

Volume 20, No. 3  December 2023

JOURNAL OF

Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

إِنَّمَا
يُنشأ
الله
من
عبادته
العلماء



JOURNAL OF *Islam in Asia*

Volume 20, No. 3 December 2023

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)
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 standard academic practice.

© 2023 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. 20, No. 3, December 2023

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v20i3>

المقالات العربية

- 1 أثر حسن نية المؤمن له من عدمها على نطاق جزاء البطلان في قانون التأمين العماني (دراسة مقارنة)
عبدالله بن محمد بن عبدالله الفليتي، د. محمد إبراهيم النجاشي
- 34 الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفع الإسلاموفوبيا:
رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية النموذجي
نضيرة بريوة، رحمة بنت أحمد
- 62 نبذة عن تاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم عموماً
برات شاشوار هاشاني، سعد الدين منصور محمد
- 87 التكييف الفقهي لإشتراطات الواقف وموقف التشريع الجزائري: دراسة تحليلية تأصيلية
حياة سي عمار، د. أسماء أكلي صوالحي
- 138 تأثير مفهوم "الحاكمية" في تناول سيد قطب لمصطلح الحضارة: دراسة تحليلية نقدية
شاكيرا عالي ساكون، عبد العزيز برغوث
- 172 ظاهرة الاقتراض اللغوي في اللغة التاميلية من اللغة العربية
محمد غوث محمد إنصاف، عبد الرؤوف محمد معصوم، محمد حفيز محمد شريف، عاصم شحادة صالح
علي

English Articles

- Marriage Choices and Traditions among the Sri Lankan Migrant Workers in Bahrain** 197
Mohamed I.M. Aslam, Iyad M.Y. Eid and Rohaiza Rokis
- The Religious Thought of Sheikh Mujibur Rahman, Father of the Bengali Nation: An Analysis** 235
Muhammad Noor Hossain

Implementation of Sharia Digital Payments at the Society in Kediri City: A Technology Acceptance Model (TAM) Theory Approach at BSI Mobile Services	261
Mundhori and Ahmad Syakur	
Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad Hamidullah's Contributions	289
Syed Iftikhar Ali Gilani and Thameem Ushama	
Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas	309
Mohd Mumtaz Ali and Mohd Abbas Abdul Razak	
Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain Could Transform Economic and Financial Resilience	337
Irma Naddiya and Abdul Wahed Jalal Nori	

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 the third issue of the year 2023. 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.

The December issue of 2023 consists of twelve articles in which six of the articles are in Arabic and another six articles are in English. The first Arabic article of this issue is **The Impact of The Good Faith of The Insured or Not on The Scope of The Nullity Penalty in The Omani Insurance Law: A Comparative Study**. This article discusses the impact of good faith in terms of providing protection for the insured and avoiding special penalties such as the penalty of nullity in the context of Omani Insurance Law. The second article, **Postcolonialism, Islamophobia and Inserting Islam Facts in African-American Fiction: Umm Zakiyyah's *If I Should Speak***, is a descriptive-theoretical

analysis of Umm Zakiyyah's work, *If I Should Speak*, focusing on the true representation of Islam in the work and how the representations counter Islamophobic perspective of the West. The next article is **An Overview of The History of Translating the Meanings of The Holy Quran in General**. This article provides an overview on field of the translation of the Noble Quran in the era of the Prophet and in the history of the European continent by providing the interpretation of the Quran through time. The fourth article is **Jurisprudential Adaptation of The Conditions of The Waqif and Opinion of Algerian Legislation: An Analytical and Contextual study**. This article studies the process of adapting the conditions of Waqif in the Algerian legislation while considering its alignment with the opinions of the Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali jurists. The next article in this issue is **The Impact of Sayyed Qutb's Understanding of Al Hakimiyyah in Approaching the Concept of Civilisation: An Analytical Critical Study**. This article explores the concept of *Al Hakimiyyah* of Sayyid Qutb and how the concept influenced his perspective of civilization by comparing the concept of *Al Hakimiyyah* and *Jahiliyah*. The last Arabic article in this issue is **The Phenomenon of Linguistic Borrowing in The Tamil Language from The Arabic Language**. The study explores the motives for verbal linguistic borrowing in Tamil language from Arabic language by identifying the words according to the types of linguistic borrowing as indicated by modern linguist, classifying the words according to topics and providing examples of words involved in the linguistic borrowing.

The first English article in the December issue of 2023 is **Marriage Choices and Traditions among the Sri Lankan Migrant Workers in Bahrain**. The authors look into the concept family and marriage by exploring the changes in marriage choices and traditions after migration among Sri Lankan Migrant in Bahrain. The next English article is **The Religious Thought of Sheikh Mujibur Rahman, Father of the Bengali Nation: An Analysis**. This article focuses on a national figure, Sheikh Mujibur Rahman, as the authors aim to clarify his religious views and counter misconceptions regarding his religious thought. The third article is **Implementation of Sharia Digital Payments at the Society in**

Kediri City: A Technology Acceptance Model (TAM) Theory Approach at BSI Mobile Services. This article adopts the Technology Acceptance Model (TAM) in order to study Kediri society's adoption of the use of BSI Mobile Services for digital payments. Next, the **Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad Hamidullah's Contributions** article focuses on Muhammad Hamidullah, one of the most influential Islamic scholars of the 20th century, by exploring his life, writings and contributions to Islam. The fifth article is **Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas.** This article focuses on Kamal Hassan by conducting a textual analysis of the biographical and historical works regarding the great figure of the Malay world. The last English article in this issue is **Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain Could Transform Economic and Financial Resilience.** The authors look into the use of fiat currency in international net settlement and explore the potential of gold-backed cryptocurrency in improving Malaysia's Islamic financial system.

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 2023. May your contributions help to further flourish the field of academia and reach wider audiences.

Editorial Committee

Journal of Islam in Asia

December 2023

أثر حسن نية المؤمن له من عدمها على نطاق جزاء البطلان في قانون التأمين العماني (دراسة مقارنة)

The Impact of The Good Faith of The Insured or Not on The Scope of The Nullity Penalty in The Omani Insurance Law: A Comparative Study

Kesan Niat Baik Tertanggung atau Tidak Tertanggung Terhadap Skop Hukuman Pembatalan dalam Undang-Undang Insurans Oman: Satu Kajian Perbandingan

عبدالله بن محمد بن عبدالله الفليتي*، د. محمد إبراهيم النجاشي**

الملخص

تناول هذا البحث أثر حسن نية المؤمن له من عدمها على نطاق جزاء البطلان في القانون العماني ومقارنته بالقانونين الأردني والمصري، حيث أن المؤمن له هو الطرف الضعيف في عقد التأمين، وان عقد التأمين يعتبر من عقود الإذعان فلا يستطيع المؤمن له التغيير في بنود العقد، وقد درجت شركات التأمين وبحكم مركزها الاقتصادي المتغلب إلى تضمين وثائق التأمين جزاءات خاصة توقع على المؤمن له إذا ما اخل بالتزاماته العقدية، هذه الجزاءات تعد جزاءات قاسية بالنسبة للمؤمن له فمنها ما يؤدي إلى بطلان العقد إذا ما اخل المؤمن له بالتزامه المتمثل بالإدلاء ببيانات الخطر الجوهرية أو سقوط حق المؤمن له في مبلغ التأمين إذا ما اخل بالتزاماته المتعلقة بالحادث الموجب لدفع مبلغ التأمين أي بالحادث المؤمن منه سواء ما تعلق بالتزامه بالإعلان عن وقوع الحادث والتزامه بتقديم المستندات والأوراق الدالة على وقوع الحادث أو الالتزام المتعلق بعدم إقرار المؤمن له بالمسؤولية عن الحادث، أو وقف حقه بمبلغ التأمين، لذلك كان لا بد

* طالب دكتوراة، كلية أحمد إبراهيم للقانون، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا

** أستاذ في كلية أحمد إبراهيم للقانون، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا

2 أثر حسن نية المؤمن له من عدمها على نطاق جزاء البطلان في قانون التأمين العماني

من تصدي التشريعات لهذا الأمر ووضع ضوابط وقيود تضمن حماية المؤمن له من هذه الجزاءات وخاصة إذا ما كان المؤمن له حسن النية، لذلك نجد أن بعض التشريعات قد نصت على التزامات المؤمن له وعلى الجزاءات الخاصة المترتبة على الإخلال بهذه الالتزامات إلا أنها ضبطت الأمر ولم تتركه على إطلاقه حيث ميزت ما بين المؤمن له حسن النية والمؤمن له سيء النية ووفرت للمؤمن له حسن النية حماية أكبر، وفرضت قيود لتطبيق بعض الجزاءات الخاصة ومن أهمها جزاء البطلان الذي يفرض من قبل المؤمن على المؤمن له في عقد التأمين.

الكلمات المفتاحية : حسن نية المؤمن له، جزاء البطلان، قانون التأمين العماني.

Abstract

This research examines the impact of the good faith of the insured party on the scope of nullity penalties in Omani law and compares it with Jordanian and Egyptian laws. The insured party is considered the weaker party in the insurance contract, and since the insurance contract is considered a contract of adhesion, the insured party cannot change the terms of the contract. Insurance companies have included special penalties in their insurance documents, which are imposed on the insured party if they fail to fulfill their contractual obligations. These penalties are harsh for the insured party, and some may even result in the contract being declared null and void if the insured party fails to fulfill their obligation to provide essential risk information or if they violate their obligations related to the accident that is the basis for the insurance payout. Therefore, legislation was necessary to address this issue and establish safeguards to protect the insured party from these penalties, especially if the insured party acted in good faith. Some legislation has stipulated the obligations of the insured party and the special penalties that arise from non-compliance with these obligations, but it distinguished between insured parties with good faith and those with bad faith, providing greater protection for those with good faith. It also imposed restrictions on the application of some special penalties, including the penalty of nullity, which is imposed by the insurer on the insured party in the insurance contract.

Keywords: Good Faith of The Insured, Nullity Penalty, Omani Insurance Law.

Abstrak

Makalah ini membicarakan kesan kehadiran atau ketiadaan niat baik pihak pemegang polisi asuransi terhadap lingkup hukuman kebatalan dalam undang-undang Oman, dan dibandingkan dengan undang-undang Jordan dan Mesir. Pemegang polisi asuransi adalah pihak yang lemah dalam kontrak asuransi, dan kontrak asuransi dianggap sebagai kontrak adhesi di mana pemegang polisi tidak dapat mengubah syarat-syarat kontrak. Oleh itu, syarikat asuransi sering memasukkan pemberian tindakan khusus di dalam dokumen asuransi sebagai hukuman yang akan dikenakan kepada pemegang polisi jika dia gagal memenuhi kewajipan kontraknya. Hukuman ini dianggap sebagai hukuman yang berat bagi pemegang polisi, termasuk hukuman kebatalan kontrak jika pemegang polisi gagal memenuhi kewajibannya untuk memberikan maklumat risiko asas atau jika hak pemegang polisi atas jumlah insurans jatuh jika dia gagal memenuhi kewajipan yang berkaitan dengan kemalangan yang memerlukan pembayaran insurans. Oleh itu, adalah penting bagi undang-undang untuk menangani isu ini dan menetapkan pengawalseliaan dan pembatasan untuk melindungi pemegang polisi dari hukuman ini, terutamanya jika pemegang polisi mempunyai niat baik. Oleh itu, beberapa undang-undang memerlukan kewajipan pemegang polisi dan hukuman yang berkaitan dengan pelanggaran kewajipan tersebut, tetapi ia membezakan antara pemegang polisi yang mempunyai niat baik dan yang mempunyai niat buruk dan memberikan perlindungan yang lebih besar kepada pemegang polisi yang mempunyai niat baik. Ini termasuk hukuman kebatalan yang dikenakan oleh pemegang polisi dalam kontrak insurans.

Kata Kunci: Niat Baik Tertanggung, Hukuman Pembatalan, Undang-Undang Insurans Oman.

المقدمة

يُعد التأمين امرا ضروريا في حياتنا وذلك نظرا للتطور الصناعي الهائل ونظرا للتزايد الكبير في اعداد الافراد والمركبات والحوادث. ويقوم المتعاقدان من ابرامهما لعقد التأمين الى انشاء اثر قانوني فهما يسعيان الى تحقيق هدف يعترف به القانون ويحميه فالغاية من التأمين هي تحقيق الامان والطمأنينة للافراد، الا أن عقد التأمين إن كان لا يضمن حماية فاعلة للمؤمن

4 أثر حسن نية المؤمن له من عدمها على نطاق جزاء البطلان في قانون التأمين العمالي

له او كان هناك ضعف في هذه الحماية فان ذلك يخل بهذه الغاية أيما اخلال اذ يبقى اللشك يسيطر على المؤمن له من جدوى هذا العقد فيضاف الى قلقه من اخطار المستقبل قلقه من ضياع اقساط التأمين دون جدوى، وكذلك فان ضعف الحماية الفاعله او غيابها سيؤدي الى احجام الافراد عن ابرام مثل هذا العقد وهذا امر يؤثر سلبا على اقتصاد الدولة بشكل عام. تؤكد الوقائع أنّ الإجحاف بحق المؤمن له، إنّما يتأتى أساساً بما يدرج في عقد التأمين من شروط مجحفة، هذه الشروط التي ما فتئت تنهل من معين الماضي الذي دأب دوماً على التشدد مع المؤمن له وعلى نحوٍ خاصٍ بحجّة طبيعة العقد الخاصة بالنسبة للتأمين. ولعل من أبرز الشروط المجحفة التي تلحق المؤمن له ما اصطلح على تسميته بالجزاء الخاص في التأمين ، وهي جزاءات تخرج عن النظرية العامة في المسؤولية العقديّة ، وتحمل في طياتها بعدا عقابيا ولا تنسجم مع غاية المسؤولية العقديّة المتمثلة بجزء الضرر ، وطالما هي كذلك فهذا يجعلها مجالا خصبا للشروط المجحفة، ولعل من أبرز هذه الجزاءات ما يطلق عليه جزاء البطلان وهو جزاء يختلف عن البطلان المعروف في القواعد العامة كأثر لغياب ركن في العقد أو شرط من شروط صحته وإنما هو جزاء يترتب عند إخلال المؤمن له بالتزامه المتمثل بالإدلاء ببيانات الخطر عند إبرام العقد سواء ما تعلق منها بشخص المؤمن له أو بشخص المؤمن عليه مما يكون له أهمية بالنسبة للمؤمن، أو ما تعلق منها بالبيانات الموضوعية المتعلقة بالخطر المراد التأمين منه ولعل ذلك بحذ ذاته يمثل جزءاً من مشكلة هذا البحث ، فكون جزاء البطلان يمثل استثناء على الأصل العام فإن ذلك يستحق من الباحثين الوقوف على مبررات هذا الاستثناء ودواعيه، وقياس إلى أي مدى حقق النتائج المتبتغة منه، ثم إن الوقوف على هذه العناصر يتيح للباحث أن يورد تقييما علميا لنطاق حماية المؤمن له من جزاء البطلان بالذات بصدد التمييز بين حسن النية من

عدمها ، وما يستتبع ذلك من إمكانية أن يقدم الباحث اقتراحات محددة على المشرع يتلافى من خلالها أي نقص تشريعي أو غموض نصي .

وتكمن مشكلة الدراسة كذلك في قياس مدى كفاية الحماية القانونية التي وفرها التشريع العماني للمؤمن له من جزاء البطلان في التأمين العماني بصدد التمييز بين المؤمن له حسن النية والمؤمن له سيء النية والتصدي لمثل هذا الجزاء في التشريع العماني ، وكذلك معرفة النصوص الواردة في تنظيم القانون العُماني للتأمين من هذا الجزاء .

وعليه فإن الحديث عن الحماية القانونية للمؤمن له من جزاء البطلان كجزء خاص في عقد التأمين يستلزم التمييز بين المؤمن له حسن النية والمؤمن له سيء النية لأن ذلك أمر ضروري للوقوف على الحماية المتوفرة لكلا منهما فليس من المعقول أن يطبق جزاء البطلان بما يحمله من قسوة وإجحاف على المؤمن له حسن النية وسيئها على حد سواء فالمؤمن له الذي يخل بالتزامه بالإدلاء بالبيانات دون سوء نية جدير بتوفير الحماية القانونية له .

في سبيل إعداد هذا البحث وفق أسس علمية منهجية، فقد اعتمدنا منهج البحث الوصفي التحليلي كمنهج رئيسي للدراسة والاعتماد وإن كان على نحو أقل على المنهج المقارن، أما المنهج الوصفي التحليلي فسنعتمد عليه في سبيل الوصول إلى النصوص القانونية محل الحماية المقصودة في هذا البحث ، من خلال استقراء دقيق للتشريعات النازمة للتأمين العماني سواء ما كان نصوصا مكتوبة في القانون العُماني، أو ما اتصل بالأعراف الملزمة المتبعة، وهو في الوقت ذاته لم يقتصر على مرتبة تشريعية واحدة، وإنما شمل هذا الاستقراء مراتب التشريع المختلفة العليا منها والدنيا .

واعتمادا على ذات المنهج (الوصفي التحليلي) فإن هذا المنهج سوف يكون رائدنا في الوصول إلى مضمون هذه الحماية من خلال تحليل النصوص القانونية النازمة لتلك الحماية، وصولاً

6 أثر حسن نية المؤمن له من عدمها علم، نطاق جزاء البطلان في قانون التأمين العماني

إلى المدلول الحقيقي والأبعاد القانونية للاصطلاحات والصياغات القانونية لهذه النصوص، مسترشدين في الوصول إلى هذه المدلولات بالمحاولات الفقهية السابقة والاجتهادات القضائية التي سعت لتفسير هذه النصوص. أما المنهج المقارن سوف نعتمد عليه في الوقوف على تجارب التشريعات الأخرى ومقارنتها بموقف المشرع العماني والوقوف بالنتيجة على النقاط والمسائل التي يمكن للمشرع العماني أن يقتفي بها أثر تلك التشريعات، وقد اخترنا التشريعين المصري والأردني لهذه الغاية باعتبار التشريع المصري مستقى من التشريع الفرنسي في أصله التاريخي، وباعتبار التشريع الأردني مستقى من الفقه الإسلامي في أصله التاريخي وبذلك يتحقق لنا شيء من التنوع في المقارنة المفيدة، لذلك كان علينا لتقديم صورة أوفى عن حماية المؤمن له أن نستخدم في الوصول إلى هذه الصورة اتخاذ المنهج المقارن مع بعض الدول كالتشريع المصري والأردني.

تأسيساً على ما تقدم فإننا سنقسم هذا البحث لمبحثين على النحو التالي :

المبحث الأول : البطلان كجزاء لإخلال المؤمن له سيء النية بالتزامه بالإدلاء ببيانات الخطر.
المبحث الثاني: البطلان كجزاء لإخلال المؤمن له حسن النية بالتزامه بالإدلاء ببيانات الخطر.

المبحث الأول : البطلان كجزاء لإخلال المؤمن له سيء النية بالتزامه بالإدلاء

بيانات الخطر

لم يعرف المشرع العماني مبدأ حسن النية وكذلك المشرع المصري والمشرع الأردني تاركين أمر تعريفه للفقه والقضاء، وهذا أمر محمود لكي لا يضيقوا من مفهومه وحتى لا يحصره في إطار محدد بل يبقى مفهومه واسعاً ليحقق الغاية المنشودة منه¹. لذلك حاول الفقه تعريف

¹ - إبراهيم احمد إبراهيم الذيابات، حسن النية في تنفيذ العقود في القانون المدني الأردني، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، 2005، ص3

مبدأ حسن النية فذهب اتجاه إلى تعريفه بأنه "التزام اليقظة والإخلاص والنقاء من كل غش أو إبداء للغير"². ويعرف كذلك بأنه "التعامل بصدق واستقامة وشرف مع الغير، بصورة تبقى ممارسة الحق ضمن الغاية المفيدة والعادلة التي أنشئ من اجلها، والتزم بما كل من طرفي العقد، بحيث لا تؤدي هذه الممارسة إلى الإضرار بالغير دون مسوغ مشروع، بل توصل كل ذي حق حقه بأمانة"³. أما حسن النية في ذاته يقصد به "الجهل المبرر بحادثة أو واقعة معينه، تكون مناط ترتيب الآثار القانونية اللازمة، بحيث يختلف الحكم القانوني المترتب تبعاً لتحقيق الجهل أو تحقق العلم بتلك الواقعة أو الحادثة"⁴. ولم يتجاهل الفقه الإسلامي مفهوم حسن النية في تنفيذ العقود فقال بعض الباحثين "أن العقود مبنية على الاستقامة بمعناها الأخلاقي الواسع، فالوفاء بالعقود كالوفاء بالمعهود، وهي جميعها من نتائج الأمانة والصدق"⁵. وان مصدر تنفيذ العقد بحسن نية هو الفقه الإسلامي ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى "يا أيها اللذين امنوا أوفوا بالعقود"⁶ وقوله تعالى "ويا قوم أوفوا المكيات والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين"⁷. والأصل في تنفيذ العقود حسن النية إلا أن الأمر لا يخلو من وجود مؤمن له سيئ النية يُخل بالتزامه بالإدلاء ببيانات الخطر عن سوء نية أو قصد لغاية

² - عبد المنعم موسى إبراهيم، حسن النية في العقود، دراسة مقارنة، د. ط، منشورات زين الحقوقية، بيروت، لبنان، 2006، ص 83

³ - مصطفى العوجي، القانون المدني، العقد، ج 1، ط 1، مؤسسة حسون للنشر، بيروت، لبنان، 1993، ص 115

⁴ - السيد بدوي، حول نظرية عامة لمبدأ حسن النية في المعاملات المدنية، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، 1989، ص 74

⁵ - إبراهيم احمد إبراهيم الذيابات، حسن النية في تنفيذ العقود في القانون المدني الأردني، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، 2005، ص 15

⁶ - سورة المائدة، الآية رقم 1

⁷ - سورة هود، الآية 85

8 أثر حسن نية المؤمن له من عدمها على نطاق جزاء البطلان في قانون التأمين العماني

يرجوها، وبناء على ذلك سنقسم هذا المبحث إلى مطلبين نخصص الأول لطبيعة جزاء البطلان والثاني لشروط اعتبار المؤمن له سيء النية.

المطلب الأول : طبيعة جزاء البطلان

لقد فرقت بعض التشريعات في الجزاء بين المؤمن له سيء النية والمؤمن له حسن النية كالتشريع الأردني الذي عبر عن الجزاء المترتب على المؤمن له عند إخلاله بالتزامه بإعلان بيانات الخطر بسوء نية بالفسخ وذلك في المادة 928 من القانون المدني حيث نصت على انه " .. كان للمؤمن أن يطلب فسخ العقد مع الحكم له بالأقساط المستحقة قبل هذا الطلب" من خلال هذا النص نلاحظ أن المشرع الأردني قد استخدم تعبير الفسخ وهو التعبير المستخدم في الفقه الإسلامي وتفادى النقد بعدم استخدام تعبير الإبطال⁸. والفسخ هو الأثر المترتب على عدم قيام احد المتعاقدين في العقود الملزمة للجانبين بتنفيذ التزامه⁹، ويتربط على الفسخ انحلال العقد بأثر رجعي وإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل التعاقد باستثناء عقود المدة التي يكون الزمن عنصراً فيها فانه لا يكون للفسخ اثر رجعي لان طبيعة هذه العقود تأتي ذلك فالماضي لا يعود¹⁰. وبناء عليه وبما أن عقد التأمين من عقود المدة فان اثر الفسخ ينصرف للمستقبل دون الماضي طبقاً للقواعد العامة¹¹، أي أن ما مضى من مدة العقد تبقى على ما

⁸ - جاسم مجبل الماضي القعود، اثر مبدأ حسن النية على أحكام عقد التأمين، رسالة ماجستير، جامعة عمان العربية، عمان- الأردن، 2011، ص 64

⁹ - د علي نجيدة، النظرية العامة للالتزام، الكتاب الأول، مصادر الالتزام، د.ن، 2001، ص 293

¹⁰ - د حسام الدين الاهواني، النظرية العامة للالتزام، الجزء الأول، المجلد الأول، المصادر الارادية للالتزام، ط 3، د،ن، 2000، ص 593 وما بعدها

د عبدالمعصم الصدة، مصادر الالتزام، د.ط، دار النهضة العربية، 1969، ص 405-406

¹¹ - د رمضان أبو السعود، أصول التأمين، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2000، ط2، ص 395

هي عليه بحيث يحتفظ المؤمن بما أداه المؤمن له من أقساط وهذا ما أكدته المادة 928 من القانون المدني الأردني " ... مع الحكم له بالأقساط المستحقة قبل هذا الطلب"، وعند إخلال المؤمن له بالتزامه بالإدلاء ببيانات الخطر عن سوء نية وذلك قبل تحقق الخطر فان للمؤمن الحق في طلب فسخ العقد وله الحق بالاحتفاظ بالأقساط المدفوعة عن المدة السابقة على تاريخ الفسخ والمطالبة بالأقساط المستحقة والتي لم تدفع بعد¹².

إلا أن الخلاف يثور بين الفسخ والبطالان كجزء بخصوص مبالغ التأمين التي دفعت لتغطية الحوادث التي تحققت أثناء سريان عقد التأمين وقبل اكتشاف الإخلال¹³، حيث ذهب جانب من الفقه إلى أن الفسخ في التشريع الأردني لا يمكن أن يسري بأثر رجعي لأن هذا النص لا يتعلق إلا بالحالة التي يكتشف فيها الإخلال قبل تحقق الخطر المؤمن منه ولا يطبق على الحالة التي يكتشف فيها الإخلال بعد تحقق الخطر لذلك قالوا بضرورة تخفيض قيمة التأمين المستحقة للمؤمن له بحيث تتواءم مع قيمة القسط التي كانت ستحتسب في حال علم المؤمن بالبيانات التي كتمها المؤمن له أو البيانات الكاذبة التي قدمها¹⁴. وذهب اتجاه آخر إلى أن هذا النص يشمل الحالتين سواء اكتشف الإخلال قبل تحقق الخطر المؤمن منه أو بعده وان الفسخ يسري بأثر رجعي فلا يلزم المؤمن بدفع مبلغ التأمين وله استرداده في حال دفعه ويبقى المؤمن محتفظاً

د احمد شرف الدين، أحكام التأمين، دراسة مقارنة في القانون والقضاء المقارنين، منشورات نادي القضاة بمصر، 1991، ص 77

12 - د عبدالقادر العطير، التأمين البري، في التشريع الأردني، دراسة مقارنة ط 1، الإصدار الثاني، دار الثقافة، عمان، 2001، ص 211

13 - د أسيد الذنبيات، الحماية القانونية للمؤمن له، دراسة مقارنة بين القانون الأردني والقانون الانجليزي والقانون

المصري، رسالة دكتوراة في الحقوق، جامعة عين شمس، مصر، 2009، ص 417

14 - د عبدالقادر العطير، التأمين البري، مرجع سابق، ص 210-211

بالأقساط¹⁵. وذهب اتجاه آخر إلى أن الفسخ الوارد في هذا النص ليس فيه ما يشير إلى انه متميزا عن الفسخ المعروف في القواعد العامة وأن عقد التأمين من عقود المدة التي لا ينصرف فيها اثر الفسخ بأثر رجعي فانه ليس في التنظيم التشريعي لهذا الجزاء ما يشير إلى حق المؤمن في استعادة ما دفعه من مبالغ التأمين عن الحوادث التي تحققت سابقا وان إضافة اثر جديد للفسخ يتمثل بإعادة المبالغ التي دفعت عن حوادث سابقة ما هو إلا تحريف يتجاوز غاية تفسير النص¹⁶. أما في مصر فان القانون المدني لم يتضمن نصا ينظم هذا الجزاء لذلك اتجه الفقه المصري إلى الأخذ بأحكام المشروع التمهيدي للقانون المدني، وتستقر شركات التأمين على إدراج تلك الأحكام في وثائق التأمين ضمن الشروط العامة، حيث أصبحت بعد ذلك عرفا تأمينيا لدى شركات التأمين¹⁷، وفي بداية الأمر جرى العمل على القضاء بالبطلان كجزء للإخلال بالالتزام بالإدلاء بالبيانات ثم حاولت شركات التأمين التفريق في الجزاء بين حالة المؤمن له حسن النية والمؤمن له سيء النية¹⁸. وإذا ما رجعنا إلى المشروع التمهيدي للتقنين المدني المصري نجد أن المادة 1067 منه قد عاجلت هذا الجزاء حيث نصت في الفقرة الأولى منها على انه " 1- يجوز للمؤمن أن يطلب إبطال العقد إذا كتم طالب التأمين أمرا أو قدم عن علم بيانا كاذبا وكان من شأن ذلك أن يتغير موضوع الخطر أو تقل أهميته في نظر المؤمن".

¹⁵ د محمود الكيلاني، عقود التأمين من الناحية القانونية، النظرية العامة في التأمين- التأمين من المسؤولية- التأمين البري-

التأمين على الحياة، د.ن، 1999، ص125

¹⁶ - د أسيد الذنبيات، المرجع السابق، ص 418

¹⁷ - د عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، عقود الغرر، عقد التأمين، المجلد الثاني، د.ط، دار النهضة

العربية، القاهرة، 1964، ص 1273

¹⁸ - محمد حسين منصور، مبادئ قانون التأمين، د.ط، دار الجامعة الجديدة للنشر، القاهرة، 1991، ص 102

و يتبين لنا من خلال هذا النص انه يحق للمؤمن طلب إبطال عقد التأمين إذا أخل المؤمن له بالتزامه بالبيانات المتعلقة بالخطر وذلك بكتمانه لبيان أو إذا قدم بيانا كاذبا وكان ذلك بسوء نية وكان من شأن ذلك أن يغير موضوع الخطر أو يقلل من أهميته في نظر المؤمن، ويقع على عاتق المؤمن إثبات سوء نية المؤمن له لان الأصل هو حسن النية¹⁹. ويتمثل البطلان بتحليل المؤمن من التزامه وسقوط حق المؤمن له بمبلغ التأمين مع احتفاظ المؤمن بالأقساط المدفوعة وحقه بالمطالبة التي حل أجلها²⁰. وهذا ما أكدته الفقرة الثانية من المادة 1067 من المشروع التمهيدي حيث نصت على انه " وتصبح الأقساط التي تم دفعها حقا خالصا للمؤمن". وقضت محكمة النقض المصريه بأنه " المقرر في قضاء محكمة النقض أن عقد التأمين من العقود التي مبناهها حسن النية وصدق الإقرارات التي يوقع عليها المؤمن له والغش فيها أو إخفاء حقيقة الأمر يجعل التأمين باطلا ومؤدى شروط وثيقة التأمين أن المؤمن عليه التزم بإحاطة شركة التأمين عند طلب إعادة سريان التأمين كما هو ملزم عند التأمين بجميع البيانات والظروف اللازمة لتمكينها من تقدير الخطر المؤمن منه وجسامته وقد يكون ذلك عن طريق الإقرار ببيانات يتقدم بها لشركة التأمين تعتبرها الاخيره جوهريه في نظرها ولازمة لتقدير الخطر المؤمن منه وعليه أن يبلغ المؤمن بما يطرأ اثناء العقد من ظروف من شأنها أن تؤدي إلى زيادة المخاطر المؤمن منها ويترتب على الإخلال بهذا الالتزام أن يقع عقد التأمين باطلا"²¹. أما في سلطنة عمان فان قانون المعاملات المدنية وكما أسلفنا لم ينظم عقد التأمين وإنما أحال في ذلك إلى القوانين الخاصة وبرجعنا إلى هذه القوانين الخاصة وجدنا أن بعضها قد نص على التزام

19 - محمد حسين منصور، أحكام قانون التأمين، د. ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 2005، ص 194

20 - احمد شرف الدين، أحكام التأمين، دراسة في القانون والقضاء المقارن، ط2، جامعة الكويت، الكويت، 1991،

ص331

21 - نقض حقوق رقم 1253 لسنة 83 قضائية ، الدوائر المدنية جلسة 2016/4/21

12 أثر حسن نية المؤمن له من عدمها على نطاق جزاء البطلان في قانون التأمين العماني

المؤمن له بالإدلاء ببيانات الخطر والإعلان عن تفاقم المخاطر ونصت على الجزاء المترتب على الإخلال بهذا الالتزام ومن هذه القوانين قانون تأمين المركبات والقانون البحري عند معالجته لعقد التأمين البحري وستحدث عنها لاحقاً. إلا أنه جاء في قرار للمحكمة العليا أنه " لا يمكن للمؤمن لديه بأي حال من الأحوال أن يتمسك ببطلان عقد التأمين وذلك بحجة أن المؤمن له كان سيء النية في البيانات التي قدمها وعليه طالما تحقق الخطر والعقد قائم أصبحت ملزمة بتغطية القرض الذي حصل عليه الطاعن من البنك وطالما لم يلتزم الحكم المطعون فيه هذا النظر فقد جاء متفقاً وصحيح القانون مما يستوجب رفض هذا الطعن"²²

المطلب الثاني: شروط اعتبار المؤمن له سيء النية

لاعتبار المؤمن له سيء النية يترتب على إخلاله بالتزامه بالإدلاء ببيانات الخطر جزاء البطلان لا بد من توافر جملة من الشروط تتمثل بما يلي :

أولاً: كتمان البيانات أو تقديم بيانات كاذبة عن سوء نية، ويتحقق الكتمان عند اتخاذ المؤمن له موقفاً سلبياً من التزامه بالإدلاء ببيانات الخطر وذلك بالسكوت عن معلومة لها تأثير في الخطر المؤمن منه، وقد نصت على ذلك الفقرة الثانية من المادة 350 من القانون البحري العماني " وكذلك يبطل التأمين إذا سكت المؤمن له بسوء قصد عن تقديم البيانات المتعلقة بالتأمين ... " ويتحقق الإدلاء ببيانات كاذبة أيضاً باتخاذ المؤمن له موقفاً إيجابياً من خلال تقديم معلومات غير حقيقية بخصوص الخطر المؤمن منه²³، وقد نصت على ذلك المادة 1/350 من القانون البحري العماني وجاء فيها " يجوز للمؤمن أن يطلب بطلان عقد التأمين

²² - طعن رقم 2016/530، جلسة الثلاثاء الموافق 2016/11/15م، مجموعة الأحكام الصادرة عن الدوائر المدنية بالمحكمة العليا والمبادئ المستخلصة منها في الفترة من 2016/10/1 وحتى 2018/6/30

²³ - د أسيد الذنبيات، المرجع السابق، ص 422

إذا قدم المؤمن له ولو بغير سوء نية بيانات غير مطابقة للحقيقة من شأنها جعل المؤمن يقدر الخطر بأقل من حقيقته". فالمرجع العماني من خلال هذا النص أجاز للمؤمن طلب إبطال عقد التأمين البحري في الحالة التي يقدم فيها المؤمن له بيانات كاذبة إلا أنه لم يشترط أن يكون ذلك بسوء نية من المؤمن له وإنما أجاز له طلب الإبطال حتى لو كان تقديم البيانات الكاذبة بحسن نية ما دام أن هذه البيانات من شأنها جعل المؤمن يقدر الخطر بأقل من قيمته. و المادة 928 من القانون المدني الأردني جاء فيها " إذا كتم المؤمن له بسوء نية أمراً أو قدم بيانا غير صحيح .. " وقد قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه " إذا كان المؤمن له يشكو من العديد من الأمراض قبل تقديمه طلب التأمين وإبرام العقد موضوع الدعوى لدى الجهة المميز ضدها ولم يظهر هذه الأمراض أو يفصح عنها فيكون قد اخل بالتزامه التعاقدية الذي يهمل المتعاقد الآخر ويكون قد ارتكب غشاً يرتب عليه بطلان عقد التأمين²⁴.

وكذلك نصت المادة 1067 من المشروع التمهيدي للتقنين المدني المصري " إذا كتم طالب التأمين أمراً أو قدم عن عمد بيانا كاذباً" ، ولا بد لتحقق الكتمان ومن ثم توقيع جزاء البطلان أن يكون الكتمان أو تقديم البيانات الكاذبة بسوء نية من المؤمن له، بمعنى أن يتعمد المؤمن له الكذب أو إخفاء البيانات عند إبرام العقد مع توافر العلم لديه بأهمية هذه البيانات لتقدير الخطر المؤمن منه تقديراً صحيحاً²⁵. وفي ذلك قضت محكمة النقض المصرية بان " عقد التأمين من العقود التي مبناهها حسن النية وصدق الإقرارات التي يوقع عليها المؤمن له والغش فيها أو إخفاء حقيقة الأمر يجعل التأمين باطلاً فالمؤمن له ملزم بإحاطة المؤمن عند التأمين بجميع البيانات اللازمة لتمكينه من تقدير الخطر المؤمن منه وجسامته وعليه أن يبلغ المؤمن بما يطرأ

24 - تمييز حقوق رقم 2006/3764 ، تاريخ 2007/2/13، موقع قرارك

25 - د احمد شرف الدين، أحكام التأمين، مرجع سابق، ص 235

اثناء العقد من ظروف من شأنها أن تؤدي إلى زيادة المخاطر ويترتب على الإخلال بهذا الالتزام أن يقع عقد التأمين باطلا" ²⁶ وقضت أيضا انه " وان كانت القواعد العامة في نظرية العقد والمبادئ المسلم بها في عقد التأمين انه إذا تعمد المؤمن له كتمان أمرا أو قدم بيانات كاذبة وكان من شأن ذلك أن يتغير به موضوع الخطر المؤمن منه أو يقلل من شأنه على نحو ما كان يقبل معه المؤمن التأمين عنه لو عرف حقيقته فانه يؤدي إلى بطلان العقد إلا أن البطلان هنا بطلان خاص بعقد التأمين لا يسري بشأنه أحكام البطلان بكل آثاره وإنما وفقا لما جرى عليه العرف التأميني فان هذا البطلان وان ترتب عليه زوال التزام المؤمن بضمان الخطر المؤمن منه منذ البداية فيعتبر كأن لم ينشأ أصلا في ذمة المؤمن ويحق له استرداد مبلغ التأمين الذي أداه للمؤمن له قبل تقرير البطلان إلا انه فيما يتعلق بالتزام الأخير بدفع أقساط التأمين فان ما أداه منها يكون حقا خالصا للمؤمن ولا يردده ويلتزم بالرغم من بطلان العقد بدفع جميع الأقساط التي استحققت إلى يوم أن يتقرر البطلان ولم تؤدي وذلك باعتبارها تعويضا للمؤمن عن البطلان الذي تسبب فيه المؤمن له" ²⁷

والأصل في المؤمن له حسن النية وهذه قرينة مفترضة ولكنها غير قاطعة لذلك يقع على عاتق المؤمن الذي يدعي سوء نية المؤمن له إثبات ذلك عند مطالبته بتوقيع جزاء البطلان وله إثبات ذلك بكافة طرق الإثبات باعتباره واقعة مادية²⁸، وللقاضي سلطة تقديرية واسعة فيما يخص مدى توافر سوء النية من عدمه في ظل ما لديه من أدلة مقدمة لإثبات وجوده²⁹. وحتى يعتبر

²⁶ - نقض حقوق ، رقم 2246 لسنة 78 قضائية ، جلسة 2009/5/12

²⁷ - نقض حقوق رقم 15977 لسنة 76 قضائية، جلسة 2008/11/23

²⁸ - د حسام الدين الاهواني، المبادئ العامة للتأمين، مرجع سابق، ص 158

د عبد المنعم البدر اوي، العقود المسماة- الإيجار والتأمين، د.ن ، القاهرة، 1968، ص 320

²⁹ - سهير منتصر، الالتزام بالإدلاء ببيانات الخطر وتفاقمه في عقد التأمين ، دار النهضة العربية ، د.ن ، د.ت ، ص 77

المؤمن له سيء النية لا بد أن يتوافر في فعله عنصرين هما العنصر المادي والعنصر المعنوي و يتمثل العنصر المادي بالكذب أو الكتمان لمعلومات مؤثرة في موضوع الخطر أو أنها تقلل من أهميته أو يتوقف عليها رفض المؤمن للتأمين³⁰، أما العنصر المعنوي فيقصد به أن يكون المؤمن له عالماً بحقيقة هذه البيانات التي كتمها وان تتوافر لديه نية تضليل المؤمن بغية الحصول على مكاسب أو التخلص من مخاطر بناءً على هذا العقد أو بغية التوصل إلى تخفيض مقدار القسط أو إلى قبول المؤمن للتأمين³¹.

ثانياً: أن تكون البيانات مؤثرة

ويقصد بذلك أن تكون المعلومات التي كتمها المؤمن له أو قدمها بصورة غير صحيحة مؤثرة أي انه لو علم بها المؤمن قبل التعاقد لرفض التعاقد أساساً أو لقبه بشروط مختلفة³²، وهذا ما اشترطه القانون المدني الأردني في المادة 928 حيث نصت على " إذا كتم المؤمن له بسوء نية أمراً أو قدم بيانا غير صحيح بصورة تقلل من أهمية الخطر المؤمن منه أو تؤدي إلى تغيير موضوعه . وفي ذلك قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه "ولما كان الثابت من خلال التقارير الطبية أن المؤمن له طالب التأمين كان قد أخفى عن الشركة المؤمنة معلومات جوهرية تتعلق بحالته الصحية بحيث لو علمت الشركة المؤمنة بهذه المعلومات لما أصدرت بوليصة التأمين حيث أن طالب التأمين المؤمن له كان يتعالج من مرض السرطان ويراجع الأطباء بالمستشفيات

³⁰ - غازي خالد أبو عرابي، أحكام التأمين وفق آخر التعديلات التشريعية، دراسة مقارنة، ط1، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2011، ص311

³¹ - د أسيد الذنبيات، المرجع السابق، ص 424

سلطان مفلح غانم الحمد، الالتزام بمبدأ حسن النية في عقد التأمين، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، الأردن، 2017،

ص 59

³² - محمد حسام لطفي، الأحكام العامة لعقد التأمين، د.ن، ط3، 2010، ص 186

محمد محمد أبو زيد، القانون المدني، العقود المدنية، عقد التأمين، د.ن، د. ت، ص 198

الحكومية ويتناول العلاجات اللازمة وذلك قبل التوقيع على التصريح والإقرار بصحته وسلامته من مرض السرطان وأخفى هذه المعلومات عن الشركة وان كتم الأعراض المرضية التي كان يعاني منها والمقترنة بمراجعة الأطباء فان سوء النية مفترض في هذا الكتمان مما يترتب عليه بطلان عقد التأمين وفق أحكام المادة 1/928 من القانون المدني³³... " ، والظروف المؤثرة إما أن تتعلق بموضوع الخطر المؤمن منه وإما أن تتعلق بشخص المؤمن له ، والظروف التي تتعلق بموضوع الخطر هي البيانات التي تتعلق بموضوع الخطر المؤمن منه والتي من شأنها التأثير في درجة احتمال تحققه أو في درجة جسامته فهي تتعلق بصفات جوهرية للخطر³⁴.

وان اعتبار البيانات مؤثرة أو غير مؤثرة يختلف من نوع تأمين لأخر فمثلا سن المؤمن عليه وحالته الصحية يعتبر بيانا جوهريا في التأمين على الحياة وتعتبر قيمة الشيء وطبيعته ومكوناته والغرض المخصص لاستعماله بيانا جوهريا في التأمين على الأشياء وتعتبر طبيعة المهنة التي يزاولها المؤمن له والمستفيد بيانا جوهريا في تأمين الإصابات³⁵. أما البيانات الشخصية فهي التي تتعلق بشخص المؤمن له وسلوكه ومقدار عنايته وفي الغالب لا تكون هذه البيانات مؤثرة في تقدير قيمة القسط وإنما تؤثر على قبول المؤمن لإبرام العقد ابتداءً من عدمه ومثالها مخالفات السير التي حدثت مع المؤمن له في الفترة السابقة³⁶، وقد أشار القانون البحري العماني لذلك في المادة 350 حيث نصت على انه " يجوز للمؤمن أن يطلب بطلان عقد التأمين إذا قدم المؤمن له ولو بغير سوء نية بيانات غير مطابقة للحقيقة من شأنها جعل المؤمن يقدر الخطر بأقل من حقيقته". وبناء على ما سبق فإننا أمام صورتين للتأثير المعبر لقيام الإخلال تتمثل

33 - تمييز حقوق رقم 2946 لسنة 2011، تاريخ 2021/6/3 ، موقع قرارك

34 - احمد شرف الدين، أحكام التأمين، مرجع سابق، ص 203

35 - محمد محمد أبو زيد، القانون المدني، العقود المدنية، عقد التأمين، مرجع سابق، ص 198

36 - د عبدالمنعم البدرابي، العقود المسماة، الإيجار والتأمين، مرجع سابق ، ص 306

الصورة الأولى عندما تكون البيانات المقدمة تقلل من أهمية الخطر المؤمن منه والصورة الثانية هي عندما يؤدي كتمان البيانات أو الكذب إلى تغيير في موضوع هذا الخطر سنداً لنص المادة 350 من القانون البحري العماني والمادة 928 من القانون المدني الأردني، ولم يشر المشرعان إلى البيانات الشخصية المؤثرة على قبول التأمين من عدمه إلا أنها يمكن أن تكون مستوعبة في مضمون النص، ويقع عبء إثبات مدى تأثير البيانات المتطلبة على الخطر محل التأمين على عاتق المؤمن الذي يدعي الإخلال ويطلب الإبطال³⁷. وإن اشترط أن تكون البيانات مؤثرة لقيام إخلال المؤمن له المستوجب جزاء البطلان يعد أمراً مهماً بالنسبة لحماية المؤمن له وذلك لأن ترك هذه المسألة لاتفاق الطرفين يعد أمراً غير مقبول لوجود احتمال كبير أن يكون هناك إجحافاً بحقوق المؤمن له فقد يتعمد المؤمن وبحكم مركزه الاقتصادي المتغلب في العقد تضمين هذا العقد جزاء البطلان كجزء لمجرد كتم المؤمن له لأي بيان سواء كان مؤثراً أو غير مؤثر ومن هنا تظهر أهمية التنظيم القانوني لهذه المسألة³⁸.

ثالثاً: أن يكون المؤمن له عالماً بالبيانات

حتى يتحقق الإخلال من جانب المؤمن له فإنه لا بد وأن يكون عالماً بالبيانات محل الإخلال، أما أن كان لا يعلم بوجود هذا البيان فإن إخلاله المستوجب البطلان لا يتحقق³⁹. وقد اختلف الفقهاء في العلم المتطلب لقيام هذا الإخلال فذهب جانب إلى أن العلم المتطلب هو العلم الفعلي لا المفترض حتى لو كان بإمكان المؤمن له العلم بالبيان المتعلق بالخطر وفقاً لمعيار الرجل العادي ولكنه لم يعلم به فإنه لا يكون مخالفاً بالتزامه وذلك لأن هذا الالتزام ينبع من ذاته

37 - أسيد الذنبيات، المرجع السابق، ص 429

38 - المرجع السابق، ص 436-437

39 - د عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مرجع سابق، ص 1253

وخصوصية عقد التأمين وليس تطبيقاً لقواعد الغلط المعروفة في القواعد العامة والتي من شأنها أن تطبق في حال العلم المفترض⁴⁰، إلا أن الدكتور عبدالرزاق السنهوري ذهب إلى أن العلم المتطلب لتحقيق الإخلال المستوجب لتوقيع جزاء البطلان يمكن أن يكون مفترضا بحيث لو بذل المؤمن له عناية الرجل العادي لعلم بها⁴¹. وبرجعنا إلى النصوص التي نظمت جزاء هذا الإخلال في السلطنة نلاحظ أنها لم تشترط العلم صراحة كشرط لتحقيق الإخلال إلا أن تعبير الكتمان أو السكوت لا يتحقق إلا إذا كان البيان معلوما لدى المؤمن له، وكذلك الحال عن تقديم بيانات كاذبة فالعلم مفترض فالأمر قد تجاوز العلم ليتخذ صورة الكذب بتقديم بيانات كاذبة وانه في حال انتفى العلم لا نكون أمام كذب ابتداءً ولا نكون أمام سوء نية⁴². فالمادة 350 من القانون البحري العماني والتي نظمت جزاء الإخلال نلاحظ أنها لم تشترط العلم صراحة كشرط لتحقيق الإخلال إلا أن المشرع في الفقرة الثانية من هذه المادة استخدم تعبير السكوت " وكذلك يبطل التأمين إذا سكت المؤمن له بسوء قصد .. " والسكوت هو ذاته تعبير الكتمان الذي استخدمه المشرع الأردني وهو يفترض العلم لان السكوت عن تقديم بيانات لا يتحقق إلا إذا كان هذا البيان معلوما لدى المؤمن له، وأيضا نصت المادة 1/350 من القانون البحري العماني على تقديم المؤمن له لبيانات غير مطابقة للحقيقة أي أنها بيانات كاذبة والكذب لا يتحقق إلا إذا كان المؤمن له عالما بالبيان فإذا انتفى العلم انتفى الكذب.

40 - محمد المرسي زهرة، أحكام عقد التأمين، دار النهضة العربية، ط 1، 2006، ص 176

د حسام الدين الاهواني، المبادئ العامة للتأمين، مرجع سابق، ص 139

د احمد شرف الدين، أحكام التأمين، مرجع سابق، ص 201

د محمد محمد أبو زيد، القانون المدني، العقود المدنية، عقد التأمين، مرجع سابق، ص 198

41 - د عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مرجع سابق، ص 1253

42 - أسيد الذنبيات، المرجع السابق، ص 441

و في التشريع المصري فكما أسلفنا لم ينص المشرع على جزاء البطلان لإخلال المؤمن له بالتزامه بالإدلاء لذلك ذهب جانب من الفقه المصري إلى أن العلم مفترض ويستند في وجوده إلى العرف التأميني⁴³، في حين ذهب اتجاه⁴⁴ إلى التفرقة بين فرضين: الفرض الأول: إذا تم الاتفاق في العقد على مثل هذا الالتزام على عاتق المؤمن له فان هذا الالتزام متصور ومبرر في ظل الخصوصية التي يتمتع بها عقد التأمين. والفرض الثاني: إذا خلا العقد من هذا الالتزام فانه من الصعب إلزام المؤمن له بالتزام لا يفرضه عليه القانون ولا الاتفاق وبالتالي فان القواعد العامة المتعلقة بالغلط هي التي ستطبق على شرط العلم وهي القواعد التي تأخذ في اعتبارها العلم المفترض من جانب ومن جانب آخر فان البيانات التي يمكن أن ينطبق فيها وصف الغلط هي البيانات الدافعة للتعاقد دون التي تؤثر في شروط العقد كقيمة القسط مثلا. وأخيرا فان لاشتراط العلم بالبيانات المؤثرة أهمية كبيرة في مجال حماية المؤمن له ذلك أن توقيع جزاء البطلان إزاء بيانات مؤثرة لم يدلي بها المؤمن له لأنه ليس عالما بما فيه إجحاف بحق المؤمن له كما أن الأخذ بالعلم المفترض في حال ثبوت عدم علم المؤمن له الفعلي بالبيانات فيه أيضا إجحاف بحقه وذلك بالنظر إلى قساوة جزاء البطلان، كما أن الأخذ بالعلم المفترض في حال عدم العلم الفعلي يتنافى مع شرط توافر سوء النية والذي يفترض العلم الفعلي فلا يتصور أن يكون المؤمن له سيء النية وهو لا يعلم بالبيان المؤثر علما فعليا⁴⁵.

43 - د عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مرجع سابق، ص 1253

د احمد شرف الدين، أحكام التأمين، مرجع سابق، ص 206

د حسن أبو النجا، د ميرفت عبدالعال، أحكام التأمين، دراسة مقارنة، د ن ، 2004، ص 308

د حسام الدين الاهواني، المبادئ العامة للتأمين، مرجع سابق، ص 138

44 - محمد المرسي زهرة، أحكام عقد التأمين، مرجع سابق، ص 179

45 - أسيد الذنبيات ، المرجع السابق، ص 443

المبحث الثاني: البطلان كجزاء لإخلال المؤمن له حسن النية بالتزامه بالإدلاء

بيانات الخطر

يعد عقد التأمين من العقود التي تتسم بعدم التوازن الواضح بين طرفي العقد باعتباره عقدا قائما بين طرف مهني محترف ذو مركز اقتصادي قوي ومستهلك لا يعرف شيئا عن صناعة التأمين ويتميز حسن النية في عقد التأمين عن كافة العقود الأخرى التي تقوم على هذا المبدأ فحسن النية في عقد التأمين يجب أن يكون مطلقا فهو من المبادئ القانونية ذات المصدر الأخلاقي ولحسن النية في عقد التأمين أهمية كبيرة فهو أمر مفترض دائما ويحتاج إلى دليل على عدم وجوده من الطرف الذي يدعي ذلك كما انه التزام متبادل بين كل من المؤمن والمؤمن له حيث يعتمد المؤمن بشكل كبير على تصريحات المؤمن له لتقييم المخاطر التي يتحملها لذلك يجب أن تكون هذه التصريحات صادقة وكذلك يجب أن يكون المؤمن حسن النية تجاه المؤمن له عند تقديم المعلومات السابقة للتعاقد للمؤمن له كالمعلومات المتعلقة باسمه التجاري وقدراته وإمكاناته في مجال التغطية والتي يعتمد عليها طالب التأمين لكي يختار أفضل سياسة تأمينية تناسبه خاصة أن حرمانه من المعلومات السابقة على التعاقد تعمل على اختلاف التوازن العقدي⁴⁶.

ويقصد بحسن النية " أن لا يعتمد المؤمن له كتمان احد البيانات التي يعلمها أو تقصيره في هذا الواجب"⁴⁷. وبناء عليه سنتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب نخصص الأول لجزاء إخلال

⁴⁶ - ياسر محمد النيداني، حسن النية في عقد التأمين، جامعة الأزهر- كلية الشريعة والقانون بطنطا، مجلد عدد 35، الجزء

الرابع، مصر، 2020، بحوث ومقالات، ص1

⁴⁷ - نزيه محمد الصادق المهدي، عقد التأمين، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 2002، ص 122

المؤمن له بالإدلاء ببيانات الخطر في حالة حسن النية في التشريع العماني. والثاني في التشريع الأردني والثالث في التشريع المصري

المطلب الأول: جزاء إخلال المؤمن له بالإدلاء ببيانات الخطر في حالة حسن النية

في التشريع العماني

يقصد بحسن النية " إخفاء بعض بيانات الخطر أو الإدلاء ببعض البيانات غير الحقيقية دون قصد التضليل وإنما اعتقاداً منه بعدم أهميتها أو عدم تأثيرها على الخطر المؤمن منه⁴⁸، فلا تكون نيته من الكتمان أو إخفاء هذه البيانات تخفيض قيمة القسط مثلاً وإنما يعتقد أن هذه البيانات ليست ذات أهمية في التعاقد وأنه ليس لها تأثير على إرادة المؤمن بأنه لو علم بها لما أقدم على التعاقد⁴⁹، ويعتبر المؤمن له حسن النية في الحالة التي لا يستطيع فيها المؤمن إثبات سوء النية ولو كانت متوافرة لدى المؤمن له⁵⁰. ذكرنا أن قانون المعاملات المدنية أحال في تنظيم عقد التأمين إلى القوانين الخاصة كقانون تأمين المركبات والقانون البحري الذي تناول التزام المؤمن له بالإدلاء ببيانات الخطر في المادة 346 وتناول جزاء الإخلال بهذا الالتزام في المواد 350 و351 وجعل البطلان هو الجزاء المترتب على هذا الإخلال دون أن يميز بين ما إذا كان المؤمن له حسن النية أو سيء النية حيث رتب البطلان في كلا الحالتين إلا أنه فرق في الأثر المترتب على هذا البطلان من حيث ما يحق للمؤمن من أقساط التأمين فإذا كان المؤمن له سيء النية استحق المؤمن كامل أقساط التأمين أما إذا كان المؤمن له حسن النية

48 - محمد محمد أبو زيد، القانون المدني، العقود المدنية، عقد التأمين، مرجع سابق، ص 232

49 - هيثم حامد المصاروة، المنتقى في شرح عقد التأمين، ط1، دار إثراء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010، ص

242

50 - محمد حسام لطفي، الأحكام العامة لعقد التأمين، مرجع سابق، ص 222

استحق المؤمن نصف الأقساط⁵¹، كما أن المشرع ميز بين حالة تقديم المؤمن له لبيانات كاذبة وبين حالة سكوته عن تقديم بيانات ففي الحالة الأولى رتب البطلان سواء أكان المؤمن له سيء النية أو حسن النية أما في حالة السكوت فقد جعل المشرع البطلان جزاء له في الحالة التي يكون فيها المؤمن له سيء النية حيث نصت الفقرة الثانية من المادة 350 على أنه "وكذلك يبطل التأمين إذا سكت المؤمن له بسوء قصد عن تقديم البيانات المتعلقة بالتأمين وكان من شأن ذلك أن يقدر المؤمن الخطر بأقل من حقيقته". وفي ظل عدم تنظيم قانون المعاملات المدنية لعقد التأمين فإننا عند بحثنا لمجال الحماية القانونية للمؤمن له لا بد لنا من الرجوع إلى القواعد العامة للعقود بشكل عام والتي تطبق في حالة عدم وجود نص خاص يعالج المسألة، فمن المعروف أن القواعد العامة قد تضمنت نصوصاً وقواعد لحماية المتعاقد المتواجد في وضع اقتصادي صعب⁵²، ومن هذه النصوص تلك التي نظمت عقود الإذعان كافة والتي عمد المشرع من خلالها إلى حماية الطرف المدعن من الشروط التعسفية، ومن أهم هذه النصوص ما نصت عليه المادة 158 من قانون المعاملات المدنية والتي جاء فيها "إذا تم العقد بطريق الإذعان وكان قد يتضمن شروطاً تعسفية جاز للمحكمة أن تعدل هذه الشروط أو تعفي الطرف المدعن منها وفقاً لما تقتضي به العدالة ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك" ويعتبر عقد التأمين من أبرز تطبيقات عقود الإذعان فإذا تضمن عقد التأمين شروطاً تعسفية جاز للقاضي أن يعدل هذه الشروط أو أن يعفي المؤمن له منها وفقاً لما تقتضي به العدالة ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك. وإذا كان قانون المعاملات المدنية فيما يتعلق بتفسير العقد قد نظر إلى حالات ثلاثة عندما نص في المادة 165 منه على أنه "إذا كانت عبارة العقد

51 - انظر نص المادة 4/350 من القانون البحري العماني

52 - علي فيلاي، الالتزامات، النظرية العامة للعقد، ط3، موفم للنشر، الجزائر، 2013، ص124

واضحة فلا يعدل عنها بحجة تفسيرها للتعرف على إرادة المتعاقدين أما إذا كان في عبارة العقد غموض فيجب تفسيرها للبحث عن الإرادة المشتركة للمتعاقدين دون الوقوف عند المعنى الحرفي للألفاظ ويستهدى في ذلك بطبيعة التعامل وبالعرف الجاري وبما ينبغي أن يسود من أمانة وثقة بين المتعاقدين⁵³ فإنه فيما يخص عقود الإذعان لم يعاملها نفس المعاملة فيما يتعلق بتفسير العقد نص في المادة 2/166 على أنه " 2- في عقود الإذعان يفسر الشك لمصلحة الطرف المدعى" معنى ذلك أن الشك والغموض في عبارات عقد التأمين يفسر لمصلحة المؤمن له كونه الطرف المدعى في العقد . وبناء عليه فإنه يجب تفسير عقد الإذعان ليس على أساس الإرادة المشتركة للمتعاقدين بل على حسب الغرض الذي سعى إليه المتعاقدان وبذلك نتوصل في غالب الأحيان إلى أن عقد الإذعان يفسر لمصلحة الطرف المدعى⁵³.

أما عن قانون التأمين التكافلي العماني فإننا لم نجد نص صراحة على التزام المشارك بالإدلاء ببيانات الخطر وبالتالي لم يرد نص على إخلال المشترك بهذا الالتزام ولذلك فإن ما يثير التساؤل هل يجوز أن تتضمن وثائق التأمين التكافلي شرطاً يقضي ببطلان العقد وخاصة أن هذا النوع من التأمين قائم على تعاليم الشريعة الإسلامية؟ هناك قاعدة أصولية تنص على أن الأصل في الأشياء والعقود والمعاملات الإباحة والصحة⁵⁴، ولذلك فإن إلحاق شرط البطلان بالعقد مباح من حيث الأصل إلا إذا كان هذا الشرط غير موافقاً للحق وان الضابط في موافقة الشرط للحق هو " ألا يخالف الشرط مقتضى الشرع أو مقتضى العقد" معنى ذلك أن كل شرط

53 - لعشب محفوظ بن حامد، عقد الإذعان في القانون المدني الجزائري والمقارن، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،

199، ص 145

54 - مجموع الفتاوى لابن تيمية 29/18 و شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحى الحنبلي 322/1

مخالف للشرع نصاً أو دلالة فهو فاسد يُحكم ببطلانه وعدم صحته وكذلك فإن كل شرط يخالف مقتضى العقد ويؤدي إلى تفرغ العقد من حقيقته وخاصته المميزة فهو شرط باطل⁵⁵. وان الغاية من نظام التأمين التكافلي هي تحقيق التعاون بين مجموعة المشتركين وان التكييف الفقهي المتوافق مع منهجية العقود الفقهية المسماة في الفقه الإسلامي تقضي بأن يتم تكييف العلاقة التأمينية بين طرفي عقد التأمين التكافلي بأنها عقد هبة لازم من عقود التبرعات كما أن التخريج الفقهي لتبادل الالتزام بالتبرع في عقد التأمين التكافلي أساسه قاعدة التزام التبرعات عند الملكية⁵⁶، وعليه فإن دخول الشرط على عقود المعاوضات أن كان يصح فإن دخوله على عقود التبرعات يصح من باب أولى لان الفقه الإسلامي استقر على أن " باب التبرعات أوسع من باب المعاوضات"⁵⁷.

وبناء على ذلك فإن أهم ما يميز عقد التأمين التكافلي انه عقد تبرع وليس معاوضة فلا يكون هدف المشتركين في التأمين التكافلي تحقيق الربح أصالة ولكن إذا حصلت أية فوائد مالية قابلة للتوزيع فإنهم يستحقونها استثناءً لا أصالةً وبالتالي فإن الغاية العظمى لدى شركة التأمين التكافلي هي تقديم خدمات التأمين بأنواعها بصورة خالية من المخالفات الشرعية الموجودة في نظام التأمين التجاري فالالتزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية هو الغاية المقصودة في التأمين التكافلي، وبالتالي فإن هذه الخاصية المميزة للتأمين التكافلي تقتضي منا أن نسقط المعاني

55 - رياض منصور الخليلي، شرط سقوط الحق في التعويض في التأمين التكافلي بين الشريعة والقانون الكويتي، بحث منشور، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت - مجلس النشر العلمي، مجلد 26، العدد 85، 2011، ص 636

56 - أبو عبدالله محمد بن محمد المغربي المعروف بالخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978، ص 54 ومشار إليه لدى رياض منصور الخليلي، المرجع السابق، ص 643

57 - رياض منصور الخليلي، المرجع السابق، ص 643

والمقاصد والمفاهيم على التطبيقات والإجراءات والشروط المستمدة من واقع التطبيقات التجارية للتأمين فلا بد من الدقة عند تطبيق شرط البطلان في وثائق التأمين التكافلي وذلك للوصول إلى التطبيق الأمثل في ظل هذا الإطار التكافلي⁵⁸.

وبناءً على ما سبق فإذا كان الأصل في الشروط الإباحة والصحة فانه يجوز أن تتضمن وثيقة التأمين التكافلي مثل هذه الشروط متى كانت لا تخالف الشرع ولا تخالف مقتضى العقد. فقد يكون من المؤمن لهم (العملاء) من هو سيء النية قد يتعمد إخفاء معلومات مهمة أو يقدم معلومات كاذبة من هنا قد تلجأ شركات التأمين إلى النص في وثيقة التأمين على شرط بطلان العقد.

المطلب الثاني: في التشريع الأردني

إن توافر حسن النية لدى المؤمن له لا يعفيه من الجزاء من حيث الأصل وذلك بخلاف جهل المؤمن له بهذه البيانات ففي هذه الحالة لا يعتبر مخالفاً بالتزامه وبالتالي لا يتعرض لأي جزاء⁵⁹. وقد نظم المشرع الأردني جزاءً خاصاً للمؤمن له حسن النية عند إخلاله بالتزامه بإعلان بيانات الخطر وذلك في الفقرة الثانية من المادة 928 من القانون المدني حيث نصت على انه " وإذا انتفى الغش أو سوء النية فانه يجب على المؤمن عند طلب الفسخ أن يرد للمؤمن له الأقساط التي دفعها أو يرد القدر الذي لم يتحمل في مقابله خطراً ما". من خلال هذا النص يتضح أن للمؤمن اختيار فسخ العقد إلا انه يلتزم في هذه الحالة بان يرد للمؤمن له ما دفعه من أقساط وذلك خلافاً للحالة التي يكون فيها المؤمن له سيء النية وهذا التمييز

58 - المرجع السابق، ص 644

59 - محمد محمد أبو زيد، القانون المدني، العقود المدنية، عقد التأمين، مرجع سابق، ص 232

حسام الدين الاهواني، المبادئ العامة للتأمين، مرجع سابق، ص 155

يعتبر حماية قانونية واضحة وفرها المشرع الأردني للمؤمن له حسن النية، ويكون للمؤمن كذلك إلا يختار الفسخ وإنما يتفق مع المؤمن له على تعديل أحكام العقد بما يتوافق مع حقيقة البيانات أو أن يستمر بالعقد كما هو. ولذلك فإنه يفرق بين فرضين يتمثل الأول في اكتشاف إخلال المؤمن له بالتزامه بالإعلان قبل تحقق الخطر المؤمن منه ويتمثل الثاني في اكتشاف الإخلال بعد تحقق الخطر المؤمن منه، ففي الفرض الأول يكون المؤمن أمام خيارين فيما أن يختار الإبقاء على العقد وفق شروطه السابقة أو الإبقاء عليه مع زيادة الأقساط وفي هذه الحالة يجب موافقة المؤمن له على الزيادة وإذا قبلها فإنه لا تسري إلا من تاريخ الاتفاق عليها باعتبارها تمثل تعديلا للعقد⁶⁰، وإن خيار زيادة القسط بالاتفاق هو ما تقضي به القواعد العامة من إمكانية اتفاق الأطراف على تعديل العقد⁶¹، وقد ذهب جانب من الفقه إلى أنه في حال طلب المؤمن فسخ العقد ورد الأقساط فإن من حقه طلب التعويض شريطة أن يكون المؤمن له قد رفض الزيادة المعقولة التي عرضها عليه المؤمن⁶². أما في الحالة التي يكتشف فيها الإخلال بعد تحقق الخطر المؤمن منه فإن للمؤمن أيضا خيارين فله طلب فسخ العقد أو الإبقاء عليه فإن اختار الفسخ رد للمؤمن له من الأقساط التي دفعها القدر الذي لم يتحمل في مقابله خطرا ما وهذا يعني تغطية المؤمن لما وقع من إخطار حين أن النص لم يشير إلى أي أثر رجعي للفسخ بهذا الخصوص وإنما اقتصر حكم النص على المقدار الذي يجب على المؤمن رده⁶³.

60 - محمد حسام لطفي، الأحكام العامة لعقد التأمين، مرجع سابق، ص 222

احمد شرف الدين، أحكام التأمين، مرجع سابق، ص 248

61 - أسيد الذنبيات، المرجع السابق، ص 448

62 - احمد شرف الدين، أحكام التأمين، مرجع سابق، ص 249

63 - أسيد الذنبيات، المرجع السابق، ص 449

المطلب الثالث: في التشريع المصري

لقد سبق وان بينا أن القانون المدني المصري قد خلا من النص على جزاء إخلال المؤمن له بالتزامه بالإعلان عن بيانات الخطر لذلك توجه الفقه المصري إلى المشروع التمهيدي للقانون المدني وإلى المادة 3/1067 منه والتي تنص على انه " وتسري أحكام الفقرة السابقة في كل الحالات التي يفسخ فيها العقد لإخلال المؤمن عليه بتعهداته عن غش، أما إذا كان المؤمن عليه حسن النية فانه يترتب على الفسخ أن يرد المؤمن مقابل التأمين أو يرد منه القدر الذي لم يتحمل في مقابله خطراً ما" ومن خلال هذا النص يتضح تماثله مع موقف القانون المدني الأردني في تقرير الفسخ.

وقد نصت الفقرة الثانية من المادة 1068 من المشروع التمهيدي على انه " فإذا انكشفت الحقيقة قبل تحقق الخطر جاز للمؤمن أن يطلب فسخ العقد في خلال عشرة أيام من إخطار طالب التأمين" وبذلك يكون المشروع التمهيدي قد حدد مدة طلب فسخ العقد بعشرة أيام تبدأ من تاريخ إخطار طالب التأمين فإذا انقضت هذه المدة دون طلب الفسخ امتنع عليه طلب الفسخ. في حين غفل المشرع الأردني عن تحديد مثل هذه المدة وإنما أصبح الأمر متروكاً لحرية المؤمن التي لا يحددها إلا مدة التقادم الطويل وهي ثلاثة سنوات وفق لنص المادة 932 من القانون المدني.

إلا انه وفي ظل غياب النص التشريعي في القانون المدني المصري فقد ذهب بعض الفقه إلى المناداة بجل توفيق من شأنه تحقيق التوازن بين مصالح كلا طرفي عقد التأمين بحيث لا يلزم المؤمن بأداء كامل مبلغ التأمين ولا يفقد المؤمن له كامل المبلغ وإنما يتم تخفيض مبلغ التأمين بحيث يتناسب مع الفارق بين القسط المدفوع فعلاً وما يجب دفعه على ضوء البيانات

والمعلومات المكتومة⁶⁴. وقد ذهب جانب إلى أن التخفيض النسبي يجب ألا يسلب حق المؤمن في فسخ العقد لكي يتمكن من التخلص من التزامه بالضمان بالنسبة للمستقبل على اعتبار أن ذلك ما تقضيه العدالة⁶⁵. وتجدر الإشارة إلى أن قيام المؤمن له بإخطار المؤمن بحقيقة البيانات قبل تحقق الخطر يعتبر وكأنه مخل بالتزامه بحسن نية بحيث يعتبر تداركه نافياً لسوء نيته⁶⁶.

الخاتمة

تناول هذا البحث موضوع أثر حسن نية المؤمن له من عدمها على نطاق جزاء البطلان في قانون التأمين العماني دراسة مقارنة، وقد توصلنا من خلالها الى جملة من النتائج والتوصيات نجملها على النحو التالي:-
النتائج:-

1- أن المشرع العماني لم ينظم عقد التأمين في قانون المعاملات المدنية وإنما نص في المادة 735 منه على أن " التأمين تنظم أحكامه القوانين الخاصة" والتي نظمت بعض انواع التأمين ووجدنا ان القانون البحري العماني قد نظم التزام المؤمن له بالأدلاء ببيانات الخطر وتفاقمه ونظم الجزاء المترتب على الاخلال به وهو بطلان عقد التأمين.

64 - د عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مرجع سابق، ص 1283

د محمد المرسي زهرة، أحكام عقد التأمين، مرجع سابق، ص 217

د احمد شرف الدين، أحكام التأمين، مرجع سابق، ص 249

65 - حسام الدين الاهواني، المبادئ العامة للتأمين، مرجع سابق، ص 158

محمد حسام لطفي، الأحكام العامة لعقد التأمين مرجع سابق، ص 226

66 - عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، مرجع سابق، ص 1276

د رمضان أبو السعود، أصول التأمين، مرجع سابق، ص 500

2- نظم المشرع الاردني التزام المؤمن له بإعلان البيانات والمعلومات المتعلقة بالخطر ونص على جزاء الاخلال بهذا الالتزام وعبر عنه بالفسخ.

3- لم ينظم المشرع المصري الجزاء المترتب على اخلال المؤمن له بالتزامه بالإعلان عن بيانات الخطر الا ان الفقه المصري تبنى ما درجت عليه وثائق التأمين من النص على جزاء البطلان.

4- أن الحماية القانونية للمؤمن له من جزاء البطلان تتبدى من خلال تمييز التشريعات محل الدراسة بين المؤمن له حسن النية والمؤمن له سيء النية في ايقاع هذا الجزاء وأيضا من خلال الضوابط المتطلبية لقيام حالة سوء النية فذكرنا انه لا بد وان تكون المعلومات التي كتبتها مؤثرة ومعلومة لديه وان يكون هناك كذب او كتمان متعمد لهذه المعلومات وكذلك فان الحماية تبدو ايضا من خلال تطلب البروز الشكلي للشرط المطبوع الذي يقضي ببطلان عقد التأمين.

التوصيات :-

1- نتمنى من التشريعات محل الدراسة افراد عقد التأمين بتشريع خاص ينظم احكامه العامة وذلك نظرا لما له من اهمية اقتصادية واجتماعية كبيرة ولما له من احكام خاص به دون غيره من العقود.

2- نتمنى على كل من المشرع العماني والمشرع المصري في تأمين المسؤولية عن حوادث المركبات اما ان يحذو حذو المشرع الاردني الذي لم ينص على التزام المؤمن له بالادلاء ببيانات الخطر ولا على الجزاء المترتب على الاخلال بهذا الالتزام، واذا لم يكن كذلك فإننا نتمنى ان يميز كلا المشرعين بين المؤمن له حسن النية والمؤمن له سيء النية فهناك اجحاف واضح بحق المؤمن له حسن النية.

3- وتتمنى على كل من التشريعات محل الدراسة الزام شركات التأمين باحاطة المؤمن له قبل التعاقد بمضمون العقد احاطة فعليه شاملة لكافة جوانب العقد وابعاد الاصطلاحات القانونية التي يصعب على المؤمن له فهمها. وتتمنى على التشريعات محل الدراسة كذلك تقييد سلطة المؤمن في ايقاع جزاء البطلان وذلك في الحالة التي يكون فيها الكتمان او الكذب منصبا على اجابة لسؤال موجه من المؤمن بخصوص بيان جوهري او في الحالة التي يكون فيها البيان الجوهري سببا في وقوع الحادث، اما في الحالة التي لا يكون فيها للبيان الكاذب او للكتمان شأن في وقوع الحادث فينبغي ترك الامر للقواعد العامة لتأخذ مجراها دون الاخذ بالبطلان تأسيسا على ان جزاء البطلان يمثل استثناء على القواعد العامة.

المصادر و المراجع

'Ahmad Sharaf Al-Dīn, Ahkām Al-Ta'mīn, Dirasah Muqāranah Fi Al-Qānūn Wa Al-Qada' Al-Muqāranayyin, (Misr: Manshūrāt Nādī Al-Qadā', 1991).

Husam Al-Dīn Al-'Ahwani, Al-Nazariyah Al-'Amah Lil-'iltizam, (Al-Qāhirah: Al-Masādir Al-'Dārīyah Lil-'iltizam, Juz' 1, Mujallad 1, 2000).
Hasan Abū Al-Najā, Mervat 'Abd-Al'āl, Ahkām Al-Ta'mīn, Dirasah Muqāranah, 2004.

Ramadān Abū Al-Su'ud, 'Usūl Al-Ta'mīn, (Al-'Iskandarīyah: Dār Al-Matbū'at Al-Jamī'iyah, Mujallad 2, 2000).

Suhayr Muntasir, Al-'Ilzam Bi-Al-idlā' Bi-Bayānāt Al-Khatar Wa-Tafāqumihi Fi 'Aqd Al-Ta'mīn, Dār Al-Nahḍah Al-'Arabīyah.

'Abd Al-Qādir Al-'Uṭṭīr, Al-Ta'mīn Al-Barrī Fī Al-Tashrī' Al-'Urdunī: Dirāsah Muqāranah, Al-Qawā'id Wa-Al-Aḥkām Al-Khāṣṣah Bi-'Uqūd Al-Ta'mīn Min Al-Mas'ūliyah Dida Hawādith Al-Sayyārāt, Al-Ta'mīn 'Alá Al-Hayāh, Al-Ta'mīn Min Al-Harīq, ('Ammān: Dār Al-Thaqāfah, Al-'Iṣḍār Al-Thānī, 2001).

'Abd Al-Razzāq Al-Sanhūrī, Al-Wasīṭ Fī Sharḥ Al-Qānūn Al-Madanī: 'Uqūd Al-Gharar Wa 'Uqūd Al-Ta'mīn, (Beirūt: Dār 'Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī, Juz' 2, 1964).

'Abd Al-Mun'im Mūsá Ibrāhīm, Ḥusunu Al-Nīyah Fī Al-'Uqūd: Dirāsah Muqāranah, (Beirūt: Zayn al-Ḥuqūqiyah, 2006).

'Alī Fīlālī, Al-'Itizāmāt Al-Nazariyah Al-'Āmmah Lil-'aqd, Al-Jazā'ir, 2013. 'Alī Najīdah, Al-Nazariyah al-'Āmmah lil-'Itazām, Masādir Al-'Itazām, Juz' 1, 2001.

Ghāzī Khālīd Abū 'Urābī, Aḥkām Al-Ta'mīn Wifq Ākhir Al-Ta'dīlāt Al-Tashrī'iyah: Dirāsah Muqāranah, ('Ammān: Dār Wā'il lil-Nashr Wa-Al-Tawzī', 2011).

La'shab Maḥfūz, 'Uqūd Al-Id'ān Fī Al-Qānūn Al-Madanī Al-Jazā'irī Wa Al-Muqāran, (Al-Jazā'ir: Al-Mū'assasah Al-Waṭaniyah Lil-Kutub, 1999). Muhammad Al-Mursi, Aḥkām 'Aqd Al-Ta'mīn, (Dār Al-Nahḍah Al-'Arabiyah, 2006).

Muhammad Husam, Al- Aḥkām Al-'Āmmah Li-'Aqd Al-Ta'mīn, 2010. Muhammad Husayn, Aḥkām Qānūn Al-Ta'mīn, (Alexandria: Dār Al-Ma'arif).

Muhammad Husayn Mansur, Mabadi' Qānūn Al-Ta'mīn, (Al-Qāhirah: Dār Al-Jamī'ah Al-Jadīdah Lil-Nashr, 1991).

Muhammad Abu Zaid, Al- Qānūn Al-Madani: Al-'Uqūd Al-Madaniya ('Aqd Al-Ta'mīn).

Mahmūd Al-Kilani, 'Uqud Al-Ta'mīn Min Al-Nāhīya Al-Qānūniya, Al-Nazarīya Al- 'Āmmah Fi Al-Ta'mīn – Ta'mīn Min Al-Mas'ulīya – Ta'mīn Al-Barrī – Ta'mīn 'Ala Al-Hayah, 1999.

Mustafā Al-'Awjī, Al- Qānūn Al-Madani, Al-'Aqd, (Beirūt: Dār Hassūn Lil-Nashr,1993).

Nazīh Muhammad Al-Sādiq Al-Mahdi, 'Aqd Al-Ta'mīn, (Al-Qāhirah: Dār Al-Nahḍah Al-'Arabīyah, 2002).

Haītham Al-Musārwat, Al-Muntaqā Fī Sharh 'Aqd Al-Ta'mīn, ('Ammān: Dār 'Ithra' Lil-Nashr Wa Al-Tawzi', 2010).

Rīyad Mansūr, Shurūṭ Suqūṭ Al-Ḥaq Fī Al-Ta'mīn Al-Takāfulī Bayna Al-Sharī'ah wa al-Qānūn Al-Kuwaytī, (Jami'atu Kuwait: Majallah Al-Sharī'ah Wa Al-Dirāsāt Al-'Islāmīyah, 'Adad 85, 2011).

Yasīr Muhamid Al-Nidānī, Ḥusunu al-Nīyah Fī 'Aqd Al-Ta'mīn, (Jami'atu Al-Azhar: Kullīyah Al-Sharī'ah Wa Al-Qānūn Fī Tantā, 35, Juz' 4, 2020).

Al-Lā'ihah Al-Tanfīziyah Liqānūn Al-Ta'mīn Al-'Ijbārī Al-Miṣrī Raqm 72 Li-Sanah 2007 Wa Qānūn Ta'mīn Al-Markabāt Al-'Umānī Raqm 34/94.

Ta'līmāt Aqsāt Al-Ta'mīn Al-'Ilzāmī Lil-Markabāt Wa Mas'uliyat Sharikāt Al-Ta'mīn Raqm 23 Li-Sanah 2010.

Qānūn Al-Ta'mīn Al-'Ijbārī al-Miṣrī Raqm 72/2007.

Qānūn Al-Ta'mīn Al-Takāfullī Raqm 11/2016 Al-Sādir Bitārīkh 6/3/2016.

Qānūn Al-Tijārah Al-Baḥrīyah Al-'Urdunī.

Qānūn Al-Tijārah Al-Baḥrīyah Al-Miṣrī.

Qānūn Al-Sayr Al-'Urdunī Raqm 49/2008, (Al-Jarīdah Al-Rasmīyah, 'Adad 4924, 17/8/2008).

Al-Qānūn Al-Madani Al-'Urdunī Raqm 43/1976, (Al-Jarīdah Al-Rasmīyah, 'Adad 22645, Safhah 2, 1/8/1976).

Al-Qānūn Al-Madanī Al-Miṣrī Raqm 131/1948 Wa Al-Ma'mūl Bihi Min 15 'Uktūbar 1949 W-Al-Sādir Bi-Qasr Al-Qubbah Fī 9 Ramaḍān 1367 Hijrī, (Al-Waqā'i' Al-Miṣrīyyah, 'Adad 108 Mukarrar A, 29/7/1948).

Qānūn Al-Ma'āmalāt Al-Madanīyah, Mursūm Sulṭānī Raqm 229/2013, Al-Ṣādir Fī 6 Min Māyū, Sanah 2013M.

Majmū'at Al-Ahkām Al-Ṣādirah 'An Al-Dawā'ir Al-Madanīyah Bil-Mahkamah Al-'Ulyā Al-'Umānīyah Wa Al-Mabādi' Al-Mustakhlisah Minhu.

Al-Mudhakkarāt Al-'Idāhīyah Lil-Qānūn Al-Madanī Al-'Urdunī, ('Ammān: al-Maktab Al-Fannī Li-Naqābah Al-Muḥāmīn Al-'Urdunīyyīn, Juz' 2, 2000).

Nīẓam Al-Ta'mīn Al-'Ilzāmī Al-'Urdunī.

Namūdhaj Wathīqatu Al-Ta'mīn Al-Mūaḥadah 'Alā Al-Markabāt Al-Mu'tamadah Qarār Raqm Kh/19/2016 Bitārīkh 3 Fibrāyir 2016.

الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفع الإسلاموفوبيا: رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية انموذجاً

Postcolonialism, Islamophobia and Inserting Islamic Facts in African-American Fiction: Umm Zakiyyah's *If I Should Speak*

Pascakolonialisme, Islamofobia dan Memasukkan Fakta Islam dalam Fiksiyen Afrika-Amerika: Umm Zakiyyah's *If I Should Speak*

د. نضيرة بريوة*، أ. د. رحمة بنت أحمد**

الملخص

يواجه الإسلام والمسلمين و خاصة الأقليات المقيمة في الغرب عدداً من التحديات، مثل الادعاءات الغربية التي تُمارس ضد الإسلام والمسلمين وتنعكس سلبياً لُنتج مختلف الصور النمطية والتحيزات العنصرية ضدهم سواء باستعمال الميديا أو المنشورات الغربية. وعليه؛ يهتم هذا البحث بتسليط الضوء على هذه التحديات و خاصة الإسلاموفوبيا، و دراسات ما بعد الاستعمار و دور الرواية في تصحيح الشبهات و سرد الحقائق حول الإسلام و المسلمين من خلال اتخاذ رواية "لو يجب أن أتكلم" (2000) للكاتبة أم زكية من الولايات المتحدة الأمريكية. وقد وظّفت الباحثة المنهج الكيفي غير التجريبي معتمدة على طريقة التحليل الوصفي النظري باستخدام الرواية المختارة كمصدر أولي، مع مصادر ثانوية نقدية متوفرة في المكتبة وعلى الشابكة، من مثل الكتب والمقالات الأكاديمية، والمقابلة الشخصية المنشورة التي أجريت مع الكاتبة المختارة، أم زكية. على وجه الخصوص، تحاول هذه الورقة اكتشاف آثار الإسلاموفوبيا على حياة المسلمين في الغرب وطريقة النقد الأدبي في تصحيح هذه النظرة ضمن الذاتية التاريخية، وبعد التحليل والمناقشة؛

*باحثة في مرحلة ما بعد الدكتوراه، كلية عبد الحميد أبو سليمان للفقه و العلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: briouanadira39@gmail.com
**بروفيسور و أستاذة قسم اللغة العربية، كلية عبد الحميد أبو سليمان للفقه و العلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، البريد الإلكتروني: rahmahao@iium.edu.my

35 الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفن
رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية انموذجاً: الإسلاموفوبيا

ظهرت أدلة كافية على صراعات عدة تواجه الهوية الإسلامية في الغرب، مما يؤدي إلى ضياع هوية المسلم بين الأنا والآخر، فمن جهة ترغب الأنا المسلمة في الحفاظ على جوهرية هوية الأصل، ومن جهة أخرى تتعرض الهوية للضياع والتهمين والازدواجية بسبب السياسات العنصرية والثقافة الغربية والشعور بالتغريب، ومن أهمية هذا البحث. كما أثبتت الدراسة أنّ للرواية دور مهم في تصحيح الشبهات و سرد الحقائق، و لذلك نوصي بأسلمة الرواية و الكتاب بتسليط رواياتهم و أقلامهم على سرد الهوية و الثقافة الإسلامية بدل التقليد و التبعية للأدب الغربي دون مراعاة الهوية و مقوماتها.

الكلمات الدلالية: الإسلاموفوبيا، دراسات ما بعد الكولونيالية و الإسلام، أم زكية، السرد.

Abstract

Islam has been growing quickly in the world, yet it is a predominately misunderstood religion. Othering Islam through media propaganda and western writings, and misassociating it with some assumptions are still rampant. Thus, the researcher attempts at showing these assumptions and stereotypical prejudgments of Islam and Muslims that are commonly associated with Western assumptions resulted in Islamophobia and exploring the role of counter-discourses in contemporary Black-American Fiction by analysing Umm Zakiyyah's *If I Should Speak* and showing to what extent does the novel has an important role in correcting assumptions and narrating the Islamic facts. Thus, this article highlights Umm Zakiyyah's narrative of Islam's truth within its historical sources which are the Qur'an and the Sunnah. The paper analyses Umm Zakiyyah's reconsideration of Islam's truth, by focusing on the meaning of Islam and being a Muslim. To do so, this qualitative and non-empirical research is conducted in a descriptive-theoretical analysis, using the selected novel as a primary source and library and online critical materials, such as books and journal articles, as secondary reference. Based on the analysis, it is found that Umm Zakiyyah narrates Islam and Muslims to counter the West's negative view on Islam. Furthermore, based on the story, the power of Muslim self-identification within the transparent historical knowledge based on the Quran's perspectives leads to the conversion of Tamika Douglass, proving that Islam can be perceived positively by non-Muslims; in this case, it is represented within its subjectivity. It is found that the novel can be a tool of Islamic *da'wah* [call for the faith]. Hence, the Muslim writers and novelists should write and attempt to Islamise English fiction to help in solving the challenges faced by Muslims and the Ummah.

Keywords: Islamophobia, Islamic Postcolonialism, Umm Zakiyyah, Fiction, Facts.

Abstrak

Islam telah berkembang pesat di dunia, namun ia adalah suatu agama yang sering disalah fahami. Islam sering digambarkan sebagai suatu agama yang asing melalui propaganda media dan tulisan barat. Islam juga kerap kali dikaitkan dengan beberapa andaian yang tidak tepat. Oleh itu, pengkaji bagi kajian ini cuba menunjukkan andaian-andaian serta prasangka stereotaip terhadap Islam dan umat Islam yang lazimnya dikaitkan dengan andaian-andaian daripada pihak Barat yang mendorong kepada Islamofobia. Kajian ini turut meneroka peranan wacana balas dalam Fiksyen Masyarakat Kulit Hitam-Amerika kontemporari dengan menganalisis *If I Should Speak* karya Umm Zakiyyah dan menunjukkan sejauh manakah novel tersebut memainkan peranan penting dalam membetulkan andaian serta menceritakan kebenaran tentang Islam. Artikel ini mengetengahkan naratif Ummu Zakiyyah tentang kebenaran Islam berdasarkan sumber-sumber sejarahnya iaitu Al-Quran dan As-Sunnah. Penulisan ini menganalisis pertimbangan semula Umm Zakiyyah terhadap kebenaran Islam, dengan memberi tumpuan kepada makna Islam dan pengalaman menjadi seorang Muslim. Untuk berbuat demikian, penyelidikan kualitatif dan bukan empirikal ini dijalankan dengan menggunakan analisis deskriptif-teoretikal terhadap novel yang dipilih sebagai sumber utama dan bahan kritikal dalam talian, seperti buku dan artikel jurnal yang digunakan sebagai rujukan sekunder. Berdasarkan analisis, kajian ini mendapati bahawa Ummu Zakiyyah menggambarkan Islam dan umat Islam dengan naratif yang menentang pandangan negatif Barat terhadap Islam. Tambahan pula, berdasarkan cerita tersebut, kuasa pengenalan diri seseorang Muslim dengan pengetahuan telus dalam sejarah berdasarkan perspektif Al-Quran mendorong kepada kepada penukaran agama Tamika Douglass, seterusnya, membuktikan bahawa Islam boleh dilihat secara positif oleh bukan Islam; dalam kes ini, pandangan tersebut diwakili dalam subjektivitinya. Kajian ini mendapati bahawa novel yang dikaji boleh menjadi alat dakwah Islamiah [seruan akidah]. Oleh itu, penulis dan novelis Muslim harus menulis dan mengislamkan fiksyen Inggeris untuk membantu dalam menyelesaikan cabaran yang dihadapi umat Islam dan Ummah.

Kata kunci: Islamofobia, Pascakolonialisme Islam, Umm Zakiyyah, Fiksyen, Fakta.

المقدمة

خلال فترة ما بعد الاستعمار، واجه الإسلام بشكل عام والعالم الإسلامي بشكل خاص، تحديات مختلفة في جميع جوانب الحياة وعلى جميع المستويات، محلياً ودولياً. وتشمل هذه صعود الماركسية والعلمانية والحداثة. اعتبر بعض العلماء ووسائل الإعلام في الغرب العالم

الثالث "الآخر" الضعيف وسعوا إلى تصحيحه غالبا بشكل خاطئ ، من خلال إشباعه بالقوة والسلام والديمقراطية والتعليم الحديث وغيرها من الإصلاحات الدعائية ، خاصة في البلدان الإسلامية ، بما في ذلك الشرق الأوسط. ومع ذلك، فإن مهمتهم في "تحضر" الشرق كانت مليئة بالصراعات والألغاز المتأصلة. من ناحية، كانت هذه المجموعة من الناس التي تشترك في الواقع في الكثير من القواسم المشتركة مع العنصريين في جميع أنحاء العالم تهتم دائما بمصالحها الخاصة باستمرار من خلال ممارسة هيمنتهم وسيطرتهم على الأراضي والموارد الطبيعية في الشرق (الأوسط). ومن ناحية أخرى، كانوا قلقين بشأن ما يعرف باسم "الخلافة الإسلامية". وهكذا، فقد سعوا مرارا وتكرارا لمنع إنشاء أي دولة إسلامية في المنطقة. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه المجموعة العنصرية في الغرب قد حصرت أدوار القادة العرب والمسلمين حتى يظلون أقوى كيان في العالم. على سبيل المثال ، يسعى حكام أمريكا إلى البقاء "الأعظم" من خلال محاربة التقدم الصناعي والتجاري والاقتصادي في دول العالم الثالث ، بما في ذلك إيران وتركيا والصين. كما يواصل تهديد وابتزاز دول الخليج مقابل ما يسمى "بتوفير الحماية"، لإبقاء عيون أمريكا على الإسلام والعالم الإسلامي.

بعدها، خلّفت أحداث الحادي عشر من سبتمبر عدة تحديات مختلفة للمسلمين الذين يعيشون في الغرب وخارجه من خلال التغطية الإعلامية السلبية للإسلام وربط الإسلام بالإرهاب. ونتيجة لذلك، ازدادت العنصرية والنمطية والتحيز والتمييز ضد المسلمين بعد هذه الأحداث. كما أنه هناك العديد من الأيديولوجيات الغربية مثل العولمة والرأسمالية والماركسية والعلمانية والتحديث التي تتعارض مباشرة مع الإسلام وقيمه. في كثير من الحالات، تم تصوير الإسلام والمسلمين أيضا في الكتابات الغربية على أنهم غير متحضرين وغير عقلانيين وعنيفين وجاهلين وضعفاء. وفي هذا السياق، يؤكد أحمد أكبر (1992) أنه "لا شيء في التاريخ شوه وهدد المسلمين مثل وسائل الإعلام الغربية"¹. تم تصوير الإسلام كدين مرتبط بالإرهاب والعنف والجهل والرعب. في ذات السياق، يؤكد إدوارد سعيد أن الغربيين لا يعرفون شيئا عن

¹ أحمد أكبر، الإسلام وما بعد الكولونيالية: المأزق والوعد، (نيويورك، روتلج، 1992)، ص 223.

الحضارة والتاريخ والثقافة الإسلامية. إنهم يتجاهلون الكتاب أو المثقفين أو الموسيقيين المسلمين العظماء لأن الإسلام يُصوّر للغربيين فقط في الصورة التي تناسب أجندة الغرب التي وصفها سعيد بأنها "أسلوب جديد من الإمبريالية بدون مستعمرات"².

ومثل المعرفة المنتجة المفبركة، اعتبر سعيد وسائل الإعلام أيضا في كتابه "تغطية الإسلام" (1981)، أداة للسلطة لمواصلة السيطرة على العالم الإسلامي. على سبيل المثال، اختلق الغرب صورة سيئة عن الإسلام من خلال تصوير العالم الإسلامي على أنه إرهابي وربطت الإسلام بالعنف والأصولية لإعلان "الحرب على الإرهاب". وبالمثل، في "هل التغطية الموضوعية عن الإسلام ممكنة؟ و وضع الشيطان في سياقه" (2005)، ربط سيد فريد العطاس بين تغطية الإسلام والسلطة. وفقا للعطاس، نجحت الحضارة الإسلامية في وقت سابق في توسيع سلطتها وسيطرتها ونفوذها مثل الإمبراطورية العثمانية، ولكن اليوم، الغرب هو الحضارة المهيمنة في المجالين الاقتصادي والثقافي³. ومع ذلك، فإن تهديد العداء تجاه الإسلام متجذر بعمق في الغرب. وهكذا، اتبع الغرب سياسته القائمة على الصور النمطية الشرقية والمفاهيم الخاطئة عن الإسلام. وبنفس الطريقة، يشرح أمين ملك (2005) الخطاب الاستعماري في تمثيل الادعاءات ضد الإسلام كاتبا: "إنّ العديد من الخبراء الغربيين، الذين يسمون بالخبراء، يقدمون أحيانا ادعاءات متغترسة حول الإسلام والمسلمين، ويعرضون في كثير من الأحيان صورا وتسميات سلبية ونمطية يتم نشرها بانتظام وبشكل ممنهج"⁴.

وذات آراء الكتاب السابقين، ترى أم زكية أن تمثيل الإسلام في الإعلام هو الذي شوه سمعة المسلمين في أمريكا و لفق حولهم العديد من الادعاءات الكاذبة لتشويه صورهم، وحاولت الكاتبة سرد حقيقة الإسلام والمسلمين انطلاقا من مصادره التاريخية الأصلية: القرآن والسنة.

1. العالم الإسلامي ما بعد الإستعمار، أمريكا والحركات الجهادية ضد العلمانية

² أدوارد سعيد، الإسلام في عيون الغرب، (نيويورك، الأمة، 1980)، ترجمة حيان الغربي (دمشق، دار الهدى، 2005) ص 7.

³ سيد فريد، العطاس، تغطية الإسلام: التحديات والفرص المتاحة لوسائل الإعلام العالمية، (سنغافورة، مركز البحوث للدراسات الإسلامية والمالوية، 2005)، ص 152.

⁴ مالك أمين، السرديات الإسلامية في الخطاب الإنجليزي، (نيويورك، مطبعة جامعة نيويورك، 2005) ص 252.

واستمر الوجود الغربي والتدخل الأجنبي في بقية الدول الإسلامية، وخاصة الشرق الأوسط، سياسياً وإدارياً. ونتيجة لذلك، وكما ذكر جون إسبوزيتو (بدون تاريخ)، بدأت العديد من الدول الإسلامية في تكييف الروح الإسلامية في مجتمعاتها وأنظمتها التعليمية وأنظمتها السياسية، مثل السودان والمملكة العربية السعودية والجزائر ومصر وأفغانستان وباكستان والصومال والسنغال، كوسيلة لرفض العلمانية. على سبيل المثال، عندما غزا السوفييت أفغانستان في عام 1979، ظهر تنظيم القاعدة كمجموعة لمواجهة الغزو السوفيتي. كتب دانيال بايمان (2015): "أصبح عبد الله عزام المناهض الرائد للنضال ضد الاتحاد السوفياتي وأصدر فتوى في عام 1984 بعنوان "الدفاع عن الأراضي الإسلامية"⁵. بعد هزيمة الاتحاد السوفياتي، أراد أسامة بن لادن محاربة أمريكا والأيدي المتآمرة معها (السياسيون المسلمون الذين يكيفون العلمانية مع الأنظمة الإسلامية) في أرض الإسلام مع الأخذ في الاعتبار نصيحة سيد قطب التي "دعمت نضالات المسلمين في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك الانتفاضات ضد ما يسمى بالأنظمة المرتدة في العالم الإسلامي". بدأ تنظيم القاعدة سلسلة من التفجيرات ضد أمريكا والوجود الغربي في شؤونهم مثل أفغانستان والعراق وباكستان والسودان. تضاغفت الأزمة بين أمريكا والجماعات الجهادية الأخرى مثل بوكو حرام وطالبان والشباب. نتيجة لذلك، ظهرت معاداة أمريكا. في الواقع، إنها مجرد ذريعة أمريكية لمحاربة كل من يقف ضد سياساتها الخارجية في الشرق الأوسط، وكذلك لوقف توسع القاعدة في أفغانستان ودمشق وبغداد.

دعا تنظيم القاعدة "الجهادي" وجماعات أخرى إلى مواجهة الوجود الأمريكي والتوسع العلماني في بلاد المسلمين مع بداية القرن الحادي والعشرين، كما وقعت سلسلة من الانفجارات داخل أمريكا و"تحول السحر على الساحر". يشير فرانتز فانون هنا في كتابه "معذبو الأرض" (1961) إلى أن من طبيعة الاستعمار التحريض على العنف والإرهاب. ويوضح كذلك أن عملية الاستعمار هي التي أدت إلى ظهور مقاومة مضادة كردة فعل من

Byman, D. (2015). *Al Qaeda, the Islamic state, and the global jihadist movement: What everyone needs to know*. New York, NY: Oxford University Press. P. 4

قبل الأشخاص الضعفاء والبلدان المستعمرة. وبالمثل، أدت التدخلات العسكرية الأمريكية في الشرق الأوسط إلى إنشاء جماعات إسلامية أخرى دعت إلى العنف ضد الداخل الأمريكي. كما أشارت الكاتبة هاليداي إلى أنّ هذه المواجهة المعلنة ضد أمريكا و العلمانية تعود لدور المؤسس المصري لجماعة الإخوان المسلمين، حسن البنا، ودعوته إلى توحيد المسلمين من مختلف البلدان، والمؤسس الباكستاني لجماعة الإسلام الأول، مولانا المودودي، الذي دعا إلى النضال والجهاد ضد العلمانية وجميع الأيديولوجيات الغربية الأخرى.

2. أحداث الحادي عشر من سبتمبر، تفاقم أزمة العالم الإسلامي، وتساعد وثيرة

الإسلاموفوبيا في أمريكا

أخيرا ، وقعت أحداث 11/9. لماذا وكيف وماذا حدث ليس هدف هذه الدراسة ، ومع ذلك ، فإن بعض العنصريين في أمريكا لا يغفرون أبدا لأولئك الذين يريدون تغيير طريقة حياتهم وثقافتهم وسياساتهم الخارجية. لقد كانت فرصة أمريكا لإعلان "الحرب على الإرهاب" أو "الحرب على الإسلام". كتبت ليز فيكيستي (2009): "بعد 11 سبتمبر ، تم توسيع معايير العنصرية المؤسسية للأجانب - معاداة الأجانب - لتشمل مجتمعات الأقليات العرقية التي استقرت في الغرب منذ عقود ، مجرد أنهم مسلمون"⁶. على الرغم من التعددية الثقافية في الغرب ، يذكر أوليفيه روي وسارة سيلفستري (2007) أن "المسلمين واجهوا أشكالاً مختلفة من التمييز وواجهوا انتقادات مختلفة اعتماداً على مجموعة واسعة من الخصائص بما في ذلك تصورات الدين والعرق والجنس"⁷. ادعى بعض النشطاء في الغرب، وخاصة في أمريكا، نشر السلام في العالم الإسلامي. ومع ذلك ، "يتم استخدام العداء تجاه الإسلام لتبرير الممارسات

⁶ Fekete, L. (2009). *A suitable enemy: Racism, migration and Islamophobia in Europe*. New York, NY: Pluto Press. "P. 44

⁷ Roy, O., & Silvestri, S. (2007). *European Islam: Challenges for public policy and society*. Brussels: Centre for European Policy Studies. P. 93

41 الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفع رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية انموذجا: الإسلاموفوبيا

التمييزية تجاه المسلمين واستبعادهم اللاحق من المجتمع السائد والعداء المعادي للمسلمين المقبول على أنه عادي وطبيعي⁸

علاوة على ذلك، بعد أحداث 9/11، أدى هؤلاء النشطاء عبر الكتابات ووسائل الميديا في الغرب إلى الإسلاموفوبيا، مما يعني الخوف غير العقلاني من الإسلام والتمييز ضد الأشخاص الذين يمارسون العقيدة الإسلامية. لطالما أُعْتَبِر الإسلام "الآخر" الذي يجب تهميشه والسيطرة عليه وتقييد انتشاره من قبل بعض الغربيين لأنه يخلق لدى الغرب الخوف من الانتشار وإقامة الخلافة الإسلامية. يعرف الكاتب الإسلاموفوبيا بأنها "وسيلة لإضفاء الطابع الثنائي على المجموعات الدينية في المجتمع واستقطابها، وبذلك، من المحتمل أن يتم تهميش المسلمين أكثر"⁹. إلى جانب ذلك، تغطي وسائل الإعلام الغربية الإسلام بصورة سلبية تربط المسلمين بالإرهاب والجهل والعنف و"دين السيف"، و تلك سياسة أمريكا الممنهجة فهي، كما قيل، لا تقبل أبدا تغيير سياستها التي اعتبرها مايكل فانون رمزا للهيمنة، والنظام المركزي القائم على انتاج المعرفة التي تخدم مصالحها والسيطرة على التكنولوجيا وإخضاع العالم الإسلامي.

وكتيجة لهذه الممارسات بعد أحداث 9/11، نجحت أمريكا في تقديم الحجج للدول الغربية الأخرى وللكونغرس الأمريكي بأن الغرب بحاجة إلى التدخل في شؤون الشرق الأوسط بحجة نشر السلام والديمقراطية وحرية الدين وحرية التعبير وحماية الأفراد ومحاربة الإرهابيين. وهكذا، غزت أمريكا أفغانستان وكذلك العراق لإخضاع العالم الثالث لسيطرتها. بالإضافة إلى ذلك، كان الغرب ينظر دائما إلى العالم الثالث كحقل نفط ومستودع للموارد الطبيعية الأخرى. إن الخلط بين الإسلام والعالم الإسلامي اليوم هو عملية مستمرة. تستمر السيطرة والقوة والهيمنة الغربية على العالم الإسلامي وخاصة الشرق الأوسط. لا تزال الهيمنة السياسية والعقوبات الاقتصادية والتدخلات العسكرية الغربية تفرض على العالم الإسلامي. و دعوة

Allen, C. (2010). *Islamophobia*. England, UK: Ashgate Publishing. P. 1⁸
Same, p. 134⁹

أمريكا على لسان حكامها لمنع المهاجرين المسلمين من دخول الولايات المتحدة هي تعبير واضح عن العداء الذي يحمله بعض الناس في أمريكا تجاه المسلمين بشكل عام.

3. الإطار النظري: تمثيل الإسلام في كتابات المسلمين ضمن خطاب ما بعد الكولونيالية

شهد العالم الإسلامي سلسلة من الأحداث والتحديات خلال القرن 20 وبداية القرن الـ 21 أدت إلى تغييرات في مختلف مجالات الحياة. كان أحد هذه التحديات هو الاستعمار الذي أدى إلى احتلال العديد من البلدان الإسلامية في الشرق الأوسط وأفريقيا وآسيا. وهكذا، شهد العالم الإسلامي هجرة جماعية للمسلمين إلى الغرب، وخاصة أثناء الاستعمار وبعده. لكن أحداث 9/11، التي أدت إلى الإسلاموفوبيا و"الحرب على الإرهاب"، خلقت تحديات معقدة أمام المسلمين الذين يعيشون في الغرب وخاصة أمريكا بسبب التغطية الإعلامية للإسلام بشكل سلبي. ونتيجة لذلك، ازدادت العنصرية والصور النمطية والتحيز والتمييز ضد المسلمين بعد هذه الأحداث. ففي كثير من الحالات، تم تصوير الإسلام والمسلمين أيضا في الكتابات الغربية على أنهم غير متحضرين وغير عقلانيين وعنيفين وجاهلين وضعفاء. وهكذا، أدى تشويه الإسلام والمسلمين في الخطاب الاستعماري إلى ظهور خطاب ما بعد الاستعمار الإسلامي كوسيلة للدفاع عن الإسلام والمسلمين وثقافة الإسلام. وفقا لماجد (2012)، "خطاب ما بعد الاستعمار الإسلامي مقاومة مناهضة لخطابات الغرب ضد الإسلام من منظور إسلامي ، وتستكشف استمرار الخطاب الاستعماري في الكتابة الغربية المعاصرة ضد الإسلام والمسلمين"¹⁰ يتم تمثيل الإسلام في خطاب ما بعد الاستعمار نظريا من خلال التحليل النقدي لخطاب الغرب وفق المصادر الإسلامية.

ولقد برزت في خطاب ما بعد الكولونيالية أسماء لامعة تمثلت في مجموعة من النقاد والعلماء والكتاب والروائيين، سواء كانوا ينتمون إلى الأقليات في الغرب أو إلى العالم الثالث. هم ينتقدون تأثير الاستعمار على الهويات الوطنية والثقافية في البلدان المستعمرة، ويرفعون

¹⁰ Majed, H. S. (2012). *Islamic postcolonialism: Islam and Muslim identities in four contemporary British novels*. London: Cambridge Scholars Publishing. P. 1

أصواتهم للتحدث باسم الجماعات المسلمة التابعة في الغرب و"البقية"، ورفعوا أرقامهم لنقد وإبطال الخطاب الغربي السائد من خلال خلق نظرية ما بعد الاستعمار كبديل. وفي هذا السياق، ساهم كتاب سعيد "الاستشراق" (1978) في ظهور النصوص الأدبية الإسلامية والأفريقية والمهاجرة والآسيوية وغيرها من النصوص الأدبية التابعة كرد فعل على خطاب التمثيل الغربي. في هذا السياق، بين كل من بيل أشكروفت وبال أهلواليا (2001) بأن "خطاب اللوم والرد محبط في النهاية. ودعا إدوارد سعيد إلى عملية يسميها "الرحلة في المعرفة"، حيث يسيطر كتاب ما بعد الاستعمار على الأنماط السائدة للكتابة الأدبية لفضح ثقافتهم لجمهور عالمي"¹¹. ولقد ساعدت كتابات سعيد عن الإسلام على التعرف على الإسلام والمسلمين و دفع التمثيل السلبي، وأوضح سعيد العلاقة بين الإسلام والغرب بشكل خاص وبين الغرب والباقي بشكل عام. من خلال الاستشراق، ساعد سعيد على فهم الخطاب الشرقي فيما يتعلق بالعالم الإسلامي القائم على الآخر، "الآخر" للقوة والسلطة والهيمنة: "ما نفعه "نحن" لا يستطيعون "هم" فعله أو فهمه كما نفهم "نحن" ¹² فكرة أن الثقافة الغربية متفوقة مقارنة بالثقافات الأخرى ليست صحيحة، لكنها ليست سوى جزء من الإمبريالية الثقافية.

بالإضافة إلى إدوارد سعيد، ساهم بوبي سيد أيضا في مرحلة ما بعد الاستعمار الإسلامي بكتاباته التي تنتقد الخطاب الاستعماري فيما يتعلق بالإسلام. على سبيل المثال، في كتابه "الخوف من الأصولية: المركزية الأوروبية وظهور الإسلاموية" (1997)، يحدد السيد بوبي التحديات التي يواجهها المسلمون في اعتماد منهج الإسلام ليكون أساس حياتهم لمواجهة المركزية الأوروبية والإمبريالية الفكرية. يستخدم السيد نظرية المركزية الأوروبية لانتقاد المستشرقين فيما يتعلق بمعادة الإسلام كمشروع للهيمنة. في هذا السياق، كتب السيد (1997) أن "ظهور الإسلاموية يشير إلى تآكل المركزية الأوروبية"¹³. وفقا للسيد، الإسلاموية هي بديل

Ashcroft, B., & Ahluwalia, P. (2001). *Edward Said*. London: Routledge. P. 8¹¹

¹² إدوارد، سعيد، الاستشراق، (نيويورك، بانتيونغ، 1978)، ص 20

Sayyid, B. S. (1997). *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. ¹³

P. 151 New York, NY: Zed Books Ltd.

للإمبريالية الغربية التي تنزع مركزية الغرب. يمثل السيد "الجهورية" من حيث الإسلاموية للحديث عن أولئك الذين يريدون أن يكون الإسلام دلالة على الموقف السياسي في العالم الإسلامي ، في حين أنه يستخدم كلمة المركزية الأوروبية كتحدٍ يواجهه المسلمون من حيث معاداة الجهورية قائلًا إن "المركزية الأوروبية هي مشروع لإعادة تمركز الغرب ، وهو مشروع ممكن فقط عندما لا يعود الغرب والمركز مترادفين"¹⁴. على غرار استشراق سعيد، فإن المركزية الأوروبية لسيد بوي هي السياسة الغربية للحفاظ على السلطة والسيطرة والهيمنة على العالم الإسلامي ثقافيا وسياسيا واقتصاديا. يوضح السيد أن المستشرقين يعتبرون الإسلام حدا للإمبراطورية غير المرئية. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر السيد المركزية الأوروبية عنصرا غربيا يظهر الغرب على أنه أساسي، مؤكدا على أن هوية الباقي مرتبطة بالغرب و تابعة له.

كما انتقد السيد بوي، في مقالته المعنونة "العنصرية والإسلاموفوبيا" (2011)، الخطاب الاستعماري فيما يتعلق بكتاباتهم التي تظهر العنصرية مؤكدا على آراء مارتن أميس حول الإسلام، والتي تعبر عن العداء وعدم التسامح مع الآخر. وقد شرح السيد مفهوم تفوق العرق الأبيض على الأعراق الأخرى كسياسة لتهميش المجموعات الأخرى، وخاصة المجتمعات المسلمة، وكذلك لخلق التمييز بين الشعوب الأوروبية وغير الأوروبية. كتب السيد: "من خلال الاعتماد على الاستشراق، حيث عمل الإسلام تاريخيا كأنشودة مضادة للواقع لما حدث مع الغرب، تصبح شيطنة الإسلام والمسلمين تهمينا ضمنيا لكل ما يعتبر غربيا"¹⁵. ووفقا لسيد، فإن الإسلاموفوبيا دنيئة مثل العنصرية، موضحا: "لقد تم إنكار الإسلاموفوبيا كمشكلة والدفاع عنها كممارسة. لقد تم تقديم الإسلاموفوبيا على أنها ليست دنيئة مثل العنصرية، بل هي استجابة عقلانية للتهديدات الحقيقية للقيم الغربية، لا العالمية" (المرجع نفسه).

Same, P. 128¹⁴Sayyid, B. S. (2011). Racism and Islamophobia. *Dark Matter*, 4, P. 3. ¹⁵

4. الأدب وأسلمة أدب ما بعد ما بعد الكولونيالية

ظهرت خطابات ما بعد الكولونيالية في أدب الكتاب المسلمين، وخاصة أولئك الذين يعيشون في الغرب. بشكل عام، يشير أدب ما بعد الاستعمار إلى الكتابة الأدبية لكتاب ينتمون إلى المجتمعات المستعمرة أو ينحدرون منها. يمثل كتاب ما بعد الاستعمار مواضيع مختلفة مثل العنصرية والقومية، ويمثلون تراثهم التاريخي والثقافي والتقليدي لإحياء هويتهم الوطنية ضد آثار الاستعمار. بالإضافة إلى ذلك، تجسد كتاباتهم رد فعل على تمثيل الهيمنة الإمبريالية وتنتقد الخطاب الاستعماري فيما يتعلق بالعالم الثالث باستخدام قوة الاستيلاء في خطاب ما بعد الاستعمار. لقد خلق التعريف الذاتي للغرب رغبة في الهوية للمتحدثين الخاضعين الذين تحدثوا باسم الإسلام والمسلمين والعالم الثالث بشكل عام. ظهرت مجموعة من الكتاب والروائيين المسلمين الذين ينتقدون تأثير الاستعمار على العالم الإسلامي وُفعت أقلامهم وسلطت رواياتهم الضوء على زعزعة استقرار وجهات النظر السلبية الغربية حول الإسلام والمسلمين. كتب معظم المسلمين رواياتهم باللغة الإنجليزية للوصول إلى أوسع جمهور ونشر رسالتهم إلى العالم الأوسع. ظهرت الكتابات الإسلامية باللغة الإنجليزية كرد فعل "لكتابات الإمبراطورية". توفر الأعمال الإسلامية توضيحا شاملا للمسلمين حول القضايا الأدبية والاجتماعية والثقافية. على سبيل المثال، في روايات المسلمين وخطاب اللغة الإنجليزية (2005)، استخدم أمين مالك مصطلح "مسلم" كدلالة للهوية في الكتابة الإنجليزية التي تمنح المسلمين وغير الغربيين أصواتا للمشاركة في أدب ما بعد الاستعمار كجزء من خطاب نظرية ما بعد الاستعمار. تم استخدام روايات ما بعد الاستعمار من قبل الكتاب المسلمين كمنصة لإعطاء صوت للمجتمعات المسلمة التي لا صوت لها في العالم الإسلامي وكذلك الأقليات المسلمة التي لا صوت لها في الغرب. هؤلاء الكتاب المميزون يمثلون الذات في لغة الآخر".

في هذا السياق، كتب أمين مالك (2005): "تثبت الروايات الإسلامية باللغة الإنجليزية أن اللغة الإنجليزية، على الرغم من كل استحضاراتها الاستعمارية ودلالاتها المعادية

للمسلمين، يمكن استخدامها كعملة إسلامية متطورة للتواصل الموثوق¹⁶. يستخدم المؤلفون المسلمون الذين يعيشون في الغرب أقلامهم للكتابة للإسلام والمسلمين للدفاع عن هويتهم ودينهم وتراثهم. إنهم يصورون الإسلام والمسلمين من منظور إسلامي بدلا من المنظور الغربي. بشكل عام، يناقشون آثار الاستعمار على الهوية والثقافة في العالم الإسلامي والبلدان المستعمرة. بالإضافة إلى ذلك، فإنها تتضمن مواضيع مختلفة مثل العنصرية والقومية وتجارب الشتات والتناوب والهجرة والتعددية الثقافية والثقافة والآخر فيما يتعلق بـ "نحن / هم" و "نحن / هم" و "لنا / هم" و "الغرب / البقية" وتجارب الأقليات المسلمة في الغرب. فيما يتعلق بالخيال الإسلامي، كتب أمين مالك (2005):

ظهرت الرواية الإسلامية باللغة الإنجليزية مع عمل أحمد علي في دلهي وهي الآن تقليد أدبي راسخ، معترف به ومحترم في ذلك الوقت، شعبيا وأكاديميا. يمكن للمرء أن يشير إلى العديد من الأعمال البارزة: في عام 1981، حصلت رواية سلمان رشدي "أطفال منتصف الليل" على جائزة بولكر. في عام 1994، حصلت رواية "كتاب الأسرار" على جائزة جيلر المرموقة في كندا. وفي عام 1995، حصلت رواية أديب خان البنغلاديشية الأسترالية "تعديلات موسمية" على جائزة الكومنولث للرواية الأولى، حيث أشادت لجنة الجائزة بها "لتوفير صوت مسلم للأدب الأسترالي متعدد الثقافات". علاوة على ذلك، تم ترشيح كل من "الجنة" لعبد الرزاق قرنح و"خريطة الحب" لأهداف سوييف لجائزة بولكر في عامي 1994 و 1999 على التوالي. مهما كانت استجاباتنا النقدية أو الدينية أو الأيديولوجية لهذه الأعمال، فإن مجموعة الروايات الإسلامية الإنجليزية هي ويجب أن تكون مصدرا رائعا للإعتراف والتقدير، وبالتالي خلق الرخم لإنتاج هذا الكتاب. لقد واجه هؤلاء الكتاب تحديا لغويا وجماليا وفكريا شاقا وأعطوا صوتا، بدرجات متفاوتة من الوضوح والالتزام، للمسلمين السابقين غير الممثلين أو الممثلين تمثيلا ناقصا أو الذين تم تمثيلهم بشكل خاطئ.¹⁷

ربط الكتاب المهاجرون المسلمون الذين يعيشون في الغرب رواياتهم بالإسلام لإظهار الشعور بالانتماء والهوية والانتماء الثقافي وكذلك لتعكس آثار الهجرة على المسلمين في الغرب. علاوة على ذلك، يصور الكتاب المسلمون المهاجرون الصراعات المختلفة التي يواجهها المسلمون الذين يعيشون في الغرب مثل العنصرية والتمييز والصور النمطية وسياسة "الآخر" على المسلمين. كما أنها تعزز قبول "الآخر" من خلال تجسيد ثقافات البقية. على سبيل المثال،

¹⁶ أمين مالك، السرديات الإسلامية في الخطاب الإنجليزي، (نيويورك، مطبعة جامعة نيويورك، 2005)، ص 7.

¹⁷ انظر نفس المصدق أعلاه، ص 12

47 الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفع رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية انموذجا: الإسلاموفوبيا

تكتب الكاتبة رقية سخوات حسين: "إسلامنا قائم على الحب والحقيقة. من واجبنا الديني أن نحب بعضنا بعضا وأن نكون صادقين"¹⁸. ومن المثير للاهتمام أن الكاتبات المسلمات المهاجرات ساهمن بنجاح في مرحلة ما بعد الاستعمار الإسلامي. يكتبن عن الإسلام وقضايا المرأة المسلمة للإشارة إلى الخطاب الاستعماري المتعلق بتشويه صورة المرأة المسلمة في الكتابات الغربية وانتقاده. كما أنهن تعرفن الإسلام والمسلمين من منظور إسلامي لتصحيح صورة الإسلام وكذلك للدفاع عن قضايا المرأة المسلمة، وخاصة الحجاب كجزء من هوية المرأة المسلمة وليس كنوع من القمع. أنتجت الكاتبات المسلمات بعد 9/11 العديد من الروايات التي تتناول قضية الهوية الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستعمار من وجهة نظرهن ضمن النظرة الإسلامية للعالم.

أم زكية هي واحدة من أبرز المؤلفين المسلمين الأمريكيين الذين يكتبون عن المسلمين والإسلام في فترة ما بعد 11/9، والتي اتخذناها نموذج هذه الدراسة، حيث تعد أم زكية من أكثر الكاتبات المسلمات حضورا في الرواية الأمريكية التي ألفت الضوء في رواياتها على قضايا الإسلاموفوبيا والإسلام، أين تصحح المفاهيم الخاطئة وتعكس حقيقة الإسلام ورسالته السامية. تتطرق رواياتها إلى الصراعات بين الأديان بين المسلمين والمسيحيين في عالم ما بعد الحداثة والصراعات الأخلاقية والروحية والثقافية للمسلمين كأقليات في بلد تم فيه تهميش المسلمين بشكل منهجي بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 والغزو الأمريكي اللاحق لأفغانستان (2001) والعراق (2003). كما تكتب عن العنصرية وقضايا المرأة وتحديات النساء المسلمات اللواتي يرتدين الحجاب وموضوع تعدد الزوجات. وفي هذا الصدد، قالت في مقابلة أجريت مؤخرا بعنوان "مقابلة مع أم زكية" (2018): "أنا متحمسة لمشاركة العالم القصص التي تظهر الجانب الإنساني من حياة المسلمين. أنا متحمسة أيضا لكتابة القصص التي، بقوة، تشجع المسلمين الذين يسعون جاهدين لإرضاء ربهم"¹⁹.

¹⁸ تنظر نفس المصدر، ص 30.

¹⁹ نضيرة بريوة، محمد عبد القيوم، "حوار مع أم زكية"، مجلة لقاء مع الكتاب، (المجلد 5، العدد 2، 2018)، ص 3.

أم زكية حاليا كاتبة مشهورة عالميا. ولدت أم زكية عام 1975 في نيويورك في لأبوين أمريكيتين اعتنقا الإسلام ، كلارك وديلويس مور. نشأت إنديانا ، حيث بدأت في كتابة المقالات للصحف المحلية في سن مبكرة. في وقت لاحق ، كطالبة في جامعة إيموري في أتلانتا ، جورجيا ، كتبت مقالات لمنشورات الجامعة وفازت بالعديد من الجوائز لدورها القيادي وكذلك لإنجازاتها الأكاديمية. في عام 1997 ، حصلت على درجة البكالوريوس في الآداب في التعليم الابتدائي وشرعت في مهنة التدريس. كما أنها حاصلة على درجة الماجستير في تعلم اللغة الإنجليزية. وقد ألقى محاضرات ومقابلات في الإذاعة والتلفزيون، وألقى محاضرات في مناسبات شبابية وفي مؤتمرات داخل الولايات المتحدة وخارجها.

نشرت أم زكية العديد أكثر من اثنا عشر رواية ونذكر منها: "الصوت" (2004) و"الخطوات" (2007)، "حقيقة الخضوع" (2008) ، "القلب الذي خسرننا" (2011) ، "الصدقة وعد" (2012)، "فتاة مسلمة" (2014) و"زوجته الأخرى" (2016) ، والتي تم تكييفها في فيلم قصير. كما نشرت عدة كتب أكاديمية و مقالات وقصص أطفال قصيرة. أما الرواية المختارة لهذه الدراسة، "لو يجب علي أن أتكلم" صدرت عام 2000 عن دار الولاء للنشر في ميريلاند، أمريكا. في عام 2008 حصلت الرواية على جائزة المؤلفين المتميزين لمؤتمر وحدة الفتيات المسلمات وتم استخدامها للدراسات متعددة الثقافات في المدارس والجامعات في أمريكا وخارجها، بما في ذلك جامعة إنديانا وجامعة الأمير سلطان في الرياض، المملكة العربية السعودية. كما ظهرت في جامعة جورج تاون وفي المنشور وجهات نظر متعددة الثقافات من خلال جامعة سانت كلاود الحكومية وجامعة سانت توماس. وقد حازت على ثناء الكتاب والأساتذة وصانعي الأفلام وترجمت إلى لغات متعددة.

5. التحليل والمناقشة

في رواية "إذا كان علي أن أتكلم" (2000)، تسلط أم زكية الضوء على مواضيع مختلفة، بما في ذلك سوء فهم الإسلام والمسلمين من قبل فتاة مسيحية أمريكية، تاميكا دوغلاس، وقد نتجت أحكامها المسبقة السلبية بناء على معرفتها غير المستنيرة من وسائل الإعلام وعائلتها.

لمعارضة الصور النمطية المتحيزة لتاميكيا عن الإسلام والمسلمين، تصور أم زكية الوجه الجميل للإسلام والمسلمين من خلال الشخصية المسلمة الأمريكية، أمينة علي، الرفيقة الجديدة في السكن الجامعي لتاميكيا. مبادئ أمينة الأخلاقية، وشخصيتها الفريدة و القوية، وارتباطها القوي بالدين الإسلامي يخلق تساؤلات عديدة وفضول لدة تاميكيا مما يؤدي بها إلى جعل موضوع البحث الجامعي حول الإسلام. بالإضافة إلى كتابة ورقتها البحثية حول الإسلام، تساعد معرفة أمينة الأصلية المستسقاة من القرآن والسنة تاميكيا على التخلص من أحكامها المسبقة، واكتشاف الحقيقة، لينتهي بها المطاف مسلمة في نهاية القصة.

من خلال القصة بشكل عام وسرد الحوار الذي دار بين تاميكيا وأمينة بشكل خاص، تثير أم زكية قضايا مختلفة في الإسلام من المنظور الإسلامي من خلال أمينة التي تعيد شرح وتوضيح الإسلام وقضايا المرأة المسلمة في الإسلام وتعيد النظر في قضية الجهاد. ونكتشف في الفقرات التالية هذه المواضيع و بيان شرح أمينة لبعض القضايا المتعلقة بالمرأة المسلمة في الإسلام ، بما في ذلك الحجاب ومكانته في الإسلام، وحقيقة المسيح عيسى في الإسلام، وموضوع الجهاد الذي ارتبط في وسائل الميديا الغربية بالإرهاب لتاميكيا من المنظور الإسلامي لجعلها تدرك الحقائق التاريخية للإسلام. بالإضافة إلى ذلك، تصحح أمينة أنّ الإسلام ليس دين القمع والعنف والإرهاب كما ينظر إليه من خلال بعض العيون الغربية، و تقودها إلى المعرفة الشفافة الإيجابية. في هذا السياق ، في أسئلة الهوية الثقافية (1996) ، يؤكد ستيوارت هول وبول دو جاي "أن إنتاج المعرفة الإيجابية هو وسيلة تساعد في تفكيك الافتراضات الأساسية".²⁰

بداية مع موضوع الإسلام عامة، تولى أم زكية اهتماما لجوهر الإسلام وما يعنيه أن تكون مسلما. تحاول توضيح مفهوم الإسلام من مصدره الأساسي، القرآن. و يبرز هذا التعريف في القصة من خلال موقف أمينة مع تاميكيا حين تسأل الأخيرة مساعدة أمينة أثناء قيامها بورقة بحثية عن الإسلام، تحاول الأخيرة جعل تاميكيا تفهم الإسلام من خلال شرح تعاليمه الأساسية.

²⁰ Gay, B. D., & Hall, S. (1996). Questions of Cultural Identity. London: Sage Publications. P. 89

في هذا السياق، تقدم أمينة لتاميك كتابا بعنوان "دليل مصور موجز لفهم الإسلام" (كتبه بلال فيليبس، الكندي القطري الذي اعتنق الإسلام). كما تطلب من تاميكا قراءة القرآن وفهمه قبل الكتابة عن الإسلام. تظهر أمينة دهشتها عندما ترفض تاميكا قراءة القرآن قبل البدء في كتابة ورقتها عن الإسلام قائلة: "كيف لك كتابة ورقة بحثية عن الإسلام إذا لم تطلع على القرآن الذي هو أساس الإسلام بأكمله؟" هنا، تصور أم زكية أولئك الذين يحكمون مسبقا على الإسلام والمسلمين بناء على وسائل الإعلام والموارد الأخرى دون معرفة الإسلام. ونتيجة لذلك، تنصح أمينة تاميكا بالتفكير مليا في الاطلاع على القرآن حتى لا تقدم تاميكا تقريرا خاطئا عن الدين، قائلة: "لا تتردد في قراءته، لأنني أعتقد أنه سيعطيك فهما أفضل لتقريرك".

علاوة على ذلك، تروي أم زكية الإسلام في سياقاته التاريخية والثقافية والنصية من خلال حوار بين أمينة وتاميك. في هذا السياق، يعكس الحوار بين أمينة وتاميك جوهر كلمات طارق رمضان: "الحوار هو أسلوب القناعة، والاستماع، والوعي الذاتي، ومعرفة الذات، والقلب وكل هذه الصفات معا تشكل الحكمة والحقيقة"²¹. في الواقع، من خلال الحوار الروائي الذي دار بين تاميكا وأمينة، تظهر أم زكية أهمية الحوار بين الناس من خلفيات مختلفة وكيف يمكن أن يحل عقد سوء الفهم بينهم، مما يجعلهم يقبلون الآخر بغض النظر عن خلفيته الدينية والثقافية والعرقية بعد معرفته والاطمئنان إليه. يعكس شرح أمين المعرفة الشفافة الخالية من الافتراضات المزعومة، في حين تعكس تاميكا دور المتلقي للحقيقة والمعرفة الشفافة المصححة للافتراضات الغربية. يثبت الحوار بين أمينة وتاميك تصريح سيلفي أفاكيان، "الحوار دلالة على إمكانية العلاقة بين "الأنا" و "الآخر"²². كما تمثلت شخصية أمينة بشكل مثير للاهتمام صوت المهتم الذي له أن يتكلم و هذا ما يعكس عنوان الرواية "لو يجب علي أن أتكلم".

²¹ طارق رمضان، المسلمون في الغرب ومستقبل الإسلام، (نيويورك، جامعة أكسفورد، 2004)، ص 204

²² Avakian, S. (2015). The Turn to the Other: Reflections on Contemporary Middle Eastern Theological Contribution to Christian-Muslim Dialogue. 72(1), 77-83, Theology Today, Sage. P. 83

توضح أم زكية من خلال الرواية جوهر الإسلام واختلافاته عن المسيحية و اختلافاته مما يُحاك عنه في الإعلام من خلال الحوار بين أمينة وتاميكيا. كما سبق وذكرنا أنّ معرفة تاميكيا بالإسلام مأخوذة من وسائل الإعلام مما جعلها تبني أحكامها المسبقة، و أنتجت وسائل الميديا لها تصورات خاطئة والتي أصبحت مع الوقت مصدرا للصور النمطية وخلق الخوف من المسلمين لديها. وهكذا، تشرح أمينة لتاميكيا ما هو الإسلام وماذا يعني أن تكون مسلما. تعكس الشخصية أمينة تصريح أم زكية في "مقابلة مع أم زكية" (2018) عندما تؤكد أن الكاتب المسلم يجب أن يتحمل مسؤولية مشاركة الإسلام مع العالم. تشارك أمينة مفهوم الإسلام مع تاميكيا قائلة: "الإسلام لفظا يعني الخضوع أو الاستسلام. وهو الخضوع الكامل الطوعي لله وحده"²³. كما تبين أمينة اختلاف نظرة الإسلام مع المسيحية فيما يخص وحدانية الله: "كما يختلف الإسلام عن المسيحية بشكل أساسي في مفهومها عن وحدانية الله. في الإسلام الله هو الخالق، وكل شيء آخر هو مخلوق وهذان الاثنان، الخالق والخلق، منفصلان ولا يتداخلان أبدا، والمخلوق ليس بخالق والخالق ليس بمخلوق، ولا يمكن للمخلوق أن يكون نصفاً من الخالق، ولا يشارك للمخلوق في أي صفة مع الخالق"²⁴

في هذا التعريف لله ومفهوم استسلام المخلوق للخالق، تشير أم زكية إلى مفهوم الثلاثي واعتبار الله في المسيحية الخالق والمخلوق في نفس الوقت واعتبار المسيح ابن الله. وهذا ما ينفيه الإسلام وتوضحه أمينة لتاميكيا مؤكدة أن الله هو الخالق الوحيد الذي ليس له ذرية، ويعكس رد أمينة معنى سورة الإخلاص: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4) (القرآن 112: 1-4). علاوة على ذلك، تؤكد أم زكية بشكل مثير للاهتمام على الرسالة العالمية المسالمة والعادلة والحضارية والجميلة للإسلام محاولة لتصحيح التمثيل السلبي للإسلام في الغرب الذي ارتباط مفهومه بالقمع والعنف والظلام والإرهاب. في هذا السياق كتبت أم زكية (2000):

²³ أم زكية، لو يجب علي أن أتكلم، (ماريلاند، دار الولاء للنشر، 2000). ص 52.
²⁴ نفس المصدر، ص 53.

الإسلام دين شامل. جاءت جميع أحكامه وشرائعه لحماية الأفراد والمجتمعان و ضمان حضارتها وأخلاقها السامية، ولضمان حقوق الفرد والمجتمع و جلب المصلحة العامة. الإسلام يتماشى مع فطرتنا وطبيعتنا تماما، ولا يتعارض مع رغباتنا و لكن ليديم استقامتها. و لا يمنع الإسلام عنا إلا الأشياء التي تضرنا، ولا يبيح لنا إلا ما ينفعنا، و ليس ما يرغب فيه الشخص دائما هو الأفضل أو متماشيا لطبيعته. في الواقع لم يجد الإسلام شيئا تفوق فيه الفائدة إلا وأباحه أو فرضها فرضا، ولا يوجد شيء فيه الضرر يفوق المنفعة إلا وحرمه. وإذا قمنا بتحليل كل مباح في الإسلام بعناية وصدق، حتى تعدد الزوجات، فإننا مضطرون للاعتراف بأنه مهما كان الضرر المحتمل الذي يمكن أن تسببه ، فإن الفائدة أكبر بكثير²⁵

في معارضة للصورة السلبية للإسلام المرتبطة بالجهل، توضح كلمات أم زكية أعلاه جوانبها الإيجابية. وتؤكد أن الإسلام دين حضاري يدعو إلى المنفعة العامة ودفع الضرر. و يدعو الإسلام إلى تطورات فكرية واقتصادية وسياسية واجتماعية وتاريخية وعلمية. بناء على البيان أعلاه ، تشير أم زكية أيضا إلى أهمية بناء مجتمعات قائمة على الأخلاق والتعايش والبر والازدهار والتقدم في الإسلام. وعلى نفس المنوال، تسلط الضوء على مكانة الأفراد في الإسلام وكيف يحمي الإسلام العدالة والاستقرار وضمان الحماية لهم. ويبرز الجزء الأخير من بيان أم زكية حرص الإسلام على توفير الراحة والأمان والصحة والسعادة والخير للأفراد. بمعنى آخر ، في الإسلام ، كل ما هو نافع مسموح به (حلال) للمسلمين بينما كل ما هو ضار ممنوع (حرام). ويتجلى ذلك في تحريم استهلاك الكحول في الإسلام بسبب آثاره السلبية على عقل المسلمين وصحتهم وميزانيتهم.

تشرح أمينة أيضا لتاميكاً أن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) هو رسول الله المرسل إلى العالمين أجمعين مثل بقية الرسل السابقين كالمسيح الذي أرسل إلى جميع الناس ، بما في ذلك المسيحيين ، ليدعوهم إلى طاعة الله ، والإيمان به ونشر المحبة بين جميع الناس بغض النظر عن اختلافاتهم. هنا ، تصحح أمينة وجهة نظر تاميكاً عن كون نبي الإسلام كمنقذ. تقول: "كان النبي محمد، صلى الله عليه وسلم، مجرد رجل وخاتم النبيين، لا يملك القدرة على إنقاذ أحد. لقد أرسله الله ليلبغ رسالة القرآن، كتاب الله الأخير، وليرينا كيف نعيش وفقا لهذا

²⁵ المصدر نفسه، ص 115.

الكتاب، ونحن نسمي شرحه و تطبيقه للقرآن بالسنة²⁶. تؤكد أم زكية أن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) لم يكن منقذا للمسلمين ، بل رسول الله. رجل اختاره الله لتوجيه الناس لعبادة الله من خلال رسالته.

كما وضحت أم زكية الفرق الآخر بين الإسلام والمسيحية فيما يخص النبي عيسى عليه السلام. يعتقد المسيحيون أن المسيح مات تضحية من أجل خطاياهم ، بينما يعتقد المسلمون أن المسيح ، كما هو مذكور في القرآن ، حي وسيعود مرة أخرى. تقول أمينة لتاميك "نؤمن أن المسيح لم يصلب وأن الله أنزل من السماء رجلا شبيها له ورفعته إلى السماء حيا وسيعود كعلامة ليوم القيامة"²⁷. بيان أمينة هنا يظهره الله في سورة آل عمران ، "إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ فَاذْبُرْ لِي كَلِمَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ مَعْرُوفَاتٍ وَإِذْ صَلَّبُوا عَلَى صُلْبٍ وَإِذْ جَعَلْنَا لِيُحْيَاهُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا" (القرآن:3:55).

كما تروي أم زكية التنوع الديني. ضمن هذا الإطار المرجعي، تؤكد أمينة لتاميك، في محاولة لتصحيح الحكم المسبق النمطي، أن وجود ديانات مختلفة، مثل اليهودية والمسيحية والإسلام، كان "بسبب بعض العوامل التاريخية التي تسببت في تطور ما يشار إليه عادة باسم "الديانات الإبراهيمية الثلاث"²⁸. تثبت أم زكية تفرد الإسلام فيما يتعلق بإيمان المسلمين بالرسول. يعتقد المسلمون أن جميع الرسل ، بمن فيهم المسيح ، أرسلهم الله لدعوة الناس إلى الإيمان به و عبادته وحده باعتباره الخالق الواحد. وعلى هذا المنوال، كتبت أم زكية (2000):

عندما جاء النبي محمد صلى الله عليه وسلم كآخر رسول أرسله الله إلى البشرية ليدعو الناس إلى الدين الذي آمن به نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، قبل الناس من جميع الجنسيات والأعراق والثقافات والأديان، بما في ذلك المسيحية واليهودية، رسالته، وأصبح الإسلام الدين الأسرع نموا على وجه الأرض ولا يزال كذلك حتى اليوم. ومع ذلك ، مثل بعض اليهود في زمن المسيح ، رفض بعض الناس رسالة رسول الله واستمروا في التمسك بما يعرف اليوم بالمسيحية الشائعة ، وبالتالي أصبحوا كفارا برفض رسول الله.²⁹

26 المصدر نفسه، ص 54.

27 المصدر نفسه، ص 56.

28 المصدر نفسه، ص 92.

29 المصدر نفسه، ص 93.

بالإضافة إلى التصديق بأن الرسول الحارس للمسلمين وحاميهم من الأخطاء، كذلك ارتبط الحجاب في ذهن تاميكا بالمغالطات التي ارتبطت بالحجاب. ارتبطت صورة المرأة المحجبة بالضعف والقمع لدى تاميكا. لكن تصحح أم زكية هذه النظرة من خلال أمينة، حيث تشرح الأخيرة لتاميكا أن الحجاب فرض و جزء من هوية المرأة حفظاً لجسدها الذي هو ملك لها. في الواقع، يكمن الجمال الحقيقي للمرأة [المسلمة] في جمالها الأخلاقي والروحي وكذلك في قوة عقلها. تصحح أمينة أيضاً ادعاءات اضطهاد المرأة في الإسلام. تعتقد تاميكا أن الإسلام يسمح للرجال بقمع النساء، قائلة: "لا يمكنني قبول أي دين يمكن الرجال من اضطهاد النساء"³⁰. تؤكد أمينة أن الإسلام يحمي المرأة المسلمة ويجعلها متعادلة مع الرجل في الحقوق والواجبات. وتوضح أمينة لتاميكا حقيقة وجود بعض الرجال الذين يضطهدون النساء في جميع أنحاء العالم ومن مختلف الديانات، بما فيهم بعض الرجال المسلمين الذين يضطهدون نساءهم كذلك. في هذا السياق يعكس موقف تاميكا ما كتبه طيبي غماري: "يتبنى الإعلام الغربي وفق الاستراتيجية التضليلية مبدأ التعميم بدون تحفظ، فيأخذ أفعالاً قام بها بعض المسلمين، ثم يقوم بتعميمها على كافة المسلمين"³¹. وتوضح أمينة لتاميكا أن النساء المسلمات يمكن أن يتعرضن لسوء المعاملة من قبل الرجال المسلمين كما يحدث في المجتمعات المختلفة لأن المرأة تعتبر "الأخر" للرجل. وهنا، ينبغي أن نفرق بين الدين والثقافة. الدين مثالي، لكن الناس ليسوا كذلك. في المقابل، توضح أمينة دور الرجل المسلم داخل أسرته باعتباره القائد الذي يرشد زوجته وأولاده و القوام: "إذا كنت تسأل عن أن الرجل هو رب الأسرة صاحب القوامة في الإسلام، فذلك صحيح، تماماً كما في اليهودية والمسيحية"³². لكن توضح أم زكية أن قوامة الرجل لحماية المرأة وليس بظلمها، كما تبين أم زكية أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، و تكتب في هذا السياق على لسان أمينة:

³⁰ المصدر نفسه، ص 105.

³¹ طيبي غماري، الإسلاموفوبيا: مصطلح زائف لظاهرة حقيقية، (الدوحة، منتدى العلاقات العربية الدولية، 2017)، ص، 36.

³² أم زكية، لو يجب علي أن أتكلم، (ماريلاند، دار الولاء للنشر، 2000). ص 106.

الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفع رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية انموذجا: الإسلاموفوبيا

إذا كنت أعرف أن شيئا ما نافع لنفسى سأفعله، ولا أفلق من أن أكون "أقل شأنا"، لأنني لست هنا من أجل زوجي. أنا هنا من أجل الله، وإذا كان الله راضيا عني، فمن يهتم؟ أقوم بدوري كزوجة كما أقوم بأي دور آخر، سواء كنت طالبا أو موظفا أو ما لديك. عندما أسجل في المدرسة، أقبل أن تقرر معلمتي المهام التي سأقوم بها، لكن هل هذا يجعلني أقل شأنا منها؟³³

وأخيرا، تعيد أم زكية النظر في مسألة الجهاد الممثلة في وسائل الإعلام من المنظور الغربي. وقد مثلته في حوار عميق وموضح بين أمينة وتاميكيا. نظرة ارتباط الجهاد بالعنف والإرهاب واضح في كلمات تاميكيا: "قد أتفهم طاعة الرجل وتغطية الجسد، لكنني لا أتفهم الجهاد الإرهابي، حتى لو تم ذلك باسم الله"³⁴. يتضح لأمينة أن تاميكيا تعتقد أن الجهاد مرادف للإرهاب، فتحاول أمينة جعل تاميكيا إدراك سوء تمثيل الجهاد ومفهومه من خلال ربطه بالإرهاب في وسائل الإعلام قائمة:

علينا أن نكون حذرين من الصور النمطية. تماما كما لا نريد أن يعتبر الناس السود وفق الصور النمطية التي يتم تصويرهم فيها على شاشة التلفزيون، يجب ألا ننظر إلى المسلمين، أو أي شخص في هذا الشأن، بناء على ما نراه أو نسمعه على وسائل الميديا، حتى لو كانت الأخبار. لا أعتقد أنني أحتاج أن أفنك أن هذا تمييز عنصري.³⁵

تشرح أمينة كذلك لتاميكيا أن الجهاد ليس إرهابا. هؤلاء الإرهابيون الذين يقتلون الأبرياء باسم الله لا ينتمون إلى الإسلام ولا يمثلونه. وفي هذا السياق، تؤكد أم زكية على أن قتل الأبرياء محظور في الإسلام، مشيرة إلى أن "هذا الحظر صارم لدرجة أنه حتى عندما يقاتل المسلمون، لا يسمح لهم حتى بإيذاء الشجرة"³⁶ ومع ذلك، فإن الجهاديين الحقيقيون هم أولئك الذين يقاتلون في سبيل الله ضد الأعداء، وتقدم أمينة المعارك التي يشارك فيها الجنود الأمريكيون كمثال يمكن مقارنته بالجهاديين دفاعا عن الوطن والحق. وبالمثل، تشرح أمينة أنه يجب على المسلمين الدفاع عن المظلومين وحماية أنفسهم. كذلك تؤكد أمينة لتاميكيا عقاب الله في الآخرة

³³ المصدر نفسه، ص 107.

³⁴ المصدر نفسه، ص 110.

³⁵ المصدر نفسه، ص 110.

³⁶ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

لكل من يشارك في الإرهاب مؤكدة أن الإسلام دين سلام. "لكن السلام الحقيقي لن يأتي أبدا ما لم يسمح للناس بالدفاع عن أنفسهم من العدو ويمكنهم من مساعدة الآخرين الذين يتعرضون للقمع"³⁷

في نهاية القصة، تصبح تاميكا مسلمة. في يوم عرض البحث، تظهر تاميكا وهي ترتدي الحجاب وتحدث بقوة، وتقدم ورقتها عن الإسلام داعية معلميها وزملائها في الفصل إلى إعادة النظر في جوهر الإسلام من منظوره التاريخي لمعارضة الافتراضات التي ظنّوها نتيجة أكاذيب الإعلام. وفي هذا الإطار، تقول تاميكا ما يلي:

كما نرى، الإسلام، الدين الأسرع نموا في العالم، هو دين شامل، وتعاليمه السمحة تشمل كل جوانب حياة المسلم. تعود جذوره إلى آدم، وكون رسالة الإسلام قوية تحمل أصالة لا يمكن لأي دين آخر أن يدعيها بحق، يدوم الإسلام و يتواصل بوثيرة أقوى ثابتا دون تغيير، في حين أنّه يظهر لنا التاريخ أن الأديان الأخرى قد تغيرت بشكل كبير، حيث تم تكييف تعاليمها والتنازل عنها بمرور الوقت. وعلى الرغم من أن بعض الجماعات من المسلمين، كما رأينا سابقا، تسعى إلى تبني الدين، إلا أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يبقى في شكله الثابت. إنّ تعاليم الإسلام عميقة ورسالته مقنعة، ولهذا اخترته لنفسى.³⁸

بناء على كلمات تاميكا أعلاه، على الرغم من الادعاءات المرتبطة بالإسلام، فإنه لا يزال ينمو بسرعة. يعود تاريخ الإسلام إلى قرون عديدة ولكنه لا يحرف ولا يتغير. تجذب التعاليم الإسلامية مختلف الناس حول العالم بسبب رسالتها المقنعة. وبهذا المعنى، تخضع تاميكا للحقيقة وهي أن "الإسلام كان صحيحا بعد كل شيء". رسالة إسلام تاميكا و اقتناعها بالدين الإسلامي وإقراره بصحته و عظمته، يبين حقيقة الإسلام و كونه الدين الواحد الذي أرادته الله لكل العالمين ومارسه جميع رسله المختارين، بدءا من آدم إلى محمد (صلى الله عليه وسلم). من خلال الكتابة بموضوعية عن اعتناق تاميكا للإسلام بعد التعرف على الإسلام بكل موضوعية، ترسل أم زكية رسالة واضحة عن الفرق بين السماع عن الإسلام في وسائل الميديا و بين التعرف عليه من خلال البحث والقراءة والاكتشاف. الإسلام، هنا، ليس إجبارا، ولا

³⁷ المصدر نفسه، ص 111.

³⁸ أم زكية، لو يجب علي أن أتكلم، (ماريلاند، دار الولاء للنشر، 2000). ص 192.

تھاونا. بمعنى آخر ، لا ينتشر ب "السيف" كما يزعم ، ولكن من خلال تعاليمه المقنعة. ومن
المثير للاهتمام أن أم زكية تجسد خضوع تاميكا للإسلام بعد إجراء بحثها لإقناع القراء غير
المسلمين بقوة المعرفة الذاتية الشفافة وأهميتها في استسقاء الحقائق.

5. الخاتمة ونتائج الدراسة

في الختام، تسلط هذه الدراسة الضوء على "الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور
الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفع الإسلاموفوبيا.. رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية
نموذجا"، حيث تسرد الدراسة العالم الإسلامي بعد حقبة الإستعمار، والأحداث التي جرت في
العالم الإسلامي فيما يتعلق بمناهضة الغرب والتدخل الأمريكي وصولا إلى أحداث الحادي
عشر وما خلفته من تأزم وخلق الإسلاموفوبيا وآثارها الوخيمة على حياة المسلمين. ثم تبرز
الدراسة دور الرواية الأدبية في سرد الادعاءات المشوهة للإسلام نتيجة، وكنقوية، للإسلاموفوبيا،
ومدى نجاح الرواية في تصحيح المفاهيم المغلوطة المرتبطة بالإسلام و سرد الحقيقة الكاملة حول
الإسلام و تقديمه للعالمين انطلاقا من مصادره الأصلية التاريخية: القرآن والسنة.

تمثل أم زكية، في هذه الرواية، المسلمين في الغرب من خلال عكس افتراضات
الأخير السلبية في الحكم المسبق والصور النمطية والعنصرية تجاه "الآخر"، وتعرض المفاهيم
النظرية المرتبطة بآراء خطاب ما بعد الاستعمار لتفكيك الخطاب الاستعماري، الذي يهم
"الذات" الغربية المتفوقة على "الآخر" الأدنى [المسلم]. وفيما يتعلق بالتهميش الديني، تفكك
الشخصيات المصورة دونية الإسلام من خلال الاكتشاف الذاتي لحقيقة الإسلام ووجوده
القوي إلى جانب الأديان الأخرى في المجتمعات الغربية. وبناء على التحليل، يعيد الكاتب
النظر في الآراء السلبية التي تربط الإسلام والمسلمين بالعنف والأصولية والتطرف والجهل
والتعصب. إن بناء الهوية الدينية بين الشخصيات المسلمة المرورية لا يشير فقط إلى الاختلافات
بين دينهم ودين الآخرين ولكن أيضا يبرز الاختلافات بين الوجه الحقيقي للإسلام والوجه
المشوه لدى الشخصيات غير المسلمة. لقد وجدنا أن الهوية الإسلامية تتشكل في هذا النص

في مسافة التوتر السردي والمعرفي بين أيديولوجية الغرب التي تسعى إلى تشويه صورة الإسلام والهوية الإسلامية، وبين رواية الكاتبة التي تروي الفكرة كخطاب مخالف للهيمنة الغربية، مما يؤدي إلى تفكيك أنماطه الهدامة المسيئة لصورة الإسلام في المجتمع الغربي، ويبرز صور حقيقية جديدة للهوية الإسلامية والخطاب عن "الآخر".

من خلال إدراج حقائق الإسلام في الرواية، قدمت أم زكية حقيقة الإسلام لتكون معروفة من خلال ذاتيتها التاريخية والشفافة لإدراك معنى كل من الإسلام والمسلم من خلال القراء غير المسلمين. وتكمن أهمية توضيحها لمفهوم الإسلام في سياقاته التاريخية والذاتية والثقافية في أنه دين يتحدى الافتراضات الغربية بشكل عام و يتناهي مع ادعاءات ربط الإسلام بالعنف والسيطرة والجهل بشكل خاص. باختصار، قدمت أم زكية حقائق شاملة وثابتة في الدين الإسلامي وأبرزها:

أولاً، أن العالم الإسلامي عايش تدخلات غربية عديدة في الداخل. ثانياً، أن الإسلاموفوبيا ظهرت بقوة و استمرت في التفاقم وخاصة بعد أحداث الحادي عشر مما خلف تصورات سلبية حول الإسلام والمسلمين وخاصة المقيمين في الغرب في ذهنية غير المسلمين. ثالثاً، كان للرواية الأدبية دوراً فعالاً في تصحيح التصورات السلبية و تغيير النمطية حول الإسلام والمسلمين. أخيراً، بعد تحليل و دراسة الرواية المختارة، نستنتج أن رواية "لو يجب علي أن أتكلم لأم زكية ساهمت بدور كبير في إدراج حقائق الإسلام وسرد الإسلام بطريقة موضوعية لمواجهة الادعاءات، ووفقاً لما جاء في الرواية، فقد نجحت الرواية في إبداء الحقائق التالية:

- الإسلام يعني الخضوع والاستسلام لله باعتباره الخالق الوحيد والرب المعبود.
- محمد آخر الرسل، كبقية الرسل السابقين، بُعث لإتمام مكارم الأخلاق وتبليغ الرسالة الربانية للعالمين ، وليس حامياً للمسلمين أو غافراً لذنوبهم.
- الحجاب جزء لا يتجزأ من هوية المرأة المسلمة وأنه فرض على المرأة بأمر من الله وليس فرضاً من الرجل أو إجباراً عليها من طرف الأخير.

59 الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفع
رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية انموذجا: الإسلاموفوبيا

- المرأة إنسان مكرم في الإسلام، وليست مضطهدة أو مهضومة الحقوق، وقوامة الرجل جاءت لحمايتها لا للتحكم فيها.
- الجهاد هو الدفاع عن حقوق الناس ضد العدو، ورد فعل للاضطهاد والظلم وليس إرهابا.

المصادر و المراجع

المراجع العربية والمعربة:

Akbar, Aḥmad. (1992). *al-islām ūmā b'd al-kūlūniālīt: al-m'azq wā al-w'a 'd. nīū iūrck: Rūtdj.*

Al'ṭās, sīd frīd. (2005). *tghṭīt al-islām: at-tḥdīāt wālfṛṣ al-mtāḥt lūsā'il l-i'lām l-'ālmīt. snghāfūrt: mrkz l-bḥūth lldrāsāt al-islāmīt wālmālāwyt.*

Amīn, mālak. (2005). *as-srdīāt al-islāmīt fi al-khṭāb al-injlīzī. nyyyūrck: mṭb't jām't nyyyūrck.*

Brīūt, ndīrt ū mḥmd 'bd l-qīūm. (2018). ḥiwār m' um zkīyyah. majallat lqā' m' l-ktāb, Vl, No5.

Ghmārī, ṭībī. (2017). *al-āslāmūfūbiā: mṣṭlḥ zā'if lzāhrt ḥqīqīt. ad-dūḥt: mntd l-'lāqāt l-'rbīt d-dūlīt.*

Idwārd, sa'īd. (1978). *al-āstshrāq. nyyyūrck: bāttīūngh.*

Ramḍān, ṭārq. (2004). *al-mslmūn fi al-ghrb ūmstqbl al-islām. nyyyūrck: jām't aksfūrd.*

Um zakīya'ah. (2000). *lū yajib an atkal'am*. Mārīlānd: Dār al-walā' llnshr.

المراجع الأجنبية:

Allen, C. (2010). *Islamophobia*. England, UK: Ashgate Publishing.

Ashcroft, B., & Ahluwalia, P. (2001). *Edward Said*. London: Routledge.

Avakian, S. (2015). The Turn to the Other: Reflections on Contemporary Middle Eastern Theological Contribution to Christian-Muslim Dialogue. 72(1), 77-83, *Theology Today*, Sage.

Byman, D. (2015). *Al Qaeda, the Islamic state, and the global jihadist movement: What everyone needs to know*. New York, NY: Oxford University Press.

Edward, S. (1981). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. New York, NY: Vintage Books.

Fekete, L. (2009). *A suitable enemy: Racism, migration and Islamophobia in Europe*. New York, NY: Pluto Press.

Gay, B. D., & Hall, S. (1996). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.

Majed, H. S. (2012). *Islamic postcolonialism: Islam and Muslim identities in four contemporary British novels*. London: Cambridge Scholars Publishing.

Roy, O., & Silvestri, S. (2007). *European Islam: Challenges for public policy and society*. Brussels: Centre for European Policy Studies.

Sayyid, B. S. (2011). Racism and Islamophobia. *Dark Matter*, 4, 1-4.

الإسلاموفوبيا والأدب الإسلامي في أمريكا: دور الرواية الأدبية في سرد حقيقة الإسلام ودفع
61
رواية "لو يجب أن أتكلم" لأم زكية أنموذجاً: الإسلاموفوبيا

Sayyid, B. S. (1997). *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. New York, NY: Zed Books Ltd.

نبذة عن تاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم عموماً

An Overview of the History of Translating the Meanings of the Holy Quran in General

Gambaran Keseluruhan Sejarah Penterjemahan Makna Al-Quran Secara Umum

برات شناسوار هاشاني*، سعد الدين منصور محمد**

ملخص

تشرح هذه الدراسة معنى الترجمة لغة واصطلاحاً، ثم معنى التفسير لغة واصطلاحاً. وتحدث عن تفسير القرآن الكريم في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وكيف كان اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم بشرح الآيات الكريمة لأصحابه، واهتمام الصحابة والتابعين ومن تبعهم، ومن اشتهر من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين في هذا المجال. كما تهتم هذه الدراسة على اظهار الترجمات الأولى لمعاني القرآن الكريم في تاريخ قارة أوروبا وخاصة لدى الألبان، لأنه قليل ما كُتب عنه مع التعرض لمعرفة السبب. ولعل هذه الدراسة تأتي بمعلومات جديدة في هذا الباب. وتوصلنا إلى أنّ مجال التفسير وفهم معاني القرآن الكريم قديم منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم. كما بينّا أنّ معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية تُرجمت من قبل غير المسلمين كذلك. وأخيراً، وتوصي هذه

* Berat Hashani - دكتوراه في التفسير الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا 2019 م وطالب ما فوق الدكتوراه قسم

دراسات القرآن والسنة كلية معارف الوحي والعلوم الانسانية; Email: hashani_b@hotmail.com

** Saad El Din Mansur Muhammed – أستاذ مشارك الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا كلية معارف الوحي

والعلوم الإنسانية، قسم دراسات القرآن والسنة Email: eldin@iiu.edu.my

الدراسة بزيادة الاهتمام والكتابة عن ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية، وكذلك عن ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات التي لم تترجم معاني القرآن الكريم بعد.

الكلمات الدالة: التفسير، القرآن الكريم، الترجمات، المعاني، الدراسة، قارة أوروبا، الألبان، اللغات الأوروبية، اللغات الأجنبية.

Abstract

This study explains the meaning of translation linguistically and idiomatically, then the meaning of tafsir linguistically and idiomatically. It continues with the interpretation of the Noble Qur'an in the era of the Prophet (Peace and blessings be upon him), and the interest of the Prophet (Peace and blessings be upon him) to explain the noble verses to his companions, and the interest of the companions, followers and those who followed, and the famous companions, followers and followers of followers in this field. This study is also concerned with showing the first translations of the meanings of the Noble Qur'an in the history of the continent of Europe, especially among Albanians, because little was written and we know about it. This study will help with new information. And we concluded that the field of interpretation and understanding the meanings of the Noble Qur'an is old since the time of the Prophet (Peace and blessings be upon him). We also realized that the meanings of the Noble Qur'an were translated into European languages by non-Muslims as well. Finally, this study recommends increasing attention and writing about understanding the meanings of the Noble Qur'an into foreign languages, as well as into languages that have not yet translated the meanings of the Noble Qur'an.

Keywords: Interpretation, The Holy Qur'an, Translations, Meanings, The European Continent, Albanians, European Languages, Foreign Languages.

Abstrak

Kajian ini menjelaskan pengertian terjemahan secara linguistik dan idiomatik, kemudian makna tafsir secara linguistik dan idiomatik. Dan dilanjutkan pada tafsiran Al-Qur'an yang mulia pada zaman Nabi a. s., dan kepentingan Nabi a. s. untuk menjelaskan ayat-ayat yang mulia kepada para sahabatnya, dan minat para sahabat, pengikut dan mereka yang mengikuti, dan para sahabat yang terkenal, pengikut dan pengikut pengikut dalam bidang ini. Kajian ini juga berkaitan dengan menunjukkan terjemahan pertama makna Al-Quran dalam sejarah benua Eropah, terutamanya di kalangan orang Albania, kerana sedikit yang ditulis dan kita tahu mengenainya. Kajian ini akan membantu dengan

maklumat baru. Dan kami menyimpulkan bahawa bidang penafsiran dan pemahaman makna Al-Qur'an yang Mulia adalah lama sejak zaman Nabi a. s. Kami juga menyedari bahawa makna Al-Quran yang Mulia telah diterjemahkan ke dalam bahasa Eropah oleh orang bukan Islam juga. Akhir sekali, kajian ini menyarankan untuk meningkatkan perhatian dan penulisan tentang memahami makna Al-Qur'an Mulia ke dalam bahasa asing, serta bahasa-bahasa yang belum menterjemahkan makna Al-Qur'an Mulia.

Kata Kunci: Tafsiran, Al-Quran, terjemahan, makna, kajian, benua Eropah, Albania, bahasa Eropah, bahasa asing.

تمهيد

أما بعد: فقد أنزل الله تبارك وتعالى القرآن الكريم هداية للمتقين، وإسعادًا للمؤمنين، وإرشادًا للجاهلين، فأضاء القلوب المظلمة بالنور المبين، وربّي المسلمين على اتباع الحقّ والإخلاص لربّ العالمين.

كما هو واضح أنّ تاريخ الترجمة لم يشهد منذ أن خلق الله الإنسان تطورًا يضاهي ما حدث في الخمسين عامًا الأخيرة من النظر إلى الترجمة¹.

فقد كانت حاجة المسلمين ولا سيما الداخلين الجدد في الإسلام إلى معرفة معاني القرآن الكريم سببا في الكلام عن تفسيره كما كانت الثقافات التي اختلطت بثقافة المسلمين الأصلية سببا في احتكاكات العقول، وتعدد مشاربها من القرآن.

وكان العلماء المسلمون في كل زمن يلجون حاجة المسلمين إلى فهم كتابهم سواء بالتدريس أو بالتأليف والتدوين حين بدأ عهد التدوين².

¹ عناني، 2021، مقدمة على ضوء «دراسات الترجمة»: المبحث البيني الجديد عن ترجمة النصوص

المقدسة <http://www.alfaisalmag.com/?p=16444>.

² النمر، ص5.

إنّ نشاط الترجمة ذاته بوصفه نشاطاً ثقافياً فهو مجال حديث نسبياً، وكان الوطن العربي سابقاً إلى الإسهام في دراسته، لا بسبب تراثه الحافل بالترجمات والنظريات فقط بل أيضاً بسبب مشاركته علماء العالم بآراء المفكرين العرب المعاصرين، في كتب ودراسات كفلت اعتدال كفتي الميزان، بمعنى أن نشاط الترجمة لم يعد مقصوراً على الترجمة من اللغات الأجنبية (ودراساتهما) بل أصبح يتضمن الترجمة من العربية إلى تلك اللغات ودراساتها. والقضية التي نعتزم بإذن الله التركيز عليها في هذا المقال هي: عن معرفة لبداية تفسير الآيات الكريمة وعن تاريخ الترجمات الأولى لمعاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية.

ذلك ما أحببنا أن نقدّمه لكم في هذه المقالة.

تاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم

نشرح في هذا المبحث معنى الترجمة في اللغة والاصطلاح، ثم معنى التفسير في اللغة والاصطلاح. ونشرح كذلك تفسير القرآن الكريم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين.

الترجمة لغة واصطلاحاً

الترجمة لغة: تطلق على معان ترجع إلى البيان والإيضاح.

وعلى هذا فالتفسير يسمى ترجمة. ولهذا إذا كلمك إنسان بكلام لا تعرف معناه تقول له: ترجم لي، هذا حتى وإن كان بلغتك تقول: ترجمه، أي بينه. فالترجمة والتفسير في اللغة معناهما واحد³.

³ ابن عثيمين، 2004، ص 108.

وفي الاصطلاح: التعبير عن الكلام بلغة أخرى.

وهذا أصح من قول بعضهم: نقل الكلام من لغة إلى أخرى. لأنّ الكلام الأوّل ما نقل ولكن عُبر عنه، وعلى هذا فهو التعبير عن الكلام بلغة أخرى. يعني غير لغة الكلام⁴.
حين نقول: ترجمة القرآن، فإننا نعني ترجمة معانيه، وذكر المعنى الذي تدل عليه ألفاظه العربية بلغة غير عربية، ولذلك قلنا أو تفسيره بلغة أجنبيّة، لأن الذي سترجم هو المعنى، إذ الترجمة اللفظية من أية لغة أخرى غير ممكنة في الكتب العادية، فما بالك بالقرآن الصورة العليا في البلاغة؟ فالعرب لا يشعرون بضرورة هذه الترجمة لأنهم يقرؤون القرآن ويقرؤون تفسيره باللغة العربية. أما غير العرب فيحسون بالحاجة الشديدة إلى هذه الترجمة ليفهموا القرآن، ويعتبروا به، ويحيطوا علما بما قدمه من معارف شتى في الأمور الدنيوية والأخروية، والعلمية⁵.

التفسير لغة واصطلاحاً

التفسير لغة: من الفسر وهو الكشف عن المغطى

التفسير لغة من الفسر وهو الكشف عن المغطى ومنه فسر قشرة الثمرة عن الثمرة حتى يتبين ما بداخل القشر⁶.

⁴ ابن عثيمين، 2004، ص108.

⁵ النمر، ص161.

⁶ ابن عثيمين، 2004، ص83.

وفي الاصطلاح: بيان معاني القرآن الكريم.

في الاصطلاح بيان معاني القرآن الكريم. وبيان معاني غيره يسمى تفسيراً في الواقع ويصح أن نسميه تفسيراً، ولكن في العرف يسمون ما سوى القرآن شرحاً. ولهذا قلّ أن تجد من يقول شرح الآية الكريمة بل يقول تفسير. ولا يقول تفسير الحديث بل يقول شرح. وهذه مسألة عرفية. وإلا فمعنى التفسير والشرح واحد⁷.

تفسير القرآن الكريم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم

إذا رجعنا إلى عدّة قرون سابقة منذ أن بدأ تفسير القرآن الكريم لأوّل مرّة لوجدنا أنّ تاريخ تفسير القرآن الكريم قديم جدّاً فهو قديم منذ أربعة عشر قرناً. يرجع تاريخ تفسير القرآن الكريم إلى عصر النبي صلى الله عليه وسلم. فسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو أوّل وأفضل مفسّر للقرآن الكريم. ولقد كان الصحابة رضي الله عنهم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معاني الآيات والسور التي كانت تنزل إليه صلى الله عليه وسلم وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يجب عن أسئلتهم.

لقد كان الصحابة هم مفسّرو القرآن الكريم بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فهم الذين التقوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم وفهموا كلّ شيء حول القرآن الكريم، وسجّلوا كذلك آراءهم حول قضايا مختلفة تتعلق بالدين. وبحمد الله تعالى لدينا تفسير الصحابة للقرآن الكريم الذي جاء إلينا متواتراً من جيل إلى آخر. الجيل الآخر الذي فسّر القرآن الكريم هم التابعون. فالتابعون لم يعيشوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولكن تعلّموا من الصحابة تفسير القرآن الكريم ونقلوا هذا العلم إلى الجيل الذي جاء بعدهم. وهكذا منذ تلك الفترة من الزمن بدأ وجود علوم مختلفة تتعلق بالقرآن الكريم والحديث النبوي، وانتقلت هذه العلوم إلينا من جيل إلى آخر متواتراً⁸.

⁷ ابن عثيمين، 2004، ص83.

Dalliu, 2005, p.8.⁸

ومما يعلم كما سبق أن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن لأصحابه معاني القرآن الكريم، كما بيّن لهم ألفاظه، فقلوه تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:44] يشير إلى ذلك. وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئونا القرآن، كعثمان بن عفان، وعبد الله ابن مسعود، وغيرهما: أنهم تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل. قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً⁹. ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: 29].

قال السيوطي في الإتقان: «اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة: الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير. أما الخلفاء فأكثر من روي عنه منهم: علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، والرواية عن الثلاثة قليلة جداً، وكان السبب في ذلك تقدّم وفاتهم»¹⁰.

ومعنى هذا السبب في إقلال الثلاثة: أبي بكر وعمر وعثمان من التفسير، أنهم كانوا في وسط أغلب أهله علماء بكتاب الله تعالى، واقفون على أسرار التنزيل، عارفون بمعانيه وأحكامه، مكتملة فيهم خصائص العروبة. أما الإمام علي رضي الله عنه، فقد عاش بعدهم حتى كثرت حاجة الناس في زمانه إلى من يفسر لهم القرآن الكريم، وذلك من اتساع رقعة الإسلام، ودخول العجم في هذا الدين الجديد كادت تذوب بهم خصائص العروبة، ونشأ جيل من أبناء الصحابة كان في حاجة إلى علم الصحابة. فلا جرم كان ما نقل عن علي أكثر مما نقل عن غيره. أضف إلى ذلك ما امتاز

⁹ ابن تيمية، 1980م، ص9.

¹⁰ الزرقاني، 1996، ص16.

به الإمام من خصوبة الفكر، وغزارة العلم، وإشراق القلب، ثم أضف أيضاً سبق اشتغالهم بمهام الخلافة وتصريف الحكم دونه¹¹.

روى معمر عن وهب بن عبد الله بن أبي الطفيل قال: شهدت علياً رضي الله عنه يخطب ويقول: «سلوني، فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتم! وسلوني عن كتاب الله، فوالله ما من آية وأنا أعلم أبليلاً نزلت أم بنهار، أفي سهل أم في جبل». وقال ابن عباس رضي الله عنهما: إذا جاءنا الثبت عن علي لم نعدل به، وروي عنه أنه قال: ما أخذت من تفسير القرآن فعن علي بن أبي طالب. كان أحد أهل الشورى الذين رشّحهم عمر رضي الله عنه لتعيين الخليفة، فعرضها عليه عبد الرحمن بن عوف فأبى إلا بشروط لم يقبل بعضها، ثم بايع عثمان فبايعه علي والناس، ثم بويع بالخلافة بعد عثمان، حتى قتل شهيداً بالكوفة ليلة السابع عشر من رمضان. سنة أربعين من الهجرة، رضي الله عنه¹².

وفي رواية عنه قال: «والله ما نزلت آية إلا وقد علمت فيم أنزلت، وأين أنزلت، إن ربّي وهب لي قلباً عقولاً، ولساناً سؤولاً». وقد كثرت الروايات أيضاً عن ابن مسعود. وحسبك في معرفة خطره وجلالة قدره ما رواه أبو نعيم عن أبي البحتري قال: قال لعليّ: أخبرنا عن ابن مسعود؟ قال: علم القرآن والسنة ثم انتهى، وكفى بذلك علماً¹³!

وأما ابن عباس فهو ترجمان القرآن بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فعن مجاهد قال: قال ابن عباس، قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «نعم ترجمان القرآن أنت!» وأخرج

¹¹ الزرقاني، 1996، ص 16.

¹² ابن عثيمين، 2004، ص 118.

¹³ الزرقاني، ص 18.

البيهقي في الدلائل عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «نعم ترجمان القرآن عبد الله بن عباس». وقد دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «اللَّهُمَّ فَهِّهْ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ»¹⁴ وروي أن رجلا أتى ابن عمر يسأله عن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما، أي من قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: 30] فقال: اذهب إلى ابن عباس، ثم تعالى أخبرني. فذهب، فسأله فقال: «كانت السموات رتقا لا تطر، وكانت الأرض رتقا لا تنبت، ففتق هذه بالمطر، وهذه بالنبات» فرجع إلى ابن عمر فأخبره فقال: «قد كنت أقول: ما يعجبني جراءة ابن عباس على تفسير القرآن، فالآن قد علمت أنه أوتي علما».

وكذلك أبي بن كعب رضي الله عنه ابن قيس الأنصاري أحد كتاب الوحي، فقد كان رضي الله عنه من المكثرين في التفسير المبرزين فيه، كما اشتهر في القراءة وبرز فيها. روى له في التفسير أبو جعفر الرازي، عن الربيع بن أنس، عن أبي العالية، عن أبي بن كعب. وأما الباقي من العشرة، وهم زيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله ابن الزبير، فمع شهرتهم في التفسير كانوا أقل من الأربعة الذين قبلهم.

وقد ورد عن جماعة من الصحابة غير هؤلاء العشرة، شيء من التفسير، بيد أنه قليل، منهم أنس، وأبو هريرة، وابن عمر، وجابر، وعمرو بن العاص، وعائشة أم المؤمنين¹⁵.

والآيات التي تتحدث عن "الغة" القرآن تؤكد أنها "عربية" كثيرة. وما ذكره بعض المفسرين من "القسطاس" و "سجيل" وكلمات أخرى من أنها رومية أو حبشة، فالمراد أن لغة العرب وافقت فيها لغة الروم - ولهذا كانوا يقولون في شرح هذه الكلمات: معناها في الفارسية أو الحبشة كذا-

¹⁴ أحمد، ص 266.

¹⁵ الزرقاني، ص 19.

أو أن العرب أخذت هذه الكلمات وهضمتها وأجرت عليها قوانينها، فكأنّ الحديث إنما هو عن "أصل" هذه الكلمات - على طريقة جميع اللغات الأخرى- لا عن أنها غير عربية، وأن القرآن فيه ما ليس بعربي، قال الطبري: "ما ورد عن ابن عباس وغيره من تفسير ألفاظ من القرآن إنما بالفارسية أو الحبشة أو النبطية أو نحو ذلك: إنما اتفق فيه تواردت اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد".

والمعلوم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان يتلو عليهم هذه الآيات، فلو كان فيه لغة غريبة لردوا عليه! والذي يؤكد أن هذه الكلمات كانت العرب قد أخذتها في الجاهلية فعرّبتها أنّ لأكثرها تصرفاً واشتقاقاً، على القانون العربي¹⁶.

ونزل القرآن كذلك على أساليب العرب في كلامها، ففيه الحقيقة وفيه المجاز، وفيه الصريح والكيانة، وفيه المتشابه والمجمل... الخ، على نمط العرب في حقيقتهم ومجازهم وسائر ضروب كلامهم¹⁷.

قال ابن خلدون: "اعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفردانه وتراكيبه¹⁸.."

تفسير القرآن الكريم في عهد التابعين

نستطيع أن نعتبر التابعين طبقات ثلاثاً: طبقة أهل مكة، وطبقة أهل المدينة، وطبقة أهل العراق.

¹⁶ زرزور، 1995، ص211.

¹⁷ زرزور، 1995، ص212.

¹⁸ ابن خلدون، ص1130.

طبقة أهل مكة:

أما طبقة أهل مكة من التابعين، فقد كانوا أعلم الناس بالتفسير. نقل السيوطي عن ابن تيمية أنه قال: «أعلم الناس بالتفسير أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس، كمجاهد وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة مولى ابن عباس، وسعيد بن جبير، وطاووس».

(أما مجاهد) فقد كان أوثق من روى عن ابن عباس، ولذا يعتمد على تفسيره الشافعي والبخاري وغيرهما من أقطاب العلم وأئمة الدين، قال النووي: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به. وقال الفضيل بن ميمون: سمعت مجاهدا يقول: عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة. وعنه أيضا قال: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات، أقف عند كل آية منه، أسأله عنها، فيم أنزلت؟ وكيف كانت؟

(وأما عطاء وسعيد) فقد كان كل منهما ثقةً ثبتاً في الرواية عن ابن عباس. قال سفيان الثوري: خذوا التفسير عن أربعة: عن سعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة، والضحاك. وقال قتادة: أعلم التابعين أربعة، كان عطاء بن أبي رباح أعلمهم بالمناسك، وكان سعيد بن جبير أعلمهم بالتفسير. وقال أبو حنيفة: ما لقيت أحداً أفضل من عطاء¹⁹.

(وأما عكرمة مولى ابن عباس) فقد قال الشافعي فيه: ما بقى أحد أعلم بكتاب الله من عكرمة. وقال عكرمة: كان ابن عباس يجعل في رجلي الكيل. ويعلمني القرآن والسنة وكان يقول: لقد فسرت ما بين اللوحين (لعله يريد ما بين دفّتي المصحف). وكل شيء أحدثكم في القرآن فهو عن ابن عباس.

¹⁹ الزرقاني، 1996، ص 22.

(أما طاووس بن كيسان اليماني) فقد كان من رجال العلم والعمل، وأدرك من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم نحو الخمسين. ورد أنه حجّ بيت الله الحرام أربعين مرة، وكان مجاب الدعوة. قال فيه ابن عباس: إني لأظنّ طاووساً من أهل الجنة. رضي الله عنهم أجمعين²⁰.

طبقة أهل المدينة:

منهم، زيد بن أسلم. وقد أخذ عنه ابنه عبد الرحمن، ومالك بن أنس إمام دار الهجرة. ومنهم، أبو العالية، وهو من رواية أبيّ بن كعب. وقد روى عنه الربيع بن أنس. ومنهم، محمد بن كعب القرظي الذي قال فيه ابن عون: ما رأيت أحداً أعلم بتأويل القرآن من القرظي²¹.

طبقة أهل العراق:

ومنهم، مسروق بن الأجدع. كان ورعاً زاهداً صحب ابن مسعود. قال ابن معين فيه: «ثقة لا يسأل عنه». وكان القاضي شريح يستشير به في معضلات المسائل. روى عنه الشعبي وأبو وائل وآخرون لصدق روايته وأمانته. ومنهم، قتادة بن دعامة. هو من رواية ابن مسعود، شهد له ابن سيرين بالضبط والحفظ. وقال فيه ابن المسيب: ما رأيت عراقياً أحفظ من قتادة. غير أنه كان يخوض في القضاء والقدر، فتحجّج بعض الناس من الرواية عنه. وقد احتجّ به أرباب الكتب الصحيحة.

²⁰ الزرقاني، 1996، ص 23.

²¹ الزرقاني، 1996، ص 24.

ومنهم، أبو سعيد الحسن البصري. قال ابن سعد فيه: كان ثقة مأمونا، وعالما جليلا، وفصيحا جميلا، وتقيًا نقيًا، حتى قيل إنه سيد التابعين.

ومنهم، عطاء بن أبي مسلم الخراساني. أصله من البصرة لكنه أقام بخراسان بعد أن دخلها، لذلك نسب إليها. كان من أجلاء العلماء، غير أنه كان مصابا بسوء الحفظ، لذلك اختلفوا في توثيقه.

ومنهم، مُرَّة الهمذاني الكوفي. لكثرة عبادته قيل له: مُرَّة الطيب، ومُرَّة الخير، أخذ عن أبي بن كعب وعمر بن الخطاب وغيرهما من الصحابة، وروى عنه الشعبي وغيره²². هؤلاء هم أعلام المفسرين من التابعين، استمدوا آراءهم وعلومهم مما تلقَّوه من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

وعنهم أخذ تابعو التابعين، وهكذا، حتى وصل إلينا دين الله وكتابه وعلومه ومعارفه سليمة كاملة، عن طريق التلقي والتلقين، جيلا عن جيل، مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

الترجمات الأولى لمعاني القرآن الكريم في قارة أوروبا

يشرح هذا المبحث أول وجود لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية في قارة أوروبا. يوضح هذا المبحث عن اللغات الأولى التي تم ترجمة معاني القرآن الكريم وتاريخها.

²² الزرقاني، 1996، ص 24.

كما هو واضح من التاريخ الاسلامي أنه منذ عصر الخلفاء الأربعة وخاصة منذ عصر الخليفة عمر بن الخطاب توسّعت حدود الدولة الاسلامية إلى نحو قارة آسيا وقارة أفريقيا. لقد دخل الاسلام بلاداً غير عربية كثيرة في أفريقيا وآسيا وأوروبا قديماً، ومع ذلك لم يمكن تحويل كل الذين دخلوا في الإسلام من لغتهم الأصلية إلى اللغة العربية لتكون لغة التخاطب والقراءة والكتابة، وظلوا أو ظلت الكثرة الساحقة منهم على لغتهم، لا يعرفون العربية نطقاً ولا فهماً، وهؤلاء في حاجة شديدة لكي يعرفوا دينهم وقرآنهم عن طريق لغتهم. إن غير العرب طوعوا ألسنتهم لقراءة القرآن الكريم باللغة العربية، فتمثل قرائتهم كالشريط، ينطقون به، ولا يعرفون أي معنى لما ينطقون، لذلك كان من الواجب إسلامياً إيصال معانيه إليهم باللغة التي يفهمونها، إذ لا يمكن إجبار كل مسلم ولو كان في الحقول والأودية، والكفور والبادية، أن يتعلموا العربية.

أنزل الله تعالى القرآن الكريم بلسان عربي مبين وفيه من المعاني ما تعجز اللغات الأخرى عن الإحاطة بمعانيه بدقة، لذلك من الخطأ القول أن هناك ترجمات للقرآن الكريم بلغات أخرى. وسنستخدم عبارة ترجمة معاني القرآن الكريم كما يفهمها المترجم وليس كما أرادها الله في كتابه الكريم. وقد أصدرت مثل هذه الترجمات بلغات كثيرة. ويتوفّر اليوم على الشبكة العالمية (الإنترنت) عددًا من هذه الترجمات باللغات الإنجليزية، والألبانية، والبوسنية، والهولندية، والفنلندية، والألمانية، والإيطالية، والبولونية، والرّوسية، والأوردية، والبنغالية، والصّينية، والفارسية، والفرنسية، والإندونيسية، واليابانية، والماليزية، ولغة البشتو، والبرتغالية، والإسبانية، ولغة التاميل، والسواحيلية، ولغة التاي، والتّركية²³.

²³ خضر، 2007م، ص70.

وقد بلغ عدد التّجمات ما يقارب المائة، وقد تعدّدت التّجمات في بعض اللّغات إلى تجمات كثيرة كما في اللّغة الإنجليزيّة، فقد فاقت على ثمانين ترجمة مطبوعة، وهذه التّجمات أغلبها متشابهة، لأنّ المترجم المتأخر يستفيد من المتقدّم، ويقوم ببعض التّعديل لتصحيح بعض الأخطاء. وقد بدأت أعمال التّجمة منذ القرن الثّامن الهجري في سنة 734هـ، إذ قام المترجم محمد بن الحاج دولة شاه الشّيرازي بالتّجمة الأرغوزيّة (وهي لهجة تركية قديمة)، ومنها نسخة محفوظة في متحف (آثار ترك إسلام) مسجّلة برقم (73)، ويقال إنّها تعود إلى القرن الرّابع، ثم صدرت عشرات التّجمات بعد ذلك، وقد وقعت في جميع تلك التّجمات أخطاء متنوّعة شوّهت المعاني العظام. كتب العلامة أبو عبد الله الرّنجاني في كتابه "تاريخ القرآن": "ربّما كانت أوّل ترجمة إلى اللّغة اللاتينيّة لغة العلم في أوروبا، وذلك سنة 1143م بقلم "كانت-Kant" الذي استعان في عمله ببطرس الطليطلي وعالم ثان عربي، فيكون القرآن قد دخل أوروبا عن طريق الأندلس، وكان الغرض من ترجمته عرضه على ديكلوني بقصد الرّد عليه. ونجد فيما بعد أنّ القرآن ترجم ونشر باللاتينيّة، 1509م ولكن لم يسمح للقراء أن يقتنوه ويتداولوه، لأن طبعته لم تكن مصحوبة بالرّدود. وفي عام 1594م أصدر هنكلمان ترجمته، وجاءت على الأثر 1598م طبعة مراتشي مصحوبة بالرّدود"²⁴.

هناك شبه إجماع على أن أوّل ترجمة لمعاني القرآن الكريم باللّغات الأوروبيّة كانت باللاتينيّة، في سنة 1143م للميلاد. وقد تمّت هذه التّجمة على يد راهبين (الأوّل إنجليزي والآخر ألماني) يدعيان "روبرت الرتيبي-Robert de Retina" و"هرمان-Hermann". وأشرف على هذه التّجمة رئيس دير كلوني بجنوب فرنسا الرّاهب "بطرس المجل" (Pierre le venerable). ولم يتمّ طبع هذه التّجمة إلّا في عام 1543م، وأصبحت أساسًا للتّجمات إلى

²⁴ الرّفاني، 1996، ص 77.

عدد من اللغات الأوروبية. وهناك من يقول إنّ هذه لم تكن أول ترجمة للقرآن حيث لا يعرف على وجه التحديد من أول من ترجم القرآن الكريم؟ ولا متى ذلك؟ ولا أين؟. أما بالنسبة لأول ترجمة قام بها مسلم فهي للدكتور عبد الحكيم خان فقد تمّ طبعتها في مدينة بتيالا بالهند عام 1323هـ-1905م²⁵.

إنّ أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزية قام بها "أليكزندر روس- Alexander Ross" وعنوانها "قرآن محمد" وهي مليئة بالأباطيل، ومنها أنّ محمداً صلى الله عليه وسلم كان نبي الأتراك ومؤلف القرآن. ويضيف أبو فراه أنّ هذه الترجمة المطبوعة في عام 1649م اعتمدت على ترجمة فرنسية. وهذا يؤكد أنّ هناك من ترجم القرآن من غير الرجوع إلى أصله العربي. وقد جاء في نص الإعلان عن الترجمة الإنجليزية الأولى ما مفاده أنّ هذه الترجمة تمت لإشباع رغبات الذين يحاولون استقصاء أسباب الافتراءات التركيبية (يقصد القرآن).

ويذكر البيان أن هناك 86 ترجمة للقرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية وهذا العدد يرجع إلى ما قبل طباعة كتاب المؤلف، حيث مما لا شكّ فيه قد زادت ترجمات معاني القرآن الكريم فوق هذا العدد بكثير، ولم يتوافر لدى الباحث حصر بعددها جميعاً²⁶.

وترجم معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية أندريه دوريه القنصل الفرنسي في إسطنبول ويعدّ أول من ترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية من النسخة العربية مباشرة، وتمّ طبع هذه الترجمة في باريس في العام 1647م. وهذه الترجمة حتى عام 1775م طبعت عدّة طباعات ولكونها قريبة من النص الأصلي وتمت الاستفادة منها بعنوان المصدر الأساسي للترجمة إلى اللغات الأوروبية.

²⁵ البيان، ص3.

²⁶ البيان، ص4.

في عام 1857م قام بها "حاييم هرمان ركندورف"، ويلاحظ على هذه الترجمة أنّها اعتمدت على جهود كثير من المستشرقين الغربيين حول القرآن الكريم، مما كان له أثر سلبي خطير على تعامل "ريكندوروف" مع ألفاظ القرآن الكريم. وقسم "ريكندوروف" القرآن وفقا للتقسيمات الاستشراقية وليس وفقا للنص القرآني، وتضمنت ترجمته هوامش عديدة أورد فيها فقرات من مصادر دينية ويهودية يزعم وجود اتفاق بينها وبين بعض الآيات القرآنية. واعترف العديد من النقاد الغربيين واليهود المعنيين بالدراسات العربية والإسلامية بعدم موضوعية "ريكندوروف" في ترجمة معاني القرآن الكريم، وبوجود الأخطاء فيها سواء في الفهم أو في الترجمة نفسها.

وقد حاول "ريتشارد برتن" مع آخرين ترجمة معاني القرآن الكريم بالسجع الشعري ونشرت أجزاء من هذه الترجمة في مجلة أدنبرج 1866م²⁷.

في القرن الثالث عشر الميلادي طلب "الفونس العاشر" أن تترجم معاني سورة الإسراء إلى اللغة الإسبانية، فقام بهذا العمل طيبه الخاصّ الدون إبراهيم، وقد نقلت هذه الترجمة إلى الفرنسية بواسطة "بونا فنتورادي سيف-Bonna Ventura A save".

وترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة الهولندية وهي نقلت عن ترجمة "جلاماكر-J.H.Glasemaker" الذي اعتمد فيها على ترجمة راير الفرنسية وقد طبعت في "ليدن-Leyden" سنة 1658م ثمّ طبعت هذه الترجمة مرتين إحداهما في سنة 1698م، وأخرى سنة 1734م. وفي سنة 1806م قام بترجمة معاني القرآن الكريم الدكتور "كيزر-Keyser" الذي

²⁷ جودة، 2021، أقدم 8 ترجمات للقرآن الكريم بلغات مختلفة حول العالم.

حول-العالم/2543722/https://www.youm7.com/story/2016/1/18/أقدم-8-ترجمات-للقرآن-الكريم-بلغات-مختلفة-

كان يتولى تدريس الشريعة الإسلامية بجامعة "دلفت-Deleft" وطبعت هذه الترجمة باللغة الهولندية في مدينة هارلم.

وفي سنة 1776م ظهرت ترجمة روسية لمعاني القرآن الكريم في مدينة "بتراجراد" (لينينجراد اليوم). ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الإيطالية: فإنها تمت في سنة 1547م قام "أندر أريفابين- Ander Arivaben" بنقل ترجمة بيبلياندر اللاتينية إلى الإيطالية، ومن الترجمات الإيطالية ترجمة "أكيلو فاراكسي-Fracassi" أحد أساتذة الفنون الملكية بميلانو سنة 1914م. وقدم لها مقدمة عن التراجم الإيطالية القديمة مع ملخص للسور وشرح أسمائها.

وتمت ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة السويدية عام 1842م على يد "هان فودرك سباستين" الذي كان يعمل قنصلاً في المغرب، ووجه لصاحب الترجمة انتقادات واسعة لعدم درايته الكافية باللغة العربية وقواعدها مما أدى إلى سوء فهم كثير من الفقرات، كما أنه لم يطلع على ما كتبه المفسرون، حيث يبدو أن المترجم استعان بترجمة "مراتشي" اللاتينية لمعاني القرآن الكريم وترجمة "سيل" الإنجليزية²⁸.

الترجمة الأولى لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الإيطالية كانت ترجمة "أندره آربواين"، وتم إنجاز هذا العمل في عام 1947م وعلى الرغم من الادعاء بأن هذه الترجمة هي من العربية مباشرة، بعد التحقيق يتبين بأن هذه الترجمة هي الترجمة نفسها الملحّصة "لكتوني"²⁹.

²⁸ جودة، 2021، أ قدم 8 ترجمات للقرآن الكريم بلغات مختلفة حول العالم.

<https://www.youm7.com/story/2016/1/18/2543722/حول-العالم/> -8-ترجمات-للقرآن-الكريم-بلغات-مختلفة-

²⁹ جودة، 2021، أ قدم 8 ترجمات للقرآن الكريم بلغات مختلفة حول العالم.

<https://www.youm7.com/story/2016/1/18/2543722/حول-العالم/> -8-ترجمات-للقرآن-الكريم-بلغات-مختلفة-

لقد ظهرت البشائر الأولى للإسلام في شبه جزيرة البلقان³⁰ منذ القرن الثامن الميلادي³¹ عن طريق التجار العرب المسلمين الذين سلكوا طريقين للدخول إلى البلقان: **الأولى:** من شمال إفريقيا عبر البحر الأبيض المتوسط إلى شواطئ البحر الأدرياتيكي في كرواتيا من جهة الغرب.

والثاني: من جهة بلغاريا شرقاً، حيث نشروا الإسلام بحسن أخلاقهم وحسن معاملتهم مع أهل البلد. ثم جاء الأتراك العثمانيون، وانتشر الإسلام بواسطتهم في جميع أنحاء تلك البلاد. فلا نشك أنّ هناك من العلماء الألبان الأوائل، وفي تلك الظروف والأوضاع والأحوال الصعبة قد بذل جهوداً مقدّرة في خدمة القرآن الكريم، فترجموا معاني القرآن الكريم وفسّروه ويسّروه للفهم، وطبعوا عدّة طبعات، ومن هذه التّجمات هي: التّجمة لبعض السّور لـ "الأستاذ إيّلو متكو كافييزي-Ilo Mitkë Qafëzezi"، وترجمة لبعض السّور لفضيلة الشّيخ "الحافظ إبراهيم دليو-Hafez Ibrahim Dalliu"³²، وغيرهم... فأصبح الأمر سهلاً لفهم القرآن الكريم لدى الشعب الألباني. فمنذ الثمانينيات من القرن العشرين إلى يومنا هذا تمّت التّجمات الكاملة للقرآن الكريم لـ "أ. د. فتحي مَهديو - Dr. Feti Mehdiu"، والتّجمة الكاملة للأستاذ:

³⁰ قيل إنّها: كلمة تركية معناها: تلال مرتفعة وعرة تكسوها الغابات، وقيل: البلقان كلمة فارسية (بالا خانة)، والبلقان: شبه جزيرة كبيرة في جنوب شرقي أوروبا، بين البحر الأدرياتيكي (Adriatik) في الغرب، والبحر الأسود في الشرق، والبصفور (Bosfor) والدردنيل (Dardanil) وبحر إيجه (Egje) في الجنوب، ويجدها شمالاً نهر السافا (Sava) والدانوب (Danub)، وتضمّ البلقان شعوب الدول الآتية: ألبانيا، واليونان، وبلغاريا، وتركيا الأوروبية، وجنوب شرقي رومانيا، ومعظم يوغسلافيا السابقة. انظر: جماعة من المستشرقين، دائرة المعارف الإسلامية، (بيروت: مطبعة عبد الحفيظ البساط، د. ط، 1933م)، ص 104.

³¹ (Ibrahimi, p.122).

³² (كراسنيشي، 2021، نبذة عن ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الألبانية.)

"الحاج حسن ناهي - Haxhi Hasan Nahi"، و ترجمة للأستاذ "الحاج شريف أحمدي - Haxhi Sherif Ahmeti"، و ترجمة الأستاذ "الحاج سليم إصطفي - Haxhi Selim Stafa"، وغيرها.

لقد وقع في جميع هذه الترجمات لمعاني القرآن الكريم خلل بدون استثناء، وهذا الحكم يشمل جميع الترجمات، ويتفاوت حجم الخلل في الترجمات، وقد أدرك ذلك المسؤولون في وزارة الشؤون الإسلامية وفي مجمع الملك فهد بالمدينة المنورة فأمروا بتشكيل لجان موثقة لفحص الترجمات المشهورة، وقد بذلت تلك اللجان جهوداً تستحق الشكر والتقدير فقد أصلحت كثيراً من الخلل، ولا زالت الجهود مستمرة لتنقية تلك الترجمات.

وقد انبرى المجمع لنشر كثير من الترجمات التي زادت على سبعين لغة، وواجهت المجمع مشكلة عدم وجود ترجمات خالية من الملاحظات والأخطاء، وعلى وجه الخصوص في أمور العقيدة، إذ يصعب توفر ترجمة وافية موافقة لما كان عليه السلف الصالح وما درج عليه مفسروهم، من تفسير القرآن بالقرآن، وبالسنّة النبويّة، وأقوال الصحابة، وبمقتضى لغة العرب، بعيداً عن التأويل والتحريف، والقول في كتاب الله بغير علم، لذا فقد خضعت تلك الترجمات لفحص ومراجعة دقيقة من لجان موثوقة ومتخصصة، ويتمّ تلافي ما يظهر من الملاحظات قدر الإمكان³³.

وقد ازداد هذا العدد إلى أربع وثمانين لغة عام 1999م، وحتى تاريخ عام 2010م فإنّ هذا العدد بازدياد، ولكن لا يوجد إحصائية حالية بعدد تلك اللغات التي ترجم القرآن الكريم إليها.

وقد بلغ عدد الطبّعات الأولى للترجمات والتّفسير المترجمة الكاملة للقرآن الكريم 551 ترجمة وتفسيراً. أمّا الطبّعات الأولى من المنتخبات القرآنية المترجمة فبلغت 803 أعمال. وقد أعيدت

³³ خضر، 2007م، ص71.

طباعة بعض هذه التّجمات لمُرّات عديدة، وبلغ عدد طبعات التّجمات الكاملة 829 طبعة، وبلغ عدد طبعات التّجمات غير الكاملة 409 طبعة، وبهذا يكون المجموع الكليّ للتّجمات والتّفاسير المطبوعة الواردة في هذه الببليوغرافيا هو 2672 طبعة للتّجمات والتّفاسير، ويدخل ضمن هذا المجموع كلّ الطّبعات التي صدرت من أوّل طبعة إلى آخر طبعة حتى عام 1980م. وقد ازداد عدد الطّبعات عام 1999م بسبب إضافة تسع عشرة لغة إضافية جديدة، وهذا العدد بازدياد مستمر حتى عام 2010م³⁴.

ومع الجهود التي تبذل، تبقى التّجمة دون ما يطمح إليه المجمع بأن تكون ترجمة صحيحة فصيحة خالية من الأخطاء.

وذكر الدكتور عبد الرّاضي بن محمد عبد المحسن عدّة وجوه من الأخطاء من قبل المترجمين

وأسبابها، وهي:

1. ترجمة النّص وليس المعنى.
2. إغفال النّص العربي في التّجمة.
3. إعادة ترتيب سور القرآن الكريم.
4. جهل المستشرقين باللّغة العربيّة.
5. الأخطاء المعجميّة.
6. الأخطاء النّحوية.
7. الجهل بالإسلام.
8. اختلاف طبيعة اللّغات.
9. التّجمة الحرّة.

³⁴ الخطيب، ص 369-370.

10. تجاهل خصيصة النظم القرآني³⁵.

خاتمة

وأخيراً، قد توصلنا إلى أهمّ النقط، وهي:
 أولاً: ترجمة معاني القرآن الكريم موجودة منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم.
 ثانياً: تمت ترجمة معاني القرآن الكريم إلى معظم لغات العالم، والحمد لله.
 ثالثاً: كما تمت ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغات البلقان (من ضمنها اللغة الألبانية).
 رابعاً: وقع في جميع هذه الترجمات لمعاني القرآن الكريم خلل بدون استثناء، وهذا الحكم يشمل جميع الترجمات.

التوصيات

وتوصي الدراسة إلى:
 أولاً: زيادة الاهتمام والكتابة حول مجال ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية.
 ثانياً: ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات التي لم تترجم معاني القرآن الكريم بعد.
 ثالثاً: المراجعة من قبل الباحثين والمجتهدين المسلمين عن الترجمات لمعاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية التي تمت ترجمتها من قبل غير المسلمين.

³⁵ حكمت، 2011م، ص 9-10.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية:

Ibn Abd al-Halím ibn Abd as-Salām ibn Abd Allah ibn al-Khidr ibn Muhamad ibn al-Khidr ibn Ibrahím ibn Ali ibn AbduAllāh. (1980). *Muqaddimah fī Usūl at-Tafsír*. Beirut: Dār Maktabatil Hayāt.

Ibn Khaldûn. *Al-Muqadimah*. al-Qāhirah: Dār ash-Shuûb.

Muhamad ibn Salih, Ibn Uthaymin. *Sharh Usool fī at-Tafsir*. (2004). al-Qāhirah: Maktabatu Sunnah.

Bizyan, Sadí. *Al-Islām fī Aurûbā Al-Garbiyah*. (1992). Al-Jazāir: dar Al-Hiqmah.

Rajab Jasyar, Buya. (2004). *Al-Albaniyun, Al-Arnaut, wal Islam*. 1st Edition. al-Qāhirah: dār As-Salām.

Rajab Jasyār, Bûyā. (2004). *Al-Muslimûn fī Yuguslāfia*. 1st Edition. al-Qāhirah: dār As-Salām.

Al-Bunyān, Ahmad ibn Abdullāh ibn Muhamad. *Tarjamat maānī al-qurān al-Qarím ilā al-lugah al-Ingliziyah we muraāt khurûj al-kalām an muqtada az-zāher dirāsah tatbiqiyah alā baād ayāt az-zikr al-haqím*.

Jamaāh min al-Mushriqín, (1933). *Dāiretul maārif al-Islāmiyah*. Bayrût: Matba'ah abdul hafiz al-basāt.

Jílû, Hasen bin Ramadhān. *Tāríkh tatavvuri tarjamah maānī al-Qurān al-Qarím fī Mantiqah al-Balqān*.

Hiqmat, ibn Basyír ibn Yasín. (2011). *Dawābit Tarjamah Maāni al-Qurān al-Qarím*. Al-Madína Al-Munawarah.

Al-Khatíb. Abdullāh Abdurrahmán. *Al-Juhūd al Mabdhûlah fi Tarjamah Maāni al-Qurān al-Qarím ilā al-Lugah al-Ingliziyah*.

Az-Zahabi, Muhamad as-Sayid Husain. (2010). *At-Tafsír wal Mufasirûn*. al-Qāhirah: Maktabah Wahbah.

Zarzûr, Adnān Muhamad. (1995). *Madkhal ilā Tafsír al-Qurān al-Qarím wa Ulûmih*. Dimeshq: Dār Al-Qlem.

Az-Zarqānī, Muhamad Abdul Azím. (1996). *Manāhil al-Urfān fī Ulûmil Qurān*. Bayrût: Dārul Qutub al-Ilmiyah.

Al-Asqalānī, Ahmad ibn Ali ibn Hajar Abû al-Fadl Ash-Shāfií. (2010). *Fat'hul Bārī Sharh Sahih al-Bukhārī*. Bayrût: Dārul Marifah.

Krasníshí, Shawkat ibn Muharam. *Nabdah an Tarjamati Maānī al-Qurān al-Qarím ilā al-Lugah al-Albāniyah*.

An-Namir, Abdul Munim. *Ilmu at-Tafsír*. Al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Misri.

المصادر والمراجع باللغة الألبانية:

Bārdhi, Ismaíl. *Hafíz Ibrahim Dallú dhe Ekzegjezë e tij Kur'ānore*. Scopie.

Behrāmi, Emin. (1997). *Qāsje studimøre rreth katër përkthimeve të Kur'ānit në gjuhën shqípe*. Pristínë.

Dallú, Hafíz Ibrāhím. (2005). *Ajka e Kuptímeve të Kur'āni Kerímit*. Tirānë: Lilo.

Ibrāhími, Nexhat. (2000). *Islāmi në trojet Iliro-Shqiptāre gjatë Shekujve*. Pristínë.

Zekāj, Ramíz. (1997). *Zhvillimi i Kultûrës Islame te Shqiptarët gjatë Shekullit XX*. Tirânë: Institut i shqiptar i mendimit dhe qytetërimit islamik.

المواقع الإلكترونية:

Anānī. (2021). *Muqaddimah alā Daw' 'Dirasāt At-Tarjamah': Al-Mabhath Al-Bejnij Al-Jadīd an Tarjamah An-Nusûs Al-Muqaddisah*. <http://www.alfaisalmag.com/?p=16444>

Krasnīshī, Shawkat ibn Muharam. *Nabdhah an Tarjamati Maānī al-Qurān al-Qarīm ilā al-Lugah al-Albāniyah*. <http://www.muslim-library.com/dl/books/ar4404.pdf>

Jawdah. (2021). *Aqdam 8 Tarjamāt Lil Qur'ān Al Qarīm Bilugāt Mukhtalifah Hawla Al-Ālam*.

التكييف الفقهي لإشترطات الواقف وموقف التشريع الجزائري: دراسة تحليلية تأصيلية

Jurisprudential Adaptation of the Conditions of the Waqif and Opinion of Algerian Legislation: An Analytical and Contextual Study

Adaptasi Perundangan Bagi Syarat-syarat Waqif dan Pendapat Perundangan Algeria: Satu Analisis dan Kajian Kontekstual

حياة سي عمار*، د. أسماء أكلي صوالحي**

الملخص

تبحث هذه الدراسة عن حقيقة إشترطات الواقف بالتكييف الفقهي لها، ومعرفة الضوابط التي تنبني عليها هذه الإشترطات ليتسنى للواقفين اتباعها وإدارة الأوقاف السير عليها، تبرز مشكلة البحث في معرفة المراد بالتكييف الفقهي ونطاق تطبيقه على إشترطات الواقفين، بالإعتماد على آراء الفقهاء الأربعة حولها من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة ومدى موافقة التشريع الجزائري لها، متبعين المنهج الإستنباطي والإستقرائي والتحليلي، خلصت الدراسة أن عملية التكييف الفقهي لإشترطات الواقفين مهمة للغاية فهي تحدد مصير الوقف وتعزز الثقة للواقفين في معرفتهم لها حينما يوقفون أملاكهم وتساعد إدارة الأوقاف لمعرفة حدودها وضوابطها، كما نوصي بضرورة إثراء قانون الأوقاف الجزائري بتفاصيل هذه الإشترطات وحيثياتها وعلم الجمهور بها.

الكلمات المفتاحية: التكييف الفقهي ، القانون ، الوقف ، الواقف ، إشترطات.

*طالبة دكتوراه بكلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. بلد الإنتماء: الجزائر.

E-mail: hayetsiamar@gmail.com

**كلية أحمد إبراهيم للحقوق، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

E-mail: akliasma@iium.edu.my

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: October 2023

Article accepted: November 2023

Journal of Islam in Asia

June Issue, Vol. 20, No. 3. 2023

E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v20i3.1194>

Abstract

This article aims to explore how waqif (donor) conditions are adapted from the legal perspective (jurisprudential). This research delves into the meaning of waqif and its relation to the conditions. This study takes into account the opinions of Hanafi, Maliki, Shafi, and Hanbali jurists that align with the Algerian legislation. The research employs inductive and analytical methods. The paper concludes that the process of adapting conditions from a legal standpoint is crucial as it plays a role in determining the fate of endowments and instils confidence in waqifs when they donate their assets. Moreover, it assists endowment administrations in understanding the boundaries and regulations governing these endowments. Additionally, we propose enriching the Algerian endowment laws by including the details about waqif conditions for a broader public awareness on the subject.

Keywords: Jurisprudential Adaptation, Law, Waqf, Waqif, Conditions.

Abstrak

Artikel ini mengkaji syarat-syarat waqif (penderma) dengan melihat kepada bagaimana syarat-syarat tersebut diadaptasi daripada perspektif undang-undang. Penulisan ini mendalami makna waqif dan perkaitannya dengan syarat-syarat waqif. Kajian ini mengambil kira pendapat ulama Hanafi, Maliki, Syafi, dan Hanbali sebagai penyelarasan dengan perundangan Algeria. Penyelidikan ini dilakukan dengan menggunakan kaedah induktif dan analitik. Kajian ini menyimpulkan bahawa proses adaptasi keadaan daripada sudut pandang undang-undang adalah penting. Proses adaptasi ini memainkan peranan dalam menentukan takdir wakaf dan menanamkan keyakinan kepada waqif apabila mereka mendermakan aset mereka. Sehubungan dengan itu, ia membantu pengurus wakaf dalam memahami batasan dan peraturan dalam pengurusan wakaf. Di samping itu, artikel ini mencadangkan supaya Undang-undang Wakaf Algeria diperkaya dengan menyertakan butiran tentang syarat-syarat waqif bagi memupuk kesedaran awam yang lebih meluas.

Kata Kunci: Adaptasi Perundangan, Undang-undang, Wakaf, Waqif, Syarat.

مقدمة

يعدّ الوقف من أعظم القربات ومن أسمى الخطوات وأحسن الأعمال وأشرفها، التي يبادر بها الواقف، فهو من الصدقات الجارية التي يتقرب بها الإنسان من المولى عزوجل والتماس عون ومساعدة للآخرين بإحسان .

وتعدّ مسألة إشتراطات الواقفين من أهمها على الإطلاق إذ تعدّ من المسائل المحورية والموضوعية الشائكة التي تتطلب دراية وحرص في تحديدها واجتهاد في تكييفها وفهمها، حتى شاع على لسان الفقهاء عبارة "شرط الواقف كنص الشارع" لما له من مكانة وقداسية، وقد صنّف الفقهاء إشتراطات الواقفين إلى شروط باطلة وشروط جائزة وأخرى صحيحة وقد بيّن الفقهاء خصائص كل نوع وضوابطه، بيد أن المشرع الجزائري نص على إحترام إرادة الواقف وتنفيذها بما لا يخالف أحكام الشرع أما التفاصيل أحالها إلى أحكام الشريعة الإسلامية.

مشكلة البحث:

تبرز مشكلة البحث في معرفة وبيان الأسس والضوابط التي استند إليها فقهاء الشريعة الإسلامية في تكييفهم لمسألة إشتراطات الواقفين التي تتجدد وتتغير حسب المكان والزمان وأرائهم، باعتبار الوقف إجتهد فقهي بالدرجة الأولى وشعيرة إسلامية يستمد أحكامه من الشريعة الإسلامية بالأساس، ولكي يتسنى للواقفين معرفة حدود إشتراطاتهم من خلال هذا التكييف الفقهي لاسيما أن قانون الأوقاف الجزائري يفتقر لهذه التفصيلات من الإشتراطات الفقهية مما يجعل الواقف في جهالة وعدم دراية بحدود إشتراطاته.

أسئلة البحث:

1. ما مفهوم التكييف الفقهي لإشتراطات الواقفين؟
2. كيف قسّم الفقهاء إشتراطات الواقفين وما مدى مطابقتها قانون الأوقاف الجزائري لهذا التكييف؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في إمكانية ضبط إشتراطات الواقفين وتصنيفها وتشخيصها وفقا لما قرره لها الفقه الإسلامي، ونص عليه القانون الجزائري في أحكام الوقف، محاولة للخروج بضوابط وأسس تبين المسار الصحيح للإشتراطات ونوعية الإشتراطات التي يشترطها الواقفون في أوقافهم التي تتجدد وتتغير بالزمان والمكان، برؤية فقهية إجتهدية ليتسنى للواقفين معرفتها حينما يوقفون

أموالهم وتمتكن إدارة الأوقاف باعتبارها الجهة الوصية و المشرفة على شؤون الأوقاف من معرفة حدود هذه الإشرطاطات .

أهداف البحث:

- 1- الوصول لتحديد مفهوم شامل ودقيق للتكليف الفقهي لإشتراطات الواقفين .
- 2 - محاولة تكيف نظرة الفقهاء وآهم لمسألة الإشرطاطات ومدى موافقة قانون الأوقاف الجزائري لها وتصويب المسألة .

منهجية البحث:

لقد إتبعنا في هذا البحث المناهج التالية:

. المنهج الإستنباطي: يتجلى من خلال الرسالة العامة للوقف بالتقرب من المولى عزوجل ونشر الخير والعون للآخرين و ومن خلال قراءة أحكام الوقف العامة ومحلوله استنباط آراء الفقهاء إزاء مسألة إشرطاطات الواقفين ومعرفة حدود ومجال الإشرطاط التي تمكّن الواقفين من الإشرطاط في أوقافهم بكل ثقة وأمان وحرية بناء على التكيف الصحيح من الفقهاء.

. المنهج الإستقرائي: نستعين به من خلال تتبع أهم المسائل الجزئية الرئيسية التي يقتضي البحث الوقوف عندها والتي تخص إشرطاطات الواقف وذلك باستعراض آراء فقهاء الشريعة الإسلامية حول ماهية تلك الإشرطاطات ومضامينها والتي تدور حول دائرة البطلان، الجواز، الصحة ومحاولة إستقراء النصوص القانونية المنظمة للأوقاف في الجزائر وموقفها تجاه هذه الإشرطاطات التي كَيّفها الفقهاء.

. المنهج التحليلي: ويزر من خلال تحليل قضية إشرطاطات الواقفين المصنفة ضمن دائرة البطلان أو الإجازة أو الصحة، دراسة تحليلية فقهية إجتهادية، بتحليل آراء الفقهاء للمذاهب الأربعة الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنابلة وتحليل موقف التشريع الجزائري ومسوغاته.

حدود الدراسة:

. الحدود الزمانية: تمتد من عصر الفقهاء حول إشرطاطات الواقفين إلى الوقت الراهن

. الحدود المكانية: تحديد مجال إشتراطات الواقفين ومجال تطبيقها بالجزائر

الدراسات السابقة:

- الصميعات لؤي عبد الله عبد الكريم، شروط الواقفين دراسة فقهية تطبيقية حالة الأردن رسالة ماجستير بجامعة اليرموك الأردن، 2005، حيث تناول الباحث حقيقة إشتراطات الواقفين كدراسة فقهية تفصيلية ومجال تطبيقها بالأردن وفقا للقانون المدني الأردني، حيث بيّن الباحث أحكام هذه الإشتراطات في الفقه الإسلامي وطرق وضوابط تفسير شروط الواقفين، كما أوصى الباحث بضرورة عمل قانون خاص بالأوقاف وبشروط الواقفين خاصة، وإلى إعادة النظر في بعض الأحكام المتعلقة بشروط الواقفين من ذلك إحازة التأقيت في الوقف والخيار، أما بحثنا فهو يتناول قضية شروط الواقفين بعرض تحليلي تكييفي لأراء الفقهاء الأربعة وموقف المشرع الجزائري حيالها .

- حيدرة محمد، مدى حرية الإشتراط في الوقف وتفسير شروط الواقفين في الفقه الإسلامي، مقالة علمية 2020 م حيث تطرق الباحث إلى دراسة الشروط التقييدية المقترنة بالوقف عند المذاهب الأربعة وبيان طرق تفسير ألفاظ الواقفين من أجل تنفيذ الوقف على وجهه الصحيح مبينا أهمية الشروط التقييدية التي يشترطها الواقف في طريقة وقف ماله بشرط أن تكون موافقة لمقتضى العقد أو مؤكدة له أو مما جرى به عرف صحيح، كما يوصي الباحث بالتشديد على التوعية الوقفية للجمهور عامة واللجوء بعارفين حينما يوقفون أملاكهم لبيّنوا لهم الحلال والحرام منه ولا يتلاعب برغباتهم ، أما دراستنا ي فستسلط الضوء على مسألة تكييف الإشتراطات الوقفية فقها قانون الأوقاف الجزائري .

- محمد فردوس بن عبد الرحمان، حسين عظيمي بن عبد الله سيدي، عزمان بن عبد الرحمان، سيّتي فرحية بنت عبد الرحيم شروط الواقف في دولة ماليزيا: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الوقف ، حيث تطرق الباحثين لدراسة المواد القانونية الشرعية المتعلقة بشروط الواقف في دولة ماليزيا، ومدى اللواقف أن يشترط أي شروط يشاء وبالكيفية التي يختارها والنظام الذي يتبع فيه من حيث الولاية عليه وتوزيع ريعه، كما دعا الباحثين إلى تشجيع هيئات

الأوقاف لكل ولاية في ماليزيا على تقويم المواد القانونية المنصوصة في قانون الوقف الحالي بحت تكون متوافقة مع مقاصد الوقف ومصلحة الواقف والموقوف عليهم والأموال الموقوفة.

عناصر البحث: قسمنا البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة

- مقدمة

المبحث الأول: مفهوم التكييف الفقهي لإشتراطات الواقف

المبحث الثاني: أقسام إشتراطات الواقفين بالتكييف الفقهي وموقف المشرع الجزائري

- خاتمة

المبحث الأول: مفهوم التكييف الفقهي لإشتراطات الواقف

تعدّ إشتراطات الواقف بمثابة الدستور الذي يسري عليه ذلك الوقف، لأجل ذلك سنخصص بداية هذا المبحث لتحديد معنى التكييف الفقهي لإشتراطات الواقف كل على حدا، لنحاول بعد ذلك تجسيدها في إشتراطات الواقف بعرض آراء الفقهاء وتكييفهم وتصويبهم للمسألة.

المطلب الأول: معنى التكييف الفقهي.

الفرع الأول: معنى التكييف

أولاً: لغة

كَيْف الشيء قطعاً وجعل له كيفية معلومة. تَكَيْف الشيء صار على كيفية من الكيفيات وكيفية الشيء حاله وصفته¹، والتكيف هو التمايز والتهيئة².

ثانياً: التكيف اصطلاحاً

لا يخرج عن المعنى اللغوي وهو معرفة حالة الشيء وصفته³، وهو هيئة قارة ثابتة للجوهر لا يوجب تعقلها تعقل أمر خارج عنها وعن حاملها ولا يوجب قسمة ولا نسبة في أجزائها وأجزاء حاملها⁴، وهو طريق الوصول لحكم الواقعة والمدخل الصحيح لبيان الحكم الفقهي أو القانوني فيها وهي تحتاج إلى بذل جهد في التكيف الصحيح ليتسنى إيجاد الحكم المناسب⁵.

الفرع الثاني: معنى الفقه

¹ إبراهيم أنيس عبد الحلیم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، (مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 1425 هـ - 2004 م)، ص 807، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ج 4، د. ط، د. ت)، ص 312.

² أحمد رضا، معجم من اللغة (بيروت: دار مكتبة الحياة، مج 5، د. ط، 1380 هـ - 1960 م)، ص 127.

³ محمد عثمان شبير، التكيف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاتها الفقهية (دمشق: دار القلم، ط 2، 1435 هـ - 2014 م)، ص 12.

⁴ سيف محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 8، 1426 هـ / 2005 م)، الدين الأمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 2، 1413 هـ - 1993 م)، ص 111.

⁵ ديداني بومدين. "أهمية التكيف الفقهي للوقائع"، مجلة الدراسات الحقوقية جامعة وهران، العدد 7، (2017 م) ص: 92

أولاً: الفقه لغة

هو التوصل لعلم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم لقوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾¹، والفقه هو العلم بأحكام الشريعة، يقال فقه الرجل فقاهة إذا صار فقيها، وفقه أي فهم فهما وفقهه أي فهمه، وتفقه إذا طلبه فتخصص

أ: الفقه اصطلاحاً

هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية²، ويعرفه ابن خلدون في المقدمة بأنه: "معرفة أحكام الله في أعمال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصه الشارع لمعرفتها من الأدلة فإذا استخرجت تلك الأحكام من الأدلة قيل لها فقه"³، وهو معرفة أحكام الحوادث نصاً واستنباطاً على مذهب من المذاهب⁴

الفرع الثالث: تعريف التكليف الفقهي

إنّ مصطلح التكليف الفقهي لم يكن شائعاً ومتداولاً لدى الفقهاء القدامى ولا يعني أنهم لم يمارسوه في قضاياهم تحت مسميات أخرى وألفاظ لها علاقة بمصطلح التكليف كحقيقة

¹ سورة النساء، آية 78 .

² محمد عثمان شبير، التكليف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، المرجع نفسه، ص 13 - 14 .

³ ولي الدين عبد الرحمان محمد ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون(دمشق : دار البلخي ، ج2 ، ط 1 ، 1425 هـ/2004 م)، ص 185 .

⁴ بدأت نشأة الفقه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وعهد الصحابة وسبب نشوئه راجع لحاجة الناس لمعرفة الأحكام والوقائع المستجدة وهكذا بقي اللجوء إلى الفقه قائماً للوقت الراهن لمعرفة الناس ووعيهم بحقوقهم وواجباتهم وحماية مصالحهم ودور المفاسد التي قد تطرأ عليهم ومصادره هي القرآن و السنة والاجماع والقياس ، وهبة الزحيلي ، الفقه الاسلامي وأدلته (دمشق : دار الفكر، ج1، ط2 ، 1405 هـ / 1985م)، ص 18 .

الشيء، ماهيته، طبيعته والقياس والتخريج الفقهي¹، هو مصطلح حديث وقد عرّفه الشبير أنه: "تحديد حقيقة الواقعة المستجدة لإحاقها بأصل فقهي خصّه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقق من المجانسة والمشاكلة بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة"² وهو الإدراك التام للمستجدة وإحاقها بأصل فقهي موصوف مشابه لها في الحقيقة³، ونرى أنه التعريف الجامع والقوي .

المطلب الثاني: معنى إشتراطات الواقف

أولاً: الشرط لغة

إلزام الشيء وإلتزامه في البيع ونحوه والشريطة جمع شروط⁴، وشرط الشين والراء والطاء أصل واحد يدل على علم وعلامة وما قارب ذلك من علم ومن ذلك الشرط العلامة وأشراط الساعة: علاماتها⁵

والإشتراط العلامة التي يجعلها الناس بينهم ومنه الإشتراط الذي يشترط الناس بعضهم على بعض أي هي علامات يجعلونها بينهم ولهذا سميت بالشرط لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها⁶ .

¹ محمد عثمان شبير، المرجع نفسه، ص 14.

² اسماعيل عبد العباس، "التكييف، التخريج، التنزيل مفهومها ونماذج دالة عليها"، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، ع 59، العراق، (2020م)، ص 30 .

³ المرجع نفسه، ص 79 .

⁴ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المرجع نفسه، ص 367 .

⁵ أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة (دار الفكر، ج.1. د.ط، 1399هـ/ 1979م)، ص 260

⁶ ابن منظور، لسان العرب، المرجع نفسه، ص 329 – 330.

ثانيا: الشرط اصطلاحا

الشرط في الإصطلاح الفقهي هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته¹ وهو ما كان خارجا عن حقيقة الشيء وما يتوقف وجود الشيء عليه كتوقف الصلاة على الطهارة²

والشرط المقصود من دراستنا هو المقترن بالعقد وهو عقد الوقف، وهو من قبيل الشرط المحض أو الشروط الجعلية التقييدية³، والشرط المقترن بالعقد هو إلتزام واقع في العقد حال تكوينه زائد عن أصل مقتضاه الشرعي سواءا أكان ناشئا بإرادة المتعاقدين كالبيع أو الإجارة والنكاح أو بإرادة منفردة كالهبة والوصية وهو مضاف إلى صلب العقد عند إنشائه بحيث يصبح جزء من أجزائها التي تم التراضي على أساسها⁴، وعرفه الدكتور صبحي الحمصاني: هو ما اتفق عليه المتعاقدين بدون إستعمال أداة الشرط لتحديد علاقتهما وتعيين موجباتها وتغيير أحكام العقد العادية زيادة أو نقصانا وسمي بشرط التقييد لأنه يقيد أحكام العقد⁵.

¹ الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ج 26 ، ط 1 ، 1427 هـ/ 2006 م)، ص 5 .

² سجي عمر شعبان. "ضوابط الشروط المقترنة بالعقد في الشريعة والقانون"، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، كلية الحقوق جامعة الموصل المجلد 10، العدد 37، (2021م): ص 321 .

³ الشروط الجعلية هي الشروط التي يشترطها المكلف في العقود وغيرها كالطلاق والعتاق والوصية... وهو شرط تعليق وشرط تقييدي وفي الوقف كمن يشترط الوقف للطالبين للعلم، الموسوعة الفقهية الكويتية، المرجع نفسه، ج 26، ص 6.

⁴ محمد عثمان الشبير. "الشروط المقترنة بالعقد وأثرها في الفقه الإسلامي"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قطر. ع 22، (2004م): ص 61 .

⁵ صبحي حمصاني، النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية (بيروت : دار العلم للملايين، ج 2، ط 2، 1972 م)، ص 64 .

أما في الإصطلاح القانوني عرّفه السنهوري بأنه: "أمر مستقبل غير محقق الوقوع يترتب على وقوعه وجود الإلتزام أو زواله، أما وجوده المترتب على وقوع الشرط يسمى الشرط الواقف أما إذا كان الإلتزام قد وجد فعلا وكان زواله هو المترتب على وقوع الشرط كان الشرط فاسخ"¹. وقد نص المشرع الجزائري على الشرط في القانون المدني وجعله من ضمن الأوصاف المعدلة لأثر الإلتزام من المواد 203 إلى 208، والشرط إما أن يكون واقفا أو فاسخا، غير أن الإلتزام حسب نص المادة 204 من القانون المدني الجزائري لا يقوم إذا علّق على شرط غير ممكن أو مخالف للآداب أو النظام العام هذا إذا كان الشرط واقفا، أما الشرط الفاسخ للآداب والنظام العام هو السبب الموجب للإلتزام لا يقوم الإلتزام عليه، حيث تنص المادة 206 من القانون المدني أن الشرط الواقف لا يكون نافذا إلا إذا تحقق الشرط. و لعل الشرط الواقف هو المنطبق على موضوع بحثنا لإشتراطات الواقف.

الفرع الثاني: تعريف الوقف

أولا: الوقف لغة

وقف الأرض على المساكين وقفا أي حبسها²، الواو والقاف والفاء أصل واحد يدل على تمكث في شيء ثم يقاس عليه منه وقفت أقف وقوفا ووقفت وقفي ولا يقال في شيء أوقفت إلا للذي يكن في شيء أنهم يقولون ثم ينزع عنه قد أوقف³.

¹ عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني نظرية الإلتزام بوجه عام (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 3، د. ط، د. ت)، ص 5.

² ابن منظور، لسان العرب، المرجع نفسه المجلد 9، ص 359.

³ أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المرجع نفسه، ص 135.

ثانيا: الوقف اصطلاحا

أ- لدى الفقه الإسلامي

1- الوقف عند الحنفية: ورد في رد المختار لابن عابدين "حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة ولو في الجملة (فيدخل فيه الوقف على نفسه ثم على الفقراء وكذا الوقف على الأغنياء ثم على الفقراء)¹.

ب -الوقف عند الصحابان: هو حبس العين على حكم ملك الله تعالى على وجه تعود منفعته إلى العباد ، فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث وقد قال أبو يوسف أنه بزول ملكه بمجرد القول وقال محمد بن الحسن الشيباني لا يزول حتى يجعل للوقف وليا ويسلمه إليه².

ت -الوقف عند المالكية: إعطاء منفعة الشيء مدة وجوده لازما بقاؤه في ملك معطيها ولو تقديرا³ و المالكية أجازوا الوقف المؤبد والغير المؤبد باعتباره من الصدقة⁴.

¹ - ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، ج4، كتاب الوقف، ط2، 1412 هـ / 1992 م)، ص337.

² - علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني أبو الحسن برهان الدين، الهداية شرح بداية المبتدي (باكستان: ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، ج 4، ط1، 1417 هـ)، ص426.

³ - محمد بن أحمد بن محمد عليش، منح الجليل على مختصر العلامة خليل (بيروت: دار الفكر، ج4، ط1، 1404 هـ / 1984 م)، ص34.

⁴ - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمان الطرابلسي المغربي المعروف بالحطّاب الرّعيني المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (نواكشوط: دار الرضوان، المجلد 6، باب الوقف، ط، 1، 1431 هـ / 2010 م)، ص 224.

ث- **الوقف عند الشافعية:** هو التحبّيس والتسبيل، وهو حبس مال يمكن الإنتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود¹، وتصرف منافعه على وجه من وجوه البرّ تقرباً إلى المولى عزّوجل².

ج- **الوقف عند الحنابلة:** هو تحبّيس مالك مطلق التصرف مآله للمنتفع به مع بقاء عينه بقطع تصرفه إلى جهة برّ تقرباً إلى الله تعالى³.

ثانياً: تعريف الوقف قانوناً

تنص المادة 213 من قانون الأسرة الجزائري أن الوقف: "حبس المال عن التملك لأي شخص على وجه التأييد والتصدق"⁴.

كما نصت المادة 03 من قانون الأوقاف 91 / 10: "حبس العين عن التملك على وجه التأييد والتصدق بالمنفعة على الفقراء أو على وجه من وجوه البر والخير"⁵

أما إشتراطات الواقف عرّفها **عباس الحكمي**: ما تفيده وتشتمل عليه صيغة الوقف من القواعد التي يضعها الواقف للعمل بها في وقفه من بيان مصارفه وطريقة استغلاله وتعيين جهات

1 - شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج على معرفة معاني ألفاظ المنهاج** (بيروت: دار الكتب العلمية، ج3 د.ط، 1421 هـ / 2000م)، ص 922.

2 - بدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأمدي الشافعي ابن قاضي شعبة، **بداية المحتاج في شرح المنهاج** (جدة: دار المنهاج، ط 1، 1432 هـ / 2011 م)، ص 449.

3 - منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **شرح منتهى الإرادات** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ج 4، ط 1، 1421 هـ / 2000 م)، ص 329.

4 قاتون رقم 11/84 المؤرخ في 09 جوان 1984، المتضمن قانون الأسرة، الجريدة الرسمية عدد 29، سنة 1984، المعدل والمتّم بالقانون 02/05 المؤرخ في 27 فيفري 2005 م، الجريدة الرسمية عدد 15، سنة 2005.

5 قانون الأوقاف الجزائري 91 / 10 المؤرخ في 27 أبريل 1991 المتعلق بالأحكام الوقفية، جريدة رسمية عدد 21 لسنة 1991

الإستحقاق وكيفية توزيع الغلة على المستحقين وبيان الولاية على الوقف والإنفاق عليه ونحو ذلك¹.

فللواقف الحرية في الإشتراط بما شاء من أمواله ووضع الشروط التي يراها في العقد للمستحقين وكيفيات ذلك إلا أنها مقيدة بضوابط وأحكام شرعية وجوبا².

وبالرجوع للمشرع الجزائري لم يعرف صراحة إشتراطات الواقف أشار إليها في المادة 14 من قانون الأوقاف 10/91 أن إشتراطات الواقف التي يشترطها الواقف هي التي تنظم الوقف ما لم يرد في الشريعة نهي عنها وبالتالي هي ذاتها الشروط التي تكلم عنها الفقهاء من توزيع غلة الوقف للمستحقين وكل الشروط التي يراها مناسبة في وقفه الغير المنافية لأحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية كضابط أساسي في الإشتراط.

المبحث الثاني: أقسام إشتراطات الواقفين بالتكليف الفقهي وموقف المشرع الجزائري

لقد صنّف الفقهاء إشتراطات الواقف إلى ثلاثة إعتبرات باطلة، جائزة، صحيحة، فكل إشتراطات التي يقدر للواقف أن يشترطها في عقد وقفه تصنّف إلى واحدة منها لذلك فالفقهاء إعتبروا كثيرا لهاته المسألة وتنوعت آراءهم بين موسع ومضيق وكلها كانت صائبة وواقعية

المطلب الأول: الإشتراطات الباطلة

قد تتجه إرادة الواقف إلى شروط مآلها إبطال الوقف في حالة ما إذا كان مخالفا لأحكام الشريعة الإسلامية أو منافاته لمقتضى العقد أو ضارا بمصلحة الموقوف عليهم وحكم هذه الشروط لدى الفقهاء هو البطلان

¹ علي بن عباس الحكمي، شروط الواقفين وأحكامها، بحث مقدم لندوة الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، السعودية، 1423هـ، ص 5.

² مصطفى الزرقا، أحكام الأوقاف، (عمان: دار عمار، ط1، 1418 هـ/1997 م) ص 141.

الفرع الأول: الإشتراطات الباطلة المخالفة لأحكام الشرع

حكم هذا النوع من الشروط البطلان إجمالاً إلا أن نظرة الفقهاء ومقصودهم به مختلف بينهم ، فيرى الحنفية والمالكية والشافعية أن الشرط الباطل هنا يشمل الشرط الحرام فقط ، في حين يرى الحنابلة الشرط الحرام والمكروه .

أولاً: موقف الأحناف

فيما إذا جعل الواقف النظر في وقفه لأولاده وشرط عدم محاسبة الحكام لأولاده في حالة صدور أي خيانة منهم فهذا الشرط باطل، أو إستعمال الطرق المحرمة لإستثمار الوقف كالربا، أو كان الواقف هو نفسه الناظر وشرط عدم محاسبته من قبل ذوي السلطة فكل هذه الشروط باطلة لمخالفتها أحكام الشريعة الإسلامية¹.

ثانياً: موقف المالكية

القاعدة في المذهب المالكي في إشتراطات الواقف أن تكون معتبرة إذا كانت جائزة والجواز عندهم ما قابل المنع فتكون إشتراطاته متبعة ولو كانت مكروهة²، ويقول الدردير: "وبطل على معصية أو على بنيه دون بناته"، وقال الباجي: "لو حبس مسلم على كنيسة فالأظهر عندي رده لأنه معصية كما لو صرفها إلى أهل الفسق"، كما لا يجوز للكافر أن يوقف في قرية دينية ولو كانت فيها منفعة دنيوية لا يصح ذلك لأن الوقف من أحكامه أن يكون قرية³.

¹ مصطفى الزرقا، أحكام الأوقاف، المرجع نفسه، ص 144، محمد عبيد الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، (بغداد: مطبعة الإرشاد، د.ط، 1397 هـ/ 1988 م)، ص 273 .

² المرجع نفسه ، ص 278.

³ أبو عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (دار عالم الكتب ، ج7، 1423 هـ/ 2002 م)، ص 634 - 635 .

أما مسألة إخراج البنات من الوقف إذا تزوجن فقد كره الإمام مالك ذلك واعتبره من عمل الجاهلية وقد تضاربت الآراء في إبطاله من عدمه¹، هناك عدة آراء في المذهب هناك من قال بالفسخ مطلقاً، الفسخ قبل الحيابة أما بعد الحوز فلا يفسخ ولا يدخل البنات، وهناك من قال أن تدخل البنات ويلغى الشرط وإن تمت الحيابة لأن الشرط محرم لا يلتفت إليه، وهناك من قال إن لم تتم الحيابة فالبنات يدخلن ويلغى الشرط وإن تمت الحيابة، وهناك من أشاد بإبطاله إذا أخرجهن بزواجهن وهناك من يرى بجوازه على البنين دون البنات أو العكس².

وقد نعت سيدتنا عائشة عن إخراج البنات من الحبس³ بقولها: مثل ذلك إلا كمثل ما قال الله تعالى ﴿ وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰى أَرْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مِّمَّنَّاهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَّهُمْ ۗ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ۗ ﴾⁴.

ثالثاً: موقف الشافعية

وللشافعية نفس الرأي فلا يجوز أن يكون الوقف بما يخالف الشرع لا يجوز أن يكون على معصية أو ما نهى الدين الإسلامي لأن القصد من الوقف القرية⁵، وأن شرط الإستحقاق عند الشافعية مالمو شرط العزوبة باطل بحجة مخالفته للكتاب والسنة والإجماع، وقال بعضهم

¹ أبي محمد عبد العزيز بن ابراهيم بن بزية التونسي، روضة المستبين في شرح كتاب التابعين (بيروت: دار ابن حزم، مج 2، ط1، 1431 هـ/2010 م)، ص1404.

² محمد بن عرفة الورغمي التونسي، المختصر الفقهي (دبي: مسجد مركز الفاروق عمر بن الخطاب، ج8، ط1، 1436 هـ -2014 م)، ص450-452.

³ أبي محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، مج 12، ط1، 1999 م)، ص7.

⁴ سورة الأنعام، آية 139.

⁵ أبي إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي (دمشق: دار القلم، مج 2، 1417 هـ -1996 م)، ص

عدم صحة الشرط يستلزم عدم صحة الوقف نظرا لما يخل بالمقصود الشرعي بالحث على الزواج ، ومنهم من يرى بجوازه قال الرافعي لو وقف على الفقراء بشرط العزوبة اتبع شرطه¹.

رابعا: موقف الحنابلة

أشاد الحنابلة أن الشروط التي يلزم الوفاء بها تلك التي لا تفضي إلى الإخلال بالمقصود الشرعي وقيل في المذهب أن من شرط في القربات أن يقدم فيها الصنف المفضل فقد شرط خلاف شرط الله كشرطه في الإمامة غير الأعلم²، كما لا يصح تولية ناظر الوقف من فاسق أو أسندت له مهمة النظر بعدالته ثم تبين فسقه لا يصح ذلك، لمنافاته أحكام الشرع فهي كالولاية على مال اليتيم بل وتعد ولاية على حق غيره فنفاها الفسق، كما أن مراعاة حفظ الوقف مطلوبة شرعا³، ومنه لو شرط الواقف أن لناظر فعل ما يشاء أو يتصرف في الوقف كيفما يشاء فالشرط باطل لمخالفة الشرع بل عليه النظر والتصرف في الوقف بما يحقق المنفعة والمصلحة للوقف⁴.

¹ عبد الرؤوف بن تاج العرفين المناوي الشافعي ، تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ج1، ط1، 1418 هـ - 1998 م) ، ص 96 - 97 .

² شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى بن سالم أبي النجار الحجاوي المقدسي ، الإقناع لطالب الإنتفاع (الرياض : داره الملك عبد العزيز ، ج3، ط3، 1423هـ / 2002م)، ص 75 - 76 .

³ منصور بن يونس بن ادريس البهوتي، شرح منتهى الإرادات ، المرجع نفسه ، ص 414 .

⁴ الموسوعة الفقهية الكويتية ، المرجع نفسه ، ج 44 ، ص 134 .

الفرع الثاني: شروط باطلة منافية لمقتضى الوقف

تحدث الفقهاء عن هذا الشرط وقد كُتِبَ بالبطلان لمنافاته ومقتضى عقد الوقف فهم متفقون على أن كل إشرط ينافي مقتضى عقد الوقف فهو باطل إلا أنهم يتفاوتون في مدى اعتباره أو في نوع الشروط التي تكون منافية للوقف .

أولاً: رأي الحنفية

الوقف لا يكون إلا مؤبداً وهو شرط صحة الوقف وعندهم أن الوقف المؤقت باطل إلا أبو يوسف قال أن التأيد يثبت بنفس الوقف من غير إقتران شيء آخر به، بخلاف محمد بن الحسن الشيباني لا يثبت بنفس الوقف ما لم يجعل آخره للفقراء والمساكين، فلو وقف أرض له على ذوي الحاجة من ولده وولد وولد ما تناسلوا أبداً فذلك جائز، ولو وقف على فقراء ولده ولم يجعلها للنسل لم يجز لأنه لا يجوز في الوقف إلا ما كان مؤبداً ولأن الوقف على الولد ليس للأبد أما النسل فهو مؤبد¹.

لا يجوز أن يعلّق الوقف بشرط لأن تعليق الوقف بشرط باطل مثل لو قال إن مت من مرضي هذا وقفت أرضي هذه لا يصح، بخلاف لو قال إن مت من مرضي هذا فاجعلوه وقفا فالأول علّق الوقف بالشرط وهو باطل بينما الآخر علّق التوكيل بالشرط وتعليق التوكيل بالشرط صحيح².

¹ برهان الدين أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز ابن مازة البخاري الحنفي ، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه (بيروت: دار الكتب العلمية، ج6، ط1، 1424هـ / 2004 م)، ص 111.

² المرجع نفسه، ص 117.

وكذا لو اشترط الخيار أن يرجع في وقفه متى أراد ذلك فالوقف باطل لا يجوز، أو اشترط أن يبيعه متى أراد ويأخذ ثمنها لنفسه فهو باطل، أو أن يهبها أصلها كله باطل لمنافاته لمقتضى الوقف الذي معناه تحبب الأصل وتسبيل الثمرة والخيار متى شاء أبطله أو باعه أو وهبه كل ذلك مناف لمقتضى الوقف ومناقض له¹.

كما يبطل عند محمد إذا شرط لنفسه شيئاً أو لم يجعل آخره للفقراء والمساكين فإذا انقضوا أهل الوقف رجع إليه وهو بمنزلة أن يستثنى لنفسه شيئاً².

ثانياً: رأي المالكية

يرى المالكية أنه إذا مات الواقف أو مرض أو أفلس قبل الحوز بطل الوقف وجعل الغلة لنفسه يبطل الوقف، كما لا يجوز أن يكون النظر للواقف وإلا بطل الوقف³.

زيادة على ذلك إذا وقف الواقف في مرضه تكون كالوصية في ثلث أمواله إذا كان لغير وارث وإلا بطل، وبطل الوقف بمانع أي للواقف قبل أن يميزه الموقوف عليه بمرض متصل بموته أو موت أو فليس فيبطل الوقف هنا إن لم يميزه الموقوف عليه ويعود للغريم في الفلوس وللوارث في الموت⁴.

¹ هلال بن يحيى بن سلمة الرأي البصري صاحب الإمامين الهمامين أبي يوسف وزفر رحمهم الله، كتاب أحكام الوقف (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، 1355 هـ)، ص 84 - 85.

² أبي بكر الرازي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي (بيروت: شركة دار البشائر الإسلامية، مج 4، ط1، 1431 هـ / 2010 م)، ص 18.

³ محمد بن أحمد بن جزى الغرناطي، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1434 هـ / 2003 م)، ص 610-612.

⁴ سيدي أحمد الدردير، الشيخ أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 7، ط1، 1415 هـ / 1995 م)، ص 15 - 16.

ثالثا: رأي الشافعية

ببطل الوقف بتعليقه على شرط مستقبل ينافي مقتضى عقد الوقف التنجيز وبذلك يبطل بالجهالة ولا يصح الخيار فيه أن يرجع في شرطه متى أراد أو أن يبيعه وقت الحاجة، ويبطل إذا حدد بمدة محددة كسنة أو شهر للإنتفاع يبطل ذلك عند الشافعية لأن الوقف إنما شرع على وجه القرية وهذه الشروط منافية لمقتضاه، كما يبطل الوقف إذا كان نحو جهة منقطعة الإبتداء والإنتهاء كمن يقف على عبده أو لولد له وليس له ولد فهو باطل، أو كان متصل الإبتداء منقطع الإنتهاء كمن يقف على شخص واحد فقط أولشخص ثم عقبه فقط فالوقف باطل لأن مقصد الوقف الإستمرارية والثواب¹.

كما لا يصح أن يقف الرجل على نفسه لأن المقصود في الوقف صرف غلاته ومنافعه التي تتحقق بها القرية لله عزوجل "تحييس الأصل وتسبيل الثمرة"² وهو الراجح في المذهب، غير أن هناك في المذهب من يجيزه على نفسه لأن لستحقاق الشيء وفقا غير إستحقاقه ملكا ومنهم من يرى صحة الوقف وإلغاء الشرط وكذا لو شرط قضاء زكاته وديونه من الوقف فهو بمثابة الوقف على نفسه ولا يجوز ذلك³.

¹ أبي إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، المرجع نفسه، ص 676- 677 .

² عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام (دمشق : دار القلم، ج2، ط1، 1421هـ/2000 م)، ص 142.

³ أبي القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرفعي القزويني الشافعي، الشرح الكبير (بيروت : دار الكتب العلمية، ج6، ط1، 1417هـ/1997 م)، ص 257.

رابعاً: رأي الحنابلة

والمذهب الحنبلي هو الآخر لا يجيز الوقف لمدة مؤقتة أو شرط الخيار ببيعه أو هبته لمن شاء بشرط الخيار لمدة معلومة أو مجهولة فالوقف باطل لأنه مناف لمقتضى الوقف¹.
كما لا يصح للواقف أن يخرج من شاء من أهل الوقف ويدخل من شاء من غيرهم ،
أو شرط من الموقوف عليه عدم الإنتفاع به لا يصح لأنه شرط ينافي مقتضى الوقف.

الفرع الثالث: الشروط الباطلة المضرة بمصلحة الموقوف عليه وحقوقه

أبطل الفقهاء الشروط التي تضر بمصلحة الموقوف عليه وحقوقه، ذلك لأنها من زاوية منافية لنظام وأحكام الوقف بتحقيق الخير ومساعدته في ما كل هو نافع وصلاح له ومن زاوية أخرى غياب الوازع الديني في نيل رضا المولى عزوجل بهذا العمل الخيري وقد أستد الفقهاء أمثلة وشواهد لهذه الزمرة من الشروط .

أولاً: موقف الأحناف

لا يجوز أن تؤجر لمدة طويلة كمن يقف أرضه مدة طويلة ويحدد الأجر في كل سنة بثمان حتى آخر المدة التي يرغب فيها يؤدي إلى بطلان العقد الوقفي فلو بقى مدة طويلة في يد المستأجر قد يدعي بملكيتها أو يشهد الناس بتصرفه أنها ملكه، ولا يجوز للناظر أن يؤجر أرض الوقف بأقل من أجر المثل أو بنقصان فاحش فيتضرر الموقوف عليه بذلك النقصان وبالوقف².

¹ علي أبو الخير، الواضح في فقه الإمام أحمد (بيروت: دار الخير، ط2، 1416 هـ / 1996 م)، ص330

² عبد الجليل عبد الرحمان عشوب، كتاب الوقف (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 1420 هـ - 2000 م)، ص

كما لا يجوز للواقف أن يشترط عدم عمارة الوقف إذا احتاج إلى عمارة بأهدامه أو إنتهاء منفعته أو تقديم المستحقين من الغلة على عمارته ولو خرب، فهي شروط باطلة لا يلتفت إليها لأنها ضارة بمصلحة الوقف والمستحقين¹، وقد ورد في فتح القدير: "والواجب أن يتبدأ من إرتفاع الوقف بعمارته سواء شرط الواقف ذلك أو لم يشترط"، لأن غاية الواقف إنما تكون على سبيل التأييد ولا يتأتى ذلك إلا بعمارته للمحافظة عليه فيبقى الوقف ويدوم ويعظم ريعه²

ثانيا: رأي المالكية

ما يدخل في هذا السياق من إضرار بالموقوف عليه وحقوقه فيما إذا شرط الواقف في وقفه كمن وقف دارا وسكن منها بيتا مع المستحقين له، فمنهم من يقول ما سكن منه قليلا جاز، أما من سكنه كثيرا بطل الوقف، قال ابن القاسم: "يبطل ما سكنه قليلا كان أو كثيرا ويجوز وينقذ ما لم يسكنه قليلا كان أو كثيرا .

ومنه إشتراط عمارة أو صيانة الوقف على كاهل المستحقين فهو باطل لا يعتبر لأن العمارة تكون من غلته وريعه³. ولعل رأيه هو الصواب متماشيا ومعنى الوقف في تحييس الأصل

¹ الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، المرجع نفسه، ص 274

² كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي على الهداية شرح بداية المبتدي لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 6، ط 1، 1424 هـ // 2003 م)، ص 206.

³ ابن القاسم عبد الله بن الحسن بن الحسين ابن الجلاب البصري، التفريع في مذهب الإمام مالك بن أنس (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 2، ط 1، 1425 هـ - 2007 م)، ص 367.

وتسبيل الثمرة وفيه نوع من الحماية وعدم مزاحمتهم في الإنتفاع بالوقف والموقوف عليهم هو من بحاجة للتبرع¹.

أو يكون إصلاح الوقف على الموقوف عليه فإنه لا يعتبر شرطه لأنه كراء مجهول فالشرط باطل والوقف صحيح².

كذا لو شرط الواقف أن تصرف الغلة أولاً للمستحقين وترك إصلاح الموقوف فالشرط باطل قال ابن الحاجب: "ولو شرط إصلاحها عاياه لم يقبل"، وكذا من وقف داراً وشرط الواقف أن إصلاحها يكون من مال الموقوف عليه لا يصح وهو كراء ليس بجبس³.

ومن وقف الخيل أو السلاح ولم ينفذه في حياته حتى مات قال لا يجوز ذلك وهي ميراث بين الورثة لا يجوز أن يشترط أن تنفذ بعد موته، ورد في المدونة: "أرأيت لو أن رجلاً أسكن رجلاً منزله له سنين معلومة أو حياته على أن عليه مرمته أيجوز هذا في قول مالك قال لا لأن هذا قد صار كراء غير معلوم⁴.

¹ مصطفىاوي محمد. "شروط الواقف في الفقه المالكي والتقنين الجزائريين، مجلة البحوث والدراسات العلمية، جامعة بجي فارس بالمدينة - الجزائر - ع 4، (2010 م): ص 193.

² الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، المرجع نفسه، ص 287

³ محمد بن عرفة، المختصر الفقهي، المرجع نفسه، ص 491.

⁴ الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري أبو عبد الله، المدونة الكبرى رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم العتقي، (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المجلد 15، د. ط، 1324 هـ)، ص 111

ثالثا: رأي الشافعية

وصرح الشافعية أنه لا يجوز أن يقف لنفسه وإن ذكر بعده مصرفا لأن معنى الوقف تمليك المنفعة قطعاً والشخص لا يملك نفسه¹.

وفي هذا السياق إذا وقف على الفقراء وفقاً ثم افتقر الواقف فهل يجوز له أخذه رجح الغزالي بالمنع لأن مطلقه ينصرف إلى غيره، فقط له أن ينتفع بالوقف العام كالصلاة في المسجد أو الشرب من البئر وقفها ونحو ذلك²، نرى أن هذا الرأي على صواب إلا أنه في هذه الحالة يمكن للواقف مثلاً أن ينتفع من الغلة بإذن الموقوف عليه إذا شاء أذن وله بالإنشغال وإلا فلا. ومنه لو وقف وشرط بحرمان أو زيادة، تقديم أو تأخير فليس له قطعاً لأن الشرط فاسد مفسد للوقف³.

رابعا: رأي الحنابلة

لا يصح للواقف أن يخرج من المستحقين من أهل الوقف ويدخل من غيرهم لأنه مناف لمقتضى الوقف وضار بالمستحقين من الإنشغال بالوقف ويرى الحنابلة أنّ شرط الواقف للناظر أن يعطي من شاء من أهل الوقف ويحرم من يشاء جائز لأنه لم يخرج الموقوف عليه من الوقف⁴،

¹ وخالفه الزبيدي وابن سريج واستحسنه الروباني واحتجوا بأن عثمان بن عفان رضي الله عنه لما وقف بئر روما قال دلوي فيها كدلاء المسلمين والشافعي قال في ذلك أن وقف عثمان بن عفان هو من الأوقاف العامة كوقف المسجد يصلي فيه جميع الناس وهو منهم والأوقاف العامة ليس كالأوقاف الخاصة. تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصري الدمشقي الشافعي، كفاية الأختيار في حل غاية الإختصار (بيروت: دار الخير، ط1، 1413 هـ / 1991 م)، ص307..

² الإمام النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين (بيروت: المكتب الإسلامي، ج5، ط3، 1416 هـ / 1991 م)، ص319.

³ المرجع نفسه، ص329.

⁴ ابن قدامة المقدسي، المغني، المرجع نفسه، ص193

لو شرط الواقف أن لا ينتفع الموقوف عليه بالوقف وشرط إدخال من شاء من غير الموقوف عليهم وإخراج من شاء شروط باطلة ويفسد بها الوقف لأنها تنافي مقتضاه¹، كذلك لا يصح أن يشترط الواقف تغيير شروطه أو إبطاله متى شاء فالوقف باطل يناهض مقتضاه².

المطلب الثاني: الإشتراطات الجائزة

وهي الشروط التي يشترطها الواقف في وقفه ويجوز مخالفتها عند الحاجة والضرورة وهي غير مخالفة لأصل شرعي ولا تنطوي على ضرر بأصل الوقف ومقتضاه، فغرض الواقف معتبر وجائز، كما أنها لا تتعلق بالشروط المتعلقة بتوزيع الغلة للمستحقين ومصارفه ومقاديره وكيفية المحافظة على الأصل الوقفي وطرق استثماره وتنظيم شؤونه وإدارته وغيرها من الشروط في هذا المنحى .

فهي شروط معتبرة جائزة لكن العائق يكمن في مدى تكييف شروط الإستحقاق بضابط المحافظة على أصله وهو من الشروط أو تكييفها إجتهاداً تطلب العلم بأحكام الوقف لأن الشروط تتجدد وتتغير في كل زمان ومكان فالضابط في هذه الزمرة من الشروط هو كيفية المحافظة على أصله بما يجوز مخالفته إذا اقتضى الأمر والمصلحة ذلك

¹ مدونة أحكام الوقف الفقهية، المرجع نفسه، ج2، ص 141.

² مصطفى السيوطي الرحباني ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، وتجربة زوائد الغاية والشرح لحسن الشطي (دمشق : المكتب الإسلامي ، ج4، ط1، 1381 هـ/1961م)، ص 294

الفرع الأول: شروط جائزة مفادها تعطيل استثمار الوقف ونفاذه

قد يشترط الواقفون شروطا في أوقافهم تكون جائزة في مجملها لكنها تؤدي إلى التعطيل في الإستثمار الوقف أو سريانه ونفاذه كما لو شرط تقديم غلة الوقف للمستحقين وتأخير إصلاح العين الموقوفة وهي بحاجة للإصلاح والمرمة وللفقهاء تفصيل في ذلك

أولا: موقف الحنفية

لو شرط الواقف عدم الإستبدال بوقف آخر فيرى الحنفية العمل بشرطه ما أمكن وفي حالة تعرضه للخراب مع قلة غلته التي تفي بإعمارها وضالة ثمره، فيجوز هنا مخالفة شرط الواقف لمصلحة الوقف فيجوز إستبداله بتقدير القاضي¹، وقيل في المذهب أن الإستبدال بدون شرط لا يملكه إلا القاضي بإذن السلطان إذا تجلت المصلحة في ذلك سواء باستبداله عقار وقفي آخر بشرط أن يكون أفضل منه فتصير الثانية وفقا بشرائطها، أو إستبدال دار وقف بدار أخرى خيرا منها وعلى العكس لا يجوز². فالإستبدال من الشروط الجائزة ومن المسائل التي يجوز مخالفتها في المذهب ومتى أذن بيعها واستبدالها وفقا آخر وجب مراعاة شرائطه وفي الإجارة إذا شرط الواقف بأن لا يؤجر أكثر من سنة والناس لا يرغبون في استئجارها سنة وكانت المصلحة في زيادة الإيجار أنفع وأدر للمستحقين وللواقف، فيتبع القيم شرط الواقف وله رفع الأمر إلى القاضي فيؤجره له أكثر من سنة ولا يؤجر إلا بأجر المثل ولا تفسخ الإجارة إن زادت الأجرة لغلو السعر عن الكل كذلك إن رخصت الإجارة بسبب من الأسباب بعد

¹ مصطفى الزرقا، أحكام الأوقاف، المرجع نفسه، ص 148.

² عبد ارحمان بن محمد بن سليمان الكلبي ولي المدعو بشيخي زاده الحنفي، مجمع الأثر، في شرح ملتقى الأثر، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي ومعه الدر المنتقى في شرح الملتقى، محمد بن علي بن محمد الحصري المعروف بالعلاء الحصكي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1919 هـ / 1998 م)، ص 576-577.

العقد على كمية فلا ينقص إتفاقا لأن المعتبر يوم العقد، وفي حالة لم يشترط الواقف الإجارة ففي الفتوى عندهم أن لا تؤجر للضياع¹.

ثانيا: رأي المالكية

للمالكية موقف متشدد نوع ما فمن حبس عقارا فخرّب لم يجز له بيعه ومن حبس حيوانا فهرم جاز له استبداله مثله، ومنهم من لم يجز بيعه اعتبارا للعقار، فإذا شرط أن لا يباع ولا يورث فليس له أن يرجع في شرطه لدرجة أنّ منهم من قال أن بيع الحبس ليس بوقف إلا في حالة خرابه التام وانتفاء المنفعة منه جاز له استبدالها وبيعها بآخر خشية الفساد والتلف والنقص للموقوف، فمثلا إذا وقف الرجل ضيعة فمات وخرّبت وشرط أن لا تباع ولا تورث فباعوا منها سهمًا فأنفقوه على البقية لإعمارها لا بأس لذلك لأنه إضطرار ومنفعة لهم².

والأولى أن يبدأ بعمارة الوقف ولو شرط الواقف غير ذلك، لأنه إذا لم تصلح يؤدي إلى إبطاله كلية والإجارة تكون بالمدة التي حددها الواقف وإذا طولب بالزيادة سنة فسنة ولا تنفسخ بالزيادة³.

¹ المرجع نفسه، ص 596.

² أبي القاسم عبد الله بن الحسين بن الحسن ابن الجلاب البصري، التفرّيع في فقه الإمام مالك بن أنس، المرجع نفسه، ص 365-366.

³ شهاب الدين عبد الرحمان بن عكر البغدادي المالكي، إرشاد السالك إلى أشرف المسالك، أحمد مصطفى قاسم الطنطاوي، الإسعاد في مشكل الإرشاد (القاهرة: دار الفضيلة، د.ط، د.ت)، ص 189.

وكذا لو شرط الواقف الإنفاق على المستحقين وترك إصلاح ما تهدم أو ترك الإنفاق عليه إذا كان حيوانا فالشرط هنا يبطل ويجب البدء بإصلاح الموقوف والنفقة عليه من غلته لبقائه وإداره¹.

فالأصل في المذهب أنه لا يجوز بيعه ولو صار خرابا إلا توسعة المسجد إن ضاق بأهله وبجانبه عقار حبس أو ملك فإنه يجوز بيع الحبس لأجل توسعة المسجد وإن رفض صاحب الملك والعقار بيعه يجزرون على بيعه ويشترى بثمنه ما يكون حبسا على الأول ومثاله في ذلك توسيع طريق المسلمين أو مقبرة²، يقول ابن الحاجب: "ويبدأ بإصلاحه ونفقته ولو شرط خلافه لم يقبل"³.

ثالثا: رأي الشافعية

لو شرط الواقف عدم الإجارة في ثلاثة أقوال، أن يتبع، أن لا يتبع لأنه حجر على الموقوف عليه بالإنتفاع والثالث أنه يجوز في قدر سنة فيتبع بما يليق بمصلحة الوقف ولو شرط المنع من الإجارة لم يتبع⁴، و يقول الشيخ أبو عاصم: "إذا شرط أن لا يؤجر أكثر من سنة لم يخالف وقيل إن كان الصلاحية في الزيادة زيد وهذا صحيح للوقف مع فساد الشرط⁵، ونفقة

¹ الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، المرجع نفسه، ص 792

² أبي بكر بن حسن الكشناوي، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك (دمشق: دار الفكر، ج3، ط 2، د.ت)، ص 105.

³ أبي زكريا يحيى بن محمد الرعييني الطرابلسي المالكي المعروف بالحطاب، رسالة في حكم بيع الأحباس (سلسلة إصدارات الأمانة العامة للأوقاف بالشارقة رقم 2، د.ط، 1427 هـ/2006م)، ص 87.

⁴ محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب (مصر: دار السلام، مج 4، ط 1، 1417 هـ/1997 م)، ص 249.

⁵ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المرجع نفسه، ص 330.

الوقف تكون بحسب شرط الواقف فإن لم يشترط كانت نفقته من غلته فدوام نفعه لا يتم إلا بالنفقة عليه وإن لم يكن له غلة فهو على قولين، أما الأول إن قلنا إنه لله تعالى كانت نفقته لبيت المال، وإن قلنا للموقوف عليه كانت غلته عليه¹.

رابعاً: رأي الحنابلة

لدى الحنابلة يرجع إلى شرطه في إيجار الوقف وعدم الإيجار وفي قدر مدة الإيجار ولا يزداد في الإجارة على ما قدره الواقف، كما وافق الحنابلة ما ذهب إليه الفقهاء في بيع الوقف إن تعذر الإنتفاع به من خراب وغيره ولا يوجد ما يعمر به يجوز بيعه ويصرف في مثله، كما يصح بيع بعضه لإصلاح باقيه²، وقيل في هذه الحالة الشرط فاسد دون الوقف وهناك من يقول بعدم إيجاره إن طلب الواقف يتبع شرطه، ومع فساد الشرط جعل الحنابلة ترتيباً لهذه المسألة أنه إن شرط الواقف إيجار الوقف من غلته وجب اتباعه وإن لم يوجد شرط فيكون إعمارها من غلته فإن لم يكن له غلة على الموقوف عليه فإن تعذر بيعه وصرف في عين أخرى تكون وقفاً لضرورة، وإن كانت على غير معين كالفقراء والمساكين تكون نفقته من بيت المال، وإن تعذر بيع³.

وفي الإجارة يتبع شرط الواقف في تقدير مدتها وتجاوز زيادة مدة الإجارة على ما شرطه الناظر بحسب المصلحة وقال الحارثي: لو شرط المرمة على الموقوف عليه لم يجز ووجب الغلة. لأن ذلك بمثابة العوض فنافي موضوع الصدقة، وإن لم تكن له الغلة فتكون النفقة للموقوف

¹ أبي إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، المرجع نفسه، ص 689-690.

² علي أبو الخير، الواضح في فقه الإمام أحمد، المرجع نفسه، ص 332-335.

³ أشرف الدين موسى بن أحمد بن موسى بن سالم أبي النجار الحجاوي المقدسي، الإقناع لطالب الإنتفاع، المرجع نفسه، ص 72-77.

عليهم أو من بيت المال وإن تعذرت كل هذه السبل بيع وصراف في مثله وقفا لمحل الضرورة، وإن كان الوقف على عقار لم تجب عمارته على أحد مطلقا في المذهب وقيل إلا من يريد الإنتفاع به فيعمره بإختياره وقال الشيخ تقي الدين رحمه الله: "تجب عمارة الوقف بحسب البطون"¹.

الفرع الثاني: شروط جائزة يتعذر تحقيقها أو الوفاء بها

من الشروط التي أجازها الفقهاء التي يتعذر معها الوفاء بها أو تحقيقها، فالضابط الرئيسي هو اتباع شرط الواقف ما أمكن وإذا تعذر تحقيقه أو تجسيده أجاز الفقهاء مخالفته فيما هو أنسب وأصلح للوقف .

أولا: موقف الأحناف

يجوز للقاضي الزيادة في معلوم الإمام إذا كان لا يكفيه وكان عالما تقيًا وكذا الخطيب يجوز للسلطان مخالفة شرط الواقف إذا كان غالب جهات الوقف قرى ومزارع فيعمل بأمره وإن خالف شرط الواقف لأن أصلها لبيت المال، وليس للقاضي أن يقرر وظيفة في الوقف إلا بشرط الواقف إلا أنه تجوز الزيادة من القاضي على أجر المثل للإمام والخطيب²، وفي المذهب القاضي كالناظر في تصرفات الوقف وفي هذا المضمار لو إشتراط الواقف أن يشاركه في النظر أحد فشرطه جائز معتبر يعمل به ما أمكن وإن رأى القاضي مصلحة في الوقف أن يضم مشرفا جاز له ذلك وخالف شرط الواقف تحقيقا لمصلحة الوقف، وكذا الإمام، المؤذن ومدرس المدرسة

¹علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان أحمد المرادوي السعدي الحنبلي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: دار الكتب العلمية، ج7، ط1، 1418 هـ/1997 م)، ص71-72

² محمد بن علي بن عبد الرحمان الحنفي الحصكفي، الدر المختار، محمد بن عبد الله بن أحمد الفزي الحنفي التمرثاشي، شرح تنوير الأبصار وجامع البحار (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1423 هـ -2002 م)، ص380.

ونحوه فإنه تجوز الزيادة لهم إذا كانوا لا يرضون بمستحقهم من الوقف ويخشى من التعطيل بخروجهم¹.

ثانيا: رأي المالكية

وعند المالكية الأصل وجوب إتباع شرطه قدر الإمكان وإن تعذر يجوز مخالفته كاشتراط قراءة درس علم في محل وخرّب بحيث لا يمكن القراءة فيه أو تعذر حضور الطلاب فيه فيجوز نقله في محل آخر وفعله كشرطه في وجوب الإتيان، مثال آخر أن يشترط مدرّسا مالكيًا يقرأ في مسجده ثم يموت، لا يجوز للناظر أن يقرر حنفيا أو شافعيًا وإنما يقرر مالكيًا اتباعا لشرطه²، كما سبق أن بيّنا أن المالكية يميزون الوقف ولو مكروها قال ابن القاسم في من حبس دارا على رجل وولده وولد وولده واشترط على الذي حبس عليه إصلاح ما يرث منها من ماله، لم يجز وهذا كراء مجهول وتكون مرمتها من غلتها لأنها فاتت في سبيل الله فلا يشبه البيوع"، ولو شرط الواقف النظر إلى ناظر معين فليس للناظر أن يوصي لأحد غيره في النظارة إلا أن يجعله له الواقف فإن نص على ذلك الواقف يكون جائز ومعتبر ويجوز تولية القاضي مكان الناظر الغائب فترة غيبته وليس للناظر إبطال ما فعله القاضي في غيبته، وإذا شرط الواقف في ما بني مسجدا أن يختص به معينين أو أن يتولاه المذهب المالكي فقط يعمل بشرطه قدر الإمكان وإن تعذر وجب مخالفته تكون في مذهب آخر، يجوز أن يدخل المسجد عامة الناس وإذا غاب في بعض البلاد منصب على أئمة المسجد بحيث لا يكون فيها غيره حمل الوقف على ذلك

¹ عشوب، كتاب الوقف، المرجع نفسه، ص 87-88.

² أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي الأزهرى المالكي الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، وهو شرح الرسالة، أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 2، ط 1، 1418 هـ / 1997 م) ص 526.

، كذلك ممن حبس كتبنا وشرط أن لا يعطى إلا كتاب بعد كتاب فإن إحتاج الطالب إلى كتابين أو أكثر يجوز ذلك إذا كان الطالب مأمونا لأن غرضه عدم ضياع الكتب وإن كان الطالب غير معروف فلا يعطى إلا كتاب واحد، وكمن وقف بستانا على المساكين إذا لم يحدد الطريق يرجع لإجتهد الناظر في الوقف في الأنسب للمستحقين إن شاء باعه وقسم ثمنه على المستحقين وإن شاء قسم بينهم ثمرا غيره ويجتهد في ذلك بمراعاة المصلحة في الوقف¹.

ثالثا: رأي الشافعية

في من قال داري حبس على ولدي ثم مرجعها إليّ إذا إنقرض، فلا يجوز ومنهم من يرى بجوازه ويرجع إلى أقرب الناس بالمحبس، ومنه لو وقف على الفقراء والمساكين أو على نفسه وأولاده ثم الفقراء قيل لا يصح على نفسه²، وفي ذلك لو وقف الواقف على ولد ولا ولد له أو على مسجد سبيني أو ولد سيولد لا يصح لعدم التمكن من الصرف في الحال ثم على الفقراء يصح ولو وقف على بعض ورثته في المرض ولم يجز الباقيون أو على مبهم ثم الفقراء فمنقطع الأول، ولو وقف مسجدا واشترط فيه اختصاصه بطائفة كالشافعية مثلا لا يمكن تخصص المسجد لأنه مخصص لعامة الناس³، وإن وقف على رجل معين ولم يزد أو على رجل بعينه ثم على عقبه ولم يزد عليه فيه قولان، أحدهما أن الوقف باطل لأن القصد هو القرية ونيل الثواب على الدوام وهو غير موجود في هذا الشرط قد يموت الرجل وينقطع العقب، والثاني أنه يصح ويصرف بعد انقراض الموقوف عليه إلى أقرب الناس للواقف لأن مقتضى الوقف الثواب

¹ الخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، المرجع نفسه، ص 652-656.

² أبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سلم العمراني الشافعي اليمني، البيان في مذهب الإمام الشافعي (بيروت: دار المنهاج، مج 8، ط 1، 1421 هـ/2000 م)، ص 66-67.

³ شمس الدين محمد ابن الخطيب الشريفي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، على متن المنهاج الطالبين (بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1417 هـ-1997 م)، ص 495-497.

المستمر متبع شرط الواقف فيما سماه وفيما سكت عنه كأنه وقف مؤبد فيقدّم المسمى على غيره، إذا انقضى المسمى صرف إلى أقرب الناس إلى الواقف لأنه من أعظم جهات الثواب، بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: "لا صدقة وذو رحم محتاج"، وقوله صلى الله عليه: "صدقتك على المساكين صدقة وعلى ذي الرحم اثنتان صدقة وصلة"¹.

كذلك لو وقف على غني بشرط أن يخرج من الوقف إذا افتقر قيل يبطل الشرط وهناك من قال أن الوقف على الغني والفقير قرينة وإن كانت في الفقير أظهر وليس للفقير بمسوخ لبطلان الوقف من الواقف².

رابعاً: رأي الحنابلة

إذا خصص الواقف مقبرة أو رباطاً أو مدرسة أو إمامتها بمذهب معين أو بأهل بلد أو بأهل قبيلة اختص بهم فلو خصص مدرسة للمصلين بمذهب معين لم يتبع شرطه³، ومنه من وقف مدرسة وشرط عدم صرف ريعها من له وظيفة أخرى في جهة أخرى إن لم يكن في الشرط مقصود شرعي خالص أو راجح كان باطلاً ويجوز مخالفته⁴. ومن ذلك إن شرط لاستحقاق ريع الوقف العزوبة للمتأهل أحق من المتعزب إذا إستويا في سائر الصفات⁵.

¹ أبي إسحاق الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، المرجع نفسه، ص 678.

² عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي الشافعي، تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط 1، 1418 هـ / 1998 م)، ص 102.

³ علي أبو الخير، الواضح في فقه الإمام أحمد، المرجع نفسه، ص 132.

⁴ أبي النجار الحجواي المقدسي، الإقناع لطالب الانتفاع، المرجع نفسه، ص 76.

⁵ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشف القناع على متن الإقناع (بيروت: دار عالم الكتب، ج 4، دط، 1403 هـ / 1983 م)، ص 262.

المطلب الثالث: الإشراطات الصحيحة

وهي التي لا تتعارض مع مقتضى الوقف غير مخالفة للشرع، المعبرة لإرادة الواقف في تعيين المال الموقوف وواجبات العاملين وكيفية توزيع غلة الوقف في المصارف المشروعة نحو أشخاص أو جهات برّ ومقاديره، فتتبع شروطه لصحتها ويتقيد بتنفيذها، وهي شروط صحيحة يجب الأخذ بها ورعايتها وتنفيذها غير مخالفة للمبادئ الشرعية وليس بما ضرر بالوقف والمستحقين .

وهذه الزمرة من الشروط بصريح الفقهاء تدخل ضمن القاعدة الفقهية - شرط الواقف كنص الشارع - في الفهم والدلالة ووجوب العمل .

الفرع الأول : شروط صحيحة مبنية على التقديم أو التخصيص

ذكرنا آنفاً أن الشروط الصحيحة وجب إتباعها ما لم تكن مخالفة للشرع ومحقة مصلحة الوقف ومن ضمن الشروط الصحيحة واجبة الإلتباع أن يقدّم الواقف بعض المستحقين عن غيرهم أو يخصص لهم شيء معين وللفقهاء كلام في ذلك .

أولاً: موقف الأحناف

فيما إذا جعل وقفه على جهة معينة ثم على الفقراء واشترط أن من احتاج من ولده وولد ولده أو من قرابته يرّد الربيع إليهم فالشرط صحيح يتبع وترد الغلة لأولاده أو قرابته عند إحتياجهم جميعاً أو بعضهم، وإما إذا استغنوا جميعاً عاد الربيع إلى الجهة الأولى التي حددها في وقفه،¹ وفي المذهب لو قال أرضي هذه موقوفة على اليتامى والمرضى بما يفيد التأيد وكانوا

¹ عشوب، كتاب الوقف، المرجع نفسه، ص 46 .

لا يحرصون فوقه صحيح، أو قال أرضي صدقة على الجهاد أو الغزو أو في أكفان الموتى أو في حفر القبور جائز لأن هذه الوجوه مما يتأبد فصار الوقف بمنزلة الوقف على المساكين وقد قال شمس الأئمة السرخسي في هذا الصدد: "الحاصل في جنس هذه المسائل أنه متى ذكر مصرفاً فيه تنصيص على الفقر والحاجة فالوقف صحيح سواء كانوا يحرصون أو لا يحرصون مما تشير إلى أن التأبيد ليس بشرط وهناك من خالف في المذهب ، وكذا لو قال أرضي هذه صدقة موقوفة لله تعالى أبداً على زيد وعمرو ومن بعدهما للمساكين على أن يعطي لزيد مقدار ألف درهم كل سنة ولعمرو قوته لسنة فهو جائز، وما فضل من الغلة يكون بينهما بالتسوية وإن لم تكن الغلة إلا ألف درهم في السنة أعطي لزيد أو كان أقل من ذلك فهو لزيد فإذا مات زيد وجاءت غلة الوقف سنة يعطى لعمرو قوته لسنة فإن كانت الغلة ثلاثة آلاف درهم وقوته ألف درهم يأخذ قوته ألف درهم ويكون له تمام نصف الغلة ويرد خمسمائة والباقي للمساكين فإن لم يمت زيد ومات عمرو أعطى لزيد ألف درهم الذي سمي له وتمام نصف الغلة يكون الباقي للمساكين¹.

¹ برهان الدين أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز ابن مازة البخاري الحنفي، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (بيروت ، دار الكتب العلمية ، ج6 ، 1424 هـ / 2004 م) ، ص 129.

ثانيا: رأي المالكية

ومن خصّ معينا من الموقوف عليه يبدئ به كما لو حبس على الفقراء وخص من له عيال منهم فيبدئ بالمسمى¹، فمن حبس على ولده وشرط إن احتاجوا باعوا ذلك جائز، فمن احتاج منهم فله بيع حصته².

ثالثا: رأي الشافعية

كقوله وقفت على أولادي بشرط أن يقدّم الأورع منهم فإن فضل شيء كان للباقيين وفي الجمع والترتيب كقوله وقفت على أولادي ثم على أولاد أولادي أو الأعلى فالأعلى أو الأول فالأول أو الأقرب فالأقرب أو وقفت على أولادي وأولاد أولادي فإذا انقضوا فعلى أولادهم ثم على أولاد أولادهم ما تناسلوا فشرطه صحيح متّبع³، وكل وقف على أصل موجود وفرع باق كالفقراء والمساكين إن عمّ أو على زيد وأولاده ما تناسلوا ثم على الفقراء و المساكين إن خصّ صح الوقف⁴، أو شرط أن من مات من أولادي فنصيبه لولده صح الشرط⁵.

¹ خليل بن إسحاق المالكي، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب في فقه الإمام مالك (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 6 ، ط 1 ، 2011 م)، ص 425.

² أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، المرجع نفسه، ص 23.

³ أبي النجار الحجاوي المقدسي، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، المرجع نفسه، ص 167.

⁴ أبي الحسين علي بن محمد بن حبيب الماوردي الإقناع في الفقه الشافعي (إيران: دار إحسان، ط 1، 1420 هـ / ، ص 119).

⁵ أبي القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرفاعي القزويني الشافعي، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 6، ط 1، 1417 هـ/1997 م)، ص 177.

رابعاً: رأي الحنابلة

يتبع شرط الواقف إما بأن يقف على أولاده ويقدم الأفقه أو الأدين أو المريض ونحوه أو على أولاده ثم أولادهم ثم أولاد أولادهم أو اشترط النظارة لفلان فإن مات فلفلان، بدليل عمر رضي الله عنه وقف إلى حفصة ما عاشت ثم يليه ذو الرأي من أهلها، أو بقوله على أولادي ثم أولادهم ثم أولاد أولادهم فشرطه صحيح واجب الإتيان ولأن عمر رضي الله عنه وقف وقفاً وشرط شروطاً ولو لم يجب اتباع شرطه لم يكن في اشتراطه فائدة من تقديم وتخصيص وغير ذلك وكذا لو قال هذا الوقف على ولدي سنة وبعدها على المساكين بعد موتي صح¹.

الفرع الثاني: شروط صحيحة مفادها التفضيل والتسوية

من الشروط الصحيحة التي أقرها الفقهاء التي تدخل ضمن التفضيل والتسوية بين الموقوف عليهم وذلك بتفضيل بعض الموقوف عليهم عن الآخر في الإستحقاق لأسباب هو يراها مناسبة أو يسوي فيما بينهم في الإستحقاق وللفقهاء أمثلة وشواهد في ذلك .

أولاً: موقف الحنفية

كمن وقف أرضه وجعلها مناصفة بين ولديه أو كمن وقف أرضه أوداره وجعلها على الغزاة أو طلبة العلم ففي المذهب يكون على الفقراء منهم دون الأغنياء لأن الصدقة تكون للفقراء غالباً أما إذا فضل أو خصّ ثلث ماله للغزاة أو طلبة العلم فيكون للفقير والغني فيه سواء، أو يقول أرضي هذه صدقة موقوفة على من يتزوج من ولدي فيدخل في الوقف ولا

¹موفق الدين أبي محمد غبدي الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المقنع، شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمان بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، علاء الدين أبي الحسن، الشرح الكبير، علي بن سليمان بن أحمد المرادوي، الإنصاف (هجر: جيزة، ج 16، ط 1، 1415 هـ/1990م)، ص 456.

يدخل من كان متزوجا يوم الوقف وكذا لو شرط الإسلام في استحقاق وقفه كل من يسلم من ولدي فإنه يدخل، ولا يدخل من كان مسلما يوم الوقف، أو من افتقر من ولدي بعد الوقف أرضي موقوفة له، أو في الرجل يقف أرضا له نصفها لفقراء المسلمين والنصف الآخر على فقراء قرابته¹.

ثانيا: موقف المالكية

قال الدردير واتبع شرطه إن جاز كتخصيص مذهب أو ناظر أو تبدئة فلان بكذا وإن احتاج من حبس عليه باع أو إن تسور عليه ظالم رجع له أو لوارثه أو لفلان ملكا وكل ذلك مما يجوز أن يشترطه الواقف وإن لم يشترط قسّم بالسوية مالم تدل أمانة على مقصوده وإلا قسّم على مادّل عليه أو أن يسوي بين أولاده في الوقف ذكورا وإناثا²، وفي المذهب أمكن للمتولي الإجتهد بنفسه في تفضيل أهل الحاجة وفي المذهب يقسم بالسوية كذلك في حالة لم يشترط المقدار مالم تدل أمانة على غير ذلك³.

ثالثا: موقف الشافعية

يقضي المذهب الشافعي باتباع شرط الواقف من تسوية وتفضيل كأن يقف ويشترط لكل واحد من الموقوف عليهم مائة درهم أو يقول وقفت على أولادي وأولادهم فإن ذلك

¹ حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري المعروف بالصدّر، كتاب الحيطان دراسة فقهية لأحكام البناء والإرتفاق ويليهِ كتاب الوقف (بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1425 هـ/2014 م)، ص 115 .

² محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، القوانين الفقهية ق تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1434 هـ/2013 م)، ص 609 .

³ أبي بكر بن حسن الكشناوي، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك ومعه الإسعاف في مشكل الإرشاد (بيروت: دار الفكر، ج 3، ط2، د.ت)، ص 108 .

يقتضي التسوية في أصل الإعطاء والمقدار بين الكل من جميع الأفراد الموقوف عليهم لأن الواو مطلق الجمع لا الترتيب كما هو الصحيح عند الأصوليين، أما التفضيل كقوله لزيد مائة سهم ولعمرو خمسون فيتبع شرطه¹، قال الشافعي: "فهي على ما شرط الواقف من الأثرة والتقدمة والتسوية بين أهل الغنى والحاجة وفي إخراج من أخرج منها بصفة وردّه إليه بصفة، ففي التسوية على أن يسوي بين الغني والفقير منهم أو بين الذكر والأنثى أو أن يفاضل وقفيته على أولاده للذكر مثل حظ الأنثيين أو على أن للأنثى الثلثين والذكر الثلث².

رابعاً: موقف الحنابلة

إن وقف على جماعة يمكن استيعابهم وحصرهم وتعميمهم والتسوية بينهم وإلا جاز تفضيل بعضهم على بعض والإقتصار على واحد منهم³، ويرجع إلى شرطه من جمع وتسوية⁴.

الفرع الثالث: شروط صحيحة متضمنة الإدخال والإخراج بصفة

أجاز الفقهاء للواقف أن يدخل ويخرج الموقوف عليه بصفة، فالإدخال هو ترتب إستحقاق بعض الموقوف عليهم بصفة ولا يعد إخراجاً للموقوف عليهم من الوقف، تعلق

¹ أبو النجار الحجاوي المقدسي، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، المرجع نفسه، ص 167 .

² أبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سلم العمراني الشافعي اليمني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المرجع نفسه، ص 81-80

³ موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المقتنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (جدة : مكتبة السوادى، ط1، 1421 هـ/2000 م)، ص242.

⁴ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، المرجع نفسه، ص 411.

الإستحقاق بصفة تفيد ترتب صفة الإستحقاق من عدمه برأي المالكية والشافعية والحنابلة، أما الحنفية لم يضعوا الإدخال والإخراج بصفة¹.

أولاً: رأي الحنفية

لم يضع الأحناف أي قيد في الإدخال والإخراج، لو اشترط الواقف في وقفه أن يزيد في وظيفة من يرى زيادة أو نقص من وظيفة من يرى نقصانه من أهل الوقف أو أن يدخل من يرى إدخاله وأن يخرج منهم من يرى إخراجهم جاز، فإذا أوقع لم يجوز له أن يغيره لأن شرطه وقع على فعل براه، ولو قال الواقف أن لي أن أحرم وأخرج من شئت منهم ثم مات قبل ذلك تكون الغلة بينهم جميعاً وإن أخرج واحداً منهم أو أخرجهم إلا واحداً منهم مطلقاً أو مدة معلومة صح ذلك².

ثانياً: موقف المالكية

من وقف على الفقراء أو طلبة العلم أو على الشباب أو الصغار أو الأحداث ثم زال وقفه فإنه يخرج لإرتباط الإستحقاق بوصف فبزوال الوصف يزول الإستحقاق بزواله³.

ثالثاً: رأي الشافعية

كمن يقف على أولاده الأراامل أو أولاده الفقراء فلا تدخل المتزوجة ولا يدخل الغني فلو عادت أرملة أو عاد فقيراً عاد له الإستحقاق⁴، وكمن وقف على أولاده على أن من تزوج

¹ الموسوعة الفقهية الكويتية، المرجع نفسه، ج 44، ص 137 .

² المرجع نفسه، ص 138 – 139 .

³ المرجع نفسه.

⁴ أبي النجار الحجاوي المقدسي، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، المرجع نفسه، ص 168 .

من بناته فلا حق لها فإن طلقها زوجها أو مات عنها عادت إلى الوقف أوقال علي من استغنى من أولادي لا حق له فكل هذا وما أشبهه جائز ويحمل على ما شرطه الواقف¹.

رابعاً: رأي الحنابلة

إذا شرط للناظر أن يعطي من يشاء ويمنع من يشاء جاز لأن ذلك ليس بإخراج الموقوف عليه من الوقف وإنما علق استحقاق الوقف بصفة فكأنما جعل له حقاً في الوقف إذا إتصف بإرادة الناظر ولم يجعل له حقاً إذا إنتهت تلك الصفة فيه كذلك كما لو جعل إستحقاق الوقف من المشتغلين بالعلم من ولده فمن ترك الإشتغال بالعلم زال إستحقاقه فإن عاد إليه عاد إستحقاقه²

المطلب الرابع: موقف التشريع الجزائري

إن مسألة تكييف شروط الواقفين في التشريع الجزائري المنظم للوقف لم يرد النص عليه ولم يتضمن تفاصيل تبين حدود تلك الإشتراطات سوى مواد قانونية تنص على إحترام إرادة الواقف وتنفيذها ، كما خصّ الفصل الثالث من قانون الأوقاف 10/91 في ثلاثة مواد بعنوان إشتراطات الواقف ، حيث ورد في نص المادة 14 منه أن: "إشتراطات الواقف التي يشترطها في وقفه هي التي تنظم الوقف مالم يرد في الشريعة نهي عنها " ، كما نصت المادة 15 من نفس القانون على أنه: "يجوز للواقف أن يتراجع عن بعض الشروط الواردة في عقد الوقف إذا إشتراط لنفسه ذلك حين إنعقاد الوقف " ، أما المادة 16 من نفس القانون نصت: "يجوز للقاضي أن

¹ أبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سلم العمراني الشافعي اليمني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المرجع نفسه ، ص

² الممتع والشرح الكبير و//الإنصاف ، المرجع نفسه ، ص 392 .

يلفي أي شرط من الشروط التي يشترطها الواقف في وقفه إذا كان منافيا لمقتضى حكم الوقف الذي هو اللزوم أو ضارا بمحل الوقف أو بمصلحة الموقوف عليه" ¹

وقد نصت المادة 218 من قانون الأسرة: "ينقذ شرط الواقف مالم يتنافى ومقتضيات الوقف شرعا وإلا بطل الشرط وبقي الوقف" ²

من خلال عرض هذه النصوص القانونية لإشتراطات الواقف يتبين لنا جليا القصور التشريعي الحاصل في تكييف الإشتراطات والنقص في توضيح آليات ونوعية الإشتراطات التي يمكن للواقف الرجوع إليها، بخلاف التكييف الفقهي الذي فصل فيها وأعطى أمثلة واقعية عليها، وما يمكن إضافته في هذا المقام أن المشرع الجزائري قد نص في المادة 2 من قانون الأوقاف 10/91 أنه يرجع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في غير المنصوص عليه في هذا القانون، وهو ما يدفعنا إلى تطبيق التكييف الفقهي لنوعية الإشتراطات والإرستشاد عليها

خاتمة

وفي الأخير يمكننا القول أن لإشتراطات الواقفين أهمية كبيرة نحو إرتقاء ونماء الوقف وتطوره من عدمه وأن له الأثر القويم في تلبية حاجيات المجتمع المختلفة وازدهاره . ومن هنا نستخلص أهم نتائج البحث وتوصياته :

1. نتائج الدراسة:

. إن عملية التكييف الفقهي والقانوني تساعد على الكشف والتشخيص والتأصيل لأي قضية تستحق التكييف لاسيما إشتراطات الواقفين .

¹ ينظر المواد 14،15،16، من قانون الأوقاف 10/91.

² يمظر المادة 218 من قانون الأسرة الجزائري.

. تعدّ أقسام إشتراطات الواقفين من باطلة وجائزة وصحيحة بعد تكييفها فقها وقانونا المرجع الأساس الذي يرجع إليه الواقفين وإدارة الأوقاف باعتبارها الجهة الوصية لشؤون الأوقاف .
التكييف القانوني . التشريع الجزائري . كان موافقا لما قرره الفقهاء عموما متماشيا له .

2 . التوصيات :

. ضرورة إثراء قانون الأوقاف الجزائري بمواد قانونية توسع من إشتراطات الواقفين وحيثياتها المختلفة وإبرازها لجمهور الناس وللواقفين منهم خصوصا .
. السعي لعمل مجلس تفاوض ونقاش بين الواقفين والنظار والمؤهلين قبل تحرير العقود الوقفية وتسجيلها لمعرفة الأنسب والأرجح للملك الوقفي وهو ما تنتهجه دولة ماليزيا بمناقشة حالة الملك الوقفي المراد وقفه مع ناظر الأوقاف بالولاية ومعرفة أنسب الحلول وأنجعها .

المصادر والمراجع

Al-Quran Karim

المعاجم والقواميس

Ibrahim Anis Abdel Halim Montaser, Attia Al-Sawalhi, Muhammad Khalafallah Ahmed, Al-Mu'jam Al-Wasit, (Egypt: Al-Shorouk International Library, 4th edition, 1425 AH 200

Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Makram Ibn Manzur al-Ifriqi al-Misri, Lisan al-Arab (Beirut: Dar Sader, vol. 4, d.d., d.d.).

Saif Al-Din Al-Amidi Muhammad Al-Din Muhammad bin Yaqoub Al-Fayrouzabadi, Al-Qamoos Al-Muhit (Yairut: Al-Risala Foundation, 8th edition, 1426 AH / 2005 AD)

Ahmed Reda, Dictionary of the Language (Beirut: Al-Hayat Library Publishing House, vol. 5, ed., 1380 AH - 1960 AD).

Abu Al-Hussein Ahmed bin Faris bin Zakaria, Dictionary of Language Standards (Dar Al-Fikr, 1st edition, 1399 AH / 1979 AD)

كتب الفقه الحنفي

Ibn Abidin Muhammad Amin bin Omar bin Abdul Aziz Abidin Al-Dimashqi Al-Hanafi, Radd Al-Muhtar ala Al-Durr Al-Mukhtar (Beirut: Dar Al-Fikr, vol. 4, Kitab Al-Waqf, 2nd edition, 1412 AH / 1992).

Rhan al-Din Abi al-Ma'ali Mahmoud bin Ahmad bin Abdul Aziz Ibn Mazza al-Bukhari al-Hanafi, al-Muhit al-Burhani fi al-No'mani jurisprudence, the jurisprudence of Imam Abu Hanifa, may God be pleased with him (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, vol. 6, 1st edition, 1424 AH / 2004 AD).

Hilal bin Yahya bin Salamah Al-Ra'i Al-Basri, the author of the two important imams Abu Yusuf and Zafar, may God have mercy on them, The Book of Endowment Rules (India: Uthmani Encyclopedia Council Press, 1st edition, 1355 AH).

Abu B- akr al-Razi al-Jassas, Sharh Mukhtasar al-Tahawi on Hanafi jurisprudence (Beirut: Dar al-Bashaer al-Islamiyyah Company, vol. 4, 1st edition, 1431 AH / 2010 AD).

Abd al-Rahman bin Muhammad bin Suleiman al-Kalil, the guardian of the so-called Shaykhizada al-Hanafi, Majma' al-Anhar, in explaining Multaqa al-Anhar, Ibrahim bin Muhammad bin Ibrahim al-Halabi and with him al-Durr al-Muntaqa in explaining al-Multaqa, Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Husni, known as Al-Alaa al-Hasakfi (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya , 1st edition, 1919 AH / 1998 A).

The Galilee Abdul Rahman Ashoub, Kitab al-Waqf (Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiya, 1st edition, 1420 AH - 2000 AD).

Kamal al-Din Muhammad ibn Abd al-Wahid, Sharh Fath al-Qadir, al-Siwasi, then al-Iskandari, known as Ibn al-Hammam al-Hanafi, on the guidance, Sharh Bedayat al-Mubtadi by Burhan al-Din Ali ibn Abi Bakr al-

Marghinani (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, vol. 6, 1st edition, 1424 AH // 2003 AD).

Muhammad bin Ali bin Abdul Rahman al-Hanafi al-Hasakfi, al-Durr al-Mukhtar, Muhammad bin Abdullah bin Ahmad al-Fazi al-Hanafi al-Tamirashi, Sharh Tanwir al-Absar, and Jami' al-Bahar (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st edition, 1423 AH - 2002 AD)

Husam al-Din Omar bin Abdul Aziz bin Mazza al-Bukhari, known as al-Sadr, The Book of Walls, a jurisprudential study of the provisions of construction and easement, followed by the Book of Endowments (Beirut: Al-Rayyan Foundation, 1st edition, 1425 AH / 2014 AD).

كتب الفقه المالكي

Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Muhammad bin Abdul Rahman al-Tarabulsi al-Maghribi, known as the woodcutter al-Ra`ini al-Maliki, Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar Khalil (Nouakchott: Dar al-Ridwan, al-Muhallad 6, Bab al-Waqf, ed., 1, 1431 AH / 2010 AD).

Abu Muhammad Abd al-Aziz bin Ibrahim bin Baziza al-Tunisi, Rawdat al-Mustabin fi Sharh Kitab al-Tabi'in (Beirut: Dar Ibn Hazm, vol. 2, 1st edition, 1431 AH/2010 AD).

Muhammad bin Arafa Al-Wargami Al-Tunisi, Al-Mukhtasar Al-Fiqhi (Dubai: Al-Farouq Omar Bin Al-Khattab Center Mosque, vol. 8, 1st edition, 1436 AH - 2014 AD).

Muhammad bin Abdullah bin Abdul Rahman Abi Zaid Al-Qayrawani, Anecdotes and Additions (Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, vol. 12, 1st edition, 1999 AD).

Muhammad bin Ahmad bin Jazi al-Gharnati, Jurisprudential Laws in a Summary of the Maliki Doctrine (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1st edition, 1434 AH / 2003 AD).

Sidi Ahmed Al-Dardir, Sheikh Ahmed Al-Sawy, in the language of the traveler to the closest paths to Al-Sharh Al-Saghir (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, vol. 7, 1st edition, 1415 AH / 1995 AD).

Imam Malik bin Anas bin Malik Al-Asbahi Al-Himyari Abu Abdullah, Al-Mudawwana Al-Kubra, the narration of Imam Sahnoun bin Saeed Al-Tanukhi on the authority of Imam Abdul Rahman bin Al-Qasim Al-Atqi, (Kingdom of Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance, Volume 15, d.d., 1324 AH).

Abu Al-Qasim Abdullah bin Al-Hussein bin Al-Hasan Ibn Al-Jallab Al-Basri, Al-Tafari' in the Jurisprudence of Imam Malik bin Anas (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1st edition, 1428 AH / 2007 AD).

Shihab al-Din Abd al-Rahman bin Akar al-Baghdadi al-Maliki, Irshad al-Salik to Ashraf al-Masalik, Ahmad Mustafa Qasim al-Tantawi, Al-Isad fi the Problem of Guidance (Cairo: Dar al-Fadila, d.d., d.d.).

Akr bin Hassan Al-Kishnawi, The easiest interpretations explaining Irshad Al-Salik in the jurisprudence of the Imam of the Imams Malik (Damascus: Dar Al-Fikr, vol. 3, 2nd ed., d.d.).

Abu Zakaria Yahya bin Muhammad Al-Ra'ini Al-Tarabulsi Al-Maliki, known as Al-Hattab, A Treatise on the Ruling on Selling Imprisonment (Series of Publications of the General Secretariat of Endowments in Sharjah No. 2, ed., 1427 AH / 2006 AD).

Ahmed bin Ghoneim bin Salem bin Muhanna Al-Nafrawi Al-Azhari Al-Maliki, Al-Fawakih Al-Dawani on the message of Abu Zaid Al-Qayrawani, which is an explanation of the message, Abu Muhammad Abdullah bin Abi Zaid Al-Qayrawani (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, vol. 2, 1st edition, 1418 AH / 1997 AD).

Khalil bin Ishaq Al-Maliki, Al-Taridh Sharh Mukhtasar Ibn Al-Hajib fi the jurisprudence of Imam Malik (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, vol. 6, 1st edition, 2011 A).

Muhammad bin Ahmed bin Muhammad Alish, Manah al-Jalil ala Mukhtasar by Allama Khalil, (Beirut: Dar Al-Fikr, vol. 4, 1st edition, 1404 AH / 1984 AD)

كتب الفقه الشافعي

Badr Al-Dabn Abu Al-Fadl Muhammad bin Abi Bakr Al-Amidi Al-Shafi'bi Ibn Qadi Shahba, Bedayat Al-Muhtaj fi Sharh Al-Minhaj (Jeddah: Dar Al-Minhaj, 1st edition, 1432 AH / 2011 AD).

Shams al-Din Muhammad bin Muhammad al-Khatib al-Sharini, Mughni al-Muhtaj `ala knowledge al-Minhaj al-Minhaj (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 3rd edition, 1421 AH/2000 AD).

Abu Ishaq Al-Shirazi, Al-Muhadhdhab fi Jurisprudence of Imam Al-Shafi'i (Damascus: Dar Al-Qalam, Volume 2, 1417 AH - 1996 AD).

Sharaf al-Din Musa bin Ahmed bin Musa bin Salem Abi al-Najjar al-Hijjawi al-Maqdisi, Persuasion for the Seeker of Benefit (Riyadh: King Abdul Aziz House, vol. 3, 3rd edition, 1423 AH / 2002 AD).

Abi Al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim Al-Rafi'i Al-Qazwini Al-Shafi'i, Al-Sharh Al-Kabir (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, vol. 6, 1st edition, 1417 AH/1997 AD).

Abdul Raouf bin Taj Al-Arfin Al-Manawi Al-Shafi'i, Facilitating Understanding the Mysteries of the Rulings of Standing (Riyadh: Nizar Mustafa Al-Baz Library, vol. 1, 1st edition, 1418 AH - 1998 AD).

Taqi al-Din Abi Bakr bin Muhammad al-Husseini al-Husni al-Dimashqi al-Shafi'i, The Sufficiency of the Good People in the Solution of the Purpose of Briefing (Beirut: Dar al-Khair, 1st edition, 1413 AH / 1991 AD).

Imam al-Nawawi, Rawdat al-Talibin wa Umdat al-Muftin (Beirut: Al-Maktab al-Islami, vol. 5, 3rd edition, 1416 AH/1991 AD).

Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, the mediator in the doctrine (Egypt: Dar Al-Salam, vol. 4, 1st edition, 1417 AH / 1997 AD).

Abu Al-Hussein Yahya bin Abi Al-Khair bin Salam Al-Omrani Al-Shafi'i Al-Yamani, *Al-Bayan fi the Doctrine of Imam Al-Shafi'i* (Beirut: Dar Al-Minhaj, vol. 8, 1st edition, 1421 AH / 2000 AD).

Abi Al-Hussein Ali bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi, *Persuasion in Shafi'i Jurisprudence* (Iran: Dar Ihsan, 1st edition, 1420 AH).

Abu Al-Qasim Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim Al-Rafi'i Al-Qazwini Al-Shafi'i, *Al-Aziz, Sharh Al-Wajeez, known as Al-Sharh Al-Kabir* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, vol. 6, 1st edition, 1417 AH / 1997 A).

Abu Ishaq Al-Shirazi, *Al-Muhadhdhab fi Jurisprudence of Imam Al-Shafi'i* (Damascus: Dar Al-Qalam, vol. 3, 1st edition, 1417 AH - 199).

Izz al-Din Abd al-Aziz bin Abd al-Salam, *al-Qa'id al-Kubra, marked by the rules of rulings in Islah al-Anam* (Damascus: Dar al-Qalam, vol. 2, 1st edition, 1421 AH/2000 AD).

كتب الفقه الحنبلي

Mansour bin Yunus bin Idris Al-Bahuti, *Sharh Muntaha al-Iradat* (Beirut: Al-Risala Foundation, vol. 4, 1st edition, 1421 AH / 2000 AD).

Ali Abu Al-Khair, *Al-Wahid fi Fiqh Imam Ahmad* (Beirut: Dar Al-Khair, 2nd edition, 1416 AH/1996 AD).

Aladdin Abi Al-Hasan Ali bin Suleiman Ahmad Al-Mardawi Al-Saadi Al-Hanbali, *Fairness in Knowing the Most Preferable Disagreement on the Doctrine of Imam Ahmad Bin Hanbal* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, vol. 7, 1st edition, 1418 AH / 1997 AD).

Mansour bin Yunus bin Idris Al-Bahuti, *Scout of the Mask on the Board of Persuasion* (Beirut: Dar Alam Al-Kutub, vol. 4, ed., 1403 AH / 1983 AD).

Ashraf al-Din Musa bin Ahmed bin Musa bin Salem Abi al-Najjar al-Hajjawi al-Maqdisi, *Persuasion for the One Who Seeks Benefit* (Riyadh: Darat al-Malik Abdul Aziz, vol. 3, 3rd edition, 1423 AH / 2002 AD).

Mustafa Al-Suyuti Al-Rahibani, Matalib Uli al-Nuha fi Sharh Ghayat al-Muntaha, and the Experience of the Additives of Ghaya and Explanation by Hasan al-Shatti (Damascus: Al-Maktab Al-Islami, vol. 4, 1st edition, 1381 AH / 1961 AD)

Muwaffaq al-Din Abi Mujammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi al-Jamaili al-Dimashqi al-Salihi al-Hanbali, al-Mughni, (Riyadh: Dar Alam al-Kutub, vol. 8, 3rd edition, 1417 AH/1997 AD).

Muwaffaq al-Din Abi Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudama al-Maqdisi, al-Muqni, Shams al-Din Abi al-Faraj Abd al-Rahman bin Muhammad bin Ajmad bin Qudama al-Maqdisi, Ala al-Din Abi al-Hasan, al-Sharh al-Kabir, Ali bin Suleiman bin Ahmed al-Mardawi, al-Insaf (Egypt: Giza , vol. 16, 1st edition, 1415 AH/1990 AD).

كتب فقهية عامة

Saif al-Din al-Amidi, al-Mubin fi Sharh Ufath al-Hukam' wa al-Muttaqallimun (Cairo: Wahba Library, 2nd edition, 1413 AH - 1993 AD).

Abu Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad, known as Al-Raghib Al-Isfahani, Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an (Nizar Mustafa Al-Baz Library, 1st vol., ed., d.d.).

Wali al-Din Abd al-Rahman Muhammad Ibn Khaldun, Introduction to Ibn Khaldun (Damascus: Dar al-Balkhi, vol. 2, 1st edition, 1425 AH/2004 AD).

Wahba Al-Zuhayli, Islamic jurisprudence and its evidence (Damascus: Dar Al-Fikr, vol. 1, 2nd edition, 1405 AH / 1985 AD).

Subhi Mahmasani, The General Theory of Obligations and Contracts in Islamic Sharia (Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayin, vol. 2, 2nd edition, 1972 AD).

Mustafa Al-Zarqa, Ahkam Al-Awqaf, (Amman: Dar Ammar, 1st edition, 1418 AH/1997 AD).

Muhammad Obaid Al-Kubaisi, Waqf Provisions in Islamic Sharia, (Baghdad: Al-Irshad Press, ed., 1397 AH / 1988).

Kuwaiti Encyclopedia of Jurisprudence, (Al-Qubab: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, vol. 26, 1st edition, 1427 AH/2006 A).

Blog of the Jurisprudential Provisions of Endowments, Part 2, Al-Amanat Al-Alamah Endowments in Kuwait, 2nd edition, 1442 AH / 2020 AD.

Muhammad Othman Shabeer, Jurisprudential Adaptation of New Facts and Their Jurisprudential Applications (Damascus: Dar Al-Qalam, 2nd edition, 1435 AH - 2014 AD)

بحوث ومقالات

Didani Boumediene, "The Importance of Jurisprudential Adaptation of the Facts," Journal of Legal Studies, University of Oran, No. 7, (2017 AD).

Ismail Abdel Abbas, "Conditioning, Graduation, and Revelation: Their Concept and Models Indicating Them," Journal of Islamic Research and Studies, No. 59, Iraq, (2020 AD).

Saja Omar Shaaban, "Controls of Conditions Associated with Contracts in Sharia and Law," Journal of the College of Law for Legal and Political Sciences, College of Law, University of Mosul, Volume 10, Issue 37, (2021 AD).

Muhammad Othman Al-Shubair. "Conditions associated with the contract and their impact on Islamic jurisprudence," Journal of the College of Sharia and Islamic Studies, Qatar - No. 22, (2004 AD).

Ali bin Abbas Al-Hakami, Conditions and Provisions for Endowments, Research presented to the Endowment Symposium in Islamic Sharia and Its Fields, Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Saudi Arabia, 1423 AH).

Mustafawi Muhammad. "The conditions of the waqf in Maliki jurisprudence and the Algerian technicians," Journal of Scientific Research and Studies, Yahya Fares University in Medina - Algeria - No. 4, (2010 AD)

القوانين

Law No. 84/11 of June 9, 4198 A.D., containing the Family Code, Official Gazette No. 29, 1984, amended and supplemented by Law No. 02/05 of February 27, 2005 AD, Official Gazette No. 15, 2005.

Algerian Endowments Law 91/10 of April 27, 1991 relating to endowment properties, Official Gazette No. 21 of 1991.

تأثير مفهوم "الحاكمية" في تناول سيد قطب لمصطلح الحضارة: دراسة تحليلية نقدية

The Impact of Sayyed Qutb's Understanding of *Al Hakimiyyah* in Approaching the Concept of Civilisation: An Analytical Critical Study

Kesan Kefahaman Sayyid Qutb Terhadap *Al Hakimiyyah* Dalam Mendekati Konsep Tamadun: Kajian Kritis Analitikal

شاكيرا عالي ساكون*، عبد العزيز برغوث**

ملخص

شغل سؤال النهضة والتجديد الحضاري وبناء الحضارة وعي الأمة لعقود من الزمان. وقد أسهم مفكرون وعلماء في خطاب الحضارة، وأغنوه بالأفكار. وكان من الذين أدلوا بدلوهم، وتركوا آثارا في مسيرة خطاب النهضة والإحياء سيد قطب الذي قدم خطابا نخبويا له مميزاته الخاصة، وأثاره في الأبعاد النظرية والعملية والحركية لقطاع كبير من أبناء الأمة الإسلامية. ويتناول هذا المقال بالتحليل تصور سيد قطب لمفهوم الحضارة، وإلى أي مدى أثرت مفهوم الحاكمية في معالجته للمسألة الحضارية. واستخدم المقال منهج الاستقراء وتحليل النصوص من أجل تبيان رؤية سيد قطب للحضارة. وخلص إلى أن نقاش سيد قطب لمفهوم الحضارة مبني على البعد العقائدي؛ حيث يدور نلحظ فيه تأثير مفاهيم مثل الحاكمية لله والجاهلية المقابلة لها عنده. وأن هذه النظرة تأثرت بالواقع والظروف التي عاشها سيد قطب،

* طالبة دكتوراه بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني:

Shakira.alisakun@gmail.com

** الأستاذ الدكتور، قسم المعرفة الأساسية والدراسات البينية، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، عميد المعهد العالمي

للفكر الإسلامي والحضارة. البريد الإلكتروني: berghout@iiium.edu.my

وكذلك بتكوينه الفكري والنفسي. ويقترح المقال ضرورة تعميق الدراسة لمفهوم سيد قطب للحضارة وتطبيقاته على مستوى رؤية الحضارة وعلى مستوى إمكانية تجسيدها في الواقع.

الكلمات المفتاحية: سيد قطب، الحضارة، الحاكمية، الأثر، الجاهلية.

Abstract

The question of renaissance, cultural renewal, and civilisation-building has occupied the Ummah's consciousness for decades. Many thinkers and scholars have contributed to the discourse of civilisation and enriched it with ideas. Among those who contributed and left traces in the process of civilisation discourse was Sayyid Qutb, who presented a renaissance discourse and influenced both the theoretical and practical life of a large segment of the people of the Islamic Ummah. This article analyses Sayyid Qutb's perception of the concept of civilisation, and the extent to which the concepts of al Hakimiyyah influenced his view of civilisation. The article uses the method of induction and textual analysis to clarify Sayyid Qutb's view of civilisation. The study concludes that Sayyid Qutb's discussion of the concept is based on his perception of *al Hakimiyyah* and its opposite, as per his view of *al Jahiliyah*. This view is influenced by many factors such as the circumstances that Sayyid Qutb lived in, or his intellectual and psychological formation. The article suggests the need to deepen the study of Sayyid Qutb's concept of civilisation and its application at the level of the vision of civilisation and at the level of the possibility of its embodiment.

Keywords: Sayyid Qutb, Civilisation, Hakimiyyah, Impact, Jahiliyah.

Abstrak

Persoalan kebangkitan, pembaharuan budaya, dan pembinaan tamadun telah menguasai kesedaran Ummah selama beberapa dekad. Ramai pemikir dan sarjana telah menyumbang kepada wacana tamadun dan memperkayakannya dengan idea. Antara yang memberi sumbangan dan meninggalkan kesan dalam proses wacana ketamadunan ialah Sayyid Qutb, yang menyampaikan wacana kebangkitan yang mempunyai ciri-ciri tersendiri dan mempengaruhi kehidupan teori dan praktikal sebahagian besar umat Islam. Artikel ini menganalisis persepsi Sayyid Qutb tentang konsep tamadun, dan sejauh mana konsep al Hakimiyyah mempengaruhi pandangannya tentang tamadun. Artikel tersebut menggunakan kaedah induksi dan analisis teks untuk menjelaskan pandangan Sayyid Qutb tentang tamadun. Ia menyimpulkan bahawa perbincangan Sayyid Qutb tentang konsep tersebut adalah berdasarkan persepsi beliau terhadap al Hakimiyyah dan kontradiksinya al Jahiliyah. Pandangan ini dipengaruhi oleh realiti dan keadaan di mana Sayyid Qutb hidup, serta pembentukan intelektual dan psikologinya. Artikel tersebut mencadangkan keperluan untuk mendalami kajian tentang konsep tamadun Sayyid Qutb dan aplikasinya pada peringkat wawasan tamadun dan pada tahap kemungkinan penjelmaannya.

Kata Kunci: Sayyid Qutb, Tamadun, Hakimiyyah, Kesan, Jahiliyah.

مُقَدِّمَةٌ

يُعد مفهوم "الحضارة" من المفاهيم المركزية في دراسة الفكر الإسلامي والتعاطي مع قضايا الإحياء والتجديد والنهضة. وقد وقف كثير من المفكرين المسلمين ابتداءً من العلامة عبد الرحمن بن خلدون على دراسة مفهوم الحضارة، وصولاً إلى مفكرين معاصرين من أمثال مالك بن نبي وسيد قطب.¹ ويعتبر هذا الأخير ممن تناولوا مفهوم الحضارة بشكل خاص، وأعاروه إهتماماً كبيراً وخاصةً بربطه بمسألة الحاكمية والجاهلية المعاصرة. وسيد قطب ليس متخصصاً في التاريخ والحضارة بالمعنى العلمي الإجمالي، ولكنه عالج مسألة الحضارة من حيث كونه مفكر عاش أزمة الحضارة الإسلامية، وأكثوى بنار الإستعمار والإستبداد في زمانه. ومن ثم جاء تناوله للحضارة من باب تعامله مع الحضارة والمجتمع المعاصر الذي نعته بالجاهلية من جهة، ومن باب ترسيخه لفهمه الخاص لمسألة الحاكمية وتنزيله على واقعه وظروفه بشكل صارم أدى فيما بعد إلى تحوله إلى موضوع للنقد من قبل المعارضين لرؤيته هذه.

ومن أجل إستيعاب موضوعي لمقاربة سيد قطب للحضارة وربطها بالحاكمية ينبغي فهم واقعه والظروف التي عاش فيها، والأحداث التي أثرت في مسيرته العلمية والفكرية والحركية

¹ هو سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي (1906م - 1966م)، كاتب وأديب ومنظر إسلامي مصري وعضو سابق في مكتب إرشاد جماعة الإخوان المسلمين.

وُلد سيد قطب في عام 1906 بمحافظة أسيوط بمصر لأسرة محافظة متدينة، دخل مدرسة المعلمين الأولية بالقاهرة ثم استكمل دراسته في دار العلوم. وقد بدأ حياته أديباً روائياً مال إلى تبني المناهج الاشتراكية، ومنها ما كتبه في مراحل الأولى مثل "كُتب وشخصيات"، وكتب كتابات الأدبية والشعرية المتنوعة ومنها (الشاطئ المجهول) عام 1935، ثم تحول سيد إلى الكتابة الإسلامية، فكتب (التصوير الفني في القرآن).

ارتحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1948 من أجل بعثة لدراسة المناهج الأمريكية، وقد مثل تلقيه لبناً مقتل "حسن البنا" -مؤسس جماعة الإخوان المسلمين- في 1949 نقطة تحوّل مهمة في حياته، فعاد بعدها إلى مصر وبدأ التفاعل مع شباب الإخوان فكرياً وأديبياً وتنظيمياً، وانضم إليهم ورأس تحرير جريدتهم الأولى، ثم أُعتقل وقضى سنوات في المعتقل بعد اتهام عبد الناصر للإخوان بمحاولة اغتياله عام 1954 حتى توسّط الإفراج عنه الرئيس العراقي عبد السلام عارف عام 1964 بعفو صحي. وكانت لجنة السجن أثراً على شخصيته وفكره، فإنتهج بعدئذ تحولاً آخر نحو الكتابات التي نظرت للتحزُّر من الاستبداد ولتغيير المجتمع، فكتب نظرية الحاكمية والجاهلية في كتابه الأكثر إثارة للجدل (معالم في الطريق)، وتفسيره للقرآن (في ظلال القرآن)، حتى اعتقل مرة أخرى عام 1965 بزعم محاولة قلب نظام الحكم، وأكمل الكتابة خلال فترة بقائه في السجن وانتهت بالحكم عليه بالإعدام عام 1966. اقرأ المزيد: - الخالدي، صلاح عبد الفتاح، (1994م)، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، (ط2)، دمشق: دار القلم. والخالدي، صلاح عبد الفتاح، (1981م)، سيد قطب الشهيد الحي، (ط1)، عمان: مكتبة الأقصى.

والتي جعلته يتخذ مواقف، ويتبنى مقولات صارمة وفي بعض الأحيان شاذة في ميزان الوعي الحضاري الإسلامي الوسطي المعاصر. إن الواقع الذي عاش فيه سيد قطب واقع ظهر فيه الصراع الحاد بين العالم الإسلامي والغربي، وكان الموقف الإستعماري الغربي المربك للعالم الإسلامي من أهم المحركات التي دفعت سيد قطب لتقديم تحليل صارم، وفي بعض الأحيان عنيف باتجاه الغرب والاستبداد؛ مما جعله عرضة ومصيدة صائغة للتنكيل والسجن ثم الإعدام. رأى سيد قطب أمام عينيه طبائع الإستعمار من الجهة الخارجية، وطبائع الإستبداد من الجهة الداخلية فتشكل وعيه، ونمت أفكاره وتوجهاته ومقولاته في ظل هذا الواقع المشحون من الداخل ومن الخارج تاركاً أثارا كبيرة على فكره وطبيعة حركيته. وقد عاش سيد قطب في فترة كان فيها الحكم السياسي والنخب الوطنية التي انتشرت فيها المفاهيم القومية والعصبية والتغريبية، وانتشرت فيها مفاهيم الدولة القومية ومفاهيم الغرب للدولة والحكم والعدالة والديمقراطية وما إلى ذلك. وبدأت تنتشر في تلك الفترة المفاهيم الجديدة لمفهوم الحضارة والتحضر والتي ظهر فيها الخلط بين ما هو تراثي وما هو نابع من القرآن والسنة، وما هو مستحلب من الغرب وقيمه الحضارية والثقافية التي بدأت تهيمن على المشهد الفكري والسياسي والثقافي في العالم الإسلامي بحكم الحركة الإستعمارية، وانتشار المنظومات الثقافية والفكرية والإيدولوجية الغربية الزاحفة برأسماليتها وليبراليتها وشيوعيتها والتي رأى فيها سيد قطب مظهرا من مظاهر الجاهلية المعاصرة. .

ولما كان سيد قطب من الذين عاشوا هذه الحقبة والظروف، وتأثر بهذا الواقع المتشابك الذي اختلطت فيه مفاهيم وقيم الجاهلية بالحاكمية والحضارة، ورأى بأم عينيه إحلال القيم والمفاهيم والمقولات الغربية محل القيم والمفاهيم والتوجيهات الإسلامية في واقع بلاد كثير من المسلمين آنذاك، وقف معبرا عن مواقف متحديا هذا الواقع وتأثيرات. ومن هنا جاء توجه سيد قطر وتناوله لمفهوم الحضارة في سياق خطابا الإحياء والتحرر والنهضة فجاءت رؤاه وتصورات مشحونة بشرارات ثورية قوية أبرز من خلالها المفاهيم الإسلامية موجها خطابا إلى الغرب ودعاة التحرر ودعاة الفكر التغريبي في العالم الإسلام، فبدأ يتأثر بهذا الواقع. وكان لعمق فهمه

للقرآن الكريم والتراث والتاريخ الإسلامي دور كبير في تحديده لملامح مفهوم الحضارة الذي ربطه بمفهومي الجاهلية والحاكمية.

بناءً على ما سبق يحاول هذا البحث رصد مفهوم سيد قطب للحضارة وبيان مدى بعده أو قربه من المفهوم الدارج والمتداول بين العلماء والمتخصصين. وكذلك تحليل تأثير مفهوم الحاكمية في تناول سيد قطب للحضارة. واستخدم البحث المنهج التحليلي الاستقرائي الوصفي من خلال النظر في النصوص وكتابات سيد قطب وكتابات غيره واستخراج التوجهات الأساسية والإجابات الملائمة. ومن أجل تحليل وافٍ للموضوع تم تقسيم البحث إلى مقدمة ومبحثين رئيسيين وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع.

أولاً: تعريف مفاهيم الحاكمية والجاهلية والحضارة عند سيد قطب

إن مفهوم الحضارة عند سيد قطب اقترن بمصطلحين ذوي أهمية كبيرة هما الحاكمية والجاهلية، وتوضيح مفهومهما عنده ضروري لاستيعاب المفهوم من الحضارة، فتقوم الدراسة بعرض تعريف الحاكمية والجاهلية والحضارة في اللغة والاصطلاح أولاً لتتضح الصورة عند القارئ ثم إتباعها ببيان مفهومها عنده.

الحاكمية

أ. تعريف الحاكمية في اللغة والاصطلاح

لم ترد صيغة (الحاكمية) في المعاجم اللغوية القديمة، وهي مصدر صناعي تحمل نفس المعنى الذي يؤديه المصدر القياسي "الحكم"، وتدل على الصفات والأمور المعنوية التي تحملها لفظة (الحكم)²، و(الحكم) من مادة حَكَمَ، وأصله المنع والصد³، ومن ثم أطلق على القضاء

² عبد العزيز عتيق، المدخل إلى علم الصرف (بيروت: دار النهضة العربية، 1972م)، ص82 بتصرف يسير.

³ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1979م)، ج2، ص91.

والحكومة والسلطة التي تمنع بأحكامها ارتكاب الأعمال الممنوعة⁴. وأما في الاصطلاح؛ فصيغة (الحاكمية) لم ترد في نص شرعي، لكن الجذر (حكم) موجود في القرآن ويرد بشكل كبير في كتب التراث الإسلامي. ويعد المودودي أول من أطلق لفظة (الحاكمية)، فيعرّفها بأنها "كلمة تطلق على السلطة العليا والسلطة المطلقة، على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة"⁵ ويضيف "أن القانون يسن بإرادة صاحب الحاكمية ويجب على الفرد طاعته وأما صاحب الحاكمية، فما هناك من قانون يقيد ويوجب عليه الطاعة لأحد، فهو القادر المطلق في ذاته، ولا يجوز سؤاله فيما صدر"⁶. وبذلك الحاكمية لا تليق ولا تحق إلا لله. والجدير بالذكر أن أول من أشار إلى الحاكمية بالمعنى الذي ذهب إليه اليوم هم الخوارج بقولهم "لا حكم إلا لله" حين رفضوا التحكيم البشري بين جيشي علي ومعاوية في صفين، وكفر من ارتضى بالحكم البشري السياسي، فأجابه علي بقوله: "إنها كلمة حق يراد بها باطل!، نعم، إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرأة إلا لله! وإنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر."⁷ ثم اختفى هذا الرأي حتى عاد استعماله أبو الأعلى المودودي أثناء إنشائه للجماعة الإسلامية، وقعد نظرية الحاكمية كقانون جامع يضم كل معاني الحياة والسلوك لدى المسلمين، والتي تأثر بها سيد قطب فيما بعد. ورفض بعض المفكرين أمثال حسن الهضيبي⁸، ومحمد إبراهيم شقرة⁹ هذه اللفظة لاعتبارها

⁴ انظر: ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد حسب الله، هاشم الشاذلي، (بيروت: دار المعارف)، ص953.

⁵ المودودي، أبو الأعلى سيد أحمد حسن، تدوين الدستور الإسلامي (مؤسسة الرسالة، 1980-1400هـ)، ص18.

⁶ أبو الأعلى سيد أحمد حسن المودودي، تدوين الدستور الإسلامي (مؤسسة الرسالة، 1980-1400هـ)، ص19.

⁷ محمد بن الحسين الشريف الرضي، نوح البلاغة (القاهرة: دار الشعب)، ص65.

⁸ وفي ذلك يقول الهضيبي: "ونحن على يقين أن لفظة "الحاكمية" لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم، ونحن في بحثنا في الصحيح من أحاديث الرسول لم نجد منها حديثاً قد تضمن تلك اللفظة"، ويقول: "وقد لا يمضي كثير من الوقت حتى يستقل المصطلح بنفسه في أذهان الناس ويقر في آذانهم أنه الأصل الذي يرجع إليه، وأنه الحكم الكلي الجامع الذي تنفر عنه مختلف الأحكام التفصيلية، وينسى الناس أن الآيات والأحاديث التي لوحظ فيها المعنى الذي وضع المصطلح عنواناً له هو الأصل الذي يتعين الرجوع له." حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط1، 1997م)، ص64.

⁹ انظر: محمد إبراهيم شقرة، سيد قطب بين الغالين فيه والجاfrican عنه (عمان: المكتب الإسلامي، ط1، 1416 هـ-1996م)، ص40.

مستحدثة، إذ لم يرد ذكرها بهذا الشكل في آيات القرآن أو أحاديث النبي، ولكنهم لا ينكرونها من حيث مضمونها ومعناها، فالفكرة من المعلوم من الدين بالضرورة وقررها علماء الأصول¹⁰.

ب. تعريف الحاكمية عند سيد قطب

والحاكمية عند سيد قطب تعني: "إفراد الله سبحانه وتعالى بالحكم والتشريع والقوامة والسلطان، واستمداد التشريعات والمناهج والنظم والقيم والموازن والعادات والتقاليد من الله وحده وتطبيق شريعته على كافة مناهج الحياة"¹¹. فمدلول (الحاكمية) في تصوره لا ينحصر في تلقي الأحكام القانونية الإلهية، بل يشتمل كل جوانب الحياة، فيتمثل في الأصول التي تنظم حياة الناس، والقواعد التي تسود في المجتمع، كما يشكل التصور - بكل مقوماتها العديدة-، فيرد كل نشاطها الفكري والاجتماعي والثقافي إلى التصور الإسلامي ومصدره الرباني، وهو ما فهمه سيد قطب من دلالات الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَّفَقُونَ حَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ۗ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۗ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: 39-40]، وقوله تعالى من سورة يوسف أيضاً: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ ۗ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۗ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۗ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۗ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: 67]، وقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: 114]، وقوله تعالى: ﴿فَاخُكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 49].

¹⁰ مثل ما قاله الغزالي: "أن لا حكم إلا لله" وأن لا حكم للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى

ووضعه، لا حكم لغيره". أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى (دار الكتب العلمية، 1993م)، ص 8.

انظر: يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة (القاهرة: دار الوفاء، ط 1، 1993م)، ج 2، ص 697-714.

¹¹ صلاح عبد الفتاح الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، (عمان: دار عمار، ط 2، 2000م)، ص 173.

بين سيد قطب معنى الحاكمية عند تفسيره للآيات القرآنية في عدة مواطن، منها: "إن الحكم لا يكون إلا لله. فهو مقصور عليه سبحانه بحكم ألوهيته. إذ الحاكمية من خصائص الألوهية. من ادعى الحق فيها فقد نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته سواء ادعى هذا الحق فرد، أو طبقة، أو حزب. أو هيئة، أو أمة، أو الناس جميعاً في صورة منظمة علمية. ومن نازع الله سبحانه أولى خصائص ألوهيته وادعاها فقد كفر بالله كفرةً بواحاً...". في ظلال القرآن، ج 4، ص 1990.

فالحاكمية في فكر سيد قطب "ليست مجرد آلية، أو وسيلة إجرائية، بل إنها أيضاً وسيلة للتطور والتعاطي مع الزمن، فتحضّر المجتمع يتناسب طردياً مع التزامه بالخضوع لحكم الله وأوامره ونواهيه، ولا يمكن أن تُطلق على أي مجتمع وصف التحضّر في حالة عدم التزامه بتلك المسألة"¹². وبهذا الاعتبار، فالمجتمع الإسلامي هو المجتمع الوحيد الذي يضم ويستلزم وجود هذه القاعدة، لذلك يرى أن الحضارة منطبقاً على المجتمع الإسلامي لا غير، وإنما جاءت الحضارة مع الإسلام وانحصرت فيه، ولا يمكن أن تظهر في مجتمع غير إسلامي بتاتاً، فالمجتمع الإسلامي لا ينفك عن الحضارة بحال من الأحوال.

الجاهلية

أ. تعريف الجاهلية في اللغة والاصطلاح

في اللغة: مصدر صناعي مأخوذ من الجاهلي نسبة على الجاهل المشتق من الجهل. والجهل خلاف العلم ونقيضه¹³، والجاهلية في الاصطلاح هي الفترة قبل الإسلام وعادة الناس قبله لأنهم كانوا جاهلين لا يعلمون الله وشرائعه¹⁴.

ب. تعريف الجاهلية عند سيد قطب

إن الجاهلية في تصور سيد قطب هو المقابل للمعايير للحضارة والنقيض له، وهي وصف ينطق به على كل وضع بشري يقوم على قاعدة (حاكمية العباد للعباد) ورفض حاكمية الله المطلقة لهم، وإنكار أن تكون الشريعة الإسلامية القانون المحكم في مناحي الحياة بغض النظر عن مظاهرها الخارجية أو اعتباراتها الزمانية والمكانية. قال في ذلك: "المجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه،

¹² محمد يسري، سيد قطب ومعالم في الطريق، موقع العربية، تاريخ الاسترجاع: 2018/4/18،

<https://www.arabiyaa.com/opinions/%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%B1%D9%8A%D9%82>

¹³ انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص130. وانظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص490.

¹⁴ انظر: يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، ج2، ص110.

وخلقه وسلوكه¹⁵. وهذا التفسير للجاهلية مخالف تمامًا لما اصطلح عليه المفكرون من اقتران وصف الجاهلية بفترة معينة وهي ما قبل الإسلام، وانتهت بظهوره وانتشار تعاليمه، بل الجاهلية عنده لصيقة بحال الإنسان، فهي أوضاع خرجت عن الزمان وانفكت عن المكان، يمكن تنزيلها على كل مرحلة زمنية في كل مجتمع من بقاع الأرض، حيث قال: "إنما هي حالة اجتماعية معينة ذات تصورات معينة للحياة، ويمكن أن توجد هذه الحالة، وأن يوجد هذا التصور في أي زمان وفي أي مكان، فيكون دليلاً على الجاهلية حيث كان."¹⁶ فأدخل بهذا التحديد المجتمعات المتعددة كالاتي: القسم الأول: المجتمعات التي لا تؤمن بوجود الله ابتداءً كالوثنية والشيوعية والاشتراكية، ولا تسود بشرعية الله في كل نواحيها، فيرى سيد قطب أن إنشاء هذه المجتمعات لا يترتب على علم حقيقي ومنطقي في الأصل، وإقامتها مبنية على قاعدة الجهل بحقيقة الإنسان وخصائصه. والقسم الثاني: مجتمعات المسلمين التي لا تطبق شريعة الله في جوانب من حياتها، سواءً في جانب الأحكام المدنية والقانون أو الأحكام العرفية الاجتماعية، فيدخلها سيد قطب ضمن قسم الجاهلية؛ لأن التحكيم بغير منهج الله في نظره من الإنكار لألوهية الله وتعطيل لشريعته في الأرض¹⁷.

¹⁵ سيد قطب، معالم في الطريق، ص 105.

¹⁶ سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت، القاهرة: دار الشروق، ط17، 1412هـ)، ج5، ص 2861.

¹⁷ انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص105-106. فيقول: "إن معنى الجاهلية يتحدد بهذا النص، فالجاهلية - كما يصفها الله ويحددها قرآنه - هي حكم البشر للبشر، لأنها هي عبودية البشر للبشر، والخروج من عبودية الله، ورفض ألوهية الله، والاعتراف في مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله". في ظلال القرآن، ج2، ص 904. وصفه للأمة الإسلامية بالجاهلية أثير نقدًا وضجة، واعتبر بعض أنه ضمن التكفير والظعن في عقيدة المسلمين. انظر مثلاً: جاسم مهلهل الياسين، مجلة المجتمع، خير خلف لخير سلف (1 من 2)، العدد 2010/2/13_1889، ص40-41.

الحضارة

أ. تعريف الحضارة في اللغة والاصطلاح

تقاربت تعبيرات أصحاب المعجمات في بيان مفهوم الحضارة؛ حيث إن كلمة (الحَضْرُ والحضرة والحاضرة) خلاف البدو والبادية¹⁸، والحضارة هي "الإقامة في الحضر"¹⁹ بخلاف البداوة التي هي الإقامة في الوادي. وقد تطرق العديد من المفكرين إلى مفهوم الحضارة في أزمنة مختلفة، وابن خلدون مثلاً يرى أنها "تفتن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل"²⁰، وهي غاية العمران ونهايته.²¹ وأما مالك بن نبي الذي عاش في عهد سيد قطب يرى أن الحضارة هي "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفرادها، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية، في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه."²²

¹⁸ انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى: 170هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال، ج3)، ص101. وانظر: أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي (المتوفى: 321هـ)، **جمهرة اللغة**، المحقق: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، ج1، ص515.

وانظر: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، (المتوفى: 370هـ)، **تهديب اللغة**، المحقق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1)، ج4، ص117. وانظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج2، ص75. وانظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص197.

¹⁹ محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)، **القاموس الخيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقشوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005 م)، ج1، ص376.

²⁰ ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق أحمد جاد (القاهرة المنصورة: دار الجديد، ط1، 2007م)، ج1، ص223.

²¹ انظر: نور الدين حقيقي، **الخلدونية: العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية**، ترجمة إلياس خليل (وهران: المطبعة الجهوية، 1984م)، ص124.

²² مالك بن نبي، **القضايا الكبرى** (دمشق، الجزائر: دار الفكر، ط1، 1991م)، ص43.

وشاع استخدام كلمة (الحضارة) في العصر الحديث بمعناه الاصطلاحي للدلالة على "مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني ومظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضرة"²³.

ب. تعريف الحضارة عند سيد قطب

جاء مفهوم الحضارة عند سيد قطب في مرحلتين: المرحلة الأولى: مفهوم الحضارة في كتاباته الفكرية الإسلامية الأولى²⁴، ويمكن الفهم من كلامه عن الحضارة في هذا الطور أنه يتحدث عن المفهوم الذي يشير غالباً إلى مظاهر التقدم ومستوى معين من الرقي والتطور الإنساني الذي حققته بعض المجتمعات دون ربطها بالعبودية أو تخصيصها بأي دين أو اعتقاد. ولم يكن موقفه من الحضارات -التي ظهرت في تاريخ البشرية- حاداً مثل ما عرضه في مرحلته الأخيرة، فقد اعترف بقيامها رغم ما رأى فيها من الخلل، كما جاء في كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) فانتقد الحضارات كالحضارة اليونانية والحضارة الحديثة، ولم ينقض وجود الحضارة كلها أو يبين بأنها لا يصدق عليها وصف الحضارة، بل رأى فيها ثغرات يمكن معالجتها من خلال المنهج الإسلامي ونظامه الشامل²⁵.

المرحلة الثانية: ما بينه في كتابه معالم في الطريق، فيقول "حين تكون الحاكمة العليا في المجتمع لله وحده -مثلة في سيادة الشريعة الإلهية- تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحريراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر، وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية"²⁶. وهذا يوصل الناظر إلى أن انحسار المعنى في بنية الحضارة عنده تنطلق من الحاكمة، فهي الركن الأساسي في الحضارة، فالتجمع الحضاري عنده هو المجتمع الإسلامي

²³ إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط، (مجمع اللغة العربية بالقاهرة: دار الدعوة، 1960م)، ج1، ص181.

²⁴ وهو ما كتبه في معظم كتبه ك (العدالة الاجتماعية في الإسلام) و(معركة الإسلام والرأسمالية)، ومعظم الأجزاء من تفسيره في ظلال القرآن، ومقالات الثورية العديدة له.

²⁵ انظر مثلاً ما قاله في كتابه: الإسلام ومشكلات الحضارة (دار الشروق، ط13، 2005م)، ص 170-172.

²⁶ انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، (القاهرة: دار الشروق، ط6، 1979م)، ص107-108.

الذي يُطبَّق فيه الإسلام عقيدةً وعبادةً، وشريعةً ونظامًا، وخلقًا وسلوكًا، فإذا تخلف شيء من هذه الأشياء جزئيةً أو كليةً في حياة المجتمع، بصمَّ أن ذلك المجتمع قد خرج عن دائرة الحضارة مهما وصلت درجة تقدمه العلمي والمادي والروحي. لذلك حدّد سيد قطب عنوان (الإسلام هو الحضارة) في كتابه المعالم واستخدم أسلوب الحصر والاستثناء، فالإسلام بتعريفه هو الحضارة، كما أن الحضارة هي صفة لازمة للمجتمع الإسلامي، فقال إن "المجتمع الإسلامي -بصفته تلك- هو وحده المجتمع المتحضر"²⁷، وكذلك يرى أنه لا حاجة إلى إضافة كلمة (المتحضر) إلى (المجتمع الإسلامي) حين حدد عنوان كتابه (نحو مجتمع إسلامي). وبهذا انفرد سيد قطب في تحديد مفهوم الحضارة، فما طرحه يختلف تمامًا مما عرضه المؤرخون وعلماء الاجتماع على مر التاريخ.

ثانيًا: تحليل تأثير مفهوم "الحاكمية" في دراسة سيد قطب للحضارة

يمكن تسجيل أهم الملاحظات حول موقع مفهوم "الحاكمية" من مفهوم الحضارة عند سيد قطب كالتالي:

أولاً: إن مفهوم الحضارة الذي طرحه سيد قطب هو مما عرضه ضمن المرحلة العقائدية -التي هيمنت قضية العقيدة على فكره كليًا وأصبحت اهتمامه الأول ومحوره الرئيسي بل الوحيد قبل وفاته- حيث ناقش في أطروحاته المسائل العقائدية دون المسائل الأخرى من الاجتماع والسياسة والاقتصاد، بخلاف المراحل السابقة، واشتغاله بها يؤثر على نظرتة للحضارة وللمصطلحات التي تنبني عليها كل من الحاكمية والجاهلية والحرية، فله تصنيفات ومفاهيم لها خاصة تستند إلى البعد العقائدي وتتعلق بالدين الإسلامي مباشرة.

والتفصيل في ذلك أن سيد قطب في مرحلته الأولى كان يؤمن بوجود الإسلام في المجتمعات، فركز على تقديم الحلول لمشكلات حضارة الأمة الإسلامية كما كتبه في (العدالة

²⁷ سيد قطب، معالم في الطريق، ط6، ص106.

الاجتماعية) و(معركة الإسلام والرأسمالية) وغيرهما، ولما غطى اليأس من حال المسلمين ولم يعد مؤمناً بوجود المجتمع الإسلامي، غيّر فكرته واتجه إلى سياق مرحلته الجديدة بالاستناد إلى البعد العقائدي، ورأى أن لا حاجة إلى تقديم الحلول والبدائل لكيان لم يعد قائماً، بل المطلوب هو إنشاء العقيدة الإسلامية المرتكزة على الحاكمية في المجال العملي والحركي. فبدلاً من أن يعمق النقاش حول قضايا إعادة البناء والتأسيس للحضارة - بمواجهة أزمات الحضارة والتحديات الداخلية والخارجية - حوّل وجهة نظره إلى الدعوة الدينية، حيث يرى ضرورة توعية الناس إلى العقيدة الصافية والتخلي عن كل أفكار البشر وفلسفاتهم.

ثانياً: ينطلق المشروع الحضاري لسيد قطب من الرؤية المثالية للإسلام والمسلم والمجتمع الإسلامي، حيث يرى أن الإسلام بهذه الرؤية هو الوحيد القادر على بناء الحضارة، وهذا مبني على أساس شمولية الإسلام وكماله. فالمسلم في نظره يجب أن يكون متحضراً مثالياً، وكذلك المجتمع الإسلامي، وإلا فيكون مجتمعا جاهلياً، لأن المسلم بتعريفه هو المتحضر والإسلام هو الحضارة. فالمسلم في نظره يجب أن يكون متحضراً مثالياً، وكذلك المجتمع الإسلامي، يجب أن يطبق الحاكمية في كل جوانب حياته بكاملها وإلا فيكون مجتمعا جاهلياً، لأن المسلم بتعريفه هو المتحضر والإسلام هو الحضارة. ويمكن مراجعة هذه النظرة من عدة جوانب:

أ. لا شك أن الإسلام شامل كامل في ذاته، ولكن فرض هذه المثالية في التطبيق على الأفراد غير واقعي وتتناقض مع ما ذكره القرآن من تعدد صفات المسلم وتباين درجات تفاعلاتهم ، كما قال الله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ؕ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ [سورة فاطر: 32]، وبيانه أن المسلم من المنظور القرآني من الممكن أن يكون عادلاً حاكماً يسير سيره نحو الحضارة، فيتكفل مسؤولية الخلافة كما أشار القرآن الكريم بالسيطرة على وقته وموارده العقلية والمادية بالحكمة، وكذلك يمكن أن يكون متخلفاً - بظلمه وبعده عن نهج الحضارة، فيضيع وقته وماله وإمكانياته في أشياء لا قيمة لها - ولكنه يبقى مسلماً يؤمن بالله وبقِيم الشعائر الدينية.

وبالمقابل يمكن لغير مسلم أن يكون منتجاً عادلاً وساعياً للحضارة بكل وسعه، ويمكن أن يكون عكس ذلك. فليس على المسلمين أن يتماثلوا بمستوى الفهم والسلوك، حيث يمكن أن يتصف بالصدق والعدل أو الظلم والكذب، وكذلك الكافر من الممكن أن يمتلك مثل هذه الصفات كما نشهداها واقعياً في المجتمع، وأصناف الكافرين كما بينها القرآن: ﴿لَا يَنْهَأُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة:8]، فصفة التحضر والتخلف يمكن أن تكون في المسلم أو في غيره على حد سواء.

فالعدل هو الشرط الأساسي في الحضارة، والله يجزي جزاء الأعمال في هذه الدنيا بسنن دنيوية، وأما النوايا فمرد حسابها في الآخرة، قال تعالى ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِيَ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ﴾ [هود:15]. وعلى هذا الأساس يجب التعامل مع الناس - خاصة أصحاب الدعوة - بناءً على هذه النظرة الواقعية، والأخذ بعين الاعتبار أن الاختلاف والتنوع من سنن الله في الخلق، والناس غير محصورين في صنفين من الإيمان أو الكفر فقط، بل بينهما درجات من الفسوق والعصيان، فكثير من المسلمين عصاة بحاجة إلى التوبة، وبعضهم جهلة بحاجة إلى التعلم²⁹، وكذلك النقص من سنن الحياة وقوانينها، فالإنسان يصيب ويخطئ، وقد يصيب بعد عدة محاولات من الأخطاء، كذلك الأمر في السعي للحضارة، يعيد التجارب ويفشل مرات حتى يصل إلى الغاية المنشودة.

ب. إن هذا التقسيم بما فيه من الضرب والقسمة على اختلافات المسلمين والتباين في درجة التعامل معهم، بينما ينبغي الجمع والبحث عن النقاط المشتركة ليسير المجتمع الإسلامي نحو

²⁸ انظر: راشد الغنوشي، "بين سيد قطب ومالك بن نبي"، الجزيرة. نت، تاريخ الاسترجاع: 2020/10/14،

[https://www.aljazeera.net/opinions/2010/2/1/%D8%A8%D9%8A%D9%86-](https://www.aljazeera.net/opinions/2010/2/1/%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-%D9%86%D8%A8%D9%8A)

[-D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-](https://www.aljazeera.net/opinions/2010/2/1/%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-%D9%86%D8%A8%D9%8A)

[-D9%88%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-](https://www.aljazeera.net/opinions/2010/2/1/%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-%D9%86%D8%A8%D9%8A)

[-D9%86%D8%A8%D9%8A](https://www.aljazeera.net/opinions/2010/2/1/%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-%D9%86%D8%A8%D9%8A)

²⁹ انظر: يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب ملامح سيرة ومسيرة، (القاهرة: دار الشروق، القاهرة، ط2، 2008م)، ج3، ص459-

مسيرة واحدة³⁰، فالعقيدة ينبغي أن تكون المرجعية لتوحد أفراد الجماعة بدلاً من أن تكون مصدر التفريق والتفويض³¹.

ج. إن الطريقة المثالية من الراجح أن تبعد الناس عن المحاولات والانخراط في الحياة لما يرى من صعوبة التحقيق وكثرة الوقت للوصول إليه، وهذا يشعرهم بالإحباط والخذلان، وأغلب من ينشد الكمال ينتكس عن العمل والتقدم الفعّال تأثراً بضغط المعايير العالية خاصة في البدايات حيث إنه سيدقق في كل التفاصيل التي تنسيه الرؤية الكلية والهدف الشمولي، لذلك اقتضت الحكمة التحلي بالوسطية والاعتدال.

د. إن الرؤية المثالية قد تعيق المجتمع في سعيه للحضارة لأنها تنبني على عدم الاعتراف بالعيوب والأخطاء ولا قبولها، فمن الصعب الوصول لحل المشكلة من الأساس.

ثالثاً: الحاكمة

إن النقاش في الحاكمة والجاهلية هنا هو محاولة للإجابة عن سؤال: هل تطبيق الحاكمة بالمعنى الذي عرضه سيد قطب يخدم نهضة المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية أم يعرضها لعدم الاستقرار ويبعدها عن التنمية الشاملة؟ وفي السبر، يمكن تدوين الملاحظات الآتية:

³⁰ انظر: راشد الغنوشي، "بين سيد قطب ومالك بن نبي"، الجزيرة. نت، تاريخ الاسترجاع: 2020/10/14،

<https://www.aljazeera.net/opinions/2010/2/1/%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-%D9%86%D8%A8%D9%8A>

³¹ انظر: صلاح الدين الجورشي، "سيد قطب: الجاهلية نظرية في الخروج من التاريخ (4)"، تاريخ الاسترجاع: 2020/11/23،

<https://hafiyat.com/ar/blog/%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A7%D9%87%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B1%D9%88%D8%AC-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE-4>

أ. اعتبار سيد قطب الحاكمية بمعناها الضيق والتعامل مع نصوصها كما لو كانت نصًا نهائيًا تمثل القاعدة النهائية للدين فلا يقبل التسوية أو التوسط، مع أن استعمال المصطلح بهذا الشكل ليس قطعي، مما يجعل القضية صعبة في التنفيذ والتحقيق، وقد يؤدي إلى مسائل خطيرة و يترك الأثر العظيم للأمم مثل التكفير أو الصراع بين المجتمعات - مما سيتم بيانه لاحقًا-.

حيث اعتبر سيد قطب أن الحاكمية من أصل العقيدة الإسلامية، فربطها بقضية الألوهية³² والربوبية³³، ويرى أنها مناط الإيمان والكفر، و ميزان فصل الجاهلية عن الإسلام حيث يقول: "إن وجود هذا الدين هو وجود حاكمية الله، فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين"³⁴.

والجدير بالذكر أن أول من أشار إلى الحاكمية بالمعنى الذي ذهب إليه سيد قطب هم الخوارج بقولهم "لا حكم إلا لله" حين رفض التحكيم البشري بين جيشي علي ومعاوية في صفين، وكفر من ارتضى بالحكم البشري السياسي، فأجابهم علي بقوله: "إنها كلمة حق يراد بها باطل!، نعم، إنّه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرّة إلا لله! وإنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر."³⁵، فلا بد من دور البشر للتوضيح حكم الله، ويستحيل -عمليًا- الحكم والتنفيذ بدون العامل البشري في فهم مراده والحكم به. ثم اختفى هذا الرأي حتى عاد استعماله أبو الأعلى المودودي أثناء إنشائه للجماعة الإسلامية، والتي تأثر بها سيد قطب. وقد رفض بعض المفكرين هذا التصور أمثال حسن الهضيبي المرشد الثاني للإخوان لاعتباره أن المصطلح حديث، إذ لم يرد ذكره بهذا الشكل في آيات القرآن أو أحاديث النبي³⁶.

³² انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص890.

³³ انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، ص1992.

³⁴ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص1217.

³⁵ محمد بن الحسين الشريف الرضي، نهج البلاغة (القاهرة: دار الشعب)، ص65.

³⁶ وفي ذلك يقول الهضيبي: " ونحن على يقين أن لفظة "الحاكمية" لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم، ونحن في بحثنا في الصحيح من أحاديث الرسول لم نجد منها حديثًا قد تضمن تلك اللفظة"، ويقول: "وقد لا يمضي كثير من الوقت حتى يستقل المصطلح بنفسه في أذهان الناس ويقر في آذانهم أنه الأصل الذي يرجع إليه، وأنه الحكم الكلي الجامع الذي تنفر عنه مختلف الأحكام التفصيلية، وينسى الناس أن الآيات والأحاديث التي لوحظ فيها المعنى الذي وضع المصطلح عنوانًا له هو الأصل الذي يتعين الرجوع له." حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط1، 1977م)، ص64.

والأولى في مثل هذه القضية أن يقبل التسوية ويفتح للنقاش كما قال محمد عمارة: "إذا كان النص الشرعي ظني الثبوت أو ظني الدلالة أو ظنياً في الثبوت والدلالة معاً، فإن اختلاف الأفهام وتعدد الاجتهادات وتنوع الأحكام المستنبطة منه تتسع فيها وأمامها الميادين والآفاق"³⁷، وكذلك "حكم الشريعة حتى عندما يرد في نص قطعي الدلالة والثبوت فإنه لا يمنع التعددية في فقه النص وفهمه، ومن ثم التعددية في استنباط الحكم من هذا النص والتعددية في نظام الصياغة لهذا الحكم صياغة قانونية"³⁸.

ب. الحاكمية في التطبيق

إن إنشاء المجتمع الإسلامي الذي تطبق فيه الحاكمية الإلهية الكاملة هي اللبنة الأساسية للوصول إلى الحضارة الإنسانية، والمنهج الذي يراه سيد قطب مناسباً للواقع المعاصر هو بتكوين الصفوة الثورية السليمة من المؤثرات الجاهلية التي يسميها بالجيل القرآني الجديد، فتتبع منهج القرآن وتمثل بقدوة جيل الصحابة بكل صفاتهم ومميزاتهم، وتمتلك العزيمة في شق طريقها لتفود الأمة في إخراجها من الجاهلية، والبعث بالحضارة الإسلامية. و قد وضع استراتيجية في بناء المجتمع الحضاري لهذه -الصفوة الثورية-، وهي مكونة من خطوتين: الخطوة الأولى: دعوة الناس للدخول في الإسلام والخضوع لألوهية الله وحده في كل أمورهم، مع مفاصلتهم من المجتمع الجاهلي عقيدياً وشعورياً على نحو فوري وقطعي في المرحلة الأولى ثم المفاصلة العملية بعد ذلك حتى يتعد عن كل مؤثرات جاهلية³⁹. فيرى ضرورة تجريد رواسب الواقع الجاهلي المعاصر واستمداد تصورات الحياة ومقوماتها من القرآن في مسار الحركة الأولى⁴⁰، ثم وجوب اعتزال تلك المجتمعات ومقاطعتها بجميع صورها وهيئاتها.

والخطوة الثانية: العمل على انضمام المجتمعات إلى الإسلام ولو بالقوة، وهو الجهاد في سبيل الله، والذي يعتبره سيد قطب أداة ضرورية لإقامة حاكمية الله في المجتمع، وهذا الجهاد

³⁷ محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (مصر: دار نضضة، ط2، 2004م) ص79.

³⁸ محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (مصر: دار نضضة ط2، 2004م)، ص79.

³⁹ انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، ص1946-1947.

⁴⁰ انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص18.

هو الجهاد الهجومى لتحطيم سلطان البشر وتحقيق مبدأ الله وألوهيته على الأرض⁴¹، يقول سيد قطب: "فالإسلام منهج للحياة البشرية، وهو منهج يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية - متمثلة في الحاكمية- وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية! فالجهاد له جهاد لتقرير المنهج وإقامة النظام، أما العقيدة فأمر موكول إلى حرية الاقتناع في ظل النظام العام، بعد رفع جميع المؤثرات."⁴² و حيث تثير هذه الاستراتيجية حافزاً للخوض فيها ، وفي تفصيلات تطبيقها فيمكن أن ينظر لها من عدة أوجه:

1. طريقة إنشاء المجتمع الإسلامى الجديد تبدو غير سليمة كونه دعوة حديثة لمجتمعات إسلامية قائمة وفيها الأفراد الذين يؤمنون بوجود الله ابتداءً، فالانطلاق بدعوتهم إلى الله - كأهم على جهل به- من جديد يعتبر من ضياع الجهد والوقت بما لا حاجة إليه، والمجتمعات الإسلامية بحاجة إلى الإصلاح أكثر من التركيز على بديهيات يؤمنون بها، بالإضافة إلى أن هذا الطريق قد يثير غضب الناس واستياؤهم أكثر من تقبلهم لما يوجهه إليهم من نظرة التشاؤم والاستخفاف.

2. و مما لا بد منه سيراً للحق، افتراض تمكن هذه الطليعة من إنشاء المجتمع بالوجه الذى أراده سيد قطب، يطرأ السؤال حينها ما دور البشر في تطبيق الحاكمية الإلهية في هذا المجتمع حيث إن تحقيقها لا يتم إلا بتطبيق أركانها التي أهمها البشر أنفسهم؟ وما النظام الذى يحكم هذا المجتمع؟

إذا كان يعنى أن دور البشر هو ما يقتضيه التعدد والتنوع من تعددية في اجتهادات الأحكام والفتاوى بناءً على تنوع المصالح والوقائع والأعراف ضمن إطار كليات ومبادئ الإسلام، ولا تعنى الحاكمية الإلهية انتفاء الحاكمية البشرية فلا بأس بذلك، أما إذا أنكر وجود حاكمية بشرية ونفى تعددية الحاكميات الإسلامية، فهذه قضية بحاجة إلى تأصيل⁴³. وما

⁴¹ انظر : سيد قطب، معالم في الطريق، ص73.

⁴² سيد قطب، معالم في الطريق، ص81.

⁴³ انظر: محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص75 باختصار وتصرف يسير.

يتضمن بين ما سطره أنه يقرر أن للبشر مزاولة السلطة وتطبيق ما شرعه الله الذي هو مصدر السلطة، ولا شرعية في ما لم يشرعه الله⁴⁴، ودور البشر في تطبيق الحاكمية يكون بالاستنباط والاجتهاد بناءً على صريح النصوص، وأما الحكم والنظام السياسي بعد قيام الدولة الإسلامية فلم يبينه كثيراً إلا الاقتراح عموماً بالرجوع إلى القيام على مبدأ الشورى، ويرى أن الشكل الذي أجرى به الشورى مفتوح لملائمة الزمان والمكان⁴⁵. ومما لوحظ من ظاهر أدبياته أنه يميل إلى رفض تعددية الطروحات الفكرية والسياسية، وهناك نوع من التناقض الداخلي في هذا الموقف، إذ أن مبدأ الشورى يقبل التعدد ويفتح الباب لاختلاف الأفهام والاجتهادات، ولكن ما يوهم من فكرة الحاكمية - بالمعنى الضيق - هو نفي التعدد والتنوع بناءً على اعتقاد أن الحكم واحد، ولا مجال للبشر في تنوع الوسائل وسن القوانين التي تخضع بعضها لاعتبار المصلحة العامة⁴⁶، وهذا هو الظاهر من الفكرة والإيحاءات التي تركتها هذه المسألة في ذهن القارئ.

⁴⁴ انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، ص1990.

⁴⁵ انظر: سيد قطب، تفسير سورة الشورى، (القاهرة-بيروت: دار الشروق، ط4، 1993م)، ص71-84.

⁴⁶ كما قاله في الظلال مثلاً: "والجاهلية ليست فترة تاريخية؛ إنما هي حالة توجد كلما وجدت مقوماتها في وضع أو نظام، وهي في صميمها الرجوع بالحكم والتشريع إلى أهواء البشر، لا إلى منهج الله وشريعته للحياة. ويستوي أن تكون هذه الأهواء أهواء فرد، أو أهواء طبقة، أو أهواء أمة، أو أهواء جيل كامل من الناس، فكلها ما دامت لا ترجع إلى شريعة الله أهواء.

يشرع فرد لجماعة فإذا هي جاهلية، لأن هواه هو القانون أو رأيه هو القانون، لا فرق إلا في العبارات!

وتشرع طبقة لسانن الطبقات فإذا هي جاهلية، لأن مصالح تلك الطبقة هي القانون - أو رأي الأغلبية البرلمانية هو القانون - فلا فرق إلا في العبارات! ويشرع ممثلو جميع الطبقات وجميع القطاعات في الأمة لأنفسهم فإذا هي جاهلية؛ لأن أهواء الناس الذين لا يتجردون أبداً من الأهواء، ولأن جهل الناس الذين لا يتجردون أبداً من الجهل، هو القانون - أو لأن رأي الشعب هو القانون - فلا فرق إلا في العبارات!

وتشرع مجموعة من الأمم للبشرية فإذا هي جاهلية؛ لأن أهدافها القومية هي القانون - أو رأي المجامع الدولية هو القانون - فلا فرق إلا في العبارات! ويشرع خالق الأفراد، وخالق الجماعات، وخالق الأمم والأجيال، للجميع، فإذا هي شريعة الله التي لا محاباة فيها لأحد على حساب أحد. لا لفرد ولا لجماعة ولا لدولة، ولا لجيل من الأجيال. لأن الله رب الجميع والكل لديه سواء. ولأن الله يعلم حقيقة الجميع ومصلحة الجميع، فلا يفوته - سبحانه - أن يرعى مصالحهم وحاجاتهم بدون تفريط ولا إفراط.

ويشرع غير الله للناس، فإذا هم عبید من يشرع لهم، كائناً من كان، فرداً أو طبقة أو أمة أو مجموعة من الأمم.

ويشرع الله للناس، فإذا هم كلهم أحرار متساوون، لا يحنون جباههم إلا لله، ولا يعبدون إلا الله.

ومن هنا خطورة هذه القضية في حياة بني الإنسان، وفي نظام الكون كله: { وَلَوْ أَتَّبَعِ الْخُلُقُ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ } . فالحكم بغير ما أنزل الله معناه الشر والفساد والخروج في النهاية عن نطاق الإيمان". في ظلال القرآن، ج6، ص891.

ولو أعطى سيد قطب نموذجًا أو تصورًا من النظام الذي يراه مناسبًا للمجتمع الإسلامي المعاصر في تمكين الحاكمية الإلهية لكان أوضح في ذهن القارئ، لأنه يرفض كافة الأنظمة السياسية من العلمانية والشيوعية والقومية والثيوقراطية وما إلى ذلك لتعارضها مع التصور الإسلامي للحاكمية⁴⁷، وكذلك الديمقراطية الذي يرى بعض العلماء المعاصرين أنها تبني على مبدأ الشورى. والملاحظ أن سيد قطب لم يتحمس لتطبيق نظام الخلافة خلافًا للمودودي - المتأثر به في فكرة الحاكمية - حيث يرى أن نظام الخلافة هو الأنسب للمجتمع الإسلامي⁴⁸.

3. وحكم هذه الصفوة للمجتمع الإسلامي تمكينًا للحاكمية بقيادتهم الخاصة بالطريقة التي يراها مناسبة له لا تتكفل خلو الجبر والاستبداد إذا يحدد سيد قطب والجماعة التي سارت على منهجه حزبًا واحدًا للحاكمية فقط ولا يتعدد، وهو أمر خطير على مستوى التنظير والتطبيق معًا، فمجرد رفع شعار الاستمساك بأحكام الله وشريعته في القيادة لا تكفي للوقاية من الوقوع في الاستبداد أو على الأقل الوقوع في خدمة القومية أو المصلحة، فلا بد من النظام العملي الملموس، وكذلك حتى تسلم هذه الطليعة من مغريات السلطة، فليس مضمونًا لمن بعدهم الاستدراج نحوها. وكذلك هذه الصفوة المختارة برأي سيد قطب التي تحمل على عاتقها الحاكمية مبهمة والصورة والمنهج الذي ستقوم عليه و تستمر، ولم يعبر عن مقصوده، مما يفتح الباب لاجتهاد الجماعات بانطلاق هذه الصفوة منهم أو لاجتهاد فاسد من قبل جماعات متطرفة.

4. وما يحتمل كلام سيد قطب كذلك أن الشروع في تأسيس الحضارة الإسلامية يكون في التخلص من جميع الرواسب والخلفيات الجاهلية من الناس في المجتمع، وإزالتهم عن كل العوامل والتأثيرات العقلية والنفسية والاجتماعية التي أثرت عليهم حتى تكون صافية مهيأة للإيمان⁴⁹.

⁴⁷ انظر: سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي (بيروت: دار الشروق، ط5، 1997م)، ص20.

⁴⁸ انظر مثلاً ما كتبه المودودي في الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ط1، 1978م.

⁴⁹ انظر ما قاله مثلاً: "ثم لابد من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية، في خاصة نفوسنا، ليست مهمتنا أن نصلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين بالولاء له، فهو بهذه الصفة، صفة الجاهلية، غير قابل لأن نصلح معه، إن

وبالنظر لهذه النظرية، فهي ليست واقعية وتبدو صعبة في التطبيق، كما أن علم الوراثة وعلم النفس نفى ذلك⁵⁰، إذ لا يمكن لكل إنسان أن يتخلى عن كل المؤثرات التي تتكون منها شخصيته ويتجرد كلياً عن محيطه الثقافي والاجتماعي والمادي، والسلوك البشري مرتبط بعناصر عديدة ومتداخلة، بعضها مستقل من أي تأثيرات و بعضها الآخر تهيمن عليه بعض العناصر مثل الأسرة والمجتمع الذي يعيش فيه وسياق التاريخ وما إلى ذلك⁵¹.

وأما على الصعيد الجماعي، إن الرأي ببدء التاريخ من جديد يجعل الإسلام نقياً من تصورات جاهلية غير مسلم به، لأن الدين طبيعته لا يلغي هوية الإنسان وخلفياته التي لا تتعارض مع كليات هذا الدين، و بالتالي لا يعتبر العامل الوحيد في تنشئة المجتمع، بل هو متأثر ومتعلق بعوامل أخرى كالزمان والسياقات التاريخية وحلقات تطورها. وسيد قطب في كتابه (العدالة الاجتماعية) كان يلمح إلى أن ظرف نشأة المجتمع الإسلامي الأول -الذي لا يوجد له دولة ولا سلطان ولا قوانين- أنسب وضع للإسلام في نشأته الأولى حيث لا يوجد عوائق حقيقية في تنظيم عالم البشر وبناء الحضارة الإنسانية المنشودة⁵² بينما الظروف المعاصرة مختلفة بانتشار الدول والقوانين والحركات الإسلامية في العالم، ولكنه حوّل رأيه في كتابه المعالم إلى أن المنهج الوحيد للنهضة الإسلامية هو المنهج الذي ظهر عند ظهور الإسلام حيث قال: "وليس منهج

مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً، إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع، مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه".
معالم في الطريق، ص 18.

⁵⁰ انظر ما كتبت في علم النفس مثلاً: كامل محمد محمد عويضة، علم النفس الشخصية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1996م)، ص 95-97.

⁵¹ انظر: صلاح الدين الجورشي، "سيد قطب و"الظلال"... اختل المنهج فسقط البناء (5)", تاريخ الاسترجاع: 2020/11/26
<https://hafiyat.com/ar/blog/%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B8%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC-%D9%81%D8%B3%D9%82%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7%D8%A1-5>
⁵² انظر: سيد قطب، العدالة الاجتماعية (القاهرة: دار الشروق، 1995م)، ص 11.

مرحلة ولا بيئة ولا ظروف خاصة بنشأة الجماعة المسلمة الأولى، إنما هو المنهج الذي لا يقوم بناء هذا الدين - في أي وقت - إلا به⁵³.

فمنهج تنزيل الحلقة التاريخية الأولى على الواقع المعاصر في تأسيس المجتمع الإسلامي الحاضر دون مراعاة الخصائص الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمواقع الجغرافية وعوامل أخرى منهج قاس على الأمة الإسلامية غير متماسٍ مع تطور تاريخها وأجزائها المعقدة وعوامل تشكيلها، فلا يجدر حصر معاناتها بغياب تطبيق الحاكمية والعودة إلى تنفيذها بهذا الشكل المباشر كحل وحيد⁵⁴.

5. إشارة سيد قطب إلى الجهاد ابتداءً وتحطي ضوابط الشريعة الإسلامية في أحكام الجهاد يفتقر إلى وضوح العواقب، مقارنة بما جاء في الشريعة الإسلامية من أحكام تخص الجهاد، وتعني بأدق تفاصيل السياسات الخارجية والعلاقات الدولية، نظرًا إلى خطورتها و أثرها البالغ على أطراف النزاع. فالأولى من حالة السلم عدم ابتداء القتال إلا لمن اعتدى، كما تبينها الآية : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة:190]، ﴿فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء:90]، ﴿فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِفُوا وَيُقَاتِلُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾. إضافة إلى أن الجهاد بالسيف ليس من الدواع الحقيقية للدعوة إلى دين الإسلام و تقوية المسلمين، وخاصة اليوم حيث إن معظم البشر يتخذ الحرية الإيجابية مبدأً ويقدر عقول الآخرين، ولا يخفى وجود طرق عديدة من الجهاد السلميّ في خطاب الناس وإقناعهم بالأساليب الحديثة.

⁵³ سيد قطب، معالم في الطريق، ص42.

⁵⁴ انظر: أحمد راسم النفيس، "فقه التغيير بين السيد قطب والإمام الشهيد محمد باقر الصدر؛ دراسة مقارنة"، القاهرة (القاهرة)، 2004/8/10.

رابعاً: وفي كلامه عن الجاهلية، هناك مسائل يمكن مناقشتها من عدة جهات:

أ. بناء على نظريته للحاكمية والجاهلية، يقلب سيد قطب في منظوره قيمة الحضارة، لينسف عدداً واسعاً مما يطلق عليها حضارات في منظور غيره من المؤرخين، والتي عرفها التاريخ الإنساني من عصورها المختلفة، بل هي في عدادّه الفكري جاهليات متخلفة لم تستحق الوصول إلى مسمى الحضارة الناهضة.

ولكن رأيه هذا لا يتطابق مع دراسات علمية وحقائق التاريخ التي تثبت بأن هذه الحضارات قد قامت وازدهرت في زمنها من العصور القديمة حتى العصور الحديثة، وتشهد الواقع والآثار بوجودها، فالقيادة الحضارية متداولة بين المجتمعات ثم سقطت حسب سنن الله الاجتماعية والتاريخية، وقد درسها علماء الاجتماع والمؤرخون في القديم والحديث في النطاق العلمي دون خلاف، وتوافقوا على تسميتها بالحضارة أو المدنية مع تسجيلها في كتب الحضارات والتاريخ، والأمر أكبر وأعظم ولا يعتبر محوها أو طمسها بهذه البساطة بسبب اختلاف الرأي في تقويم الحضارات⁵⁵.

ب. وصف الحضارات الكبيرة المؤصلة في التاريخ بالجاهلية هو من الظلم وعدم الإنصاف لجهود الناس، وذلك لأن الإنسان في طريقه للبناء الحضاري بحاجة إلى جهد كبير وكفاح طويل حتى يصل إلى درجة التحضر وتبني المدنيات.

فإن المسلمين مأمورون بالتزام العدل وإنزال الناس منازلهم وإن عدم تقدير ذلك الجهد العظيم يخالف ما أمر الله به في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ [المائدة:8]⁵⁶.

ج. توجه نظرة الجاهلية لسيد قطب إلى فكرة التكفير، -حتى وإن لم يتعمد ذلك- لأن الجاهلية عنده ليست جاهلية العمل والتصرف، بل جاهلية العقيدة التي تعني الكفر بالله والشرك به⁵⁷،

⁵⁵ انظر: زكي الميلاد، فكرة الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب، (نيقوسيا. قبرص: مجلة الكلمة، السنة الرابعة والعشرون، العدد 95، 2019م)، ص21-32.

⁵⁶ انظر: زكي الميلاد، فكرة الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب، ص21-32.

⁵⁷ انظر: يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب ملامح سيرة ومسيرة ج3، ص51-62.

وقد اطرقت هذه الجاهلية على الأفراد والجماعات والشعوب الإسلامية، فظاهر مفهوم الجاهلية أنها تكفر المسلمين والمجتمعات والدول في العالم الإسلامي اليوم.⁵⁸

فتبني التشريعات العالمية لمعظم الدول الإسلامية وغياب تنفيذ الأحكام والنظم والقوانين والأفكار والمفاهيم هي الجاهلية التي تعني الكفر والتمرد على الله، وإقرار الناس في المجتمع بهذه الأحكام تعني الإطاعة لغير الله والشرك به لإعطاء خصائص الألوهية للعباد.

⁵⁸ والأمثلة في ذلك:

- "ومن باب أولى أن الذي يدعي ويزاول الحاكمية والتشريع والتنظيم بغير سلطان من الله، لا يجوز أن يقال عنه: إنه يشهد أن لا إله إلا الله". سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط5، 1997م، ص151.

- "إن رؤية واقع البشرية على هذا النحو الواضح تؤكد لنا أن البشرية اليوم بجملتها قد ارتدت إلى جاهلية شاملة، وأنها تعاني رجعية نكدة إلى الجاهلية التي أتقدها منها الإسلام مرات متعددة، كان آخرها الإسلام". في ظلال القرآن، ج 4، ص1945.

- "ينبغي أن يكون مفهوما لأصحاب الدعوة الإسلامية، أهم حين يدعون الناس لإعادة إنشاء هذا الدين، يجب أن يدعوهم أولاً إلى اعتناق العقيدة، حتى لو كانوا يدعون أنهم مسلمون، وتشهد لهم شهادات الميلاد بأنهم مسلمون! فإذا دخل في هذا الدين.. عصابة من الناس.. فهذه العصابة هي التي يطلق عليها اسم (المجتمع المسلم)". معالم في الطريق، ص35.

- "إن وجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة، فالأمة المسلمة ليست (أرضاً) كان يعيش فيها الإسلام، وليست (قوماً) كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي، إنما (الأمة المسلمة) جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي، هذه الأمة، بهذه المواصفات. قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً، ولذلك، فالسؤال في حقيقتها هي مسألة كفر وإيمان، مسألة شرك وتوحيد، مسألة جاهلية وإسلام، وهذا ما ينبغي أن يكون واضحاً، إن الناس ليسوا مسلمين كما يدعون، وهم يحيون حياة الجاهلية، ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد". معالم في الطريق، ص158.

- "لقد استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا اللّين إلى البشرية بلا إله إلا الله؛ فقد ارتدت البشرية إلى عبادة العباد، وإلى جور الأديان، ونكصت عن لا إله إلا الله، وإن ظلّ فريقٌ منها يرّدد على المآذن: «لا إله إلا الله» دون أن يدرك مدلولها، ودون أن يعني هذا المدلول وهو يرّدها، ودون أن يرفض شرعية «الحاكمية» التي يدعيها العباد لأنفسهم - وهي مرادف الألوهية - سواء ادّعوها كأفراد، أو كمشيكلات تشريعية، أو كشعوب. فالأفراد، كالتشكيلات، كالشعوب، ليست آلهة، فليس لها إذن حق الحاكمية. إلا أن البشرية عادت إلى الجاهلية، وارتدت عن لا إله إلا الله، فأعطت هؤلاء العباد خصائص الألوهية، ولم تعد توحّد الله، وتخلص له الولاء. البشرية بجملتها، بما فيها أولئك الذين يرّدون على المآذن في مشارق الأرض ومغاربها كلمات: «لا إله إلا الله» بلا مدلول ولا واقع. وهؤلاء أثقل إثماً وأشدّ عذاباً يوم القيامة، لأنهم ارتدوا إلى عبادة العباد - من بعد ما تبين لهم الهدى - ومن بعد أن كانوا في دين الله! فما أحوج العصابة المسلمة اليوم أن تقف طويلاً أمام هذه الآيات البيّنات". في ظلال القرآن، ج2، ص1057.

- "والعلة هي التي أسلفنا، هي أن الذي لا يحكم بما أنزل الله إنما يرفض ألوهية الله، فالألوهية من خصائصها ومن مقتضاها الحاكمية التشريعية ومن يحكم بغير ما أنزل الله يرفض ألوهية الله وخصائصها في جانب، ويدّعي لنفسه هو حق الألوهية وخصائصها في جانب آخر. وماذا يكون الكفر إن لم يكن هو هذا وذاك؟، وما قيمة دعوى الإيمان أو الإسلام باللسان والعمل - وهو أقوى تعبيراً من الكلام - ينطق بالكفر أفصح من اللسان؟" سيد قطب، في ظلال القرآن، ج6، ص898.

وباعتباره هذا، فكل مجتمعات المسلمين اليوم وأفرادها إنما هم في جاهلية كجاهلية مشركي العرب عند البعثة تمامًا، ولا فرق بين هذا وذاك إلا ادعاء الناس اليوم بإسلامهم قولاً مع غياب الوجود الإسلامي حقيقة على الأرض منذ زمن طويل رغم وجود الكثير من الناس في العالم ينسبون إلى الإسلام ويزعمون أنهم مسلمون ويؤدون شعائره⁵⁹، فلذلك يرى من الضرورة لأصحاب الدعوة أن يدعوا الناس إلى اعتناق الإسلام من جديد.

هذه الرؤية الحديثة لدى سيد قطب أدت "إلى تغير جذري في تحديد طريقة النظر والتعامل مع المجتمعات الإسلامية، فقد كان في الماضي ينظر إليها على أنها مجتمعات فاسدة وعاصية تستوجب العمل على إصلاحها وإعادة تمها إلى جادة الصواب، لكن، مع الحكم عليها بالجاهلية، أصبحت أقطارها أرض كفر، لأنه بحسب رؤية سيد قطب فإنه لا وجود إلا لدارين، دار إسلام أو دار كفر"⁶⁰. وقد رد كثير من العلماء على هذه النظرية، منهم: حسن الهضيبي، ومحمد الغزالي، وسيد سابق، وعبد العزيز كامل، ومحمد فتحي عثمان، وفريد عبد الخالق، ومحمد عمارة، ومحمد سليم العوا، وأحمد العسال، وحسن الشافعي، وحسن الترابي، وعصام البشير، وأحمد علي الإمام، وأبا الحسن الندوي، ومصطفى السباعي، ومصطفى الزرقا، ووهبة الزحيلي، والبوطي، ويوسف القرضاوي⁶¹.

د. صدام الحضارات وصراعها

تتطابق ظاهر نظرية سيد قطب للجاهلية مع نظرية صدام الحضارات، فاعتراضاته الجوهرية بوصف الحضارات بالجاهلية فيها محاولة لتأصيل الصراع بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى، و تحريض الإسلاميين ضدها بالدخول والتشابك في معركتها، لرؤيته أن القيادة الحضارية من حق المسلمين وحدهم دون المشاركة مع مجتمع آخر، فيجب الدخول في

⁵⁹ انظر: يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب ملامح سيرة ومسيرة، ج3، ص459-470.

⁶⁰ مبروك بوطوقة "مفهوم الحاكمية أو السيادة عند التكفيريين وعلاقته بمفهوم التكفير والمجزة"، مجلة ذوات (الرباط)، ملف العدد: التفكير والهجرة روافد للإرهاب والنظر، ع 48، 2018م، ص34.

⁶¹ انظر: يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب ملامح سيرة ومسيرة، ج3، ص441-459.

المبادرة الحضارية والصراع حتى تُؤلى القيادة لهم⁶². وخاصة الصراع مع الحضارة الغربية المعاصرة، حيث يعتقد سيد قطب بقرب انهيارها واندثارها لغياب البعد الأخلاقي والقيمي في جوانبها الأخلاقية والسياسية والاقتصادية، فبشر بقرب نهضة الأمة الإسلامية و تحكم الحضارة وسيطرتها على العالم لما فيهم من قيم متوفرة للانتشار والتصدير⁶³.

والقيام بربط الحضارة والمجال الديني المقيد ووضعها على التقويم الديني الدقيق يقود إلى التوتر في العلاقات بين الحضارات، ويمكن أن يدفع نحو أجواء الحروب الدينية كره أخرى⁶⁴، وهذه مسألة عميقة عواقبها ليست إيجابية على المجتمعات الإسلامية خاصة والإنسانية ككل. هـ. رفض الاجتهادات المعاصرة

وبناءً على اعتقاده بأن المجتمع الإسلامي لم يعد قائماً، يرى عدم الحاجة إلى الاجتهادات لحل المشكلات المعاصرة، والفتاوى للقضايا الفقهية الحديثة؛ لأن البحث لحل مشكلات المجتمع الذي هو غير موجود أصلاً عبث وضياح للجهد والذهن والوقت، والإسلام يتعامل مع الواقع وليس الظن أو الافتراضات التي لم تحدث بعد، فلا ينتفع الناس منها⁶⁵. لذلك يرى ضرورة عرض العقيدة الإسلامية والتوحيد لأفراد المجتمع أولاً ليصير المجتمع إسلامياً، وبعدها يجوز القول بالفتاوى المتطورة، لأن الناس في هذا الزمان ينقصهم العقيدة بالمبدأ الأول، وليس الفقه وتفصيلات النظام فقط كما ادّعى أصحاب الدعوة المعاصرة⁶⁶. فمنهجهم في تقديم التشريعات قبل العقيدة خلاف لطبيعة الدين الذي يتعامل مع واقع الحياة ويحكم بمقتضاها، وخلاف نهج القرآن والرسول في الدعوة بترسيخ العقيدة في نفوس الناس بمكة أولاً وقبل تنزيل

⁶² انظر: زكي الميلاد، "فكرة الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب" (نيقوسيا-قبرص: مجلة الكلمة)، السنة الرابعة والعشرون، العدد 95، 2019م، ص21-32.

⁶³ انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص4.

⁶⁴ صلاح الدين الجورشي، "عندما شرع سيد قطب حرب الحضارات (8)"، حفريات، 2020/11/27

<https://hafiyat.com/en/node/14772>

⁶⁵ انظر: سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 191. 190-196. وانظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص33.

⁶⁶ انظر: سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 191.

آيات النُظم والتشريعات وإقامة الدولة الإسلامية في المدينة⁶⁷، كما هو الحال في عهد بعض الخلفاء الراشدين و الأئمة الأربعة والشاطبي وابن تيمية وابن قيم الجوزية والعز بن عبد السلام وأمثالهم الذين قدموا الحلول لحياة الناس وتفرغوا لعلوم الاجتهاد و الفتوى في مجتمعات تحكم فعلاً بشرعية الله وحده و شريعته⁶⁸. وفي هذا، رد يوسف القرضاوي، ومحتواه الأساسي:

- حال مجتمعاتنا اليوم مختلفة عن حال المجتمع الجاهلي في نشأة الدعوة الإسلامية والذي كان مجتمعاً وثنيًا كافرًا لا يؤمن بالله والرسول أصلاً، وبين حال المجتمعات القائمة في بلاد المسلمين اليوم ففيها أناس يخافون الله ويلتزمون بالإسلام ويؤدون الفرائض.

- يعتبر المسلمون الشاكين في صلاحية تطبيق القوانين الإسلامية في هذا العصر أو المرتابين في عدم شموليتها في كل شؤون الحياة أو الذين يتأثرون بالغزو الفكري الذي دعوا إلى العلمانية جاهلين بحقيقة الدين وشموليته، فينبغي الدعوة لإزالة الشبهات وبيان خصائص النظام الإسلامي، ولا نعتبرهم كفار بالله ومشركين به.

- وما لا يخفى حاجة المسلمين اليوم للفتوى في المستجدات العارضة يوميًا عن أحوالهم الشخصية، فلا يمكن ترك الفتوى فيها وتعلمها وقد يعتبر كتمها من باب كتمان العلم المنهي عنه⁶⁹.

فالكفّ عن الاجتهادات والفتاوى يعني توقف تقضية حياة المجتمع، وهو غير واقعي من ناحية، و لا يعزز حياة أفراده وتطويرها ككل من ناحية أخرى. والذي يجب التنبيه إليه هو أن سيد قطب يكثر في كلامه من العموميات التي تفتح الباب للاحتتمالات في فهم القارئ لمقصده في قضايا كثيرة، إضافة إلى أن عباراته ومصطلحاته حادة شديدة، خاصة في نقاشه عن الحاكمية والجاهلية، مما يثير النقد حوله، وهذه الملاحظات من باب نقد الفكرة وليس الرد على صاحبها أو التقصير من جهده العظيم.

⁶⁷ انظر: سيد قطب، معالم في الطريق، ص 33-36.

⁶⁸ انظر: سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 196.

⁶⁹ انظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (الكويت: دار القلم، ط3، 1999م)، ص 249 - 282. وانظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، (الكويت: دار القلم، 1994م)، ص 101 - 130.

خاتمة

ليس من شك بأن سيد قطب يُعد من المفكرين القلائل الذين اتخذوا هذا المنحى في نظرتهم للحضارة، حيث تم شحنها بالمعاني والدلالات العقدية والفكرية والإيديولوجية القوية. وهذه النظرة والروح القوية التي تقدم مفاهيم الحاكمية والجاهلية بهذه الصورة المشحونة تعبر عن تأزم الواقع الذي كان يعيشه سيد قطب، وتعكس مدى البعد عن الدين والقيم والرؤية الكونية الإسلامية واستبدالها بأشبه الإيديولوجيات والجاهليات التي أدت إلى استبدال الحاكمية الإلهية بالحاكمية البشرية في بعض شؤون الحياة كما يعبر عن ذلك سيد قطب وفكره. ومن هذا المنطلق جاء مفهومه للحضارة على أهميته متعالياً على الواقع ومثالاً لأن أدرج المجتمع الإسلامي نفسه ضمن خانة الجاهلية بطريقة صارمة بدأت تغيب فيها قيم الوسطية والتسامح والتفاعل والعمل من أجل التغيير السلمي المتدرج لإصلاح الفرد والمجتمع وفق المنهج النبوي التربوي الحكيم. ومن أهم الأفكار التي توصل إليها المقال:

1. لقد تمحور نقاش سيد قطب عن مفهوم الحضارة حول مصطلحي (الحاكمية) و(الجاهلية)، واعتقد بأنّ هذه المصطلحات تشكل البناء الحضاري، فالحاكمية تؤدي دوراً جديداً نحو بناء الحضارة، وهي الطريق الوحيد لإقامة الحضارة الإنسانية، فتطبيقها بمثابة الحضارة وأداة التقدم للمجتمع، وأما الجاهلية فيحوّل سيد قطب مفهومه من وضعيّة تاريخية ماضية إلى الحالة الحضارية المقابلة لحاكمية الله، فلولا الحاكمية لوقع حال المجتمع في الجاهلية.

2. يتركز مفهوم الحضارة عند سيد قطب على البعد العقائدي والتشريعي ومدى تطبيقه في حياة المجتمع، ويعلقها بشكل محض في الدين الإسلامي، مما يسوقنا إلى أن مبدأ الحاكمية له دور هام في هذا الصدد، وهو ميزان تتفرق عنده الحضارة والجاهلية، ونتيجة من هذه النظرة، إن المجتمع الإسلامي القائم على هذا المبدأ هو المجتمع الوحيد الذي يصدّق عليه وصف الحضارة، وغيرها يدخل في دائرة الجاهلية، فتكاد سائر المجتمعات البشرية قديماً وحديثاً أن تكون مجتمعات جاهلية ومتخلفة.

3. اعتبار سيد قطب الحضارة حسب الحاكمة بمعناها الضيق قد يترك الأثر على الأمة في مسائل أخرى مثل التكفير أو الصراع بين المجتمعات أو القصور الناتج عن تعطيل الاجتهاد المعاصر.

4. بناءً على ما أفادت نظريته، لقد أضاف إلى تعريف المسلم والمجتمعات الإسلامية إضافات تمهد رؤيته في الشروع بتكوين الحضارة الإسلامية، حيث يبين أن استعادة مدينة المسلمين وقوتهم لا تكفي بمجرد الرجوع إلى تعاليم الإسلام كما ذهب إليه كثير من دعاة الإصلاح الديني - بل عليهم تجديد إسلامهم.

5. إن مفهوم الحضارة كما عرضه سيد قطب فيه ما يحتاج إلى التأسيس والتقويم لأن التسليم بما جاء فيه لا يخدم نهضة المجتمع أو تشكيل حضارتها الشامل، كونها بعيدة عن نوازل العصر ومصلحة أفراد المجتمع.

6. إن تحليل المفهوم الذي يبني فقط على أساس العقيدة الإسلامية لا يترك فيه المجال للتفاعل بين الحضارة الإسلامية والحضارات الإنسانية على أساس الفاعلية الحضارية وبناء حضارة إنسانية ككل. وبناءً على ما تم التوصل إليه من نتائج، يوصي المقال:

1. بضرورة النظر بالنظرة الكلية لشأن الأمة وتطويرها ومدى تطبيقها في الواقع عند بناء نظرية حول الحضارة من المنظور الإسلامي.

2. بأهمية الإمام بالجوانب العلمية لقضية الحاكمة عند مناقشتها لأن أثرها يقع على عدة أبعاد في المجتمع والأمة الإسلامية.

3. إن الذي ينبغي للمفكرين هو تجنب إطلاق العبارات أو المصطلحات دون تقييد وتفسير وتحديد كي لا ينفر المسلمين من جماعتهم أو يمس الهيئات والشخصيات.

4. بضرورة تعميق الدراسة والبحث في مفهوم سيد قطب للحضارة وتنقيته من بعض السلبيات التي ظهرت فيه وجعلته أكثر ميلا إلى النظرة الاقصائية منها إلى الرؤية الوسطية الانفتاحية التعارفية والتفاعلية مع الواقع والمجتمعات والحضارات من منظور الرؤية الكونية الإسلامية الحضارية التشاركية.

المصادر والمراجع

Al-Azharī, Abū Maṣṣūr Muḥammad, *Tahdīb al-luġah*, Rev. Muḥammad 'iwaḍ mur'ib (Beirut: Dar al-Iḥyā' al-turāt al-'arabī, 1st Edition).

Al-Fayrūz ābādī, Muḥammad bin Ya'qūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, Rev. Maktab taḥqīq al-turāt fi Muassah al-risālah supervised by Muḥammad Na'im al-'arqasūsī (Beirut: Muassasah al-Risālah, 8th Edition, 2005 AD).

Al-Ġannūšī, Rāšid, "Baina Sayyid Quṭb wa Mālik bin Nabī" *Al-Jazeera.net*, 14/10/2020, <https://www.aljazeera.net/opinions/2010/2/1/%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83-%D8%A8%D9%86-%D9%86%D8%A8%D9%8A>

Al-Ġazālī, Muḥammad, *Al-Mustasfa* (Dar al-Kutub al-'Imiyyah, 1993 AD).

Al-ġūršī, Ṣalāḥ al-dīn, "Sayyid Quṭb wa "al-Zīlāl"... Iḥtal al-muġtama' fasaqāta al-binā' (5)", *Hafryat*, 26/11/2020, <https://hafryat.com/ar/blog/%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B8%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D8%AE%D8%AA%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87%D8%AC->

%D9%81%D8%B3%D9%82%D8%B7-
%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7%D8%A1-5

Al-ğūršī, Şalāḥ al-dīn, “Sayyid Quṭb: Al-Ġāhiliyyah nazariyyat fi al-ḥurūğ min al-tārīḥ (4)”, *Hafryat*, 23/11/2020

<https://hafryat.com/ar/blog/%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A7%D9%87%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B1%D9%88%D8%AC-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE-4>

Al-ğūršī, Şalāḥ al-dīn, ‘indamā šara‘a Sayyid Quṭb ḥarb al-ḥaḍārāt (8)”, *Hafryat*, 27/11/2020, <https://hafryat.com/en/node/14772>

Al-Ḥālidī, Şalāḥ Abd al- Fattāḥ, *Fīzilāl al-Qurān fī al-myzān*, (Amman: Dar Amar, 2nd Edition, 2000 AD).

Al-Ḥālidī, Şalāḥ ‘abd al-Fattāḥ, *Sayyid Quṭb al-šahīd al-ḥāy*, Amman: Maktabah al-‘aqṣā , 1st Edition, 1981 AD).

Al-Ḥālidī, Şalāḥ ‘abd al-Fattāḥ, *Sayyid Quṭb: Min al-mīlād ila al-istišḥād*, (Damascus: Dār al-Qalam 2nd Edition, 1992 AD).

Al-Ḥalīl, Ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-‘aīn*, Rev. Maḥdī al-Maḥzūmī and Ibrāhīm al-Sāmīrā’ī (Dar and maktabah al-hilāl).

Al-Huḍaibī, Ḥasan, *Du‘āt lā quḍāt* (Cairo: Dār al-ṭibā‘ah wa al-našr al-Islāmīyah, 1st Edition, 1397 AH/ 1977 AD).

Al-Mawdūdī, Abū al- a‘la Ḥasan, *Al-Ḥilāfah wa al- malik*, Ahmad Idrīs, Trans., (Kuwait: Dār al-qalam, 1st Edition, 1987 AD).

Al-Mawdūdī, Abū al- a‘la Ḥasan, *Tadwīn al-dustūr al-Islāmī* (Mu al-Sasah al- Risālah, 1980 AD).

Al-Mīlād, Zakī, "Fikrah al-ḥaḍārah baina Malik bin Nabī wa Sayyid Quṭb", Al-kalimah journal, Nicosia-Cyprus: Volume 24, Issue 95, 2019 AD.

Al-nafis, Aḥmad Rāsīm, "Fiqh al-taḡyīr baina al-sayyid Quṭb wa al-imam al-šahīd Muḥammad Baqir al-šadr, dirāsah muqāranah", Cairo (Cairo), 10/8/2004.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Al-Iḡtihād al-mu‘āšir baina al-inḍibāṭ wa al-infirāt*, (Kuwait: Dār al-qalam, 1994 AD).

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Al-Iḡtihād fī al-šarī‘ah al-Islāmīyah* (Kuwait: Dār al-qalam, 3th Edition, 1999 AD).

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Fatāwā mu‘āširah* (Cairo: Dar al-Wafa’, 1st Edition, 1993 AD).

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Ibnu al-Qaryah wa al-Kuttāb malāmiḥ sirah wa masīrah* (Cairo: Dār al- šurūq, 2nd Edition, 2008 AD).

Al-Raḍī, Al- sayyid al-Šarīf, *Nahḡul balāḡah* (Cairo: Dār al-ša‘bī).

Al-Yāsīn, Ġāsīm muhalhal, Ḥayru ḥalaf li ḥairi salaf, *Al-muḡtama‘ Journal*, Issue 1889=13/2/2010.

‘Atīq, ‘Abd al-‘azīz, *Al-Madḥal ilā ‘ilm al-Šarf* (Beirut: Dar al-Nahḍah al-arabia, 1972 AD).

Būṭāqūqah, Mabrūk, "Mafhūm al-ḥakīmīyah au al-siyādah ‘inda al-takfīrīyīn wa ‘alāqatuh bi mafhum al-takfīr wa al-ḥiḡrah", *Dawāt Journal* (Rabat), Issue: al-takfīr wa al-ḥiḡrah rawāfid lil irhāb wa al-taṭarruf, 2018 AD.

Haqīqiy, Nūr al-dīn, *Al-Ḥaldūnīyah: Al-‘ulūm al-Iḡtimā‘īyah wa Asas al-Sultah al-Siyāsīyah*, Trans. Ilyās Ḥalīl (Wahran: al-Maṭbaah al-Ġahwīyah, 1984 AD).

Ibn Durayd, Abūbakr Muḥammad, *Ġamharah al-Luḡah*, Rev. Ramzī Munīr Ba‘labakī (Beirut: Dar al-Ilm lilmalāyīn, 1987 AD).

Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al- luġah*, Rev. ʿabd al-Salām Muḥammad Ḥārūn (Dar al-Fikr, 1979 AD).

Ibn Ḥaldūn, Abd al-Raḥmān, *Muqaddimah Ibn Ḥaldūn*, Rev. Aḥmad ġād (Cairo: dar al-Ġadīd 1st Edition, 2007 AD).

Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al- ʿarab*, Rev. ʿabd al-Lāh ʿalī al-kabīr, Muḥammad Ḥasb al-lah, Hāšim al-Šādīlī, (Beirut : dar al-Maʿārif).

Ibn Nabī, Mālik, *Al-Qāḍyā al-kubrā*, (Damuscus, Algeria: dar al-Fikr 1st Edition 1991 AD).

ʿImārah, Muḥammad, *Maʿrakah al-muštalaḥāt baina al-ġarb wa al-Islām* (Egypt: Dār al-nahḍah 2nd Edition, 2004 AD).

Muštafā Ibrāhīm, and Al- Azzayyāt, Aḥmad, and Abd al-Qādir, Ḥāmid, and Al-Naġġār, Muḥammad, *Al-Muʿġam al-Wasīṭ* (Maġmaʿ al-Luġah al-ʿarabīyah Cairo : Dar al-Daʿwah 1960 AD).

Quṭb, Sayyid, *Al-ʿdālah al-iġtimāʿīyah*, (Cairo: Dār al-šurūq, 1995 AD).

Quṭb, Sayyid, *Al-Islām wa muškilāt al- ḥaḍārāh* (Dār al-šurūq 13th Edition, 2005 AD).

Quṭb, Sayyid, *Fī zilāl al-Qurān* (Beirut-Cairo: Dār al-šurūq, 17th Edition, 1412AH).

Quṭb, Sayyid, *Maʿālim fī aṭ Ṭarīq* (Cairo: Dār al-šurūq, 6th Edition, 1979 AD).

Quṭb, Sayyid, *Muqauwimāt al-Tasauwur al-Islāmī* (Beirut: Dār al- šurūq, 5th Edition, 1997 AD).

Quṭb, Sayyid, *Tafsir sūrah al-Šūrā* (Cairo- Beirut: Dār al-šurūq, 4th Edition, 1993 AD).

Šaqrah, Muḥammad Ibrāhīm, *Sayyid Quṭb bayna al-Ġālīn fīh wa al-Ġāfīn ‘anh* (Amman: al-Maktab al-Islāmī, 1st Edition, 1996 AD).

‘Uwayḍah, Kāmil Muḥammad, *Ilm al- nafs al-šaḥsīyah* (Beirut: Dār al-kutub al-ilmīyah, 1st Edition, 1996 AD)

Yusrī, Mūḥammad, Sayyid Quṭb wa Ma‘ālim fī aṭ Ṭarīq, *al-‘arabiya*, 18/4/2018, <https://www.arabiya.com/opinions/%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%B1%D9%8A%D9%82/>

icosia-Cyprus: Volume 24, Issue 95, 2019 AD.

ظاهرة الاقتراض اللغوي في اللغة التاميلية من اللغة العربية

The Phenomenon of Linguistic Borrowing in the Tamil Language from the Arabic Language

Fenomena Peminjaman Linguistik dalam Bahasa Tamil daripada Bahasa Arab

محمد غوث محمد إنصاف*، عبد الرؤوف محمد معصوم**، محمد حفيز محمد
شريف***، عاصم شحادة صالح علي****

الملخص

تعد ظاهرة الاقتراض من أبرز الظواهر اللغوية التي تكاد تطرد كل لغات العالم، وهي التي تقوم بين اللغات من خلال استعارة بعضها من بعض عناصر لغوية؛ صوتية لفظية وصرفية وإعرابية، ولا سيما من ناحية الألفاظ، باعتبار أن هذه العملية تسهم في إثراء اللغة المنقول إليها وتطويرها؛ من خلال جعل تلك الألفاظ جزءاً لا يتجزأ في قاموس اللغة المتلقية. وعلى هذه الخلفية تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن دوافع الاقتراض اللغوي اللفظي في اللغة التاميلية من اللغة العربية. ولتحقيق الأهداف المنشودة يعتمد الباحثون على منهج الملاحظة الذي يتم بالمراقبة الدقيقة لظاهرة الاقتراض اللفظي في التاميلية من العربية في تعاملات لغوية لدى مسلمي سريلانكا، وكذلك المنهج الاستقرائي لمحاولة تتبع نماذج مقترضة لغوية تضمنتها الكتب الإسلامية التاميلية المكتوبة بالحروف العربية. توصلت هذه الدراسة إلى نتائج مهمة، ومنها: أن هناك دوافع خاصة أدت إلى اندماج الكلمات العربية في التاميلية، بجانب الأسباب العامة التي ترجع إليها استعارة

*طالب دكتوراه، المعهد الدولي للفكر الإسلامي والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا،
sheikh.insaf86@gmail.com

**طالب دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة
الإسلامية العالمية بماليزيا، mahsoomzahry92@gmail.com

***دكتور، محاضر زائر في جامعة كولومبو، سريلانكا، hafeezzahry@gmail.com

****الأستاذ الدكتور، رئيس القسم، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم
الإنسانية، الجامعة الإسلامية بماليزيا، muhajir4@iium.edu.my

أي لغة من لغة أخرى، وكذلك فإن التاميلية اقتضت أحيانا من العربية كلماتٍ واستخدمتها على حالها دون أي تغيير في صيغتها وصوتها؛ وهو ما يسمى الاقتراض الكامل، وأحيانا أخرى ظلت الكلمات المقترضة متأثرةً بالنظام الصوتي للتاميلية؛ وأطلق عليها اقتراضا معدّلا.

الكلمات المفتاحية: الاقتراض اللغوي؛ التاميلية؛ العربية؛ الاقتراض الكامل؛ الاقتراض المعدّل.

Abstract

Linguistic borrowing is one of the most prominent phenomena in all the languages. It occurs between languages through the borrowing from each other's linguistic elements. These can include phonetic, morphological, and grammatical aspects, especially in terms of words, considering that this process contributes to enriching and developing the language to which it is transferred. Against this background, this study aims to reveal the motives for verbal linguistic borrowing in the Tamil language from Arabic. To meet this objective, the study relies on the observational approach, which is carried out by carefully monitoring the phenomenon of verbal borrowing in Tamil from Arabic in linguistic interactions among Sri Lankan Muslims. Similarly, inductive approach is used to try to trace linguistic borrowing models included in Tamil Islamic books written in Arabic letters. The research finds that, although there are several general reasons to linguistically borrow from one language to another, the linguistic borrowing from Arabic to Tamil is characterized by some particular motives. Additionally, the Tamil language borrowed some Arabic words and utilized them exactly as they were, with no changes in form or sound, which is known as complete borrowing. At times, the borrowed words were altered by the Tamil phonetic system, which was known as modified borrowing.

Keywords: Linguistic Borrowing, Tamil, Arabic, Complete Borrowing, Modified Borrowing.

Abstrak

Pinjaman bahasa adalah salah satu fenomena yang paling menonjol dalam semua bahasa. Ia berlaku di antara bahasa-bahasa melalui pinjaman dari unsur-unsur linguistik satu sama lain. Fenomena ini merangkumi aspek-aspek fonetik, morfologi, dan tata bahasa terutamanya dari segi perkataan, mengambil kira bahawa proses ini memperkaya dan membangunkan bahasa yang mana ia dipindahkan dengan menjadikan perkataan-perkataan ini sebahagian daripada kamus bahasa penerima. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk mendedahkan motif pinjaman linguistik lisan dalam bahasa Tamil daripada bahasa Arab. Untuk mencapai matlamat ini, penyelidikan bergantung kepada pendekatan pemerhatian, yang dijalankan dengan memantau dengan teliti fenomena peminjaman lisan dalam bahasa Tamil daripada bahasa Arab dalam interaksi linguistik dalam kalangan umat Islam Sri Lanka. Di samping itu,

pendekatan induktif digunakan untuk menjejak model peminjaman linguistik yang terdapat dalam buku-buku Islam Tamil yang ditulis dalam huruf Arab. Penyelidikan ini mendapati bahawa, walaupun terdapat beberapa sebab umum untuk meminjam secara linguistik dari satu bahasa ke bahasa yang lain, peminjaman linguistik daripada bahasa Arab ke Tamil disifatkan oleh beberapa motif tertentu. Bahasa Tamil meminjam beberapa perkataan daripada bahasa Arab dan menggunakannya secara verbatim tanpa mengubah bentuk atau sebutan asalnya. Peminjaman lengkap berlaku apabila perkataan yang dipinjam tidak diubah oleh sistem fonetik Tamil manakala peminjaman ubah suai berlaku apabila perkataan yang dipinjam diubah oleh sistem fonetik Tamil.

Kata Kunci: Pinjaman Bahasa, Bahasa Tamil, Bahasa Arab, Pinjaman Lengkap, Pinjaman Diubah Suai.

المقدمة

الإطار النظري للاقتراض اللغوي

يطلق على مصطلح الاقتراض اللغوي Language Borrowing في الإنجليزية؛ إذ إن كلمة "الاقتراض" لغةً يطلق على تعاطي شيء بين طرفين أو الشخصين، مثلاً أن يأخذ شخص شيئاً من شخص آخر لينتفع به ثم يرجعه إليه، وهو يقوم على دلالة النيل والإرجاع أو الأخذ والإعطاء لشيء ثم إعادته إليه، كما ذكر ابن المنظور معناه اللغوي في لسان العرب حيث قال: "القرض والقروض: ما يتجازى به الناس بينهم ويتقاضونه وجمعه قروض، وهو ما أسلفه من إحسان ومن إساءة"، ويقال أقرضت فلانا وهو ما تعطيه ليقضيه. وكل أمر يتجاذى به الناس فيما بينهم فهو من القروض.¹

أما المعنى الاصطلاحي للاقتراض اللغوي فعرفها بعضهم بأنها عملية استعارة مفردات من لغة إلى أخرى عند عدم وجود بديل للتعبير عن معنى معين في لغة ما. وتسمى هذه الظاهرة أيضاً بالألفاظ المستعارة أو الاستعارة اللغوية أو الإدخال. مرجع ثم يتبين أن هذه الظاهرة سميت بالاقتراض مجازاً، لأن اللغة المتلقية ليست مطالبه برّد ما اقترضته من غيرها؛ إذ الاقتراض

¹ انظر: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1994م)، ج7، ص217. مادة (قرض)

بالمعنى الحقيقي يطالب بردّ الشيء المقترض. وهذه العملية التي تقتضي نقل الألفاظ واستعارتها سماها العرب بالتعريب، كما أطلقوا على تلك الألفاظ معربة². ورأى بعض اللغويين أن هذه الظاهرة شائعة بين اللغات؛ حيث ذكر أن معظم الكلمات في التركيبة مستعار من العربية، وكذلك نصف ألفاظ اللغة الفارسية تقريبا، وفي الجانب الآخر، أن اللغة العربية استعارت من اللغات الأجنبية الكثير من الألفاظ، ولا سيما من الفارسية مثل أسماء الأزهار والطيور والأدوات المنزلية مما لم تكن معروفة في شبه الجزيرة العربية³. وهناك بعض النقاد يرون بنظرية الطبقات (Bloom Field) (substratum theory) التي يعتقد أصحابها ومنهم بلمفيد (Bloom Field) بتطور اللغات عبر العصور لكي تتكون على هيئة طبقات بعضها فوق بعض مثل طبقات الأرض، ومن ثمّ أنهم يرون أن جميع اللغات قد يستعير بعضها من بعض صفات صوتية حيث تلون النطق بلون خاص، يعني أنهم يجزمون أن الأصوات اللغوية مما يمكن اقتراضها من بين اللغات الشرية⁴.

واللافت للنظر هنا أن الاقتراض اللغوي غير مقتصر على الألفاظ، بل يشمل المستويات اللغوية الأربعة صوتيا ولفظيا وصرفيا وإعرابيا، وأن هذا الاقتراض تارةً قد يقوم به فرد؛ حيث يستعمل كلمة أجنبية عن قصد أو غير قصد ثم يشيع استعمالها في المجتمع، وتارةً يتمّ بقيام جماعة بالاقتراض مثل مجمع لغوي أو مؤسسة متخصصة⁵. والاقتراض الذي يكون على المستوى اللفظي هو الأشهر في مستويات الاقتراض، فيكون اقتراضا كاملا إذا كان اللفظ

² انظر: سميح أبو مغلي، الكلام المعرب في قواميس العرب، (بيروت: دار الفكر، 1998م)، ص8.

³ انظر: مجدي وهبه وآخرون، معجم المصطلحات العربية، (بيروت: مكتبة لبنان، ط2، 1984م)، ص56.

⁴ انظر: إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1966)، ص94.

⁵ انظر: على القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 2019، ص452.

المقترض يبقى على حاله دون أي تغيير في صوته ونبره، ولكن الأكثر هو الاقتراض المعدل الذي يتم التعديل في نطق اللفظ المقترض أو في مقياسه الصرفي حتى يندمج في اللغة المتلقية.⁶ ويعدّ إدخال مفردات لغة ما (اللغة الأصل) في لغة أخرى (لغة الوصل)، ظاهرة لغوية تكاد تطرد في أغلب لغات العالم؛ ما يساعد على نمو اللغة الوصل وراثتها وتطورها، وذلك من خلال اقتراض ألفاظ هي بحاجة إليها من لغة أرقى منها حضارياً أو من لغات في الميادين الخاصة مثل المصطلحات الإدارية والعلمية وألفاظ الحضارة في الفلك، والطب والرياضيات والفلسفة، وغيرها من شتى العلوم والفنون.⁷

إن اللغة ظاهرة إنسانية خص الله تعالى بها الإنسان؛ حيث يعبر بها عن مشاعره، ويتعامل مع الآخرين من خلالها. وفي الوقت نفسه، اللغة هي مثل الكائن الحي، فهي تنشأ وتنمو وتشب وتشيخ وتموت، كما أنها تتأثر بغيره وتأثر. ونلاحظ في الإحصاء الذي نشرته منظمة اليونسكو الذي يشير إلى أن عدد لغات العالم بلغ إلى ستة آلاف لغة، وفي ضمنها ثلاثة آلاف لغة هي محتضرة أي آيلة للانقراض.⁸

أما اللغة العربية فلم تكن تتجاوز شبه الجزيرة العربية إلا في بعض الدول التي كانت لها علاقات تجارية وتعاملات إنسانية مع العرب، ومن ثمّ كان تأثيرها في اللغات الأخرى محدوداً. بعد أن أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق بدأ الإسلام ينتشر في كل أنحاء العالم، وانتشرت اللغة العربية أيضاً؛ حيث انتشر الإسلام عبرها، ثم بدأت العربية تؤثر في غيرها من اللغات، على نحو ما صرح به إبراهيم أنيس بقوله: "وكذلك حال اللغة العربية التي رحلت إلى الأمصار في الشام والعراق ومصر وغيرها من جهات كثيرة افتتحها العرب بعد الإسلام، فقد حلت العربية

⁶ انظر: علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 2019، ص452؛ فرحات معمري؛ رابح يسعد، الاقتراض اللغوي: إشكاليات واستراتيجيات، مجلة المترجم، جامعة وهران، الجزائر، المجلد19، العدد1، 2019م، ص37.

⁷ انظر: (يسعد 2019م)، (بكر 2006)

⁸ انظر: يوسف الخليفة أبو بكر، مدخل إلى علم اللغة - (الخرطوم: جامعة السودان المفتوحة، 2006م)، ص5.

محل اللغة الأصلية في كل قطر من هذه الأقطار، ففي العراق حلت محل الآرامية الفارسي، وفي الشام قهرت الآرامية والسريانية واليونانية أيضاً، وفي مصر هزمت القبطية وحلت محلها".⁹ وبالنسبة إلى سريلانكا فإن اللغة العربية دخلت إليها مع دخول العرب إليها؛ لأنهم كانوا على صلة وثيقة بها قبل ظهور الإسلام، بفضل موقعها الجغرافي في ملتقى الطرق البحرية الرئيسية، ولما عُرف الإسلام في سريلانكا تلقت العربية بالقبول الحسن عند المسلمين بها؛ حيث اهتموا بتعلمها وتعليمها؛ لأنهم كانوا بحاجة إليها في أداء بعض العبادات فضلاً عن أنها لغة القرآن الكريم،¹⁰ ومن جانب آخر نلاحظ تأثيراً واضحاً تركته العربية في اللغة التاميلية التي كانت اللغة الأم لمعظم مسلمي سريلانكا، وهو اعتيادهم بكتابة ما كان في التاميلية بالحروف العربية؛ وهو ما يسمى العربية التاميلية، وقد أكدت بعض الدراسات أن نظام الكتابة هذا نشأ وتطور في سريلانكا بعد دخول الإسلام إليها، على الرغم من أن علاقات العرب بها بدأت قبل القرن الخامس الهجري،¹¹ فعندما تتقابل اللغتان أو اللغات، فلا مفرّ من حدوث التأثير والتأثير غالباً، ولا سيما في تبادل المفردات، ومن هذا الجانب اقتضت التاميلية كلمات كثيرة من العربية؛ حيث أصبح بعضها مع مرور الزمن كلمات تاميلية فصيحة مسجلة في معجمها؛ ما يعدّ هذا من أبرز مظاهر تأثير العربية في هذه اللغة، وهذه الظاهرة اصطلاح اللغويين المحدثون على تسميتها الاقتراض الذي لا يقلّ قدراً من الاشتقاق والقياس وغيرهما من المفاهيم اللغوية.¹² هذه الدراسة تتجه إلى اللغة التاميلية التي يتكلم بها مسلمو سريلانكا، لمحاولة تتبع ما فيها من نماذج الاقتراض اللغوي من اللغة العربية مع مناقشة الأسباب والدوافع التي أدت إلى استعارة الألفاظ منها، وكذلك بسط القول عن تلك المفردات المقترضة من جهة استخدامها

⁹ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1966)، ص94.

¹⁰ (الستار 2015م) (إنصاف 2014).

¹¹ محمد غوث، محمد إنصاف. كتابة اللغة التاميلية بالحروف العربية (دراسة تاريخية)، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، السودان، 2014، ص

¹² إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1966)، ص94.

في اللغة المتلقية - التاميلية - بقصد تصنيفها حسب أنواع الاقتراض اللغوي، ثم حسب الموضوعات التي تعالجها دلالة كل من الألفاظ المقترضة.

مشكلة البحث

من المعلوم، أن نشاطات التعلم والتعليم الديني لدى المسلمين الناطقين باللغة التاميلية في سريلانكا بدأت من الكتابات التي كانت ملحقة بالمساجد. ومن ذاك الحين، فأصبحت اللغة العربية اقترت منها مسلمو سريلانكا؛ حيث مارسوا استخدام بعضٍ من المفردات العربية، دون التركيز على ترجمتها إلى لغتهم ولا البحث عن كلمة مكافئة لها، وكذلك أن المسلمين حينما عجزوا عن الترجمة التاميلية بما يتعلق ببعض المصطلحات الدينية والكلمات العربية التي تتعلق بالعقيدة وعلم الفقه، فقد عمدوا إلى استخدام الكلمات العربية بنفسها بدلا من ترجمتها، ومن ثمّ اعتادوا على كتابتها، وتوظيفها في التعاملات اللغوية اليومية. ومن الأمر المسلم به إذا تقابلت اللغتان فلا مناص لهما من الصراع وتأثير إحداهما في الأخرى، فإذاً، المشكلة تكمن في مدى تأثير اللغة العربية في اللغة التاميلية، ومدى تسرب الاقتراض اللغوي إلى المعجم التاميلي من المفردات العربية.

أهداف البحث

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الهدفين الآتيين:

- 1- الكشف عن الدوافع التي أدت مسلمي سريلانكا إلى اقتراض المفردات واستعارتها من اللغة العربية.
- 2- تشخيص المفردات المقترضة في التاميلية حسب أنواعها، وتنوعها وفق الموضوعات التي تم فيها الاقتراض اللغوي اللفظي.

منهج البحث

يعتمد الباحثون على الملاحظة التي هي تعد من الأدوات البحثية التي يمكن استخدامها للحصول على بيانات تتعلق بالمشكلة، وبها جمعوا المفردات العربية التي اقتترضها المسلمون الناطقون باللغة التاميلية في شؤونهم وقضاياهم، وأيضاً يستعينون بالمنهج الاستقرائي لتحقيق ما جمعوا من المفردات الشائعة العربية التي حوَّثها الكتب الإسلامية التاميلية المكتوبة بالحروف العربية.

المناقشة والتحليل

أولاً: دوافع اقتراض المفردات العربية في اللغة التاميلية

لقد ذهب الدارسون إلى بيان الأسباب التي أدت إلى اقتراض لغة ما من لغة أخرى؛ حيث ذكر بعضهم بأن الألفاظ قد تستعار من لغة ما، نظراً لما دعت إليها الضرورة الملحة، وقد يكون بعض الاستعارات اللفظية لا مبرر لها سوى الرغبة في الافتخار بتقليد اللغة المستعار منها.¹³ وبالنسبة إلى اقتراض المفردات العربية في التاميلية فنلاحظ أن السبب الأول أكبر دافع، على الرغم من أن بعض الاستعارات اللفظية التي يستعملها مسلمو سريلانكا لا تخلو من منابع الافتخار والاعتزاز بتقليد اللغة العربية بوصفها لغة القرآن الكريم، والانتماء إلى حضارتها.

وأما السبب الأول فهو ما تم من اقتراض الألفاظ العربية في التاميلية للحاجة، حيث يمكن لنا ملاحظته في النقاط الثلاثة الآتية:

1. حاجة اللغة التاميلية التي ينطق بها المسلمون بسريلانكا إلى ما ليس في قاموسها من مفردات عربية، علماً بأن هذا الدافع يعدّ بشكل عام أبرز أسباب الاقتراض اللفظي في كل اللغات، كما صرح بذلك فرحان معمرى بقوله: "إن من أسباب اقتراض مفردات من لغة أجنبية

¹³ إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1966، ص105-107.

معينة وجود مفردات جديدة في تلك اللغة الأجنبية ولم تتمكن اللغة الوصل من تعبير معاني
هذه المفردات الجديدة بمفرداتها".¹⁴

فقد شعر المسلمون بسريلانكا بالحاجة الماسة إلى بعض المفردات للتعبير عن أشياء غير مألوفة
في حياتهم قبل اعتناقهم بالإسلام؛ لأن الإسلام جاء بتعاليمها مع أفكائها ومبادئها، فلما أرادوا
ترجمتها إلى لغتهم التاميلية شعروا بعدم وجود مفردات تاميلية تعبر عن معاني بعض الألفاظ
العربية ذات الصلة القوية بالإسلام وحضارته، فقد قاموا بتوظيف نفس الألفاظ العربية في
استخدامهم اللغوي، على سبيل المثال ثمة كلمات متعلقة بتعاليم الإسلام في لغة التاميل، مثل:
حلال، وحرام، وأجنبي، ومحرمي، وصلوات، وقربان، وحي، وإيجاب، وقبول، ومهر، وكذلك
هناك مفردات في لغة التاميل تتعلق بالحضارة الإسلامية مثل الكلمات: المحراب والمنارة،
والخليفة، والكعبة وغيرها من المفردات التي ليس لها ما يعادلها في التاميلية. ولذلك نجد هنا
أن بعض الاستعارات اللفظية العربية قد جاءت لسد حاجة اللغة التاميلية في قصور الألفاظ
لديها فيما يتعلق بالألفاظ الحضارية الإسلامية.

2. الحاجة إلى توفير معاني الكلمات العربية التي اقترضتها التاميلية: يرجع سبب بعض
الاستعارات العربية في التاميلية إلى قصور المعاني في الترجمات التاميلية لبعض من المفردات
العربية؛ إذ إن بعض المفردات العربية يوجد لها مفردات مناسبة من جهة الترجمة الظاهرة، ولكنها
لم توفر المعاني التي تحتوي عليها الكلمات العربية التي اقترضتها التاميلية من اللغة العربية، مثل
الكلمات: إيمان، ودكر.

3. حاجة اللغة التاميلية إلى مصطلحات تتعلق بالشرعية الإسلامية: يراد بالمصطلح أو
الاصطلاح كلمات لها معانٍ ودلالات معينة ومحددة اتفق عليها العلماء في علم من العلوم،
وعلى هذا الأساس اضطرّ مسلمو سريلانكا إلى اقتراض كثير من المصطلحات العربية التي
تتعلق بشتى المجالات في علوم الشريعة، نظراً لأن المعاني الدقيقة للمصطلحات غالباً لا تتوافر

¹⁴ انظر: فرحات معمرى؛ رابع يسعد، الاقتراض اللغوي: إشكاليات واستراتيجيات، مجلة المترجم، جامعة وهران، الجزائر،
المجلد 19، العدد 1، 2019م، ص 37.

في الترجمة الظاهرة؛ ولذلك استخدموا تلك المفردات التي تعدّ اصطلاحاتٍ مثل الكلمات: سنة، وواجب، وفرض، ومكروه، وحديث، وصحيح، وضعيف... إلخ.

علاوة على ما سبق، يمكن لنا أن نلاحظ بعض المفردات العربية الشائعة بين مسلمي سريلانكا، والتي لا تخلو من مبررات سوى ميلهم إلى الترف التعبيري والافتخار باستخدام كلماتٍ عربيةٍ مثل: عبادة، وصلاة، وبجانب الأسباب السابقة العامة التي تعدّ دوافع عامة إلى اقتراض لغة ما من لغة أخرى، فقد اتضح لنا أن هناك أسباباً خاصة دفعت مسلمي سريلانكا إلى اقتراض كلمات عربية، وتوظيفها في استخدامهم للغة التاميلية، حيث يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

أ. تلاوة القرآن والإنصات له: وتعدّ الكتابات الملحقة بالمساجد عبر تاريخ المسلمين بسريلانكا من أهم الدلائل على عنايتهم الفائقة بتعلم القرآن وتعليمه ومدارسه، فضلاً عن اهتمامهم في التعرّف على معاني القرآن الكريم وأفكاره، مما سهّل لهم الطريق في ممارسة بعض الألفاظ القرآنية وفهم معانيها ومن ثم اقتراضها وتطبيقها في لغتهم الأم، مثل الكلمات: صبر، شكر، فساد، فتنة، مصيبة وغيرها.

ب. نفوذ الطرق الصوفية: نعني بما أبرز المسالك الصوفية المعروفة بسريلانكا مثل القادرية والشاذلية، والتي كان لها دور كبير في نشر الدعوة الإسلامية واللغة العربية وكذلك تأسيس المساجد والزوايا والمدارس العربية في الأرجاء المعمورة في البلاد.¹⁵ والمنتسبون إلى هذه الطرق الصوفية كانوا يقومون بعدة من المجالس والبرامج، فتجلت في استخدامهم اللغوي لمفرداتٍ عربية ذات صلة وثيقة بمبادئهم، ومن ثمّ أصبحت تلك المفردات شائعة في استعمال المسلمين عامة مثل الكلمات: مولد، وراتب، وحضرة، ومقدم، وشيخ، ولي، وما إلى ذلك.

¹⁵ انظر: عبد الستار، عبد الرشيد، وضع اللغة العربية بالمدارس العربية الإسلامية في سريلانكا، (رسالة الدكتوراه غير منشورة في اللغة العربية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، 2015م)، ص 33-39.

ج. انتشار الحركات الإسلامية في سريلانكا: وقد بدأت الحركات الإسلامية تعطي ثمارها على أرض سريلانكا في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي، ومن أبرزها جماعة التبليغ، وجماعة التوحيد، والجماعة الإسلامية، وجماعة الإخوان المسلمين. وبما أن هذه الحركات الإصلاحية كانت تربطها رابطة عالمية دولية، تركت آثارها من شتى الجوانب في حياة المنتسبين إلى هذه الحركات، ومن ضمنها استخدام بعض المفردات العربية، مثل الكلمات: بيان، وجماعة، وداعي، وجمعية، وعصافير، ومنتسب، ومحلة، وأسرة، وعمومي، وخصوصي، وشرك، وبدعة وغيرها.

د. الخوف من الالتباس بين المفهوم الهندوسي والمفهوم الإسلامي للمفردات: وقد تبين لنا أيضاً أن بعضاً من المفردات العربية استعارها المسلمون بسريلانكا من دون ترجمتها إلى التاميلية لخوفهم من الالتباس بالمفاهيم الهندوسية مثل الكلمة "الله"؛ حيث استخدمها المسلمون دون الترجمة التاميلية (Kadavul)، تفريقاً لها بين الإسلام والهندوسية، وكذلك كلمة "قريان" فقد استعملوا نفس الكلمة بدلاً من الترجمة التاميلية (Uyir Pali)، وتستعمل كلمة "العبادة" بدلاً من (Wanakkam) لتمييز مفهوم العبادة في الإسلام من مفهوم العبادة في الهندوسية.

ثانياً: المفردات العربية المقترضة في استخدام المسلمين الناطقين باللغة التاميلية
وفي هذا القسم من البحث يحاول الباحثون تصنيف عدة مفردات عربية مقترضة مع توضيح الأسباب التي أدت إلى الاقتراض.

I. المفردات العربية المقترضة التي تتعلق بالدين

المفردات التي تتعلق بالحضارة الإسلامية.

مخالطة أهل سريلانكا مع العرب، وتعلقهم الشديد بالحضارة الإسلامية أدت إلى

اقتراض المفردات الآتية:

الأرقام	المفردات العربية المقترضة	الشكل الكتابي	الشكل النطقي
01	مسجد	மஸ்ஜித்	Masjid
02	مُصَلّي	முஸல்லா	Musalla
03	حوض	ஹவ்ழ்	Hawd
04	محراب	மிஹ்ராப்	Mihrab
05	كعبة	க.பா	Ka'ba
06	مدرسة	மத்ரஸா	Mdrasa
07	مكتب	மக்தப்	Maktab
08	قبة	குப்பா	Kutba/ kotba
09	منبر	மிம்பர்	Mimbar
10	عصا	அஸா	Asa

المفردات المتعلقة بالدعوة والإصلاح

منذ انتشار الإسلام في سريلانكا شرع بعض الأفراد والطرق الصوفية دعوة الناس إلى دين الإسلام في الآونة الأخيرة؛ إذ تعرفت عليه منظمات دعوية وسلكت الدعوة إليه مسلكا جديدا، وشرع الدعاة بعملية الدعوة إلى الإصلاح باستخدام وسائل متعددة؛ فاستخدموا في كتابتهم وخطاباتهم مفردات عربية ذات صلة بالدعوة والإصلاح، ومع مرور الوقت اشتهرت هذه المفردات في كلام عامة الناس اليومي، وهي كما يأتي:

الأرقام	المفردات العربية المقترضة	الشكل الكتابي	الشكل النطقي
01	بيان	பயன்	Bayan
02	عالم صاحب	ஆலிம் ஸாப்	Alim Sāb

Alim	ஆலிம்	عالم	03
Usthad	உஸ்தாத்	أستاذ	04
Dayi	தாஇ	داعي	05
Jamat	ஜமாத்	جماعة	06
Tableek	தப்லீக்	تبليغ	07
Da'wa	த.வா	دعوة	08
Masjid	மஜ்லிஸ்	مجلس	09
Mashūra	மஷூரா	مشوري	10
Kutba	குத்பா	خطبة	11
Ameer	அமீர்	أمير	12

المفردات الدينية التبعدية

أما المفردات الدينية التبعدية فسبب انتشارها الرئيس بين المسلمين السريلانكيين، هي خوف العلماء المسلمين بسيريلانكا ألا تتلبس معاني المفردات التبعدية الهندوسية بمعاني المفردات التبعدية الإسلامية. وكان العلماء في غاية الحذر في هذا الأمر؛ فاستخدموا نفس المصطلحات العربية للتعريف بمناسبة الدين والأحكام التبعدية.

الأرقام	المفردات العربية المقترضة	الشكل الكتابي	الشكل النطقي
01	قبلة	கிப்லா	Kibla
02	صلاة	ஸலாத்	Salat
03	إقامة	இகாமத்	Iqamat

Imam	இமாம்	إمام	04
Ma'moon	ம.மும்	مأموم	05
Muaddin/ Modhiyar	முஅத்தின்- மோதியார்	مؤدّن	06
Wulu	வுழு	وضوء	07
Saff	ஸப்	صف	08
Rakattu	ரகாத்து	ركعة	09
Niyattu	நிய்யத்து	نية	10
Wajjahattu	வஜ்ஜஹத்து	وجّهتْ	11
Takbeer	தக்பீர்	تكبير	12
Sūrat	ஸூரத்	سورة	13
Fatiha	பாத்திஹா	فاتحة	14
Dhikr	திகர்	ذكر	15
Salawattu	ஸலவாத்து	صلوات	16
Ruku	ருகூஉ	ركوع	17
Sujud	ஸூஜுது	سجود	18
Dua	துஆ	دعاء	19
Attahiyyatu	அத்தஹியாத்து	التحيات	20
Salam	ஸலாம்	سلام	21

المفردات الدينية الفقهية

عندما وجد العلماء صعوبات جمّة في اختيار المصطلحات المترادفة ذات المعاني الشاملة للمصطلحات الفقهية، قرّروا استخدام نفس المصطلحات للتوضيح والبيان، وهي كما يأتي:

الأرقام	المفردات العربية المقترضة	الشكل الكتابي	الشكل النطقي
01	ركن	ருகுன்	Rukun
02	أركان	அர்கான்	Arkan
03	واجب	வாஜிப்	wajib
04	فرض	பர்ழு	farlu
05	سنة	ஸுன்னத்	Sunnattu
06	مستحب	முஸ்தஹப்	Musthahab
07	مباح	முபாஹ்	Mubah
08	مكروه	மக்ருஹ்	Makrūh
09	حرام	ஹராம்	Haram
10	حلال	ஹலால்	Halal
11	نجيس	நஜீஸ்	Najis
12	أداء	அதா	Ada
13	حد	ஹத்	Had
14	زنا	ஸினா	Zina
15	محرمي	மஹ்ரமி	Mahrmi
16	أجنبي	அஜ்னபி	Ajnabi

Tartib	தர்தீப்	ترتيب	17
Jima	ஜிமா	جماع	18
Kāli	காலி	خالي	19
Sababu	ஸபபு	سبب	20
Musbar	முஸாபர்	مسافر	21
Shart	ஷர்த்	شرط	22
Wali	வலி	ولي	23
Nikah	நிகாஹ்	نكاح	24
Ijab	ஈஜாப்	ايجاب	25
kabūl	கபூல்	قبول	26
Mahar	மஹர்	مهر	27
Walima	வலீமா	وليمة	28
Shaheedu	ஷாஹிது	شاهد	29
Talaq	தலாக்	طلاق	30
Idda	இத்தா	عِدَّة	31
Kāli	காழி	قاضي	32
Shariath	ஷரீஅத்	شريعة	33
Faqir / pakkeer	பகீர்	فقير	34
Istinja	இஸ்தின்ஜா	استنحاء	35
Miskin	மிஸ்கீன்	مسكين	36
Mawla islam	மவ்லா இஸ்லாம்	مولى إسلام	37
Mazhab	மதஹப்	مذهب	38

Makar	மகர்	مكر	39
Wasiyyath/ Osiyath	வஸிய்யத். ஓசியத்து	وصية	40
Wakkeel	வகீல்	وكيل	41

المفردات الدينية العقديّة

تحمّل معظم المفردات الدينية في اللغة التاميلية تحمل معاني لا تتناسب بالاعتقاد الإسلامي، وكثيراً من المسلمين بسيريلانكا عندما يسمعون هذه المفردات، قد يفهمون منها غير ما تقصده تعليمات الدين الإسلامي؛ لذلك قرر العلماء أن يستخدموا المفردات العربية نفسها ويوضحوا معانيها للمسلمين، كي يألفها الناس مع مرور الوقت، فيفهمون معانيها الحقيقية في اللغة العربية، والمقصود منها، ومن ثمّ فإنّ هذه الخلفية فتحت الباب لاقتراض المفردات الدينية العقديّة العربية.

الأرقام	المفردات العربية المقترضة	الشكل الكتابي	الشكل النطقي
01	الله	அல்லாஹ்	Allah
02	رب	ரப்பு	Rabbu
03	رحمن	ரஹ்மான்	Rahman
04	شرك	ஷிருக்கு	Shirukku
05	سحر	ஸிஹுரு	Sihuru
06	نبي	நபி	Nabi
07	رسول	ரஸுல்	Rasul

Wahi	வஹி	وحي	08
Malaikattu	மலாஇகத்து	ملائكة	09
Dunya	துனியா	دنيا	10
Āhira	ஆஹிரா	آخرة	11
Kaburu	கபுரு	قبر	12
Munkar	முன்கர்	منكر	13
Nakir	நகீர்	نكير	14
Mahshar	முஹ்ஷர்	محشر	15
Jibril	ஜிப்ரீல்	جبرائيل	16
Azab	அதாபு	عذاب	17
JIn	ஜின்	جن	18
Shaitan	ஷைத்தான்	شيطان	19
Iblis	இப்லீஸ்	ابليس	20
Arshu	அருஷு	عرش	21
Talqin	தல்கீன்	تلقين	22
Tawrat	தவ்ராத்	توراة	23
Sawabu	ஸவாபு	ثواب	24
Qiyamat	கியாமத்து	قيامة	25
Ayat	ஆயத்து	آية	26
Sakarāt	ஸகராத்து	سكرات	27

Mawttu	மவ்த்து	موت	28
Kafir	காபிர்	كافر	29
Muslim	முஸ்லிம்	مسلم	30
Mumin	மு.மின்	مؤمن	31
Ismu- Asma	இஸ்மு- அஸ்மா	اسم\أسماء	32

المفردات المتعلقة بالتصوف

كان للطرق الصوفية دور كبير في نشر الإسلام في سريلانكا، وأسس الصوفيون زواياهم في مختلف أنحاء سريلانكا، وعلموا وأدبوا وربوا المسلمين فيها الطرق الصوفية المتعلقة بالدين والعبادات؛ حيث كان عدد كبير من المريدين والإخوان و المؤيدين يتبعون الطرق الصوفية، وفي هذه البيئة التي نشأت بين الصوفية، عرفت عددا كبيرا من المصطلحات الصوفية التي تم ترويجها في المجتمع السريلانكي، ومن هذه المفردات ما يأتي:

الأرقام	المفردات العربية المقترضة	الشكل الكتابي	الشكل النطقي
01	شيخ	செய்ஹு	Sheikhu
02	مريد	முரீது	Muridu
03	معرفة	ம.ரிபத்து	Ma'rifat
04	كشف	கஷ்பு	Kashfu
05	أولياء	அவ்லியா	Awliya
06	طريقة	தரீக்கத்து	Tariqat
07	مجلس	மஜ்லிஸ்	Majlis

Halwattu	ஹல்வத்து	خلوة	08
Miladu	மீலாது	ميلاد	09
Rāttibu	ராத்திபு	راتب	10
Mawlidu	மவ்லூது	مولود	11
Kattam- Hatmul Qar'an	கத்தம்- கத்முல் குர்ஆன்	ختم القرآن	12
Haqikattu	ஹகீகத்	حقيقة	13
Ihwan	இ.வான்	إخوان	14

المفردات الدينية السلوكية أو الأخلاقية

للطرق الصوفية، والعلماء المسلمين دور كبير في تعود الناس على المفردات ذات الصلة المباشرة بها؛ حيث كتب العلماء مؤلفاتهم بالعربية التاميلية (كتابة التاميلية بالحرف العربي) فاستخدموا الكلمات العربية نفسها عند توضيح السلوكيات والأخلاق، واستخدموها في خطبهم، ووعظهم للناس بنفس الكلمات، فصارت هذه المفردات معروفة ومألوفة لديهم، ومن هذه المفردات ما يأتي:

الأرقام	المفردات العربية المقترضة	الشكل الكتابي	الشكل النطقي
01	أدب	அத்பு	Ādabu
02	أخلاق	அஹ்லாக்கு	Ahlakku
03	نصيحة	நஸீஹத்து	Nasihattu
04	توكل	தவக்கல்	Tawakkal

Waswas	வஸ்வாஸ்	وسواس	05
Hawa	ஹவா	هوى	06
Yaqin	யகீன்	يقين	07
Makaru	மகரு	مكر	08
Hikmattu	ஹிக்மத்து	حكمة	09
Musibattu	முஸீபத்து	مصيبة	10
Muhabbattu	முஹப்பத்து	محبة	11
La'nattu	ல.:னத்	لعنة	12
Qalbu	கல்பு	قلب	13
Sabru	ஸப்ரு	صبر	14
Asrār	அஸ்ரார்	أسرار	15
Amānat	அமானத்து	أمانة	16
Hikmat	ஹித்மத்து	خدمة	17
Awrat	அவ்ரத்து	عورة	18
Uryan	உரியான்	عريان	19
Shukur	ஷுகூர்	شكر	20
Shafāt	ஷபாஅத்து	شفاعة	21
Rāhattu	ராஹத்து	راحة	22
Rizku-Rāzik	ரிஸுக்	رزق \ رزاق	23
Hajattu	ஹாஜத்து	حاجة	24
Hāl- Ahwāl	ஹால்- அஹ்வால்	حال \ أحوال	25

المفردات العربية المقترضة المتعلقة بالمعاملات والمخالطة

لاقتراض هذا النوع من المفردات في اللغة التاميلية أسباب كثيرة؛ منها الأسباب الدينية والعلاقات مع العرب ونفوذ الطرق الصوفية، ومن هذه المفردات ما يأتي:

الأرقام	الشكل الكتابي	المفردات العربية المقترضة	الشكل النطقي
01	صبر	ஸப்ரு	Sabr
02	إيجاب	ஈஜாப்	Iijab
03	قبول	கபூல்	Kabūl
04	ولي	வலீ	Walii
05	شاهد	ஷாஹித்	Shahid
06	قرار	கரார்	Qarar
07	باقي	பாக்கி	Pakki
08	محبة	மொஹப்பத்	Mohabath
09	مهر	மஹர்	Mahar
10	وفاة	வபாத்து	Wafath
11	وكيل	வக்கீல்	Vakkil
12	وكالة	வக்காலத்து	Vakkalattu
13	ولاية	விலாயத்து	Vilaayat
14	ولي	வலி	Walii

194 محمد غوث محمد إنصاف، عبد الرؤوف محمد معصوم، محمد حفيز محمد شريف، عاصم
شهادة صالح علي

Walima	வலிமா	وليمة	15
Yatim	யதிம்	يتيم	16

الخاتمة

توصل البحث إلى نتائج معمة، ومنها:

- أ. بعض المفردات العربية أضيف إليها بعض الإضافات مثل السوابق واللواحق، ولكن هذه الإضافات لم تؤد إلى أي تغيير في المعاني.
- ب. بعض المفردات العربية تحولت فيها الصوائت والصوامت إلى صوائت أخرى، بعد استعمالها في اللغة التاميلية مع عدم تغيير المعاني.
- ج. بعض المفردات العربية لم تتحول بعد استعمالها في اللغة التاميلية.
- د. الأصوات العربية التي لا توجد في اللغة التاميلية مثل لها المسلمون أقرب الأصوات إليها في نطقهم وفي كتاباتهم.
- هـ. على الرغم من أن هناك أصوات - وحروفًا تاميلية للتعبير عن بعض المفردات العربية؛ لكن تعود المسلمون على استخدام المفردات العربية بدلا منها.¹⁶

¹⁶ - عبد الرزاق، (الرزاق 1989) تأثير اللغة العربية على اللغة التاميلية بحث مقدم لنيل شهادة الدبلوم العالي في معهد الخرطوم الدولي ص- 48

المصادر والمراجع

'Abd al-Razzāq. (1989). *Ta'thīr al-lughah al-'Arabīyah 'ala al-lugha al-tāmīliyyah*. baḥth takmīlī ghayr manshūrah li-nayl darajat al-mājistīr, Ma'had al-Kharṭūm al-dawlī lil-lugha al-'Arabīyyah, al-Kharṭūm, al-Sūdān.

'Abd al-Sattār, 'Abd al-Rashīd. (2015). *Waḍ' al-lugha al-'Arabīyah bi-al-madāris al-'Arabīyah al-Islāmīyah fī Sirīlānkā*, Risālat al-duktūrāh ghayr manshūrah fī al-lugha al-'Arabīyah, Jāmi'at al-Sūdān ll'ulūm wa al-tiknūlūjiyā.

Abū Bakr, Yūsuf al-Khalīfah. (2006). *al-Madkhal ilá 'ilm al-lugha*. 1st Edition. al-Kharṭūm: Jāmi'at al-Sūdān al-Maftūḥah.

Abū Mughlī, Samīḥ. (1998). *al-kalām al-Mu'arrab fī qawāmīs al-'Arab*. 1st Edition. 'Ammān: Dār al-Fikr lil-Ṭab' wa al-Nashr.

Anīs, Ibrāhīm. (1966). *Min Asrār al-lugha. al-Ṭab'ah al-thālithah*. al-Qāhirah: Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.

Inṣāf, Muḥammad Ghawth Muḥammad. (2014). *Kitābat al-lughah al-tāmīliyyah bi-al-ḥurūf al-'Arabīyah (dirāsah tārikhiyyah)*. baḥth takmīlī ghayr manshūrah muqaddam li-nayl darajat al-mājistīr, Ma'had al-Kharṭūm al-dawlī lil-lughah al-'Arabīyah, al-Kharṭūm.

Majdī, Wahbah; al-Muhandis, Kāmil. (1984). *Mu'jam al-muṣṭalaḥāt al-'Arabīyah fī al-lughah wa al-adab*. Bayrūt: Maktabat Lubnān.

Rābiḥ yas'd; Faraḥāt Mu'ammārī. (2019). al-Iqtirāḍ al-lughawī:
ishkāliyyāt wa-istirāṭijīyāt. *Majallat al-mutarjim*. 19(2), p.31-55.

Marriage Choices and Traditions among the Sri Lankan Migrant Workers in Bahrain

Pilihan Perkahwinan dan Tradisi dalam Kalangan Pekerja Migran Sri Lanka di Bahrain

Mohamed I.M. Aslam*, Iyad M.Y. Eid** and Rohaiza Rokis***

Abstract

Family and marriage in Sri Lanka have endured far-reaching changes in recent decades. Starting with the migration from Sri Lanka, particularly after the 1970s, is one of the contributing factors in such family changes. Given that Sri Lanka has been giving greater importance to family and marriage, the present paper attempts to investigate changes in marriage choices, traditions, and marital relationships due to migration. The qualitative research method was utilized, compiling data through semi-structured interviews with thirty Sri Lankan migrant families using a purposive sampling technique, which was analyzed on a thematic basis. Based on the findings, migration was the cause of change in marital choice and traditions since migrants become economically independent and cherish new cultures. The marriage contracts and couple matching among migrant workers had not been spelt out their ancient traditions of Sri Lanka, which leaned more toward love matches. The study has identified the women who migrated as housemaids had formed families

* Corresponding author. Department of Sociology and Anthropology, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, 53100 Kuala Lumpur, Malaysia (i.aslam@live.iium.edu.my)

** Department of Sociology and Anthropology, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, 53100 Kuala Lumpur, Malaysia (iyad@iium.edu.my)

*** Department of Sociology and Anthropology, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, 53100 Kuala Lumpur, Malaysia (rohaiza@iium.edu.my)

with Pakistani and Indian migrant workers, even accepting religious exogamy after arriving in Bahrain based on self-desire. These migrants concealed their personal choice and married without their parent's concerns and presence. The present study identified that wedlock without proper documents caused their children to be undocumented. Furthermore, the current study revealed that migrant workers who married other nationalities failed to establish fruitful families as their lives ended in divorce due to the lack of knowledge about marital partners and cohesive relationships with them. These findings are significant because of the dearth of literature on marriage migration among Middle Eastern migrants and the range of post-marriage challenges that migrants face in that particular destination. The information explored enriches the literature with a new sociological and empirical study.

Keywords: Migration, Sri Lankan Families, Love Marriage, The Middle East.

Abstrak

Keluarga dan perkahwinan di Sri Lanka telah mengalami perubahan yang meluas dalam beberapa dekad kebelakangan ini. Penghijrahan dari Sri Lanka, terutamanya selepas 1970-an, adalah salah satu faktor yang menyumbang kepada perubahan dalam sesebuah keluarga. Memandangkan Sri Lanka memberikan perhatian yang tinggi kepada keluarga dan perkahwinan, kajian ini menyelidik perubahan dalam pilihan perkahwinan, tradisi dan hubungan perkahwinan yang terkesan akibat penghijrahan. Kaedah kajian kualitatif telah digunakan bagi menyusun data yang didapati melalui temu bual separa berstruktur dengan tiga puluh keluarga migran Sri Lanka menggunakan teknik persampelan bertujuan yang dianalisis secara tematik. Berdasarkan dapatan kajian, penghijrahan merupakan punca kepada perubahan dalam pilihan perkahwinan dan tradisi apabila migran menjadi bebas dari segi ekonomi dan menerima budaya baharu. Kontrak perkahwinan dan padanan pasangan dalam kalangan pekerja asing tidak mengikuti tradisi Sri Lanka yang lebih cenderung kearah memilih pasangan atas dasar cinta. Kajian ini telah mendapati bahawa wanita yang berhijrah sebagai pembantu rumah telah membentuk keluarga bersama pekerja asing daripada Pakistan dan India. Mereka turut menerima eksogami agama selepas tiba di Bahrain oleh sebab keinginan diri. Golongan

migran merahsiakan pilihan peribadi mereka dan berkahwin tanpa penglibatan dan kehadiran ibu bapa mereka. Kajian ini mengenal pasti bahawa perkahwinan tanpa dokumen yang betul menyebabkan anak-anak mereka tidak mempunyai dokumen sewajarnya. Tambahan pula, kajian semasa menunjukkan bahawa pekerja asing yang berkahwin dengan warganegara lain gagal mewujudkan keluarga yang bahagia kerana perkahwinan mereka sering berakhir dengan perceraian. Hal ini kerana kurangnya pengetahuan tentang pasangan suami isteri dan kesatuan dalam hubungan antara mereka. Dapatan daripada kajian ini adalah penting kerana terdapat kekurangan literatur tentang penghijrahan perkahwinan dalam kalangan migran Timur Tengah dan cabaran-cabaran selepas perkahwinan yang dihadapi oleh migran dalam kawasan tersebut. Maklumat yang didapati daripada kajian ini dapat memperkaya literatur bagi kajian-kajian sosiologi dan empirikal.

Kata Kunci: Migrasi, Keluarga Sri Lanka, Perkahwinan Cinta, Timur Tengah.

Background

The family is considered the primary social and functional unit in all human societies, where sexual relationships are socially approved among couples and children are nurtured until they find their own families¹. Islam portrays love and compassion as the highest objectives of conjugal life². Marriage is the best practice in the family in which a family is built so as to have a harmonious relationship between men and women. The ties that are created by marriage ensure the smooth function of society by transmitting the culture and expanding the family chain. However, families face far-reaching challenges in preserving family values and ensuring family functions in the globalized world, characterized by a market-oriented economy, liberalizing the global

¹ Rahul Sharma, "The Family and Family Structure Classification Redefined for the Current Times," *Journal of Family Medicine and Primary Care* 2, no. 4 (2013): 306, <https://doi.org/10.4103/2249-4863.123774>.

² ar-Rūm 30:21

culture, and making imperative changes in human interactions³. Since the global market is open, it causes increasing migration and displacement, all of which make family changes evident.

Migration has been a rapidly growing phenomenon in recent decades, and international migrants can be found everywhere⁴. Among those migrating, Sri Lankan migrants constitute considerable in the Asian and Middle East corridors. According to a report published by the Sri Lankan Bureau of Foreign Employment⁵, the main authoritative body registering migrant workers, nearly 90% of workers were employed in Middle East countries in 2018. Although the studies that tackled Sri Lankan migrant workers have been increasing over the last three decades, which have identified migration-related phenomena such as migration motives⁶, migrants' vulnerability in the destination⁷, and the contribution of remittances to the families left behind and transnational mothering⁸, most of these studies limited focusing on individual migrant workers, mostly female migrants' experiences⁹. A body of literature based on various migration corridors has documented that binational

³ Alphonse Kasongo, "Impact of Globalization on Traditional African Religion and Cultural Conflict," *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences* 2, no. 1 (2010): 309–22.

⁴ Hania Zlotnik, "International Migration 1965-96 : An Overview," *Population and Development Review* 24, no. 3 (1998): 429–68.

⁵ (SLBFE, 2019)

⁶ Asha L. Abeyasekera, 'Youth Mobility and Overseas Migration in Sri Lanka', in *The Challenges of Youth Employment in Sri Lanka*, ed. by Ramani Gunathilaka, Markus Mayer, and Milan Vodopivec, 1st edn (Washington, D.C: The World Bank, 2010), pp. 139–68.

⁷ P. Hewage, C. Kumara, and Jonathan Rigg, "Connecting and Disconnecting People and Places: Migrants, Migration, and the Household in Sri Lanka," *Annals of the Association of American Geographers* 101, no. 1 (2011): 202–19,

<https://doi.org/10.1080/00045608.2010.532741>; Shirani Hetti Arachchi, "Violation of Migrant Women Worker's Rights in Middle-East," *International Journal of Arts and Commerce* 2, no. 2 (2013): 332–47, www.ijac.org.uk.

⁸ Ayako Kageyama, "Extent of Poverty Alleviation by Migrant Remittances in Sri Lanka," *South Asia Research* 28, no. September 2006 (2008): 89–108,

<https://doi.org/10.1177/026272800702800105>; Judith Shaw, "Housemaid Remittances in Rural Sri Lanka: Development Policy Issues," in *17th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia* (Victoria: Monash Asia Institute, 2008), 1–17; Swarna Ukwatta, "Sri Lankan Female Domestic Workers Overseas: Mothering Their Children from a Distance," *Journal of Population Research* 27 (2010): 107–31, <https://doi.org/10.1007/s12546-010-9035-0>.

⁹ Abeyasekera, "Youth Mobility and Overseas Migration in Sri Lanka."

marriages between people entering the labour market have been increasing with the increase of migration¹⁰. Furthermore, many authors have drawn attention to the various impacts of migration on migrant families, the marriage formalities, and the changes inside the family, such as the husband-wife and parent-child relationships¹¹. Given that researchers have paid attention to the family and its success, divorce has received their attention, which the marriage migrants face, particularly female migrants who alliance with other nationalities¹². Sri Lankan society is not an exception to these challenges. However, the experiences of migrant families and marriages have not been examined either by migration or labour researchers in Sri Lanka.

Given that Sri Lankan society gives greater importance to the family, documenting changes in migrant families receives the foremost attention in this research. The family has been a strong unit in Sri Lankan culture and every society whose members are bound by legal, biological, and emotional ties¹³. Society's structure and social order are maintained in Sri Lanka by the mainstream ethnic groups of Sri Lanka, Sinhalese, Tamils, Muslims, and Christians, by embracing legal marriage, wedding customs and traditions¹⁴. Sri Lankan marriages are foregrounded by cultural values and backgrounded by religious morals and law, which are restrictive in nature. For instance, in the traditional marriage culture of Sri Lanka, the bride and groom must obtain their parent's consent before

¹⁰ Eleonore Kofman et al., "Introduction Issues and Debates on Family-Related Migration and the Migrant Family: A European Perspective," in *Gender, Generations and the Family in International Migration*, ed. Eleonore Kofman et al. (Amsterdam University Press, 2011), 13–54.

¹¹ W. A. Dumon, "Family and Migration," *International Migration* 27, no. 2 (1989): 251–70, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.1989.tb00255.x>.

¹² K. Caarls and V. Mazzucato, "Does International Migration Lead to Divorce? Ghanaian Couples in Ghana and Abroad," *Population* 70, no. 1 (2015): 127–51, <https://doi.org/10.3917/popu.1501.0135>; Jennifer E Glick, "Connecting Complex Processes: A Decade of Research on Immigrant Families," *Journal of Marriage and Family* 72, no. 3 (2010): 498–515.

¹³ Bruce Caldwell, "Marriage in Sri Lanka, A Century of Change" (Australian National University, 1992).

¹⁴ Luc Bulten et al., *Contested Conjuality? Sinhalese Marriage Practices in Eighteenth-Century Dutch Colonial Sri Lanka*, *Annales de Demographie Historique*, vol. 135, 2018, <https://doi.org/10.3917/adh.135.0051>; Caldwell, "Marriage in Sri Lanka, A Century of Change."

being allowed to marry, and the cast and wealth are notable concerns¹⁵. Muslims are obliged to comply with the legal impediments that Islamic law commands, such as the prohibition of polyandry¹⁶. However, the changing social world and the growing of non-agricultural sectors to earn money, thus facilitating exposure to the outer world, brings imperative changes in the family, such as self-choice of marriage partner, delaying marriages, and exogamous marriages even with different nationalities. Starting migration from Sri Lanka, particularly after the 1970s, is one of the contributing factors in such family changes¹⁷. Romantic relationships and exogamous marriages have been observed in the migrated destinations, particularly in the Middle East. For instance, Sri Lankan domestic workers who stay outside their employers' homes in Jordan keep romantic ties with male workers from Sri Lanka, Pakistan, India, Egypt, and Bangladesh and often marry them¹⁸.

Although the few facts related to marriages and family changes have been highlighted, the pattern of how they form their families and subsequent consequences due to these marriages has received less attention in the literature. The consequences of cross-border marriage are significant as it leads to many challenges, such as women who marry outside of the traditional practice of arranged marriage, losing family

¹⁵ Ramesha Jayanththi, *Changing Notion of Love and Sexuality of Sri Lankan Family: The Challenges from the British Colonial Ethical Hegemony* (Germany: Ruhr University of Bochum, 2021).

¹⁶ Saleem Marsoof, "The Muslim Law of Marriage Applicable in Sri Lanka," *Law College Law Review*, no. 13 (2006): 33–52.

¹⁷ Michele Ruth Gamburd, *The Kitchen Spoon's Handle: Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids* (New York: New York: Cornell University Press, 2000).

¹⁸ Elizabeth Frantz, "Of Maids and Madams: Sri Lankan Domestic Workers and Their Employers in Jordan," *Critical Asian Studies* 40, no. 4 (2008): 609–38, <https://doi.org/10.1080/14672710802505323>.

support at the beginning¹⁹ and facing divorce²⁰ and legal precarity²¹ subsequently. Since Sri Lankan society has been giving greater importance to the family and marriage, and Sri Lankans have been migrating from the restrictive conjugal setup, it would be significant to investigate the changes that occur in marriage choices and the marriage formalities that migrants follow. Accordingly, taking migration as a frame, which causes the changes in the family and challenges its smooth running, the family is being explored in the present research. Then Bahrain is a case history that exemplifies what has been found before with empirical evidence that most readers unexpected.

Sri Lankan Families and Marriages

Marriage traditions among the mainstream ethnic groups in Sri Lanka, Sinhalese, Tamils, Muslims, and Christians, vary since each ethnic community marries based on their own religious and cultural values. Nevertheless, the common feature identified among them was that they complied with common marriage procedures that the territory defined as Sri Lankans. The present section attempts to accumulate the literature on various marriage practices in Sri Lanka in order to compare them with the migrated community.

Early writers on Sri Lankan marriage, such as Yalman (1967)²², Leach (1966)²³ and Tambiah (1966)²⁴, have discussed Sinhalese marriage practices and kinship patterns even from the Kandyan

¹⁹ Cecilia Menjivar and Olivia Salcido, "Immigrant Women and Domestic Violence - Common Experiences in Different Countries," *Gender and Society* 16, no. 6 (2002): 898–920, <https://doi.org/10.1177/089124302237894>.

²⁰ Gunnar Andersson, Ognjen Obućina, and Kirk Scott, "Marriage and Divorce of Immigrants and Descendants of Immigrants in Sweden," *Demographic Research* 33, no. 1 (2015): 31–64, <https://doi.org/10.4054/DemRes.2015.33.2>.

²¹ Govert Bijwaard and Stijn van Doeselaar, "The Impact of Divorce on Return-Migration of Family Migrants," *SSRN Electronic Journal*, no. June 2001 (2021), <https://doi.org/10.2139/ssrn.2157994>.

²² Nur Yalman, *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon*. (Berkeley: University of California Press, 1967), <https://doi.org/10.2307/2799469>.

²³ Edmund Ronald Leach, *Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).

²⁴ S. J. Tambiah, "Kinship Fact and Fiction in Relation to the Kandyan Sinhalese," *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 95, no. 2 (1965): 131, <https://doi.org/10.2307/2844423>.

kingdom in central and north-central Sri Lanka. Among the Sinhalese racial community, during the Kandyan kingdom, one of the surprising findings was the practice of polyandry marriage, which is called '*eka-ge-kema*' (eating in one house), which is adding another husband into a woman's marital life. Sharing food among the woman's husbands was a primary expected obligation of that woman in the family²⁵. In polyandrous marriage rituals, husbands were quite embarrassed, thus limiting their consolidation to land and labour instead of shared sexuality²⁶. In fact, polyandry marriage was a matter of sharing the wealth among the family members or the mechanism to shrink the wealth within one family. Anthropological studies that focused on marriage practices during the eighteenth century inform that polyandrous during that time was very rare²⁷. Studies conducted in the early 1990s did not even attempt to analyze polyandrous since that practice was nonexistent²⁸. The foregone findings show that the community was reluctant to accept polyandrous over time, and the Sinhalese marriage system changes are apparent. Similarly, Muslims are reluctant to practice polyandry marriage since, during the subsistence of the first marriage, a married woman cannot legally contract a second marriage as per Islamic marriage law²⁹.

Polygamy was also practised among different racial communities, but among the Sinhalese, some had married sisters who were in the same family³⁰, which is paradoxical with Islamic polygamy practice. Muslims must consider the legal impediments that Islamic law has thought when contracting any type of marriage, monogamy and polygamy, even in Sri Lanka, which may be on account of consanguinity or the ground of affinity and fosterage³¹. Notably, Sinhalese and other racial communities, except Muslims, cannot legally practice polygamy in Sri Lanka. Though Islam has allowed marrying four women at a time, Islamic teachings say that marrying a woman and her sister at a time, his

²⁵ Steven Kemper, "Polygamy and Monogamy in Kandyan Sri Lanka," *Journal of Comparative Family Studies* 11, no. 3 (1980): 299–323.

²⁶ Kemper; Tambiah, "Kinship Fact and Fiction in Relation to the Kandyan Sinhalese."

²⁷ Bulten et al., *Contested Conjugalities? Sinhalese Marriage Practices in Eighteenth-Century Dutch Colonial Sri Lanka*.

²⁸ Caldwell, "Marriage in Sri Lanka, A Century of Change."

²⁹ Marsoof, "The Muslim Law of Marriage Applicable in Sri Lanka."

³⁰ Kemper, "Polygamy and Monogamy in Kandyan Sri Lanka."

³¹ Marsoof, "The Muslim Law of Marriage Applicable in Sri Lanka."

wife being then alive, and any of her paternal aunts or a woman and her maternal aunts are forbidden³². Currently, Sri Lankan Muslims follow the Muslim law contained in the statutory framework of the Muslim Marriage and Divorce Act of 1951, which is consistent with the basic principles of Islamic law and morality³³. Generally, until the sixteenth century, Sri Lankan society married based on mutual agreement and traditional customs, and there was vagueness in identifying legal marriages³⁴.

As the Portuguese and then Dutch landed in Sri Lanka from the sixteenth century onwards, some European customs were introduced, which were opposed to Sinhalese cultural norms and traditions³⁵. The customs, such as marriages through an official ceremony performed by a church minister, which was practised from 1580 onwards, and the European concept of illegitimacy that the Dutch introduced were somehow strange to the Sinhalese. For instance, children of women who had married lower their cast were considered illegitimate³⁶. In fact, this marriage custom was introduced indirectly to control Christian marriage with a non-Christian and to ensure the intergenerational transmission of feudal services attached to the land³⁷. Notably, Muslims were legally forbidden to form a marriage contract with a non-Muslim man and a marriage contract with a non-Muslim woman, except with a woman following a revealed religion such as Christianity or Jews, collectively known as *Ahlul Kitab* (people of the book)³⁸. Besides, in the eighteenth century, when marriage registration was introduced, this caused many to skip undocumented marriages and marriage practices that culture does not value. It is pertinent to note that Leach (1966) stressed that although governmental pressure was incurred on village

³² Muslim, *Sahih Muslim*, ed. 1991

³³ Marsoof, "The Muslim Law of Marriage Applicable in Sri Lanka."

³⁴ Nadeera Rupesinghe, "Navigating Pluralities Reluctantly: The Marriage Contract in Dutch Galle," *Itinerario* 42, no. 2 (2018): 220–37, <https://doi.org/10.1017/S0165115318000311>.

³⁵ Bulten et al., *Contested Conjugalities? Sinhalese Marriage Practices in Eighteenth-Century Dutch Colonial Sri Lanka*.

³⁶ Bulten et al.

³⁷ Bulten et al.; Rupesinghe, "Navigating Pluralities Reluctantly: The Marriage Contract in Dutch Galle."

³⁸ Marsoof, "The Muslim Law of Marriage Applicable in Sri Lanka."

peasantry to comply with the law, very few did so and registered their marriages³⁹.

Though the Sri Lankan community's marriages were restricted by law to a certain respect, some cultural facts, such as couple matching, dowry, believing in astrology or horoscope, and wedding ceremonies, could not be restricted by any legal or political forces. The Sri Lankan community follow various customs, which are culturally rich, based on the ethnic community that they belong to. The typical marriage practices that many authors agreed on was that parents arranged most marriages for their daughters' past puberty, and the residence type was either based on *Binna* (uxorilocal) or *Diga* (virilocal) marriage, which lodging the husband with the bride's family or the wife's residence with the groom's family⁴⁰. Apart from that, Sri Lankan Buddhists believe that marrying a person by looking at astrology helps to cope with the fear of marrying the unknown, granting a moral guarantee that marital union will persist⁴¹. A study conducted among Muslims in the Kutali community in the Monaragala district asserts that love among them is considered inevitable in village marital choice and sometimes an acceptable motive for marriage⁴². Another ethnographic study on the Puttalam Muslim community emphasizes that Marrikar families are still willing to endogamy marriage practices to maintain their uniqueness⁴³. The above findings show that a community cannot easily be transformed from what it perceives as a change and its original norms.

The Sri Lankan marriage system includes dichotomous practices, either arranged marriage, which occurs mainly with family members' involvement, and love marriages, which start with love prior to marriage

³⁹ Leach, *Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship*.

⁴⁰ Anju Malhotra and Amy Ong Tsui, "Marriage Timing in Sri Lanka: The Role of Modern Norms and Ideas," *Journal of Marriage and the Family* 58, no. 2 (1996): 476, <https://doi.org/10.2307/353511>.

⁴¹ Asha L Abeyasekera, "From 'Arranged' to 'Choice' Changing Marriage Practices in Contemporary Sri Lanka," in *Rethinking Kinship and Marriage in Sri Lanka: Gender, Intimacy, and Change Workshop*, 2015, 1–37.

⁴² Victor C. De Munck, "Love and Marriage in a Sri Lankan Muslim Community: Towards a Reevaluation of Dravidian Marriage Practices," *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 698–716.

⁴³ M.S.M Anes, *History and Life Style of Muslims of Puttalam*, 1st ed. (Colombo: Kumaran Book House, 2009).

and end with marriage with or without concern of the parents⁴⁴. However, marriage based on love or personal choice was not a solitary practice in society. Families' involvement in traditional marriages in Sri Lanka was vital. In this traditional marriage culture of Sri Lanka, the bride and groom must obtain their parent's consent before being allowed to marry, and the cast and wealth are notable concerns⁴⁵. Furthermore, the couples' freedom to choose partners was restricted to the interest of their paternal kin group, where marrying outside one's cast group was unimaginable⁴⁶. Even in love marriages, if the matter was informed to the parents, the young couple would step back, allowing their parents to negotiate marriage-related matters, including the marriage ceremony⁴⁷. Even though sexual activities and love life were practised before and after Sri Lankan colonization, early marriages were not purely a romantic decision⁴⁸. Instead, it was a family strategy and matter of inheritance issue in which the family counteracted property fragmentation by allowing cross-cousins to marry⁴⁹.

In the changing social world, Sri Lankan society has changed from a family and community-centred to an individualistic one where individuals choose their marriage partners based on their skills, education, and jobs⁵⁰. Increasingly, a young woman's marriage in Sri Lanka depends more on her own ability and choice than relying on her

⁴⁴ Anuja P. Premawardhena et al., "Marriage Patterns in Sri Lanka and the Prevalence of Parental Consanguinity in Patients with β -Thalassaemia: A Cross-Sectional Descriptive Analysis," *Journal of Biosocial Science* 52, no. 4 (2020): 573–84, <https://doi.org/10.1017/S0021932019000658>.

⁴⁵ Jayanththi, *Changing Notion of Love and Sexuality of Sri Lankan Family: The Challenges from the British Colonial Ethical Hegemony*.

⁴⁶ Bulten et al., *Contested Conjugalities? Sinhalese Marriage Practices in Eighteenth-Century Dutch Colonial Sri Lanka*; Jayanththi, *Changing Notion of Love and Sexuality of Sri Lankan Family: The Challenges from the British Colonial Ethical Hegemony*.

⁴⁷ Asha L. Abeyasekera, "Narratives of Choice: Marriage, Choosing Right and the Responsibility of Agency in Urban Middle-Class Sri Lanka," *Feminist Review* 113, no. 1 (2016): 1–16, <https://doi.org/10.1057/fr.2016.3>.

⁴⁸ Bulten et al., *Contested Conjugalities? Sinhalese Marriage Practices in Eighteenth-Century Dutch Colonial Sri Lanka*; Caldwell, "Marriage in Sri Lanka, A Century of Change."

⁴⁹ Bulten et al., *Contested Conjugalities? Sinhalese Marriage Practices in Eighteenth-Century Dutch Colonial Sri Lanka*.

⁵⁰ Caldwell, "Marriage in Sri Lanka, A Century of Change."

family⁵¹. A recent study by Udalagama⁵² on the marital conflict in Sri Lanka has explored that due to love affairs, even during school time, women's family, most of the time, is reluctant to accept such affairs, thus causing them to elope and get merry. It is quite evident that the modern changes among the urban middle-class women in Sri Lanka in which young women emphasize the self as the principal navigator of their life course, including determining their life partner, narrating it as their inner desire rather than social expectation⁵³. In this process, some families no longer prevent love marriages, but when couples choose their partners by their own choices, they are not obliged to take any responsibility if anything goes wrong⁵⁴. Furthermore, parents have been more concerned that love marriages would end in cross-cast or cross-religion marriages⁵⁵.

Self-choice of marriage partner, women's economic liberality, and nuclear families are three pathways absent in the marriage history of Sri Lanka and are modern experiences. Since the non-agricultural type of employment is increasing, thus causing males and females to be exposed to the outer world, love marriage become the norm in society⁵⁶. As per the studies, the emerging nuclear rather than extended-family type is another notable reason why autonomous mate selection and romantic love are more prevalent in society⁵⁷. On the other hand, a woman's increasing pressure of the obligations in the nuclear family setup, finding a job before the marriage, and accumulating dowry on her own has

⁵¹ Bruce Caldwell, "The Family and Demographic Change in Sri Lanka," *Health Transition Review* 6, no. Supplement. The Shaping of fertility and mortality declines: the contemporary demographic transition (1996): 45–60; Abeyasekera, "Narratives of Choice: Marriage, Choosing Right and the Responsibility of Agency in Urban Middle-Class Sri Lanka."

⁵² Udalagama (2021)

⁵³ Abeyasekera, "Narratives of Choice: Marriage, Choosing Right and the Responsibility of Agency in Urban Middle-Class Sri Lanka."

⁵⁴ Caldwell, "The Family and Demographic Change in Sri Lanka."

⁵⁵ John Caldwell et al., "Is Marriage Delay a Multiphasic Response to Pressures for Fertility Decline? The Case of Sri Lanka," *Journal of Marriage and Family* 51, no. 2 (1989): 337–51.

⁵⁶ Caldwell et al.

⁵⁷ Gary R Lee and Lorene Hemphill Stone, "Mate-Selection Systems According to Family Criteria :," *Journal of Marriage and Family* 42, no. 2 (1980): 319–26.

received increasing attention, all of which sometimes delay the marriage at her proper age⁵⁸.

From the beginning to date, Sri Lankan marriages seem rigid in terms of marriage choice and agreement, following formalities of marriage, and considering legal impediments to the marriage. According to the reviewed literature, the Sri Lankan community always resorts to formal marriages to start their family life, which the culture values. However, changes in the family structure and earning opportunities outside the country change the traditional marriage practices and need to be spelt out as the community expects, which has received primary focus in this particular research.

Framing Marriages Based on Migration

Migration is the growing passage that prompts migrants to become economically independent, accumulate whatever amount they want for dowry and marriage, and be ready to marry on their choice, even finding a life partner other than one's birth country. In the migrated destinations, binational marriages between people of native origin and migrants entering the labour market with the intention of marrying have been on the rise⁵⁹. Some marriages between native people and migrants happen intending to settle in the migrated destinations. For instance, skilled labour migrants who enter Hong Kong, Korea, Singapore, and Taiwan are more interested in staying longer and exploring new lives, despite their economic prosperity, in order to find a spouse to settle permanently in the host country⁶⁰. As cited in Shanghai, such intermarriages are often associated with maximizing wealth and social status⁶¹. Similarly, an empirical study noted that single mothers from the Philippines migrated to France as domestic workers and married native

⁵⁸ Malhotra and Tsui, "Marriage Timing in Sri Lanka: The Role of Modern Norms and Ideas."

⁵⁹ Kofman et al., "Introduction Issues and Debates on Family-Related Migration and the Migrant Family: A European Perspective."

⁶⁰ Wei Jun Jean Yeung and Zheng Mu, "Migration and Marriage in Asian Contexts," *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2020, <https://doi.org/10.1080/1369183X.2019.1585005>.

⁶¹ James Farrer, "From 'Passports' to 'Joint Ventures': Intermarriage between Chinese Nationals and Western Expatriates Residing in Shanghai," *Asian Studies Review* 32, no. 1 (2008): 7–29, <https://doi.org/10.1080/10357820701870742>.

sponsors by expecting a better life for their families and a promising future for their children⁶². Given that women are growing as economic providers in Vietnamese society, they expect better marriage prospects, mainly by choosing potential grooms in Taiwan, even with the help of the family⁶³. Such married migrant women in Taiwan and South Korea act as a bride for their foreign partners and breadwinners to the family they migrated from⁶⁴.

Another set of literature deals with the marriages between second-generation immigrants and someone from their parent's native country⁶⁵, as studies have identified British Pakistani Muslims who were married to a spouse from their parents' or grandparents' native country⁶⁶. British-born Pakistani and Bangladeshi women marry men back home, probably a cousin, with traditional Pakistani or Bangladeshi culture, such as expecting more responsibilities to be done by women at home and restrictions on engaging in labour force participation outside the home⁶⁷. Besides these cultural preferences, it is further evident, as found in Belgium on partner choices among men and women of Turkish, Algeria, Morocco, Tunisia, Panjabi Sikh, as well as Pakistan and Albania, that occurs with their own desires and preferences⁶⁸. Given that the

⁶² Asuncion Fresnoza-Flot, "Beyond Migration Patterns- Understanding Family Reunion Decisions of Filipino Labour and Thai Marriage Migrants in Global Reproductive Systems," *Migration Studies* 6, no. 2 (2018): 205–24, <https://doi.org/10.1093/migration/mnx038>.

⁶³ Danièle Bélanger and Tran Giang Linh, "The Impact of Transnational Migration on Gender and Marriage in Sending Communities of Vietnam," *Current Sociology* 59, no. 1 (2011): 59–77, <https://doi.org/10.1177/0011392110385970>.

⁶⁴ Hee Kang Kim, "Marriage Migration between South Korea and Vietnam: A Gender Perspective," *Asian Perspective* 36, no. 3 (2012): 531–63, <https://doi.org/10.1353/apr.2012.0020>; Bélanger and Linh, "The Impact of Transnational Migration on Gender and Marriage in Sending Communities of Vietnam."

⁶⁵ Helga Eggebø and Jan-Paul Brekke, "Family Migration and Integration: The Need for a New Research Agenda," *Nordic Journal of Migration Research* 9, no. 4 (2019): 425–44, <https://doi.org/10.2478/njmr-2019-00030>.

⁶⁶ Katharine Charsley, "Vulnerable Brides and Transnational Ghar Damads: Gender, Risk and 'Adjustment' among Pakistani Marriage Migrants to Britain," *Indian Journal of Gender Studies* 12, no. 3 (2005): 381–406, <https://doi.org/10.1177/097152150501200210>.

⁶⁷ Angela Dale and Sameera Ahmed, "Marriage and Employment Patterns amongst UK-Raised Indian, Pakistani, and Bangladeshi Women," *Ethnic and Racial Studies* 34, no. 6 (2011): 902–24, <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.564058>.

⁶⁸ Marlies Casier et al., "Breaking the In-Group out-Group: Shifting Boundaries in Transnational Partner Choice Processes of Individuals of Moroccan, Tunisian, Algerian,

marriage migrations in these contexts relate to native-born sponsors or with already settled migrants, studies by far analyze the integration and assimilation issues and labour force participation of newly arrived spouses⁶⁹.

The third form of marriage occurs between migrant workers who are from different nationalities in the host country, which is the temporary destination for them. The causes of such marriages have received less attention in the literature. According to certain reports, love relationships between migrants from different nationalities end in marriage. Studies often explore love marriages as a transitional phase in the structure of forming families⁷⁰. Such romantic relationships that ended in marriage have been found among Sri Lankan migrant workers in Jordan⁷¹. In this transitional phase, some women in Jordan decided to live away from their employers, experiencing more freedom, including sexual encounters with male coworkers. Furthermore, domestic workers outside their employers' homes keep romantic ties with male workers and often marry them⁷². Most of the migrants who engage in cross-border marriages are most vulnerable and economically deprived⁷³.

Turkish, Punjabi Sikh, Pakistani and Albanian Descent in Belgium," *Sociological Review* 61, no. 3 (2013): 460–78, <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12029>.

⁶⁹ Saskiya Bonjour and Albert Kraler, "Introduction: Family Migration as an Integration Issue? Policy Perspectives and Academic Insights," *Journal of Family Issues* 36, no. 11 (2015): 1407–32, <https://doi.org/10.1177/0192513X14557490>; Katharine Charsley et al., "Marriage Migration and Integration Report" (Bristol, 2016), <http://www.bristol.ac.uk/ethnicity/projects/mmi/>; Katharine Charsley, Marta Bolognani, and Sarah Spencer, "Marriage Migration and Integration: Interrogating Assumptions in Academic and Policy Debates," *Ethnicities* 17, no. 4 (2017): 469–90, <https://doi.org/10.1177/1468796816677329>.

⁷⁰ Kimberly Hart, "Love by Arrangement: The Ambiguity of 'spousal Choice' in a Turkish Village," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, no. 2 (2007): 345–62, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00438.x>.

⁷¹ Frantz, "Of Maids and Madams: Sri Lankan Domestic Workers and Their Employers in Jordan"; Monica Smith, "Erasure of Sexuality and Desire: State Morality and Sri Lankan Migrants in Beirut, Lebanon," *Asia Pacific Journal of Anthropology* 11, no. 3 (2010): 378–93, <https://doi.org/10.1080/14442213.2010.511630>.

⁷² Frantz, "Of Maids and Madams: Sri Lankan Domestic Workers and Their Employers in Jordan."

⁷³ Kim, "Marriage Migration between South Korea and Vietnam: A Gender Perspective."

The above literature so far shows all kinds of marriages that take place in the migrated destination itself. Apart from that, migrants take migration as a means to accumulate money and settle in the country again after marriage or sometimes repeat migration. As per the forgone studies, forming families in the migrated destination happens for various purposes, such as permanent settlement and as a temporary economic remedy. The structure of forming a family in these destinations occurs through family support or self-choices, probably love marriages. It was pertinent to inquire whether migration and marriage were related, particularly changes in forming families and challenges they face subsequently, and if so, what factors were involved, which is the frame for the present analysis.

Methodology

Study Approach and Sample

The present qualitative research on Sri Lankan migrant families has applied the case study method. Bahrain is the case history that exemplifies the Marriage pattern of Sri Lankan migrants. Qualitative research is a strategically conducted argument about the shifting context and situation in which the researcher interacts, and the investigation takes place⁷⁴. The approach merely involves studying the social or human problem in a natural setting⁷⁵. Throughout the investigation, the researcher used this approach to understand the multifaceted pattern of the migration of families during their transitional period in Bahrain, examining the structure of forming families among Sri Lankan migrant workers and the range of challenges that migrant workers faced during and after marriages in the destination country.

The informants of the present study were 30 breadwinners of the family who had resided with families in Bahrain for more than six months. The Kingdom of Bahrain is reported as one of the region's wealthiest countries. It competes in oil exports with other oil-exporting countries in the region and employs labour from the South Asian

⁷⁴ Jennifer Mason, *Qualitative Researching*, 2nd edn (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., 2002).

⁷⁵ Norman K Denzin and Yvonna S Lincoln, *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 3rd ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., 2005).

region⁷⁶. Sri Lankan migrants have been migrating to Bahrain since the late 1970s. By 2018, the total departure of Sri Lankan migrant workers to Bahrain was 2922⁷⁷. First, migrant families were identified with the help of Darul Iman Bahrain, a welfare organization for Sri Lankans. Then, the sample was collected using the purposive sampling method and snowball technique, which enabled the selection of unique informants who were informative and helped with other cases. Accordingly, Table 1 shows the characteristics of the informants from whom data were collected.

Table 1 Characteristics of the Informants

Interview group	Category	Participants
Marriage migrants	Marriages during migration	20
	Married to other nationalities	08
	Married to Sri Lankans	12
	Reunited families	10
Families	Families with children	27
	Divorcee	05
Breadwinners	Male	17
	Female	13
Ethnicity	Muslims	22
	Sinhalese	05
	Tamils	03
Visa holders	Documented migrants	19
	Undocumented migrants	11
Employees	Skilled and Middle-Skilled workers	16
	Low-skilled workers and Housemaids	15

n=30

Informants included those who formed families after their migration and families reunited in Bahrain. The present study reported that 20 of the migrants' marriages happened during the migration; among them, eight migrants married to nationalities other than Sri Lankans, such as Pakistani or Indian workers. Three families had left

⁷⁶ Graeme Hugo, 'International Migration and Development in Asia', in *8th International Conference of the Asia Pacific Migration Research Network on the Theme of 'Migration, Development and Poverty Reduction'* (Fuzho, China, 2007), pp. 1–18.

⁷⁷ (SLBFE, 2019)

their children behind, and the rest of the families lived with one and two or three children in Bahrain. Interview responses were collected from male and female breadwinners, who were the primary economic providers of their families. According to interview responses, there were 22 Muslims; five were Sinhalese, and three were Tamils. During the interview, 11 families had lost their valid resident passes, and their families were undocumented. Among the participants, most of the low-skilled workers engaged in precarious jobs, such as maids, babysitting, taxi riders, security guards, and daily paid work. Their families had been in Bahrain for more than two years. Among the skilled and middle-skilled workers, interview responses were taken from quantity surveyors, assistant accountants, IT designers, and various categories in administrative divisions. After the interviews with 26 informants, the researcher received repeated information that reflected that data saturation was achieved.

Data Collection

In-depth interviews, which lasted an average of 45 minutes, were conducted from August 2020-August 2021 with migrant families using a semi-structured questionnaire. The present research used an online platform, such as Zoom and WhatsApp, with the informants' consent due to COVID-19 pandemic restrictions. In the online platform, the recording process was convenient and was done with prior approval from participants. Furthermore, as mentioned in research ethics, the participants were informed about the potential risks, benefits, nature of the research, and the right to withdraw from the interview⁷⁸. Furthermore, the confidentiality assurance and participant anonymity protection were clearly explained. Then, each participant's willingness to take part in the interview was taken by giving the consent form to sign. Accordingly, informants' identity and information confidentiality were protected at every research step. While building trust between the researcher and participants, the project was summarised in layperson's terms as much as informants need before meeting in an interview. The researcher was accompanied by his spouse in the discussion, as some Muslim women were restricted from meeting male strangers without husbands or close male guardians (*Mahram* in the Arabic language).

⁷⁸ Howard Lune and Bruce L. Berg, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, 9th ed. (Pearson Education Limited, 2017).

These ethical processes helped to build trust between the researcher and the informants.

Data Analysis

A thematic approach, a digital method (ATLAS.ti), was used to present the findings. First, recorded interviews were transcribed and checked concerning what the participants exactly meant. Then, the data were analyzed by organizing categories on the basis of themes. Finally, narratives and detailed interpretations of the cases come under the theme topics to cover some surprising information and exciting concepts.

Findings

A shift of marriage choice and formalities and subsequent consequences were incorporated in the broad framework of migration, which were narrated supporting the evidence collected from Sri Lankan marriage migrants. Accordingly, the following section presents the findings based on three subthemes: the marriage choice, which explains the shift from arranged to love marriages; marriages from different nationalities, which narrates binational marriage in which migrants were involved and its consequences; marriage formalities, which to explain the legal impediments that migrants faced.

Marriage Choice

In this theme, marriage choice among the Sri Lankans was illustrated within the framework of migration, thus explaining how migrants narrated their life stories when selecting future life partners as part of their transitional life. Through the migration, they gained what they had lost in their native country in terms of economy, freedom, and exposure to modernity. Thus, many decisions were made by migrants since they were far from the social support that they had before their migration, such as parental involvement in family matters, thus causing them to go ahead with bringing the self as a principal navigator in their marriage choice. Although 'whether' to marry was decided by migrants, 'to whom they to marry' was still influenced by their parents in an arranged marriage. Raheem, for instance, migrated to Bahrain after finishing his Advance Level (A/L) examination to earn money in a

productive working environment, and he narrated that after four years of working, he accumulated what he wanted and built his own house, after which he initiated consulting his parents about the marriage. According to his narration, his parents suggested a cross-cousin to marry, and eventually, he did so. He said:

When I built my own house, I showed my intention to marriage to my parents. They didn't refuse it, but they said to marry one of my cuisines--my mother's brother's daughter-. I accepted. (Interview with Raheem)

Interviewees' responses revealed that migrants were anxious when they decided to marry as they wanted to satisfy their parents and relatives regarding their choice and to fulfil the responsibility ahead of them. According to Ihsan's story, father and son worked together in Bahrain, and both of their earnings were shared in family expenses. Then, cutting off one's earnings in the family would cause an expenditure burden. Such families had lengthy negotiations on marriage decisions. Ihsan was only 24 years old, worked as an accountant, and married a Sri Lankan bride with his family's support. This discussion and family support were possible since he had developed a prolonged relationship with his family. He said:

Partially, I was spending on my family, such as paying utility bills and food expenses. When I decided to marry since I had a job with satisfactory earnings, I was afraid about how I could contribute to my parents. After the discussion with my parents, my father said to stay with them since my sister had yet to marry. (Interview with Ihsan)

In an arranged marriage, family involvement was inevitable, and parents were more concerned about following traditional marriage practices, such as representation in the marriage decision by giving more suggestions. Thus, migrants made their decisions carefully without disturbing their relationships with their family and kin. In some families, though these women had their own expectations, they accepted their parents' suggestions instead of contrasting with them because of the respect they had for their parents. Sarah's case was evident that her cross-cousin and his family were chasing her. According to her narration,

her father was anxious that he would not be able to give her marriage since she was working abroad. She said:

My father is important to me. He did everything for me and my sisters after his divorce. Then I let to decide my father. Since my husband was his sister's son, he accepted him. I knew he was under pressure since my age passed, and he feared that no one would marry a girl who worked abroad. (Interview with Sarah)

It was evident that female migrants had less power to reveal their marriage decisions to their parents, although they had economic power. One apparent reason they stepped back was that the family depended on their earning. These females acted as primary breadwinners to their families, but their parents were still the decision-makers, which affected otherwise. In some cases, parents were reluctant to leave their daughters to act according to their desires. Sheema, a housemaid, said:

When I told my parents I wanted to marry, they did not happily accept it. Instead, they said to wait another two years. (Interview with Sheema)

Some women were not concerned about the consequences of their marriage choice on family respect and cohesion. Discarding parents' decisions happened most probably in love marriages, which have been increasing among migrants. According to case history, Rubini married a Sri Lankan because of love, thus causing her family to act totally against her marriage. Notable, when she migrated to Bahrain, she was not romantically connected to anyone. The love story began once she had economic power, which her village friend witnessed. She had this to say:

I had enough money in my hand. I said to my mom about my boyfriend, who knows me well. She refused to marry without knowing any of his background. But I married him. (Interview with Rubini)

Even though marriage choices among the male and female workers had some freedom because of their economic power, the way they negotiated their decisions with family differed. This first cohort

most probably preferred marriages in their native country. Thus, negotiating their decision with their parents was inevitable. Those who preferred the arranged marriage had to accept their parents' suggestions, who sometimes allowed only cross-cousin marriage and insisted on practising an extended family setup. Females participating in this study revealed that their say in marriage choice was less, thus causing them to rely on their parents' decisions. Giving female children marriages when they reach marriageable age is a common tradition in Sri Lankan culture. However, according to the informants, some parents delayed their daughters' marriages to sustain the economic benefit that they received from them. Female migrants who wanted to break this barrier contracted love marriages, discarding their parents' decision, as found in Rubini's case. Apart from that, migrants had the choice to marry migrant workers from different nationalities or native sponsors, which was discussed in the following theme.

Marriage from Different Nationalities

A minority of migrants accepted marriages with other nationalities. The marriages that happened between Sri Lankan migrant workers and other nationalities from various countries represented how the marriages were then and now. These marriages mostly happen because of self-choices stem from initiating a romantic relationship. In fact, there was no other basis for their marriages, such as education or economy, but love and affection. Those migrants formed families with Pakistani and Indian migrant workers. Their families and sponsors never knew the relationship they forged in the destination country. Such marriage relationships occurred in various circumstances. According to Sama, she was a housemaid, and her marriage happened due to her affection for an Indian. Her relationship with the Indian migrant worker secretly continued for a certain period via phone calls. She said:

One day, I received a call from a number. He was an Indian worker. Our conversation continued for a certain period, and we started to love each other. No one knows about our marriage that happened here [Bahrain]. After a period, I brought him to Sri Lanka and took a wedding party. (Interview with Sama)

Zameela, she was a housemaid, said:

I married an Indian vegetable seller in the Manama market due to our long relationship. (Interview with Zameela)

In another case, Nisa forged a relationship with an Indian worker who was a driver in the same house. Eventually, she eloped with him to stay outside the sponsor's home just one year after her arrival.

One year, I worked in my first home. Then, I eloped with the person who worked at the same house as a house driver (Indian). (Interview with Nisa)

Migrants' secret bond lasted a certain period, probably less than one year, over the telephone, which was unknown or was not informed to their parents. Migrants knew the consequences would occur as a result of their rash decisions, thus deteriorating their family honour and cohesion. For instance, when *Marry* talked about her decision to marry an Indian, she wept and said: '*My mom was not happy*'. Thus, migrants attempted to keep their marriage forever secret without expecting any support from their parents. However, the regular connection with their parents did not allow them to deceive their parents. Few of them tried to console their parents regarding their choice, which ended unsuccessfully, which worsened their relationship with their parents. Emphatically, they said that '*we missed the blessing of our parents*', that they could not buy from their money. For instance, *Jazeera and Nisa*, Muslim migrants, said: *we married without our parents' Dua* (prayers).

During formal marriages in Sri Lanka, checking the partner's background would occur, in which families formally visit the groom's and bride's families or gather information from the village mates⁷⁹. However, housemaids had a lack of freedom to go outside the sponsors' homes and physically meet their romantic partners several times, thus limiting knowing much of their background that their parents would check in the arranged marriage, which reflected in their narratives. In *Simaya's* case, she said: *I knew him (her Pakistani friend) by his voice*. Similarly, *Jazeera* said: '*My husband did not return from vacation, then*

⁷⁹ Yalman, *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon*.; Abeyasekera, "Narratives of Choice: Marriage, Choosing Right and the Responsibility of Agency in Urban Middle-Class Sri Lanka."

Marriage Choices and Traditions among the Sri Lankan Migrant Workers in Bahrain **220**

only I contacted his family in India and got to know he was already married and had children'. Both Simaya and Jazeera said their husbands deceived and divorced them. These divorces or separations, which occurred mainly due to the lack of options they had to check them or wrong choices, were not an exception among the migrant women who married other nationalities. According to Nisa's case, her first husband was an alcoholic and left her when she was expecting her second baby. She narrated her story as follows:

Every day, he fought with me. He came to the home with an empty pocket but full of a drinking smell. I did know much about him. When I was pregnant, he left me alone and went to India. (Interview with Nisa)

During this shift from arranged to love marriages, some migrants compromised cross-religious marriages. For instance, Sheema, a Buddhist girl, married a Hindu migrant worker. However, her parents did not formally approve her to continue her marital life. She expressed:

Only a few months later, my parents knew about my marriage here. They refused to accept me and my alliance with a Hindu groom. (Interview with Sheema)

Similarly, Nisa had chosen a Hindu groom while she practices Islam. Her only intention was to scrutinize what she desired in her marriage choice. According to her narration, her husband later converted to Islam, which she followed. She opined: *'I thought of marrying him but did not care about his religion. Later, he changed his religion to Islam.'* As per Muslims, religious endogamy was vital, which the religion insists on following, while non-Muslim migrants' choices to marry religious exogamy were incompatible with their parent's expectations and the culture they followed. For this reason, Sheema's family rejected her marriage.

Evidence collected from migrant workers portrayed those women who migrated as housemaids and had formed families with other nationalities after arriving in Bahrain. None of them migrated from Sri Lanka, intending to marry another migrant worker in Bahrain or a native Bahraini. Moreover, evidence showed that the traditional Sri Lankan

marriage culture and the couple matching did not exist in these marriages. During the interview, the cross-questions were asked about the formalities they followed during the marriage, such as marriage ceremonies, marriage registration, and family and kin presence.

Marriage Formalities

The above themes so far outlined all kinds of heterosexual alliances as marriage without explaining the validity of their marriages. In the present theme, marriages were identified as not following the basic formalities, which eventually brought various consequences to the family. Marriages that took place in the country of origin in the presence of parents followed the marriage formalities according to their culture. For instance, Nazim's marriage was arranged by his parents when he was in Bahrain. Thus, his marriage ceremony was held in the presence of family, relatives, and friends, complying with Islamic marriage law. According to his narration, three ceremonies took place: one was *Nikah*, where the bride did not participate, in which he expressed his approval for the marriage to her father, offered dower money (*mahar*) and signed the marriage registration. Second, he attended the marriage feast given by Brid's family, and then finally, he offered *Waleema*, which is the feast given by the groom. He uttered:

I was busy with three ceremonies during my marriage: Nikah, wedding, and Waleema. Once I approved the marriage, I gave Mahar in the form of money and jewellery, then signed in the registration. (Interview with Nazim)

However, the marriages that happened in the host country followed only some of the formalities. Since some migrants were abroad for a long time, they thought rejuvenating the Sri Lankan culture in their marriage ceremonies was unnecessary. According to them, marriage was an ordinary life event. For instance, Sama brought her husband to Sri Lanka to hold a ceremonial marriage because of family pressure. Before that, her marriage took place in Bahrain with only the marriage registration. She said:

Why do I need to spend a lot of money on marriage? Simply, we did that. For us, a marriage certificate was important. We

had a wedding party in Sri Lanka because my family insisted on doing that. (Interview with Sama)

Some migrant women contracted marriages with other nationalities without the approval of their parents and did not hold a ceremonial marriage, such as *Nikah*, which is to prove their marriage evidence with the assistance of a marriage certificate. Most of their marriages happened in agreeing with one another. For instance, Jazeera said: *I just agreed to marry him when he asked me*. Registering the marriages and obtaining the marriage certificate were vital in abroad marriages since it is required to prepare the other documents, such as birth certificates for their children and passports. In-depth interviews showed why some omitted to register their marriages was their illegal stay. Marriages without a valid visa were challenging to register with a legitimate marriage certificate. Therefore, these couples remained silent without informing their respective Embassies of their nuptials regarding their marriages, fearing deportation if the embassy informed the police about their illegal stay. For example, Marry stated:

We still need to register our marriage and get the marriage certificate from the embassy of Sri Lanka. We were scared to go there without a valid visa as they would report us to the police. (Interview with Marry)

The issue of documents appeared in a chain, one after another. First, some women who became pregnant while they did not have a visa and marriage certificate avoided hospitalization, forcing them to give birth at home or were hospitalized under fabricated identity cards. As a result, the children born at home or under fabricated documents lost their birth certificates, which made it difficult to prepare travel documents. For example, Jazeera had three children, and two out of three were born at home because of legal fear. She said:

All three kids do not have passports or even proper birth certificates. No one knows about their birth at home. I was scared to go to the hospital because of the visa. (Interview with Jazeera)

In Nisa's case, she was hospitalized to give birth but under a fabricated identity card because she did not have a marriage certificate and visa, which caused her to be in police custody. She said:

It was a critical time. I was suffering to give birth. Then a family hospitalized me under another lady's document. Then the police caught me. I was there for 45 days. (Interview with Nisa)

The open discussion revealed that parents failed to prepare passports and birth certificates for their children because of their inability to prove their marriages. Parents must produce their valid marriage certificates and birth certificates for both parents and children to the immigration to process the travel documents, which should be certified by the embassy of their respective countries. According to Nisa, her two children were born to her first husband without a marriage certificate, thus causing her to skip preparing the travel documents for her children. She stated that:

I could not apply for a passport for my two children because I don't have a marriage certificate to prove my first marriage. (Interview with Nisa)

It was a challenge for the children who lost their parents in the host country before preparing their passports with proof of their citizenship in their parents' native countries. For example, Simaya said:

The embassy requires submitting proper documents to prove our parent's marriage, which is difficult for us to find it now. (Interview with Simaya)

The marriage formalities they were supposed to follow in the migrated destination were rational and were not taken as serious matters by the migrants in the present findings. Particularly, marriage registration that some migrants ignored resulted in identifying them as married couples and legitimating their children.

Discussions

Migrants, when they are of marriageable age, are expected to make the right decision in their marriage by choosing the right partner. In that, migrants use dichotomous practices: arranged and love marriages. The present research found that male children in the family had more say in an arranged marriage, while female children had less power in initiating their marriages. Thus, love marriages were taken to scrutinize their desire or break the barriers of parents' dominance in the decision-making. Love marriages, which female workers preferred, were initiated not only without their parents' consent but also they married without their parents' presence, which is a rare practice in the Sri Lankan marriage system. Even in love marriages, in the changing culture of the Sri Lankan community, parents accept love couples and are involved in marriage-related matters, such as marriage negotiations and participation in the marriage ceremony⁸⁰. Family cohesion and relationships should not be worsened because of these marital choices. Thus, as found in the literature, the parents are responsible for normalizing the situation by agreeing to deal with the love as an arranged marriage, where their descendants take love as a prime part of their marriage decision, thus preserving family respect and cohesion⁸¹. Of course, migrants must weigh the impacts of portraying what they desire, which is against their family's honour. A person's actions are accountable to groups they are assumed to belong to, such as a family, kin and community⁸². Further, the family is a negotiable institution where individual and collective matters are discussed. Thus, each family member must contemplate what they have been doing in contrast to their responsibilities.

The family is responsible for allowing the male children to marry themselves and giving marriages to their female children, which does not mean that parents must show power over women. Al-qurān says 'to

⁸⁰ Bulten et al., *Contested Conjuality? Sinhalese Marriage Practices in Eighteenth-Century Dutch Colonial Sri Lanka*.

⁸¹ Henrike Donner, "One's Own Marriage": Love Marriages in a Calcutta Neighbourhood," *South Asia Research* 22, no. 1 (2002): 79–94, <https://doi.org/10.1177/026272800202200104>.

⁸² Perveez Mody, *The Intimate State: Love Marriage and the Law in Delhi* (Routledge, 2008).

arrange marriages between the single men and women⁸³, and more specifically, it commands eligible men to marry of their choice since he is the caretaker over the woman⁸⁴. Traditionally, the Sri Lankan community is concerned about their female children's marriages. Abeyasekera⁸⁵ found that parents wept when talking about their unmarried daughters, which shows that they overwhelmingly feel the burden of unmarried children as they have failed to fulfil their primary obligation to them. In contrast to Abeyasekera, some women's marriages were delayed because of families' economic dependency on migrant women and the decision-making power of parents over women. When economics becomes more important than tradition, the parents delay marital decisions and approval, as observed in the case of Sheema. The obvious reason is that female family members are pooled to participate in the labour market to maximize the family economy⁸⁶. Thus, until the family's economy reaches the expected point, the family is reluctant to leave female migrants from the family.

The present study found that marriage contracts and couple matching among migrant workers revealed that their ancient traditions had not been spelt out, which leaned more toward love matches apart from the traditional ethnic and cast-based matches and continued without legal marriage agreements. Caldwell and Udalagama⁸⁷ argued that the younger generation gives more priority to their self or inner desire in determining their life courses, including marriage. Thus, the changes in marriage among the migrant workers were expected; however, it was rather surprising to find weddings that the culture does not value. For instance, as reported in the current study, marrying another one by deceiving a family born by him or entertaining a woman in the destination for a particular time and deceiving her in order to join with an already married partner in the origin country are destructive of the family system. This destructing family system must be gotten rid of by employing moral values in society. Furthermore, families in Sri Lanka

⁸³ ar-Nūr 30:21

⁸⁴ an-Nisā 4:3

⁸⁵ Abeyasekera, "Narratives of Choice: Marriage, Choosing Right and the Responsibility of Agency in Urban Middle-Class Sri Lanka."

⁸⁶ Ukwatta, "Sri Lankan Female Domestic Workers Overseas: Mothering Their Children from a Distance."

⁸⁷ Caldwell (1992) and Udalagama (2021)

are not willing to allow inter-religious marriages, which probably occur in love marriages⁸⁸. In the present study, even among the Muslim community, the acceptance of inter-religious marriage was observed, which their parents did not approve. Thus, again, negotiating their decision with the family to get their concern in their marriage becomes important, which would further eliminate the epithet 'Arabic good', which indicates that they are sexually promiscuous women, that was given to migrating women from Sri Lanka over the years⁸⁹.

In the present study, two important distress were found in love marriages, particularly among the migrants who forged relationships with other nationalities: one because of a lack of knowledge about a marital partner, which led to divorce and separation, and another one because of the marriage formality that they followed, which caused them to become undocumented. Firstly, being a housemaid, checking the proper background of their marital partner was limited, which thoroughly happens in arranged marriages in Sri Lanka. As per *Zameela*, *Jazeera*, and *Nisa's* cases, they only got to know about their husbands' true character after the marriage or after they were deceived. Thus, migrants should be aware of the consequences of their personal choices. Whether the marriage objective is achieved depends on how aptly they have chosen their life partner, leading to a successful family life. Furthermore, securing a good marriage is a marker of success for the individuals involved and is vital to maintaining the family's status quo⁹⁰, which is the obligation of both parents and children.

Secondly, the present study discovered that families living with children in the Middle East without legal documents, including visas and passports, found it rather shocking to see migrants without a passport, which had never been made before. The following marriage formalities in the migrated destination are vital and should be taken seriously by the migrants willing to marry in the host country. According to the present study, marriage registration that some migrants ignored was challenging

⁸⁸ Caldwell et al., "Is Marriage Delay a Multiphasic Response to Pressures for Fertility Decline? The Case of Sri Lanka."

⁸⁹ Elizabeth Frantz, "Exporting Subsistence: Sri Lankan Women's Migration for Domestic Work in Jordan" (London School of Economics, 2011).

⁹⁰ Abeyasekera, "Narratives of Choice: Marriage, Choosing Right and the Responsibility of Agency in Urban Middle-Class Sri Lanka."

in identifying them as married couples and legitimating their children by at least preparing a birth certificate. Throughout the investigation, the researcher managed to help them prepare documents, write letters, and identify authorities to solve their legal matters. However, since they are detached from their community and the sample was small, more studies should be done to find similar cases, even based on other destinations, and help accordingly.

Conclusions

This paper sought to examine the structure of forming families among Sri Lankan migrant workers and the range of challenges that they face after marriage in the destination country. Migration has changed migrants' marriage choices, traditions, and formalities. Love and arranged marriage were identified, but love marriages were preferred among female workers. Love marriages were taken to implement personal desire or break the barriers of parents' dominance in the decision-making. Based on the findings, migration was the cause of change in marital choice and traditions since migrants become economically independent and cherish new cultures. However, this research elevated the question of how aptly they had chosen their partner, leading to a successful family life. Marriage is depicted as a means of establishing a key social institution in which children grow up and spouses exchange love and compassion. The current study identified that migrant workers who married other nationalities failed to establish a fruitful family that supported their children and brought happiness to their family lives as their lives ended in divorce due to the lack of cohesive relationships with their married spouses. On the other hand, their marriage decision, discarding their parents, worsened the relationship with their family and kin. The present study further found that migrants who married foreign nationalities kept quiet without renewing their visas or even informing their respective embassies, causing their children to be undocumented even after their parent's death.

The present findings are significant because of the dearth of literature on marriage migration among Middle Eastern migrants and the range of post-marriage challenges that migrants face in that particular destination. As many families were without legal documents,

some feared sharing their stories as it may cause legal issues. However, research ethics on confidentiality of revealing data helped them have an opportunity to share their experiences, in which some described being relaxed by sharing their stories with someone. Given that the present study used only the migrants in one destination and samples are limited, more samples in this particular destination and other Middle Eastern countries would help to gain a better understanding of the phenomenon.

BIBLIOGRAPHY

Abeyasekera, Asha L. "Narratives of Choice: Marriage, Choosing Right and the Responsibility of Agency in Urban Middle-Class Sri Lanka." *Feminist Review* 113, no. 1 (2016): 1–16. <https://doi.org/10.1057/fr.2016.3>.

———. "Youth Mobility and Overseas Migration in Sri Lanka." In *The Challenges of Youth Employment in Sri Lanka*, edited by Ramani Gunathilaka, Markus Mayer, and Milan Vodopivec, 1st ed., 139–68. Washington: Washington, D.C: The World Bank, 2010.

Abeyasekera, Asha L. "From 'Arranged' to 'Choice' Changing Marriage Practices in Contemporary Sri Lanka." In *Rethinking Kinship and Marriage in Sri Lanka: Gender, Intimacy, and Change Workshop*, 1–37, 2015.

Andersson, Gunnar, Ognjen Obućina, and Kirk Scott. "Marriage and Divorce of Immigrants and Descendants of Immigrants in Sweden." *Demographic Research* 33, no. 1 (2015): 31–64. <https://doi.org/10.4054/DemRes.2015.33.2>.

Anes, M.S.M. *History and Life Style of Muslims of Puttalam*. 1st ed. Colombo: Kumaran Book House, 2009.

Arachchi, Shirani Hetti. "Violation of Migrant Women Worker's Rights in Middle-East." *International Journal of Arts and Commerce* 2, no. 2 (2013): 332–47. www.ijac.org.uk.

Bélanger, Danièle, and Tran Giang Linh. "The Impact of Transnational Migration on Gender and Marriage in Sending Communities of Vietnam." *Current Sociology* 59, no. 1 (2011): 59–77. <https://doi.org/10.1177/0011392110385970>.

Bijwaard, Govert, and Stijn van Doeselaar. "The Impact of Divorce on Return-Migration of Family Migrants." *SSRN Electronic Journal*, no. June 2001 (2021). <https://doi.org/10.2139/ssrn.2157994>.

Bonjour, Saskiya, and Albert Kraler. "Introduction: Family Migration as an Integration Issue? Policy Perspectives and Academic Insights." *Journal of Family Issues* 36, no. 11 (2015): 1407–32. <https://doi.org/10.1177/0192513X14557490>.

Bulten, Luc, Jan Kok, Dries Lyna, and Nadeera Rupesinghe. *Contested Conjuality? Sinhalese Marriage Practices in Eighteenth-Century Dutch Colonial Sri Lanka. Annales de Demographie Historique*. Vol. 135, 2018. <https://doi.org/10.3917/adh.135.0051>.

Caarls, K., and V. Mazzucato. "Does International Migration Lead to Divorce? Ghanaian Couples in Ghana and Abroad." *Population* 70, no. 1 (2015): 127–51. <https://doi.org/10.3917/popu.1501.0135>.

Caldwell, Bruce. "Marriage in Sri Lanka, A Century of Change." Australian National University, 1992.

———. "The Family and Demographic Change in Sri Lanka." *Health Transition Review* 6, no. Supplement. The Shaping of fertility and mortality declines: the contemporary demographic transition (1996): 45–60.

Caldwell, John, Indra Gajanayake, Bruce Caldwell, and Pat Caldwell. "Is Marriage Delay a Multiphasic Response to Pressures for Fertility Decline? The Case of Sri Lanka." *Journal of Marriage and Family* 51, no. 2 (1989): 337–51.

Casier, Marlies, Petra Heyse, Noel Clycq, Sami Zemni, and Christiane Timmerman. "Breaking the In-Group out-Group: Shifting Boundaries in Transnational Partner Choice Processes of Individuals of Moroccan,

Marriage Choices and Traditions among the Sri Lankan Migrant Workers in Bahrain **230**

Tunisian, Algerian, Turkish, Punjabi Sikh, Pakistani and Albanian Descent in Belgium.” *Sociological Review* 61, no. 3 (2013): 460–78. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12029>.

Charsley, Katharine. “Vulnerable Brides and Transnational Ghar Damads: Gender, Risk and ‘Adjustment’ among Pakistani Marriage Migrants to Britain.” *Indian Journal of Gender Studies* 12, no. 3 (2005): 381–406. <https://doi.org/10.1177/097152150501200210>.

Charsley, Katharine, Marta Bolognani, and Sarah Spencer. “Marriage Migration and Integration: Interrogating Assumptions in Academic and Policy Debates.” *Ethnicities* 17, no. 4 (2017): 469–90. <https://doi.org/10.1177/1468796816677329>.

Charsley, Katharine, Marta Bolognani, Sarah Spencer, Hiranthi Jayaweera, and Evelyn Ersanilli. “Marriage Migration and Integration Report.” Bristol, 2016. <http://www.bristol.ac.uk/ethnicity/projects/mmi/>.

Dale, Angela, and Sameera Ahmed. “Marriage and Employment Patterns amongst UK-Raised Indian, Pakistani, and Bangladeshi Women.” *Ethnic and Racial Studies* 34, no. 6 (2011): 902–24. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.564058>.

Denzin, Norman K, and Yvonna S Lincoln. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. 3rd ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., 2005.

Donner, Henrike. “One’s Own Marriage’: Love Marriages in a Calcutta Neighbourhood.” *South Asia Research* 22, no. 1 (2002): 79–94. <https://doi.org/10.1177/026272800202200104>.

Dumon, W. A. “Family and Migration.” *International Migration* 27, no. 2 (1989): 251–70. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.1989.tb00255.x>.

Eggebo, Helga, and Jan-Paul Brekke. “Family Migration and Integration: The Need for a New Research Agenda.” *Nordic Journal of Migration Research* 9, no. 4 (2019): 425–44. <https://doi.org/10.2478/njmr-2019-00030>.

Farrer, James. "From 'Passports' to 'Joint Ventures': Intermarriage between Chinese Nationals and Western Expatriates Residing in Shanghai." *Asian Studies Review* 32, no. 1 (2008): 7–29. <https://doi.org/10.1080/10357820701870742>.

Frantz, Elizabeth. "Exporting Subservience: Sri Lankan Women's Migration for Domestic Work in Jordan." London School of Economics, 2011.

———. "Of Maids and Madams: Sri Lankan Domestic Workers and Their Employers in Jordan." *Critical Asian Studies* 40, no. 4 (2008): 609–38. <https://doi.org/10.1080/14672710802505323>.

Fresnoza-Flot, Asuncion. "Beyond Migration Patterns- Understanding Family Reunion Decisions of Filipino Labour and Thai Marriage Migrants in Global Reproductive Systems." *Migration Studies* 6, no. 2 (2018): 205–24. <https://doi.org/10.1093/migration/mnx038>.

Gamburd, Michele Ruth. *The Kitchen Spoon's Handle: Transnationalism and Sri Lanka's Migrant Housemaids*. New York: New York: Cornell University Press, 2000.

Glick, Jennifer E. "Connecting Complex Processes: A Decade of Research on Immigrant Families." *Journal of Marriage and Family* 72, no. 3 (2010): 498–515.

Hart, Kimberly. "Love by Arrangement: The Ambiguity of 'spousal Choice' in a Turkish Village." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, no. 2 (2007): 345–62. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00438.x>.

Hewage, P., C. Kumara, and Jonathan Rigg. "Connecting and Disconnecting People and Places: Migrants, Migration, and the Household in Sri Lanka." *Annals of the Association of American Geographers* 101, no. 1 (2011): 202–19. <https://doi.org/10.1080/00045608.2010.532741>.

Hugo, Graeme. "International Migration and Development in Asia." In *8th*

Marriage Choices and Traditions among the Sri Lankan Migrant Workers in Bahrain **232**

International Conference of the Asia Pacific Migration Research Network on the Theme of "Migration, Development and Poverty Reduction," 1–18. Fuzho, China, 2007.

Jayanththi, Ramesha. *Changing Notion of Love and Sexuality of Sri Lankan Family: The Challenges from the British Colonial Ethical Hegemony.* Germany: Ruhr University of Bochum, 2021.

Kageyama, Ayako. "Extent of Poverty Alleviation by Migrant Remittances in Sri Lanka." *South Asia Research* 28, no. September 2006 (2008): 89–108. <https://doi.org/10.1177/026272800702800105>.

Kasongo, Alphonse. "Impact of Globalization on Traditional African Religion and Cultural Conflict." *Journal of Alternative Perspectives in the Social Sciences* 2, no. 1 (2010): 309–22.

Kemper, Steven. "Polygamy and Monogamy in Kandyan Sri Lanka." *Journal of Comparative Family Studies* 11, no. 3 (1980): 299–323.

Kim, Hee Kang. "Marriage Migration between South Korea and Vietnam: A Gender Perspective." *Asian Perspective* 36, no. 3 (2012): 531–63. <https://doi.org/10.1353/apr.2012.0020>.

Kofman, Eleonore, Albert Kraler, Martin Kohli, and Camille Schmoll. "Introduction Issues and Debates on Family-Related Migration and the Migrant Family: A European Perspective." In *Gender, Generations and the Family in International Migration*, edited by Eleonore Kofman, Albert Kraler, Martin Kohli, and Camille Schmoll, 13–54. Amsterdam University Press, 2011.

Leach, Edmund Ronald. *Pul Eliya: A Village in Ceylon. A Study of Land Tenure and Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press, 1961.

Lee, Gary R, and Lorene Hemphill Stone. "Mate-Selection Systems According to Family Criteria :." *Journal of Marriage and Family* 42, no. 2 (1980): 319–26.

Lune, Howard, and Bruce L. Berg. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences.* 9th ed. Pearson Education Limited, 2017.

Malhotra, Anju, and Amy Ong Tsui. "Marriage Timing in Sri Lanka: The Role of Modern Norms and Ideas." *Journal of Marriage and the Family* 58, no. 2 (1996): 476. <https://doi.org/10.2307/353511>.

Marsoof, Saleem. "The Muslim Law of Marriage Applicable in Sri Lanka." *Law College Law Review*, no. 13 (2006): 33–52.

Mason, Jennifer. *Qualitative Researching*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc., 2002.

Menjívar, Cecilia, and Olivia Salcido. "Immigrant Women and Domestic Violence - Common Experiences in Different Countries." *Gender and Society* 16, no. 6 (2002): 898–920. <https://doi.org/10.1177/089124302237894>.

Mody, Perveez. *The Intimate State: Love Marriage and the Law in Delhi*. Routledge, 2008.

Munck, Victor C. De. "Love and Marriage in a Sri Lankan Muslim Community: Towards a Reevaluation of Dravidian Marriage Practices." *American Ethnologist* 23, no. 4 (1996): 698–716.

Premawardhena, Anuja P., Shamila T. De Silva, M. D. Dilith C. Goonatilleke, Dileepa S. Ediriweera, Sachith Mettananda, B. K. Rexan P. Rodrigo, Angela Allen, and David J. Weatherall. "Marriage Patterns in Sri Lanka and the Prevalence of Parental Consanguinity in Patients with β -Thalassaemia: A Cross-Sectional Descriptive Analysis." *Journal of Biosocial Science* 52, no. 4 (2020): 573–84. <https://doi.org/10.1017/S0021932019000658>.

Rupesinghe, Nadeera. "Navigating Pluralities Reluctantly: The Marriage Contract in Dutch Galle." *Itinerario* 42, no. 2 (2018): 220–37. <https://doi.org/10.1017/S0165115318000311>.

Sharma, Rahul. "The Family and Family Structure Classification Redefined for the Current Times." *Journal of Family Medicine and Primary Care* 2, no. 4 (2013): 306. <https://doi.org/10.4103/2249-4863.123774>.

Shaw, Judith. "Housemaid Remittances in Rural Sri Lanka: Development

Marriage Choices and Traditions among the Sri Lankan Migrant Workers in Bahrain **234**

Policy Issues." In *17th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia*, 1–17. Victoria: Monash Asia Institute, 2008.

Smith, Monica. "Erasure of Sexuality and Desire: State Morality and Sri Lankan Migrants in Beirut, Lebanon." *Asia Pacific Journal of Anthropology* 11, no. 3 (2010): 378–93. <https://doi.org/10.1080/14442213.2010.511630>.

Sri Lanka Bureau of Foreign Employment (SLBFE). "Annual Statistical Report of Foreign Employment 2018." Battaramulla, 2019.

Tambiah, S. J. "Kinship Fact and Fiction in Relation to the Kandyan Sinhalese." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 95, no. 2 (1965): 131. <https://doi.org/10.2307/2844423>.

Udalagama, Tharindi. "House Ablaze: A Case Study of Marital Conflict in Rural Sri Lanka." *Contemporary South Asia* 29, no. 4 (2021): 546–59. <https://doi.org/10.1080/09584935.2021.1995849>.

Ukwatta, Swarna. "Sri Lankan Female Domestic Workers Overseas: Mothering Their Children from a Distance." *Journal of Population Research* 27 (2010): 107–31. <https://doi.org/10.1007/s12546-010-9035-0>.

Yalman, Nur. *Under the Bo Tree: Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon*. Berkeley: University of California Press, 1967. <https://doi.org/10.2307/2799469>.

Yeung, Wei Jun Jean, and Zheng Mu. "Migration and Marriage in Asian Contexts." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2020. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2019.1585005>.

Zlotnik, Hania. "International Migration 1965-96: An Overview." *Population and Development Review* 24, no. 3 (1998): 429–68.

The Religious Thought of Sheikh Mujibur Rahman, Father of the Bengali Nation: An Analysis

Pandangan Agama Sheikh Mujibur Rahman, Bapa kepada Bangsa Benggali: Satu Analisis

Muhammad Noor Hossain*

Abstract

The biography of the father of any nation is considered to be the gateway of motivation. It is imperative to study the life of father of the nation for the greater interest of the nation keeping him above all sorts of controversies and in line with the fact that research on the life of Bangabandhu Sheikh Mujibur Rahman (1920-1975), father of the Bengali nation is being carried out. His religious devotion is sometimes questioned behind which some political reasons lay hidden. Many consider him anti-Islamic while others believe he was a secular and socialist due to the inclusion of secularism and socialism in the constitution of Bangladesh. Some intellectuals didn't hesitate to describe him as a sectarian for his devotion and religious activities. It is requisite to clearly understand his religious views and ideology. This article aims to clarify his religious views wiping off the doubts of his religious sentiments. The historical facts and analytical method have been followed in this article. The major findings are that he is not communist in the sense of atheist, nor communalist in the meaning of fundamentalist. He is neither socialist nor secularist in the sense of anti-religiousness.

Keywords: Mujib, Religious Thought, Mujibism, Islamophobic and Reality.

Abstrak

Biografi bapa sesebuah bangsa sering dianggap sebagai sebuah karya motivasi. Kajian tentang kehidupan bapa sesebuah negara adalah

* Dr. Muhammad Noor Hossain, Associate Professor, Department of Arabic, University of Chittagong, Bangladesh. E-mail: drhmnh@cu.ac.bd.

penting demi kepentingan negara itu sendiri. Hal ini dapat memastikan bahawa martabat bapa negara tidak ditenggelami kontroversi-kontroversi yang mengelilinginya dan juga untuk memastikan bahawa maklumat berkenaan bapa negara seperti Bangabandhu Sheikh Mujibur Rahman (1920-1975), bapa kepada negara Benggali, adalah selaras dengan kajian-kajian yang telah dilakukan tentang hidup beliau. Ketaatan agamanya kadangkala dipersoal oleh kerana beberapa sebab politik yang tersembunyi. Ramai yang menganggapnya anti-Islam manakala mereka yang lain pula percaya bahawa dia merupakan seorang sekular dan sosialis kerana adanya nilai-nilai sekularisme dan sosialisme yang telah dimasukkan ke dalam perlembagaan Bangladesh. Sebilangan golongan intelek tidak teragak-agak untuk menyifatkan beliau sebagai seorang sektarian berdasarkan ketaatan dan amalan agamanya. Ianya penting untuk memahami dengan jelas pandangan dan ideologi agama beliau. Artikel ini bertujuan menjelaskan pandangan agama beliau dan menghapuskan keraguan terhadap sentimen agamanya. Artikel ini menggunakan kaedah analisis sertai merujuk kepada fakta-fakta sejarah. Dapatan kajian yang utama bagi penulisan ini adalah beliau bukan seorang komunis berdasarkan pengertian ateis mahupun komunis berdasarkan pengertian fundamentalis. Di samping itu, beliau bukan seorang sosialis mahupun sekular berdasarkan pengertian anti-agama.

Kata Kunci: Mujib, Pandangan Agama, Mujibisme, Islamofobia & Realiti.

Introduction

Mujib's name is associated with the soil and people of Bangladesh. Independence of the country was the sole aim of his struggling life. The liberation of the people of the country was the ultimate goal of his politics and in doing this he had to embrace 24 criminal cases and had to be imprisoned for 18 times. He spent about 13 years (4682 days) of his 55-years life in prison. Attempts have been made to hang him in several cases including the "Agartala Conspiracy

Case”.¹ Besides, *he* became a victim of religious Fatwas that tried to prove him as Islamophobic. Allegations of dividing Pakistan had been brought against him. His secular policy had been propagated as Atheism. He had also been called a Communist. Attempts had been tried to legitimize the politics of depriving fair rights and to choke the movement for freedom of *the* Bengalis. Despite all those unfair activities of the then West Pakistan, under the hegemony of Mujib, people became well-organized to press their demands. Under his strong and smart leadership, the Pakistani invaders were forced to retreat in just 9 months of war. On December 16, 1971, Bengali's desired victory was achieved. Mujib received the title of Father of the Nation and of the best Bengali of a thousand years as well. However, he had already been addressed as Bangobandhu i.e. friend of Bengal before Bangladesh got its independence. On 30 October 2019, UNESCO included his speech of March 7, 1971, in the MOW (Memory of the World).² Due to his political program, people-oriented state philosophy and far-reaching thoughts, he is called a friend of the world. Great leaders and scholars of the world have praised his ideological firmness, courage and leadership. He is *now*, no longer a person; rather he is called as poet of politics, a model and prodigious institution of liberation struggle. This is why various aspects of his life are being researched nationally and internationally. The religious ideology of such a great man might be a point of concentration to fathom if he was a believer or an atheist; a bigot or a moderate; whether his secularism was irreligiousness or true piety; whether he was an anti-religious communist or a liberal, whether he was a communalist or a progressive and so on. Apart from political conspiracies, he had also been a victim of religious Fatwas. Pakistanis and their allies strongly objected to his piety after independence. They did not hesitate to call him anti-Islamist and tried to divert the Bengalis

¹ The Agartala Conspiracy Case was a sedition case in Pakistan during the rule of Ayub Khan (1958-1969) in 1968 against Sheikh Mujibur Rahman, leaders of Awami League, and 34 other people. The case implicated them in conspiring with India against the stability of Pakistan. It is officially called State vs. Sheikh Mujibur Rahman and others but is popularly known as Agartala Shorojontro Mamlā (Agartala Conspiracy Case) as the main conspiracy was purported to have taken place in the Indian city of Agartala in Tripura state, where Mujib's associates met Indian military officials. https://en.wikipedia.org/wiki/Agartala_Conspiracy_Case, accessed on 25.9.2022

² 7 March Speech of Bangabandhu, BBC News (Bangla), October 31, 2017, <https://www.bbc.com/bengali/news-41813131>, accessed on 29.9.2022

The Religious Thought of Sheikh Mujibur Rahman, Father of the Bengali Nation: An Analysis 238

from him by calling him an agent of India. Conversely, some did not hesitate to call him a sectarian for his devotion to religion. His secular policies are still being propagated as irreligious. Attempts have been made to erase his name from the hearts of the religious people of the country by calling him a communist because of his stance on socialist economy. Therefore, it is necessary to make clear what his religious thought was. It is also important to analyze whether the principles of secularism and socialism that he advocated are in conflict with religion. It is imperative to verify the veracity of the accusations brought against him. In this article, Mujib's religious thought and practicing secularism, socialism and communalism have been reviewed in the light of authentic information. It is divided into some sub-titles.

Genealogy of Sheikh Mujib

Mujib's full name is Sheikh Mujibur Rahman. "Sheikh" is his surname. The scholarly people in Arab are called Sheikh (Shaikh)³ having several other meanings *of the word* though such as honor, greatness, leadership, preeminence. The ancestors of Bangabandhu held the title "Sheikh" in their names. His mother Saira Khatun (d. 1975) is also of Sheikh decent. So, he is of Sheikh decent from both his parents. His senior third father Sheikh Borhan Uddin settled on the banks of the Madhumati River of Bangladesh. The third male senior to Sheikh Borhan Uddin is Sheikh Aawal. Sheikh Aawal (Rah.) was a great religious personality who is said to have come to Bengal to preach Islam. Mujib's maternal grandfather Sheikh Abdul Majid (d. 1975) was also a pious man who after the verse 61 of Surah Hud of the Holy Quran named Bangabandhu as Mujib meaning one who responds to the call of Allah, the Most Merciful.⁴ Sheikh Abdul Majid prayed saying, "Mother, Saira, I named

³ When someone reaches the age of fifty, he is called Shaykh (Sheikh) in Arabic. Apart from this, teachers, regional chiefs, rulers, experienced people, Islamic great personalities, Islamic poets, famous people in science and Sufism are called Shaykhs. The two best of the Companions of the prophet Muhammad (PBUH) Abu Bakr and Omar (R.) are called Shaykhain. Two of the best scholars of hadith are also called Shaykhain [Ibn Manzur, Muhammad bin Murkaram, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar al-Sadr, 1414 AH), 3/31-32]

⁴ Verse 61 of Surah Hud says, "Surely with my Lord, He answers the call".

your son in such a way that the name will be famous in the world".⁵ Mujib's paternal lineage met with Sheikh Waal (Rah.) through the chain of Sheikh Borhan Uddin. Sheikh Waal (Rah.) is the 6th in the ancestry to Sheikh Abdul Majid and 7th to Sheikh Lutfar Rahman (d. 1975), the father of Sheikh Mujib. Mujib identified himself in the information given to the Sub-Inspector of DIB on 1 May 1949 as the son of Maulvi Sheikh Lutfar Rahman, Tungipara, Gimadanga, Gopalganj, Faridpur.⁶ Many Mujib researchers including Dr. Amin gave *a piece of* information that Sheikh Waal came to Bengal with the famous saint Bayezid Bostami (804-874 A.D.)⁷ in order to spread religion that has been found inappropriate in my study as Sheikh Bayezid Bostami, a famous Sufi of 9th century born in Bostan of Iran. According to Mujib's genealogy obtained so far, Sheikh Waal is the 7th male senior to Mujib from his father's side and same on his mother's side.⁸ As such Sheikh Waal may be a pious man of fifteenth century AD.⁹ It is true that people with the

⁵ Rafikuzzaman, Humayun, *The Life and Works of Mujib* (Dhaka: Janata Prakash, 2nd ed. 2014), p. 15

⁶ Mamun, Muntasir, *Mujibsamagra*, (Dhaka: Shamoy Prakashon, 2020), p. 11

⁷ Abu Yazid Tyfur bin 'Isa bin Surushan al-Bostani (d. 874–848.), commonly known in the Iranian world as Bayazid Bistami, was a Persian Sufi from north-central Iran, known to future Sufis as Sultanul 'Arifeen (King of the Gnostics), is considered to be one of the expositors of the state of fanā, the notion of dying in mystical union with Allah. Bostami was famous for "the boldness of his expression of the mystic's complete absorption into the mysticism (https://en.wikipedia.org/wiki/Bayazid_Bastami), accessed on 25.9.2022

⁸ Mujib's genealogy is Sheikh Mujibur Rahman, father- Sheikh Lutfar Rahman (d. 1974), father- Sheikh Abdul Hamid, father- Sheikh Taj Mahmud, father- Sheikh Borhan Uddin, father- Sheikh Jan Mahmud (Tekhri Sheikh), father- Sheikh Zaheer Uddin, father-Sheikh Waal (r.), Huda, Muhammad Nurul, Mujib and Nazrul, (Chittagong: Nazrul Research Centre of the University of Chittagong,, 2021), p. 32

⁹ Dr. Mohammad Amin mentions the birth of Sheikh Waal in 1428 in the book "Theology of Mujib". In the book "Islam and Mujib" by Shahjan Saju and Dr. Ashraful Alam mentioned Sheikh Awal's death is in 1463. Again, in the footnote of the book the death of Hazrat Bayezid Bostami is also mentioned in 877. If Sheikh Waal is the 7th male senior to Mujib, Hazrat Bayezid Bostami has an age gap of about five centuries with Sheikh Waal. So in this case the error is observed. Mujib in his autobiography did not mention the name of anyone above the third senior man Borhan Uddin. If there is no information about the omission of the names of some of Sheikh Awal's later descendants, then the information about the meeting of Sheikh Waal with Hazrat Bayezid Bostami (Rh.) is assumed to be incorrect.

title 'Sheikh' are Arabs. So, it can be said undoubtedly that Mujib's predecessors who were scholars and Sufi came from Arabia.

Mujib's Religious Belief and Practice

Mujib was born in a religious family. During his childhood, he had a Maulvi (a learned person in Islamic subjects) teacher who taught him Ampara¹⁰ i.e. the last part of the Holy Quran. According to his given identity, his father was also a Maulvi. He took his bachelor's degree from Calcutta Islamia College, worked day and night to establish Pakistan, participated in political activities with major Muslim League leaders till 1964 and got the company of the famous Islamic scholars and politicians of his era namely, Maulana Akram Khan (1868-1968 AD), Maulana Abdul Hamid Khan Bhasani (1880-1976 AD), Maulana Shamsul Haque Faridpuri (1896-1979 AD), Maulana Abdul Rashid Tarkbagish (1900-1986). Mujib's words, speeches, deeds, and writings prove that he was a complete theist and man of Sufi order. He used to utter frequently the words "Insha Allah", "Allah is my help", "Strength of faith", "Khoda (Allah) Hafez" etc. in his speech. In the gathering of the people, he used words like "If you pray for me" In his historical speech on March 7, 1971, he said, "When we have given blood, we will give more blood, we will free the people of this country Insha Allah (God willing¹¹). Essentially saying "Insha Allah," here he left the issue of Bengali independence to the will of Almighty Allah and sought His help. This shows his strong faith and trust in Almighty Allah. Then, in his first speech at Suhrawardy Uddyan of Dhaka on January 10, 1972, after returning independent Bangladesh from Pakistani prison he said, "A grave was dug for me beside my cell. I prepared myself. I said, I'm a Bangalee, I am a man, I am a Muslim- who dies once not twice".¹² After that speech, they collectively raised their hands and prayed for the success of the liberation struggle and prayed for the ease of nation building. He said at the end of the speech, "Please do forgive me. Pray for me. You will keep me in your prayer. Please put up your hands with me in supplication to Allah for His

¹⁰ Hayat, Anupam, *Mujib and His Teachers*, the Daily Prothom Alo, Dhaka: March 17, 2019

¹¹ Khan, Shamsuzzaman, (Ed.), *A Multidimensional Analysis of Mujib's March 7 Speech*, (Dhaka: Bangla Academy, 2018), p. 14

¹² Bangabandhu's January 10, 1972 speech in translation, the Daily Sun, Dhaka: 10 January, 2020, <https://www.daily-sun.com/post/453060/Bangabandhu>, accessed on 2.10.2022

mercy”.¹³ He didn't hesitate to identify himself as a Muslim as well as calling Bangladesh the second largest Muslim country.¹⁴ He used to pray, fast and take Iftar (food taken with the sun-set by a person who performs fasting) even at the party office with the political workers. He used to read the Holy Quran with translation including the English translation of Yusuf Ali (1872-1953). Prayers, recitation of the Holy Quran and listening to Tafsir i.e. interpretation of the Quran were some of his regular activities during his prison life. Mujib said about prison life, “All three of us used to pray with Maulana (Bhasani) Sahib. Maulana Sahib used to explain to us the meaning of the Qur'an after the Magrib prayer. Everyday it was a binding rule for us”.¹⁵ During his visit to Iraq on October 5, 1974, he visited the shrine of Sheikh Abdul Quadir Gilani (Rah.) and shrouded the shrine with a gilaf (cloth). Even after becoming the head of the government, he didn't hesitate to honor his teacher Professor Saidur Rahman by touching his feet which brings his modesty, generosity, manners and religious devotion and subsequently the above-mentioned activities and saying of Mujib prove his piousness and believing in the Oneness of Allah (SWT).

Religious Influence on Mujib's Political Life

Religious values were manifested in Mujib's organizational and political life. It has geographical, historical, and cultural reasons. Although he was dreaming from his student life to establish a progressive, liberal, and non-sectarian state, yet for logical reasons he had to work in organizations and political parties established in the

¹³ Ibid

¹⁴ In a speech given at Suhrawardy Udyan (field) on January 10, 1972, Mujib said, “Bangladesh is the second largest Muslim-populated country in the world. It ranks second only to Indonesia. India ranks 3rd and Pakistan 4th in terms of Muslim population but ironically, Pakistani army killed the Muslims of this country in the name of Islam, humiliated our women. I don't want to insult Islam. I want to say in clear and unambiguous terms that our country will be a democratic, secular and socialist country. All the farmers and workers, Hindus and Muslims of this country will be happy and in peace” Mahiuddin Ahmed Khan, ed. *Selected 100 Speeches of Mujib*, (Dhaka: Muktdesh Prakashan, 2nd edition 2019). p. 206

¹⁵ Rahman, Sheikh Mujibur, *Unfinished Autobiography*, (Dhaka: the University Press Ltd, 2018), p. 169

name of a particular religious community. This was logical under the prevailing circumstances of the colonial rule and the political and social conditions of the subcontinent at that time. He served as the General Secretary of "Muslim Seva Samiti", an association of Muslim community to help *the* poor Muslim students founded by his teacher Abdul Hamid in 1937 AD. He used to go from house to house every Sunday with a bag in his hand and pick up fists. He used to sell the collected rice and buy books and educational materials with the money received from selling the rice for the Muslim children. At that time Muslim children were comparatively lagging behind in education. During the famine in 1943, under the supervision of Muslim League leader Suhrawardy, he opened 'langarkhana' (alms-house) in various places including Calcutta Aliya Madrasah and worked day and night to alleviate the woes of famine-stricken people. He said, "I used to work all day and night. I would return to the Unemployed Hostel, and sometimes I would sleep on the table of the league office".¹⁶ He was a founding member of the East Pakistan Muslim Students League (est. 1948), one of the founding joint secretaries of the East Pakistan Awami Muslim League (est. 1949).¹⁷ It is to be noted that he showed courage to welcome Muslim League leader Shere Bangla A.K. Fazlul Huq while he was a student of class VIII. After Pakistan came into being, he played an active role in establishing the "East Pakistan Muslim Students League" in 1948. He played an important role in the Bengali language movement initiated under the leadership of "Tamaddun Majlis"¹⁸ and "Pakistan Muslim Chatra League" resulting in his *being* imprisoned by the Pakistan government in the language movement of 1952. He was incarcerated along with Maulana Abdul Hamid Khan Bhasani for leading the "Hunger March" in 1949 during the severe food shortage in East Bengal. He got elected General Secretary of Awami League in 1964 in which Maulana Abdur Rashid Takobagish, an Islamic scholar and politician, was elected President.¹⁹ It proves that he

¹⁶ *ibid*, p. 18

¹⁷ <https://guwahati.mofa.gov.bd/en/site/page/Father-of-the-Nation-Bangabandhu-Sheikh-Mujibur-Rahman>, accessed on 10.11.2-2023

¹⁸ "Tammadun Majlis" was established on September 1, 1947 with the aim of promoting and building foundations of Pakistani cultural philosophy. It played an active role in the language movement of 1948 and 1952 (*ibid*, Annotated Section, p. 290).

¹⁹ Moulana was active in politics from the British movement till 1980, the second president of Awami Muslim League, member of the Pakistan National Assembly, the president of Awami League 1956-1967. He played an important role in the language movement 1952.

was not a heretic, nor he did mind even working under the leadership of Maulana or an Islamic person.

Mujib`s Religion and Religious Policy after Ascending to State Power

Mujib took over as the prime minister of war-torn Bangladesh on January 12, 1972. During the 24-year rule of Pakistan, there was no development in Bengal (then East Pakistan). People were deprived of their fundamental rights. In addition, the Pakistan military destroyed everything in the 9-month war. In 9 months, the Pakistani invasion forces killed about 3 million people, and violated the dignity of 200,000 women. Roads, factories, institutions of the country were destroyed. They put the last nail in the coffin of destruction by killing thousands of intellectuals on December 14, 1971, when the defeat of Pakistan is only a matter of time, the Bengali nation will become weak in education, culturally and socially, so they make a list and kill the intellectuals with the aim of making the Bengali nation devoid of talent.²⁰ Mujib took the responsibility of the Prime Minister of independent Bangladesh and took initiative to frame a constitution imbued with the people-oriented state philosophy in which the rights of all irrespective of caste and creed are ensured. The constitution guarantees everyone the freedom to practice their own religion. "Religion belongs to each; state belongs to all" such as said, The state religion of the republic is Islam, but the State shall ensure equal status and equal right in practice of Hindu, Buddhist, Christian and other religion."²¹ The four basic principles of the constitution nationalism, socialism, democracy and secularism²² are written in the

He was the first to speak in Bengali language in the Pakistan Constituent Assembly. In 2000, he received the posthumous Freedom Award, ["Tarkabagish, Maulana Abdur Rashid", Ed: Rozina Kader & others, *Banglapedia: the National Encyclopedia of Bangladesh* (Online Ed.). Dhaka: Banglapedia Trust, Asiatic Society of Bangladesh. ISBN 984-32-0576-6. OCLC 52727562. Retrieved 30 September 2022.]

²⁰ https://bn.wikipedia.org/wiki/1971_Bangladeshi_Intellectual_Massacre, accessed on 10.11.2023

²¹ The Constitution of the People's Republic of Bangladesh, Part 1, 2A, The State Religion. <http://bdlaws.minlaw.gov.bd/act-367.html>

²² According to the constitution, nationalism, socialism, democracy and secularism- these principles and all the other principles arising from these principles as described in this section

The Religious Thought of Sheikh Mujibur Rahman, Father of the Bengali Nation: An Analysis 244

light of non-discrimination and non-sectarian spirit. Before independence, Pakistanis tried to suppress Mujib and suppress the independence movement by saying that there would be no post-Islamic independence. Mujib gave a befitting reply to the opposition through his program and proved his pure devotion to religion. He served Islam in a way that the Pakistani ruling class didn't. He established equal rights for all the followers of every religion practiced in Bangladesh. For good reason, here are some of the measures implemented during his three and a half year tenure in which his devotion to religion was manifested. For example,

1. Establishment of "Islamic Foundation".²³
2. Reorganization of "Bangladesh Madrasa Education Board".²⁴
3. Establishment of Bangladesh "Sirat Majlis" to celebrate Eid-e-Miladunnabi (PBUH) at national level.²⁵

shall be considered as the basic principles of state management (Bangladesh Constitution, Part II, Basic Principles, article 8/1).

²³ In 1975, Mujib established the Islamic Foundation with 12 objectives, including propagation of Imam's ideals and values, Islamic education and research. At present it is one of the largest organizations in the country, through which nearly half a million people have been employed. Education, research, publication, service to the needy, preparation of trained imams, translation etc. are in progress [Sameem, Mohammad Afzal, *Mujib and Islam, Shokgatha*, (Dhaka: Islamic Foundation, 2012) p. 57-62]

²⁴ There was no separate madrasa board during Pakistan period. After coming to power in 1972, Mujib took steps to make madrasa education modern and action-oriented. He gave direct instructions in this regard. At that time Madrasa Board activities were *being run* from Dhaka Aliya Madrasa. In 1978 it was reorganized by promulgation of Madrasa Education Board Ordinance. In June 1979, it became an independent autonomous institution. Mujib could not inaugurate it but it is the fruit of his own initiative (Ibid)

²⁵ Mujib formed the Sirat Majlis to study the life of Prophet Muhammad (PBUH). Miladunnabi was celebrated at the National Mosque Baitul Murkaram under the initiative of the Majlis. In 1972 and 1973, the Miladunnabi event was organized on 12 Rabiul Waal. Mujib himself as the head of state discussed on Eid-E- Miladunnabi and announced the opening of the event. In 1974 he was represented by the then Prime Minister Syed Nazrul Islam and in 1975 Maulana Abdur Rashid Tarkbagish spoke on his behalf (Rafikuzzaman, *ibid*, p. 173).

4. Arrangement of recitation of *the* Holy Quran before radio and television programs.²⁶
5. Declaring public holidays on the occasion of Eid-e- Miladunnabi, Shabe Qadr, Shabe Barat.²⁷
6. Prohibition and punishment of liquor, gambling, betting and anti-social activities by law.²⁸
7. The Racecourse ground *was* closed for horse racing and renamed "Suhrawardy Udyan".²⁹
8. Allotment of large land on the bank of Turag River in Tongi for *the* World Ijtima and allotment of land for expansion of Kakrail Central Mosque.³⁰
9. Arrangements to send missionaries to Soviet Russia.³¹

²⁶ At the behest of Mujib, the first radio and television recitation of the Holy Quran was organized in Bangladesh. Apart from this, arrangements are made to promote `Ajan (calling to prayer) and Dua of `Ajan five times every day. Islamic programs are broadcast on radio and television on special religious days. This method introduced by Mujib is still in use (Sameem, Ibid).

²⁷ Mujib's government declared public holidays on those days so that people can worship properly. He also ordered to keep cinema halls closed on those days. This directive is still in force (ibid).

²⁸ Although the government of Pakistan was established in the name of Islam, it did not prohibit the acts mentioned as forbidden in Islam and did not punish those involved. Mujib prohibited these and prescribed punishments for those involved (Ibid).

²⁹ During the Pakistan era, horse races were held at the Race Course Maidan. Alcohol, gambling, betting and anti-social activities were going on due to this. Mujib first renamed the ground "Suhrawardy Udyan" and stopped un-Islamic and anti-social activities including horse racing. Trees are planted in it, which is helping the environment. Plantation of trees is given great importance in Islam (ibid).

³⁰ Mujib provided official premises in Tongi for the Islamic Conference, where the World Ijtima (gathering) now takes place. Millions of people from different countries of the world gathered there and were inspired to Islamic Dawah by listening to Islamic sermons. Apart from this, he allocated space for the expansion of the present mosque at Kakrail. Earlier there was no compilation (ibid).

³¹ Soviet Russia is a socialist state. Here preaching Islam was prohibited. They considered only work as religion. Some of them even compared religion to opium. Mujib had good relations with Russia. They gave support and cooperation to Bangladesh during the liberation war. On this occasion, Mujib sent an inviting mission of Islam there, who did the work of religion there (Ibid).

10. Purchase of “Hizbul Bahar” ship to facilitate Hajj by sea at low cost and arrangement of government grant for Hajj.³²

11. Supporting the Arab world in the Arab-Israeli war and sending aid to them.³³

12. Attending the OIC³⁴ conference held in Lahore, Pakistan in 1974 and developing diplomatic relations with the Muslim world.³⁵

³² Taxes were collected from pilgrims during Pakistan period for performing Hajj. Mujib arranged for 6600 people to perform that with government grants and purchased the ship "Hizbul Bahar" in order to reduce of cost. It should be noted that even after two years of independence, Saudi Arabia did not recognize Bangladesh. As a result, Bangladeshi citizens had to perform Hajj with Indian visas. To solve this problem, Mujib met the Saudi King Faisal (1964-1975) in Algiers. The Saudi king has mentioned two conditions for the recognition of Bangladesh. One, the name of Bangladesh should to be named Islamic Republic. Second, *release* of Pakistani prisoners. In response to the first condition, Mujib gave two arguments. The first, about one crore non-Muslims live in Bangladesh and they have also contributed to the freedom, apart from this, Almighty Allah is not only Rabble Muslimin (creator of Muslimin), He is also Rabble Alamin (creator of entire worlds). He is not only Allah of Muslims *but also* the ruler of everything. The second, Mujib asked back the Saudi king, "Have you named your country with the word "Islamic"? You have "Kingdom of Saudi Arabia". Regarding the second condition, he said, "It is an unresolved issue between Pakistan and Bangladesh. There are a few other issues besides release. So they will be concluded through negotiations between the two countries but is it permissible not to give the devout Muslims of Bangladesh the opportunity of Hajj? All Muslims in the world have the right to pray in the Kaaba. The meeting ended inconclusively [Mukluk, MR Akhtar, *Allah Tamale is Not Only Rabble Muslim, He is Rabble Alumni*, (abridged) *Shook Gatha* (Dhaka: Islamic Foundation, 2012), p. 45]

³³ In 1973, Mujib took the side of the Arab world in the ongoing war between the Arabs and Israel and advocated the establishment of a Palestinian state. Mujib then sent 1 lakh pounds of tea, a 28-member medical team and a volunteer team. Mujib said in his address to the United Nations in September 1974, "Injustice and oppression are still going on in many parts of the world. The struggle of our Arab brothers for the complete liberation of the illegally occupied lands continues and the legitimate national rights of the Palestinian people have not yet been re-established" [Waal, Abdul, *Dharmachinta of Bangobandhu*, (Dhaka: Agami Prokashon, 1999), p. 27]; Wasif Sattar, *Bangobandhu Sheikh Mujibur Rahman and the Saudi King*, <https://mygoldenbengal.wordpress.com/2013/01/10/bangabandhu-sheikh-mujibur-rahman-and-the-saudi-king/>, accessed on 4.10.2022

³⁴ On February 23, 1974, Bangladesh became the 32nd member of the OIC. IDB (Islamic Development Bank) membership was also received during Mujib's tenure.

³⁵ In 1974, Mujib went to Lahore to attend a conference of OIC. His speech at the conference was praised by the leaders of the Muslim world. He also gave the same idea about

13. Getting recognition of Bangladesh from most Muslim countries.³⁶

Mujib was Religious, Not Fanatics

Righteousness improves a person's character. Religion values people with virtues such as honesty, justice, humanity, discipline etc. Virtue is also the name of good character formation, righteous living, philanthropy, utmost tolerance, politeness etc. Religious practice keeps people free from bad behavior like lying, injustice, adultery, immorality, obscenity, disorder. A religious person is aware of his own rights as well as the rights of others. But being a religious person is not the same as being a fanatic. A person who blindly believes in his own religion and hates other religions is a bigot. Imposing religion on others, forced conversion, belittling other religions, exaggeration in religious matters etc. are included in bigotry. Piety improves character while bigotry makes men fierce. Bigotry creates turmoil in the society and differences between people. Exaggerating religion and imposing religion on someone are prohibited in the Holy Quran. The Quran says, "There is no compulsion in the religion."³⁷ It is also said, "Don't abuse those whom they worship besides Allah. Then they will (exaggerate) abuse Allah out of ignorance. I have made every human group lustrous in their activities".³⁸ The Prophet (PBUH) said, "Don't exaggerate about religion. Because the *nations* before you *were* destroyed for their extravagance."³⁹

Mujib practiced religion but disliked fanaticism. Religious feelings were alive in his heart. He understood the true meaning of Islam coming across with some great scholars. Furthermore, as a son of a pious and

Bangladesh. Firstly, attending the conference held in Lahore and secondly presenting the position of Bangladesh in front of the leaders of the Muslim world was an example of Mujib's generosity and bravery. In addition, speaking about Islam and the interests of Muslims against the Muslim haters, including the West, was quite daring.

³⁶ Mujib received recognition from 115 countries until his martyrdom. Every Muslim country except Saudi Arabia, Sudan, and Oman recognizes Bangladesh (The Daily Bangladesh Pratidin, December 13, 2013, <http://www.bd-pratidin.com/various//2013/12/03/29972>, accessed on 11.12.2021)

³⁷ Al-Quran, Surah Baqarah, 2: 256

³⁸ *ibid*, Surah Anayam, 6:108

³⁹ Bukhari, Abu Abdullah Muhammad, *Sahih*, Hadith No. 2410 (Beirut: Daru Tukinnajah, 1422 AH), 3/120

Sufi family, he had a clear understanding and liberal thought on Islam, a tolerant outlook and non-extreme lifestyle. Besides, he witnessed looting and exploitation in the name of religion. He fought against the politics of exploitation of Pakistanis for 24 years. He also realized in real life how bad a curse bigotry is for the nation. He abhorred using religion for power and personal gain. He practiced Islam but did not disrespect other's religion. He fought against tyranny and injustice as well as bigotry and extremism in political life. He didn't compromise with any dogma. He did not condone irreligious activities in the name of progress, nor did he accept wrong interpretations of religion. He recognized the citizens of the state not only through the lens of religion but also regarded them as human being, as citizen of the country, as Bengali and above all as member of his own family. This is where he differs from other leaders. He said, "Misinformation is being spread against me that we don't believe in Islam. Our clear statement is that we don't believe in clothing-based Islam at all. We believe in Islam of justice. Our Islam is the Islam of the Holy Prophet (PBUH) that has taught the people of the world the infallible mantra (hymn) of justice and righteousness."⁴⁰

Four Principles of the Constitution and Mujibbad (Mujibism)

Each of the four principles stated in the constitution of Bangladesh is unique. Political science discusses detailed explanation, characteristics, practicing methods, positive and negative aspects of those principles. States are generally governed sticking to one of the four principles mentioned above. But Mujib adopted four principles together which drew flak from many. Therefore, it is considered by many as a mixed policy of state management or unrealistic. Even some leaders of the then Awami League and Chatra League (student wing of Awami League) disagreed with him on this issue. The combined form of the four principles is called "Mujibbad" i.e. Mujibism.⁴¹ Although the politicians and political scientists disagreed with it, considering the context of Bangladesh *i.e.* civilization and culture, history and tradition, people's mindset etc. the constitution of the four principles was reasonable which Mujib comprehended fully. He was not a political scientist, but his close relationship with the soil and people of Bangladesh, his compassion for people, his confrontation with the British and Pakistani regimes made

⁴⁰ Rafikuzzaman, *ibid*, p. 170

⁴¹ Mujibism, <https://en.wikipedia.org/wiki/Mujibism>, accessed on 11.12.2021

him a philosopher, though he is called a poet of politics. His long political journey and practical experiences helped him create a new philosophy of politics to materialize his dream that he dreamt from his student life of an exploitation-free, people-oriented, prosperous, and non-communal Bangladesh. Therefore, even though his write-ups on political science were not valued at that time, his political thoughts, speeches, activities, and programs had been used widely by political scientists of later times. His March 7 speech was recognized as a valuable document to be preserved by the United Nations.⁴² Basically, he adopted the good aspects of the four principles which are very much appropriate and propitious for the soil and people of Bangladesh. Bengali Language and culture was the basis of his nationalism while soil and religion can be also adjunct to the nationalism. Western capitalist democracies brought into existence a rich class in society subsequently creating a gap between seven floors and three floors in the society. Mujib spoke of that democracy that advocates for the exploited and against the usurpers. Thus, combining the fitting aspects of the four principles, he created a unique principle. Apart from these four principles, he stood up for creating "Bangladesh's own identity". He said, "I think Bangladesh has to move forward with the four main principles - nationalism, secularism, democracy and socialism followed by Bangladesh's own path. Many call my above view 'Mujibism'. What the writers, litterateurs or historians of this country call my way of thinking is their business, not mine. I have no obsession with naming. I want work, I want my thoughts to be realized. I want a democratic Bangladesh free from exploitation! I want the full realization of the construction of dream Sonar Bangla (Golden Bangla)."⁴³

Secularism, Atheism and the Constitution of 1972

Secularism means liberal position about religion. In Arabic it is "Almaniya". It's literal meaning is present, worldliness, worldly. It is a political term and a political doctrine. This doctrine was coined in Europe at the end of the middle ages. Sociologists believe that the doctrine arose

⁴² Mujib's March 7 speech is the first unwritten speech of the 47 UNESCO- recognized documental traditions.
https://en.wikipedia.org/wiki/7_March_Speech_of_Sheikh_Mujibur_Rahman accessed on 13.12.2021

⁴³ Mujibabad, <https://bn.wikipedia.org/wiki/> accessed on 13.12.2021

out of bitterness over the use of state power to attack other religions or followers of other religion and the arbitrary use of state power by clerics. It's purpose is to ignore retrospective accountability and also, not taking religion into consideration in managing material life. It is also characterized by materialism, absolute rationalism and supernaturalism. Separation of religion from politics is also called secularism. However, there we find many definitions of secularism.⁴⁴ Its implementation also differs *from* country to country. It has been adopted by some as a principle of apostasy. Some have taken it to mean the state's silence on religion while others have meant it denial of religion. It is to be seen in what sense Mujib accepted it and placed it in the constitution of 1972. In fact, he didn't accept secularism in any of the aforementioned senses. His speeches, the declaration of independence, the interpretations given to the constitution and it's application to the administration of the State prove that he did not accept it in any of the senses mentioned. In a radio address in November 1970 he said, "*Secularism doesn't mean irreligion. Muslims will observe the Muslim religion. Hindus will practice Hinduism. Christians will practice Christianity. No one should stop anyone, will not*".⁴⁵ Some of the vibes of his speech became clear such as –

1. Every citizen of the country shall practice his religion independently- religion is encouraged here.
2. It is immoral to prevent someone from practicing religion -that is, obstruction is taken as unethical and unjust.
3. "Can't stop it" -that is, if someone obstructs, the state will take action against him.

⁴⁴ More two definitions of secularism are following,

a. "Secularism is a philosophy or doctrine that rejects religion, which emphasizes moral and ethical teaching".

b. "Secularism refers to a philosophy or policy that rejects religion; a religion that gives importance to the teaching of ethics", Chowdhury, Faroque, *On Secularism*, (Chittagong, Rise offset Printers, 2015), p. 20

⁴⁵ Bishwash, Milton, *Bangobandhu and Secularism*, Dhaka Times, 16 September 2023
<https://www.dhakatimes24.com/2021/07/31/224035/>

Since Bangladesh is inhabited by people of many religions, Mujib considered it unreasonable to run the state in the name of any single religion. In addition, he saw the behavior of the leaders of the "Islamic Republic of Pakistan". A state founded in the name of Islam can't be considered an Islamic state if Islamic ideals are not present in the system and leaders of the state. For example, a democratically elected government doesn't mean that the government is democratic if it's behavior and governance are not democratic. A person born in a Muslim family and bearing an Islamic name doesn't mean that he is a Muslim if he doesn't hold Islamic beliefs and ideals. He can be called a nominal Muslim. Pakistan was originally a nominal Islamic state. Mujib took a strong stance against Pakistani regime for it's injustice, deprivation, discriminatory policies towards Bengali. Maulana Akram Khan, Sher-e-Bangla A.K. Fazlul Huq, Maulana Abdul Hamid Khan Bhasani, Hussain Shaheed Suhrawardy, Maulana Abdur Rashid Tarkbagish and many scholars and Islamic personalities took the same position. Even many Sufi scholars of Pakistan supported Mujib's position. Former head of Pakistan Jamiat Ulama Allama Shah Ahmad Nurani (1926-2003), Justice Pir Karam Shah Azhari (1918-1998) supported some activities of Mujib as the behavior of Pakistani leaders towards Bengalis was not supported by Islamic code. The list of oppression and exploitation is long of which four are stated below that are completely un-Islamic and subsequently made the Bengali independence movement inevitable-

1. Taking away the right to mother tongue.
2. Not handing over power to the Bengalis despite the absolute victory in the 1970 elections.
3. Indiscriminate massacre, rape and looting of Bengalis by declaring them non-Muslims.
4. Discrimination against Bengalis and depriving them of their fair rights in all spheres.⁴⁶

It would not be an exaggeration to say that the inclusion of "secularism" in the constitution of Bangladesh is the responsibility of the Pakistani ruling class, who had earlier misruled in name of Islam. What

⁴⁶ Hossain, Muhammad Noor, *Bangabandhu's Devotion to Religion, Bangabandhu in the eyes of Hundreds of Writers on Hundreds of Topics*, ed. Prof. Abed Ali (Dhakh: Takia Muhammad Publication, 2020) p. 408

the Pakistani ruling group has done by destroying the name of Islam has also created distrust among Bengali Muslims towards the so-called Islamic State, but the model of the Islamic state is the state established on the basis of the "Charter of Medina". The Charter of Medina established socio-economic, political, religious freedom and equal rights for people of all religions. Citizens were not treated on the basis of religion rather treated on the basis of their conduct. But the injustice done by the Pakistanis to the people of their own religion even outweighed the injustice done by the British. Furthermore, Mujib himself explained secularism before independence though it was misinterpreted by the Pakistanis and their allies. Mujib said in Suhrawardy Udyan (field) on January 3, 1971, "A class of people during the election *shouted* that "Islam has damaged, Islam has damaged". They tried to find ways to win the election involving PDP, Islamic Front and many others. Did anyone forbid to pray or forbid to fast? ----- Islam, Muslims, Hindus, Buddhists, Christians- all will exist in this country and Bangladesh will also exist".⁴⁷

Therefore, Mujib's secularism doesn't mean irreligion. Neither does the state prevent or encourage the practice of religion. Neither is the state's silence on religion. And not a mixed principle with something from all religions, which happened in the case of Emperor Akbar's Din-i-Ilahi. Rather, the state will take a neutral position in the matter of religion, will not give priority to any single religion, will provide equal opportunity and support to practice religion and since its inception Bangladesh has been doing the same patronizing every religion equally through ministry of religion established by Mujib. In this sense, secularism is not contradictory to Islam rather compatible. It is also consistent with the Charter of Medina, in light of which Prophet Muhammad (PBUH) founded Medina State. Therefore, promoting Mujib's secularism as irreligiousness is purely an ill political motive.

Socialism and the Constitution of 1972

Socialism is a political philosophy and movement encompassing a wide range of economic and social systems which are characterized by social ownership of the means of production, as opposed to private

⁴⁷ Kamal, Abu Hena Mustafa, *Bangobondhu, Sheikh Hasina and the Islamic Foundation* (Dhaka: Islamic Foundation, 2017), p. 8

ownership.⁴⁸ It is called the first stage of communist society that rejects private ownership. All factories, industries, mines, land etc. are considered *to be* social or state property.⁴⁹ In fact, socialism arose and developed in contrast to Western capitalist systems and capitalist *economy*. There are two types of socialism - fictional and scientific socialism. Soviet Russia established socialism in 1917. Mujib fought for the country's independence against the Western colonialism in his political career. In the name of democracy westerners practiced capitalism and colonialism. He also saw their "divide and rule" policy. Socialism emerged during the crucial period of his political life. After the establishment of the socialist state system in China under the leadership of Mao Zedong (1893-1976 AD) October 2, 1949, Mujib attended the peace conference as a representative of East Pakistan. Even then Pakistanis called him a communist.⁵⁰ He was in contact with the leaders of the socialist state of the Soviet Union. He was tormented by the horrors of World War II that ultimately gave birth to a kind of hatred in him for the heroes of the World War as he was an advocate for peace and against war. Above all, subcontinent's politicians had a weakness for the Soviet Union, the superpower of the East as opposed to the West. It can also be said that he was leaning towards the eastern part of the world divided into two parts. For all these reasons socialist economy and communist policies influenced him. In addition, his politics was based on the dream of bringing smiles on the faces of the poor people of Bengal especially the farmers, laborers, and hardworking peoples. Hence, to guarantee equal distribution of wealth and to introduce a people-oriented state philosophy, he placed socialism in the constitution. But it is also true that he didn't accept everything about socialism and therefore, democracy has been included in the constitution. Again, he didn't accept 100% state ownership of socialism denying individual's ownership. It can be said that he adopted the good aspects of socialism in contrast to capitalism and capitalist management. According to *Mujib*,

⁴⁸ <https://en.wikipedia.org/wiki/Socialism>, accessed on 10.11.2023

⁴⁹ Miller, David (1991) *The relevance of Socialism*, (abridged) *Economy and Society*, 20:4, 350-362, DOI: 10.1080/03085149100000018

⁵⁰ Regarding calling Mujib a communist, he said, "We applied for a passport, there is very little hope of getting it. Because the government and its party members are restless with anger. If the communists do not want to go to communist China? Not a peace conference, but a meeting of the Communist Party, he started talking like this (Rahman, *ibid*, p. 221).

The Religious Thought of Sheikh Mujibur Rahman, Father of the Bengali Nation: An Analysis 254

"*Socialism* in Bangladesh will be national and democratic socialism."⁵¹ He believed in achieving socialism through democracy. He said, "Hiring from abroad is not socialism, those who tried to do that could not reach socialism." He embraced the advantages of socialism as opposed to capitalism and capitalist management."⁵² In addition, everything in communism and socialism is not in conflict with Islam. Communism is one of the hallmarks of an Islamic state. Ensuring equal rights for all citizens is one of the fundamental principles of Islamic ideology. Caliphs took from the state treasury as much as *the ordinary citizens took*. Caliph Umar's communist policy is especially famous. Abu Zar Giffari (R.) is said to be the exponent of communism in Islam, although the consensus of the companions of the Prophet Muhammad (PBUH) was not established on his philosophy. Because Islam doesn't completely reject private ownership. Again, the state's responsibility for the people's sustenance doesn't deny it either. The Prophet (PBUH) said, "When a believer dies, his heirs will own the property he left behind and whoever leaves a debt or poor and disabled children, I am his guardian. Let him (creditors and the disabled) come to me, I am responsible for him (paying off debts and nurturing the disabled)."⁵³

A believer in communism is called a communist. It is a political term. Religion has no importance in socialist management. Most proponents of socialism are atheists. They don't believe in afterlife and accountability in the day of judgement. Therefore, the common people of this country accept the word communist as an atheist. Many called Mujib a communist because of the inclusion of socialism in the constitution but he accepted socialism to form a society of having no discrimination, having equal rights, receiving equal distribution of wealth in the sense of establishing public ownership. He didn't take it to mean the denial of religion or the final denial of private ownership. In this sense, his ideals are not in conflict with Islam. We have already discussed how great a believer he was and what role he played to spread of Islam. So, trying to prove a religious personality like Mujib anti-Islamic is mere a distraction from center of attention.

⁵¹ Hussain, Abu Md. Delwar and Ullah, Md Rahmat, Ed. *Mujib's Philosophy of Human Rights* (Dhaka: National Human Rights Commission, 2013), p. 1-19

⁵² Mujibism, *ibid*

⁵³ Bukhari, *ibid*, 3/118, Hadith No. 2399

Allegations of Communalism against Mujib and Reality

Religion and sectarianism are not the same. A truly religious person cannot be sectarian. Righteous people are kindly. Maintaining harmony in the society, showing sympathy and respect, helping people of any community are righteousness while discrimination, disrespect, neglect, or hatred towards people outside one's community are called communalism. "It's kind of an attitude. A person's attitude is called sectarian only when he is ready to antagonize and harm another religious community and its members on the basis of belonging to a particular religious community."⁵⁴

Sectarianism is one of the causes of world unrest causing innumerable riots and fights across the globe. Although Mujib was involved with Muslim Sheva Samiti, Muslim Student League, Muslim League etc., he cherished non-communal spirit. Even as the leader of the Muslim League, he was tolerant and generous towards non-Muslims and advocated religious harmony. The pre-independence speech bears its proof. Whatever he did marks a sense of humanity. His thought of Bengali's emancipation was based on non-communal spirit. He knew the history of how much the people of the world had to pay for communalism. He played an important role in stopping the Hindu-Muslim riots in 1947.⁵⁵ But the reality is that some intellectuals and writers have accused him such a person of sectarianism. Mujib critic Badruddin Omar didn't hesitate to call Mujibism as the communalism. He has been termed as sectarian in several writings due to inaugurating state works by signing the file of mosque, conducting prayer meetings in parliament, making annual allocations for Madrasha Education etc. He considered all these as including communalism. He said, "Therefore, what was said in the 1940 Lahore Resolution to establish two Muslim states in the two main Muslim parts of India has actually been implemented in Bangladesh today in the name of Mujibism."⁵⁶ It is also an intellectual conspiracy *against* him. In fact, Mujib was a victim of conspiracy from both sides- firstly, the flag bearers of Islam tried to make

⁵⁴ Umar, Badruddin, *Communalism* (Dhaka: Muktdhara, 1980), p. 9

⁵⁵ In his unfinished autobiography, Mujib describes what he did to end Hindu-Muslim riots, especially pages 68 to 71 are detailed.

⁵⁶ Umar, Badruddin, *Selected Articles* (Dhaka: Annoyprokash, 2000), p. 23, selected from The Daily Azad published on 20.21.1971

him irreligious and secondly, the ultra-progressives didn't hesitate to call him communal. Bringing accusation of communalism against a man who spent his whole life struggling for the establishment of a state of non-sectarian spirit, suffered jail-tyranny and led the last bloody war and gained worldwide recognition as the architect of an independent state is nothing but a blatant mockery of the absolute truth!

Findings of the Research

1. By descent, Mujib was the son of a pious, Sufi, and religious family and influenced by some Islamic scholars including Mawlana Abdul Hamid Khan Bhashani.
2. Mujib was a believer in one God, truly pious and religious; but not fanatical.
3. The charge of irreligiousness leveled on him is not true. Calling him a communist in the atheistic sense is also a serious slander against him.
4. What he has done for religion, the government of Pakistan established in the name of Islam has not done that.
5. Mujib practiced religion with devotion; not for deception, fraud, or political advantage.
6. Mujib's secularism is not irreligion. He took for the establishment of equal rights of all religions. Besides, not using religion for personal or political interests is the essence of his secularism.
7. Mujib didn't fall into the sectarianism of religious devotion, religious practice, religious patronage, and propagation of religious education, but rather bears evidence of his sense of responsibility. Therefore, all allegations leveled against him are false, fabricated and baseless.
8. Had Mujib lived, he would have been the undisputed leader of the Muslim Ummah and also the forerunner of world peace.

Conclusion

Mujib's religious thought is rational, just and benevolent. There was no extravagance or laxity in it. He has taken a middle position between the two. This was appropriate in the context of Bangladesh. Islam is also a moderate religion. Those who overdo it or show laxity are misguided according to Islamic code as Muslims are called a moderate

nation in the Holy Quran.⁵⁷ Mujib's involvement with various organizations including the "Muslim League" founded in the name of a single sect doesn't mean communalism. Rather, he had to engage with the political reality of the time to get rid of the colonial British rule and that was logical and appropriate. Later, joining the Awami League, establishing of independent Bangladesh under his leadership, and framing the constitution in the light of the four principles, etc. prove that he was a quintessential Bengali, a unique example of humanitarian and progressive leader. His secularism is not tantamount to irreligion rather his religious thought is compatible with secularism. Calling him an atheist because of the inclusion of socialism in the four principles of the constitution also doesn't stand the test of time. It is an exaggeration to call him communal because of his devotion to his religion. He was always a vocal and struggling leader against corruption, misrule, oppression, and deprivation. He, in spite of having a profound devotion to religion, is the shining example of a leader to build a science-based, non-communal and welfare-based state. Charged against him as "anti-Islamic, irreligious, sectarian, allegations of communists (in the atheistic sense) etc. are totally baseless. To call him anti-Islamic is to mock the religion or to judge him through the lens of selfishness. We don't claim that he is above error, but he was a theist and pious. His devotion to religion was not opposed to secularism. The integrated form of the four principles of the constitution, which is called "Mujibism", deserves extensive research. How realistic "Mujibism" is needs to be clarified in the light of political science.

BIBLIOGRAPHY

Akhtar Mukluk, MR. *Allah Tamale is Not Only Rabble Muslim, He is Rabble Alumni, Shook Gatha*, Dhaka: Islamic Foundation, 2012.

Aawl, Abdul. *Bangobandhur Dharmachinta i.e. Religious Thought of Bangobandhu*, Dhaka: Agami Prokashon, 1999.

⁵⁷ Allah Tamale says, "Thus have I established you as a nation of moderates, so that your lives may be an example of truth before all mankind, and the Messenger may be a symbol of truth before you" (Al-Qur'an, Surah Baqarah: 143)

Afzal, Sameem Mohammad. *Mujib and Islam, Shokgatha*, Dhaka: Islamic Foundation, 2012.

“Agartala Conspiracy Case.” Wikipedia, September 30, 2023. https://en.wikipedia.org/wiki/Agartala_Conspiracy_Case.

Al-Quran

Assistant high commission of Bangladesh, Guwahati. <https://guwahati.mofa.gov.bd/en/site/page/Father-of-the-Nation-Bangabandhu-Sheikh-Mujibur-Rahman>.

Bangladesh Constitution. Part II. Basic Principles. Article, 8/1

Banglapedia Trust. Asiatic Society of Bangladesh. ISBN 984-32-0576-6. OCLC 52727562

“Bayazid Bastami.” Wikipedia, November 26, 2023. https://en.wikipedia.org/wiki/Bayazid_Bastami.

BBC News (Bangla). October 31, 2017. <https://www.bbc.com/bengali/news-41813131>

Bukhari, Abu Abdullah Muhammad. (1422 AH). *Sahih*, Beirut: Dar Tuki al-Nnajah.

Chowdhury, Faroque. *On Secularism*. Chittagong: Rise offset Printers, 2015.

Dhaka Times. Dhaka, Bangladesh. 16 September 2023, https://www.dhakatimes24.com/2021/07/31/224035/Bangobandhu_and_Secularism

Hossain, Muhammad Noor. *Bangabandhu's Devotion to Religion, Bangabandhu in the eyes of Hundreds of writers on Hundreds of Topics*, ed. Prof. Abed Ali, Dhaka: Takia Muhammad Publication, 2020.

Hussain, Abu Md Delwar and Ullah. Ed, Md Rahmat. *Mujib's Philosophy of Human Rights*, Dhaka: National Human Rights Commission, 2013.

Huda, Muhammad Nurul. *Mujib and Nazrul*, University of Chittagong. Nazrul Research Centre, 2021.

Ibn Manzur, Muhammad bin Mukarram. *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar al-Sadr, 1414 AH.

Ibn Kathir, Abul Fida Muhammad. *Albidaya wa Annihaya*, Cairo: Dar al-Fikr, 1986.

Kader, Rozina et al. “বাংলাপিডিয়া - Banglapedia : National Encyclopedia of Bangladesh.” Banglapedia, 1986. <https://www.banglapedia.org/>.

Khan, Shamsuzzaman (Ed.). *A Multidimensional Analysis of Mujib's March 7 Speech*. Dhaka: Bangla Academy, 2018.

Kamal, Abu Hena Mustafa. *Bangobondhu, Sheikh Hasina and the Islamic Foundation*, Dhaka: Islamic Foundation, 2017.

Khan, Mahiuddin Ahmed (Ed.). *Selected 100 Speeches of Mujib*. Dhaka: Muktdesh Prakashan, 2019.

Mamun, Muntasir. *Mujibsamagra*, Dhaka: Shamoy Prakashon, 2020.

Miller, David. *The Relevance of Socialism (Abridged) Economy and Society* 20, no. 4 (1991), 350-362, DOI: 10.1080/03085149100000018

“Mujibism.” Wikipedia, November 5, 2023. <https://en.wikipedia.org/wiki/Mujibism>.

Rafikuzzaman, Humayun. *The Life and Works of Mujib*, Dhaka: Janata Prakash, 2014.

Rahman, Sheikh Mujibur. *Unfinished Autobiography*, Dhaka: The University Press Ltd, 2018.

The Religious Thought of Sheikh Mujibur Rahman, Father of the Bengali Nation: An Analysis **260**

Sattar, Wasif. *Bangobandhu Sheikh Mujibur Rahman and the Saudi King*, 2013

[https://mygoldenbengal.wordpress.com/2013/01/10/bangabandhu-sheikh-mujibur-rahman-and the Saudi King](https://mygoldenbengal.wordpress.com/2013/01/10/bangabandhu-sheikh-mujibur-rahman-and-the-Saudi-King).

“Socialism.” Wikipedia, December 26, 2023.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Socialism>.

The Daily Bangladesh Pratidin. Dhaka, Bangladesh. December 13, 2013
<http://www.bd-pratidin.com/various//2013/12/03/29972>

The Daily Sun. Dhaka: Bangladesh. 10 January, 2020.
<https://www.daily-sun.com/post/453060/Bangabandhu>

The Daily Prothom Alo. Dhaka, Bangladesh. March 17, 2019. *Mujib and His Teachers*.

Umar, Badruddin. *Communalism*. Dhaka: Muktdhara, 1980.

Umar, Badruddin. *Selected Articles*. Dhaka: Annoyprokash, 2000.

“7 March Speech of Bangabandhu.” Wikipedia, May 9, 2023.
https://en.wikipedia.org/wiki/7_March_Speech_of_Bangabandhu.

Implementation of Sharia Digital Payments at the Society in Kediri City: A Technology Acceptance Model (TAM) Theory Approach at BSI Mobile Services

Implementasi Pembayaran Digital Syariah pada Masyarakat di Kota Kediri: Pendekatan Teori Technology Acceptance Model (TAM) di BSI Mobile Services

Mundhori* and Ahmad Syakur**

Abstract

The aim of this research is to find out how Kediri residents can adopt BSI Mobile service technology. The theoretical framework is based on the Technology Acceptance Model (TAM) with quantitative research techniques with 100 respondents using Likert scale measurements on each variable using a five-point Likert scale with SmartPLS tools, Reliability Test, Outer Model Test, Inner Model Analysis, Hypothesis Test through bootstrapping. As a result, perceived ease of use and perceived usefulness have a positive and significant impact on actual use of the system, and perceived ease of use has a positive and significant impact on enjoyment of use and perceived usefulness. This will greatly affect the actual use of the system. Perceived ease of use has a positive and significant impact on actual system use through usage choice, while perceived usefulness through usage choice has no impact on actual system use. This study concluded that BSI Mobile service users have a positive effect on the convenience of the people of Kediri city in getting services from Bank Syariah Indonesia.

Keywords: Digital Payment, TAM, BSI Mobile.

* Corresponding author. State Islamic Institute of Kediri, Indonesia. E-mail: mundhori@iainkediri.ac.id

** State Islamic Institute of Kediri, Indonesia. E-mail: ahmadsyakur@iainkediri.ac.id

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana warga Kediri dapat mengadopsi teknologi layanan BSI Mobile. Kerangka teori didasarkan pada Technology Acceptance Model (TAM) dengan teknik penelitian kuantitatif dengan 100 responden menggunakan pengukuran skala likert pada setiap variabel menggunakan skala likert lima poin dengan alat bantu SmartPLS, Uji Reliabilitas, Uji Outer Model, Analisis Inner Model, Uji Hipotesis melalui bootstrapping. Hasilnya, persepsi kemudahan penggunaan dan persepsi kemanfaatan memiliki dampak positif dan signifikan terhadap penggunaan aktual sistem, dan persepsi kemudahan penggunaan memiliki dampak positif dan signifikan terhadap kenikmatan penggunaan dan persepsi kemanfaatan. Hal ini akan sangat mempengaruhi penggunaan aktual sistem. Persepsi kemudahan penggunaan memiliki dampak positif dan signifikan terhadap penggunaan sistem secara aktual melalui pilihan penggunaan, sedangkan persepsi kemanfaatan melalui pilihan penggunaan tidak memiliki dampak terhadap penggunaan sistem secara aktual. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pengguna layanan BSI Mobile berpengaruh positif terhadap kemudahan masyarakat kota Kediri dalam mendapatkan layanan dari Bank Syariah Indonesia.

Kata Kunci: Pembayaran Digital, TAM, BSI Mobile.

Introduction

This research is motivated by an interesting phenomenon, namely in the midst of the dominance of Fintech and Mobil Banking services from Conventional Banks, there is one service that has the potential to grow, namely the BSI Mobile service. BSI Mobile is pioneered by a combination of Sharia Business Units from three large banks, namely Bank Mandiri Syariah, BNI Syariah, and BRI Syariah. Therefore, it is not surprising that the mobile banking application managed by PT Bank Syariah Indonesia has considerable capital support so that it has the opportunity to compete with other payment services.

Customer satisfaction is the most important aspect of business success. If customers are happy with the level of service offered, they are likely to spread the word about the institution to others. Conversely, disappointed customers are more likely to tell others about their negative experiences and sue the company. In accordance with this point of view, customer complaints, according to Barlow cited by Raharso, are a boon, not a hazard.¹

BSI's digital service, BSI Mobile, is designed as a one stop solution. In BSI Mobile, there are various features such as for lifestyle needs, events, and for all financial transactions including payment, utility, top up, e-money, e-wallet, and investment transactions. With these various features, BSI Information Technology Director Achmad Syafii said the number of mobile banking users continues to increase. "The number of mobile banking users continues to increase from time to time so that by the end of Q1-2023 user registers who have BSI Mobile reached 5.18 million users or grew year on year at 37%," said Achmad in the BSI Performance Report for the first quarter of 2023 on Thursday (27/04/2023). Cumulatively, the number of BSI Mobile transactions reached Rp86.40 million in March 2023 and this increased 57% year on year.²

Bank Syariah Indonesia (BSI) accesses digital banking services through BSI Mobile, so that these services encourage digitalization to grow in a better direction. BSI Mobile is one of the most complete applications to serve all customer needs. In BSI Mobile there are new features such as, first: online account opening. Where when opening an account, customers no longer need to visit the branch office and can be done entirely through the BSI Mobile application. Second: more complete transaction features. These features include interbank transfers, e-commerce payments, e-wallet transactions, and also more than 1,000 billers that have collaborated with BSI. Third: BSI provides special Islamic services such as zakat payments, infaq, wakas, prayer times,

¹ Yassyir Maulana, Murti Astuti, and Surachman Surachman, "Analisis Pengaruh Servqual Terhadap Kepuasan Serta Loyalitas Mahasiswa (Studi Kasus Pada Jurusan Teknik Mesin Di Universitas XYZ)," *Jurnal Rekayasa Mesin* 3, no. 1 (2012): 258–67.

² Maria Alexandra Fedo, "Bank Syariah Indonesia: Pengguna BSI Mobile Mencapai 5,18 Juta Pengguna," *www.theconomics.com*, 2023, <https://www.theconomics.com/market-expansion/bank-syariah-indonesia-pengguna-bsi-mobile-mencapai-518-juta-pengguna/>.

**Implementation of Sharia Digital Payments at the Society in
Kediri City: A Technology Acceptance Model (TAM) Theory
Approach at BSI Mobile Services**

264

Qibla direction, and the location of the nearest mosque to the customer. Fourth: Hajj repayment and Umrah payment. Fifth: gold investment. Sixth: payment through QRIS. This is a form of Bank Syariah Indonesia's seriousness in making BSI Mobile a supper app.³

Bank Syariah Indonesia (BSI) is an Indonesian bank based in the field of sharia banking that also provides mobile banking services. Islamic banking which also provides mobile banking services. Bank BSI understands that the services provided to users must adapt to technological developments, meaning that facing the world of technology that has advanced rapidly must also be utilized as well as possible, especially in terms of maximizing using the internet, Bank BSI will still be able to compete. In this section, banks must work harder to market this product to attract customers to attract customers to use mobile banking products. Sales activities must always exist in every company, whether it is oriented towards profit and social endeavors.⁴

There is one theory that is very significant in predicting a person's acceptance of information technology related to use, namely the Technological Acceptance Model (TAM) theory. TAM theory is one type of behavioral information system model that aims to explain how technology users are interested in accepting and using this technology⁵. There are two TAM models. The two main components are ease of use and perceived usefulness. The TAM model also has an "attitude to use" component that can be used to predict interest, but this component is still rarely used.⁶

According to Davis, perceived ease of use is a situation where a person believes that using the system / technology does not require any effort. According to Adam, Nelson and Told perceived usefulness is a

³ Niken Larassati and Ahmad Fauzi, "Strategi Meningkatkan Kualitas Layanan Melalui Digitalisasi Perbankan Di BSI Trade Center Kota Kediri," *Jurnal At-Tamwil* 4, no. 2 (2022): 202–17.

⁴ Dimas Pangestu, "Analisis Kepuasan Nasabah Dalam Penggunaan BSI Mobile," *Jurnal Muamalat Indonesia - Jmi* 2, no. 2 (2022): 72–86, <https://doi.org/10.26418/jmi.v2i2.58961>.

⁵ Fred D Davis, "Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, and User Acceptance of Information Technology," *MIS Quarterly*, 1989, 319–40.

⁶ A D P Budiastuti and D Muid, "Analisis Faktor-Faktor Pengaruh Minat Penggunaan Pada Aplikasi Shopee Dengan Menggunakan Technology Acceptance Model (Tam)," *Diponegoro J. Account* 9, no. 4 (2020): 1–10.

situation where a person believes in the use of a system / technology that can provide benefits to its users.⁷ Interest in using is the level of how strong a person's desire to use / perform certain behaviors, or a person's conscious plan to do or not do something in the future that has been determined in advance.⁸

From the above phenomenon, the use of digital financing is very necessary for bank performance, the approach to getting customer satisfaction is to improve service quality. so the question arises whether the needs of customers in the modern era have been met through the use of mobile banking, and whether Islamic banks are able to compete in improving the quality of mobile banking services by considering and taking into account various factors that provide satisfaction in the use of BSI Mobile so that the purpose of this study is to analyse the effect of using BSI Mobile in improving the services provided by Bank Syariah Indonesia in Kediri city.

The initial hypothesis to be developed by this research is:

- H1: perceived ease of use has a positive and significant effect on actual system use.
- H2: perceived usefulness has a positive and significant effect on actual system use.
- H3: perceived ease of use has a positive and significant effect on interest in using the system.
- H4: perceived usefulness has no effect on interest in using
- H5: the interest in using variable has a positive and significant effect on actual system use.
- H6: perceived ease of use has a positive and significant effect on actual system use through interest in using

⁷ Irfan Muflihadi and Rd Nurafni Rubiyanti, "Pengaruh Perceived Usefulness, Perceived Ease Of Use, Dan Trust Terhadap Kepuasan Konsumen (Studi Pada Gojek Bandung)," *EProceedings of Management* 3, no. 2 (2016): 1–8.

⁸ P A Permana, "Analisis Technology Acceptance Model (TAM) Pada Sistem Informasi KIPEM (Studi Kasus: Banjar Delodpasar, Desa Blahkiuh Bali)," *J. Speed-Sentra Penelit. Eng. Dan Edukasi* 10, no. 4 (2018): 28–37.

Research Method

This research is quantitative in nature based on positive thinking in examining an object. As well as using descriptive techniques that are useful for knowing the description or distribution of sample or population data. So that it can be seen what factors can affect customer satisfaction in using BSI Mobile products in Kediri City. data collection using interviews, questionnaires and observation methods. The population of 100 people by means of non probability sampling so that the sample of this study was 100 respondents which aims to reduce the error of filling out the questionnaire. The limitation of this research sampling is that not all Bank Syariah Indonesia customers use BSI Mobile so that researchers set a sample of the user population according to the number above. The analysis method in this study is divided into two, namely descriptive methods and Likert scale analysis models. descriptive methods and Likert scale analysis models. According to Sugiono, the descriptive method is research that describes the state of the object of research as it is in accordance with the situation and circumstances at the time the research was conducted. In this study, the authors describe everything that has been found from the research results so that the objectives of this study can be known. Meanwhile, the Likert scale analysis model according to Sugiyono, is a scale used to analyze a person's attitudes, opinions and perceptions of social phenomena. This study uses a Likert scale analysis model as a variable measurement. This scale is based on the number of respondents' answers to the variable indicators measured for quantitative analysis requirements and scored. Likert scale indicators consist of a number of responses, each with a value ranging from 1-5. ⁹

Table 1: Likert Scale Indicator Table

Keterangan	Strongly Disagree	Disagree	Undecided	Agree	Strongly Agree
Score	1	2	3	4	5

Source: ¹⁰

⁹ Sugiono Sugiono, "Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan r & D," *Bandung: Alfabeta*, 2016.

¹⁰ Sugiono.

After scoring each answer choice given by the respondent, then to find out the overall answer to each question, it is calculated through the Likert analysis method using the formula respondents then to find out the overall answer to each question, it is calculated through the Likert analysis method using the following formula:

$$N = T \times Pn$$

Keterangan:

N : Total Score

T : Total of respondents selecting

Pn : Likert score number options

The research instruments used are Validity Test through the SmartPLS program, Reliability Test, Outer Model Test, Inner Model Analysis, Hypothesis Test through bootstrapping.

Result and Discussion

Validity Test

The validity of the indicator can be seen from the value of the Load Factor (LF) according to the instructions. According to the rule of thumb, a value of the LF index $\geq 0,7$ is considered valid. However, during the development of new models or indicators, LF values between 0,5 and 0,6 are still acceptable.¹¹ and AVE (Average Variance Extracted / AVE) value. Loading Factor value $> 0,5$, AVE value with a significant rate $> 0,50$. If the Loading Factor value is $> 0,5$ and the AVE value is $> 0,50$, it can be said to be valid. In detail the loading factor values can be seen in table 2:

Table 2: Final Model Loading Factor

	ASU (Y)	PEoU (X1)	MM (M)	PU (X2)
PEoU 1.1		0,751		
PEoU 1.2		0,798		
ASU 1.1	0,683			
ASU 3.2	0,632			
ASU 4.1	0,666			

¹¹ Sofyan Yamin and Heri Kurniawan, "Generasi Baru Mengolah Data Penelitian Dengan Partial Least Square Path Modeling," *Jakarta: Salemba Infotek*, 2011.

**Implementation of Sharia Digital Payments at the Society in
Kediri City: A Technology Acceptance Model (TAM) Theory
Approach at BSI Mobile Services**

MM 1.1			0,543	
MM 2.1			0,665	
MM 3.1			0,659	
PU 1.1				0,639
PU 3.1				0,669
PU 4.2				0,730
PU 5.2				0,548

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Based on Table 2 above, it shows that all loading factors have a value of more than 0.5, so it can be said that it has fulfilled convergent validity.

Table 3: Results of Examination of Construct Validity Based on AVE

	<i>Average Variance Extracte (AVE)</i>
Actual System Use (Y)	0,605
Perceived Easy of Use (X1)	0,503
Perceived Usefulness (Y)	0,566
Interest in Using (M)	0,606

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Table 2 above shows that all constructs based on AVE have a value of more than 0.5, so it can be said that they have met convergent validity.

Reliability Test Results

The reliability test is used to test the extent of the constraints of a testing tool to be used again for the same researcher. Evaluation of the construct reliability value is measured by the Composite Reliability value. The Composite Reliability value of all constructs must be ≥ 0.7 .

Table 4: Results of Checking the Reliability of Constructs Based on Composite Reliability

	<i>Composite Reliability</i>
Actual System Use (Y)	0,753
Perceived Easy of Use (X1)	0,751
Perceived Usefulness (Y)	0,718
Interest In Using (M)	0,746

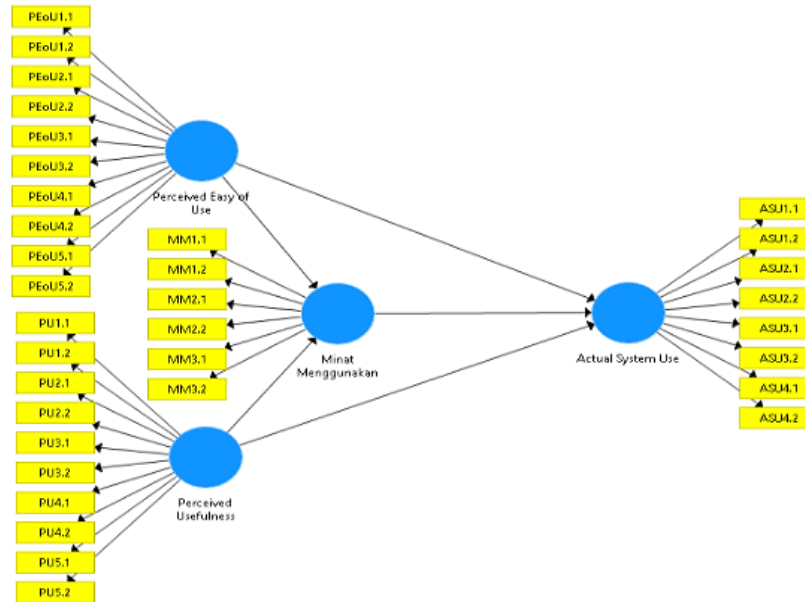
Source: SmartPLS Processed Data, 2023

From the table above, it shows that all constructs based on Composite Reliability have a value of more than 0,7 so that it can be said that the indicators are consistent in measuring their constructs.

Outer Model Analysis

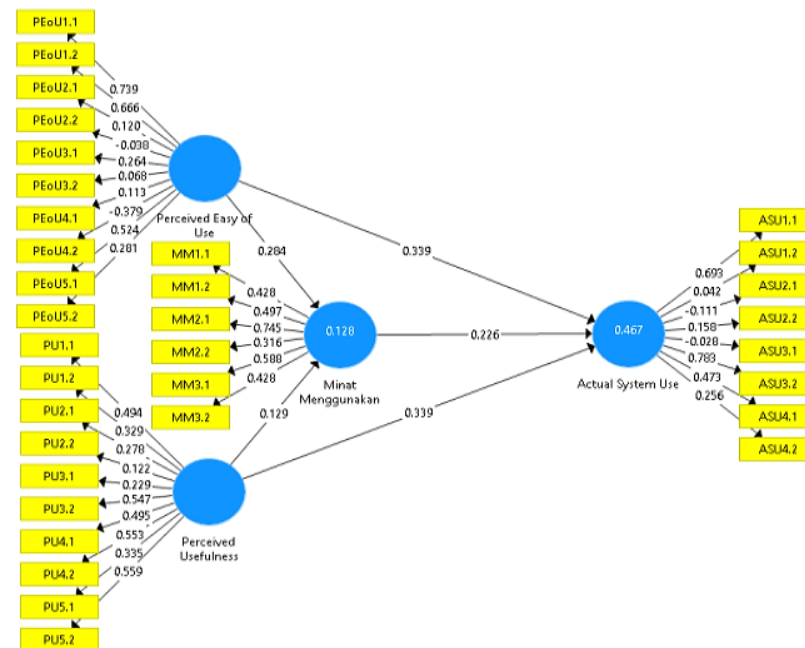
The stage in assessing the outer model can be seen through the outer loading value in the outer model. Data processing with SmartPLS shows that the loading factor value in the initial model has met convergent validity. A data is said to be convergent validity if it is indicated by all indicators that have a loading factor value > 0.4 and vice versa if the overall loading factor value < 0.4 then it does not meet convergent validity. Figure 1 shows the outer model partial least square analysis as follows:

Figure 1: Partial Least Square (PLS) Model (PLS)



Source: SmartPLS output, 2023

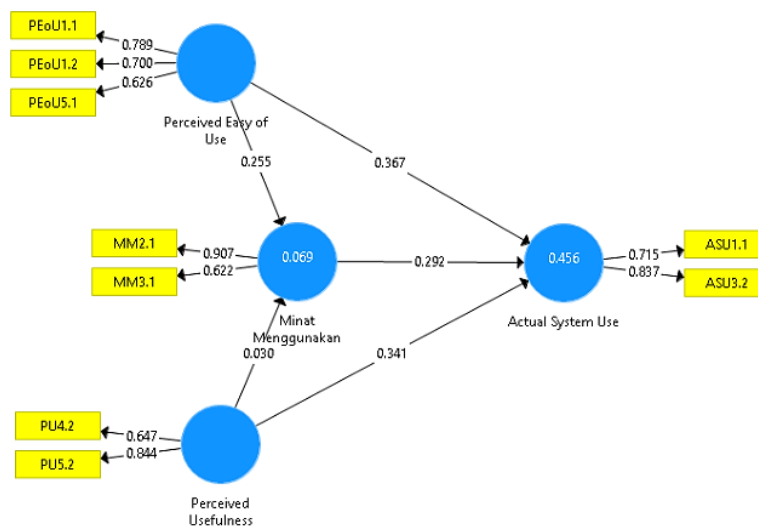
Figure 2: Outer Model Partial Least Square (PLS) Test



Source: SmartPLS output, 2023

Based on the path coefficient output in Figure 2, the stage in assessing the outer model can be seen through the outer loading value in the outer model. Data processing with SmartPLS shows that the loading factor value in the initial model has met convergent validity. A data is said to be convergent validity if it is indicated by all indicators that have a loading factor value $> 0,4$ and vice versa if the overall loading factor value $< 0,4$ then it does not meet convergent validity and is dropped from the next research diagram.

Figure 3: Full Model After Calculation



Source: SmartPLS output, 2023

At this stage it can be seen that all data loading factor has a value greater than 0,7 and 0,5, so the data is declared valid and ready to use.

Inner Model Analysis

The structural model is estimated using the coefficient of determination (R^2 test) and the path coefficient, namely the t-value. The R^2 value is used to measure the degree of variation of the independent variable in the dependent variable. The higher the R^2 value, the better the prediction model of the proposed search model. However, R^2 is not an absolute parameter to measure the accuracy of the prediction model, because the theoretical basis of the relationship is the most important

explanatory parameter of the cause-and-effect relationship. Table 4 shows the R-squared test as follows:

Table 5: R-square (R²) Value

	<i>R-square</i>
Interest in Using	0,069
Actual System Use	0,456

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Table 5 shows that the R-squared value for using the actual system is 0,456. This shows that 45,6% of actual system usage can be explained by perceived ease of use, perceived usefulness and interest in using it, and 54,4% The rest can be explained by other factors. The R-squared value for the interest rate used is 0,069. This shows that 6,9% of usage preferences can be explained by perceived ease of use, perceived usefulness, and the remaining 93,1% can be explained by other factors.

Hypothesis Test

Hypothesis Test Based on the data processing conducted by researchers can be used to answer the hypothesis of this study. The following are the results obtained in the hypothesis test on the research model by looking at the T-Statistics value and the P-Values value. With a T-Statistics value > 1.65 and a P-Values value < 0.1 as follows:

Table 6: Structural Model Evaluation

	T-Statistic (O/STA DEV)	P-Values	Effect (Percentage)
MM (M) -> ASU (Y)	6,608	0,000	29,2%
Intervening XI->M -> ASU (Y)	3,398	0,000	7,5%
Intervening X2->M -> ASU (Y)	0,585	0,279	0,9%
PEoU (XI) -> ASU (Y)	6,631	0,000	36,7%
PU (X2 -> ASU (Y)	6,132	0,000	34,1%

PEoU (X1) -> MM (M)	4,482	0,000	25,5%
PU (X2) -> MM (M)	0,585	0,279	3%

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Effect of Perceived Ease of Use on Actual System Use

Perceived ease of use is hypothesized to affect actual system use. The following are the results of the significance test of these hypotheses through statistical hypotheses:

Table 7: Test Results of the Effect of Perceived Ease of Use on Actual System Use

	T-Statistic (O/STADEV)	P- Values
PEoU (XI) -> ASU (Y)	6,633	0,000

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Based on table 7, it can be seen that the relationship between perceived ease of use and actual system use is significant with a t-statistic of 6,633 (t-count more than 1,65) and a P-value of 0,000 < 0.1. It can be concluded that Perceived Ease of Use has a positive and significant effect on Actual System Use.

Effect of Perceived Usefulness on Actual System Use

Perceived usefulness is hypothesized to affect actual system use. The following are the results of the significance test of these hypotheses through statistical hypotheses:

Table 8: Test Results of the Effect of Perceived Usefulness on Actual System Use

	T-Statistic (O/STADEV)	P- Values
PU (X2) -> ASU (Y)	4,482	0,000

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Based on Table 8, it can be seen that the relationship between perceived usefulness and actual system usage is significant with a t-statistic of 4,482 (t-number greater than 1,65) and a P-value is $0,000 < 0,1$. It can be concluded that perceived usefulness has a positive and significant impact on the actual use of the system.

Effect of Perceived Ease of Use on Interest in Using

Perceived ease of use is hypothesized to affect interest in using. The following are the results of the significance test of these hypotheses through statistical hypotheses:

Table 9: Test Results of the Effect of Perceived Ease of Use on Interest in Using

	T-Statistic (O/STADEV)	P- Values
PEoU (XI) -> MM (M)	6,132	0,000

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Based on Table 9, it can be seen that the relationship between perceived ease of use and preference to use is significant with a t-statistic of 6,132 (t-number greater than 1,65) and a P-value of $0,001 < 0,1$. It can be concluded that perceived ease of use has a positive and significant impact on the enjoyment of use.

Effect of Perceived Usefulness on Interest in Using

Perceived usefulness is hypothesized to affect interest in using. The following are the results of the significance test of these hypotheses through statistical hypotheses:

Table 10: Test Results of the Effect of Perceived Usefulness on Interest in Using

	T-Statistic (O/STADEV)	P- Values
PU (X2) -> MM (M)	0,585	0,278

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Based on table 10, it can be seen that the relationship between perceived usefulness and interest in using is insignificant with a t-statistic of 0,585 (t-count less than 1,65) and a P-value of 0,278 > 0.1. It can be concluded that perceived usefulness has no effect on interest in using.

Effect of Interest in Using on Actual System Use

Interest in using is hypothesized to affect actual system use. The following are the results of the significance test of this hypothesis through statistical hypotheses:

Table 11: Test Results of the Effect of Interest in Using on Actual System Use

	T-Statistic (O/STADEV)	P- Values
MM (M) -> ASU (Y)	6,608	0,000

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Based on table 11, the relationship between interest in using and actual system usage is significant with a t-count of 6,608 (t-count is more than 1,65) and a P-Values value of 0,000 < 0,1. It can be concluded that interest in using has a positive and significant effect on actual system usage.

Effect of Perceived Ease of Use on Actual System Use with Interest in Using as an Intervening Variable

Seen ease of utilize is hypothesized to influence real framework utilize with intrigued in utilizing as a mediating variable. The taking after are the comes about of the noteworthiness test of this theory through factual speculations:

**Table 12: Test Results of the Effect of Perceived Ease of Use on
Actual System Use with Interest in Using as an Intervening
Variable**

	T-Statistic (O/STADEV)	P- Values
Intervening X1 -> M -> ASU (Y)	3,398	0,000

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Based on table 12, it appears that seen ease of utilize includes a positive and noteworthy impact on real framework utilize with interest in utilizing as an mediating variable. Typically shown by a t-statistic of 3,398 (t-count more than 1,65) and P-values of 0,000 < 0,1.

Effect of Perceived Usefulness on Actual System Use with Interest in Using as an Intervening Variable

Seen value is hypothesized to influence real framework utilize with intrigued in utilizing as a mediating variable. The taking after are the comes about of the centrality test of this speculation through factual theories.

**Table 13: Test Results of the Effect of Perceived Usefulness on
Actual System Use with Interest in Using as an Intervening
Variable**

	T-Statistic (O/STADEV)	P- Values
Intervening X2 -> M -> ASU (Y)	0,587	0,279

Source: SmartPLS Processed Data, 2023

Based on table 13, it appears that seen convenience has no impact on genuine framework utilize with intrigued in utilizing as an mediating variable. Typically shown by the t-statistic 0,587 (t-count less than 1,65) and P-values of 0,279 > 0,1.

Discussion of Research Results

The esteem analyzed in theory testing is the esteem within the t-statistic created from the PLS yield by comparing the t-table. Analyzed is the esteem within the t-statistic created from the PLS yield by comparing the t-table. PLS yield is an assess of idle factors which are straight totals of pointers. Testing criteria with a centrality level (α) of 10%. The speculation utilized is as takes after:

1. If t-calculated > than t-table which is more than 1,65, then the hypothesis is accepted.
2. If t-calculated > than t-table which is less than 1,65, then the hypothesis is rejected.

Speculation testing with PLS is carried out in two stages stages, specifically calculating the coordinate impact of autonomous inactive factors on subordinate inactive factors, and calculating the impact of free latents on subordinate idle factors with mediations.

Hypothesis Testing 1: Direct Effect of Perceived Ease of Use on Actual System Use

The 1st theory which looks at the relationship between seen ease of utilize and genuine framework utilize is critical with a t-statistic esteem of 6,632 (t-count more than 1,65) and a P-value of 0,000 <0,1. It can be concluded that seen ease of utilize influences genuine framework utilize. Therefore, the primary speculation is acknowledged. From the information, it can be deciphered that the test information of the autonomous idle variable (seen ease of utilize) effectively demonstrates the relationship with the subordinate inactive variable (genuine framework utilize), or in other words, XI encompasses a noteworthy impact on Y.

Seen ease of utilize contains a coordinate impact on genuine framework utilize of 36.7%. The higher the ease of utilize of the BSI Versatile benefit framework, the higher the real utilize, and bad habit versa, the lower the ease of utilize of the BSI Versatile framework, the lower the real utilize. The comes about of the think about which state that seen ease of utilize influences real framework utilize is reinforced

by the TAM (Innovation Acceptance Demonstrate) hypothesis by Davis which states that seen ease of utilize is one of the foremost critical components in building innovation integration. In case the innovation is simple to utilize, at that point genuine utilize happens.¹²

This investigate is in line with inquire about conducted by Ricky Aditya and Aditya Wardana which looks at the impact of seen value and seen ease of utilize on behavioral deliberate with the Innovation Acceptance Show (TAM) approach on LINE moment informing clients in Indonesia. And investigate conducted by Rila Anggraini which talks about the impact of seen ease of utilize, seen convenience on intrigued in utilizing and genuine utilize of location-based organizing administrations conducted at Brawijaya College with a populace of understudies.¹³

Based on the results that have been carried out, it can be concluded that respondents in the form of the community feel the ease of use of the BSI Mobile service so as to cause actual use, which means that the community is able to accept BSI Mobile services properly.

Hypothesis Testing 2: Direct Effect of Perceived Usefulness on Actual System Use

The second hypothesis examines the relationship between the perceived direct effect of utility on actual system usage, with a t-statistic of 4,483 (calculated $t > 1.65$) and a P-value of $0.000 < 0.1$ significant. From this we can conclude that the perceived benefits influence the practical use of the system. Therefore, his second hypothesis of this study is accepted. From the results of this data, the sample data for the independent variable (perceived utility) was able to show a relationship between the dependent variable (actual system usage), i.e. X2 has a significant impact on the system can be interpreted as Y.

¹² Davis, "Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, and User Acceptance of Information Technology."

¹³ Rila Anggraeni, "Pengaruh Persepsi Kemudahan Penggunaan Dan Persepsi Kegunaan Terhadap Niat Untuk Menggunakan Dan Penggunaan Aktual Layanan Jejaring Sosial Berbasis Lokasi (Studi Pada Mahasiswa Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Universitas Brawijaya Malang)," *Ekonomi Bisnis* 20, no. 1 (2015).

Perceived benefits directly impact 34.1% of actual system utilization. The higher the BSI mobile service benefit, the higher the actual usage. And vice versa. The smaller the BSI mobile service benefit, the lower the actual usage. The findings of this study that perceived usefulness affects actual system utilization are similar to those of Davis, who said that perceived usefulness is one of the most important factors in building technology integration. supported by the Technology Acceptance Model (TAM) theory of Technology is actually used when it helps ¹⁴. The results of this research are in line with research conducted by mega purwitasari and dudi pratomo which discusses the effect of perceived usefulness and perceived ease of use on actual system use (SPT filling efficiency) according to taxpayer perceptions. this research was conducted at KPP Pratama Bandung.¹⁵

The results of his research state that perceived usefulness affects actual system use.¹⁶ And research conducted by Putu Ayu Mira Witriyani Wida, et.al which discusses the application of the TAM (Technology Acceptance Model) model to Instagram user behavior. The results of his research state that perceived usefulness affects actual system use.¹⁷

Based on the results that have been carried out, it can be concluded that respondents in the form of the community feel the benefits of the BSI Mobile service so as to cause actual use, which means that the community is able to accept BSI Mobile services properly. Even though the benefits of BSI Mobile services have been felt by the community, giving rise to actual use, the company PT Bank Syariah Indonesia must continue to increase the credibility and sophistication of applications and services that provide benefits in order to increase the actual use of the community.

¹⁴ Davis, "Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, and User Acceptance of Information Technology."

¹⁵ Mega Purwitasari and Dudi Pratomo, "Pengaruh Perceived Usefulness Dan Perceived Ease Of Use Terhadap Actual System Usage (Efisiensi Pengisian SPT) Menurut Persepsi Wajib Pajak (Survey Terhadap Pengusaha Kena Pajak Pada KPP Pratama Bandung Cibeunying)," *EProceedings of Management* 2, no. 3 (2015).

¹⁶ Purwitasari and Pratomo.

¹⁷ Ayu Prasetya Dewi, Ni Nyoman Kerti Yasa, and Putu Yudi Setiawan, "Integrasi TAM Dan ECM Dalam Menjelaskan Niat Membeli Kembali Produk Fashion Secara Online Di Kota Denpasar," *E-Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Universitas Udayana* 6, no. 06 (2017).

Hypothesis Testing 3: The Effect of Perceived Ease of Use on Interest in Using

The third hypothesis, which examines the association between perceived ease of use and interest in use, is significant with a t-statistic of 6,133 (t-count greater than 1.65) and a p-value of $0.000 < 0.1$. From this we can conclude that perceived usability influences user interest. His third hypothesis of the study is then accepted. From the results of this data, we can conclude that the sample data for the independent latent variable (perceived ease of use) successfully demonstrated a relationship with the variable M (interest in use), i.e. X2 is influential can about M.

Perceived ease of use directly influences user interest 25.5%. The easier it is to use Sharia services, the more interest there is in using them. And vice versa. The less convenient BSI mobile services are, the less interest there is in using them. The findings of this study that perceived ease of use influences interest are in line with Davis' Technology Acceptance, who said that perceived ease of use was one of the most important factors in building technology integration. It is supported by the Model (TAM) theory. the person's interest in using technology¹⁸. This research is in line with research conducted by Ricky Aditya and Aditya Wardana which examines the effect of perceived usefulness and perceived ease of use on interest in using the Technology Acceptance Model (TAM) approach for LINE instant messaging users in Indonesia¹⁹. Research conducted by Istiarni which discusses the analysis of the effect of perceived benefits, ease of use, and credibility on interest in repeated use of internet banking with attitudes of use as an intervening variable.²⁰

¹⁸ Davis, "Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, and User Acceptance of Information Technology."

¹⁹ Ricky Aditya and Aditya Wardhana, "Pengaruh Perceived Usefulness Dan Perceived Ease of Use Terhadap Behavioral Intention Dengan Pendekatan Technology Acceptance Model (TAM) Pada Pengguna Instant Messaging LINE Di Indonesia," *Jurnal Siasat Bisnis* 20, no. 1 (2016): 24–32.

²⁰ Panggih Rizki Dwi Istiarni and Paulus Basuki Hadiprajitno, "Analisis Pengaruh Persepsi Manfaat, Kemudahan Penggunaan Dan Kredibilitas Terhadap Minat Penggunaan Berulang Internet Banking Dengan Sikap Penggunaan Sebagai Variabel Intervening (Studi Empiris: Nasabah Layanan Internet Banking Di Indonesia)," *Diponegoro Journal of Accounting* 3, no. 2 (2014): 1–10, <http://ejournal-s1.undip.ac.id/index.php/accounting>.

A study conducted by Saleh Al-Harbi examines the use of technology acceptance models to understand academic behavioral interest in using learning management systems and discusses e-learning. His research results show that perceptions of usability influence interest in its use.²¹ And a study conducted by Endang Fatmawati examines library information systems with the aim of understanding user attitudes toward technology acceptance. Their research results show that perceptions of usability influence interest in its use.²² Based on the results of the survey conducted, it can be concluded that respondents are aware of the ease of use of BSI mobile services in the form of communities and that there is an increasing interest in their use. The community can accept the service well.

Hypothesis Testing 4: The Effect of Perceived Usefulness on Interest in Using

A fourth hypothesis, testing the association between perceived usefulness and usage interest, has a t-statistic of 0,586 (t-count less than 1,65) and a P-value of 0,279 > 0.1, which is not significant. From this we can conclude that the perceived benefits do not affect the interest of use. Therefore, the fourth hypothesis is rejected. Only 3% of perceived benefits have a direct impact on user interest. The lower the benefit of the Rinkhaja Shariah service, the lower the interest of those who use it. In one study, Feronica Mayasari et al. used the Technology Acceptance Model (TAM) framework to discuss policy-based internet banking use to explore the history and impact of customer attitudes towards internet banking use. His research results show that perceived usefulness does not affect user interest.²³ Based on the results of the research that has been carried out, it can be concluded that respondents in the form of the community do not feel the benefits of the BSI Mobile service so that it

²¹ Saleh Alharbi and Steve Drew, "Using the Technology Acceptance Model in Understanding Academics' Behavioural Intention to Use Learning Management Systems," *International Journal of Advanced Computer Science and Applications* 5, no. 1 (2014).

²² Endang Fatmawati, "Technology Acceptance Model (TAM) Untuk Menganalisis Penerimaan Terhadap Sistem Informasi Di PerpustakaanM INFORMASI PERPUSTAKAAN," *Iqra: Jurnal Perpustakaan Dan Informasi* 9, no. 1 (2015): 196942.

²³ Feronica Mayasari, Elisabeth Penti Kurniawati, and Paskah Ika Nugroho, "Anteseden Dan Konsekuen Sikap Nasabah Dalam Menggunakan Internet Banking Dengan Menggunakan Kerangka Technology Acceptance Model (TAM)(Survey Pada Pengguna KlikBCA)," *Semantik* 1, no. 1 (2011).

causes less interest in the use of BSI Mobile services, which means that the community is less able to accept BSI Mobile services properly. PT Bank Syariah Indonesia must further improve the credibility and sophistication of applications and services that provide benefits in order to increase public interest in using BSI Mobile services in Kediri city.

Hypothesis Testing 5: The Effect of Interest in Using on Actual System Use

The fifth hypothesis, which tests the association between usage interest and actual system usage, is significant with a t-statistic of 6,609 (t-count greater than 1,65) and a P-value of 0,000 < 0,1. From this we can conclude that interest in usage influences the actual use of the system. Therefore, his fifth hypothesis of the study is accepted. The results for this data interpret that the sample data for the latent variable M (interest in use) can demonstrate a relationship with the dependent variable (actual system use), i.e. M influences the system. Y. Concern about usage has a direct impact on the actual system utilization of 29,2%. The higher the interest in using the BSI Mobile Services system, the higher the actual usage. And vice versa. The lower the interest in using the BSI mobile services system, the lower the actual usage.

The results of this study are consistent with research findings. The findings of this study are consistent with the work of Joni Hendra and Ahmad Iskandar, who discuss the application of his TAM model to users of Situbond's Jatim Bank Branch Internet Banking His service.²⁴ and study conducted by Aditya Arie Hanggono examines an analysis of TAM (Technology Acceptance Model) practices in supporting online businesses through the use of the Instagram social network. His research results show that user interest influences actual system usage.²⁵

²⁴ Joni Hendra, "Aplikasi Model TAM Terhadap Pengguna Layanan Internet Banking Di Kantor Bank Jatim Cabang Situbondo," *Jurnal Ilmiah Ecobuss* 4, no. 1 (2016): 40–48.

²⁵ Aditya Arie Hanggono, "Analisis Atas Praktek Tam (Technology Acceptance Model) Dalam Mendukung Bisnis Online Dengan Memanfaatkan Jejaring Sosial Instagram" (Brawijaya University, 2015).

Hypothesis Testing 6: The Effect of Perceived Ease of Use on Actual System Use through Interest in Using

Results from testing the sixth hypothesis show that perceived ease of use influences actual system usage through usage concerns. This is indicated by a T statistic of 3,399 (T count greater than 1,65) and a P value of $0,000 < 0.1$. His sixth hypothesis in this study is therefore accepted, showing a significant effect of 7,5%. The higher the ease of use of the system and the higher the interest in using the BSI Mobile service, the higher the actual utilization rate. And vice versa. The lower the usability of the system and the lower the interest in using the BSI Mobile service, the lower the actual utilization rate. actual usage. The findings are supported by Davis' Technology Acceptance Model (TAM) theory that ease of use evokes an individual's interest in use and leads to actual use. The results of this study are also supported by the rational action theory introduced by Fishbein and Ajzen. The theory is that actual use arises from interest in use.²⁶

As a result of the survey, it is believed that simply using BSI Mobile's services in the form of a community arouses interest among respondents and influences actual usage. However, in order to increase the actual use of the Kediri city community by user interest, the relationship between convenience and actual use by user interest needs to be improved, especially in terms of accessibility and service quality.

Hypothesis Testing 7: The Effect of Perceived Usefulness on Actual System Use Through Interest in Using

The study model also shows that indirect effects exist between study variables. A seventh hypothesis for the data test results is that the t-statistic value is 0,586 (t-count less than 1,65) and the t-statistic value is less than D_a for T-count, so the value of P-value is $0,279 > 0.1$. is showing. It was decided to reject H7 because the significance level of is greater than 0.1, or 0,279. Therefore, based on our test results, we know that perceived utility has no impact on actual system usage if we are interested in usage as an intervening variable. Influence is 0,9%. The lower the benefits and interest of a system using the BSI Mobile service,

²⁶ Mahyarni Mahyarni, "Theory of Reasoned Action Dan Theory of Planned Behavior (Sebuah Kajian Historis Tentang Perilaku)," *Jurnal El-Riyasah* 4, no. 1 (2013): 13–23.

the lower the actual usage. In this study, the results of testing the effect of perceived usefulness did not directly affect usage interest with a t-statistic of $0,586 < 1 > 0,1$, but actual system usage by perceived usefulness and interest the indirect effect between was tested in the following way. As an intervening variable this also proves that usage interest cannot be an intervening variable for the impact of perceived usefulness on actual system usage with a t-statistic of $0,856 > 1 > 0,1$. This indicates that perceived utility has no impact on actual system usage, and that we are interested in usage as an intervening variable. This means that using usage interest as an intervening variable is inappropriate and does not support the impact of perceived utility on actual system usage. As such, it may be better to increase the actual system usage through other intervening variables that may be explored by future researchers. Based on the results of the surveys conducted, respondents in the form of community did not perceive the benefits of using BSI mobile services, which led to a lack of interest in using the service and impacting the actual service. We can conclude that Therefore, in order to increase the actual use of interest by people in Kediri city, there is a need to improve the relationship between utility and actual use of interest, especially in services.

Conclusion

The study first concludes that perceived usability variables have a positive and significant impact on the actual use of the system. This means that a user of BSI Mobile Services feels that the ease of use of the application encourages her use of BSI Mobile Services. Second, recognized utility variables have a positive and significant impact on the actual use of the system. This means that a user of BSI Mobile Services feels that the benefits of the application will facilitate her use of BSI Mobile Services. Third, perceived usability has a positive and significant impact on usage intent. This means that users of BSI Mobile Services believe that the ease of use of the application will facilitate their use of BSI Mobile Services. Fourth, fluctuations in perceived utility do not affect consumer preferences. This means users of BSI mobile services. It turns out that the benefits of the application failed to arouse her interest in using BSI mobile services. Fifth, the perceived usability variable has a positive and significant impact on the actual use of the system. This means that a user of BSI Mobile Services feels that her preference for

using applications has led her to use her BSI Mobile Services. Sixth, the perception of ease of use has a positive and significant impact on the actual use of the system through the interest in using the system. This means that users perceive that the usability of the application is interesting and can ultimately encourage them to use the application. And seventh, the perceived benefit does not affect the actual use of the system by the variable "usage preference". This means that the benefits of the BSI mobile service application can be immediately understood by users, even if they are not initially interested. This research can be used as a reference in the process of improving services and disseminating information in the ease of using Mobile banking and complementing existing theories. This research can also be used as a reference for Islamic financial actors in taking roles and responsibilities in the form of comprehensive socialisation to all levels of society and easy access to financing. This research is a descriptive quantitative study limited to the city of Kediri, not comprehensive throughout Indonesia, therefore future research needs to expand the research coverage area.

BIBLIOGRAPHY

Aditya, Ricky, and Aditya Wardhana. "Pengaruh Perceived Usefulness Dan Perceived Ease of Use Terhadap Behavioral Intention Dengan Pendekatan Technology Acceptance Model (TAM) Pada Pengguna Instant Messaging LINE Di Indonesia." *Jurnal Siasat Bisnis* 20, no. 1 (2016): 24–32.

Alharbi, Saleh, and Steve Drew. "Using the Technology Acceptance Model in Understanding Academics' Behavioural Intention to Use Learning Management Systems." *International Journal of Advanced Computer Science and Applications* 5, no. 1 (2014).

Anggraeni, Rila. "Pengaruh Persepsi Kemudahan Penggunaan Dan Persepsi Kegunaan Terhadap Niat Untuk Menggunakan Dan Penggunaan Aktual Layanan Jejaring Sosial Berbasis Lokasi (Studi Pada Mahasiswa Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Universitas Brawijaya Malang)." *Ekonomi Bisnis* 20, no. 1 (2015).

**Implementation of Sharia Digital Payments at the Society in
Kediri City: A Technology Acceptance Model (TAM) Theory
Approach at BSI Mobile Services**

286

Budiastuti, A D P, and D Muid. "Analisis Faktor-Faktor Pengaruh Minat Penggunaan Pada Aplikasi Shopee Dengan Menggunakan Technology Acceptance Model (Tam)." *Diponegoro J. Account* 9, no. 4 (2020): 1-10.

Davis, Fred D. "Perceived Usefulness, Perceived Ease of Use, and User Acceptance of Information Technology." *MIS Quarterly*, 1989, 319-40.

Dewi, Ayu Prasetya, Ni Nyoman Kerti Yasa, and Putu Yudi Setiawan. "Integrasi TAM Dan ECM Dalam Menjelaskan Niat Membeli Kembali Produk Fashion Secara Online Di Kota Denpasar." *E-Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Universitas Udayana* 6, no. 06 (2017).

Fatmawati, Endang. "Technology Acceptance Model (TAM) Untuk Menganalisis Penerimaan Terhadap Sistem Informasi Di PerpustakaanM INFORMASI PERPUSTAKAAN." *Iqra: Jurnal Perpustakaan Dan Informasi* 9, no. 1 (2015): 196942.

Fedo, Maria Alexandra. "Bank Syariah Indonesia: Pengguna BSI Mobile Mencapai 5,18 Juta Pengguna." www.theconomics.com, 2023. <https://www.theconomics.com/market-expansion/bank-syariah-indonesia-pengguna-bsi-mobile-mencapai-518-juta-pengguna/>.

Hanggono, Aditya Arie. "Analisis Atas Praktek Tam (Technology Acceptance Model) Dalam Mendukung Bisnis Online Dengan Memanfaatkan Jejaring Sosial Instagram." Brawijaya University, 2015.

Hendra, Joni. "Aplikasi Model TAM Terhadap Pengguna Layanan Internet Banking Di Kantor Bank Jatim Cabang Situbondo." *Jurnal Ilmiah Ecobuss* 4, no. 1 (2016): 40-48.

Istiarni, Panggih Rizki Dwi, and Paulus Basuki Hadiprajitno. "Analisis Pengaruh Persepsi Manfaat, Kemudahan Penggunaan Dan Kredibilitas Terhadap Minat Penggunaan Berulang Internet Banking Dengan Sikap Penggunaan Sebagai Variabel Intervening (Studi Empiris: Nasabah Layanan Internet Banking Di Indonesia)." *Diponegoro Journal of Accounting* 3, no. 2 (2014): 1-10. <http://ejournal-s1.undip.ac.id/index.php/accounting>.

Larassati, Niken, and Ahmad Fauzi. "Strategi Meningkatkan Kualitas

Layanan Melalui Digitalisasi Perbankan Di BSI Trade Center Kota Kediri.” *Jurnal At-Tamwil* 4, no. 2 (2022): 202–17.

Mahyarni, Mahyarni. “Theory of Reasoned Action Dan Theory of Planned Behavior (Sebuah Kajian Historis Tentang Perilaku).” *Jurnal El-Riyasah* 4, no. 1 (2013): 13–23.

Maulana, Yassyir, Murti Astuti, and Surachman Surachman. “Analisis Pengaruh Servqual Terhadap Kepuasan Serta Loyalitas Mahasiswa (Studi Kasus Pada Jurusan Teknik Mesin Di Universitas XYZ).” *Jurnal Rekayasa Mesin* 3, no. 1 (2012): 258–67.

Mayasari, Feronica, Elisabeth Penti Kurniawati, and Paskah Ika Nugroho. “Anteseden Dan Konsekuen Sikap Nasabah Dalam Menggunakan Internet Banking Dengan Menggunakan Kerangka Technology Acceptance Model (TAM)(Survey Pada Pengguna KlikBCA).” *Semantik* 1, no. 1 (2011).

Muflihadi, Irfan, and Rd Nurafni Rubiyanti. “Pengaruh Perceived Usefulness, Perceived Ease Of Use, Dan Trust Terhadap Kepuasan Konsumen (Studi Pada Gojek Bandung).” *EProceedings of Management* 3, no. 2 (2016).

Pangestu, Dimas. “Analisis Kepuasan Nasabah Dalam Penggunaan BSI Mobile.” *Jurnal Muamalat Indonesia - Jmi* 2, no. 2 (2022): 72–86. <https://doi.org/10.26418/jmi.v2i2.58961>.

Permana, P A. “Analisis Technology Acceptance Model (TAM) Pada Sistem Informasi KIPEM (Studi Kasus: Banjar Delodpasar, Desa Blahkiuh Bali).” *J. Speed-Sentra Penelit. Eng. Dan Edukasi* 10, no. 4 (2018): 28–37.

Purwitasari, Mega, and Dudi Pratomo. “Pengaruh Perceived Usefulness Dan Perceived Ease Of Use Terhadap Actual System Usage (Efisiensi Pengisian SPT) Menurut Persepsi Wajib Pajak (Survey Terhadap Pengusaha Kena Pajak Pada KPP Pratama Bandung Cibeunying).” *EProceedings of Management* 2, no. 3 (2015).

Sugiono, Sugiono. “Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan r & D.” *Bandung: Alfabeta*, 2016.

**Implementation of Sharia Digital Payments at the Society in
Kediri City: A Technology Acceptance Model (TAM) Theory
Approach at BSI Mobile Services**

288

Yamin, Sofyan, and Heri Kurniawan. "Generasi Baru Mengolah Data Penelitian Dengan Partial Least Square Path Modeling." *Jakarta: Salemba Infotek*, 2011.

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad Hamidullah's Contributions

Keindahan Islam di Negara Barat: Kajian Terhadap Sumbangan Muhammad Hamidullah

Syed Iftikhar Ali Gilani* and Thameem Ushama**

Abstract

This paper aims to explore the opulence of Islam in Western nations, paying special attention to the contributions of Muhammad Hamidullah, one of the most influential Islamic scholars of the 20th century, whose works have been translated into English, German, Sindhi, and Turkish. His writings have gained widespread acclaim. The paper also examines his writings, demonstrating Muhammad Hamidullah's bravery. This study holds significance because he maintained the highest standards of academic integrity. The study further examines his contributions to critical areas of Islamic scholarship, including Islamic politics, Hadith literature, Qur'anic translation, Prophet Muhammad's (pbuh) biography, and Islamic international law. These areas of study could be a valuable and trustworthy source of information. The study briefly addresses his foreign education, his prolonged stay for research, his acquisition of foreign languages, his strategies for promoting Islam through his writings, and his determination to bring the light of Islam to non-Muslims in order to highlight the splendour of Islam. His writings serve as the primary sources for illuminating the splendour of Islam, and a qualitative content analysis of them has been the methodology employed in this study. Finally, the study provides information about

* Ph.D. Scholar at ISTAC-IIUM, Lecturer, Institute of Southern Punjab Multan, Pakistan.

** Corresponding author and a Professor at the Department of Usul al-Din and Comparative Religion, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, and ISTAC, International Islamic University Malaysia. Email: thameem @iium. edu. my

**Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad 290
Hamidullah's Contributions**

him and his commitment to advancing Islam in the West to a global audience.

Keywords: Educational Visits, Foreign Publications, International Conferences, and Promoting Islam.

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan untuk meneroka keindahan ajaran Islam di negara-negara Barat, memberi perhatian khusus kepada sumbangan Muhammad Hamidullah, salah seorang sarjana Islam paling berpengaruh pada abad ke-20, yang karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris, Jerman, Sindhi, dan Turki. Tulisannya telah mendapat pujian yang meluas. Kajian ini itu juga meneliti tulisannya, menunjukkan keberanian Muhammad Hamidullah. Ianya penting kerana mengekalkan standard integriti akademik yang tertinggi. Kajian itu seterusnya mengkaji sumbangan kritis beliau dalam bidang keilmuan Islam seperti politik Islam, kesusasteraan Hadis, terjemahan al-Quran, biografi Nabi Muhammad (saw), dan undang-undang antarabangsa Islam. Bidang pengajian ini boleh menjadi sumber maklumat yang berharga dan boleh dipercayai. Kajian itu secara ringkas juga membincangkan pendidikan beliau di luar negara, tempoh penyelidikan, pemerolehan bahasa asing, strateginya untuk mempromosikan Islam melalui tulisannya, dan keazamannya untuk membawa cahaya Islam kepada orang bukan Islam untuk menonjolkan kemegahan Islam. Tulisan beliau berfungsi sebagai sumber utama untuk menerangi keindahan ajaran Islam, dan analisis kandungan kualitatif mengenainya telah menjadi metodologi yang digunakan dalam kajian ini. Akhirnya, kajian itu memberikan maklumat tentang beliau dan komitmennya untuk memajukan Islam di Barat kepada khalayak global.

Kata kunci: Lawatan Pendidikan, Penerbitan Asing, Persidangan Antarabangsa, dan Mempromosikan Islam.

Introduction

One of the most well-known academics in the Indo-Pak region, Muhammad Hamidullah, dedicated his life to advancing the Islamic Sciences (Qur'an, Hadith, and Fiqh). Despite being a native of Hyderabad, he had travelled to several nations, including France, Germany, Turkey, Pakistan, Europe, and Saudi Arabia, to witness the splendour of Islam. His methods for educating non-Muslims about Islam included writing books, conducting research, giving lectures abroad, and participating in conferences and seminars. His life serves as a testament to genuine religious fervour. His works stand out from those of his contemporaries and are distinctively different from them. His uncle offered him the advice to make it plain to non-Muslims what Islam looks like when the foundations of the British Raj in India became unstable. God endowed Hamidullah with various positive character attributes, including his excellent recall, tenacity, generosity, and sincere devotion to Islam. He decided to coexist with non-Muslims and dispel the myths about Islam that were turning non-Muslims against it.¹

History is replete with instances of clashes between the West and Islam. With the dawn of the twenty-first century, the phase of the struggle for world hegemony intensified, and worries about religious and civilisational issues have grown significantly.² At the start of the 19th century, tensions began to be settled. As Muslim culture and practices spread throughout Western nations, these disputes started to fade. Samuel Huntington's study provided the West with new guidelines for its approach towards the Muslim world.³ Arnold Toynbee and Basil Mathew are thought to have used the phrase "clash of civilisations" in their scholarly papers back in 1923 and 1926, respectively. Numerous experts have attempted to disprove the inaccuracy of Islamic moral teachings by studying Islamic studies. Instead of seeking knowledge, those academics looked into Muslim rights and Islamic ideals in terms of logical facts and attempted to alter the originality of Islamic law. They made an effort to portray Islam as a primitive and uncivilised faith. As a

¹ Abdul Azim Islahi, *Muhammad Hamidullah and His Pioneering Works on Islamic Economics*, King Abdulaziz University Press (2015), p. 13

² Koechler, Hans. "After September 11: Clash of civilizations or dialogue." lecture given at the University of the Philippines, Asian Center Manila (2002).

³ Minhas Majeed Khan, "Is a Clash between Islam and the West inevitable." *Strategic Studies* 36, no. 2 (2016): 1-23.

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad 292 Hamidullah's Contributions

result, the misleading perception of Islam emerged as a formidable barrier to its path to success.

Additionally, the Muslim community was small then, making it challenging to portray Islam's principles. A comparison between Christian truth and the fallacy of Islamic philosophy was the goal of many European authors' work and Nicholas of Cusa's efforts.⁴ Western nations have many misconceptions regarding the Prophet Muhammad (peace be upon him) and his character. Many Muslims migrated to the West for better work at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. As the Muslim population continues to increase over time, they have the opportunity to start spreading Islamic ideals to dispel all the myths propagated by those who support the decline of Islam.

Initially, there was not much literature on Islamic studies in languages other than English. Even so, English-language versions of numerous Islamic texts are available. The grandeur of Islam outweighed even books and the presence of Muslims in Western nations. Muslims must be free to live freely to uphold their Islamic traditions. According to Murad Hoffman, "*We should understand that the most successful way of giving invitation of Islam in a purely Non-Muslim environment is that we should spend our lives silently, peacefully and confidently. Definitely, one day our neighbours will be attentive towards our cleanliness, friendship, love, honesty and seriousness. Then, they will ask about our invitation to Islam.*"⁵

A brighter star in the 20th century contributed to the spread of Islamic knowledge and whose work in other languages may enable non-Muslims to comprehend Islam's significance. According to Murad Hoffman, Muhammad Hamidullah embodies the characteristics of an influential preacher. The works and writings of Hamidullah are highly regarded by his generation's scholars, writers, and preachers.

⁴ Christopher Levy, Ian, Rita George-Tvrtković, and Donald F. Duclow. *Nicholas of Cusa and Islam: polemic and dialogue in the Late Middle Ages*. Brill, 2014.

⁵ Hofmann, Murad Wilfried. *Journey to Islam: diary of a German diplomat (1951-2000)*. Islamic Foundation, 2002.

Muhammad Hamidullah's Educational Visits

Muhammad Hamidullah was born at Katal Mandi, a historic location in Hyderabad, on February 19, 1908, the 16th of Muharram 1326 AH. In order to give his children a solid educational foundation, his father was concerned about their elementary education and religious upbringing. Father and other family elders provided Hamidullah with his early education. When he reached level six, he enrolled in Dar al-Ulum, and in 1919, he enrolled in Jami'ah Nizamiyah to continue his education. He studied the Qur'an, Fiqh, Kalam, Logic, and Philosophy there, completing the Maulavi and Kamil courses in 1923 and 1924, respectively. Osmania University in Hyderabad is where he earned his LLB and Master's degrees.⁶

His research work caused him great concern. He tried to gather information for his dissertation by visiting several libraries in Hyderabad. When he finished all the available books, but his research was still incomplete, he travelled to Egypt for more information. He met some German orientalist from Bonn University there. They invited Muhammad Hamidullah to their university in recognition of his research achievements. In addition, they promised to grant him the D. Phil doctorate in eleven months if he submitted the same thesis to their university. They made an offer without any financial backing. Nevertheless, thanks to a transfer scholarship from Osmania University, he finished his research at Bonn University. The first Western nation Hamidullah visited for research-related educational purposes was Germany.

The journey to Germany and the completion of the research were intended to examine the outcomes of legitimate research findings. His objective at the time was not to begin evangelising Islamic principles to non-Muslims. His subsequent trip was from Germany to England, where he spent three years. He struggled to complete his higher education during this time, but English universities did not value his Bonn University degree. As a result, he decided to travel to France, where he registered at the Sorbonne University and earned a second doctorate, the D.Litt. After that, in 1936, he returned to Hyderabad and began working

⁶ Hyderabad: also known as Hyderabad Deccan, located in the south-central Deccan region of the Indian subcontinent with its capital at the city of Hyderabad.

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad Hamidullah's Contributions 294

as a lecturer at Osmania University. Hamidullah worked in this position in addition to providing numerous political services.

For example, when India was about to achieve independence, the Nizam of Hyderabad appointed Hamidullah as a prominent member of his commission and charged him with representing the state of Hyderabad at the UN. He was sincere in his work, evidenced by his overseas travel until the end of his studies and his political service after returning. However, it is unclear whether he made any efforts to spread Islam in Western nations. When white men took over Madras (The Raj Era 1858 to 1909), and it seemed impossible to achieve independence, his devotion to the opulence of Islam became obvious.⁷ Muhammad Hamidullah decided to illuminate these non-Muslims in this situation with the light of Islam.

Muhammad Hamidullah was advised to preach Islam to these white people by his uncle Qadi Mahmood Sahib. So, he decided to relocate to France. He travelled to France to promote Islam and decided to speak in the language of white men while using genuine authenticity. He worked on completing this task for the remainder of his life and succeeded in his mission. His work had a positive impact on Muslims around the world as well as on French Muslims.

In 1985, Hamidullah was awarded the highest civilian award in Pakistan, Hilal-e-Imtiaz. It was due to his devotional efforts for the cause of Islam. He donated the whole awarded money to the Islamic Research Academy, International Islamic University, Islamabad, in recognition of which the institute set the names of its library in his name.⁸ He was also nominated for the King Faisal Award. However, he refused to have it and feared that if he were to accept any worldly reward for his work, he might not get his due in the hereafter.⁹

⁷James Wynbrandt, A brief history of Pakistan. Infobase Publishing, 2009. p.11

⁸ Abdul Azim Islahi, Medieval Islamic economic thought: Filling the great gap in European economics, Publisher Routledge, SM Ghazanfar – 2004, p.7.

⁹Sohel Ahmad, Roger G. Schroeder, The impact of human resource management practices on operational performance: recognizing country and industry differences, Journal of Operations Management, Volume21, Issue1 January 2003, pp. 19-43.

Promoting Islam through Writing

To advance the actual image of Islam, Muhammad Hamidullah became fluent in several languages. He worked to improve his language skills so non-Muslims could learn about Islam's message. It was intended to make reading easier for foreign readers by promoting Islam in other languages. Hamidullah's most notable contribution was his attempt to adapt Islam's moral principles to the mindset and psychology of the time's Westerners. Author Muhammad Hamidullah produced numerous religious and scholarly works throughout his lifetime.¹⁰

His writings set him apart from other academics and served as an inspiration to many non-Muslims in France. He was a passionate researcher and a devout scholar of Islam. He went into detail on each of the main areas of Islamic study. For instance, there are translations of the Qur'an, Hadith, Islamic law, and Sirah. His initial interest was in studying law on a global scale. His entire life was devoted to law between 1930 and 1940. He produced numerous Urdu translations of legal texts written in French and English. The Osmania University Department of Translation also released those books. We can assert that Muhammad Hamidullah provided some of the earliest high-quality books in Urdu on the subject matter of contemporary international law.

Sheikh Arshad claims that Muhammad Hamidullah is to blame for the idea of analysing Western art and education from an Islamic perspective becoming so popular in the Islamic world. It was believed that an effort should be made to gather international legal principles similar to Islamic restraints and give them a new shape to represent something new to the rest of the world. The Islamization of knowledge was the term for this idea.¹¹

Many academics attempted to learn more about this in 1980. However, if we read Muhammad Hamidullah's earliest books on international law in Urdu, we would realise that he was the first to put much effort into this idea. He examined Western international law and

¹⁰ Syed Faiyazuddin Ahmad, "Story of King Faisal Prize ", *Impact International*, January-March, 2003, p. 20.

¹¹ Muhammad Arif, Imran Ali, and Muhammad Asfaham. "Domestic Policies of General Zia Ul Haq towards Islamization during 1979-88." *Harf-o-Sukhan* 6, no. 1 (2022): 60-69.

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad 296 Hamidullah's Contributions

international relations theories, presented his findings concerning Islamic warfare and its governing principles, and assessed brand-new inconsistent outcomes. By examining how Western ideas and practises relate to Islamic law, Muhammad Hamidullah provided the foundation for this Islamic education.

Muhammad Hamidullah became interested in studying Islamic International Law after studying international law. His first study of Islamic law from a global perspective was for his degree at the German university Bonn. His second lengthy research project with two key sections earned him a degree from the University of Paris. The discussion is in the first section, and the documents about the Prophet Covenant and the Caliphate of *Rashidun* are in the second section. He decided to write Prophet Muhammad's (pbuh) biography after becoming intrigued by the life of the Prophet while working on the facts of these documents. After finishing his studies at Sorbonne University, he began writing the Prophet Muhammad's (pbuh) *Sirah*. He dedicated the remaining five to six decades of his life to studying *Sirah* after becoming involved. He stopped doing research on international law after this point. Although he had written numerous articles, no new book could be found during this time.

His work has a prominent status in the literature of the Hadith. For instance, the work of Muhammad Hamidullah can be a good initiative if someone wants to write the history of Hadith. The reason for Hamidullah's work's authenticity is that many earlier writers thought that the written work on the Hadith collection began two to three centuries after the Prophet Muhammad (Peace be upon him). As a result, some misconceptions and deceptions about the authenticity of Hadith literature were disseminated. Muhammad Hamidullah tried to demonstrate that this viewpoint is a myth and nothing more than a fabrication. He provided evidence to demonstrate that Hadith's writing and preservation date back to the time of Prophet Muhammad (pbuh).

From the Knowledge of *Hadith* to the Knowledge of *Sirah*

A student of Abu Hurairah (d.677-78 CE), Hammam ibn Munabbih (d.719 CE), worked on compiling a Sahifa that contained 140 hadith. He referred to every Hadith that he had heard from Abu Hurairah. The manuscripts of this Sahifa were frequently asserted to be in Berlin and Damascus. This Sahifa served as evidence that Hadith recording began in the first century. Hamidullah frequently travelled abroad in order to dispel the misconceptions of orientalist regarding the preservation of the Hadith. 'Sahifa Hammam Ibn Munabbih' is the name of the document he published. He claimed that this manuscript serves as proof of this Sahifa and that all the Hadith contained therein are Abu Hurairah's accounts. This document was published in Urdu and English by Hamidullah from Hyderabad in 1955 and 1961.¹²

After focusing on assembling proof for the Hadith work, Muhammad Hamidullah changed the focus of his research to the Sirah of the Prophet Muhammad (pbuh). He shed light on all the significant and incidental occurrences in his life. After reading Muhammad Hamidullah's work, many academics and intellectuals feel there is no way to continue studying the Sirah of the Prophet Muhammad (peace be upon him). His work was not the result of discovering any new information in the Sirah of the Prophet Muhammad (pbuh) but rather was the result of Hamidullah's removal of misconceptions by responding to questions with the appropriate references. Earlier authors have never disputed his work on *Sirah*. His writing was extensive, comprehensive, thorough, thought-provoking, stimulating, inspiring, educational, informative, and enlightening.

For instance, he did not limit himself to Hadith and books on Sirah when he began to describe the biography of the Prophet Muhammad (peace be upon him). Instead, he looked for manuscripts, ancient literature and classic works from the Dark Ages, history, books about related travel, and other books. He employed all the information he acquired through these sources to create a commentary on Sirah to aid in understanding. The two editions of this Sirah study were written in

¹² Muhammad Hamidullah "Aan-Hazrat salla-llahu alayhi wa sallam aur Khulafa-e Rashidin ka ta' alluq Tijarat se" (Urdu) (trade as related to the Prophet and his caliphs), *The Monthly Tajalli*, Hyderabad Deccan, March, 1927, vol.1, no. 1, pp. 48-54.

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad 298
Hamidullah's Contributions

French. The way he describes the events and Prophet Muhammad's (pbuh) experiences in life is very endearing; for instance, if he had written a paragraph about the incident of any war that took place in some place between any two tribes, in the following paragraph he elaborated on where the war was started and why it happened, which two tribes were involved, and why they failed to settle. This way, every incident's history was covered by his description.¹³

Additionally, he had a distinct method for developing new research topics. An incident involving Ka'ab ibn Ashraf can be added in this regard. He was a Jewish tribe leader who consistently protested against Islam and the Prophet Muhammad (pbuh). A rumour that Muhammad bin Musalma Ansari had murdered him was spreading. The uniqueness of Muhammad Hamidullah's observation was that he posed the question of how a Muslim leader could carry out the murder of another leader at night by sending his servants. Many authors have now explained how Muhammad bin Musalma Ansari went to kill Ka'b, which passage he went through, and which sort of dress code he followed, but Muhammad Hamidullah observed that he raised this issue. Is this unethical method of killing someone permitted in Islam, he questioned? His in-depth observation is demonstrated by the questions he asks. Even though his issues are valid, the leading historians do not share his perspective. So, The senior Jew who opposed the Prophet, Ka'b ibn al-Ashraf, passed away, and the Ban al-Nar family and the Jews were severely affected. The conflict in Khaybar culminated in several hostile Muslim-Jewish encounters that started with the incident. There seem to be some discrepancies and hazy reports that have either been wholly overlooked or for which a sufficient explanation is lacking, despite the helpful research conducted by earlier researchers. The current study aims to evaluate the reliability of the accounts of Ka'b's murder in light of some shocking information scattered throughout the era and tafsir compendia in unexpected places.¹⁴

Furthermore, it would be impossible to find an answer to these questions in the writings of previous authors. These questions have not

¹³ Aslam Abdallah, "Muhammad Hamidullah: Scholar Par Excellence." *Islamic Horizons*, Sept.-Oct. 1995: 46-47.

¹⁴ Omer bin Abdullah. "Muhammad Hamidullah: A Lifetime of Service to Islamic Scholarship." *Islamic Horizons*. July-Aug, 1999, pp. 23-25.

been addressed by any of Muhammad Hamidullah's contemporary writers. Regarding his responses, Muhammad Hamidullah always looked for trustworthy documentation first. For instance, he first checked Ka'ab's status before figuring out which city he was from. If he belonged there, what did Yathrib City's boundaries look like? He conducted a search of Madinah's surroundings to support his claim that he was not from Yathrib. Therefore, it was possible that Musalma Ansari quietly killed him if his residence was not known with certainty. He thus demonstrated that the claim that the Jewish leader was assassinated because of his disagreements with Islam was untrue. In addition to demonstrating the correct response, Muhammad Hamidullah provided reliable references.¹⁵

His research methodology consisted of asking the most logical questions before revealing the solutions from a factual standpoint. Due to his commitment to the veracity of his response, one aspect of his research methodology is still unclear: the length of time he spent looking for one unique declaration.

Major Works in French and English

Hamidullah joined the Oriental Studies Research Centre of France and spent 25 years there.¹⁶ During his extended stay in France, he was short of many necessities of life, but this did not affect his spirit of writing.¹⁷ His most worth-gaining work is the translation and commentary of the Qur'an in French. Up to now, its 20 editions have been published. The most widely accepted book of Hamidullah was initially written in French and had the title of *Le Champs de Bataille a Temp di Prophet* (The Battlefields of the Prophet Muhammad (Peace be upon him)). All parts of this book were published individually in Islamic Review (London) from 1952 to 1953.¹⁸

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Abderrazak, B. Titre en anglais: The writings of Muhammad Hamidullah in French: Trends and innovations. 2019, p. 321.

¹⁷ David Ehrhardt & Ami V. Shah Introduction: Abdul Raufu Mustapha and the study of difference and power in African states, Oxford Development Studies, 2020, 48:4, 307-314

¹⁸ Sadida Athaullah, "Muhammad Hamidullah", *Impact International*, January-March, 2003, pp. 14-15.

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad 300 Hamidullah's Contributions

After its publication, this book was also published and translated into several different languages, including Arabic, Persian, Turkish, and Sindhi. Along with this marvellous work, many articles in these languages were also written by Muhammad Hamidullah. His major works are apparent in almost seven languages. For instance, in English, he has written 12 books, out of which five books are of leading status. These books' titles comprise *The Battlefields of Prophet Muhammad* (Peace be upon him), *The Emergence of Islam*, *The First Written Constitution*, *Introduction to Islam and Muhammad Rasulallah* (pbuh).¹⁹ The first book was about the services of Prophet Muhammad (pbuh) when he possessed the Muslim army's Commander-in-Chief position. Hamidullah has clearly described the strategies, rules and achievements of Prophet Muhammad (pbuh) in this book.

His book *The Emergence of Islam* is the embodiment of different lectures on the subject of the development of the Islamic worldview. Similarly, other books are also related to the major branches of Islamic studies. A few renowned articles in English include *Islam in Europe*, *Islamic Studies in Modern Europe*, *Islamic Conception of World Order*, *Islamic Precedents on Division of Power between Centre and Component Part*, and *Oriental Libraries in the East and West*.²⁰ Besides these articles, there are many other informative publications in English by Hamidullah to cover maximum knowledge about different spheres of life in the light of Islam.

Works in Urdu and Other Languages

Apart from French and English books and publications, Hamidullah has also worked in Urdu, Arabic, Persian, Turkish and German. The total number of his books in all languages is 174, but the number of articles is innumerable. For instance, the book *Doctor Muhammad Hmidullah* written by Muhammad Arshad Sheikh has a section of his list of Urdu articles, 335. All articles in this language are of supreme importance. However, a few well-known articles in this

¹⁹ Musfir b. Atiq al-Dusari, "al-Tamin al-Ta'awuni, bayn Ahlam al-Nazariyah wa Awham al-Waqi'" Paper presented to the Forum of al-Tamin al-Ta'awuni, held at Riyad during 20-22 January 2009.

²⁰ M.H. Faruqi, "The last citizen of Hyderabad", *Impact International*, January-March, 2003, pp. 42-44.

language are Hyderabad educational conference, *Madras ki sair, Urdu Jhandi Boli, Arz-e-Haal, Daak ke khaat, Mjlis-e-Aqwam* (it has two episodes), *Gool maiz conference, Tipu Sultan ki Muasharti Eslahat, Baber Badshah, Siyasi Mashiyat, Islam ki Haybat Agyar ke Dilo Mein, Arab aur Habsha, Hyderabad ki Khudmukhtari Aur es ka Maazi wa Haal, Hijrat, Hyderabad ka Haq Azadi, Maktubat e Iran, Maktubat e Roos, Maktubat e Damishk, Maktubat e London, Maktubat e Berlin*, and William Marciais french translation. In addition, the total number of books written in Arabic is 30 and articles in Persian are 6.²¹

International Representation of Islam through Conferences

Muhammad Hamidullah, based on his knowledge and research on Islamic values, was considered a significant representative of Islam at French Educational Research Centers. In different religious conferences, many non-Muslims from different religions were invited to give evidence from their religions regarding many social and political issues. Similarly, Hamidullah was invited to such international conferences, where experts of different religions participated and conducted inter-faith dialogues. Hamidullah also took part in elaborating inter-faith dialogues.

These inter-faith dialogues were centred on attitude, spiritual, and religious statements. Muhammad Hamidullah's participation was skilful and with a devotional attitude. Many non-Muslim experts from the confidence of Muhammad Hamidullah got inspired and turned to Islam. His presence was not limited to international countries; he visited France's capital city and other cities. Muhammad Hamidullah delivered lectures at Muslim and non-Muslim centres in France. In different cities in France, he visited many mosques and delivered lectures on Christianity. Mostly, he tried to describe the strength of Islam by comparing Islamic values and the teachings of other religions. His presence at international conferences and seminars shows the practicality of his mission. According to Khursheed Ahmed, Muhammad Hamidullah had attended meetings in his own country and went to foreign countries to attend international conferences. Throughout his

²¹ Qari Muhammad Tahir, Dr. Muhammad Hamidullah ke chand tafarrudat, *Fikr-o-Nazar* Vol. 40-41, Nos. 4,1. April – September, 2003 / Safar – Rajab, 1424H. pp. 271-286.

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad 302
Hamidullah's Contributions

life, at every place of education and conferences, he has successfully spread the light of Islam.²²

Preaching Islamic Values among Non-Muslims

Many French males and females have accepted Islam due to the teachings of Muhammad Hamidullah. He was neither bound to any specific way of preaching nor a member of any preaching commission. He used two ways of preaching to accomplish his mission. Firstly, his preaching comprises honest and polite conversation through his religious articles, lectures, and publications. Secondly, his personality was a true reflection of Islamic *Sirah*. He was a man of strong and pious character. The prominent traits of his personality are contentment, courteousness, strong determination and faith in Allah. He always met with non-Muslims with respect and never filled his heart with hatred of their religion. Non-Muslims were impressed by his knowledge, expression of speech and sincerity toward Islam. He kept up his efforts in an environment where most people were against him. In one of his letters, he mentioned that,

Many people had converted to Islam. This was not due to the actions of Muslims but due to the will of Allah, according to Hamidullah. Hamidullah was a confident person, and his courage was remarkable. It was counted in his daily routine that one or two non-Muslims visit Hamidullah and accept Islam daily. A famous life incident of a French Musician can be quoted. This French musician once met an Arab Representative to dine together. There, he listened to the recitation of the Qur'an. Many people gathered there. They kept silent and listened to the recitation in a particular way. It amazed this musician. He confessed that the intonation and pitch of sounds he studied earlier were nothing in front of this recitation. At first, he could not understand the recitation and called it a unique type of music. He stated that this world needs much time to reach the level of sound patterns in which the recitation was performed.

For him, it was hard to believe that a human being created this music and how a person could organise the tone of this music. He tried

²² Abdul-Majid al-Ghouri, Muhammad Hamidullah – Safir al-Islam, Damascus: Dar Ibn Kathir. (1430/2009), p.56

to raise questions, but people made him silent. At the end of the recitation, he began to investigate which sort of music this was. People around him said it was not a piece of music; it was the recitation of the Qur'an. He asked if this was the reciter who created this music. Then people answered that neither the reciter has created this recitation nor the Qur'an has ever been concerned with music. This sort of recitation is an art of *tajwid*. The musician again raised another question: who invented this art of *tajwid*? On this, people replied that this concept of *tajwid* has been followed since 1400 years earlier when Prophet Muhammad (pbuh) taught the Holy Qur'an to people, and he taught with the rules of *tajwid*. The French musician said if this reciter has recited the Qur'an in the same way as Prophet Muhammad (pbuh) taught it, then there is no doubt this book is from Allah. He added that this world has not yet reached the high standards for rules and regulations associated with the art of music, shown through this recitation. He went to different people at different mosques, listened to the recitation repeatedly, and concluded that the Qur'an is a book of Allah.²³

He went to Hamidullah and said, "*I want to accept Islam.*" Hamidullah helped him, but at first, neither could he understand what this musician was addressing about music and the way of *tajwid* he listened, nor could he judge to what extent this musician was proper. He appointed an Algerian Muslim, who was studying in Paris, to teach the musician the Qur'an. After one and a half months, the Algerian and the musician came to Hamidullah. The Algerian Muslim said this musician had doubts about the Qur'an, and he could not satisfy him.

Hamidullah said that the thing on which this musician laid his faith foundation was unclear, and what answer could be given to remove his doubts. However, he started with the name of Allah and asked him to tell Hamidullah his doubts. He replied that he had heard that the Qur'an is still preserved as it was saved during the life of Prophet Muhammad (pbuh), and he had learnt the Qur'an from this man but got confused in one place. He was of the view that something was missing. He elaborated on his confusion by telling about his learning experience from this man who taught him surah Nasar. In this surah, he paused between the words

²³ Muhammad Hamidullah, *Islam and Communism – A Study in Comparative Thought*, Paris, (First published in 1950, Second Edition Paris 1975; Fourth print Hyderabad Deccan 1981).

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad 304 Hamidullah's Contributions

'Afwaja' and 'fasabhe'. However, according to his knowledge of sound patterns, there should not be a pause between these two words. Hamidullah said he was amazed when this musician asked this question. Hamidullah tried to look for a person in his surroundings who had some knowledge about the rules of tajweed and the art of music, but there was no one with such sort of competency. After a while, Allah put the answer in Hamidullah's mind, and he said in his childhood that when he was learning the Qur'an, his teacher punished him for pausing between these two words.²⁴

Then he recited these two words without pausing, and the musician was thrilled. He took Hamidullah into his lap and said it should be recited without pause. Hamidullah appointed another teacher to teach him the rules of *tajwid*. On and off, this musician came to visit Hamidullah and repeated the sentence about the Qur'an, saying that this is the book of Allah. This musician proved to be the best Muslim and spent a successful life as a Muslim and died in 1970.²⁵

In one of his interviews, he stated the many obstacles in his way, but instead of facing these obstacles, he achieved significant results. His statement about the current situation of his efforts is that *"The government is against, the church is against, and they have all the resources, but instead of this, people are becoming Muslims. This is an astonishing thing. I cannot say anything except that it is due to the Kindness of Allah and the Blessing of Allah"*²⁶ which shows his fearless attitude against the French government. In addition, his spoken and written words are evidence of his belief in Allah and that the results achieved are due to the will of Allah, showing his humbleness and genuine love for Allah.²⁷

²⁴ Muhammad Hamidullah, "An-Hazrat salla-llahu alayhi wa sallam aur Khulafa-e Rashidin ka ta'alluq Tijarat se" (Urdu) (trade as related to the Prophet and his caliphs), *The Monthly Tajalli*, Hyderabad Deccan, March, 1927 vol.1, no. 1, pp. 48-54.

²⁵ Qari Muhammad Tahir, Dr. Muhammad Hamidullah ke chand tafarrudat, *Fikr-o-Nazar*, Vol. 40-41, Nos. 4,1. April – September, 2003 / Safar – Rajab, 1424H. pp. 271-286.

²⁶ Faruqi, M.H., "The last citizen of Hyderabad", *Impact International*, January-March, 2003pp. 42-44.

²⁷ Sayyid Qasim Mahmud, Doctor Muhammad Hamidullah ki Behtarin Tahriren (The Best writings of Dr. Hamidullah), New Delhi: Farid Book Depot. *Majallat al-Ahkam al-Adliyah* (1349), Sharh Al-Atasi, Hims (Syria): n.p.

Conclusion

The techniques mentioned above for spreading Islam among non-Muslims demonstrate the authenticity and commitment of Hamidullah towards disseminating Islamic knowledge. Whether it was through composing books, disseminating research articles, delivering speeches, engaging in discussions with scholars, or participating in international conferences and seminars, Hamidullah exerted his utmost effort at each stage to advance Islam. His works genuinely reflect his ardour. His works are esteemed in academic circles as innovative and of exceptional quality. For any aspiring researcher, his works can serve as a strong and dependable foundation for new areas of study. He covered nearly all significant aspects of Islamic education. He spent much of his life in Paris, where many non-Muslims embraced Islam. The conversion of these individuals serves as proof of Hamidullah's success. He was a selfless author who wrote for the betterment of the new generation, not for personal gain. The publishers who published Hamidullah's French works became wealthy, but Hamidullah did not accept any payment for his work. Instead, he donated his award money to those in need and research institutions.

He devoted his life to the cause of Islam by setting aside his desires. To put it briefly, Muhammad Hamidullah's written works cover various topics about Islamic disciplines, past events, traditions, and jurisprudence. His valuable additions have had a lasting influence on Islamic research, and his expertise in various languages enabled him to share his expertise with diverse global communities.

BIBLIOGRAPHY

Ahmad, Syed Faiyazuddin (2013), "Story of King Faisal Prize" Impact International, January-March, p.20.

Bhat, Samee-Ullah. "Life and Works of Dr. Muhammad Hamidullah: An Overview." *QIJIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* 6, no. 1 (2018): 57-68.

Gaffar, Abdul. *The Development of Islamic Thought on Multiple Perspectives*. Al-Khairat Press, 2020.

Hamidullah, Muhammad. *The Emergence of Islam: Lectures on the Development of Islamic Worldview, Intellectual Tradition and Polity*. Adam Publishers, 1999.

Hamidullah, Muhammed. *ISLAM—A GENERAL PICTURE*. İnkılâb Basım Yayım, 1995.

Hofmann, Murad Wilfried. *Journey to Islam: diary of a German diplomat (1951-2000)*. Islamic Foundation, 2002.

Hofmann, Murad. "Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam." *Islamic Studies* 39, no. 2 (2000): 233-247.

Hussain, Mohammad. "An introduction to Islam." Retrieved February 17 (1997): 2008.

Hussain, Sajid, Aftab Hussain Gillani, and Muhammad Wasim Abbas. "Role of Council of Islamic Ideology in Islamization During Zulfikar Ali Bhutto Era." *Global Political Review* 5, no. 1 (2020): 241-250.

Islahi, Abdul Azim. "Muhammad Hamidullah and his pioneering works on Islamic Economics." (2014): 1-258.

Joseph A Islam, "The Sahifa of Hammam Ibn Munabbih." (2011).

Mughal, Justice R. "Dr. Muhammad Hamidullah By Khurshid Ahmad)." (2020).

Muhammad Arif, Imran Ali, and Muhammad Asfaham. "Domestic Policies of General Zia Ul Haq towards Islamization during 1979-88." *Harf-o-Sukhan* 6, no. 1 (2022): 60-69.

Muhammad Latif Ahmad, " Dr. Muhammad Hamidullah ki Ta'limi Zindagi: Jami'ah Nizamiyah ki Chahar Diwari men; Al-Tanvir (Hyderabad), (2005), p.74.

Muhammad Rashid Shaikh (editor), Dr. Muhammad Hamidullah, al-Mizan Publishers, Faisalabad, 2003, p.311; Aziz Jang, op.cit.p.55.

Mustapha, Nadira. "Muhammad Hamidullah and Islamic constitutional law." (2002).

Nadvi, Muhammad Junaid. "The Life & Work of the Prophet of Islam, Vol. 1 by Mahmood Ahmad Ghazi: A Reading." (2022).

Opulence of Islam in Western Countries: A Study of Muhammad Hamidullah's Contributions **308**

Shaheen, A., 2015. Intercultural Communication Building a Global Community. *Pakistan Perspectives*, 20 (1), p.181.

Wasti, Syed Munir. "Dr Muhammad Hamidullah: Hayat, khidmat, maktubat/'Ālam-i-Islam ke namwar sapoot: Dr Muhammad Hamidullah." *Pakistan Perspectives* 20, no. 1 (2015): 179.

Wynbrandt, James. *A brief history of Pakistan*. Infobase Publishing, 2009.

Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas

Kamal Hassan dan Kelahiran UIAM: Suatu Tinjauan Retrospektif Megenai Idea Beliau

Mohd Mumtaz Ali* and Mohd Abbas Abdul Razak**

Abstract

Documented evidence states that IIUM which came to exist in 1983, was the brainchild of Kamal Hassan (1942-2023). As one of the great minds of the Malay world, the task of conceptualizing an Islamic university unlike any other in the Muslim world, was personally an intellectual and educational challenge for Kamal Hassan. As a visionary scholar in a class of his own, he was successful in transforming Malaysia's dream of establishing an Islamic university, into a reality. The present study which comes under the qualitative paradigm mainly focused on biographical and historical events of the past. In interpreting the relevant data of the study, the researchers have employed the content and textual analysis methods. The research findings indicate that Kamal Hassan's laborious effort in the establishment of IIUM has yielded positive results. Forty years after its birth, IIUM has shone through the decades as one of the best universities in the Muslim world.

Keywords: Kamal Hassan, Islamisation of Knowledge, IIUM, Education.

Abstrak

Bukti yang didokumenkan menyatakan bahawa UIAM yang wujud pada tahun 1983, adalah cetusan idea Kamal Hassan (1942-2023).

* Professor at the Department of Usul al-Din and Comparative Religion, AHAS KIRKHS, International Islamic University Malaysia, email: mumtazali@iium.edu.my.

** Assistant Professor at the Department of Fundamental & Inter-Disciplinary Studies, AHAS KIRKHS, International Islamic University Malaysia, email: maarji@iium.edu.my.

Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas **310**

Sebagai salah satu pemikir besar dunia Melayu, tugas untuk mengkonseptualisasikan universiti Islam tidak seperti universiti Islam lain, secara peribadi merupakan cabaran intelektual dan pendidikan bagi Kamal Hassan. Sebagai seorang cendekiawan yang berwawasan dalam kelasnya sendiri, beliau berjaya mengubah impian Malaysia untuk menubuhkan universiti Islam, menjadi kenyataan. Kajian ini yang berada di bawah paradigma kualitatif tertumpu kepada peristiwa biografi dan sejarah masa lalu. Dalam mentafsir data kajian yang berkaitan, penyelidik telah menggunakan kaedah analisis kandungan dan teks. Dapatan kajian menunjukkan bahawa usaha gigih Kamal Hassan dalam penubuhan UIAM telah membuahkan hasil yang positif. Empat puluh tahun selepas kelahirannya, UIAM telah bersinar selama beberapa dekad sebagai salah satu universiti terbaik di dunia Islam.

Kata Kunci: Kamal Hassan, Islamisasi Ilmu, UIAM, Pendidikan.

O Kamal Hassan!

You are

A pearl from the depth of the ocean of knowledge.

A beacon of light that brightens the corridors of knowledge.

A towering personality that mesmerized students and academics alike.

An unapologetic scholar who spoke his mind in defence of Islam and its heritage.

A visionary leader in academia who paved the path for the next echelon of Muslim intelligentsia to come.

A man who was persistent and consistent in the course of Islamization of knowledge, right from its inception to the very last day of his life.

A scholar who did not use militancy in getting across his ideas but used persuasion and convincing arguments.

A classic personification of a humble scholar in Islam.

As your mortal body is enshrined in the belly of the earth, your spirit and knowledge will illuminate a large section of the Muslim Ummah.

Introduction

During the 1980s Mohd Kamal Hassan, an Islamic scholar of Malaysia who had an original, universal, moderate, balanced,

comprehensive, holistic, academic, cultural and civilization understanding of Islam, was chosen by the then Prime Minister of Malaysia to the task to prepare a concept paper for the establishment of an International Islamic University in Malaysia. Kamal Hassan proved he had a clear vision of Islam as the Leading Way of Life, man, society, government, and state. From the very first day, when the idea of the establishment of an Islamic university was mooted and forwarded, it was Kamal Hassan who conceptualized and materialized the establishment of the International Islamic University Malaysia [IIUM]. During the 1980s he had established himself in Malaysia as an intellectual and scholar of high reputation. Since the beginning, he played an architectural role and provided IIUM with a solid philosophical, epistemological, and ideological foundation. Kamal Hassan showed an unwavering spirit in the establishment and existence of IIUM, right from its inception to the very last days of his life (23rd February 2023). Presently, IIUM exists as a symbol of Islam and Islamic education which stands to show the Right Path which promotes peace and harmony in the Muslim society and the world at large. IIUM always maintained its unique position and an exemplary model of higher education. Kamal Hassan who dedicated his whole life to the establishment, development, evolution, maintenance, and progression of the University provided the spiritual and moral foundation to it. When AbdulHamid AbuSulayman (1936-2021), a Saudi national, renowned scholar and an activist of the Muslim world joined the IIUM as its second Rector, Kamal Hassan extended and continued his intellectual support. AbdulHamid AbuSulayman and Kamal Hassan worked together for almost 8 years. As the intellectual architect of IIUM, Kamal Hassan emphasized the spiritual and moral development of students because he considered them the backbone of a sound human personality with equal concern and emphasis on academic and professional development. In this paper, the researchers aim to discuss some salient features of IIUM by discussing Kamal Hassan's notion of an Islamic university. His emphasis on the need for a sound spiritual and moral foundation of education will also be reviewed. Lastly, the researchers will also explain and analyse his view of spirituality by using the qualitative method of content analysis.

Kamal Hassan Family and Career

Professor Emeritus Tan Sri Dr. Mohd. Kamal Hassan was born in Pasir Mas, Kelantan in 1942. As a youth, he attended Sultan Ismail School and College (1950-1960) in Kota Bharu and Victoria Institution (1961-1962) in Kuala Lumpur. He obtained a B.A. (Hons) First Class (Islamic Studies) from Universiti Malaya (U.M., 1965), and later attained his M.A. (1970), M.Phil. (1972) and Ph.D. (1976) degrees from Columbia University, New York, specialising in Contemporary Islamic Thought in Southeast Asia.

He began his academic career as a tutor at his alma mater (U.M. in 1966-1968, and Columbia University in 1970-1971). He joined the National University of Malaysia (UKM) as a lecturer in 1976, was the Head of the Department of Usul ul-Din and Philosophy in 1979 and was promoted to Associate Professor in 1980. In 1982, Prime Minister Mahathir Mohamed assigned him to write the concept paper and rationale for the establishment of the International Islamic University Malaysia (IIUM). He began his career at IIUM in 1983 as *Shaikh al-Kulliyah* at the Centre for Fundamental Knowledge and was appointed as Professor at IIUM on July 1st, 1983. He was the founding Dean of the *Kulliyah* of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (KIRKHS), IIUM (1989-1990), and served as the third Rector of IIUM from 1999 to 2006.

During Professor Kamal's decades of service at IIUM, he accumulated a very long list of national and international recognitions, awards, professional appointments, and academic positions. For example, he was the First Holder of Malaysia Chair of Islam in Southeast Asia and Visiting Professor, at the Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, U.S.A., (1997-1998); the First Holder of Chair of Ibn Khaldun, IIUM (2006 -2008), and was Eminent Visiting Professor at Sultan Omar Ali Saifuddin Centre of Islamic Studies, University of Brunei Darussalam (2013-2017). In 2010, the Ministry of Higher Education Malaysia conferred upon Professor Kamal the title "*Profesor Ulung*". *Profesor Ulung* (Distinguished Professors) in Malaysia are state-owned icons, as their contributions transcend the institutions they represent. The title is the highest honour conferred upon outstanding senior professors in Malaysia in acknowledgement and

appreciation of their contributions to the nation. Professor Kamal served as a Distinguished Professor at the International Institute of Islamic Thought and Civilisation (STAC), IIUM from 2011 to 2017, when he retired, after more than 40 years (35 years at IIUM) of sterling service to Malaysian education.

In 2017, Professor Kamal was again honoured by the Ministry of Higher Education with the title "*Tokoh Anugerah Akademik Negara*" (National Academic Figure). To date, he is the only academic who has received both recognitions, which are the highest academic accolades awarded by the Ministry of Education for outstanding academics in Malaysia. In 2018 IIUM conferred him the title Professor Emeritus. Before his death, he was a volunteer consultant for *Institut Latihan Islam Malaysia (ILIM)* (the Institute of Islamic Trainings Malaysia) and the new Chairman for *Lembaga Penasihat Penyelarasan Pelajaran dan Pendidikan Agama Islam (LEPAI)* (Islamic Religious Education Coordination and Advisory Board). Towards the very end of his life, he held many post-retirement positions; all on pro bono. His last position held at IIUM was as an Honorary Advisor for the Centre for Islamisation (CENTRIS), IIUM. The foci of his writings are mainly on philosophy and contemporary Islamic thought, contemporary issues, religion, society, spirituality, ethics and morality and Islamic education. The areas of his interest are (i) Integrated and Holistic Education, (ii) Islamicisation of Human Knowledge and Institutions, and (iii) The Moral and Spiritual Development and Education of Human Beings from the Islamic Perspective. Some of his latest works include *Voice of Islamic Moderation from the Malay World* (2011); *The Heart of the Problems is The Problem of the Heart: An Islamic Spiritual Perspective of Contemporary Civilisational Crises* (2015); "The Discourse of Islamic Worldview: A Conceptual Analysis" (2017); *Salam Kasih* (2017); *Natural Science From The Worldview of The Qur'an: An Introduction* (2018) in three volumes for Islamic secondary schools; and "An Islamic University in the Malaysian Context: Pursuing the Mission of Desecularisation, Integration and Islamicisation of Human Knowledge" (2019); "Spirituality and Sustainable Development Goals" and "Holistic Education for Sustainable Development" in *Spirituality and Sustainability: Experiences of the International Islamic University Malaysia* (2020) and *The Malay Concept of Sejahtera from an Islamic Perspective* (2021).

Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas **314**

His humility, humble character, beautiful yet down-to-earth personality, piety, discipline, works, and contributions are marks of this exemplary person *extraordinaire* and scholar *par-excellence* – a *Sheikh* or *Guru* – a *Murabbi* to the thousands of students, staff and academics from all over the world that he moulded throughout the decades. May Allah SWT bless this blessed soul and admit him among those who are righteous and nearest to Him, *Ameen!*¹.

Vision of An Islamic University

It seems to us that Kamal Hassan was gifted by Allah SWT with great knowledge, high wisdom, commitment, and a correct understanding of Islam. This was the reason that his conceptualization of IIUM presented a unique model of higher education which was developed and established in the form of IIUM. Contrary to the then-existing institutions of higher learning of the Indian subcontinent such as Darul Uloom Deoband, Aligarh Muslim University Aligarh, Darul Uloom Nadwatul Ulama, Lucknow, Jamia Millia Islamia, New Delhi along with other popular universities of the Muslim world such as al-Azhar University, Egypt, al-Mustafa International University, Qom, Iran, and the Islamic University of Medina, Saudi Arabia the establishment of IIUM was an exemplary contribution and a practical response to the need of the modern world. It is a manifest fact that the Aligarh Muslim University represented a secular and Western model of education with some Ummatic consciousness and aspirations, whereas al-Azhar focussed on the traditional view of religious higher education. Al-Madinah and al-Mustafa represented Salafi and Shia schools of thought in their educational systems². In the background of the above-mentioned universities, the IIUM maintains its independent image of a universal model of Islamic University in a time-space context. It does not incline to any model of Islam such as Salafi Islam, Shia Islam, modern Islam, liberal Islam, moderate Islam, progressive Islam, traditional Islam, classical Islam, Malaysian Islam, or Egyptian Islam etc. In the presence of these so-

¹ I am thankful to Dr Nur Jannah Hassan, Assistant Professor in Department of Fundamental and Interdisciplinary Studies, Kulliyah of Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, who has provided all the above information to me. I fully acknowledge her assistance.

² Masooda Bano and Keiko Sakurai, eds., *Volume 7: Shaping Global Islamic Discourses: The Role of al-Azhar, al-Medina and al-Mustafa*, (Edinburgh: Edinburgh University Press in association with The AGA Khan University, 2015), 242.

called models of Islam, it was an intellectual challenge for Kamal Hassan to come up with an ideal model of an international Islamic university that could only represent Islam. IIUM is the only university which, in truth and reality, represents Islam; its worldview, its way of life, culture, and civilization, and aspirations of the Ummah, taking into consideration the intellectual, epistemological, methodological, and educational needs of the entire humanity. IIUM has kept away from the so-called religious, traditional, sectarian, modern, and secular models of higher education. It is, in fact, accepting and providing practical solutions to the challenges of our time in the field of higher education. The establishment of IIUM is a great achievement, the credit of which rightly goes to Kamal Hassan who not only proved IIUM to be relevant to the contemporary needs of the Muslim Ummah but provided practically an excellent model of higher education for the whole of humanity. It is a university with a 'soul'.

The Need for The Centre of Fundamental Knowledge [CFK]

As a first move in establishing the Islamic University, Kamal Hassan did not start with the establishment of the Faculty of Islamic Studies or the Faculty of Usul al-Din or the Faculty of Uloom al-*Shariah*. The first faculty which was established in IIUM was Kulliyah of Laws and the second was Kulliyah of Economics along with a service centre namely the Centre for Fundamental Knowledge [CFK]. What was that fundamental knowledge and why was it needed? The main goal of the formation of CFK was to help students to make them understand the need for an Islamic upbringing of students with a solid foundation in spirituality and morality. CFK, since its establishment, helped students to comprehend and realize not only the philosophical difference between the Islamic concept of education with other philosophies but it emphasizes the need for spiritual and moral excellence. It was the responsibility of CFK to teach that fundamental knowledge which imparted the true understanding of Islam, Islamic education, and the meaning of the model of the Perfect Man, the Prophet Muhammad [pbuh] based on Islamic Revealed Knowledge i.e., the Quran and Sunnah. The Quran and Sunnah laid emphasis on the true understanding of life, society, and the world in its proper truthful perspective. Islam claims that life is spiritual i.e., granted by Allah SWT and moral not just physical and material. The CFK was established to help the students grasp a clear understanding and the meaning of the spiritual and moral basis of life

and society. Hence, CFK from its inception served the needs of students who deserve at the very outset to know the true meaning of life, society, and the world. The understanding of the truth of life which, in fact, constituted the true meaning of spirituality and the need for moral foundation. For this purpose, a few courses were designed and offered by CFK in the areas of the Islamic worldview, Islamic morals, and ideological dimensions of the Muslim Ummah³. The courses offered by the CFK for the entire population of the university strengthened the basic characteristics of IIUM, namely emphasis on the spiritual and moral foundation of life and society. According to Kamal Hassan, the CFK was a non-degree awarding centre from where all students were supposed to take courses “including non-Muslims, of all faculties from the humanities to medicine, to take several compulsory courses”⁴. The philosophy of IIUM based on the Quran and Sunnah elaborated the need for a strong foundation of spirituality and moral excellence which was lacking in all existing systems of education all over the world. This genuine foundation of a system of education based on spiritual and moral excellence reflected a model of a new and unique vision of a contemporary Islamic university in a time-space context. Consequently, the CFK did not introduce Islam in IIUM to the students as a mere religion of rites and rituals, a bundle of superstitions and dogmas but it presented Islam as a worldview and the way of life as a new force and energy for life which can play a dynamic and active role for the regeneration of culture, civilization, and humanity⁵.

The CFK planned to strengthen the spiritual understanding and moral commitment of students. For this, the study of Islam, Islamic history, Islamic worldview, Islamic morals and values, culture, and civilization were made part of education. To achieve this goal, various courses were designed and taught. These courses not only helped students to first upgrade their understanding of Islam but also cultivated a new vision of life and society in the minds of all students who realized that Islam is capable of leading mankind on the Right Path as designed by Allah SWT. They understand that humanity cannot achieve real

³ Mohd. Kamal Hassan, “The Muslim Intelligentsia's Aspiration for an Islamic University: Initial Concept and Philosophical Foundation,” in *IIUM at 25: The Path Travelled and The Way Forward*, ed. Syed Arabi Idid (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009), 16.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

development free from crisis, chaos, and crimes based on academic and professional excellence, it needs excellence in spiritual and moral domains as well. Hence, CFK helped students to comprehend the true meaning of life, society, and their spiritual and moral dimensions, the reality of development and sustainability and the heroic perception of enlightenment. All the courses designed by the CFK assisted students in understanding Islam, the need for spirituality, and moral excellence as the program of change and development. They view Islam as a guide and force for future cultural and civilizational development. Kamal Hassan has put everything important on record related to the origin of the idea of the establishment of IIUM with CFK for the benefit of historians. According to Kamal Hassan, Dr. Mahathir Mohamad, the Minister of Education of Malaysia in 1977, did attend the First World Conference held in Makkah but things that were articulated during the Conference did not impress him. Kamal Hassan quoted Syed Salim Agha, who said Dr. Mahathir Mohamad clearly expressed his point of view about the Conference discussion. According to Syed Salim Agha, Dr. Mahathir Mohamad was disappointed with the proceedings of the Conference “because he felt the educationalists were conservative: and did not discuss *Islamic values* and did not focus on the *type of education* that could contribute to the elevation of the Muslim mindset and enhance the ability of Muslims to become great again”⁶. In response to the italicised needs of a full-fledged discussion about Islamic values and type of education, Kamal Hassan suggested the establishment of CFK in IIUM which was accepted and implemented. A total number of 38 courses were offered by CFK throughout the four-year period of a graduate program. The students were required to complete with CFK only 22 credit hours according to their needs.

The Vision of IIUM

This vision of IIUM was explicitly shared by Kamal Hassan for which he will be remembered throughout history. The great contribution of Kamal Hassan lies in the conceptualization of an Islamic university focusing on the development of spiritual and moral excellence of the

⁶ Mohd. Kamal Hassan. “Malay Intelligentsia’s Quest for an Islamic University and the Future of “Islamisation of Human Knowledge” in International Islamic University Malaysia,” in *IIUM: The Premier Global Islamic University*, eds. Zaleha Kamaruddin and Abdul Rashid Moten (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013), 23.

entire community of IIUM. At a time when religiously oriented and modern secular universities were concentrating merely on professionalism, Kamal Hassan invested all his energies in IIUM to cultivate a clear understanding of the meaning of spiritual truth and the truth of life and the importance of moral excellence. Thanks to Allah SWT Who guided Kamal Hassan for a correct and true vision of the University. He intellectualized and introduced the structure of the University and focussed more on the concept of *Halaqah* and *Ibadah Camps* as extra-curricular activities and made them an integral part of education. The *Halaqah* and *Ibadah Camps* were mainly used to strengthen the real meaning of spiritual and moral dimensions of life. Hence, all students had to attend every week *Halaqah* and once a semester *Ibdah Camp* which were conducted for one and three days respectively. These *Halaqahs* and *Ibadah Camps* became the source for spiritual and moral development along with the course work of CFK. Kamal Hassan explained the role of CFK: "The centre was also responsible for conducting non-formal Islamic educational programmes including weekly *halaqah* [study circle] and *ibadah camps*"⁷. Kamal Hassan stated that an educational philosophy and system that incorporates the spiritual and moral dimensions as the foundation of education, life, and society would be able to produce a personality that will be most suitable for sound and productive management of development strategy that would be comprehensive, holistic, balanced, and integrated. It will help national development strategists to accord the proper places for the spiritual, moral, and physical development of individuals and groups. Hence, from the very beginning, it was conceptualized that all courses taught in IIUM in the different faculties/ kulliyahs "would emphasize the unity of knowledge, the unity of the sciences and their relationship with" all other aspects of life⁸. Teachers teaching professional courses were expected to integrate conceptually the subjects they teach with the content related to the Islamic worldview. They were conscious to teach them "in accordance with Islamic principles and mode of thinking so that courses would be offered in accordance with the Islamic philosophy of education." Kamal Hassan said: "All knowledge should be propagated on the basis of Tawhid, and Islamic values should permeate all disciplines"⁹.

⁷ Mohd. Kamal, "The Muslim Intelligentsia's Aspiration for an Islamic University," 16.

⁸ Ibid, 17.

⁹ Mohd. Kamal, "The Muslim Intelligentsia's Aspiration for an Islamic University," 17.

In fact, the need for spiritual and moral development was considered a prerequisite for cultural and civilizational development. Therefore, they were always emphasised by Kamal Hassan who did not visualize any model of development without the spiritual and moral excellence of an individual. As early as 1977 in one of his conference papers, he emphatically commented not only on the need for the development of man's external power by science and technology but also on spiritual and moral development. He argues a mere scientific and technological power would not be a sufficient source to strengthen human resources. It requires the inner spiritual and moral development of man¹⁰. Referring to the work of Christopher on *The Crisis of Western Education*, 1961, Kamal Hassan reminded the world that at the international level, the moral order of people and societies has declined. He asserted the process of modernization, development, and application of technology, economic growth, and political stability by themselves would not be sufficient to ensure the overall development of people and societies if their spiritual and moral development were not guaranteed¹¹. The focus of education in the contemporary world is primarily on the professional training of students rather than on their strong foundation of spiritual and moral development. The goal of economic development is given top priority. As a Malay-Muslim academic and intellectual, Kamal Hassan has always reminded the importance of spiritual and moral development and argued that we need to relate our efforts "fundamentally to the purpose and quality of life, either for individuals or societies"¹². According to him, the spiritual and moral development of students are the core requirements for cultural and civilizational development. Therefore, he said he began his academic career towards the end of 1975 focusing on Islamic educational issues with greater emphasis on spiritual and moral development. He genuinely and continuously debated, discussed, and wrote about the need for the spiritual and moral development of all human beings¹³. He made it clear that the Muslim community is "mandated by Allah SWT to be the builders of a universal civilization which stands for the supremacy of the One

¹⁰ Mohd. Kamal Hassan, *Towards Actualizing Islamic Ethical and Educational Principles in Malaysian Society: Some Critical Observations* (Michigan: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1996), 25.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid, ix.

¹³ Ibid, x.

Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas 320

True God, Truth, Knowledge, Justice, and the unity of soul and matter, this world and the hereafter, power and ethics, material progress and spirituality, religion, and science¹⁴. To fulfil their civilizational role, Muslims must understand the importance of spirituality and moral excellence at all levels of their education, primary and secondary as well as college and university levels. He maintains the Muslim community is expected to strive for the actualization of the spiritual and moral perfection of individuals and societies¹⁵. Hence, he argued that it is the responsibility of both the education system and educationists that they must promote the goal of the spiritual and moral excellence of students. The spiritual and moral excellence had become for him the prerequisite for national development. He genuinely asserted all national developmental efforts are logically related to spiritual and moral excellence¹⁶. Hence, he argued, it is the responsibility of all educational planners to plan to produce spiritually and morally oriented excellent professionals. He put all his efforts into achieving spiritual and moral excellence and made them the goal of education. He asked for spiritual and moral development as the precondition for civilizational development¹⁷. He said a mere supply of skilled manpower cannot guarantee economic growth. He added: "While emphasizing the economic goal of education, some educationists do realize that educational goals should ideally be conceived in terms of general development, including not merely economic growth but also human and social growth"¹⁸ which is not possible without spiritual and moral development.

In his view, Kamal Hassan felt that IIUM's philosophy of education is based on Islam and Islam for him is not merely a religion but a universal worldview, the way of life, source of values and morals. Against his genuine and clear understanding, we observe various people present Islam differently and unauthentically even without any evidence. In the contemporary Muslim world, we come across several terms and brands

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Mohd. Kamal, "Towards Actualizing Islamic Ethical and Educational Principles in Malaysian Society," 27.

¹⁷ Ibid, 28.

¹⁸ Ibid.

of Islam, such as traditional Islam, modern Islam, liberal Islam, progressive Islam etc. These people who present Islam subjectively are considered experts on Islam. In our assessment they are unaware of the true Islam and, therefore they demonstrate their ignorance about Islam. These so-called experts do not know what Islam is and use phrases like radical Islam, militant Islam, Islamic humanism, Islamic modernism, Islamic progressivism, Islamic reformism, Islamic capitalism, Islamic rationalism, Islamic materialism, Islamic feminism, Islamic pessimism etc. IIUM is free from all those phrases, terminologies, and brands of Islam and just focuses on Islam as it is presented in the Quran and Sunnah. Its goals, basic principles, and methodology are derived from the Quran and *Sunnah*. As Kamal Hassan views the phrase Islamic Revealed Knowledge [IRK], which is used in IIUM, basically refers to the fundamental sources of Islam – the Quran and *Sunnah*. Hence, teachers at IIUM respond to all critical questions based on the criterion of the IRK. Though IIUM was established by the government of Malaysia under the Companies Act and the government appoints the rectors, they are not controlled by it. The University is totally autonomous in terms of teaching, designing the curriculum, and shaping the personalities of students. The University does not have any influence on others as such. It is purely based on the Islamic philosophy of knowledge and education, the worldview of Islam, especially the Quran and *Sunnah*. This characteristic distinguishes IIUM from other universities. By looking at the teaching, learning, and working conditions of the University, one can easily observe how the University is helping students to receive moderate, balanced, and authentic ideas in line with the truth and reality of life and the world. This helps students to be holistic, and comprehensive but with a complete commitment to Islam. Kamal Hassan asserts the influence of IIUM is becoming visible in shaping a new discourse and practice in contemporary societies across the globe. The local and international student population is trained in such a way that they become an asset to their countries of origin. The University is very conscious of moulding students to be peace-loving, harmonious, and responsible professionals.

According to Kamal Hassan, IIUM's philosophy is to provide "holistic human capital to man the engines of socio-economic and socio-political developments, based on the integration of contemporary professional knowledge with transcendental moral-spiritual values and

Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas **322**

perspectives of Islam, to attain ‘well-being in this world’ [*hasanah fi al-duniya*] and ‘well-being in the Hereafter’ [*hasanah fi al-akhirah*]¹⁹. He further claims that the graduates of IIUM would represent a model of balanced human personalities and excellent professionals who can address the needs of national development without sacrificing their Islamic identity and moral integrity²⁰. He also presumed that they would always reflect the universal values of Islam and the compassionate attributes of a good human being. He further made it clear that they are taught the real meaning of Ummah and creates among them the real meaning of “Ummatic consciousness” (the greater needs of the Muslims and humanity at large) along with the unity of knowledge and moral values²¹.

Historical Development of IIUM: Kamal Hassan’s Contributions

The IIUM was officially established on 20th May 1983 on the Order of His Majesty the Yang di Pertuan Agong, HRH Sultan Haji Ahmad Shah Al-Musta’in Billah ibni Al-Marhum Sultan Abu Bakar Ri’ayatuddin Al-Mu’adzam Shah. Kamal Hassan played a significant role in terms of the conceptualization of ideas and their translation in the form of IIUM. Since its establishment, Kamal Hassan had as its goal to bring education to a higher level: that every discipline is brought within the context of the Quran and *Sunnah*. As the Rector of IIUM, Kamal Hassan wrote in the Annual Report of 2005, by stating: the university belongs to everyone in the IIUM community, and everyone can play a role in shaping its future²². Kamal Hassan, therefore, wanted to see its developments “in a much easier and more transparent manner”²³. His expectation was that all students would be able to polish their thinking, understanding, and power of articulation along with speaking and critical thinking skills, and they would nurture good relationships with local and international while interacting with people at all levels. They would do all this without

¹⁹ Alumni and Career Division, *IIUM Silver Jubilee Celebration* (IIUM, 2008), 30.

²⁰ *Ibid*, 30.

²¹ *Ibid*.

²² *Ibid*, 18.

²³ *Ibid*.

neglecting their academic responsibilities and come out at the end as holistic human beings ready to face the ever-changing world²⁴. According to Kamal Hassan, IIUM has been undergoing a series of developments in its efforts to ensure the proper translation of its ideals into reality. The rich experience that the University has accumulated is certainly valuable not only to help the IIUM community improve its academic and professional performance but also to guide people in the next course of action as they enter the new millennium²⁵. Kamal Hassan has been with the University since its inception as the one who conceived and constructed the idea of an Islamic University in a time-space context along with its Philosophy, Vision, Mission, Curriculum, Structure, Goals etc.

First in January 1982, the then Prime Minister of Malaysia Dato' Dr. Mahathir Mohamad [later Tun Dr. Mahathir Mohamad] announced in the United Arab Emirates that Malaysia had decided to establish an International Islamic University. The announcement was made in Abu Dhabi when the Prime Minister visited H. H. Sheikh Zayed Bin Sultan Al Nahyan²⁶. Later, the idea of establishing the IIUM was mooted by the Prime Minister of Malaysia at a meeting with the then Minister of Education, the then Director General of Education and a few senior academic officials of local universities, including Dr. Mohd Kamal Hassan of the National University of Malaysia [now Al Murhoom, Tan Sri Prof. Dr. Mohd Kamal Hassan]. Kamal Hassan was given the task of preparing the first working paper on the concept of the Islamic university which the Prime Minister had in mind. After one year, on February 12, 1983, the paper was submitted to and agreed upon by the Prime Minister²⁷. From the very beginning, according to Kamal Hassan. IIUM was developed based on the philosophical and ideological foundation of Islam²⁸.

²⁴ Ibid, 19.

²⁵ Kamal Hassan, *Foreword to Undergraduate Prospectus 1999-2000*, IIUM.

²⁶ Syed Arabi Idid, ed., *IIUM AT 25: The Path Travelled & The Way Forward*, (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009), 3.

²⁷ Planning Unit, Office of the Deputy Rector (Planning and Development), *IIUM 2013-2020 Strategic Plan* (Kuala Lumpur: IIUM, 2013), <https://www.iium.edu.my/media/84080/IIUM%202013-2020%20Strategic%20Plan.pdf>.

²⁸ Mohd. Kamal, "The Muslim Intelligentsia's Aspiration for an Islamic University," 15.

Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas 324

Writing a message for the *2002 – 2003 Corporate Report*, Kamal Hassan said: “The University has seen two decades of tremendous growth. From a humble beginning with 2 campuses in temporary premises in Kuala Lumpur and Petaling Jaya, the University has now grown into a sprawling complex of 4 campuses. The Kuala Lumpur Main Campus is located amongst the lush greenery at the foothills of the Gombak district while Kuantan Campus is located in Bandar Indera Mahkota, Pahang. The International Institute of Islamic Thought and Civilization [ISTAC] is in Damansara Heights, Kuala Lumpur and the Matriculation Centre in Petaling Jaya²⁹”. According to Kamal Hassan, the IIUM provided an elaborate account of the University’s Vision and Mission in 1999 when he took charge of the Rectorship of the University³⁰. He reminded the IIUM community: “With the IIUM’s Vision and Mission being made known and shared by the University community, all parties in the IIUM are now expected to be united with a common objective, that is, to realize the University’s Vision and Mission”³¹. He always emphasized that “participation by all within the University is essential to ensure its success” without altering its original goals. He further said the University always needs “continuous commitment and assistance in regularly monitoring, implementing and reviving the Strategic Plan³²”.

In almost all official documents the philosophy of education of IIUM was reemphasised under the supervision of Kamal Hassan again and again. In the above-mentioned document, it was said: “The University which is founded upon a renewed awareness of the enduring values of the teachings of the Quran and Sunnah, is dedicated to the reorientation of the Ummah and mankind. The education at IIUM includes a dimension that is missing elsewhere, for IIUM strives not merely for academic excellence but for the development of balanced, integrated personalities ready to face the challenges of the modern world”³³. In this sense, the IIUM stands to produce intellectuals and

²⁹ Mohd Kamal Hassan, A Message, in *2002 – 2003 Corporate Report*, (Kuala Lumpur: IIUM, 2002), 7.

³⁰ Planning Unit, Office of the Deputy Rector (Planning and Development), *Strategic Planning Report, 2001-2010*, (Kuala Lumpur: IIUM, 2001), i.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Planning Unit, “*Strategic Planning Report, 2001-2010*,” 14.

scholars who can lead the nation and the Ummah intellectually for developmental goals. IIUM is not an ordinary university which plans to produce skilled professionals. IIUM stands along with skilled professionals to produce high-quality intellectuals who can articulate and suggest high-quality ideas to lead the state and government on the path of civilizational development and not merely the physical development of the country. Hence, the University has cooperated with all those organizations and institutions that share the same vision. For this purpose, IIUM conducted international conferences on the Islamic Concept of Development.

Elaborating on the need for an Islamic University in the contemporary age, Syed Arabi Idid, the fourth rector of IIUM, asserts that the First World Conference on Muslim Education held in Makkah in 1977 became instrumental in the establishment of IIUM. In this Conference, the importance of education 'as being the key to overcoming the plight of the Muslims' was emphasized, and 'key issues of education such as the nature of man, the aims and objectives of Muslim education, and the concept of an Islamic university' were discussed and elaborated. He adds, "Among the recommendations at the conference was that Muslim educational systems should be based on the Islamic worldview, and that knowledge should be viewed from the Islamic perspective – otherwise known as the Islamization of Knowledge. Hence, Islamization of Knowledge has always been a major item on the agenda of this University, and, because of this, the various disciplines are taught from both the Islamic and Western perspectives³⁴. The developmental issues are not exceptional, they have been focussed on both teaching and research in IIUM.

Highlighting some of his memories, Kamal Hassan, stated that the advent of the 15th Century *Hijrah* in 1980, created the wave of a new consciousness among the renowned Islamic scholars around the world. They realized that the dependence of Muslim societies on the knowledge provided by the Western institutions of higher learning had bitterly failed to create confidence among Muslims to stand based on their own worldview for joining the nations in the race for development. On the other hand, the traditional system of education and learning also did not

³⁴ Syed Arabi Idid, *IIUM AT 25*, xii.

create among Muslims a sense and commitment to the revival of Islamic civilization and a rediscovery of the Islamic identity. Hence, it was appreciated by the Islamic intellectuals and scholars that a new intellectual consciousness had to be developed among Muslim masses for which there was a need for Muslims to create their own new Islamic institutions of higher learning. Such institutions should be created based on their own worldview and way of life, their own knowledge, paradigms, and methodologies. The consequence of this intellectual consciousness has resulted in the need for the conceptualization of an Islamic university. This Islamic university will help to liberate the "Muslim mind from the lingering colonial influences and cultural enslavement to the neo-imperialistic and hegemonistic West"³⁵.

According to Kamal Hassan, there were two fundamental inspirations that motivated Muslim intellectuals to think and plan differently. First, they manifested the desire to see Muslim countries as developed countries based on an alternative paradigm of their own worldview. They did not see any benefit in the imitation of the Western models of education and development. Hence, they wanted to get rid of those Western models. Secondly, they expect it will create a sense of a collective imperative generated by the Islamic worldview. It will provide the determination to reconstruct sound intellectual foundations which, they consider, will become the backbone of the developmental process. Therefore, Kamal Hassan stated we Muslims need 'for the revival of the holistic and integrated Islamic civilization' a new mindset based on concrete and conscious ideological underpinnings which later became 'the driving force for the establishment of International Islamic University Malaysia'³⁶. Hence, according to Kamal Hassan, both academics and students are expected to play not only the role of professionals but more like intellectuals and ideologues. Their basic role was to conceptualise and position themselves as intellectual leaders. With such an effort they can cause a change in the Muslim mind that can cause a change in the socioeconomic and socio-political systems. He genuinely and forcefully stated that all in the University must focus on the solid intellectual, spiritual, and moral foundation of life which, he always considered a prerequisite for academic and professional

³⁵ Mohd. Kamal, "The Muslim Intelligentsia's Aspiration for an Islamic University," 11.

³⁶ Ibid.

excellence. Thus, he said: “the moral and spiritual development of the students should be given serious attention by the University apart from the proper intellectual and physical growth”³⁷. He argued for this purpose “a strict code of conduct should be imposed on all students so that the traditional dignity and decorum of an Islamic University should be maintained”³⁸. Along with this, he asserted, the emphasis should be given to the development of all the disciplines based on the Islamic philosophy of knowledge and education. He added it will help to maintain the Islamic nature of the university’s curriculum. All courses as such must be designed in such a way that they should impart a clear Vision of God, Man, Nature, and History and their relationship with the developmental process according to the worldview of Islam. All in the university, academics, administrators, and students without any exception must be fully aware of the true nature of the Islamic philosophy of knowledge, education, and worldview. How to guarantee the above goal is and has been the biggest challenge before the IIUM community since its establishment till today. How can we translate these ideals into workable realities? Is the biggest question that requires an answer and solution? This was not the only concern of Kamal Hassan but the fundamental concern of the committed scholars and intellectuals from all over the world³⁹. Kamal Hassan reasserted that during the First World Conference on Muslim Education held at Makkah al-Mukarramah, Saudi Arabia, on the invitation of King Abdul Aziz University from 31st March to 8th April 1977, all the participants unanimously agreed upon “the re-establishment of the primacy of Islam in all fields of knowledge and the propagation of knowledge in the spirit of submission to God, *tawhid*”⁴⁰. Thus, all disciplines taught at the Islamic University in all the Kulliyahs should lead towards the creation of the commitment to the importance and understanding of the Islamic worldview. Kamal Hassan made it clear that according to Islam, “knowledge is a form of trust [*amanah*] from Allah SWT to man, and hence man should utilize knowledge according to Allah’s will in performing his role as the servant [*abd*] and vicegerent [*khalifah*] of Allah SWT on earth⁴¹”. This means

³⁷ Ibid, 12.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid, 13-14.

⁴⁰ Mohd. Kamal, “The Muslim Intelligentsia's Aspiration for an Islamic University,” 14.

⁴¹ Ibid.

knowledge is created based on the premises of spirituality and develops the idea of unity of knowledge. Like life, knowledge also cannot be compartmentalized. It maintains its unity. The Islamic character of IIUM is based on this philosophy of knowledge. This philosophy of knowledge must be manifested, according to Kamal Hassan, primarily in its curriculum with some fundamental features. First, IIUM's curriculum must include a strong Islamic content and approach in every discipline. Secondly, some courses must be taught as required courses to all students of all faculties related to Islamic civilization, the Islamic way of life, Islamic morals and values, the Islamic concept of God and the position of man as the vicegerent of Allah. Thirdly, the Islamic philosophy of knowledge and education should become the basis of all academic programmes within the University. As such, all the official documents of the University such as the prospectus, curriculum, and teaching lessons must explain the scope of the University. The University's programmes are not limited to theological or religious studies but pertain to the teachings of all humanly possible disciplines. Hence, Kamal Hassan reminded the population of the University that the whole curriculum of the University must be infused with the Islamic worldview and value system of Islam in a comprehensive manner. Time and again, he made constant reminders that: "The graduates of this university are expected to be spiritually strong, morally upright, mentally rational, physically fit and professionally well-equipped to develop the Muslim Ummah, achieve progress that is in harmony with Islam"⁴² and must be capable to implement effectively the Islamic paradigm based on a clear understanding of Islamic ideals.

Based on the above features IIUM model became totally different from any other Islamic university. For example, in the model of IIUM, there is no division of religious and secular knowledge and sciences. All the sciences are taught from an Islamic perspective; hence, according to Kamal Hassan, they are regarded as Islamic sciences. Kamal Hassan says: "Islamic Studies as a separate discipline did not exist in this model. What was truly unique in this model was that the university as a comprehensive university did not have a faculty of Islamic religious studies offering degrees in Islamic *Shariah* studies, Islamic theological

⁴² Ibid, 15.

studies, Islamic propagation studies or Islamic civilization and history”⁴³. Kamal Hassan never supported the establishment of the faculty of Islamic Studies.

Kamal Hassan’s Concept of Spirituality

Kamal Hassan always emphasized on the strong foundation of spirituality and moral excellence of human beings. In this section of the paper, the researchers will explore his views on spirituality. As a Muslim scholar and thinker, Kamal Hassan is of the opinion that a mere discussion on the improvement of economic, social, technological, and environmental factors would not be able to arrest the global catastrophe. If we are determined to stop the global decline and environmental crisis, then we need to come forward for the transformation of the globe based on a new and vibrant paradigm of spirituality. For spiritual development, he stressed, we need to realize and take some practical actions. He said, from a spiritual point of view we need to improve “the non-material or metaphysical dimension of human existence as well, namely the relationship with the Creator, Who is the Sustainer and the Owner of the universe or cosmos”⁴⁴. Furthermore, according to him, spirituality refers to the understanding and consciousness of the presence of God in the human psyche and in the entire universe. This understanding of man requires a solid foundation of spirituality based on True, Authentic, and Universal Knowledge [TAUK] - generally known as Islamic Revealed Knowledge [IRK]. According to Kamal Hassan, based on IRK or TAUK we come to know that “the One and only God, Allah SWT alone is the Creator, the Sustainer, the Controller, and the Provider of all that exists in the heavens and the earth”⁴⁵. This truth of Allah SWT forces a deeper and more profound comprehension that Allah SWT alone with all His attributes and all His teachings deserves the obedience of all human beings. This submission and obedience to Him constitute the essence of spirituality. This insight is not the result of any human speculation, imagination, or guess, but is based on IRK or TAUK supported by empirical evidence, historical facts, and rational arguments. It is the

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Mohd. Kamal Hassan, “Spirituality and Sustainable Development Goals,” in *Spirituality and Sustainability: Experiences of the International Islamic University Malaysia*, eds. Abdul Rashid Moten (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2020), 4.

⁴⁵ Ibid.

recognition and acceptance of the truth and reality of the Creator of the entire universe and cosmos that establishes the real meaning of spirituality. Spirituality, according to Kamal Hassan, does not only include the understanding of the truth and reality of life and the world but it conforms and acknowledges, manifests, represents, and embodies all forms of goodness and virtues in practical life. It also includes the quality of the condition of the connectedness of the heart and mind of human beings with that truth in such a way that they in their private and personal as well as collective affairs must be ready to obey Allah SWT alone⁴⁶. He adds spirituality means human actions, dealings with fellow human beings, generous spending of wealth, dissemination of knowledge, and physical energy are all done in accordance with the teachings and guidance of Allah SWT and for the sole purpose of seeking His pleasure. They are always ready to sacrifice their lives in defence of the truth and justice as shown and demanded by Allah SWT. Hence, a clear understanding of the truth of the existence of Allah SWT as the only Creator, and the performance of human beings in accordance with the teachings of Allah SWT which generates the good virtues [*amle-e-saleh*] and manifests the truth and reality of in life. Hence, Kamal Hassan has always reminded us of the spiritual consciousness in life. A true and authentic understanding of the existence of Allah SWT, and the performance of good deeds, on one side, illustrates the true meaning of spirituality and on the other side, guarantees peace and harmony in life and society. He, therefore, says this conditionality of true understanding of the reality of Allah SWT and the determination of an individual for the performance of good deeds are the backbones of any model of development and civilization. Thus, it demonstrates true spirituality and consequently guarantees the true development of individuals and society resulting in the commitment of the truth⁴⁷.

Kamal Hassan maintains and argues that true spirituality not only includes the truth and reality of the existence of Allah SWT but manifests a consciousness and awareness that we human beings have been created as the best creatures with a definite nature of goodness and virtues. We have a purpose in life to know the Truth and live in line with that Truth. The spiritual life in Islam explains to us that death is imminent in our

⁴⁶ Ibid, 5-6.

⁴⁷ Mohd. Kamal, "Spirituality and Sustainable Development Goals," 5-6.

lives, and we will be resurrected by His Command to face the consequences of our actions in this world (*dunya*). Real justice will be done in the next world to every individual in accordance with his/her performance in this life and upon that he/she will be either rewarded or punished. Hence, according to a clear understanding of it, we are bound to obey Allah SWT, as life is granted by Him, and we are expected to protect it, nurture goodness, and maintain our originality and truth. The above understanding of spirituality is based on knowledge – Islamic Revealed Knowledge [IRK] which has not been socially constructed by any human mind but granted to us through the process of revelation. This, in truth and reality, is the real meaning of spirituality⁴⁸. Therefore, for Kamal Hassan, the real scope of spirituality is as wide as the reality of life. It is not “confined in a limited sense only to the dimension of human-God relationship but extends to the dimension of human-to-human and human-to-nature relationship, which come under the generic term ‘good or virtuous deeds’⁴⁹. The scope of spirituality, as understood and explained by Kamal Hassan, pertains to the whole life, the life of this world and the life in the next world. Therefore, the comprehension of life in the Next world is integral to the meaning and understanding of spirituality. Kamal Hassan says it is, therefore, the responsibility of everyone to educate one another about the truth and reality of spirituality, especially it is the responsibility of the educational system through which “cultivating the sense of repentance, God-consciousness, sincerity, contentment, mediation, and remembrance of death and the reality of the next world” a few constituent elements of spirituality, can be made possible⁵⁰. Kamal Hassan proclaims that Allah SWT has prescribed a system of remembrance of spirituality which pertains to the offering of the five daily prayers, payment of poor due, fasting once a year for one month, and performance of pilgrimage to Makkah once in a lifetime. In this way, through the system of education, the level of spiritual understanding is cultivated and elevated among students so that they in their day-to-day lives perform with God's consciousness and do justice to everyone. This is the way that they are trained to fulfil their responsibility to work against all sorts of evil and promote all goodness and virtues in society. Therefore, Kamal Hassan called IIUM the “Garden

⁴⁸ Ibid, 7.

⁴⁹ Ibid, 8.

⁵⁰ Ibid.

Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas **332**

of Knowledge and Virtues". The absence of the truth and reality of spirituality is the root cause of all sorts of crises, chaos, and crimes in life and societies. Hence, Kamal Hassan put his energy into incorporating a true and comprehensive understanding of spirituality into the foundation of IIUM's philosophy of education and curriculum. It is now up to the IIUM community to continue this tradition of truth and reality and invest all energy to maintain and promote the strong foundation of spirituality among academics and students. Kamal Hassan reminds us that the cultivation of a 'dynamic spiritual-moral development' in the personalities of all students is the academic and spiritual duty of the leadership of the University. We all are, therefore, accountable before Allah SWT about our spiritual responsibilities⁵¹. Kamal Hassan did not confine this duty of cultivation of spiritual and moral excellence among youths but extended it to the entire Ummah with reference to the Commandment of Allah SWT [3: 104]. He said:

The contemporary Muslim Community needs to bear in mind the responsibility of 'enjoining all that is good and virtuous, and prohibiting all that is bad and reprehensible. The Muslim Community is the best community brought forth for mankind [3: 110].

In continuation to the above, he commented with reference to some Qur'anic ayaths:

So that it could be a witness over the rest of mankind regarding justice, moral excellence, and balance between the two opposites of liberality on the one hand and extremism on the other [2: 143-145].

He reminded the entire Muslim community that when the whole universe would come to an end one day then we all must face the consequences of our life in this world. "Muslim leaders, elites and intellectuals who spend their worldly lives in corrupt practices and selfish materialistic pursuits in the name of "progress", "equality", "development", and "sustainability" invite catastrophes for themselves and for others"⁵². He urged all people

⁵¹ Mohd. Kamal, "Spirituality and Sustainable Development Goals," 8.

⁵² Ibid, 11.

to understand and realize the importance and significance of the truth and reality of spirituality as the foundation of life and society. He asserted, that it is the refusal to accept the reality of spirituality, without any evidence and rational argument, which has caused all the crises in life and society, the problems of ecology, economic, political, and social are a mere few symptoms of the biggest problem of loss of spirituality and purpose in life. He hoped the Muslim community would give serious consideration to the spiritual foundation of the educational system all over the Muslim world. According to him the restoration of the spiritual foundation in the educational system is the need of cultural and civilizational necessity. Otherwise, he warned, the whole world would suffer to a great extent from crimes, such as “moral heedlessness, intellectual arrogance, deification of reason, materialistic greed, ingratitude, relativism, and exploitation committed by the dominant contemporary secular” paradigm⁵³. He invited Muslim leaders to make spirituality the metaphysical foundation of their developmental efforts. It is necessary for Muslim leaders to implement spirituality in their developmental policies in a practical sense. He said: “They ought to provide the examples of the Islamic spiritual paradigm of sustainable development”⁵⁴. He further argued the framework of spirituality would not only constitute a paradigm shift but also “produce an alternative set of motivations, inspirations, incentives, aspirations, and goals of holistic development efforts” based on the proper understanding of life, society, and the world⁵⁵. He believed the spiritual foundation “would bring about the truly desirable major transformation in the way people or nations live, consume, and utilize natural resources or seek economic growth for which the enlightened people all over the world are aspiring”⁵⁶. Finally, he said all “spiritual endeavours should be done together with all that is scientifically or technologically necessary to mitigate the devastating effects” of all calamities⁵⁷. According to Kamal Hassan, without a strong spiritual foundation of life and society, the holistic, comprehensive, and sustainable development of human beings is not

⁵³ Ibid, 26-27.

⁵⁴ Ibid, 17.

⁵⁵ Mohd. Kamal, “Spirituality and Sustainable Development Goals,” 23.

⁵⁶ Abdul Rashid Moten, The Convergence between Maqasis al-Shari’ah and Sustainable Development Goals,” in *Spirituality and Sustainability: Experiences of the International Islamic University Malaysia*, eds. Abdul Rashid Moten (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2020), 43.

⁵⁷ Mohd. Kamal, “Spirituality and Sustainable Development Goals,” 25.

possible. In the words of Kamal Hassan, in IIUM “the spiritual-ethical dimensions have always been perceived as the most crucial dimensions of human as well as civilizational well-being”⁵⁸. It has been done in the light of the worldview of Islam. IIUM as an international Islamic university will always manifest its commitment to spirituality and moral excellence “in a variety of ways – in its philosophy, vision, mission, code of conduct of its staff and students, as well as its definition of the university’s identity and environment”⁵⁹.

Conclusion

The conceptualization of IIUM with its philosophy, vision, mission, structure, curriculum, spiritual foundation, and moral excellence is the main contribution of Kamal Hassan which represented the main characteristics of IIUM. The need for spirituality and moral excellence in the educational system is, in fact, a practical response to the declaration of Allah SWT: “Allah will cause those who understood [believed in the truth] and acted righteously to enter the Gardens beneath which rivers flow...They were guided [to accept the truth] the pure word; they were guided to the Way of the Praiseworthy [Lord] [22: 23-24]. Sharing the truth of life with students and moulding their character is the biggest part of education. Kamal Hassan rightly pointed out, that we human beings must know that as trustees of Allah SWT, and as stewards of the world’s resources, are bound to use all our energies within the framework of spiritual and moral excellence. Due to the lack of spiritual and moral foundation in life, we have forgotten the true purpose of our lives and will be accountable in the sight of Allah SWT. During a short period of formal education, hardly anyone speaks of the true purpose of life, the reality of accountability, and the fact of reward and punishment. People think and conclude wrongly that in this world we are independent, and the idea of the next world is a religious concept. We are not subjected to punishment, therefore, we become arrogant. Kamal Hassan refuted this false vision of life and stood throughout his life like a mountain for the inclusion of spiritual truth in the educational system and curriculum. He said: “The Quran repeatedly reminds and warns mankind that the *mustakbirun* and *mutakabbirun* [i.e., the arrogant, oppressors, tyrants, and those who adopt the attitude of

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

defiance of God's will] would have to bear the evil consequences of their ungodly attitude and unethical actions in this world and in the Hereafter"⁶⁰. As teachers, planners, and administrators in the field of education, we are not exceptional in any way from being accountable to Allah SWT. Therefore, we are obligated to make the spiritual and moral foundations as an integral part of education, and in the lives of our students. Kamal Hassan all throughout his academic career tried his utmost level to fulfil his responsibility towards his students. For many of his great services to Islam, IIUM and his students, may the Almighty Allah reward him immensely.

BIBLIOGRAPHY

Abdul Rashid Moten. "The Convergence between Maqasis al-Shari'ah and Sustainable Development Goals." In *Spirituality and Sustainability: Experiences of the International Islamic University Malaysia*, edited by Abdul Rashid Moten, 28-51. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2020.

Alumni and Career Division, *IIUM Silver Jubilee Celebration* (IIUM, 2008), 30.

Alumni and Career Division. *IIUM Silver Jubilee Celebration*. Kuala Lumpur: IIUM, 2008.

Bano, Masooda, and Sakurai, Keiko, eds. *Volume 7: Shaping Global Islamic Discourses: The Role of al-Azhar, al-Medina and al-Mustafa*. Edinburgh: Edinburgh University Press in association with The AGA Khan University, 2015.

Mohd. Kamal Hassan. "Malay Intelligentsia's Quest for an Islamic University and the Future of "Islamisation of Human Knowledge" in International Islamic University Malaysia." In *IIUM: The Premier Global Islamic University*, edited by Zaleha Kamaruddin and Abdul Rashid Moten, 23-45. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013.

⁶⁰ Mohd. Kamal, "Spirituality and Sustainable Development Goals," 10.

Kamal Hassan and the Birth of IIUM: A Retrospective Survey of His Ideas **336**

Mohd. Kamal Hassan. "Spirituality and Sustainable Development Goals." *In Spirituality and Sustainability: Experiences of the International Islamic University Malaysia*, edited by Abdul Rashid Moten, 2-27. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2020.

Mohd. Kamal Hassan. "The Muslim Intelligentsia's Aspiration for an Islamic University: Initial Concept and Philosophical Foundation." *In IIUM at 25: The Path Travelled and The Way Forward*, edited by Syed Arabi Idid, 9-34. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009.

Mohd. Kamal Hassan. *Towards Actualizing Islamic Ethical and Educational Principles in Malaysian Society: Some Critical Observations*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1996.

Planning Unit, Office of the Deputy Rector (Planning and Development). *Strategic Planning Report, 2001-2010*. Kuala Lumpur: IIUM, 2001.

Planning Unit, Office of the Deputy Rector (Planning and Development). *IIUM 2013-2020 Strategic Plan*. Kuala Lumpur: IIUM, 2013. <https://www.iium.edu.my/media/84080/IIUM%202013-2020%20Strategic%20Plan.pdf>.

Syed Arabi Idid, ed., *IIUM AT 25: The Path Travelled & The Way Forward*, (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2009).

Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain Could Transform Economic and Financial Resilience

Potensi Revolusi Malaysia: Merangkul Matawang Kripto Bersandarkan Emas ke dalam Penyelesaian Bersih Antarabangsa melalui Blockchain Dapat Mengubah Ketahanan Ekonomi dan Kewangan

Irma Naddiya Binti Mushaddik *, Abdul Wahed Jalal Nori**

Abstract

This research delves into the potential of a gold-backed cryptocurrency as a strategic instrument for international net settlement, leveraging blockchain technology, and assesses its global economic implications. Through a comprehensive evaluation of the efficiencies derived from integrating a gold-backed cryptocurrency, this study critically examines the prevailing use of fiat currency in international net settlement, laying the groundwork for fortified financial resilience within Malaysia's Islamic finance framework. To fulfil the study's overarching objective, a qualitative research methodology was meticulously applied, encompassing content analysis alongside insightful semi-structured interviews. The argument put forth underscores that a cryptocurrency backed by gold represents a superior alternative to fiat currencies in facilitating international net settlement through the robust medium of blockchain technology, ushering in an era

* Dr.Irma Naddiya is PhD Holder from Institute of Islamic Banking and Finance, IIUM. She can be reached at irmanaddiya@yahoo.com

** Assistant Professor Dr. Abdul Wahed Jalal Nori is Lecturer at Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, IIUM. He can be reached at wahed@iium.edu.my

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

338

characterized by compatibility and enhanced efficiency. Furthermore, this article posits that the revolutionary potential of blockchain will permeate Malaysia's Islamic financial system, aligning with Islamic finance principles and accelerating international net settlement. This integration is poised to usher in an unprecedented era of growth, efficiency, and innovation while adhering to Islamic financial ethics.

Keyword: Gold, Gold Standard, Cryptocurrency, International Net Settlement, Blockchain, Financial Sustainability.

Abstrak

Penyelidikan ini menyelidiki potensi mata wang kripto yang disokong emas sebagai instrumen strategik untuk penyelesaian bersih antarabangsa, memanfaatkan teknologi blockchain, dan menilai implikasi ekonomi globalnya. Melalui penilaian menyeluruh terhadap kecekapan yang diperoleh daripada penyepaduan mata wang kripto bersandarkan emas, kajian ini secara kritis mengkaji penggunaan lazim mata wang fiat dalam penyelesaian bersih antarabangsa, meletakkan asas bagi daya tahan kewangan yang diperkukuh dalam rangka kerja kewangan Islam Malaysia. Untuk memenuhi objektif keseluruhan kajian, metodologi kajian kualitatif telah digunakan dengan teliti, merangkumi analisis kandungan bersama temu bual separa berstruktur yang bernas. Hujah yang dikemukakan menggariskan bahawa mata wang kripto yang disokong oleh emas mewakili alternatif unggul kepada mata wang fiat dalam memudahkan penyelesaian bersih antarabangsa melalui medium teguh teknologi blockchain, yang membawa kepada era yang dicirikan oleh keserasian dan kecekapan yang dipertingkatkan. Tambahan pula, artikel ini menyatakan bahawa potensi revolusioner blockchain akan meresap dalam sistem kewangan Islam Malaysia, sejajar dengan prinsip kewangan Islam dan mempercepatkan penyelesaian bersih antarabangsa. Penyepaduan ini bersedia untuk memulakan era pertumbuhan, kecekapan dan inovasi yang belum pernah berlaku sebelum ini sambil mematuhi etika kewangan Islam.

Kata Kunci: Emas, Piawaian Emas, Mata Wang Kripto, Penyelesaian Bersih Antarabangsa, Rangkaian Blok, Kemampuan Kewangan.

Introduction

Today, several industries are turning towards blockchain-based business payments in search of simpler and faster transactions. Daily projects are being launched all around the world to implement distributed ledger technology for payment processing. All financial institutions—individual banks, Fintech firms, central banks, and SWIFT—are experimenting with blockchain-based payment systems. Blockchain technology is also being considered by individual institutions, including Citi Bank, which has built three different blockchain projects that have been tested across various banks¹. For instance, despite not having formal bank accounts, many people in Kenya use mobile platforms to conduct financial transactions. More people are adopting blockchain-based services for various forms of payments, according to studies and polls².

More than 200 all over the world banks have established themselves with full-scale commercial blockchain solutions, according to the most recent report from the IBM Institute for Business Value and The Economist Intelligence Unit. And the reason that blockchain technology is becoming more and more popular for handling international payments is due to the speedy, secure, and cost-effective services that it offers. The use of encrypted distributed ledgers simply eliminates the need for middlemen in the business and improves real-time transaction verification. In a nutshell, blockchain technology satisfies all of a business's payment-related requirements³.

¹ Allison, Ian. "Codename Citicoin: Banking Giant Built Three Internal Blockchains to Test Bitcoin Technology." *International Business Times UK*, 2015. <http://www.ibtimes.co.uk/codename-citico-in-banking-giant-built-threeinternal-blockchains-test-bitcoin-technology-1508759>.

² S. Aketch, F. Mwambia and B. Baimwera. "Effects of blockchain technology on performance of financial markets in Kenya." *International Journal of Finance and Accounting* 6, no. 1 (2021): 1 – 15.

³ Marshall, A., Dencik, J. and Singh R.R. "Open innovation: digital technology creates new opportunities." *Strategy & Leadership* 49, no.3, (2021): 32-38.

340

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

The initial intention of blockchain was to support the virtual currency bitcoin. But as of right now, everything has changed drastically. There are many apps available now that have nothing to do with bitcoin. Today, there are many different cryptocurrencies, some of which are more stable and provide more alternatives. They never seem to complement each other well in terms of what they have to offer. Ethereum vs. EOS or Bitcoin vs. Ethereum. Every cryptocurrency offers a unique set of benefits that assist businesses in numerous ways⁴.

Due to the escalating frauds, increased intermediary intervention, protracted delays, and total lack of conduct transparency, the practice of conventional banking is currently seen as problematic and out of date. Customers and commercial organizations are now forced to hunt for other asset management and exchange methods. The benefits to commercial organizations of using blockchain to support cryptographic payments are unimaginable.

Cryptocurrencies have certain blockchain advantages, like decentralization and the public ledger. Cryptocurrencies never become blocked for any reason, including bank rules, bank norms, or let's say cross-border restrictions, in contrast to traditional currencies that banks circulate. The enterprises may launch swift and safe international transactions thanks to cryptocurrencies. Additionally, cryptocurrency values increase over time independent of strong external pressures like politics or major corporations. Blockchain-based payments can satisfy the bank's needs for more security, quicker processing, and more extensive audit information, not to mention a fair deal of client happiness⁵.

No matter how much or how little money you make, cross-border transfers are always a problem. The regulatory requirements of two countries always rile up multinational corporations and transnational undertakings. There are several obstacles in the way of cross-border transactions, from dealing with excessive financial costs from banks to

⁴ J. Bhosale and S. Mavale. "Volatility of select Crypto-currencies: A comparison of Bitcoin, Ethereum and Litecoin." *Annual Research Journal of SCMS, Pune* 6, (2018).

⁵ Jei Young Lee. "A decentralized token economy: How blockchain and cryptocurrency can revolutionize business." *Business Horizons* 62, no. 6 (2019): 773-784.

time delays brought on by physical distance. Blockchain technology, on the other hand, enables firms to enhance their cross-border payments by bringing about more security, faster exchange rates, and reduced conversion costs. Smart contracts can also be used to support cryptographic payments, giving the sender and receiver even greater assurance. Additionally, the blockchain's ledger is more current than the ledger used by conventional banks. Blockchain acts as a catalyst for creating a single, transparent record of payments. The ability of blockchain to keep track of payment histories and automatically fulfil invoices and payments will be further enhanced by the integration of IoT and blockchain⁶ (Qing Deng,2020).

Tracking of business operations such as deals and accounts are the biggest challenge and greatest hurdle any business face. Fortunately, with blockchain both these hurdles can be subdued as blockchain can quicken the account payable and receivable processes. The immediate ledger update, moreover the added level of security while no modifications or alteration can be made in the block, unless the individual is the participant of the chain. Even if any data change is made, it gets immediately notified to other participants, stringing additional degree of security, makes blockchain a right-fit solution for net settlements⁷.

Because of these operational advantages, huge foundations, for example, Mastercard and Visa have been executing blockchain in their data stockpiling, cross-border exchanges, and payment framework. Moreover, the Wallets fueled by blockchain, store the private keys and public addresses of a customer, making it easier for accessing assets on the blockchain. This is not the case of traditional setup. One has to go through several steps and hands to reach certain point in seek of desired asset. However, with blockchain the access is made simpler. Simply entering the key, one can get easily accessed to the desired data⁸.

⁶ Qing Deng. *Application Analysis on Blockchain Technology Cross-border Payment*. Proceedings of the 5th International Conference on Financial Innovation and Economic Development (ICFIED 2020). Advances in Economics, Business and Management Research, 2020.

⁷ Ibid

⁸ Ibid

Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain Could Transform Economic and Financial Resilience

342

Also seeing from the perspective of a bank account, the cryptocurrency wallet doesn't depend on a solitary money related organization or institution. Therefore, the wallet users are freed from the troublesome limitations and confinements identified with traditional banking⁹.

From end users' lack of familiarity with distributed ledgers and digital currencies to the introduction of a completely new system that alters how assets are stored and payments are performed. These will transform how society perceives money and existing activities that aren't included in GDP statistics, making prices and trading more transparent. Compared to distributed ledgers, which are only usable with a sovereign currency, this perspective is far broader¹⁰.

This is parallel with the research objective which is to identify current situation of using paper money in international net settlement and to evaluate the strengths of using cryptocurrency backed by gold and for international net settlement via blockchain technology which may give rise to determine the benefits that lead to implementation in term of monetary policy and Islamic finance aspect. Therefore, the objectives of this research are: 1) To identify current situation of using paper money for international net settlement to fortify future financial sustainability. 2) To evaluate the strengths of using cryptocurrency backed by gold for international net settlement via blockchain technology to fortify future financial sustainability.

Literature Review

History of Cryptocurrency and Blockchain

Blockchain the underlying technology infrastructure behind Bitcoin, was released to the world in 3rd January 2009 by Satoshi Nakamoto after writing his seminal white paper 'Bitcoin - a-peer-to-peer

⁹ H. Albayati, SK Kim and JJ Rho. "A Study on the Use of Cryptocurrency Wallets from a User Experience Perspective." *Human Behavior and Emerging Technologies* 3, no. 5 (2021): 720-738.

¹⁰ David Lee Kuo Chuen and Ernie Teo. *The New Money: The Utility of Cryptocurrencies and the Need for a New Monetary Policy*. Disintermediation Economics, 2021: 111-172.

paper cash transaction system'. Having been annoyed at how banks could privatise profit, but socialise losses after the financial meltdown in 2008, Satoshi wanted to create a new form of money one that could be hypersensitised to corruption, power politics and economic cycle. A form of money that distinct advantages over the old, slow form of money we take for granted. Bitcoin has been called many things like internet money, digital gold, fast money, and more negatively Ponzi scheme. For the first time in IT history we now have access to a standard, open, decentralized immutable ledger that anyone can transact globally without needing permission. We just need to trust the defined and provable maths highlighted in Satoshi's white paper¹¹.

Satoshi Nakamoto has given us the ability to create a pure digital currency, one that has been desire of the banking industry for many years. Being programmable, bitcoin and other cryptocurrencies using blockchain start working in different financial landscape. They can be programmed to allow all kinds of economic activity, often without a middleman, agent or any human arbitration of any kinds. This programmability without having to trust anyone is impossible with current Paper money. In a digital age of programmability may become one of cryptocurrencies important advantages. Bitcoin has a very simple scripting programming language, but other cryptocurrencies are trying to deliver more complex operations in secure blockchain environments, validated by computers all around the world. As developers attempt to improve Bitcoin, a wave of innovation has come allowing anyone to deploy new technology¹².

Bitcoin came out of the 2008 international financial crisis when people begin to question the ability of banks to manage their money. Cryptocurrencies secured by blockchain will gradually creep into our lives more and more and people now realise that cryptocurrency is not a scam, a Ponzi scheme or going to crash into zero. Its works, its secure and it revolutionising the next digital economy. This is what the blockchain environment is. Currently, in year 2019 blockchain has building out of the

¹¹ Anthony G.Parker. "Blockchain, Bitcoin and the Rise of New Money," *ITNOW* 60, no. 4 (2018): 8-13.

¹² Amy Whitaker. "Art and Blockchain: A Primer, History, and Taxonomy of Blockchain Use Cases in the Arts." *A Journal of Entrepreneurship in The Arts* 8, no. 2 (2019).

344

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

decentralized infrastructure that will run future Web 3.0 applications that can never be shut down and controlled¹³.

However, this is only the tips of the iceberg. It is not simply a currency or a way to pay someone on the internet. There is a lot more going on than just payment. With programmable blockchain, combining the power of a distributed infrastructure with decentralized governance and autonomous consensus rules that enable trust between peers, we achieved completely new and ground-breaking way to create and distribute value. Every protocol previously created didn't have the concept of digital scarcity. It's difficult to transfer an asset from one person to another and proved that it completed successfully in digital form. Now it can be. You can expect a wrapping of innovation in new behaviours based on this provability of asset transfer, and increased value. Once you can prove the provenance of an asset on the decentralised network, and where it originated it becomes much more valuable¹⁴.

The traditional industries are finding it very hard to compete with decentralised peer-to-peer network. There is no cost structure on the other side, it just peer-to-peer network. Blockchain is the revolution of digital money and asset. In term of payment, business use crypto as payments do not need a fraud department, a disaster recovery process, payments to third parties like Mastercard and Visa or a large team of accountants. Because blockchain give us a way of transacting value globally in a far more public and transparent way¹⁵.

Trust and reliability are the two critical components of third-party applications that can act as middlemen when it comes to financial transactions, shopping and more. These apps charge us for business transactions done through their platform. Blockchain gives us the authority to execute a financial transaction without paying a third party. It has a peer-to-peer network with self-executing contracts that ensure

¹³ C Chen, L Zhang, Y Li, T Liao, S Zhao and Z Zheng. *IEEE Open Journal of the Computer Society* 3 (2022): 233 – 245.

¹⁴ MJ Casey & P Vigna. *In Blockchain We Trust*. MIT Technology Review, 2018.

¹⁵ L Tredinnick. "Cryptocurrencies and the blockchain." *Sage Journal Business Information Review* 36, no. 1 (2019).

payments between customers and applications. There are new platforms such as BigchainDB and Hyperledger, which can be used by blockchain developers to gain scalability and permission benefits. BigchainDB solves the scalability issues faced in implementing blockchain technology. Hyperledger enables the creation of private permissions for blockchains. Companies are leveraging the benefits of blockchain with cloud-based implementation. Leading companies such as Amazon, IBM and Microsoft are providing cloud-based development spaces to software companies. Blockchain as a Service or BaaS, offers various benefits to companies and help them in creating viable solution to cater to business needs¹⁶.

When an application is developed using blockchain technology, the user has the authority to view and add a record to the software database. The user can't modify or delete any data record, which improve integrity of the entire process. Another benefit of blockchain is that it stores data in transparent ledgers and data traverses through peer-to-peer networks. The increase of mobile application with enhanced security and higher quality has led to the rise of blockchain-oriented apps. The key features of blockchain oriented software (BOS) are listed below:

- 1) The data is replicated and stored in thousands of systems that ensure data security. Each node has a copy of the blockchain code.
- 2) It checks the transaction requirement before processing for validation.
- 3) It records transaction in a sequential log of interlinked blocks which are created by consensus algorithm.
- 4) Transactions are based on public-key cryptography.
- 5) The OS serves as the base for BOS engineering.

Seigniorage Problem of Paper money

This brings us to a next point: the role of seigniorage in a monetary system. The authors mention the issue and it is much talked about in Meera's writings. He has in a paper written with Larbani (2006) argued

¹⁶ H. Albayati, SK Kim and JJ Rho. "A Study on the Use of Cryptocurrency Wallets from a User Experience Perspective." *Human Behavior and Emerging Technologies* 3, no. 5 (2021): 720-738.

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

346

that paper money system, because of *seigniorage* plus interest, is not compatible with the objectives of the Islamic *Shari.ah* while commodity money like gold and silver alone is. After the collapse of Bretton Woods in 1971, the US dollar, like other world currencies, became a fiat currency which is backed by nothing. Since then, the world has operated under a “pure” paper money system. Since US dollar being one of the vehicle currencies, the central banks worldwide hold US dollars as reserves. (Larbani, 2006). According to Khalid Noorshah in his article *The Islamic Gold Dinar Movement in Malaysia*, he address the important to implement gold dinar and silver dirham in order to be free from enslavement of the banking and finance fraternity and the usurious nature of paper money, to avoid speculation and manipulation of international currency traders, freedom from the dominance of the others and oppression from developed nations and deceiving practices and intentions by the so called super powers especially the United States of America. More so because the American dollars were deemed the currency of world and in the case of oil, a currency imposed, but most importantly it was call to submit to Allah’s decree where He and His prophet has declared war on the usurers¹⁷.

In a speech *The Dinar – The Way Forward*, at Putra World Trade Centre (PWTC) on 24 July 2007 Tun Dr. Mahathir Mohamad said, Federal Reserve Bank is controlling the country’s financial system and US Dollar are absolutely no security features. Thus, our prosperity could be undermined simply by devaluing our Ringgit against the US Dollar. Truly the International Monetary System and the banking system are not only means of financing international trade but are also instruments for exerting power over the countries of the world. Government and government leaders are really powerless. Then the rulers of the world are the men who control the Central Banks of the so-called powerful countries.

According to Dr. Mahathir, with the use of gold some of the power Western Banking System and the US Dollar would be diminished. With this the clout of these powerful countries would also diminish. On the other hand, by refusing to use the Gold in net settlement, the rich Muslim

¹⁷ Al-Quran: Surah Al-Baqarah:297.

countries would actually be impoverishing and weakening themselves, exposing themselves to pressures by the Western powers and as has been pointed out they would actually be financing the killing of Muslims in Palestine, Iraq and Afghanistan. Of course, it will never be able to replace the old system completely. But by having an alternative will always force the original to adopt good practices. We will see less of the fraud and the manipulations. We will be able to fend off much of the oppression of the weak by the rich and strong using the valueless paper money that they have invented. False wealth will no longer be able to rule the world.

However, it may be rewarding to begin with a look at the historical origin of the term to understand its import in the current circumstances. In origin, seigniorage meant something claimed by the sovereign or a feudal lord as his prerogative in relation to society. In the context of money, it was the percentage share of the crown in the bullion people brought to the royal mint to get converted into coins. Nowadays the term is applied to all money, including the credit banks create. A fiat currency is money that has no intrinsic value of its own or is not backed by anything real like gold or anything of value for that matter. Paper money can be in two forms; currency notes and coins (state-issued money) and accounting money such as cheques and electronic money which is created by commercial banks through loans. However, almost in every nation, a larger proportion of the money stock is represented by the accounting money.

As the proportion of credit money in a nation increases it has some implied loss to the economic agents. Though the credit money is created out of thin air, it is not available for free of cost. Therefore, the credit money should be repaid with some interest charges where the money needed to settle the aggregate interest in the economy does not exist in the system. Hence, the economic agents are forced to repay their loans in the form of real goods and services. In other words, when the interest amount is not existed in the system, for sure people will default on their loans and real payment of interest takes place when banks confiscate collateral or other assets of them. Meera (2011) explains this as follows:

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

348

“Seigniorage is the value given to paper money over and above its intrinsic value. For example, when the bank creates RM1 million in the form of electronic money, the seigniorage is RM1 million, since the cost of creating an electronic record is negligible. On the other hand, if a RM1 coin has 20 sen of metal content in it, then the seigniorage is 80 sen. Seigniorage is the benefit obtained by the first user of the paper money, that is, the bankers in the case of credit money, and the government in the case of currency notes and coins.”

Therefore, it is very clear that United States is gaining huge unfair benefits from their dollars (one of the vehicle currency) in terms of seigniorage. Likewise, under fractional reserve banking system, commercial banks create money out of thin air and get the same seigniorage benefits.

In addition, Ellen Hodgson Brown quoted from Rodney Shakespeare from book *The Modern Universal Paradigm* (2007), predicted that significant monetary reform may come first in the Islamic community. Islamic reformers are keenly aware of the limitations of the current Western system and are actively seeking change, and oil-rich Islamic countries may have the clout to pull it off. Besides, interest-free banking system might work. Ellen Brown found in Sweden and Denmark, interest free savings and loan associations have been operating successfully for decades. These banks are cooperatively owned and are not designed to return a profit to their owners. They merely provide a service, facilitating borrowing and lending among their members. Costs are covered by service charges and fees.

Interest-free lending would be particularly practicable if it were done by banks owned by a government with the power to create money, since credit could be extended without the need to make a profit or the risk of bankruptcy from bad loans. A truly national bank would not need to worry about going bankrupt, in fact the feature of gold is liability-proof and it would not need an FDIC to insure its deposits. It could issue loans partially to anyone who satisfied its requirements, in the same way that the government issue driver's licenses to anyone who qualifies now. A system of truly “national” banks would return to the people their most

valuable asset, the right to create their own money. We would not need to pay income taxes, and we might not need to pay taxes at all.

Ellen also added a community or government banking service providing interest-free credit would just be a credit clearing agency, an intermediary that will allow people to “monetize” their own promises to repay. People would become sovereign issuers of their own money, not just collectively but individually, with each person determining for himself how much “money” he wanted to create by drawing it from the online service where credit transactions were recorded.

Furthermore, interest charges are incorporated into every stage of producing a product, from pulling raw materials out of the earth to putting the goods on store shelves. These cumulative charges have been estimated to compose about half the cost of everything we buy. That means if interest charges were eliminated, price might be slashed in half. She also admits that gold and silver are excellent ways to store value.

Gold Standard Argument

Moreover, paper money is not a natural commodity. It is manmade. Therefore, ought to be able to control it. Referring to Judy Shelton (1994) in *Money Meltdown*, has identified currency chaos as an ominous threat and she issues a clarion call for a new stable international monetary order to serve the need of an open global economy and embraces the sanctity of sound and honest money as the only logical premise under which free trade and democratic capitalism can succeed around the world. According to Shelton a gold standard is not perfect but the least imperfect system because it depends on steady increases in real economic growth. But given the advantages of other systems – the corruptness of floating rates, the superficiality of pegged exchange rates, and the confusion of competitive private currencies – an international gold standard emerges as the most attractive option.

Certainly, it provides the strongest mechanism for guarding against tinkering by self-serving governments. Trading currencies is seen as some kind of specialist activity better left to the expert who operate on behalf of huge mutual funds and international banks whereas a gold standard offers a straightforward monetary rule that requires no

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

350

expertise or arcane knowledge to understand. Money should be defined in precise terms so that it is worth something. She also stressed going on a gold standard constitutes the ultimate manifestation of central bank independence that removed from internal politics and managerial error. In terms of federal budget deficit, under a gold standard, the government would be put under extreme pressure to balance the budget.

If government expenditures exceeded government revenues, the difference would have to be financed the government would have to borrow to cover the shortfall. When the government borrows, it does so by creating debt instruments that provide purchasing power to their holder. People pay money to the government in exchange for the debt instruments and the government spends the money it receives, at the same time, it issues additional money claims that can be sold for funds today or redeemed in the future. Out of nothing more than a gap in the budget, the government creates purchasing power by obligating itself to pay back money in the future. This process is known as “monetizing” the debts.

What a gold standard can do is restore people’s faith in the merit of saving money. That is, it can resurrect the idea that saving is a virtue as opposed to being naïve, ill considered, and stupid. Apart from that, price distortions as associated with inflation or deflation are largely avoided under a gold standard. Business may be good or bad, profits may be high or low. But when the currency is backed by gold, like cryptocurrency back by gold, individuals do not have to tally their performance against a moving monetary target. Besides, a gold standard would be particularly helpful for developing countries that desire to participate in global market on the basis of their legitimate capacity to compete, rather than through succeeding rounds of debilitating currency devaluations.

Another benefit of gold standard is it would establish objective criteria for participating in international trade and finance. It will not distinguish between well-established industrial powers and poorer developing nations. Furthermore, it would protect nations from the foibles of their own finance ministers. It would assure private citizens that their purchasing power for domestically-produced goods as well as imports could not be manhandled by ambitious government officials all

too eager to correct for “market imbalances” that were likely the result of their own misguided economic policies.

A global gold standard also would provide monetary stability across borders and through time as well as carry out consistent monetary unit. A gold standard guarantees the constant value of money so that people can focus on the merits of economic and financial opportunities without being distracted by the risk of unanticipated changes in future purchasing power caused by inflation or deflation or fluctuations in the relative prices of national currencies. Moreover, a gold standard would close governments’ option to practice protectionism against trading partners through the deliberate devaluation of their domestic currency.

But if the global monetary order were determined in accordance with a classical international gold standard, no country, not even the most powerful, could dictate exchange rates by prevailing on its allies to manipulate foreign exchange markets. No Group of Seven inner circle of central banks could conspire to buy and sell each other’s currencies to change the natural course of trade flows.

Another benefit of gold standard is it would be the means to achieve the monetary system that would best serve the requirements of the global economy simply because it would provide common money with permanent integrity beyond the realm of governmental tampering. A classical gold standard ensures that government officials remain true to the economic interests of their own citizens.

According to article *The Global impact of the Gold Dinar* (2003) written by Philip Judge, in year 1997, the East Asian and numerous other financial crises worldwide made apparent the vulnerability of the current monetary system and the need for a more stable and just global monetary system. In fact, since the collapse of Bretton Woods in 1971, the world monetary system has been inflationary and volatile with the absence of a stable unit of account. Gold in net settlement is seen as strategic move to protect the interest of nations as far as monetary stability, independence and justice are concerned.

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

352

Call for A New Stable International Monetary Order

In the book *Gold the Once and Future Money* written by Nathan Lewis published in 2007, he verifies that it is not necessary for the government to hold gold even under a system of redeemability. The monetary authority can always buy or borrow gold on the open market. Speculators regularly buy and sell gold that they do not own. If the value of banknotes is out of line with gold, then gold and banknotes will simply cycle around and around until the problem is corrected.

Besides, under a gold standard, the gold market is an open market free of government manipulation. The managing body does not intervene in the gold market to support or suppress prices. It used to be said that a devaluing government “changed the price of gold” but actually it was the value of the currency they were changing. The expansion and contraction of the supply of currency alters that currency’s value in relation to gold, but has no effect on gold itself. Gold is the thermostat of the system. When the gold market says there’s too much money, money is eliminated. When the gold market says there’s too little money, money is created. Just as a thermostat guides the heating and cooling of a house, it does no good to deal with the problem of a hot or cold house by jiggering the thermostat. All too often today, a gold standard is misunderstood as a system by which the gold market itself is manipulated, by buying or selling large amount of gold in sterilized intervention (i.e., without a corresponding change in the supply of money) to create a short-term aberration in the market. This is totally ineffective.

Without a change in the supply of money relative to demand, the gold/currency market will quickly return to an equilibrium point reflecting the discrepancy. If the central bank persists in buying or selling gold without adjusting its supply of currency, it will simply run out of gold reserves. This stupidity on the part of the certain central banks is not the fault of the gold standard.

The gold or dollar market accumulates all the existing information about monetary conditions into one price, in a fashion similar to the manner in which a company’s stock, if it is traded widely enough, will reflect all the information available about the company. Like all market

prices, the price of gold is one way the extended order transmits information. The gold market thus does away with the statisticians and bureaucrats in the same way that the stock market or the commodities market takes the place of Soviet system's central planners. The gold market, although it is commodity market is most similar to the foreign exchange market. It shows the market relation of a currency, not to another governments' currency, but to the supernatural currency of such, the gold market reacts more quickly to monetary changes than any other commodity.

Moreover, according to Lewis (2007) the gold standard reinforces democracy; paper money erodes it. Without the gold standard, the trillions of monetary agreements of the citizenry are made subject to the whims of secretive, unelected, politically insulated policy board. The evolution of money has been toward a system that is not subject to political decision making. The bimetallic gold and silver standard had to be abandoned in the late nineteenth century because the questions of profit and loss, success and failure, solvency and bankruptcy were subject to a political decision of whether of payment was allowed in gold or silver.

If government aims to break its promise with the people, it does not matter if gold has been piled to rafters in Midas's treasury. Nathan Lewis also affirmed in his book that one government has returned to the gold standard so many times over the course of history is that it is simply cheaper to do so. Because a gold standard lends monetary stability, which in turn allows economic stability, interest rates can fall to very low levels and stay there indefinitely. Interest rate that was common under the gold standard is impossible in today's environment of monetary chaos. Amsterdam had rates of around 3.5 percent during its heyday in the seventeenth century. (Nathan Lewis, p.111).

The strength of gold standard is the strength of the government's promise to uphold the integrity of the monetary system, not a commitment to dig gold out of ground and then bury it again in government vaults. If the promise is good, very little gold is needed. If the promise is broken, no amount of gold can put it back together. Gold is an element; it comes only in one form, and does not chemically combine with other elements. It does not tarnish or rust. It is highly malleable and

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

354

can be pounded with hand tools into thin foils and then back into lumps. It is easy to melt, and it can be subdivided indefinitely. Because of its extraordinary density, it cannot be counterfeited, for all other metals (except for platinum, which is more valuable) are less dense and thus easily discovered (Nathan Lewis, p.117).

Unlike a cowrie shell, it cannot be crushed or broken. It is throughout the world and is present even in seawater. As a result, gold is hardly consumed, used up, or thrown away. The demand for non-monetary uses is trivial. There is no competition between monetary and industrial uses of gold. Unlike other commodities the gold futures market is never backwardated, meaning that its future value is never less than its present value. In other words, the interest rate on gold lending is always positive. Gold futures trade like currency futures. Gold is money. Gold does not have magical intrinsic value. Gold is used because it has served well through the centuries as a monetary commodity and measure of value, just as steel has been used to make machinery and copper has served to conduct electricity. That is why human continue to go great effort to dig gold out of the ground. Many people have used commodities prices indexes to get an idea if the long-term stability of gold and Roy Jastram's *The Golden Constant* is a fine example of this sort of effort.

However, there is no reason to assume that commodities index is better measure of value than gold. Gold has been chosen as the monetary Polaris because it is not subject to the kinds of market factors that affect other commodities, and long-term indexes are often heavily weighted with one commodity or another. There is no higher authority by which one can determine whether price change due to what Ludwig von Mises called "goods-induced" factor or "cash-induced" factors. The gold standard is not intended to produce stable prices according to one definition or another, but rather, stable money. Gold is the world citizenry's standard of value, and as Von Mises predicted, no government action can undo that fact, and just governments were not responsible for its creation.

Yet it can be observed today that when a currency declines in value compared to gold, inflationary phenomena appear. This is true of whatever currency is measured against the golden benchmark. Gold has

been adopted as money because it works. It has defeated every challenger. Though it has been spurned by governments many times, this has never been due to a fault of gold to serve its duty as a standard of value, but because governments had other plans for their currencies beyond maintaining their stability.

Another noteworthy contribution is an historical study of the gold standard by Professor Roy W. Jastram (1977). He wrote to *Wall Street Journal*: p.32:

“From 1972 into the 1930’s Britain was on a gold standard and the United States was on either a bimetallic standard or one of gold alone. During all those years, in both countries, price inflations and subsequent deflations average sensibly to zero. The result: for both the U.K and the U.S the wholesale price index numbers at the end of gold standard were at just the level 1800.”

Jastram (1977) goes on to suggest that this is “not unpredictable because the gold standard discipline was at work”. Thus, he concludes that “With the money supply showing ominous signs of being out of control, serious thought must be given to a new form of monetary discipline, one which might be suggested by age-old experience.” The case for as free market commodity money such as gold was trenchantly and succinctly stated by Ludwig von Mises in his book *On the Manipulation of Money and Credit* nearly sixty years ago, p.22:

“The reason for using commodity money is precisely to prevent political influence from affecting directly the value of the monetary unit. Gold is the standard money primarily because an increase or decrease in the available quantity is independent of the orders issued by political authorities. The distinctive feature of the gold standard is that it makes changes in the quantity of money dependent on the profitability of gold production.”

Almost one-half century later, with the government-manipulated, pseudo-gold standard of the Bretton Woods system racked by

356

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

inflationary spasms and on the verge of collapse, Von Mises eloquently stated his argument in *On Current Monetary Problems*, p.29-30:

“The quantity of money is the decisive problem. The quality that makes gold fit for service as money is precisely the fact that the quantity of gold cannot be manipulated by the governments. The gold standard has one quality, one virtue. It is that the quantity of gold cannot be increased in the way that paper notes can be increased. The use of the gold standard consists in the fact that it makes supply of money depend on the profitability of mining gold, and thus checks large-scale inflationary ventures on the part of governments. Gold cannot be produced in a cheaper way by any governmental bureau, committee, institution, office, international agency, or so on. This is the only justification of the gold standard. One has tried again and again to find some method to substitute these qualities of gold in some other way. But all these methods have failed. The eminence of the gold standard is to be seen in the fact that the gold standard alone makes determination of the monetary unit’s purchasing power independent of the ambitions and activities of dictators, political parties, and pressure groups.”

In short, the case for commodity money rests on the fact that it furnishes the only effective bulwark against inflation. The fundamental reason for preferring the 100 per cent gold standard to other gold-based proposals for monetary reform is that it is the only monetary systems which effect the complete separation of the government from the supply of money. Under this system, the money supply process is totally privatized: the mining, minting, certification, and storage of the money-commodity as well as the issuance of fully covered notes and deposits are carried out by private firms operating in a free market.

In thus removing all vestiges of the government monopoly over money, the pure commodity standard provides a practically inflation-proof-currency. This become clearer once it is realized that inflation occurs for no other reason than it benefits that group or institution in almost every case the national government which succeeds in arrogating to itself the legal monopoly over money creation. The virtue of the 100

per cent gold standard is precisely that it establishes a free market in the supply of money and brings about a complete abolition of the governmental monopoly in this most sensitive and vital area of the market economy.

Indeed, although he regards a pure commodity standard as ultimately undesirable because of its high resource cost, Milton Friedman is essentially in agreement with this point in *Should There Be an Independent Monetary Authority*, p.220-222. According to Friedman:

“If money consisted wholly physical commodity, in principle there would be no need for control by government at all. If an automatic commodity standard were feasible, it would provide an excellent solution to the liberal dilemma of how to get a stable monetary framework without the danger of irresponsible exercise of monetary powers. A full commodity standard, for example, an honest-to-goodness gold standard in which 100 percent of the money consisted literally of gold, widely supported by a public imbued with the mythology of a gold standard and the belief that it is immoral and improper for government to interfere with its operation, would provide an effective control against government tinkering with the currency and against irresponsible monetary action. Under such a standard, any monetary powers of government would be very minor in scope.”

People acquire money in exchange for the goods and services which they themselves produce with a view to re-exchanging it for more desired goods and services at some time in the future. The performance of this medium of exchange function does not necessitate the physical destruction of the money-commodity. This fact differentiates money from consumers' goods and producers' goods i.e. capital goods and natural resources, since the latter two are used up in performing their respective function. Keynes makes a statement in *The General Theory of Employment, Interest, and Money* p.132, that, “at periods when gold is available at suitable depths experience show that the real wealth of the world increases rapidly and when but little of it so available, our wealth suffers stagnation or decline.”

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

358

Under a gold standard, the supply of money does not change arbitrarily but varies directly with monetary demand, resulting in tendency to long-run stability in the purchasing power of gold. Moreover, in the short term, large fluctuation in the supply of money is precluded by the natural scarcity and durability of gold. Of course, this not to argue that the gold standard would or even should insure perfect stability in the value of money. In fact, as he has argued above, such a goal is chimerical, and all attempts to achieve in the real world will only create widespread maladjustments and instability in the economy. The point to be made, however, is that the market, when left to its own devices has chosen and will choose a commodity money whose qualities render its purchasing power sufficiently stable over time to permit market participants to realize the tremendous benefits of indirect exchange and economic calculation which accrue in the form of a tremendously broadened scope for division of labour and specialization and for capital accumulation.

The defining characteristic of such a monetary system has been incisively identified by Milton Friedman (1976. p.34) in article *Has Gold Lost Its Monetary Role?*. In his words, "A real, honest-to-God gold standard, would be one in which gold was literally money, and money literally gold, under which transactions would literally be made in terms either of the yellow metal itself, or of pieces of paper that were 100 per cent warehouse certificates for gold." While it is true that certain types of government intervention in the monetary system are consistent with the basic criterion of a genuine gold standard, it is equally true that no particular government policy is essential to the operation of this monetary standard. Indeed, as Friedman notes in *Journal of Money, Credit and Banking* titled *Monetary Policy: Theory and Practice* page 99, "If domestic money consists of a commodity, a pure gold standard or cowrie bead standard, the principles of monetary policy are very simple. There aren't any. The commodity money takes care of itself.

Economist Alan Reynolds, a staunch supporter of a monetary policy based on gold price rule argues in *Testimony before the United States Gold Policy Commission* page 15, "The purpose of the gold standard is to improve the efficiency and predictability of monetary policy by providing a flexible signal and mechanism for balancing the supply of money with the demand for money at stable prices. Two other

prominent supporters of a gold price rule, Arthur Laffer and Charles Kadlec state in *The Point of Linking the Dollar to Gold* p.32, that “The purpose of a gold standard is not to turn every dollar bill into a warehouse receipt for an equivalent amount of gold, but to provide the central bank with an operating rule that will facilitate the maintenance of a stable price level.” What is of overriding significance in the foregoing passages is the explicit or implicit characterization of the gold standard as a mechanism deliberately designed to implement specified policy goals, such a stable price level, that are aimed at by the government money managers.

For it is the underlying conception of the nature and role of money that is implied in this portrayal of the gold standard that ultimately and irreparably divides the modern from the traditional advocates of a gold-based monetary regime. The widely accepted goals that a successful monetary policy is supposed to achieve include: a stable value of the monetary unit or more accurately, constancy of some selected price index e.g; the CPI, the GNP deflator, or an index of spot commodity prices; the mitigation of cyclical fluctuations via the stabilization of various statistical aggregates and averages, such as the unemployment rate, the GNP index, the index of industrial production and others; the maintenance of a high rate of secular growth in real output, once more as gauged by the behaviour of selected statistical indicators and stability of real interest rates. As Lehrman explains in *Should We (and Could We) Return to the Gold Standard?*:

“Under the gold standard there is no price for gold. The dollar is the monetary standard, set by law equal to a weight of gold. The price of gold does not exist. Under the gold standard, the paper dollar is a promissory note. It is a real claim to a real article of wealth defined by law as the standard.”

In Lehrman’s proposal, Federal Reserve’s notes as well as dollar-denominated demand deposits at commercial banks and other depository institutions would once more become warehouse receipts for gold, instantly redeemable for gold dollars at face value upon the demand of the bearer or depositor. Ludwig von Mises the Austrian Economist wrote in the *Theory of Money and Credit*, p.420:

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

360

“The gold standard did not collapse. Government abolished it in order to pave the way for inflation. The whole grim apparatus of oppression and coercion policemen, custom guards, penal courts, prisons, in some countries even executioners had to be put into action in order to destroy the gold standard. Solemn pledges were broken, retroactive laws were promulgated; provisions of constitutions and bills of right were openly defied.”

Von Mises proceeds to demolish the deeply entrenched myth, which Lehrman appears to accept, that likens the gold standard to a political “game” wherein the government players must adhere to some vaguely specified “rules of the game”.

Clearly, when considering monetary systems, stability is an important issue, but equally important, and one that is often overlooked, is the issue of justice. In many people’s mind, an international payment system based on gold addresses both these issues. Furthermore, since the last one hundred years has been major western economies steadily dismantle the classic gold standard internationally, and replace it with flexible debt-based paper monetary system. We only have to look around to see that this system has had far-reaching and destructive implications globally, on many levels. The vast majority of the population in the east understands that gold and silver are the only real money while paper is just promise to pay. Many are aware that the west has been able to simply print paper money and send it around the world to pay for its unquenchable consumer appetite for goods and services. Islamic Nations have experienced and witnessed the first hand currency crisis as result of the international US dollar policy.

There is no doubt that this kind of work puts behind it a century of suffering and defeat for the Muslims and opens the coming age to a powerful and revived Islam. We need more in-depth study to find ways or mechanisms of how to implement a cryptocurrency backed by gold. Thus, this study is trying to find out the answer and fill up that gap by proposing cryptocurrency back by gold for blockchain net settlement to enhance financial stability.

Central Banks in Digitalized and Decentralized Economy

Central Bank have gone through multiple reincarnations, the last one was a big shift from the gold standard to a floating-rate system of fiat currencies. Because digital currencies challenges the role of central banks in an economy, researcher might expect central bankers to oppose blockchain technology. However, that not so the case because this technology represents a powerful new tool for improving financial services and enhancing the performance of central banks in global economy. Ben Bernake, former chair of the Fed, said in 2013 that blockchain technology could promote faster, more secure and more efficient payment system. Today both the Fed (Federal Reserve) and the Bank of England have teams dedicated to this technology. Not surprisingly, central bankers have been forward thinking in understanding the importance of blockchain technology to their respective economies¹⁸ (Don & Alex Tapscott,2018). Hopefully, other central banks who have not been as vocal would follow soon.

Below is the role of central bank: -

- 1) They manage monetary policy by setting interest rates and controlling the money supply and in exceptional circumstances by injecting capital directly into the system.
- 2) They attempt to maintain stability. This means they act as a banker for government and for the banks in the financial system like the lender of last resort.
- 3) Central bank often shares the responsibility with other government entities of regulating and monitoring the financial system, particularly the activities of the banks that deal with savings and loans to average consumers.

So, what will we use as a means of payment and store of value in the future? Would it be cryptocurrency? Much lies in the hands of central bankers, regulators, policy makers, and monetarist remains to be seen.

Policymakers will not be able to remain bystanders. Central banks in particular could play a key role in shaping this future. Importantly,

¹⁸ Don & Alex Tapscott.(2018). *Blockchain Revolution*. Penguin Random House UK.

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

362

central banks also settle payments between banks. Otherwise, interbank payments would be expensive, slow, and potentially contentious. Indeed, short of exchanging cash or gold, banks have to extend credit to each other in order to settle payments between themselves and their customers. This is where the central bank comes in. All banks hold accounts at the central bank, and a payment from one to the other is settled by transferring perfectly safe funds (called central bank reserves) from one account to another. Not only does this remove credit risk from inter-bank transactions, it also ensures that payments are interoperable across banks. As a result, no single bank however large its network, has an advantage in allowing payments among more customers. Interoperability is essential to level the playing field between banks.

Researcher would like to highlight important point here, that Blockchain trading platforms and financial decentralized applications do not work to eliminate centralized banks. Instead, they force banks to adopt distributed ledger technology. These decentralized alternatives to financial service require banks to use blockchain to facilitate faster cross-border payments, lower fees, and automate clearing and settlements. Blockchain applications in financial services push established financial services companies to operate on peer-to-peer networks for trustless, affordable, and faster services.

Blockchain and Sustainability

Implementing sustainable living is all about meeting the needs of the present without compromising the ability of future generations and their needs. Implementing such sustainable living is quite challenging and at the same time hard to accomplish. Comprehending our own needs and responsibilities is not that easy, in that case anticipating the need of future generation is beyond imagination. However, establishing a sustainable life is the success mantra of longer safe live.

Our aim should be on a better livelihood for everyone, for this, we should consider the natural ecosystem and also consider the human system and integrate them together in such a way that it keeps its balance. Unfortunately, our current lifestyle is going the other way around rather keeping the balance between natural resource and human system, they are into acquiring all the resources themselves to lead a life

of luxury. Where one side, people find hard to meet the ends, there the other side people are luxuriously using the resources. We can see our nature diversity getting depleted and nature being destroyed at an unprecedented speed. Today, we are facing a large sustainable problem like drastic climate change and echo biodiversity extinction, and coming to humans, there are rising witnesses of poverty in many areas.

Many NGOs are now getting part of this great challenge and UN has revealed around 17 Sustainable Development Goals (SDG) to meet the global economy, political and climatic challenges that are faced by the entire world today. Today SDG covers global issues like global warming, healthcare, medical facility, eco and biodiversity, poverty, social justice, financial aid situation and many more. After considering many phenomena SDG found out that the latest upcoming technological advance can mix up with the current situation and can bring some changes in the near future. For this change, the great technology breakthrough blockchain and its application can be implemented because blockchain can help in moving forward towards the achievement of a sustainable and green future.

The current aspect of blockchain made many of the NGOs who participate in SDGs evaluating blockchain as one the greatest threat towards sustainability. The main reason for this is Bitcoin mining. Mining is considered a complex task and it requires huge and immense energy than what it has been thought. A recent study found out that its energy consumption rate is so high that the entire energy required to power Argentina in the year 2018. And by the year 2020, it would take energy need to power the entire United States in half-year.

But the fact is on the other side. Bitcoin is just a picture in the frame of blockchain. Blockchain which works on the basis of shared ledger technology can bring much better change in the sustainable challenge what we are facing now. Blockchain is capable of giving more transparency in collective and individual action, and also helps to reduce the accountability loop and can implement it in global aspect, avoid a great central authority, bureaucracy intervene and can stop difficulties in global border supply chain tracking.

364

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

Why this is difficult when considering our global scenario, because major financial sector is handled by a central authority and that we call banks who control and monitor this huge wealth that has been delivered. According to SDG, it finds out that more than 5 trillion USD is allocated to face global sustainability. But less than 10 percent is used, because of the unstable system. Currently, it is very hard for tracking sustainable behaviors of the company, individual and also it is very difficult to reward them in a correct and speedy way. Most of the current institutions are resistant to change.

Major breakthrough that blockchain bring today is great development in the financial sector. This can be by means of full speed, high efficiency, and trust build transaction. The world needs a global platform to face this unstable economy and future. Blockchain is capable of building this. More than 1800 major cryptocurrencies are available and most world orders are accepting the current change by adopting blockchain and cryptocurrency. DLT (Digital Ledger Technology) bring a bookkeeping method and build a great trustworthiness in a global transaction.

Major investors around the globe are facing huge difficulties to know their huge investment is reaching towards a green echo investment, however, this can be achieved through blockchain technology. Keeping good track of each moment (transaction) with the help of automated smart contract can help investors in ascertaining their resource isn't getting wasted. Many Daap is already out there for investors to invest in a sustainable global invest. Sustainable invest wallet that has been built on the blockchain platform is a global solution for investors.

Besides that, blockchain is capable of providing global transparency and accountable immutable shared ledger in encrypted copies across all the nodes which participate in the network. This can bring trustworthiness among the trustless parties, mainly individual or companies whoever involved in the transaction. If the global supply chain is on the right track, one can reduce a great extent of fraud, pollution and human rights abuses. Transparency in the accountability, price, document handling and inference of government authority can be

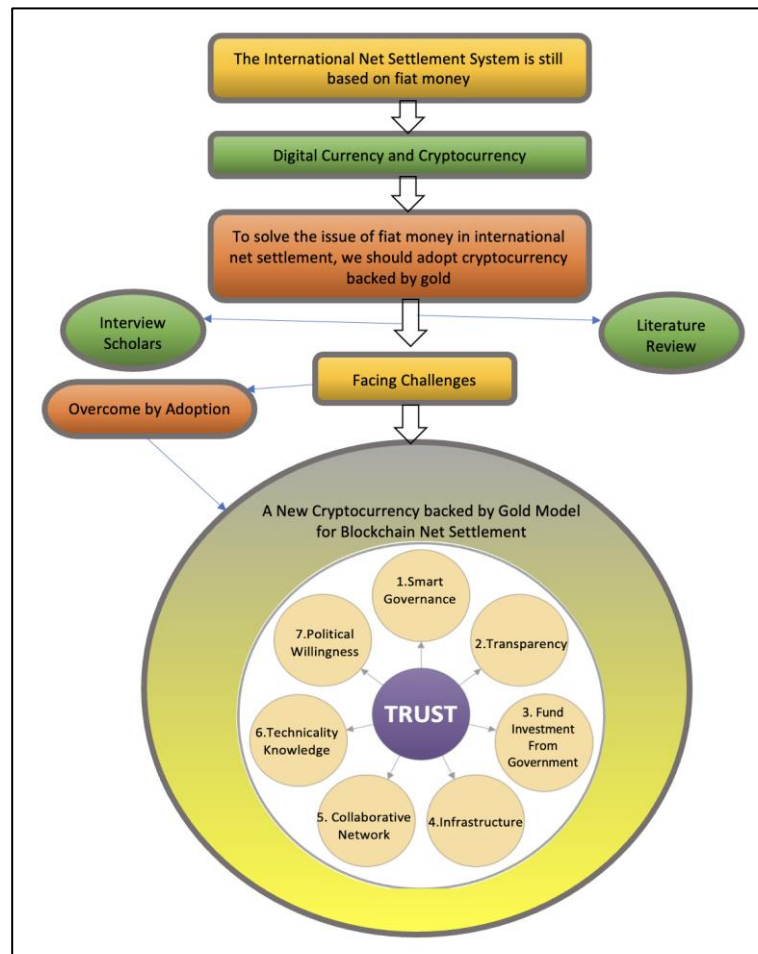
reached to the end-users through the shared ledger. And it will make easy for the parties to monitor the transaction correctly.

In today's system, it will take more time and cost to clear a government-related document and its verification process and also from the bureaucracy part. Cost reduction of bureaucracy through more efficient e-government blockchain tools can save a lot of money and time. Access to basic banking is still just a dream for more than 3 billion people still. But with peer to peer transaction on trusty network can eliminate the third-party intervention.

A major art of blockchain is in introduction of token. Blockchain introduces certain rules for the peer to participate in the network and the actors agree on a specific goal, for example, getting a token that is built on certain blockchain as a reward for correctly executing certain tasks. Correct reward evaluation is happened in the network. Reward can be of any time for example for proving the certain work (in market bitcoin is a reward as a proof of work to maintain correct transaction of records). Here in the sustainable case, we can consider proof of maintaining is a good recycle or planting trees.

Conceptual Framework

Figure 1: Propose Framework of Cryptocurrency Backed by Gold Model for International Net Settlement via Blockchain



The study chooses this approach in order to develop a framework of gold-backed cryptocurrency for international net settlement through blockchain technology. Moreover, it is important to understand the reason of finding alternative payment method that will impact to the implementation of cryptocurrency backed by gold. The propose framework can be seen as above at Figure 1.

In the current digital era of the 21st century, the prevailing international net settlement system relies on fiat currency, yet the evolution of money into digital and cryptocurrency forms presents a transformative opportunity. To address the limitations of fiat currency in international net settlement, this study advocates for the adoption of gold-backed cryptocurrency. Through comprehensive literature review and expert interviews, the researcher has navigated the scholarly landscape to propose a solution. Anticipating regulatory challenges and the need for political alignment, the forthcoming section will delve into meticulous analysis and discoveries. Envisioned as a remedy, the gold-backed cryptocurrency model for blockchain international net settlement holds the potential to mitigate inflation, stabilize currency valuation, and reinforce financial sustainability with resolute effectiveness.

Referring to the figure 1, Trust should be the basis of any framework involving a gold-backed cryptocurrency for blockchain international net settlement model. It plays a crucial role in ensuring the sustainability, credibility, and long-term viability of such a system. There is confidence in value preservation because gold has been recognized as a store of value for centuries due to its scarcity, durability, and universal acceptance. By backing a cryptocurrency with gold, trust is established in the preservation of value. Investors and participants can have confidence that their holdings are backed by a tangible asset with intrinsic worth. This trust in value preservation is essential for attracting and retaining users in the blockchain trade settlement model. Moreover, Trust serves as the requirement for a gold-backed cryptocurrency for blockchain trade settlement model. It ensures confidence in the preservation of value, mitigates volatility, fosters transparency and auditing, supports regulatory compliance, and leverages institutional partnerships. By emphasizing trust as the main component, the framework establishes a solid foundation for the widespread adoption and success of a gold-backed cryptocurrency in facilitating secure and reliable trade settlement on the blockchain.

In the framework of a gold-backed cryptocurrency for blockchain international net settlement, the functions of smart governance, transparency, government fund investment, infrastructure, collaborative network, technical knowledge, and political willingness are

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

368

important to ensuring the success and effectiveness of the system while aligning with shariah-embedded, value-based investment, and environmental societal governance principles. The researcher would like to explain each of these functions in detail:

1. *Smart Governance*: Smart governance refers to the implementation of advanced technologies, such as blockchain, to enhance the efficiency, security, and transparency of governance processes. In the context of a gold-backed cryptocurrency for blockchain net settlement, smart governance ensures the proper regulation, oversight, and monitoring of the system. It involves establishing rules, protocols, and smart contracts that govern the issuance, circulation, and redemption of the cryptocurrency. By leveraging smart governance, the system can promote fairness, accountability, and trust among participants.
2. *Transparency*: Transparency is a key principle in both shariah-embedded investment and environmental societal governance. In the context of a gold-backed cryptocurrency, transparency ensures that all transactions, including the exchange of the cryptocurrency for gold, are publicly recorded on the blockchain. This transparency helps prevent fraud, money laundering, and unethical practices. By making transaction details accessible to all participants, transparency enhances trust, accountability, and the overall integrity of the system.
3. *Government Fund Investment*: Government fund investment plays a significant role in supporting the establishment and development of a gold-backed cryptocurrency system. Governments can allocate funds to research, development, and infrastructure necessary for the implementation of the system. By providing financial resources, governments demonstrate their commitment to fostering technological advancements, economic stability, and sustainable development. Government fund investment can also contribute to ensuring the liquidity and stability of the gold-backed cryptocurrency, enhancing its attractiveness as a medium of exchange and store of value.
4. *Infrastructure*: Infrastructure refers to the underlying technological framework required for the operation of a gold-backed cryptocurrency system. This includes the blockchain

network, digital wallets, secure storage facilities for gold reserves, and reliable connectivity. Robust infrastructure is essential for ensuring the efficient and secure transfer, verification, and storage of cryptocurrency and gold assets. It enables seamless transactions and builds confidence among participants, facilitating the adoption and usage of the system.

5. *Collaborative Network*: A collaborative network involves the active participation and cooperation of various stakeholders, including governments, financial institutions, businesses, and individuals. In the context of a gold-backed cryptocurrency system, a collaborative network fosters partnerships and synergies among these stakeholders. Collaboration allows for the pooling of expertise, resources, and market access, ensuring the widespread adoption and acceptance of the cryptocurrency. It also enables collective decision-making, standardization of processes, and the establishment of regulatory frameworks that align with shariah-embedded investment and environmental societal governance principles.
6. *Technical Knowledge*: Technical knowledge refers to the expertise and understanding of blockchain technology, cryptocurrency, and gold-backed assets. A deep understanding of these technical aspects is crucial for designing, implementing, and managing the gold-backed cryptocurrency system. Technical knowledge enables the development of secure smart contracts, effective governance mechanisms, and robust cybersecurity measures. It also facilitates the integration of environmental societal governance considerations into the system, ensuring that it supports sustainable and responsible economic activities.
7. *Political Willingness*: Political willingness is essential for the successful implementation of a gold-backed cryptocurrency system. It requires governments and policymakers to recognize the potential benefits of such a system, including economic stability, financial inclusion, and sustainable development. Political willingness drives regulatory reforms, legal frameworks, and policy initiatives that support the integration of the system into existing financial systems. It also encourages international cooperation and collaboration to address regulatory challenges, promote cross-border

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

370

transactions, and foster a global ecosystem for the gold-backed cryptocurrency.

In a nutshell, the functions of smart governance, transparency, government fund investment, infrastructure, collaborative network, technical knowledge, and political willingness are fundamental to the framework of a gold-backed cryptocurrency for blockchain net settlement. By incorporating these functions and aligning them with shariah-embedded, value-based investment, and environmental societal governance principles, we can ensure the efficiency, integrity, and sustainability of the system. This comprehensive approach promotes economic stability, ethical practices, transparency, and environmental responsibility, contributing to a more inclusive and sustainable financial ecosystem.

Results Overview and Discussion

Gold-Backed Cryptocurrency Model for Blockchain Net Settlement of Smart Governance

During the interview, the experts were asked about their perception on the Gold-Backed Cryptocurrency Model whether it would affect economy, could provide economic sustainability and solution for financial crisis. Many of them highlight the significance of smart governance. Since the new payment model will deploy blockchain technology, it requires smart governance to double check the process flow. In other word, accountability of how it works in term of infrastructure, work force and technicality knowledge are their concerns. The following are the opinions of the experts derived from interviews:

"It is revolution of internet and artificial intelligence. The government still working on that, is not easy to implement at the same time, at the same quality. Because it depends on internet, online, Wi-Fi. Therefore, 5G instead of 4G will make it ease, to make it more faster in term of coverage. Another obstacles is the cost of infrastructure. In order to adopt cryptocurrency, blockchain, 5G, it need the foundation and infrastructure are well prepared before implement it because not all the countries have this infrastructure and can afford it". (I 1)

“In term of safety and transparency it must be offered on blockchain. Then you need a high-tech encryption tools. You need to put it in smart contract language. Once you put on blockchain, that means you are going to encrypted to a smart contract. The smart contract is no longer a language, it will execute the transaction if the certain condition are match. So there are two types of blockchain. Type number one is for documentation purposes. This is simply like filing, just put it into file. Type number two is reliance on smart contract.”. (I 2)

“One of the strongest assurances that you have is when you are backed by gold, you can guarantee the value. You are not creating value out of nothing. One very strong assurance that you can give to the people. It has to be strong governance processes as well as government mechanism to provide comfort to the people, at large. With blockchain technology, it very safe, very rare to temper. We already have the mechanism. It just that we need to enforce it, need to integrate it with the cryptocurrency backed by gold so that it will work well”. (I 3)

“What we need is a credible party, basically a credible issuer for this kind of gold-backed cryptocurrency who can ensure the good governance. If we get this, then we can trust this token like gold-backed cryptocurrency or any name. If we can ensure like if we buy this gold-backed cryptocurrency, there is definitely gold-backed and I can transact with it freely and effectively between countries. What the cryptocurrency backed by gold can offer in this context is it offer better security in term of ensuring transparency and governance. Better governance framework in this digital currency, let put it in this way. So, the question cryptocurrency backed by gold can work or not, for me is like a question whether the digital gold can work or not, as an economist. That from macro-economic point of view That is the first condition. The second condition is efficiency”. (I 4)

“It is good to start talking about international net settlement in gold. I think it is a very good idea if we could implement it. Number one, is gold-backed cryptocurrency is not subject for speculation like fiat money. But here with gold-backed cryptocurrency, if you want to issue new unit, the gold must be there. To ensure that the gold are there, commensurate to the holding of the owners in Bursa’s structure, from syariah point of view, we impose need to have proper license trustee. Proper license trustee to check

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

372

regularly that the gold is there commensurate to the holding of the people".
(15)

"My answer would be, the affect for trade will be positive not negative. It can bring unity if gold-backed cryptocurrency uses as the medium of exchange adopted by international regulators. For example, like if the Bank for International Settlements (BIS), world bank and other international regulator approved and accepted the idea, yes it will lead to unity. Then, it should work under smart governance to check on clarity of the process flow. If it is cryptocurrency backed by Gold, the inflation will be minimized. The inflation happened because the current fiat money is not backed by Gold and silver. It happened all in 1961". (16)

"We can do that but of course there will be a specific blockchain that is working within the country. Every country will have their blockchain system, platform and central bank will issue their currency in the form of crypto token. Then later on whether you want to backed it with gold, it's a government decision if they see there is a requirement for that and there is benefit for that, they can do it. So again, if you want to implement it, it has to be implement it at global level like everybody is in the system. If some country are doing it and some country are not doing it, there will be a disparity. And there will be unjustified benefit for other countries". (17)

"In term of transparency in transaction, yes more transparency. You will have system that do more auditability, traceability because we are using blockchain, right. Since the current situation, too many different currencies are unstable and create a lot of issues. I believe the implementation of Gold-backed cryptocurrency will bring unity to all people over the world, economically. It will provide a stability, and blockchain will provide security, so stability plus security will be equal to safety. Since one of the maqasid is protecting the wealth, and blockchain techniques can protect and secure the information, our financial data better. To me, it is more stability, no popup, and less risky". (18)

"Government must ensure, who is able generate it. Usually, any technology it start at very energy consuming. As we move on, the technology would evolve and become nothing, not harming our ecosystem. Again, all these

has to be understood by having clear governance on who generate it. If it is government central bank with multilateral system, that might be a major issue of it. Giving to the complexity of this technology, it demand more clarity from the governance. Some people said, this is how it work". (I 9)

The responses summary is tabulated in Table 1.

Table 1: Gold-Backed Cryptocurrency Model of Smart Governance

Expert Opinion	I 1	I 2	I 3	I 4	I 5	I 6	I 7	I 8	I 9	Total
a) Smart Governance	√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9
b) Clear Accountability	√	√	n.a	√	√	n.a	√	√	√	7/9
c) Technicality Knowledge	√	√	√	√	√	n.a	√	n.a	√	7/9
d) Infrastructure	√	√	n.a	√	√	n.a	√	n.a	√	6/9

One of the features provided by blockchain is smart contract. Smart Contracts would significantly reduce the risk of transaction failure. According to Informant 2; given that smart contracts can be supported by blockchains, a blockchain net settlement system would be less prone to transaction failure than a conventional system. In other words, a blockchain smart-contract platform that uses tokenized assets can function as a clearinghouse such as verifying, matching, guaranteeing, and recording transactions. Referring to Randy Priem (2020) in *Distributed Ledger Technology for Securities and Clearing Settlement: Benefits, Risks and Regulatory Implications* (p. 13-14):

"A smart contract has the same features as a traditional contract. It is an agreement between two or more parties to do or not to do something, in exchange for something else. The difference is that a smart contract is defined by code, which executes under precisely predefined conditions without any human discretion. As these contracts will execute automatically, they are considered to be 'self-enforcing'".

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

374

This is supported by Shermin Voshmgir (2020), emphasizing that smart contract code contains rules which the parties agree to. The blockchain stores the parties' values and access rights in a transparent, shared ledger, which protects the assets from deletion, tampering, and revisions. When, and only when, the contracts are met, the code executes the trade autonomously. To put it briefly, each component of blockchain net settlement must fulfil its function in order for smart governance to succeed.

**Gold-Backed Cryptocurrency Model for Blockchain Net
Settlement as an Alternative Mechanism**

The respondents were asked their opinion during the interview concerning Gold-Backed Cryptocurrency Model as the Alternative Mechanism. The respondents agreed that this model could be the alternative mechanism for net settlement. This is the strength of gold-backed cryptocurrency. However, concerning the absence of the political will, the respondents suggested the need to consider other factors such as genuity of the transaction, security and credible issuer or party to ensure good governance. The following views were obtained:

"Of course, by using gold-backed cryptocurrency it can be an alternative to fiat money. What more with blockchain, it will affect the trade and net settlement positively. It is better than fiat money and better than the initial idea of gold dinar from my understanding. By having blockchain we can settle it between two countries without interference of U.S dollar. All can be done for net settlement". (I 1)

"If you want cryptocurrency backed by gold to be succeed, it must be flexible. Flexible in the sense that if the other party's option want to redeem cryptocurrency either in cash or in gold or to retained as cryptocurrency just as representation of gold. Only that, it could be attractive at international level for net settlement.". (I 2)

"If we can have a crypto backed by the real gold, it is a wonderful idea to me. Yes, it might be a long journey, but which is worth it to explore and come out with the mechanism because you are engaging in real economic activities. This the real trading. Perhaps, if you are paying with

cryptocurrency backed by gold, you are engaging in real value activity. Is not like fiat money which we are very much entrenched to it. The biggest challenge would be political side". (I 3)

"One of the counter arguments against using the gold because today we depend so much on the faster transfer, cross trading, and etc. And caring gold is not practical. That is why, probably the digital gold a token that is backed by gold could solve the problem. So, what the cryptocurrency backed by gold can offer in this context is it offer better security in term of ensuring transparency and governance. Better governance framework in this digital currency". (I 4)

"Because of the blockchain, you can slice it to the smaller grammage. So, we can try to do it at our best through Bursa Malaysia because it is highly regulated under Securities Commissions. What we are doing now is like bottom up approach. It's not an easy job. For me, is a matter whether they see the benefit or they see no benefit, is a matter whether they buying the idea or they are not buying the idea". (I 5)

"One of the important mechanisms of implementation of Gold-backed cryptocurrency is international acceptance. It has to be acceptable internationally. Yes, I believe that it is applicable and it will be expanded because it is asset backed. The asset is not like any normal asset. It is valuable asset and it has its intrinsic value compared to other type of cryptocurrency". (I 6)

"I tell you now most countries thinking to have gold standard. For example, Russia and China. Because now US dollar is very very vulnerable and many countries they want to have the alternative system. They do not want to depend on US dollar only. Now because of that gold is very viable solution at the moment. With gold basically, you can have a stable coin with lesser fluctuation. With this token you can do transaction at internationally because previously in those era, there are no blockchain, there are no cryptocurrency. But right now, you just transfer gold-backed cryptocurrency (token) internationally with full transparency, with full audit and traceability etc etc. So, yes it is facilitating a little bit.". (I 7)

"Gold-backed cryptocurrency need a robust financial system and global agreement to it. By getting international recognition and support, that

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

idea can be pushed further. The implementation of the Gold-backed cryptocurrency through blockchain will affect the trading globally, in a positive manner". (I 8)

"I think now is the fortunate time for that. Yes, for gold is understandable, crystal clear. There is of course the reservation about the gold that it will create rigidity in the monetary system, because government have expansionary policy. At time of recession now, countries print money, they tolerate inflation because country want to get rid out of recession. When you use gold that flexibility to create or use expansionary monetary policy will be limited because will be limited by supply of gold. Because you work hard, you can dig gold, or you can switch it into tradable currency. Now, if we bring back to a system which is gold, fair, that is accessible to all other country called a cryptocurrency backed by gold. That is very good move, for me". (I 9)

The responses summary is tabulated in Table 2.

Table 2: Gold-Backed Cryptocurrency Model as the Alternative Mechanism

Experts Opinion	I 1	I 2	I 3	I 4	I 5	I 6	I 7	I 8	I 9	Total
a) Solving financial difficulties	√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9
b) Wonderful idea	√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9
c) Economic wise	√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9
d) Need regulation attention	√	√	√	√	√	√	√	√	√	9/9

Conclusion

To conclude, blockchain is indeed a game-changer for international net settlement. From faster processing to easier reconciliation, greater transparency on transaction to fewer conversion fees, blockchain enables the businesses to breath freely and confidently. The blockchain underlying tokens and smart contracts generate a sense of certainty and transparency over the conduct, and totally evade the unwanted interventions of intermediaries like clearing houses and

correspondence banks. As modern society transitions to a global and digital economy, blockchain represents a key tool for third-world and developing economies for transition to digital in pace with established and first-world counterparts. This benefit is particularly impactful to areas currently dominated by fiat that are hindered by an inadequate or non-existent banking infrastructure.

This study provided an analysis of the semi-structured interviews involving the nine experts from various organisations. According to the information obtained by the researcher, it appears that the Gold-Backed Cryptocurrency Model could be alternative mechanism for blockchain net settlement. Nevertheless, it still needs to improve in some areas, particularly concerning smart governance, trust, infrastructure and technicality knowledge due to the model lacks of regulation. The current study conducted the first investigation on a Gold-Backed Cryptocurrency Model for the international net settlement as alternative mechanism for current practice. One of the interviewees made the following interesting statement, which the researcher would like to quote:

"It is not the question effectiveness of technology. It's the question are we able to change, to go out of this the whole conventional fiat monetary system which have been built in favour of the country with power, the dominant. So, to go out of this, is not an easy".
(I 4)

Once the Prophet Muhammad's quote become apparent,

"Allah never changes the condition of a people unless they strive to change themselves"

- Surah Ar-Ra'd (13:11) -

BIBLIOGRAPHY

Allison, Ian. "Codename Citicoin: Banking Giant Built Three Internal Blockchains to Test Bitcoin Technology." International Business Times UK, July 6, 2020. <http://www.ibtimes.co.uk/codename-citico-in-banking-giant-built-threeinternal-blockchains-test-bitcoin-technology-1508759>.

378

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

Alvesson, M., and Sandberg, J. "Generating research questions through problematization." *Academy of Management Review* 36, no. 2 (2011): 247-271.

Amy Whitaker. "Art and Blockchain: A Primer, History, and Taxonomy of Blockchain Use Cases in the Arts." *A Journal of Entrepreneurship in The Arts* 8, no. 2 (2019).

Anders Aslund. *How Capitalism Was Built: The Transformation of Central and Eastern Europe, Russia and Central Asia*, Cambridge University Press, 2007.

Anthony G.Parker. "Blockchain, Bitcoin and the Rise of New Money," *ITNOW* 60, no. 4 (2018): 8-13.

Bech M. and R. Garratt. (2017). "Central bank cryptocurrencies." *BIS Quarterly Review* (2017): 55–70.

Bernard Lietaer. *The Future of Money*, Century, 2001.

Böhme R., N. Christin, B. Edelman and T. Moore. "Bitcoin: economics, technology and governance." *Journal of Economic Perspectives* 29, No. 2 (2015): 213-338.

Brad Smith and Carol Ann Browne. *Tools and Weapons: The Promise and The Peril of the Digital Age*. Hodder & Stoughton, 2019.

Brown, Ellen Hodgson. "*Web of Debt: The Shocking Truth About Our Money System And How We Can Break Free*, Third Millennium Press, 2008.

C Chen, L Zhang, Y Li, T Liao, S Zhao and Z Zheng. *IEEE Open Journal of the Computer Society* 3 (2022): 233 – 245.

Calvin W. H. Cheong. "The Islamic Gold Dinar: A hedge against exchange rate volatility." *Managerial Finance* 44, no. 6 (2018): 722-738

Carstens Agustin. "Money in the digital age: what role for central banks?", Lecture in the House of Finance, Goethe University, February 6 2018.

Catalini, C. and Gans, J. "Some simple economics of the blockchain." 2016. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2874598.

Cheong, Latifah Merican. "Gold in International Trade", paper presented by the Deputy Governor Bank Negara Malaysia in Kuala Lumpur International Conference on Gold in International Trade, September 2003.

Chinyao Low, Ychsueh Chen and Mingchang Wu. "Understanding the determinants of cloud computing adoption." *Industrial Management and Data Systems* 111, no.7 (2011): 1006-1023, Emerald Group Publishing.

David Lee Kuo Chuen and Ernie Teo. *The New Money: The Utility of Cryptocurrencies and the Need for a New Monetary Policy*. Disintermediation Economics, 2021: 111-172.

Don & Alex Tapscott. *Blockchain Revolution*. Penguin Random House UK, 2018.

Goldman Sachs. (2016). "Profiles in innovation, putting theory into practice, Blockchain", 2016.

H. Albayati, SK Kim and JJ Rho. "A Study on the Use of Cryptocurrency Wallets from a User Experience Perspective." *Human Behavior and Emerging Technologies* 3, no. 5 (2021): 720-738.

Hamid Beladi, Basudeb Biswas and Gopal Tribedy. "Growth of Income and the Balance of Payment: Keynesian and Monetary Theories." *Journal of Economic Studies* 13 no. 4 (1986): 44-55.

Hayek. *Choice in currency- A way to stop inflation*. The Institute of Economics Affairs, 1976.

Henry Thornton. *An Enquiry into the Nature and Effects of the Paper Credit of Great Britain*. London, 1802.

Hernando De Soto. *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in The West and Fails Everywhere Else*. Basic Books, 2000.

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

380

Li Houngh Lee and Yung Chui Park. *Use of National Currencies for Trade Settlement in East Asia: A Proposal*. Asian Development Bank Institute, 2014.

J. Bhosale and S. Mavale. "Volatility of select Crypto-currencies: A comparison of Bitcoin, Ethereum and Litecoin." *Annual Research Journal of SCMS, Pune* 6, (2018).

Jacobs, R.L. "Developing a dissertation research problem: A guide for doctoral students in human resource development at adult education." *New Horizons in Adult Education & Human Resource Development* 25, no. 3 (2013): 103-117.

Jei Young Lee. "A decentralized token economy: How blockchain and cryptocurrency can revolutionize business." *Business Horizons* 62, no. 6 (2019): 773-784.

Jesson, J.K., Matheson, L. and Lacey, F.M. *Doing your literature review: Traditional and systematic techniques*, SAGE, London, 2011.

Kaushik Basu. "Ponzis the science and mystique of a class of financial frauds", World Bank, Policy Research Working Paper, 6967. 2014.

Kazuki Ikeda and Md-Nafiz Hamid. *Application of Blockchain in the Financial Sector and Peer-to-Peer Global barter Web*, Research Gate (2018).

Kishore G. Kulkarni. "The Monetary Approach to the Balance of Payment and Importation of Inflation: A Further Analysis and Empirical Evidence." *Studies in Economics and Finance* 7, no. 2 (1983): 11-25.

Klaus Schwab, (2017), *The Fourth Industrial Revolution*, Crown Business.

L Tredinnick. "Cryptocurrencies and the blockchain." *Sage Journal Business Information Review* 36, no. 1 (2019).

L. B. Yeager. "The Austrian School of Money and Gold." *Journal of Economic Studies* 15, no. 3/4. (1988): 92-105.

Lael Brainard. *The Use of Distributed Ledger Technologies in Payment, Clearing and Settlement*. 2016.

Liao Nancy. "On settlement finality and distributed ledger technology." *Yale Journal on Regulation and the ABA Section of Administrative Law and Regulatory Practice's Blog*, June 9 2017.

Marshall, A., Dencik, J. and Singh R.R. "Open innovation: digital technology creates new opportunities." *Strategy & Leadership* 49, no.3, (2021): 32-38.

MJ Casey & P Vigna. *In Blockchain We Trust*. MIT Technology Review, 2018.

Natalia Stetsenko, Concha Verdugo Yepesn. "Virtual Currencies and Beyond; Initial Considerations," IMF Staff Discussion Notes 16/3, International Monetary Fund, 2016.

Paolo Clarotti. "EU directives and their impact on netting." *Journal of Financial Regulation and Compliance* 5, no. 2 (1997): 154-162.

Paul Vigna and Michael J. Casey. *The Age of Crypto Currency*. Macmillan USA, 2016.

Qing Deng. *Application Analysis on Blockchain Technology Cross-border Payment*. Proceedings of the 5th International Conference on Financial Innovation and Economic Development (ICFIED 2020). *Advances in Economics, Business and Management Research*, 2020.

Quinn DuPont. *Cryptocurrencies and Blockchains*, Polity Press, 2019.

Randy Priem. "Distributed Ledger Technology for Securities Clearing and Settlement: Benefits, Risks, and Regulatory Implications." *Financial Innovation, Springer; Southwestern University of Finance and Economics* 6, no. 1 (2020): 1-25.

S. Aketch, F. Mwambia and B. Baimwera. "Effects of blockchain technology on performance of financial markets in Kenya." *International Journal of Finance and Accounting* 6, no. 1 (2021): 1 - 15.

**Malaysia's Potential Revolution: Embracing Gold-Backed
Cryptocurrency into International Net Settlement via Blockchain
Could Transform Economic and Financial Resilience**

382

Wei-Tek Tsai, Enyan Deng, Xiaoqiang Ding, and Jie Li. "Application of Blockchain to Trade Clearing." IEEE International Conference on Software Quality, Reliability and Security Companion, 2018.

White Paper, *Systems and Methods for Global Trade Management Using Blockchain Technology*, Questa Web Incorporated, Global Trade Management software.

William A. Allen and Geoffrey Wood. "Defining and achieving financial stability." *Journal of Financial Stability* 2, no. 2 (2006):152-172.

William J. Luther. "Digital Gold: The Case for Cryptocurrencies." *AIER Sound Money Project Working Paper No. 2021-13*, 2021.

Williams, R. and Edge, D. "The social shaping of technology." *Research Policy* 25, no. 6 (1996): 865-899.