papal supremacy from the inception of Protestantism. The objection to the doctrine did arise among Protestantism and was also expressed by the Eastern

* Muhammad Zamir Syahmi bin Zainudin completed BIRKH inUsul al-Dīn and Comparative Religion from the International Islamic University Malaysia. Currently, he is working at CIMB Bank.

****** Thameem Ushama is a professor at Department of Usul al-Dīn and Comparative Religion, International Islamic University Malaysia. He is the corresponding author. He is also associated with ISTAC-IIUM.

[1] *Online Dictionary Etymology, s.v.* "Infallible," accessed November 10, 2020, <https://www.etymonline.com/word/infallible#etymonline_v_6428>

Orthodox Church. Thus, we can infer that only Catholicism accepts papal infallibility among these three major churches.

On the other hand, infallibility in Islam is known as *'iṣmah* (sinlessness). The word derives from *'a-ṣa-ma*, ' meaning to hinder, preserve, or guard. Contextually, *'iṣmah* refers to an infallible quality possessed by prophets from committing sins and errors. Muslims accept the concept of *'iṣmah* of prophets. The debates that arose among *al-mutakallimūn* (theologians) focussed only on the level of prophets' infallibility. In other words, it questions the extent to which infallibility is conferred to prophets. It includes arguments by schools of *kalam:* 'Ash'arites, Mu'tazilites and Shi'ites on whether or not prophets could commit sins and errors. The majority of theologians did not reject the infallibility of Prophet Muhammad (pbuh) in his speech, as it is mentioned in the Qur'ān that the word of the Prophet (pbuh) is a revelation, and it is used as an argument to issue specific laws in Islamic tradition through *aḥādīth*.[2] In contrast, others believe that the infallibility of the Prophet (pbuh) as the leading authority in religion ended with the Prophet (pbuh). However, Shiites believe that the endowment of sacrosanct has continued to their Twelve *imām*s.

Infallibility is discussed in different contexts. Some may think infallibility is only conferred to a human, as in the priest. Infallibility in religion is not restricted only to that but also includes the supreme authority of God through His words. The sacred text is also considered infallible by some religions. Although different denominations believe in different versions of the Bible, rejection of biblical infallibility has never been clearly expressed. Christians believe that Bible is infallible and inerrant.[3] It is the same with Muslims. They believe that the Qur'ān is infallible and never to be wrong because it is the word of God revealed to Prophet Muhammad (pbuh) through the Archangel
Gabriel. Alternatively, Christians believe in the Church's infallibility, especially in Catholicism.

[2] Qur'ān, *al-Najm*: 3-4.
[3] Dave Jenkins, "What Does it Mean that the Bible Infallible? What is Biblical Infallibility?" Christianity.com, < https://www.christianity.com/wiki/bible/what-does-it-mean-that-the-bible-is-infallible-what-is-biblical-infallibility.html> (accessed 24 November 2020).

However, apart from all of these contexts on infallibility, this paper studies and compares it with the doctrine of *'iṣmah* in Islam as both denote the same purpose. It provides a relatively comparative discussion of the concepts. Although the concept of papal infallibility and *'iṣmah* seem identical and have the same purpose, the way it is perceived and practised in each tradition is different.

Although the doctrine of papal infallibility was officially defined during the First Vatican Council, this belief had originated from the teaching of Christ when he said to Peter that he would build his church, as mentioned in the New Testament.[4] Christians believe that the doctrine of papal infallibility under the theme of papal supremacy is a part of Church magisterium, and Pope exercised primacy of jurisdiction over the whole Church.[5] So, Christians, especially Catholics, believe that papal infallibility is not what they call innovation in religion. However, this concept creates confusion and raises many questions on this issue. Among them is whether Pope has the qualification to be infallible as God did not choose him. Instead, he is chosen through an election of the College of Cardinals and to what extent is his infallibility valid?

On the other hand, almost a similar doctrine in Islamic tradition called *'iṣmah* brings a different interpretation. This concept is applied only to prophets and not to their followers. Although Muslims accept this concept, a proper discussion by scholars of schools of *kalam* (Theology) have rarely articulated it. Furthermore, the absence of comparative analysis between concepts confuses both religions' followers. For example, Muslims tend to look at the idea of papal infallibility in the way they understand *'iṣmah* and vice versa. Hence, this study examines the understanding of the two concepts: papal infallibility and *'iṣmah*. Debates on these two traditions are concentrated. A comparison is made between them to see how far the followers of both religions understand them.

The doctrine of infallibility is one of the critical theological aspects of both religions. Many works discuss the concept of papal infallibility alone without engaging it comparatively with an almost similar concept in Islam - *'iṣmah*. Therefore, the study is significant. It opens a new horizon hardly found in previous works, a comparative discussion of the

[4] Matthew, 16:18, https://www.esv.org/Matthew+16/, accessed 20 July 2022.
[5] Gerald O' Collins and Mario Farrugia, *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*, (New York: Oxford University Press, 2003), 314.

two concepts that seem identical in Christianity and Islam. It may help people understand the concept of papal infallibility and *'iṣmah* in structure and practice and how these are similar and different. It is also significant to inspire an intellectual inter-faith engagement between Muslim and Christian communities to understand both religions better.

The paper applies qualitative content and comparative analysis methods to select writings of both religions. It relies on the data collected through library research. In studying papal infallibility, debates between denominations and the objections to this concept are focused on. For the concept of *'iṣmah*, positions from different schools of *kalām* are examined. Thus, the authors examine the previous works of both religions and seek explanations regarding definitions, historical backgrounds, and the doctrines' development.

Papal Infallibility among Selected Churches

The Papacy's role is significant among the vital doctrines and features that developed Catholicism. It cannot be denied that nothing is more apparently distinctive from other churches.[6] The discussion regarding the Christian system of the Papacy in this study focuses on Catholicism without taking off the position of other churches.

The Concept of Papacy in Christianity

It is claimed that the Papacy is the oldest living institution in the West due to its ancient history. It can be traced back almost two thousand years when the Pope was first held by Saint Peter, one of Jesus' closest disciples.[7] In the primary teachings of Catholicism, the Pope is seen to have supreme authority over the Church in matters of faith and morals.[8] Some Christians debated whether or not Peter was considered the first pope since he was an apostle that ranked higher than a Pope.[9]

---

[6] Michael Walsh, *Roman Catholicism: The Basics*, (Abingdon: Routledge, 2005), 50.
[7] Ibid., 51.
[8] O' Collins & Ferugia, *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*, 315.
[9] John W O'Malley, *A History of the Popes: From Peter to the Present*, (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publ. 2011),11.

Notwithstanding the arguments, it is mentioned in the Gospel of Matthew, 16:17-19, which proves that Jesus gave Peter the authority of power in his Church:

> …Blessed art thou, Simon Barjona: for flesh and blood hath not revealed it unto thee, but My Father which is in heaven. And I say also unto thee, That thou art Peter, and upon this rock, I will build My Church; and the gates of hell shall not prevail against it. And I will give unto thee the keys of the kingdom of heaven: and whatsoever thou shalt bind on earth shall be bound in heaven: and whatsoever thou shalt loose on earth shall be loosed in heaven.[10]

In its primary teaching, the authority system in the Catholic Church recognizes whoever is elected to be the bishop of Rome as the Pope, the head of the Roman Catholic Church. Irenaeus claims in Against all Heresies that the Papacy had gone through unbroken succession connected back to Saint Peter. These verses are used to argue that Peter, an apostle, held the highest position in Church. Since it is believed that Peter was the first to hold the position as the bishop of Rome, he was considered the first pope.[11]

Etymologically, the word 'pope' derives from a Greek word, *Pappas* means father, while the office of the Pope is called Papacy.[12] Initially, in the early Christian era, the title of the Pope was applied to any bishop, as all bishops were considered equals. Only during the Middle Ages, in the late eleventh century, was the title officially endowed to the bishop of Rome. Pope Gregory VII instructed the title to be applied to the bishop of Rome alone.[13] Nevertheless, it has been recorded that the reservation of the title started in the fifth century.[14] Apart from the title of Pope, the bishop of Rome is also known by various designations like

---

[10] Matthew, 16: 17-19. https://www.biblegateway.com/passage/?search=Matthew+16&version=KJV, accessed 20 July 2022.

[11] Walsh, *Roman Catholicism*, 52.

[12] *Online Dictionary Etymology*, *s.v.* "Pope," accessed April 3, 2021, <https://www.etymonline.com/word/infallible#etymonline_v_6428>

[13] Walsh, *Roman Catholicism*, 51.

[14] Klaus Schatz, *Papal Primacy: From Its Origin to the Present*, (Minnesota: The Liturgical Press, 1996), 29.

Vicar of Christ, Patriarch of the West and Supreme Pontiff or *Pontifex Maximus*. Some of them are no longer used today.

The Pope is chosen through an election process or usually called Papal Conclave. It is a gathering of the College of Cardinals to elect a bishop of Rome. By the decree made in Canon 1 during the Third Lateran Council, only cardinals have the right to choose the next Pope and two-thirds of the majority in the election is required to appoint the next Pope.[15]

History of the Doctrine of Papal Infallibility

In early Christianity, the role of the bishop was initiated before the beginning of the Middle Ages due to the quest for an authority to define the actual teachings of Jesus. From this, the method of apostolic succession emerged by tracing the lineage and the continuous line of the bishop back to the apostles to maintain the validity of the teaching.[16] As the tradition that regarded the bishop of Rome as the most important Christian leader began to flourish in the West, it paved the way for the emergence of the concept of papal primacy directly connected to the development of the doctrine of papal infallibility. Papal primacy recognized the bishop of Rome as the supreme Christian leader and that all Christian followers were to be submissive to him.[17]

In Catholicism, papal infallibility is constructed in such long processes before being officially defined and accepted as an official doctrine in the First Vatican Council in a document called *Pastor Aeternus*. These processes can be observed through significant Christian historical scenes, especially during the Middle Ages and the First Vatican Council.

---

[15] Lateran Council III, accessed April 3, 2021, <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum11.htm>

[16] Peterson, R. Dean, *A Concise History of Christianity* (United States: Thomson Wadsworth, 2007), 80-81.

[17] Ibid., 121.

The defenders of papal infallibility affirmed that the Christian texts cited that the doctrine has been implicitly held since the beginning of the Church. The debate over the papal power's legitimacy peaked in the Middle Ages, indirectly leading to its inauguration as a doctrine in the First Vatican Council. The development of papal infallibility can be traced back to 1150 – 1250, when the canonist played a significant role in influencing the emergence of the doctrine. As Brian Tierney discussed, the canonist emphasised the papal power, its magisterium, and sovereignty and later attributed him a pre-eminent role as head of the Church.[18]

On the other hand, Georges asserted that the canonist had exaggerated the Pope's authority and tended to devalue the scripture.[19] Nonetheless, Tierney explains that the canonist understanding of the Pope's sovereignty is far from what it means by infallibility. Still, he also asserted that its jurisdiction, power and right to decide disputed issues concerning matters of faith played an essential basis for the doctrine of infallibility.[20] From this point of view, it can be seen that the canonist, even though they did not explicitly teach that the Pope is infallible, the emphasis they place on the authority of the Pope in the whole Church has opened the door for the development of this doctrine.

The events during the Middle Ages were related to the development of the doctrine of papal infallibility. The mendicant friars introduced a new way of life considered heretical, for some others, called apostolic poverty. The Franciscan, as one of the mendicant orders, emerged in the twelfth century through the legacy of its founder, St. Francis Assisi, who defended the ascetic way of life that they adopted as it claimed it was closer to the life of the apostle and to live in poverty is how Jesus's life was all about. Such tradition was getting much opposition from others, especially the secular master of the University of Paris. However, the Franciscan friars defended their practice by having a close relationship with the Pope. However, the canonist who had opened the way in the emergence of the doctrine, the Franciscan, played

---

[18] Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, *1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility*, *Sovereignty and Tradition in the Middle Age*, (Leiden: E. J. Brill,1972), 29.
[19] Ibid., 22.
[20] Ibid., 32.

the most significant role in shaping the idea of the infallibility of the Roman Pontiff.[21]

The two most influential Franciscan figures played a significant role in constructing the doctrine of papal infallibility, St. Bonaventure and Peter Olivi. Although the new tradition had received much opposition from others, the Franciscans firmly claimed the tradition solely originated from the scripture. Through his argument defending the tradition, St. Bonaventure had succeeded in gaining the trust of Pope Nicholas III, which in turn led to its recognition by the Church and written in the Bull, *Exiit qui seminat*.[22] Although the decree was published after his death, St. Bonaventure maintained that the Church is infallible in matters of faith and that the Pope was not in error in their teaching. Although it sounds like St. Bonaventure favoured the notion of the infallible Pope, it was never explicitly mentioned that he believed in the Papacy's power in such a way.[23]

Peter Olivi, on the other hand, like St. Bonaventure, defended Franciscan wholeheartedly. Indeed, the promulgation of the papal bull, *Exiit* had its contribution by Olivi.[24] Furthermore, he also emphasized papal power and its magisterium. By believing the indefectibility of the Church's doctrine, he stressed that it also implied the existence of an infallible pope. In addition, Olivi felt the need to develop the concept of papal infallibility due to his concern that a pseudo-pope would emerge who would challenge Franciscan poverty.[25] By introducing papal infallibility, the Pope is bound by the decree made by the previous Pope. Thus, it is irreformable. From this point of view, it can be seen that Peter Olivi is the one who explicitly introduced the doctrine of papal infallibility and put the foundation stone for the development of the doctrine.

The further discussion of the development of the doctrine of papal infallibility brings us to the most significant event, which marks the

---

[21] Ibid., 58.
[22] Nicholas III, *Exiit qui seminat*, accessed April 25, 2021, <https://www.papalencyclicals.net/nichol03/exiit-e.htm>
[23] Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, 92.
[24] Ibid., 97.
[25] Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, 126.

beginning of the official acceptance of the doctrine in the Catholic Church. Pope Pius IX convened the First Vatican Council in 1868 after more than 300 years since the Council of Trent's last council. The purpose of the council gathering was to deal with problems related to the faith and the authority of the Roman Pontiff. O'Malley discussed that there were only two things that the First Vatican Council dealt with: the issue of the relationship between revelation and reason and the matter related to primacy and infallibility of the Pope.[26] Dei Filius and Pastor Aeternus addressed both problems in the two constitutions decreed. This discussion focuses on *Pastor Aeternus*; a dogmatic constitution was passed to define the papal infallibility doctrine explicitly. It is stated in *Pastor Aeternus*:

> It is a divinely revealed dogma: that the Roman Pontiff, when he speaks *ex Cathedra*, that is, when in the discharge of the office of Pastor and Teacher of all Christians, by virtue of his supreme Apostolic authority, he defines a doctrine regarding faith or morals to be held by the Universal Church, by the divine assistance promised to him in blessed Peter, is possessed of that infallibility with which the divine Redeemer willed that His Church should be endowed for defining doctrine regarding faith or morals: and that therefore such definitions of the Roman Pontiff are irreformable of themselves, and not from the consent of the Church.[27]

The excerpt shows that the Pope is infallible whenever he wants to define teaching related to faith and morals when he speaks ex-cathedra. That definition is considered irreformable. Nevertheless, some conditions must be emphasized that this applies only to revealed faith and morals.[28] Therefore, not all teachings declared by the Pope are considered infallible. To validly declare infallible teaching, it is necessary to include an *ex-cathedra* statement in word of mouth or writing.[29]

---

[26] O'Malley, *A History of the Popes*, 247.
[27] First Vatican Council, *Pastor Aeternus*, accessed April 25, 2021, <http://catholicplanet.org/councils/20-Pastor-Aeternus.htm>
[28] O' Collins & Ferugia, *Catholicism*,315
[29] S. M. Brandi, When is the Pope Infallible? *The North American Review* 155 (433), 1892, 654

In the Second Vatican Council, this doctrine was further strengthened with the affirmation made by the Church through the statement made in the dogmatic constitution, *Lumen Gentium,* which Pope Paul VI promulgated in 1964. In the third chapter of the constitution, the council follows the footsteps of the First Vatican Council closely in explaining the hierarchical structure of the Church by recognizing the primacy of the Roman Pontiff and its infallible magisterium.[30] It is stated in the document:

> Moreover, all this teaching about the institution, the perpetuity, the meaning and reason for the sacred primacy of the Roman Pontiff, and his infallible magisterium, this Sacred Council again proposes to be firmly believed by all the faithful.[31]

Debates among Christian Churches

As expected, the declaration of the doctrine of papal infallibility in the First Vatican Council received many responses from Christians. This part looks at the debates between the three major churches in Christianity and their position regarding the doctrine of papal infallibility.

Catholicism

Although this doctrine is accepted by the followers of the Roman Catholic Church, especially after its definition in the First Vatican Council, there is opposition among the followers. Among the obvious yet brave ones were expressed by Hans Küng in his *Infallible? An Enquiry*. By the word 'infallibility' and its definition in the First Vatican Council, Küng refers to it as something which leads to misunderstanding. He

[30] Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, accessed April 25, 2021, <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_en.html>
[31] Ibid.

questioned whether the Pope could be infallible alone or its infallibility is attached to the episcopate, as in Christianity, the Church is also considered infallible. For Küng, the Church remains in the truth while individuals are prone to error, and the Pope does not possess absolute infallibility. Thus, he suggests a better term to replace it with 'indefectibility', which he regards as the perpetuity in truth.

Furthermore, as Küng recalls, the doctrine has no foundation in the scripture, and Luke 13:18 is doubtful to refer to the infallibility of the Roman Pontiff.[32] He argues that the historical background of the development itself is problematic.[33] It can be seen in Brian Tierney's writing, where the Franciscans play a significant role in developing papal infallibility. Another argument opposing this doctrine, as discussed by Tierney, is related to the Pope's sovereignty. Declaring the Pope's infallibility decreases the Pope's authority in the Church as the decree made by the Pope is irreformable. Therefore, the successor is bound by the doctrinal decisions of his predecessor.[34]

Protestantism

Protestantism emerged in the 16th century as an expression of opposition to the Roman Catholic teaching of indulgences. Martin Luther, the pioneer of the protestant reformation, published his Ninety-Five Theses to the Catholic Church's practice of selling indulgences that are seen as taking advantage of the laity.[35] Thus, it is clear how the Protestant Church rejects the doctrine of papal infallibility. Indeed, Protestantism's rejection of papal infallibility can be seen from its foundation theology, the five *sola*. As prescribed by Luther, the *Sola Scriptura* acknowledges the scripture as the sole source of authority, thus rejecting the ultramontanism or intense stress on the Papacy practised by the Church.[36] He believes people can directly connect with God without an intermediary. Not to mention, Luke 13:18, which is being used as the ultimate support for the doctrine, is debatable.

---

[32] Ibid., 109-110.
[33] Hans Küng, *Infallible? An Inquiry*, (New York: Doubleday & Company, inc., 1971), 94.
[34] Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, 55.
[35] Peterson, *A Concise History*, 198.
[36] Ibid., 206.

Furthermore, Mark E. Powell evaluates the doctrine from a protestant perspective. He discusses it from a different angle by looking at it through an epistemological lens. He argues that papal infallibility is not giving any religious epistemic certainty. However, as Powell claimed, papal infallibility fulfils the desire for epistemic certainty in Christianity, especially Catholicism.[37] For him, the papal infallibility hinders the ecumenical relations between churches in Christianity.[38]

Eastern Orthodox

The Great Schism that split the two most extensive branches of Christianity, the Roman Catholic Church and Eastern Orthodox Church, has impacted its belief and theological construction. Both traditions remain dissent from each other until now. More important to understand that the papal primacy practised in the western Church was one reason for this separation. However, Eastern Orthodox Church accepts that the Pope is the most honoured bishop of the Christian world but rejecting the idea that he possesses a supreme primacy over all churches clarifies that they reject papal infallibility.[39] For the Eastern Orthodox church, the infallibility practised by Roman Catholics is wrong. For them to decree infallible teaching, it must be agreed upon at the gathering of the bishops and not by the decision made by the Pope alone.[40] Besides, Patriarch Bartholomew criticized the Roman Catholic's interpretation of Luke 13:18, which was full of controversy. He affirmed that the Pope's authority has no foundation and that the divine power in the Church was that of the bishops and their collegiality.

'Iṣmah and Debates among Schools of *Kalām*

The Qur'ān states:

---

[37] Mark E Powell, *Papal Infallibility: A Protestant Evaluation of an Ecumenical Issue*, (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co.,2009), 3.
[38] Ibid., 83
[39] Stephen F. Brown and Khaled Anatolios, *Catholicism & Orthodox Christianity*, (Facts on File: New York, 2002), 55.
[40] Ibid., 112

> And We indeed sent into every nation a messenger, [saying], "Worship Allah and avoid *ṭāghūt*." And among them were those whom Allah guided, and among them were those upon whom error was [deservedly] decreed. So, proceed [i.e., travel] through the earth and observe how was the end of the deniers.[41]

Belief in God's prophets is one of the pillars of the articles of faith in Islam. One cannot be considered a Muslim unless he adheres to these pillars. Belief in prophets is essential in the Islamic tradition. The prophets have played a prominent role in upholding Islam's central teaching, preaching God's Oneness. In this section, a study is made on the role of prophets in Islam and how *'iṣmah* is perceived.

The Concept of Prophethood in Islam

There are twenty-five names of prophets mentioned in the Qur'ān explicitly. Apart from that, it is also believed that the number of prophets is higher. To be sure, God had sent to every nation a prophet. This is what is stated in *sūrat al-Naḥl* mentioned above. God further confirms this, "*And [We sent] messengers about whom We have related [their stories] to you before and messengers about whom We have not related to you*."[42] Nevertheless, the actual number of prophets is still debated by scholars.

Although the prophets and messengers are the carriers of divine revelation, they are human and live like normal humans with desires and emotions. What is vital for understanding the concept of prophethood is distinguishing between *rasūl* and *nabī*. These two titles are usually associated with the idea of prophethood in Islam or Arabic, called *nubuwwah*. For *rasūl,* it can be loosely understood as a messenger, while *nabī* can be understood as a prophet, but in reality, the meaning of both titles are used interchangeably. Initially, both are Arabic words, with *rasūl* coming from the word *rasala,* which means to send, while *nabī* originates from *naba',* which means news.

---

[41] Qur'ān, *al-Naḥl*: 36.
[42] Qur'an, *al-Nisā':*164.

Fazlur Rahman discusses that the *nabī* in Qur'ān does not mean the one who gives the news about the future but the information from God. The news about the good tidings promised by God for those who are good and the news about God's warning for those who do evil deeds. Hence, prophets are usually referred to as 'warners' and 'the givers of good tidings' in the Qur'ān.[43] While for *rasūl*, its use in Qur'ān signifies two meanings: first refers to the angel whom God sends to the prophets by bringing revelations and second refers to the messenger of God on earth in human form.[44] There are debates about the reasons for the distinction between the two terms. Indeed, there is no doubt about recognizing these two terms, even though some scholars believe that the two terms are just the same in meaning. The distinction is made in the Qur'ān: "*And We did not send before you any messenger or prophet*."[45]

One famous view on the distinction between *nabī* and *rasūl* is that *nabī* is the one who was sent with the revelation by God but was not obligated to convey it to the people. In contrast, *rasūl* is the one who received the revelation from God and conveyed it to people.[46] However, this idea was debated and rejected by some scholars. Ibn Taymiyyah's views seem plausible, which denotes that the *rasūls* were sent to the infidels to preach the Oneness of Allah, while *nabī* was sent to a group of people who already had faith in Allah as their guidance for them.[47] Fazlur Rahman mentions, "*rasūl does signify something weightier than nabī, for a nabī can be auxiliary to a rasūl as Aaron was to Moses*."[48] Thus, there is a distinction in terms of the role played by the prophets and messengers. Many scholars agree that the *rasūl* are considered *nabī,* but not all *nabī* are considered *rasūl*. Nevertheless, about the article of faith, belief in all of the *nabī* and *rasūl* is compulsory for every Muslim.

It is important to note that among the twenty-five names of prophets mentioned in the Qur'ān, it ends with Prophet Muḥammad

---

[43] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 81.
[44] Ibid., 82.
[45] Qur'ān, *al-Hajj*: 52.
[46] Muḥammad 'Aqil ibn 'Alī al-Mahdalī, *Dirāsah fi al-Nubuwwāt ('ilm al-Kalām),* (Brunei: Dār al-Hadīth,1991), 9-10.
[47] Ibn Taymiyyah, *Kitāb al-Nubuwwāt*, (Riyadh: Maktabah Aḍwā' al-Salaf, 2000), 714.
[48] Fazlur Rahman, *Major Themes*, 82.

(pbuh). Muslims believe that the Prophet (pbuh) is the closure of the prophethood in Islam with the last revelation revealed to him. Apart from their role in bringing humankind back to God, they were a role model for behaviour and guidance in understanding the revelation. Thus, it can be argued that the best way of living is by following the path of the prophets. Prophet Muḥammad (pbuh) also mentioned, "*I was sent to perfect the good character*."[49] This *ḥadīth* indicates that ethics is one of the central teachings of the prophets.

Development of the Doctrine of *'Iṣmah*

'Iṣmah, in its literal meaning, is hindered or reserved or guard. Thus, contextually, the concept of *'iṣmah* of prophets connotes the idea that prophets of God were protected from sins and errors. However, the doctrine of *'iṣmah* is not mentioned explicitly in the Qur'ān. Nevertheless, what needs to be understood is that the Prophet (pbuh) has never gone astray and never erred and that his speeches are considered a revelation.[50] Logically, the revelation should be infallible as it is the knowledge from God. Historically, '*iṣmah* has not been discussed during the Prophet's or the Companion's era. Perhaps, it is shared among the Companions that the Prophet (pbuh) has always spoken the truth; thus, he never made a mistake.

The earliest discussion on *'iṣmah* was started by the Shiites.[51] It can also be traced to the writing of a Shiite scholar, Sharīf Murtaḍā', who wrote the whole account to elevate the idea of the sinlessness of prophets.[52] It is also claimed that this doctrine is a later development among Sunni Muslims because such a discussion is not traceable to early Islamic literature. The emergence of this doctrine among Sunni Muslims

[49] Saḥīḥ al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, Translated by Rafiq Abdur Rahman, (Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 2015), 228.
[50] Qur'ān, *al-Najm*: 3-4.
[51] Ḥasan Ḥamīd 'Abīd al-Gharbāwī, *al-'Iṣmah fī al-Fikr al-Islāmī* (Damascus: Dār Ṭaybah, 2008), 27.
[52] Al-Sharīf al-Murtaḍā', *Tanzīh al-'Anbiyā'*, (Najaf: al-Maṭba'ah al-Ḥaydariyyah, 2nd edn., 1960).

has also resulted from the debates between Sunnis and Shiites.[53] Initially, it emerged altogether with the principle of Imamate in Shiism. Most Shiite theologians agreed that all the twelve Imams were considered *ma'sūm* or preserved from sins.[54]

Shiites believe that verse 124 of *sūrat al-Baqarah* proves the need of the *imām,* and *he* needs to be *ma'sūm* for his role as ruler in religion and state.[55] It has been laid down as the fundamental teaching in Shiism. Donalson mentions that this idea emerged during the era of Imām Ja'far al-Sādīq.[56] It is shown that the claim of *'iṣmah* is significant in Shiism in their belief - mentioning Hishām ibn al-Hakam, a prominent Shiite scholar. According to him, the *imāms* need *'iṣmah* more than *nabī* because *nabī* has received the revelation from God while *imāms* did not get the revelation. As religious leaders, they need recognition of *'iṣmah* more than a *nabī*.[57]

Some say the idea of the sinlessness of prophets is heretical and innovative in the Islamic tradition since the concept was not discussed during the era of the Prophet (pbuh). Perhaps, it was never an issue during the Prophet's era. Besides, the development of the idea in the Islamic theological discussion was relatively a late addition. Nor can the debate on 'iṣmah, specifically in al-Ash'arī's works can, be found. Instead, it hit its peak discussion in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *'Iṣmat al-Anbiyā'*.[58] Some argue that al-Rāzī held an extreme position regarding *'iṣmah*. According to al-Rāzī, the issues in the doctrine hovered around four main points. First, it is related to their belief. Second, about their preaching of the *sharī'ah* and the laws. The third is associated with issuing a *fatwā* (related to the religious matter), and the last relates to their character.

Al-Rāzī explains that Muslims agreed they were preserved from infidelity, disbelief, and heresy in the Prophets' faith. Regarding their

---

[53] Ahmad Hasan, The Concept of Infallibility in Islam. *Islamic Studies*, 11 (1), 1972, 1-11, 2.
[54] Dwight M. Donelson, *The Shiite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq*, (London: Luzac & co., 1933), 320.
[55] Ibid., 306.
[56] Ibid.
[57] Al-Gharbāwī, *al-'Iṣmah*, 27.
[58] Kemal Faruki, Tawḥīd and The Doctrine of 'Iṣmah, *Islamic Studies*, 4 (1), 1965, 36.

work in preaching the *sharī'ah* laws, the consensus was that they could not do wrong in conveying it to the people. As for the third discussion, the agreement was that they could not intentionally commit a mistake in issuing fatwā. Still, it is debated among scholars whether they could do wrong inadvertently. As for the last, scholars argued whether they could commit grave and minor sins regarding prophets' character.[59]

Another question associated with the doctrine of *'iṣmah* is the status of free will. If the prophets were to be preserved from sins, did they affect their free will? One of the important parts of Islamic theology is that man is given the ability to make choices in the world with the faculty of reason bestowed by God. Furthermore, He will question every choice made by man in the hereafter based on the good and evil choices.[60] It seems that the *'iṣmah* deprived the free will, which contradicts the nature of a human itself. The Qur'ān stresses that the prophets are just human, except for their high rank among all humans chosen by God to preach His divine messages to humanity.[61] Indeed, God stresses the mortality of prophets, saying, "*Muḥammad is not but a messenger. [Other] messengers have passed on before him. So, if he was to die or be killed, would you turn back on your heels [to unbelief]*?"[62].

More importantly, Aḥmad Hasan mentions that the question "*if prophets were just as human as others, why do people need to obey them?*" was the starting point for developing the doctrine of *'iṣmah.*[63] On the other hand, Wilfred Madelung claims that this doctrine emerged to fill the absence of a divine authority after Prophet's death.[64] Previously, a similar idea was introduced by Abū Ḥanīfah that the prophets were protected from sin by God, but the term used is *tanazzuh,* which means purity. It is believed that Abū Ḥanīfah was the first Muslim to introduce such an idea. Still, the idea was never systematized and formalized until

[59] Fakhr al-Dīn al-Razī, *'Iṣmat al-Anbiyā'*, (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah,1987), 39-40.
[60] Fazlur Rahman, *Major Themes*, 23-24.
[61] Qur'ān, *al-Kahf*:110.
[62] Qur'ān, *Al 'Imrān*: 144.
[63] Ahmad Hasan, The Concept of Infallibility, 5.
[64] Reyhan Erdoğdu Başaran, "For the Sake of An Infallible Authority: An Analysis of Sectarian Approaches to The Belief In 'ismah," *Usul İslam Araştırmaları* 34, (2020): 143.

after Prophet's death, right after Shiite claims the sinlessness of Imamate.

Debates among Schools of *Kalām*

The issue of *'iṣmah* has been a theological debate among Muslim scholars concerning the reality of prophets. One of the examples and the most imperative topic is the condition of prophets on their possibility of committing a grave or minor sin. On the other hand, as stated by al-Rāzī, the consensus of Muslims noted that the prophets were preserved from infidelity and heresy except for Fudayliyyah, one of the branches of Kharijites. This is because they regarded every sin as a sign of infidelity. Perhaps, the different methods used by other schools of *kalām* led to the distinction in opinions on *'iṣmah*. Thus, this part looks at the position of selected schools of *kalām* related to the issue of *'iṣmah*.

The Shiites

Shiism was the first school of *kalām* to discuss the doctrine of *'iṣmah* profoundly. Its discussion sparked the need for this doctrine in other schools of kalām. Shiites held that prophets were intentionally or inadvertently free from all sins, whether grave or minor, before and after the prophethood, including being preserved from infidelity and heresy. They were also being preserved from making mistakes in conveying the revelation. However, according to al-Rāzī, the Rafidites believed that prophets might profess infidelity in the form of taqiyya. Thus, the doctrine of 'iṣmah is considered one of the fundamental teachings in Shiism.[65]

Furthermore, Shiism's apparent distinction in developing this doctrine from other schools of *kalām* is that they appended a portion of the *'iṣmah* to the twelve *imām*s. Sharīf Murtaḍā has discussed it in *Tanzīh al-Anbiyā'*.[66] Shiites believe that the Imamate was the continuation of prophethood. Thus, it carries the duty of prophets. As to how they think the *'iṣmah* of the Prophet (pbuh), they lay the same condition to the

[65] Al-Rāzī, *'Iṣmat al-Anbiyā',* 39.
[66] Al-Murtaḍā, *Tanzīh al-'Anbiyā'*, 169.

*imām*s, preserved from sins and heresy from childhood until death.[67] Shiites believe that God divinely made the appointment of an *imām* through the selection of the previous *imām*.[68] The necessity of the position of *imām* could be found in the writings of Shiite scholars that denote a manifestation of God's kindness. It is necessary to appoint an *imām* as the leader.[69] Although most Shiite theologians agreed on the *'iṣmah* of prophets and *imāms*, some like Ibn Bābawayh and Muhammad ibn Walīd held the view that prophets might fall into minor sins out of forgetfulness and an *imām* could make a mistake before his appointment of Imamate. Nevertheless, these views were rejected by later Shiite theologians.[70]

The Mu'tazilites

The Mu'tazilites refer to the meaning of *'iṣmah* as *luṭf* or divine kindness. 'Abd al-Jabbār, a Mu'tazilite scholar, discusses that divine kindness is every choice humans make to do the obligatory and abandon the sinful. He mentions that this meaning is sometimes also referred to as *tawfīq*.[71] Mu'tazilites believe that it is a must for God to send prophets for humanity. 'Abd al-Jabbār argues in *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah* that God must send the miraculous Prophet (pbuh) to prove his truth to society. He further explains that prophets (pbut) must be immaculate from repulsion. Thus, God must preserve prophets (pbut) from the said condition.[72]

In delivering the message from God through the revelation, Mu'tazilites agree that the prophets never lied nor made mistakes in it.[73] Mu'tazilites also concur that the prophets were being preserved from infidelity and heresy. Nevertheless, in terms of committing grave and

---

[67] Muḥammad Riḍā al-Muzaffar, *'Aqā'id al-Imāmiyyah*, (Najaf: Maktabat al-Amīn, 1968), 67.
[68] Donalson, *The Shiite Religion*, 314.
[69] Ibid., 307.
[70] Ibid., 321-322.
[71] 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad, *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1996), 519.
[72] Ibid., 573.
[73] Al-Gharbāwī, *al-'Iṣmah*, 71.

minor sins, most Mu'tazilites held that the prophets could not commit the grave sins intentionally or inadvertently but could engage the little trifling evil.[74]

The Ash'arites

The issue of *'iṣmah* of prophets was not discussed among the Ash'arites in the era of its founder, Abu al-Ḥasan al-Ash'arī. It is said that the later Ash'arites started the discussion on *'iṣmah* as a result of the debates with Shiites[75] because Shiites began to discuss the idea of *'iṣmah* to justify their doctrine of Imamate.[76] As a result, the issue of *'iṣmah* of prophets has become one of the most critical aspects of discussing the concept of prophethood, according to the Ash'arite School.

The Sunnites have two main views on the *'iṣmah* of prophets (pbut). The first group believes that the *'iṣmah* is applied before and after the prophethood. The second group believes that the *'iṣmah* is exclusively after the prophethood because humans are commanded to follow them only after it. Concerning this, Muḥammad 'Alī al-Sābūnī states that the consensus favours the second view that the prophets were protected from major and minor sins after their prophethood. Regarding their condition before prophethood, some minor sins that were not significant might occur that did not detract from the nobility.[77]

The Ash'arites held that prophets were being preserved from grave sins, including infidelity and heresy. According to al-Rāzī, this has been the consensus of Muslims.[78] They also believe that prophets (pbut) have never lied when preaching the revelation and transmitting the messages from God.[79] This means that they were being protected from falsehood in communicating the revelation. In another case, there are differences of opinion among Ash'arite scholars regarding the immunity

---

[74] Al-Rāzī, *'Iṣmat al-Anbiyā'*, 40.
[75] Aḥmad Hasan, The Concept of Infallibility, 2.
[76] Al-Gharbāwī, *al-'Iṣmah*, 28.
[77] Muḥammad 'Alī al-Sābūnī, *Nubuwwah wa al-Anbiyā',* (Damascus: Maktabat al-Ghazālī,1985), 54.
[78] Al-Rāzī, *'Iṣmat al-Anbiyā',* 39.
[79] Ibid., 39.

of prophets from minor sins. Most Ash'arites believed that prophets were being preserved from the grave and minor sins. Nevertheless, some Ash'arites held that prophets could commit minor sins. This view was held by al-Juwaynī.[80]

In contrast, Ash'arites have a different position on the mistake, not vile committed by prophets inadvertently or caused by forgetfulness. They agree that the Prophets might commit such a mistake inadvertently so long it did not affect their honour and dignity.[81] This is the view held by the majority of Mu'tazilites. It is based on the *ḥadīth*, "*I am a human being like you and liable to forget like you. So, if I forget, remind me*."[82]

Papal Infallibility and *'Iṣmah*

The discussion on understanding both concepts of papal infallibility and *'iṣmah* has been illustrated above. The basic understanding of the Papacy in Christianity and the prophethood in Islam has been highlighted to obtain a vivid picture. In this section, a comparison of both concepts depicts the similarities and differences in both traditions. Since papal infallibility is being rejected by the other churches apart from Catholicism, its discussion focuses on the Catholics' point of view.

Looking at the concept of papal infallibility and *iṣmah*, it is evident that each religion has a similar view on the general and basic understanding of infallibility or *'iṣmah*. However, differences emerge in how they perceive these concepts and their applicability in both traditions. Therefore, this section provides a comparative analysis of papal infallibility and *'iṣmah.*

The Concept of Papacy and Prophethood

Since this section discusses the quality held by both the popes in Christianity and prophets in Islam, it seems imperative to compare them.

---

[80] Imām al-Ḥaramayn, *al-ishrāf ila qawāti' al-Adillah fī uṣūl al-I'tiqād*, (Cairo: Maktabah al-Khānjā, 1950), 357.
[81] Al-Gharbāwī, *al-'Iṣmah*,105.
[82] *Sahīh al-Bukhārī*, Vol. 1, Book 8, Chapter 31, Ḥadīth 401, (Trans) Muhammad Muhsin Khan, (Riyadh: Darussalam, 1997), 263.

Generally, the concept of the Papacy in Christianity and prophethood in Islam are two different, apparent concepts. Nevertheless, one aspect that could be linked between both concepts is the idea of infallibility applied to the supreme authority in both religions, namely the authority of the Pope and prophets (pbt). In this case, '*iṣmah* for Islam.

In the case of Islam, although the belief in other prophets (pbt) besides Prophet Muḥammad (pbh) is compulsory, only the sayings and actions of Prophet Muḥammad (pbh) and the scriptural text of the Qur'ān are considered the primary sources of the Islamic law or *Sharī'ah*. However, the main idea of prophethood in Islam is that all the prophets were sent to convey the same message of creed, the oneness of God. Although the Papacy's role is overtly emphasized in Christianity, the idea of prophethood was also visualized in the Bible through the narrations in the Old and New Testaments. Some stories are similar to what has been narrated in the Qur'ān, while others contain different narratives. Both religions held the same position regarding the idea of the prophets as individuals chosen by God to convey His message to humankind.[83]

From another perspective, the concepts of Papacy and prophethood differed regarding succession. Generally, the Pope is chosen by the people, particularly the consensus of the College of Cardinals, through the election process named Papal Conclave. This position was linked through generations until the succession chain could be linked back to the first Bishop of Rome, Peter. Consequently, that is why the Papacy institution is considered the longest-living institution that ever existed in the western world and remains in practice to this day. On the other hand, the appointment of prophets in Islam does not involve the intervention or intercession of others except directly from God. The prophets themselves did not have the right to pass their position to anyone. God chose the best among humankind to be appointed as His prophets and messengers to convey the message of oneness or *tawḥīd*. Therefore, to compare both concepts, the Pope's role is continuous and succeeded by the successor.

In contrast, the role of prophets in Islam stopped after Prophet Muḥammad's death as he was considered the final Prophet (pbuh) sent

[83] Peterson, *A Concise History*, 12.

by God. Muslims believe that religion has been completed. Thus, there is no further revelation from God.

As mentioned previously, all the prophets and messengers in Islam were ultimately human beings born with desires and emotions. It is the same case in Christianity, where the prophets mentioned in the Bible were also humans. The difference is that Islam perceives Jesus or *'Isā* as a mere prophet or messenger; thus, he was a mere human. While in Christianity, there is a debate whether Jesus is considered as fully God or fully human until now, it was concluded in the Council of Chalcedon that Jesus is one with two natures, the divine and human. Therefore, the mainstream belief in Christianity is that Jesus is fully God and fully human.[84]

In comparing the concept of the Papacy and whether some practices in Islam are similar to the concept of the Papacy, perhaps it can be compared with the concept of the caliph or *khilāfah*. In the Muslims' minds, the caliphs were considered the successors of the Prophet Muḥammad (pbuh) in handling the welfare of the Muslims, especially the first four caliphs. At some point, the caliphs were also called the leader of the *Ummah* as it is being called during the reign of Caliph 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, and this position was more to the political aspect. Nevertheless, assuming the caliph to hold an office of prophethood in Islam is compared with the Pope's position as a supreme authority in Christianity is far from the basic idea. The caliphs only led the Muslim community after the Prophet Muḥammad's era and did not possess any quality of *'iṣmah* as prophets did.

From a different perspective, the Shiites believe that the *imām*, a role that seemed identical to the concept of the *khilāfah* in Sunnite, was the successor of the prophets. Unlike the Sunnites, that does not regard the caliphs as *ma'ṣūm* and stress that the condition of *'iṣmah* is only endowed to the prophets; the Shiites take a step further by accepting the *imām* to have an *'iṣmah* quality.[85] Since the Shiites do not differentiate between the state of *'iṣmah* of the *imām* and the state of *'iṣmah* of the Prophet (pbuh), it can be seen that the understanding of *'iṣmah* in Islam

[84] O'Collins & Ferrugia, *Catholicism*, 153.
[85] Fazli bin Adam, "The Concept of Khilāfah According to Selected Sunni and Shi'i Qur'anic Commentaries," (PhD. thesis, University of Leeds, 2001), 20-21.

is different from the understanding of infallibility in Christianity in its practice.

One similarity between the Pope in Christianity and prophets in Islam is that both are responsible for guiding humankind and upholding ethical life. From the Islamic perspective, Prophet Muḥammad (pbh) emphasized his role in shaping good behaviour when he mentioned, "*I was sent to perfect good character*."[86] Likewise, as the supreme authority in Christianity, the Pope plays a role in decreeing teaching related to faith and morals, as explained in *Pastor Aeternus*.

The Nature of both Practices

A proper comparative analysis of the concept of papal infallibility in Christianity and *'iṣmah* in Islam cannot be done if an emphasis is not made on the fundamental element, which is the definition. Therefore, a comparison between the definition of both doctrines and how Christians and Muslims understood both concepts is needed. In this context, it can be seen that there is a slight difference between the way Christians understand the concept of papal infallibility and the way Muslims understand the concept of *'iṣmah* of the prophets.

In general, Christians, especially Catholics, understood the term infallibility as the inability of the Pope to fall into error, or the Pope, in his position as the supreme authority of the Church, was being preserved from decreeing false teaching.[87] Meanwhile, some other Christians discussed that infallibility only plays as an assistant to the Pope, so he did not declare an error to be the truth.[88] In continuation, Christians still believe that the Pope may fall into error and make mistakes in his capacity as a private individual. The Pope was only considered infallible in his official capacity as Pope, the supreme authority in Church.[89] While in Islam, the general understanding of the definition of *'iṣmah* includes every aspect of a prophet's life. Scholars propose various definitions for

[86] Saḥīḥ al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, 228.
[87] Walsh, *Roman Catholicism*, 57.
[88] Brandi, When is the Pope Infallible?, 652.
[89] Ibid., 653.

the term' *iṣmah,* which leads to the same understanding. For example, al-Jurjāni defined *iṣmah* as the faculty that refrains one from *ma'āṣin* (sins) although capable of committing it.[90] *Ma'āṣin* is an Arabic word that means disobedience. It is a broad term that includes all types of sins and disobedience acts. Al-Jurjāni made a clear definition of *'iṣmah* where he did not neglect the human quality in the prophets, which is the freedom of choice, by asserting that they could commit sins, but because of some other quality, they were being refrained from committing it. On the other hand, al-Sābūnī discusses the definition of *'iṣmah,* which denotes Allah was preserving the prophets from falling into sins, disobedience, committing evil deeds and prohibited acts.[91] Therefore, to compare both concepts, the definition of *'iṣmah* of the Prophet in Islam is broader than the definition of the infallibility of the Pope in Christianity, including all the harmful elements that may be attributed to the prophets.

In terms of the way it is being practised, both concepts differ. As discussed, infallibility was only applicable when the Pope declared teaching taken from the ex-cathedra announcement for the concept of papal infallibility. *Ex-cathedra* is a Latin phrase with a literal meaning of "from the chair."[92] Thus, Christians believe that the only way the Pope can speak infallibly is when he speaks *ex-cathedra* as the head of the Church and not in his capacity. Nevertheless, the infallible papal pronouncement is valid when the Pope proclaims a doctrine limited only to faith and morals.

Compared to the concept of *'iṣmah* of the prophets in Islam, it applies to every aspect of prophets' lives, including their speeches and actions. As a matter of fact, in the Islamic tradition, everything that is related to Prophet Muḥammad (pbuh) is regarded as a *ḥadīth*, the second major source in religion. The verses further strengthen it in *Sūrat al-Najm,* "*Nor does he speak of his own whims. It is only a revelation sent down to him.*"[93] Although this verse mainly talks about the Qur'ān that

---

[90] 'Alī ibn Muḥammad al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt*, (Cairo: Dār al-Fadīlah, n.d.), 127.
[91] Al-Sābūnī, *Nubuwwah*, 54.
[92] *Online Dictionary Etymology*, *s.v*. "ex-cathedra," accessed June 24, 2020, <https://www.etymonline.com/word/ex%20cathedra>
[93] Qur'ān, *al-Najm*: 3-4.

was revealed, Prophet Muḥammad (pbuh) further emphasized in a narration that was narrated by ʻAmr ibn al-ʿĀṣ:

> I used to write everything which I heard from the Messenger of Allah. I intended (by it) to memorize it. The Quraysh prohibited me, saying: Do you write everything that you hear from him while the Messenger of Allah is a human being: he speaks in anger and pleasure? So, I stopped writing and mentioned it to the Messenger of Allah. He signalled with his finger to his mouth and said: Write, by Him in Whose hand my soul lies, only right comes out from it.[94]

This narration illustrates the position and authority of Hadith Literature in Islam and why it is regarded as a significant religious source. In short, the concept of *ʻiṣmah* of the Prophet (pbuh) can be understood as preserving him from all harmful elements attributed to him in speeches and actions. It is different from how papal infallibility is being practised in Christianity.

Conclusion

This paper has analyzed and compared the concept of papal infallibility in Christianity and the *ʻiṣmah* of the prophets in Islam. Generally, infallibility and *ʻiṣmah* are two inseparable concepts from the concept of the Papacy in Christianity and prophethood in Islam. Although these concepts sound identical in their understanding, they consist of complex structures and discussions. Thus, a comparative method was applied to analyze both concepts to unveil similarities and differences regarding understanding and application. It can be inferred that although there are some similarities between the two concepts, the differences are more apparent.

In Christianity, the Papacy tradition is considered the longest-living institution in the West, rooted in Peter's practice as the first pope.[95] Although it is accepted widely by the Catholics, the Papacy remains a significant barrier separating different denominations in

[94] *Sunan Abu Dawūd*, Vol. 4, Chapter 3, Ḥadīth 3646, (Trans) Nasiruddin al-Khaṭṭāb, (Riyadh: Darussalam, 2008), 209.
[95] Walsh, *Roman Catholicism*, 51.

Christianity. History also recorded that the Franciscans enormously contributed to putting the Pope in his position these days. Plus, the practice of papal infallibility, although some claim it has been implicitly practised since the beginning of the Church, was officially made into a doctrine in the First Vatican Council. The great schism that split between the Eastern Church and the western Church resulted from the theological conflict in the early Middle Ages.[96] This separation lasted until the present time, and the leading role of the Papacy in the western Church magnified the schism between them.

On the other hand, the concept of *iṣmah* in Islam, although generally accepted by the Muslims, except for the Kharijites, still occurs among different schools of *Kalām* in discussing the absoluteness of the prophets to possess such quality. What needs to be clear is that the prophets were ultimately human beings, inseparable from ordinary human qualities. However, what also needs to be emphasized is that the prophets were the best among humankind chosen by God to lead humanity and were characterized by noble qualities and honours. Thus, the honours possessed by the prophets hindered them from sin. Most theologians agree that prophets were being preserved from the grave sins, including infidelity, heresy and delivering false messages. At the same time, there are different opinions among different schools of theology concerning the *'iṣmah* of the prophets about the minor sins and small mistakes.

Finally, it can be concluded that the concept of papal infallibility in Christianity and the *iṣmah* of the prophets in Islam. However, it seems to be a similar notion. The followers of both religions can see the distinction between the concepts and how they are practised to avoid confusion in understanding the meanings. It is complex to understand the applications and practices. Therefore, a proper understanding of the comparison of both concepts is essential. More research can be conducted to discuss this issue.

[96] Peterson, *A Concise History*, 119.

BIBLIOGRAPHY

Al-Gharbāwī, Ḥasan Ḥamīd ʻAbīd. *Al-ʻIṣmah fī al-Fikr al-Islāmī.* Damascus: Dār Ṭaybah, 2008.

Al-Ḥaramayn, Imām. *Al-ishrāf ila qawāti‘ al-Adillah fī uṣūl al-I‘tiqād.* Cairo: Maktabah al-Khānjā, 1950.

Ali, Abdullah Yusuf. The Holy Qur'an, Text, Translation and Commentary. USA: Amana Corporation, 1980.

Al-Jurjānī, ʻAlī ibn Muḥammad al-Sayyid al-Sharīf. *Mu‘jam al-Ta‘rīfāt.* Cairo: Dār al-Faḍīlah, n.d.

Al-Mahdalī, Muḥammad ʻAqīl ibn ʻAlī. *Dirāsah fī al-Nubuwwāt (‘ilm al-Kalām).* Brunei: Dār al-Hadīth,1991.

Al-Murtaḍā', al-Sharīf. *Tanzīh al-‘Anbiyā'.* Najaf: Al-Maṭba‘ah al-Ḥaydariyyah, 2nd edn., 1960.

Al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā .*‘Aqā'id al-Imāmiyyah.* Najaf: Maktabat al-Amīn, 1968.

Al-Razī, Fakhr al-Dīn. *‘Iṣmat al-Anbiyā'.*Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah,1987.

Al-Sābūnī, Muḥammad ʻAlī. *Nubuwwah wa al-Anbiyā'.*Damascus: Maktabat al-Ghazālī,1985.

Başaran, Reyhan Erdoğdu. "For the Sake of An Infallible Authority: An Analysis of Sectarian Approaches to The Belief In 'ismah," *Uṣūl İslam Araştırmaları* 34, (2020).

Brandi, S. M. When is the Pope Infallible? *The North American Review*, 155 (433), 1892.

Brown, Stephen F and Anatolios, Khaled. *Catholicism & Orthodox Christianity.* New York: Facts on File, 2002.

Dave Jenkins, "What Does it Mean that the Bible Infallible? What is Biblical Infallibility?" Christianity.com, < https://www.christianity.com/wiki/bible/what-does-it-mean-that-the-bible-is-infallible-what-is-biblical-infallibility.html> accessed 24 November 2020.

Donelson, Dwight M. *The Shiite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq.* London: Luzac & co., 1933.

Faruki, Kemal. Tawḥīd and The Doctrine of *'Iṣmah, Islamic Studies*, 4 (1), 1965.

Fazli bin Adam, "The Concept of Khilāfah According to Selected Sunni and Shi'i Qur'anic Commentaries," PhD thesis, University of Leeds, 2001.

First Vatican Council, *Pastor Aeternus*, <http://catholicplanet.org/councils/20-Pastor-Aeternus.htm> accessed April 25, 2021,

Ḥasan, Ahmad. The Concept of Infallibility in Islam. *Islamic Studies*, 11 (1), 1972, 1.

Ibn Aḥmad, 'Abd al-Jabbār. *Sharḥ Uṣūl al-Khamsah.* Cairo: Maktabah Wahbah, 1996.

Ibn Taymiyyah, *Kitāb al-Nubuwwāt.* Riyadh: Maktabah Aḍwā' al-Salaf, 2000.

Küng, Hans. *Infallible? An Inquiry.* New York: Doubleday & Company, inc., 1971.

Lateran Council III, accessed April 3, 2021, <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum11.htm>

Nicholas III, *Exiit qui seminat*, accessed April 25, 2021, <https://www.papalencyclicals.net/nichol03/exiit-e.htm>

O' Collins, Gerald and Farrugia, Mario. *Catholicism: The Story of Catholic Christianity.* New York: Oxford University Press, 2003.

O'Malley, John W. *A History of the Popes: From Peter to the Present.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publ. 2011.

Online Dictionary Etymology, s.v. "ex-cathedra," <https://www.etymonline.com/word/ex%20cathedra> accessed June 24, 2020,

Online Dictionary Etymology, s.v. "Infallible," <https://www.etymonline.com/word/infallible#etymonline_v_6428> accessed November 10, 2020

Online Dictionary Etymology, s.v. "Pope," <https://www.etymonline.com/word/infallible#etymonline_v_6428> accessed April 3, 2021,

Peterson, R. Dean, *A Concise History of Christianity.* United States: Thomson Wadsworth, 2007.

Powell, Mark E. *Papal Infallibility: A Protestant Evaluation of an Ecumenical Issue.* Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2009.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999.

Saḥīḥ al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, Trans. Rafiq Abdur Rahman. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 2015.

Saḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 1, Book 8, Chapter 31, Ḥadīth 401, (Trans) Muḥammad Muḥsin Khan. Riyadh: Darussalam, 1997.

Schatz, Klaus. *Papal Primacy: From Its Origin to the Present.* Minnesota: The Liturgical Press, 1996.

Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_en.html> accessed April 25, 2021,

Sunan Abū Dāwūd, Vol. 4, Chapter 3, Ḥadīth 3646, (Trans) Nasiruddin al-Khattāb. Riyadh: Darussalam, 2008.

Tierney, Brian. *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Age.* Leiden: E. J. Brill,1972.

Walsh, Michael. *Roman Catholicism: The Basics.* Abingdon: Routledge, 2005.

Rethinking Consociationalism and Coalition Politics in Malaysia

Berfikir Semula tentang Konsosiasionalisme dan Politik Gabungan di Malaysia

Abdul Wahed Jalal Nori*

Abstract

National unity and integration are among the most critical problems that we have faced and continue to face in Malaysia. The central concern is not the differences that exist in societies per se but the nature of the relationships among people characterised by distinct ethnicities, religions and socioeconomic classes and multiple identities, living within the nation. These relationships range from harmonious and functional to acrimonious and dysfunctional. In general, legal approaches are commonly used in order to regulate the behaviour of groups towards each other. Many countries have constitutional provisions or enact national laws and regulations that provide for equality and non-discrimination or to protect the rights of certain groups. Various other measures are also taken. While necessary, legal approaches are limited in what they can achieve. They define some of the boundaries that may not be crossed but do not remove negative worldviews, attitudes and beliefs that motivate hatred animosity and unfriendly actions among groups. Could it be said that national unity and integration means the creation of a mental state and elimination in which everyone will place "national interest well above communal, religious, linguistic or local interests". This is only possible when each group feels that they will get a square deal and have no fear of domination by others. Such a mental climate could be seen to prevail when intolerance, fear and inferiority complex are minimised or eliminated. Creating such a mental climate also largely depends on the relationships among and behaviour of the political leaders in the society. Therefore, it is important to start examine and analyse (1) The current state of play – what are we doing right and wrong?; (2) What do we

* Assistant Professor, Department of Fundamental & Inter-Disciplinary Studies, Abdulhamid Abusulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 19, No. 2. 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1144

want to see in an integrated and united Malaysia?; and (3) How do we craft a Malaysian ethos of unity and cohesiveness?

Key Words: Consociational Democracy, Rethinking, Integration & Unity, Cohesiveness, Craft.

Abstrak

Perpaduan dan integrasi nasional adalah antara masalah paling kritikal yang dihadapi di Malaysia. Kebimbangan utama bukanlah pada perbezaan yang wujud dalam masyarakat semata-mata tetapi sifat perhubungan dalam kalangan masyarakat yang dicirikan melalui etnik, agama dan kelas sosioekonomi yang berbeza serta kepelbagaian identiti. Hubungan ini terdiri daripada hubungan yang harmoni dan berfungsi serta hubungan yang tegang dan tidak berfungsi. Secara umumnya, pendekatan undang-undang biasanya digunakan untuk mengawal tingkah laku kumpulan terhadap satu sama lain. Banyak negara mempunyai peruntukan perlembagaan atau menggubal undang-undang dan peraturan negara yang memperuntukkan kesaksamaan tanpa diskriminasi untuk melindungi hak kumpulan tertentu. Pelbagai langkah lain turut diambil. Walaupun pendekatan undang-undang adalah perlu, tahap pencapaian bagi pendekatan ini adalah terhad. Mereka mentakrifkan beberapa had yang mungkin tidak dilalui tetapi tidak menghapuskan pandangan dunia yang negatif, sikap serta kepercayaan yang mendorong kebencian dan permusuhan, juga tindakan tidak mesra dalam kalangan kumpulan masyarakat. Bolehkah dikatakan bahawa perpaduan dan integrasi nasional bermaksud penciptaan suatu keadaan mental serta penghapusan di mana setiap orang akan meletakkan "kepentingan negara jauh melebihi kepentingan komunal, agama, bahasa atau kepentingan warga tempatan". Ini hanya mungkin terjadi apabila setiap kumpulan masyarakat merasakan bahawa mereka akan mendapat kesepakatan yang sama dan tidak takut untuk dikuasai oleh pihak lain. Keadaan mental sebegitu boleh dilihat berlaku apabila sikap tidak bertoleransi, ketakutan dan rasa rendah diri diminimumkan atau dihapuskan. Proses mewujudkan keadaan mental sebegitu juga bergantung kepada hubungan dan tingkah laku pemimpin politik dalam masyarakat. Oleh itu, ianya amat penting untuk mula meneliti dan menganalisis (1) Keadaan semasa permainan – apakah yang kita sedang lakukan secara betul dan salah?; (2) Apakah yang ingin kita lihat dalam sebuah Malaysia yang bersepadu dan bersatu?; dan (3) Bagaimanakah kita membentuk etos kesatuan dan kesepaduan Malaysia?

Kata Kunci: Demokrasi Konsosiasional, Pemikiran Semula, Integrasi & Perpaduan, Kesepaduan, Kerajinan.

Background

National Integration and National Unity have come to be regarded as one of the most pressing problems facing many countries of the world in modern times. They concern basically with the question of relationship between diverse groups of people characterised by a distinct race, culture and religion living within the political boundaries of a state. The notion of distinction, apart from being evident in some of the objective and tangible facts, is strongly present far more in the perception of the groups about themselves or in the opinion of others who hold them to be different. The state of relationship between various groups and categories of people varies in each country depending upon such variables as its historicity, political process, and the many socio-economic configurations in it. This relationship ranges from a relatively harmonious form to one of antagonism and open hostility of a conflictual type. Thus the status enjoyed by various social, political, economic and demographic rights in different countries varies widely. So its problems too, assume different colours and pitches in their political overtones, accordingly.

Since the inception of the Malaysian nation, Malaysian governments, past and present, have made serious efforts to propagate policies and programmes that are geared towards national integration. Despite such well-intended and unity-oriented programmes and policies, Malaysia's unity has continued to be plagued and threatened by embedded socio-cultural, religious, and political dichotomies. Unless efforts are made to checkmate these divisive tendencies towards national integration, the long expected and loudly proclaimed oneness and indivisibility of Malaysia will remain a utopia.

Professor Shamsul outlines four analytical paradigms (ethnicity, class, culture and identity) that according to him have been competing with one another and frame or organize knowledge about various aspects of Malaysian society. At the same time Shamsul considers colonialism not only had invaded and conquered the physical space of the country, but also conquered its epistemological space.[1]

---

[1] Shamsul A.B. Ethnicity, Class, Culture or Identity?: Competing Paradigms in Malaysian Studies. *Akademika* 53 (July 1998): 33-59.

The culture of tongue-wagging and not parang-wielding may suggest that these incidences will not resort to violence, but we should not simply depend on mere assumptions that this would solely determine the behaviour of individuals. In fact, if we map democracy in Southeast Asia, Malaysia is practically the only country that meets democratic standards, although the consolidation of democracy remains a work in progress. Malaysia still has the fundamentals that allowed it to soar as a "tiger", and it is time to show its true capabilities to the world as the model for integration & democracy. The rebranding of Malaysia must be about showing the world that we are governed well in all spheres that are the real examples of success of unity in diversity. [2]

The Politics of Accommodation and Nation-Building

On Tuesday, May 13, 1969, Tengku AbdulRahman declared a state of emergency in Selangor following clashes between groups of Chinese and Malay youths over a wide area of the Malaysian Federal Capital of Kuala Lumpur. On the next day, the Yang di-Pertuan Agong, issued a Proclamation of Emergency under Clause with wide powers to amend or suspend any written law, suspend Parlaiment and electoral process, and even deprive a person of his citizenship.

On October 9, 1969, the National Operation Council, an appointed body that assumed political power in lieu of Parliament, issued its official report on the causes of the May riots. These included:[3]

1- A generation gap and differences in interpretation of the constitutional structure by the different races in the country, and consequently, the growing political encroachment of the immigrant races against certain important provisions of the Constitution that relate to the Malay language and the position of the Malays, principally Article 152 and 153;

---

[2] Speech Delivered by Prof Shamsul A.B. at The summit of Malaysian Think Tanks, organized by ISIS-Malaysian on Thursday, 1 December 2016.

[3] Alvin Rabushka & Kenneth A. Shepsle, *Politics in Plural Societies: A theory of Democratic Instability*, (PEARSON Longman, 2009), PP 2-3.

2- The incitement, intemperate statements and provocative behaviour of certain racialist party members and supporters during the recent general election;
3- The part played by the Malayan Communist Party and secret societies in inciting racial feelings and suspicions; and
4- The anxious, and later desperate, mood of the Malays with a background of Sino-Malay distrust, and recently, just after the General Election, as a result of racial insults and threats to their future survival and well-being in their own country.

May 1969 riot was not the only riot that happened in the political history of the country. Two years earlier in 1967 Penang Hartal Riots, twenty-seven people were killed and 1,700 arrested on the island of Penang and elsewhere in Northeast Malaya. The riot was in response to the devaluation of the Malayan dollar against the British pound sterling and the newly established Malaysian dollar.[4] The riot began as a peaceful protest organised by the Labour Party over the devaluation of the Malayan dollar against the British pound sterling. However, the protest turned violent and the federal government declared a 24-hour curfew beginning 8PM on the same day to overcome the riot.[5]

The federal government launched an operation coded "Operation X", which closed down the Labour Party. During the raid, the police discovered communist documents at the party headquarters, which suggested that the Communist Party of Malaya might have played a role in the hartal.[6]

I mentioned these two riots to draw the attention to the centrality and the importance of history in understanding Malaysian politics. Nation-building or national integration has long been seen as an important focus for postcolonial Malaysian governments.

Malaysia has been the one major deviant case for consociational (power-sharing) theory. A deeply divided society with, supposedly, a mainly majoritarian type of democracy, Malaysia nevertheless has been able to

---

4 The Straits Times, 25 November 1967, Page 1
[5] Ibid
[6] Dennis Bloodworth , *The Tiger and the Trojan Horse*, (Marshall Cavendish International Asia Pte Ltd, 2010). pp. 221

maintain its democratic system. Careful examination reveals, however, that Malaysian democracy has displayed all four crucial elements of power-sharing theory. In fact, it was a perfectly and thoroughly consociational system since its independence.

Malaysia has long been a puzzle for students of comparative democratic politics. Its success in maintaining democratic rule since independence in 1957 runs counter to John Stuart Mill's proposition that democracy is "next to impossible "in multi-ethnic societies and completely impossible in linguistically divided countries.[7] In contrast with Mill's thinking, power sharing theory holds that democracy is possible in deeply divided societies[8] but only if their type of democracy is consociational, that is, characterized by; (Grand Coalition, Mutual Veto, Proportionality, Segmental Autonomy).

The term "Consociational Democracy" or more often as a synonym for Power Sharing democracy is considered not only as analytical concept but also as a practical recommendation for deeply divided societies. Although ethnically, religiously and culturally fragmented, Malaysia apparently democratically stable. Careful examination reveals, however, that the stability that Malaysia enjoys partly due to having consociational democracy.

On the eve of British rule in Malaya, on 31 August 1957, the Duke of Gloucester, who represented the Queen, gave his vote of confidence that "Malaya will respond worthily to the challenging tasks of independence" and "will continue to show to the world the example of moderation and goodwill between all races that has been so marked a feature of her history."

More than fifty years on, the Duke of Gloucester's words still ring true as modern Malaysia continues to grapple with moderation and goodwill between its different ethnic groups. Malaysia's political economy is characterised by a power sharing arrangement, what Arendt Lijphart (1969) defines as consociationalism. Lijphart describes consociational

---

[7] Arend Lijphart, *Thinking About Democracy: power sharing and majority rule in theory and practice*, (Routledge Taylor & Francis Group, 2008), pp1-5.
[8] John Stuart Mill, *Consideration on Representative Government*, New York: Liberal Arts Press, 1958), pp 230.

democracy as "government by elite cartel designed to turn a democracy with a fragmented political culture into a stable democracy." He in fact describes Malaysia's political arrangement as being consociationalism since 1955, "with a temporary breakdown as mentioned above from 1969 to 1971."[9]

However, following Lijphart's work, many others have used consociationalism to describe Malaysia's political economy. Hague (2003) and Brown (1994) describe the Malaysian polity as a variant form of consociationalism, labelling it an "ethnic democracy" with "consociational variety". In her later work, Mauzy (1993) defines the Malaysian polity as one of "coercive consociationalism". Nordlinger (1972) gives a more expanded version of Malaysia's power-sharing arrangement, describing the Malaysian polity as an "open regime" where there exist channels of communication for political demands and where government actions are dictated by mixture of competition, conflict and compromises. Without doubt consociationalism has become an imprint of Malaysia's political and economic character so much so that Malaysia's political organisations from either side of the political divide are still stuck in power sharing arrangement.[10]

However, many local elites and scholars in the recent decades or so arguing that it is the right time that Malaysia should move away from consociational model, because the model no longer works and Malaysians would be better served if they started working *together with each other directly*, instead of relying on *elites* to resolve their challenges.[11]

---

[9] Arend Lijphart, *Thinking About Democracy: power sharing and majority rule in theory and practice*, (Routledge Taylor & Francis Group, 2008).

[10] Zakaria Haji Ahmad, "Malaysia: Quasi Democracy in a Divided Society" *Democracy in Developing Countries: Asia*, (ed.) Larry Diamond, Juan J. Linz and Seymour Martin Lipset, Boulder: Lynne Reinner, 1989; Karl Von Vorys, *Democracy Without Consensus: Communalism and Political Stability in Malaysia*, Princeton: Princeton University Press, 1975; William Case, *Elites and Regimes in Malaysia: Revisiting a Consociational Democracy*, Clayton: Monash Asia Institute, 1996; William Case, "Semi-Democracy in Malaysia: Pressures and Prospects for Change" In *Regime Change and Regime Maintenance in Asia and the Pacific* (ed.) William Case, Canberra: Panther Publishing & Printing, 1992, pp.1-20.

[11] Moving away from the consociational model in Malaysia?, *ALIRAN*, 1Januray 2014.

Former Malaysian foreign minister Datuk Saifuddin Abdullah said that racial politics is still relevant in the country and that the voters would only vote for an MP of their own race. He said we can either accept it as it is and go on practising politics of race or can decide to go beyond race and push for the ending of politics of race. He explained it was down to the political systems which different parties in Malaysia were practising. Therefore, he argues for centripetalism model, which is more inclusive, moderate, and progressive.[12]

While the consociational model has contributed to the peaceful – albeit risky – coexistence in Malaysia, it also has had an impact of delaying the nation-building process as well. News of growing inter- and interracial tensions and interfaith segregation over the years can no longer be ignored. Unless efforts are made by the authorities to checkmate these divisive tendencies towards national integration, the long expected and loudly proclaimed oneness and indivisibility of Malaysia will remain a utopia. In the context of pre-emptive measures against the manifestation of this extremely negative scenario, there is a whole host of options of intervention points that can possibly redirect the course of future history away from such a tragic trajectory.

The following is a selected list that may mitigate the effects of such wild-card scenario: These intervention points also represent a part of the recommended paradigm and policy framework. These points are neither exhaustive nor are they mutually exclusive. Nevertheless, they are meant to shed light on possible paradigms, policies, and practices that can influence national integration and social cohesion within the context of Malaysia's future.

[12] Speech Delivered by Saifuddin Abdullah, Former Malaysian Foreign Minister, at NETWORK OF MALAYSIAN THINK TANKS, *New Approaches and Strategies for National Unity and Integration Under the Harapan Government"*organized by ISIS Malaysia, 3 July 2018.

1. Rethinking National Integration and Unity

Riane Eisler, author of the international bestseller "*The Chalice and The Blade: Our History, Our Future*"[13] introduced a conceptual framework for studying social systems that pays particular attention to how a society constructs roles and relations. She proposes that underlying the long span of human cultural evolution is the tension between what Eisler calls the dominator or domination model and the partnership model. The dominator model is characterised by relations of control, domination, manipulation and competition, and the partnership model, characterised by equity, caring, sustainability, non-violence, and justice.

Essentially, we can view each other through two different lenses: commonality or difference. To emphasise commonality implies a quest for tolerance, coexistence and understanding, an overcoming of cultural differences, and above all, attaching major value to the very act of coexistence and partnership model. The result would be a society committed to cultural, ethnic, and racial pluralism – a commitment in which individuals representing different cultural, ethnic, and racial communities interact in a dynamic and collaborative way while maintaining and valuing their differences. Such interaction will produce an environment in which different perspectives are equally valued and utilised in the decision-making process. To stress commonality requires some degree of social and communal security and confidence in which one does not feel threatened by "the other".[14]

However, an emphasis on differences – valuing differences and treating separateness as a high value, having a tendency to exclude groups that are different from us, marginalising and discriminating against them – could ultimately breed conflict and violence.
Unfortunately, in Malaysia, race, and religion have become so deeply entrenched in the system and in everything that Malaysian do. In fact, the very vocabulary to discuss race, religion, and faith is fraught with sensitivities. Evidently, the state of social relations in Malaysia has

[13] Riane Eisler *The Chalice and the Blade: Our History*, *Our Future*, (Harper San Francisco, 1987).
[14] Ibid

somewhat deteriorated and the current way of communicating with each other needs urgent reform. [15]

A nation can't survive, even a trivial crisis without some degree of integration. Auguste Comte, expresses his opinion that consensus universalis is the foundation of solidarity or cohesion, which is used to analyse social order of coexistence (social statis) and social progress (social dynamics) in any society. Durkheim employs the concept of social solidarity to analyse the society namely

(1) mechanical solidarity and (2) and organic solidarity It is through these concepts the different components of society are bound together to maintain social unity and cohesion. Talcot Persons suggests two theories of social integration. One is the theory of normative integration and the other is the theory of functional integration. Normative integration is based on common values shared by a population. In order to preserve these values and attain common goals, organizations are infused with these values and operate in accordance with accepted norms. Functional integration is based on division of label among a number of social actors.

Many scholars (sociologists, political scientists, etc.) argue that national integration is not a unidimensional concept. Rather, it is a multidimensional one. Because of its multidimensionality, it has been divided into four types of integration:

CULTURAL INTEGRATION - consistency among cultural standards;

NORMATIVE INTEGRATION - the society's values are institutionalised in structural elements of the social system;

COMMUNICATIVE INTEGRATION use of mass media in achieving consensus; and,

FUNCTIONAL INTEGRATION - mutual interdependence among the units of a system of division of labour.

[15] Ibid

Amitai Etzioni has argued that a community can only be considered cohesive when it meets the following touchstones:[16]

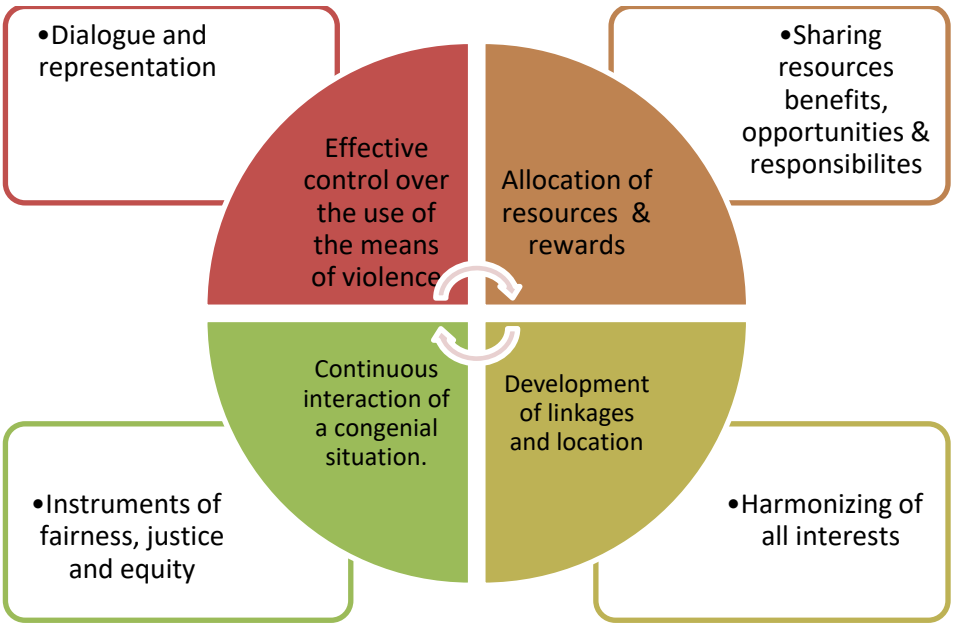
- It has effective control over the use of the means of violence;
- It has a centre of decision making capable of effecting the allocation of resources and rewards; and
- It is a dominant focus of political identification for a large majority of politically aware citizens

Etzioni believes national integration is an emotional condition, which includes the concept of nation as well. It is a self-sufficient integrative mechanism and form is provided for by its own processes and is not dependent upon those of external systems or member units and the notion of integration of the nation-unit is its ability "to maintain itself in the face of internal arid external challenges". Through this process, it is possible to maintain a harmonious and lively relationship between the various structural components of society, where so that people feel themselves to be part of a comprehensive and harmonious social life.

[16] Etzion, Amitai,, *A paradigm for Political unification,* World Politics, Vol. 15, No.1 (Oct.,1962), 44-74.
https://www2.gwu.edu/~ccps/etzioni/A23.pdf

A Framework for National Integration

Harmonious & prosperous



A conclusion that can be drawn from the above cycle matrix is that national integration is made possible when ethnicities within a political entity achieve integration by consensus, social structure and function in society which brings about social order. This position is supported by the theory of social functionalism. As a rule, this theory tries to explain how the relationships among the parts of society are created and how these parts are functional (meaning having beneficial consequences to the individual and the society) and sometimes dysfunctional (meaning having negative consequences). It focuses on consensus, social order, structure and function in society. Structural functionalism sees society as a complex system whose parts work together to promote solidarity and stability; it states that social lives are guided by social structure, which are relatively stable patterns of social behaviour.[17]

[17] Macionis, J. J, *Sociology*, 6th Edition, (Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall 1997).

2. Crafting Social Values and Norms

The diversity of culture and religion in Malaysia is not a threat to the integrity of society as long as a core of shared values and institutions — constitutions, the democratic way of life and mutual tolerance — are respected. The shared memory and mutual aid are rich resources of moral voices. To build the moral foundations is to bring the regard for individuals and their rights into a better relationship with sense of personal and collective responsibilities.[18]

Social values and norms are not derived directly from state power, authority and sanctions. They can nevertheless play a powerful role in producing the kinds of social behaviour essential to maintaining social peace and ensuring progress. In more homogenous societies, these values and norms are usually organically rooted in civilisation-wide worldviews and attributes. Culturally diverse societies, however, are less likely to have the benefit of naturally evolving common values and norms across diverse groups, thus increasing the propensity for tensions and conflicts.

The Rukun Negara was a national ideology specially formulated on 31st August 1970 after the racial clash on 13 May 1969. The Rukun Negara clearly states five core principles (Belief in God, Loyalty to the King and Country, Supremacy of the Constitution, Rules of Law, Courtesy and Morality).

Although the principles and objectives are expounded in the Rukun Negara, there are no clear, and acceptable standards on how one should interact with another in order to meet these objectives. In seeking to recover the meaning of what it means to be Malaysian, this should be converted into a National Social Compact (i.e. agreement or covenant not contract), that Malaysians can voluntarily sign on to and that will form the accepted social norms for behaviours. A Social Compact is an explicit and voluntary agreement among diverse groups about the desirable and acceptable standards, behaviour and practices that should characterise people's interactions with each other. These values and norms already

[18] Abdulwahed Jalal Nori, *Restoring moral values*, New Straits Times, February 3, 2017.

exist in the country, as is evident by the relatively infrequent incidences of open social conflict throughout its year history. Notwithstanding, increasing social stresses and outbursts are becoming a reality. Malaysia already has the Federal Constitution as the legal basis for the protection of communal rights.

Those behaviours that is socially desirable and acceptable and socially undesirable and unacceptable such as;

i. Awareness

There had been many a time when one makes a comment on basis of one being unaware of the sensitivities. However, a small issue could easily and unnecessarily, escalate to create racial / religious tensions. This is mostly due to the increasing social stresses in Malaysia which renders some to be more easily offended and agitated.

There is a great need to understand and accommodate the differences that exist between individuals and the boundaries of inappropriate behaviour. Being aware of differences including religious and/or cultural sensitivities would assist in the development of tactful communication between individuals, consequently minimizing unnecessary verbal aggression.

ii. Respect

In recent years, Malaysian have witnessed reckless comments thrown about without remorse resulting in rather unwelcomed responses.

To have respect is to be courteous and polite both in speech and action. This should be practiced in daily conversations and even more so during situations of conflict where differences in beliefs or stances are highlighted. Respect means not to ridicule, belittle or any form of acts that could offend or create harm to others either physically, mentally or emotionally. This also includes protecting and respecting the dignity of all citizens by not allowing discriminatory behaviour and harassment, whether intentional or not.

iii. Inclusiveness/ Cooperation

The lack of space for open and healthy discussions on topics deemed sensitive in Malaysia have left many feeling disenfranchised. It is imperative that the government continue to provide the space for all individuals to voice out their needs and concerns and to encourage their participation in the decision-making process.

Combining the efforts of individuals or groups regardless of race, creed and religion towards a common goal will ultimately build trust in society. Furthermore, establishing the moral, cultural and intellectual conditions for cooperation and recognise the rights of all people in the society to state their case and express their views. The cooperative behaviour among citizens is positively associated with the endurance of the political stability.

iv. Integrity

Involves the act of being ethical, truthful and sincere without having vested interests. Actions undertaken are aligned with common ethical principles in seeking and spreading the truth. Such values should be practiced by all in every situation.

v. Accountability

Includes being responsible for one's speech and actions, including those that would influence others. Being accountable also means assuming ownership of one's actions to find solutions to resolve the situation at hand without placing blame on others. A huge disappointment that Malaysians face when there seems to be such conflicts is the absence of authorities and their inability to come forth to condemn *all* acts which may cause further disintegration.

3. A Paradigm Shift in Moving Education Forward

Education is always being regarded as an important policy domain for Malaysian government to pursue national integration. However, the discussion on achieving integration through the education is apparently endless and for too long the need to change conversation and the public debate has been narrow and diverged which led into a 'dark alley' that can't come out of it. For that purpose, the Malaysian education system should undergo a paradigm shift in the teaching and learning process.[19]

What and how we teach our children today will determine the attitude, values, social awareness as well as skills of tomorrow's citizens. Perhaps, it is the right time to rethink the goal of education. Is it to socialise young people so they can fit into the fabric of society? Is it to train a workforce for business and industries? Is it to introduce young people to greater possibilities that life has to offer? These are all reasonable goals, but they do not really address the deepest purpose that education has — helping young people to be creative, bringing new ideas and creating their own future. In this age of globalisation and information technology, there is always a limit to how much educators and teachers can convey to their students.[20]

The issue stems from the fact that we have yet to have a meaningful conversation about how schools can best help our children get ready for the future and to address the fundamental question of why education is important in the present and what we want the educational system to accomplish. We don't need additional road maps or blueprints for that; instead, we need a paradigm shift or new visions that change the direction toward the creation of a better future.

When politicians state their commitment to education, they usually talk about growth in GDP and job creation. If the kids work hard and are clever enough, they are likely to land a good job. There is no doubt that participation in education can improve the socio-economic status of those who are poor as it will open up a world of opportunities and employment for them. As David Price says the conversation on reforming the education system is often fuelled by the idea of recreating

[19] Abdulwahed Jalal, *Rethinking our education*, New Straits Time, May 2, 2017.
[20] Ibid

some past golden age schooling, even as we are heading into radically different future. Meanwhile, societal and technological change, of a kind never before witnessed, demanding us that we radically rethink every aspect of our lives. [21]

If we want a real reform of the education system and resolve the flaws that have caused the quality of education to deteriorate, I would like to make some suggestions on how to develop healthy social processes and bring about real reform.

First, learning should not be about exams. As a lecturer, I was often asked by students during lessons if a particular subject was "going to be on the test, because if it's not, I don't want to waste my time." Well, I don't blame the students considering I used to ask the same questions when I was a student. It is the system that placed examination results as important determinants of a student's progress to higher education, as well as occupational opportunities. Such systems as Guy Claxton[22] argued, "are designed so that a substantial proportion of youngsters are condemned to fail-through no fault of their own, no lack of effort, or no inadequate teaching". The bad news is that exam grades are becoming irrelevant. Nowadays Large Corporations around the world are no longer interested in exam grades or certificates. They are asking for the applicant's talents, networks, and portfolio.

In recent years, Finland has been ranked among the best in the world. What is interesting about the Finnish Education system is its success can be attributed to the unconventional outside the box philosophy regarding education. Finland does not have mandated standardized tests, aside from an exam at the end of high school. It limited school hours to 20 hours per week and allow the students extended recess time to do as they wish – play, read and 'to be kids' as a way to encourage curiosity and nurture learning for the sake of learning culture. Finland prohibits private schools which encourage resources to be channel towards public schools. While duplication of such system in Malaysia might not be

[21] David Price, *OPEN*: How we'll work, live and learn in the future, (Crux Publishing ltd, 2013)

[22] Guy Claxton, *Bringing school to life*, in *Education Forward: Moving School into the Future*, ed by David Price, (Crux Publishing Ltd, 2017), pp9-19.

feasible in the near future, it's a worthwhile endeavour to take a closer look at the lessons from Finland's experiences.

Second, formulate a long term vision for education. Apart from the importance of education to raise people from poverty, achieve greater equality; create a thriving economy, we need to have a long-term vision and paradigm shift in the teaching and learning process to prepare the younger generation for the future. The world is changing at a rapid pace, hence, the education system must transform too. Creating a school culture that is based on reflection, learning, and imagining the future is very important. Incorporating a future study course into the curriculum could help.

Third, creating a pool of 'quality teachers'. There is a broad agreement among educationist that no matter what reform strategy we are pursuing, the quality of an education system rests on the quality of its teachers. We need to adopt policies "to attract, prepare, support, reward, retain, and advance high-quality teachers." Especially in rural and remote areas, further effort is needed to attract and retain qualified teachers by providing basic services and incentives in the form of allowances and housing.

Fourth, need to globalize education. Recognizing the increasingly interconnected and digital world into which we are moving, the education system should go global. If we combine our own assets with the world's best practices, we could indeed develop a world-class education system for our children and grandchildren. Currently in Malaysia some universities have twinning programmes which allow students to study at home as well as abroad at the 'twin university'. Such programs should be strengthened and expanded to include study tours at primary and secondary levels. According to ICEF Monitor[23] annual report "internationally mobile students are half as likely to experience long-term unemployment compared with those who have not studied or trained abroad".

[23] https://monitor.icef.com/2014/10/new-study-makes-link-study-abroad-employability/

Conclusion

As a multicultural society, Malaysia must start valuing the diversity rather than merely tolerating one another. Moreover, if this dream is not supported by the institutions, it will result in tensions that will not only be felt now, but affecting the future generation. This worrying culture if eternalized by the next generation, will lead to a bigger danger to the society and require much more effort to be untangled. Malaysians in general support each other and are ready for a more civilized society.

Reexamining education strategies and policies is a necessary step in the right direction. It is crucial to integrate multiculturalism into the curriculum since schools have a significant impact on the development of society. Tomorrow's kids need to get to know one another better. Understanding, followed by respect and, eventually unification as necessary steps towards integration.

Furthermore, the roles and influencing power of both political and religious elites need to be recognized. Thus, the elites themselves need to be wary of their actions and inactions, and start to be more educated, open as well as not to preach ideas that create tensions in the society. This holds true for the media as well. As a significant force in society, the media must take greater care to report the truth and refrain from manipulating facts. Youth involvement is necessary in discussions on unity. They must take the initiative, begin strategizing, and begin acting as only they can paint the picture of tomorrow, the preferable future they would want to live in.

BIBLIOGRAPHY

Abdulwahed Jalal Nori, *Restoring moral values,* New Straits Times, February 3, 2017.

_____, *Rethinking our education,* New Straits Time, May 2, 2017.

Alvin Rabushka & Kenneth A. Shepsle, *Politics in Plural Societies: A theory of Democratic Instability,* (PEARSON Longman, 2009), PP 2-3.

Arend Lijphart, *Thinking About Democracy: power sharing and majority rule in theory and practice,* (Routledge Taylor & Francis Group, 2008), pp1-5.

David Price, *OPEN*: How we'll work, live and learn in the future, (Crux Publishing ltd, 2013)

Dennis Bloodworth , *The Tiger and the Trojan Horse*, (Marshall Cavendish International Asia Pte Ltd, 2010). pp. 221

Etzion, Amitai,, *A paradigm for Political unification,* World Politics, Vol. 15, No.1 (Oct.,1962), 44-74.

Guy Claxton, *Bringing school to life*, in *Education Forward: Moving School into the Future,* ed by David Price, (Crux Publishing Ltd, 2017), pp9-19.

John Stuart Mill, *Consideration on Representative Government,* New York: Liberal Arts Press, 1958), pp 230.

Karl Von Vorys, *Democracy Without Consensus: Communalism and Political Stability in Malaysia*, Princeton: Princeton University Press, 1975;

Macionis, J. J, *Sociology*, 6th Edition, (Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall 1997).

Riane Eisler *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, (Harper San Francisco, 1987).

Saifuddin Abdullah, Former Malaysian Foreign Minister, at NETWORK OF MALAYSIAN THINK TANKS, *New Approaches and Strategies for National Unity and Integration Under the Harapan Government"*organized by ISIS Malaysia, 3 July 2018.

Shamsul A.B. Ethnicity, Class, Culture or Identity?: Competing Paradigms in Malaysian Studies. *Akademika* 53 (July 1998): 33-59.

William Case, "Semi-Democracy in Malaysia: Pressures and Prospects for Change" In *Regime Change and Regime Maintenance in Asia and the Pacific* (ed.) William Case, Canberra: Panther Publishing & Printing, 1992, pp.1-20.

_____, *Elites and Regimes in Malaysia: Revisiting a Consociational Democracy*, Clayton: Monash Asia Institute, 1996;

Zakaria Haji Ahmad, "Malaysia: Quasi Democracy in a Divided Society" *Democracy in Developing Countries: Asia*, (ed.) Larry Diamond, Juan J. Linz and Seymour Martin Lipset, Boulder: Lynne Reinner, 1989;

Role of Worldview in Family Empowerment Plans: Proposed Islamic Integrated Framework

Peranan Pandangan Dunia dalam Pemerkasaan Keluarga: Cadangan Rangka Kerja Bersepadu Islamik

Abdelaziz Berghout*

Abstract

This article investigates the urgency of developing an integrated Islamic framework for the orientation of family empowerment policies and plans in the context of Islamic societies. Literature has shown that the Islamic worldview ought to play a crucial role in designing family empowerment plans reflecting the Islamic context, value system, and objectives of the family. The article uses an analytical descriptive method to address the issue at hand. Among others, the article concludes that empowerment plans should revolve around the philosophy that the Islamic Family is entrusted by Allah to nurture responsible vicegerents who shall play vital roles in building balanced and prosperous societies. Hence, Muslim societies have been urged to enhance the roles of family and build balanced and productive families ensuring well-being and quality of life standards in line with Islamic *Maqasid* and values. There is a need to activate the Islamic worldview in shaping the family within the environment of Mawdah and Rahmah. This is to nurture the generation of vicegerent responsible offspring and contribute to sustainable societal development.

Keywords: Islamic Worldview, Family, Empowerment, Vicegerent, Offspring.

Abstrak

Artikel ini menyiasat keperluan untuk membangunkan rangka kerja Islam bersepadu untuk orientasi dasar dan rancangan pemerkasaan keluarga dalam konteks masyarakat Islam. Literatur telah menunjukkan bahawa pandangan dunia Islam seharusnya memainkan peranan penting dalam mereka bentuk rancangan pemerkasaan keluarga yang mencerminkan konteks Islam, sistem nilai dan objektif keluarga. Artikel menggunakan kaedah deskriptif analitikal. Antara lain, artikel tersebut menyimpulkan bahawa rancangan pemerkasaan harus berkisar pada falsafah

* Abdelaziz Berghout, Professor in the Department of Fundamental knowledge and Inter-disciplinary Studies, AHAS-IRKHS & Dean of the International Institute of Islamic Thought & Civilisation (ISTAC-IIUM), International Islamic University Malaysia.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 19, No. 2. 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1148

bahawa Keluarga Islam diamanahkan oleh Allah untuk memupuk naib yang bertanggungjawab yang akan memainkan peranan penting dalam membina masyarakat yang seimbang dan sejahtera. Justeru, masyarakat Islam digesa untuk meningkatkan peranan keluarga dan membina keluarga yang seimbang dan produktif bagi memastikan kesejahteraan dan kualiti taraf hidup selaras dengan Maqasid dan nilai Islam. Oleh itu, terdapat keperluan untuk mengaktifkan peranan pandangan dunia Islam dalam membentuk keluarga dalam persekitaran Mawdah & Rahmah yang bercita-cita untuk memupuk zuriat naib dan menyumbang kepada pembangunan masyarakat yang mampan.

Kata kunci: Pandangan Dunia Islam, Keluarga, Pemerkasaan, Naib, Zuriat.

الملخّص

تتناول هذه الورقة بالدراسة موضوع الحاجة الملحة إلى صياغة إطار إسلامي متكامل لتوجيه سياسات وخطط تمكين الأسرة في سياق المجتمعات الإسلامية. وقد أظهرت الأدبيات والدراسات المعاصرة بأن النظرة الإسلامية للعالم يجب أن تلعب دورًا حاسمًا في تصميم خطط تمكين الأسرة التي تعكس الواقع الإسلامي ونظام القيم وأهداف الأسرة. وتستخدم الورقة المنهج الوصفي التحليلي للإجابة عن السؤال المحوري من بين أمور أخرى، وخلصت الورقة إلى أن خطط التمكين الأسري يجب أن تتمحور حول فلسفة الأسرة الإسلامية التي تتغي بناء الأسرة المستخلفة في الأرض صاحبة المسؤولية الاستخلافية التي تؤدي أدوارًا حيوية في بناء مجتمعات متوازنة ومزدهرة. ومن ثم، ينبغي للمجتمعات الإسلامية أن تُعزيز دور الأسرة، وبناء أسر متوازنة ومنتجة تضمن الرفاهية ومستويات الحياة المنشودة، بما يتماشى مع المقاصد والقيم الإسلامية. على هذا النحو، هناك حاجة لتفعيل أدوار الرؤية الإسلامية للعالم في تشكيل الأسرة داخل بيئة المودة والرحمة والتساكن، وتعمل على صياغة النسل والإنسان المستخلف الذي يساهم بفعالية في التنمية المجتمعية المستدامة.

الكلمات المفتاحية: الرؤية الإسلامية، الأسرة، التمكين، النسل الخليفة.

Introduction

In today's complex reality and conditions of life, the family has been subjected to tremendous pressures amounting to threats and risks of disintegration in many parts of the world. The Muslim family is no exception as far as its worldview, objectives, and values are concerned.

With the spread and dominance of the free and liberal western conception and model of family, it becomes imperative to rejuvenate and advance the Islamic value-driven meaning of family and its role in society. The challenges we face include social, economic, health, cultural, moral, legal, etc. They threaten Muslim families in many parts of the Islamic world and in Muslim minorities worldwide. In many instances, they raise serious concerns about the approaches and frameworks adopted by Muslim societies in addressing family development and empowerment plans in the socio-cultural context and milieu of Islamic societies.

In post-Covid 19 times, the issue of family empowerment and development has even become more of merit and interest for all of us. Governments should not be the only ones concerned with this issue; the entire society should be. This includes the private sector, civil society, international-related bodies and organisations, and the family per se. The engagement of all relevant actors will make a difference in dealing with the cropping issues and problems encountered by Muslim families. This will lead to more disturbances and breakdowns in its fabric and substance.

Muslim organisations and bodies all over the world are exerting tremendous efforts to enhance family development and empowerment agendas, policies, strategies, and programs. The literature revealed that there are many family policies and strategies that do not reflect the Islamic worldview, value system, and cultural context of Muslim societies. It has been shown that some policies and action plans work against the core value system of Islam by adopting policies that are alien. These policies stem from different western or eastern worldviews and contexts. Many policies and actions, if not scrutinised and checked, could destroy the core value system of the Islamic family, and contradict the family *maqasid*. Among others, the Organisation of Islamic Cooperation (OIC) has embarked on various initiatives pertaining to the empowerment of family institutions in the Islamic world. The recently developed OIC Strategy for the Empowerment of Marriage and Family Institutions was introduced in 2019 and has since become a guide for OIC member countries.[1] As there are many models and approaches to the

[1] In preparation for the OIC Strategy for the Empowerment of Marriage and Family Institutions (2020-2025): A Guiding Strategy, I served as the coordinator of the research

empowerment of families, there is a need to develop more relevant and culturally sensitive frameworks suiting our Islamic context and aspirations. In this way, we can identify the real issues facing families and offer original and appropriate solutions. These plans will not only empower the family but also build balanced, stable, and prosperous families.

This article proposes a framework for family empowerment considering the main principles and guidelines set by the Islamic worldview and value system. It is also aware of the existence of many other approaches and frameworks which were developed throughout the years to deal with family empowerment issues in the world. It is evident that many strategies, policies, and agendas of family empowerment are influenced by the worldviews and ideologies of those promoting them. In other words, there is always a worldview and ideology behind the proposed models and plans, for example, the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW) initiated and adopted in 1979 by the United Nation's General Assembly shows the directions and aims of the framework adopted for the empowerment of women. Despite the importance of this document and its widespread acceptance, it remains in need of further development, particularly in terms of its framework and value system. Another example that reflects the impact of worldviews and ideologies on setting the agendas and policies pertaining to family empowerment and development is the Beijing Declaration and Platform for Action of 1995 (Fourth World Conference on Women, 1996).

This article assumes that a worldview and system of values are crucial in providing a coherent framework for the orientation of plans and activities geared towards the empowerment of family institutions in the Islamic world. It posits that worldview and values have an impact on the positioning and development of relevant and value-based plans and programs. As such, it aims to investigate the possibility of developing an Islamic integrated framework for family empowerment. To address the challenges faced by family institutions in the Islamic World and find solutions to the various challenges relating to their empowerment, a

working team which included members from the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organisation (ISESCO); Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries (SESRIC) and International Islamic University Malaysia (IIUM).

comprehensive and integrated model or framework is required. A framework serves as a guiding reference and foundation for any approach or strategy for the empowerment of families in the Islamic world. The literature shows a lack of comprehensive and well-integrated frameworks for the development and empowerment of the family, so the purpose of this article is to provide one.

The main question of this article is: To what extent can the Islamic worldview serve as an impactful and value-based framework for family empowerment and development in the Islamic world? This main question begs several sub-questions: 1. What is the importance and place of the question of family empowerment in the Islamic Worldview? 2. How does the Islamic Worldview perceive the importance and roles of family institutions in the development of Muslim society? 3. What are the significant components of the Islamic framework for family empowerment and development? 4. What are the main guiding principles of family empowerment according to the Islamic worldview?

This article aims at developing an Islamic integrated framework for family and institution empowerment. The method used to come up with the framework is based on an analytical descriptive approach. Textual analysis of the existing literature, policies, legislations, strategies, action plans, projects, statistics, and programs pertaining to family empowerment will be consulted and used for the development of the framework. The latter will include philosophy, vision, goals and objectives, foundations, values, and guiding principles. The article is divided into an introduction, two main sections, and a conclusion and recommendations section.

I-Worldview and Family Empowerment: Concepts and Guidelines

A- Concepts and Terms

The article deals with several key concepts and terms. The concepts of worldview, family, empowerment, Islamic integrated framework, and family well-being are referred to.

Concept of a Worldview

The idea of a worldview refers to the way we understand and interpret the world and our surroundings. This includes God, man, existence, nature, life, civilisation, culture, seen and unseen, this world and the hereafter, the physical and metaphysical realities, the issues of values, society, family, politics, economics, sciences, history, geography, axiology, ontology, aesthetics, eschatology, epistemology, and many others. In other words, worldview deals with a large scope of topics and issues related to existence in its comprehensive view.

In the context of this article worldview operationally refers to the principles, guidelines, beliefs, values, and responses provided to deal with the structures, functions, objectives, responsibilities, and development of the family in a socio-economic and cultural context. This concept addresses the ultimate questions of deep interest to people and their existence. In this perspective, the family is no exception as it is the core edifice of society and its nucleus.

Based on the above general theoretical articulation of the concept of worldview, one may refer to some relevant western and Islamic definitions of worldview. For instance, D. Polezhaev, Przegląd Wschodnioeuropejski, in his articulation of worldview stresses the importance of religion and mindset as major structures in modifying the individual into personality making him an active agent in society. In his own words: “Similarly, the complicated way of “modifying an individual into a person cannot be controlled only by one's preferences and by choosing different features one would like to adopt. One's worldview, religion, and mindset also play a vital role in this process.”[2] It is self-explanatory that family plays a crucial role in transforming the individual into a person, a process that needs worldview and religion too. In this context, worldview may, among other things, provide a life direction, especially in the process of socialisation whereby the family again plays a vital role. According to Volkov, "people are not able to choose which social knowledge will be weighted more heavily during life's critical decisions."[3] In this process, worldview and religion contribute directly to one's life direction.

---

[2] D. Polezhaev, Przegląd Wschodnioeuropejski, 3 (2012) 285–303.

[3] Y.G. Volkov (2012), Sotsiologiya: Uchebnik (Sociology: Textbook), 4th edition. Infra-M, Alfa-M, Moscow, 197.

In more emphatic terms, Liftin has clearly linked worldview to ontological premises as well as to the global community's bond and action especially when it comes to the role of communities in our eco-villages. She sees worldview as a cementing force that binds everything together and links things for a purpose. She says: "one may sense a worldview premised upon holism and radical interdependence. This basic ontological commitment is what unites the global ecovillage movement, forging a shared epistemic bond across widely disparate communities."[4] It is quite significant to consider this articulation of worldview, especially in the context of family empowerment and development in more global and interconnected communities and villages. The concept of worldview provides a resource for bonding, hope, and collective efforts toward empowering communities that differ from one another. For that matter, there are families within their own societies that need help as well.[5]

From another perspective, it is evident that worldviews play significant roles in all religions and value-based visions and philosophies of life. As an example, Hadway argues that "A fourth artistic spiritual value is present among folk Muslims, particularly among Sufis-the existential-transcendent world view..., but Sufis nevertheless retain a unique worldview that the author calls the existential-transcendent spiritual worth axis. Reaching Sufis requires appealing to their desire for a deeper spiritual life."[6]

Additionally, worldview also underpins spirituality and spiritual aspects, which are critical for the well-being of individuals and families. "People who do not necessarily adhere to or seek a spiritual worldview – let alone use terms like 'spiritual' to describe their experiences – may still foster a sense of spirituality."[7] Another significant conception of the world is the attempt of Ken Funk who argues that: "A worldview is the

[4] Liftin, K. (2009). 'Reinventing the Future: The Global Ecovillage Movement as a Holistic Knowledge Community', in G. Kütting and R. Lipschutz (eds.), Environmental Governance: Power and Knowledge in a Local-Global World (Abingdon: Routledge), 124-42.

[5] Abdelaziz Berghout (2010), Introduction to Islamic Worldview: Study of Selected Essentials, Edited by Abdelaziz B. IIUM Press, International Islamic University Malaysia.

[6] Hadway, R. D. (2010). Contextualising the Gospel to the Worldview of Folk Muslims. Midwestern Journal of Theology, 1(1012), 47–65. https://doi.org/https://biblicalstudies.org.uk/pdf/midwestern-journal-theology/11-1_047.pdf

[7] Falkenburg, J. L., van Dijk, M., Tibboel, D., & Ganzevoort, R. R. (2020). The fragile spirituality of parents whose children died in the pediatric intensive care unit. Journal of Health Care Chaplaincy, 26(3), 11.

set of beliefs about fundamental aspects of reality that ground and influence all one's perceiving, thinking, knowing, and doing. One's worldview is also referred to as one's philosophy, philosophy of life, mindset, outlook on life, the formula for life, ideology, faith, or even religion."[8]

Regarding the Islamic worldview, we can refer to Naquib Al-Attas, who argues there is an unbreakable link between the seen and unseen worlds and between the present world and the hereafter. According to him, the worldview of Islam comprises both *al-dunyia* and *al-Akhirah* aspects, in which the *dunyia*-aspect must be related profoundly to the *Akhirah*-aspect, and in which the *Akhirah*-aspect has ultimate and final significance.[9] On the basis of this epistemological and ontological premise, Al-Attas defines the Islamic worldview as follows:

> "According to the perspectives of Islam, the worldview[10] is the vision of reality and truth that appears before our mind's eye revealing what existence is all about; for it is the world of existence[11] in its totality that Islam is projecting…The Islamic view of reality and truth is a metaphysical survey of the visible and invisible worlds including the perspective of life as a whole."[12]

Choudhury discusses the Islamic worldview in the same breath as an Islamic system of reality. This system relates, on one hand, to the epistemology of the Divine Unity, and on the other, to the reality and system of the world. According to him, "The Islamic Worldview is thereby a comprehensive and universalizing model of the real world that

---

[8] Ken Funk, at: http://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html

[9] Syed Muhammad Naquib Al-Attas Al-Attas, S.M. Naquib, 'The Worldview of Islam: An Outline', *Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, Proceedings of the Inaugural Symposium on Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts held at and organized by ISTAC, Kuala Lumpur, August 1-5, 1994, p. 25.

[10] See also his work on Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur, 1995), pp. 1-2.

[11] For an epistemological and philosophical survey on the meaning of existence and its degree refer to Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Degrees of Existence* (Kuala Lumpur: ISTAC, Art Printing Works Sdn. Bhd, 1994), pp. 1-58.

[12] Syed Muhammad Naquib Al-Attas Al-Attas, S.M. Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur, 1995), pp. 1-2.

builds upon the epistemology of Divine Unity and matures into intellection by way of a process-oriented model of unification of knowledge as derived from the source of Divine Unity."[13] From this definition, there is one point that deserves more attention. The author positions the Islamic worldview between two main perspectives, namely, the Divine text known as the epistemology of Divine Unity that results from its epistemic source, the Quranic text, and the knowledge derived through the process of intellection and reasoning. This emphasises both the divine source of the Islamic worldview as well as the intellectual processes required in its construction considering the revealed word of God.[14] In line with this explanation, the following definition of the Islamic worldview endorses the above position. According to Prof Md. Kamal Hassan's Islamic worldview refers to "[A] comprehensive conception of the universe and man's relation to it from the Islamic perspective, thereby serving as a basis for one's philosophy or outlook on life."[15]

One of the most noteworthy points laid down in this definition is its emphasis on the Islamic perspective and one's philosophy or outlook on life. In other words, when one develops a worldview, he should stand on a point of reference that provides him with the necessary guidelines and injunctions to construct such a worldview. Thus, the Muslim worldview is developed with reference to Islam. Islam becomes the permanent reference and source from which the Muslim seeks guidance and guides his intellectual efforts and *ijtihad*. This viewpoint was advanced by Muhsien Abdualhamid. He defines the Islamic worldview as the Islamic perception of issues pertaining to the universe, its Creator, Prophethood, society, man, and the hereafter. This contrasts with other worldviews that address the same issues but from their standpoint or perspective.[16]

Based on the above analysis the author prefers to define the Islamic worldview as the vision of existence that enables the Muslim to

---

[13] Masudul Alam Choudhury, *The Islamic Worldview: Socio-Scientific Perspective* (London and New York: Kegan Paul International Limited, 2000), p. 9.
[14] Abdelaziz Berghout (2010), Introduction to the Islamic Worldview.
[15] Mohd. Kamal Hassan, 'The Islamic World-view', in *Towards a Positive Islamic World-View: Malaysian and American Perceptions*, ed. Abdul Monir Yaacob and Ahmad Faiz Abdul Rahman (Kuala Lumpur, 1994), p. 12.
[16] Muhssien Abdulhamid, *Tajdid Al-Fikr Al-Islami* (Verginia: IIIT, 1996), pp. 38-39.

interpret and provide answers to ultimate questions pertaining to the Creator, the existence of the seen and unseen, universe, life, man, prophethood, vicegerency, society, history, and the hereafter life. This vision is constructed as a worldview in reference to revelation and Islamic guidance considering reality, circumstances, and socio-cultural conditions surrounding our lives as vicegerents on earth. Earth. Therefore, the purpose of the present paper is to present the integrated Islamic framework for family empowerment based on the Islamic worldview.

Concept of Family Empowerment

The other significant concept in this article is family empowerment. Here, the family is in the spotlight, not just the woman. It is the central unit of societal development and society building. The woman is part and parcel of the family. Its problems and issues cannot be studied or solved in isolation from the whole family and for that matter the entire society. It is family and its eco-system that provides social support to its members making them part of the whole. Though there are many factors that are significant in life, the family remains vital for the existence and continuity of humanity. Lambert, N. M and colleagues argue that "including religion, work and career, personal relationships, and political involvements. Among these many sources, however, one seems especially prominent in people's reports on what gives their lives meaning: family."[17]

It is the family and its roles and functions that make the lives of its members possible and sustainable. As such, the empowerment of the family happens only because of the roles of the family and its responsibilities in providing the necessary conditions, resources, and skills. By doing so, the members will be able to take part in their own development and contribute to the advancement of society at large. According to Hoover-Dempsey (2011) that "it is the function of a family to have the skills, resources, authority, opportunity, and motivation to

[17] Lambert, N. M., Stillman, T. F., Baumeister, R. F., Fincham, F. D., Hicks, J. A., & Graham, S. M. (2008). Family as a Salient Source of Meaning in Young Adulthood.

meet the needs of their family. Family empowerment is, in essence, an action that is associated with high self-efficacy."[18]

Alan John Barnard (2022) defines family as a group of individuals combined with the ties of matrimony, blood, or adoption, including a single home. “This group has ties and interacts with each other in their respective sociable classes, usually those of partners, parents, kids, and siblings. The family company should be eminent from a house, which may contain residents and tenants communicating in an ordinary residence. It should also be determined from kindred (which also includes bloodlines) because kindred may separate into several families. Repeatedly the family is not discerned from the matrimony couple, but the nature of the family party is the parent-child association, which may be mislaid in many matrimony couples.”[19]

In Islam and Islamic tradition, family is central to Islamic life, whether it is nuclear, extended, or other types of family. Family roles and bonds are considered sacred and central to the roles of man and woman as vicegerents on earth. Islam surrounds the concept of family with a deep value system and principles ensuring the formation of balanced, stable, and dynamic families. The Islamic view of family is grounded in a sound understanding of human nature. This understanding includes man and woman's psychological, mental, intellectual, physical, and social composition, and man and woman's integral and integrated roles and responsibilities as vicegerents on earth.

A fundamental principle of the Islamic Family is the bond of marriage between a man and a woman. This is so that a family can be established based on the values of respect, tranquility, empathy, and compassion. Secondly, man and woman must serve as vicegerents on earth. Man as vicegerent on earth. Both are responsible for worshipping God and populating the world through building civilisation and desirable balanced life. From this aspect, the question of equality and human rights should not be an issue in the Islamic worldview. As both are vicegerents, justice, fairness, equality, respect, and ethical deeds are shared

[18] Ice, C. L., & Hoover-Dempsey, K. V. (2011). Linking parental motivations for involvement and student proximal achievement outcomes in homeschooling and public schooling settings. Education and Urban Society, 43, 339-369.

[19] Barnard, A. John (2022, August 16). Family. Encyclopaedia Britannica. https://www.britannica.com/topic/family-kinship.

responsibilities based on their own human nature and roles as integral and complement each other during life and work. The third basic principle is the necessity of developing and empowering the family. This stems from the fact that they are both vicegerents to carry the missions and responsibilities of worship and building civilisation and desirable life. As such, it is crucial to empower the family to achieve these ends and objectives. Being a vicegerent necessitates empowerment and development of all sorts to achieve the roles and carry the duties towards God, fellow humans, society, nature, and other creatures. The following verses clearly refer to the above principles:

- (O Man, we have created you from a man and a woman, and made you races and tribes, that you may know one another. Surely the noblest among you in the sight of Allah is the most god fearing of you) (49:13).
- "And whoever does good deeds whether male or female is a believer shall enter the garden) (4:124).
- (To men belongs a share of what they have earned, and to women a share of what they have earned) (4:32).
- (He created you from a single creature; then of the same type made its mate) al- Zumar (39:6).
- (O mankind! Fear Allah Who created you from a single person (Adam), and from him (Adam) Allah created his wife (Hawa) and then from both, He created many men and women spread (All over the world). And fear Allah through Whom you make claims (of your mutual rights). And do not cut-off the relations with your blood relatives. Indeed, Allah is All-Watching over you) al-Nisā´ (4:1).
- (Every soul will be (held) in pledge for its deeds) al-Muddhathir (74:38).
- (Whosoever does good, whether male or female, and is a believer, these will enter the Garden; they will be provided therein without measure) al- Mu'min (40:40).
- (And [comment, O Muhammad], when your Allah stated to the angels, "Absolutely, I will create upon the earth a subsequent vicegerent. They (Angel) declared, Will You position upon it one who pushes criminality therein and clears blood, while we display Your credit and consecrate You? Allah declared, Definitely, I know what you know not) (Al-Baqara 2:30.)

- (And We have surely praised the children of Adam and brought them on the ground and sea and supplied for them of the exemplary things and selected them over considerably of what We have formed, with [substantial] intention) (Al-Isrā 17:70.)

Concept of Well-being

Having explained both the concepts of worldview and family empowerment it is pertinent to mention another relevant concept namely, well-being as it is related to the framework and processes of empowerment. Obviously, the concept of well-being has been extensively discussed in literature and policies pertaining to family development and empowerment. Generally, well-being can be referred to as living a vibrant life in which all one's efforts and discretions are systematising the regulation of Allah's unlimited authority (Joshanloo, 2017). It might also be defined as idolising and satisfying Allah's will and commands results in achieving the highest level of well-being satisfaction in this world and in the hereafter. The Islamic sense of well-being, the exemplary life for the one living it, as contemplated in the Quran, and the compositions generally identified in modern Muslim scholarship."[20]

From a general Islamic theorisation, the concept of well-being has been at the core of Islamic teaching (Freedom) Girls are as free to accept education as boys in Islam, for instance, Every man and woman must obtain an education. (Equality) There is no gender distinction in Islam. Allah said in the Qur'an, "And whoever does righteous virtuous deeds — male or female and is a true believer in the Oneness of Allah, such will enter Paradise and not the least injustice, even to the size of a Naqira (speck on the back of a date-stone), will be done to them" (Qur'an, 4:124). (Protection) The safety of women in Islam is very significant. She is not harmful to a man. Prophet said, "The person to whom a daughter is born, and he does not ... mete out preferential treatment to boys, Allah will reward him with heaven." (Hadith). (Economic empowerment) Women acquire money in the form of bride cost (Mehr). She obtains bread and

[20] Joshanloo, M., & Weijers, D. (2019). Islamic perspectives on wellbeing. In Positive Psychology in the Middle East/North Africa (pp. 237-256). Springer, Cham.

flesh from either her father or husband. She has a legal share in the belongings. Allah said in the Quran, "For men is a share of what the parents and close relatives leave, and for women is a share of what the parents and close relatives leave, be it little or much - a legal share" (Qur'an, 4:7). (Dignity) In Islam, the respect for women, and when women are requested to tatter the veil, men are mandated not to goggle at women. Allah said in the Qur'an, (And tell the believing women to reduce (some) of their vision).[21] (The Qur'an: 24:31).

In Islamic literature, the concept of 'Islamic well-being,' is used by some scholars. For instance, Mohsen Joshanloo argues that: according to Islam, glorifying and serving Allah is humanity's most significant function, the completion of which comprises well-being. Well-being is living a dynamism in which all one's steps and preferences contain regulation of Allah's absolute authority. This word furnishes the proper shape in which the heart can be refined and proposes to its Lord in the Mutma'inah shape.[22]

B- Guiding Principles

The Quranic injunctions and principles establish an integrated framework for the development of family par excellence. The honor and celebration of man and woman as responsible vicegerents opened a novel era in the history of mankind whereby virtuous deeds, piety, faith, enjoining goodness and forbidding bad, responsibility and accountability, and serving and caring about people and the community are the fundamental criteria of differentiation between right and wrong. To qualify man and woman to carry out the duties and responsibilities of vicegerents on this planet, the development and empowerment of family is not only an aim to be achieved but a necessity as well. The moral and ethical foundations of family in Islam call for development and

[21] Dr. Haseeb Ahmed. (2016). Women's empowerment in the Islamic system of life. Arab News, March 22–24. https://www.arabnews.com/islam-perspective/news/896806

[22] Mohsen Joshanloo (2022) Stability and Change in Subjective, Psychological, and Social Well-Being: A Latent State-Trait Analysis of Mental Health Continuum–Short Form in Korea and the Netherlands, Journal of Personality Assessment, DOI: 10.1080/00223891.2022.2098755

empowerment so that both integrally play integral responsibilities on earth. However, we should be cautious when it comes to the practical levels of action to which the theoretical principles and rulings might not be adhered to. Unfortunately, this is the case in many Muslim countries where the issues of family development and empowerment are reduced to women's rights, women's empowerment, women's well-being…etc. This situation led to the domination of the western frameworks and approaches to women's empowerment and family development. As a result, we are blindly imitating and implementing most of their policies, strategies, and action plans to deal with our own family issues and challenges.

Problems and issues must be resolved at the level of the family and society in Muslim societies, not at the level of a woman or a man. This approach is detrimental to the real roles and responsibilities of man and woman as vicegerents on earth. This is because their complementarity, integrality, and collective responsibility and action become an obligation and not a mere luxury. Hence, the study and articulation of family empowerment policies shall be examined within a more comprehensive and all-encompassing framework considering the above-mentioned Islamic principles.

In this article, religion, spirituality, and worldview are seen as critical to the empowerment of families as well as to address the well-being and desirable lives of the entire family and society at large. I concur with Denis & Ann in their research findings on the importance of spirituality in families. Their works described the importance of spirituality in their lives and their participation in religious communities. Discussion and implications include strategies to enhance family spiritual well-being, provide spiritually sensitive support, and promote inclusive religious communities for children with mental retardation and developmental disabilities (MR/DD) and their families.[23]

[23] Denise J. Poston and Ann P. Turnbull. (2004). The Role of Spirituality and Religion in Family Quality of Life for Families of Children with Disabilities. Education and Training in Developmental Disabilities, 39(2), 95–108.

The aim of this framework is, among others, to provide a common shared guiding approach and guideline for family empowerment and transformation in the Islamic world. It proposes principles and guidelines that will help in designing and implementing value-based plans and strategies to enhance the development and empowerment of families.

The framework stresses the significance of considering the following factors in establishing policies, strategies and action plans pertaining to the family empowerment in the Islamic World:

- This integrated family empowerment strategy focuses on changing family roles and empowering families under the principle and responsibilities of vicegerents. Citisens and humans are not the only ones affected. As vicegerents, family members become responsible and answerable towards God, themselves, fellow humans, and the broader creation of Allah the Almighty. The aspirations and objectives of family empowerment should extend beyond mere preservation of offspring to embrace transformation engaging family as a dynamic agent of civilisational change and sustainable development.
- The objectives, intentions, policies, action plans and eco-systems for family empowerment shall be in accordance with the teachings of Islam and cultural norms of the Islamic world following a moderation and wasatiyyah approach.
- Educational and Tarbiyyah based: it considers education, learning, tarbbiyyah and virtues as effective channels and means of preservation and empowerment of families in the Islamic World.
- Competency & skills-based empowerment: it stresses the need for empowering families with competencies, skills, and *malakat* required in playing a dynamic role in life and sustainable development.
- Sharing and serving driven: it stresses the need for sharing knowledge, expertise, solutions, and best practices among family members. So that families can address the issues and challenges they face, the culture of service shall prevail among members.
- Strengthening religious, ethical, and moral education as essential for the stability, productivity, and continuity of the family. Comprehensive Islamic and religious education is also viewed as

an essential component for the balance, productivity, and protection of the family. Stability and success of the family and the guarantee of the well-being, preservation and nurturing of the family is the prime concern of Islam. Religious family education must be a priority in family empowerment plans.

- All family empowerment plans, and policies should integrate the culture and skills of participation and *musharaka* in family affairs and societal development. Participatory roles of family members and stakeholders in societal sustainable development activities must be prioritised. It should be clear that the family needs to act as an agent of transformation in society. The culture and eco-system of participation must be created and enhanced so as to ensure the dynamic roles of the family as advanced by the Islamic worldview and teachings.
- Family institutions must be ready for challenges, adversities, negative impacts, threats, and always changing conditions. Effective and efficient enough to handle life situations and challenges, including cultural, social, economic, moral, mental, intellectual, and civilisational ones. The teachings and values of Islam play a crucial role in preparing the family.
- Ensure that family plans and policies do not infringe on the teachings of Islam and common human values and accepted patterns. To avoid wrong understandings and deviant practices, it is essential that the concepts of family, marriage, relationships, and roles are interpreted within Islamic acceptable norms. Hence, Islamic societies are urged to take the necessary measures to empower families to play their roles in the protection of Islamic *Aqidah*, values, heritage, and a moderate way of life. As well as incorporating human values and ethics in developing family empowerment and development plans and programs.
- Family in the Islamic context has been at the forefront of the struggle against all types of threats and destructive elements. Muslim families strive to become a hub for love, mercy, tranquility, and solidarity among their members. Hence, there is a need to further enhance the rights, roles, and responsibilities of families so that they may play a more significant role in the present and future. It is crucial to develop plans and strategies that ensure the stability, safety, strength, growth, productivity, and development of families within the framework of Islam.

- Strengthening family rights and duties in a balanced manner: family plans and policies consider the rights and responsibilities of all family members. Meanwhile, the concept of "duties" needs to be practiced along with the concept of "rights" to create balance and synergy in family life. As family empowerment in Islam is based on the vicegerent-duties-rights-accountability-values formula.
- Within the Islamic integrated framework family empowerment & development plans shall reflect the *maqasid al Shari'ah* (preservation of religion, intellect, wealth, offspring, and life). It should also advance the values of Islam such as respect, honour, cooperation, solidarity, unity, brotherhood, sacrifice, empathy, compassion, stability, productivity, prosperity, and ethicality.

II- Family Empowerment Plans: The Framework & Strategic Map

A- The Central Unit & Sacred Bond for Human Progeny and Development

Family is a unique central unit in human association and civilisation. It forms the foundation of any human society. In Islam, family is the sacred place in which love, marriage, tranquility, mercy, and compassion are brought up and disseminated. According to this Islamic integrated framework, the family is a crucial agent of society's development that needs increased attention and empowerment. Families are but the core building blocks of human life, without which society would suffer, if not collapse. Hence, family must be kept intact and engaged in its natural roles of preservation, participation, productivity, prosperity, partnership, positioning and perfecting Muslim societies in line with Islamic worldview and value system.

In the Islamic World, countries are therefore urged not only to set policies, strategies, action plans, and initiatives to preserve, empower, and transform the family, but also to ensure that all activities and action plans are of high quality, impact, and value. It is our aspiration to ensure that the family institution is at the forefront of societal development and transformation for a better future and quality of life for all.

The Muslim community should uphold the value of the family institution in transforming societies and maintaining the core values that keep them relevant and productive. As well as meeting the needs of the family institution in terms of basic needs, quality of life, material, social, educational, cultural, political, economic, and other needs, we must also rebuild the value system that runs through its veins. It is this value system based on *Maqasid* and Islamic teachings that keeps this basic social unit sacred and plays a pivotal role in societal development. To this end, this integrated framework urges Muslim societies to explore all means and channels of preservation, empowerment, and transformation of the family within the core value system of Islam and its *maqasid* considering the changes in realities and conditions created by globalisation and other contemporary trends and challenges.

In addition, the Islamic philosophy of preservation, empowerment, and transformation of the family emphasizes the importance and roles of education, training, knowledge transfer, talent development, mentoring, and collaboration. This is in addition to the preparation of the family's dynamic roles in sustainable development. It also emphasises socio-political stability, cultural unity, economic development, and dynamic cooperation among Muslim societies to valorise resources, exchange best practices and engage in mutual activities and programs.

B- Family Empowerment Plans: Philosophy, Vision, and Mission

In view of the global challenges confronting family institutions in the Islamic world, this Islamic framework sets a clear vision for the preservation, empowerment, and transformation of this institution towards enhancing quality of life, preserving values, achieving the aspirations of Muslims in very challenging times. The Literature and practices demonstrate that Muslim societies strive to build family institutions and ecosystems that provide intellectual, psychological, emotional, spiritual, ethical, moral, cultural, socioeconomic, financial, and physical support for all family members aspiring towards improving their well-being, quality of life, self-sustaining capabilities, and dynamic participation in society. According to the philosophy of this framework, the Islamic Family is entrusted by Allah to nurture responsible

vicegerents who will be essential for the betterment and advancement of human society and civilisation. Muslim societies must confirm the vital importance of the family in terms of both the Shari'ah and human perspectives and ensure that they support and encourage the building of balanced and productive families as part of their commitment to societal development. Should, among others, facilitate marriage, ensure well-being and quality of life standards, protect, and empower family with the necessary services and support and engage it in societal development. Therefore, this framework envisions building balanced, stable, safe, productive, and prosperous families aware of national and international roles and responsibilities. It also envisions participating in nation building & sustainable societal development in line with Islamic *Maqasid* and values. As such, the family is entrusted to nurture balanced and responsible progeny in an environment of *Mawdah* & *Rahmah*, protecting it from all threats and empowering it to play its roles & functions in sustainable societal development.

The common Vision for family empowerment, in this framework, is to become a leading Family nurturing responsible vicegerents capable of playing dynamic roles in the preservation, participation, productivity, prosperity, partnership, positioning and perfecting of society in line with Islamic worldview & values.

In this framework, the vision is to create a dynamic family institution in the Islamic world with expanded roles. The mission revolves around actions to safeguard, empower, and transform the family institution. Among the common missions of Muslim societies is to develop and provide policies, activities, programs, plans, and facilities for preserving, empowering, and revitalizing family institutions and eco-systems to enhance well-being, quality of life, and the meaningful societal participation of family members in national development. The main mission is to empower and transform the family so that it can play a dynamic role in preserving, participating, spreading, prospering, positioning, and perfecting society. This is in harmony with the Islamic worldview and values. For this mission to be realised, there is a need to:

- put in place policies, legislations, strategies, and action plans catering for marriage and family institution development.
- Enhance the provision of educational and empowerment programs, packages, projects, and activities that support,

preserve, empower, and transform marriage and family institutions in line with Islamic teachings.
- Engage family institutions in societal participation, development, and transformation by expanding access and opportunities for work at all levels.
- Implement activities and measures pertaining to the protection of the value system of the family and marriage in accordance with Islamic perspectives.

C- Family Empowerment Plans: Outline of the Strategic Map

This outline stresses on the main elements of the Islamic integrated framework for family empowerment and development in Muslim societies. This includes, the vision, mission, strategic objectives, statement of direction…etc. These elements are the vital part of the framework that guide any policies, strategies, and plan of family empowerment:

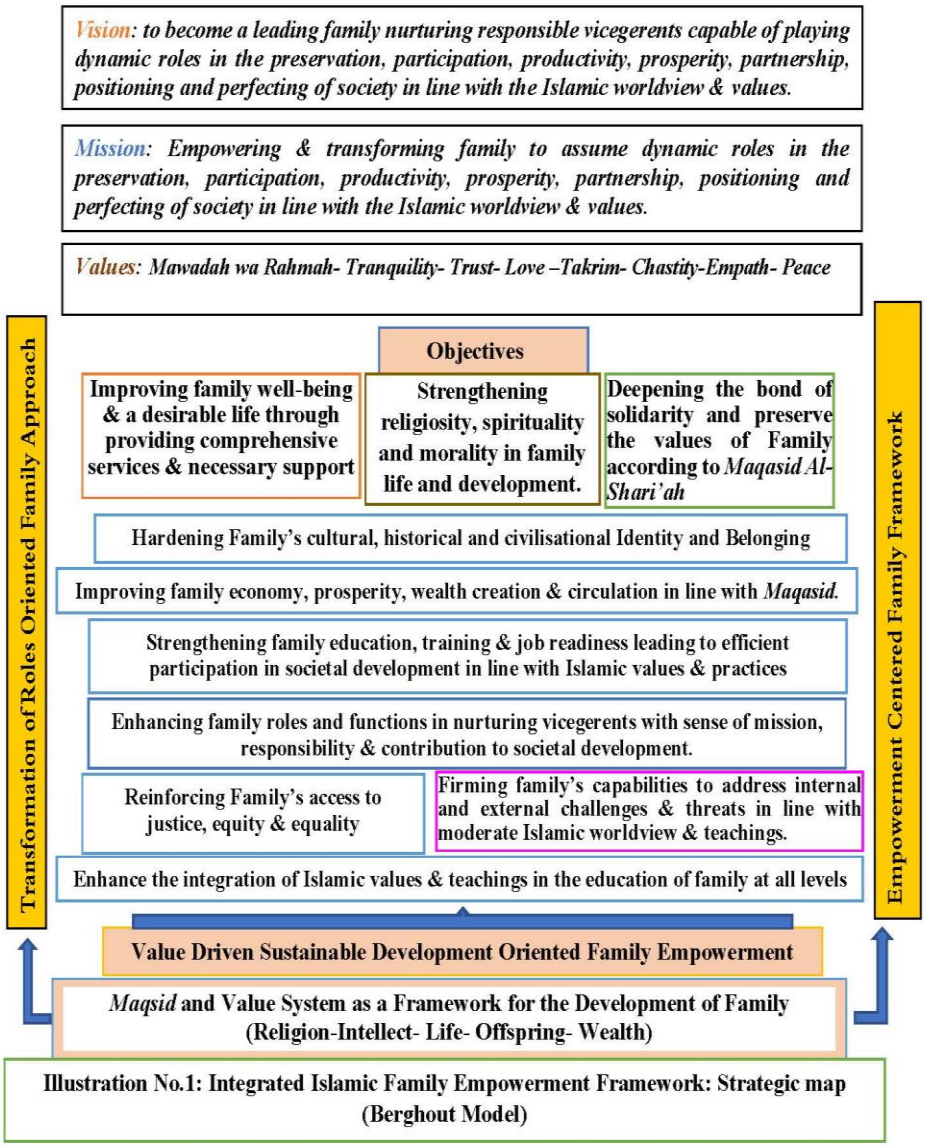


Illustration No.1: Integrated Islamic Family Empowerment Framework: Strategic map (Berghout Model)

The proposed family empowerment integrated framework revolves around the philosophy that Muslim family is entrusted by Allah to nurture responsible vicegerents who shall play vital roles in building balanced societies and civilisation for the advancement of humanity. Families play a critical role in societal development, particularly in Islam.

Muslim societies should stress the importance of family dynamics from both a Shari'ah and human common perspective and ensure their commitment to building balanced and productive families. They should, among others, facilitate marriage, ensure well-being and quality of life standards, protect, and empower families with the necessary services and support and engage them in societal development. Therefore, this framework envisions building balanced, stable, safe, productive, and prosperous families aware of national and international roles and responsibilities. It also participates in nation building & sustainable societal development in line with Islamic *Maqasid* and values. As such, the family is entrusted to nurture balanced and responsible progeny in an environment of *Mawdah* & *Rahmah*, protecting it from all threats and empowering it to play its roles & functions in sustainable societal development. The common vision for family empowerment, in this framework, is to become a leading Family nurturing responsible vicegerents capable of playing dynamic roles in the preservation, participation, productivity, prosperity, partnership, positioning and perfecting of society in line with Islamic worldview & values.

Despite the vision of a dynamic family institution in the Islamic world with expanded roles, the mission focuses primarily on preserving, empowering, and strengthening the Islamic family institution. Among the common missions of Muslim societies is to develop and provide policies, activities, programs, plans, and facilities for preserving, empowering, and transforming family institutions and eco-systems to enhance well-being, quality of life, and the meaningful societal participation of family members in national development. It is therefore our mission to equip and transform families to become dynamic participants in the preservation, participation, productivity, prosperity, partnership, positioning, and perfecting of society in line with Islamic worldviews and values.

In the proposed framework, the family empowerment plans, and policies should consider the following strategic objectives: 1) Enhance family well-being & desirable life through providing comprehensive services, & necessary support; 2) Enhance family roles and functions in nurturing vicegerents with sense of mission, responsibility & contribution to societal development; 3) Strengthen religiosity, spirituality and morality in family life and development; 4) Deepen the bond of solidarity and preserve the values of family according to *Maqasid*; 5) Strengthen family's cultural, historical and civilisational

identity and sense of belonging; 6) Improve family economy, prosperity, wealth creation & circulation in line with *Maqasid*; 7) Strengthen family education, training & job readiness leading to efficient participation in societal development; 8) Strengthen family's access to justice, equity & equality and 9) strengthen family's capabilities to address internal and external challenges & threats in line with moderate Islamic worldview & teachings.

Conclusion and Recommendations

Following the foregoing analysis of worldview and family empowerment: A proposed integrated Islamic framework, this study concluded that worldview has a considerable influence on designing and implementing family empowerment policies and strategies, especially in Islamic societies where Islam is the foundation of Muslim culture. Research and studies on the Islamic integrated framework for empowering families concluded, among other things, that there is a need to enhance research to develop integrated models and frameworks for empowering families that use well synergised and systematic Islamic conceptual frameworks. Hence, efforts should be exerted and consolidated to create deep integrated family empowerment plans rooted in Islamic values.

The article concluded that any family empowerment plan must operate within the framework of Islam, where the *maqasid* of al-Shariah plays a crucial role. Preservation of religion, intellect, life, wealth and offspring, along with the underlying principles and guidelines, provide a comprehensive orientation when designing plans for family empowerment. We developed this integrated Islamic framework to provide clear guidelines for incorporating Islamic values into family empowerment programs at all levels. The framework will help to identify and articulate *maqasid*, Islamic values and principles in family empowerment plans. It is based on several principles, including the understanding that both man and woman are a vicegerent on earth. They carry the responsibility and mission of building a civilisation in balance. This framework provides the philosophy, vision, mission, objectives, statement of purpose, principles, and guidelines for the orientation of family empowerment plans and policies in the Islamic world.

Lastly, this article recommends the following:

1. The Islamic integrated framework should be considered when designing and implementing family empowerment plans and policies that emphasise the importance of *maqasid* and Islamic values.
2. Promote family empowerment and transformation of roles in the Islamic world leading to strengthening productivity, prosperity, stability, safety, and development in line with the concept of vicegerency which means responsibility and action as a form of worship.
3. Family empowerment plans must emphasise the importance of outcomes and impact besides, objectives and activities. To ensure the success of policies, plans and programs, the impact and transformation of empowerment programs must be seen and measured. The outcomes of strategy, policies, and implemented plans must be measured by improvement at the levels of family preservation, participation, productivity, prosperity, and partnership in line with Islamic guidelines.
4. Enhance well-being, quality of life, effective care and services, stability, safety, health, education, culture, strength, and solidarity in the family is all to stem from the core Islamic values and objectives.
5. Muslim societies need to enhance capacity building programs that empower families to provide the necessary care and services to their members. Spirituality, values, ethics, culture, and leadership qualities must be in the core of these programs.

BIBLIOGRAPHY

Ababneh, S. (2009). Islamic Political Activism as a Means of Women's Empowerment? The Case of the Female Islamic Action Front Activists. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, *9*(1), 1–24. https://doi.org/10.1111/j.1754-9469.2009.01026.x

Abdullah, R., Ali, A., & Hamid, S. A. (2015). Gender Equality, Islam, and Law. *Journal of Oriental Studies*, 20–36. www.iop.or.jp/.../Raihanah Abdullah1 _[001-153]Journal25-2.pdf

Ahmad, Khurshid. (1982). *Family Life in Islam*. Leicester: The Islamic Foundation.

Al- Faruqi, Ismail Raji. (1982). *Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon: IIIT.

Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib. (1996). "Opening Address: The Worldview of Islam – An Outline," in *Islam and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, edited by Sharifah Shifa al-Attas. Kuala Lumpur: ISTAC.

Amriah Buang. (2020). Women's empowerment: Western vs Islamic Worldview. *The GOOD TIDINGS*, 1–15. https://doi.org/https://thegoodtidings.net/womens-empowerment-western-vs-islamic-worldview/

Anderson, C., Hartman, E., & Ralston, D. J. (2021). The Family Empowerment Model : Improving Employment for Youth Receiving Supplemental Security Income (SSI). *SSI Youth Solutions*.

Barnard, A. J. (2022). Family. *Encyclopaedia Britannica*, 9–11. https://doi.org/https://www.britannica.com/topic/family-kinship

Buchbinder, E., & Shoukair-Khoury, S. (2021). Women empowering women: the intercultural impact of Arab women interactions with Jewish women in abused women's shelter. *Journal of Ethnic and Cultural Diversity in Social Work*, 10–11. https://doi.org/10.1080/15313204.2021.1913779

Ch, M. (2016). Revitalization of Mosque Role and Function Through Development of " Posdaya " in the View of Structuration Theory. *Research on Humanities and Social Sciences*, *6*(12), 43–51.

Daud Abdul-Fattah Batchelor. (2021). An Enhanced Islamic Index of Well-Being (IWI 2.0-2021) for Muslim Countries. *ICR Journal*, *12*(2), 195–234. https://doi.org/10.52282/icr.v12i2.850

Denise J. Poston and Ann P. Turnbull. (2004). Role of Spirituality and Religion in Family Quality of Life for Families of Children with Disabilities. *Education and Training in Developmental Disabilities*, *39*(2), 95–108.

Dhami, S., & Sheikh, A. (2000). The muslim family: Predicament and promise. *Western Journal of Medicine*, *173*(5), 352–356. https://doi.org/10.1136/ewjm.173.5.352

Dhar, S. (2021). Globalization and Its Impact on Women's Empowerment in Bangladesh. *Canadian Journal of Business and Information Studies*, *December 2021*, 137–153. https://doi.org/10.34104/cjbis.021.01370153.

Dr . Sadaf Fatima. (2020). WOMEN EMPOWERMENT IN ISLAM. *Globus An International Journal OfManagement & IT A Refereed Research Journal*, *12*(1), 77–80. https://doi.org/10.46360/Globus.mgt.xxxxxxxx

Dr Tauseef Ahmad Parray. (2022). ' Women Empowerment ' in Islamic Perspective. *Kashmirobserver.Net*, 1–7..

Dr. Haseeb Ahmed. (2016). Women's empowerment in Islamic system of life. *Arabnews*, *March*, 22–24. https://www.arabnews.com/islam-perspective/news/896806

Dr. S. Mercia Selva Malar Justin. (2018). Business Ethics and Women Empowerment. In *Bonfring International Journal of Industrial Engineering and Management Science* (Vol. 3, Issue 3). Bonfring International Journal of Industrial Engineering and Management Science. https://doi.org/10.9756/bp2018.1012

Fourth World Conference on Women. (1996). *Platform for Action and the Beijing Declaration*, *Fourth World Conference on Women, Beijing China, 4-15th September 1995*. New York: United Nations, Department of Public Information.

Gökhan AK. (2019). WOMEN'S EMPOWERMENT IN THE MUSLIM WORLD: RECONSIDERING RIGHTS OF THE "COMMONS." *TJSS The Journal of Social Science*, *3*(5). https://doi.org/10.30520/tjsosci.518264.

Ikhwan, A., Biantoro, O. F., & Rohmad, A. (2019). The Role of the Family in Internalizing Islamic Values. *Dinamika Ilmu*, *19*(2), 323–335. https://doi.org/10.21093/di.v19i2.1746

Joshanloo, M. (2017). *Islamic Conceptions of Well-Being*. 109–131. https://doi.org/10.1007/978-3-319-39101-4_5

Kader, H. (2021). Human well-being, morality and the economy: an Islamic perspective. *Islamic Economic Studies*, *28*(2), 102–123. https://doi.org/10.1108/ies-07-2020-0026

Kausar, Zeenath, Zeenath Kausar. (2016). *Islamic Plan for Action [IPA] for Women's Empowerment – An Islamic Alternative to Beijing Platform for Action [PBA]*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Kausar, Zeenath. (2006). *Muslim Women at the Crossroads: The Rights of Women in Islam and General Muslim Practices*. Kuala Lumpur: Thinkers Library.

Kausar, Zeenath. (2015). *Women's Empowerment and Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Khan Saqib Muhammad, M. A. A. R. (2017). Women Empowerment and Gender Equality in Islam : A Journey from Oppression to Emancipation. *SSRN Electronic Journal*, *October 2017*.

Koburtay, T., Abuhussein, T., & Sidani, Y. M. (2022). Women Leadership, Culture, and Islam: Female Voices from Jordan. *Journal of Business Ethics*, *2018*. https://doi.org/10.1007/s10551-022-05041-0

Kohan, S., Simbar, M., & Taleghani, F. (2011). Empowerment in family planning as viewed by iranian women: A qualitative study. *Journal of Biosocial Science*, *44*(2), 209–219. https://doi.org/10.1017/S0021932011000563

Koren, P. E., DeChillo, N., & Friesen, B. J. (1992). Measuring empowerment in families whose children have emotional disabilities: A brief questionnaire. *Rehabilitation Psychology*, *37*(4), 305–321. https://doi.org/10.1037/h0079106.

Laura Comstock. (2021). Women and the Qur ' an : Feminist Interpret Authority ? *The Pardee Atlas Journal of Global Affairs*, 1–15. https://doi.org/https://sites.bu.edu/pardeeatlas/

Mahoney, A. (2011). Religion in families 1999 to 2009: A relational spirituality framework. *Journal of Marriage and Family*, *72*(4), 805–827. https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00732.x.Religion

Mas, B. (n.d.). EMPOWERING INDONESIAN MUSLIM WOMEN WITH ISLAMIC LITERACY : *IQRA : JURNAL MAGISTER PENDIDIKAN ISLAM*, *Vol 1*(No 02), 58–66. https://doi.org/https://journal.unismuh.ac.id/index.php/iqra/article/view/6703/4169

Masoud, T., Jamal, A., & Nugent, E. (2016). Using the Qur'ān to Empower Arab Women? Theory and Experimental Evidence From Egypt. In *Comparative Political Studies* (Vol. 49, Issue 12, pp. 1555–1598). https://doi.org/10.1177/0010414015626452.

Mohsen Joshanloo and Dan Weijers. (2019). Islamic Perspectives on Wellbeing. In *Springer Nature Switzerland* (Issue March). https://doi.org/10.1007/978-3-030-13921-6

Muljono, P. (2011). The model of family empowerment program for community development in West Java, Indonesia. *Journal of Agricultural Extension and Rural Development*, *3*(11), 193–201.

Murtaza, K. F. (2012). Women empowerment through higher education in Gilgit-Baltistan. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, *2*(9), 343–367. http://ecommons.aku.edu/pakistan_ied_pdcn%5Cnhttp://ecommons.aku.edu/pakistan_ied_pdcn/28

Naseef, Fatimah Umar. (1999). *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations*. Cairo: International Islamic Committee for Woman and Child.

Nasution, F. Z., & Rahmat, B. Z. (2017). Empowering Female Labour within Islamic Framework. *SCITEPRESS – Science and Technology Publications, Lda.*, *24*, 49–53. https://doi.org/10.5220/0007076600490053

Nawaz, S., Shabbir, M. S., Shaheen, K., & Koser, M. (2021). The Role of

Human Rights and Obligations toward Cross Gender Empowerment under the domain of Islamic Laws. *IRASD Journal of Management*, *3*(3), 208–217. https://doi.org/10.52131/jom.2021.0303.0039

Noor Mohammad Osmani, M. O. F. and A. U. F. A. (2009). (2009). Chapter 3 Women Empowerment and Leadership in Islam between Myth and Reality. *The 38th Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists, Charlottesville, VA*, *25–26*, 10–11. https://doi.org/https://doi.org/10.1142/9789811212154_0003

Nur Setiawati Dewi, Piyanuch Jittanoon, and W. W. (2021). Understanding the Meaning of Talented Youth Well-Being by Javanese Muslim Parents. *Songklanagarind Journal of Nursing*. https://doi.org/https://he02.tci-thaijo.org/index.php/nur-psu/article/view/249333

Özkazanç-Pan, B. (2015). Secular and Islamic feminist entrepreneurship in Turkey. *International Journal of Gender and Entrepreneurship*, *7*(1), 45–65. https://doi.org/10.1108/IJGE-03-2014-0006

Pia, J., Nadia, N., & Yanika, W. (2022). RELIGIOUS WELL-BEING OF MUSLIM WOMEN IN FINLAND. *Diakonia-Ammattikorkeakoulu*, *1*, 49.

Rahimian, Aryan GholipourAshraf, Azam Mirzamani, and M. Z. (2010). IMPACT Model of Women ' s Empowerment. *International Business Research*, *3*(1), 57–65. www.ccsenet.org/ibr

Simons, G., & Baldwin, D. S. (2021). A critical review of the definition of 'wellbeing' for doctors and their patients in a post Covid-19 era. *International Journal of Social Psychiatry*, *67*(8), 984–991. https://doi.org/10.1177/00207640211032259.

Steele, F., Amin, S., & Naved, R. T. (2015). The impact of an integrated micro-credit program on women's empowerment and fertility behavior in rural Bangladesh. *The Journal of Developing Areas*, *49*(1), 23–38.

Steger, M. F. (2018). Meaning and Well-Being Abstract : Definition and Measurement of Meaning in Life. *Handbook of Well-Being*, 1–10.

Timothy, Kristen and Freeman Marsha. (2000). *The CEDAW Convention and the Beijing Platform for Action: Reinforcing the Promise of the Rights Framework*. University of Minnesota: Hubert H. Humphrey Institute of Public Affairs.

Tong, Rosemary. (2013). *Feminist Thought: A comprehensive Introduction*. West view Press, 4th edition.

Varol, M. B. (2020). Islamic Family as a Concept and Institution and Its Historical Epistemology. *İSTEM*, 215–228.

Vijayamohanan Pillai N, and B. P. A. (2012). Women Empowerment: An Epistemic Quest. *Munich Personal RePEc Archive*, *43859*. https://doi.org/https://mpra.ub.uni-muenchen.de/43859/

Villani, D., Sorgente, A., Iannello, P., & Antonietti, A. (2019). The role of spirituality and religiosity in subjective well-being of individuals with different religious status. *Frontiers in Psychology*, *10*(JULY). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01525

The Villainous East Versus The Heroic West: A Postcolonial Analysis of *The Kite Runner* and its Portrayal of Muslim Afghanistan

Kejahatan Timur versus Kewiraan Barat: Analisis Poskolonial Terhadap *The Kite Runner* dan Perlambangan Muslim Afghanistan

Homam Altabaa* and Nik Nayly Binti Nik Nubli**

Abstract

The East is often portrayed as dangerous or mysterious in numerous Western literary works that attempt to depict it. As Edward Said has argued, this is due to the Western tendencies to view the East as fundamentally other and inferior. Rather than resisting such preconceived notions, Khaled Hosseini in his novel *The Kite Runner* (2003) reflected a pro-Western stance through his stereotypical representation of Afghanistan which fits into the expectations of the West, especially after the September 11 attacks. Due to his pro-Western stance, the novel and Hosseini himself gained significant recognition and popularity in the United States. Hence this study aims to examine the Orientalist discourse present in the novel by utilising the theory of Postcolonialism, with a special emphasis on Edward Said's concept of Orientalism. The analysis focuses on the contrasting portrayal of Afghanistan as the Orient and America as the Occident. The study found that the novel reinforces the idea that the Orient is violent, sexual and backward, while the Occident is depicted as the civilized saviour. Such depictions give a positive view of colonialism and imperialism.

Keywords: *The Kite Runner*, Orientalism, Edward Said, Orient, Occident, Postcolonialism, Afghanistan, America.

* Assistant Professor, Department of English Language and Literature (DELL), AbdulHamid AbuSulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (AHASKIRKHS), International Islamic University Malaysia.

** Researcher, Department of English Language and Literature (DELL), AbdulHamid AbuSulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (AHASKIRKHS), International Islamic University Malaysia.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 19, No. 2. 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i2.1123

The Villainous East versus the Heroic West: A Postcolonial Analysis of *The Kite Runner* and its Portrayal of Muslim Afghanistan

Abstrak

Timur sering digambarkan sebagai suatu kawasan yang bahaya dan misteri dalam sastera-sastera Barat yang cuba untuk menggambarkan kawasan atau budaya Timur. Seperti yang dihujahkan oleh Edward Said, hal ini mungkin kerana kecenderungan Barat untuk menggambarkan Timur sebagai pihak lain dan lebih rendah daripada Barat. Khaled Hosseini tidak menolak prasangka-prasangka tersebut, malah, dia menggunakan prasangka-prasangka tersebut dalam menghasilkan karyanya, *The Kite Runner* (2003), yang dilihat sebagai pro-Barat. Khaled Hosseini menggunakan stereotaip dalam menggambarkan Afghanistan yang mana penggunaan stereotaip tersebut sesuai dengan tanggapan-tanggapan Barat terhadap Timur, terutamanya setelah kejadian serangan 11 September. Oleh sebab pendirian pro-Baratnya, Hosseini serta novelnya telah meraih pengiktirafan serta popularity di Amerika Syarikat. Oleh itu, kajian ini bertujuan meneliti wacana Orientalis yang terdapat dalam novel *The Kite Runner* dengan menggunakan teori Poskolonialisme serta penekanan istimewa terhadap konsep Orientalisme Edward Said. Analisis ini mengetengahkan gambaran kontra antara Afghanistan sebagai Oriental dan Amerika sebagai Occidental. Kajian ini mendapati bahawa novel *The Kite Runner* mengukuhkan lagi idea bahawa mereka yang dilihat Oriental adalah ganas, seksual dan berfikiran ke belakang manakala mereka yang dilihat sebagai Occidental pula digambarkan sebagai penyelamat yang bertamadun. Gambaran-gambaran ini memberikan pandangan yang baik terhadap kolonialisme dan imperialisme.

Kata Kunci: *The Kite Runner* , Orientalisme, Edward Said, Oriental, Occidental, Poskolonialisme, Afghanistan, Amerika.

Introduction

Afghanistan, which is a country in South Asia, has experienced several civil wars, foreign interventions, and insurgencies over the years. Although the country was quite stable under the forty-year rule of King Zahir Shah, a *coup d'etat* in 1973 led to the overthrow of the monarchy.[1] The fall of the monarchy and the rise of the republican government, headed by Daoud Khan, resulted in the country facing increasing instability. There were religious and ideological clashes under Daoud Khan's regime. However, Khan was overthrown and killed in a 1978 communist coup known as the Saur Revolution which was initiated by the People's Democratic Party of Afghanistan (PDPA) led by Nur

[1] Chintamani Mahapatra, "The Afghan Turmoil: Problems and Prospects," *India International Centre Quarterly* 24, no.1 (1997): 131–143, http://www.jstor.org/stable/23004638.

Mohammad Taraki. By the year 1979, the Soviets invaded Afghanistan, where the invasion resulted in a prolonged cycle of destruction and misery. However, when the Soviets withdrew in 1989, a civil war takes place between the Afghan mujahideen and other rebel groups from the year 1992 until the emergence of the Taliban.[2]

The Taliban is an Islamic extremist group that emerged in Afghanistan in 1966 consisting of the mujahideen and the Pashtun tribesmen who studied in Pakistani *madrassas.*[3] The Taliban's version of Islam was extreme and harsh. Women were required to cover themselves in veils, televisions were banned, and men were jailed if their beards appeared short.[4] Following the September 11, 2001, terrorist attack on the World Trade Center, the United States announced a war on terrorism and invaded Afghanistan which results in the overthrow of the Taliban. It is worth mentioning that after the September 11 attack, Muslims in America were assaulted, discriminated, and subjected to hate crimes where they were being labelled as terrorists. After the attack, Muslims were sent death threats and subjected to harassment, as well as being attacked, beaten and "held at gunpoint." There was also the rise of anti-Muslim sentiment by the Americans, and the media portrayal of Muslims was primarily negative.[5]

Furthermore, for the purpose of this study, it is important to have some information about the ethnic groups in Afghanistan. Accordingly, Afghanistan is a multi-ethnic and a tribal society of which the population is made up by fourteen different ethnolinguistics groups.[6] The main ethnic groups in the country are known as the Pashtun, Tajik and Hazara. First, the Pashtun is the largest ethnic group in Afghanistan, consequently holding the most influential political power in the country and are primarily Sunni Muslims. The Pashtun social structure relies on

---

[2] Vikas Sharma, and Sarwar Ahmad Najar, "Treatment of Historical Sources: A Study of Khaled Hosseini's The Kite Runner and A Thousand Splendid Suns," *Research Journal of English* 6, no. 2 (2021): 105-112.

[3] Jayshree Bajoria, and Zachary Laub, "The Taliban in Afghanistan," *Council on Foreign Relations 6*, (2011).

[4] Ibid.

[5] Kiara Alfonseca, "20 years after 9/11, Islamophobia Continues to Haunt Muslims," *ABCNews*, September 12, 2021, https://abcn.ws/38wRgip.

[6] Sean Carberry, "Afghans Confront Sensitive Issue of Ethnicity," *NPR News*, May 8, 2013, https://www.npr.org/2013/05/08/179079930/afghans-confront-senstive-issue-of-ethnicity.

the *Pashtunwali* code of honour and behaviour. They uphold family honour, protection of female relatives and guests, defence of property and hospitality. On the other hand, is the Tajik ethnic group, which is the second populous ethnic group in the country after the Pashtun. The Tajiks mostly lives in the northern, north-eastern and western part of Afghanistan. Though they do not follow a specific social structure like the Pashtun, the Tajiks emphasize loyalty towards the village and family.[7]

Last but not least is the Hazaras, who are mostly situated in Hazajarat, a mountainous region in the central provinces of Afghanistan. In contrast to the Pashtun, the Hazara are Shi'a Muslims who mainly follow the Ismailis branch of Islam. They have been historically subjected to discrimination and persecution due to their status as an underclass of Afghan society.[8] During the Taliban rule, the Shi'a Hazara group claim they were subjected to an unprecedented degree of violence and persecution.

Background of the Author: Khaled Hosseini

Khaled Hosseini was born in 1965 in Kabul, Afghanistan and moved to the United States in 1980. His father was a diplomat in the Afghan Foreign Ministry and in 1976, the Ministry relocated Hosseini's family to Paris. They were unable to return to Kabul due to the communist coup and the Soviet invasion of Afghanistan. His family were then granted political asylum in the United States when he was fifteen years old, and later in 1980, his family moved to San Jose, California. In terms of his education, Hosseini received a bachelor's degree in Biology from Santa Clara University and also gained a Medical Doctorate from the University of California, San Diego School of Medicine. In 2006, Hosseini was appointed as a Goodwill Ambassador by the United Nations High Commissioner for Refugees, the United Nations Refugee Agency. Currently, he is the founder of a non-profit organisation called The

[7] Erin Foster, and Wiebke Lamer, *Afghan Ethnic Groups: A Brief Investigation*, (USA: Civil Military Fusion Centre, 2011).

[8] Mohammad Hussain Hasrat, *"Over a Century of Persecution: Massive Human Rights Violation Against Hazaras in Afghanistan,"* (2019).

Khaled Hosseini Foundation which provides humanitarian assistance to Afghanistan.

The Kite Runner published in 2003 is Hosseini's first and best-selling novel. Together with his second novel *A Thousand Splendid Suns* (2007), *The Kite Runner* (2003) which is set in Afghanistan and the United States has sold over thirty-eight million copies worldwide.[9] Hosseini's novel *The Kite Runner* has also been translated into forty-two languages, published in thirty-eight countries[10], and also remained on the New York Times best-seller list for two years.[11] Moreover, the novel has received multiple awards such as the San Francisco Chronicle Best Book of the Year and Entertainment Weekly's Best Book in 2003, the Boeke Prize and appeared in the American Library Association's notable book list. However, *The Kite Runner* was labelled as a banned book because of sexual violence, and Islamophobia, as well as, due to the view that the novel would inspire terrorism and promote Islam.[12] The novel was also banned due to its offensive language, violence and homosexuality. Nevertheless, it could not be doubted that *The Kite Runner* has given Hosseini remarkable popularity especially in America, evidently when he was invited to the White House by the Bush family in 2007 for the screening of a film adaptation of the novel[13]. Among Hosseini's other works include *A Thousand Splendid Suns* (2007), *And The Mountains Echoed* (2013) and the *Sea Prayer* (2018).

[9] Hermione Hoby, "Khaled Hosseini: 'If I could go back now, I'd take the Kite Runner Apart'," *The Guardian*, June 1, 2013, https://bit.ly/39wWU42.
[10] Boyd Tonkin, "Is the Arab World Ready for a Literary Revolution?" *The Independent*, April 15, 2008, https://bit.ly/3sL0TRk.
[11] Hillel Italie, "Kite Runners' Author to Debut New Novel Next Year," *NBC News*, October 29, 2019, https://bit.ly/38DQ4tt.
[12] Betsy Gomez, "Banned Spotlight: The Kite Runner," Banned Books Week, September 12, 2018, https://bannedbooksweek.org/banned-spotlight-the-kite-runner/.
[13] Mohammad-Makram, "Neo-orientalist Narrative: A Study of the Representation of Muslim Societies in Selected Post-9/11 Literary Works," (PhD diss., International Islamic University Malaysia, 2014).

Statement of the Problem and Previous Studies

The representation of Afghanistan in comparison to the United States in *The Kite Runner* requires critical interpretation and analysis. This is due to the glorification of the West and the degradation of the East as a place of poverty, violence, terrorism, and exoticism. Accordingly, the portrayal of the East, specifically Afghanistan, in *The Kite Runner* is ironic because the country has been violently invaded by the American forces after the September 11, 2001, attack. Besides that, the novel, which is primarily set in Afghanistan was written by an Afghan author who has lived in the United States since the year 1980, which is twenty-three years before the publication of *The Kite Runner*. Consequently, by living in the West, the author may have internalized an Orientalist or a Western view of the East which could be a contributing factor to the novel being a massive best-seller in the United States. Although the author of the novel, Khaled Hosseini is an Afghan, it can be argued that he utilises a Western construction of the East in his novel which grants him recognition and popularity in the United States. Although previous research has analysed *The Kite Runner* using a postcolonial approach, the aspect of Orientalism in the novel remains unclear. Furthermore, past studies have given much focus on characterization in the novel, but the journey of the narrator, Amir, is inadequately studied using a postcolonial lens. The focus on Amir's journey is significant as it offers a critical perception of how Amir views Afghanistan in contrast to America, and how he may have adopted a Western perception of the East.

This study could be a beneficial addition to the research of postcolonial studies, specifically Edward Said's concept of *Orientalism* in literature. The novel chosen for this study itself, which is, *The Kite Runner* by Khaled Hosseini remains a relevant piece of literature today due to its insight into Afghan culture and the Taliban, which would mostly spark interest among Western readers, especially in this post-September 11 period. Thus, it is hoped that through postcolonial criticism, this study could demonstrate that there are some inaccurate representations of the East and concurrently the religion Islam, which could reinforce Islamophobia.

Numerous studies concerning the portrayal of Afghanistan in *The Kite Runner* by Khaled Hosseini have been conducted by scholars over the past few years. Even though there is published research that aims to examine the novel using a Postcolonial, Oriental, or Neo-Oriental

approach, the findings appear to be generic and lack of a thorough analysis of the subject matter. Therefore, after searching for studies that use Postcolonial criticism and Orientalism to analyse the novel, it can be said that further analysis of the novel is needed. Nevertheless, there is still a need to review how past studies have analysed the novel.

In *The Kite Runner*, Hosseini portrayed the Afghans as savages and racists, while the Americans as saviours. The portrayal of Afghans as savages and racists is reflected through the character, Assef, a Pashtun who oppresses the other ethnic group known as the Hazaras. Assef views Afghanistan as belonging only to the Pashtuns, and that the Pashtuns are true Afghans, whereas the Hazaras only pollute their homeland. He also does not believe in morality and thus rapes Hassan, a Hazara, for disobeying his command. On the contrary, the Americans in the novel are seen as a saviour who wants to protect the Afghans from terrorism. For instance, the married American couple in the novel, Mr and Mrs Caldwell is depicted as kind people because they provide houses and food for the Afghan children who have lost their parents.[14] The aforementioned example creates the impression that the Americans are like angels in Afghanistan and without the presence of the Americans, the Afghans could not dream of peace and prosperity. However, Hosseini does not portray the brutality and failure of the American power in Afghanistan. There are thousands of innocent Afghan people who were being killed, tortured, disposed, and removed from their homes by the American forces, which are all not mentioned in the novel[15]. The novel does not highlight the failure of the United States in its War on Terror against Afghanistan which was initiated after the September-11 attack.[16] It was mentioned in the novel that the Taliban "scurried like rats into the caves", but the real accounts were different because, after seventeen years in Afghanistan, the United States could not defeat the Taliban and thus commenced a discussion with the Taliban in Doha in 2019.[17]

[14] Waheed Ahmad Khan et al., "The Role of Native Informers in Representation of 9/11: A Critical Study of Khaled Hosseini's Selected Novels," *Multicultural Education* 7, *no.*1 (2021): 321-326.
[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] Ibid., 323.

Similar to Khan et. al, a study conducted by Aubry[18] also mentions that the brutality of the Americans against Afghans is not portrayed in *The Kite Runner*. Since the setting of the novel shifts to the United States, there is no mention of the Afghans living in America who were harassed, assaulted, and sometimes killed after the September-11 attack because they appeared as Middle Eastern people.[19] The novel also does not depict the outrage felt by Afghans in America regarding the sudden change in US policy towards Afghanistan. Hosseini did not include the details of the Afghans who were discriminated against in America, especially after the September-11 attack because his American readers would be furious if he appears to be "un-American" (p. 35).[20] The novel's depiction of the Taliban appears to lend support to the United States' invasion of Afghanistan. Likewise, Hosseini presents the American invasion of Afghanistan as well-intentioned and a necessary occurrence.[21] It could not be denied that in the novel, the narrator, Amir, did not report any encounter with racism in his new country of residence, the United States, instead he depicted the country as a hospitable place for the Afghans.

Ironically, while the narrator of the novel, Amir, did not portray any instances of racism in the United States, he however depicted the racism that takes place in Afghanistan. An article by Hosseini and Zohdi proves that the narrator, Amir, illustrates the racism of Pashtuns against the Hazaras that are respectively the majority and minority ethnic groups in Afghanistan.[22] In the novel, Amir, says that the Hazaras were severely oppressed by the Pashtuns. The Hazaras were not only forced to leave their land, but they were also killed, treated as slaves and had their homes were burned down.[23] On top of that, the Hazaras were also mocked and insulted by the Pashtuns due to their physical appearance, specifically their eyes and face. As an example, Amir says that the

---

[18] Timothy Aubry, "Afghanistan Meets the Amazon: Reading the Kite Runner in America," *Publications of the Modern Language Association of America* 124, no. 1 (2009): 25-43. doi:10.1632/pmla.2009.124.1.25.
[19] Ibid.
[20] Ibid., 35.
[21] Katrine Ørnehaug Dale, "What Happens in Afghanistan, Does Not Stay in Afghanistan: Understanding American Literary Representations of Afghanistan Through a New Orientalist Approach," (Master's thesis., University of Oslo, 2016), 1-55.
[22] Akram Sadat Hosseini, and Esmaeil Zohdi, "The Kite Runner and the Problem of Racism and Ethnicity," *International Letters of Social and Humanistic Sciences* 74, (2016): 33-40.
[23] Ibid., 36.

Hazaras were called mice-eating, flat-nosed and load-carrying donkeys which are all negative connotations attached to the particular ethnic group.

Moving on, a study by Miller presents that in Hosseini's novel *The Kite Runner*, the Afghans or the Muslim world are portrayed as evil, while the Americans and Western values are glorified.[24] The portrayal of the characters, Amir and Baba as the "great hero" that migrated to America, and Assef as the "paedophilic Taliban", perpetuates the notion that Western values are good and Islamic values are equivalent to bad and evil.[25] The depiction of Western values as good can be seen through Amir's heroic rescue of Sohrab. In the later course of the novel, Amir who is portrayed as a successful Westerner must return to his "Other" world, Afghanistan, in order to save the innocent orphan, Sohrab from the incarnation of evil, Assef. Amir's heroic rescue emphasises the importance of colonial or imperial power to intervene in "dark" countries and save the subhuman "Other" who would otherwise be trapped in brutality and ignorance. In addition, Amir's heroic rescue of Sohrab supports the notion of "Westernization of Goodness" in comparison to the "Islamization of Evil."[26]

Similarly, a study conducted by Bouguerra and Maadadi supports the findings by Miller[27] that Amir is the manifestation of the West in the novel.[28] The American presence in *The Kite Runner* does not necessarily have to be an American character, but it can also be a reference to the west in terms of their culture, commodity and lifestyle.[29] Consequently, Amir became the portrayal of Americans in the novel, specifically when he returns to Afghanistan after living in the United States. Amir is represented as the stereotypical American who came to a war-torn Arab

[24] Matthew Thomas Miller, "The Kite Runner Critiqued: New Orientalism Goes to the Big Screen," *Common Dreams*, January 5, 2008, https://www.commondreams.org/views/2008/01/05/kite-runner-critiqued-new-orientalism-goes-big-screen.
[25] Ibid., 2.
[26] Ibid.
[27] Miller, "The Kite Runner".
[28] Amel Bouguerra, and Aicha Nour El Islam Maadadi, "Cultural and ideological perceptions of the other in Khaled Hosseini's The Kite Runner," (PhD diss., University of Mohamed Boudiaf M'Sila, 2018).
[29] Ibid., 45.

country for a humanitarian mission.[30] Even the other Afghan characters in the novel do not view Amir as a fellow Afghan as they treated him as an American man visiting Afghanistan.[31] This further strengthens the point that Amir becomes the American representation in the latter part of the novel. As the American presence in the novel, Bouguerra and Maadadi explained that Amir becomes the contradiction between his old friends and his old life. For example, in the novel, when Assef talks about killing the Hazaras in Afghanistan, Amir tells him that in the west, they have an expression for that, it is called ethnic cleansing.[32] This shows that Amir who returns from America is explaining the situation in Afghanistan to a man who has been living there his whole life. The aforementioned example serves as an illustration of the American being portrayed as more intelligent than the Afghans. Amir's presence serves as a strong contrast to the Afghan characters when he returns to Kabul, subsequently juxtaposing the modern versus the primitive, the good versus the bad and most importantly, the West versus the East.[33]

These previous studies collectively agree that Hosseini's novel *The Kite Runner* represents Afghans versus the Americans in a contrasting manner. The Afghans are portrayed as evil, racist and savages who oppress the other ethnic group, called Hazaras. The Americans, on the other hand, are represented as saviours and good. Pertaining to the representation of Americans, previous research has pointed out that in *The Kite Runner*, Hosseini did not portray any of the mistreatment and assaults that Afghans living in America had to face. Additionally, the American invasion of Afghanistan is portrayed as a necessary occurrence in the novel. Overall, this section overviewed the representations of Afghans versus Americans in the novel from past research that uses postcolonial and neo-oriental criticism. However, it is concluded that further analysis of the novel is needed using the approach of postcolonialism and Edward Said's concept of orientalism, as it is found that these approaches are critical to understanding the narrator's journey from the West to the East and how it contributes to Oriental thinking.

---

[30] Dale, "What Happens in Afghanistan."
[31] Ibid., 19.
[32] Bouguerra, and Maadadi, "Cultural and ideological."
[33] Dale, "What Happens in Afghanistan."

Religion and the ways of practising Islam in *The Kite Runner* can be interpreted in different ways.[34] For instance, Amir's father, Baba, views that religion is about morality, pride, honour and courage. Thus, religious men are those with a respectful and honourable rank in his society, as well as, among his people, just like Baba who is well-respected in the district of Kabul.[35] The authors further explained that Baba is also secular in his religious views. Baba is a man who drinks and has had an affair with his servant's wife, but for him, those actions are not a form of sin. According to Baba, there can only be one sin, which is the sin of theft. Likewise, a study by Mohammed mentions that Baba hates the mullahs.[36] He tells Amir that he will never learn anything valuable about religion from the mullah who taught him at school. Additionally, the mullah, who are the religious leaders portrayed in the novel are not respected for their preachments and became a subject of a joke among the Afghans.[37] Consequently, Amir's religious views are predominantly influenced by his father, Baba because he is not a religious person himself. Amir performs religious practices only when he needs it, and he is also uncertain regarding the existence of God.[38] Amir's uncertainty in God and in his prayers are due to the secular values brought by colonialism.[39] Amir treats religion or religious practices as a form of comfort during desperate times. He returns to God only when he found himself hopeless and lost.[40] As an evidence, when his father got sick, Amir prays, recites the half-forgotten verses of the Qur'an and asks kindness from God he was not sure existed. Besides that, when Amir learned about Sohrab's committed suicide and felt worried, he murmured a prayer and promised God that he will fast, as well as perform *salah* and *zakat*.

Religion or specifically, Islam can be interpreted as a form of extremism through the character Assef and the Taliban. Assef who in the latter part of the novel becomes a Taliban member, stoned women to death publicly while claiming that he is following God's order. Taliban

---

[34] Bouguerra, and Maadadi, "Cultural and ideological."
[35] Ibid., 48.
[36] Bahman Jabar Mohammed, "Image of Islam in Postcolonial Novels: E.M. Forster's A Passage to India and Khaled Hosseini's The Kite Runner," *Journal of Raparin University* 4, no. 13 (2017).
[37] Ibid.
[38] Ibid., 55.
[39] Mohammed, "Image of Islam."
[40] Bouguerra, and Maadadi, "Cultural and ideological," 50.

uses religion to justify their violent actions of beating, killing, raping and stoning women and other civilians.[41] Similarly, Mohammed[42] says that the Taliban gives the impression that religion or Islam is only about punishment. This is because, Assef, the Taliban leader, believes that every sinner must be punished in proportion to their sins. Accordingly, he stoned a man and a woman to death because for Assef, they have dishonoured the sanctity of marriage.[43] The abuse of power by the Taliban as depicted in the novel shows Islam as a religion that is cruel and uncivilized.[44]

The aforementioned studies have shown the ways the characters in *The Kite Runner* view and treat the religion, Islam. This can be evident as previous studies have illustrated that the character, Baba views religion is about pride and honour, meanwhile the narrator, Amir finds religion as a source of comfort during distressing times. Besides that, religion can also be viewed as a source of extremism through the character and the Taliban leader, Assef, who uses religion to justify the violence perpetrated against others in the novel. It is worth mentioning that these previous studies use a postcolonial approach in analysing religion. Although postcolonial theory paves the way to explore factors like religion and how it influences human experiences, there is limited research made on this subject matter.

The Orient as a Place of Violence

In *The Kite Runner*, the act of violence is a main and repetitive occurrence throughout Amir's everyday life in Afghanistan. The narrator Amir witnesses physical, sexual, verbal and sectarian violence that is perpetrated mainly against minority groups and also children in the streets of his neighbourhood. Amir gradually discovers that such violent acts that are commonplace occur due to factors of ethnic and sectarian conflict between the Pashtun and Hazaras. Because the Pashtuns occupy a higher social status than the Hazaras, they are framed as responsible for threatening peace in the country. In a way, the narrator Amir sees

[41] Ibid.
[42] Mohammed, "Image of Islam."
[43] Ibid., 54.
[44] Ibid.

how the ethnic and religious divide in Afghanistan can lead to violence that will soon escalate on a much larger scale.

From the perspective of Postcolonialism and Orientalism, the construction of a violent Orient or Afghan 'Other' can be understood as part of Anglo-American political thought. Essentially, this pattern of thought is embedded in the Orientalist archetype of the violent and treacherous nature of the Afghan people.[45] This suggests that the portrayal of widespread violence from the narrator's journey in Afghanistan is a typical Orientalist stereotyping of Afghans. Such narratives create a negative perception of the Orient by portraying and characterising the Orient as a region of sexual, violent, and extreme people (114).[46] In relation to this, the depiction of a violent Orient also functions to legitimize the domination of Western power in foreign lands that claim to bring about civilization.[47] Thus, the Soviet and American long-lasting wars in Afghanistan are seen as inevitable due to the violence that suggests Afghan backwardness and lack of restraint. Accordingly, in *The Kite Runner* readers are exposed to various forms of violence that suggest Afghans are barbaric and cruel. Through Amir's journey, *The Kite Runner* illustrates how violence is entrenched in Afghanistan where it is utilised, with religious endorsement, to establish dominance.

Pashtuns Assert Dominance and Power over the Hazaras through Sexual Violence

The narrator Amir focuses on two sects of society or two different ethnic groups that are prevalent in his native land, Afghanistan, which are the Pashtuns and Hazaras. In contrast to the Pashtuns, who hold most of the political power, the Hazaras mainly constitute the servant class.[48] Due to this social hierarchy, Amir illustrates how the dominant and

[45] Keith Stanski, "So These Folks are Aggressive': An Orientalist Reading of 'Afghan Warlords," *Security Dialogue* 40, no.1 (2019): 73-94.
[46] Edward W. Said, "Islam Through Western Eyes," *The Nation*, January 2, 1998, https://www.thenation.com/article/archive/islam-through-western-eyes/
[47] John McLeod, "Beginning Postcolonialism," *in Beginning Postcolonialism* (second edition), (England: Manchester University Press, 2010).
[48] Amin Saikal, "Afghanistan: The Status of the Shi'ite Hazara Minority," *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, no.1 (2012): 80-87.

powerful section of the society asserts or maintains their high status over those who are considered inferior due to their ethnic and religious affiliations, particularly through sexual violence. Sexual violence or rape has commonly been used as a political tactic to maintain hierarchical relations.[49] Hence the act of sexual abuse or rape is used as a major strategy by the Pashtuns to assert dominance over the subordinate Hazaras. This can be seen through the rape incident between Assef and Hassan that the narrator Amir witnesses and allows to occur.

Firstly, Assef, a young boy from the dominant Pashtun ethnic group, rapes Hassan, who is from the minority Hazara, as he aims to assert his superiority over him. Because he feels disrespected and insulted by Hassan for threatening him, Assef is committed to carrying out a sexually violent act to remind Hassan that he is "just a Hazara"[50], a person who is of the lowest status in Afghanistan. In a way, Assef perceives that Hassan does not deserve any slight sense of power over him due to his status as a Hazara and consequently a servant. Even though Assef is just a young boy, he has a strong stance against the Hazaras, evidently when he insults them with racial slurs and degrading remarks. For instance, he would call Hassan's father, Ali, "flat-nosed Babalu," and Hassan as a "slant-eyed donkey"[51], which refers to their Mongoloid feature. In one of Amir's encounters with Assef, Assef feels strongly that Afghanistan is a land exclusive to the Pashtuns, and not the Hazaras who "pollute our homeland".[52] Accordingly, when Hassan challenges Assef for the purpose of defending the narrator Amir from getting punched, Assef feels intense dissatisfaction, leading him to rape Hassan. It should be noted that the rape incident among the two young boys occurs not out of lust but is instead an act of domination or an illustration of power. As a result of the rape, Assef takes sadistic pleasure in tormenting Hassan because he is able to demonstrate his strength and dominance, not only as a boy but also as a part of the Pashtun ethnic group. Overall, through the act of sexual violence, Assef was also able to

[49] Georgiana Banita, "Ask Him Where His Shame Is: War and Sexual Violence in The Kite Runner," (n.d).
[50] Hosseini, *The Kite Runner*, 83.
[51] Ibid., 42.
[52] Ibid., 52.

keep Hassan under his control, thus affirming Hassan's status as the weak Hazara, undeserving of an equal life and power with the Pashtun.

On the other hand, the rape is made possible by the narrator Amir as he chooses to not save Hassan upon witnessing the incident. One may question why Amir allowed the rape to take place, even though he has a close relationship with Hassan. As a silent observer, the narrator Amir has internalized the Pashtun-Hazara power dynamic, where he realises his superiority as a Pashtun in contrast to Hassan's inferiority as a Hazara. Thus, despite Hassan's unwavering respect and obedience, Amir feels resentful towards him. Accordingly, this contributes to the ambivalent nature of Amir and Hassan's relationship. As Amir is a member of the Pashtun majority, and Hassan comes from the minority Hazara, their relationship is restricted by an unbalanced form of power or status. While Amir accepts his privileged status as a Pashtun, he struggles with his personal relationship with Hassan, whom he views as inferior or the Other. Thus, when he witnesses the rape, he feels torn about whether to save Hassan because he practically grew up with him, or to escape, which is a decision made possible due to Hassan's inferior status. This is evident when Amir reasserts and agrees with Assef's opinion that Hassan "was just a Hazara, wasn't he?".[53] In the end, Amir chooses to run away, which later becomes the major source of his feeling of guilt, leading him to return to Afghanistan to save Hassan's son, Sohrab, after migrating to the United States.

Nevertheless, Amir's ambivalent attitude has a significant impact on Hassan. The rape that Amir allows to occur causes a brutal violation of Hassan's sense of identity and contributes largely to his sense of unhomeliness, especially in Afghanistan's Pashtun-centred society. After the sexual assault, Hassan chooses to remain silent about being raped because he realises his inferiority as a Hazara compared to Assef's and Amir's dominant status as a Pashtun. He also distanced himself from Amir in the same way Amir avoided talking to him. Hassan's feeling of unhomeliness then becomes a factor behind his admission to Amir's accusation of stealing because he acknowledges that he does not belong

[53] Ibid., 85.

in the neighbourhood. Thus, he should move to Hazajarat, a region inhabited only by Hazara ethnic minorities.[54]

In this novel, acts of sexual violence are a mighty tool for the Pashtuns to assert dominance and power against the minority Hazaras, which reinforces the notion that the Orient is violent, cruel and inhumane. Additionally, in the latter part of Amir's journey when he returns to Afghanistan as an adult, he witnesses a brutal and rather murderous form of violence conducted by the Taliban who use religion to justify such acts. Accordingly, readers may find that religion becomes the means which allows further violence to be perpetrated.

Violence in the Orient is Condoned by Religion (Islam)

The second part of Amir's journey when returning to Afghanistan as an adult is crucial in terms of the portrayal of religion and violence in the country. As the religion Islam is strongly attached to Afghanistan (Bruderlein, 2001), it is rather natural or easy for the author Hosseini to assume—through his narrator Amir—that Islam condones violence in the country. It is common through a Western lens, Islam is looked at with great hostility and fear particularly because it belongs to the Orient. Accordingly, Islam and Muslims are regarded as anti-human, anti-democratic and antirational. Concerning this, a similar view can be seen when Amir highlights a public execution event, he witnessed at the Ghazi Stadium that was conducted by the Taliban in Afghanistan. Correspondingly, the depiction of the ruthless Taliban feeds into the Western media representation of Muslims.[55]

Amir first learned of the atrocities committed by the Taliban through a letter written by Hassan, and also Rahim Khan. The Taliban is portrayed as savages lacking human decency, who killed and tortured people in Afghanistan, especially the Hazaras who are Shi'a Muslims and also women, using the name of God. Thus, when the narrator Amir himself directly witnesses the brutality of the Taliban during the event

[54] Lawrent E. Duke, "Methods of Domination: Towards a Theory of Domestic Colonialism in Khaled Hosseini's The Kite Runner" (College thesis., University of Southern Mississippi, 2019).
[55] Said, "Islam Through Western."

of the public execution, he ascertains that the Islamic faith authorizes such acts of heinous violence that eventually lead to murder. This is evident when a Talib mentions that such execution is necessary to implement the *Shari'a* or the Islamic religious law and to obey the "will of Allah and the word of Prophet Muhammad that are alive and well here in Afghanistan".[56] The Talib further claims that punishing every sinner "in a manner benefitting his sin" comes from the words of God, hence the public execution that is carried out by throwing stones at the sinners until they die is deemed acceptable by the Islam. Such religious articulation from the aforementioned lines is similar to Edward Said's view on Orientalism, where any representation or discourse about Islam is radically flawed. The horror depiction of the public execution is also problematic in a way that there is no clear distinction made between adherence to Islam versus outright extremism. As a result, those who adhere to or practice Islam, especially in the East, are seen as primitive and backwards.[57]

The negative depiction of Islam, and concurrently the Taliban and Muslims, as a religion that encourages violence has always been a controversial issue in literary works and global media. It cannot be denied that the Western media has constantly portrayed Islam in a biased manner. Evidently, Edward Said mentions that Islam is portrayed in the media as a distinctly mediaeval and stagnant entity, which suggests it as being backwards and regressive.[58] Accordingly, through the narrator Amir– the author Hosseini, has significantly produced a reductive representation of Afghanistan by equating it with violence made possible by Islam and carried out by the Taliban. As a result, Afghanistan is seen as a place filled with extremists and violent people.

Besides that, another event that influenced Amir's view of religion can be seen through his interaction or conversation with his father, Baba, regarding the religious division in terms of belief. Even though Baba is a Sunni Muslim, he has a sceptical stance on Islam and its values or

---

[56] Hosseini, *The Kite Runner*, 233.
[57] Mohd Farhan Abd Rahman et al., "Orientalist Studies Verge on Islam: Early History," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no.12 (2017): 1246-1256.
[58] James A. Reilly, "Western Media and Islam: Edward W. Said. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*," *Journal of Palestine Studies* 11, no.1 (1981): 161-164.

practices. He despises the mullah, who is generally known as conservative Muslims, and sees them as a bad influence on Amir. Baba believes that Amir will:

> never learn anything of value from those bearded idiots… Piss on the beards of all those self-righteous monkeys… They do nothing but thumb their prayer beads and recite a book written in a tongue they don't even understand… God help us all if Afghanistan ever falls into their hands. (Hosseini 2003, 18)

From the above lines, Baba mocks the religious practices carried out by the mullahs and also criticises them as having a 'holier-than-thou' attitude. Significantly, Baba does not trust the mullah to govern the country using the Shari'ah rules, arguably because he sees the application of religion on a state level as radical. In addition, Baba also claims that the mullah is blindly following religion as they do not understand the language in the "book", which is referring to the Quran, filled with verses written in Arabic. Similarly, Amir has also developed a similar view to the kids in his school that are struggling to learn "those tongue-twisting, exotic Arabic words"[59]from the Quran. In addition, Baba feels that the mullah could lead Amir astray or to a form of religious fanaticism. The 'Mullah' that Baba is referring to are those who are Sunni Muslims with a trained and equipped knowledge of Islam. They commonly preach about the five pillars of faith in Islam and believe that drinking is a terrible sin for Muslims as "those who drank would answer for their sin on the day of *Qiyamat*, Judgement Day".[60]

In contrast to the teachings and beliefs put forth by the mullahs, the narrator Amir notices that Baba frequently drinks whiskey and eats pork. In Baba's defence, his casual act of drinking and eating pork is common and not a form of sin because, for him, there can only be one sin, which is theft. Besides that, Baba also does not believe in the existence of God. This can be evident when he asserts that "if there's a God out there, then I would hope he has other more important things to attend to than my drinking scotch or eating pork".[61] Over time, Baba's disbelief in God influenced Amir, which can be seen during the kite tournament when

[59] Hosseini, *The Kite Runner*, 117.
[60] Ibid., 17.
[61] Ibid., 20.

Amir repeatedly says "if there was a God…".[62] Furthermore, Amir mentions that Baba mocks everything religious, including the celebration of Eid Al-Adha. From the aforementioned examples, it can be seen that Baba is more secular in his stance on religion. It cannot be denied that Baba's approach to Islam and God is filled with disrespect and bitterness. Additionally, Baba's attitude towards religion frames those who adhere to Islamic practices and beliefs, like the mullahs, as a primitive and backward community. In contrast to Baba's secular lifestyle, Islam is also seen as unfit for the modern world. As a result, readers were given the impression that a 'good Muslim' is the one who supports modern or Western life, while, the 'bad Muslim', in this context, the mullah, demands an Islamic way of life and opposes the modern ones.[63] Accordingly, the tension between secular and conservative Muslims has traditionally become the argument in society. Evidently when the Taliban, who are believed to be conservatives and traditional Muslims, imposes strict Islamic rules, which do not favour secular Muslims. In a sense, Amir perceives that the secular and conservative Muslims could not live peacefully together due to their different beliefs in religion.

The Occident as a Place of Salvation

Due to the widespread violence in Afghanistan, the narrator Amir along with his father, Baba, migrates to America, specifically, California, to find salvation, peace and security. It cannot be denied that America has become a common destination for immigrants with the purpose of seeking a better life and escaping from political and religious conflict in their homeland.[64] This is true in the case of Baba who attempts to escape from the Soviet invasion of Afghanistan. However, for Amir, he seeks to salvage himself from the horrors of Hassan's rape which became a haunting memory of him in Afghanistan. He perceives that by moving to America, he could bury his feeling of guilt for betraying and not helping Hassan when he was assaulted. As Amir relies on America or the Occident to find salvation, in a way, he reinforces the dichotomy between

[62] Ibid., 71-72.
[63] Mohammad-Makram, "Neo-orientalist Narrative."
[64] Ramesh Preasad Adhikary, "Crisis of Cultural Identity in Khaled Hosseini's The Kite Runner," *Scholar Journal of Arts, Humanities and Social Science* 9, no.5 (2021): 179-187.

the West as heroic and superior compared to the East. Therefore, this section analyses Amir's perception of America, and how his integration into Western society reproduces the narrative of the 'White Saviour' to the unfortunate living in the Orient.

America as the Promised Land for Amir

Oftentimes, immigrants would suffer when trying to begin a new life in the host country as a second-class society.[65] This is because of the differences between culture, religion and also the physical appearance of people of the East compared to those of the West. These differences could then contribute to the sense of displacement among immigrants in their new country. However, the narrator Amir does not appear to have a similar immigrant experience in America, instead, from the first chapter of the novel he claims America, instead of Afghanistan, as his "home".[66] Therefore, this section of the paper highlights various scenes or events that contribute to Amir's formulation of his attitude in embracing America or the Occident as a 'promised land.'

First, Amir has a strong sense of belonging in America as he embraces the dominant Western culture. The idea of America is not alien to Amir because before migrating, he has become familiar with American culture and lifestyle in Afghanistan. Indications of the American lifestyle can be seen in the form of watching Western movies like 'Rio Bravo' and 'The Magnificent Seven', owning a Ford Mustang which is the "same car SteveMcQueen had driven in *Bullitt*"[67] and drinking whiskey. Hence, even before being forced to migrate, Amir had long embraced the American way of life. Moreover, for Amir, owning anything American in Afghanistan seems to elevate his self-image and status. This can be evident when he says, "in Afghanistan, owning anything American… was a sign of wealth".[68] From this line, it can be observed that Amir perceives

[65] Wigati Dyah Prasasti, and Putu Suarcaya, "Paradoxical Significance of Living in the New Promised Land in Khalid Hosseini's The Kite Runner: A Place to Bury or Mourn Memories?" *Asiatic: IIUM Journal of English Language and Literature* 14, no.1 (2020): 56-70.
[66] Hosseini, *The Kite Runner*, 2.
[67] Ibid., 29.
[68] Ibid., 76.

culture as something material, rather than something unique to his Afghan identity. Concurrently, embracing the dominant Western culture would be more rewarding for him, instead of conforming to his native Afghan cultural norms.

Hence, it is not surprising that Amir does not feel alienated in America despite the supposed cultural differences. Throughout his life in the new country, Amir is able to achieve his dreams and goals which appear to be bleak in Afghanistan. For instance, he successfully received a college education, became a known writer, and married a woman named Soraya. Besides that, the relationship between Amir and his father, Baba, significantly improves as they became closer to one another once they are in America. However, at the same time, Hassan who stays in Afghanistan is suffering from poverty, and brutality by the Taliban and eventually got murdered. From the perspective of Orientalism, the West is considered a place of progress and development, while the Orient is viewed as remote from any enlightening process or changes (McLeod, 2010).[69] Thus, the contrasting situation between Amir and Hassan suggests that only those living in the West can achieve modernity and advancement significantly through education and a job whereas those living in the East are more inclined towards impoverishment and deprivation from any sort of the perceived Western advancement. In other words, if America is considered a promised land for Amir to achieve success and happiness, Afghanistan is a symbolic wasteland for Hassan since he is stuck in violence and poverty.

Besides that, it is also ironic that the narrator Amir depicts illustrates that he feels belonged in America compared to Afghanistan. This is evident when Amir lives in Afghanistan, though he is wealthy, he lives in a state of misery. For example, he says that "long before the *Roussi* army marched into Afghanistan, long before villages were burned…Kabul had become a city of ghosts for me".[70] Hence his act of migration to America to seek a better life could not be simply viewed as an attempt to escape from the political conflicts in the country, but because the narrator views Afghanistan as dreadful and unpleasant. It is not surprising that Amir becomes more hopeful and has a brighter outlook on America and the West. For instance, he mentions that

[69] McLeod, *"Beginning Postcolonialism.*"
[70] Hosseini, *"The Kite Runner,"* 148.

"America was different… there are no ghosts, no memories, and no sins…for that, I embraced America".[71] Evidently, Amir loves America and the way the country offers him a means of salvation or to escape from the "ghost" and trauma that is haunting him in Afghanistan.

Similarly, Baba holds a positive attitude toward America by believing it to be one of the most powerful countries in the world. This can be evident when he says, 'there are only three real men in this world, Amir…America the brash saviour, Britain and Israel. The rest of them… they're like gossiping old women.[72] From the aforementioned line, America is depicted as "real men", and this notion is similar to what has been pointed out in Edward Said's Orientalism. Where the West is deemed to become masculine compared to the feminized East.[73] Hence due to the distinct characteristics of the West as powerful, compared to the weak East, Baba admires the West and is confident that it can provide him and Amir with a better future. In relation to this, the depiction of America as somewhat a promised land for Amir and also Baba can be viewed as problematic and untrue for some, especially for Afghan and Muslim immigrants who have been known to face extensive discrimination in the country, especially after the September-11 attack in the United States. For example, Alemi and Stempel (2018) found out that the presence of Afghan and Muslim communities is resented by the host society the United States, and became a target of hate crimes, discrimination, and stigmatization due to widespread Islamophobia.[74] Therefore, the depiction of Afghan immigrants living peacefully in America by the author Hosseini– through his narrator Amir could be a matter of privileged and also glorify America to be more superior to the East. Such portrayal strengthens the Orientalist way of thinking that constantly degrades countries in the Orient.

---

[71] Ibid.
[72] Ibid., 136.
[73] McLeod, *"Beginning Postcolonialism.*"
[74] Qais Alemi, and Carl Stempel, "Discrimination and Distress among Afghan Refugees in Northern California: The Moderating Role of Pre- and Post-migration Factors," *PloS ONE* 13, no. 5 (2018), https://doi.org/10.1371/journal.pone.0196822.

The West as Saviours to the Orient

The West appears to be an important element, especially in its role in the Orient. In the latter part of Amir's journey, he is given the responsibility or the task to save Hassan's son, Sohrab, who is stuck in an orphanage controlled by the Taliban, none other than in Afghanistan. Though the narrator Amir was initially reluctant to return to Afghanistan due to its unstable political condition, his feeling of guilt from the past, particularly, from not helping Hassan when he was raped becomes the driving factor for him to rescue Sohrab. This section of the paper analyses the role of Amir as the Western embodiment and saviour to the Oriental particularly through his rescue of Sohrab from the evilness in the East.

First and foremost, by simply putting Amir who has a strong sense of belonging with the American society, in a way, he becomes the symbolic embodiment of the West. Hence, making him the only possible saviour of the child Sohrab, reinforces the idea that the West are saviours to the Orient. This is because, it suggests that the Orient is not only incapable of saving itself from such dangers in their own land, but also that they heavily depend on the West which is perceived to hold the utmost superior power in the world. Orientalism has put forth the notion that Oriental people needed saving from themselves, concurrently justifying Western colonialism and invasion of the Orient.[75] Accordingly, Amir's mission to rescue Sohrab from the dangers in Afghanistan is strangely similar to the 'White saviour' narrative. 'White saviour' presents White characters as heroic based on the perceived sacrifices they make for the characters of Colour.[76] This concept can be applied to Amir, the embodiment of a Westernized character, who eventually rescues Sohrab, a child who needs a saviour.

It is not coincidental that when Amir arrives at the supposed orphanage where Sohrab lives in Afghanistan, he learns that the orphanage has been selling children including Sohrab to a Taliban official in exchange for money. This encounter serves the purpose of shaping the Orient with institutionalized discrimination against children, where even

[75] McLeod, *"Beginning Postcolonialism."*

[76] Jeanne Dyches, and Deani Thomas, "Unsettling the "White Savior" Narrative: Reading Huck Finn Through a Critical Race Theory/Critical Whiteness Studies Lens," *English Education* 53, no.1 (2020): 35-53.

orphanages that is supposed to be safe children, turns out to be horrendous. In relation to this, Afghanistan has been commonly constructed as a subject for Orientalist writing, where Afghan women and children are in need of rescue, hence to a certain extent it is seen as worth to re-invade the country.[77] This can be as true in the case of Amir, who is now the embodiment of the West that revisits Afghanistan to save a child, named Sohrab from such evils in the Orient. In a turn of event, the Taliban official turns out to be Assef, the person who has made Amir's childhood turn into a traumatic mess by the incident of raping Hassan. However, the complicated and traumatic relationship between Amir and Assef is reduced into 'us' versus 'them' oppositions. This is because, in comparison to Assef who is the racist and sexist Eastern or Oriental man, Amir has developed into a selfless, rational, and civilized Western individual. Thus, it is natural for readers to perceive Amir as better than Assef. To make it worse, Assef is also a paedophile who grooms and treats children, including Sohrab, as sex slaves. This can be evident when Amir describes that Sohrab wore "bells strapped around his ankles… his eyes darkened with mascara, and his cheeks glowed with an unnatural red"[78] and danced with music to entertain the Taliban men. The aforementioned example is a depiction of a child who is a victim of sexual grooming and abuse by older men. Young boys as seen through Sohrab is dressed up as females and are forced to dance for the powerful men, which are the Taliban. In this event, Sohrab also seems to be overwhelmed by humiliation and fear of sexual abuse. The narrator Amir could easily identify such sexual acts towards Sohrab which is carried out by the Taliban, including Assef. Evidently, when Assef refers to Sohrab as "my Hazara boy"[79], it affirms his treatment of Sohrab as his child sexual possession. In a way, this reflects that the Taliban, who comprises of Eastern man, finds indulgence by sexually abusing innocent children. Hence, by this point, Assef resembles every aspect of a demonic Taliban warlord that is similar to the way American media represent or imagined them to be. Assef appears to be sadistic and cruel, concurrently becoming the major antithesis to Amir's Western values and identity.

---

[77] Larbi Sadiki, "Orientalising Afghanistan," *TRT World*, September 11, 2021, https://www.trtworld.com/opinion/orientalising-afghanistan-49873

[78] Hosseini, *"The Kite Runner,"* 302.

[79] Ibid., 303.

Therefore, upon seeing Assef treating Sohrab in a disturbing manner, Amir believes that he must defeat the evil Oriental man, which leads up to a fight between them. Orientalism has put forth the notion of the Oriental people needed to be civilised and conform to the moral standards upheld in the West.[80] A similar occurrence can be seen through the fight between Amir and Assef, where it is symbolic of Western powers' attempt to diminish the barbarism in the Orient. As the Orient is perceived as inferior and lacks morality, it gives path to seeing the greatness of the West. Accordingly, given the fact that Amir, who embodies America, is successfully able to defeat Assef and remove Sohrab, it suggests that Western power needs to intervene in the Orient, in order to help bring civilization. Accordingly, Amir's encounter with Assef can be viewed as a form of support for the American intervention in conflicting countries, like Afghanistan, which in the end, causes more harm than good. In a way, the author Hosseini–through his narrator Amir, is suggesting that the only hope for Afghanistan have a bright and stable future relies heavily on the direct involvement of the Western saviour, America.

Conclusion

To conclude, when the Orient is represented in a patronizing manner, such as, violent, extremists, uncivilized and paedophilic, this asserts that the Orient remains inferior and fundamentally other to the West. Hence in the novel, America as the Occident is perceived as a country that is able to civilize people. This can be evident through the journey of Amir from the East to the West. Although Amir was unjust and betrayed Hassan in Afghanistan, he turned out to be bright, positive and selfless as he migrates to America. This relates to the stereotypical historical role of the Occident as the civilized saviour. Such a role can paint the American invasion of Afghanistan in a positive light as the Americans are civilizing the violent and uncultured Pashtun majority.

The portrayal of Afghanistan through the narrator's point of view as embedded with widespread violence due to ethnic conflicts and

[80] McLeod, *"Beginning Postcolonialism."*

religious extremism gives a path to a positive perception of American invasion and domination in the East. This is in line with the argument put forth by Edward Said that an imagined construction of the East by modern Orientalists or native elites who internalizes Western ideology of the East, serves to legitimize European or American colonial and imperial goals. In relation to this, America as the Occident is treated as the only aspiration for Afghanistan to escape from their own barbarity and cruelty. Besides that, by utilising the theory of Postcolonialism, this study is able to identify the narrator's treatment of the subaltern, particularly Hassan, and how his life is a mimicry of the dominant Western culture, which contributed to his sense of belonging in America. Therefore, by analysing the narrator's journey through the lens of Postcolonialism and Orientalism, the researcher was able to come out with two main points for the analysis, which are the way the narrator Amir perceives the Orient as a place of violence and in contrast, the Occident as a place of salvation.

In the novel, the Orient and Oriental, specifically Afghanistan and Afghans, are stereotyped as savages, and consequently becoming the 'Other'. The reason why this point is highlighted is that, throughout the novel, the researchers found out that there are several instances of abuse that eventually become a trait attached to the Oriental or Afghans. Besides that, as Afghanistan itself is predominantly a Muslim country, it is rather easy to construct a reductive view of Islam as permitting violence. Orient is typically characterised as a region of sexual, violent and extreme people.[81] This is proven true from the analysis of the narrator's journey conducted in the previous chapter. Throughout Amir's journey in Afghanistan, it is observed that the perceived act of violence is entrenched in the country, thus allowing for such inhuman acts to occur. Most of the violence arises from the ethnic division in Afghanistan, particularly between the Pashtun and Hazara. In the novel, it is presented or rather stereotyped that the Pashtun who are Sunni Muslims are the ones that carried out most of the cruel acts. Due to ethnic strife in the country, the dominant Pashtun ethnic group sexually violates the minority Hazara for the purpose of establishing dominance. As mentioned in Chapter Three, by raping Hassan, who is a Hazara minority, Assef was able to assert his dominance and power as the

[81] Said, "Islam Through Western."

superior Pashtun. Similarly, the narrator Amir indirectly participates in Hassan's rape as he allowed for it to happen

The novel does not escape from stereotyping and presenting a reductive view of Islam to readers. Acts of violence are perceived to be endorsed by the "extreme" religion, Islam. The researchers found that the novel seems to support the Western prejudiced view against Muslims and Islam by suggesting that the religion condones violence that is carried out in the Orient. An example can be the murderous public execution event in Afghanistan as the Taliban justified such violent act by claiming it to be part of the *Shari'a* or Islamic religious law and the words of God. This scene or event is perceived to be problematic because readers, especially those who are not familiar with Islam, could not differentiate extremism from an acceptable form of adherence to Islam. As a result, Islam is viewed to be associated with violence and becomes an antithesis of the Western religion, Christianity. In a way, the novel purposely ridiculed Islam, which can further be seen when Baba mocks the religion and also the mullahs in Amir's school. Baba suggested that Islamic values and practices are unfit for the modern world, consequently, those who adhere to the religion are seen as a backward society. It cannot be overlooked that the novel's representation of Islam and Muslims supports the expected Western perception of the Orient, not only as violent and sexual beings but also as extremists who are in need of Western civilization.

Next, the second key point demonstrates how the narrator Amir perceives the Occident, particularly America, in contrast to the Orient. The researcher found this point necessary because the narrator tends to focus on the negative aspects of his native land, Afghanistan, while enthusiastically embracing America. In a way, the narrator's positive depiction of America in the novel functions to validate Western superiority and its hegemonic status. Additionally, given that the narrator Amir migrated to America, his perception of the Orient would have been influenced by Western preconceptions of the East and the Orientals.

It is not surprising that the narrator Amir finds salvation as he migrated to America after all the horrors and atrocities he witnessed in the Orient, especially Hassan's assault. It is found out that Amir finds a deep sense of belonging in the Western society, though it is ironic given

the differences in culture and religion between Afghan-Muslim immigrants and the American society. However, the researcher identified that the underlying factor for Amir's sense of belonging in America is because his life in Afghanistan is a mimicry of the Western dominant culture and lifestyle, as it serves to elevate his status. In contrast to his broken and unstable life in Afghanistan, ironically everything was fixed as he moved to America. For example, in the analysis of the previous section, it is observed that Amir's distant relationship with his father, Baba, was quickly amended as they were living in America. This representation in the novel that every conflict can be solved as long as the West is involved serves as an exaggerated overview to assert Western superiority and legitimise American political goals in the Orient.

From the above analysis, the author juxtaposed Amir's life in America with Hassan's conditions in Afghanistan. This contrasting image suggests that those living in the Orient will continue to struggle with poverty and political imbalance, while the ones in the Occident are able to achieve stability and success. The researchers found out that this contrasting overview tends to strengthen the Orientalists' perception of the East as backwards and unable to achieve stability. The Orientals are perceived to be caught up in their own barbarism and cruelty, which in the end, relies on Western power to 'rescue' them. Accordingly, the idea that the West are saviours of the Orient is presented through Amir's mission to save Hassan's son, Sohrab in Afghanistan. The researcher argued that the reason why Amir's rescue of Sohrab is similar to the popular narratives of 'White Saviour' or 'White Man's Burden' is because, first, his process of Westernization while living in America shapes him to become a symbolic or embodiment of an American figure in the novel. Second, placing Amir who is now the American figure, as the only source of hope for Sohrab to be freed from the paedophilic and evil Eastern man, suggests that eventually, the Orient relies on Western powers to liberate themselves from their self-imposed atrocities.

The contrasting portrayal of the villainous East versus the heroic West in *The Kite Runner* analysed in this study suggests that the novel is written by a pro-Western author, whose work can be categorised as a continuation of Western or Orientalist literary tradition of writing the East as mentioned by Edward Said. The author's narratives regarding

Islam and Muslims in the novel also seem to indicate that the religion is equivalent to extremism and violence. Even though in the concept of Orientalism, Said mainly focuses on works from the late 19th to the early 20th century, *The Kite Runner* can serve as an example of a modern 21st-century work that interestingly participates in Orientalizing itself. It is clear that the novel purposely presents an Orientalized version of Afghanistan and Islam to fit into the expectations of the West, in order to gain significant recognition and popularity in the United States. This is evident when the novel becomes the top New York Times best-seller, as well as receiving other awards such as the San Francisco Chronicle Best Book of the Year in 2003. The researcher mentioned in Chapter One that Hosseini is a prominent Afghan-American writer, especially in the United States as he is more than capable to depict the social and political struggles in Afghanistan. However, given the novel was written during the peak of the American expedition in Afghanistan or known as the 'War on Terror' because of the September-11 attack, Hosseini seems to place a positive view on the intervention. Arguably, this became the reason why the novel is widely accepted by Western readers because it does not challenge any sort of occupation imposed in Afghanistan by the American authorities. Instead, the author provided justifications for why the Orient is in need of civilization by the West. Through his work, the author tends to confirm that the Orientals are dangerous and hypocrites under the veil of religious righteousness. The East is also perceived to be underdeveloped, though this is because of various foreign interventions in the country, such as by the Soviet Union and also the United States itself which deeply involves itself with the political activity in Afghanistan.

BIBLIOGRAPHY

Aubry, Timothy. "Afghanistan Meets the Amazon: Reading the Kite Runner in America." *Publications of the Modern Language Association of America* 124, no. 1 (2009): 25-43. doi:10.1632/pmla.2009.124.1.25.

Alemi, Qais, and Stempel, Carl. "Discrimination and Distress among Afghan Refugees in Northern California: The Moderating Role of Pre-and

Post-Migration Factors. *PloS ONE* 13, no. 5 (2018). https://doi.org/10.1371/journal.pone.0196822.

Ali, Wajahat. "'Kite Runner' author on writing, Afghanistan, and his new book." The Atlantic. May 16, 2013. https://bit.ly/3NqYx1E.

Alfonseca, Kiara. "20 years after 9/11, Islamophobia continues to haunt Muslims" *ABCNews,* September 12, 2021. https://abcn.ws/38wRgip.

Adhikary, Ramesh Priasad. "Crisis of Cultural Identity in Khaled Hosseini's The Kite Runner." *Scholar Journal of Arts, Humanities and Social Science* 5, (2021): 179-187.

Banita, Georgina. "Ask him where his shame is: War and sexual violence in The Kite Runner". (n.d.).

Bajoria, Jayshree, and Laub, Zachary. "The Taliban in Afghanistan." *Council on Foreign Relations* 6. (2011).

Bouguerra, Amel, and Maadadi, Aicha Nour El Iman. "Cultural and Ideological Perceptions of the other in Khaled Hosseini's The Kite Runner." PhD diss., University of Mohamed Boudiaf M'Sila, 2018.

Bruderlein, Claude. "The Role of Islam in Shaping the Future of Afghanistan." *HPCR Central Asia* 1, no. 2 (2001).

Carberry, Sean. "Afghans Confront Sensitive Issue of Ethnicity." *NPR News*. May 8, 2013. https://www.npr.org/2013/05/08/179079930/afghans-confront-senstive-issue-of-ethnicity.

Dale, Katrine Ørnehaug. "What Happens in Afghanistan, Does Not Stay in Afghanistan: Understanding American Literary Representations of Afghanistan Through a New Orientalist Approach. Master's thesis., University of Oslo, 2016.

Duke, Lawrent E. "Methods of Domination: Towards a Theory of Domestic Colonialism in Khaled Hosseini's The Kite Runner." College thesis., University of Southern Mississippi, 2019.

Dyches, Jeanne, and Thomas, Deani. “Unsettling the" White Savior" Narrative: Reading Huck Finn Through a Critical Race Theory/Critical Whiteness Studies Lens.” *English Education* 53, no. 1 (2020): 35-53.

Foster, Erin, and Lamer, Wibke. *Afghan Ethnic Groups: A Brief Investigation.* USA: Civil Military Fusion Centre, 2011.

Guerin, Wilfred, Labor, Earle, Morgan, Lee, Reesman, Jeanne C., and Willingham, John, R. *A Handbook of Critical Approaches to Reading Literature 5th ed*. England: Oxford University Press, 2005.

Hasrat, Mohammad Hossain. “Over a Century of Persecution: Massive Human Rights Violation Against Hazaras in Afghanistan.” (2019).

Hoby, Hermione. “Khaled Hosseini: 'If I could go back now, I'd take the Kite Runner Apart'.” *The Guardian,* June 1, 2013. https://bit.ly/39wWU42.

Hosseini, Akram Sadat, and Zohdi, Esmaeil. “The Kite Runner and the Problem of Racism and Ethnicity.” *International Letters of Social and Humanistic Sciences* 74, (2016): 33-40.

Hosseini, Khalid. *The Kite Runner.* New York: Riverhead Books, 2003.

Italie, Hillel. “Kite Runners' author to debut new novel next year.” *NBC News,* October 29, 2012. https://bit.ly/38DQ4tt

Khan, Waheed Ahmad, Ali, Shaukat, Ali, Iftikhar, & Khan, Sadeed Ahmad. “The Role of Native Informers in Representation of 9/11: A Critical Study of Khaled Hosseini’s Selected Novels.” *Multicultural Education* 7, no.1 (2021).

Mahapatra, Chintamani. “The Afghan Turmoil: Problems and Prospects. *India International Centre Quarterly* 24, no. 1 (1997): 131–143. http://www.jstor.org/stable/23004638.

McLeod, John. "Beginning postcolonialism." *In Beginning postcolonialism* (2nd ed.). England: Manchester University Press, 2010.

Miller, Matthew Thomas. "The Kite Runner Critiqued: New Orientalism Goes to the Big Screen." *Common Dreams*, January 5, 2008. https://www.commondreams.org/views/2008/01/05/kite-runner-critiqued-new orientalism-goes-big-screen.

Mohammed, Bahman Jabar. "Image of Islam in Postcolonial Novels: E.M. Forster's *A Passage to India* and Khaled Hosseini's *The Kite Runner*. *Journal of Raparin University* 4, no. 13 (2017).

(Mohammad-Makram) Omar Moh'd Balawi. "Neo-orientalist Narrative: A Study of the Representation of Muslim Societies in Selected Post-9/11 Literary Works." PhD diss., International Islamic University Malaysia, 2014.

Prasasti, Wigati Diah, and Suarcaya, Putu. "Paradoxical Significance of Living in the New Promised Land in Khalid Hosseini's The Kite Runner: A Place to Bury or Mourn Memories?" *Asiatic: IIUM Journal of English Language and Literature* 14, no.1 (2020): 56-70.

Rahman, Mohd Farhan Abdul, Aziz, Nurul Hidayah, Kadir, Nor Adina Abdul, and Aris, NoorFazreen Mohd. "Orientalist Studies Verge on Islam: Early History." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no. 12 (2017): 1246-1256.

Reilly, James, A. "Western Media and Islam: Edward W. Said. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World.*" *Journal of Palestine Studies* 11, no.1 (1981): 161-164.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

Said, Edward W. "Islam through Western Eyes." The Nation. Last modified January 2, 1998. https://www.thenation.com/article/archive/islam-through-western-eyes/

Saikal, Amin. "Afghanistan: The Status of the Shi'ite Hazara Minority." *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, no. 1 (2012): 80-87.

Sadiki, Larbi. (2021). "Orientalising Afghanistan." *TRT World,* September 11, 2021. https://www.trtworld.com/opinion/orientalising-afghanistan-49873.

Stanski, Keith. "'So These Folks are Aggressive': An Orientalist Reading of 'Afghan Warlords'." *Security Dialogue* 40, no. 1 (2009): 73-94.

Sharma, Vikas, and Najar, Sarwar Ahmad. "Treatment of Historical Sources: A Study of Khaled Hosseini's The Kite Runner and A Thousand Splendid Suns." *Research Journal of English* 6*,* no. 2 (2021): 105-112.

Tonkin, Boyd. "Is the Arab World Ready for a Literary Revolution?" *The Independent*, April 15, 2008. https://bit.ly/3sL0TRk.

Tyson, Lois. *Using Critical Theory: How to Read and Write About Literature*. London: Routledge, 2011.