

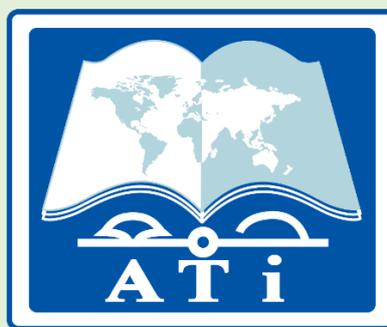
DRAGOMAN

Journal of Translation Studies

An International Class 'A' Academic Refereed Journal

ISSN: 2295-1210

<https://www.dragoman-journal.org>



Published by:

Arabic Translators International
& Garant-Uitgevers nv, Belgium

VOLUME 8, ISSUE 9, MAY 2019

Call for Papers

DRAGOMAN

International Journal of Translation Studies

An International Class A Academic Refereed Journal

ISSN: 2295-1210



The Rosetta Stone.



DRAGOMAN is an annual international *peer-reviewed* digital journal published by Arabic Translators International, (ATI: www.atinternational.org), an international association established in 2004 according to the Belgian Law. Dragoman publishes high-quality original research articles in the fields of Translation Studies (practical & applied), Linguistics, (theoretical & applied), Terminology Studies and Cultural Studies.

Articles submitted for publication may be written in either Arabic or English. All articles go through a *double-blind peer-reviewing process*. Authors are responsible for ensuring that the article itself does not contain references which might reveal their identity to reviewers.

Each article should include an abstract, five keywords, a brief bio-sketch of author's, and a correct e-mail address. Arabic Abstracts must have English translations as well.

We Publish:

TYPES OF SUBMISSIONS:



- **Original Research Articles:** Original research in the fields mentioned above.
- **Reviews:** Reviews include critiques of published articles or texts related to the areas of relevance to the journal.
- **Course-related Research Papers:** These submissions are papers prepared as a course requirement that reflect excellence in content, presentation and research.
- **Translations** into English or Arabic of important works with or without annotation.

(Please, obtain relevant copyright permissions).

ILLUSTRATIONS

If illustrations are to be included, the author is responsible for reproduction-quality copies (in digital form) and for ensuring that copyright is obtained.

Please, have the submission read by a native speaker if it is not written in your first language.

We look forward to receiving your scholarly contributions.

Best Regards,
Arabic Translators International (ATI) & Garant-Uitgevers

www.atinternational.org

www.dragoman-journal.org

Director, Editorial & Advisory Boards

Director: Prof. Wafa Kamel Fayed (University of Cairo).

Editorial Board: Zouheir Soukah and Jameela Hassan.

International Advisory Board (in first name alphabetical order):

Dr. Abdelmajeed Al Obeidi (University Umm Al Qura);

Dr. Basil Hatim (American University of Sharjah);

Dr. Faruq Mawasi (Al-Qasemi Academy);

Dr. Luc Van Doorslaer (University of Leuven).

Dr. Mohammed Benhaddou (King Fahd School for Translation in Tangiers);

Dr. Mohammed Didaoui (Geneva).

IMPORTANT DEADLINES:

- Submission of full papers: 1 December
- Notification of acceptance: 15 March
- Date of Publication: May

THE FORMAT of the abstract and the full paper has to conform to the *APA Style Guide* (latest Edition). Please refer to the following urls:

<https://owl.english.purdue.edu/owl/resource/560/02/>

EXAMPLE OF AN APA-FORMATTED ABSTRACT

<https://www.cgc.edu/Academics/LearningCenter/Writing/Documents/Specific%20Genres/Sample%20APA%20Abstract.pdf>

LINE SPACING: 1.5 lines

For **ARABIC WORDS/TEXTS** used within an English text, use:
Font Size 14, Traditional Arabic.

FOR ARABIC SUBMISSIONS:

Font Size 16, Regular, Traditional Arabic,

For Arabic footnotes/endnotes: size 14.

Please send your articles and queries to: info@atinternational.org

MARGINS: 2.5 cm in all directions

CONTENTS

1. [Adib Abdulmajid & Abied Alsulaiman](#): *Media Discourse and Ethno-Sectarian Strife in Syria: A Critical Discourse Analysis of the Syrian Media* 4
2. [Ibrahim Al-Mumaiz](#): *Christianity in Northern Arabia – Part II* 28
3. [Adnan K. Abdulla](#): *Translation as Disruption: The Medieval Arabic Translation of Aristotle's Poetics* 51
4. [Heidi Verplaetse & An Lambrechts](#): *Translation error type in medical and legal student translations: impact of dictionary, CAT tool and corpus use* 62
5. [Sylvain M. Dieltjens & Priscilla C. Heynderickx](#): *Bon appétit: An analysis of recall advertisements in the food industry* 77
6. [التجاني بولعوالي](#): *قراءة مغايرة في "حصراية" الإسلام* 86
7. [زهير سوکاح](#): *حول "حوار الحضارات": عشر طروحات* 109
8. [Ahmed Allaithy](#): *Pre-Islamic Arabian Thought (by Shaikh Inayatullah)*
[أحمد الليثي](#) (ترجمة وتعليق وتقديم): *الفكر العربي قبل الإسلام* 126

Media Discourse and Ethno-Sectarian Strife in Syria: A Critical Discourse Analysis of the Syrian Media

Adib Abdulmajid & Abied Alsulaiman

University of Leuven, Belgium

Abstract

This study is mainly aimed at discovering the role of media discourse in igniting and escalating ethno-sectarian disputes in Syria. A critical discourse analysis was conducted on media items published by five Syrian media outlets with different political affiliations. A total of five articles have been analyzed for the sake of accomplishing the goal of this study. Manipulative strategies, including omission-commission and the use of propaganda through repetition and emotional appeal, have been applied as part of the analysis to investigate the discursive practices of Syrian media outlets. The results illustrated the use of a sectarian-based discourse by these media corporations, which may have contributed to the incitement and escalation of ethno-sectarian rifts and cleavage among the components of the Syrian society.

Keywords: media discourse, ethno-sectarianism, Critical Discourse Analysis, manipulation, Syrian media.

Short Bio

Adib Abdulmajid is a doctoral researcher at the University of Leuven, specializing in discourse analysis and Middle East studies. He holds a MA-degree in the Management of Cultural Diversity from Tilburg University. Abdulmajid has worked for years as a consultant at the research center of the Immigration and Naturalization Service, the Dutch Ministry of Justice. His research studies focus on the issues of diversity management, integration, media discourse and radicalism.

Dr Abied Alsulaiman is professor of Arabic at KU Leuven, Campus Sint-Andries in Antwerp. He lectures in history of Arabic culture, legal translation, business translation and interpreting. His research interests include translation studies and translation technology, legal translation and legal terminology, literary and religious translation, Arabic language and linguistics, Islamic studies and history, Semitic languages and linguistics, Hebrew studies and Judeo-Arabic literature. He has published on translation studies, Arabic linguistics, Semitic languages and Judeo-Arabic literature.

Media Discourse and Ethno-Sectarian Strife in Syria: A Critical Discourse Analysis of the Syrian Media

Adib Abdulmajid & Abied Alsulaiman

1. Introduction

It is unavoidable to utter that media plays a role in shaping as well as reshaping our opinions and beliefs about some significant issues and developments in our surroundings. Given the undeniable impact of media on our individual identities and the society at large, the ethical principles upon which media outlets are said to be based remain at question. According to Berger (2012:16), beside its many other effects, media possesses the necessary tools to indoctrinate us. The industry enormously contributes to the formation of our viewpoints, behaviors and attitudes toward the different racial, religious and ethnic communities. The multifaceted impact of media finds its roots in the discourse employed and the framing that determines the context through which each particular story is being delivered to the public. Certain tools, such as audience-indicators, are used by media corporations to increase viewership and determine target-groups in order to further expand their influence. Throughout this process, which implicates a discourse linked to a

specific editorial policy under certain ownership and censorship conditions, journalistic principles of objectivity and impartiality may gradually fade in thin air.

Diving deeper into media influence, Arias (2016: 4) identifies two types of effects: *Individual or direct effect*, under which the media mainly relies on the persuasive power of the content that incites a perceived form of individual learning process resulting in updated personal values and beliefs; and *social or indirect effect*, where media's influence manifests itself via the capability to feed the public with information in a manner that reinforces coordination on a certain norm or activity through the establishment of a common knowledge or a shared belief. Thus, media holds the power to form or alter basic individual viewpoints and behaviors through the use of instructive transmission of knowledge and persuasion, and to create a collective sense of understanding regarding particular shared values and beliefs within a community via the utilization of a social mechanism.

Discourse as a notion, according to Hardy (2001: 26), is a system of texts that bring objects into being through the production, dissemination, and consumption. The texts used to bring about these 'objects' may include "written or spoken language, cultural artefacts, and visual representations". Schiffrin *et al.* (2001: 1) maintain that discourse analysis entails the study of language use, the study of linguistic structure 'beyond the sentence', and the study of social practices and ideological assumptions that are associated with language and communication. Introducing his critical theory of discourse analysis, van Dijk (2001a: 96) explains that CDA mainly focuses on "social problems, and especially the role of discourse in the production and reproduction of power abuse or domination. Whether possible, it does so from a perspective that is consistent with the best interests of dominated groups". Critical Discourse Analysis (CDA) is defined by van Dijk as an interdisciplinary methodology of discourse analytical research ultimately aimed at examining the way in which "social power abuse, supremacy and inequality are enacted, reproduced and resisted by text and talk in the social and political context" (van Dijk, 2001b: 352). The critical approach to discourse analysis "attempts to uncover the relationship

between discourse, ideology, and power" that emerge in texts whether explicitly or implicitly (van Dijk, 1993: 249).

Manipulation is deemed to be a pivotal instrument utilized by media outlets through a misleadingly persuasive discourse that primarily serves the editorial policy of a corporation and the social or political tendencies of its owners or funders. Van Eemeren (2005: xii) explains that "manipulation in discourse boils down to intentionally deceiving one's addressees by persuading them of something that is foremost in one's own interest through the covert use of communicative devices that are not in agreement with generally acknowledged critical standards of reasonableness". According to van Dijk (2006: 359), manipulation is one of CDA's notions that imply discursive power abuse. "To understand and analyse manipulative discourse, it is crucial to first examine its social environment," he maintains, "[It] is first of all a control of the mind, that is, of the beliefs of recipients, and indirectly a control of the actions of recipients based on such manipulated beliefs" (van Dijk, 2006: 362). Hence, manipulation –and accordingly manipulative strategies– constitute a key element of CDA in terms of media discourse analysis, assisting the researcher to gain a better insight into the discursive practices employed throughout

the texts under study in order to ultimately obtain and provide a better understanding of the manipulative discourse.

The main objective of this study is thus to investigate the development of ethno-sectarian discourse in the Syrian media for the serious consequences such a discourse has on the social fabric of and coexistence within the Syrian society. The cultural diversity, represented by the various communities, has been enormously endangered in this war-ravaged country. The long-standing civil war is believed to have been fuelled by an ethno-sectarian-based discourse used by the existing and emerging media outlets across the country. In terms of structure, this paper begins with a descriptive overview of the emergence and development of ethno-sectarian elements in the discourse of Syrian media outlets. Afterwards, a literature review follows to provide an insight into the main concepts and theories that are of key relevance to this study, including Critical Discourse Analysis, media discourse and manipulation. The paper then proceeds by explaining the methodological approach applied within the framework of this research. After presenting the research data under study, means of analysis are pointed out and explained. *Manipulative strategies*, as identified by Blass (2005), constitute the main methodological approach utilized to

analyse the research data. Subsequently, the data analysis and the findings of this study are outlined, followed by concluding remarks.

2. Ethno-Sectarian Media Discourse in the Syrian Context

Prior to the outbreak of the Syrian crisis in 2011, ethno-sectarian differences were largely invisible. However, the country's descent into civil war was considerably associated with a growing cleavage between the diverse communities. During the early stage of the anti-government rebellion, Syrian journalists and media activists set up media centers and local news agencies throughout the country in a bid to keep pace with ongoing developments at the political, military and humanitarian levels alike. Many of the rising media outlets openly expressed their so-called "revolutionary" tendency through their mission statements, while others made that explicit through their rhetoric and choice of words. The pro-regime media channels, on the one hand, continued to excessively defend the Assad government's practices, designating all anti-regime factions as "radical Islamists" and "terrorists". On the other hand, most of the rising outlets focused primarily on abuses carried out by pro-Assad troops while relatively turning a blind eye to those committed by the rebels (Bebawi and

Bossio, 2014: 93). Ethno-sectarian markers emerged as central in the local media coverage over the years of crisis in Syria, causing an ever-growing division within the society.

An apparent ethno-sectarian rhetoric developed among the emerging media organizations during the early years of the crisis in Syria, especially when a certain report would tackle a perceived “other”. Identifying people during coverage by their religious or ethnic affiliation, or describing an area through a sectarian scope, became largely visible in the discourse of many channels of the *new Syrian media*.¹ Sectarian distinctions between Sunni, Shia, Alawite, Druze and Christians, and ethnic distinctions between Arabs, Kurds and Turkmen, among others, became keywords in reports about alleged ethnic cleansing campaigns, massacres, claimed collective punishment and mass graves (Phillips, 2016: 141). While some of such reports would provide sufficient details and data to support their newsworthiness, many reports of this kind would lack the minimum basis but yet be reported with an

emphasis on the religious or ethnic identity of the alleged perpetrator. This kind of reporting can be seen as particularly aimed at inciting sectarian sentiments, division and even hostility, which reflects the other –perhaps intentionally dangerous– face of Syria’s new media. Thus, the Syrian conflict was often framed in sectarian terms (Corstange and York, 2016: 7) by a set of partisan and biased media outlets through whose lens the outside world continuously observed the local happenings across Syria for years.

3. CDA, Media Discourse and Manipulation

3.1. Critical Discourse Analysis

In order to obtain a deep insight into the multifaceted concept of Critical Discourse Analysis (CDA) and gain a sufficient understanding of what this approach implies and what its application entails, reviewing the definition of Fairclough and Wodak seems inevitable: CDA sees discourse – language use in speech and writing – as a form of ‘social practice’. Describing discourse as social practice implies a dialectical relationship

¹ See *The Alawite State Takes Over Syria and Expels One Million Sunnis from the Coastal Region*, Zaman Alwasl, 13 March 2016; *The Alawites and the Syrian Revolution*, Souria Houria, 20 February 2012; *An Alawite Awakening*, Enab Baladi, 10 April 2016; *Kurdish Units force People of al-Tabqa to Protest Against [Turkey-led military operation of] “Olive Branch”*, Orient Net, 25 January 2018; *Kurds Accused of Ethnic Cleansing*

East Syria, Orient Net, 30 May 2015; *Warning Alarm...The Sunnis in Syria To Become A Minority Within Two Years*, Shaam Network, 26 August 2015; *Illusions of “Rojava” and the Inevitable Downfall*, Baladi News, 27 October 2016; *The Demographic Change of the “Sunni” Villages in Hama...Genocide, Destruction and Then Displacement*, Umayya Press, 9 May 2017.

between a particular discursive event and the situation(s), institution(s) and social structure(s), which frame it: The discursive event is shaped by them, but it also shapes them. That is, discourse is socially constitutive as well as socially conditioned – it constitutes situations, objects of knowledge, and the social identities of and relationships between people and groups of people. It is constitutive both in the sense that it helps to sustain and reproduce the social status quo, and in the sense that it contributes to transforming it. Since discourse is so socially consequential, it gives rise to important issues of power. Discursive practices may have major ideological effects – that is, they can help produce and reproduce unequal power relations between (for instance) social classes, women and men, and ethnic/cultural majorities and minorities through the ways in which they represent things and position people. (Fairclough and Wodak, 1997: 258)

According to Jäger (2001: 34), discourses “are not interesting as mere expressions of social practice, but because they serve certain ends, namely to exercise power with all its effects.” Therefore, discourse basically rests on a certain chain of regulation and institutionalization with a fundamental link to a course of action. Wodak and Meyer (2008: 3) explain that

CDA is primarily characterized by a set of principles, such as “all approaches are problem-oriented, and thus necessarily multidisciplinary and eclectic; [interest in] de-mystifying ideologies and power through the systematic and reproducible investigation of semiotic data (written, spoken or visual).” Accordingly, the ultimate objective of a discourse analyst is to investigate the ideological and power-related elements within a discourse and explain its relationship with reality through interpreting concealed meanings and purposes.

Van Dijk, who is deemed one of the pioneers of CDA, maintains that the critical approach to discourse analysis “is primarily interested and motivated by pressing social issues, which it hopes to better understand through discourse analysis. Theories, descriptions, methods and empirical work are chosen or elaborated as a function of their relevance for the realization of such a sociopolitical goal” (van Dijk, 1993: 252). This intelligibly emphasizes the multidisciplinary nature of CDA. It is an approach that goes beyond observational, explanatory, and descriptive activities (Fairclough, 1985), to explore the particularities of the relationships and connections between language, power, society, and culture.

The critical approach to discourse analysis is basically concerned with analyzing “opaque as well as transparent relationships of dominance, discrimination, power and control as manifested in language” (Wodak and Meyer, 2008: 10). As an interdisciplinary approach, CDA allows researchers to examine theories from various, relatively relevant, disciplines such as psychology, sociology, economics, etc. for the sake of gaining a better understanding of complex discursive practices.

3.2. *Media Discourse*

Media discourse basically refers to “interactions that take place through a broadcast platform, whether spoken or written, in which the discourse is oriented to a non-present reader, listener or viewer” (O’Keeffe, 2012: 441). Manufactured by media outlets, this kind of discourse addresses or targets a certain circle of audience or audiences, directly or indirectly, while tackling relevant issues. It is characterized by contextual framing and particular language usage approved by an editorial policy that ultimately serves a board of directors and their potential tendencies whether political, economic, social or cultural.

Since media generally operates within the society as a crucial source of

information, the associated discourse is deemed vital to the public understanding on the reported issues or events. Therefore, media discourse plays a significant role in the course of defining developments – which take place in the surroundings of the recipients– as social problems and in mediating knowledge about perceived matters at stake (Kim *et al.*, 2011). As such, discourse and its driving forces and policies may lead to the rise of issues like inclusion and exclusion, “othering” characterization as a symbolic degradation (Jensen, 2011), in-group versus out-group (Barnett, 2006), ‘us-versus-them’ relations, representation and misrepresentation. In this regard, Boulter (2017: 89) explains that power relationships “inherent in access to and production of media illustrate similar disparities between the powerful and the disenfranchised in a broader sense, and definitions of the included and excluded of a society are built and reinforced within the news media discourse.”

Once a media establishment recognizes the basic principles of professional journalism, both theoretically and practically, and prevents matters of ownership and censorship from intermingling with its editorial policy, the responsibility moves down to the journalists, whether reporters or editors, to

determine the boundaries of the discourse on different topics through their choice of words, linguistic means and the power of framing. Nevertheless, many linguistic analysts take a critical stance towards potential manipulation of language used in media reports in a bid to allegedly distort reality. It is believed that ‘subjective’ features could still be conveyed through a relatively ‘objective’ language during the reporting process. In a study on the narrative of mass-media, White (1997: 130) argues that the journalists’ attempt to incorporate subjective features in news reports through the use of an objective language to preserve neutrality is merely “a rhetorical stratagem to aid the obfuscation of a reporter’s subjectivity”.

O’Keeffe (2012), in her study *Media and Discourse Analysis*, points out the main characteristics of media discourse as primarily being *public* and *on-record*, a fact that attracts discourse analysts and provides them with largely accessible – mostly online– data for research. “One important strand of research into media discourse is preoccupied with taking a critical stance to media discourse, namely critical discourse analysis” (O’Keeffe, 2012: 441). The complex, multifaceted nature of media discourse may be seen as a driving force behind the recourse to CDA

as a critical, multidisciplinary approach to discourse analysis.

3.3. *Manipulation*

Manipulation, as a notion, constitutes a key component of CDA for its connection to the concepts of social inequality and abuse of power that occur within the framework of discourse, whether written or oral.

In his definition of the concept of manipulation as part of his socio-cognitive approach, van Dijk (2006: 359) describes manipulation from a social perspective as an “illegitimate domination confirming social inequality”; from a cognitive perspective as a form of mind control that involves “the interference with processes of understanding”; and discursively “manipulation generally involves the usual forms and formats of ideological discourse, such as emphasizing speaker’s good things, and emphasizing other’s bad things.” Thus, the core nature of manipulation in discourse lies in its reflection of the interests of a dominant speaker or writer versus dominated recipients or perceived *others*. It eventually produces or reproduces inequality in the society.

Manipulation is considered as one of the strategic techniques in which a discourse manipulator “exercises control

over other [mostly out-group] people” in an attempt to persuade them and amend their ideologies while distorting reality in a way that serves the manipulator’s interests against those of the potentially manipulated addressees (ibid: 360). The concept fundamentally implies the application of constraints of which the assumed manipulated recipient is unaware (de Saussure, 2005: 117). According to Blass (2005: 170), manipulation is seen as “an attempt to affect the target in such a way that his behavior/action is an instrument of attaining the goals of the manipulator, who acts without using force but in such a way that the target does not know the goal of the manipulator’s actions.”

The social, political, and economic contexts within which the manipulative discourse takes place are of a specific significance for a discourse analyst, as they determine power-relations and moral codes and values that are key to comprehensively understand the discursive practices and the associated purposes. This is evident in de Saussure’s exploration of the conditions that are likely to facilitate manipulation: “Totalitarian ideological manipulative discourse is most efficient in societies where some conditions are met, especially a state of crisis. For example, economic recession, war, and post-war situations are

factors that favor less stable moral judgement for individuals and open the way for a change in moral values” (de Saussure, 2005: 124). This certainly applies to our study as it tackles media discourse in crisis-afflicted, war-torn Syria.

4. Methodology

As this study strives to explore the role of media discourse in igniting and escalating ethno-sectarian rifts and clashes in Syria, a set of manipulative strategies have been employed during the analysis process. The analysis of media material produced by different Syrian outlets, as presented in this study, falls within the framework of Critical Discourse Analysis.

4.2. Research Data

The research data include five news reports in the form of online articles, hereby included as samples for analysis, published by five different Syrian media outlets with various political, ethno-sectarian tendencies and affiliations.

- 1- ‘*Jaish al-Islam terrorists use civilians in Douma as human shields*’, published on 7 April 2018 by the Syrian Arab News Agency, aka *SANA*, a pro-regime agency.
- 2- ‘*35 Assad, Iranian terrorists killed in eastern Ghouta*’, published on 20

July 2017 by *Orient News*, a pro-opposition Syrian media outlet with pan-Arab, Sunni-based overtone.

3- '*Iran seeks to spread Shiism in Aleppo*', published on 27 February 2018 by *Zaman al-Wasl*, a Syrian news outlet with a pro-opposition overtone.

4- '*Displaced Yezidis refuse to return to Afrin before expulsion of Turkish occupation forces*', published on 11 April 2018 by Hawar News Agency, aka *ANHA*, a pro-Kurdish agency.

5- '*Kurdish militias continue ethnic-cleansing campaign against Arabs in al-Hasakah*', published on 4 March 2015 by *al-Dorar al-Shamiya*, a pan-Arab Syrian news network.

Throughout the data analysis process, which follows a critical approach, analytical categorization is provided in accordance with the particular manipulative strategies implemented by the authors of each of the abovementioned news reports.

4.1. *Means of Analysis: Manipulative Strategies*

Blass (2005) defines a set of manipulative strategies in discourse, as manifestations of linguistic phenomena, and divides them into several categories and sub-categories. Manipulation can be basically conducted by means of *omission*

and *commission*. *Omission* entails withholding information by an addresser that could be key to the addressees' understanding of a certain issue, development or event in their vicinity. Its passive connotations are derived from the fact that the addresser intentionally and purposefully keeps the recipients in the dark with regard to certain information. *Commission*, on the other hand, takes place "if a receiver is active" with the objective of ultimately making the addressee "acquiring or continuing a belief" and eventually "accept" it (Blass, 2005: 173). Manipulation by commission is accomplished either explicitly, through exaggeration, minimization, lies or deliberate ambiguities, or implicitly, by means of delivering and emphasizing particular tacit information.

Manipulation can also be achieved via the implementation of *propaganda strategies*, including repetition and emotional appeal. In terms of repetition, Blass illustrates that the "exposure to the same information again and again invites the addressee, whether directly addressed or by information via media, posters, etc., to think about this information and have it therefore easily accessible" (Blass, 2005: 174). This particular strategy is believed to be highly effective for its considerable impact, as a tool of persuasion, on the

recipients' beliefs and behaviors. The emotional appeal, as a propaganda strategy, implies attempts by the addresser to reach and touch on the feelings of the addressees in order to get a message through or to increase the credibility of specific information. "By appealing to the feelings of the audience, the addressees are often more easily ready to accept, believe and act upon the propagated information without thorough coherence checking" (ibid: 175).

5. Syrian Media Discourse under Scrutiny: Analysis

5.1. The pro-regime Syrian media outlets are believed to have repeatedly employed manipulative strategies in their reporting over the years of the civil war that broke out in 2011. The *SANA* news agency, a mouthpiece of the Syrian authorities, is deemed the country's main official source of information. The following manipulative strategies have been observed in *SANA*'s news report '*Jaish al-Islam terrorists use civilians in Douma as human shields*', released on the 7th of April 2018:

- *Omission:*

The article reports violations committed by the armed rebel group of

Jaish al-Islam against civilians in the city of Douma, emphasizing that "*terrorists*" were "*using the locals in Douma as **human shields** in order to stop the advance of the Syrian Arab Army units towards the terrorists' hideouts inside Douma city.*" However, throughout the article the author avoids to mention the chemical gas attack against the inhabitants of Douma city that took place on the same day. The attack, which caused civilian casualties in Douma, was excluded from the context of the *SANA* report as it was blamed on the Assad regime.² Instead, the author, in a bid to shift the focus of the audience towards violations by rebel fighters, stressed *Jaish al-Islam*'s use of civilians as *human shields*. Such a discursive manipulation is eventually used to either cover or give an excuse regarding the mounting death toll among civilians during military operations by the Syrian Arab Army.

Commission:

Terms of *exaggeration* are used by the author in an attempt to shed a greater light on the claimed inhumane treatment of the rebel fighters towards civilians. This is observed in the use of phrases such as: "*terrorists are **repeating the crimes***", "*terrorists are **preventing civilians from***

² Details on the chemical gas attack that hit Douma city on 7 April 2018 are to be found in: *Syria War, what we know about Douma 'chemical attack'*,

BBC World News, 10 April 2018: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-43697084>.

leaving Douma city”, “*using locals as human shields*”, “*terrorists are also attempting to exploit thousands of abductees held in the terrorists’ prisons for years in Douma city*”, “*using them as a trump card in order to escape retribution.*” The intensive use of such terms of *exaggeration*, as part of commission manipulative strategy, within a brief news report reflects the author’s insistence to systematically turn the recipients against the anti-government rebel fighters.

- *Propaganda strategies:*

Repetition is deemed a key propaganda strategy for its considerable impact on the recipients, as it basically influences an addressee’s thoughts, beliefs and behaviors through frequent exposure. One of the key elements of the *SANA* article at hand is branding opposition-affiliated, mainly Sunni-based rebel fighters as *terrorists*, which reflects both political and sectarian standpoint of the agency as an extension of the Syrian regime’s media arm. Throughout the article, the author repeatedly described rebel fighters as *terrorists*:

“*Jaish al-Islam terrorists are repeating the crimes...terrorist organizations using the locals in Douma as human shields in order to stop the advance of the Syrian Arab Army units towards the terrorists’ hideouts...terrorists are preventing civilians from leaving Douma city as they opened fire on the demonstrators who took to the streets to demand the terrorists to leave the city and release the abductees... 2,963 terrorists and their families exited the city...the “Douma agreement” before the terrorists obstructed it due to internal differences among them...terrorists are also attempting to exploit the thousands of abductees held in the terrorists’ prisons for years in Douma city.*”³

Branding (mainly-Sunni) opponents as *terrorists* was primarily initiated by the (Alawite-led) Assad regime since the beginning of the 2011 uprising and overshadowed its rhetoric over the years of what became known as the 21st century’s deadliest civil war.⁴ Such discursive practices by the regime-affiliated media corporations was initially aimed at denying the existence of any genuine anti-government revolutionary movement in

³ The full text of the *SANA* news report cited and analyzed in the course of this study is to be found at: <https://sana.sy/en/?p=133369>. “*Jaish al-Islam*” *terrorists use civilians in Douma as human shields*,

prevent them from leaving, Sabbagh, S.H., 7 April 2018, *SANA*-local news.

⁴ See Editors, C.R. (2016). *The Syrian Civil War: The History of the 21st Century’s Deadliest Conflict*. Charleston: CreateSpace.

the country through defining protestors as tools of a global conspiracy and alleged supporters of the Islamization of the supposedly secular Syrian state. Nevertheless, the rise of certain radical formations during the war increased the effectiveness of this discourse, which eventually played out in the favor of the regime.

Another propaganda strategy implemented by the author is *emotional appeal*. This has been mainly used while referring to the pro-regime *Syrian Arab Army*: “...using the locals in Douma as human shields in order to stop the advance of the Syrian Arab Army units towards the terrorists’ hideouts”, “...the army units secured the evacuation of the thousands of civilians via al-Wafideen Camp safe corridor and transported them to temporary housing centers.” The author indirectly appeals to the feelings of the audience through implicitly referring to the army units as saviors and protectors of civilians in Douma. This manipulative propaganda strategy is applied here through comparing the *Syrian Arab Army*, whose allegedly main concern is the safety and security of the civilians, with the designated *terrorists*, whose sole objective in Douma is to brutally suppress unarmed citizens. As this article was published on the same day of the regime-led gas attack

in Douma, *SANA* agency obviously had to emphasize the *goodness* and *righteousness* of the regime’s army through manipulating its audience’s knowledge, thoughts and beliefs.

By exercising manipulation within the framework of news reporting, the pro-government Syrian media is believed to have reinforced sedition and contributed to the growing division within the society. Labelling opponents, regardless of their activities, as terrorists and constantly describing opposition factions in negative terms emerge as a discursive power abuse (van Dijk, 2006) that, in the Syrian context, turned social components against each other. This explains the intensification of violence in Syria over the years of the devastating civil war.

5.2. Opposition-affiliated media corporations were no less determined to use manipulative strategies in their discourse in an attempt to raise and gain support for what they constantly believed to be a righteous cause. Manipulative strategies observed in the news report ‘35 Assad, Iranian terrorists killed in eastern Ghouta’, published on 20 July 2017 by pro-opposition *Orient News*, include:

- *Commission:*

The strategy of *exaggeration* pops up repeatedly in the article as a discursive

element employed by the author while addressing the capabilities of “*opposition fighters*” vis-à-vis pro-regime troops. The header of the article reads: “***Opposition fighters were able to respond again to the attempts of the Assad terrorists and the Iranian-led mercenaries to occupy eastern Ghouta in Damascus countryside, from the fronts of Ein Terma, east of the capital, and the fronts of al-Rayhan, deep in the Ghouta.***”⁵ By using terms such as “able” and “again” the author emphasizes the allegedly constant resistance of the opposition fighters against pro-Assad forces. Repeating the term “*fronts*” in its plural form while referring to each single neighborhood of the Eastern Ghouta district, namely Ein Terma and al-Rayhan, is aimed at stressing the allegedly huge military capabilities of the opposition fighters in fighting both “*Assad terrorists*” and allied “*Iranian-led mercenaries*” on multiple “*fronts*” at the same time and being continuously “*able*” to deter the reported attacks. The author further describes the regime-led military operations in Eastern Ghouta as attempts “*to occupy*” the area which indicates a biased news reporting by *Orient News* agency, as the use of such a term reveals contrast between *occupying troops*, in

reference to regime forces and their allies, and *liberating troops*, in reference to armed opposition forces. The author further mentions the destruction of “*two Assad-belonging T72 tanks and a BMB vehicle*” by opposition fighters, while refraining from mentioning the losses on the part of the opposition fighters, which is an obvious manipulative strategy to exaggeratedly stress the military capabilities of the armed opposition.

- *Propaganda strategies:*

The *Orient News* article further employs *repetition* as a discursive propaganda strategy. This is observed in the sectarian dimension posed and emphasized by the author, like in the phrases “*Shiite mercenaries were killed*” and “*Shiite militias*”. Repeatedly identifying pro-Assad, allegedly “*Iranian-led*”, forces by their sectarian affiliation is perceived as an attempt by the author, and thus by *Orient News*, to show the Syrian civil war to the audience through a sectarian scope. This type of sectarian framing in the process of reporting the news is deemed a manipulative strategy targeting the recipients’ thoughts, beliefs and understating with regard to the developments on the ground in Syria.

⁵ The full text of the *Orient News* article is to be found at: [http://orient-news.net/en/news_show/138952/0/Assad-Iranian-](http://orient-news.net/en/news_show/138952/0/Assad-Iranian-terrorists-killed-in-eastern-Ghouta)

[terrorists-killed-in-eastern-Ghouta](http://orient-news.net/en/news_show/138952/0/Assad-Iranian-terrorists-killed-in-eastern-Ghouta). 35 *Assad, Iranian terrorists killed in eastern Ghouta*, 20 July 2017, *Orient News-Net*.

Furthermore, the *emotional appeal* propaganda strategy has been utilized within the framework of this article through stressing the victimization of civilians at the hands of “*Assad terrorists*” and “*Shiite militias*”. The article reads: “*The cities of Harasta and Douma in eastern Ghouta were overwhelmed by Assad regime’s artillery shelling of the civilian-populated cities, wounding a number of civilians and rescue volunteers from Syrian Civil Defence teams...fierce aerial and artillery bombardment of the city’s neighborhoods.*” The author hereby tries to appeal to the feelings of the audience by underlining and reaffirming a claimed systematic targeting of civilians as well as rescue teams by pro-regime air and ground troops. Terms such as “*overwhelmed*” and “*fierce*” are used in a bid to increase the impact of the reported story about bombardment against “*civilians*” and “*civilian-populated*” areas among the recipients.

Holding the power of feeding information to a large proportion of the society, Syrian opposition media has constantly striven for transmitting knowledge by means of a persuasive discourse aimed at defaming pro-government factions while advocating opposition activities. Given the “social environment” within which this discourse

takes place (van Dijk, 2006), the observed discursive practices obviously reflect a form of ideological discourse through stressing one’s “good things, and emphasizing other’s bad things” (ibid, 359). The analysis of the pro-opposition Syrian media discourse provides the basis to claim that dehumanizing pro-government forces and (re)emphasizing their brutality triggers the audience’s discontent and indirectly invites them to take a stand against the government and its supporters. Identifying the latter by their sectarian affiliation specifies who the alleged enemy is. Reflecting seditious objectives, such discursive strategies have considerably consolidated the social split in Syria.

5.3. Since the remaining three articles under study essentially and explicitly tackle ethno-sectarian events in and aspects of the Syrian conflict, they are analyzed collectively within this section while being categorized in accordance with the manipulative strategies implemented by the authors.

- *Omission:*

The in-depth report ‘*Displaced Yezidis refuse to return to Afrin before expulsion of Turkish occupation forces*’, published on 11 April 2018 by ANHA news agency, tackles the targeting of the Yezidi

religious minority by the “*Turkish occupying army and its gangs*”.⁶ While stressing the “*danger*” that the Yezidi minority faces in the area, the author avoids throughout the article to mention the context of the Turkish military operation against the predominantly-Kurdish district of Afrin in northwestern Syria, whose main goal was to expel the Kurdish-led People’s Protection Units (YPG) from Turkey’s southern borderline. The Yezidis were among other social components inhabiting Afrin who were affected by the Turkish military campaign, yet the *ANHA* report refrains from mentioning casualties and losses in the ranks of other communities in the area.⁷

In the news report ‘*Kurdish militias continue ethnic-cleansing campaign against Arabs in al-Hasakah*’, published on 4 March 2015 by the pan-Arab *al-Dorar al-Shamiya* Syrian news network, the author provides an extensive description of an alleged “*ethnic cleansing campaign*” carried out by “*Kurdish militias*” against

“*Arab-inhabited villages*”⁸ in Syria’s north-eastern al-Hasakah province. However, the article fails to provide the reader with any background information about the mentioned areas that turned at the time into battlefields between the Kurdish YPG forces and militants of Daesh.⁹ While many civilians were affected by the practices of armed fighters from both sides, the context within which the *al-Dorar al-Shamiya* news report was framed only shows violations by one armed group during and in the aftermath of the conflict in northeastern Syria. Given the sensitivity of the subject the article tackles, namely a claimed ethnic-cleansing campaign perpetrated by one ethnic group against another, the lack of testimonies and background information on the reported event put the credibility of the included information into question.

▪ *Commission:*

The author of ‘*Iran seeks to spread Shiism in Aleppo*’, published on 27

⁶ The full text of the *ANHA* report is to be found at: <http://www.hawarnews.com/en/haber/yezidis-of-afrin-we-will-not-return-to-afrin-till-dismissing-turkish-occupation-h612.html>. ‘*Displaced Yezidis refuse to return to Afrin before expulsion of Turkish occupation forces*’, 11 April 2018.

⁷ See Human Rights Watch’s report ‘*Syrian: Civilian Deaths in Turkish Attacks May Be Unlawful*’, 23 February 2018. Retrieved from: <https://www.hrw.org/news/2018/02/23/syria-civilian-deaths-turkish-attacks-may-be-unlawful>. Accessed on 12 April 2018.

⁸ For the full text of the *al-Dorar al-Shamiya* see ‘*Kurdish militias continue ethnic-cleansing*

campaign against Arabs in al-Hasakah’, 4 March 2015: <https://eldorar.com/node/70916>. Accessed on 14 April 2018.

⁹ Also known as the Islamic State of Iraq and Syria, ISIS, the Islamic State of Iraq and the Levant, ISIL, the Islamic State, IS, or Daesh. The latter [داعش *dā‘ish*] is an acronym for the group’s name in Arabic [الدولة الإسلامية في العراق والشام] *ad-Dawlah al-Islāmiyyah fī l-‘Irāq wa-sh-Shām*. In the course of this study, the group is referred to as *Daesh*.

February 2018 by pro-opposition *Zaman al-Wasl* media outlet, employs *exaggeration* as a manipulative strategy to trigger the recipients concern about potential spread of Shiism among Syria's Sunni population. The author maintains that "*Iran through its **operating cells** in Syria is trying to **intimidate** and **provoke** as well as **attract people to join the Shiite Sect in many areas of Syria** especially those under the control of **Hezbollah** and other **sectarian militias**, and this is documented in **several areas** in the capital Damascus, especially those comprising the families of **Damascene Shiite** such as *al-Ameen* and *al-Jura neighborhoods* stretching to the **Sayyidah Zaynab shrine near Damascus.**"¹⁰ Referring to "*operating cells*" is meant to create an image of sectarian Shiite cells that have been, still are, and will continue to be active until fulfilling their purpose of "*spreading Shiism*" among Syrian Sunnis. The author stresses the use of various methods by these cells to accomplish their goal, including "*intimidation*", "*provocation*" and "*attraction*" of Sunni adherents to convert to Shiism. Since terms such as "*intimidate*" and "*provoke*" are semantically in contradiction with "*attraction*", the author seems determined*

to utilize any linguistic means available for the sake of drawing the attention of the audience about the potential sectarian project being implemented by multiple Shiite players in Syria, namely "*Iran, Hezbollah and other sectarian militias.*" According to the *exaggeration* manipulative strategy employed in this news report, the multiplicity of Shiite players involved and the diversity of mechanisms utilized within the campaign of "*spreading Shiism*" in Syria are sufficient indicators of the danger the Sunnis are exposed to. Besides, the affected territories by this campaign are repeatedly mentioned and referred to as "*several areas*", "*many areas in Syria*", "*the capital*" and "*neighborhoods*". This is aimed at creating a belief among the recipients that the campaign has proven effective and continues to spread, which implicitly entails a call for action on the part of the Sunnis towards the expansion of Shiism into *their* areas.

Similar implementation of manipulative *exaggeration* strategy emerged in the *ANHA* article, as the author extensively and repeatedly emphasizes the "*danger*" the Yezidi minority has particularly been exposed to due to the Turkey-led invasion of Afrin district. The

¹⁰ See '*Iran seeks to spread Shiism in Aleppo*', *Zaman al-Wasl* news site, 27 February 2018. Retrieved from:

<https://en.zamanalwsl.net/news/article/33200/>. Accessed on 8 April 2018.

article points out that the Turkish troops and allies “*disbanded the Yezidi gatherings in Afrin villages... destroyed the Yezidi shrines, including the shrine of Sheikh Barakat... Yezidi people are facing danger of genocide... the Turkish occupation forces the Yezidis to Islamization, forcing them to go to the mosques.*” The reference to “disbanded” Yezidi gatherings and “destroyed” shrines is meant to affirm a systematic and intentional *elimination* of the Yezidi minority in Afrin. Emphasizing the Yezidi’s exposure to “*danger of genocide*” is aimed at stressing the *brutality* of the “*occupation*” forces against a *peaceful minority* that is in an urgent need for support. Moreover, stressing that the Yezidis are facing the risk of “*Islamization*” by “*force*” is meant to signal the *Islamic* nature of the Turkish troops and allies as well as attempts to suppress non-Islamic communities in the region of Afrin, whose only way to survival appears to be through alleged *conversion to Islam*.

An implicit conduct of *manipulation by commission* through delivering and emphasizing particular tacit information (Blass, 2005: 173) has also been observed in the *al-Dorar al-Shamiya* news report. “*The Kurdish militias continued the ethnic-cleansing campaign against Arab villages in the environs of al-Hasakah*

subsequent to taking over the villages with the help of the coalition’s air forces.” The author’s use of the word “*continued*” implicitly indicates that the claimed “*ethnic-cleansing campaign*” has been taking place at the hands of “*Kurdish militias*” against “*Arabs*” for a while. This also presupposes a systematic targeting of “*Arabs*” by “*Kurdish*” forces in al-Hasakah, which implies a Kurdish-Arab tension, or an approaching outbreak of such an ethnic tension, in the province. The targeted villages, according to the author, have been taken over by the Kurdish forces “*with the help of*” the international coalition’s air forces. While the author refrains from mentioning that these villages were retaken from Daesh’s militants, he emphasizes that the assistance of the international coalition has enabled the Kurds to take control of these villages and carry out “*ethnic-cleansing campaign*”. Hence, the coalition is deemed a backer and partner in the claimed campaign. This discourse implicitly urges Syrian “*Arabs*” to condemn the coalition and allied “*Kurdish militias*”, and view them as hostiles to the Arabs and a danger to their existence in al-Hasakah province.

▪ *Propaganda strategies:*

In order to consolidate an image of the Turkish troops and their allies in Afrin as *occupying forces* pursuing an anti-

minorities agenda, the author of '*Displaced Yezidis refuse to return to Afrin before expulsion of Turkish occupation forces*' resorts to *repetition* as a manipulative tool throughout the article. The article reads: "***The Turkish occupation army and its gangs disbanded the Yezidi gatherings in Afrin villages... The Turkish occupation and its mercenaries destroyed the Yezidi shrines... The Turkish occupation forces the Yezidis to Islamization... the policy of the Turkish occupation in the dismantling and fragmentation... the expulsion of the Turkish occupation army and its mercenaries from Afrin... bow to the orders of the Turkish occupation army and its mercenaries to convert to Islam... after dismissing the Turkish occupation army and its mercenaries from Afrin... the Turkish occupation army and its mercenaries destroyed the Yezidi sites... the Turkish occupation army violates the Islamic law.***" On the one hand, the remarkable emphasis on the "*occupying*" and "*Islamic*" nature of the Turkish troops emerges repeatedly in the article, associated with an in-depth description of the atrocities these troops have reportedly committed against the Yezidis, can be observed as an attempt to create a belief among the audience that the explicit goal of this "*occupation*" is to either eliminate the Yezidi community in Afrin or radically change their cultural and religious identity

through a forced conversion into Islam. It also emerges as an *emotional appeal* to the readers, as if urging them to take a standpoint *against* these forces that are viewed as targeting the minorities through repressive and brutal practices. On the other hand, the repeated usage of terms like "*mercenaries*" and "*gangs*", which in the context of the ANHA article refer to Syrian opposition fighters who have joined the Turkish army during the invasion of Afrin, are employed to convey a form of condemnation to these fighters who have allegedly turned into *tools* in the hand of the Turkish authorities and ended up fighting *fellow* Syrians. This could also be perceived as a representative image of the social cleavage caused by the Syrian conflict. Thus, this multi-dimensional manipulative discourse is aimed at creating a particular understanding among the recipients about the invasion of Afrin through mainly underlining the demographic damage it has reportedly caused.

The *al-Dorar al-Shamiya* news report also carries elements of manipulation in the form of propaganda strategies, particularly by repeatedly associating the "*Kurdish*" ethnic identity with *brutal acts* and *atrocities* while constantly referring to "*Arabs*" as victims of the aforementioned practices. The report

maintains: “*The **Kurdish** militias continued the ethnic-cleansing campaign against **Arab** villages in the environs of al-Hasakah... **Kurdish** militiamen burned down **Arab** villages, which led to increased number of **Arab** villages exposed to demolition... **Kurdish** militias attacked the predominantly-**Arab** town of Tel Hamis... The **Kurdish** militia of the People’s Protection Units released images showing its members proudly burning down houses of **Arabs** in the countryside of Tel Hamis.*” The repetition of the terms “*Kurdish*” and “*Arab*” throughout the text is meant to keep reminding the audience of the *ethnic identities* of the alleged perpetrators and reported victims. In this context, “*Kurdish*” refers to *brutal armed militiamen* and “*Arab*” refers to *unarmed peaceful civilian victims*. Such a discursive manipulation, especially when utilized in the framework of news reporting, considerably ignites ethno-sectarian rifts and confrontations on the ground. Given the sensitivity of ethnic and religious differences in a war-ravaged country such as Syria, the impact of such a discourse mounts and the possibility of clashes among the diverse communities increases.

Repetition, as a manipulative propaganda strategy, has been considerably utilized by the author of ‘*Iran seeks to spread Shiism in Aleppo*’. The

article is basically framed within a sectarian context that refers to Shiism, and thus the Shia, as an existential threat to the Sunni population across Syria. Sectarian-based terms are repeated throughout the text in order to emphasize the identity of the perceived hostile forces targeting the Sunnis. This is demonstrated in the following phrases: “*intimidate and provoke as well as attract people to join the **Shiite Sect** in many areas of Syria*”, “*especially those under control of Hezbollah and other **sectarian** militias*”, “*comprising the families of Damascene **Shiite***”, “*conducting **Shiite** rites*”, “*the city of Tartus with its **Alawite** dense presence*”, “*The turbaned Iranians and other **Alawite** clergy spread **Shiism** through a range of mosques.*” This kind of discourse explicitly suggests the sectarian dimension the *Zaman Alwasl* article tries to tackle in the Syrian conflict. Furthermore, *emotional appealing* is observed in the article, primarily when the author suggests the launch of an ethnic-cleansing campaign against Sunni residents in certain areas and their replacement by Shiite Muslims. This is obvious in the way the article tackles the situation in Daraya city: “*In the areas where its inhabitants were **displaced** after being **destroyed** as the city of Daraya, Iran is currently **conducting Shiite rites** in Sayyidah Sukainah shrine near the Umayyad Mosque, which is invented with*

the support of the regime before the revolution in years, where pilgrims were travelling despite the resentment of the inhabitants of the city." The author here emphasizes the "destruction" of the Sunni-populated Daraya city and the forced "displacement" of its Sunni inhabitants at the hands of the regime, which has allegedly provided the Shiite Iranians with the opportunity to turn the city into a Shiite center of worship despite the supposedly long-standing "resentment" of the predominantly-Sunni inhabitants. The employment of such manipulative devices is aimed at touching on the feelings of the Sunnis by stressing their victimization at the hand of the Alawites and Shiites. The manipulative strategies employed in the *Zaman Alwasl* article reveal a strive to reach the recipients' emotions, adjust their understanding of the crisis in Syria, and amend their beliefs regarding the incentives and objectives of their alleged enemies.

While the ethno-sectarian differences were less visible, or rather suppressed, in pre-2011 Syria (Lust, 2017: 783), such differences among the components and constituents of the Syrian society arose as a main feature of the crisis

when the country dramatically descended into a devastating civil war. Seeking information about the developments in blocked areas, the local audience had access to various media sources.¹¹ Yet each media outlet seemingly insisted to feed its own version of the reality, framed and delivered based on a discourse that would ultimately correspond to the political tendencies or ethno-sectarian affiliations of those at the top of its managerial/editorial pyramid. As the ethnic or sectarian affiliations of parties to conflict grew visible and constantly (re)emphasized during the coverage of the developments on the ground by various local media organizations, sentiments of outrage and indignation are believed to have relatively grown among the different communities across Syria. While the severity of the situation on the ground required a professional performance by local media organizations in order to mount to the level of the responsibility to objectively and impartially report the news, a remarkable number of domestic media outlets have evidently decided to take sides within the conflict itself, to eventually misguide the audiences and ignite ethno-sectarian divisions within the society. The manipulative strategies employed by news

¹¹ For an extensive insight into the development of the Syrian media scene in the aftermath of the 2011 uprising, see Ogunyemi, O. (2017). *Media,*

Diaspora and Conflict. London: Palgrave Macmillan.

reporters/media outlets, whether explicitly or implicitly as demonstrated in the analysis of the research data, show advanced attempts to manipulate the recipients' beliefs and attitudes towards the Syrian conflict and the different parties involved through a considerably instructive/persuasive discourse. Hence, media organizations that utilized a manipulative discourse with political/ethno-sectarian agendas are deemed contributors to the intensification of the Syrian civil war and participants in bringing about its catastrophic consequences.

6. Conclusion

While the traditionally recognized role of media is to impartially inform the public and provide a full image of ongoing developments, media discourse that implicates the employment of manipulative strategies can play an active role in igniting ethno-sectarian rifts and confrontations within the society, especially in a crisis-afflicted country like Syria. The data analysis in the course of this study has revealed the use of multiple manipulative strategies by various Syrian media outlets. The results of this research, based on the application of critical discourse analysis, illustrated the characteristics of the multifaceted manipulative media discourse and the

direct or indirect objectives of the authors or media organizations from utilizing a certain set of manipulative strategies. The key manipulative strategies observed in the discourse of the investigated Syrian media outlets included omission, explicit and implicit commission, and propaganda tools of repetition and emotional appeal. As demonstrated in the data analysis within the framework of this study, the incorporation of such manipulative strategies in the news reporting process implies the reinforcement of 'us-versus-them' relations, in-group versus out-group, inclusion and exclusion, representation and misrepresentation, and 'othering' for degradation and vilification purposes. This study has further shown that by intensively covering the ethno-sectarian axes of the happenings and extensively identifying parties to conflict by their particular ethnic or sectarian affiliation, media discourse in the Syrian context is believed to have played a role in inciting division and actively contributing to the escalation of cleavage within the Syrian society.

References

- Arias, E. (2016). How Does Media Influence Social Norms? A Field Experiment on the Role of Common Knowledge. *Political Science Research and Methods*, 1-18. Accessed on 5 April 2018.
- Barnett, C. (2006). Postcolonialism: space, textuality, and power. In Valentine, G. and Aitken, S. (eds.) *Philosophies, People and Practices: An Introduction to Approaches to Human Geography* (pp.147-170) London: Sage.
- Bebawi, S. and Bossio, D. (2014). *Social Media and the Politics of Reportage*. London and New York: Palgrave Macmillan, Macmillan Publishers Ltd.
- Berger, A. (2012). *Media and Society: A Critical Perspective*. Lanham and New York: Rowan & Littlefield Publishers, Inc.
- Blass, R. (2005). Manipulation in the speeches and writings of Hitler and the NSDAP from a relevance rhetoric point of view. In de Saussure, L. and Schulz, P. (eds.), *Manipulation and Ideologies in the Twentieth Century*, pp.169-90. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- Boulter, C. (2017). Media Discourse and the Question of (New) Minority Definitions: Three Methodological Approaches. *Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, Vol.16, No.2, 87-107.
- Corstange, D. and York, E. (2016). *Sectarian Framing in the Syrian Civil War*. New York: Columbia University, Department of Political Science. Retrieved from: <http://aalims.org/uploads/corstange-aalims-standford.pdf>. Accessed on 26 Jan. 2018.
- van Dijk, T.A. (1993). Principles of Critical Discourse Analysis. *Discourse and Society*, Vol. 4(2), 249-83.
- van Dijk, T.A. (2001a). 'Multidisciplinary CDA: A Plea for Diversity'. In Wodak, R. and Meyer, M. (eds.) *Methods in Critical Discourse Analysis*, 95-120. California: Thousand Oaks, SAGE Publications.
- van Dijk, T.A. (2001b). 'Critical Discourse Analysis'. In Schiffrin, D., Tanne, P. and Hamilton, H. (eds.) *The Handbook of Discourse Analysis* (pp. 352-371). Malden, MA: Blackwell.
- van Dijk, T.A. (2006). 'Discourse and Manipulation'. *Discourse and Society*, 17(2), pp.359-83. Philadelphia: John Benjamins.
- van Eemeren, F.H. (2005). *Preview by Review*. In de Saussure, L. and Schulz, P. (eds.) *Manipulation and Ideologies in the Twentieth Century: Discourse, language, mind*. Discourse Approaches to Politics, Society and Culture 17. John Benjamins Publishing Company.
- Fairclough, N.L. (1985). 'Critical and Descriptive Goals in Discourse Analysis'. *Journal of Pragmatics* 9: 739-63.
- Fairclough, N. and Wodak, R. (1997). 'Critical Discourse Analysis'. In van Dijk, T. (ed.) *Discourse as Social Interaction*, pp.258-84. London: SAGE.
- Hardy, C. (2001). Researching Organizational Discourse. *International studies of management & organization*, 31(3), 25 – 47. Published by: Taylor & Francis, Ltd.
- Jäger, S. (2001). 'Discourse and knowledge: Theoretical and methodological aspects of a critical discourse and dispositive analysis'. In Wodak, R. and Meyer, M. (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage Publications Ltd. (pp.32-60).
- Jensen, S.Q. (2011). Othering, identity formation and agency. *Qualitative Studies*, 2(2), 63-78.
- Kim, S.H., Carvalho, J.P., Davis, A.G. and Mullins, A.M. (2011). The view of the border: News framing of the definition, causes, and solutions to illegal immigration. *Mass Communication and Society*, 14(3), 292-314.
- Lust, E. (2017). *The Middle East (14th Ed.)*. London: Sage Publications Ltd. (pp.781-786)

O’Keeffe, A. (2011). ‘Media and Discourse Analysis’. In Gee, J.P. and Handford, M. (eds.) *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*. New York: Routledge.

Phillips, C. (2016). *The Battle for Syria: International Rivalry in the New Middle East*. London and New Haven: Yale University Press.

de Saussure, L. (2005). Manipulation and Cognitive Pragmatics: Preliminary Hypotheses. In de Saussure, L. and Schulz, P. (eds.), *Manipulation and Ideologies in the Twentieth Century: Discourse, Language, Mind*, pp.113-46. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.

Schiffrin, D., Tannen, D. and Hamilton, H. (2001). *The Handbook of Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell.

White, P. (1997). ‘Death, Disruption and the Moral Order: the Narrative Impulse in Mass-Media “Hard news” Reporting’. In Christie, F. and Martin, J.R. (eds.) *Genre and Institutions*, pp.101-33. London: Cassell.

Wodak, R. and Meyer, M. (2008). Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory, and Methodology. *Methods for Critical Discourse Analysis* (2nd edition, pp.1-33). London: Sage.

Christianity in Northern Arabia – Part II

Ibrahim Mumayiz

Abstract

This is the second part of a 2-part research on *Society, Religion and Poetry in Pre-Islamic Arabia*. It gives a historical overview of pre-Islamic Arabia with emphasis on the influence of Christianity; the Nabataeans; the reign of the fourth century Queen Mavia; and an analysis of the structure of pre-Islamic poetry.

Keywords: Arabia; Christianity; Nabataeans; Arabic poetry; history.

Short Bio

Ibrahim Mumayiz (1941-2010) was born in Baghdad, the eldest son of a career diplomat, and his early education was in Britain and the U.S. He attended Trinity College, Dublin; graduating with a B.A in English Literature and History in 1965. In 1974 he received an M.A on “Keats’s Spiritual Outlook” from Manchester University, and in 1986 a Ph.D from Trinity College, Dublin. His doctoral dissertation is a biographical study of the priest and poet Robert Southwell (1561-1595). Mumayiz taught English literature at universities in the Middle East; in Iraq, Saudi Arabia, Yemen and Jordan. His publications include numerous articles on English literature, sixteenth century English Catholic history, and on Arabic-English poetry translations. His books on classical Arabic poets include *Introducing al- Mutanabbi* (1977); *Abu’l °Alaa’al- M°aarri – A Study in Biography and Translation* (1998); *Strangers’ Lore – A Translation of al-Isfahani’s “°Adab al- Ghurabaa”* (2000); *The Vagabond King/ The Life and Poetry of Imru’al-Qays* (2003); and *Arabesques – Selections of Biography and Poetry from Classical Arabic Literature* (2006).

Christianity in Northern Arabia – Part II

Ibrahim Mumayiz

The silence and solitude of the desert focused the attention of desert monks on moral issues, solutions to which were inspired by contemplation. Such moral and theological issues are to be found in the celebrated *Sayings of the Desert Fathers*, one of the most vital texts of the early Christian world. Most of the stories in the *Sayings* came from everyday life in Lower Egypt, thereby underlining the Egyptian nature of the desert anchorites. The *Sayings* or the *Apophthegmata Patrum* is the principal, most comprehensive source not only on the nature of desert monasticism, but also of its *different* theologies.⁽¹⁾ The other equally important source on desert monasticism is Athanasius's *Vita Antonii* – Life of Anthony. Scripture was highly valued among desert monks, although no clear references are made to it in the *Sayings*, apparently in fear of raising exegetical discord among them. But the monks always saw the value of Scripture in the help it provided in the discovery of salvation and self-knowledge; a safeguard against sin, and keeping demons at bay. The words of the monastic elder, *abba*,

(father, later anglicized to abbot) and other patristic fathers were held to be of an absolutely equal value to that of Scripture. A 'word', *reHEMA*, from an elder was as avidly sought as enlightenment from Scripture. Both constituted a double tradition of authority for those living in the desert. Yet, there was a general ambivalence in the desert towards possessing and reading books which, in that oral culture, were seen by many as presenting a threat to that spiritual life proclaimed by scripture; since books, in some cases, were seen as not being mediators of the Word of God but as ends in themselves. However, books in the desert were not entirely absent. Books of scripture were cherished as treasuries of 'words' having talismanic powers, a magical potency; an attitude reflective of a sense of language peculiar to oral as distinct from literate cultures. In our own day 'the casual familiarity with which we move among and handle books has bred in us ...a kind of contempt or carelessness of the unremarkable and ubiquitous printed page...the cheap availability of ...scriptures has done much to reduce the

special quality of the text as an object of reverence and devotion in and of itself⁽²⁾. Yet Scripture was valued in the desert, both as spoken and written word. It played a very important role in daily life in the desert and was cherished for its capacity to draw down to man God's presence and protection.⁽³⁾ In the deserts of Arabia, the pre-Islamic Arab poet Imru'al-Qays describes a monk hard at work reading his *zabbur* (psalter) by lamplight bright as lightning "whose flash lights all, like monk's lantern well-built"; and referring also to monks' "faded old scripts".⁽⁴⁾

Early desert Christianity drew much from ancient Egyptian eschatology, mainly through inherited archetypal patterns. The monks' acute awareness of the nearness of death, of final judgment, and the age they were living in as a time of turmoil and tribulation preceding the end drew on a prominent theme in ancient Egyptian religion which held that after death everyone faced a trial before Osiris. A creed from the fourth century B.C.E which endured till the middle of the sixth century C.E shows a completely serious account of the Day of Judgment which rich and poor, powerful and weak must face, and 'there is none exempt from being reckoned'.⁽⁵⁾

Belief in the presence of demons was also inherited from ancient religion and heavily substantiated by Christianity.

Desert monks were part of a culture which took the demonic world seriously. Everyone in late antiquity - pagan, Jewish, Christian, Gnostic, and bedouins in the deserts of Arabia - all believed in the existence of these beings whether they are called daemons, angels, aions, spirits (pneumata) or djinn; and the 'demonic' man who knew how to contact, or ward them off, was highly esteemed. The demonic, for the monk, stood not only for what was hostile *to* man, it summed up all that was anomalous and incomplete *in* man.⁽⁶⁾ The power to exorcise demons which the Christian monk in the Arabian desert was perceived to possess made the desert monk one of the fixtures of pre-Islamic Arabia, obsessed as he was with *djinn* (demons) and how to exorcise them. One of the wadis (gulches) of Mecca, *wadi abqar* was believed to be infested with demons; from which the Arabic word for genius, *abqari* - possessed by demons – is derived.

But what was the ultimate aim of living in the desert? What did the monks hope to achieve?

The answer, in a word, is freedom; a freedom which was highly cherished by the desert Arabs and which the desert monks and anchorites yearned for; a freedom which made for a close affinity between the Arabian tribesman and the monk. The

monks' former lives were little more than enslavement – social, financial, psychological; an enslavement to unending toil with little gain; to high-handed alien authoritarianism; to endless village and family strife and discord. In the desert they practiced renunciation and detachment, and by withdrawing into a bleak, bare marginal existence, they severed themselves from their former distressing ways of living. In the desert they could follow the gospel with total devotion, and to do that they needed to cut themselves off from the world. Thus, for the monks, cultivating a spirit of detachment was an ongoing priority. This required not only freedom from dependence on certain old, ingrained habits, but also rooting out the inner sources leading to any kind of dependence on worldly things. The desert monks proved that human beings could overcome the various levels of attachment and addiction that enslaved them and that they could enjoy intimacy with God. Numerous were the forms of freedom which the desert monks hoped to achieve: Freedom from care, worry and anxiety about the future; from tyranny; from haunting memories of the past; and attachment to the ego; freedom to love others; to enjoy the presence of God; “to live in the innocence of a new paradise”.⁽⁷⁾ It was this total freedom from all worldly attachment which seemed to the local

tribesmen to be so exhilarating. Moreover, the spirituality with which this freedom endowed the monk imbued him, in native Arab eyes, with a glowing aura of venerability.

But the factor that most encouraged the advent of anchorites to northern Arabia was the religious belief in *moving on*. There was a conviction amongst desert ascetics that God blesses those holy men who ever move *on* for His sake; further and further *away* from ‘the world’. To leave everything for the sake of the Gospel and travel as far away as possible from what one leaves behind was a sign of holiness. The further away one goes, the holier one feels and is seen to be, and the freer one is from anxiety and care. Going deeper into the inhospitable, dangerous desert involves greater hardship and suffering which will be rewarded with equally greater blessings from God and the forgiving of yet more of one’s sins. Venturing into the unknown regions of the howling wilderness teaches one much about humility, since one is increasingly remote from endless opportunities to assert oneself and one’s opinions at the expense of others; far from where one insists on one’s status; from engaging in petty disputes; from holding grudges; from responding to perceived injustices against oneself with righteous indignation’.⁽⁸⁾ Thus, it could be suggested,

that the *holiest* of ascetics had penetrated deepest into the desert, way into northern Arabia. Thus, individual obscure monks often had overwhelming religious influence over large non-Christian populations. Sozomen writes of such influence by monks in northern Syria whose communities had remained stubbornly pagan till the fifth century. “The monks” he writes “were instrumental in leading the whole Syrian nation, and most of the Persians and Saracens, to the proper religion, and caused them to cease from paganism”.⁽⁹⁾

The roots of Christianity in Arabia go back to the time when bedouins first met desert anchorites. It probably started with St. Anthony who, in 312 travelled with nomads into the desert towards the Red sea port of Clysma. Near a travelled road he found a place well supplied with water and a few date palms where he accepted offers of bread from the locals, and stayed there alone. Nomads, passing by that place, visited him, giving him bread. This parallels the spontaneous, primeval hospitable affection that Arabian tribesmen had for world-renouncing monks who were willingly devoid of any possessions. The ascetics moving into the desert symbolized what Christianity meant to the nomads: a religion which produces meek, gentle, devout, pious, unworldly, abstemious,

learned, loveable souls. For the desert nomads Christianity as represented by urban temples and Greek liturgy and autocratic domineering bishops in strange-looking robes and odd headgear held little attraction. Conversely they were fascinated, and attracted by the thin coarsely-clad little men and their power to communicate with the supernatural world and counter the machinations of demons ‘in the name of Jesus’.⁽¹⁰⁾ (vide supra)

Desert hermits, especially in Egypt, soon acquired an angelic aura, and equating the ascetic with the angelic life is to be seen in early Christian writings. Ascetics were described by Christians as leading an angelic life and angels were envisioned as a constant audience to their life and rituals. Ascetic communities were imagined as places where angels could appear at any moment. Such communities became centers of pilgrimage.⁽¹¹⁾ Late in the fourth century a small group of monks travelled from Palestine to Egypt to observe the lifestyle of ascetics living in the desert. Their observations are documented in *Historia Monachorum in Aegypto*, one of the many texts of early Christianity stating that imitation of angels was the driving force behind asceticism. One of the Palestinian monks visiting the ascetics wrote “I saw many fathers living the angelic life...as true servants of God

they do not worry about earthly matters or consider anything temporal...”⁽¹²⁾

Increasing numbers of devout Christians made pilgrimages to the desert hermits, influenced by numerous discourses that equated ascetics with angels. Theodoret, a pilgrim himself, said there were so many visitors that every trail looked like a river with pilgrims streaming along.⁽¹³⁾ Presumably, the pilgrims wanted to see what angels looked like, and some of the ascetics appeared to give an angelic aura. The *Historia Manichorum* tells of one Abba Or, ninety years old with a flowing snowy white beard who looked ‘just like an angel’: His face so radiant ‘that the mere sight of him filled one with awe’⁽¹⁴⁾

Christianity appears to have penetrated into northwestern and central, Arabia through the Egypt – Sinai – Nabataea route. Christians were numerous among the Nabataean population of Idumaeen Palestine by the end of the third century. Southwards, in the mountains overlooking the valleys of western Sinai, down to the port of Raithu (Tor) two types of anchoritism, an Egyptian and a Nabataean, met and fused. From this southern Sinai desert came the first monks known to have influenced nomad Arabs in Palestine and Arabia: Hilarion (291-371) and Moses of Raithu. Hilarion, born in the

village of Tabatha five miles south of Gaza of pagan parents went to school in Alexandria where he embraced Christianity, sought out St. Anthony, and became an anchorite in the Egyptian desert. Jerome, who wrote an account of his life c. 391 shows how strong his influence became among nomad Arabs. On a visit to Elusa, south of Beersheba, wrote Jerome, on the day the populace assembled for the Festival of Venus, hearing of his presence, many, whom Hilarion had previously healed and freed from evil spirits, called out to him in Arabic “Barikna!” – bless us. Beseeching them to turn away from their idolatrous star-worship and embrace Christianity, they all complied, including the High Priest of Venus himself. Thereafter, the mission Hilarion chose to accomplish was to promote the Gospel in both Aramaic and Arabic.⁽¹⁵⁾

Sinai was a region favored by desert hermits, some of whom, in pursuit of further holiness, left it behind to move on, to the east and southeast in search of more remote terrain in which to endure the rigors of asceticism. Sinai was thus a first step on a major roadway that eventually led to Arabia. But before moving on to the more remote deserts of northwestern Arabia ascetics clustered in various parts of Sinai. They were to be found in the two most favored parts of that peninsula - the deep

fertile valleys in the hinterland from Raithu (Tor), the port on the Gulf of Suez, and around Wadi Fairan (Pharan), which, according to Epiphanius, was supposedly founded by Ishmael.⁽¹⁶⁾ They occupied any convenient caves or built huts on the rocky hillsides bordering these valleys. By the middle of the fourth century anchorites were well established in Sinai, situated between Palestine, Egypt and the district of Madyan, east of the Gulf of Aqaba through which passed the route from Egypt and Syria to the Hijaz. Ascetics also clustered around Jabal Serbal, the mountain associated with the theophany of Moses. The Egyptian monk Ammonius who passed through Sinai on his return journey from Jerusalem c. 373 gives an account of the monastic movement in western Sinai which shows that an established Christian community was established in that remote wilderness. In that year the monks lived in coenobia of scattered cells under a superior. Pharan, in southern Sinai, had a central church whose walls were ‘three times the height of a man’. During the whole week they remain in silence in their cells, assembling in the church on Saturday evenings only to celebrate the liturgy on the first day of the week. Then they all go back to their cells in silence. Pharan was one of the three episcopal sees of Sinai, the other two were Aila (modern Elat), and

Yotabe. The first known bishop of Pharan in c.400 was Natyr or Natyra.⁽¹⁷⁾

Sinai’s role as a land of monks living along trade routes was underlined when the emperor Justinian built a fort nearer the center of the peninsula on the north side of Jabal Musa – The Mount of Moses – between 548 and 562 which later became the monastery of St. Catherine. The duty of the fort’s garrison was to protect the trade routes, the church and the monks who followed the Chalcedonian line.⁽¹⁸⁾ Justinian aim in building this fort/monastery was apparently to gather a scattering of hermits into an ordered community. He directly influenced monastic architecture, and St. Catherine’s monastery was his most famous foundation outside Constantinople. The architecture of this famous Sinai monastery may well have influenced that of some monasteries in Palestine and Syria which had communal dormitories, refectories, and work areas.⁽¹⁹⁾ Thus Sinai was a major staging ground for ascetics to move on to more distant Arabia in pursuit of yet more holiness.

Ascetics also entered northern Arabia from Madyan, lying south along the eastern shores of the Gulf of Aqaba that linked the Hijaz with Palestine. South of Madyan was the Red Sea Nabataean port of Leuke Kome. The desert holy men waited along the trade routes for caravans

to take them into Nabataea and from there yet further afield into northern Arabia. Through Madyan ran the road, a major caravan route from the port to the Nabataean capital Petra and to Ma'an (in modern Jordan). Here the ascetics of Madyan flourished well into the Islamic era, and whose extreme piety was lauded by the poet Kuthayyir (d. 723): "Whenever I visit them" he said "I found them weeping with fear of punishment in the Hereafter."⁽²⁰⁾ It was mainly from Madyan that Christianity penetrated into the Hijaz region of northern Arabia.

But Christianity excited, at first, little theological interest among Arabia's tribesmen. Christianity's community spirit, its soulful callings for compassion and humility, its liturgical and priestly hierarchies, were all alien to the rigid, pugnacious, self-supremacist, self-assertive Arab tribesman oasis dweller or townsman' and could not convert, *en masse*, entire communities in northern *Arabia Deserta*. The Christian tribes of the region, Byzantium's federates, were 'politically Christian' and quite different from the more urban, soundly Christianized communities as that of Bostra. In Syria, Aramaic communities were latently ready for conversion. They spoke the same language that Jesus spoke, and their social and economic structures

were similar to that of Palestinian towns and villages in the first century where Jesus lived and preached. Theirs was a 'village co-operative' spirit rather than a warlike tribal, or a clannish town one. This is best exemplified in Bostra, south of Damascus, the Christian capital of 'The Roman Province of Arabia'. In Syria, Egypt and Palestine the prevalence of agriculturally-based villages and artisan-based town communities readily conformed to the congregational, pastoral, communal, liturgical nature of Christianity. Admittedly, as shown above, many Syrian communities remained pagan till the fifth century, and were converted through the missionary ardor of some outstanding monks, but the *groundwork* for their conversion – social, linguistic, communal, agricultural, family and clan rather than tribe-based - was already there.

It was through monks, *per se*, that Christianity found a foothold in northern Arabia; monks as distinct from organized Christianity as practiced in monasteries established along trade routes. The monk, as such, was respected because he had in him much of the Arab moral code – *muru'a*. He was venerated for his graciousness, hospitality to strangers and wayfarers, as well as his learning and his powers to heal and to exorcize. This applies to the *person* of the monk generally,

throughout northern Arabia. Monasteries, as such, were a different matter. They were outposts of Byzantine presence in that region, and reflect Byzantine political as well as religious influence. Byzantine state control over monasteries steadily increased from the fourth century. In the sixth, the emperor Justinian expected monasteries to be at the service of the state, to have a role in the government of the empire, and to pray for the welfare of both subjects and the state.⁽²¹⁾ In regions directly administered by the empire, monasteries were legally dependant on the bishop's church, and the bishop was seen as a government official. The dependency of monasteries on the bishop had originally been laid down by the council of Chalcedon in 451 at the instigation of the emperor Marcian. In the sixth century Justinian stressed episcopal authority over monastic foundations; over the actual building of the monastery; the confirmation of abbot election, and the exercise of secular and ecclesiastical rules. The bishop was the mediator between monasteries and secular authorities. All this largely applied to Constantinople and the major bishoprics of the Empire. In remote regions such as Arabia and from the fourth century episcopal control over monastic affairs was largely theoretical, especially in Monophysite regions such as Palestine and Syria which were opposed to

state Chalcedonianism.⁽²²⁾ So when we go as far as northern Arabia, we are likely to find abbots wielding almost full authority over their monasteries, even though they followed the state's theological creed. Byzantine Monasteries in northern Hijaz adopted the Chalcedonian doctrine which was opposed to the Nestorianism of most Arab Christians in other regions of the Near East.⁽²³⁾ The presence of these monasteries, with their Chalcedonian orientation was a manifestation of Byzantine presence which was the outcome of Constantinople's ongoing policy of forging alliances with Arab tribes so as to extend and maintain its influence in Arabia, and to mobilize these tribes as a spearhead against the main enemy, Persia. In this area Christianity was represented by the Judham tribal confederation, stretching from the Dead Sea southwards, through western Arabia as far as Yethrib. They were an ancient tribal people with origins in Madyan. Al-Bakri associates the Judham with Madyan and calls the Qur'anic prophet Sh'ua'yb a Judhamite.⁽²⁴⁾ They had, as did other Christian tribes in this area like the 'Udhra, Bahra, and sections of the Bani Kalb, simply a Byzantine allegiance, rather than a more deeply institutionalized Christianity. The majority of the Banu Kalb tribal confederation, however, professed Christianity.⁽²⁵⁾

Thus, there was what could be described as ‘Political Christianity’ in pre-Islamic northern and northwestern Arabia; one initially based on Arab tribes’ alliances with Byzantium. Such tribes received an annual stipend, and ambassadors, on a regular basis, from Constantinople. But Byzantine interest in maintaining relations with these tribes was principally military and strategic, rather than missionary. Religion came a close second on the scale of priorities. The tribes were needed to bolster the Empire’s eastern *limes* against Persian/ Lakhmid attack. The tribes of Hijaz and northern Arabia were, admittedly, far away from the Lakhmid borderlands which were much further eastwards, but, it was hoped, the more of Arabian tribes which could be brought into alliance with Byzantium, - irrespective of their precise geographical location - the larger the pool of tribal manpower that could be drawn upon to withstand Persian/Lakhmid attacks. Such tribes could be described as ‘technically pagan’ but are readily convertible to Christianity if and when propitious circumstances arise such as the receipt of unusually generous financial and political support. Byzantium regularly subsidized its loyal Arab tribes. It paid an *annona*, an annual subsidy in gold, to the Ghassanids during Justinian’s Second Persian War (540-545) and even bribed its enemy the Lakhmid King

Mundhir, paying him a *centenarium*, a hundred pounds in gold per year for not raiding Oriens – Byzantine Syria.⁽²⁶⁾ Appreciation of financial subsidy would be expressed in larger steps being made in conversion to Christianity.

The central Arabian Kingdom-Tribe of Kinda is the best available example of this. Since the first years of the sixth century Byzantium maintained a close ongoing alliance with Kinda, being the major eastern Arab tribe closest to the Lakhmids. In 502 the Byzantine emperor Anastasius I (491-518), on the outbreak of the First Persian War of his reign (502-506), concluded a treaty, *foedus*, with Kinda and Ghassan, to secure Arab support for the Byzantine war effort. The emperor Justinian (527-565) highly valued Kinda as a close federate ally, sending his ambassadors Abraham and Nonnosus on repeated missions to Qays b. Salama, the Kindite phylarch and cousin to the poet Imru’al-Qays, to ensure the maintenance of the closest possible relations between Constantinople and Kinda. The Second Persian War of Justinian’s reign (540-545), perhaps the most ominous threat to the empire’s eastern *limes*, highlighted the urgent need to reinvigorate Kinda so as to bolster the hard-pressed Ghassanids – Byzantium’s staunchest and most reliable Arab ally - who were warding off, largely

on their own, the Persian/Lakhmid threat.⁽²⁷⁾ Kindite Christianity also appeared early in the sixth century. The Kindite King, Al-Harith al-Kindi, (490-527/8) was the grandson of the founder of the Kindite dynasty Hujr Aakil al-Murar known in Byzantine sources as 'Arethas'. Al-Harith was a Christian, so was his daughter Hind, who married Mundhir III, King of Hira. The devout Hind built a monastery in Hira, known as *dayr Hind* - Hind's monastery. A commemorative inscription on the monastery's church was copied by Ibn al-Kalbi (d.819) in his book *The Churches and Monasteries of al-Hira and the Genealogies of the Ibadis*. The book has been lost but the inscription has been reproduced in Tabari and in Yaqut. "This church (bi'a) has been erected by Hind, daughter of al-Harith b. Amr b. Hujr... the bondmaid of Christ (*amat al-massih*). May God, for whom she built this monastery pardon her sins"⁽²⁸⁾

The basic feature of Christian tribes in northern Hijaz is their lack of what could be described as 'Christian sacerdotal infrastructure'; the absence of an even rudimentary form of an episcopally directed priesthood that could administer on a regular, systematic basis to the tribes' Christian spirituality and enlightenment. Records of early Islam show no traces of any Christian organization among the

tribes of northern Hijaz like that existing among the Taghlib Christian tribe in Mesopotamia. The Judham's tribal homeland was the Wadi al-Qura (Valley of the Villages), which stretched between al-°Ula and down south to Yethrib. The Judham was the largest and most powerful of the Christian, and other tribes. Eastwards they maintained relations with the also powerful Christian Banu Kalb. The Judham were regarded by Byzantium as its main bastion of defense on the eve of the Muslim surge. But they had no nomadic episcopate like the Taghlib and Tanukh tribes in Mesopotamia, thus their Christianity remained superficial, though committed. So, monasteries did flourish in the Judham controlled areas of northern Hijaz.⁽²⁹⁾ The Christianity they represented was an official Chalcedonian Byzantine one but which had very little effect on local liturgical and episcopal development.

A main factor which accounts for the lack of religious depth among Christian tribes in northern Hijaz was the dearth of a tradition of readings from scriptural and hagiographical texts. In the early Christian centuries there were convictions that everyday human life was saturated with divine presence and that the human body could be a locus of sanctity. There existed a belief system that was based on the view that spiritual beings are corporeally present

in human life; that human life is a locus of spirituality: There are plausible visions that shape human behavior through the role of the senses in apprehending spiritual reality. The senses apprehend the spiritual through the medium of religious texts. This, in turn, shapes human behavior in a Christianized way. Religious texts – scriptural, hagiographical, liturgical – are required for this visceral seeing - corporeal responses to word pictures - to take place. Without such texts the nature and power of Christian spirituality would be drastically reduced, rendering faith more superficial and less profound.⁽³⁰⁾ Such was the case among the Christian tribes of northern Hijaz where a tradition of sustained readings from readily available texts was virtually non-existent.

Christianity in Mecca: Due to its preoccupation with trade and its thriving local pagan worship Mecca did not provide fertile enough soil for Christianity to flourish. But the Meccans were in constant contact with Christians in Syria and were well aware of the presence of monks. In Mecca Christians were mainly non-Meccans. Al-Azraqi says that the Banu Ghassan, the Ghassanids - the staunchly Monophysite Christian Arabs of southern Syria - were represented in Mecca and had an establishment in the vicinity of the Ka'ba; a privilege of their being *hulafaa'*, (allies) of both the Qurayshi clan

of Banu Asad and the Zuhra clan, the Prophet's uncles on his mother's side.⁽³¹⁾ Other Arabian Christian tribes like the Banu 'Ijl of Yamama and Hira, whose representative Furat b. Hayyan, was *halif* (ally) to the Qurayshi clan of Sahn.⁽³²⁾ Christians being in Mecca is reflected in Meccans having Christian names such as Minas (Mennas), Nastas (Anastas) and Yohanna (John) although they were not of that faith. Al-Azraqi says there was a Christian cemetery in Mecca.⁽³³⁾ Meccan merchants had Christian slaves, among them, Ibn Ishaq says, was Zaid b. Haritha, freedman and adopted son of Muhammad. Slaves would retain their Christian faith since they were excluded from the ruling class's pagan cult worship. Given the religious syncretism of Mecca's commercial community, there is no reason to doubt, Spencer Trimingham points out, the tradition that the pillars (*d'aa'im*) of the K'aba, were adorned with pictures of Jesus and Mary, along with those of Abraham, prophets and angels, said to have been painted by an artist called 'Baqu' (Pacomius?) in C.E 608 when the K'aba was rebuilt.⁽³⁴⁾

Christianity in Mecca, followed by Islam, was affected by a primeval monotheism, *hanifiyyah*, which in the Qur'an refers to Abraham and is used to designate his followers. This Abrahamic

cult provided the largest reservoir of ready converts to Christianity, and later to Islam, being much closer to the two religions than distant paganism. *Hanif* is a loan word from the Syriac root *hnp* used in Syriac Christianity as *hanpathu* to refer to the natural pagan religion of the Aramaeans. In the Qur'an *hanif* draws on the Syriac meaning of the word, namely that it signifies a natural archetypal primeval monotheism as distinct from the prophetic monotheism of Christianity, Judaism and Islam.⁽³⁵⁾ The hanifs were not bound by either Christianity or Judaism, but were open to conversion to either faith if circumstances were conducive. But they refrained from participating in any pagan rituals and there are accounts of hanifs withdrawing from pagan festivals protesting that they follow *hanifiyyah*, the way of Abraham. Christianity in Mecca grew, and was facilitated by the ready and effortless blending of two traditions: The monotheistic and the ascetic. Abrahamic monotheism subsisted in Arabia, and predated its pagan cults, especially that of the Meccan idols, which were not indigenous but imported deities. Even pagan Quraysh acknowledged the oneness of the Abrahamic *Allah* but as a deity, of sorts, amongst its own pantheon housed in the Ka'ba and which included Hubal, Allat, al-°Uzza, Manat and Na'ilah. Al- Mas°udi in *Muruj al- Dhahab* speaks of monotheists,

ahl al-tawhid, who lived in the interval between Jesus and Muhammad.⁽³⁶⁾

The basic tenets of Hanif belief were: Refusal to worship idols; abstinence from eating the flesh of animals that had died otherwise than having been slaughtered for food, i.e had expired due to natural causes, disease, wounds etc.; abstinence from eating blood; and from animals sacrificed to idols. A *hanif* forbids the burial of infants alive and proclaims that he worships the God of Abraham. He is a seeker after truth, and follows a life of devotion. A *hanif*, as explained above, is traditionally associated with the Hijaz. In eastern Arabia, however, *hanif* had an entirely different meaning. Eastwards it has the original Syriac meaning of *hanpo* – a pagan who opposes revealed religion.

The Hanifs had their own distinctive cultic identity. Just as a Christian Arab is referred to as a *nasrani* and a Jewish Arab as a *yahudi*, so a hanif is known as *hanif*. What distinguishes the Hanifs from the other two faiths is their prompt readiness to convert to Christianity; Judaism being more self-enclosed and unwelcoming to converts. In fact being a Hanif, an Abrahamic monotheist, could be considered as a solid, reassuring prelude to embracing the Christian faith. Thus the three monotheistic faiths of pre-Islamic Arabia were *al-nasara* (Christians), *al-*

yahud (Jews), and *al-ahnaf* (Hanifs). Most Hanifs readily converted to Christianity. Ibn Hisham mentions four hanifs three of whom became Christians: Zaid b. Nufayl, who visited Syria and Mesopotamia in quest of true religion; Waraqa b. Nawfal, a cousin of Muhammad's first wife Khadija, who became a Christian and was said to have been 'Bishop of Mecca' but died before Muhammad received his Call; °Ubaydallah b. Jahsh, an early follower of Muhammad who became a Christian in Abyssinia in 615; and °Uthman b. al-Huwayrith who went to Constantinople and also became a Christian. Al-Tabari mentions that Waraqa b. Nawfal and °Uthman b. al-Huwayrith belonged to a Christian Qurayshi clan, the Banu Asad.⁽³⁷⁾ Ibn Qutayba mentions other hanifs from Hijaz: Umayya b. Abi's Salt of Thaqif (d.629) who was an opponent and rival of the Prophet; Qays b. Sa'aida of 'Iyad; who died before Muhammad's mission; Abu Qays Sirma of the Banu Najjar of Yethrib; Khalid b. Sinan b. Ghaith of °Abs; Abu Qays Saifi b. al-Aslat of the Aws of Yethrib.⁽³⁸⁾ But although the hanifs were the indigenous Arabian monotheists who eventually blended in with local Christianity, the ascetics were the 'immigrant Christianity', one that penetrated northern and north-western Arabia from neighboring regions. These 'immigrant' ascetics had a lasting

influence on native Arabians who emulated the hermit's example and took up the ascetic life. There are numerous incidents in pre-Islamic Arabia of individuals, even tribal leaders who, due to apocalyptic circumstances, put on haircloth and became ascetics - *tarrahubu*. Al-Mas'udi speaks of one Abu °Aamir al-Awsi, a tribal lord who became a hermit, *tarahhaba*, before Islam. When the Prophet Muhammad entered Medina he had a long discussion with him, then the convert departed leading a group of some fifty youths and died a Christian in Syria.⁽³⁸⁾

This case of Abu °Aamir al-Awsi shows that the advent of monasticism in Arabia gradually succeeded in becoming an alternative way of life for increasing numbers of people, and that turning to the ascetic life, *tarrahub*, began to be seen – as it was in Egypt and Syria - as a way out of the vicissitudes of life. Both Egyptian and Syrian monasticism expressed an emergent non-Hellenic culture, but not necessarily an anti-Hellenic one. They signal the growth of a distinctive, racial *Semitic* monastic culture. Syrian monasticism, regardless of this emergent non-Hellenism was too heavily embedded in Hellenism over several centuries to be entirely free from its influence. But in Arabia, this non-Hellenistic monasticism took on a fuller Semitic, non-Greek form and being

indigenous, not 'foreign' enhanced its appeal to all segments of Arabian society as a truly 'national' institution. Syrian monasticism developed along lines quite similar to the growth of Egyptian monasticism, so that a common Egyptian-Syrian-Palestinian monasticism was simultaneously developing which could not fail to penetrate into Arabia and be accepted there as a 'natural order'. Sozomen gives an account of Aones, a Syrian who introduced anchoritism into Syria in the same way Anthony introduced it into Egypt.⁽³⁹⁾ Eusebius writes of Bishop Narcissus of Jerusalem who 'spent many years secretly in deserts and obscure parts of the country'.⁽⁴⁰⁾ Sozomen also refers to a certain Julian, near Edessa who was so rigid in his austerities that he was said 'to live as if he were incorporeal, for he seemed to be freed from the flesh and to possess nothing but skin and bone'.⁽⁴¹⁾

After Constantine declared Christianity to be the empire's official faith and religious persecution of Christians ceased to exist, the devout found an outlet to sainthood in carrying asceticism to extremes. So powerful was this extreme ascetic movement that it produced amazing specimens of human abstinence. There were the 'Grazers'; first, Egyptian, then Syrian and Mesopotamian monks who fed exclusively on grass and had never tasted

bread, let alone meat, for decades. Eusebius refers to these 'Boskoi' monks who grazed 'like cattle', or burdened themselves with iron collars and heavy chains. The Boskoi grazing hermits were first located in 'Thebaid', southern Egypt, and Horace Smith describes them as 'hirsute, bearded, satyr-like savages, clad in wild animal skins, and having no cells, lived like cattle, grazing in the fields, spending their whole time praying and singing psalms, and when hungry, tore up with their nails grasses and wild herbs which they devoured without cooking'. Edward Gibbon describes how they grazed in the fields of Mesopotamia with cattle; often usurping a wild beast's den or sheltering in some gloomy cavern.⁽⁴²⁾ Daniel Caner writes that Sozomen, in the mid fifth century, believed that the first monks of Syria were those who emulated the 'Boscoi' monks of Egypt by scraping a raw existence, covered in goatskins or straw mats; with hunters sometimes mistaking them for strange animals⁽⁴³⁾. Arabian monasticism took on some though not all, of the abstemious features of Syrian and Egyptian ascetic cults which flourished on the fringes of Orthodoxy.

How were Arabian monasteries supported? Who financed them?

Most probably they were supported, like monasteries in Syria, Palestine and

Egypt, by gifts called “blessings”; considered to be a product of God’s mercy that should be used to support holy people and conferred holiness when given. In the Christian east of late antiquity it was believed that God bestows his bounty upon those who practice charity. By giving a little, one might gain a hundredfold in return. The Christian donor was obligated to enact, and emulate, God’s compassion on earth by freely dispensing what he could of his wealth. In the fifth, sixth, and seventh centuries this led to a rise in clerical wealth and prominence, and for the first time in history we can speak of church and monastic wealth.⁽⁴⁴⁾ Church preachers from the fourth century onwards often resorted to the familiar economic language of lending and loans to communicate how lay people might better invest their surplus resources by almsgiving, which was promoted as a means of atoning for sin. From this spirit of almsgiving, churches and monasteries subsisted through the receipt and consumption of ‘eulogia’ – ‘eulogia’ in Greek; ‘burktha’ in Syriac; ‘benedictio’ in Latin and ‘smou’ in Coptic.⁽⁴⁵⁾ The Spanish pilgrim Egeria records the hospitality of monks and how well provisioned they were and how she often received ‘eulogia’ of fruit and bread from monks in Palestine and Syria. “It is customary” she writes “for monks to give them to those whom they receive in their

monasteries”.⁽⁴⁶⁾ Lay endowments of monasteries were sometimes prompted by stories of ascetic monks’ miraculous powers. Egeria who visited the martyrion of a holy monk, Helpidius, in the Mesopotamian town of Carrhae (Harran) reported how monks who came from the desert ‘perform many miracles’.⁽⁴⁷⁾

It is not clear how well Arabian monasteries were financially supported. But, generally speaking, monasteries elsewhere were usually well-endowed, so much so that monks felt pressure to share their provisions with lay members of their own families or strangers beyond their gates. They had their own ‘transportation system’ whereby bread, water and other provisions were delivered by monastery mules to dependant hermits living deep in the desert. Stories circulated in late antiquity about ‘blessed bread’ that miraculously multiplied in monasteries whose abbot was outstandingly charitable. Lay endowments of monasteries and monastic churches were often substantial by local village or small town standards. In the 1930’s, a cache of papyri, records of the local monastic church of St. Sergius were discovered in the southern Palestinian town of Nessania while excavating the monastic site. The records included a list of donations, ‘eulogia’, given in one year. Nine donators alone contributed a thousand

pounds of wheat. Sometimes donations to monasteries included highly valuable, luxurious items. Ostrich eggs were often sent to monasteries as 'eulogia', and there is a recorded case of a monastery receiving a fine, thoroughbred horse.⁽⁴⁸⁾

In Arabia, monasteries were founded in north-western Hijaz, an area of Byzantine influence, at strategic locations on the caravan routes, and through this area of NW Hijaz passed the trade routes and caravans from south Arabia to the Mediterranean. Arabian Christianity flourished on or near caravan routes. Indeed Christianity itself was propagated by merchants moving in groups along the desert caravan routes. In the *Chronicle of Arbella* we hear of people 'identified by their dress as merchants' taking Christianity further east across the Roman frontier into the Persian province of Adiabene, the Assyrian kingdom in northern Mesopotamia, with Arbela (modern Erbil) as its capital. Bishops and clergy seem often to be itinerant, preaching from village to village, travelling with merchant caravans.⁽⁴⁹⁾ Arabian monasticism was thus instituted by the admixture of ascetic and itinerant preaching. Arabia had a long religious history which attracted preachers and ascetics. Hijaz was Bible land, associated with Moses, Jethro, Sepporah and Job.

North of Yathrib (Islamic Madina) was Wadi al-Qura, the homeland of the 'Udhra Christian Arab tribe. In this Biblical and partly Christianized land several monasteries were founded: *Dayr Hismā* (belonging to the Christian tribe of Judham who lived in the Hismā region of northern Hijaz); *Dayr Damdam* and *Dayr Saad* (in the Ghatafān tribe's homeland); other northern Hijaz monasteries were *Dayr Amir*; *Dayr Arwa*; and *Dayr Habib*—though the sources are silent on their locations.⁽⁵⁰⁾

Monasteries thus penetrated relatively deep into northern Arabia. Where the Church could not reach, the monasteries did. The veneration and respect the Arabs had for monks arose mainly from the monks' free, open-handed hospitality, a virtue highly valued by the Arabs. (vide supra) Monastic hospitality was based on Christian concepts of hospitality which saw the guest as the embodiment of Christ. To the monk, hospitality was religious duty dictated by Scripture, as in Mathew 25:35; 18:5; 25:46; John 13:20; Romans 12:13; Hebrews 13:2.⁽⁵¹⁾ Hospitality, by both lay Christian households and monasteries, was seen as a free gift to the poor, with no expectations of recompense. Basil of Caesaria declared that monasticism should not be concerned only with the spiritual salvation of the

monastic community's ascetic members. Monastic duty is to reach outwards, as a center of hospitality and welfare for a wider community.⁽⁵²⁾ Thus the monk, who renounced the world and came to live with the Arabs in their bare and inhospitable environment, was venerated by them principally for his hospitality, a virtue they highly esteemed.

The 'Sayings of the Desert Fathers':

The lives and deeds of these desert fathers were collected in anthologies entitled *Apophthegmata Patrum*— Sayings of the Fathers.⁽⁵³⁾ This genre of literature is also a repository of ancient Near Eastern wisdom religious piety and behavior 'to be recycled and relabeled as Christian' ⁽⁵⁴⁾. *The Sayings of the Fathers* first came down to us in printed form from the seventeenth century when two manuscripts, representing the two main forms of the sayings, were printed. The first manuscript, in Latin, edited by the Jesuit Herbert Rosweyde in 1615 as part of his *Vitae Patrum*, and organized according to topic in twenty chapters and which came to be referred to as the 'Systematic Collection' and known in most early manuscripts as *Adhortationes Patrum* but is known in the traditions of the western church as *Verba Seniorum*. This Latin translation, dated from the sixth century, was from an early Greek manuscript, now lost. A second

manuscript, in Greek, and with a different arrangement of the sayings was published by J.B. Cotelier in 1677 as part of his *Ecclesiae Graecae Monumenta*. This collection is known as the *Apophthegmata Patrum*, or the *Paterikon*.⁽⁵⁵⁾ Thus the Christian monk in Arabia's desert was also venerated for his being a repository of ancient wisdom, his Christianity considered to be only a manifestation of primeval piety. This conception of the monk extended well into Islamic times. Abu N^cu'aym's *Hilyat al-Awliyaa* (Ornaments of the Saints) records encounters between Christian monks and Muslim ascetics and mystics.⁽⁵⁶⁾ Such encounters could well have taken place in pre-Islamic Arabia had there been someone to record them in that pre-literate age. But praise for the monk did not necessarily translate into praise for Christianity. In Islamic times the monk is never quoted for the purpose of endorsing Christian theology.⁽⁵⁷⁾ In pre-Islamic times, however, veneration for the monk may well have been more conducive to the acceptance, and embracing, of Christianity; it being the major monotheistic religion at the time, with Judaism coming further behind in second place as far as accepting converts was concerned.

Prostration in Monastic and Islamic Prayer: Egyptian monastic prayer was widely emulated in monasteries throughout the Near East in late antiquity, including the monastery at Bostra (Busra) in the Roman province of Arabia. It was at this monastery that young Muhammad, accompanying his uncle Abu Talib on a trading caravan to Syria was entrusted to the Arab monk *Bahira* for safekeeping to spare the boy the congestions and dangers of the Damascus markets.⁽⁵⁸⁾ At the monastery, young Muhammad would have watched Bahira, (Syriac for learned, venerable) and other monks at prayer, standing together in rows then prostrating themselves; prayer rituals quite similar, if not identical to Islamic prayer – *salat*. This form of prayer was first practiced at the Monastery of Apa Jeremias, near Saqqara in Egypt. Excavations in the early twentieth century at the site of this monastery revealed a fresco depicting monks prostrating themselves in prayer.⁽⁵⁹⁾ Prostration in prayer then spread to monasteries throughout Egypt. The motive for prostration in Egyptian monastic prayer was the quest for *metanoia* – repentance; a quest that also underlined Islamic prayer later on. Prostration in prayer, and *metanoia*, are set forth in a monastic biographical work *The Life of Phib by Papaohē the Steward*.⁽⁶⁰⁾ Prostration in prayer in Egyptian monasteries was also

practiced in the “White Monastery” in Upper Egypt where it included prostration to the abba (abbot) as a mark of extreme veneration for him as a holy figure, and in the hope that he might speak a *reHEMA*, a divinely inspired word with which the monks would be blessed.⁽⁶¹⁾ Prostration soon spread to include most monasteries in Upper and Lower Egypt and became the standard form of prayer in monasteries throughout the Near East.⁽⁶²⁾ What facilitated the spread of prostration in Egyptian monasteries was their being totally open to their environment, economically, as well as religiously. Villagers came to live with their families within the monastic grounds. Monks travelled and traded in nearby and distant towns and villages.⁽⁶³⁾

Monasteries as Centres of Pilgrimage:

Probably in pre-Islamic, and certainly in Islamic times, Christian monasteries were venerated as centers of pilgrimages where votive offerings were made. Yaqut al-Hamawi in his geographical lexicon *Muʿjamuʾl Buldan* reports that the monks at the monastery of Bar Sawma near Malatya in Anatolia, Turkey, sent the Byzantine emperor an annual sum of 10,000 dinars from the donations of Muslim pilgrims who came to the monastery to honor their vows that had been fulfilled. A Muslim cloth merchant

told Yaqut that he vowed, when passing by that monastery, to donate to it 50 dirhams if he sold for 7000 dirhams merchandise that he had bought for 5000.⁽⁶⁴⁾ What made monks and hermits especially appealing to pre-Islamic Arabs was that their own pagan religion was woefully devoid of sapiential sayings. Their pagan deities were no dispensers of wisdom. Neither Allat nor al-‘Uzza, Manat or Hubal, were known to have traditions of sapiential instruction or illumination. Perhaps it was their deities’ intellectual and spiritual aridity that drove the guidance-thirsty Arabs to Christian monasteries to drink from the monks’ fountains of ancient wisdom. Monks in Arabia, in pre-Islamic as well as in Islamic times were valued as dispensers of wisdom. Encounters between Christian monks and Islamic ascetics suggests that such meetings may well have occurred between monks and pagan Arabs before Islam. Following are specimens of such meetings in Islamic times:

- A monk was asked “Why do monks habitually carry staffs? He replied “To remind ourselves that we are wayfarers in this world”.⁽⁶⁵⁾

- A monk was asked: “What is happiness (al-Surur)? He replied: “Freedom and safety when death comes near.”

- A monk was asked: “What is sincerity (al-Ikhlās)? He replied: “Obedience without transgression, and goodness without wickedness.”⁽⁶⁶⁾

Notes

1. *Patrologia Graeca* 65:77; Burton-Christie p.55; Jean-Claude Guy “Les Apophthegmata Patrum” in *Theologie de la vie Monastique* (Paris: Aubier, 1961) p. 79; Benedicta Ward *The Sayings of the Desert Fathers* (Cistercian Studies, 59)
2. William Graham *Beyond the Written Word/Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) p.46.
3. Burton-Christie pp.107, 108.
4. Ibrahim Mumayyiz *The Vagabond King/ The Life and Poetry of Imru’al-Qays* (Amman: Jordan University Press, 2002) pp. 76, 209.
5. J. Gwyn Griffiths “The Faith of the Pharaonic Period” in *Classic Mediterranean Spirituality* ed. A.H. Armstrong (New York: Crossroads, 1986) pp.33, 34.
6. E.R. Dodds *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*(New York: W.W. Norton, 1970) p. 38; and Peter Brown *The Making of Late Antiquity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1978) p. 90; Burton- Christie pp.192, 193.
7. Burton-Christie pp. 213, 214, 222.
8. Ibid p. 249, 222.
9. *Historia Ecclesiastica*, VI, 34; Sp. Tr. pp. 102, 103
10. Sp. Tr. pp. 104, 105.
11. Ellen Muehlberger “Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism” *J ECS* Vol. 16, Number 4, winter 2008, p. 448.
12. Norman Russell, (trans.) *The Lives of the Desert Fathers: the Historia Monachorum in Aegypto* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 59,1981) pp. 49-50.Muehlberger “Ambivalence”, p. 458
On Theodoret see Pierre Canivet and Alice Leroy-Molinghem *Theodore De Cyr: Histoire des Moines de Syrie* (Paris: Editions du Cerf, 1977) p. 257.
13. Russell *Lives* p. 63; Muehlberger p. 458.
14. Sp. Tr. 105, 106.
15. *Panarion*: Haer. IV, I, 7.
16. Sp. Tr. 251-253, 255; A. Smith Lewis “The Forty Martyrs of the Sinai Desert and the Story of Eulogius” in *Horae Semiticae* (Cambridge,

- 1912) gives the Syriac version of Ammonius's itinerary.
17. Procopius *Buildings* V, 8; Sp. Tr. p. 257.
 18. See Hirschfeld *The Judean Desert/ Monasteries in the Byzantine Period* (New Haven: Yale University Press, 1992) p. 33.
 19. *Al-Aghani* (Cairo, 1927) Vol. VIII, p. 32.
 20. Julia Hilner "Monastic Improvement in Justinian's Novels", *J ECS*, Vol. 15, Number 2, summer 2007, p. 222.
 21. *Ibid* pp. 223, 224.
 22. Sp. Tr. pp. 213, 259.
 23. Al- Bakri *M'ujam ma 'S'ajam* ed. Wustenfeld, (Gottingen, 1876-77) p. 135.
 24. Sp. Tr. p. 278. See also M. Conrad "Notes on some Episodes Concerning the Relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth Centuries" *Dumbarton Oaks Papers*, 10, (1955) pp. 306-16.
 25. Ibrahim Mumayyiz "Imru'al-Qays and Byzantium" *JAL*, Vol. 36.2, 2005, p.1. See also E.W. Gray "The Roman Eastern Limes from Constantine to Justinian" *Proceedings of the African Classical Association*, 12, (1973) pp. 24-40
 26. *Ibid* pp. 5, 14. See also Irfan Shahid "Byzantium and Kinda" *Byzantinisch Zeitschrift*, 53, (1963) pp. 57-73; also on Byzantine relations with Kinda see Irfan Shahid (Kawar) "Procopius and Kinda" *Byzant. Zeit.* 53, (1960) 74-78.
 27. Sp. Tr. p. 196.
 28. *Ibid* pp. 121- 123, 257, 259.
 29. Patricia Cox Miller "Visceral Seeing: The Holy Body in Late Ancient Christianity" *J ECS* Vol. 12, Number 4, Winter 2004 pp.392, 396, 403.
 30. *Die Chroniken der Stadt Mekka*, ed. Wustenfeld (Leipzig, 1858), I, 466; Sp. Tr. 260.
 31. Ibn Ishaq *Life of Muhammad* A. Guillaume (trans.) (London, 1955) p. 364; Sp. Tr. p. 260.
 32. Azraqi *Die Chroniken*, Wustenfeld, I, 501, Sp. Tr. p. 260
 33. *Ibid*, I, pp.110-112; Sp. Tr. p. 261.
 34. Sp. Tr. pp. 261, 262.
 35. Mentioned in *Al-Aghani* III, pp. 16-17.
 36. Tabari *Tarikh ar-rusul wa'l muluk* M. J. De Goeje (ed) (Leiden, 1879-1901) I, p. 298;
 37. Ibn Qutayba *Kitab al-M'arif* F. Wustenfeld, ed.(Gottingen, 1850) Cairo ed. 1934, p.28-30. On Abu 'Aamir al-Awsi see Mas'udi *Muruj adh Dhahab* (Prairie d'Or) Beirut French translation, 1966, p.82.
 38. *Ecc. Hist.* VI, 33; Frend p. 578
 39. *Ecc. Hist* VI, 9, 60; Frend 578.
 41. *Ecc. Hist* VI, 33; Frend. *Ibid*
 42. *Ecc. Hist* VI, 33. Daniel Caner *Wandering Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 2002) pp. 50ff.
 43. Horace Smith *Tales of Early Ages* (London, 1832) p.171; Edward Gibbon *Decline and Fall of the Roman Empire*, chapter XXXVII.
 44. Daniel Caner "Towards a Miraculous Economy: Christian Gifts and Material Blessings in Late Antiquity" *J ECS* Vol. 14, Number 3, Fall 2006, pp 329, 330.
 45. *Ibid* pp. 331, 333.
 46. *Ibid* p. 345.
 47. J. Wilkinson *Egeria's Travels* (London, 1971) pp. 118, 119
 48. Caner "Miraculous Economy" pp 351, 358, 370
 49. *Chronicle of Arbella*, Sachau (ed). Published by Abhandlungen der (Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin (1915), p. 43; Frend p. 295
 50. BAFIFC pp. 525, 526.
 51. Julia Hilner "Monastic Improvement in Justinian's Novels" *J ECS* Vol. 15, Number 2, Summer 2007, p. 220
 52. *Ibid* p. 221. On Basil of Caesaria's views on monastic hospitality see Philip Rousseau *Basil of Caesaria* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994) p. 202.
 53. Published by (Cistercian Publications, 1975). See William Harmless *Desert Christianity/ An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (Oxford University Press, 2004) pp 426-7
 54. Suleiman A. Mourad "Christian Monks in Islamic Literature: A Preliminary Report on some Arabian Apophthegmata Patrum", Amman, *Bulletin of the Royal Institute of Inter-Faith Studies* Vol. 6 Number 2, Autumn/Winter 2004, pp. 81, 82.
 55. Burton-Christie p. 85.
 56. Tor Andrae *In the Garden of Myrtles/Studies in Early Islamic Mysticism* Brigitta Sharp, trans. (New York: State University of New York University Press, 1987) pp 7-32.
 57. Mourad, op.cit, p.83.
 58. *Ibid* p.84. On Bahira, see 'Abd al-Malik b. Hisham *Al-Sira al- Nabawiyyah* (Beirut: Dar al-Khayr, 1990) Vol.1 pp. 147-149; *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1954-2003) – "Bahira". On Bahira's name and Arab origin see Mas'udi *Muruj al- Dhahab* (Prairie d'Or) (Beirut, 1965) – French translation- Vol. I p. 83; Sp. Tr. p 259
 59. On Apa Jeremias monastery see J.E. Quibell *Excavations at Saqqara 1908-1909; 1909-1910* Vol. 4 "The Monastery of Apa Jeremias" pp 47-125; and vide infra n.60
 60. Tim Vivian "Monks, Middle Egypt and Metanoia: The Life of Phib by Papohe the

- Steward” *J ECS* Vol. 7, Number 4 Winter 1999
p.557.
- 61 Ibid p. 557.
- 62 Ibid p. 562.
- 63 James Goehring “Monastic Diversity and
Ideological Boundaries in Fourth Century
Egypt” *J ECS* Vol5, Number 1 Spring 1997,
p.69.
- 64 Mourad p.84
- 65 Ibid p.94
- 66 Ibid pp.95ff.

References

- Abdulla, A. (2017). *Qira'at fi al-tarjama fi al-asar al-abbasi*, Sharjah: University Press.
- Al-Tawhidi, A. (2011). *Al-Imta' wa'al-mu'anasa*. Beirut: al-Maktaba al-'Asriyaya.
- Ayyad, S. M. (1967). *Kitab Aristotales fan al-shi'r*. Cairo: Dar al-Kātib al-Arabi.
- Badawi, A. (1952). *Aristotales: fan al-shi'r: ma'a' al tarjama al arabia*. Beirut: Dar al-Thaqafa.
- Dahiyat, A., & I. M. (1974). *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle: A critical study with an annotated translation of the text*. Leiden: Brill.
- Delisle, J., and Woodsworth, J. eds. (1995). *Translators through history*. Amsterdam: John Benjamin's.
- Dodge, Bayard, ed. and trans. (1970). *The Fihrist of Al-Nadīm: A tenth-century survey of Muslim culture*. Vol. II. N.Y.: Columbia Univ. Press.
- Dorsch, T.S. (1965). *Classical literary criticism: Aristotle: On the art of poetry*. Penguin.
- Gabrieli, F. "Intorno alla versione arabe della Poetica di Aristotle" *Rendiconti della Reale Accad. nazim. Dri Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Ser. VI a, Vol. V*. Roma, 1929, p. 235, as quoted by Gelder, Van (1989).
- Gelder, Van. (1989). *The Bad and the Ugly: Attitudes towards Invective Poetry (Hijā) in Classical Arabic Literature*. Netherlands: Leiden, Brill.
- Gutas, D. (1998). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd-4th /8th-10th centuries)*. London: Routledge.
- Ibn al-Nadim, Abū al-Faraj Muḥammad ibn Ishāq. (N.D). *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Ma'arifa,
- Ibn Khallikan, I. (1968). *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*. Beirut: Dar Alsader.
- Kilito, A. (2002). *Lan tatakallam lughati*. Beirut: Dar al-Ṭalīah.
- Lockwood, D. P. (1918). "Two thousand years of Latin translation from the Greek." In *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 49, 115-129.
- Margoliouth, D. S. (1905). IV. "The discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafī on the merits of logic and grammar." In *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*.
- O'Leary, D. L. (1957). *How Greek science passed to the Arabs*. London: Routledge and K. Paul.
- Salama-Carr, M. (2000). "Medieval Translators into Arabic—Scribes or Interpreters?" In *Beyond the Western Tradition: Translation Perspectives XI, 2000*, ed. Marily Gaddis Rose. New York: State University of New York, 99-105.
- Sharkey, J. (2006) "The comedy of language in Borges' 'La Busca de Averroes.'" In *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, Vol. 60, No. 1, 53-69.
- Stewart, J. (1995). "Borges on language and translation." In *Philosophy and Literature* 19(2), 320-329.
- Wells, C. (2006). *Sailing from Byzantium: how a lost empire shaped the world*. New York: Delta Books.

Translation as Disruption: The Medieval Arabic Translation of Aristotle's *Poetics*

Adnan K. Abdulla

University of Sharjah, Sharjah, UAE

Abstract

Translation has often been described as a vehicle, a means, and a bridge between nations, bringing new modes of thinking to the receiving culture. Unfortunately, there are a few instances when a poor translation damages those bridges and renders the source text inaccessible. The most representative example in Arabic is the translation of Aristotle's *Poetics* into Arabic by Abu Bishr ibn Mattā (d. 939). Two centuries later, Averroes [Ibn Rushd] made an abridgement in Arabic that became important for understanding Aristotle in the West. Both translation and abridgement had negative consequences on Arabic criticism. Because the translator was unfamiliar with Greek poetic genres and traditions of poetry, he imposed Arabic poetic traditions, genres, and values onto the Greek text. The result was that the *Poetics* has not been understood by Arabs nor assimilated into their literary studies.

Keywords: Aristotle, Poetics, al-Jahiz, Arabic Medieval Translation Movement, Syriac, Abu Bishr ibn Mattā, Averroes, ibn Sina

Short Bio

Adnan Abdulla (Ph.D., Indiana University Bloomington) is currently Professor of English and Translation at the University of Sharjah, UAE. He has translated more than ten books from Arabic into English and vice versa. His translations include *The Attractions of Mystical Sessions* (with William Elliott, 1980) and an Arabic poetic translation of T.S. Eliot's *The Waste Land* (with Talal Abdulrahman, 2006). He has published widely in the fields of comparative literature and literary translation. He has also published articles in *Yearbook of Comparative and General Literature*, *Canadian Review of Comparative Literature*, *Babel* and *Translation and Literature*. His published books include *Catharsis in Literature* (1985), *A Comparative Study of Longinus*, and *Al-Jurjani: Interrelationship between Medieval Arabic Literary Criticism and Graeco-Roman Poetics* (2004).

Translation as Disruption: The Medieval Arabic Translation of Aristotle's *Poetics*

Adnan K. Abdulla

Translation is a vital human activity that affects almost every aspect of civilization such as language, culture, and worldview. Translators have often been thought of as carriers of knowledge, harbingers of wisdom, and carriers of light and translation has been described in such metaphors as a vehicle, means, and bridge between nations (Jean Delisle and Judith Woodsworth, 1995). Despite this positive attitude, the Arabic view of translation in medieval times was not wholly positive. In fact, there were two camps: those who considered translation “legitimate appropriation” and those who considered it “subversive and fundamentally flawed,” or as an act of “manipulation” (Mariam Salama-Carr, 2000, p. 99). The first group consisted of those who believed that translation enriched the receiving culture, increased people’s awareness of many disciplines, and transmitted knowledge. These included people in power, such as caliphs, emirs, and highly influential families (such as the Barma kids and Musa Brothers) who, in order to win the favor of their patrons, sponsored translators and spent huge amounts of money

in buying manuscripts. The second group, who had negative views of the practice, were intellectuals, theologians, grammarians, and who thought that translation had a bad influence on concepts, beliefs, and the structure of the Arabic language (Abdulla, 2017). One of the most prominent examples is al-Jāhiz (d. 868 CE), who speaks highly of the excellent translations in literature, civics, and history done from Indian and Persian. He goes so far as to claim that some of these translations cannot be distinguished from the translators’ writings, but when it comes to translating philosophy, he is harsh in his criticism, belittling the translators’ knowledge, language, and ability to express complex ideas. He demands that translators be on a par with the authors they translate from; otherwise, the reader cannot rely on what they have translated. The implication here is that none of them is worthy of trust and that their translations are often faulty.

The example which has been received negatively is the translation of Aristotle’s *Poetics* into Arabic in the Middle Ages. In order to understand the problems that accompanied that translation, its failure, and

its consequences we need to contextualize the translation of Aristotle's seminal text into Arabic, i.e. by placing that translation within the cultural conditions of the Abbasid dynasty (750-1258 CE) after they built their new capital "Baghdad in 762 CE" (O'Leary, 1957, p.155). The so-called "Translation Movement" (800 -1150 CE) refers to the efforts of the rulers of that period to translate many texts from Persian, Hindu, and Classical Greek texts into Arabic. There were many translators readily available from both Persian and Hindu, but the difficulty was finding translators from Greek. Fortunately, there was an active community of Syrians whose knowledge of Greek enabled them to translate philosophical works from Greek into Syriac. The next logical step was to translate those works from Syriac into Arabic, apparently a more convenient task than to recruit a translator from Greek into Arabic. Unfortunately, things were not that simple. Syriac, which is also a Semitic language that has evolved from Aramaic, has developed as a language of liturgy and due to the intensive efforts of its clergy was rich in works and vocabulary translated from Greek into Syriac. A recent scholar has argued that written Syriac was influenced by Greek lexis and syntax to the extent that the translators developed a language that had more affinities with Greek than with ordinary Syriac (Ayyad, 1967). These two features of Syriac (religious

diction and Greek structure) will eventually creep into the translations of the texts that were translated into Arabic through Syriac. Moreover, Syriac clergy were interested in scientific and philosophical manuscripts, and so a literary text was alien both for the language they had developed for translation and inappropriate to their translation traditions. The majority of Greek texts initially were translated from Syriac into Arabic but not directly from Greek or Latin, which will happen at a later stage (Wells, 2006, p.149-150 Lockwood, 1918, p.124).

Abu Bishr ibn Mattā [Matthew] (d. 939 CE) translated Aristotle's *Poetics* into Arabic in 932 CE from a Syriac version, which was based on a Greek manuscript dating to 700 CE. Nothing is known for certain about the Greek manuscript or its translator into Syriac. Similarly, not much is known about ibn Mattā who undertook the translation of the *Poetics* from Syriac to Arabic, except that he was a Syriac Christian whose scholarly interests were primarily logic. He has to his credit translated many philosophical treatises from Syriac (already translated out of the original Greek) into Arabic and that "he was the founder of the Aristotelian school of Baghdad and the teacher of al-Fārābī" (Dodge, 1970). He was not known to have been involved in literary activities, nor was he interested in any aspect of the *Poetics* except as a work of logic. He

did not know Greek and his knowledge of Arabic, judging from his translation of the *Poetics*, was neither proficient nor competent. Moreover, his command of Arabic grammar and rhetoric is rudimentary and so is his knowledge of both Greek and Arabic literature and critical terms and concepts. He was famous as a logician, which is confirmed by one of his contemporaries, ibn al-Nadim, who says that “the leadership of logicians of this period culminated with him,” (al-Nadim, p.368; Peters, 1968, p.17 and Gutas, 1998, p.132). His skills as a translator were ridiculed by his contemporaries. A famous debate between him as the most renowned logician of the day and a grammarian, Abu Sa’id al-Sirafi clearly indicates his high stature as a philosopher but not as a translator (Margoliouth, 1905). His translation of the *Poetics* in particular has been severely criticized by both contemporaries and moderns. Some of his contemporaries, such as Abu Hayan Al-Tawhidi (d.1023 CE), claim that ibn Mattā translated Aristotle while “he was drunk and not in the right state of his mind” (Al-Tawhidi, n.d., p.107). Modern scholars are no less harsh. His editor, Shukri Ayyad criticizes his translation for its lack of “comprehensible meanings, unfamiliar terms, [and] unclear expressions...” (1967, p.180). Moreover, his inability to understand the literary or critical context of the *Poetics* and Greek literature

made him rely on his knowledge of Syriac liturgical literature and the limited knowledge he had of Arabic literature. A modern commentator has even gone as far as to deride the translation as being “poor and repulsive. Its style is similar to the style of drunkards and delusional” (Kilito, 2002, p.110).

The following is a sample of some of the passages which highlight the major problems of the translation, and which will be made clear through my back translation. This will be followed by a short discussion of these problems and their far-reaching consequences. All the examples are taken from T.S. Dorsch’s English translation of the *Poetics* (1965). The Arabic version of the original manuscript is the one edited by A. Badawi (1952).

1. Epic and tragic poetry, comedy too, dithyrambic poetry, and most music composed for the flute and the lyre can all be described in general forms as forms of imitation or representation. “Introduction”, p.31.

فكل شعر، وكل نشيد شعري ينحى به
إما مديحاً وإما هجاء [و] إما ديثرمبو
الشعري ونحو أكثر أوليطيقس، وكل ما
كان داخلاً في التشبيه ومحاكاة صناعة
الملاهي من الزمرد والعود وغيره.*

*All translations from Arabic are mine.

Back translation

Every poetry and every poetic statement tend to be either eulogy or satire, either poetic dithyrambic and more *olitikas* and lyre playing. Everything that is included in imitation and mimicking is in the craft of amusement such as playing a wind instrument, lute, or others.

2. Of the remaining elements, the music is the most important of the pleasurable additions to the play. Spectacle, or stage-effect, is an attraction, of course, but it has the least to do with the playwright's craft or with the art of poetry. For the power of tragedy is independent both of performance and of actors....
p.41

وأما الذي لهذه الباقية فصنعة الصوت هي أعظم من جميع المنافع. وأما المنظر فهو مغر للنفس، غير أنه بلا صنعة، وليس البتة مناسباً لصناعة الشعراء من قبل أنه قوة صنعة المديح وبغير الجهاد وهي من المنافقين. ص100

Back translation:

As for the rest, the craft of sound is the greatest of all. Spectacle is appealing but it is without craft, and not suitable at all to the craft of poets. Because it is the strength of the craft of eulogy without effort, and it belongs to the hypocrites.

3. Tragedy, then, is a representation of an action that is worth serious attention, complete

in itself, and of some magnitude; in language enriched by a variety of artistic devices appropriate to the several parts of the play; presented in the form of action, not narration, by means of pity and fear bringing about the purgation of such emotions.
pp38-39.

فصناعة المديح هي تشبيه ومحاكاة للعمل الإرادي الحريص والكامل، التي لها عظم ومداد، في القول النافع ما خلا كل واحد من الأنواع التي هي فاعلة في الأجزاء لا بالمواعيد وتعديل الانفعالات والتأثيرات بالرحمة والخوف، وتنقي وتنظف الذين ينفعلون.

Back translation

The craft of poetry of praise is a likening and imitation of a voluntary, zealous, and complete action which has scope and magnitude in useful speech with the exception of each one of the species which are effective in the parts not by promise; and modifies the emotions and effects by mercy and fear, and purges and cleanses those who are moved.

Commentary

There are many textual variations between editors because the text is corrupt in some places or because of errors committed by the scribe, but they are not substantial enough to cause major reinterpretation of the text, and therefore I will not discuss them here. Nor will I offer a polished translation;

rather I will offer a literal version in order to highlight the problems of translation.

Before we judge the quality of the translation, one has to remember that the language, style, and modes of expression belong to the tenth century A.D., which is a huge time gap that separates modern sensibility from the medieval. Moreover, the translator is dealing with what he thought to be a philosophical treatise, not a literary or critical one. Both of these restrictions (temporal and generic) have serious repercussions on the process of translation. They render the text obtuse, unintelligible, and difficult to follow. The problems of the translation can be thought of as textual, linguistic, literary and cultural.

Textually, the translator worked on a Syriac manuscript that was already translated from Greek. That Syriac text is lost to us. How good or poor that translation was is difficult to determine. To complicate matters further, the original Greek text itself is lost. Besides, there is the tantalizing reference to another lost Arabic translation of the *Poetics*, but again we do not know whether it was done from Syriac or directly from Greek. Ibn al-Nadim (d. 995 CE) makes this clear:

Abu Bishr Mattā translated it [the *Poetics*] from Syriac into Arabic, Yahyā ibn 'Adī translated it. It is said that on it there was a statement by Themistius, but it is

also said that this was falsely claimed to be his. Al-Kindī wrote an abridgement of this book (p. 310).

We have no idea whether Yahyā ibn 'Adī (Abu Bishr Mattā's pupil) translated the *Poetics* from Greek into Syriac or from Syriac into Arabic, or even whether it was an improvement of the extant translation—a common practice of this phase of the translation movement, which was primarily concerned with correcting, improving, and editing current translations. As Dahiyat has persuasively argued, most probably Yahyā ibn 'Adī's translation was from Greek or a better Syriac translation, because it is the one which Ibn Sina (Avicenna) relied on and which diverges considerably from Mattā's version (Dahiyat, 1974). The terms and expressions which Avicenna uses are closer to the Greek original and were not in Mattā's version.

Mattā's translation suffers from many weaknesses: some of them are related to his poor command of Arabic grammar (Ayyad, pp.178-190). Other problems relate to his use of Greek, Syriac, and even colloquial Arabic: a few examples should make this clear: Instead of the common and familiar word *shi'r* (poetry), Mattā uses the Greek word *فواسس* (*fawases*). His use of Syriac words is also

noteworthy: he uses the word قينة in Arabic, that is derived from the Syriac قينتا, which simply means song; or دورط that is derived from Syriac دورطا which means "lance". He also uses Persian words such as دست بند instead of the familiar Arabic word أساور which means "bracelet" (Ayyad, p. 178). Apparently, the translator felt that transliteration was a good strategy to convey Aristotle's ideas, or that technical words are preferable to familiar ones in a philosophical treatise, since it is intended for a small circle of readers. Whatever the reason, the use of transliteration was not successful because it made the text unduly opaque and dense. Paradoxically, he did not use transliteration when he needed to, as with the literary terms related to Greek drama or poetry.

Mattā's choices, strategies, and poor command of Arabic grammar and language are obvious and do not need to be dwelt upon too much. What is important is his choice of literary and critical terminology, since essentially this aspect is the most damaging and had far-reaching consequences on the reception of his translation. The most fundamental problem was tragedy and comedy. Arabs knew neither genre at the time. How could a translator deal with a

genre that did not exist in the target language? How could Mattā deal with Aristotle's conception and treatment of tragedy and comedy, or with the host of terms associated with them, when tragedy was completely unheard of? Drama was introduced to the Arab world only in the nineteenth century through translations. One can only guess what went on in Mattā's mind as he confronted the Syriac text with its numerous references to Greek drama, and he, the logician had no knowledge of Greek literature at all. After all, he was armed with only some knowledge of Syriac literature which

shows little interest in philosophy as such; it is interested in little else but the ecclesiastical: hymnography, hagiography, church history, exegesis, theology. Where philosophy was pursued, it was pursued for utilitarian not speculative ends. And it was theology that defined these ends: philosophy was to serve as an instrument for the understanding of the Greek Fathers and as a weapon in the struggle against heresy (Peters, p.18).

In other words, his knowledge of Syriac literature did not help at all since it was liturgical. As for his knowledge of Arabic literature, it must have been very limited judging from his command of Arabic itself and from his confusion in the translation of some literary terms. For instance, tragedy which he translates as

"poetry of praise" or "comedy", which he translates as "satires", or "imitation" which he translates as "mimicking and similitude" or "likening and imitation" and even "imitation and fable."

Mattā's training as a logician was not helpful at all in the translation of Aristotle's *Poetics*; besides, Arabic had no words for "tragedy" and "comedy" and no conception of what they refer to. Mattā's choice of "poetry of praise" and "satire" were both unhelpful for the understanding of Aristotle's *Poetics* and its assimilation into Arabic literature. These two terms, because they are crucial to the understanding of the whole book, were not only unhappy choices but they did not offer any help to his Arab readers in Aristotle's *Poetics*.

Mattā did not rely on his favorite strategy of transliteration (which he employed very frequently and often needlessly as in the word "poetry") is perhaps due to the fact that he thought that "tragedy" and "comedy" referred to "poetry of praise" and "satire"; or the Syriac version which he relied on and which was translated from the Greek manuscript had simply those terms. Still this possibility confirms the lack of literary and critical knowledge necessary for understanding and translating the *Poetics*. Since he was a logician, Mattā was comfortable with his wrong choice of terms because he thought the *Poetics* was a work

of logic, not criticism. This is confirmed by his other translations which were all in the fields of philosophy and by his fame as "the most accomplished logicians of his time" (ibn Khallikan, pp.153-54). His ultimate failure in translating the *Poetics* was of dire consequence to Arabic literature because it was not translated again into Arabic until the twentieth century. The Arabs were baffled by the treatment of tragedy and its parts and the terms associated with it: such as theatre - which he translated as "tent", actors as hypocrites and double-faced [Could this be an allusion to the use of masks, and the practice of doubling?] One can easily refer these mistakes to the original meanings of some of these terms: for instance, the "tent" seems like a more understandable mistake if we consider Aristotle's discussion of the *skene* (literally 'tent') in front of which the actors performed. Aristotle famously credits Sophocles with the introduction of *skenographia* (literally tent writing – but clearly intended to mean scene painting) to the theatre. Another example is *Hipokrites*, which is literally an "answerer" and Aristotle tells us that "Thespis" was the first to step forward from the Chorus as an "answerer" and thus became the first actor. So there is reason in the use of the terms albeit, in the end, entirely nonsensical to the Arab philosophers and readers.

The medieval Arabic practice of commentary was a sort of adaptation or rewriting which incorporates the commentators' ideas and their understanding of the text. Mattā's translation had two great commentators: ibn Sina, otherwise known to the West as Avicenna (d. 1037 CE) and ibn Rushd, the Andalusian philosopher known to the West with the name Averroes (d. 1198 CE). Whereas the latter tries to extract from the *Poetics* universal canons which are common to all nations, and therefore tries to assimilate Aristotle by illustrating his ideas and concepts by quoting from Arabic poetry and the Quran (thus replacing the Greek examples with Arabic ones), the former employs a different approach. Interestingly enough, he uses Mattā's terms, "poetry of praise" and "satire" for "tragedy" and "comedy" consecutively.

Averroes's confusion with these terms is reflected in a modern short story by the famous Argentinean writer Jorge Luis Borges "Averroës's Search", written in 1949. Borges identifies with Averroes and imagines himself confronting "tragedy" and "comedy", the two terms which have no equivalent in Averroes' culture. For Borges, the process of writing the short story parallels the events in the story itself. In an afterward to the story Borges writes, "I felt that the work mocked me, foiled me, thwarted me. I felt that Averroës, trying to

imagine what a play is without ever having suspected what a theater is, was no more absurd than I, trying to imagine Averroës yet with no more material than a few snatches from Renan, Lane, and Asín Palacios" (Sharkey, J. 2006, p.53).

Avicenna employs a different strategy: He tries to explain the *Poetics* within Aristotle's philosophy itself, without trying to assimilate the work to Arabic culture. Strangely enough, for "tragedy" and "comedy" he uses the transliterated terms "طراغوديا" and "قوميديا". Since he neither knew Greek nor was there any translation known of the *Poetics* except the one by Mattā, this has given rise to speculations that there must have been another translation by Yahya bin Adi that used these terms. Since that translation is also lost, we can only rely on the existent texts and suggest that Avicenna had available to him "a better translation or an edited one" (Dahiyat, 1974, p.7).

In Arabic, the discussion of Aristotle's *Poetics* was restricted to philosophers, since it was believed that it was a purely philosophical work concerned with concepts which matter little to the literary or critical domain. What made things worse was that Mattā's translation was so literal and so difficult to read that it was shunned by critics. Besides, the two genres which Aristotle deal with and their

concomitant terms such theatre, character, conflict confused even the most die-hard readers. The literary critics of the day must have been flabbergasted by a poem of praise performed by hypocrites in a tent, which has a beginning, a middle and an end! The commentaries by Avicenna and Averroes confirm its philosophical status and qualities. The famous Italian Arabist, Gabrieli has said that the history of the translation of Aristotle's *Poetics* into Arabic is the "history of an error" (F. Gabrieli, p. 235). But if we examine Mattā's terms, "poetry and praise" and "satire" as equivalents to "tragedy" and "comedy" we find that in Arabic literature these are the two major genres of poetry whose main difference lies in what Aristotle would call men better or worse than us. Essentially, tragedy depicts men better than us; comedy those worse than us. Mattā's terms are really not as far from Aristotle, and "it is somewhat unfair to deride Abu Bishr for equating a Greek comedy with an Arabic invective poem if he only gave an approximation" (Van Gelder, p.97). The problem lies in the genres of Arabic literature available to Mattā and in his understanding of the genres of Greek literature, specifically drama and its two main divisions: tragedy and comedy. There was no way he could imagine what a theatre is, nor what actors are. The error of translating Aristotle's

Poetics into Arabic is threefold: the book was translated not from Greek but via Syriac; second, it was translated by a philosopher rather than by a literary man; and finally, the translator had no knowledge of Greek drama, its conventions, and terminology. These three factors have led to a series of mistakes, errors, misrepresentations, and to a lack of understanding of Aristotle's *Poetics* for millennia. Therefore, the *Poetics* can hardly be said to have had any effect on Arabic literature or criticism for more than a thousand years. What might have happened if things had been different is anyone's guess, but we can be sure of one thing: the tremendous effect which Aristotle exerted on Arabic philosophy had no parallel in literature due to a single reason: A poor translation which was executed by a philosopher who had no literary training, no knowledge of literary conventions, or Aristotle's conception of "tragedy" and "comedy." What would have happened if the translator were more proficient is anyone's guess, but the medieval translation of Aristotle's *Poetics* is perhaps the most prominent example of dark side of translation when it does not help to build bridges between nations and does not open new windows to greener pastures but rather becomes a corrupting act that prevents the fruitful interaction between two cultures.

References

- Abdulla, A. (2017). *Qira'at fi al-tarjama fi al-asar al-abbasi*, Sharjah: University Press.
- Al-Tawhidi, A. (2011). *Al-Imta' wa'al-mu'anasa*. Beirut: al-Maktaba al-'Asriyaya.
- Ayyad, S. M. (1967). *Kitab Aristotales fan al-shi'r*. Cairo: Dar al-Kātib al-Arabi.
- Badawi, A. (1952). *Aristotales: fan al-shi'r: ma'a' al tarjama al arabia*. Beirut: Dar al-Thaqafa.
- Dahiyat, A., & I. M. (1974). *Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle: A critical study with an annotated translation of the text*. Leiden: Brill.
- Delisle, J., and Woodsworth, J. eds. (1995). *Translators through history*. Amsterdam: John Benjamin's.
- Dodge, Bayard, ed. and trans. (1970). *The Fihrist of Al-Nadīm: A tenth -century survey of Muslim culture*. Vol. II. N.Y.: Columbia Univ. Press.
- Dorsch, T.S. (1965). *Classical literary criticism: Aristotle: On the art of poetry*. Penguin.
- Gabrieli, F. "Intorno alla versione arabe della Poetica di Aristotle" *Rendiconti della Reale Accad nazim. Dri Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Ser. VI a, Vol. V. Roma, 1929, p. 235, as quoted by Gelder, Van (1989).*
- Gelder, Van. (1989). *The Bad and the Ugly: Attitudes towards Invective Poetry (Hijā) in Classical Arabic Literature*. Netherlands: Leiden, Brill.
- Gutas, D. (1998). *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2nd-4th /8th-10th centuries)*. London: Routledge.
- Ibn al-Nadim, Abū al-Faraj Muḥammad ibn Ishāq. (N.D). *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Ma'arifa,
- Ibn Khallikan, I. (1968). *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*. Beirut: Dar Alsader.
- Kilito, A. (2002). *Lan tatakallam lughati*. Beirut: Dar al-Ṭaliah.
- Lockwood, D. P. (1918). "Two thousand years of Latin translation from the Greek." In *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 49, 115-129.
- Margoliouth, D. S. (1905). IV. "The discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the merits of logic and grammar." In *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*.
- O'Leary, D. L. (1957). *How Greek science passed to the Arabs*. London: Routledge and K. Paul.
- Salama-Carr, M. (2000). "Medieval Translators into Arabic—Scribes or Interpreters?" In *Beyond the Western Tradition: Translation Perspectives XI, 2000*, ed. Marily Gaddis Rose. New York: State University of New York, 99-105.
- Sharkey, J. (2006) "The comedy of language in Borges' 'La Busca de Averroes.'" In *Rocky Mountain Review of Language and Literature*, Vol. 60, No. 1, 53-69.
- Stewart, J. (1995). "Borges on language and translation." In *Philosophy and Literature* 19(2), 320-329.
- Wells, C. (2006). *Sailing from Byzantium: how a lost empire shaped the world*. New York: Delta Books.

Translation error type in medical and legal student translations: impact of dictionary, CAT tool and corpus use

Heidi Verplaetse & An Lambrechts

University of Leuven, Belgium

Abstract

This paper complements a previous study on the impact of the use of monolingual original corpora in the target language consisting of texts produced by native speakers (hereafter MOC) on translation quality (error rate) (cf. Lambrechts & Verplaetse, forthcoming). This earlier study showed a limited positive effect of MOC in combination with other resources such as translation memories (TMs) on student translations of business and legal text fragments. For the current study a total of 20 students took part in two translation experiments. The students were asked to translate two text fragments from English into Dutch in the medical domain (6 students) and the legal domain (14 students) using various translation aids, viz. a bilingual dictionary, a specialized TM and a MOC compiled by the researchers. Error typologies were used in order to determine the type and the number of adequacy errors (errors relating to the transfer between source and target text) and acceptability errors (target text errors, independent of the source text). In the current study we found that MOC use mostly leads to a decrease in the number of acceptability errors, confirming the findings of the previous study. A high number of MOC consultations decreases the error rate to some extent in the legal translations, but no considerable positive effect was seen in the smaller group with medical translations. This may indicate that text type may influence the effective use and impact of MOC to decrease the error rate. In addition, also MOC size and MOC quality may influence the effective use of MOC and its impact on translation quality. In addition to the primary aim of gauging the impact of the use of MOC on translation quality in terms of error rate for our selected domains and text types, the current paper also wants to showcase a methodology for both translation training practice as well as replication analyses with other language pairs, other domains (and hence) MOCs, and different translation student populations, if available for specialized domains.

Keywords: translation quality, translation error typology, specialized translation, medical translation, legal translation, translation training.

Short Bios

Heidi Verplaetse

Heidi Verplaetse lectures English at KU Leuven, Campus Antwerpen in the domains of translation (medical/scientific, business, journalistic) and writing (business, journalistic) in the Master in Translation and in the Bachelor in Applied Linguistics, and English external communication in the Master Multilingual Communication. Her earlier teaching included English phonology & phonetics at Ghent University, where she subsequently also worked on research projects in the domain of knowledge management based on automatic retrieval of (causal and related) semantic relations and anaphora. Her PhD in English linguistics (Ghent University, 2008) was situated in the domain of modality, based on data from the British National Corpus. She also published in the domain of business communication. Her current research interests are situated in the domains of specialized (medical) translation, translation quality and the use of CAT tools, trans-editing of journalistic texts, (the evolution of) translation work and processes in students, and the expression of epistemic modality and related semantic categories for the expression of author commitment in historical scientific writing. She is a member of the Research Group Quantitative Lexicology and Variational Linguistics (QLVL) at KU Leuven.

An Lambrechts

An Lambrechts obtained her MA degree in Translation at KU Leuven, Campus Antwerp. She has worked as a professional in-house translator for ten years, specializing in medical, legal and technical translation, before embarking on a research project in translation and linguistics at KU Leuven in September 2016. The focus of her research is the impact of CAT tools and corpora on the quality and efficiency of specialized (medical/legal) translations from English into Dutch. Her research interests include specialized translation, phraseology, corpus linguistics and translation technologies. She currently also works as a technical writer.

Translation error type in medical and legal student translations: impact of dictionary, CAT tool and corpus use

Heidi Verplaetse & An Lambrechts

Introduction

Text corpora can be valuable aids in translation, as was demonstrated already to a limited extent in the past for translation students' work by Bowker (1998; 1999). Bowker (1998) showed that corpora, particularly monolingual original corpora (hereafter abbreviated as MOC) containing original texts produced by native speakers may have a positive effect on aspects such as subject-understanding, term choice and idiomatic constructions, contrary to dictionary use (Bowker, 1998, p. 648). In addition, such MOC may be valuable aids in raising students' language awareness with regard to "context, text type, register and idiom" (Bowker, 1999, p. 161).

In a previous study we conducted (cf. Lambrechts & Verplaetse, forthcoming) we investigated the impact of MOC on translation quality (error rate) contrasted to the use of dictionaries (cf. Bowker, 1998), translation memories (TMs) and arbitrary online resources, excluding parallel corpora. In TMs sentences, headings, titles, etc. (so-called 'translation units') can be

stored, which are suitable for future re-use (Fernández-Parra, 2010, p. 8), as the user may retrieve matching content from the TM for the segments that require translation. However, unlike corpora, TMs only provide limited context. Parallel corpora were excluded from the earlier study as they contain translated language, unlike MOC, which may lead to so-called *translationese*, viz. "expressions and structures in translated texts owing to the source language or the translation process" (Kübler & Zinsmeister, 2015, p. 12).

In our study errors were classified as adequacy or acceptability errors. Adequacy errors relate to the relationship between the source and the target text, whereas acceptability errors are independent of the source text and therefore relate to the target text only (Daems et al, 2014, p. 62). Our earlier analysis of legal and business student translations from English into Dutch showed that dictionary and MOC use is most suitable for preventing acceptability errors. By contrast, we found that the combined use of TMs and MOC is most fit for the correct transfer between

source and target language (adequacy). In addition, combining TM and MOC use may help in providing correct context-specific translations. The use of MOC in the earlier study did not drastically decrease the number of errors for most students, which may imply that efforts are needed to generate adequate skills for both corpus compilation and querying among students, as they used a self-compiled MOC for that first study. For the current study, however, we provided the students with a MOC which was pre-compiled by the researchers instead of letting them compile a MOC themselves, which was the case for the prior study. This way, a larger MOC could be provided. As the MOC was compiled by the researchers, we were also able to ascertain that the MOC files were original files in the target language (Dutch), thus excluding possible files which had been translated into Dutch, and which may thus contain *translationese*. The fragments to be translated were fairly short, so as to give students all the time they needed to complete their translations to their satisfaction.

This paper first outlines the methodology of our current study, followed by the results, the discussion of

these results and the conclusions of the study.

Methodology

Medical translation experiment

The first experiment was executed with 6 master students from the specialized Medical and Scientific English/Dutch Translation Workshop at KU Leuven campus Sint-Andries in Antwerp, Belgium. Before the actual experiment, the students were briefly introduced to corpora, to the CAT tool *SDL Trados Studio 2019* and to the software *AntConc*, which they would use to load and query the MOC. Some of the students were already somewhat familiar with corpora and *AntConc* as they participated in a previous experiment.

The students translated two text fragments about iron deficiency from English into Dutch. 5 out of 6 students managed to fully translate the two text fragments. 1 student only delivered a full translation of the first text fragment, but he did not adhere to the restrictions set for resource use. Therefore, his translation was excluded from the results¹. With the exclusion of this one student 10 full translations were gathered in total, viz. 5 translations of text fragment 1 and 5

¹ The student later dropped out of the specialized translation class.

translations of text fragment 2. The students also had the full source text at their disposal to provide them with additional context.

For the translation of the first fragment (99 words) the students used a bilingual English-Dutch general dictionary (*Van Dale*) and a MOC of 98 files containing more specialized content and register relevant for the text fragments (371,900 word MOC) in the target language (Dutch), compiled by the researchers. The MOC files were gathered using Dutch translations of words and phrases in the text fragments to be translated, e.g. *ijzertekort* (English: *iron deficiency*), *cognitieve verwerking* (English: *cognitive processing*) and *herkenningsgeheugen* (English: *recognition memory*).

For the translation of the second text fragment (102 words) 2 students again used the same bilingual English-Dutch general dictionary and the more specialized MOC containing content relevant for the text. 3 students used a specialized freely available TM from the *European Medicines Agency (EMA)*, which was imported in the CAT tool *SDL Trados Studio 2019*.

The students' performance was monitored using keylogging software

(*Inputlog*) and screen recording software (*ActivePresenter*). This software makes it possible to gather information on, among other things, the MOC files collected and the number of dictionary/MOC consultations per student. The *ActivePresenter* data gathered was used as a back-up in case the *Inputlog* activity was not tracked properly.

The translations produced were error-annotated based on the MeLLANGE error typology (Kübler et al., 2016) and on annotation guidelines for the English-Dutch language pair (Daems & Macken, 2013; Tezcan et al., 2015). Both the MeLLANGE error typology and the annotation guidelines distinguish between adequacy and acceptability errors. In order to assess the impact of dictionary/MOC and TM use on translation quality the number and type of adequacy and acceptability errors were compared under the different translation conditions.

Legal translation experiment

The second experiment was executed with 14 master students from the specialized Legal English/Dutch Translation Workshop at KU Leuven campus Sint-Andries in Antwerp, Belgium. Before the actual experiment, these students were also briefly introduced to corpora, to the CAT tool *SDL Trados*

Studio 2019 and to the software *AntConc*, which they would use to load and query the MOC. As in the medical translation experiment some of the students were already somewhat familiar with corpora and *AntConc*, as they participated in a previous experiment.

The students translated two text fragments about human rights law from English into Dutch. All students managed to fully translate the two text fragments. 1 student did not adhere to the restrictions set for resource use. Therefore, her translation was excluded from the analysis. With the exclusion of this one student 26 full translations were gathered in total, viz. 13 translations of text fragment 1 and 13 translations of text fragment 2. The students also had the full source text at their disposal to provide them with additional context.

For the translation of the first fragment (102 words) all 13 students used a bilingual English-Dutch general dictionary (*Van Dale*) and a more specialized MOC of 85 files relevant to the content and register of the source text (598,284 word MOC) in the target language (Dutch), compiled by the researchers. The MOC files were gathered using Dutch translations of words and phrases in the text fragments to be translated, e.g. *Verdrag van Lissabon*

(English: *Lisbon Treaty*) and *Charter van de Fundamentele Rechten* (English: *Charter of Fundamental Rights*).

For the translation of the second text fragment (107 words) 7 students used the same bilingual English-Dutch general dictionary and the MOC. 6 students used a specialized freely available TM from the European Commission's Directorate-General for Translation, which was imported in the CAT tool *SDL Trados Studio 2019*.

The students' performance was again monitored using keylogging software (*Inputlog*) and screen recording software (*ActivePresenter*). Identical to the medical translation experiment the translations were error-annotated based on the MeLLANGE error typology (Kübler et al, 2016) and on annotation guidelines for the English-Dutch language pair (Daems & Macken, 2013; Tezcan et al., 2015).

Results

Medical translation experiment

Error type and rate

Table 1 shows the average error rate for dictionary + MOC translations of the two medical text fragments.

| | average adequacy errors | average acceptability errors | total average number of errors |
|----------------------------------------------------|-------------------------|------------------------------|--------------------------------|
| text fragment 1 (99 words) (dictionary+MOC) | 2.4 | 3.6 | 6 |
| text fragment 2 (102 words) (dictionary+MOC) | 5.5 | 1 | 6.5 |

Table 1: average error rate per 1 student for the dictionary + MOC translations of medical text fragments

The dictionary + MOC translations of text fragment 1 (5 translations) mostly show acceptability errors. The acceptability errors which occur most frequently for text fragment 1 are agreement and spelling errors (5 times each). In contrast, the dictionary + MOC translations of text fragment 2 (2 translations) mostly show adequacy errors, which is in line with the dictionary + MOC translations of our earlier study (cf. Lambrechts & Verplaetse, forthcoming). With regard to adequacy errors, word sense disambiguation², mistranslation and untranslated text errors occur most frequently (3 times each) for text fragment 2. With regard to acceptability, in the dictionary + TM translations of text fragment 2 mostly punctuation errors occur.

Table 2 shows the average error rate for the dictionary + TM translations of text fragment 2

| | adequacy errors | acceptability errors | total average number of errors |
|--------------------------------------|-----------------|----------------------|--------------------------------|
| text fragment 2 (dictionary + TM) | 3 | 0.7 | 3.7 |

Table 2: average error rate per 1 student for the dictionary + TM translations of medical text fragment 2

It appears that in this experiment the use of a TM decreases both the number of adequacy errors and the number of acceptability errors. Again, as in the dictionary + MOC translations of medical text 2, the number of acceptability errors is lower than the number of adequacy errors. This contradicts the findings for legal translation of the earlier study (Lambrechts & Verplaetse, forthcoming), in which the use of a legal translation TM increased the number of acceptability errors. A first explanation which might be suggested here is that text type and content as well as type and size of TM may impact translation quality in different ways.

Number of errors and dictionary use for text fragment 1

All 5 students had access to a dictionary for the translation of text fragment 1. On average, the dictionary was consulted 11.4 times. Of the 5 students 1 student consulted the dictionary more than average. However, this did not result in an

considered a partial mistranslation as opposed to full mistranslations in this paper.

² Word sense disambiguation (WSD) occurs when the translation provided is correct, but does not fit the context (Tezcan et al., 2015). It is

error rate lower than the average value, as the student made 7 errors and the average error rate is 6.

The best scoring student (4 errors) consulted the dictionary 8 times. The worst scoring student (9 errors) consulted the dictionary 11 times. The student with most dictionary consultations (21) also had the highest number of MOC consultations (18), but performed second to worst (7 errors).

Number of errors and MOC use for text fragment 1

All 5 students had access to the MOC for the translation of text fragment 1. On average, the MOC was consulted 10.6 times, so slightly less than the dictionary. Of the 5 students 2 students consulted the MOC more than average. For 1 of the 2 students consulting the MOC more than average this resulted in 5 errors, which is an error rate lower than the average value (6).

The best scoring student (4 errors) consulted the MOC 10 times. The worst scoring student (9 errors) consulted the MOC 5 times. This worst scoring student also has the lowest number of MOC consultations of all five students. The student with most MOC consultations (18) performed second to worst (7 errors).

Number of errors and dictionary use for text fragment 2

All 5 students had access to the dictionary for the translation of text fragment 2. The non-CAT tool users who had no access to the specialized TM (2) consulted the dictionary much more often than the CAT tool users, viz. 21 times on average. The CAT tool users with access to a specialized TM (3) only consulted the dictionary 3 times on average. The CAT tool users also made fewer errors, viz. 3 or 4, while the non-CAT tool users made 6 and 7 errors respectively.

Number of errors and MOC use for text fragment 2

For the translation of text fragment 2 only the non-CAT tool users who did not use a specialized TM (2) had access to the MOC. They consulted the MOC 13 and 4 times respectively, but this did not lead to a lower error rate than the CAT tool users.

Legal translation experiment

Error type and rate

Table 3 shows the average error rate for dictionary + MOC translations of the two text fragments.

| | adequacy errors | acceptability errors | total average number of errors |
|-------------------------------------------------|-----------------|----------------------|--------------------------------|
| text fragment 1 (102 words) (dictionary+MOC) | 2.9 | 1.9 | 4.8 |
| text fragment 2 (107 words) (dictionary+MOC) | 3.9 | 1.7 | 5.6 |

Table 3: average error rate per 1 student for the dictionary + MOC translations of legal text fragments

The dictionary + MOC translations of text fragment 1 (13 translations) mostly show adequacy errors. The adequacy error which occurs most frequently in the dictionary + MOC translations of text fragment 1 is omission (9 errors). The dictionary + MOC translations of text fragment 2 (7 translations) mostly show adequacy errors as well, which is in line with the dictionary + MOC translations of the earlier study in which parts of the same legal text fragments were used for translation, cf. Lambrechts & Verplaetse (forthcoming). With regard to adequacy errors, capitalization was the most frequently occurring error (11 times) in text fragment 2.³

Table 4 shows the average error rate for the dictionary + TM translations of text fragment 2

| | adequacy errors | acceptability errors | total average number of errors |
|---------------------------------|-----------------|----------------------|--------------------------------|
| text fragment 2 (dictionary+TM) | 5.5 | 0.5 | 6 |

Table 4: average error rate per 1 student for the dictionary + TM translations of legal text fragment 2

Just like for the medical translation experiment, it appears that in this experiment the use of a TM decreases the number of acceptability errors, which is clearly lower than the number of adequacy errors. This contradicts the findings of the earlier study (cf. Lambrechts & Verplaetse, forthcoming) in which the use of the same TM in a legal translation task increased the number of acceptability errors. The most frequently occurring adequacy errors in the dictionary + TM translations of text fragment 2 are also capitalization errors.

Number of errors and dictionary use for text fragment 1

All 13 students had access to a dictionary for the translation of text fragment 1. On average, the dictionary was consulted 15.9 times. Of the 13 students 6 students consulted the dictionary more than average. This result in an error rate lower than the average value (4.8) for 3 out of these 6 students.

The best scoring students (3 errors each) consulted the dictionary 18, 13 and 10 times respectively. The worst scoring student (12 errors) consulted the dictionary 17 times. The student with most dictionary

³ Errors with respect to instances such as ‘Member State’ (usually capitalized in official (EU-) documents) > Dutch ‘lidstaat’ (usually not capitalized in official (EU-) documents) have

been classified as adequacy errors (i.e. relation source text – target text), as capitalization in source text and target text and source / target cultures differs.

consultations (27) performed second to best with 4 errors in total.

Number of errors and MOC use for text fragment 1

All 13 students had access to the MOC for the translation of text fragment 1. On average, the MOC was consulted 15.2 times, so slightly less than the dictionary (15.9 times). Of the 13 students 5 students consulted the MOC more than average. For 3 of the 5 students consulting the MOC more than average this resulted in an error rate lower than the average value (4.8).

The best scoring students (3 errors each) consulted the MOC 19, 15 and 15 times respectively. The worst scoring student (12 errors) consulted the MOC 16 times. The students with most MOC consultations (21 each) performed second to best (4 errors).

Number of errors and dictionary use for text fragment 2

All 13 students had access to the dictionary for the translation of text fragment 2. Similar to the medical translation experiment the non-CAT tool users who had no access to the specialized TM (7) consulted the dictionary much more often than the CAT tool users, viz. 16.6 times on average. The CAT tool users

with access to a specialized TM (6) only consulted the dictionary 5 times on average. On average, the non-CAT tool users made slightly fewer errors, viz. 5.6 as opposed to 6 for the CAT tool users.

Number of errors and MOC use for text fragment 2

For the translation of text fragment 2 only the non-CAT tool users who did not use a specialized TM (7) had access to the MOC. On average, the non-CAT tool users consulted the MOC 14.9 times and made slightly fewer errors than the CAT tool users who had no MOC at their disposal (on average 6 errors as opposed to 5.6). The best scoring student for text fragment 2 (2 errors) was also a non-CAT tool user who had the highest number of MOC consultations (20).

Summary of the experiment results

In table 5 is a summary of the average results of the medical and the legal translation experiments.

| medical translation | adequacy versus acceptability | legal translation | adequacy versus acceptability |
|------------------------------------|-------------------------------|-------------------|-------------------------------|
| text fragment 1 (dictionary + MOC) | 2.4 vs 3.6 | | 2.9 vs 1.9 |
| text fragment 2 (dictionary + MOC) | 5.5 vs 1 | | 3.9 vs 1.7 |
| text fragment 2 (dictionary + TM) | 3 vs 0.7 | | 5.5 vs 0.5 |

Table 5: summary of the average results of the medical and legal translation experiments

In our experiments it is shown that fewer acceptability than adequacy errors occur in most translations, except in the translations of medical text fragment 1 (dictionary + MOC).

Discussion

Medical translation experiment

The average error rate is highest in dictionary + MOC translations as opposed to dictionary + TM translations, which confirms the positive effect of TM use in translation in this experiment.

As dictionary + MOC translations of text fragment 1 (five translations) show acceptability errors mostly, and as the two translations of text fragment 2 under the same conditions mostly reveal adequacy errors, we can assume that text fragment 2 was perceived as more difficult on the content level by the two students who translated the text fragment with a dictionary and a MOC, resulting in more errors with regard to the relationship between source and target text.

For text fragment 1 MOC were on average consulted nearly just as often as dictionaries. This may indicate that students have the same confidence level with regard to both (monolingual) MOC and (bilingual) dictionaries if they have

only these limited resources at their disposal.

However, the confidence level in dictionaries drops if students have a specialized TM at their disposal (cf. text fragment 2). This is not surprising, with TMs offering a much larger (specialized) context than dictionaries. In this experiment, TM use also resulted in better translation results, viz. fewer errors. This can have several reasons, but as the two non-CAT tool users made the most errors in both fragments 1 and 2 compared to the other students, general translation competence as well as TM quality may play a role in this case.

The positive impact of MOC use could not be firmly established for the first text fragment, nor for the second text fragment. For the first text fragment the student with the highest number of MOC consultations performed second to worst with regard to error rate. For the second text fragment only two students were allowed to use the MOC. Of those two, the student with most MOC consultations scored second to worst with regard to error rate if we take all five translations of text fragment 2 into consideration; this also does not clearly show the positive impact of MOC. For both text fragments the student with the lowest number of MOC consultations also had the highest error rate

of all students. This would imply that frequent MOC use can, in fact, positively impact the error rate, but as the data set is limited this might also be a matter of general translation competence (cf. *supra*). And, as mentioned earlier, the adequate use of MOC by the students may be a prerequisite to effectively decrease the number of errors.

Legal translation experiment

The average error rate is highest in TM + MOC translations as opposed to dictionary + MOC translations, which shows that TM use does not positively influence the error rate in this experiment. The CAT tool users using a TM and a dictionary appeared to benefit less from the TM in the legal translation experiment, as on average they scored slightly lower than the CAT tool users.

As in both translation conditions (dictionary + MOC and dictionary + TM) mostly adequacy errors occur, it appears that dictionaries, MOC and TMs decrease the number of acceptability errors in this experiment. Especially in the TM and MOC translations of text fragment 2 the low average number of acceptability errors as opposed to adequacy errors is striking (0.5 versus 5.5). With the MOC containing original (Dutch) files only, a decrease in

acceptability errors could be expected. The high number of adequacy errors for both text fragments in both translation conditions may also be due to text difficulty and limitations of the resources put at the disposal of the students (dictionaries, MOC and/or a TM).

Similar to the medical translation experiment, MOC were on average consulted nearly just as often as dictionaries for the first text fragment, so the same confidence level with regard to (monolingual) MOC and (bilingual) dictionaries applies among the students here again.

Another similarity between both experiments is that more confidence seems to be put in TMs when students only have TMs along with dictionaries at their disposal (cf. text fragment 2), as then the number of dictionary consultations drops considerably.

However, with regard to translation quality (error rate), TM use did not result in better translations, as on average the non-CAT tool users scored slightly better. This might again be partly due to individual translation competence, as well as to limitations of the TMs used.

In this experiment the positive impact of MOC use is shown to a limited extent for the first text fragment as the

students with most MOC consultations performed second to best with regard to error rate. This contradicts the findings of the medical translation experiment in which the student with the highest number of corpus consultations scored second to worst, which did not show the positive influence of MOC use.

In addition, the student with most MOC consultations for text fragment 2 also had the lowest error rate, which again shows that MOC use may lead to a decrease in error rate and hence to an increase in translation quality.

Overall experiment results

In our experiments MOC use mostly decreases the number of acceptability errors, which confirms the findings of our earlier study (cf. Lambrechts & Verplaetse, forthcoming). Only the translations of medical text fragment 1 with a dictionary and a MOC show more acceptability errors than adequacy errors. This text fragment may possibly have been perceived as less difficult with regard to the transfer between source and target text.

Looking at the specific error types in the experiments, no similarities between the text fragments and text types (medical/legal) can be detected, apart from a high number of capitalization (adequacy)

errors in the translations of legal text fragment 2 for both the dictionary + MOC and the TM + MOC translations. Some notions in legal texts may be written with a capital letter, thus indicating that they are defined elsewhere (usually at the beginning of the document). These notions are also capitalized in the target text, a common practice in legal translation. It appears most of the students were not aware of this, as they did not adhere to the capitalization found in the original document (they also had the full source text at their disposal to check on such aspects), and apparently did not find this information on capitalization practice for the target text in the MOCs or TMs, or disregarded it.

Only the legal translation experiment, which contains more data than the medical translation experiment, shows some positive impact of MOC on translation quality (error rate), whereas a high number of corpus consultations did not automatically lead to fewer errors in the medical translation experiment.

Conclusions and further research

In the medical translation experiment no clear positive effect of MOC could be established. This might partly be due to text difficulty and translation competence, which may also affect the positive impact of MOC use. Furthermore, only a limited

data set was available for both medical translation experiments.

TMs are attributed a higher confidence level than bilingual dictionaries in both the legal and the medical translations. However, in order to avoid overconfidence in the TM it is also important to take a critical stance towards the quality of the TM content (cf. Lambrechts & Verplaetse, forthcoming). Moreover, the implementation of adequate skills with regard to corpus search and corpus use strategies could yield additional valuable insights with regard to the effect of corpora on translation quality.

In the legal translation experiment a slight positive effect of MOC use was detected, as in general a high number of MOC consultations led to a decrease in error rate. As this effect was not visible in the medical translation experiment, text type may be an influencing factor with regard to the positive impact of MOC use. In addition, differences in MOC size and MOC quality may also influence the translation results. Students should be made aware of the possibilities of MOC, as well as of how to make proper use of them, which could improve the quality of their translation work.

In addition to the primary aim of gauging the impact of the use of MOC on

translation quality in terms of error rate for our selected domains and text types, we hope the current paper may also serve as an example for a methodology which can be applied both in translation training as well as for replication analyses with other language pairs, other domains (and hence) MOCs, and different translation student populations, if available for specialized domains.

References

- Bowker, L. (1998). Using specialized monolingual native-language corpora as a translation resource: a pilot study. *Meta: Journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal*, 43(4), 631-651.
- Bowker, L. (1999). Exploring the potential of corpora for raising language awareness in student translators. *Language awareness*, 8(3-4), 160-173.
- Daems, J. & Macken, L. (2013). *Annotation Guidelines for English-Dutch Translation Quality Assessment, version 1.0*. LT3 Technical Report-LT3 13.02. Retrieved 27 October, 2017 from <https://www.lt3.ugent.be/media/uploads/publications/2013/Technical%20Report%20TQA%20Annotation.pdf>
- Daems, J., Macken, L., & Vandepitte, S. (2014). On the origin of errors: A fine-grained analysis of MT and PE errors and their relationship. In *Proceedings of the Ninth International Conference on Language Resources and Evaluation*. Reykjavik, Iceland, 26-31 May 2014 (pp. 62-66).
- Fernández-Parra, M. (2010). The Workflow of Computer-Assisted Translation Tools in Specialised Translation. In C. Heine & J. Engberg (Eds.), *Reconceptualizing LSP: Online proceedings of the XVII European LSP Symposium 2009*. Retrieved December 8, 2016 from <http://bcom.au.dk/fileadmin/www.asb.dk/isek/fernandez-parra.pdf>
- Kübler, S., & Zinsmeister, H. (2015). *Corpus linguistics and linguistically annotated corpora*. Bloomsbury Publishing, London/New Delhi/New York/Sydney.
- Kübler, N., Mestivier, A., Pecman, M., & Zimina, M. (2016). Exploitation quantitative de corpus de traductions annotés selon la typologie d'erreurs pour améliorer les méthodes d'enseignement de la traduction spécialisée. *Actes des 13èmes Journées internationales d'analyse statistique des données textuelles (JADT 2016)*. Nice, France, 7-10 June 2016 (pp. 731-741).
- Lambrechts, A., & Verplaetse, H. Impact of Parallel Corpora as Translation Memories on Phraseological Translation Quality in Student Translations of Specialized Medical Texts (forthcoming)
- Lambrechts, A., & Verplaetse, H. Dictionary, Corpus and CAT tool Use in Legal and Business Translation: a Comparative Study (forthcoming).
- Tezcan, A., Daems, J., Macken, L., & Van Brussel, L. (2015). *Annotation Guidelines for English-Dutch Machine Translation Quality Assessment, version 1.3.3* LT3 Technical Report-LT3 15-03. Retrieved 7 February, 2018 from <http://users.ugent.be/~atezcan/>

Bon appétit: An analysis of recall advertisements in the food industry

Sylvain M. Dieltjens & Priscilla C. Heynderickx

University of Leuven, Belgium

Abstract

Over the last decades the number of recalls of faulty products has increased dramatically. Since faulty products can seriously affect a reputation or an image, organisations have to react promptly to avoid further damage. As such, a well-prepared crisis strategy is of the utmost importance.

After describing the literature on both recall advertisements and crisis frameworks, an analysis of 30 product recalls is presented. The main focus is on the structure and the strategy used. Companies tend to minimize the extent of the problem to protect their reputation.

Keywords: recall advertisements; crisis communication; reputation management.

Short Bio

Sylvain Dieltjens, PhD, teaches translation and business communication at the KU Leuven, Faculty of Arts (campus Antwerpen). He is also chairman of the board of the communication agency IBIS communications (www.ibiscom.be) and president of the Vlaamse Vereniging voor Zakelijke Communicatie (www.vvzc.be).

Priscilla Heynderickx, PhD, teaches Dutch and business communication at the KU Leuven, Faculty of Arts (campus Antwerpen). She is chief editor of Ad Rem, a journal of business communication (<http://www.vvzc.be/adrem/>).

Their research interests include business communication and policy documents, death discourse and intercultural communication.

Bon appétit: An analysis of recall advertisements in the food industry

Sylvain M. Dieltjens & Priscilla C. Heynderickx

When an organisation is confronted with one or more issues that can seriously damage its image or reputation, that situation can easily develop into a crisis that threatens the very existence of the organisation. As soon as possible, the company needs to elaborate and implement a strategy that counters the threat and at the same time reduces further damage to the organisation's image. Today, the recall of faulty products is a frequently used tactic to protect companies from further harm and to avoid further damage to their image. Both of these goals are part of what is usually defined as crisis communication.

We will illustrate the dimensions that such recalls can take with a few examples. In 2014, Toyota announced four recalls, each time withdrawing more than 1 million cars. Akio Toyoda, president and grandson of the founder of the well-known brand, offered public apologies for the defects to the cars in a press conference. In 2017, IKEA recalled 29 million boxes of a particular dresser, because it could topple. In Canada, the toppling dresser had caused the death of eight children. The company paid the victims \$50min damages.

In recent years the Belgian Federal Agency for the Safety of the Food Chain (FASFC) warned consumers for, for example, glass in packs of coffee, food supplements with allergens, iron wire parts in muesli and toys with choking hazard. The FASFC was set up in 2000, and has since developed into a fully-fledged organisation of the Belgian Federal Government: "Our mission is to preserve the safety and the quality of our food in order to protect humans, animals and plants." (<http://www.afsca.be/about/>)

Literature

Product recalls

Several studies on recall advertisements have already been published. For an overview of those published before 2009, we refer to Court right and Smudde (2009). More recent studies often focus on particular aspects of recall advertisements. For example, Laufer and Jung (2010) and McGaughey (2015) respectively examine how compliance with a product recall and coverage for a product

recall can be increased; Charlebois (2011) discusses the managerial implications of food recalls; Vuk (2013) regards product recalls and consumers' complaints as elements of a quality management system; Ni, Flynn and Jacobs (2014) look at the financial implications of recalls for retailers; Raedts and Roozen (2015) describe the effect of language mistakes in product recalls; Liu, Liu and Luo (2016) examine which factors steer the company's choice of remedy in case of a recall of faulty products; Bortoli and Freundt (2017) analyse the effects of voluntary recalls on consumer trust in the company.

Communicative framework in crisis

Crisis communication can only be effective if the incriminated company reacts immediately to the situation in a crisis. Anticipation is crucial. Seymour and Moore (2000) suggest a communicative framework for internal and external communications during a crisis situation. They refer to their framework as the 5 C's: Care, Commitment, Consistency, Coherence and Clarity.

- care: the company shows unambiguously that it feels concerned with the customers' problem and the risk the product presents for them.

- commitment: the company does everything possible to resolve the problem

and its cause and to prevent it from reoccurring.

- consistency and coherence: a clear and consistent communication strategy is of the utmost importance. All company communicators are on the same wavelength and show a common position in all their communications.

- clarity: the problem and the proposed solution are clearly explained. Also the position and the action plans of the company are clarified.

By elaborating and implementing an effective communication strategy, a company can achieve the desired counter-effect with the target audience. Vassilikopoulou, Siomkos, Chatzipanagiotou and Pantouvakis (2009) have observed that the negative impact of a crisis clearly decreases after a few months and that the consumers are willing to buy other products from the same company. The interesting findings of Laufer and Jung (2010) have contributed to a better knowledge of crisis communication, and their conclusions are helpful for crisis managers when a recall announcement is needed. They refer to studies that show that

promotion-focused individuals are more persuaded by messages that are framed as benefits-gaining, but prevention-focused individuals are more persuaded by

messages that are prevention oriented (Aaker & Lee, 2001; Higgins & Scholer, 2009). (Laufer & Jung, 2010, 148)

Image damage and repair strategies

Depending on the size and the frequency of their recalls, companies incur a growing risk of damage to their image and reputation. The need for crisis communication increases because the risk of being perceived as an unreliable business partner is real. Moreover, it can be very difficult to recover from a loss of reputation. A well-drafted recall strategy may, however, limit the damage in the longer term. For most of the consumers' perception is more important than reality (Benoit, 1997). Nevertheless, as soon as consumers start thinking that the company is or should be held responsible for the faulty product, the risk of image damage is imminent and has to be taken into account.

Companies and organisations can implement different strategies to prevent or restore the damage. They can, for example, simply deny their responsibility and accuse someone else, a third party provider or a partner. Another communication strategy is to plead ignorance, pretending 'we didn't know', implying 'so it is not our fault'. A more sophisticated variant is to claim that it was only an accidental mishap and that

the procedures of the company are all functioning in a proper way. Although those strategies seem somewhat childish, they usually turn out to be effective. Another common tactic is to cast doubt on the risk of the faulty product and to minimize possible harm. More aggressive manoeuvres are to undermine the credibility of the accusation, to announce corrective interventions (e.g. recalls to repair the problem) and compensation measures. The *mea culpa* fault recognition of a company (cf. Toyota above) gives a strong signal, but at the same time it implies the risk that more consumers will litigate.

Image repair strategies, which find their origins in rhetoric, take into account a constantly changing reality. Their aim is to reverse the perception of truth on the basis of the reasoning put forward. In this context Browning (2011) stresses the Newtonian nature of communication processes, which can elicit simultaneous antagonistic reactions. Consequently, a communications plan that aims at image repair should take into account possible adverse reactions. A proactive, anticipating emergency plan is therefore recommendable.

Analysis

The traceability of foods

Modern monitoring systems and measures in the food industry such as the traceability of goods and their components find their origin in the bacterial epidemic the Canadian company Premiere Quality Food was faced within 2008, which resulted in 22 deaths and numerous hospitalisations. The crisis strategy and the recall action of the company are considered to be exemplary for future recalls in the food industry.

The traceability of foods is crucial because incidents in the food supply such as faulty products and supply disturbances can entail disproportional costs and an increased risk of complaints and lawsuits. According to Chartier and Valceschini (2007) there is a real risk that such negative experiences may dramatically reduce the company's market value. In the food sector, recall advertisements can rapidly exacerbate the relationship between the producer and the consumers. In a crisis process reckless decisions will probably disturb the confidence of the customers. According to Carroll (2009), a company should use the admission of guilt in the first phase of the crisis as a buffer to protect the integrity of its reputation. Trust is, after all, an achievement that can easily wane.

Research material and method

We collected thirty food recall advertisements written in Dutch on the Internet. We analysed the content elements that were included and the structure of the advertisements to determine if a fixed pattern was used. Special attention was paid to the repair strategy. We also collected a reference corpus of thirty ads for comparison.

We used a bottom-up approach, starting from the data. The observations were introduced in an Excel worksheet, which includes the presence or the absence of an element and its position in the advertisement. The observations were discussed to obtain agreement between the researchers.

Results

Content

Six topics occur regularly in the recall ads in the material. There is always a description of the product (30/30) and of the malfunction (30/30). The advertisement often includes a picture of the recalled product to help the consumer identify it (28/30). The reader receives instructions on how to proceed (23/30). The advertisement describes the danger caused by the faulty product (21/30). In

approximately one third of the analysed advertisements (9/30) contact details (telephone number, email address, etc.) are included. Contrary to our expectations, very few of the advertisements (2/30) express apologies for the inconvenience that consumers are faced with. The results from the reference corpus are similar (e.g. 2/30 advertisements with apologies).

The following example contains examples of the different topics. We have translated the relevant phrases.

(product description) The French supplier Leroy Chevalier, Blanquefort, is recalling the product 'IGP Comté Tolosan Moelleux blanc 2014, 0.75 l' with lot number L3054AA.

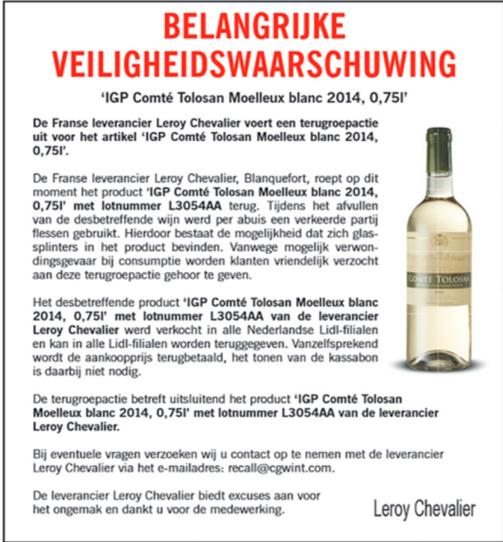
(fault description) During the filling of the wine a wrong batch of bottles was used. As a result there is a possibility that the product contains glass splinters.

(danger description) Because of potential risk of injury consumers are kindly invited to comply with this recall campaign.

(instructions for consumers) The product (...) can be returned in all branches of the Lidl supermarket. It goes without saying that the product will be repaid, even without sales receipt.

(contact details) If you have any questions, we advise you to contact the supplier Leroy Chevalier at the email address: recall@cgwint.com.

(apologies) The supplier Leroy Chevalier apologizes for the inconvenience and thanks you for your co-operation.



**BELANGRIJKE
VEILIGHEIDSWAARSCHUWING**

'IGP Comté Tolosan Moelleux blanc 2014, 0,75l'

De Franse leverancier Leroy Chevalier voert een terugroepactie uit voor het artikel 'IGP Comté Tolosan Moelleux blanc 2014, 0,75l'.

De Franse leverancier Leroy Chevalier, Blanquefort, roept op dit moment het product 'IGP Comté Tolosan Moelleux blanc 2014, 0,75l' met lotnummer L3054AA terug. Tijdens het afvullen van de desbetreffende wijn werd per abuis een verkeerde partij flessen gebruikt. Hierdoor bestaat de mogelijkheid dat zich glassplinters in het product bevinden. Vanwege mogelijk verwondingsgevaar bij consumptie worden klanten vriendelijk verzocht aan deze terugroepactie gehoor te geven.

Het desbetreffende product 'IGP Comté Tolosan Moelleux blanc 2014, 0,75l' met lotnummer L3054AA van de leverancier Leroy Chevalier werd verkocht in alle Nederlandse Lidl-filialen en kan in alle Lidl-filialen worden teruggegeven. Vanzelfsprekend wordt de aankoop prijs terugbetaald, het tonen van de kassabon is daarbij niet nodig.

De terugroepactie betreft uitsluitend het product 'IGP Comté Tolosan Moelleux blanc 2014, 0,75l' met lotnummer L3054AA van de leverancier Leroy Chevalier.

Bij eventuele vragen verzoeken wij u contact op te nemen met de leverancier Leroy Chevalier via het e-mailadres: recall@cgwint.com.

De leverancier Leroy Chevalier biedt excuses aan voor het ongemak en dankt u voor de medewerking.

Leroy Chevalier

Strategic choices for image restoring

The structure of and the mutual relations between the food safety organisations create a major impact on how companies achieve a recall. Food safety institutions are present at all kinds of levels, such as lobby groups, media and other entities that may affect risk perception. Their standards, sectorial norms and certifications by third parties are an integral part of the macro-structure in which a food producer works, and can substantially improve the image protection

of a company, particularly in the context of the bolstering strategy.

Benoit (1997) considers bolstering as one of the two basic options for a company in a crisis situation. The strategy highlights the fixed values and the excellent qualities of the company in the recall communication. Well-known brands clearly have an advantage over lesser-known brands, because they can refer to a positive history and a strong image. The other strategy is to minimize the problem, for example by showing that only a limited batch of the product is involved.

The analysis of a series of recalls in the food industry reveals a number of interesting elements. Since the dioxin crisis, the traceability of the food products especially received much attention. The traceability enables companies to reduce the recalls to a specific batch, period, region, supplier and so on. The recalls of small batches of products receive less media attention and their impact on the economy is usually negligible. The example above is a perfect illustration of such a limited recall, since it is restricted to a single lot number. In our material the bolstering strategy is not present. Most ads stress the limited number of products affected by the production error. Some examples:

According to the producer a ‘very small number of products’ is affected. [Het gaat volgens de fabrikant om een ‘zeer klein aantal producten’.]

Other soups of the brand Delicieux are not included in this recall. [Andere soepen van het merk Delicieux vallen niet onder deze recall.]

Conclusions and discussion

Research has shown that the better organizations or companies have been preparing for a crisis, the better they will survive that crisis. They can even grow stronger due to the efforts they are forced to make. In the last decade crisis communication has become an important research field in the food industry. Although most parties in the food monitoring systems refer to scientific findings in the drafting of norms and standards, it has been proven that in itself the science provides an insufficient basis to decide which risks are acceptable to a society. Both supervisory agencies and companies in the food industry scrutinize the procedures and have committed themselves to comprehensive information to help consumers in the decision-making processes.

We have analysed one particular element of the communications during a

food crisis, viz. recall advertisements. These advertisements have a predictable content and structure, which adds to the clarity for the readers/consumers, since they know what to expect and look for when confronted with such an advertisement. Contrary to our expectations, apologies are very rare.

The preferred strategy of the companies that send out the recall is minimizing. They stress that only a small batch of the products is subject to the recall, thus playing down the danger for and the impact on consumers. However, recent crises in the food industry have shown that the costs can rocket. For example, according to recent figures the costs of the Fipronil crisis in the summer of 2017 amounted to €75m in the Netherlands and to €25m in Belgium.

It would be interesting to examine in further research how consumers react to various versions of recall advertisements. Another interesting aspect to be explored would be the use of social media in case of a product recall.

References

- Benoit, W.L. (1997). Image Repair Discourse and Crisis Communication. *Public Relations Review*, 23(2), 177-186.
- Browning, N. (2011). 'Mad Money' madness: Jim Cramer's image restoration effort. *Public Relations Review*, 37(2), 184-186. doi: 10.1016/j.pubrev.2011.01.009
- Bortoli, L. V., & Freundt, V. (2017). Effects of voluntary product recalls on consumer's trust. *Brazilian Business Review*, 14(2), 204-224. doi:dx.doi.org/10.15728/bbr.2017.14.2.4
- Carroll, C. (2009). The relationship between firms' media favorability and public esteem. *Public Relations Journal*, 3(4), 1-32.
- Charlebois, S. (2011). Food recalls, systemic causal factors and managerial implications: The case of Premiere Quality Foods. *British Food Journal*, 113(5), 625-636. doi:doi.org/10.1108/00070701111131737
- Chartier, C., & Valceschini, E. (2007). Coordination for traceability in the food chain. A critical appraisal of European regulation. *European Journal of Law and Economics*, 25, 1-15.
- Courtright, J. L., & Smudde, P. M. (2009). Recall communications: Discourse genres, symbolic charging, and message design. *International Journal of Strategic Communication*, 4(1), 58-74, doi:10.1080/15531180903416051
- Laufer, D., & Jung, J. M. (2010). Incorporating regulatory focus theory in product recall communications to increase compliance with a product recall. *Public Relations Review*, 36(2), 147-151. doi:doi.org/10.1016/j.pubrev.2010.03.004
- Liu, A. X., Liu, Y., & Luo, T. (2016). What drives a firm's choice of product recall remedy? The impact of remedy cost, product hazard, and the CEO. *Journal of Marketing*, 80(3), 79-95. doi:doi.org/10.1509/jm.14.0382
- McGaughey, M. (2015). Maximizing coverage for a product recall. *Risk Management*, 62(6), 10-11.
- Ni, J. Z., Flynn B. B., & Jacobs, F. R. (2014). Impact of product recall announcements on retailers' financial value. *International Journal of Production Economics*, 153, 309-322. doi:dx.doi.org/10.1016/j.ijpe.2014.03.014
- Raedts, M., & Roozen, I. (2015). Consumers' responses to product recalls with language errors. *Tijdschrift voor Communicatiewetenschap*, 43(3), 292-312.
- Seymour, M., & Moore, S. (2000). *Effective Crisis Management: Worldwide Principles and Practice*. London: Cassell.
- Vassilikopoulou, A., Siomkos, G., Chatzipanagiotou, K. & Pantouvakis, A. (2009). Productharm crisis management: Time heals all wounds? *Journal of Retailing and Consumer Services*, 16(3), 174-180.
- Vuk, T. (2013). Management of complaints and product recall. *ISBT Science Series*, 8, 33-36

قراءة مغايرة في "حصراية" الإسلام

التجاني بولعوالي

Abstract

This article discusses the concept of 'Islam' in linguistic, terminological and jurisprudential areas with the aim of clarifying certain aspects of this concept. In research, attention is usually paid to lexical and religious meanings that are characterized by literality, stereotyping and closed understanding of the text. That is observed in part of contemporary Western philosophical thinking. For example, the British philosopher of religion John Hick, who is considered the founder of contemporary pluralism, has labeled some religions, including Islam, as exclusive religions that limit the truth to them excluding other religions and philosophies. But he did not pay attention to the nature of Islamic exclusivism that is not absolute, giving some space to non-Muslims and to other believers. This paper comprises four parts: the concept of Islam as defined in Arabic etymologically, linguistically and semantically; the concept of Islam according to a number of Western linguistic dictionaries and specialized encyclopedias; the meaning of Islam in the Qu'ran and in the Hadith; and finally, the concept of "ahl al-fatrah" that is associated with exclusivism of Islam, as John Hick supposed, is analyzed and criticized.

Keywords: Islam; exclusivism; pluralism; John Hick.

كلمات مفتاحية: الإسلام، الحصرانية، الحقانبة، فلسفة التعددية، جان هيك.

Short Bio

التجاني بولعوالي، باحث متخصص في الدراسات الدينية والترجمة الدينية وفلسفة التعددية وحوار الأديان، أستاذ ومؤطر بيداغوجي في كلية الإلهيات والعلوم الدينية جامعة لوفان (بلجيكا)، درس اللغة العربية وآدابها في جامعة وجدة (المغرب) وتابع علم الإلهيات والدراسات الدينية في جامعة أمستردام (هولندا)، واشتغل على أطروحة المرجعيات الكتابية في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الهولندية في كلية الآداب، جامعة لوفان - بلجيكا. صدرت له مجموعة من الكتب الأدبية والفكرية منها: المسلمون وفوبيا العولمة؛ صورة الإسلام في المقاربة الأكاديمية الهولندية؛ الصحافة الأمازيغية المكتوبة بين النشأة والتطور؛ الشعر العربي ثنائية المعيار وا نزياح؛ الإسلام والأمازيغية نحو فهم وسطي للقضية الأمازيغية؛ المسلمون في الغرب بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل.

قراءة مغايرة في "حصراية" الإسلام

التجاني بولعوالي

مقدمة

أنه لم ينتبه إلى طبيعة حصراية الإسلام التي تترك

هوامش متنوعة لغير المسلمين.

تألف هذه المقالة من أربعة محاور

أساسية. يتناول المحور الأول لمفهوم الإسلام في

الاصطلاح العربي؛ تأثيلاً ولغة ودلالة، لنصل

منه إلى أن تسمية الدين الذي جاء به النبي

محمد ﷺ لم تتم بشكل عشوائي، بل إن لفظة

الإسلام تتجذر في البيئة الجاهلية، حيث تحيل

على معان شريفة ونبيلة ذات وقع حسن في

أذن الإنسان العربي.

في حين تم في المحور الثاني تناول مفهوم

الإسلام في الاصطلاح الغربي من خلال جملة

من المعاجم اللغوية والموسوعات المتخصصة،

تقدم هذه المقالة مقارنة تحليلية لمفهوم

الإسلام في أبعاده اللغوية والاصطلاحية

والفقهية بهدف إضاءة بعض الجوانب المغيبة

من هذا المفهوم، الذي عادة ما يركز فيه على

الدلالة المعجمية أو الدينية الثابتة التي لا تتجاوز

حدود الحرفية والنمطية والنصية المغلقة إلى

رحاب التأويل والتنوع والفهم المنفتح. ولعل هذا

ما تسرب أيضاً إلى بعض الفكر الفلسفي

الغربي المعاصر، كفيلسوف الدين البريطاني

جون هيك الذي يعد أبو فلسفة التعددية

المعاصرة، الذي وصف بعض الأديان بأنها

حصراية، وتدعي الحقانية لها دون سواها، غير

وقد اتضح أن بعضها يعرف الإسلام بشكل موضوعي لا يختلف عن معناه المتداول في اللغة العربية والفقهاء الإسلامي، بينما يحدد البعض الآخر مفهوم الإسلام بشكل فضفاض وغير مؤسس يحتمل أكثر من قراءة أو تأويل.

أما المحور الثالث فقد تم تسليط الضوء فيه على مفهوم الإسلام في القرآن والحديث، حيث التركيز أكثر على دوائر الإسلام والإيمان والإحسان كما جاء في حديث جبريل المشهور، والتي عادة ما تفصل عن بعضها البعض، في حين أنها تتخذ طابعا متكاملا وتكميليا في بناء الفرد والمجتمع على حد سواء.

مفهوم الإسلام في الاصطلاح العربي

من حيث التأثيل اللغوي¹ تشتق لفظة "إسلام" من الجذر اللغوي (سلم) الذي يحمل أكثر من معنى في المعاجم اللغوية العربية. فلما نتحرى ذلك في لسان العرب مثلا نجد أن ابن منظور (630-711هـ) قد جمع كل المعاني التي تحيل عليها مادة (س - ل - م) بمختلف صيغها الصرفية والنحوية، واللافت للنظر أنه يميز بين صنفين من المعاني؛ أحدهما ذو طابع تجريدي والآخر ذو طابع مادي. فأما المعاني التجريدية فتتمثل في: البراءة "تسلم منه تبرأ"، السلام من

وقد عقد المحور الأخير لمناقشة مصطلح أهل الفترة في علاقته مع مفهوم حصرانية الدين كما تطرحه تعددية جون هيك، وذلك قصد تأكيد ما مفاده أن الحصرانية في الإسلام تختلف عن غيرها في الأديان الأخرى، لأنها لا

أسماء الله الحسنى، التحية، السلامة "من العيب والنقصان"، دار السلام وهي الجنة "لأنها دار السلامة من الآفات"، النجاة "وسلم من الأمر سلامة: نجا"، الصُّلح (سَلِم) والتصلح (تسلم) والمصالحة (مسالمة)، الاستسلام والانقياد والإذعان والاستخداء، "ضد الحرب"، "بذل الرضا بالحكم"، السلف. وأما الدلالات المادية الملموسة فتتجلى في: "والسَلِم: الدلو التي لها عروة واحدة"، "والسَلِم: لدغ الحية"، "والسَلِم: نوع من العضاء (شجر)"، "والجلد المسلوم: المدبوغ بالسلم (شجر)"، "والسَلَام والسَلِيم: الحجارة"، "والسلامي: عظام الأصابع في اليد والقدم"، "والسَلْم: واحد السلايم التي يرتقى عليها" ومن هنا جاء معنى "السبب إلى الشيء"، "والسلامي: الجنوب من الرياح"،

مدينة السلام وهي بغداد نسبة إلى نهر السلام (دجلة).¹

ولا تخرج باقي المعاجم اللغوية العربية عن هذه المعاني، سواء المعاجم القديمة التي سبقت عهد ابن منظور، لأنه عليها أُسس مشروع اللسان، كما ورد في المقدمة التي ذكر فيها معاجم: تهذيب اللغة للأزهري، والصحاح للجوهري، والمحكم لابن سيده، وحاشية الصحاح لابن بري، والنهاية في غريب الحديث لعز الدين بن الأثير.² أو المعاجم الحديثة التي كان أغلبها بمثابة عرض موجز لما جاء في اللسان.³

ونستنتج من التعريف الشامل الذي يضعه لسان العرب للفظ سلم، أن دلالة

معانها في أقل من صفحة. مجمع اللغة العربية. (2004/1425).

المعجم الوسيط، ط. 4. القاهرة: مكتبة الشروق العربية. ص 446

¹ ابن منظور. (1980). لسان العرب. ص 2077-2084

² ابن منظور. (1980). لسان العرب. ص 11-13

³ ينظر مثلا المعجم الوسيط الذي لم يضيف جديدا إلى معنى لفظة (سلم)، بقدر ما اقتصر على ما جاء في لسان العرب ملخصا أهم

مصطلح الإسلام تركز في المقام الأول على المعاني الصورية المجردة لا المادية الملموسة، كالانقياد والبراءة والتحية والنجاة والصلح (بدل الحرب)، إذ تعتبر هذه الدلالات المتنوعة بمثابة ملامح أساسية لمعنى الإسلام الجوهرى، فهي تتصافر مجتمعة لإظهار هذا المعنى وتعزيده وترسيخه؛ فالإسلام يدل في المقام الأول على الانقياد لله سبحانه وتعالى عن طريق الإيمان بعقائد الإسلام الثابتة وأداء الشعائر الدينية المفروضة واتباع السنة النبوية الشريفة.

وعلى أساس هذه المعاني اللغوية كلها يقوم مفهوم الإسلام الاصطلاحي، الذي حدده ابن منظور بقوله: "والإسلام من الشريعة: إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي ﷺ، وبذلك يحقن الدم ويستدفع المكروه؛ وما أحسن ما اختصر ثعلب ذلك فقال: الإسلام باللسان والإيمان

وسلامة دينه ونفسه وعقله وماله وأهله من شتى الآفات المرضية والاجتماعية والاقتصادية، وينطبق هذا أيضا على سلامة المجتمع والدولة والأمة، لا سيما في زمن الصراعات والمؤامرات والإرهاب. ولعل الدلالة الأخيرة تحيل على معنى الصلح عوض الصراع والحرب، ويعد هذا من بين أهم المقاصد التي جاء بها الإسلام لإعمار الأرض على أساس التسالم والتصالح والاتحاد الديني والإنساني.

ويعني الإسلام أيضا أن تسلم أو تتبرا الذات من شر الآخر ويسلم الآخر من شر الذات، وهكذا تكون البراءة أو التبرؤ متبادلة بين الطرفين. كما يعني كذلك التحية التي بإفائها تعم الطمأنينة في النفس والاستقرار في الواقع. ثم إن الإسلام يدل على نجاة الإنسان

بالقلب".⁴ والأهم في هذا التعريف
 الاصطلاحي أنه لا يكفي فقط بالجمع بين ما
 هو عقدي باطني (خضوع لله، إيمان بالقلب)
 وما هو "طقوسي" ظاهري (إظهار الشريعة،
 التزام بالسنة، إسلام باللسان)، بل يضيف إليه
 ما هو واقعي واجتماعي، إذ بالإسلام يُحقن
 الدم ويستدفع المكروه، فما أحوج الإنسان على
 مرّ العصور إلى مثل هذا السلم المثالي الذي
 يحمله الإسلام لسائر المجتمعات البشرية!
 لذلك، فلا غرابة في أن يكون الإسلام عقيدة
 كل الأنبياء؛ ﴿يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ
 أَسْلَمُوا﴾⁵، وإن اختلفت الأزمنة والظروف
 والسياقات التي ظهوروا فيها، فـ "كل نبي بعث
 بالإسلام، غير أن الشرائع تختلف"، حسب
 تفسير ثعلبة.⁶

وقد استنبطت من خلال قراءتي
 لتعريفات لفظة (سلم) في لسان العرب أنها
 ذات وقع حسن في نفس الإنسان العربي، حتى
 قبل مجيء الإسلام، ودليل ذلك ثلاثة أمثلة
 تضمنها كلام ابن منظور المستفيض:

- أولها أن العرب في الجاهلية كانت تقول
 "سلام عليكم، فكأنه علامة المسالمة، وأنه
 لا حرب هنالك"⁷؛
- وثانيها أن "الخيل إذا تسلمت تسائرت
 لا يهيج بعضها بعضاً"⁸؛
- وثالثها أنه يطلق على من لدغته الحية
 سليماً، "وإنما ذلك على التفاؤل له بها
 خلافاً لما يحذر عليه منه"⁹.

وهذا يعني أنه لا يمكن استيعاب مفهوم
 السلم والإسلام في معزل عن هذه الحمولة

⁷ ابن منظور. (1980). لسان العرب. ص 2077

⁸ ابن منظور. (1980). لسان العرب. ص 2079

⁹ ابن منظور. (1980). لسان العرب. ص 2079

⁴ ابن منظور. (1980). لسان العرب. ص 2080

⁵ المائدة/44

⁶ ابن منظور. (1980). لسان العرب. ص 2080

الدلالية التي كانت سائدة في كلام العرب
 وشعرهم وعاداتهم وتقاليدهم. إن المثال الأول
 يثبت أن تحية السلام كانت متداولة بين الناس
 قبل ظهور الإسلام، وكانت تحمل إشارة إلى
 السلم والصلح في "زمن جاهلي" كان محكوما
 بالحرب والصراع والانتقام، ولما جاء الإسلام
 حافظ على تلك التحية النبيلة، ودعا الناس إلى
 إفشائها وتعميمها كما ورد في أحاديث نبوية
 مختلفة، وهذا نوع من التقنين والمعيرة
 Standardisation بالمفهوم المعاصر. أما المثال
 الثاني فهو عبارة عن استعارة جميلة تضيف على
 الخيل صفة إنسانية، إذ كلما ساد بين هذه
 الحيوانات الأليفة التسالم والتصالح، تعايشت
 فيما بينها دون صدام وهيجان. وهذا ما ينطبق
 تماما على المجتمع الإنساني عامة والجاهلي
 خاصة، الذي ينبغي أن يأخذ العبرة من سلوك
 الخيل وغيرها من الحيوانات. في حين أن المثال

الثالث يقلب الحقيقة الواقعية، فيسمي اللديغ
 سليما، وذلك من باب التفاؤل وبعث الأمل،
 وهذا يعبر عن أن لفظة سلم لا تعني السلامة
 فقط، بل ترمز أيضا إلى قيمة التفاؤل.
 وهذا يدل على أن الجذر اللغوي (سلم)
 الذي تشتق منه كلمة إسلام كان يحضر في
 الاستعمال اللغوي العربي في مرحلة الجاهلية،
 لذلك لم يكن اختيار مصطلح الإسلام صدفة
 وعبثا للدين الذي سوف يؤسس فيما بعد النبي
 محمد ﷺ. وهذا ما يثير سؤالاً جوهريا لم يفسر
 ويعلل بما يكفي، ومقتضاه؛ لماذا سمي الله
 سبحانه وتعالى الدين الجديد الإسلام دون غيره
 من المصطلحات؟ أو بعبارة أخرى، لماذا سمي
 الإسلام إسلاما؟ وكان يُحتمل أن يسمى
 المحمدية مثلا نظرا للدور المركزي والريادي الذي
 أداه رسول الله محمد ﷺ في إرساء قواعد
 الإسلام ونشره. كما أن المكون العربي كان

أساسيا في الدين الجديد، سواء لغويا فالقرآن الكريم نزل باللغة العربية، أو عرقيا لأن العرب كانوا منذ البداية حاملي رسالة الإسلام، أو جغرافيا إذ شكلت مكة بكونها قلب شبه الجزيرة العربية مهبط الرسالة المحمدية. فهذه الأسباب كلها كانت تؤيد فرضية أن يؤخذ أو يشتق اسم الدين الجديد من لفظة عرب. ثم إن تسمية هذا الدين لم تُربط بعقيدة التوحيد التي تشكل جوهره. بل ولم يُعرف هذا الدين باسم الحنيفية رغم أن القرآن الكريم أفرد الإسلام بذلك، كما جاء في سورة البقرة: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾¹⁰.

مقنعة بما فيه الكفاية، فهناك من يرجع ذلك إلى اعتبار من دخل في الإسلام يُسلم وجهه لله ويستسلم لأوامره وتعاليمه؛ ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾¹¹. وهناك من يفسر ذلك بالآية الكريمة من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾¹². غير أن هاتين الآيتين وغيرها لا تتناولان مسألة اختيار اسم الإسلام، حتى أن كتب التفسير ركزت في شرحها على معنى الإسلام (إخلاص، انقياد لله سبحانه وتعالى) بدل سبب هذه التسمية، وعلى عناصر هذا الدين العقدية، ثم اعتباره الرسالة الخاتمة والدين الحق الذي لا يقبل سواه.

والمطلع على بعض التفسيرات التي حاولت أن تبرر تسمية الإسلام، يجد أنها غير

لذلك، فإنه لا يُستبعد أن تكون تسمية الإسلام إسلاما مرتبطة بالبيئة العربية التي

¹¹ البقرة/112

¹² آل عمران/19

¹⁰ البقرة/135

شهدت ولادة الإسلام وتطوره وانتشاره، لما كان للفظـة (سلم) ومشتقاتها من وقع حسن في الذات والواقع العربيين، فقد كانت محبوبـة لدى الناس؛ تبعث في نفوسهم الأمل والتفاؤل. ولعل هذه الحمولة المعنوية النبيلة كان من شأنها أن تلقى تفاعلا إيجابيا من مجتمع أنهكته الحروب القبلية، فكان يتطير من كل كلمة ترمز إلى الصراع والاقتتال والانتقام، ويستبشر خيرا بمفردات الصلح والسلام والهدنة. وهذا يدل على احتمال أن عامل السياق يكون قد أدى دورا مهما في اختيار مصطلح الإسلام، ولا يعني هذا أي قطيعة مع الآيات القرآنية والآحاديث النبوية المختلفة التي تضمنت لفظـة الإسلام، والتي تؤكد المعاني والقيم الشريفة التي كانت تحملها لفظـة (سلم) في البيئـة العربية، وسوف تتغذى أكثر بالتوجيهات الدينية والأخلاقية والروحية التي جاء بها الدين الجديد، الذي لم يُختزل في شعب أو عرق مختار (اليهود)، ولا في فردٍ معين (يسوع، بوذا)، ولا في منطقة محددة (يهودا، الهند)، بل ارتقى بتلك المعاني (السلمية) والقيم (المسالمة) متجاوزا ما هو عرقي وشخصي وجغرافي إلى ما هو كوني وعالمي. وهذا ما يفسر القبول الحسن والسريع الذي لقيته الدعوة الإسلامية قديما حينما عمّ الإسلام نصف الكرة الأرضية في أقل من نصف قرن، وحديثا إذ أنه رغم الحملات الشرسة التي يتعرض إليها الإسلام غربا وشرقا، شمالا وجنوبا فإنه يشهد انتشارا منقطع النظير.

مفهوم الإسلام في الاصطلاح الغربي

لا يكفي تناول مصطلح الإسلام من خلال التحديدات اللغوية والمعجمية العربية، ما دامنا أننا نشتغل بالعلاقة بين الإسلام والغرب، لذلك فلا مفرّ من التريث عند مفهوم الإسلام في بعض المعاجم والموسوعات الغربية المعاصرة.

يعني هذا أي قطيعة مع الآيات القرآنية والآحاديث النبوية المختلفة التي تضمنت لفظـة الإسلام، والتي تؤكد المعاني والقيم الشريفة التي كانت تحملها لفظـة (سلم) في البيئـة العربية، وسوف تتغذى أكثر بالتوجيهات الدينية والأخلاقية والروحية التي جاء بها الدين الجديد،

يعرف معجم أوكسفورد الإنجليزي الإسلام بأنه "دين المسلمين، وعقيدة التوحيد الموحاة إلى محمد بكونه نبي الله".¹³ إن هذا التحديد الاصطلاحي الجامع المانع يحطم بحق الصورة النمطية السائدة في العديد من الدراسات الاستشراقية القديمة والحديثة، التي تشكك في ألوهية الوحي ونبوة النبي محمد ﷺ، لا سيما وأن هذه العبارة الموجزة تكشف بموضوعية وتجرد علمي عن أن عقيدة الإسلام التوحيدية أرسلت عبر الوحي الإلهي إلى النبي محمد. وهكذا يتم إثبات ثلاث مسلمات إسلامية وهي: عقيدة التوحيد، حقيقة الوحي ونبوة محمد، وكأن كتاب هذا التعريف استجابوا للقاعدة التعددية التي مؤداها؛ أنه إذا كنت لا

تؤمن بعقيدتي ولا تصدق ديني، فالمطلوب منك إذن أن تصف الحقيقة كما هي، لا أن تقدمها وفق تأويلك الخاص أو أن تسقط عليها تصوراتك العقديّة والفلسفية والإيديولوجية. وهذا ما لا يستطيع الكثير من الباحثين والمتقنين الانفكاك منه، رغم أنهم يدعون البحث العلمي. وعلى المنوال نفسه يمضي معجم ستاندارد الهولندي، الذي يصف الإسلام بأنه "دين توحيدي عالمي يقوم على أساس ما أوحى من قرآن إلى النبي محمد".¹⁴

في مقابل ذلك، يبدو تعريف المعجم الفرنسي لاروس أكثر تعميمية، إذ يعرف الإسلام بأنه "دين المسلمين؛ أولئك الذين

¹⁴ التعريف الهولندي الأصلي كما هو مثبت في معجم ستاندارد في نسخته المطبوعة:

"Monotheïstische wereldgodsdienst die zich baseert op de in de Koran opgetekende openbaringen aan de profeet Mohammed". *Standaard Woordenboek, Nederlands*. (2002). Antwerpen: Standaard Uitgeverij. p. 586

¹³ التعريف الإنجليزي الأصلي كما هو مثبت في معجم أوكسفورد في نسخته المطبوعة والرقمية: "The religion of the Muslims, a monotheistic faith regarded as revealed through Muhammad as the Prophet of Allah." ينظر:

Oxford. (n.d.). *Islam*. Retrieved April 11, 2019, from English Oxford Living Dictionaries: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/islam>

يلتزمون برسالة محمد".¹⁵ وبالمقارنة مع
 التحديدين السابقين فإن هذا التعريف يخلو من
 أي إشارة إلى طبيعة العقيدة الإسلامية، ووظيفة
 (محمد) باعتباره فرد يتبعه المسلمون؛ هل هو
 نبي أم مجرد زعيم قبلي أم ماذا؟
 سبق لأنبياء قبل محمد أن تلقوا ذلك، مثل
 إبراهيم".¹⁶ وينطبع هذا التحديد بالتبسيطية
 والسطحية، ولعل مرد ذلك إلى أن هذا المعجم
 موجه إلى عامة الناس، لذلك راعى المؤلف
 طبيعة المتلقي ومستواه المعرفي.

أما المعاجم والموسوعات المتخصصة في
 الأديان، فإنها تسهب في شرح مختلف حيثيات
 مصطلح الإسلام الدلالية والعقدية والتاريخية؛
 جاء في أحد المعاجم المتخصصة في
 المصطلحات الإسلامية، أن لفظة الإسلام
 تفيد: "تعاليم، أسلوب حياة وانقياد إلى الله
 على أساس القرآن كما تجسد ذلك في محمد
 كآخر نبي. وتعني كلمة إسلام أيضا وضعية
 الاستسلام والخضوع لله كنتيجة لذلك، وقد
 وعكس ذلك، فقد جاء تناول معجم
 المفاهيم الإسلامية بريسما الهولندي بعرض
 موسّع نوعا ما، إذ تعرض إلى مفردة الإسلام
 على ثلاثة مستويات: مفهوم الإسلام، واقع
 الإسلام، أركان الإسلام. فالإسلام يعني
 "الخضوع؛ والاستسلام المطلق لله. ويتألف
 مفهوم الإسلام من مكونين، سواء المكون
 الداخلي (خضوع لله، إيمان داخلي)، أو التعبير
 الخارجي عن ذلك عبر الشهادة (فعل ملموس

Islam. Consulté le Avril 11, 2019, sur Dictionnaires de Français:

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/islam/44391?q=islam#44324>

¹⁶ Ron Geaves. (2009). *Islam wereldgodsdienst van A tot Z*. Amsterdam: Boom, p. 54

¹⁵ التعريف الفرنسي الأصلي كما هو مثبت في معجم لاروس في

نسخته المطبوعة والرقمي:

"Religion des musulmans, de ceux qui adhèrent au message de Mahomet." ينظر: Larousse. (s.d.).

للجميع قصد الانتساب إلى مجتمع المؤمنين أو للأمة).¹⁸ ثم إنه يفرق بين الإسلام الرسمي والإسلام المحلي أو الشعبي الذي يتضمن عناصر ثقافية شعبية، وإلى حد ما ما قبل إسلامية، أي جاهلية، وينمذج لذلك بطقوس الزراعة والمطر والأساطير والسحر والجن، وهي تسود أيضا في الأديان والثقافات الأخرى كالهندية والمصرية القديمة. وهذه العناصر الثقافية غير مقبولة من قبل الإسلام الرسمي؛ فعندما تتعارض مع ثوابت العقيدة الإسلامية تصبح محض شرك أو وثنية. كما أن هذا المعجم الموسوعي يعرج في آخر تعريفه لمصطلح الإسلام على أركان الإسلام الخمسة.¹⁷

وينبغي أن نركز في تعريفنا لمصطلح الإسلام على جانبين مختلفين؛ أحدهما ذو بعد ديني، فالإسلام يفيد الانقياد لله من خلال الالتزام بأداء العبادات المفروضة وتحسين السلوك الاجتماعي، بينما يتعلق الإيمان بتجربة المؤمن الداخلية. والجانب الآخر ذو طابع عام، إذ يغطي الإسلام كل شيء من اعتقاد وتقاليد وحياة الشعوب والمجتمع، فيصبح الفرد المسلم في هذا السياق عضوا من الجماعة.¹⁸ وفضلا عن ذلك، فإن جون فول يميز بين الصفتين "مسلم" و"إسلامي"، ويرى أن صفة "مسلم" تُحدد حسب المجتمع القائم الذي يعيش فيه المسلمون بشكل تلقائي ويمارسون فيه عباداتهم الدينية. أما صفة "إسلامي" فتنتطوي على محاولة واعية لتفسير المبادئ والمثل العليا

ويذهب الخبير الأمريكي في التاريخ الإسلامي جون فول John O. Voll إلى أنه

¹⁸ Voll, O. J. (2004). Islam and Islamic. In R. C. (red.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (pp. 359-360). USA: Macmillan Reference. p. 359, 360

¹⁷ Arends I., Douwes D., Termeulen A.J. (1995) . *Prisma van de islam begrippen van A tot Z*. Nederland: Het Spectrum. p. 72, 71

الإسلامية الجوهريّة بطريقة حرفية وحصريّة نسبيّا. وبيان ذلك أنّ "الدولة المسلمة" هي الدولة التي تعيش فيها أغلبية مسلمة، بينما "الدولة الإسلاميّة" تعني الدولة التي تتبنى برنامجاً رسمياً يهدف إلى تطبيق أحكام الإسلام وتشريعاته.¹⁹

ويتعرض التعريف، الذي تقدمه موسوعة القرآن للباحث في قضايا الدين والفلسفة أوليفر ليّمان Oliver Leaman، إلى أهمّ حيثيات مصطلح الإسلام، وقد ورد فيه أنّ "إسلام لفظة عربيّة تعني الخضوع بهذا المعنى لإرادة الإله (الله)، وتفيد ذلك الدين الذي بدأ مع آدم وتمّ إحياءه أخيراً بالوحي حتى آخر الأنبياء؛ محمد (570-632 م)، وذلك عبر الملك جبريل في شكل القرآن الذي أنزل طوال عشرين سنة.²⁰ ويطلق على أتباع هذا الدين المسلمون وليس المحمديون كما كان يسمون بشكل مغلوّط أحياناً في الماضي من قبل الغرب (قياساً على تسمية المسيحيين المشتقة من اسم المسيح). ويغطي الإسلام كل جوانب الحياة الاجتماعيّة والسياسية والاقتصاديّة والأخلاقيّة، وهكذا دواليك.²¹ ولا يقف ليّمان عند هذا الحد فقط، بل يثبت أهمّ المعاني المعجمية التي تحيل عليها لفظة إسلام، ويفصّل الحديث في قواعد الإيمان الستة وأركان الإسلام الخمسة، ثمّ يجتهد تعريفه بلمحة موجزة ومركزة حول تاريخ الإسلام بين الماضي والحاضر.

وما يسترعي النظر في تناول ليّمان لمصطلح الإسلام أنه تتبع أثر هذه الكلمة في القرآن الكريم، فوجد أنّها ذكرت 138 مرة

²¹ Leaman, O. (2006). *The Qur'an an encyclopedia*. London: Routledge. p. 314

¹⁹ Voll, O. J. (2004). *Islam and Islamic*. p. 359

²⁰ المتعارف عليه في تاريخ المرحلة النبوية أنّ القرآن الكريم نزل منجماً طوال 23 عاماً، انطلاقاً من 610 بعد الميلاد حيث تلقى الرسول ﷺ أول الوحي إلى حين وفاته عام 622.

خلال المصادر الإسلامية الرئيسة: القرآن والحديث؟

مفهوم الإسلام بين القرآن والحديث

وما دام أن الحديث عن مصطلح الإسلام تتنوع تفسيراته وتتشعب أفكاره وتتعدد مصادره، فإنه سوف يقتصر في هذه المقالة على مسألتين جوهريتين من شأنهما أن تقربانا أكثر من مفهوم الإسلام في القرآن والسنة. تتعلق إحداهما بكون الإسلام هو الدين الحق عند الله عز وجل، وهذا ما يحيل على الطبيعة الحصرانية (Exclusivism) الثابتة²⁴ للإسلام على مستوى الاعتقاد. وتتمحور الأخرى حول الأركان التي يقوم على أساسها الإسلام، وهي

بصيغ صرفية متنوعة (أسلم، سلم، مسلمون، مسلمين). أما لفظة إسلام فقد تكررت ثماني مرات في القرآن؛ في ثلاثة مواضع بصيغة إسلام، وفي موضعين بصيغة إسلامكم (أي خضوعكم)، وفي موضع بصيغة إسلامهم (أي استسلامهم).²² غير أن الملاحظ أن خلا ما حدث في تحديد المواضع التي ذكرت فيها لفظة إسلام مستقلة أو ملحقة بضمير الجمع المخاطب (كم) وضمير الجمع الغائب (هم).²³

والآن بعد أن تم بسط الحديث حول أهم معاني الإسلام اللغوية والاصطلاحية، كيف يتحدد مفهوم الإسلام العقدي والفقهني من

المعاني: <https://www.almaany.com/quran-b/>، كان تصفحه بتاريخ 11 أبريل 2019.

²⁴ ينظر فيلسوف الدين البريطاني جون هيك الذي يحدد الحصرانية في ادعاء دين معين أنه الدين الوحيد الصحيح معتبرا الحقيقة حكرا عليه، أما ما عداه من الأديان فزائفة، بل وتقع خارج دائرة الخلاص.

Hick, J. (1985). *Problems of religious pluralism*. New York: St. Martin's Press. p. 31

²² Leaman, O. (2006). *The Qur'an an encyclopedia*. p. 314

²³ حسب محرك البحث في القرآن (المعاني)، ذكرت لفظة إسلام بصيغة مستقلة ست مرات في: آل عمران/19، آل عمران/85، المائدة/3، الأنعام/125، الزمر/22 والصف/7. وملحقة بضمير الجمع المخاطب إسلامكم (كم) مرة واحدة في الحجرات/7، وملحقة بضمير الجمع الغائب إسلامهم (هم) في التوبة/74. ينظر: محرك البحث

تمثل مستوى التطبيق الذي تنتقل فيه المكونات العقدية إلى نطاق الممارسة التعبدية والمعاملات المشروعة. ويتضمن القرآن الكريم مجموعة من الآيات التي تُجمع على حَقّانية الإسلام، بمعنى أن الإسلام هو الدين الحق ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾²⁵ الذي ختم به الله عز وجل سلسلة من الرسالات السماوية إلى مختلف الأنبياء والرسول منذ آدم إلى محمد عليهما السلام. فالله تعالى يخبر "بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام، وهو اتباع الرسل فيما بعثهم الله به في كل حين حتى ختموا بمحمد ﷺ الذي سد جميع الطرق إليه إلا من جهة محمد ﷺ، فمن لقي الله بعد البعثة المحمدية بدين على غير شريعته، فليس بمتقبل"²⁶. وهذا ما تؤكد آية قرآنية أخرى قاطعة الطريق أمام أي تأويل أو

إعادة نظر أو تشكيك في حقيقة الإسلام؛ ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾²⁷. وهذا يدل بشكل حاسم على أن الإسلام دين حصري؛ فالحقيقة العقدية تنحصر فيه دون سواه من الأديان، لا سيما بعد مجيء الإسلام واكتمال الرسالة المحمدية الخاتمة. وهذا يعني أن الأديان التوحيدية السابقة كانت حصرية أيضا، تمثل الحقيقة الإلهية قبل أن تعبت أيادي التزييف والتحريف بكتبتها الموحاة. ويرى العلامة الطاهر ابن عاشور (1296-1393هـ) أن الحصر هنا مؤول؛ "إما باعتبار أن الدين الصحيح عند الله، حين الإخبار. وهو الإسلام، لأنّ الخبر ينظر فيه إلى وقت الإخبار؛ إذ الأخبار كلّها حقائق في الحال، ولا شك أنّ وقت الإخبار ليس فيه دين

²⁷ آل عمران/85

²⁵ آل عمران/19

²⁶ ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر). (1428-1999). تفسير القرآن الكريم (تحقيق: سامي بن محمد السلامة)، ط2. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع . 25/2

صحيح غير الإسلام". "وإما باعتبار الكمال عند الله فيكون القصر باعتبار سائر الأزمان والعصور؛ إذ لا أكمل من هذا الدين، وما تقدمه من الأديان لم يكن بالغاً غاية المراد من البشر في صلاح شؤونهم، بل كان كل دين مضى مقتصرًا على مقدار الحاجة من أمة معيّنة في زمن معيّن، وهذا المعنى أولي محملي الآية، لأنّ مفاده أعم، وتعبيره عن حاصل صفة دين الإسلام - بُحاه بقية الأديان الإلهية".²⁸

وأما جميعها يسعى إلى الحقيقة نفسها، التي وإن كانت تحمل أسماء متنوعة فإن المسمى واحد، وهو الإله الواحد الخالق المدبر المتسامي. بيد أن الإسلام كما تبين الآيتين السابقتين قد حسم هذه المسألة بشكل مطلق منذ ظهوره المبكر. بل وأن آخر آية نزلت من القرآن الكريم أغلقت هذا الباب إلى الأبد؛ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.²⁹

وتعد هذه المسألة أحد أهم الإشكاليات في فلسفة التعددية المعاصرة، حيث الجدل حول حقانية الدين لا زال مستمرا؛ ما هو الدين الحق عند الله؟ إذ بذل الفلاسفة التعدديون، وعلى رأسهم جون هيك، قصارى جهدهم ليثبتوا أن الأديان كلها تنطوي على جانب من الحق، لكن، ألا يتعارض هذا مع عدل الله سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾³⁰ من جهة، ومع رحمته الواسعة ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾³¹ من جهة أخرى؟ لذلك، فما ذنب الذين لم يسمعوا شيئاً عن الإسلام، حتى في عصر العولمة والثورة الرقمية؟ وما مصير الذين

²⁸ الطاهر محمد ابن عاشور. (1984). تفسير التحرير والتنوير.

تونس: الدار التونسية للنشر. ص 190/3

²⁹ المائدة/3

³⁰ النحل/90

³¹ الأعراف/156

سمعوا عن الإسلام، لكن تم تبليغهم بكيفية غير سليمة أو حالت أسباب لغوية وثقافية وتواصلية دون فهم حقيقة الإسلام الصحيحة؟ وما مصير الذين سمعوا عن الإسلام، غير أن الحملات الإعلامية والسياسية المغرضة تصور لهم الإسلام بكونه دين العنف والصراع، وتأتي التيارات القتالية الهدامة المحسوبة على الإسلام لتؤكد ذلك للعالم قولا وعملا؟

مفهوم أهل الفترة وحصراية الإسلام

ولعل مفهوم أهل الفترة من شأنه أن يفسر شقا من هذه الأسئلة الإشكالية والخلافية، ويجعل فئة معينة من الناس تحظى بعدل الله تعالى ورحمته. ويربط البعض أهل الفترة تاريخيا بالمرحلة التي سبقت بعثة رسول الله ﷺ، ولم تشهد ظهور رسول معين منذ عيسى

• يرى أتباع المذهب الأول أن كل من لم تبلغه الدعوة مات ناجيا من النار وكانت عاقبته الجنة، ويمثل هذا القول الأشاعرة وبعض الشافعية، وقد استدلوا على ذلك بعشرات الأدلة من القرآن الكريم، كقوله سبحانه وتعالى في سورة الإسراء: ﴿وَمَا

³² المائدة/19

³³ ابن كثير. (1428-1999). تفسير القرآن الكريم، 70/3

³⁴ موفق أحمد شكري. (1409-1988). أهل الفترة ومن في

حكمهم، ط1. عجمان/دمشق- بيروت: مؤسسة علوم القرآن/دار ابن كثير. ص 71

أن هناك ثوابا وعقابا قبل بلوغ الدعوة
وبعثة الرسل".³⁸ وقد استدلووا على ذلك
بأدلة من القرآن والسنة، كقول الله سبحانه
وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ
وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾.³⁹

● في حين يعتقد ممثلو المذهب الثالث "أن
أهل الفترة يمتحنون في عرصات القيامة
بنار يأمرهم الله سبحانه وتعالى بدخولها،
فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما، ومن
لم يدخلها فقد عصى الله تعالى، فيدخله
الله فيها". وقد قال بهذا الرأي جمهور
الأئمة، كابن تيمية وابن القيم وابن كثير
وابن حجر العسقلاني وأبو الحسن
الأشعري وابن حزم.⁴⁰ وقد استندوا في

كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾.³⁵ وقوله
عز وجل في سورة النساء: ﴿رُسُلًا
مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى
اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾.³⁷

● أما أصحاب المذهب الثاني فيذهبون إلى
أن من مات ولم تبلغه الدعوة فمآله جهنم،
وقد قال به المعتزلة وجماعة من الحنفية
والماتوريدية، ودليلهم على ذلك أن أهل
الفترة "مكلفون وإن لم يرسل إليهم رسول،
وعليهم أن يستدلووا بعقولهم، فما استحسنة
العقل فهو حسن، وما قبحه العقل فهو
قبيح. وإن الله سبحانه وتعالى يعذب في
النار من لم يؤمن وإن لم يرسل إليه رسول
لقيام الحجة عليه بالعقل، وهذا يدل على

³⁸ موفق أحمد شكري. (1988-1409). أهل الفترة ومن في

حكمهم. ص 74

³⁹ النساء/48

⁴⁰ موفق أحمد شكري. (1988-1409). أهل الفترة ومن في

حكمهم. ص 77

³⁵ الإسراء/15

³⁶ النساء/165

³⁷ موفق أحمد شكري. (1988-1409). أهل الفترة ومن في

حكمهم. ص 71

قولهم إلى مجموعة من الأحاديث النبوية، لا تقودهم عقولهم دائما إلى الإيمان بوجود الله كالحديث الذي يذكر فيه الرسول ﷺ أن الله تعالى "يرسل إليهم أن أدخلوا النار، فوالذي نفس محمد بيده لو دخلوها لكانت عليهم بردا وسلاما".⁴¹

والغريب في هذه الأقوال هو موقف المعتزلة القاسي على أهل الفترة، فهم يعدونهم من أهل النار لأنهم لم يستعملوا عقولهم لمعرفة الحقيقة، علما بأن الناس درجات؛ فمنهم من يتمتع بقدرات ذهنية عالية تؤهلهم للتفكير العقلي وهم قلة قليلة، ومنهم من لا يميل دوما إلى استخدام العقل في كل أمور الحياة وهم الأغلبية الساحقة. ثم إن هناك العديد ممن أنعم الله تعالى عليهم بنعمة الذكاء الخارق من علماء الرياضيات والفيزياء والمنطق والفلسفة، غير أنهم

ووجدانيتها! فكما أن المعتزلة حشروا أهل الفترة في النار بسبب عدم إعمالهم العقل للتوصل إلى الحقيقة، كان عليهم أيضا أن يجنبوا أولئك ذلك الحكم القاسي من منطلق عقلي؛ مؤداه أن عدم تلقيهم رسالة سماوية يقتضي عدم معرفتهم بوجود الخالق، وإن هم توصلوا بالعقل إلى وجود الله، فسوف لن يعرفوا بأن الإيمان به لازم ومفروض. لذلك، فالأرجح عند العلماء أن أهل الفترة سوف يمتحنون من الله سبحانه وتعالى في الآخرة كما ورد في المذهب الثالث.

وقد سُقت هذا الكلام على أهل الفترة لأهميته في الجدل القائم ضمن الفكر التعددي الغربي، الذي يتناول فيه البعض حصرية الإسلام وحقانيته بشكل سلمي، في حين أن

بن أبي بكر الهيثمي. (1406). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. بيروت: مؤسسة المعارف. 218/7

⁴¹ موفق أحمد شكري. (1988-1409). أهل الفترة ومن في حكمهم. ص 78. إسناد هذا الحديث صحيح حسب ابن القيم والهيثمي، و قد رواه كل من الإمام أحمد والبخاري والطبراني، ينظر: علي

مسألة المطلق في الإسلام تمنح هوامش متنوعة من الحرية الدينية والتفكير العقلي في قضايا الألوهية والوجود والقضاء والقدر، وما هذه الوضعية التي أعطيت أهل الفترة إلا دليل على انفتاح الإسلام وعدله ورحمته، ولا يقتصر مفهوم أهل الفترة على مرحلة ما قبل البعثة المحمدية فقط، بل يغطي التاريخ الإنساني كله، ويشمل سائر من لم يسمع عن الإسلام شيئا، أو بلغه الإسلام بكيفية غير سليمة ومغلوبة.⁴²

وفضلا عما سبق، فإن هناك مسألة أخرى جوهرية في مفهوم مصطلح الإسلام، تتعلق بالأركان التي يقوم على أساسها الإسلام، وهذا يحيل على مستوى التطبيق الذي ينقل

المكونات العقدية إلى نطاق الممارسة التعبدية والمعاملات المشروعة. والشاهد على ذلك، حديث نبوي معروف يفسر مفهوم الإسلام إلى جانب الإيمان والإحسان، وقد روي بصيغ مختلفة لعل أشهرها هي التي وردت في الأربعين النووية، وجاء فيها: "عن عمر رضي الله عنه أيضا قال! "بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الشَّيْبِ شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ؟! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا

والتفكير، ثم بعد ذلك عرف أنها الحق ثم جحدتها فهذا هو الكافر". وقد أثار هذه الفتوى جدلا إعلاميا كبيرا في الأوساط المصرية والعربية، ينظر: القدس العربي. (22 يونيو، 2013). جدل وسخرية بعد إعلان شيخ الأزهر أن الأوروبيين "أهل فترة" لن يعذبهم الله. تاريخ التصفح 11 أبريل 2019:

<http://www.alquds.co.uk/?p=554114>

⁴² ومن بين الفتاوى المعاصرة في هذا الباب، فتوى شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب، التي اعتبر فيها عبر برنامجه "الإمام الطيب"، أن الأوروبيين ومن في أدغال أفريقيا، لن يعذبهم الله على عدم اعتناق الإسلام لأن دعوة النبي محمد بلغتهم بطريقة "مغلوبة ومنفرة"، ويؤسس أحمد الطيب فتواه هذه على رأي قديم للشيخ شلتوت شيخ الأزهر الأسبق، مقتضاه أن "الكافر الذي يدخل جهنم هو من بلغته رسالة الإسلام، وبلغته بلاغا صحيحا، وكان أهلا للنظر. أي للتأمل

إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ،
 وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ
 اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، قَالَ صَدَقْتَ، قَالَ
 فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنْ
 الْإِيمَانِ؟ قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ
 وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ،
 قَالَ: صَدَقْتَ قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ؟ قَالَ
 أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ
 يَرَاكَ " 43.

الزكاة، الصيام، الحج)، وهذا مفهوم عام ينطبق
 على كل من يعلن دخوله في الإسلام. ولا
 تترسخ عقيدة المسلم إلا بولوج المتدين دائرة
 الإيمان ب (الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
 الآخر والقدر خيره وشره)، ثم يحقق تدين
 المسلم أو إسلام المتدين ذروته الروحية ببلوغه
 منزلة الإحسان؛ لما "تعبد الله كأنك تراه، فإن
 لم تكن تراه فإنه يراك".

لذلك، فإن هذه المفاهيم الثلاثة مركزية
 في فهم مصطلح الإسلام على العموم، لا سيما
 في الجدل الذي يشهده الفكر الغربي المعاصر،
 حيث ينظر التيار المشكك إلى المسلمين بكونهم
 كتلة واحدة متجانسة، في حين يرى التيار
 التعددي أن الإسلام متنوع بمذاهبه الفقهية
 والعقدية، وفرقه الكلامية والفلسفية، وتياراته

يتضمن هذا الحديث ثلاثة أسئلة جوهرية
 حول دين المسلم وتدينه، وتشكل إجابة النبي
 ﷺ عن كل سؤال دائرة عقدية ومعرفية قائمة
 بذاتها، غير أن هذه الدوائر الثلاث غير مفصولة
 عن بعضها البعض، بل متكاملة، إذ يقوم
 الإسلام بأركانه الخمسة (الشهادتان، الصلاة،

الأحاديث الصحيحة النبوية، ط4. دمشق - بيروت: مكتبة دار
 الفتوح/المكتب الإسلامي. ص 17، 18

43 ولا يقف الحديث عند مفهوم الإحسان، بل يضيف سؤالاً آخر
 حول الساعة لم أثبتته هنا لعدم صلته بالموضوع. ينظر: يحيى بن شرف
 الدين النووي. (1404-1984). شرح متن الأربعين النووية في

السياسية والإيديولوجية، ومظاهره الثقافية والإثنية، غير أنه تكاد تنعدم في الفكر التعددي نفسه أي إشارة إلى المستويات أو الدوائر الثلاث التي ترسمها محادثة جبريل عليه السلام مع الرسول ﷺ، وهو في الحقيقة تقسيم منهجي موضوعي يتجاوز التقسيمات العقيدية والمذهبية والإيديولوجية، إذ إيمان المسلم لا يتحدد بانتمائه المذهبي والطائفي، بل بأدائه وعمله وتقواه. ولا أدل على ذلك من قوله سبحانه وتعالى في سورة الحجرات: ﴿يُؤْمِنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁴⁴.

خلاصة

وحاصل الكلام مما سبق، أن انحصار الحق في الدين الإسلامي مسألة ثابتة بالقرآن

والسنة لا تقبل أي أخذ أو رد أو تشكيك، غير أن الإسلام يمنح هوامش مهمة مفتقدة في غيره من الأديان الأخرى، سواء عبر حرية الآخر الدينية، أو عبر التفكير العقلي الموضوعي حول قضايا العقيدة والوجود والمصير، أو عبر شمل أهل الفترة بعدل الله تعالى ورحمته. ثم إن التنوع الإسلامي لا يقتصر على المظاهر الشكلية والثقافية والإيديولوجية فقط، بل يتجلى أيضا من خلال طبيعة التدين الذي يجعل الناس يتوزعون على دوائر ثلاث: المسلمون، المؤمنون والمحسنون. وهذا ما لم ينتبه إليه الفكر التعددي الغربي الذي تعامل مع تعددية الإسلام بشكل سلبي من جهة، وربط التنوع في المجتمع الإسلامي بطبيعة الولاء والانتماء لا بدرجة الإيمان والتقوى من جهة أخرى.

⁴⁴ الحجرات/17

Non-Arabic References

Hick, J. (1985). *Problems of religious pluralism*. New York: St. Martin's Press.

Standaard Woordenboek, Nederlands. (2002). Antwerpen: Standaard Uitgeverij.

Geaves, R. (2009). *Islam wereldgodsdienst van A tot Z*. Amsterdam: Boom.

Arends, I., Douwes D., Termeulen A.J. (1995) *Prisma van de islam begrippen van A tot Z*. Nederland: Het Spectrum.

Voll, O. J. (2004). Islam and Islamic. In R. C. (red.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (pp. 359-360). USA: Macmillan Reference.

Leaman, O. (2006). *The Qur'an an encyclopedia*. London: Routledge.

Oxford. (n.d.). *Islam*. Retrieved April 11, 2019, from English Oxford Living Dictionaries: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/islam>

Larousse. (s.d.). *Islam*. Consulté le Avril 11, 2019, sur Dictionnaires de Français: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/islam/44391?q=islam#44324>

Arabic References

القرآن الكريم.
ابن عاشور، الطاهر محمد. (1984). *تفسير التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر.
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (1428-1999). *تفسير القرآن الكريم* (تحقيق: سامي بن محمد السلامة)، ط2. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.
ابن منظور. (1980). *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف.
الطيب، أحمد. (22 يونيو، 2013). *جدل وسخرية بعد إعلان شيخ الأزهر أن الأوروبيين "أهل فترة" لن يعذّبهم الله*. القدس العربي. تاريخ التصفح 11 أبريل 2019: <http://www.alquds.co.uk/?p=554114>
مجمع اللغة العربية. (2004). *المعجم الوسيط*، ط. 4. القاهرة: مكتبة الشروق العربية.
المعاني (محرك البحث). 'إسلام' : <https://www.almaany.com/quran-b/>، كان تصفحه بتاريخ 11 أبريل 2019.
موفق، أحمد شكري. (1409-1988). *أهل الفترة ومن في حكمهم*، ط1. عجمان/دمشق- بيروت: مؤسسة علوم القرآن/دار ابن كثير.
النووي، يحيى بن شرف الدين. (1404-1984). *شرح متن الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية*، ط4. دمشق- بيروت: مكتبة دار الفتح/المكتب الإسلامي.
المهشمي، علي بن أبي بكر. (1406). *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. بيروت: مؤسسة المعارف.

حول "حوار الحضارات": عشر طروحات

زهير سوکاح

Abstract

This article discusses the Civilizational Dialogue as a history and reality based on the hypothesis that the Dialogue of Civilizations in its current form has failed, especially between Western and Arab-Islamic civilizations. The article shows that overcoming this failure can only be dealt with a critically and seriously interaction with internal impediments within each civilization separately. This is what the article attempts to explain through his ten ideas.

يناقش هذا المقال الحوار الحضاري بوصفه تاريخاً وواقعاً من منطلق فرضية تقول أن الحوار الحضاري قد فشل في شكله الحالي ولاسيما بين الحضارتين الغربية والعربية-الإسلامية. ويرى المقال أن تجاوز هذا الفشل لا يتحقق إلا بالتفاعل النقدي والجاد مع الموانع الداخلية ضمن كل حضارة على حدة. وهذا ما يحاول المقال شرحه عبر طروحاته العشر.

Keywords: Dialogue of civilizations; dialogue of cultures; Arab-Islamic civilization; western civilization.

كلمات مفتاحية: حوار الحضارات، حوار الثقافات، الحضارة العربية-الإسلامية، الحضارة الغربية.

Short Bio

Moroccan writer and translator, PhD in German Literature from Düsseldorf University, winner of the Qatar Global Award for Dialogue among Civilizations" (2018).

كاتب ومترجم مغربي، حاصل على دكتوراه في اللغة الألمانية وآدابها من جامعة ديسلدرف بألمانيا، نال سنة 2018 جائزة قطر العالمية لحوار الحضارات.

حول "حوار الحضارات": عشر طروحات

زهير سوکاح

مقدمة

من جديد دعوة جارودي لحوار الحضارات. وقد واكب هذه الخطوات، نشاط فكري ملحوظ شهدته الساحة الدولية، تمثل في مؤتمرات وندوات من أجل تطوير الحوار الحضاري على أرض الواقع كضرورة علمية مشتركة للتعاطي مع التحديات الراهنة.

لكن رغم هذا الاهتمام الفكري والمؤسسي إلا أن حوار الحضارات بوصفه تنظيرا وممارسة لا لم يُحقق أي من أهدافه، فمقولة "صراع الحضارات" صارت أكثر حضورا بوصفها تفسيرا مريحا وسهلا لدى معظم الدوائر السياسية والفكرية الغربية، بل وأكثر تداولاً في الصحافة الغربية، والتي صارت في معظمها مرآة تعكس التمثلات النمطية الغربية عن العالمين العربي والإسلامي بوصفهما مرتعا "مثاليا" للتطرف والإرهاب، ازدادت حدتها بعد تعثر الربيع العربي.

مما لا شك فيه موضوع حوار الحضارات والتعايش بين الشعوب هو موضوع معقد وشائك تدل عليه بلا ريب راهنيتها المستمرة ولا سيما في الظروف الإقليمية والعالمية التي نمر منها حاليا، وبخاصة بعد انهيار المعسكر الشيوعي وتشكل نظام عالمي جديد يتسم بأحادية طاغية ويسعى إلى فرض نموذج الحضاري "الأمثل" على العالم باعتباره واقعا نهائيا، بل وإلى اختلاق عدو حضاري جديد، أي الحضارة لعربية-الإسلامية، وقد كُرس لهذه الإيديولوجيا عبر مقاربات "استعلائية" من الولايات المتحدة، من مثل "نهاية التاريخ" لفوكوياما (1992) و"صدام الحضارات" لهنتنغتون (1996)، لقيت رواجاً إعلامياً كبيراً وبخاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، غير أنها تلقّت أيضا معارضة فكرية ملموسة، عكستها بوضوح فعاليات مؤسساتية أحييت

للآخر والمتوجسة منه في كلتا الحضارتين، سواء الغربية أو العربية - الإسلامية، وهي ثنائيات نمطية حاول الكتاب تفكيكها على اعتبار أنه لا توجد حضارة مثالية ومتكاملة لذاتها، فلكل طرف حضاري، إلى جانب قوته، ضعفا يجعله في حاجة إلى علاقة تكاملية مع الآخر كمكافئ بل وكشريك حضاري له.

من هذا المنطلق يسعى هذا المقال إلى إبراز الطرح الذي جاء به الكتاب وذلك عبر الطروحات العشر التالية:

1. حوار الحضارات ليس وليد اللحظة أو الصدفة
2. حوار الحضارات مسار تاريخي متواصل
3. الحوار بين الحضارات ليس ترفا نخبويا
4. حوار الحضارات ليس مجرد تضخم في المقاربات الفكرية
5. حوار الحضارات هو ممارسة مدنية
6. حوار الحضارات يبدأ من الذات قبل أن يصل الآخر

على ضوء هذا، يسعى هذا المقال استناداً إلى كتابنا "من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار: رؤية تقويمية"¹ إلى تقديم تعاطٍ نقدي مع تاريخ وواقع "الحوار الحضاري" الراهن انطلاقاً من فرضية مفادها أن الحوار الحضاري بشكله الحالي بين الحضارتين الغربية والعربية-الإسلامية هو حوار "الصم"، ويرى أن جوهر الحوار المأمول بينهما يكمن بالأساس في قدرة كل أطراف الحوار على التعاطي الموضوعي والنقدي مع كل الإشكالات التي يفترض أن يعالجها الحوار الحضاري عبر وقفة نقدية وشجاعة مع الذات كأولوية قبل أي حوار خارجي مع الطرف الحضاري المقابل. ذلك أنه لا إمكانية لإرساء أسس حوار حضاري حقيقي بين هاتين الحضارتين إلا بالتعاطي النقدي مع ما أسمىناه في كتابنا بـ "الموانع الداخلية" ضمن كل حضارة على حدة²، والتي تعيق لحد الآن المعالجة النقدية والصريحة للعديد من القضايا الشائكة المشتركة، وتتمظهر هاته الموانع "المشتركة" بالأساس فهي النظرة التمجيدية للذات مقترنة بالنظرة الانتقاصية

² للمزيد: زهير سوكاخ، من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار. رؤية تقويمية، ص 101-132.

¹ يتعلق الأمر بالبحث الفائق بجائزة قطر العالمية لحوار الحضارات في دورتها الأولى، سنة 2018، وقد صدر هذا الكتاب في ديسمبر من نفس السنة.

عبد الرحمن أن "الحوار هو بمنزلة نظر من جانبيين"⁴. وإلى جانب هذا يعتبر مارتن بوبر أن الحوار هو ذاته انفتاح متبادل بين طرفيه أو أطرافه، فهو المكان الذي تنتفي فيه بالتالي الحدود بين الأنا والآخر طالما ساد الاحترام بين أطراف هذا الحوار، وهنا يخلص بوبر إلى أن العملية الحوارية هي بالأساس عملية تعلم، يُفترض أن تلجها الأطراف المتحاورّة من دون تحفظ كي تخرج منها بشكل مغاير أي بارتقائها إلى الأحسن.⁵ في ضوء هاته التعريفات، يتبادر إلى الذهن التساؤل عن معنى الحوار الحضاري، أي ماذا يقصد هنا تحديداً بحوار الحضارات؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن فهم الحوار في سياقه الحضاري؟

غالباً ما ينظر إلى مفهوم حوار الحضارات من كونه ردة فعل على مقولة "صراع الحضارات" لهنتنغتون، غير أن مفهوم حوار الحضارات بوصفه مجموع نظريات مُقدمة لفهم العلاقة بين الشرق والغرب، قد ظهر قبل ذلك بعقود طويلة، لكن لم يتم الاهتمام به بشكل جدي إلا مع صدور كتاب "من أجل حوار

7. الحوار الحضاري هو فرصة الذات العربية الإسلامية من أجل ارتقائها الحضاري

8. الحوار الحضاري هو فرصة أيضاً للغرب للتصالح مع ذاته أولاً قبل الآخر

9. الحوار الداخلي بوصفه عتبة للحوار الخارجي

10. الحوار الحضاري يحتاج أولاً وأخيراً إلى حضارات الحوار

وفيما يلي عرض لهاته الأطروحات ولو بشكل موجز وتقريبي.

1. حوار الحضارات ليس وليد اللحظة أو الصدفة

مفهومياً ينظر إلى العملية التحوارية في المرجعية الأوروبية كما يرى الجابري، من كونها تحيل إلى "التفاهم"، بمعنى أنه وسيلة للتواصل بين فكرين، أي بين كائن بشري وآخر مثله، يشتغلان بفكريهما. الحوار بهذا المعنى هو إذاً "تبادل الرأي بين إنسان وآخر، لا يجمعهما إلا كونهما يرميان إلى تحقيق التواصل بينهما على المستوى الفكري"³. في نفس المعنى يرى طه

⁴ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 20، نقلاً عن المصدر السابق، ص 18.

⁵ المصدر السابق، نفس الصفحة.

³ محمد عابد الجابري: "الحوار والمثقف"، الاتحاد 23.12.2018، نقلاً عن سوّكاح 2018، ص 17.

الحضارات" للفيلسوف الفرنسي روجي جارودي⁶، الذي شخّص فيه النظرة الفوقية للذات الأوروبية وبالتالي الدونية للآخر غير الغربي، مطالباً بضرورة تغيير متلازمة فوقي/دوني وتعويضها بعلاقة إنسانية متكافئة بين الحضارات البشرية، تُراعى فيها الاختلافات الطبيعية فيما بينها.

2. حوار الحضارات مسار تاريخي متواصل:

بهذا المعنى فإن حوار الحضارات هو مسار تاريخي متواصل تبلورت ماهيته بل وجدواه على مرّ التاريخ البشري. أما في تاريخنا المعاصر فإن التعاطي مع حوار الحضارات من الناحية التاريخية يحيلنا إلى ثماني محطات مهمة في مساره الراهن، لكونها تعكس أحداثاً فكرية، وسياسية، واجتماعية ذات أفق عالمي ساهمت في بلورة مصطلح حوار الحضارات على مرّ عدة عقود، ومن بين هذه الأحداث التاريخية في عصرنا الراهن نجد مثلاً صدور كتب فكرية مهمة، مثل كتاب "من أجل حوار الحضارات" لجارودي (1977)، والذي يعتبره زكي الميلاد "أنضج طرح اتصف بالانفتاح على الحضارات وسعة الرؤية والاستيعاب التاريخي"⁷، وكتاب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" لفوكوياما (1992)، وكتاب "صدام الحضارات وإعادة

الطبيعية فيما بينها.

من هنا يتأكد أن حوار الحضارات ليس وليد الصدفة ولا حتى اللحظة، فهو كان ولا يزال عملية تواصلية تمثل رابطاً بين مختلف الحضارات بل وداخل كل حضارة على حدة، حيث سعت إلى التعرف إلى الذات والآخر وتوضيح القيم المشتركة بينهما في محاولة لتأسيس تكامل يُراعي الاختلاف الحضاري القائم بين أطراف الحوار المتعددة.

وبهذا المعنى فإن حوار الحضارات - كما تبين في الكتاب - ليس حلماً طوباوياً يجمع بين مجموعة من المفكرين والمثقفين من ثقافات متعددة، كما أنه ليس مجرد دعوة أُمّية ذات طابع رسمي لمبادرة مستقبلية يمكن أن تكون رابطاً بين الدول على تنوعها واختلاف مصالحها فحسب، وإنما هو

⁷ زكي الميلاد، المسألة الحضارية. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، ص 76، نقلاً عن المصدر السابق، ص 28.

⁶ للمزيد: المصدر السابق، ص 27-30

على كل الحال الفضل في إعادة حوار الحضارات إلى الواجهة ولو بشكل غير مباشر، تشهد عليه ذروة الاهتمام الرسمي والزخم الفكري بمفهوم حوار الحضارات منذ عقدين من الزمن، وقد أتت ثورات الربيع العربي (2011) - وما ترتّب عنها من نتائج كانت من أبرزها موجة اللجوء العربي نحو أوروبا الغربية (2015) - لتعطي دفعة حقيقية لحوار الحضارات ولاسيما في بعده الشعبي والمدني، كما استطاعت هذه الثورات السلمية إلى حد كبير خلخلة الصور الغربية النمطية عن العرب والمسلمين، وأصبح بإمكان الحضور العربي غير المسبوق في أوروبا الغربية أن يكون أساساً متيناً للحوار الدائم على أرض الواقع المجتمعي يتشارك فيه أفراد من كلا الحضارتين بوثيرة يومية، وهو إحدى اللحظات النادرة للحوار الحضاري في بعده الشعبي، حيث ظلّ هذا الحوار في مجمله حبيس الأوراق البحثية والأروقة المؤسساتية.

3. الحوار بين الحضارات ليس ترفاً نخبوياً:

وهذه هي الصورة المرسومة حالياً عن حوار الحضارات، حيث غالباً ما يُختزل في كونه مجموعة من المناسبات والفعاليات الدولية

صياغة النظام العالمي " لهنتغتون (1996)، وقد خلف كل من هاذين الكتّابين ردود فعل متناقضة كما أسهم كتاب هنتغتون، مثله مثل كتاب فوكوياما، في إحياء مفهوم حوار الحضارات ولو بطريقة عكسية، أي كردة فعل عليهما بصفة مباشرة. عموماً فقد أثرت كل هاته الكتب الثلاث بشكل عميق في التعاطي مع حوار الحضارات بوصفه مفهوماً وممارسة من مدافع عنه ورافض له. إضافة إلى أحداث سياسية الطابع واجتماعية التأثير مثل سقوط جدار برلين (1989)، والذي استبشرت به البشرية خيراً، حيث كان إيذاناً بنهاية الحرب الباردة التي هدّدت الوجود الإنساني ذاته، غير أن مرحلة ما بعد الحرب الباردة لم تكن مرحلة البحث عن الحوار الحضاري بقدر ما كانت بحثاً عن العدو الحضاري الجديد لقيت فيها مقولة صراع الحضارات رواجاً كبيراً، سرعان ما جسّدتها أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، لتُفتح بذلك صفحة جديدة من العلاقات بين الأمم والحضارات كان عنوانها الأبرز "الحرب على الإرهاب"، والأكد أن الدول الإسلامية ولاسيما العربية منها كانت أكثر المتضررين منها مثل العراق. ورغم هذا فقد كان لحدث الحادي عشر من سبتمبر المؤسف

• التوسع في وضع المعايير الأخلاقية المشتركة.⁸

هذا بالإضافة إلى مبادرة تحالف الحضارات (2005)، وهو مقترح إسباني يعكس بدوره رمزية حضارية وتاريخية هامة؛ ذلك أن إسبانيا هي من بين الدول الغربية القلائل، التي تُعتبر مكانا تاريخيا للتلاقح الحضاري المثمر بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية بفضل الحقبة الأندلسية، التي شكّلت أوج الحضارة العربية الإسلامية وبداية تطور الحضارة الغربية بالاستفادة من منجزات هذه التجربة الحضارية الفريدة على أوروبا في آن واحد. وقد رحبت الأمم المتحدة بالمبادرة الإسبانية وتبنتها، كما أعلنت تركيا مشاركتها إسبانيا في رعاية هذه المبادرة، لتلحق بها دول إسلامية وعربية. لكن ورغم الجهود التي بذلتها هذه المبادرة منذ نشأتها إلا أنها لم تفلح في كسر جدلية حوار-صراع الحضارات، حيث لاتزال تغلب كفة أطروحة صراع الحضارات في إطار هذه الثنائية، مما دفع الأمم المتحدة إلى طرح مبادرات جديدة، كان آخرها السنة الدولية

والإقليمية من مؤتمرات وندوات. ورغم أهمية هذه الأنشطة العالمية، مثل مبادرة الأمم المتحدة لحوار الحضارات (2001)، والتي يُحسب للعالم الإسلامي أنها جاءت منه، كما أن اختيار تلك السنة تحديدا يعكس رمزية حضارية كبيرة كونها عتبة ولوج الإنسانية إلى ألفية جديدة من تاريخها، حيث أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة في نفس السنة 'البرنامج العالمي للحوار بين الحضارات'، وهو برنامج عمل تنفيذي متكامل يسعى إلى تحقيق تقدم في المجالات التالية:

- "تشجيع بناء الثقة على المستويات المحلي والوطني والإقليمي والدولي؛
- زيادة التفاهم والمعرفة المتبادلين بين مختلف الفئات الاجتماعية، والثقافات والحضارات في مختلف المجالات، بما فيها الثقافة والدين والتعليم والمعلومات والعلم والتكنولوجيا؛
- مواجهة التهديدات التي يتعرض لها السلام والأمن؛
- تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها؛

(11.12.2017)، نقلا عن المصدر السابق، ص 41 -

⁸ منظمة الأمم المتحدة، الوثيقة رقم: A/RES/56/6K، ص 4، <https://goo.gl/S5UCCU>

التركيز على الهويات الجمعية مثل الهويات القومية والدينية والاثنية، التي ساهمت حسب تقرير اليونسكو في إعادة إنتاج سيناريو صدام الحضارات حتى داخل مناسبات حوار الحضارات، عوض التركيز على الهويات الفردية والمجتمعية، وفهم الهويات الدينامية المتداخلة.

السعي المثالي إلى إيجاد قيم مشتركة بين جميع الثقافات والأديان عوض التشديد على القيم الأساسية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

القبول الحيادي بالتنوع، بدل السعي إلى تفعيل التسامح، الذي يعني الاحترام المتبادل على أرض الواقع.⁹

4. حوار الحضارات ليس مجرد تضخم في المقاربات الفكرية:

بخلاف التعاطي المؤسساتي يلاحظ أن الاهتمام الفكري-البحثي بالحوار الحضاري بوصفه موضوعاً مرتبطاً بقضايا راهنة، هو تعاط متنوع ومتداخل إلى درجة التضارب سواء على المستوى العربي أو الغربي، وبالتالي فإنه كان ولا يزال أكثر عمقا وثراءً من المجالين المؤسساتي

للتقارب بين الثقافات (2010). غير أن هاته المبادرات المؤسساتية تظل رغم عالميتها نخبوية الطابع، وبالتالي فهي تنحصر في أروقة المؤسسات ونادراً ما تتجاوزها إلى أرض الواقع اليومي في العلاقات العملية بين الأمم والحضارات بشكل ملموس. إلى جانب هذا يظهر التأثير الواضح لثنائية هنتنغتون-فوكوياما على طبيعة معظم هاته الفعاليات، التي بدت أسيرة لها فقد ظلت في معظمها ردة فعل ذات طابع تبريري أو حتى مجاملاقي. إضافة إلى هذا تشير إحدى التقارير إلى الأسباب التي أدت إلى فشل حوار الحضارات كمبادرة نخبوية، والتي يمكننا تلخيصها في الأخطاء الخمس التالية:

فشل الأسلوب التقليدي المعتمد في حوار الحضارات، والذي ركز تقريبا على ما يجمع الثقافات والحضارات، بدلا من التركيز على التنوع والاختلاف.

نقص في المعرفة المشتركة والمتبادلة حول القضايا الحساسة مثل التعددية الدينية.

⁹ منظمة اليونسكو: "تقرير اليونسكو العالمي. الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات"، ص 44، نقلا عن المصدر السابق، ص 62-63.

إلحاحا على حوار الحضارات (مثال: أركون وسيد يسين) ، حيث يرى فيه عملية ضرورية لتحسين التفاهم العالمي وبخاصة مع دول الغرب ورغم هذه الاختلافات في الاتجاهات الفكرية في تعاطيها مع موضوعها، سواء بالإيجاب أو السلب، إلا أن ما يجمعها هو كونها جاءت في الغالب كردة فعل دفاعية على أطروحة هنتنغتون حول صدام الحضارات أكثر من كونها تعاطيا مستقلا.¹⁰ أما التعاطي الغربي الفكري مع هذه القضية، فقد قسمناه إلى اتجاه محافظ، واتجاه يساري، واتجاه نقدي؛ فبينما لا يرى التوجه الغربي المحافظ أي إمكانية للحوار بين الحضارتين الغربية والعربية-الإسلامية بسبب ما يعتبره تفاوتات بين الغرب "المتقدم" والشرق "المتخلف" (مثال: برنارد لويس)، يُلقى الاتجاه اليساري المسؤولية على الغرب ذاته في توتر علاقته الحضارية مع الآخر غير الغربي بسبب تضخم مركزيته الغربية (مثال: يورغن تودنهورف، وهانس كوكلر). أما الاتجاه الثالث فيعتبر أن تعثر حوار الحضارات في صيغته الحالية هو مسؤولية كلا الطرفين في نظرهما التمجيدية للذات والاقصائية للآخر بدلا من الاحترام

والسياسي. ورغم أنه من الصعوبة بما كان حصر كل المقاربات الفكرية والبحثية التي تعاطت مع موضوع الحوار بين الحضارات مفهوما وممارسة سواء في الغرب بشقيه الأوروبي والأمريكي أو في المنطقة العربية-الإسلامية، لكن يمكن مع ذلك تحديد ملامح الاتجاهات الفكرية الرئيسية المرتبطة بهذا الموضوع لدى كلا الجانبين، فعلى المستوى العربي-الإسلامي يمكن الحديث تقريبا عن ثلاث اتجاهات فكرية كبرى على هذا المستوى؛ وهي الاتجاه الإسلامي، والليبرالي، واليساري-القومي، دون أن نغفل تلك المقاربات الفكرية الخارجة عن هذا التصنيف؛ فحين أن الاتجاهيين الإسلامي (مثال: محمد خاتمي، زكي ميلاد، نادية مصطفى) والاتجاه اليساري-القومي (مثال: محمد عابد الجابري)، يتفقان في العموم في نظرتهما إلى الغرب بوصفه كتلة حضارية متجانسة لا تحتوى على فروقات داخلية فيما بينها، وبالتالي أيضا في إدانتها له لتعثر مشروع الحوار بين الحضارات، لا سيما بين الحضارتين العربية-الإسلامية والغربية بسبب طبيعة سياساته على الساحة الدولية، يظهر الاتجاه الليبرالي، بخلاف هذا، أكثر

¹⁰ المصدر السابق، ص 67-81.

المتبادل، الذي من دونه لا يمكن التأسيس لتفاهم عالمي مستدام (مثال: تودوروف تزفيتان وبدرجة أقل ميشل فيرث).¹¹

5. حوار الحضارات هو ممارسة مدنية:

ظهر جليا من خلال البحث أن حوار الحضارات، بوصفه ممارسة على أرض الواقع، ظل محصورا ضمن مجال مؤسسي وآخر نخبوي ولم يتجاوزهما ليصير قضية مركزية ضمن الاهتمامات الحيوية للحضارة الواحدة نفسها سواء الغربية أو العربية-الإسلامية ومن ثمة في علاقاتها مع باقي الحضارات الإنسانية، وبالتالي فطبيعة حوار الحضارات لاتزال نخبوية الطابع، حيث تتمثل حصرا في الجهد المؤسسي ضمن الدول والمنظمات الإقليمية والدولية، وأيضا في الجهد الفكري المتمثل في فيض التنظيرات لحوار الحضارات دون أن تنتقل مخرجاتها إلى مجال الحياة اليومية وتتمظهر في العلاقات بين شعوب الحضارات بشكل واقعي ملموس، فلا نكاد نلمس مخرجات هذا التعاطي النخبوي بنمطيه المؤسسي-السياسي والفكري-البحثي في مجال الحياة اليومية وفي العلاقات بين شعوب

الحضارات بشكل واقعي إلا نادرا. إلى جانب هذا الطابع النخبوي الذي ساهم في انحسار انتشار مفهوم حوار الحضارات كممارسة واقعية، نجد أيضا غلبة الطابع المجاملاتي لهذا المفهوم. وقد أسهم هذا كله في غياب، إن لم نقل، تغييب نوع ثالث غير نخبوي ولا يقل مع ذلك أهمية عن سابقه، وهو التَّمَطُّ المدني (أو الشعبي) في التعاطي مع هذه القضية، الذي ظل مقتصرًا بشكل شبه حصري على النخب السياسية والثقافية والفكرية، وهذا يعد بحذ ذاته مؤشرا واضحا على انحسار حوار الحضارات بصيغته الراهنة، لهذا تعين نقل مركز ثقل الحالي لهذا الحوار من "مشروع النخب والأجهزة الرسمية إلى مستوى الشعوب وشبكات المجتمع المدني" حسب تعبير الباحث المغربي محمد جبرون.¹²

وهنا يمكن للمهاجرين العرب والمسلمين في الغرب أن يشكلون قوة حوار كامنة وبخاصة بعد الحركة اللجؤية العربية سنة 2015 صوب أوروبا الغربية، وهي قوة يبدو أنها لم تُستغل بعد بشكل فعال في سبيل التوصل إلى تأسيس حوار

¹² محمد جبرون، تجربة الحوار الثقافي مع الغرب، ص 100، نقلا عن المصدر السابق، ص 60.

¹¹ المصدر السابق، ص 84-98.

في هذا السياق يعتبر ترفيتان تودوروف أن "الاعتراف المتبادل هو خطوة نحو الحضارة."¹³ غير أن هذا الاعتراف المتبادل بالآخر الحضاري يستلزم أولاً، كما أجمعت على ذلك معظم التصورات الفكرية التي عرضتها في الكتاب¹⁴، اعترافاً داخلياً بتناقضات كل من الحضارتين العربية والإسلامية من جهة والحضارة الغربية من جهة أخرى بوصفه خطوة أولية تسبق الخطوة الموالية أي الاعتراف الخارجي، لكنها تُفضي إليها في آخر المطاف. وعلى ضوء هذا وضّحنا أن العقبة الأكبر التي تقف في وجه عملية الحوار الحضاري بين مختلف أطرافه هي موانع داخلية أكثر من كونها خارجية، لهذا تعين أولاً الاعتراف داخلياً بتناقضات كل من الحضارتين العربية-الإسلامية من جهة والحضارة الغربية من جهة أخرى بوصفه خطوة أولية نحو الخطوة الموالية، أي الاعتراف الخارجي المتبادل، فبدون هذه الوقفة النقدية مع الذات لا يمكن التفاعل في علمية حوار الحضارات كطرف جدي؛ وهذا لا ينطبق على الطرف الضعيف فحسب، بل أيضاً على الطرف القوي في هذه المعادلة

إيجابي وفعال بين الطرفين العربي-الإسلامي والغربي على الصعيد الشعبي في الحياة اليومية.

6. حوار الحضارات يبدأ من الذات قبل أن يصل الآخر:

بسبب هذا الطابع النخبوي لم يتمكن حوار الحضارات بشكله الحالي رغم الجهد التنظيمي والفكري المبذول طيلة عقود من ردم الهوة التواصلية بين معظم حضارات العالم، ولاسيما بين الطرفين الغربي والعربي-الإسلامي، حيث ظل كلاهما حبيس تصورات نمطية جامدة عن ذاته وعن الآخر منعت ولا تزال من فتح صفحة جديدة لحوار نقدي وبناء مع الذات قبل الغير، وهو الأمر الذي لا تزال تغديه الفروقات التي تفصل بين الطرفين وبخاصة في المجالات الاقتصادية والسياسية والتنموية، وبالتالي فإن فشل الحوار الحضاري بمفهومه الحالي لا ينحصر في هاته النظرة النمطية المتبادلة بينهما فحسب، بل يتجاوزها إلى أسباب هاته النظرة، أي عوامل ذاتية محضة تقف حجر عثرة أما تشكل حوار حقيقي بين الحضارات، وهي ما أسميناها في هذا الكتاب بالموانع الداخلية.

¹⁴ للمزيد انظر الفصل الرابع من الكتاب، ص 65 - 100.

¹³ تودوروف: الخوف من البرابرة. ما وراء صدام الحضارات، ص 201، نقلاً عن المصدر السابق، ص 101.

سواهم من البشر مضطرون إلى الأخذ عنهم والافتداء بهم واستهلاك بضاعتهم، ونسألهم باسم الموضوعية العلمية التي يحملون لواءها [...] أن يعيدوا قراءة التاريخ من دون غفلة عن بعض جوانبه وأن يقدموا على بعث مستقبل زاهر للإنسانية عماده مشاركة كل القارات وأساسه تعاون الثقافات والحوار بين الحضارات من دون استثناء.¹⁵

ورغم قدم هذه الكلمات، فلا تزال معبرة عن زمننا الراهن، زمن محاربة الإرهاب، وهي الكلمة السحرية التي أصبحت الشغل الشاغل للرأي العام العالمي، بل وجدت لها مكانا قارا حتى في أجنادات الكثير من المؤتمرات حول حوار الحضارات.

7. الحوار الحضاري هو فرصة الذات العربية

الإسلامية من أجل ارتقائها الحضاري:

كما هو مبين في الكتاب بشكل أكثر تفصيلا¹⁶، فإن أبرز الموانع الداخلية التي تقف في وجه حوار الحضارة العربية-الإسلامية مع باقي الحضارات وبخاصة الحضارة الغربية، هو

الحضارية غير المتكافئة لحد الآن. وهذا ما ذهب إليه محمد مزالي بدوره قبل أربعين سنة، في ردة فعل عربية مبكرة على كتاب جارودي من أجل حوار الحضارات، حيث يوجه مزالي كلامه إلى كلتا الحضارتين بقوله: "أما [...] إخواننا في اللغة والدين والوطن [...] ولم نزل أيضا نحفزهم على الثقة بالنفس وندعوهم، مع الارتواء من كل مناهل الفكر والأخذ بكل أسباب العصر، إلى الاقدام على الابتكار والخلق والمعاناة للظفر بالحلول الجذرية [...] للمشاكل المستعصية التي يطرحها محيطنا الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وأما أصدقاؤنا في الغرب فنحن بقدر ما نكفّر لهم من الاحترام والتقدير لكل ما ساهموا به ولا يزالون في تقدم البشرية منذ أربعة قرون [...] نسألهم اليوم [...] بذل مجهود كبير من التواضع الفكري، والتسليم بأن مستقبل البشرية تساهم كل الأمم في نحتها وتحمل تبعاته، لا فضل لأمة على أخرى إلا بعطائها وطرافة مساهمتها، ونسألهم بكل لطف التخلي عن الاعتقاد بأنهم هم كل شيء وأنهم مصدر المعرفة والقوة والسعادة وأن من

¹⁶ انظر الفصل الخامس من الكتاب، ص 101-134.

¹⁵ محمد مزالي، "نحو مستقبل أفضل أساسه حوار الحضارات"، مجلة الفكر، العدد 8، أغسطس 1977، ص 2، نقلا عن المصدر السابق، ص 101 - 102.

حقيقي جاد بين أفراد المجتمع العربي الواحد بمختلف مكوناته، فضلا عن أن يوجد حوار عقلائي بين المجتمعات العربية والإسلامية فيما بينها؛ وإزاء هذا الواقع: كيف يمكن للإنسان العربي أن يتشرب مبادئ الحوار مع الآخر في ظل بيئة تفتقد للديمقراطية حقيقية في معظم دول المنطقة؟ بل وكيف يمكن للشعوب العربية المشاركة في حوار خارجي مع الآخر وهي مستبعدة من أي حوار داخلي في معظم الدول العربية؟

8. الحوار الحضاري هو فرصة أيضا للغرب للتصالح مع ذاته أولا قبل الآخر:

عكس ما تذهب إليه بعض الكتابات العربية من أن موانع الحوار الحضاري تقتصر على الجانب العربي الإسلامي فحسب، حيث تحمله المسؤولية عن فشله في تبني موقف عملي من الحوار بين الحضارات، وهو ما يمكننا أن نعتبره نوعا من جلد الذات غير المبرر، ذلك أن المسؤولية، في نظرنا، هي مشتركة بين الطرفين. فغربيا، تعتبر النظرة الغربية لذاتها الحضارية وللآخر من أهم الموانع التي تحول دون انخراطها في حوار حضاري جدي مع باقي الحضارات غير الغربية؛ فالنظرة التمركزية الغربية لا تزال

طغيان الاستبداد الذي اقتلع جذور الديمقراطية من التربة العربية والإسلامية، مسببا آثارا واضحة على مختلف مناحي الحياة، مما أسهم في تخلف العديد من الدول العربية والإسلامية عن الركب الحضاري، الذي لا يمكن اللحاق به إلا برد الاعتبار للإنسان العربي وذلك عبر ديمقراطية حقيقية تمس جميع مكونات المجتمعات العربية والإسلامية، مما يمكن من التأسيس لبيئة حوارية مستدامة في المنطقة تسهم في انتشالها من غيبوبتها الحضارية التي لا تستحقها، مما سيؤثر بشكل إيجابي على علاقتها الحوارية مع الآخر الحضاري، وقد تطرقت في الكتاب بالتفصيل إلى الموانع التالية، وهي إلى جانب تعثر الديمقراطية واستفحال التسلُّط، أيضا غياب شبه كامل للحريات السياسية والمدنية والمساس بحقوق الإنسان، وغياب العدالة الاجتماعية وإضعاف المواطنة بوصفها قيمة وممارسة، وأيضا فشل التنمية الاقتصادية ولاسيما البشرية في معظم الدول العربية، دون أن ننسى التصورات النمطية العربية والإسلامية للذات وللآخر ولاسيما ثنائية الضحية والجالد؛ وهي كلها عقبات لا يمكن تجاوزها إلا عبر حوار نقدي مع الذات أولا، ذلك أنه وفي ظل هذه الظروف الاستبدادية يكاد يندم أي حوار

والذي يتخذ أحيانا طابعا عسكريا مباشرا؛ وهي كلها ممارسات تبدو أنها لا تعكس رغبة ملححة لمعظم الدول الغربية القوية في بناء جسور التفاهم والتكامل الاقتصادي مع الآخر غير الغربي. إلى جانب هذا، فلا تشكل قضية فلسطين أهم قضية من قضايا الخلاف بين العالم العربي-الإسلامي والعالم الغربي فحسب، بل تُعتبر أيضا أبرز عقبة في مسار حوار الحضارات، لهذا تعين على العمل الحوارية بين العرب والغرب أن يدرج هذه النقاط الحساسة في أجندته، وإلا فلن يكون هذا الحوار إلا مجاملاتيا، ومن الصعب أن يضمن استرداد الحقوق المسلوقة وإنهاء هذا الصراع بشكل عادل وإنساني.

9. الحوار الداخلي عتبة للحوار الخارجي:

يظهر من خلال استعراض هاته الموانع، التي تعترض سبيل الحوار بين الحضارات، مدى الحاجة الملحة إلى التعاطي مع هذه المعوقات، التي تحول إلى يومنا هذا دون إقامة حوار جدي ومثمر بين حضارات العالم ولاسيما بين الطرفين الغربي والعربي-الإسلامي من أجل إعادة النظر في العلاقة المتوترة، التي تصل بينهما في لحظات

تقسّم العالم بصورة إيديولوجية إلى "مركز" قوي و"متحضر" ينحصر فحسب في غرب متخيل، و"أطراف" لا تنتمي إلى هذا المركز، وبالتالي تظل في تصوره "هامشية"، أي متخلفة عنه حتى ولو لم تكن كذلك. وقد أفرز هذا التمرکز الغربي مجموعة من الظواهر التي تكاد تكون منحصرة على الغرب، تعيقه في نفس الوقت على الحوار الحضاري دون تعالٍ على الآخر، ومنها كما فصلت في الكتاب¹⁷ إلى جانب المركزية الأوروبية، ظواهر الاستشراق، والعنصرية والشعبوية، والإسلاموفوبيا، وهي كلها تأكيدات نمطية لعقدة التفوق الذاتي الغربي على ما هو غير غربي ولاسيما داخل الغرب نفسه وبالأخص في نظرتة للأقليات غير الغربية، حيث تسهم معظم وسائل الإعلام الغربية في تكريس هذا التفوق، وإذا كان الأمر كذلك، فما حاجة الغرب إذن للحوار الحضاري مع الآخر يقوم على الندية؟ أما خارج الغرب فنجد استفحالا للهيمنة الغربية على العالم في جميع الأصعدة وبخاصة على الصعيد الاقتصادي، يضاف إليها التدخل الغربي في معظم دول العالم وبخاصة في المنطقة العربية والإسلامية،

¹⁷ المصدر السابق، ص 115-132.

من حلّ كل الخلافات الحضارية الراهنة وحتى المستقبلية، ويلخص الجدول أدناه أهم الموانع الداخلية، التي يتعين في نظرنا أن تكون محل حوار حضاري لإيجاد حلول توافقية بشأنها¹⁸:

| مجالات الحوار الداخلي وقضاياها | |
|---------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| في السياق العربي الإسلامي | في السياق الغربي (الأوروبي والأمريكي) |
| • غياب الديمقراطية | • الاستعلاء الغربي |
| • الاستبداد وغياب الحريات | • المركزية الأوروبية والنظرة الاستشراقية |
| • السياسية والمدنية | • الهيمنة الاقتصادية |
| • تعثر التنمية البشرية والاقتصادية | • النظرة الإعلامية التمييزية للآخر |
| • والأقصاء | • الشعبوية والعنصرية |
| • غياب مفهوم المواطنة والعدالة الاجتماعية | • العداوة للإسلام والتمييز ضد الأقليات المسلمة |
| • غياب حقوق الإنسان وهشاشة | • وضعية الأقليات العربية والمسلمة والمهاجرين واللاجئين |
| • وضعية المرأة والأقليات | • النظرة التمييزية للذات والانغلاق والتشدد. |
| • النظرة التمييزية للذات والانغلاق والتشدد. | • الكيل بمكيالين |
| • عقلية الضحية والجلاد، وعقلية المؤامرة | • قضية فلسطين |

بدون هذه الخطوة الحوارية الداخلية، يصعب على الحوار العالمي بين الحضارات أن يتجاوز طابعه المهرجاني والمنسباتي، وإلا فكيف يمكن للحضارات التي لم تتمكن من تجاوز تناقضاتها الذاتية وخلافاتها ونزاعاتها عبر الحوار الداخلي أن تكون طرفا فعالا في حوار حضاري عالمي يروم صالح البشرية عامة؟

متعددة من تاريخها المشترك. مما يمكن الطرفين الغربي والعربي-الإسلامي من المضي قدما في حوار نقدي مثمر، وإلا فسنكون أمام حوار محتل الموازين، يتضمن سلسلة من الهيمنة والاملاءات من الطرف القوي من جهة، وسلسلة من المواقف التبريرية والاعتذارية من الجهة المقابلة تعكس تبعية الضعيف للقوي، وليس هذا ما قصدناه في بحثنا عن ماهية الحوار الحضاري، القائم على مبادئ التكافؤ والندية والاحترام المتبادل، والذي يشترط توفر الحوار النقدي الداخلي كعتبة في أفق حوار عالمي بين الحضارات، ولهذا فإنه بالموازاة مع الفعاليات المؤسسية والنشاط الفكري الثقافي وغيرها من الأنشطة العالمية والإقليمية المرتبطة بقضية حوار الحضارات، تعين على كل من أطراف الحوار الداخلية لدى كل حضارة على حدة، الانخراط في حوار بيني ذو طبيعة نقدية، وأما نتائجه فستكون ذات أثر إيجابي وفعال على مسار ومجريات حوار الحضارات، الذي سيكون آنذاك بمثابة الأرضية العملية المناسبة لتفاعل قائم على الندية الإيجابية والمصلحة العالمية المشتركة بين الحضارات بشكل مُستدام، يُمكن

¹⁸ المصدر السابق، ص 133.

10. الحوار الحضاري يحتاج أولا وأخيرا إلى حضارات الحوار:

ويجبل هذا التساؤل إلى الخلاصة الختامية التالية، من كون أن هذا الأمر لا يتأتى لها إلا إذا صارت هاته الحضارات هي ذاتها حضارات للحوار، أي أنها تمارس بنفسها الحوار كنمطٍ تواصلٍ في علاقاتها الداخلية والخارجية. ومن أجل الوصول إلى هذه المرتبة الحوارية، اقترحت في الكتاب تدعيم المستويات التالية للحوار الداخلي في النطاق العربي-الإسلامي: أولا الحوار داخل كل بلد عربي بوصفه ضرورة وطنية، وثانيا الحوار العربي-العربي، أي بين الدول العربية مجتمعة من أجل إيجاد حلول للنزعات المتفاقمة ولإنهاء حالة التخاصم السائدة حاليا، وثالثا الحوار العربي-الإسلامي، والمتمثل في الثلاثي العربي-التركي-الإيراني، وذلك نظرا للعلاقات المتوترة بينهما، ودوما إغفال لأطراف إسلامية أخرى؛ فمظاهر الأزمة الحضارية في المنطقة تعكس بوضوح مدى الحاجة الملحة لهذه المستويات النقدية من الحوار العربي والإسلامي، الذي يتعين أن يتسم بالعقلانية والصراحة في إيجاد حلول واقعية

وتوافقية، والتي من دونها يصعب على المنطقة العربية الإسلامية أن تنهض بمهمتها الحضارية المنوطة بها.¹⁹ أما في النطاق الغربي، بشقيه الأوروبي والأمريكي، فقد اقترحت في الكتاب أيضا ضرورة التعجيل بالمستويات الحوارية الداخلية التالية، وهي: أولا الحوار الداخلي الأمريكي، إضافة إلى حوار أوروبي مماثل، إلى جانب حوار جامع بين الطرفين الأوروبي والأمريكي يضم أيضا باقي المكونات الغربية بشكل يُنصف حتى التعددية الغربية ذاتها، ويدفع الطرف الغربي على تعدديته إلى المصالحة مع الآخر غير الغربي في أفق مستقبل إنساني مشترك يُمكن فيه لنية التكامل الحضاري عوضا عن نزعة اقضاء الآخر.²⁰

خاتمة

إن تحقق كل هاته الأنماط الداخلية للحوار الحضاري سواء ضمن الحضارة العربية-الإسلامية أو ضمن الحضارة الغربية بمكوناتها المتنوعة سيجعلها بلا شك حضارات حوارية تُقدم على التأسيس المشترك لحوار متعدد الحضارات يعيد لم شمل الأسرة الإنسانية، ولاسيما في زمننا الراهن؛ زمن النزعات

²⁰ المصدر السابق، ص 144-148.

¹⁹ المصدر السابق، ص 139-143.

References

المراجع

سوكاح، زهير. (2018). من حوار الحضارات إلى حضارات الحوار: رؤية تقويمية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.

عبد الرحمن، طه. (2000). في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الميلاد، زكي. (1997). المسألة الحضارية. كيف نبتر مستقبلنا في عالم متغير، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. منظمة اليونسكو. (2010). "تقرير اليونسكو العالمي. الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات"، منشورات اليونسكو :

<https://goo.gl/SYmLSf>.(11.12.2017)

جيرون، احمد. (2014). تجربة الحوار الثقافي مع الغرب، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات.

تودوروف، تزفيتان. (2009). الخوف من البرابرة. ما وراء صدام الحضارات، ت. جان ماجد جبور. الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة).

مزالي، محمد. (أغسطس 1977). نحو مستقبل أفضل أساسه حوار الحضارات، مجلة الفكر، العدد 8. الكويت.

منظمة الأمم المتحدة، الوثيقة رقم: A/RES/56/6K:

<https://goo.gl/S5UCCU>.(11.12.2017)

الجابري، محمد عابد: "الحوار والمتقف"، الاتحاد :23.12.2018

<https://goo.gl/k4uwNL>.(2.2.2018)

الصدامية، كما أنه قد يسهم أيضا - إذا غلبت النية التحوارية الإنسانية - في تحقيق التآزر الحضاري المشترك، الذي يتكامل فيه الاختلاف والتنوع البشريين، والتي هي بالذات الخصائص المحورية للحضارات البشرية، ساعتها فحسب يمكننا أن ندعي أننا قد نزلنا على أرض الواقع المضمون السامي للرسالة القرآنية التي تلخص ماهية الوجود الإنساني-الحضاري مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Pre-Islamic Arabian Thought Translated from the English and annotated by: Ahmed Allaithy <i>Associate Professor of Translation American University of Sharjah</i></p> | <p>الفكر العربي قبل الإسلام تَرْجَمَهُ مِنَ الْإِنْجِلِيزِيَّةِ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ وَقَدَّمَ لَهُ: أحمد الليثي أستاذ الترجمة المشارك بالجامعة الأميركية في الشارقة</p> |
| <p>Pre-Islamic Arabian Thought Shaikh Inayatulla, M. A., Ph.D., <i>Formerly, Professor of Arabic, University of the Punjab, Lahore (Pakistan).</i> Extracted from:</p> | <p>الفكر العربي قبل الإسلام تأليف: شيخ عناية الله أستاذ اللغة العربية سابقاً بجامعة البنجاب، لاهور، باكستان مُسْتَلَقٌ مِنْ كِتَابٍ:</p> |
| <p>Sharif, M. M. (2016). <i>A History of Muslim Philosophy: with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands</i>. Vol. 1. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.</p> | |

Abstract

Pre-Islamic Arabian thought is rarely discussed as a topic on its own right. Usually, it is dealt with as part of larger topics which are either theological in nature or as part of a contrastive study in relation to Islam. This book chapter addresses Arabian thought during the *Jahiliyyah* period. It tackles the common beliefs in Arabia especially those relating to idol worshipping and related practices, polytheism, the soul, death, etc. It also addresses the influence of Christianity and Judaism on Arabian thought prior to the mission of the Prophet Muhammad (peace be upon him).

Keywords: Pre-Islamic period; Jahiliyyah; idolary; Islam; Arabian thought.

Short Bio

Ahmed Allaithy is currently an Associate Professor of Translation at the American University of Sharjah. He has a PhD in Comparative Translation of the Holy Qur'an, from the University of Durham, UK. He is also the current President of Arabic Translators International (ATI). He is the General Editor of *ATI Academic Series*, and *ATI Literary Series* (Arabic Literature Unveiled). His research areas are Translation Studies, Linguistics, Arabic Rhetoric, Islam, Qur'anic Studies and intercultural communication.

Pre-Islamic Arabian Thought

Translated from the English and annotated by: Ahmed Allaithy

الفكر العربي قبل الإسلام

ترجمته من الإنجليزية وعلق عليه وقدم له: أحمد الليثي

تنبؤهم

في عرض الموضوع في جوانب كثيرة منه أدى إلى وقوع الباحث في أخطاء كان ينبغي تجنبها خاصة في ناحية الخروج باستنتاجات مبنية على عرض ناقص لواقع الأمر. وقد عملت التعليقات المرافقة للترجمة على تقديم عرض أكثر تفصيلاً بحيث يتضح للقارئ والباحث أن الصورة الحقيقية مغايرة كثيراً أو قليلاً عن الاستنتاج المتعجل المبني على ما لا يكفي من المعلومات.

ومن الناحية الإحصائية تقع المقالة الأصلية في لغتها الإنجليزية 4,683 كلمة من ضمنهما الهامشان رقما 21 و 45، ووضعت بعدهما كلمة "المؤلف" للتمييز. وتقع الترجمة في 4,077 كلمة والتعليقات البحثية في 13,684 كلمة اعتمدت على الرجوع إلى المصادر الأصلية والأصيلة في مجالاتها. (المترجم).

تقدم هذه الترجمة عملاً مهماً يتناول الجانب الفكري لعرب الجاهلية، وهو مستل من كتاب "تاريخ الفلسفة عند المسلمين"، ويُعد هذا البحث بمثابة عرض للمراحل الأولى التي مر بها الفكر العربي قبل بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم - في شبه الجزيرة العربية. وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع إلا أن إهمال الباحث للتوثيق بالإحالة إلى المراجع الأصلية أدخل بالجانب البحثي إخلالاً يستدعي إعادة النظر في عدد من النقاط، وهذا هو أحد الأشياء التي اعتنت بها الترجمة عناية خاصة. وإن كان البحث الأصلي لم يشتمل إلا على هامشين بالإحالة إلى مرجعين لا ثالث لهما مع ذكر غيرها في ثبت المراجع، فإن الترجمة قد استدركت هذا الخلل وأصلحته برّد الموضوعات الرئيسة إلى مصادرها. كذلك فإن عدم التوسع

الترجمة

ولا تعين على نشأة مجتمعات مستقرة. ومنذ قديم الأزل لم يكن سكانها بالضرورة سوى بدو رُحَّل، يعيشون على ما تنتجه إبلهم وأغنامهم؛ ولهذا كان أغلب العرب القدماء يعملون في الرعي، ويتنقلون باستمرار بحثًا عن المرعى والماء لقطعانهم. وأدى هذا التنقل الدائم وغياب الاستقرار إلى تدني المستوى الثقافي، وابتعادهم عن التميز في الفنون والعلوم التي ترتبط في أذهاننا بحياة التحضر. وكان تعلم القراءة والكتابة قاصرًا على أفراد قلائل في مراكز التجارة بينما انتشرت الأمية انتشارًا واسعًا بين أغلب أبناء الصحراء. أما الأفق العقلي لهم فكان محدودًا، وكان صراع البقاء في تلك البيئة القاسية على أشده، إذ استنفدوا طاقاتهم في إشباع حاجاتهم العملية والمادية اليومية، ولم يكن لديهم كثير وقت أو نزوع للتأمل الديني أو الفلسفي. كان دينهم شِرْكًا غامضًا تعددت فيه الآلهة، ولم تزد فلسفتهم عن عدد من الأقوال الحكيمة.⁸ وعلى الرغم من أن العرب القدماء لم يكن لديهم أدب مكتوب،⁹ فقد كان لديهم لغة تميزت بثناء مفرداتها ثراءً خارقًا للعادة. وفي غياب الرسم والنحت¹⁰ توجهت طاقاتهم إلى إحكام لغتهم لتصبح فنًا خالصًا، وحق لهم أن يفخروا بقوتها البالغة على التعبير. ومن ثم فقد

نتناول بالبحث في هذا الفصل من استوطنوا شبه الجزيرة العربية في العصر السابق مباشرة لظهور الإسلام.¹ ونحمل هنا من سكنوا جنوب الجزيرة العربية من أهل الحضارة القدامى، ونعني بهم السَّبْيِيِّين² والحَمَيْرِيِّين،³ وليس سبب عدم اهتمامنا بهم في هذا المقام هو ندرة المعلومات المتوفرة لدينا عنهم وتأثيرها فحسب، بل هم أيضًا ضاربون في القدم، بعيدون بعدًا زمنيًا كبيرًا عن عصر الإسلام الذي يُعنى به هذا المجلد⁴ بصورة رئيسة ومباشرة.

ولا يمكننا أن نفهم الأفكار الدينية والفلسفية لشعب ما فهمًا صحيحًا دون الإمام بخلفيته الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثم فإن الإشارة الموجزة للتركيب الاجتماعية لعرب ما قبل الإسلام تمثل مقدمة مفيدة للحديث عن نظرتهم الدينية.

أرض الجزيرة العربية عبارة عن سهل رملي، جزء منه سهبي⁵ حرجي⁶ والآخر صحراء. وباستثناء بعض الواحات⁷ القليلة المتباعدة بعضها عن بعض فإن أرضها قاحلة جرداء، يشبه بعضها بعضًا، لا تصلح للزراعة،

لتقربهم إلى الله زلفى.¹⁵ وكان من بين تلك الآلهة ثلاثة زادوا في توقيرها بصورة خاصة وهي العزى ومناة واللات،¹⁶ وكانوا يسمونها بنات الله.¹⁷ وهذا هو ما يعرف اصطلاحاً باسم "الشرك"، وهو الذنب الذي قال عنه النبي أنه لا يُغْتَفَرُ.¹⁸ ويكره الشرك كراهةً شديدة لأنه يشوه الإيمان بوحدانية الله.¹⁹

وتمثل الأصنام التي فاقت الحصر وعبدها وثنيو العرب سلسلة طويلة ألفت عنها ابن الكلبي كتاباً خاصاً بها. ويُعد ابن الكلبي - الذي عاش في القرن الثاني الهجري-²⁰ من المرجعيات الرئيسة عن الجزيرة العربية قديماً.²¹ وقد ذكر القرآن بعضاً من تلك الأصنام.²²

وتنقسم هذه الآلهة العربية التي تنوعت طبائعها إلى أقسام مختلفة؛ إذ كان بعضها تجسيداً لأفكار معنوية كالجد (أي الحظ) والسعد، والرضا، والود، والمناف (أي الرفعة والعلو). وعلى الرغم من عدم مادية هذه الأفكار بطبيعتها إلا أنها انتظمت في أفهام تلك الأقوام بصورة مادية. واستمد بعض الآلهة أسماءهم من أسماء الأماكن التي عبدوا فيها، ومن أمثلتها ذو الخليفة²³ وذو الشرى.²⁴

علا من بينهم شأن أولئك الشعراء والخطباء الذين توفرت لهم القدرة على استعمال هذه الموارد اللغوية الرائعة استعمالاً مؤثراً وجمالياً، وكانت نظرة المجتمع إليهم نظرة تقدير بالغ.

وإذا حكمنا بناءً على الأدلة التي خلفها لنا شعراء ما قبل الإسلام (العصر الجاهلي)،¹¹ وما ذكره القرآن الكريم من نقد لهؤلاء الأقوام، وكذا جملة الأدب في العصور الإسلامية اللاحقة، فإن عبادة الأوثان المرتكزة على الاعتقاد بتعدد الآلهة كانت هي العقيدة السائدة في كافة أرجاء شبه الجزيرة العربية قديماً. وكان لكل قبيلة إله خاص بها،¹² يقع في القلب من حياتها الدينية ويتوجهون إليه بالعبادة. ومع هذا فإن العرب القدماء كانوا في الوقت نفسه يؤمنون بوجود إله أعلى Supreme God، اسمه الله.¹³ ولكن هذا الاعتقاد لم يكن يخلو من غموض، ولذا كان إيمانهم بهذا الإله الأعلى إيماناً ضعيفاً. فقد كانوا يتوجهون إليه بالدعاء ساعة الخطر، فإذا زال الخطر نكسوا على أعقابهم¹⁴ ونسوا أمر هذا الإله. وكانوا يُقَرُّون بوجود عدد كبير من الآلهة أقل شأنًا من ذلك الأله الأعظم ويعبدونها معه، أو على الأقل كانوا يظنون أن عبادتهم تلك الآلهة إنما هي

وصنع الوثنيون العرب لألهتهم أصنامًا تمثلهم، وحجارة مقدسة، وغير هذا لأغراض العبادة. وكانت الحجارة المقدسة تستعمل كذلك مذابح للقرايين، وكان دم الضحية يُصَبُّ فوقها أو يلطخونها به. وفيما يختص بالفترة التي نحن بصدها، فقد كان العرب يذبحون لألهتهم الإبل والغنم، وكذا الماشية في بعض الأحيان. وكانوا غالبًا ما يأكلون لحم الضحية، ويكتفي الإله المعبود بدمائها. وفي الأصل كانت كل ضحية بمثابة طعام يأخذه الإله الذي قُرِبَتْ له، أو على الأقل كانت تقدم لإرضائه، ومن ثم كان الاعتقاد أن الضحية تقرب العابد من إلهه، وتقوي صلته به. وهذا ما يفسر استعمال كلمات مثل "قربى" و "قربان"، (وهي ألفاظ مشتقة من الجذرق، ر، ب، الذي يفيد القرب) للدلالة على الضحية.

وكان من عادة العرب -مثلهم في هذا مثل العبرانيين- أن يضحوا بأول نتاج لقطعاتهم. وكانوا حين يولد لهم مولود يخلقون شعره، ويضحون عنه بشاة، واستمرت هذه العادة بين العرب وغيرهم من الشعوب المسلمة حتى اليوم، وهو ما يسمى "العقيقة".³¹ ويحتمل

وحلت عبادة الأجسام السماوية وغيرها من قوى الطبيعة بمنزلة عالية في مجمع الآلهة العربية؛ إذ عبد عددٌ من القبائل العربية الشمس،²⁵ وخصصوا لها حرماً وصنماً. وكان اسم "عبد شمس" من الأسماء المنتشرة في أجزاء كثيرة من الجزيرة.²⁶ وكان يشار إلى الشمس بألقاب وصفية كالشارق مثلاً. أما مجموعة نجم الثريا التي كانوا يعتقدون بأنها تجلب المطر فقد ظهرت كذلك كإلهة معبودة في اسم "عبد الثريا".²⁷ وكذا فقد عبد كوكب الزهرة²⁸ الذي كان يشتد لمعانه في سماء الجزيرة العربية الصافية، وجعلوه إلهة أسموها "العزى"،²⁹ وكان لها حرمٌ في "نخلة" بالقرب من مكة، وكان اسم "عبد العزى" شائعاً بين عرب الجاهلية. وقد ورد ذكر عبادة كوكب الزهرة في كتابات عدد من المؤلفين القدماء والسريان.

وكان هناك آلهة عربية معينة تدل ألقابها على أنها احتلت مكانة بلغت الغاية في الأهمية في أعين من كانوا يعظمونها، فمن تلك الألقاب المَلِك (قارن هذا باسم "عبد الملك")، وبعِل³⁰ (أي الرب) الذي كان مشتهراً بين الساميين في الشمال.

أحياناً ما كان هذا التعظيم ينصرف إلى المناطق المحيطة بها، وبعدها حرماً مقدساً، تحميه الآلهة المعبودة فيه.

ونقرأ فيما ورد إلينا بشأن عدد من تلك المعابد عن أناس كانوا سدنة لها، فكانوا يستقبلون العباد، ويدخلونهم إلى حرم الآلهة، وكانت هذه وظيفة وراثية بوجه عام؛ إذ تدل الأخبار على وجود عائلات من السدنة ارتبطوا بمعابد معينة. وكان السادن يُعرف كذلك باسم الكاهن،³⁵ وهي تسمية كانت تطلق كذلك على مَنْ يَدْعُونَ مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَالْعَيْبِيَّاتِ. وكان الاعتقاد أن الكهنة واقعون تحت تأثير الآلهة وأنهم يملكون القدرة على التنبؤ بما يقع في المستقبل وعلى عمل الخوارق التي تفوق قدرة البشر. وبهذه الطريقة كان كلامهم يشبه ادعاءات الوحي عند الإغريق القدماء، وكان يشوبه الغموض والإبهام. وبمرور الزمن تبدلت شخصية الكاهن الذي كان أول الأمر سادناً للمعبد فأصبح عرّافاً كذلك، ومن هنا اكتسبت لفظة كاهن معنى العرافة³⁶ والنظر في أحوال الغيب. وكان من بين الكهنة نساء أيضاً.³⁷

واحتفظ الأدب العربي لنا بالكثير من قصص الكهان والأقوال المنسوبة لهم، وكانت

أن أصل هذا الفعل هو فداء يُقَدَّم بديلاً عن الطفل نفسه.

ولم يكن تمثيل الآلهة العربية الوثنية قاصراً على الأنصاب³² بل صنعوا لها كذلك تماثيل تفاوتت المهارة في صناعتها، وكانوا يطلقون على هذه التماثيل المؤهّبة من الحجر أو الخشب اسم "صنم"، وكانوا يسمونها كذلك "وثناً"³³ وهي تسمية يبدو أنها كانت لا تعني إلا حجراً في المقام لأول.

ووجد بين العرب القدماء كذلك ما يدل على عبادة الأشجار، فقد قدّسوا الشجرة المعروفة باسم "ذات الأنواط"³⁴ وكانوا يعلقون عليها الأسلحة وغيرها. ويقال إن العزى كانت تُعبَدُ بأرض نخلة وكانوا يمثلون لها بثلاث شجرات.

وكان الوثنيون العرب يمثلون لآلهتهم بأصنام وضعوها في أماكن عبادتهم، وكانوا يقدمون فيها لتلك الأصنام القرابين والذبائح. ولم تكن تلك المعابد أبنية ضخمة كمعابد المصريين أو الإغريق، بل كانت أبنية بسيطة، ولم تزد أحياناً عن مجرد جدران حجرية تحيط بما في داخلها. ولم يكن العرب يعظمون تلك المعابد باعتبارها أماكن مقدسة فحسب بل

التجمعات تأخذ شكل الأسواق والاحتفالات.

وكان من بينها حرم مهم في مكة، وهي بلدة تقع في غرب جزيرة العرب على مسافة تقارب خمسن ميلاً من البحر الأحمر. وكانت مكة على طريق التجارة على ساحل البحر بين اليمن وسوريا، ويحتمل أن وجود بئر زمزم بها قد أسهم جزئياً في تحديد موقعها، وأمدّها هذا البئر بالماء بصورة دائمة. واشتمل حرمها على بناء حجري بسيط مكعب الشكل، أطلق عليه العرب اسم "الكعبة". وكان أحد جوانبها يضم الحجر الأسود. وفي داخل الكعبة كان هناك تمثال للإله "هبل"، وعند قدميه بئر صغير وضعوا فيه ودائع الكعبة وقرايينها. وبالإضافة إلى صنم هبل، فقد عبّد العرب كذلك اللات والعزى ومناة في مكة، وهو أصنام ورد ذكرها في القرآن. ويقال إنه عند ظهور الإسلام كان هذا الحرم يضم ثلاثمئة وستين صنماً.⁴¹ ويبدو أنه بمرور الزمن كانت القبائل العربية تحضر أصنامها المعبودة وتنصبها في حرم الكعبة، وهو ما أدى إلى أن أصبحت الكعبة مجمعاً للآلهة القومية لكافة جزيرة العرب.

هذه الأقوال مسجوعة عادة، ولافتة للنظر، ليس من جهة محتواها فحسب، بل في جانب أسلوبها كذلك. واتسم سجع الكهان بقلة عباراته وقصرها.³⁸ ونرى هذا الأسلوب (المتمثل في العبارات القصيرة المسجوعة) حاضرًا فيما تلقاه النبي في فترة مبكرة من التنزيل، وهو ما يمثل الآن السور الأخيرة في المصحف.³⁹ ومن ثم فليس من المستغرب أن بعض من عاصروا النبي قالوا عنه كاهنًا، وهو ما دحضه النبي تمامًا. وعلى الرغم من أن القرآن في بداية التنزيل تبني أسلوبًا أشبه بالسجع إلا أنه علا بهذا التصور إلى مستوى تخطى خيال الكهان بمراحل. وتوجد نقطة تشابه أخرى ينبغي ذكرها هنا، وهي أن كلام الكهان كان يسبقه القسم، فيحلفون بالأرض والسماء، والشمس والقمر والنجوم والنور والظلمة والنبات والحيوان من كل نوع.⁴⁰ ويعد القسم بهذه الأشياء نقطة لافتة للنظر للمقارنة بين القسم بما وبين القسم في القرآن.

ولم تكن معابد العرب الوثنيين أماكن عبادة فحسب، بل كانت أماكن للحج أيضًا؛ فقد كانوا يجتمعون فيها بين حين وآخر في أوقات معينة من السنة، وكانت هذه

من الشعائر المهمة في الحج زيارة جبل عرفات⁴³ في التاسع من ذي الحجة، حيث كان الحجيج يجتمعون في السهل المجاور ويبقون هناك حتى غروب الشمس، فيما يسمى بالوقوف. ويقال إن جبل عرفات كان له اسم آخر هو إلال⁴⁴ الذي يحتفل أنه كان اسم الإله المعبود هناك في الأزمنة القديمة.⁴⁵ بعد ذلك يذهب الحجيج إلى مزدلفة التي كانت مقدسة للإله فُزَح،⁴⁶ إله الرعد. وهنا في المزدلفة كانوا يقضون ليلتهم، ويشعلون النار على هذا الجبل المقدس. ومع شروق الشمس يغادر الحجيج إلى "مِنَى" وهي سهل منبسط فينحرون هناك الحيوانات التي جلبوها معهم لهذا الغرض من إبل وأغنام وغير ذلك. وكانت الحيوانات المخصصة للذبح تتمايز عن غيرها بغطاء أو إشارة تدل عليها. وأثناء الإقامة في منى كان الحجيج يؤدون شعيرة رمي الجمرات في ثلاثة أماكن مخصصة لهذا الغرض بوصفها عملاً من أعمال الحج. وبعد قضاء ثلاثة أيام في منى، يغادر الحجيج إلى ديارهم، وكانت النساء تشارك في الحج إلى جانب الرجال.⁴⁷

وهذا الحج الموصوف هنا هو ما أبقي عليه النبي، باعتباره ركنًا رئيسًا من أركان

ومنذ القدم كانت كعبة مكة مركزًا للحج، الذي كان يجتذب القبائل على اختلافها وتنوعها من جميع أرجاء الجزيرة للمشاركة فيه. ولكن هذا لم يكن ممكنًا إلا في أوقات السلم في تلك الأراضي. ولهذا الغرض جعل العرب ثلاثة أشهر متتابعة هي شهر ذي الحجة الذي كانت تجري فيه شعائر الحج، وكذا الشهر السابق له والتالي له -أي ذو القعدة والحرم- أشهرًا حرماً،⁴² يُمنع فيها القتال بين القبائل. وكانت هذه المدة كافية للقبائل من أقصى الجزيرة لزيارة الكعبة والعودة إلى ديارها بسلام. وأدخلوا في الحرم المنطقة المحيطة بمكة، وكان الحجيج يضعون أسلحتهم حين يصلون لتلك المنطقة الحرام.

وفي الحج كان على الحجيج أداء عدد من الشعائر والطقوس على مدى عدة أيام، ولا يمكن وصف تلك الشعائر هنا إلا على سبيل الاختصار الشديد.

فما أن يدخل الحجيج الحرم حتى يمنعوا أنفسهم من ارتكاب عدد من المحرمات، منها الامتناع عن الصيد، والقتال، والرفث، وما أشبه. كانوا يطوفون حول الكعبة ويقبلون الحجر الأسود المثبت في أحد جدرانها. وكان

الجن،⁵¹ وأن الجن كانوا شركاء لله.⁵² ومن ثم قدموا لهم القرابين وطلبوا منهم العون.

وعلى الرغم من التعدد المحيّر للآلهة الدنيا التي كان عرب الجاهلية يقصدونها، فقد كانوا يؤمنون بوجود إله أعظم أسموه الله. وقد عثر على كلمة "الله" في نقوش شمال الجزيرة العربية، ودخلت اللفظة في تركيب أسماء الكثيرين من بين العرب. وتوجد جملة كبيرة من الفقرات في شعر العرب الوثنيين ورد بها اسم الله على أنه إله عظيم. وكان كلمة "الله" تستعمل في الكثير من العبارات الاصطلاحية التي شاعت بينهم شيوعاً كبيراً. ويشهد القرآن نفسه على أن الوثنيين أنفسهم كانوا ينظرون إلى "الله" على أنه الكائن الأعظم.⁵³ أما خطيبتهم رغم هذا فقد تمثلت في أنهم أشركوا مع الله غيره في العبادة.⁵⁴ وكان هذا الشرك بالله هو ما أعلن عليه النبي حرباً لا هوادة فيها. وأياً ما كان الأمر فمن المهم أن نلاحظ أن التوحيد القرآني لم يجد ضرورة لتقديم اسم جديد تماماً للكائن الأعظم، ومن ثم تبنى استعمال⁵⁵ كلمة "الله" التي كان متداولة بالفعل.

وحتى قبل ظهور الإسلام كانت الإيمان القديم بتعدد الآلهة يفقد قوته في الجزيرة العربية؛

الإسلام⁴⁸ مع إحداث تعديلات معينة في الشعائر بهدف قطع الصلة بينها وبين الممارسات الوثنية. وأكد الإسلام عظم وضع الكعبة باعتبارها البيت الذي بناه الجد الأكبر إبراهيم لعبادة الله،⁴⁹ واحتفظ الإسلام بالوقوف بعرفة (والمزدلفة) وعدّهما سمة رئيسة للحج في الإسلام.

وبالإضافة إلى الآلهة التي فاقت الحصر فقد آمن العرب الوثنيين بالعفاريت والكائنات الغامضة، وأطلقوا عليها اسم الجن، وهي كلمة ربما تحمل معنى الاستتار أو الخفاء، وعليه فالجن كائنات تخفى على العين. واعتقد العرب في الجن المكر والخديعة والأذى، ومن ثم كانوا يخشونه.⁵⁰ وافترضوا أن الجن يسكن الأماكن التي يخاف الناس منها لوحشتها أو لمناخها السيء. وأدى الخوف من الجن إلى ظهور حكايات مختلفة قيل فيها أن الجن قتل بشراً أو احتملهم بعيداً. ومثل الكثير من الشعوب البدائية الأخرى فقد آمن العرب الوثنيون بالمس الشيطاني. وفيه يفترض دخول الجن جسد الآدمي والحيوانات، فيصبحون "ملبوسين" أو "مجانين". ووفقاً لشهادة القرآن فإن أهل مكة كانوا يعتقدون بوجود علاقة نسب بين الله وبين

وحين يموت امرؤ على فراشه، كان يقال "مات حتف أنفه"⁵⁸ أي إن روحه خرجت من أنفه، أما في حالة الموت بالقوة كأن يهلك المرء في ميدان القتال، فكانوا يقولون بخروج الروح من خلال الجروح المفتوحة.

وعند مقتل شخص ما كان الافتراض أن تتوق روحه للثأر وأن تظماً لترتوي من دم القتال. فإذا لم يقع الثأر كانوا يعتقدون أن روح المقتول تظهر فوق قبره على هيئة بومة تنعق باستمرار، صارخة "اسقوني" إلى أن يُثأر للقتيل.⁵⁹ وكانوا يفترضون أن روح المقتول المتخذة هيئة البومة تغادر من الرأس بوصفه أكثر أجزاء الجسد الميث تميزاً. ويتبين من بعض طقوس الدفن التي سادت عند الجاهليين أنهم كانوا يؤمنون بوجود مستقبلي من نوع ما للروح. ولتشريف روح زعيم قدماء على سبيل المثال فقد كانوا يقيدون ناقة بالقرب من القبر ليمنعوا حركتها بعد أن يقطعوا أربطة ركبتيها الخلفية، ثم يتركونها إلى جوار القبر لتموت جوعاً. ولا يمكن تفسير هذا إلا من خلال افتراض أن تلك الدابة إنما تكون في خدمة الميث.⁶⁰ ولا تزال عادة ذبح الحيوانات عند مقابر كبار السن معمولاً بها في الجزيرة العربية

ذلك أن مفهوم العرب عن آلهتهم كان مشوباً دائماً بالضبابية وعدم الوضوح. ومع تدهور الوثنية القديمة ظهر عدد من الرجال في أجزاء مختلفة من الجزيرة ممن تولدت لديهم القناعة بحقق عبادة الأصنام، وكانوا يبحثون عن دين أكثر إرضاء لضمائرهم. ولم يكن عدد هؤلاء قليلاً، وكانوا يسمون أنفسهم "الحنفاء".⁵⁶ ويستعمل القرآن هذه اللفظة بمعنى الموحّد، ويصف إبراهيم أنه أول حنيف.⁵⁷ ولكن لم يكن لواحد من هؤلاء الحنفاء من الرؤية وقوة الاقتناع والحماس للدعوة الذي تميزت به بعثة محمد.

واعتقد العرب القدماء أن الروح ما هي إلا جوهر أثيري أو كالهواء، متمايز تماماً عن الجسد البشري. وبناء على هذا الاعتقاد فقد عدّوا الروح ماثلة تماماً للنفس. وكان هذا التحديد مكتملاً في تصوّرهم حتى أن كلمة "نفس" أصبحت تطلق لتعني الشخصية الإنسانية ذاتها (أي النفس). وتمكّن هذا الاعتقاد منهم نتيجة خبراتهم الحياتية حين كانوا يرون الموت يحدث عند انقطاع النفس. فساعة الموت يفارق النفس والحياة ذاتها الجسد عبر مرهما الطبيعي، أي الفم أو فتحات الأنف.

ثم فلا مفر من وقوعه، وأنهم مهما حاولوا فلا مهرب مما كُتِبَ عليهم في صفحات القدر. وكانوا يعتقدون أن مدار الأحداث إنما يحدده الدهر،⁶⁶ ومن ثم كان الناس والشعراء كثيرًا ما يستعملون عبارة "صروف الدهر" للإشارة إلى تقلبات الحياة البشرية. ويتردد هذا الشعور كذلك في العديد من أمثالهم وحكمهم. ويحتمل أن هذه النظرة إنما كانت وليدة خبراتهم العملية من واقع حياتهم. وليس في هذه الدنيا البتة ما يحمي حياة البشر من تغيرات الحظ المفاجئة، ولكن في قلب هذا الوسط الغريب للجزيرة العربية كان يبدو أن الإنسان لا يتعدى أن يكون ضحية مسلوقة القدرة أمام تقلبات الطبيعة إلى درجة تفوق العادة. فالتعرض لغارات القبائل المعادية المجاورة فجأة، أو إصابة قطعان الإبل والغنم بالمرض قد ينقل الغني بينهم إلى مصاف الفقراء فقرًا مدققًا في غمضة عين. أو في حالات الجفاف الطويل قد يجد المرء نفسه في مواجهة خطر المجاعة والموت. ويبدو أن الظروف الخاصة لحياة الصحراء قد شجعت على تزايد تلك الميول القدرية بين العرب. وإذا ما وضعنا في الحسبان وجود هذه النزعات بين العرب القدماء فليس من المستغرب حينئذ أن نجد أفكارًا مشابهاة تسود بينهم في القرون الأولى

حتى يومنا هذا.⁶¹ وكثيرا ما يعبر الشعراء القدماء عن رجائهم في أن يسقي الغيث قبور أحبائهم.⁶² وبالمثل فأحيانًا ما كانوا يتوجهون بإلقاء التحية على موتاهم. ويحتمل أن مثل هذا الطرق في التعبير لا يقصد منها مجرد استعمال صور بلاغية بل ربما كانت للدلالة على اعتقادهم ببقاء من فارقوا هذه الدنيا.

وعلى الرغم من وجود دلائل تفيد أنه كان للعرب تصور ما تشوبه بعض الضبابية بشأن بقاء الروح بعد الموت، إلا أنه لم يكن لديهم تصور واضح للحياة بعد الموت. وحسب ما ذكره القرآن فلم يكن بمقدورهم أن يفهموا كيف يمكن للميت بعد أن ترمَّ عظامه وتتحول لتراب أن يبعث ويحيا مرة ثانية.⁶³ ولأن الحياة بعد الموت كانت تفوق إدراكهم فلم تتسع خواطريهم لمسألة الجزاء على الأعمال.⁶⁴

يستعمل القرآن كلمتي "روح" و "نفس" للدلالة على روح الإنسان. ومن ثم فلم يفرِّق علماء المسلمين بين هاتين اللفظتين في الإشارة للروح.⁶⁵

وكان العربُ القدماءُ قَدَرِيَّين بوجه عام، فقد كانوا يعتقدون أن ما يدور في حياة البشر من أحداث إنما هو قد قُدِّرَ عليهم أزلًا، ومن

على بعض الأفكار الأخلاقية التي يمكن عرضها بإيجاز هنا. فلم يكن لديهم قانون مكتوب، دينياً أو وضعياً، وهذا باستثناء الدور القوي الذي أدته العادات والتقاليد المعمول بها بينهم، ومع هذا كانت أفكارهم الأخلاقية والاجتماعية مدونة تدويناً دقيقاً في أشعارهم، التي كانت الشكل الوحيد للأدب الذي وصل إلينا من ذلك الزمن البعيد.

وكان من بين الفضائل العليا في نظر العرب القدماء الشجاعة في ميدان القتال، والصبر على الضراء، والولاء لأفراد القبيلة، والكرم مع الفقراء والمحتاجين، وإقراء الضيف وابن السبيل، والأخذ بالثأر. وكانت البسالة والثبات في الحروب من الأمور المطلوبة بوجه خاص في أرض تعد القوة عمومًا مرادفة للحق، وتتصارع فيها القبائل مُغيّرة بعضها على بعض بصورة دائمة. ولذا فليس من باب الصدفة المحضة أن القصائد التي تتناول الحروب القبليّة في ديوان شعر الحماسة الشهير⁶⁷ تشغل أكثر من نصف الديوان. وتمتدح هذه القصائد تلك الفضائل التي كانت العرب يعدونها من المكارم كالشجاعة في القتال، والصبر في الشدائد، وتحدي الأقياء، والمثابرة حتى استيفاء الثأر.

للإسلام، وأن الإيمان بما قدره الله سلفاً كان عقيدة منتشرة بين عوام المسلمين، مع مراعاة أن الإيمان بالمكتوب المقدر كان عقيدة منفصلة عن الاعتقاد في الدهر.

ومن المحتمل أن الشعور بالعجز المطلق أمام القدر المحتوم قد نتج عنه فكرة أخرى بين العرب، وهي فكرة الاستسلام والنظر إليها على أنها فضيلة محمودة. ولعل هذا الأمر كانت له قيمة في مواصلة الحياة لمن كانوا يتبنون موقفاً استسلامياً عند التعامل مع مصاعب الحياة وتقلباتها السلبية. وبدلاً من إبداء الامتناع والغضب والدفع بالنفس إلى خضم الثورة العنيفة على ما قرره القدر—وهو ما يعني إلقاء النفس في التهلكة— فإن قبول ما يمليه القدر بنفس راضية وصابرة يبدو أنه يحمل بين طياته توفيراً لدرجة ما من الأمن واحتمالية الخروج من المصاعب نهاية المطاف. ويبدو أن النظرة إلى الخضوع والاستسلام للقدر بوصفهما فضيلة كان نتيجة طبيعية للإيمان بالمكتوب.

وعلى الرغم من أن تأثير الدين في حياة عرب الجاهلية كان ضعيفاً فلا يجب أن نفترض أن هؤلاء العرب كانوا يعيشون بلا قوانين البتة؛ فقد انبنى المجتمع الوثني في جزيرة العرب قديماً

إلى صراعات دموية بين الفينة والأخرى استمرت لسنوات طويلة وأودت بحياة الكثيرين. وكان للخوف من العقاب أثر حميد في كبح جماح غريزة الخروج على الأعراف⁶⁹ عند بدو الصحراء وإن أدت الرغبة في الانتقام في بعض الحالات إلى تجاوز الحدود تجاوزاً مفرطاً بحيث كانت الخسارة في الأرواح مروعة.⁷⁰

وفي القرن الذي سبق ظهور محمد لم تكن الجزيرة العربية كلها قد انغمست في الوثنية؛ إذ كان لليهودية والنصرانية أتباع ذوو عدد بين السكان. فمع كل نازلة تقريباً وقعت في أرض فلسطين كانت مجموعة جديدة من اليهود تفر لاجئة إلى أرض الجزيرة العربية، بل ووصلوا في فرارهم إلى اليمن، ويحتمل أن هذا قد وقع بعد غزو الإمبراطور تيتوس لفلسطين سنة 70 للميلاد. وازدهرت حياة المستعمرين اليهود في المدينة وغيرها من مدن شمال الحجاز. وفي عهد النبي كان يعيش في ضواحي المدينة ثلاث قبائل يهودية كبيرة هي بنو النضير، وبنو قريظة وبنو قينقاع. ويتضح من التحالف الهجومي والدفاعي الذي عقده النبي معهم لضمان أمن المدينة أنهم كانوا عاملاً مهماً في الحياة السياسية حينئذ.⁷¹ وكان لتلك المستعمرات علماءها

وكان التنظيم القبلي للعرب حينئذ - مثلما هو الآن- يعتمد على مبدأ المصاهرة ورابطة الدم، فكاننا أساس الوحدة والتضامن الاجتماعي. ومن ثم كان الدفاع عن الأسرة والقبيلة -أفراداً وجماعات- واجباً مقدساً، وَتَطَلَّبَ حَوْزُ الشرف أن يساند الرجل قومه في السراء والضراء. فإذا احتاج القريب إلى النصر وجب تقديمه على الفور، دون النظر إلى مدى استحقاقه له. وكان التفاني والشهامة والتضحية والإيثار⁶⁸ في سبيل القريب والصديق عندهم من المثل العليا في الحياة.

وكان الكرم وحسن الضيافة من الفضائل التي بالغ الشعراء العرب في مدحها والإشادة بها، واشتهر بهاتين الصفتين من بينهم حاتم الطائي، الذي تُرَوَى مآثره إلى يومنا هذا. ولا يمكن إغفال أهمية الكرم في أوقات المجاعة المتكررة التي كانت الجزيرة العربية تتعرض لها لندرة المطر. وكان الإحساس بالشرف عند العربي يتطلب مقابلة الدم بالدم؛ إذ كان الثأر للمقتول فرضاً يشعر العربي الوثني بثقله على ضميره حتى يأخذه من قاتله أو من فرد من أفراد قبيلته. وعادة ما كان الأمر ينتهي عند هذا الحد، وفي بعض الأحيان كان هذا يؤدي

دفعة جديدة مع غزو الأحباش النصارى الذين قضاوا على حكم ذي نواس. وكان في مكة نفسها نصارى، فورقة بن نوفل، ابن عم خديجة، زوج النبي، كان واحداً منهم.⁷⁵ وكانت النصرانية كذلك حاضرة بين بعض قبائل عرب الفرات وغسان على حدود سوريا. وكان تحولهم إلى النصرانية نتيجة الاتصال بينهم وبين نصارى الدولة البيزنطية. أما الغساسنة - الذين كانوا يؤمنون بوجود طبيعتين للمسيح - فلم يدافعوا عن كنيستهم ضد منافسيهم فحسب، بل تحالفوا مع الإمبراطور البيزنطي لقتال المسلمين كذلك. وكان للنصارى وجود في الحيرة، شمال شرق الجزيرة العربية، حيث كان الأمراء اللخميون يحكمون باسم ملوك فارس. وكان هؤلاء النصارى يُسمّون "العباد" أو "خدام الرب"، وينتمون إلى الكنيسة النسطورية، وأسهموا في نشر الأفكار النصرانية بين عرب الجزيرة.

وبحلول القرن السادس للميلاد كانت اليهودية والنصرانية قد أحرزتا تقدماً لا بأس به في الجزيرة العربية، وكان نطاق نفوذهما يتمدد، بعيداً عن وثنية العامة، وهو ما مهد الطريق تدريجياً للإسلام.⁷⁶

ومراكزها الخاصة بالتعليم الديني. وبالنظر إلى القليل الذي وصل إلينا من شعرهم⁷² فإن هؤلاء اللاجئين قد استحالوا عرباً في لغتهم وحسبهم نتيجة معاشتهم لأقوام هم أقرب الشبه إليهم. ومع ذلك فقد بقوا على يهوديتهم التي تعد أكثر الديانات خصوصية، ومن المحتمل أنه قد كان لهم تأثير قوي على العرب في الميل إلى التوحيد.⁷³

وكان هناك عامل ديني آخر خالف وثنية العرب مخالفة شديدة وهو النصرانية. ومن الصعوبة بمكان أن نجد إجابة مؤكدة للأسئلة المتعلقة بوقت دخول النصرانية إلى جزيرة العرب أو في أي اتجاه كان دخولها أول الأمر، ولكن لا شك أنه كان للنصرانية انتشار واسع في المناطق الجنوبية والشمالية من جزيرة العرب وقت ظهور النبي. ويقال إن النصرانية عرفت طريقها إلى وادي نجران في شمالي اليمن عن طريق سوريا، وأنها ظلت راسخة على الرغم من الاضطهاد المروع الذي عانتها على يد ذي نواس، ملك حمير، الذي دان باليهودية. وتلقّى النبي في المدينة وفدًا من نصارى نجران،⁷⁴ ودار بينه وبينهم حديث في بعض المسائل الدينية. وتلقّت النصرانية في جنوب غرب جزيرة العرب

هوامش الترجمة

موسى وعيسى. الشعبي: ما بين عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم. أبو العالية: هي زمان داود وسليمان ... وقال أبو العباس المبرد: والجاهلية الأولى كما تقول الجاهلية الجهلاء، قال: وكان النساء في الجاهلية الجهلاء يظهرن ما يقبح إظهاره ... قال ابن عطية: والذي يظهر عندي أنه أشار للجاهلية التي حَقَّقَهَا ... وليس المعنى أن ثم جاهلية أخرى وقد أوقع اسم الجاهلية على تلك المدة التي قبل الإسلام، فقالوا: جاهلي في الشعراء. وقال ابن عباس في البخاري: سمعت أبي في الجاهلية يقول؛ إلى غير هذا. قلت: وهذا قول حسن."

ويقول شوقي ضيف (1960، ص 38) في كتابه تاريخ الأدب العربي عن تلك الفترة إنها "الحقبة التي تكاملت للغة العربية منذ أوائلها خصائصها، والتي جاءنا عنها الشعر الجاهلي". ويبدو جلياً أن سبب تحديد مدة قرن ونصف إلى قرنين هو ما جاء على لسان الجاحظ في كتابه الحيوان (1965، ص 74) "فإذا استظهرنا الشعر وجدنا له- إلى أن جاء الله بالإسلام-خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فماتت عام". يقول ضيف (1960، ص 38-39) "وهي ملاحظة دقيقة، لأن ما قبل هذا التاريخ في الشعر العربي مجهول، ونفس تاريخ العرب الشماليين يشوبه الغموض منذ قضي الرومان على دولتهم في بطرا وتدمر، إلا بعض أخبار فارسية وبيزنطية قليلة وبعض نقوش عثر عليها علماء الساميات، وتشير تلك النقوش والأخبار إلى إمارات الغساسنة في الشام والمناذرة في الحيرة ومملكة كندة في شمالي نجد، غير أن معلوماتنا عن هذه الإمارات فيما وراء القرن السادس الميلادي محدودة، وهي إنما تتضح في العصر الجاهلي الذي نتحدث عنه، إذ حمل إلينا العرب كثيراً من الأخبار عن تلك الإمارات وأمرائها الذين كانوا

¹ يُعرف هذا العصر اصطلاحاً بالعصر الجاهلي أو الجاهلية. ومن الناحية الأدبية لا يشمل العصر الجاهلي كل الحقب التي سبقت بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما لا يتوسع الباحثون في العصر الجاهلي توسعاً زمنياً كبيراً، ويكتفون بما سبق ظهور الإسلام بقرن ونصف من الزمان إلى قرنين. ويرجع ذلك إلى غياب التدوين ما أدى إلى ذهاب كثير من المعلومات عن تلك العصور والأحقاب، ولم يصل إلينا منها من ذاكرة الحفاظ إلا ما دونته الأقلام في العصور اللاحقة وخاصة بعد فجر الإسلام. وما عثر عليه من القليل المُدَوَّن في الآثار الباقية لا يكفي لرسم صورة دقيقة عن تلك الحقب الضاربة في القدم. ويقسم بعض المؤرخين فترة الجاهلية إلى قسمين أقدمهما ما أشار إليه القرآن الكريم في سورة الأحزاب (الآية 33) بتعبير "الجاهلية الأولى" وهي -حسب ما أورده ابن كثير في تفسيره (ج. 6، ص. 410): "كانت فيما بين نوح وإدريس، وكانت ألف سنة". ويقول الطبري: <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/s/ura33-aya33.html> إن "أهل التأويل اختلفوا في الجاهلية الأولى؛ فقال بعضهم: ذلك ما بين عيسى ومحمد عليهما السلام ... وقال آخرون: بل ذلك بين نوح وإدريس. ... وجائز أن يكون ذلك ما بين آدم وعيسى". ويورد القرطبي الخلاف في تحديد المدة الزمنية المعنية في الآية فيقول في تفسيره: <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura33-aya33.html> "واختلف الناس في الجاهلية الأولى فقيل: هي الزمن الذي ولد فيه إبراهيم عليه السلام ... وقال الحكم بن عيينة: ما بين آدم ونوح، وهي ثمانمائة سنة ... وقال ابن عباس: ما بين نوح وإدريس. الكلبي ما بين نوح وإبراهيم ... وقالت فرقة: ما بين

يستولون فيها على الحكم، كما حملوا إلينا كثيرا من الأخبار عن مدن الحجاز وخاصة مكة بيت الكعبة المقدسة، وكذلك عن القبائل وما كان بينها من أيام وحروب. من أجل هذا كله نفق بالعصر الجاهلي عند هذه الفترة المحدودة أى عند مائة وخمسين عاما قبل الإسلام، وما وراء ذلك يمكن تسميته بالجاهلية الأولى، وهو يخرج عن هذا العصر الذى ورثنا عنه الشعر الجاهلي واللغة الجاهلية، والذى تكامل فيه نشوء الخط العربى وتشكله تشكلا تاما كما قدمنا فى غير هذا الموضوع. فذلك العصر المتميز الواضح فى تاريخ العرب الشماليين هو العصر الجاهلى."

² كانت حضارة سبأ موجودة منذ القرن الحادى عشر قبل الميلاد على أدنى تقدير، وإن كانت لم تظهر على ساحة التأثير إلا بعد ذلك بقرن أو قرنين من الزمان. وقد جاء ذكرها فى القرآن الكريم فى سورة تحمل الاسم ذاته. قال تعالى فى سورة سبأ: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۚ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ ۗ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ ۚ وَرَبَّ عَفُورٍ (15) فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ ۚ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ (16) ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا ۚ وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ (17) وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ۚ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي ۚ وَأَيَّامًا آمِنِينَ (18) فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (19) وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ۚ لَا تَتَّبِعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (20) وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَأْتِيهِمْ بِالْآخِرَةِ ۚ مَنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ ۚ وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ (21)﴾. وأصل سبأ ما ذكره الطبري فى تفسيره (http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura34-aya15.html)، قال: "حدثنا أبو كريب قال ثنا أبو أسامة قال ثنا الحسن بن الحكم قال ثنا أبو سبرة النخعي عن فروة بن مسيك القطبي قال: قال رجل يا رسول الله: أخبرني عن سبأ ما هو؟ أرض أو امرأة؟ قال: ليس بأرض ولا امرأة، ولكنه رجل ولد عشرة من الولد؛ فتيا من ستة وتشاءم أربعة، فأما الذين تشاءموا فلخم وجذام وعاملة وغسان، وأما الذين تيامنوا فكندة والأشعريون والأزد ومدحج وحمير وأمار، فقال رجل: ما أمار؟ قال: الذين منهم خثعم وبجيلة."

قال القرطبي فى تفسيره (http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura34-aya15.html#qortobi): "وروي هذا عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال أبو عيسى : هذا حديث حسن غريب." والحديث رواه أبو داود فى سننه، ج6، ص 114، حديث رقم 3988، وصححه الألباني، وفيه "لَيْسَ بِأَرْضٍ وَلَا امْرَأَةً وَلَكِنَّهُ رَجُلٌ وَلَدَ عَشْرَةً مِنَ الْعَرَبِ فَيَتِيَامَنُ سِتَّةً وَتَشَاءَمُ أَرْبَعَةً."

قال المحققان فى التعليق على الحديث (ص. 114): "الحديث صحيح لغيره، وهذا إسناده حسن من أجل أبي سبرة النخعي، فقد روى عنه ثلاثة، وذكره ابن حبان فى "التقاة"، وقد جود إسناده الحافظ ابن كثير فى "تفسيره" 492/6. وأخرجه الترمذي (3501) من طريق أبي أسامة حماد بن أسامة، بهذا الإسناد. وقال: هذا حديث حسن غريب. وهو فى مسند "أحمد" (87/24009 و 89 و 90). وفى الباب عن عبد الله بن عباس عند أحمد فى "مسنده" (2898)، وفى "فضائل الصحابة" (1616)، والطبراني (12992)، وابن عدي فى "الكامل" 1470/4، والحاكم 423/2، وإسناده حسن."

وأردف الطبري فى تفسيره (http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura34-aya15.html)، قال: "كان من صنفهما فيما ذكر لنا ما حدثنا محمد بن بشار قال ثنا سليمان قال ثنا أبو هلال قال سمعت قتادة فى قوله ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾ قال: كانت جنتان بين جبلين فكانت المرأة تخرج مكلتها على رأسها فتمشي بين جبلين، فيمتلىء مكلتها، وما مست بيدها، فلما طغوا بعث الله عليهم دابة، يقال لها "جرذ" فنقبت عليهم فغرقتهم، فما بقي لهم إلا أثل، وشيء من سدر قليل ... ولم يكن يرى فى قريتهم بعوضة قط، ولا ذباب ولا برغوث ولا عقرب ولا حية، وإن كان الركب

ليأتون وفي ثيابهم القمل والدواب، فما هم إلا أن ينظروا إلى بيوتهم، فتموت الدواب، قال: وإن كان الإنسان ليدخل الجنة، فيمسك القفة على رأسه فيخرج حين يخرج، وقد امتلأت تلك القفة من أنواع الفاكهة ولم يتناول منها شيئاً بيده، قال: والسد يسقيها... وكان الرجل يسافر لا يحمل معه زاداً ولا سقاء مما بسط للقوم."

وقال البغوي في تفسيره (<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/baghawy/sura34-aya15.html>): "وكان الرجل يمر ببلدهم وفي ثيابه القمل فيموت القمل كله من طيب الهواء."

وقال القرطبي في تفسيره (<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura34-aya15.html>) "روي أن الجنة كانتا بين جبلين باليمن. قال سفيان: وجد فيهما قصران مكتوب على أحدهما: نحن بنينا سلحين في سبعين خريفاً دائبين، وعلى الآخر مكتوب: نحن بنينا صروحاً، مقليل ومراح؛ فكانت إحدى الجنة عن يمين الوادي والأخرى عن شماله. قال القشيري: ولم يرد جنتين اثنتين بل أراد من الجنة بمنة ويسرة؛ أي كانت بلادهم ذات بساتين وأشجار وثمار؛ تستتر الناس بظلالها."

وقال ابن كثير في تفسيره (ج. 6، ص. 504-506)، ومثله في تاريخه المسمى البداية والنهاية (ص. 108-109): "كانت سبأ ملوك اليمن وأهلها، وكانت التبابعة منهم، وبلقيس -صاحبة سليمان- منهم (وفي تاريخه: "وقد كان من جملة ملوك حمير بأرض اليمن بلقيس")... قال علماء النسب منهم محمد بن إسحاق: اسم سبأ؛ عبد شمس بن يشجب بن يعرب بن قحطان. وإنما سمي سبأ لأنه أول من سبى في العرب، وكان يقال له: الرائش؛ لأنه أول من غنم في الغزو فأعطى قومه، فسمي الرائش، والعرب تسمي المال: ريشاً ورياشاً. قال السهيلي: ويقال: إنه أول من تتوج. وذكروا أنه بشر برسول الله صلى الله عليه وسلم في زمانه المتقدم، وقال في ذلك شعراً:

سَيْمَلِكُ بَعْدَنَا مُلْكًا عَظِيمًا نَبِيٌّ لَا يُرْخِصُ فِي الْحَرَامِ
وَيَمْلِكُ بَعْدَهُ مِنْهُمْ مُلُوكٌ يَدِينُونَ الْعِبَادَ بِعَيْرِ دَامٍ
وَيَمْلِكُ بَعْدَهُمْ مِنَّا مُلُوكٌ يَصِيرُ الْمُلْكُ فِينَا بِاِقْتِسَامِ
وَيَمْلِكُ بَعْدَ قَحْطَانِ نَبِيٌّ تَقِيٌّ حَبِيَّةٌ حَيْرُ الْأَنَامِ
يُسَمَّى أَحْمَدًا يَا لَيْتَ أَبِي أُعْمَرَ بَعْدَ مَبْعَثِهِ بِعَامِ
فَأَعْضُدُهُ وَأَحْبُوهُ بِنَصْرِي بِكُلِّ مُدَجَّجٍ وَبِكُلِّ رَامٍ
مَتَى يَظْهَرُ فَكُونُوا نَاصِرِيهِ وَمَنْ يَلْقَاهُ يَبْلُغْهُ سَلَامِي."

وجاء "في صحيح البخاري، حديث رقم 2899، باب فضل الجهاد والسير: "حدثنا عبد الله بن مسleme، حدثنا حاتم بن إسماعيل، عن يزيد بن أبي عبيد، قال: سمعت سلمة بن الأكوع رضي الله عنه، قال: مر النبي صلى الله عليه وسلم على نفر من أسلم ينتضلون، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ارموا بني إسماعيل، فإن أباكم كان رامياً». (ج. 4، ص. 38).

قال ابن كثير في تفسيره (ج. 6، ص. 506-507): "فأسلم قبيلة من الأنصار، والأنصار أوسها وخزرجها من غسان من عرب اليمن من سبأ، نزلوا بيثرب لما تفرقت سبأ في البلاد، حين بعث الله عليهم سيل العرم، ونزلت طائفة منهم بالشام، وإنما قيل لهم: غسان بماء نزلوا عليه قيل: باليمن. وقيل: إنه قريب من المشلل، كما قال حسان بن ثابت:

إِذَا سَأَلْتَ فَإِنَّا مَعَشْرُ نَجْبٍ *** الْأَزْدُ نَسَبَتْنَا ، وَالْمَاءُ غَسَانُ

كان من نسله [أي من نسل سبأ] هؤلاء العشرة [الوارد ذكرهم في الحديث] الذين يرجع إليهم أصول القبائل من عرب اليمن، لأنهم ولدوا من صلبه، بل منهم من بينه وبينه الأيوان والثلاثة والأقل والأكثر، كما هو مقرر مبين في مواضعه من كتب النسب. وقال القرطبي في تفسيره قوله تعالى ﴿فَأَعْرَضُوا﴾ يعني عن أمره واتباع رسله بعد أن كانوا مسلمين قال السدي وهوب: بعث إلى أهل سبأ ثلاثة عشر نبياً فكذبوهم. قال القشيري: وكان لهم رئيس يلقب بالحمار، وكانوا في زمن الفترة بين عيسى ومحمد صلى

الله عليه وسلم. وقيل: كان له ولد فمات فرفع رأسه إلى السماء فبقر وكفر؛ ولهذا يقال: أكفر من حمار... ثم لما سال السيل بجنيتهم تفرقوا في البلاد. ولهذا قيل في المثل: (تفرقوا أيادي سباً).

(<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura34-aya15.html>)

وقال ابن كثير في تفسيره (ج. 6، ص. 507): قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ أَرْسَلَ اللَّهُ إِلَيْهِمْ ثَلَاثَةَ عَشَرَ نَبِيًّا، وَزَعَمَ السُّدِّيُّ أَنَّهُ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفَ نَبِيٍّ. فَاللَّهُ أَعْلَمُ. ومثله.

وقال في تاريخه (2003، ص. 110): "ذَكَرَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ عُلَمَاءِ السَّافِرِ وَالْخَلْفِ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ وَغَيْرِهِمْ أَنَّ سَدَّ مَأْرَبَ كَانَ صُنْعَتُهُ؛ أَنَّ الْمِيَاءَ تَجْرِي مِنْ بَيْنِ جَبَلَيْنِ فَعَمَدُوا فِي قَدِيمِ الزَّمَانِ فَسَدُّوا مَا بَيْنَهُمَا بِنَاءٍ مُحْكَمٍ جَدًّا حَتَّى ازْتَفَعَ الْمَاءُ فَحَكَمَ عَلَى أَعْلَالِ الْجَبَلَيْنِ، وَغَرَسُوا فِيهِمَا الْبَسَاتِينَ وَالْأَشْجَارَ الْمُثْمِرَةَ الْأَنْبِقَةَ، وَزَرَعُوا الزُّرُوعَ الْكَثِيرَةَ. وَيُقَالُ كَانَ أَوَّلُ مَنْ بَنَاهُ سَبَّأً بَنُ يَعْرَبَ، وَسَلَطَ إِلَيْهِ سَبْعِينَ وَاذِيًا يَفِدُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ لَهُ ثَلَاثِينَ فُرْصَةً يُخْرِجُ مِنْهَا الْمَاءَ، وَمَاتَ وَلَمْ يَكْمُلْ بِنَاؤُهُ فَكَمَلَتْهُ حَمِيرٌ بَعْدَهُ وَكَانَ اتِّسَاعُهُ فَرَسَخًا فِي فَرَسَخٍ كَانُوا فِي غَبْطَةَ عَظِيمَةٍ وَعَيْشٍ رَغِيدٍ وَأَيَّامٍ طَيِّبَةٍ."

قال ابن كثير في تفسيره (ج. 6، ص. 507): "وكان هذا السد بمأرب: بلدة بينها وبين صنعاء ثلاث مراحل، ويعرف بسد مأرب". وقال في تاريخه (1997، ج. 3، ص. 116): "وَلَيْسَ جَمِيعُ سَبَّأٍ خَرَجُوا مِنَ الْيَمَنِ لَمَّا أُصِيبُوا بِسَيْلِ الْعَرَمِ بَلْ أَقَامَ أَكْثَرُهُمْ بِهَذَا وَذَهَبَ أَهْلُ مَأْرَبِ الَّذِينَ كَانَ لَهُمُ السَّدُّ فَتَفَرَّقُوا فِي الْبِلَادِ وَهُوَ مُفْتَضَى الْحَدِيثِ الْمُتَقَدِّمِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ جَمِيعَ قَبَائِلِ سَبَّأٍ لَمْ يَخْرُجُوا مِنَ الْيَمَنِ بَلْ إِنَّمَا تَشَاءَمَ مِنْهُمْ أَرْبَعَةٌ، وَبَقِيَ بِالْيَمَنِ سِتَّةٌ، وَهُمْ مَذْحِجٌ وَكِنْدَةُ وَأَعْمَارٌ وَالْأَشْعَرِيُّونَ، وَأَعْمَارٌ هُوَ أَبُو خَثْعَمٍ وَبَجِيلَةَ وَحَمِيرٌ فَهَوْلَاءُ سِتُّ قَبَائِلٍ مِنْ سَبَّأٍ أَقَامُوا بِالْيَمَنِ، وَاسْتَمَرَّ فِيهِمُ الْمُلْكُ وَالتَّبَاعَةُ حَتَّى سَلَبَهُمْ ذَلِكَ مَلِكُ الْحَبَشَةِ بِالْجَيْشِ الَّذِي بَعَثَهُ صُحْبَةُ أَمِيرِهِ أَبْرَهَةَ وَأَزْيَاطَ، نَحْوًا مِنْ سَبْعِينَ سَنَةً، ثُمَّ اسْتَرْجَعَهُ سَيْفُ بَنِي زَيْنِ الْحَمِيرِيِّ وَكَانَ ذَلِكَ قَبْلَ مَوْلِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَلِيلٍ."

³ حمير هو حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان. قال الصحاري في كتابه "الأنساب" إنه لما كبر سن سبأ وضعف جسمه حين أتى عليه من طول العمر رأى رداً الملك إلى ولديه حمير وكهلان ابني سبأ وأن يقسم بينهما ذلك في حياته، فجعل سياسة الملك ومعاناة الجنود لحمير، وجعل أعنة الخيل وبعثها وحبسها وملك الأطراف والتغور لكهلان، وأمر حمير بالرجوع في كل أمره ورأيه إلى كهلان، وأمره بالطاعة له فكانا على ذلك، ولم يزل كذلك أولادها وأولادها إلى أن أذن الله بخراب الجنتين من أرض مأرب... وكانت التبابعة من حمير" (ص. 192). والتبابعة جمع تباع وهو لفظ يطلق على ملوك ملكوا اليمن قديماً، إما نسبة إلى تباع الأكبر الحميري واسمه أسعد، أو لأنهم تبعوا بعضهم بعضاً في الملك، والتبع هو الظل. وقال ابن كثير في تفسيره (ج. 7، ص. 258): "وَتَبَّعَ هَذَا هُوَ تَبَّعَ الْأَوْسَطِ وَاسْمُهُ أُسْعَدُ أَبُو كَرِيبِ بْنِ مَلِكِ الْيَمَانِيِّ ذَكَرُوا أَنَّهُ مَلَكَ عَلَى قَوْمِهِ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَسِتِّينَ وَعِشْرِينَ سَنَةً وَلَمْ يَكُنْ فِي حَمْرٍ أَطْوَلَ مَدَّةٍ مِنْهُ."

وقد أتى ذكر "قوم تباع" في القرآن في سورة الدخان الآية 37، قال تعالى ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تَبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾.

قال الألوسي في "روح المعاني" (باختصار شديد: ص. 476-483) "وكنيته أبو كرب وكان رجلاً صالحاً... أخرج الحاكم وصححه عن عائشة قالت: كان تباع رجلاً صالحاً ألا ترى أن الله تعالى ذم قومه ولم يذمه، وأخرج ابن عساكر عن ابن عباس لا يشتبهن عليكم أمر تباع فإنه كان مسلماً، وأخرج أحمد والطبراني وابن أبي حاتم وابن مردويه عن سهل بن سعد الساعدي قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا تبعاً فإنه كان قد أسلم... وذكر أبو حاتم الرياشي أنه آمن بالنبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يُبعث بسبعمئة سنة، وقيل بينه وبين مولده عليه الصلاة والسلام ألف سنة، والقولان يدلان على أنه قبل مبعث عيسى عليه السلام... قال صاحب تواريخ الأمم: ليس في التواريخ أسقم من تاريخ ملوك حمير لما يذكر من كثرة عدد سنينهم مع قلة

عدد ملوكهم فإن ملوكهم ستة وعشرون ومدتهم ألفان وعشرون سنة. وقال بعض: إن مدتهم ثلاثة آلاف واثان وثمانون سنة ثم ملك من بعدهم اليمن الحبشة والله تعالى أعلم بحقيقة الحال".
وقد سقطت مملكة حمير نهائيًا سنة 527م على يد الأحباش بزعامة أبرهة زبيمان الذي أتى إلى اليمن من مملكة أكسوم. وأبرهة هذا هو المشهور تاريخيًا في حادثة الفيل التي ورد ذكرها في القرآن الكريم في سورة الفيل.
"وكان الحميريون وثنيين في بدايتهم ثم تحولوا للتوحيد وأصبحوا يعبدون الله ويطلقون عليه اسم الرحمن، وتظهر النقوش اعتناقهم الديانة اليهودية. وفي العصر النبوي كان الحميريون في اليمن يدينون باليهودية... وقد شاركت القبائل الحميرية بشكل فعال في الفتوحات الإسلامية من الصين حتى الإندلس". (https://ar.wikipedia.org/#cite_note-58)
4 المجلد المقصود هنا هو:

Sharif, M. M. (2016). *A History of Muslim Philosophy: with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. Vol. 1. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

وهذا البحث يقع في ص 126 – 135.

5 يقول ابن منظور (لسان العرب، مادة س ه ب): "السَّهْبُ هو الأرض الواسعة، ويجمع على سُهْبٍ. ... والسَّهْبُ من الأرض: المُسْتَوِي فِي سُهُولَةٍ، والجمع سُهُوبٌ. والسَّهْبُ: القَلَاةُ؛ وقيل: سُهُوبُ القَلَاةِ نَوَاحِيهَا التي لَا مَسَلَكَ فِيهَا. والسَّهْبُ: مَا بَعْدَ مِنَ الأَرْضِ، وَاسْتَوَى فِي طَمَآنِينَةٍ، وهي أَجَوَافُ الأَرْضِ، وَطَمَآنِينَتُهَا الشَّيْءُ القَلِيلُ تُقَوِّدُ اللَّيْلَةَ واليَوْمَ، ونحو ذلك، وهو يُطَوَّنُ الأَرْضِ، تكون فِي الصَّحَارِي والمُتُونِ، وربما تَسِيلُ، وربما لَا تَسِيلُ، لَأَنَّ فِيهَا غَلْظًا وَسُهُولًا، تُنْبِتُ نَبَاتًا كَثِيرًا، وفيهَا حَطَرَاتٌ مِنْ شَجَرٍ أَيْ أَمَاكِنَ فِيهَا شَجَرٌ، وَأَمَاكِنَ لَا شَجَرٍ فِيهَا. وقيل: السُّهُوبُ المُسْتَوِيَةُ البَعِيدَةُ. وقال أبو عمرو: السُّهُوبُ الواسعةُ مِنَ الأَرْضِ؛ قال الكميّ:

أَبَارِقُ، إِنْ يَضَعَنَّكُمْ اللَّيْثُ ضَعْمَةً، * يَدْعُ بَارِقًا، مِثْلَ الْيَابِ مِنَ السَّهْبِ."

6 الحرج هو الشجر الكثيف الملتف. يقول ابن منظور (لسان العرب مادة ح ر ج): "والحَرْجُ: الضَّيْقُ. وَحَرْجُ صدره يَخْرُجُ حَرْجًا: ضَاقَ فلم يَنْشَرْخِ لخَيْرٍ... قال الفراء: والحَرْجُ فيما فَسَّرَ ابنُ عَبَّاسٍ هو الموضعُ الكَثِيرُ الشَّجَرِ الذي لَا يَصِلُ إِلَيْهِ الرَّاعِيَةُ... وقال الزجاج: "الحَرْجُ فِي اللُّغَةِ أَضْيَقُ الضَّيْقِ... والحَرْجَةُ: العَيْضَةُ لضيقها؛ وقيل: الشَّجَرُ المَلْتَفُ، وهي أَيْضًا الشَّجَرَةُ تكونُ بَيْنَ الأشْجَارِ لَا تَصِلُ إِلَيْهَا الأَكْلَةُ... قال أبو زيد: سَمَّيْتُ بِذَلِكَ لِاتِّفَافِهَا وَضَبِقِ المَسَلِكِ فِيهَا." وقال الإمامُ ابْنُ القَيِّمِ (في كتابه شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. ص 106): "وقال عبيد بن عمير (قرأ ابن عباس هذه الآية)، فقال: "هل هنا أحد من بني بكر؟ قال رجل: نعم. قال: ما الحَرْجَةُ فيكم؟ قالوا: الوادي الكَثِيرُ الشَّجَرِ الذي لَا طَرِيقَ فِيهِ. فقال ابنُ عَبَّاسٍ: "كذلك قلبُ الكافرِ." وقرأ عمرُ بنُ الخطابِ الآيةَ فقال: ايتوني رجلاً من كنانة واجعلوه راعياً. فأتوه به، فقال عمر: يا فتى، ما الحَرْجَةُ فيكم؟ فقال: الشَّجَرَةُ تُحَدِّقُ بِهَا الأشْجَارُ الكَثِيرَةَ فَلَا تَصِلُ إِلَيْهَا راعِيَةٌ وَلَا وَحْشِيَةٌ. فقال عمر: كذلك قلبُ الكافرِ لَا يَصِلُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الخَيْرِ. قال ابنُ عَبَّاسٍ ﴿يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَبِيقًا حَرْجًا﴾ إِذَا سَمِعَ ذَكَرَ اللهُ اشْمَازًا قَلْبُهُ وَإِنْ ذُكِرَ شَيْءٌ مِنَ عِبَادَةِ الأَصْنَامِ ارتاحَ إِلَى ذلك."

7 من واحات جزيرة العرب واحة الإحساء والقطيف والخرج في السعودية حالياً، وواحة صلالة في عُمان، وواحة العين في الإمارات العربية.

8 في هذا التعميم بمحدودية الأفق العقلي إجحاف واضح بحقيقة وضع العرب قبل الإسلام، فمع انتشار عبادة الأوثان والنجوم والشمس والقمر وغيرها، وانتشار الاعتقاد بالخرافات، وكثرة المثالب والإغارة على بعضهم بعضاً وقطع الطريق وكثرة الترحال وانعدام الاستقرار في الجمل؛ إلا أن العرب في تلك الفترة كان من بينهم من نبذ الأصنام، وهجر الخمر، وتسنك، واعتنق النصرانية

أو الخنيفية التي ورثها العرب من إبراهيم عليه السلام. وكان من علومهم في الجاهلية "الطب وأحكام النجوم والأنساب والتواريخ والأنواء والشعر وأحكام اللغة وتاليف الخطب والأمثال والحكم وعلم الكهانة والعرافة والقيافة والزجر والتفائل والتطير وعلم الفراسة التي ليس لغير العرب فيها علم... وما هو موجود عند (غيرهم منه) إنما هو موروث من العرب مأخوذ في سالف الدهر". (رشدي، 1911، مدينة العرب في الجاهلية والإسلام، ص. 14-15)

⁹ المعروف أن الشعر ديوان العربي سجلوا فيه الكثير من تاريخهم وأيامهم وغير ذلك مما هو منتشر ومشتهر عنهم، وقد حفظت الكتب الكثير من هذا عندما بدأ عصر التدوين بعد دخول الإسلام، ونشأة الخلافة الإسلامية واتساع رقعتها. وكانت العرب تعتمد في حفظ آثارها على المشافهة والذاكرة فحفظوا الأشعار والأنساب وغير ذلك مما تيسر به حياتهم، بل كان من بينهم أيضاً من احترفوا رواية الشعر وغيره، وأصبح هؤلاء وغيرهم بمثابة ذاكرة لأمة العرب. ولا يزال الحفظ والمشافهة والتلقين من خصائص أمة العرب إلى يومنا هذا. واشتهر من بين الرواة جماعة منهم الشاعر المعروف زهير بن أبي سلمى، وكان رواية أوس بن حجر وتلميذه، وروى كعب بن زهير لأبيه وللحطيئة ولخاله بشامة بن الغدير، وروى للحطيئة أيضاً هذبة بن خشرم وكان شاعراً، وروى له تلميذه جميل بن معمر الشاعر. وكان أبو ذؤيب الهذلي راوية لساعدة بن جؤية الهذلي. واشتهر كذلك في العصر العباسي رواة للشعر الجاهلي منهم أبو عمرو بن العلاء البصري، وخلف الأحمر وحماد الراوية الكوفي وكان وضاعاً، والأصمعي، والمفضل الضبي. (انظر الأسد، 1988، ص. 438 وما بعدها.)

ولم تكن الأمية فحسب هي سبب تنامي موهبة الحفظ عند العرب، والحاجة إلى معرفة الأنساب وطرق الصحراء ودروبها، بل كان عرب الصحراء على العموم متوقدي الذهن، حادّي الذكاء، ذوي فطنة وقريحة صافية؛ فأتى الحفظ لهم سهلاً طبعاً مناسباً لطبيعتهم وطبيعة الحياة التي يعيشونها. واستمر الحال كذلك إلى أن ظهر الإسلام بينهم، فزادت الحاجة لحفظ الكتاب والسنة. ولولا هذه الملكة والعناية بالتلقين والمشافهة والحفظ في نقل العلوم لذهب أكثر مما ذهب من تاريخ العرب وأيامهم وأدبهم.¹⁰ في هذه المسألة نظر لأن العرب عموماً كانوا عبدة أوثان، ومن ثم كان نحت الأصنام منتشراً بينهم، وكان حرفة احترفها صانعو الأصنام ونحاتوها.

¹¹ استعمل الأصل (ما قبل الإسلام) ويقصد بهذا ما شرحته الترجمة أعلاه من أن المقصود هو المعروف اصطلاحاً "بالعصر الجاهلي" وهو ما سبق الإسلام بقرنين أو بقرن ونصف كما أسلفت في الهامش رقم (1).

¹² عبدت ثقيف اللات، وعبدته قريش مع العزى وهبل ومناة وإساف ونائلة، ولم يكن أكثر من الأوس والخزرج تعظيمًا لمناة، وكان يعبوب صنم لجديلة طيبي. وكان لهم صنم أخذته منهم بنو أسد. وكان باجر من أصنام الأزدي ومن دنانهم من طيء، والأقيصر: صنم قضاة ولحم وجدام وعاملة وغطفان، وععب لقساعة، وذو الكعبات لبكر وتغلب، ومحرق أو المحرق لبكر بن وائل وربيعة وغيرهما، ورضاء لبني ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد بن عبد مناة، ونهم لمزينة، وسواع لهذيل، وسعد لبني ملكان بن كنانة، وذو الكفين في سراة دوس ثم لبني منهب بن دوس بن عدنان، وذو الشرى عبده الانباط و التدمريون و بنو الحارث بن يشكر بن مبشر من الأزدي، وسعير لقبيلة عنزة، وعظمت ذا الخلصة قبائل دوس وبجيلة وخنعم وأزد السراة وبنو الحارث بن كعب وجرهم وزبيد والغوث بن مر بن أد وبنو هلال، وعبدت حمير رثام ونسراء، وعبدت خولان عم أنس، وعبدت كندة ذريخا. (انظر ابن قيم الجوزية: ص. 175) وللاستفاضة يرجع لكتاب الأصنام لابن الكلبي (1995).

وجاء في تاريخ اليعقوبي (ج. 1، ص. 307-308): "وخرج عمرو بن لحي، واسم لحي ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر، إلى أرض الشام، وبها قوم من العمالقة، يعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأوثان التي أراكم تعبدون؟ قالوا: هذه أصنام نعبدها، نستنصرها فننصر، ونستسقي بها فنسقي، فقال: ألا تعطوني منها صنماً، فأسير به إلى أرض العرب عند بيت الله الذي تفد إليه العرب؟ فأعطوه صنماً يقال له هبل، فقدم به مكة فوضعه عند الكعبة، فكان أول صنم وضع بمكة، ثم وضعوا به إساف ونائلة

كل واحد منهما على ركن من أركان البيت، فكان الطائف إذا طاف بدأ بإساف فقبله وختم به، ونصبوا على الصفا صنماً يقال له مجاور الريح، وعلى المروة صنماً يقال له مطعم الطير، فكانت العرب إذا حجت البيت فرأت تلك الأصنام سألت قريشاً وخزاعة، فيقولون: نعبدها لتقربنا إلى الله زلفى، فلما رأت العرب ذلك اتخذت أصناماً، فجعلت كل قبيلة لها صنماً يصلون له تقريباً إلى الله فيما يقولون، فكان لكلب بن وبرة وأحياء قضاة ود منصوباً بدومة الجندل بجرش، وكان لحمير وهمدان نسر منصوباً بصنعاء، وكان لكنانة سواع، وكان لغطفان العزى، وكان لهند وبجيلة وخنعم ذو الخلصة، وكان لطيء الفليس منصوباً بالحبس، وكان لربيعة وإياد ذو الكعبات بسنداد من أرض العراق، وكان لثقيف اللات منصوباً بالطائف، وكان للأوس والخزرج مناة منصوباً بفدك مما يلي ساحل البحر، وكان لدوس صنم يقال له ذو الكفين، ولبنى بكر بن كنانة صنم يقال له سعد، وكان لقوم من عذرة صنم يقال له شمس، وكان للأزد صنم يقال له رثام، فكانت العرب إذا أرادت حج البيت الحرام وقفت كل قبيلة عند صنمها وصلوا عنده، ثم تلبوا حتى تقدموا مكة، فكانت تلبياتهم مختلفة.

¹³ قال تعالى في سورة الزمر ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾. ويتضح من الآية ذكرهم اسم الله، فقد كانوا عارفين به، وليست هذه المعرفة بمستغربة ذلك أن العرب من نسل إسماعيل ابن إبراهيم عليهما السلام، وكان من بينهم عرب يدينون بالنصرانية، وسكنت ثلاث قبائل من اليهود المدينة، هذا فضلاً عن الله أرسل للعرب قديماً هوداً وصالحاً وشعيباً، إضافة إلى أن العرب كانوا سدنة البيت الحرام. فمعرفتهم بالله قائمة، وإن عبدوا غيره أو أشركوا معه دونه. وقال ابن كثير في تفسيره "إنما يحملهم على عبادتهم لهم أنهم عمدوا إلى أصنام اتخذوها على صور الملائكة المقربين في زعمهم، فعبدوا تلك الصور تنزيلاً لذلك منزلة عبادتهم الملائكة؛ ليشفعوا لهم عند الله في نصرهم ورزقهم، وما ينوبهم من أمر الدنيا، فأما المعاد فكانوا جاحدين له كافرين به." (<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer/sura39-aya3.html>)

¹⁴ قال تعالى في سورة الأنبياء، الآيات (59-65): ﴿قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ (59) قَالُوا سَبَعْنَا فَتَى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ (60) قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ (61) قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ (62) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ (63) فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (64) ثُمَّ نَكِسُوا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ (65)﴾
انظر التعليق في الهامش السابق.

¹⁶ قال تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ (النجم: 19-20).
¹⁷ قال تعالى ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ (النحل: 57)، وقال ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانَّ أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: 19). وقال ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُوعُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾ (النجم: 27-28)، وقال ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِعِزِّ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 100)، وقال ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَهُمْ الْبَنُونَ * أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَانًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾ (الصفافات: 149-150).

¹⁸ جاء هذا في قول الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ * وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 48).

¹⁹ قال تعالى ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ (الزمر: 2). وإخلاص العبادة لله وحده يعني عدم صرف أي وجه من أوجه العبادة على الإطلاق لغيره، فكل ما سواه دونه، مخلوق له، مقهور بقدرته. وورد بالقرآن الكريم ما يفيد هذا المعنى ونفي النفع والضرر لكل من هو دون الله عز وجل. قال تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: 23)، وقال ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ (البينة: 5)، وقال ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (الجن: 18)، وقال ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ

الْمَلِكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ * إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿ (فاطر: 13-14)، وقال ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ * وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ﴾ (الأحقاف: 5-6).

وفي الحديث الصحيح (صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب اسم الفرس والحمار، حديث رقم 2856، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب "الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة"، حديث رقم 30). "حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً"، وصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من مات وهو يدعو من دون الله ندا دخل النار". (أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب قوله "ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا"، حديث رقم 4497).

²⁰ يستعمل الأصل كلمتي Islamic era وتعني حرفياً الحقبة الإسلامية أو العصر الإسلامي، وبما أن المصطلح عليه في التقويم هو لفظ (هجري) فإن الترجمة هنا لزمّت الاصطلاح.

²¹ ابن الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، 1914. (المؤلف)

²² قال تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ (النجم: 19-20)،

قال ابن حجر العسقلاني "حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَشْهَبِ حَدَّثَنَا أَبُو الْجَوْزَاءِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي قَوْلِهِ اللَّاتُ وَالْعُزَّىٰ كَانَ اللَّاتُ رَجُلًا يَلُتُ سَوِيْقَ الْحَاجِّ... وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ مِنْ طَرِيقِ عَمْرِو بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ وَلَفْظُهُ فِيهِ زِيَادَةٌ "كَانَ يَلُتُ السَّوِيْقَ عَلَى الْحَجْرِ فَلَا يَشْرَبُ مِنْهُ أَحَدٌ إِلَّا سَمِنَ ، فَعَبَدُوهُ " وَاخْتَلَفَ فِي اسْمِ هَذَا الرَّجُلِ ، فَرَوَى الْفَاكِيهِيُّ مِنْ طَرِيقِ مُجَاهِدٍ قَالَ : " كَانَ رَجُلٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى صَخْرَةٍ بِالطَّائِفِ وَعَلَيْهَا لَهُ عَنَمٌ ، فَكَانَ يَسْأَلُو مِنْ رَسَلِهَا وَيَأْخُذُ مِنْ زَيْبِ الطَّائِفِ وَالْأَقْطِ فَيَجْعَلُ مِنْهُ حَيْسًا وَيُطْعِمُ مَنْ يَمُرُّ بِهِ مِنَ النَّاسِ ، فَلَمَّا مَاتَ عَبَدُوهُ ... وَأَخْرَجَ الْفَاكِيهِيُّ مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ اللَّاتَ لَمَّا مَاتَ قَالَ لَهُمْ عَمْرُو بْنُ لُحِيٍّ : إِنَّهُ لَمْ يَمُتْ ، وَلَكِنَّهُ دَخَلَ الصَّخْرَةَ فَعَبَدُوهَا وَبَنَوْا عَلَيْهَا بَيْتًا... وَحَكَى ابْنُ الْكَلْبِيِّ أَنَّ اسْمَهُ صِرْمَةٌ بِنُ عَنَمٍ، وَكَانَتِ اللَّاتُ بِالطَّائِفِ وَقِيلَ بِنَحْلَةٍ وَقِيلَ بِعُكَاظِ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ... قَالَ هِشَامُ بْنُ الْكَلْبِيِّ: كَانَتْ مَنَاةُ أَقْدَمُ مِنَ اللَّاتِ فَهَدَمَهَا عَلِيٌّ عَامَ الْفَتْحِ بِأَمْرِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَانَتِ اللَّاتُ أَحَدَتْ مِنْ مَنَاةَ فَهَدَمَهَا الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ بِأَمْرِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمَّا أَسْلَمَتْ ثَقِيفٌ، وَكَانَتِ الْعُزَّى أَحَدَتْ مِنَ اللَّاتِ وَكَانَ الَّذِي أَخَذَهَا ظَالِمٌ بِنُ سَعْدِ بُوَادِي نَحْلَةَ فَوْقَ ذَاتِ عِزْقٍ فَهَدَمَهَا خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ بِأَمْرِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَامَ الْفَتْحِ. (فتح الباري بشرح صحيح البخاري، رقم 4578، ص 487).

وقال تعالى ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ (نوح: 23). رَوَى الْبُخَارِيُّ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا هِشَامُ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، وَقَالَ عَطَاءٌ: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، صَارَتِ الْأَوْثَانُ الَّتِي كَانَتْ فِي قَوْمِ نُوحٍ فِي الْعَرَبِ بَعْدَ أَمَّا وَدٌّ كَانَتْ لِكَلْبٍ بِدُومَةِ الْجَنْدَلِ، وَأَمَّا سُوَاعٌ كَانَتْ لِهَذِيلِ، وَأَمَّا يَغُوثٌ فَكَانَتْ لِمُرَادٍ، ثُمَّ لِبَنِي عَطِيفٍ بِالْجَوْفِ، عِنْدَ سَبْيَا، وَأَمَّا يَعُوقٌ فَكَانَتْ لِهَمْدَانَ، وَأَمَّا نَسْرٌ فَكَانَتْ لِحَمِيرٍ لِأَلِ ذِي الْكَلَاعِ، أَسْمَاءُ رِجَالٍ صَالِحِينَ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ، فَلَمَّا هَلَكُوا أَوْحَى الشَّيْطَانُ إِلَى قَوْمِهِمْ، أَنْ انْصَبُوا إِلَى مَجَالِسِهِمُ الَّتِي كَانُوا يَجْلِسُونَ أَنْصَابًا وَسَمُّوهَا بِأَسْمَائِهِمْ، فَفَعَلُوا، فَلَمَّ تَعَبَدُوا، حَتَّى إِذَا هَلَكَ أَوْلَادُكَ وَتَنَسَّخَ الْعِلْمُ عُبِدَتْ. (العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة نوح، حديث رقم 4636، ص 532).

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ كَانَ لِأَدَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَمْسٌ بَيْنِينَ: وَدٌّ، وَسُوَاعٌ، وَيَعُوثُ، وَيَعُوقُ، وَنَسْرٌ، فَمَاتَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَحَزِنُوا عَلَيْهِ، فَقَالَ الشَّيْطَانُ: أَنَا أَصَوْرٌ لَكُمْ مِثْلُهُ إِذَا نَظَرْتُمْ إِلَيْهِ ذَكَرْتُمُوهُ، قَالُوا: أَفَعَلَّ فَصَوَّرَهُ فِي الْمَسْجِدِ مِنْ صُفْرِ وَرِصَاصٍ، ثُمَّ مَاتَ آخَرَ وَصَوَّرَهُ حَتَّى مَاتُوا كُلُّهُمْ وَتَنَعَّصَتِ الْأَشْيَاءُ إِلَى أَنْ تَرَكَوا عِبَادَةَ اللَّهِ بَعْدَ حِينٍ، فَقَالَ الشَّيْطَانُ لِلنَّاسِ: مَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونَ

إِهْكُمْ وَإِلَهُ آبَائِكُمْ، أَلَا تَرَوْنَهَا فِي مُصَلَّاتِكُمْ، فَعَبَدُوهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نُوْحًا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَقَالَ السُّهَيْلِيُّ: يَعُوثُ هُوَ ابْنُ شَيْثٍ، عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَإِبْتِدَاءُ عِبَادَتِهِمْ مِنْ زَمَنِ مَهْلَائِيلَ بْنِ قَيْنَانَ، وَفِي (كِتَابِ الْعَيْنِ) وَدٌّ بِفَتْحِ الْوَاوِ، صَنَمٌ كَانَ لِقَوْمِ نُوْحٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَبِضْمِّهَا صَنَمٌ لِقُرَيْشٍ، وَبِهِ سَمِيَ عَمْرُو بْنُ عَبْدِ وَدٍّ، وَقِرَاءَةٌ نَافِعٍ بِالضَّمِّ وَالْبَاقُونَ بِالْفَتْحِ. وَقَالَ الْمَاوَرْدِيُّ: هُوَ أَوَّلُ صَنَمٍ مَعْبُودٍ، وَسُمِّيَ وَدًّا لِوَدِّهِمْ لَهُ، وَكَانَ بَعْدَ قَوْمِ نُوْحٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِكَلْبِ بْنِ وَبَرَةَ بْنِ تَغْلِبَ بْنِ حُلْوَانَ بْنِ عِمْرَانَ بْنِ الْحَافِ بْنِ قُضَاعَةَ، وَكَانَ بِدُومَةَ الْجُنْدَلِ، وَسُوءًا كَانَ عَلَى صُورَةِ امْرَأَةٍ، وَكَانَ لِهُدَيْلِ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ إِلْيَاسَ بْنِ مُضَرَ بِرِهَاطٍ مَوْضِعٍ بِقُرْبِ مَكَّةَ شَرَفَهَا اللَّهُ بِسَاحِلِ الْبَحْرِ، وَيَعُوثُ كَانَ لِمُرَادٍ، ثُمَّ لِيَنِي عَطِيفٍ بِالْجَوْفِ مِنْ أَرْضِ الْيَمَنِ عَلَى مَا نَذَرَهُ فِي الْحَدِيثِ. (العيني، عمدة القاري، كتاب تفسير القرآن، سورة نوح، حديث رقم 4636، ص. 261-262).

ومن أسماء الأصنام (الجَيْثُ وَالطَّاعُوثُ)، قَالَ ابْنُ جَرِيرٍ: ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُمَا صَنَمَانِ كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَعْبُدُونَهُمَا. ثُمَّ أَخْرَجَ عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: الْجَيْثُ وَالطَّاعُوثُ صَنَمَانِ. (السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص. 693).

ومن الأصنام "بعل" وَهُوَ صَنَمٌ قَوْمِ إِلْيَاسَ؛ قَالَ تَعَالَى ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾.

²³ ورد ذكر الصنم ذي الخلصة في الحديث المتفق عليه، عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: (لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلْيَاطُ نِسَاءِ دَوْسٍ عَلَى ذِي الْخَلْصَةِ)، وَذُو الْخَلْصَةِ: طَائِفَةٌ دَوْسٍ الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. (العسقلاني: 1987، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الفتن، حديث رقم 7116، ج. 13، ص. 82). وفي شرح ابن حجر العسقلاني على الحديث رقم (4097) قال "والخلصة نبات له حب أحمر كخز العقيق، وذو الخلصة اسم للبيت الذي كان فيه الصنم، وقيل اسم البيت الخلصة واسم الصنم ذو الخلصة." ويتضح من هذا خطأ الباحث في ذكره ذي الخلصة مثالاً على تسمية المعبودات حسب أسماء أماكن عبادتها.

وقال النووي في شرحه الحديث بصحيح مسلم: "وأما (ذو الخلصة) فَبِقِطْحِ الْحَاءِ وَاللَّامِ هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ، حَكَى الْقَاضِي فِيهِ فِي الشَّرْحِ وَالْمَشَارِقِ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ: أَحَدُهَا هَذَا، وَالثَّانِي بِضَمِّ الْحَاءِ، وَالثَّالِثُ بِفَتْحِ الْحَاءِ وَإِسْكَانِ اللَّامِ. قَالُوا: وَهُوَ بَيْتُ صَنَمٍ بِيَلَادِ دَوْسٍ." (المنهاج صحيح مسلم بن الحجاج، شرح النووي على مسلم، 1996، حديث رقم 2906 كتاب الفتن، ص. 1684).

وقال صاحب معجم البلدان "وجمع الخلصة خَلْصٌ: وهو بيت أصنام كان لدوس وختعم وبجيلة ومن كان ببلادهم من العرب بتبالة وهو صنم لهم فأحرقه جرير بن عبد الله البجلي حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم... وقيل كان لعمر بن لحي بن قمعة نصبه، أعني الصنم، بأسفل مكة حين نصب الأصنام في مواضع شتى، فكانوا يلبسونه القلائد ويلقون عليه بيض النعام ويدبحون عنده، وكان معناهم في تسميتهم له بذلك أن عباده والطائفين به خَلْصَةٌ. وقيل هو الكعبة اليمانية التي بناها إبراهيم بن الصباح الحميري وكان فيه صنم يدعى الخلصة فهدم وقيل كان ذو الخلصة يسمى الكعبة اليمانية والبيت الحرام الكعبة الشامية؛ ... وقال ابن حبيب في مخبره: كان ذو الخلصة بيتاً تعبد به بجيلة وختعم والحارث بن كعب وجرم وزيند والغوث بن مَرِّ بن أَدِّ وبنو هلال ابن عامر وكانوا سدنته بين مكة واليمن بالعبلاء على أربع مراحل من مكة... وقال المبرد: "موضعه اليوم مسجد جامع لبلدة يقال لها العبلات من أرض ختعم." (معجم البلدان، ج2، ص383).

وأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم "جرير بن عبد الله إلى ذي الخَلْصَةِ وهي بيت فيه صنم لختعم ليهدمها فقال: إني لا أثبت على الخيل، فصك رسول الله صلى الله عليه وسلم في صدره وقال "اللهم اجعله هادياً مهدياً، فخرج في مائة وخمسين راكباً من قومه فأحرقها فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لخيل أحمر ورجالها." (ابن الأثير: 2012، ص. 181). وأخرجه ابن حبان في

صحيحه وقال: ذو الخلصة بيت كان لختعم في الجاهلية يسمى الكعبة اليمانية وكان ذلك قبل وفاة جرير سنة إحدى وخمسين وقيل أربع وخمسين للهجرة. (انظر الألباني: 2003، ج. 10، ص. 268-269) وأخرج الحاكم عن عبد الله بن عمر قال: "لا تقوم الساعة حتى تدافع مناكب نساء بني عامر على ذي الخلصة". (العسقلاني، فتح الباري، ج13، ص76).

²⁴ ذو الشرى اسم لصنم يعني سيد الجبال، وورد ذكره في نقوشات مدائن صالح شمال غرب شبه الجزيرة العربية. ويتضح من هذا ومن أماكن عبادته أنه لم يتسم بهذا الاسم حسب اسم مكان عبادته كما ادعى الباحث. وقد كان ذو الشرى صنماً لدوس، وصنماً لبني الحارث بن يشكر بن مبشر من الأزدي... وكان له حرم في دومة الجندل، وعبدته الصفويون والتموديون أيضاً. وظهر اسمه في النقوش القديمة "دو شر" و "دشر" و "دو شرى". (يُنظر (جورج كدر: 2013، حرف الذال، مادة "ذو الشرى").

²⁵ يقال إن العزى كان هي إلهة الشمس في اليمن، وكانت تسمى في حضرموت وقتبان باسم "شم" وهو الاسم القديم لها، وفي سبأ أسموها "ذات حميان" إشارة لشمس الصيف الحارة، وكذا "ذات بعدان" إشارة لشمس الشتاء. (محمد، 2009، ج. 16، عدد 2، ص. 37). وكان اسم سبأ الأصلي هو عبد شمس بن يشجب. وفي هذا دلالة على تأليه الشمس عندهم. وثبت كذلك من القرآن الكريم أن بلقيس -ملكة سبأ- وقومها كانوا يعبدون الشمس. قال تعالى في سورة النمل (الآيات 20-25) في معرض الحديث عن نبي الله سليمان والهدهد ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ (20) لِأَعَدَّبْتَهُ عَدَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحُهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ (21) فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحُطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ (22) إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (23) وَجَدْتُهُمَا وَقَوْمُهُمَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (24) أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ (25)﴾

أما أهل تدمر فعبدوا الشمس كذلك، وكانت تسمى عندهم "شمس" و "شمس"، وبقايا معبد الشمس الكبير لا تزال قائمة في أنقاض تدمر الآن". (نافع، 2018، ص. 107).

²⁶ كانت سقاية الحجيج ورفادتهم في يد عبد شمس بن عبد مناف، ثم ذهبتا إلى أخيه هاشم. ²⁷ الثريا هو النجم المعروف، وتسمت به العرب، ومنهم عبد الثريا بن نبت بن أدد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان. وسميت الثريا كذلك لغزارة نوثها، وقيل سميت بذلك لكثرة كواكبها مع صغر مراتها، فكأنها كثيرة العدد بالإضافة إلى ضيق المحل، وكانت العرب تدعو أن يكون للرجل أولاداً بعددها. (جورج كدر: 2013، حرف الناء، مادة الثريا).

²⁸ قال ابن كثير في تفسيره (النجم: 1): "اختلف المفسرون في معنى قوله تعالى ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ فقال ابن أبي نجيح، عن مجاهد: يعني بالنجم: الثريا إذا سقطت مع الفجر وكذا روي عن ابن عباس، وسفيان الثوري. واختاره ابن جرير. وزعم السدي أنها الزهرة"

²⁹ قال ياقوت الحموي: "العزى: سمرة (أي: شجرة) كانت لغطفان يعبدونها وكانوا بنوا عليها بيتاً وأقاموا لها سدنة، فبعث النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إليها فهدم البيت وأحرق السمرة... والعزى تأنيث الأعز مثل الكبرى تأنيث الأكبر، والأعز بمعنى العزيز والعزى بمعنى العزيزة، وقال ابن حبيب: العزى شجرة كانت بنخلة عندها وثن تعبد غطفان وسدنتها من بني صرمة بن مرة، قال أبو منذر بعد ذكر مناة واللات: ثم اتخذوا العزى وهي أحدث من اللات ومناة، وذلك أني سمعت العرب سمّت بها عبد العزى، وكان الذي اتخذ العزى ظالم بن أسعد، وكانت بواد من نخلة الشامية، فبني عليها بيتاً، وكانوا يسمعون فيه الصوت، وكانت العرب وقريش تسمي بها عبد العزى، وكانت أعظم الأصنام عند قريش، وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقربون عندها بالذبايح" (معجم البلدان، ج 4، ص 116-117)

وقال صاحب القاموس المحيط: "العزى: صنم، أو سمرةٌ عبدتها غطفان، أول من اتخذها ظالمٌ بن أسعد، فوق ذات عرقٍ إلى البستان يتسعة أميال، بنى عليها بيتاً، وسماهُ بسًا. وكانوا يسمعون فيها الصوت، فبعث إليها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، خالد بن الوليد، فهدم البيت، وأحرق السمرة" (الفيروزبادي، مادة عَزَى، ص 517).

وروى النسائي (11483) عن أبي الطفيل، قال: لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة بعث خالد بن الوليد إلى نخلة، وكانت بها العزى، فأتاها خالد، وكانت على ثلاث سمرات، فقطع السمرات، وهدم البيت الذي كان عليها، ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره، فقال: (ارجع فإنك لم تصنع شيئاً)، فرجع خالد، فلما بصرت به السدنة وهم حجبها، أمعنوا في الجبل، وهم يقولون: يا عزى يا عزى، فأتاها خالد، فإذا امرأةٌ غريظةٌ، ناشرةٌ شعرها، تحتفن الثراب على رأسها، فعممها بالسيف حتى قتلها، ثم رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره، فقال: (تلك العزى)، وهذا إسناد حسن، وقال مقبل الوداعي في "الصحيح المسند" (2007، حديث رقم 535، ج.1، ص. 457) هذا حديث حسن.

قال ابن جرير: كانت شجرة عليها بناء وأستار، بنخلة، بين مكة والطائف، كانت قريش يعظمونها، كما قال أبو سفيان يوم أحد: لنا العزى ولا عزى لكم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قولوا "الله مولانا ولا مولى لكم". ... قال أبو صالح: كانوا يعلقون عليها السيور والعهن. رواه عبد بن حميد وابن جرير. " (انظر القنوجي البخاري، 1994، ج.2، ص. 176-177).

³⁰ جاء ذكر (بعل) في القرآن، في قوله تعالى ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ * إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ * أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾ (الصفافات: 123-126). قال صاحب التفسير الوسيط (1998، ج. 12، ص.

108): "البعل: اسم للصنم الذي كان يعبده قومه، وهو صنم قيل: سميت باسمه مدينة بعلبك بالشام، وكان قومه يسكنون فيها، وقيل: البعل: الرب بلغة اليمن. " وقال ابن كثير في تفسيره "في رواية عن قتادة قال: هي لغة أزد شنوءة. وقال ابن إسحاق: أخبرني بعض أهل العلم أنهم كانوا يعبدون امرأة اسمها (بعل). وقال القرطبي في تفسيره "سمع ابن عباس رجلاً من أهل اليمن يسوم ناقةً بمعنى فقال: من بعل هذه؟ أي: من ربها، ومنه سمي الزوج بعل". وقال: "وقيل: كان من ذهب، وكان طوله عشرين ذراعاً، وله أربعة أوجه، فتنوا به وعظموه حتى أخدموه أربعمائة سادن وجعلوهم أنبياءه، فكان الشيطان يدخل في جوف بعل ويتكلم بشرية الضلالة، والسدنة يحفظونها ويعلمونها الناس، وهم أهل بعلبك من بلاد الشام." وقال ابن عاشور في تفسيره (ج. 23، ص. 166-167): "(بعل) اسم صنم الكنعانيين وهو أعظم أصنامهم لأن كلمة بعل في لغتهم تدل على معنى الذكورة. ثم دلت على معنى السيادة فلفظ البعل يطلق على الذكر، وهو عندهم رمز على الشمس ويقابله كلمة (ثانيت) بمثاتين، أي الأنثى وكانت لهم صنمة تسمى عند الفينيقيين بقرطاجنة (ثانيت) وهي عندهم رمز القمر وعند فينيقي أرض فينيقية الوطن الأصلي للكنعانيين تسمى هذه الصنمة (العشتاروث). وقد أطلق على بعل في زمن موسى عليه السلام اسم «مُولك» أيضاً، وقد مثلوه بصورة إنسان له رأس عجل وله قرنان وعليه إكليل وهو جالس على كرسي ماداً يديه كمن يتناول شيئاً وكانت صورته من نحاس وداخلها مجوف وقد وضعها على قاعدة من بناء كالتنور فكانوا يوقدون النار في ذلك التنور حتى يحمي النحاس ويأتون بالقرابين فيضعونها على ذراعيه فتحترق بالحرارة فيحسبون لجلهم الصنم تقبلها وأكلها من يديه، وكانوا يقرّبون له أطفالاً من أطفال ملوكهم وعظماء ملتهم، وقد عبده بنو إسرائيل غير مرة تبعاً للكنعانيين، والعمونيين، والمؤويين وكان لبعل من السدنة في بلاد السامرة، أو مدينة صرفة أربعمائة وخمسون سادناً. وتوجد صورة بعل في دار الآثار بقصر اللوفر في باريس منقوشة على وجه حجارة صوروه بصورة إنسان على رأسه خوذة بما قرنان ويده مفرعة. ولعلها صورته عند بعض الأمم التي عبدهت ولا توجد له صورة في آثار قرطاجنة الفينيقية بتونس." (<http://www.quran7m.com/searchResults/037125.html>)

³¹ قال الماوردي: "(فأما العقيقة فهي شاة تذبح عند الولادة كانت العرب عليها قبل الإسلام) ويدل على ذلك ما ورد في الحديث عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: سمعت أبي -بريدة- رضي الله عنه - يقول: (كنا في الجاهلية إذا وُلِدَ لأحدنا غلام ذبح شاة

ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الله بالإسلام كنا نذبح شاة ونلحق رأسه ونلطحه بزعفران). [رواه أبو داود والنسائي وأحمد]. وذكر السيوطي أن عبد المطلب جد النبي -صلى الله عليه وسلم- قد عوق عنه في سابع ولادته. وثبتت مشروعية العقيدة بالسنة النبوية من قول النبي -صلى الله عليه وسلم- ومن فعله. روى الإمام البخاري بسنده عن سلمان بن عامر الضبي -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دماً وأميطوا عنه الأذى". وعن سمره رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل غلام رهينة بعقيقته تذبح عنه يوم سابعه ويحلق ويسمى". [رواه أبو داود والترمذي. وعن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عوق عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً. رواه أبو داود. (http://dr-shaal.com/news/49.html)

³² النَّصْبُ -وجمعها أنصاب- حجر منصوب يذبح عليه المشركون ذبائحهم متقربين بما لأهنتهم. قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحُمُرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90)، وقال ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُ وَالْحُمُرُ وَالْخَنزِيرُ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ﴾ (المائدة: 3).

قال الطبري في تفسيره الآية 3 من سورة المائدة: "قال ابن جريج: النصب: ليست بأصنام، الصنم يُصَوَّرُ وَيُنْقَشُ، وهذه حجارة تنصب ثلثمائة وستون حجراً، منهم من يقول: ثلثمائة منها لحزاعة. فكانوا إذا ذبحوا، نضحوا الدم على ما أقبل من البيت، وشرحوا اللحم وجعلوه على الحجارة، فقال المسلمون: يا رسول الله، كان أهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم، فنحن أحق أن نعظمه! فكان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكره ذلك، فأُنزل الله ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤُهَا﴾ (الحج: 37) وما يحقق قول ابن جريج في أن الأنصاب غير الأصنام ما حدثنا به ابن وكيع، قال: ثنا ابن عيينة، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ﴾ (المائدة: 3) قال: حجارة كان يذبح عليها أهل الجاهلية. حدثني محمد بن عمرو، قال: ثنا أبو عاصم، قال: ثنا عيسى، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قول الله ﴿النَّصْبِ﴾ قال: حجارة حول الكعبة، يذبح عليها أهل الجاهلية، ويبدلوها إن شاءوا بحجارة أعجب إليهم منها." (http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura5-aya3.html)

³³ ورد في القرآن الكريم ذكر الأصنام في قوله تعالى ﴿فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ﴾ (الأعراف: 138)، وقال ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأبيه أَرَزَّرْتَنِ خَدَّيْهِمَا أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ (الأنعام: 74)، وقال ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ (الأنبياء: 57)، وقال ﴿قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُ لَهَا عَافِيِينَ﴾ (الشعراء: 71)، وقال ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (إبراهيم: 35). وكذا ورد ذكر الأوثان في قوله ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت: 17)، وقوله ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (العنكبوت: 25)، وقوله ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: 30).

وقال ابن منظور في لسان العرب: الصنم معروف واحد الأصنام، يقال إنه معرب شمن وهو الوثن. قال ابن سيده: وهو ينحت من خشب ويصاغ من فضة ونحاس والجمع أصنام وقد تكرر في الحديث ذكر الصنم والأصنام وهو ما اتخذ إلهاً من دون الله، وقيل هو ما كان له جسم أو صورة فإن لم يكن له جسم أو صورة فهو وثن، وروى أبو العباس عن ابن الأعرابي الصنمة والنصمة الصورة التي تعبد، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَاجْتَنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾. قال ابن عرفة: ما اتخذوه من آلهة فكان غير صورة فهو وثن، فإذا كان له صورة فهو صنم خشب أو حجر أو فضة، ينحت ويعبد. والصنم الصورة بلا جثة، ومن العرب من جعل الوثن المنصوب صنماً.

³⁴ روى الإمام أحمد في مسنده (2009)، حديث رقم 21955، وحديث رقم 21959، جز 5، ص. 136، والترمذي في جامعه، من كتاب الفتن، حديث رقم 2180، ص. 362، وقال: هذ حديث حسن صحيح، من حديث أبي واقد الليثي

(رضي الله عنه): أَنَّهُمْ خَرَجُوا عَنْ مَكَّةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى حَنْزِينٍ، قَالَ وَكَانَ لِلْكَفَّارِ سِدْرَةٌ يَعْكُفُونَ عِنْدَهَا وَيُعَلِّقُونَ بِهَا أَسْلِحَتَهُمْ، يُقَالُ لَهَا: ذَاتُ أَنْوَاطٍ، قَالَ: فَمَرَرْنَا بِسِدْرَةِ حَضْرَاءٍ عَظِيمَةٍ، قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اجْعَلْ لَنَا ذَاتَ أَنْوَاطٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فُلْتُمْ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، كَمَا قَالَ قَوْمُ مُوسَى: اجْعَلْ لَنَا إلهًا كَمَا لَهُمْ إلهةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ، إِنَّهَا لَسُنَنٌ لَتَرْكَبَنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ سُنَّةَ سُنَّةٍ). وعند ابن أبي عاصم في كتاب السنة (1998): "حدثنا يعقوب بن حميد، ثنا إبراهيم بن سعد، عن الزهري، عن سنان بن أبي سنان، أنه سمع أبا واقد الليثي، يقول: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حنين، ونحن حديثو عهد بكفر، وكانوا أسلموا يوم الفتح، قال: فررنا بشجرة... (ج. 1، حديث رقم 76، ص. 82).

وقوله: يُقَالُ لَهَا ذَاتُ أَنْوَاطٍ، الأنواط: جمع نوط، وهو كل شيء يعلق، وذات الأنواط هي الشجرة التي يعلق عليها هذه المعاليق. قال ابن الأثير في كتابه النِّهَايةِ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ، ج. 5، ص. 128: هِيَ اسْمُ شَجَرَةٍ بَعِيْنَهَا كَانَتْ لِلْمُشْرِكِينَ، يُنَوِّطُونَ بِهَا سِلَاحَهُمْ: أَيِ يُعَلِّقُونَهُ بِهَا، وَيَعْكُفُونَ حَوْلَهَا، فَسَأَلُوهُ أَنْ يَجْعَلَ لَهُمْ مِثْلَهَا، فَتَهَاهُمْ عَنْ ذَلِكَ.

³⁵ الكاهن: يُسَمِّي الْعَرَبُ كُلَّ مَنْ يَدَّعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَأَحْوَالَ الْغَيْبِ كَاهِنًا، وهو كذلك مَنْ يُفَدِّمُ الذَّبَائِحَ وَالْقَرَابِينَ عِنْدَ الْيَهُودِ وَالنَّوْثِيِّينَ. يقول ابن منظور (لسان العرب مادة كهن): "الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدعي معرفة الأسرار، وقد كان في العرب كهنة كشيقي وسطيح وغيرهما، فمنهم من كان يزعم أن له تابعًا من الجن ورييًا يلقي إليه الأخبار، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدّمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله، وهذا يخصونه باسم العراف كالذي يدعي معرفة الشيء المستروق ومكان الضالة ونحوها... وفي الحديث: من أتى كاهنًا أو عرافًا فقد كفر بما أنزل على محمد أي من صدقهم... وفي الحديث: إن الشياطين كانت تسترق السمع في الجاهلية وتلقيه إلى الكهنة، فتزيد فيه ما تزيد وتقبل الكفار منهم. والكاهن أيضًا في كلام العرب: الذي يقوم بأمر الرجل ويسعى في حاجته والقيام بأسبابه وأمر خزانته.. والعرب تسمي كل من يتعاطى علمًا دقيقًا كاهنًا، ومنهم من كان يسمي المنجم والطبيب كاهنًا."

³⁶ يقول الراغب الإصفهاني في كتابه (ص. 122): "والكهانة مختصة بالأمور المستقبلية، والعرافة بالأمور الماضية، وكان ذلك في العرب كثيرًا. وآخر من وجد وروي عنه الأخبار العجبية سطيح وسواد بن قارب."

"واشتهر بالكهانة: عزي سلمة، وشق أمار، وسطيح بن مازن، وخنافر بن التوهم الحميري، وسواد بن غارب الدوسي، وطريفة الكاهنة، وزبراء، وسلمى الهمدانية، وعفراء الحميرية، وفاطمة بنت مر الخثعمية، ومن العرافين رباح بن عجلة عراف اليمامة، والأبلى الأسدي عراف نجد." (الجندي، 1991، ص. 70)

³⁷ يقول صاحب المفصل في تاريخ العرب "وقد حفظ الإخباريون أسماء عدد من الكاهنات اشتهرت كهانتهم في الجاهلية، منهن طريفة الكاهنة، وزبراء وسلمى الهمدانية، وعفراء الحميرية، وفاطمة بنت مر الخثعمية، وسجاح، وغيرهن، وقد نسبوا إلى طريفة إخبارها عمرو بن عامر أحد ملوك اليمن بزوال ملكه وبخراب سد مأرب، وذكروا إنها سارت مع القبائل حين خافت سيل العرم... وكان من شهيرات الكاهنات أيضًا "الغيطة"، وهي "أم الغياطل"، وهي من "بني مرة بن عبد مناة بن كنانة... ويقال أيضًا أن "سعدى بنت كرز بن ربيعة" كانت قد تكهنت، وهي خالة عثمان بن عفان. وكان لفاطمة بنت النعمان النجارية تابع من الجن، وكان إذا جاءها اقتحم عليها في بيتها، وقد أدركت مبعث الرسول. وكانت سوداء بنت زهرة بن كلاب، كاهنة قريش.. ... وكان في "خنعم" كاهنة عرفت بفاطمة. (ج. 12، ص. 346-347)

³⁸ يقول النص الأصلي Their pronouncements consisted of a few concise sentences, which ended in words having the same rhyme. This mode of expression was known as *saj* في قولنا "اتسم سجع الكهان بقلة عباراته وقصرها".

³⁹ استعملت الترجمة لفظة "المصحف" وليس "القرآن" على خلاف ما ورد في الأصل، تجنباً للخلط نزولاً أو ترتيباً في جانب المقصود بعبارة "السور الأخيرة".

⁴⁰ لا شك أن القسم لم يكن مقتصرًا على الكهنة فحسب، والثابت من الشعر الجاهلي ورود القسم فيه بالله، وبالبيت (الكعبة)، وبالأموات، والأحياء، وبالإبل، وبالحياة (العمر)، وباللات والعزى. (انظر: الكريطي، 2006).

⁴¹ جاء في فتح الباري بشرح صحيح البخاري (حديث رقم 4443، ص. 252): "حَدَّثَنَا الْحَمِيدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ دَخَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَّةَ وَحَوْلَ الْبَيْتِ سِتُونَ وَثَلَاثَ مِائَةٍ نُصِبَ فَجَعَلَ يَطْعُمُهَا بَعُودٍ فِي يَدِهِ وَيَقُولُ جَاءَ الْحَقُّ وَرَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ". وقال ابن حجر العسقلاني في شرحه للحديث: "وَقَوْلُهُ: "وَحَوْلَ الْبَيْتِ سِتُونَ وَثَلَاثَ مِائَةٍ نُصِبَ" كَذَا لِلْأَكْثَرِ هُنَا بِعَيْرِ أَلْفٍ، وَكَذَا وَقَعَ فِي رِوَايَةِ سَعِيدِ بْنِ مَنْصُورٍ لَكِنْ بِلَفْظِ "صَنَمٌ" ."

⁴² قال تعالى في سورة التوبة (الآية 36) ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ۚ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ۚ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ وجاء في الحديث المتفق عليه "عن أبي بكرٍ نُفِيعِ بْنِ الْحَارِثِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الزَّمَانَ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ: السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ: ثَلَاثُ مَثْوَالِيَاتٍ: ذُو الْقَعْدَةِ، وَذُو الْحِجَّةِ، وَالْمُحَرَّمِ، وَرَجَبِ مُضَرَ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ." (أخرجه: البخاري ج.5، ص.224، حديث رقم 4406، ومسلم ج.5، ص.108، حديث رقم 1679).

⁴³ جاء ذكر عرفات ومناسك الحج في القرآن الكريم في سورة (الآيات: 197-203) ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ۚ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۚ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى ۚ وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (197) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۚ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِّن قَبْلِهِ لَمِن الضَّالِّينَ (198) ثُمَّ أَفِيضُوا مِّن حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ (199) فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۚ فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلَاقٍ (200) وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (201) أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ۚ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (202) وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ اتَّقَى ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (203)﴾

⁴⁴ عُرف جبل إلال في عرفات فيما بعد باسم (جبل الرحمة). لمزيد من التفاصيل وتعرف تاريخ جبل اللال، انظر كتاب (أبو زيد، 1998، جبل إلال بعرفات: تحقيقات تاريخية شرعية)، ومما جاء فيه بإيجاز شديد "جبل إلال بفتح الهمزة وكسرهما، والنابت (لأنه كالنبته في الأرض السهل)، وجبل الرحمة، والقرين (بضم القاف) وهو جبل صغير يتكون من حجارة صلدة كبيرة يقع في شرق عرفات بين الطريق رقم 8،7، وعند تقاطع خط عرض 21°، 21،02 شمالاً وخط طول 39،69،05 شرقاً، ومسجد نمره على بعد نحو (1.5) كم منه. ودرجه في الجهة الجنوبية منه بعدد 168 درجة، وسطح الجبل مستو واسع يدور عليه حائط ساند ارتفاعه نحو (57) سم. وبأسفل هذا الجبل مسجد الصخرات ومجرى عين زبيدة. ... وهذا الجبل لم يأت له ذكر قط في السنة المشرفة، ولهذا قرر غير واحد أنه لم يثبت في خصوصه ولا فضله حديث ولا أثر. وبالتتبع حصل أن اسمه الذي اسمته العرب هو (ألال) على وزن (سحاب) وعليه الأكثر، أو على وزن (هلال)، كما في كثير من أخبار العرب وأشعارها. وجاء في روايات عن ابن عباس رضي الله عنهما أسندها الفاكهي، والطبري، وغيرهما، ذكره باسم: (جبل عرفة). وأقدم نص وقفت عليه في ذكره

49 قال تعالى في سورة البقرة (الآية 127): ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ وقال في سورة آل عمران (الآيتان 96-97) ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ (96) فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۚ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَاسِبٌ عَدْلٌ ۚ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (97)﴾

50 كان العرب إذا نزلوا بأرض موحشة استعاضوا بعضهم الجن في تلك الأرض؛ وجاء في سورة الجن الآية 6 قوله تعالى ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾. يقول الطبري في تفسيره (سورة الجن، الآية 6) "يقول تعالى ذكره محبرا عن قيل هؤلاء النفر: وأنه كان رجال من الإنس يستجيرون برجال من الجن في أسفارهم إذا نزلوا منازلهم. وكان ذلك من فعلهم فيما ذكر لنا كان رجال من الإنس يبيت أحدهم بالوادي في الجاهلية فيقول: أعوذ بعزير هذا الوادي، فزادهم ذلك إثما. .. أو قال: أعوذ بعزير هذا الوادي من شر سفهاء قومه ... أو قالوا: نعوذ بسيد هذا الوادي من شر ما فيه ... أو نعوذ بسيد هذا الوادي... أو نعوذ بعظماء هذا الوادي... أو نعوذ بأهل هذا المكان؛ قال الله: ﴿فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ أي إثما، وازدادت الجن عليهم بذلك جراءة." (بتصرف كثير). (<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura72-aya6.html>)

وأورد صاحب (هواتف الجنان، 2001) "عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي تَمِيمٍ، يُقَالُ لَهُ: رَافِعُ بْنُ عُمَيْرٍ، وَكَانَ أَهْدَى النَّاسِ لَطَرِيقٍ، وَأَسْرَاهُمْ بَلِيلٌ، وَأَهْجَمُهُمْ عَلَى هَوْلٍ، وَكَانَتْ الْعَرَبُ تُسَمِّيهِ لِذَلِكَ دَعْمُوصَ الْعَرَبِ لِهَدَايَتِهِ وَجَزَاتِهِ عَلَى السَّيْرِ، فَذَكَرَ عَنْ بَدءِ إِسْلَامِهِ قَالَ: إِنِّي لِأَسِيرٍ بِرَمْلٍ عَالِجٍ ذَاتَ لَيْلَةٍ إِذْ غَلَبَنِي التَّوَمُّ، فَفَزَلْتُ عَنْ رَاحِلَتِي وَأَخْتَشَيْتُهَا وَتَوَسَّدْتُ ذِرَاعَهَا وَنَمْتُ وَقَدْ تَعَوَّذْتُ قَبْلَ تَوْمِي، فَقُلْتُ: أَعُوذُ بِعَظِيمِ هَذَا الْوَادِي مِنَ الْجِنِّ أَنْ أُوذِيَ أَوْ أَهَاجَ ..." (ص 42)

51 قال تعالى ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِجَابًا﴾ (الصفات: 158).

52 قال تعالى ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ﴾ (الأنعام: 100).

53 قال تعالى ﴿وَوَلَّيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزخرف: 87). وقال ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (84) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (85) قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (86) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (87) قُلْ مَنْ يَدِينُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (88) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ (89)﴾ (المؤمنون: 84-89).

54 قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: 3). (المترجم).

55 يقول النص الأصلي adopted. يبدو من هذه العبارة خطأ المؤلف في الإيماء إلى أن القرآن استعمل كلمة "الله" لشيوعها عند العرب، وليس لأي سبب آخر. ويبدو أن الكاتب قد تجاهل حقيقة أن أهل الجزيرة العربية لم يكونوا غرباء على عقيدة التوحيد التي أتى بها أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام، ومن بعده أبو العرب أنفسهم إسماعيل عليه السلام. وكذا فقد ورد في حديث ضعيف جدًا لأبي ذر الغفاري سأل فيه النبي صلى الله عليه وسلم عن الأنبياء، فقال: "منهم أربعة من العرب: هود، وصالح، وشعيب، ونبيك يا أبا ذر." (الألباني، ضعيف الجامع، حديث رقم 2122). والاستشهاد هنا بهذا الحديث ليس من باب ضعفه أو صحته، بل من جانب إثبات التاريخ لأنبياء العرب، وهم قد سكنوا الجزيرة العربية. فهود أرسله الله إلى عاد وهم من العرب البائدة سكنوا الأحقاف باليمن بين عمان وحضرموت. وصالح بعثه الله إلى ثمود وهم كذلك من العرب العاربة البائدة سكنوا الحجر بين الحجاز وتبوك، وأرسل الله شعيبًا إلى قومه من العرب أهل مدين وهي قرية من أرض معان على أطراف الشام من جهة الحجاز. وأما إسماعيل فقد كان رسول الله إلى جرهم والعماليق وأهل اليمن وغيرها من أهل تلك النواحي. وعلى هذا فإن اسم "الله" لم يكن غائبًا عن ذاكرة العربي أو أنه اخترعه اختراعًا، فالتزم القرآن بما اخترعه من اسم الله، بل الدليل قائم على أن أولئك الأنبياء جميعًا دعوا إلى عبادة الله وحده وسموه باسمه. قال تعالى ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ

مِنَ إِلَهٍ غَيْرِهِ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الأعراف: 65). وقال ﴿وإِلَىٰ مَوَدَّٰتِهِمْ صَالِحًا ۖ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود: 61). وقال ﴿وإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۖ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود: 84).

⁵⁶ جاء في صحيح مسلم، (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب إسلام عمرو بن عبسَةَ، ص. 569، حديث رقم 832): "قَالَ عَمْرُو بْنُ عَبْسَةَ السُّلَمِيُّ كُنْتُ وَأَنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَظُنُّ أَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَلَالَةٍ وَأَنَّهُمْ لَيْسُوا عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَعْبُدُونَ الْأَوْثَانَ فَسَمِعْتُ بِرَجُلٍ بِمَكَّةَ يُخْبِرُ أَخْبَارًا فَقَعَدْتُ عَلَى رَاحِلَتِي فَقَدِمْتُ عَلَيْهِ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَخْفِيًا جُرَاءً عَلَيْهِ قَوْمُهُ فَتَلَطَّفْتُ حَتَّى دَخَلْتُ عَلَيْهِ بِمَكَّةَ فَقُلْتُ لَهُ مَا أَنْتَ قَالَ أَنَا نَبِيٌّ فَقُلْتُ وَمَا نَبِيٌّ قَالَ أَرْسَلَنِي اللَّهُ فَقُلْتُ وَبِأَيِّ شَيْءٍ أَرْسَلَكَ قَالَ أَرْسَلَنِي بِصَلَةِ الْأَرْحَامِ وَكَسْرِ الْأَوْثَانِ وَأَنْ يُؤَخَّذَ اللَّهُ لَا يُشْرَكَ بِهِ شَيْءٌ."

وفي "السيرة النبوية لابن هشام (ص. 222-223)، قال: "قال ابن إسحاق: واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده، ويديرون به، وكان ذلك عيداً لهم في كل سنة يوماً، فخلص منهم أربعة نفر نجياً، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا وليكنتم بعضكم على بعض؛ قالوا: أجل وهم: ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي؛ وعبيد الله بن جحش بن رثاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمه، وكانت أمه أميمة بنت عبد المطلب، وعثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى بن قصي، وزيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى بن عبد الله بن قرط بن رباح بن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي؛ فقال بعضهم لبعض: تعلموا والله ما قومكم على شيء لقد أخطئوا دين أبيهم إبراهيم ما حجر نطيف به، لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع، يا قوم التمسوا لأنفسكم (دينا)، فإنكم والله ما أنتم على شيء. فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية، دين إبراهيم."

وأورد جواد على في كتابه (تاريخ العرب قبل الإسلام، ج. 5، ص. 370) أسماء من تحننوا قبل ظهور الإسلام، منهم: "قس بن ساعدة الأيادي، وزيد بن عمرو بن نفيل، أمية بن أبي الصلت، وأرباب ابن رثاب، وسويد بن عامر المصطلق، وأسعد أبو كرب الحميري، ووكيع بن سلمة الأيادي، وعمير بن جندب الجهميين وعدي بن العبادي، وأبو قيس صرمة بن أبي أنس، وسيف بن ذي يزن، وورقة بن نوفل، وزهير بن أبي سلمى، خالد بن سنان العبسي، وعبد الله القضاعي، وعبيد بن الأبرص، وكعب بن لؤي بن غالب." وجاء في صحيح البخاري (حديث رقم 3616): "أن زيد بن عمرو بن نفيل خرج إلى الشام يسأل عن الدين ويتبعه، فلقي عالماً من اليهود، فسأله عن دينهم، فقال: إني لعلي أن أدين دينكم فأخبرني، فقال: لا تكون على ديننا حتى تأخذ بنصيبك من غضب الله! قال زيد: ما أفر إلا من غضب الله، ولا أحمل من غضب الله شيئاً أبداً، وأنى أستطيعه! فهل تدلني على غيره؟ قال: ما أعلمه إلا أن يكون حنيفاً، قال زيد: وما الحنيف؟ قال: دين إبراهيم، لم يكن يهودياً ولا نصرانياً، ولا يعبد إلا الله، فخرج زيد فلقي عالماً من النصارى، فذكر مثله، فقال: لن تكون على ديننا حتى تأخذ بنصيبك من لعنة الله! قال: ما أفر إلا من لعنة الله، ولا أحمل من لعنة الله، ولا من غضبه شيئاً أبداً، وأنى أستطيعه! فهل تدلني على غيره؟ قال: ما أعلمه إلا أن يكون حنيفاً، قال: وما الحنيف؟ قال: دين إبراهيم، لم يكن يهودياً، ولا نصرانياً، ولا يعبد إلا الله، فلما رأى زيد قولهم في إبراهيم - عليه السلام - خرج، فلما برز رفع يديه، فقال: اللهم إني أشهد أني على دين إبراهيم." وفيه أيضاً (كتاب مناقب الأنصار، حديث رقم 3614): "عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي صلى الله عليه وسلم لقي زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح، قبل أن ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم الوحي، فقدمت إلى النبي صلى الله عليه وسلم سفرة، فأبى أن يأكل منها، ثم قال زيد: إني لست أكل مما تذبحون على أنصابكم، ولا أكل إلا ما ذكر اسم الله عليه. وكان يعيب على قريش ذبائحهم ثم يقول: خلقها الله، وأنزل من السماء ماء، وأنبت لها الأرض ثم يذبحها على غير اسم الله."

⁵⁷ قال تعالى ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام: 161-163)، وقال ﴿وَقَالُوا كُونُوا

هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا ۖ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴿البقرة: 135﴾، وقال ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: 67)، وقال ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل: 120).

ويقول القرطبي: "(حَنِيفًا) مائلاً عن الأديان المكروهة إلى الحق دين إبراهيم ... وسمي إبراهيم حنيفاً لأنه حنِفَ إلى دين الله، وهو الإسلام... والحنف: الميل ... وقال قوم: الحنَف: الاستقامة؛ فسمي دين إبراهيم حنيفاً لاستقامته." (القرطبي، ج. 2، ص. 414-415). ويقول ابن عاشور: "المراد الميل في المذهب، أن الذي به حنِفَ به حنِفَ يميل في مشيه عن الطريق المعتاد، وإنما كان هذا مدحاً للملة لأن الناس يوم ظهور ملة إبراهيم كانوا في ضلالة عمياء، فجاء دين إبراهيم مائلاً عنهم، فلقب بالحنيف، ثم صار الحنيف لقب مدح بالغلبة. وقد دلت هذه الآية على أن الدين الإسلامي من إسلام إبراهيم." (التحرير والتنوير: ج. 1، ص. 717). وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمَّحَةٍ). رواه أحمد في المسند (24334)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (1829)، وحسنه محققو المسند.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قَالَ: (قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَيَّ؟ قَالَ: الْحَنِيفِيَّةُ السَّمَّحَةُ. رواه أحمد (2108) وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (881).

⁵⁸ يُقَالُ: مَاتَ فُلَانٌ حَتْفَ أَنْفِهِ، وَيُقَالُ أَيْضًا: مَاتَ حَتْفَ فِيهِ وَهُوَ قَلِيلٌ كَأَنَّهُ لَأَنَّ نَفْسَهُ تَخْرُجُ بِنَفْسِهِ مِنْهُ كَمَا يَتَنَفَّسُ مِنْ أَنْفِهِ. وَيُقَالُ أَيْضًا: حَتْفَ أَنْفِيهِ. ومنه قول الشاعر: إِنَّمَا الْمَرْءُ رَهْنٌ مَبْتِ سَوِيٍّ ... حَتْفَ أَنْفِيهِ أَوْ لِفَلْقِ طُحُونٍ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْخَرِيهِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ أَنْفَهُ وَقَمَهُ فَعَلَبَ الْأَنْفَ لِلتَّجَاوُزِ. ومنه الحديث: (ومن مات حَتْفَ أَنْفِهِ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ): أَي فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: هُوَ أَنْ يَمُوتَ (عَلَى فِرَاشِهِ مِنْ غَيْرِ قَتْلِ وَلَا ضَرْبٍ وَلَا عَرَقٍ وَلَا حَرَقٍ وَلَا سَبْعٍ وَلَا غَيْرِهِ) وَفِي رَوَايَةٍ: (فَهُوَ شَهِيدٌ). قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَتِيكٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ رَاوِي هَذَا الْحَدِيثِ: وَاللَّهُ إِنَّمَا لِكَلِمَةٍ مَا سَمِعْتُهُ مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَرَبِ قَطُّ قَبْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْنِي قَوْلَهُ: (حَتْفَ أَنْفِهِ). قَالَ أَبُو أَحْمَدَ الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ الْعَسْكَرِيِّ: وَإِنَّمَا حُصَّ الْأَنْفُ؛ لِأَنَّهُ أَرَادَ أَنْ رُوحَهُ تَخْرُجُ مِنْ أَنْفِهِ بِتَتَابَعِ نَفْسِهِ؛ لِأَنَّ الْمَيِّتَ عَلَى فِرَاشِهِ مِنْ غَيْرِ قَتْلِ يَتَنَفَّسُ حَتَّى يَنْقُضِي رَمَقَهُ فَحُصَّ الْأَنْفُ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ مِنْ جِهَتِهِ يَنْقُضِي الرَّمَقَ أَوْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَتَخَيَّلُونَ أَنَّ الْمَرِيضَ تَخْرُجُ رُوحُهُ مِنْ أَنْفِهِ وَرُوحُ الْجَرِيحِ مِنْ جِرَاحَتِهِ قَالَهُ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي الْعُبَابِ: وَقِيلَ: لِأَنَّ نَفْسَهُ تَخْرُجُ بِنَفْسِهِ مِنْ فِيهِ وَأَنْفِهِ وَعُغْلِبَ أَحَدُ الْأَسْمَاءِ عَلَى الْآخَرِ لِتَجَاوُزِهَا. (انظر: <https://al-maktaba.org/book/31869/21095>)

⁵⁹ "ذكر ابن فارس أن العرب كانت تقول: إن القَتِيلَ إذا لم يدرك بثأره يصير هامة في القبر فتزحف فتقول: اسقوني اسقوني، فإذا أدرك بثأره طارت... وقيل: الصدي ما كان يزعمه أهل الجاهلية من أن روح الإنسان تصير طائراً يُقال له الصدي، وذلك من ترهات الجاهلية وأباطيلهم وإنكارهم البعث، وقال الداودي: الصدي عظام الميت،... وعن أبي عبيد في (تفسيره): أن العرب كانت تقول: إذا مات الميت يكون من عظامه هامة تطير، وقال الهروي: يسمون ذلك الطائر الذي يخرج من هامة الميت إذا مات:

الصدي." (بتصرف من العيني: 2016، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ج. 11، حديث رقم 3921، ص. 645)

⁶⁰ كان بعض العرب إذا حضره الموت يقول لولده: "ادفنوا معي راحلي حتى أحشر عليها، فإن لم تفعلوا حشرت على رجلي"... وكانوا يربطون الناقة معكوسة الرأس إلى مؤخرها مما يلي ظهرها أو مما يلي كلكلها، ويأخذون ولية فيشدون وسطها، يقبلونها عنق الناقة ويتركونها كذلك حتى تموت عند القبر، ويسمون الناقة بليّة، وقال بعضهم يشبه رجلاً في بليّة:

كالبلايا رؤوسها أعناقها في الولايا *** مانحات السموم حرّ الحدود (الشهرستاني، 1992، ص. 687، و. 689). فتسمى الناقة تلك بليّة، والحبل الذي يشدونها به وليّة.

وروى ابن هشام عن ابن إسحاق في السيرة النبوية (ج. 2، ص. 265) "لَمَّا اطْمَأَنَّ الْقَوْمُ ، بَعَثُوا عُمَيْرَ بْنَ وَهَبِ الْجُمَحِيِّ فَقَالُوا: احْزُرُوا لَنَا أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ، قَالَ: فَاسْتَجَالَ بِفَرَسِهِ حَوْلَ الْعَسْكَرِ ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: ثَلَاثُ مِئَةٍ رَجُلٍ ، يَزِيدُونَ قَلِيلًا أَوْ يَنْقُصُونَ، وَلَكِنْ أَهْلُوْنِي حَتَّى أَنْظُرَ أَلْقَوْمَ كَمِينٍ أَوْ مَدَدٍ؟ قَالَ: فَضَرَبَ فِي الْوَادِي حَتَّى أَبْعَدَ، فَلَمْ يَرَ شَيْئًا، فَرَجَعَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: مَا وَجَدْتُ شَيْئًا، وَلَكِنِّي قَدْ رَأَيْتُ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، الْبَلَايَا تَحْمِلُ الْمَنَايَا، نَوَاضِحٌ يَثْرِبُ تَحْمِلُ الْمَوْتَ النَّاقِعَ .."⁶¹

والبلايا جمع بلية وهي الناقة أو الدابة تربط على قبر الميت فلا تلعف ولا تُسقى حتى تموت. والنواضح الإبل التي يستقى عليها الماء.

61 نشر هذا البحث لأول مرة سنة 1963.

62 يقول النابغة: سقى الغيث قبراً بين بصرى وجاسم ... بغيث من الوسمي قطر ووابل بصرى وجاسم موضعان من الشام. الوسمي: أول المطر. وكانت العرب تدعو للقبور بالسقيا ليكثر الخصب حولها، فكل من مر دعا لها بالرحمة. (علي الجندي، 1991، ص. 402)

63 قال تعالى ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأُولُونَ﴾ (الواقعة: 47-48). وقال ﴿وَلَيْنَ قُلْتِ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيُقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (هود: 7)

64 وقال ﴿يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ * إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَّحْرَةً * قَالُوا تِلْكَ إِذَا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ﴾ (النازعات: 10-12). وقال ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِثٌ لَسَوْفَ أَخْرُجُ حَيًّا * أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَوَعَدْنَاكَ شَيْئًا * فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّكَ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنَحْضِرَنَّكَ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا * ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا * ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا * وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ (مریم: 66-72)

65 جاء في الحديث كما في صحيح مسلم وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أبي سلمة -وقد شق بصره- فأغمضه، ثم قال: "إن الروح إذا قبض تبعه البصر". وفيه أيضًا: ألم تروا أن الإنسان إذا مات شخص بصره؟ قالوا: بلى، قال فذلك حين يتبع بصره نفسه.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى: والروح المدبرة للبدن التي تفارقه بالموت هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت، قال النبي لما نام عن الصلاة: إن الله قبض أرواحنا حيث شاء وردنا حيث شاء، وقال له بلال: يا رسول الله أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك، وقال تعالى: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى، وقد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول إذا نام: باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي فاغفر لها وارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين. وثبت أيضا بأسانيد صحيحة أن الإنسان إذا قبضت روحه فتقول الملائكة: اخرجي أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب، اخرجي راضية مرضيا عنك، ويقال: اخرجي أيتها النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث، اخرجي ساخطة مسخوطا عليك، وفي الحديث الصحيح: إن الروح إذا قبض تبعه البصر، فقد سمي المقبوض وقت الموت ووقت النوم روحا ونفسا. انتهى بتصرف.

وقد تطلق الروح على الهواء الخارج من البدن والداخل فيه، والبخار الخارج من القلب كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: لفظ الروح والنفس يعبر بهما عن عدة معان: فيراد بالروح الهواء الخارج من البدن والهواء الداخل فيه، ويراد بالروح البخار الخارج من تجويف القلب من سويداء الساري في العروق، وهو الذي تسميه الأطباء الروح، ويسمى الروح الحيواني، فهذان المعنيان غير الروح التي تفارق بالموت التي هي النفس. ا.هـ. انظر (<https://fatwa.islamweb.net/ar/fatwa/183597>)

66 قال تعالى في سورة الجاثية (الآية 24) ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ قال الطبري في تفسيره: "عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ

يَقُولُونَ: إِنَّمَا يُهْلِكُنَا اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَهُوَ الَّذِي يُهْلِكُنَا وَيُمِيتُنَا وَيُحْيِينَا، فقال الله في كتابه: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ قال: فَيَسْتَبُونَ الدَّهْرَ، فَقَالَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: يُؤْذِنِي ابْنُ آدَمَ يَسْتَبُ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ، بِيَدِي الأَمْرُ، أَقْلَبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. " (<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura45-aya24.html>)

⁶⁷ وضع الشاعر العباسي أبو تمام حبيب بن أوس الطائي المتوفي عام 231هـ ديوان الحماسة وهو جمع لقصائد مختارة لشعراء من الجاهلية وصدر الإسلام والعصر الأموي، وقل أن يكون بينها قصائد لشعراء عباسيين. واشتهر الكتاب بديوان الحماسة نسبة لأول أبوابها وأغزرها، رغم اشتماله على أبواب أخرى هي المراثي، والأدب، والنسيب، والهجاء، والأضياف، والمدائح، والصفات، والملح، ومذمة النساء. (لمزيد من التفاصيل ينظر ديوان الحماسة لأبي تمام).

⁶⁸ يقول الأصل Chivalrous devotion and disinterested self-sacrifice، وآثرت الترجمة تفكيك النص بقلب الصفات مصادر لتعكس السلوب العربي في التعبير؛ إذ ليس من المتداول أو المستساغ الطبيعي أن نقول "التفاني النبيل والتضحية الأثرة" على حسب تعبير الأصل.

⁶⁹ يستعمل الأصل كلمة "lawless" التي تفيد حرفياً الخروج عن القوانين، ونظراً لغياب قوانين موحدة عند أولئك العرب، ولسيادة الأعراف في المجتمع البدوي فإن استعمال الترجمة لكلمة "الإعراف" هي الأقرب للمعنى الذي أراد المؤلف وإن حاد فيه عن صريح اللفظ.

⁷⁰ من أشهر أيام العرب حرب البسوس، وكانت بين كنانة وتغلب فيما بين (571 – 577) م، وحرب داحس و الغبراء بين عبس وذيبيان فيما بين (582 – 587) م، وحرب الفجار بين كنانة و قيس عيلان فيما بين (586 – 592) م.

⁷¹ أورد صاحب الأغصان الندية (ص. 150-155) ما اتفق عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع يهود المدينة "قال ابن القيم رحمه الله: ووادع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من بالمدينة من اليهود، وكتب بينه وبينهم كتاباً، وبادر جدهم وعالمهم عبد الله بن سلام، فدخل في الإسلام، وأبى عامتهم إلا الكفر. وكانوا ثلاث قبائل: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة، وحاربه الثلاثة، فمن على بني قينقاع، وأجلى بن النضير، وقتل بني قريظة وسبى ذريتهم، ونزلت سورة الحشر في بني النضير، وسورة الأحزاب في بني قريظة. اهـ.

وفيما يلي شروط هذه المعاهدة: إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن يهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف. وإن يهود بني الحارث مثل ما لليهود بني عوف. وإن يهود بني ساعدة مثل ما لليهود بني عوف. وإن يهود بني جشم مثل ما لليهود بني عوف. وإن يهود بني الأوس مثل ما لليهود بني عوف. وإن يهود بن ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم. وإن لبني الشطبة مثل ما لليهود بني عوف، وإن البر دون الإثم. وإن موالي ثعلبة كأنفسهم. وإن بطانة يهود كأنفسهم. وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد - صلى الله عليه وسلم -، وإنه لا ينحجز على ثأر جرح. وإنه من فتك ببنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا. وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم. وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين. وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وإن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو شجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دُعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دُعوا إلى مثل ذلك، فإن لهم ما على المؤمنين إلا من حارب في

الدين على كل أناس حصّتهم من جانبهم الذي قبلهم. وإنّ يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإنّ الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبّره. وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وإنّ الله جار لمن برّ واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

⁷² كان من أشهر شعرائهم السموءل بن غريص بن عاديء صاحب حصن الأبلق بتيماء ويضرب المثل بوفائه.

⁷³ هذا افتراض غريب من الباحث لا مؤيد أو مسوّغ له؛ ذلك أن الواقع التاريخي يشهد بغير ذلك، إذا كان العرب في مجملهم منغمسين في الشرك، الذي يخالف مخالفة صريحة كل ما جاءت به التوراة المنزلة على نبي الله موسى عليه السلام، وقال من بين العرب من تنصّر أو كان حنيفياً، ولا يذكر التاريخ أي نشاط لليهود بين العرب لأجل التوحيد. بل يناقض الباحث نفسه حين يسبق هذا بقوله عن اليهودية أنه "أكثر الديانات خصوصية" وهذه الخصوصية هي ما جعلت ديانة اليهود منغلقة عليهم لا يعملون على نشرها بين الأيمن الذين كانوا ينظرون إليهم نظرة احتقار. وعلى افتراض وجود تأثير ما فلا شك أنه كان تأثيراً ضعيفاً للغاية.

⁷⁴ قال صاحب زاد المعاد في هدي خير العباد (ج. 3، ص. 549-556) بتصرف: "قال ابن إسحاق: وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نصارى نجران بالمدينة، فحدثني محمد بن جعفر بن الزبير، قال: لما قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم، دخلوا عليه مسجده بعد صلاة العصر، فحانت صلاتهم، فقاموا يُصَلُّون في مسجده، فأراد الناس منعهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (دَعُوهُمْ) فاستقبلوا المشرق، فَصَلَّوْا صَلَاتَهُمْ... قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نصارى نجران ستون راكبا منهم: أربعة وعشرون رجلا من أشرافهم والأربعة والعشرون منهم ثلاثة نفر إليهم يؤول أمرهم: العاقب أمير القوم وذو رأيهم وصاحب مشورتهم والذي لا يصدرن إلا عن رأيه وأمره واسمه عبد المسيح والسيد: ثمالهم صاحب رحلهم ومجتمعهم واسمه الأيهم وأبو حارثة بن علقمة أخو بني بكر بن وائل أسقفهم وحرهم وإمامهم وصاحب مدراسهم وكان أبو حارثة قد شرف فيهم ودرس كتبهم وكانت ملوك الروم من أهل النصرانية قد شرفوه ومولوه وأخدموه وبنوا له الكنائس وبسطوا عليه الكرامات لما يبلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم

فلما وجهوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نجران جلس أبو حارثة على بغلة له موجهة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى جنبه أخ له يقال له: كرز بن علقمة يسايره إذ عثرت بغلة أبي حارثة فقال له كرز: تعس الأبعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له أبو حارثة: بل أنت تعست فقال: ولم يا أخي؟ فقال: والله إنه النبي الأُمى الذي كنا ننتظره فقال له كرز: فما بمنعك من اتباعه وأنت تعلم هذا؟ فقال: ما صنع بنا هؤلاء القوم: شرفونا ومولونا وأكرمونا وقد أبوا إلا خلافه ولو فعلت نزعوا منا كل ما ترى فأضمر عليها منه أخوه كرز بن علقمة حتى أسلم بعد ذلك.

فاجتمع رأي أهل الوادي منهم على أن يبعثوا شرحبيل بن وداعة الهمداني وعبد الله بن شرحبيل وجبار بن فيض الحارثي فيأتوهم بخير رسول الله صلى الله عليه وسلم، فانطلق الوفد حتى إذا كانوا بالمدينة وضعوا ثياب السفر عنهم ولبسوا حللا لهم يجرونها من الخبرة وخواتيم الذهب ثم انطلقوا حتى أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلموا عليه فلم يرد عليهم السلام وتصدوا لكلامه نهارا طويلا فلم يكلمهم وعليهم تلك الحلل والخواتيم الذهب فانطلقوا يتبعون عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وكانا معرفة لهم كانا يخرجان العير في الجاهلية إلى نجران فيشتري لهما من برها وثمرها وذرتها فوجدوها في ناس من الأنصار والمهاجرين في مجلس فقالوا: يا عثمان ويا عبد الرحمن إن نبيكم كتب إلينا بكتاب فأقبلنا مجيبين له فأتيناها فسلمنا عليه فلم يرد علينا سلامنا وتصدينا لكلامه نهارا طويلا فأعيانا أن يكلمنا فما الرأي منكما أنعود؟ فقالا لعلي بن أبي طالب وهو في القوم: ما ترى يا أبا الحسن في هؤلاء القوم؟ فقال علي لعثمان وعبد الرحمن رضي الله عنهما: أرى أن يضعوا حللهم هذه وخواتيمهم ويلبسوا ثياب سفرهم ثم يأتوا إليه ففعل الوفد ذلك فوضعوا حللهم وخواتيمهم ثم عادوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلموا عليه فرد سلامهم ثم

سألهم وسألوه فلم تزل به وبهم المسألة حتى قالوا له: ما تقول في عيسى عليه السلام؟ فإننا نرجع إلى قومنا ونحن نصارى فيسرنا إن كنت نبيا أن نعلم ما تقول فيه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [ما عندي فيه شيء يومي هذا فأقيموا حتى أخبركم بما يقال لي في عيسى عليه السلام] فأصبح الغد وقد أنزل الله عز و جل: ﴿إِنْ مِثْلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ * الحق من ربك فلا تكن من الممترين * فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ﴿ (آل عمران: 59-61) فأبوا أن يقرؤا بذلك فلما أصبح رسول الله صلى الله عليه وسلم الغد بعدما أخبرهم الخبر أقبل مشتتلا على الحسن والحسين رضي الله عنهما في خميل له وفاطمة رضي الله عنها تمشي عند ظهره للمباهلة. فلقي شرحبيل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني قد رأيت خيرا من ملاعنتك فقال: وما هو؟ قال شرحبيل: حكمك اليوم إلى الليل وليلتك إلى الصباح فمهما حكمت فينا فهو جائز. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [لعل ورائك أحدا يثرب عليك] فقال له شرحبيل: سل صاحبي فسألها فقالا: ما يرد الوادي ولا يصدر إلا عن رأي شرحبيل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [كافر] أو قال: [جاحد موفق] فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يلاعنههم حتى إذا كان من الغد أتوه فكتب لهم في الكتاب:

(بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما كتب محمد النبي رسول الله لنجران إذ كان عليهم حكمه في كل ثمرة وفي كل صفراء وبيضاء وسوداء ورقيق فأفضل عليهم وترك ذلك كله على ألفي حلة في كل رجب ألف حلة وفي كل صفر ألف حلة وكل حلة أوقية ما زادت على الخراج أو نقصت على الأواقي فيحساب وما قضا من دروع أو خيل أو ركاب أو عرض أخذ منهم بحساب وعلى نجران مئوأة رسلي وممتعتهم بما عشرين فدونه ولا يجبس رسول فوق شهر وعليهم عارية ثلاثين درعا وثلاثين فرسا وثلاثين بعيرا إذا كان كيد باليمن ومغدره وما هلك مما أعاروا رسولي من دروع أو خيل أو ركاب فهو ضمان على رسولي حتى يؤديه إليهم ولنجران وحسبها جوار الله وذمة محمد النبي على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدتهم وعشيرتهم وتبعهم وأن لا يغيروا مما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم ولا ملتهم ولا يغير أسقف من أسقفيتهم ولا راهب من رهبانيتهم ولا وافه عن وفهيتهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير وليس عليهم ربية ولا دم جاهلية ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يطاء أرضهم جيش ومن سأل منهم حقا فيبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله حتى يأتي الله بأمره ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير منقلبين بظلم.) شهد أبو سفيان بن حرب وغيلان بن عمرو ومالك بن عوف والأقرع بن حابس الحنظلي والمغيرة بن شعبة وكتب: حتى إذا قبضوا كتابهم انصرفوا إلى نجران فتلقاهم الأسقف ووجوه نجران على مسيرة ليلة.

⁷⁵ هذا القول فيه نظر كبير؛ ذلك أن النصرانية في ذلك الزمان كانت قد تبدلت وابتعدت عن أصل التوحيد، واعتقد معتنقوها في ألوهية المسيح عليه السلام وغير ذلك من العقائد التي لم يأت بها نبي الله عيسى عليه السلام، ولم يكن هذا من عقيدة ورقة ابن نوفل الذي كان على الشرك أول ستين سنة من حياته، ثم أخذ يسعى للبحث عن الحق. يقول الحافظ ابن حجر العسقلاني (فتح الباري، كتاب بدء الوحي، ج. 1، ص. 26): "وكان (ورقة) قد لقي من بقي من الرهبان على دين عيسى ولم يبدل، ولهذا أخبر بشأن النبي صلى الله عليه وسلم والبشارة به، إلى غير ذلك مما أفسده أهل التبديل.... وأما ما تحمل له السهيلي من أن ورقة كان على اعتقاد النصارى في عدم نبوة عيسى ودعواهم أنه أحد الأقانيم فهو محال لا يعرج عليه في حق ورقة وأشباهه ممن لم يدخل في التبديل ولم يأخذ عن من بدل). ويقول ابن قيم الجوزية في زاد المعاد "ويقول ابن القيم الجوزية في زاد المعاد (ج. 3، ص. 21) : "واسلم القس ورقة بن نوفل، وتمنى أن يكون جذعا إذ يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قومه وفي جامع الترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رآه في هيئة حسنة. وفي حديث آخر أنه رآه في ثياب بيض."

ويقول صاحب "كشف الأستار عن زوائد البزار" (1979، ج. 3، ص. 281-282) في باب "مناقب ورقة"، رقم "2750-
 عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَسُبُّوا وَرَقَةَ، فَإِنِّي رَأَيْتُ لَهَا جَنَّةً، أَوْ جَنَّتَيْنِ... 2751- عَنْ هِشَامِ
 بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ بَيْنَ أَخِي وَرَقَةَ وَبَيْنَ رَجُلٍ كَلَامٌ، فَوَقَعَ الرَّجُلُ فِي وَرَقَةَ، لِيُعْضِبَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ: "أَشَعْرْتُ أَبِي رَأَيْتُ لِرُورَقَةَ جَنَّةً، أَوْ جَنَّتَيْنِ" وَهِيَ عَنْ سَبِّهِ... 2752- عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: سَأَلْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ، عَنْ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نُفَيْلٍ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُ كَانَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ، وَيَقُولُ: دِينِي دِينُ إِبْرَاهِيمَ،
 وَالْهِيَ إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ، وَكَانَ يُصَلِّي وَيَسْجُدُ، قَالَ: «ذَلِكَ أُمَّةٌ وَحْدَهُ، يُحْشَرُ بَيْنِي وَبَيْنَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ" وَسَأَلْتُ عَنْ وَرَقَةَ بْنِ نُفَيْلٍ،
 وَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! كَانَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ، وَيَقُولُ: إِلَهِي إِلَهُ زَيْدٍ، وَدِينِي دِينُ زَيْدٍ، وَكَانَ يَتَوَجَّهَ وَيَقُولُ:

رَشِدْتُ فَأَنْعَمْتَ ابْنَ عَمْرٍو فَإِنَّمَا... تَجَنَّبْتَ تَنُورًا مِنَ النَّارِ حَامِيًا

بِدِينِكَ دِينًا لَيْسَ دِينُ كَمِثْلِهِ... وَتَرَكْتَ جَنَاتِ الْجِبَالِ كَمَا هِيَ

قَالَ: "رَأَيْتُهُ، يَمْشِي فِي بَطْنَانِ الْجَنَّةِ، عَلَيْهِ حُلَّةٌ مِنْ سُندُسٍ" وَسُئِلَ عَنْ حَدِيثِهِ، فَقَالَ: «رَأَيْتُهَا عَلَى تَهْرٍ مِنْ أَهْوَارِ الْجَنَّةِ، فِي بَيْتٍ مِنْ
 قَصَبٍ، لَا تَعْبُ فِيهِ وَلَا نَصَبُ فِيهِ".

⁷⁶ هذا استنتاج مخالف للواقع التاريخي الثابت، وكذا حسب ما أورده القرآن الكريم، فاليهودية والنصرانية في ذلك الزمان لم تكونا
 خاليتين من التحريف والتبديل، ولم يكن التوحيد الخالص من سماتهما، وكان انتشارهما محدودًا محصورًا في أماكن بذاتها. والغريب
 ان الباحث يتناقض في عبارته نفسها بالحديث عن "تمدد نفوذ [اليهودية والنصرانية] بعيدًا عن وثنية العامة" فإذا كان العامة هم
 الكثرة الكاثرة، وهم وثنيون، فأبي امتداد لنفوذ عقائد أهل الكتاب يقصد؟ ومن ثم فاستنتاج الباحث إنما هو استنتاج المتعجل لا
 استنتاج المتبصر. وقد ذكر الباحث من قبل في بحثه كله انغماس الجزيرة العربية في الوثنية وعبادة الأصنام والنجوم والكواكب وغير
 ذلك، وحين أتى الإسلام واجهت تلك الوثنية الدين الجديد بضراوة غير مسبوقه، ولم تخل حياة النبي صلى الله عليه وسلم من
 الغزوات نشرًا للدين الذي بعث به في مخالفة واضحة لعقيدة أهل الجزيرة ومن حولها. ولو كان لليهودية والنصرانية أي دور في
 التمهيد لانتشار الإسلام فهو دور لا يكاد يذكر؛ ذلك أن موسى وعيسى عليهما السلام لم يُرسلا للعرب وإنما لبني إسرائيل؛
 فضلًا عن أن إسماعيل بن إبراهيم -عليهما السلام- أقرب للعرب من أي نبي آخر.

Appendix 1: English Source Text:

Pre-Islamic Arabian Thought

Shaikh Inayatullah

In the present chapter, we are concerned only with the people of Arabia who lived in the age immediately preceding the rise of Islam. The ancient civilized inhabitants of southern Arabia, the Sabaeans and Himyarites, have been left out of account, not only because the relevant materials at our disposal are scanty and fragmentary, but also because they are far removed from the Islamic times, with which the present volume is primarily and directly concerned.

We cannot hope to understand properly the religious or philosophical ideas of a people without comprehending their economic and social background. A few words about the social structure of pre-Islamic Arabs should, therefore Form a suitable and helpful prelude to a description of their religious outlook.

The land of Arabia is mainly a sandy plain, which is partly steppe-land and partly desert. Except in the oases which are few and far between, the land is bare and monotonous, unfit for cultivation and unable to support settled communities. From times immemorial, its inhabitants have been of necessity nomadic, living on the produce of their camels and sheep. The majority of the ancient Arabs were, therefore, pastoralists who were constantly on the move in search of grass and water for their herds and flocks. Restless and rootless, with no permanent habitations,

they stood at a low level of culture and were innocent of those arts and sciences which are associated in our minds with civilized life. The art of reading and writing was confined only to a few individuals in certain commercial centres, while illiteracy was almost universal among the sons of the desert. Their mental horizon was narrow, and the struggle for existence in their inhospitable environment was so severe that their energies were exhausted in satisfying the practical and material needs of daily life, and they had little time or inclination for religious or philosophic speculation. Their religion was a vague polytheism and their philosophy was summed up in a number of pithy sayings.

Although the ancient Arabs had no written literature, they possessed a language which was distinguished for its extraordinary rich vocabulary. In the absence of painting and sculpture, they had cultivated their language as a fine art and were justly proud of its enormous power of expression. Accordingly, the poets and orators who could make an effective and aesthetic use of its wonderful resources were held in especially high esteem among them.

Judging by the evidence furnished by the pre-Islamic poets, polemical passages in the Qur'ān and the later Islamic literature, idolatry based on polytheism prevailed throughout ancient Arabia. Almost every tribe had its own god, which were the

centre of its religious life and the immediate object of its devotion. The ancient Arabs, however, at the same time believed in the existence of a Supreme God, whom they called Allah. But this belief was rather vague and their faith in Him was correspondingly weak. They might invoke Allah in time of danger, but as soon as the danger was over they forgot all about Him. They also recognized and worshipped a large number of other subordinate gods along with Him, or at least thought that they would intercede for them with Him. Three deities in particular, viz., al-‘Uzza, al-Manāt, and al-Lāt, were accorded special veneration as the daughters of Allah. It was this association of subordinate deities with Allah which is technically known as *shirk* (association of gods with Allah) and which was condemned by the Prophet as an unpardonable sin. *Shirk* was held in special abhorrence, as it obscured belief in the oneness of God.

The innumerable deities, which the pagan Arabs worshipped, form a long series and are the subject of a monograph, written by ibn al-Kalbi, who flourished in the second century of the Islamic era and is counted among the leading authorities on Arabian antiquity.¹ A few of them have been incidentally mentioned in the Qur’ān also.

These Arabian deities, which were of diverse nature, fell into different Categories. Some of them were personifications of abstract ideas, such as *jadd* (luck), *sa’d* (fortunate, auspicious), *riḍā’* (good-will, favour), *wadd* (friendship, affection), and *manāf* (height, high place). Though originally abstract in character, they were conceived in a thoroughly concrete fashion. Some deities derived their names from the places where they were venerated.

Dhu al-Khalasah and Dhu al-Shara may be cited as examples of this kind.

The heavenly bodies and other powers of nature, venerated as deities, occupied an important place in the Arabian pantheon. The sun (*shams*, regarded as feminine) was worshipped by several Arab tribes, and was honoured with a sanctuary and an idol. The name ‘Abd Shams, “Servant of the Sun,” was found in many parts of the country. The sun was referred to by descriptive titles also, such as *shāriq*, “the brilliant one.” The constellation of the Pleiades (al-Thurayya), which was believed to bestow rain, also appears as a deity in the name ‘Abd al-Thurayya. The planet Venus, which shines with remarkable brilliance in the clear skies of Arabia, was revered as a great goddess under the name of al-‘Uzza, which may be translated as “the Most Mighty.” It had a sanctuary at Nakhlah near Mecca. The name ‘Abd al-‘Uzza was very common among the pre-Islamic Arabs. The Arabian cult of the planet Venus has been mentioned by several classical and Syriac authors. There were certain Arabian deities whose titles in themselves indicate that they occupied a position of supreme importance in the eyes of their votaries. Such deities were: al-Malik, “the King” (compare the personal name, ‘Abd al-Malik); and Ba‘al or Ba‘al, “the Lord” which was very common among the northern Semites.

The deities of heathen Arabia were represented by idols, sacred stones, and other objects of worship. Sacred stones served at the same time as altars; the blood of the victims was poured over them or smeared over them. At the period with which we are dealing, the Arabs sacrificed camels, sheep, goats, and, less often, kine. The flesh of the sacrifice was usually eaten

by the worshippers, the god contenting himself with the blood alone. Originally, every sacrifice was regarded as food to be consumed by the god concerned or at least as a means of pacifying him. The sacrifice was, thus, believed to bring the worshipper into close connection with the deity. Hence the Arabic terms, *qurba* and *qurbān* (derived from the root, QRB, to be near), which are used for a sacrifice.

The Arabs, like the Hebrews, were in the habit of sacrificing the firstlings of their flocks and herds (*fara'*). Soon after the birth of an infant, his head a shaven and a sheep was sacrificed on his behalf. This practice has survived among the Arabs and other Muslim peoples to the present day under the name of 'aqīqah. Perhaps, this was originally a ransom, offered as a substitute for the child himself.

The gods of heathen Arabia were represented not only by rude blocks of stone (*nusub*, pl. *anṣāb*), but also by statues, made with more or less skill. The usual word for a divine statue, whether of stone or wood, was *ṣanam*. The other word used for this purpose was *wathan*, which seems primarily to mean nothing more than a stone.

Examples of tree-worship are also found among the ancient Arabs. The tree known as *dhāt al-anwāṭ* "that on which things are hung," received divine honours; weapons and other objects were suspended from it. At *Nakhlah*, the goddess 'Uzza is said to have been worshipped in the form of three trees. The gods of the heathen Arabs were mostly represented by idols, which were placed in temples. These temples served as places of worship, where offerings and sacrifices were made by their votaries. The temples were by no means imposing

buildings like those of the Egyptians or the Greeks. They were simple structures, sometimes mere walls or enclosures marked by stones. Not only the temples were venerated as holy places, but sometimes the surrounding areas were also treated as sacred and inviolable (*hima*), and were supposed to be under the special protection of their respective gods.

In connection with several temples, we read of priests who served as their custodians (*sādin*, pl. *sadana*). They received the worshippers and gave them admission to the shrine. The office was generally hereditary, since we read of priestly families which were attached to particular temples. Another word used for a priest was *kāhin*, a term which was employed for a soothsayer as well. The priests were believed to be under the influence of the gods and to possess the power of foretelling future events and of performing other superhuman feats. In this way, their pronouncements resembled the ancient Greek oracles and were likewise vague and equivocal. In course of time, the priest who was in the beginning simply the custodian of the temple developed the character of a soothsayer as well, and thus the term *kāhin* came to acquire the sense of a soothsayer and seer. There were female soothsayers as well.

Arabic literature has preserved many stories about *kāhin* and many utterances are attributed to them. These utterances were usually made in rhymed prose, and are interesting not only in respect of their content but also with regard to their style. Their pronouncements consisted of a few concise sentences, which ended in words having the same rhyme. This mode of expression was known as *saj'*.

The same style is found in the earliest revelations received by the Prophet which now constitute the last chapters of the Qur'ān. It is, therefore, not surprising that the contemporaries of the Prophet called him a *kāhin*, a position which he firmly repudiated.

While in the beginning, the Qur'ān adopted the style peculiar to *saj'*, it raised the conception to a level far beyond the imagination of the soothsayers. There is another point of similarity which should be noted here.

The utterances of the *kāhins* were prefaced by oaths, swearing by the earth and sky, the sun, moon, and stars, light and darkness, and plants and animals of all kinds. These oaths offer an interesting point of comparison with the oaths used in the Qur'ān.

The temples of the heathen Arabs were for them not only places of worship but also places of pilgrimage. They assembled there periodically at certain times of the year, when these assemblies assumed the character of fairs and festivals.

An important sanctuary of this kind was located at Mecca, a town in western Arabia, which was situated at a distance of about fifty miles inland from the Red Sea. The town lay on the trade-route which led along the sea from the Yemen to Syria, and its situation may have been partly determined by the presence of a well, called Zamzam, which has a considerable and fairly constant supply of water. The sanctuary consisted of a simple stone structure of cube-like appearance, which was called the Ka'bah by the Arabs. One of the walls contained a black stone (*al-ḥajar al-aswad*). Inside the Ka'bah was the statue of the god, Hubal. At its feet, there was a

small pit in which offerings to the temple were deposited. Besides Hubal, al-Lāt, al-'Uzza, and al-Manāt were also worshipped at Mecca and are mentioned in the Qur'ān. At the rise of Islam, the temple is said to have contained as many as three hundred and sixty idols. It seems that in course of time the various Arab tribes had brought in their gods and placed them in the Ka'bah, which had consequently acquired the character of the national pantheon for the whole of Arabia.

From times immemorial, the Ka'bah at Mecca had been the centre of a great pilgrimage, in which the most diverse tribes from all over Arabia took part. But this was possible only when peace reigned in the land. For this purpose, the month of *Dhu al-Ḥijjah* in which the rites and ceremonies connected with the pilgrimage were performed and the preceding and succeeding months of *Dhu al-Qa'dah* and *Muḥarram* altogether three consecutive months were regarded as sacred months, during which tribal warfare was prohibited. This period was sufficiently long to enable the tribes from the remotest corners of Arabia to visit the Ka'bah and return to their homes in peace. The territory around Mecca was also treated as sacred (*ḥaram*); and the pilgrims laid aside their weapons when they reached this holy territory. The pilgrimage was called *ḥajj*.

During the pilgrimage, the pilgrims had to perform a number of rites and ceremonies, which lasted for several days and which can be described here only with the utmost brevity.

As soon as the pilgrims entered the sacred territory, the *haram*, they had to practise self-denial by observing a number of prohibitions: they had to abstain from

hunting, fighting, sexual intercourse, and certain other things.

They circumambulated the Ka'bah, and also kissed the Black Stone which was fixed in one of its walls. An essential rite of the hajj was a visit to the hill of 'Arafat on the ninth of *Dhu al-Hijjah*, when the pilgrims assembled in the adjoining plain and stayed there till sunset for the prescribed *wuqūf* (the stays or halts). The hill of 'Arafat is said to have borne another name, *Ilāl*, which may have been the name of the shrine or rather of the deity worshipped there in ancient times.² The pilgrims then went to Muzdalifah, which was consecrated to Quzah, the thunder god. Here they spent the night, when a fire was kindled on the sacred hill. At sunrise the pilgrims left for Mina, an open plain, where they sacrificed the animals, camels, goats, and sheep, which they had brought with them for the purpose.

The animals meant for sacrifice were distinguished by special coverings or other marks. During their stay at Mina, the pilgrims also used to throw stones at three prescribed sites as a part of the pilgrimage ceremonial. After staying at Mina for three days, the pilgrims left for their homes. Women took part in the pilgrimage along with men.

The *hajj* as described above was retained by the Prophet as a major religious institution of Islam, with certain modifications of its ceremonies which were intended to break the link with their pagan associations. While the position of the Ka'bah was emphasized as the house built by the Patriarch Abraham for the service of Allah, the halts (*wuqūf*) at 'Arafat (along with the one at Muzdalifah)

was retained as an essential feature of the Islamic *hajj*.

In addition to the innumerable gods, the heathen Arabs also believed in the existence of demons, shadowy beings, which they called the *jinn* (variant: *jānn*). The word probably means covered or hidden. Hence the *jinn* meant beings invisible to the eye. They were regarded as crafty and mischievous, almost malevolent, and were consequently held in fear. They were supposed to haunt places dreaded either for their loneliness or for their unhealthy climate. The fear of the *jinn*, therefore, gave rise to various stories, in which they are said to have killed or carried off human beings. Like many other primitive peoples, the heathen Arabs believed in demoniacal possession. The *jinn* were supposed to enter human beings and even animals, rendering them "possessed" or mad. According to the testimony of the Qur'ān, the Meccans believed that there was a kinship between Allah and the *jinn*, and that they were His partners. Accordingly they made offerings to them and sought aid from them.

In spite of the bewildering multiplicity of the subordinate gods whom the pre-Islamic Arabs venerated, they believed in the existence of a Supreme God whom they called Allah. The word Allah is found in the inscriptions of northern Arabia and also enters into the composition of the numerous personal names among them. There are a large number of passages in the poetry of the heathen Arabs in which Allah is mentioned as a great deity. Allah also occurs in many idiomatic phrases which are in constant use among them. The Qur'ān itself testifies that the heathens themselves regarded Allah as the Supreme Being. Their sin, however, consisted in the

fact that they worshipped other gods besides Him. It was against this *shirk* that the Prophet waged an unrelenting war. In any case, it is important to note that the Qur'ānic monotheism did not find it necessary to introduce an altogether new name for the Supreme Being and, therefore, adopted Allah, the name already in use.

Even before the advent of Islam, old polytheism was losing its force in Arabia, since the Arabs notion of their gods had always been vague. With the decline of old paganism, a number of men had appeared in various parts of the country who had become convinced of the folly of idolatry, and were seeking another more satisfying faith. They were fairly numerous and were called *Hanifs*. The Qur'ān uses this term in the sense of a monotheist, and describes Abraham the Patriarch as the first *Hanif*. But none of these *Hanifs* had the vision and force of conviction and the proselytizing zeal which distinguished the mission of Muḥammad.

The ancient Arabs believed that the human soul was an ethereal or air-like substance quite distinct from the human body. As such, they considered it identical with breath. This identification was so complete in their view that the word for breath, *nafs*, came to mean human personality itself. They were confirmed in this belief by their experience that death resulted when a human being ceased to breathe. At the time of death, breath along with life itself escaped through its natural passage, the mouth or the nostrils. When a person passed away on his death-bed, his soul was said to escape through his nostrils (*māta ḥatfa anfihi*), and in the case of a violent death, e. g., on a battle-field, through the gaping wound.

When a person was murdered, he was supposed to long for vengeance and to thirst for the blood of the murderer. If the vengeance was not taken, the soul of the murdered man was believed to appear above his grave in the shape of an owl continually crying out, "Give me to drink" (*isqūni*), until the murder was avenged. The restless soul in the form of a screeching owl was supposed to escape from the skull, the skull being the most characteristic part of the dead body. Certain rites of burial, prevalent among the pre-Islamic Arabs, show that they believed in some sort of future existence of the soul. In order to show honour to a dead chief, for instance, a camel which had been previously hamstrung was tethered near the grave and was left to starve. This usage can be explained only on the hypothesis that the animal was to be at the service of the dead man. The custom of slaughtering animals at the graves of elders has been kept up in Arabia to the present day. Ancient poets often express the wish that the graves of those whom they love may be refreshed with abundant rain. Similarly, their sometimes address greetings to the dead. It may be that expressions of this kind are not merely rhetorical figures of speech; they probably indicate their belief in the survival of those who have departed from this world.

Although there are indications that the ancient Arabs had some notion, however hazy, of the survival of the human soul after death, they had no clear notion of life after death. As stated in the Qur'ān, they could not understand how a human being, after his bones had been reduced to dust, could be called to life once again. Since life after death was something beyond their comprehension, the question of retribution

for human deeds did not arise in their minds.

The Qur'ān uses the word *ruh* (spirit) as well as *nafs* for the human soul. Accordingly, the Muslim theologians do not make any distinction between the two terms in designating the soul.

The ancient Arabs were generally fatalists. They believed that events in the lives of human beings were preordained by fate, and, therefore, inevitable. However hard they might try, they could not escape the destiny that was in store for them. The course of events was believed to be determined by *dahr* or time, so that *ṣurūf al-dahr* (the changes wrought by time) was a most frequent expression used by the Arabs and their poets for the vicissitudes of human life. The same feeling is expressed in several of their proverbs and maxims. This view was probably born of their practical experience of life. In no part of the world is human life quite secure against the sudden changes of fortune, but in the peculiar milieu of Arabia man seems to be a helpless victim to the caprice of nature to an unusual degree. The sudden attack of a hostile neighbouring tribe or a murrain in his herds and flocks may reduce a rich man to dire poverty almost overnight; or in the case of a prolonged drought, he may be brought face to face with fearful famine and death. The peculiar circumstances of desert life, thus, seem to have encouraged the growth of fatalistic tendencies among the Arabs. Bearing in mind the existence of these tendencies among the ancient Arabs, it is not surprising to find that similar views prevailed in the first centuries of Islam and that the dogma of predestination was almost universally accepted among the Muslim masses. Predetermination was, however, divorced from *dahr*.

The feeling of utter helplessness in the face of inexorable fate has probably given rise to another idea among the Arabs; the idea of resignation as a commendable virtue. Possibly, it has a survival value for those who adopt a submissive attitude towards the hardships and adversities of human life. Instead of fretting and fuming and hurling oneself in violent revolt against the decree of fate and thus running the risk of complete disintegration, there seem comparative safety and the possibility of ultimate survival in accepting calmly and patiently the dictates of fate. The inculcation of resignation as a virtue, thus, seems to be a natural corollary to the dogma of predestination.

Although religion had little influence on the lives of pre-Islamic Arabs, we must not suppose them to be an altogether lawless people. The pagan society of ancient Arabia was built on certain moral ideas, which may be briefly described here. They had no written code, religious or legal, except the compelling force of traditional custom which was enforced by public opinion; but their moral and social ideals have been faithfully preserved in their poetry, which is the only form of literature which has come down to us from those old days.

The virtues most highly prized by the ancient Arabs were bravery in battle, patience in misfortune, loyalty to one's fellow-tribesmen, generosity to the needy and the poor, hospitality to the guest and the wayfarer, and persistence in revenge. Courage in battle and fortitude in warfare were particularly required in a land where might was generally right and tribes were constantly engaged in attacking one another. It is, therefore, not a mere chance that in the famous anthology of Arabian

verse, called the *Ḥamāsah*, poems relating to inter-tribal warfare occupy more than half of the book. These poems applaud the virtues most highly prized by the Arabs—bravery in battle, patience in hardship, defiance of the strong, and persistence in revenge.

The tribal organization of the Arabs was then, as now, based on the principle of kinship or common blood, which served as the bond of union and social solidarity. To defend the family and the tribe, individually and collectively, was, therefore, regarded as a sacred duty; and honour required that a man should stand by his people through thick and thin. If kinsmen sought help, it was to be given promptly, without considering the merits of the case. Chivalrous devotion and disinterested self-sacrifice on behalf of their kinsmen and friends were, therefore, held up as a high ideal of life.

Generosity and hospitality were other virtues which were greatly extolled by the Arab poets. They were personified in *Ḥātim* of the tribe of *Ṭayy*, of whom many anecdotes are told to this day. Generosity was specially called into play in the frequent famines, with which Arabia is often afflicted through lack of rain. The Arabian sense of honour also called blood for blood. Vengeance for the slain was an obligation which lay heavy on the conscience of the pagan Arabs. It was taken upon the murderer or upon one of his fellow-tribesmen. Usually this ended the matter, but sometimes it led to a regular blood-feud, which lasted for a long period and in which many persons lost their lives. The fear of retribution had a salutary effect in restraining the lawless instincts of the Bedouin; but the vendetta in some cases

was carried to extreme limits and involved a great loss of human life.

In the century before *Muḥammad*, Arabia was not wholly abandoned to paganism. Both Judaism and Christianity claimed a considerable following among its inhabitants. Almost every calamity that befell the land of Palestine sent a fresh wave of Jewish refugees into Arabia, sometimes as far as the Yemen. They had probably taken refuge there after the conquest of Palestine by Titus in 70 A. D. Jewish colonists flourished in Medina and several other towns of northern Hijaz. In the time of the Prophet, three large Jewish tribes, viz., *Naḍīr*, *Quraizah*, and *Qainuqā'*, dwelt in the outskirts of Medina, and the fact that the Prophet made an offensive and defensive alliance with them for the safety of the town shows that they were an important factor in the political life of those times. These colonies had their own teachers and centres of religious study. Judging by the few extant specimens of their poetry, these refugees, through contact with a people nearly akin to themselves, had become fully Arabicized both in language and sentiment. They, however, remained Jews in the most vital particular, religion, and it is probable that they exerted a strong influence over the Arabs in favour of monotheism.

Another religious factor which was strongly opposed to Arabian paganism was the Christian faith. How early and from what direction Christianity first entered Arabia is a question which it is difficult to answer with certainty; but there is no doubt that Christianity was widely diffused in the southern and northern parts of Arabia at the time of the Prophet. Christianity is said to have been introduced in the valley of *Najrān* in northern Yemen from Syria, and

it remained entrenched in spite of the terrible persecution it suffered at the hands of the Himyarite king, Dhu Nawās, who had adopted the Jewish faith. The Prophet received at Medina a deputation of the Christians of Najrān and held discussions with them on religious questions. Christianity in the south-west of Arabia received a fresh stimulus by the invasion of the Christian Abyssinians, who put an end to the rule of Dhu Nawās. There were Christians in Mecca itself; Waraqah ibn Naufal, a cousin of Khadijah, the first wife of the Prophet, was one of them. Christianity was also found among certain tribes of the Euphrates and the Ghassan who lived on the borders of Syria. Their conversion was due to their contact with the Christian population of the Byzantine Empire. The Ghassanids, who were Monophysites, not only defended their Church against its rivals but also fought against the Muslims as the allies of the Byzantine emperors. The Christians were also found at Hirah, a town in the north-east of Arabia, where Arab princes of the house of Lakhm ruled under the suzerainty of the Persian kings. These Christians, who were called 'Ibad or the "Servants of the Lord," belonged to the Nestorian Church, and contributed to the diffusion of Christian ideas among the Arabs of the Peninsula.

By the sixth century, Judaism and Christianity had made considerable head way in Arabia, and were extending their sphere of influence, leavening the pagan masses, and thus gradually preparing the way for Islam.

Bibliography:

Al-Qur'ān; ibn al-Kalbi, *Kitāb al-Aṣnām*, ed. Aḥmad Zaki Pāsha, Cairo, 1914; Maḥmūd Shukri al-Ālūsi, *Bulūgh al-'Arab fī Aḥwāl al-'Arab*, 3 Vols., Bagħdad, 1314/1896; Jawād 'Ali, *Tārikh al-'Arab qabl al-Islām*, Vols. V & VI, Bagħdad, 1955-56; J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, 2nd ed., Berlin, 1897; Th. Noldeke "Ancient Arabs," in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. I, Edinburgh, 1908; W. Robertson Smith, *Religion of the Semites*, 2nd ed., London, 1894; Ign. Guidi, *L'Arabie Anteislamique*, Paris, 1921; De Lacy O'Leary, *Arabia Before Muḥammad*, London 1927; G. Levi Della Vida, "Pre-Islamic Arabia," in *The Arab Heritage*, ed. N. A. Faris, Princeton, 1944.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (1975). **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**. تحقيق محمد حامد الفقي. الطبعة الثانية. بيروت: دار المعرفة.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (1978). **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**. تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي. المكتبة الشاملة. بيروت: دار الفكر.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (1986). **زاد المعاد في هدي خير العباد**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط. بيروت والكويت: مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. (1997). **البداية والنهاية**. تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية. الطبعة الأولى. الجيزة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. (2003). **البداية والنهاية**. تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي. دار عالم الكتب.

ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي. (1999). **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق سامي بن محمد السلامة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.

References

ثبت مراجع المترجم:

ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو. (1998). **السنة**. حققه وخرّج أحاديثه باسم بن فيصل الجوابرة. الطبعة الأولى. الرياض: دار الصمعي للنشر والتوزيع.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري. (2012). **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. الطبعة الأولى. بيروت: دار ابن حزم.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. (1963). **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق الطاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. القاهرة: المكتبة الإسلامية.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب. (1995). **كتاب الأصنام**. تحقيق أحمد زكي باشا. الطبعة الثالثة. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. (1995). **المسند للإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث.

ابن حنبل، أحمد. (2009). **مسند الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل**. مراجعة وضبط وتعليق محمد صدقي محمد جميل العطار. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (1984). **تفسير التحوير والتنوير**. تونس: الدار التونسية للنشر.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري . (1981). **لسان العرب**. تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك الحميري البصري. (1990). **السيرة النبوية**. علق عليها وخرج أحاديثها عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي
- أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي. (1998). **ديوان الحماسة** شرحه وعلق عليه أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. (2009). **سنن أبي داود**. تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي. سوريا وبيروت: دار الرسالة العالمية.
- أبو زيد، بكر بن عبد الله. (1998). **جبل إلال بعرفات: تحقيقات تاريخية شرعية**. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع.
- الأسد، ناصر الدين. (1988). **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**. الطبعة السابعة. بيروت: دار الجيل.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (1988). **صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)**. الطبعة الثالثة. بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (1988). **ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)**. الطبعة الثالثة. بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (1995). **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (السلسلة الصحيحة)**. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- الألباني، محمد ناصر الدين. (2003). **التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، وتقييم سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه**. ترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي. جدة: دار باوزير.
- الألوسي، شهاب الدين أبو التناء محمود بن عبد الله البغدادي. (2010). **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**. تحقيق غياث الحاج أحمد. المجلد 24. الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. (1422هـ). **صحيح البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**. شرح وتعليق مصطفى ديب البغا. دمشق: دار طوق النجاة.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة. (بدون تاريخ). **الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل**، المعروف بجامع الترمذي. تحقيق فريق بيت الأفكار الدولية. الرياض: بيت الأفكار الدولية.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. (1965). **الحيوان**. تحقيق عبد السلام محمد هارون. الطبعة الثانية. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباب الحلبي وأولاده.

سلمة بن مسلم بن إبراهيم العوتبي الصحاري،
ضمن الموسوعة الميسرة للتراث العماني. الطبعة
الأولى. عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة.

السيوطي، جلال الدين. (2008). **الإتقان في
علوم القرآن**. تحقيق شعيب الأرنؤوط، تعليق
مصطفى شيخ مصطفى. الطبعة الأولى. بيروت:
مؤسسة الرسالة ناشرون.

الشعال، محمد خير. موقع http://dr-
shaal.com/news/49.html تاريخ ديسمبر
2018.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم.
(1992). **الملل والنحل**. صححه وعلق عليه
أحمد فهمي محمد. الجزء 3، الطبعة الثانية. بيروت:
دار الكتب العلمية.

الصحاري، أبو المنذر سلمة بن مسلم بن إبراهيم
العوتبي. (2006). **الأنساب**. تحقيق محمد
إحسان النص. الجزء الأول، الطبعة الرابعة. بدون
بيانات الناشر.

ضيف، شوقي. (1960). **تاريخ الأدب العربي:
العصر الجاهلي**. الطبعة الحادية عشرة. القاهرة:
دار المعارف.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد. (1994). **تفسير
الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي
القرآن**. تحقيق بشار عواد معروف، وعصام فارس
الحرستاني. بيروت: مؤسسة الرسالة.

طنطاوي، محمد سيد. (1998). **التفسير الوسيط
للقرآن الكريم**. الطبعة الأولى. القاهرة: دار نهضة
مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

جامعة الملك سعود. (ديسمبر 2018). **المصحف
الإلكتروني:**

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/baghawy/sura34-aya15.html>

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer/sura39-aya3.html>

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura33-aya33.html>

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/qortobi/sura34-aya15.html>

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura33-aya33.html>

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura34-aya15.html>

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura45-aya24.html>

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura5-aya3.html>

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura72-aya6.html>

الجندي، علي. (1991). **في تاريخ الأدب
الجاهلي**. القاهرة: مكتبة دار التراث.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد
الله الرومي البغدادي. (1993). **معجم البلدان**.
بيروت: دار صادر.

الحرائطي، أبو بكر محمد بن جعفر بن سهل
السامري. (2001). **هواتف الجنان**. تحقيق
إبراهيم صالح. الطبعة الأولى. دمشق: دار البشائر
للطباعة والنشر والتوزيع.

الراغب الإصفهاني، ابن المفضل أبو القاسم الحسين
بن محمد. (1980). **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.
الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

رشدي، محمد. (1911). **مدنية العرب في
الجاهلية والإسلام**. القاهرة: مطبعة السعادة.

الرفاعي، محمد عبد الحميد. (1995). **دراسة
وتلخيص لكتاب الأنساب**، تأليف أبو المنذر

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. (1986). فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. تزيين محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج محب الدين الخطيب، ومراجعة قصي محب الدين الخطيب. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الريان للتراث.
- علي، جواد. (2001). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. الطبعة الرابعة. بيروت: دار الساقى. العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. (2001). عمدة القاري شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفيروزبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. (2005). القاموس المحيط. تحقيق مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي. الطبعة الثامنة. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. (2006). الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومحمد رضوان عرقسوسي. الطبعة الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- القنوجي البخاري، السيد محمد صديق حسن. (1994). الدين الخالص. ضبطه وصححه محمد سالم هاشم. بيروت: دار الكتب العلمية.
- كدر، جورج. (2013). معجم آلهة العرب قبل الإسلام. بيروت: دار الساقى.
- الكريطي، حاكم حبيب (.2006) القسم في الشعر الجاهلي: دراسة أدبية. مجلة كلية الفقه. المجلد 2. العدد 2. العراق: جامعة الكوفة.
- محمد، زينب خليل. (شباط 2009). العبادات عند العرب قبيل الإسلام في شبه الجزيرة العربية، منشور في مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية. المجلد 16، العدد 2، ص. 30-49.
- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. (بدون تاريخ). المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، شرح النووي على مسلم. الرياض: بيت الأفكار الدولية.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. (1979). كشف الأستار عن زوائد البزار. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. الطبعة الأولى. بيروت: الناشر: مؤسسة الرسالة.
- الوادعي، أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي. (2005). الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين. صنعاء: دار الآثار.
- اليقوي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح. (2010). تاريخ البيهقي. تحقيق عبد الأمير مهنا. الطبعة الأولى. بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات.

Islamweb:

<https://fatwa.islamweb.net/ar/fatwa/183597>

<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/103948>

Wikipedia:

http://ar.wikipedia.org/مملكة حمير/#cite_note-58

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%85%D9%84%D9%83%D8%A9_%D8%AD%D9%85%D9%8A%D8%B1#cite_note-58

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%84%D9%83%D8%A9_%D8%AD%D9%85%D9%8A%D8%B1#cite_note-58

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%84%D9%83%D8%A9_%D8%AD%D9%85%D9%8A%D8%B1#cite_note-58