

Volume 21, No. 3  December Issue 2024

JOURNAL OF

Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

أزما
ينشأ
الله
من
عبادته
العلماء



JOURNAL OF *Islam in Asia*

Volume 21, No. 3, December Issue 2024

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

Journal of Islam in Asia

EDITOR-in-CHIEF

Abdul Salam @ Zulkifli bin Muhamad
Shukri

EDITOR

Noor Azlan bin Mohd Noor

ASSOCIATE EDITOR

Homam Altabaa

COPY EDITOR

Nur Mashitah Wahidah binti Anuar

EDITORIAL COMMITTEE

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)
Muhammad Al-Zuhayli (UAE)

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.

© 2024 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

المقالات العربية

- 1 أثر عاهة العمى في شاعرية بشار بن برد ودورها في تشكيل صراعه للذات
(The Impact of Blindness on Bashar ibn Burd's Poetry and the Formation of His Self-Conflict)
صفاء محمد سلمان أبو غليون
- 29 أثر الغناء والموسيقا في منهاج "العربية تجمعنا" للناطقين بغيرها
(Singing and Music in the "Arabic Brings Us Together" Curriculum for Non-Arabic Speakers)
علا عبد الكرم حامد حسين
- 69 ضوابط عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم (دراسة تطبيقية)
(Guidelines of Appraising Prophetic Hadiths against the Quran: An Applied Study)
زياد عواد أبو حماد، محمد سعيد بن خليل المجاهد، أحمد بن يحيى الكندي، صالح بن أحمد البوسعيدي
- 93 معالم الحوار الديني بين اليهودية والمسيحية والإسلام والمسيحية: دراسة تحليلية لإعلام الفاتيكان
1964
(Features of Religious Dialogue Between Judaism, Christianity, and Islam: An Analytical Study of Nostra Aetate of Vatican 1964)
شيخة حمد الكبيسي
- 126 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية
الكلية والسنن الجزئية
(The Role of Tayeb Barghouth Comprehensive Sunnany Perspective in Achieving Cognitive Integration between Sunnans al-Maqasidia al-Kouliya and Partial Sunnans)
عمار قاسمي

153 مُشكلاتُ الكتابةِ العلميَّةِ بالعربيَّةِ لدى طلبةِ الجامعةِ الإسلاميَّةِ العالميَّةِ بماليزيا الأخطاءُ الشائعةُ

في كتابةِ مُلخصاتِ رسائلِ الدِّراساتِ العُليا

(Academic Arabic Writing Problems among the Students of the
International Islamic University Malaysia: Common Errors in Writing
Postgraduate Theses' Abstracts)

أدهم محمد علي حموية، وان روسلي وان أحمد، همام الطباع، رحمة أحمد الحاج عثمان

English Articles

**The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities: Analyzed
from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal)** 180

Asma Akli and Halima Boukerroucha

**HAMKA's Interpretation on Interfaith Marriage: Its Relevance in
Malaysia** 207

Syarifah Zahrah Syed Khalid and Mohd Noh Abdul Jalil

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in Malaysia
During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 – 2003)** 229

Alparslan Onbasi and Esra Polat Onbasi

An Analysis of Ziauddin Sardar's Approach to Integration of Knowledge 257

Helal Uddin and Thameem Ushama

**The Nexus of Faith and Resistance: Religious Elements in Mahmoud
Darwish's Poetry** 285

Homam Altabaa and Nurul Nabihah binti Azmi

Reports

**A Report on the Language Immersion Program 2.0 for Perguruan
Diniyah Putri, Sumatera** 311

Raihan Rosman, Zahariah Pilus and Ainul Azmin Md. Zamin

أثر عاهة العمى في شاعرية بشار بن برد ودورها في تشكيل صراعه للذات

The Impact of Blindness on Bashar ibn Burd's Poetry and the Formation of His Self-Conflict

Kesan Buta Terhadap Puisi Bashar ibn Burd dan Pembentukan Konflik Diri

صفاء محمد سلمان أبو غليون*

الملخص

تتناول هذه الدراسة أثر عاهة العمى في تشكيل رؤية الشاعر بشار بن برد لنفسه وللآخرين، إضافة إلى أثرها في تقييم إبداعه وشعريته. تأتي هذه الدراسة نتيجة الاختلاف الكبير الذي نلاحظه في مستوى خطاب الشاعر، واختلاف ردّات أفعاله تجاه الناس من حوله، ولقلة الدراسات التي تتناول قطعاً أدبية قديمة قدّم شعر بشار بن برد، إضافة إلى عدم اقترانها من المنهج النفسي والفلسفي في تحليل النصوص الأدبية. تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بمفهوم الأنا والآخر، وتتبع الآراء الفلسفية والنفسية التي دارت حولها، ثم دراسة تأثير الحالة الشعورية التي يعيشها الشاعر في تشكيل ردود أفعاله العنيفة تجاه الآخرين الذين واجههم في حياته الشاقة، وإسقاط المفاهيم النظرية النفسية في الكشف عن نفسية بشار بن برد من خلال تحليل خطابه ومواقف من حياته تحليلاً نقدياً نظرياً. استعانت الدراسة بالمنهج الوصفي التحليلي، من خلال عملية استقراء ناقدة لظروف الشاعر، ومستوى خطابه ما بين الثبات والتغيير؛ باختلاف الآخر الذي يخاطبه، وانطلاقاً من ظروفه القاسية. توصلت هذه الدراسة إلى وجود اختلاف في وجهات نظر النقاد في شاعرية بشار بن برد ما بين الماضي والحاضر، وإلى كون ذلك يرجع إلى صعوبة ظروفه النفسية التي أفرزت ردّات أفعال متباينة تجاه الآخرين، واختلاف تلك الردّات تبعاً لنوع الآخر الذي واجهه في حياته، إضافة إلى بروز "أناوات" مختلفة عند الشاعر، منها الضعيفة المنكسرة، ومنها المتمردة المفتخرة أو الضائعة.

* Safa'a Mohammad Abu Ghalyoun, University of Malaya. Email: safaa.ghalyoun@gmail.com.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: July 2024
Article accepted: September 2024
Publication date: December 2024

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 21, No. 3. 2024
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v21i3.1224>

كلمات مفتاحية: أثر العمى، شعرية، بشار بن برد، صراع الذات، الأنا والآخر.

Abstract

This study examines the effect of visual impairment on the formation of the poetic imagination of Bashar ibn Burd, one of the leading classical poets in Arabic. This study is motivated by the lack of research on the poetry of Bashar from a psychological and philosophical point of view that examines the effect of his disability. The study seeks to define his conceptions of self and other, and to examine the psychological and emotional states expressed by Bashar, especially his aggressive reactions on numerous occasions towards others. The study uses the analytical descriptive approach through a comprehensive reading of the life and works of Bashar and through comparing his overall worldview with his views on others. The study concludes that there are various reactions towards others in the poetry of Bashar and that he had various expressions of his identity that are all affected by his visual impairment.

Keywords: The Effect of Visual Impairment, Poetry, Bashar ibn Burd, Conflict of the Self, the Self and the Other.

Abstrak

Kajian ini meneliti kesan kecacatan penglihatan dalam pembentukan imaginasi puisi Bashar ibn Burd, salah seorang penyajak klasik terkemuka dalam Bahasa Arab. Kajian ini dimotivasikan daripada kurangnya penelitian terhadap karya puisi Bashar daripada sudut pandang psikologi dan falsafah yang mengkaji kesan daripada ketidakupayaannya. Kajian ini bertujuan mentakrifkan konsep-konsep diri dan lain, dan meneliti keadaan psikologi dan emosi yang ditunjukkan oleh Bashar, terutamanya reaksi agresifnya terhadap yang lain. Kajian ini menggunakan pendekatan analisis deskriptif melalui pembacaan menyeluruh tentang hidup dan karya-karya Bashar dan membandingkan pandangan umumnya dengan pandangan peribadinya terhadap yang lain. Kajian ini merumuskan bahawa terdapat pelbagai reaksi terhadap yang lain yang boleh didapati di dalam karya-karya puisi Bashar dan beliau juga mempunyai pelbagai ekspresi diri yang terkesan daripada kecacatan penglihatan.

Kata Kunci: Kesan Kecacatan Penglihatan, Puisi, Bashar ibn Burd, Konflik Diri, Diri dan Lain.

مقدمة

يعد مفهوم "الأنا والآخر" إحدى النظريات النقدية الحديثة التي أولت النصوص الأدبية، وإجراءات الفهم الوظيفي لها، ودراسة آثارها جلّ الأهمية؛ فاعتنت بما يعرّي مكامن النصوص المقاصديّة، وارتباطاتها العلائقية بين (أنا) المبدع التي يبيث فيها مواقفها المتباينة، من

"الآخر" بتنوعاته الوجودية، ذاك الآخر الذي يقاسمه فضاء الوجود المكاني والمعنوي، وتنبت إثر تفاعلاته الحيوية معه مواقف "الأنا"، ويرسم شكل صراعها معها اتفاقاً أو اختلافاً. تنبع حساسية الدراسة وتحدياتها في إسقاطاتها الحدائية، وإجراءاتها التوظيفية ذات الجودة على ظروف غير حدائية، فحين نتناول شاعرًا مثل بشار بن برد؛ فإننا نعني أحداثًا تجاوز عمرها ألف سنة وقرنين على الأقل، وفي هذا ما فيه من اعتبارات تاريخية ونفسية قد تحيل الدراسة إلى ما لا تتوخاه من أهداف، وما ترمي إليه من مآرب، فبينما تطرقت الدراسات الحديثة إلى آخرين تعترك مع (أنا) الشاعر، ويشكل بعضها فكرة، أو حالة شعبية، أو قضية مجتمعية، أو مشاكل فلسفية فهمية مؤرقة؛ نجد أواخر "أناوات" هذه الحقب القديمة يختلف اختلافًا قد يحيل موضوع الدراسة أيضًا إلى شكل آخر، إذا ما أضفنا إلى ذلك الزخم الشعري الذي ورثه التراث العربي عن الشاعر، وما أفرز ذلك من عقبات وأعباء في إجراء المقابلات التحويلية في آراء الأنا في الآخر، ووفقًا لمآلات الأمور التي رست عليها أحواله، إضافة إلى شح الدراسات النقدية الحديثة التي تناولت بالدرس الحدائي أشخاصًا ونصوصًا قديمة، وحاولت تجلية أبعاد "الأنا والآخر" بالتوازي، دون التطرق إلى كل طرف على حدة، بهذا كله ندرك أبعاد التحدي الذي حفت بالدراسة في كثير من جوانبها ومحطاتها.

منهجية البحث: التزمت الدراسة بالمنهج التحليلي والوصفي، متكئة أيضًا في كثير من المواضع على المنهج النفسي الذي لا حيدة عن الاستعانة به في حالة مثل حالة أنا بشار المرهقة، وقد أعانني على تفهم مقاصده التي أفرزتها حالات شعورية متنوعة عاشها في حياته وفي صراعه مع الآخر، فعندما ينظر إلى العمل الإبداعي والأدبي على أنه عمل إبداعي ذو منطلق نفسي شعوري، نلفى العنصر النفسي ذا أصالة وارتباطات متينة العرى في قدراته التأثيرية الدافعة إلى التعبير، وعندها فإنه لا يمكننا بحال إغفال أثر العامل النفسي في تلك المخرجات الفنية والأدبية. وقد استعانت الدراسة بالمنهج الوصفي في جزئية استقراء ناقدة لظروف الشاعر، لمعرفة مدى ثبات خطابه أو تغيره تبعًا لاختلاف الآخر الذي خاطبه وانطلاقًا على ظروفه

القاسية. وتتبع آراء النقاد في شاعرية بشار بن برد، ودراسة ردادات أفعاله، تبعًا لنوع الآخر الذي واجهه في حياته، ثم تم التوصل من خلاله إلى عدد من "الأناوات" المختلفة عند الشاعر، منها الضعيفة المنكسرة، ومنها المتمردة المفتخرة أو الضائعة.

"الأنا والآخر" بين اللغة والاصطلاح

الأنا: لقد كادت كثير من الدراسات النفسية أن تلتقي بالدارسات الفلسفية والنقدية عند تقاطع واحد يحاول تحديد المفهوم الاصطلاحي العام الذي يقرب معنى الأنا، ويعمل على تحديد أبعاده، "فالأنا ضمير رفع منفصل يعبر عن المتكلم ذكرًا كان أو أنثى، وأما هذا المتكلم؛ فهو ما يتكون منه، ويشكّله، ويعبر عنه، كما نجد أن الإنّيّة اصطلاح فلسفي قديم، فعند أبي البقاء إنه مشتق من (إنّ) التي تفيد في اللغة العربية التأكيد والقوة في الوجود، لذلك أطلقت الفلاسفة لفظ "الإنّيّة" على واجب الوجود لذاته؛ لكونه أكمل الموجودات، فيتأكد الوجود بها"¹، إضافة إلى أنها نسبة إلى الأنا، "وهي تحقق الوجود العيني، ومعناها قريب من معنى الهوية؛ لأن الهوية هي التشخيص، أو الوجود الخارجي، أو الماهية والتشخّص"²، كما نجد هيجل يعد المبدأ الأساس للفلسفة الوجودية يتمثل في "وصف الإنسان ما هو إلا ما يصنعه من نفسه، كما استنبط أيضًا أن الوعي العقلي بالذات هو في ذاته ولذاته الواقع كله، وهذا الأمر يفضي إلى أن الذات والوجود يشكلان ماهية واحدة في نظره"³.

فالمعايير والثوابت المرجعية؛ هي التي ترسم أبعاد الكيان البشري، الذي تمثل "الأنا" جزءًا مهمًا فيه، وفي تحديد ماهيته التكوينية، لكن تلك الثوابت لا تتجلى كوامنها، ولا تبين تعريفاتها الدقيقة التي تعبر عنها بوضوح؛ إلا مع تجربة إسقاطها وتفاعلها مع الواقع الإنساني، أو المحيط

¹ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ج2، (1994)، ص 169

² نفسه، ص 171

³ السليمان، أحمد ياسين، التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، رسالة دكتوراه منشورة، جامعة القاهرة، (2006). ص 81

"الأناوي" المتغير النسبي الافتراض، الذي يدور في فلك كل (أنا) إنسانية على حدة. أما في علم النفس، فنجد أن "فرويد حصرها حين جعلها جزءاً من مكونات الشخص الأساسية الثلاث؛ إذ إنها تكوّن مع غيرها من الأنواع النفسية الثلاث ذاتاً واحدة يعبر عنها سلوكها، فالشخصية وفق مفهوم فرويد الديناميكي؛ صراع ومقاومة بين قوى الشخصية، كما يمكن تصورها في إطار أنظمة فعلية ثلاثة، هي: 1- الهو، و2- الأنا، و3- الأنا الأعلى، فالطفل كله الهو، وهو موجود في الخصائص البيولوجية للإنسان، ووظائفه فطرية تسمى: الغرائز، وهو يشير إلى أن النظامين الآخرين في الشخصية اللذين لم يتكونا بعد، فـ "الأنا" و"الأنا العليا" تتكونان بناء على الخبرات التي سيمر بها الطفل فيما بعد"¹، وفي هذا التعريف تأطير كبير لفضاء الأنا الواسع، المتواضع عليه في العلوم النظرية الأخرى، وتخصيص لوظيفتها التي تشعبت في رأيه إلى غير وجهة.

كما أن الأنا "مصطلح يشتمل على عدد من العمليات الافتراضية التي يُستدل عليها من السلوك، وإذا شرعنا في تقييم (أنا) فردٍ ما؛ فإنه بالتالي يجب تقييم أنماط سلوكية متنوعة الاختلاف"²، وهذا السلوك البشري يتراوح ما بين الفعل والتفكير، فالتفكير يعد سلوكاً طالما أن الإنسان أصدره وفق الثوابت التي حكمها في تصريف أموره. وهذا ديكارت يتعمق في فهم المصطلح، وإثبات فكرة أن كينونة المرء ووجوده مرهونان بمدى قدرته على التفكير والتفاعل مع ما يحيط به، وقدرته التقييمية للأشياء؛ فقد عدّ "الوجود الإنساني مشروطاً بالتفكير، وإعمال العقول؛ حين قال: أنا أفكر، إذن أنا موجود، فأنا الإنسان ووجودها فيما تراه وتتوصل إليه عبر عقلها، وإن لم تكن؛ فإن هذا يضعف احتمالية وجود آخر، أو يتفاعل معه"³.

¹ منصور، طلعت، وآخرون، أسس علم النفس العام، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، (2003)، ص 344

² نفسه، ص 339

³ رواق، نور الهدى، الأنا والآخر في ديوان أبي نواس، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة محمد خيضر، الجزائر، الجزائر (2016)، ص 10

إن شخصية الإنسان (أناه)؛ نظام افتراضي، ننسبه إلى شخص ما بناء على ملاحظتنا لأنماط سلوكه، "وهي ذلك النظام الذي نفترضه، خاصة في محاولتنا لتوضيح السلوك ذي البون في الدلالة والمعنى بين الفرد والآخرين، والعمليات التي تحدث بداخل هذا الفرد، فهي نظام خصائص الفرد، وأساليبه في الحياة التي تحدّد توافقاته تجاه ظروف الوسط المحيط به"¹، وبذلك فإن عدم وجودها؛ مظنة اختفاء الآخر الذي يخاطبه، ويتفاعل معه، ويكون له مصدر تحفيز وإثارة على إصدار هذا السلوك، أو المواقف تجاهه، وذلك في المحيط الذي يعيش فيه، ويتفاعل معه.

إننا نلاحظ من ذلك إجماعاً أو شبه إجماع، أنه حين استخدموا مصطلح الأنا؛ إنما هم يقصدون به حصيلة القيم، والثوابت المعيارية غير الحسية المتشكّلة لديه، أو تلك التي كانت هبة إلهية اكتسبها مع وجوده، كالجنس والعرق والدين، "إنها مجموعة من القيم والمبادئ العليا التي تُعَدِّي ذاتاً ما، سواء من دين، أو معتقدات، أو تربية، إضافة إلى التي انتقاها الفرد بإرادته أو بدونها، عبر التربية التي تلقاها، أو المبادئ التي اعتنقها بنفسه بعد طول تفكير، مع تجربة تطبيق هذه القيم على الواقع، واحتكاكه بها، ووفقاً لهذه المراجع؛ ينطبع رأيه بالآخر، ويتبلور ويتحدد"².

الآخر: أما الآخر، فهو -المعادل الطبيعي أو المتصنع للأنا- مفهوم فكري أساسي، يصعب أن نجد تعريفاً جامعاً مانعاً يحل لغزه، ويللم الآراء فيه، ويُتفق عليه في الدراسات المتنوعة في الوقت نفسه، لكن "يمكن عدّه مفهوماً مضاداً لما هو نفسه، كما نستطيع أن نعبر عنه أيضاً بعدة ألفاظ؛ كالمختلف أو المغاير أو المتميز"³، المختلف عن الأنا والمغاير له، المتميز عنه بصفات تغاير تلك التي عنده. وهو شيء غير الأول، أو أحد الشئيين، " وهذا ما يحدد

¹ منصور، طلعت، أسس علم النفس العام، ص 336

² أفاية، محمد نور، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (2000) ص 26

³ نفسه، ص 26

وفق السياق المراد منه التمييز والإبانة، والآخر بمعنى: غير، كقولك: رجل آخر، وثوب آخر، وأصله: أفعل، من التأخر¹، إنه إذن في التعريفات اللغوية الأولية؛ معايير تشكل كائناً، وكياناً مستقلاً بصفاته، وقد يكون (أنا) أو (آخر) غيري.

ثم إنَّ الآخر وفق معظم الفلسفات الوجودية والتنظيرية - حتى النفسية منها والنقدية - ، هو ما "يخترق عالم (الأنا) العلائقي بمختلف أشكاله، وما يكون (الأنا) مجبراً على التعامل معه ضمن حيز المصالح المشتركة والمتوافقة، أو المتنافرة المتعارضة أيضاً، إن كان واقع الحال يفترض هذا الاحتكاك السلبي، مع تلك الأواخر التي يواجهها (الأنا) في هذا الوجود الذي يحيط بها، فكثيراً ما أكد هيجل في هذا ضرورة أن يقوم الوعي بالذات²، هذا الوعي الذي يتفاوت ويتعدّد وتختلف صورته بتعدد صور الآخر؛ "إذ إن كيانات الوعي متفرقة، ولكنها تلتقي على أساس غرابة كل جهة"³، وهذا الوعي هو المتسبب بتنوع انفعالات الكيان الإنساني - أو الأناوي- في تفاعلاته مع الآخر. ولئن صورت الوجودية الوجود بوصفه خارجاً عن الذات؛ أي آخريّة - أو ما يتشكل به الآخر-؛ فإن "الآخر في منظومة العلاقة بين الذات والوجود، كان التفسير الخلاق لهذه العلاقة في إطار علاقة (الأنا) بغيره، فالوجود يحمل طابعاً ممزقاً لا يكون إلا في كونه آخر، كمساواة للذات في التحول والتغير، فإذا كان (الأنا) هو ذاته نفسها؛ فإن كل ما ليس بـ (أنا) يصنف كونه آخريته"⁴.

ومن هنا يظهر تقاطع التعريفات وتشابكها فيما يُعنى بماهية الآخر، ولا بد هنا من الإشارة إلى فكرة جديدة حول الحقيقة الآخريّة، أو حقيقة الاعتراف بالآخر، فقد تفاوتت آراء معظم الدارسين بمختلف توجهاتهم ما بين التلميح والتصريح، بأن صراعاً ذاتياً "أناوياً" ينشب بقوة، ومعركة داخلية تقوم قبل أن تحدّد ماهية الآخر الذي يقابل أنه أو ذاته، ووفق نتيجة

¹ ابن منظور، لسان العرب، (1993)، م4، ص 12-13

² بوقرن، عبد الله، الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل، (2007)، ص 27

³ نفسه، 28

⁴ السليمانى، أحمد ياسين، التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، (2006)، ص

هذا الصراع وبعده؛ يتحدد ويحسم نوع العلاقة به، وفقاً وتصالحيًا، مسالمة أو عداء ومنافسة، "إن فهم الآخر والتجاوب معه مرهون بمدى وعي المرء بذاته -أو أناه-، وما تريده الأنا من هذا الآخر، ومدى كبر مصلحتها معه، أو اتفاقها، أو اعتراضها عليه، وربما أدى عدم فهم الأنا إلى مصالحة الذات"¹؛ إذ إنّ إدراك (الأنا) حقيقة الآخر وقدراته؛ مرهون بمعرفتها بذاتها، وقديماً "اعترف الإنسان بحاجته الشديدة إلى وعيه بذاته، عندما تفاجأ بمواجهات مع ذاته المتقلبة، في حالات شعورية عديدة؛ فقال مقراً بجهله: اعرف نفسك، فكل وعي يؤكد ذاته لنفسه، وفي الوقت نفسه يثبت ذاته للآخر؛ إنها جدلية الوعي بالذات، والوعي الآخر"².

إن النفس (الأنا) هي التي تحدد آخرها، وتحدد نوع صراعها معه، إذ إنّ "الآخر حاضر -وبكيفية وجودية- في المجال العام للوعي بالذات، لذلك فهو يمثل -وبشكل مفارق أحياناً- موضوع إغراء، ومصدر حذر وحيطة في الآن نفسه"³، كما أنّ عدم التوافق مع هذا الآخر، أو عدم القدرة على احتوائه، أو الاعتراف بأحقّيته في الوجود مع الأنا، تحت سقف الحياة الفسيحة؛ قد يستحيل إلى صراع تحبّطي، يفضي إلى نتائج غير محمودة في غالب الأحيان. "إنه التعارض بين كيانات وعي الذات ووعي الآخر، الذي قد يؤدي في النهاية إلى هيمنة أحدهما على الآخر"⁴.

تأسيساً على ما تقدم؛ ندرك أن الوعي بالذات يتصادم ويتعارض مع وعي الآخر، بعده منفصلاً عنه وخارجاً عن ذاته في كثير من الأحيان، لذلك "يؤكد هيجل ضرورة أن يقوم الوعي بالذات أولاً حتى نستطيع أن نتصالح مع موجودات هذا الكون، ومن ضمنها الآخر الذي يزاومنا عليه"⁵، "فالكون عالم فسيح يجوي موجودات عديدة -منها الأنا- كينونة كل آخر بالنسبة إليه، وآخر كل أنا، والتصالح معه أو التنافر؛ هو من أهم سنن هذا الكون في

¹ بوقرن، عبد الله، الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل، ص 28

² السابق، 28

³ أفاية، محمد نور، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ص 51

⁴ بتصرف، بن دحمان، حاج، الاستغراب وسؤال الأنا والآخر، (2021).

⁵ بوقرن، عبد الله، الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل، 27

التدافع، فنحن لا نعرف مَنْ نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن، وذلك يتم غالباً عندما نعرف "نحن ضد مَنْ"¹، وهذا ما يثبتته الواقع المعاش إن تأملنا أصغر حقائقه، حين صارت صراعات الحضارت الكبيرة تمامًا كصراعات الأنوات الصغيرة، مع فارق بسيط يتعلق بشكل مصلحة كل أنا أو كل آخر، واختلافها عن مصالح غيرها من الأنوات.

بين الأنا والآخر

طالما أن كثيراً من الدراسات الفلسفية والنفسية والنقدية قد أمنت في إثبات وجود جدلية، أو ثنائية بين قطبي الأنا والآخر وتأكيدها؛ كان لا بد من الحديث عن ذلك الصراع المفضي إلى تعريفات أكثر إبانة عن مفهومهما، فإذا كنا لا نستطيع أن نجزم بمعرفة الأنا (أو الذات) بالقطع واليقين؛ فإننا كذلك لا نستطيع استبانة الآخر، وتمثل رؤيته؛ بوصفه كياناً واضحاً، مكتمل الأركان، قائم المعالم، لكننا في هذا السياق؛ نستطيع إجراء مقاربات مفهومية، قد تفضي إلى قليل من الإشارات التي تُبرز شكل الأنا والآخر، وتسلط عليهما الأضواء لتظهرهما بصورة أكثر وضوحاً.

إن (الأنا) يدور في فلك الآخر، يلازمه ويربطه بجبل شفيف، يزواج بين رؤاهما، ويبقى التواصل بينهما قائماً، ونستطيع أن نقول: إنه تواصلٌ يُعنى بالبحث عن مصلحة كل طرف، ويدور في فلكها، "فكل منهما يبغى عيشاً أفضل، عبر امتلاكه المادة والقوة (مقومات الصراع البشري)، وإن كان على حساب الآخر، لكن الحديث هنا يدور حول تحديد هذا الآخر، وتحديد العلاقة به، فالآخر ليس ضد الأنا كلياً، بل على العكس؛ إنه قد يأتي ضمن تحيُّل الذات لنفسها"²، وقد تبين لنا سابقاً أن وعي الأنا بنفسها هي أهم ما يعينها على الوعي بالآخر مهما كانت درجة اختلافه، وبذلك يتم تصنيفه من قبل الأنا، سواء عدّه عدواً أو صديقاً أو شريكاً، أو كان هذا التصنيف موجوداً مع تخليق الأنا الإلهي الأول، كالجنس والعرق.

¹ هنتنجتون، صامويل، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ط2، ت: طلعت الشايب، نيويورك، (1999)، ص 39

² أفاية، محمد نور، الغرب المتخيل، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ص 51

إن الآخر بوصفه اختلافاً دينياً أو ثقافياً "يشكل أفقا للذات وأحياناً جزءاً من النظرة إلى الذات، سواء تقدم بعده شريكاً مسالمًا، أو في هيئة كيان غاز، أو تقدم إلى مساحة الوعي كاختلاف جسدي أو ثقافي"¹، بل إننا نجد من يذهب بعيداً إلى حيث الجزم بعد الآخر شرطاً لوجود الأنا، وحافزاً لتكوينه، فهذا سارتر، أحد رواد الوجودية في العصر الحديث، "يرى أن وجود الغير شرط لوجود الذات (الأنا)، ومفعل لنشاطها التكويني، فهو لا يرى ضرورة أن تنحصر في الذات الفردية دون معرفة للغير، وعنده أن الذي يكشف عن وجود نفسه إنما يكشف في الوقت نفسه عن وجود غيره، بل إن وجود الغير شرط لوجوده الذاتي"².

ونجد التاريخ الإنساني يشهد بصدق ذلك؛ فخلق الله آدم وزوجته (هو وهي) التي تعني "الأنا والآخر"، مع هذه الاختلافات الجذرية المتنوعة التي طالت جميع الصفات الخلقية والتكوينية والبيولوجية والنفسية، وأمرها بأن يعيشا في أرض واحدة ليعمرها، رغم هذا الاختلاف والتمايز الهائل بينهما؛ دليل على قدرة الأنا في خلقها الإنسانية الأولى على التعايش مع الآخر، وأن تحقق وجود الوعي به، وتوفر الانفاق والتفاهم بينهما.

إننا لا نستطيع أن نقف عند هذا الحد في تخيل أهمية وجود الآخر في حياة الأنا، ونستطيع القول: إن الأنا "لا تشكل شيئاً إلا إذا وعدت قدر الآخر، وقيمته في إثبات وجودها وتأكيده، إذ يمكن أن نصف الذات بأنها نوع من المعاوضة للصراع الذي يضع العالمين الداخلي والخارجي في مواجهة"³، فالآخرون ذوو كينونة تشكل (أنا) أخرى مستقلة، وإن وعي الأنا المقابلة لها، ولتفاعلاتها معها؛ هو الذي يكشف هذا الوجود لها.

لا بد لنا إذن أن نعي لزومية هذا الصراع، أو التشابك وحتميته، إضافة إلى الوعي به، هذا الصراع الذي يوضح عبر اتجاهاته المختلفة صورة "الأنا والآخر" بشكل أكثر تبياناً، إننا نستطيع القول -رغم كل ما تُكهن به حول التعريف السليم لأطراف هذه الجدلية-؛ إن

¹ نفسه، ص 51

² السليمانى، أحمد ياسين، التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، (2006)، ص 82

³ جوستاف، وينغ، جدلية الأنا واللاوعي، (1997)، ص 193

التعريف الحقيقي والمعنى التقريبي لهما ولكيانهما لا يمكن بحال أن يتجلى دون هذا التدافع الذي يجري بينهما بالضرورة وبحكم الحال البشري، فمعنى الآخر مرهون بوعي الأنا به ابتداءً، وفهم "الأنا والآخر" مرهون بصيرورة هذا الصراع، وتعمقه واستمراره.

إن ما يهمننا في هذه الدراسة النقدية الأدبية، أن ندرك أن لتلك التفاعلات الحاصلة بين أطراف هذه الجدلية دورًا كبيرًا في رقد الدراسات النقدية بمختلف أنواعها، إذ إنها تمنح الموروث الأدبي روحها، من خلال التكهن بالوظيفة المهمة لكل قطب -على السواء-، ودوره الفاعل في إنتاج هذا المنتج، وبصورة أكثر دقة يمكننا أن نعد الآخر -من ناحية ثانية- يتصدى لدور أساسي في العملية الإبداعية؛ ذلك "أنه حَفَزُ للأنا على إخراج مقولتها من وضع الكمون، واستنفار لقدراتها على المواجهة والاستبصار، ومعنى أكثر نصاعة: إن الآخر شريك للذات في آلية الإنتاج، وصناعة الدلالة، سواء بسواء؛ فالذات والموضوع الآخر معًا، وما بينهما من علاقات متبادلة؛ هما اللذان يصنعان الموقف، والفكر، والشعور"¹.

إننا لا نستطيع تغليب صوت الأنا وقيمتها في تلك العملية أو النتاج الإبداعي -على أهميته الجليلة- على صوت الآخر، فالعلاقة بين الأنا والآخر تشاركية تبادلية، إذ الأنا هو الصوت الداخلي الذي يترجم ما يحس به ويعتقده، بينما الآخر هو صوت ل (أنا) أخرى، وليس صدى له، إنها (أنا) نابضة، توازيه وتواجهه في حلبة صراع الأنوات، وتناحرها، وإن اختلفت تسمياتها وتباينت في رؤاها. وأياً يكن؛ فإن "الصيغة الغيرية الآخريّة تبقى على خفوتها ووهنها منفردة؛ لأن وجودها خارجي، ولن تكتسب قوتها إلا باقترانها بالصيغة الذاتية اقترانًا معللاً"²، إنها إذن "علاقة قدرية، تمّوها وتضبّبها المسميات المختلفة، بينما يعرّفها ويبيّنهما وجودها وتناحرهما القائم اللازم في هذه الحياة، فالذات هي التعبير الأكثر اكتمالاً لترتيبات

¹ القعود، فاضل، جدلية الذات والآخر في الشعر الأموي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، القاهرة، جمهورية مصر العربية، (2007)، ص 11

² نفسه، ص 11

القدر التي ندعوها فردًا، وليست هدف الحياة لكائن فردي فقط، وإنما هي مجموعة يكمل أحد أعضائها الآخر، من أجل صورة ونتيجة أكثر اكتمالاً¹.

شاعرية بشار بن برد بين رؤى الماضي والحاضر

إن المتأمل في تجربة بشار بن برد الشعرية، يجدها تجربة ثرية حيوية، ذات صفة إبداعية، تحتمل المزيد من الدرس والبحث، تتمثل في مناهج ورؤى نقدية حديثة، تسير غور شعره وشعريته، وتستنتق دلالات نصوصه، وتكشف كوامنها، فكان بشار -الذي ولد في فضاء مكاني وزماني كان له كبير الأثر في تكوين تنوعات خطابه الفني؛ قد "نال حظاً وفيراً من الثقافة المتهيجة أسبابها، والممهدة سبلها في ظروف الحقبة الحياتية التي ساكنها، فبشار بن برد الذي ولد في العصر الأموي سنة 96 / ت 168هـ²، وناف عمره على السبعين عامًا، عايش إحدى أكثر مراحل التاريخ الإسلامي موارًا واضطرابًا، وهي فترة انتهاء العصر الأموي، وبزوغ العصر العباسي؛ الذي يعد حقبة محورية في تاريخ العرب وحضارتهم، وما لذلك من تبعات سياسية واجتماعية، وقد "تصدى مع زمرة معدودة من الأدباء والشعراء لدور النخبة في عمليات المثاقفة، وعنونوا بإنتاجهم تلك المرحلة التي ضجت بالمعارف والعلوم المتأصلة فيها"³.

كانت بيئات البصرة آنذاك ما تزال تُدوي بتلك الحركة الأدبية التي كان قوامها جرير والفرزدق، وقد أدركهما بشار بن برد في نهاية أيامهما، وقد عُدد من أصحاب الكلام الستة، وأحد الدعائم التي قامت عليها حركة الكلام في البصرة، فهو "من مؤسسي أول ندوة كلامية في تاريخ العقل الإسلامي، إذ يجتمعون في تلك الدار ويتناقشون ويتناظرون في شتى الآراء والمذاهب إلى الحد الذي فرقههم شيعًا"⁴، فكان لذلك أثره القوي المسرع في إظهار مواهبه وإبراز مكانته، وذلك مع اجتماع مواهبه الشخصية؛ كالذكاء، واتقاد القريحة، وسرعة البديهة، وحسن

¹ جوستاف، وينغ، جدلية الأنا واللاوعي، ص 139

² ابن برد، بشار، ديوان بشار بن برد، ت. محمد الطاهر بن عاشور، الجزائر، (2007)، ص 18

³ نفسه، ص 7

⁴ الحاجري، طه، بشار بن برد، ط5، دار المعارف، (1980)، ص 18.

المنطق؛ فاستطاع -إثر هذه العوامل كلها- أن يترك لنفسه بصمات جليّة، كان لها كبير الأثر في مسيرة شعر المجددين من بعده.

إن بشار بن برد من أكثر الشعراء اتصالاً بالتراث القديم وأنضجهم تمثلاً له، فقد "أحيى الماضي من خلال الحاضر، وأخصب الحاضر من خلال اتصاله بجذوره، وظل الشعر العربي عنده يحتفظ بشخصيته الخالدة، كما ظلت معانيه وأغراضه البدوية القديمة تحتفظ بجميع رواسيها الخيالية"¹، فهو خاتم عهد الشعراء المتقدمين وقائد طليعة الشعراء المولدين، وقد شهد معظم نقاد الأدب قديمه وحديثه بإجاداته وأصالة شعره، كما عدّ شعره أمّوذجاً دالاً على التحول الذي أصاب الشعر العربي، كأحد أبرز تحولات ذلك العصر الذي عجز بمستجدات طافت جميع الأصعدة. إضافة إلى "أن تجربته الشعرية قد جسدت الصراع البنيوي الذي عاشته الثقافة العربية في حقبة تاريخية مشحونة عقائدياً وسياسياً واجتماعياً؛ حيث ظهرت ولأول مرة الانقسامات الكبرى وتفاقت الإشكاليات والإثنيات الثقافية"²، وقد آلفها بشار وعابنها معاينة الرقيب الواعي المتبصر.

ولا شك في أن شعرية بشار بن برد كانت -وما تزال- مثار نقد واهتمام لدى عمالقة النقد الأدبي قديمه وحديثه، فقد كان لتلك الغمامة أو الصورة الحالكة التي رسمت حوله وأحاطت بسيرته، كرميه بالشعوبية والزندقة، وكثير من الصفات الذميمة المقترنة بذكره، إضافة إلى هجائه اللاسع النابي لكثير من رجالات عصره وأعدائه الذين بالغ في تحشيدهم لسوء تعامله ومعاشرته؛ أثره البارز في دواعي إصدار تلك الأحكام النقدية على شعره، إلا أننا نجد رغم ذلك كلّ إجماعاً أو شبه إجماع لدى زمرة كبيرة من نقاد عصره على أنه زعيم المحافظين الذين ما فتئوا ينافحون عن موروث القصيدة العربية الجاهلية بصورتها ومضمونها، وممهد درب المولدين الذين أسعفهم ذكاؤهم في التخلص من بلوى الحضارة التي اجتاحت حياتهم وغيرت

¹ موافي، محمد عبد العزيز، حركة التجديد في الشعر العباسي، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، (2007)، ص 182

² نفسه، ص 73

مساراتها، وذلك عندما افترض أن تكون الحضارة مظنة التغيير والتجديد لرسوم الماضي ومعانيها، بل حتى نسيانها وتبديدها.

فقد أعلى الأصمعي من شأن بشار، وجامله حق المجاملة حين قال: "ولد بشار أعمى، فما نظر إلى الدنيا قط؛ وقد كان يشبه الأشياء بعضها ببعض في شعره؛ فيأتي بما لا يقدر البصراء أن يأتوا بمثله"¹، إلا أنه لم يستطع أن ينحي عنه حكمه المكين في تفضيل المحافظة على التجديد، خاصة عندما صنف الشعراء وفق حقبهم الزمانية التي عاشوا فيها، وقد أصر على أن "جودة الشعر مرهونة بتقادم العهد وقدمه، ويتبدى ذلك في قوله: بشار خاتمة الشعراء، ووالله لولا أن أيامه تأخرت لفضلته على كثير منهم"².

وذكره الجاحظ بشاراً في البيان والتبيين حين قال: "إن بشاراً كان خطيباً، صاحب منثور ومزدوج، وسجع ورسائل، وهو من المطبوعين أصحاب الإبداع المتفنين"³، كما رأى ابن قتيبة أن بشاراً "أحد المطبوعين الذين لا يتكلفون الشعر، ولا يتعبون فيه"⁴.

لقد كان التخاصم في شعر بشار، يتجاوز موضوع التفوق والاستماتة في المحافظة على الموروث التقليدي الموروث، وحمله راية الأسلاف من رواد الشعر العربي ومبتكريه، إلى قضية الإجابة والتفوق الفني؛ وهو حكم في كثير من نواحيه شخصي يجيد عن الموضوعية النقدية؛ إذ إن عاهة العمى التي نالت منه وبداة هجائه ساعداً في التقليل من شأن شعره رغم انتشاره وشهرته في ذاك الزمان، ولكل من النقاد دوافعه ومرامييه في ذلك، بين من تسبب هجاء بشار له في بناء حواجز مجافية لا موضوعية في ما بينهم، فيغدو بذلك متحيزاً ومتحاملاً، فباتوا بين من تجاوز النظر إلى فنية بشار وتمكن شعره وبراعته، إلى نبش أحقاد دفيئة ضللت أحكامه

¹ الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني، دار الثقافة، بيروت، (1981)، ص 143-147

² نفسه، ص 142

³ نفسه، ص 145

⁴ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، الشعر والشعراء، ط 2، ت. أحمد شاكر، دار المعارف، (1982)،

ص 761-764

مواقفه، وبين من ألقى طعوناته الفنية في شعر بشار بصرامة وحزم لا هوادة فيه، مغطياً آراءه ومتكئاً فيها على حجة العمى الذي عرف به، ومفترضاً تأثير ذلك البالغ في جودة أدائه وتفوقه. ثم إننا نلاحظ أن جلّ النقاد القدماء الذين حكّموا شعر بشار وأدأه؛ لم يستطيعوا التخلص من قيود التراث وسطوة التفكير الجمعي الذي يميل إلى التقليد ويحيي أنصاره، وينبذ التجديد أو يتقبله بمكابدة وعلى كره. في الحين الذي لم يكن فيه التجديد ومقاربة الحدائث عند بشار في شعره وحسب، بل كان سمة عامة فيه، تسم أفكاره وتغير ثوابته وترسم آراءه العجيبة، فقد توخّى الشاعر عبر ما تشرب من معاني الحدائث والثقافة مزاجية الماضي بالحاضر الطارف الذي رأى فيه من الصلاح ما لم ينتبه إليه أولئك التقليديون من الشعراء والنقاد، على الأقل كما كان يرى هو وما حاول المنافحة عنه في حياته.

ومن المحدثين، لا يمكن أن نغفل ما قال طه حسين حين شكك في صدق الآراء التي أعلنت شأن بشار ومجدته، لما انبرى يقنعنا بأنها "مدفوعة بمخاوف من سفه بشار، وازورار العلماء عن هجائه، وهذا الذي دعاهم إلى وصفه بأنه أشعر أهل زمانه، وسبب آخر هو إكثاره من الغزل الذي رقق فيه؛ فأحبه الظرفاء وأصحاب الخلاعة وتغنى فيه المغنون...، فكان هذا كله مدعاة لوقوع قبول شعره في نفوس كثير من طبقات المجتمع، إضافة إلى تخوف النقاد مثل سيبويه والأخفش والأصمعي منه، مع كراحتهم الشديدة له إثر ذلك من المساس به إتقاء شره وكفماً لأذاه وهجائه المقذع البذيء، ونعتهم إياه بأنه أشعر أهل ذلك الزمان"¹.

على أن طه حسين امتدحه في سياق آخر - حين أثنى على شعره - فقال: "إن بشاراً كان موفور الحظ من الإجابة، ولكنه لم يكن أشعر أهل عصره، فكان من أهل عصره من يجب أن يتقدم عليه كأبي نواس، وقال في سياق آخر: ومهما يكن لبشار من الأشعار الجياد البارعة فأنا لا أحبه ولا أميل إليه"²، ولعلنا بهذا الحديث نستطيع أن نستدل على شيء من

¹ حسين، طه، حديث الأربعاء، ط 14، القاهرة: دار المعارف، (1952)، ص 518

² نفسه، ص 516

دواعي هذا الحكم الصارم، لكنه تراجع عن هذا الحكم الذي بناه على عاطفة شخصية في سياق آخر حين قال "إنه يرى بشارًا في الهجاء أصدق منه في أي فن آخر، فهو أقل الناس حظًا من صدق اللهجة والعاطفة"¹. إذن، لقد كان حكمه في بشار جزئيًا وفنيًا فقط، وقد عبر فيه عن تفوق بشار في فن واحد دون غيره، ودون الالتفات إلى أصالته وإجماع السالفة من النقاد على أنه تصدى لحمل إرث السلف من شعراء عصور العرب الدارسة، ولعل قبح الهجاء الذي صدر عن بشار قد ساهم في تنفير نقاده اللاحقين وليس مهجويه حسب.

كما نجد العقاد يؤيد طه حسين، ويذهب مذهبًا مشابهاً لما رأى، حين قال: "هو ليس بالشاعر المخلص الصادق حين يمدح وحين يتغزل ولا حين يرثي، ولعله إن صدق إنما يصدق في موضعين اثنين من شعره؛ حين يهجو لأنه يمثل سخطه على الناس أصدق تمثيل، وحين يذكر نفسه وسوء مكانته بين الناس"². وبهذا نلاحظ أن كثيرًا من النقاد قد جحدوا فضل بشار في حمل أمانة الحركة التجديدية في تلك المدة، وأشركوا غيره بهذا الفضل، على أنه يظل أحد أعمدتها التي تعاضدت مع غيرها في سبيل النهوض بتلك النهضة. وعليه فمن الغلو أن ننسب هذه الحركة التجديدية برمتها إلى بشار؛ فقد "نفض بيعتها معه كثير من الشعراء الذين ظل التراث القديم أمامهم نورًا يهتدون بهديه، وينسجون على منواله، ويقومون نتاجهم بمقدار قربه منه أو ابتعاده عنه"³.

وهذا ما ذهب إليه المازني الذي لم ير أن بشارًا أبو الشعراء المحدثين، كما أنه "لم يجد لشعره أي مثلبة سوى قدرته على الطرح الجيد، ذي القدرة على الموافقة للمعنى الذي يعالجه، فلم تكن ميزته سمو المعنى، وقوة الخيال، أو صدق العاطفة، أو إخلاص السريرة أو نفاذ البصيرة"⁴، في الحين الذي رأى فيه شوقي ضيف بشارًا محافظًا تقليديًا بامتياز، فهو "إذ يستوفي

¹ نفسه، ص 520

² العقاد، عباس محمود، مراجعات في الأدب والفنون، مؤسسة النداوي، (2014)، ص 520-521

³ موافي، محمد عبد العزيز، حركة التجديد في الشعر العباسي، ص 182-183

⁴ المازني، إبراهيم، بشار بن برد، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (1987)، ص 112

في مدائحه خاصة قيم التعبير الجزلة، وكل ما تقتضيه الجزالة من رصانة وقوة في البناء؛ يزاوج ما بين الماضي والحاضر، ويعتمد اعتمادًا شديدًا على الأصول التقليدية للشعر القديم¹، لكنه "استطاع أن يضيف في مديحه إلى العناصر البدوية القديمة عناصر مستحدثة، وهي تبدو قليلة في قصائد الأموية"². وقد أكد يوسف خليف ما ذهب إليه شوقي ضيف أيضًا³.

أما المنتصرون لشاعرنا في عصرنا الحالي، فمنهم أحمد ملحم في كتابه (الحب والموت في شعر بشار بن برد)، إذ يلتمس تعليلاً لتلك الآراء السابقة التي حكمت على شعره بانحطاطه الفني، ورداءة الجودة في مواضع دون أخرى؛ فقد كانت مرد حال قائمة عاشها نتيجة عماء وشعوبيته، وهوانه على الناس، "فإن ما يؤخذ على كثير من الآراء حول بشار؛ محاولة جعل العمى قطب الرحى الذي تدور حوله شخصية بشار إنساناً وفناناً، حتى بعضهم يرون أن بشاراً مبدع فنان في ما يقوله كله من شعر صادر من منطلق آفته، وهو في الوقت نفسه؛ دُونَ مستوى عامة الشعراء، إذا ما دس أنفه في شؤون المبصرين، والحقيقة أن شعر بشار لا يمكن أن يُفهم، ما دمنا نظن أنه يعكس ظروف صاحبه العضوية، وإن معالم التفكير الرمزي تضيع من أيدينا إذا أصررنا على أن ثمرة شعره ينجم عن فقد بصره كما تصدر النتيجة عن السبب"⁴.

إن تفاوت الآراء النقدية في الشاعر -صاحب الديوان الكبير- مقارنة بما نُسب إلى غيره من شعراء تلك المرحلة؛ لا ينفي عنه أصالته التاريخية على الأقل، واحتماله لكثير من الآراء والدراسات النقدية لغزارة منتوجه وضخامته، ولا ندري مَنْ من تلك الآراء قد بني على ما سبقه ومن منها أصيل، ومهما يكن؛ فإن البحث والاستقراء العلمي والمنهجي الدقيق هو السبيل الأسلم للخلاص من دوامة هذه الاضطرابات النقدية؛ إذ يمكن أن نصل إلى حكم منصف في شعر بشار من خلال البحث العلمي المتكئ على قواعد نقدية جادة.

¹ ضيف، شوقي، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، مصر: دار المعارف، ط11، (1960)، ط8، ص153

² نفسه، ص 211-212

³ خليف، يوسف، نحو منهج جديد في الشعر العباسي، القاهرة: مكتبة غريب، (1998)، ص24

⁴ ملحم، إبراهيم، الحب والموت في شعر بشار بن برد، إربد: مكتبة الكنانة، (1998)، ص25

أثر العمى في رؤية بشار بن برد لـ "الأنا والآخر"

لقد أغفلت كثير من الدراسات النفسية القديمة التي تناولت التفاعلات النصية لأنا الشاعر في شعره -مع ما يخاطبه، وأثر نفسية الأديب، ومخبوءاته في إنتاجه-؛ جانباً مهماً و جدلية لا مناص من دراستها والالتفات إليها، إذ إن إفرازاتها أمارات أكثر جلاء وأبرز ظهوراً في سياقٍ تعرّف نفسية المبدع و خلاصة تكوينه أو العاهة التي تلازمه وأثرها فيه، جدلية تهيأت سبلها واشتد عودها بتأثير هذا العمى في نفوس الشعراء ذوي العاهات، والعميان منهم تحديداً، وإن كانت جدلية تلزم الأصحاء أيضاً، لكن حدة الصراع فيها قد تكون معتدلة مسيطر عليها بدوافع كثيرة، إذ لا شك في أنها عند ذوي العاهات أبين وأظهر، فهي متلازمة تتعاضم وتتضخم سطوتها بالضرورة بسبب هذا الحال القاتم المغرق في السواد، ألا وهي "أنا" الشاعر (ذاته)، و"الآخر" (الغير) الذي يخاطبه بشتى أشكاله؛ بشرّاً كان أو جماداً أو حتى خيالاً متصوراً، ومستويات التعبير الفني عنهما.

و لم نجد من تلك الدراسات الكثيرة التي تناولت بالدرس بشار بن برد، ما ينظر إلى ما وراء أماراته وآثاره في أكثر التعرّف إلى دافع العمى وتأثيره في فنيته، أو الصورة الشعرية التي رسمها وأبدع في نسجها رغم عماه، نجد أن الذي دفع الشاعر إلى السير في هذا الطريق الجانح المفرط في الانحراف أحياناً؛ أنا عجيبة ضمنتها جنبات هذا الشاعر الأنيّف ذي النفس العلوية التوّاقة؛ فقد وقف العمى سداً متيناً أمام أنفته تلك وغروره المفرط، فأسهم في إطلاق ردّات فعل عجيبة غير متوقعة منه؛ "إذ غالباً ما تكون عاقبة العمى معاناة وقلقاً مستمرين، يحيا فيهما الكفيف تحت تأثير هذا القلق حياة تفرض عليه أن يعيش في صراع بين عالم المبصرين وعالمه الخاص به (المحدود)، فيلجأ نتيجة لذلك إلى أنواع من الحيل المساعدة في هروبه من هذا الواقع"¹.

¹ خير الله، سيد، سيكولوجية الطفل الكفيف تربيته ودراسات نفسية تربوية اجتماعية للأطفال غير العاديين، (1967)، ص ٣١

لقد كان بشار بن برد أشد الناس تبرُّماً بالناس، وسلبية تجاههم، وأكثرهم عداً وكرهًا، بل إنه كثيراً ما نصَّب نفسه حكماً؛ ذا صدارة، وصاحب رأي في إطلاق الصفات والأحكام على البشر والعباد، فقد "روي أن محمد بن صالح بن الحجاج قال: قلت لبشار: إني أنشدت فلانا قولك:

إذا أنت لم تشرب مراراً على القذى ظمئت وأي الناس تصفو مشاربه

فقال لي: ما كنت أظنه إلا لرجل كبير؛ فقال لي بشار ويحك! أفلا قلت له هو والله لأكبر الجن والإنس"¹.

فلعل ما عرف به هذا الأكمه، الذي أبصر الدنيا ورسمها بعين قلبه من دمامة الخلقه وفضاظة الطبع، وسوء العشرة، إضافة إلى تلك الوصمة الشعوبية التي لازمته وقرت على الألسن عند ذكره منذ أن شبَّ عن طوق الصبا، جعلته يرفض الإقرار بالواقع الذي ألفى فيه نفسه أكمه منبوذاً مداناً متهمًا حيثما ولى بوجهه وألقى برحله، "فالشخص الأعمى أكثر تعرضاً للإجهاد العصبي، والشعور بعدم الأمن وخيبة الأمل التي ربما تسبب له التوتر، وربما تؤثر في صحته النفسية"².

إننا نجد أنا بشار في شعره؛ متوترة غاية التوتر، فهي نرجسية متعالية حيناً، ومحبطة كسيرة حيناً آخر، ونجدها (أنا) يفوح منها عبق البغض والكراهية أحياناً كثيرة، وذلك في الوقت الذي نجده فيه يشرع بتحطيم ذات غيره (الآخر) عبر وسيلة لغوية، نجح في الاستعانة بها؛ لتوصيل تجربته الشعورية، فلطالما عُدَّ الشعر دفقة روحية تمثل تجربة في واقع مادي لا تنفصل عنه، يعاقره المبدع المكبوت للانقضاض على محبطيه بالنقد والهجاء بشراسة فاحشة أحياناً.

إن هذه الحالة الشعورية التي أصابت بشاراً، قد أوجدت في نفسه تلك الردة العكسية التي تحدت عنها علم النفس وعزتها؛ كثير من الدراسات النفسية إلى الكبت والحرمان الذي

¹ الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني، م3، 154

² حمزة، مختار، سيكولوجيا ذوي العاهات، (1956)، ص 125

يقاسيه أولئك العميان، فهو السبب المباشر لتشكيل تلك الآراء السلبية تجاه العالم المحيط بهم، إضافة إلى إخراج الأفانين الشعرية، بل شتى أشكال الإبداع، "فصراع ذي العاهة مع الواقع هو الذي يولد كبت الرغبات الغريزية ويجرمها من الارتواء ويعد الفرد عن العالم الخارجي ويقوي اهتمامه بالعالم الداخلي اهتمامًا يذكبه الخيال والحلم، كما أن هذا الانطواء يؤدي إلى تحليل الذات وإلى الاستبطان ويؤدي إلى الإبداع الفني"¹، حيث "إن الإبداع الفني ظاهرة تنشأ عن إخفاق الغريزة في الارتواء في الواقع"². وهو "تصريف للطاقة الغريزية نحو غايات عديدة، كما أنه هروب تحريري أو ارتواء تعويضي بسبب كبت الغريزة الجنسية مثلاً، فهذه العاطفة تنصرف بالتعويض إلى مُثُل عليا، كالشعر والدين وأعمال البر وما إلى ذلك، وهي قادرة على تحويل صراعاته النفسية وتنفيها، فالأسطورة تمثل التصعيد البدائي، وهي الحلقة التي تربط الفن بالدين.. وهذا الانطواء النفسي يؤدي إلى الإبداع الفني"³، وقد أقرت كثير من الدراسات النفسية باقتران الإبداع والتعبير الإبداعي عن الحالات الشعورية التي يقاسيها الشاعر بذوي العاهة وأصحاب العيوب؛ "إذ إن ارتباطاً لصيق الصلة متين الوشائج ينشأ ما بين العاهة والإبداع بشتى أشكاله ومختلف أنواعه، فالفعل الإبداعي يرتبط في الغالب بتوتر نفسي وضجيج وجداني وتهيج انفعالي يكاد يغشى كيان المبدع كله"⁴.

كما أن هذا الانطواء الذاتي الذي يلجأ إليه صاحب العاهة، هو ما يعزو انبعث كثير من النتاج الإبداعي الفريد الذي جادت به قرائح الشعراء والأدباء العميان عبر التاريخ الأدبي أجمع، حين أدّت آفة العمى دوراً رئيسياً في تقوية شاعريتهم؛ وذلك لانصراف مخيلاتهم إلى التصور، فكلما تسامت النفس لدى المبدع كانت في إبداعها أسمى. "فالتوتر والقلق اللذان

1 الدروبي، سامي، علم النفس والأدب، معرفة الإنسان بين بحوث علم النفس وبصيرة الأديب والفنان، ط2، القاهرة، (1981)، ص 230

2 نفسه، ص 230

3 نفسه، ص 230

4 السابق، ص 7

يلازمان المبدع جديران بأن ينشأ أعمالاً قل من يبلغ شأوها من غير المبدعين. بل إنه يمكن القول بأن المبدع يعنى بقيمة الإصلاح النفسي في صيانة الحياة وإسعاد الأحياء"¹.

وقد حدثنا التاريخ الأدبي العالمي عن كثير من الأدباء والشعراء المكفوفين، الذين استطاعوا أن يبرزوا بصدق شاعريتهم وحرارتها وخيالهم الجامح، أكابر الأدباء والشعراء الأصحاء، مثل هوميروس اليوناني، وملتن الإنجليزي، وشاعرنا بشار بن برد، وأبو العلاء المعري، وغيرهما من العرب، وقد قيل قديماً: "إن الإنسان الذي يعاني هو نفسه الإنسان الذي يبدع"².

كما انتبه الجاحظ إلى ذلك حين قال: "قد تدفع الآفة صاحبها إلى التفنن والإبداع، فالعميان من أذكى البشر ويتصفون بقوة الذهن وصفائه لأنهم غير مشغولين بالتفريق بين الأشخاص، والنظر يشعب الأفكار وفي إغلاق العين اجتماع اللب"³. وهو ما وعاه بشار وأدركه في نفسه، الأمر الذي دفعه إلى مزيد من الغرور والإلحاح في الدفاع عن إبداعه فأقره بلسانه وشعره حين قال:

عُميتُ جنيناً والذكاءُ من العمى فجئتُ عجيبَ الظنِّ للعلمِ موئلاً
وغاضَ ضياءُ العينِ للقلبِ رائداً بحفظِ إذا ما ضيع الناسَ حصلاً⁴

وقد برز على مر التاريخ البحثي الحديث عدد من الدراسات النقدية التي وقفت على شعر بشار ابن برد وغيره من الشعراء العميان، مثل المعري، عنيت بما يرتبط بأثر كَفّ البصر فيه، وفي أدائه الشعري، وتشكيله اللغوي وصوره، وكذا البعد الفلسفي والنفسي الذي اعتمل في نفوسهم؛ إثر ما يعانونه من تبعات الضرر الآتي من عماه، والضرير من الضرر؛ إذ إنه لا بدّ للعمى أن يترك أثراً سلبياً، وشعوراً خانقاً بالنقص في نفوسهم، وفي آثارهم بالضرورة،

¹ حمزة، مختار، سيكولوجيا ذوي العاهات، ص 69-71

² نفسه، ص 16

³ المقدسي، أبو نصر، اللطائف والظرائف، المطبعة الوهبية، مصر، (1879)، ص 109

⁴ الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني، ج3، ص 207

فتجعلهم ينحون منح متطرفة في الفهم والسلوك أحياناً، ومن ذلك ما نلاحظه متجلياً في تلك النظرة الفلسفية القائمة لدى المعري، وتلك التجليات العجيبة التي خرج بها في سياق فلسفته لكل موجودات الكون ومنها ماهية الأنا (أناه) والآخر، ووجودهما، ونظرته لهما، ولا نستطيع إغفال أنا بشار الشاطحة التي أفرط في إكبارها وتجسيمها أيضاً، ونظرته السلبية للآخر الذي أبدع في معاداته عبر تلك اللهجة الهجومية في هجائه الذي أكثر منه إكثاراً عجيباً، حتى صار أشهر سمات شعره وأظهرها على كثرة فنونه وتنوع موضوعاته.

أياً يكن؛ فلا بدّ أن يكون لتلك الصورة التي قرأناها عن أناه الغربية وطريقة التعامل معها ومراعاتها ولردة فعله العنيفة تلك، إضافة إلى هجائه الذي عرف به دون غيره تجاه الآخر، المتمثل في الناس والمجتمع، لا بد خلف هذا كله شخصية مضطربة البنية، ودوافع وأسباب نفسية دفينّة أنشأته ليس من أقلها العمى. وهي ما حاول علم النفس الحديث إثباتها أو المراهنة عليها في كثير من دراساته؛ إذ "إن الهجاء بهذه المعاني العنيفة السلبية أقرب إلى التحليل النفسي من غيره من الفنون كالرثاء والمدح"¹.

وندرت بين كثير من الدراسات السابقة من حاولت تقريب الأفهام حول أكثر معطيات الشاعر بشار بن برد ارتباطاً بنفسيته وظروفه، وهي تداعيات أناه المأزومه ورأيه بها وبآخره على إنتاجه الأدبي والشعري، ودون انفصال لأي قطب من قطبي هذه العلاقة المتزاوجة عن الأخرى، إذ لا شكّ في أن رأيه بالآخر كان مردّه أناه غريبة الأطوار شاطحة الآراء والرؤى وما يدور في فلكها، وذلك لن يتأتّى لنا دون عرضه على غير علم وغير منهج علمي؛ إذ لا اختلاف في أنّ الفن والعلم ينشدان كلاهما المعرفة، وإزاحة الستار عن مخبوءات النفوس البشرية. فلطالما "حاول الإنسان المعاصر أن يواجه أزمات حياته ومآزقها وأن يفهمها ويتفهمها في ضوء المعرفة النفسية التي أتاحتها علم النفس والتحليل، إن علم النفس كغيره من العلوم الإنسانية الأخرى يرنو إلى غاية ما يريد نوالها، أو إلى تقريب الأفهام حولها على الأقل، فكما أن فن

¹ ياسين، معتز، البواعث النفسية في هجاء بشار، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة البصرة، البصرة، العراق، (2013)، ص 153

الأدب ينزع هو الآخر إلى غاية، فكل منهما إذن هو غائي النزعة وينبغي التسليم بأن الأديب المبدع أو الشاعر الملهم، إنما هو قد خلق لقصائده، وأن انسجامًا خفيًا يوجه نحو هذه الغاية جميع وظائفه النفسية¹، فكثيرًا ما عدت المناهج النقدية دراسة شخصية الأديب عن طريق الظروف المحيطة به نفسيًا أو اجتماعيًا قبل الاشتباك مع نصوصه، موجهاً فاعلاً ومسهلاً للكشف عما يخفى وراءها، "إنها أكثر المناهج لصوقاً بالحقائق التي يسعى الباحثون لها' إن مفاهيم الفكر قد حيرت المشتغلين بالميتافيزيقا لعدة قرون وإلى الآن ما زالت تحير المشتغلين بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، في محاولاتهم المستمرة لفهم الإنسان ومشكلاته، خاصة عندما يصبح هو نفسه موضوعًا للدراسة"².

يعد العمى أبرز معالم شخصية بشار بن برد، وأكثرها شهرة، ذلك العمى القبيح المشوه الذي كشف عن قبح نفسه ودواخله، وأبان عن أزمة نفسية وصراع داخلي عنيف شديد الوطأة عليه. فعجز الكفيف عن الرؤية ينشأ عنه اختلاف في أنماط سلوكه ويجعله في مجال الإدراك أقل حظًا من المبصر، "فيكون عالمه بسبب ذلك عالمًا ضيقًا محدودًا لنقص خبراته في العالم الذي يعيش فيه، ويضاف إليه أن هذا العجز يقوى عنده عندما يسهم الجماعة في تثبيت هذا الشعور الذي يفرض عليه عالمًا محدودًا"³، ولعل هجاءه، وردّات فعله السلبية تجاه الآخر؛ جاءت نتيجة طبيعية على رد فعل عنيف تلقاه من مجتمعه الذي عاقبه على عاهة لا علاقة له بحلولها فيه.

فلا شك إذن في أنه كان يغالب رغبة جامحة في الاندماج في مجتمعه، واختراق عالم المبصرين، واستكناهاه والقرب منه، فتقديم الشيء الذي تهابه وتحشاه، مضنة محبته واسمائه، وكسر الحواجز التي يبنها عماء بينهما، إنه يحاول عبر هجائه هذا إثبات أناه وتحقير أنا الآخر والتهوين من قدرها، وقد كان في ذلك أمام خيارين اثنين لا ثالث لهما، فإما أن يسلك سلوكًا

¹ حمزة، مختار، سيكولوجيا ذوي العاهات، ص 25

² بوقرن، عبد الله، الأخرفي جدلية التاريخ عند هيجل، ص 26

³ خير الله، سيد، سيكولوجية الطفل الكفيف وتربيته، ص 31

تعويضياً متحدثاً عجزه وقلة حيلته، ومحاولاً الاندماج في عالم المبصرين والنفوذ إليه بعنف وكيفما اتفق وبقدر ما يستطيع، حتى وإن كان ذلك يتسبب في إبراز ذاته وإظهارها بأقبح الوسائل التي يمكن أن يستعين بها المرء، كالهجاء الفاحش وذم الناس وتحقيرهم، وأما الخيار الثاني فهو أن يلجأ إلى العزلة التي تشعره بالراحة وإن كانت راحة مؤلمة وموحشة، فيبقى في حياته محاولاً مدافعة هذين الخيارين من حين إلى آخر. فلا بد إذن أن يكون لهذه العلاقة المضطربة بين أنه وأنا الآخرين المحيطين به والمعاصرين له أثر كبير في شعره، وفي مستوى التعبير النفسي عن ذاته وذات غيره، وقد أدى هذا الاضطراب إلى اتساع رفق العداوة والبغضاء بينهم، وكأني به إذ يواجههم يقول: طالما أنكم مصرون على تذكيري بأفتي وعلتي فأني لن أتردد في المنافحة عن أناي بهجائكم ومواجهتكم.

إن هذه السخرية التي تلقاها الشاعر الضرير من مجتمعه ولدت في نفسه كراحتهم والحقدهم عليهم، "كما أن شعور الحقده هذا زاحم في نفسه أزيز الطموح الذي يدفع به دفعا إلى مقاومة هذا الإحساس اليأس المأزوم، فلجأ إلى أداة يتوسل بها من أجل تحقيق أهدافه والمنافحة عن نفسه"¹ أمام أفراد المجتمع الذين أهانوه وهمشوه، حتى إنهم حين مدحوه قرنوا مدحه قصداً أو سهواً بعماه؛ وذلك في حديث إعجابهم ببيته المشهور "كأن مثار النقع فوق رؤوسنا"، وحينما سئل عن هذا المستوى الإبداعي، وقالوا: "من أين لك هذا ولم تر الدنيا قط؛ يجيبهم مُعزياً نفسه بالقول: "إن عدم النظر يقوي ذكاء القلب، ويقطع عنه الشغل بما ينظر إليه فيتوفر حسه، وتذكو قريحته"²، ولعلنا نستطيع تحسس بعض من دوافعه التي دفعته لذلك من فمه، حين أفرط في انتحائه للهجاء المقذع القاسي، وقد قيل له إنك لكثير الهجاء فقال: إني وجدت الهجاء المؤلم آخذ بضعب الشاعر من المديح الرائع، ومن أراد من الشعراء أن يكرم في دهر اللئام على المديح، فليستعد للفقير والا فليبالغ في الهجاء ليخاف فيعطى..³

¹ الحاجري، طه، بشار بن برد، ص 33-34

² نفسه، ص 173

³ الأصفهاني، علي بن الحسين، الأغاني، ج3، ص 207

إن الذي زاد من إثماء موهبة بشار بن برد في الهجاء، النظرة المجتمعية لعاهة العمى وما تشتمل عليه من شفقة وذلة؛ "إذ إن الإحساس بتناقض شعوره الممتلئ بالإزراء على المجتمع مع الواقع الذي جعل كثيرًا من أفرادهم أرفع منه منزلة وأعلى مكانا جعلت نزعة التعالي والاعتداد بالنفس وإصغار الناس والاستهانة بهم تقوى وتعظم وتملأ جوانب صدره غلاً"¹. فلا بدّ إذن أن يكون خلف هذه الإغارات العنيفة على الآخر متعدد الصورة أنا مضطربة مهانة تسعى إلى بلوغ الاطمئنان وإن على حساب سمعته وقدره في المجتمع وذاك عبر الهجاء المقذع، "ولعل هذه الأمور مجتمعة هي التي حفزته إلى البحث عن وسيلة مناسبة يأخذ من خلالها مكانه فيه، وقد وجد هذه الوسيلة متحققة في الشعر وعلى الأخص في الهجاء"²، لقد كان الشاعر يتوسل بالهجاء للتغلب على مصاعبه عندما تضيق نفسه و تغلب روحه، وحتى ينال مأرب وغايات يبغيها لنفسه، كالرفعة والتقدير من أقوام لا يقدرونه، فلم يكن من التسلح بالهجاء بدّ حين فشل في تحصيلها بنسبه مع عجزه، "فقد لجأ إليه حين جعل الشعراء يلقون وجوههم عنه إصغارًا له عندما كان الشعر لا يزال ظاهرة تنطوي على كثير من الأرسطراطية العربية، وكان بشار فوق صباه مولى وضع الأصل"³، حتى إن بعض الدارسين ذهب إلى أبعد من ذلك حين أثبتوا أن هذه غاية بشار الوحيدة من هجائه إذ إنه لا يقصد إلى أكثر من إثبات ذاته والمنافحة عنها وفرض الاحترام لها، وذلك حين عدّوا صدق بشار بن برد في الهجاء شيئًا لافتًا، ورأوا أنه "حين يقول الشعر بعيدًا عن آفته يكون أكثر شعره عاديًا لا يفوق فيه غيره إلا في القليل، فإذا ما أدخل عنصر العمى في صياغته ومعانيه أتى بالعجب"⁴.

¹ الحاجري، طه، بشار بن برد، ص 19

² ملحم، إبراهيم، الحب والموت في شعر بشار بن برد، ص 21

³ الحاجري، طه، بشار بن برد، ص 19

⁴ الشكعة، مصطفى، الشعر والشعراء في العصر العباسي، ط5، بيروت: دار العلم للملايين، (1980)،

خاتمة

يبدو جلياً أن شاعرنا بشاراً قد جاهد في التردد بين عالمين اثنين؛ عالم (الأنا) المتصارعة مع مصاعبها، وعالم (الآخر) المعادي، واستطاع -وإن قليلاً- أن ينال أفضل ما فيهما، فانكباه على نفسه؛ أفرز (أنا) مضطربة عنيفة، لكنها ذات شاعرية لم ينكرها أحد، كما أن اقتحامه لعالم الأبصار (الآخر) كان قاسياً قوياً آلمه.

إلا أن منزلته وقيمته الشعرية التي أوصله إليها الشعر الهجائي؛ ولّد عنده اعتداداً مسرفاً بأناه، وهو ضرب من الاعتداد المقيت الذي يُتعب صاحبه في الحين الذي فيه لا يريحه، "القصور ذاته عن الوصول إلى ما رأى فيه نفسه بالشعر، واصطدامه مع الواقع الذي يجرمه أمجاده التي بناها لنفسه في افتخاراته المدوية. فقد كان هذا العنف وهذا الاعتداد صدى قوياً أو انعكاساً واضحاً لما كان يعانيه من اضطراب في نفسيته، أو لعله انتقام للذات مما أصابه بها من اضطهاد نتيجة عاهته المطبقة، وهو ما أدى بطبيعة الحال إلى اختلاف رأي النقاد في شعره نظراً لعنفه وعدم ثبات مواقفه تجاه نفسه والآخرين، فتارة يمدح شخصاً ويمتدحه بعد وقت، وتارة يجب نفسه ويعلو بها وتارة يحقرها، وهو ما وضعه في تلك الدائرة الحساسة التي أثارت حول شعره ونفسيته كثيراً من الجدل في الماضي والحاضر.

المصادر والمراجع

Āfayah, Mūḥammad Nōr, al-Ġarb al-Mūtaḥaiyyal, al-Dār al-Baiḍhā', al-Mārkāz al-Ṭhaqafī, (2000).

al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmwd, Muraḡa‘āt Fī al-‘Adab wa al-Funūn, Mū’assasah Hēndāwī, (2014).

Al-Āṣbāhany, ‘Alī Ībn al-Hūsīn, al-Āḡhanī, Dār al-Ṭaqafah, Beirut, (1981).

Al-Durūbī, Sāmī, ‘Im al-Nafs wa al-‘Adab, Ma‘rēfah al-‘ēnsān Baina Buḥūt ‘Im al-Nafs wa Basīrah al-‘Adīb wa al-Fannān, al-Qāhērah, (1981).

Al-Ḥāğġerī, Ṭaha, Bašār Bēn Burd, Dār al-Ma‘arēf, (1980).

al-Maqdisī, Abū Naşr, al-Laṭā’f wa al-Ẓara’f, al-Maṭba‘ah al-Wahbiyyah, Maşr, (1979).

al-Māzinī, ‘Ibrāhīm, Bašār Bēn Burd, al-Qāhērah: Dār ‘Iḥyaa’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, (1987).

al-Qa‘ūd, Fādēl, Ğadaliyyah al-Dāt wa al-‘Aḥar Fī al-Šē‘r al-‘Umāwī, ‘UṬrūḥah Duktūrah Ğīr Manšūrah, Ğāmē‘ah ‘Aīn Šams, al-Qāhērah, Ğumhūriyyah Maşr al-‘Arabiyyah, (2007).

al-Šak‘ah, Muştafā, al-Šē‘r wa al-Šu‘arā Fī al-‘Āsr al-‘Ābbasī, Bērūt: Dār al-‘Ilm Li al-Malāyyīn, (1980).

al-Sulaimanī, Aḥmah Yāsīn, al-Tağallēyat al-Fanniyyah Li ‘Ālāqah al-‘Ānā Bi al-‘Āḥar Fī al-Šē‘r al-‘Arābī al-Mu‘āşēr, Risālah Duktūrah Manšūrah, Ğāmi‘ah al-Qāhērah, (2006).

al-Sulaimanī, Aḥmah Yāsīn, al-Tağallēyat al-Fanniyyah Li ‘Ālāqah al-‘Ānā Bi al-‘Āḥar Fī al-Šē‘r al-‘Arābī al-Mu‘āşēr, (2006).

Bū Qērn, ‘Abdullah, al-‘Āḥar Fī Jadaliyyah al-Tarīḥ ‘ēndā Hiğēl, (2007).

Ḍaif, Šauqī, al-Fann wa Maḍāhēbuhu Fī al-Šē‘r al-‘Arabī, Maşr: Dār al-Ma‘arēf, (1960).

Ḥairullah, Saiyyid, Sēkūlūğēyyah al-Ṭēfl al-Kafif, (1967).

Ḥalīf, Yūsuf, Naḥwa Manḥağ Ğadīd Fī al-Šē‘r al-‘Ābbāsī, al-Qāhērah: Maktabah Ğarīb, (1998).

Ḥamzah, Muḥtār, Sēkūlūğyah Ḍawī al-‘Āhāt, (1956).

Hēntēğtwn, Šāmwīl, Šidām al-Ḥaḍārāt: ‘ē‘adāh Şun‘ al-Nēzām al-‘Ālāmī, Ṭal‘at al-Šāēib, New York, (1999).

Ḥusain, Ṭaha, Ḥadīṭ al-‘Arbē‘aa’, al-Qahērah: Dār al-Ma‘arēf, (1952).

İbn Būrd, Başhar, Dīwan Başhar İbn Būrd, Muḥammad al-Ṭaher İbn ‘Āşwr, Algeria, (2007).

İbn Daḥmān, Ḥajj, al-İstēğrāb wa Su‘āl al-‘Ānā wa al-‘Āḥār, (2021).

Ībn Gūnaisah, Naşruddīn, al-Hawiyyah: Mafahīm wa Rēhānāt, Muqārabah Ṭaqāfēyyah Li Jadaliyyah al-ʿĀnā wa al-ʿĀḥar Fī al-Sard al-ʿĀrabī, (2020).

Ībn Manẓwr, Līsan al-ʿArab, (1993).

Ībn Qūtaibah, ʿAbdullah Ībn Muslēm al-Dīnawary, al-Šhiʿr Wa al-Šhūʿarā, Aḥmad Šhakēr, Dār al-Māʿarēf, (1982).

Īnqēzū, Fathī, Taʿwīlāt al-Ġarīb, ʿĀmal al-Muʿtamar al-Dawlī al-Ṭalīṭ: al-Taʿwīlat wa al-Fēkr al-ʿĀrabī, (2002).

Jēdītāwī, Mālēk ʿĀdēl Muḥammad, al-ʿĀnā wa al-ʿĀḥar: Qērāʿah Ṭaqafiyah Fī Qaṣīdah "Qumṣan Yūsuf" Li al-Šaʿer Šauqī Bēzēī, (2022).

Jūstaf, Wīng, Ġadaliyyah al-ʿĀnā wa al-Lāwaʿī, (1997).

Manswr, Ṭalʿat wa ʿAḥarwn, ʿUsus ʿIlm al-Nafs al-ʿAm, al-Qāhērah, Maktabah al-ʿAnḡlw al-Maṣriyyah, (2003).

Mulḥēm, ʿIbrahīm, al-Ḥubb wa al-Mawt Fī Šēʿr Bašār Bēn Burd, ʿIrbēd: Maktabah al-Kinānī, (1998).

Muwafī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz, Ḥarakah al-Taḡdīd Fī al-Šēʿr al-ʿAbbāsī, al-Qāhērah: Dār Ġarīb Li al-Ṭibaʿah wa al-Našr, (2007).

Rawāq, Nūr al-Hudā, al-ʿĀnā wa al-ʿĀḥar Fī Dīwān Abī Nawwās, ʿUṭrūḥah Duktūrāh Ġair Manšūrah, Ġāmēʿah Muḥammad Ḥaidēr, Algeria, (2016).

Šalībā, Ġamīl, al-Muḡgam al-Falsāfi Bi al-ʿAlfāz al-ʿArabiyyah wa al-Ingēlīziyyah wa al-Faransiyyah, Bērāt: Dār al-Kētāb al-Lubnānī, (1994).

Yāsīn, Muʿtaz, al-Bawāʿeṭ al-Nafsiyyah Fī Hiḡāʿ Bašār, ʿUṭrūḥah Duktūrāh Ġir Manšūrah, Ġumhūriyyah al-Bašrah, al-ʿIraq, (2013).

أثر الغناء والموسيقا في منهاج "العربية تجمعنا" للناطقين بغيرها

Singing and Music in the "Arabic Brings Us Together" Curriculum for Non-Arabic Speakers

Nyanyian dan Musik dalam Kurikulum "Bahasa Arab Menyatukan Kita Bersama" bagi Penutur Bukan Arab

علا عبد الكريم حامد حسين*

الملخص

سلطت الدراسة الضوء على تقنية تعليمية تقوم على توظيف الغناء والموسيقا وإدماجها في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ لبيان مدى الدور الذي يمكن أن تؤديه النصوص الملحنة والمغناة في إثراء وتعزيز التعلم عند الناطقين بغير العربية، وكذلك الكشف عن دور الغناء في تحقيق الكفاية اللغوية والثقافية والتواصلية عند المتعلم. وقامت الدراسة على نصوص الاستماع المغناة في كتب المستوى السادس من منهاج "العربية تجمعنا" المخصص للناطقين بغيرها في مدارس دولة الإمارات العربية المتحدة. وباستخدام المنهج الوصفي توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج من أهمها أن دمج الغناء والموسيقى في العملية التعليمية له أثر واضح في اكتساب المهارات اللغوية، واستيعاب المضامين الفكرية والثقافية التي تحملها النصوص في المنهاج وواجهت الدراسة صعوبة في تحديد المدارس التي تطبق المنهاج بشكل كامل، لذلك أوصت الدراسة بضرورة تفعيل الغناء والموسيقا في مستويات المنهاج جميعها، وعدم الاكتفاء بالمراحل الأولى، والقيام بدراسات ميدانية تبين دور الغناء والموسيقا في استيعاب النصوص التعليمية.

الكلمات المفتاحية: تعليم اللغة العربية، اكتساب اللغة، أدوات التدريس، الأغاني والموسيقى.

* Ola Abdel Karim Hamed Hussein, AlWasl University, Dubai, United Arab Emirates (olahamed1175@gmail.com).

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: July 2024
Article accepted: September 2024
Publication date: December 2024

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 21, No. 3. 2024
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v21i3.1232>

Abstract

This study focuses on the effect of an educational tool that employs singing music in teaching Arabic for non-native speakers. The study aims to show the effect of this tool in teaching and supporting Arabic language acquisition. The study uses listening or songs from level 6 of the Arabic language curriculum used in the schools of the United Arab Emirates. Using the descriptive approach, the study concludes that merging music and songs in teaching Arabic can have a great effect on the acquisition of language skills and boosting comprehension especially cultural competence. A challenge faced in conducting this study was finding schools that can completely use the curriculum in a comprehensive manner. The study underlines the importance of using songs and music in all levels of teaching Arabic, not just at the primary level, and recommends conducting more studies on the role of music and songs in teaching and learning Arabic.

Keywords: Singing, Music, Language Teaching, Language Acquisition, Arabic Language, Non-Native Speakers.

Abstrak

Kajian ini mengetengahkan kesan alat pembelajaran yang menggunakan nyanyian musik dalam pengajaran Bahasa Arab bagi penutur asing. Kajian ini bertujuan menunjukkan kesan alat pembelajaran ini dalam mengajar and menyokong proses pemerolehan Bahasa Arab. Kajian ini menggunakan pendengaran dan lagu daripada tahap 6 dalam kurikulum Bahasa Arab yang digunakan oleh sekolah-sekolah di United Arab Emirates. Dengan menggunakan kaedah deskriptif, kajian ini menyimpulkan bahawa penggabungan musik dan lagu dalam pembelajaran Bahasa Arab dapat memberikan kesan yang besar dalam proses pemerolehan kemahiran berbahasa dan meningkatkan kefahaman terutamanya dalam kecekapan budaya. Satu cabaran yang dihadapi dalam menjalankan kajian ini adalah mencari sekolah-sekolah yang boleh menggunakan kurikulum ini secara menyeluruh. Kajian ini menyarankan kepentingan menggunakan lagu dan musik dalam semua tahap pengajaran Bahasa Arab, bukan hanya di peringkat rendah, dan mengesyorkan agar lebih banyak kajian dijalankan bagi mengkaji peranan musik dan lagu dalam proses pengajaran dan pembelajaran Bahasa Arab.

Kata Kunci: Nyanyian, Musik, Pengajaran Bahasa, Pemerolehan Bahasa, Bahasa Arab, Penutur Asing.

المقدمة

تعد الموسيقى إحدى الوسائل التعليمية التي تنبه إليها التربويون، وبدأوا في توظيفها في تعليم العديد من العلوم، ولا سيما اللغات للناطقين بها وللناطقين غيرها، وحرص منهاج "العربية تجمعا" على توظيف هذه الوسيلة لتعزيز تعليم المهارات اللغوية المختلفة لدى متعلمي اللغة الثانية، وقد كان المستوى السادس آخر مستوى توظف فيه الموسيقى في المنهاج، لذلك تم اختياره لتقوم عليه الدراسة؛ قصد بيان الكيفية التي استثمرت بها الموسيقى والغناء وفي أي مهارة، وبيان الدور المتوخى من توظيفها في العملية التعليمية.

وسوف تجيب الدراسة عن الأسئلة الآتية: ما مدى تأثير النص الغنائي في تعليمية اللغة العربية؟ هل يستطيع النص المغنى أن يحقق الكفايات اللغوية والاتصالية والثقافية لمتعلم اللغة العربية؟ ما الذي يضيفه الغناء للنص المسموع؟ وما الذي يسلبه من المتعلم في مدونة البحث؟

وقد توصلت الدراسة بالمنهج الوصفي التحليلي في بيان دور توظيف الموسيقى والغناء في تعليم وتعلم اللغة العربية للناطقين غيرها، وذلك عبر نصوص الاستماع المغناة في أجزاء المستوى السادس الثلاثة من منهاج "العربية تجمعا".

وتتوزع الدراسة في المحاور الآتية: التعريف بالمدونة، وطبيعة توظيف الموسيقى والغناء فيها، وبيان دور الموسيقى والغناء في تعلم اللغات ومهاراتها، ووصف وتحليل توظيف الموسيقى والغناء وإدماجها في كتب المستوى السادس من منهاج العربية تجمعا، وما يمكن أن يحققه هذا التوظيف من تطوير وإغناء للحصيلة اللغوية والثقافية للطالب.

منهج "العربية تجمعا"

تم إطلاق اسم "العربية تجمعا" على سلسلة من الكتب أو المجلدات لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وهي إصدار وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة سنة 2019-2020م في نسختها التجريبية الأولى.

محتويات المنهج: يتضمن منهج "العربية تجمعا" المصادر الآتية:

- كتاب الطالب: وهو يجمع بين النصوص والأنشطة.
- دليل المعلم: توجد نسخة ورقية ورقمية من كتاب الطالب ودليل المعلم.
- النصوص المسموعة: تتضمن القصص، والأغاني، والمقالات، والحوارات.
- منصة إلكترونية " أفناس AFNAS1: المعلم -ولي الأمر- الطالب.

تتكون المستويات في هذا المنهج من ثلاثة كتب مقسمة على ثلاثة فصول دراسية، ويتضمن المستوى الواحد -في السلسلة كاملة- 22 نصًا مسموعًا، وقد توقف دمج النص الغنائي في المنهج بدءًا من المستوى السابع؛ ولم تُبدِ هيئة التأليف أسباب هذا التوجه ومسوغاته.

وقد تم اختيار النصوص المسموعة المغناة في المستوى السادس، ولم يتطرق للنصوص المقروءة المغناة في المستوى نفسه، إذ تضمن المنهج نصوصًا مغناة في دروس القراءة، لكن الدراسة رأت الاكتفاء بالنصوص المسموعة المغناة.

وتقسم النصوص المغناة وفق مصدرها إلى نوعين: نصوص أصيلة، وهي أبيات شعرية ووجدت في نصين (السفر - حكم من الشعر العربي)، ونصوص مصنوعة وهي التي تم تأليفها خصيصًا

¹ منصة أفناس، منصة تفاعلية للمعلم والطالب وأولياء الأمور. <https://afnas.ae/?lang=ar>

للمنهاج وعددها ثلاثة، بالإضافة إلى جمل مغناة ربطت بين أبيات شعرية من قصائد لشعراء مختلفين، وهذا في النص الأخير (حكم من الشعر العربي).

نرى أنّ النصوص التي تم تأليفها لغرض تعليمي محددة أكثر من النصوص الأصيلة؛ وذلك لخصوصية المتلقي حيث المتعلم من غير الناطقين باللغة العربية، فهو ما يزال غير ملم بحصيلة لغوية كبيرة كافية وملبية لاحتياجات مستواه اللغوي، بالإضافة لسبب آخر جوهري هو خصوصية خريطة الموضوعات المطروحة؛ لتلبية حاجات تعليمية خاصة بالمنهاج، فلا توجد نصوص شعرية جاهزة للدمج في العملية التعليمية، مع العلم بأنّ النصوص الأصيلة قد مرت أيضاً بعملية تحويل كي تصبح مؤهلة للعملية التعليمية².

أثر الغناء والموسيقا في النص التعليمي

جاء في مقدمة دليل كتاب العربية تجمعا: "يؤمن فريق التأليف بأنّ تضمين الأغاني والأناشيد في المنهج بوصفها نصوصاً رئيسية فيه، ومكوناً أساسياً من مكوناته، يُعد نقطة تميز وقوة، ومن الممكن أن تمرر الكثير من المفردات والتراكيب من خلالها إنْ عرف كل معلم كيف يوظفها لصالح الدرس ونواتج التعلم الخاصة به"³، وفي هذا حرص ووعي بما يمكن أن يتحقق عبر النصوص التعليمية المغناة من فوائد يجنيها متعلم اللغة.

اهتم الإنسان عبر العصور بالموسيقا، وكان الغناء حاضراً بجلاء في مناحي حياته كلها، حيث ارتبط بأغلب طقوس عيشه في العبادة وأثناء العمل والأكل والقنص والاستشفاء والفرح والحزن والموت وغيره⁴، ونشاط الغناء الذي يعتمد على الكلمة والنغم سلوك بشري يخدم

² ينظر، الملحق النصوص المغناة

³ دليل المعلم، الصف السادس ج1، ص5.

⁴ Crossley-Holland, 1960, p.93-96 بورا، kithara1992

العديد من الوظائف الاجتماعية، فهو أنيس الإنسان في كل أعماله اليومية. ويعد الغناء وسيلة فعالة لنقل المعرفة الثقافية وتعزيز التماسك الاجتماعي وغرس القيم والمثل العليا. وللغناء دور كبير في تربية الأطفال منذ نعومة أظافرهم فكل الثقافات تزخر بالتهويدات وأعمال غنائية خاصة بالأطفال⁵.

أجمعت مجموعة من البحوث على أن التربية الموسيقية التي تضم كل الأنشطة الموسيقية الأكاديمية من نظريات موسيقية وغناء وعزف آلي في كل المعاهد والمؤسسات الخاصة بالتعليم الموسيقا، وبالوسط المدرسي لها عدة مزايا وتأثيرات إيجابية على السمع والاستماع، وعلى تحسين قدرة النطق والكلام وأيضا تنمية القدرة على التذكر والحفظ⁶؛ ولأن الغناء من الأنشطة الموسيقية وأنشطة اللعب والترفيه عن النفس، فهو نشاط محفز وبالتالي يرفع نسبة التركيز والانتباه⁷. تشير بعض الدراسات أن للممارسة الموسيقية دورا مهما في تعزيز الانتباه والاهتمام، مما يؤثر إيجاباً على التنمية المعرفية والتحصيل الدراسي؛ فالباحثة سكوت وجدت أن أطفال التعليم الأولي المسجلين في دروس الموسيقا يركزون وينتبهون أكثر من غيرهم. ولفوجيكا وآخرون⁸ إثباتات أقوى لدروس الموسيقى في تعزيز قدرتي الانتباه والتركيز المرتبطتين بالذاكرة، لاعتمادهم قياسات دقيقة باستعمال تخطيط الدماغ المغناطيسي⁹؛ فالأعمال الغنائية تقرب المتعلمين أكثر من اللغة ومن فهم معانيها بشكل أفضل، والحصول على قواعد جديدة أثناء التغني بالكلمات ودراستها حيث يكشف اللحن من خلال النغمات عن بعض المفاهيم ويوحى ببعض الأحاسيس التي تخفيها الكلمات. وحتى يتحقق ذلك على المدرس اختيار الأعمال الغنائية المناسبة لسن المتعلمين ومستواهم اللغوي وكذا النمط الموسيقي الذي يستقطب أسماعهم أكثر، وعلى انتباه المتعلمين وإنتاجاتهم اللغوية، سيما إن كان الأمر يتعلق بما يستهوي الجميع،

⁵ Tsang, Friendly & Trainor, 2011, p.31

⁶ Bolduc, Lavoie et Fleuret, 2009

⁷ Good, Russo et Sullivan, 2015, page 252

⁸ Fujioka, Ross, Kakiji, Pantev, & Trainor, 2006

⁹ MagnetoEncephaloGram (MEG)

ولا سيما الأطفال والمراهقين. فالغناء يلزم هذه الفئة العمرية بشكل كبير في البيت، الشارع، المدرسة خلال أوقات الاستراحة وحتى عند القيام بالواجبات المدرسية؛ حيث إن الوسائل التكنولوجية التي تتيح ذلك أضحت متوفرة بشكل كبير وفي متناول الجميع بأحجام كثيرة وأشكال مختلفة، من الميكرو قارئ إلى الأجهزة الاحترافية التي تستطيع تحميل وإنتاج الأعمال الموسيقية وتعديلها.

ولاكتساب اللغة لا بد من ممارستها من خلال الأنشطة المستقطبة والحفزة والأنشطة المهدئة أيضا "بعد استخدام الموسيقى بداية في المرحلة الابتدائية ضرورياً؛ ذلك أن الطفل قادم من بيئة يملؤها اللعب والمرح؛ فهي تضيء على حياته عنصر الترفيه وفي الوقت ذاته يكتسب الطالب مدخلات معرفية دون وعي كامل منه، إذا فقد سعي المعلمون إلى تقديم المواد التعليمية بصورة غير مباشرة وسهلة الحفظ والتذكر، كما أنّها تمنح نوعاً من الطمأنينة والاسترخاء للطفل، وتعمل على شد انتباهه؛ لأن تطبيقها في غالب الأحيان يكون بروح الفريق بدايةً، ولا ننسى أن الأطفال يحبون الموسيقى، وهذا سبب كافٍ لاستخدامها داخل الفصول الدراسية؛ تقول هيوغو و هورن Hom&Hugo؛ "يُحب معظم الأطفال الموسيقى بشكل أو بآخر، ولهذا السبب غالباً ما تستخدم الموسيقى لتسهيل أنشطة تعلّم المدارس"10، "اجتهدت هيوغو وهورن في إثبات مدى صلاحية الموسيقى وأهميتها في هذه المراحل الدراسية، ولم يقتصر توظيف الموسيقى على التعليم المدرسي فقط، بل تسلسل إلى التعليم الجامعي والدورات التعليمية المختلفة، واحتل تعليم اللغات مكانة كبيرة في هذا المجال -أي يربطه بالموسيقى- وقد نال قبولاً كبيراً من المعلمين

10 Hugo, A.J., & Horn, C. A. (2013). Using music activities to enhance the listening skills and language skills of Grade 1, English first additional language learners, United States: a Journal of Language Learning, 29 (1), page 63-74.

والطلبة، فوظفت في تعليم المهارات اللغوية الأربع بدءًا من الاستماع فالمحادثة ثم القراءة فالكتابة.¹¹

تعمل الموسيقا على تطوير الحواس لدى المتعلمين على مستوى المهارات الأربع، متمثلة في الاستماع والمحادثة ثم القراءة والكتابة، وتجعل المتعلم المستعين بالموسيقا يستخدم غير مهارة لغوية في آن، ولكن مازالت الجهات التربوية والتعليمية تتجنب استخدامها في البيئة التعليمية التعليمية على الرغم من التطور التكنولوجي الذي نشهده في عصرنا، وما ظهر فيه من الدلائل على أهمية الموسيقا في هذا الميدان، ولعل ذلك مردّه إلى عدم امتلاك المعرفة الكافية بماهيتها ومدى تأثيرها في تعلّم اللغة، وفي الثقافة المجتمعية السائدة، وهو ما يجعلنا نُنفِطُ بسبيل لعله هو الأوفق إلى استثارة الذكاء العاطفي، وذاكرة المتعلمين، ودوافعهم، وتحفيزهم في أثناء العملية التعليمية التعليمية. وفي ذلك إغفال غير مقبول لعلاقة الموسيقا باللغة وما بينهما من الأواصر¹².

الغناء ومضامين النص التعليمي

يتضمن كل نص تعليمي أفكارًا ومضامين ومواقف معينة خاصة يقصد النص إلى أن تصل إلى متعلم اللغة؛ ليفيد منها في عملية التواصل مع الآخر أفرادًا ومجموعًا، فيؤكد رشدي طعيمة أنه من اللازم في تعليم اللغات أن يتم تحديد المواقف التعليمية التي تحقق الاتصال بين البشر، "ومن الملاحظ أن عددًا كثيرًا من كتب تعليم اللغة العربية -للناطقين بغيرها- تدور الدروس فيه حول مواقف لا يربطها خيط واحد أو تجمعها فكرة مشتركة.. كما يترتب على

¹¹ المرجع نفسه

¹² ياسمين زهران عودة، استخدام الموسيقا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2024م، ص30.

ذلك إغفال مجالات بأكملها¹³، وعند الاستماع للأغاني التعليمية في المستوى السادس تجد تنوعاً في الموسيقى؛ أثرى النصوص فمنها الشرقي، كما في نص السفر والعلم والتعلم، وهو يناسب الشعر العربي وينسجم مع الموسيقى الداخلية للنص ذاته ويبرزها، كما حققت الموسيقى السريعة والخفيفة حماساً للمتعلمين في نص 4 الرياضة، ومناسبة الموضوع للمشاركة في تحدي دبي للرياضة، فأثارت حماس المتعلم للرياضة وتعلم اللغة العربية معاً.

في هذا المقام لا يجب أن نغفل دور الفريق المختص لطارق طرغان¹⁴، في الاستعانة بأصوات متنوعة إناث ورجال وكبار وصغار فيما يتلاءم مع النص، فالأصوات الجهورية في غناء النصوص الشعرية نص، والولد الصغير في البساط السحري.

ونستدل مما سبق أنه قد تضافرت كل العناصر: من كلمات النص، والإيقاع، والتلحين والأصوات؛ في إنتاج نص غنائي تعليمي ييسر العملية التعليمية ويجعلها ممتعة وجاذبة لتعلم اللغة العربية السليمة للطالب الأجنبي.

وعند الوقوف على وحدة (بيع وشراء) والتي وردت في الكتاب الأول للطالب، و(السفر والسياحة) في الكتاب الثاني، و(الصحة والسلامة) و(تاريخ ومستقبل) في الكتاب الثالث، نجد اتساقاً بين موضوعات الكتاب الواحد، كما أن موضوع الاستماع يعقبه ثلاث مهارات مكتملة وهي وفق ورودها في الكتاب: التحدث، والقراءة، والكتابة. كل هذه المهارات تعزز الموضوع نفسه من جوانبه المختلفة؛ مما يحقق تكاملاً ويعمق المفاهيم والمعارف التي يجب تثبيتها في الوحدة. وهذا ينكشف أكثر في استعراض دروس الوحدات الدراسية للمستوى

¹³رشدي أحمد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها 1982م، ص 19

¹⁴طارق العربي طرغان هو مدير الشركة المختصة في تحويل النصوص لأغاني تعليمية، وله عدد من الأغاني التلفزيونية للأطفال ضمن سلسلة "افتح يا سمسم".

السادس وهي كما في الجدول 1؛ لذلك فإن توظيف الغناء في تسريب هذه المضامين ولإيصال حمولاتها المعرفية للطالب في قالب محبب للمتعلم، يساعد على تعميق مفاهيم عديدة في النصوص، مثل: التعايش مع الآخر، والاستمتاع بالحياة والتسوق واكتشاف العالم من خلال السفر، والحفاظ على الصحة البدنية والعقلية، كذلك من خلال ممارسة الرياضة، والتحلي بالأدب الذي يفوق الجمال الشكلي، وأيضاً البعد عن الإسراف في المأكل والمشرب، وطلب العلم والإقبال عليه، وأخيراً تعلم اللغات، كما تنوعت ألوان الموسيقا في المدونة لتؤكد التنوع الحضاري؛ لتعرف ثقافة الآخر، وكيفية إيجاد المتعلم ثقافة بلده في إحداها أو موسيقا يفضلها؛ فظهرت في النصوص، كما يأتي: القرية العالمية النمط الهندي، البساط السحري النمط الأمريكي، والشعر العربي وشرقي، والرياضة روك.

جدول 1

الوحدة /الدرس
بيع وشراء/القرية العالمية
السفر/ لماذا أسافر؟
السياحة/وجهات سياحية
الصحة والسلامة/ التمارين
تاريخ ومستقبل / العلم والتعلم

أثر الغناء في الكفاية المهنية

منهج "العربية تجمعنا" منهج مهاري في المقام الأول وقد جاء في دليل المعلم الخاص بالكتاب هذا التأكيد: "يركز هذا المنهج على تعليم المهارات اللغوية الأربعة: الاستماع، والمحادثة، والقراءة، والكتابة، بهذا الترتيب بما يتناسب مع كل مستوى. وهو لا يركز على تعليم المفاهيم اللغوية من نحو وصرف وبلاغة وإملاء بشكل مباشر، لكنه يقدمها وظيفياً، في سياقات لغوية حية، من الممكن أن يتعرض لها المتعلم في أي وقت، وفي أي مكان داخل المدرسة أو خارجها."¹⁵

يؤكد فريق التأليف في مقدمة الدليل أن التقعيد اللغوي تم تناوله وظيفياً وهو ما يؤيده الكثير من الباحثين مثل عبده الرجحي؛ وتعود أسباب ذلك أن تعلم القواعد بلا توظيفها في نصوص حية لتعلمها؛ يعد تعلمًا مبتورًا بمعنى الكلمة من حيث القصور وعدم تحقق النفع المرجو منه، اتفقت الدراسة مع ما ورد في بحث الأسس العلمية لبناء نصوص تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها¹⁶، حيث يجب أن يحقق أي نص تعليمي مجموعة من الكفايات مع اختلاف أنواعها.

هناك من يركز على الكفاية اللغوية حيث هي الأهم في تعلم اللغة في العديد من المناهج مع إغفال الكفايات الأخرى؛ لكن في منهاج "العربية تجمعنا" قد أوضحت المنهجية المتبعة في وضع أهداف المنهاج والتي تتفق مع ما ورد سابقاً.

¹⁵ دليل المعلم المستوى السادس منهاج "العربية تجمعنا" ج1، ص1.

¹⁶ ينظر، عبد المنعم حسن الملك عثمان الأسس العلمية لبناء نصوص تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ص 27.

أهداف تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: 17 أهداف لغوية: التمكن من المهارات اللغوية، إدراك جمال اللغة العربية، أهداف اتصالية: التواصل باللغة العربية بجميع مهاراتها، أهداف ثقافية: فهم التاريخ، والثقافة، والحضارة العربية.

الكفاية اللغوية

أثر الغناء في الكفاية الصوتية

أولى خطوات تعلم أي لغة هو الوعي الصوتي، ومكونها الرئيس هو الصوت، "فمن أراد أن يتعلم لغة من اللغات فلا بد أن يعيشها وأن يعيشها هي وحدها لمدة معينة، فلا يسمع غيرها، ولا ينطق بغيرها، وزن ينغمس في بحر أصواتها" 18 لا ينكر أحد من الدارسين والباحثين أن لكل لغة خصوصية في وعائها الصوتي، وتعد اللغة العربية من اللغات السامية، مع تميزها عن باقي اللغات بتفردا ببعض الأصوات، مثل الضاد؛ مما دعا لتسميتها بلغة الضاد. ولذلك يعد الوعي الصوتي اللبنة الأولى للتعلم؛ وعند الحديث عن المتعلم غير الناطق باللغة العربية، نجد أنه ليس عنده مخزون معرفي لأصوات اللغة مقارنة بالمتعلم العربي، فأبي الأصوات تقدم؟ وأبيها تؤجل؟

لقد وقف بعض الباحثين والمعلمين مع تقديم الأصوات وفق النظام الألف بائي لترتيب الحروف العربية مع تقديم الحركات القصيرة والطويلة مع كل حرف، مثال: (ب- ب- ب- با- بو- بي، ثم ت- ث- ت- تا- تو- تي، إلخ)، وهم من يتبعون العديد من الدراسات حول التعلم الأكاديمي للغة، وهو الحال في منهاج "العربية تجمعا"، وهناك من ارتأى أن تُقدم الحروف وفق سهولة الشكل وهم من يركزون على المنتج الكتابي للغة (د - ب - ر - م - س

¹⁷ دليل المعلم، المستوى السادس، منهاج العربية تجمعا، ج1، ص2.

¹⁸ المرجع السابق، ج1 ص193.

إلخ)، وقد أشارت بعض الدراسات التطبيقية والميدانية إلى أنّ المتعلم يواجه صعوبة في تعلم أصوات دون غيرها؛ لأسباب عدة منها عدم وجود مقابل في اللغة الأم مثل حرف الضاد، وكذلك الخلط بين الأصوات المرققة والمفخمة، مثل: (س، ص - ك، ق - د، ض - ذ، ظ) فيلفظ كل زوج منها كصوت واحد، كما يجد المتعلم معوقاً محيلاً دون لفظ حروف الحلق (ع/ح/ه)، ويمكننا النظر إلى تعلم الأصوات وفق توزيع الخليل لأبجديته الصوتية، حيث يمكن اعتمادها مدخلا لتقديم أصوات اللغة العربية، وهي وفق الآتي:

1. خمسة أحرف حلقيه؛ لأنّ إنتاجها من الحلق: (ع/ح/ه/خ/غ).
2. حرفان لهويان؛ لأنّ إنتاجها من اللهاة: (ق/ك).
3. ثلاث أحرف شجرية؛ لأنّ إنتاجها من شجر الفم أي مفرجه: (ج/ش/ض).
4. ثلاثة أحرف أسلية؛ لأنّ إنتاجها من أسلّة اللسان، وهي مستدق طرفه: (ص/س/ز).
5. ثلاث أحرف نطعية؛ لأنّ إنتاجها من نطع الغار الأعلى [السقف العلوي الصلب للفم]: (ط/د/ت).
6. ثلاثة أحرف لثوية؛ لأنّ إنتاجها من اللثة: (ظ/ث/ذ).
7. ثلاثة أحرف ذلقية؛ لأنّ إنتاجها من ذلق اللسان: (ر/ل/ن).
8. ثلاثة أحرف شفوية؛ لأنّ إنتاجها من الشفة: (ف/ب/م).¹⁹

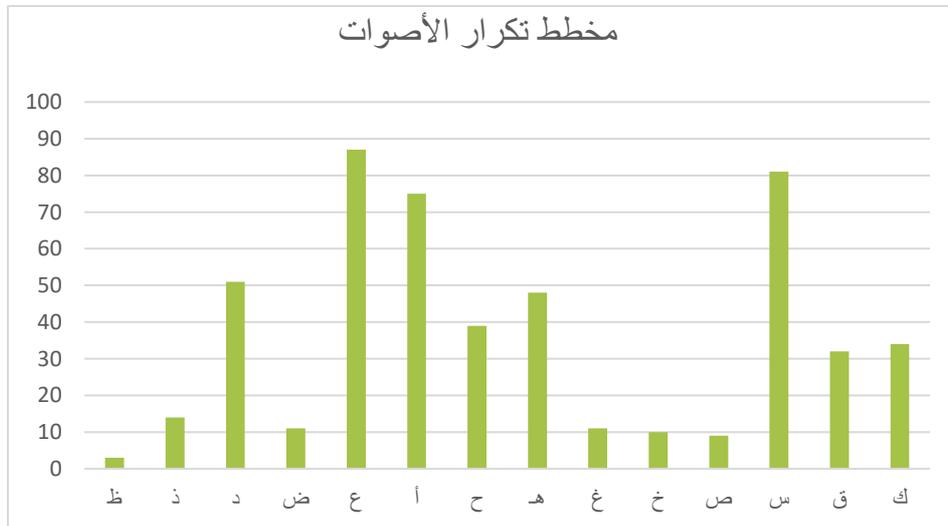
أشير هنا إلى أهمية ما أكده محمود السعران حول "أنّ التحليل الوظيفي للأصوات والكلمات مكمل بالضرورة للتحليل الفيزيائي للأصوات والنطوق عامة، هذا التحليل الوظيفي (أي تحديد المميزات الصوتية في لغة من اللغات، هذه المميزات الفارقة، ووضع النظام الفونيمي للغة"²⁰ إنّ لتوظيف التنعيم في الوعي الصوتي لتعلم اللغة الجديدة أثراً كبيراً في اكتساب أهم

¹⁹ عبد القادر عبد الجليل، المدارس المعجمية دراسة في البنية التركيبية، ص 114-115

²⁰ محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، ص 164

خصائص الأصوات التي تميز هذه اللغة، واللغة العربية تتميز بنظام فريد وثري من حيث التنغيم في الأصوات، وأذكر هنا تعريفًا وافيًا للمقصود بالتنغيم وتأثيره أثناء تعلم اللغة.

"إنَّ التنغيم هو المصطلح الصوتي الدال على الارتفاع والانخفاض في درجة الجهر في الكلام، وهذا التغير في الدرجة يرجع إلى التغير في نسبة ذبذبة الوترين الصوتيين، هذه الذبذبة التي تحدث نغمة موسيقية؛ ولذلك فالتنغيم يدل على العنصر الموسيقي في الكلام، يدل على لحن الكلام. ولكل لغة عاداتها التنغيمية أو لحنها، ونحن عندما نتعلم لغة أجنبية نفرض عاداتنا التنغيمية على اللغة الجديدة، ويصعب علينا تعلم اللحن الجديدة"²¹، فالولوج لعالم الغناء المدعم باللحن والصوت الجميل قد يسهم في تقديم حل ناجع، لقد جمع البحث الأصوات التي قد تمثل معوقًا دون تحقق الوعي الصوتي للمتعلمين وعدد مرات تكرار الصوت في النصوص المغناة، كما هو مرفق في الجدول 2 والشكل التوضيحي الآتي:



²¹المرجع السابق، ص 160

جدول 2

التكرار	الصوت
3 مرات منها كلمة مكررة (الرياضة - العلم في بيت صفى الدين)	ظ
14	ذ
51	د
11 في النصوص المصنعة فقط النصوص الأصيلة خلت تمامًا من حرف الضاد	ض
87	ع
75	أ
39	ح
48	هـ
11	غ
10	خ
9	ص
81	س
32	ق
34	ك

نستنتج من الجدول السابق ما يأتي:

- 1- من خلال تحليل النتائج، تبين أنه تم تعرض المتعلم للاستماع لحرف العين بنسبة أكبر دون غيره من الحروف، وهي مرتبة ترتيباً تنازلياً وفق ما يأتي: (ع-س-أ-د-ه-ح-ك-ق-ذ-غ-خ-ص-ظ).
- 2- غلبت الموسيقا في بعض المواضع على ظهور بعض الحروف مثال على ذلك: صوت (الغين) تغرب.. في النص (1) و(الجيم) تجديد.
- 3- تم ضبط النصوص المغناة من مختصين في التدقيق اللغوي؛ حيث سمعت الأصوات من مخارجها الصحيحة في كامل نصوص المدونة.
- 4- أبرز التنغيم معظم الأصوات ودلل على صفاها بيسر وسهولة.

"لقد أظهرت الأبحاث الأجنبية أنه يمكن دعم نطق أصوات حروف العلة الأجنبية من خلال الأغنية، فتظهر في الغناء أكثر من التحدث العادي، كما أن أصوات حروف العلة تميل إلى أن تكون أكثر تكاملاً مع المعلومات اللحنية منها الحروف الساكنة، ولذلك فإنها ستسهم في إعادة إنتاج هذه الأصوات بنجاح. ولهذا ترجح الدراسة أن دمج أصوات حروف العلة مع اللحن سيدعم قدرات النطق للأطفال في حالة الغناء مقارنة بتلك الموجودة في الحالة المنطوقة فقط. وتؤكد الباحثة (أرلا Arla) "أن الأغنية تيسر تعلم الحركات الطويلة والقصيرة - بالنسبة للغة العربية- ولكن نختلف معها في أن تأثير تعلم الحروف سواء ساكنة أو متحركة له أثر كبير في محاكات النطق الصحيح لدى المتعلم للغة من غير الناطقين بها"22؛ لأن تذوقه للحن الأغنية العربية يجعله قادرًا على التمكن من مخارج ألفاظها.

²² Arla Good- Ryerson University- The Efficacy of Singing in Foreign- Language Learning p5-6 -ينظر -بتصرف مع الترجمة -

إذن للتغلب على المعوقات التي تعيق عملية التعلم، ولكي نحقق الكفاية الصوتية لتعلم اللغة العربية للناطقين بها، يجب توفير معامل لغوية تدرّب المتعلم بشكل احترافي، وإن كان هذا المقترح يحتاج إلى إعداد مسبق من قبل المدارس وتجهيزها بأجهزة حديثة. وهو ما يؤكد الحاج صالح "ثم أنّ هناك درس الصوتيات وهو جد مشوق خصوصاً إذا وجد معه مختبر لإجراء التجارب ومشاهدة الظواهر الصوتية، وهو غير مخبر اللغة"²³ ونستشهد بما قاله إبراهيم أنيس حول أهمية السمع في إدراك الصوت اللغوي، "تصدر الأصوات من الإنسان فتنتقل أولاً خلال الهواء الخارجي على شكل موجات حتى تصل إلى الأذن الإنسانية، ومنها إلى المخ فتترجم هناك وتفسر، فالسمع هو الحاسة الطبيعية التي لا بد منها لفهم تلك الأصوات"²⁴، وعلى ذلك؛ لا يوجد ما هو أجمل من الغناء التعليمي ليحقق المتعلم الكفاية الصوتية لأي لغة جديدة.

الغناء والكفاية الصرفية والنحوية

تجدر الإشارة بداية إلى أنّه يتم تعليم القواعد الصرفية والنحوية مدججةً معاً في التعليم الابتدائي والأساسي غالباً، وذلك ما برره عبده الرجحي قائلاً: "والواقع أنّ علماء العربية القدماء لم يفصلوا بين النحو والصرف، وما تزال كتب النحو القديمة منذ كتاب سيبويه تشمل العلمين معاً، ومن اللافت للنظر أن العالم العظيم أبا الفتح عثمان بن جني قد أشار إلى أنّ يكون درس الصرف قبل درس النحو؛ فقال في كتابه "المنصف"²⁵ فالصرف إنّما هو لمعرفة أنفس الكلمة الثابتة، والنحو إنّما هو لمعرفة أحواله المتحركة.. وإذا كان ذلك كذلك فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف لأنّ معرفة ذات الشيء الثابت

²³ عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج 1، ص 173.

²⁴ إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو، 2007، ص 15.

²⁵ ينظر، المنصف في شرح كتاب التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى، القاهرة، ص 194-

ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة²⁶، كما أشار أحد الباحثين إلى أنه "يمكن أن يتم تدريس قواعد اللغة بسهولة من خلال كلمات الأغاني المكتوبة بشكل خاص؛ مع الاعتبار أن هناك أيضًا أغاني شائعة يمكن للمراهقين ربطها بهذه القواعد، والتي قد تكون من الأمثلة المساعدة في التمرين على قواعد اللغة، والتعرف على الأسماء والأفعال من خلال موسيقا أغاني البوب. ثم تساءل أين يمكن للطلاب التعرف على الحاضر البسيط والمستمر والشرطة التي تعلم المستقبل المستمر، فلا يوجد أفضل من أنشطة أخرى مثل تحليل كلمات الأغاني وخلق المناقشات.²⁷"

ولبيان غياب وحضور التقعيد الصرفي والنحوي في النص الغنائي للمستوى السادس في منهج "العربية تجمعنا"، كان لابد من الرجوع إلى المنهج المتبع في هذه السلسلة التعليمية وهو: أنه لا يتم تقديم النحو بشكل مستقل في دروس هذا المنهج، بل يُقدّم من خلال السياقات اليومية المألوفة التي يمكن أن يتعرض لها المتعلمون، من المستوى الأول حتى المستوى الخامس. "جاء هذا الاختيار إيماناً من لجنة التأليف بأنّ أكثر صعوبة يواجهها المتعلمون الناطقون بالعربية والناطقون بغيرها تكمن في تعلم النحو وقواعده، وقد أثبت عدد من الدراسات أنّ تدريس النحو الوظيفي يمكن أن يؤدي المطلوب ويصل بالمتعلمين إلى فهم طبيعة التراكيب في اللغة العربية وخصوصية الإعراب ودلالاته، لذلك تم اعتماد هذه الطريقة في مستويات الكتاب المختلفة، مع الإشارة إلى أنّ تمرير المصطلحات النحوية وشرحها بشكل مبسط يبدأ في المستوى السادس²⁸، وهذا يبرر غياب التقعيد الصرفي في المستوى الصرفي وإن

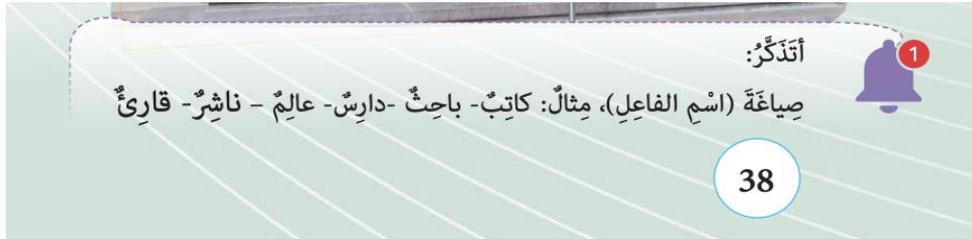
²⁶ عبده الرجحي، التطبيق الصرفي، 1973، ص 8-9.

²⁷ Drífa Sigurðardóttir- Language learning through music -2012- p26 - ينظر ص 26 تمت الترجمة وإعادة الصياغة من قبل الباحثة

²⁸ دليل المعلم، المستوى السادس، منهج العربية تجمعنا، ص 5

تم تقديم (اسم الفاعل واسم المفعول من الفعل الثلاثي فقط) على شكل وظيفي في الكتاب الثالث، كما يأتي في صورة 1-2:

صورة 1



صورة 2

الرياضة بين الماضي والحاضر

أكتب

قبل الكتابة

1. أوظف صيغة (اسم المفعول)؛ لُساعدَ أحدَ اللاعبين المشهورين في كتابة فقرة للموافقة على عقده الرياضي مع أشهر النوادي الرياضية.

يسرني أن أتبع القواعد الـ _____ (عمل) بها في النادي الـ _____
 (شهر)، وأقر بأنني _____ (سأل) عن المشاركة في كل الفعاليات، والنحلي
 بالشلوك الـ _____ (قبل)، والالتعاد عن الشلوك الـ _____ (دق).

فجاء التعيد الصرفي وظيفيا، ثم ورد التطبيق عليه في نفس الدرس لكن في مهارة الكتابة، كما هو موضح في صورة 3 الآتية:



ومن خلال القواعد المطروحة لم يتطرق واضعوا المنهاج إلى التعريف الاصطلاحي لاسم الفاعل"، وهو اسم يشتق من الفعل للدلالة على وصف من قام بالفعل"29، فالمتعلم الأجنبي يصعب عليه فهم معنى الاشتقاق؛ خاصة أنها صفة غائبة في اللغة الإنجليزية، فلو قارنا بين: كتب/ كاتب/ مكتوب/ مكتبة، مقابل written/library / writer /book؛ ولذلك لا توجد ضرورة لإقحام كلمة الاشتقاق التي قد تمثل عائقاً في اللغة الأم للمتعلم الأجنبي.

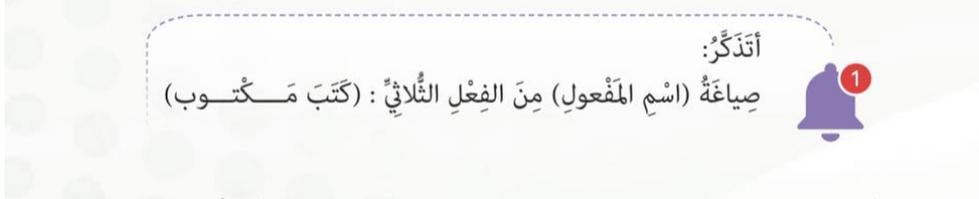
ولقد ورد في نصوص المدونة الغنائية اسم الفاعل (ماجد- واشٍ- حاسد- عابر - الغالب)، كما غاب اسم المفعول من الفعل الثلاثي من جميع النصوص الغنائية في المستوي السادس، وإن وجد في نصوص الاستماع الأخرى.

²⁹ عبده الرجحي، التطبيق الصرفي، 1973- ص 75

وأما القواعد النحوية التي وردت في المنهاج بشكل وظيفي فهي: الفعل الماضي والمضارع، والمستقبل، وأدوات الربط الزمانية: عندما - حينما - بينما - ودلالة كل من (لذلك - غالباً - من ناحية أخرى)، نفي الفعل المضارع، وأسلوب الشرط: إن - من - متى - إذا.

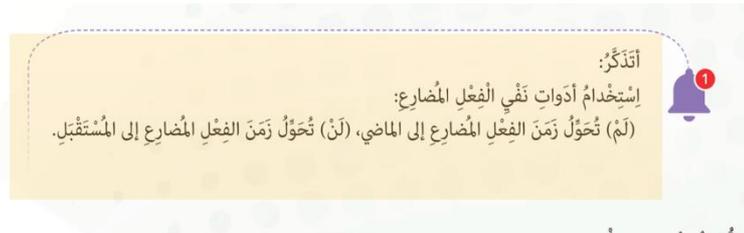
كما جاءت في كتاب الطالب لدعم القواعد في النصوص وفق ما هو موضح في صورة 4 الآتية:

صورة 4



لم يرد في النصوص المغناة النفي بـ(لم) مطلقاً وورد النفي بـ(لن) مرة واحدة في النص الخامس "لن تبقى ابداً في الظل" انظر صورة 5-6-7.

صورة 5



صورة 6

2 أهْبِيْ نَفْسِي لِلتَّحَدُّثِ عَنِ أَمَاكِنِ التَّسْوُقِ الَّتِي أَحْبَبْتُهَا، مُسْتَخْدِمًا الرُّوَابِطَ الَّتِي تَعَلَّمْتُهَا مِنْ قَبْلُ.

3 أَمَيِّزْ دَلَالَاتِ الرُّوَابِطِ فِي الْجَمَلِ الْآتِيَةِ:

★ فِي الْقَرْيَةِ الْعَالَمِيَّةِ غَالِبًا مَا نَجِدُ مَا نَحْتَاجُهُ _____

★ الْمَرَكَزُ التِّجَارِيَّةُ تَجْمَعُ كُلَّ شَيْءٍ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ، وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى إِجَارَاتُهَا مُرْتَفِعَةٌ فَتَكُونُ بَضَائِعُهَا غَالِيَةً أَيْضًا. _____

★ أَهْتَمُّ بِأَنْ أَجِدَ السَّعْرَ الْأَرْخَصَ دَائِمًا؛ لِذَلِكَ أَنْعَبُ كَثِيرًا عِنْدَ التَّسْوُقِ. _____

★ غَالِبًا مَا نَجِدُ (البندول) فِي الْبِقَالَاتِ وَلَيْسَ فِي الصِّدَلِيَّاتِ فَفَقَطُ. _____

92

أَتَذَكَّرُ: الرُّوَابِطُ الَّتِي تَرْبِطُ بَيْنَ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ الْمُخْتَلَفَةِ: لِذَلِكَ / غَالِبًا / مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى.

صورة 7

7 أَسْتَخْدِمُ الْفِعْلَ الْمَاضِي:

عَرَفَ النَّاسُ تَبَادُلَ السَّلْعِ مِنْذُ الْقَدَمِ. / (عَرَفَ) فِعْلٌ مَاضٍ.

وَجَدَ كُلُّ شَخْصٍ حَاجَتَهُ عِنْدَ الْآخِرِ. / (وَجَدَ) فِعْلٌ مَاضٍ.

73

من خلال العرض السابق يُلاحظ أنه لم يظهر الإعراب نهائيًا في المستوى السادس، وفي النصوص المغناة الكثير من الأفعال، ولكن لوحظ غياب فعل الأمر في التفعيد له كما ورد مع الفعل الماضي، مع حضوره الغني في النصوص المغناة (سافر- تغرب- انهض- العب- اركض- اكسب اعلم- افتخر- احذر- ردد- تحافت)، انظر صورة 8 الآتية:



لقد ورد في نص (5) النفي بـ (ليس) في الشطر الأول، ثم التأكيد بـ (إنّ) في الشطر الثاني، وتكرر ذلك في البيت التالي، مع ضبط أواخر الكلمات؛ وهذا بدوره يحقق اتساقاً نحويًا وتوظيفًا للقاعدة دون الإشارة إليها كقاعدة جافة، وهو ما يثبت فاعليته في تعلم التراكيب الصحيحة في إنتاج الجمل فيما يليها من مراحل التحدث والكتابة، كما تمّ تناول الروابط وظيفيًا من حيث دلالتها فقط دون التطرق للتقعيد النحوي.

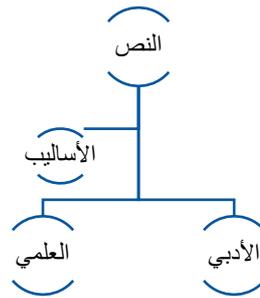
وفي نهاية الحديث عن الكفاية النحوية من خلال النحو الوظيفي، يتضح أنّ متعلم اللغة العربية الأجنبي يحتاج لاكتساب الوظائف النحوية، " وهي التي سماها العلامة الجرجاني (معاني النحو)، وإذ قد عرفنا الوظيفة بأنّها المعنى المحصل من استخدام الألفاظ أو الصور الكلامية في الجملة المكتوبة أو المنطوقة على المستوى التحليلي أو التركيبي"³⁰؛ وهذا ما ورد في النصوص حيث وظفت أدوات العطف بما يناسب النص ليحقق فهما سليما له.

³⁰ فاضل مصطفى الساقى، أقسام الكلام العربي، من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي،

ويذكر الحاج صالح في الأسس العلمية لبناء منهاج اللغة العربية أنَّ "النحو التعليمي غير النحو العلمي.. فالذي يقصده المرابي هو اكساب المتعلم القدرة على إجراء القواعد النحوية والبلاغية في واقع الخطاب ليس إلا، وهذا لا سبيل إلى تحصيله إلا بطرق خاصة، لا بحفظ القواعد أو دراستها على حدة"³¹، ولذلك قد تعد النصوص المغناة وسيلة جيدة للتقعيد النحوي النمطي لفهم وظائف اللغة المتعلمة بشكل غير مباشر وبدون التطرق للقاعدة النحوية الجامدة التي قد يصعب على المتعلم فهمها نظرًا لتداخلها مع لغته الأم؛ فمثلاً الصفة في اللغة العربية تأتي بعد الموصوف عكس اللغة الإنجليزية (البت جميلة – beautiful girl)، ومن الأمثلة الواردة في نصوص هذا المستوى: (بساطي سحري – بساطي سياحي – الجمال الغالب – يوم جديد)، إذن؛ المتعلم يحتاج أن يستمع إلى العديد من النصوص حتى يدرك الفرق دون أن يقاومه النظام المعرفي المخالف في لغته الأم، وتحقق ذلك في النصوص وإن كان قليلاً كما ظهر في النصوص المغناة للمستوى السادس؛ حتى يتشرب المتعلم القاعدة بكفاءة.

الغناء والأساليب

للأساليب اللغوية نوعان رئيسان، موضحان وفق الشكل التالي: 32



³¹ عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج 1، ص 182

³² لقد تحدث الكاتب عن كل نوع من الأساليب بالتفصيل. ينظر، عبد المنعم حسن الملك عثمان،

الأسس العلمية لبناء نصوص تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ص 24-25.

وقد كانت النصوص المغناة ذات طابع أدبي، كما تميزت بالتنوع بين الأساليب الخبرية والإنشائية، وهو ما أضفى على النص الغنائي تنوعاً حيويًا وفاعلية للمستمعين من المتعلمين، أمثلة من النصوص؛ وفق الجدول 3. ومن الجدول السابق يتضح تنوع الأساليب الإنشائية الطلبية وغير الطلبية التي تخدم موضوع النص التعليمي، كما تكررت أثناء الغناء للتأكيد على صياغة هذه الأساليب في اللغة العربية فمنها: (الاستفهام، والأمر، والمدح، والذم، والنداء) وغيرها من الأساليب الخبرية التي أفادت السامع بالأمر الذي قد يجهله وكي تصل المضامين الفكرية للنصوص التعليمية.

جدول 3

أساليب إنشائية	أساليب خبرية
	هذي القرية مختلفة فيها الناس مؤتلفة نرى العالم في قرية
لماذا نساfer؟ تغرب عن الأوطان وسافر إن قيل في الأسفار.. فموت الفتي خير له ..	
نعم البساط بساطي بئس ازدحام المركبات	بساطي جوي وبري وأيضاً بحري إلى كل وجهة ينقلني

	<p>حول الكرة الأرضية وجهات كثيرة ثرية</p> <p>بساطي عابر القارات</p> <p>لا ترهقه المسافات</p>
<p>انفض والعب.. اركض واكسب</p> <p>هيا نجري كل صباح</p> <p>هيا نبذل جهدا نبني جسدا</p> <p>ما أجمل هذي الحياة!</p>	<p>لن تبقى أبدا في الظل</p> <p>أنت الأقوى</p> <p>جيل ينمو.. هدف يسمو</p> <p>هتاف يعلو وسعادة</p>
<p>هيا نجمع درر الكلام</p> <p>هيا ردد معي أروع كلام للشافعي</p> <p>فافتخر واحذر يفوتك فخر ذاك المغرس</p> <p>تأفقت على حفظ اللغات</p> <p>أخي لن تنال العلم إلا بستة</p>	<p>للشعراء سلام سلام</p> <p>ليس الجمال بأثواب تزيننا</p> <p>ليس اليتيم الذي قد مات والده</p> <p>بقدر لغات المرء يكثر نفعه</p> <p>سأخبرك عن تفصيلها ببيان</p>

أثر الغناء في بناء قاموس الطالب

إنَّ استخدام المعنى السياقي دون المعاني المعجمية خارج سياق النص الغنائي الواردة فيه الكلمة -الواردة في الأغنية- لم يتطرق له القاموس في معظم الأمثلة؛ حتى لا يشنت ذهن المتعلم الأجنبي، وقد أجمع خبراء تعليم العربية للناطقين بغيرها على أهمية المفردات في تعليمها،

ذلك "أنَّ تعلم المفردات أمر ضروري؛ لأنَّ المفردات عنصر من عناصر اللغة المستخدمة في تعليم اللغة العربية"³³. ويرى رشدي طعيمة لتعلم المفردات، أهمية كما يأتي:

أ- أنَّ تعليم المفردات مطلب أساسي من مطالب تعلم العربية وشرط من شروط إيجابتها.

ب- أنَّ حقيقة اللغة مجموعة من المفردات حتى لا يمكن الناس فهم اللغة قبل معرفة معاني المفردات منها.

ج- إذا كان التلاميذ أكثر استيعاباً للمفردات فسيشعرون بالسهولة في تعلم اللغة العربية"³⁴.

فلا بد من تحري الدقة في اختيار الألفاظ التي تقدم للمتعلم من حيث السهولة والمناسبة للمستوى، كما أنه لا يمكننا " أن نكسب المتعلم زحماً هائلاً من الثروة اللغوية، بل يبقى ذلك من مكتسباته الشخصية وبحوثه المستقلة التي تتحقق له عبر مسيرته الدراسية"³⁵، ولذلك ينبغي ألا تسعى النصوص لتعليم الكم العددي للمفردات، بل تركز على معيار الكيف التوظيفي للمفردات في السياقات، فمجموع مفردات القاموس في المستوى الواحد كاملة مقروءة ومسموعة تبلغ 28 كلمة. ومن خلال إحصاء مجموع كلمات نصوص الاستماع المغناة نجد أنَّها كافية حيث تجاوزت 473 كلمة، كما تم تزويد النصوص المسموعة بمرجع عبارة عن قاموس نصي واشتمل على 14 مفردة من الأغاني الواردة في هذا المستوى، مثال على ذلك: 36

³³ طلال عودة، تعليم المفردات بالغناء، ص 8.

³⁴ المرجع نفسه، ص 8

³⁵ عبد المنعم حسن الملك عثمان، الأسس العلمية لبناء نصوص تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ص 30.

³⁶ ينظر كتاب الطالب، العربية تجمعا، ج 1 ص 9، ج 2 ص 89.

تم تفسير المفردات الصعبة الواردة في كل وحدة تعليمية في البداية فيما سُمّي بـ "قاموسي"، مع الاستشهاد بجملة توضح كل كلمة من كلمات القاموس، وقد حقق هذا القاموس دعماً للطالب الذي لم يدرك معنى مفردات الأغنية، وزيادة في الحصيلة اللغوية التي هي أساس تعلم أي لغة جديدة.

الكفاية الاتصالية

يهدف "منهج العربية تجمعا" من خلال النصوص المغناة إلى غاية التواصل والاتصال الفعال باللغة العربية من خلال ممارسة اللغة لأغراض نفعية كلامية داخل المجتمع المدرسي وخارجه، ويؤكد ذلك التوجيهات التي وردت في دليل المعلم لكيفية التعامل مع النصوص، حيث جاء فيه "نريد تقديم اللغة العربية الحية التي يسمعونها في حياتهم اليومية، كي يعرفوا كي يتفاعلوا معها بما يتعلمونه في الصف منكم باستخدام هذا المنهج"³⁷، ومن أحد المبادئ المهمة في تعليمية اللغات هو المشافهة فأول ما لاحظوه هو أنّ اللغة لا تنحصر فيما يكتبه الناس من أدباء وغيرهم، بل هي أيضاً أصوات تلفظ وتسمع، وأنّ المخاطبات اليومية، تشكل القسط الأوفر من استعمال الناس للغة، وكان المعلمون قد تناسوا هذا الجانب الحي من اللغة وصاروا لا يلتفتون إلا إلى النصوص الأدبية خاصة، ولهذا لا يجد المتعلم للغات الأجنبية فرصة أبداً لينمي قدرته على التعبير الشفهي"³⁸.

فاللغة إذن هي تلك التي نتواصل بها مشافهة، وهي العبارات السليمة الجارية على الألسنة، ولذلك فوظيفة اللغة في المدونة هنا هي الغرض التواصلية حتى يكون للتعلم نفع مجتمعي، وقد وظفت النصوص في المدونة لبيان جماليات اللغة من خلال النصوص الشعرية،

³⁷ دليل المعلم، العربية تجمعا، المستوى السادس ص 6.

³⁸ عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج 1، ص 193.

ذات الأساليب التواصلية مثل الأمر والنداء الذي يحقق التواصل بين المتلقي والملقي للنص، مثال: (هيا- أخي)، والانفعالية من خلال النص الحماسي الرياضي (انفض) وغيرها الكثير من أفعال الأمر التي تتطلب رداً من المتعلم وهو المتلقي في المدونة، فعملية تعلم اللغة " هي عملية تستهدف الوصول بالكفاية الاتصالية في جانبها الاستيعابي والانتاجي، فلا بد لنا من الوقوف على هذه الوظائف بوصفها شرطاً من شروط التواصل الجيد"³⁹.

كما أن هناك من يدعو لتعلم اللهجات العامية في مجتمع الدراسة، حيث تعلم اللهجة الإماراتية موطن نشأة هذا المنهاج الأول، لكن هذا يخالف المنهج المتبع في المدونة وهو التزام اللغة العربية السليمة والحالية من كل اللهجات؛ وتتفق الدراسة مع هذا النهج لإمكانية انتقال واستخدام المنهاج في بلدان أخرى، فضلاً عن ثراء اللغة العربية بالمفردات الشائعة واليسيرة للفهم والاستخدام في جميع الأقطار.

الكفاية الثقافية

ويقصد بها " فهم ما تحمله اللغة العربية من ثقافة، تعبر عن أفكار أصحابها وتجاربهم وقيمهم، وعاداتهم، وآدابهم، وفنونهم"⁴⁰، ومما لا شك فيه اللغة تحمل الوعاء الثقافي لأصحابها، وعندما يتم تعلمها من متعلم من ثقافة أخرى؛ ينتج عن ذلك نقل ثقافة اللغة المتعلمة؛ لأنّ أي لغة ببساطة تحوي ثقافة متحدثيها.

"إنّ فهم ثقافة اللغة الأجنبية والتفاعل معها أمر مهم في حدّ ذاته، فالتفاهم العالمي أصبح الآن من الأهداف الأساسية للتعليم في أي بلد من بلدان العالم. كما أنّ فهم التشابه

³⁹ ينظر، عبد المنعم حسن الملك عثمان، الأسس العلمية لبناء نصوص تعليم اللغة العربية

للناطقين بغيرها، ص 27:29.

⁴⁰ ينظر، المرجع نفسه، ص 19-21.

والاختلاف بين الثقافات أصبح أمراً ضرورياً لإحداث تقارب وتعاطف بين الشعوب كأساس لتقدم الحياة واستقرارها في هذا العالم، ولأنّ السلام العالمي يعتمد بشكل كبير على الفهم والتعاون العالميين. ومن هنا أصبح أمراً ضرورياً الاهتمام بتزويد المادة التعليمية بملامح الثقافة الأساسية⁴¹.

ومن خلال الرجوع لموضوعات المدونة نجد حضور الثقافة العربية بشكل واضح، مع غياب الثقافة الإسلامية؛ لأنّ الفئة المستهدفة فيها من المسلمين وغيرهم؛ فجاءت النصوص حيادية، وملبية لشغف المتعلمين للتعرف عن البيئة العربية الحاضنة للثقافات المختلفة؛ كما في نص (القرية العالمية)⁴² القرية العلمية "فيها الناس مؤتلفة"، والمتمسكة بالأخلاق والأدب الذي يُفضّل على العلم، كما في نص (حكم من الشعر العربي)⁴³، كما حضر نص الحكمة جلياً في شعر الإمام الشافعي في المدونة.

⁴¹ المرجع نفسه، ص 40.

⁴² نص القرية العالمية " هذي القرية مختلفة.. فيها الناس مؤتلفة.. الكل هنا كفراشات.. تنتقل بين الساحات.. أسواق فيها وبضائع.. ترفية فيها ومنافع.. نلعب، نتسلى، نتسوق.. وطعام العالم نتذوق.. نذهب غرباً أو شرقاً.. لكن.. في دبيّ نبقى.. ونرى العالم في قرية.. ونرى العالم في قرية"

⁴³ نص حكم من الشعر العربي: هَيَا نَجْمَعُ دُرَرَ الْكَلَامِ

لِأَقْلَامٍ تَفْتَحُ الْأَفْهَامَ

مَنْ الشَّعْرَاءِ عَلَى مَدَى الْأَعْوَامِ

لِلشَّعْرَاءِ سَلَامٌ سَلَامٌ

فَهَذَا عَلِيٌّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ

يُعَلِّمُنَا عَنِ الْجَمَالِ الْغَالِبِ

لَيْسَ الْجَمَالُ بِأَتْوَابٍ تُرْتَبُ نُنَا إِنَّ الْجَمَالَ جَمَالَ الْعَقْلِ وَالْأَدَبِ

لَيْسَ الْيَتِيمُ الَّذِي قَدْ مَاتَ وَالِدُهُ إِنَّ الْيَتِيمَ يَتِيْمُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ

هَيَا نَجْمَعُ دُرَرَ الْكَلَامِ

ولا يجب أن نغفل تناسب المحتوى الثقافي، المقدم للمتعلم الأجنبي، مع الفئة العمرية للمتعلمين؛ حتى لا يكون عميقا أو صادما لهم، إن اختلف مع ثقافة اللغة الأم، وهذا ما كان حاضرا في المدونة الغنائية؛ التي جعلت المتعلم يتشرب الثقافة العربية بلطف وسهولة، بل يتغنى بها.

جدول النصوص:

النصوص	الكتاب	الوحدة /الدرس	عنوان الأغنية
1	الأول	بيع وشراء/القرية العالمية	القرية العالمية
2	الثاني	السفر/ لماذا أسافر؟	السفر
3	الثاني	السياحة/وجهات سياحية	البساط السحري
4	الثالث	الصحة والسلامة/ التمارين	الرياضة
5	الثالث	تاريخ ومستقبل / العلم والتعلم	حكم من الشعر العربي

لِأَقْلَامٍ تَفْتَحُ الْأَفْهَامَ
 مِنَ الشَّعْرَاءِ عَلَى مَدَى الْأَعْوَامِ
 لِلشَّعْرَاءِ سَلَامٌ سَلَامٌ
 هَيَّا رَدِّدْ ... رَدِّدْ مَعِي
 أَرْوَعَ كَلَامٍ لِلشَّافِعِيِّ
 الْعِلْمُ مَغْرِسٌ كُلِّ فَاخْرٍ فَاخْرٌ وَأَحْذَرُ يَفْوَتْكَ فَاخْرُ ذَاكَ الْمَغْرِسِ
 وَعَلَّمَ بِأَنَّ الْعِلْمَ لَيْسَ يَنَالُهُ مَنْ هَمُّهُ فِي مَطْبَعِ أَوْ مَلْبَسِ
 وينظر كتاب دليل المعلم للاطلاع على النصوص كاملة

دور الأنشطة في تعميق فهم النص الغنائي

مما لا شك فيه أنّ جميع الكتب التعليمية تقدم أنشطة تعزز التعلم وتعمق فهم المتعلم وتقيس مدى فهمه للنص؛ ولذلك لا يمكننا إغفال دور الأنشطة هذه في إكمال النص ولا يمكننا كذلك فصلها عن النص، فيغدو النص مبتورا بالنسبة للمتعم خاصة في مرحلة ما قبل الجامعة.

وأسئلة النشاطات النصية هي المكونات التي تلي النص وتتوزع على الشكل الآتي: 44

- أولاً: أسئلة فهم النص وتقنيات التعبير.
- ثانياً: أسئلة ملكة اللغة.
- ثالثاً: أسئلة المراجعة.

وجميع هذه الأنماط من الأسئلة وردت في أنشطة المدونة وفق النمط الآتي:

- أولاً: قبل الاستماع.
- ثانياً: أثناء الاستماع.
- ثالثاً: بعد الاستماع.

إنّ الأنشطة المقدمة قبل الاستماع تمثل مدخلاً مهمّاً للمستمع؛ لأنها تؤهله لفهم النص الذي سيستمع له، وتدخله في موضوعه؛ وفي أغلب الأحيان تكون جزءاً لا يتجزأ من معرفة الخلفية

44 المخلي خدير، أساسيات ومعايير وضع نصوص اللغة العربية وتصميمها في الكتب التعليمية،

المعرفية المسبقة للمتعلم بموضوع النص، وبالنظر إلى الأنشطة التي وردت في كتاب الطالب 45، فقد تبين للدراسة أن أنشطة ما قبل الاستماع لنصين فقط في المدونة وهما نص (القرية العالمية) و(السفر) 46 وغياهما في النصوص الأخرى، لذلك يفضل إضافة أنشطة تمهيدية للنص.

وقد حقق هذا النوع القبلي للأنشطة انسجامًا مع النص في النص (القرية العالمية) 47، ودعمه بالصور التي تمهد لمعرفة موضوع النص والكشف عن التجارب السابقة للمتعلم من خلال أنشطة مشاركة الزميل.

وفي النص (السفر)، تم تقديم تعريف عن الشاعر كمدخل معرفي يبين اهتماماته ونوع الشعر الذي يكتبه؛ وهذا بدوره يحقق فهمًا أوليًا لموضوع النص.

تعددت أنشطة أثناء الاستماع، فمنها ما يطالب المتعلم بالمحاكاة والتكرار لترسيخ التراكيب اللغوية في النص بشكل صحيح، وإدراك الجرس الموسيقي التي تحدثه القافية في الشعر العربي، مثال: نص (القرية العالمية) ومن هذه الأنشطة نشاط يطلب تحديد المفردات الجديدة واستنتاج المعنى السياقي لها أو الكشف في القاموس. لقد تم توظيف استراتيجية (فكر-زواج

⁴⁵ كتاب الطالب - العربية تجمعنا الثلاثة أجزاء.

⁴⁶ تَعَرَّبَ عَنِ الْأَوْطَانِ فِي طَلَبِ الْعُلَا وَسَافِرٌ فِي الْأَسْفَارِ خَمْسُ فَوَائِدِ

نَقْرُحُ هَمِّ وَكَتْسَابِ مَعِيشَةٍ وَعِلْمٌ وَأَدَابٌ وَصُحْبَةٌ مَاجِدِ

تَعَرَّبَ عَنِ الْأَوْطَانِ فِي طَلَبِ الْعُلَا وَسَافِرٌ فِي الْأَسْفَارِ خَمْسُ فَوَائِدِ

نَقْرُحُ هَمِّ وَكَتْسَابِ مَعِيشَةٍ وَعِلْمٌ وَأَدَابٌ وَصُحْبَةٌ مَاجِدِ

وَإِنْ قِيلَ فِي الْأَسْفَارِ ذُلٌّ وَمِخْنَةٌ وَقَطْعُ الْغِيَا فِي وَكَتْسَابِ الشَّدَائِدِ

فَمَوْتُ الْفَتَى خَيْرٌ لَهُ مِنْ حَيَاتِهِ بَدَارِ هَوَانٍ بَيْنَ وَاشٍ وَحَامِدِ

تَعَرَّبَ عَنِ الْأَوْطَانِ فِي طَلَبِ الْعُلَا وَسَافِرٌ فِي الْأَسْفَارِ خَمْسُ فَوَائِدِ

نَقْرُحُ هَمِّ وَكَتْسَابِ مَعِيشَةٍ وَعِلْمٌ وَأَدَابٌ وَصُحْبَةٌ مَاجِدِ

⁴⁷ المرجع نفسه، ج1، ص 90

- ناقش) لأنشطة ما بعد الاستماع لتعمق فهم المتعلمين لمضمون النص، بل التفكير في وجهة رأي مخالفة للنص وكيفية الرد عليها.

وكذلك في طرح أسئلة إبداء الرأي، مثال: (لماذا سميت القرية العالمية بهذا الاسم من وجهة نظري؟) كما تنوعت أنشطة ما بعد الاستماع فتراوحت بين ما يحفز الخيار والربط بواقع الطالب مثال: نص (البساط السحري)48، (ما المخاطر التي تتعرض لها على البساط السحري؟)49. ومما يؤكد دور الأنشطة الفعال في تحقق فهم مضامين النص الجزئية، بل وتجاوزها في توظيف أجزاء من النص للاستشهاد بها في مواقف حياتية، وهذا يرسخ مبدأً برجماتية وفعالية النصوص المتعلمة عبر الغناء، مثال: ما ورد في الكتاب الثالث في موضوع العلم والتعلم، حيث يطلب من المتعلم تصميم بطاقات "النصف الآخر" وهي لجمع الأبيات وتقديمها كنصائح، مثال: (أنفق كثيراً من المال في شراء الملابس وليس الكتب) النصيحة من البيت القائل:

ليسَ الجمالُ بأثوابٍ تُزَيَّنُنَا إِنَّ الجمالَ جمالَ العُقَلِ والأَدَبِ.

48اليومَ يَوْمَ جَدِيدٍ عَلَى البِساطِ سَعِيدٍ.. بساطِي سِحْرِيَّ.. بساطِي سِياحِيَّ.. جَوِّي وَبَرِّي.. وَأَيْضًا بَحْرِيَّ.. فِي كُلِّ يَوْمٍ يُدْهَشُنِ وَإِلَى كُلِّ وَجْهَةٍ يَنْقُلُنِي.. اليَوْمَ يَوْمَ جَدِيدٍ عَلَى البِساطِ سَعِيدٍ.. بساطِي سِحْرِيَّ.. بساطِي سِياحِيَّ.. حَوْلَ الكُرَةِ الأَرْضِيَّةِ.. وَجْهاتٌ كَثيرةٌ تَرِيَّةٌ.. طَبِيعَةٌ أَوْ حَضارِيَّةٌ.. تَقافِيَّةٌ أَوْ تَرَفِيهِيَّةٌ.. اليَوْمَ يَوْمَ جَدِيدٍ عَلَى البِساطِ سَعِيدٍ.. بساطِي سِحْرِيَّ.. بساطِي سِياحِيَّ.. نَعَمَ البِساطُ بساطِي.. بِنَسِّ اَزْدِحامِ المَرْكَباتِ.. بساطِي عابِرُ القارَاتِ.. عَلَيْهِ قَصِيثُ أَجْمَلِ الأوقاتِ.. فِي أَعلى الجِبالِ.. فِي أعمقِ المُحيطاتِ.. بَيْنَ الشُّحْبِ والنَّاطِحَاتِ.. لا تُرْهَقُهُ المَسافاتُ.. اليَوْمَ يَوْمَ جَدِيدٍ عَلَى البِساطِ سَعِيدٍ.. بساطِي سِحْرِيَّ.. بساطِي سِياحِي

49 المرجع السابق، ج2، ص 51.

ومن خلال ما سبق يتضح أنّ للأنشطة التعليمية المصاحبة للنص التعليمي الغنائي دوراً مهماً في تحقيق الغاية المنشودة من التعلم وتمكن المتعلم من المفردات والتراكيب والأساليب والأفكار الواردة في النصوص المسموعة.

نتائج الدراسة

لقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، يمكن سردها فيما يأتي:

اعتماد مبدأ الغمر اللغوي الذي فطن له الكثير من علمائنا القدماء، حيث يعد هو الوسيلة الناجعة في الوثوق بنتائج كفايات اكتساب اللغة العربية للناطقين غيرها. كما يسهم توظيف الغناء في العملية التعليمية في التعلم بوجه عام ويتعلم اللغة الثانية بوجه خاص، والأمثلة عديدة في التجارب الأجنبية والعربية على حد سواء.

للموسيقا واللحن والتكرار في الأغنية التعليمية دور مهم يسهم في تزويد المتعلم العربي عموماً، والمتعلم الأجنبي خاصةً بقوالب وأساليب متنوعة تساعده في المحاكاة والإنتاج الكلامي للغة العربية؛ مما يثري حديثه بوصفه متعلماً للغة جديدة. وكذلك تسهم الموسيقا واللحن والتكرار في الأغنية التعليمية في تزويد المتعلم، بقوالب وأساليب متنوعة تساعده في المحاكاة والإنتاج الكلامي للغة العربية؛ مما يثري حديثه بوصفه متعلماً للغة جديدة.

توصلت الدراسة إلى أنّ توظيف الغناء في تسريب وتشرب المضامين الفكرية في قالب محبب للمتلقى أي المتعلم، ساعد على تعميق مفاهيم عديدة في النصوص، مثل: التعايش مع الآخر، والاستمتاع بالحياة والتسوق واكتشاف العالم من خلال السفر وتعلم اللغات.

يجب الالتزام بمعايير اختيار النص التعليمي حتى يحقق غايته التعليمية، وكذلك معايير نصية النصوص عند اللسانين، حتى تقدم للمتعلم نصوصاً متسقة ومنسجمة في كافة المستويات. كما للأنشطة التعليمية دور يعزز وظيفة النص المسموع ويحقق الفهم المرجو من

النصوص، ويقومه ويقيمه في نفس الوقت. بالإضافة إلى ذلك كانت نصوص الاستماع المغناة نصوصاً أدبية تنوعت أساليبها بين الخبر والإنشاء الأمر الذي نتج عنه حيوية وفاعلية للمستمع المتعلم.

وتوصي الدراسة بمجموعة من الإجراءات، وهي على النحو الآتي:

إجراء دراسات تطبيقية داخل الغرف الصفية تبين أثر نصوص الاستماع غير المغناة وأثرها بعد التلحين والغناء؛ لتبين مواضع الخلل فنقومها والمواضع الإيجابية فنعزيزها. بالإضافة إلى التخطيط لعمل أغان موجهة للوعي الصوتي لمتعلم اللغة العربية من الناطقين بغيرها، وفق آلية جديدة تخدم المقاصد الوظيفية للإنتاج المسموع والمنطوق قبل المكتوب.

إعداد أغان تفيده من منجزات علم الصوتيات الحديث؛ لأن مخارج الأصوات في كل اللغات تعد قاعدة مشتركة يمكننا أن نبني عليها منهجاً مبتكراً. وكذلك تقديم أغان تعالج الأخطاء الشائعة في نطق الأصوات المتقاربة في المخرج في أثناء تعليم الناطقين بغير العربية.

تلحين النصوص في المستويات التي تلي المستوى السادس؛ لأنها سوف تحقق تعلمًا فعالاً مع مراعاة مناسبة النصوص لكل مستوى من حيث الطول والبنية اللغوية. مع ضرورة تعزيز دور البلاغة العربية في النصوص المغناة لنوصل إلى الطالب الجماليات التي تحدثها البلاغة في التعبير، مثل: التشبيه والجناس والسجع.

وفي الختام تعد النصوص المغناة وسيلة من الوسائل الفعالة لتعليم القواعد النحوية وذلك لفهم وظائف اللغة المتعلمة بشكل يسير وغير المباشر وبدون التطرق للقاعدة النحوية الجامدة التي قد يصعب على المتعلم الأجنبي فهمها نظراً لتداخلها مع لغته الأم. كما ساهم التعلم بالغناء في تنمية قاموس المتعلم وراثه.

المصادر والمراجع

‘Abd al-Mun‘em Ḥasan al-Malek ‘Uṭmān, al-‘Usus al-‘Ilmyyah Li Binā’ Nusūs Ta‘līm al-Luġah al-‘Arabyyah Li al-Naṭiqīn Bigairiha,

‘Abd al-Qāder ‘Abd al-Jalīl, al-Madāres al-Mu‘jamyyah: Dirāsah Fī al-Bunyah al-Tarkībīyyah,

‘Abd al-Raḥmān al-Ḥājj Ṣaleh, Buḥuṭ wa Dirāsāt Fī al-Lisānyyat al-‘Arabyyah, al-Juz’ al-‘Awwal Mufm Li al-Našr.

‘Abdah al-Rājhī, al-Taṭbīq al-Ṣarfī, 1973.

‘Abn Fāres, ‘Aḥmad Ben Zakaryyā, Mu‘jam Maqāyyīs al-Luġah, Taḥqīq: ‘Abd al-Salām Harūn, Dūn Tarīḥ.

Abū al-Faṭḥ ‘Uṭmān Ben Jinnī, Taḥqīq: Ibrahīm Muṣṭafā wa ‘Abdullāh Āmīn, Dār Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Ṭab‘ah al-‘Ulā, 1954

‘Ahmad Ḥassānī, Ḥuḍwr al-Luġah al-‘Arabyyah Fī al-Wasaṭ al-Ta‘līmī al-Muta‘addid al-‘Ālsun, Majallah al-Mutarjem, Jāmi‘ah Wahrān, al-‘Adad 6, 2002.

‘Aḥmad Ḥassānī, Muḥādrāt Kullyyah al-‘Ādāb, Qesm al-Luġah al-‘Arabyyah, Jāmi‘ah al-Waṣl, 2019.

‘Ahmad Reḍā, Mu‘jam Matn al-Luġah, Manšurāt Dār Maktabah al-Ḥayāt, Bayrūt, Lubnān, 1960.

al-Fairuz Ābādī, al-Qāmus al-Muḥīṭ, Dār al-‘Iḥyā’ al-‘Arabī, Bairūt, 1997.

al-Muġailī Ḥudeīr, ‘Asasiyyat Wa Ma‘āyīr Waḍ‘ Nuṣūṣ al-Luġah al-‘Arabiyyah.

Fāḍel Muṣṭafā al-Saqī, ‘Aqsām al-Kalām al-‘Arabī, Maktabah al-Ḥanjī, 1977.

Fariq al-Ta’līf, Dalīl al-Mu’llem: al-‘Arabyyah Tajma‘una (al-Mustawā al-Sādes), Wazārah al-Tarbiyah wa al-Ta‘līm Bi Daulah al-‘Imarāt.

Fū'ad Muḥammad Mūsā, al-Manāhej: Mafhūmuha, 'Ususuhā, 'Anāşiruha, Tanzimātuha, 2002.

Ibn Manzūr, Lisān al-ʿArab, Dār Şāder, Beirut, 2003.

Ibrāhīm Ānīs, al-Aşwāt al-Luġawyyah, Maktabah al-Ānjlw, 2007

Kitāb al-Ṭāleb, al-ʿArabyyah Tajma'una: al-ʿAjzā' 1 - 3, 2000.

Maḥmūd al-Sa'rān, 'Ilm al-Luġah: Muqaddimah Li al-Qāri' al-ʿArabī, Dār al-Fikr al-ʿArabī.

Majma' al-Luġah al-ʿArabyyah Bi al-qāherah, al-Mu'jam al-Wasīṭ, 'Ibrāhīm 'Anīs wa 'Aḥarīn, 1960.

Muḥammad Aḥmad 'Abd al-Raḥman, Ḥalīfah Bū Ğādī, al-Dalīl Fī al-Baḥṭ al-ʿIlmī: Daīl Manhajī Li al-Dirāsāt al-ʿUlyā.

Muḥammad Bawādī, Fī Taḥlīl al-Naş: Muḥādarāt Qesm al-Luġah al-ʿArabiyyah, al-Sanah al-Tamhidiyyah Li al-Maġestīr, Jāme'ah al-Mausel, April: 2020.

Muḥammad Miftāh, Musa'alah Mafhum al-Naş, Manşurāt Kulliyyah al-'Adāb Wa al-'Ulūm al-'Insaniyyah, Jāmi'ah Muḥammad al-'Awwal, al-Maġreb, 1997.

Muḥammad Muḥyiddīn Aḥmad, Firdaus Aḥmad Jād, 'Aṭar al-Ṭarīqah al-Ġinā'iyyah al-Mubarmajah 'Ala Ta'līm al-Luġah al-ʿArabiyyah Li al-Mubtadi'in, Dār Wujūh Li al-Naşr Wa al-Altawzi'.

Muḥammad Rawwās Qal'ahjī, Hamed Şadeq Qunaibī, Mu'jam Luġah al-Fuqahā', 1985.

Muḥmūd Ḥattabī, Lisaniyyat al-Naş: Madḥal Li 'Insijām al-Ḥiṭāb, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-ʿArabī, Beirut, 2006.

Nawwārah Bū'ayyād, Dirāsah Tadawliyyah Li al-Ḥiṭab al-Ta'līmī al-Jāmi'i Bi al-Lughah al-ʿArabiyyah, Majallah 'Insaniyyat, May 2001.

Nu'mān Būqrah, al-Muşṭalahāt al-'Asasiyyah Fī Lisaniyyat al-Naş Wa Taḥlīl al-Ḥiṭāb, Dirāsah Mu'jamiyyah.

Ruṣdī Ṭu‘aimah, al-‘Usus al-Mu‘jamyyah wa al-Taḳāfyah Li Ta‘līm al-Luḡah al-‘Ārabyyah Li Ġairi al-Naṭeqīn Beha, 1982.

Ṭalāl ‘Udah, Ta‘līm al-Mufradāt Bi al-Ġinā,

Yāsmīn Zahrān ‘Awdah, Istihdām al-Musiqā Fī Ta‘līm al-Luḡah al-‘Arabiyyah Li al-Naṭiqīn Bi Ġairiha, Kulliyah al-Dirāsāt al-‘Ulyā, al-Jāi‘ah al-‘Urduniyyah, 2024.

ثانياً: قائمة المراجع الأجنبية

Council of Europe. *Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment. Structured Overview of All CEFR Scales*. Strasbourg: Council of Europe, 2011.

Fujioka, Takako, Ross B. Maddox, Kakiji Kawakami, Atanas G. Pantev, and Laurel J. Trainor. "Cortical Plasticity Induced by Music Training in Young Children." *Nature Neuroscience* 9, no. 5 (2006): 662–667.

Good, Alexandra. "The Efficacy of Singing in Foreign-Language Learning." Master's thesis, Ryerson University, 2011.

Hugo, Anna J., and Cheryl A. Horn. "Using Music Activities to Enhance the Listening and Language Skills of Grade 1 English First Additional Language Learners." *Journal of Language Learning* 29, no. 3 (2013): 45–60.

Merriam-Webster INC. *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster, 2020. "Al-Naṣ wa al-Khiṭāb min Qāmūs," 2365–2366.

Sigurðardóttir, Dagbjört. "Language Learning through Music." *Kennaradeild* 12 (2012): 34–47.

ثالثاً: قائمة مراجع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)

Afnaas. "Manṣat Manhāj: Al-‘Arabiyyah Tajma‘unā." <https://afnas.ae/?lang=ar>.

Būsadr, Abū Ṭāhir. "Al-Ma'āyir Al-Naṣṣiyyah."
https://www.alukah.net/literature_language/0/123960.

Google Forms. "Al-Istibānah."
https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSdTyndoOU1eb36txuj6D_9Hc34WnOqmz0DDxZBrSnFfBUul8w/viewform?vc=0&c=0&w=1.

ضوابط عرض الحديث النبوي على القرآن الكريم (دراسة تطبيقية)

Guidelines of Appraising Prophetic Hadiths against the Quran: An Applied Study

Kaedah-kaedah Menyelaraskan Hadis Nabi dengan Al-Quran (Kajian Praktikal/ Aplikasi Kajian)

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد*، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل
المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن
أحمد البوسعيدي

الملخص

يهدف هذا البحث لوضع ضوابط لعرض الحديث على القرآن الكريم عند التعارض بين النصين، ومن الضوابط التي توصل لها: التأكد من صحة الحديث، فلا فائدة من عرض حديث ضعيف أو موضوع على القرآن الكريم، التأكد من وحدة الموضوع بين الحديث والآية القرآنية، فلا معنى لعرض حديث على آية وموضوعهما مختلف، وأن تكون الدلالة في النصين قطعية، فإذا كانت الدلالة ظنية فيهما أو في أحدهما فالأمر واسع ولا تعارض بين النصين، وأن لا يمكن الجمع بين النصين، فإذا أمكن الجمع فلا تعارض.

الكلمات المفتاحية: الحديث، القرآن، الضوابط، النقد، المتن.

Abstract

This study seeks to identify guidelines to appraise the sayings of the Prophet (hadiths) against Quranic verses whenever there is a seeming contradiction in the signification or meaning of the two texts. Some of these guidelines include determining the authenticity of the hadith as it is moot to appraise a fabricated or weak hadith against an indubitable Quranic verse. Additionally, the hadith and verse in question should address the same issue as it is pointless to compare the two when they deal with different topics. Furthermore, the signification of both texts should be definitive. In the case of debatable signification, contradiction is ruled out as the signification of one or both texts are not definitive. Whenever both texts can be interpreted in the same sense, contradiction is also ruled out.

* All authors are from Sultan Qaboos University.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: August 2024
Article accepted: October 2024
Publication date: December 2024

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 21, No. 3. 2024
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v21i3.766>

Keywords: Quran, Hadith, Guidelines, Criticism, Comparison.

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk menetapkan kaedah-kaedah dalam menyelaraskan hadis dengan Al-Quran apabila terdapat pertentangan antara kedua-dua teks tersebut. Antara kaedah yang dicapai dalam kajian ini adalah yang pertama, memastikan kesahihan hadis, kerana tiada faedah menyelaraskan hadis yang lemah atau palsu dengan Al-Quran. Seterusnya, memastikan keselarasan topik antara hadis dan ayat Al-Quran, kerana ianya sia-sia untuk menyelaraskan hadis dengan ayat jika kedua-duanya berbeza topik. Yang ketiga, kedua-dua teks mesti mempunyai dalil yang pasti, kerana jika salah satu atau kedua-duanya mempunyai dalil yang bersifat dugaan (zanni), maka perkara tersebut tidak dianggap sebagai pertentangan. Akhir sekali, tidak ada kemungkinan untuk menyelaraskan kedua-dua teks, kerana jika ada kemungkinan untuk menggabungkan kedua-duanya, maka tiada pertentangan yang wujud.

Kata Kunci: Hadis, Al-Quran, Kaedah, Kritikan, Teks.

المقدمة

الحمد لله الذي أرسل لنا رسولا يعلمنا الكتاب والحكمة، والصلاة والسلام على نبينا محمد الناطق بالحكمة، وعلى آله وصحبه الذين حافظوا على السنة فسمعوا مقالة نبينا صلى الله عليه وسلم فحفظوها وأدوها كما سمعوها، فرب مبلغ أوعى من سامع، وبعد.

فإن الله أنزل وحياً متلوّاً وهو القرآن الكريم ووحياً غير متلو وهو السنة النبوية، فكلاهما من معين واحد، وقال تعالى: "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" [الحجر: 9] فحفظ الله هذا الدين وسخر له من العلماء من يحفظه ويفقهه ويدود عنه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يرث هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتحريف الغالين"¹.

¹ السنن الكبرى، البيهقي، احمد بن الحسين 458هـ، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م، ت. محمد عبد القادر عطا (354 /10).

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 71
الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

مشكلة البحث:

إن نقد متن الحديث النبوي عملية علمية قائمة على قواعد وضوابط دقيقة، والأصل أن لا يخوض فيه إلا العلماء المتمكنون أهل الخبرة والدراية، ومن نقد المتن عرض الحديث على القرآن الكريم لئرى الموافقة أو المخالفة، وقد خاض في هذه المسألة من هم ليسوا من أهل العلم والدراية، أو من يجهل المعاني والمقاصد، وهي مسألة خطيرة جداً، فكان لا بد من وضع ضوابط لعرض الحديث على القرآن الكريم، وجاء هذا البحث للإجابة على السؤال الآتي: ما الضوابط العلمية في عرض الحديث على القرآن؟ وعندها متى يعد الحديث معارضاً فيرد، أو موافقاً فيقبل؟

أهداف البحث:

- 1- ضبط مسألة نقد متن الحديث بعرضه على القرآن الكريم.
- 2- حصر عملية النقد بأهل الاختصاص الذين يملكون المؤهلات العلمية التي تمكنهم من الحكم على المتن بالصحة أو الضعف.

منهجية البحث:

المنهج الذي استعمل في هذا البحث هو الاستقرائي بتتبع وجمع الضوابط التي يمكن الاعتماد عليها في ضبط عملية عرض الحديث على القرآن.

الدراسات السابقة:

حسب اطلاعنا لم نجد بحثاً متكاملًا في هذا الموضوع، ولكن هناك أفكار متناثرة في بطون الأبحاث والكتب استفدنا منها في هذا البحث، منها كتاب مقاييس نقد متون السنة

للدميني، وكتاب صلاح الدين الإدلبي منهج نقد المتن، إلا أن هذه الكتب قد ذكرت العرض على القرآن الكريم كمقياس لنقد المتن ولم تبين ضوابط هذا المقياس بشكل دقيق وواضح.

خطة البحث:

التمهيد

المطلب الأول: صحة الحديث

المطلب الثاني: وحدة الموضوع

المطلب الثالث: الدلالة القطعية في النصين

المطلب الرابع: عدم إمكانية الجمع بين النصين

الخاتمة

تمهيد

من مقاييس نقد المتن عند علماء النقد عرض متن الحديث على القرآن الكريم، وهو مقياس مختلف فيه؛ ففي حين لم يقبله الإمام الشافعي فقد جاء في كتابه اختلاف الحديث "وأن قول من قال: تعرض السنة على القرآن فإن وافقت ظاهره وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث جهل لما وصفت، فأبان الله لنا أن سنن رسوله فرض علينا بأن ننتهي إليها لا أن لنا معها من الأمر شيئاً إلا التسليم لها واتباعها، ولا أنها تعرض على قياس ولا على شيء

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 73
الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

غيرها، وأن كل ما سواها من قول الآدميين تبع لها.¹ ولكن في استعمال هذا المقياس تحبظ عند البعض فلا بد من وضع ضوابط لهذا المقياس.

قال ابن سيرين: "إن هذا الحديث دين فانظروا عمن تأخذوا دينكم"²، ولذا لا بد من النظر فيمن يتعامل بهذا الحديث فقبول الحديث ورده هو إثبات دين ورد دين، ومن يجروء على هذا، ومن نتقبل هذا، لقد أصبح القبول والرد عند البعض شهوة وشهرة وأصبح البعض يأخذ الحكم الذي يتفق مع شهوته ومصالحته وربما واقعه ولا ينظر لحال من يحكم ولا إلى مآل ما عمل به.

ومن هنا لا بد من توفر صفات فيمن يشتغل بهذا الدين وهي كثيرة ولكن من أهمها التدين القائم على مخافة الله تعالى، والتخصص الذي يؤهله للكلام في هذا الأمر الخطير جدًا.

ولا شك أن من يتكلم في غير اختصاصه فقد كلف على نفسه، وأنزلها منزلة لا تليق بها، فكيف إذا نصب نفسه مقررًا بأن هذا وحى وهذا ليس بوحي، يقول صلى الله عليه وسلم: "كفى بالمرء كذبًا أن يحدث بكل ما سمع"³ فجعل من نفسه أذن، ينطق ببوق كل ناعق وكل حاقد على هذا الدين.

إن السلامة مع قوله صلى الله عليه وسلم: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"⁴ فأمر التصحيح والتضعيف لا يعينك وأنت غير مكلف به وغير مسؤول عنه يوم القيامة لأنك لست من أهله، ووضع نفسك في هذا المكان خيانة لله ورسوله وتضييع للأمانة، يقول صلى

¹ اختلاف الحديث (8/ 596)

² المرح والتعديل، ابن ابي حاتم، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط1، 1952م، (15/2)

³ الصحيح، مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، (10/1)

⁴ السنن، الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق بشار معروف، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ابواب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب 11(4/126).

الله عليه وسلم: "إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة، قيل: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال صلى الله عليه وسلم: إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"¹.

لقد اختلط الحابل بالنابل في هذه الأيام فقد أصبح يتكلم في الحديث من هم ليسوا من أهله، ولا دراية لهم بعلوم الشريعة، والله تعالى يقول: "فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" [النحل: 43] فأمر الذي لا يعلم بمسألة أن يسأل صاحب اختصاص فيها، والمنطق والواقع يقول بأن المريض يذهب إلى طبيب ليعالجه لا يذهب إلى مهندس، ولكن البعض جعل أمور الدين مشاع للجميع فمن حق كل مسلم أن يتكلم بالدين، وها إشكال كبير أوقع الناس في محاذير كثيرة نتيجة عدم الاختصاص.

يقول الإمام مسلم: "إن صناعة الحديث ومعرفة أسبابه من الصحيح والسقيم إنما هي لأهل الحديث خاصة لأنهم الحفاظ لروايات الناس العارفين بها دون غيرهم"².

ولما سئل ابن القيم: هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن ينظر في سنده؟ قال: "هذا سؤال عظيم القدر وإنما يعلم ذلك من تطلع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه وصار له فيها ملكة وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار ومعرفة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهديه فيما يأمر به وينهى عنه ويخبر عنه ويدعو إليه ويحبه ويكرهه ويشعره للأمة بحيث كأنه مخالط للرسول صلى الله عليه وسلم كواحد من أصحابه. فمثل هذا يعرف من أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم وهديه وكلامه وما يجوز أن يخبر به وما لا يجوز ما لا يعرفه غيره وهذا شأن كل متبع مع متبوعه فإن للأخص به الحريص على تتبع أقواله وأفعاله من العلم بها والتمييز بين ما يصح أن ينسب إليه وما لا يصح ما ليس

¹ الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1. (8/104).

² التمييز، مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، السعودية، مكتبة الكوثر، ط3، 1410هـ ص218

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 75
الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

لمن لا يكون كذلك وهذا شأن المقلدين مع أئمتهم يعرفون أقوالهم ونصوصهم ومذاهبهم والله أعلم".¹

ونقرأ في كتب الرجال أن الأعمش وهو محدث له شأنه في الحديث يسأل إبراهيم النخعي، يقول: "كان إبراهيم النخعي صيرفيًا في الحديث وكنت أسمع من الرجال فأجعل طريقي عليه فأعرض عليه ما سمعت.² ويقول: وكان يتوفى الشهرة، ولا يجلس إلى أسطوانة".³ وهذا الأوزاعي مع جلالته قدره في الحديث وعلو شأنه فيه يقول: "كنا نسمع الحديث فنعرضه على أصحابنا كما نعرض الدرهم الزائف على الصيارفة، فما عرفوا أخذنا، وما تركوا تركنا".⁴

المطلب الأول: صحة الحديث

لا يمكن النظر في عرض الحديث على القرآن إلا إذا ثبتت صحة الحديث، أما الضعيف والموضوع فهو مردود بذاته، وقد حفلت كتب النقد بعرض الأحاديث الموضوعية على القرآن مع ثبوت وضعها وكذبها من خلال الإسناد، وهذا لا معنى له.

عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه قال: "كنت في البطحاء في عصابة فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمرت بهم سحابة، فنظر إليها، فقال: ما تسمون هذه؟ قالوا: السحاب، قال: والمزن؟ قالوا: والمزن، قال: والعنان؟ قالوا: والعنان، قال أبو داود: لم أتقن العنان جيدًا، قال: هل تدرون ما بعد ما بين السماء والأرض؟ قالوا: لا ندرى، قال: إن بعد

¹ المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط1، 1970م، ص43-44

² الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، بيروت، دار إحياء التراث ط1، 1952م (2/17)

³ طبقات علماء الحديث، ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، تحقيق أكرم البوشي وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1996م (1/146)

⁴ الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (2/21)

ما بينهما إما واحدة أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة، ثم السماء فوقها كذلك، حتى عد سبع سماوات - ثم فوق السابعة بحر بين أسفله وأعله مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم على ظهورهم العرش ما بين أسفله وأعله مثل ما بين سماء إلى سماء، ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك".¹

قالوا هذا الحديث منكر المعنى لمخالفته القرآن الذي جعل الملائكة أولي أجنحة بينما جعلوا هنا أوعالاً لها أظلاف، قال تعالى: "الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" [فاطر: 1]، وقالوا هذا الحديث جعل حملة العرش تيوساً، والتيس يذكر في معرض الدم، وأيضاً في هذه الرواية وصف الله بالفوقية، في موطن يشعر بالفوقية الحسية، فكأنه يحمله العرش وحملته، وهذا معنى منكر، وليس هذا التعبير على نمط تعبير القرآن.²

كذلك نرى بعض شراح الحديث الذين لم ينظروا إلى ضعفه أولوا المعنى فقالوا ملائكة على صورة الأوعال.³

¹ السنن، أبو داود، سليمان بن الأشعث، كتاب السنة، باب الجهمية تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار، ط1، 2009م (4/ 231)، المسند، ابن حنبل، أحمد، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، ط1، 1975م، (2/367)
² انظر الكلام على هذا الحديث، منهج نقد المتن عند علماء المسلمين، الأدلبي، صلاح الدين، بيروت، دار الآفاق، ط1، 1983م، ص250-251

³ انظر تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي، المباركفوري، محمد بن عبدالرحمن، كتاب أبواب التفسير، باب سورة الممتحنة بيروت، دار الكتب العلمية، (9/165)، عون المعبود شرح سنن أبو داود، العظيم أبادي، محمد أشرف بن أمير، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ، (6/13)

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 77 الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

والحديث حسنه ابن تيمية¹ وتلميذه ابن قيم الجوزية² واستدلا به على فوقية الذات نصره لمذهبهما في ذلك.

إلا أن الحديث ضعيف، فقد ذكره ابن عدي³ من ضعيف حديث يحيى بن العلاء وهو أحد رواته، والقيسراي⁴، وذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية⁵، والمناوي⁶، وأحمد شاکر⁷، والألباني⁸، وشعيب الأرنؤوط⁹، وغيرهم.

أمام هذا الضعف للحديث فإنه لا حاجة للاشتغال بمعارضته للقرآن فهو لضعفه لا يقوم مقام معارض للقرآن.

¹ انظر منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، احمد بن عبدالحليم، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية، جامعة محمد بن سعود، ط1، 1986م (378/8)

² اجتماع الجيوش الاسلامية، ابن قيم الجوزية، محمد بن ابي بكر، تحقيق زائد النشيري، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ط1، 1431هـ (163/2)

³ الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي المجراني، ابو احمد، تحقيق عادل عبدالموجود وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م (28/9)

⁴ ذخيرة الحفاظ، ابن القيسراي، محمد بن طاهر، تحقيق عبدالرحمن الفريوائي، الرياض دار السلف، ط1، 1996م (1869/4)

⁵ العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، تحقيق إرشاد الحق الأثري، باكستان، دار العلوم الأثرية، ط2، 1981م (8/1)

⁶ كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحاديث المصاييح، المناوي، محمد بن إبراهيم، تحقيق محمد إسحاق محمد، بيروت، الدار العربية، ط1، 2004م (111/5)

⁷ انظر حاشية مسند الإمام أحمد بتحقيق أحمد شاکر (375/2 - 377)

⁸ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض، دار المعارف، ط1، 1992م (398/3)

⁹ انظر حاشية مسند الإمام أحمد بتحقيق شعيب الأرنؤوط (293/3)

المطلب الثاني: وحدة الموضوع

نجد في بعض الأحيان أن الحديث الذي عرض على القرآن يختلف موضوعه عن موضوع الآية القرآنية، وقد يتفقان في الموضوع العام، كما في الحديث الذي سأذكره فالحديث والآية يتفقان في موضوع خلق الكون، لكن من حيث التفصيل فالآية تتحدث عن أصل خلق الكون، والحديث يتحدث عن التفاصيل بعد الخلق.

فقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه حديث التربة والذي كان مدار إشكال منذ القرن الثالث الهجري قال: حَدَّثَنِي سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ، وَهَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَا: حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ، عَنْ أَيُّوبَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَافِعٍ، مَوْلَى أُمِّ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: "أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِي فَقَالَ: خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النَّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا الدُّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فِي آخِرِ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ" قَالَ إِبْرَاهِيمُ: حَدَّثَنَا الْبِسْطَامِيُّ وَهُوَ الْحُسَيْنُ بْنُ عِيسَى، وَسَهْلُ بْنُ عَمَّارٍ، وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ بَنْتِ حَفْصٍ وَعَيْرُهُمْ، عَنْ حَجَّاجٍ بِهَذَا الْحَدِيثِ.¹

فهناك من أعله سندًا وامتتًا منهم علي بن المديني ويحيى بن معين والبخاري وابن مهدي والبيهقي وابن تيمية وابن القيم ومن المعاصرين وابن عثيمين وابن باز وسليمان الديخي وغيرهم. ومنهم من صححه سندًا وامتتًا منهم ابن حبان وابن الأنباري وابن الجوزي واحمد شاكر والألباني والمعلمي اليماني والدكتور شرف القضاة وغيرهم.

¹ الصحيح، مسلم بن الحجاج، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب ابتداء الخلق وخلق آدم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، بيروت، دار إحياء التراث العربي (4/ 2149).

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 79 الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

ولا نريد الخوض في أدلة كل فريق بالتفصيل فليس هذا مكانه، ولكننا سنعرض ما يتعلق بالموضوع وهو نقد المتن فقط، فمن رده قال هو معارض بقول الله تعالى "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ" [السجدة: 4]، وغيرها من الآيات الدالة على هذا، فالقرآن ذكر الخلق في ستة أيام، والحديث ذكر أنها سبعة أيام، والأعداد دلالتها قطعية فالتعارض واضح فيقدم القرآن ويرد الحديث حتى ولو قلنا بصحة سنده.

ويرى أصحاب الرأي الآخر بأن الموضوع مختلف وبالتالي لا تعارض، ويمكن سوق أدلة على هذا، منها رواية أخرى لهذا الحديث جمعت بين ما ورد في الآيات وما في الحديث فقد أخرج النسائي في سننه الكبرى رواية فقال: أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدَةَ الْحَدَّادُ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَخْضَرُ بْنُ عَجَلَانَ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجِ الْمَكِّيِّ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ " أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَ بِيَدِي قَالَ: « يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَوْمَ السَّابِعِ، وَخَلَقَ الثُّرَيَّةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَالْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَالشَّجَرَ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ، وَالتَّنَّعْنَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَالتُّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَالدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَأَادَمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنَ النَّهَارِ بَعْدَ الْعَصْرِ، وَخَلَقَ أَدِيمَ الْأَرْضِ أَحْمَرَهَا وَأَسْوَدَهَا، وَطَبَّبَهَا وَحَبَّبَهَا، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ آدَمَ الطَّيِّبَ وَالْحَبِيبَ " ¹ والحديث صحيح. ²

¹ السنن الكبرى، النسائي، أحمد بن شعيب، كتاب التفسير، باب سورة السجدة، تحقيق حسن شلبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م (10/213)

² مختصر العلو للعلي العظيم، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق محمد ناصر الدين، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1991م، ص112، وقال الحديث جيد الاسناد، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني، محمد ناصر الدين، الرياض، مكتبة المعارف، ط1 (2/726) قال ورجاله ثقات.

فالعطف بين الموضوعين دل على المغايرة، فالأول في أصل الخلق، والثاني في تفاصيل ما جرى على الأرض بعد خلقها، وقد بين الدكتور شرف القضاة¹ في بحث له حول هذا الحديث أنه يمكن الجمع بين الحديث والقرآن الكريم أن الحديث يفصل ما حدث في الأرض في يومها الأخيرين فقط، ولا يتحدث عن خلق الأرض، ولا عن خلق السماء، وأن الحديث يتفق مع ما أثبتته العلماء من خلال العلوم الطبيعية، وقال: في الحديث إعجاز علمي واضح، فإن الترتيب الوارد في الحديث هو نفسه ما توصل إليه العلم بعد قرون طويلة من البحث، ولا يمكن أن يكون ذلك بمحض الصدفة.

إذن كيف نرد الحديث بمعارضته للقرآن والموضوع مختلف، فعلى الناقد أن يتأكد من وحدة الموضوع قبل

البحث عن أسباب للرد بمجرد التعارض الظاهر.

المطلب الثالث: الدلالة القطعية في النصين

القرآن الكريم من حيث الثبوت فهو قطعي الثبوت لكن من حيث الدلالة فبعض آياته قطعية الدلالة وبعضها الآخر ظني الدلالة، والحديث من حيث الثبوت فمعظمه ظني الثبوت فالأحاديث المتواترة قليلة جدًا بالنسبة لمجموع الحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم، أما من حيث الدلالة فهي كالقرآن منها قطعي ومنها ظني الدلالة.

فالنص قطعي الدلالة: ما دل على معنى واحد مستقل في الفهم، والنص ظني الدلالة: ما دل على أكثر من معنى وأحتاج إلى بيان المعنى المراد.

¹ هل يتعارض الحديث الصحيح مع القرآن الكريم أو العلم حديث خلق الله التربة يوم السبت نموذجاً، القضاة، شرف، مجلة البيان، العدد التاسع، 2011م، كوالالمبور، جامعة الملايا، ص 223-249

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 81 الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

ودلالة اللفظ على المعنى تقسم إلى أربعة أقسام:

- الأول: باعتبار وضع اللفظ للمعنى: وهي أربعة: الخاص _ العام _ المشترك _ المؤول.
- الثاني: باعتبار دلالة اللفظ على المعنى: وهو قسمان: واضح الدلالة: وهو الظاهر _ النص _ المفسر _ المحكم، وغير واضح الدلالة: وهو الخفي _ المشكل _ المجمل _ المتشابه.
- الثالث: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى: وهي أربعة: الحقيقة _ المجاز _ الصريح _ الكناية.
- الرابع: باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى: وهي أربعة أيضاً: عبارة النص _ إشارة النص - دلالة النص _ اقتضاء النص¹.

عند عرض الحديث المخالف من حيث الظاهر للآية، فهناك احتمالات من حيث الدلالة.

الآية قطعية الدلالة والحديث قطعي الدلالة

الآية قطعية الدلالة والحديث ظني الدلالة

الآية ظنية الدلالة والحديث قطعي الدلالة

الآية ظنية الدلالة والحديث ظنية الدلالة

والذي يعرض على القرآن هو ما كان قطعي الدلالة فيهما وهو القسم الأول، لأن المعاني محددة ولا مجال للاجتهاد فيها فهي لا تتحمل أكثر من معنى، وما عدا هذا من الأقسام المذكورة فالأمر فيها واسع جداً.

¹ ر: كشف الأسرار شرح أصول التبرّدي، البخاري (196/1) _ إفاضة الأنوار على أصول المنار لابن ملك، الحصنكفي (ص 53)

فعلى سبيل المثال حديث سحر النبي صلى الله عليه وسلم، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: "سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من بني زريق، يقال له لبيد بن الأعصم، حتى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم أو ذات ليلة وهو عندي، لكنه دعا ودعا، ثم قال: "يا عائشة، أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان، فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب، قال: من طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم، قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة، وجف طلع نخلة ذكر. قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذروان" فأتاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناس من أصحابه، فجاء فقال: «يا عائشة، كأن ماءها نقاعة الحناء، أو كأن رءوس نخلها رءوس الشياطين» قلت: يا رسول الله: أفلا استخرجته؟ قال: «قد عافاني الله، فكرهت أن أثور على الناس فيه شراً» فأمر بها فدفنت¹.

"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر، حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن، قال سفيان: وهذا أشد ما يكون من السحر، إذا كان كذا، فقال: "يا عائشة، أعلمت أن الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه"².

قالوا هذا الحديث مردود وإن كان في الصحيحين فهو معارض بقول الله تعالى: "وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أذَانِهِمْ نُقُورًا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا" [الإسراء: 45 - 48]

¹ الصحيح، البخاري، كتاب الطب، باب السحر، (7/ 136)، الصحيح، مسلم، كتاب السلام باب السحر (1719/4)

² الصحيح، البخاري، كتاب الطب، باب السحر، (7/ 137).

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 83
الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

وقوله تعالى: "وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنْزَلَهُ
الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ
الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ
لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ
فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَتِيبِعُونَ سَبِيلًا" [الفرقان: 5 - 9]

قال الشنقيطي: "وأما قوله تعالى: إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً
فمعناه أنهم يزعمون أنه - صلى الله عليه وسلم - مسحور أو مطبوع، قد خبله السحر فاختلط
عقله فالتبس عليه أمره، يقولون ذلك لينفروا الناس عنه، وقال مجاهد: «مسحوراً» أي: مخدوعاً،
مثل قوله فأنى تسحرون أي: من أين تخدعون. ومعنى هذا راجع إلى ما قبله؛ لأن المخدوع
مغلوب في عقله، وقال أبو عبيدة: مسحوراً معناه أن له سحراً أي: رثة فهو لا يستغني عن
الطعام والشراب، فهو مثلكم وليس بملك، كقولهم (مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في
الأسواق)، وقوله عن الكفار (ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون
ولئن أطعتم بشرًا مثلكم إنكم إذا لخاسرون) ونحو ذلك من الآيات. ويقال لكل من أكل أو
شرب من آدمي أو غيره: مسحور ومسحر، وإذا علمت أن أقوال العلماء في قوله «مسحوراً»
راجعة إلى دعواهم اختلال عقله بالسحر أو الخديعة، أو كونه بشرًا علمت أنه لا دليل في الآية
على منع بعض التأثيرات العرضية التي لا تعلق لها بالتبليغ، والتشريع".¹

وهكذا نرى المفسرين ذكروا معاني متعددة لمعنى مسحوراً، وكلها يستوعبها السياق
القرآني فقد روي عن ابن عباس، في قوله: {مَسْحُورًا} قال: يريد مخلوقاً.²

¹ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، محمد الأمين، بيروت، دار الفكر، 1995م (61/4-62)

² التفسير البسيط، الواحدي، علي بن أحمد، الرياض، جامعة محمد بن سعود، ط1، 1430هـ (13/354)

وقال ابن القيم: سحر البيان وسحر الوهم وسحر الاستعانة بالأرواح الخبيثة.¹

قال الخطيب: "إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا: قد مسّه طائف من الجنّ، فاضطرب عقله، واحتلّ تفكيره، وأصبح يهذى بهذا القول الذي يردّده، ولا يملّ ترديده.. "إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ" (25: المؤمنون).²

وقال أبو السعود: (إلا رجلاً مسحوراً) أي: سحر فجّن أو رجلاً ذا سحر، أي: رئة يتنفس أي: بشراً مثلكم.³

وقال ابن عطية: أي قد سحر فهو لا يرى مرآشده، ويحتمل مسحوراً أن يكون من السحر وهي الرؤية فكأنهم ذهبوا إلى تحويره، أي رجلاً مثلكم في الخلقة، ذكره مكّي وغيره.⁴

إن المؤيدين للرواية يحاجون المنكرين بأنه إذا كان الأمر كذلك فكيف نحمل الآية على معنى واحد من هذه المعاني ونرد به الحديث، علاوة على أن السحر الذي في الحديث ليس الذي يقصدونه وهو التأثير على العقل بحيث أصبح يهذي ولا يدري ماذا يقول، فالروايات تدل على أنه سحر بأمر محدد وهو عدم قدرته على إتيان النساء وهذا جاء صريحاً في رواية البخاري، وفي بعض الروايات كُنْتُ قال: فقالت يخيل إليه أن يفعل الشيء ولا يفعله، يصنع الشيء ولا يصنعه، ولما دعا الله خاطب عائشة فقال: أما شعرت، وفي رواية أما علمت أن الله أفناني.

¹ إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق محمد عبدالسلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1991م (257/3)

² التفسير القرآني للقرآن، الخطيب، عبدالكريم يونس، القاهرة، دار الفكر (496 /8)

³ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، محمد بن محمد، بيروت، دار إحياء التراث العربي (176 /5)

⁴ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، عبد الحق بن غالب، تحقيق عبدالسلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ (201 /4)

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 85 الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

وعليه وفق هذا الرأي إذن فلا روايات الحديث تحتمل المعنى الذي حصروه وقرروه، ولا معاني الآيات تسعفهم في ذلك، فكيف يُتجرأ على رد حديث في الصحيحين بمجرد توهم التعارض.

المطلب الرابع: عدم إمكانية الجمع بينهما

من المعروف أن التعارض بين نصين هو تقابلهما على وجهٍ يمنع كلّ واحد منهما مقتضى صاحبه¹، ومن الأمور التي يجب التنبه لها في هذه المسألة النظر في النصين المتعارضين من حيث الظاهر هل يمكن الجمع بينهما أو لا يمكن، فإذا أمكن الجمع فلا معنى لرد الحديث بالمعارضة.

قال الأدلي: من جهة الدلالة فالقرآن والحديث نصوصهما قد تكون قطعية الدلالة على المعاني المستفادة منها، وقد تكون ظنية الدلالة، ولتحقق المخالفة بين نصوص القرآن والسنة ينبغي أن يكون النصان لا يتاملان التأويل، فإذا كان النصان أحدهما أو كلاهما يحتمل التأويل، وبالتالي فالجمع بينهما ممكن فلا مخالفة بين النصين، ولا داعي لرد الحديث لمجرد الاشتباه بأنه مخالف للقرآن.²

وأذكر مثلاً على ذلك حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة: فعن أبي بكر بن أبي الجهم، قال: سمعت فاطمة بنت قيس، تقول: " أرسل إلي زوجي أبو عمرو بن حفص بن المغيرة، عياش بن أبي ربيعة بطلاقي، وأرسل معه بخمسة أصع تمر، وخمسة أصع شعير، فقلت: أما لي نفقة إلا هذا؟ ولا أعتد في منزلكم؟ قال: لا، قالت: فشددت علي ثيابي، وأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: «كم طلقك؟» قلت: ثلاثاً، قال: «صدق، ليس لك نفقة، اعتدي في بيت ابن عمك أم مكتوم، فإنه ضرير البصر، تلقي ثوبك عنده، فإذا انقضت

1 شرح الإسنوي على المنهاج (ج 2 / 287) _ الإجماع شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي (ج 2 / 273)

2 منهج نقد المتن، الأدلي، بيروت، دار الآفاق، ط 1، 1983م، ص 239-240

عدتك فأذنبني» قالت: فخطبني خطاب منهم معاوية، وأبو الجهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن معاوية ترب، خفيف الحال، وأبو الجهم منه شدة على النساء - أو يضرب النساء، أو نحو هذا -، ولكن عليك بأسامة بن زيد»¹.

هذا الحديث رده عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمعارضته قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا" [الطلاق: 1].

قال أبو إسحاق: "كنت مع الأسود بن يزيد جالسا في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفا من حصي فحصبه به، فقال: ويلك تحدث بمثل هذا، قال عمر: لا نترك كتاب الله، وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة، قال الله عز وجل (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) [سورة الطلاق، آية 1]"².

بينما نجد عائشة رضي الله عنها لا ترد الحديث وإنما تجمع بينه وبين الآية بأن الحديث خاص بفاطمة ومن كان على حالها في وقت طلاقها.

1 الصحيح، مسلم، (2/1119) كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها

2 الصحيح، مسلم، (2/1118) كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، السنن، أبو داود، سليمان بن الأشعث 275هـ، دار الفكر، ت. محمد محيي الدين عبد الحميد (2/288) كتاب الطلاق، باب من أنكر على فاطمة بنت قيس، السنن، الدارقطني، علي بن عمر 385هـ، دار المعرفة، بيروت، 1966م، ت. السيد عبد الله المدني (4/25) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء، السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين 458هـ، كتاب النفقات، باب المبتوتة لا نفقة لها إلا ان تكون حاملا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م، ت. محمد عبد القادر عطا (7/475)

الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى 87 الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

فقد روى البخاري من طريق سفيان عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، قال عروة ابن الزبير لعائشة: "ألم تري إلى فلانة بنت الحكم طلقها زوجها البتة فخرجت؟ فقالت: بئس ما صنعت، قال: ألم تسمعي في قول فاطمة؟ قالت: أما إنه ليس لها خير في ذكر هذا الحديث"¹.

قال البخاري²: وزاد ابن أبي الزناد عن هشام عن أبيه: عابت عائشة أشد العيب، وقالت: إن فاطمة كانت في مكان وحش فخيف على ناحيتها، فلذلك أرخص لها النبي صلى الله عليه وسلم.

فعائشة رضي الله عنها بينت أن سبب إخراج فاطمة بنت قيس من بيتها، أنها كانت في مكان موحش فخيف على ناحيتها ولذلك أرخص لها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنها عابت عليها أشد العيب عدم ذكرها للسبب، فلم ترد حديثها ولكنها خصصته بحالها.

ومن هنا نرى اختلاف الفقهاء أيضًا في التعامل مع الحديث، فالحنفية قالوا لها السكنى والنفقة، ولم يأخذوا بالحديث بل ردوه وعللوه بعلل كثيرة منها المعارضة بالقرآن والسنة، والشذوذ، والاضطراب، وغيرها، وأنكروا على من أخذ به، والمالكية والشافعية قالوا لها السكنى ولا نفقة لها، فقد ثبت عندهم في حديث فاطمة والذي يرويه الشافعي عن مالك عدم النفقة فقط ولم تذكر السكنى، وأثبتوا السكنى بالقرآن، واعتبروا قول عائشة في شأن فاطمة مخصص

¹ الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل (توفي 256هـ) تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة، 1987م، ط3، باب قصة فاطمة بنت قيس، ج5 ص2039، الصحيح، مسلم بن الحجاج، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، ج2 ص1120-1121، السنن، أبو داود، باب من أنكر ذلك على فاطمة، ج2 ص288، السنن الكبرى، البيهقي، باب ما جاء في قول الله تعالى (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) ج7 ص432.

² الصحيح، البخاري، باب قصة فاطمة بنت قيس، ج5 ص2039 معلقًا.

للآية، فهو خاص لمن كان عندها سبب، فتسقط السكنى به، الحنابلة فقد أخذوا بظاهر الحديث وقالوا لا سكنى لها ولا نفقة، وأنكروا على من رد الحديث من الصحابة وغيرهم.¹

الخاتمة

وبعد هذا العرض في ضوابط عرض الحديث على القرآن الكريم توصلنا إلى النتائج

الآتية:

- 1- لا بد من التأكد من صحة الحديث، فلا فائدة من عرض حديث ضعيف أو موضوع على القرآن الكريم، وعليه فيشترط في الحديث الذي يعرض على القرآن أن يكون صحيحًا.
- 2- لا بد أن يكون موضوع الحديث والآية واحد، فلا معنى لعرض حديث على آية وموضوعهما مختلف، فإذا اختلف الموضوعان فلا معنى لعرض الحديث على القرآن
- 3- لا بد أن تكون الدلالة في النصين قطعية، فإذا كانت الدلالة ظنية فيهما أو في أحدهما فالأمر واسع ولا تعارض بين النصين.
- 4- وأن لا يمكن الجمع بين النصين، فإذا أمكن الجمع الحديث والآية القرآنية فلا تعارض، وإذا لم يمكن الجمع وتوفرت الضوابط السابق عرضنا الحديث على القرآن.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

¹ انظر موقف المذاهب الأربعة من حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة في ضوء إنكار عمر وعائشة عليها، أبو حماد، زياد، مجلة دراسات / الجامعة الأردنية، المجلد 24، علوم الشريعة والقانون، العدد 1، أيار 2007م. وأنظر أيضا روايات سبب إسقاط سكنى ونفقة فاطمة بنت قيس بعد طلاقها ثلاثا (دراسة نقدية)، أبو حماد، زياد، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، العدد 1، 2006م و روايات رد عمر بن الخطاب لحديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة (نقد ودراسة)، أبو حماد، زياد، مجلة جامعة دمشق، المجلد 22، العدد 2، 2006م.

89 الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

المصادر والمراجع

Abū Dāwūd, Sulaymān, Muhammad bin al-Ash'ath. *Al-Sunan*. Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut: Dār al-Fikr.

Abu Dawud, Sulayman, Muhammad bin al-Ashath. *Al-Sunan*. Ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt and others. 1st ed. Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 2009.

Abū Ḥammād, Ziyād. "Mawqif al-Madhāhib al-Arba'ah min Ḥadīth Fāṭimah bint Qays fī al-Mabtūṭah fī Ḍaw' Inkār 'Umar wa 'Ā'ishah 'Alayha." *Majallat Dirāsāt, al-Jāmi'ah al-Urduniyyah* 24, no. 1 (May 2007).

Abū Ḥammād, Ziyād. "Riwayāt Radd 'Umar ibn al-Khattāb li-Ḥadīth Fāṭimah bint Qays fī al-Mabtūṭah (Naqd wa Dirāsah)." *Majallat Jāmi'at Dimashq* 22, no. 2 (2006).

Abū Ḥammād, Ziyād. "Riwayāt Sabab Isqāṭ Suknā wa Nafaqat Fāṭimah bint Qays Ba'd Ṭalāqihā Thalāthan (Dirāsah Naqdiyyah)." *Al-Majallah al-Urduniyyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Jāmi'at Āl al-Bayt* 1 (2006).

Abū al-Su'ūd, Muḥammad ibn Muḥammad. *Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilat al-Aḥādīth al-Ṣaḥīḥah wa-Shay' min Fiqhah wa-Fawā'idihā*. Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif, 1st ed.

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilat al-Aḥādīth al-Ḍa'īfah wa al-Mawḍū'ah*. Riyadh: Dār al-Ma'ārif, 1st ed., 1992.

Al-'Azīm Ābādī, Muḥammad Ashraf ibn Amīr. *'Awn al-Ma'būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.

- Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Al-Sunan al-Kubrā*. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’. Makkah: Dār al-Bāz, 1994.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāḥ.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Muṣṭafā Dīb al-Baghā. 3rd ed. Beirut: Dār Ibn Kathīr, al-Yamāmah, 1987.
- Al-Dārquṭnī, ‘Alī ibn ‘Umar. *Al-Sunan*. Ed. al-Sayyid ‘Abd Allāh al-Madanī. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1966.
- Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mukhtaṣar al-‘Ulūw lil-‘Alī al-‘Azīm*. Ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. 2nd ed. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991.
- Al-Idlibī, Ṣalāḥ al-Dīn. *Manhaj Naqd al-Matn ‘Ind ‘Ulamā’ al-Muslimīn*. 1st ed. Beirut: Dār al-Āfāq, 1983.
- Al-Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm Yūnus. *Al-Tafsīr al-Qur’ānī lil-Qur’ān*. Cairo: Dār al-Fikr.
- Al-Mubārakfūrī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Tuḥfat al-Aḥwadhī Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Munāwī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Kashf al-Manāhij wa al-Tanāqīḥ fī Takhrīj Aḥādīth al-Maṣābīḥ*. Ed. Muḥammad Ishāq Muḥammad. 1st ed. Beirut: al-Dār al-‘Arabiyyah, 2004.
- Al-Nasā‘ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb. *Al-Sunan al-Kubrā*. Ed. Ḥasan Shalabī. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2001.
- Al-Quḍāh, Ṣarf. “Hal Yata‘āraḍ al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ ma‘a al-Qur’ān al-Karīm aw al-‘Ilm? Ḥadīth Khalq Allāh al-Turbat Namūdhajan.” *Jāmi‘at al-Malāyā, Majallat al-Bayān*, no. 9 (2001).

91 الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الأستاذ المشارك د. محمد سعيد بن خليل المجاهد، الأستاذ المشارك د. أحمد بن يحيى الكندي، الأستاذ المشارك د. صالح بن أحمد البوسعيدي

Al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. *Al-Sunan*. Ed. Aḥmad Shākir and others. 2nd ed. Egypt: Maktabat wa Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.

Al-Wāḥidī, ʿAlī ibn Aḥmad. *Al-Tafsīr al-Basīṭ*. 1st ed. Riyadh: Jāmiʿat Muḥammad ibn Saʿūd, 1430 AH.

Ibn Abī Ḥātim, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Al-Jarḥ wa al-Taʿdīl*. 1st ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1952.

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī. *Al-ʿIlal al-Mutanāhiyah fī al-Aḥādīth al-Wāhiyah*. Ed. Irshād al-Ḥaqq al-Atharī. 2nd ed. Pakistan: Dār al-ʿUlūm al-Athariyyah, 1981.

Ibn al-Qaysarānī, Muḥammad ibn Ṭāhir. *Dhakhīrat al-Ḥuffāz*. Ed. ʿAbd al-Raḥmān al-Firywāʾī. 1st ed. Riyadh: Dār al-Salaf, 1996.

Ibn ʿAbd al-Hādī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Ṭabaqāt ʿUlamāʾ al-Ḥadīth*. Ed. Akram al-Būshī and others. 2nd ed. Beirut: Muʿassasat al-Risālah, 1996.

Ibn ʿAdī al-Jurjānī, Abū Aḥmad. *Al-Kāmil fī Duʿafāʾ al-Rijāl*. Ed. ʿĀdil ʿAbd al-Mawjūd and others. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1997.

Ibn ʿAṭīyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*. Ed. ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfi Muḥammad. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Al-Musnad*. Ed. Aḥmad Shākir. 1st ed. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1975.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Al-Manār al-Munīf fī al-Ṣaḥīḥ wa al-Ḍaʿīf*. Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. 1st ed. Aleppo: Maktabat al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah, 1970.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Ijtimā‘ al-Juyūsh al-Islāmiyyah*. Ed. Zayd al-Nushayrī. 1st ed. Makkah: Dār ‘Ālam al-Fawā'id, 1431 AH.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Ed. Muḥammad Rashād Sālīm. 1st ed. Riyadh: Jāmi‘at Muḥammad ibn Sa‘ūd, 1986.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Al-Tamyīz*. Ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī. 3rd ed. Saudi Arabia: Maktabat al-Kawthar, 1410 AH.

معالم الحوار الديني بين اليهودية والمسيحية والإسلام والمسيحية
(دراسة تحليلية لإعلام الفاتيكان 1964)

Features of Religious Dialogue Between Judaism, Christianity, and
Islam: An Analytical Study of Nostra Aetate of Vatican 1964

Ciri-ciri Dialog Agama Antara Judaisme, Kristian, dan Islam: Kajian
Analitik Nostra Aetate Vatican 1964

شيخة حمد الكبيسي*

الملخص

تهدف الدراسة إلى تحليل وثيقة مؤسسة الفاتيكان، والتطرق إلى المؤسسة نفسها وتاريخ نشأتها، وأهم أهدافها، رغبة في بيان أثر الفاتيكان كمؤسسة تنصيرية على الحوار الديني، وموقف الإسلام من حوار الأديان عامة وحوار الأديان المسيحية اليهودي، وأهم النتائج والآثار التي ترتبت على تلك الحوارات منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا. واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج الاستقرائي. وعليه تم تقسيم الدراسة إلى ستة محاور: المحور الأول التعريف بالفاتيكان تاريخ ونشأة، المحور الثاني ماهية مؤسسات الفاتيكان، المحور الثالث الإعلان المشهور للفاتيكان عن الحوار والانفتاح على الآخر، وإعادة رسم العلاقة 1964م، المحور الرابع الفاتيكان وإعادة تحديد العلاقة مع اليهودية، أما المحور الخامس فهو عن حوار الفاتيكان مع الإسلام تعريفه، ومتى بدأ وأهم النتائج التي توصل لها الحوار، وفي نهاية بحثي سوف استعرض أهم النتائج.

الكلمات المفتاحية: الحوار الديني، حوار الأديان، اليهودية، المسيحية، الإسلام، وثيقة الفاتيكان،

الكاثوليكية.

Abstract

The study aims to analyze and document the Vatican as an institution, examining its establishment, history, and main objectives, with the purpose of highlighting the Vatican's influence as a missionary institution on religious dialogue,

*طالب ماجستير في الأديان والحوار الحضاري، قسم العقيدة بكلية الشريعة – جامعة قطر.
(Email: Sa1106443@qu.edu.qa)

and Islam's stance on interfaith dialogue in general, and on Christian-Jewish interfaith dialogue in particular. The study also aims to address the key outcomes and effects of such dialogues from their inception to the present day. The researcher employed both the descriptive-analytical and inductive methodologies. Accordingly, the study is divided into several main sections: The first section introduces the Vatican, its history, and its establishment. The second section focuses on the nature of the Vatican's institutions. The third section discusses the Vatican's famous declaration on dialogue and openness to others, and the reshaping of relationships in 1964. The fourth section explores the Vatican's redefinition of its relationship with Judaism. The fifth section examines the Vatican's dialogue with Islam, its definition, its beginnings, and the key outcomes of this dialogue.

Keywords: Religious Dialogue, Interfaith Dialogue, Judaism, Christianity, and Islam Relationship: Nostra Aetate, Second Vatican Council, Vatican 1964.

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk menganalisis dan mendokumentasikan Vatican sebagai sebuah institusi, dengan meneliti penubuhan, sejarah, dan objektif utamanya, untuk menonjolkan pengaruh Vatican sebagai institusi misi dalam dialog agama, serta pendirian Islam mengenai dialog antara agama secara amnya, dan dialog antara agama Kristian dan Yahudi secara khusus. Kajian ini juga bertujuan untuk membincangkan hasil dan kesan utama dialog-dialog tersebut dari awal hingga kini. Penyelidik menggunakan metodologi diskriptif-analitik dan induktif. Kajian ini dibahagikan kepada beberapa bahagian utama: Bahagian pertama memperkenalkan Vatican, sejarahnya, dan penubuhannya. Bahagian kedua memfokuskan kepada sifat-sifat institusi Vatican. Bahagian ketiga membincangkan deklarasi terkenal Vatican mengenai dialog dan keterbukaan kepada pihak lain, serta perubahan hubungan pada tahun 1964. Bahagian keempat meneroka penafsiran semula hubungan Vatican dengan Judaisme. Bahagian kelima meneliti dialog Vatican dengan Islam, definisinya, permulaannya, dan hasil utama dari dialog tersebut.

Kata kunci: Dialog Agama, Dialog antara Agama, Hubungan Judaisme, Kristian, dan Islam: Nostra Aetate, Majlis Vatican Kedua, Vatikan 1964.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، لا شك أننا في عصر الصراعات والخلافات الأيديولوجية المتزايدة يوماً بعد يوم أصبح العالم أجمع، وبصفة خاصة العالم الإسلامي في ظل الاتهامات التي يتم توجيهها إليه، وإلى ثقافته وحضارته، بل والطعن في العقيدة الإسلامية؛ وبإن الدين الإسلامي

يحتضن الإرهاب ويمارسه، إلا أن الإسلام برئ من كل تلك الادعاءات؛ لذلك فنحن المسلمين أكثر حاجة إلى ثقافة الحوار كوسيلة مثلى؛ لمد جسور التواصل بين الأديان وأصحابها؛ ليتم الالتقاء والتفاهم حول القضايا الخلافية من ناحية، ومن ناحية أخرى تبرئة الإسلام مما تُنسب إليه ظلمًا؛ حيث إن الحوار يتطلب وجود تباينات واختلافات في الفكر والاجتهاد والرؤى، وفي ذلك انعكاس طبيعي للتنوع الذي تعيشه البشرية، كما أن الحوار لا يشترط في كل مرحلة وأطواره وجود تطابق تام في وجهات النظر؛ بل على العكس من ذلك تمامًا، فحينما تتعدد المرجعيات المعرفية، وتتباين التصورات الثقافية، وتختلف المواقف السياسية والعملية تتأكد الحاجة إلى الحوار الذي لا يستهدف بالدرجة الأولى إقناع كل طرف بقناعات الآخر؛ وإنما هو يستهدف الفهم والتفاهم، وخلق مساحة مشتركة للتعاون والتواصل.

وبناء على ذلك؛ فإن الشرط الأول والهام لخلق أسس للحوار هو الاحترام المتبادل وبالتالي نجاح هذا الحوار وتحقيق التفاهم بين أطراف الحوار هو وجود الاختلافات والتباينات في نفس الوقت الخروج من الرؤى والقراءات النمطية التي تختزل الآخر في قوالب محددة.

وفي أي مجتمع متعدد الأديان والمذاهب يصبح الحاجة إلى الحوار الصحيح ركنًا أساسيًا من أركان وحدته واستقراره؛ حيث أصبح العالم مع العولمة قرية صغيرة متعددة الأعراق والأجناس، ولكي يتم التعايش فيه بسلام لا بد من الحوار البناء والتفاهم لتحقيق الاستقرار، وجدير بالذكر؛ إن من الشروط الأساسية لنجاح الحوار هو الاعتراف بالتنوع في الحياة وتقبل الاختلافات والاعتراف بحق الآخر في الحياة، وبناء عليه يتم الحوار.

وقد أشار الإسلام إلى أهمية الحوار مع أتباع الديانات الأخرى حين جاء في القرآن الكريم: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } (الحجرات: 13)

حيث اعتبر الإسلام أن من أهم مقومات الحضارة الإسلامية احترام الآخر والانفتاح عليه والتكامل معه، وليس التجاهل أو الإلغاء، كما ضمنت الحضارة الإسلامية في رحابها كل الأديان والأجناس واللغات، بل عاش الكل في ظلها والتاريخ يحدثنا بأن اليهود والنصارى وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى ظلوا محافظين على عقائدهم وعباداتهم وشعائهم دون ظلم أو اضطهاد أو إرهاب، وكان من أعظم الدلائل على احترام الحضارة الإسلامية للآخر والأديان الأخرى أن المسلمين لم يتعرضوا للكنائس أو المعابد بدم أو إيذاء، في حين أن المسلمين يتعرضون للظلم والاضطهاد وعلى يد أتباع الديانات الأخرى لدرجة إهدار حقوق المسلم الدينية والإنسانية.

ومما يؤكد اهتمام الإسلام بالحوار وفائدته وتطبيقه لأهم عناصر الحوار وأركانه، ذلك حينما ضمت الحضارة الإسلامية في رحابها محاوره اليهودية والمسيحية، وكذلك الديانات الوثنية على اختلافها لتقليل الاختلاف بينها، وتحقيق التعارف والتواصل.

أسباب اختيار موضوع البحث

إن من أهم أسباب اختيار موضوع البحث هو أن بالنظر إلى تاريخ العلاقات بين الأديان اليهودية والمسيحية و الإسلام في القرون والسنوات الماضية لوجدنا أنه تاريخ يزخر بنزاعات وصراعات طويلة، فلم يكن تاريخ أخوة ومحبة، وعلى الرغم من محاولات لتكثيف العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية بما فيها تبادل العلم ومقومات الحضارة وتوثيق العلاقات الاقتصادية، لوجدنا بأنه كان يزخر بالصراعات أيضاً والنزاعات والتشويه للدين الإسلامي من خلال الآليات الإعلامية ومختلف الجهات ونشر صورة خاطئة عن المسلمين.

وفي خضم هذه التحولات التاريخية والأحداث برزت ظاهرة الحوار الذي يعد جسر التواصل بين الأديان حيث اعتماد الدين الحوار أساساً للتواصل بينهم، واعتبر البعض أن خاصية الحوار بين الحضارات والأديان خاصة مميزة للنصف الثاني من القرن العشرين، وشقت

ظاهرة الحوار الإسلامي المسيحي واليهودي طريقها في ستينات القرن الماضي، وبالتحديد بعد المجمع المسكوني الحادي والعشرون؛ حيث يعتبر بحسب الكنيسة الكاثوليكية بأنه الثاني وكان بين 1962م و 1964م؛ مما شكل منعطفًا بارزًا في تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية والإسلامية اليهودية.

إشكالية البحث

يعدّ إعلان الفاتيكان للحوار منبعًا ومصدرًا أصيلاً من أهم المصادر المحددة لمعالم الحوار الديني، رغم أهميته ومكانته في ترك بصمة على تاريخ الحوار الديني عموماً وبين الإديان السماوية إلا أنه لا يعدّ بدايات الحوار في العصر الحديث. يعالج هذا البحث التساؤلات الآتية: ما مدى أثر الإعلان المشهور 1964م في إعادة رسم العلاقات بين الأديان السماوية؟ ما أهم النقاط المنبثقة عن مؤتمر الفاتيكان والتي أثرت على الحوار بين المسيحية والإسلام؟ كيف تبلور الحوار بين المسيحية واليهودية في مؤتمر الفاتيكان؟

أهمية البحث

إن الحديث عن حوار الأديان في غاية الأهمية، نظرًا لما يمثله الدين في نفوس أتباعه من مكانه عظيمة، كما يُعدّ الدين المكون الأساسي للحضارة الإنسانية، وذلك باعتبار أنه هو الوحيد الذي يوفّر لها ويمدّها بالقيم والمثل التي بها تحقق وجودها وصورورها وقوتها وشرعيتها وديمومتها في التاريخ والتي بانعدامها يختل ذلك كله، ومع هذا الدور المحوري للدين في حياة المجتمع البشري، فإنه كثيرًا ما يجد نفسه في بؤرة الاتهام بأنه سبب في حدوث الصراع والقتال والنزاع، وأنه هو المسؤول عن وقوع تلك المآسي الإنسانية؛ ولهذا رأينا الناس يوجهون أنظارهم إلى الأديان معلقين عليها آمالهم الكبيرة في الوصول إلى حل فعال يضع حدًا لتلك المآسي التي حلّت بالإنسانية جرّاء المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية التي وقع فيها

أتباع الديانات؛ لهذا أصبح للأديان مواقفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، إذ لا يمكن لها أن تعيش في عزلة عن مشكلات إنسانها وقضاياها المعاصرة، ولا شك في أن الأديان تستطيع أن تُسهم في تقديم الحلول للمشكلات التي تواجهها البشرية، وهذا لا يتحقق إلا بالتعاون المثمر بينها من خلال الحوار الفعال الذي يستهدف مصلحة المجتمعات الإنسانية.

أهداف البحث

تهدف الدراسة البحثية إلى:

- التعريف بالفاتيكان ونشأته وأهم أهدافه.
- توضيح أثر الإعلان المشهور 1964م وإعادة رسم العلاقات.
- الوقوف على أهم النقاط في مؤتمر الفاتيكان التي أثرت على الحوار بين المسيحية والإسلام.
- الوقوف على أهم النقاط التي أثرت على الحوار بين المسيحية واليهودية في مؤتمر الفاتيكان.

المنهج المستخدم في الدراسة

اعتمدت الباحثة على أكثر من منهج في تناول موضوع الدراسة، وهي:

- المنهج الوصفي التحليلي: وذلك من خلال المرور على السياق التاريخي لمجمع الفاتيكان والحوار الإسلامي المسيحي واليهودي، وبيان تاريخ العلاقة بين الديانتين في كل مرحلة مع التركيز على أهم التغيرات التي طرأت بعد إعلان 1964م، من ثم تحليلها.
- المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال الرجوع إلى الأدبيات التي تناولت موضوع البحث واستقراء نمط الحوار المراحل القديمة والحديثة، مع التركيز على التجارب المعاصرة في الحوار

الإسلامي المسيحي واليهودي، واستقرأ أهم الجهات المنظمة له، وبيان أهم الموضوعات التي أطرت الحوارات بين الأطراف المتحاورة.

الدراسات السابقة

موضوع الحوار بين الأديان قضية مطروحة بقوة، كتب فيها كثير من الباحثين والمفكرين، ومن أبرز الكتابات التي وقفت عليها، واستفدت منها:

1- تهدف دراسة آيت¹ (2015) وهي عبارة عن رسالة دكتوراة بجامعة الحسن الثاني، المغرب بعنوان: "حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره"، نشرتها دار الأمان بالرباط - المغرب، بين الباحث في فصله الأول مفهوم الحوار وأنواعه، مفرقاً بين النشأة التاريخية العفوية وبين النشأة الرسمية بخصائصها وأبعادها، ثم عرج في الفصل الثاني على واقعية الحوار بين الازدهار والتراجع والأسباب التي أدت إلى ذلك، وناقش في الفصل الثالث تطور حوار الأديان في الوقت الراهن ودوافعه وأبعاده وتحدياته، ثم عمد في الفصل الرابع إلى مناقشة قضايا الحوار، وذكر نماذج من إشكالاته الواقعية، وخصص الفصل الخامس لذكر نماذج من الحوار الديني بين الماضي والحاضر في الأندلس وفي مصر والسودان ولبنان، أما الفصل السادس فذكر آفاق الحوار الديني والأرضية المشتركة وإزالة العقبات التي تعيق الحوار الجاد، كما طالب بضرورة وجود حوار عقلائي أخلاقي يتسع لمساحات أرحب بين المتحاورين.

2- يهدف سليمان² (1976) من خلال دراسته التي جاءت بعنوان: الحوار بين الأديان، وهو من طباعة الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1976م، ويقع في 200 صفحة، قسمه كاتبه إلى أربعة فصول، عنون فصله الأول بـ (الحوار الموجه) القائم على إلغاء منهج الحوار وتشويه طرف على حساب طرف آخر، وناقش فيه جانباً من المؤتمرات التي تلقي قراراتها

¹ آيت، أمجوص، حوار الأديان ونشأته وأصوله وتطوره (الرباط: دار الأمان 2015).

² سليمان، وليم، الحوار بين الأديان، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1976).

باللوم على أصحاب الديانات؛ حيث تنطلق هذه القرارات عن الشعور بالذنب تجاه اليهود، وفي الفصل الثاني عرض لفكرة الحوار المجرد، والذي طرح من خلاله الممارسة العملية للحوار؛ حيث ذكر تحاور أربعة أطراف؛ الهندوس والبوذيين والمسلمين والمسيحيين في إحدى مؤتمرات لبنان عام 1970، وكيف كانت الممارسة العملية التي أثرت في مخرجات هذا الحوار، وفي الفصل الثالث ضرب مثلاً للحوار الإسلامي المسيحي المثمر في مصر؛ لهذا عنون الفصل بالحوار من خلال حياة مشتركة، ثم خصص الفصل الرابع لقواعد الحوار القائمة على وجهة نظر مشتركة، ورؤية واعية يتفق عليها الجميع، ويتحركون بمقتضاها، تشمل إنسانية الآخر، وأحقيقته في اعتقاد ما ينفعه، مع الانفتاح لفهم الآخر والاحترام المتبادل، وتغليب الحوار الواقعي الفاعل الذي يثمر التعايش السلمي، بعيداً عن القضايا العقديّة حتى يحدث التقارب لا التنافر.

3- يهدف عجبك³ (1998) من دراسة وهي عبارة عن رسالة ماجستير بعنوان: الحوار المسيحي الإسلامي المبادئ - التاريخ - الموضوعات - الأهداف، وتقع في 550 صفحة، تعرض فيها الباحث للحوار الإسلامي المسيحي منذ العهد النبوي إلى ثمانينات القرن العشرين من خلال أربعة أبواب:

ناقش الباب الأول موقف القرآن والسنة من المسيحية والمسيحيين، ومبادئ الحوار معهم، ثم عالج الباب الثاني مبادئ الحوار الإسلامي المسيحي في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية وتاريخ ذلك، وراح الباب الثالث يفصل موضوعات الحوار المتعلقة بالديانتين ومؤصلاً لمسألة التعايش السلمي، ثم انعطف الباب الرابع مؤكداً على الأهداف المرجوة وثمرات هذا الحوار الإسلامي المسيحي، ثم ختمت الدراسة بأهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

³ عجبك، بسام داود، الحوار المسيحي الإسلامي المبادئ - التاريخ - الموضوعات - الأهداف (دمشق: دار قتيبة، ط1، 1998).

4- تهدف دراسة الحسن⁴ (1997) والتي جاءت تحت عنوان: كتاب الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات، ويقع في 92 صفحة، ناقش الكاتب من خلالها مفهوم الحوار، وآلية الحوار الإسلامي المسيحي بين الماضي والحاضر، ونظرة الإسلام لهذا الحوار، والتحديات والعقبات التي تقف حجر عثرة في وجه هذا الحوار، واستشراف مستقبله باعتباره رسالة حضارية قائمة على وحدة الأصل الإنساني، ومرتكزة على التعارف والتسامح الثقافي.

المبحث الأول: إعلان المؤسسة الكاثوليكية الفاتيكان المشهور عن الحوار وإعادة

رسم العلاقات

المطلب الأول: مفهوم الحوار والمصطلحات ذات الصلة

أولاً: الحوار

- الحوار لغة:

من حور، قال ابن فارس «الحاء والواو والراء ثلاثة أصول؛ أحدها الرجوع؛ فيقال حار إلى: أي رجع، وقال ابن منظور: الحور: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، حار إلى الشيء وعنه حورًا ومحارًا: رجع عنه وإليه.

والمحاورة: هي المجاورة والتحاور التجاوب، ويتضح من خلال ما تقدم أن كلمة حوار تدور حول معاني الرجوع إلى الشيء وقد يكون الرأي، وتأتي بمعنى الإجابة والرد، والاستنطاق ومراجعة الحديث.⁵

⁴ الحسن، يوسف، الحوار الإسلامي المسيحي الفرص والتحديات (أبو ظبي: المجمع القائي، 1997).

أمجوس، حوار الأديان: نشأته وأصوله وتطوره، ص63.⁵

- الحوار اصطلاحًا:

فالحوار نوع من الحديث بين شخصين أو فريقين، يتم تداول الكلام بينهما بطريقة متكافئة، فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب، وهو ضرب من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه.⁶

الحوار الإسلامي - المسيحي

يعرف البعض الحوار الإسلامي المسيحي بأنه "تلك اللقاءات الحوارية على مستوى الأفراد والجماعات، سواء أكانت حكومات أم مؤسسات أم جمعيات، والتي تتم بين طرفين: الأول يدين بدين الإسلام، والثاني يدين بالمسيحية، فيما رأى البعض الآخر أن الحوار الإسلامي المسيحي هو "أن يتبادل المتحاورون من أهل الديانتين الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات، التي تزيد من معرفة كل فريق بالآخر، بطريقة موضوعية، تبين ما قد يكون بينهما من تلاقٍ أو اختلاف، مع احتفاظ كل طرف بمعتقداته، في جو من الاحترام المتبادل والمعاملة بالتي هي أحسن، بعيداً عن نوازع التشكيك والتجريح، بل ما يرجى منه هو إشاعة المودة وروح المسالمة والتفاهم، والتعاون فيما يقع التوافق فيه من أعمال النفع العام للبشرية."⁷

الحوار اليهودي - المسيحي

نشأت العلاقة بين اليهودية والمسيحية بظهور المسيحية؛ حيث إنها شكلت استجابة لظروف تاريخية طارئة، اتسمت في البداية بالكثير من التوتر والاضطراب، وظلت العلاقة معقدة وقتاً من الزمن، وعادت هذه العلاقة، وانتعشت مع ظهور البروستانتية في القرن السادس عشر الميلادي، وأصبحت هناك تطورات كبيرة، كما بدأت العلاقة في تحسن مع الكاثوليكية في

الندوة العالمية للشباب الإسلامي في أصول الحوار (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1998). ص 11.⁶

الحسن، الحوار الإسلامي المسيحي: الفرص والتحديات، ص 13. 7

العصر الحاضر؛ لتشهد العلاقة تطورًا وتعاونًا مستمرًا بين اليهودية والمسيحية الغربية، تجسدت في التوافق الدينين بفضل الثقافة اللاهوتية بين اليهودية والمسيحية الغربية.⁸

المطلب الثاني: التعريف بالفاتيكان كمؤسسة كاثوليكية: التاريخ، والنشأة

يعتبر الفاتيكان المركز الروحي الذي يقوم بتوجيه الكنيسة الرومانية الكاثوليكية كبرى الكنائس المسيحية في العالم، وبالرغم من صغر مساحته، إلا أن نفوذه يشمل الملايين من المسيحيين الكاثوليك في جميع أنحاء العالم، ويرأس البابا الكنيسة الكاثوليكية الواقعة وسط مدينة روما الإيطالية، غير أن أراضيها تعد أراضي أجنبية بالنسبة إلى الإيطاليين، كما أنها تعتبر دولة خاصة ذات سيادة مستقلة.

تعود تسمية الفاتيكان Vatican من الاسم اللاتيني Vaticanus ومن اسم المكان "فاتيكوم" وهي من لغة الأتروسكين سكان المدينة القدماء وبالإيطالية "ستاتوديليا تشيات ديل فاتيكانو" وهي (دولة مدينة الفاتيكان) ولفظ الفاتيكان هو الاسم الذي يطلق على المدينة والدولة على حد سواء.⁹

يعد الفاتيكان أصغر دولة في العالم؛ حيث يعتبر الفاتيكان المركز الروحي الذي يقوم بتوجيه الكنيسة الرومانية الكاثوليكية كبرى الكنائس المسيحية في العالم، وبالرغم من صغر مساحته، إلا أن نفوذه يشمل الملايين من المسيحيين الكاثوليك في جميع أنحاء العالم، ويرأس البابا الكنيسة الكاثوليكية الواقعة وسط مدينة روما الإيطالية، غير أن أراضيها تعد أراضي أجنبية بالنسبة إلى الإيطاليين، كما أنها تعتبر دولة خاصة ذات سيادة مستقلة.

8 بخوش، عبدالقادر، جدلية الثقافة اللاهوتية والحوار المسيحي اليهودي (الدوحة: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر، مجلد: 52 عدد: 25 السنة: 5. 264.

9 جوادة، خديجة، بيان المجمع الفاتيكاني الثاني ومبادرة الحوار الإسلامي المسيحي، (الجزائر: جامعة الجزائر، مجلة الشهاب المجلد 8 العدد 1، 2022).

تبلغ مساحته 44 هكتار، وهي مقر الكنيسة الكاثوليكية؛ حيث يعتبر الفاتيكان المركز الروحي الذي يقوم بتوجيه الكنيسة الرومانية الكاثوليكية كبرى الكنائس المسيحية في العالم، وبالرغم من صغر مساحته، إلا أن نفوذه يشمل الملايين من المسيحيين الكاثوليك في جميع أنحاء العالم، ويرأس البابا الكنيسة الكاثوليكية الواقعة وسط مدينة روما الإيطالية، غير أن أراضيها تعد أراضي أجنبية بالنسبة إلى الإيطاليين، كما أنها تعتبر دولة خاصة ذات سيادة مستقلة.

تقع في جنوب أوروبا في قلب العاصمة الإيطالية روما يحكمها البابا؛ حيث يعتبر الفاتيكان المركز الروحي الذي يقوم بتوجيه الكنيسة الرومانية الكاثوليكية كبرى الكنائس المسيحية في العالم، وبالرغم من صغر مساحته، إلا أن نفوذه يشمل الملايين من المسيحيين الكاثوليك في جميع أنحاء العالم، ويرأس البابا الكنيسة الكاثوليكية الواقعة وسط مدينة روما الإيطالية، غير أن أراضيها تعد أراضي أجنبية بالنسبة إلى الإيطاليين، كما أنها تعتبر دولة خاصة ذات سيادة مستقلة.

يعد الفاتيكان أصغر دولة في العالم؛ حيث يعتبر الفاتيكان المركز الروحي الذي يقوم بتوجيه الكنيسة الرومانية الكاثوليكية كبرى الكنائس المسيحية في العالم، وبالرغم من صغر مساحته، إلا أن نفوذه يشمل الملايين من المسيحيين الكاثوليك في جميع أنحاء العالم، ويرأس البابا الكنيسة الكاثوليكية الواقعة وسط مدينة روما الإيطالية، غير أن أراضيها تعد أراضي أجنبية بالنسبة إلى الإيطاليين، كما أنها تعتبر دولة خاصة ذات سيادة مستقلة.

تبلغ مساحته 44 هكتار، وهي مقر الكنيسة الكاثوليكية؛ حيث إنها تقع في جنوب أوروبا في قلب العاصمة الإيطالية روما، يحكمها البابا؛ حيث كان استقلالها عن إيطاليا يوم 11 فبراير 1929م، كما أنها تتمتع بأكثر إشعاع روحي لدى المسيحيين الكاثوليك؛ لأنها مقر خليفة الرسول بطرس، أي "البابا" الذي يعد هو نائب المسيح على الأرض وبالنسبة للكاثوليك، فالفاتيكان هو مركز أجهزة الإدارة للكنيسة الرومانية التي تساعد أسقف روما في

خدمته للكنيسة الكاثوليكية، وفي حوار مع المسيحيين الآخرين سواء مع المؤمنين أو غير المؤمنين، ومع المنظمات الدولية، والدول التي تقيم معها الفاتيكان علاقات دبلوماسية البالغ حول العالم 159 دولة.¹⁰

كانت هضبة الفاتيكان عبارة عن موقع لمنتزه ومدرج للإمبراطورية الرومانية في عهد "نيرون"، ولقي العديد من المسيحيين حتفهم على تلك الهضبة، أيام اضطهاد الإمبراطورية الرومانية للمسيحيين، وهناك إجماع لدى هؤلاء بأن القديس بطرس مات في ذلك المكان ودفن فيه أيضًا؛ ليصبح قبره فيما بعد محجًا يجذب إليه الحجاج، وأول تأكيد على ذلك جاء في حدود عام 333م، على لسان الأسقف "أوسابيوس" القيصري الذي تحدث عن قبر يهرع إليه كما تحجج إلى محراب الرب وهيلكه جموع لاتعد من الإمبراطورية الرومانية بأسرها.¹¹

كما أنشأ الإمبراطور النصراني قسطنطين في القرن الرابع الميلادي بازيليك فوق البقعة نفسها التي كان يظن أن القديس بطرس مدفون بها، وهي قداسة مستوحاه من الكتاب المقدس وبعدها تم تشييد قصر الفاتيكان والمباني الأخرى تدريجيًا، وكان المركز السكني الرئيسي للباباوات في العصور الوسطى؛ حيث سيطر الباباوات على مساحة وسط إيطاليا سُميت الدولة البابوية؛ حيث إنه لها سلطة وموارد؛ حيث خصصت الحكومة الإيطالية مبلغ سنوي قيمته ثلاثة ملايين ليرة إيطالية من الذهب، بالإضافة إلى أن الفاتيكان يتلقى مساهمات من شتى أرجاء العالم المسيحي الكاثوليكي عبر العالم كما أن للفاتيكان ممتلكات وعقارات واستثمارات عبر دول العالم تُؤمن مداخيل الفاتيكان.

كما أن لها سلطة خاصة تحكمها وتبعًا لذلك القانون فإن البابا يمارس السلطة التشريعية والتنفيذية بواسطة لجنة يعينهم لخمس سنوات حيث يعهد بالسلطة التنفيذية إلى أمين

¹⁰ بول، بوبار، الفاتيكان، عاصمة الكتلثة في العالم (بيروت: منشورات عويدات، ط1، 1996). ص 56.

¹¹ بول، الفاتيكان، عاصمة الكتلثة في العالم، ص 58.

سرعام مع مفوض خاص ومستشار دولة، وبهذا أصبحت الفاتيكان دولة قائمة بذاتها لها علاقاتها الدبلوماسية مع مختلف دول العالم، إلا أنها دولة ذات طابع خاص كونها تمثل قلب العالم المسيحي، وعلى رأس الكنائس الكاثوليكية، أكبر الطوائف في الديانة المسيحية، وأي علاقة تربط دولة بالفاتيكان تحمل دلالة خاصة، لاعتبارات دينية وثقافية.¹²

المطلب الثالث: أهم أهداف الفاتيكان كمؤسسة تنصيرية

بدأت حملات التشويه التي تقودها منظمات الفاتيكان ضد الإسلام والمسلمين خلال السنين الماضية، وكان أكثر قوة وشراسة؛ حيث إنها اتخذت في ذلك أساليب وطرقاً شتى، فمن الهجوم على الإسلام كدين وتعاليم ربانية إلى الهجوم على معتنقي هذا الدين، ووصفهم بالتخلف، كما واصلت جمعيات التنصير المسيحية حملاتها الشرسة لتنال من من رسول الله محمد ﷺ وتشوه صورته عبر العالم؛ حيث إن الهجوم على الرسول والإسلام حديث، بل إنه كان ممتداً منذ عقود طويلة تنوعت خلالها طرق الإساءة وتباينت منذ مرور قرون عديدة على ظهور الإسلام؛ حيث إنها تنظم حملة كبرى من الجمعيات التنصيرية، تم حشد لها مليون مُنصّر بدعم من الفاتيكان للحدّ من انتشار الإسلام في العالم، والعودة بالبشرية إلى المسيحية، ونشرت صحيفة (فليت إم زونتاج) الألمانية في 30 يونيو الماضي تقريراً عن منظمة رابطة الرهبان؛ لتنصير الشعوب سلطت فيه الضوء على جهود المنظمة في نشر الدين المسيحي ومعتقداته حول العالم، وبذلك نرى بأن أول الأهداف هي أهداف دينية؛ حيث إن الهدف الديني يعد لدى الفاتيكان من أول وأهم الأهداف لمحاربة الوحدة الإسلامية؛ حيث يقول القس سيمون: "إن الوحدة الإسلامية تجمع آمال الشعوب الإسلامية، وتساعد على التخلص من السيطرة

¹² القصاص، محمد جميل، الفاتيكان روما المسيحية (دمشق: دار طلاس، د.ت.) ص 167.

الأوروبية، والتبشير عامل مهم في كسر شوكة هذه الحركة، من أجل ذل يجب أن نحول بالتبشير اتجاه المسلمين عن الوحدة الإسلامية".¹³

أما الهدف الثاني هو هدف سياسي؛ حيث إن بابوات الفاتيكان عبر عقود حاولوا بشكل كبير في إعادة صياغة دور الفاتيكان في النظام العالمي لإضافة المزيد من الزخم على السياسة الخارجية للدولة ونفوذها الروحي الخارجي، ولا سيما مع ترويج المجمع الفاتيكاني الثاني لمهمة إنسانية عالمية، والإشارة بأن "الكنيسة يمكن أن تسهم في جعل العالم أكثر إنسانية"، وفي هذا الإطار، ربما يكون البابا "يوحنا بولس الثاني"، الذي تولى قيادة الفاتيكان في الفترة من أكتوبر 1978م حتى إبريل 2005م، من أبرز النماذج في التاريخ المعاصر للفاتيكان.

فقد سعى البابا "يوحنا بولس" إلى صياغة دور مؤثر للسياسة الخارجية للفاتيكان، والتزم البابا بالتكريس لدور أكبر للكنيسة الكاثوليكية استناداً إلى أربعة مبادئ أساسية؛ أولاً حماية استقلال الكنيسة، واحترام كرامة الإنسان، والمشاركة الدينية، والمصالحة مع العديد من الدول، والاهتمام بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما سعى البابا إلى الحفاظ على مهمة رجال الدين ورسالتهم؛ حيث إنهم ربطوا الرسائل التي أرادوا نشرها بالأهداف السياسية ونشر النفوذ والسلطة، كما أن الفاتيكان اتخذت الوساطة في الصراعات كنوع من التدخل في السياسة؛ حيث منحت مبادرات السلام للفاتيكان رصيماً للتدخل في الصراعات، وبذل جهود الوساطة لتحقيق الاستقرار العالمي، ناهيك عن الحذر في تأييد قرارات الدول بالدخول في حروب على غرار ما حدث إبان حرب العراق 2003، حينما رفض الفاتيكان الذي كان يتأهه آنذاك البابا "يوحنا بولس الثاني" الغزو الأمريكي للعراق، ورأى البابا حينها أن "الأمر بمثابة اعتداء على الأرواح والممتلكات لبلد مستقل".

¹³ انظر: الطهاوي، محمد عزت إسماعيل، التبشير والاستعمار، (القاهرة: المطابع الأميرية، 1997)، مبحث التبشير كله.

كما أن من أهم الأهداف للفاتيكان إعادة بناء الصورة وطلب الحفاظ على سمعة الفاتيكان وصورته الأخلاقية والتعامل مع الإرث التاريخي للكنيسة الكاثوليكية، ولا سيما مع التحولات التي شهدتها أدوات السياسة الخارجية والعلاقات بين الدول والمجتمعات، والتركيز على الصورة الخارجية للفاعلين العالميين أو بمعنى آخر، بحسب "فان بيتر هام"، "الانتقال من عالم الحداثة القائم على الجغرافيا السياسية والسلطة إلى عالم ما بعد الحداثة المستند بشكل جوهري إلى الصور والنفوذ".

الهدف الاقتصادي نظمت الهيئة المختصة لأملاك الكرسي الرسولي المختص بالشؤون المالية؛ حيث إنه يتمتع بسلطة مطلقة تقريباً، ويحتوي مستشارين ماليين وإداريين لإدارة ممتلكات الفاتيكان الخاصة لأملاكهم وجمع الأموال وإستثمارها للإستفادة منها.¹⁴

المطلب الرابع: الإعلان المشهور إعادة رسم العلاقات 1964

لأول مرة في تاريخ الكنيسة ناقش المجمع الفاتيكاني الثاني (1962م-1965م) على مستوى مذهبي وعقائدي وحل المشكلة العالقة بين الكنيسة والديانات غير المسيحية، في العديد من الوثائق الصادرة عن المجمع "الدستور العقائدي في الكنيسة"، وفي البيانات والإعلانات الصادرة عن المجمع فيما يخص حرية الديانات، كما أولى المجمع اهتماماً خاصة للإسلام للمرة الأولى منذ 10 قرون من وجود المسيحية والإسلام يتحدث مجمع مسكوني كاثوليكي بصورة إيجابية عن المسلمين، معترفاً بوضعهم الديني المتميز.

ويظهر ذلك في الرسالة التي وجهها البابا بولس السادس عام 1964م بعنوان *ecclesiam suam* حيث إنها ركزت على ضرورة الحوار مع كل المؤمنين وذوي الإرادة

¹⁴ بول، الفاتيكان، عاصمة الكتلثة في العالم، ص 116.

الصالحة لإرساء علاقة جديدة بين الكنيسة والديانات الأخرى القائمة مع العالم، وعلى ضرورة التقارب والحوار مع المسلمين خاصة.¹⁵

افتتحت أعمال المجمع في عام 1962م بدعوة من البابا يوحنا الثالث والعشرون؛ لأنه شعر بأن الكنيسة بحاجة إلى "تحديث" أو "عنصرة جديدة"، ومن أجل التواصل مع الناس في القرن العشرين، وفي عالم يتزايد فيه المخاصمات لابد من إيجاد طريقة تواصل؛ لتحقيق الأمن والسلام بين الديانات عن طريق الحوار، وبذلك واستمرّ المجمع على مدار أربع جلسات، إلى أن اختتم أعماله مع البابا بولس السادس يوم 8 كانون الأول 1965م، وقد صدر عنه 16 وثيقة مجعّية تطرقت لمواضيع: الكنيسة، الوحي، الليتورجيا، الكنيسة والعالم المعاصر، الأساقفة، سرّ الكهنوت، التنشئة الكهنوتية، الحياة الرهبانية، الحياة العلمانية، الكنائس الشرقية، المسكوتية، الإرساليات، الإعلام، الأديان غير المسيحية، الحرية الدينية والتعليم المسيحي، كما يحمل النص المتعلق بالدين الإسلامي دعوة تصالحية غير مسبقة في الخطاب المسيحي الغربي من قبل إذ يقول: « ولئن كان عبر الزمان قد وقعت من المنازعات والعداوات بين المسيحيين والمسلمين، فإن المجمع يهيب بالجميع أن ينسوا الماضي، وأن يعملوا باجتهاد صادق سبيلاً للتفاهم فيما بينهم، وأن يتماسكوا من أجل جميع الناس على حماية وتعزيز العدالة الاجتماعية والقيم الأدبية والسلام والحرية ».¹⁶

على أن ذلك المجمع وإن كان قد مثل نقطة إلتقاء غير مسبقة مع العالم الإسلامي إلا إنه أثار تساؤلات عند الكثيرين فيه ومنه بشأن علاقة المسيحية الكاثوليكية باليهود واليهودية، لا سيما أن هناك من يرى أن هذا المجمع قد رفع عن اليهود وزر دم السيد المسيح،

¹⁵ أليكس دي، جورافسكي، الإسلام والمسيحية، من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، ترجمة: خلف محمد الجراد، (دمشق: دار الفكر، 1777). ص135.

¹⁶ إكرام، لمعي وآخرون، مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية، (دمشق: دار الفكر، 2008). ص 165.

وأعطى أولئك براءة من دم المسيح عبر ألفي عام، وهو أمر لم يسبب إلتباساً عند المسلمين فقط، بل كذلك لكثير من المسيحيين من أتباع المذاهب الأرثوذكسية الشرقية... ماذا عن هذا الإشكال اللاهوتي - التاريخي المعقد؟

الشاهد أن الفقرة الخاصة بالدين اليهودي تذكر أن الكنيسة لا تنكر أن جذور إيمانها تمتد إلى الآباء الأولين، وإلى موسى والأنبياء خلال العهد القديم، ونظرًا لما عرف عبر التاريخ في بعض البلدان المسيحية من عداوة للسامية، تذكر الفقرة بانتهاء المسيح الجسدي، وانتماء العذراء والرسول والمسيحيين الأول إلى نسل الشعب اليهودي على الرغم من معارضة غالبية للمسيح وإنجيله، وهذه العبارة الأخيرة لم تذكر في النص الأول إلا في صورة موجزة عابرة ثم عدلت في الصورة النهائية للتصريح تماشياً مع الأحداث التاريخية، التي سجلها الكتاب المقدس، ومنعاً لما نُعت به النص من تحيز لليهود وتدعو الخاتمة أتباع الديانتين الإسلامية واليهودية إلى تبادل الثقة والاحترام من خلال دراسات عميقة لمختلف النصوص الكتابية واللاهوتية، وإقامة حوار أخوي.¹⁷

وبذلك كان ذلك الإعلان يعد محطة بارزة في مجال حوار الأديان؛ حيث فتح الحوار أمام الحوار المسيحي - اليهودي ومحاولة التقريب بينهما، وحل النقاط الرئيسية العقيدية التي بها اختلاف بين الدينين.

بالإضافة إلى ذلك؛ كان كمثابة حركة كبيرة أولية، وفتح باب للحوار بين الإسلام والمسيحية؛ حيث أصبحت هناك مواضيع مشتركة هامة بين المسيحيين والمسلمين في الحياة اليومية والتعليم والصحة، وأن تتحول مشاركاتهم إلى علاقات روحية وشخصية بالاشتراك في أعمال الخير، والانتماء للوطن في الدول التي يوجد بها تعددية دينية بهدف التعايش بين الناس بكرامة وعدل

¹⁷ إميل، أمين، الفاتيكان الثاني.. 50 عاما على العلاقات مع الإسلام والمسلمين، (جريدة العرب الدولية، العدد 12432، 2012).

وسلام؛ فأصبح هناك تقبل لفكرة الحوار بين الأديان وإدراك حقيقة أن الحوار بين الأديان ليس غرضه إجبار الآخر على التخلي عن دينه، أو إلزامه باعتناق صورة معينة لدينه لا يرتضيها، وإنما التعارف معه من أجل تدعيم المشترك واحترام الاختلاف، لتحقيق التعايش والتعاون في العالم بين الأطراف بسلام.

المبحث الثاني: السمات الموضوعية للحوار في الإعلان المشهور

المطلب الأول: حوار الفاتيكان مع الإسلام "المسيحي - الإسلامي".

في البداية؛ لا بد أن تُبين موقف الإسلام من الحوار مع الآخر؛ حيث إن التصور الإسلامي يعتبر الحوار أمراً ضرورياً بين الناس؛ لأنه وسيلة من أهم وسائل التواصل بين البشر ولا يمكن للإنسان توصيل وجهات نظره وتقريبها مع الآخر إلا من خلال الحوار، إذ أن طبيعة الحياة وتبادل المصالح والمنافع بين بني البشر أمر ضروري لتحقيق السلم والتعايش، وإن من أهم أنواع الحوار، الحوار الديني؛ حيث إن إذا أردنا أن نُبين موقف الإسلام من الحوار الديني باختصار، فيمكننا الوقوف عند آية في القرآن الكريم، رسمت منطلقات أساسية للحوار الديني، فيقول الله تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۗ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِهْنَأْ وَإِهْنَأْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (العنكبوت: 46)

ركزت الآية في بدايتها على طبيعة الخطاب الذي يجب أن نمارسه في حوارنا مع أهل الكتاب ووصفته بوصف عام بأنه يجب أن يكون بالتي هي أحسن؛ ليشمل بذلك كل ما من شأنه أن يتسم بالحسن واللين والرفق، الذي يشرح صدر المخاطب ويجعله مُقبلاً على المحاور.

إن التركيز على طبيعة الخطاب قبل التعرض إلى مضمون الحوار يدلنا على أن الخطوة الأولى التي يجب العناية بها في الحوار مع المخالف، هي إيجاد أرضية من التواصل النفسي التي تهيأ لديه القابلية للسمع ومحاوله فهم الخطاب، وإذا ما حصل هذا، فإن التعامل مع مفردات

الخطاب تصبح أيسر، بخلاف ما لو كان الحوار مبتدأ بالمحاجة فإن ذلك قد يؤدي إلى انقطاع حبل التواصل، وبذلك نرى أن الحوار جاء كعنصر أساسي مع نزول الدين الإسلامي وتطور عبر الزمن أي أنه كان له حقبات وتطورات وعناصر وأهداف اختلفت عبر الزمن لكن لدى الدين الإسلامي كانت الدعوة هي الركيزة الأساسية للحوار.

ومع نهاية القرن التاسع عشر¹⁸ وحتى منتصف القرن العشرين، بدأت حقبة جديدة بارزة تبادلت فيها الحضارتين الإسلامية والمسيحية دورهما الحضاري وتغير حالهما، فنهضت الحضارة المسيحية الغربية وهبطت الحضارة الإسلامية، ومن أهم آثار تلك النهضة حقبة الاستعمار؛ حيث إن الغرب أصبح مستعمراً للبلدان الإسلامية والعربية، من جميع النواحي سياسياً وثقافياً واقتصادياً وعسكرياً وأصبح تحت قبضته.

وإن منذ نزول الإسلام قد اعتبر المسيحيون الإسلام عدوًا للمسيحية؛ حيث إنهم أطلقوا على المسلمين لقب البربر والهمج والبدو، ولم يتقبلوا الرسول محمد ﷺ وهذه النظرة المسيحية للإسلام هي امتداد لتراث الحروب الصليبية.

ولكن في القرن العشرين بدأ العالم الغربي يغير نظرتة إلى الإسلام تدريجيًا مع دعوة لويس مانسيون 1882م-1962م الذي رأى أن الدعوة الإبراهيمية تعتبر وحدة روحية متكاملة، وظهرت بعده أصوات مؤيدة له ك فلاديمير سلولوفيوف 1853م-1900م؛ فشكلت آرائهما الطريق الممهّد للحوار المسيحي الإسلامي المعاصر "المجمع الفاتيكاني الثاني".¹⁹

¹⁸ عجك، بسام داود (1998): "الحوار الإسلامي المسيحي، المبادئ، التاريخ، الموضوع والأهداف"،

ط1 دار قتيبة سوريا. ص 29.

¹⁹ السحيم، محمد، الحوار النصراني الإسلامي (الفيوم: جامعة الفيوم، مجلة كلية دار العلوم، ع19، 2008). ص11.

ومع مرور الوقت شقت فكرة الحوار الإسلامي المسيحي طريقها وأصبح هناك مواضيع للحوار وأسس وأهداف، خاصة مع تراجع الاستعمار المباشر وانحسار أشكال الهيمنة، وعودة بعض التوازن إلى العلاقات المسيحية الإسلامية؛ حيث أصبح لهذا الحوار شروط وأهداف ومقاصد لا بد من تحقيقها، ومن شروط الحوار الإسلامي المسيحي:

- وجود موضوع أو قضية تشكل مصدراً لإلتقاء الطرفين.
 - وجود أطراف أحدهما مسلم والآخر مسيحي، بغض النظر عن توجهاتهم الفكرية والسياسية.
 - وجود حوار فعلي من خلال المداولات والمناقشات والندوات والمؤتمرات واللقاءات التي تتم بينهما.
 - التوصل لنتيجة من خلال الحوار، وصدور هذا الحوار في أعمال يمكن الحصول عليها، كالكتب والمؤلفات، والنشرات الصادرة عن المراكز والهيئات المهتمة بالحوار.²⁰
- ولا بد بالذكر؛ بأنه ليس مجرد حوار بين رجال الفكر، بل أنه يهدف إلى تعزيز العيش معاً بين الطرفين في روح انفتاح ومشاركة لا بد منها؛ حيث إن هناك دول بها تعددية دينية مثل لبنان مثل مسلمين ومسيحيين فيجب على المواطنين أن يعرف بعضهم بعضاً، ويرضوا بالتعددية الدينية، ويكون بينهم حوار وتفاهم يتحلى بالشروط اللازمة للحوار الحقيقي واحترام الأشخاص والجماعات الموجودة؛ حيث إن الحوار الإسلامي المسيحي وإضافة إلى كونه غير مقتصر على الحوار الفكري فقط إنما هو القالب الذي يتبادل فيه المتحاورون من أهل الأديان المعلومات والأفكار والحقائق التي تزيد من معرفة كل فريق بدين الآخر وتاريخه وحضارته وسائر أموره.

²⁰ عجبك، الحوار الإسلامي المسيحي، المبادئ، التاريخ، الموضوع والأهداف، ص 29.

وبخصوص الحوار الإسلامي المسيحي، أُنشئت عدة مراكز وهيئات ومؤسسات ومعاهد ولجان وجمعيات وفرق مشتركة بين المسلمين والمسيحيين، تدعيمًا لعملية الحوار، وعلى سبيل الحوار:

- جمعية الحوار الإسلامي المسيحي، فرنسا (1987م).
 - اللجنة الوطنية الإسلامية المسيحية للحوار، لبنان (1993م).
 - مركز التفاهم الإسلامي المسيحي، الولايات المتحدة الأمريكية (1993م).
 - مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي، لبنان (1995م).
- كما عقدت بين المسلمين والمسيحيين عدة لقاءات وملتقيات وندوات حوارية في الشرق والغرب، تناولت الكثير من الموضوعات والمسائل المختلفة، في فترات زمنية.²¹
- أيضًا من النماذج:

وكانت أشهر الحوارات بين الشيخ محمد عبده، وبعض المسيحيين مع القسيس إسحق تيلور الإنجليزي، وذلك في الشام أثناء نفي الشيخ إليها عام 1883م، بالإضافة إلى حواراته مع المستشرق غبريال هانوتو، وقد قام الشيخ محمد عبده بتأليف كتاب ردًا على مطاعن وافتراءات المستشرق هانوتو.²² (عجك، بدون) ص ١٨٣

²¹ حداد، جوليت، البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة من 1954 - 1992م، نصوص مختارة (بيروت):

دار المشرق، ط1، 1995).

²² عجك، الحوار الإسلامي المسيحي: المبادئ، التاريخ، الموضوعات والأهداف " ص 61.

موقف المسيحية من الحوار مع الإسلام:

طرح المستشرق لويس ماسنيون رؤيته حول الإسلام، فشرع في تصنيف عدة كتب عن هذا الأمر، وأسس عددًا من الجمعيات الفرنسية العربية لهذا الغرض، كما تقدم بمبادرات كثيرة؛ لتغيير موقف الكنيسة الكاثوليكية تجاه الإسلام، فكانت له مراسلات واسعة مع الهيئات الكاثوليكية العليا بما في ذلك صداقته مع بابا الفاتيكان بولوس السادس، كل ذلك مهد للمناقشات التي دارت في المجمع الفاتيكاني الثاني 1962م- 1965م حول العلاقة بين الكاثوليك والإسلام، ومع هذا التوجه من ماسنيون فقد كانت الدراسات الكاثوليكية عن الإسلام في هذه الفترة تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: وهو الأكثر انفتاحًا، وهو اتجاه ماسنيون وأتباعه، ويطلق عليه اتجاه الحد الأعلى.

الاتجاه الثاني: وهو المضاد المتحفظ، ويطلق عليه الحد الأدنى في الانفتاح على الإسلام والاعتراف به، ويفسرون الإسلام تفسيرًا وفق أسوأ الأطروحات التقليدية الغربية للقرون الوسطى.

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الوسط، موقف الانفتاح والحوار مع المسلمين، رغم تحفظهم في موقفهم من الرسول ﷺ والقرآن الكريم؛ وبذلك نرى أن مبادرة المجمع الفاتيكاني الثاني كانت مثل الانطلاقة الأولى للحوار المسيحي الإسلامي الذي جاء بثمره.

المطلب الثاني: موضوعات الحوار الإسلامي المسيحي

اختلفت موضوعات الحوار الإسلامي المسيحي باختلاف الحقب الزمنية، فقد كان نمط الحوار في بواكير الإسلام وتفاعله مع الجانب المسيحي، حوارًا دينيًا بالدرجة الأولى، ثم توسع في التاريخ الحديث والمعاصر؛ ليشمل الحوار الثقافي، والسياسي، والاجتماعي وغير ذلك.

الموضوعات التالية:

- الدعوة إلى الإسلام، ابتداءً من الدعوة إلى الوحدةانية، والإيمان برسالته ﷺ والتحذير من مخالفته.
 - إفحام المجادل وإرغامه، خاصة في دعوى أن الرسول ﷺ يأخذ من التوراة والإنجيل، وما يماثلها من الشبهات.
 - إزالة الشبهات، وخاصة تحقيق الوحدةانية، وتفيد ادعاء الصاحبة والولد، وتكفير الخطايا من قبل البشر.
 - التعايش السلمي والاتفاق على الحقوق والواجبات؛ فيما يتعلق بحقوق الراعي والرعية، والشؤون الداخلية والخارجية.
 - أما في الوقت الحديث دخل جانب جديد من الحوار، وهو جانب بحث نقاط التلاقي بين أتباع الديانتين الإسلامية والمسيحية.²³
- إن ذلك التلاقي يأتي على الشكل التالي إن الكنيسة تنظر بعين الاعتبار أيضاً إلى المسلمين الذين يعبدون الآله الواحد الحي القيوم الرحيم الضابط الكل، خالق السماء والأرض المكلم البشر.
- ويجتهدون في أن يخضعوا بكليتهم حتى لأوامر الله الخفية، كما يخضع له إبراهيم - عليه السلام - الذي يُسند إليه بطيبة خاطر الإيمان الإسلامي، وإنهم يجلون عيسى - عليه السلام - كنبى وأن لم يعترفوا به كاله، ويكرمون مريم أمه العذراء، كما إنهم يدعونها أحياناً بتقوى، علاوة على ذلك أنهم ينتظرون يوم الدين عندما يثيب الله كل البشر القائمين من

²³ السحيم، الحوار النصراني الإسلامي، ص 9.

الموت؛ ويعتبرون أيضاً الحياة الأخلاقية، ويؤدون العبادة لله لا سيما بالصلاة والزكاة والصوم، وبذلك أي أن هناك نقاط يمكن التحوار بها؛ حيث إن الأديان الثلاثة جميعها تحاول الإجابة عن الألغاز الخفية والأسئلة المصيرية، مثل تحديد ماهية الإنسان ووضع أسس إيمانية يسير عليها البشر.

المطلب الثالث: إعادة تحديد العلاقة مع اليهودية "الحوار المسيحي - اليهودي"

لقد عاش اليهود في عصر المسيح فترة مليئة بالتوتر والتراجع، فقد غمرت حياتهم السياسية الفتن الداخلية وانتشر الخلاف بين فرقهم الدينية، والشتات الذي حدث زرع في نفوسهم الكراهية نحو الآخر والانغلاق ولاسيما بعدما نزلت المسيحية، وبذلك نشأت العلاقة بين اليهودية والمسيحية منذ أن ظهر الدين المسيحي، حيث إنها كانت في بدايتها مليئة بالتوتر والمصادمات، واستمر ذلك الصدام وقتاً من الزمن؛ حيث اعتبر اليهود أن الدين المسيحي، وكأنه خطراً عليهم، عادت هذه العلاقة بالانتعاش مع ظهور البروستانتية في القرن السادس عشر الميلادي، حتى أصبح هناك تطورات في العلاقة من خلال إيجاد المصالح المشتركة بينهم العالقة حيث أيضاً بدأت العلاقة في التحسن مع المذهب الكاثوليكي في العصر الحالي، وبذلك تغيرت خصوصية العلاقة وشهدت تطوراً وتعاوناً مستمراً بين اليهودية والمسيحية الغربية؛ حيث تجسد في التوافق الدينيين بفضل المثاقفة الالهوتية بين اليهودية والمسيحية الغربية.

إن الكتابة عن المثاقفة الالهوتية عند مارتن لوثر في هذا المجال، بصفته زعيماً لحركة الإصلاح للدين المسيحي، كما أن نشطت آراؤه وأفكاره في بعث المعتقدات اليهودية في أوروبا وأمريكا؛ إذ يؤمن مارتن لوثر بأن نبوءة التوراة حول إنقاذ كل إسرائيل ستتحقق، وقد أعلن عن

ذلك أكثر من مرة، وبأنه مستعد لتزويدهم بكل ما قد يحتاجونه من دعم، للعودة إلى أرضهم الموعودة، ومما يؤكد ذلك أن لوثر كان يحظى باحترام كبير من قبل الأسباط اليهودية.²⁴ وهكذا تشكلت الثقافة اليهودية الربوتستانتية والتي مثلت فيه المبادئ الجديدة للبروستانتية:

- الإقرار بأن اليهود هم شعب الله المختار.

- و جوب الاعتقاد بالميثاق الإلهي السرمدى الذي يربط اليهود بالأرض المقدسة في فلسطين.

- ربط العقيدة المسيحية بعودة المسيح المخلص بقيام الكيان الصهيوني.²⁵

هذه المرتكزات التي تم تشكيلها في الماضي، وهي تشكل اليوم ثقافة لاهوتية جديدة، تسخر الإعتقاد الديني المسيحي؛ لتحقيق مكاسب يهودية، وبذلك فإن العلاقات البروستانتية اليهودية، فتحت الباب على مصراعيه أمام ثقافة لاهوتية شاملة بين اليهودية والمسيحية، ولم يقتصر هذا التوافق على الجانب اللاهوتي فقط، بل تعدى ليشمل توافقا في الأفكار والاقتصاد والسياسة والتأييد التام إلى إسرائيل.

الحوار المسيحي الكاثوليكي اليهودي

وصلت الثقافة اللاهوتية المسيحية اليهودية أوجها مع البروستانتية، وقد شجع هذا التوافق الحاصل إلى الشروع في توافق ديني بين اليهودية والمسيحية فتحت بذلك حقبة من المعرفة المتبادلة والعمل المشترك، بهدف العمل على إصلاح الظلم برأيهم الذي وقع فيه اليهود، و محاربة معاداة السامية اليهودية بجميع مظاهرها، إلى أن جاء انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني،

²⁴ الشريف، رجينا، الصهيونية غير اليهودية جذورها في التاريخ العربي، ترجمة: أحمد عبد الله عبد العزيز (الكويت: عام المعرفة، 1983). ص 46.

يوسف، البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000). الحسن، ص 11.²⁵

والذي بدوره كان بداية فعلية لحوار بين اليهودية والمسيحية الكاثوليكية، يحمل طابعًا لاهوتيًا متميزًا، يختلف عن أي حوار آخر بين الأديان.

المجمع الفاتيكاني الثاني: أهمية المجمع وأهم قراراته اللاهوتية

يعد المجمع الفاتيكاني (1962م - 1965م)، نقطة تحول جوهرية في تاريخ علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالأديان، فقد أحدثت ثورة حسب قول الأب جوزيف كميل وباعتراف آباء الكنيسة الكاثوليكية، بأنه قلمًا حظي الحوار الديني في مجمع كنسي مسيحي، ماحظي إياه المجمع الفاتيكاني الثاني، من حيث المبادئ التي وضعت على سبيل المثال مسائل الاختلاف بين الأديان والمذاهب والمدارس والفرق، كما أعطى هذا المجمع إشارة واضحة لبداية تحولات في العلاقات اليهودية المسيحية؛ حيث جاء إعلان المجمع الفاتيكاني الثاني؛ ليعرب على أن الكنيسة الكاثوليكية ليست الطريق الوحيد للفريد لخلاص الجنس البشري، إذ هناك طرق دينية أخرى، كما أن تتمحور أهمية هذا المجمع، باعتبار قراراته اللاهوتية الحاسمة والتي لم تعرفها الكنيسة الكاثوليكية من قبل، كما أن الحضور الكبير والتفات رجال الدين ورفيعين المستوى وأصحاب المذاهب الدينية حضروا هذا المجمع حيث حضر هذا المجمع المسكوني ما يقارب 2400 رجل دين كاثوليكي كما حضر بعض من الأرثوذكسية والروم والبروستانت وبعض العلمانيين، منا يعد هذا المجمع المسكوني الأكبر في تاريخ الكنيسة من حيث عدد المشاركين والحضور، وسمي بالثاني لأنه ثاني أكبر مجمع حديث بعد مجمع ترنت (1945م - 1963م)، حيث أفتتح المجمع البابا يوحنا الثالث والعشرون في 11 أكتوبر 1962، وختم هذا المجمع المسكوني البابا بولس في 7 ديسمبر 1965م، وصدر عن المجمع تصريح عن علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية.²⁶

²⁶ كميل، لأب دوزيف، علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية، كتاب واقع الحوار الإسلامي المسيحي، سلسلة الندوات الإسلامية المسيحية (بيروت: جامعة القديس يوسف، دار المشرق). ص 38.

تم افتتاح المجمع من قبل يوحنا في أكتوبر 1962م، وتمت مناقشة التحديات التي تواجه الكنيسة، مثل التكيف مع المستجدات، والانفتاح على قضايا العصر، كما راجع المجمع الأزمة الداخلية للكنيسة، وضرورة إعادة الحياة لها، وقضية وحدة الكنائس، وفتح الباب لأول مرة في تاريخها أمام التفكير والحوار في العلاقة مع الآخر غير المؤمن بالمسيحية.

إن سعي الكنيسة لعقد هذا المجمع يأتي في ظل انفجار المعرفة الكبيرة في الغرب، وبزوغ عصر النهضة الأوروبية الحديثة، وحركة الإصلاح الديني؛ حيث وجدت الكنيسة الكاثوليكية نفسها أمام ثلاثة مواقف، موقف الانكفاء على الذات، وموقف الاقتراب من العالم بغية إدانته، وموقف الحوار وهو اللحاق بالركب الحضاري، وقد اقتضت الضرورة أن تأخذ بالموقف الثالث بعض التنازلات، وتتخلص من قيود الأفكار الجامدة والتقاليد القديمة. (كميل، 2017) ص 106-108.

وبذلك نصت قرارات المجمع وتوصياته على تطوير العلاقة الإيجابية مع العالم الحديث، والتخلي عن نظام الحروب المعمول بها في المجمع السابقة، وتأكيد حقوق الإنسان خاصة الحرية الدينية، ونادت بالتعددية الدينية كما دعت إلى إصلاح الروحانية الكاثوليكية والسلطة الكنسية.

ولعل أهم قرارات هذا المجمع:

- الإقرار بعقيدة خلاص غير المؤمن بالمسيحية.
- فتح المجال أمام الحوار بين الأديان كافة حتى الأديان غير الكتابية.
- النظر إلى اليهودية بإيجابية.

- تبرئة اليهود من دم المسيح.²⁷

كما نشط اليهود في تشجيع حركات التقارب التي أسهمت بدورها لتحقيق أغراض خاصة باليهود مثل محاولة جعل العالم لتقبلهم، وبالخصوص المسيحية والمسلمين، ولعب دور الانفتاح ومحاولة التعايش والسلام لجعل اليهود مقبولين الذين طالما عاشوا منبوذين ومشتتين بسبب أعمالهم الخبيثة؛ حيث كان وراء تلك المحاولات جميعها مع الديانات الأخرى أغراض مخفية عقديّة و سياسة واقتصاديّة وعسكريّة وإجتماعيّة.

أهم نتائج البحث:

- تقريب اليهود وخلق نوعًا من القبول العالمي لهم.
- تبرئة اليهود من دم المسيح والذي كان له الأثر الواضح على العلاقات المسيحية الإسلامية.
- اعتبار اليهود فئة دينية مستقلة لا طائفة مرشحة - من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية -
- اعتراف الديانة المسيحية، أي منح الديانة اليهودية اعترافًا بتساويها مع الديانة المسيحية.
- حذف المقاطع والنصوص التي يعتبرها اليهود ماسة بهم من كتب العبادات والصلوات الكاثوليكية.
- أن المبادرة للحوار الإسلامي المسيحي في التاريخ المعاصر الذي كان من جانب الكنائس المسيحية الغربية، ابتداءً بمبادرة الجمع الفاتيكاني الثاني ومبادرات مجلس الكنائس العالمي كان له الأثر الواضح على العلاقات المسيحية الإسلامية وخلق نقلة نوعيه بين الدينين.

²⁷ الجمع الفاتيكاني (2018): العائلة مدرسة للفضائل، في ذكرى انعقاده

- أصبح هناك مواضيع وقوانين مشتركة بين الأديان الكتابية كما أصبح التعايش والسلام من أهدافها.
- أصبح للأقليات الدينية في العالم صوتاً مسموعاً من خلال جلسات حوار الأديان.
- المساواة المطلقة بين الناس وأخوة المسيح الخلاصية الشاملة، وتم مناقشتها في المجمع الفاتيكاني الثاني، وبناء الحوار على أسس المساواة الكاملة بين أبناء البشر.
- كرامة شخص الإنسان الروحية وهو ما تم مناقشته في المجمع الفاتيكاني الثاني أيضاً، وهو أن ما ينطوي عليه كيان الإنسان إنما هو كرامته وحرية وضميره، ولا بد من احترامها كأساس من أسس الحوار.

الخاتمة

وفي ختام؛ هذه الدراسة والتي جاءت بعنوان: حوار الفاتيكان "بين اليهودية والمسيحية والإسلام واليهودية"، والتي كان من أسباب اختيار موضوع البحث: أن التاريخ يزخر بنزاعات وصراعات طويلة، فلم يكن تاريخ أخوة ومحبة، وفي ظل هذه الصراعات برزت ظاهرة الحوار الذي يعد جسر التواصل بين الأديان؛ حيث اعتماد الدين الحوار أساساً للتواصل بينهم، وعن أهمية البحث، إن الحديث عن حوار الأديان في غاية الأهمية، نظرًا لما يمثله الدين في نفوس أتباعه من مكانه عظيمة، كما يُعد الدين المكون الأساسي للحضارة الإنسانية

وتناولت الدراسة عددًا من الأهداف التي سعت إلى الوصول، ومنها التعريف بالفاتيكان ونشأته وأهم أهدافه، وتوضيح أثر الإعلان المشهور 1964م وإعادة رسم العلاقات، والوقوف على أهم النقاط في مؤتمر الفاتيكان التي أثرت على الحوار بين المسيحية والإسلام، وقد تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الاستقرائي.

وقد جاءت الدراسة في أكثر من مبحث ومطلب ومنها التعريف بالحوار والفاتيكان كمؤسسة كاثوليكية،

والمطلب الثاني التعريف بالفاتيكان كمؤسسة كاثوليكية التاريخ، والنشأة والمطلب الثالث أهم أهداف الفاتيكان كمؤسسة تنصيرية، وأما عن المطلب الرابع والأخير والذي يتناول الإعلان المشهور إعادة رسم العلاقات 1964.

أما عن المبحث الثاني فكان المطلب الأول وهو تناول حوار الفاتيكان مع الإسلام "المسيحي - الإسلامي". والمطلب الثاني والذي يتناول موضوعات الحوار الإسلامي المسيحي أما عن المطلب الثالث إعادة تحديد العلاقة مع اليهودية "الحوار المسيحي - اليهودي".

وأخيراً؛ يعتبر الحوار الديني مسألة حضارية مشبعة بروح أخلاقية وإنسانية تسعى لتحقيق الإستقرار والإستمرار للمجتمعات جميعاً، حيث أن تم العمل في السنوات الماضية بشكل كبير على الحوار بين الأديان حيث أنه قد ساعد بدون شك منذ ثلاثين عاماً على الأستشعار بضرورة تجاوز كل الشكاليات المرتبطة بالعقائد الإيمانية التقليدية، والظروف التاريخية القديمة التي مرت بها الأديان السماوية.

المصادر والمراجع

Ajak, Bassam Dawood, *Al-Hiwar al-Masihiy al-Islami, Al-Mabadi' - Al-Tarikh - Al-Mawdu'at - Al-Ahdaf* (Dimashq: Dar Qutaybah, T.1, 1998).

Alex De, Guravski, *Al-Islam wa al-Masihya, min al-Tanāfus wa al-Tasādum ila al-Hiwar wa al-Tafahum*, Tranlation: Khalaf Muhammad al-Jarad, (Dimashq: Dar al-Fikr, 1777).

Al-Hassan, Yousuf, *Al-Hiwar al-Islami al-Masihiy, Al-Furs wa Al-Tahaddiyat* (Abu Dhabi: Al-Majma' al-Qafi, 1997).

Al-Majma' al-Fatikani (2018): *Al-'A'ila Maktabat lil-Fadail, fi Dhikra In'aqadih* (albawabhnews.com) Accessed on May 2024.

Al-Nadwa al-Alamiya lil-Shabab al-Islami, *fi Usul al-Hiwar* (al-Qahirah: Dar al-Tawzi' wa al-Nashr al-Islamiya, 1998).

Al-Qasas, Muhammad Jamil, *Al-Fatikān Roma al-Masihya* (Dimashq: Dar Talas, N.D.)
Al-Tahawi, Muhammad Izzat Isma'il, *Al-Tabsheer wa al-Ist'amar*, (al-Qahirah: Al-Matabi' al-Amiriya, 1997).

Al-Sharif, Rajina, *Al-Sahyuniya Ghayr al-Yahudiyya, Judhooraha fi al-Tarikh al-Gharbi*, Translation: Ahmad Abd Allah Abd al-Aziz (Al-Kuwait: 'Am al-Ma'rifah, 1983).
Al-Hassan, Yousuf, *Al-Bu'd al-Dini fi al-Siyasa al-Amrikiya tijah al-Sira'a al-Arabi al-Sahyuni* (Bayrut: Markaz Dirasat al-Wihda al-Arabiya, 2000).

Al-Suhaym, Muhammad, *Al-Hiwar al-Nasrani al-Islami* (Al-Fayyum: Jami'at al-Fayyum, Majallat Kulliyat Dar al-'Uloom, 'A19, 2008).

Ayt, Amjaws, *Hiwar al-Adyan wa Nishatuh wa Usuluh wa Tattawuruh* (al-Ribat: Dar al-Aman 2015).

Bakhoush, Abdulqadir, *Jadaliyat al-Mithaqafah al-Lahawiya wa Al-Hiwar al-Masihiy al-Yahudi* (Al-Dawha: Majallat Kulliyat al-Shari'a wa al-Dirasat al-Islamiya, Jami'at Qatar, Mujallad: 52 'Adad: 25 al-Sanah: 5).

Boul, Boubbar, *Al-Fatikān, 'Asimat al-Kathalika fi al-'Alam* (Bayrut: Manshurat Awaidat, T.1, 1996).

Emil, Amin, *Al-Fatikani al-Thani 50 'Aman 'ala al-'Alaqt ma'a al-Islam wa al-Muslimin* (Jaridat al-'Arab al-Duwaliyya, 'Adad 12432, 2012).

Haddad, Juliette, *Al-Bayanat al-Masihyya al-Islamiyya al-Mushtaraka min 1954-1992M, Nusus Mukhtara* (Bayrut: Dar al-Mashriq, T.1, 1995).

Ikram, Lim'i & Akharun, *Mafhum al-Akhar fi al-Yahudiyya wa al-Masihyya* (Dimashq: Dar al-Fikr, 2008).

Jawadah, Khadijah, *Bayyan al-Majma' al-Fatikani al-Thani wa Mubadara al-Hiwar al-Islami al-Masihiy*, (Al-Jazair: Jami'at al-Jazair, Majallat al-Shihab, Mujallad 8 'Adad 1, 2022).

Kamil, La'ab Duzif, *'Alaqa al-Kanisa bil-Adyan Ghayr al-Masihyya, Kitab Waqi' al-Hiwar al-Islami al-Masihiy, Silasat al-Nadwat al-Islamiya al-Masihya* (Bayrut: Jami'at al-Qudus Youssef, Dar al-Mashriq).

Sulayman, Waleem, *Al-Hiwar Bayn al-Adyan*, (al-Qahirah: Al-Hay'ah al-Ammah lil-Kitab, 1976).

دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

The Role of Tayeb Barghouth Comprehensive Sunnany Perspective in Achieving Cognitive Integration between Sunnans al-Maqasidia al-Kouliya and Partial Sunnans

Peranan Tayeb Barghouth Perspektif Sunnah yang Komprehensif dalam Mencapai Integrasi Kognitif antara Sunnan al-Maqasidia al- Kouliya dan Sunnan Separa.

عمار قاسمي*

الملخص

يهدف البحث إلى الكشف عن سبل التكامل بين السنن المقاصدية الكلية الشاملة، والسنن الجزئية المتنافرة، لتحقيق نهضة حضارية متوازنة، وذلك بتبني منهجية علمية استقرائية، تنطلق من جمع الجزئيات لبلوغ القوانين الكلية، وباستخدام آليات منطقية تساعد في ضبط المفاهيم وتحديد التعريفات حتى تتضح مسارات البحث ومآلاته. وقد توصل من خلال ذلك إلى نتائج كشف فيها عن سبب توقف الاستمداد من الخط المعرفي والمنهجي للتجربة النبوية عند النخبة الحاكمة التي تولت زمام السلطة بعد نهاية الخلافة الراشدة، ولجأت إلى الاستمداد من الناتج المعرفي للحضارات المتاخمة، الهندية والفارسية شرقاً واليونانية الرومانية غرباً، فتجلت له أسباب انحراف مسار الأمة عن المنهجية العلمية السننية التي أرسى قواعدها محمد صلى الله عليه وسلم بمداية الوحي، وانجذب فكرها نحو التجزيئية اللامتناهيّة في جميع المستويات والحقول المعرفية، وقد كشفت هذه النتائج عن خطورة هذه التجزيئية التي قادت الأمة إلى إهدار طاقتها، وتسطيح وتبلد عقلها، وابتعدت عن غايتها وهدفها، وتوصل البحث إلى إبراز أهمية "منظور السننية الشاملة" للطيب برغوث، الذي أدرك بما أوتي من حس سنني أن هناك ضرورة للم شمل هذه الجزئيات والتفاصيل السننية، وردها إلى أطرها السننية المقاصدية الكلية الشاملة، لأن الجزئيات

*Department of Creed and Comparative Religions, Faculty of Oussouleddyne, Emir Abdelkader University of Islamic Sciences. Email: ammar.gasmi05@gmail.com.
Contact no.: +213660302188

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: November 2024
Article accepted: December 2024
Publication date: December 2024

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 21, No. 3. 2024
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v21i3.1245>

127 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

السننية منفردة قد "تكون سببا قويا للاضطراب الفكري والثقافي والنفسي والسلوكي والاجتماعي والضعف الحضاري للأمة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: منظور السننية الشاملة؛ الطيب برغوث؛ السنن الجزئية؛ السنن المقاصدية الكلية؛ التكامل المعرفي.

Abstract

The research aims to reveal ways of integration between Sunnans al-maqasidia al-kouliya and partial Sunnans to achieve a balanced civilizational renaissance. This is done by adopting an inductive methodology that starts from collecting the details to reach the general laws, and by using logical mechanisms that help in controlling the concepts and determining the definitions so that the research paths and outcomes become clear. Through this, the research revealed the reason for the cessation of derivation from the cognitive and methodological line of the prophetic experience among the ruling elite that assumed power after the end of the Rightly-Guided Caliphate, and resorted to deriving from the cognitive output of neighboring civilizations such as Indian and Persian in the East and Greco-Roman in the West. The reasons for the deviation of the path of the nation from the scientific Sunni methodology whose foundations were established during the period of the Prophet with the guidance of revelation became clear to him. The thought was drawn towards endless fragmentation at all levels and cognitive fields. These results revealed the danger of this fragmentation that led the nation to waste its energy, flatten and dull its mind, and move away from its goal and objective. The research led to highlighting the importance of the "comprehensive Sunni perspective" of Al-Tayeb Barghouth, who realizes with his Sunni sense that there is a necessity to bring together these Sunni details and particulars, and return them to their comprehensive, comprehensive, and purposeful Sunni frameworks. In light of this, the Sunni particulars alone may "be a strong reason for the intellectual, cultural, psychological, behavioral and social disorder and the civilizational weakness of the Islamic nation.

Keywords: Comprehensive Sunnany Perspective, Tayeb Barghouth, Partial Sunan, Total Al-Makasedeyasanun, Cognitive Integration.

Abstrak

Penyelidikan ini bertujuan untuk mendedahkan cara integrasi antara Sunnan al-maqasidia al-kouliya dan Sunnan separa, untuk mencapai kebangkitan tamadun yang seimbang. Hal ini dapat direalisasikan dengan mengamalkan metodologi saintifik induktif yang bermula daripada mengumpul butiran untuk mencapai undang-undang umum, dan dengan menggunakan mekanisme logik yang membantu dalam mengawal konsep dan menentukan definisi supaya laluan dan hasil penyelidikan menjadi jelas. Melalui ini, dia mencapai keputusan di mana dia mendedahkan sebab penghentian terbitan dari garis kognitif dan metodologi pengalaman kenabian di kalangan elit pemerintah yang mengambil alih kuasa selepas

berakhirnya Khilafah, dan mengambil jalan keluar dari output kognitif tamadun jiran seperti India dan Parsi di Timur dan Yunani-Romawi di Barat. Sebab-sebab penyimpangan jalan bangsa dari metodologi saintifik Sunni yang asas-asasnya ditubuhkan pada zaman Nabi dengan bimbingan wahyu menjadi jelas baginya. Pemikirannya tertarik ke arah pemecahan yang tidak berkesudahan di semua peringkat dan bidang kognitif. Keputusan ini mendedahkan bahaya pemecahan ini yang menyebabkan negara membazirkan tenaganya, fikirannya, dan menjauhi matlamat dan objektifnya. Penyelidikan itu membawa kepada kepentingan "perspektif Sunni yang komprehensif" Al-Tayeb Barghouth, yang menyedari dengan pengertian Sunninya bahawa terdapat keperluan untuk menyatukan butiran dan butiran Sunni ini, dan mengembalikannya kepada komprehensif, komprehensif, dan rangka kerja Sunni yang bermatlamat. Hal ini kerana butir-butir Sunni sahaja mungkin "menjadi sebab yang kukuh untuk gangguan intelektual, budaya, psikologi, tingkah laku dan sosial serta peradaban kelemahan negara Islam.

Kata Kunci: Perspektif Sunnani yang Komprehensif, Tayeb Barghout, Sunnan Separa, Sunnan yang Disengajakan, Integrasi Kognitif.

مقدمة

افتقدت النهضة الحضارية للمسلمين قوتها وبدأت تخرج عن مسارها بعد نهاية الخلافة الراشدة، وبدأت النهضة الغربية تستأنف حركتها الحضارية بعد أن استفادت من تجربة المسلمين، وأخذت تراثهم العلمي والحضاري، وتمكنت واستحكمت فكانت لها الغلبة في التدافع¹ الحضاري.

وبينما بقيت محاولات إعادة النهضة الإسلامية وتفعيلها تراوح مكانها، وصل مسار الحركة الحضارية للنهضة الغربية الحديثة والمعاصرة إلى طريق مسدود، وغدت البشرية تنتظر وتترقب النهايات الكبرى لهذه الحضارة التي آل زمام تحكمها إلى قوى شيطانية خفية، لا

¹ يرى الطيب برغوث أن حركة المداولة الحضارية تحكمها "سنة المدافعة والتجديد"، وهذه السنة يحكمها قانون النموذج، والأمة المسلمة في حركة تجديدها، ومداولتها الحضارية، واستئنافها لحركة التاريخ، في حاجة ماسة إلى العناية بهذا القانون، ومعرفة كل ما يحيط به من قواعد وضوابط وآليات، وأبعاد فكرية، وسلوكية، واجتماعية، وإلا بقيت تراوح مكانها، وطال أمد الريادة الحضارية الغربية، ينظر: برغوث الطيب، التجديد الحضاري وقانون النموذج، (الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط1، 2017م)، ص5-27.

129 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

يعلم برامج عملها إلا الله، وخيم الخوف، واحتدم التنافس المادي، واستعرت الشهوات، وتقطعت الأرحام، وأهلك الحرث والنسل، واشتدت الرغبة في الاستهلاك، فتشبت الإنسان بالأرض وأصبح همه الوحيد جمع المال فرسخت فكرة الخلود في نفسه، ونسي الموت والآخرة، وغدت البشرية كلها نسخة واحدة، لا تختلف عن السائمة في البحث عن الكالأ والماء.

ولما كان الاستئناف الفعلي للنهضة الإسلامية، ومحاوله إعادة بناء الأمة قد بدأ مع ابن تيمية² وابن القيم، وابن خلدون، وابن الأزرقي والغزالي، الذين شرعوا في تحديد أسباب الانحطاط من خلال فهم السنن التي تحكم النفس الإنسانية، والسنن الكونية والتاريخية التي تحكم الحضارة البشرية، فإن هذا الاستئناف استمر في التجربة النهضوية المعاصرة مع مالك بن نبي الذي عالج مشكلات الحضارة وحدد شروط النهضة، والطيب برغوث، الذي يؤكد أنه استفاد من جل التجارب السابقة واستخلص "منظور السننية الشاملة" لفقته النهضة الحضارية، حيث يرى أن هذا النموذج "لا بديل عنه لأي نهضة حضارية ذات أبعاد وأعماق، وآفاق إنسانية وروحية وأخلاقية، وعالمية وكونية، ترتقي فيها إنسانية الإنسان في مدارج الإحسان بكل جمالياته وخيريته وبركاته"³.

ولما كان النموذج الحضاري الغربي قد أخذ بالسنن الجزئية، وذلك من خلال تبني البحث العلمي الاستقرائي الذي يعتمد على التجربة المخبرية المباشرة، التي لا ترى من

² يرى أبو يعرب المرزوقي الرأي نفسه لكنه يحصر القضية في قوانين التاريخ التي تُرجع بعضها إلى الضرورة، وبعضها الآخر إلى الحرية، من منطلقين يعتقد أنهما متكاملين: الأول نقد الفكر النظري في بعده الميتافيزيقي الفلسفي والحلولي الصوفي، والثاني من خلال نقد الفكر العملي في البعدين ذاتهما: ما وراء التاريخ، أو ما أسماه (الميتا تاريخي). فيكون المرزوقي بذلك قد حذا حذو كانط في كتابيه نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، مع اختلاف النظام المعرفي والرؤية الكونية لكليهما، لأن المرزوقي ينطلق من رؤية إسلامية، بينما كانط ينطلق من رؤية يهودية، ينظر: المرزوقي أبويعرب، شروط نهضة العرب والمسلمين، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1422هـ-2001م)، ص9.

³ برغوث الطيب، سؤال النهضة والحاجة إلى منظور السننية الشاملة، (قطر: دار جامعة حمد بن خليفة للنشر، ط1، 2021)، ص101.

الظواهر إلى قوانينها الجزئية، فإن "المنظور السنني الشامل" يريد أن ينفذ إلى أعماق الظاهرة ليكشف عن السنن الكلية التي تنتظم هذه القوانين الجزئية، لتنتقلها من الأفق المادي الضيق، إلى الأفق الروحي الذي لا نهاية لسعته وثمراته. وعليه: كيف ينقل "المنظور السنني الشامل" مهام الإنسان من تأمل المشترك الإنساني في سنن الآفاق والأنفس، إلى ما اختص به المسلمون من السنن المرتبطة بالغيب؛ سواء سنن الأنفس أو سنن الهداية والتأييد - حسب تصنيف الطيب برغوث-. وكيف يربط بين الحواس الخمس كأعضاء جسمية، وبين الحواس الخمس كأجهزة معنوية ترتبط بالقلب؟ وكيف يدفع القلب إلى ضرورة الانفتاح لأداء وظيفة التعقل وتدبر آيات الآفاق والأنفس؟ وكيف يساهم هذا المنظور في تنبيه النفس الإنسانية إلى ضرورة التدين لبلوغ الكشف عن النسيج السنني الذي ينتظم الكون، والنفس؟

يرى الطيب برغوث أن أول خطوة للانتقال من السنن الجزئية، إلى منظور السننية الشاملة، هي بلوغ الوعي بمحدودية الفعالية الاجتماعية للسننية الجزئية، فالبعد الاجتماعي الواقعي هو المصدر الأول لتنبيه الفرد والمجتمع بخطورة الانغماس في السننية الجزئية.

1- محدودية الفعالية الاجتماعية للسننية الجزئية: يصف الطيب برغوث كيفية عمل السننية الجزئية خارج مؤطراتها المتمثلة في "السنن المقاصدية الكلية" في قوله: "حركة التحكم الفني والوظيفي الفعّال في تفاصيل السنن الإجرائية الخاصة بمجال أو مساحة ما من مساحات الحياة ومجالاتها الفسيحة جدا، واستخدامها في إدارة الحياة، بمعزل عن معززاتها السننية الشبكية الأخرى المتأزرة فيما بينها من ناحية، ومعزل عن مؤطراتها السننية المقاصدية المركزية الكلية التي ينبغي بل يجب لها أن تتحرك في إطارها من ناحية أخرى، لكي تؤدي وظيفتها في حياة الأفراد والمجتمع بشكل تكاملي فعّال ومتوازن"⁴.

⁴ أنظر: المصدر السابق، ص 101.

131 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

العالم بما فيه يسير وفق سنن ثابتة لا تتخلف، ولا تتغير، ولا تتبدل، وهذه السنن لها وجهان:

الأول: "السنن الجزئية"؛ التي تخضع لها جميع الكائنات في وجودها المادي، وهذا الوجه لا يختلف في وجوده أهل العلم، فهو ثابت ومرتبطة بعلم الإنسان عن طريق ما أودعه الله عز وجل فيه من نعم السمع والأبصار والأفئدة، قال تعالى: **(وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)**(النحل:78)، بالمشاهدة، والنظر، والتأمل، واستخلاص النتائج في ضوء ذلك للتعرف على القواعد التي تحكم موجودات هذا العالم وظواهره المادية.

ومعرفة هذه السنن متاحة للجميع، ويمكن الكشف عنها من قبل المسلم والكافر، بل أن أكثرها جدية ونشاطا، ونظرا، وبحثا، وسعيا؛ أكثرها إدراكا لها، ووقفا عليها، وإحاطة بجوانبها وجزئياتها، "فهذا العلم متاح للجميع، ولا يختص المسلم بشيء منه باعتباره مسلما، اللهم إلا في القصد من تعلمه وفي أوجه الانتفاع منه"⁵؛ فقصد المسلم مرتبط بالشرعية الإسلامية، أما قصد غيره فمرتبط بالقانون الوضعي، وبما يرسمه لنفسه من خطط وأهداف تخدم أهواءه ومصالحه الدنيوية العارضة.

والثاني: "السنن المقاصدية الكلية"؛ وهي سنن تحكم العلاقة بين فعل الإنسان وما يكون عليه من حال، وبين نتائج هذا الفعل في الدنيا والآخرة، وهذه السنن موجودة في الشريعة الإسلامية، ويخضع لها البشر في أفعالهم وسلوكهم، وما يترتب عليها من نتائج في ضوء هذه السنن. فالسنن المقاصدية الكلية هي القانون العام الذي يحكم أفعال البشر، وسلوكهم، وهي تتسم بالثبات، وهي مطردة لا تتخلف، ويدل على إفرادها أن الله تعالى قص علينا قصص الأمم السابقة، وما حل بها، لنتعظ، ونعتبر، ولا نفعل فعلهم، لئلا يصيبنا

⁵ يُنظر: زيدان عبد الكريم، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1413هـ-1993م)، ص10-12.

ما أصابهم، ولولا إطرادها لما أمكن الاتعاض، والاعتبار بها. وهي تتصف بالعموم، يسري حكمها على الجميع، دون محاباة ولا تمييز.

والسبيل لمعرفة هذه السنن هو القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، دون شرط وجود لفظ "السنة"، فالكثير من الآيات الكريمة تتضمن سننا ثابتة، دون أن يرد فيها لفظ سنن؛ قال تعالى: (وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا) (الكهف:59) وقال أيضا: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا) (الإسراء:16) "لمعرفة سنن الله جزء من معرفة الدين، وأن هذه المعرفة ضرورية"⁶، وهي من الواجبات لأنها تُبَصِّرُنَا بكيفية السلوك الصحيح في الحياة، حتى لا نقع في الخطأ، والغرور، والأمانى الكاذبة، قال تعالى: (يُنَادُواهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّ كُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ) (الحديد:14) وبذلك ننجو مما حذرنا الله منه، ونظفر بما وعد به عباده المؤمنين المتقين.

وبهذا، فالسنن الجزئية لا تكفي؛ لأنها لا تستطيع أن تلبي وحدها ضروريات الحياة، وحاجياتها، وتحسيناتها، ولا تستطيع وحدها دفع التحديات التي تحيط بها، وفي كلمة جامعة لا تستطيع وحدها أن تحقق الفعالية الاجتماعية المطلوبة التي يُعَوَّلُ عليها في عملية التجديد الحضاري، والتي هي محصلة اجتماع العمل بالسنن الجزئية، والسنن المقاصدية الكلية، أي أن جهد الإنسان في استكشاف السنن الأفاقية والسنن الكونية لا يكفي وحده، ما لم يراعي السنن المقاصدية الكلية التي تمده بها الشريعة الإسلامية حتى تهدي فعله، وترشد عمله، وتجعله يتحاشى الوقوع في الأخطاء التي وقع فيها غيره من الأفراد، والجماعات، والأمم الغابرة. والثقافة السننية هي محصلة هذا التفاعل، وهي التي تتيح للفعل الاجتماعي الدخول

⁶ أنظر: المصدر السابق، ص16.

133 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

في "الدورة الاستثمارية"، "وتعتبر هذه المرحلة أساس العملية التغييرية برمتها، لأنها هي المرحلة التي تنتج الإمكانيات والشروط الموضوعية المادية والمعنوية الفعلية، لإشباع الحاجات المعرفية والروحية والسلوكية والاجتماعية.. للأفراد والمجتمع والأمة، وتلبية مستلزمات مواجهة التحديات التي تفرضها حركة الابتلاء، والتدافع، والتداول، والتجديد، على مسيرة الدعوة والبناء والمواجهة باستمرار"⁷.

وكأن الطيب برغوث يدعو الإنسانية جمعاء إلى الإقبال على الإسلام، والدخول في دين الله أفواجا، من خلال الوعي بمنظور السننية الشاملة، لأنه لا مفر لها من النكبة والفتنة والهلاك، إذا استمرت في الانكفاء على السنن الجزئية، والانغماس في الملذات الدنيوية، التي هي نتيجة لهذا الانكفاء التجزيئي، وتماشت الإقبال على "السنن المقاصدية الكلية" التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية. التي ستحقق لها الأصالة، والفعالية، والتكاملية، والاطرادية التاريخية في الفعل الإنساني، وتصل بها إلى نهضة حضارية متوازنة. لكن كيف يتم الانتقال من "السنن الجزئية" إلى "السنن المقاصدية الكلية"؟

2- ضرورة الانتقال من السننية الجزئية إلى السننية الشاملة⁸: اعتمد العلم على

قانون السببية الصارم، فتأكد له أن ليس في الكون مكان للصدفة، وإنما هناك أسباب ومسيبات، ونتائج تسبقها مقدمات، وما الصدفة إلا اعتقاد عابر من الإنسان لأنه يجهل الأسباب.

⁷ برغوث الطيب، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، (الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط2019م)، ص174.

⁸ للاستزادة والاطلاع على تفصيل هذه الفكرة ينظر: قاسمي عمار. "العلم من الاكتفاء بالسنن السببية إلى أفق السنن الغائبة"، مجلة الصراط، (الجزائر: كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر 1)، المجلد25، العدد2، ديسمبر2023م، صص201-226.

رابط المجلة: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/412/25/2/242419>.

وبدأ العلم يتقدم في بحث هذه الأسباب عن طريق الكشف المخبري عن القوانين التي تحكم ظواهر الكون الجزئية، وكلما تقدم أكثر تشتت به السبل، وتفرقت به الدروب، وتاه في بيداء الوهم، لأن الظواهر الجزئية تتعدد بتعدد الأسباب التي لا حصر لها، والقوانين الجزئية أو السنن الجزئية التي تتمخض عنها أيضا تكثر وتتعدد وتفرع بحيث كلما أوغل الإنسان فيها اكتشف أسباب أخرى. يقول ابن خلدون: "اعلم أنّ الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الدّوات أو من الأفعال البشريّة أو الحيوانيّة فلا بدّ لها من أسباب متقدّمة عليها بما تقع في مستقرّ العادة وعنهما يتمّ كونه. وكلّ واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلا بدّ له من أسباب أخرى ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتّى تنتهي إلى مسبّب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلاّ هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسّح وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها... والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإمّا يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة... وأيضا فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنّها إمّا يوقف عليها بالعادة لافتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر... فإن وقعند تلك الأسباب -فقط- فقد انقطع وحقّت عليه كلمة الكفر وأن سبح في بحر النّظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد فأنا الضّامن له أن لا يعود إلاّ بالخيبة"⁹.

ولكي يتخطى هذه الحال عليه أن يرتقي إلى السنن المقاصدية الكلية الشاملة التي لا يخرج عنها شيء، ولا يفلت منها مخلوق، فالكل خاضع ومنقاد لها، هذا الخضوع الذي ما هو في حقيقته إلاّ خضوع لواضع هذه الأسباب وخالق هذه الأكوان، قال تعالى: (أَفَعَبْرُ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) (آل عمران:83)، فالبحث في السنن الجزئية، ما هو إلاّ مرحلة في البحث السنني يجب أن لا

⁹ ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مراجعة: سهيل زكرياء، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م)، ص580-581.

135 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

يكتفي بها الإنسان، بل عليه أن يرتقي إلى السنن الكلية الشاملة، التي هي نواظم لهذه السنن الجزئية "تضعها في مكانها الصحيح، وتكاملها مع بقية السنن الجزئية الأخرى في بقية الساحات والمنظومات السننية الكونية الأخرى حتى تعطي لجهد الأفراد والمؤسسات والمجتمعات أصالتها وفعاليتها، وقدرتها التأثيرية المطلوبة في إدارة الحياة"¹⁰. وهذه -السنن المقاصدية الكلية كما تبين- جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية كي تهدي البشرية إلى إقامة نهضة حضارية متوازنة. من خلال استكمال "دورتها الإنجازية" وتحقيق التوازن في أفعالها الثقافية والاجتماعية، والحضارية، والتربوية، والعمرانية. ويعتقد الطيب برغوث أن "أصالة وفعالية وتكاملية الأفعال الإنسانية وقدرتها التأثيرية الممتدة، لن تتحقق إلا في ضوء منظور السننية الشاملة، الذي به يتوفر لكل بعد أو جانب أو مرحلة في "الدورة الإنجازية" لهذا الفعل الإنساني، ما تحتاج إليه من شروط وإمكانات وظروف، لكي تستوفي حظها من الإعداد، وتمدنا بفعل ناجح ومؤثر في النهاية، ليضاف إلى بقية الأفعال الناجحة، التي ستؤثر على حركة الإنجاز والبناء الحضاري العام مع مرور الوقت وتوالي الأفعال الناجحة"¹¹. فتتكامل الإنسانية وتدرج جانب الرحمة في الدين، فترتقي إلى التعارف، بدل الانكفاء على التعاون، والتآخي بدل التنافس والتصادم، فينحسر الظلم، ويعم السلام العالمي. وهذا ما يدفع إلى البحث عن مؤكدات السنن المقاصدية الكلية الشاملة ودورها في عملية البناء الحضاري.

3- مؤكدات السننية الشاملة: السنن الإلهية هي طريقة الله عز وجل المتبعة في

معاملة البشر، وما يترتب عنها من نتائج في الدنيا والآخرة، وهي كلية وشاملة من حيث خضوع أفعال الناس وسلوكهم إلى أحكام هذه السنن التي أطلق عليها الطيب برغوث "السنن المقاصدية الكلية الشاملة"، والتي هي جوهر نموذج المعرفي "منظور السننية الشاملة".

¹⁰ أنظر: برغوث الطيب، سؤال النهضة والحاجة إلى منظور السننية الشاملة، ص104.

¹¹ أنظر: المصدر السابق، ص105.

وبما أنها تتسم بالثبات، والاطراد، والعموم، كما أنها تمثل السبيل لمعرفة الله عز وجل، والخضوع والخنوع له، وطاعته فيما أمر، والانتهاز عما نهى وزجر، والشعور بوجوده في كل زمان ومكان. وبما أن مصدرها الوحي؛ فهي مبثوثة في ثنايا القرآن الكريم، والسنة المطهرة، ويصل إليها الإنسان عن طريق النظر والتدبر، بعد رحلة الطهارة التي تؤدي إلى انفتاح القلب. وهي واردة بصيغ متنوعة لا تخلو جميع سور كتاب الله وآياته منها. فإن هذا يجعل منها محور العملية البنائية في النهضة الحضارية، لأنها تدخل في تكوين جميع أنواع الأفعال والسلوكات، التي تشكل المركب الحضاري؛ فهي -في تصور الطيب برغوث- تدخل في تكوين الفعل الحضاري، وتكوين الفعل الثقافي، وتأسيس الفعل التربوي، وبناء الفعل المنهجي، لتشكل في النهاية المعرفة والثقافة السننية المتوازنة التي هي محصلة "منظور السننية الشاملة".

ويرى الطيب برغوث أن هذه الأفعال متسلسلة، ومتراطة، ينتج بعضها عن البعض الآخر؛ فالفعل الحضاري، هو محصلة فعل ثقافي، والفعل الثقافي هو محصلة فعل تربوي، وهذا الأخير هو محصلة فعل معرفي، والفعل المعرفي هو محصلة فعل منهجي، وفي كل محطة من هذه المحطات التحصيلية تبرز مشكلة من مشكلات الحضارة على التوالي: مشكلة الثقافة، ومشكلة التربية، ومشكلة المعرفة، ومشكلة المنهج، وهذه المشكلات جميعاً تحيل إلى مشكلة المنظور السنني الكوني المتوازن، "وكيف يكون منظور نهضة حضارية إنسانية كونية متوازنة؟"

فطبيعة "النظام المعرفي"، أو "النموذج المعرفي" أو "الرؤية الكونية" أو "المنظور الكوني" أو "البراديجم" الذي يحمله الفرد والمجتمع -مهما تعددت تسمياته- "هو جذر المعضلة الإنسانية، ومفتاح مواجهة تبعات هذه المعضلة في الوقت نفسه"¹². لهذا أكد

¹² برغوث الطيب، سؤال النهضة والحاجة إلى منظور السننية الشاملة، ص 106.

137 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

الطيب برغوث على أهمية الوعي "بقانون النموذج"¹³ في حركة التجديد الحضاري. واجتهد في وضع "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم" كمقدمة للكشف عن "السنن المقاصدية الكلية الشاملة" في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والتي تشكل هذا النموذج، يقول الطيب برغوث: "إن القرآن الكريم لا يستعيد مكانته المحورية في نفوسنا، ولا يؤثر فيها التأثير الشامل العميق المتوازن الفعال، إلا إذا تمكنا من استخلاص خريطته السننية الكونية الكلية التي يرسمها للحياة البشرية، وتفاعلنا معها بشكل شامل وعميق ومتوازن"¹⁴. كما اجتهد في بحث العمق الإنساني للإنسان¹⁵، ليكشف عن بعده الروحي، الذي لا ينفصل عن البعد المادي، حتى يثبت للإنسانية أن التجديد الحضاري، لا يكون إلا بتحقيق التوازن والتكامل بين هذين البعدين؛ الروحي والمادي، السنن الجزئية، والسنن المقاصدية الكلية الشاملة.

ويُبيّن الطيب برغوث أن كل فعل من هذه الأفعال، لكي يتم على وجهه الصحيح، ويحقق الغرض منه، ويحقق التكامل المعرفي بينه وبين الأفعال الأخرى، لا بد من شروط ضرورية تمكنه من أداء دوره في العملية التركيبية الكلية، "وهذا لا يمكنه أن يتحقق بالمنظورات السننية الجزئية المتنافرة، بل لا بد له من منظور السننية الشاملة الذي يلبي ويغطي ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات كل بعد من الأبعاد السابقة في مسيرة النهضة الحضارية للمجتمع"¹⁶. لهذا حرص الطيب برغوث على تنبيه النخب الفكرية إلى ضرورة تجاوز التجزئية

¹³ سبقت الإشارة إلى أهمية هذه الفكرة في بداية هذا الفصل للاستزادة راجع: برغوث الطيب، التجديد الحضاري وقانون النموذج، ص 29.

¹⁴ برغوث الطيب، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، (الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط 2017م)، ص 14.

¹⁵ يُنظر: برغوث الطيب، التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، (الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط 2017م)، ص 83.

¹⁶ برغوث. سؤال النهضة والحاجة إلى منظور السننية الشاملة، ص 106.

في مختلف الميادين المعرفية، وحثها على ضرورة توحيد الجهود لتحقيق "التكاملية المعرفية"¹⁷ التي لا يمكن لها أن تكون واقعا معيشا إلا في خضم "منظور السننية الشاملة". لكن كيف يتحقق ذلك الترابط والتكامل في الحركة الحضارية للمجتمع؟

4- دور منظور السننية الشاملة في ترابط وتكامل الحركة الحضارية للمجتمع: هنا

يُفصح الطيب برغوث عن أهمية مشروعه المعرفي والحضاري المتمثل في "منظور السننية الشاملة" الذي تتجمع فيه كل روافد المعرفة والخبرة السننية الجزئية، وتتفاعل وتتكامل فيما بينها لتتيح للإنسان كل ما تحتاج إليه حياته الفردية، وحركته الاجتماعية والحضارية، من شروط وإمكانات، لكي تتوازن وتتكامل، وتنسم، وتعظم فعاليتها الإنجازية، وخيريتها وبركتها الاجتماعية¹⁸.

فالإنسانية عامة -في نظر الطيب برغوث- ما زالت غافلة عن دراسة الظواهر "الثقافية والاجتماعية والحضارية الكبرى من زاوية فلسفة التاريخ والحضارة، ومنحسبة على الجوانب المنهجية، والفكرية الجزئية الضيقة، التي لا يمكنها فهم وتفسير، وتأطير الظواهر الحضارية المركبة لما تحتاجه من نظرة كلية متكاملة، لكل العناصر والعوامل المتعددة المؤثرة فيها، أو التي ينبغي أن تؤثر فيها، حتى تتسم بالأصالة، والفعالية، والتكاملية، والقدرة الاطرادية الممتدة في التاريخ"¹⁹.

وقد صرح الطيب برغوث بكل وضوح أن مشروعه "منظور السننية الشاملة" هو امتداد للجهد المعرفي والحركي الذي بدأه ابن خلدون واستمر عند مالك بن نبي ومن نحا

¹⁷ يُنظر: برغوث الطيب، التكاملية المعرفية والحاجة إلى منظور سنني كوني متوازن، (الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط2017م)، ص97.

¹⁸ برغوث الطيب، سؤال النهضة والحاجة إلى منظور السننية الشاملة، ص107.

¹⁹ برغوث الطيب، الأطروحة السننية الخلدونية ونظرية المدافعة والتجديد، (الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط2017م)، ص12.

139 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

نحوهما، الذين تفتنوا، إلى هذه الغفلة، وهالتهم التجزيئية المتنافرة، التي هيمنت على الإنسانية، وتسببت في تدمير وإهدار الطاقة البشرية في قضايا يتمحور جلها حول الدنيويات، مما آل بالحضارة الإنسانية إلى الفتنة والنكبة والهلاك، "فدفع ذلك بفكرهم واهتماماتهم نحو البحث عن الأنساق القطبية أو المحورية الكلية النازمة لحركة الحياة، التي تُخرج الفكر الإسلامي من دوامة التجزيئية، وتُنقذ السلوكية أو الحركية الاجتماعية الإسلامية من متاهة التنافرية المنهكة، وتعود بهما إلى الروح السننية القرآنية المتكاملة، فكانت أطروحتا "المقدمة"، و"شروط النهضة" وغيرها"²⁰. -فمنظور السننية الشاملة في تصور الطيب برغوث- هو مصب لحركة المعرفة والخبرة البشرية، وهو إطار وأفق معرفي ومنهجي مرجعي لرصد ودراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية والحضارية الكلية للحياة؛ تحليلاً، وتفسيراً، وفهماً لها، واستشرافاً لصيرورتها التاريخية، وضبطاً للموقف منها والعلاقة العملية المناسبة بها.

5- إجابة المنظور السنني الشامل على سؤال المأتى: من أين جئت؟

يرى الطيب برغوث أن كلية سنن المنشأ الكوني البشري تحتل أهمية مركزية في الوعي البشري، كما يتجلى ذلك في السؤال الكوني الأساس الذي يسكن هذا الوعي على الدوام، وهو سؤال من أين؟ أي من أين جاء هذا الكون، وهذا الإنسان؟ ومن أوجدهما أو جاء بهما؟ من يقف وراء كل هذا الإبداع وهذه الدقة وهذا التوازن المذهل في الكون وفي الإنسان؟

والإجابة عن هذا السؤال الكوني التأسيسي حسب الطيب برغوث تتحكم وتؤثر إيجاباً أو سلباً في كل ما عداها من الأسئلة الكونية الأخرى التالية. هذا هو منطق الوعي الكوني ومفصله، الذي إذا أُحكِم وصلح، أُحكِم ما بعده وصلح، وإذا اضطرب وفسد، اضطرب ما بعده وفسد، ولذلك منحه القرآن الكريم أولوية كبيرة، وجعل منه المقصد الكلي

²⁰ أنظر: المصدر السابق نفسه، ص12.

الأول له. ففي هذه الكلية الأولى يؤسس القرآن الكريم الوعي بكل قضايا العقيدة الكبرى المتصلة بالله تعالى، وعلاقة الكون كله به، وما يترتب على ذلك من آثار تجاه الخالق عز وجل، وتجاه النفس، وتجاه الكون، وتجاه المصير، وهو ما سيأتي الحديث عنه في الندوات التالية إن شاء الله.

والنتيجة النهائية التي يصل إليها الإنسان من استيعاب هذه الكلية هي أن الكون كله مخلوق بعناية وإتقان وحكمة، وأن الله تعالى هو وحده خالقه ومالكه والمتصرف فيه، وأنه على الإنسان أن يتجه في فهمه للكون والحياة، وفي أدائه لمهمته في الأرض إلى الله وحده لا شريك له، ليتلقى منه أصول وثوابت خريطة الفهم ومنهجية العمل.

وهذا هو جوهر التوحيد الذي يشكل لب ومركز هذا المقصد القرآني الكلي، والقطب الذي ينجذب إليه كل شيء في الوجود، ويستمد منه وجوده وبقائه ووظيفته.

إذن فالمعطيات المعرفية التي تزودنا بها هذه الكلية، تفضي بنا ضرورة إلى التوحيد، لأنها معطيات سننية مطابقة لواقع الفطرة الكونية والبشرية، باعتبار التوحيد هو القطب الذي تدور حوله حركة الوجود الكوني كله، وتتجه إليه وتستمد منه.

ونظرا للعدد الكبير من النصوص التي تتعلق بكلية المنشأ الكوني والبشري في القرآن الكريم، أشار الطيب برغوث هنا إلى بعض الآيات على سبيل المثال، كقوله تعالى داعيا البشر إلى العناية بتأسيس الوعي بقضية المنشأ الكوني والبشري: (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (العنكبوت: 20)، وقوله سبحانه: (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (الروم: 27)، وقوله في سياق صدم العقل الخرافي الجامد الذي ينكب حول المظاهر والنتائج، ويغفل عن المنطلقات

141 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

والمقدمات المؤسسة لها: (قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَيُّ تُوَفِّكُونَ) (يونس: 34)

والإجابة عن هذا السؤال الكوني التأسيسي حسب الطيب برغوث تتحكم وتؤثر إيجاباً أو سلباً في كل ما عداها من الأسئلة الكونية الأخرى التالية. هذا هو منطق الوعي الكوني ومفصله، الذي إذا أحكم وصلح أحكم ما بعده وصلح، وإذا اضطرب وفسد، اضطرب ما بعده وفسد، ولذلك منحه القرآن الكريم أولوية كبيرة، وجعل منه المقصد الكلي الأول له، كما يبدو ذلك من حجم النصوص التي تتحدث عن الخلق وطبائعه وتنوعاته ومظاهره، ودقائقه وأسراره ومنافعه، وكيفية وجوده، والتي تتحدث عن الخالق وصفاته وأسمائه ومظاهر عظمته، وقوته، وقدرته، وحكمته، وبديع صنعه. والتي تدعو إلى تعميق التأمل في المعاني والدلالات العقدية والعملية لذلك كله في حياة الإنسان.

في هذه الكلية الأولى يؤسس القرآن الكريم الوعي بكل قضايا العقيدة الكبرى المتصلة بالله تعالى، وعلاقة الكون كله به، وما يترتب على ذلك من آثار تجاه الخالق، وتجاه النفس، وتجاه الكون، وتجاه المصير، وهو ما سيأتي الحديث عنه في المقاصد الكلية التالية.

والنتيجة النهائية التي يصل إليها الإنسان من استيعاب هذه الكلية هي أن الكون كله مخلوق بعناية وإتقان وحكمة، وأن الله تعالى هو وحده خالقه ومالكه والمتصرف فيه، وأنه على الإنسان من ثم أن يتجه في فهمه للكون والحياة، وفي أدائه لمهمته في الأرض إلى الله وحده ليتلقى منه أصول وثوابت خريطة الفهم ومنهجية العمل. وهذا هو جوهر التوحيد الذي يشكل لب ومركز هذا المقصد القرآني الكلي، والقطب الذي ينجذب إليه كل شيء في الوجود، ويستمد منه وجوده وبقائه ووظيفته.

ونظراً للعدد الكبير من النصوص التي تتعلق بكلية المنشأ الكوني والبشري في القرآن الكريم، سأكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الآيات على سبيل المثال، كقوله تعالى داعياً البشر

إلى العناية بتأسيس الوعي بقضية المنشأ الكوني والبشري: (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (العنكبوت: 20)، وقوله سبحانه: (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (الروم: 27)، وقوله في سياق صدم العقل الخرافي الجامد الذي ينكب حول المظاهر والتناجج، ويغفل عن المنطلقات والمقدمات المؤسسة لها: (قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ) (يونس: 34)²¹.

أ. معالم منظومة سنن بناء الوعي الكوني الغائي الشامل: منظومة الوعي الغائي هي أم كل منظومات الوعي الإنساني الأخرى. منها ينبثق الوعي بكل المنظومات الحياتية الأخرى، وإليها يرجع، وبها يقيّم ويقوّم، ومنها يستمد مصداقيته وفعاليته التكاملية المتوازنة في الحياة. فإذا ما استقام وانضبط هذا الوعي الكوني الغائي العام، استقامت الحياة تبعاً له، وعظمت خيريتها وبركتها تبعاً لذلك أيضاً.

ب. ضرورة وأهمية الوعي الكوني الغائي: نقصد بـ"الوعي الغائي" هنا: الوعي الذي يمنح الإنسان التصور الكلي المتوازن عن الله والكون والحياة والإنسان نفسه، وعن العلاقات القائمة بين ذلك كله، وعن الدورة الوجودية الكلية للإنسان والكون والحياة بصفة عامة، وموقع الإنسان منها، ودوره ومصيره فيها.

فطبيعة الغايات البعيدة أو النهائية للحياة، وطبيعة الأهداف الكلية الكبيرة التي تتحرك الحياة عبرها نحو هذه الغايات البعيدة أو النهائية، هما اللتان يعطينانا مؤشراً حقيقياً

²¹ برغوث الطب، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، (الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، 2017)، ص 78-80

143 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

عن طبيعة وأهمية المنظورات أو الرؤى الكونية التي تركز عليها حياة الناس، ويتحرك نحوها نشاطهم الدنيوي كله، ويتأثر بها، ويأخذ حجمه وقيمتها منها.

ومن كانت غاياته الكلية كونية مطابقة لحقائق الواقع الكبرى كما فطره الله تعالى، تختلف حياته اختلافا كبيرا عمن كانت غاياته جزئية محدودة بالحدود الدنيوية المنظورة، ومحكومة بمقاييسها المادية الجزئية المحدودة.

من هنا كانت الغاية بالوعي الكوني الغائي في غاية الأهمية والخطورة في الوقت نفسه، لأن الوعي الكوني الغائي الذي يحمله الإنسان، إذا كان محدودا وغير مستوعب لحقيقة الوجود الكوني الشاملة كما هي في فطرتها الأصلية وغير منسجم معها، يؤثر بشكل حاسم على حياة هذا الإنسان، التي يأتي جزء كبير منها مصادما للحقيقة والفطرة الكونية والإنسانية، أو متحركا على هامش ما هو مطلوب منها فعلا. بينما يمنح الوعي الكوني الغائي الشامل -المنسجم مع الحقيقة والفطرة الكونية والبشرية- الإنسان إمكانية الانسجام المتوازن في حياته، والقدرة على الحركة في عمق الوجود الكوني، والتأثير الإيجابي الكبير في مسارات الحركة الحضارية الإنسانية في مجتمعه وعصره، وربما بعد عصره.

فالفعالية البشرية التكاملية المتوازنة النافعة، ممتدة التأثير في التاريخ، تتوقف على طبيعة المنظورات الكونية التي تسود في أي مجتمع، ويحملها كل فرد فيه، ويستهدي بها في حياته، فإذا كانت هذه المنظورات سننية كونية شاملة ومتكاملة ومتوازنة، أعطت فعالية ثقافية واجتماعية، وحضارية أصيلة متكاملة ومتوازنة ونافعة، وذات اطراد تاريخي طويل المدى. وإذا كانت هذه المنظورات جزئية مضطربة متنافرة في عمقها السنني الفطري، أعطت فعالية جزئية تنافرية منهكة، ذات نفس تاريخي قصير المدى.

لهذا فإن هذه الكلية من الوعي الكوني الغائي الكلي، كلية تتكفل ببناء الوعي بالدورة الوجودية الكلية للكون والحياة والإنسان، وتمنح الإنسان رؤية كونية سننية شاملة

متكاملة، يجد فيها الأجوبة الكلية المتماسكة عن أسئلة الفراغات الكونية الكبرى التي تحيط به، وتؤثر على تفكيره وحياته ومصيره، بشكل حاسم سواء وعي الإنسان ذلك أم لم يعه. فالإنسان منذ أن يولد يعيش وسط فراغات كونية هيكلية أو بنيوية كبرى، تطرح عليه أسئلة جذرية كلية عميقة لا بد له من إجابات عنها يكون بما تصورا صحيحا متماسكا عن نفسه وعن الوجود من حوله، وإلا أنهكه الفراغ وقذف به في دوامة التيه المنهك والمهلك.

وهذه الفراغات الكونية الكبرى تلخصها هذه الأسئلة الكونية الكبرى: أسئلة الفراغ القبلي أو المنشئي: المتصلة بمنشأ ومأى الكون والإنسان، ما منشأ هذا الكون والإنسان؟ ومن أين جاء؟ ومن يقف وراء مجيئهما؟ وما حقيقة هذا الذي يقف وراء منشئهما ومجيئهما؟ وما طبيعة علاقتهما به؟

أسئلة الفراغ الماهوي أو الهوياتي: المتصلة بطبيعة الإنسان وحقيقته وكيونته وهويته، ما قيمة الإنسان ومكانته ومركزه في الكون والحياة؟ وما الإمكانيات التي يتوفر عليها؟ وما طبيعة علاقته بالكون المحيط به؟ وأي منهما خادم للآخر؟ ومن له سلطة على الآخر؟ وما حدود هذه السلطة؟

أسئلة الفراغ الرسالي الوظيفي أو الهدفي: المتصلة بوظيفة الإنسان ورسالته في الحياة، لماذا وجد الإنسان؟ ما مهمته ورسالته في الحياة؟ وما طبيعة وحدود هذه المهمة والرسالة؟

أسئلة المنهج وفقه الإنجاز: المتصلة بكيفية وشروط إنجاز هذه الوظيفة والمهمة الوجودية في الحياة؛ هل هناك منهج ما رسم للإنسان لكي ينجز به هذه المهمة الوجودية في الحياة؟ ما هو هذا المنهج؟ ومن يضعه؟ أهو من وضع الإنسان نفسه أم من وضع غيره؟ وما حدود اختيارات الإنسان فيه؟ وما ثوابته؟ وما متغيراته؟

أسئلة الإمكانيات والقدرات المتاحة للإنسان: المتصلة بالإمكانات التي وضعت بين يدي الإنسان لينجز رسالته في الحياة؛ ما الإمكانيات والقدرات التي أتاحت للإنسان لينجز وظيفته ورسالته في الحياة؟

أسئلة الفراغ البعدي أو المصيري: المتصلة بالمصير الإنساني والكوني عامة بعد عالم الشهادة؛ ما ذا يعني الموت بالنسبة للإنسان؟ وهل هو نهاية لكل شيء أم هو بداية لكل شيء؟ وما طبيعة هذه المرحلة الأخروية من الدورة الوجودية الكبرى للإنسان والكون؟ وما طبيعة الحياة فيها؟ وما الموازين التي تحكمها؟ وما علاقتها بالحياة الدنيوية للإنسان؟

ج. الدلالات العقديّة والعملية لكلية سنن المأتى: وهي كلية تزودنا بالوعي عن المأتى البشري، أي من أين جاء الإنسان؟ ومن أوجده؟ ولماذا أوجده؟ وما حقيقة هذا الإنسان؟ وما قيمته في الوجود؟ وما مركزه فيه؟ وما علاقته بموجده؟ وفيما تتجلى هذه العلاقة؟

والإجابة عن هذه الأسئلة المحورية الكبرى هي رأس الخيط في الحياة البشرية كلها. من أمسك به استقام أمره وتوازنت حياته، وعظمت فعاليته في الحياة. ومن ضاع منه رأس الخيط هذا، الذي يسميه القرآن الكريم "الصرط المستقيم"، اضطربت حياته، وتنافرت فعاليته، وتضاءلت خيريته.

إن المعطيات المعرفية والعقدية التي تزودنا بها هذه الكلية، تفضي بنا ضرورة إلى التوحيد، إن كانت معطيات سننية مطابقة لواقع الفطرة الكونية والإنسانية، باعتبار التوحيد هو القطب الذي تدور حوله حركة الوجود الكوني كله، وتتجه إليه وتستمد منها توازنها وغايتها وقيمتها وفعاليتها وخيريتها وبركاتها.

والقرآن الكريم باعتباره مصدرا معرفيا كونيا أساسيا في نظرنا نحن المسلمين على الأقل، منح هذه القضية أهمية كبيرة جدا، إذ تكفي مراجعة سريعة للمحتويات القرآنية

للقوف على مدى العناية الكبيرة والمتنوعة جدا بهذه القضية المحورية. ويكفي أن نشير هنا، على سبيل المثال، إلى قوله تعالى: (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (العنكبوت: 20).

فكل ما في الوجود الكوني والبشري يؤشر إلى مخلوقيته ومملوكيته لخالق ومالك واحد وهو الله تعالى قيوم السماوات والأرض، الذي يجب أن يعرف الإنسان حقيقته ويدرك فرادته وصمديته وقيوميته، وواجباته نحوه، كما نرى ذلك في نصوص كثيرة، نكتفي منها، على سبيل المثال، بقوله تعالى: (ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (الأنعام: 102).

فقد جعل الله تعالى الاهتمام بقضية المنشأ الكوني والبشري مدخلا أساسيا لاكتشاف سننه في خلقه، والمضي عبرها نحو المعرفة به سبحانه وتعالى وتحقيق التوحيد الخالص له، لأن الإنسان يصل عبر البحث والتأمل في مناشئ المخلوقات وطبائعها والأسرار المودعة فيها، والإعجاز الكامن في كل منها، إلى توحيد الربوبية، باعتبار كل الكائنات مخلوقة مربية لله تعالى.

والمتفكرون في مناشئ وطبائع المخلوقات الكونية، يصلون حتما إلى توحيد الربوبية أي إلى الاستيقان بأن الله تعالى هو الذي خلق كل هذه المخلوقات الكونية عجيبة التكوينات والوظائف، وهو الذي يملك مصائرهما، وهو الذي يدير حياتهما بدقة وحكمة بالغة.

ووصول الإنسان إلى توحيد الربوبية عبر تأمله في مناشئ المخلوقات وطبائعها ووظائفها وأسرار الله العجيبة فيها، يفضي به حتما إلى توحيد الألوهية والعبودية في نهاية المطاف، أي إفراد الله تعالى وحده بالعبودية.

وفي قصة إبراهيم عليه السلام نموذج تطبيقي رائع عن أهمية ودور تأمل بدايات وطبائع المخلوقات في الوصول إلى توحيد الربوبية والألوهية والعبودية معا، كما نرى ذلك جليا في قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ)(الأنعام: 75-79).

فالبحث والتأمل في مناشئ وبدايات الأشياء والظواهر، وطبائعها وهوياتها الذاتية. استجابة مباشرة للأسئلة الفطرية المنطقية التي تسكن النفس الإنسانية، ويطحها الإنسان باستمرار، عندما يقف أمام أي ظاهرة كونية أو اجتماعية أو ثقافية، ويريد فهمها واتخاذ موقف بصير منها، وهي: ما هذا؟ ومن أين جاء هذا؟ وكيف حدث هذا؟ ومن يقف وراء هذا؟ وما حقيقة هذا الذي يقف وراء هذا كله؟.

ولا شك أن الإجابات الموضوعية عن هذه الأسئلة ستفضي به في نهاية الترابطات والمؤثرات العملية فيها وفيما بينها، إلى الاستيقان بأن الفاعل الحقيقي في كل ذلك هو الله تعالى، الذي خلق الإنسان والحياة والكون، فهو رب العالمين، وهذا يقوده إلى توحيد الربوبية والألوهية والعبودية، ومحاولة فهم حقيقتها والواجب تجاهها.

فالإنسان عندما يحصل على الإجابات عن الأسئلة السابقة، تأتيه الأسئلة الفطرية المنطقية الضرورية الأخرى، وهي لماذا وجد هذا؟ ما وظيفته ومهمته في الحياة؟ والمعني بالأسئلة مباشرة هو الإنسان نفسه لماذا وجد؟ وما وظيفته في الحياة؟ وبالتالي يجد نفسه أمام

ضرورة الوعي بالكلية التالية، التي بها يستكمل دورة وعيه الكوني، ويؤسس منظوره الكوني الشامل عن نفسه وعن الحياة والكون من حوله، وعن الله تعالى الذي يقف وراء ذلك كله.

وجل الأخطاء والانحرافات التي تنخر الحياة الإنسانية، وتسلبها كثيرا من الانسجام والتناغم والفعالية والتكامل الذاتي والكوني، وتعرضها لمخاطر دنيوية وأخروية منهكة أو مهلكة، تأتي من هنا، أي من الإجابات الخاطئة أو الناقصة أو المضطربة، عن أسئلة المنشأ والمآل البشري والكوني عامة.

والأخطاء التي تحدث في فهم حقيقة توحيد الربوبية لدى الإنسان، تمتد لتؤثر سلبا على فهم حقيقة توحيد الألوهية والعبودية لديه بعد ذلك، وتجرفه في متاهات الشرك المنهك لميزانية التسخير الكونية التي وضعها الله تعالى بين يدي الإنسان لينجز مهمته ويؤدي رسالته في الأرض بالأصالة والفعالية والتكاملية والتوازن المطلوب.

إن أي خطأ في توحيد الربوبية يستتبع سلسلة من الأخطاء القاتلة في توحيد الألوهية والعبودية، وفي الحركة الاستخلافية في الأرض، وما يترتب على ذلك كله بالنسبة إلى المصائر الأخروية للبشر.

ويكفي هنا استحضار بعض تبعات الشرك الذي يخترق الحياة الإنسانية، عندما يحدث الخلل في تصورات الإنسان عن توحيد الربوبية، ويمتد ليطل توحيد الألوهية والعبودية وكثيرا من تجلياتهما الفكرية والروحية والنفسية والسلوكية والاجتماعية والحضارية في حياة الإنسان بعد ذلك.

وهذا التيه العقدي والفكري والروحي والسلوكي والاجتماعي والسياسي، ليس مقتصرًا على مجتمع أو عصر بعينه، بل هو ممتد عبر التاريخ، كما يشير القرآن إلى ذلك في مثل قوله تعالى: (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ) (يوسف: 106).

149 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

وتبدأ نقطة الانطلاق والارتكاز الأساسية في الوعي الكوني الغائي، من تأسيس الوعي المتين بفقته المنشأ البشري ودلالاته العقدية والعملية، فكلما صح وتعزز هذا الوعي وهذا الفقه ورسخ، انعكست آثاره الإيجابية الفعالة على سائر مناحي حياة الإنسان وحركته الثقافية والاجتماعية والحضارية.

الخاتمة

بعد أن فرغنا من محاولة التكامل، بين حقلين في الفكر السنني بشكل عام؛ السنن المقاصدية الكلية الشاملة، والسنن الجزئية، وحاولنا أن نبحث عن الروابط المعرفية، والمنهجية، والواقعية العضوية بينهما، لا يبقى علينا سوى أن نستجمع أهم النتائج التي توصلنا إليها في عناصر معدودة، قد لا تشفي غليل الناظر، ولا تغنيه عن قراءة البحث، لكنها قد تفي بالغرض؛ وقد تكون سببا يُرغبه في الجلوس للقراءة المتفحصه للبحث إذا كان متسرعاً.

لقد تبين أن الفكر السنني بمختلف شعبه يدور حول محور "التكامل المعرفي"؛ التكامل بين مفردات السنن الجزئية في ميادينها وحقوقها المعرفية التي كانت متنافرة، ثم التكامل بينها وبين السنن المقاصدية الكلية الشاملة التي نستخرجها من القرآن الكريم والسنة المطهرة، ثم أطلعنا الباحث الناظر على بعض العمليات النظرية والعملية التي يقوم بها في تكامل مفاهيمه السننية، منتجا خطابا سننيا واضحا، فعّالا وفاعلا، فيه من التنظير والبناء بقدر ما فيه من الدفع إلى الممارسة العملية، وتتلخص جملة النتائج فيما يلي:

أولا: إن السنن الجزئية لا تكفي وحدها، لأنها لا تستطيع أن تلي وحدها متطلبات النهضة الحضارية المتوازنة، ولا تستطيع أن تحقق الفعالية الاجتماعية المطلوبة التي يُعول عليها في تحقيق هذه النهضة، وإنما لابد من استكمالها واحتوائها من طرف السنن المقاصدية الكلية الشاملة.

ثانيا: إن الطيب برغوث يدعو الإنسانية كافة إلى الوعي بمنظور السننية الشاملة، حتى تتلافى الحضارة الإنسانية القائمة أسباب الفتنة والنكبة والهلاك.

ثالثا: إن العلم المعاصر القائم على التجربة المخبرية، قد توغل في بحث الأسباب الجزئية، فتشعبت به السبل، وآل إلى الانغماس في الدنيويات، والصراع حول الماديات، وحتى يراجع مساره، ويستدرك أخطائه، ويعالج مشكلاته، عليه أن يحقق الوعي بالسننية المقاصدية الكلية الشاملة، التي تقوده إلى اكتشاف الغايات، وتهديه إلى الصراط المستقيم.

رابعا: إن ضرورة التكامل بين السنن المقاصدية الكلية الشاملة، والسنن الجزئية لها مؤكداً وشواهدا العلمية، والتاريخية، والمعرفية، فكل الحروب، والنزاعات، والصراعات سببها الأساسي يرجع إلى هذا الانفصال بين الروحي والمادي. بين الجزئي والكلّي، لهذا يجب تحقيق التكامل المعرفي بينهما والوعي بمنظور السننية الشاملة والله أعلم.

لهذا يوصي هذا البحث: بتخصيص أبحاث مستقلة، تدرس كيفية استجلاء السنن الآفاقية والأنفسية من الكتاب المسطور، والكون المنثور، وتطبيق المنهجية العلمية السننية التي تحتضن السنن الجزئية التي اكتشفها العلم في الحضارة المعاصرة، وتضمها إلى تلك السنن الكلية الإلهية المكتشفة خاصة التي توصل إليها منظور السننية الشامل الذي دعى إليه الطيب برغوث.

كما يوصي البحث بإقامة مؤتمرات علمية عالمية تبحث علاقة المنهج المقاصدي بالسنن الإلهية؛ الآفاقية، والأنفسية، والهدائية، والتأيدية؛ لأن المقاصد بأبعادها المختلفة، واعتمادها القرآن الكريم أصلا، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم الصحيحة بيانا وتطبيقا، تقدم منهجا فكريا أصيلا، بل وفلسفة تشريع وفلسفة أخلاق، يمكن أن تشكل إطارا منهجيا للتجديد الإسلامي الشامل سواء على مستوى مراجعة التراث الإسلامي والإنساني، وتحليله، وفهمه، أو على مستوى التطبيق والتفعيل ومعالجة مشكلات الواقع في مختلف عصوره

151 دور منظور السننية الشاملة عند الطيب برغوث في تحقيق التكامل المعرفي بين السنن المقاصدية الكلية والسنن الجزئية

وأشكاله، وهذه هي المهمة المركزية لمنظور السننية الشاملة الذي دعا إليه الطيب برغوث، من خلال كتابه: "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم".

والله نسأل أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم.

BIBLIOGRAPHY

Al-Ābbādi Abu ShariāManṣoūr, Bidāyāt al-khalq fi al-qurān al-karīm, (Jordān: Al-Falāh for Publishing and Distribution, dt, dt).

Al-Mārzouqi Abu Ya'rāb, Chorūotnahdāt al-Arab wa Al-Moslimin, (Beirut: Dar Al-Fikr Al-Maasir, 1st Edition, 1422 AH-2001 AD).

Barghout, Tayeb, Madkālsunnany Ila Kharitāt Al-Maqāsid Al-kuollaya fi al-qurān al-karīm, (Algeria: Dar Al-Numān for Printing and Publishing, 2017 AD).

Barghout, Tayeb, Al-Faāliya Al-Hadāriawa-ThāqafāSunnaniya, (Algeria: Dar Al-Numān for Printing and Publishing, 2019 AD).

Barghout, Tayeb, Al-Tajdīd Al-Hadārywa Al-Oumq Al-Insāanilīnsān, (Algeria: Dar Al-Numān for Printing and Publishing, 2017 AD).

Barghout, Tayeb, Al-Tajdīd Al-HadārywaQanoun Al-Nāmouthāj, (Algeria: Dar Al-Numān for Printing and Publishing, 1st Edition, 2017 AD).

Barghout, Tayeb, Al-Takāmoul Al-Maārifiwa Al-Hajā Ila ManthoūrSunnanyKāwnyChāmil, (Algeria: Dar Al-Numān for Printing and Publishing, 2017 AD).

Barghout, Tayeb, Souāl Al-Nahdāwa Al-Hajā Ila ManthoūrSunnanyKāwnyChāmil, (Qaṭar: Hamād Bin Khalifa University Press House, 1st Edition, 2021).

Barghout, Tayeb, Al-Outrouha Al-Sunnanya Al-KhaldouniawaNadāriyāt Al-Moudafaāwa Al-Hajā Ila Al-Tajdīd, (Algeria: Dar Al-Numān for Printing and Publishing, 2017 AD).

Davis Paul, The Cosmic Grand Prize The Mystery of the Suitability of the Universe for Life, translated by: MuḥammādFāthiKhāder, United Kingdom: Hindawi Foundation, 2012 AD.

Gasmi, Ammār. "Al-Ilmmin al-iktifaa bi Al-sunnansababiailaoufuq al-sunnan al-ghaiya", Al-Sirāt Magazine, (Algeria: Faculty of Islamic Sciences, University of Algiers 1), Volume 25, Issue 2, December 2023.

Ibn Khaldūn Abd al-Rahmān, Al-Mouqddīmā, reviewed: SūhāilZakariā, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1st Edition, 1401 AH-1981 AD).

ShārīfAmroū, Sirna fi Al-Ardwanadarnalinaārifakayfabadaā al-Khalq, (Heliopolis: Al-Shoroūk International Library, 1st Edition, 2011).

Zidān Abdel -Karīm, Al-Sunnan Al-Ilahiya fi Al-Oumamwa Al-jamaātwa Al-Afrād fi Al-Chāriāā Al-Islamyā, (Beirūt: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution, 1st Edition, 1413 AH-1993 AD).

مُشكلات الكتابة العلمية بالعربية لدى طلبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا الأخطاء الشائعة في كتابة مُلخصات رسائل الدراسات العليا

Academic Arabic Writing Problems among the Students of the International Islamic University Malaysia: Common Errors in Writing Postgraduate Theses' Abstracts

Masalah Penulisan Bahasa Arab di kalangan Para Pelajar Universiti Islam Antarabangsa Malaysia: Kesilapan Biasa dalam Penulisan Abstrak Tesis

أدهم محمد علي حموية*، وان روسلي وان أحمد**، همام الطباع***، رحمة أحمد
الحاج عثمان****

مُلخَص

الملخص أول ما يقرؤه الناس قبل قراءة أيِّ بحثٍ علمي، مهما كان نوعه؛ بحثًا في دورية محكمة، أو رسالة جامعية لباحث في مرحلة الدراسات العليا، لذا كان لا بُدَّ من مزيد عناية حين كتابة الملخص البحثي؛ إذ قد يكون الجزء الجوهري في البحث العلمي، ومن ثم يركِّز هذا البحث على الأخطاء الشائعة في كتابة الملخصات البحثية، سواء أكانت تلك الأخطاء رسمية من حيث تصميم الملخص ومضمونه، أم أسلوبية من حيث اللغة وعلامات الترقيم، ويتوسَّل البحث المنهج التحليلي الوصفي، بنهج مختلط، كمي

*أستاذ الدراسات اللغوية العربية المشارك، خبير في منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، المملكة المغربية. adham.hamawiya@unesco.org.

**أستاذ مساعد، قسم التربية اللغوية، كلية التربية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، wanrusli@iium.edu.my (الباحث المراسل).

***أستاذ مساعد، قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، drhomam@iium.edu.my.

****أستاذة الأدب الإسلامي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، rahmahao@iium.edu.my.

مُلخّصات رسائل الدّراسات العُليا

وكيفي، وأداته تحليل المحتوى لأربعين ملخصًا بحثيًا أنجزها طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ومن أبرز النتائج أن جميع الطلبة تقريبًا كانوا على دراية بالعناصر الرسمية للملخص البحث، وذلك لأنهم إنما اتبعوا أساتذتهم المشرفين وأخذوا بتوجيهاتهم من أجل تجويد بحوثهم بعامّة، ولكن برزت مشكلات الكتابة العلمية في الأخطاء الأسلوبية؛ إذ واجه الطلبة مشكلة في تقديم كتابة متماسكة واضحة تُحسن الوصل بين العناصر الرسمية للملخص، وتبرزها في تسلسل منطقي موجز وافٍ، وذلك لأن العربية ليست لغتهم الأم، ونَبّه البحث إلى أن بعض أهل العربية يواجهون المشكلة نفسها في كتابة بحوثهم، ومن ثم أوصى بإجراء بحثٍ آخر يتحرى تلك المشكلة لدى طلبة الدراسات العليا من العربية لغتهم الأم.

الكلمات الرئيسية: الكتابة العلمية، اللغة العربية، مشكلات الكتابة العلمية، الأخطاء الشائعة،

الملخص البحثي.

Abstract

The abstract is the first part of any research that readers typically encounter, regardless of the type of research, whether it be an article in a peer-reviewed journal or a thesis submitted by a graduate student. Therefore, it is essential to pay close attention when writing an abstract, as it may represent the most critical component of the entire research. This article focuses on common errors in writing research abstracts, whether these errors are formal (relating to the design and content of the abstract) or stylistic (concerning language and punctuation). The article adopts a mixed-methods approach, both quantitative and qualitative, using content analysis to examine forty research abstracts written by graduate students at the International Islamic University Malaysia (IIUM). Key findings reveal that nearly all students were familiar with the formal elements of an abstract, primarily because they followed the guidance of their supervisors to enhance the quality of their research. However, challenges arose in terms of stylistic issues, particularly in presenting clear and coherent writing that effectively connects the formal elements of the abstract in a concise and logical sequence. This difficulty was attributed to the fact that Arabic is not the students' native language. The article also highlighted that some native Arabic speakers face similar challenges in writing their research. Consequently, the article recommends conducting further research to investigate this issue among graduate students for whom Arabic is their first language.

Keywords: Academic writing, Arabic language, Academic writing problems, Common errors, Abstract.

Abstrak

Abstrak ialah bahagian pertama di dalam mana-mana penyelidikan yang lazimnya para penyelidik akan lakukan, tanpa mengira apa jenis penyelidikan, samada berbentuk artikel semakan sebaya jurnal atau tesis yang diserahkan oleh graduan. Sebab itu amatlah penting perkara ini diberikan perhatian bila menulis sesuatu abstrak. Artikel ini memberi tumpuan kepada kesilapan biasa dalam penulisan abstrak kajian, samada kesilapan yang berbentuk formal (berkaitan dengan bentuk dan kandungan abstrak) atau kesilapan gaya (melibatkan bahasa dan ejaan). Artikel ini mengguna pakai pendekatan campuran, iaitu kedua-dua jenis kualitatif dan kuantitatif, dengan menggunakan analisa kandungan bagi mengkaji 40 abstrak kajian yang telah ditulis oleh para graduan di Universiti Islam Antarabangsa Malaysia (UIAM). Penemuan utama kajian ini memberi gambaran bahawa hampir semua pelajar sudah biasa dengan elemen-elemen formal dalam penulisan abstrak berpandukan panduan yang diberikan oleh para penyelia mereka bagi tujuan meningkatkan kualiti kajian. Walaubagaimanapun, cabarannya wujud di dalam isu gaya bahasa, terutamanya dalam mempersembahkan penulisan yang jelas dan teratur yang menghubungkan elemen-elemen formal sesuatu abstrak ke dalam bentuk lebih berfokus dan logik. Kesukaran ini kerana bahasa Arab bukan bahasa ibunda para pelajar tersebut. Artikel ini juga memberi penegasan bahawa penutur bahasa Arab jati juga menghadapi canaran yang sama dalam penulisan kajian mereka. Dengan itu, artikel ini mencadangkan agar kajian seterusnya perlu dibuat bagi mengkaji isu ini dikalangan para pelajar yang menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pertama juga.

Kata Kunci: Penulisan Akademik, Bahasa Adab, Masalah penulisan akademik, Kesalahan biasa, Abstrak.

مُقَدِّمَة

يُشار إلى الكتابة العلمية بأنها الكتابة المنطقية، وتُعرَّف بأنها دراسة منهجية يقوم بها ويستعملها الباحثون في أعلى مستوى من التعليم، وذلك عبر استعمال مجموعة متنوعة من العمليات العقلية، والتفسير، وإعادة البناء، من أجل إنجاز المشاريع البحثية في ظروف متنوعة تمكّن لاحقاً غيرهم من الكتبة غير الخبراء من إنجاز مهامهم الكتابية إثر تحليل شامل للمادة المعقدة.¹

¹ See: Iram Sajjad, Samina Sarwat, Muhammad Imran, and Syed Khuram Shahzad, "Examining the Academic Writing Challenges Faced by University Students in Kfueit," *Palarch's Journal of Archaeology of Egypt* 18, no. 10 (2021): 1759-1777.

مُلخصات رسائل الدراسات العليا

والكتابة بعامة مهارة صعبة، ينبغي لمتعلمي اللغة إتقانها؛ لأنها تتطلب منهم المثابرة والالتزام وحسن اختيار الكلمات والجمل من أجل تمثيل الأفكار بوضوح وتماسك وتسلسل،² أما الكتابة العلمية فيلزمها أن تكون واضحة موجزة مركزة منظّمة مدعومة بالأدلة، ولأن الغرض منها تحسين فهم القارئ، كانت ذات أسلوب رسمي، ولكن من غير مبالغة، ولا تتطلب استعمال جملٍ طويلة أو كلماتٍ عويصة، فمن المتوقع أن تخاطب الكتابة العلمية مجتمعًا عقليًا يشارك فيه الطلبة في التعلم النشط؛ لذا ينبغي لذلك المجتمع أن يعتمد مجموعة من المبادئ التوجيهية أو القواعد الأساس التي تنظّم الكتابة العلمية، وبخاصة في مرحلة الدراسات العليا، فإن قدرة الطلبة على الوصول إلى المصطلحات والمفاهيم والأفكار وتقييمها وتلخيصها، مهمة جدًا لنجاحهم، ولإظهار ما استخلصوه من الآخرين وما يمتلكونه بوضوح، فحين تكون الكتابة العلمية بغير اللغة الأم للكتابة، يكون تجويدها جزءًا رئيسًا من تعلم التعامل مع اللغة الأجنبية، وهذا يفترض تحديات يواجهها أولئك المتعلمون، مما يُلزم بالعناية بالمقررات الدراسية وتعديلها وفق قدراتهم ومهاراتهم التي تطوّرها الكتابة العلمية، ولا سيما مهارة التواصل المجدي الذي يمكنهم من كتابة بحوث مقنعة ذات بني جيدة، ومن ثم عرض أفكارهم بوضوح وتنظيم، فيكونون بذلك كتبة ومتحدثين ومفكرين مُجيدين.³

وهكذا تبدو الكتابة العلمية من أمكن القدرات الفكرية وأصعبها، وينبغي للطلبة الجامعيين إتقانها، وفي بعض الجامعات يتعدى ذلك طلبة الدراسات العليا إلى طلبة الإجازة؛ إذ يُشترط عليهم تقديم مشاريع بحثية من أجل التخرج، ومن ثم يُتوقع منهم أن يكونوا مقتدرين على الكتابة العلمية، أو على الأقل أن يشرعوا في التدرب عليها من أجل ذلك،⁴ فهي مهارة

² See: Arsen Nahum Pasaribu, "Ideational Metaphor Analysis on EFL Students' Academic Writing," *Journal of Language Teaching and Research* 13, no. 4 (2022): 891-896.

³ See: Sajjad et al, "Examining the Academic Writing Challenges Faced by University Students in Kfueit," 1760-1761.

⁴ See: Mohammed Mustafa Mohammed Ibrahim, and Abdulmahmoud Idrees Ibrahim, "An Analysis of Grammatical Errors in Academic Writing of EFL Students," *Asian Journal of Social Science and Management Technology* 2, no. 6 (2020): 81-90.

يلزم كلِّ باحث امتلاكها والتمكُّن فيها، وأول ما تتأتى له من دوام المطالعة، وبخاصة في مجال تخصُّصه، فإن جادت القراءة التخصصية جادت الكتابة العلمية، وقد يكون ضعفُ الكتابة العلمية سببًا في أن بعض الرسائل المنجزة تبقى حبيسة رفوف مكتبات أصحابها والجامعات التي قُدمت فيها، ولا تجد لها طريقًا إلى النشر، وبخاصة إن كان الطلبة يكتبون رسائلهم بلغات أجنبية، لأن إتقان اللغة الأجنبية مهمٌ جدًّا لجودة الكتابة العلمية، وإلا شاعت في الرسائل جملةٌ من الأخطاء يضيع معها جهْدُ الطالب.

ويبدو أن ما يواجهه الطلبة من تحديات في أثناء الكتابة العلمية، هو من مخاوف أساتذة مقررات الكتابة العلمية ومنهجية البحث، ويمكن الكشف عن ذلك بالعثور على الأخطاء الشائعة في كتاباتهم، وهو ما أسَّس لمنهج تحليل الأخطاء اللغوية، فقد ظهر في ستينيات القرن الماضي على يدي كوردن (Corder) الذي خلص إلى أن كثيرًا من الأخطاء اللغوية تؤدي إليها استنتاجات خاطئة يتوصَّل إليها متعلمو اللغة، وذكر مذهبين في تعليل ارتكابهم تلك الأخطاء؛ أحدهما أن لو كانت طريقة التدريس مناسبة لما ارتكبت الأخطاء، والمذهب الآخر أننا نعيش في عالم غير كامل، وأن تصويب الأخطاء حقيقةً لا يُستغنى عنها مهما كانت طريقة التدريس المتَّبعة،⁵ ومن ثم كان تحليل مشكلات الكتابة العلمية والأخطاء الشائعة فيها ضروريًّا في البحث العلمي نظريًّا وتطبيقيًّا، ولا سيما أنه يمكن لأساتذة مقررات الكتابة العلمية ومنهجية البحث، الاستفادة من تحليل تلك المشكلات والأخطاء في إدارة فصولهم الدراسية.⁶

وليس طلبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا وأساتذتها ببعيدين من تلك التحديات والمخاوف، ولا سيما أن الجامعة الوحيدة في ماليزيا التي تتيح برامج متنوعة باللغتين العربية

⁵ See: Stephen Pit Corder, "The Significance of Learners' Errors," *International Review of Applied Linguistics* 5, no. 1-4 (1967): 160-170.

⁶ See: Ho Pham Vu Phi, and Duong Pham Ngoc Thuy, "Common Errors in Writing Journals of the English-Major Students at Ho Chi Minh City Open University," *Ho Chi Minh City Open University Journal of Science* 5, no. 1 (2015): 13-22.

مُلخصات رسائل الدراسات العليا

والإنكليزية، وكلاهما لغة أجنبية لأكثر طلبتها، ولا بُدَّ لهم حين التحاقهم بها من إثبات كفايتهم في اللغتين مهما كانت التخصصات التي يدرسونها.

وتجدر الإشارة إلى أن اللغة العربية مكانة بارزة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وذلك شكلاً ومضموناً؛ أما شكلاً فمن حيث دلالة اسم الجامعة وصلته بالإسلام الذي له ما له من التعالق مع العربية لغة القرآن الكريم، وأما مضموناً فمن حيث مكانة الجامعة - منذ نشأتها عام 1983 - مركزاً بحثياً متميزاً في معارف الوحي الإسلامي، وجلُّها باللغة العربية، مما أسس لإبلاء تعليم هذه اللغة اهتماماً فائقاً، سواء استهدف طلبتها، أم موظفيها، أم غيرهم من عامة الناس، ولما كانت برامج البكالوريوس والماجستير والدكتوراة في هذه الجامعة تتطلب إنجاز مشاريع تخرُّج أو رسائل علمية أو نشر بحوث محكمة؛ كان لا بُدَّ من العناية بالكتابة العلمية بالعربية.⁷

الدراسات السابقة

لما تحرّى هذا البحث الدراسات السابقة التي عنيت بالملخصات البحثية المكتوبة بالعربية، غلب لديه أنها مُفتقر إليها في الساحة العلمية، ولا سيما أن أصول الكتابة العلمية بالعربية التي تعتمدها المؤسسات العلمية اليوم، مقتبسة من البحث العلمي الغربي، وتحديدًا بالإنكليزية، لذا كان من تمام الأخذ بتلك الأصول النظر في ما يعترضها من مشكلات وأخطاء، ولعل في هذا ما يفسر أن كثيراً من المراجع التي اعتمدها هذا البحث إنما كانت مراجع غير عربية.

⁷ انظر: رحمة أحمد الحاج عثمان، أدهم محمد علي حموية، ونضيرة بويرة، "تجربة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في تعليم العربية للناطقين بغيرها من خلال التعليم الشبكي: دراسة ميدانية وصفية"، مجلة أنساق للفنون والآداب والعلوم الإنسانية 3، ع. 2 (2022): 297-277.

ولكن من اللازم في هذا السياق التنبيه إلى أن الافتقار السابق ينطبق على دراسة الملخصات البحثية المكتوبة بالعربية فحسب؛ إذ يتوفر البحث العلمي على دراسات سابقة عنيت بتحليل الأخطاء اللغوية في الكتابة العلمية بالعربية بعامه، ومن أحدث تلك الدراسات:

- دراسة بعنوان "لغة الخطاب الأكاديمي في الرسائل العلمية وعلاقتها بإستراتيجيات القراءة البحثية التي يمارسها طلبة الدراسات العليا في قسم المناهج وطرق التدريس"،⁸ وهي دراسة وافية أوصت بمزيد عناية بتدريس القراءة البحثية والكتابة العلمية في برامج الدراسات العليا.
- دراسة بعنوان "تحليل الأخطاء اللغوية والكتابية لدى متعلمي اللغة العربية بالجامعات الإيرانية: رسائل خاصة بفرع تعليم اللغة العربية بجامعة تربيت مدرس نموذجًا"،⁹ وهي أيضًا دراسة وافية استعرضت أنواع تلك الأخطاء وأسبابها، وأوصت بما أوصت به سابقتها تقريبًا.
- دراسة بعنوان "تحليل الأخطاء النحوية ومحاولة حلها في كتابة البحوث العلمية لدى طلبة قسم آسيا الغربية، كلية الآداب، بجامعة المسلمين الإندونيسية بمكاسر"،¹⁰ وهي رسالة ماجستير في مئتي صفحة، عرضت فيها مفاهيم "تحليل

⁸ انظر: فواز صالح السلمي، "لغة الخطاب الأكاديمي في الرسائل العلمية وعلاقتها بإستراتيجيات القراءة البحثية التي يمارسها طلبة الدراسات العليا في قسم المناهج وطرق التدريس"، المجلة العلمية لكلية التربية في جامعة أسيوط 39، ع. 8 (2023): 46-89.

⁹ انظر: هادي نظري منظم، فرامرز ميرزايي، وطاهر محمود زاده، "تحليل الأخطاء اللغوية والكتابية لدى متعلمي اللغة العربية بالجامعات الإيرانية: رسائل خاصة بفرع تعليم اللغة العربية بجامعة تربيت مدرس نموذجًا"، مجلة بحوث في اللغة العربية في جامعة أصفهان 13، ع. 25 (2022): 75-94.

¹⁰ انظر: نور هداية، "تحليل الأخطاء النحوية ومحاولة حلها في كتابة البحوث العلمية لدى طلبة قسم آسيا الغربية، كلية الآداب، بجامعة المسلمين الإندونيسية بمكاسر" (رسالة ماجستير، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية، مالانج، إندونيسيا، 2017).

مُلخصات رسائل الدراسات العليا

الأخطاء"، و"قواعد النحو"، و"الكتابة"، و"البحوث العلمية"، ثم استعرضت الأخطاء النحوية المرومة، وبيّنت أسبابها وكيفية التخلص منها.

وقد صدر حديثاً كتابان عنيا بالكتابة العلمية؛ أحدهما بعنوان "الكتابة الأكاديمية: ضوابط الأداء وإجراءات التحسين ومعايير الجودة"،¹¹ ويقع في نحو مئتي صفحة، ويشتمل على خمسة فصول لمفهوم الكتابة العلمية وخصائصها، ومراحلها ومبادئها وعناصرها، ومتطلباتها، والأخطاء الشائعة فيها، ومعايير جودتها، والكتاب الآخر بعنوان "الكتابة الأكاديمية: دليل تنمية مهارات الكتابة الإقناعية الحجاجية"،¹² ويقع في نحو ثلاث مئة صفحة، ويشتمل على خمسة فصول لمكانة الكتابة في الحضارة الإسلامية، والكتابة العلمية في الجامعات العربية، ومفهومها وأهدافها وأهميتها، والكتابة العلمية الإلكترونية، والكتابة الإقناعية الحجاجية. ويمكن أن يضاف إلى الدراسات السابقة "برنامج تدريبي مقترح لعلاج الأخطاء المنهجية واللغوية الشائعة في تقارير بحوث التربية العلمية المنشورة في المملكة العربية السعودية"،¹³ وفيه تعداد جملة من أخطاء الكتابة العلمية منهجياً ولغوياً، وقد تبعه "دليل الأخطاء المنهجية واللغوية في البحوث العلمية المنشورة"،¹⁴ ويبدو أن هذا الدليل مطوّر من البرنامج التدريبي الذي سبقه.

ومن خلال الدليل والبرنامج المذكورين والدراسات السابقة، يمكن تحديد المفهوم النظري لمشكلات الكتابة العلمية بالعربية والأخطاء الشائعة في كتابة ملخصاتها البحثية، وفق

¹¹ انظر: محمود جلال الدين سليمان، الكتابة الأكاديمية: ضوابط الأداء وإجراءات التحسين ومعايير الجودة (الجزية: وكالة الصحافة العربية ناشرون، 2023).

¹² انظر: بليغ حمدي إسماعيل، الكتابة الأكاديمية: دليل تنمية مهارات الكتابة الإقناعية الحجاجية (الجزية: وكالة الصحافة العربية ناشرون، 2022).

¹³ انظر: صفاء عبد العزيز سلطان، "برنامج تدريبي مقترح لعلاج الأخطاء المنهجية واللغوية الشائعة في تقارير بحوث التربية العلمية المنشورة في المملكة العربية السعودية"، مجلة إبداعات تربوية، ع. 1 (2017): 70-96.

¹⁴ انظر: ماهر إسماعيل صبري، و صفاء عبد العزيز سلطان، "دليل الأخطاء المنهجية واللغوية في البحوث العلمية المنشورة"، مجلة إبداعات تربوية، ع. 24 (2023): 163-210.

ما يستهدفه هذا البحث، ولا سيما أن تصويب ذلك غايةً ينبغي لطلبة الدراسات العليا إدراكها، لتكون خير دليل على حُسن تمثُلهم القضايا التي يُعالجونها في ثنايا رسائلهم الجامعية وبحوثهم المحكمة، فيإدراكهم هذه الغاية ينتقلون بها إلى أن تستحيل وسيلةً يوظفونها بكفاءة خدمةً للعلم بعامة، ولتخصصاتهم بخاصة؛ إذ تعينهم في صوغ أفكارهم وعرضها عرضًا علميًا دقيقًا منظمًا وفق مستوى لغوي يتسم بالوضوح، والتناسق الفكري، والمنطق العلمي المتباعد عن الذاتية والعشوائية والإنشائية في العرض،¹⁵ وقد يحسن في هذا المقام بيان خصائص الكتابة العلمية بالعربية، فهي:¹⁶

- الأمانة العلمية في الاقتباس والشواهد وردّ الفِكر إلى أصحابها.
- تركُّ الإسراف في النقل.
- الدقة والوضوح.
- البُعد عن التعميم.
- الحذر العلمي.
- البُعد عن التقرير والتأكيد.
- البُعد عن المبالغة في إسباغ الصفات على الأشخاص.
- البُعد عن الغرور.
- احترام الرأي الآخر.
- العناية بالشكل والمضمون.

¹⁵ انظر: إبراهيم فريج محمد، "برنامج مقترح قائم على التعلم الموقفي لتنمية مهارات الخطاب الأكاديمي المنطوق باللغة العربية وأثره على مستوى الطموح الأكاديمي لطلاب الدراسات العليا بكلبات التربية"، مجلة جامعة الفيوم للعلوم التربوية والنفسية، 17، ع. 1 (2023): 44-106.

¹⁶ انظر: محمود أحمد السيد، "خصائص الكتابة العلمية باللغة العربية" (المؤتمر السنوي التاسع: الكتابة العلمية باللغة العربية، مجمع اللغة العربية بدمشق، 28 نوفمبر - 1 ديسمبر 2010): 1-16.

مُلخَّصاتِ رسائلِ الدِّراساتِ العُليا

إنَّ لتحقُّقِ هذهِ الخصائصِ أثرًا بالغًا في الحدِّ من مشكلاتِ الكتابةِ العلميَّةِ بالعربيَّةِ بعامَّة؛ إذ لا يَحْفَى أن الافتقارَ إلى أيِّ منها يُؤدِّي إلى مشكلة، وربما مشكلات.

منهجية البحث

1. صفات الملخص الجيد وعناصره:

يحدد دليل النشر للجمعية الأمريكية لعلم النفس، صفات الملخص الجيد - من حيث أسلوبه - بما يأتي:¹⁷

- دقيق يعكس تمامًا أهداف البحث ومحتواه.
- لا يتضمن معلومات لا تظهر في متن البحث.
- إعلامي غير تقويمي.
- متماسك قابل للقراءة، مكتوب بلغة واضحة مدروسة.
- موجز محدد الكلمات، كلُّ جملة فيه مفيدة.
- يُمنع تكرار عنوان البحث في ملخصه.

وكذا يقدم الدليل السابق ستة أنواع رئيسة من البحوث، ولكل منها ملخصه الخاص، هي:¹⁸

- البحوث التجريبية الكيفية أو الكمية أو المختلطة (Empirical Articles).
- البحوث النقدية (Replication Articles).
- التحليل التلوي الكيفي أو الكمي (Meta-Analyses).
- بحوث المراجعات (Literature Review Articles).
- البحوث النظرية (Theoretical Articles).

¹⁷ See: American Psychological Association, *Publication Manual of the American Psychological Association* (USA: APA, 7th ed., 2002), 73-74.

¹⁸ انظر: المرجع السابق، ص 74-75.

- البحوث المنهجية (Methodological Articles).

والرسائل الجامعية لطلبة الدراسات العليا تقع في نطاق نوعين اثنين من أنواع البحوث السابقة، هما البحوث التجريبية، والتحليل التلوي، والعناصر الرسمية ملخص كل منهما متطابقة تقريباً؛ إذ تشتمل على ما يأتي:

- مشكلة البحث وأهدافه.
- مصادر البيانات، أو المتغيرات.
- منهجية البحث (تصميمه، عينته، خطة جمع البيانات وتحليلها).
- النتائج الرئيسية.
- الخلاصة.

ومن ثم اعتمد البحث هذه العناصر الرسمية في أثناء مراجعة عينة البحث وتقويمها، ولا سيما أنها التي يوجه الأساتذة المشرفون طلبتهم إلى الأخذ بها حين كتابة ملخصات رسائلهم الجامعية وبحوثهم للدوريات المحكمة، علاوة عن عناصر رسمية تُلزم بها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا لطلبة الدراسات العليا، وهذه العناصر هي:

- أن يقع ملخص البحث في حدود ثلاث مئة كلمة.
- أن يُكتب في فقرة واحدة، وفي صفحة واحدة.
- ألا يتضمن أي اقتباس أو إحالة.

2. عينة البحث:

كغيرها من المؤسسات الجامعية، تُدرج الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في برامجها مقررات دراسية تعنى بالكتابة العلمية ومنهجية البحث، ودورات تدريبية مكثفة فيهما، ونشاطات تواصلية مع الأساتذة والخبراء والمدرّبين المتخصصين في البحث العلمي، بله أنها تُلزم الطلبة بأن

مُلَخَّصَاتُ رِسَائِلِ الدِّرَاسَاتِ العُلْيَا

تُطَابِقُ بَحْوثُهُمْ تَصْمِيمًا وَلِغَةً مَعَايِيرَ خَاصَةً تُشْرِفُ عَلَى تَحْقِيقِهَا اليَوْمَ أَكَادِمِيَّةُ الجَامِعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ العَالِمِيَّةِ بِمَالِيزِيَا (IIUM Academy)، وَتَتَلَخَّصُ تِلْكَ المَعَايِيرَ فِي:

- اعْتِمَادُ مَلَخْصِ البَحْثِ مِنْ أَحَدِ أَسَاتِذَةِ الجَامِعَةِ وَفَقَ لِغَةِ البَحْثِ، فِيمَا أَنْ يَكُونُ الأُسْتَاذُ مَتَخَصِّصًا فِي العَرَبِيَّةِ أَوْ الإِنْكِلِيزِيَّةِ، وَإِمَا أَنْ يَكُونُ مِنَ النَّاظِقِينَ بِإِحْدَاهُمَا.
- إِثْبَاتُ سَلَامَةِ البَحْثِ مِنَ الأَخْطَاءِ اللِّغَوِيَّةِ، بِشَهَادَةِ مَعْتَمِدَةٍ مِنْ أَسْتَاذٍ مَتَخَصِّصٍ فِي العَرَبِيَّةِ أَوْ الإِنْكِلِيزِيَّةِ (وَفَقَ لِغَةِ البَحْثِ).
- إِحَالَةُ البَحْثِ عَلَى مَتَخَصِّصٍ فِي التَّصْمِيمِ وَالإِخْرَاجِ الفَنِيِّ، يَضْبُطُهُ وَفَقَ مَتَطَلِبَاتِ الجَامِعَةِ.

وَبِهَذِهِ المَعَايِيرِ الَّتِي حَدَّدَهَا مَرْكَزُ الدِّرَاسَاتِ العُلْيَا فِي الجَامِعَةِ (IIUM Centre for Postgraduate Studies)، أَمَكُنَ لِهَذَا البَحْثِ الإِطْلَاعُ عَلَى عَشْرَاتِ المَلَخَّصَاتِ وَالبَحْثِ، مَرَاجَعَتِهَا وَتَقْوِيمِهَا قَبْلَ اعْتِمَادِهَا مِنْ أَجْلِ شُرُوعِ أَصْحَابِهَا فِي إِجْرَاءَاتِ مَنَاقِشَةِ مَشَارِعِهِمْ وَرِسَائِلِهِمْ، وَمِنْ ثَمَّ نَحْرُجُهُمْ فِي كَلِيَّاتِهِمْ.

وَفَقَ هَذَا اخْتِيرَتِ عَيْنَةُ البَحْثِ أَرْبَعِينَ مَلَخْصًا بَحْثِيًّا - يَبِينُ تَفَاصِيلَهَا الجَدُولُ (1) - كَتَبَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ طَلَبَةُ الدِّرَاسَاتِ العُلْيَا مِنَ العَرَبِيَّةِ لَيْسَتْ لِعَتَمِهِمُ الأُمِّ، وَقَدْ تَحَقَّقُوا بِبِرَامِجِ المَاجِسْتِيرِ وَالدَكْتَوْرَاةِ فِي كَلِيَّاتِ ثَلَاثِ وَمَعْمَدٍ وَاحِدٍ تَتَبِعُ الجَامِعَةُ الإِسْلَامِيَّةَ العَالِمِيَّةَ بِمَالِيزِيَا، هِيَ:

- كَلِيَّةُ عَبْدِ الحَمِيدِ أَبُو سَلِيمَانَ لِمَعَارِفِ الوَحْيِ الإِسْلَامِيِّ وَالعُلُومِ الإِنْسَانِيَّةِ (AHAS-KIRKHS).
- كَلِيَّةُ التَّرْبِيَةِ (KOED).
- كَلِيَّةُ أَحْمَدَ إِبرَاهِيمَ لِلحَقُوقِ (AIKOL).
- مَعْمَدُ الصَّرِيفَةِ وَالتَّمْوِيلِ الإِسْلَامِيِّ (IiBF).

النسبة المتوية	عدد الملخصات		الكلية / المعهد
	درجة الدكتوراة	درجة الماجستير	
٪25	5	5	كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية
٪25	5	5	كلية التربية
٪25	5	5	كلية أحمد إبراهيم للحقوق
٪25	5	5	معهد الصيرفة والتمويل الإسلامي
٪100	40		المجموع الكلي

الجدول (1): بيانات عينة البحث

3. تحليل البيانات:

توسّل هذا البحث المنهج التحليلي الوصفي، بأسلوب مختلط، كمي وكيفي وفق نهج تحليل المحتوى،¹⁹ فقد جُمعت الملخصات بالعربية لتحديد الأخطاء الشائعة التي ظهرت فيها، من أجل تفسيرها ومناقشتها، كميًا بالنظر في المتوسطات الحسابية والنسب المئوية المتحصلة من تكرارات الأخطاء الشائعة في عينة البحث، وكيفيًا باتباع نهج تحليل الأخطاء، بتحديدتها، ثم تصنيفها، ثم تفسيرها.

النتائج

كانت الأخطاء الأكثر شيوعًا التي ارتكبتها الطبة في كتابة ملخصات رسائلهم الجامعية تتعلق بجانبين رئيسيين؛ الجانب الرسمي (تصميم ملخص البحث ومضمونه)، والجانب الأسلوبي (اللغة وعلامات الترقيم).²⁰

¹⁹ See: John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches* (Thousand Oaks, CA: Sage, 4th ed., 2014).

²⁰ See: Blanka Frydrychova Klimova, "Formal Written English Revisited," *Procedia: Social and Behavioral Sciences* 3, no. 1 (2010): 131-137; Velislava Stoykova, "The Inflectional Morphology of Bulgarian: Possessive and Reflexive-Possessive Pronouns in Universal Networking Language," *Procedia Technology*, no. 1 (2012): 400-406; Ahmet

مُلخَّصاتِ رسائلِ الدِّراساتِ العُليا

أما في الجانب الرسمي فلم يرتكب الطلبة كثيراً من الأخطاء، مع أن عشرة (25٪) منهم لم يعنوا تماماً بالتصميم السليم للملخص؛ إذ لحظ أن:

- ستة ملخصات (15٪) خلت من بيان مصادر البيانات.
- أربعة ملخصات (10٪) خلت من الخلاصة.
- ملخصين (5٪) تجاوزا الحدَّ المقرَّر، أي ثلاث مئة كلمة، ومن ثم أخلاً بشرط آخر هو الكتابة في صفحة واحدة.

وأما الأخطاء في الجانب الأسلوبي فلم يخلُ ملخص منها، ولا سيما أن العربية ليست اللغة الأم للطلبة الذين اختيرت ملخصات بحوثهم عينة للبحث، فبالنظر إلى صفات الملخص الجيد التي حدَّدها دليل النشر للجمعية الأمريكية لعلم النفس:²¹

- كرَّر اثنان وثلاثون ملخصاً (80٪) عنوان البحث في ملخصه.
- افتقر أربعة وعشرون ملخصاً (60٪) إلى الدقة في التعبير عن العناصر الرسمية للملخص من حيث أهداف البحث ومحتواه، وذلك لأسباب كثيرة تبين لاحقاً.
- بعيداً عن نسبة الخطأ السابق، لم تكن ثمانية ملخصات (20٪) قابلة للقراءة، وذلك لأنها مترجمة آلياً من الإنكليزية إلى العربية، عبر الأداة (Google Translate).
- وفق الأخطاء الرسمية أخلَّ ملخصان (5٪) بصفة الإيجاز ومحدودية الكلمات، فلم تكن فيهما كلُّ جملة مفيدة.

ويمكن تحديد بعض الأسباب العامة للأخطاء الأسلوبية المرتكبة في عينة البحث، وفق ما يأتي:

Akkaya, and Gulnur Aydin, "Academics' Views on the Characteristics of Academic Writing," *Educational Policy Analysis and Strategic Research* 13, no. 2 (2018): 128-160.

²¹ See: APA, *Publication manual of the American Psychological Association*, 73-74.

1. ليست العربية هي اللغة الأم للطلبة المختارة ملخصات بحوثهم عينة لهذا البحث، وهذا مبحث واسع تطرّق إليه كثير من الباحثين، وأثبتوه في دراساتهم التي حلّلت الأخطاء الشائعة في مواد كتابية متنوعة أعدّها طلبة ليست العربية لغتهم الأم.²²

2. أن بعض الطلبة لجؤوا إلى برمجيات تعينهم في ترجمة ملخصات بحوثهم إلى العربية آلياً، ويغلب أن ترجمتها كانت من الإنكليزية، وربما من لغتهم الأم، ومعلوم أن للعربية مرونة في التركيب ليست لغيرها من اللغات، ولا سيما الإنكليزية التي تُعرف بأنها لغة ثابتة في تراكيبها.²³

3. استعمل في عشرة ملخصات (25%) ضمير المتكلم مفرداً أو جمعاً، في حين أن دليل النشر للجمعية الأمريكية لعلم النفس (2020) يُلزم باستعمال ضمير الغائب.²⁴

والأخطاء الأسلوبية المرتكبة هي التي عني بها منهج تحليل الأخطاء الذي ظهر في ستينيات القرن الماضي على يدي كورد،²⁵ ولما كان مدار هذا البحث على مشكلات الكتابة العلمية بالعربية، فإنه يعنى بالأخطاء الكتابية، أي:

- الأخطاء الصرفية من حيث البنى التصريفية.
- الأخطاء النحوية من حيث البناء والإعراب ومتعلقاتهما.
- الأخطاء الدلالية من حيث اختيار الكلمة ودقة الجملة.

²² انظر مثلاً: منظم وزميله، "تحليل الأخطاء اللغوية والكتابية لدى متعلمي اللغة العربية بالجامعات الإيرانية،" هداية، تحليل الأخطاء النحوية ومحاولة حلها في كتابة البحوث العلمية لدى طلبة قسم آسيا الغربية؛ رضوى أبو بكر، وأغوسني أمين، "الأخطاء النحوية لدى الطلاب المبتدئين في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا،" مجلة لسان الضاد 6، ع. 1 (2019): 39-52؛ صلاح ملهي السحيمي، "المهارات الإملائية في اللغة العربية: مقارنة بين أداء الطلاب المتحدثين الأصليين بالعربية وغير الناطقين بها،" مجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها 6، ع. 2 (1443هـ): 477-514؛ مريم تكيلي، "تحليل الأخطاء الكتابية لدى طلاب كلية التربية، قسم معلمي اللغة العربية، في جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية،" مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية والإدارية 9، ع. 65 (2023): 2945-2953.

²³ See: Word Order, Retrieved on November 22, 2024, from: https://en.wikipedia.org/wiki/Word_order.

²⁴ See: APA, *Publication manual of the American Psychological Association*, 120.

²⁵ See: Corder, "The Significance of Learners' Errors," 160-170.

مُلَخَّصَاتُ رِسَائِلِ الدِّرَاسَاتِ الْعُلْيَا

- الأخطاء الإملائية من حيث الرسم وعلامات الترقيم.

هذا من حيث أنواع الأخطاء الكتابية، والجدول (2) يبين التعريف الإجرائي لكل نوع منها، والأخطاء المدرجة تحته، أما من حيث مصدر تلك الأخطاء الكتابية فإنها تنبذ إلى مصدرين؛ أحدهما داخلي في اللغة نفسها، والآخر خارجي من غيرها من اللغات، أما الأخطاء الداخلية فتمثل الخلل الذي وقع فيه الباحث حين تعلّم قواعد اللغة صرفاً ونحواً ودلالةً وإملاءً، كأن يجهل سياقاتها وتطبيقاتها وقيوبودها، وأما الأخطاء الخارجية فتمثل الخلل الذي وقع فيه الباحث بتأثير من لغةٍ أخرى أجنبية، فيُطبق قواعد اللغة الأجنبية في اللغة التي يكتب بها بحثه (أي بالعربية في سياق هذا البحث).²⁶

الأخطاء الإملائية	الأخطاء الدلالية	الأخطاء النحوية	الأخطاء الصرفية	م
كل خطأ محله الرسم وعلامات الترقيم	كل خطأ محله اختيار الكلمة ودقة الجملة	كل خطأ محله قواعد البناء والإعراب	كل خطأ محله البنى التصريفية للكلمات	
أحكام الهمزة	تأثير اللغة الأجنبية	أحكام الإعراب الفرعي	أحكام التذكير والتأنيث	1
أحكام الألف	اختيار الكلمة	أحكام الإضافة	أحكام التنبيه	2
أحكام التاء	غموض المعنى	أحكام التوابع	أحكام الجمع	3
علامات الترقيم	التكرار	أحكام النواسخ	أحكام العدد	4
أخطاء طباعية	نتاج الترجمة	استعمال حروف المعاني	اختيار البنى القياسية	5

الجدول (2): قائمة الأخطاء الكتابية

وباستخراج الأخطاء الأسلوبية يدوياً، وضح أنها تأتي في مقدمتها الأخطاء الإملائية، وفي منزلة وسطى تأتي الأخطاء النحوية والدلالية، وأقلها الأخطاء الصرفية، وفي ما يأتي أمثلة كل نوع منها وصوابه.

²⁶ انظر: محمود إسماعيل صيني، وإسحق محمد الأمين، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء (الرياض: جامعة الملك سعود، 1982)، 119-130؛ منظم وزميلاه، "تحليل الأخطاء اللغوية والكتابية لدى متعلمي اللغة العربية بالجامعات الإيرانية." 1982، 119-130.

1. **الأخطاء الصرفية:** هي الأقل حضوراً في الكتابة العربية بعامة، والكتابة البحثية بخاصة، ويمكن تفسير ذلك بمحدودية مباحث المستوى الصرفي في مقابل مباحثه غيره من المستويات اللغوية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تفسر قلة الأخطاء الصرفية في عينة البحث - قياساً إلى غيرها - بأن الطلبة وإن لم تكن العربية لغتهم الأم، فإن لديهم ذخيرة لغوية جيدة، وأكثر أخطائهم الصرفية التي وقعوا فيها إنما هي من شائع الخطأ الذي يقع فيه كثيرون ممن العربية لغتهم الأم، وأمثلة ذلك في الجدول (3).

صوابه	الخطأ الصرفي
يتناول البحث <u>روايتي</u> حفص وشعبة.	يتناول البحث <u>روايتا</u> حفص وشعبة.
اختلفت مقاصد إدارتها باختلاف نوعية ناظر الوقف، فله ثلاثة أنواع.	اختلفت مقاصد إدارتها باختلاف نوعية ناظر الوقف، فله ثلاث أنواع.
تحقق أهداف التنمية المحلية <u>المستديمة</u> .	تحقق أهداف التنمية المحلية <u>المستدامة</u> .
يتناول نشأة الصكوك الإسلامية <u>وأخطارها</u> (مخاطراتها).	يتناول نشأة الصكوك الإسلامية <u>ومخاطرها</u> .
وَزَع الباحث <u>الاستبانة</u> على الطلاب.	قام الباحث بتوزيع <u>الاستبيان</u> على الطلاب.

الجدول (3): أمثلة الأخطاء الصرفية

2. **الأخطاء النحوية:** سلف أنها اتخذت منزلة وسطى بين مجمل الأخطاء الأسلوبية، ويغلب أنها تنتج عن خللٍ وَقَعَ فيه الطالب حين تعلّم القواعد النحوية في سياقاتها وتطبيقاتها وقيودها، ولا سيما أنها متعلقة بموضوع الأعمال؛ إعمال العامل في المعلوم، ومعلوم أن فكرة العامل واجهت كثيراً من الانتقاد، بل قيل إنها منشأ صعوبة دراسة النحو والتمكن فيه، ومن ثم كان منطلق محاولات تيسير النحو النظر في فكرة العامل، ونقدها، بل رفضها أحياناً، وأمثلة الأخطاء النحوية بينها الجدول (4).

مُلخَّصاتِ رسائلِ الدِّراساتِ العُليا

صوابه	الخطأ النحوي
وبيان موقف <u>المستشرقين</u> والعلماء <u>المسلمين</u> .	وبيان موقف <u>المستشرقون</u> والعلماء <u>المسلمون</u> .
تتمثل عينة البحث في <u>ثلاثين</u> طالبًا و <u>ثلاثين</u> طالبة.	تتمثل عينة البحث من <u>ثلاثين</u> طالبًا و <u>ثلاثين</u> طالبة.
درسوا أجزاء الجملة والعلاقة بينها، <u>ليصلوا</u> إلى بحث الدلالة.	درسوا أجزاء الجملة والعلاقة بينها، <u>ليصلون</u> إلى بحث الدلالة.
إصدار تلك الصكوك <u>يساعد</u> في إزالة الأزمة الاقتصادية.	إصدار تلك الصكوك <u>تساعد</u> على إزالة الأزمة الاقتصادية.
<u>وترك</u> الخلوة المحرمة، <u>وعدم</u> تزييق الكلام، <u>وترك</u> تبرج الجاهلية، <u>وإخفاء</u> الزينة والمحسن.	<u>ترك</u> الخلوة المحرمة، <u>عدم</u> تزييق الكلام، <u>ترك</u> تبرج الجاهلية، <u>وإخفاء</u> الزينة والمحسن.

الجدول (4): أمثلة الأخطاء النحوية

3. الأخطاء الدلالية: كما الأخطاء النحوية، اتخذت منزلة وسطى بين مجمل الأخطاء الأسلوبية، ويغلب أن يكون مصدرها خارجياً؛ إذ تنتج عن الخلل الذي يقع فيه الباحث بتأثير من لغةٍ أخرى أجنبية، فيُطبق قواعد اللغة الأجنبية في اللغة العربية، اللهم إلا ما كان من تلك الأخطاء الدلالية ناجماً عن أخطاءٍ أخرى ذات مصدر داخلي، كالأخطاء النحوية بعامة، فإننا نجدُها في غموض المعنى من الأخطاء الدلالية، وكذا الأخطاء الصرفية فإننا نجدُ الأخطاء في أحكام التذكير والتأنيث والعدد في أخطاء تأثير اللغة الأم، وأخطاء اختيار البنى القياسية في أخطاء اختيار الكلمة ونتاج الترجمة، والجدول (5) يبين أمثلة الأخطاء الدلالية.

صوابه	الخطأ الدلالي
تكمن مشكلة البحث في التحقق من أهمية <u>المصارف</u> الاجتماعية في المجتمعات المسلمة.	تكمن مشكلة البحث في التحقق من أهمية <u>البنوك</u> الاجتماعية في المجتمعات المسلمة.
<u>وتؤدي</u> الاختلافات الصرفية بعامة إلى الاختلاف التام بين المعنيين.	<u>وبشكل</u> عام تؤدي الاختلافات الصرفية إلى الاختلاف التام بين المعنيين.
<u>وَرَعَ</u> الباحث الاستبانة على الطلاب.	<u>قَامَ</u> الباحث بتوزيع الاستبيان على الطلاب.

منها المطبوع ومنها ما هو مخطوط غير مطبوع.	منها المطبوع ومنها المخطوط.
هذا البحث حول مساعدة الطلبة الصينيين.	يهدف هذا البحث إلى مساعدة الطلبة الصينيين.

الجدول (5): أمثلة الأخطاء الدلالية

4. الأخطاء الإملائية: هي الأكثر حضوراً في الكتابة العربية بعامه، والكتابة البحثية بخاصة، وذلك أن كثيراً من الكتاب بالعربية يتقاعسون عن العناية بقواعد الإملاء، مع أنها يسيرة محدودة، فيخلطون بين همزي الوصل والقطع، ويُغفلون تنوين النصب، وقد تلبس عليهم التاءان المبسوطة والمربوطة، وبخاصة إن لم تكن العربية لغتهم الأم، أما علامات الترقيم، فإن هذا البحث يزعم أن جلّ الكتابة لا يعرفون قواعدها واستعمالاتها والفروق بينها، وهي مع الأخطاء الطباعية العاملُ الرئيس في ارتفاع نسبة الأخطاء الإملائية على ما عداها من الأخطاء الأسلوبية بعامه التي وَقَعَ بها كتبة عينة هذا البحث، وأمثلتها في ما كتبه بينها الجدول (6).

صوابه	الخطأ الإملائي
تدفع بقوة عجلة التنمية المستدامة، وتسهم في رفع عبء كبير من المسؤوليات الاجتماعية.	تدفع بقوة عجلة التنمية المستدامة. وتسهم في رفع عبء كبير من المسؤوليات الاجتماعية.
اعتمد على الاختبار التائي لعينتين مستقلتين.	اعتمد على الاختبار التائي لعينتين مستقلتين.
زواج القاصرات قد يسبب لهن أضراراً.	زواج القاصرة قد يسبب لهم أضراراً.
فيها فئات مختلفة من حيث الديانة والثقافة واللغة والعرق.	فيها فئات مختلفة من حيث الديانة و الثقافة و اللغة و العرق.
التوجيه الصرفي... كان أكثر من التوجيه النحوي.	التوجيه الصرفي... كان أكثر من التوجيه النحوي.

الجدول (6): أمثلة الأخطاء الإملائية

وفق النتائج المستخرجة، يمكن القول إن جميع الطلبة تقريباً كانوا على دراية بالعناصر الرسمية للملخص البحث، وما ارتكبه من خطأ في هذا الجانب لا يقدر في حرصهم على استيفاء

ملخصات رسائل الدراسات العليا

تلك العناصر، وذلك لأنهم إنما اتبعوا أساتذتهم المشرفين، وأخذوا بتوجيهاتهم من أجل تجويد بحوثهم بعامة، ويؤكد هذا أن لا فروق دالة إحصائية في استيفاء العناصر الرسمية لملخص البحث:

- بين طلبة الماجستير وطلبة الدكتوراة.
- بين الطلاب والطالبات.
- بين الطلبة جميعًا مهما كانت تخصصاتهم والكلية التي التحقوا بها.

ولكن من جانب آخر، برزت مشكلات الكتابة العلمية بالعربية في الأخطاء الأسلوبية؛ إذ واجه الطلبة مشكلة في تقديم كتابة متماسكة واضحة تُحسن الوصل بين العناصر الرسمية لملخص البحث، وتبرزها في تسلسل منطقي موجز وافٍ، وما ذاك إلا لأن العربية ليست لغتهم الأم، ولا ضير، فإن بعض أهل العربية ليوأجوهون المشكلة نفسها، وهو ما لحظه هذا البحث في نتائج بعض الطلبة العرب، وربما يكون ذلك مادة لبحثٍ آخر بإذن الله.

ولا يُنسى في هذا المقام أن بعض الطلبة تجنّبوا الخوض في صوغ ملخصات بحوثهم بأنفسهم، فأثروا ترجمتها آليًا من الإنكليزية إلى العربية، ونسبتهم ليست بقليلة قياسًا إلى العدد الكلي لعينة البحث، وربما تشير إلى أن هؤلاء الطلبة اكتفوا بعرض الملخصات بالإنكليزية على أساتذتهم المشرفين، فإنها رسميًا استوفت عناصرها، ولكنها لم تستقم أسلوبياً، وفي هذا دليل واضح على لزوم تدريب الأساتذة المشرفين طلبتهم على النقد الذاتي لمنع مثل هذه التصرفات أو الأخطاء، ولتحمل المسؤولية عن عملهم الخاص، علاوةً عن ضرورة توالي جلسات المراجعة بين الأستاذ المشرف والطالب قبل إعداد المسودة النهائية لرسالته الجامعية.²⁷

ومن منظور تعليمي تشير الأخطاء الشائعة في عينة البحث إلى بعض القضايا المتعلقة بتعليم العربية لغةً أجنبيةً، من مثل التعددية اللغوية، والازدواج اللغوي، وتأثيرهما في المنجز

²⁷ See: Elif Tokdemir Demirel, "Detection of Common Errors in Turkish EFL Students' Writing through a Corpus Analytic Approach," *English Language Teaching* 10, no. 10 (2017): 159-178; Nasser Omer Mubarak Al-Tamimi, "An Investigation of Academic Writing Errors among Tertiary Level Students at Hadhramout University: A Perception Study," *Journal of Applied Linguistics and Language Research* 5, no. 2 (2018): 214-227.

الكتابي العلمي للطلبة الجامعيين بعامية، وطلبة الدراسات العليا بخاصة، وكذلك قضية الاستعمال اللغوي التي تعنى بأن تعلم اللغة لا يقتصر على أنها مجموعة من العلامات والرموز مستقلة عن أيّ سياق اجتماعي، وإنما يؤسس على أنها مورد ثقافي مصوغ من أجل صناعة المعنى في سياقات مختلفة، ولما كان مدار الحديث في هذا البحث عن اللغة المكتوبة، فإنها لا تشير فقط إلى الكلمات والجمل بمعزل عن غيرها، وإنما تشير أيضًا إلى الطرق التي تُستعمل بها والأعراف التي تحكم استعمالها، وهذا يعني بالضرورة أن استعمال اللغة (الاستعمال اللغوي) ليس واحدًا للمستعملين جميعًا، وهو ما أفضى إلى أن صارت الكتابة كتابات؛ أدبية، وعلمية، وصحفية... إلخ، وفي كلٍّ منها تتفاوت قدرات الكتبة ومهاراتهم.

ولبيان هذه الجوانب المختلفة للاستعمال اللغوي، بات لزامًا على المعنيين بالكتابة العلمية بالعربية في التعليم العالي - سواء أكانت لهم غاية أم وسيلة؛ غاية لأنهم يُعلِّمونها، ووسيلة لأنهم يستعملونها - أن يعملوا على ما يأتي:²⁸

- تحديد أنواع الاستعمال اللغوي التي يحتاج الطلبة اعتيادها من أجل الكتابة بنجاح.
 - جعل تلك الاستعمالات متاحة للطلبة بطُرُقٍ تعزّز تعلّمهم وتحقّقهم للكتابة والمشاركة البحثية.
 - البحث عن طُرُقٍ لتطوير معارف الطلبة واستعمالاتهم اللغوية.
- إن العمل على ما سبق يأخذ بيد المتخصص الجامعي إلى أن يصير مثقفًا بدلًا من أن يكون مهنيًا؛ إذ الكتابة العلمية تعني الكتابة من أجل العلم.

خاتمة

²⁸ See: Caroline Coffin, Mary Jane Curry, Sharon Goodman, Ann Hewings, Theresa Lillis, and Joan Swann, *Teaching Academic Writing: A Toolkit for Higher Education* (London: Routledge, 2003), 11-12.

مُلَخَّصَاتِ رِسَائِلِ الدِّرَاسَاتِ العُلْيَا

حاول هذا البحث الإحاطة بأكثر الأخطاء شيوعاً في كتابة طلبة الدراسات العليا ملخصات بحوثهم، سواء أكانت رسائل جامعية، أم بحوثاً تُنشر في دوريات محكمة، ويمكن تلخيص ما توصل إليه البحث في ما يأتي:

1. الكتابة العلمية من أمكن القدرات الفكرية وأصعبها، وينبغي للطلبة الجامعيين إتقانها، والافتقار عليها.

2. ما يواجهه الطلبة في أثناء الكتابة العلمية، من مخاوف أساتذة مقررات الكتابة العلمية ومنهجية البحث، ويمكن الكشف عن ذلك بالعثور على الأخطاء الشائعة في كتاباتهم، وهو ما أسس لمنهج تحليل الأخطاء اللغوية الذي ظهر في ستينيات القرن الماضي على يدي كوردنر. 3. هناك مذهبان في تعليل ارتكاب الطلبة الأخطاء اللغوية؛ أحدهما أن لو كانت طريقة التدريس مناسبة لما ارتكبت الأخطاء، والمذهب الآخر أننا نعيش في عالم غير كامل، وأن تصويب الأخطاء حقيقة لا يُستغنى عنها مهما كانت طريقة التدريس المتبعة.

4. صفات الملخص الجيد أن يكون دقيقاً يعكس تماماً أهداف البحث ومحتواه، وألا يتضمن معلومات لا تظهر في متن البحث، وأن يكون إعلامياً غير تقويمي، ومتناسكاً قابلاً للقراءة، مكتوباً بلغة واضحة مدروسة، وموجزاً محدد الكلمات، كلُّ جملة فيه مفيدة، وأن يُمنع تكرار عنوان البحث في ملخصه.

5. الأخطاء الأكثر شيوعاً التي ارتكبتها الطلبة في ملخصاتهم تتعلق بجانبين رئيسيين؛ الجانب الرسمي (تصميم ملخص البحث ومضمونه)، والجانب الأسلوبي (اللغة وعلامات الترقيم).

6. تتمثل العناصر الرسمية لملخص البحث في مشكلة البحث وأهدافه، ومصادر البيانات، أو المتغيرات، ومنهجية البحث (تصميمه، عينته، خطة جمع البيانات وتحليلها)، والنتائج الرئيسية، والخلاصة.

7. من أبرز أسباب الأخطاء الأسلوبية ألا تكون العربية هي اللغة الأم لكاتب ملخص البحث، وأن يلجأ إلى برمجيات الترجمة الآلية لتعينه في ترجمة ملخص بحثه.

8. في إطار مشكلات الكتابة العلمية بالعربية، تحدد الأخطاء الكتابية، في الصرفية، والنحوية، والدلالية، والإملائية، ولكل أنواعه الفرعية وموضوعاته، وقد وُضِحَ أنها تأتي في مقدمتها الأخطاء الإملائية، وفي منزلة وسطى تأتي الأخطاء النحوية والدلالية، وأقلها الأخطاء الصرفية.
9. للأخطاء الكتابية مصدران؛ أحدهما داخلي في اللغة نفسها، والآخر خارجي من غيرها من اللغات، أما الأخطاء الداخلية فتمثل الخلل الذي وَقَعَ فيه الباحث حين تَعَلَّمَ قواعد اللغة صرفًا ونحوًا ودلالةً وإملاءً، كأن يجهل سياقاتها وتطبيقاتها وقيوبها، وأما الأخطاء الخارجية فتمثل الخلل الذي وَقَعَ فيه الباحث بتأثير من لغةٍ أخرى أجنبية، فيُطبَّق قواعد اللغة الأجنبية في اللغة التي يكتب بها بحثه.
10. تشير الأخطاء الشائعة إلى بعض القضايا المتعلقة بتعليم العربية لغةً أجنبيةً، من مثل التعددية اللغوية، والازدواج اللغوي، وتأثيرها في المنجز الكتابي العلمي للطلبة الجامعيين بعامه، وطلبة الدراسات العليا بخاصة، وكذلك قضية الاستعمال اللغوي التي تعني بأن تَعَلَّمَ اللغة لا يقتصر على أنها مجموعة من العلامات والرموز مستقلة عن أيِّ سياق اجتماعي، وإنما يؤسَّس على أنها مورد ثقافي مصوغ من أجل صناعة المعنى في سياقات مختلفة.

Acknowledgement

This article is part of the Hassan Langgulung Education Research Grant (HLRGS 2022), Project ID: HRG23-011-0011, entitled: "Academic Arabic Writing Problems Faced by Postgraduate Students at the International Islamic University Malaysia: An Investigation Research". The authors would like to express their sincere gratitude to the Islamic World Educational, Scientific and Cultural Organization (ICESCO) and the International Islamic University Malaysia (IIUM) for supporting and enhancing research. Special thanks are extended to the IIUM's Kulliyah of Education, for funding this project. We also appreciate the efforts of the anonymous reviewers and the editorial team of the Journal of Islam in Asia.

المصادر والمراجع

Abū Bakr, Raḍwā, and Agūsānī Amīn. "Al-'Akhtā' al-Naḥwiyya ladā al-Ṭullāb al-Mubtadi'īn fil-Jāmi'ah al-'Islāmiyyah al-'Ālamiyyah Mālīzyā." *Majallah Lisān al-Ḍād* 6, no. 1 (2019): 39-52.

Akkaya, Ahmet, and Gulnur Aydin. "Academics' Views on the Characteristics of Academic Writing." *Educational Policy Analysis and Strategic Research* 13, no. 2 (2018): 128-160.

Al-Ḥāj 'Uthmān, Raḥmah Aḥmad, Adham Muḥammad 'Alī Ḥamawīyyah, and Naḍīrah Būwayrah. "Tajribah al-Jāmi'ah al-'Islāmiyyah al-'Ālamiyyah bi-Mālīzyā fī Ta'līm al-'Arabiyyah lil-Nāṭiqīn bi-Ghayrihā min-Khilāl al-Ta'līm al-Shabakī: Dirāsah Maydāniyyah Waṣfiyyah." *Majallah 'Anṣāq lil-Funūn wal-'Ādāb wal-'Ulūm al-'Insāniyyah* 3, no. 2 (2022): 277-297.

Al-Sayyid, Maḥmūd Aḥmad. "Khaṣā'ish al-Kitābah al-'Ilmiyyah bil-Lughah al-'Arabiyyah." *Al-Mu'tamar al-Sanawī al-Tāsi': Al-Kitābah al-'Ilmiyyah bil-Lughah al-'Arabiyyah*, Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah bi-Dimashq, 28 November - 1 December 2010: 1-16.

Al-Suḥymī, Ṣalāḥ Malhī. "Al-Mahārāt al-'Imlā'iyyah fil-Lughah al-'Arabiyyah: Muqāranah Bayn 'Adā' al-Ṭullāb al-Mutaḥaddithīn al-'Aṣliyyīn bil-'Arabiyyah wa-Ghayr al-Nāṭiqīn bihā." *Majallah al-Jāmi'ah al-'Islāmiyyah lil-Lughah al-'Arabiyyah wa-'Ādābihā* 6, no. 2 (1443H): 477-514.

Al-Sulamī, Fawwāz Ṣāliḥ. "Lughah al-Khiṭāb al-'Akadīmī fil-Rasā'il al-'Ilmiyyah wa 'Alāqatihā bi-Istrāṭījiyyāt al-Qirā'ah al-Baḥthiyyah al-Latī Yumārisuhā Ṭullāb al-Dirāsāt al-'Ulya fī Qism al-Manāhij wa Ṭuruq al-Tadrīs." *Al-Majallah al-'Ilmiyyah li-Kulliyyah al-Tarbiyah fī Jāmi'ah Asyūṭ* 39, no. 8 (2023): 46-89.

Al-Tamimi, Nasser Omer Mubarak. "An Investigation of Academic Writing Errors among Tertiary Level Students at Hadhramout University: A Perception Study." *Journal of Applied Linguistics and Language Research* 5, no. 2 (2018): 214-227.

American Psychological Association. *Publication Manual of the American Psychological Association*. 7th ed. USA: APA, 2002.

Coffin, Caroline, Mary Jane Curry, Sharon Goodman, Ann Hewings, Theresa Lillis, and Joan Swann. *Teaching Academic Writing: A Toolkit for Higher Education*. London: Routledge, 2003.

Corder, Stephen Pit. "The Significance of Learners' Errors." *International Review of Applied Linguistics* 5, no. 1-4 (1967): 160-170.

Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2014.

Demirel, Elif Tokdemir. "Detection of Common Errors in Turkish EFL Students' Writing through a Corpus Analytic Approach." *English Language Teaching* 10, no. 10 (2017): 159-178.

Frydrychova Klimova, Blanka. "Formal Written English Revisited." *Procedia: Social and Behavioral Sciences* 3, no. 1 (2010): 131-137.

Hidāyah, Nūr. "Taḥlīl al-'Akhtā' al-Naḥwiyyah wa Muḥāwalah Ḥulūlihā fī Kitābah al-Buḥūth al-'Ilmiyyah ladā Ṭullāb Qism 'Āsyā al-Gharbiyyah, Kullīyah al-'Ādāb, bi-Jāmi'ah al-Muslimīn al-'Indunīsiyyah bi-Makāsar." *Risālah Mājistīr, Jāmi'ah Mawlānā Mālik 'Ibrāhīm al-'Islāmiyyah al-Ḥukūmiyyah, Mālanj, 'Indunīsiyā*, 2017.

Ibrahim, Mohammed Mustafa Mohammed, and Abdulmahmoud Idrees Ibrahim. "An Analysis of Grammatical Errors in Academic Writing of EFL Students." *Asian Journal of Social Science and Management Technology* 2, no. 6 (2020): 81-90.

Ismā'īl, Balīgh Ḥamdī. *Al-Kitābah al-'Akādīmiyyah: Dalīl Tanmiyah Mahārāt al-Kitābah al-'Iqnā'iyyah al-Ḥijājiyyah*. Al-Jīzah: Wākalah al-Ṣaḥāfah al-'Arabiyyah Nāshirūn, 2022.

Muḥammad, Ibrāhīm Farīj. "Barnāmaj Muqtaraḥ Qā'im 'ala-Ta'allum al-Mawqifī li-Tanmiyah Mahārāt al-Khiṭāb al-'Akādīmī al-Manṭūq bil-Lughah al-'Arabiyyah wa Atharuh 'alā Mustawā al-Ṭumūḥ al-'Akādīmī li-Ṭullāb al-Dirāsāt al-'Ulyā bi-Kullīyyah al-Tarbiyah." *Majallah Jāmi'ah al-Fayyūm lil-'Ulūm al-Tarbawīyyah wal-Nafsiyyah* 17, no. 1 (2023): 44-106.

Munazzam, Hādī Nazārī, Farāmarz Mīrzāyī, and Ṭāhir Maḥmūd Zādah. "Taḥlīl al-'Akhtā' al-Lughawīyyah wal-Kitābiyyah ladā Mu'allimī al-Lughah al-'Arabiyyah bil-Jāmi'āt al-'Īrāniyyah: Rasā'il Khāṣṣah bi-Far' Ta'līm al-Lughah al-'Arabiyyah bi-Jāmi'ah Tarbiyat Mudarris

مُلَخَّصَاتُ رِسَائِلِ الدِّرَاسَاتِ العُلْيَا

Namūdhan. "Majallah Buḥūth fil-Lughah al-'Arabiyyah fī Jāmi'ah Aṣḥān 13, no. 25 (2022): 75-94.

Pasaribu, Arsen Nahum. "Ideational Metaphor Analysis on EFL Students' Academic Writing." *Journal of Language Teaching and Research* 13, no. 4 (2022): 891-896.

Phi, Ho Pham Vu and Duong Pham Ngoc Thuy. "Common Errors in Writing Journals of the English-Major Students at Ho Chi Minh City Open University." *Ho Chi Minh City Open University Journal of Science* 5, no. 1 (2015): 13-22.

Ṣabrī, Māhir Ismā'īl, and Ṣafā' 'Abdul-'Azīz Sulṭān. "Dalīl al-'Akḥṭā' al-Manhajiyyah wal-Lughawiyyah fil-Buḥūth al-'Ilmiyyah al-Manshūrah." *Majallah 'Ibdā'āt Tarbawiyyah*, no. 24 (2023): 163-210.

Sajjad, Iram, Samina Sarwat, Muhammad Imran, and Syed Khuram Shahzad. "Examining the Academic Writing Challenges Faced by University Students in Kfueit." *Palarch's Journal of Archaeology of Egypt* 18, no. 10 (2021): 1759-1777.

Ṣīnī, Maḥmūd 'Ismā'īl, and 'Ishāq Muḥammad al-'Amīn. *Al-Taḳābul al-Lughawī wa Taḥlīl al-'Akḥṭā'*. Al-Riyāḍ: Jāmi'ah al-Malik Su'ūd, 1982.

Stoykova, Velislava. "The Inflectional Morphology of Bulgarian: Possessive and Reflexive-Possessive Pronouns in Universal Networking Language." *Procedia Technology*, no. 1 (2012): 400-406.

Sulṭān, Ṣafā' 'Abdul-'Azīz. "Barnāmaj Tadrībī Muqtaraḥ li-'Ilāj al-'Akḥṭā' al-Manhajiyyah wal-Lughawiyyah al-Shā'i'ah fī Taḳārīr Buḥūth al-Tarbiyah al-'Ilmiyyah al-Manshūrah fil-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah." *Majallah 'Ibdā'āt Tarbawiyyah*, no. 1 (2017): 70-96.

Sulymān, Maḥmūd Jalāl al-Dīn. *Al-Kitābah al-'Akādimiyyah: Dawābiṭ al-'Adā' wa 'Ijra'āt al-Taḥsīn wa Ma'āyīr al-Jawdah*. Al-Jīzah: Wakalah al-Ṣaḥāfah al-'Arabiyyah Nāshirūn, 2023.

Takīlī, Maryam. "Taḥlīl al-'Akḥṭā' al-Kitābiyyah ladā Ṭullāb Kulliyyah al-Tarbiyyah, Qism Mu'allimī al-Lughah al-'Arabiyyah, fī Jāmi'ah al-Sulṭān Muḥammad al-Fātiḥ al-Waqfiyyah." *Majallah al-'Ulūm al-Ijtimā'iyyah wal-'Insāniyyah wal-'Idāriyyah* 9, no. 65 (2023): 2945-2953.

Word Order, Retrieved on November 22, 2024, from:
https://en.wikipedia.org/wiki/Word_order.

The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities: Analyzed from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal)

Kesan Permainan Dalam Talian Terhadap Keupayaan Mental Kanak-kanak Berdasarkan Maqasid Syariah dalam Pemeliharaan Akal (Hifdh al-Aqal)

Assist. Prof. Dr. Asma Akli* and Assist. Prof. Dr. Halima Boukerroucha

Abstract

The evolution of technology has transformed our lives into a new era of connectivity. Experts agree that digital technology has improved life in many dimensions. Therefore, people nowadays depend on technology to communicate, entertain, seek job opportunities, and further their education. Within this digital technology, we have an overwhelming space for entertainment and gaming. Various types of games are accessible through internet connection using smartphones and computers, therefore creating huge business opportunities for IT companies and internet providers. However, despite these technological advantages, experts in psychology and mental health raised their concerns about the negative impact and harm caused by online gaming on mental ability and health. Their special focus in this area of the critic is the gaming gadgets, especially the online games children play at a young age. They based their criticism on some empirical studies showing the negative impact of these online games on the child's mental capability. They stressed that despite the advantages of these, People prefer to leave their outdoor activities only to play with their gadget. From the Shariah perspective, it is pertinent to examine this issue from a maqasidi perspective to assess its possible impact on the objective of Intellect preservation (hifdhu al-aql) in

* Both authors are from Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws, International Islamic University Malaysia, Gombak Campus. Corresponding author's email address: akliasma@iium.edu.my.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: April 2024
Article accepted: June 2024
Publication date: December 2024

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 21, No. 3. 2024
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v21i3.1201>

The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities: Analyzed from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal) **181**

particular and the five maqasid necessities (addaruriyat al-khamsah), therefore, decide on its ruling and parameters of use.

Keywords: Maqasid al-Shari'ah, Gaming, Children, Intellect Preservation.

Abstrak

Evolusi teknologi telah memindahkan kehidupan kita ke era baharu ketersambungan. Pakar bersetuju bahawa teknologi digital telah meningkatkan kehidupan dalam banyak dimensi. Perkembangan teknologi seperti ini telah mengubah kehidupan seharian manusia dan menjadikannya lebih mudah berbanding sebelum ini. Oleh itu, manusia pada masa kini bergantung kepada teknologi dalam kehidupan seharian kepada komunikasi, hiburan, pekerjaan, dan Pendidikan Dalam teknologi digital ini, kami mempunyai ruang hiburan dan permainan yang luar biasa. Pelbagai jenis permainan boleh diakses melalui sambungan internet menggunakan telefon pintar dan komputer, oleh itu mewujudkan peluang perniagaan yang besar untuk syarikat IT dan penyedia internet. Walau bagaimanapun, di sebalik kelebihan teknologi ini, pakar dalam psikologi dan kesihatan mental membangkitkan kebimbangan mereka tentang kesan negatif dan kemudaratan yang disebabkan oleh permainan dalam talian keupayaan dan kesihatan mental ini. Tumpuan khusus mereka dalam bidang pengkritik ini ialah gajet permainan, terutamanya permainan dalam talian yang dimainkan oleh kanak-kanak pada usia muda. Mereka mengasaskan pengkritik mereka pada beberapa kajian empirikal yang menunjukkan kesan negatif permainan dalam talian ini terhadap keupayaan mental kanak-kanak. Mereka menegaskan bahawa di sebalik kelebihan ini, orang ramai lebih suka meninggalkan aktiviti luar mereka hanya untuk bermain dengan gajet mereka. Sebelum ini, kanak-kanak bermain dengan rakan-rakan mereka, tetapi hari ini jauh berbeza. Kebanyakan mereka menghabiskan masa mereka untuk permainan video. Malah, beberapa gajet dicipta hanya untuk bermain permainan video. Dari perspektif Syariah, adalah wajar untuk mengkaji isu ini dari perspektif maqasidi untuk menilai kemungkinan kesannya terhadap objektif pemeliharaan Akal (hifdhu al-aql) khususnya dan lima keperluan maqasid (addaruriyat al-khamsah), oleh itu, putuskan ketetapan dan parameter

penggunaannya.

Kata Kunci: Maqasid al-Shari'ah, Judi, Kanak-kanak, Pemeliharaan Akal.

Introduction

This research is motivated by the increasing call to address the issue of online children's games and the scholarly works of experts specialized in children's mental and psychological health on the great negative impact of these online games on children's mental health. Since the Shariah is very concerned with the holistic well-being of humans and established the preservation of intellect (hifdh al-aql) as one of the five necessities (addaruriyat al khamsah) of maqasid; there is an appealing need to undertake an appraisal of online children's games and their impact on the intellect in light of the objective of intellect preservation as promoted by Shariah.

The primary objectives of this research are multifaceted and aim to provide a comprehensive understanding of the intersection between online gaming and children's mental health within the framework of maqasid al-Shariah. First, the study seeks to define online gaming and explore its various types to establish a clear context. Following this, it will delve into the concept of maqasid al-Shariah, outlining its categories and main characteristics to understand its relevance in contemporary discussions. A significant focus of the research will be to investigate how the use of gadgets, particularly in relation to online gaming, impacts the mental health of children, especially those in elementary school. This investigation will be assessed through the lens of maqasid al-Shariah to evaluate the implications of these effects. Finally, based on the findings, the research aims to propose recommendations that address the negative impacts of online gaming on children's mental health, providing actionable insights for parents, educators, and policymakers.

This research addresses several key questions to guide its

inquiry. Firstly, it seeks to define online gaming and identify its main types. Additionally, the study aims to explore the concept of maqasid al-Shariah, including its primary categories and characteristics. A critical aspect of the research involves investigating whether there are negative effects of online gaming on children's mental health and determining if these negative effects outweigh any positive aspects. Furthermore, the research will examine whether Shariah law addresses the negative impacts associated with online gaming. Lastly, it will consider how maqasid al-Shariah relates to the concept of intellect and the implications this has for online gaming. Through these questions, the study aims to provide a comprehensive understanding of the relationship between online gaming and children's mental health within the framework of maqasid al-Shariah.

This research has several expected findings and policy implications. The main output of this research would be validated, the maqasidi fundamental of the preservation of intellect (hifz al-Aql) and testing its framework for online gaming. The research is expected to have significant contributions not only to Malaysian concerned institutions and policymakers in addition to presenting a new maqasidi-based approach to address similar complex issues. For the related policymakers, the maqasid fundamental provides a standardized method to address online gaming from a mental health perspective. By utilizing these fundamentals, the concerned policymakers and governmental institutions can gain insights into their mental health performance, and identify areas for ensuring a balanced utilization of online gaming. For the mental health experts especially those from the Islamic fraternity, they will appreciate the comprehensiveness of Shariah and the holistic approach of maqasid in mental health. This will enable them to integrate maqasidi approach in their future scientific investigation. For the Shariah Scholars, the research will widen their approach and analysis of Shariah issues by taking into consideration the time-space factor in proposing a sound and solid solution to Shariah issues.

In summary, the maqasidi approach of addressing online gaming and its impact on mental health has significant potential to empower policymakers, government-linked corporations, NGOs, experts and Shariah scholars in making informed decisions, and enable

policymakers to develop impactful policies.

Problem Statement

Can the objective of Intellect preservation (hifdhu al-aql) be established as the basis for understanding the impact of online games on children's mental health, therefore, establishing a solid ground for the Shariah-ruling for online children's games?

Literature Review

The impact of online games on children's mental health is well-discussed in Western specialized studies. The study conducted by Julian Von der Heiden et al entitled: "The association between video gaming and psychological functioning" stated that "Drawing on a large sample, our results revealed a medium-sized relation between potentially problematic video game use and poor psychological functioning concerning general psychological symptoms, maladaptive coping strategies, negative affectivity, low self-esteem, and a preference for solitude as well as poor school performance". (Juliane Von der Heiden et al, 2019). Another study of Rau Peng & Yang entitled: "Time distortion for expert and novice online game players". Where they highlighted experts' findings on the impact of online games on children's mental health (Rau Peng & Yang, 2006). Griffiths and Hunt (1998) also pointed out that both parents and professionals believed that children's addiction to video games may disturb their normal learning, cognition, socialization and mental development (Griffiths and Hunt, 1998).

The bad side of this game is its addiction to children. Some countries are facing issues among the children in their country. For instance, what happened in India as stated in an article, "One of India's largest Hindi newspapers declared PUBG an "epidemic" that turned children into "manorogi," or psychopaths. "There are dangerous consequences to this game," the Navbharat Times warned in a March 20 editorial. "Many children have lost their mental balance" (Saritha Rai, 2019).

Thus, this clearly shows that addiction to online games will directly affect children's mental development. This will lead to "gaming

185

**The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities:
Analyzed from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal)**

disorder“ defined by the World Health Organization in the 11th Revision of the International Classification of Diseases (ICD-11) as a pattern of gaming behaviour (“digital gaming” or “video-gaming”) characterized by impaired control over gaming, increasing priority given to gaming over other activities to the extent that gaming takes precedence over other interests and daily activities, and continuation or escalation of gaming despite the occurrence of negative consequences. (WHO, 2018).

This clearly shows that the harmful impact of online games on children's health stressed by the overwhelming majority of experts and international organisations is a painful reality that needs to be addressed, however, limited studies from the Shariah perspective and a special focus on macro maqasidi Shariah approach have been conducted to address the issue of online games on mental health. This is despite that the fundamentals of Shariah include the objective of the preservation of intellect (Hifdh al-nafs) establishment of a solid ground to address it.

Based on the above, this research aims to fill the gap in this approach to examine the issue and address its root causes to create awareness and, therefore contribute to its solutions.

The study entitled “An Islamic Perspective on Factors and Behaviors of Adolescent Addiction to Online Gaming” (2019) conducted by Hardiyansyah Masya¹ et al concluded that online game addiction is a type of internet addiction disorder. And it is from an Islamic perspective that excessive pleasure, negligence, and following lust result in a lack of attention from the people close to you, stress and depression, lack of control, lack of activity and parenting. The study stressed the importance of guidance and counselling students about the extreme negative impact of online game addiction in adolescents.

Zaki Al Fuad and Helminsyah in their paper “The Impact of Online Games on Social and Cognitive Development on Elementary School Students” (2017).

An article written by Ju-Yu Yen et al in “The International Journal of Environmental Research and Public Health” entitled “Emotional Regulation in Young Adults with Internet Gaming

Disorder” (2018) shows that online gaming causes poor emotional regulation leading to struggle with controlling their emotions, such as anger, sadness, fear, or other emotions. That’s because video games are often seen as a way of escaping your emotions. As a result, many gamers, especially young gamers and teenagers, play video games because they may have underlying negative emotions¹.

Few studies are approaching online gaming from the Shariah perspective and out of these studies the maqasidi consideration is almost absent, therefore, examining online gaming from maqasidi perspective is very important in coming up with a holistic analysis of this issue, facilitating solid recommendations to address it.

Research Methodology

The paper adopts qualitative methodology using a comparative analysis of mental health experts’ views and their scientific justifications of the positive or negative impact of online gaming on mental health. Muslim scholars' views on the online gaming from maqasid shariah perspective with special reference to the objective of the preservation of intellect (hifdh al-aql) will be referred to. Qualitative documentary analysis will assist in deriving the key maqasidi fundamentals, legal maxims and frameworks will be reviewed in the light of scientific findings. The outcome of this analysis will be basic to propose corrective measures and propose some parameters and recommendations to address this issue.

The Concept of Online Gaming: An Overview

People choose to play games to have entertainment to fill their free time and release stress after working or studying. However, the games nowadays are virtual games that include online video games instead of traditional games such as sudoku, chess, carrom and any other games that use physical activities.

An online game is a video game that is either partially or

¹ Yen, Ju-Yu, Yi-Chun Yeh, Peng-Wei Wang, Tai-Ling Liu, Yun-Yu Chen, and Chih-Hung Ko. 2018. "Emotional Regulation in Young Adults with Internet Gaming Disorder" *International Journal of Environmental Research and Public Health* 15, no. 1: 30. <https://doi.org/10.3390/ijerph15010030>

primarily played through the Internet or any other computer network available. Online games are ubiquitous on modern gaming platforms, including PCs, consoles and mobile devices, and span many genres, including first-person shooters, strategy games, and massively multiplayer online role-playing games (MMORPG)². Since the 2010s, a common trend among online games has been operating games as a service, using monetization schemes such as loot boxes and battle passes as purchasable items atop freely offered games³. Unlike purchased retail games, online games have the problem of not being permanently playable, as they require special servers to function. The design of online games can range from simple text-based environments to the incorporation of complex graphics and virtual worlds⁴. The existence of online components within a game can range from being minor features, such as an online leaderboard, to being part of core gameplay, such as directly playing against other players.

A broad definition of online gaming with regards to its means and medium of play includes Internet gaming, web gaming, online gambling, local LAN gaming, and mobile gaming, but not non-networked video and personal computer gaming.

Online games, mean that your opponent or player mate is a video, not a human video game. "Encompasses any kind of computer-based game, whether or not Internet access is required, and they share many characteristics. The most important feature is interactivity, which separates the video game from more passive media such as television, books, and web surfing"⁵. Thus, from this, it shows that online games can be considered as included in the term of video games but with the requirement to have an internet connection. Besides, smartphones also provide the same video games as their ability is same as computers by

² Quandt, Thorsten; Kröger, Sonja (2014). *Multiplayer: The Social Aspects of Digital Gaming*. London: Routledge. ISBN 978-0-415-82886-4.

³ Marshall, Cass (November 11, 2019). "The decade when online video games changed everything". Polygon. Retrieved November 11, 2019. "How games as a service are changing the way we play". Red Bull. Retrieved September 15, 2020.

⁴ Hachman, Mark. "Infographic: A Massive History of Multiplayer Online Gaming". PC Magazine. Retrieved October 6, 2015.

⁵ Wallace, P. (2015). *The Psychology of Online Gaming*. In *The Psychology of the Internet* (pp. 193-227). Cambridge: Cambridge University Press.
doi:10.1017/CBO9781139940962.008

providing video games in amini gadget.

Then, year after year, all things faced new developments with more sophistication. Not only in terms of gadgets, it is also happening in video games. The main cause is the Internet which has developed the gaming world into different series and become more advanced. People of all ages were attracted to the wide range of online games. It is because recent video games offer a different range of games such as action games, mind games and sports games. Therefore, people prefer to choose virtual games over reality games because their features bring enjoyment and satisfaction. Consequently, problems occur when video games attract young kids to play. They just play any kind of game they want at any time. As we know, young kids are like a sponge as they can easily absorb or imitate what they see and experience. Without parental control on them when playing video games, it will cause addiction to them until it changes their life and even affects their mental abilities.

Types of Online Games⁶

Online games can be divided based on three considerations:

- 1- The first one is based on types of interactions, where we have player versus environment (PvE). It is a term used in online games, particularly MMORPGs and other role-playing video games, to refer to fighting computer-controlled opponents. On the other hand, we have player versus player (PvP), the term used to describe anygame, or aspect of a game, where players compete against each other rather than against computer-controlled opponents.
- The second consideration is based on a specific category of games related to similar gameplay characteristics. The following is a list of the most commonly defined video game genres, with short descriptions for individual genres and major subgenres. For instance, we have action games that

⁶ See on the types of online gaming,
<https://www.polygon.com/features/2019/11/11/20947872/decade-in-review-online-games-as-a-service>

emphasize physical challenges that require hand-eye coordination and motor skills to overcome, platform games (or platformers) have gameplay primarily centred around jumping and climbing to navigate the player's environment, shooter games where players use ranged weapons to participate in the action, which takes place at a distance, fighting games centre around close-ranged combat, typically one-on-one fights or against a small number of equally powerful opponents, often involving violent and exaggerated unarmed attacks, survival games start the player off with minimal resources, in a hostile, open-world environment, and require them to collect resources, craft tools, weapons, and shelter to survive as long as possible. Other games in this category include puzzle games, physics games and beyond.

2- The third consideration with regards to the specific game entered into. In this category, we have a number of globally famous games that attract the majority of online game players such as:

- **First-person shooter game (FPS)**, an expansion of hero shooters, a sub-genre of shooter games, happened in 2016 when several developers released or announced their hero shooter multiplayer online game. Hero shooters have been considered to have strong potential as an export, as a large degree of skill and coordination arises from the importance of teamwork. Some notable examples include Battleborn, Overwatch, Paladins and Valorant⁷.
- **Real-time strategy game (RTS)** that allows multiplayer play over a modem or local network thanks to the growth. By the late 1990s, most RTS games had native Internet support, allowing players from all over the globe to play with each other. Popular RTS games with online communities have included Age of Empires, Sins of a Solar Empire, StarCraft and Warhammer 40,000: Dawn of War.

⁷ Wawro, Alex (May 6, 2016). "Hero Shooters: Charting the (re)birth of a genre". Gamasutra. Retrieved May 6, 2016. none

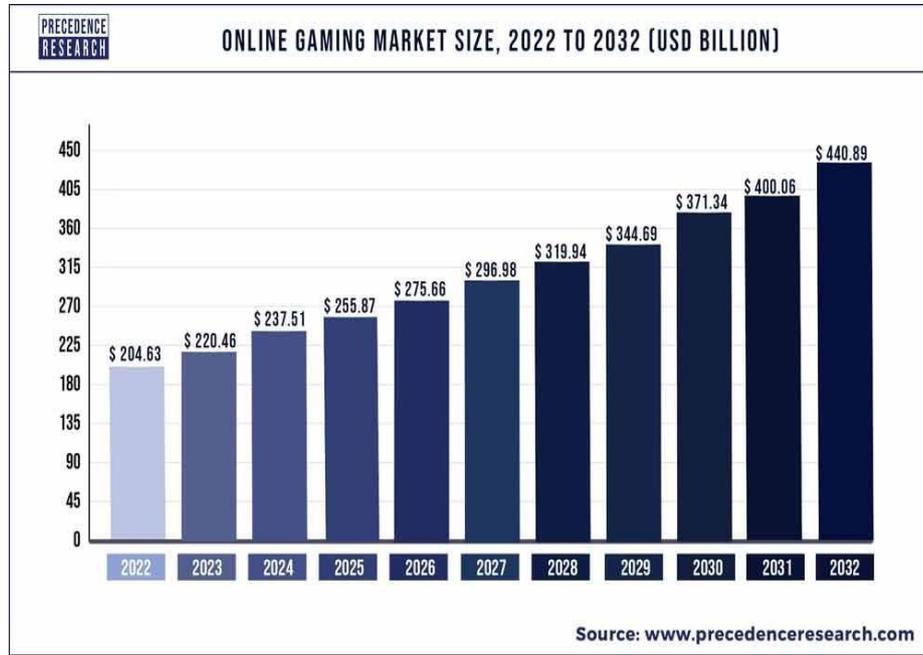
- **Massively multiplayer online games (MMO)** were made possible with the growth of broadband Internet access in many developed countries, using the Internet to allow hundreds of thousands of players to play the same game together. Many different styles of massively multiplayer games are available, such as MMORPG (Massively multiplayer online role-playing game), MMORTS (Massively multiplayer online real-time strategy), MMOFPS (Massively multiplayer online first-person shooter), MMOSG (Massively multiplayer online social game), Multiplayer online battle arena game (MOBA)
- **Battle Royale games** are a genre that blends the survival, exploration and scavenging elements of a survival game with last-man-standing gameplay. Dozens to hundreds of players are involved in each match, with the winner being the last player or team alive. Some notable examples include Player Unknown's Battlegrounds, Fortnite Battle Royale, Apex Legends, and Call of Duty: Warzone, each having received tens of millions of players within months of their releases. The genre is designed exclusively for multiplayer gameplay over the Internet.

The Growth of Online Gaming

The global online gaming market size was estimated at USD 204.63 billion in 2022 and is expected to attain around USD 440.89 billion by 2032, growing at a CAGR of 7.97% from 2023 to 2032. The U.S. dominated the North American region in 2022.

North America held the largest revenue share in 2022. Asia-Pacific is expected to expand at the fastest CAGR from 2023 to 2032. By Game Type, the action & adventure games segment held the maximum revenue share in 2022. By Platform, the mobile segment is expected to expand at a significant CAGR from 2023 to 2032^{8,8}

⁸ <https://www.precedenceresearch.com/online-gaming-market#:~:text=The%20global%20online%20gaming%20market,7.97%25%20from%202023%20to%202032.>



The Concept of Maqasid Al-Shariah

Muslim scholars stressed that the ultimate objective of maqasid al-Shariah is to serve the interests (jalb al-masalih) of all human beings and to save them from harm (daf al-mafasid), Abū Ḥamid al-Ghazali (d. 1111) in reflecting this fundamentally defined maqasid by stressing the Shariah's concern with safeguarding five objectives by stating that: The very objective of the Shariah is to promote the well-being of the people, which lies in safeguarding their faith(din), their lives (nafs), their intellect (aql), their posterity (nasl), and their wealth (mal).Whatever ensures the safeguarding of these five serves the public interest and is desirable, andwhatever hurts them is against the public interest and its removal is desirable.

Ibn 'Āshūr (1973), on the other hand, defines maqasid from a broader dimension. He stated: The all-purpose principle (maqs.ad amm) of Islamic legislation is to preserve the social orderof the community and ensure its healthy progress by promoting the well-being and righteousness (salah) of the human being. The well-being and virtue of

human beings consist of the soundness of their intellects and the righteousness of their deeds, as well as the goodness of the things of the world where they live that are put at their disposal.

The uppermost objectives of the Shariah rest within the concept of compassion and guidance, which seeks to establish justice, eliminate prejudice and alleviate hardship. ‘Allāl al-Fāsī (d. 1974) stresses these elements in his definition, which states:

“The overall objective of Islamic law is to populate and civilize the earth and preserve the order of peaceful coexistence therein; to ensure the earth’s ongoing well-being and usefulness through the piety of those who have been placed there as God’s vicegerents; to ensure that people conduct themselves justly, with moral probity and with integrity in thought and action, and that they reform that which needs reform on earth, tap its resources, and plan for the good of all”.

By understanding these definitions, it promotes cooperation and mutual support within the family and society at large. This is manifested in the realisation of Maslahah (public interest) which the Islamic scholars have generally considered to be the all-pervasive value and objective of the Shariah and is synonymous with compassion. Maslahah sometimes connotes the same meaning as maqasid and the scholars have used the two terms almost interchangeably.⁷ To further shed light on our discussion of the objectives of the Shariah, especially concerning their application in the preservation of public interest, the following section elaborates on the principles of maṣlaḥah, serving as an important tool to uphold the Shariah.

Categories of Maqasid al-Shariah

After conducting a thorough induction (istiqrā’) of the detailed evidence and meanings of Shariah, scholars such as Juwaini, Ghazali and Shatibi classified maslahah into three main categories, namely darurriyat (necessities), hajiyyat (exigencies) and tahsiniyyat (embellishments). In assessing the Ideal Ratings ESG model, the main focus is on the five necessities and how far they are observed in the KPIs and Inputs.

The necessities are benefits (masalih), also called maqasid, and are deemed by Shariah as absolute requirements for the survival and spiritual well-being of individuals, to the extent that their destruction or collapse would precipitate chaos and the demise of the normal order in society. The necessities are five in number, namely the protection of religion (din), nafs (self), 'aql (intellect), nasl (progeny) and mal (wealth). They are briefly defined as follows:

- a. Din: Din refers to the Islamic religion that embodies teachings of ritual acts ('ibadat) ethics (akhlaq) and dealings (mu'amalat). Din can be protected in two ways:
 1. Rules that establish din such as the application of Islamic financial transactions in banking, insurance and capital markets.
 2. Rules that protect din from harm such as the prohibition to defame Islam or undermine its tenets in any way.

- b. Nafs: Nafs refers to human beings regardless of their religion, race and social status. Nafs can be protected in two ways:
 1. Rules that make nafs exist such as the permission of marriage and the obligation to take healthy food only.
 2. Rules that protect nafs from harm such as the permission to take haram food under necessity, the prohibition of killing or harming an innocent human being and committing suicide.

- c. Aql: Aql refers to the faculty of human thinking. In Islam, aql is protected in two ways:
 1. Rules that help the aql function in the proper way such as

education, training, systematic reasoning and critical thinking.

2. Rules that protect the aql from any kind of harm such as consuming wine, taking drugs and falling prey to deviated ideologies.

d. Nasl: Nasl refers to the continuity of human life through the process of reproduction. In Islam nasl is protected in two ways:

1. Rules that guarantee the existence of nasl such as marriage.
2. Rules that protect a person from being harmed such as arbitrary birth control that aims to stop new births and the prohibition of adultery and homosexuality.

e. Mal: Mal refers to any valuable asset whether monetary or in kind. It also includes physical things such as the environment and economic development. In Islam, mal is protected in two ways:

1. Rules that establish mal such as trade and economic development in terms of wealth mobilization
2. Rules that protect mal from loss such as the prohibition of stealing, fraud and cheating.
3. Hajiyyah (need or complementary) are interests that supplement the essential interests. It refers to interests whose neglect leads to hardship but not to total disruption of the normal order of life. In other words, these interests, other than the five essentials, are needed to alleviate hardship, so that life may be free from distress and predicament. It also acts as provisions that aim at removing hardships and/or facilitating life. An example is seen in the sphere of economic transactions where the Shariah validated certain contracts such as the

The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities: Analyzed from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal) **195**

salam sale and also that of lease and hire (ijārah) because of the people's need for them, notwithstanding a certain anomaly that is attendant in both.

4. Islam and Civilisational Renewal
5. Tahsiniyyah (embellishments). The embellishments refer to interests whose realisation leads to refinement and perfection in the customs and conduct of people at all levels of achievement. For example, the Shariah encourages charity to those in need beyond the level of the obligatory zakāh. In customary matters and relations among people, the Shariah encourages gentleness, pleasant speech and manner, and fair dealing. Other examples include permission to use beautiful, comfortable things; to eat delicious food; wear fine clothing and so on.
6. With regard to the relationship between daruriyyah, hajiyyah, and tahsiniyyah, al-Shāṭibī and other scholars stressed the following:
 - Daruriyyah are fundamental to hajiyyah and tahsiniyyah.
 - Deficiency in daruriyyah brings deficiency to hajiyyah and tahsiniyyah in an immutable manner.
 - Deficiency in hajiyyah and tahsiniyyah does not necessarily affect daruriyyah.
 - An absolute deficiency in hajiyyah and tahsiniyyah may bring deficiency to some extent in daruriyyah.
 - To keep up hajiyyah and tahsiniyyah for the proper maintenance of daruriyyah is desirable.
 - The second category of maqasid is the specific objectives of Islamic legislation (al-maqasid al-

khāṣṣah), where the area of concern is a specific discipline, such as Islamic transactions or family law or private conduct. Ibn ‘Āshūr states that the ~~maqasid~~ objectives:

- Consist of the methods (kayfiyyāt) intended by the lawgiver for realising the useful purposes of human beings or preserving their public interests related to their private conduct. The aim here is to prevent people’s pursuit of their interests from leading to the undermining of their established public interests, owing to carelessness, whimsical errors, and vain desires.
- Notwithstanding the demarcation made by the scholars between general and specific objectives, the two remain interrelated. There is much overlapping and integration between general and specific objectives of the Shariah. Hence, to treat any of the objectives as discrete would be rather naïve. Both categories thereby serve as a main framework governing human lives in this world to achieve ultimate happiness in the hereafter.

Characteristics of Maqasid al-Shariah

Maqasid al-Shariah has four main characteristics: The first is that they are the basis of legislation, as legislation has to serve the interests of all human beings (jalb al-maṣāliḥ) and save them from harm (daf al-mafāsīd). Scholars argued that identification of this characteristic is based on an inductive reading (istiqrā’) of the texts of the Qur’ān and the Sunnah. Ibn al-Qayyim (d. 1350) says:

The Shariah is based on wisdom and achieving people’s welfare in this life and in the hereafter. The Shariah is all about justice, mercy, wisdom, and good. Thus, any ruling that replaces justice with injustice, mercy with its opposite, common good with mischief, or wisdom with nonsense, is a ruling that does not belong to the Shariah even if it is claimed to be so according to some interpretations.¹¹

**The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities:
Analyzed from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal)**

197

The second characteristic is that maqasid al-Shariah is universal, aiming to serve the interests of mankind and requiring the adherence of all human beings. This is because it is the last revelation, applicable to the whole of mankind everywhere on earth until the end of this world. The supporting evidence is so abundant in the Qur'ān and the Sunnah that it amounts to a thematic recurrence (*tawātur ma'nawī*). For example, Allah says, "Now [as for you, O Muḥammad,] We have not sent you except to mankind at large" (34:28); "Say [O Muḥammad]: 'O mankind, verily, I am an apostle to all of you'" (7:158-162).

The third characteristic is that maqasid al-Shariah is inclusive (absolute). It encompasses all human acts whether they are related to 'ibādah (responsibilities to God) or mu'amalah (responsibilities concerning another human being). Imām al-Shāfi'ī (d. 820) stated in his *al-Risālah* that:

No misfortune will ever descend upon any of the followers of God's religion for which there is no guidance in the book of God to indicate the right way, for God, Blessed and Most high, said: "a Book we have sent down to you that you may bring forth mankind from darkness to light, by the permission of their lord, to the path of the almighty, the Praiseworthy" [15:1-2] and he said: and we sent down to you the Book as a clarification for everything and as a guidance and a mercy and good tidings to the Muslims" [16:89].¹³

The fourth characteristic of maqasid al-Shariah is that they are definitive, i.e. it has not been derived from one text or evidence, but from a multiplicity of texts and different aspects of evidences. Clear indications of this characteristic can be found in the usual maxims such as: "Acts are judged by intentions" and "Where there is a definitive text, there is no room for interpretation", as well as in fiqhi maxims such as "[The right to] gain comes with responsibility [for loss]" and "Necessity renders prohibited things permissible".

Maqasid Al-Shariah and the Preservation of Intellect

Al-'Aql or the intellect is a great gift from Allah s.w.t. to mankind. This is one of the human capacities that differentiate man

from animals. Allah s.w.t. has ordered that everyone should protect this precious gift by utilising the mind for the benefit of all and not for any kind of evil or anything that might lead to destruction. He prepared him for success on the earth and for populating it with goodness and righteousness by His bounty over all other creatures.

Allah the Almighty blessed man by endowing him with Intellect, and he honoured him with it in an eloquent manner, making him the source of assignment and responsibility, and by virtue of His bounty over all other beings in preference, He prepared him to succeed in the earth and to populate it with righteousness and goodness.

Islam has given great importance to the intellect. This is because the word (Aql) was mentioned in the Holy Qur'an about forty-nine times, with its multiple linguistic inflections (Aqalouh, ta'qiluh, taqiluna, na'qil, ta'qiluha, ta'qilun). And if we add to the previous number the word (al-albab), which was mentioned about twenty-six times, and the word (qalb) and its various derivatives, which amount to about a hundred and twelve times, we will obtain a Qur'anic view of the intellect and what is related to it, its significant cognitive importance. Islam's care with regards to the preservation of the intellect, is usually referred to by the prohibition of alcohol and the legislation of the deterrent punishment for consuming intoxicants. However, a significant aspect of Islam's care for intellect transcends beyond this aspect to include:

- 1- Making reason the precursor to faith
- 2- Calling for faith by scientific reasoning and not accepting anything except what is accepted by Shariah, reason or reality
- 3- Rejection of taqlid imitation and the call for ijtehad and the implementation of thought and reason
- 4- Directing the intellect to stay away from useless issues or have no way to realize their truth

5- The liberation of man from superstition and nonsense⁹.

The Prophet also encouraged Muslims to practice Ijtihad (independent reasoning) in resolving various issues that arose in the Muslim Ummah.⁵⁴ The Prophet (p.b.u.h) is reported to have said in a Hadith narrated by 'A'mer If a ruler makes an ijtihad and he is precise in it, he will be rewarded with two rewards, if, however, he makes a mistake, he will be rewarded with one reward. This is because the protection of the intellect requires safeguarding it from anything that might harm the ability and functions of the intellect.

Al-Najar gave a new maqasidi dimension to the preservation of intellect. He articulated his idea by highlighting the types of this maqasidi preservation which is divided into two types of preservation:

The physical preservation by facilitating factors of growth and strength such as food, clothing and physical exercise, or by warding off factors of weakness such as illnesses, and bad nutrition is summarised in the famous proverb that says "A sound mind is in a sound body".

The intangible preservation of the intellect where the Muslim jurists when addressing maqasid did not give full attention to this type of intellect preservation, as most of their interest focused on it is the material preservation, confining it in most to representation by the prohibition of alcohol. Even though the one who examines the rulings of Sharia and its ruling, as they are mentioned in the Qur'an and Sunnah, finds many rulings and rulings that aim to preserve the intellect morally, whether by facilitating the causes of its strength or repelling the causes of its weakness, which is a facilitation or repulsion for reasons of a moral character. He then divided this intangible preservation of intellect into:

- The preservation of the intellect through liberating the thought
- The preservation of the intellect through assimilative learning.
- The preservation of the intellect through thought learning

⁹ Al-Najar, Abd al-Majid, (2004) Maqasid al-Shariah in new Dimension, p124

- The preservation of the intellect through systematic learning¹⁰

Do online Games harm Children's Mental Abilities?

Video games are the best way to gain entertainment in modern societies. Even nowadays people make lots of money only by playing online games. It became a trend by playing online games and at the same time making online streaming so that all people can watch them.

The examination of the effect of online games on children's mental health and ability has its proponents and opponents.

The Proponents of Online Gaming

Online gaming proponents argue that based on several research studies, online gaming may boost children's learning, health and social skills. The studies highlighted the following positive effects of online gaming¹¹:

- It may strengthen a range of cognitive skills such as spatial navigation, reasoning, memory and perception.
- It may help children develop problem-solving skills, as the more adolescents reported playing strategic video games, such as role-playing games, the more they improved in problem solving and school grades the following year, according to a long-term study published in 2013.
- It may enhance children's creativity by playing any kind of video game, including violent games, but not when children use other forms of technology, such as a computer or cell phone, other research has revealed.
- It can improve players' moods, promote relaxation and ward off anxiety, especially by playing simple games that are easy to access and can be played quickly, such as "Angry Birds."
- It can help us learn resilience in the face of failure. By learning to

¹⁰ Ibid, p54

¹¹ <https://www.apa.org/news/press/releases/2013/11/video-games>

**The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities:
Analyzed from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal)**

201

cope with ongoing failures in games, children build emotional resilience they can rely upon in their everyday lives.

- People who play video games, even if they are violent, that encourage cooperation are more likely to be helpful to others while gaming than those who play the same games competitively, as more than 70 percent of gamers play with a friend and millions of people worldwide participate in massive virtual worlds through video games such as "Farmville" and "World of Warcraft." Therefore, multiplayer games become virtual social communities, where decisions need to be made quickly about whom to trust or reject and how to lead a group.

The research emphasized that educators are redesigning classroom experiences, and integrating video games. This can shift the way the next generation of teachers and students approach learning. Likewise, physicians have begun using video games to motivate patients to improve their health. Researchers supporting this view recommend that teams of psychologists, clinicians and game designers work together to develop approaches to mental health care. These approaches integrate video game play with traditional therapy.

The Opponents of online gaming

The widely held view maintains that online games make people intellectually lazy and present a danger to children's mental health. Important research has already been conducted for decades on the negative effects of gaming, including addiction, depression and aggression, therefore considering Online Games as dangerous entertainment. They highlighted numerous negative effects amongst them:

- Causing game addiction, so that players become completely absorbed in gameplay and continue to play
- Children's addiction to video games may disturb their normal learning, cognition, socialization, and mental development"
- *There is a medium-sized relation between potentially problematic video game use and poor psychological functioning with regard to general psychological symptoms, maladaptive coping strategies,*

negative affectivity, low self-esteem, and a preference for solitude as well as poor school performance.

- It affects children's education and personal growth as children will not focus when they are attending school since they have made up their minds to play computer games when they get back.

In addition to the above, a Harvard study highlighted several negative online gaming, among them:

- Gaming injuries, that involve repetitive stress injuries, or overuse injuries, are injuries that come from activities that involve repeated use of muscles and tendons, to the point that pain and inflammation develop.
- Obesity in teens and, plausibly, the same would be shown in adults, if studied. This is due to the obvious phenomenon that if a teen is sitting in front of a screen for hours every day, he or she isn't getting much exercise. Obesity is also thought to be due to increased food intake while playing video games.
- Vision problems are common complaints of gamers. The most common vision problem is eye strain, which can lead to headaches and poor concentration. Gaming has been reported to result in seizures, leading to warnings on the packaging.
- Gaming addiction which has also been associated with psychological problems. It is a unique syndrome. According to the American Psychological Association, IGD is defined as experiencing at least five of the following nine criteria over 12 months:
 - gaming preoccupation
 - withdrawal
 - tolerance
 - loss of interest in other activities

**The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities:
Analyzed from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal)**

203

- downplaying use
 - loss of relationship, educational, or career opportunities
 - gaming to escape or relieve anxiety, guilt, or other negative mood states
 - failure to control
 - continued gaming despite psychosocial problems.
- Gaming has also been associated with sleep deprivation, insomnia and circadian rhythm disorders, depression, aggression, and anxiety.
- The exposure to the extreme violence that is commonly found in video games can desensitize teens and young adults to such violence, causing emotional problems and even leading to young people committing acts of violence.

The bad side of this game is its addiction to children. Some countries are facing this issue among the children in their country. For instance, what happened in India as stated in an article, *"One of India's largest Hindi newspapers declared PUBG an "epidemic" that turned children into "manorogi," or psychopaths. "There are dangerous consequences to this game," the Navbharat Times warned in a March 20 editorial. "Many children have lost their mental balance"*¹¹. The addiction to online gaming will result in a gaming disorder. According to World Health Organization, "Gaming disorder is defined in the 11th Revision of the International Classification of Diseases (ICD-11) as a pattern of gaming behaviour ("digital- gaming" or "video-gaming") characterized by impaired control over gaming, increasing priority given to gaming over other activities to the extent that gaming takes precedence over other interests and daily activities, and continuation or escalation of gaming despite the occurrence of negative consequences. This shows that addiction to online games is not normal anymore as it influences children.

Hence, this issue is getting worse today. The addiction on online games will change the children's mind into negatives which result to

inappropriate behaviour. Parents need to do something to ensure their children are growing in a good surrounding with good thought.

Conclusion

This research shows that the issue of the effect of playing online games is now becoming an issue of concern around the world. Some countries are starting to worry about their future generation since online games have changed the lives and perspectives of the youth. Some countries have taken proactive measures by banning some of the online games that lead to violence. Besides, the effect of online games on children's mental abilities is a big issue since they are still young, and they are the ones who will determine the future of the country. The impact is that it will affect their growth process due to the influence of online games.

With regards to Maqasid Shariah, As stated before, the preservation of Aqal is essential in Islam. This means that when there are negative things that can affect the preservation of Aqal or prevent it from reaching its balanced level of mental thinking and emotion, it must be prevented. Playing online games is permissible in Islam provided they are played in a balanced and moderate manner, and they do not lead to haram such as cause harmful to the body and mental health such as addiction.

Awareness and education are essential elements to protect children from falling into the trap of online gaming. Young people should be encouraged to live a healthy lifestyle that includes plenty of sleep, exercise, and good nutrition, rather than being sucked into the vicious circle of online gaming.

BIBLIOGRAPHY

"Addictive Behaviours: Gaming Disorder." World Health Organization. Accessed October 23, 2023. <https://www.who.int/news-room/q-a-detail/gaming-disorder>.

The Effect of Online Gaming on Children's Mental Abilities: Analyzed from the Maqasid Shariah Perspective (Hifdh al-Aqal) **205**

- "Multiplayer Online Battle Arena." Wikipedia, Accessed October 27, 2023. https://en.wikipedia.org/wiki/Multiplayer_online_battle_arena.
- Abdul Majid al-Najjar. *Maqasid al-Shariah bi-Abaad Jadidah*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2006.
- Abu Ishaq Al-Shatibi. *Al-Muwafaqat Fi Usul al-Shariah*, ed. Abd Allah Darraz. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006.
- Alaal al-Fassi. *Maqasid al-Shariah al-Islamiah wa Makarimaha* 1993 Beirut, Dar al-Gharb al-Islami.
- Goodwin, Michele. *When institutions fail the case of underage marriage in India*. Minnesota: SSRN, 2017.
- Heiden, Juliane M. von der, Beate Braun, Kai W. Müller, and Boris Egloff. "The Association between Video Gaming and Psychological Functioning." *Frontiers in Psychology* 10 (July 26, 2019). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01731>.
- Izz al-Din, Abd. Al-Salam. *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, ed. A. L. Rahman. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- Kuwait Ministry of Awqaf. *al-Mawsu'a al-Fiqhiyyah*, Kuwait: Awqaf al-Kuwait, 1992. Mumad Bin Ismail Al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1961.
- Muh'i al-Din Al-Nawawi. *Al-Majmu' Sharh al-Muhathab*. v13, p22, Jaddah: Maktabat al-Irshad, nd.
- Muhamad Bin Ali Al-Shawkani, Fath al-Qadir, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2014.
- Muhamad Ibn Idris al-Shāfi'ī, *Kitāb al-Umm*. Egypt: Dār al-Wafā, 2001.
- Muhamed Abu Zahra. *Al-Wilayah Ala Al-Nafs*. Egypt: Dar al-Fikr al-Arabi. n.d.
- Muhammad Tahar Ibn Ashour. *Maqasid al-Shariah al-Islamiah*. Amman:

Dar al-Nafa'is, 2001.

Rai, Saritha. "PUBG Ban: This 'epidemic' Game Can Turn Kids into Psychopaths, Says India." *Business Standard*, March 25, 2019. https://www.business-standard.com/article/technology/pugb-ban-this-epidemic-gamecan-turn-kids-into-psychopaths-says-india-119032500128_1.html.

Saif al-Din al-Amadi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1982.

Techsling. "What Are the Different Types of Online Games?" *TechSling Weblog*, August 31, 2023. <https://www.techsling.com/what-are-the-different-types-of-online-games/>.

University of Minnesota, Legal Studies Research Paper Series Research Paper No.12-60, 2012.

Wallace, Patricia. "The Psychology of Online Gaming." *The Psychology of the Internet*, n.d., 193–227. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139940962.008>.

Zamani, Eshrat, Maliheh Chashmi, and Nasim Hedayati. "Effect of Addiction to Computer Games on Physical and Mental Health of Female and Male Students of Guidance School in City of Isfahan." *Addiction & health*, 2009. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3905489/#CIT0010>.

Zhong, Zhi-Jin. "Third-Person Perceptions and Online Games: A Comparison of Perceived Antisocial and Prosocial Game Effects." *Journal of Computer-Mediated Communication* 14, no. 2 (January 2009): 286–306. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2009.01441.x>.

HAMKA's Interpretation on Interfaith Marriage: Its Relevance in Malaysia

Penafsiran HAMKA terhadap Perkahwinan Antara Agama: Relevansinya di Malaysia

Syarifah Zahrah Syed Khalid and Mohd Noh Abdul Jalil*

Abstract

The paper seeks to examine the relevance of HAMKA's discourse on interfaith marriage in the context of present Malaysia. Interfaith marriage is one of the contributing factors to the increment of apostasy rate in Malaysia. HAMKA or Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1908-1981) based his views on the issue of interfaith marriage on the Quranic source of law, the opinions of four major schools of jurisprudence and his personal experiences. In general, HAMKA stands on the view that prohibits interfaith marriage which he emphasizes on the strength of faith. The significance of this study lies in exhibiting the implications of interfaith marriage deliberated by HAMKA in his Tafsir al-Azhar – apostasy and unclear religious belief. From his interpretation, it could be used to generate insights among Muslims towards the implications of interfaith marriage. In this sense, he highlighted the negative effects of such marriage on the problem of faith. HAMKA's explicit rejection of such marriages is grounded in faith, particularly regarding the religious status of the child following the parents' divorce and the implications for child custody. In deriving such discussions, the study embarks on qualitative research that utilizes primary and secondary sources. Descriptive and critical analysis are the main methods for analyzing the data collected and implemented across the study.

Keywords: HAMKA, Interfaith Marriage, Apostasy, Malaysia.

* Both authors are from Department of Usul al-Din and Comparative Religion, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Gombak, Selangor. Corresponding author's email address: mohdnoh@iium.edu.my.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: April 2024
Article accepted: June 2024
Publication date: December 2024

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 21, No. 3. 2024
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v21i3.1207>

Abstrak

Kertas kerja ini bertujuan untuk mengkaji relevansi wacana HAMKA mengenai perkahwinan antara agama dalam konteks Malaysia kini. Perkahwinan antara agama adalah salah satu faktor yang menyumbang kepada peningkatan kadar murtad di Malaysia. HAMKA atau Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1908-1981) mendasarkan pandangannya mengenai isu tersebut kepada sumber undang-undang Al-Qur'an, pendapat empat mazhab fiqh yang utama, dan pengalaman peribadinya. Secara umum, HAMKA berpihak kepada pendapat yang melarang perkahwinan antara agama Dimana beliau menekankan pada kekuatan iman. Kepentingan kajian ini terletak pada implikasi perkahwinan antara agama yang dibincangkan oleh HAMKA di dalam Tafsir al-Azhar - murtad dan kepercayaan agama yang tidak jelas. Daripada tafsirannya, ia boleh digunakan untuk menghasilkan pemahaman di dalam kalangan umat Islam terhadap implikasi perkahwinan antara agama. Dalam pengertian ini, beliau menekankan kesan negatif perkahwinan tersebut terhadap masalah keimanan. Penolakan HAMKA yang jelas terhadap perkahwinan itu adalah berdasarkan kepada asas keimanan, terutamanya mengenai status agama anak ketika ibu bapa bercerai dan status penjagaan anak. Dalam mendapatkan perbincangan sedemikian, kajian ini memulakan penyelidikan kualitatif yang menggunakan sumber primer dan sekunder. Analisis deskriptif dan kritikal adalah kaedah utama untuk menganalisis data yang dikumpulkan dan dilaksanakan di seluruh kajian.

Kata Kunci: HAMKA, Perkahwinan Antara Agama, Murtad, Malaysia.

Introduction: The Causal Relationship Between Apostasy and Interfaith Marriage in Malaysia

Living in the era of globalization and modernization, the interaction between diverse religious adherents in close proximity is inevitable. This interaction has been proven to exist since the time of

Prophet Muhammad PBUH in Medina¹. Looking into the context of Southeast Asia, particularly Malaysia, colonization and trading activities were among the means of the spread of multiple religions. The establishment of such conditions could be traced back to the interactions between the colonizers, traders, and the local community. This has been confirmed through the motives and stances of the 3Gs (Gold, Glory, and Gospel) that were brought by the colonizers upon their exploration, invasion, and conquest, which contributed to the rise of European countries between 1400 and 1750².

The propagation of religion among the colonizers can be attributed to the concept of “the white man’s burden”, which compelled them to shoulder the aspirations of ‘guiding’ the local population through the actions of missionaries. Typically, the colonizers identified themselves with Christianity³. On the other hand, Islam has been disseminated into the *Tanah Melayu* (the previous name of states consisting of Malaysia and Singapore) through trading activities. In due course, some Muslim merchants married local women⁴. Unlike the spread of Islam, Hinduism had long been practiced in the Malay Archipelago. It has been suggested that some cultural practices like ‘*sanding*’ and structures of architecture were influenced by Hinduism⁵.

The above briefly illustrates the origin of the contemporary multireligious landscape of Malaysia. At first glance, multireligious practices which originated from more than one religion in Malaysia do not appear to result in any unintended consequences. However, when in-depth research was conducted on the rising apostasy rate in Malaysia, it was discovered that interfaith marriage is one of the main causes of such

¹ Isma’il R. Al-Faruqi, “Meta-Religion: Towards A Critical World Theology,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 3, no. 1 (1986): 51–54.

² “Gold, God, and Glory,” in *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (Encyclopedia.com, August 22, 2023), <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/applied-and-social-sciences-magazines/gold-god-and-glory>.

³ David Block, ed., *Globalization and Language Teaching*, Repr (London: Routledge, 2005).

⁴ Muhammad Shahiran, “The Evidence of the Dissemination of Islam in the Malay Lands before the 15th Century,” 2022, 5–9, <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.34597.78562>.

⁵ Nur Ain Nazurah Kamarudin and Mashitah Sulaiman, “The Advent of Islam and Its Influence on the Malays’ Thoughts, Culture and Educational Tradition in Malaysia” (Seminar Antarabangsa Falsafah, Tamadun, Etika Dan Turath Islami, USIM, Malaysia: USIM, 2022), 477, <https://oarep.usim.edu.my/jspui/handle/123456789/18447>.

a fundamental issue. This, therefore, subsequently sparked various reactions and responses on issues surrounding the legality of apostasy in Malaysian law.

In comparison, Indonesia for example, demonstrates an accepting stance toward interfaith marriage⁶, whilst Malaysia adopts a position that does not permit such practice, even in the most extreme cases⁷. Malaysia is a predominantly Sunni Muslim and follows the principles of the Shafi'i school of jurisprudence in matters of governance, religious rites and rituals. In this regard, the Shafi'i school as practised in Malaysia distinguishes Jewish and Christian women with the criteria on whether or not they are considered as descendants of Prophet Jacob (Israelites)⁸.

This was consolidated during Malaysia's 14th *Muzakarah* (Conference) of 1977, in which the fatwa committee decided to define Jews and Christians as (1) the descendants of Prophet Jacob if the ancestors were not known to embrace the religion after the religion was abrogated; and (2) not the descendants of Prophet Jacob if the ancestors were known to embrace the religion before it was abrogated. In this sense, Jews and Christians might be referred to as Israelites or non-Israelites⁹. The Malaysia Islamic Family Law 1984 also clarified the definition of *Ahl al-Kitāb* as *kitabiyah*, (People of the Book) which means (1) a woman whose ancestors were from the lineage of Prophet Jacob, (2) a Christian woman whose ancestors were Christians before the

⁶ Krithika Varagur, "In Indonesia, Interfaith Marriage Is Legal - But With Many Obstacles," *Voice of America (VOA)*, May 3, 2018, sec. East Asia, <https://www.voanews.com/a/in-indonesia-interfaith-marriage-is-legal---but-with-many-obstacles-/4373874.html>.

⁷ "Perkahwinan Berlainan Agama Boleh Diambil Tindakan - JAKIM," *Star Media Group*, September 27, 2013, [mstar.com.my/lokal/semasa/2013/09/27/perkahwinan-berlainan-agama-boleh-diambil-tindakan--jakim#:~:text=KUALA%20LUMPUR%3A%20Perkahwinan%20berlainan%20agama,\(Jakim\)%20Datuk%20Othman%20Mustapha](http://mstar.com.my/lokal/semasa/2013/09/27/perkahwinan-berlainan-agama-boleh-diambil-tindakan--jakim#:~:text=KUALA%20LUMPUR%3A%20Perkahwinan%20berlainan%20agama,(Jakim)%20Datuk%20Othman%20Mustapha).

⁸ Sheikh AbdulRahman Khan, "Is It Allowed to Marry a Christian Woman? (Shafi'i)," Org, Seekers Guidance, October 19, 2016, <https://seekersguidance.org/answers/shafii-fiqh/allowed-marry-christian-woman-shafii/>.

⁹ Mohd Zahidul Islam, "Interfaith Marriage in Islam and Present Situation," *Global Journal of Politics and Law Research* 2, no. 1 (March 2014): 42.

prophethood of Prophet Muhammad PBUH, and (3) a Jewish woman whose ancestors were Jews before the prophethood of Prophet Jesus¹⁰.

Despite this, Malaysia still has to look into such issues and address appropriate solutions. Addressing the problem holds significance in light of Malaysia's ongoing efforts to promote religious tolerance and foster social harmony within its community. This is consolidated in the written Federal Constitution, Article 11. Even though Article 3(1) indicates that Islam as the religion of the Federation, it must be read cordially with the permission of other religions to be practiced so that it does not contradict the promotion of religious freedom stated in the law. Hence, the failure to address the issue of apostasy might potentially lead to discontentment among religious adherents in Malaysia.

Apostasy refers to a contradicting claim about the belief in Allah and Prophet Muhammad PBUH, either by saying, action, or belief¹¹. In other words, it is a renunciation of faith. In light of this study, the context of apostasy is to connote two different conditions: (1) reverted, and (2) converted. Often, the first condition happened between non-Muslim partners who reverted to Islam for the sake of marrying a Muslim partner. Yet after the dissolution of the marriage, the non-Muslim spouses went back to the previous religion they adhered to. This circumstance was evident before the case of Faridah To Abdullah and her husband in 2009, in which she appealed to return to Buddhism after their divorce in 2011¹². A similar application also happened in Penang, where Siti Fatimah Tan Abdullah was granted the right to return to Buddhism after her Iranian Muslim husband left her in 2004¹³.

¹⁰ "Islamic Family Law (Federal Constitution) Act 1984," Pub. L. No. Act 303, Stat (1987), 3-4, http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen2011/Eng_act_lib.nsf/b3ac9c218c8efdc4482568310022d8b3/16703758f1a7d213482569810025f115?OpenDocument.

¹¹ Nik Rahim Nik Wajis, "Revisiting Law of Apostasy in Islamic Law," *Malaysian Journal of Syariah and Law* 6, no. 2 (November 29, 2018): 26, <https://doi.org/10.33102/mjssl.vol6no2.141>.

¹² "High Court Denies Muslim Convert's Application to Revert to Buddhism," *Dayak Daily*, October 19, 2017, sec. Local, <https://dayakdaily.com/high-court-denies-muslim-converts-application-to-revert-to-buddhism/>.

¹³ "Malaysian Woman Can Leave Islam," *BBC News*, May 8, 2008, sec. Asia-Pacific, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7389874.stm>.

HAMKA's Interpretation on Interfaith Marriage: Its Relevance in 212 Malaysia

Meanwhile, the second condition applies to Muslims who renounce their faith and convert to other religions. The landmark apostasy case in Malaysia was the conversion of Lina Joy to Christianity. The Federal Constitution ultimately refused and denied the application to change the designated religion on her identity card. Her case led to disputes over religious freedom that are recognized in the Federal Constitution. Islam, as the religion stated in her identification card, made it impossible for her to register her marriage under civil law with her Christian husband in 1998. After years of appeals in civil courts, she was refused recognition as a Muslim convert to Christianity. Subsequently, her marriage was regarded as illegal and invalid by the state¹⁴.

However, there is a recent case that involves both conditions where a Malaysian woman (not named to protect her privacy) who filed for judicial review to be declared no longer Muslim. Her application is to cancel her status as a Muslim and to return to being a Christian. The reversion on August 18, 2017 was only for administrative reasons to marry her then-Malay Muslim boyfriend. But the relationship ended before the marriage. This case is subject to the High Court's decision on September 21, 2023, in the application of a Malaysian revert to renounce and return her faith to Christianity after her relationship with the Muslim partner was over¹⁵.

As for the case mentioned above, the High Court rejected her attempt at judicial review to leave Islam. The judge who observed the judicial review is under the *Shari'a* Courts to oversee such matters¹⁶. When dealing with love, emotional judgment preceded religious ones. In general, the non-Muslim partner made a conversion to Islam for the sake of marriage and reverted or became apostates when the relationship worsened. On the other hand, there were also Muslims who became

¹⁴ The Becket Fund For Religious Liberty, *Lina Joy v. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan*. (High Court of Malaysia January 1, 2007).

¹⁵ R Loheswar, "Woman Who Embraced Islam for Boyfriend Now Seeking Return to Christianity," *Malay Mail*, July 26, 2023, <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2023/07/26/woman-who-embraced-islam-for-boyfriend-now-seeking-return-to-christianity-to-know-if-high-court-will-hear-her-case-on-sept-21/81815>.

¹⁶ R Loheswar, "High Court Rejects Woman's Bid for Judicial Review to Leave Islam and Return to Christianity," *Malay Mail*, September 21, 2023, sec. Malaysia, <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2023/09/21/high-court-rejects-womans-bid-for-judicial-review-to-leave-islam-and-return-to-christianity/92081>.

apostates and entered other religions with the same purpose of marriage.

Based on the such cases in Malaysia, it is necessary to proactively address the issue of the apostasy rate in Malaysia. When looking at the available statistics in Malaysia on this issue of apostasy, a recent study conducted in 2020 identified 84 Malay apostates between March 2019 and February 2020. The study examined the reasons for apostasy among Malays in Malaysia, which include being influenced by Christian and Atheist zeal, conversion for marriage, being gay, experiencing sexual abuse, and having problems with Islamic morals, Quranic science, and prophetic hadiths. From the study, 6% (5) out of the total samples were apostates due to marriage¹⁷. This particularly refers to interfaith marriage. Though the number is relatively small, the effects on marriage and apostasy are alarming and in urgent need for solutions.

Apart from that, a study by Muhammad Zahir Othman found several factors for apostasy among Malaysian Malay students who study abroad. The study conducted in 2022, explored the journey of student life abroad that led to apostasy. Among the factors discovered were cultural differences, lack of religious upbringing, the influence of apostate friends, and negative perceptions towards religious preachers. The study emphasized the way for preachers to help apostates regain the correct understanding of Islam, aside from parents' responsibilities towards children's religious upbringing¹⁸.

In addition, a 2016 study by Ahmad Nehaluddin, Ahmad Masum, and Abdul Muhaimin on freedom of religion and apostasy based on Malaysian experience examines the extent of religious freedom that could be exercised and practiced according to the laws in the Federal Constitution. The issue of conversion and apostasy was discussed concerning the practicality of religious freedom according to Article 11. The study found that Article 11(4), indirectly, does not restrict a Muslim from studying other religions and converting to another religion out of

¹⁷ Santhira Morgan and Jasni Sulong, "Malay Apostates in Malaysia: A Study on Reasons," 2020, 653, <https://doi.org/10.15405/epsbs.2020.10.02.59>.

¹⁸ Muhamad Zahir Othman, "Apostasy Factors Among Malaysian Students Abroad: A Case Study," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 12, no. 12 (December 18, 2022): Pages 2645-2656, <https://doi.org/10.6007/IJARBS/v12-i12/16057>.

his or her conscience. The issue of apostasy remains unsolved regarding the right to religious freedom granted to Muslims. Thus, the study suggests the need for reformation of the law on religious freedom to provide clear-cut restrictions and permissible acts¹⁹.

It is to be noted that the discourse pertains to the interfaith marriage of individuals adhering to different religious beliefs, which also includes religious conversions. The issue at hand holds significant importance in terms of how it relates to an individual's faith and belief system. Even though marital issues are frequently concerned with the laws—Islamic and constitutional, it is inextricably linked with the study of *tafsīr* (interpretation) of Al-Qur'ān. *Tafsīr* provides valuable insights into comprehending the legal principles outlined in Al-Qur'ān and effectively addresses the contemporary socio-religious challenges faced in life. HAMKA's *Tafsīr al-Azhar* frequently addresses social problems while relating them to Quranic verses. His discourse on the subject matter was in the hope of enhancing awareness and insights among Muslims.

The Relevance of HAMKA's Interpretation on Interfaith Marriage

The terms interfaith and interreligious can be, and have been used interchangeably, as they are commonly viewed as synonymous. However, a study found that the terms are polysemic in nature²⁰. Interfaith refers to the religions that hold onto common faith traditions, while interreligious is defined as religions based on the diversity of faith traditions²¹. In this sense, the former is the concern of this discussion. The rulings on interfaith marriage have been mentioned in Al-Qur'ān and are subject to different interpretations by scholars. Unanimously, the Islamic jurisprudence of any school agreed on the prohibition of interfaith marriage without conversion. Regarding the term usage of

¹⁹ Nehaluddin Ahmad, Ahmad Masum, and Abdul Muhaimin, "Freedom of Religion and Apostasy: The Malaysian Experience," *Human Rights Quarterly* 38, no. 3 (2016): 736–53.

²⁰ Christopher Evan Longhurst, "Interreligious Dialogue? Interfaith Relations? Or, Perhaps Some Other Term?," *Journal of Ecumenical Studies* 55, no. 1 (2020): 117, <https://doi.org/10.1353/ecu.2020.0001>.

²¹ Longhurst, 123–24.

either interfaith marriage or interreligious marriage, HAMKA is inclined to use interfaith marriage, which is reflected in his words:

“...perkahwinan campur kerana perlainan agama...”²²

This is evident in his interpretation, which revolves around the exception of interfaith marriage between a Muslim man and woman of *Ahl al-Kitāb*. In this sense, he defined *Ahl al-Kitāb* as the followers of Judaism and Christianity that adhered to the belief in the oneness of God, which the belief is shared with fellow Muslims as the same faith traditions—Abrahamic religions²³. Furthermore, given the shared characteristics of Malaysia and Indonesia in terms of their multi-religious societies, it is crucial to examine the viewpoints and stances of HAMKA on pertinent issues and then relevantize its fundamental comprehension within the Malaysian context. Therefore, the following will discuss HAMKA’s view on this issue as deliberated in his *Tafsīr al-Azhar*.

In his *tafsīr*, HAMKA, when discussing interfaith marriage, deliberates on the strength of *īmān* (faith) possessed by Muslims. He stresses on the status and level of faith for Muslim men to marry women of other religions, particularly the *Ahl al-Kitāb*, as crucial to the development of marriage institutions and children’s upbringing. Thus, HAMKA’s approach to interfaith marriage is evident in his interpretation of selected verses of *Sūrah al-Baqarah* and *Sūrah al-Māidah*, which served as a reminder and ruling for Muslims in terms of marriage.

Observing the socio-religious condition of Muslims in Indonesia post-independence, HAMKA perceives promiscuity between adherents of religions other than Islam as among the contributing factors of interfaith marriage. The plurality of religions within a locality become a contributing element for such mixed marriages. HAMKA’s deliberation of pertinent Qur’anic verses revolves around the implications that affect future generations, especially the problem of belief and infidelity.

²² “... mixed marriages due to religious differences...”Haji Abdul Malik Krim Amrullah HAMKA, *Tafsīr al-Azhar*, vol. 1 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2008), 200.

²³ Ahmad F. Yousif, *Studies in World Religions: An Introduction to Abrahamic Traditions* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013), 27–30.

Views on the Prohibition to Marry Polytheist Woman

HAMKA's discussion on interfaith marriage is derived from Qur'anic sources of law, interpretations of major schools of jurisprudence, and his personal experiences with interfaith couples²⁴ during his time. He thematized such marriage of the necessity of choosing the right life partner. This is explained in his interpretation of *Sūrah al-Baqarah*,

And do not marry polytheistic women until they believe. And a believing slave woman is better than a polytheist, even though she might please you. And do not marry polytheistic men [to your women] until they believe. And a believing slave is better than a polytheist, even though he might please you... (Al-Qur'ān, 2:221)

HAMKA explains that the verse serves as a reminder for Muslims concerning marriage. The criteria for a lawful partner recognized in Islam are outlined in the verse. Islam acknowledges the marriage between a Muslim and a faithful partner, despite their physical or material status. A believing slave is better than a beautiful woman or one with abundant wealth. The context of this verse revolves around the time and place that acknowledged the status of slaves²⁵.

HAMKA elaborates on the necessity of choosing the right life partner, emphasizing belief rather than beauty, progeny, or wealth²⁶. In this sense, he relates to the concept of *kafa'ah* which refers to compatibility between the prospective bride and groom. He stresses on the importance of both of them in having the same understanding, faith and religious practices²⁷. He argues that the verse indicates the priority for Muslim men to select faithful slaves among Muslim women over idolatrous ones as wives. This commandment is also imposed upon Muslim women to not marry idolatrous men, even though they come from a good lineage and are wealthy.

In terms of interfaith marriage, in his *Tafsīr al-Azhar*, HAMKA is of the opinion that these verses directly forbid marriage between Muslims

²⁴ HAMKA, *Tafsīr al-Azhar*, 2008, 1:200–201.

²⁵ HAMKA, 1:200.

²⁶ HAMKA, 1:198.

²⁷ In the words of HAMKA, "*pokok kafaah atau kufu yang penting ialah persamaan pendirian, persamaan kepercayaan dan anutan agama*". HAMKA, 1:199.

and those who commit partnerships with Allah, i.e. idol worshippers. He affirms his stand on the necessity for Muslims to marry fellow Muslims. He then argues logically on the need to maintain the same faith between couple to establish a harmonious marriage life. For him, the disparity in faiths within a marriage institution causes more harm and threatens the society's observance to the pure Islamic faith²⁸. He emphasizes the benefits gained out of the love that sprouts between a husband and his wife. In his words,

*"Apakah keuntungan dan bahagiannya cinta yang tiada berpengharapan? Bukankah cinta itu sudah satu keuntungan dan pengharapan?"*²⁹

... Those (polytheistic women and men) invite [you] to the Fire, but Allah invites to Paradise and to forgiveness, by His permission. And He makes clear His verses to the people that perhaps they may remember. (Al-Qur'ān, 2:221)

He observes that the later part of this verse confirms the religious commandment for marriage to be established based on the strong foundation of faith and *tauhid* (belief in the oneness of God). He asserts that a harmonious marriage is supposed to be built upon the similarity in religious principles in obeying God's commandments. The responsibilities and duties between husband and wife must be performed for the sake of expanding the ummah. Marriage is not merely for fulfilling the psychological and physical needs of humans³⁰. Without this basic principle, a harmonious marriage is impossible to achieve.

He further contextualizes the effects of interfaith marriage among local Indonesian Muslim, which he perceives as threatening their faith. HAMKA concludes with the negative implications that are evident among those who exercise interfaith marriage and have fallen into apostasy. This type of marriage affects children's upbringing³¹. Children will end up having unclear religious foundation and beliefs. HAMKA illustrates further with the example of an interfaith marriage between Pangeran Ali

²⁸ HAMKA, 1:200.

²⁹ "What are the benefits and joys of unrequited love? Is not love itself already a benefit and a source of hope?" Haji Abdul Malik Krim Amrullah HAMKA, *Di Bawah Lindungan Ka'bah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999).

³⁰ HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, 2008, 1:199–203.

³¹ HAMKA, 1:198–201.

Khan and the famous actress Rita Hayworth, which ended with divorce and a Catholic child³².

In the case of Malaysia, interfaith marriage does not merely contribute to apostasy but also affects children's faith. There is still an ongoing debate on child custody over divorced parents of interfaith marriages³³. According to Section 81 of the *Sharī'a* Law of 1986, by all means, the mother is the best option for the custody of her children even after the dissolution of the marriage³⁴. Hence, it is appropriate to say that HAMKA was deeply concerned with the problem of belief and infidelity caused by this kind of marriage. Inevitably, mothers play crucial roles in the upbringing of their children. The unilateral conversion of the children without permission from one of the parents has raised the issue of individual religious freedom³⁵.

It is vital to note that Malaysian law prohibits a Muslim to have interfaith marriage. In this sense, non-Muslim partners must revert to Islam before the marriage can be solemnized to be recognized according to the Islamic Family Law of 1984 under sections 10 and 25. This act is outlined in Article 3 of the Federal Constitution, which recognizes Islam as the religion of the Federation. Interfaith marriage, traditionally called mixed marriage, refers to a marital union between spouses who profess different religions³⁶. In the context of Malaysia, mixed marriage refers to

³² HAMKA, 1:200.

³³ Feng Emily, "In Malaysia, a Mom Is Contesting Her Kids' Conversion to Islam. It's a Landmark Case," *NPR News*, July 18, 2023, Morning Edition, <https://www.npr.org/2023/07/18/1183935523/malaysia-conversion-case-islam-identity-politics>.

³⁴ "Islamic Family Law (Federal Constitution) Act 1984," Pub. L. No. Act 303, § 81, Stat (1987), http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen2011/Eng_act_lib.nsf/b3ac9c218c8efdc4482568310022d8b3/6655521b3f1ba9d9482569810025f14d?OpenDocument.

³⁵ "2022 Report on International Religious Freedom: Malaysia," International Religious Freedom (Malaysia: US Department of State, 2022), 2, <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/malaysia/>.

³⁶ Khadijah Mohd Khambali @ Hambali, "Interfaith Marriage and Religious Conversion: A Case Study of Muslim Converts in Sabah," vol. 23 (International Conference on Behavioural, Cognitive and Psychological Sciences (BCPS 2011), Maldives, 2011), 2, https://www.researchgate.net/publication/253239476_INTERFAITH_MARRIAGE_AN

partners who are of different races and ethnicities but belong to the same faith. The Malaysian population is mainly made up of three major races, namely Malay, Chinese, and Indian. According to Article 160 of the Federal Constitution, Malay refers to a person who professes the religion of Islam, while majority Chinese are Buddhists and Christians. Most of the Indians are Hindus³⁷. Thus, taking the example of marriage between a Malay man and Chinese woman, it is considered interracial marriage instead of interfaith marriage in the case that the wife has to revert to Islam³⁸.

It is imperative to relate to HAMKA's interpretation of the clear prohibition of marriage between Muslims and polytheists—those who have committed partnership with Allah. For instance, within Malaysian societies, various cases have been reported on marriages between Muslims and Buddhists who reverted to Islam. Despite the racial and ethnic differences, such marriages are seen as beneficial in propagating Islam. However, there have been several applications from converted partners to revert to the previous religion after the failure of their marriages with Muslim spouses. Additionally, the faith and religious beliefs of the children are also at risk. As a result of such divorce, the parents who possess custody of the children undoubtedly influence their religious upbringing. Such circumstances are worrying in that the children risk being brought up not according to their Islamic background. Indirectly, HAMKA affirms the necessity and importance of Muslim men marrying Muslim women so that no one's faith risk being jeopardized.

View on the Exception of Taking Jewish and Christian Women as Wife

The aforementioned verse prohibits marriage to anyone other than a Muslim. However, this ruling was later exempted by the revelation of verse 5 of *Surah Al-Maidah*, which states:

This day [all] good foods have been made lawful, and the food of those who were given the Scripture is lawful for you and your food is lawful for them. And [lawful in marriage are] chaste women

D_RELIGIOUS_CONVERSIONA_CASE_STUDY_OF_MUSLIM_CONVERTS_IN_SABAH_MALAYSIA.

³⁷ "2022 Report on International Religious Freedom: Malaysia," 3.

³⁸ Mohd Khambali @ Hambali, "Interfaith Marriage and Religious Conversion: A Case Study of Muslim Converts in Sabah," 1-2.

HAMKA's Interpretation on Interfaith Marriage: Its Relevance in Malaysia **220**

from among the believers and chaste women from among those who were given the Scripture before you, when you have given them their due compensation, desiring chastity, not unlawful sexual intercourse or taking [secret] lovers. And whoever denies the faith - his work has become worthless, and he, in the Hereafter, will be among the losers. (Al-Qur'ān, 5:5)

This verse presents the lawful subject matters related to food and marriage authorized by Allah. HAMKA's interpretation of the verse takes into consideration religious tolerance in Indonesia, particularly with Christians. For him, the spirit of propagating openness and tolerance in Islam is implicitly mentioned in the verse, with certain conditions. The latter part of the verse outlined the conditions for Muslim men to marry women of different faiths.

In this sense, there is an exception for a Muslim man to marry a woman among *Ahl al-Kitāb*—Jews and Christians. The woman does not need to convert to Islam³⁹. Despite the exception, this is only applicable to Muslim men. With regard to those who are regarded as *Ahl al-Kitāb*, HAMKA explains that they profess essentially the same belief as Muslims, i.e., the belief in the Oneness of God⁴⁰ and does not further argue on the existence of *Ahl al-Kitāb* in contemporary times. He expounds on the condition of establishing interfaith marriage—a strong foundation of belief. The Muslim man is required to have a firm religious belief in *tauhid* insofar as he is not easily swayed by the influence of his wife's faith. In the words of HAMKA,

*"...tidak ditakuti bahawa dia akan goyah dari agamanya kerana berlainan agama dengan isterinya"*⁴¹.

In contrast, Muslim men with fragility in their faith are prohibited from performing such marriages for fear that they will sway in their faith, consequently leading to apostasy. HAMKA gives an analogy this kind of

³⁹ Haji Abdul Malik Krim Amrullah HAMKA, *Tafsīr al-Azhār*, vol. 6 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2008), 181.

⁴⁰ Essentially Muslims, Jews and Christians holds on the belief in the oneness of God. As Muslims and Jews believe in absolute monotheism where God is one and Christians believe in the qualified monotheism where God is one Being in three Persons. HAMKA, 6:199.

⁴¹ "... there is no fear that he will waver in his faith despite having a different religion from his wife", HAMKA, 6:181.

situation as “the fisherman pulled by the fish”. He relates to the socio-religious condition of Muslims during the Dutch colonial era, when many Muslim men were attracted to marry religious Christian women⁴². This resulted in the disruption of religion, which led to apostasy and infidelity. Such situations are used in the romantic literary work of an Indonesian independence warrior Abdul Moies, entitled *Salah Asuhan* (A Wrong Upbringing)⁴³.

To HAMKA, such an exception is given to Muslim men because of Islam’s tolerance. In this sense, permission is given only to those who possess a strong foundation in Islam. However, it is prohibited for those who have fragile faith to marry other religious adherents, which HAMKA presented as their weakness. In his words,

“...di antara mereka kerana goyah iman lalu lebih tertarik ke dalam agama isterinya, sehingga tinggal dan tanggallah imannya yang asal... bukan dia yang menarik isterinya, melainkan dia yang terseret keluar dari Islam”⁴⁴.

Therefore, in the matter of interfaith marriage, HAMKA strictly presents his stand based on the Quranic verses. His interpretation adheres to the undisputed agreement between the four major schools of Islamic jurisprudence, which unanimously prohibit interfaith marriage without conversion⁴⁵. However, HAMKA’s critical approach towards the exception to marrying Jewish or Christian women is made with the condition of strong foundation of and adherence to Islam insofar as apostasy could be avoided.

It is evident from *Tafsīr al-Azhar* that HAMKA expresses much concern with the implications of these marriages on the of faith of Muslims—the issue of apostasy—and the future of the children born out of mixed marriages. In the matter of Muslim women, in any situation, they are strictly prohibited from marrying men of other religions

⁴² HAMKA, 6:184.

⁴³ Abdoel Moeis, *Salah Asuhan*, 1st ed, Indonesian Cultural Heritage (Jakarta: Balai Pustaka, 1998).

⁴⁴ “...among them, due to wavering faith, some become more inclined towards their wife’s religion, eventually abandoning their original faith. It is not he who draws his wife into his faith, but rather he who is drawn away from Islam”., HAMKA, *Tafsīr al-Azhār*, 6:182.

⁴⁵ HAMKA, 6:183.

regardless on whether the suitors are adherents of Judaism, Christianity, or other religions. Through the *tafsīr*, HAMKA presents equal footing on the prohibition of Muslim women from marrying other than Muslims as declared by classical and contemporary Islamic jurists. For him, the reason behind this prohibition is simply because of the nature of women, who often follow the leadership of men⁴⁶. It is important to realise the position of a non-Muslim husband as the head of the family and generally dominant compared to the wife. It is feared that the Muslim wife will be influenced by the faith and lifestyle of her husband, or preventing her from performing her Islamic religious duties and obligations, and in the worst-case scenario, leading her towards apostasy⁴⁷.

In preserving one's beliefs and faith, HAMKA indirectly encourages Muslim men to marry fellow women of Islam. He upholds the importance of the preservation of religion as a priority in *maqāṣid al-sharī'a* (Objectives of Islamic law). Consequently, he affirms the potentially negative influence of interreligious marriages between men and women, which often contributes to apostasy⁴⁸.

Regarding the present context of Malaysia, its citizens are governed by two primary laws when it comes to family matters. First, the Civil Marriage Law of 1976 does not apply to Muslims. Hence, there is no means to legalize interfaith marriage under civil law. Second, the Islamic Family Law of 1984, known as the *sharī'a* law, specifically applies to Muslims in all aspects of life. Marriages performed by Muslims have to be registered under Islamic Religious Departments⁴⁹. According to the *sharī'a* law, a Muslim woman is strictly prohibited from taking a man of another religion as a husband, whether he is of *Ahl al-Kitāb* or any other religions with or without scriptures⁵⁰. Nevertheless, the *sharī'a* law

⁴⁶ HAMKA, 6: 183-4.

⁴⁷ Mohd Zahidul Islam, "Interfaith Marriage in Islam and Present Situation," 40.

⁴⁸ HAMKA, *Tafsīr al-Azhar*, 2008, 1:201.

⁴⁹ "Islamic Family Law (Federal Constitution) Act 1984," Pub. L. No. Act 303, § 25, Stat (1987),

http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen2011/Eng_act_lib.nsf/b3ac9c218c8efdc4482568310022d8b3/16703758f1a7d213482569810025f115?OpenDocument.

⁵⁰ "Islamic Family Law (Federal Constitution) Act 1984," Pub. L. No. Act 303, § 10, Stat (1987),

http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen2011/Eng_act_lib.nsf

under Section 10 allows Muslim men to marry women of *kitabiyah* (Jewish and Christian women). In this sense, this law is in accordance with the rulings interpreted by the classical Islamic jurists from the four major schools of jurisprudence, with which HAMKA also agrees.

However, the issue of apostasy as the result of interfaith marriage in Malaysia needs further explanation so that it is not against the country's propagation of tolerance and freedom. Hence, HAMKA's explanation of interfaith marriage is somewhat relevant looking into the Malaysian Islamic Family Law. Based on Section 10(1), the law states that Muslim men have permission to marry a *kitabiyah* (People of the Book) Conversely, HAMKA highlights on conditions which will lead to the fulfilment of the requirement of marriage, i.e., strong foundations of Islam, and the woman must hold on to her belief in the Oneness of God and the prophet hood of Muhammad P.B.U.H. Meanwhile, Section 10(2) denotes the prohibition on any Muslim woman marrying a man of another religion. Likewise, HAMKA elaborates on the general perspective of husband's dominant position over his wife in a marriage institution as the head of the family. Thus, Malaysia generally prohibits interfaith marriages in line with the rulings of classical jurists, which needs further clarification on the prohibition. This is so, to avoid disrespecting religious freedom granted to its citizens, which has become the centre of discussions on interfaith marriages.

It is inferred from *Tafsir al-Azhar*, that HAMKA would perceive such interfaith marriage as honourable and for the sake of Islam if the required conditions could be fulfilled by the Muslim man. Furthermore, the problem of apostasy could ultimately be avoided and prevented from its root. However, looking into the context of Malaysia today, neither Jews nor Christians are seen to portray strong adherence to their religious beliefs. As has been noted, the apostasy cases among Muslims as a result of interfaith marriage in Malaysia are undoubtedly alarming. Not only individuals' faith is at stake, the future of children in their upbringing is also threatened.

Conclusion

The paper has discussed the relevance of HAMKA's interpretation and commentaries on the issue of apostasy as the result of interfaith marriage, which has been derived from his magnum opus, *Tafsir al-Azhar*. In the process of writing this *tafsir*, the socio-religious condition of Muslims in Indonesia, particularly in the post-independence period, greatly influenced him. His diverse works are still relevant to the current context, as these provide guidelines and solutions to the social problems of Malay Muslims. Its relevance in the current context of Malaysia which concern on the enhancement of faith and understanding of Islamic rulings on interfaith marriages. Such actions are needed so that Muslims in Malaysia could comprehend the negative implications of interfaith marriages such as apostasy and unclear religious belief of the children.

Given the alarming situation of apostasy resulting from interreligious marriages in Malaysia, it is perceived that HAMKA and the society at his time faced similar challenges. He was troubled with the negative implications of interfaith marriages. HAMKA acknowledged the inevitability of interaction among adherents of diverse religions within a multireligious society, identifying it as the primary factor in such marriages. Nonetheless, he pointed out on the need to be vigilance regarding promiscuity between individuals of different religious background. HAMKA's stand that encouraged Muslim men to only marry fellow Muslim women is well understood. He did not directly oppose interfaith marriages with Jewish and Christian women if Muslim men observed strong adherence to the Islamic faith and practices, and married for the sake of propagating Islam. In contrast, he strictly prohibited interfaith marriages in the case that Muslim men did not faithfully observe Islamic principles in life. Such conditions would risk resulting in apostasy.

In Malaysia, there have been quite a number of Muslims who reverted into Islam for marriages and then went back to their old religion as a result of the failure in the marriage. It is observed that apostasy commonly occurs among non-Muslim partners who had converted to Islam for the marriage, and later on went through divorce after several years of marriage. There are also cases in which Muslim women renounced their religion and embrace other religions adhered to by their partner for the sake of marriage. Currently, there is a case involving a

Malaysian woman who has reverted to Islam with the intention to marry a Muslim fiancé but later return to Christianity after the failure of engagement. Hence, the issue of apostasy in Malaysia is closely related to the problem of faith and belief as described by HAMKA. Undoubtedly, this issue touches on the problem of religious freedom and tolerance in Malaysia. Such an issue can be solved by taking into consideration HAMKA's advice to either marry only fellow Muslims or enhance one's faith for the sake of Islamic propagation (*da'wah*).

In a nutshell, it is appropriate to say that HAMKA's interpretation of the verses is relevant in the context of multireligious societies, like Malaysia. Though he admits the importance of religious tolerance and unity, he advises his reader to always consolidate Islamic belief and practices in oneself and in life. Muslims who live among adherents of other religions are supposed to equip themselves with strong foundation of faith, clear understanding and unfailing practice of Islam. Modernization and globalization further accelerate the interactions between diverse religious followers. With strong faith, Muslims should be able to govern themselves in accordance with Islamic principles, to not easily be influenced by invitations to proselytize to other religions. In a way, interfaith marriages are good in propagating the authentic teachings and practices of Islam. However, the sacred union between man and woman risks tarnishing by the inability to uphold a faithful Islamic life. It is to be noted as well, that the criterion of *Ahl al-Kitāb* as put forward by HAMKA – belief in the original teaching of Jesus and Moses, i.e., *tauḥīd* – is less likely to be present in the lives of most Jews and Christians today. Thus, looking into the Malaysian present context, the prohibition of interfaith marriage is relevant as it contributes to the increase of apostasy rate among Muslims.

BIBLIOGRAPHY

“2022 Report on International Religious Freedom: Malaysia.” International Religious Freedom. Malaysia: US Department of State, 2022. <https://www.state.gov/reports/2022-report-on-international-religious-freedom/malaysia/>.

HAMKA's Interpretation on Interfaith Marriage: Its Relevance in 226

Malaysia

Ahmad, Nehaluddin, Ahmad Masum, and Abdul Muhaimin. "Freedom of Religion and Apostasy: The Malaysian Experience." *Human Rights Quarterly* 38, no. 3 (2016): 736–53.

Al-Faruqi, Isma'il R. "Meta-Religion: Towards A Critical World Theology." *American Journal of Islamic Social Sciences* 3, no. 1 (1986): 13–57.

BBC News. "Malaysian Woman Can Leave Islam." May 8, 2008, sec. Asia-Pacific. <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/7389874.stm>.

Block, David, ed. *Globalization and Language Teaching*. Repr. London: Routledge, 2005.

Dayak Daily. "High Court Denies Muslim Convert's Application to Revert to Buddhism." October 19, 2017, sec. Local. <https://dayakdaily.com/high-court-denies-muslim-converts-application-to-revert-to-buddhism/>.

Emily, Feng. "In Malaysia, a Mom Is Contesting Her Kids' Conversion to Islam. It's a Landmark Case." *NPR News*, July 18, 2023, Morning Edition. <https://www.npr.org/2023/07/18/1183935523/malaysia-conversion-case-islam-identity-politics>.

"Gold, God, and Glory." In *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. Encyclopedia.com, August 22, 2023. <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/applied-and-social-sciences-magazines/gold-god-and-glory>.

HAMKA, Haji Abdul Malik Krim Amrullah. *Di Bawah Lindungan Ka'bah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1999.

———. *Tafsir al-Azhar*. 30 vols. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2008.

Islamic Family Law (Federal Constitution) Act 1984, Pub. L. No. Act 303, Stat (1987). http://www2.esyariah.gov.my/esyariah/mal/portalv1/enakmen2011/Eng_act_lib.nsf/b3ac9c218c8efdc4482568310022d8b3/16703758f1a7d213482569810025f115?OpenDocument.

Kamarudin, Nur Ain Nazurah, and Mashitah Sulaiman. "The Advent of Islam and Its Influence on the Malays' Thoughts, Culture and Educational Tradition in Malaysia," 474–86. USIM, Malaysia: USIM, 2022. <https://oarep.usim.edu.my/jspui/handle/123456789/18447>.

Loheswar, R. "High Court Rejects Woman's Bid for Judicial Review to Leave Islam and Return to Christianity." *Malay Mail*, September 21, 2023, sec. Malaysia. <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2023/09/21/high-court-rejects-womans-bid-for-judicial-review-to-leave-islam-and-return-to-christianity/92081>.

———. "Woman Who Embraced Islam for Boyfriend Now Seeking Return to Christianity." *Malay Mail*, July 26, 2023. <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2023/07/26/woman-who-embraced-islam-for-boyfriend-now-seeking-return-to-christianity-to-know-if-high-court-will-hear-her-case-on-sept-21/81815>.

Longhurst, Christopher Evan. "Interreligious Dialogue? Interfaith Relations? Or, Perhaps Some Other Term?" *Journal of Ecumenical Studies* 55, no. 1 (2020): 117–24. <https://doi.org/10.1353/ecu.2020.0001>.

Moeis, Abdoel. *Salah Asuhan*. 1st ed. Indonesian Cultural Heritage. Jakarta: Balai Pustaka, 1998.

Mohd Khambali @ Hambali, Khadijah. "Interfaith Marriage and Religious Conversion: A Case Study of Muslim Converts in Sabah," Vol. 23. Maldives, 2011. https://www.researchgate.net/publication/253239476_INTERFAITH_MARRIAGE_AND_RELIGIOUS_CONVERSION_A_CASE_STUDY_OF_MUSLIM_CONVERTS_IN_SABAH_MALAYSIA.

Mohd Zahidul Islam. "Interfaith Marriage in Islam and Present Situation." *Global Journal of Politics and Law Research* 2, no. 1 (March 2014): 36–47.

Morgan, Santhira, and Jasni Sulong. "Malay Apostates in Malaysia: A Study on Reasons," 649–58, 2020. <https://doi.org/10.15405/epsbs.2020.10.02.59>.

Nik Wajis, Nik Rahim. "Revisiting Law of Apostasy in Islamic Law." *Malaysian Journal of Syariah and Law* 6, no. 2 (November 29, 2018): 25–39. <https://doi.org/10.33102/mjssl.vol6no2.141>.

Othman, Muhamad Zahir. "Apostasy Factors Among Malaysian Students Abroad: A Case Study." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 12, no. 12 (December 18, 2022): Pages 2645–2656. <https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v12-i12/16057>.

Shahiran, Muhammad. "The Evidence of the Dissemination of Islam in the Malay Lands before the 15th Century," 2022. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.34597.78562>.

Sheikh AbdulRahman Khan. "Is It Allowed to Marry a Christian Woman? (Shafi'i)." Org. Seekers Guidance, October 19, 2016. <https://seekersguidance.org/answers/shafii-fiqh/allowed-marry-christian-woman-shafii/>.

Star Media Group. "Perkahwinan Berlainan Agama Boleh Diambil Tindakan - JAKIM." September 27, 2013. [mstar.com.my/lokal/semasa/2013/09/27/perkahwinan-berlainan-agama-boleh-diambil-tindakan--jakim#:~:text=KUALA%20LUMPUR%3A%20Perkahwinan%20berlainan%20agama,\(Jakim\)%20Datuk%20Othman%20Mustapha](http://mstar.com.my/lokal/semasa/2013/09/27/perkahwinan-berlainan-agama-boleh-diambil-tindakan--jakim#:~:text=KUALA%20LUMPUR%3A%20Perkahwinan%20berlainan%20agama,(Jakim)%20Datuk%20Othman%20Mustapha).

The Becket Fund For Religious Liberty. *Lina Joy v. Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan*. (High Court of Malaysia January 1, 2007).

Varagur, Krithika. "In Indonesia, Interfaith Marriage Is Legal - But With Many Obstacles." *Voice of America (VOA)*, May 3, 2018, sec. East Asia. <https://www.voanews.com/a/in-indonesia-interfaith-marriage-is-legal---but-with-many-obstacles-/4373874.html>.

Yousif, Ahmad F. *Studies in World Religions: An Introduction to Abrahamic Traditions*. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013.

Non-Western Modernization: Modernization Experience in Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 - 2003)

**Pemodenan Bukan Barat: Pengalaman Pemodenan di Malaysia
Ketika Era Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981-2003)**

Alparslan Onbasi* and Esra Polat Onbasi**

Abstract

The concept of non-Western modernization is an alternative modernization model in which non-Western societies blend their own culture and values with the science and technology of the West. It is a local, alternative, and plural reading of modernity. Tradition has an important place in this reading. According to non-Western modernization theory, societies can modernize to the extent that tradition is accepted, not to the extent that it is rejected. In this study, the non-Western modernization policies of Mahathir bin Mohamad, the fourth prime minister of Malaysia, called the “Bapa Permodenan Malaysia” (father of Malaysian modernization), are explained. He served as Malaysia's democratically elected prime minister for 22 years from 1981 to 2003 and later from 2018 to 2020 for a cumulative total of 24 years, making him the country's longest-serving prime minister. He made Malaysia a modern country by synthesizing Islamic and Asian values with modernization policies. In this context, his modernization policies will be examined and how successful they were will be shown.

Keywords: Non-Western Modernization, Malaysia, Mahathir bin Mohamad, Islam, Asian Values.

* PhD Student, Department of International Institute of Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia.

** PhD Student, Department of History and Civilization, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia.

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

230

Abstrak

Konsep pemodenan bukan Barat adalah model pemodenan alternatif di mana masyarakat bukan Barat menggabungkan budaya dan nilai mereka sendiri dengan sains dan teknologi Barat. Ia adalah bacaan kemodenan tempatan, alternatif dan jamak. Tradisi mempunyai tempat yang penting dalam bacaan ini. Menurut teori pemodenan bukan Barat, masyarakat boleh memodenkan setakat tradisi diterima, bukan setakat ditolak. Dalam kajian ini, dasar pemodenan bukan Barat Mahathir bin Mohamad, perdana menteri Malaysia keempat, yang dipanggil “Bapa Permodenan Malaysia” dijelaskan. Beliau berkhidmat sebagai perdana menteri Malaysia yang dipilih secara demokrasi selama 22 tahun dari 1981 hingga 2003 dan kemudian dari 2018 hingga 2020 untuk jumlah kumulatif 24 tahun, menjadikannya perdana menteri paling lama berkhidmat di negara ini. Beliau menjadikan Malaysia sebuah negara moden dengan mensintesis nilai Islam dan Asia dengan dasar pemodenan. Dalam konteks ini, dasar pemodenannya akan diteliti dan sejauh mana kejayaannya akan ditunjukkan.

Kata Kunci: Pemodenan Bukan Barat, Malaysia, Mahathir bin Mohamad, Islam, Nilai Asia.

Introduction

Modernization primarily involves enhancing the economic and political capacities of a society: it boosts economic capabilities through industrialization and enhances political capacities through bureaucratization and it is the process of the restructuring of society considering new discoveries and innovations. The shift from preindustrial to industrial society is marked by the "widespread rationalization across all aspects of society," leading to a transition from traditional, often religious values to rational-legal values in economic, political, and social domains. Traditional characters of a culture's political and economic institutions with modernization are reshaped.¹

¹ Ronald Inglehart, *Modernization and Post-modernization: Cultural, Economic and Political Change In 43 Societies*, (New Jersey: Princeton University Press, 1997), 5; Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, (New York: Simon and Schuster, 1996) 84; Ahmad N. Amir & Abdi O. Shuriye & Ahmad F.

Modernization results from social, economic, and political changes that occurred in Western Europe and North America from the seventeenth to the nineteenth centuries. These changes later spread to other European countries, South America, Asia, and Africa.² Modernization, according to Alain Touraine, characterizes “modernity in action”.³ According to Marshall Berman, modernization refers to the processes in which human beings live in a constant state of becoming, a mode of vital experience.⁴ Modernization theory is based on the idea of human progress, which emerged in the Enlightenment era with the belief that technological progress would give humanity increasing control over nature.⁵ Until the seventeenth century, it was used as a term expressing the developments in secularism and rational thought and getting rid of the superstitious belief system.⁶ However, this concept became a concept reaching the same level with Western countries after the seventeenth century, especially meant reaching the technological and scientific level of the West.⁷

From a different perspective, modernization is a multifaceted process. To extend, at the intellectual level, it is the tremendous increase in man's knowledge of his environment and the reflection of this increased knowledge in literacy, mass media, and education. Demographically, it is the rapid growth of the urban population versus the rural population. Economically, it is the increase in the welfare level of the society and the decrease in economic inequalities.⁸ In economic terms, it refers to industrialization, urbanization, and technological transformation in agriculture. From a social perspective, it is the dissolution of traditional social ties and the coming to the fore of individuality. From a political perspective, it is the rationalization of

Ismail, “Muhammad Abduh Contributions to Modernity”, *Asian Journal of Management Science and Education*, 1, no.1 (2012): 64.

² Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, 11.

³ Alain Touraine, *Critique of Modernity*, (New York: Wiley-Blackwell, 1995), 44.

⁴ Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, (Canada: Penguin Books, 2002), 23.

⁵ Ronald Inglehart & Christian Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 16.

⁶ Myron Weiner, *Modernization the dynamics of Growth*, (London: Basic Books, 1966), 5.

⁷ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, (New York: Free Press, 1958), 438.

⁸ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, (London: Yale University Press, 1968), 33-34 ; Daniel Lerner, 49.

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

232

bureaucracy and authority. Culturally, it is the dominance of scientific knowledge and the increase in secularization.⁹As can be seen, modernization is a concept related to the increase of industrialization, urbanization, education, and welfare in a society.¹⁰

On the other hand, the issue of which direction of modernization should proceed is controversial. According to some classical modernization theorists such as Emile Durkheim, Max Weber, Daniel Lerner, Georg Simmel, and Auguste Comte, all societies make a gradual transition from traditional to modern to modernization and similarly experience this process. It is assumed that this transition is completed by the adoption of Western institutions, values, and behaviours. In this context since the modernization model developed in the West is a historical reality and example, non-Western societies will also go through the same process as the West and become copies of Western societies.¹¹ From the point of this understanding, the West is perceived as inherently endowed with unique virtues and superior to the East.¹² In addition, August Comte systematized this with his famous law of three states as follows. During the archaic tribal period, societies were guided by mythologies and legends; Then, in the traditional period, we move to the stage guided by metaphysical rationalism; Finally, positivism/secularism dominates in the modern period. This progress is a necessary process for every society, like the immutable laws of matter. Accordingly, for non-Western societies to reach the Western level of development, they need to put their modernization processes into the same pattern as in Europe.¹³ However, it can be said that human beings cannot operate in every field simultaneously and in the same way. For this reason, no civilization can develop in the same way as others.¹⁴ Every culture has different historical processes, so not every society's

⁹ Barbara Ingham, "The Meaning of Development: Interactions Between "new" and "old" Ideas", *World Development*, 21, no.11 (1993):1806.

¹⁰ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*,84.

¹¹ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society, Modernizing the Middle East*, (New York: Free Press, 1964),136.

¹² Eric Wolf, *Europe and the People without History*, (California: University of California Press, 1997), 1-2.

¹³ Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, translated from French by John Harriet Martineau, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009),157-159-160-171-178.

¹⁴ René Guénon, *East and West*, translated from French, by Martin Lings, (New York: Sophia Perennis, 2001), 12.

experience of modernization can be the same. Therefore, the only way to modernize is not to go through the same processes as the West.¹⁵ Thus, it becomes clear that there is no single modernization process that every society should follow. The experience of modernization is special, and every society must modernize in its own way.¹⁶ As a result of this critical approach, the non-Western modernization theory emerged, which enables non-Western societies to realize their modernization experiences with their own traditional dynamics.¹⁷

Non-Western Modernization

Modernization theory, which is dominant in American sociology, dates to World War II. It emerged in the 1950s and 1960s depending on the restructuring and interpretation of the world after World War II. Modernization theory assumes that underdeveloped societies will reach a Western-type level of development by imitating and following developed societies. Additionally, this theory conceptualized development as a gradual transition from tradition to modernity. This transition will be achieved at the economic level by the introduction of the market and foreign investments, at the social level by the adoption of appropriate Western institutions, values, and behaviors, and at the political level by the implementation of parliamentary democracy.¹⁸ The theory was shaped within the framework of the views of Talcott Parsons, one of the most important thinkers of American sociology of the period. He put forward an evolution scheme based on the modern America of the period and saw Western values as the basic dynamics of the modernization of societies. According to him, what societies that want to modernize should do is follow the path opened by America, the representative of universal and modern values, by benefiting from the knowledge it offers.¹⁹

¹⁵ Dominic Sachsenmaier, Jens Riedel, and Shmuel N. Eisenstadt, *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese, and Other Interpretations*, (Boston: Brill, 2002), 27.

¹⁶ Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1-2.

¹⁷ Peter Wagner, *Modernity as Experience and Interpretation*, (United Kingdom: Polity Press 2008), 9-10.

¹⁸ Gordon Marshall, *Dictionary of Sociology*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), 155.

¹⁹ Talcott Parsons, *The Social System*, (London: Routledge, 1991), 29; David Harrison, *The Sociology of Modernization and Development*, (London: Routledge Press, 1988), 39.

234

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

It is useful to look at the ideas of leading thinkers of the theory such as Marion J. Levy, Neil J. Smelser and Daniel Lerner. Among these thinkers, Levy and Smelser are students of Parsons. Levy divided societies into two as traditional and modern and explained the difference between modern society and non-modern society as follows. In non-modern societies, specialization and interdependence in organizations are low. There is little interest in market and money affairs. The relationship type is traditional and family values are at the forefront. It is possible to provide mutual goods and services between rural and urban areas. In modern societies, specialization and interdependence in the organization are high. The relationship between the market and money is strong. There is weakness in the family structure and bureaucracy and institutionalization have developed.²⁰ Another theorist, Smelser, emphasizes that for societies to modernize, profound changes must occur within them. These changes entail: Political realm: Transitioning from simple tribal or village authority to systems comprising elections, political parties, representation, and bureaucratic officials. Educational domain: Decreasing the number of illiterate individuals. Religious sphere: Preferring secular belief systems over tradition and religions. Family sphere: Decreasing the prevalence of extensive kinship units and the weakening of hierarchical systems determined by birth, alongside geographical and societal mobility.²¹

The theory advocates Daniel Lerner particularly emphasizes the positivist and rational aspects of the process of modernization. According to him, the secular societal changes that facilitated the modernization of the Western world serve as an example for non-modernized societies. Therefore, in the process of modernization, non-Western societies must undergo the same process as the West and become replicas of Western societies. In other words, according to him, Western modernization is universal, and other societies, regardless of

²⁰ Marion J. Levy, *Social Patterns and Problems of Modernization in Readings on Social Change*, ed. Wilbert E. Moore & R. Cook, *Readings on Social Change*, (New Jersey: Prentice Hall, 1967), 196-201.

²¹ Richard P. Appelbaum, *Theories of Social Change*, (Boston: Houghton Mifflin, 1981), 33-34; Peter Preston, *Development Theory: An Introduction to the Analysis of Complex Change*, (Oxford: Blackwell, 2002), 175.

their race, color, language, or religion, can only modernize by passing through the stages experienced by the West.²²

As seen, according to modernization theorists, underdeveloped or developing societies are considered traditional societies, and the modernization of these societies is only possible through abandoning traditional values and adopting Western societies as a model. However, these claims of modernization theorists are not substantiated and have been criticized by many thinkers. As a counterargument to these claims, the theory of non-Western modernity has emerged. Non-Western modernization theory is a theory that non-Western societies produce their modernization experiences by building on their own social dynamics.²³ Non-Western modernization aims to offer an alternative modernization theory to Western classical modernization. This modernization theory is the alternative version of modernization. In this version, tradition has an important place, and modernization and tradition do not have to reject each other. For example, Daniel Brown argues that modernity and tradition do not necessarily have to reject each other, and that new values can be formed by mixing the two.²⁴ Likewise, according to Reinhard Bendix, traditional elements can continue their existence within modern social structures.²⁵ American sociologist Robert Neelly Bellah argues that in the process of modernization, there is no need to completely eliminate traditional elements from culture. According to him, it is even possible to benefit from these cultural elements.²⁶ Moreover, Joseph R. Gusfield argues that traditional and modern forms are not always in conflict. He asserts that tradition and modernity are not mutually exclusive systems, so processes of modernization do not necessarily weaken traditions.²⁷ Another thinker who opposes the idea that the modernization of non-Western societies is possible only by abandoning

²² Daniel Lerner, 43-47.

²³ Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 161-162 ; Peter Wagner, *Modernity as Experience and Interpretation*, 12-13.

²⁴ Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3.

²⁵ David Harrison, 44.

²⁶ Robert N. Bellah, "Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan", *American Journal of Sociology*, 64, no.1 (1958):1-5.

²⁷ Joseph R. Gusfield, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", *American Journal of Sociology*, 72, no. 4 (1967): 355.

236

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

traditional values and taking Western societies as a model is Barrington Moore. He rejects the view that modernizing societies go through essentially the same process and talks about the existence of different alternatives instead of a single Western model for the development of non-Western societies. According to him, it is a historical mistake to claim that the change that occurs in one society will also occur in another society. Each country experiences its own realities within historical conditions, therefore each country will achieve development with its own position and institutions.²⁸ Cyril Edwin Black also, claims that the modernization of societies is not like each other and that they produce different modernization results according to the cultural structures of the societies.²⁹ American political scientist Samuel P. Huntington also claims that non-Western societies can modernize with their own dynamics without abandoning their own culture and without completely adopting Western values, institutions, and practices. Thus, we understand that if non-Western societies are to modernize, they can do this by their own methods, not by accepting Western values. Some countries have tried this method and succeeded. For example, Malaysia³⁰, a Southeast Asian country, is a modern economically developed country without accepting Western cultural values.³¹

Mahathir's Modernization Policies

Malaysia, which gained independence in 1957 after being under colonial rule for many years, felt the need to produce a modernization

²⁸ David Harrison, 49-50.

²⁹ Cyril Edwin Black, *Dynamics of Modernization*, (New York: Harper,1966),47-48.

³⁰ The idea that as modern institutions become functional in non-Western societies, society, and individuals will inevitably become secularized, as is generally argued by modernization theorists, is not true of all non-Western societies. In the case of Malaysia, the functionalization of modern institutions has not led to the secularization of society and individuals. On the contrary, Malaysia has preserved its culture despite successfully implementing democracy, a Western value in its administrative sense. According to Mahathir, accepting certain aspects of a foreign culture does not separate Malays from their own culture. For example, just because Malays wear jackets, speak English, and practice democracy instead of feudalism does not mean they are non-European. See, Hng Hung Young, *CEO MALAYSIA Strategy in Nation-Building*, (Malaysia: Pelanduk Publications,1998), 95.

³¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 96- 115-182-195.

tour outside of Western modernity to rebuild the country.³² During this period, Islam was seen as the best option to distinguish Malaysian modernization from Western modernization; because Islam had a strong influence on the formation of the Malay worldview and culture and as a means of resisting modern colonial oppression, especially in the intellectual and political sphere.³³

Malaysia's modernization process started with the "New Economic Policy" initiated in the early 1970s to create its own style. With this policy, industrial development and social restoration strategies were created under the state's leadership. However, the real breakthrough in Malaysia's modernization began during the reign of Malaysia's fourth prime minister, Tun Dr. Mahathir bin Mohamad.³⁴ He is known as the father of Malaysian modernization because of his success in modernizing Malaysia in his own way.³⁵ He wanted Malaysia to modernize as quickly as possible.³⁶ Thus, he introduced two important policies to the public; the "Look East Policy" and the inculcation of "Islamic Values".³⁷ These policies he introduced were both contrary to Western values and aimed at increasing local economic growth.³⁸

³² Izzati Aziz, "Rethinking Modernity: The Construction of Modern Malaysian Society", *JOMEK Journal*, 16, (2021): 96.

³³ Alparslan Onbasi, (2021, March). The Effect of Islamic Tradition on Resist Colonial Mind-Set in Malaysia, Paper Presented at Seminar Contemporary Islam in the Malay World: Relationship between Malay Ethnicity and Islamic Religiosity Revisited, Organized by IIIT East and Southeast Asia Office Kuala Lumpur, 2-3.

³⁴ Teik, Khoo Boo, *Malaysian Politics and its Discontents*, (London; Zed Books, 2003), 24; Joel S. Kahn, "Anthropology and Modernity", *Current Anthropology*, 42, no. 5 (2001): 652-653.

³⁵ Khairul Azman Mohamad Suhaimya & Nurul Aimi Razalib & Lutfan Jaesc & Muhamad Helmy Sabtu, "Development of Nation State of Malaysia Based on Mahathir Mohamad's Leadership Model Framework", *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education*, 12, no.2 (2021): 736.

³⁶ Syed Husin Ali, *The Malays Their Problems and Future*, (Malaysia: The other press, 2008), 141.

³⁷ Abdul Rahman Abdul Aziz, "The State and Modernization Perspectives Development Planning", *Demokrasi*, 6, no.2 (2005): 6.

³⁸ S.Sigit, "Malaysia, and Mahathir in The Global Challenge", *Faculty of Social and Political Science of the University of Pelita Harapan*, 12, no. 23 (2020):43-44.

238

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

Look East Policy

Mahathir's Look East Policy aimed to transform the mindset of Malaysian society, encouraging them to achieve success like their East Asian neighbors, Japan, and South Korea. This policy was unveiled by Mahathir on 8 February 1982, during the 5th Joint Annual Conference of the Malaysia-Japan Economic Association (MAJECA) and Japan-Malaysia Economic Association (JAMECA) at the Hilton Hotel in Kuala Lumpur. Essentially, the policy proposed that the government conduct analysis and research to identify values, work ethic, and positive examples from Japan and Korea.³⁹ It specifically aimed to encourage Malaysians to learn Japanese business ethics, business management techniques, and technology. In addition, establishing investment and trade cooperation with Japan and South Korea was among the goals of this policy.⁴⁰ The main reason why Mahathir brought Malaysia closer to its East Asian neighbors with his Look East policy is that Western societies see their own values, political and economic systems as superior to other societies and try to impose their own systems on non-Western societies. For Mahathir, who opposes this understanding, "European values are European values; Asian values are universal values." As Asian and Muslim civilizations begin to emphasize the universal importance of their cultures, Westerners will begin to appreciate this connection and see the virtues of a pluralistic world.⁴¹

³⁹ Khadijah Md Khalid & Ayame Suzuki & Jason Loh Seong Wei, "Three decades of Malaysia-Japan Relations (1981-2011): Crossed interests and missed opportunities", *Journal of Asia Pacific Studies*, 4, no.1 (2015): 79-80; Faridah Binti Jaafar & Saiyid Radzuwan & Soijah Likin & Nazarudin Zainun, International Economic Relations under Mahathir's Period, *International Conference on Multidisciplinary Research*, January 2018, 343-345; Sivamurugan Pandian & Ahmad Fauzi Abdul Hamid & Paramjit Singh Jamir Singh & Saiyid Radzuwan Syed Sopi, " Look East Policy After 35 Years From Social Sciences Perspectives: A New Paradigm for Japan-Malaysia Relations 1982-2017", *Cogent Social Sciences*, 7, no.1 (2021): 2.

⁴⁰ R.S.Milne & Diane K.Mauzy, *Malaysian Politics Under Mahathir*, (London: Routledge, 2002), 55; Khadijah Md. Khalid, *Malaysia-Japan Relations: Explaining the Root Causes for the Pro-Japan Orientation of Malaysia in the Post-1981 Period*, (London: University London Press, 1999),309 ; Noureddine Rashid & Hüsamettin İnaç, "Malezya'nın Ekonomik Kalkınmasının Temel Parametreleri", *Holistic Economics*, 1, no.1, (2022): 43.

⁴¹ Mahathir Mohamad & Shintaro Ishihara, *The Voice of Asia: Two Leaders Discuss the Coming Century*, (Tokyo: Kodansha Press, 1995), 75; Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, 41.

Within the scope of the Look East Policy, an education agreement covering industrial and technical training was signed between Korea and Malaysia. The first group of 53 people was sent to Korea at the beginning of 1983 to receive training provided by Hyundai company. By 1993, the Malaysian Government sent approximately 294 trainees to Korea for short-term courses. Additionally, the Korean language was offered to Malaysian students as an elective course in higher education institutions such as the University of Malaya, National University of Malaysia and MARA University Institute. Students also had the opportunity to go to Korea for exchange programs or summer courses with the support of the Korea Foundation, the Korea Research Foundation, and some Korean companies.⁴² Additionally, under this policy, many Malaysian young people were sent to Japan for education through the Overseas Technical Scholarship Association program. In this context, a Japanese language education center was established at the University of Malaya to prepare Malaysian students for Japanese language courses.⁴³

Under the Look East Policy, some changes were planned to improve the organizational structure and employee behavior in the public sector. In this context, the Japanese-style time management system was taken as an example and the timecard (Punch Card System) was introduced in government offices, courthouses, and other public institutions to record the hours employees came to and went from work to make employees more disciplined and committed to their duties. This way, employees who did not come to work or arrived late could be identified and punished. In addition, morning meetings were encouraged in public institutions before starting work. More importantly, an open office system was planned to be implemented to reduce discrimination between civil servants and other employees.⁴⁴ Within the framework of these policies, the Japanese hygiene policy known as 5S was tried to be implemented. The meanings of 5S are as follows; *Seiri* (isolation):

⁴² Evaely Sabet Saribu Raja and In-Won Hwang, "The Second Wave of Malaysia's Look East Policy (LEP): Bringing New Continuity, Change, and Challenges," *East Asian Studies*, 36, no.1 (2017):173-208.

⁴³ Jomo Kwame Sundaram, *Japan and Malaysian Development: In the Shadow of the Rising Sun*, in *Japanese Cultural Images in Malaysia: Implications of the "Look East" Policy* by Wendy A. Simit, (London: Routledge, 1994), 336 ; Frank Kiong, *The Look East Policy: Its Impact in Promoting Japanese Management Techniques to Manufacturing Firms in Malaysia*, Unpublished PhD Thesis, University of Stirling United Kingdom, 2000, 193.

⁴⁴ Chamil Wariya. *Dasar Luar Era Mahathir*, (Petaling Jaya: Fajar Bakti, 1989): 72-73.

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

240

isolating or removing unnecessary items from the workplace. *Seiton* (arrange as required): to keep necessary items in an orderly manner and ready for use. *Seiso* (cleanliness): to clean machines and appliances so that they are free of dust. *Seiketsu* (hygiene maintenance): to maintain a constantly improving standard of maintenance and organization of the workplace. *Shitsuku* (training employees to follow the rules) to train employees to always follow the rules of organization and cleanliness.⁴⁵ Also, Mahathir implemented the Modified Budgeting System to improve the efficiency and effectiveness of public spending and ensure the proper allocation of resources. Additionally, he introduced Quality Control Circles to enhance employee performance and quality by encouraging improvements in work processes, as well as Total Quality Management to foster overall quality in operations. The main purpose of these administrative reforms was to ensure that Malaysia's public sector developed industrially and that the country had quality civil servants and workers.⁴⁶

Under the Look East policy, Mahathir, who followed modern technology in Japan, collaborated with Japanese companies in the automotive industry, such as Mitsubishi, Toyota, Honda, and Kawasaki, to help produce Malaysia's national car, popularly known as PROTON.⁴⁷ Since Malaysia was the first country in Southeast Asia to have a National Car, PROTON's presence became a symbol of Malaysia's progress at that time. Additionally, large quantities of PROTON were produced to be sold to neighboring countries. Also, to strengthen the country in terms of infrastructure, he built and implemented the project of public vehicles such as Mass Rapid Transit and Light Rail Transit and trains connecting many major cities in the Malay Peninsula.⁴⁸ He also initiated and

⁴⁵ Nor Azlina Endut & Rohaini Amin, "The Implementation of the Look East Policy and its Impact on the Community Development in Malaysia: An Analysis," *Akademika Isu Khas*, 9, no.1(2021):45; Mohd Norhasni Mohd Asaad& Rohaizah Saad& Rushami Zien Yusoff, "5s, Kaizen and Organization Performance: Examining the Relationship and Level of Implementation Using Rasch Model in Malaysian Automotive Company", *International Academic Research Journal of Business and Technology*,1 no.2 (2015): 215.

⁴⁶ Mashitah Mohd Udin& Rusdi Omar & Kamarul Azman Khamis & Kamarul Zaman Hj Yusoff, "Tun Dr Mahathir's Leadership Patterns and the Success Story of Malaysia", *Test Engineering and Management*, 82, (2020): 1290-129.

⁴⁷ Takakazu Ogawa,*40 Years of Look East Policy (1982-2022)*, (Tokyo: Japan Malaysia Association, 2022), 36.

⁴⁸ S.Sigit, 44.

completed Malaysia's mega projects such as the North-South Expressway and the Kuala Lumpur International Airport. As part of his projects to boost the communications industries, he established the Multimedia Super Corridor, a local version of Silicon Valley, south of Kuala Lumpur.⁴⁹ Mahathir also built the Petronas Twin Towers to support the country's economic growth, accelerate national development, and enhance global competitiveness.⁵⁰

As can be seen, Mahathir shifted Malaysia's policies from the West to the East with his Look East Policy, thus creating an alternative to the West, which sees its own values, and political and economic systems as superior to other societies.

Islamic Values

The most comprehensive and impactful Islam policy in Malaysian history is credited to the Mahathir Administration as the longest serving in post-colonial Malaysian history. Mahathir's main goal in Islam policy was to make Islam in Malaysia synonymous with economic progress and modernization.⁵¹

As is commonly stated, "being Malay is synonymous with being Muslim."⁵² In this context, in a study conducted at the University of Malaya in 2006, more than 70 percent of Malays define themselves as Muslim first, then as Malaysian, and then as Malay. Therefore, Islam has become the determining factor in Malay identity.⁵³ For Mahathir, who knew the importance of Islam for the Malay community, three things were necessary for Malaysia to attain advanced modern status: money, technology, and moral values. Moral values were critical in the fight

⁴⁹ Barry Wain, *Malaysian Maverick: Mahathir Mohamad in Turbulent Times*, (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 189.

⁵⁰ Choy Yee Keong, "Behind Malaysia's "Miracle": A Veblenian Perspective on Mahathir's Era of Economic Modernization", *Journal of Economic Issues*, 40, no.4 (2006): 865- 864.

⁵¹ Osman Bakar, "Identifying the Islam Policies of the Predecessors of the Najib Administration: Has He Abandoned Tradition", *ICR Journal*, 2, no.4 (2011): 725.

⁵² Kevin Tan & Tiong Min Yeo & Kiat Seng Lee, *Constitutional Law in Malaysia and Singapore*, (Singapore: Malayan Law Journal Pte, 1991), 686.

⁵³ Elmira Akhmetova, "Islam and Politics in Malaysia since 1957", *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 9, no.2 (2019): 8.

242

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

against Westernization.⁵⁴ Mahathir explains what it means to be an advanced modern nation:

we had to define what we meant by "developed country." Does the term refer simply to a per capita income of at least US\$16,000, or does it also imply stability and solid cultural values? All these factors have to be considered, but it is clear that wealth alone does not constitute development. No country is really developed, for instance, if it has money but no technology.... Nor is a country developed, in our sense of the word, if it has money and technology but lacks firm moral values. Many Western societies, for example, are morally decadent. There is diminishing respect for the institutions of the family and marriage, and some even permit same-gender marriages. To us, that is not development. You must maintain cultural and moral values. We do not want to be just a rich country.⁵⁵

As seen in the example above, the basic principle of the government under Mahathir was to modernize without sacrificing Islamic and moral values. Positioning Islam as a force of development, he encouraged the adoption of Islamic values in the modernization policies he created after becoming prime minister and drew attention to the cultural-intellectual power provided by Islam.⁵⁶ In this context, Mahathir implemented the “*Dasar Penerapan Nilai-nilai Islam dalam Pentadbiran*” (Islamic Values Inculcation Policy) to instill Islamic values in public administration. This policy aimed to integrate Islamic values such as excellence in all work (*al-itqan*), development (*al-tajdid*), and innovation (*al-ibda*) into society and improve the quality of work and productivity

⁵⁴ Christopher A. Furlow, “Malaysian Modernities: Cultural Politics and the Construction of Muslim Technoscientific Identities”, *Anthropological Quarterly*, 82, no. 1 (2009):203.

⁵⁵ Mahathir Mohamad & Shintaro Ishihara, 20; Majid Daneshgar & Peter Riddell & Andrew Rippin, *The Qur’ān and science in Malaysia*, *The Qur’an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*, in *Intersections of Qur’an and Science in Contemporary Malaysia* by Christopher A. Furlow, (London: Routledge, 2016), 244.

⁵⁶ Amy L. Freedman, “Political Viability, Contestation and Power: Islam and Politics in Indonesia and Malaysia”, *Politics and Religion*, 2, no.1 (2009): 106.

required for modernization.⁵⁷ In addition, this policy aimed to eliminate the biggest obstacles to Malaysia's development; bad elements such as communism, poverty, corruption, ignorance, etc., which always threaten the unity and solidarity efforts of the people. When evaluated objectively, these Islamic values that are planned to be implemented for Malaysia to achieve its advanced modern status are values that can be adopted and practiced by all Malaysians, whether Muslim or non-Muslim, and there is no single reason to deny that these values based on the Islamic religion are generally suitable for the development of Malaysian society.⁵⁸ Moreover, Islam has appealed to all of humanity since the day it emerged and has created a strong bond of brotherhood among the members of a multi-ethnic society, the like of which has never been seen or can be seen in any other religion.⁵⁹

Within the scope of the Islamic Values Inculcation Policy, eleven values that can be implemented by those working in public service have been adopted. These values are reliability, discipline, responsibility, cooperation, sincerity, morality, dedication, cleanliness, moderation, gratitude to God, and diligence.⁶⁰ To understand whether these common universal values, which can be accepted by all people, are successful, the government sent questionnaires to 974 participants working in administrative and legal bodies of government departments from January to May 1993. The general conclusion drawn from the participants, 801 of whom were Muslims and 173 were non-Muslims, is that both categories of participants think that the implementation of the

⁵⁷ Wan Liz Ozman Wan Omar, *Pengurusan Islam abad ke-21: Revolusi Pengurusan Untuk Keunggulan Sektor Awam dan Korporat*, (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1996), 1-15 ; Che Asniza Osman, "21st Century Malaysia Islamic Values in Management and The Challenges Ahead", *Gading Jilid*, 1, no. 8 (2003):176-177.

⁵⁸

https://www.pmo.gov.my/dokumenattached/Dasar/10DASAR_PENERAPAN_NILAI.pdf

⁵⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC,1993), 101.

⁶⁰ Mohd. Noor Bin Deris, "Dasar Penerapan Nilai Nilai Islam: Satu Penilaian Semasa", *Jurnal Syariah*, 5,no.1 (1999): 93; Mohd Roslan Mohd Nor& Ahmad Termizi Abdullah& Abdul Karim Ali & Mohamad Fauzi Zakaria, "Historical development of Islamic institutions: A case of the Malaysian Government", *African Journal of Business Management*, 6 no.8 (2012): 2767; Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, "Konsep Islam Hadhari dan Pelaksanaanya", Hadhari Islamic Discourse Working Paper, organized by the Malaysian Islamic Development Department, on May 19-20, 2004,4.

244

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

Islamic Values Inculcation Policy in the government administration is very important. In this regard, according to a research report published by *Institut Kefahaman Islam Malaysia*⁶¹ (Institute of Islamic Understanding Malaysia) among Muslim officers, these positive effects included a greater sense of sincerity in the performance of their duties, improved relationships with others, and greater cooperation with colleagues. For non-Muslim officers, the benefits were seen as increased responsibility in their duties, greater respect for their superiors, stronger connections with the public, better cooperation with peers, and a deeper appreciation for the rewards and opportunities provided.⁶²

Mahathir firmly believed that Islamic values are inherently universal and beneficial for all people, which led him to claim that the policy he implemented was successful. As the most significant evidence of this success, he pointed to the “peace and stability” the country experienced during his more than twenty years in power and noted that it had “developed and grown like never before.”⁶³

According to Mahathir, the “Islamization” of Malaysia will facilitate its modernization of Malaysia because Islam, when properly understood and practiced, offers a path to enlightenment, harmony, and peace. Therefore, the fundamental teachings and practices of Islam contribute to the success of the Malaysian nation. He explained his thoughts on this issue as follows:

If we are going to meet the challenges of the 21st Century, we should pause now and take stock. And having done that calmly and dispassionately we should then set out to plan for our future; not the next year, not the next decade, but the whole

⁶¹ The Institute of Islamic Understanding Malaysia (IKIM) was established on 18 February 1992 as a non-profit organization to spread and develop the true understanding of Islam, which is the basis and foundation of the development and progress of Islamic civilization and the world. IKIM was officially opened on 3 July 1992 by Tun Dr Mahathir Mohamad. See, <https://www.ikim.gov.my/wp-newest/wp-content/uploads/2017/12/Pelan-Strategik-Edisi-Kemaskini.pdf>

⁶² Mohd. Noor Bin Deris, 95 ; Abdul Monir Yaacob “Penerapan Nilai-Nilai Islam dalam Pentadbiran Kerajaan: Satu Penilaian”, Working Paper of the Seminar on Appreciation of Islamic Values in Administration at the National Level, Kuala Lumpur, 29-30 April 1994.

⁶³ Mahathir Mohamad, *A Doctor in the House: The Memoirs of Tun Dr Mahathir Mohamad*, (Malaysia: MPH Publishing, 2011), 479.

century and more for that is how long it will take to achieve any degree of success. First of all, we must go back to the true teachings of Islam, to the al-Quran and the Hadith. These teachings had converted the ignorant desert Arabs into brave and talented people who were able to build in less than 100 years a huge empire extending from Spain in the West to China in the East, to build the greatest civilization the world had ever seen. If Islam could do these for the jahiliah, the ignorant ones, there is no reason why it cannot do the same for us now. We are not as ignorant as those feuding Arab tribes.⁶⁴

According to Mahathir who emphasizes that the Islamic religion brings wisdom to societies and improves them, there should be a synthesis of Islam and modern methods of study and research. This synthesis will inspire both Muslims and non-Muslims. Muslim academics must master all modern disciplines and fully understand them. But this is only the first prerequisite. They must then integrate the new knowledge into the corpus of the Islamic heritage by reinterpreting and adapting it according to the worldview and values of Islam.⁶⁵ Accordingly, he aimed for Malaysian young people who were sent to Japan for education within the framework of modernization policies to study Japan and to harmonize Islam with modernity and development with the data obtained.⁶⁶ Again, within the framework of this policy, Mahathir opened the International Islamic University of Malaysia. He also gave importance to Islamic banking and Islamic insurance activities and expanded the powers of the Malaysian Islamic Development Department.⁶⁷ Additionally, internationally recognized

⁶⁴ Sven Schottmann, *Mahathir's Islam: Mahathir Mohamad on Religion and Modernity in Malaysia*, (United States: University Hawaii Press, 2018), 1- 53-132.

⁶⁵ Teik, Khoo Boo, *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), 169.

⁶⁶ Abdul Rahman Abdul Aziz, "The State and Modernization Perspectives Development Planning", *Demokrasi*, 6, no.2 (2005): 6; Manjurul Hossain Reza & Nilufar Yasmin, "Development of Malaysia under the Leadership of Mahathir Mohamad: Turned Malaysia into a Rich Country", *PEOPLE: International Journal of Social Sciences*, 1, no.5 (2019): 503; Fumitaka Furuoka, "Malaysia-Japan Relations under the Mahathir Administration: Case Studies of the "Look East" Policy and Japanese Investment in Malaysia", *Asian Survey*, 3, no.47 (2007): 513.

⁶⁷ Norshahril Satt, *Islam in Southeast Asia in Competing Discourses Among Malaysian Muftis: Still a Case of Arabization?* by Norshahril Satt, (Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2018), 41-42-43.

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

246

institutions such as the Islamic Economics Foundation, Asia Pacific Mosque Council, Malaysian Institute of Islamic Understanding and Islamic Thought and History Institution, Islamic Thought and Civilization Institute, Islamic Studies program, and Malaysian Islamic University College have also been launched.⁶⁸

Mahathir showed that with these modernization policies, a modern state with Islamic and Asian culture would be formed. Also, it has shown that Islam is modern, dynamic, and suitable for today's needs and that Islam is not a backward religion.⁶⁹ The best example of this is the decrease in poverty in the country. After independence in 1957, almost half of Malaysian people were extremely poor. However, with the modernization policy implemented in Malaysia, Malaysia's economic growth became resilient with a growth rate of 7.6 percent in the period 1970-2012. Compared to the region, this growth rate is one of the highest growth rates. Durable economic growth in Malaysia was supported by strong investment activity, with the average investment-to-GDP ratio reaching around 30 percent during the 1970-1990 period. High and sustainable growth, supported by strong investment activities, created new employment and business opportunities. As a result, the unemployment rate fell from 7.4 percent in 1970 to approximately 3.0 percent in 2012. Compared to other countries, the unemployment rate in Malaysia is relatively low compared to regional economies. The unemployment rate in Malaysia is lower than in many developed countries. For example, in 2012, unemployment rates in OECD countries and high-income countries were around 8.0 percent; this was more than double that in Malaysia.⁷⁰ Additionally, despite facing challenges such as the Asian financial crisis of 1997-1998, Malaysia has maintained an upward economic trajectory, averaging a growth rate of 5.4% since 2010.⁷¹ Based on this, it can be said that the modernization of Malaysia

⁶⁸ Mehmet Özay, "Malezya'da Din-Devlet İlişisine Kısa Bir Bakış: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları," *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2, no.1(2013): 120.

⁶⁹ Diane K. Mauzy and R. S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam", *Pacific Affairs*, 56, no. 4 (1983): 636.

⁷⁰ [https://www.ekonomi.gov.my/sites/default/files/2020-02/Malaysia Success Story In Poverty Eradication.pdf](https://www.ekonomi.gov.my/sites/default/files/2020-02/Malaysia%20Success%20Story%20In%20Poverty%20Eradication.pdf)

⁷¹ <https://www.worldbank.org/en/country/malaysia/overview> ; Endi Haryono & Patrick Ziegenhain, "Mahathir Mohamad in Public Policy and Politics of Malaysia", *Populasi*, 30, no. 2 (2022): 126; Mohamed Ariff & Syarisa Yanti Abubakar, "The

has progressed positively because of the policies implemented by Mahathir. We can say that this situation shows the idea that "non-Western modernization" is possible.

As can be seen, Mahathir was inspired by the industrialization experiences of Japan and South Korea, and at the same time preserved Malaysia's culture and values, putting Malaysia on the path of rapid industrialization and economic development and turning it into a modern country. This process that Malaysia has gone through with Mahathir's policies in the context of non-Western modernization constitutes an important example in terms of showing the feasibility and success potential of non-Western modernization.

Conclusion

According to some modernization theorists, for non-Western societies to reach the level of development of the West, they must put their modernization processes into the same pattern as in Europe. According to this approach, the modernization processes of all societies should be similar. However, every society has different dynamics, and it is very difficult to experience similar processes. Therefore, non-Western modernization theory emerged as an alternative to this theory. According to this theory, non-Western societies do not have to follow Western societies in the modernization process. Moreover, they can modernize while preserving their own culture and values. Malaysia, which tried this model and was successful, became an example that showed that it is possible to have modern, contemporary institutions without breaking away from tradition. Malaysia's fourth prime minister, Mahathir, who is known as the pioneer of modernization in Malaysia, showed that modernization is possible without compromising Islamic and moral values with the modernization policies he implemented in the context of non-Western modernization.

As seen in the Malaysian example, there is no single path for non-Western societies. They can produce local and national alternative modernization methods in line with their own traditions, culture, and beliefs, without following the modernization process of the West or accepting the culture and values of the West.

248

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

BIBLIOGRAPHY

Akhmetova, Elmira. "Islam and Politics in Malaysia since 1957", *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 9, no.2 (2019): 0-19.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

Ali, Syed Husin. *The Malays Their Problems and Future*. Malaysia: The other press, 2008.

Amir, Ahmad N., Shuriye, Abdi O. and Ismail, Ahmad F. "Muhammad Abduh Contributions to Modernity", *Asian Journal of Management Science and Education*, 1, no.1 (2012): 63-75.

Appelbaum, Richard P. *Theories of Social Change*. Boston: Houghton Mifflin, 1981.

Ariff Mohamed and Abubakar Yanti Syarisa. "The Malaysian Financial Crisis: Economic Impact and Recovery Prospects", *The Developing Economies*, 4, no. 37(1999): 417-438.

Asaad, Mohd Norhasni Mohd. Saad, Rohaizah. Yusoff, Rushami Zien "5s, Kaizen and Organization Performance: Examining the Relationship and Level of Implementation Using Rasch Model in Malaysian Automotive Company", *International Academic Research Journal of Business and Technology*, 1 no.2 (2015): 214-226.

Aziz, Abdul Rahman. "The State and Modernization Perspectives Development Planning", *Demokrasi*, 6, no.2 (2005): 1-8.

Aziz, Izzati. "Rethinking Modernity: The Construction of Modern Malaysian Society", *JOMEC Journal*, no.16 (2021): 76-99.

Bakar, Osman. "Identifying the Islam Policies of the Predecessors of the Najib Administration: Has He Abandoned Tradition", *ICR Journal*, 2, no.4 (2011): 723-726.

Bellah, Robert N. "Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan", *American Journal of Sociology*, 64, no.1 (1958): 1-5.

Berman, Marshall. *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. Canada: Penguin Books, 1988.

Black, Cyril Edwin. *Dynamics of Modernization*. New York: Harper, 1996.

Boo, Khoo Teik. *Malaysian Politics and its Discontents*. London: Zed Books, 2003.

Boo, Khoo Teik. *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995.

Brown, Daniel. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*, translated from French by John Harriet Martineau. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Daneshgar, Majid. Riddell, Peter and Rippin, Andrew. *The Qur'ān and science in Malaysia, The Qur'an in the Malay-Indonesian World: Context and Interpretation, in Intersections of Qur'an and Science in Contemporary Malaysia by Christopher A. Furlow*, London: Routledge, 2016.

Deris, Mohd. Noor Bin. "Dasar Penerapan Nilai Nilai Islam: Satu Penilaian Semasa" [Policy Implementation of Islamic Values: A Current Assessment]. *Jurnal Syariah*, 5, no.1 (1999): 92-98.

Endut, Nor Azlina and Amin, Rohaini. "The Implementation of the Look East Policy and its Impact on the Community Development in Malaysia: An Analysis," *Akademika Isu Khas*, 9, no.1(2021):39-49.

Freedman, Amy L. "Political Viability, Contestation, and Power: Islam and Politics in Indonesia and Malaysia", *Politics and Religion*, 2, no.1 (2009): 100-127.

250

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

Furlow, Christopher A. "Malaysian Modernities: Cultural Politics and the Construction of Muslim Technoscientific Identities", *Anthropological Quarterly*, 82, no.1 (2009): 197-228.

Furuko, Fumitaka. "Malaysia Japan Relationship Under the Mahathir Administration: Case Study Look East Policy", *Asian Survey*, 47, no.3 (2007): 505-519.

Göle, Nilüfer. *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine* [Hybrid Patterns: On Islam and Modernity]. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

Guénon, Rene. *East and West*, translated from French, by Martin Lings, New York: Sophia Perennis, 2001.

Gusfield, Joseph R. "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", *American Journal of Sociology*, 72, no.4 (1967): 351-362.

Harrison, David. *The Sociology of Modernization and Development*. London: Routledge Press, 1988.

Haryono, Endi. and Ziegenhain, Patric. "Mahathir Mohamad in Public Policy and Politics of Malaysia", *Populasi* 30, no.2 (2022): 126-136.

Herf, Jeffrey. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hodgson, Marshall G.S. *Rethinking World History*, edited by Edmund Burke, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Huntington, Samuel. *Political Order in Changing Societies*. London: Yale University Press, 1968.

Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

Ingham, Barbara. "The Meaning of Development: Interactions Between "new" and "old" Ideas" *World Development*, 21, no.11 (1993): 1803-1821.

Inglehart, Ronald. *Modernization and Post-modernization: Cultural, Economic and Political Change in Societies*. New Jersey: Princeton University Press,1997.

Inglehart, Ronald. and Welzel, Christian. *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press,2005.

Jaafar, Faridah Binti. Radzuwan, Saiyid. Likin, Soijah and Zainum, Nazarudin. "International Economic Relations under Mahathir's Period", *International Conference on Multidisciplinary Research*, (January 2018).

Jabatan Kemajuan Islam Malaysia. "Konsep Islam Hadhari dan Pelaksanaanya" [Department of Islamic Development Malaysia, "Hadhari Islamic Concept and Implementation]. Hadhari Islamic Discourse Working Paper, organized by the Malaysian Islamic Development Department, on May 19-20, 2004.

Kahn, Joel S." Anthropology and Modernity", *Current Anthropology*, 42, no.5 (2001):651-680.

Keong, Choy Yee. "Behind Malaysia's "Miracle": A Veblenian Perspective on Mahathir's Era of Economic Modernization", *Journal of Economic Issues*, 40, no.4 (2006): 861-874.

Khalid, Khadijah Md. *Malaysia-Japan Relations: Explaining the Root Causes for the Pro-Japan Orientation of Malaysia in the Post-1981 Period*. London: University London Press,1999.

Khalid, Khadijah Md. Suzuki, Ayame and Wei, Loh Jason Seong, "Three decades of Malaysia-Japan Relations (1981-2011): Crossed interests and

252

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

missed opportunities”, *Journal of Asia Pacific Studies*, 4, no. 1 (2015): 73-100.

Kiong, Frank. “The Look East Policy: Its Impact in Promoting Japanese Management Techniques to Manufacturing Firms in Malaysia”, Unpublished PhD Thesis, University of Stirling United Kingdom.2000.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society*. New York: Free Press,1985.

Levy, Marion J. *Social Patterns and Problems of Modernization in Readings on Social Change*, ed. Wilbert E. Moore & R. Cook, *Readings on Social Change*. New Jersey: Prentice Hall,1976.

Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan,1976.

Marshall, Gordon. *Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press,1998.

Milne, R. S. and K.Mauzy, Diane. “The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam”, *Pacific Affairs*, 56, no. 4 (1983): 617-648.

Milne, R. S. and K.Mauzy, Diane. *Malaysian Politics Under Mahathir*. London: Routledge,2002.

Mohamad, Mahathir and Ishihara, Shintaro. *The Voice of Asia: Two Leaders Discuss the Coming Century*. Tokyo: Kodansha Press,1995.

Mohamad, Mahathir. *A Doctor in the House: The Memoirs of Tun Dr Mahathir Mohamad*. Malaysia: MPH Publishing, 2011.

Nor, Mohd Roslan Mohd. Abdullah, Ahmad Termizi. Ali,Abdul Karim and Zakaria, Mohamad Fauzi Zakaria. “Historical development of Islamic

institutions: A case of Malaysian government”, *African Journal of Business Management*, 6 no.8 (2012): 2766-2772.

Ogawa, Takakazu. *40 Years of Look East Policy (1982-2022)*. Tokyo: Japan Malaysia Association, 2022.

Omar, Wan Liz Ozman Wan. *Pengurusan Islam Abad ke-21: Revolusi Pengurusan Untuk Keunggulan Sektor Awam dan Korporat*. [21st Century Islamic Management: Islamic Values in Malaysian Management and Administration] Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 1996.

Onbasi, Alparslan. “The Effect of Islamic Tradition on Resist Colonial Mind-Set in Malaysia, Paper Presented at Seminar Contemporary Islam in the Malay World: Relationship between Malay Ethnicity and Islamic Religiosity Revisited, Kuala Lumpur: IIIT East and Southeast Asia Office. (2021).

Osman, Che Asniza. “21st Century Malaysia Islamic Values in Management and The Challenges Ahead”, *Gading Jilid*, 1, no. 8 (2003):175-187.

Özay, Mehmet.” Malezya’da Din-Devlet İlişkisine Kısa Bir Bakış: Dr. Mahathir Mohamad Dönemi İslamlaştırma Politikaları ve Yansımaları,” [A Short Overview of the Relationship between Religion and State in Malaysia] *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2, no.1 (2013): 106-128.

Pandian, Sivamurugan. Fauzi, Abdul Hamid. Singh, Jamir Singh Paramjit and Radzuwan, Syed Sopi. “Look East Policy After 35 Years from Social Sciences Perspectives: A New Paradigm for Japan-Malaysia Relations 1982-2017”, *Cogent Social Sciences*, 7, no.1 (2021): 1-16.

Parson, Talcott. *The Social System*. London: Routledge, 1991.

254

**Non-Western Modernization: Modernization Experience in
Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 –
2003)**

Preston, Peter. *Development Theory: An Introduction to the Analysis of Complex Change*. Oxford: Blackwell, 2002.

Raja Evaely, Sabet Saribu and Hwang, In-Won, "The Second Wave of Malaysia's Look East Policy (LEP): Bringing New Continuity, Change, and Challenges," *East Asian Studies*, 36, no.1 (2017): 173-208.

Rashid, Noureddine and İnaç, Hüsamettin. "Malezya'nın Ekonomik Kalkınmasının Temel Parametreleri", [Key Parameters of Malaysia's Economic Development] *Holistic Economics*, no.1 (2022): 31-47.

Reza, Manjurul Hossain and Yasmin, Nilufar, "Development of Malaysia under the Leadership of Mahathir Mohamad: Turned Malaysia into a Rich Country", *PEOPLE: International Journal of Social Sciences*, 5, no.1 (2019): 498-506.

Sachsenmaier, Dominic. Riedel, Jens and Eisenstadt, Shmuel N. *Reflections on Multiple Modernities: European, Chinese, and Other Interpretations*. Boston: Brill, 2002.

Satt, Norshahril. *Islam in Southeast Asia in Competing Discourses Among Malaysian Muftis: Still a Case of Arabization?* by Norshahril Satt, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 2018.

Schottmann, Sven. *Mahathir's Islam: Mahathir Mohamad on Religion and Modernity in Malaysia*. United States: University Hawaii Press, 2018.

Sigit, S. "Malaysia, and Mahathir in The Global Challenge", *Faculty of Social and Political Science of the University of Pelita Harapan*, 12 no.23 (2020): 42-48.

Suhaimya, Khairul Azman Mohamad. Razalib, Nurul Aimi. Jaesc, Lutfan and Sabtu Muhamad Helmy, "Development of Nation State of Malaysia Based on Mahathir Mohamad's Leadership Model Framework", *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education*, 12, no. 2 (2021): 736-742.

Sundaram, Jomo Kwame. *Japan and Malaysian Development: In the Shadow of the Rising Sun*, in *Japanese Cultural Images in Malaysia: Implications of the "Look East" Policy* by Wendy A. Simit, London: Routledge, 1994.

Tan, Kevin. Min, Yeo, Tiong and Seng, Lee Kiat. *Constitutional Law in Malaysia and Singapore*. Singapore: Malayan Law Journal Pte, 1991.

Touraine, Alain. *Critique of Modernity*. New York: Wiley-Blackwell, 1995.

Tuna, Muamer. Şen, Hasan and Durdu, Zafer. *Modern Toplumun İnşası (tarihsel ve sosyolojik bir perspektif)*, [The Construction of Modern Society (a historical and sociological perspective)] Ankara: Detay Yayıncılık, 2011.

Udin, Mashitah Mohd. Omar, Rusdi. Azman, Khamis Kamarul and Hj Yusoff, Kamarul Zaman." Tun Dr Mahathir's Leadership Patterns and the Success Story of Malaysia," *Test Engineering and Management*, 82 (2920): 10290- 10302.

Wagner, Peter. *Modernity as Experience, and Interpretation*. United Kingdom: Polity Press, 2008.

Wain, Barry. *Malaysian Maverick: Mahathir Mohamad in Turbulent Times*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Wariya, Chamil. *Dasar Luar Era Mahathir* [Foreign Policy of the Mahathir Era] Petaling Jaya: Fajar Bakti, 1989.

Weiner, Myron. *Modernization the Dynamics of Growth*. London: Basic Books, 1966.

Wolf, Eric. *Europe and the People without History*. California: University of California Press, 1997.

Yaacob, Abdul Monir. "Penerapan Nilai-Nilai Islam dalam Pentadbiran Kerajaan: Satu Penilaian" [The Implementation of Islamic Values in Government Administration: An Evaluation] Working Paper of the

Non-Western Modernization: Modernization Experience in Malaysia During the Era of Tun Dr. Mahathir bin Mohamad (1981 - 2003) **256**

Seminar on Appreciation of Islamic Values in Administration at the National Level, Kuala Lumpur, 29-30 April 1994.

Young, Hng Hung. *CEO MALAYSIA Strategy in Nation-Building*. Malaysia: Pelanduk Publications, 1998.

An Analysis of Ziauddin Sardar's Approach to Integration of Knowledge

Analisis Pendekatan Ziauddin Sardar terhadap Integrasi Ilmu

Helal Uddin* and Thameem Ushama**

Abstract

This paper analyses Ziauddin Sardar's (b. 1951) approach to integrating knowledge. He is a prominent British-Pakistani Muslim scholar. He is a polymath writer, cultural critic, broadcaster, futurist, internationally renowned scholar and public intellectual. He is the author of over 50 books. Sardar's main concern is that the world is changing rapidly with the advancement of technology. People are getting closer to each other irrespective of religion, caste, civilisation, culture, and race. The knowledge production and process cannot be used to dominate a particular civilisation. Hence, a holistic, diverse, integrated, and universal approach is needed. Integration of Knowledge is the most appropriate term for this changing world. This study employs a descriptive and analytical approach for gathering and examining data. This research has primarily relied on library research, utilising books, papers, and online databases. The research findings are anticipated to enhance the understanding of Sardar's method of knowledge integration among students, teachers, and academics.

Keywords: Ziauddin Sardar, Integration of Knowledge, Islamization of Knowledge, Muslim Education.

* PhD student at International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia (ISTAC-IIUM). Email: mduddinium2017@gmail.com

** Corresponding author and Professor at 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

Abstrak

Kertas kerja ini menganalisis pendekatan Ziauddin Sardar (b. 1951) untuk mengintegrasikan pengetahuan. Beliau adalah seorang ulama Islam British-Pakistan yang terkemuka. Beliau adalah seorang penulis polymath, pengkritik budaya, penyiar, futuris, sarjana terkenal di peringkat antarabangsa dan intelektual awam. Beliau adalah pengarang lebih 50 buah buku. Kebimbangan utama Sardar ialah dunia berubah dengan pantas dengan kemajuan teknologi. Orang ramai semakin rapat antara satu sama lain tanpa mengira agama, kasta, tamadun, budaya dan bangsa. Penghasilan dan proses pengetahuan tidak boleh digunakan untuk menguasai tamadun tertentu. Oleh itu, pendekatan holistik, pelbagai, bersepadu dan universal diperlukan. Integrasi Pengetahuan adalah istilah yang paling sesuai untuk dunia yang berubah-ubah ini. Kajian ini menggunakan pendekatan deskriptif dan analitikal untuk mengumpul dan memeriksa data. Penyelidikan ini terutamanya bergantung kepada penyelidikan perpustakaan, menggunakan buku, kertas kerja, dan pangkalan data dalam talian. Penemuan penyelidikan dijangka dapat meningkatkan pemahaman kaedah Sardar kepada penyepaduan pengetahuan dalam kalangan pelajar, guru dan ahli akademik.

Kata Kunci: Ziauddin Sardar, Integrasi Ilmu, Islamisasi Ilmu, Pendidikan Muslim.

Introduction

Today's civilisation is going through the biggest crisis of knowledge and education. This affects not only people of any particular race, religion, or civilisation but all. Nevertheless, at the same time, the world has come a long way in science and discovery. Knowledge or education will make a person better than a good citizen. However, today, there is a severe problem with knowledge and education worldwide. The root cause of this extreme crisis is how knowledge is formulated by Western civilisation. This civilisation is the most powerful in the world today in every aspect of human life, especially in education, knowledge, military, economics, science, and discoveries. However, the dominant

Western knowledge is a severe problem for human civilisation. Al-Attas stresses that:

Knowledge whose nature has become problematic because it has lost its true purpose due to being unjustly conceived and has thus brought about chaos in man's life instead of, rather than, peace and justice; knowledge which pretends to be real but which is productive of confusion and scepticism.¹

During the Golden Age of Islam, which lasted from the eighth to the fourteenth century, Muslims and Islamic civilisation were perhaps the world's greatest civilisations and nations. During this time, Muslims have led the world through discoveries in knowledge and science. There is no denying the contribution of Muslims behind the development and discovery of today's Western civilisation. Significant scientific progress was achieved during the Islamic Golden Age, specifically in astronomy, mathematics (including algebra and spherical trigonometry), and chemistry. These developments were subsequently transmitted to the Western world.² The rise and fall of civilisation are followed by the fall of Muslim civilisation. The rise of Western civilisation came after the fall of Islamic civilisation, and they occupied Muslim territories, making these places their colonies. Following the annexation of Muslim territories, Western colonisers proceeded to partition Muslims into nationalist factions, undermine Islamic education and knowledge in the name of advancing modern and secular education systems, fragment the education systems of Muslim countries, establish distinct branches of knowledge, and ultimately disintegrate knowledge. These all have turned Islamic civilisation and Muslims into weak nations.

Additionally, internal conflict among Muslims was also a factor in the fall of the Ummah.³ Since this fall, Muslim scholars have been trying to revive Islamic civilisation. Some scholars try to revive Islamic

¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur, Malaysia: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), 133.

² Abdullah Bin, Berhanuddin, Azli Fairuz bin Laki, and Mohamad Zaidin bin Mat. "The Weakness of the Islamic Civilization: The Causes and its Solution." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no. 10 (2017): 255-256. 10.6007/IJARBS/v7-i10/3374.

³ Ibid.,

civilisation following Western civilisation. Some scholars try to revive Islamic civilisation according to the Islamic method, but the truth and reality are that Islamic civilisation has not been revived to date. Many reasons have been identified behind this backwardness of Islamic civilisation, such as the crisis in the Muslim mind⁴ and the Muslim dilemma.⁵ However, some scholars agree that the main reason for this backwardness of Muslims is education and knowledge. Many scholars have offered various methods for overcoming this crisis, such as the de-westernisation⁶ and Islamisation of knowledge.⁷

A conference on the Islamic education system was organised in 1977, and a plan was drawn up based on the Islamization of knowledge to overcome the crisis in the Muslim education system. Since its emergence, much criticism has been for and against this concept. Ziauddin Sardar is one of those who have criticised this idea. He points out that the Islamization of knowledge concept is short-lived and lacks appeal in a rapidly changing world. According to him, integrating knowledge can be an essential idea to overcome the current educational knowledge crisis. The primary purpose of this research is to discuss Sardar's Approach to integrating knowledge.⁸

A Brief Biography of Ziauddin Sardar

Islamic civilisation and Muslims have suffered various difficulties for several centuries. Throughout the ages, especially after the collapse of the Ottoman Caliphate in 1924, many Muslim scholars such as Bediuzzaman Said Nursi, Ismail Razi Al-Faruqi, Abu Sulayman and many others worked tirelessly to identify the malaise or reason for the backwardness of the Ummah and revive it. Sardar is an intellectual

⁴ Abdul Hamid A. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*. Trans. Yusuf Talal DeLorenzo (Herndon, Virginia USA, International Institute of Islamic Thought, 1993), 9

⁵ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 97

⁶ *Ibid.*, 133

⁷ Nabila Huringiin and Halimah Nisrina Azfathir, "The Concept of Syed Muhammad Naquib Al-Attas on De-Westernization and Its Relevancy toward Islamization of Knowledge." *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 16, no. 2 (2018): 266-284. <http://dx.doi.org/10.21111/klm.v16i2.2867>

⁸ Sa'idu Sulaiman, "Islamization Of Knowledge And Integration Of Knowledge: A Conceptual Clarification." *Academia.edu*, (December, 2016):1. https://www.academia.edu/30341820/islamizati_on_of_knowledge_and_integration_of_knowledge_a_conceptual_clarification

writer, researcher, scientist, theorist, speaker, commentator, columnist, and futurist. He is a Muslim scholar who is both orthodox and modernist.⁹ This Muslim scholar was born in Pakistan on October 31, 1951. Although Sardar was born in Pakistan, at a young age, he migrated to England with his family, where he grew up and studied. Not much information is available about Sardar's formal education. From 1971 to 1974, he pursued physics and information science studies at the City University of London.¹⁰ Lady Birdwood lectured Sardar on his English as a child in 1960s London.¹¹ Now, he is well known as a British-Pakistani Muslim scholar with many contributions to the development of the Ummah.¹² For example, in 1977, Muslim scholars organised a conference on the Muslim ummah education crisis, namely the World Conference on Muslim Education 1977, Makkah, which aimed to discuss Islam and Muslim education. Sardar was one of the conference critics. A prominent British publication, *Prospect*, ranked him among Britain's one hundred public academics, and another renowned British publication referred to him as "Britain's polymath."¹³

Sardar has had a colourful career, mainly as a journalist. During his career, he worked in various magazines and journals. He was a member of the Saudi Arabian faculty at King Abdul Aziz University's Hajj Management Department. For the scientific periodicals *Nature* and *New Scientist*, he covered the Middle East. He began his reporting career in 1982 with *London Weekend Television*, where he was a regular on the Asian news show *Eastern Eye*. He helped establish the Center for Policy and Future Studies at East-West University and was a founding member of the magazine *Inquiry*, both of which emerged in the 1980s. In 1987, he served as an advisor to Anwar Ibrahim, who had previously served as Malaysia's education and deputy prime minister. He was a journalist for

⁹ Ziauddin Sardar, *How do you know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, science, and cultural relations* (London, Pluto Press, 2019), 11

¹⁰ Ziauddin Sardar, accessed 2 January, 2022, <http://ziauddinsardar.com/>

¹¹ Ziauddin Sardar, *Other than identity: The subject, politics, and art*. Ed. Juliet Steyn (London, Pluto Press, 2006), 68-69

¹² Emma Mason, ed, *Reading the Abrahamic faiths: rethinking religion and literature*, (London, Bloomsbury Publishing, 2014), ix

¹³ Pat Kane, "The A to Z of Postmodern Life, by Ziauddin Sardar," *The Independent*, May 28, (2002), retrieved 2 January, 2022, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/the-a-to-z-of-postmodern-life-by-ziauddin-sardar-5361451.html>

New Statesman and a visiting professor of scientific studies at Middlesex University. From 1999 to 2005, he was the editor and co-editor of *Future* and *Third Text* monthly journals. Between 2001 and 2013, he taught law and society at Middlesex University, and in 1999, he was a visiting professor of postcolonial studies there. The media have greatly influenced Sardar's life. Throughout his career, he has been instrumental in writing, making documentaries on various issues, and presenting various programs for the media. He has worked for various media outlets like BBC, TV 3, and Channel 4.¹⁴

He was involved in various social and human rights organisations. Prominent daily, weekly, and monthly newspapers and *periodicals* publish his articles, including *The Guardian*, *The Independent*, *The Times*, and *New Internationalist*. Moreover, he worked in many Muslim institutions that launched projects to advance thought, knowledge, research and innovation of Islam and Muslim culture, such as Muslim Institute Hurst & Co. and *Critical Muslim*.¹⁵ In addition, He wrote more than 50 books and numerous articles on various issues, particularly on Islamic Reform, developing Islamic critical thinking, postmodernism, and multiculturalism.

The History and Concept of Integration of Knowledge

The word integration is derived from the Latin integer, used in the early 17th century.¹⁶ The word integration means merging two or more objects into one. The word "integration of knowledge" has multiple definitions, interpretations, and applications subject to the context. Regarding integration and religion, Muhammad Solikin and Muhammad Muda contend that "*the integration of knowledge and religion refers to the integration of knowledge and Islam as a unit.*" The term has also been defined from the perspective of *Aqli* (Human) and *Naqli* (Revealed) knowledge by Nurkhamimi, Idrus and Ahmad as bridging the gap

¹⁴ *The Life of Muhammad* at IMDb, TV mini series,(2011),
<https://www.imdb.com/title/tt1944942/>

¹⁵ Ziauddin Sardar, *Critical Muslim 48: Saliha*, (London, Muslim Institute and Hurst Publishers, 2024), 3.

¹⁶Merriam-Webster.com Dictionary, s.v. "integrate," accessed October 2, 2024,
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/integrate>.

between *Aqliyyah* and *Naqliyyah*. This is also known as knowledge integration.¹⁷

Integration of knowledge is not only the unification or combination of dual ideas. As an alternative, it should be explored from the Islamic point of view. For instance, Mohd. Kamal Hasan states, "*to [DE] secularise their contents and begin to investigate the human situation from a holistic and tawhidic perspective, the human sciences would be infused with Islamic revealed values, views, and worldview.*"¹⁸ Omar Hasan Kasule shares a similar view, as he states: "*[I]t includes integrating Islamic moral and epistemological norms in the many disciplines of knowledge that are taught,*" and explains the idea as a process of gradual improvement that, rather than rejecting existing knowledge, expands upon it.¹⁹

Integration of knowledge has a long history in Islam. This amalgamation has been encouraged in the Qur'an and Hadith, as the intellectual contributions of the Companions and the Muslim scholars are observed and heavily used in understanding the knowledge in the holy Book. Thus, the integration of knowledge is not a new concept. The Qur'an does not mention any knowledge separately but in consolidation. In the time of Prophet Muhammad (peace be upon him), there was no dualistic education system. Muslims were enlightened on all levels—spiritual, physical, intellectual, social, and cultural—through the holistic dissemination of knowledge. During the Prophet's (peace be upon him) lifetime, the mosque was the centre of knowledge and practice of the Muslims. Muslims used to study essential knowledge of Islam, such as the Qur'anic or divine knowledge, and human knowledge and practice, such as mathematics and science, in the mosque. Aside from language, history, poetry, and genealogy, the Companions of the Prophet (peace be

¹⁷ Zainuddin, Nurkhamimi, Rozhan M. Idrus, and Ahmad Farid Mohd Jamal, "Integration of Naqli (Revealed) Knowledge and Aqli (Rational) Knowledge in Postgraduate courses for open and distance learning." *International Journal of Social Science and Humanity* (December, 2016): 1.

¹⁸ Syed Abdullah Idid and Syed Arabi, ed., *IIUM at 25: The Path Travelled and the Way Forward* (Kuala Lumpur, IIUM Press, 2009), 111.

¹⁹ Omar H. Kasule, "Integration of Knowledge (IOK) and Textbook Writing for Islamic Universities," *International Journal of Islamic Thoughts* (2015), 4 (1) 2014 pp123-126. Retrieved on December 3, 2016, from <http://www.ijits.net/integration-knowledge-iok-textbook-writing-islamic-universities-omar-hasan-kasule-sr/>

upon him) were proficient in numerous other fields of study. Regarding genealogy, Abu Bakr was a notable example.²⁰

The period after the lifetime of the Prophet Muhammad and his followers, particularly from the seventh to the fifteenth century, is referred to as the Golden Age of Islam. Muslims have attained the highest level of knowledge. Their scholars practice the Qur'an and Hadith as well as other knowledge and practices. Primarily, they approached scientific studies through the lens of the Qur'an, given that Muslims regard it as the leading source of knowledge. It has been observed that Muslim scholars at that time also acquired and discovered knowledge from other civilisations, mainly from Greece to Arabic. They have integrated the knowledge of other civilisations with the Islamic sciences. Muslim scholars who made outstanding contributions to the golden age of Islam include, among others, Ibn Sina, Jabir ibn Hayyan, al-Khawarizmi, al-Farghani, Thabit ibn Qurra, al-Battani, Hunayn ibn Ishaq, and al-Farabi. All these Muslim scholars have studied the Qur'an and Hadith, as well as other sciences, and discovered them through a combination of knowledge.²¹

From Muhammad bin Qasim (695–715) to the time of Mughal Emperor Humayun (1540–1556), educational institutions in the Indian subcontinent were completely democratic in handling their internal affairs and management. Instructors were free to train their pupils in whichever way they saw fit, using whatever methods and curriculum they saw fit. Due to the establishments' increasing dependence on the government and the general populace, substantial portions of land were bestowed upon them as endowments. This emphasised the importance of education for Muslims at that time. This attitude is not limited to studying the Qur'an and Hadith but to other fields. In summary, the scope of education extended beyond acquired and revealed knowledge to

²⁰ Rahmah Bt Ahmad H. Osman and Mohammad Quayum, "Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, IIUM: a successful story of the integration of Islamic and human sciences." *International Journal for Muslim World Studies (IJMWS)* (July, 2018), 13

²¹ Yasmeen Mahnaz Faruqi, "Contributions of Islamic scholars to the scientific enterprise." *International Education Journal* 7, no. 4 (September, 2006): 391-392.

encompass various disciplines, including architecture, calligraphy, sculpture, medicine, pharmacy, surgery, fine arts and sketching.²²

The Necessity of the Integration of Knowledge

The European powers colonised one Muslim country after another. For example, France occupied Algeria in 1830, Tunisia was occupied in 1881, the Indian subcontinent was colonised by Britain in 1757, and other Muslim countries were occupied similarly.²³ After the colonisation of the Muslim countries, they implemented a contemporary secular education system in primary and higher education institutions, rendering the traditional Islamic education system less important in a substantial portion of the Muslim community. In other words, two types of education systems are revealed: dual education system. That means a group of people is educated in a secular education system.

In contrast, another group is only educated in traditional or religious education and avoids modern education in the same society. The vital point is that colonial rulers promoted a secular modern education system. As a result, a faction emerged that aimed to disentangle religion from the government, diminish religious practices in personal life, and ultimately deny religion itself.²⁴ The secular modern education system separated the study of revealed knowledge from other fields. It resulted in the separation of less value of integration of knowledge and education, i.e., human knowledge and revealed knowledge. However, the primary intent of the integration of knowledge project is to bring back the integrated knowledge and education system by eliminating secularism in education.

Most importantly, because there is no unity between human knowledge and revealed knowledge, today, there is a catastrophe in the

²² Salim Mansur Khalid and M. Fayyaz Khan, "Pakistan: The state of education." *The Muslim World* 96, no. 2 (April, 2006): 305-306. 10.1111/j.1478-1913.2006.00130.x

²³ Karen Armstrong, "An Overview of the European Invasion of the Islamic World." PBS Frontline. Available online: <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/muslims/etc/armstrong.html> (accessed on 17 January 2016).

²⁴ Mohammad Abdul Aziz. "Designing an Islamic integrated university curriculum: a case study of the undergraduate Political Science Program, University of Dhaka, Bangladesh." (Ph.D. thesis, department of Education, Kulliyah of Education, International Islamic University Malaysia (IIUM), Malaysia, 2018), 1-6.

knowledge and education system.²⁵ According to Al-Attas, Western-generated knowledge has lost its original purpose, leading to chaos and scepticism instead of peace.²⁶ An entire generation of the Muslim world is being deprived of balanced and constructive learning due to the secular knowledge and education system. The ultimate goal of integrating knowledge is to build a generation that will excel intellectually, morally, socially, and spiritually.

The *Tawhid* paradigm, the belief in one God, is absent in the current Western knowledge acquisition, distribution, and dissemination methods. As a result, Muslims have forgotten the responsibility to uphold God's *Amanah* (trust). Integrating the *Tawheed* paradigm is essential for knowledge. The present Western knowledge system does not benefit humanity because knowledge is being produced and distributed for one nation or part of the world and not for the benefit of others. Muslims, arguably, are the most affected by this limitation. The education that they acquire is lacking in the Qur'anic worldview, which plays a significant role in shaping a Muslim's life. Therefore, including the Qur'anic worldview throughout the present education system is crucial. As the ultimate purpose of the revelation of the Qur'an is the welfare of the people,²⁷ this integration will benefit not only the Muslims but also the whole of humanity. From the above discussion, it can be concluded that incorporating the philosophy of integrating knowledge is crucial to the current education system.

Education Crisis

Since the decline of the Ummah in the 18th century, the Ummah has suffered many losses, such as the loss of the true meaning of education, loss of spirituality, loss of *adab*, and loss of authentic and ideal leadership. The West has captured the Muslim land through colonisation and introduced a new education system in the Muslim countries, which is known as modern secular education. Since the beginning of the modern education system, Muslims have been familiar with two: the traditional education system, which only focuses on religious education,

²⁵ Rahmah & Quayum, "Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences," 1-20.

²⁶ Al-Attas, *Islam and secularism*, 133.

²⁷ Rahmah & Quayum, "Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences," 1-20.

particularly the Madrasah education system, and the modern Western education system. The latter, based on Western education philosophy, is the only Western civilisation and offers only the development of worldly life. As a result of Western imposition on Muslims, generally, they do not have an education system. Al-Faruqi and Al-Attas then suggested that the Islamization of knowledge could be a way to overcome this state of the education system; however, this framework, as criticised above, is not enough to pull Muslims out of their general educational slump.

Muslims are not the only ones affected by the changes brought by secular education, as it seems that Western societies bear the brunt of the failure of education as well. According to Harry R. Lewis, universities, institutions that are supposed to produce knowledge, and scholars have forgotten the mission and vision of proper education. He argues that universities only aim to produce graduates and ensure a better career for a better job rather than producing a good human being. He comments in his book, "*[O]ver the decades, I have heard many academic discussions about teaching, curriculum, grading, athletics, and responding to students' misdeeds. I have rarely heard discussions among professors about making students better people*".²⁸

The university is one of the institutions that practice produces knowledge, the playing field for education to grow. After one graduates, they are expected to do meaningful service to society, country or world. Without education for the soul, one may question the kind of graduates that are produced. We see that the heads of many countries have graduated from reputed universities. However, after coming to power, it has been seen that the university graduates have done inhumane acts. Universities today seem to be doing little more than providing jobs and certification. One thing that can be clearly said is that university is far from the primary purpose of knowledge and education, which is why today's human civilisation is going through a catastrophic situation. As evidenced from the above, it can be argued that universities are turning away from their true purpose, and this is a result of secular education, separating the teaching of spirituality, religion, and morality from other fields.

²⁸ Harry R. Lewis, *Excellence without a Soul: How a great university forgot education*, (New York: Public Affairs, 2006), Xiii.

Today's modern Western knowledge and education are nothing more than a tool for colonised lands to bow to the coloniser's nation, culture, education system, and power. Every Muslim nation today has long been a victim of colonisation through the Western education system. In this system, it may seem that Muslims are improving, but in reality, they are being deprived of the fundamental purpose of education. This education system has created primitivism by removing knowledge of other religions, races, and beliefs. In the name of advancing knowledge and science, the human race has been enslaved by the Western powers, bringing about a moral decline.²⁹ The Western education system creates some disciplines that are viewed only through the Western worldview. In this case, Sardar argues,

[T]he idea that reality is compartmentalised as physics and chemistry, sociology, and anthropology, religion, and politics, law and ethics is not based on some objective and universal axioms; rather, it is a construction designed according to how a particular culture sees reality and how it seeks to understand, manage, control and subjugate all that is out there.³⁰

According to Sardar, western education has created three disciplines besides academics. These three disciplines were created for new persecutions, future colonialism, and Western power. More importantly, these disciplines are not limited to economic superiority, military superiority, or technological advancement but have given the West the power to define humanity, what is inhumane, freedom, civilisation, human rights, democracy and others. Other civilisations must adhere to the West's definition because no dominant knowledge and education paradigm can challenge Western knowledge and education. In its ideology, the secular academic model is not neutral as it benefits only the Western civilisation. If any other civilisation works within this education model, they may be unable to avoid ideological and cultural biases. In response to this issue, Sardar proposes a new

²⁹ Ziauddin Sardar and Jeremy Henzell-Thomas, *Rethinking Reform in higher education: From Islamization to integration of knowledge*, (Herndon, USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2017), 95-100.

³⁰ *Ibid.*, 95-96

paradigm: integrating knowledge³¹ that will be used for the Muslim community and humanity.

Sardar's Approach to the Integration of Knowledge

Holistic is defined as being connected to or preoccupied with totality or whole systems instead of the investigation, treatment, or deconstruction of portions.³² In the case of a person, a holistic approach means cooperating with the person by combining all the necessary aspects, including physical, mental, educational, social, and spiritual. In education, holistic means the integration of many subjects such as intellectual advancement, social competence, personal advancement, and integrated education for spiritual development, and combining all these is adopting a holistic approach. A holistic approach to education can ensure that a person acquires worldly skills and support for spiritual advancement.³³ However, current knowledge and education have been divided into different parts. A person is being deprived of holistic knowledge and education. This divisive education deprives people of social, intellectual, spiritual, and academic knowledge simultaneously. As a result, even if a person studies academic social sciences, they have no relation with society, and there is no spiritual improvement. As a result, complete education is not achieved, severely impacting society.

Sardar realises this and emphasises the importance of adopting a holistic approach to knowledge and learning. He contends that knowledge is not divided into several categories but integrated or whole. Knowledge creation necessitates a more comprehensive corporate structure. The current knowledge production and education system is disjointed—Sardar advocates for an integrated viewpoint on information that is neither fragmented, disintegrated, or separated. Most crucially, modern academic disciplines or knowledge are riddled with ideological and cultural biases and are the product of the West to sustain the Western worldview, further strengthening the nature of disjuncture prevalent in the academic world. As a result, there is a need for a

³¹ Ibid., 98-100

³² Merriam-Webster, accessed January 22, 2022, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/holistic#other-words>

³³ What are Holistic Approaches and Why Are Companies Using Them? Accessed January 25, 2022. <https://beyo.global/thinking/what-are-holistic-approaches-and-why-are-companies-using-them>

balanced, universal methodology that incorporates science and technology to grasp the interconnectedness of anything and everything.

Universities play a significant role in practising, acquiring, researching, and disseminating knowledge. The essential foundation of university education is knowledge: its generation through research, dissemination through learning, and accumulation and application by students. As a result, the primary goal of any academic institution, particularly universities in any country, is to preserve quality. The university provides all the necessary assistance for a person to compete in a particular subject and become proficient in a changing world.³⁴ In support of Sardar's Approach, Henzell-Thomas stated that a holistic university is needed to develop, practice, and disseminate knowledge. The holistic university will also value knowledge, creativity, independent thinking, imagination, the emancipation of the minds and souls of humans, curiosity, and the acceptance of an open heart and mind. Education can only instil the transformative power of values, socially responsible qualities, and connections in students. He believes a holistic university teacher should be a spreader of knowledge and a nurturer of the heart.³⁵

It is pertinent to observe the historical basis of overall knowledge and education. History attests to the practice of a holistic approach regarding knowledge and education. Prior to the 18th century, during the lifetime of the Prophet Muhammad (peace be upon him), the knowledge and education system was holistic. Muslim cities like Baghdad, Cordoba, and Cairo were the centre of integrated knowledge practice. People from different religions and castes from different parts of the world used to come to these cities and enlighten themselves through integrated knowledge and practice. There was no notion then that the system of knowledge and education was tied to a particular race, religion or civilisation and the influence of a particular civilisation. Then, the stream of knowledge and the education system benefited humanity. The knowledge and there was no separation between religious and secular understanding in the education system. A student within the same class could acquire religious knowledge and social knowledge.

³⁴ Global Education News, "Importance of Higher education for today's economy," accessed January 30, 2022, <https://qs-gen.com/importance-of-higher-education-for-todays-economy/>

³⁵ Sardar and Jeremy, *Rethinking Reform in higher education*, 156-163

Under the same education system, this same student could practice and acquire knowledge of mathematics, spirituality, history, medicine, and natural sciences, which can be seen in the biographical and historical information of earlier intellectuals, namely Ibn Sina, Imam al-Ghazali, al-Biruni and appreciably more.³⁶ Moreover, Muslim scholars and scientists developed several methodologies that laid the groundwork for contemporary sciences, and their achievements were included in European institutions' curricula until the eighteenth century.³⁷

From the above discussion based on historical evidence, it can be said that the practice, acquisition, and dissemination of holistic knowledge and educational approaches are not new phenomena. From the historical perspective, the holistic approach has a historical foundation. Sardar is to use the universal approach to reform the world's knowledge and education system. He argues that it is crucial to understand the current context for reforming the knowledge and education system. The world is changing very fast. Every nation, tribe, race, culture, religion, and civilisation in the world is highly globalised and connected to the advancement of science and technology. Recently, the United States of America may be experiencing a decline in power, with capitalism showing signs of failure and the economic system on the verge of collapse, modernity has failed, geography is not essential, and climate change is bringing on dire disasters worldwide. In other words, the present world is plagued with various complex problems, and due to increasing globalisation, people of all races, religions and cultures are suffering. For Sardar, a public initiative is needed to solve this complex problem; according to Sardar, the mainstream conceptions of knowledge generation, regulatory frameworks, and the institutions and processes that perpetuate and nurture must be included to solve the problem. He also underlines that education and information must be combined and harmonised in a sophisticated, interdependent world.

³⁶ Matovu Musa, "Integration of Knowledge: An Approach to the Comprehensive Development of Learners' Body, Soul, and Spirit." *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)* |Volume IV, Issue IX, (October, 2020), 43

³⁷ Aminuddin Hassan, Asmawati Suhid, Norhasni Zainal Abiddin, Habsah Ismail, and Haziyah Hussin, "The role of Islamic philosophy of education in aspiring holistic learning.", *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5 (March, 2010): 2113-2118. 10.1016/j.sbspro.2010.07.423.

The notions of unity and diversity are opposed. The state of being one or oneness is described as unification. The term "unity" relates to accord or concord, whereas "diversity" implies multiplicity, mixture, or combination. In other ways, unity has something to do with similarities. Diversity signifies the point at which differences emerge. Diversification is related to distinctions and differences.³⁸ In other words, "unity in diversity" refers to the display of wholeness among diverse persons or classes. This phenomenon involves achieving unity without uniformity and diversification without decentralisation. It shifts the emphasis from merely tolerating differences in various aspects to a more complex unity that recognises how diversity improves social interaction.³⁹ From the beginning of the world to the present day, people of many races, religions, and castes have arrived and departed from the world. Sardar emphasised the need for unity in diversity for people of many races, tribes, religions, and castes. He believes that unity in diversity is needed for knowledge and education so that people of many cultures, religions, and castes can coexist peacefully in the same society. Most importantly, unity in diversity is divine. In the Qur'an, Allah says:

O mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that ye may despise (each other)). Verily, the most honoured of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you. And Allah has full knowledge and is well acquainted (with all things).⁴⁰

The verse explains that Allah the Almighty created humankind as one and divided them into races, tribes, and clans so that people may get to know each other. Sardar explained that the first principle of Islamization of knowledge started from the divine concept of unity. The first principle systematically encourages and leads to unity of creation,

³⁸ WikiBooks, "Social and Cultural Foundations of American Education/Relationships/Unity-Diversity," accessed January 25, 2022, https://en.wikibooks.org/wiki/Social_and_Cultural_Foundations_of_American_Education/Relationships/Unity-Diversity

³⁹ Roxanne Lalonde, "Unity in diversity: Acceptance and integration in an era of intolerance and fragmentation." Unpublished MA Thesis. Ottawa, Ontario, Canada: Department of Geography CU [Carleton University] (1994): 39-73.

⁴⁰ Abdullah Yusuf Ali. "The holy Qur'an: Text, Translation, and commentary, Sura Al-Hujrat, verse, 13.

knowledge, life and humanity. Therefore, the work plan's first principle highlights the unity in variety approach. Violence, chaos, and conflict are created in society due to ignorance about other communities. Sardar claims that in the present knowledge and education system, people are not informed of religions, races, and castes of the society, and if there is no knowledge about other communities in the same society, misunderstandings, mistrust, and misinformation are spread, resulting in a conflict which creates chaos in society.

From Sardar's perspective, the unity in diversity approach to knowledge generation and education can minimise conflict among different societies. For example, Islam is a religion that promotes peace. However, there is a prevalent misconception about Islam in society. In a large part of the West, Islam is considered a threat and a militant religion, and this is due to limited knowledge of Islam and its principles. The result of this ignorance is the persecution of Muslims in many parts of the world. It can be argued that because the current Western knowledge and education system focuses more on science and technology, there is no way for knowledge seekers to know about other sections and components of society. Sardar emphasises that there is a need for a new paradigm in knowledge production and education that will not only make students aware of a specific subject but also give them diverse knowledge on other subjects. In addition to knowledge of science and technology, students will be encouraged to learn about other religions and communities.⁴¹

The Messenger of Allah (peace and blessings of Allah be upon him) built a civilisation in which all people who believe in one God will have equal status. There is no difference between Arabs and non-Arabs. Because of this integration of knowledge and the application of the concept of unity in diversity, prior to the 16th century and continuing through the era of the Prophet (peace be upon him), Muslims led the world, advancing to the highest peaks in knowledge and education. Muslim scholars interpreted classical Greek philosophy and science, which had begun to influence Islamic ideas. The Arabic translations included Athenian and Hellenistic scientific and philosophical writings and Indian numerology. Religious scholars used Greek logic to argue

⁴¹ Sardar and Thomas, *Rethinking Reform in Higher education*, 95-100

and resolve logically sectarian issues and arguments among Jews, Christians, and other people of various religions.⁴²

Many academic institutions rose due to this knowledge exploration, like Bait al-Hikmah (House of Wisdom), built in Baghdad, the empire's new capital, during the reign of the Abbasid caliphs. Persian, like Arabic, has grown in popularity. The reinterpretation of Platonic and Aristotelian literature sparked a remarkable scientific exploration. Today's Muslims are a shining example of how unity and diversity are applied in Islam and the lives of Muslims. Across the globe, 1.6 billion Muslims hold a common belief in God and the Prophet Muhammad (peace be upon him), and spiritual ties bind them together, as evidenced by their participation in charitable endeavours and fasting during the sacred month of Ramadan. This unity does not mean they are all uniform in every way, as Muslims come from many different regions of the world, thus adopting many different cultural practices. This diversity extends to some other parts of their lives. The Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life conducted a global poll revealing significant differences among individuals about their beliefs, including the importance of religion in their life, defining a Muslim, and permissible activities in Islam.⁴³

An Analysis of Sardar's View of the Islamization of Knowledge

The Muslim *Ummah* has been in a severe crisis for the last several centuries in every aspect, including leadership, education, economics, and technology. Muslim scholars attempt to discover the reasons behind the fall of civilisation. Many believe that the educational crisis is the main problem of the *Ummah*. Many scholars have advocated a remedy for the educational crisis, namely, Islamization and Integration of knowledge. In favour of Islamic concepts, values, and worldview, Islamization of knowledge entailed the de-westernisation of knowledge or the

⁴² Mirza Iqbal Ashraf, "Diversity and Unity in Islamic Civilization *From the Perspective of Philosophy of History*, Academia, (May, 2016): 7

⁴³The World's Muslims: Unity and Diversity, (Pew Research Center. August 9, 2012), accessed January 30, 2022, <https://www.pewresearch.org/religion/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>

detachment of knowledge from Western culture and civilisation.⁴⁴ Though Islamization of knowledge was introduced in the 1970s, it gained momentum since the First World Conference on Muslim Education held at Makkah in 1977. However, the Islamization of knowledge project has been advocated and criticised by some Muslim intellectuals since its beginning. One example is Ziauddin Sardar, who was initially critical of the Islamization project. However, why is Sardar critical of the Islamization of knowledge project?

It has been observed that Sardar is critical of al-Faruqi's Islamization of modern knowledge based on the first principles and mastering modern knowledge before mastering Islamic knowledge and Islam's relevancy to the Western discipline of knowledge. According to Rosnani and Imron, Sardar saw this as akin to prioritising the wrong thing or taking action before considering the necessary steps. He believed it necessary to establish a connection between modern knowledge and Islam. Islam is inherently applicable to all periods.⁴⁵

Like others, Sardar argues that present science is not neutral; the West dominates its methods, process, and worldview. Additionally, Sardar contends that by separating ethics and morals from its epistemology, Western civilisation has generated a knowledge base that neglects the Islamic principles of human trusteeship, reverence for nature, social fairness, public welfare, and the pursuit of Allah's pleasure. Moreover, he claims that this collection of knowledge and its related fields advance the welfare and prosperity of Western civilisation.⁴⁶

Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge was written by Sardar and Henzell Thomas in 2017 and was published by the International Institute of Islamic Thought (IIIT). It is evident that Sardar is critical of the Islamization of knowledge and emphasises the need for reform from Islamization to integrating knowledge. According to Sardar, Muslim society's main problems are

⁴⁴ Mohd Faizal Musa, *Naquib Al-Attas' Islamization of Knowledge: Its Impact on Malay Religious Life, Literature, Language and Culture*. ISEAS Yusof Ishak Institute, (July, 2021): 3

⁴⁵ Rosnani Hashim and Imron Rossidy, "Islamization of knowledge: A comparative analysis of the conceptions of Al-Attas and Al-Fārūqī." *Intellectual Discourse* 8, no. 1 (2000): 17.

⁴⁶ *Ibid.*, 2.

intellectual and methodological decline, and higher education is in a crisis of epistemological and ethical nature. The concept of Islamization of knowledge was proposed as a solution to the educational problems faced by Muslims. However, it has presented numerous challenges to Muslim cultures, particularly those in the Western world, without necessarily offering any apparent advantages. As a result, Muslim scholars advocate for integrating knowledge, a notion still in its early stages of development. This book is a significant step towards achieving this goal.⁴⁷

It was mentioned earlier that the Islamization of knowledge was introduced in the 1970s. The function of Islamization of knowledge was to produce more suitable and value-oriented knowledge for Muslim societies. Unquestionably, the goal of Islamization of knowledge was noble and quite advanced for its time. Sardar argues that the Islamization of knowledge was quite advanced in the 1970s and 1980s. However, the world has changed significantly since then and continues to change rapidly. Science and technology have progressed considerably, and there have been changes in people's thinking and behaviour. While it is true that the Islamization of knowledge has achieved many things, the idea is considered irrelevant in today's changing world. As Sardar said,

The king is dead: 'Islamization of knowledge', like most ideas, has moved on. It was a product of its time and context. But it has left a legacy: not least articulating concerns about the dire state of Muslim thought and education, drawing attention to the Eurocentric nature of social sciences and enunciating the first principles. We move forward with 'integration of knowledge'. Long live the king. We hope that the new king is suitably attired.⁴⁸

Sardar claims that our worries and criticisms regarding knowledge and education align closely with the motivations that

⁴⁷ Muhammad Yaseen Gada, "Sardar, Ziauddin and Jeremy Hanzell-Thomas, Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought (paperback)." (June, 2021): 4. <http://dx.doi.org/10.29117/jcsis.2021.0293>
<http://hdl.handle.net/10576/23257>

⁴⁸ Sardar & Thomas. *Rethinking reform in higher education*, 136.

prompted al-Faruqi and IIIT to undertake the Islamization of knowledge initiative.⁴⁹ Furthermore, Sardar states,

The Islamization of knowledge project emerged as a response to the shortcomings of previous efforts to address the challenges faced by the Muslim community, but despite the fact that it was not clearly indicated.⁵⁰

The integration of knowledge represents a transition away from the Islamization of knowledge based on time and context.⁵¹ Sardar has provided a critical analysis of the Work Plan for the Islamization of knowledge. He acknowledges that the *Work Plan* is pertinent because it describes the malaise of thought and methodology in Muslim societies. Sardar criticises the concern of meaning in the *Work Plan*. He claims that the issues of *ijtihad* are restricted to those who believe it is no longer needed. He argues that Muslim societies lack purpose and a sense of direction because *fiqh* and its methodology, as well as Islam, have been drained of meaning. According to him,

Without meaning, there can be no purpose in the lives of Muslims. Without purpose, the Western or traditionally educated Muslim can neither be an agent who adopts some ends nor become the means to an end.⁵²

However, Sardar acknowledges that the Work Plan's first principle represents Islam's basic worldview but lacks explicit methodology. He emphasises the first principles of the Work Plan because they promote unity in every aspect of Islam and humanity, including unity in creation and unity of humanity. He stresses that the statements of the first principles offer an excellent framework for the pursuit of knowledge and the reform of Muslim education.⁵³

The proposed *Work Plan* aims to achieve mastery of contemporary social science disciplines and the legacies of Islam.⁵⁴ However, Sardar argues that there is an excessive emphasis on the social

⁴⁹ Ibid., 89

⁵⁰ Ibid., 90

⁵¹ Ibid., 90

⁵² Ibid., 92

⁵³ Ibid., 92

⁵⁴ Ibid., 93-94

sciences in pursuing the Islamization of knowledge. He believes that the practical crisis faced by the *Ummah* can be attributed to its technological and scientific lag behind non-Muslim communities.⁵⁵ Sardar suggests that Muslim scholars should incorporate newly acquired knowledge into the body of Islamic heritage through elimination, modification, reinterpretation, and adaptation of its elements according to Islamic worldview and values. He emphasises the need to establish a new pathway through which the reformed discipline can advance Islamic ideals.

The *Work Plan* suggests that knowledge is generated by establishing new institutions via the Islamization of the knowledge process. Sardar challenges this viewpoint by referencing El-Affendi's contention that generating new knowledge requires establishing new institutions, which depend on the emergence of novel forms of knowledge. Additionally, he argues that criticism of the Henzell Thomas Islamization agenda perpetuates detrimental elements of the secular/religious dichotomy. Furthermore, he supports his position by referring to Henzell Thomas's question of how Islamization can be protected against the adverse connotations associated not only with the term itself but also with the perceived threat of Islamification, which currently affects the Muslim world.⁵⁶

The worldview and knowledge are intertwined. Sardar claims that the West created contemporary knowledge in its various fields. Modern knowledge, disciplines, and university education serve Western goals and are not intended to incorporate Islamic beliefs and values. Additionally, current knowledge, education, and technology serve the West's worldview. Similarly, the *Work Plan* implies that modern disciplines are meaningless in Muslim culture. Sardar argues that Muslim societies need to reform education in this context. He proposes deconstructing the modern knowledge system and creating new paradigms of knowledge formation that consider Islam's histories, legacies, and traditions, offering a more humane and value-based approach to scholarship and advancement.⁵⁷

⁵⁵ *Ibid.*, 107

⁵⁶ *Ibid.*, 93-94

⁵⁷ *Ibid.*, 95-100

It can be concluded that Sardar's primary focus is to reform the education of Muslim societies from Islamization to the integration of knowledge. The Islamization project's primary concern was to address the malaise of the *Ummah*, but it has lost its relevance in the modern world. However, it has left a legacy of concern for the *Ummah* and raised caution about the purpose of knowledge produced in the West. According to Sardar, reforming the knowledge and education system requires a new paradigm based on the Qur'anic worldview and *Tawhidic* epistemology under the integration of knowledge projects. This new paradigm will not only be based on the legacy and values of Islam but also benefit all humanity.

Discussion and Conclusion

Knowledge integration is theoretically, historically, and practically used in Islamic civilisation, as evidenced by the discussion above. This framework is practised not only in Muslim civilisation but also in early civilisations. There is no separation between religious and modern knowledge and teaching in those times. Instead, it is proven that since the development and colonisation of Western civilisation, they have been dividing knowledge and education into different disciplines for their benefit, disintegrating knowledge and education in the name of modern education. Modern secular knowledge and education have turned people away from the use of religion, and education has been used only for the welfare of the world. That idea has become ingrained in society to date. That is why the purpose of acquiring knowledge and education has been erased and forgotten. Secular modern knowledge and education have not only harmed the Muslims but have deprived the whole of humankind of the true purpose of knowledge and education, which has resulted in today's turbulent and conflicting world. As a remedy, Sardar emphasised integrated knowledge to enlighten humankind of knowledge and genuine learning. Through integrated knowledge and education, a person will develop intellectually, socially, culturally, and spiritually and enjoy the taste of real learning. This is possible by integrating human knowledge and revealed knowledge. To this end, Muslim scholars have worked on integrated knowledge and Islamization of knowledge for decades.

Although Sardar is critical of the Islamization of knowledge, he did not elaborate in support of his views. He criticised the method of

ijtihad under the Islamization of knowledge. He contended that one should gain knowledge through establishing a university and inventing new forms of knowledge. Aside from this critique, he did not elaborate on their use in Islamic history and why it is not possible to implement the concept of Islamization at present. It has been observed that Sardar focuses more on integrating knowledge rather than the word Islamization of knowledge and thinks it is imperative in the present context. Based on the discussion, it can be said that Western civilisation corrupted the knowledge and education system. The primary purpose of integration of knowledge is to integrate acquired knowledge and reveal knowledge. It is necessary to consider the benefit of, or even the possibility of, simply integrating bias and corrupted Western Knowledge and Education. This paper has observed, as Sardar agrees, the need for a new paradigm for the Reform of knowledge and education, which should be free from the influence of the Western paradigm and make every discipline of knowledge appropriately integrated.

It seems that Sardar is more focused on formulating a new paradigm free from the Western paradigm, which will help liberate knowledge and the education system from secularism and through which a student will make himself intellectually, socially, spiritually, and technologically proficient. It has been pointed out that Sardar has competently used holistic and universal approaches in the discussion of the Integration of Knowledge through the concept of unity in diversity. These methods have had a substantial impact on the advancement of Islamic civilisation. They are still practised in the life of Muslims, but due to the secular knowledge and education system, they are not used in the field of knowledge among today's Muslims.

The Qur'an and Hadith are the main criteria for determining the justification of anything in Islam. In implementing his approach to integrating knowledge, Sardar emphasises his logic and the contemporary issues of the world rather than relying solely on the Qur'an and Hadith. It can be concluded that it is necessary to adopt Sardar's new paradigm and apply the integration of knowledge, as it is impossible to Islamize knowledge and education under the Western paradigm by freeing it from Western influence. Evidence of this is that many scholars have tried to revive Islamic knowledge and education under a Western worldview since the fall of Islamic civilisation but

without success. Efforts to Islamize knowledge and education have been going on since 1970 under the latest Islamization of Knowledge project, but it is necessary to evaluate its success or lack thereof. Many say this project has failed. It is necessary to review how well the students of Islamic universities worldwide are mentally prepared for the Islamization of knowledge and how much has been implemented. Distinctive paradigms and discipline are needed to show Islam's knowledge and its education system's originality. As a result, not only will Islamic knowledge and the value of the education system be increased, but it will also attract non-Muslims to Islam, arguably benefiting humanity. There is a need for more research on Sardar's approach to integrating knowledge to understand its usability for humanity's knowledge and education, particularly for the Muslim *Ummah*.

BIBLIOGRAPHY

AbuSulayman, Abdul Hamid. *Crisis in the Muslim Mind*. Trans. by Yusuf Talal DeLorenzo. Herndon, Virginia USA: International Institute of Islamic Thought, 1993.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.

Ashraf, Mirza Iqbal. "Diversity and Unity in Islamic Civilization From the Perspective of Philosophy of History." *Academia. edu*, 2016. https://www.academia.edu/8992215/Diversity_and_Unity_in_Islamic_Civilization

Faruqi, Yasmeen Mahnaz. "Contributions of Islamic scholars to the scientific enterprise." *International Education Journal* 7, no. 4 (2006).

Gada, Muhammad Yaseen. "Sardar, Ziauddin and Jeremy Henzell-Thomas, Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought (paperback)." (2021).

Hashim, Rosnani, and Imron Rossidy. "Islamization of knowledge: A comparative analysis of the conceptions of Al-Attas and Al-Fārūqī." *Intellectual Discourse* 8, no. 1 (2000).

Hassan, Aminuddin, Asmawati Suhid, Norhasni Zainal Abidin, Habsah Ismail, and Haziyah Hussin. "The role of Islamic philosophy of education in aspiring holistic learning." *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5 (2010): 2113-2118.

Huringiin, Nabila, and Halimah Nisrina Azfathir. "The Concept of Syed Muhammad Naquib Al-Attas on De-Westernization and Its Relevancy toward Islamization of Knowledge." *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 16, no. 2 (2018): 266-284.

International Institute of Islamic Thought. *Islamization of knowledge: General principles and work plan*. No. 1. Herndon, Virginia, USA: International Inst of Islamic Thought, 1989.

International Islamic University Malaysia. *IIUM at 25: the Path Travelled and the Way Forward*. IIUM Press, 2009.

Kane, Pat. "The A to Z of Postmodern Life, by Ziauddin Sardar." URL: <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/the-a-to-z-of-postmodernlife-by-ziauddin-sardar-5361451.html> (accessed: 07.04. 2017) (2002).

Kasule, Omar. "Integration of Knowledge (IOK) and Textbook Writing for Islamic Universities." *International Journal of Islamic Thoughts* 4, no. 1 (2014): 123-126

Khalid, Salim Mansur, and M. Fayyaz Khan. "Pakistan: The state of education." *The Muslim World* 96, no. 2 (2006): 305-306.

Lalonde, Roxanne. "Unity in diversity: Acceptance and integration in an era of intolerance and fragmentation." Unpublished MA Thesis. Ottawa, Ontario, Canada: Department of Geography CU [Carleton University] (1994).

Lewis, Harry R. *Excellence without a Soul: How a great university forgot education*. New York: Public Affairs, 2006.

Malik, Iftikhar H. "Ziauddin Sardar: The New Muslim Man Seeking his Paradise." *World Futures* (2021): 1-21.

Mardiana, Mohamad, , Abd Latif Abd Razak, and Salami Mutiu. "Meaning in life among Muslim students." *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 30 (2011): 743-747.

Mason, Emma, ed. *Reading the Abrahamic faiths: rethinking religion and literature*. Bloomsbury Publishing, 2014.

Musa, Matovu. "Integration of Knowledge: An Approach to the Comprehensive Development of Learners' Body, Soul and Spirit." *International Journal of Research and Innovation in Social Science (IJRISS)*, Volume IV, Issue IX, (2020).

Musa, Mohd Faizal. *Naquib Al-Attas' Islamization of Knowledge: Its Impact on Malay Religious Life, Literature, Language and Culture*. ISEAS, Yusof Ishak Institute, 2021.

Norazmi, E. A. Z. E. Alw, Anas i, Mohd Hudzari Haji Razali, Roose Nilawati Subki, and Nor Aini Abu Bakar. "The integration of knowledge in Islam: Concept and challenges." *Global Journal of Human Social Science Linguistics and Education* 13, no. 10 (2013).

Pew Research Center. "The World's Muslims: Unity and Diversity." Accessed January 25, 2022. <https://www.pewresearch.org/religion/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-executive-summary/>

Rahmah, Ahmad H. Osman, and Mohammad Quayum. "Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, IIUM: a success story of the integration of Islamic and human sciences." *International Journal for Muslim World Studies (IJMWS)* (2018): 1-20.

Sardar, Ziauddin, and Jeremy Henzell-Thomas. *Rethinking reform in higher education: From Islamization to integration of knowledge*. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2017.

Sardar, Ziauddin, and Jeremy Henzell-Thomas. *Rethinking reform in higher education: From Islamization to integration of knowledge*. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2017.

Sardar, Ziauddin. *How do you know? Reading Ziauddin Sardar on Islam, science, and cultural relations*. London: Pluto Press, 2019.

Steyn, Juliet, ed. *Other than identity: The subject, politics and art*. Manchester University Press, 1997.

Zainuddin, Nurkhamimi, Rozhan M. Idrus, and Ahmad Farid Mohd Jamal. "Integration of Naqli (Revealed) Knowledge and Aqli (Rational) Knowledge in Postgraduate courses for open and distance learning." *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 6, No. 12, (2016).

The Nexus of Faith and Resistance: Religious Elements in Mahmoud Darwish's Poetry

Hubungan antara Kepercayaan dan Penentangan: Unsur-unsur Keagamaan dalam Puisi Mahmoud Darwish

Homam Altabaa* and Nurul Nabihah binti Azmi

Abstrak

Palestinian poetry portrays the multifaceted experiences of Palestinians following the Israeli occupation in 1948. The works of Mahmoud Darwish are prominent as they embody the pain, resilience and resistance of Palestinians. The use of religious elements to frame their struggles is common in the works of Palestinian poets, including Mahmoud Darwish. However, there are not any specific studies that focus on religious elements in his distinguished poetry collection, *Lesser Roses* (1986). In this study, religious elements in selected poems in the *Lesser Roses* collection are analysed to add a new dimension to the field of postcolonial literature as well as to the research of Palestinian poetry by looking at the significance of religious elements in the poems and how they are used to convey unique Palestinian experiences. The analysis reveals that Darwish uses religious elements from the narrative and ritual religious dimensions to portray exile, dislocation, and counter-discourse in the poems. The poet adapts various religious elements from multiple faiths to convey the themes of suffering and resistance that resonate with Palestinians' struggles.

Keywords: Mahmoud Darwish, Palestinian Poetry, Religious Elements, Postcolonial Literature.

* Both authors are from the Department of English Language and Literature, AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences. Corresponding author is an Assistant Professor at International Islamic University Malaysia. Email: drhomam@iiu.edu.my

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Article received: November 2024

Article accepted: December 2024

Publication date: December 2024

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 21, No. 3. 2024
E-ISSN: 2289-8077

DOI: <https://doi.org/10.31436/jia.v21i3.1261>

Abstrak

Puisi Palestin menunjukkan kepelbagaian pengalaman rakyat Palestin berikutan pendudukan Israel pada tahun 1948. Karya-karya Mahmoud Darwish adalah penting kerana karya-karya beliau menggambarkan kesakitan, ketabahan dan penentangan rakyat Palestin. Penggunaan unsur-unsur keagamaan untuk memaparkan perjuangan rakyat adalah perkara yang tidak asing dalam karya penyair-penyair Palestin termasuk Mahmoud Darwish. Namun begitu, belum ada kajian khusus yang memfokuskan kepada penggunaan unsur-unsur keagamaan dalam koleksi puisinya, *Lesser Roses* (1986). Dalam kajian ini, unsur-unsur keagamaan dalam puisi-puisi terpilih daripada koleksi puisi *Lesser Roses* dianalisis untuk menambah dimensi baru kepada bidang kesusasteraan pascakolonial serta kajian puisi Palestin dengan melihat kepada kepentingan unsur-unsur keagamaan dalam puisi dan bagaimana unsur-unsur tersebut digunakan untuk menyampaikan pengalaman-pengalaman unik rakyat Palestin. Analisis menunjukkan bahawa Darwish menggunakan unsur-unsur keagamaan daripada dimensi naratif dan ritual keagamaan untuk menggambarkan pengalaman buang negeri, dislokasi, dan wacana-balas dalam puisi. Penyair yang dikaji ini didapati mengadaptasi pelbagai unsur-unsur keagamaan daripada pelbagai agama atau kepercayaan untuk menyampaikan tema penderitaan dan penentangan yang berkait rapat dengan pengalaman perjuangan rakyat Palestin.

Kata Kunci: Mahmoud Darwish, Puisi Palestin, Unsur Keagamaan, Sastera Pascakolonialisme.

Introduction

Mahmoud Darwish (1941-2008) published thirty poetry and prose collections, including *Leaves of Olives* (1964), *I Love You, I Love You Not* (1972), and *The Butterfly's Burden* (2006). His works were translated into various languages, and over a million copies of his collections were sold. Darwish won many awards for his literary works. Darwish's poetry is profound in meaning, which is achieved through the

use of symbolism that transcends one's senses. It is not a wonder that Darwish was first known as one of the pioneers of creativity in Arab poetry before being a national poet. Regarding his religious views, Darwish was born into a Muslim land-owning family. However, he was known to be secular. Mahmoud Darwish believed in pluralism, that every religion has the right to exist in Palestine. He also expressed his hope for the force of secularists to be stronger than fundamentalists.¹ His belief in secularism was reflected in his affiliation with communism and with the Palestinian National Movement, which was on the secular side. Mahmoud Darwish opposed the fundamentalist Islamic movement, Hamas.² Nonetheless, he was well acquainted with religious scriptures. Besides using religious references from the mentioned texts, Mahmoud Darwish also included Greek and Roman mythology and deities from the ancient Canaanite religion in his works. The Hebrew Bible specifically had an influence on Darwish's works from the beginning of his career.³ He acknowledged that he studied the Bible in Hebrew due to his proficiency in the language. However, he did not consider religious texts from a religious perspective as he was more interested in their literary aspects.⁴ His knowledge of various scriptures is evident in the poet's reference to religious figures and narratives in Islam, Judaism, and Christianity in his creative writings to draw a clear picture of the plight of the Palestinians. Therefore, Darwish's inclination to use religious elements in his writings did not necessarily reflect a personal theology but was rather a device to support the Palestinian cause.

Statement of the Problem

This research examines religious elements in the poems of Mahmoud Darwish from the *Lesser Roses* (1986) collection. Mahmoud Darwish used religious elements differently across his life and classified them in stages according to the context of his life: first stage (1964-

¹ Adam Shatz, "A Love Story Between an Arab Poet and His Land. An Interview With Mahmud Darwish," *Journal of Palestine Studies* 31, no. 3 (2002): 76.

² Muna Abu Eid, *Mahmoud Darwish: Literature and the Politics of Palestinian Identity* (Bloomsbury Publishing, 2016), 127.

³ Khaled Mattawa, *Mahmoud Darwish: The Poet's Art and His Nation* (Syracuse University Press, 2014), 28.

⁴ Helit Yeshurun, "Exile Is so Strong within Me, I May Bring It to the Land' A Landmark 1996 Interview with Mahmoud Darwish," *Journal of Palestine Studies* 42, no. 1 (September 1, 2012): 69.

1967), second stage (1982-1993), third stage (1993-1999), and fourth stage (1999-2008).⁵ This collection is specifically chosen as it is published in Darwish's second stage of life, which is considered crucial as Darwish faced the siege of Beirut, an event that caused the Palestinians to share a collective sense of abandonment by the Arab nations. Furthermore, numerous studies have examined the religious elements in Darwish's poetry. However, there is not a specific study conducted on these elements in the *Lesser Roses* collection. The poems selected in the collection are listed below:

- i. *Give Birth to Me Again That I May Know*
- ii. *My God, Why Have You Forsaken Me?*
- iii. *Last Supper Lingers*

In the collection, numerous religious references can be identified, such as prophets, religious figures, and quotations from religious scriptures of different religions. For this reason, it is essential to explore the religious elements found in Darwish's work to understand how religious elements from different religions allowed Darwish to express his message of the Palestinian experience.

Literature Review

I. Religious Elements in Mahmoud Darwish's Poetry

Echoing other Palestinian poets, Mahmoud Darwish uses religious elements to create a deeper understanding of the Palestinian cause and struggle. The poet uses religious elements in his works, including references from the religious scriptures, holy places, Sufism, and death. Mahmoud Darwish's works contain references to religious scriptures, such as the Old Testament, the New Testament, and the holy Quran.⁶ He used Quranic verses, partially or wholly, in his poems. For example, in his poem *Al Ghorab* from the collection *Why Did You Leave*

⁵ Mitri Raheb, "Biblical narrative and Palestinian identity in Mahmoud Darwish's writings," In *Diyar's Seventh International Conference on "Palestinian Identity in Relation to Time and Space."* Bethlehem (2013), 92-99.

⁶ U. F. A. H. Taha, "Grand Metaphors and Their Connotations in the Legacy of Mahmoud Darwish" (master's thesis, Birzeit University, 2014), 24.

the Horse Alone, Darwish used references from the Quran, such as the story of Cain killing his brother, Abel, to connect the story from the holy books to the occupation in Palestine.⁷ By referencing the verses from religious books, Palestinian poetry will have a much more significant impact as it taps into the readers' emotions due to a form of expression richer in its implied meanings. In addition, Mahmoud Darwish's use of phrases quoted from religious scriptures is done to emphasise Palestine as a holy site.⁸ In his poem *To Our Land* from *The Butterfly's Burden* collection, Mahmoud Darwish described Palestine as being near to the word of god. 'The word of god' is a phrase from the New Testament, 'In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God'.⁹ 'The word of God' is made tangible, enabling Palestine to reside beside it. Being in close proximity to 'the word of God' highlights the sanctity of Palestine. Palestine, therefore, became an 'object of worship'.¹⁰ In *Memory for Forgetfulness*,¹¹ Darwish quoted in his prose a passage from Ibn Al-Athir's book, *A Universal History*, that described everything in existence as being written by the Pen as commanded by God. The Pen mentioned by Darwish is referenced from the Quran in Surah Al-Alaq, verse 4, which says that God teaches by the Pen. Therefore, it is evident that Darwish was inspired by Palestine and used his extensive knowledge of the religions in Palestine to make the nation the central cause of his poetry. Additionally, Darwish made reference to religious scriptures and gave subtle changes to them to create an understanding of the Palestinians' plight. For example, in his poem, *Dust of Caravans*, from the *It is a Song, It is a Song* collection, Darwish mentioned the Biblical story of the Tabernacle. The Children of Israel, in the Old Testament, brought their sacrifices and slaughtered them before presenting them to the Lord at the door of the Tabernacle of Meeting.¹² The Tabernacle is a story of salvation and offering, in which offerings are sacrificed to draw closer to God or to atone for one's mistakes. However,

⁷ Anjad Mahasneh, "The Translatability of Emotiveness in Mahmoud Darwish's Poetry" (master's thesis, University of Ottawa, 2010), 52.

⁸ Ibrahim Muhawi, "Contexts of Language in Mahmoud Darwish," Occasional Papers, *Center for Contemporary Arab Studies*, Georgetown University, 2009, 6.

⁹ John, 1

¹⁰ Ibrahim Muhawi, "Contexts of Language in Mahmoud Darwish," Occasional Papers, *Center for Contemporary Arab Studies*, Georgetown University, 2009, 6.

¹¹ Mahmoud Darwish, *Memory for Forgetfulness*, 42.

¹² U. F. A. H. Taha, "Grand Metaphors and Their Connotations in the Legacy of Mahmoud Darwish" (master's thesis, Birzeit University, 2014), 82.

in the mentioned poem, the Lord is pictured fleeing away from the Tabernacle when the Palestinians draw close to offer sacrifices. By reconstructing a Biblical reference to conform to the current situation, Darwish drew a picture of the unfortunate reality of the Palestinians whose sincere offers for peace are pushed aside, even by God.¹³

Furthermore, Darwish references religious figures such as the prophets to convey a message shared by followers of the three Abrahamic religions. Challenges faced by prophets, such as Joseph and Adam, bore a resemblance to the struggle of the Palestinians. Darwish's repeated references to Jesus in his works are due to the similarity in the struggle of Jesus and the Palestinians.¹⁴ One of the Jewish prophets, specifically Habakkuk, is referenced in Darwish's poetry in retaliation to the building of Israel since the prophet specifically mentioned that destruction would befall those who establish a village by sin.¹⁵ Thus, Darwish drew a parallel between the commands of the prophet and the illegal settlement of Israel in Palestine. Habakkuk was mentioned in Darwish's series of poems, *Psalms*, in which the Jewish prophet who chronicled the Jews' suffering told Darwish that they both share similar hardships.¹⁶ Since the Jews also suffered at one point in time, Darwish uses this parallel to compare the similarity of the Jewish and Palestinian experiences to give a more impactful message. By using prophets' references, Darwish taps into "collective, universal human memory"¹⁷ to enable most readers to understand his intended message.

Moreover, another religious element in the works of Mahmoud Darwish is mythologies.¹⁸ Mythology is essential as it reflects the worldview of a culture or religion in narrative form. Mythologies address crucial issues such as God, the origin and nature of humans, and the right

¹³ Taha, 83.

¹⁴ Taha, 86.

¹⁵ R. AlNaqash, *Mahmoud Darwish: The Poet of the Occupied Land* (Dar al Hilal, 1969).

¹⁶ Khaled Mattawa, *Mahmoud Darwish: The Poet's Art and His Nation* (Syracuse University Press, 2014), 28.

¹⁷ Abdel Khaleq Issa and Abdel Karim Daragmeh, "Aspects of Intertextuality in Mahmoud Darwish's Poetry Collection 'Do Not Apologize for What You Have Done,'" *International Journal on Studies in English Language and Literature* 6, no. 2 (2018), 29.

¹⁸ U. F. A. H. Taha, "Grand Metaphors and Their Connotations in the Legacy of Mahmoud Darwish" (master's thesis, Birzeit University, 2014), 82.

way to live.¹⁹ In Darwish's poetry, he used mythologies to illustrate the reality of Palestinians living under occupation. The poet used numerous mythologies in his works, such as Sumerian's Gilgamesh, Greek's Troy and Narcissus, Canaanites' Phoenix, and Biblical mythologies of Ashtar and Tammuz. The purpose of mythologies in his works is to utilize their significant connotation to convey the pains that Palestinians are going through living under occupation. Mythologies are used in four ways in Darwish's literary works, whether to indicate the displacement of the Palestinians, fertility, human tragedy in general, or immortality.²⁰ In the poem *Like the Letter 'N' in the Qur'an* from the collection *Unfortunately, It Was Paradise*, Darwish mentions the Phoenix will kindle a light in a temple using the fire bestowed by the speaker's grandfather after his passing. The poet utilizes the myth of the Phoenix being rebirthed after it burnt to ashes to indicate the immortality of Palestinian resistance and the victories they are bound to achieve after decades of hardships.²¹ The use of these mythologies mainly revolved around challenging death and willing life in order to uplift the Palestinian condition that faces death daily. Darwish was meticulous in incorporating mythologies in his works to depict human struggle with tyranny and injustice effectively.

In addition, Mahmoud Darwish invoked religious elements in his poetry, namely religious and historical places.²² Among them are Jerusalem, Troy, Damascus, and Andalusia. In his collection *Birds Die in Galilee* (1969), Mahmoud Darwish addressed Jerusalem as a lover whom he missed to return to. His sentiment towards Jerusalem went beyond the holy site being a religious symbol as it is equated to a mother, an aunt, and a symbol of unity.²³ Jerusalem, therefore, becomes a symbol of familiarity, his longing, and a place where he feels he belongs. The city is again mentioned in his poem, *In Jerusalem*, where it is made as a symbol of peace and sacred memories, a site that calls forth the memories of its prophets and their miraculous stories.²⁴ Darwish especially mentioned

¹⁹ Robert S. Ellwood and Gregory D. Alles, *The Encyclopedia of World Religions* (Infobase Publishing, 2007), 310.

²⁰ U. F. A. H. Taha, "Grand Metaphors and Their Connotations in the Legacy of Mahmoud Darwish" (master's thesis, Birzeit University, 2014), 82.

²¹ Taha, 137.

²² Taha, 81.

²³ Taha, 81.

²⁴ Atef Alshaer, "Jerusalem in Palestinian Poetry," essay, in *Routledge Handbook on Jerusalem* (Routledge, 2018), 240.

in the poem the miraculous journey of Prophet Muhammad to the seventh heaven to meet God behind a veil. The poet also conveyed the feeling of peace and love that walking in the city instils in him in the midst of war and suffering inflicted by the Israelis. Therefore, Jerusalem became a symbol of hope due to the peaceful memories and feelings the city brings to Darwish.

Furthermore, another religious element, which is Sufism, can be identified in Mahmoud Darwish's poetry as he used the Sufi language to utilise its rich significance and complex symbolism.²⁵ Elements of Sufism became evident in Darwish's literary works in the 90s. One way Sufism influenced Darwish is through its rich use of binaries that convey conflicting emotions and contradictory states of being.²⁶ This reflected the paradoxical existence of Palestinians and the dichotomy between their reality and expectations. For instance, in his poem *Antithesis*, binaries are reflected in the lines, 'He says: I am from there. I am from here/ But neither am I there, nor here'. Another way Sufism influenced Darwish is the use of Sufi allegory. Sufism is found in *The Hoopoe*, a poem that reflects the meaning of life from a Sufi perspective. The poem is connected with a Persian classic, *The Conference of the Birds*. One message of the poem is God surrounds us and lives within ourselves. This Sufi belief becomes the basis of pluralism in his poem, where it is mentioned: 'Love is the fire of love, so catch fire / to free yourself from the body of place.' Simply, Darwish emphasises how one must free himself from limiting the idea of Israel/Palestine based on land and instead replace it with the philosophy of love for all human beings, represented by the "fire".²⁷ Catching the fire of love leads one to escape the narrow definition of identity.

Analysis

Mahmoud Darwish often uses religious elements in his works to represent the Palestinians, but there are differences in their purpose according to specific periods of his life. The 1980s was an eventful period

²⁵ Ismail Mahmoud Ehtoob, "The Sufi Experience in Mahmoud Darwish's Poetry - the Hoopoe Poem as a Model," *Journal of Humanities and Social Sciences* 5, no. 11 (2021), 88.

²⁶ Ehtoob, 88.

²⁷ Rehnuma Sazzad, "Mahmoud Darwish: Writing as an Artistic Sanctuary," *Interdisciplinary Literary Studies* 17, no. 1 (2015): 16.

for Mahmoud Darwish, which was reflected in his writings. In 1982, Darwish and other Palestinians were displaced from Beirut due to the Israeli invasion of Lebanon, which forced him to move to Tunisia and live a stateless life. In addition, in the middle of the 1980s, Palestinian intellectuals began to amplify artistic means to support the fight for Palestinian self-determination. It is a significant effort to counter Zionist ideology that based their occupation on Biblical mythology, which has caused people to accept the atrocities they inflicted upon Palestinians. These events affect Mahmoud Darwish's style of writing. He frequently represents Palestinians' sense of abandonment and hope for the future through religious elements such as allusion to religious practices, verses from religious scriptures and prophetic figures in the Bible and Holy Quran. This is reflected in the poems that is be analysed in this section.

I. Give Birth to Me Again, That I May Know

Give Birth to Me Again, That I May Know is one of the poems from the collection *Lesser Roses* (1986) that depicts the speaker's intense longing for his mother and homeland. The speaker repeatedly requests to be born again to be close to his homeland and mother. He brings forth the memory of his mother lighting the morning fire, evoking a deep sense of respect towards her. He then tells her of the things he lost grasp of, equating it to a mirage, sand, and shadow. These elements may point to his homeland, Palestine, which he finds challenging to hold onto, and his grip on it seems futile as the Zionists implemented policies that make exiled Palestinians's return to their homeland difficult. This sympathetic picture painted by the poet amplifies the speaker's yearning to return to his mother, a comforting figure. In Darwish's poem, allusions to religious elements such as religious scriptures and practices are central to the poem's purpose to show the depth of his connectedness to his homeland and to convey the speaker's situation as an exile longing to return to his home.

The first element in the poem that has a religious connotation is the title, 'Give Birth to Me Again.' In Arabic, the phrase 'give birth to me' is spelled 'لديني'. The direct translation of 'لديني' is 'for my religion'. Religion, besides the belief in a higher power, means the pursuit of an interest with great devotion. In addition, the word 'دين' in Arabic also means a complete way of life. With this specific word choice for a title,

Darwish establishes that his pursuit of his homeland, Palestine, is his way of life. He pursues the Palestinian cause with great devotion, which is reflected in his extensive works depicting the life of Palestinians from an individual and collective perspective. Darwish's deep devotion to his homeland is shown throughout his life as he never stopped writing about Palestine, conveying his yearning and longing to return. By using the term 'religion', the poet brings the cause of Palestine and his pursuit of it to a sacred level, a holy matter to which he needs to fully devote and surrender himself. This conveys the poet's deep connection to his homeland.

In addition, religious connotation is found in the mother-child relationship established in the poem. The speaker is represented by Jesus as indicated in the line 'in which land I will die, in which land I will come to life again.' which echoes the Quranic verse where Jesus in his infancy speaks of "Peace be upon me the day I was born and the day I will die, and the day I will be raised up alive".²⁸ Since the speaker is Jesus, it may be suggested that the addressee of the poem, which is a mother figure, refers to Mary. Therefore, the poet is making a parallel between the story of Jesus and Mary with the speaker and his mother. Mary suffered from accusations of adultery since she bore Jesus without a father. Her experience of going through tribulations while innocent is similar to the speaker's mother and by extension, Palestine. Both suffered under the Zionist occupation while undeserving. The speaker is Jesus in a way as he suffers so much like the prophet. He was chased away and in pain. The poet establishes a connection between the mother and the speaker, akin to the relationship of Mary and Jesus which is significant in Abrahamic religions, a story known for years to come. Invoking this sacred relationship, Darwish immortalizes the bond of the speaker and the mother and by extension his land as a relationship that is sacred and holy, which further emphasises the connectedness of the speaker to his land.

*Greetings to you as you light the morning fire, greetings to you,
greetings to you.*

²⁸ The Quran, 19:33.

Moreover, another religious element identified in the lines above is the speaker's prayer unto his mother, 'greetings to you' which in Arabic is 'سلام عليك'. This echoes the greeting for Muslims in Arabic, 'Assalamualaikum', and for Jews in Hebrew, 'Shalom Aleichem'. The greeting comes with the connotations of a welcome, well-wishes, and an acknowledgment of a spiritual connection between the addresser and addressee. Therefore, in this context, the speaker's repetition of the greeting 'greetings to you' towards his mother conveys his intimacy and closeness to the maternal figure. He establishes a profound connection between himself and his mother especially as he recounts the memory of her lighting up the fire in the morning. As the mother may be interpreted as an extension of the poet's nation, Palestine, the speaker's wishes for peace are extended to his country, which makes clear how he holds it in high regard and thus portrays his deep connection to his motherland.

Is your hair still longer than our years, longer than the trees of clouds

stretching the sky to you so they can live?

Next, the length of one's hair, which the speaker inquires of his mother, has significant religious connotations. Firstly, in the Old Testament, Samson let his hair grow as an oath to God, thus associating hair with holiness. His hair is considered "...a source of strength...a kind of life force, connoting a heroic status that sets Samson apart from other people".²⁹ Thus, in the context of the poem, the mother's long hair is given an elevated status of sacredness and made into a symbol of strength and resilience in the face of oppression. It is noteworthy that there is a parallel between Samson's hair being considered as a life force and the mother's hair being portrayed as a life force for the 'trees of clouds' in the poem. The hair is connecting the sky to the mother as she is a means for nourishment for the 'trees of clouds'. By the means of her hair, she is nurturing the universe. Drawing these interpretations together created a mother figure whose nature is rooted in the land, strong and nurturing. Both elevate the mother figure to the archetypal mother and Palestine as the source of life and meaning for the speaker.

²⁹ Susan Niditch, *My Brother Esau Is a Hairy Man* (Gorgias Press, 2008), 66.

Since the mother is an extension of the land itself, the speaker's desire to be close to both amplifies his connectedness to his land.

The title of the poem, 'Give Birth to Me Again', also alludes to a religious element, namely the concept of rebirth which is found in the Bible. By being 'born again,' one goes through a transformation to attain salvation, as mentioned in John 3:3, "Jesus answered and said unto him, Verily, verily, I say unto thee, Except a man be born again, he cannot see the kingdom of God." The concept of being born again is related to an entirely new experience and way of life after tremendous changes take place. Therefore, the speaker's repeated plea to be reborn represents his hope to leave his painful life in exile behind and attain salvation in the form of security in his homeland to enjoy its comforts. The Israeli occupation of Palestine has forcibly uprooted the speaker from his homeland, triggering a sequence of impactful changes in Palestinians' lives. Beyond the burden of leaving one's homeland is the constant feeling of homelessness and reminiscence of painful memories. Therefore, within the Palestinian context, the speaker wants to be born again into a new life free from the pain of exile, as exile is "...like death but without death's ultimate mercy".³⁰

Your mother has a mother, the fig tree in the garden has clouds.

Don't leave me alone, a fugitive. I want your hands

Religious connotations are found in the line "...the fig tree in the garden has clouds" in two symbols i.e., 'fig tree', and 'clouds'. The people of Israel are sometimes represented as figs on a fig tree, for example, in Hosea 9:10, "I found Israel, like grapes in the wilderness; I saw your fathers, as the first fruits on the fig tree in its first season." Since Israel in the verse is associated with grapes and figs, the poet invokes an image of a fig tree to represent its Biblical association, the Israelis. In addition, the poet portrays the fig tree in possession of 'clouds'. Cloud in Christianity is a symbol of God's presence as depicted in Exodus 40:38, "For the cloud of the Lord hovered over the Tabernacle..." In the context of the poem, the clouds signify the constant presence of God, thus suggesting the Israelis have the protection of God. By bringing forth such image,

³⁰ Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Harvard University Press, 2000), 76.

which is preceded by the line “your mother has a mother”, Darwish highlights the absence of a protective presence in the speaker’s life compared to his mother and the Israelis. Such absence has cast him into a state of longing and loneliness, “Do not leave me alone, a fugitive.” Said (2000) described exile as “...the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted”.³¹ Therefore, Darwish encapsulates this ‘unhealable rift’ of an exile through the use of religious elements by drawing a comparison between a mother and the Israeli entity, both who have a source of protection, to the speaker who is alone, begging for his mother’s comforting presence to banish his loneliness and sadness.

*Give birth to me again ... Give birth to me again that I may know
in which land I will die, in which land I will come to life again.*

In these lines, Darwish evokes a Quranic verse and restructures it to convey the speaker’s experience as an exile. The second line in the poem echoes Surah Luqman's verse 34: ‘... and no soul perceives in what land it will die’. The verse from the Quran implies that only God knows the matters of the unseen in which death is one of it. However, there is a clear restructuring of the original verse as Darwish subverts the idea of a man unable to know his fate by saying “...that I may know/ in which land I will die, in which land I will come to life again.” This restructuring allows Darwish to enable the impossible, a man knowing his fate, through the means of rebirth. It is worth noting that the speaker conveys his purpose to be born again, which are to know in which land he will meet his fate, and to drink from the mother and remain in her arms. To be in the know and close to one’s mother are significant things that people in exile lost. Exiles lost the sense of stability, indicated by home and family, and sense of security as they live as stateless people who are restless and unsettled. Therefore, the speaker’s wish to be reborn to know in which land he will die and live again is significant as it points out to the living experience of an exile who did not have the security of settling down in a place indefinitely, and thus wondering which land will they truly settle.

³¹ Said, 2000: 180.

II. My God, Why Have You Forsaken Me?

My God, Why Have You Forsaken Me? is one of the poems from the collection *Lesser Roses* (1986). Darwish brings forth a glimpse of the speaker's confusion, betrayal and grief in the aftermath of the Israeli invasion on Lebanon. This cocktail of disappointment is trailed back to the origin of the Palestinian tragedy which is the Nakba, the first occurrence of Israeli occupation of Palestine. Interestingly, the focal point of the poem is not entirely on the Israeli entity but also on a higher power; which may be read as the international community and Arab regimes; whose actions had neglected Palestinians' human rights and allowed them to be oppressed continuously. Therefore, in Darwish's poem, *My God, Why Have You Forsaken Me?*, allusions to religious elements such as religious scriptures and practice are utilised to portray the consequences of displacements on one's psyche and to counter mainstream narrative propagated by Israel.

The first religious element in the poem is the title itself, 'My God, Why Have You Forsaken Me?', which focuses the entire poem on the despair felt by Palestinians after the countless tragedies that befell them. According to Christian beliefs, Jesus called out to God with this specific sentence when he was on the cross and on the verge of death. He was questioning God's help after facing a series of humiliations prior to being nailed to the cross. Jesus's sense of being forsaken is echoed by the speaker. The utterance emphasises the voice of Palestinians who, after the siege of Beirut, felt more helpless than ever. They faced a series of humiliations due to the Zionist occupation that follows them, despite being displaced in Beirut. The series of painful experiences were further intensified when the Arab nations, who were supposed to be allies of Palestine under the notion of Arab unity, provided insufficient assistance to relieve Palestinians from their hardships. The passive attitude of Arab regimes and their failure to help Palestinians in times of need forsakes the idea of Arab unity, thus causing the Palestinians to feel abandoned. These distressing incidents culminate in a cry of despair from people who have been dealt with unjustly throughout their lives.

Why did you promise the soldiers my only orchard, why? I am the widow.

In addition, Darwish invokes the Biblical story of Jesus's capture in the Garden of Gethsemane by the Roman armies to emphasise the despair that Palestinians felt following the Israeli occupation of Palestine. The orchard refers to the Garden of Gethsemane, where Jesus sought in his final moments before crucifixion to feel close to God, thus implying his deep connection to the land. However, the Roman soldiers ripped him away from his place of solace and brought him to the cross to be crucified. Therefore, by invoking this narrative, Darwish points to the forced displacement of the Palestinians following the Zionist occupation. They are ripped away from their place of solace, Palestine, by the military forces of Israel. The emphasis on 'my only orchard' shows the speaker's deep connection to the homeland as a land that she possesses. The soldiers refer to the Israeli military, who often used military means to uproot the Palestinians from their homes. The presence of the soldiers implies the forceful means exacted by the Israeli forces to displace the Palestinians from their homeland. It is also important to note that Darwish emphasises God promising the soldiers this small patch of land as if God permitted them to do so. Thus, it may allude to the concessions made by Arab countries with Israel that has allowed the Zionists to take away the little possession the Palestinians have. Therefore, by invoking the Biblical narrative of the capture of Jesus by the Roman armies, Darwish offers the readers an insight into the forced displacement Palestinians faced, a tragedy that parallels Jesus's hardships.

I am the daughter of this quiet, I am the daughter of your neglected utterance

Next, the line 'I am the daughter of your neglected utterance' echoes the Quranic verse in Surah Yasin verse 82, 'Verily, when He intends a thing, His command is, "Be", and it is!' This verse shows the quality of God as a creator who with an utterance, 'Be,' can create everything and brings them to life. Darwish puts forth the idea of the relationship between a Creator and creation, emphasising a sense of dependency which further heightens the impact of abandonment. As the speaker is tied to God and dependent upon Him, being forsaken left her lost. Since Darwish described the speaker as the daughter of 'neglected utterance' and 'quiet,' he reflects the sense of uncertainty and insecurity felt by Palestinians post-displacement or exile. In 1982, the Israeli siege on Beirut led to the downfall of the city and the

withdrawal of Palestinian freedom fighters to Tunisia. With no protection from their people and allied forces, Palestinian refugees in Lebanon were left to the mercy of Lebanese Phalangist militias, who massacred them. The occupation of Palestine by Israel and the subsequent Palestinians' harrowing experiences in Lebanon have thrown their world upside down. "For many Palestinians, this devastating loss of their homes, personal possessions and their whole way of life caused an existential crisis, causing them to question all manner of once unshakeable truths, including their faith in a beneficent and just God"³² thus lending significance to the line 'I am the daughter of your neglected utterance.'

*Have you divorced me? Or have you gone to heal an other/my
enemy from the guillotine?*

Divorce is the termination of a marriage between two people in a legal process. Therefore, it is implied that the speaker was 'wed' to God before Mary came into the picture. This way, Darwish hints at a sacred bond formed between Palestine and God long before the establishment of the state of Israel, highlighting the legitimacy of Palestine as a state. Further look into the concept of divorce, the Biblical texts emphasises that divorce could only happen under the circumstances in which sexual immorality is committed. Therefore, the idea of divorce in this line implies that God has forsaken the Palestinians for another whom He shows favour to at the price of the Palestinians' abandonment. This has caused the feeling that Palestinians are being 'divorced'. Darwish reflects Palestinians' sentiment of despair over the lack of intervention from any party to help them resist the occupation. Instead of helping them to stop the enemy, they helped strengthen the Zionists to form their establishment. Healing the speaker's enemy from guillotine may refer to the impunity granted to Israel from being persecuted for their crimes. It could also be read as the rescue of the Jews from the Nazis who massacred the Jewish population, thus bearing a similarity to being saved from a guillotine. Drawing an image of the abandonment

³² Suad Alenzi, "I Am Neither There, nor Here: An Analysis of Formulations of Post-Colonial Identity in the Work of Edward W. Said and Mahmoud Darwish a Thematic and Stylistic Analytical Approach" (PhD thesis, The University of Manchester, 2015), 211.

of Palestinians to rescue the Israelis, Darwish points to the existential crisis faced by the Palestinians. They were confused about where they stood, reflected by the barrage of questions. They are the land's natives but were chased away and labelled 'present absentees.' They moved to Lebanon to seek refuge, only to be displaced again due to an Israeli attack.

The whole poem is built on the premise of supplication to God in form of questions. The repeated question of '...why have you forsaken me' to God heavily echoes a sense of betrayal. Though the speaker says that she '...fully obeyed...' God's wisdom, she contradicts herself as she challenges a higher power to answer her questions. A challenge to God is opposite the idea of fully obeying Him as it requires her to accept everything without question. The relationship between God and the speaker, a Creator and His creation, entails that the creation is subjected to God's power. The clear difference in power relation reflects the power relation of Zionists and Palestinians. It also may be read as power relations between Arab nations and Palestinians. The repeated question to God is the Palestinians addressing the higher power, Zionists or Arab world, which appears to oppress them. However, they did not accept the oppression passively but challenge it which is a form of resistance.

You were revealed in me as words. You brought down two people from a spike of grain, and you wed

me to an idea, so I obeyed. I fully obeyed your coming wisdom

The line 'You brought down two people from a spike of grain,' echoes the image of spikes of grain invoked in the Quran. In Surah Al-Baqarah verse 261, Allah says, "The example of those who spend their wealth in the way of Allah is like a seed [of grain] that grows seven spikes; in each spike is a hundred grains. And Allah multiplies [His reward] for whom He wills." The poem may be read as two people, which suggests the Palestinian and Israeli are chosen by God to settle on a land together. The connotation of God descending both the Palestinian and Israeli brought forward the idea of the irrevokable right of Palestinians to live in the land. It can also be read in the light of Israelis and Palestinians are descended from one common figure, Abraham who is a prominent prophet. Invoking similar origin in lineage emphasises the

notion of a supposed brotherhood between the two nationalities who shared the same forefather. Both readings point to the argument that Palestinians have the irrevocable right to live in the land of Palestine together with Israelis since God has determined as such and that they share the same lineage. By using the religious image, Darwish also counters the idea that the Palestinians despise the idea of living together with the Israelis since the speaker continues to say that she obeys fully with God's wisdom, conveying an acceptance of the idea of coexistence. Though the poet is vocal in voicing out his resistance against the state of Israel, he did not harbour any ill intention upon the Jews as spoken in an interview, "The accusation is that I hate Jews. It is not comfortable that they show me as a devil and an enemy of Israel. I am not a lover of Israel, of course. I have no reason to be. But I don't hate Jews".³³ His resistance against them is mainly due to the occupation of Palestine and not based on race. Therefore, Darwish utilises the religious symbol of a spike of grain to portray Palestinians willingness to coexist with the Israelis which is the opposite of the mainstream narrative of Palestinians being hostile towards them.

III. Last Supper Lingers

In the third poem, *Last Supper Lingers*, Darwish explores the struggles faced by Palestinians using the Biblical narrative of the Lord's Supper as the backdrop. This poem appears to reference the siege of Beirut, which witnessed the Palestinian Liberation Organisation (PLO), expelled from Lebanon and the remaining Palestinians facing violence and brutality as a consequence. The voice of Palestinians in this poem is represented by the disciples of Jesus who were lamenting the tragedy that will befall them due to their steadfastness in upholding Jesus's teaching, and thus asking God to relieve them of their distress. The situation faced by the disciples is similar to the Palestinians who were in despair as they will be punished due to their persistence in fighting against occupation. Consequently, they were yearning to escape persecution and find a place of refuge far from the brutality of the occupation forces. Therefore, Darwish used multiple religious elements

³³ Susan Sachs, "Ramallah Journal; Poetry of Arab Pain: Are Israeli Students Ready?," *The New York Times*, March 7, 2000. <https://www.nytimes.com/2000/03/07/world/ramallah-journal-poetry-of-arab-pain-are-israeli-students-ready.html>

in the poem to portray Palestinians' experience of displacement and the search for a home.

The Last Supper lingers, so do the Last Supper commandments

The title, *Last Supper Lingers*, directly references the Gospel's account of Jesus's final meal with his disciples before his crucifixion. This event caused an emotional turmoil among the disciples who were told of Jesus's impending death. However, in this poem, the Last Supper is lingering which implies the event is happening longer than necessary. Therefore, similar to the distress felt by Jesus's disciples, Palestinians were also in a state of anxiousness but for a stretched period, waiting for the final judgment to befall them after the PLO evacuated Lebanon which left them vulnerable and without protectors. On another hand, the lingering of the Last Supper can be read as a reference to the occupation of Palestine in 1948. The Palestinians were displaced and faced brutality and persecution due to the occupation are in a constant state of distress as they anticipate the Zionists' brutality to be inflicted upon them one day, thus lending significance to the notion of the Last Supper lingering. Both readings exemplify the collective experience of Palestinians living in displacement due to occupation.

Father who is with us, be full of grace with us,

Wait for us a little while, oh Lord!

Do not pull out the cup from us,

Take it slow, so that we may ask more than we have asked.

The symbol of cup used in the line is significant in the context of the Lord's Supper. The supper involves drinking four cups of wine; cup of sanctification, deliverance, blessing and consummation. During the Lord's Supper, Jesus shared the cup of blessing with his disciples which signals that the supper is ending. The end of the supper will indicate the end of Jesus's ministry on earth through crucifixion and ascension. Therefore, the speaker asks the Father to be merciful by withholding from taking the cup from them, as reaching the final cup means they are closer to impending death. The speaker is essentially asking God not to hasten them to their death as the end of the final supper would mean that

they will be persecuted just as the disciples were killed³⁴ after Jesus's death. In this case, withholding the cup will be an act of mercy on their behalf.

*and do not accuse anyone. Be merciful to those of us who will
become weak*

Our Father in the Ends, and ascend little by little to our death

Next, the idea of ascension in these lines echoes the ascension of Jesus in Christianity. Therefore, the speaker is asking the Father for mercy through ascension to avoid the tragedies that will follow him.³⁵ While the symbol of Christ in Darwish's poems usually represents suffering and a return to life, this poem utilises the symbol of Christ as eternal salvation³⁶ by means of ascension. The speaker is hoping to escape persecution on earth and attain eternal salvation by living by God's side. The speaker wants to attain salvation through unity with Christ.³⁷

*This small place has become narrow with our cry. This body was fed
up*

*with our thoughts, Father, and you said the words that were within
us. So take*

us with you

*to the beginning of the water, take us, to the beginning of the thing,
take us,*

to the beginning of the word

In these lines, Darwish utilizes the concept of creation in religious beliefs to frame Palestinians' yearning to return to a new beginning.

³⁴ Ken Curtis, "What Happened to the 12 Disciples and Apostles of Jesus?," Christianity.com, 2024, <https://www.christianity.com/church/church-history/timeline/1-300/whatever-happened-to-the-twelve-apostles-11629558.html>

³⁵ Sultan AlZghoul, "Kana fallāḥan faṣāra lāji'an fatha'iran wa muqīman fi al-ḥulm: Jarīdat al-Dustūr al-Urduniyya," 2009. <https://www.addustour.com/articles/474737>

³⁶ A. F. A. Mohamed, *Development of Symbol in Arabic Poetry*, n.d., 2893.

³⁷ Mohamed, 2893.

Christians beliefs hold that in the beginning there is only a formless void before God begins to create forms out of it. The same idea is echoed in Islamic beliefs, in which there was only God in the beginning before He created all things.³⁸ These religious narratives point to a common idea of a moment where everything was yet to be set into motion. Darwish, therefore, uses the idea of ascension and beginning of creation to mirror Palestinians' yearning to return to a state where the tragedy that befell them was yet to be set into motion. The speaker begs the Father to ascend them to the beginning prior to being subjected to harsh trials.³⁹ Following the Nakba, Beirut became a refuge for Palestinians. This 'small place' in Beirut they sought for a semblance of protection is now constricted with the pain of being displaced and slaughtered following the Israeli invasion of Beirut. Adding to the suffocation are the lingering memories of their motherland and the secure life they once had before the occupation, which over time appears to be a farfetched idea. In desperation, the speaker begs the Father to take him and ascend together to a moment void of pain and harsh experiences they faced due to the Israeli occupation of Palestine.

*This dinner has been long, the loaf has become scarce, and your
commandments have been long, so take us up*

*because after you ((the letters)) will assassinate us one by one... O
our father*

In these lines, Darwish makes a reference to the challenges faced by Jesus's disciples following Jesus's crucifixion and connects it to the condition of Palestinians after the PLO was expelled from Lebanon. Jesus's crucifixion was followed by the successive death of his disciples due to their belief in his message. This relates to the killings of Palestinians that culminated in Sabra and Shatilla massacres soon after the PLO was expelled from Lebanon. In the same way Jesus and his disciples face persecution and threat of death due to their strong held beliefs on Jesus's teachings, the Palestinians also face the same consequences due to their strong held belief on their rights to remain in

³⁸ Sahih Bukhari, Book 54, 414

³⁹ Sultan AlZghoul, "Kana fallāḥan faṣāra lāji'an fatha'iran wa muqīman fī al-ḥulm: Jarīdat al-Dustūr al-Urduniyya," 2009. <https://www.addustour.com/articles/474737>

their homeland and to fight against occupation. Mahmoud Darwish's use of the Christian religious text unites the tragedy of Palestinians and Jesus as both are exposed to crucifixion and torture as they carry the message by which and for which they die.⁴⁰ However, in the final lines of the poem, the speaker asks God to take him before he is killed, showing his desperation to be saved before the impending massacre awaiting him happens. Once again, the idea of ascension with the Father as a form of salvation is repeated in the poem.

The lines discussed above echo the idea of the speaker's ascension with the Father to escape death thus reflect the pursuit of a shelter to be protected from harm, a sense of home. According to McLeod (2010), home "...is a mythic place of desire in the diasporic imagination". The concept of home is important as it gives people a fixed sense of place in the world where they belong to legitimately.⁴¹ The idea of home is associated with shelter, stability and security. The repetition of the idea of ascension with the Father to a place of a new beginning reflects the speaker's quest for a place of security, a home. This quest embodies the dreams of people in diaspora for a sense of home following displacements that shatter their homes along with its connotation as a place of stability. However, it is important to note that the shelter that the speaker seeks is associated with the beginning of 'water', 'thing' and 'word' which appears to be a dream that is impossible to attain. Therefore, though the speaker yearns for a shelter, it remains a mythical place that people in diaspora could only dream of.

Conclusion

Mahmoud Darwish's poetry is an important contribution to Palestinian literature as it embodies the Palestinian experience and fight against the Zionist occupation. Darwish's poems made it to the international stage for their artistic articulation of the Palestinian struggle under the Israeli occupation. These poems remain prominent and widely quoted, especially in response to the current and previous massacres of the Palestinians that captured the world's attention. This study has undertaken the analysis of some poems in his distinguished

⁴⁰ Z. AlRabh, *The Semiotics of the Title in the Poetry of Mahmoud Darwish*, 2013, 116.

⁴¹ John McLeod, *Beginning Postcolonialism*, 2nd ed. (Manchester University Press, 2010), 142.

collection *Lesser Roses* which are *Give Birth to Me Again That I May Know*, *My God Why Have You Forsaken Me* and *Last Supper Lingers*. Darwish's poems convey numerous religious elements that are not necessarily manifest to readers, especially non-Arab readers and those not well-versed in Abrahamic religions. For example, one might not be fully aware of the various religious elements derived from the Abrahamic faiths such as the symbol of long hair and spikes of grain. However, these religious elements are important as they convey postcolonial concepts that build on the message of the poetry. Accordingly, religious elements in the poems play an important yet subtle role in delivering their thematic messages.

Darwish mainly utilised key religious elements from the religious dimensions of myth or narrative (stories of the prophets) and ritual (supplication to God). These dimensions appeal to one's emotions. Thus, Darwish's purpose in utilising elements from these religious dimensions is to tap into readers' consciousness of the Palestinian issue and make it relatable and understandable from a more human level. These religious elements are effectively used to convey the Palestinians' tragedy. The semantically dense religious verses and stories allow the poet to frame Palestinians' experiences in a clear manner. The religious elements echo the idea of a deep connection to the homeland and the loss of home and security related to experiences of exile. Darwish explores dislocation through experiences of displacement and its emotional consequences of being unstable and in search for a sense of home. He also utilises multiple religious elements as a counter-discourse to resist the mainstream narratives.

Darwish did not necessarily use religious elements based on their original contexts but instead adapted them to suit his message and purpose. He engages with these elements by adding twists to their original meanings to capture features of his current reality such as the lingering of the Last Supper to represent the lingering pain of the Israeli occupation of Palestine. While in *Give Birth to Me Again That I May Know*, the poet adapts a Quranic verse and restructures it to enable the speaker to envision a possibility of knowing matters impossible to be known by humanity, one's place of death and resurrection. Darwish uses religious references from multiple religious sources such as Judaism, Christianity and Islam. The poet is known to be well-versed in various religious

scriptures though he appreciates them mainly for their literary aspects. Therefore, numerous religious elements in his poems are used to convey universal themes such as suffering and resistance that resonate across different beliefs. The numerous references also allow Darwish the freedom to find the best metaphor or allusion to achieve his poetic goals in conveying his message to a broader audience. Despite different beliefs, Darwish proves that all are united in the Palestinian cause.

Finally, Darwish's use of some religious elements may be unaccepted by the adherents of certain religions. For example, in *My God, Why Have You Forsaken Me?*, the poet's depiction of God marrying Mary is unacceptable to Christians, Jews and Muslims. The poet uses religious elements in such a way to grip readers' attention as they serve as a shock factor that evokes strong emotional reactions and to express his frustration at those in power and God by extension. Nonetheless, Darwish's poems skilfully employ numerous religious elements such as religious figures, beliefs, and rituals to allow the speaker to convey the multifaceted dimension of Palestinians' unique experience, giving depth to the Palestine-Israel issue.

BIBLIOGRAPHY

Alenzi, Suad. "I Am Neither There, nor Here: An Analysis of Formulations of Post-Colonial Identity in the Work of Edward W. Said and Mahmoud Darwish a Thematic and Stylistic Analytical Approach." PhD thesis, The University of Manchester, 2015.

AlNaqash, R. *Mahmoud Darwish: The Poet of the Occupied Land*. Dar al Hilal, 1969.

AlRabh, Z. *The Semiotics of the Title in the Poetry of Mahmoud Darwish*. 2013.

Alshaer, Atef. "Jerusalem in Palestinian Poetry." Essay. In *Routledge Handbook on Jerusalem*. Routledge, 2018.

AlZghoul, Sultan. "Kana fallāḥan faṣāra lāji'an fatha'iran wa muqīman fi al-ḥulm: Jarīdat al-Dustūr al-Urduniyya." 2009. <https://www.addustour.com/articles/474737>

Curtis, Ken. "What Happened to the 12 Disciples and Apostles of Jesus?." Christianity.com, 2024. <https://www.christianity.com/church/church-history/timeline/1-300/whatever-happened-to-the-twelve-apostles-11629558.html>

Ehtoob, Ismail Mahmoud. "The Sufi Experience in Mahmoud Darwish's Poetry - the Hoopoe Poem as a Model." *Journal of Humanities and Social Sciences* 5, no. 11 (2021).

Eid, Muna Abu. *Mahmoud Darwish: Literature and the Politics of Palestinian Identity*. Bloomsbury Publishing, 2016.

Ellwood, Robert S., and Gregory D. Alles. *The Encyclopedia of World Religions*. Infobase Publishing, 2007.

Issa, Abdel Khaleq, and Abdel Karim Daragmeh. "Aspects of Intertextuality in Mahmoud Darwish's Poetry Collection 'Do Not Apologize for What You Have Done.'" *International Journal on Studies in English Language and Literature* 6, no. 2 (2018). <https://doi.org/10.20431/2347-3134.0602003>.

Mahasneh, Anjad. "The Translatability of Emotiveness in Mahmoud Darwish's Poetry." Master's thesis, University of Ottawa (Canada), 2010.

Mattawa, Khaled. *Mahmoud Darwish: The Poet's Art and His Nation*. Syracuse University Press, 2014.

McLeod, John. *Beginning postcolonialism*. 2nd ed. Manchester University Press, 2010.

Mohamed, A. F. A. *Development of Symbol in Arabic Poetry*, n.d.

Muhawi, Ibrahim. "Contexts of Language in Mahmoud Darwish." Occasional Papers, *Center for Contemporary Arab Studies*, Georgetown University, 2009.

Niditch, Susan. *My Brother Esau is a Hairy Man*. Gorgias Press, 2008.

Raheb, Mitri. "Biblical narrative and Palestinian identity in Mahmoud Darwish's writings." In *Diyar's Seventh International Conference on "Palestinian Identity in Relation to Time and Space."* Bethlehem (2013).

Sachs, Susan. "Ramallah Journal; Poetry of Arab Pain: Are Israeli Students Ready?" *The New York Times*, March 7, 2000. <https://www.nytimes.com/2000/03/07/world/ramallah-journal-poetry-of-arab-pain-are-israeli-students-ready.html>

Said, Edward W. *Reflections on exile and other essays*. Harvard University Press, 2000.

Sazzad, Rehnema. "Mahmoud Darwish: Writing as an Artistic Sanctuary." *Interdisciplinary Literary Studies* 17, no. 1 (2015): 1-18. <https://doi.org/10.5325/intelitestud.17.1.0001>.

Shatz, Adam. "A Love Story Between an Arab Poet and His Land. An Interview With Mahmud Darwish." *Journal of Palestine Studies* 31, no. 3 (2002): 67-78. <https://doi.org/10.1525/jps.2002.31.3.67>.

Taha, U. F. A. H. "Grand Metaphors and Their Connotations in the Legacy of Mahmoud Darwish." Master's thesis, Birzeit University, 2014.

Yeshurun, Helit. "'Exile Is so Strong within Me, I May Bring It to the Land' A Landmark 1996 Interview with Mahmoud Darwish." *Journal of Palestine Studies* 42, no. 1 (September 1, 2012): 46-70. <https://doi.org/10.1525/jps.2012.xlii.1.46>.

A Report on the Language Immersion Program 2.0 for Perguruan Diniyyah Putri, Sumatera

Laporan Program Imersif Bahasa 2.0 bagi Perguruan Diniyyah Putri, Sumatera

Dr. Raihan Rosman*, Dr. Zahariah Pilus and Dr. Ainul Azmin Md. Zamin

Introduction

A total of 44 students from Perguruan Diniyyah Putri, Padang Panjang, Sumatera came to AbdulHamid AbuSulayman Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences (AHAS KIRKHS), International Islamic University Malaysia (IIUM) for a language immersion program. IIUM was selected for the research location because it has the international atmosphere where students from all over the world are studying and staying on campus while using the English language as a medium of instruction. The team of language instructors is a combination of both local and international lecturers from the Department of English Language and Literature AHAS KIRKHS and Centre for Languages and Pre-University Academic Development (CELPAD), IIUM, simply to expose students to real-life experiences as students studying at IIUM. The intervention involves 20 classroom sessions, and this report covers two sessions as samples.

The program is vital to help explore the effectiveness of a language immersion program for the improvement of language learning. Students need to be equipped with the right language competency to stay competitive in this era of globalisation. This program aims to provide recommendations as to the various steps that can be taken in order to improve pedagogical aspects of language learning as well as exposure to second language acquisition, specifically in terms of writing, speaking, reading and comprehension skills. Below is the detailed commentary of each of the selected sessions.

* All authors are from the Department of English Language and Literature, International Islamic University Malaysia. Corresponding author's email address: raihanrosman@iium.edu.my

First session: Comprehension skills through Film Viewing

This section reports on a comprehension lesson where students were asked to watch a film adaption of a well-known children's literature, Roald Dahl's *Matilda*. The title of the session was "Comprehension skills through Film Viewing of Roald Dahl's *Matilda*." The objectives of the lesson were able to:

1. Comprehend the gist of the film adaptation.
2. Distinguish the different styles of communication.
3. Consider film viewing as a form of language learning.

At the beginning of the session, students were asked to answer a pre-test questionnaire to understand their level of comprehension of the English language, and to find out whether they would consider film viewing as a form of education in language learning. The instructor read the questions one by one and translated them to Malay and Indonesian languages as well since majority of the students could not understand the words used in the questionnaire. After that, the film adaptation of Roald Dahl's *Matilda* was played on screen for 1 hour and 30 minutes.

The session proceeded with a focus-group discussion, where the instructor prompted questions on the different styles of communication that are present in the film. Some examples are communication between parents to children, children to parents, children to teachers, teachers to children, as well as children's communication among themselves. The instructor asked students to explain and differentiate the good and bad forms of communication. All students successfully understood the practice and managed to differentiate the good and bad methods of communication. Students were able to accurately recognise and differentiate between politeness and abusiveness in speech. The instructor then redirected the discussion towards the themes and moral values that are portrayed in the film. This activity was also done in groups, and one or two representatives from each group will come in front and share with the classroom.

By the end of the session, all three objectives of the session were achieved. Students were able to grasp the gist of the film adaptation, distinguished different styles of communication, and considered film viewing as a tool for language learning. The instructor concluded the

session with a number of excellent films that can be useful for language learning.

Second session: A Quick Peek at a Pair of Long and Short Vowels in English: [i:] and [ɪ]

This section reports on a pronunciation lesson entitled "A Quick Peek at a Pair of Long and Short Vowels in English: [i:] and [ɪ]". The objectives of the lesson were for the students to:

1. Accurately recognise and produce the [i:] vowel most of the time in words that contain this vowel.
2. Accurately recognise and produce the [ɪ] vowel most of the time in words that contain this vowel.
3. Distinguish between the [i:] and [ɪ] vowels in terms of articulation and recognise how these differences can sometimes be reflected in spelling.

At the beginning of the session, the students were asked to complete a questionnaire to find out their perceptions of pronunciation learning. The class then started by asking the students to provide examples of letters that represent vowel sounds in English. The instructor followed this by explaining the relationship between letters and sounds and introduced the topic of the day. To raise awareness, the students were also introduced to natural non-speech sounds that resemble the [i:] and [ɪ] vowels.

The presentation of the topic was conducted in two parts. The first part involved watching a video on articulating the vowels and minimal pair words containing these vowels, with students repeating both the vowels and the words. The second part focused on analysing the spelling of words with these vowels and drawing conclusions about the spelling patterns. For practice, the students worked in pairs to identify the spelling of the vowels in the words shown to them. Then, they were divided into four groups to determine whether another set of words contained any of the target vowels and, if so, which one. For the consolidation exercise, students identified words and vowels based on the pictures displayed. To encourage participation in the group work, marks and occasionally tokens were awarded to the group or individual

student who answered a question correctly. The marks for each group were tallied and then announced to the class.

Towards the end of the session, the class answered questions on the similarities and differences in the spellings of the [i:] and [ɪ] vowels, as well as the distinction between these vowels by saying them out loud and providing examples of words that contain each vowel. Additional marks were awarded to the group that could answer the questions. The marks for each group were tallied, and the winner was announced. It is hoped that the lesson at least raised the students' awareness of the difference between spelling and sounds and the distinction between the two vowels.

Conclusion

Both sessions, “Comprehension Skills through Film Viewing” and “A Quick Peek at a Pair of Long and Short Vowels in English: [i:] and [ɪ]” were conducted successfully, and all listed objectives for each session were achieved. However, as mentioned earlier, these two sessions reported are only two selected samples from the total of 20 sessions that have been organised for this program. The instructors are hopeful that the students from Perguruan Diniyyah Putri, Sumatera have enjoyed and benefitted immensely from this language immersion program. The organisers look forward to collaborating on future language learning programs either in Malaysia, Indonesia or any parts of Southeast Asia.