Volume 19, No. 1 June 2022

إنما يخشى الله من عباده العلماء

JOURNAL OF Islam in Asia

A Refereed International Biannual Arabic – English Journal

INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

JOURNAL OF Islam in Asia

Volume 19, No. 1 June 2022

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

Journal of Islam in Asia

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

ASSOCIATE EDITOR
Homam Altabaa

COPY EDITOR
Kamel Ouinez

EDITORIAL ADVISORY BOARD

LOCAL MEMBERS

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

INTERNATIONAL MEMBERS

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

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

© *2022 by* ***International Islamic University Malaysia***

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

E-ISSN: 2289-8077

Journal of Islam in Asia
Vol.19, No. 1, June 2022
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1

المقالات العربية

– كيد المرأة واعوجاجها: دراسة نصية شرعية تحليلية **1**
صالح كريم الزنكي، وعثمان القرشي عبدالرحيم البشير

– نموذج مقترح لتعلُّم معاني المفردات القرآنيَّة من خلال سورة الفاتحة وَفق نظريَّة التَّرميز الثُّنائي **39**
عبد الرَّحمن العثمان، وزواوي بن إسماعيل

– اهتمام العلماء بكتاب القاضي عياض بغية الرائد لما تضمَّنه حديث أم زرع من الفوائد، وكيفية الاستفادة منه وتوظيفه في خدمة القضايا المعاصرة **67**
محمد قيس رياحي، محمد أبو الليث الخيرآبادي، وكمال ويـــنز

– دور اللغة الملايوية الوطنية في التعددية اللسانية بماليزيا وأبعادها الإسلامية **109**
عاصم شحادة علي

– مفهوم التفسير الموضوعي ومنهجه عند محمد باقر الصدر: دراسة تحليلية **140**
طارق مكرم الله، ونظرة بنت أحمد

– الحركة التجارية البحرية بين العرب والملايو: قراءة تاريخية **170**
رحمة بنت أحمد عثمان، محمد صالح يابا، صالح الزهيمي، لطيفة ناجحة بنت محمد، وأدهم محمد علي حموية

English Articles

- The First Non-Muslim in Makkah and Madinah **196**
Spahic Omer

-Exploring Teachers' Responses to a Workshop for Developing Critical & Creative Thinking Through Storytelling **218**
Abdul Shakour Preece, Homam Al Tabaa, and Wan Mazwati Wan Yusoff

- Does Religion Play a Role in Affecting Working Decision among Malay Women? **234**
Salina Kassim, Saidatolakma Mohd Yunus, and Zuraidah Kamaruddin

كيد المرأة واعوجاجها: دراسة نصية شرعية تحليلية[1]

Woman's Snares and Crookedness: An Analytical Textual Legitimacy Study

Helah dan Bengkok Wanita: Kajian Analisis Deskriptif Dalil Syaria'h

صالح كريم الزنكي* وعثمان القرشي عبدالرحيم **

الملخّص

يدرس البحث مصطلحي الكيد والاعوجاج، وعلاقتهما بالمرأة في بعض النصوص الشرعية، ويسعى لمعالجة هذا الإشكال المفهومي في ضوء مبادئ القرآن والسنة في تعاملهما مع المرأة واحترامها والعناية بها. وجاء البحث في ثلاثة مباحث: الأول في عرض تلك النصوص الشرعية ومعاني ألفاظها. والثاني في وصف المرأة بالكيد، وكيدها وكيد الشيطان، وكذلك كيد الرجال. والثالث يدرس وصف المرأة بالاعوجاج، ويعرض الأحاديث النبوية في الموضوع. واعتمد البحث على المنهج الوصفي وكذلك المنهج التحليلي للوصول إلى نتائج تنسجم مع القواعد والمباديء الشرعية وقيمها الكبرى حول الإنسان. وقد توصل البحث إلى نتائج منها: أن وصفي الكيد والعوج ليس المراد منهما الحط من شأن المرأة وهتك كرامتها، بل المراد من كيد المرأة كيد تلك المرأة التي تحاول إيذاء الرجل، والمراد من العوج والهدف منه التعامل مع المرأة بالرفق والعناية واللطف والحماية.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الكيد، الاعوجاج، النص، التحليل.

---

[1] البحث جزء من مشروع ممول بجامعة قطر، رقم المشروع: QUCG-CSIS-20/21-4، والباحثان يشكران جامعة قطر على تشجيعها البحث العلمي وتمويل الأبحاث الجادة التي تضيف جديدًا على المعرفة.

* أستاذ ورئيس قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، البريد الإلكتروني: salih.alzanki@qu.edu.qa

** طالب دكتوراه ببرنامج الفقه وأصوله – جامعة قطر، البريد الإلكتروني: oalbashier@qu.edu.qa

E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1.1068

Abstract

The research studies the concept of snare and crookedness, and their relationship to women in some of the *Shariah* texts and seeks to address this conceptual problem by correcting it to be consistent with the principles of the Quran and *Sunnah* in their treatment with women, respect, and care for them. The research came in three parts: the first is about the *Sharia* texts and the meanings of their words. The second about describing a woman as a snare, the devil's snare, and man's snare. The third discusses woman as being crooked and presents the hadiths related to that concept. The research relied on the descriptive as well as the analytical approach to arrive at results consistent with the norms and principles of *Sharia* and its great values. The research has reached conclusions, including that snare and crook concepts are not intended to degrade women and violate their dignity, but what they mean by woman's snare is the snare some deviant women use trying to harm people. Also, the purpose and aim of crookedness is to treat women with kindness, care, and protection.

Keywords: Women, Snare, Crook, Text, Analysis.

Abstrak

Kajian ini membincangkan istilah "helah" dan "bengkok" serta kaitan keduanya dengan wanita seperti mana terdapat dalam beberapa dalil syarak. Ia juga bertujuan menangani isu konseptual istilah tersebut berdasarkan prinsip Al-Quran dan As-Sunnah dalam diskusi berkaitan penghormatan dan perlindungan wanita. Kajian ini terbahagi kepada tiga bahagian. Bahagian pertama menghuraikan dalil-dalil syaria'h dan definisi istilah-istilah yang berkaitan. Bahagian kedua menghuraikan istilah "helah" yang dinisbahkan kepada wanita, "helah" syaitan dan "helah" kaum lelaki. Manakala bahagian ketiga ialah meneliti istilah "bengkok" yang dinisbahkan kepada wanita serta hadis-hadis yang berkaitan. Metodologi kajian adalah secara analisis deskriptif untuk mencapai beberapa dapatan yang selaras dengan prinsip dan dasar syariah dalam usaha menzahirkan nilai tinggi yang diberikan kepada manusia. Dapatan kajian merumuskan bahawa istilah "helah" dan "bengkok" yang dinisbahkan kepada wanita tidaklah bertujuan merendahkan martabat dan maruah wanita tetapi yang dimaksudkan dengan "helah" ialah "helah" wanita yang cuba menyakiti lelaki. Manakala istilah "bengkok" pula adalah bertujuan untuk menerangkan bahawa wanita memerlukan bentuk interaksi yang lemah lembut, serta mereka berhajat kepada penjagaan, kebaikan dan perlindungan.

Kata Kunci: Wanita, Helah, Bengkok, Dalil, Analisis.

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده؛ أما بعد:

فمعركة الأعداء للإسلام والمسلمين لا تنتهي عند حد معلوم، ولا تتوقف في زمان، وهذه المعركة أخذت وما زالت تأخذ أشكالاً متعددة، ومتنوعة، وهؤلاء لم

يكونوا يألون جهداً في محاولتهم المتكررة والمضنية لإلحاق الهزيمة بهذا الدين من خلال إلهاء مفعوله في توجيه الحياة وإقصائه عن الممارسة والعمل، فشنوا معركتهم باستخدام القوة المادية، ولم يحققوا فيها نجاحاً حقيقياً فارتدوا على أدبارهم، بل جاءت تلك المعارك بنتائج عكسية، ففتحت أعين الناس للنظر والتأمل والبحث عن حقيقة الإسلام، فاقتنعوا وأسلموا، أو خففوا من حدتهم وقسوتهم تجاهه، كما أنّ هؤلاء الأعداء قد مارسوا ودخلوا في معركة أخرى عبر الزمان والمكان وهذه المعركة كانت ناعمة، ولكنّها أشدّ أثراً وقوة وامتداداً وفتكاً، وأقلّ تكلفة ومؤنة، وهي معركة التشكيك في تشريعات الإسلام وأحكامه وتقريراته، وإثارة الشُّبهات والشَّهوات حولها. فإذا تعيَّن في معركتهم المادية جهادهم بالأموال والأنفس، فإنّ جهادهم بالقلم والبيان هو الآخر المتعيَّن في معركتهم التشكيكية الناعمة.

ومن محاولاتهم لصد الناس عن الإسلام إثارة شُكوك وشبهات حول المرأة، وكانوا يهمسون بإذنها، ثم رفعوا مستوى التحدي إلى أن بدأوا يجهرون بشبهاتهم حول نصيبها في الميراث، وضربها، والولاية عليها، ومنعها من السفر بغير ذي محرم وغيرها.

وكما قيل العدو يتمدد في فراغنا، كذلك فإن العدو قد يتمدد ويعيش على بعض اجتهاداتنا وتفسيراتنا لبعض النصوص الشرعية والأحكام الشرعية، وهذه الدراسة ستتناول النصوص التي ورد فيها لفظا: العوج والكيد عن النساء، واللفظان قد فُهما على نحو لا ينسجم مع نصوص الشريعة القطعية ويقينياتها الكبرى ومقاصدها العظمى.

وعليه فجاءت هذه الدراسة لتناول تلك النصوص وتصحيح الأفهام الناتجة عنها بغية الحفاظ على موقع المرأة في الإسلام، ومنع الهزات الارتدادية التي تهدد مؤسسة الأسرة والعلاقة التكاملية بين الجنسين.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في الآتي:

١. يعالج قضية قديمة جديدة من قضايا المرأة التي اتخذ منها سهام طائشة لضرب مصداقية نصوص التشريع.

٢. يبين آراء المفسرين وشراح الحديث في تلك النصوص المُشكِلة المتعلقة بالمرأة ومن ثمة تحليلها.

٣. يسهم في المحافظة على تحسين العلاقة وتعزيزها بين الزوجين، الأمر الذي ينعكس إيجاباً على مؤسسة الأسرة نواة المجتمع بالحماية من التشقق والتفرق والصراع المفتعل.

إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية البحث في السؤال المركزي الآتي:

هل تفيد النصوص الشرعية بأنّ المرأة كائدة، وأنها أعظم كيدًا من الشياطين والرجال، وأنها معوجة؟

وتتفرع عنها الأسئلة الآتية:

أسئلة البحث:

١. ما النصوص الشرعية التي فُهمت منها أنّ المرأة كائدة ومعوجة؟

٢. ما المراد من هذه الأوصاف وفق المنهج الأصوليّ المعتمد في فهم النصوص؟

٣. هل تدلّ هذه النصوص على ذمّ المرأة وامتهانها؟

أهداف البحث:

يحاول البحث تحقيق الأهداف الآتية:

١. تأكيد أنَّ الإسلام في نصوصه الشرعية لم ينل من المرأة وكرامتها وسمعتها.

٢. توضيح أنَّ النصوص التي فيها وصف المرأة بالكيد، أو الاعوجاج قد فُهمت فهمًا قاصرًا.

٣. تحديد المعنى المراد شرعًا من أوصاف الكيد والعوج الواردة في النصوص الشرعية بخصوص المرأة.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات عديدة تناولت موضوع المرأة في الإسلام، ومنها:

كتاب تحرير المرأة في عصر الرسالة، عبد الحليم محمد أبو شقة (الكويت: دار القلم، ط٥، ١٩٩٩م)، وجاء الكتاب في ستة أجزاء، وتناول الحياة الاجتماعية لنساء عصر النبوة، وبيَّن بالأدلة من الكتاب والسنة والتاريخ كيف كانت المرأة تشارك في مختلف الأنشطة الاجتماعية والثقافية، وليس هذا فحسب، بل تشارك في الأنشطة ذات الطبع العسكري في العصر الذهبي (عصر النبوة والخلافة الراشدة)، وكيف أنّ هذا المعنى اختفى من أدبيات التراث الإسلامي، وتغيرت النظرة للمرأة حتى أصبحت مجرد إنسان عادي، لها دور محصور في البيت وفي القيام بواجبات الزوج.

ومن الدراسات التي تكلمت عن المرأة والأسرة أيضاً كتاب للدكتور عبد الكريم زيدان بعنوان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، وهو كتاب ضخم يقع في أحد عشر جزءاً، وهذا الكتاب له طابع فقهي، تحدث عن جميع الأحكام المتصلة بالمرأة بدءاً بطهارتها ومروراً بصلاتها وصومها وزكاتها وحجها، وأيمانها ونذورها

وتصرفاتها المالية، وأحكامها في الأسرة من الزواج والطلاق وما يتعلق بهما، والحديث عن أقاربها، وزوجات النبي صلى الله عليه وسلم، وأولاده وآل بيته، والكتاب لم يكن يتناول بالتحديد والتفصيل ما ستتطرق إليه هذه الدراسة.

وهناك كتاب بعنوان: المرأة في الاسلام، وهو مؤلف مشترك بين الشيخ محمد الغزالي، ومحمد سيد طنطاوي، وأحمد عمر هاشم (دار الشروق، ١٩٩٨)، والكتاب له طابع تاريخي سردي يتكلم عن مساهمة المرأة ومشاركتها في مفاصل الحياة في زمن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

كما أنّ هناك كتباً أخرى قريبة المحتوى من هذا الكتاب، مثل كتاب: أهم قضايا المرأة المسلمة، محمد حسن (عمان: دار الفرقان، ط٢، ١٩٨٧)، وكتاب: قضايا المرأة المسلمة في مواجهة التحديات، إبراهيم النعمة (بغداد، ديوان الوقف السني، ط١، ٢٠٠٩)، ودراسة أخرى بعنوان: "قضايا المرأة المسلمة"، سعد الدين منصور محمد، من إصدارات مركز البحوث بالجامعة العالمية الإسلامية –ماليزيا، ٢٠١٧.

وهناك كتاب بعنوان: دية المرأة، أكرم ضياء العمري (العبيكان، ط١، ١٤٢٩هـ/١٤٢٨م)، وكتاب بعنوان: قضية المرأة رؤية تأصيلية، سعاد عبد الله الناصر (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، كتاب الأمة، العدد ٩٧، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

وهناك كتاب للدكتور يوسف القرضاوي بعنوان: "فقه الأسرة وقضايا المرأة" طبع الدار الشامية بتركيا الطبعة الأولى ٢٠١٧م، وقد تعرض فيه الدكتور لكثير من المسائل الفقهية المتعلقة بالمرأة، وناقش بعض القضايا المتعلقة بها، فتلك الدراسات لم تتناول أو لم تفصل في المسألتين اللتين ستتولى هذه الدراسة معالجتهما.

وهناك دراسة أخرى بعنوان "التأويل النسوي المعاصر في قضايا المرأة

الشرعية: دراسة نقدية" للأستاذة سامية بنت مضحي العنزي، وهي من إصدارات أوقاف باحثات بالرياض (١٤٣٨هـ)، تقع الدراسة في (٣٢٤) صفحة، ووزعت الدراسة على خمسة فصول، تناولت فيها المساواة بين الرجل والمرأة، وقوامة الرجل عليها، وتعدد الزوجات، وحجاب المرأة، وميراثها.

ومن الدراسات التي خصصت للحديث عن الأحاديث المتعلقة بالمرأة، كتاب "موسوعة أحاديث المرأة في الكتب الستة" للدكتور عادل بن حسن الحمد، والموسوعة من إصدارات أوقاف مركز باحثات لدراسات المرأة، الموسوعة تقع في جزأين، طبعت بمركز دلائل بالرياض الطبعة الثانية ٢٠١٩م، وقد جمع فيها المؤلف أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم المتعلقة بالمرأة من الكتب الستة، وخُرّجت الأحاديث تخريجاً علمياً مع بيان حكم العلماء على الأحاديث التي لم ترد في الصحيحين، ووزعت الموسوعة على واحد وعشرين فصلاً، والفصل الحادي والعشرون تناول الأحاديث الضعيفة في المرأة، والموسوعة تناولت تلك النصوص الحديثية التي تحدثت عن كيد المرأة واعوجاجها بصورة عامة.

وتختلف هذه الدراسة عن تلكم الدراسات السابقة بأنها تعرضت لمسألة كيد النساء إضافة لفكرة العوج، وعالجتهما في البحث بدراسة اتبعت الخطوات العلمية ببيان النصوص المتعلقة بالموضوعين ومعاني الأوصاف وبعض القضايا الأصولية التي تعين على فهم هذه النصوص.

منهج البحث:

يتبع البحث المنهج الوصفي والتحليلي، وذلك لجمع ما ورد من نصوص شرعية بخصوص وصفي الكيد والاعوجاج عمومًا، ونصوص ذكرت فيها هذه الأوصاف المتعلقة بالمرأة خصوصًا، وجمع ما ذكره المفسرون وشراح الحديث وعلماء الإسلام حول تلك النصوص، وتحليل ذلك ببيان معاني الأوصاف الواردة فيها.

خطة البحث: خطة البحث مكونة من ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نصوص ذُكر فيها تلك الأوصاف ومعانيها

المطلب الأول: نصوص ذُكر فيها أوصاف الكيد والاعوجاج للمرأة

المطلب الثاني: معاني تلك الأوصاف

المبحث الثاني: وصف المرأة بالكيد

المطلب الأول: وصف المرأة بالكيد في القرآن الكريم

المطلب الثاني: كيد النساء مقابل كيد الشيطان والرجال

المبحث الثالث: وصف المرأة بالاعوجاج

المطلب الأول: خلق المرأة من الضلع

المطلب الثاني: وصف المرأة بالعوج

المطلب الثالث: وصف الاعوجاج وذم المرأة

وأخيراً جاءت نتائج البحث وتوصياته ومصادره.

المبحث الأول: نصوص ذُكر فيها تلك الأوصاف ومعانيها

المطلب الأول: نصوص ذكر فيها أوصاف الكيد والاعوجاج للمرأة

وصف المرأة بالكيد مأخوذ من القرآن الكريم، وبالتحديد من قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ [يوسف: ٢٨]، كما ورد هذا الوصف للمرأة فيما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنّ كيد النساء أعظم من كيد الشيطان، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿**إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**﴾، وقال: ﴿**إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾"[٢]، وكما يفهمه البعض من قول النبي صلى الله عليه وسلم لبعض نسائه -رضي الله عنهن-: «إنكنّ صواحب يوسف».[٣]

أما عن وصف المرأة بالاعوجاج ففي قوله صلى الله عليه وسلم: «المرأةُ كالضلعِ، إنْ أقمتها كسرتها، وإن استمتعتَ بها استمتعتَ بها وفيها عوج»[٤]، وفي هذا الحديث ورد تشبيه المرأة بالضلع، وفي آخره وصفها بأنّ فيها عوجًا، وورد الحديث بلفظ آخر، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «اسْتَوْصُوا بالنساء، فإنّ المرأة خلقت من ضلعٍ، وإنّ أعوج شيءٍ في الضلع أَعلاهُ، فإن ذهبتَ تُقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستَوصُوا بالنساء»[٥]، وفي هذا الحديث جاء الخبر عن الضلع -

---

[٢] القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٤م)، ج٩ ص١٧٥، والحديث ضعيف السند، وسيأتي بيان ذلك عند مناقشة الحديث.

[٣] البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق: جماعة من العلماء، (بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢ه)، كتاب الآذان، باب: حد المريض أن يشهد الجماعة، حديث رقم ٦٦٤، ج١ ص١٣٣، ومسلم، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض، أو سفر، حديث رقم ٤١٨، ج١ ص٣١٣.

[٤] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، وقول النبي صلى اللهُ عليه وسلم: «إنما المرأة كالضلع»، حديث رقم ٥١٨٤، ج٧ ص٢٦.

[٥] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، حديث رقم ٣٣٣١، ج٤ ص١٣٣.

في ظاهره- باعتباره ما خلقت منه المرأة، وورد وصف العوج مضافًا للضلع، والكل كان وصفًا للمرأة.

فما المراد بهذه الأوصاف، وهل تُحمل هذه النصوص والأوصاف على ظاهرها الذي يتبادر للبعض، في النيل من المرأة في عقلها وخُلقها، وأنها في نفس الوقت كائدة بغيرها، وكيدها خطير وعظيم، وهو أعظم من كيد الشياطين والرجال على السواء!؟ مع ما في الوصفين من تضاد ظاهري كذلك، فالكيد يوحي بالتدبير والعقل وما ينتج عنهما من مكر وخديعة، والعوج يوحي بخلاف ذلك من ضعف التدبير وقلة العقل وما ينتج عنهما، وهل الألفاظ الشرعية تُحمل على المعاني اللغوية (المعنى المعجمي)، وبمعزل عن السياق العام الذي وردت فيه، أم هناك معان شرعية تَعتمد على المعنى اللغوي في مساحة وتختلف عنه في مساحة أخرى؟

المطلب الثاني: معاني تلك الأوصاف

الفرع الأول: معنى الكيد

يطلق الكيد على الفعل الذي يتضمن إخفاء أمر عن آخر باجتهاد، قال الراغب الأصفهاني (٥٠٢ه) في تعريفه له: "إرادة متضمنة لاستتار ما يراد عمن يراد به"[٦]؛ ولهذا أطلقه علماء اللغة على المكر والحيلة، وعرفوه بهما؛ لما في الجميع من خفاء أمر مع اجتهاد، قال الزجاجي(٣٣٧ه): "الحيلة والاجتهاد، وبهذا قيل للحرب كيد، لأنّ فيها الحيلة والاجتهاد"[٧]، وقال الجوهري (٣٩٣ه): "الكيد: المكر، كاده يكيده

---

[٦] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، (القاهرة: دار السلام، د.ط، ٢٠٠٧م)، ص٢٥٥.

[٧] الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، **اشتقاق أسماء الله**، تحقيق: عبد الحسين المبارك، (مؤسسة الرسالة: د.م، ط٢، ١٩٨٦م)، ص٢٩٠.

كيدًا ومكيدة"[٨].

ويطلق الكيد على ما يكون ممدوحًا، أو مذمومًا من المكر والاحتيال، وذلك بحسب المقصود منه، فإن كان خيرًا كان المكر والاحتيال ممدوحًا، وإن كان شرًا كان المكر والاحتيال مذمومًا، وهذا هو أصل الاستعمال له، ولكن الناس قد عدلوا عن هذا الاستعمال الأصلي، فبدأوا يستخدمونه فيما يكون مذمومًا، وبهذا يتبادر الذهن مباشرة عند إطلاقه إلى هذا المعنى في الأمر المذموم، وعليه فإنّ من صدر عنه هذا الكيد يكون مستحقًا للذم، يقول الراغب الأصبهاني: "الكيد: ضرب من الاحتيال، وقد يكون مذمومًا وممدوحًا، وإن كان يستعمل في المذموم أكثر، وكذلك الاستدراج والمكر، ويكون بعض ذلك محمودًا، قال: ﴿**كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ**﴾ [يوسف: ٧٦]"[٩]، فكيد يوسف –عليه السلام– بإخوته وذلك بوضع صواع الملك في وعاء أخيه، ليستخلصه من إخوته، ويجعله معه، هو تصرف ممدوح من يوسف –عليه السلام– بلا شك؛ فقد أثنى عليه الله عز وجل بإضافته لنفسه سبحانه وتعالى، فقد قال تعالى: ﴿**فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**﴾ [يوسف: ٧٦]، فكان كيده بمثابة مخرج لتحقيق غرض نبيل. وأما قوله تعالى حكاية عن عزيز مصر: ﴿**قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ [يوسف: ٢٨]، فالكيد هنا وصف لتصرف امرأة العزيز مع يوسف، ومحاولتها إيقاع التهمة به، مع كونها هي التي راودته

---

[٨] الجوهري، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م)، ج٢ ص٥٣٣.

[٩] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٢م)، ص٧٢٨، وينظر: ابن القيم: محمد بن أبي بكر، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: سيد إبراهيم، (دار الحديث: القاهرة، ط١، ٢٠٠١م)، ص٣٠٦.

عن نفسه، فأرادت به السوء، وحاولت دفعه عن نفسها وهي التي تستحقه. [١٠]

والذي آل إليه الأمر أنّ الناس بدأوا يحملون الكيد على المعنى السلبي فقط، ولا ضير، فليكن للناس وأعرافهم اعتبار، ولا مانع من أن تفسر ألفاظهم على المعنى الذي اتفقوا عليه وتعارفوه، بل لا بدّ من حمل اللفظ عليه عند التخاصم الحاصل بينهم، ولكن المحذور في أنّ يحمل اللفظ الشرعي على عادات الناس وأعرافهم بالإطلاق، دون العرف الشرعي، فمن حلف أن لا يجلس على البساط، فجلس على الأرض، أو لا يجلس تحت سقف فجلس تحت السماء لم يحنث، لأنّ في عرف استعمال الناس لا يطلق البساط على الأرض وإن أطلقه القرآن الكريم عليها ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا**﴾ [نوح: ١٩]، وكذلك في عرف استعمال الناس لا يطلق السقف على السماء وإن أطلقه القرآن الكريم عليها﴿**وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا**﴾ [الأنبياء: ٣٢][١١]، فكذلك الحال بالنسبة للألفاظ الشرعية، فإنها لا تحمل على ما تعارف عليه الناس من معان، بل على المعنى الذي استخدمه فيه الشرع، ولا سيما إذا كان اللفظ تعلق به حكم شرعي، أو وصف شرعي.

الفرع الثاني: معنى الاعوجاج

الاعوجاج من العوج، وهو الميل في الشيء، وقد يكون هذا الميل حقيقيًا، أو

---

[١٠] ينظر: ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٢٢ه)، ج٢ ص٤٣٣، والرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠ه)، ج١٨ ص٤٤٦، وأبو حيان، محمد بن يوسف، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٢٠ه)، ج٦ ص٢٦٢.

[١١] السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٨/ ١٩٥٩)، ص١٠٢-١٠٣، السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، **المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٨/ ١٩٧٨)، ج٨ ص١٦٣.

مجازيًا، فالحقيقي هو الذي يكون في الأجسام كالخشب والحائط ونحوها، والمجازي هو الذي يكون في المعاني مثل الدين والأخلاق والآراء ونحوها، كما في وصف القرآن بنفي العوج فيه، في قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا**﴾ [الكهف: ١]، قال الزمخشري (٥٣٨ه): "ولم يجعل له شيئًا من العوج قط، والعوج في المعاني كالعوج في الأعيان، والمراد نفي الاختلاف والتناقض عن معانيه، وخروج شيء منه من الحكمة والإصابة فيه"[١٢]، يقول ابن فارس (٣٩٥ه): "العين والواو والجيم أصل صحيح يدل على ميل في الشيء"[١٣]، ويقول ابن الأثير (٦٠٦ه): "وهو بفتح العين مختص بكل شيء مرئي كالأجسام، وبالكسر فيما ليس بمرئي، كالرأي والقول، وقيل الكسر يقال فيهما معًا، والأول أكثر"[١٤].

وصار مشهورًا استخدام العوج في المعاني التي تدل على شيء ضد الاستقامة، فكل انحراف في الدين، أو الخُلق يطلق عليه عوج مجازًا، قال ابن عاشور (١٣٩٣ه): "حقيقته: انحراف جسم ما عن الشكل المستقيم، فهو ضد الاستقامة. ويطلق مجازًا على الانحراف عن الصواب والمعاني المقبولة المستحسنة".[١٥]

ومن هذا المعنى اللغوي الظاهري ظنّ بعض بأن وصف العوج في الحديث ذم للمرأة بما فيه من كناية عن أنّ المرأة فيها انحراف في دينها وخُلقها.

---

[١٢] الزمخشري، محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧ه)، ج٢ ص٧٠٢.

[١٣] ابن فارس، أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (د.م: دار الفكر، د.ط، ١٩٧٩م)، ج٤ ص١٧٩-١٨٠.

[١٤] ابن الأثير، محمد بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ط، ١٩٧٩م)، ج٣ ص٣٣٢.

[١٥] ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، ١٩٨٤م)، ج١٥ ص٢٤٧.

المبحث الثاني: وصف المرأة بالكيد

المطلب الأول: وصف المرأة بالكيد في القرآن الكريم

الفرع الأول: حكم الكلام المحكي عن غير الله في القرآن

ورد وصف المرأة بالكيد في القرآن الكريم في قصة امرأة العزيز مع يوسف –عليه السلام–، لما كادت به وحاولت إغواءه، وذلك فيما قاله الله عز وجل: ﴿**وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ... فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ [يوسف: ٢٣-٢٨]، فهذه الآية التي ورد فيها وصف النساء بأنّ كيدهن عظيم، وردت حكاية على لسان عزيز مصر زوج المرأة، فهي من الكلام المحكي في القرآن، وهو "الكلام الذي أنشأه قائلوه في زمن التلفظ به، ثم نقله الله تعالى عنهم في كتابه العزيز"[١٦]، فهل كون هذا الكلام كلامًا للعزيز يجعله ككلام سائر المخلوقين، أي يحتمل الصح والخطأ، أم أنه يرتفع عن المستوى البشري ويتصف بصفات كلام الله تعالى الذي هو الصدق والحق والصواب لوروده في القرآن؟[١٧]

تعرض لهذه المسألة الإمام الشاطبي (٧٩٠ه) فقال: "كل حكاية وقعت في

---

[١٦] الشياب، أحمد حسين، "**الكلام المحكي على ألسنة الخلق في القرآن الكريم وعلاقته بكلام الله**"، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، م١٦، ع٢، ص٦.

[١٧] وهنا لا بد من التنبيه على مسألة مهمة، وهي أن ما ورد في القرآن حكاية على ألسنة الخلق، هو من القرآن بلا خلاف، ولكنه ينقسم إلى قسمين: ألفاظ وهي تسند إلى الله تعالى، ومعان حكاها الله بألفاظ من عنده تعبر عما قاله أصحاب الكلام، فالمعاني خاصة بأصحابها وقت النطق بها. وبعد هذا يرد السؤال الذي سيجيب البحث عليه، وهو: هل هذا الكلام صدق وصواب لوروده في القرآن، أم أنه يحتمل الصدق والكذب والصح والخطأ لكونه محكيًا عن أحد الناس. ينظر: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد: ٤٣، ج٤٣ ص٩٢، والشياب، **الكلام المحكي**، ص٨، و١١-١٢

القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها، أو بعدها —وهو الأكثر– رد لها، أو لا. فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه؛ وإن لم يقع معها رد فذلك دليل صحة المحكي وصدقه"[١٨] فبهذا النص قد فرق الإمام الشاطبي بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يقع رد على الحكاية قبل الكلام أو بعده، مما يعلم منه أنّ الكلام باطل، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ**﴾ [البقرة: ١١٦]، فالتعقيب بتنزيه الله يدل على بطلان الكلام.

الحالة الثانية: أن لا يقع رد على الحكاية، أو ما يدل على كونها مردودة وباطلة، وفي هذه الحالة يكون الكلام وما يدل عليه صحيحًا وصادقًا، قال رحمه الله: "جميع ما يحكى فيه —أي القرآن– من شرائع الأولين وأحكامهم، ولم ينبه على إفسادهم وافترائهم فيه، فهو حق...، ومن أمثلة هذا القسم جميع ما حكي عن المتقدمين من الأمم السالفة مما كان حقًا، كحكايته عن الأنبياء والأولياء، ومنه قصة ذي القرنين، وقصة الخضر مع موسى عليه السلام، وقصة أصحاب الكهف وأشباه ذلك".[١٩]

وقد استدل الإمام الشاطبي على كون الكلام في الحالة الثانية صدقًا وحقًا وصوابًا بقوله: "الدليل على صحته من نفس الحكاية وإقرارها؛ فإنّ القرآن سُمي فرقانًا، وهدى، وبرهانًا، وبيانًا، وتبيانًا، لكل شيء؛ وهو حجة الله على الخلق على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم؛ وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق، ثم لا ينبه عليه".[٢٠]

---

[١٨] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، د.ط، د.ت)، ج٣ ص٢٦٣.

[١٩] المرجع نفسه، ج٣ ص٢٦٤.

[٢٠] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وبناء على ما سبق، فقول الله تعالى حكاية عن عزيز مصر: ﴿**قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ [يوسف: ٢٨]، لم يقع قبله، أو بعده ما يرده، مما يدل على أن ما ورد في الآية صدق وصواب، وقد أكد هذا الرأي الإمام الآلوسي (١٢٧٠ه) بقوله: "وما قيل: إن ما ذكر لكونه محكيًا عن قطفير لا يصلح للاستدلال به بوجه من الوجوه، ليس بشيء لأنه سبحانه قصه من غير نكير، فلا جناح في الاستدلال به كما لا يخفى".[٢١]

هذا، وأن كون الكلام صدقًا وصوابًا، يدل على صحة الحكاية وصدق وقوعها، ويبقى سؤال عموم هذا الكلام وانطباقه على كل النساء من جهة العموم، أم هو خاص بامرأة العزيز لوروده في شأنها وفعلها؟

الفرع الثاني: الوصف بالكيد بين أن يكون خاصاً بامرأة العزيز أو عامًا لكلّ النساء

ورد في الآية وصف الكيد بصيغة العموم لوروده بضمير جمع الإناث ﴿**قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ [يوسف: ٢٨]، وبناء على ذلك قال الزمخشري: "الخطاب لها ولأمتها"[٢٢]، إلا أنّ بعض المفسرين أورد الاحتمالين (العموم والخصوص) ومنهم أبو حيان حيث قال: "والخطاب في: مِنْ كَيْدِكُنَّ لها ولجواريها، أو لها وللنساء".[٢٣]

والخلاف الذي حكاه أبو حيان (٧٤٥ه) في كون الخطاب لها ولجواريها، أو

---

[٢١] الآلوسي، محمود بن عبد الله، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥ه)، ج٦ ص٤١٥.

[٢٢] الزمخشري، **الكشاف**، ج٢ ص٤٦١.

[٢٣] أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٦ ص٢٦٢.

لها وللنساء عمومًا، يمكن إضافة احتمال ثالث لهما، وهو كون الخطاب موجهًا لها هي فحسب، وهذا الخلاف وهذه الاحتمالات ترجع إلى اختلاف أساليب اللغة العربية في التعبير عن المراد، فمن أساليبها أن تعبر عن المفرد بالجمع، كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿**إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا**﴾ [طه: ١٠]، فعبر عن الزوجة بالأهل، ثم جاء الخطاب بالجمع مع أن المخاطبة هي الزوجة، قال الزمخشري: "وروى أنه لم يكن مع موسى عليه السلام غير امرأته، وقد كنى الله عنها بالأهل، فتبع ذلك ورود الخطاب على لفظ الجمع، وهو قوله امْكُثُوا"[٢٤]، فعلى هذا يكون احتمال أن يكون المراد بالجمع الذي ورد به الخطاب في الآية: ﴿**قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ [يوسف: ٢٨] امرأة العزيز فحسب، وهو الاحتمال الذي تسمح به اللغة العربية في أساليبها.

وقد يقال بأن الاحتمالين الأخيرين بعيدان -والأخير من باب أولى- كونهما على خلاف ظاهر اللفظ؛ إذ لفظ العام يحمل على عمومه،[٢٥] وأن القاعدة عند جمهور الأصوليين تقول: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".[٢٦]

ويمكن دفع هذا الاعتراض بالقول: إنّ العام وإن كان يحمل على عمومه في الأصل، إلا أنه يخصص بعدد من المخصصات، ومنها السياق،[٢٧] وسياق الكلام في

---

[٢٤] الزمخشري، **الكشاف**، ج٣ ص٣٤٩.

[٢٥] الزحيلي، وهبة مصطفى، **أصول الفقه**، (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٦م)، ج١ ص٢٤٩، ولقاعدة "العام يجري على عمومه حتى يرد المخصص" ينظر: **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، (أبوظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ط١، ٢٠١٣م)، ج٣٠ ص٣٣٩.

[٢٦] ينظر: **معلمة زايد**، ج٣٠ ص٤٤٧.

[٢٧] ينظر: الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: عمر سليمان الأشقر، (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢، ١٩٩٢م)، ج٣ ص٣٨٠، الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبو حفص سامي العربي، (الرياض: دار الفضيلة، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٧٠١.

القصة يدلّ على أنّ الكلام موجّه لامرأة العزيز؛ إذ هي من كان لأجلها سيق الكلام، وهي التي صدر عنها الكيد، ولا يبعد أن يكون التعبير بالجمع تخفيفًا لإيقاع اللوم عليها؛ فالتعبير بالجمع عن المفرد تعبير مجازي غير مباشر، وعدم توجيه خطاب اللوم لصاحبه مباشرة فيه تخفيف من اللوم عليه، ويؤيد ذلك أنّ همّ العزيز كله كان منصبًا على ستر الموضوع، لذلك وجه لومًا ثانيًا خفيفًا لها أيضا بأنها أخطأت، وأمر يوسف بأن يسكت عن الأمر، ولا يتحدث به ﴿**يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ**﴾ [يوسف: ٢٩]، قال الشيخ الشعراوي (١٤١٨ه): "وهذا يبين لنا سياسة بعض أهل الجاه مع بيوتهم، وهو أمر نشاهده في عصرنا أيضاً؛ فنجد الرجل ذا الجاه وهو يتأبّى أن يرى أهله في خطيئة، ويتأبى أكثر من ذلك فيرفض أن يرى الغيرُ أهله في مثل هذه القضية، ويحاول كتمان الأمر في نفسه؛ فيكفيه ما حدث له من مهانة الموقف، ولا يريد أن يشمتَ به خصومه أو أعداؤه".[٢٨]

فبناء على ما سبق يكون احتمال أن الوصف الذي ورد في الآية المراد به امرأة العزيز فحسب احتمال قوي وراجح على ما سواه، ويبقى محتملًا –احتمالًا مرجوحًا– استحقاق غيرها للوصف عند اتصافها به من ناحية الأفعال التي تستحق الذم.

المطلب الثاني: كيد النساء مقابل كيد الشياطين والرجال

الفرع الأول: مسألة كيد النساء أعظم من كيد الشيطان

لو سلمنا أنّ قول الله تعالى: ﴿**قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ [يوسف: ٢٨]، المراد منه ظاهره بأنّ كلّ النساء أولات كيدٍ عظيم، والسؤال: هل كيد النساء أعظم من كيد الشيطان؟ على أنّ الله تعالى وصف كيد الشيطان

[٢٨] الشعراوي، محمد متولي، **تفسير الشعراوي**، (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م)، ج١١ ص٦٩٢٥.

بالضعيف: ﴿**إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**﴾ [النساء: ٧٦]، فهل يفهم من مجموع الآيتين أنّ كيد النساء أعظم من كيد الشيطان؟ وكيف يفهم ذلك علمًا أنّ كيد النساء بالأساس من الشيطان!

أخذ بعض العلماء بظاهر الآيتين، ونقلوا كلامًا يفهم منه أنّ كيد النساء أعظم من كيد الشيطان حقيقة، فقد قال السمرقندي (٣٧٣ه): "وقال بعض الحكماء: سمّى الله كيد الشيطان ضعيفًا، وسمّى كيد النساء عظيمًا؛ لأنّ كيد الشيطان بالوسوسة والخيال، وكيد النساء بالمواجهة والعيان"[٢٩]، وقال الزمخشري: "وعن بعض العلماء: أنا أخاف من النساء أكثر ما أخاف من الشيطان، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿**إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**﴾، وقال للنساء: ﴿**إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾"[٣٠]، وقال الشيخ الشنقيطي (١٣٩٣ه): "هذه الآية الكريمة إذا ضُمَّت لها آية أخرى حصل بذلك بيان أنّ كيد النساء أعظم من كيد الشيطان، والآية المذكورة هي قوله: ﴿**إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**﴾؛ لأنّ قوله في النساء: ﴿**إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾، يدل على أنّ كيدهُنّ أعظم من كيده".[٣١]

وقد روي ما يؤكد هذا الفهم عند القرطبي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنّ كيد النساء أعظم من كيد الشيطان لأن الله تعالى يقول: ﴿**إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**﴾، وقال: ﴿**إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾"[٣٢]، واحتج لهذا الفهم

---

[٢٩] السمرقندي، نصر بن محمد، **بحر العلوم**، (د.م: د.ن، د.ط، د.ت)، ج٢ ص١٨٩.

[٣٠] الزمخشري، **الكشاف**، ج٢ ص٤٦١.

[٣١] الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٩٩٥م)، ج٢ ص٢١٧.

[٣٢] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٩ ص١٧٥، وسيأتي بيان درجة هذه الرواية.

أيضًا بقوله صلى الله عليه وسلم: «إنكنّ صواحب يوسف» .[٣٣]

وفي المقابل ثمة ثلة من العلماء خالفوا هذا الرأي، وبينوا أنّ كيد الشيطان أعظم، وذكروا وجوهًا لذلك، منها:

١. كيد الشيطان أصل لكيد النساء، وهو بعض منه، وقد قال تعالى في كيد إخوة يوسف: ﴿**قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ [يوسف: ٥]، قال ابن عطية (ت ٥٤٢ه): "أي هو يدخلهم في ذلك ويحضهم عليه"[٣٤]، فالشيطان يوسوس للإنسان ليوقعه في الكيد بالشر لغيره، وقال ابن عاشور: "وعداوة الشيطان لجنس الإنسان تحمله على أن يدفعهم إلى إضرار بعضهم ببعض"[٣٥]، وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون كيد النساء أعظم من كيد الشيطان.[٣٦]

٢. وصف كيد الشيطان بالضعف كان لمقارنته بقوة الله -سبحانه وتعالى-، وحقيق حينئذ أن يكون كيد الشيطان ضعيفًا، يتبين ذلك بقراءة كل الآية، فقد قال الله تعالى فيها: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا**﴾ [النساء: ٧٦]. قال الإمام الرازي (٦٠٦ه): "وبيَّن أنّ كيد الشيطان كان ضعيفًا؛ لأنّ الله

---

[٣٣] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الآذان، باب: حد المريض أن يشهد الجماعة، حديث رقم ٦٦٤، ج١ ص١٣٣، ومسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض أو سفر، حديث رقم ٤١٨، ج١ ص٣١٣.

[٣٤] ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢ه)، ج٣ ص٢٢٠.

[٣٥] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٢ ص٢١٤.

[٣٦] ينظر: الطيبي، الحسين بن عبد الله، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب**، تحقيق: إياد محمد الغوج، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ٢٠١٣م)، ج٨ ص٣١٠، ورضا، محمد رشيد بن علي، **تفسير المنار**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٩٠م)، ج١٢ ص٢٣٨.

ينصر أولياءه، والشيطان ينصر أولياءه، ولا شك أنّ نصرة الشيطان لأوليائه أضعف من نصرة الله لأوليائه".[٣٧]

ويناقش الحديثان اللذان استدل بهما أصحاب القول الأول بالآتي:

١. أما الحديث الذي أورده القرطبي عن أبي هريرة فهو حديث ضعيف السند؛ فهو من رواية مقاتل، عن يحيى بن أبي كثير عن أبي هريرة، ويحيى بن أبي كثير لم يسمع من أبي هريرة، فيكون الحديث منقطعًا، لا تقوم به حجة.[٣٨]

٢. وأما حديث أم المؤمنين عائشة أنّ النبي صلى الله عليه وسلم وصفهنّ بقوله: «إنكنّ صواحب يوسف»، فليس المراد به تشبيههنّ بصواحب يوسف من حيث الكيد؛ إذ أنّ الكيد صدر عن امرأة العزيز فحسب، أمّا ما كان منها ومن صواحبها فهو كثرة الإلحاح والمراجعة لتحقيق ما يردن، وهذا نفسه ما حصل من أم المؤمنين عائشة وبعض زوجات النبي صلى الله عليه وسلم، في كثرة مراجعتهنّ له، والحاحهنّ في فعل ما يردنه، وترك ما يريده هو عليه الصلاة والسلام،[٣٩] فالمراد إذًا بيان أنّ من طبيعة النساء تبرير مرادهنّ، وكثرة الإلحاح والمراجعة فيه، وهذا مختلف عن محل النقاش، فلا يصح حمل الحديث عليه، قال الإمام النووي (٦٧٦ه) -عند

---

[٣٧] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج١٠ ص١٤٢، وينظر: الطيبي، **فتوح الغيب**، ج٨ ص٣١٠، والبقاعي، إبراهيم بن عمر، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج١٠ ص٦٩-٧٠.

[٣٨] نقل ابن حجر عن أبي حاتم الرازي قوله عن يحيى: "لم يسمع من أحد من الصحابة ورأى أنسا ولم يسمع منه"، ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩ه)، ج١ ص٤٥٢.

[٣٩] فقد روي أن عائشة رضي الله عنها قالت: لما مرض رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه، فحضرت الصلاة، فأُذِّن فقال: «مُرُوا أبا بكرٍ فليصل بالناس» فقيل له: إنّ أبا بكر رَجُلٌ أَسِيفٌ إذا قام في مقامك لم يستطع أن يصلي بالناس، وأعاد فأعادوا له، فأعاد الثالثة، فقال: «إنكنّ صواحبُ يوسفَ مُرُوا أبا بكرٍ فليصل بالناس». البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الآذان، باب حد المريض أن يشهد الجماعة، حديث رقم ٦٦٤، ج١ ص١٣٣.

شرحه للحديث-: "أي في التظاهر على ما تُرِدنَ وكثرة إلحاحكنّ في طلب ما تُرِدنه وتِملنَ إليه".[٤٠]

الفرع الثاني: مسألة كيد النساء أعظم من كيد الرجال

قارن بعض العلماء بين كيد النساء وكيد الرجال بناء على الآية، وقالوا: الآية تثبت أنّ كيد النساء أعظم من كيد الرجال، قال الزمخشري معللًا ذلك: "وإنما استعظم كيد النساء؛ لأنه وإن كان في الرجال، إلا أن النساء ألطف كيدًا وأنفذ حيلة، ولهن في ذلك نيقة ورفق، وبذلك يغلبن الرجال".[٤١]

إلا أن بعض المفسرين رجحوا أن كيد النساء أعظم فيما يختصن به، وجعلوا من ذلك مسائل العشق والحب، فكيد النساء فيه أعظم من كيد الرجال، قال الإمام الرازي: "النساء لُهُنَّ في هذا الباب من المكر والحيل ما لا يكون للرجال".[٤٢]

ومما يدل على أن القول بتعظيم كيد النساء على كيد الرجال مطلقًا بعيد؛ أن الآية لم تأت لتقارن بين الكيدين: كيد النساء وكيد الرجال، وإنما جاءت في سياق تبرير فضيحة امرأة عزيز مصر. وبالاحتكام إلى الواقع يثبت أنّ دهاء الرجال وكيدهم يفوق دهاء النساء وكيدهن، "فما نراه من كيد ودهاء سياسي واقتصادي واجتماعي عند الرجال وما يتبعه من آثار خطيرة، قد يعصف بدول وشعوب بأكملها، وليس

---

[٤٠] النووي، يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢ه)، ج٤ ص١٤٠. وينظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج٢ ص١٥٣، والشياب، **"الكلام المحكي"**، ص٢٠.

[٤١] الزمخشري، **الكشاف**، ج٢ ص٤٦١، وينظر: أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٦ ص٢٦٢، الألوسي، **روح المعاني**، ج٦ ص٤١٥.

[٤٢] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج١٨ ص٤٤٧، وينظر: الخازن، علي بن محمد، لباب **التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق: محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥ه)، ج٢ ص٥٢٤.

ذلك عند النساء".[٤٣] وكيد إخوة يوسف وإيذاؤهم له في هذا المقام خير دليل على قوة كيد الرجال ودهائهم.

وهناك نقطة مهمة ألا وهي أنّ الكيد يسبقه تخطيط دقيق، وخطة محكمة، وأن يكون هناك مراحل متدرجة في التنفيذ، والتفكير في إنجاح الخطة، ووضع البدائل في حالة الفشل، وإعداد المبررات للنهوض والدفاع إذا لم تنجح الخطة، وإذا كان للمرأة هذا التخطيط مع زوجها فيما يخصها، ولا سيما الكيد الإيجابي الذي يحقق مصلحة للعائلة ويصحح خطأ ما، فهذه نعمة يجب الشكر عليها. ومن جهة أخرى أنّ معظم الرجال لا يعجبهم النصح المباشر ولا يستمعون إليه، ففي هذه الحالة لو استخدمت المرأة أدواتها الآمنة وأسلحتها الناعمة البيضاء فيما يحقق منفعة تنعكس على الأسرة إيجابية في نهاية المطاف، كأن تلفت نظر الزوج إليها لكسب تأييده وتعاطفه، فهذا الصنع يأتي بالخير في إعادة الحب والمودة بينهما، وفي الغالب كيد النساء مع أزواجهم من أجل جلب نظره إليها وحصره فيها، والاهتمام بها، فمع مرور الوقت لا تسير الحياة الزوجية بالكيفية التي كانت تسير عليها في بدايتها من شوق وحنان ولطف وتفاهم، الأمر الذي يحتاج إلى التدخل الذكي قبل أن تتفاقم المشاعر الباردة والنافرة في العلاقات وتستفحل، ويرتفع منسوب النقص العاطفي، وإذا دخلنا عالم الرجال، فإنّ غالبهم يفضلون المرأة التي تحرك الحياة وتضيف معنى متجدداً إليها، وتجعل الرجل يقظًا ومنتبهاً على التي لا تحرك ساكناً، وتصبح هي مصدر ملل وخمول، وركود ورتابة للحياة، فهذا الكيد الآمن ضروري لإنعاش العلاقات الزوجية ووضعها على سكتها من جديد، وإعادة النضرة والبهجة والبسامة والوسامة إليها، ولقص جناح الملل الذي أصابها وتسلل إليها بمرور الوقت.

وقدرة النساء على الكيد عمومًا أثبتتها الدراسات النفسية، لأنّ المرأة تفكر

---

[٤٣] الشياب، **"الكلام المحكي"**، ص٢١.

تفكيرًا لولبياً حلزونيًا، أي أنها قادرة على التفكير في أمور عدة، وربط بعضها ببعض مرة واحدة، أي التفكير في أكثر من موضوع في آن واحد، وهذا يعجز عنه الرجال، لأن تفكيره متتابع متسلسل في خطوط مستقيمة، أي خطوة بخطوة فلا يستطيع التفكر في أكثر من موضوع في آن واحد، لذلك هناك مراكز تقوم بتدريب الناس على التفكير بالنمط اللولبي[٤٤].

المبحث الثالث: وصف المرأة بالاعوجاج

جاء الحديث الذي ورد فيه وصف الاعوجاج بروايات متعددة تفيد وصف المرأة بوصفي العوج والضلع، وذلك في رواية: «المرأةُ كالضلع، إن أقمتها كسرتها، وإن استمتعتَ بها استمتعتَ بها وفيها عوجٌ»[٤٥]، كما أن الروايات تفيد أيضًا أن المرأة خلقت من الضلع، وذلك في رواية «إنّ المرأة خلقت من ضلع»[٤٦]، فهل هذه الأوصاف وردت لتفيد معنى واحدًا حسب الظاهر، أم أنها تفيد معان عدة مختلفة؟

المطلب الأول: خلق المرأة من الضلع

ورد في حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنّ المرأة خلقت من ضلع»، وقد اختلف العلماء في خلق المرأة، هل خلق من الرجل، أم أنها خلقت خلقًا مستقلًا على قولين:

---

[٤٤] ينظر:

Eberhard Zangger, How do women's minds work?
https://www.edge.org/response-detail/10849

وصحيفة العين الإخبارية، ٨-٨-٢٠١٧، https://al-ain.com/article/brain-scans-overthink .

[٤٥] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما المرأة كالضلع»، حديث رقم ٥١٨٤، ج٧ ص٢٦.

[٤٦] مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، حديث رقم ١٤٦٨، ج٢ ص١٠٩١.

القول الأول: المرأة خلقت من ضلع الرجل، وهذا قول جمهور العلماء، قال الرازي: "أجمع المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة هاهنا هو آدم عليه السلام، والمراد من هذا الزوج هو حواء، وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان: الأول: وهو الذي عليه الأكثرون أنه لما خلق الله آدم ألقى عليه النوم، ثم خلق حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى"[٤٧]، وقال ابن عاشور: "والنفس الواحدة هي آدم، والزوج حواء، فإن حواء أخرجت من آدم، من ضلعه، كما يقتضيه ظاهر قوله: (منها)، ومن تبعيضية، ومعنى التبعيض أن حواء خلقت من جزء من آدم، قيل: من بقية الطينة التي خلق منها آدم، وقيل: فُصِلت قطعة من ضلعه وهو ظاهر الحديث الوارد في الصحيحين".[٤٨]

والرازي وابن عاشور يشيران في كلامهما إلى ما استدل به أصحاب هذا القول وهو حديث: «إنّ المرأة خلقت من ضلع»، واستدلوا قبل ذلك بقوله تعالى: ﴿**خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾ [النساء: ١].

القول الثاني: حواء خلقت خلقًا مستقلًا، فليست من الرجل، وقد ذهب إلى هذا القول بعض العلماء من المتقدمين والمتأخرين، كالربيع بن أنس (ت ١٣٩ه)، وأبي مسلم الأصفهاني (ت ٣٢٢ه)، والإمام محمد عبده (ت ١٣٢٣ه).[٤٩]

وقد استدل أصحاب هذا القول بقوله تعالى: ﴿**وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا**﴾ [النساء: ١]، وقالوا بأن المراد من الآية: الجنس، أي من جنس خلق آدم، فعلى هذا تكون هي من تراب كما هو من تراب، قال الرازي: "والقول الثاني: وهو اختيار أبي

---

[٤٧] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٩ ص٤٧٧، وينظر: النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، ج١٠ ص٥٧.

[٤٨] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٤ ص٢١٥.

[٤٩] ينظر: العيني، **عمدة القاري**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.م)، ج١٥ ص٢١٢، والرازي: **مفاتيح الغيب**، ج٩ ص٤٧٧، ورضا، **تفسير المنار**، ج٤ ص٢٧٢.

مسلم الأصفهاني أن المراد من قوله: ﴿**وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا**﴾ أي من جنسها، وهو كقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً**﴾ [النَّحْلِ: ٧٢] وكقوله: ﴿**إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١٦٤] وقوله: ﴿**لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ**﴾ [التَّوْبَةِ: ١٢٨]"[٥٠].

ووجّه أصحاب هذا الرأي قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث: «إنّ المرأة خلقت من ضلع»، بأن المراد من الضلع هنا المعنى المجازي لا الحقيقي؛ وذلك للوصية بالنساء في إحسان معاملتهن، والرفق والصبر على ما يلاقي منهن، ويؤيد ذلك ما ورد في الرواية الأخرى الصحيحة من قوله صلى الله عليه وسلم: «المرأة كالضلع»، فالمراد من الضلع التشبيه، وهو مثيل لقول الله تعالى: ﴿**خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ**﴾ [الأنبياء: ٣٧]، قال ابن عاشور: "والعَجَلُ: السرعة. وخلق الإنسان منه استعارة لتمكن هذا الوصف من جبلَّة الإنسانية، شُبِّهت شدة ملازمة الوصف بكونه مادة لتكوين موصوفة، لأن ضعف صفة الصبر في الإنسان من مقتضى التفكير في المحبة والكراهية. فإذا فكر العقل في شيء محبوب استعجل حصوله بداعي المحبة، وإذا فكر في شيء مكروه استعجل إزالته بداعي الكراهية، ولا تخلو أحوال الإنسان عن هذين، فلا جرم كان الإنسان عجولًا بالطبع فكأنه مخلوق من العجلة."[٥١]، كما أن الحديث يتكلم عن المرأة عمومًا لا عن حواء، ومعلوم أن النساء غير حواء مخلوقات بطريق التوالد من نسل آدم وحواء، قال تعالى: ﴿**خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾ [النساء: ١].[٥٢]

---

[٥٠] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٩ ص٤٧٧، وينظر: العيني، **عمدة القاري**، ج١٥ ص٢١٢، ورضا، **تفسير المنار**، ج٤ ص٢٧٢، والشعراوي، **تفسير الشعراوي**، ج٤ ص١٩٨٧.

[٥١] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١٧ ص٦٨.

[٥٢] ينظر: رضا، **تفسير المنار**، ج٤ ص٢٧٠-٢٧٢.

فعلى القول الأول يكون المراد من الضلع الوارد في الحديث الحقيقة، وأن المرأة خلقت منه، وعلى القول الثاني يكون المراد من الضلع المجاز الذي يدل على معنى آخر خلف هذا الوصف، ولا يبعد أن يدل الجمع بين الروايات على الجمع بين ما يدل عليهما القولان، فيكون المراد بيان أن المرأة خلقت من الضلع -بناء على رأي الجمهور- وأن لفظ الضلع يدل على معنى آخر، يدل عليه التشبيه بالضلع الوارد في إحدى الروايات، وسياق الحديث، وهو الإشارة لطبيعة المرأة وفطرتها التي تميل للعاطفة والحنو على من حولها، كما يحنو الضلع على الصدر لحمايته، وهنا يلتقي وصف الضلع مع وصف العوج.

والقول بخلق المرأة من الرجل ومن ضلعه تحديدًا ليس فيه تنقيص للمرأة، بل فيه إظهار لقدرة الله عز وجل على خلق حي من حي لا على سبيل التوالد، كما أنه يشير إلى الترابط القوي بين الرجل والمرأة، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر، ويدل على المعنى المذكور أعلاه.[٥٣]

المطلب الثاني: وصف المرأة بالعوج

أطلق وصف العوج على المرأة في الحديث، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «المرأةُ كالضلع، إن أقمتها كسرتها، وإن استمتعتَ بها استمتعتَ بها وفيها عوجٌ»[٥٤]، فقد وصفت المرأة بأنّ فيها عوجًا، وأن هذا العوج مصاحب لها، ولا يمكن تغييره بحال، ولكن كما سبق فالعوج هنا معنى مجازي لا حقيقي، وبناء على ذلك فما المراد من هذا المعنى المجازي هنا؟ هل المراد الانحراف في عقلها وخُلقها وما يستتبع ذلك من انحراف في آرائها وأخلاقها؟ أم أنّ المراد غير ذلك؟

---

[٥٣] الألوسي، **روح المعاني**، ج٢ ص٣٩٣.

[٥٤] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما المرأة كالضلع»، حديث رقم ٥١٨٤، ج٧ ص٢٦.

ذهب بعض شراح الحديث إلى أن المراد بوصف المرأة بالعوج هنا ما في أخلاقها من انحراف، وما في عقلها من ضعف، قال النووي: "وفي هذا الحديث ملاطفة النساء والإحسان إليهن والصبر على عوج أخلاقهن واحتمال ضعف عقولهن"[٥٥]، وقال ابن هبيرة (٥٦٠ه): "إشارة إلى أن أصل خلقها زائغ عن الاستقامة"[٥٦]، وقال القسطلاني (٩٢٣ه): "وهذا ضرب مثل لما في أخلاق النساء من الاعوجاج، فإن أريد منهن الاستقامة وربما أفضى ذلك إلى الطلاق".[٥٧]

وقد ذهب الشراح لهذا التفسير بناء على ما سبق في معنى العوج، من أنه يستعمل مجازًا فيما هو ضد الاستقامة، فقالوا: العوج هنا الانحراف في أخلاقها.

ولكن يرد على هذا التفسير أن وصف المرأة بالعوج في الحديث هو وصف للضلع التي خلقت منه المرأة، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "فإنّ المرأة خلقت من ضلع، وإنّ أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج»[٥٨]، وعلى ذلك يكون المعنى المجازي المضمن في وصف المرأة بالعوج مشابهاً للمعنى المجازي الذي يؤخذ من عوج الضلع، خاصة وأن المرأة وصفت قبل وصفها بالعوج بأنها كالضلع، ومعلوم أن عوج الضلع حقيقي في نفسه، ولكن فيه معنى آخر وهو معنى الحماية والعطف والحنو، فكما هو معلوم فعوج الضلع في جسد الإنسان من فوائده الرئيسية حماية القلب والرئتين، وهما من أهم أعضاء الجسد إن لم

---

[٥٥] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم**، ج١٠ ص٥٧.

[٥٦] ابن هبيرة، يحيى بن محمد، **الإفصاح عن معاني الصحاح**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (د.م: دار الوطن، د.ط، ١٤١٧ه)، ج٧ص١٦٠.

[٥٧] القسطلاني، أحمد بن محمد، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط٧، ١٣٢٣ه)، ج٥ ص٣٢٣، وينظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج٦ ص٣٦٨.

[٥٨] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، حديث رقم ٣٣٣١، ج٤ ص١٣٣.

تكن أهمها، إضافة إلى ما ذكر فإنّ المعنى الذي سنحصل عليه في تفسير وشرح ما ورد من الآثار بهذا الصدد ينبغي أن يتألف من مجموع تلك الألفاظ الواردة (المرأة، الضلع، العوج)، وليس من معنى لفظ واحد منها وهو (العوج)، ومجموع تلك الألفاظ يفيد معنى الحنان، والعطف، والحماية، والرحمة.

وعليه، فيكون المعنى المتحصل من وصف المرأة بتلك الأوصاف هو عطفها وحنانها ورغبتها القوية في التعلق بمن تحب وحمايته، وهذا الميل العاطفي القوي قد يولد الاختلاف بينها وبين زوجها في التعامل مع أطفالهما -كما هو واقع الحال-، الأمر الذي يحتاج معه للصبر، وأن يتعامل الرجل معه بحسن خُلق وألا يحاول تغييره، لأنه محاولة تصدم بتركيبة المرأة النفسية والعاطفية.

وبالإضافة لما سبق يؤيد هذا التفسير الآتي:

١. العوج الذي في الضلع يؤخذ منه معنى الحماية والحنو والعطف، وهذه الصفات تتصف بها المرأة وتتميز بها عن الرجل، وهي صفات تتفق وطبيعة المرأة في تحمل الحمل والولادة والحضانة، وهي صفات لا تنفك عنها بحال، ومحاولة تقويمها تعني التخلي عن جزء منها، وهذا التخلي يعني كسرها كما ورد في الحديث: «إنّ المرأة خلقت من ضلع لن تستقيم لك على طريقة، فإن استمتعت بها استمتعت بها وبها عوج، وإن ذهبت تقيمها كسرتها، وكسرها طلاقها».[٥٩]

٢. المرأة كالرجل تأمر بالمعروف وتؤمر به، وتنهى عن المنكر وتنهي عنه، وعليه فلا مسوغ ولا تفسير لأن يطلب النبي صلى الله عليه وسلم من الرجل ألا يحاول تصويبها ولا يأمرها بالمعروف إن أخطأت، أو تصرفت بسوء خُلق، بينما المفروض أن يحاول تغيير هذه التصرفات الخاطئة التي قد تصدر عنها، ولذلك يحمل الحديث على أنّه وارد في أمور عادية طبعية في المرأة لا تستطيع التخلي عنها في

---

[٥٩] مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، حديث رقم ١٤٦٨، ج٢ ص١٠٩١.

تعاملها داخل دائرة أسرتها مع زوجها وأولادها مما يلزم الصبر عليها، وفي الوقت نفسه أنها صفات تحتاجها المرأة، وفقدها قد يؤثر سلباً في جودة ما تقوم به من خدمة ورعاية لزوجها وأولادها.

٣. الحديث موجه للرجال في تعاملهم مع زوجاتهم؛ يؤكد ذلك ما ورد فيه من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «وكسرها طلاقها»، والطلاق لا يكون إلا بين الأزواج، مما يقوي أن يكون العوج الذي في المرأة خاصًا في تعاملها مع زوجها وأولادها، وهو التدلل مع الزوج والعطف والحنو به وبأولاده، وليس وصفًا للمرأة في كل تصرفاتها مع كل أحد.[٦٠]

٤. لفظ "أعوج" الذي في الحديث ورد على صيغة التفضيل، وقد وجه أكثر شراح الحديث بأن هذا على سبيل الشذوذ؛ إذ الصيغة للتفضيل، والعوج يكون في العيوب،[٦١] ولكن قد يقال: إن الوصف بالعوج ليس من قبيل العيوب، بل هو من قبيل المدح، فالعوج طبيعة فيها لا تنفك عنها، تستحق المدح لأنها تحمل المرأة على التعلق بزوجها والتقرب منه، وتحملها على الحنان بولدها والعطف به وبأبيه، مما يجعل الاستعمال في حقيقته من قبيل التفضيل.

٥. القول بأن العوج يكون في خُلق المرأة وعقلها، يلزم منه ملازمة الانحراف لتصرفاتها وآرائها، مما يوجب عدم الرجوع إليها في المهمات وعدم أخذ رأيها فيها، ما دام رأيها فيه عوج، ولكن السنة وردت بخلاف هذا، كانت المرأة عونًا للنبي صلى الله عليه وسلم في عدد من المواقف العظيمة بخُلقها وعطفها ورأيها وتفكيرها، فأعانته هي بالثبات، وأعانته بالرأي والمشورة، فإن كانت عوجاء، فكيف أخذ النبي صلى الله عليه وسلم برأيها، وكيف أعانت الرسول صلى الله عليه وسلم

---

[٦٠] الددو، محمد الحسن، "**المرأة خلقت من ضلع أعوج: مفاهيم ٣**"، اليوتيوب، شوهد بتاريخ ٢٠٢٠/٩/٧م، https://www.youtube.com/watch?v=NTGQbrbN_vQ.

[٦١] ينظر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج٦ ص٣٦٨، والعيني، **عمدة القاري**، ج٢٠ ص١٦٦.

وأثبتته على أمر الرسالة؟.

فهذه خديجة رضي الله عنها، دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ترجف بوادره، وقال: «زملوني زملوني»، فزملوه، حتى ذهب عنه الروع، قال لخديجة: «أي خديجة، ما لي لقد خشيت على نفسي»، فأخبرها الخبر، قالت خديجة: كلا، أبشر فوالله لا يخزيك الله أبدًا، فوالله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكَل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق".[٦٢]

وثبت في السنة أيضًا حين صلح الحديبة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر الصحابة بالنحر والحلق فلم يستجب لأمره أحد، فـــ "دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله، أتحب ذلك، اخرج، ثم لا تُكلم أحدًا منهم كلمة، حتى تنحر بُدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج فلم يكلم أحدًا منهم حتى فعل ذلك نَحر بُدنه، ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا، فنحروا وجعل بعضُهم يحلق بعضًا حتى كاد بعضُهم يقتل بعضًا غمًّا".[٦٣]

وهذا كله يبعد القول بأن العوج في خُلق المرأة وعقلها، ورأيها ومشورتها، ويقوي القول بأن العوج هو عاطفتها الشديدة وحبها لزوجها وعاطفتها وحنوها على أولادها، فهو ليس في أخلاقها ولا في فكرها، كما أنه ليس مع كل أحد، بل مع زوجها وفي بيتها فحسب.

يقول الشيخ الشعراوي -رحمه الله-: "ضلع أعوج ليست ذمًا، مهمتها لا تصلح إلا أن تكون كضلع لتحمي الطفولة التي لا تعرف شيئًا، فالعوج هو عاطفتها

---

[٦٢] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿**مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى**﴾ [الضحى: ٣]، حديث رقم ٤٩٥٣، ج٦ ص١٧٣، ومسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث رقم ٢٥٢، ج١ ص١٤١.

[٦٣] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، حديث رقم ٢٧٣١، ج٣ ص١٩٦.

وحنانها التي تحتاجها لحماية مولود لا يعبر عن آلامه".[٦٤]

٦. كما أن الوصف بالعوج يكون في عدد من الأشياء علامة على الاعتدال في أداء المهمات كما هو علامة على الجمال والحسن، كما في عوج الضلع فهو اعتدال لأداء مهمته وبغير العوج لا يؤدي مهمته، وكذا العوج في أمواج البحر وفي الخدود فهو من علامات الجمال.

٧. ثم إن الحديث سيق للوصية بالنساء وبدأ بها "واستوصوا بالنساء خيرًا" وختم بها، وما يكون من وصف للموصى به حينها يبعد أن يكون فيه ذم له، والوصية في حد ذاتها دليل على الاهتمام والمحبة والحرص على الموصى به[٦٥].

٨. تقرر في علم أصول الفقه وعلم أصول التفسير عدم اللجوء مباشرة إلى لفظ وارد في النص واعتماده في التفسير، وإنما يجب جمع النصوص الواردة في الموضوع كلها، وفهم اللفظ في ضوء تلك النصوص، فما ورد من وصف للمرأة هنا لا بد أن يوضع في السياق العام للنصوص التي تتحدث عن المرأة في الإسلام، فكل تلك النصوص تجتمع على معنى واحد وهو تكريم المرأة وتقديرها، والعطف عليها، وتقديمها على الرجال في حسن التعامل، ثم النصوص التشريعية تحرم النيل من الإنسان والاستهزاء به والسخرية منه، والمرأة إنسان، وبناء على ذلك لا بد من فهم الضلع الأعوج بالمعنى الإيجابي الذي يفهم منه العطف والحنان والرأفة، بل التشريع الإسلامي أساسه الرحمة ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وجاء لنشر الرحمة والرأفة واحترام الإنسان وعدم الاعتداء عليه ماديًا ومعنوياً (الغيبة محرمة لأن فيها اعتداءً معنويًا على الإنسان). فهذه معان كلية قطعية ثابتة تشكلت من معاني

---

[٦٤] الشعراوي، "**الحكمة من خلق المرأة من ضلع أعوج للشيخ الشعراوي**"، اليوتيوب، شوهد بتاريخ ٢٠٢٠/٩/٧م، https://www.youtube.com/watch?v=5p9Pwk-gKsk.

[٦٥] المرجع السابق، ص١٠٣.

مجموعة من النصوص، ولا يمكن التخلي عنها وإهمالها إذا تعارض معها نص في جزئية معينة، فيجب عندئذ فهم الجزئي في الإطار الكلي العام، أي تأويل الجزئيّ بتأويلٍ مقبولٍ شرعاً وعقلاً تقبله اللغة، ولا يخالف أصول الدِّين، حتَّى يندرج تحت القاعدة العامة، صوناً للقاعدة العامة من الاستثناء، وبهذا يثبت أنَّ المقصود منه غير ظاهره.[٦٦]

٩. وهناك نقطة مهمة للغاية وهي فهم مراد المتكلم في ضوء تصرفاته السابقة، وفي ضوء ما عليه من الصفات، وهذا أمر مستقر ومعمول به في مجالات أخرى في التعامل مع النصوص، في المجال القانوني، وفي مجال النصوص الأدبية وغيرها، فما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يفهم في ضوء تصرفاته مع النساء ومواقفه منهن، وفي ضوء تصرفاته وأخلاقه مع جميع البشر، فلم يكن عليه الصلاة والسلام يغض من شأن المرأة أو يحتقرها، ولم يكن يمتهن كرامة أحد من الخلق أبداً، فكيف يكون بخلاف ذلك وقد قال الله تعالى فيه ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ [القلم: ٤]، وكفى بالله شهيداً، ولذلك كان علماؤنا قد فهموا مراد الرسول صلى الله عليه وسلم مما قاله، وبوبوا للحديث تحت اسم: باب المداراة مع النساء، وباب الوصية بالنساء[٦٧].

الخاتمة

أولًا: نتائج البحث:

توصل البحث إلى نتائج، منها:

١. النص الشرعي الذي ورد فيه وصف النساء بالكيد ورد حكاية عن عزيز مصر وجهه لزوجته التي بدر منها السوء، فإما أن يكون الوصف خاصًّا بها،

---

[٦٦] ينظر: الشاطبي، **الموافقات**، ١٩٣/٣ وما بعدها.

[٦٧] البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، ج٧ ص٢٦، ومسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ج٢ ص١٠٩١.

أو يكون عامًّا، والمراد به المرأة التي يصدر منها السوء وكونها مستحقة للذم.

٢. ما قيل من كون كيد النساء أعظم من كيد الشيطان، قول خطأ، دلت عليه أحاديث ضعيفة لا يستدل بها، بل دلت النصوص الشرعية على أن كيد الشيطان أصل لكيد بني آدم، وأن كيدهن بعض من كيد الشيطان.

٣. لا تصح المقارنة بين كيد النساء وكيد الرجال بناء على الحديث، إذ أن الحديث لم يسق لذلك -ولا يدل عليه- بل سيق لتبرير فضيحة امرأة العزيز، وأن النساء يتفوقن على الرجال في الأمور التي يختصن بها وتتعلق بهن، كما أن الرجال يتفوقون في الكيد فيما له علاقة مباشرة بهم.

٤. وصف العوج في الحديث، وصف مجازي يدل على معنى ممدوح في المرأة وهو عطفها وتعلقها بمن تحبهم من أهلها وحمايتها وعنايتها بهم، وهو ما يؤخذ من وصف اعوجاج الضلع وحمايته لأهم أعضاء الجسد.

٥. الحديث الذي ورد فيه وصف العوج، يدل على صفات فطرية في المرأة تؤخذ من وصف عوج الضلع وهي العطف والحنان والحماية، وهذه صفات في المرأة لا يمكن تغييرها بحال أو التخلص منها إلا بالتخلي عن المرأة، وهو ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "وكسرها طلاقها".

٦. القول بأن العوج يكون في خلق المرأة وعقلها، قول يتعارض مع ما ورد في النصوص الشرعية من رجحان عقل المرأة، والاعتماد عليها في بعض مهمات الأمور كما ورد في قصة أم سلمة عام الحديبية.

ثانيًا: التوصيات

التوصية للمتعاملين مع النصوص الشرعية والمرأة المسلمة بالآتي:

١- عدم اللجوء مباشرة إلى لفظ وارد في النص واعتماده في التفسير، وإنما يجب جمع النصوص الواردة في الموضوع كلها، وفهم اللفظ في ضوء تلك

النصوص.

٢- يجب فهم مراد المتكلم في ضوء تصرفاته السابقة، وفي ضوء ما عليه من الصفات، وعليه فما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يفهم في ضوء تصرفاته ومواقفه، وفي ضوء أخلاقه والغاية التي من أجلها بعث، وهي: وهي تكريم الإنسان وإلحاق الرحمة بهم، ومنعهم من أن يعتدي بعضهم على بعض، وأن يؤذي بعضهم بعضاً، مهما كان مقدار الاعتداء ونوعه.

٣- على المرأة المسلمة أن تكون واثقة من نصوص تشريع الإسلام، وأن الإسلام وحده هو من دافع عنها ورفع مقامها، وجعلها مكرمة، وقدمها على الرجال في حسن التعامل معهن، ووقف معهن وشعر بآلامهن وأتعابهن في الحياة من تعب الحمل وألم الوضع وصعوبة الرضاعة وغيرها.

المصادر والمراجع

Abu Ḥayyān, Muhammad bin Yūsuf, al-Baḥr al- Muḥīṭ fī al- Tafsīr, ed. Sidqi Muhammad Jamīl, (Beirut: Dār Al-Fikr, 1420 AH).

Al- ‘Aīnī, ‘umdat al-Qārī (Beirut: House of Revival of Arab Heritage).

Al- Ṣhāṭibī, Ibrahim bin Musā, al-Muwāfaqāt Fī Ūṣūl al-Sharia, ed. Abdullah Dirāz, (Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Call and Guidance).

Al- Ṭibī, Al-Hussein bin Abdullah, Futūh Al-Ghayb Fī al-Kashf ‘an Qinā‘ al-Ghaīb, ed. Iyad Muhammad Al-Ghouj, (Dubai: Dubai International Holy Quran Award, 1st ed. 2013).

Al-Ālūsī, Mahmoud bin Abdullah, The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur’an, ed. Ali Abdel-Bārī ‘Aṭiyyah (Beirut: Dār al-Kutub al-‘iImiyyah, 1st ed. 1415 AH).

Al-Beqā‘ī, Ibrahim bin Omar, Naḍm Al-Durar Fī Tanāsubi al-āYāti wa al-Sūwar, (Cairo: Dār Al-Kitāb Al-Islāmī).

Al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail, Ṣiḥāḥ al-Bukhārī, ed. a group of scholars, (Beirut: Dār Ṭaūq Al-Najāt, 1st ed. 1422 AH).

Al-Jawharī, Ismail bin Hammad, Al- Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ Al-Arabiyah, ed. Ahmed Abdel-Ghafour ‘Aṭār, (Beirut: Dār Al-‘Ilm lil Malāīīn, 4th ed, 1987 AD).

Al-Khāzen, Ali bin Muhammad, Lubāb al-Ta’weel Fī Ma’ānī al-Tanzīl, ed. Muhammad Ali Shaheen, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘iImiyyah, 1st ed. 1415 AH).

Al-Nawawī, Yaḥyā bin Sharaf, Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin Al-Ḥajjāj, (Beirut: House of Revival of Arab Heritage, 2nd ed. 1392 AH).

Al-Qasṭalāni, Ahmed bin Muhammad, Irshād Al-Sārī Lī Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, (Egypt: Al-Amiriyyah Press, 7th ed. 1323 AH).

Al-Qurṭubī, Muhammad bin Ahmed, al-Jāmi‘ Lī aḥkām al- Qur’an, ed. Ahmed Al-Baradounī and Ibrahim Aṭfayesh, (Cairo: Dār Al-Kutub Al-Maṣriyyah, 2nd ed. 1964 AD).

Al-Rāgheb Al-Isfahāni, Al-Hussein bin Muhammad, Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur’an, ed. Safwān Adnān Al-Dāoudī, (Damascus: Dār Al-Qalam, 1st ed. 1412 AD).

Al-Rāghib Al-Iṣfahānī, Al-Ḥussein bin Muhammad, The Pretext for the Honorable Shari’a, ed. Abu Al-Yazid Abu Zaid Al-‘Ajmī, (Cairo: Dār Al-Ssalām, 2007).

Al-Rāzī, Muhammad bin Omar, Mafātiḥ alghaīb, (Beirut: House of Revival of Arab Heritage, 3rd ed. 1420 AH).

Al-Samarqandī, Nasr bin Muhammad, Baḥr Al-‘Uloom.

Al-Sha‘arāwī, Muhammad Metwally, Tafsīr Al- Sha‘arāwī, (Cairo: Akhbār Al-Yaūm Press, 1997).

Al-Shanqiṭī, Muhammad Al-Amin bin Muhammad Al-Mukhtar, Aḍwā' al-bayān Fī Tafsīr al- Qur'an bi al- Qur'an (Beirut: Dār Al-Fikr, 1995 AD).

Al-Shawkānī, Muhammad bin Ali, Ershād al-Fuḥūl 'ilā taḥqiq al- Ḥaq min 'īlm al- Ūṣūl, ed. Abu Ḥafṣ Sāmi Al-Arabī, (Riyadh: Dār Al-Fadhilah, 1st ed. 2000 AD).

Al-Sheyāb, Ahmed Hussein, al-Kalām al-Maḥki 'alā alsinat al-Khalq Fī al- Qur'an al-karim, University of Sharjah Journal of Sharia Sciences and Islamic Studies, Vol. 16, Issue 2.

Al-Zamakhsharī, Mahmoud bin Amr, al-Kashāf 'an Ḥaqāiq ghawāmiḍ al-Tanzīl (Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Arabī, 3rd ed. 1407 AH).

Al-Zarkashī Muhammad bin Bahāder, Al-Baḥr Al-Moḥīṭ Fī Ūṣūl al-Fiqh, ed. Omar Suleimān Al-Ashqar, (Kuwait: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs, 2nd ed. 1992 AD).

Al-Zuḥailī, Wahba Muṣṭafā, Ūṣūl al-Fiqh, (Damascus: Dār al-Fikr, 1st ed. 1986 AD).

Al-Zzajājī, Abdul Rahman bin Isḥāq, Eshtiqāq Asmā'u Allah, ed. Abdul Hussin Al- Mubārak (Al-Resālah Foundation, 2nd ed. 1986 AD).

Ibn 'Ashūr, Muhammad Al- Ṭāher bin Muhammad, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr (Tunisia: Tunisian House of Publishing, 1984 AD).

Ibn 'Aṭīyyah, Abd al- Ḥaq Ibn Ghālib, al- Wajīz Fī Tafsīr al-Kītb al-'Azīz, ed. 'Adulsalām 'Abdulshāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'iImiyyah, 1st ed. 1422 AH).

Ibn Al-Atheer, Muhammad bin Muhammad, al-Nihāyah Fī Gharīb al-Hadīth, ed. Tāher Ahmad Al-Zāwī, (Beirut: The Scientific Library, 1979 AD).

Ibn al-Jawzī, Abd al-Rahmān ibn Ali, Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr, ed. Abd al-Razzāq al-Mahdī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1st ed. 1422 AH).

Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abī Bakr, al- Ṣawā'iq al-Mursalah 'alā Jahmiyyah Wa al-Mu'tazilah, ed. Syed Ibrāhim, (Cairo: Dār al-Hadīth, 1st ed. 2001 AD).

Ibn Fāris, Ahmed bin Fāris, Language Standards, ed. Abd al-Salām Hārūn, (Dār al-Fikr, 1979).

Ibn Ḥajar, Ahmed bin Ali, Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 1st ed. Moheb al-Dīn al-Khaṭīb, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 AH).

Ibn Hubayrah, Yaḥyā bin Muhammad, Disclosure of the Meanings of Al- Ṣiḥāḥ, ed. Fouād Abdel Mon'im Ahmed (Dār Al-Waṭan, 1417 AH).

Ma'lamah Zayed Līl Qawā'id al-Fiqhiyyah wa al- Ūṣūliyyah, (Abu Dhabi: Zayed Bin Sultan Al Nahyan Foundation for Charitable and Humanitarian Works and the International Islamic Fiqh Academy, 1st ed. 2013 AD).

Muslim, Ibn Al- Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, ed. Muhammad Fouad Abdel-Bāqī, (Beirut: House of Revival of Arab Heritage).

Reḍā, Muhammad Rashid bin Alī, Tafsīr Al-Manār, (Cairo: The Egyptian General Book Authority, 1990 AD).

The Permanent Committee for Scholarly Research and Eftā', General Presidency of the Departments of Scholarly Research, Issue 43, Volume 43.

نموذج مقترح لتعلُّم معاني المفردات القرآنيَّة من خلال سورة الفاتحة وَفق نظريَّة التَّرميز الثُّنائي

A Proposed Model for Learning Meanings of Quranic Vocabularies through *Al-Fatihah* chapter based on Dual-Coding Theory (DCT)

Model Cadangan Bagi Mempelajari Makna Kosa Kata Al-Quran Melalui Surah Al-Fatihah Berdasarkan Teori Dwi Pengekodan

عبدالرَّحمن العثمان * وزواوي بن إسماعيل**

الملخّص

أفراد المجتمع المسلم في حاجة مُلحَّة لتعلُّم معاني المفردات القرآنيَّة عمومًا، ومفردات سورة الفاتحة منها على وجه الخصوص، فقد أثبتت العديد من الدِّراسات والأبحاث افتقارهم إلى الفهم العميق والدَّقيق لمعاني المفردة العربيَّة الواردة في السِّياق القرآني. يهدف هذا البحث إلى تقديم مقترح لتعلُّم معاني مفردات سورة الفاتحة، واستخدم في سبيل ذلك المنهج الاستقرائي التَّحليلي للتنقيب عن الجذور التَّاريخيَّة لتعليم مفردات القرآن لدى العلماء السَّابقين، واستكشاف آراء الباحثين المعاصرين في المجال تجاه عمليَّة تعلُّم المفردات القرآنيَّة عبر الوسائط المتعدِّدة بطريقة تفاعليَّة. في النَّتيجة، توصَّل الباحثان إلى إخراج المقترح المنشود بناءً على قواعد نظريَّة التَّرميز الثُّنائي القائمة على فرعَيِ الإدراك اللُّغوي والتَّخيُّلي بتقسيم عمليَّة تعلُّم معاني مفردات سورة الفاتحة لكلِّ درس تعليمي إلى أربعة مراحل؛ التمهيد، ثمَّ دراسة المحتوى التَّعليمي، ثمَّ تقوية المحتوى المدروس، ثمَّ الخلاصة. يوصي الباحثان بضرورة تظافر جهود المهتمين والقائمين على المؤسسات المختصَّة بهذا الجانب إلى تحويل هذا المقترح إلى نموذج عملي، وتطبيقه على جميع سُوَر القرآن الكريم.

* باحث في مرحلة الدكتوراه، كلية التَّربية، جامعة مالايا، محاضر في مركز الدِّراسات الأساسيَّة بالجامعة الإسلاميَّة العالميَّة ماليزيا، البريد الإلكتروني: abdulrahman@iium.edu.my

** أستاذ مشارك، كلية التَّربية، جامعة مالايا، ماليزيا، البريد الإلكتروني: zawawiismail@um.edu.my

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد ١٩، العدد١، ٢٠٢٢
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1.1097

الكلمات المفتاحية: تعليم، تعلُّم، مفردة قرآنيَّة، وسائط متعدِّدة، ترميز ثنائي، سورة الفاتحة.

Abstract

It is a necessity for Muslim society to learn the meanings of Quranic vocabulary especially the ones in *Al-Fatihah* chapter. Numerous previous studies have proven Muslim society's lack of accurate understanding regarding the meanings of Arabic vocabulary in the Qur'anic context. This research aims to present a model to learn the meanings of the vocabulary of *Al-Fatihah* chapter. For this purpose, the inductive-analytical approach was employed to explore the historical roots of Quranic vocabularies teaching method among previous scholars. The same approach was used to explore the views of contemporary researchers in the field towards the process of learning Qur'anic vocabulary through multimedia in an interactive way. As a result, the researchers came out with a proposed model that followed the Dual-Coding Theory (DCT) based on dual sensory processing systems; logogens (verbal) and imagens (non-verbal). The proposed model divided the process of teaching the meanings of *Al-Fatihah* chapter vocabularies into four stages for each lesson. The four stages are the introduction to the lesson, the learning of the content, the strengthening of the studied content and the summary. The researchers recommend that those who are interested to learn these vocabularies and specialized institutions in charge in this matter to combine their efforts to transform this proposed model into a practical model thus applying it to all the chapters of the Holy Qur'an.

Keywords: Teaching, Learning, Quranic Vocabulary, Multimedia, Dual-Coding, *Al-Fatihah* chapter**.**

Abstrak

Masyarakat Islam perlu mempelajari makna kosa kata al-Quran terutamanya yang terdapat dalam surah Al-Fatihah. Banyak kajian lepas telah membuktikan masyarakat Islam kurang memahami makna kosa kata bahasa Arab dalam konteks al-Quran. Penyelidikan ini bertujuan untuk mengemukakan model untuk mempelajari makna kosa kata surah Al-Fatihah. Untuk tujuan ini, pendekatan induktif-analisis digunakan untuk meneroka literatur kaedah pengajaran kosa kata al-Quran di kalangan ulama terdahulu. Pendekatan yang sama digunakan untuk meneroka pandangan pengkaji kontemporari dalam bidang ini terhadap proses pembelajaran kosa kata al-Quran melalui multimedia secara interaktif. Hasilnya, penyelidik mengeluarkan model yang dicadangkan berdasarkan Teori Pengekodan Dwi (DCT) berdasarkan sistem pemprosesan dwi deria; logogens (lisan) dan imejan (bukan lisan). Model yang dicadangkan membahagikan proses pengajaran makna kosa kata surah Al-Fatihah kepada empat peringkat bagi setiap pelajaran. Empat peringkat tersebut ialah pengenalan kepada pelajaran, pembelajaran isi pelajaran, pengukuhan isi pelajaran dan rumusan. Para penyelidik mengesyorkan bahawa mereka yang berminat untuk mempelajari perbendaharaan kata dan institusi khusus yang bertanggungjawab dalam perkara ini untuk menggabungkan usaha mereka untuk mengubah model yang

dicadangkan ini menjadi model praktikal dengan itu mengaplikasikannya ke semua surah Al-Quran.

Kata Kunci: Pengajaran, Pembelajaran, Kosa Kata Al-Quran, Multimedia, Dwi Pengekodan, Surah Al-Fatihah.

المقدمة

من الطَّبيعيِّ أن يبتدئ متعلِّم اللُّغة الثَّانية بحفظ وفهم مفردات اللُّغة الهدف، ثم يضطلع بمَهمَّة معرفة معنى (أو معاني) كلِّ مفردة على حِدة، مُنفردةً كانت أم مرتبطةً بسياقاتها المختلفة، كذا الأمر نفسُه بالنِّسبة لمتعلِّم اللُّغة العربيَّة الذي يسعى جاهدًا لتعلُّم مفرداتها، بل ويتحتَّم عليه بذل قصارى جهده عندما يتعلَّق هدفه بتعلُّم المفردات العربيَّة الواردة في السياق القرآني عمومًا، وسورة الفاتحة منه على وجه الخصوص.

تظهر أهمِّيَّة تعلُّم المفردات القرآنيَّة عبر الوسائط المتعدِّدة من خلال فكرة أنَّ الصُّورة الذِّهنيَّة لدى الفرد تساعد في عمليَّة تعلُّمه وتذكُّره، وهذه الفكرة تأتي من منطلق التَّرميز في علم النَّفس، وهي الطَّريقة التي يربط الإنسان بها الرُّموز بالأشياء، وهي ما أعطت دَفعة لإدخال المواد العلميَّة المصوَّرة إلى التَّعليم، وما تلاه من نقل جميع النُّصوص المقروءة والمكتوبة إلى مسموعة ومنطوقة.

وتتجلى إشكاليَّة البحث في أنَّ أفراد المجتمع المسلم الآسيوي لا يزالون في احتياج لنماذج تعليميَّة تعينُهم على تعلُّم معاني مفردات سورة الفاتحة، وفهمها فهمًا عميقًا دقيقًا؛ فقد أثبتت البحوث والدِّراسات السَّابقة، أمثال: جاسمي[1]، علي وآخرون[2]، محمد خالد وآخرون[3]، وفخر الرازي[4]، من خلال نتائج دراساتهم التَّحليليَّة

[1] Kamarul Azmi Jasmi, "Hidayah Sebagai Anugerah Tidak Ternilai: Surah Alfatihah", **Program Budaya Al-Quran,** Johor Bahru: 19 Julai 2018.

[2] Mohd Rasyidi Ali, "Hubungkait Antara Tahap Penguasaan Bacaan Dengan Tahap Kefahaman Mahasiswa Pusat Asasi KUIS Terhadap Surah Al-Fatihah", **National Pre-University Seminar**, Bangi: 23 Ogos 2017.

المعالجة إحصائيًّا بأنَّها "ذات دلالة إحصائيَّة مُؤثِّرة" تجاه عدم فهم المسلمين الآسيويِّين لمفردات سورة الفاتحة، ومعانيها المتضمِّنة، ومقاصدها الدَّلاليَّة.

ويُعرِّف الباحثان المفردة القرآنيَّة في هذه الورقة البحثيَّة بأنَّها: المفردةُ العربيَّة الواحدة ذاتُ المعنى (أو المعاني المختلفة حسب اشتقاقاتها)، الواردةُ في السِّياق القرآني، المنضبطةُ بالمعايير الشَّرعيَّة، المحدَّدةُ بمعناها الخاص المنتقلِ عن معناها الأصلي، لتؤدي معنىً جديدًا متوافقًا مع السِّياق العام للسُّورة.

تحاول هذه الورقة البحثيَّة تقديم تطبيق عمليٍّ لتعلُّم المفردات القرآنيَّة عبر الوسائط المتعدِّدة وَفقًا لقواعد نظريَّة التَّرميز الثُّنائي (*DCT*)، مع اقتراحَ تصوُّرٍ لطريقة التَّعلُّم بتطبيقها على مفردات سورة الفاتحة من ناحية نظريَّة بحتة، والتي يُتوقَّع منها أن تتحوَّل يومًا إلى نموذجٍ عمليٍّ يُنفَّذ عبر إحدى وسائط التَّعلُّم المتعدِّدة.

تعليم المفردات القرآنيَّة

ذكر ابن قتيبة[٥] في كتابه المشهور (تأويل مشكل القرآن) أنَّ القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتَّوكيد، والإشارة إلى الشَّيء، وإغماض بعض المعاني؛ حتى لا يظهر عليه إلا اللَّقِنُ، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي.

---

[3] Mohammed Khalid, Muhammad Nazir; Ab Hamid, Hafiza; Khalid, Mohd Firdaus & others, "Kefahaman Surah Al-Fatihah Melalui Permainan Bahasa Bermultimedia", **Kuala Lumpur International Islamic Studies Conference,** Kuala Lumpur: 12-13 June 2017.

[4] Moch Fakhruroji, "Digitalizing Islamic lectures: Islamic apps and Religious engagement in contemporary Indonesia", **Contemporary Islam,** UINSGJB: Bandung, Indonesia, Vol. 13, Iss. 2, 2019, Pp. 201-215.

[٥] ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، **تأويل مشكل القرآن**، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٢، ٢٠٠٦م)، ص٧٤.

ووجد الطيَّار[٦] أنَّ الذين علَّموا مفردات القرآن وفسَّروها كثيرون؛ أوَّلهم كان الرَّسول ﷺ، ثمَّ أصحابه الكرام من بعده، لحقهم بذلك أعلام التَّابعين ممَّنْ تتلمذ عليهم، وبرز منهم الكثير، تلاهم جيل أتباع التَّابعين، وهذه الطَّبقات الثَّلاث (الصحابة، والتابعون، وأتباعهم) هي التي اعتمد علماءُ التَّفسير النَّقلَ عنها، من جموع اللُّغويِّين، والمعتزلة، وغيرهم.

فمن أوائل الذين انتهجوا منهجًا بديعًا، ومسلكًا رفيعًا في تعليم مفردات القرآن -حسب الداوودي[٧]-؛ الرَّاغب الأصفهاني (ت: ٤٢٥ه) في كتابه "مفردات ألفاظ القرآن"، فطريقة تعليمه لمفردات القرآن تنمُّ عن علم غزير، وعُمق كبير، فهو يذكر أوَّلًا المادَّة بمعناها الحقيقي، ثم يُتبعها بما اشتُقَّ منها، ثم يذكر المعاني المجازيّة للمادة، ويبيِّن مدى ارتباطها بالمعنى الحقيقي...، ويذكر على كلِّ ذلك شواهد من القرآن الكريم أوَّلًا، ثمَّ من الحديث النَّبوي الشَّريف ثانيًا، ثم من أشعار العرب وأقوالهم ثالثًا ...، كما يورد أقوال الصَّحابة والتَّابعين، ثم يأتي بأقوال الحكماء التي تتَّفق مع الشريعة.

إنَّ التأليف في معاني القرآن وغريبه -عند علماء المسلمين الأوائل- يعود إلى مرحلة مبكِّرة من تاريخ الإسلام، ممَّا قبل الراغب الأصفهاني، فقد أحصاها فرحات[٨] في دراسته؛ فوجد أنَّها بلغت نحوًا من ستين مؤلَّفًا، إلا أنَّ كتاب الرَّاغب يحتفظ بِأَلَقِهِ وَبَريقه، على الرغم من أنه مضى على تأليفه قرابة ألف عام، ولم تستطع الكتب التي

---

[٦] الطيار، مساعد بن سليمان، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، (الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٠م)، ص٥٧.

[٧] الداوودي، صفوان بن عدنان، **تحقيق مفردات ألفاظ القرآن**، (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٩م) ص١٣.

[٨] أحمد بن حسن فرحات، "معاجم مفردات القرآن: موازنات ومقترحات"، **ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه ١٤٢١ه**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنوَّرة: ٩ أغسطس ١٩٩٩م.

جاءت بعده أن تنتزع منه مكانته ووقوعه موقع القبول لدى عامَّة العلماء والمتخصِّصين في الدِّراسات القرآنيَّة والعربيَّة.

ومن العلماء المعاصرين الذين اهتمُّوا بتعليم مفردات القرآن الكريم؛ الإمام عبدالحميد الفراهي الهندي (ت: ١٣٤٩ه) عبر مؤلَّفه "مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظٍ قرآنيَّةٍ"، حيث قام الإصلاحي[٩] بتحقيق هذا الكتاب، ووجد أنَّه (أي الشيخ الفراهي) قد مهَّد كتابه بثلاث مقدِّمات، بيَّن فيها الأصول الهادية للفهم الصَّحيح للمفردات القرآنيَّة، وقسَّم الكلمات المـــُورَدَة في كتابه لأربعة أقسام: الكلمة المـــُشكلة على غير العرب -أو غير العارف بلغتهم-، ثم الكلمة المشتركة بين معنيَين أو أكثر، ثم الكلمة الجامعة المعاني، وأخيرًا الكلمة المترادفة.

كما أنَّ هنالك العديد من الكتب والدراسات (والمعاجم) التي قامت بجمع مفردات القرآن الكريم بطرق منهجية مختلفة؛ منها: ما قام به مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية (١٩٨٨) بعمل معجم لألفاظ القرآن الكريم حسب حروف المعجم في جزئَين كبيرَين، وكذلك ما قام به الشحروري[١٠] في شرح موجز لمفردات القرآن الكريم وفق حروف المعجم، ومنها أيضًا المعجم التَّكراري لألفاظ القرآن الكريم الذي قدَّم منهجه ونموذجه السعيد طه[١١].

وفي وقتنا الحاضر، غالبًا ما يُعبِّر المسلمون عن تعلُّم معاني المفردات القرآنيَّة بـــ "التَّدبُّر"، والصَّحيح أنَّ تدبُّر آيات القرآن لا يحصل إلا بمعرفة المعنى، فقد أوضح

---

[٩] الإصلاحي، محمد أجمل أيُّوب، **تحقيق: مفردات القرآن – نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢م)، ص٣٢.

[١٠] الشَّحروري، محمَّد أمين، **الموجز في شرح مفردات القرآن الكريم**، (الرِّياض: مؤسسَّة الجريسي، ط١، ٢٠١٧م).

[١١] المعتز بالله السعيد طه، "المعجم التكراري لألفاظ القرآن الكريم: المنهج والنموذج"، **ندوة القرآن الكريم والتقنيات المعاصرة**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة: ١٤ أكتوبر ٢٠٠٩م.

الفوزان[١٢] أنه لا بدّ لمن يريد التَّدبُّر أن يعرف المعنى، وغير العربي ليس أمامه لتحقيق ذلك إلا أحد طريقين: معرفة المعنى من ترجمة معاني القرآن الكريم إلى لغته، أو معرفة المعنى بتعلُّم اللُّغة العربيَّة؛ ليعرف بذلك لغة القرآن نفسه، وأقصر طريقٍ لتحقيق الهدفَين السابقَين؛ هو تعلُّم العربيَّة.

تعلُّم المفردات القرآنيَّة عبر الوسائط المتعدِّدة

إنَّ للمفردات القرآنيَّة خصائصَ نقلت بدورها المفردات العربيَّة ومعانيها من الفصيح إلى الأفصح، ومن الجيِّد إلى الأجود؛ فامتازت عن مثيلاتها من المفردات العربيَّة؛ فهي مُعجِزةٌ بألفاظها، سليمة من التَّناقض والاختلاف، متلائمة مع معانيها، متناغمة في طبيعة الصَّوت المعبِّر عنها، لا تُمَلُّ على كثرة التَّكرار، بل تؤثِّر في النُّفوس، وتصنع صنيعها بالقلوب؛ فأضحتِ المفردةُ القرآنيَّةُ هي المادَّة الأساسيَّة لوجوه الإعجاز القرآنيِّ وجماليَّاته.

وعليه، فلا بُدَّ من الانتقال في تعليم المفردة القرآنيَّة من المنظومة التقليدية إلى ما يُسمَّى بـــ "التَّعلُّم التَّفاعليّ النَّشط"؛ لأنَّ هذا التَّحوُّل سيرفع من مدى استيعاب الراغبين في تعلُّم معاني تلك المفردات بنسبة تتعدى الـــ ٥٠% فحسبما ذكر فتيحي[١٣] نقلاً عن العديد من الدِّراسات التَّربوية الحديثة بأنَّ التغييرات الفسيولوجية في الدماغ التي تعكس تحقيق الدور التعليمي المطلوب لتحصيل العلم لا تتمُّ في التعليم التلقيني السلبي الجامد، وبذلك فإن الطلبة في الفصل قد يستمعون للمعلم جيداً، لكن ليس بالضرورة أن يتعلَّموا كلَّ شيء، إذ بدون تفاعل؛ ليس هناك تعلم.

---

[١٢] عبدالرَّحمن بن إبراهيم الفوزان، "طرائق تعليم القرآن الكريم للأعاجم في الميزان"، **المؤتمر العالمي الأول لتعليم القرآن الكريم**، جدَّة: ٢ يونيو ٢٠١٠م.

[١٣] وليد أحمد فتيحي، "التعليم التفاعلي"، **وليد فتيحي**، ٣٠ أغسطس ٢٠١٣م. (http://www.walidfitaihi.com)

ويتوافق مع ما ذُكِر آنفًا، أنَّه وُجِدَ فرقٌ كبيرٌ في النشاط الدماغي أثناء تقنية الأشعة الحديثة (بتصوير الرنين المغناطيسي الوظيفي) بمتابعة سير الدم إلى الدماغ أثناء عملية التعلم؛ بين التعلم التفاعلي النشط وبين التعلم السلبي في منطقة تسمى (*Hippocampus*)، وكذلك مناطق أخرى عديدة في الدماغ مسؤولة عن تكوين ذاكرة جديدة، بل السيطرة والتحكم في الذاكرة ووظائف أخرى مهمة للتعلم والفهم، وهذا أورده سكَّر[١٤] نقلًا عن عدد من الدِّراسات والبحوث، حيث تتفاعل مع هذا النَّشاط الدِّماغي منطقةُ العواطف والأحاسيس، والتي تتفاعل طردًا مع قدر حبنا وشغفنا وتمتُّعنا بما نتعلم، ما يجعل تحصيلنا أكثر سهولة، ويتعمق فهمنا لكل ما نتعلَّم.

وتمرُّ عمليَّة التَّعلُّم عبر الوسائط المتعدِّدة بخمس عمليات معرفيَّة إدراكية ذكرها زين الدِّين[١٥] والتي يسمِّيها بـــالتعلم المثير الذي يحدث في أية بيئة فيها وسائط متعددة، إذ على المتعلم أن ينخرط في العمليات المعرفية الإدراكية الخمس الآتية:

أ- اختيار الألفاظ ذات الصلة للمعالجة اللفظية في الذاكرة العاملة.

ب- اختيار الصور ذات الصلة للمعالجة البصرية في الذاكرة العاملة.

ج- تنظيم اختيار الكلمات إلى نموذج لفظي.

د- تنظيم الصور المختارة إلى نماذج تصويرية.

ه- دمج بيانات لفظية وتصويرية مع بعضها البعض وعلى علم مسبق.

---

[١٤] شادي سكر، "المشكلات النفسية والاجتماعية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها". **موقع الألوكة**، ٢٥ أكتوبر ٢٠١٥م، (www.alukah.net/library/0/93651/).

[١٥] زين الدِّين، نور حميمي، "تطوير الوسائط المتعددة في تعليم مفردات اللُّغة العربية وتعلمها: برنامج موودل نموذجاً"، **رسالة دكتوراة**، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠١٤م.

جدول١: يبيِّن العمليات المعرفية الإدراكية الخمس[١٦]

الوصف	العملية
اختيار الكلمات *Selecting words*	يهتمّ المتعلم بكلمات ذات الصلة في رسالة وسائط متعددة لخلق الأصوات في الذاكرة العاملة
اختيار الصور *Selecting images*	يهتمّ المتعلم بالصور ذات الصلة في رسالة وسائط متعددة لخلق صور في الذاكرة العاملة
تنظيم الكلمات *Organizing words*	يبني المتعلم اتصالات بين الكلمات المختارة لخلق نموذج متماسك لفظي في الذاكرة العاملة
تنظيم الصور *Organizing images*	يبني المتعلم اتصالات بين الصور المختارة لخلق نموذج متماسك التصويرية في الذاكرة العاملة
الاندماج (التَّكامل) *Integrating*	يبني المتعلم اتصالات بين نماذج لفظية وتصويرية مع المعرفة السابقة

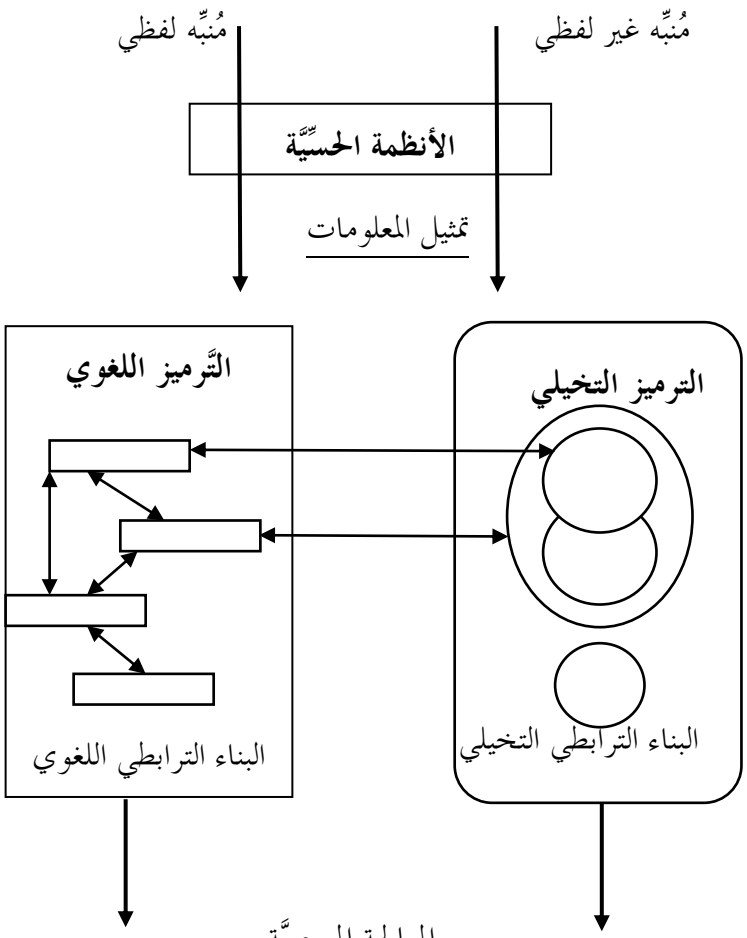
وبهذا، تصبح المعرفة موزعة من خلال شبكات، بحيث تتكوَّن الشبكة الواحدة من عُقدتَين على الأقل، مرتبطتَين مع بعضهما البعض، فلا يتمُّ تحصيل المعرفة (وبالتالي التعلم) إلا ببناء معرفة جديدة لدى الفرد، وليس بمجرد اكتسابها فقط. فالتعلم الحاصل اليوم من قبل الناس، عبر تواصلهم مع الآخرين، من خلال وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة؛ يعني أنَّ لديك القدرة على أن ترى تلك الصلات بين مصادر المعلومات المختلفة، ولتكون شخصًا متعلمًا، فإنَّ ذلك يمكنك من فهم العالم من حولك، والتصرُّف بإبداع.

[١٦] مرجع سابق.

نظريَّة التَّرميز الثُّنائي (DCT) *Dual-Coding Theory*

تُعتبر نظرية الترميز الثنائي من أهم نظريات علم النفس التي تتعلق بالمعرفة لدى الإنسان، فقد قام بتطويرها ألان بافيو (*Allan Paivio*) سنة ١٩٧١م، حيث يرى بافيو أن المعلومات في الذاكرة طويلة المدى تُخزَّن في نظامين (فرعان للإدراك)، ولكنَّهما مترابطان في الوقت نفسه: الأول يُعرَف بالترميز اللُّغوي (أو اللفظي *Logogens*)، وهو مُخصَّص لمعالجة وتمثيل المعلومات اللفظية (الكيانات الكلامية) المرتبة بتسلسل معيَّن، وثانيهما يعرف بالترميز الصُّوريّ (أو التَّخيُّلي غير اللَّفظي *Imagens*)، وهو مُخصَّص لمعالجة وتمثيل المعلومات المكانية والفراغية (الصور الذهنية).

إنَّ التَّرابط بين هذين النظامين يكون على نحو كبير، لدرجة أن الفرد يستطيع إنتاج لفظة (اسم) لصورة، أو إنتاج صورة الاسم أو اللفظة، فتكون عملية الاحتفاظ بالمعلومات وتذكُّرها يعتمد على أسلوب تقديم المعلومات للفرد، والطريقة في تمثيلها، وبالتَّالي فالمعلومات التي تُقدَّم لفظاً وصورةً للفرد؛ يكون تذكرها لديه أسرع وأسهل من تلك التي يتم تمثيلها من خلال أسلوب واحد من الترميز، كما أنَّ هنالك عامل آخر يلعب دورًا في عملية ترميز المعلومات وتمثيلها وهي مدى أهمية تلك المعلومات بالنِّسبة للفرد، فالمعلومات التي تبدو أكثر أهمية له؛ غالبًا ما يتمُّ ترميزها عبر النِّظامين (فرعا الإدراك)، وإن كانت المعلومات تبدو ذات أهميَّة أقلَّ بالنِّسبة له؛ فقد يتمُّ ترميزها وفق نظام واحد من الترميز فقط. والشَّكل البياني الآتي يوضِّح المقصود:



شكل ١ يُبيِّن نظامَي الترميز اللغوي عند بافيو[١٧]

ويتَّضح لنا ممَّا سبق، أنَّ تنظيم الترميز اللغوي يتمُّ من خلال تنظيم الكيانات الكلاميَّة أو القرائيَّة في جمعيات وتسلسلات هرمية، في حين يتم تنظيم الترميز الصوري من حيث العلاقات الجزئيَّة، فيتم استخدام الرموز الذهنية المقابلة لهذه

[17] Paivio, Allan, "Dual Coding Theory and Education", **Conference on Pathways to Literacy Achievement for High Poverty Children**. The University of Michigan: 29 September – 1 October 2006.

العروض لتنظيم المعلومات الواردة، التي يمكن تخزينها واسترجاعها وحتى تعديلها لاستخدامها لاحقًا، مما ساعد في إعطاء دفعة للتعلم، وتوسيع المواد الدراسية، من خلال التجميعات اللفظية مع الصور المرئية.

ربط الخلفيَّة النَّظرية بالبحث الحالي

يرى الباحثان أنَّ نظريَّة التَّرميز الثُّنائي يمكنها أن تخدم الهدف المنشود من تعلُّم معاني المفردات القرآنيَّة من خلال سورة الفاتحة وذلك عبر مبدئَي التَّرميز اللَّفظي والتَّخيُّلي، فتقديم نصوص قرائيَّة مدعومة بصور تعبيريَّة متنوِّعة من شأنه أن يخدم العمليَّة التَّعليميَّة بما يساعد المتعلِّم على التَّعلُّم، وهذا مُثبَتٌ بما نقله الباحثان حسين والكعب[١٨] عن العديد من الدِّراسات، منها: *(Kozhevnikov, 2005,), (Terry et, 1985), (Bastian, 2012)* والتي أكَّدت بدورها فاعليَّة هذه النَّظريَّة في عمليَّة التَّعلُّم القائمة على أسلوبي الترميز المزدوج (البصري واللفظي) اللَّذَين يعتبران مستقلين عن بعضها البعض، وأن الأسلوب التخيلي البصري كان هو الأسلوب السائد في معالجة المعلومات اللفظية البصرية لدى الطلبة.

كما قام جيم كلارك[١٩] من جامعة ونيبج بكندا (*The University of Winnipeg, Canada*) بعمل تجربة دراسة الآثار على الأطفال في الحضانة، ورياض الأطفال، وأطفال الصَّفِّ الأول الابتدائي (أي أنَّ العينة شملت الأطفال دون سن القراءة) بشكل منهجي بالاعتماد على الصور كمُحفِّزٍ أو عنصر استجابة، وتمَّ اختبار الاستدعاء اللفظي؛ فكانت النتيجة الأكثر لفتًا للنَّظر أنَّ الاستدعاء كان أعلى بكثير

---

[١٨] آمال إسماعيل حسين، كاظم محسن كويطع الكعب، " الترميز المزدوج وعلاقتها بالفهم القرائي لدى طلبة المرحلة الإعدادية"، **المجلة الأكاديمية العلمية العراقيَّة**، الجامعة المستنصريَّة، ع٤٢، ٢٠١٧م، ص١٤٣.

[19] Jim Clarck (2006). "Dual Coding Theory and Education". **The conference on Pathways to Literacy Achievement for High Poverty Children**, Canada: 29 October 2006.

بالنسبة للكلمات المصورة مقارنة بالمجموعات الأخرى، وأدنى من أزواج الكلمات المصورة، حتى بالنسبة لأطفال الحضانة. كما كان التأثير الإيجابي للصور كمُحفِّزات، مُتَّسِقًا مع فرضية ربط المفاهيم عند بافيو، وتمَّ توقُّع التأثير السلبي للصُّور كردودٍ لم يتمَّ الحصول عليها حتى مع البالغين.

مقترح تعلُّم معاني مفردات سورة الفاتحة

تحاول هذه الورقة البحثيَّة من خلال هذا المبحث تقديم تصوُّرٍ لتعلُّم معاني المفردات القرآنيَّة من خلال تطبيقها على مفردات سورة الفاتحة، بتقديم المحدِّدات التَّعليميَّة التي قرَّرها علماء التَّربية والباحثون في المجال نفسه؛ لتحقيق رؤية واضحة تخدم سير العمليَّة التَّعليميَّة.

ولقد تتبَّع الباحثان تلك المحدِّدات التَّعليميَّة باستقراء عددٍ من البحوث والدِّراسات المتخصِّصة في مجال تعلُّم المفردات القرآنيَّة وتحليلها بطريقة الجمع والتأليف وحذف المتكرِّر بناءً على نتائج دراساتهم على طلبة اللغة العربيَّة من النَّاطقين بغيرها – وقد ذكر تلك البحوث والدِّراسات كلًّا من: المهدي[٢٠] وعطار[٢١] في دراستيهما الإحصائية الاستقصائيَّة– إلى أنَّ المتعلِّم ينبغي أن يكون على بيِّنة من أسباب تعلُّمه لمعاني المفردات القرآنيَّة، والأهداف التعليميَّة الكامنة وراء عمليَّة التَّعلُّم، إضافة لأهمِّ الموضوعات المتضمِّنة في سياق تلك المفردات القرآنيَّة التي سيتعلَّمها، كما أنَّ المسهِّل للعمليَّة التَّعليميَّة ينبغي أن يكون على وضوح نحو أسس تعليم المفردات القرآنيَّة. وهنا يقوم الباحثان بتفصيل تلك المحدِّدات التَّعليميَّة كلًّا على حدة وفق الآتي:

---

[٢٠] المهدي، أحمد معاوية يوسف، "دلالة مفردات القرآن الكريم في "جزء عمّ" وتوظيفها في تنمية الذخيرة اللغوية للناطقين بغير العربية"، **رسالة دكتوراة**، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، ٢٠١٧م.

[٢١] العطار، نايف سالم، "مبادئ تعليمية للمدرسين فـــي ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية"، **مجلة الجامعة الإسلاميَّة بغزَّة (سلسلة الدراسات الإنسانيَّة)**، المجلد الثاني عشر، ع٢، ٢٠٠٤م، ص٤٥٨.

أوَّلًا: أسباب اختيار سورة الفاتحة

إنَّ السَّبب الرئيس من أسباب اختيار هذه السورة أنَّ المسلم يُردِّد هذه السورة القصيرة ذات الآيات السبع، سبع عشرة مرة في كل يوم وليلة على الحد الأدنى؛ وأكثر من ضِعْفِ ذلك إذا هو صلى السنن؛ وإلى غير حد إذا هو رغب في أن يقف بين يدي ربه مُتنفِّلًا، غير الفرائض والسنن، ولا تقوم صلاة بغير هذه السورة، وإن في هذه السورة من كليات العقيدة الإسلامية، وكليات التصور الإسلامي، وكليات المشاعر والتوجيهات، ما يشير إلى طرف من حكمة اختيارها للتكرار في كل ركعة، وحكمة بطلان كل صلاة لا تذكر فيها.

كما يختار الباحث هذه السُّورة لتكون مادَّة تعليميَّة لكونها أعظمُ سورةٍ خاطبَ الله سبحانه وتعالى بها الجنَّ والإنسَ، من لَدن آدمَ، وإلى أن يرثَ الله الأرض ومَن عليها، فقد ثبت أنَّها أعظمُ سورة في القرآن، وإذا كانت الفاتحةُ أعظمَ سورةٍ في القرآن، فهي أحسنُ السُّوَرِ المنْزَلةِ، فقد بيَّن العمر[٢٢] أنَّ سورة الفاتحة لا تفضُلُها سورةٌ في جملتها، وغايةُ الأمر أن تفضُلَ آياتِها منفردةً آيةٌ؛ كآية الكُرسي، أو تفضُلَها سورةٌ في أحد الموضوعات، أمَّا عند النَّظر إلى جملة السُّورة فهيَ خيرُ كلامٍ طرقَ مسامعَ الثَّقلين.

وسورة الفاتحة لها شأن عظيم وفضل كبير، ما يدفع إلى أن يُقتَصَرَ على دراستها وتفسيرها من بين سُوَرِ القرآن الكريم، لأنَّها حسب عليان[٢٣] ترتبط بحياة كل مسلم ارتباطاً وثيقاً، ويحفظها كل إنسان صغيراً وكبيراً، وعالماً وجاهلاً، ونساء ورجالًا، وهي تعالج نواحي الخلل والأمراض المنتشرة في واقع المسلمين، وهي على

---

[٢٢] العمر، ناصر بن سليمان، **تدبُّر سورة الفاتحة**، (الرياض: مركز تدبر للدراسات والاستشارات، ط١، ٢٠١٦)، ص١٦.

[٢٣] عليَّان، بسام رضوان شحادة، "سورة الفاتحة: دراسة موضوعيَّة"، **رسالة ماجستير**، الجامعة الإسلامية بغزَّة – فلسطين، ٢٠٠٨م.

قصرها ووِجازتها قد تضمنت معاني القرآن الكريم كله، واشتملت على قضايا أساسية، ومعلومات غنية.

كما لا يخفى أنَّ هذه السُّورة لها قدسيَّة خاصَّة بأنَّها أُنزلت مرتين؛ مرة في مكَّة قبل الهجرة، ومرة أخرى في المدينة بعد الهجرة، كما أنَّ لها حسب فليح[٢٤] خصوصيةً؛ فلا تصح صلاة إلا بها، ويرتلها الناس كل يوم عشرات المرات، متضرعين خاشعين، يتلمسون الهداية إلى الصراط المستقيم متضرعين إليه سبحانه أن يرفع عنهم غوائل الشر والغضب.

ومن جملة ما أدَّى لاختيار هذه السورة ما ذكره صاحب زاد المعاد[٢٥] بقوله: "وتالله لا تجد مقالة فاسدة، ولا بدعة باطلة إلا وفاتحة الكتاب متضمنة لردها وإبطالها بأقرب الطرق، وأصحها وأوضحها، ولا تجد بابًا من أبواب المعارف الإلهية، وأعمال القلوب وأدويتها من عللها وأسقامها إلا وفي فاتحة الكتاب مفتاحه، وموضع الدلالة عليه، ولا منزلًا من منازل السائرين إلى رب العالمين إلا وبدايته ونهايته فيها"، وقد نقلت قول هذا الإمام بنصِّه هنا لما فيه من اللَّطائف والبدائع والفوائد في كلامه هذا.

ويرى الباحثان أن السَّبب الرَّئيس في اختيار هذه السُّورة؛ "الدَّافع الذَّاتي" لدى المتعلِّم، فالعمليَّة التَّعليميَّة هي عملية "تعلُّميَّة" بمعنى أنَّ المتعلِّم يقوم بها بذاته دون إشراف أو متابعة، وكون أنَّ المحتوى التَّعليمي ذا صلة بسورة الفاتحة؛ فهذا محفِّزٌ للمتعلِّم بأنَّ يبتدئ التَّعلُّم بنفسه وإكماله حتى النِّهاية، وبالتَّالي يحصل له تقدير الذَّات باعتبار أنَّه يعتمد على النَّفس أثناء جميع مراحل عمليَّة التَّعلُّم.

---

[٢٤] فليح، أحمد، **من الأسرار اللغوية في سورة الفاتحة**، (الجزائر: مركز المنشورات الأكاديميَّة بجامعة محمد الشريف مساعدية، ٢٠٠٨م)، ص٢٣.

[٢٥] الجوزيَّة، ابن قيِّم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (الرياض: دار التراث الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩م)، ج١، ص٧٦.

ثانيًا: أهداف تعليم مفردات سورة الفاتحة

تهدف عمليَّة تعليم مفردات سورة الفاتحة إلى تعلُّم المعاني المتعدِّدة لكلِّ مفردة من مفردات هذه السُّورة، تلك المعاني تتنوَّع ما بين معاني أصليَّة، ومعاني مرادفة للمعنى الأصلي، سواء حسب المعنى المعجمي أو المعنى السياقي، إضافة لتعلُّم المعنى المضاد (المقابل) لتلك المعاني، الأمر الذي ساعد في تثبيت الفهم لدى المتعلِّم بمعرفة المعنى وضدِّه.

ومن أهداف تعلُّم مفردات سورة الفاتحة؛ معرفة الجذر الصَّرفي لكلِّ مفردة التي يستطيع المتعلِّم عبر الممارسة والتَّعلُّم كسب المعرفة في طريقة تجريد الكلمة المشتقة من حروف الزِّيادة، وإعادتها حروفها الأصليَّة، حيث أكَّد أبو عمشة[٢٦] أنَّ البدء بتعليم التَّصريف للناطقين بغير العربية يعدُ أسّاً مِن أسس تعليم العربية للناطقين بغيرها، لدوره في معرفة استخدام القاموس أو المعجم مع القدرة على فهم اللغة وإفهامها من خلال التحويل والتوليد والاشتقاق، فضلاً عن نطق الأصوات العربية بشكلها الصحيح وفق سياقاتها الصّحيحة، إضافة لامتلاك مهارة القراءة وامتلاك زمامها من خلال بعض التدريبات المدروسة.

إنَّ تعلُّم هذا الكمَّ من معاني المفردات بتلك التَّفاصيل الدَّقيقة؛ لا يشكل عبئًا على المتعلِّم، فقد ذكر الحامد[٢٧] في دراسته على دارسي اللغة العربية بمعهد تعليم اللغة العربية التَّابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة أنَّهم قادرون على استيعاب خمس عشرة كلمة في اليوم تقريبًا، ما يعادل (١١٢٥) ألفًا ومئة وخمسًا وعشرين من

---

[٢٦] خالد أبو عمشة، "كيف أُطَوِّر مهارتي في المفردات؟"، **الجزيرة – تعلُّم العربيَّة**، ٢٧ يوليو ٢٠٢١ (https://learning.aljazeera.net/en/blogs).

[٢٧] الحامد، عبد الله بن حامد، **سلسلة تعليم اللغة العربية المستوى الأوَّل: دروس من القرآن الكريم، تلاوة وتفسيرًا**، (الرياض: معهد تعليم اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، ١٩٩٢م)، ص١٤.

الكلمات في فصل دراسي واحد مدَّته (١٥) خمسة عشر أسبوعًا، إذا كان متفرِّغًا لدراسة اللغة العربية في برنامج مكثف.

كما يهدف تعلُّم مفردات سورة الفاتحة في هذه الدِّراسة إلى رَدْف المعلِّم بالقدرة على الرَّبط والمقارنة والتَّحليل من خلال تقديم آيات قرآنية من خارج سورة الفاتحة تتماثل معها في سياق الكلمة ومعانيها، فيثري المتعلِّم حصيلته اللُّغويَّة بتلك الأمثلة المتنوِّعة، وهذه الطَّريقة أثبت نجاعتها الباحثون فازوهرة، وأكزم، وسوبريادي[٢٨] من خلال استطاعتها تعريف متعلِّم اللغة الأجنبيَّة المشكلات التي تواجهه أثناء عمليَّة التعلُّم بشكل تام ودقيق.

ثالثًا: الموضوعات المتضمِّنة في سورة الفاتحة

ضمَّت هذه السُّورة من القرآن مجموعة من الموضوعات، أجملها حمتو[٢٩] في ثلاث قضايا رئيسة، وهي: بيان معنى الحمد أوَّلًا، ثم تعزيز مفهوم العبادة والاستعانة القائمة على الإيمان بالله واليوم الآخر، وذلك ببيان مفهوم العبادة ثانيًا، والثالث هو الهداية إلى الصِّراط المستقيم والتزامه؛ لأنه منهج أهل الصدق من المخلصين، واجتناب سبيل الضالين والمغضوب عليهم من اليهود والنصارى.

أمَّا من حيث المواضيع المتعلِّقة بالمحور الرئيس للسُّورة (وهو تقرير العبادة)؛ فقد ذكر عليان[٣٠] ما مُلَخَّصه أن موضوعات هذه السورة ترتبط بالمحور الرئيس من أربعة محاور، وهي المحور الأول: التوحيد وصور الانحراف عنه، مع ربطه بيوم الدين،

---

[٢٨] فازهرة، أميدا؛ وأكزام، إسماعيل؛ وسوبريادي، هاريف، "تحليل تقابلي المعنى المسبب بين اللغة العربية واللغة الإندونيسية"، **مجلة الطموحات**، الجامعة الإسلامية رياو، ع٢، ٢٠١٩م، ص٦٢.

[٢٩] حمتو، عماد يعقوب، "موضوعات قرآنية في ضوء سورة الفاتحة دراسة موضوعية"، **رسالة ماجستير**، جامعة القدس المفتوحة – فلسطين، ٢٠١٦م.

[٣٠] مرجع سابق.

والمحور الثاني الشريعة الهادية إلى الصراط المستقيم، والمحور الثالث هي الأخلاق الجالبة لأسباب الهداية، النابعة من حقيقة الحمد لله تعالى، والمحور الرابع هي بيان أحوال الأمم السابقة، والتحذير من اتباعهم، بل اتباع الذين أنعم الله عليهم.

وتختزن سورة الفاتحة من القيم الدينية الثَّرَّة (أي: الغنيَّة) ما جعلهم يمدون القول في أسمائها وبركاتها ونفحاتها التي تتنزل في كل مفاصلها، فبحسب فليح[٣١] أن هذه السُّورة قد حوت على كل معاني القرآن العظيم، على قصرها ووِجازتها، واشتملت على المقاصد الأساسية في الإسلام، فهي تتناول العقيدة، والعبادة، والتشريع، والاعتقاد باليوم الآخر، والإيمان بصفات الله وتوحيده، والدعاء، والتوجه إليه لطلب الهداية إلى الدين الحق والصراط المستقيم، وتجنب طرائق المغضوب عليهم والضالين، فجماع هذه القيم انطوت عليها السورة الكريمة، فلا غرو أن سُمِّيت "أم الكتاب"، من قبل أنها جمعت جل مقاصده.

ومن جملة ما تضمَّنتْه معاني هذه السورة الكريمة؛ الشفاء من أنواع الشبهات، وقد بيَّن صالح[٣٢] إلى أنَّها إضافة إلى ذلك؛ فهي تعتبر شفاء ورقية من أمراض الأبدان، ولهذا فإن فهم هذه السورة الكريمة، ومداومة تدبرها؛ تفتح للعبد أبوابًا من المعاني المتضمنة لتقوية الإيمان، وصلته بربه، وردِّ الشبهات.

كما قسَّم السقاف[٣٣] موضوعات سورة الفاتحة إلى: صفات الله -عز وجل-، واليوم الآخر، وإفراد الله تعالى بالعبادة، ومن ذلك: الاستعانة والدعاء، والتعريف

---

[٣١] مرجع سابق.

[٣٢] محمود علي أحمد علي صالح، "القراءة المعاصرة لسورة الفاتحة عند محمد أركون: عرض ونقد"، **مجلة القلم**، جامعة القلم للعلوم الإنسانية والتطبيقية، ع٤، ٢٠١٥م، ص٥٥-٦٠.

[٣٣] السقاف، علوي بن عبدالقادر، **تفسير سورة الفاتحة**، (الظهران: مؤسسة الدرر السنية، ط١، ٢٠١٥م)، ص٤٤.

بالصراط المستقيم؛ طريق المهتدين، وتجنب طريق الغاوين من المغضوب عليهم والضالين.

وعمومًا، فقد ذكر الصوفي[٣٤] إلى أنَّ الله أنزل مئة كتاب، وأربعة كتب؛ جمع معانيها في التوراة والإنجيل والقرآن، وجمع معاني هذه الكتب الثلاثة في القرآن، وجمع معاني القرآن في المفصَّل، وجمع معاني المفصل في الفاتحة، ومعاني الفاتحة في "إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين"، فتضمُّن سورة الفاتحة لهذه المقاصد العالية، والغايات النبيلة؛ ينعكس على فكر الإنسان ومشاعره، بطريقة تُحرِّر الإنسان من كل عبوديَّة غير عبوديَّة ربِّه.

وممَّا سبق، يتَّضح لنا أنَّ سورة الفاتحة تتضمَّن العديد من الموضوعات المتنوِّعة، تختلف باختلاف وجهة نظر المتأمِّل فيها، من ناحية لغوية أو عقائديَّة أو روحانيَّة، والتي تتعدَّد مدلولاتها على حسب وجهة النَّظر المبنيَّة عليها، وقَصْدُ الباحثَيْن في هذا المقترح؛ النَّاحيَّة اللُّغويَّة البحتة، التي يوظِّف فيها متعلِّم اللُّغة العربيَّة المفردات القرآنية أثناء تعلُّمه للُّغة، بما يساعده لاحقًا في فهم معاني مفردات القرآن ضمن السياق القرآني، بحيث لا يتقوقع متعلِّم اللُّغة ضمن إطار محدود بل يفتح له آفاق التَّطبيق على نصوص القرآن الكريم.

رابعًا: أسس تعليم مفردات سورة الفاتحة

عمليَّة تعلُّم معاني مفردات سورة الفاتحة هو الأساس الذي تقوم عليه هذه الورقة البحثية لاكتساب المعرفة والفهم عن مفردات هذه السورة؛ لأنَّه السبيل الذي يُخرِج تلك المفردات من الإطار اللُّغوي إلى أطر معرفيَّة متعدِّدة، وهو ما علَّله

---

[٣٤] الصوفي، حدمان عبدالله، "دلالات سورة الفاتحة التربوية في ضوء التفسير القيِّم"، **بحث علمي**، الجامعة الإسلامية بغزَّة – فلسطين، ٢٠١٠م.

العناتي[٣٥] باعتناء علماء النفس والاجتماع والفلاسفة وغيرهم وكشفهم كشفًا صريحًا عن مدى تعقُّد هذا الموضوع وتشعُّبه، ولهذا يركِّز الباحثان على تعلُّم المعنى كطريقة تعليم مفردات سورة الفاتحة.

ومن الأسس التي يعتمدها هذا البحث في تعليم المفردات القرآنية؛ التَّعرُّف على المفردة في صورتها المنطوقة والمكتوبة، فلذلك يقوم الباحث بكتابة الآية في صفحة تطبيق أندرويد ليشاهدها المتعلِّم مع كلِّ درس تعليمي، ثم يرفق له مقطعًا صوتيًّا لقراءة تلك الآية أو المفردة، وهذا يكون أحرى لاستدعائها وقت الحاجة، وهذه الطَّريقة أثبتت فعاليَّتها من خلال الدِّراسة التي قام بها الباحثان إسماعيل وشهرير[٣٦].

كذلك أيضًا، يقوم الباحثان بربط المفردة بموضوع أو مفهوم مناسب يسهل على المتعلِّم استعمال تلك المفردة في صورتها الملائمة، ويكون ذلك الرَّبط من خلال صفحة متفرِّعة عن كل درس تعليمي تشير إلى المتعلِّم الآيات القرآنية الأخرى ذات العلاقة بالمفردة الواردة في سورة الفاتحة وبسياق مشابه لها، وطريقة الرَّبط هذه تدعمها مبادئ نظريَّة التَّرميز الثنائي (بافيو، ١٩٧١م) التي تجمع بين المتشابهات في مجموعة وربطها بالتشابه فيما بينها ومن ثم تحويلها إلى رموز موحَّدة.

إذن، تنحو طريقة التَّعليم في هذا المقترح باتِّجاه تعليم مفردات سورة الفاتحة بناءً على الأسس الثَّلاثة الآنفة الذِّكر، وهي أسس معتمدة مقرَّرة لدى الباحثين في المجال، بحيث ينصرف تركيز المتعلِّم أثناء العمليَّة التَّعليميَّة إلى فهم معاني كل مفردة من مفردات سورة الفاتحة على حدة، ثم يُردِف فهمه ذلك بثبيت المعلومات بالصُّور

---

[٣٥] وليد أحمد العناتي، "مفردات اللغة العربية دراسة لسانية تطبيقية في تعليمها للناطقين بغيرها"، **المؤتمر العالمي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها**، جامعة الملك سعود: ٢-٣ أكتوبر ٢٠٠٩م.

[٣٦] نور شهداء إسماعيل؛ ومحمد صبري شهرير، "تعلُّم المفردات العربية للطلبة الناطقين بغيرها عبر برامج المراسلة الفورية: برنامج واتساب أنموذجًا". **المجلة الدولية للتَّطبيقات الإسلامية في علم الحاسب والتَّقنية**. م٥، ع١، ٢٠١٧م، ص٢٨.

المختلفة لتعلُّم المفردة، وانتهاءً بربط معاني تلك المفردات بموضوع أو مفهوم يُسهِّل على المتعلِّم استعمال تلك المعاني في سياقاتٍ أخرى مشابهة للسِّياق الأصلي بصورة ملائمة.

خامسًا: التَّطبيق العملي لتعلُّم معاني مفردات سورة الفاتحة

تقترح هذه الورقة البحثيَّة تطبيقًا عمليًّا لتعلُّم معاني مفردات سورة الفاتحة بناءً على ما تمَّ بيانه في ثناياها سابقًا، وتأسيسًا على نماذج تطبيقيَّة لتوظيف القرآن الكريم في تعليم اللُّغة العربيَّة لدى عددٍ من المؤسسات والهيئات التَّعليميَّة، ومنها: معهد جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، ومعهد جامعة أم القرى بمكة المكرَّمة، ومعهد تعليم اللغة العربيَّة بالجامعة الإسلاميَّة بالمدينة المنوَّرة، وهي معاهد ذات خبرة طويلة في المجال، وتُولي التَّوظيف القرآني في مناهجها أولويَّة كبرى، فانقسمت العمليَّة التَّعليميَّة إلى أربع مراحل على النَّحو الآتي:

المرحلة الأولى: التَّمهيد

وذلك بأن يتبيَّن المتعلِّم في هذه المرحلة من طريقة إجراء العمليَّة التَّعليميَّة من خلال استيضاح الآتي:

أ- بيان مكانة سورة الفاتحة، والموضوعات المتضمِّنة فيها، وأهداف تعلُّم معاني مفرداتها.

ب- أنَّ كل آية من آيات السُّورة الكريمة تعتبر درسًا تعليميًّا منفصلًا، فيكون مجموعة دروس العمليَّة التَّعليميَّة سبع دروس.

ج- يهدف كل درس تعليميٍّ إلى تعلُّم الجذر الصَّرفي لكلِّ مفردة من مفردات الآية، مع معناها الأصلي ومعانيها المترادفة الأخرى، إضافة للمعنى المضاد.

وهذه المرحلة من عمليَّة التَّعلُّم ذات أهمِّيَّة؛ فقد بيَّن فاعليَّتها كيم وغلمان[٣٧] بقوله: "إنَّ البدء بمقدمة عن الدرس الذي سيُعلَّم؛ له تأثير إيجابي على تلقي المتعلِّم وسرعة فهمه".

المرحلة الثَّانية: دراسة المحتوى التَّعليمي

تعتبر هذه المرحلة هي المرحلة الأساسيَّة في عمليَّة التَّعلُّم، والتي يتمُّ من خلالها تقديم المحتوى التعليمي الذي يمرُّ بثلاثة خطوات، وهي:

أ- اقرأ: بحيث يقوم المتعلِّم بقراءة نصوص كتابية عن الجذر الصَّرفي لكل مفردة، المعنى الأصلي لها، ومعانيها المترادفة والمضادة، ثم الخلاصة (تعتبر هذه الخطوة تمثيلًا للترميز اللغوي، وهو النظام أو فرع الإدراك الأول من نظرية الترميز اللغوي).

ب- شاهد: بحيث يقوم المتعلِّم بمشاهدة مجموعة من الوسائط المتعدِّدة، منها ما هو رسومات إيحائيَّة، ومنها ما هو صور تعبيريَّة حقيقيَّة مأخوذة من الواقع، لينتهي أخيرًا إلى عروض مرئيَّة عن معاني مفردات الآية (وتمثِّل هذه الخطوة النظام الثاني أو فرع الإدراك الثاني من نظرية الترميز اللغوي).

ج- تدرَّبْ: وهنا ينتهي المتعلِّم إلى الخطوة الأخيرة من هذه المرحلة، بحيث يُطلَب إليه القيام ببعض التَّدريبات والأنشطة ذاتِ علاقةٍ بما تعلَّمه من معاني مفردات الآية المحددة.

ولا شكَّ بأن هذه المرحلة بخطواتها الثَّلاث السَّابقة، وبترتيبها المذكور آنفًا؛ له دور فاعل في عمليَّة التَّعلُّم؛ فقد توصَّلت دراسة الجهني[٣٨] بأنَّ الأنسب من أنسب

---

[37] Kim, D; Gilman, D. A. "Effects of taxt, Audio, Graphic Aids in Multimedia Instruction for Vocabulary Learning", *Educational Technology & Society*, Vol. 11 (3), 2008, Pp. 114-126.

[٣٨] الجهني، محمد بن عبدالله، "دراسة تقويمية لتدريس القرآن الكريم بمعهد تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة"، **رسالة دكتوراة**، جامعة الخرطوم، ٢٠١٥م.

طرق تدريس القرآن الكريم للناطقين بغير العربية؛ السلوك المقصود اكتسابه من خلال الأنشطة والتدريبات، التي تجمع بين خصائص المتعلم وطبيعة محتوى المنهج.

المرحلة الثَّالثة: تقوية المحتوى المدروس

وفي هذه المرحلة يقوم المتعلِّم بالاستزادة من المعلومات وتثبيت الفهم من خلال الأمثلة الأخرى والآيات ذات الصلة، ومحاولة الربط بمواقف في حياته اليومية من خلال تطبيق المعنى العام المقصود من الآية في أفعاله وأقواله؛ فتُتَاح له الخيارات التفاعليَّة الآتية:

أ- أفكار: وذلك ببيان بعض المصطلحات الواردة في الآية -إن وجدت-، مثل: مصطلح البسملة، الحمدلة، الثَّناء، وغيرها.

ب- المفكِّرة: بحيث يُسمح للمتعلِّم بأن بكتابة الخواطر التي تخطر بباله أثناء عملية التَّعلُّم، أو المعلومات التي واجهته أثناء تنفيذ التدريبات والأنشطة.

ج- الآيات ذات الصلة: يتاح للمتعلِّم أثناء العمليَّة التعليميَّة أن يُخبَر بالآيات القرآنيَّة الأخرى من سور غير سورة الفاتحة ذات الصِّلة بالمعنى الوارد في سورة الفاتحة.

د- الأمثلة: كما يُقدَّم للمتعلِّم بعضًا من الأمثلة التي تدعم فهمه للمعاني الواردة في الآية، من قصة أو حديث أو أي معلومة تثبِّت عليه ما قد تعلَّمه.

وقد أثبت أحمد[٣٩] نجاعة هذه الاستراتيجيَّة في دراسته على طلبته الناطقين بغير العربية في تدريس النصوص الأدبيَّة البلاغيَّة، وأنَّ استخدام التقنيات الحديثة في تقريب المعاني الحية من مشاهد وصور وأفلام ساعدت على إدراك ما يَرِدُ في النص من أخْيِلة وأحداثٍ ووقائعَ.

---

[٣٩] إسماعيل حسنين أحمد، "استراتيجيات تدريس البلاغة العربية للناطقين بغير العربية بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا: كلية التربية أنموذجًا"، **مجلة التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، م١٨، ع٣٦، ٢٠١٤م، ص١٩٠.

المرحلة الرَّابعة: خلاصة الدَّرس التَّعليمي

في نهاية الدَّرس التَّعليمي يقوم المتعلِّم بقراءة خلاصة الدَّرس التي تحتوي على ذكر أهم معاني مفردات تلك الآية، مع التَّركيز على الفروقات بين تلك المعاني في حال تشابهها، وقد وضَّح محمد علي[٤٠] أنَّ عملية تلخيص الدرس تبعد المتعلِّمين عن التَّشتت، وتجمع له الأفكار الرئيسة في نهاية العملية التعليمية.

إنَّ تطبيق هذا النَّموذج العملي لمراحل تعلُّم معاني مفردات سورة الفاتحة الأربع بناءً على نظريَّة التَّرميز الثُّنائي وباستخدام الوسائط المتعدِّدة، يمثِّل اتِّجاهاً جديدًا في ميدان تعليم المفردات العربية الواردة ضمن السِّياق القرآني، إذ لم يتمَّ التَّطرُّق له بطريقة علميَّة أكاديميَّة -على حسب اطِّلاع الباحثَين-، ولم يجدا له مثالًا سابقًا في مجال تعليم العربيَّة للنَّاطقين بغيرها، أو حتى في مجال التَّفسير الموضوعي للقرآن الكريم، وإن كان ينقص البحث الحالي التَّنفيذ العملي للمقترح، والحكم على فاعليَّته من خلال النتائج.

الخاتمة

إنَّ تعليم معاني المفردات القرآنيَّة خارج نطاق التفسير، وتوظيفها في تعليم اللُّغة العربيَّة للنَّاطقين بغيرها؛ فكرة ناشئة قيِّمة، تحتاج لتظافر الجهود وتكاملها من قبل المهتمين والقائمين على المؤسسات المختصة بهذا الجانب، ولا يتحقَّق هذا إلا من خلال إجراء بحوث ودراسات أكاديميَّة علميَّة توضِّح المنهجيَّة والكيفيَّة المناسبة لكل بيئة تعليميَّة تنسجم مع ثقافة أفرادها وخلفيَّاتهم.

---

[٤٠] أحمد حسن محمَّد علي، "مهارات وطرائق التدريس الحديثة: مهارة التلخيص ومهارة الغلق"، **موقع تعليم جديد**، ١٩ سبتمبر ٢٠١٧م، (https://www.new-educ.com).

المصادر والمراجع

ʿAbd al-Ḥamīd al-Farāhī, *Mufradāt al-Qur'ān: Naẓarāt Jadīdah fī Tafsīr Alfāẓ Qur'āniyyah*, edited by: Muḥammad Ajmal Ayyūb al-Iṣlāḥī, (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002).

Aḥmad Ḥasan Farḥāt, "Maʿājim Mufradāt al-Qur'ān: Muwāzanāt wa Muqtaraḥāt", *Nadwat ʿInāyah al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Suʿūdiyyah bi al-Qur'ān al-Karīm wa ʿUlūmuh* 1421H, Majmaʿ al-Malik Fahd li Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf bi al-Madīnah al-Munawwarah: 9th August 1999.

Aḥmad Ḥasan Muḥammad ʿAlī, "*Mahārāt wa Ṭarā'iq al-Tadrīs al-Ḥadīthah: Mahārat al-Talkhīṣ wa Maḥarat al-Ghalq*", Mawqiʿ Taʿlīm Jadīd, 19th September 2017, https://www.new-educ.com.

Al-ʿAṭṭār, Nāyf Sālim, "Mabādi' Taʿlīmiyyah li al-Mudarrisīn fī Ḍaw' al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Nabawiyyah", *Majallat al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi Ghazzah (Silsilat al-Dirāsāt al-Insāniyyah)*, 2004.

Al-Dāwūdī, Ṣafwān ibn ʿAdnān, *Taḥqīq Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, (Damascus: Dār al-Qalam, 2009).

Al-Fawzān, ʿAbd al-Raḥmān ibn Ibrāhīm, "Ṭarā'iq Taʿlīm al-Qur'ān al-Karīm li al-Aʿājim fī al-Mīzān", *al-Muʿtamar al-ʿĀlamī al-Awwal li Taʿlīm al-Qur'ān al-Karīm*, Jeddah: 2nd June 2010.

Al-Ḥāmid, ʿAbd Allāh ibn Ḥāmid, *Silsilah Taʿlīm al-Lughah al-ʿArabiyyah al-Mustawā al-Awwal: Durūs Min al-Qur'ān al-Karīm, Tilāwah wa Tafsīran*, (Riyadh: Maʿhad Taʿlīm al-Lughah al-ʿArabiyyah bi Jāmiʿah al-Imām Muḥammad ibn Suʿūd al-Islāmiyyah, 1992).

Al-Juhanī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, "*Dirāsah Taqwīmiyyah li Tadrīs al-Qur'ān al-Karīm bi Maʿhad Taʿlīm al-Lughah al-ʿArabiyyah li al-Nāṭiqīn bi Ghayrihā bi al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah*", Phd Thesis, University of Khartoum, 2015.

Al-Mahdī, Aḥmad Muʿāwiyah Yūsuf, "*Dalālat Mufradāt al-Qur'ān al-Karīm fī Juz' ʿAmm wa Tawẓīfihā fī Tanmiyyat al-Dhakhīrah al-*

Lughawiyyah li al-Nāṭiqīn bi Ghayr al-ʿArabiyyah", Phd Thesis, Sudan University of Science and Technology, 2017.

Al-Muʿtaz bi Allāh al-Saʿīd Ṭaha, "al-Muʿjam al-Tikrārī li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm: al-Manhaj wa al-Namūdhaj", *Nadwat al-Qur'ān al-Karīm wa al-Taqniyyāt al-Muʿāṣarah*, Majmaʿ al-Malik Fahd li Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf bi al-Madīnah al-Munawwarah: 14th October 2009.

Al-Saqqāf, ʿAlawī ibn ʿAbd al-Qādir, *Tafsīr Sūrah al-Fātiḥah*, (Dhahran: Mu'assasat al-Durar al-Saniyyah, 2015).

Al-Shaḥrūrī, Muḥammad Amīn, *al-Mūjaz fī Sharḥ Mufradāt al-Qur'ān al-Karīm*, (Riyadh: Mu'assasat al-Jiraysī, 2017).

Al-Ṣūfī, Ḥadmān ʿAbd Allāh, "*Dalālāt Sūrah al-Fātiḥah al-Tarbawiyyah fī Ḍaw' al-Tafsīr al-Qayyim*", Baḥth ʿIlmī, Islamic University of Gaza - Palestine, 2010.

Al-Ṭayyār, Musāʿid ibn Sulaymān, *al-Tafsīr al-Lughawī li al-Qur'ān al-Karīm*, (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 2000).

Al-ʿUmar, Nāṣir ibn Sulaymān, *Tadabbur Sūrah al-Fātiḥah*, (Riyadh: Markaz Tadabbur li al-Dirāsāt wa al-Istishārāt, 2016).

Āmāl Ismāʿīl Ḥusayn, Kāẓim Muḥsin Kuwayṭiʿ al-Kaʿbī, "al-Tarmīz al-Mazdūj wa ʿAlāqatuhā bi al-Fahm al-Qurā'ī Ladā Ṭalabat al-Marḥalah al-Iʿdādiyyah", *al-Majallah al-Akādīmiyyah al-ʿIlmiyyah al-ʿIraqiyyah*, al-Jāmiʿah al-Mustanṣiriyyah, 2017.

Fazuhrah, Amida, Ismail, Akzam, and Supriady, Harif, "Taḥlīl Taqābulī al-Maʿnā al-Musabbab Bayna al-Lughah al-ʿArabiyyah wa al-Lughah al-Indūnīsiyyah", *El-Thumuhat*, Universitas Islam Riau.

Fulayḥ, Aḥmad, *Min al-Asrār al-Lughawiyyah fī Sūrat al-Fātiḥah*, (Algeria: Markaz al-Manshūrāt al-Akādīmiyyah bi Jāmiʿah Muḥammad al-Sharīf Mussaʿādiyah, 2008).

Ḥamtū, ʿImād Yaʿqūb, "*Mawdūʿāt Qur'āniyyah fī Ḍaw' Sūrat al-Fātiḥah Dirāsah Mawḍūʿiyyah*", Master Thesis, Al-Quds Open University - Palestine, 2016.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, *Zād al-Maʿād fī Hady Khayr al-ʿIbād*, (Riyadh: Dār al-Turāth al-Islāmī, 2009).

Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh ibn Muslim, *Taʾwīl Mushkil al-Qurʾān*, (Cairo: Maktabah Dār al-Turāth, 2006).

Ismaiel Hassanein Ahmed, "Istrātījiyyāt Tadrīs al-Balāghah al-ʿArabiyyah li al-Nāṭiqīn bi Ghayr al-ʿArabiyyah bi al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah al-ʿĀlamiyyah Mālīziyyā: Kulliyat al-Tarbiyyah Anmūdhajan", *At-Tajdid*, International Islamic University Malaysia, 2014.

Ismail, Nur Shuhadak and Sahrir, Muhammad Sabri, "Taʿallum al-Mufradāt al-ʿArabiyyah li al-Ṭalabah al-Nāṭiqīn bi Ghayrihā ʿAbra Barāmij al-Murāsalah al-Fawriyyah: Barnāmij WhatsApp Anmūdhajan", *al-Majallah al-Dawliyyah li al-Taṭbīqāt al-Islāmiyyah fī ʿIlm al-Ḥāsib wa al-Taqniyyah*, 2017.

Khālid Abū ʿAmshah, "*Kayfa Uṭawwir Mahāratī fī al-Mufradāt*", Al-Jazeera - Taʿallam al-ʿArabiyyah, 27th July 2021, https://learning.aljazeera.net/en/blogs.

Maḥmūd ʿAlī Aḥmad ʿAlī Ṣāliḥ, "al-Qirāʾah al-Muʿāṣarah li Sūrat al-Fātiḥah ʿInda Muḥammad Arkūn: ʿAraḍ wa Naqd", *Majallat al-Qalam*, Jāmiʿat al-Qalam li al-ʿUlūm al-Inṣaniyyah wa al-Taṭbīqiyyah.

Shādī Sukr, "*al-Mushkilāt al-Nafsiyyah wa al-Ijtimāʿiyyah fī Taʿlīm al-Lughah al-ʿArabiyyah li al-Nāṭiqīn bi Ghayrihā*", Mawqiʿ al-Alūkah, 25th October 2015, www.alukah.net/library/0/93651.

ʿUlayyān, Bassām Raḍwān Shaḥādah, "*Sūrat al-Fātiḥah: Dirāsah Mawḍūʿiyyah*", Master Thesis, Islamic University of Gaza – Palestine, 2008.

Walīd Aḥmad al-ʿAnātī, "Mufradāt al-Lughah al-ʿArabiyyah Dirāsah Lisāniyyah Taṭbīqiyyah fī Taʿlīmihā li al-Nāṭiqīn bi Ghayrihā", *al-Muʾtamar al-ʿĀlamī li Taʿlīm al-Lughah al-ʿArabiyyah li al-Nāṭiqīn bi Ghayrihā*, King Saud University, 2nd – 3rd October 2009.

Walīd Aḥmad Fatīḥī, "*al-Taʿlīm al-Tafāʿulī*", Walīd Fatīḥī, 30th August 2013, http://www.walidfitaihi.com.

Zainuddin, Nurkhamimi, "*Taṭwīr al-Wasā'iṭ al-Mutaʿaddidah fī TaʿlīmMufradāt al-Lughah al-ʿArabiyyah wa Taʿallumihā: Barnāmij Moodle Namūdhajan*", Phd Thesis, International Islamic University Malaysia, 2014.

English references:

Jim Clarck, "Dual Coding Theory and Education". *The conference on Pathways to Literacy Achievement for High Poverty Children*, (Canada: The University of Winnipeg, 2006).

Kamarul Azmi Jasmi, "Hidayah Sebagai Anugerah Tidak Ternilai: Surah Alfatihah", *Program Budaya Al-Quran***,** (Johor Bahru: UTM, 2018).

Kim, D; Gilman, D. A. "Effects of taxt, Audio, Graphic Aids in Multimedia Instruction for Vocabulary Learning", *Educational Technology & Society*, (South Korea: 2008).

Moch Fakhruroji, "Digitalizing Islamic lectures: Islamic apps and Religious engagement in Contemporary Indonesia", *Contemporary Islam***,** (Indonesia: 2019).

Mohammed Khalid, Muhammad Nazir; Ab Hamid, Hafiza; Khalid, Mohd Firdaus & others, "Kefahaman Surah Al-Fatihah Melalui Permainan Bahasa Bermultimedia", *Kuala Lumpur International Islamic Studies Conference,* (Kuala Lumpur: 2017).

Mohd Rasyidi Ali, "Hubungkait Antara Tahap Penguasaan Bacaan Dengan Tahap Kefahaman Mahasiswa Pusat Asasi KUIS Terhadap Surah Al-Fatihah", *National Pre-University Seminar*, (Bangi: 2017).

Paivio, Allan, "Dual Coding Theory and Education", *Conference on Pathways to Literacy Achievement for High Poverty Children*, (Michigan: 2006).

اهتمام العلماء بكتاب القاضي عياض بغية الرائد لما تضمَّنه حديث أم زرع من الفوائد، وكيفية الاستفادة منه وتوظيفه في خدمة القضايا المعاصرة

Scholars' interest in Al-Qāḍī 'Iyāḍ's book "Bughyah al-Ra'id Lima Tadammanahu Hadith Ummi Zar' min al-Fawa'id the Pioneer Endeavour for Benefits in Ummi Zar's Report", and How to Benefit from it and Employ it in the Service of Contemporary Issues

Minat Para Cendekiawan Dalam Buku Al-Qāḍī 'Iyāḍ "Bughyah al-Ra'id Lima Tadammanahu Hadis Ummi Zar 'min al-Fawa'id", dan Bagaimana Mendapat Manfaat Darinya dan Menggunakannya di Perkhidmatan Isu Kontemporari

محمد قيس الرياحي*، محمد أبو الليث الخيرآبادي**، وكمال وينز***

الملخّص

تميز شرح القاضي عياض لحديث أم زرع بتحقيقات نفيسة، وفوائد مهمة، وانفرادات لم يسبق إليها، مما يتطلب الكشف عن بعض خصائصه والاستفادة من مضامينه، وتنزيلها على الواقع المجتمعي المعاصر. ويهدف هذا البحث إلى بيان القيمة المنهجية المضافة التي سلكها القاضي عياض في شرحه "بغية الرائد لما تضمّن حديث أم زرع من الفوائد". وقد اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي من أجل إبراز الأسس المنهجية التي اعتمد عليها القاضي عياض في شرحه لحديث أم زرع، وإظهار اهتمام العلماء بشرح القاضي عياض، وكيفية الاستفادة منه في

* طالب دكتوراه في قسم دراسات القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: moulwi.kais@gmail.com

** أستاذ في قسم دراسات القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: mabullais@hotmail.com

*** زميل في مرحلة ما بعد الدكتوراه، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: kamel.ouinez8@gmail.com

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد ١٩، العدد١، ٢٠٢٢
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1.1074

قضايا واقعنا المعاصر. وتوصل البحث إلى أن هذا الشرح اشتمل بين طياته على قواعد وضوابط وأحكام، تساهم بمجموعها في إكساب الإنسان فهما لنفسه ولمحيطه البشري، وكذلك طرق اجتناب كل العوائق والعوارض التي من شأنها تعكر صفو الحياة في جميع مستوياتها.

الكلمات المفتاحية: القاضي عياض، حديث أم زرع، توظيف، القضايا المعاصرة.

Abstract

Al-Qāḍī ‘Iyāḍ’s explanation of the hadith of Ummi Zara’ is distinguished by valuable investigations, important benefits, and uniqueness. This paper seeks to reveal some of its characteristics and benefs through its contents, and to employ them to contemporary societal reality. The aim of this research is to demonstrate the methodological added-value that Al-Qāḍī ‘Iyāḍ took in his explanation “Bughyah al-Ra’id Lima Tadammanahu Hadith Ummi Zar’ min al-Fawa’id”. The researcher relied on the inductive approach and the analytical approach in order to highlight the methodological foundations on which Al-Qāḍī ‘Iyāḍ used in his explanation of the hadith of Ummi Zara’, to show the scholars’ interest in explaining Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, and how to benefit from it in the issues of our contemporary reality. The research concluded that this explanation included among its folds rules, controls and provisions, which collectively contribute to giving a human an understanding of himself and his human surroundings, as well as ways to avoid all obstacles and symptoms that would disturb life at all levels.

Keywords: *Al-Qāḍī ‘Iyāḍ*, *Hadith of Ummi Zara’*, Employing, Contemporary Issues.

Abstrak

Penjelasan Al-Qāḍī ‘Iyāḍ tentang hadits Ummi Zara 'dibezakan oleh penyelidikan yang berharga, faedah penting, dan keunikan. Di mana memerlukan mengungkapkan beberapa ciri dan memanfaatkan isi kandungannya, dan menggunakannya untuk realiti masyarakat kontemporari. Tujuan penyelidikan ini adalah untuk menunjukkan nilai tambah metodologi yang diambil Al-Qāḍī ‘Iyāḍ dalam penjelasannya "Bughyah al-Ra'id Lima Tadammanahu Hadis Ummi Zar 'min al-Fawa'id". Pengkaji bergantung pada pendekatan induktif dan pendekatan analitik untuk menyoroti asas metodologi yang digunakan Al-Qāḍī ‘Iyāḍ dalam penjelasannya mengenai hadis Ummi Zara ', dan untuk menunjukkan minat para ulama untuk menjelaskan Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, dan bagaimana memanfaatkannya dalam isu realiti kontemporari kita. Penyelidikan menyimpulkan bahawa penjelasan ini termasuk di antara peraturan, kawalan dan ketentuan lipatannya, yang secara kolektif menyumbang untuk memberi pemahaman kepada manusia tentang dirinya dan persekitarannya, serta cara-cara untuk menghindari semua halangan dan gejala yang akan mengganggu kehidupan di semua peringkat.

Kata kunci: Al-Qāḍī ʻIyāḍ, Hadis Ummi Zara', Pekerjaan, Isu Kontemporari.

مقدمة

يُعد القاضي عياض[1]، أحد أعلام العلماء الذين تزينت بأخبارهم ومواقفهم كتب التراجم، وقد قيل قديمًا، لولا عياض ما عرف المغرب، كما أن مؤلفاته أكبر دليل على علو كعبه وتبحره في فنون عديدة، وعلى وجه الخصوص كتابه بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد، حيث جمع فيه كل مناهج المدارس الحديثية مع زيادة استنباط واستخراج لمسائل فقهية وأصولية، ونكت بلاغية، ودرر من علم العربية، فكان بذلك من أوسع وأجمع الشروحات، وحاز بذلك قصب السبق على من سلفه، وعليه العمدة في النقل ممن جاء من خلفه.

وتكمن أهمية هذا الشرح في احتوائه على مسائل كثيرة مهمة في ميادين شتى، لا تزال الحاجة ماسة إليها حتى في الحياة اليومية الآن رغم قدم هذا المصنف، وبناءً عليه، توجهت رغبتنا لدراسة مدى اهتمام العلماء، سواء المتقدمين أو المتأخرين بهذا الشرح، وكيف نهلوا من معينه، وبيان ذلك بأمثلة عملية تطبيقية.

كما سنعرض في هذا البحث لكيفية توظيف هذا الشرح في خدمة بعض القضايا المعاصرة، في محاولة جدية للربط بين الموروث العلمي والثقافي لهذه الأمة، وللتدليل والبرهنة على عظمة هذا الدين، وقدرته اللامحدودة في التعامل مع القضايا الإنسانية، رغم اختلاف الأزمنة والأمكنة، وتباعد ما بينها.

---

[1] هو القاضي أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض بن محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض، اليحصبي، السبتي. ولد في النصف من شهر شعبان سنة ٤٧٦هـ، وتوفي سنة ٥٤٤هـ، صنف في فنون عديدة وترك أكثر من ثلاثين مصنفا، أشهر مصنفاته الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ينظر ترجمته: محمد قيس الرياحي وآخرون، "القاضي عياض ومنهجه في دراسة الحديث الشريف: "كتاب بغية الرائد لما تضمَّنه حديث أم زرع من الفوائد" نموذجا "، **مجلة الحكمة الدولية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية** ، ماليزيا، الإصدار الرابع، عدد رقم٤، ديسمبر ٢٠٢١م، ص٣٢١-٣٣٩.

المبحث الأول: مزايا الكتاب

لا شك، أن للكتاب مزايا، عديدة ومتعددة، مكنته من تبوّؤ الصدارة في بابه، وخاصة إذا علمنا ولع مؤلفه بالتتبع، والتدقيق، والتحقيق، والتوضيح. ومن خلال هذا المبحث، سيتم القيام بمحاولة لعرض مزاياه واستيعابها، وحصرها، باستفراغ الجهد في تتبع دقيق تفاصيلها، وسيكون ذكرها في شكل نقاط كالتالي:

١- المنهجية النقدية:

تعتبر منهجية القاضي النقدية، في هذا الشرح، من أفضل مزايا الكتاب، وبها نال الريادة، على سلفه، فمع فرادتها، اتسمت بالشمولية والتكامل، حيث، وخلافا للمتقدمين، الذين رأوا النص، مادّة دسمة في مجال الغريب، وصرفوا جهودهم في بيان مفرداته فقط، نجد القاضي، وبطريقة عملية، مبتكرة، يجمع مناهج مختلف المدارس الحديثية، ويسقط قواعدهم النظرية، على هذا الحديث بأسلوب عملي تطبيقي رائع، يتجلى في بسطه لأسانيد الحديث، ومناقشة طرقه المتشعبة، مع إلمامه بزيادات الرواة، واختلافاتهم في ألفاظ متنه، وكل ذلك في إطار نظرة نقدية، فاختار من الأسانيد أشهرها، وقدمها في العرض، ثم عرج على الضعيفة، وبين عللها، وانتقى منها ما يخدم شرحه للحديث، ويكون فيه زيادة فائدة للمتلقي، وانتهى بترجيح الجزء المرفوع منه.

وكذلك كان الشأن مع المفردة اللغوية، التي تتبع تركيبها البنائي، الصرفي، وبين وجوه إعرابها، الممكنة، ثم استخرج دلالاتها المختلفة، بل ولّد منها معاني فريدة، وقد ناقش كل ذلك بطريقة نقدية، حيث عرض أقوال أساطين الصناعة اللغوية والنحوية، وعارض بينها، وجعل القارئ، يعيش اللحظة، وينتقل إلى عالم افتراضي، هو عبارة عن حلقة نقاشية بين أرباب الصناعات العربية، وبعد تذليل ما تقدم من

الصعاب، ينتقل للمعنى ليقدمه بذوق خاص بعد أن جلى النقاب عن خفاياه وكشف اللثام عن دقائقه.

ثم، ومن تمام سلامة المنهجية، أخّر مبحث البلاغة إلى آخر الكتاب، تجنبا للتطويل والتكرار، وإعانة لفهم القارئ، لتصل إليه المعلومة نقية، صافية.

واستكمالا، لما سبق ذكره، سنكتفي بعرض نموذجين، يبيّنان منهجية النقد عند القاضي عياض، روما للاختصار، ودفعا للتطويل، كما سيأتي:

النموذج الأول: النقد الحديثي

لاشك، أن القاضي عياض أحد الأساطين في علم الحديث، وإذا عرفنا أن شرحه لحديث أم زرع، يعتبر من باكورات أعماله، أدركنا رسوخ قدمه في هذه الصناعة، وأن تصدُّره لأقرانه لم يكن من فراغ، ورغم أن الكتاب مشحون بالنقد الحديثي، إلا أنه سوف نختار نموذجًا واحدًا رومًا للاختصار، ولاشتماله على مُكوّن آخر لمنهج القاضي، وهو التكامل والشمول، والنموذج يتمثل في نقده لحديث قرأه في كتب بعض الأدباء، عن امرأة زوّجت إحدى عشرة ابنة لها في ليلة واحدة، ثم أمهلتهن سنة، وبعدها زارتهن، وسألتهن عن أزواجهن، فوافق من كلامهن كلام الأولى والثامنة والتاسعة من حديث أم زرع.

وقد استعمل القاضي في نقد هذا الخبر، آليات سمحت له بالتوفيق بين منهجي الرواية والدراية من جهة، والتكامل مع العربية من جهة أخرى.

فمن الأول قوله: "قرأت في كتب بعض الأدباء"[٢]، أي أنه لا سند معتبر لما رُوي، مع العلم أنه ذكر بعضًا من رواية أحمد بن عبيد بن ناصح عن الهيثم بن عدي، وقد ضعفها مستعملاً منهج النقد، فقد ذكر أن الإمام البخاري، ويحي بن معين، وأبا

---

[٢] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، (مخطوط المكتبة الوطنية، تونس، رقم: ١٤٠٩)، ص١٠.

حاتم الرازي، ضعفوا هذه الرواية نظرًا لضعف الهيثم عندهم، ومع هذا، استأنس بها ليستخرج منها حكمًا فقهيًّا، في جملة مسائل ذكرها في مفتتح شرحه للحديث.

ثم استخدم آلية أخرى في تكامل مع العربية، وهي ألفاظ النصّ التي قرّر تبعًا لرؤيته النقدية، أنها لا يمكن أن تكون من كلام من أوتي جوامع الكلم.

وزيادة في تمتين منهجه النقدي، يستنبط دليلاً مركبًا، ممّا سبق ذكره، وهو اتفاق رواة حديث أم زرع أنهن غير أخوات.

ويستخلص من كل ذلك، أنه حديث رُكّب على بعض حديث أم زرع، ولا يصح أن يكون هو، وحكم عليه بالوضع لأنه لا يصح سندًا، وعربية متنه متدنية مع اتفاق الرواة أنهن غير أخوات.

النموذج الثاني: النقد اللغوي

من أروع الأمثلة العملية، على براعة القاضي عياض، وموسوعية معرفته، وتمكنه من آليات النقد، ما ذكره في خضم شرحه لغريب كلام أم زرع، ووقوفه عند كلمة "أوطاب"[٣]، وبعد أن عيّن حقيقة أصل وضعها ومجازه، أفرد بقية الكلام بمبحث خاص، عنون له بـــ"تنبيه"[٤]، أورد في أوله مقولة لأبي سعيد النيسابوري، يذكر فيها أن جمع وطب على أوطاب منكر في العربية، لأن ما جاء من الكلام على وزن فعل لا يجمع على أفعال.

وقد انبرى القاضي يرد هذه الدعوى، بأسلوب نقدي مبهر، مبني على أسس علمية متينة، حيث رد الدعوى جملةً وتفصيلًا، بقوله: "لم يقل أبو سعيد شيئا"[٥]، ثم شرع في بيان ما ذهب إليه مُستعملًا آلية نقدية لغوية، مفادها أن الرواية اللغوية إذا

---

[٣] المصدر السابق، ص٥٦.

[٤] المصدر نفسه.

[٥] نفسه.

سمعت عن ثقة، أو تناقلها الرواة من الأعراب الفصحاء، أو ذكرت في جماهير اللغة وصحاح العربية، فإنها صحيحة، ولكن قد لا يطرد استعمالها، فحينئذٍ تدخل في خانة "النادر"[٦]، وهو وصف لا يخرجها عن دائرة العربية القحة، ولكن يبيّن أن استعمالها قليل في منطوق العرب.

وبناءً عليه، ذكر القاضي أن هذه اللفظة حكاها النبي صلى الله عليه وسلم، وهو من أوتي جوامع الكلم، أو حكتها عائشة رضي الله عنها بحضرته، ولم ينكرها، ثم روى هذا اللفظ جمعٌ غفير من الصحابة والتابعين من العرب، ولم يتعقبوه، مع تنزههم عن اللحن في اللغة.

ثم، ولتثبيت صحة اللفظ، ذكّر القارئ أنه محكي عن عرب عاربة، قولها حجة، فأثبت أن اللفظ سمع من ثقة، وتناقله الرواة الفصحاء، وأنه ذكر في جماهير اللغة وصحاح العربية، واستدل على ذلك، بقول الخليل[٧] وابن دريد[٨].

بعد ذلك، طرح مسألة السمع، حيث بيّن أن مقتضى القياس اللغوي، جمع فعل على أفعل في القلة، إلا إذا سمع من العرب غيره، فيُقبل ولا ينكّر على قائله، وغاية ما في الأمر أنه غير مطرد في الكلام، واستدل بكلام سيبويه[٩] والفراء[١٠].

---

[٦] المصدر السابق.

[٧] الخليل بن أحمد الفراهيدي، **العين**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤ه/٢٠٠٢م)، ج٤، ص٣٨٠.

[٨] أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (لبنان: دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٧م)، ج١، ص٣٦٢.

[٩] أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٤٠٨ه/١٩٨٨م)، ج٣، ص٥٦٨.

[١٠] علي بن حمزة، **التنبيهات**، تحقيق: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، (القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٨٦م)، ص٩٧.

واستكمالاً لنصرة مذهبه، استدل بالحديث الصحيح: "على أنقاب المدينة"[١١]، وبذلك يكون قد كامل بين منهج المحدثين واللغويين والصرفيين، في تقرير صحة اللفظ، ورجح مذهبه الذي يرى أن الحديث مصدر من مصادر الحجاج لتصحيح المفردة اللغوية.

٢- حسن الترتيب:

يعتبر حسن ترتيب أبحاث الكتاب من كمال فن التصنيف، والناس فيه متفاوتون، وقد أظهر القاضي براعة وريادة في ترتيب مباحث الكتاب، ووقت إيرادها، فهيأ المتلقي، بمقدمة مختصرة، بيَّن فيها غرض التصنيف، والمقصد منه، ثم ذكر الخطوط العريضة لعمله، وهو ما اصطلح على تسميته بالمنهجية، ثم خص كلام كل واحدة منهن بفصل مستقل، وبوَّبه على وفق ما رسمه من منهجية.

ومن حسن الترتيب، التبويبُ، وهو أسلوب يستعمل غالبًا للفصل بين المواضيع المختلفة، حتى يسلم القارئ من الخلط، ولكن القاضي أضاف له معنى آخر، وجعله وسيلة لتنبيه القارئ، ولفت نظره، خاصة عند إرادة ذكر فائدة مهمة، أو تحقيق دقيق، حيث يبوب لذلك بـــ"بيان"، أو"تنبيه"، وهو اصطلاح دأب القاضي على استعماله عند ذكر مهمات المسائل ودقيقها.

---

[١١] أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢ه/١٩٩١م)، **باب**: صيانة المدينة من دخول الطاعون، والدجال إليها، ج٢، ص١٠٠٥، رقم الحديث: ١٣٧٩.

ومن هذا الباب كذلك، تأخير مبحث البلاغة إلى آخر الكتاب، رومًا لعدم تشويش ذهن القارئ، وتجنُّبًا للتكرار والإطالة، نظرًا لتداخل مسائل هذا الفن.

ولبيان حسن الترتيب، نعرض نموذجين، يتضح بهما الحال:

النموذج الأول: حسن ترتيب الروايات

ذكر القاضي أن طرقه في هذا الحديث كثيرة ومتشعبة، ولكنه إيثارًا للاختصار سيقتصر على ذكر بعضها، وهذا مربط الفرس، حيث إنه أعمل مبدأ حسن الترتيب، في انتقاء الروايات، ونبه على ذلك بأنه راعى في خياراته أمرين، صحة السند، وحسن السياق، والمقصود به الجمع بين أصح المتون سندًا، وأحسنها جمالاً، وأكثرها استيعابًا للجوانب الفنية واللغوية.

وبناءً عليه، ذكر في مستهل الكتاب سبع روايات عن كبار شيوخه، ثم أرفدهم بروايتين، أطلق عليهما لقب الغرابة، لما تضمناه من الزيادة والمخالفة للروايات المشهورة التي قدمها.

فنلاحظ أن القاضي رتّب سرد طرقه لهذا الحديث، بتقديم الأصح فالأصح، كما هو دأب أرباب صناعة الحديث، ثم ذكر رواياتٍ نصَّ على مخالفتها، ولكنه أوردها نظرًا لما تحتوي عليه من مادة للشرح والتأويل والمقارنة والنقد، ثم ذكر روايات غريبة ومنكرة، لمجرد بيان نكارتها والرد على أصحابها وتنبيه المتلقي.

النموذج الثاني: حسن ترتيب الأبواب

سلف ذكر أهمية التبويب، وأنه من كمال صناعة التأليف ومحسناتها، وقد أعرب القاضي عن ذوق رفيع في هذا المضمار؛ فإنه بعد ذكر طرقه المتشعبة والكثيرة لهذا الحديث، عقد بابًا سماه "التفسير"، أي هذا أوان الشروع في شرح الحديث، كما وعدت، ثم أتبعه مباشرة بباب سماه بـــ"السند"، وهو بابٌ عَمَلَ من خلاله على تحقيق الحديث، وبيان الجزء المرفوع منه.

بعد ذلك، عقد بابًا سماه "التعريف"، قام من خلاله بتحقيق نسب النسوة، ورجح أنهن يمنيات، ثم أعقبه، بباب "العربية"، بحث فيه مسألتين نحويتين، تتعلق أولاهما بنون جلسن أو اجتمعن، في حين تتعلق الثانية بباب العدد في قوله: أحد عشر امرأة أو نسوة.

بعد ذلك، عقد بابًا للفقه، ذكر فيه تسعة مسائل فقهية، استقاها من بداية الحديث، وما ورد من زيادات بعض الروايات في أوله.

ثم عقد باب "الغريب"، شرح فيه غريب الألفاظ التي وقعت في أول إحدى الروايات.

بعد ذلك شرع في شرح أقوال النسوة، كلٌّ على حدة، مراعيًا ما ألزم به نفسه، ووعد به سائله، خلال عرضه للخطوط العريضة لمنهج عمله في شرح هذا الحديث.

ومن خلال ما تقدم، تظهر قيمة حسن ترتيب الأبواب، حيث إن القارئ لا يتشتت ذهنه في هاته الحالة، ويستوعب كل المسائل والقضايا التي طرحها القاضي، أو ناقشها، أو حقّقها.

٣- التحقيق:

مما لا ريب فيه، أن القاضي يُصنَّف في خانة العلماء المحققين، وتصانيفُه المختلفة تدل على حذقه وفهمه واتصافه بالتحقيق العلمي المؤصل، ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن هذا التأليف يعتبر باكورة أعمال القاضي، وبالتالي نعلم أنه نهج لنفسه التحقيق العلمي منذ بداياته، فلا غرابة إذًا أن يكون تحقيق المسائل إحدى ميزات هذا التأليف.

وبنظرة سريعة، يلاحظ القارئ والباحث أن القاضي لم يكن مجرد ناقل أو جامع، بل من الوهلة الأولى، ومنذ عرضه لأسانيد الحديث، يتبيّن ذلك، حيث إنه بدأ بتحقيق تلك الأسانيد، وأبان عللها، ومرّ على زيادات رُواتها، فانتقى ما يصلح منها، وختم هذه المرحلة، بتحقيق المقدار المرفوع من الحديث.

ثم، وعند شرحه لكلامهن، لم يفوت الفرصة كلما سنحت، أن يمتعنا بتحقيقات وترجيحات يقول عنها بنفسه: "وهذه نكتة بالغة في هذا الفصل، فغلغل القول بها، لعلك لا تجدها بهذا البيان في غير هذه الأوراق"[١٢].

وقال في موضع آخر: "فاعلم وفقك الله، أني إذا بينت لك قولي، ورفعت مناره، رأيت ترجيحه وإيثاره"[١٣].

وزاد في موضع آخر: "فقد ظهر لي فيه معنى صحيح، إن شاء الله، في اللغة، بيّن في التأويل"[١٤].

وقد شملت هذه التحقيقات والترجيحات، فنونًا معرفية شتى، من اللغة والنحو، والفقه، والمصطلح، وحتى الأنساب والجغرافيا.

ولا يفوتنا لفت النظر إلى أن المقصود من التحقيق أمران، أحدهما: تثبت القاضي عند النقل، مع التحري والاستقصاء. وثانيهما: الاستدلال الدقيق والرائع فيما رجحه من المسائل.

وبناءً عليه، سنعرض من باب الذكر لا الحصر، نموذجين يظهر من خلالهما، تحقق القاضي مما ينقله ويذكره أو يرجحه ويذهب إليه، كما يلي:

---

[١٢] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص١٦.

[١٣] المصدر نفسه، ص١٩.

[١٤] نفسه، ص٣٤.

النموذج الأول: التحقيق في النقل

لا يكاد يخلو، فصل من فصول الكتاب، إلا وفيه نموذج واضح وصريح، على تحقق القاضي في نقوله، ومن ذلك تنصيصه على طريقة تلقِّيه عن شيوخه، سواء قراءة منه عليهم، أو سماعًا منهم وعليهم، أو ما كتبوا به إليه، أو أجازوه، وقد يزيد على ذلك، فيؤرخ لسماعه، كقوله: "حدثنا الفقيه الحافظ أبو بكر محمد بن عبد الله، إملاء من لفظه، سنة خمس وتسعين وأربعمائة"[١٥]، وهذا دليل الأمانة العلمية، ودقة النقل.

ولكن، محل الشاهد الذي تم اختياره، والمتمثل في دقة تحري النقل من المصادر، يبرز بشكل واضح في مستهل باب العربية، عندما تعرض القاضي لشرح "نون" اجتمعن أو جلسن، فحقق نقله بأن ذكر أربعة نقول، ولكن من مصادر مختلفة بالصيغ التالية:

١. في بعض روايات النسائي لهذا الحديث اجتمعن[١٦].

٢. في رواية الطبري من صحيح مسلم فيما حدثنا به عبد الله بن محمد الفقيه عنه "جلسن إحدى عشرة امرأة"[١٧]، وفي بعضها "نسوة"[١٨].

٣. في بعض روايات البخاري: "جلسن إحدى عشرة نسوة"، وهكذا وجدها في أصل الأصيلي أبي محمد، بخطه داخل الكتاب، وأصل كتابه على رواية أبي أحمد الجرجاني أحد شيخيه في الصحيح المذكور[١٩].

---

[١٥] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص٧.

[١٦] أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ه/١٩٩١م)، ج٨، ص٢٤٦.

[١٧] القاضي عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، ج٧، ص٤٥٦.

[١٨] النسائي، **السنن الكبرى**، ج٨، ص٢٤٨.

[١٩] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص١٠. وكل من جاء بعد من الشراح نسب تخريج هذه الرواية للقاضي، لفقد الأصل.

٤. روى أبو عبيد القاسم بن سلام، هذا الحرف "اجتمعت" بالتاء[٢٠].

فيتبين من هذا كله، دقة النقل مع التحري والتثبت، وذلك أن القاضي قد يرجع إلى أكثر من نسخة للمصدر الواحد، ليتسنى له الاطلاع على اختلاف ألفاظ الروايات، مع التوثيق الدقيق، وهو ما يتجلى في النموذج الحالي.

النموذج الثاني: تحقيق المسائل

نظرًا لطبيعة الزاد المعرفي الشمولي الذي يتميز به القاضي، فلا غرابة أن يكون الكتاب مشحونًا بالتحقيقات في جميع المجالات العلمية، وقد اخترنا من بينها مثالاً يُظهر جانبًا معرفيًّا، قد يكون خفي على كثير من النقاد، وهو الافتتان النحوي عند القاضي، ولا غرابة حينئذٍ أن يترجم له القفطي في جملة النحاة في كتابه" إنباه الرواة على أنباه النحاة"[٢١].

وصورة المسألة تتمثل في تقرير القاضي، جواز أوجه الإعراب الثلاثة، أعني الرفع والنصب والخفض، في كلمتي سهل وسمين، في قول الأولى: "لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقى"[٢٢]، ثم يعود ليرجح وجه الرفع، ويرى أنه أليق وأولى بالإعراب.

ومعلوم أن الترجيح بين مستويي الطرفين، أمر يختص به المجتهدون المحققون، خاصّة إذا علمنا أن رئيس أرباب صناعة النحو سيبويه، يرى أن النصب أجود وأكثر استعمالاً.

وهنا، يتدخل القاضي ليتحفنا بتوجيه بياني، ينم عن صنعة وذوق رفيع، لم نعهده إلا عند أصحاب توجيه القراءات والاحتجاج لها، حيث بيّن علة ترجيحه

---

[٢٠] أبو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي، **غريب الحديث**، تحقيق: حسين محمد محمد شرف، (القاهرة: مطبعة الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ط١، ١٤٠٤ه/١٩٨٤م)، ج٢، ص٢٨٦.

[٢١] جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار الفكر العربي، القاهرة، ط.١، ١٤٠٦ه/١٩٨٦م)، ج٢، ص٣٦٣.

[٢٢] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص١٨.

للرفع، بأنه باعتبار المعنى والغرض من الكلام، مخالفًا بذلك عامة النحاة المهتمين بتقويم الألفاظ ومواقعها من الكلام.

وبيان ما ذهب إليه القاضي، أن هذه المرأة في أول كلامها، شبهت بخل زوجها وقلة عرفه باللحم الغث، وشبهت شراسة خلقه وشموخ أنفه بالجبل الوعث، وهنا تم كلامها، وما سيأتي بعده، من قولها لاسهل ولا سمين، كلام مستأنف بغرض التفسير والتفصيل، وهو ما اعتبره القاضي أليقَ بنظم بالكلام، وأدعى لمراعاة قصدها وغرضها من التشبيه، مع ما فيه من تناسق بين أول كلامها وآخره، وبناءً عليه، رجَّح القاضي الرفع ورأى أنه الأنسب، ثم عزَّز مذهبه بأن المنفيات حيثما وقعت في القرآن الكريم، معطوفة على شيء واحد، جاز فيها الوجوه الثلاثة من الإعراب، بينما إذا وردت لصفات شيئين فأكثر، والحال أن كل شيء يختص بوصف خاص به، وقُصد نفي العيب، كلٌ على حدة، ابتدئ الكلام حينئذ مستأنفًا، وتعين حينها الرفع.

٤- توليد المسائل:

تبعًا لما مر بنا من كون القاضي يتصف بشمولية المعرفة، وأنه أسس لمنهج شمولي، فلا غرو أن نجده يولد المسائل، ويبثُّها من خلال شرحه، وقد صرَّح بذلك في خاتمة شرحه قائلا: "وتوليد كثير مما لم يتقدم به كلام بلغه علمي وانتهى إليه ذكري"[٢٣].

ولتوليد المسائل مستويان، سنعرض لكل منهما بنموذج يوضح صورة الحال، وهما:

---

[٢٣] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص٧٩.

النموذج الأول: توليد عام

والمقصود به، توليد مفاهيم ومسائل من المعنى العام للنص، وهو قريب مما يسميه المحدثون ترجمة الباب، فالإمام البخاري مثلاً ولّد من هذا الحديث مفهومًا عامًّا، وهو حسن المعاشرة مع الأهل[٢٤]، بينما ولّد الإمام الترمذي منه جواز السمر[٢٥]، أما الإمام مسلم فولّد منه فضل أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها[٢٦]، ورفيع منزلتها.

أما القاضي فقد ولّد منه تسعة أمور، منها ما يدخل تحت باب المفاهيم العامة، كحسن معاشرة الأهل والتحبب إليهم وتأنيسهم ومؤانستهم، ومنها ما ينسلك تحت أبواب أفعال المكلفين المختلفة، ومنها ما يندرج تحت آداب العلم سواء للعالم أو المتعلم، ومنها ما هو من باب الآداب العامة.

ومن الأمثلة الحية، مسألة، بسط المحدث والعالم، لما أجمل من علمه لمن حوله وبيانه عليهم من تلقاء نفسه، وقد ولّدها من قوله عليه الصلاة والسلام: «كنت لك كأبي زرع لأم زرع»، ثم أنشأ يحدث الحديث، كما هو ظاهر رواية حنبل بن إسحاق، ثم دلّل على ما ذهب إليه بقوله: "وقد ورد في غير ما حديث صحيح ابتداءه صلى الله عليه وسلم لأصحابه المسائل جملاً وتفصيلاً"[٢٧].

النموذج الثاني: توليد خاص

والمقصود به، توليد مسألة من مسألة، وهو كثير عند الفقهاء خاصة، وكون القاضي يعد من رؤسائهم، سيكون من منهجه توليد المسائل، وقد تجلى هذا الأمر

---

[٢٤] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**، (دمشق: دار ابن كثير، ط١، ١٤٢٣ه/٢٠٠٢م)، كتاب النكاح، باب: حسن المعاشرة مع الأهل، ص١٣٢١.

[٢٥] أبو عيسى محمد بن سورة الترمذي، **الشمائل المحمدية**، تعليق: عزت عبيد الدعاس، (بيروت: دار الحديث، ط٣، ١٤٠٨ه/١٩٨٨م)، ص١٢٠.

[٢٦] مسلم، **صحيح مسلم**، ج٤، ص١٨٩٦، رقم الحديث: ٢٤٤٨.

[٢٧] البخاري، **صحيح البخاري**، ص١٤١٢.

واضحًا عندما ولّد من الحديث مسألة التحدث بملح الأخبار وظرف الحكايات، ثم حدّ القاضي ذلك بأنه لتسلية النفس وجلاء القلب، ومنه ولّد مسألة المزاح، ومنه ولّد مسألة العدالة، وناقش تعريفها عند أهل العلم ومدى تأثيرها على الشهادة، وعلاقتها بالمروءة ومدى تأثير هذه الأخيرة على العدالة، وختم ذلك بقوله: إن لكل واحد مروءة ما، وأنها تختلف باختلاف الأوقات والأشخاص والأحوال، وهو مفوض للاجتهاد.

٥- البلاغة:

قبل الخوض في غمار هذه الميزة الفريدة للكتاب، لا بد من التنويه على مسألة مهمة جدًّا، وهي أن البحث سيحاول من خلال هذه النافذة، كشف النقاب عن وجه للقاضي بقي مخفيًّا، خلف أستار فنون وأفنان مختلفة من العلوم والمعارف، ولم ينتبه له إلا قلة قليلة من المحققين، ألا وهو القاضي عياض البلاغي.

وليس أدل على ذلك، من أن تخصيص قطعة أدبية بعينها بالنقد والتحليل، قليل جدًّا في تراثنا، ويكاد يكون القاضي أول من قام بذلك، ولهذا يعتبر شرحه الذي بين أيدينا أيقونةً فريدةً من نوعها في علم البلاغة ونقدها، حيث طوّع البلاغة وحولها إلى أداة أدبية ساحرة، قادرة على استخراج مكنون النص الجمالي، وإظهار روعة بيانه.

ويرى بعض الباحثين[٢٨]، أن الفصل الأخير من بغية الرائد، والذي صدّره القاضي بعنوان "بيان"، يعد من أروع فصول البلاغة التطبيقية في الكتب العربية، ومن

---

[٢٨] السيد أحمد صقر، **مقدمة تحقيق كتاب الالماع**، (تونس: المكتبة العتيقة، ط١، ١٣٨٩ه/١٩٧٠م)، ص٢٠؛ وعبد الله الطيب، **القاضي عياض الناقد**، (مجلة المناهل، العدد ١٩، السنة، ٧، ١٤٠١ه/١٩٨٠م)، ص١٩٩.

روائع باب النقد عموما، وأنه استحق تبعًا لذلك أن يذكر في مصادر البلاغة والنقد، كما أن مناقشته لبعض آراء من تقدمه تدل على مشاركته وتمكنه من هذا الفن.

وقبل الشروع في ذكر ميزات ومميزات هذا الفصل، يجدر بنا لفت النظر إلى أن علم البلاغة، كغيره من العلوم، مرّ بمراحل قبل أن يستقل بنفسه ويتفرد بحلول القرن السابع، وبالتالي فإن المعروف والمتداول اليوم من أبوابه وفصوله ومصطلحاته وتقسيماته، لم تكن كذلك على عهد القاضي عياض، ولهذا لا يُستغرب عدَّه الاستعارة من أرفع درجات البديع مثلاً، والحال أنها من مباحث علم البيان الآن، وكذلك عدّه المقابلة نوع من المطابقة، مع أنهما يمثلان بابين منفصلين في باب علم البديع.

وفي هذا السياق، تشير التحقيقات البلاغية المعاصرة إلى أن البديع كان عند المتقدمين عبارةً عن اسم جامع لسائر ضروب البلاغة، و لم يشذ القاضي عن السرب، فاعتبر البديع كذلك اسمًا جامعًا لأساليب حسن التأليف، من نظم وبيان وفصاحة ومحسنات.

ومع هذا، لم يخل بحث القاضي في أبواب البلاغة، من النقد والتحقيق والتصويب، كما هو دأبه في عموم تآليفه.

وسنعرض من خلال نماذج أهم ما تميز به بحث القاضي البلاغي، كالآتي:

النموذج الأول: حدود البلاغة

يرى القاضي أن الكلام البليغ، عبارة عن لفظ رائق، ومعنى فائق، ونظم متناسب، وتأليف متعاضد متناسق، وأن يكون مما ساقه الطبع وقذف به الخاطر، دون تكلف ولا مقاساة، ووُجد لفظه متابعًا لمعناه منقادًا له، موضوعًا عليه، غير مرغم فيه ولا منافر له.

وبناءً عليه، كره ما أحدثه المتأخرون من أقسام بلاغية، كتجنيس التركيب، الذي وصفه بأنه نوع متكلف من غير حدود البلاغة، ولكن قد يستحسن منه أشياء

في القليل النادر، وكذلك تجنيس التصحيف، فإنه يرى أنه لا يدخل في شيء من حدود الكلام ولا صناعته، ناهيك عن البلاغة المستجادة أو المتكلفة أصلاً.

وعليه، فإن حدّ البلاغة عند القاضي، عبارة عن حسن النظم، وفسّره بأنه المؤالفة بين الألفاظ والمناسبة بينها، بحيث لا تنبو لفظة عن لفظة في رنة صوتها، ولا في ملائمة معناها لما سبق ولما يلحق، وبذلك يكون قد تميز عن الجرجاني، صاحب نظرية النظم، الذي ربط النظم بالمعنى وجعله أدخل في النحو، بينما ربطه القاضي بحسن الإيقاع، وجعل الزينة اللفظية خادمة للمعنى وذلك بقوله: "وازنت ألفاظها"[٢٩]، حيث أشار إلى رنة الوزن وموسيقاه؛ إذ أن الموازنة في جوهرها تركيب إيقاعي صوتي.

وبالجملة، يمكن القول: إن حدود البلاغة عند القاضي، تنحصر في حسن النظم، المتوقف على حسن الإيقاع، وأن الترتيب النحوي، وائتلاف المعاني الظاهرة في دلالات الألفاظ، والباطنة في التقديم والتأخير، جزء من حسن النظم ومتضمنة فيه.

النموذج الثاني: المصطلحات والتعاريف

حرص القاضي على ذكر تعاريف الأبواب التي تعرض لها، مع التنبيه على أسمائها المختلفة المصطلح عليها عند أرباب هذه الصناعة، وقد علَّل ذلك بأنه يريد إزالة اللبس الذي قد يطرأ على المبتدئين خاصة، من تسمية بعضهم شيئًا بغير ما يسميه به الآخر، فيعتقدون أنها أبواب مختلفة، فقام القاضي بحصر تعريفها، وذكر أسمائها المختلفة، وكمثال على ذلك، باب الترصيع، حيث حصر القاضي تعريفه بقوله: "هو أن يتضمن الفقر أو بيت الشعر مقاطع أخر بقوافي متماثلة، غير فقر السجع وقوافي

---

[٢٩] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص٦٩.

الشعر اللازمة، يتوشح بها القول، ويتفصل بها نظم اللفظ"[٣٠]. وأسلفه بذكر أسمائه المختلفة، فقال: "الترصيع وقد يسمى بالموازنة وبالتسميط، وبالتضفير، وبالتسجيع"[٣١].

ومن خلال هذه المباحث، راجع بعضًا من المتقدمين فيما ذهبوا إليه، كما فعل مع قدامة بن جعفر في عدة مواضع، منها مراجعته في تسمية الجناس الحقيقي بالإطباق، فذكر أن هذا خلاف الإجماع، وأن الأخفش[٣٢] والآمدي[٣٣] يخالفانه، ويُروى عنهما كذلك مخالفة الخليل والأصمعي لما ذهب إليه قدامة بن جعفر[٣٤].

النموذج الثالث: تقعيد التداخل

نبّه القاضي المتلقي، لمسألة مهمة ومشوشة للذهن، ألا وهي تداخل أبواب البلاغة فيما بينها، بقوله: "وإدخال بعضهم الآية أو البيت في غير الباب الذي يدخله الثاني"[٣٥].

فأحيانًا تتداخل صور الوحي والإشارة مع الإرداف والتتبيع، وأحيانًا مع الكناية، وأخرى مع الاستعارة، كما يمكن أن تتداخل فيما بينها جميعًا في نفس الوقت، وضرب مثلاً لذلك قوله تعالى: ﴿**كانا يأكلان الطعام**﴾ [المائدة: ٧٥]، فإن هذه الصورة تدخل في باب الوحي والإشارة، وفي باب الكناية والتعريض، وفي باب الإرداف والتتبيع.

---

[٣٠] المصدر السابق، ص٦٦.

[٣١] نفسه.

[٣٢] أبو علي محمد بن الحسن بن مظفر الحاتمي، **حلية المحاضرة في صناعة الشعر**، تحقيق: جعفر الكتاني، (العراق: دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩م)، ج١، ص١٤٢.

[٣٣] أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، **الموازنة بين شعر ابي تمام والبحتري**، تحقيق: السيد أحمد صقر، (دار المعارف، ط٤، ١٩٩٤م)، ج١، ص٢٩١/٢٩٢.

[٣٤] أبو عبد الله محمد بن سنان الخفاجي، **سر الفصاحة**، تحقيق: علي فوده، (مكتبة الخانجي، ط١، ١٣٥٠ه/١٩٣٢م)، ص١٨٩.

[٣٥] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص٧٣.

ولتوضيح المسألة عيّن قاعدتين، تعللان هذا التداخل:

١. القاعدة الأولى: إذا اتحد وجه وغرض بلاغة الأبواب، فإنها تتداخل فيما بينها، ومثاله الأبواب آنفة الذكر، فقد اشتركت في غرضها البلاغي، وهو المبالغة في الوصف والإيجاز، ولذلك قد تتداخل معها الإستعارة أحيانًا بناءً على هذا الأساس.

ومنه قول أم زرع: "غيظ جارتها"، فإنه يدخل في باب الإرداف، وقال القاضي: "وإن شئت من باب الوحي والإشارة"[٣٦].

٢. القاعدة الثانية: قد يغلب لقب بلاغي ويشتهر، وذلك بظهور أوصافه في أحد الأبواب أكثر من ظهوره في باب آخر فينسب إليه، بينما يرى آخر أن الأوصاف تناسب بابًا مغايرًا للأول في باب البلاغة.

ومن الأمثلة التي استخرجها القاضي من الحديث، قول الثامنة: "وأغلبه والناس يغلب"، فذكر أن فيه نوع من أنواع البلاغة، يسمى صحة المقابلة، والظاهر أنه يراه فرعًا يختص بالمقابلة من جهة المعنى، حيث يقول: "فقابلت غلبتها إياه بغلبة الناس، وهي مطابقة من جهة المعنى"[٣٧].

ونفس هذا القول، يحتوي على نوع آخر من البلاغة يسمى التتميم، حيث تممت بقولها: "والناس يغلب" قصدها، وأبانت معنى كان مجهولاً، وهو أن غلبها إياه من حسن عشرته وكرم سجاياه[٣٨]، لا أنه ضعيف أو جبان.

---

[٣٦] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص٩٠.

[٣٧] المصدر نفسه، ص٨٦.

[٣٨] نفسه.

النموذج الرابع: التوضيح

لقد استغلَّ القاضي هذه المساحة، ليوضح بعض المسائل الشائكة في علم البلاغة، وليصحح بعض المفاهيم، ويحقق بعض المسائل كما هي عادته، وسنذكر أمثلة على ذلك، تُبرز قيمة القاضي كناقد بلاغي، ومدى فاعلية مشاركاته العلمية والأدبية:

١- في معرض حديثه عن التزام ما لا يلزم في السجع، وبعد ذكره لعديد الأمثلة من الآيات القرآنية، تطرق لمسألة غاية في الخطورة فقال: "والقرآن منزه عن أن يقال أنه مسجع أو على أسلوب من أساليب كلام العرب، ولكن ألفاظه غريبة وبلاغته جامعة لمحاسن البلاغة، معجزة بانفرادها على الصحيح من أقوال أهل الحق"[٣٩].

ويمكن القول أن هذا رد صريح من القاضي على الجرجاني صاحب نظرية النظم، في قوله: إن القرآن معجز بنظمه، لا بلفظه[٤٠].

٢- وضّح الخلاف القائم بين أرباب صناعة البلاغة من جهة، وأبو جعفر بن قدامة من جهة ثانية، حول بعض المصطلحات في ثلاثة مواضع كالتالي:

أ- في باب الجناس، يسمي جمهور البلاغيين نحو مجانسة جمل لجبل بالمجانسة تغليبًا للأكثر، بينما يسميها قدامة "مضارعة"[٤١].

ب- في باب الجناس الحقيقي، والذي له صور ثلاث، يطلق الجمهور على الصورة الثالثة وهي ورود لفظتان على صيغة واحدة ولكنها مختلفة المعاني،

---

[٣٩] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص٨٤.

[٤٠] عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الاعجاز**، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٥، ٢٠٠٤م)، ص٣٩١.

[٤١] ابن سنان الخفاجي، **سر الفصاحة**، ص١٨٧.

بالجناس الحقيقي، بينما يسميه قدامة "إطباق"[٤٢]، وأما أبو الفتح البستي فيسميه "المتشابه"[٤٣].

ج- في باب المطابقة، يخالف قدامة، الجمهور، ويسميه "المتكافئ"[٤٤].

٣- عقد القاضي، في آخر الفصل، محاكمة بين الحاتمي والخفاجي، حول مسألة باب الترديد، حيث يقول به الحاتمي وغيره[٤٥] خلافًا للخفاجي[٤٦]، الذي لا يصنفه في شيء من أبواب البلاغة، ويراه كسائر الكلام.

وقد ذكر القاضي تعريف الترديد، ورأى أنه متى ما كان الكلام يحتاجه والمعنى لا يتم إلا به، فهو معدود في أبواب البلاغة، لأنه يضفي على الكلام حُسنًا ورونقًا، لما فيه من مجانسة بين اللفظ والمعنى، وبالتالي فهو يوافق الحاتمي ومن معه فيما ذهبوا إليه.

أما إذا كان في جملة أو جملتين، فإنه غير مستحسن، بل هو قبيح، واستثنى منه ما كان على وجه التعظيم، أو التأكيد، أو البيان، أو تلذذ المتكلم بتكرار ذلك، وحال أم زرع لا يخرج عن هذه الأسباب كما لا يخفى، ولتأكيد هاته المستثنيات، ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكرر كثيرًا من كلامه[٤٧].

---

[٤٢] أبو الفرج قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص١٦٢.

[٤٣] أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق: مفيد محمد قميحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣ه/١٩٨٣م)، ج٤، ص٣٤٥.

[٤٤] قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، ص١٤٧.

[٤٥] أبو علي محمد بن الحسن بن مظفر الحاتمي، **حلية المحاضرة في صناعة الشعر**، تحقيق: جعفر الكتاني، (العراق: دار الرشيد للنشر، ١٩٧٩م)، ج١، ص١٥٤.

[٤٦] ابن سنان الخفاجي، **سر الفصاحة**، ص٢٦٩.

[٤٧] الترمذي، **الشمائل المحمدية**، ص١٠٥.

وبهذا، يكون القاضي، قد حكم في المسألة، ورجح ما ذهب إليه الحاتمي ومن معه.

النموذج الخامس: التطبيق العملي

حرص القاضي، في هذا المبحث على توضيح الجانب النظري وتطبيقه عمليًّا، لتتم الفائدة للمتلقي، ويعتقد هنا أن أهمّ ما يميز هذا المبحث، التطبيقات والأمثلة التي أوردها القاضي من القرآن وأشعار العرب، إضافة إلى الأمثلة الحية التي استقاها من نص حديث أم زرع، وأنزلها على وفق القواعد والتعريفات النظرية، فقرّب فهمها للقارئ والمتلقي وفتح بابًا للمستزيد.

وفي ختام ما سبق، نودُّ أن نتطرق إلى مسألة بلاغية، يُرى أن القاضي جانب فيها الصواب، وهي عدُّه قول أم زرع: "يلعبان من تحت خصرها برمانتين" من باب التشبيه بغير أداة، والظاهر أن هذا القول يدخل في باب الاستعارة، بناء على ما قاله وحدَّده القاضي، في بيان الفرق بين الاستعارة والتشبيه، حيث إن الاستعارة منقولة عن موضوعها مستعملة استعمال غيرها، بينما التشبيه باق على حاله، ممثل به فقط[٤٨].

والحقيقة، أن الخلط كان شائعًا بين الاستعارة والتشبيه، خاصة بين نقاد حقبة القاضي عياض، وكما سلف ذكره، فالمرحلة كانت من المراحل المبكرة في تطور علم البلاغة.

المبحث الثاني: اهتمام العلماء بشرح القاضي عياض

لقد شهد القاصي والداني، ببراعة القاضي عياض، وعلو كعبه، ودقة مشاركاته، في جل العلوم العقلية والنقلية، فكان لزامًا والحال هذه، أن تجد مؤلفاته اهتمامًا من العلماء، وتترك فيمن بعده أثرًا، نظرًا لقيمتها العلمية وشهرتها وذياع

[٤٨] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص٦٨.

صيتها في الآفاق، وشيوعها بين أهل العلم، حيث لا تكاد تخلو مصنفات من جاء بعده من الاستشهاد بأقواله، سواء في التفسير، وله فيه جهود تذكر فتشكر، أو في الفقه المالكي وله فيه اليد الطولى، أو في علوم الحديث دراية ورواية، وبالتالي فإن أثره فيمن بعده ظاهر بيّن لكل منصف.

ومن هذا المنظور، حاز شرحه على حديث أم زرع نصيبًا وافرًا من اهتمام العلماء، فانكبوا عليه ينهلون من معينه بشتى الطرق، فأكثروا من الاستشهاد بما جاء فيه تدليلاً وترجيحًا، وليس أدل على ذلك من قول ابن حجر: "وأخذ منه غالب الشراح بعده"[٤٩]، وقد أكثر شراح البخاري ومسلم النقل عن القاضي من كتاب البغية، كابن حجر في فتح الباري[٥٠]، والعيني في عمدة القاري[٥١]، والقسطلاني في إرشاد الساري[٥٢]، وابن الملقن الشافعي في التوضيح لشرح الجامع الصحيح[٥٣]، وشمس الدين الكرماني في الكواكب الدراري، ولكن هذا الأخير اكتفى بنقل أقواله دون التصريح باسمه أو الإشارة إليه[٥٤].

---

[٤٩] ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج٩، ص١٦٤.

[٥٠] المصدر نفسه، ج٩، ص١٦٣/١٨٧.

[٥١] بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، ضبطه: عبد الله محمود محمد عمر، (لبنان: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤٢١ه/٢٠٠١م)، ج٢٠، ص١٦٨/١٧٩.

[٥٢] شهاب الدين أحمد بن محمد الخطيب القسطلاني، **إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري**، (مصر: مطبعة بولاق، ط٦، ١٣٠٥ه)، ج٨، ص٧٩/٩١.

[٥٣] أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بابن الملقن، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، تحقيق: دار الفلاح، (إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٢٩ه/٢٠٠٨م)، ج٢٤، ص٥٥٨/٦٠٨.

[٥٤] محمد بن يوسف الكرماني، **الكواكب الدراري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد محمد عبد اللطيف، (لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠١ه/١٩٨١م)، ج١٩، ص١٣٨.

وكذلك النووي في شرحه على مسلم[٥٥]، وأبو العباس القرطبي في المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم[٥٦]، ومحمد تقي العثماني في تكملة فتح الملهم[٥٧]، وموسى شاهين لاشين في فتح المنعم[٥٨]، كما لا ننسى تلميذ القاضي، ابن قرقول في مطالع الأنوار على صحيح الآثار[٥٩].

ومن الذين استشهدوا بمسائل بغية الرائد، فقهاء المالكية، وعلى رأسهم الحطاب في شرحه على مختصر خليل، الموسوم بمواهب الجليل[٦٠]، وكذلك الشنقيطي في لوامع الدرر في هتك أستار المختصر[٦١].

وكذا حذاق صناعة البلاغة المتأخرين، اللذين عدُّوا شرحه من المصادر البلاغية، كما صرح بذلك ابن أبي الأصبع في تحرير التحبير[٦٢]، وصفي الدين الحلّي في

---

[٥٥] محي الدين يحي بن شرف النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (المطبعة المصرية بالازهر، ط.١، ١٣٤٧ه/١٩٢٩م)، ج١٥، ص٢١٢/٢٢٢.

[٥٦] أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق: محي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي، (دمشق: دار ابن كثير، ط١، ١٤١٧ه/١٩٩٦م)، ج٦، ص٣٣٣/٣٥٠.

[٥٧] محمد تقي العثماني، **تكملة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم**، مراجعة وتدقيق: محمود شاكر، (لبنان: دار احياء التراث العربي، ط.١، ١٤٢٦ه/٢٠٠٦م)، ج٥، ص١٢٤/١٣٦.

[٥٨] موسى شاهين لاشين، **فتح المنعم شرح صحيح مسلم**، (دار الشروق، ط١، ١٤٢٣ه/٢٠٠٢م)، ج٩، ص٣٩٢/٤١٠

[٥٩] أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الوهراني المعروف بابن قرقول، **مطالع الانوار على صحاح الآثار**، تحقيق: دار الفلاح، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٣٣ه/٢٠١٢م)، ج٥، ص٣٣.

[٦٠] أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب الرعيني، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تحقيق: زكريا عميرات، (لبنان: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦ه/١٩٩٥م)، ج٥، ص٢٥٧.

[٦١] محمد بن محمد سالم المجلسي الشنقيطي، **لوامع الدرر في هتك أستار المختصر**، تحقيق: دار الرضوان، (موريتانيا: دار الرضوان، ط١، ١٤٣٦ه/٢٠١٥م)، ج٦، ص٦١٥.

[٦٢] عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن أبي الأصبع، **تحرير التحبير**، تحقيق: حفني محمد شرف، (الجمهورية العربية المتحدة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، الكتاب الثاني)، ص٩٠.

نهاية شرح الكافية البديعية[٦٣]، بينما اكتفى الشريف البستي، في رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة، بالنقل عن القاضي دون التصريح باسمه أو الاشارة إليه، مكتفيا بقوله: "وقال بعضهم"[٦٤].

أما المعاصرون، فكان لهم أيضًا اهتمام بشرح القاضي، فهذا العلامة ابن عاشور، يخصه بالتعليق والتحقيق[٦٥]، مع كثرة ما استشهد بحديث أم زرع في تفسيره، خاصة في تقرير المسائل النحوية والبلاغية، ولكن دون نسبة للقاضي، وأظن أنه اكتفى بالتعليق والتحقيق الآنف الذكر، وهذا حنيف القاسمي في دراسته وتحقيقه لإيجاز البيان عن معاني القرآن للنيسابوري[٦٦]، يستشهد بشرح القاضي لترجيح ما ذهب إليه.

ومن الأدباء المعاصرين، عبد الله الطيب، في كتابه، المرشد إلى فهم أشعار العرب[٦٧]، حيث استشهد بكلام القاضي من بغية الرائد.

كذلك، لا يمكن إغفال ما يقوم به عدد من الباحثين المعاصرين، من جهود لإحياء تراث القاضي عياض، فقد كتبت رسائل ماجستير ودكتوراه، حول القاضي ومؤلفاته، ومن ضمنها، شرحه لحديث أم زرع، الذي أفرد وخص بعديد البحوث والمقالات والدراسات والرسائل العلمية، ومن خلالها تم تسليط الضوء على جزئيات

---

[٦٣] صفي الدين الحلّي، **الكافية البديعية**، تحقيق: نسيب نشاوي، (دار صادر، ط٢، ١٤١٢ه/١٩٩٢م)، ص٣٤٤.

[٦٤] أبو القاسم محمد الشريف البستي، **رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة**، تحقيق: محمد الحجوي، (مطبعة فضالة، ١٤١٨ه/١٩٩٧م)، ج١، ص١٧٢.

[٦٥] بلقاسم الغالي، **شيخ الجامع الاعظم محمد الطاهر ابن عاشور**، (لبنان: دار ابن حزم، ط١، ١٤١٧ه/١٩٩٦م)، ص٦٩.

[٦٦] محمود بن ابي الحسن النيسابوري، **إيجاز البيان عن معاني القرآن**، دراسة وتحقيق: حنيف بن حسن القاسمي، (لبنان: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م)، ج١، ص٧١ و٣٧٣.

[٦٧] عبد الله الطيب، **المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها**، (الكويت: دار الآثار الإسلامية، ط٢، ١٤٠٩ه/١٩٨٩م)، ج٣، ص٤٧٦.

مختلفة من شرحه، وهو ما أسهم في لفت نظر المهتمين إلى قيمة هذا الشرح، على كل المستويات الفنية والأدبية والعلمية عمومًا، جراء ما يقومون به من تحليل ونقد وتوجيه.

هذه بعض المصادر التي نقلت عن القاضي أقواله في بغية الرائد، واستشهدت بآرائه، ولكن ما يجب التنبه له، أن التأثر والاهتمام لا يتمثل في النقل فقط، وإن كان مؤشرًا عليه، بل قد يتعدى إلى مرحلة أعمق، تتمثل في تتبع المنهجية والنسج على منوالها، ونرى أن حقيقة التأثر والاهتمام منهجي بالأساس، وبنظرة سريعة على مؤلفات ومصنفات طلاب القاضي، نجد أن المشهورين منهم والذين اختصوا به، قد جرفهم تيار منهجية القاضي، وحاولوا في كثير من كتاباتهم تطبيق المنهج العياضي، فابن زرقون، وابن أبي الرجال، وابن القصير، كلهم حاول الاقتداء بالقاضي عياض في كتاباتهم وطريقة عرض موضوعاتها.

وللأسف الشديد، لم ينتشر منهج القاضي في شرح حديث أم زرع، وذلك لصعوبته، حيث يتطلب مخزونًا معرفيًّا شاملاً، وهو غير متاح إلا لأفراد من الناس، وليس للباحث سوى القول بأن القاضي أتعب من بعده، ولعل الزمان يجود بأمثاله، فيحيون ما اندرس من منهجيته.

المبحث الثالث: كيفية استفادة العلماء من شرح القاضي عياض

عودًا على ما ذُكر في المبحث السابق، ولبيان استفادة العلماء من شرح القاضي، موضوع هذه الدراسة، سنذكر جملة من النقول ما يظهر كيفية استفادة المؤلفين من جهد القاضي في شرح حديث أم زرع، لأن منهم من نقل أقواله لترجيح ما ذهب إليه، ومنهم من نقل عنه استشهادًا وتعزيزًا، ومنهم من نقل توضيحاته لمعاني الحديث، ومنهم من انتقده في مسائل، وعلى كل حال، يتبين من كثرة نقولهم حجم اهتمام المتقدمين بمؤلف القاضي، وإدراكهم لقيمته العلمية والفنية.

أما المعاصرون، فكل حسب اختصاصه قام بالبحث في مجاله، وحاولوا جاهدين الكشف عن عطاءات القاضي العلمية، فمن شرحه لحديث أم زرع، استخرجوا في مرحلة أولى إسهاماته العلمية، من خلال المباحث والمسائل التي بثها في طياته، فتعرفوا على القاضي الأديب، واللغوي، والنحوي، والفقيه، والمؤرخ، والبلاغي، والناقد، والمشارك في علم الاجتماع.

وفي مرحلة ثانية، تعرضوا لمنهجية القاضي التي تقوم على الشمولية والموسوعية، وترسخت بذلك نظرية وحدة العلوم في صورة عملية تطبيقية من خلال هذا الشرح.

وفي الأخير، خلصوا إلى أن القاضي، قد أسس لمنهجية جديدة، في التعامل مع النص النبوي، ويكون بالتالي قد فتح آفاق أخرى للباحثين، لم تكن حتى زمنه.

المطلب الأول: كيفية استفادة المتقدمين من شرح القاضي عياض

لقد انحصرت استفادة المتقدمين، في النقل خاصة، إما بغرض الاستشهاد المحض في خضم عرض أقوال أهل العلم، أو شرح معنى تفرد به القاضي وأجاد صياغته، أو بيان لفظة غريبة، أو ذكر قوله كمرجح لما ذهب إليه المصنف، ونادرًا من انتقد على القاضي قولاً أو راجعه فيه، وبعض المتقدمين، نقل الأقوال نسخًا كما هي بألفاظها دون تسميته أو الإشارة إليه. وسنذكر بعض تلك النقول تحت فصول أغراضها، على النحو المعتاد كالتالي:

النموذج الأول: الاستشهاد المحض

من أمثلة الاستشهاد المحض، ما ورد في التوضيح لشرح الجامع الصحيح[٦٨] لمؤلفه ابن الملقن الشافعي، حيث نقل كلام القاضي في تخريج الحديث الذي أورده في مبحث تفسير السند، بلفظه تقريبا، واكتفى به عن غيره و لم يحققه هو بنفسه. و لم نر التمثيل له لطوله، واستغنينا عن ذلك بتحديد موقعه في المصدر الأم.

النموذج الثاني: شرح المعنى

والمقصود أن أكثر الشراح ينقلون ما ترجَّح عند القاضي من معاني الحديث مخالفة لغيره، ويرون ترجيحها على غيرها، فيعتبرون فهم القاضي فيصلاً فيما ذهبوا إليه، ومثاله ما ورد في فتح الملهم عند شرح قول السابعة، ما نصه[٦٩]: "وقال عياض: ولا منافاة بين وصفها له بالعجز عند الجماع وبين وصفها بثقل الصدر فيه، لاحتمال تنزيله على حالتين كل منهما مذموم".

النموذج الثالث: شرح غريب الألفاظ

لقد سبق القاضي إلى شرح مفردات غريبة ذكرتها الروايات، وأنكرها أغلب الشراح قبله، ولكنها لقيت قبولاً عند المتأخرين وظهرت صحتها، ومنها شرحه لكلمة غياياء، وقد نقل عنه الإمام النووي في المنهاج، شرحه لهذه اللكلمة ورجحها بقوله[٧٠]: "وقال القاضي وغيره: "غياياء بالمعجمة صحيح، وهو مأخوذ من الغياية، وهي الظلمة وكل ما أظل الشخص، ومعناه لا يهتدي إلى مسلك".

النموذج الرابع: الترجيح

من خلال هذا الشرح، كان القاضي يرجح بين أقوال من سبقوه، وقد وافقه كثير ممّن جاء بعده فيما ذهب إليه، فكانوا يذكرون أقواله لتدعيم ما وافقوا فيه

---

[٦٨] ابن الملقن، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، ج٢٤، ص٥٦١.

[٦٩] تقي العثماني، **تكملة فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم**، ج٥، ص١٢٩.

[٧٠] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج١٥، ص٢١٥.

القاضي، كابن حجر في فتح الباري، عندما تطرق، لقول "يلعبان من تحت خصرها برمانتين"، فقال[٧١]: "لكن رجح عياض تأويل الرمانتين بالنهدين، ...، وإن كان ما اختاره من أن المراد بالرمانة ثديها أولى؛ لأنه أدخل في وصف المرأة بصغر سنها".

النموذج الخامس: التعقيب

ككل عمل بشري، احتمالية الخطأ فيه واردة وطبيعية، وكما تعقَّب القاضي على سلفه من الشارحين، تعقبه من بعده، ومن أمثلته ما ذكره البدر العيني في عمدة القاري عند شرحه لقول أم زرع: "نعما ثريا"، فقال[٧٢]: "وقال عياض: النعم الإبل خاصة، وكذا قاله ابن بطال وابن التين، وقال غيرهم: النعم الإبل والبقر والغنم، قال تعالى: ﴿**وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا**﴾ [الأنعام:١٤٢] ، ثم قال: ﴿**ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ**﴾ [الأنعام:١٤٣] فذكر أنواع الماشية.

المطلب الثاني: كيفية استفادة المعاصرين من شرح القاضي عياض

لقد بذل ويبذل المعاصرون جهودًا جبارةً، تذكر فتشكر، لخدمة تراث القاضي عياض، توجت بنشر مؤلفاته والتعريف بها، إضافة إلى إقامة الندوات والمحاضرات حول القاضي عياض وجهوده العلمية المختلفة، وأبرزوا من خلال مقالاتهم ودراساتهم ما خفي من براعة القاضي ومشاركاته الفعالة في ضروب عديدة من الفنون، كما عرفوا الأجيال الجديدة بمكانته بين أهل العلم.

---

[٧١] ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج٩، ص١٨٣.

[٧٢] بدر الدين العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، ج٢٠، ص٢٥١.

وقد خُص شرحه على حديث أم زرع بكل ما سبق، ومن خلال استقراء بسيط، يمكن تحديد المجهودات المبذولة للمعاصرين في الاستفادة منه في أربعة نماذج كالآتي:

النموذج الأول: التحقيق والتخريج

على غرار باقي مؤلفات القاضي عياض، تم تحقيق بغية الرائد[٧٣] وتخريجه ونشره، وهو كثير بين أيدي الناس، وإن كان عمل الفضلاء المذكورين سابقًا يعتريه النقص، فإنهم حازوا قصب السبق في العمل عليه وإظهاره للعيان، وكان لهم شرف المحاولة مشكورين.

وللعلم، قام بعض المتسلقين بتحقيق الكتاب ونشره، ولكن للأسف الشديد، يمكن اعتبار ما قاموا به في أحسن الأحوال، عملية نسخ ولصق فقط.

النموذج الثاني: الرسائل الجامعية

من الجهود الدالة على محاولات المعاصرين المتكررة للاستفادة من شرح القاضي لحديث أم زرع، قيام عدد محترم من الباحثين من خلال رسائل ماجستير ودكتوراه، بالغوص في هذا الشرح وسبر أغواره، وقد وُفقوا إلى حد بعيد في مساعيهم، ومهدوا الطريق لمن بعدهم، لزيادة الاستنتاج والبحث، واستخراج جواهره الفنية المبثوثة فيه.

---

[٧٣] القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، **بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد**، تحقيق: صلاح الدين الأدلبي، محمد الحسن أجانف، محمد عبد السلام الشرقاوي، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٥ه/ ١٩٧٥م).

ومن أمثلة ذلك، رسالة دكتوراه للباحث ياسر قاندمير، والمقدمة بكلية آداب جامعة اسطنبول، تحت عنوان (القاضي عياض وبغية الرائد فيما في حديث أم زرع من الفوائد)[٧٤].

وكذلك، رسالة ماجستير للباحث ادريس ساعي، والمقدمة بقسم اللغة والأدب العربي بجامعة قاصدي مرباح الجزائرية، تحت عنوان (النقد اللغوي والبلاغي عند القاضي عياض في كتابه بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد)[٧٥].

النموذج الثالث: عقد الندوات

لقد عُقدت عدة ندوات ومؤتمرات، عنوانها الرئيسي القاضي عياض وجهوده العلمية، ومن ضمنها كان التطرق لشرحه الموسوم بغية الرائد، وبيان ما فيه من إبداعات فنية، وخير مثال على ذلك دورة القاضي عياض التي انعقدت في المغرب الأقصى سنة ١٩٨١م.

النموذج الرابع: المنشورات

قامت بعض المجلات العلمية والجامعية، بنشر أعداد خاصة بالقاضي عياض وإسهاماته العلمية، أو بناحية خاصة من جهوده في فن من الفنون، وقد كان لشرحه على حديث أم زرع حضور مشهود، حيث اهتم بعض الباحثين بإبراز جوانب خاصة منه، كجهوده النقدية، والبلاغية، والنحوية، والأدبية، والحديثية، وغيرها، وكان لمجلة

---

[٧٤] ياشار قاندمير، **القاضي عياض وبغية الرائد فيما في حديث أم زرع من الفوائد**، (رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة إسطنبول، ١٩٧٧م).

[٧٥] ساعي إدريس، **النقد اللغوي والبلاغي عند القاضي عياض في كتابه بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد**، (رسالة ماجستير في اللغة والأدب العربي، تخصص نقد مغربي قديم، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ١٤٣٤ه/٢٠١٣م).

المناهل[٧٦]، ومجلة دعوة الحق[٧٧] الحظ الأوفر، كما قام بعض القائمين على المؤتمرات التي عقدت بشرف القاضي، بجمع المداخلات ونشرها في أعداد خاصة[٧٨].

هذا، ومن المجهودات المذكورة، تسمية بعض المؤسسات التعليمية باسم القاضي عياض تخليدًا لذكره، ورفعًا لمنار موروثه العلمي، ويكفي عقد المؤتمرات والندوات السنوية، في ذكراه، لتبقى هذه الشخصية الفذة ملهمة لباقي الأجيال.

المبحث الرابع: كيفية توظيف هذا الشرح في خدمة القضايا المعاصرة

لقد وُفق كثير من أذكياء الباحثين المعاصرين، لتوظيف شرح القاضي، في خدمة قضايا حينية، حيث استخرجوا إشارات خاطفة، ونكات دقيقة، كان القاضي قد تعرض لها خلال شرحه المذكور، وخاصة في باب القضايا الاجتماعية عامة والأسرية خاصة، حيث تمثل مادة الكتاب مرعى خصب لتوليد الأفكار، وقراءة النفس البشرية وتحليلها، وبناء صورة واضحة للعلاقة بين مكونات اللبنة الأساسية للمجتمع المدني.

ونظرًا، لأهمية الأسرة في بناء المجتمع الإنساني، فقد مثل هذا الحديث بمكونات نصه وإشاراته ورموزه ودلالاته، ذخيرة لعلماء التربية، والاجتماع، والنفس، للاستفادة منه، لأنه يمثل صور حية للنفوس البشرية، لا تتغير بمرور الأزمان والأعصار والأمصار، وهو من الأدلة القاطعة على صلاحية وصلوحية الإسلام الدائمة، فالبشر هم البشر، ذكورًا أو إناثًا، وهذه أحوال علاقاتهم على المستوى الفردي أو الثنائي، ومن ثمة تطفو نتيجة هذه العلاقة على سطح الحياة العملية الاجتماعية، ويكون أثرها

---

[٧٦] **مجلة المناهل**، عدد ١٩ (عدد خاص بالقاضي عياض)، السنة السابعة، (المغرب: إصدار وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، ١٤٠١ه/١٩٨٠م).

[٧٧] **مجلة دعوة الحق**، عدد ٢١٣ ، (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠١ه/١٩٨١م).

[٧٨] ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، **دورة القاضي عياض**، (مراكش، ١٤٠١ه/١٩٨١م).

في تقدم المجتمعات والأمم والدول أو انحدارها نحو مستنقعات التخلف والفقر والجريمة.

كما لفت الحديث النظر، إلى مسألة غاية في الأهمية والخطورة، وهي التنبيه على أن المرأة كائن حي، له مشاعره وأحاسيسه، ويتأثر بالمقابل بما يصدر من شركائه المجتمعيين سلبًا وإيجابًا، حيث ظلت المرأة في المجتمعات الجاهلية، ذات الخصوصية الذكورية، تعيش على هامش الحياة، إلا أفرادًا وأعلامًا منهن، ولم يكن لها رأي، ولا حق تقرير المصير، فجاء الإسلام بشريعة حنيفية سمحة ليرفع عنها أغلال الجاهلية، وكان لحديث أم زرع وقعه وأثره الطيب، فإنه يمثل حديث نفس المرأة بصوت مرتفع.

أيضًا، بين الحديث صبر المرأة ومعاناتها، من أجل الإبقاء على أسرتها، والعمل على رأب صدعها لتبقى متماسكة، ولو كان ذلك على حساب مشاعرها وعواطفها، وأظهر كذلك، وفاء المرأة لزوجها وإخلاصها في حبها بقطع النظر عن الأمور المادية للزوج.

وبناءً على ما ذُكر، شمر الباحثون عن سواعد أفهامهم، واقتحموا لججه، ليُخرج لنا كل فريق على حسب تخصصه، قواعد وضوابط ومعادلات، تساهم بمجموعها في إكساب الإنسان فهما لنفسه ولمحيطه البشري، وكذلك طرق اجتناب كل العوائق والعوارض التي من شأنها تعكير صفو الحياة في جميع مستوياتها، سواءٌ الفردية أو الثنائية أو المجتمعية، وهو ما يؤدي بالنتيجة لحياة أفضل، آمنة ومعززة للإبداع الفكري والعلمي والعملي.

وسنحاول من خلال هذا المبحث، تحديد المجالات التي يمكن من خلالها توظيف شرح القاضي، في خدمة القضايا المعاصرة، كالآتي:

١- مجال القضاء:

لقد ذكر القاضي في شرحه كثيرًا من المسائل الفقهية، كالقسم بين الزوجات، وحدود العدالة، التي تنبني عليها، كثير من قضايا الحقوق، وعليه، نرى أهمية اطلاع القضاة على مضمونه، للاستعانة، بما جاء فيه من أحكام تطبيقًا، ولتوسيع دائرة اهتماماته، تنظيرًا وإصدارًا للأحكام، لمزيد حماية الأسرة، من العنف، وتعزيز وحدتها بتشريعات تحقق الأمن النفسي الذي يعتبر بلسما للمشكلات الزوجية.

٢- مجال الدعوة:

لقد ضمن القاضي شرحه، قواعد وأصول عامة، تتعلق بأفعال المكلفين العملية، كأحكام الغيبة، والتهنئة، وغيرها. وعلى الدعاة والعلماء فهم أصول تلك الأحكام وتقريبها لذهن العامة، وترغيبهم في تطبيقها والعمل بها، نفعًا لهم، ومحافظة على النسيج المجتمعي.

وكذلك، تطبيق ذلك على الواقع الافتراضي، ومواقع التواصل الاجتماعي، وبيان تلك الأحكام الفقهية، لاجتناب ما يجب، وهو ما يساعد في الحفاظ على أمن تلك المواقع، واستغلالها لخدمة القيم النبيلة ونشرها، وتعزيز الروابط الاجتماعية.

٣- مجال التربية:

رغم الاختلاف الواقع في تعريف التربية ومفهومها، قديمًا وحديثًا، إلا أن البحث، سيتناول هذا الجانب، من منظورين:

الأول ديني، حيث تمثل التربية أداةً لتحلية الإنسان بالفضائل وتخليته عن الرذائل، وهو ما يعرف بالتزكية عند أصحاب الديانات، أو بالتربية الاجتماعية حديثا.

والمنظور الثاني أخص من الأول، ويُعنى بتربية التعليم وما يلزم من أساليب بيداغوجية، وطرق مخرجات التعلم، واستراتيجيات تعليمية، تلبي حاجة الفرد والمجتمع.

وقد أشار القاضي من خلال شرحه إلى أن بعض النسوة ذممن أزواجهن، والبعض الآخر مدحن بعولتهن، بينما تردد بعضهن بين المدح والذم، وباستقراء النص، تبين أن هناك أخلاقًا وصفاتٍ استحقت الذم، وأخرى استحقت المدح.

وحيث إن التعليم بمفهوميه، ذو أقطاب ثنائية أو أكثر، ويتكون بالأساس من مُربٍّ ومتربٍّ، فكان لزامًا على جميع الأطراف مراعاة الأخلاق والصفات الممدوحة اكتسابًا وتعلمًا، لتنجح العملية التربوية، وتسهم في رقي المجتمع وازدهاره وتقدمه، وتحقيق الأمن والسلم الاجتماعي، والذي يعتبر الركيزة الأساسية، عند توفره، للإبداع بكل صوره وأشكاله.

٤- مجال الطب:

والمقصود بهذا المجال الطب النفسي تحديدًا، وقد أسهب القاضي من ذكر ما يشير إليه، فقال عند شرح قول الثانية: "متعقد النفس"[٧٩]، وفي شرح قول الثالثة، أشار إلى: "علاقة الحب"[٨٠]، أما في شرح قول الرابعة فذكر: "اعتدال حاله وسلامة باطنه"[٨١]، في عبارات أخرى كثيرة، وهذا دليل واضح لنباهة القاضي، فكم من مستور الظاهر رديء الباطن، والعكس بالعكس، ومثل هذه الأمراض تُؤَثر سلبًا بكل تأكيد على المنظومة البشرية، ويقصد بذلك أن المصاب بأحد هذه الأمراض يضر نفسه، ويتعدى الضرر لغيره، ليظهر فيما بعد بصور وأشكال مختلفة، من الغرور

---

[٧٩] القاضي عياض، **بغية الرائد لما تضمن حديث أم زرع من الفوائد**، ص٢٦.

[٨٠] المصدر نفسه، ص٢٨.

[٨١] نفسه.

والفوقية الذاتية، لينتقل كلما سنحت الفرصة إلى أفعال عدوانية، تبدأ من التنمر وتنتهي بإراقة الدماء.

وعلى المتخصصين إدراك ذلك منذ مراحله الأولى، حتى لا تتسع الرقعة على الراقع، ويمكن إحاطة الأشخاص المصابين بالرعاية والتوعية اللازمين.

هذه أهم المجالات العلمية والعملية، التي يمكن من خلالها لشرح القاضي، أن يكون مصدر إلهام للقائمين عليها، وأما ما يمكن ذكره من باقي المجالات فقد رأينا أنه لا داعي لذكرها؛ لأنها بالضرورة ترجع لهذه الأصول الأربعة.

الخاتمة

من خلال هذه الدراسة استطاع البحث التوصل إلى نتائج أهمها ما يلي:

١. لقد انحصرت استفادة المتقدمين من شرح القاضي عياض لحديث أم زرع في النقل خاصة، إما بغرض الاستشهاد المحض في خضم عرض أقوال أهل العلم، أو شرح معنى تفرد به القاضي وأجاد صياغته، أو بيان لفظة غريبة، أو ذكر قوله كمرجح لما ذهب إليه المصنف، ونادرًا من انتقد على القاضي قولاً أو راجعه فيه.

٢. أما المعاصرون استخرجوا في مرحلة أولى إسهاماته العلمية، من خلال المباحث والمسائل التي بثها في طياته، فتعرفوا على القاضي الأديب، واللغوي، والنحوي، والفقيه، والمؤرخ، والبلاغي، والناقد، والمشارك في علم الاجتماع. وفي مرحلة ثانية، تعرضوا لمنهجية القاضي التي تقوم على الشمولية والموسوعية، وترسخت بذلك نظرية وحدة العلوم في صورة عملية تطبيقية من خلال هذا الشرح. وفي الأخير، خلصوا إلى أن القاضي، قد أسس لمنهجية جديدة، في التعامل مع النص النبوي، ويكون بالتالي قد فتح آفاق أخرى للباحثين، لم تكن حتى زمنه.

٣. اشتمل شرح القاضي عياض على قواعد وضوابط ومعادلات، تساهم بمجموعها في إكساب الإنسان فهما لنفسه ولمحيطه البشري، وكذلك طرق اجتناب كل العوائق والعوارض التي من شأنها تعكير صفو الحياة في جميع مستوياتها، سواءٌ الفردية أو الثنائية أو المجتمعية، وهو ما يؤدي بالنتيجة لحياة أفضل، آمنة ومعززة للإبداع الفكري والعلمي والعملي.

٤. يمكن توظيف شرح القاضي عياض على الواقع الافتراضي، ومواقع التواصل الاجتماعي، وبيان تلك الأحكام الفقهية، لاجتناب ما يجب، وهو ما يساعد في الحفاظ على أمن تلك المواقع، واستغلالها لخدمة القيم النبيلة ونشرها، وتعزيز الروابط الاجتماعية.

المصادر والمراجع

ʻAbd Allāh Ṭayyib, *Al-Qāḍī ʻIyāḍ al-nāqid***,** Magǎllaẗ al-Manāhil. Vol 19. pp. 199. 1980.

Abū al-Faraj Qudāmah ibn Jaʻfar ibn Qudāmah Ibn jaʻfar, *Naqd al-shiʻr*. Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah. pp: 162. (n.d)

Al- Qiṭṭī, ʻAlī b. Yūsuf. *In Inbāh al-ruwāt ʻalā anbāh al-nuḥāt*. Al-Qāhira: Dār al-fikr al-ʻArabī. 1st edition. Part 2. pp: 363. 1986.

Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Al-Sunan al-kubrá*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿilmīya. 2002. Part 8. pp: 246.

Al-Haraoui, Abū ʻUbayd al-Qāsim ibn Sallām, *Gharib-ul-hadith*. Ḥaydarābād al-Dakkan: Maṭbaʻat Majlis Dāʾirat al-Maʻārif al-ʻUthmānīyah bi-Ḥaydarābād al-Dakkan al-Hind. Part 2. pp: 286. 1964.

al-Ḥaṭṭāb al-Ruʻaynī, Shams al-Dīn Abū ʻAbd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʻAbd al-Raḥmān, *Mawāhib al-jalīl li-sharḥ mukhtaṣar*

Khalīl. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿilmīya. 1st edition. Part 5. pp: 257. 1995.

Āmidī, al-Ḥasan ibn Bishr. *Al-muwāzanah bayna Abī Tammām wa-al-Buḥturī.* Al-Qāhirah: Dār al-Maʿārif. 4th edition. Part 1. pp: 292/291. 1994.

Badr al-Dīn Abī al-Thanāʾ Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsá al-'Aynatābī, *'Umdat al-qārī sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿilmīya. 1st edition. pp: 174/168. 2001.

Baṣrī, ʿAlī ibn Ḥamzah. *Al-tanbīhāt*. Al-Qāhirah: Dār al-Maʿārif. 3rd edition. pp: 97. 1986.

Farāhīdī, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Khalīl ibn Aḥmad ibn 'Amr al-Azdī. *Kitāb al-'ayn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿilmīya, 1st edition. Part 4. 2002.

Ghālī, Balqāsim, *Min aʿlām al-Zaytūnah: Shaykh al-Jāmiʿ al-Aʿẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ʿĀshūr: ḥayātuhu wa-āthāruh*. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm. 1st edition. pp: 69. 1996.

Gharnāṭī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Rafʿ al-ḥujub al-mastūrah ʿan maḥāsin al-maqsūrah*. al-Rabāṭ: Maṭbaʿat Faḍālah. Part 1. pp: 172. 1997.

Ḥātimī, Abū ʿAlī Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Ḥilyat al-muḥāḍarah fī ṣināʿat al-shiʿr*. Baghdad: Dār al-Rashīd lil-Nashr. Part 1. pp: 142. 1979.

Ḥillī, Ṣafī al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Sarāyā, *al-kāfiyah al-badīʿīyah*. Bairūt: Dār Ṣadir. 2nd edition. pp: 344. 1992.

Ibn Abī al-Iṣbaʿ, ʿAbd al-ʿAẓīm ibn ʿAbd al-Waḥid, *Taḥrīr al-taḥbīr fī ṣināʿat al-shiʿr wa-al-nathr wa-bayān iʿjāz al-Qurān*. al-Qāhirah: al-Majlis al-Aʿlá lil-Shuʾūn al-ʿArabīyah, Lajnat Iḥyāʾ al-Turāth al-Islāmī. pp: 90.

Ibn al-Mulaqqin, ʿUmar ibn ʿAlī, *al-Tawḍīḥ li-sharḥ al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ,* Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmīyah. 1st edition. Part 24. pp: 608/558. 2008.

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Durayd al-Baṣrī. *Jamharat al-lughah*. Bayrūt: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn. 1st edition. Part 1. pp: 362.1987.

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī al-'Asqalānī, *Fatḥ al-bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 1st edition. pp: 164/183. 2001.

Ibn 'Īsá Tirmidhī, Muḥammad. *Al-Shamā'il al-Muḥammadīyah*. Bayrūt: Dār al-ḥadīth. 3rd edition, pp: 120. 1988.

Ibn Qurqūl, Ibrāhīm ibn Yūsuf, *Maṭālī' al-anwār 'alá Ṣiḥaḥ al-āthār fī fatḥ mā istaghlaqa min kitāb al-Muwaṭṭa' wa-kitāb Muslim wa-kitāb al-Bukhārī*. Qatar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah. 1st edition. Part 5. pp: 33. 2012.

'Iyāḍ ibn Mūsá, *Ikmāl al-mu'allim bi-fawā'id Ṣaḥīḥ Muslim*. Al-Iskandarīyah. Dār al-Wafā' li-Dunyā al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr. Part 7. pp: 456. 1998.

'Iyāḍ ibn Mūsá. *Bughyat al-rā'id fī-mā fī ḥadīth Umm Zar' min al-fawā'id*. Makḥṭuṭ Amaktabah Al-Waṭanīyah. Tūnes, no: 1409.

'Iyāḍ ibn Mūsá. *Bughyat al-rā'id fī-mā fī ḥadīth Umm Zar' min al-fawā'id*. Makḥṭuṭ Amaktabah Al-Waṭanīyah. Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah. 1975.

Jurjānī, 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān, *Dalā'il al-i'jāz*. al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī. 5th edition. pp: 391. 2004.

Kandemir, M. Yaşar, *Al-Qāḍī 'Iyāḍ* wa-*Bughyat al-rā'id fī-mā fī ḥadīth Umm Zar' min al-fawā'id.* (Doctoral Thesis, college of Literature) Istanbul, Turkey: Istanbul University, 1977.

Khafājī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad, *Sirr al-faṣāḥah*. al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī. 1st edition. pp: 189.

Kirmānī, Muḥammad ibn Yūsuf, *al-Kawākib al-darārī fī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bayrūt, Lubnān : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. 2nd edition. Part 19. pp: 138. 1981.

Majallat Da'wat al-ḥaqq. Al-Rabaṭ: Al-Mamlakah al-Maghribīyah, Wizārat al-Awqaf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah. Vol 213. 1401AH/1981AD.

Majlisī, Muḥammad bin Muḥammad Salīm, *Lawāmi' al-durar fī hatk astār al-Mukhtaṣar,* Nawākshuṭ, Mūrītāniyā : Dār al-Riḍwān. 1st edition. Part 6. pp: 615. 2015.

Muḥammad Taqī 'Usmānī, *Takmilah Fath al-Mulhim bi Sharh Sahih al-Imam Muslim.* Bayrūt, Lubnān: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. 1st edition. Part 5. pp: 124/136. 1996.

Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyā yaḥyá ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, 1st edition. Part 15. pp: 212/222. 1929.

Mūsá Shāhīn Lāshīn, *Fatḥ al-mun'im fī sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim.* al-Qahirah: Dar al-Shuruq. 1st edition. Part 9. pp: 392/410. 2002.

Muslim, ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Nadwat al-Imām Mālik, Imām Dār al-Hijrah, *Dawrat al-Qāḍī 'Iyāḍ.* Marrākush, 13-14-15 Jumādá al-Ūlá 1401, 20-21-22 Mārs 1981.

Naysābūrī, Maḥmūd ibn Abī al-Ḥasan, *Ījāz al-bayān 'an ma'ānī al-Qur'ān*. Bayrūt, Lubnān: Dār al-Gharb al-Islāmī. 1st edition. Part 1. pp: 71/373. 1995.

Qasṭallānī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Irshād al-sārī ilá sharḥ Ṣaḥīh al-Bukhārī.* Miṣr : Maṭba'at Būlāq. 6th edition. Part 8. pp: 91/79. 1305AH.

Qurṭubī, Aḥmad ibn 'Umar, *al-Mufhim li-mā ashkala min Talkhīṣ Ṣaḥīḥ Muslim*. Dimashq ; Bayrūt: Dār ibn Kathīr. 1st edition. Part 6. pp: 333/350. 1996.

Riahi Mohamed Kais, Mohammed Abullais Shamsuddin Mohammed Yaqub, and Mohammed Farid Ali. "Al-Qāḍī 'Iyāḍ and His Method in Studying the Noble Hadith: 'A Book With Bughyah Al-Ra'id Lima Tadammanahu Hadith Ummi Zar' Min Al-Fawa'id The Pioneer Endeavour for Benefits in Ummi Zar's Report': As an Example". *Al-*

Hikmah: International Journal of Islamic Studies and Human Sciences 4 (4):321-339.

Saîî, Idrīs, *al-naqd al-lughawī wa-al-balāghī ʻinda Al-Qāḍī ʻIyāḍ fī kitābihi Bughyat al-rāid fī-mā fī ḥadīth Umm Zarʻ min al-fawāid.* (Master's thesis in Arabic language and Literature, specializing in ancient Moroccan criticism) Ouargla, Algeria: Kasdi Merbah University. 1434AH / 2013AD.

Ṣaqr, Aḥmad al-Sayyid, *Muqaddimat Taḥqīq kitab al-ilmā*ʻ. Tūnis: al-Maktabah al-ʻAtīqah. 1st edition. pp: 20. 1970.

Sībawayh, ʻAmr ibn ʻUthmān. *Al-Kitāb*. Al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī. 3rd edition. Part 3. pp: 568. 1988.

Ṭayyib, ʻAbd Allāh, *Madḥ al-Rasūl ṣallá Allāh ʻalayhi wa-sallam: mustall min al-murshid ilá fahm ashʻār al-ʻArab wa-ṣinā*ʻatihā. Salmiya, Kuwait : Dar al-Athar al-Islamiyyah. 2nd edition. Part 3. pp: 476. 1989.

Thaʻālibī, ʻAbd al-Malik ibn Muḥammad, *Yatīmat al-dahr fī maḥāsin ahl al-ʻaṣr.* Bayrūt, Lubnān: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah. 1st edition. Part 4. pp: 345. 1983.

دور اللغة الملايوية الوطنية في التعددية اللسانية بماليزيا وأبعادها الإسلامية

The role of the national Malay language in Malaysia's linguistic pluralism and its Islamic dimensions

Pernan Bahasa Melayu kebangsaan dalam Pluralisme Linguistik di Malaysia dan Dimensi Islamnya

عاصم شحادة علي *

الملخّص

تعد اللغة الوسيلة المؤثرة في تشكيل السلوكيات الفردية والجماعية للطوائف المتعددة في مجتمع ما، ولذلك نجد أن اللغة الوطنية بماليزيا تؤدي دورا حيويا في عملية الاتصال بين هذه الطوائف المتنوعة كطائفة الملايو (وهم أهل البلد الأصليين)، وطائفة الصينيين، وطائفة الهنود (التاميل)، وكذلك تؤدي اللغة الوطنية دورا مهما في الوحدة الوطنية بين الطوائف من أجل تحقيق شعار (ماليزيا واحدة) الذي تبنته الحكومة الماليزية في كل المجالات ومنها اللغة، وتستخدم هذه اللغة في المعاملات الرسمية في المؤسسات الحكومية، والشركات المحلية والوزارات المختلفة، والتواصل بين أفراد المجنمع الماليزي المتعدد الطوائف. في ضوء هذا سوف تقوم الدراسة بتتبع أوضاع اللغة الملايوية قبل الاستعمار البريطاني وبعد استقلال ماليزيا عام ١٩٥٧م، والبحث عن اللغات المتداولة في المجتمع الماليزي كالصينية والتاميلية وغيرها كاللغة العربية عبر برنامج (جي قاف) وتطبيقه في المدارس الحكومية لتحقيق الوحدة بين الملايو أنفسهم، وبيان استخدام اللغة الملايوية في المدارس الحكومية الوطنية وفي المؤسسات التعليمية، والصعوبات التي واجهت اللغة الملايوية بوصفها لغة رسمية في المعاملات، وتحمل اللغة الملايوية الأبعاد الإسلامية، وتتبع عمليات تحسين أوضاع اللغة الملايوية بين الماليزيين على اختلاف طوائفهم، والإجراءات التي اتخذت لجعل الملايوية لغة وطنية جامعة سياسيا واجتماعيا في مجتمع التعددية اللسانية كماليزيا.

* أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: muhajir4@iium.edu.my

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد ١٩، العدد١، ٢٠٢٢
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1.1102

الكلمات المفتاحية: اللغة الماليزية، تعليم الملايوية، تطور التعليم، اللغات المستعملة.

Abstract

Language has its influence in forming the individual and collective behaviours of communities in a society. The national language in Malaysia plays a vital role in the communication process between a community of Malays (who are the country's indigenous population), Chinese, and Indian (Tamil). The national language plays an important role in the national unity between the communities to achieve the slogan (One Malaysia), which was adopted by the Malaysian government in many aspects including the language. This Malay Language is used in official transactions in government institutions, local companies, the various ministries, and as a communication between multi-ethnic society of Malaysian. In light of this, the study will track the situation of Malay language before the British colonial rule and after the independence of Malaysia in 1957. It will search about the languages spoken in Malaysian society, as Chinese, TTamil, and other languages such as Arabic which is taught through the (j-QAF) programme in government schools. The study will talk about the situation of the Malay language; the difficulties faced in using Malay as official language, and theIslamic dimensions and identity that it bears as well as the steps taken to improve the use of Malay language between Malaysian people to unite between them politically and socially in the community of multi-lingual such as Malaysia.

Keywords: The Malaysian language, Malay education, The development of education, The languages used.

Abstrak

Bahasa mempunyai pengaruhnya dalam membentuk tingkah laku individu dan masyarakat kolektif berbilang dalam sesebuah masyarakat, justeru, kita dapati bahawa bahasa kebangsaan di Malaysia memainkan peranan yang penting dalam proses komunikasi antara masyarakat yang pelbagai ini sebagai masyarakat Melayu (yang adalah penduduk peribumi negara itu, Cina, dan India (Tamil), serta menerajui bahasa kebangsaan sebagai peranan penting dalam perpaduan nasional antara masyarakat bagi mencapai slogan (Malaysia adalah satu), yang diguna pakai oleh kerajaan Malaysia dalam semua bidang termasuk bahasa. Bahasa ini digunakan dalam urus niaga rasmi di institusi kerajaan, syarikat tempatan, pelbagai kementerian, dan komunikasi antara ahli masyarakat pelbagai etnik Malaysia. Sehubungan dengan itu, kajian akan menjejaki keadaan bahasa Melayu sebelum penjajahan British dan selepas kemerdekaan Malaysia pada tahun 1957, dan akan mencari tentang bahasa yang digunakan dalam masyarakat Malaysia, seperti bahasa Cina, Tamil dan Arab melalui program (j-QAF) yang berkaitan dengan pengajian bahasa Arab bagi pelajar di sekolah kerajaan. Kajian ini akan membincangkan tentang situasi bahasa Melayu; tercetus kesukaran dalam menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa rasmi, dan ia membawa dimensi Islam. prosedur yang diambil untuk menjadikan bahasa Melayu sebagai alat untuk menyatupadukan rakyat Malaysia dan tindakan yang diambil untuk menjadikan bahasa

Melayu dan Universiti kebangsaan politik dan sosial dalam masyarakat berbilang bahasa seperti Malaysia.

Kata Kunci: Bahasa Malaysia, Pendidikan Melayu, Perkembangan Pendidikan, Bahasa Yang Digenean.

مقدمة:

أوضاع اللغة الماليزية

قبل الحديث عن أحوال اللغة الماليزية الوطنية بماليزيا، لا بد من بيان تصور واضح عن تاريخ هذه اللغة، وعبر التاريخ، ليتبين لنا صورة واضحة عنها كي نفهم أهميتها بالنسبة إلى الماليزيين على اختلاف طوائفهم. واللغة الماليزية من أصل ٢٠٠ لغة أسرة نوسنتارا Nusantara اللغوية في اللغة الأسترونوزية Austronesia،[١] وأصبحت الملايوية لغة التواصل Lingua franca منذ القديم، ويتحدث بها الطوائف المتعددة التي تسكن جزر الملايو من أوروبا والصين والهند.

أولاً– أصل اللغة الملايوية عبر التاريخ:

لقد كان تاريخ الملايو غير معلوم لكثير من المتكلمين بالأسترونوزية، وتذكر المصادر القديمة أن الحكومات المتعاقبة في جزر الملايو بدأت بحكومة هندية منذ بداية ميلاد المسيح (عليه السلام)، وكانت الديانة الهندية آنذاك تستخدم اللغة السنسكريتية بوصفها لغة الدين ولغة النخبة بشكل واسع. ووفقا لما ذكره أحد الباحثين الملايويين[٢] فإن نفوذ اللغة السنسكريتية أحدث للغة الملايوية ثورة وتغيرا

---

[١] انظر:

Karim,Nik Safiah,Farid M. Onn,Hashim Hj Musa, Abdul Hamid Mohmoud. 1995. Tatabahasa Dewan, Dewan Bahasa Pustaka, Kuala Lumpur. pp 3-5; Hassan, Abdullah.1974. Morphology of Malay, Petaling Jaya. P.1; Hj Omar,Asmah.1975. Essay on Malaysian Linguistics, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur. P. 21.

[٢] انظر:

Hussein, Ismail. 1966. Sejarah Pertumbuhan Bahasa Kebangsaan Kita., Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, p10-11.

كبيرا؛ حيث صارت بعد أن كانت لغة لذوي الثقافات العادية، لغة العلم والفكر المتميز، وأن أول تأثير كان من جانب اقتراض الكلمة، فنجد كلمات اقترضت من اللغة السنسكريتية في مجال أعضاء الجسم، والتجارة، والآلات والأسلحة، والعبارات الدينية والمعرفة وغير ذلك.

أما اصطلاح كلمة (ملايو) فمأخوذ من استخدام الكلمة في اللغة الصينية سنة ٦٤١- ٦٤٥ ميلادية؛ إذ كتب هذا المصطلح هكذا: Mo-lo-yeu ، وقد اكتشف الباحثون آثارا ونقوشا تؤكد على نشأة الكتابة بالملايوية منذ سنة ٦٨٣م، واكتشفت بعض النقوش الحجرية في جزر الملايو، ومن أهم هذه النقوش كانت سنة ٤٥٠ م، واكتشفت قريبا من هضبة في دائرة تانجونج بريوك Tanjun Periuk في مدينة جاكرتا الإندونيسية، وهي كتابة تشبه الكتابة السنسكريتية؛ أما النقوش الحجرية التي اكتشفت بلغة الملايو وكتبت بها في نهاية القرن السابع الميلادي فكانت أربعة نقوش كالآتي:[٣]

١- نقش هضبة كدوكان kedukan في منطقة بالمبانج Palembang سنة ٦٨٣م.

٢- نقش كوتاكبور kota kapur في جزيرة بانكا banka سنة ٦٨٦م.

٣- نقش كارنج براهي karang brahi في دائرة هولو جامبي hulu jambi سنة ٦٨٦م.

٤- نقش تالانج تووا talang tuwo قريبا من بالمبانج، سنة ٦٨٤م.

وعند تدقيق النظر في هذه النقوش وُجد ما يأتي:

---

[٣] انظر:

Karim, Nik Sofiah, farid M. Onn, Hashim Hj. Musa and Abdul Mohmood. 1995. Tata Bahasa, Dewan Bahasadan Pustaka, Kuala Lumpur, p.7.

أ- أن السنسكريتية المكتشفة في هذه النقوش تعبّر عن مدى الاقتراض منها في لغة الملايو.

ب- في مجال نظام الكتابة السنسكريتية وجد أن حرف b حاليا كان يكتب في السنسكريتية القديمة w، مثال ذلك كلمة bulan .بمعنى شهر في الملايوية كانت تكتب هكذا: wulan ، ووجد أن السنسكرتية لا يوجد فيها حرف e في كلمة dengan .بمعنى (مع)؛ إذ تكتب هكذا: dgan أو كتبت مع إضافة a بدلا من e ، هكذا: dangan، وهناك قضايا أخرى تظهر كيفية كتابة الكلمات.

ثانيا- اللغة الملايوية زمن حكومة سيري بجايا:

في ضوء ما ذكرناه عن اللغة الملايوية التي اكتشفت على يد العلماء أعلاه، ثمة علاقة وثيقة بحكومة سيري بجايا سنة ٦٨٣م وسنة ٦٨٦م، كما ذكر على هذه النقوش. وهذه الحكومة توسعت بشكل كبير آنذاك في جزر الملايو؛ حيث تشير الكتابات على هذه النقوش بأنها كانت بأمر من ملك سيري بجايا، وتثبت هذه النقوش أن لغة الملايو أصبحت لغة التواصل آنذاك، ولغة رسمية في الدوائر الحكومية وفي أماكن أخرى مختلفة؛ أما حقيقة وجود اللغة الماليزية بوصفها لغة تواصل في ذلك الزمان فقد تمّ دعم هذه النظرية عبر كتابات الرحالة الصينيين الذين لجؤوا إليها في مناطق الرحلة في الهند.[٤]

وقد اكتشفت نقوش سنة ٨٣٢م أكدت على استخدام اللغة الملايوية في دولة سري بجايا، وكذلك في عام ١٠٠٠م اكتشفت نقوش في منطقة Bengkuh، وفي سنة

---

[٤] انظر ما ذكره العالم الصيني A. Teeuw في كتابه:

Teeuw, A. Andrics. 1992. "Some problems in the study of word classes in Bahasa Indonesia. Lingua 11,, p. 409.

نقلا عن: Karim, Nik Sofiah, Tata Bahasa Dewan, p.10.

١٢٢٩م، وسنة ١٢٨٦م اكتشف نقش يثبت وجود لغة الملايو في تلك الحقبة. وعلى الرغم من أن حكومة سري بجايا البوذية من القرن السابع إلى القرن الثالث عشر الميلادي قد جعلت الملايوية لغة الإدارة الحكومية والمعاملات التجارية والعلاقات العامة، وعلى الرغم من توافر اللغة السنسكريتية في الملايوية، إلا أن الاستعمال لها كان ضمن العبارات المتضمنة المعاني الدينية، وفي لغة رجال الدين البوذيين (السامي)، وداخل قصر السلطان، وبقيت لغة الملايو في الاستعمال في سائر الأماكن بوصفها لغة التواصل بين أفراد المجتمع، وانتشرت حتى وصلت جزيرة نوسانترا.

ومنذ تلك الحقبة بدأت لغة جاوا تؤدي دورا مهما في الاستخدامات اللغوية، وأصبحت لغة التواصل في جاوا وساكنيها، وفي سومطرة بمنطقة جامبي التي لا تزال تستخدم لغة الملايو في الإدارة، على الرغم من وقوعها تحت سيطرة حكومة ماجا باهت Majapahit في جاوا.

ثالثا– اللغة الملايوية في ولاية ملكا والتأثير الإسلامي:

تعد مدة الحكم بولاية ملكا أو ملقا في اصطلاح الرحالة العرب قديما، من الحقب المهمة في تاريخ لغة الملايو؛ حيث جعلت الحكومة لغة الملايو في قمة أولوياتها، وفي القرن الثالث عشر الميلادي بدأ الإسلام بالانتشار؛ حيث أصبحت لغة الملايو هي لغة الدين الإسلامي، وبدأت الكتابة بالحرف العربي Jawi منذ تلك الحقبة، وفي سنة ١٣٥٦م اكتشفت في منطقة Pagar Ruyung في ولاية مينَنْكَكْبو Minang Kakbauكتابة كتبت بالهندية والسنسكريتية، وبعد عشرين سنة من هذا التاريخ ١٣٨٦م اكتشف نقش حجري في منطقة ميني توجوه Minye Tujuh بمنطقة آتشيه Aceh بإندونيسيا، كتب عليه بالهندية وبعض الكلمات العربية، وقد بدأت الكتابة الملايوية كما ذكر الباحثون منذ القرن السابع الهجري؛ حيث اكتشفت أربعة نقوش كتب عليها بالملايوية، وهي النقوش التي اكتشفت في ولاية ترنجانو وأطلق عليها في

الملايويةBATU BERSURAT ، والنقوش التي اكتشفت على سفح جبل بالمبانج PALEMBANGفي إندونيسيا، واكتشف بعض النقوش باللغة الملايوية زمن دولة سري بجايا عام١٢٨٢م/٦٨٣هـ[٥].

وفي المدة التي حكم فيها السلاطين) مِلاكا MELAKA (بدأت الكتابة بالحرف العربي في القرن الثالث عشر الميلادي؛ حيث دخل الإسلام إلى ملاكا، وأصبحت اللغة الملايوية لغة الدين الإسلامي، وبدأت الكتابة بالحرف العربي، وأطلق عليها) جاوي (أو TULISAN JAWI أي الكتابة بالحرف العربي[٦].

وقد اكتشف الباحثون آثار النقوش بالملايوية كما ذكرنا بترنجانو في نهر تِرِسات TERESATقريبا من كوالابرانج KUALA BERANG وقد كتب هذا النقش تقريبا ما بين المدة ١٣٠٣م-١٣٨٣م، وكتب النقش بالحرف الجاوي[٧].

وقد اكتشفت نقوش أخرى في مناطق مختلفة كتبت بالجاوي وهي في منطقة باكار رويونج PAGAR RUYUNG MINANGKABAU بإندونيسيا عام١٣٥٦م، وفي منطقة مِني تُجو MINYE TUJU في آتشيه بإندونيسيا عام ١٣٨٠م. وتعود أهمية

---

[٥] انظر:

Hussien, Ismail.1986. Sejarah Pertumbuhan Bahasa Kebangsaan Kita, PP.10-1; Yakoob Isa, Ahmad Farid Abd Jala. 2005. Tulisan Jawi: sejarah, Seni dan Warisan. Raihan Creative (M) Sdn Bhd, Pahang, Malaysia, P. 35-38.

[٦] انظر:

Hj. Musa, Hashim.1999. Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi. Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur. p. ix.

وجدان محمد صالح وكنالي، "إشكالية كتابة اللغة الملايوية بالحرف العربي". **المؤتمر العالمي الأول: إسهامات اللغة والأدب في البناء الحضاري للأمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا**، تحرير: أحمد شيخ عبد السلام، ونصر الدين إبراهيم، وعبد الرحمن شيك، وعبد الرزاق السعدي، وعاصم شحادة علي، ومجدي حاج إبراهيم، ومحمد أبو سعيد، دار التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، كوالالمبور، ١٦-١٨ نوفمبر ٢٠٠٧م. ص٣٣١- ص٣٤٦.

[٧] انظر: Rashid, Harun Amin. 1966. Kajian Sejarah Perkembangan Bahasa Melayu. Singapore. P. 13.

هذه النقوش إلى أنها تمثل المرحلة الأولى التي كتبت فيها الملايوية بالحرف الجاوي أو العربي[٨].

أوضاع اللغة الملايوية قبل الاستعمار البريطاني

وفي سنة ١٥١١م احتل البرتغاليون ولاية ملكا، ولم يتغير شيء بالنسبة إلى اللغة الملايوية، وفي سنة ١٥٢١م قصد أحد الرحالة الإيطاليين مع الرحالة ماجلان إلى جزيرة تودور Tidore وقاما بترتيب الكتابة وتنظيمها، وقد أشار أحد الباحثين في الملايوية إلى حقيقة انتشار الملايوية في ظل الحكومة البرتغالية، وهو العالم الهولندي فرنسوا فولنتشين Francois Volentijin في القرن التاسع عشر الميلادي، وهناك دليل آخر على استخدام اللغة الملايوية في تلك الحقبة، وهي الرسائل المتبادلة بين سكان آتشيه إلى الكابتن الإنجليزي جيمس لانجستر James Lancester سنة ١٦٠١م، ورسالة السلطان علاء الدين شاه من آتشيه إلى ملك الإنجليز الملك جيمس لانجستر، وفي القرن السابع عشر الميلادي بدأت الدراسات تتناول اللغة الملايوية في أوروبا، وتناولت الملايوية في موضوع الصرف والنحو والأصوات، وألفت بعض المعاجم في اللغة الملايوية في تلك الحقبة من سنة (١٦٠٣م – ١٧٠٨م).

وعلى الرغم من سقوط ولاية ملاكا بأيدي البرتغال إلا أن اللغة الملايوية أخذت بالتوسع والانتشار بين الملايويين في مناطق عدة بآتشيه وسومطرة وملاكا، وأخذت حركة التأليف الملايوية تنتشر على أيدي علماء لهم دور واسع في الكتابة،

---

[٨] انظر: Karim, Nik Sofiah & Lain Lain.1995 Tatabahasa Dewan. P. 12.

ومنهم: الشيخ نور الدين الرانيري، وحمزة الفنسوري، وشمس الدين السوماتراني وغيرهم.[٩]

اللغة الملايوية زمن الاستعمار الهولندي: قبل دخول الإنجليز إلى جزر الملايو واستعمارها، كانت الملايوية من اللغات المستخدمة بين القاطنين في تلك البلاد، وقد استخدمت آنذاك في الإدارة وفي قصور السلاطين، وفي المعاهد والمؤسسات التعليمية، وفي كليات الدراسات الإسلامية والفصول الدينية والمعاهد الدينية. وقد كانت عملية الاتصال بين المواطنين باللغة الملايوية في كل من الولايات الآتية: مَلَكا أو مَلَقا، وبولاوْبينانَجْ، وسنغافورة الخليطة،[١٠] وقد استعملت اللغة الملايوية زمن الاستعمار البريطاني، ولا سيما قبل الحرب العالمية الأولى ١٩٢٤م؛ حيث كانت تستخدم بشكل رسمي في خمس ولايات، وفي مكاتب الشرطة وموظفي الدولة دون النظر إلى أجناسهم أو طوائفهم، وذكر أحد الباحثين الماليزيين[١١] أن الموظفين الإنجليز الذين يعملون في بلاد الملايو تعلموا اللغة الملايوية قبل الحرب العالمية الثانية، وأن عليهم آنذاك النجاح في فحص تحديد المستوى في اللغة الملايوية قبل الحصول على العمل بشكل رسمي، وقد صار معظم هؤلاء من كبار العلماء في اللغة الملايوية، ومنهم: J. R.Wilkinson، و .R. O. Winsteds C. C. Brown

---

[٩] انظر: حاج عثمان، رحمة، وبدري نجيب، **كوكبة العلماء والمفكرين في أرخبيل الملايو**، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ص١٧، ص١٠، ٢٠١١م. حيث أشارا إلى حياة هذه الكوكبة من علماء الملايو ودورهم في الكتابة والتأليف باللغة العربية؛ وانظر ما ذكره:

Karim, Nik Sofiah & Lain Lain.1995 Tatabahasa Dewan. P. 16.

[١٠] انظر:

Karim, Nik Safiah & Lain Lain.1995 Tatabahasa Dewan. P. 18.

[١١] انظر:

Suffian, Hashim. Mohamad. 1978. The constitution of Malaysia: Its Development - 1957-1977, Kuala Lumpur, oxford university press, p. 277.

أوضاع اللغة الملايوية في الوقت الحاضر:

بدأ الملايويون بماليزيا العمل على شق الطريق للغة الملايوية في بدايات القرن العشرين، وقد كان هذا العمل يسير عبر جهود متواصلة من مراسلي الصحف، والمثقفين ومعلمي اللغة الملايوية، والسياسيين. وقد أصبحت الصحف والمجلات هي المصدر الأول في القيام بهذه المهمة، وبدأت حركة نشر الملايوية والاهتمام بها عبر جهود السياسيين المخلصين لوطنهم، وقد حققوا أهدافهم في الحقيقة القائلة: اللغة الوطنية لماليزيا هي اللغة الملايوية، ومن هنا بدأت مرحلة جديدة في تاريخ اللغة الملايوية التي كانت منذ القدم لغة التواصل، واللغة المشتركة بين الطوائف في ولايات ماليزيا.

وبوصف الملايوية اللغة الوطنية لماليزيا فقد أصبحت هذه اللغة لازمة لحمل العبء الجديد لها، وأصبحت بذلك اللغة الملايوية هي اللغة الرسمية للبلاد في الإدارة والتواصل بين المواطنين، ولغة التدريس العلمية في المدارس والمعاهد العليا. وكل هذه المؤسسات قامت بتنفيذ هذه الأمور خطوة خطوة عبر اللغة الملايوية منذ استقلال ماليزيا في ٣١ أغسطس ١٩٥٧م. وبشكل عام بدأت هذه اللغة تتطور وتتحسن من جانب التطور والتحسين الذي تم من أصحاب اللغة، ومن الدولة بدأت هذه الإجراءات بشكل حذر بوصفها ثورة لغوية.[١٢]

تعليم الملايوية والتخطيط لها بماليزيا والبعد الإسلامي

احتلت الملايوية مكانة خاصة قبل عام ١٩٥٦م في أعين الدارسين في المدارس الماليزية وفي المناهج التعليمية، بوصفها لغة التدريس والتعلم للملايو قبل القرن التاسع

---

[١٢] انظر:

Ab. Rahsid. Ab. Rahman. 2009. Bahasa Kebangsaan, Laser press, Sdn. Bhd, Selangor, Malaysia, p. 2, 5.

عشر الميلادي؛ حيث أصبحت وسيلة وأداة للدراسة في التعليم الديني الإسلامي خاصةً؛ إذ يعلم الدارسون في التعليم الديني قراءة القرآن الكريم وبعض المبادئ الإسلامية، ولم يكن حينذاك أي شيء يسمى فصول في اللغة الملايوية في المدارس الحكومية.

وقد أشار الباحثون إلى أول من أنشأ التراث اللغوي الملايوي، وهو العالم عبدالله بن قادر منشي (١٧٩٦م-١٨٥٤م) الذي يعد منشئ اللغة الملايوية مع صديقه (سير ستامفورد رافلز) الذي ألّف كتاب (حكايات عبدالله منشي)؛ حيث أشار إلى أنه لم يتوافر في زمانه أي رغبة من الطلبة في كتابة اللغة الملايوية، وقد أدخلت اللغة المللايوية نوعا من التعليم الدنيوي في المدارس الملايوية بوصفها جزءا من مؤسسات المدارس بولاية بِنانجPenang (المدارس الإنجليزية ببنانج)، ومن أشهر هذه المدارس المدرسة الملايوية بمنطقة (كلجور)، وبولاية بنانج اللتان تزالان حتى اليوم، وتعدان من أقدم المدارس الملايوية بماليزيا، وقد أعيد ترميم هاتين المدرستين، وفقدتا موقعهما بوصفهما مدرستين إنجليزيتين، وأصبحتا من ضمن المدارس الحكومية.

وفي القرن التاسع عشر الميلادي وجد عدد من المدارس الملايوية والمدارس الإنجليزية ببولاوبنانج Polau Penang وولاية ملكا Melaka التي تعلم الملايوية للطلبة الملايويين، ومنها مدارس التبشير المسيحي المدعومة من بريطانيا؛ أما المدارس الملايوية في الولايات الأخرى فكانت تدرس الملايوية في التعليم الديني الإسلامي بوصفها لغة التعليم، وليس هناك فصول اللغة الملايوية فيها.[١٣]

إن عملية التخطيط لجعل اللغة الملايوية لغة العلم يعد جانبا من علم اللغة الاجتماعي؛ إذ جعلت اللغة لغة التعليم بسبب الجهود التي قام بها علماء اللغة. ومن

---

[١٣] انظر :

Hj Omar, Asmah.1992. Pengajaran Bahasa Malaysia Dalam Konteks Perancangan Bahasa Kebangsaaan, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, p. 9.

العلماء الذين كان لهم دور فعال في القرن العشرين في مجال علم اللغة الاجتماعي العالم (جونوا فيشمان) و(جون روين)، و(شارك فركسون) وغيرهم، وكان ذلك عام ١٩٦٦م، والجدال حول اللغة يؤدي دائما إلى تتبع تطورات استخدامها بوصفها لغة وطنية جامعة، تدخل في مناهج التعليم في المدارس الحكومية لكل بلد. وثمة دول فيها طوائف عدة كان للاستعمار البريطاني دور في فرض لغته عليها، وبعد استقلال ماليزيا أخذت هذه الدول العمل على التمسك بلغتها الوطنية في المناهج الدراسية، ومن هذه الدول ماليزيا وإندونيسيا والهند والفلبين، وهذه الدول تشتهر بوجود طوائف متعددة الألسن فيها؛ حيث إن اختيار لغة وطنية جامعة لهم يعد من أوجه الصعوبات التي تواجههم عند الإعداد للتخطيط اللغوي في البلاد.

واللغة الملايوية بماليزيا تدخل في حيز اجتماعي سياسي؛ حيث أصبحت اللغة الوطنية الجامعة واللغة الرسمية في الدوائر الحكومية بوصفها لغة جامعة للملايو أولا، ودخلت الملايوية إلى الجامعات الماليزية بوصفها لغة الدراسة في العلوم والتقنية الحديثة، في العلاقات الدولية، وأصبح استخدام الملايوية بماليزيا إشارة إلى الوحدة الوطنية بين الطوائف المختلفة بها، والتخطيط اللغوي لهذه اللغة الوطنية بماليزيا يهدف إلى ما يأتي:[١٤]

١- نشر اللغة الملايوية بين جميع الماليزيين على اختلاف أجناسهم وطوائفهم.

٢- جعل اللغة الملايوية لغة العلم.

٣- جعل اللغة الإنجليزية لغة ثانية بماليزيا.

---

[١٤] انظر :

Hj Omar, Asmah, Pengajaran Bahasa Malaysia Dalam Konteks Perancangan Bahasa Kebangsaaan, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, p. 129.

ولتحقيق هذه الأهداف لا بد من إتقان اللغة الإنجليزية عبر التعليم المؤثر والجيد؛ أما اللغة الملايوية فلكي تحقق هذه الأهداف وجعلها مناسبة في تعليم العلوم التجريبية لا بد أن تتضمن مصطلحات تتوافق مع اللغة الإنجليزية، وجعل هذه اللغة لغة علمية، وأن تكون الكتب المقررة في الإنجليزية بلغة سليمة وفصيحة، وإتقان الملايوية لدى العلماء والمفكرين، ولكي يكون تأثير الملايوية والإنجليزية في الدارسين يجب تحقيق الهدف من إتقانها لدى الماليزيين على اختلاف أجناسهم، ولدى الملايوين بوصفهم أهل البلد الأصليين، ولتحقيق ذلك قامت وزارة التعليم الماليزية عام ١٩٥٨م بإعادة تنظيم مناهج التعليم في المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية، وفي العام نفسه كان موقف المعلمين وعلماء الملايو القبول التام لهذا التوجه، ولهذا المنهج الجديد المتضمن اللغة الملايوية للملايو وغيرهم من الطوائف بماليزيا، وكان لهذا أثر في قبول المنهج الجديد الذي عمل به منذ عام ١٩٦٥م الذي يعني إتقان الطلبة الملايو اللغة الملايوية بكل تفاصيلها ومستوياتها الأربعة، وإتقان الماليزيين على اختلاف طوائفهم وأجناسم اللغة الملايوية أيضا التي اصطلح عليها لاحقا اللغة الماليزية، مع الأخذ بعين الاعتبار إتقان الطلبة اللغة الملايوية كلاما وكتابة، وفي ١٣ مايو ١٩٦٩م اتخذت الحكومة الماليزية قرارا بتسمية اللغة الملايوية اللغة الماليزية، وتعد بذلك لغة التعليم في المدارس الماليزية كلها، وقد اتخذ هذا القرار لكيلا تكون الملايوية سمة للملايو دون النظر إلى الطوائف الأخرى التي تنتمي إلى ماليزيا، ولذا بدلت في استخدام مصطلح اللغة الماليزية لتجمع تحتها جميع الطوائف كالصينيين والهنود التاميل، وكان هناك سبب آخر وهو الأحداث الطائفية المؤسفة التي حدثت عام ١٩٦٩م بين الصينيين والملايو أدت إلى التوجه القوي نحو تغيير اسم لغة الملايو إلى الماليزية كي توحد هذه الطوائف في بوتقة واحدة ولغة جامعة أو لسان جامع وهي اللغة الماليزية.[١٥]

[١٥] انظر: السابق نفسه، ص١.

وفي نظرة سريعة في تدريس العلوم باللغة الماليزية في الجامعات الماليزية، نجد أن الدفعة الأولى التي دخلت الجامعات الماليزية كانت عام ١٩٦٥م، ويمثل هذه الجمعات جامعة الملايو UMحيث جعلت التعليم بالملايوية، وواجهت بعض الصعوبات في تعليم الإنجليزية، وكذلك الجامعة الزراعية الماليزية UPM، والجامعة الوطنية الماليزية UKM[١٦].

اللغة الملايوية وبناؤها

يقصد ببناء اللغة الملايوية الجهود التي تجرى لتعزيزها وتطويرها وتحسينها؛ حيث تسير هذه الجهود وفق متطلبات الدولة وأهدافها. وفي ماليزيا نجد أن المؤسسة التي تقوم بنشر الملاوية والمحافظة عليها هي المجمع اللغوي الماليزي الذي يطلق عليه بالماليزية Dewan Bahasa Dan Pustaka وأنشئ عام ١٩٥٦م، وتم حينذاك اختيار اللغة الملايوية لتكون اللغة الوطنية الجامعة، وقامت هذه المؤسسة بجهود جبارة من أجل تحسين أوضاع اللغة الملايوية، وكان هناك محاولات عدة من علماء اللغة لتثبيت اللغة الملايوية. وهذا التطور في اللغة تمّ عبر ثلاث مراحل، وهي: المرحلة الأولى؛ حيث قام المجمع اللغوي الماليزي باتخاذ قرار أساسي عن اللغة التي سوف تعتمد، وخاصة اللغة المختارة بوصفها لغةً وطنية، ومكانة هذه اللغة، وهذه الخطوة تتطلب جمع المعلومات الوافية عن اللغة، وترتيب استراتيجية معينة لتصنيف نوع اللغة المختارة.

الخطوة الثانية وتكون عبر القيام بالأعمال التي ذكرت وتنظيمها، وهذه الخطوة تتطلب ترميز المصطلحات وتسهيلها عبر القيام بجهود تقلل الاختلافات بين اللهجات من ناحية جغرافية واجتماعية، ويكون عبر إعداد المعاجم الثنائية، والمعاجم

---

[١٦] انظر: السابق نفسه، ص١٣٢.

الهجائية وغيرها، ومحاولة تهذيب اللغة عبر الترجمة المتبادلة بين اللغات، ويكون هذا ببناء اصطلاحات جديدة في الجانبين المهني والتقني.[١٧]

أما الخطوة الثالثة فتكون بعملية تقويم لكل الإجراءات التي اتخذت لتفادي الضعف في نشر الملايوية وبنائها. وعند النظر في الخطوات العلمية التي اتخذت لتحقيق ما تم طرحه في تطوير اللغة بدأت الخطوة الأولى لدى الحكومة الماليزية سنة ١٩٥٨ عندما وافقت الحكومة على جعل الملايوية اللغة الوطنية الجامعة للماليزيين، وجعل مجمع اللغة الماليزي المسؤول الأول والمباشر عن تطوير اللغة وما يتعلق بها عبر الترميز والتقويم المستمر والتهذيب.

واختيار اللغة الماليزية لغة وطنية كانت لأسباب سياسية؛ حيث إن اللغة لها دور في تحديد سلوكيات الافراد والجماعات، فاللغات المتعددة تؤدي إلى سلوكيات مختلفة للمتكلمين في بلد متعدد اللغات كماليزيا؛ لذلك فإن دور اللغة الماليزية بوصفها سلوكيات اجتماعية لغير الملايو في المجتمع الماليزي شامل ومهم؛ لأنه يتضمن إجراء اللغة بوصفها أداة تواصل بين الطوائف، وبوصفها اللغة المشتركة في إقامة العلاقات بين الماليزيين على اختلاف طوائفهم وأجناسهم، وبوصفها هوية الأمة. واللغة الماليزية تعد بذلك وسيلة الاستخدام في تنسيق النشاطات في الولاية؛ من هنا قامت الحكومة الماليزية باستخدام الماليزية بوصفها أداة للوحدة الوطنية في مجتمع متعدد الثقافات المتداخلة والمتشابكة، ووسيلة غير رسمية لوحدة الملايو.

رأى الاستعمار البريطاني ضرورة الاستفادة من اللغة الإنجليزية وجعلها أداة في إعانة السياسة البريطانية في المنفعة الاقتصادية؛ ولذلك ثم تشكيل نوعين من الاختلافات، أولهما الاختلاف في الطبقات والحياة الاجتماعية، وتحت هذا الاختلاف كانت اللغة الإنجليزية تتكلم وتتداول بين الطبقة الأرستقراطية من الملايو. وثانيهما

---

[١٧] انظر ما ذكرته عن جهود مجمع اللغة الماليزي:
Karim, Nik Sofiah & Lain Lain.1995 Tatabahasa Dewan. P.20-21

الاختلاف في الطبقة الاجتماعية العادية والفلاحين؛ حيث كانت وسائل الإعلام الوطنية المستخدمة هي الملايوية أو الماليزية والصينية والتاميل الهندية، وأيضا كانت لغة المدارس الخاصة بكل طائفة تستخدم لغتها في كل مدرسة، فضلا عن اللغة الوطنية الماليزية.[١٨]

وكانت بريطانيا حريصة على تزويد النخبة الملايوية التعليم الغربي كي تقوم بأداء واجباتهم إداريا بماليزيا؛ ولذلك لم نجد أي جهد في القيام بإجراءات وطنية في مجال التربية؛ أما بالنسبة إلى غير الملايو فعليهم أن يسعوا بأنفسهم للحصول على التعليم بماليزيا، بينما الأكثرية من الملايو حصلوا على أدنى تعليم في المدارس الدينية الخاصة بهم.

بدأت الجهود بماليزيا للتأسيس ولإجراء وظيفة تربوية عام ١٩٥٦م بهدف توحيد الطوائف المتعددة عبر نظام المدرسة، وقد قامت وزارة التربية والتعليم الماليزية بإدخال اللغة الإنجليزية لتكون الوسيلة الوحيدة الرئيسة في التوجيهات من أجل تأسيس القومية الماليزية في النظام التعليمي.

وتعد اللغة الوطنية الماليزية توجيها أو أداة لتقليل الصراعات الثقافية، ولتقديم نموذج الوحدة بماليزيا، فاللغة كما هو معلوم هي رأس مال الإنسان، والتعليم هو عملية استثمار له، وهي تتطلب بطبيعتها استخدام مصادر مهمة في المجتمع، ومن جانب آخر فإن الماليزيين على اختلاف طوائفهم لديهم لغة ثانية فضلا عن اللغة الأم يستفيدون كثيرا منها، ولها أساس قوي في عملية الاتصال، فاللغة تختلف من قوم إلى قوم في نظامها؛ لذا يحتاج الاتصال إلى فهم أنظمة اللغة المستخدمة بين الماليزيين.

---

[١٨] انظر:

Othman, Zairina. 1984. Political Integration: A national Language for Malaysian, Master Thesis, Western Michigan University, p. 62.

علاقة تطور التعليم باللغة الوطنية الماليزية

يمكننا تقسيم تطوير التعليم بماليزيا إلى مراحل، وهي: ما قبل الاستعمار البريطاني، وما قبل الحرب العالمية الثانية، وما قبل استقلال ماليزيا، وما بعد الاستقلال.

أولا– ما قبل الاستعمار البريطاني: كان التعليم يركز على تعليم القرآن الكريم، والسلوك الجيد والأخلاق بشكل عام، وهذا النظام أخذ شيئا من التدرب على مهنة الصيد والزراعة. وكان هناك نظام التعليم الديني الذي يسمى بـــ (بوندوق) Pondok.[١٩]

ثانيا– مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية ١٩٤٥م: في هذه الحقبة كان النظام التعليمي أكثر تأثيرا؛ لأن النظام التعليمي آنذاك يشابه النظام البريطاني في التعليم؛ إذ قام الاستعمار البريطاني في القرن التاسع عشر الميلادي بعرض نظامه للطبقة الأرستقراطية الملايوية، وكان التعليم مدعوما من الحكومة الماليزية على المستوى الابتدائي، وبدأ التعليم باستخدام الملايوية منذ سنة ١٨٢١م في كل أنحاء ماليزيا، وكان يهدف إلى تزويد المهارات الرئيسة الأربع (الاستماع–الكلام–القراءة–الكتابة) للدارسين، والرياضيات Arithmetic ؛ لذا يمكن وصف التعليم آنذاك بأنه ينقصه القيم الاقتصادية والاجتماعية.

وكان التعليم باللغة الصينية له وجود منذ سنة ١٨٢٩م، واستخدم فيها الآلة الحسابية البسيطة، وكان المنهج مصمما للتعليم بالصينية، وأحضر المحتوى الدراسي من الصين، والمعلمون كذلك، وقد كان التعليم بالصينية ذا أثر فعال في التطور السياسي في الصين؛ إذ قامت الحكومة البريطانية بالتحكم بهذه المدارس في ضوء قانون ١٩٢٠م.

---

[١٩] انظر: السابق نفسه، ص٦٤.

أما تطور التعليم بالتاميل فقد أسهم فيه جماعات التبشير المسيحية الذين أسسوا مدارس عليا للتاميل، وكانت وسيلة التعليم لغة التاميل، وكانت المناهج قليلة الاتصال بالقيم الاجتماعية والاقتصادية.

اللغات المستعملة في ماليزيا

- الازدواجية اللغوية والتعدد اللغوي

قبل الحديث عن الازدواجية لا بد أن نتناول بعض المصطلحات المتعلقة بموضوع الازدواجية؛ حيث هناك مصطلح اللغة المشتركة واللغة الهجين واللغة الأولى المستعملة؛ فاللغة المشتركة يعبر عنها بالإنجليزية Lingua Franca، وهي اللغة التي يتداولها الطلبة في الحديث والكلام، فكلمة Lingua تعني لغة، وتشير كلمة franca إلى مدينة Frank التي تقع في أوروبا قديما، وتستخدم في عقيدة الصَلب في الحرب التي قامت بين الصليبيين والمسلمين زمن الحروب الصليبية بفلسطين؛ أما اللغة الهجين فهي التي يمتزج بها لغتان فأكثر، وتنتج لغة تدمج بين لغتين، وهي لغة مؤقتة تؤدي مهمة ثم تزول، كما هو الحال في المراكز التجارية الكبرى التي تختلط بها اللغات؛ أما اللغة الأولى المستعملة فهي اللغة التي يتداولها المواطنون خليطة بلغة المستعمر كما في ماليزيا اللغة الإنجليزية مع الملايوية.[٢٠]

أ- الازدواجية اللغوية بماليزيا:

في العادة نجد أن الماليزيين قد ولدوا في بيئة تجعلهم يتكلمون لغتين في آن واحد إحداها اللغة الأم والثانية اللغة الثانية، ومن ذلك بماليزيا اللغة الملايوية الأصلية

---

[٢٠] في تعريف اللغة المشتركة والهجين، انظر :

Hartmann, R. R. K. &Stork, F. C.1976. Dictionary Language and Linguistics. London: Applied Science publisher.

وانظر في تعريف اللغة الأولى المستعملة بماليزيا:

Melbek, Abul Rashid Daing, Moain, Amat Juhari.2011. Sociolinguistik dan Bahasa Melayu, Second Printing, Uiniversiti kenangsaan Malaysia, p.49-51.

الأم مع اللهجات الملايوية (كلهجة ترنجانو وكلنتان ونيجري سيمبلان وجوهور وبيراك وغيرها من اللهجات)، أو لغة المَنْدَرينْ (الصينية) واللهجة الصينية للصينيين ولغة التاميل للهنود ولهجاتها.

ب– الثنائية اللغوية بماليزيا:

وهي اللغة التي يعبر عنها بمصطلح Bilingualism ، وتعني امتلاك الفرد ومعرفته للغتين واستخدامهما في آن واحد في الاتصال اليومي،[٢١] فمثلا أحدهم يستخدم الملايوية ثم الإنجليزية، أو التاميلية ثم الملايوية، أو الصينية ثم الملايوية ، أو الملايوية ثم العربية. والسبب في استخدام الثنائية في المجتمع الماليزي وجود طوائف عدة إثنية متعددة ذات ثقافات مختلفة وديانات متنوعة، تؤدي إلى استخدام لغتين في الاتصال؛ حيث اللغة الوطنية الملايوية أو الماليزية الجامعة، ثم اللغة الأم للطوائف المتعددة غير الملايوية كالصينيين والتاميل الهنود. وهناك اللغة الإنجليزية التي تجمع الملايو والصينيين والتاميل الهنود الذي درسوا في المدارس الإنجليزية، وأصبحت اللغة الإنجليزية بذلك اللغة الجامعة بين المثقفين النخبة الذي رأى آباؤهم إدخالهم في هذه المدارس لأبعاد اجتماعية ونفسية خاصة بهم، واللغة العربية ذات البعد الديني للملايويين، ولا سيما الذين تخرجوا في الجامعات العربية كالأزهر بمصر والجامعات الأردنية والعراقية السورية وغيرها، وآثر هؤلاء التحدث بالعربية بينهم بعد الملايوية مباشرة، وهم كثر بماليزيا، وقد يكون للعامل التجاري بماليزيا دور مهم في الثنائية اللغوية لمعرفة لغتين في آن واحد، ربما بسبب السياحة، وخاصة للسياح العرب الذين يحتاجون بشكل كبير إلى مترجمين من العربية إلى الملايوية وبالعكس؛ حيث يدخل

---

[٢١] انظر: علي عبد الواحد وافي، **علم اللغة**، القاهرة، دار نهضة مصر، ط٩، د .ت، ص١٦٠؛ ومحمد علي الخولي، **الحياة مع لغتين**، مطابع دار الفرزدق، الرياض، ١٩٨٨م، ص٦١؛ و

Hoffman, Charlotte. 1991. **An Introduction to Bilingualism**, Longman, London, p.162.

ماليزيا من السياح العرب من دول الخليج العربي المليون ونصف تقريبا، وقد يتعدى هذا أحيانا في ضوء إحصائيات وزارة السياحة بماليزيا، وعلى الرغم من جائحة كورنا -١٩ التي بدأت عام ٢٠١٩م، وألزمت ماليزيا بإغلاق حدودها البرية والبحرية والجوية لسنتين حتى مارس ٢٠٢٢م إلا لعدد محدد جدا من القادمين إليها من الخارج، وأن العدد الذي سيدخل إلى ماليزيا خلال عام ٢٠٢٢م سوف يكون بالملايين[٢٢].

ت- التعدد اللغوي بماليزيا:

تشير الدراسات إلى أن المجتمع الماليزي يتوافر فيه لغات عدة بسبب التعدد الطائفي والإثني؛[٢٣] حيث وجد أن هناك ١٧ لهجة في الولايات الماليزية غير لهجات سومطرة وبورتينو؛ أما الصينيون الماليزيون فهم يتكلمون لغة المندرين Mandarin الصينية فضلا عن اللهجات الصينية المتنوعة ذات التركيب الخاص، مثل: تيوشو، وهوكين وكَنْتونيسْ، وهكّا Teochew, Hokkien, Kantonis, Hakka . وبالنسبة إلى المجتمع الهندي الماليزي الذي يتحدث لغة التاميل بوصفها اللغة الأم، وجد أن هناك لهجات أخرى فضلا عن اللغة الأم، وهي: لهجة تلِجو، ومالايلام وكَبّدا وبنغالي وبنجابي وأردو هندي، وسِنجاهَلا Telugu, Malayalam, Kannada, Bengali, Punjabi, Urdhu, Hindi, Singhala ؛ أما أهل البلد الأصليين الذين يعيشون في الغابات فثمة ١٤ لهجة لهم، و٥٧ لهجة في ولاية صباح، مثل: لهجة: Kadazan,

---

[٢٢] انظر في إحصائيات دخول العرب إلى ماليزيا سنويا حتى ٢٠١٠م في: غزالي بن زين الدين ، **تعليم اللغة العربية لأغراض مهنية لطلبة التمريض بالكلية الإسلامية العالمية بولاية سلانجور: دراسة وصفية تحليلية**، بحث ماجستير غير منشور، ٢٠١٠م، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ص١٤. وقد أشار إلى إحصائيات وزارة السياحة الماليزية عن أعداد الزوار العرب منذ عام ١٩٩٠م إلى ٢٠١٠م حيث تجاوز ٧ ملايين زائر من دول الخليج العربي خاصةً عام ٢٠٠٧م.

[٢٣] انظر عن اللهجات المنتشرة بماليزيا للطوائف المتعددة في:

Melbek, Abul Rashid Daing, Moain, Amat Juhari. Sociolinguistik dan Bahasa Melayu, p.55.

Murut, Sulu, Tausug, Bajau, Sungai dan Dusun. ؛ أما في ولاية سرواك فهناك ٣٢ لهجة ، منها اللهجات الآتية: perbumi, kadayak, bidayu, milanau, binan, longbawang. ، وهناك لهجات أخرى بماليزيا، وهي: jawa, bukis, binjar, muktar, malthyalang, acheh, minankabau. ، وهذا التعايش المضطرد بين اللهجات يصل بنا إلى وضع لغوي جديد يعرف بالازدواجية اللغوية، ويطلق عليه Diglossia وهو: "موقف ثابت نسبيا توجد فيه بالإضافة إلى اللهجات الأساسية للغة بعينها....، نوعية أخرى مختلفة صارمة من ناحية التقنيين، ... إلخ".[٢٤]

- **أثر التعدد اللغوي في استخدام اللغة الوطنية الماليزية[٢٥]**

يقوم الماليزي ذو التعدد اللغوي باستخدام اللغة والانتقال من لغة إلى أخرى عند مناقشة التطورات التقنية في الميدان، ويستخدم في العلم كالفيزياء والرياضيات والهندسة والعلوم، والأحياء والرياضيات والكيمياء والحاسوب، اللغة الإنجليزية؛ أما عند الحديث عن العادات أو القضايا الدينية فإنه يستخدم اللغة الملايوية؛ أما إذا تحدث الماليزي الملاويوي أو الصيني أو الهندي التاميل مع ابنه الذي درس في مدارس أجنبية أو درس في دولة أجنبية كبريطانيا أو أستراليا أو الولايات المتحدة الأمريكية، فإنه يستخدم اللغة الإنجليزية معه بوصفها لغة اتصال، وتحدث عملية ازدواجية في استخدام اللغة الملايوية في حالة الحديث عن السياسة، وينتقل المتحدث من الطوائف الثلاث بين

---

[٢٤] انظر :هدسون، **علم اللغة الاجتماعي**، ترجمة: محمود عياد، مراجعة: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أكرم سعد الدين، ط٢، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٨٩.

[٢٥] التعدد اللغوي يقصد به لدى اللغويين وعلماء علم اللغة النفسي أن الشخص له القدرة على الكلام والفهم بلغتين وأكثر في آن واحد، مثلا العربية والروسي والإنجليزية، أو الماليزية والعربية والصينية .انظر: عبد السلام، أحمد شيخو، **مقدمة في علم اللغة التطبيقي**، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٦م، ص١٤٤-١٤٥.

Steinberg. Danny D, Hiroshi Nagata, David P Aline.. Psycholinguistics: Language, Mind and World, Longman. Linguistics Library, second edition, England.

الإنجليزية والملايوية. وبالنسبة إلى الملايوي الذي درس اللغة العربية في الأزهر الشريف بمصر أو في إحدى الدول العربية الأخرى فإنه ينتقل بين الملايوية والعربية عند الحديث عن الدروس الدينية في المساجد أو عند الكلام إلى العوام ويكون استخدامه للعربية نوعا من القدرة وإبراز الفهم الدقيق للغة العربية بوصفها لغة القرآن الكريم.

واللغة الاتصالية بذلك لدى الماليزيين على اختلاف طوائفهم تنحصر في الملايوية والصينية بأنواعها (الكنتونيس والهوكين وغيرها) والتاميل والإنجليزية والعربية في المرحلة الأخيرة، وكذلك نجد في ولاية سرواك أن الملايوي يتكلم الملايوية والصينية ولغة الإيبان وملاقا ودويون ومورَتْ وباجاوْ وغيرها ولغة Orang Asli، أي القبائل الأصلية التي لا تزال تسكن في الغابات، مع تقدم بسيط في حياتهم وتطور مدني قامت به الحكوم الماليزية لتحسين مستوى المعيشة لديهم وتعليم أبنائهم في المدارس الحكومية؛ أما اللغة الثانية لدى الملايويين فهي التي يتحدث بها الملايو الذين قدموا من مناطق جاوا وبويان ولغة منداينج ولغة راوا وآتشيه من إندونيسيا، وهي لغات تأخذ استعمالا كبيرا لدى الماليزيين من أصول إندونيسية. وهناك لغات تنتمي إلى الأسرة الأسترونيزية وهي لغة الصينيين ومنها: لغة هوكين وتيوشو وكانتنيس وهكّا وغيرها؛ أما اللغة التي تنتمي إلى قوم الهنود التاميل الذين قدموا من جنوب الهند فيطلق عليها لغة تِلِكو Telegu، ولغة التاميل، ولغة مالايالام ولغة البنجاب ولغة البنغال وكوجراتي وغيرها. ويكون للماليزي على مستوى فردي خاصية في التحدث باللغة المستعملة في التواصل مع الآخر؛ حيث يمكن نجد بماليزياً أن الماليزي على اختلاف طائفته يتحدث الماليزية مع الصينية فقط، أو الماليزية مع التاميل فقط، أو الماليزية مع العربية فقط. أو الماليزية مع الإنجليزية فقط، وهذا الصنف من الناس تكون ثقافته محددة في إطار اللغة الأم ولغة أخرى تعلمها بوصفها لغة ثانية؛ والصنف الثاني من يملك ثلاث لغات في آن واحد، مثل: الصينية والماليزية والإنجليزية، أو التاميلية والماليزية والإنجليزية، أو الماليزية والإنجليزية والعربية. وهناك أعداد قليلة ومحددة ممن

تتقن أربع لغات فأكثر من اللغات المذكورة كالماليزية والصينية والتاميلية والإنجليزية أو العربية. وهذا التعدد اللغوي له أبعاد ثقافية واجتماعية ودينية وأحيانا طائفي في إطار وطني.

- **أنماط لغة الاتصال بماليزيا:**

أشار الباحثون إلى أن الإجراءات التي اتخذت من أجل جعل اللغة الماليزية اللغة الوطنية التي تستخدم في أنحاء ماليزيا، إلى هدفين، أولهما الهوية الوطنية الماليزية، والتكامل الوطني بين الطوائف، وهما جزء من القومية الماليزية، فالهوية الوطنية زودت ماليزيا بهوية لها علاقة بكرامة المجتمع بوصفه أمة واحدة مستقلة، والاستخدام اللغوي الذي اختير يسهم في إعطاء الدعم للإجراءات التي اتخذت من أجل ضمان اختيارات الدولة للهوية الوطنية؛ لأن السكان من طوائف شتى، ولكن بسبب أن المجتمع الماليزي يتألف من طوائف ذات مستويات مختلفة، نجد أن هذا المجتمع ينتمي إلى أسرة لغوية واحدة، وفي الوقت نفسه يتحدثون فيما بينهم بمجموعات لهم ازدواجية لغوية في الكلام أو الاستعمال اللغوي، فالمجموعة الأولى يمثلون أهل البلد (بوميبوترا) Bumiputra، والمجموعة الثانية الصينيون، والمجموعة الثالثة الهنود التاميل، وبذلك تتكافأ المجموعات الثلاث من حيث العدد؛ حيث يمثل البوميبوترا (أهل البلد) نسبة ٥٥% – ٦٠%، والباقي من الصينيين ٣٥%، و٥% من التاميل، وبذلك يتكافؤون من حيث التعدد اللغوي.

والتنوع أو التعدد اللغوي مفيد لعالم اللغة؛ حيث يثبت تعقيدات اللغة بالنسبة إلى الحكومة للعودة بالناس إلى العلاقة الاجتماعية بينهم، وفي الوقت نفسه قد يجد الناس في أنفسهم صعوبة في الاتصال على كل المستويات؛ لأنه إذا لم يكن بين أفراد المجتمع والحكومة أي اتصال فيعني ذلك الفشل في تحقيق الغايات العامة للدولة الوطنية بماليزيا، وعدم الثقة بين الدولة والشعب؛ لذلك فإن الاتصال اللغوي بماليزيا يسير في

اتجاهين، الأول الرسمي من حيث استعمال اللغة الماليزية في الاحتفالات الرسمية والاجتماعات والكتابة والتقارير والوثائق، والمراسلين، هذا على المستوى الحكومي؛ أما عمليات التواصل بين الحكومة والمواطنيين فيتم عبر المناهج الدراسية أو التوجيهات في عهد الاستعمار البريطاني؛ حيث استخدام الإنجليزية رسميا في ولايات: سلانجور Selangor ونجري سمبلان Negri Sembilan وبهانج Pahang وبيراك Perak وملاكا Melaka وبينانج Penang وصباح وسرواك Sabah , Sarawak؛ أما اللغة الملايوية فقد كانت تستعمل زمن الاستعمار البريطاني في الولايات غير الفدرالية آنذاك، مثل: قدح، وبيرلس، وكلنتان، وترنجانو Kedah, Perlis, Kelantan, Terengganu، وكانت لغة التواصل لدى السلاطين هي اللغة الملاوية على الرغم من أن الموظفين كانوا من البريطانيين.[٢٦]

وعلى الرغم من أن استخدام الماليزية والإنجليزية في المعاملات الرسمية والتقارير والمقابلات، إلا أن هذا التطبيق لم يبعد استخدام لغة (المندرين) الصينية Mandarin، ولغة التاميل الهندية Tamil في المعاملات العامة وفي الطلبات الرسمية ووسائل الإعلام. وتعد الإنجليزية اللغة المستخدمة لدى الطوائف؛ لأنها كانت لغة المستعمر البريطاني، ولغة النخبة من أبناء الطوائف الثلاث بماليزيا، وتستخدم اللغة الملايوية بين السكان الأصليين (البومي بوترا) أو الملايو، وكانت لغة الأفراد أو المجتمع للملايو في صباح وسرواك أيضا، ولغير المتعلمين أيضا، وهي لغة الاتصال بين الطوائف. وتكون اللغة الإنجليزية لغة التواصل بين النخبة المثقفة من الطوائف الثلاث؛ حيث يخرج المتكلم من اللغة الأم إلى الإنجليزية في مواقف اجتماعية أو علمية أحيانا.

---

[٢٦] انظر:

Hj Omar, Asmah. 1987. National Language and Communication In Multilingual Societies , Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur, p. 14- 15.

أما الصينيون أو الطائفة الصينية بماليزيا فإنهم يستخدمون اللغة الصينية (المندرين) فيما بينهم؛ أما الصينيون الماليزيون الذين لغتهم المستعملة ليست (المندرين) فيستخدمون لغة (كانتونيس) الصينية Kantonese فيما بينهم بوصفها لغة الاتصال.

ونجد في منطقة سرواك أن الملايو يستخدمون لغة (الباجَوْ) Bajau ولغة (إيبان) Iban؛ أما في الأسواق العامة فنجد أن لغة الاتصال بين المواطنين على اختلاف طوائفهم هي اللغة الملايوية أو الماليزية، وهناك لغة تجمع بين الصينية (المندرين) والملايوية يطلق عليها مصطلح Pidgins؛ حيث يستخدم فيها المتكلم اللغة الصينية (الكنتونيس) والملايوية اثناء الحديث مع الملايوي أو مع الصيني الماليزي. وهناك لغة (الهولكين) Holkin بولاية بيننانج، وهما لغتان مزدوجتان Lingua Franca تستعملان لدى مجموعة صغيرة من الصينيين.[٢٧]

في ضوء ما ذكرنا نجد أن اللغة المختارة على المستوى الاجتماعي بماليزيا بين الطوائف المتعددة تكون كما يأتي:

أولا– اللغة الملايوية أو الماليزية: وتستخدم بين الماليزيين على اختلاف طوائفهم من الملايو والصينيين والتاميل الهنود الذين لا يتقنون الإنجليزية.

ثانيا– اللغة الإنجليزية: وتستخدم بين النخبة من الطوائف الثلاث في العلوم والتحدث مع غير الماليزيين (الأجانب).

ثالثا– اللغة الخاصة بكل طائفة: كالملايوية بين الملايو، والكنتونيس أو المندرين بين الصينيين، ولغة التاميل بين الهنود التاميل.

---

[٢٧] انظر: السابق نفسه، ص١٤– ١٥.

اللغة العربية في برنامج (j- QAF)

برنامج (جي قاف) هو اختصار لأوائل الحروف الكتابة اللاتينية للكلمات "جاوي والقرآن الكريم واللغة العربية وفرض العين". وهي المكونات الأساسية في مادة التربية الإسلامية، وتعد اللغة العربية اختيارية، ويكتب الحرف (j) صغيرا لأنه يشير إلى أن مادة جاوي وهي الكتابة الحرف العربي لا تزال في عملية الإصلاح والتقويم. وفكرة برنامج (جي قاف) تقوم على اساس تقوية مادة التربية الإسلامية في نظام التربية الوطني عبر التركيز على تعليم مادة "جاوي" والقرآن الكريم واللغة العربية وفرض العين.[٢٨]

ثم تنفيذ هذا البرنامج في المدارس الحكومية الماليزية في المرحلة الابتدائية منذ سنة ٢٠٠٥م، وعند الانتهاء منه سوف يحصل الدارسون على معلومات وافية في المنهج يتمكنون فيه من قواعد الكتابة الجاوية (الحرف العربي) وختم القرآن الكريم والقدرة على فهم اللغة العربية بقواعدها الأساسية وفهم فروض العين.

لمنهج اللغة العربية في هذا البرنامج أهداف عامة وأهداف خاصة، ومن الأهداف العامة اكتساب مهارات اللغة العربية الأساسية لدى التلاميذ وترغيبهم في تعلمها وتشويقها إليهم من أجل استخدامها اتصاليا. أما الأهداف الخاصة فهي: الاستماع إلى أصوات الحروف والكلمات والجمل مع الفهم؛ ونطقها نطقا سليما؛ والتحدث في اللغة العربية الاتصالية في مواقف معينة؛ وكتابة الحروف والكلمات العربية كتابة صحيحة، والمرحلة الأخيرة كتابة مقالات قصيرة في مواقف متعددة

---

[٢٨] انظر:

Bahasa Kurusus Pendedahan Sukatan dan Huriaian Sukatan Pelajaran Bahasa Arab di Sekolah Kebangsaan Tahun 2007.

ويترجم في العربية: **منشورات دورة عرض المنهج الدراسي ودليله للغة العربية في المدارس الابتدائية للعام ٢٠٠٧م**، قسم مناهج التربية الإسلامية والأخلاق، إدارة التربية الإسلامية والأخلاق، وزارة التعليم الماليزية، كزالالمبور، ٢٠٠٧م، ص٨.

باستخدام الجمل الميسرة مع الفهم، يركز المنهج على مهارات الاستماع والكلام والقراءة والكتابة، ةتةقف العمل بها البرنامج زمن حكومة محمد نجيب تون رزاق رئيس وزراء ماليزيا السابق لاسباب سياسية، ولكن فكرة هذا البرنماج تدل على وجود اتجاهين لدى الحكومة والشعب في أهمية اللغة العربية لغة القرآن أو عدم أهمية اللغة العربية ولكنه اتجاه ليس قويا مقارنة بالتوجه الحكومي والشعبي الملايوي تجاه اللغة العربية لغة القرآن الكريم، ذكرنا أن اللغة العربية اختيارية في هذا البرنامج لغير المسلمين من الطوائف الأخرى بماليزيا كأبناء الطائفة الصينية والتاميلية الهندية؛ أما بالنسبة إلى الملايويين والمسلمين بشكل عام فهي إلزامية، ومن هنا أصبحت العربية لغة جامعة للملايو تحت إطار ديني، بحيث تكون لدى الملايويين لغة أخرى مع لغتهم الأم الملايوية وهي العربية الاتصالية وكتابتها وفهمها، واللغة الإنجليزية، مع أن هذا البرنامج تم توقيفه من قبل الحكومة في حقبة داتوء سري محمد نجيب رئيس وزراء ماليزيا السابق لأسباب سياسية من سنوات. [٢٩]

الخاتمة:

هذا الاستعمال للغات المتنوعة عامل أساس في الوحدة اللغوية الذي يعتمد على عوامل عدة بماليزيا، وله تأثير واسع في الوحدة بين الطوائف؛ إذ إن التجمع البشري بين الطوائف بماليزيا يؤدي إلى التفاعل اللغوي بالتنمية والإخصاب والتغريب بين اللهجات والأساليب الكلامية أولا، وتكوين لغة مشتركة تكون اللغة الماليزية الأصل الذي يعتمد عليه، ويكون هذا في المدن بخاصة؛ حيث فرصة التبادل اللغوي الذي من شأنه صقل اللغة الماليزية، وتصبح اللغة الماليزية خاصةً بالمدن مما يدفع

[٢٩] انظر: قسم مناهج التربية والإسلامية والأخلاق، إدارة التربية الإسلامية، وزارة التربية والتعليم الماليزية، المنهج المتكامل للمدارس الابتدائية: المنهج الدراسي للغة العربية الاتصالية ٢٠٠٤ كي. بي. ايس. أر، ص٢-٩.

الطوائف المتعدد إلى التعامل معها، وقد تكون الجامعات والمعاهد العليا نقطة التقاء بين البيئات المختلفة والثقافات المتعددة بماليزيا، وهو في ضوء الأنشطة الاجتماعية والفنية والرياضية التي تقوم بها الجامعات للماليزيين على اختلاف طوائفهم سوف تقرب بينهم بلغة جامعة وإن دخلها اللغة المشتركة التي تخلط بين اللغة الأم لغير الملايوي والماليزية، واللغة الماليزية للملايوية والإنجليزية، وهناك الخدمة الوطنية العسكرية للملايوين حيث يؤدي غلى صقل اللهجات الماليزية، لأن الخدمة فقط للملايويين ولمدة ثلاثة أشهر، وهو عامل يساعد على التقارب بين اللهجات الماليزية، وتقريب الكلام غلى الفصحى الماليزية، وهناك عامل آخر يساعد على التوحد اللغوي والوطني بين الطوائف عبر الزواج وهو يقرب بين اللهجات الماليزية من جهة، ويقرب بين الماليزية ولغة الصيني والهندي المسلمين، ويقرب اللغة إليهم ولأولادهم؛ أما التجمعات الرسمية التي تقوم بها الدولة الماليزية من أجل التوحد اللغوي بين الطوائف فيقوم على استخدام اللغة الماليزية في التجارة والتجمعات الدورية كالحج والمعارض والأسواق التي تعد لغتها لغة مشتركة بين الطوائف الماليزية المتعددة؛ حيث يسيطر على الأسواق الماليزيون. كل هذه الأعمال تقوم بها الحكومة الماليزية من أجل رفع مستوى اللغة الماليزية وتقريب اللهجات إلى الفصحى، ودمج المجتمع الماليزي بتنوعاته الطائفية والثقافية في بوتقة واحدة لغوية تكون هدفا واحدا، مما اضطر الحكومة الجديدة عام ٢٠١٠م برئلسة داتؤ سري محمد نجيب تون رزاق رئيس وزراء ماليزيا الحالي إلى رفع شعار ماليزيا ١، ويقصد به دمج الطوائف المختلفة الملايوية والصينية والهندية التاميلية بجميع النشاطات الاجتماعية والتعليمية والثقافية والمناسبات الوطنية والمشاركة في الأعياد المختلفة، والحديث باللغة الملايوية في المناسبات الدينية والإثنية لكل طائفة؛ حيث يلزم مشاركة رأس الدولة (رئيس الوزراء) في هذه المناسبات، ويكون الحديث لهاتين الطائفتين باللغة الماليزية الجامعة الوطنية التي تجمع بينهم والطوائف الأخرى بماليزيا، وكذلك تبادل الزيارت والتهنية في الأعياد باللغة الماليزية مما لذلك من أثر في

توحيد الماليزيين عبر اللغة على الرغم من التعدد اللساني؛ حيث تؤثر اللغة الماليزية في توحيدهم وجمعهم على قلب واحد حسب الممكن، وهي سياسة ناجحة من دولة ماليزيا مما لذلك من أثر بليغ في السلم الاجتماعي والتسامح بين الطوائف بسبب اللغة، وقد كان لذلك أثر أيضا في التنمية الاقتصادية التي يحتاج الحديث عنها إلى صفحات كثيرة يتناول التبادل التجاري بين الطوائف، والتعاملات اليومية في كل مجالات الحياة عبر اللغة الماليزية الجامعة الموحدة.

المصادر والمراجع

Ab. Rahsid. Ab. Rahman. 2009. Bahasa Kebangsaan, Laser press, Sdn. Bhd, Selangor, Malaysia.

Abdulssalam, Ahmad Shehu. 2006. Muqadimmah Fi ‘Ilm Al-Lughah Al-Tabiqiyyah Markaz Al-Buhuth, International Islamic University Malaysia.

Bin Zainuddin, Ghazali. 2010. Ta’lim Al-Lughah Al-‘arabiyyah Li’aghrad Mihaniyyah Lilalabah Al-Tamrid Bilkulliyyah Al-‘Islamiyyah Al-‘aAlamiyyah Selangor, Master thesis, International Islamic University Malaysia.

Hartmann, R. R. K. &Stork, F. C.1976. Dictionary Language and Linguistics. London: Applied Science publisher.

Hassan, Abdullah.1974. Morphology of Malay, Petaling Jaya.

Hj Omar, Asmah. 1987. National Language and Communication In Multilingual Societies, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur.

Hj Omar, Asmah.1992. Pengajaran Bahasa Malaysia Dalam Konteks Perancangan Bahasa Kebangsaaan, Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur.

Hj Omar,Asmah.1975. Essay on Malaysian Linguistics, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur

Hj Osman, Rahmah , Badri Najib. 2011. Kawakabah Al-'ulama' Wa Al-Mufakirin Fi 'Arkhabil Al-Malayu, Markaz Al-Buhuth, International Islamic University Malaysai.

Hj. Musa, Hashim.1999. Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi. Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur.

Hoffman, Charlotte. 1991. An Introduction to Bilingualism, Longman, London.

Hudson, D. 1990. 'Ilm Al-Lughah A-Ijtima'iy. Tarjamah: Nasr Hamid Abu Zaid and othrs, Cairo: 'Alam Al-Kutub.

Hussein, Ismail. 1966. Sejarah Pertumbuhan Bahasa Kebangsaan Kita., Dewan Bahasa Dan Pustaka, Kuala Lumpur.

Hussien, Ismail.1986. Sejarah Pertumbuhan Bahasa Kebangsaan Kita, PP.10-1; Yakoob Isa, Ahmad Farid Abd Jala. 2005. Tulisan Jawi: sejarah, Seni dan Warisan. Raihan Creative (M) Sdn Bhd, Pahang, Malaysia.

Karim, Nik Sofiah, farid M. Onn, Hashim Hj. Musa and Abdul Mohmood. 1995. Tata Bahasa, Dewan Bahasadan Pustaka, Kuala Lumpur, p.7.

Kenali, Wijdan. 2007. "'Ishkaliyah Kitabah Al-Lughah Al-Malayawiyyah BilHarf A-'Arabiyy. Al-Mu'tamar Al-'alamiy Al-'A wwal : 'Ishamat Al-Lughah Wa Al-'Adab, International Islamic University Malaysia.

Khuli, Muhammed. 1988. Al-Hayat Ma'a Lughatayin. Riradh: Matabi' Dar Al-Firazdaq.

Melbek, Abul Rashid Daing, Moain, Amat Juhari. Sociolinguistik dan Bahasa Melayu, p.55.

Melbek, Abul Rashid Daing, Moain, Amat Juhari.2011. Sociolinguistik dan Bahasa Melayu, Second Printing, Uiniversiti kenangsaan Malaysia.

Othman, Zairina. 1984. Political Integration: A national Language for Malaysian, Master Thesis, Western Michigan University.

Rashid, Harun Amin. 1966. Kajian Sejarah Perkembangan Bahasa Melayu. Singapore.

Steinberg. Danny D, Hiroshi Nagata, David P Aline. Psycholinguistics: Language, Mind and World, Longman. Linguistics Library, second edition, England.

Suffian, Hashim. Mohamad. 1978. The constitution of Malaysia: Its Development -1957-1977, Kuala Lumpur, oxford university press.

Teeuw, A. Andrics. 1992. “Some problems in the study of word classes in Bahasa Indonesia. Lingua 11.

Wafi, Ali Abdul Wahid. No Date. ‘Ilm Al-Lughah. Cairo: Dar Nahdah Misr 9th edition.

مفهوم التفسير الموضوعي ومنهجه عند محمد باقر الصدر: دراسة تحليلية

The Concept of Thematic Interpretation and Its Approach According to Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: An Analytical Study

Konsep dan Pendekatan Muhammad Baqir al-Sadr terhadap Tafsir Tematik: Suatu Kajian Analisa

طارق مكرم الله *، ونظرة بنت أحمد**

الملخّص

يُعد السيد محمد باقر الصدر من أبرز العلماء الذين أسهموا في الجدل العلمي حول التفسير الموضوعي. وهذه الورقة محاولة لدراسة وتحليل مفهوم ومنهجية الصدر في شأن التفسير الموضوعي على المستوي النظري التأصيلي. وتستند الدراسة إلى المناهج الآتية: المنهج الاستقرائي برصد وجمع الآراء والمفاهيم التي عبر عنها الصدر بشأن التفسير الموضوعي في مصادره الأصلية من خلال كتابه "التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية"، والمنهج التحليلي باستنطاق نصوص وآراء الصدر بشأن التفسير الموضوعي، ثم تحليلها وترتيبها في نسق يمكننا من الإجابة على بعض القضايا المعرفية والإشكاليات المنهجية المتعلقة بالتفسير الموضوعي؛ كأوجه النقد لمناهج التفسير الموروثة وتحديد مفهوم التفسير الموضوعي، وبيان أهمية التفسير الموضوعي

* باحث في مرحلة الدكتوراه؛ قسم القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: tariqtaha236@gmail.com

** أستاذ مشارك في قسم القرآن والسنة، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: anadzrah@iium.edu.my

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد ١٩، العدد١، ٢٠٢٢
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1.1089

ومرجحات المنهج الموضوعي، وبيان القواعد والأدوات المنهجية والخطوات الإجرائية للتطبيق العملي.

الكلمات المفتاحية: المنهج، التفسير الموضوعي، محمد باقر الصدر.

Abstract

Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr is regarded as one of the most prominent scholars who contributed to the scholarly debate regarding thematic interpretation. This paper is an attempt to study and analyze al-Sadr's concept and methodology regarding thematic interpretation at the theoretical and foundational level. The study is based on the following approaches: the inductive approach by collecting and taking a close look at the opinions and concepts expressed by al-Sadr regarding the thematic interpretation in his book "Thematic Interpretation and Social Philosophy in the Qur'anic School", and the analytical approach by examining the texts and opinions of al-Sadr regarding thematic interpretation, and then analyzing and arranging them in a way that enables us to answer certain epistemological issues and methodological problems related to thematic interpretation such as the aspect of criticism on the traditional methods of interpretation, defining the concept of thematic interpretation, and elucidating the importance and merits of thematic interpretation and explicating the principals, methodological tools, and procedural steps for a practical application.

Keywords: Methodology, Thematic Interpretation, Muhammad Baqir al-Sadr.

Abstrak

Muhammad Baqir al-Sadr merupakan salah seorang ulama terkemuka yang menyumbang kepada perbahasan ilmiah tentang tafsir tematik (maudhu'i) al-Quran. Kertas kerja ini mengkaji dan menganalisa konsep dan metodologi al-Sadr terhadap tafsir tematik pada peringkat teori. Kajian ini berdasarkan pendekatan induktif dengan mengumpul pendapat dan konsep yang diutarakan oleh al-Sadr berkaitan tafsir tematik melalui buku beliau berjudul *Tafsir Tematik dan Falsafah Sosialisme dari Kalangan Madrasah al-Quran*. Perbahasan juga melihat kepada pendekatan analitikal al-Sadr terhadap tafsir tematik. Kajian ini menjawab beberapa isu epistemologi dan metodologi mengenai tafsir tematik antaranya; kritikan terhadap kaedah tafsir yang diwarisi, takrif konsep tafsir tematik, perbahasan tentang kepentingan dan nilai tafsir tematik, perbahasan tentang metodologi, dan langkah-langkah aplikasi praktikal bagi tafsir tematik.

Kata Kunci: Kaedah, Tafsir Tematik, *Muhammad Baqir al-Sadr*.

المقدمة

القرآنَ الكريمَ كتابُ اللهِ الخالدُ، أنزله هدايةً للعالمين، فهو خطابُ الله إلى الإنسانية جميعًا، يستحثُّ العقول لتنهض لسَبرِ معانيه، والوقوف على مراد الله فيه . ولا بِدْعَ أن يشتغل المسلمون بالقرآن تلاوةً وحفظًا ودرسًا، وقد تعددت لديهم سبلُ التعامل مع القرآن، وتنوعت عندهم مناهجُ فهمه استنباطًا وتنزيلًا، وما زعم أحدٌ منهم أنه استنفد معانيَه، وبلغ الغاية في استنباط أحكامه، ذلك أنه: ﴿**لوكَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾ [الكهف:١٠٩].

وفي هذا السياق من مكانة القرآن في حياة المسلمين ووجودهم، اهتم العلماء بالبحث في قضايا المنهج- أو المناهج -الأنفع في فهم الخطاب القرآني، واستجلاء رسالته ودرك معانيه، فظهر مصطلح التَّفسير الموضوعي، بوصفه يمثل نمطًا علميًّا ومنهجيًّا جديدًا في الاستجابة للتطورات الحديثة، التي استجدت في حياة المسلمين، باعتباره منهجًا يساعدُ المفسِّر على استجلاء نظريات القرآن وقواعده في شتى شئون الفكر والحياة.

ومن أبرز مَن تناول فكرة التَّفسير الموضوعي ومنهجه السَّيِّد محمد باقر الصَّدر، فهو يعد من أوائل من وَعَوْا قضية المنهج وانتبهوا لأهميتها، وإلى عدم كفاية المناهج الموروثة وعدم قدرتها على معالجة المشاكل، ومجابهة التحديات المعاصرة .فقد بذل الصدر جهدًا كبيرًا في صياغة وإبراز المنهج الذي عمل من خلاله على إنجاز النظريات والكشف عنها من النصوص الإسلامية، وسوف نعرض للحديث عن رؤية الصدر لمفهوم التفسير الموضوعي والمنهج الذي عمل إنجازه من خلال هذه الدراسة ونستهلها بالتعريف به.

هو السيد محمد باقر بن السيد حيدر بن السيد إسماعيل الصدر، ويتصل نسبه بالإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق، ومنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم[1]. ولد الصدر في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة ١٣٥٣هـ/١٩٣٥م، في مدينة الكاظمية من ضواحي العاصمة العراقية بغداد[2]، وقد عرف الصدر منذ دراسته الأولى بالنبوغ المبكر، فتلقى قدرًا من الدراسات الحديثة في مدارس منتدى النشر الابتدائية في الكاظمية[3]، ثم هاجر في سنة ١٣٦٥هـ من الكاظمية إلى النجف، وتتلمذ على يدي علمين من أعلام النجف:

١. آية الله الشيخ محمد رضا آل ياسين (ت.١٣٧٠هـ/١٩٥١م).

٢. آية الله السيد أبو القاسم الخوئيّ (ت. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م) الذي درس على يده الفقه والأصول.

وأنهى تحصيلاته الأصولية سنة ١٣٧٨هـ، والفقهية سنة ١٣٧٩هـ، وقد كانت مدة تحصيله العلمي من البداية إلى النهاية نحو سبع عشرة سنة، أو ثمانية عشرة سنة، وقد كان خلال تلك المدة حريصًا على استثمار وقته، والانشغال بتحصيل العلم؛ فكان يستثمر من كل يوم ست عشرة ساعة في التحصيل والمطالعة والتفكير[4].

ثم أجيز بالاجتهاد وهو في سن الثامنة عشرة، واشتغل بعدها بالدرس والبحث، وبعد وفاة المرجع الشيعي محسن الحكيم (ت. ١٣٧٠هـ/١٩٧٠م) برزت

---

[1] انظر: محمد رضا النعماني، **شهيد الأمة وشاهدها**، ت: لجنة المؤتمر العالمي للإمام الصدر، (إيران: مركز الأبحاث والدراسات التخصيصية للإمام الصدر، ط١، ١٤٢١ه)، ج١، ص٤٧-٤٨.

[2] انظر: محمد الحسيني، **محمد باقر الصدر: حياة حافلة فكر خلاق**، (دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر، د .ط، ١٤٢٧ه/٢٠٠٥م)، ص٣٣-٣٤.

[3] محمد رضا النعماني، **الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار**، (مطبعة إسماعيليان، ط٢، ١٤١٠ه/١٩٩٧م)، ص٤٣.

[4] كاظم الحسيني الحائري، **مباحث الأصول**، (قم: دار البشير، ط٣، ١٤٣٣ه)، ج١، ق٢، ص٢٣.

أهْليته للمرجعية، وتصدر للتدريس والإفادة، وكثر تلاميذه، وحين قتل كان قد أصبح مهيًا للمرجعية العامة في النجف، ولو امتدت به الحياة لساد في جميع أقطار الشيعة[٥].

ومن أبرز مؤلفاته في علم التفسير: المدرسة القرآنية، وهذا الكتاب ليس بقلمه، ولكنه استنساخ لمحاضراته حول التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، ألقى الصدر هذه المحاضرات عام ١٩٧٩م على بعض من علماء النجف وتلامذتها، وعددها ١٤محاضرة، كان آخرها قبل احتجازه الذي انتهى بوفاته بفترة لا تزيد عن الأسبوعين، تلبية لجملة من الاحتياجات الفكرية والاجتماعية والسياسية، عرض فيها لمنهج التفسير الموضوعي، وسنن التاريخ في القرآن، وعناصر المجتمع في القرآن و لم يُعطَ الصدرُ الفرصة لكتابة هذه المحاضرات بقلمه من أجل تعميق أفكارها وتطويرها؛ فتوفي وهي مسجلة بصوته على أشرطة، ثم نقلت وطبعت بعد ذلك عدة طبعات[٦].

توترت العلاقة بين الصدر والنظام العراقي وبلغت أشُدَّها بسبب موقفه الداعم والمؤيد للثورة الإيرانية في خضم الحرب التي كانت مندلعة بين العراق وإيران، واستقباله وفود معارضة للنظام العراقي في بيته، فضلًا عن فتواه بتحريم الانتماء لحزب البعث العراقي الحاكم .وقد حاول النظام أن يثني الصدر عن مواقفه السابقة، ولكن دون جدوى[٧].

وفي اليوم الخامس من شهر نيسان /أبريل ١٩٨٠م اعتقل الصدر، ونقل من النجف إلى بغداد، وفي اليوم التالي اعتقلت أخته السيدة بنت الهدى «آمنة الصدر»، وفي مساء يوم التاسع من نيسان/أبريل (١٩٨٠م/١٤٠٠هـ)، وفي حدود الساعة

---

[٥] محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ت: حسن الأمين، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، د.ط، ١٤٠٣ه/١٩٨٣م)، ج٩، ص١٨٤-١٨٥.

[٦] محمد رضا النعماني، **شهيد الأمة وشاهدها**، ج١، ص١٢٤.

[٧] انظر: محمد رضا النعماني، **الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار**، ص٣١٦-٣١٩.

التاسعة أو العاشرة مساءً، قطعت السلطة التيار الكهربائي عن مدينة النجف، وفي ظلام الليل تسللت مجموعة من قوات الأمن إلى دار السيد محمد صادق الصدر «أحد أقربائه»، وطلبوا منه الحضور معهم إلى بناية محافظة النجف، وكان بانتظاره هناك مدير أمن النجف، فقال له: هذه جنازة الصدر وأخته، قد تم إعدامهما، وقد تم دفنه إلى جانب أخته بمقبرة وادي السلام بمدينة النجف[٨].

أوجه النقد لمناهج التفسير الموروثة

صدر السيد محمد باقر الصدر محاضراته بالحديث عن تنوع التفسير، واختلاف مذاهبه وتعدد مدارسه، والتباين في كثير من الأحيان بين اهتماماته واتجاهاته، ثم عدد مجموعة من المذاهب المختلفة فقال: «فهناك التفسير الذي يهتم بالجانب اللفظي والأدبي والبلاغي من النص القرآني، وهناك الذي يفسر النص القرآني بالمأثور عن الأئمة والتابعين، وهناك من يعتمد العقل كأداة للتفسير وفهم كتاب الله سبحانه.... إلخ، إلا أن الذي يُهِمُّنا هو التركيز على أبرز اتجاهين رئيسين لحركة التفسير في الفكر الإسلامي: الاتجاه التجزيئي في التفسير، والثاني: الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير»[٩].

ميز الصدر إذًا بين منهجين من مناهج التفسير، مختلفين في ملامحهما وأهدافهما وحصيلتهما الفكرية؛ هما المنهج التجزيئي والموضوعي.

---

[٨] المصدر السابق، ص٣٢٦-٣٢٧.

[٩] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ت: جلال الدين على الصغير، (بيروت: الدار العالمية، ط١، ١٤٠٩ه/١٩٨٩م)، ص١٥-١٦.

والمراد بالتفسير التجزيئي حسب رؤية الصدر هو المنهج الذي يتناول فيه المفسر القرآنَ الكريمَ ضمن إطاره آية فآية، وَفقًا لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف[١٠].

وقد يسمى هذا النوع من التفسير، بالتفسير الموضعي، أو التفسير الترتيبي.

وعرف بعضهم التفسير الموضعي بأنه: «هو الذي يرجع فيه المفسر إلى موضع واحدٍ من القرآن الكريم، متتبعًا ترتيب الآيات في سورها. ويندرج تحته التفسير التحليلي، والإجمالي، والمقارن، في مقابلة التفسير الموضوعي»[١١].

وبعضهم أطلق عليه اسم الترتيبي وعرفه: «هو المنهج الذي اعتاده المفسرون منذ بدايات نشوء علم التفسير حتى وقتنا هذا، حيث يفسر القرآن الكريم قطعة قطعه، كما هو مدوَّن في المصحف الشريف، فيبتدأ المفسر بسورة الحمد، وينتهي بسورة الناس»[١٢].

ونلاحظ من خلال التعريفات السابقة، أن هذه التسميات لا تختلف فيما بينها من حيث الدلالة والمضمون.

وقد اعتبر الصدر أن من أبرز العوامل التي أسهمت في شيوع هذ المنهج في التفسير وسيطرته على الساحة قرونًا عديدة، يرجع إلى سيادة النزعة الروائية والحديثية للتفسير، فالتفسير كان شعبة من الحديث، إذ كان الحديث هو الأساس الوحيد له

---

[١٠] المصدر السابق، ص٢٨.

[١١] انظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، **التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق**، (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٢ه/٢٠٠١م)، ص٤٠.

[١٢] محمد باقر الحكيم، **المجتمع الإنساني في القرآن الكريم**، (النجف: مؤسسة تراث الشهيد الحكيم ط٢، ٢٠٠٦م)، ص١١.

تقريبا، مضافًا إلى بعض المعلومات اللغوية والأدبية والتاريخية، التي اعتمد عليها التفسير طيلة فترة طويلة من الزمن[١٣].

ويرى الصدر أن التفسير التجزيئي تدرج تدرجًا تاريخيًّا؛ حيث مرّ بمراحل عديدة، حتى وصل إلى مستوى الاستيعاب الشامل للقرآن الكريم .فقد كان في البداية يقتصر على مجرد شرح لبعض الآيات القرآنية وتفسير لمفرداتها، وكلما امتدَّ الزمن ازدادت الحاجة إلى تفسير المزيد من الآيات حتى أنتهى إلى الصورة التي قدم فيها الطبري وابن ماجه وغيرهم تفاسيرهم، وهي تعد أوسع صورة للمنهج التجزيئي[١٤].

ويعلل الصدر هذا النمو والتوسع، بأنه يرجع إلى بعد الناس عن فهم اللغة، وازدياد حاجاتهم إلى تفسير ألفاظها وتراكيبها، وما اعترض النص القرآني بسبب هذا البعد من غموض وتعقيد وشك في تحديد مفهوم اللفظ، فأصبح كثيرًا من الآيات بمرور الزمن معناها ومدلولاها اللفظي بحاجة إلى إبراز أو توضيح أو تأكيد[١٥].

ويرى الصدر أن من العوامل التي أصابت هذا المنهج بالجمود وأوقفته عن تطوير نفسه نشأة هذا التفسير نشأة تبعية في ظلّ سيادة الروايات الحديثية، ومن هنا لم يكن بإمكان تفسير يعتمد على هذه الروايات أن يتقدم خطوة أخرى، وأن يحاول تركيب مدلولات القرآن والمقارنة بينها، واستخراج النظرية من وراء هذه المدلولات اللفظية؛ لأنه بطبعه مجرد تفسيرًا لفظيًّا للمفردات، وشرحًا للمستجدِّ من المصطلحات، وتطبيقًا لبعض المفاهيم على أسباب النزول .ومثل هذا المنهج لم يكن بإمكانه أن يقوم

---

[١٣] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٢١.

[١٤] المصدر نفسه، ص١٦-١٧.

[١٥] نفسه، ص١٧-١٨.

بدور اجتهادي مبدع، يستكشف ما وراء المدلول اللغوي واللفظي من الأفكار، التي حاول القرآن أن يعطيها من خلال المتناثر من آياته الشريفة[١٦].

وثمة من يذكر سببين آخرين لشيوع هذا المنهج:

الأول: هو القدسية التي ينظر بها المفسرون إلى مسألة ترتيب القرآن الكريم، باعتبار أن القرآن الكريم -منذ الصدر الأول للإسلام وحتى يومنا الحاضر -مرتب بهذا الترتيب، الذي يبتدئ بسورة الحمد وينتهي بسورة الناس، فراعى المسلمون هذا الترتيب وساروا عليه في تفسيرهم[١٧].

أما السبب الثاني: فهو انتفاء الحاجة للبحث الموضوعي؛ فالمسلمون في السابق كانوا قد عاشوا هذه النظريات، من خلال التطبيق وقد كانت موجودة بينهم بشكل عام، وعلى هذا الأساس لم يكونوا يشعرون بأهمية البحث الموضوعي، خاصة في القضايا الاجتماعية، بينما الداعي للتفسير الموضوعي في هذا العصر هو الحاجة الاجتماعية للتعامل مع النظريات الأخرى الموجودة في الواقع فقد برزت الحاجة إلى المنهج الموضوعي في التفسير لسدّ هذه الغاية[١٨].

وعلى الرغم من شيوع هذا المنهج في التفسير، فإن أثره في رأي الصدر كان سلبيًّا[١٩].

وتتلخص أوجه النقد عند الصدر للتفسير التجزيئي في الآتي:

---

[١٦] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٢١-٢٢.

[١٧] محمد باقر الحكيم، **المجتمع الإنساني في القرآن الكريم**، (النجف: مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، ط٢، ٢٠٠٦م)، ص١٢.

[١٨] محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، (قم: مجمع الفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٠ه)، ص١٠٤.

[١٩] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٣٣.

من ناحية الهدف؛ فالهدف في كل خطوة من هذا التفسير، هو فهم مدلول الآية التي يواجها المفسر بكل الوسائل الممكنة، أي أن الهدف تجزيئي، لأنه يقف دائما عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النص القرآني، ولا يتجاوز ذلك غالبًا[٢٠].

من ناحية الحصيلة المعرفية؛ من خلال هذا المنهج في التفسير سوف نحصل على عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، ولكن في حالة تناثر وتراكم عددي، دون أن نكتشف أوجه الارتباط، والتركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار، ودون أن نحدد نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة[٢١].

من ناحية الأثر ويتمثل فيما يلي:

أ. على الجانب الفكري: يرى الصدر أن هذا المنهج لعب دورًا في اختفاء قيمومة التصورات القرآنية على الحياة الإنسانية، فساعد انتشار هذا المنهج على إعاقة الفكر الإسلامي القرآني عن النمو والاكتمال، وعمل على اكتسابه حاله تشبه الحالات التكرارية، واستمر هذا إلى قرون من الزمن المتراكمة بعد تفاسير الطبري، والرازي، والطوسي، لم يحقق فيها الفكر الإسلامي مكاسب حقيقية جديدة، على الرغم من ألوان التغيير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين[٢٢].

ب. من ناحية أثره في الواقع: فقد أدت حالة التناثر ونزعة المنهج التجزيئي برأي الصدر إلى ظهور المتناقضات المذهبية العديدة في الحياة الإسلامية، إذ كان يكفي هذا المفسر أو ذاك آية تبرر مذهبه، لكي يعلن عنه ويجمع حوله

---

[٢٠] المصدر السابق، ص١٨.

[٢١] المصدر نفسه، ص١٨-١٩.

[٢٢] نفسه، ص٢٤.

الأنصار والأشياع، كما وقع في كثير من المسائل الكلامية، كمسألة الجبر والتفويض[٢٣].

ولكن هذا الرأي لم يعتبره محمد باقر الحكيم جانبًا نقديًّا لمنهج التفسير التجزيئي؛ لأن وجود الاختلاف والتناقض على أساس المنهج التجزيئي لا يقتصر عليه وحده، بل يشمل ذلك المنهج الموضوعي أيضًا وهو قائم وموجود فعلًا، إذ إن هناك الكثير من الباحثين والمفسرين الذين اعتمدوا المنهج الموضوعي، ومع ذلك توصلوا إلى نتائج متناقضة ومختلفة.

ويرى الحكيم أن هذه التناقضات ليس منشأُها منهجيةَ التفسير التجزيئي، ولكنها ترجع إما إلى ما يتبنه الإنسان من أفكار وعقائد وميول نفسية ومدركات واتجاهات ومصالح سياسية، يحاول فرضها وتطبيقها على القرآن، وإما إلى أن الذي يتصدى لعملية التفسير لا يبذل الجهد المناسب في عملية التفسير الأمر الذي يعني عدم قدرته على استيعاب المضمون القرآني .ومن الواضح أن هذين السببين ليس مما يختص بهما فقط المنهج التجزيئي دون المنهج الموضوعي، كما أنه لا يوجد دليل على أن المنهج التجزيئي ينتهي إلى آراء مختلفة ومتناقضة[٢٤].

من ناحية دور المفسر: فإن دور المفسر في هذا المنهج سلبي، فهو يتعامل مع النص القرآني دون أي افتراضات أو أطروحات مسبقة، ويحاول أن يحدد المدلول القرآني على ضوء ما يسعفه به اللفظ، وما يتاح له من القرائن المتصلة والمنفصلة، ودور النص هنا دور المتحدث، ودور المفسر هو الإصغاء والتفهم، وهذا هو ما نسميه بالدور السلبي؛ حيث يجلس المفسر بين يدي النص القرآني ليستمع فقط بذهن مضيء،

---

[٢٣] المصدر السابق، ص١٩.

[٢٤] محمد باقر الحكيم، **تفسير سورة الحمد**، ص١٠١-١٠٢.

بفكر صاف، وبروح محيطة بآداب اللغة وأساليبها بينما يكون القرآن ذا دور إيجابي، حيث أن القرآن يعطي حينئذٍ، وبقدر ما يفهم هذا المفسر من مدلول اللفظ يسجل في تفسيره[٢٥].

من الناحية العملية؛ فإن شوط التفسير التجزيئي طويل جدًّا، لأنه يبدأ من الفاتحة وينتهي بسورة الناس، وهذا الشوط بحاجة إلى فترة زمنية طويلة أيضًا، ولهذا لم يحظ من علماء الإسلام الاعلام إلا عدد محدود بهذا الشرف العظيم، شرف مرافقة الكتاب الكريم من بدايته إلى نهايته[٢٦].

وللخروج من هذه الأزمة المنهجية في التفسير، يرى الصدر أنه كان بالإمكان تفادي هذه السلبيات والتناقضات لو أن المفسر خطا خطوة أخرى، و لم يقتصر على مجرد التجميع العددي، وانتقل إلى المنهج الموضوعي[٢٧].

وقد بين الصدر بوضوح أن أهمية التفسير الموضوعي ومسوغات وجوده، تكمن في الغاية التي يرموا لتحقيقها إذ «يستهدف التفسير التوحيدي الموضوعي من القيام بهذه الدراسات، تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية لموضوع من موضوعات البحث في الحياة، أو الكون، أو الإنسان[٢٨]، وإيجاد صلة تفاعل ورابطة وثيقة بين القرآن وحركة الحياة[٢٩]، لأن في القرآن ما يمكن أن نستشف منه مواقف السماء تجاه تجربة الأرض، لتكوين فهم إسلامي قرآني صحيح»[٣٠].

---

[٢٥] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٢٥-٢٦.

[٢٦] المصدر نفسه، ص٣٩.

[٢٧] نفسه، ص٢٠.

[٢٨] نفسه، ص٢١.

[٢٩] نفسه، ص٢٨.

[٣٠] نفسه، ص٢٩.

وهنا قد يعترض علينا سائل قائلًا: وما هي الضرورة اللازمة لتحصيل هذه النظريات الأساسية؟ وما الضرورة التي تدعونا أن نفهم نظرية الإسلام في النبوة بشكل عام، أو أن نفهم نظرية الإسلام في سنن التاريخ، أو الاقتصاد الإسلامي؟ ما الضرورة لذلك في حين أننا نجد النبي لم يعط هذه القضايا على شكل نظريات محدودة وبصيغ عامة، وإنما اقتصر على إعطاء القرآن بهذا الترتيب للمسلمين وبهذا الشكل المتراكم؟

وقد أجاب الصدر على هذا الاعتراض إجابة واضحة، يؤكد فيها ضرورة تحديد هذه النظريات وتحصيلها، فيقول: «إن هناك اليوم ضرورة أساسية لاستخلاص هذه النظريات وتحديدها، ولا يمكن أن يفترض الاستغناء عن ذلك؛ إذ إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي هذه النظريات، ولكن من خلال التطبيق، ومن خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبينه في الحياة الإسلامية، فكان كل مسلم في إطار هذا المناخ، يفهم هذه النظرية ولو فهمًا إجماليًّا ارتكازيًّا، لأن المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي رسمه النبي كان قادرًا على أن يعطي النظرة السليمة، والقدرة السليمة على تقييم المواقع والمواقف والأحداث»[٣١].

أي: أن الصحابة الذين عاشوا في كنف الرسول؛ إذ لم يتلقوا هذه النظريات بصيغة عامة، فقد تلقوها تلقيًا إجماليًّا، انتقشت في أذهانهم، وسرت في أفكارهم، فلقد كان المناخ العام-الذي رسمه النبي -والإطار الروحي، والاجتماعي، والفكري، الذي يعيشونه مساعدًا على تفهم هذه النظريات، ولو تفهمًا إجماليًّا، وعلى توليد المقياس الصحيح في مقام التقييم .

وبناء على ما سبق؛ فإن الصدر يرى أن الحاجة إلى دراسة نظريات القرآن والإسلام أصبح حاجة حقيقية ملحة، خاصة بعد غياب ذلك المناخ، وذلك الإطار

---

[٣١] المصدر السابق، ص٣٦.

وفقدان النظريات الارتكازية الاجمالية التي كانت حاضرة في أذهان الناس في عصر النزول بسبب عدم التطبيق العملي، وبروز النظريات الحديثة التي أعقبها تفاعل كبير وتدافع بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي، إن هذا التفاعل حينما وقع أدى بالإنسان المسلم إلى أن يجد نفسه أمام نظريات كثيرة في مختلف مجالات الحياة، فكان لابد من تحديد موقف الإسلام من هذه النظريات، ومن أجل ذلك كان لابد من أن يستنطق نصوص الإسلام، ويتوغل في أعماق هذه النصوص لكي يصل إلى مواقف الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشرية الذكية في مختلف مجالات الحياة[٣٢].

هذا الموقف الذي اتخذه الصدر قد سبقه إلى هذه الرؤية والطرح، الشيخ محمد عبد الله دراز في دراسته المشهورة عن الأخلاق، ويتجلى هذا لدى الصدر في التركيز على عنصر التجربة البشرية، وحملها على القرآن الكريم للتوحيد بينهما في سياق واحد[٣٣]، وقد نُقل عن الصدر امتداحه لدراز وكتابه، مما يعني أن هذه المحاولة كانت حاضرة في أفقه الفكري قبل تقنينه لقواعد منهجه الموضوعي في التفسير[٣٤]، حيث عمل دراز على استخراج النظرية الأخلاقية من القرآن، الذي جعل منه نقطة الانطلاق للإجابة عن كل مسألة، بالرجوع المباشر إلى النص[٣٥].

---

[٣٢] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٣٨.

[٣٣] أحمد عبد الله أبو زيد، **أطروحة التَّفسير الموضوعي عند السيد محمد باقر الصدر**، (بيروت: مركز الحضارة للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م)، ص٥٦.

[٣٤] جواد علي كسار، "المنهج الموضوعي إشارات مقارنة بين دراز والصدر ومكارم شيرازي"، **مجلة قضايا إسلامية**، (إيران: مؤسسة الرسول الأعظم، ١٤١٧ه/١٩٩٦م)، العدد الثالث، ص٧١.

[٣٥] انظر: محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ت: عبد الصبور شاهين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٠، ١٤١٨ه/١٩٩٨م)، ص١٣.

ونلاحظ مما سبق أن أهمية التفسير الموضوعي لدى الصدر ودراز تكمن في الكشف عن النظريات المختلفة الكامنة في النظم القرآني في مختلف جوانب الفكر والحياة، وأن الطريق الوحيد لذلك هو التفسير الموضوعي.

مفهوم التفسير الموضوعي عند الصدر

من الإشكالات التي يجب النظر فيها لتحديد المراد بالتفسير الموضوعي هي إشكالية تحديد المفهوم من مصطلح الموضوعية، وبناء عليها نستطيع تعريف التفسير الموضوعي، فما المراد بها من وجهة نظر الصدر؟

نجد من خلال البحث أن هناك ثلاث معانٍ لمصطلح الموضوعية ذكرها الصدر وهي (تتمثل فيما يلي):

أولًا: الموضوعية في مقابل الذاتية والتحيز، وهي بهذا المعنى عبارة عن الأمانة والاستقامة في البحث والتمسك بالأساليب العلمية المعتمدة على الحقائق الواقعية، والتخلي عن الأحكام والمقررات المسبقة في إصدار الأحكام والنتائج التي يتوصل إليها. والموضوعية بهذا المعنى من وجهة نظر الصدر هي خصلة منهجية مطلوبة في كلا المنهجين التجزيئي والموضوعي.

ثانيًا: الموضوعية بمعنى أن يبدأ في البحث من الموضوع، الذي هو «الواقع الخارجي» ويعود إلى القرآن الكريم لمعرفة موقف القرآن الكريم تجاه ذلك الموضوع[٣٦].

وقد يسمى هذا المنهج أيضًا بالمنهج «التوحيدي» باعتبار أنه يوحد بين التجربة البشرية والقرآن الكريم، لا بمعنى أن يخضع القرآن أو يطوع للتجربة البشرية، ولا أن تحمل التجربة البشرية على القرآن الكريم، بل بمعنى أنه يوحد بينهما في سياقٍ

---

[٣٦] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٣١.

بحث واحد، لكي يستخرج نتيجة هذا السياق المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية[٣٧].

ثالثًا: الموضوعية بمعنى «ما ينسب إلى الموضوع الواحد؛ أي يختار المفسر مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد .ويسمى هذا المنهج بالتوحيدي باعتبار أنه يوحد بين مدلولات الآيات التي تشترك في موضوع ضمن مركب نظري واحد، من أجل أن يستخرج نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى ذلك الموضوع»[٣٨].

بناء على ما سبق؛ فإن الصدر يرى أن الدراسات التي قام بها بعض المفسرين حول موضوعات تتعلق بالقرآن كأسباب النزول، أو الناسخ والمنسوخ، لا تعتبر من التفسير التوحيدي والموضوعي الذي يريده. ويرجع ذلك إلى أن هذه الدراسات ليست إلا تجميعًا عدديًا لقضايا من التفسير التجزيئي لوحظ فيما بينها شيء من التشابه، فليست كل عملية تجميع أو عزل تعد دراسة موضوعية[٣٩].

فليست كل عملية تجميع للنصوص مع بعض الضبط والترتيب دراسة موضوعية كما يقدر الصدر وإنما الدراسة الموضوعية هي" التي تطرح موضوعًا من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده»[٤٠].

---

[٣٧] المصدرالسابق.

[٣٨] المصدر نفسه.

[٣٩] نفسه، ص٢٤.

[٤٠] نفسه.

وقد وافق الصدر في هذا الطرح الدكتور زياد خليل الدغامين، واعتبر أن مثل هذه الأبحاث لا تدخل في نطاق التفسير الموضوعي، إذ ليس من غايتها التعرف على موقف القرآن في الموضوعات التي درستها[٤١].

لقد حدد الصدر المراد بالموضوعية، كما في المعنى الثاني والثالث، ثم قدم بناء عليه للمنهج الموضوعي عنوانًا مزدوجًا يتسم بالحركة والحيوية؛ هو: التفسير الموضوعي – التوحيدي؛ فكل اسم منهما لاحظ جهة معينة تختلف عن الأخرى، كما تم توضيحه.

إذً الصدر لا يكتفى بالمفهوم الشائع حول التفسير الموضوعي؛ بمعنى جمع الآيات الكريمة المتعلقة بموضوع واحد داخل النص القرآني، ولكنه أضاف إليه بُعْدَ الواقع الخارجي، فهو حركة من الواقع إلى النص، ثم عودة من النص إلى الحكم على الواقع.

فالتفسير الموضوعي عند الصدر: «هو الدراسة التي تطرح موضوعًا من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده»[٤٢].

مرجحات المنهج الموضوعي

ويرى الصدر أن المنهج الموضوعي يتميز بخصائص وسمات ترجحه على المنهج التجزيئي، وهي:

---

[٤١] زياد خليل الدغامين، **التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه**، (عمان: دار عمار، ط١، ١٤٢٨ه/٢٠٠٧م)، ص٣٠.

[٤٢] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٢٤.

من ناحية الهدف والغاية: فهو يتميز بتحديد موقف نظري للقرآن الكريم وبالتالي للرسالة الإسلامية لموضوع من موضوعات الحياة أو الكون[٤٣].

من حيث الحصيلة المعرفية: فهو الطريق الوحيد للحصول على النظرية القرآنية من وجهة نظره ولهذا يرجح منهج التفسير الموضوعي لأنه لا يكتفي بإبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية فقط، بل يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين هذه المدلولات من أجل الوصول إلى مركب نظري قرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات موقعه المناسب، وهو ما نسميه بلغة اليوم النظرية[٤٤].

من خلال المقارنة بين الدراسات القرآنية والدراسات الفقهية: يرى الصدر أن سيادة وانتشار الاتجاه الموضوعي والتوحيدي على الصعيد الفقهي قد ساعد بدرجة كبيرة على تطوير الفكر الفقهي وإثراء الدراسات العلمية في هذا المجال، بينما ساعد انتشار الاتجاه التجزيئي في التفسير على إعاقة الفكر الإسلامي القرآني عن النمو والتكامل، وساعد على اكتسابه حالة تشبه الحالات التكرارية، حتى إن قرونًا من الزمن مرت لم يحقق فيها الفكر الإسلامي مكاسب حقيقية جديدة وظل التفسير ثابتًا لا يتغير إلا قليلًا على الرغم من ألوان التغير التي حفلت بها الحياة[٤٥].

من حيث الدور الإيجابي للمفسر: القائم على الحوار مع القرآن واستنطاقه بدلًا من الاستماع إليه، فهو لا يبدأ من النص، بل من واقع الحياة، فيركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية، أو الاجتماعية، أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ونقاط فراغ، ثم يأخذ

---

[٤٣] المصدرالسابق، ص٢١.

[٤٤] المصدر نفسه، ص٣٠.

[٤٥] نفسه، ص٢٣-٢٤.

النص القرآني، ويبدأ مع النص القرآني حوارا على شكل سؤال وجواب، المفسر يسأل والقرآن يجيب، والهدف من ذلك أن يستكشف المفسر موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص من خلال مقارنة هذا النص بما استوعبه الباحث من أفكار واتجاهات[٤٦].

من حيث الصلة والتفاعل بين القرآن وحركة الحياة: حيث أن التفسير الموضوعي يمثل حالة من التفاعل مع الواقع الخارجي، وليس منعزلًا عنه، إذ أن المفسر يبدأ من خلاله بالواقع الخارجي، ثم ينتقل إلى القرآن الكريم، ثم يعود إلى الواقع الخارجي مرة أخرى بنتاج بحثه، فيلتحم القرآن مع الواقع، ومع الحياة، مما يجعل القرآن الكريم ملبيًا- وبشكل مستمر -لكل متطلبات الحالة الإنسانية والاجتماعية، بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد المفسر على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع، ومن هنا تبقى للقرآن قدرته الدائمة على القيمومة، والعطاء المستجد الذي لا ينفد، والمعاني التي لا تنتهي، التي نص عليها القرآن نفسه ونصت عليها الاحاديث[٤٧].

من ناحية النتائج التي يتوصل لها: فينتج من الممارسة السابقة إيجاد صلة وتفاعل ورابطة وثيقة بين القرآن وحركة الحياة، لأن عمل المفسر لا يرتبط بتفسير لفظ، ولا يدور في حركة مغلقة من النص إلى النص، بل تأتي النتائج مرتبطة دائمًا بتيار التجربة البشرية لأنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنية لتحديد النظرية الإسلامية بشأن موضوع من مواضيع الحياة[٤٨].

من الناحية العملية: هو أن شوط التفسير الموضوعي قصير، ولا يحتاج إلى فترة زمنية طويلة، ومرافقة القرآن الكريم من البداية إلى النهاية، بل غاية الأمر هو

---

[٤٦] المصدر السابق، ص٢٦.

[٤٧] المصدر نفسه، ص٢٨-٢٩.

[٤٨] نفسه، ص٢٧-٢٨.

اختيار موضوعات من القرآن، واستعراض ما يتعلق بذلك الموضوع، وما يمكن أن يلقى عليه القرآن من أضواء، وهو ما طبقه الصدر في هذه الدراسة[٤٩].

بناء على الاعتبارات السابقة فإن الصدر يرى أن المنهج الموضوعي هو أفضل من المنهج التجزيئي، وعن طبيعة العلاقة بين المنهجين، ينبه الصدر إلى أن هذا الحكم لا يقصد منه الاستغناء عن التفسير التجزيئي، حيث يقول: «إن هذه الأفضلية لا تعنى استبدال اتجاه، باتجاه، وطرح التفسير التجزيئي دفعة واحدة والأخذ بالتفسير الموضوعي، وانما إضافة وضم اتجاه إلى اتجاه، لأن التفسير الموضوعي ليس إلا خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي، أي افتراض خطوتين، الأولى هي التفسير التجزيئي، والثانية هي التفسير الموضوعي»[٥٠].

وقد نبه الصدر إلى أهمية التفسير التجزيئي، ومدى حاجة التفسير الموضوعي إليه بقوله: «ينبغي أن يكون واضحًا أن الفصل بين الاتجاهين ليس حديًّا على مستوى الواقع العملي والممارسة التاريخية لعملية التفسير، وذلك لأن الاتجاه الموضوعي بحاجة إلى تحديد المدلولات التجزيئية في الآيات التي يريد التعامل معها ضمن إطار الموضوع الذي يتبناه»[٥١].

وبناء على ذلك؛ فإن الصدر يؤكد على أن التفسير الموضوعي القائم على الخروج بمركب نظري من النصوص التي تدور حول موضوع واحد، متوقف على القيام بتجربة تجزيئية حول كل عضو من أعضاء هذا المركب؛ لأن المركب النظري يتوقف على أجزائه العضوية توقف الكل على أجزائه، ولكن الاتجاهين على أي حال يظلان على الرغم من ذلك مختلفين في ملامحهما وأهدافهما وحصيلتهما الفكرية.

---

[٤٩] المصدرالسابق، ص٣٩.

[٥٠] المصدر نفسه، ص٣٨.

[٥١] نفسه، ص٢١.

منهج التفسير الموضوعي عند الصدر

تعد مسألة التجديد في المنهج، والبحث عن مناهج أكثر نجاعة؛ من الأمور المهمة التي تمثل هاجس الكثير من العلماء والمفكرين.

وقد تعالت الأصوات في العصر الحديث تطالب بتدارك الوضع الموجود، على أساس قناعة عميقة بأن المناهج المتوارثة باتت لا تتلاءم مع احتياجات العصر ومشاكله المستجِدَّة، التي تتطلب موقفًا واضحًا للدين منها .

وكان السيد الصدر من أبرز من وَعَوْا قضية المنهج وانتبهوا لأهميتها، وإلى عدم كفاية المناهج الموروثة وعدم قدرتها على معالجة المشاكل، ومجابهة التحديات المعاصرة .ونحاول في هذه النقاط التعرف على القواعد المنهجية والخطوات الإجرائية التي اعتمدها الصدر للمنهج الموضوعي من الناحية النظرية التأصيلية.

حين نرجع إلى مؤلفات الصدر التي انساق في إنجازها وفق المنهج الموضوعي نستطيع استنباط القواعد والمعالم والضوابط التي تساعدنا على تحقيق رسالة المنهج الموضوعي في اكتشاف وصياغة النظريات التي تعبر عن وجهة نظر الإسلام، وهي كالآتي:

القاعدة الأولى: فقه الواقع، ويندرج تحتها الخطوات الآتية:

١. اختيار موضوع واقعي: وذلك بإن ينتخب المفسر ويختار موضوع من الموضوعات الموجودة خارج النص القرآني من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية على سبيل المثال عقيدة التوحيد في القرآن أو النبوة في القرآن أو المذهب الاقتصادي في القرآن ونحو ذلك[٥٢].

[٥٢] المصدرالسابق، ص٢٠.

٢. استخلاص حصيلة التجربة البشرية: عن طريق استيعاب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني عن ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، لكي يطرحها على النص القرآني من أجل أن يكتشف موقف القرآن من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها منه[٥٣].

وقد تثار إشكالية هنا؛ بأن في هذا إسنادًا لحاكمية الواقع على القرآن، وقد يؤول الأمر في نهاية المطاف إلى ما يسمى بالهرمنوطيقا المستبطنة لإسقاط ذاتيات الباحث على موضوع البحث، ويصبح من السهل تطويع الدلالات اللفظية لاختيارات إيديولوجية والتزامات اجتماعية وسياسية تفرض على القرآن أنماطًا من التأويل وإعادة التأويل فيتحول إلى محكوم بدل أن يكون حاكمًا[٥٤].

وللإجابة على ذلك نجد أن الصدر قد حذر من خطورة اتخاذ موقف مسبق تجاه النص تفرضه ذاتية الممارس لا موضوعية البحث حيث يقول: «إن هذه الخطورة لا يقتصر تأثيرها على إخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدي أحيانًا إلى التضليل في فهم النص التشريعي، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه، ويحدث هذا حينما يريد الممارس أن يفرض على النص موقفه الذاتي الذي اتخذه بصورة مسبقة، فلا يوفق حينئذ إلى تفسيره بشكل موضوعي صحيح»[٥٥].

ويجيب الصدر عن شبهة تحكيم الواقع على القرآن بقوله: «ونعبر عن التفسير الموضوعي بأنه توحيدي باعتبار أنه يوحد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم، لا

---

[٥٣] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٢٦.

[٥٤] شكيب بن على بديرة، "التفسير الموضوعي والكلام الحديث"، **مجلة رسالة الثقلين**، (طهران: مطبعة ليلى، ١٤٢٨ه/٢٠٠٧م)، العدد٥٦، ص١٠٤.

[٥٥] محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، (بيروت: دار التعارف، ط٢٠، ١٤٠٨ه/١٩٨٧م)، ص٣٩١.

بمعنى أن يحمل التجربة البشرية على القرآن، وليس بمعنى أنه يخضع أو يطوع القرآن للتجربة البشرية، بل بمعنى أنه يوحد بينهما في سياق بحث واحد؛ لكي يستخرج نتيجة هذا السياق الموحد من البحث، المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية التي أدخلها في سياق بحثه»[٥٦].

القاعدة الثانية: فقه النص؛ أي استنطاق القرآن الكريم عن طريق إجراء حوار مع القرآن الكريم، وطرح للمشاكل الموضوعية عليه، من خلال التوحيد بينهما في سياق بحث واحد بقصد الحصول على الإجابة القرآنية عليها[٥٧].

ولكن كيف تتم عملية الاستنطاق للقرآن لكي نحصل على المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف الإسلام تجاه هذه التجارب والمشاكل المعروضة عليه؟

يجيب الصدر على هذا بأن هذا يتم من خلال عدة خطوات، كالآتي:

أ. استقراء الآيات القرآنية المرتبطة بالموضوع المراد معرفة هدي القرآن فيه، وفي هذا يقول الصدر: «التفسير يكون موضوعيًا باعتبار أنه يختار مجموعة من الآيات التي تشترك في موضوع واحد»[٥٨].

ولكن هل يكون الاستقراء للآيات تامًّا أم ناقصًا؟ المستفاد من كلام الصدر السابق أنه استقراء تام، وقد اتفق معظم الباحثين في التفسير الموضوعي على ضرورة جمع الآيات الخاصة بالموضوع المفسر جمعًا إحصائيًا مستقصيًا[٥٩].

---

[٥٦] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٣١.

[٥٧] المصدر نفسه، ص٢٧-٢٨.

[٥٨] نفسه، ص٣١.

[٥٩] سامر عبد الرحمن رشواني، **منهج التَّفسير الموضوعي للقرآن: دراسة نقدية**، (حلب: دار الملتقى، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ص١٤٨-١٤٩.

وقد أشكل على الصدر في هذه القضية بأنه لم يَسْتَقْرِ جميع الآيات القرآنية الواردة في تكوين المجتمع في القرآن، بل اقتصر على دراسة مجموعة من الآيات توصل من خلالها إلى ما ذكر سابقًا، والحقيقة أنه لو استقرأ جميع آيات الموضوع لربما اختلف الأمر كليًا[٦٠].

وهنا ينبغي أن نلاحظ أننا في دراسة أفكار الصدر عن التفسير الموضوعي نعتمد على مجموعة من المحاضرات العامة التي ألقاها على الطلبة، و لم يُتَحْ له أن يصوغ أفكاره وآراءه في كتاب مصنف بطريقة منهجية مستوعبة كما هو الحال في كتبه الأخرى، ولو أتيح له ذلك لكن قد جاء بما يمكن أن يجيب عن هذه الاعتراضات.

كما أن هذا الإشكال يكون صحيحًا إذا كانت الآيات التي تركها الصدر و لم يدخلها في دائرة البحث مؤثرة في النتيجة، ولكن إذ لم يكن لها تأثير يذكر فربما يكون السيد الصدر قد اقتدى بالشيخ محمد عبد الله دراز، على الرغم من أنه قد أتيح له أن يكتب كتابًا على نحو مستوعب باعتباره أطروحة دكتوراه حيث يقول: «فلما كنا لا نرى من اللازم أن نستوعب النصوص والآيات ذات الاتصال بالموضوع؛ فقد اكتفينا بأن سقنا بعضًا منها ذا دلالة كافية على القواعد المختلفة للسلوك، ثم حاولنا من بعد ذلك أن نتجنب التكرار بقدر الإمكان»[٦١].

ب. استقصاء الأحاديث النبوية التي تتعلق بالموضوع فإغفال ذلك مدعاة للسقوط في أخطاء علمية يمكن تفاديها، حيث يقرر الصدر أن نقطة الانطلاق في اكتشاف المذاهب والنظريات العامة هي «الأحكام والمفاهيم وأن الطريق للوصول إليها يكون بالرجوع إلى النصوص الإسلامية، فليس علينا إلا أن

---

[٦٠] أحمد عبد الله أبو زيد، **أطروحة التَّفسير الموضوعي عند السيد محمد باقر الصدر**، ص٢٩٧-٢٩٨.

[٦١] محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ص٩-١٠.

نستحضر نصوص القرآن الكريم والسنة بهذا الصدد، لنجمع العدد الكافي من الأحكام والمفاهيم، التي نصل بها في نهاية الشوط إلى النظريات المذهبية العامة»[٦٢].

ج. بعد جمع الآيات المتعلقة بالموضوع ينتقل المفسر إلى خطوة أخرى؛ وهي الكشف عن مدلول الآيات، مع مراعاة السياق الذي وقعت ضمنه بعين الاعتبار[٦٣]، وذلك لأن المنهج الموضوعي بحاجة إلى تحديد المدلولات التجزيئية في الآيات التي يريد التعامل معها ضمن إطار الموضوع الذي يتبناه[٦٤]، فالتفسير التجزيئي للآيات مع مراعاة السياق الذي وقعت فيه هو خطوة في تحقيق المنهج الموضوعي[٦٥].

بعد أن يجمع المفسر الآيات المتعلقة بموضوع ما، ويقوم بالكشف عن مدلول كل آية؛ ينتقل إلى طور معالجة المضمون، حيث يبدأ المفسر بتنظيم تلك الآيات وتصنيفها على نحو يساعد على الاستنباط منها والربط بينها للخروج برؤية جامعة.

د. الترتيب المنطقي لمدلول الآيات: علمنا مما سبق أن هدف التفسير الموضوعي من وجهة نظر الصدر هو الوقوف على استكشاف النظرية القرآنية، وتحقيق رؤية شمولية، تجاه موضوع من المواضيع، وقد عمل الصدر على ترتيب الآيات ترتيبًا منطقيًّا؛ بحيث يحاول أن يتجاوز حالة التناثر والتراكم فيما بينها، ودراستها دراسة شاملة تنسق وتبين أوجه الارتباط بين مدلولات الآيات، وتكشف عن التركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار،

---

[٦٢] محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص٣٨٠.

[٦٣] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص١٦.

[٦٤] المصدر نفسه، ص٢١.

[٦٥] نفسه، ص٣٨.

ضمن إطار نظري يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وتكون فيه الأفكار متساوقة يشد بعضها بعضًا ويؤدي بعضها إلى بعض، وعبر هذا الإطار يستطيع المفسر أن يصل إلى تكوين نظرية قرآنية عن النبوة أو المذهب الاقتصادي وما إلى ذلك[٦٦].

ولعل الصدر قد تابع دراز في منهجه بالأخذ بالوحدة المنطقية للآيات القرآنية؛ ذلك أن الأخذ بترتيب السور أو الترتيب التاريخي سيوقعنا فيما حاولنا الهرب منه في التفسير التجزيئي؛ وهو عبارة عن جمع لمواد متفرقة تفتقد الترابط والتسلسل الفكري والمنطقي للتفسير وتناثر الأفكار في غير نظام، وافتقاد التصنيف المنهجي الذي يقتضيه النظر الموضوعي[٦٧].

يقول الصدر عن هذه الممارسة التي توصل إلى النظريات الإسلامية إنها: «تحتاج إلى المزيد من الوعي للأحكام والمفاهيم الإسلامية التي قد تبدو متناثرة في الموضوع الواحد، في الوقت الذي تكون فيه منسجمة ومتكاملة فيما إذا توفرت النظرة العميقة الواعية الشمولية للأسس والمنطلقات والمقاصد والأهداف، ولهذا فإن الاجتهاد على صعيد فقه النظريات يحتاج إلى المزيد من الجهود كما إلى المزيد من الإبداع، لأن المسألة ليست استحضارًا للنصوص وتجميعها في مجال معين فحسب بل هي عملية اجتهاد معقدة تتجمع فيها شخصية الفقيه والمكتشف»[٦٨].

القاعدة الثالثة: الانتقال من فقه النص إلى فقه النظريات، ويؤكد الصدر على أن النتيجة المتوخاة من اتباع تلك القواعد والإجراءات السابقة أن ذلك «هو

---

[٦٦] المصدرالسابق، ص٣٠.

[٦٧] محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ص٧.

[٦٨] محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، ص٣٨٠-٣٨١.

الطريق للحصول على النظريات الأساسية للإسلام وللقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة»[٦٩].

بناء على ما سبق؛ فإن القرآن يلتحم مع الواقع وحركة الحياة، حيث إن التفسير الموضوعي يمثل حالة من التفاعل مع الواقع الخارجي، وليس منعزلًا عنه، إذ أن المفسر يبدأ من خلاله بالواقع الخارجي، ثم ينتقل إلى القرآن الكريم، ثم يعود إلى الواقع الخارجي مرة أخرى بنتاج بحثه، فيلتحم القرآن مع الواقع، ومع الحياة، مما يجعل القرآن الكريم ملبيًا- وبشكل مستمر -لكل متطلبات الحالة الإنسانية والاجتماعية، بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد المفسر على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع[٧٠].

الخاتمة

يؤكد الصدر- رغم انتقاده لمنهج التفسير التجزيئي -على أهميته بالنسبة للتفسير الموضوعي، الذي يعد خطوة مُسبَّقة قبله؛ فالمفسر لا يمكنه أن يتقدم إلى التفسير الموضوعي إلا من خلال بوابة التفسير التحليلي .وبين الصدر بوضوح أن أهمية التفسير الموضوعي ومسوغات وجوده، تكمن في الغاية التي يرموا لتحقيقها، وهي تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية لموضوع من موضوعات البحث في الحياة، أو الكون، أو الإنسان.

---

[٦٩] محمد باقر الصدر، **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية**، ص٣٥.

[٧٠] المصدر نفسه، ص٢٨.

يرى الصدر من خلال أطروحته أن الدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعًا من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية؛ للخروج بنظرية قرآنية بصدده.

ويطلق الصدر على المنهج الموضوعي اسم المنهج التوحيدي؛ باعتبار أنه يوحد بين مدلولات الآيات التي تشترك في موضوع ضمن مركب نظري واحد، من أجل أن يستخرج نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى ذلك الموضوع .وبعبارة أخرى: باعتبار أنه يوحد بين التجربة البشرية والقرآن الكريم، بمعنى أنه يوحد بينهما في سياقٍ بحث واحد؛ لكي يستخرج نتيجة هذا السياق المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية.

ويعتبر النظر في الواقع أساسًا منهجيًّا فارقًا لدى الصدر، إذ يرتكز الاتجاه الموضوعي لدى الصدر على أساس أن يقوم تفسير القرآن على قاعدتين: فقه الواقع وفقه النصّ، فلا معنى للتفسير الموضوعي إن لم يلتحم مع الواقع والحياة، فلا ينبغي أن يدور المفسر مع الألفاظ وحسبُ، بل عليه أن يرتبط بتيار التجربة البشرية، باعتبارها السبيل إلى بلوغ النظرية القرآنية بشأن أي موضوع من موضوعات الحياة.

إن الاستقراء التام عنصر أساسي وجوهري في منهج التفسير الموضوعي للقرآن، ولا يمكن الاكتفاء بالاستقراء الناقص؛ لما قد يؤدي إليه من خلل في فهم مراد الله عز وجل من القضية المفسرة. أوضحت الدراسة أن ترتيب الآيات المتعلقة بالموضوعات هو الترتيب المنطقي، فبعد أن يجمع المفسر الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع، يبدأ بتصنيف الآيات وترتيبها بما يساعده على الاستنباط منها والربط بينها لتكوين رؤية جامعة لمختلف قضاياها الجزئية.

المصادر والمراجع

Al-Qur'ān

Abū Zayd, Aḥmad ʿAbd Allāh. *Uṭruḥāt al-Tafsīr al-Mayḍūʿīyyah ʿind Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*. (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah Fikr Islāmī, 1st edition, 2011)

Al-Amīn, Muḥsin. *Aʿyān al-Shīʿa*. Ḥassan al-Amiīn (Ed). (Beirut: Dār al-Taʿāruf for Publications,1403H/1983).

ʿAlī Budayrā, Shakīb. Al-Tafsīr al-Mawḍūʿī wa al-Kalām al-Ḥadīth. *Majallat Risālāt Al-Thaqalayn*. (Tehran: Maṭbaʿa Laylā, 21428H/2007)

ʿAlī Kassar, Jawad. *Al-Manhaj al-Mawḍūʿīyya ʿĀshra Muqārana bayna Dirāz wa Makārim Shirāzī*. Majalla Qaḍāyā Islāmiyya. (Iran: Mu'assasa al-Rasūl al-ʿAẓam, 3rd version, 1417H/1996.

Al-Dighāmīn, Ziyād Khalīl. *Al-Tafsīr al-Mawḍūʿī wa Manhajiyyah al-Baḥth fīhi*. (Amman: Dār ʿAmmār, 1st edition, 1428H/2007).

Al-Ḥā'irī, Kāẓim al-Ḥusaynī. *Mabāḥith al-Uṣūl*. (Qum: Dār al-Bashīr, 3rd edition).

Al-Ḥakīm, Muḥammad Bāqir. *Al-Mujtamaʿ al-Insānī fī al-Qur'ān*. (Najaf: Turāth al-Shahīd al-Ḥākim, 2nd edition, 2006)

Al-Ḥakīm, Muḥammad Bāqir. *Tafsīr Sūra al-Ḥamd*. (Qum: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī, 1st edition, 1442H/2001)

Al-Ḥusaynī, Muḥammad. *Muḥammad Bāqir al-Ṣadr: Ḥayah Hafīla Fikr Khallāq*. (Dār al-Maḥājah al-Biādah for publication,1427H/2005).

Al-Khālidī, Ṣalāḥ. *Al-Tafsīr Al-Mawḍūʿī bayna al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq*. (Jordan: Dār al-Nafā'is, 2nd edition)

Al-Nuʿmānī, Muḥammad Riḍā. Shahīd al-Umma wa Shāhiduhā. *The International Commission Forum of Imam al-Sadr*. (Iran: Research and Specialized Studies for Imam al-Sadr Center, 1st edition, 1421H).

Al-Nuʿmānī, Muḥammad Riḍā. *Al-Shāhid al-Ṣadr Sanawāt al-Miḥnah wa Ayyām al-Hiṣār*. (Maṭbaʿah Ismaʿīliyyān, 2nd edition, 1417H/1997).

Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Al-Tafsīr al-Mawḍūʿī wa al-Falsafa al-Ijtimāʿiyyah fī al-Madrasa al-Qur'āniyyah*. Jalāl al-Dīn al-Sa'īr (Ed.). (Beirut: Al-Dār al-ʿĀlāmiyya, 1st edition, 1409H/1989).

Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Iqtiṣādunā*. (Beirut: Dār al-Taʿāruf, 20th edition, 1408H/1987).

Dirāz, Muḥammad ʿĀbd Allāh. *Dustū al-Ahlāq fī al-Qur'ān*. ʿAbd al-Ṣabūr Shāhīn (trans.). (Beirut: Al-Risālah Institution, 10th edition, 1418H/1998).

Rashwānī, Sāmir. *Manhaj al-Tafsīr al-Mauwḍūʿī li al-Qur'ān: Dirāsah Naqdiyyah*. (Alepo: Dār al-Multaqā, 1st edition, 1430H/2009).

الحركة التجارية البحرية بين العرب والملايو: قراءة تاريخية

Maritime trade movement between Arabs and Malays: A Historical Review

Menelusuri Sejarah: Perdagangan Maritim antara Arab dan Melayu

رحمة بنت أحمد عثمان*، محمد صالح يابا**، صالح الزهيمي***، لطيفة ناجحة بنت محمد****، وأدهم محمد علي حموية*****

الملخّص

بدأت العلاقة بين الشرق الأوسط ومناطق جنوبي شرقي آسيا منذ عهد سحيق عندما انخرط الملاحون من أرخبيل الملايو والخليج العربي في التجارة البحرية، وتبايعوا المنتجات المربحة لبلدانهم من مثل التوابل والمعادن والبخور والعاج، وعليه؛ يهدف هذا البحث إلى الإبانة عن العلاقات التاريخية بين خليج عُمان وأرخبيل الملايو بعامة، وإسهامها في التجارة العالمية والنشاطات الملاحية، في سبيل توصيف العلاقة الخاصة بين عُمان وقدح العريقة بخاصة، وكذا يهدف البحث إلى الكشف عن المصادر التاريخية التي ذكرت المناطق الملايوية في قصص الرحلات المتنوعة التي

* أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: rahmahao@iium.edu.my

** أستاذ في الأدب المقارن، كلية العلوم الإنسانية، جامعة العلوم بماليزيا، البريد الإلكتروني: mdsalleh@usm.my

*** دكتور، رئيس مجلس إدارة شركة عبر الخليج لتقنية المعلومات بمسقط، عمان، البريد الإلكتروني: zuhimi@gmail.com

**** طالبة دراسات عليا، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، البريد الإلكتروني: latifahnajihah@gmail.com

***** أستاذ مساعد في كلية التربية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: adhamawiya@iium.edu.my

الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية

مجلة الإسلام في آسيا
المجلد ١٩، العدد١، ٢٠٢٢
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1.1101

ألفها مؤرخون ورحالة عرب مبرزون، وقد وظَّفنا المنهج التاريخي معتمدين طريقة التحليل الوصفي للأحداث والعلاقات التاريخية والتجارية بين ماليزيا وعُمان، مع تحليل الوثائق والصور المرفقة والمصادر التاريخية، ومن أجل التوصل إلى استنتاجات علمية دقيقة؛ عملنا على دراسة المعطيات الوثائقية وتحليلها ومقارنتها ونقدها نقدًا علميًّا تاريخيًّا، وخلصنا إلى أن للعلاقات التجارية البحرية بين عُمان وماليزيا مكانة بارزة في إدارة التجارة البحرية عالميًّا، والتحكم بأبرز الممرات والمضائق والمحطات التجارية البحرية، مما هيأ لسيطرتهما الكاملة على شبكة الملاحة البحرية عالميًّا في حقب متقطعة، ومن ثم يلزم توجيه مزيد جهود في مجال التاريخ والآثار لمعرفة المزيد عن هذه العلاقة الوثيقة بين عُمان وماليزيا.

الكلمات المفتاحية: الملاحة، التجارة البحرية، عُمان، الملايو، قدح.

Abstract

The relationship between the Middle East and the Southeast Asian region had begun since time immemorial when sailors from the Malay Archipelago and those from the Arabian Gulf started to get involved in maritime trade dealing with lucrative products from the Southeast Asian region such as spices, metals, and aromatics. Thus, this study aims at highlighting the maritime trade relations between Oman and Malaysia in the field of maritime trade and navigation to know and convey the historical and realistic experience and the prominent role of maritime relations between Malaysia and Oman to demonstrate its effective contribution to world trade and maritime activities. To do so, the researchers attempt to uncover historical sources that have mentioned Malay regions in the stories of various journeys written by prominent Arab historians and travelers. We have employed the historical approach based on descriptive analysis by describing the events and maritime trade relationship between Malaysia and Oman, and analyzing enclosed documents, photographs and historical sources. This study has found that in history the Omanis and the Malays respectively controlled important chokepoints, specifically along the Strait of Ormuz and the Strait of Malacca. Their vital and active roles in international trade and maritime activities remain extant up until the 18th century CE. Indeed, their trade and cultural legacies could still be traced up to the present time. However, steps that are more active should be taken in promoting the study of historical and archaeological resources to further discover the extent of the connection.

Keywords: Navigation, Maritime trade, Oman, Malay Archipelago, Ancient Kedah.

Abstrak

Hubungan antara Timur Tengah dan Asia Tenggara telah terbentuk sejak sekian lama. Ia bermula ketika penduduk dari Kepulauan Melayu dan Teluk Arab mula belayar dan berdagang melalui jalan laut. Perjalanan ini telah membuahkan pertukaran barang-barang dagangan seperti rempah-ratus, logam, dan wangi-wangian dari rantau Asia Tenggara dengan pesat. Untuk mengkaji kepentingan dan impak hubungan Malaysia-Oman dalam aspek dunia perdagangan dan aktiviti maritim, kajian ini mengetengahkan hubungan perdagangan laut antara dua negara ini, terutamanya dalam bidang pandu arah laut dan perniagaan bagi membuktikan kesahihan peristiwa sejarah. Untuk itu, para pengkaji merungkai sumber sejarah yang telah ditulis oleh para sejarawan dan pengembara Arab mahsyur yang menyebut berkenaan rantau Melayu dalam pelbagai hikayat pelayaran mereka. Kami menggunakan pendekatan sejarah dengan mengaplikasikan analisis deskriptif untuk menerangkan hubungan perdagangan laut antara Malaysia dan Oman, serta menyelidik dokumen sulit, fotografi, dan sumber-sumber sejarah. Berdasarkan sejarah, kajian ini mendapati, kerajaan Oman dan Melayu, masing-masing mengawal titik penyekatan jalan laut yang utama iaitu Selat Hormuz dan Selat Melaka. Selat-selat ini terus memainkan peranannya dalam perdagangan antarabangsa dan aktiviti maritim hingga ke kurun -18. Malah, legasi perdagangan dan kebudayaan dua negara ini masih boleh dijejaki hingga ke hari ini. Walau bagaimanapun, langkah yang lebih proaktif wajar diambil bagi memasarkan bidang kaji sejarah dan sumber arkeologi agar kesinambungan hubungan tersebut boleh terus dikaji.

Kata Kunci: Pandu arah, Perdagangan maritim, Oman, Kepulauan Melayu, Kedah Tua.

مقدمة

بدأت العلاقة بين الشرق الأوسط ومناطق جنوبي شرقي آسيا منذ عهد سحيق عندما توافد الملاحون من أرخبيل الملايو والخليج العربي للانخراط في التجارة البحرية المربحة للسلع من جنوبي شرقي آسيا من مثل التوابل والمعادن والبخور، فمنذ القرن الميلادي الأول تناوبت أساطيل ضخمة من السفن العربية والملايوية تبحر ذهابًا وإيابًا بين موانئ جنوبي شرقي آسيا بعامة، وأرخبيل الملايو بخاصة، وبين موانئ الشرق الأوسط بعامة، وجنوبي الجزيرة العربية بخاصة، ولاحقًا على في زمن الخلافة الإسلامية عُرفت سواحل جنوبي شرقي آسيا وأرخبيل الملايو عند العرب جميعًا باسم "بلاد الزابج"، وهو اسم عربي أطلق على إمبراطورية الملايو "سريفيجايا" التي عُرف شعبها باسم "سيابيجا"، وقد استمروا مركزًا للتجارة الفخمة المربحة في العصر الإسلامي

الذهبي، أي الدولة العباسية، فقد وثّقت الكتابات العربية التاريخية ذكرهم كثيرًا ما بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين، ونشاطهم في مناطق المحيطين الهندي والهادئ، ولكن غالبًا ما همّشت ذلك الدراسات السائدة في هذا المجال.

وهكذا مثّلت موانئ عربية من مثل صحار وصور ومسقط وقلهات في عُمان، وملايوية من مثل قدح وباساي وملقا؛ مثّلت صلة الوصل بين الموانئ الصينية من مثل كينشو وجوانزو، والعباسية من مثل عدن والبصرة.

ومن ثم يسعى هذا البحث إلى نقل قضية مهمة وتاريخ عظيم في العلاقات العربية (العُمانية تحديدًا) والملايوية (الماليزية تحديدًا) في مجال الملاحة والتجارة البحرية؛ إذ يناقش حقيقة تاريخية مفادها أن العُمانيين والماليزيين كانوا يتحكمون بالممرات الضيقة المهمة لحقبة طويلة، وبخاصة عبر المضائق المائية من مثل هرمز وملقا، فدورهما البارز في التجارة العالمية والنشاطات البحرية استمرت حتى القرن الثامن عشر الميلادي، ومعًا سيطرا على الشبكة البحرية قبل مجيء القوى الاستعمارية الأوروبية، وما زال ممكنًا تتبع موروثاهما التجارية والثقافية إلى عصرنا الحاضر.

ويميز هذا البحث من غيره أنه الأول من نوعه في توظيفه الوثائق التاريخية والمصادر الموثوقة من المؤرخين الأوائل فيما يخص العلاقة التجارية البحرية العُمانية الملايوية، ويكشف عن أهم الموانئ والمضائق البحرية بين عُمان وماليزيا، ولا سيما مدينة قدح الماليزية ودورها في تعزيز تلك العلاقة، وكذلك يتميز هذ البحث بالدقة في نقل تفاصيل تلك العلاقة التاريخية من خلال تحليل وثائق ومصادر تاريخية أصلية واقعية أسهمت في التوصل إلى النتائج المؤمل تحقيقها في هذا البحث.

وعليه يتيح هذا البحث للقراء والباحثين والمتخصصين الاستفادة من تاريخ التبادل التجاري البحري العربي الملايوي، وذلك بتوظيف المنهجين التاريخي والوصفي التحليلي لاستقراء البيانات التاريخية التي حفظتها الوثائق والصور وكتابات المؤرخين

العرب عن العلاقة التجارية البحرية بين الشعبين، ومن ثم تحليلها ومقارنتها ونقدها علميًّا؛ توصُّلاً إلى استنتاجات علمية دقيقة متناسبة زمانيًّا ومكانيًّا.

الملاحون والتجار العرب والملايو

كانت آسيا قديمًا منطقة عالمية نشطة مرتبطة عن طريق الشبكات البحرية بين الشرق الأوسط والشرق الأقصى، فقد أصبح المحيطان الهندي والهادئ طريقًا رئيسًا للبحارة والتجار والمسافرين الذين يتنقلون من مكان إلى آخر لأغراض مختلفة منذ عصر حضارة بلاد ما بين النهرين في القرن الثالث قبل الميلاد، ومنذ القرن الأول الميلادي تناوبت أساطيل ملايوية ذهابًا وإيابًا بين موانئ الخليج العربي وبحر الصين، ومهمتها الرئيسة تزويد أسواق الشرق الأوسط بمنتجات معروفة من أرخبيل الملايو من ضمنها القرفة والقلقاس، مع ذكر أن بعض الملايو استقروا في ميناء عدن (Shaffer, ١٩٩٦: ١٦)، في حين سافر آخرون إلى مناطق أبعد في سواحل شرقي أفريقيا ومدغشقر حيث استقروا هناك، وأصبحوا أسلافًا لسكان ملقاش الحاليين (Md. Salleh, ٢٠٢٠: ٦٣).

ومن الجانب الآخر توجهت سفن من الخليج العربي نحو وادي السند من أجل تبادل المنتجات النادرة من مثل الفضة والبرونز والحديد واللؤلؤ وغيرها،[١] وقد استمر هذا الوضع عبر القرون إلى عصر الدولة الساسانية؛ إذ تردَّد العرب والفينيقيون والفرس والهنود إلى موانئ جنوب الصين للحصول على منتجات من مثل الخزف والحرير والورق والشاي، فقد كانت هذه الموانئ تزود المناطق الغربية بهذه المنتجات

[١] لمزيد بحوث عن الاتصال الملاحي لبلاد الرافدين؛ يُنظر:

A. Panaino and A. Pira (2004), Growing in a Foreign World: For a History of the "Meluhha Villages"; A.H. Dhani and B.K. Thapar (1996), The Indus Civilization. UNESCO; and S.R. Rao (1965), Shipping and Maritime Trade of the Indus People.

المربحة[٢] التي أصبحت المصدر الرئيس للثراء الذي أغنى أغلب الجهات السياسية الحاضرة على امتداد سواحل المحيطين الهندي والهادئ، بل إنهم اشترطوا على كل حضارة أن تزود غيرها في استمرار بمنتجاتها ذات الجودة الرفيعة التي تمثلها.

منح ارتقاء الإمارة الإسلامية في الشرق الأوسط في القرن السابع الميلادي، ثم الدولة العباسية في القرن الثامن الميلادي؛ منح الفرس والعرب – بما فيهم العُمانيون – دورًا مهيمنًا في الشبكة التجارية، فقد كانت السفن تتجه إلى الهند والصين، وتمر عبر جنوبي شرقي آسيا، ولا سيما سريفيجايا بما فيها مملكة قدح، وللمحة عن مدى نشاط العُمانيين في التجارة البحرية بالشرق الأقصى يقول سليمان التاجر (Nadvi: ٢٠٠٧, ٤٥): "معظم السفن الصينية تكون محملة في سيراف، يجلبون البضائع من سيراف وعُمان على متن قوارب، ويحملونها على متن سفن تبحر إلى الصين...".[٣]

وقد ذُكرت العلاقات التجارية مع منطقة جنوبي شرقي آسيا في مصادر عربية متنوعة من مثل كتابات الطبري الذي ذكر "الزابج"، وهو مصطلح يخص إمبراطورية سريفيجايا البحرية التي حكمت ساحلين في مضيق ملقا وجزيرة جاوة بين القرنين السابع والثاني عشر الميلادي، وقد عُرفت هذه الإمبراطورية باسم (سيابيجا)، وعُربن إلى (الزابج)، ويرى بعض العلماء أن الاسم أصله من (جاوة، جاوكا، جاودويبا)، وهي أسماء قديمة لمناطق في جنوبي شرقي آسيا شملتها سلطة سريفيجايا،[٤] فقد كانت لها السيادة المطلقة في المنطقة، وأسست تعاونًا احتكاريًّا بحريًّا بين مختلف الممالك

[2] Derek Heng (2012), Sino-Malay Trade and Diplomacy from the Tenth through the Fourteenth Century. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
[3] Syed Sulaiman Nadvi (2007), The Arab Navigation. New Delhi: Adam Publishers and Distributors. p. 45.
[4] G. Coedes (1968), The Indianized States of Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press.

القبلية في جنوبي سومطرة عند جاوة الوسطى (تحت سلالة سيلندرا)، وفي شمالي شبه جزيرة الملايو.[٥]

وكان أباطرة سريفيجايا من الشخصيات القوية التي خلدت ذكرها المؤلفات التاريخية العباسية، إلى جانب نظرائهم في الهند والصين، أما الحكومات الساحلية للزابج في شبه جزيرة الملايو فحددتها بماليزيا الحديثة مؤلفات المسعودي والرامهرمزي وسليمان التاجر، وغيرهم من المؤرخين، وأسماء من مثل (قلحا) و(كلاه) و(كلهبار) و(كدرام) ترددت فيها كثيرًا، وكلها تشير إلى مملكة قدح التي تقع داخل المنطقة مرورًا بالساحل من جنوبي ميانمار إلى شمالي شبه جزيرة الملايو.

وكانت مملكة قدح العريقة (كلاه) شريكًا رئيسًا ضمن السيادة البحرية لسريفيجايا،[٦] ومثّلت نقطة اتصال للبحارة العرب القادمين من موانئ عُمان الكبرى من مثل البصرة وسيراف وبوشهر وصحار وصور وقلهات ومسقط وجلفار، وغيرها من المناطق، ولكن يهمَّش ذكرُ البحارة العُمانيين في الدراسات الأكاديمية مقارنة بأسماء أكثر بروزًا للعرب الفرس، ومن ثم لا يمثّل أولئك جيدًا على الرغم من كيانهم الثقافي الاجتماعي البارز وطبيعتهم البحرية الخاصة، ويدعم ذلك أن كثيرًا من السجلات التاريخية للشرق الأوسط عن الاتصالات الملاحية مع أرخبيل الملايو جاءت من البحارة العُمانيين وغيرهم العاملين في موانئ عُمان الكبرى بما فيها الموانئ الفارسية، فقد انتشرت في منطقة الخليج العربي التجمعات العُمانية، ولا سيما الأزد الذين هاجروا من اليمن، وتميزوا بالملاحة منذ الحقبة الساسانية؛ لأنهم عاشوا منذ الأزل على السواحل، وتحديدًا في مسقط وموانئ أخرى حول مضيق هرمز

---

[5] Paul Wheatley (2010), The Golden Khersonese. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

[٦] اختلف العلماء في موقع كلاه، ولكنهم اتفقوا على ضرورة وقوعها على طول امتداد الساحل الغربي لشبه جزيرة الملايو. المرجع السابق.

الإستراتيجي؛ لذا كان من المهم الإشادة بدور البحارة العُمانيين وسفنهم التي تسمى (البغلة) في حقبة تفوُّق الملاحة العربية؛ إذ ساعدوا على تعزيز النشاط التجاري الاقتصادي في المحيطين الهندي والهادئ.

البغلة (سفينة عُمانية قديمة) في ميناء مسقط ١٨٣٨

نظرًا إلى الموقع الإستراتيجي لموقع عُمان حظي العُمانيون بمكانة أشبهت المكانة التي حظي بها الملايو الذين سيطروا ردحًا طويلاً على أهم مضيق مائي في العالم هو مضيق ملقا الذي كان يتبع إمبراطورية سريفيجايا ومملكة قدح العريقة، ولم يدم ذلك بعد تفكك الإمبراطورية بسبب غزو تشولا عام ١٠٢٥، فصار الأرخبيل محلاً للنزاع بين سيام من جهة وبين سلالات الجاويين من سينجو ساري ماجاباهيت من جهة أخرى، في حين عانى ورثة إمبراطورية سريفيجايا الملايوية نتيجة ذلك، وفي القرن الثالث عشر الميلادي بدأت المجريات تتغير مع تخطي ممالك الملايو في باساي وسنغافورة القديمة مرحلة شغور العرش، وفي عام ١٤١١ تأسست سلطنة ملقا التي سيطرت لاحقًا على شبه جزيرة الملايو بأكملها بما فيها الساحل الشرقي لسومطرة وأرخبيل رياو، ولُقّبت "بندقية الشرق"، ومنذ نشأتها أصبحت ملقا شريكًا تجاريًّا مهمًّا للمملكة العُمانية الفارسية في هرمز في الخليج العربي حتى عام ١٥١١.

ملقا "بندقية الشرق"

أما مملكة قدح العريقة شمالاً فعانت تبدُّل سلاطينها باستمرار بسبب التبعية لسيام وملقا، وقد استقلت أحيانًا لتسيطر على الساحل الشمالي الشرقي لشبه جزيرة الملايو، كما حدث عام ١٨٢١، واستمرت إلى عام ١٨٤٢ عندما غزتهم سيام وسلبتهم استقلالهم، ثم استمروا في تبعيتها حتى عام ١٩٠٩ عندما تسلَّمت السلطة البريطانية ملكة قدح العريقة وفق المعاهدة الأنجلو سيامية.

وعلى الرغم من ضعف مملكة قدح العريقة والحكومات الملايوية التقليدية؛ استمر إسهامهم في الملاحة البحرية العالمية حتى إلى اليوم.

الحضور العُماني في أرخبيل الملايو

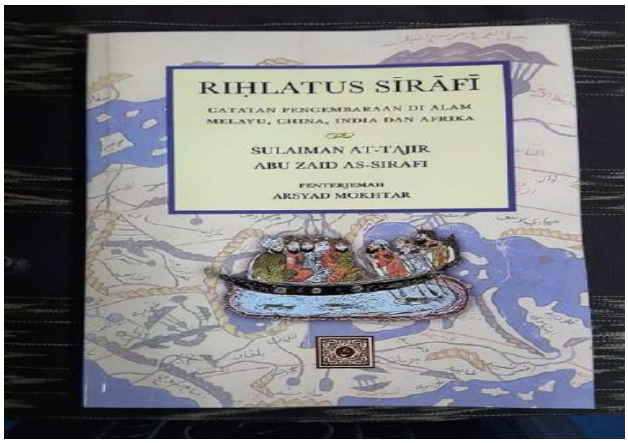
كان الاتصال المبكر بين البحارة العرب والفرس مع أرخبيل الملايو من خلال ممرين بحريين؛ أولهما عبر ممر البحر الأحمر، والثاني عبر ممر الخليج العربي، فمع ظهور الإسلام في الحجاز ذي الاتصال مع موانئ البحر الأحمر في تهامة واليمن؛ صارت المنطقة منطلقًا للتجار المسلمين الأوائل يُبحرون منها شرقًا، وإلى حينه لم يكن قد ظهر الأدب التاريخي، فلم تُعرف كتابة تفاصيل تلك الرحلات وأحداثها، وإنما تُنوقلت أنواع أدبية تقليدية من مثل الرجز والشعر والسجع، ومع التطور السريع للملاحة العربية والحضارة الإسلامية بدأت الحال تتغير، وذلك لأن تحول العاصمة الإسلامية

من المدينة ودمشق إلى بغداد دفع إلى التحول من ممر البحر الأحمر إلى ممر الخليج العربي، مما عزز المكانة التجارية لموانئ قديمة من مثل البصرة ومسقط، وحديثة من مثل بوشهر وسيراف وصحار وجلفار وصور حيث كان الحضور العُماني القديم.

وقد أدى ازدهار تلك المدن إلى أن وسَّعت نشاطاتها البحرية إلى الشرق حتى إنها تفوقت على ما كان للدولة الساسانية من حضور في الاتصال العالمي مع الهند وجنوبي شرقي آسيا والصين، وهذا ما عملت على تعزيزه الخلافة العباسية في بغداد، ووثَّقته السجلات التاريخية والأدبية التي ذكرت مئات الأماكن التي كانت على اتصال دائم مع ملاحي الخليج العربي، ووثقت تفاصيل عن المشرق الغريب بما في ذلك أرخبيل الملايو، وذلك لأن العرب والفرس – بتنشئتهم الفكرية الثقافية في موطنهم – كانوا حريصين ومتحمسين لاكتشاف تلك المنطقة البعيدة، وهكذا حوت السجلات التاريخية والأبية معلومات ثرَّى عن علوم الجغرافيا والنبات والحيوان والبحار والفلك والإنسان والاجتماع، وغيرها من المواضيع التي درسوها في أثناء الرحلات البعيدة إلى المشرق.

وقد كانت أشهر القصص تتحدث عن السلع الثمينة من مثل الكافور والصبار والتوابل (القرنفل، القرفة، البهار) واللبان الجاوي والرصاص والحديد والعود التي صدَّرتها بلاد الملايو، وكذا الشاي والخزف واليشم المجلوبة من الصين عن طريق الموانئ الملايوية، وذلك كله لتلبية الطلبات المتزايدة في بلاد العرب، ولا سيما بغداد، وقد حُملت مع هذه السلع معلومات مهمة تتعلق بالثقافة والاجتماع والسياسة لدى الملايو، وهو فضول يدل على أن المجتمعات البحرية العربية الفارسية أدركت أهمية الجانب الإنساني لاتصالها مع المجتمعات الغريبة التي تبعد آلاف الأميال من أوطانهم، فضلاً عن أن هذه المعلومات كانت يحتاج إليها الخليفة العباسي في بغداد من أجل تنظيم التجارة المربحة وإرسال السفارات السياسية.

وآنذاك كان العصر الذهبي للسجلات التاريخية والأدبية التي وثقت النشاط البحري إلى الشرق، وبخاصة إلى الموانئ الملايوية على طول مضيق ملقا وعبر شبه جزيرة الملايو، ونذكر من أشهر الرحالة والمؤرخين الذين عملوا على ذلك سليمان التاجر (توفي نحو ٨٥٠م)، واليعقوبي (٨٩٧م)، وابن الفقيه (توفي نحو ٩٠٢م)، وابن خرداذبه (ت٩١٢م)، وأبو زيد السيرافي (توفي نحو ٩١٦م)، وأبو دلف الخزرجي (توفي نحو ٩٤٢م)، والمسعودي (ت٩٥٦م)، وبزرك بن شهريار الرامهرمزي (توفي نحو ٩٥٣م)، والبيروني (ت١٠٥٠م)، والإدريسي (ت١١٦٥م)، وياقوت الحموي (ت١٢٢٩م)، ومن خلال الحكايا العجائبية جذبوا قراءهم إلى تفاصيل مهمة، وإن كانت مبهمة وغير مكتملة؛ إذ قدموا مزيجًا من أحداث حقيقية وأساطير وخرافات عن مخلوقات خرافية من مثل ثعابين بحرية وتماسيح ماكرة، ومخلوقات أخرى هجينة بوجوه كلاب وأجنحة، وقد يمكن استناد ذلك إلى قصص حقيقية، ولكن تلك المخلوقات طبيعية أو انقرضت، وإن يكن ففيه دليل على جهلهم بعلوم النبات والحيوان والإنسان.



رحلة السيرافي (نشرها بيت الحكمة، بينانج، ٢٠١٧)

التمركز الملاحي والتجاري في مملكة قدح العريقة

في مقدمة السجلات التاريخية والأدبية للاتصال العربي بسواحل شبه جزيرة الملايو؛ تأتي رحلة سليمان التاجر في مطلع النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي، وهو بحار وتاجر فارسي من سيراف ذهب إلى الصين وفق المسار المعتاد لسفن الخليج العربي التي تمر بمسقط قبل عبور المحيط الشاسع باتجاه كولام وسيلان، مستفيدة من الرياح الموسمية التي تدفع الأشرعة في شهر أبريل باتجاه ساحل الهند، وفي شهر سبتمبر تساعد في الوصول إلى موانئ الملايو،[٧] وقد وصل سليمات بعد شهر من انطلاقه إلى كلاه بار (أرض كلاه) أو مملكة قدح (التهجئة الحديثة) وتيومن، وتقع هذه الأسواق التجارية على الجانبين الغربي والشرقي لسواحل شبه جزيرة الملايو التي كانت تعبرها السفن قبل الوصول إلى كمبوديا في الهند الصينية وكانتون في جنوبي الصين.[٨]

وذكر سليمان في رحلته مراحل تحميل البضائع لإرسالها إلى الشرق، فهي تجمع بداية عند سيراف، ثم تحملها السفن الصينية[٩] نحو مسقط وصحار عابرة معالم جغرافية متنوعة،[١٠] أما مملكة كلاه فكانت على الجانب الشرقي من الهند، ويحكمها ملك، وشعبها متنوع الطبقات، ويأتزرون بما يشبه الإزار اليمني المعاصر، ومياههم من الآبار بدلاً من الأنهار والينابيع،[١١] ويستذكر سليمان الطريق إلى بيتومه (تيومن) من

---

[7] Paul Munoz. (2006). Early Kingdoms Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula. Singapore: Edition Didier Millet.

[8] Arsyad Mokhtar. (2017). Rihlatus Sirafi: Catatan Pengembaraan di Alam Melayu, China, India dan Afrika. Pulau Pinang: Baytul Hikmah; Paul Wheatley. (2010). The Golden Khersonese. Kuala Lumpur: University Malaya Press. p217.

[٩] يشير بعضهم إلى أن السفن الصينية المذكورة هنا هي المرتبطة بالتجارة الصينية، فليست صينية حقيقة، ويدعم ذلك أن السفن الصينية عُرفت بأنها أقل قدرة على عبور المحيط، واستمر ذلك حتى حُكم سلالتي سونغ ومينغ عندما اعتمد الصينيون التطور الصناعي للسفن الملايوية (كونلوم بو) و(تشامبا بو).

G. Coedes. (1968). The Indianied States of Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press.

[10] Saif Bani Saffaq, Jazirah Ibn Kawan, the mountains of Kusair and 'Uwair.

[11] Mokhtar. Rihlatus Sirafi.

كلاه، وهي نقطة انطلاق مشهورة قبالة الساحل الجنوبي الشرقي لشبه جزيرة الملايو ضمن حدود ولاية بهنج الحديثة التي فيها الخزف الصيني والعباسي،[١٢] ويذكر أن التجار العرب كانوا يقصدون كلاه الغنية التي تقع في منتصف الطريق بين الصين وشبه الجزيرة العربية، وتغطي مساحة قدرها ٨٠ فرسخًا،[١٣] وأنها كانت سوقًا للعود والكافور والصندل والعاج والرصاص والأبنوس، وأنواع كثيرة من التوابل والأعشاب، وإليها تبحر السفن من عُمان.[١٤]

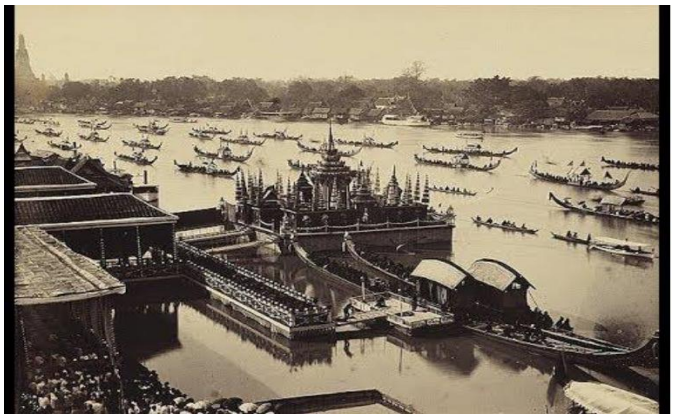
قدح العتيقة والطريق عبر شبه جزيرة الملايو

[12] Derek Heng. (2012). Sino-Malay Trade and Diplomacy from the Tenth through the Fourteenth Century. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

[١٣] قرابة ٤٠٠كم طولاً، فالفرسخ الواحد يعادل نحو ٤.٤٤ كم، ووفق (Munoz, 2006)تمتد مملكة قدح العريقة إلى شمالي كـــفوكيت وترانج، وجنوبي بلدان سلانغور وكيلانج.

[١٤] ترجمت إلى العربية من ترجمة فيراند نقلاً عن (.Munoz, 2006)

See: Munoz, Early Kingdoms. p146; Wheatley, The Golden Khersonese. p217.



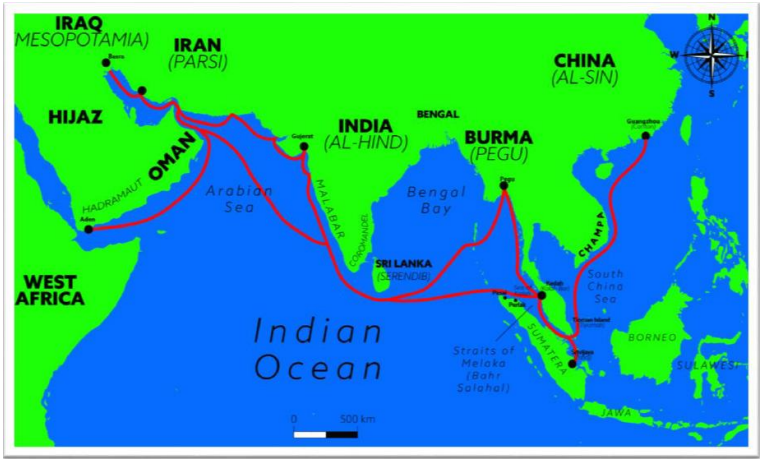
الميناء الرئيس لقدح العتيقة

هيكل سفينة قديمة تعود إلى عام ١١٠ للميلاد وُجد في قدح

وكان أبو زيد السيرافي (مرافق سليمان التاجر) المؤرخ العربي الأكثر تفصيلاً في وصف العلاقة التي حظيت بها عُمان الكبرى مع مملكة قدح العريقة، في سجل له عام ٩١٦م عن إمبراطورية سريفيجايا الشاسعة ذكر أن مملكة قدح سيطرت على شبه جزيرة الملايو على امتدادها، وأنها كانت مركزًا مهمًّا للنشاطات البحرية بين شبه الجزيرة العربية والصين، "إلى هذا الميناء تأتي السفن العُمانية، ومن هذا الميناء كانت السفر تغادر إلى عُمان".[١٥]

[15] Munoz, Early Kingdoms. p131, 146; Wheatley, The Golden Khersonese. p217.

ثم أشار ابن خرداذبه في كتابه "المسالك والممالك" إلى أن كلاه كانت جزءًا من سلطة كبيرة مرتبطة بالزابج،[١٦] وكان البحارة العُمانيون القادمون من عُمان أو الذاهبون إليها يتوقفون في كلاه لجمع السلع المحلية المربحة من مثل العود والكافور والصندل والعاج والرصاص والأبنوس ومختلف أنواع التوابل.



مسار تجارة الخليج العربي وبحر العرب مع الهند وقدح والصين

وفي القرن العاشر ردد المسعودي حكايات مماثلة عن كلاه أو كلاه بار التي رواها خلال رحلته من سيراف ومسقط وصحار وكولام ولنجيالوس (ألنياكبور)،[١٧] وبعض نصوصه فريدة قياسًا إلى غيرها، كقوله: "وأما البحر الرابع فهو كلاهبار – على حسب ما ذكرنا – وتفسير ذلك بحر كلة، وهو بحر قليل الماء، إذا قل ماء البحر كان أكثر آفات وأشد خبثًا، وهو كثير الجزائر والصراوي – واحدها (صرو) – وذلك أن أهل المراكب يسمون ما بين الخليجين إذا كان طريقهم فيه (الصرو)، وبهذا

[16] Arsyad Mokhtar. (2017). Al-Masalik wal Mamalik. Kuantan: Geroda Merah Press. p74-75.

[17] Allama Syed Sulaiman Nadvi. (2007). The Arab Navigation. New Delhi: Adam Publishers and Distributors.

وفي سلسلة أخرى جاءت كلاه بعد الإبحار من الخليج العربي أو قصبة البصرة، ويليها بحر لاروي، وبحر هركند، وبحر كله، وبحر الصنف، وبحر الصين، وكلها ظهرت في البحار السبعة للسندباد.

البحر أنواع من الجزائر والجبال عجيبة..."،[١٨] وقال كذلك: "... وبين بلاد كله جبال معادن الرصاص الأبيض وجبال من الفضة، وفيها أيضًا معادن من الذهب، ورصاص لا يكاد يتميز منه"،[١٩] وذكر أيضًا: "... ومنها بخلجانات بلاد الزابج في الصين، وفي مملكة المهراج ملك الجزائر، وقد قدمنا فيما سلف من هذا الكتاب أن ملكه يوازي ملك الصين، وهو بين مملكة البلهرا وملك الصين، وهذه القرود مشهورة في هذا الصقع معروفة بالكثرة في هذه الخلجانات، وهي ذات صور تامة، وقد كان حُمل إلى المقتدر منها، وجاءت في سلاسل عظام، وكان في القرود ذوو لحى وسبال كبار وشيوخ وشبان مع أنواع من الهدايا من عجائب البحر، حمل ذلك أحمد بن هلال أمير عُمان يومئذ، وهذه القرود أمرها مشتهر عند البحريين من أهل سيراف وعُمان ممن يختلف إلى بلاد كله والزابج، وكيف تأتي بالحيلة لصيد التماسيح من جوف الماء".[٢٠]

ومن المثير للاهتمام أن كلاه ظهرت في قصة السندباد، وهو ربان شجاع وبطل مغامر وشخصية مهمة في الأدب العربي في "حكايات ألف ليلة وليلة"، ويظن كثيرون أن السندباد شخصية تاريخية، ويعتقدون أنه ينحدر من سواحل عُمان وسيراف، وفي رحلته الرابعة ذكر قائلاً: "من جزيرة الناقوس ذهبنا في ستة أيام إلى منطقة مجاورة لكلاه، ثم دخلنا مملكة كلاه، إنها إمبراطورية عظيمة على حدود الهند، فيها مناجم من الرصاص، ومزارع الخيزران والكافور الممتاز، والملك حاكم قوي،

---

[١٨] المسعودي، علي بن علي. (٢٠٠٥). **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ط١. ج١، ص١١٩.

[١٩] المصدر نفسه.

[٢٠] نفسه، ج١، ص١٥١.

ويحكم جزيرة الناقوس التي فيها بلدة تدعى الناقوس كذلك، وهي تمتد على مدى يومين". [٢١]

أما ياقوت الحموي فيذكر أن خط الاستواء يمر "عبر جزيرة كلاه... بلد بأقصى الهند يجلب منه العود، قال أبو العباس الصّفري شاعر سيف الدولة: لها أرج يقصّر عن مداه ... فتيت المسك والعود الكلاهي"،[٢٢] وأضاف: "فرضة بالهند، وهي منتصف الطريق بين عُمان والصين، وموقعها من المعمورة في طرف خط الاستواء".[٢٣]

وفي كلاه يستطيع المرء الحصول على حديد نقي معروف باسم القلعي، وكانت سيوف القلعي تنتج وتقدَّر في عموم عرب اليمن والهند، ويعود السبب إلى جودة المعدن ونقاوته كما ذكر البلاذري وأبو دلف وياقوت.[٢٤]

وقال ابن كثير: "تكون جزيرة كلاه ١٣٠ درجة طولاً و٨ درجات عرضًا... خارجة عن الأول إلى الجنوب في بحر الهند، وجزيرة كلاه فرضة ما بين عُمان والصين، ومنها يجلب الرصاص المنسوب إليها... وفيها مدينة عامرة يسكنها المسلمون والهند الفرس... ومنابت الخيزران وشجر الكافور، وبينها وبين جزائر المهراج عشرون مجرى".[٢٥]

ومن المهم تصفح كتاب "عجائب الهند" لبزرك الرامهرمزي الذي روى قصصًا عن بحارة من البصرة وسيراف وعُمان ارتادوا موانئ أرخبيل الملايو من مثل لاموري وفنصور وكلاه، ولكن القصص التي رواها إسمعيلويه كانت الأكثر وضوحًا، وقد كان إسمعيلويه قبطانًا بحريًّا فارسيًّا ذكر كلاه عدة مرات، وارتحل إليها بنفسه،[٢٦]

---

[21] Wheatley, The Golden Khersonese. p218.

[٢٢] الحموي، ياقوت بن عبد الله. (١٩٩٥). **معجم البلدان**. بيروت، دار صادر، ط٢. ج٤، ص٤٧٥.

[٢٣] المصدر نفسه، ج٤، ص٤٧٨.

[24] Wheatley, The Golden Khersonese. p218.

[٢٥] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (د.ت). **تقويم البلدان**. بيروت، دار صادر، د.ط. ص٣٧٤، ٣٧٥.

[26] Arsyad Mokhtar. (2016). Ajaibul Hind Barrihi wa Bahrihi Karya Buzurg al-Ramhurmuzi. Pulau Pinang: Baytul Hikmah.

ومن ذلك أنه أبحر عام ٣١٧ للهجرة مباشرة من عُمان باتجاه كلاه، ولكنه في طريق عودته تعرض لهجوم من القراصنة المحليين، وبعد مواجهتهم لثلاثة أيام تمكن من الفرار إلى الشحر،[٢٧] وكان في غضون ٤١ يومًا تمكن من حصد الثروة التي جمعها من التجارة القدحية التي تقدر بنحو ستة ملايين دينار، فأعطى العُشر لسلطان عُمان، في حين فقد بعضها في معركته مع القراصنة، وما تبقى وزَّعه على المواطنين العُمانيين، وسلطان عُمان المذكور قد يكون إمامًا إباضيًّا طبَّق النص الشرعي الذي ينص على جمع ضريبة العشر من السفن التي ترسو في الموانئ التي يديرها، أو قد يكون واليًا للخليفة العباسي. [٢٨]

وفي موضع آخر روى بزرك قصة ملك كلاه المسمى (سرناتا) – ويُعرف بملك الزابج وأرض الذهب – الذي تعامل بودٍّ مع الملاح العُماني المعروف (جهود كوتاه)، فقد تعب الملاح المسنُّ من الجلوس متربّعًا في مجلس الملك – وهي جلسة يسميها الملايو (البرسيلا)، ويُغرَّم من يخالفها في حضرة الملك – وما كان من الملاح إلا أن حكى للملك بدهاء قصة عن نوع من الأسماك في عُمان طويل جدًّا يُعرف باسم (الكنعد)، ومدَّ ساقيه الخدرتين المتألمتين ليصف طول ذلك النوع من الأسماك، على مرأى من الملك والحاضرين، ففطن الملك الحصيف إلى ذلك، وأشفق على الشيخ المسنِّ، وأمر بإعفاء الأجانب – ولا سيما المسلمين – من تنفيذ ذلك الذوق العرفي، ويشير أرشد مختار إلى أن هذه القصة التي لم تذكر شيئًا عن مترجم، أي إن المحادثة في مجلس الملك قد تكون حدثت عبر لغة ملايوية بسيطة مفهومة لدى الضيوف.[٢٩]

وهذا العمل المترجم إلى الملايوية لعالم متأخر اسمه الكامل (إسماعيل بن إبراهيم بن مرداس)، ومعروف أكثر بلقب (إسمعيلويه خاتان أشكانين)، وهو لقب فارسي واضح.

[٢٧] الشحر جزء من عُمان الكبرى داخل الحدود التقليدية لحضرموت في اليمن اليوم، وكان معروفًا بإنتاج اللبان.

[٢٨] في التاريخ العُماني أن هذا السلطان هو سلطان بغداد، وهو المعنى الأقرب إلى الوالي العباسي في عُمان.
G.H. House. (1874). Annals of 'Oman. Calcutta: Baptist Mission Press.

[29] Mokhtar, **Ajaibul Hind Barrihi wa Bahrihi**.

وفي رسالة أبي دلف الخراساني من القرن العاشر الميلادي ذُكر أن كلاه كانت مدينة محصنة كبيرة للغاية، مبنية على شرف من الأرض، مع كثير من الحدائق والمصادر المائية، ومنه الرصاص الذي تُصنعه منه السيوف القلعية الثمينة التي ذكرها للبلاذري،[٣٠] وفي كلاه نظامها القانوني الخاص، فقد أمكن للمواطنين التعبير بحرية أمام حكامهم، والناس بعامة يأكلون البقوليات والتمور والخضروات والخبز المتداول،[٣١] والتعاملات التجارية معهم تتم باستخدام الدرهم الفهري الذي يشبه الدرهم العباسي، وهناك نقود معدنية أخرى، أما ملكهم فيرتدي نوعًا من الحرير الصيني.[٣٢]

الشمال الأقصى لساحل سلطنة قدح عام ١٧٥٣ يصل إلى جزيرة بوكيت المعروفة آنذاك باسم (أجونج سالانج)

واستنادًا إلى المصادر العربية الفارسية السابقة؛ ظهر أن مملكة قدح العريقة كانت النقطة المركزية للاتصالات التجارية مع عُمان والخليج العربي، وتكشفت هيمنتها التجارية على أغلب السواحل الغربية لشبه جزيرة الملايو.

[30] Arsyad Mokhtar. (2018). Risalah al-Ula Abu Dulaf al-Muhalhil. Kuantan: Geroda Merah Press.
[31] Ibid.
[32] Ibid.

ومن المفيد مطالعة بعض السجلات التاريخية الملايوية في هذا الشأن، ومنها "سلسلة تاريخ قدح"، فهذا سجل تاريخي رسمي عن سلطنة قدح كتبه في أوائل القرن العشرين الميلادي (١٩٠٠) تؤ كيراني محمد أرشد، الأمين الخاص للسلطان الراحل عبد الحميد حليم شاه الذي حكم في المرحلة الانتقالية من أواخر القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين الميلاديين، وفيه أن ملك قدح الأول هو ماهراجا داربار راجا الذي قدم من جوميرون، وهو اسم آخر لهرمز الواقعة في الخليج العربي، وهناك أسطورة الملك ميرونج ماهاوانغسا التي تذكر أنه جاء من أرض الروم في إشارة إلى الأراضي الممتدة من الأناضول إلى هندوكوش، وهذه الهوية الرومية لهذا الملك يمكن أن تتفق مع الهوية الهرمزية للملك لأول، ومن المثير للاهتمام أن المصدرين يؤكدان على الاتصال القديم للخليج العربي مع شبه جزيرة الملايو عبر الشعب العُماني. [٣٣]

وتقدم "سلسلة تاريخ قدح" إشارة واضحة للحضور العُماني في الساحل الشمالي لمضيق ملقا على طول شبه جزيرة الملايو، وتُذكِّر هذه الإشارة بأهمية الحفاظ على سجل تاريخي أصيل للأمة في مواجهة التهديد الاجتماعي المستمر والتحديات السياسية من سيام ثم القوي الاستعمارية، فقد نقل السجل التاريخي أن مملكة قدح عمَّها الارتباك عام ١١٢٢ إثر وفاة سلطانها وغياب وريثه الوحيد؛ ابنه محمد جيوا الذي شرع قبل سنوات في رحلة دينية تأملية أوصلته إلى شيخ متصوف يُدعى (عبد الجليل المهدي)، ولسنوات درس عليه وتبعه ما بين بالمبنغ وجاوا إلى أن استقرا في مالبار جنوبي الهند حيث اشتاق إلى وطنه، ومنها استقلاً سفينة (البغلة) العُمانية؛ تُبحر إلى ميرغوي جنوبي مينمار، وقد ورد في القصة: "وفي مطلع جمادى الآخرة عام

---

[٣٣] لقصة الأصل الهرمزي يُنظر:

Muhammad Hassan bin Muhammad Arshad. (1968). Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

ولقصة الأصل الرومي يُنظر:

Siti Hawa Hj. Salleh. (1998). Hikayat Merong Mahawangsa. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan and University Malaya Press.

١١٢٢ه طلب تونكو محمد جيوا إلى سيده الشيخ عبد الجليل وحابس ساب؛ الذهاب إلى مملكة قدح، وذكر أنها مملكة كبيرة يحكمها ملك مسلم يُدعى (السلطان عبد الله)... وهكذا عاد ثلاثتهم على متن بغلة رجل مسقطي توقف لطارئ في الهند؛ في طريقه إلى الجنوب الشرقي".[٣٤]

وإذ رست السفينة في ميرغوي التقوا فريق بحث من قدح؛ ليجتمع الشمل مجددًا، ويعتلي تونكو محمد جيوا العرش بعد ما حزن لنبأ وفاة والده السلطان، وكان من قدر الملاح المسقطي أن يُخلد التاريخ الملايوي ذِكْرَ سفينته التي حملت السلطان الجديد؛ إذ أُطلق على المكان الذي رست فيه (مضيق البغلة العائدة بتونكو محمد جيوا).[٣٥]

ولا يُعرف إن كان الملاح المسقطي قد اتبع الحاشية الملكية إلى قدح لمشاهدة مراسم التتويج، ولا إن كان حظي بتقدير المملكة، ولكنه بقي معهم على الأقل إلى حين زاروا جزيرة دايانغ بنتانغ، واقترح عليهم البحث عن كنز قديم في البحيرة الطبيعية في قلب الجزيرة؛ عرف به من خلال اطلاعه في علم التنجيم. [٣٦]

[34] Muhammad Hassan bin To' Kerani Muhammad Arshad. (1968). Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. p101.
[35] Kedah Dari Segi Sejarah (Terbitan Khas Pulau Langkawi). (1971). Cawangan Kedah Alor Setar: Persatuan Sejarah Malaysia.
[36] Bin To' Kerani Muhammad Arshad, Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah. p108-109.

(مضيق البغلة العائدة بتونكو محمد جيوا) جنوب مدينة كواه

مضيق البغلة العائدة، جنوب مدينة كواه

وهذا الحضور العُماني النادر والمركز في آنٍ معًا في منطقة قدح؛ يُحتم أولوية الاهتمام به، وذلك لأنه يوثق الرابطة القوية بين عُمان وقدح، ومن اللازم النظر إليهما على أنهما نظامان سياسيان شقيقان يقعان في جهتين متقابلتين، وتحرسان مداخل الممرات المائية المهمة التي تتدفق إلى المحيط الهندي، ومن المفيد في عصرنا الحاضر أن تتمكن ولاية قدح من تولي مكانتها مجددًا في الربط بين سلطنة عُمان ومملكة ماليزيا بجميع النشاطات الملاحية والتجارية والسياسية.

النتائج

١. للعلاقة بين عُمان وماليزيا فيما يخص الملاحة والتجارة البحرية قديمًا مكانة كبيرة، فقد تحكم الشعبان بالمضائق المهمة من مثل مضيقي هرمز وملقا، ونتج عن ذلك أثر بارز في النشاط التجاري العالمي التي استمرَّ إلى القرن الثامن الميلادي.

٢. انطلاقًا من السجلات التاريخية والأدبية؛ تمركزت العلاقة بين العرب والملايو في مدينة قدح التي كانت.

٣. في النصوص التي أثبتتها السجلات التاريخية والأدبية المطبوعة والمخطوطة؛ العربية والملايوية، دلالة قاطعة على قدم الاتصال البشري بين عُمان الكبرى وأرخبيل الملايو.

التوصيات

من خلال النتائج المتقدمة يوصي البحث بأهمية إبراز العلاقات العربية الملايوية في مجالي الملاحة والتجارة البحرية، مع معالجة التهميش الذي تعرض له البحارة العُمانيون في الدراسات الأكاديمية مقارنة بأسماء أكثر بروزًا للعرب والفرس، وكذلك يوصي بالنظر في العلاقات اليمنية الملايوية، والاهتمام بتاريخ الملاحة والتجارة البحرية بين دول آسيا بعامة، علاوة عن البحث عن مخطوطات تاريخية تكشف مزيد تفاصيل عن هذه الرابطة، مع اقتراح تشكيل مركز أكاديمي لمواصلة البحوث التي تعنى بالعلاقات العُمانية الماليزية وغيرها.

خاتمة

ناقش هذا البحث حقيقة تاريخية أن العرب (ولا سيما العُمانيين) والملايو (ولا سيما الماليزيين) تحكموا بالمضائق المائية المهمة درحًا طويلاً من الزمن، واستمر

دورهم البارز في التجارة العالمية والنشاطات الملاحية إلى القرن الثامن عشر الميلادي، ومعًا سيطروا عليها قبل مجيء القوى الاستعمارية الأوروبية، وقد كانت السجلات التاريخية والأدبية العربية والفارسية والملايوية الدليل الأقوى على الاتصال بين عُمان الكبرى وعالم الملايو، ومن دونها يكاد يستحيل الحصول على تفاصيل سياقية أكثر عن الاكتشافات المتنوعة للأدلة الأثرية للشرق الأوسط التي عُثر عليها في عالم الملايو، وبالعكس، وكذا لم يكن لأحد أن يتمكن من معرفة مكانة الشعبين في العلاقات الدولية، ومن ثم كان هذا البحث منطلقًا جيدًا للكشف عن السجلات التاريخية والأدبية التي تحكي العلاقة بين المنطقتين.

Acknowledgement:
This article is an output of our frgs19-030-0638 project funded by the ministry of higher education Malaysia.

المصادر والمراجع

Ahmad, A. S. *Sulalatus salatin (sejarah Melayu)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003.

Al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ʻAbd Allāh. *Muʻjam al-buldān*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1995.

Al-Masʻūdī, ʻAlī Ibnʻ Alī. *Murūj al-dhahab wa-maʻādin al-jawhar*. Bayrūt, Ṣaydā: al-Maktabah al-ʻAṣrīyah, 2005.

Arshad, M. H. *Al-tarikh salasilah Negeri Kedah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968.

Cortesao, A. *Suma orientalis of Tome Pires*. London: Hakluyt Society, 1967. Retrieved from: http://www.Thepirateking. com/ships/ship_types.htm, August 13, 2016.

George, C. *The indianized states of Southeast Asia*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968.

Goitein, S. D., Schloessinger, M. & Yahyá, B. A. *The ansab Al-ashraf of al-baladhuri.* Jerusalem: Jerusalem U.P, 1936.

Heng, D. T. *Sino-Malay trade and diplomacy from the tenth through the fourteenth century.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2012.

House, G. H. *Annals of Oman*. Calcutta: Baptist Mission Press, 1874.

Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Taqwīm al-buldān*. Bayrūt: Dār Ṣādir.

Iskandar, T. & Hassan, A. *Hikayat aceh*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, 2001.

Jones, R. *Hikayat Raja Pasai*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan & Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999.

Kaeh. R. A. *Syair madhi: Citra melayu nusantara*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 1997.

Lee, H. L. *SciMy interview: Professor dato' dr. Mokhtar Saidin*. Scientific Malaysian, February 3, 2016. Retrieved from: http://magazine.scientificmalaysian.com/life-as-a-scientist/scimy-interview-professor-dato-dr-mokhtar-saidin/, October 12, 2016.

Mas'ūdī, & Aloys, S. El-Mas'udi's historical encyclopedia entitled meadows of gold and mines of gems. London: The Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1841.

Michel, M. P. Early kingdoms of the Indonesian archipelago and the Malay Peninsula. Singapore: Editions Didier Millet, 2006.

Mokhtar, A. *Aja'ibul Hind Barrihi wa Bahrihi karya buzurg Al-Ramhurmuzi.* Pulau Pinang: Baytul Hikma, 2016.

Mokhtar, A. *Rihlatus sirafi: Catatan pengembaraan di alam Melayu, China, India dan Afrika.* Pulau Pinang: Baytul Hikma, 2017.

Mokhtar, A. *Risalah Al-ula abu Dulaf Al-Muhalhil*. Kuantan: Geroda Merah Press, 2018.

Nasha, R. K. *Misteri kerajaan melayu Kedah tua*: Utusan Online. Retrieved from: http://www.utusan.com.my/rencana/utama/misteri-kerajaan-melayu-kedah-tua1.488162#ixzz51coDkPQZ, October 14, 2017.

Osman, R. A. H., Yaapar, M. S., Elmira, A., Fauziah, F., Mohamad F. M., Nabil, N. & Saleh, A. *Malaysian-Omani historical and cultural relationship: In context of halwa Maskat and Baju Maskat*, International Journal of Heritage, Art, and Multimedia, 4(12), 2021.

Paul, W. *The golden khersonese*. Singapore: NUS Press, 2010.

Rogayah, A. H. & Mariyam, S. *Kesultanan Melayu Kedah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.

Ross, E.C. *Annals of Oman by Sirhan bin Said bin Sirhan of the Banu Ali Tribe of Oman*. Calcutta: Baptist Mission Press, 1874.

Saintis, K. *Tahun di Kedah Tua*, News Berita Online, September 1, 2000.

Salleh, S. H. H. *Hikayat merong mahawangsa*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Penerbit Universiti Malaya, 1998.

Sejarah, K. D. S. *Terbitan khas pulau Langkawi*. Alor Setar: Persatuan Sejarah Malaysia Cawangan Kedah, 1971.

Shaffer, L. N. *Maritime Southeast Asia to 1500 Armonk*. New York: M. E. Sharpe, 1996.

Sulaiman, N., A. S. *The Arab navigation*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007.

Yaapar, M. S. *Malay navigation and maritime trade: A journey through anthropology and history*, IIUM Journal of Religion and Civilizational Studies, 2(1), 2019.

The First Non-Muslim in Makkah and Madinah

Orang Bukan Islam Pertama di Makkah dan Madinah

Spahic Omer*

Abstract

This article is about Ludovico di Varthema who was the first European non-Muslim to visit Makkah and Madinah and to record his journeys as well as impressions. He became famous for three reasons. First, he joined the exclusive club of avant-garde European explorers and discoverers. Second, he was a history-maker, in that he accomplished things no other non-Muslim had ever done before. And third, he furnished the craving 16th-century European audience with an additional and priceless reference on Islam, Muslims and Islamic culture, due to which it has been considered a "literary wonder" despite its many deficiencies and errors. The article aims to set the instance of Ludovico di Varthema against the background of the medieval East-West interactions. The article's research methodology is a blend of descriptive, thematic and content analysis. The article concludes that the case of Ludovico di Varthema was an archetype. It shows how ignorant about, and prejudiced against, Islam and Muslims the 16th-century Europe was. The man was a product of a circumstance and a system of thought. He experienced and chronicled his voyages not just in his personal, but also in his culture's intellectual and psychological mould.

Keywords: Ludovico di Varthema; Makkah; Madinah; Hajj.

Abstrak

Artikel ini adalah mengenai Ludovico di Varthema yang merupakan bangsa Eropah bukan Islam pertama yang melawat Makkah dan Madinah dan mencipta rekod perjalanan serta kesannya. Beliau menjadi terkenal kerana tiga sebab. Pertama, beliau menyertai kelab eksklusif penjelajah dan peneroka Eropah avant-garde. Kedua, dia adalah seorang pencipta sejarah kerana beliau melakukan perkara yang tidak pernah dilakukan oleh orang bukan Islam sebelum ini. Ketiga, beliau menjadi rujukan tambahan dan tidak ternilai kepada warga Eropah abad ke-16 mengenai Islam, orang Islam dan kebudayaan Islam yang dianggap sebagai suatu "keajaiban kesusasteraan" walaupun terdapat banyak kesilapan dan kekurangannya. Artikel ini bertujuan untuk menjadikan contoh Ludovico di Varthema yang berlatar belakang antara pertembungan Timur-Barat Zaman Pertengahan. Metodologi kajian artikel ini adalah gabungan analisis

* Assoc. Prof. Dr, Department of History and Civilization, Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. Email: ospahic@iium.edu.my

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 19, No. 1. 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1.1057

deskriptif, thematik dan analisis kandungan. Artikel itu menyimpulkan bahawa kes Ludovico di Varthema adalah sebagai satu contoh tipikal. Hal ini menunjukkan betapa jahilnya dan berprasangka buruk terhadap Islam dan umat Islam di Eropah abad ke-16. Lelaki itu adalah hasil daripada keadaan dan sistem pemikiran. Beliau mengalami dan mencatat pelayarannya itu bukan sahaja untuk peribadinya, tetapi juga dalam acuan intelektual dan psikologi budayanya.

Kata Kunci: Ludovico di Varthema; Makkah; Madinah; Haji.

Introduction

It is an Islamic tenet that non-Muslims are not allowed to enter the sanctuaries (*haram*) of the holy cities of Makkah and Madinah. This applies more strictly to the former. In the case of the latter, however, exceptions such as the extreme necessities of trade, communication, security, etc., are applicable, albeit without non-Muslims being permitted to take up residence in the city.

This rule expectedly intrigued non-Muslims, especially those in Christendom, on account of Islam, Judaism and Christianity representing the family of Abrahamic and Semitic religions. The sentiment was created as soon as the two sides, representing complementary civilizational counterparts, came into official contact with each other and was intensifying ever since in proportion to the expansion of the contacts and the upturn in ties.

Such was the case because, innately, the forbidden things are always more enticing and more attractive. Just the fact that something is forbidden renders it irresistible to many people. The tendency is present as much in children as in adults, the difference residing merely in genus, intensity and scale. The act of exploring and vanquishing forbidden things – often secretly and at own risk – is often perceived as a form of courage and valour. It is yet regarded a "dangerous virtue" and an "honest waywardness", for it expands horizons, creates opportunities and cultivates maturity as well as purpose.

Thus, when Satan was all out to deceive Adam and his wife in Paradise, he described the forbidden tree to them as the tree of eternity (immortality). He also promised them that by tasting the fruits of the tree, they will attain "a kingdom (power and authority) that will never waste away" (Ta Ha, 120). In the Old Testament, the forbidden tree was the tree of the knowledge of good and evil. It might as well have been the tree of life (Genesis, 3: 1-5).

This article discusses the case of the first European non-Muslim who visited Makkah and Madinah. The article focuses on the context, the

reasons for the feat, and the consequences. The case reveals much more about medieval East-West (Orient-Occident) relations than it at a first glance may seem.

Makkah and Madinah "more jealously guarded than the Holy Grail"

The interest of Christendom in Islam and the Muslim world in general, and in Islam's holy cities of Makkah and Madinah in particular, was at a whole new level from the 15th century onwards. That was so thanks to the effects of the Reconquista which culminated in the fall of Granada in 1492; to the emergence and rapid spread of the Renaissance movement with an unprecedented focus on humanism (*humanitas*), science, art and exploration; and to the dawning of the Age of Discovery, or Exploration, when the seafaring European nations navigated across continents and mapped the whole world. All that was partly for the purposes of trade, exploration, discovery and adventure, and partly for the purposes of evangelization (proselytization) and potential expansionism and colonization.

The developments set the stage for the emergence of Orientalism as a Western scholarly discipline of the 18th and 19th centuries. The discipline encompassed the study of the languages, literatures, religions, philosophies, histories, behaviours, customs, art and laws of Muslim and other Asian societies.

To a Christian in Europe, the Muslim world was at once inviting and forbidding. It was a world of opportunities, threats and mysteries. It was a known stranger and an accustomed outsider, so to speak. It furthermore was a world of paradoxes and endless enigmas. While the completion of the Reconquista was a cause for optimism, the seemingly unstoppable advances of the Ottoman Turks into the heart of Christendom from southeast was a foremost cause for concern. It significantly dampened the enthusiasm generated by the former, so much so that Martin Luther (d. 1546) thought, characterizing the outlook of many people, that perhaps nothing could prevent Europe from falling into the hands of the Ottomans. He viewed the Ottoman Muslim peril as the rod of God's anger against unscrupulous Christians. People were increasingly preparing for a life under the Ottomans.

Despite everything, nonetheless, as the symbols and foundation of all things Islamic, the holy cities of Makkah and Madinah, with their holy mosques and the other holy sites in them, remained off-limits, increasing thereby curiosity and augmenting frustration. The only ways in were dis-

guise and secrecy, putting on the line everything, including one's own safety and even life itself. Certainly, the job was not for the faint-hearted. A person needed to fully prepare himself for all contingencies, execute his plans to perfection, and – come what may - persistently look forward to good luck. Regardless, at all times a person was expected to be prepared for the prospect of never coming back. Hardly surprising, therefore, that most of such as ventured into this mission were spies, soldiers, obsessive explorers and sheer mavericks.

The situation was such that Isabel Burton - the wife of Richard Francis Burton (d. 1890), a British orientalist, explorer, geographer, writer, soldier and spy, who in 1853 had clandestinely visited the two holy cities and had "performed" the *hajj* (pilgrimage) – said in 1893 that Makkah and Madinah "are more jealously guarded than the Holy Grail". She said so when prefacing the memorial edition of her husband's book "Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Makkah".[1]

While eulogizing her husband's extraordinary pilgrimage feat, Isabel Burton wrote: "For those who may not know the import of 'A Pilgrimage to al-Madinah and Makkah' in 1853, they will not take it amiss when I say that there are Holy Shrines of the Moslem world in the far-away Desert, where no white man, European, or Christian, could enter (save as a Moslem), or even approach, without certain death. They are more jealously guarded than the 'Holy Grail', and this Work narrates how this Pilgrimage was accomplished. My husband had lived as a Dervish in Sind, which greatly helped him; and he studied every separate thing until he was master of it, even apprenticing himself to a blacksmith to learn how to make horse-shoes and to shoe his own horses. It meant living with his life in his hand, amongst the strangest and wildest companions, adopting their unfamiliar manners, living for nine months in the hottest and most unhealthy climate, upon repulsive food; it meant complete and absolute isolation from everything that makes life tolerable, from all civilisation, from all his natural habits; the brain at high tension, but the mind never wavering from the role he had adopted; but he liked it, he was happy in it, he felt at home in it, and in this Book he tells you how he did it, and what he saw."[2]

---

[1] Richard Francis Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah,* edited by the author's wife, Isabel Burton, memorial edition, 1893, see the "Preface to the memorial edition".

[2] Ibid.

The religious exclusivity of Makkah and Madinah often became the stuff of legend, both among Muslims and non-Muslims. It yet was shrouded in numerous hyperboles and outright misconceptions. The authoritative views of scholars were normally disregarded, because they were not pop-culturally inspirational. They were also short of excitement and the feel-good factor. Hence, Eldon Rutter – who, after genuinely embracing Islam, made a journey to Makkah and Madinah in 1925-26 - narrated in his book "The Holy Cities of Arabia" that he had been informed while in Makkah that non-Muslims cannot live in Makkah because the dogs would tear them to pieces in the streets, or God would strike them with thunderbolts from the skies. When the author asked why that was the instance, he was told because non-Muslims want to come in order to poison the Zamzam well, and thus kill all the Muslims in the city.

The same author also recounted a publicized story according to which a Christian came secretly to Makkah but God sent a thunderbolt from the skies which struck him dead. The man came as a soldier within an Ottoman contingent. He was on guard in a fort with a group of other soldiers. However, when the thunderbolt struck it was only him who was killed. "The crack in the masonry of the tower (in the fort) is there till now." When his comrades wanted to wash him for burial, they found that he was not circumcised.[3]

Who was Ludovico di Varthema (d. 1517)?

The best way to describe Varthema is to say that he was the first European non-Muslim to visit Makkah and Madinah and to record his journeys as well as impressions. Thus, he was a history-maker and an inspiration to many. He provided a new source to the predominantly Christian Europe for learning about Islamdom and opened a new chapter in East-West (Orient-Occident) relations.

Varthema was an Italian traveller, adventurer and aristocrat. He might have been a soldier as well. Some even suppose that he was a mercenary in the Italian wars of the late 15th century.[4] He was born most probably in 1470 and prior to his adventures was virtually anonymous, but afterwards his reputation grew exponentially. He in the end was given a knighthood and might have lectured extensively about his travels.

---

[3] Eldon Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, (London: G.P. Putnam's Sons, 1928), vol. 1 p. 248.

[4] Albrecht Fuess, *Ludovico de Varthema*, inside "Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History", edited by David Thomas and John Chesworth, (Leiden: Brill, 2014), pp. 405-409.

He was known as "a gentleman of the city of Rome". Unfortunately, not much about him exists in historical sources. Most of the information concerning his case is derived from his own book, from what he tells us himself in the contexts of his narratives.[5]

The author recorded his travels in a book titled "The Travels of Ludovico di Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia, India and Ethiopia, a.d. 1503 to 1508". The book was written in Italian and was published in Rome in 1510, two years after the completion of the travels. It was fully translated into English with notes and an introduction, and was published as such, in 1863.

From the outset, the book was very famous and was widely read. It was quickly translated into many European languages, featuring many editions. It had seven Italian editions. It was translated into Latin in 1511, within a few months after the appearance of the original Italian edition. Four years after the Latin translation, in 1515, a German version was published, followed by a Spanish version in 1520, a French version in 1556, and one in Dutch in 1563. Some parts of the book were translated into English in 1577 and 1625-6.[6]

The context

Varthema embarked on his historic travels because of certain internal and external factors. Regarding the former, he was a man who possessed an insatiable thirst for exploring and learning about foreign places. As a result of his deliberations, he wanted even more. He wanted to visit and explore those places as had been the least frequented by his fellow countrymen bent on a similar enterprise. He knew that his restlessness and ambitions were in no way to be fulfilled by conventional means of "study and conjecture" as he knew himself "to be of very slender understanding".

But if erudition and scholarship were not his forte, he nonetheless was determined, personally and with his own eyes, "to endeavour to ascertain the situations of places, the qualities of peoples, the diversities of animals, the varieties of the fruit-bearing and odoriferous trees of Egypt, Syria, Arabia Deserta and Felix, Persia, India and Ethiopia, remembering well that the testimony of one eye-witness is worth more than ten heard-

---

[5] Augustus Ralli, *Christians at Mecca*, (London: William Heinemann, 1909), p.23. Ludovico di Varthema, *The Travels of Ludovico di Varthema*, translated into English by George Percy Badger, (London: The Hakluyt Society, 1863), pp. i-ii.

[6] Ludovico di Varthema, *The Travels of Ludovico di Varthema*, pp. ii-xvi.

says."[7] Having then accomplished the objective of examining provinces and foreign nations, it appeared to him to communicate the things he had witnessed and experienced to other scholarly persons. Otherwise, he would essentially have done nothing if he kept the treasures associated with his voyages hidden within himself.

And that is how the book of Varthema's travels came about. He wanted to challenge himself, satisfy his inner cravings, and to learn new things about places least explored and least known. He sought to inspire and enrich others, too, in Europe that was becoming ever more inundated in the free spirit of the Renaissance.

He wished to be a living example and a benchmark. He wanted his book to be a reference in future learning and a conduit not only of information, but also of charm and allure. The like-minded ones were meant to be excited into action thereby, and the sluggish ones to be awakened.

In short, Varthema was a restless soul, living on the edge. He was more than willing to take chances and rush in where most people feared to tread. As such, he was a Renaissance man par excellence. He was quick to underline this predilection of his when he at the beginning of his book declared that for the sake of accomplishing their desires, there have been many men who have devoted themselves to the investigation of the things of this world. There were also those who were of more perspicacious understandings and to whom the earth has not sufficed, and who for the same reason of fulfilling ambitions have begun to traverse the highest regions of Heaven with careful observations and watching.

In the interest of his own self-actualization, Varthema affirmed that although he will be somewhat closer to the former group, he nevertheless was set to follow in the footsteps of neither. He was determined to investigate "some small portion of this our terrestrial globe", leaving alone Heaven as a burden "more suitable for the shoulders of Atlas and of Hercules."[8]

As if the author was saying - demonstrating the quintessence of Renaissance humanism - that Heaven should be left to itself and to its heavenly entities, whereas the earth with man as the measure of all things should be the sole focus. Man, accordingly, is the ultimate and autonomous norm. His reason, not subservient to divine revelation, is the basis of all epistemology, ethics, legislature and rule. Heaven is not to be repu-

[7] Ibid., p. 2.
[8] Ibid., p. 1.

diated, but is not to be looked up to either. Man can independently run his own existential business down on earth. He can be in charge of his own ontological and civilizational destinies.

With reference to the external factors due to which Varthema embarked on his legendary explorations, they were related to the most exciting times Europe was experiencing since antiquity. The Renaissance, the Age of Discovery or Exploration, and the embryonic seeds of the impending Enlightenment and the Age of Reason, were such a breath of fresh air following the intellectual darkness and sterility of the entire Middle (Dark) Ages. To be actively involved in the proceedings was such a rewarding experience. It assured "most deserved and high praise from others" and an abundant personal satisfaction.

However, everlasting prominence and fame were awarded almost exclusively to successful travellers, explorers, discoverers and geographers; that is, to those who were disposed to risk it all for the sake of providing the best for the swelling needs of the rolling and open-ended developments and trends on the continent. Varthema recognized where a ticket to distinction was, so he did not hesitate the least bit to go all out for it. He described himself as a person longing for novelty like a thirsty man longing for fresh water. To quench his thirst and realize a dream, he departed from the finite of the known to the infinite of the unknown, and from the comfort and safety of the conventional to the peril and uncertainty of the unconventional.

Those internal and external factors were combined - yet they complemented each other – in Varthema's persona, igniting the fire of a passion that never stopped burning. His heroes must have been Christopher Columbus (d. 1506), a fellow Italian explorer who completed four voyages across the Atlantic Ocean, paving the way for the wide-scale European exploration and colonization of the Americas, the last voyage being carried out in 1502 which was only one year before the commencement of Varthema's exploration feat; and Vasco da Gama (d. 1524), a Portuguese navigator and the first European to reach India by sea, opening up the sea route from Europe to the East via the Cape of Good Hope, and whose second voyage to India was completed in the same year as Varthema's adventures had begun (in 1503). The exploits of Marco Polo (d. 1324), a celebrated Venetian (Italian) merchant, explorer and writer, must also have been there as an inspiration.

Two questions

From Venice, Varthema firstly sailed to Egypt, whence he travelled to Syria. From Damascus, on the 8th of April 1503 he set out on the march towards firstly Madinah, then Makkah. This route was unique in that no other European non-Muslim traveller followed suit. All of them: Joseph Pitts of Exeter in 1680, Ali Bey in 1807, Giovanni Finati in 1811, John Lewis Burckhardt in 1814, and Richard Francis Burton in 1853, arrived by the Red Sea. Instead of Syria, their base and launch platform was Egypt. In this respect, therefore, Varthema's narrative is unique. At the same time, though, it raises some additional and intriguing questions.

Two of those questions are: was there another reason behind the said journeys? And secondly, did visiting Makkah and Madinah feature in the original itinerary, or was it an impromptu decision hatched by sudden favourable circumstances?

Regarding the first question, there are those who reckon that Varthema's knowledge of military techniques was commendable, owing to which he was a mercenary in the regional wars of the late 15th century. Around 1501, he left Italy for unknown reasons. Then from Venice, "he boarded a ship to Alexandria, possibly because he had heard that the Mamluks (who ruled Egypt, Syria and Hijaz) needed experts in artillery at the time and paid good salaries. From Egypt, it appears that he went to Syria, where he converted to Islam in order to enrol in the Mamluk elite forces. He would later describe this conversion as purely opportunistic and forced upon him by circumstances; in reality, he remained a Christian throughout."[9]

In 1503, Varthema was part of a Mamluk contingent that accompanied a *ḥajj* (pilgrimage) caravan. After *hajj*, in all probability until 1506, he remained in Mamluk military service. Which means that he actually never visited the countries he described in his book during that period (1503-1506). After 1506, he travelled for two more years, following which, in 1508, he returned to Italy. Varthema "may have assumed that the European public would find it difficult to accept that he had been a Mamluk soldier for five years, but during his time in the Mamluk domains, he would have gathered enough information on the Middle East to fool a 16th-century European audience with an account of travels in the region."[10]

---

[9] Albrecht Fuess, *Ludovico de Varthema*, inside "Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History", pp. 405-409.

[10] Ibid.

In any case, this is a farfetched and highly implausible theory. It does not exceed the level of a mere conjecture, capitalizing on several methodological as well as textual loopholes in the author's book, and generally on a dearth of evidence in relation to Varthema's life pursuits. If so, Varthema would have been a downright deceiver and hypocrite. His entire case – and coveted reputation - therefore, would have hung in the balance.

Whereas in Western scholarship he is generally reputed as reliable and accurate. He also served as a corrector of exaggerations and misunderstandings. Richard Francis Burton, for example, said about him: "But all things well considered, Lodovico Bartema (Varthema), for correctness of observation and readiness of wit, stands in the foremost rank of the old Oriental travellers." Burton called the book "The Travels of Ludovico di Varthema" "quaint and interesting".[11]

Moreover, the occasional correspondence between some of Varthema's statements and those of John Lewis Burckhardt more than three centuries later concerning the Hijaz region is so striking as to give rise to the conjecture that that enterprising Swiss traveller had perused and had benefited from the former's book either before or after his own journey into the Hijaz.[12]

As to the question whether visiting Makkah and Madinah featured in the original itinerary of Varthema, the likely answer is in the negative. Varthema must have known the status of Makkah and Madinah to the effect that they were inaccessible to non-Muslims, irrespective of how scanty his knowledge about Islam and Muslims might have initially been. As far as especially Christendom is concerned, such was always the two holy cities' global standing and identity. All other information and interests were closely connected to them.

But after arriving in Syria where he found many Greek Christians and which was ruled by the Mamluks, who had been "renegade Christians" purchased as slaves, Varthema must have gradually changed his mind. That was a time when the Mamluk rule in Egypt, Syria and Hijaz was in rapid decline (it totally collapsed in 1517 and the rule over the said territories passed to the Ottoman Turks). Soldiers' military discipline and moral integrity were hitting an all-time low. In many places, anarchy replaced order, and instability and uncertainty superseded safety and se-

---

[11] Richard Francis Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah,* Appendix IV.

[12] Ludovico di Varthema, *The Travels of Ludovico di Varthema*, p. xxxvi.

curity. As a result, local rivalries and military conflicts were common. Even the cities of Makkah and Madinah, and the *hajj* rites, were not spared. Varthema himself recorded two skirmishes with large bands of Arabs. He ascribed the cause of the region being in an unsettled state to the prevalence of a great war between four brothers who were fighting for the lordship of the city of Makkah.

Varthema should have sensed in the volatile situation an opportunity. His being "desirous of beholding various scenes" got the better of him. He got to know that a caravan from Syria numbering 40,000 persons and 35,000 camels was about to leave for Makkah and Madinah for the purpose of *hajj*. The caravan was to be accompanied and protected by a group of Mamluk soldiers numbering sixty persons (as a comparison – parenthetically - in the *hajj* caravan from Cairo there were 64,000 camels and one hundred Mamluk soldiers).

Varthema was able to bribe a Mamluk military officer (a Christian renegade) to enrol him in the Mamluk garrison and then to recruit him as a member of the regiment that was to escort the *hajj* caravan. He labelled this relationship with the officer as "a great friendship". It was right then and right there, without doubt, that his former military skills and experiences established themselves as most valuable. He wanted to prove himself a worthy addition. Apart from bribes, Varthema, on his part, additionally pretended to have accepted Islam, assuming the name of Yunus (Jonah). That way, there was nothing anymore that stood between him and the potential realization of the impossible.

Varthema explains: "(I) formed a great friendship with the captain of the said Mamelukes of the caravan, who was a Christian renegade, so that he clothed me like a Mameluke and gave me a good horse, and placed me in company with the other Mamelukes, and this was accomplished by means of the money and other things which I gave him, and in this manner we set ourselves on the way."[13]

Varthema's stay in Damascus for several months, prior to his departure for Makkah and Madinah, could be interpreted as part of his preparations for the accomplishment of his audacious scheme. He used that time for learning Arabic and for forging better relations with the Mamluks and also Greek Christians.[14] Otherwise, he had no reason whatsoever to stay several months in a single city.

---

[13] Ibid., p. 16.
[14] Ibid., pp. 8-9.

Finally, when the impossible mission was accomplished in Makkah and Madinah, Varthema escaped from the caravan and the Mamluk regiment and proceeded to the port of Jeddah whence he sailed to Persia. He had spent as many as twenty days in Makkah, which was needed for the celebration of the rites of *hajj*. He needed afterwards neither the Syrian caravan nor the Mamluk regiment. He did not want to go back nor to re-travel the same road. He had to go ahead and face completely new challenges.

But it must be highlighted that the man was canny and even mischievous. In many ways, he was also a con and charlatan. He perceived all that as a form of battle for survival and as ways "the human intellect manifests itself under certain circumstances".[15] Certainly, it became necessary for him to exercise that particular provision on many occasions, one of them being in connection with the plan of escaping from the caravan in Makkah.

He narrates that once in Makkah when he was out to make some purchases for his captain, he was accused by a man (a certain Mamluk as well) of being a non-Muslim. However, not only did he manage to convince instantaneously the accuser to the contrary, but also did he form a solid friendship with him. He was invited to the man's house and was treated with great honour. Varthema later used the same man and his family's remarkable kindness and hospitality for planning and carrying out the escape mission. He was concealed in their house in a secret place. From there, he fled. In return, Varthema had earlier induced his captain that, under his name, his new "friend" might lead out from Makkah fifteen camels laden with spices without paying any duty.

Varthema was very confident in his abilities. At the same time, however, he also displayed how desperate he was and how much he needed his friend's help in Makkah (for being a deserter was a serious crime). When the latter asked if he could help him not to pay duty for his mini caravan and its load of spices, Varthema boastfully replied that if he would save him and offer his house as a shelter, he would enable him to carry off not fifteen but a hundred camels if he had so many, because the Mamluks enjoyed such privilege. "And when he heard this he was much pleased."[16]

---

[15] Ibid., p. 49.
[16] Ibid., pp. 49-51.

An example of inadequate knowledge and prejudice

George Percy Badger, the translator of "The Travels of Ludovico di Varthema" into English in 1863 and the author of the book's generous "Introduction", said: "Considering that our author is the first European traveller on record who visited the holy places of the Muhammedans, and taking into account how scanty must have been his previous knowledge of the history and distinctive doctrines of Islam, his description of Meccah and of the hajj may fairly claim to be regarded as a literary wonder. With but few exceptions, his minutest details are confirmed by later and far more learned writers, whose investigations on the whole have added comparatively little to the knowledge which we possess of the Mussulman pilgrimage through the pages of Varthema."

Despite calling the book "a literary wonder" that possesses the accurate and confirmed "minutest details", the same, in contrast, was a proof of Europeans' inadequate knowledge – and lack of appreciation - of Islam and Muslims, as much in the 16th century when the book was composed and published, as in the 19th century when it was fully translated into English and when the above statement has been made.

For illustrative purposes, Varthema often used the word "filthy" to describe certain aspects of Islam, Muslims and the holy cities. According to Augustus Ralli, "filthy" was the word "most often on his lips." For instance, the black Bedouin tents were "rough and filthy". At Madinah, the library in the Mosque of the Prophet contained the "filthy traditions and life of Mohammed and his fellows". There were many sects and dissensions and discord "among this kind of filthy men (early Muslim generations)". They (pilgrims) left Madinah "satisfied, or rather wearied, with the filthiness and loathsomeness of the trumperies, deceits, trifles, and hypocrisies of the religion of Mohammed".

Astonishingly, to Augustus Ralli, the author of the book "Christians at Mecca", such a language by no means was dishonourable, or at least inappropriate and insensitive. Rather, it was the outcome of Varthema's wearing of "his zeal for knowledge like armour of proof against the many disagreeable impressions that assailed him."[17]

Varthema at one point said that "although they say that the Moors have five or six wives, I for my part have never seen any who had more than two or three at the most." Here, no less than practically, the author debunked somewhat a prevalent misconception in Europe about marriage in Islam. "They" certainly stood for the people he had left behind.

[17] Augustus Ralli, *Christians at Mecca*, p. 24.

Such a bigoted view was epitomized by the words of Martin Luther in 1528: "The third point is that Mohammed's Koran thinks nothing of marriage, but permits everyone to take wives as he will. Therefore, it is customary among the Turks (Muslims) for one man to have ten or twenty wives and to desert or sell any of them that he will, when he will, so that in Turkey women are held immeasurably cheap and are despised; they are bought and sold like cattle."[18]

Moreover, Varthema described the desolate natural condition of both Makkah and Madinah as a curse from God. About Makkah he wrote: "You must know that, in my opinion, the curse of God has been laid upon the said city (Makkah), for the country produces neither grass nor trees, nor any one thing. And they suffer from so great a dearth of water, that if every one were to drink as much as he might wish, four qaattrini (ancient Italian currency) worth of water daily would not suffice them."[19]

And about Madinah, he said that "the country around the said city lies under the curse of God, for the land is barren, with the exception that about two stones' cast, outside the city, there are about fifty or sixty feet of palm-trees in a garden (most probably in Quba', one of the city's suburbs), at the end of which there is a certain conduit of water, which descends at least twenty-four steps, of which water the caravan takes possession when it arrives there."[20]

Nevertheless, Makkah at the same time is styled as the city that was most beautiful and very well inhabited. It contained about 6,000 families. The houses were "extremely good, like our own, and there are houses worth three or four thousand ducats each." Concerning Madinah, however, Varthema only remarked that it contained about three hundred hearths (households), and was surrounded by walls made of earth. The houses within were constructed with stone walls.

For the author Muslims were "the Moors", which at that time, specifically, applied to the former members of the Muslim population of al-Andalus - now Spain and Portugal - but later, by extension, applied to any Muslims. As one would expect, the name was often used in a derogatory sense. It was an evaluation and verdict. It was an ideology. To be a Moor (Muslim) was to be accursed and condemned.

---

[18] Martin Luther, *On the War against the Turk*, (Aurora: Hope Lutheran Church, 2016), p. 34.
[19] Ludovico di Varthema, *The Travels of Ludovico di Varthema*, p. 37.
[20] Ibid., p. 25.

In retrospect, Muslims lost all control of al-Andalus in 1492, having ruled the region since 711. By 1502, the Christian rulers tried to forcibly convert all Muslims to Christianity. However, when the initiative did not work, they imposed brutal restrictions. So much pressure was applied on the remaining Spanish Muslims that the object was to eliminate all the traces of Islam and Muslim culture in the country.

Varthema knew all that. He was a contemporary of the events. He also knew that he was behind enemy lines and that he was walking into the lion's den. But that perhaps was making the personal experience – and ultimate victory – all the more sweet. He witnessed first-hand how much people in Makkah were infuriated because of Vasco da Gama's recent massacre of a group of Indian pilgrims (about 400 of them whose ship had been looted, their possessions stolen, and then all of them locked inside the ship and burned to death) and because of the persistent Portuguese hostilities along the Malabar Coast of India which brought trade between especially southwest India and the Hijaz region to a standstill.

Varthema detected that the markets of Makkah were not supplied as much as he was expecting. He recognized that something was amiss. He inquired: "If this was the city of Mecca which was so renowned through all the world, where were the jewels and spices, and where were all the various kinds of merchandize which it was reported were brought there." The answer was given to the effect that the king of Portugal was the cause, "he being Lord of the Mare Occano (the Atlantic) and of the Persian and Arabian Gulfs."[21]

The tragedy of al-Andalus, in addition, was not a distant memory and some of its ensuing ramifications still reverberated. Muslims felt the weight of the ideology contained in the "Moors" appellation. Antagonism towards Christians and Europe, consequently, was more severe than ever. The *hajj* season was an annual conference of Muslims. Similarly, it was an annual gathering of a global family with global concerns, aspirations and hopes. Ideas, sentiments and general affairs were cordially exchanged. Information and news travelled faster than via any other channels and means.

Based on his personal involvements, befittingly, Varthema managed to secure more reverence and admiration from his friend and host in Makkah because he displayed his ostensible hatred of, and animosity towards, Christians (in particular those hostile and blameworthy Portu-

[21] Ibid., p. 50.

guese) and because of how much ostensibly he wanted and was ready to assist those who would fight them. He said to his Makkah friend and host: "I was the most skilful maker of large mortars in the world…I assure you that, if they (those beings, i.e., Muslims, intent on fighting Christians) knew what I am capable of, they would send to find me even to Mecca." Hearing this, the host exclaimed: "Mahomet be ever praised, who has sent us such a man to serve the Moors and God."[22]

Deriding Muslims and Islamic culture

Hence, whenever he could, Varthema did not hesitate to directly and indirectly deride Muslims and Islamic culture. Demonstrating the official – and widespread - Christian views, he depicted Islam and Muslims as a (heretical Christian or Jewish) sect. Accordingly, Prophet Muhammad was an impostor and a false prophet. His teachings were heresies. They were mere vanities. At one point, Varthema called Muslims "pagans" who come to Makkah from all parts of the world.

In the context of analysing *hajj* rituals, he also said that Prophet Ibrahim (Abraham) was instructed to sacrifice his son Ishaq (Isaac), as it is a Judeo-Christian belief, rather than Isma'il (Ishmael), as it is a Muslim belief. Neither Ishmael nor Muslims (Arabs) as his progeny (Saracens and Ishmaelites) deserved such a privilege, because Ishmael was "a wild donkey of a man; his hand will be against everyone and everyone's hand against him, and he will live in hostility toward all his brothers" (Genesis, 16:12).

As a sign of his ignorance, Varthema called Prophet Muhammad "captain". He said that some people back home in Italy and elsewhere in Europe held that his body was suspended in the air at Makkah, which he said must be reproved. He then emphatically declared: "I say that it is not true. I have seen his sepulchre in this city, *Medinathalnabi*, in which we remained three days, and wished to see everything."[23]

Varthema then wrongly reported that both 'Ali b. Abi Talib and 'Uthman b. 'Affan were also buried with the Prophet. About Abu Bakr he said was "cardinal, and wanted to be pope." 'Umar b. al-Khattab and 'Uthman were captains of the Prophet, that is, the captain's captains. The Prophet's mosque in Madinah and the holy mosque of Makkah (*al-masjid al-haram*) he called "temples". With reference to the latter, he further said that it "is a very beautiful temple, similar to the Colosseum

[22] Ibid., pp. 50-51.
[23] Ibid., p. 25.

of Rome, but not made of such large stones, but of burnt bricks, and it is round in the same manner."

The Ka'bah is called "tower" or "turret". The structure over the Zamzam well is called "tower" as well, "like one of your chapels". The rite of *tawaf* (circumambulation) around the Ka'bah is called "the pardoning in Mecca", and the rite of *wuquf* (standing, staying) at 'Arafat is called "the day of Pentecost", which is a Christian holiday as well as festival celebrating the descent of the Holy Spirit on the disciples of Jesus after his ascension.

That many people after performing *tawaf* bathed with the Zamzam water, so as to symbolically wash away their sins (to be pardoned) – which, in fact, was a religious innovation and superstition - Varthema understood and interpreted as an Islamic prescribed ritual. He said: "And those who draw the water throw three bucketsful over each person, from the crown of their heads to their feet, and all bathe, even though their dress be made of silk. And they say in this wise, that all their sins remain there after this washing."[24]

To Varthema, this somehow seems to have been a big deal, most probably because the act was redolent of his Christian (Catholic) notion of indulgence, or pardon, for sins, which around that time was increasingly condemned and was a prelude to the Reformation. In passing, when Varthema died in 1517, Martin Luther was around 34 years old and his reformatory programmes, at the heart of which stood rejection of selling indulgences or pardons, were in earnest. That is perhaps the reason why the *tawaf* process, which at the end included purported physical bathing and the spiritual washing away of sins too, was called by Varthema "the pardoning in Mecca". An entire chapter in his book is dedicated to the subject, which is likewise called ("The pardoning in Mecca").

About the other rituals and formalities of *hajj*, such as those associated with 'Arafat and Mina, Varthema furnished his readers only with a rudimentary and scanty overview. There is very little noteworthy there. Even so, he still managed to call attention to the fact that there were about 30,000 poor men and women. They were beggars and opportunists who "came more on account of their hunger than for the sake of the pardon." As a proof that it was so, the author narrated that they had a great number of cucumbers, which came from Arabia Felix, "and we ate them all but the rind, which we afterwards threw away outside our tent. And about forty or fifty of the said poor people stood before our tent, and

[24] Ibid., pp. 35-41.

made a great scrambling among themselves, in order to pick up the said rinds, which were full of sand."

The same poor people would make very large holes in the earth, and would put in them camels' dung. Thus they made little fires and warmed (cooked) a little the flesh of the sacrificial animals, after which they ate it. Varthema repeated: "By this it appeared to us that they came rather to satisfy their hunger than to wash away their sins."[25]

Unicorns in "the temple of Mecca"

Varthema amazingly spoke about two unicorns which were in an enclosed space "in another part of the said temple" (*al-masjid al-haram*). The legendary creatures were shown as "very remarkable objects (miracles), which they certainly are." The author even reserved a chapter for the matter titling it "The chapter concerning the unicorns in the temple of Mecca, not very common in other places".[26]

However, most scholars dismissed the account as a misinterpretation, misjudgement, and even a fable. That Varthema wanted to render his travels a bit more fascinating and exotic, could also be a possibility. The more extraordinary the narratives were, the better – surely - it was. In some matters, he might as well have granted himself a licence to overstate and embellish things, for the extraordinariness of his name and reputation depended on the extraordinariness of his voyages. As Richard Francis Burton remarked, some information were disfigured "with a little romancing".

Varthema might have thought that so curious and ignorant the 16th-century European readership was that people could easily be duped into believing whatever was forthcoming from extremely outlandish and unexplored places. The Muslim holy cities were to be presented as having it all and Varthema was as much fortunate as eager to do the honours. The times were so exhilarating that the doctrine to the effect that ends justify means reigned supreme. If Christopher Columbus and Vasco da Gama were able to commit with impunity myriads of military and economic crimes in the name of a similar ideology, Varthema would have thought that he could do the same thing in the fields of "knowledge", mythology and amusement. Each endeavour, indeed, connoted a segment of the novel European "holy struggle".

---

[25] Ibid., pp. 42-43.
[26] Ibid., p. 46.

Regardless, the move was among the first seeds of Western popular culture and was simultaneously of the first steps in the direction of creating a mass appeal for it. Unicorns, therefore, should be seen as nothing but belonging to the same league as – yet preceding and heralding - Aladdin and his wonderful lamp, Ali Baba and the forty thieves, Sinbad the sailor and his fabulous voyages, and the rest of legends and imaginary characters associated with the Arabian Nights. By the way – as a small detour - the first European version of the anthology "One Thousand and One Nights" was a French translation in 1704-1717. English translations materialized in 1859, 1882 and 1885 by Edward William Lane (d. 1876), John Pane (d. 1916) and Richard Francis Burton (d. 1890) respectively.

At any rate, in consequence, Varthema put significantly his reputation and integrity on the line. No matter how much some scholars tried to mitigate the situation, his accuracy, judgments and overall credibility could easily still be questioned. Burton, for one, said that the "unicorns" "might possibly have been African antelopes, which a *lusus naturae* (a freak of nature) had deprived of their second horn. But the suspicion of fable remains."[27]

George Percy Badger, the translator of Varthema's book, moreover commented: "I was inclined, at first sight, to coincide in this (Burton's) opinion, and to conclude that Varthema saw merely two anomalous specimens of the Oryx, by no means an uncommon quadruped on the north-east coast of Africa, judging from the quantity of its horns brought to Aden by the Somalis. On further reflection, however, I am induced to believe that the 'unicorns' which our traveller describes with so much exactness, and which were 'shown as very remarkable objects (miracles)', were living representatives of a species of the antelope family, the existence of which is very generally doubted."[28]

The following is Varthema's description of the two miraculous "unicorns": "I will tell you how they are made. The elder is formed like a colt of thirty months old, and he has a horn in the forehead, which horn is about three braccia in length. The other unicorn is like a colt of one year old, and he has a horn of about four palmi long. The colour of the said animal resembles that of a dark bay horse, and his head resembles that of a stag; his neck is not very long, and he has some thin and short hair

[27] Richard Francis Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah,* Appendix IV.
[28] Ludovico di Varthema, *The Travels of Ludovico di Varthema*, p. 46, footnote no. 2.

which hangs on one side; his legs are slender and lean like those of a goat; the foot is a little cloven in the fore part, and long and goat-like, and there are some hairs on the hind part of the said legs. Truly this monster must be a very fierce and solitary animal. These two animals were presented to the Sultan of Mecca as the finest things that could be found in the world at the present day, and as the richest treasure ever sent by a king of Ethiopia, that is, by a Moorish king. He made this present in order to secure an alliance with the said Sultan of Mecca."[29]

Conclusion

In any case, as a final point, Varthema was famous and his book well received in Europe for three reasons. Firstly, he joined the exclusive club of avant-garde explorers and discoverers. Secondly, he was a history-maker in the truest sense of the word, in that he accomplished things no other non-Muslim (Christian) had ever done before him. And thirdly, he furnished the hankering 16th-century European audience with an additional and priceless reference on Islam, Muslims and Islamic culture, by reason of which it has been regarded as accurate and trustworthy, and as "a literary wonder", notwithstanding a great many deficiencies and out-and-out errors.

It must be admitted that all that was making a perfect sense for a medieval and early modern European cultural, together with intellectual, grasp. Varthema's age was an age when Europe was facing serious shortage of knowledge about Islam and its peoples and culture. References were as scarce as they were fragmentary and inaccurate. The only collection that was available was composed solely for the sake of anti-Islamic polemics created by Christian polemicists and apologists, such as John of Damascus (d. 749), Peter the Venerable (d. 1156), Robert of Ketton (d. 1187), Riccoldo da Monte di Croce (d. 1320), Nicholas of Cusa (d. 1464) and Alphonso de Spina (d. 1491).

All those were meant to agitate Christians, which was not necessarily best expressed in religious debates but in crusades against Islam and Muslims. The aim was to defeat and disgrace Muslims at all fronts, to recapture as many territories lost to them as possible, to ward them off and keep them under control as much as feasible, and, if ever viable,

[29] Ibid., pp. 47-49.

force them into a state of perpetual servitude.[30] The followers of a heresy, an impostor and the devil deserved no better.

Robert of Ketton was the first who translated the Qur'an into Latin. It was the'standard version' for European readers and refuters of Islam up until the 18th century. Martin Luther famously worked on securing support for this Qur'an's publication, which finally came to pass in 1543 by Theodore Bibliander (d. 1564), a Swiss reformer, Christian missionary and apologist. For this first printed edition of the Qur'an in Latin, Martin Luther wrote his illustrious preface.

Not only in this preface, but also elsewhere, did Luther regularly lament Christians' limited knowledge of the "falsehood of Islam". He espoused that the condition needed to change quickly if Christians were to properly recognize the defects and weaknesses of their enemy and if they were to utterly defeat it. It was inconsequential, under the circumstances, that the said translation of the Qur'an was often condemned as completely untrustworthy and misleading. Some even described it as a paraphrase, which served to fuel the majority of medieval anti-Islamic and anti-Muslim polemics.[31]

It goes without saying that Varthema's book did not – and could not - deviate from the established patterns. In its own right, it served the set of predetermined goals and agendas. He was neither a Christian polemicist nor an apologist, but was a servant of a wider creed that encompassed as much Christianity as the emerging free and secular (humanist) spirit of a new Europe. To support its own cause, each side was capable of finding something in Varthema's eccentric personality and in his literary work that was as eccentric and as invigorating.

Undeniably, the man was a product of a circumstance and a thought. He composed his book not just in his personal, but also in his culture's intellectual and psychological image. For the same culture, expectedly, the book was a "literary wonder" and its author "for correctness of observation and readiness of wit" stood "in the foremost rank of the old Oriental travellers."

In his masterpiece "Orientalism", Edward Said mentioned Varthema only once, as someone who in his capacity as a renowned traveller on a par with Marco Polo (d. 1324) and Pietro Della Valle (d. 1652)

---

[30] Adam Francisco, *Martin Luther and Islam, A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, (Leiden: Brill, 2007), pp. 9-19.
[31] Ibid., pp. 11-12.

contributed to the Orient, and in particular the Near Orient, being known "in the West as its great complementary opposite since antiquity."[32]

BIBLIOGRAPHY

Adam Francisco, *Martin Luther and Islam, A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, (Leiden: Brill, 2007).

Albrecht Fuess, *Ludovico de Varthema*, inside "Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History", edited by David Thomas and John Chesworth, (Leiden: Brill, 2014).

Augustus Ralli, *Christians at Mecca*, (London: William Heinemann, 1909).

Edward Said, *Orientalism*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).

Eldon Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, (London: G.P. Putnam's Sons, 1928).

Ludovico di Varthema, *The Travels of Ludovico di Varthema*, translated into English by George Percy Badger, (London: The Hakluyt Society, 1863).

Martin Luther, *On the War against the Turk*, (Aurora: Hope Lutheran Church, 2016).

Richard Francis Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah,* edited by the author's wife, Isabel Burton, memorial edition, 1893.

[32] Edward Said, *Orientalism*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), p. 52.

Exploring Teachers' Responses to A Workshop For Developing Critical & Creative Thinking through Story Writing

Meneroka Respons Guru Terhadap Bengkel Untuk Membangunkan Pemikiran Kritis dan Kreatif Melalui penulisan Cerita

Abdul Shakour Preece[*], Homam Al Tabaa[**], and Wan Mazwati Wan Yusoff[***]

Abstract

Current Malaysian educational policy requires school teachers to include critical and creative thinking in their classrooms; however, few teachers have been trained to do so. The research investigated an approach for developing teachers' critical and creative thinking through story writing. Qualitative research methodology was employed to explore teachers' understanding and views of the program. The results yielded four main themes, namely: Benefits, Challenges, Satisfaction and Improvement of the Writing Thinking Stories (WTS) program. Participants acknowledged that the program presented new ways for teaching critical and creative thinking (CCT) in a meaningful environment. Some challenges included overcoming caution when being creative; integrating philosophical concepts into their stories and a lack of fluency in English resulting in some participants requesting the chance to write stories in their mother tongue in groups. There was general satisfaction with the program, although some participants expressed a need for training in Community of Philosophical Inquiry (COPI) prior to the program. All in all, the WTS program resulted in teachers successfully producing short thinking stories that integrated values and CCT in a fun and meaningful way.

Keywords: Story writing, Critical and Creative thinking, Community of philosophical inquiry.

Abstrak

Dasar pendidikan Malaysia semasa memerlukan guru sekolah memasukkan pemikiran kritis dan kreatif dalam bilik darjah mereka; walau bagaimanapun, beberapa

[*] Assist. Prof. Dr. Kulliyyah of Education, International Islamic University Malaysia. shakour@iium.edu.my.

[**] Assist. Prof. Dr. Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. drhomam@iium.edu.my.

[***] Assist. Prof. Dr. Department of Fundamental and Inter-Disciplinary Studies, Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia. wanmazwati@iium.edu.my.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 19, No. 1. 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/ 10.31436/jia.v19i1.1104

guru telah dilatih untuk berbuat demikian. Penyelidikan menyiasat pendekatan untuk membangunkan pemikiran kritis dan kreatif guru melalui penulisan cerita. Metodologi kajian kualitatif telah digunakan untuk meneroka pemahaman dan pandangan guru terhadap program tersebut. Hasilnya menghasilkan empat tema utama, iaitu: Faedah, Cabaran, Kepuasan dan Penambahbaikan program Writing Thinking Stories (WTS). Para peserta mengakui bahawa program itu menyampaikan cara baharu untuk mengajar pemikiran kritis dan kreatif (CCT) dalam persekitaran yang bermakna. Beberapa cabaran termasuk mengatasi sikap berhati-hati apabila menjadi kreatif; mengintegrasikan konsep falsafah ke dalam cerita mereka dan kekurangan kefasihan dalam bahasa Inggeris menyebabkan beberapa peserta meminta peluang untuk menulis cerita dalam bahasa ibunda mereka secara berkumpulan. Terdapat kepuasan umum dengan program ini, walaupun beberapa peserta menyatakan keperluan untuk latihan dalam Komuniti Inkuiri Falsafah (COPI) sebelum program ini. Secara keseluruhannya, program WTS telah menyebabkan guru-guru berjaya menghasilkan cerpen-cerpen yang menyepadukan nilai dan CCT dengan cara yang menyeronokkan dan bermakna.

Kata Kunci: Penulisan cerita, Pemikiran Kritis dan Kreatif, Komuniti inkuiri falsafah.

Introduction

Nowadays in education, we hear a lot about and critical and creative thinking, The Malaysian Educational Blueprint (MEB) beginning in 2013 until 2025 is no exception to this with its plan for reforming education to make it on par with international standards. The blueprint exhorts teachers to improve their practice by adopting modern teaching methods and up to date educational resources that encourage students to become lifelong learners who are innovative problem solvers, active learners and high order thinkers. This emphasis on creativity is understandable given the fact that its applications span countless aspects of modern life. has been the prime mover behind pervasive transformations in the economy and culture (Florida, 2012). This is true of critical thinking as well. Both creative and critical thinking are viewed as interrelated skills that can be learned, developed and fostered (Combs et al., 2009). Hence, educators and employers worldwide stress these thinking skills as a priority for their students and employees.

Most scholars agree that creativity is the ability to produce work that is novel (i.e., original, unexpected), high in quality, and appropriate (i.e., useful, meets task constraints). It is crucial at both at the societal and personal level. For the latter, it is important to face daily life problems and for the former it leads to new products, inventions, artistic works, etc. For individuals and societies, remaining competitive necessitates adapting creatively to changing demands in countless domains

(Sternberg et al., 2002). Most definitions of creativity focus on originality/novelty and utility/appropriateness within a certain context.

Creativity and critical thinking are multidimensional and complex. They are not the result of a single force but rather the interaction of factors. These thinking skills are transferable (Butterworth & Thwaites, 2013) and are not clearly delineated into stages and steps. There is close interaction between critical thinking and creativity; the two cannot be separated. Ennis defines critical thinking as the "reasonable reflective thinking focused on deciding what to believe or do." This process includes assessing credibility and quality, developing arguments, asking suitable questions, planning and implementing, drawing inferences and conclusions and many other skills (Ennis, 1993, 180). In a review of 64 definitions of critical thinking, Geng pointed out that researchers agree on "judgment, argument, questioning, information processing, problem solving, meta-cognition, skill and disposition" as the main characteristics of critical thinking (Geng, 2014, 127).

In utilizing divergent and convergent thinking skills to generate creative products, one can focus on commonplace, everyday creativity, also known as the "little-c" that can be found in each person. Alternatively, the focus can be on eminent creativity or "Big-C" that can be found in geniuses such as Da Vinci and Dickens. Other dimensions have been proposed by researchers such as about learning processes and about professional creativity. This more comprehensive understanding of creativity can offer more specific and in-depth frameworks to expand and develop creative potentials (Kaufman & Beghetto, 2009). This paper benefits from this model as it views the learning and teaching of critical and creative stories as part of the "little-c" and "mini-c" to explore the processes that all learners use to become more aware of their higher order thinking.

Researchers distinguish three areas in the domain of teaching and creativity; teaching for creativity, teaching about creativity, and teaching with creativity. This is true as well for critical thinking skills. Each area has its own aims, knowledge base and assessments. When teaching for and about creativity, there is an expectation to teach with creativity. Similarly, when teaching for creativity (fostering the creativity of students) there is a need to teach about creativity. This requires a balance of knowledge in the domain of creativity and the special pedagogy of developing creativity that includes, but is not limited to, developing attitudes, actions, and specific contexts (Beghetto, 2017). This paper exam-

ines the interplay between these dimensions in fostering the creative and critical thinking skills of teachers.

The idea of writing thinking stories as a method for developing teachers' and ultimately students' critical and creative thinking came and undergraduate and postgraduate students at the Kulliyyah of education in IIUM, using short thinking stories as a stimulus.

COPI is a method developed by Mathew Lipman, a professor at Montclair University New Jersey, for teaching philosophical thinking to children. Lipman believed that philosophy is an essential part of education; if children are to grow up into wise, rational individuals with good decision-making skills (Lipman, 2003). To this end, he wrote a collection of short stories containing philosophical elements i.e. philosophical concepts, issues and questions, using children as the characters of his stories. After using these stories with Malaysian students it became clear that there was a since Lipman's stories are set in America with American culture and issues.

When conducting COPI, Lipman recommended getting students into a circle and reading one of his thinking stories after which students pose their own philosophical questions about the story. The aim, ideally, is to get students engaging in critical thinking by means of in-depth philosophical discussions, expressing their views and opinions about the philosophical questions, supporting their views with reasons and examples and analysing and evaluating the ideas of others, while at the same time questioning themselves about their own beliefs and assumptions

Converting the classroom into a "community of inquiry" in which students listen to one another with respect, build on one another's ideas, challenge one another to supply reasons for otherwise unsupported opinions, assist each other in drawing inferences from what has been said, and seeking to identify one another's assumptions (Lipman, 2003, p. 20).

In fact, COPI is not new. It has been practised around the world in numerous countries under the banner of 'Philosophy for Children (P4C). What is new here is the idea of training teachers to write short thinking stories for the development of their own critical and creative thinking. In other words, looking at writing thinking stories that contain philosophical and moral elements with the objective of promoting deep thinking on the part of the authors.

With this objective in mind, a workshop was set up to train a group of university lecturers at the International Islamic University Malaysia (IIUM) towards producing a module containing twenty short

thinking stories. The program comprised a workshop starting with an explanation about the theory behind COPI and thinking story writing, followed by participants being given three philosophical elements: a philosophical quotation, question and critical thinking skill as a stimulus to writing their own short thinking stories. In the light of the guidelines given to them in the earlier session, participants were asked to weave the three elements into their stories giving them total freedom about how they did it and what their story was about.

In literature, it is common for philosophical themes and ethical issues to be infused into literary works. It is therefore a common practise for literature students to identify these and explore them for the purpose of literary appreciation. Such activities often involve students creating their own literature in the form of stories, drama and poetry etc. The difference in this study is that the purpose of the story writing was not to create a work of sophisticated literary merit or beauty but rather to infuse philosophical elements for the purpose of developing critical and creative thinking in students. In other words, the stories are intended as a springboard for COPI and as such may be short and simple.

Methodology

The idea of writing thinking stories to enhance teachers' critical and creative thinking skills is very new; hence there is little research in the literature about this. The study was intended to be an exploratory research with the aim of investigating teachers' reactions and responses to the writing process. This section outlines the details of the methodological underpinnings of the research, explaining the research design, informants and sample size, instrument, data collection, and data analysis.

A purposive sampling procedure was used to select four participants who experienced the workshop fulfilling the role of informants. (Given, 2008). In-depth interviews were conducted with these four participants to gather qualitative data about their opinions and experiences of the program and its perceived impact on their critical and creative thinking (CCT). The research questions posed by the research are as follows:

RQ 1: What is the role of writing thinking stories (WTS) for developing teachers' critical and creative thinking?

RQ 2: What are the benefits and challenges of writing thinking stories to develop teachers' critical and creative thinking skills?

To explore in detail how participants made sense of their personal experiences in writing thinking stories (WTS), interpretative phenomenological analysis (IPA) approach was utilized for both data collection and analysis (Smith & Osborn, 2007). In addition, the thinking stories written by the participants were shared at the end of the program as examples of authors' critical and creative thinking. The study's sample included four lecturers from different departments (Kuliyyahs) in IIUM with varying degrees of knowledge and experience of CCT and literature. In other words, they themselves were willing to participate in the study, having a significant awareness of CCT.

In this study, we will refer to the four participants as P1, P2, P3, P4. The participating lecturers were selected because they had a different specializations and varying amounts of experience teaching in the university. They comprised both female and male lecturers who have taught their different subject areas for more than five years.

Following the models of critical and creative thinking referred to Fascione (2011) and Torrance (1966) were used to construct the semi-structured interview questions. Fascionce's model of critical thinking comprises six sub-skills, namely: Interpretation, Analysis, Evaluation, Inference, Explanation and Self-regulation (Facione, 2011), while Torrance divides creativity into four main categories: Fluency, Flexibility, Originality and Elaboration (Torrance, 1981b).

ARCS model was also referred to as a guide for ascertaining whether the program was motivating for the participants (David, 2014). These dimensions of critical and creative thinking were used to formulate the interview guide as well as guiding the analysis of participants perceptions of WTS (Smith & Osborn, 2007). The audio-recorded interviews were conducted individually and the participants were asked about their overall understanding and experience of the WTS workshop.

Results and Discussion

The main objective of the WTS workshop was to introduce the skill of writing thinking stories to a group of university lecturers as a stimulus for COPI, towards the development of students' critical and creative thinking skills.

The objective of this research, on the other hand, was to gauge participants' responses to the writing thinking stories process to explore their reactions and responses about the benefits and value of the program for their own critical and creative thinking.

Four main themes emerged as a result of the in-depth interviews that were conducted with four participants; these are: 1) Benefits of WTS; 2) Challenges of WTS; 3) Satisfaction with the WTS program and 4) Improvement of WTS. In addition, some insights were gained about the potential of WTS to enhance participants' own teaching methods for CCT.

Theme 1: Benefits of WTS Programme

This theme looks at the benefits lecturers felt they gained from the WTS program in relation to their critical and creative thinking. The following six sub-themes emerged under this category: i) New teaching method, ii) Doing Philosophy, iii) Environment, iv) Instilling values, v) Meaningful and vi) Promote creative and critical thinking.

New teaching method

COPI is an inquiry-based approach that encourages student-participation in deep philosophical discussions. WTS promotes this too and so the participants saw it as a new way of doing things that is more learner-centred than lecturing.

...you're giving them the confidence, the creative confidence that when they (the students) see that challenges, they won't freeze, they try to (do it)... we hope that (P1)

I came to the workshop I heard the terminology, and about this specific methodology for the first time (P2)

I can dedicate a class or two for writing stories, I think the students would love it, instead of doing what they are doing now...they can come up with... say, look, we came up with this story... (P1)

...like the next semester maybe I will ask students to do story writing… for creative thinking… (P3)

Doing philosophy

The respondents liked the idea of making philosophy easy by introducing it through short stories. This was a novel experience for them since their previous experience of Philosophy was that it is a heavy and complex subject. They found it challenging to integrate the three philosophical elements given to them for their stories; however, this stimulated their thinking process.

I thought it was going to be difficult, I thought, okay, this was going to be challenging. It was challenging and I was thinking why are we beginning with philosophy, if that's the whole aim of the program, then that's a different thing.. .but if this is wisdom, and what we mean by wisdom is philosophy, then that's the only way to start, but if we are not

seeking philosophy 'philosophy', then we start at the easier place and but gradually graduate… into philosophy (P1)

Yes, it's very interesting, I really like it, because the… the way we use the.. this story is not too…high level… we try to…to make some ideas.. simple... that to come down to earth to talk to the specific people… like, I say, youth... It (philosophy) is high (level), but a person has to upgrade himself. Like we are doing… we are bringing it down… that is interesting (P3)

The concept of 'doing philosophy' was initiated by Lipman (2003) who proposed COPI as a simpler way to get children applying philosophical thinking using short stories as a stimulus.

Environment

Another important factor in WTS was the environment of the workshop. The three philosophical elements given to the participants to be included in their stories; the examples of thinking stories given by the facilitator and the mix of like-minded people from different backgrounds and specializations plus the positive personalities of the facilitators created a unique and conducive atmosphere.

We had very useful discussions, very good new thing for me, it looked like an usrah.. familiar, without any formalities, it's very simple, humble, that's all good. (P3)

In my opinion, I think that's important, if you (the participants) are all of the same race and the same mentality, as I don't think as I can be creative as seeing strange things...coming from different cultures (P1)

...always when we bring in many people, (from) different backgrounds, they learn always, it's like you go to the botanic garden, you have many flowers… So you will learn… by force (laugh)... even if you're a doctor, you will learn…. so diversity is its fertilizer (P3)

Instilling values

The respondents acknowledged the potential of WTS to infuse values into their stories, which could influence students' morality. The respondents explained:

We have too much information now was created by academicians but this information is not benefiting the community, but the writing of the stories it is some of the parallel, it has higher potential or the bigger potential to guide the community to get some philosophical approach ..(P2)

...it's huge, it's about wisdom, it's about.. how the knowledge and wisdom should go together, the character… the morality, er..what is the

role of knowledge in moral development, morality..it's a… it has… many philosophical ideas(P3)

Meaningful

Putting philosophical elements into their critical thinking into their stories made WTS meaningful for the participants:

I saw that fable would be the most suitable genre for whatever we are doing, like animals, of course children will like that, it is loaded with meaning, so if you try to load it, because I'm not an expert, so if I try to load it with meaning, fable is the carriage that usually has a lot of loaded meaning (P1)

I think so, and yes, it has those themes like arrogance, evil, it's not really high quality story, I don't think anybody will publish it (laughing)but it had some meaning (P1)

Promote critical and creative thinking

i. Critical thinking

In spite of the short duration of the program the participants successfully composed original thinking stories applying the sub-skills of critical thinking such as: Interpretation, Analysis, Evaluation, Inference, Explanation and Self-regulation (Facione, P. A., 2011).

I was judging what is the situation to express the ideas that are related to the matters of evil and arrogance (P1)

...but I did interpret uhm personally I mean by myself you just know it to understand, how do I want my reader to see what context do I want (P4)

I mean even when I was writing this one, I was criticising myself, maybe yes..maybe I put myself into the shoes of the small boy, and also I was just thinking if I was able to be here, in his place (P2)

ii. Creative thinking

The four dimensions of creative thinking outlined by Torrance (1981b) namely: Fluency, Flexibility, Originality and Elaboration were also evident in the participants' stories, although flexibility was less common due to the short duration of the program.

(The story was) Very original (laugh) because I just sat there for… I thought for half an hour... (P4)

...the topic about the story, helps you to be creative, and your creativity also helps you to develop the story… because that's why I say reading the story is one thing, writing the story is one thing, it is another level, so that level.. it is a creativity level... (P3)

Theme 2: Challenges of WTS

The challenges faced by respondents in relation to critical and creative thinking fell into three main categories: 1) Care with creativity, 2) Difficulty and 3) Weak English. The quotes below illustrate this:

Care with creativity

Participants felt they needed to be more careful when dealing with thinking especially in relation to Islam, Al-Quran and Sunnah (Fauzi, 2015):

...being a Quran Sunnah person or a student, there's a part by which it tells you that we cannot simply interpret away, you know, at will, there is a legacy that you need to abide, to follow, you know, so, I'm always in between that... (P4)

...sometimes some extreme questions...something erm... you have to stop there because there's limitation for everything, for example they say there is no limitation in human thinking, that's why..they try to reposition the human being, as god on Earth, as 'logos', for the Greek, where god is a human being... (P3)

Difficulty

Some participants expressed that they faced challenges during the WTS program:

I think the place we started was a bit difficult... (like the) nature of evil.. these are high level stuff, so if we began, at a slightly easier place.... but that's provocation (philosophical elements), so we need it, the provocation (P1)

...and the challenge comes, starts when em..when we were given these three envelopes and to include all these three er..phrases or sentences in our story, I think that's the biggest challenge, because the challenge it kept me stuck for a while, you know, how do I design, how do I write, because initially what I wanted to write was like er..replicating the stories from the Quran.... (P4)

I found it enjoyable even though it was very difficult to find the idea, (P2)

Weak English

Some participants reported that they had lots of ideas but had difficulty expressing them in English. Participant 2 explains how her English language had deteriorated as a result of teaching.

...my language become some...at the end of the semester, became so broken because what we read only the broken..., even PhD, Master

and also the undergraduate, the number two I read only academic works, so, as a result, all language become so……(deteriorated) (P2)

Not that difficult (to get ideas)... but the (problem) ...is how to combine them, you know… in English, (laugh) you got barrier...(P3)

Theme 3: Satisfaction with WTS

The enthusiasm and sincerity shown by participants when responding to the interview questions suggest that they found the WTS program very motivating. Possible reasons for this correspond to the four dimensions of Keller's ARCS model of motivation (David, 2014) as follows. Firstly, the WTS approach *engaged* participants by getting them to apply critical and creative thinking. Secondly, the respondents felt the new teaching method was *relevant* to them. Thirdly, writing their own thinking stories and integrating the philosophical elements was challenging so they experienced a sense of accomplishment and *confidence* after completing it. Lastly, the environment of the workshop were stimulating which gave participants a sense of *satisfaction*.

Attention

Ya, erm, many ideas because ideas never stop, what was interesting was that I was writing one page story then I was reading it at the end of the workshop and when you mentioned some other options how to continue, some kind of discussion, you remember, then I started writing it and when I was at home, I was adding around 2 pages more and I didn't know where to stop, sometimes I feel I have to stop here, now I'm still adding, adding, adding and until it becomes 3 pages story (P2)

I just sat there for..I thought for half an hour, just thinking because, I have 3 strips of sentences, phrases from, from the envelope and I have to think what to write of these 3 things and as I said I was stuck for a while ..and… I.. I just, start.. something that I should start, and when I started, I just wrote it through for another one and a half hour (P4)

Relevance

Definitely useful, but relevant, I didn't get what you meant, oh yeah, it's relevant to what I do, I mean it's relevant to my study, the literature, this is one of the courses taught in the English Department, creative writing, and also it relates, it's integrated to what I teach, creative thinking (P1)

Confidence

Yes., it is enjoyable, not, it wasn't difficult (P2)

So before the program, I never challenge myself to come out with the stories to actually create some fiction, so the program is putting you in a place where you have to challenge yourself... and based on the push, you can say that I have more confidence, so I tried something novel (P1)

Satisfaction

Wow.. you know by this time you shouldn't ask how satisfied but how happy I am, so happy (laughing) satisfied 100% (P4)

Ya, Alhamdulillah, that's why I came here, I was very happy (P3)

I am very much satisfied, but we have to continue it... (P2)

Theme 4: Improvement of WTS

Whilst the respondents found WTS a positive experience, there were some minor suggestions for improvement including: 1) Stories, 2) Group work 3) Mother tongue, 4) Goals and training.

Stories

Another respondent said they had to discover how to write the thinking stories for themselves and would have benefitted from more instructions about literary elements.

....maybe (can) we get a little bit down to...ermm (because) thinking is a very huge empire, very big space, make it more purposive thinking, in what direction...(P3)

...the story writing part, I think if we want to follow the traditional approach, these are the characters, these are the themes, the setting, so a good setting will have these qualities, a good character would have these qualities, this is your genre, introduction to genre... (P1)

Group work

One or two respondents suggested writing thinking stories in groups to reduce the burden of finding ideas, while another suggested pair work.

Yes, if you are willing to open the program to the wider (audience), we can have a really big team, one team one team to 20/20/20 each of them are going to prepare one text books, it's a lot of job, it's up to you,(P2)

Mother tongue

Allowing participants to write in their own mother tongues could facilitate the creative process enabling them to come up with ideas more easily. These could then be translated into English as necessary. This

may be particularly appropriate for Islamic education lecturers whose English ability tends to be less competent.

Because your idea will flow better, perhaps (PI)

Ya.. Arabic is a very powerful language (P3)

Goals and training

The original rationale for the WTS program was to prepare materials, in the form of thinking stories, for the university 'Flagship project'; an initiative to promote COPI and CCT for students. Two respondents said claimed that more information about the program's goals as well as training in COPI prior to the workshop would have been helpful.

...but we have to continue it, to really make, to complete the methodology about how to teach it, but that one we need the help also from your side because we don't know much about the teaching methodology (P2)

..more thinking trainings I guess..I think for people who are frozen… (laughing) who who had their mind frozen you know..(laughing)for one specific area for so many years…you know so it would be just nice, warm up session, talks, brainstorming..ice breaking, you know.. (P4)

Conclusion

The study explored lecturers' reactions to the WTS program which required them to compose short narratives containing philosophical elements. The semi-structured interviews guided by the theories of Fascione, Torrence and Keller revealed that participants were very positive about the program and offered insights into the benefits and challenges of the program for them. Participants acknowledged that WTS provided them with a new method for teaching as well as making philosophy and CCT fun and easy in a positive, meaningful environment.

Among the challenges they faced by the participants was the need to overcome their caution when being creative; the difficulty of integrating abstract philosophical concepts into their stories and their lack of fluency in English language. Overall, the participants expressed genuine satisfaction with the WTS program saying it was engaging, relevant, satisfying and enjoyable.

Lastly, the participants suggested minor improvements for the WTS program such as: giving more specific guidance about literary elements for story writing and allowing authors to work in small groups or pairs to write, perhaps in their mother tongue. Participants said they

would benefit from prior training in COPI and more information about the overall goals of the program.

Suggestions for further research

The information presented in this study presents the views and reactions of respondents about the effectiveness of the WTS program for their CCT. To ascertain real gains in CCT, more exposure to WTS followed by a quantitative measure of participants' CCT abilities would be necessary.

Another interesting research idea would be to implement COPI with students, using the thinking stories written by teachers attended WTS, and then to measure the gains and reactions of students in terms of CCT.

Finally, a noteworthy response came from one of the participants who is a Quranic studies expert. She explained how colleagues have become so insistent on providing evidence and support for argumentation that they have become mentally 'frozen'. She relished the opportunity to explore her imagination and let her mind wander during the story writing process, which she claimed it gave her a wonderful sense of fun and freedom.

and of course I (was) just so relaxed… my mind… you know, just like fly away and just think and see whatever like when nobody are going to say you're wrong, or you are right huh..you know.. just a very great experience (P4)

The study shows that the WTS approach stimulated teachers' CCT, enabling them to 'do CCT' by 'doing philosophy'. As such, it represents a preliminary step in promoting HOTS as advocated by the Malaysian Educational Blueprint, towards changing the thinking and attitude of teachers and students. WTS and COPI offer a unique practical approach that can change the nature of Malaysian classrooms to become more learner centred, meaningful and interactive in the future.

The emphasis is not just on the importance of knowledge, but also on developing critical, creative, and innovative thinking skills; leadership skills; proficiency in Bahasa Malaysia and the English language; character and values; and a strong sense of national identity (MEB, p. 68).

BIBLIOGRAPHY

Beghetto, R. A. (2017). Creativity in teaching. In J.C. Kaufman, J. Baer, V.P. Glaveanu (Eds.). C*ambridge handbook of creativity across different domains.* New York: Cambridge University Press. Pages 549-561

Butterworth J. and Thwaites G. (2013). *Thinking Skills: Critical Thinking and Problem Solving*. Cambridge University Press, Cambridge. Page 3

Combs, L. B., Cennamo, K. S., & Newbill, P. L. (2009). Developing Critical and Creative Thinkers: Toward a Conceptual Model of Creative and Critical Thinking Processes. *Educational Technology, 49* (5), 3-14

Callary, B., Rathwell, S., & Young, B. W. (2015). Insights on the Process of Using Interpretive Phenomenological Analysis in a Sport Coaching Research Project. *The Qualitative Report,* 20(2), 63-75. Retrieved from https://nsuworks.nova.edu/tqr/vol20/iss2/6

David L, "ARCS Model of Motivational Design Theories (Keller)," in *Learning Theories*, July 23, 2014, https://www.learning-theories.com/kellers-arcs-model-of-motivational-design.html.

Ennis, R. H. (1993). *Critical Thinking Assessment*. Theory Into Practice, 32:3, pages 179-186

Florida, R., (2012). *The Rise of the Creative Class*. Basic Books: London. page 5

Facione, P. A. (2011). *Critical Thinking : What It Is and Why It Counts*.

Fauzi, M., Amin, M., Nasyrudin, W., Abdullah, W., & Othman, F. M. (2015). *The Rules of Interpretation : How Do Al- ʻ ā m and Al-Kh āṣ Applied in Shihab ʼ s Exegesis ?*, (July). https://doi.org/10.5901/mjss.2015.v6n4s1p523

Geng, F. (2014). *A Content Analysis of the Definition of Critical Thinking*. Asian Social Science; Vol. 10, No. 19. Pages 124-128.

Given, L. M. (2008). *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods* (Vols. 1-0). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc. doi: 10.4135/9781412963909

Kaufman, J. C., & Beghetto, R. A. (2009). Beyond big and little: The four C model of creativity. *Review of General Psychology,* pages 1-10

Lipman, M. (2003). *Thinking in Education* (2nd Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.

Malaysia Education Blueprint 2013 - 2025. (2013).

Pohl, (2000). *Learning to Think, Thinking to Learn*, pp. 7-8

Smith, J. A., & Osborn, M. (2007). *Interpretative Phenomenological Analysis*, 53–80.

Sternberg, R. J., Kaufman, J. C., & Pretz, J. E. (2002). *The Creativity Conundrum: A Propulsion Model of Kinds of Creative Contributions.* Psychology Press, New York. Page 1

Torrance, E. P. (1981b). Empirical validation of criterion referenced indicators of creative ability through a longitudinal study. *Creative Child and Adult Quarterly,* 6, 136-140.

Does Religion Play a Role in Affecting Working Decision among Malay Women?

Adakah Agama Berperananan Mempengaruhi Penglibatan Wanita dalam Ekonomi

Salina Kassim*, Saidatolakma Mohd Yunus**, and Zuraidah Kamaruddin***

Abstract

In Malaysia, there is a noteworthy increase in the participation of Malay women in various economic sectors over the years. This study aims to examine the role of religion in influencing the motivation of Malay women in making the decision to participate in the job market. The study relies on the meta-analysis on the vast literature available on this topic. The result of this study contributes towards providing critical inputs on improving the role of Malay women in the economic progress and nation development of Malaysia.

Keywords: Malay women, Economic participation, Islam, Malaysia.

Abstrak

Di Malaysia, penglibatan wanita dalam pelbagai sektor ekonomi menujukkan peningkatan beberapa tahun kebelakangan ini. Artikel ini mengkaji pengaruh agama terhadap motivasi wanita Melayu dalam membuat keputusan untuk bekerja. Artikel ini berdasarkan meta-analisis daripada kajian-kajian lepas dan hasil kajian ini dapat dijadikan sebagai satu usaha bagi memajukan peranan wanita Melayu dalam kemajuan ekonomi dan pembangunan bangsa di Malaysia.

Kata Kunci: Wanita Melayu, Penglibatan ekonomi, Islam, Malaysia.

* Prof. Dr. Institute of Islamic Banking and Finance (IIiBF), International Islamic University Malaysia, Email: ksalina@iium.edu.my.

** Asst. Prof. Dr. Department of Fiqh and Usul al-Fiqh, Abdulhamid Abusulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, international Islamic University Malaysia, Email: akmayunus@iium.edu.my.

*** Asst. Prof. Dr. Department of Fundamental and Inter-Disciplinary Studies, Abdulhamid Abusulayman Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, international Islamic University Malaysia, Email: zurashukri@iium.edu.my.

©International Islamic University Malaysia (IIUM)

Journal of Islam in Asia
December Issue, Vol. 19, No. 1. 2022
E-ISSN: 2289-8077
DOI: https://doi.org/10.31436/jia.v19i1.1065

1. Introduction

In Malaysia, there is a noteworthy increase in the participation of women in various sectors of the economy over the years since the independence of the country. The International Monetary Fund (IMF) found that, for the period 2010-2016, women's employment grew at a faster rate of 4.5 percent compared to male employment at 2 percent, implying a greater demand for workforce as the country aspires to become a high income nation in 2030. Women in Malaysia have traditionally dominated the education sector, with growing presence in the health and hospitality services, and the public sector. Interestingly, the contribution of female workers to Malaysia's economic growth has increased at a faster pace in recent years - on average from 4 percent from 2001 to 2008, of real GDP growth, to 14 percent from 2011 to 2016. In comparison, contributions by male workers to the economic growth has increased from about 7 percent of GDP to about 13 percent of GDP. This has shown that female workers in Malaysia are becoming increasingly more productive compared to the male counterpart, thus contributing more effectively to the country's economic growth.

The increasing women economic participation is also in line with the global aspiration of improving the socio-economic status of women in many other countries. This aspiration is mainly reflected by the inclusion of women empowerment programs in many of the global and national development agenda, and more importantly, in the implementation of various policies aiming at increasing female labour participation in the labour force in the economy. The female labour force participation rate has commonly being used as an indicator to signal the extent of women's involvement in economic activities (Ntuli, 2004; Mincer, 1962; Killingsworth, 1983; Smith, 1980; Bowen and Finegan, 1969; Boserup, 1970). For example, Boserup (1970) documented that women's significant contribution to the economic development as reflected in their participation in the labour market especially in non-market activities either in the home or in the informal sector. More recent works reveal an increasing women labor participation in the modern or formal sectors (see, for example Amsden, 1980). In accordance with the above view, labour force participation decisions have important implications for the distribution of income. Women who participate in the labour market have direct access to economic resources, thus have more bargaining power as compared to those who do not contribute directly to the household's total income (Basu, 2001). This would likely have important implications on the

distribution of resources, their role in the society, their welfare and quality of life.

In the specific context of Malaysia, female labor force participation (FLFP) has increased substantially over the past two decades. The labor force participation rate for women has reached nearly 55 percent in 2016 as compared to about 45 percent in 2006 (IMF, 2018). Despite this, the number is still substantially low compared to labor participation rate for men at about 80 percent. While higher than its neighboring countries such as Indonesia and the Philippines, women participation rate in Malaysia in 2016 is lower than those in Singapore, Thailand and Vietnam, and that of the OECD average. Continuous efforts are made to provide supportive environment to encourage economic participation of women in the various economic sectors. Policy to develop the social and economic role of women featured explicitly and strongly in the Eighth Malaysia Plan (2001-2005), Eleventh Malaysia Plan (2016-2020) and Industrial Master Plan (2006-2020). In the Eighth Malaysia Plan, for example, efforts to increase educational opportunities are implemented since better education for women play an important role in facilitating their role in the economy. Due to the supportive policy environment, over the years, the proportions of female students at the primary, secondary, and university levels have increased. This is reflected by the greater proportion of female students compared to male students in higher learning institutions in Malaysia (Mohd Noor, 2006). It was reported that at the upper secondary level, female students accounted for 66 per cent in 2000, while at the university level, female students increased from 50 per cent in 1995 to 55 per cent in 2000. Meanwhile, the Eleventh Malaysia Plan aims for a 5 percent increase in women labour force participation, the government targeted the women participation rate will be at 59 percent by 2020 from 54 percent at 2014. Policies favoring women to continue participate in the workforce will continue to be implemented to ensure 30 percent women participation in managerial and decision-making levels both in public and private sectors.

2. Malay Women's Economic Participation: The Changing Social Expectations

In a country like Malaysia where women constitute almost half of the population, the prevailing concern for the enhancement of women's economic participation and contribution is hardly surprising. Such concern augurs well with the genuine interest to improve the status and wel-

fare of women. Furthermore, there has been growing recognition of the significant role of women in development efforts. It has also been widely recognised that the participation of women is crucial not only for development but also for the socio-economic welfare of their families. The increased economic participation of women is certainly a reflection of their increased opportunities in education, training, and employment above all, increased emancipation of the women in this country. Women are also entering the labor force in view of the expanding number of the middle class population especially in the urban areas of the country. Religion could potentially play an important role in influencing the decision to work among the Malay women since approximately 60 percent of the working women are Malay Muslim women.

Over the years, there is a changing social expectations among the Malay women. This includes the erosion of social barriers to female employment, change in attitude amongst women themselves with regards to financial independence, personal satisfaction as well as having some control over their lives, later age of marriage and lower fertility rates. While still confined to their traditional gender roles as wives and mothers, nowadays, women's role is just more than that. Women work hard to contribute to the family's income as documented by previous studies that household income was a significant deciding factor for women to start their own businesses (Marshall and Oliver, 2005; Allen et al., 2007; Akehurst et al., 2012; Abu Bakar et al., 2013; Sarker and Palit, 2014). Few other factors motivating women to be involved in micro-enterprises include self-realisation, status, autonomy, and personal development (Marshall and Oliver, 2005). In a study done by Akehurst et al. (2012), five key motives that drive women to create businesses are propensities for risk, finding a work–life balance, desire to develop business skills and need to seek self-employment.

While Malay women might be enjoying improved educational and employment opportunities, social expectations still require them to balance several roles such as that of a wife, mother, daughter, and employee (Mohd Noor, 2006; Omar 2003). Malay women are greatly affected by the needs to fulfill and maintain traditional family roles and responsibilities as homemakers. An issue arises due to the patriarchal system that runs deep in the Malay family structure where, while Malay women might be given equal status in the labor market, inequality still exists at home. This view suggests that while the husband might allow his wife to contribute to the family as another income earner, it is still

very rare to find a husband who takes on home chores and reduces the burden these might place on his wife (Mohd Noor, 2006).

A study of professional Malay women finds that women negotiate, accommodate, and rework their strategies for coping with forces of modernization while holding strongly to their traditional role as mother and wife (Omar, 2003). Although Islam and *adat* continue to have a significant influence on modern Malay women, they negotiate their religious and cultural identities to maintain the image of both modern and religious Malay women. Traditional beliefs still position cooking, cleaning, and tending to family matters as the woman's responsibility. While more often than not women experienced tensions in their responsibilities towards their domestic jobs, they were likely to accept the gendered roles because of the belief that by subscribing to the Muslim ideal as a Muslim wife and mother, they will be rewarded in the hereafter. This suggests that as Malay women are becoming involved in the modernization process to increase their family incomes, for many women, the traditional division of labour continues to persist.

3. Islamic Perspective/Motivations on Working Women

Muslim scholars did not limit the task of women to only be mothers. In other words, they also mentioned that Muslim women can involve themselves in other fields. According to Khalid Abdul Rahman al-'Ak (2007), some scholars believe that the task of a woman or wife is not limited to take care of her husband and children alone. Even woman's work in itself is allowed. Nevertheless, the permissibility is subject to certain conditions. For example, the wife needs to ask permission from the husband to work outside her home, cover the *awrah*, does not neglect her responsibility as mother and her responsibility of running the household (Lely, 2013) etc.

Abd al-Rabb (1986) mentions that there are six areas that women engage during the time of the Prophet (pbuh). These fields are *da'wah*, seeking knowledge, household affairs, jihad and war, carpentry and community affairs. In the Quran, there are verses that encourage us to work for the needs of our worldly life. These verses are in general without specify it to the men only.

Allah SWT says:

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّـــهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ

"And say, "Do [as you will], for Allah will see your deeds, and [so, will] His Messenger and the believers."
Surah al-Taubah (105)

Allah SWT says:

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ

"And when he came to the well of Madyan, he found there a crowd of people watering [their flocks], and he found aside from them two women driving back [their flocks]. He said, "What is your circumstance?" They said, "We do not water until the shepherds dispatch [their flocks]; and our father is an old man."
Surah al-Qasas (23)

Allah SWT says:
"Whoever does righteousness, whether male or female, while he is a believer - We will surely cause him to live a good life, and We will surely give them their reward [in the Hereafter] according to the best of what they used to do."
Surah An-Nahl (97)

There is a hadith from Aisyah RA, she said the Prophet PBUH said:

أَسْرَعُكُنَّ لَحَاقًا بِي أَطْوَلُكُنَّ يَدًا قَالَتْ: فَكُنَّ يَتَطَاوَلْنَ أَيَّتُهُنَّ أَطْوَلُ يَدًا، قَالَتْ: فَكَانَتْ أَطْوَلَنَا يَدًا زَيْنَبُ، لِأَنَّهَا كَانَتْ تَعْمَلُ بِيَدِهَا وَتَصَدَّقُ

"One who has the longest hands amongst you would meet me most immediately. She farther said: They (the wives of Allah's Apostle) used to measure the hands as to whose hand was the longest and it was the hand of Zainab that was the longest amongst them, as she used to work with her hand and Spend (that income) on charity."
Sahih Muslim (2452)

From Aisyah RA, the prophet PBUH said:

قَدْ أُذِنَ أَنْ تَخْرُجْنَ فِي حَاجَتِكُنَّ

"You (women) are allowed to go out to fulfil your needs."

Sahih al-Bukhari (147)

4.0 Influence of Religion in Affecting Malay Women's Economic Participation

While several factors may have been important in contributing towards this development, religious influence has the potential to become one of the influencing factors driving the decision to participate economically, especially among the Malay Muslim women.

4.1 Influencing Roles of Muslim Women Role Models

Women during the Prophet (pbuh) were versatile individuals who excelled in whatever roles they assumed in life. Determination and resilience of Malay Muslim women resulted in them to be hardworking and determined worker towards achieving success. Excellent examples are set by the several role models especially during the formative years of Islam including Siti Khadijah bint Khuwaylid, Aishah bint Abu Bakar, Fatimah bint Muhammad, and Zainab bint Ali.

The greatest role model for Muslim women is Siti Khadijah bint Khuwaylid (555 – 619 CE) who was the wife of Prophet Muhammad (s.a.w) and the first person to accept Islam as propagated by the Prophet. A successful businesswoman who was the Prophet's employer, and more importantly, setting an example how a marriage as a partnership and a shared responsibility, Siti Khadijah was the best example for Muslim women that she was known as the *Ummul Mukminin* (or 'Mothers of the Faithful Believers'). Ahmed (1992) argues that the autonomy that Siti Khadijah had is reflective of the practices that were prevalent in some Arab societies before Islam. Women in some tribes had a certain degree of autonomy and enjoyed the right to engage in commercial activities and other arenas of social and political participation (Khreisat, 1998). Later on, Muslim women became active and played a visible role in the affairs of the young community. The exceptional roles set by Siti Khadijah become an interesting precedent for women's emancipation (Gettleman, 2003). This is in contrast to the status of women in Western societies where they were only able to own property and enter into contracts in the 1800s (Sidani, 2005).

Muslim women throughout the globe idolised Siti Khadijah, not just in terms of her steadfastness in the Islamic faith, but also in terms of her agility in making business decisions and strategies, her sharp-mindedness in handling the large amount of merchandise trade during the

time of stiff competition among the tribes during her time. Apart from being a strong business woman, Khadijah also knew how what it meant to view marriage as a partnership and a shared responsibility. Malay women today are largely inspired to follow the role set by Siti Khadijah, especially in the entrepreneurship arena as well as contributing to the household income. In the state of Kelantan, a whole traditional market building is named after Siti Khadijah known as *Pasar Siti Khadijah*, in which majority of the entrepreneur in the place are women. Similarly, in other traditional markets in Terengganu (Pasar Payang) and Kedah (Pasar Rabu), women dominate and represent a larger number of entrepreneurs there. In terms of entrepreneurship program support and access to financial resources, many opportunities are provided especially for women entrepreneurs to support their development.

4.2 Adherence to Islamic Work Ethics

Malay women are also motivated by the teachings of Islam which outline several noble aspects of work ethics that are totally different with the western concept. It is being multi-dimensional, comprehensive and related to various aspects of human life such as economic, political and social. It is not merely focusing on the material aspect such as the success of work but spiritual which gears towards pleasing the Creator whose blessing becomes the ultimate goal for every Muslim in every work they do.

The concept of work as *ibadah* indicates that Islam consider working not only means or ways to attain material gains and sustain living but also a kind of worshipping the Creator by stressing on the concept of tauhid (oneness of Allah). Allah commands us to work hard for providing benefits to other people, taking role as a servant (khalifah) of the Creator, rather than relying upon begging for charity. The Messenger of Allah stated that: “By him in whose hand is my soul, if one of you were to carry a bundle of firewood on his back and sell it, that would be better for him than begging a man who may or may not give him anything” (Sahih Bukhari). By making a work as one of the means to worship Allah, it will develop strong devoutness to Allah SWT and increase love for life in the hereafter rather than the worldly life which in turns leads a man not to abandon the spiritual values in obtaining material wealth. Hence, the Islamic work ethics drive an individual to do the best in performing his or her work as it is one of the religious obligation, not merely a way seeking for earnings (Wan Hasniah, 2012).

The Islamic work ethics advocate workers to perform their work excellently, meticulously, diligently, wholeheartedly and carefully. This is derived in a hadith as the Prophet SAW said, "Indeed Allah loves one who when he does a work, he does it with *itqan*" (Sahih Muslim), in other words, Islam advocates its followers to perform any work with *itqan*. The word *itqan* here in the hadith covers all the above mentioned qualities; excellent, meticulous and the rest whose negligence leading to a weak attitude that prevents someone from achieving success and excellence in everything he is doing. Practice of *itqan* can be traced back to the time of Prophet SAW where he successfully managed to spread the message and blessing of Islam to the entire world although hindrances came along in his effort while fulfilling the task. He has shown to us, Muslims on how to carry the task given successfully.

A Muslim also should uphold justice in their daily life, also in performing the work for the good welfare of society. More concerned and attentive to the human needs rather than focusing on the personal needs. This culture in work if seriously emphasised could drive to the better performance of self and healthy achievement of an organization. As Allah declared in the Quran, "Allah commands justice and fair dealing… (Quran 16:90). Therefore, it can be concluded that upholding justice in one's life including in providing service to other people and performing task is an obligatory since it is commanded by Allah. To uphold justice must be guided by the sense of responsibility to Allah rather than mere following a set of rules provided in a work place. Any act of injustice is forbidden and sinful before Allah SWT.

A good Muslim should practice trustworthiness and honesty in dispensing his or her role as a worker. Trustworthiness and honesty are of the virtues in Islam as it could instil harmony and peaceful in the society and could make the worker responsible and comply with their work. It is indeed important to remember a hadith of the Prophet SAW related to this matter as he mentioned, "O people, if any of you is put in an administrative post on our behalf, and conceals from us a needle or more, it would be misappropriation and he will have to produce it on the Day on Judgement" (Sahih Muslim). This hadith means that everyone who breaks the trust given to him (work is also a trust given by Allah SWT) will be accountable for their doing on the Day of judgement even it is a small sin. It should be borne in mind that Islam does not stress only the responsibility to be trustworthy and honest and hence not to be dishonest and untruthful in performing work. A good Muslim should practice *ama-*

nah in their daily dwellings including in dispensing their role as a worker.

Besides that, a good Muslim worker should be disciplined and punctual. These quality prevents someone from committing evils such as hypocrite, deception, trickery and fraud to other people in every dealing he is taking including while doing work. Both discipline and punctuality are always related to the time and its well management in which Islam has originally taught his followers through the performance of ritual obligations that need to be performed within its prescribed time. The duties of a worker in Islam is to utilize the working time thoroughly and diligently as Islam regards the value of time as a commodity that need to be spent correctly and avoid from any of its misuse (Shukri Ahmad & Musa Yusof, 2012). The Prophet SAW mentioned in a hadith:

> *"The feet of Adam's son will not cross the path to paradise until he has been questioned about his lifetime how he spent it, about his youth and how he invested it and about his wealth and he earned and disposed it"* (Sunan at-Tirmidhi).

4.3 Education and Better Rationalisation of the Working Decision

The main supporting factor being singled out as being the reason for the increased in female labour participation rate is advances in educational attainment among women (Maglad, 1998). In Malaysia, rapid development of educational facilities giving ready and equal access of females as well as males to every level of education has invariably led to improved educational attainment and skills of women, increased their employability and income-earning and changed their attitude towards paid employment (Chia, 1987). Reflecting the commitment to achieve the female labour participation rate of 59 percent by 2020 (as stated in the 11th Malaysia Plan), education, as a share of GDP, is much higher in Malaysia than in peer countries. While there is an urgent needs to improve the quality of education, the impact of these policies can already be seen in the higher women enrollment rates in high school and universities compared to men. This can help explain the higher share of skilled occupations in women's employment. Women are presence in non-traditional areas including in the engineering and aviation sector.

However, for less educated women, labor force participation rates are particularly lower relative to men. Incidence of unemployment is

higher for women, particularly for those living in rural areas, aged below 29 years, or primary school educated. In this regards, education opportunities also involve the necessary skills and training in starting an economic activity such as in entrepreneurship. Recent research has shown that the likelihood of starting a new business is significantly higher among women who perceive themselves as having the necessary skills and knowledge than it is among women perceiving themselves as lacking such skills (Minniti, 2009). In addition, a necessary skill has a significant positive correlation with women's involvement in business (Mahajar and Mohd Yunus, 2013).

4.4 Rise of Entrepreneurship among Malay Muslim Women

In Malaysia, women contribute to a certain value in the growth of Malaysia economy, resulting in a correlation between women entrepreneurship and economic growth (Ahmad, 2002). An increased participation of women in economic activities can attributed to the increasing number of women entrepreneurs, resulting in many women considered as employees or employers (Tansel, 2001). The equity goal implies that increased labour force participation of women improves their relative economic position.

In Islam, business entrepreneurship is highly preferred. As stated in the following hadith narrated by Nu'aym Ibn Abd Al-Rahman that the Prophet (pbuh) said:

> *"Nine-tenths of the sustenance (rizq) is derived from trade."*

Substantial literature support are available on greater women's involvement in microenterprises as a source of increasing family income, which in turn has contributed to their higher standard of living (see, for example, Chan, 2005; Ismail, 2001; Masud et al., 2003). Micro-enterprises are about small businesses which most often involve self-employment in the informal sector and women form a large and growing segment of such micro-enterprises businesses (Ncube and Greenan, 2003; Mahajar and Mohd Yunus, 2013; Karami et al., 2014). In Malaysia, micro-enterprises is the most popular business among women entrepreneurs (Department of Statistics, 2014) and the reasons for starting business are due to low family income, lack of employment opputunities, dissatisfaction with a current job or need for flexible work (Mahajar and Mohd Yunus, 2013).

In the last few decades, women entrepreneurs in micro-enterprises have increased tremendously (Alam et al., 2011). Documented by Department of Statistics, Economic Census 2011, 111,554 from a total of 126,910 women entrepreneurs were involved in micro-enterprises. As indicated in Table 1, majority women in micro-enterprises involve in manufacturing sector representing 89.6%, service sector, 88.4%, agriculture sector, 70.3% and construction sector, 40.3%. Women micro-entrepreneurs are less involved in mining and quarrying sector which comprised only 25.9 percent. Less involvement of women micro-entrepreneurs in the mining and quarrying sectors might be due operating required higher costs as compared to other sectors (Department of Statistics, Economic Census, 2011).

Table 1. Percentage of Women Entrepreneurs in Malaysia

	Services	**Manu-facturing**	**Agricul-ture**	**Construc-tion**	**Mining and Quarry-ing**
Micro	88.4	89.6	70.3	40.3	25.9
Small	11.0	10.3	21.0	36.7	40.8
Medium	0.6	0.1	8.7	23.0	33.3

Source: Department of Statistics, Economic Census, 2011.

In the context of microfinance, many of the microfinance programs are targeting women entrepreneurs as they are normally better at financial discipline and loan repayments. Islamic microfinance program would also include the religious and spiritual aspects as part of the default risk mitigation efforts.

5. Conclusion

This study aims to examine the role of religion in influencing the decision to participate in the job market among the Malay women in Malaysia. A review of the relevant literature available on this topic finds that religion has the potential to become one of the influencing factors driving the Malay women to participate economically. From the Islamic perspective, women's task is not limited to only being wives and mothers. In other words, they also mentioned that Muslim women can involve themselves in other fields. During the time of the Prophet, women were actively participating in the areas of *da'wah*, seeking knowledge, household affairs, jihad and war, carpentry and community affairs. In the Quran,

there are verses that encourage us to work for the needs of our worldly life.

In summary, the religion of Islam could be influencing the decision to work among the Malay Muslim women due to influencing roles of Muslim women role models, the motivations and requirements of Islam on the adherence to the Islamic work ethics, the increasing education and better rationalisation of the decision to work, and the rising Malay women entrepreneurship as proposed by the religion.

BIBLIOGRAPHY

Al-'Ak, al-Sheikh Khalid 'Abd al-Rahman. (2005). Syakhsiah al-Mar'ah al-Muslimah fi Dhau'I al-Quran wa Al-Sunah. Beirut: Dar al-Ma'rifah.)

Al-'Ak, al-Sheikh Khalid 'Abd al-Rahman. (2007). Ensiklopedia larangan bagi muslimah: berdasarkan Sunah, Indonesia: Pustaka Maghfirah

A1-Din, Abd al-Rabb. (1986) 'Amal al-Mai'ah wa Mawqif al-lslam Minh, Mansurah, Matabi alWafa

Amsden, A. (1980). *The Economics of Women and Work*: England, Penguin

Basu, K. (2001). *Gender and Say: A Model of Household Behaviour with Endogenously Determined Balance of Power*, Cornell University, Unpublished Manuscript (16) (PDF) Determinants of South African Women's Labour Force Participation, 1995-2004. Available from: https://www.researchgate.net/publication/5137509_Determinants_of_South_African_Women's_Labour_Force_Participation_1995-2004 [accessed Apr 16 2019].

Boserup, E. (1970). *The Role of Women in Economic Development*, New York: St Martin's; London; Earthscan.

Bowen, W. G and Finegan, T. A. (1969). *The Economics of Labour Force Participation*, Princeton, N.J, Princeton University Press

International Monetary Fund (2018) Chart of the Week: Malaysia Needs More Women in the Workforce, accessed at

https://blogs.imf.org/2018/04/02/chart-of-the-week-malaysia-needs-more-women-in-the-workforce/

Killingsworth, M.R. (1983). *Labour Supply*. Cambridge; Cambridge University Press.

Lely Noormindhawati. (2013). Islam Memuliakanmu, saudariku, Indonesia: Elex Media Kamputindo.

Mincer, J. (1962). Labour Force Participation of Married Women; in H.G Lewis ed. Aspects of Labour Economics, National Bureau of Economic Research, Princeton N.J Princeton University Press.

Determinants of South African Women's Labour Force Participation, 1995-2004. Available from: https://www.researchgate.net/publication/5137509 [accessed Apr 16 2019].

Ntuli, M. (2007). Determinants of South African Women's Labour Force Participation, 1995–2004, *Discussion Paper No. 3119*, University of Cape Town.

Sahih Bukhari.

Sahih Muslim.

Sunan Al-Tirmidhi.

Shukri Ahmad, Musa Yusof Oweyemi. (2012). The Concept of Islamic Work Ethic: An Analysis of Some Salient Points in the Prophetic Traditions, *International Journal of Business and Social Sciences*, vol.3 (20), 116-123.

Smith, J. P. (1980). *Female Labour Supply: Theory and Estimation*; Princeton N.J Princeton University Press.

Wan Norhasniah Wan Husin. (2012). Work ethics from the Islamic Perspectives in Malaysia, Department of Nationhood and Civilization, *European Journal of Social Science*, National Defence University of Malaysia.