ISSN: 1119 - 7749 Vol. 13 September 2010

نتائس

Journal of The Nigeria Association of Teachers of Arabic and Islamic Studies

NATAIS

Address: Department of Religious Studies
University of Ado-Ekiti,
P.M.B. 5363, Ado-Ekiti,
Nigeria.

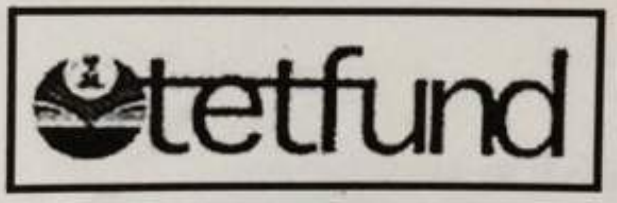
Production supported by:
TERTIARY EDUCATION TRUST FUND

Available online at www.natais.org

NIGERIA ASSOCIATION OF TEACHERS OF ARABIC AND ISLAMIC STUDIES (NATAIS) JOURNAL OF ARABIC AND ISLAMIC STUDIES

VOL. 13 (2010)

TETFUND SUPPORTED PRODUCTION



TERTIARY EDUCATION TRUST FUND

Available online at www.natais.org

Printed by
SHEBOTIMO PUBLICATIONS
72 Araromi Street, Ijebu-Ode, Nigeria.

NATAIS ISSN: 1119-7749

NIGERIA ASSOCIATION OF TEACHERS OF ARABIC AND ISLAMIC STUDIES (NATAIS) JOURNAL OF ARABIC AND ISLAMIC STUDIES

Address:

Department of Religious Studies
Ekiti State University,
P.M.B. 5363, Ado-Ekiti,
Nigeria.

EDITORIAL BOARD

Prof. M.A. Abdu-Raheem	Editor-in-Chief and Chairman
Dr. Mashood M. Jimba	Member
Dr. Shehu Ahmad Rufai	Member
Dr. M. U. Ndagi	Member
Dr. A. K. Makinde	Member
Prof. M. T. Yahya	Member
Dr. Abdu's Sami^{c}i Imam Arikewuyo	Secretary

CONSULTING EDITORS

Prof. Awwal Abubakar	Department of Arabic Bayero University, Kano.
Prof. R. D. Abubakre	Department of Arabic, University of Ilorin. Ilorin
Prof. M. O. Opeloye	Department of Religions, Lagos State University, Ojo, Lagos.
Prof. Z. I. Oseni	Department of Arabic, University of Ilorin, Ilorin.
Prof. Y. A. Quadri	Department Religions, University of Ilorin, Ilorin
Prof. M. S. Zahradeen	Department of Islamic Studies, Bayero University, Kano.
Prof. M. T. Yahya	Department of Religious Studies, University of Jos, Jos
Prof. M. A. Muhibbu-Din	Department of Religions, Lagos State University, Ojo, Lagos

NATIONAL EXECUTIVE COMMITTEE

Prof. Ja'afar Makau Kaura	President
Dr. Shehu Ahmad Rufai	Vice-President (Arabic)
Prof. M. A. Muhibbu-Din	Vice-President (Islamic Studies)
Prof. S. U. Musa	National Secretary
Dr. Mashood M. Jimba	Nat. Asst. Secretary (Minutes)
Dr. M. U. Ndagi	Nat. Asst. Secretary (Publicity)
Dr. Ibrahim A. Husam	Nat. Asst. Secretary **(Execution)**
Dr. A. K. Makinde	National Treasurer
Prof. M. A. Abdu-Raheem	Editor-in-Chief
Dr. Abdu's-Sami^{c}i Imam Arikewuyo	National Business Manager
Dr. Ibrahim Husam A. Imam	National Internal Editor
Prof. M. T. Yahya	National Ex-Officio Member I
Prof. M. O. Opeloye	National Ex-Officio Member II

SUBSCRIPTION RATES

Nigeria	N 1,000.00	Excluding Postage
Africa	$ 24.00	Including Postage
Asia	$24.00	Including Postage
Europe	$30.00	Including Postage
America	$40.00	Including Postage

CALL FOR PAPERS

The journal of the Nigeria Association of Teachers Of Arabic And Islamic Studies, *NATAIS,* is a reputable academic journal published annually.

An article submitted must conform to the following guidelines:

1. The first page should give the title of the paper, (surname last), affiliation to the institution, Department/ Unit, postal address, email address and phone numbers.

2. Page 2 of the paper should start with the title of the paper without the name of the author(s).

3. Articles must be typed double-spaced on one side of the paper with a maximum of (15) fifteen pages of A4 paper.

4. Each paragraph should be indicated by indention at the beginning of the first sentence.

5. Quotations covering three lines or more should be indented at the beginning of the lines and not at the end.

6. Notes and references should be marked serially in the body of the paper and arranged at the end.

7. Books, articles, websites and interviewees should be indicated as in the following format:

   a. **Book**

      M. O. Opeloye, *A Dictionary of Peoples and Places in the Qur'ān* (Lagos, West African Book Publishers Ltd., 1996), p. 201.

   b. Chapters in books

      A. K. Hassan, "The Role of Islamic Studies in Poverty Alleviation and Crime Prevention in Contemporary Nigeria" in M. A. Muhibbu-Din, *Education Crises in Nigeria: Arabic and Islamic Studies Perspectives* (Ijebu-Ode, Nigeria Association of Teachers of Arabic and Islamic Studies, 1421A.H./2007), pp. 12-18.

c. **Articles in journals**

S.M. Jamiu "An Overview of Democratic Development in Nigeria and Islamic Political Ideals" *NATAIS* (2002) Vol. 6, No. 2, p. 60.

d. **Websites**

X. Machicao "The Gender Gap in Education." http://www.choike.org/nuevo_eng/informes/1247.html (2006) retrieved on 31st of January, 2008.

e. **Interviewees**

Mallam J. M. Kaura, 55 years, an Imam, No. 67, Sultan Abubakar Road, Sokoto, interviewed on January 22, 2010.

f. *Ibid.* is used to refer to the immediate last reference with the page(s) appropriately indicated.

g. *Op. cit.* should not be used. Instead, give the name of the author and a reasonable part of or the whole of the title and use three dots to indicate the place of publication, publisher and date of publication as follows:

M. O. Opeloye, *A Dictionary of Peoples and Places in the Qur'ân* ... p. 2.

8. NATAIS transliteration style which every article must comply with is based on that used by the Library of Congress.

9. For the next edition, three neat hard copies of the article should be sent to the Editor-in-Chief:

Dr. Musa Adesina Abdu-Raheem
Department of Religious Studies,
University of Ado-Ekiti,
P.M.B. 5556, Ado-Ekiti
08034948269, 08076009622, abduraheemmusa@yahoo.com,
drabdu@unad.edu.ng

Contributors are responsible for their opinions, views or comments expressed in this Journal

CONTRIBUTORS

1. Dr. A. K. Makinde is a lecturer in Islamic Studies, Department of Religious Studies, Obafemi Awolowo Univeristy, Ile-Ife, Osun State.

2. A. K. Abioye is a teacher in Command Secondary School, Nigerian Army, Ipaja, Lagos.

3. A. D. Shittu is a lecturer in Arabic, Department of Arabic, College of Education, Minna, Niger State.

4. A. K. Hassan teaches Islamic Studies, in the Department of Islamic Studies, College of Education, Minna, Niger State.

5. Dr. N. A. Jinadu, Department of Foreign Languages, Lagos State Universities, Ojo, Lagos.

6. Dr. H. I. Abdulraheem, is a Reader in Arabic, Department of Languages and Literary Studies, Kwara State University, Molete, Kwara State.

7. Dr. M. M. Jimba is a Senior Lecturer in Arabic, Department of Languages and Literary Studies, Kwara State University, Molete.

CONTENTS

Islam, Environment and Sustainable Development
Abdul-Fatah Kola Makinde (Ph. D.) 1-16

Arabic Scholarship in Contemporary Offa : a Study of Kamaldin Ali's *Mafhūmu'l-Wilā' wa'l-Barā' wa Ahamiyyatuhu fi Ḥayāti'l-Muslim wa'd-Daᶜwah ila'l-lāh*
Abdulrauf kehinde Abioye 17-28

A Critique of the Trial of Shehu Usman For Homicide Under the *Sharīᶜah* Penal Code Of Kano State
Abdulwahab Danladi Shittu 29-40

Sharīᶜah and its Implementation: the Challenge to Non-Muslims in Nigeria
Abubakar Kawu Hassan 41-52

مفهوم المقصودية في تقدير النصوص: دراسة سردية لمفاهيم حول القصدية في التراث الغربي والعربي
د. نوح الاوّل جُنيد 53–76

تعلم العربية في الجامعات النيجيرية: الحاجة إلى تقويم المنهج لضمان الجودة
د. حمزة إ. عبد الرحيم 77–90

مدينة كَنُو في عين الشاعر الزكزكي القاضي عمر إبراهيم
د. مشهود محمود محمد جمبا 91-103

ISLAM, ENVIRONMENT AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Abdul-Fatah Kola MAKINDE (Ph.D.)
Department of Religious Studies,
Obafemi Awolowo University,
Ile-Ife, Nigeria
makindeabdulfatah@yahoo.co.uk akmakinde@oauife.ed.ng
08035065159, 08025850961

Introduction

For some years now, a global environmental discourse has been going on. It has been realised that the accelerating deterioration of the environment is an environmental crisis that calls for serious examination. Many scholars have articulated ideas such as "a new eco-philosophy" or "deep ecology" and emphasizing the importance of developing ecological consciousness, and, in the process, formulating comprehensive and radical environmental ethics. As much as different scholars postulate and research into what could be solutions to environmental crisis encountered in the world, scholars of religion too are not left out in this struggle.

From the opinion of Özdemir[1] therefore, it is an irony of history that during the second half of the 19th century and the first half of the 20th century, the positivists and scientifically-minded philosophers viewed science and technology as enough instruments for solving human problems while religions were totally disregarded. However, the appearance of environmental crisis made man perceive religions as having solutions to human problems. Hence, members of various faiths were challenged to live up to their responsibilities.

Islam does not leave the issue of environment un-discussed. According to Khalid[2], Islam provides a holistic approach to existence. It does not differentiate between the sacred and the secular and neither does it place a distinction between the world of mankind and the world of nature. More so, Islam encourages people to protect earth and all life on it, and to maintain the balance in nature as created by God. Human beings at present live, however, in a world of pollution, deforestation, climate change and desertification. Unfortunately, environmental concerns are often forgotten in favour of economic benefits.[3]

The Islamic environmental worldview is based on the five aims of the Islamic legal system called the *Sharīᶜah*. The *Sharīᶜah* aims to protect religion, life, mind, offspring and property. All of these are threatened by lack of proper appreciation and the protection of environment: people are losing property due to hurricanes; losing life due to floods; losing fertile soil due to desertification and losing children due to disease.[4]

From the point of view of Islam, humans are the guardians of the earth and they are entrusted to protect it for future generations. This is why they are *khalifatullah fil 'Arḍ* – the vicegerents or representatives of Allah on earth in the Qur'ān (Q6:165). There are many verses of the Qur'ān and prophetic references on environmental ethics in order to enhance sustainable development. It then becomes necessary to expound these references with a view to elucidating religious solutions to the environmental crisis. This paper seeks to address what Islam has for environment and sustainable development. It starts by examining the concepts of environment and sustainable development before looking into the Islamic views on these concepts.

Concept of Environment

Environment is defined by the *Free Dictionary*[5] as the circumstances or conditions that surround one; surroundings. It is the totality of circumstances surrounding an organism or group of organisms, especially the combination of external physical conditions that affect and influence the growth, development, and survival of organisms; the complex of social and cultural conditions affecting the nature of an individual or community. *Wiki Answers*[6] gives the meaning of environment as what surrounds a thing or an item. The environment is the surrounding. It could be a physical element - physical environment that includes the built environment, natural environment - air conditions, water, land, atmosphere etc or it could be human environment - people surrounding the item or thing. This is also known as the social environment and includes elements like the spiritual environment, emotional environment, home, family, etc. *Merriam-Webster Online Dictionary*[7] defines environment as the circumstances, objects, or conditions by which one is surrounded. It is the complex of physical, chemical, and biotic factors (as climate, soil, and living things) that act upon an organism or an ecological community and ultimately determine its form and survival. It is the aggregate of social and cultural conditions that influence the life of an individual or community.

Aliyu[8] asserts that environment is the whole sum of the surrounding external conditions within which an organism, a community or an object exists. Olajuyin[9] defines the meaning of environment by saying that everything we see, smell, feel, or hear as soon as we walk outside our home is our neighbourhood environment and in our situation it is our rural environment. This includes not only trees and footpaths but noisy neighbours, waste refuse in the street, dilapidated houses and damaged roads.

Sustainable Development

There is no commonly acceptable definition for sustainable development. According to Olajuyin[10] and Jordan[11], the most widely cited definition is that of

the World Commission on Environment and Development (1987) also known as the Brundtland Commission which states that "sustainable development is a development that meets the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs." Olajuyin[12] further adds that "in the recent times, a joint publication by the World Resources Institute, the United Nations Environmental Programme, the United Nations Development Programme and The World Bank defines 'sustainable development' as meeting the needs of the present without undermining the resource and ecological base for future generations." Environmentalists argue broadly in favour of sustainable development. By this, they mean a pattern of living that favours the preservation of habitat, the conservation of non-renewable resources, and the increased use of renewable energy sources so that Earth's ecosystems are not harmed beyond repair.[13]

Jordan[14] asserts that these definitions of sustainability are broad and general enough to be embraced by everyone. However, they are not specific enough to guide effective action. For example, although everyone would agree that resources should meet the needs of the present, defining exactly what these needs might be is difficult. Gustave's definition as quoted by Aliyu,[15] therefore, becomes relevant at this juncture. He states that:

> sustainable human development is a development that not only generates economic growth but also distributes its benefits equitably; that regenerates the environment rather than destroying it; that empowers people rather than marginalizing them, enlarging their choices and opportunities and providing for their participation in decisions affecting them. It is development that is pro poor, pro nature, pro jobs, and pro women. It stresses growth, employment, environment, empowerment and equity.

Ehindero[16] notes that "as sustainable development was the flagship concept of the Brundtland Report (1987), it was also at the core of The Rio Declaration on Environment and Development. And of Agenda 21, which called for a global partnership of sustainable development, with sustainable development taking the character of the ultimate i.e. entailing the fulfilment of basic needs, improved living standard for all, better protected and managed ecosystem and a safer of more prosperous future." According to Geping[17] however, one of the objectives of global sustainable development partnership is to promote collaboration in the international community with respect to the maintenance, protection, and recovery of Earth's ecosystems. Another objective is to promote collaboration in the area of economic development. For the many developing nations that are still in the early stages of economic development, poverty and

under-development are among the most important causes of environmental degradation.

Islamic Teachings on Environment

From the point of view of Islam, environment is considered as a gift from Allah to man; hence, it must be properly taken care of by individuals and communities. This is why Article 3 of Islamic Declaration on Sustainable Development states that:

> ... Individuals and communities are, all, duty-bound to take care of it and promote all its natural resources, including air, climate, water, seas, flora and fauna, and refrain from any act likely to cause pollution or damage the eco-system or disturb the balance thereto.[18]

Aburounia and Sexton[19] making reference to Ahmed observe that the concept of human needs, according to Islam, is based on the principles that all individual components of the surroundings were created by Allah and in view of the fact human being has two basic needs - spiritual and physical, which could be met by making the best use of all resources which Allah created for him, man finds all the essential needs of life such as food, water, air, light, etc in exact proportion to enable him to live steadily and orderly life.

This probably is the reason why Abu–Sway[20] is of the opinion that Islamic concept of environment has to do with protection of human beings, animals, plants, land, water and air.

With a view to identifying the basic teachings of Islam on environment, Güvercin[21] notes that there are terms that are used in Islam such as *fiṭrah* – which refers to creation as an original natural order; *tawḥīd* – the unity of creation, which tells us that all things in the world are related to one another and because they are all equal signs of Allah, all are equally important, valuable and worthy of preservation; *mizān* – balance, is the state of well-ordered creation, which must be maintained or restored; and *khalīfah* which refers to the role of mankind as the trustee of creation. These will be briefly examined.

Fiṭrah:

Fiṭrah refers to creation as an original natural order. Lubis[22] asserts that "it is the pattern of living by example and discernment, and of living in a natural state in accordance to the laws that govern the universe. The *fiṭrah* is the natural pattern of creation itself and the Qur'ān locates humankind in it:

> So set thou thy face to the religion, being upright, the nature in which Allah has made mankind. There is no change in Allah's creation. That is the right religion; but most men know it not. (Qur'ān 30: 30).

Allah created humans as part of His original creation to function within its primordial pattern. Humanity is then inescapably subject to Allah's immutable laws, as is the rest of creation. In this sense, human beings are equal partners with nature. Creation cannot be changed. Where there is an action there is a reaction, according to Allah's laws. Global warming can be seen, in this light, as the earth's endeavour to maintain a balance in response to the human assault against it.

Aburounia and Sexton[23] note that "the law of nature is law made by the Creator and based on the concept of the absolute continuity of existence." This is buttressed by the verse of the Qur'ān which says:

> Hast thou not seen that unto Allah pays adoration whosoever is in the heavens and whosoever is in the earth, and the sun, and the moon, and the stars, and the hills, and the trees, and the beasts, and many of mankind. (Qur'ān 22:18)

According to Hassan,[24], the earth and its countless bounties have been created for mankind. It is also manifest that God made such natural bounties for all human beings in perpetuity. As this huge reservoir is available for human use, it should be without abuse or misuse. The cycle of naturally available blessings for the benefit of humanity has to be kept alive for all generations to come. "Environment", as a term of art as we use it, has to be in the forefront of all such human thinking, policies and actions.

Tawḥīd:

Tawḥīd is the fundamental statement of the oneness of the Creator, from which everything else follows. It is the primordial testimony to the unity of all creation and to the interdependence of the natural order of which humanity is an intrinsic part. The implication of this is that the whole of creation - being the work of one Originator - works within a defined pattern. It is the belief that every creature originates from Allah.[25]

The Qur'ān points to this fact in many places. For instance, Qur'ān 30: 25 – 26 refers to this as follows:

> To Him belongs whatever is in the heavens and the earth all obeying His will and it is He who originates creation…

From the point of view of Islam as observed by Lubis, the heavens and the Earth are extensions of Allah's throne, thus conveying the idea that creation was designed to function as a whole unity; each of its playing complementary parts, including man, who plays his own self-preserving role, and in so doing supports the rest. Therefore, all the elements in the universe are interdependent and connected, and have a value to each other.

Khalid[26] explains that humankind was created within the natural patterning of nature and being of it, its role is defined by this very same patterning. This is at one and the same time both a simple and lucid ecological definition of his place in the natural order. He succinctly puts his position thus:

> Allah created humankind as part of His original creation to function within His original scheme. We were then subjected to Allah's unchangeable laws as was the rest of creation, making us – at the biological level – equal partners with the rest of nature. The different elements of the universe working together keep nature in balance. We can modify the environment to suit our purposes up to a point but we cannot change its basic make up. The environmental problems we experience today could be described as adjusting mechanisms that keep the earth in order. Like the human body the earth is a self-healing entity and it will tend to close the wounds inflicted upon it. Also like the human body the earth will react drastically to the deeper levels of injury we keep subjecting it to. But we have yet to understand these processes.

Mīzān:

The view of Islam on this is that Allah has created the world and the universe perfect in proportion, measure and balance as a life-supporting system.[27] Islamic environmental ethics is based on the concept that all human relationships are established on justice and equity. "Lo! Allah enjoins justice and kindness". (Qur'ān16: 90). And Prophet Mohammed declared: "Verily Allah has prescribed equity in all things".[28]

The balance of the universe as created by Allah functions carefully as measured and exactly balanced by the Creator. The Qur'ān talks about the balance of creation as follows:

> Has taught (you mankind) the Qur'ān. He created man. He taught him eloquent speech. The sun and the moon run on their fixed courses (exactly) calculated with measured out stages for each (for reckoning, etc.). And the herbs (or stars) and the trees both prostrate. And the heaven He has raised high, and He has set up the Balance. In order that

you may not transgress (due) balance, and observe the weight with equity and do not make the balance deficient." (Qur'ān 55: 1-9). Another says: "Everything with Him is measured."(Qur'an 13: 8).

In another chapter, it says: "There is not a thing but with Us are the stores thereof And We send it down save in appointed measure." (Qur'ān 15:21).

In view of the above, Hassan[29] notes that humanity should behave in such a way that would maintain the balance that exists within the kind of environment that has been inherited. In fact, it is incumbent as a moral duty to restore and even retrieve the balance that had existed before causing, collectively, many ecological disasters. To Lubis[30], Allah has passed the whole of creation to humans by virtue of the trust placed on them. In summary, all creations have a hierarchical function or value: An inherent value as things-in-themselves; and an ecological value as integral parts of the whole which serves as a utilization value to humans.

Khalīfah:

Khalīfah means vicegerent or representative.[31] From the point of view of Islam, mankind is made as the vicegerent of Allah on earth. A *khalīfah* is one who inherits a position, a power, a trust, and who holds it responsibly and in harmony with its bestower - in this case, Allah. He does not violate the trust. The verbal root of *khalīfah* is *khalafa*, which means "he came after, followed, succeeded" and holds with, despite, be at variance with; and offend against, violate or break a rule, command or promise. Adam, the progenitor of the human race, primal man, and prophet was appointed *khalīfah* and, by extension, every man or woman has inherited the power and responsibility in relation to the planet and all its life forms.

Lubis[32] observes that "the term has been variously translated into English as a successor, deputy, viceroy, and trustee." He however adds yet another translation which is that of the role of stewardship. In that, the human race is more than "Friends of the Earth"- we are its guardians. Although we are equal partners with everything else in the natural world, we have added responsibilities. The limit is that we are not its lord and master.

In view of the above, the picture we get from the Qur'ān is of a *khalīfah* who is a trustee on earth and is responsible and accountable for his conduct towards his fellow mankind, creatures, and the Earth itself. His purpose is to serve and worship Allah, by acting in harmony with His laws, thereby fulfilling his trust and gaining the pleasure of Allah. If he abuses his God-given power and violates the laws of Allah, he brings about his own destruction, and severe loss in the Hereafter.[33]

Eugene[34] opines that "when Allah made us His vicegerents, He gave us stewardship to exercise over the Earth. Stewardship implies care taking: using our

intelligence to manage, preserve and protect the natural environment. In fact, we are asked to revere the environment because Allah states that "Greater indeed than the creation of man is the creation of the heavens and the earth" (Qur'ān 40: 57). Hence, when the Qur'ān says good Muslims "walk on the Earth with humility" (Qur'ān 25: 63), it could be taken to mean that they respect and protect the gifts of nature which Allah has bestowed on us."

According to Islam, the universe has been created by Allah with a specific purpose and for a limited time. The utilization of natural resources (*ni'matullah* - the gifts of Allah) is a sacred trust invested in mankind; he is a mere manager and not an owner, a beneficiary and not a disposer. Side by side, the Islamic nation has been termed as (*ummatan wasatan*) the moderate nation in the Qur'ān, a nation that avoids excesses in all things. Thus, Muslims in particular have to utilize the earth responsibly for their benefit, honestly maintain and preserve it, use it considerately and moderately, and pass it on to future generations in an excellent condition. This includes the appreciation of its beauty and handing it over in a way that realizes the worship of Allah.[35]

Hassan[36] also notes that man is perceived as the trustee of the earth. The notion of trusteeship implies specifically that he is not supposed to cause corruption in any form on earth (i.e. the environment). Life on earth entails great responsibilities. This test implies accountability. It is followed by either reward or punishment. These concepts are mentioned both in the Qur'ān and in the *Sunnah*. The Qur'ān says in the following verse:

> It is He who has made you (His) vicegerents, inheritors of the earth: He has raised you in ranks, some above others: that He may try you in the gifts He has given you: for your Lord is quick in punishment: yet He is indeed Oft-forgiving, Most Merciful." (Qur'ān 6:165)

Islam and Environmental Conservation and Protection

Environmental conservation means using natural resources in such a way that it cuts down waste and maintains the resource as much as possible. Conservation enables us to preserve the resources while continuing to use them. It allows a resource to be passed on to the next generation without giving up the benefits of the resource now. Conservation also involves using renewable resources so that the resources can be replenished. In other words, we do not take out more than nature can replace in a given amount of time.[37]

Eugene[38] asserts further that "to ensure that environment will survive for the next thousand years, we have the responsibility to maintain the good condition of the earth, and to ensure its sustainability and good health for future generations. One way we can do this is through environmental conservation."

From the point of view of Islam, the way by which environmental conservation can be better achieved is to protect the environment from devastation and avoid waste of the natural resources. The Qur'ān warns seriously about wastage when it says: "...But waste not by excess, for Allah loves not the wasters." (Qur'ān 6:141).

According to Eugene[39], environmental conservation is not just about "going green". It is about making the best use of scientific knowledge and understanding so that we produce solutions that will provide a sustainable environment – one that will last "the next 1000 years." Defined this way however, environmental conservation seems very big and too distant for us to do anything about. But there are actually many things we can actually do when we bring the focus closer to home.

The practice of environmental conservation starts from home by reducing wastage in our household; by cutting down the amount of water that we use. The Qur'ān frequently reminds us about how precious natural resources like water, air and land are and prohibits good Muslims from wastage: "Say: Have you considered, if your water were one morning to have seeped away, who then could bring you clear-flowing water?" (Qur'ān 67: 30). Therefore, Islam forbids extravagance in using water. It is related that the Prophet passed by his Companion, Sa^{c}d, who was performing his *wuḍū'* (ablution), and said:

> "What is this wastage, O Sa^{c}d?"
> "Is there wastage even in ablution for prayer?" asked Sa^{c}d; and he said, "Yes, even if you are by a flowing river!" – Ibn Majah

In the aspect of environmental protection, the issue of pollution becomes relevant. Pollutants of whatever form must be avoided. The United States Environmental Protection Agency (EPA) defines a pollutant "as any substance introduced into the environment that adversely affects the usefulness of a resource."[40] Water pollution is the most dangerous thing in human environment. This is why Islam prohibits Muslims from polluting water. In fact, the Prophet was so strict about this that he did not allow his followers to even bathe in standing water. This is because what pollutes most is the excrement and urine which they release into it. He said: "None of you should pass his urine or bath in a water source."[41]

As to the protection of natural resources, Islam enjoins providing natural reserves. Abumoghli[42] notes that "wildlife and natural resources are protected under Islamic rules by zoning around areas called "*himā*". In such places, industrial development, habitation and extensive grazing are not allowed. The Prophet himself, followed by his successors, established such "*himā*" zones as

public property or common lands managed and protected by public authority for conservation of natural resources.

According to Güvercin[43], there are regulations known from the Islamic regions from former times that one could describe as instruments for nature and wildlife conservation and attempts are now being made to try to revive these. Among these are the so-called *hārim* and *himā* zones. They include the idea of having protective zones around springs and watercourses, where, for example, no settlements are permitted, so as to keep the water from becoming polluted. There were also meadow or forest areas where people were allowed to go at certain times only – after the pollen harvest or when dry periods were threatening.

In an attempt to analyze the Islamic position on environmental protection, Hassan[44], states that "while the Islamic world view supports the protection of environment from the greedy behaviour of human beings, it allows room for sustainable development." He proceeds to quote a prophetic saying to buttress his view thus: "He who cuts a lote-tree (without justification), God will send him to Hellfire." The lote-tree grows in the desert and it is very much needed in an area which has scarce vegetation. From this background, where the continuity of even one tree is appreciated, one can visualize what would be the Islamic position towards destroying millions of trees, or depleting the earth's resources, or the destruction of the ozone layer of this planet? Failure to preserve the natural environment of mankind or the habitat of the human race as a result of humans directly acting upon nature (e.g. deforestation) or indirectly (e.g. acid rain) is against the teachings of Islam.

Islam and Sustainable Development

The concept of sustainable development in Islam, according to Abumoghli[45], can be defined as

> ... The balanced and simultaneous realization of consumer welfare, economic efficiency, attainment of social justice, and ecological balance in the framework of an evolutionary knowledge-based, socially interactive model defining the *Shura* process". The *Shura* process is the consultation or participatory ruling principle of Islam.

Aburounia and Sexton[46] seem to make similar submission in their definition. To them, sustainable development from the Islamic perspective can be defined as an attempt towards establishing a balance between the environment, economic and social dimensions. It means the balance of consumer welfare, economic efficiency, achievement of ecological balance in the framework of evolutionary knowledge-based and socially interactive model defining the social justice, *shura* process, charity and *Zakāt* which are two mechanisms to reduce poverty.

The concept of sustainable development is self-explanatory in the light of the Qur'ān that it should be free from exploitation and used for the benefit of all without any discrimination. To achieve this, man has been blessed with many abilities to produce for him as well as for others. According to this sustainable development, it is a multi-dimensional activity. It is to maintain a balance in the usage in the present and production of the resources for the future. In fact, the modern concept of sustainable development is derived from Islam's teachings that:

> It is a process of development which focuses on the utilization of available resources in such a way that the capacities of future generation should be able to benefit from it too in the best possible manner".[47]

In buttressing his point, Khalid[48] notes that a survey in the Economist observes that "Sustainable Development cuts to the heart of mankind's relationship with nature" and warns of the contradiction inherent in pursuing economic growth, which is "the best way known to help the poor" and the havoc this could wreck on the planet if it is not handled with care. The survey further observes "the sheer magnitude of economic growth that is hoped for in the coming decades makes it seem inevitable that clashes between mankind and nature will grow worse."

It is on the basis of the above that Aliyu[49] observes that sustainable development becomes imperative because human health, energy, food production, settlement, water supply and others are all sourced from the natural environment. Consequently, overexploitation of the natural resources is the easiest and surest way to put a full stop to the human survival on the earth. In order to avoid this, there must be effective sustainable resource management. He therefore proposes five major tools based on Islamic rules that can be used for sustainable development.[50] These are: legislation, planning and monitoring, popular participation, moderate consumption and implementation. They are briefly explained as follows:

i. **Legislation:** This has to do with laws, acts and penalties to guard, govern and guide individuals and institutions at local and global levels to stick ways that favour the environment. On this, however, the Qur'ān has made several legislations that restrain self-destructive ventures undertaken by humankind. (Qur'ān 2:205 & 7:85)
ii. **Planning and Monitoring:** Planning is simply doing things at the right place and time. On the other hand, monitoring refers to a time to time inspection of a particular environmental project or problem as the case

may be. The basis for this is the fact that Allah has a plan for everything: "And everything with Him has a measure." (Qur'ān 13:8)

iii. **Popular Participation:** Conservation and management of the natural resources can hardly be achieved unless all members of the human society – local and global - are involved in policy formulation and execution. The Qur'ān enjoins all Muslims to co-operate and partake in what is good but not to do what is wicked and sinful. (Qur'ān 5:2).

iv. **Moderate Consumption:** Islam teaches moderation in consumption and discourages, overuse, misuse and abuse of resources. The excess in consumption and wastage that is witnessed in the society is a threat to sustainable development. The Qur'ān points to this: "And eat and drink but waste not by extravagance." (Qur'ān 7:31).

v. **Implementation:** Sustainable development can only be achieved when the legislation, policies and decisions made for it are implemented. From the point of view of Islam, it is illegal for an individual or group to decide on a matter or enter into an agreement but fail to fulfill it or stand by its terms. The Qur'ān says: "And fulfill every covenant. Verily, the covenant will be questioned about." (Qur'ān 17:34)

Conclusion

The discussion above has shown the teachings of Islam on environment and sustainable development. The position of Islam on environment is based on the fact that Allah is the Creator, Sustainer and Owner of all creation. Humankind is the trustee on earth; hence, each man and woman is accountable to Allah for his or her actions on earth and towards other creatures. Moreover, every creature has inherent values; an ecological and utilization values, both as spiritual sustenance and material resource for humankind. Therefore, mankind's rights over nature are rights of sustainable utilization based on moderation, balance and conservation for future generations to have similar and equal rights. Similarly, nature's rights over mankind include rights to protection from misuse, degradation, destruction, extravagance and waste. Involvement of man in any of these acts is considered as tyranny against nature and a transgression of those rights. In essence, the aim of both the conservation and development of the environment in Islam is for the universal good of all creatures; hence, there must be a good plan for environmental development and sustainability.

Notes and References

1. I. Özdemir,"Towards an Understanding of Environmental Ethics from a Qur'anic Perspective." (2003), www.ibrahimozdemir.com p.2. Retrieved December 15, 2009
2. F. M. Khalid, "Islam and the Environment." http://www.ifees.org.uk/IslamEnviroment.pdf (2002).p.2, Retrieved December 10, 2009.
3. This is a position made in the summary paper of an Islamic organization known as Islamic Relief titled: "Islam and Environment" Retrieved January 11, 2010 from http://www.islamic-relief.com/indepth/downloads/Environmental%20Policy.pdf
4. *Ibid.*
5. *The Free Dictionary*, (2010). Retrieved on January 11, 2010 from http://www.thefreedictionary.com/environment
6. Wiki Answers, What is the definition of an environment? http://wiki.answers.com/Q/What_is_the_definition_of_an_environment (2009), Retrieved on January 11, 2010.
7. *Merriam-Webster Online Dictionary* "Environment" http://www.merriamwebster.com/dictionary/Environment (2010), Retrieved January12, 2010.
8. S. B. Aliyu, *Environment and Sustainable Development in the Qur'ān*. (Kano: International Institute of Islamic Thought (IIIT) (2004), p.9.
9. L. O. Olajuyin, "Rural Environment and Sustainable Development in Nigeria." In O. A. Ibitoye, (ed.) *Rural Environment and Sustainable Development*, 1 - 4. (Department of Geography and Planning Science, University of Ado-Ekiti, 2002) p.1
10. *Ibid.* p.3.
11. C. F Jordan, *Conservation* (New York: John Wiley & Sons, Inc. 1995) p. 166.
12. Olajuyin, "Rural Environment and Sustainable Development in Nigeria" … p. 3.
13. W. K. Tabb, "Globalization" Microsoft ® Encarta ® 2009 (DVD), Redmond, WA: Microsoft Corporation, 2008.

14. Jordan, *Conservation* p.166.
15. Aliyu, *Environment and Sustainable Development in the Qur'an ...* p.76.
16. O. I. Ehindero, *Environmental Education and Sustainable Development*. (Lagos: Lantern Books, 2006), p.39.
17. Q. Geping,. "The Establishment of a Global Sustainable Development Partnership System." in A. Morishima, *International Review on Environmental Strategies*, 195-199. Japan: Institute of Global Environmental Strategies (IGES), Vol. 2 No. 2 (2001) p. 196.
18. Islamic Declaration on Sustainable Development was made at the first Islamic Conference of Environment Ministers held in Jeddah, Saudi Arabia in 2002. Retrieved January 10, 2010 from http://www.johannesburgsummit.org/html/documents/summit_docs/background_papers/bckgrnd5islamic.pdf
19. H. Aburounia, and M. Sexton, (2006) http://www.irb.fraunhofer.de/bauforschung/baufolit.jsp?lang=en&s=CIB9051.pdf Retrieved January 10, 2010.
20. M. Abu-Sway, "Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment." (2004) http://www.witnesspioneer.org/vil/Articles/shariah/towards_an_islamic_jurisprudence_environment.htm Retrieved December 27, 2009.
21. E. Güvercin, "Islam, Environment and Sustainability: The Environmental Crisis is also a Spiritual Crisis." (2009) http://www.theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/islam_environment_and_sustainability_the_environmental_crisis_is_also_a_spi/ Retrieved January 9, 2010.
22. A. Lubis, "Environmental Ethics in Islam" (1998) http://www.mandailing.org/Eng/envethicsislam.html Retrieved January 9, 2010.
23. Aburounia and Sexton "Islam and Sustainable Development." ... p.2
24. F. Hassan, "Islam: Environmental Protection." (2006) http://www.greaterdemocracy.org/archives/000507.html Retrieved December 10, 2009.
25. Lubis, "Environmental Ethics in Islam" ...

26. F. M. Khalid, "Sustainable Development and Environmental Collapse", www.awqafsa.org.za a paper presented at Muslim Convention on Sustainable Development, National Awqaf Foundation of South Africa, retrieved December 15, 2009.
27. Lubis "Environmental Ethics in Islam" ...
28. Aburounia and Sexton "Islam and Sustainable Development." ...
29. Hassan , "Islam: Environmental Protection." ...
30. Lubis "Environmental Ethics in Islam" ...
31. J. M. Cowan, *Arabic-English Dictionary*. (India: Modern Language Services) (n.d)
32. Lubis "Environmental Ethics in Islam" ...
33. *Ibid*
34. Eugene, "Staying Alive forever - Islam and Environmental Conservation" (2007) http://www.asiaisgreen.com/2007/10/03/staying-alive-forever-islam-and-environmental-conservation-part-1/ Retrieved January 9, 2010.
35. *Ibid*
36. Hassan , "Islam: Environmental Protection." ...
37. Eugene, "Staying Alive forever - Islam and Environmental Conservation" ...
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. M. K. Hill, *Understanding Environmental Pollution*. U.K: (Cambridge University Press, 1997) p.1.
41. M.M. Khan, *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari*, Vol. I. (Madinah: Islamic University, 1981), p.150.
42. I. Abumoghli, (n.d.) "Sustainable Development in Islam." Retrieved January 10, 2010 from http://waterwiki.net/images/8/85/Sustainable_Development_in_Islamic_Law_-_Iyad_Abumoghli.doc
43. Güvercin, "Islam, Environment and Sustainability ..."
44. Hassan , "Islam: Environmental Protection." ...
45. Abumoghli, "Sustainable Development in Islam."
46. Aburounia and Sexton "Islam and Sustainable Development." ...

47. Khalid, "Islam and the Environment." …
48. *Ibid.*
49. Aliyu, *Environment and Sustainable Development in the Qur'an …*
50. *Ibid.*

ARABIC SCHOLARSHIP IN CONTEMPORARY OFFA : A STUDY OF KAMALDIN ALI.'S *MAFHŪMU'L-WILĀ' WA'L-BARĀ' WA AHAMIYYATUHU FI ḤAYĀTI'L MUSLIM WA'D-DAʿWAH ILA'LLĀH*

Abdulrauf Kehinde ABIOYE
Command Secondary School, Nigerian Army,
P. O. BOX 1144, Ipaja, Lagos
r.abioye@yahoo.com Phone no.:08025870426

Introduction

This paper attempts to identify the intellectual background notable in *'Ulamā'* (Arabic Scholars) of Offa with a view to highlighting the influence which their background, directly or indirectly, exercised on their works. The study is on the biographical and scholarly account of Kamaldin Ali Mubarak as a representative of the writing tradition of Offa Arabic scholars. This we hope will bring into limelight the scholarly influence of scholars from Offa who have not been given a befitting place in the studies on Yoruba *ʿUlamā'*.

The Geographical Location of Offa

The indigenous people of Offa are from *Ibolo* who speak Yoruba language and constitute an enterprising and daring sub-group of the Yoruba in Kwara State of Nigeria. They occupy an area of land calculated at 14,922 square Kilometres[1], and have an estimated population of 88,975 [2] given the 2005 Census estimate of Kwara state.

Geographically, Offa is situated in the North central zone of Nigeria; it is bounded by Ajase-Ipo, Ipee, Igosun, Erin Ile and Ira. The main rivers in the town include Agun River, Abata stream and Afelele River, among others. The main occupations of the people are farming and trading. The main food crop in Offa is sweet potatoes called *'Anama'* locally. In fact, *'Anama'* is synonymous with Offa so much that Offa people yearn for it whenever they are far from home. Offa is the second largest town in Kwara State, former Headquarters of Oyun Local Government Area and the Headquarters of Offa Local Government at present. Offa is one of the most popular towns in Nigeria in terms of education and politics.[3]

Development and Spread of Islam in Offa

Fafunwa states that, "by 1830, some learned scholars of Islam came to Yoruba land from the North through Ilorin.[4] Oladotun claims that Islam was in existence in many Yoruba towns including Offa as far back as 1600A.D.[5] In

support of his argument, he says that Ahmad Baba of Timbuktu who died in 1610 A.D wrote, in his book, titled "*Kashfu'l-Bayān liasnāfi majlubi's-Sūdān*' that Yorubaland was among the areas where unbelief pre-dominated and Islam was rarely found. According to him, some even suggested 1300AD as the period of introduction; since that was the time of Mansa Musa of Mali Empire when traders travelled from Mali down to Yorubaland and as such, the early Yoruba Muslims were called '*Imale*' meaning those who adopted the religion of Mali [6].

Some oral traditions claim that Islam came to Offa through the Islamic preachers from Ilorin [7]. Another view says that Islam entered Offa through some people who travelled as far as Shaki, Iseyin, Igboho, Ogbomoso and many other places for commercial purposes[8].They argue further that if in Osogbo and Ikirun, which happen to be far South of Offa, Islam had existed there around 1820 before the Fulani Jihad of 1840, there was every likelihood that Islam would have been introduced to Offa at the same time, if not earlier [9].

Based on various versions of stories relating to the coming of Islam to Offa, no one could say precisely who actually brought the religion to the town and when did the religion of Islam get to the town. However, it was confirmed that there had been some early Muslims who were practising Islam in Offa around 1850.[10]

When Islam was gaining ground at Offa, Western education was ignored and regarded as anti-Islam. Muslim parents preferred to send their children to the farms in the morning and to the Qur'ānic school in the evening. The pupils were taught to read the Qur'ān and to learn Arabic. On graduating from Qur'ānic schools, the pupils might proceed to the secondary level of Islamic education called '*Ilm* Schools. At that level, pupils were taken through a meaningful study and translation of the whole Qur'ān. This stage also involved the learning of Arabic Grammar, Literature and Poetry, the science of Ḥadīth, *Tafsīr* and Islamic Law. By this time, the students must have acquired some proficiency in Arabic language and have been able to read, understand and interpret the works of earlier scholars.[11]

Islamic learning came to Yorubaland alongside with the advent of Islam. Both had a strong impact on Yoruba Muslims. This impact can best be seen today in the form of the literary contributions made by the Yoruba '*Ulamā*'.

Arabic Islamic Scholars from Offa

It can be observed that in the study of Arabic in Nigeria, Offa has so far not been given due attention. This seemingly neglect by researchers has necessitated our modest attempt in this study. In view of this, it is really difficult to present here the names of all the Arabic scholars from Offa and its environs along with the list of their works. However, some notable Arabic scholars from Offa and its environs with some of their Arabic works are mentioned. We shall,

however give a biographical account of the life and works of one of these scholars, in person of Kamaldīn Ali Mubarak to serve as a representative for others

Notable Arabic scholars in Offa: Some of the notable scholars whose knowledge of Arabic and Islamic Sciences is remarkable include:

i. Shaykh Muhammad Sanusi bn. Katibi (d.1938). He was popularly called Alfa Sanusi Kātibi. He was born in Offa around 1836 but spent most of his life in Ibadan. Kātibi was one of the earliest of the authors of numerous Arabic works in Yorubaland. He composed on different themes but most of these works have been lost. His poetic works include *Qasīdatun fi'r-Rithā'*, *Risālatu'l-khayr*, and *Risālatut-Tahni'ah* [12].

ii. Shaykh Musa Alabi popularly known as Alhaji Popo. He was one of the early scholars of Offa who became famous for his *Waᶜ*□ (public preaching) with *Waka* (Islamic song). In fact, he was a celebrated scholar in Offa in his days [13]. He was the father of Shaykh Shabli.

iii Shaykh Shablî; He was another great scholar of Offa. Shaykh Shablî was appointed a *Mufassir* of Offa town in 1941. He wrote a commentary on *Maqsūrat Ibn Durayd'* in 1942 [14]. He died in 2006.

iv. Shaykh Abubakr Agbaje. He was, until his death, a prominent member of a group of Islamic scholars known as "*Zumurat al-Mu'minīn*" in Offa. He had to his credit an Arabic school established by him and is being run by his son 'Ahmad Agbaje [15]

v. Shaykh Ali Adebisi: He was a good scholar who taught different students the recitation of the Qur'an and Islamic studies. He was a member of *Zumuratul-Mu'minīn* in Offa [16].

vi. Shaykh Muhammad Jamiu Bulala (d. 1989). He was a misunderstood scholar and controversial mystic teacher of *Tijāniyyah* Order. A good number of scholars passed through him. These include Muhammad Awwal Adeoye, Muhammad Raji Afelele, Muhammad Raji Amototo, Shittu Adebayo, Abdul Ganiu Azrā'īl, Aminullahi Eesa, and others [17]. A large number of his Arabic poems are difficult to obtain and understand. Some of his poems include *Qasīdat labbayk* and *Qaīīdat nūniyyah*. Some of his children are also famous scholars in Offa. They include Khalifah Lukman and Ustaz Abdul Lateef who founded an Arabic School called "*Rawdatu l-Jāmi' 'li't-Taᶜlîm al-ᶜArabi* in 2004 [18]. He has a small *dīwān* on elegy of Offa scholars.[19] He also has a treatise in defence of the authenticity of *Ṣalātul Fātiḥ* [20]

vii. Shaykh Muritala Dundu: He was a scholar known for his humility. He popularized the *Qādiriyyah* order in Offa after he had been initiated by Alfa-Nda Salati. He left children who follow his footsteps among whom

are Ustaz Sharafadîn, and Shaykh Hussein Dundu. The latter has to his credit a large number of unpublished Arabic speeches[21]. He wrote a book on the history of Islam in Offa which was published in 1988.[22]

viii. Shaykh Muhyidin Salman is the present Imam of Offa. He is a graduate of *Markazu 't-Ta'lîm 'l-'Arabi* School, Agege. He is a strong member of *Qādiriyyah* order in Offa. He founded an Arabic school in Offa [23].

ix. Ustaz Muhammad Bashir Gbagba (d.2003). He was a gifted poet and a scholar who died at his prime. He was a founder of *Madrasatu bahā'ud-Dīn* in Offa, and Chief Imam of Obanimomo Central Mosque[24]. Some Arabic works attributed to him include: *Qasīdat hiyad-duniyā, Qasīdatu mawti Abacha, Qasīdatu jīmiyyah, Qasīdatu nūniyyah* and *Qasīdatu fā'iyyah.*

x Abdul Rashid Yunus Kāmil (b. 1960): He is a good scholar and poet of Offa. He had his Master Degree in Arabic Studies at University of Ilorin in 2006. He founded an Arabic school called '*Saᶜādatudh-Dhākirīn li't-Taᶜlîm al-Arabi wal'Islami* in 1984. He was appointed a *Muffasir* at the Ile Onise Mosque at Offa [25]

x Ahmad Agbaje: He is the son of Shaykh Agbaje. He is a poet and scholar with a Masters Degree in Arabic Studies at the University of Ilorin in 2007.[26]

xi Ali Adebisi: He is the son of Shaykh Adebisi. He is a promising scholar. He had a Masters Degree in Arabic at the University of Ilorin, in 2007. He has some poems to his credit, and articles in academic journals. He has also participated in international conferences[27].

Kamaldīn Ali Mubarak of Offa

His Life:

He was born in Offa in 1956 into the family of Ojomu. He attended *Markazu't-Taᶜlīmi'l-ᶜArabi* at Agege for his *Iᶜdādi* and *Thanawi* education. He travelled to Saudi Arabia for Bachelor Degree in Arabic and Islamic Studies. When he returned to Nigeria, he obtained his Masters Degree in Arabic Studies in 2000 and Doctorate in 2007, both from university of Ilorin. He took to the noble profession of preaching and teaching which led him to take up an appointment at Nawarudin Secondary School, Offa, then at AbdulRaheem Oladimeji College of Higher Islamic Sciences which later turned into al-Hikmah University.[26] He has to his credit a number of books and poems.

His Arabic Works:

Some of Arabic works of Kamaldîn that have been published include:

1. Mas'uliyyatu'l-Imām fil-mujtama' wanawāqidu'l-Islam (2001)

2. Nawāqidul-Islam wa-mustalzimātush-shahādatayn, (2001).

3. Mafhūmu'l-liwa'i wal-bara'i fi hayātil Muslim (2006)

4. Imāmah fil Islām (2008)

5. Bāqatu'l-Azhar, a *dīwan* published in 2010.

As earlier indicated, one of these works will be appraised.

About the Book: مفهوم الولاء والبراء وأهميته في حياة المسلم والدعوة الى الله

Mafhūmu'l-Wilā'i wa'l-Bar ā' wa Ahmiyatuhu fi hayāti'l-Muslim wa'd-Daʿwatu ila'l-L āhi is the third book written by Kamaldīn Ali. This book was written by the author in 2006. The title of the book reflects its content which is basically on jurisprudence and the underlying theme of the work is the importance of loyalty and dangers of disloyalty in Islam.

Its Features:

1. **Literary form and style:** The literary form adopted by Kamaldin Ali in the work is reminiscent of the writings of the West African traditional Arabic writers who opened their writings by first praising Allah after which blessings are sought on the Prophet, his household and companions. This is then followed by the work and identification of the target audience. The above is immediately followed by the main content of the book which is divided into chapters and sections. The work consists of two chapters and fourteen sections. And finally, comes a summary of what is contained in each section. The book ends with a conclusion.

The book is in prose. It seems the main pre-occupation of the author is to convey his message to the readers in as simple possible language as possible. The writer writes to communicate and not impress. Since the book is basically relating to jurisprudence, religious terms are copiously used. Common terms such as *jamā'ah*, *wilā'*, *barā'*, *aḥkām*, *'amr*, *nahy*, *ikhlās*, and *ʿadl*, etc. are found on many pages of the book.

2. **Presentation of evidence and quotation of sources:** It is worthy of note that the author quotes copiously from other authorities to support his arguments while on rare occasions, makes independent decisions. The author often acknowledges his sources. He makes frequent references to authorities such as al-Zamkhashāri, al-Jurjāni, al-Zaydāni, Sayyid Qutub, al-Qahaṭāni and al-Sābūni. This, in our view, bears testimony to his erudition. Among the features of the

book is the citation of Qurānic passages which are very appropriate to the theme of the work. The citations include;

قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ (آل عمران ٣١)

Say if you really love Allah, then follow me, Allah will love you and forgive you your sins, for Allah is oft Forgiving, most Merciful. (Qur'ān 3: 31)

وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ (الزخرف, آية ٢٦)

And remember when Ibrahim said to his father and his people. Verily, I do indeed clear myself of what you are worshipping, worship only Him who created me and He will certainly guide me. (Qur'ān 43.26)

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ... (آل عمران آية ٢٨) "Let not the believers take for friends or helpers unbelievers rather than believers" (Qur'ān: 28)

Content Analysis:

Mafhūmu'l-Wilā'i wa'l-Barā' wa Ahmiyatuhu fi hayāti'l-Muslim wa'd-Da'watu ila'l-Lāhi consists of *muqaddimah* (introduction), two chapters and fourteen sections which the author calls '*mabhath*' (pl. *mabāḥith*). Each section constitutes a distinct and independent whole. The summary of each section is contained is given at the end of the book, which is 118 pages long. The introduction comprises of an opening in form of *Basmalah*, *Hamdalah* and *Ṣalṣalah*. In this work, the author aims at counselling on the necessity of closeness to Allah and abstinence from what His prohibitions in the light of verse 31 of *Sūratu Hūd* :

"We have sent Noah to his people; I have come to you as a clear warner. That you worship none but Allah. Verily I do fear for you the punishment of the grievous day" (Qur'ān 11: 25)

The following excerpts from the book summarize the author's intention and features of his style in the writing of the book.

فان من رحمة الله على خلقه على العموم وعباده المؤمنين على وجه الخصوص واكرامه لهم, ان خلقهم لعبادته وحده ثم لم يوكلهم على أنفسهم في الاهتداء الى معرفة هذه العبادة وطريقتها, فبعث الرسل عليهم الصلاة والسلام ثم أنزل الكتاب وبين فيها الشرائع والأحكام وأكمل الاسلام بمبعث سيد المرسلين وخاتم الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم

Meaning

It is out of the mercy and honour of Allah bestowed on His creatures in general and His faithful servants in particular that He created them for His worship alone. Then He did not leave them to seek for ways of worship. He therefore, sent messengers (May the blessings of Allah be upon them), and His Books which contain laws and legislations. He completed the religion of Islam by sending Muhammad, as the leader of all messengers, the seal of all prophets, peace be unto him [27].

وأخيرا ان موضوع الولاء والبراء موضوع واضح المعالم بين الدلالة سهل التطبيق والفهم له أنزل القرآن وعليه بعثت الرسل وشرعت الشرائع وأختيرت الامة الاسلامية خير أمة أخرجت للناس ودونت أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم كما أن العلماء الاجلاء من السلف الصالح قد أبرزوا معالمه لا يدع شبهة الا للهالك كما كتبت بحوث وألقيت محاضرات قيمة وعقدت الندوات كلها تندرج تحت هذا الموضوع الولاء والبراء ضمنيا أو مباشرة, فما اختياري لهذا الموضوع اليوم الا من باب التذكير "فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين"

Meaning

Lastly, the topic "Loyalty and Disloyalty" is a topic that has glaring features with proofs, simple application and understanding, because of it, the Qur'an was revealed, the messengers were sent, and laws and legislations were made, and because of it Muslim communities were chosen as the best nation evolved for mankind, and prophetic traditions were compiled. Just as great scholars of the past had explained its features leaving no doubt except for he who wishes to deviate, I have written research works, delivered lectures and held conferences, all of which are included in this topic directly or indirectly. I have chosen this topic just as a reminder.[28]

Coming to the preambles, the author gave explanations on the importance of good understanding, loyalty and disloyalty by the propagators of Islam. In the main body of the work, the author extensively discussed the major theme in two chapters. The fourteen sections forming the bulk of the contents of the work can be classified under three headings;

1. Introduction
2. The concept and scope of the principle of loyalty and disloyalty in Islam.
3. Relationship of Muslims with believers and nonbelievers.

1. **Introduction**; This centres on what ought to be the relation between a Muslim and his creator, or in a general sense, how Muslims should relate with their leaders. This is in line with the principle of *As-Sam ᶜ wa't-Ṭā ᶜah* that is binding on a Muslim as a representative of Allah on earth; and that Allah is the most deserving of his respect, obedience, loyalty an servitude. Thus, in line with this principle, it becomes mandatory on the Muslim to give His creator unconditional obedience, to submit to Him totally an to carry out orders without any question. In fact, under no circumstances must he turn away from His call, or follow the footsteps of *Shayṭān*. But in loving, serving and following the orders of Allah lie Allah's pleasure and love. This is the summary of what is contained in sections one and two.

ii. The concept and scope of the principle of loyalty and disloyalty in Islam: The author explains, in the book, two types of loyalty. The first is referred to as love, warm friendship and trust among Muslims based on piety. The second is the intimacy, good relationship and cooperation with the disbelievers in order to display ideal teachings of Islam.[24] A section is devoted to the discussion on the importance of loyalty in Islam; the first has to do with the creed of loyalty being the only yardstick to measure the faith of Muslims. To him, when this type of belief is absent in the life of Muslims or in their community, the social fabric will be affected. The implication of this is that the Muslims will then take unbelievers as their intimate friends which are definitely against the injunctions of Almighty Allah. The author devotes two sections to give ample examples of how the principle of loyalty was practised by the early prophets, Prophet Muhammad, his companions and the Muslim communities. It goes further to outline conditions concerning Muslim's loyalty to the unbelievers Thus, such relationship should be based on cooperation, righteousness, exchange of welfare and benefits, strengthening of human relations, and non-contradiction of the provisions of the Islamic law. The above is what is contained in three sections (i.e. sections 3, 4 and 5).

The following excerpts explain better the stand of the author on this issue

فالاسلام في ظل هذا المبدأ يسمح المسلم أن يعقد مع مخالفين في الدين ما يشاء من أنواع المعاهدات والمعاملات التى لا تمس من أصول الدين ولا تضر بمصلحة دعوته أو أمته

Translation:

..Thus, Islam in this introduction allows the Muslim to enter into any form of agreement or transaction with people of other faiths as long as such agreement does not contradict the fundamental of Islam neither does it affect the interest of his call or community....[29]

ان المتتبع لجميع آيات الكتاب الحكيم والمتدبر لجميع معانيها ومحتوياتها يجزم من غير تردد أن جميع آيات القرآن الكريم وسورها تدل دلالة صريحة مباشرة أو غير مباشرة الى الولاء لله ولرسوله والبراء من الشيطان وأوليائه

Translation:

He who follows all the verses of the Glorious Qur'ān, and reflects over their meanings and contents, would be convinced that all the verses and chapters clearly point to loyalty to Allah and His prophet, and cutting off from Satan and his patrons[30].

iii. Relationship of Muslims with believers and nonbelievers: Under this division, the author notes with dismay the laxity of the Muslim communities in practising the principle of loyalty and disloyalty as regards their relationship with non-believers in the areas of social, commercial, and political matters. He warns Muslims not to surrender to the will of unbelievers due to coercion or passion for fanciful life. The author explains the Islamic position on the Muslims' relationship with indigenous and international charitable organizations. In his submission, he divides those organizations into three; Muslims can relate and deal with the first type e.g. Organization for Islamic Conference; as for the second type, Muslims are commanded to dissociate themselves from them e.g. International Monetary Fund. The third is permissible and Muslims are expected to take precaution while dealing with them. Those in this group are the organizations without apparent dangers to the spiritual and general well-being of Muslims and their religion.

iv. Concluding Remarks: In the conclusion, the author recapitulates the whole content of the book followed by supplication and *Ṣalṣalah*. He finally rounds off his discussion with some admonitions which include:

1. The need for the *duʿāt* (preachers) to inculcate the fear of God in the minds of weak people.
2. Impossibility of gaining eternal salvation without giving up passions for earthly life.
3. Adherence to the path of the Prophet and that of the orthodox *Salaf* in the reformation activities.

From the foregoing, one could easily see the general sketch of the book under study. The author could be classified as a didactic writer, sensitizing Muslims on important issues relating to their success in this world and in the hereafter. His expressions are clear, simple and fascinating. This actually reflects his exposure to the modern Arabic writings through his education.

Conclusion

We have attempted to examine the development and the spread of Arabic and Islamic scholarship in Offa. This was followed by a highlight of the biographical accounts of some *'ulamā'* of Offa with an exposition of their Arabic works which serves as representatives of the writing tradition of Offa scholars. We finally appraised a work written by Kamaldīn al Mubārak from Offa by examining the stylistic features of the work as well as some salient points raised by the author.

In the course of our appraisal, the book is found to have focused on the subject of *al-Fiqh* and could therefore be placed in the class of theological treatises treated by Yoruba authors. Analysis of some of the issues treated by Kamaldîn Ali in his book shows his stand on the matter. The book is seen to encompass some basic ideals which include refusal to take non-believers as intimate friends and total submission to the will of Allah. These teachings are full of potentialities that are capable of yielding new inputs into the literary and ethical improvements of the generality of mankind.

Notes and References

1. *Kwara State 2007 Diary*, Ministry of Information, Ilorin, p. 5.
2. See *Federal Republic of Nigeria Official Gazette*, vol.96, No. 2, 2nd Feb, 2009.
3. Muslimat Giwa, *The Development of Arabic and Islamic Education in Offa* (1900-1993), (unpublished B.A (ed.) project, University of Ilorin, 1994), p. 4.
4. A. B. Fafunwa, *The History of Education in Nigeria*, (London, 1974), p. 57.
5. M. A. Oladokun, *The History of Islam in Offa*, (Ilorin, 1989), p. 19.
6. *Ibid*, p. 20.
7. Malam Yusuf, 72 years, *Noibul- Imam*, Offa Central Mosque, No. 6, Orita Meta Road, Offa, interviewed on August 5, 2008.
8. Malam Muhyidin, 45 years, Chief Imam, Offa Central Mosque, No.4, Orita Meta Road, Offa, interviewed on August 5, 2008.
9. Hussein M. Dundu, *Itan esin Islam ni Offa*, (Offa, 1982), p. 2.
10. *Ibid*. p. 3.
11. See Ahmad Galadanci, *Harakatu 'l-lughati 'l-Arabiyyah waadabiha fi Naijiriyya*, (Cairo, 1983), p. 83.
12. John Hunwick , *Arabic Literature of Africa* ,(vol ii, Leiden),1995.
13. Hussein M. Dundu, *Itan esin Islam ni Offa* ... p. 6.
14. Folio 30 of the manuscript of the work which I got from Adebisi Ali on August, 2008. Its title is *Sharhu Maqsurati Ibn Durayd*, 1942.
15. Malam Adebisi Ali, 44 years, an Arabic teacher, Adebisi Compound, Offa, interviewed on August 4,2008.
16. Malam Ahmad Agbaje, 46 years, an Arabic teacher, Adebisi Compound, Offa, interviewed on August 4, 2008.
17. Malam Abdul Latif Bulala, 46 years, an Arabic teacher, Bulala Compound, Offa, interviewed on August 5, 2008.
18. *Ibid*.
19. Abdul Latif Bulala, *al- Mawtu daynun fi rithāu'l-ᶜulama' Offa*, (Offa, 2006), p. 46.
20. Abdul Latif Bulala, Fadlu ṣalātil fātih, (Offa, Destiny press, 2008), p. 27.
21. Malam Hussein Oba, 42 years, an Arabic teacher and a poet, No.4, Orita Meta road, Offa, interviewed on August 5, 2008.
22. *Ibid*.
23. *Ibid*.
24. Ali Adebisi, *Intajatu 'ulamā' Offa ash-Shiᶜriyyah; dirāsatun tahlīliyyah*, (unpublished M. A. Dissertation, University of Ilorin, 2007), p.112.
25. *Ibid*.
26. Malam Adebisi Ali, interviewed on August 4, 2008.

27. Malam Ahmad Agbaje, interviewed on August 4, 2008.
28. Ali Adebisi, *Intājatu 'ulamā' Offa as-shiᶜriyyah*, … p. 91
29. Kamal-Din Ali, *Mafhūmu'l-wila' wa al-bara'*,(first edition, 2006), p.8
30. *Ibid*, p. 13.
31. *Ibid*, p. 64.
32. *Ibid*, p. 27.

A CRITIQUE OF THE TRIAL OF SHEHU USMAN FOR HOMICIDE UNDER THE *SHARĪ'AH* PENAL CODE OF KANO STATE

Abdulwahab Danladi SHITTU
Department of Arabic
College of Education
Minna, Niger State
Shittu.abdulwahab@yahoo.com +2348061235260, +2348055062992

Introduction

Kano State is one of the twelve Northern States of Nigeria that adopt the expansion of the jurisdiction of *Sharī'ah* Courts to try matters of Islamic Criminal Law according to Maliki School. The then Governor of Kano state, Alhaji Rabiu Musa Kwankwaso, signed the *Sharī'ah* Penal Code Bill into Law on the 28th of November, 2000. The Law was made applicable (and replacing the Penal Code) in the *Sharī'ah* Courts established under the *Sharī'ah* Courts Law, 2000, and to persons who profess the Islamic faith and/or every other person who voluntarily consents to the jurisdiction of any of the *Sharī'ah* Courts. Chapter VIII of the *Sharī'ah* Penal Code of Kano State defines and provides punishment for *ḥudūd* (deterrent punishments) and *ḥudūd* Related Offences like adultery or fornication (*Zinā*), rape, false accusation of adultery (*Qadhf*) and theft (*Sarqah*). *Qiṣāṣ* (retaliatory punishments) like homicide and bodily injuries and *Ta'zīr* (discretionary punishments) like criminal force and assault, kidnapping, abduction and forced labour, have also been accommodated in Chapter IX and Chapter X of the Law respectively.

Punishment for criminal offences under *Sharī'ah* has generated tensions, debates and condemnation in Nigeria especially from the year 1999 when the jurisdiction of the *Sharī'ah* courts was expanded to hear criminal offences. However, to date, Sani Rodi in Katsina State was the only person to have been executed under *Sharī'ah* and the execution was for the offence of homicide[1]. Several other sentences have been overturned on appeal on the grounds of numerous irregularities and errors by the courts of first instance. The case of Shehu Usman who was tried for the offence of intentional homicide and who, even when there was remittance of the blood wit (*diyah*), was still convicted and sentenced to seven years imprisonment, is studied in this paper as an example of case of homicide dismissed by the appeal court for error in law interpretation and want of evidence. This paper examines among other things;

1. The provision of the Islamic law under which the judgment was passed,
2. The judgment of the court of first instance,

3. The ground for which the appeal court quashed the judgment of the court of first instance, and
4 The extent to which the *Sharīʿah* Courts in Nigeria respect the procedural rule in judgment as it affects right to legal representation.

The Trials of Shehu Usman[2]

Shehu Usman and Muhammad Inuwa Idris were both accused of criminal conspiracy and homicide against one Gali Muhammad in Malikawa town, Ajingi Local Government of Kano State on 05/02/04 at about 5:30pm. Both homicide and criminal conspiracy are considered grave offences punishable under S 121 and 142 of the Kano State *Sharīʿah* Penal Code Law (2000). Muhammad Inuwa Idris pleaded he was not guilty of the offence for which he was charged in view of which Shahuci Upper *Sharīʿah* Court where the accused persons were prosecuted discharged and acquitted him on the ground of want of evidence after making him to take an oath as provided under section 395 of Kano State SPC. and subsequently overruled the charge of criminal conspiracy. Shehu Usman was then charged with intentional homicide and when requested to enter his plea, he pleaded he was guilty. However, even after Gali's father had remitted the payment of blood wit (*diyah*), the court still sentenced Shehu Usman to seven years imprisonment under S143 of Kano State SPCL (2000) on 28th November, 2005. Displeased with the judgment of the trial court, Shehu Usman filed an appeal with the Kano State *Sharīʿah* Court of Appeal on the following grounds:

1. That the Upper *Sharīʿah* Court of Shahuci erred in sentencing the accused to seven years imprisonment without establishing the commission of the offence. The third and the fourth witnesses upon whose evidence the court passed its judgment are not competent to bear the witnesses because one of the witnesses once requested for the hand of the accused's sister in marriage and was denied. As a result, he could not bear witness in fairness. Though the witness denied this allegation, the court did not investigate the issue before accepting his evidence.
2. That the first court erred in sentencing the appellant to seven years imprisonment under S 143 of Kano State SPCL 2000 because it did not confirm whether it was a willful homicide(*Qatlu ʿamd*) or a manslaughter (*Qatlu khata'*). A critical look at the case shows that it was an homicide for which the appellant should be charged under S 144 of the Kano State SPCL 2000 and for which he should be sentenced to pay blood wit (*diyah*) which has already been remitted by relatives of the murdered. The court equally refused to consider that the accused might have acted in defense of his life because it was established from the evidence that it was the murdered that initiated the beating and the right to defense is provided for under S 89 of the Kano State SPCL 2000.

3. That the first court erred for not requesting the defendant to produce witness even as S 36(1) (4) (d) of the 1999 constitution of Nigeria provides for that. The court only listened to evidences produced by the complainant.
4. That the first court erred to have sentenced the appellant to seven years imprisonment when relatives of the murdered had remitted their right and the complainant does not request for any compensation. What the first court should have done is to discharge the accused. Request is hereby made that the *Sharī'ah* Court of Appeal should look into the case and discharge the accused.

The appeal was accepted on the ground;

1. that, regarding the evidence for the conviction of unintentional homicide: The evidence of Balarabe Ubale and Dahiru Ayuba are not strong enough to sentence the appellant. For example, Balarabe in his evidence, explained thus:

> ... Gali was the first to beat Shehu with a stick and after the play, Shehu, Inuwa, Shagari, Aminu and Yadi came around beating one another. It was during the process that Shehu got Gali on the head with a stick. Inuwa also beat Gali and the incident occurred.

2. that, it is necessary to confirm the instrument used in the murder and to seek for a medical report confirming whether the instrument could cause the death of the deceased. Failure to confirm precisely the cause of the death has thrown doubt into the mind of the court, thereby making it impossible to accuse Shehu as having caused the death of Gali.
3. that, regarding how confusion arises in establishing offence, the second witness confirmed thus:-

> ... Gali was the first to beat Shehu with a stick on Sallah eve ... Shehu invited his group while Gali also invited his'..., Inuwa, Aminu, Shagari and Tada belong to the group of Shehu while Balarabe Badamasi and Dayyibu are of the group of Gali. Shehu picked Gali up and he (Gali) fell. At the time when the incident happened, he was beating drum and dancing for the sallah eve.

This evidence does not equally give a clear verdict that the beating of Shehu was instrumental to the death of Gali.

4. that, regarding the type of homicide: in Islamic law, homicide is of two types; intentional and unintentional. Intentional homicide, for which the appellant was charged, is the homicide done with the intention of killing by using a sharp and heavy object or by other means such as burning, drowning, starving or by similar others .

5. that, regarding the conditions governing intentional homicide that is considered a crime in Islam; three conditions have been identified thus:

i. The murdered must be such whose killing is unlawful.

ii. The murdered must have died consequent to the action of the murderer.

iii. The murderer must have done it intentionally.

Concerning the case in question, the evidences of the two witnesses had not fulfilled the three conditions because there was no certainty regarding who did the beating that led to the death of Gali.

6. that, regarding judgment when there is confusion in establishing facts: when there is ambiguity in establishing facts on offence committed, the best is to discharge the accused person in line with prophetic tradition which states that: Suspend *hudud* when there is ambiguity. [3]

The *Sharīʿah* Court of Appeal observed that the appellant was prosecuted for two offences: the offence of criminal conspiracy contrary to S 121 of the Kano State SPCL and the offence of Intentional Homicide contrary to S 143 of Kano State SPCL. The first court refused to try the offence of criminal conspiracy but only concentrated on the offence of intentional homicide. The appeal court further observed that;

1. the evidence produced lacks substance because it appears it was not only Shehu (the appellant) that beat the murdered (Gali). There was no evidence of medical report to show that the murdered died of stick beating and the stick was not produced at the court to confirm if such stick could kill. The absence of these evidences rendered the issue confusing and doubtful.
2. regarding the sentence: There is no place for it at all because there is confusion over the exact murderer.
3. nothing could equally be said about the counsel's third ground for appeal because of confusion over the exact murderer.
4. there is no issue in the fourth statement because when offence is not established, the accused cannot be sentenced.
5. regarding the counsel's fifth statement, it is true that the accused should be discharged wherever there is ambiguity or confusion regarding an offence committed because the Prophet (pbuh) advised that *hudud* punishment should be suspended whenever there is doubt[4].

Based on the fact that evidences to convict Shehu for the murder of Gali could not be established, the Kano State *Sharīʿah* Court of Appeal quashed the judgment of the first court on 20th September, 2006, under S 6(2) of the *Sharīʿah* Court of Appeal Law, 1960.

An Examination of the Trials on Shehu Usman

Before we go ahead to examine the judgment of both the trial and the appeal courts, we will first discuss the provision of Islamic law for the offence of homicide for which the accused was tried. This is expected to be the basis for our appraisal of the judgment passed by the two courts.

1. *Qiṣāṣ* (Retaliation) and *Diyah* (Blood wit) under the *Sharī'ah*

The punishment for homicide in Islamic law is either *qisas* (retaliation) or payment of *diyah* (blood money). *Qisās* is the law of equity in Islam which refers to the act of retaliating for an offence of culpable homicide committed against a human being [5]. Homicide is Intentional when a *Mukallaf* (a mature person) intentionally uses an object that can kill against a person whose blood is sacred, such that the person subsequently loses his life in which case, one or more of the following rests on the shoulder of the murderer.

i. He had committed a grave sin because of the saying of Allah:

من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها وغضب
الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما

> If a man kills a believer intentionally, his recommence is Hell, to abide there in (for ever): and the wrath and the curse of Allah are upon him, and a dreadful chastisement is prepared for him. (Qur'ān 4:93)

ii. He shall be prevented from inheriting the deceased and benefiting from his will. The Prophet (pbuh) is reported to have said:

"ليس للقاتل شئ" رواه أبو داود والنسائى وابن ماجه

> A murderer has nothing (to benefit from the murdered).
> Abu Dawud, Nisa'i and ibn Mājah transmitted it.[6]

iii. He shall atone for the crime if the heirs of the murdered forgive him; the atonement is either to free a Muslim slave or to fast for two months consecutively. Malik and Al-Laith are of the opinion that in addition to the atonement, he must be sentenced to one-year imprisonment and a hundred lashes[7].

iv. In case the heirs choose to retaliate, *qisās (*retaliaton*)* will be meted on him. However, if the homicide is quasi-intentional (*shibhu ᶜamd*), this is when a mature person murders a believer with an object and in a manner

that should not claim a life such as beating him once or twice with a light stick, the like of which could happen between the student and his teacher, retaliation shall not be made but the culprit remains sinful for taking the life of an innocent person, and shall pay blood money for the killing[8]. If the killing is done mistakenly (*Qatlu khata'*) such as targeting a different thing with an object that mistakenly hits a human being and caused his death, such a person is liable to pay the blood money (*diyah*) to the heirs of the deceased, and to free a believer from slavery or fast for two consecutive months as contained in the verse of the Qur'ān:

وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدوّ لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما.

Never should a believer kill a believer except by mistake, and whoever kills a believer by mistake, it is ordained that he should free a believing slave and pay blood money to the deceased's family, unless they remit it freely, if the deceased belongs to a people at war with you, and he was a believer, the freeing of a believing slave (is enough). If he belongs to a people with whom you have a treaty of mutual alliance, blood money should be paid to his family and a believing slave be freed. For those who find this beyond their means, (is prescribed) a fast for two months running; by way of repentance to Allah: for Allah hath all knowledge and all wisdom. (Qur'ān 4:92).

Jurists agree that for the murderer who shall be subjected to *qisās* (or *qawad*), he must be *bāligh* (mature) and must have intended to murder the murdered. In addition, the murderer must possess the free will for acting directly without the participation of another person[9] and he must not have killed the murdered in protection of his own life in such a way that his life would have been at stake with the murdered if he had not murdered him first in a just manner. The basis for this is the following tradition;

"عن ابي هريرة رضى الله عنه قال "جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أن يأخذ مالي؟ قال فلا تعطه مه لك. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله. قال أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار".

Abu Hurayrah, May Allah be pleased with him, said: A man came to the Prophet (pbuh) and said: O Messenger of Allah, what should I do if a man came to me wanting to collect my money? He said: Do not give him your money; he said what of if he fights me? He said: Fight him back. He said: What about if he kills me? He said: You die a martyr. He said: what about if I kill him. He said: he is going to the hell fire.[10]

Equally, the person killed must be somebody whose blood is protected by law (*Ma'sumud-damm*). There is no *qiṣāṣ* on somebody killed for participating in armed – robbery [11] because by law, his blood is no longer protected . As for a person who is coerced to kill in an unjust manner, scholars are of the opinion that both the coercer and the coerced shall be subjected to *qisās* because the coerced had the option of disobeying even if that would cost him his life. The coercer on his own is the original murderer who only used the coerced as an instrument[12].

Regarding proving the offence of homicide, Jurists are of the opinion that the offence is proved through confession by the offender [13] or through the witness of two upright men as contained in the verse of the Qur'ān;

واستشهدوا شهيدين من رجالكم

"..and get two witnesses out of your own men" (Qur'ān 2: 282)

And the verse:

وأشهدوا ذوى عدل منكم

"...and take for witness two persons from among you, imbued with justice" (Qur'ān 65: 2)

However, Imam Awzaᶜi and Imam Zāhiri accept one man and two women as witnesses.[14] When the offence is established, the culprit shall be subjected to

qiṣāṣ or *diyah* except if remitted by the heirs. *Diyah* (blood money) *is* obligatory on manslaughter and on culpable homicide caused by someone who does not meet the conditions for *qiṣāṣ* or where the murderer is of lower status to the murdered or when the heirs of the murdered remitted *qiṣāṣ*. The amount payable on a free male Muslim is one hundred camels. The evidence of the majority is the tradition of the Prophet:

إن في النفس الدية مائة إبل

"The blood money for loss of life is a hundred camel"[16]

Majority of jurists are of the opinion that *diyah* is only to be taken either in camels or gold or silver. The basis of their argument is the following tradition of the prophet:

> Amr ibn Hazam reported that the Prophet (PBUH) wrote to the people of Yemen on blood money for life, one hundred camels and one thousand gold for those dealing in gold and twelve thousand *dirham* for those dealing in currency.[17]

It is based on the understanding of this tradition that ᶜUmar, the second *khalīfah*, fixed 12,000 dinars or 200 cows or 2,000 sheep or 200 dresses as *Diyah* in view of high price of camels or its scarcity[18]. By inference, *diyah* in any country shall be the worth of one hundred camels in the currency of that country. The legislators are left with the responsibility of determining this value from time to time. In Nigeria, the value is N19,911,280,00k as at December, 2010[19].

Having identified the different types of homicide and the prescribed penalty for each, we will go ahead to examine the trials of the different courts on Shehu Usman.

2. An Examination of the Trials of Shehu Usman in the *Sharīᶜah* Court:.

Any person appointed to adjudicate under the Islamic law is required and deemed to know the law and apply it appropriately. Section 143c under which the trial court passed its judgment provides that where the relatives of the deceased in intentional homicide remit *qiṣāṣ* and *diyah*, the punishment shall be imprisonment for a period not more than ten years. Issues in this case include;

i. The duration of imprisonment for an intentional homicide whose *qisās* and *diyah* are remitted as contained in the Kano State SPCL is outrageous, more so that Qur'ān 2: 178 which contains the provision for the offence is silent about any disciplinary punishment after the remittance of *qisās* and *diyah*, and the Maliki School which recommends imprisonment as a form of discipline after remittance is specific on only one year and a hundred lashes.[20] Looking into this issue critically, two questions need to be raised; why the disparity in the provision when the *Sharīᶜah* States claim to have adopted the provision of Maliki School in their various

Sharī'ah Penal Codes? And if the relatives who have the legal right to retaliation and blood money should pardon the accused, what justification does the judge have to still impose the penalty of seven-year imprisonment? The one-year imprisonment imposed by the Maliki School is itself questionable because neither does the Qur'ān nor the Ḥadīth mention it. When the heirs remit the punishment, other issues about the accused should be left to the decision of Allah.

ii. The offence committed is not of intentional homicide because homicide is considered intentional when the murderer deliberately kills the murdered with an object that could kill and the killing was not done in defence of his life. Since the fight was between two parties, even if it was confirmed that Shehu Usman was among those who beat Gali, he might have acted in defence of his life in which case, he cannot be considered as having committed intentional homicide, more so that the murdered was reported to have initiated the beating.

iii. The evidences provided against the accused were not strong enough to convict him for culpable homicide because no evidence was produced to confirm that the stick used by Shehu Usman among other sticks, was instrumental to the death of Gali. In a situation of this type, the Prophet (pbuh) advised: 'Avert the infliction of prescribed penalties where there is doubtful evidence.[21] The accused should have been better charged for manslaughter in which case, the provision of Islamic law is that the murderer shall pay the blood money and if this is remitted by the relatives of the deceased, he shall atone for his sin and be set free as contained in Qur'ān 4:92 quoted above.

iv. Homicide is regarded as culpable when the murderer uses fire or a sharp weapon or instrument that can cut through the body (such as a sword, a sharp piece of wood or a sharp stone), whereas killing by all other weapons and instruments (hitting with a blunt instrument such as a stick or a large stone, drowning or poisoning) is classified as Quasi-Intentional[22]. In the case of the murder of Gali, the stick used by Shehu Usman was not described by the court as being sharp because no mention was made of any cut in the body of the deceased. This further makes it difficult to charge the accused for culpable homicide. In view of all the above arguments, it is our submission that the court of first instance erred when it tried the accused for culpable homicide without considering the circumstance of the incident and the instrumentality of the stick used in killing.

The appeal court, having considered all the grounds for appeal filed by the counsel to the appellant, appropriately quashed the judgment of the trial court and set the accused free. We agree with the action taken by the appeal court because if

the appellant would be charged at all with any offence, he could only be charged with the offence of Quasi-intentional homicide and having been pardoned by the heirs of the deceased, he has no other responsibility than to atone for his sin.

Suggestions and Conclusion

The Islamic law came with punishments that perfectly suit crimes and serve to eradicate them because it takes care of all criminal acts by their nature. The law of equality in punishment (*qiṣāṣ*) aims at achieving both public and private interests, establishing justice among all members of society and securing human life so that safety prevails and fear becomes eliminated in the society. As a matter of fact, killing and fear have spread in many societies because the government in these countries have not implemented the law of equality in punishment. Allah says: "And there is [a saving of] life for you in *al-Qiṣāṣ* (the Law of Equality in Punishment), O men of understanding, that you may become righteous." (2: 179).

The implementation of death penalty in Islamic law in Nigeria does not, in any way, violate the fundamental human rights as being criticised[23] but rather, ascertains that the innocent is not denied his right to life and living in the society. Equally, contrary to the assertion of critics that the procedural rule of legal representation is not followed in the application of *Sharīʿah* in Nigeria[24], the case examined in this paper established the fact that accused people are duly represented by qualified and competent legal representatives in the courts for fair hearing. Nobody has ever been tried and sentenced under the *Sharīʿah* without being given the right to appeal through a counsel before being punished except when the accused chooses not to appeal[25]

This paper found out that the provision for homicide under the Islamic law is, in no doubt, the most effective measure in curtailing crime in the society because of its strict adherence to equality of judgment among citizens of the state .The paper equally submits . that the law of Allah is flawless but human interpretation of this law is subject to error. It, however, suggests that Courts of Appeal should be up and doing in reviewing decisions of trial courts especially in matters that attract capital punishment so that innocent people will not be mistakenly punished. The Prophet (pbuh) said:

> Put off the *ḥudūd* punishment on Muslims as much as you can. If the suspect has a way out then let him off, verily it would be better for the leader (or judge) to err in pardoning the suspect than to err in punishing him.[26]

The paper suggests that medical tests should be adopted in cases of murder carried out by beating with stick. This will help to confirm if the instrument used in the murder actually caused the death of the murdered or not, because some people who are hypertensive may collapse out of fear even before the stick reaches them. There is equally an urgent need for a review of the *Sharīʿah* Penal Codes by the *Sharīʿah* States to ensure that they agree perfectly with the provisions of the Maliki School which is adopted by the *Sharīʿah* States of the nation.

Notes and References

1 Sani Yakubu Rodi, an unemployed man aged about twenty-one from Funtua, Katsina State, was found guilty of the murder of a woman in her thirties and her two children aged four and three on June 8, 2001. He was reportedly caught at the scene of the murder and arrested by the police. In the initial hearing in the *Sharīᶜah* court on July 5, 2001, he pleaded not guilty, but in a subsequent hearing on September 4, he changed his plea to guilty. He reportedly said he would defend himself and did not request a lawyer. On November 5, 2001, he was sentenced to death and he did not appeal against the sentence. His execution was authorized by the Governor of Katsina State, and he was executed by hanging on January 3, 2002 in neighboring Kaduna State prison, as this is the only center equipped to carry out executions in northern Nigeria. See *Vanguard* news paper of November 15th and December 1st 2001 for more details.

2 See Kano State *Sharīᶜah* Court of Appeal record book Suit: SCA/KN/CR/13/05 . Date of judgment: 20/09/06

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 M.B. Ismail. *Al-fiqhu'l-Wādihi mina'l-kitābi wa's-Sunnah ᶜalal-Madhāhibi'l-Arbaᶜah.* (Cairo ; Dārul Manār, 1998), Vol. II, p. 267.

6 S.M. Ahmad. *Al-Iqnāᶜ fi ḥalli'l-Alfāẓi li Abi Shujaᶜ.(* Cairo;D□rul Maᶜrifa, n.d.),Vol. II, p. 163.

7 M.I. Ibn Rushd. *Bidāyat'ul-Mujtahid Wa Nihāyatu'l-Muqtaṣid* (Beirut, Dārul Fikri, 1995), Vol II, p. 330.

8 *Ibid.*p. 326.

9 A tradition was reported by Abu Hurairah in *Ṣaḥīḥi'l-Bukhāri* that a man killed another man and when brought before the Prophet, the murderer claimed it was by mistake. The Prophet ordered him released saying that whoever killed him for the unintentional murder would enter the hell fire.

10 M. B. Ismail, *Al-fiqhu'l-Wādihi* … p. 298.

11 M. Ala'ddeen.*Ad-Durru'l-Mukhtār*, (Beirut, Dāru'l-Fikr, 1995), Vol .VII, p. 112.

12 M.B. Ismail. *Al-fiqhu'l-Wādihi* …p. 299.

13 S. Abdu's Samīᶜ (comp) *Risālatu'l-Qairawāni* .Al-Maktabatu'sh-Shāmila.(2nd ed.), p. 574.

14 Z. Abdul-Azeez. *Fat-ḥu'l-Muᶜīn li Sharhi Qurrati'l-ᶜAyn.* (Beirut, Dārul Fikr, n.d.) Vol V, p. 136.

15 S. M. Ahmad. *Al-Iqnāᶜ fi ḥalli'l-Alfāẓi li Abi Shujaᶜ… p. 164.*

16 Ibn Rushd. *Bidāyat'ul-Mujtahid Wa Nihāyatu'l-Muqtaṣid* … Vol. II. p. 337.

17 Y. M. Hubayrah, *Al-Ifṣāh ᶜan Maᶜāni's-Ṣiḥāḥ fi Madhāhibi'l-A'immati'l-Arbaᶜah*. (Cairo, Markazul Fajr, 1993), p. 49.

18 A. Anwarullah. *The criminal law of Islam.* (New Delhi, Kitāb Bhavan, 2006), p. 102.

19 An oral interview with Justice Abdullah Danlami, the *Qāḍi* of Chanchaga *Sharīᶜah* Court, Minna on 28th December, 2010

20 R. Peters. *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the 16th to the 21st Century.* www.Cambridge .org. pp. 39-43. Retrieved on 28th of December, 2010.

21. M. l. As-Sanᶜāni . *Bulūghul-Marām "Attainment of the objectives according to evidence of the ordinance*". Compiled by Al-Hafiz ibn Hajar al-Asqalani, (Riyadh, Dārus-Salām, 1996), p. 436.

22. Ibn Quddāma, *Al Mughn.* (Beiruth, Dāru Iḥyā' li Turāthi'l-ᶜArabi, n.d.), Vol VII, pp. 648-649.

23. Osita N Ogbu , a human right activist in the Faculty of Law, Enugu State University of Science & Technology, Enugu, writes that: The African Charter on Human and People's Rights guarantees in Article 5 as follows: Every individual shall have the right to respect of the dignity inherent in a human being and to the recognition of his legal status. All forms of exploitation and degradation of man particularly slavery, slave trade, torture, cruel, inhuman or degrading punishment and treatment shall be prohibited'.

He argues that based on this, death penalty in the *Sharīᶜah* is a violation of human rights. The respected scholar failed to site article 6(2) of the same document which states:

In countries which have not abolished the death penalty, sentence of death may be imposed only for the most serious crimes in accordance with the law in force at the time of the commission of the crime. This penalty can only be carried out pursuant to a final judgment rendered by a competent court."

24 *Daily Champion*, April 29, 2002. *Agabi's judgment day in Zamfara.*

25 Sani Yakubu Rodi who was sentenced to death in Katsina State for homicide, and Bello Buba who had his hand amputated in Zamfara State for stealing a cow were both reportedly given the right to appeal but they refused.

26 A. Al-Jaz□iri. *Al-Fiq-hu ᶜalā l-madhāhibi'l-Arbaᶜah,* (Cairo, Dārul Fajri Li't-Turāth 2000), p. 92.

SHARĪ'AH AND ITS IMPLEMENTATION: THE CHALLENGE TO NON-MUSLIMS IN NIGERIA

ABUBAKAR KAWU HASSAN
Niger State College Of Education
P.M.B. 39, MINNA
abubakarkawu@yahoo.com +2348035907450

Introduction

The *Sharī'ah* has been a household name in Nigeria. It was the law governing the lives of several Muslims and non-Muslims for one hundred years before the colonial conquest of Northern Nigeria in 1900 and subsequent amalgamation of the country in 1914. Several regimes in Nigeria since Independence in 1960 have witnessed the inclusion or exclusion of one aspect of the *Sharī'ah* or the other in the Nigerian constitution. When the Royal Niger Company was exploring Northern Nigeria for business transactions, the *Sharī'ah* was largely the way of life of the people. A treaty was conceded by the Shaykh of Borno, Umar b. Muhammad al-Amin al-Kanemi, to the British Government in 1851 where the Shaykh vowed to set down stipulations and answer them according to the principles of the *Sharī'ah*.[1] Clapperton corroborated this view when he acknowledged the existence of *Sharī'ah* – a well regulated law which left a common saying that "a woman might travel (during Sultan Bello's time) with a basket of gold upon her head from one end of the Fellata dominion to the other[2]. Both the English Common law and Islamic law (*Sharī'ah*) co-exist today in Nigeria[3]. Among the teeming population of Muslims, there are those who hold the belief that the inclusion of the *Sharī'ah*, in the Nigerian constitution is irrelevant. There are also those who see the relevance of the law in the Nigerian constitution because of its significant role in ensuring peace, stability and its relevance to the significant segment of the people of Nigeria, the Muslims. There is therefore a deliberate struggle by the proponents of its inclusion, to improve the *Sharī'ah* law in Nigeria. The question that bothers some Muslims and non-Muslims is: What is *Sharī'ah*? How does it affect the non-Muslims? Hence the significance of this discourse.

Concepts of *Sharī'ah*

The *Sharī'ah* is a path ordained for Muslims by Allah to be followed for the guidance of mankind. It is a path believed by Muslims to be a path shown by Allah, the Creator, through his Messenger Muhammad (SAW)[4]. It is Allah (the Creator) alone who has the right to ordain a path. Muslims who submit

completely to Allah's will are required to strive for the implementation of the path. Allah states in the Qur'ān:

> We made for you a law, so follow it, and not the fancies of those who have no knowledge[5].

The real and absolute knowledge which is required to lay down a path for human life is not possessed by any group of people but by Allah (SWT). The *Sharīᶜah* is geared towards the realisation of a peaceful and happy life here on earth and endless bliss and salvation in the hereafter. It does not start and end in the establishment of the *Sharīᶜah* courts with full jurisdiction on civil and criminal cases. Contrary to this, the *Sharīᶜah* covers all spheres of life, from an individual personal life, up to international relations. It covers the areas of economy, education, politics, defence and family living. It destroys social segregation and class differences based on ethnicity, wealth, colour, race and gender. Under it, no one is above the law. Therefore, if a President is taken to court, he must appear before it. For example, ᶜAli ibn Abi-Ṭālib who was the Muslim head of state appeared before the court to settle a dispute `between himself and a Jew. The Jew eventually embraced Islam voluntarily seeing the magnitude of Islamic justice exemplified in his favour over his case with ᶜAli (R.A)[6]. The complete implementation of the *Sharīᶜah* ensures equitable distribution of wealth and welfare in the society. It enables the rich to cater for the well-being and welfare of the poor through the institution of *Zakāt, Ṣadaqah, Waqf,* etc. It views the political position as a weighty responsibility and not as an opportunity to exert power and amass wealth. It encourages leadership and discourages rulership. It mandates leaders to be honest, trustworthy and accountable. If all these benefits are guaranteed to the Muslims by the *Sharīᶜah* in an Islamic state, what about the non-Muslims who do not believe in the *Sharīᶜah* as their supreme law and ordinance? This is the basis of our discussion.

Non-Muslims Under the *Sharīᶜah*

Doi explains that the Muslim jurists have classified the non-Muslims into five categories as follows:

i. **The *Dhimmis***: They are the non-Muslims who accept the hegemony of a Muslim state.

ii. **The Conquered people**: They form the group of non-Muslims who fight against Muslims until they are defeated and overpowered. They automatically become the covenanted people of the Muslim State.

iii. **Non-Muslim citizens**: There are groups of non-Muslims who happen to be residing in the Muslim State as its citizens.

iv. **Non-Muslim temporary residents**: These are those residing temporarily in a Muslim country e.g. tourists or temporary sojourners.

v. **Non-Muslim immigrants**: The fifth category of non-Muslims is the aliens who have opted voluntarily to live in a Muslim State[7].

Though Doi identifies five groups of non-Muslims in an Islamic State, he fails to draw a line of distinction between the first and the third groups of non-Muslims.

Ahlu-Dhimmah or Dhimmis connotes the non-Muslims who live in an Islamic State and enjoy all their human rights enshrined in the *Sharī'ah*. The word *Dhimm* literally means 'Pledge', 'Guarantee' and 'Safety'. The non-Muslims are called Dhimmis because they are under the pledge of Allah, the pledge of the Messenger of Allah and that of the Muslim community enabling them to live under the protection of Islam. They are under the guarantee and protection of the Muslim community. The Dhimmis, in this connection, are the non-Muslims of the abode of Islam and hence the possessors of Islamic nationality[8].

The Prophet (SAW) stressed the duties of Muslims towards Dhimmis and threatening anyone who violates them with the wrath and punishment of Allah. He urged Muslims not to cheat them because he shall be their opponent on the day of resurrection[9].

The Relationship of Muslims and Non-Muslims Under the *Sharī'ah*

Some people presume that since the *Sharī'ah* is based on a definite ideology, it will alienate the non-Muslims within its fold because of their belonging to other religions beside Islam. This is not true because there are guidelines in the Qur'ān and *Sunnah* which are aimed at maintaining and strengthening relationship between Muslim and non-Muslim citizens. The basic foundation of this relationship could be identified in the Qur'ān.

> Allah does not forbid you, with regards to those who do not fight you on account of your religion nor drive you out of your homes, to treat them with goodness and to be just to them. Truly, Allah loves those who are just. Indeed, Allah forbids you (only) with regard to those who fight you on account of religion and drive you out, that you turn to them (in friendship) and whosoever turns to them (in friendship), they are wrongdoers[10].

The first of these two verses not only calls for justice and fairness in dealing with non-Muslims who neither fight Muslims on religious grounds nor drive them out of their homes but also urges Muslims to be kind to them. The Muslims are enjoined to be just and fair to those who are neither at war with them, nor hostile to them[11] while the second verse that follows this enjoins the

Muslims to take precautions when the non-Muslims are out to destroy and persecute them and their faith. This is exemplified by Prophet Muḥammad in the treaties of al-Hudaybiyah and that of the Jews of Medina. The Muslims should recognise the importance of togetherness and good neighbourliness because it is a decree ordained by Allah (SWT). They are therefore supposed to obey and deal fairly with people who do not agree with their religious teachings as much as possible.

Rights of Non-Muslims Under the *Sharī'ah*

The *Sharī'ah* lays down some rights for a man as a human being. Every man regardless of nationality, tribe and religious ideology has some basic rights because he is a human being. This should be recognised by every Muslim. It is in fact the duty of every Muslim to fulfil these obligations. Non-Muslims under the *Sharī'ah* are guaranteed the right to life, the right to safety of life, the right to religious belief, the right to protection of honour, property, profession, freedom, justice, protest against tyranny, freedom to own property, etc. A glance at some of these rights will convince us about the humanitarian package the *Sharī'ah* has established for the non-Muslims to improve their lots as human beings in the *Sharī'ah*:

a) **The Right to Life:** The right to life and respect for human life is basic under the *Sharī'ah*. Non-Muslims are guaranteed safety of their lives and Muslims must work toward achieving this whenever the enabling environment is provided. The Qur'ān lays down a rule regarding this:

> On that account we ordained for the children of Israel that whoever kills a human being without any reason, (like man slaughter) or corruption on earth, it is though he had killed mankind and if anyone saves a life, it would be as if he saves the life of the whole mankind ...[12]

Under no circumstance should a Muslim be guilty of taking a human life. If anyone has murdered a human being, it is as if he slain the entire human race. This injunction has been repeated in the holy Qur'an 6:151 and 17:33 respectively:

> Do not kill a soul which Allah has made sacred
> except through the due process of law.

Only a competent court will be able to decide whether or not an individual has forfeited his right to life by disregarding the right to life and peace of others. The Prophet of Islam, Muhammad (SAW) has declared homicide as one of the great sins in the life of a Muslim.[13]

b) The Right to Safety of Life: Non-Muslims under the *Sharī'ah* have the right to life. There may be several forms of saving people from death. A man may be ill or wounded irrespective of his nationality, race or colour. It is the responsibility of the citizens of the Islamic State to arrange for his treatment for the disease or wound he has sustained. If he experiences starvation, he should be fed. If his life is at stake, he should be saved[14]. Allah has equated the reward of the person who saves a life to the reward of that person that saves the lives of all mankind[15].

c) The Right to Freedom of Worship and Religion: Non-Muslims under the *Sharī'ah* have the right to practise their religion and worship. Their religious rights are given due respect and nothing will be said and done which may encroach upon these rights. This is an ordinance by Allah in the Qur'ān.

> Do not abuse those they appeal to instead of God, lest they out of spite, abuse Allah in their ignorance[16].

The *Sharī'ah* does not prohibit people from holding debates and discussions on religious matters, but these discussions should be conducted in decency.

> Do not argue with people of the Book unless it is in the politest manner[17]

In 6 A.H (628 A.D), the Prophet (SAW) granted a charter to the Christians in Medina where he declared that no Christian was to be forced to denounce his religion and no church should be demolished and that the Muslims were to help the Christians in the repairs of their churches and that Christian women married to Muslims could follow their own religion[18].

Though this right of 'live and lets live together' has been in practice in Nigeria especially where Muslims are in the majority such as Niger, Kano, Kwara, Kaduna and other Northern states of Nigeria the reciprocation of this right is not witnessed in areas where Muslims are in minority. For example, in the year 2000, a member of Edo State House of Assembly, proposed a bill to allow Islamic Studies to be taught at both Primary and secondary schools in the State. The House rejected this proposal despite the fact that it was in agreement with 1999 constitution of the Federal Republic of Nigeria Section 38 Sub-Section 1-3 and the National Policy on Education. Also, both present and past administrators of the Southern States of Nigeria (whether Muslims or Christians) have not allowed Muslims to establish *Sharī'ah* courts despite the fact that it is a constitutional right and in spite of the call by the minority Muslim groups in those States that *Sharī'ah* had been practised in some of these lands before the colonial conquest.

When the Muslims conquered Jerusalem, Caliph ᶜUmar (RA), the then head of state came personally to Jerusalem in 638 A.D. The Christians and other inhabitants of the place were accorded security of life, property and religion under the *Sharīᶜah* governance[19].

d) The Right to Property: The *Sharīᶜah* has clearly and definitely conferred the right of security of ownership of property to the Dhimmis (i.e. Non-Muslims). The Qur'ān is explicit about this.

> And do not usurp one another's possessions by false means.[20]

This declaration in the Qur'ān points to the fact that taking of people's possession or property is completely prohibited unless they are acquired by lawful means as enshrined in the law of Allah. The famous charter by the Prophet (S.A.W) granted to Christians in Medina was described as a monument of enlightened toleration. This charter accorded the Christians the rights to practise their religion, the right to life and property[21]. Islam is so tolerant with non-Muslims that it respects what they consider as lawful property according to their own religion, although such property may be unlawful in the Islamic point of view. [22]

e) The Right to protection of Honour: Honour of every citizen under the *Sharīᶜah*, whether a Muslim or non-Muslim, is fully protected. The dead body and bones of a non-Muslim are to be respected just as it is done in the case of any Muslim. No non-Muslim will be unduly imprisoned or tortured under the *Sharīᶜah*[23]. Defamation of character, insult by using nicknames, backbiting or speaking ill of one another is prohibited by the *Sharīᶜah* in strong terms[24]. This law cuts across all religious affiliations.

f) The Right to Justice: Non-Muslims under the *Sharīᶜah* are justly treated. Muslims are enjoined to be just not only with ordinary human beings but even with their enemies. This means to say that the justice to which the *Sharīᶜah* is inviting its followers is not limited only to the citizens of their own country or the people of their own tribe, nation or race, or the Muslim community as a whole, but to the universe which encompasses the human beings of the world.[25]

> Once in a trial between a Muslim and a Jew, the holy Prophet (S.A.W) gave a decision in favour of the Jew who at once exclaimed 'By Allah, you have decided with truth'. He did not fear that by this act he would alienate the sympathy of the clan to which the Muslims belonged[26].

g) The Right to Freedom: Under the *Sharīᶜah* the non-Muslims have the right to freedom of thought and expression, on the condition that it should be used

for the propagation of virtues and truth and not for spreading evil and wickedness. The non-Muslims also have the right to freedom of association, conscience and conviction[27]

h) The Right and Freedom to Practise a Profession: *Khalīfah* ᶜUmar (R.A) used to consult non-Muslims on military, economic and administrative problems. The non-Muslims were appointed as Ministers and other various executive posts during the Abbasid period. The Holy Prophet (S.A.W) once appointed a non-Muslim envoy and sent him to Abyssinia to plead on behalf of the Muslim emigrants[28]. Therefore, non-Muslims under the *Sharīᶜah* can carry out all kinds of trade, industry, agriculture and adopt any profession of their choice. Non-Muslims could carry out professions that are unlawful to Muslims which are lawful to them provided these unlawful things would not corrupt or cause disturbance to the entire Muslim *Ummah*. Therefore, non-Muslims enjoy freedom of work and profession through engaging in contracts with others or by themselves. They are also free to choose any profession and can undertake any kind of economic activities except dealing in '*Ribā*' (interest) which is forbidden for them as well as Muslims[29].

i) The Right of Non-Muslims in Public funds: Muslim scholars agree that all the Muslims as well as non-Muslims under the *Sharīᶜah* are to be treated equally in their rights to be looked after from the public funds. The Holy Prophet (S.A.W) gave charity to the families of Jews during his time. Also ᶜUmar Ibn al-Khaṭṭāb ordered *Ṣadaqah* and stipends from the public treasury to be given to the Christian lepers he saw while returning from Damascus. He also took a poor Jew to the *Baitul-Māl* and ordered the official to fix maintenance allowance for him and other people of his kind.[30]

j) Right to Neighbourliness: A non-Muslim has the right under the *Sharīᶜah* to acquire land and become a neighbour of a Muslim as long as he will not constitute a threat to the corporate existence of the community. It was related that in Madinah, a Jew lived in the neighbourhood of the Prophet (S.A.W). The Prophet used to go to the house of this Jew if he fell ill in order to inquire about his health and to help him.[31]

k) Rights to Social Security: Non-Muslims, especially Jews and Christians, right from the inception of Islam, had the right to social security because the basic needs of the subjects were conceived to be the concern of the state. The *Sharīᶜah* has made it an obligation for the Muslim state to provide for all citizens with disabilities that prevent them from lawful employment, Muslims and non-Muslims alike. There are wonderful records of the examples of the treatment of non-Muslims by granting them pensions and means of livelihood because of their disabilities. For example, *Khalīfah* ᶜUmar (R.A) granted an old Jewish man stipends from the public treasury and ordered that such be given to anyone like him[32].

Responsibilities of Non-Muslims under the *Sharīᶜah*

1. **Capitation tax (*Jizyah*)**

Jizyah means annual reasonable tax that non-Muslim citizens are required to pay for the protection of their lives and property under the *Sharīᶜah*. They pay *Jizyah* just as the Muslims give an obligatory *Zakāt* (ie. the poor-due). The payment of *Jizyah* will absolve a non-Muslim from the payment of *Zakāt*. Upon the payment of *Jizyah*, a non-Muslim is exempted from any compulsory military service which a Muslim citizen cannot avoid once he is called upon to do so. The amount of *Jizyah* must be reasonable so that it can easily be paid. If a Muslim leader fails to protect the life and property of non-Muslim citizens, he must return the *Jizyah* collected from them. The *Jizyah* tax is to be accepted from non-Muslims either Christians or Jews. The *Jizyah* during the Prophet's time represented the expenses of an average family for ten days.[33]

Although non-Muslims were exempted from any military service, if any of them does participate in the defence of his country, he is exempted from paying the *Jizyah* for the whole year. The same is the case when a non-Muslim renders an important service in the cause of the country. The imposition of *Jizyah* as a compulsory tax under the *Sharīᶜah* depends on the circumstances of the State or country at that time[34]. However, in a truly *Sharīᶜah*-compliant state or country, *Jizyah* is compulsory just as it is commanded by Allah in the Qur'ān.

> Fight those who believe not in Allah nor the last day nor hold the forbidden which has been forbidden by Allah and his Messenger, nor acknowledge the religion of truth of the people of the book, until they pay *Jizyah* with willing submission.[35]

ᶜUmar Ibn al-Khaṭṭāb's period (634-644 A.D) was described as the period of enlightened tolerance because of his administrative policies. When ᶜUmar (R.A) saw an old Jew begging for the means of livelihood and sustenance, he asked; "And what has constrained you to the condition I see you in? He replied, I have to pay *Jizyah* and I am poor and old. On hearing this, *Khalīfah* ᶜUmar took him by the hand and led him to his own house and gave him something from his private coffers. He immediately asked the treasurer of the pubic treasury to look after him and people like him. By Allah, he said, 'we should never be doing justice if we eat out of his youth and leave him deserted in his old age'. *Khalīfah* ᶜUmar then exempted him from the payment of the tax and also the *Jizyah* tax and others like him.[36]

Commercial tax (*ᶜUshr*)

This tax was levied on the non-Muslims during the time of ᶜUmar Ibn al-Khaṭṭāb. Each year, when goods were carried from one nation to another, the

Muslim merchants would collect one twentieth of their capital. It was in recognition of this that, Anas Ibn Malik and Ziyad Ibn Hudair reported that ᶜUmar used to take one-fortieth from Muslim merchants of *ahl-al-ḥarb* i.e. those who came from a region at war with the Muslims. The percentage imposed on merchants of *ahl al-ḥarb* is equal to the percentage imposed on Muslim merchants. Thus, the introduction of custom duties and tolls by the Muslim State was in response to the practice of neighbouring States. This tax was imposed on the non-Muslims at that time to safeguard their commercial interests and to protect their commerce from the activities of the bandits in a country where Muslims formed the defence forces.[37]

Land tax *(Kharāj)*

Kharāj originally meant tribute, in a general sense, to which non-Muslims in a Muslim State were liable. In the early days of Islam, it was regarded as being the yields of the fields. It later came to mean the tax paid on landed property[38]. Payment of *kharāj* assumed greater dimension during the reign of the ᶜUmar. This is due to the growth of the Muslim empire. The Caliph ᶜUmar classified the Islamic land into two distinct groups for this purpose. One part of the land paid *Kharāj* while the other paid *ᶜUshr* (tithe). All lands owned by Muslims paid *ᶜUshr* while those in possession of the non-Muslims paid *Kharāj*. Some principles were designed to determine the tax-bearing capacity of the land such as the quality of the land, the kind of crops on the land and the method of irrigation. *ᶜUshr* (tithe) was the tax charged from the Muslim land owners, at the rate of ten percent if natural facilities for watering were available, otherwise at the rate of five percent. Tithe tax is collected every time a crop is grown[39].

Recommendations

Based on the explanation given in this paper about the legal opportunities available to the non-Muslims in an Islamic state, the following recommendations are made:

i. Nigerian Government should recognise the fact that a significant segment of Nigerian people are Muslims. They should therefore be allowed to practise their religion in full by allowing them to practise the *Sharīᶜah* in all aspects.

ii. Government of the States of Nigeria where the *Sharīᶜah* law is practised should create enabling environment for the *Sharīᶜah*. Provisions especially in the areas of taking care of the welfare of citizens including non-Muslims among them should be enforced.

iii. Political office holders should uphold the tenets of good leadership in Islam to allow room for effective *Sharīᶜah* practices.

iv. Non-Muslims should be allowed to enjoy their rights when the *Sharīʿah* law is established in line with the *Sharīʿah* provisions without any discrimination against them.

Conclusion

Islam has given the non-Muslims honour, rights and privileges through the divine creed. Some of these provisions are stated in this paper. Islam, through the *Sharīʿah*, calls for the establishment of cordial relationship between Muslim citizens and the non-Muslims to form the basis of tolerance, understanding, justice, mercy and virtue. Both Muslims and non-Muslims in Nigeria enjoy relative peace more than ever before in states where the *Sharīʿah* is in practice.It is therefore expedient for Muslims and non-Muslims to exploit these opportunities to cement orderliness and peaceful coexistence for a progressive Nigerian society. This can be achieved through allowing the *Sharīʿah* to be practised in full. In the states where Muslims are in the majority in Nigeria, the Nigerian constitution should provide for establishing the *Sharīʿah* courts for them.

Notes and References

1. Y.A. Quadri, "The survival of Sharī'ah in Multifaith Nigeria" *Journal of the Nigeria Association of Teacher of Arabic and Islamic Studies,* Vol 7, 2004, p.3.
2. I.A. Kurawa, *Sharī'ah in Nigeria: democracy versus secularism,* Kano, National Council for the Defence and propagation of *Sharī'ah*, undated p.34.
3. A.H. Yadudu, "We need a new legal system" in I. Suleiman & Abdulkarim, S. (Ed) *On the Political future of Nigeria,* (Zaria, Al-Hudahuda Publishing Company Limited), 1988, pp. 2-7
4. A.R.I. Doi, *Sharī'ah the Islamic Law (*Ibadan, Ihsan Islamic Publishers), 1990 p. 2.
5. Qur'ān 45:18.
6. Y. Al-Qaradawi, *Non Muslims in Islamic society.* (K.M. Hamad & S.M.A Shah Trans), Idiana-U.S.A. American Trust Publications, 1985 p.16-17
7. A.R.I. Doi, *Non-Muslims under Sharī'ah (Islamic Law) (*America, International Graphics, 1981)
8. *Ibid.*
9. J.A.A. al-Sayuti, *Al-fathu alkabir fi dammi al-ziyadati ila al-jamiul sager* (Beirut, Dar al-fikr) p.135
10. Qur'ān 60:8-9.
11. A.R.I, Doi, *Sharī'ah: the Islamic law,* (London,Ta Ha Publishers, 1984), p. 428.
12. Qur'ān 5:32
13. Bukhari,3:821.
14. A.A. Mawdudi, *Human rights in Islam, (*New Delhi; India Markazi Maktaba Islamic. 1998)
15. Qur'ān 5:32.
16. Qur'ān 6:108.
17. Qur'an 29:64
18. A. Rahim, *Islamic History, (*Lagos; Islamic Publications Bureau. 1987) p.34
19. *Ibid.* p.67
20. Qur'ān 2:188
21. A.R.I. Doi, *Shariah the Islamic Law* ... p.48
22. Al-Qaradawi, *Non-Muslims in the Islamic Society, (*Indiana, America; American Trust Publications, 1985) p.7
23. A.R.I. Doi, *Shariah: The Islamic Law* ... p.430
24. Qur'ān 49:11-12.
25. Qur'ān 5:3, 4:135
26. A.R.I. Doi, *Shariah the Islamic Law* ... p.432

27. A.A Mawdudi *Human rights in Islam* .... Qur'ān 2:256
28. A.R.I. Doi, *Shariah the Islamic Law* ... p.430
29. Y. Al-Qaradawi *Non-Muslims in the Islamic Society* ... p.11
30. *Ibid.* P.8.
31. M.A,Muhibbu-din, "The Muslim family and their neighbours". A paper presented at the 19th Annual Conference of Nigeria Association of Teachers of Arabic and Islamic Studies. (NATAIS) held at Gombe in 2000.
32. S.H. Al-Aayed, *The rights of Non-Muslims in the Islamic world* (Alosh, A Trans) (Riyadh, Dar eshbella for Publishing and Distribution) p.57.
33. M.O.A. Abdul, *The Classical Caliphate and Islamic Institutions,* (Lagos, Islam" Publication Bureau. 1988) p.217.
34. Y. Al-Qaradawi *Non-Muslims in the Islamic Society...* p.21 and pp.38-40.
35. Qur'ān 9: 29.
36. A. Rahim *Islamic History* ... p. 83.
37. Y. Al-Qaradawi *Non-Muslims in the Islamic Society* ... p. 21.
38. M.O.A. Abdul *The Classical Caliphate and Islamic Institutions* ... p. 217.
39. *Ibid.* pp. 218-219.

مفهوم المقصودية في تقدير النصوص: دراسة سردية لمفاهيم حول القصدية في التراث الغربي والعربي

د. نوح الاوّل جُنيد

مقدمة:

يستهدف هذا المقال التبصير بمفهوم المقصودية أو القصدية (Intentionality) باعتباره مفهوما مشهورا ومهما لدى علماء تحليل النصوص المحدثين والعلماء العرب المتقدمين، ويحاول بيانه كمعيار نصي صالح لتقدير أي نصٍّ لغويٍّ اتصاليٍّ مفيد، ويُطلع المقال القارئ على آراء علماء الغرب والشرق حول المفهوم، ووضّح الكلام في أنواع المقاصد الملحوظة في التراث الغربي والعربي، ويتطرّق في نهاية المطاف إلى بيان علاقة نظرية أفعال الكلام ومبادئ التعاون في تحديد القصدية (أي مقصودية النص ومبدعه ومتلقيه) في قراءة النص والحصول على رسالاته.

منظور نصي لمفهوم المقصوديّة

تشكل المصطلح النصي (المقصودية أو القصدية) من صيغة صرفية (المفعول) وإلحاقه بالياء والتاء الصناعية، وتدل على "كون شيء مقصودا"، وشاع استعمالها عند النصيين المحدثين بمحاولة المتلقي تحديد المقصود أو المقاصد من النص والعناصر المكونة له. تتضمّن المقصوديّة موقف منتِج النّصّ من كون (النّصّ) صورة ما من صُور اللّغة قصد بها أن تكون نصًّا يتمتّع بالاتّساق والانسجام ومن ثمّ وسيلة لمتابعة خطّة محدّدة في النص.[1] ويعني هذا أن النّصّ في نظر منتِجه ليس تركيبا عفويًّا أو تشكيلةً لغويّةً

عشوائيّة، وإنما هو عمل مقصود به أن يكون متّسقًا ومنسجمًا لكي يحقّق هـدفًا أو غاية معيّنة، وهذه الغاية -فيما يبدو- هي المقصوديّة الأصليّة لمنتِج النّصّ. وهناك موقف (أو مواقف) يصعُب فيه تحقيق الاتّساق والانسجام، ويظلّ القصد مع ذلك قائمًا من النّاحية العمليّة، ولا يؤدّي هذا الموقف إلى إخلال بالاتّصال (Communication)، ويسمّى هذا الموقف مدى متغيّر للتّغاضي *Tolerance*، ويفيد دي بوجراند (De Beaugrande) أن التّغاضي عاملٌ من عوامل ضبط النّظام يتوسّط بين المرتكَزات اللّغويّة في جملتها والمطالب السّائدة للموقف.[٢] وجملة القول في هذا أن المقصوديّة في معناها الأوسع تشير إلى جميع الطّرق التي يتّخذها منتِجو النّصوص في استغلال النّصوص من أجل متابعة مقاصدهم وتحقيقها[٣]. وقد تشير إلى الطرق التي يتبناها المتلقي للحصول على مقصودية منتج النص والنص ذاته.

النّصّ والمقصوديّة

مما لا يمكن صرف النّظر عنه أن معنى النّصّ يتجلّى تجليًّا لا يُبقي الغموض إذا قُوّم بمعيار المقصوديّة، وقد عرّف دي بوجراند النّصّ بقول مفاده: "إن النّصّ تجلٍّ لعمل إنسانيّ ينوي به شخصٌ أن يُنتج نصًّا ويوجّه السّامعين به (أو القارئين له) إلى أن يبنوا عليه علاقات من أنواع مختلفة".[٤] ويظهر من هذا التّحديد نقطتان مميّزتان هما: النّية من إنتاج النّصّ، وتوجيه السّامعين (أو القارئين) إلى علاقات النّصّ.

ومن الملاحظ أن المقصودية تمنع في كثيرٍ من الأحيان وجود التّناقض في النّصّ، وقد توجد بعض القراءات المتعدّدة، ولكن لا يصل هذه الاختلافات إلى حدّ التّناقض ما دامت كلّ هذه القراءات تُعنى بقصد المنتِج. ويلاحظ أن المقصوديّة شرطٌ لتفسير النّصّ وتفكيكه.[٥] وقد أشار براون ويول (Brown and Yule) إلى أثر القصد في نجاح الإحالة فجعلاه معتمدًا على التّعرّف على المسمّى الذي يقصده المتكلّم.[٦] والمقصوديّة

في منظور محمد مفتاح هي الفارق بين لغة الإنسان وغيره، فيقول: "فالباحثون جميعُهم يجعلون المميّز الأساسيّ بين لغة الإنسان وغيره هي المقصوديّة... إنها - مهما اختلفت وجهات النّظر في كيفيّة تناولها- مجمعٌ على وجودها، لأنها تكسب الكلام ديناميّةً وحركة، بل هي منطلق الدّينامية"[٧].

أنواع المقصودية:

مقاصد النّصّ ومنتِجه والمتلقّي Receiver Intentions، Producer، Text

ومن الأمور المسلّم بها أن عمليّة إدراك النّصّ (وتأويله) ذاتيّةٌ ونسبية، وهي عمليّةٌ صعبة نظرًا لاختلاف وجهات نظر المتلقّي للنّصّ المنبعثةِ من خلفيّاتٍ مختلفة، منها خلفيّاتٌ ثقافيّة، وعلميّة، وفلسفيّة، واجتماعيّة، وتاريخيّة، وغيرها، وكذلك التّباين والتّشابه في العلاقات بين منتِج النّصّ ومتلقّيه.

وأنواع المقاصد الثّلاثة، هي قصد المنتِج للنّصّ، وقصد النّصّ وقصد المتلقّي للنّصّ، ويفهم من قصد المتلقّي ما يَنتهي إليه في تلقّيه للنّصّ من قراءة ذاتيّة قد تختلف من قصد منتِجه، وإن ما يرمي المتلقّي إليه في هذه العمليّة هو إثبات فكرته، وخلفيته الإدراكية، ومعرفته عن العالم، وإظهار تخصّصه، وإبراز تأويله الوحيد الصّحيح. ويُعنى بقصد النّصّ المعنى المفهوم من ظاهر النّصّ حتى وإن كان المنتِج يقصد شيئًا آخر. وقصد المنتِج ينقسم إلى قصدين: أصليّ وفرعيّ، ويعني القصدُ الأصليُّ نيّته الذّاتيّة من إنشاء النّصّ، وهو الرّسالة التي يريد إبلاغها والتّعبير عنها. والقصد الفرعيّ كما أسلفنا تحقيقه الاتّساق والانسجام مما يجعل نصه مقبولا وصالحا للاستهلاك.

وقد سبق أن أشار الجرجانيّ في دلائل الإعجاز إلى علاقة معنى المعنى بقصد المؤلّف وقصد النّصّ بأسلوبٍ تفاعليٍّ مفيد، فيقول:

"وهي أن تقول (المعنى)، و(معنى المعنى)، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ والذي يصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللّفظ معنى ثمّ يُفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"[٨].

فالمعنى هو قصدُ النّصّ أو هو المعنى الظّاهر، أمّا معنى المعنى فهو قصد المنتِج وهو المعنى غير الظّاهر الذي يُضمره المنتِج من التّشكيلة الظّاهرة، وتدخل في هذا الكنايةُ والاستعارةُ وبعضُ المظاهر البلاغيّة، وذلك أن المتلقي أو القارئ يحتاج إلى مراعاة أحوال المتكلم والمخاطب وسياقات قبل وصوله إلى المعنى المقصود.

المقصوديّة في التّراث العربيّ

تختلف وسائل إظهار مقصد النّصّ والمنتِج باختلاف النّصوص والمنتِجين لها وتتباين لتباينهم، وتظهر وسائل الإظهار من النّظم، ومن خلال الإعراب والتّصريف، والاحتراس، ونظريّة أفعال الكلام ومبادئ السّلوك.

يعدّ النّظم[٩] من الوسائل الذّائعة الصّيت في التّراث العربيّ والتي يتسلّح بها المنتِج لإظهار مقاصده، فهو مبنيٌّ على فكرة المعنى[١٠] المستقرّ داخلَ النّفس، ونظم الكلِم عند عبد القاهر الجرجانيّ أن تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتّبها على حسْبِ ترتّب المعاني في النّفس.[١١] ويضيف الجرجانيّ أنه "ينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصّورة والصّفة"[١٢]، وكان الأسلوب متطابقًا مع النّظم، لأن المعاني فيها مترتّبة قبل أن يكون ألفاظًا منسّقة، وهي قد تكون في العقل قبل أن يجري به اللّسان أو يجري به القلم.[١٣]

ويقول الجرجانيّ ما يجسّد المقصوديّة من النظم أي الاتّساق والانسجام:

"يكفيك أنه يلزم على ما قالوه أن يكون امرؤ القيس حين قال: "فقا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ"، قاله وهو لا يعلم ما نعنيه بقولنا: أن (قفا)

أمر، و(نبك) جواب الأمر، و(ذكرى) مضاف إلى (حبيب)، و(منزل) معطوف على الحبيب؛ وأن تكون هذه الألفاظ قد ترتّبت له من غير قصدٍ منه إلى هذه المعاني. وذلك يوجب أن يكون قال: (نبك) بالجزم من غير أن يكون عرف معنىً يوجب الجزم، وأتى به مؤخّرًا عن (قفا)، من غير أن عرف لتأخيره موجبا سوى طلب الوزن."[١٤]

ويستفاد من المقتبس أن المعاني التي هي المقاصد تم تكوينها قبل إقبال المنتج على ترتيب الألفاظ، وأن الألفاظ المستخدَمة في النص مرآة للمقاصد.

ومن مظاهر النّظم الدالّة على القصدية التّقديم والتّأخير، والمعروف بلاغيًّا أنه قد يكون التّقديم والتّأخير من أغراض منتِج النّصّ بل ومن أغراض النّاس، ومن الأمثلة التّوضيحيّة لهما في التّراث العربيّ ما ذكره الجرجانيّ في حال الخارجيّ :

"الذي يخرج فيعيث ويفسد، ويكثر به الأذى، أنهم يريدون قتله ولا يبالون من كان القتل منه، ولا يعنيهم منه شيء، فإذا قتل، وأراد مريد الإخبار بذلك، فإنه يقدّم ذكر الخارجيّ فيقول:"قتل الخارجيّ زيد"، ولا يقول: "قتَل زيدٌ الخارجيّ" لأنه يعلم أن ليس للنّاس في أن يعلموا أن القاتل له "زيد" جدوى وفائدة، فيعنيهم ذكره ويهمّهم ويتّصل بمسرتهم، ويعلم من حالِهم أن الذي هم متوقّعون له ومتطلّعون إليه متى يكون، وقوع القتل بالخارجيّ المفسد، وأنهم قد كفوا شرّه وتخلّصوا منه"[١٥].

ويتّضح من هذا الاقتباس أن تقديم المفعول كان مبنيًّا على القصد.

ومما يسلّط الضوء على كون التقديم والتأخير وسيلة مهمّة لتحقيق القصدية بيان السامرائي للمعاني والمقاصد التي يمكن فهمها وتلقيها على الجملة (أعطى محمد خالدا كتابا) مع أن المدلول العام واحد.

(١) أعطى محمد خالدا كتابا؛ (٢) محمد أعطى خالدا كتابا؛ (٣) خالدا أعطى محمد كتابا؛ (٤) كتابا أعطى محمد خالدا؛ (٥) كتابا خالدا أعطى محمد؛ (٦) أعطى خالدا كتابا محمد.

ومن المقاصد أو المعاني المحتملة في الجملة الفعلية الأولى (١) أنه يتصوّر أن المخاطب خاليّ الذهن عن الموضوع، فهو إخبارٌ بما لا يعلم عنه المخاطب شيئا. ويقصد بالثانية (٢) أن المخاطب يعلم أن شخصًا ما أعطى خالدًا كتابا، ولكنه لا يعلم المعطي أو يظن أنه غير محمد، فهو يعتقد أنه سعيد مثلا فتقدم المسند إليه لإزالة الوهم من ذهنه. في الثالثة (٣) يعلم المخاطب أن محمد أعطى كتابا شخصا ما، ولكنه يجهل هذا الشخص، أو يظن أنه غير خالد فقدّم المتكلم (خالدا) لإزالة هذا الوهم من ذهنه. يعلم المخاطب في الرابعة (٤) أن محمد أعطى خالدا شيئا ما، ولكنه لا يعلم الشيء الذي أعطى، أو يظن أنه أعطاه دفترا مثلا، فقدّم المتكلم (الكتاب) لإزالة هذا الوهم، أي أعطاه كتابا لا شيئا آخر. يعلم المخاطب في الخامسة (٥) أن محمد أعطى شيئا ما شخصا ما، ولكنه يعلم الشيء، ولا الشخص أو يظن أنهما غير المذكورين، فقدم المتكلم المفعولين لإزالة الوهم. وفي العبارة السادسة (٦) الأخيرة التي أخر فيها المتكلم الفاعل وقدم المفعولين، لأن المفعولين أهم من الفاعل عند المخاطب، وذلك لأن محمدا شأنه أن يعطى، فليس في الإخبار بأنه (أعطى) كبير فائدة، لكن الغرابة أو المهم أنه أعطى خالدا كتابا، فهو ليس من شأنه أن يعطي خالدا كتابا، أم لأنه لا علاقة بينهما تؤدي إلى مثل هذا، أو لأمر آخر، فقدم المفعولان لأنهما المهمان والعرب -كما يفيد سيبويه-إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى، وأن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم.[١٦]

ومن المظاهر الأخرى التّنكير والتّعريف، فهُما يتوقّفان أيضًا على قصد المتكلّم، ويكون القصد من التّنكير عدم الرّغبة في الحصر والتّخصيص في دلالته على الفرديّة أو إرادة الوحدة والجنس،[١٧] وقد يكون التّنكير لكون السّياق غير صالح للتّعريف؛ لأن المتكلّم لا يعرف من الحقيقة إلا ذلك القدر وهو أنه رجلٌ، أو أن المتكلّم يتجاهل، ويرى أنه لا يعرف منه إلا جنسَه[١٨]. ويلتجئ المتكلّم إلى التّنكير لأغراض أهمها: إرادة النوعيّة والتّعظيم، والتّهويل، والتّقليل والتّكثير، والتّحقير، والتّمويه، والإخفاء أو التّجاهل والاستهزاء، إلى غير ذلك من الأغراض.

أمّا التّعريف[١٩] فهو التّخصيص بعد التّعميم، وهو أن يكون شيءٌ ما محدَّدًا بين المتكلّم والسّامع، فيدور حولَه الكلامُ، هذا يتحدّث عنه، وذاك يفكّر فيه، وهو بنفسه يفرِض نفسه على المتكلّم والمخاطب[٢٠]. وللتعريف أشكال مختلفة، منها كون اللّفظ ضميرًا،[٢١] أو اسمَ إشارة[٢٢] أو اسمًا موصولاً[٢٣]، أو معرّفًا بأل[٢٤]، أو مضافًا إلى معرفة، أو معرّفًا بالنّداء. يعمد منتج النص إليه لتحقيق القصدية وهي التخصيص والتركيز ومحورية المعرف في النص.

ومنها أيضا الذّكر والحذْف، فيرتبطان أيضًا بقصد المتكلّم، وقد شاع هذان ظاهران لدى النحاة والبلغاء والبيانيين والمفسرين، وكثيرا ما يلتجئون إليهما في بيان الظواهر اللغوية والنصية ويتتبّعون مظاهرَه ومواضعه في النصوص العربية؛ ومن أغراض الحذف التخفيف في الصيغ والتركيب (كحذف الحركات والأصوات الصائتة القصيرة، ونطقها ساكنة)، والإيجاز والاختصار؛ والاتساع كحذف المضاف في قوله تعالى: (واسأل القرية والمقصود: واسأل أهلَ القرية، وفي قوله تعالى: ولكن البر من آمن بالله والمقصود: البر برّ من آمن بالله، والتفخيم والإعظام لما فيه من الإبهام (كما في قوله تعالى: حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها، والمقصود: أن الجواب محذوف)؛

وصيانة المحذوف عن المذكور في مقام معيّن تشريفًا له، وتحقير شأن المحذوف، وقصد بيان بعد الإبهام، والجهل بالمحذوف والعلم الواضح به أو الخوف منه وعليه، والإشعار باللهفة، ورعاية الفاصلة أو المحافظة على السجع، والمحافظة على الوزن في الشعر، ومنها استعماله للتبرّك، والتلذّذ، وغيرها[٢٥].

ومن عناصر الانسجام الرّامزة إلى القصدية في التراث العربيّ الإعراب والتصريف، وبالإعراب يتمّ تمييز المعاني وتوقيفها على أغراض المتكلّم وذلك أنه الحركات عن معاني اللغة[٢٦]، فإذا نوّع المتكلّم في إعرابه فإنه بذلك يُبيّن المعاني التي يقصدها، ويتطرّق المتلقي بدوره إلى المعنى المقصود في العبارة والنص، وخير مثالٍ لهذا تعبيرٌ عن التعجّب والاستفهام والنّفي على مستوى نحوي : "ما أحسنَ زيدا"! وما أحسنُ زيدٍ؟" أو "ما أحسنَ زيدٌ". فإن كلّ عبارة من التعابير المذكورة تفيد مقاصد مختلفة لا يعيها الجاهل بصناعة الإعراب. فيقصد بالأول أن المتكلم يتعجّب بالعبارة، ويستفهم بالثانية عن أي شيءٍ منه حسن، وينفي بالثالثة. ويتّضح مما سبق أنه في النصب دلالة على معنى ليس في الرفع وبالعكس.

ومما يلمح إلى أهمية الإعراب في تحقيق المقصودية ما روي عن الكسائي أنه قال:

"اجتمعتُ وأبو يوسف القاضي عند هارون الرشيد فجعل أبو يوسف يذمّ النحو (أو الإعراب) ويقول: ما النحو؟ فقلت-وأردت أن أعلّمه فضلَ النّحو- ما تقول في رجلٍ قال لرجل: أنا قاتلٌ غلامَك، وقال له آخر: أنا قاتلُ غلامِك، أيّهما كنت تأخذ به؟ فال: آخذهما جميعا. فقال له هرون: أخطأت وكان له علم بالعربية (أي القصد من الإعراب)، فاستحيا؛ وقال: كيف ذلك؟ فقال الذي يؤخذ بقتل الغلام هو الذي

قال: أنا قاتلُ غلامِك بالإضافة، لأنه فعل ماضٍ، فأما الذي قال: أنا قاتلٌ غلامَك بلا إضافة فإنه لا يؤخذ لأنه مستقبل لم يكن بعد".

ومن الشواهد الشعرية اللامحة إلى توضيح المقصودية والدقة في المعنى ما روي عن عتبان الحروري في قوله:

فإنْ يك منكم كان مروان وابنه وعمرو ومنكم هاشم وحبيب

فمنا حُصين والبُطينُ وقُعنُب ومنا أميرُ المؤمنين شبيب

فإنه لما بلغ الشعر هشامًا وظفِر به قال له: أنت القائل: "ومنا أميرُ المؤمنين شبيب"، فقال: "لم أقل كذا" وإنما قلت "ومنا أميرَ المؤمنين شبيب"، فتغيّر القصد وتخلّص الشاعر بفتحة الراء بعد ضمّها.[٢٧]

وقد ذكر تمّام حسّان[٢٨] وسائل أخرى لها علاقة بالإعراب والقصدية وهي الرُّتبة (word Order)، فإنها تفيد السعة في التعبير اللغوي، وذلك أن يكون للمتكلم قدرٌ واسعٌ من الحرّية في تقديم وتأخير وحدات (مفردات) النظم وتخصيصه علامات (إعرابية) تبين الوظيفة النحوية لكل عنصر في الجملة أو حتى لبعضه، ويمكن معرفة وظائف البعض بالعلامة وبدون ظهورها. وبالرتبة يتمكّن المتلقّي من معرفة موطن اللّبس ويحدّد وظائف العناصر في الجمل مثل: رأت هدى موسى؛ رأت موسى هدى؛ هدى رأت موسى، إلخ. ويتمكّن المتلقّي لهذه التراكيب من معرفة الأبواب النحوية ويحدّد أدوار ووظائفَ عناصرِ الجمل المختلفة من فاعلٍ ومفعولٍ وحال وغيرها.

ومنها علاقات المعاني المفردة لألفاظ الجُملة بعضها ببعض، والمطابقة، وسياق الحال، والإتباع أو المجاورة. وإنما يُحتاج إلى السّياق والتّرخّص في الإعراب لتوضيح القصد. ومن تحقيق المقاصد بالإعراب إنتاج منتج عربيٌّ التعابير الآتية: (١) عندي سوارُ ذهبٍ –بالإضافة؛ (٢) عندي سوارٌ ذهبًا–بالقطع أو الإقطاع؛ (٣) عندي سوارٌ

ذهبٌ –بالإتباع؛ (٤) عندي سوارٌ من ذهبٍ؛ (٥) وعندي سوار من الذهب؛ ولكلٌ من الجمل التمييزية معان ومقاصد يختلف بعضها عن بعض. يتم في العبارة الأولى إضافة المميّز إلى التمييز، وإنما المقصود منها أنه للمتكلم سوارٌ من ذهب، جعل الكلام هنا سردا واحدا فلم يتم بكلمة (سوار). ويبدو أن السامع ينتظر بقية الكلام هي المضاف إليه. والمقصود من العبارة الثانية كما ورد في بيان السامرائي أن التمييز منتصِبٌ بعد تمام الكلام، وأن المتكلم أراد إبهام الأمر على السامع أولا ثم إيضاحه عندما يستدعيه السياق كأن يكون السوار من نوعٍ ثمينٍ أو من معدنٍ نادرٍ أو عند شخص غير متوقّع أن يملك سوار، وهذا غير موجود في الإضافة. ويقصد بالعبارة الثالثة التشبيه، أن المتكلم يشبّه سوار بذهبٍ. والعبارة الرابعة تدلّ على التمييز، لأن (من) يؤتى في النحو العربي للتنصيص على التمييز فقط، بينما يحتمل التمييز المنتصب الحال والتمييز. وتحتمل العبارة الخامسة التي عرف فيها المجرور بـ(من) أن يكون المعنى أن جنس السوار من الذهب أو أن يكون السوار من الذهب المعهود بين المتكلم والسامع[٢٩].

ومنها أيضا في تركيب الاسم واللقب التعابير التالية: (١) أقبل خالدُ قوسٍ، بالإضافة؛ (٢) أقبل خالدٌ قوسٌ، بالإتباع؛ (٣) مررت بخالدٍ قوسٌ، بالقطع إلى الرفع؛ (٤) مررت بخالدٍ قوسًا، بالقطع إلى النصب؛ ويقصد أو يفهم من العبارة الأولى أن المضاف والمضاف إليه يعينان الاسم بصورة محددة، وأن الاسم لا يتعيّن تماما إلا بإضافته إلى لقبه، وفي الثانية لوحظ أن النعت مقطوع فإنه يفيد أن العلم (خالد) اشتهر باللقب (قوس) المذكور أكثر من الإتباع، ويدل على أنه يراد به الإشارة إلى معنى اللقب بصورة مقصودة.

وجدير بالذكر أن القطع يلتجأ إليه في الإعراب لتحقيق المقاصد والمعاني المعينة في التعابير العربية وهي أداء معنى لا يتم بالاتباع، إذ الأصل في النعت أن يتبع المنعوت،[٣٠] وينسب للفارسي في معترك الأقران أنه قال: إذا تكرّرت صفات في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن يخالف في إعرابها لأن المقام يقتضي الإطناب، فإذا خولف في الإعراب كان المقصود أكمل، لأن المعاني عند الاختلاف تتنوّع وتتفنّن، وعند الاتحاد تكون نوعًا واحدا[٣١]. وذكر السامرائي قول الفراء مفاده "أن العرب تقصد بمخالفة الصفة للموصوف في الحركة أن تجدد له وصفا جديدا غير متبع لأوله"[٣٢].

أمّا التّصريف فيُستخدم تحقيقًا للمقاصد، وقد يختار المتكلّم أشكال الكلمة المشتملة على الحروف نفسها. ومن مظاهر تحقيق المقاصد في التصريف وخاصة في اختيار منتج الكلام الصيغ الصرفية المختلفة كما في المصدرين الضَرّ والضُرّ بالضم والفتح الواردان في قوله تعالى:

﴿ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ (القرآن: ٨٣:٢١)، وقوله: ﴿ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ﴾ (القرآن: ١٦:١٣)، فالضَّر عام مقابل النفع فرق بين البنائين لافتراق المعنيين، وتحددت المقاصد كذلك في:

ا. الرُقود والرُّقاد فقد قالوا: إن الرُقود بالليل خاصة والرقاد أيا كان،[٣٣]

ب. الكُدرة والكُدورة والكَدَر: فالكدرة في اللون خاصة كالحمرة والزرقة والخضرة والكدورة في الماء والعيش، والكدر في الكل[٣٤]

الكفر والكفران والكفور: يقصد بالكفران تحديدا جحود النعمة، ويستخدم الكفر في الدين ويدل الكفور عليهما جميعا، ورد الكفر في القرآن الكريم سبعة وعشرين موطنا كلها تدل على الكفر في الدين ووردت الكفران في موطن واحد بمعنى الجحود وتقابل

الشكر في: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾﴾

ت. ﴿ (القرآن: ٤:١٢٤).[٣٥]

ث. الهداية والهدى : يقصد الهداية بهداية شخص لشخص آخر، تعريفه إياه، وترد كلمة الهدى في الدين كثيرا بقصد إرشاد وبيان ديني.

ج. وجد وموجدة ووجود ووجدان: وجدت في الحزن وجدا، ووجدت في الغضب موجدة، ووجدت الشيء وجدانا ووجود.

ح. الصوم والصيام: اختص كلمة الصوم بمعنى الصمت قال تعالى: ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾﴾ (القرآن: ١٩:٢٦)، ولم ترد كلمة الصوم في القرآن في غير هذا الموطن، وأما الصيام فقد وردت في تسعة مواطن من القرآن الكريم ويقصد بكلها العبادة المعروفة.[٣٦]

خ. المصدران صدّ وصدود: استخدم الأول لما كان فعله متعديا أي يصدون غيرهم بمعنى المنع كما في قوله تعالى: ﴿ ﴾ (القرآن: ٤:١٦٠)، والمصدر الثاني لما لم يكن متعديا، وقصد به الإعراض كما في قوله تعالى: ﴿ ﴾ (القرآن: ٤:٦١)، وهناك أمثلة كثير ملحوظة في الأوزان العربية المختلفة تم صياغتها لمقاصد متباينة، وهي منتشرة في البحوث والكتب الصرفية، ولا يسع حجم هذا المقال ذكر جميعها[٣٧].

ومن مظاهر تحقيق القصدية قضية الاحتراس وهي أن يكون الكلام محتملاً لشيء بعيد، فيُؤتى بما يدفع ذلك الاحتمال، وهي أيضا وسيلةٌ يستخدمها منتِج النّصّ حتى لا يُساء فهم مقصده، وحتى يكون الكلام محدّدًا لا لبْس فيه. وتُوضح هذه الوسيلة بقوله تعالى: ﴿وَإِن تُكَذِّبُوا۟ فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ۖ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿١٨﴾﴾ (القرآن: ٢٩:١٨)، حيث تحتمل الآية أن سليمان وجنودَه يرون النّمل ولا يعمدون إيذاء النّمل، وتحتمل أيضًا أن سليمان وجنودَه يرون فيعمدون إيذاءها، واحترس سبحانه وتعالى بذكر العبارة ﴿ ں ں ڻ﴾ تعبيرًا بها عن عدم تعمّدهم حطمَ النّملة.

ويدلّ على المقصودية في النص أو الكلام المنطوق ما يلمح إليه الجاحظ **بالإشارة أو الرمز**، وهي في مفهومه يصحب الكلام فيساعده على البيان والإفصاح والإفهام لأن حسن الإشارة باليد أو الرأس -حسب قوله- من تمام حسن البيان والقصد،[٣٨] ويجسّد هذا المنظور قول الشاعر في تعبيره عن تواصله الإشاري الفذّ مع حبيبته الخجلة المخفلة المذعورة:

أشارت بطرف العين خيفةَ أهلـــها إشارةَ مذعورٍ ولم تتكـــلم

فأيقنتُ أن الطرفَ قد قال مرحبًا وأهلاً وسهلاً بالحبيب المتيَّم

والملاحظ من الأبيات أن المقصودية قد تم عبر الإشارة بالطرف في الكلام المنطوق، وجاء ردّ الفعل من خلال الأبيات تأكيدًا لتمام البيان والقصد. وقد يكون الرّمز في النص المكتوب بعلامات وحروف لغوية مرتبطة بأسماء الحيوان وغيره، وذكر قدامة بن جعفر:

يقول سيرل في بلورة القسم المذكور ما مفاده" تحديد المعنى لا يقتصر على معرفة المقصد بل يتجاوز إلى معرفة العرف اللغوي"[٤٤]. ٤، أفعال التّأثير – الفعل الناتج عن القول أو بواسطته- (Perlocutionary Act) وهي التوصّل إلى إحداث تأثيرات على مستعملي النّصّ (المخاطب والسامع) تأثيرًا جسديًا أم فكريًا أو شعوريًا كإفزاعهم أو إقناعهم. وخلاصة ما انتهى إليه سيرل أن المتكلم لا يقصد ما يقول فحسب، بل يتعدى قصده ما قاله إلى ما هو أكثر منه، فإن الأفعال الإنجازية غير البماشرة لا تدل هيئتها التركيبية على زيادة في المعنى الإنجازي الحرفي، وإنما الزيادة فيما أطلق عليه معنى المتكلم (Speaker's Meaning).

والمشكلة الملحوظة في هذا النوع من الأفعال هو كيف يقول المتكلّم شيئًا ويعني شيئا آخر؟ ثم كيف يكون ممكنًا أن يسمع المخاطب شيئا له معنى ويفهم منه معنى آخر؟ وقد انحلّ هذا الإشكال بمبدأ التعاون الحواري بين المتكلّم وما عند المخاطب من علم بجوانب الموضوع[٤٥]. ولاحظ دي بوجراند أنه على الرّغم من إسهامات سِيرل البالغة التّأثير في دراسة التّداوليّة (البراجماتيّة – Pragmatics) فإنها لم تكن خالية من بعض أوجه القصور.

وأمّا بول جرايس (Paul Grice) فيرى أن النّاس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فجعل كلّ همّه لإيضاح الاختلاف بين ما يُقال، وما يُقصد، فما يُقال هو ما تعنيه الكلِمات والعبارات بقيَمها اللّفظيّة، وما يُقصد هو ما يريد المتكلّم أن يُبلغه السّامع على نحو غير مباشر اعتمادًا على أن السّامع قادرٌ على أن يصل إلى مراد المتكلّم بما يتاح له من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال، فأراد أن يقيم معبرًا بين ما يحمله القول من

معنى صريح، وما يحمله من معنى متضمّن فنشأت فكرة الاستلزام أو الإيماء (Presupposition)[٤٦].

وانتهى جرايس -نتيجةَ هذه التّجربة- إلى وضع طائفة من المبادئ سمّاها "مبادئ السّلوك والتّعاون Cooperative Principles/Maxims" تفاديًا للنقائص الموجودة في نظريّة سِيرل، وهذه المبادئ هي محض استراتيجيّات وتوصيات وليست قواعد ملزمة، وكما يتصوّرها سِيرل، وهي السّلوك الذي يتبعه منتِجو النّصوص طبيعيًّا وضمنيًا أثناءَ المحادثة حتى تسهُل معرفة المقاصد من خلال النّصوص. وحتى يتحقّق التّعاون بين المتكلّم والمخاطب وصولاً إلى حوارٍ مثمر، وتتجسّد المبادئ في المقولة: "ليكن إسهامك في المحادثة رهنًا بما تقتضيه الغاية المقبولة أو الاتّجاهات المقبولة في تبادل الحديث الذي تشارك فيه"[٤٧].

وهذه هي المبادئ المفصّلة:

١. مبدأ الكميّة (Maxim of Quantity) نصّه: "اجعل نصيب إسهامك من الإعلاميّة بقدر ما هو مطلوب دون أية زيادة". ويعني هذا أن على طرف الحوار أن يستخدم القدر المناسب، دون نقص ولا زيادة من المعلومات المطلوبة وفي مفردات محددة. وإنما سؤال المحاور: من ذلك الشخص ؟ يستدعي اقتصار المخاطب إجابته على الحد الأدنى الكافي للتعريف به كأن يرد بـ: هذا زميلي في العمل نوح. وهذا الجواب مناسب اعتبارا بمبدأ الكمية، ولو اختصر أو أطنب بحيث يذكر معلومات لا حاجة لها كأن يقول: هذا زميلي في العمل نوح، كان في المستشفى إثر حادث سيارة العام الماضي، وهو غير متزوج، وقد يعتبر الجواب جوابا غير تعاوني (uncooperative).

٢. مبدأ الكيف أو النوعيّة (Quality) نصّه: "لا تقل شيئًا تعتقد أنه خطأ، أو شيئًا لست على بينة منه"، ويعني أنه على طرف الحوار أن ينقل المعلومة "الصحيحة" بحسب علمه فلا يكذب، فلو أن أحدا سأله عن طائرة من نوع إيريص، فقال إنها بوينغ، فإن الإجابة غير تعاونية.

٣. مبدأ المناسبة أو(Relevance) نصّه: "اجعل إسهامك مناسبًا للواقع" أو " كنْ مناسبًا"، ويعني هذا إلتزام المتكلم (أو الكاتب) موضوع الحوار، فكل ما ينقله للآخر من معلومات هو ذو علاقة بالموضوع الجاري بينهما. فلو أن شخصًا سأل الآخر أين الجامعة؟ فأجابه: "أنا ذاهب إل المطار"، لكان خارجا عن سياق المحادثة، ولما كان المحاور متعاونًا.

٤. مبدأ الطّريقة أو الكيفية (Manner) نصّه: " كنْ واضحًا ومحدِّدًا: فتجنّب الغموض، واللّبس، وأوجز، ورتّب كلامك".[٤٨]، ويعني أن على طرف المحادثة أن يكون واضحا ومنسّقا ومرتّبا وموجزا في إجابته، وعند إرادة الوصف فعليه أن يصف حسب توالي أحداثه دون إلباس يسبب غموضا وإرباكا في فهم مشاركيه في الحوار: مثلا لو أن شخصا أراد وصف أداء العمرة، يطالبه المبدأ أن يبدأ بعقد النية ولبس الإحرام عند محاذاة الميقات ثم الطواف بالبيت ثم السعي وهكذا، أما لو أنه ذكر هذه المراحل دون ترتيب يسبب لبسا لسامعه ولا يكون معاونا.

وجدير بالذكر أن أيّ اختراق لكلٍّ من هذه المبادئ يعدّ من إرهاصات ومؤشّرات المقاصد، وهذا يعني أن المتكلم لا ينحرف عن مبدأ دونَ قصدٍ وباختراقه لبعض المبادئ المذكورة يتحدّد مقصوده من الكلام.

الخاتمة

وقد تناولنا في هذا المقال مفهوم المقصودية أو القصدية (Intentionality) كمفهومٍ شهيرٍ لدى علماء تحليل النصوص المحدَثين والعلماء العرب المتقدّمين، وحاولنا بيانه معيارا نصيًا صالحًا لتقدير نصٍّ لغويٍّ اتصاليٍّ مفيد، وبصّرنا القارئ بآراء علماء الغرب والشرق حول المفهوم، واستعرضنا من التراث العربي الوسائل التي يتسلّح بها مبدع النص العربي لإظهار مقاصده مثل النظم المبني على فكرة المعنى المستقرّ داخلَ النفس كما ورد في سفر الجرجاني، وناقشنا بأمثلةٍ موضحة الوسائلَ الأخرى الرامزةَ للقصدية منها: التقديم والتأخير، والذكر والحذف، والإعراب والتصريف، والرتبة، وقضية الإشارة (أو الرمز) الجاحظية، ومسألة التمييز بالإضافة والقطع والإتباع، وغيرها. ووضّحنا الكلامَ في أنواع المقاصد الملحوظة في التراث الغربي مثل مقاصد النّصّ ومنتِجه والمتلقّي وأعقبناه ببيان علاقة نظرية أفعال الكلام ومبادئ التعاون في تحديد القصدية.

وانتهى المقال إلى أن التنبّه بمعيار المقصودية يمكّن منتجَ النص (ومتلقيه) من تحديد المقصود أو المقاصد في النص المنتَج والمقروء، وكذلك تحديد العناصر المكوِّنة له؛ وأن الاعتبار بها يعتبر وسيلة دلالية يتوسّل بها المتلقي لمتابعة خِطط ومواقفَ محدّدة في النصوص اللغوية. وأثبت المقال وجود المقصودية في قضية النظم النحوية والبلاغية والأبواب النحوية من تقديم وتأخير والحذف والإعراب والرتبة، وغيرها. وتبيّن أن النّصّ اللغويَّ في نظر منتِجه ليس تركيبا عفويًا أو تشكيلةً لغويّةً عشوائيّة، وإنما هو عملٌ مقصودٌ به أن يكون متّسقًا ومنسجمًا لتحقيق هدفٍ أو غاية معيّنة، وهذه الغاية هي المقصوديّة الأصليّة لمنتِج النّصّ.

الهوامش

١- انظر: بوجراند، روبورت دي، **النّصّ والخطاب والإجراء**. ت: تمّام حسّان، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٨م)، ص: ١٠٤، وانظر: عوض، يوسف نور، **علم النّصّ ونظريّة التّرجمة**، (المملكة المتّحدة: مانشستر، ١٩٨٨م)، ص: ٥٠، وانظر: أبو غزالة، إلهام وحمد، علي خليل. **مدخل إلى علم لغة النّصّ**. (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط/٢. ١٩٩٩م)، ص: ١٥٢، وانظر كذلك الشّاميّ، أشرف عبد العال، **معايير النّصيّة: دراسة في نحو النّصّ**. بحث مقدّم لنيل درجة الماجستير، (القاهرة: كلّيّة دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣م)، ص: ٢٠٠.

٢- انظر: المرجع السّابق، ص: ١٠٤.

٣- انظر: لمرجع السّابق، ص: ١٥٧.

٤- انظر: المرجع السّابق، ص: ٩٢.

٥- انظر: الغذامي، عبد الله محمد، **الخطيئة والتّكفير:من البنيويّة إلى التّشريحيّة قراءة نقديّة لنموذجٍ إنسانيّ معاصر**، (ط/٢، ١٩٩١م)، ص: ٢٦-٢٨. نقلاً عن الشّاميّ، المرجع السّابق، ص: ٢٠٧. ويحال في الكتاب إلى هيرتش القول: "لا يمكننا أن نتكلّم عن تفسير قاطع على الإطلاق إلا إذا افترضنا وجود نيّة للمؤلّف لتحكّم ذلك التّفسير".

٦- براون، ويول، ج. (١٩٩٧م). **تحليل الخطاب**. ت: الزّليطنيّ، محمد لطفيّ، والتّريكيّ، منير، الرياض: جامعة الملك سعود، ص: ٢٤٦.

٧- مفتاح، محمد، **ديناميّة النّصّ: تنظيرٌ وإنجاز**، (القاهرة: المركز الثّقافي العربيّ، ط/٢، ١٩٩٠م)، ص:٣٨-٣٩.

٨- الجرجانيّ، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**. قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدنيّ، ط/٣، ١٩٩٢م). ص ٢٦٣. وانظر: عبد السّلام، أحمد

شيخ، **تفسير مقصود المتكلّم في التحليل النّحويّ**، (مجلّة كلّية الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة، دولة الإمارات: العدد: ٢٠، يناير ٢٠٠١م)، ص: ٣٠٣-٣٣٢.

٩- وقد ذكر الشّاميّ وهو يعتمد على ما يستقيه من عبد القاهر الجرجانيّ أنّ النّظم يتطابق مع الأسلوب أو أنّ الأسلوب يمكن اندراجه تحته، وجمع بين المصطلحات (العدول والانحراف والاختيار) نظرًا لتقاربها دلالةً واصطلاحًا، ويلاحظ أن هناك الرّبط بين النّظم والأسلوب والمقصوديّة.

١٠- واللفظ "المعنى" يعتبر من نظائر المقصود لغة، وذلك أن المعنى هو المقصود بأي لفظ أو كلمة أو رمز أو تركيب تم تكوينه.

١١- الجرجانيّ، المرجع السّابق، ص: ٤٩، ويقول في السّياق نفسه ما نصّه: " ليس الغرض بنظم الكلِم، أن توالت ألفاظها في النّطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل".

١٢- انظر: المصدر السّابق، ص: ٣٦٤.

١٣- انظر: المسدي، عبد السّلام، **الأسلوبيّة والأسلوب**، (دار سعاد الصباح، ط/٤، ١٩٩٣م)، ص: ٦٥.

١٤- الجرجانيّ، عبد القاهر، المصدر السّابق، ص: ٤١٩.

١٥- الجرجانيّ، المرجع السّابق، ص: ١٠٨.

١٦- السامرائي، فاض صالح، **معاني النحو**، الأردن: دار الفكر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م) ص: ٣٤-٣٥.

١٧- ومثال إرادة الوحدة قوله تعالى: ﴿(وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ)﴾ (يس: ٢٠)، ونحو (**زارني اليوم رجلٌ غريبٌ**). ومثال إرادة الجنس قوله تعالى: ﴿(وَٱللَّهُ

خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ ﴾ (النور: ٤٥)، وقوله تعالى ﴿ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٢١).

١٨- انظر: عبد المطلب، محمد، **البلاغيّة والأسلوبيّة**، (لونجمان، ١٩٩٤م) ص: ٢٤١-٢٤٢، نقلاً من مفتاح العلوم: ص: ٨٣.

١٩- وهو معروف ايضا في اللغة بالتمييز والإفراد.

٢٠- منير، سلطان، **بلاغة الكلمة والجملة والجمل**، (القاهرة: مشكاة معارف، ١٩٩٣م)، ص ٣٣.

٢١- ولضمير -كما هو معروف- نوعان هما المتّصل والمنفصل، ويستعمل المنفصل لأغراض هي: الاختصاص والقصر، والتّوكيد (القصر الحقيقيّ، القصر على جهة المبالغة، وتوكيد معنى المقايسة).

٢٢- ومن أغراضه تمييز الشّيء المقصود أكمل تمييز بالإشارة المحسوسة إليه، تنزيل الأشياء المعقولة، وبيان المشار إليه في القرب البعد، والتّعظيم، والتّحقير، وتعريض بغباوة المخاطب.

٢٣- وله أغراض أهمّها: عدم علم المخاطب بالأحوال المختصّة به سوى الصّلة، والإبهام (الذّات أو الشء عن السّامعين)، والتّعظيم، والتّحقير، والتّعريض بذكر الصّلة، والتّفخيم، والاختصار، وإرادة العموم، إرادة واحد من الجنس غير معيّن.

٢٤- وللتّعريف بأل أغراضٌ أهمّها: تعيين واحدٍ من أفراد الجنس وبيان الجنس، واستغراق كلّ أفراد الجنس، الإشارة إلى ما عرفت حقيقته في الذّهن من دون قصد إلى التّعيين، والدّلالة على الكمال، والقصر بقصد المبالغة، وإيضاح ما لم يكن واضحًا للمخاطب وتبيينه له.

٢٥- حموده، طاهر سليمان، **ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي**، (القاهرة: الدار الجامعية، ١٩٨٢م)، ص: ٨٧-١٠٠.

٢٦- ابن الحاجب، **شرح رضي الدين الاستراباذي على الكافية**، ج/١، ص: ٢٤-٢٥؛ وانظر كذلك: السامرائي، فاضل صالح، معاني النحو، المصدر السابق، ص: ٢٠-٢٥.

٢٧- المصري، ابن أبي الاصبع، تحرير التحبير، ت: حفني شرف، (القاهرة: نشر لجنة إحياء التراث الإسلامي، ص: ٢٤٩-٢٥٠. وانظر: السامرائي، فاضل صالح، المرجع السابق، ص: ٣١.

٢٨- حسّان، تمّام، **البيان في روائع القرآن: دراسة لغويّة وأسلوبيّة للنّصّ القرآنيّ**، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٣م)، ص: ٢٠٨-٢٥٠.

٢٩- السامرائي، فاضل صالح، المرجع السابق، ج/٢، ص: ٢٧٦-٢٨٥.

٣٠- السامرائي، فاضل صالح، معاني النحو، (عمان: دار الفكر، ج/٣)، ص: ١٦٨.

٣١- السيوطي، جلال الدين، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ت: محمد علي البجاوي، القاهرة، دار ثقافة العربية للطباعة، ج/١، ص: ٣٥٤، وانظر كذلك: السامرائي، معاني النحو، المرجع السابق، ص: ١٦٨.

٣٢- السامرائي، المرجع السابق، ص: ١٦٨.

٣٣- ابن سيده، المخصص، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٣٢١م) ج/٥/ ص: ١٠٣)، وانظر كذلك السامرائي فاضل صالح، **معاني الأبنية العربية، (عمان: دار عمار، ٢٠٠٥م)، ص: ١٧-٢١**

٣٤- المصدر السابق، ص: ٩/١٤٠.

٣٥- السامرائي، فاضل صالح، المرجع السابق، ص: ١٧-٢١.

٣٦- المرجع السابق، ص:١٧-٢١.

٣٧- المرجع السابق، ص: ١٧-٢١.

٣٨- الجاحظ، (د.ت)، **البيان والتبين**، ج: ١، (القاهرة: دار المعارف)، ص: ٧٠

٣٩- طبانة، بدوي، (د. ت)، **قدامة بن جعفر والنقد الأدبي**، (القاهرة: دار المعارف)، ص: ١٠.

٤٠- الشّاميّ، أشرف عبد العال. **معايير النّصيّة: دراسة في نحو النّص**. بحث مقدّم لنيل درجة الماجستير، القاهرة: كلّيّة دار العلومى، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣م)،

٤١- ويطلق عليها بنظرية الحدث الكلامي، أو الحدث اللغوي، أو النظرية الإنجازية.

٤٢- انظر: أبو غزالة، إلهام وحمد، علي خليل، المرجع السّابق، ص: ١٠٨. وانظر كذلك: الطّباطبائيّ، طالب سيّد هاشم، **نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيّين العرب**، (الكويت: مطبوعة جامعة الكويت، ١٩٩٦م)، المقدمة: أ-و.

٤٣- انظر: الطباطبائي، طلب سيّد هاشم، المرجع السابق، ص: ٤-٤٢. وانظر كذلك:

John، Searle, Expression and Meaning: Studies in the theory of Speech Acts. **Cambridge**, (**Cambridge University Press**، **1979**), **p. 69-84**

44- Op cit: p. 22

45- Op cit. pp 47-49.

46- ، J. **Meaning in Interaction**: **An introduction to Pragmatics**،Thomas p. 55.، 1996)،(London/New York: Longman

وانظر: محمود، أحمد نحلة، **آفاق جديدة في البحث اللّغويّ المعاصر**، (القاهرة، دار المعرفة الجامعيّة، ٢٠٠٦م)، ص: ٣٣.

47- in P. Cole and J. L. Morgan (eds) Syntax ، **Logic and Conversation**، H. P.،Grice p. 41-48. ،1975، (New York: Academic Press)، vol. 3: Speech Acts،and Semantics (Cambridge: University ، **Linguistic Semantics**: An Introduction، J.، See Lyons ، p. 277،Press. 1996)

انظر: بوجراند، روبورت دي، ترجمة: تمّام حسّان، المرجع السّابق، ص: ٤٩٥.
وانظر: محمود، أحمد نحلة، ص: ٣٤. وانظر كذلك: الحسن، شاهر، **علم الدّلالة السّمانتيكيّة والبراجماتيّة في اللّغة العربيّة**، (عمان: دار الفكر، ٢٠٠١م)، ص: ١٦٤-١٨٠. وانظر: فارع، شحادة وزملائه، **مقدّمة في اللّغويات المعاصرة**، (عمان: دار الوائل، ٢٠٠٦م)، ص: ٢١٠-٢١٢.

٤٨- وانظر:أحمد نحلة، محمود، ص: ٣٤. وانظر: الحسن، شاهر، المرجع السّابق، ص:١٦٤-١٨٠.

تعلم العربية في الجامعات النيجيرية: الحاجة إلى تقويم المنهج لضمان الجودة

د. حمزة إ. عبد الرحيم

١- المقدمة

مر التعليم العربي في هذه البلاد (نيجيريا) بمراحل مختلفة تميز حينا بالتقدم والجودة كما تميز آخر بالتخلف والرداءة، ويعتبر مؤرخو الأدب في نيجيريا عصر ما قبل الاستعمار عصرا كانت العربية فيه لغة العلم والتقدم والحضارة كما يعتبرون عصر الاستعمار عصر التخلف بسبب الدسائس والمكائد التي حبكها الاستعمار، ولا تحتاج هذه الظاهرة إلى بيان طويل لأن الاستعمار لم يكن يتحمل مشاركة لغته من لغة أخرى.

ولقد كان المرجو والمنتظر بعد الاستقلال أن تشهد العربية تقدما ملحوظا في الساحات المعيشية كلها من اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية لكن حظها غير وافر بعض النظر عن انتشار المدارس العربية وكثرة الانتاجات الأدبية التي جعلت بعض النقاد يعتبرون هذا العصر عصر الإفاقة والصحوة[١].

وبما أن المتخرجين من الجامعات في تخصصاتهم المختلفة هم الذين يعقد عليهم الوطن آماله في تحقيق رغباته فإنه يجب علينا أن ننظر إلى كل ما يجعل التعليم الجامعي تعليما راقيا ونسد ما قد يعوق سيره.

لا بد أن هناك أسبابا كثيرة تعوق سير العربية وتمنعها من تبوأ مكانها المناسبة. ومن هذه الأسباب في رأي هذا الكاتب المتواضع هو المنهج المعتمد عليه الآن والمقرر

من قبل المجلس الوطني للجامعات NUC والذي يعرف بالمستوى الأدنى Minimum standard هل يستطيع هذا المنهج أن يخرج رجالامؤهلين أكفاء يقدرون أن يواجهوا التحديات الحديثة. هذا ما يريد البحث النظر فيه نظرة تقويمية بقصد بناء منهج أقوى وأثرى وأكمل خدمة للبلاد والعباد.

٢- تقويم المنهج: معناه ومفهومه

للمنهج تعريفات كثيرة نأخذ منها ما يأتيك عرف ويلر المنهج بأنه هو الخبرات المعدّة تقدم إلى المتعلم تحت إرشاد المدرسة[٢] كما يرى تيلر أن هناك أربعة أسئلة تجب الإجابة عليها عند تصميم المنهج وهي:

١- ما هي الأهداف التعليمية التي تريد المدرسة تحقيقها؟

٢- ما هي الخبرات التعليمية التي يجب أن تضمن في المنهج لتحقيق الأهداف؟

٣- كيف تنظم تلك الخبرات التعليمية تنظيما فعالا؟

٤- كيف نحدد أو نعرف ما إذا كانت الأهداف تحقق أولا،[٣]

وعلى الرغم من أن تيلر لم يجب على الأسئلة مباشرة إلا أنه قد وضع أمامنا أربعة أمور أخرى يجب وضعها نصف أعيننا عند وضع المنهج وهي:

١- بيان الأهداف بيانا واضحا

٢- الخبرات التعليمية

٣- تنظيم الخبرات التعليمية تنظيما مناسبا

٤- التقويم

تلك هي الأركان الأربعة التي يجب أن تتوفر عند القيام ببناء منهج. والمنهج إذن هو برنامج كامل يعد إعداد كاملا لتعليم الناشئين وإرشادهم[٤] وبعبارة أخرة فإن الخبراء من الأمة هم الذين يجمعون موادا معينة يرونها مفيدة لحاضر الناشئين ومستقبل الأمل.

أما التقويم فهو محاولة معرفة ما إذا كان هناك تغير في السلوك يحدث في المتعلم وما مستوى ذلك التغير[٥] وبعبارة أخرى فإن مهمة تقويم المنهج هي محاولة الحصول على معلومات حول المنهج لتحديد ما إذا كان المنهج مناسبا وكافيا وقادرا على تحقيق الأهداف الموضوعة.

٣- تحليل الأهداف في المستوى الأدنى

نود في هذا المبحث أن ننظر إلى الأهداف التي ذكرت في المستوى الأدبي من حيث وضوحها وكفايتها وقابليتها للقياس.

تعتبر الأهداف أو الأغراض التعليمية أهم ركن من أركان المنهج لأنها هي التي تحدد وتوجة بقية الأركان وهي تقوم بالأعمال الآتية كما يراها أونييكى:

١- تحدد الاتجاه العام للتعليم ٢- تساعد على اختيار محتويات المنهج

٣- تشكل الأساس الأول في التقويم.[٦]

وبالنظر إلى أهمية الأهداف في عملية التعليم فقد حدد المجلس الوطني للجامعات الأهداف الآتية لتعليم اللغة العربية وهي كالآتي:

1. To enable the student to acquire spoken or written competence in the Arabic Language.

2. To acquaint student with the Socio- Cultural ،Commercial political and diplomatic aspects of the life of the speakers of language ،with a view to promoting international understanding.

3. To equip students with adequate training for jibs in the fields of teaching ، journalism and diplomatic ، administration،translation and interpretation services.[7]

ومعناه:

١- تمكن الطلاب من إجادة المهارة الكلامية أو الكتابية في اللغة العربية.

٢- تعليم الطلاب النواحي السياسية والتجارية والاجتماعية والثقافية المتعلقة بحياة الناطقين بالعربية من أجل تشجيع التفاهم العالمي.

٣- تأهيل الطلاب للأعمال في مجالات التعليم والترجمة والإدارة والصحافة والعلاقة الدبلوماسية.

إذا نظرنا إلى تلك الأهداف وطريقة وضعها نرى أنها- فضلا عن كونها غير قابلة للقياس فإنها غير كافية ولننظر إليها واحدا تلو الآخر.

إن الهدف الأول يتكلم عن التمهر إما في الكلام أو في الكتابة. وهل هذا يعني أن واحدة من الـــمهارتين تكفي الطالب أو هو يحتاج إلى الإثنتين. ربما وقع في هذا الهدف خطأ مطبعي.

والهدف الثاني الذي يتعلق بالمعلومات السياسية والتجارية والاجتماعية وقلما نجد في محتويات المنهج – كما سنرى- ما يساعد الطالب على اكتساب هذه المعلومات وخاصة فيما يتعلق بالسياسة والتجارة في العالم العربي.

أما الهدف الثالث والذي يعتبر ثمرة التعليم في الجامعة حيث تنتظر الدولة من أبناءها القدرة العلمية والكفاءة العقلية للقيام بالأعمل المتعلقة بتخصصاتهم بإتقان فنتسآل أنفسنا: هل خريجو جامعاتنا في العربية قادرون على حمل هذه الأعباء؟ كم من خريجي جامعاتنا يستطيع أن يسافر إلى القاهرة أو تونس أو ليبيا فيحمل إلينا أخبار الحوادث باللغة الإنجليزية بعد أخذها بالعربية؟ وكم من جامعيي نيجيريا يستطيع أن يرسل أخبارا نيجيرية/ افريقة إلى العالم العربي بعربية جيدة. ولعل انعدام الكفاءة أو الكفاية المطلوبة عند كثير من جامعيينا أدى إلى اقتصارهم على التدريس الذي ينظر إليه وكأنه لا يحتاج إلى كفاءة عالية.

والنقطة الأخرى التي يجب أن نقف عليها برهة هي نقطة كفاية الأهداف، وكما يبدو وبدون نقاش طويل فإن تلك الأهداف غير كافية إذ لا تزال هناك أهداف أخرى مهمة ينبغي أن تضاف إليها مثل:

تمكن الطلاب على القيام بالمسئوليات الدينية كالامامة والتفسير والخطابة هذا الهدف مهما يبدو تافها في أعين بعض الناس فهو هدف له أهميته القصوى في الدراسات العربية في هذه البلاد.

٤- تحليل الحتويات في المستوى الأدنى

لكى يحقق المنهج أهدافه وضع المجلس الوطني للجامعات محتويات دراسية مبنية على أساس أربع سنوات وهي كالآتي:

المستوى الأول

النحوا ١

تدريبات لغوية

مهارات التعليم

المدخل إلى الأدب العربي

المستوى الثاني

النحو ١١

تدريبات لغوية

نصوص من الأدب الجاهلي

مقدمة إلى علم الصرف

النحو ١١١

تصريف الأفعال

المستوى الثالث

النحو

تصريف الأسماء

كتابة المقالة

الأدب العربي في العصر العباسي

الأدب العربي في غرب إفريقيا

دراسة شخصية بارزة

النصوص القرآنية

نصوص من الحديث الشريف

المكتبة الكلاسكية والحديثة

المدخل إلى النقد الأدبي القديم والحديث

رواية

مسرحية

البلاغة

العروض

الفونولوجيا والفونيتكس

الترجمة ١١

طريقة البحث

المستوى الرابع

النحو

كتابات علماء نيجيريا

القلب

الشعر العربي الحديث

النثر العربي الحديث

النقد الأدبي الحديث

دراسة شخصية بارزة

رواية

مسرحية

موضوعات مختارة في النحو

العروض

المدخل في المعاجم العربية

الأدب المهجرى وشمال أفريقيا

الترجمة

البحث

إذا دققنا النظر في تلك الموضوعات نرى أنها – إن درست تدريسا جيدا – تستطيع أن تحقق بعض الأهداف ولكنها تعجز عن تحقيق بعض آخر. ومثلا نرى أن الدراسات الأدبية تدرس في كل الفترات إلى المستوى الرابع وكذلك الدراسات النحوية والصرفية لكن القضايا العربية من السياسة أو التجارة أو الاقتصاد لا نجد مقرارت مناسبة تكشف عنها كشفا وتأخذ بأيدي الطلاب إلى معلومات كافية حول تلك القضايا.

فعنصر الترجمة – فضلا عن كونه غير واضح – فإنه غير كاف. ويكمن عدم وضوحه في أن واضعي المنهج لم يذكروا المراد بالترجمة في الدراسة. هل هي تدريب على الترجمة من الانجليزية إلى العربية والعكس بالعكس أم يشمل الترجمة من اللغات المحلية إلى العربية والعكس بالعكس. وإذا نظرنا إلى الصحافة فلا شيء في المحتويات ما يدرّس ذلك.

المعروف حقيقة أن كلا من الترجمة والصحاتا تخصصين مستقلين لكن طلاب العربية يحتاجون إلى الفنين لتسهيل صعوبة العمل لهم بعد التخرج.

إن المعلومات التي حصل عليها الكاتب من قبل الزملاء في جامعات مختلفة تفيد أن طلاب العربية بصفة عامة يستصعبون ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية من اقتصاد وتجارة وسياسة لأنها تدرس بالإنجليزية غالبا وكثير منهم لا يفهمونها جيدا. ولقد تكلم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن عن أهمية اللغة الإنجليزية للعربي أو الإسلامي في نيجيريا وأسهب الكلام عن القضية وكأن اللغة الإنجليزية هي المشكلة الوحيدة التي يجب على طلاب العربية أن يتغلبوا عليها وبدون لفت النظر إلى ضعف العربية ذاتها من قبل بعض الطلاب الجامعيين.

وعلى هذا يمكن تقسيم طلاب العربية في نيجيريا من حيث المستوى اللغوي إلى ثلاث فرق.

الفرقة الأولى: تتميز بخلفية انجليزية جيدة وبعربية مزعزعة، وهولاَء هم الذينَ يرجع إليهم الإلورى في قوله: *أليس من المضحك والمبكي أن يكون تدريس اللغة العربية في هذه الجامعة بالإنجليزية فيدرس العربية لمدة أربع سنوات فيحصل على البكالوريوس ثم لا يقدر أن يتكلم بالعربية بطلاقة ولكنه بلبل صدوح في الإنجليزية*[9]

الفرقة الثانية: تتميز بخلفية عربية جيدة وبانجليزية معوجة وهم الذين يرجع إليهم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن في قوله:

It is no secret that the disability of many of the Arabists in written and spoken English has hampered their efficiency ،such people become docile and recluse in their places of work...[10]

ومعناه:

ليس بسرّ أن عجز كثير من دراسي العربية في التكلم أو الكتابة بالإنكليزية قد عاق فعاليتهم. وكثير من أولئك باردون ومنطوون على أنفسهم في أماكن عملهم...

الفرقة الثالثة: تتميز بالتوازن بين اللغتين وهم قلة وهم الذين يصفهم الأستاذ الدكتور عبد الرشيد راجي Amphibians البرمئيون[١١].

ونظرا إلى تلك المستويات المختلفة فإن تطبيق المنهج وإن كان جيدًا وقويا يواجه مشكلة عويصة.

وحول المستويات المختلفة للطلاب المقبولين في الجامعات فقد تكلم عنها باحثون كثيرون والكاتب الحالي منهم[١٢]

٥- نتائج واقتراحات وخاتمة

نستنتج مما سبق ما يأتي

١- أن المستوى الأدنى في العربية في الجامعة غير كاف وإن كانت للجامعة حرية في الإضافة إليه.

٢- طريقة بيان الأهداف في الورقة غير واضحة وصعب قياسها

٣- الوحدات أو المقررات المذكورة غير كافية

٤- أهداف المنهج غير كافية

٥- لا يوجد التوازن بين الموضوعات، وبينما نرى زيادة كثيرة في بعض نرى نقصانا زائدا في الآخر.

اقتراحات

أولا: يقترح أن توضع الأهداف بطريقة يمكن قياسها وبدلا من التعبير عما يقوم به المعلم يوضع الهدف على أساس التغير السلوكي عند الطالب وقد نقول مثلا.

1- Students should be able to express themselves in both written and spoken Arabic adequately.

2- Express views on Commercial، Political and diplomatic aspect of life of the Arabs، the speakers of the language.

3- Work effectively and efficiently in the field of teaching، translation and journalism.

ومعناها:

١- يقدر الطلاب على التعبير عن أنفسهم جيدا كتابة وخطابة

٢- يستطيع الطلاب أن يناقشوا القضايا التجارية والسياسية والدبلوماسية باللغة العربية الجيدة.

٣- يستطيع الطلاب أن يعملوا في حقل التدريس والترجمة والصحافة بمهارة.

ثانيا: إضافة ما لا يقل عن أربع ساعات للقضايا العربية السياسية والاقتصادية والتجارية، ويقترح أن يكون المتخصصون هم الذين يدرسون هذا الجانب إما بالعربية أو الانجليزية.

ثانيا: زيادة الوحدات في الترجمة وأن يكون التدريب على الترجمة من العربية إلى الانجليزية والعكس بالعكس فقط.

رابعًا: اتخاذ المواد القرائية الموسعة والمكثفة لتعليم القواعد النحوية والصرفية.

خامسًا: تشجيع طلاب العربية على أخذ المواد الإضافية من الأقسام التي لها علاقة بالدراسات العربية اللغوية والاجتماعية مثل الصحافة واللغويات والسياسة.

سادسًا: إعطاء أوقات إضافية للطلاب الذين تنقصهم الإنجليزية للتمهر في اللغة وكذلك للذين تنقصهم العربية.

خاتمة

لا يشك أحد في عالمية اللغة العربية كما لا شك في اتساع آفاق متعلميها العقلية على الرغم من التفرقة الفكرية التي يخلقها المستعمرون والمبشرون بغية منهم تمزيق صفوف المسلمين وإبعادهم عن تراثهم وثقافتهم. وبينما ننادي الحكومة في البلاد إلى إعطاء العربية مكانتها المناسبة في السياسة التعليمية يجب علينا نحن دراسي العربية أن نشد أزرنا عن طريق بناء منهج قوي متكامل لنواجه التحديات التعليمية والفكرية في بلادنا حتى نثبت مرة أخرى أن اللغة العربية ودراساتها جزء لا يتجزء من تراثنا الثقافي والفكري وأن متعلميها قادرون على حمل المسؤليات الوطنية بإتقان وجدارة.

الهوامش والمراجع

١- زكرياء حسين، **المأدبة الأدبية لطلاب العربية في غرب أفريقيا**، أوتش، دار النور ٢٠٠٠ ص ١٧٩.

2- D.K Wheeler، *Curriculum process*، Unibooks holder and Stoughton 1983 ، P.3

3- R.W Tyler، *Basic principles of Curriculum and Instruction*، the ، Chicago ، 1949 P.5، University press

4- U. Onwuka، (Ed) *Curriculum* ، Concept of Curriculum in Onwuka، *Development for Africa* ، Onitsha، Afriacana Fep Publishers limited 1985. ، P.13

5- Benjamin Bloom، *Hand book on formation and Summative evaluation of* ، *learning* ، New York، mc Graw Hill book 1971. P.8

6- I.O Onyike، Steps in Curriculum Development in Onwuka (Ed) ، *Curriculum Development for Africa* ، Onisha، Africana Fep Publishers ، limited، 1985 PP. 79-80

7- National Universities Commission. *Approved Minimum Academic Standards in Arts*، 1989. P.16

8- P.17 Ibid

٩- آدم عبد الله الإلوري، **الإسلام اليوم وغدا في نيجيريا**، القاهرة، مكتبة وهب. ١٩٨٥، ص ٥٦.

10- Oloyede Abdul Rahman، Perspective in the Teaching and Learning Arabic ، *Fluorescence of* ،& Islamic Studies in South West Nigeria in Z. Oseni Ed

2008. ، HEBN Publishers Plc، Ibadan، *Arabic and Islamic Studies in Nigeria*

P.6

11- Personal Encounter with the Scholar in 2002

12- the Rivalry between English and Arabic in Nigeria ،Hamzat AbdulRaheem

Need for Curriculum reorganization in Z. Oseni (Ed). ،Education System

Shebotimo ، Ijebu Ode، *Transformation in Arabic and Islamic Studies*

Publications. P.175

مدينة كنو في عين الشاعر الزكزكي القاضي عمر إبراهيم

د. مشهود محمود محمد جمبا

مقدمة

كانت مدينة كنو حتى أوائل القرن ١٦ الميلادي تعرف بـــ " دالَ"، وهو تلّ يقع في الجهة الغربية من المدينة. كان بَغَودا حفيد بَيَجِدّا أول حاكم للبلد (٩٩٩-١٠٦٣م).[١] ويقال إن أول ملك أسلم في كنو هو الملك الحادي عشر علي ياجي بن ثاميا في النصف الأول من القرن الخامس عشر،[٢] وبعده توالت الملوك والحكام حتى عام ١٤٦٣ حين اعتلى محمد رُمْفا العرش، وقام بإصلاح الأوضاع في البلد، وله دور ملموس في إسلامه. كان البلد محصونا بأسوار بدأ بناءها الملك الثالث غِجِمَسُو (١١٣٦-١١٩٤)، وأتمها الملك الخامس سَرَكِي في عهده (١١٣٦-١١٩٤م).[٣] وللأسوار بوابات لكل بوابة حارس يقفلها في منتصف الليل ويفتحها بعد الفجر، وتسمى بالهوسوية "كُوْفَر". وأشهر البوابات الباقية اليوم اثنتا عشرة منها كوفر كَنْسَكَلِي، وكوفر كابُغا، وكوفر غَدُنْكيَا، ولكن البوابات لم تعد تؤدي أدوارها الأمنية، بل بقيت رمزا لحضارة المدينة التليدة، ودليلا على عراقتها.

تعد مدينة كنو مركزا ثقافيا وتجاريا ودينيا هاما، ومن أكبر وأعرق المدن في إفريقيا جنوب الصحراء قديما وحديثا. لقد استوطنه لفيف من كبار العلماء الذين وفدوا إليها من المغرب العربي، ومن إمبراطورية مالي القديمة من أمثال الونغريين والتمبكتيين، وخلفوا فيها آثارا إسلامية جليلة ومعالم حضارية كثيرة تجلب إليها الأبصار والأفئدة من أداني البلاد وأقاصيها. والشاعر عمر إبراهيم أحد هؤلاء الأدباء الذين استهواهم سحر المدينة وسجلوا إعجابهم بها نظما. وستنظر هذه المقالة في

قصيدة وصف بها الشاعر مدينة كنو رغبة الوقوف على أسرار المدينة وكنوزها كما وصفها الشاعر، من ناحية، والوقوف على مدى ثقافة الشاعر وتجربته الشعرية والإنسانية من خلال القصيدة، من ناحية أخرى.

موجز ترجمة الشاعر

ولد عمر بن إبراهيم بن أحمد بن عمر الوالي بمدينة زاريا سنة ١٩٢٢م من أسرة فلانية برنوية كان لها عهد قديم بالعلوم العربية والإسلامية. فجّع عمر بأمه "سعادة" بعد ولادته بثلاثين يوما، ولم يمنح قط رؤية بشاشة الأم بيد أن جدته سودة كفلته بعد وفاة أمه فوجد فيها ما فقده من حنان الأم ورأفتها، وفيها يقول:

وسودتنا من سؤدد صيغ إسمها ** وإحصانها أعيا مهارة مثـــقال

وليس يتيما من تربته سودة ** ولو تركته الأم في المهد والبال

تتلمذ عمر كغيره من أبناء المسلمين في الكُتاب والمعهد العلمي الأهلي. ولم يدخل المدرسة الإنجليزية الحكومية، لكنه استطاع أن يحضر مساقا من الدراسات الإنجليزية المسائية لمدة سنتين اكتسب بعدها- على حد قوله- الشعلة التي أنارت له دياجير الثقافة الغربية. ثم تلقى مختلف العلوم العربية والإسلامية عند الشيخ المعلم إسحاق ماجي حتى تمكن من نظم الشعر وهو في الخامسة عشرة.

التحق عمر بمدرسة القانون بكنو وتخرج فيها قاضيا سنة ١٩٤٢، وهناك اطلع على أفكار النهضة العربية وحركاتها التجديدية، وتأثر بآراء أساطين النهضة الحديثة أمثال الشيخ محمد عبده، ومحمود البارودي، والدكتور طه حسين، وقاسم أمين، والأستاذ عباس محمود العقاد، وأمير الشعراء أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وغيرهم.

التحق القاضي عمر بمعهد الإدارة سنة ١٩٦١م لدراسة الدبلوم في القانون وعين قاضيا سنة ١٩٦٤م، وبقي قاضيا لمدة أربعين سنة، ينتقل من مدينة إلى أخرى في شمال نيجيريا. لقد فاتته فرصة الدراسات الجامعية، وتألم كثيرا من ذلك، ولكنه ظل متفائلا بمطالعة واسعة لم يأل فيها جهدا حتى بلغ من العلوم والمعارف مبلغا أكبر وأعلى مما فاته في الجامعة.

كان القاضي عمر كثير الرحلة، فقد رحل إلى أقاصي الأرض وأدانيها مما زاده علما وخبرة، وسعة آفاق التفكر. زار الولايات المتحدة وإسبانيا ١٩٦٠م، وفي سنة ١٩٧٥ وجهت إليه وزارة الثقافة المصرية دعوة ليشترك في حفلة تأبين عميد الأدب العربى الدكتور طه حسين. وبعد الحفلة قام بزيادة لبنان وسوريا والمملكة العربية السعودية حيث أدى فريضة الحج قبل أن برجع إلى نيجيريا، كما قام بزيارة إلى بريطانيا عام ١٩٨٠م. وفي سنة ١٩٨٠م تقاعد عمر عن القضاء، وضرب أطنابه على ضاحية من ضواحي كنو.[٥] توفي رحمه الله تعالى بمدينة كنو في أكتوبر عام ١٩٩٨، ودفن بها.[٦]

بين يدي القصيدة:

هذه القصيدة قالها الشاعر تسجيلا لإعجابه بمدينة كنو، وهى مدينة تجارية وتاريخية عريقة بشمال نيجيريا. والقصيدة من بحر المتقارب التام (فعولن ثماني مرات) عروضها صحيحة وضربها مقصور، وعدد أبياتها ٣٠ بيتا، ولا ندري متى قالها الشاعر، وقد نقلناها من ديوانه "حديقة الأزهار".

نص القصيدة:

أ"باريس"هَوْسا[٧] عليك السلام ** جواب من العاشق المستهام[٨]

أزجي التحيات شوقا إلى ** جميل صفاتك بالإكرام

معالـــمـــك الغـــر لامـــعة ** تكاد تفـــوق نـــجـــوم الظـــلام
ومن بيـــنها المســـجد الفاخر ** كجامع دَلْهِـــي جـــمال الـــنظام
ومـــأذنة طـــاولت إذ بـــدتْ ** نواطحَ [٩] نـــوْيورْكْ بقرب الإمام
ومكتـــبها قد حكى البـــرلما ** نَ اللندنيّ لحســـــن التـــــمام
وساعـــتها أشبهت "بِغْ بلْ" [١٠] ** بـــ "ويست مِنستَر" [١١] مقر السلام
وبيت الشفا" بأشعة" رآي" [١٢] ** لنفع الأنـــام وبـــــرئ السّـــقام
و"شاهُوثِ" [١٣] بالعصر" هايدُ فارْكْ" [١٤] ** ومنظـــــر "دالَ" [١٥] دكالأهرام
ألا ولّ وجـــهك غـــربك كي ** ترى تُل "دُوطِي" [١٦] هناك استقام
فذلـــــك قلب شرايـــينه [١٧] ** تروّي بـــماء الحـــياة الأنـــــام
كُورِي [١٨] فى التجارة ك"الوِسْتْ إنْدْ" [١٩] ** ترى الناس في الســـير والإقـــدام
*ترى الطائرات تعـــــاودها ** أتت من أوربا ومصـــر وشـــامْ*
بكستان من الصين من سنغفورْ ** من الهـــند بُرما وجـــاوا سيـــامْ
ومـــن أستـــراليا من هُنْغ كُنْغْ ** وزيلندا فيـــجي وجارُ الســـلام
ومـــن كُنْـــغُو دابَنْ تَنَارِبُو ** ومـــن كِنْيا مَغَـــدِشُ دار السلام
مكســـكو كلومـــبيا بَيرُو ثِلَى ** ومن رومـــا برلـــين أمستـــردام
فصارت كنحل أتـــت بعسل ** خليـــتها أو كـــزور الغـــمام [٢٠]
لـــها إرتـــباط بأم القـــرى ** بحـــبل الســـماء لزور المـــقام
ولا تنس إن فهت [٢١] بالعربات ** حـــدّث بكثـــرتـــها لا مـــلام

* * * * * *

كنّو جمعت علم شرق وغرب ** ففـــازت بسهـــمين بين السهام
كنو جمـــعت أخلاط الزَّمَر [٢٢] ** فثـــغر ثـــراها أزال اللـــثامْ

تـــجد هـــهنا عالـــما عابدا ** وذاك يـــاشر كوب المُـــــدام[٢٣]
ومن بات يلـــــمس سُبْحَته ** وهذا بِهَوتَيلْ وقِرْن الغـــــرام[٢٤]
ومن هـــمه حين جاء الظلام ** مســـاريح سينما لميط اغتمام[٢٥]
ومن حـــاله زور مكـــــتبة ** ففـــيها يسرُّ لدرك الـــمـــرام
وســـائق ســـاق إلى سوقـــها ** لشـــوق الشـــراء برغم الزحام
لذلـــك قيل كمثـــلك ألْف[٢٦] ** قديما فأصـــدق به من كـــلام
ولســـــتُ بنـــاسٍ مصاحبتي ** -بها حين كنت-الرجال الكرام
أباريسَ هوسا وعاصمة التجا ** رة فـــيه علـــــيك السلام[٢٧]

الشرح الإجمالي لمضمون القصيدة:

تمثل هذه القصيدة ظاهرة نادرة من نوعها في الوصف الحديث في نيجيريا، هي وصف مدينة كنو، العاصمة التجارية لشمال نيجيريا. استهلها الشاعر بإطلاق لفظ "باريس" عليها تشبيها لها بباريس، عاصمة فرنسا التي تعد من أجمل عواصم العالم. وقد حياها الشاعر تحية توحي بأن المدينة بادرته بالتحية وهو يرد عليها: "...عليك السلام ** جواب من العاشق..." فهي تحية متبادلة بين عاشقين. (البيتان ١-٢).

وبعد هذا الاستهلال البارع شرع الشاعر في تعداد معالم المدينة، وهي معالم تفوق نجوم الظلام لمعانا؛ وأولها المسجد الجامع الذي شبهه في الجمال بجامع مدينة دلهي عاصمة الهند، والذي تطاول مأذنته مباني مدينة نيويورك الأمريكية الناطحات للسحاب. ثم ذكر مكتبتها التي تحكي مبنى برلمان لندن جمالا، وشبه ساعتها بساعة بغ بل المشهور بحي وِسْتْ منستر بلندن، وأشار إلى المستشفى العمومي العصري المجهز بالأشعة السينية لفحص المرضى.

وبعد هذا انتقل إلى ذكر الأماكن الأثرية ذوات المناظر الجميلة التي تفتخر بها المدينة، فذكر حي شاهوث، وشبه منظرها في وقت العصر بمنظر هيدبارك (Hyde Park) بلندن، كما شبه منظر تُلّ دالَ بمظهر الأهرام بمصر، وذكر أن تل دوطي يستقر في المنطقة الغربية من المدينة مشبها إياه بقلب نابض يمد أهل المدينة بماء الحياة، لأن به سدا كبيرا. (الأبيات ٣-١١).

وبعد ذلك أشار إلى سوق كُرِي الشهيرة (وهي سوق كبيرة بالمدينة يقصدها القاصي والداني من شتى أقطار نيجيريا، وإفريقيا الغربية) ويشبهها بحي وست إند بلندن، من حيث الازدحام والحركة التجارية (البيت رقم ١٢).

وعقب ذلك انتقل إلى ذكر المطار الدولي (ويسمى حاليا مطار أمين كنو الدولي تخليدا لذكرى ذلك السياسي المسمى باسمه)، وذكر قائمة طويلة بها أسماء الدول والمدن التي تربطها بمدينة كنو خطوط جوية، ويبلغ عددها ثماني وعشرين دولة ومدينة أفريقية وأوروبية وأسيوية مما يوحي بأنه حقا مطار دولي ذو نشاطات تجارية مستمرة. والغريب أن الشاعر سكت في هذا المضمار عن المملكة العربية السعودية التي بينها وبين مدينة كنو علاقة تجارية ودينية وشيجة، لكنه عوض عن ذلك بقوله:

لها إرتباط بأم القــرى** بجبل السمــاء لزور المقام

وقد ذكر قبل ذلك أن المدينة حين تهبط على أرضها الطائرات من جميع أقطار العالم تشبه نحلا تجلب إلى خليتها أدوات العسل، أو كالمطر الذي يسقي الأرض ماء، وأشار أيضا إلى كثرة العربات التي تستخدم لنقل البضائع والأثقال في المدينة. (الأبيات ١٣-٢٠).

وبعد هذا انتقل إلى معلم آخر من أبرز معالم الثقافة في مدينة كنو، ألا وهو انتشار العلم والعلماء قائلا إنها جمعت بين علم الشرق وعلم الغرب، وإنها مجمع

أخلاط الناس من عابد ورع، وشارب عابث، وزائر لدار السينما للسلوى وإماطة الحزن، وزائر للمكتبة لتحصيل علم، وسائق يسوق سيارته طلبا لكسب المعيشة غير عابئ بازدحام الطرق، تجد في المدينة أخلاطا من هؤلاء الخلائق المتضاربة عاداتهم وأهدافهم، وهذا كله ما حمل الناس على أن يضربوا بالمدينة مثلا هو "كَمِثْلِكَ أَلْفٍ"، أي أنها تساوي ألف مدينة. (الأبيات ٢١-٢٨).

واختتم الشاعر القصيدة بذكرى مصاحبته الرجال الكرام حين عاش بالمدينة، وناداها كما ناداها في الافتتاح "أباريس هوسا" داعيا لها بالسلام. (البيتان ٢٩ -٣٠)

ملامح من الصور الفنية في القصيدة

القصيدة حافلة بصور فنية رائعة أسهمت إسهاما كبيرا في متانتها ورونقها، نذكر منها التالية:

أولا – خيال الشاعر:

كان الشاعر في هذه القصيدة جيّاش الخيال قويه، وقد استنفر شتى الوسائل الخيالية من تشخيص، وتجسيد، وتشبيه، واستعارة، وغيرها لنقل خياله إلى السامع. وكان خياله نابعا عن تجربة ذاتية، وينمّ عن اطلاع الشاعر على حضارات العالم المختلفة خاصة الحضارة الغربية، فالتصوير تعبير عفوي عن أفكار الشاعر وتجاربه. لقد نفح الشاعر في القصيدة عبقا من طيب البلاغة العربية أدى إلى سمو معانيها ورفعة أسلوبها. فالقصيدة على سبيل المثال مستهلة بنداء مدينة كنو (وقد استعير لها لفظ "باريس") بهمزة النداء التي توحي بشدة قرب المدينة من الشاعر، وكأنها إنسان يقف قريبا منه، ولم لا، والمدينة قريبة إلى قلبه قرب المحب من محبته؟ على الرغم من أنها ليست مسقط رأسه. ويؤيد ذلك قوله في الشطر الثاني من البيت الأول: "جواب من العاشق المستهام".

وأورد الشاعر صورا من التشبيه كأداة لتقريب موصوفه إلى الأذهان، ومن ذلك الصور التالية:

ومن بينـــها المسجد الفـــاخر ** كجامع دلهي...

ومســـــجـــدها قد حكى البـــرلما ** ن.....

وساعـــــــــتها أشـــبـــهت بـــغ بن **.....

ومنـــــــــظر "دال" د كالأهـــــرام **.....

كوري في التجارة كالوست إند **.....

فصارت كنـــحل أتت بعسل **.....

لكن النظرة الفاحصة في هذه الصور التشبيهية توحي بأنها صور باردة تعدم الحركة، إذ ما هي إلا مجرد تشبيه مناظر بمناظر من دون الوقوف على الكنوز الدفينة فيها، فالشاعر لم يغص بنا إلى الأعماق، بل وقف عند شكلها الخارجي، فمن ثم لا يستفيد بهذه التشبيهات كثيرا إلا من سبق له زيارة الأماكن المشبه بها. ولعل قوله: "فصارت كنحل أتت بعسل" أقرب شيء إلى ما نرمي إليه، حيث لم يكتف بمجرد تشبيه سوق كرى بحي ويست إند، بل زادنا شيئا – وإن كان يسيرا – من لوازم هذا التشبيه ونتائجه.

ثانيا: البناء الفني في القصيدة

نهج الشاعر في بناء القصيدة منهجا فنيا خاصا يبدو أنه قصد إليه قصدا. فهو أولا خرج على التقليد الموروث من قدامى الشعراء في المنطقة من الافتتاحيات والاختتاميات الموشاة بالبسملة والصلصلة، حيث افتتح القصيدة واختتمها بالسلام على مدينة كنو التي سماها "باريس هوسا".

ثم أحسن الشاعر ترتيب أفكاره حيث قسمها ثلاثة أقسام، القسم الأول عرض لأبرز المعالم الإسلامية في المدينة، ألا وهو المسجد الشبيه بجامع دلهي جمالا، ومئذنته التي تناطح السحاب مثل مباني نيويورك. والقسم الثاني ذكر لبعض الأماكن الأثرية مثل حي شهوث، وتل دال، ودوطى، وسوق كورى مما يوحي بأنها مدينة أثرية عريقة وقبلة للسياح من قريب وبعيد. أما القسم الثالث فمخصوص لمكانة كنو العلمية والتجارية، وما تعجّ به من أخلاط الناس على غرار ما نجد في المدن الكبرى.

معالم حضارية لم تذكر

مما لا جدال فيه أن المعالم الحضارية الكنوية كثيرة يصعب حصرها جملة وتفصيلا في قصيدة قصيرة كهذه. لكن هناك آثارا حضارية قديمة وحديثة لا يتم تاريخ كنو بدون ذكرها ولو بالتلميح. ومن ذلك قصر الأمير الذي يعد – لسعته – مدينة داخل مدينة، ومفخرة من مفاخر كنو. وكذلك متحف "غِدَنْ مَكاما" المواجه للقصر، وهو مودع لبقايا حضارة كنو التليدة ومركز سياحي هام. ومنه كذلك جامعة بايرو التي تبلورت عن كلية عبد الله بايرو (وقد كانت فرعا لجامعة أحمد بلو بزاريا)، وغير ذلك مما لم يتطرق إليه الشاعر. بيد أن هذا لا ينال من قيمة القصيدة ومكانة صاحبها الذي له حرية مطلقة في اختيار ما يروقه أكثر بين الأفكار الغزيرة التي تراوده، والمناظر التي تخلب خياله.

ثالثا: القاموس الشعري في القصيدة

حشد الشاعر القصيدة بمجموعة كبيرة من الألفاظ الأجنبية، بعضها أسماء أماكن مثل: وست منستر، وهايد بارك، ووست إند، وبعضها أسماء مدن أو دول مثل باريس، ونيويورك، ودلهي، وهنغ كنغ، وأستراليا، وبعضها الآخر أسماء الآثار الإنسانية مثل بغ بل، وأشعة رآى، وهوتيل (فندق) وغيرها، ومعظم هذه الألفاظ

الأجنبية غربية مما يعكس ولوع الشاعر الشديد بالغرب والحياة الغربية من ناحية، ووقوفه على مشارف الثقافة الغربية من ناحية أخرى. والقصيدة أيضا زاخرة بالألفاظ الهوسوية مثل شاهوث، ودال، ودوطى، وكورى وكلها أسماء أماكن وأحياء داخل مدينة كنو. ونجد أيضا قائمة طويلة لأسماء المدن والدول العالمية تفوق العشرين.

وما عدا هذه الألفاظ الأجنبية فإن ألفاظ القصيدة فصيحة ومأنوسة لا غرابة فيها أو تعمية. وبقي أن نقول إن إيراد الألفاظ الأجنبية (إنجليزية وهوسوية وغيرها) لا يمس بالضرورة بلاغة القصيدة، لأن الألفاظ في ذاتها فصيحة وقد جاءت في أماكنها المناسبة وتحمل معاني موحية لا تحملها إذا نقلت إلى العربية.

الخاتمة

تعرضنا في السطور القليلة الماضية لوصف المدينة خلال قصيدة "مدينة كنو" للشاعر القاضي عمر إبراهيم، والقصيدة من أجود ما قيل في وصف المدن في نيجيريا. لقد طاف بنا الشاعر في مشارق الأرض ومغاربها، وزار بنا المدن ومعالمها الأثرية، وتخيّر منها لموصوفه أصدق وأنسب النماذج وأجملها. والقصيدة بهذه الصورة تنمّ عن ثقافة الشاعر وسعة أفقه العلمي، وكثرة رحلاته، وشدة ولوعه بالآثار الإنسانية عامة، والغربية منها خاصة.

الهوامش

1- NAST، Heidi J. *Concubines and Power: Five hundred Years in a Northern Nigerian Palace*، University of Minnesota Press، 2005، p.60.

٢- الدكتور أحمد شيحو غلادنثي، **حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا**، ط ٢، القاهرة، شركة العبيكان للطباعة والنشر، ١٩٩٣م، ص ٤٠

3- Ki-Zobro Joseph، *UNESCO General History of Africa، Vol. 1V Abridged*، *Edition: Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*، University of California Press 1998، p.107.

٤- الدكتور علي أبوبكر: **الثقافة العربية في نيجيريا من ١٧٥٠ إلى ١٩٦٠م عام الاستقلال**، بيروت - لبنان، مؤسسة عبدالحفيظ البساط، الطبعة الأولى، ١٩٧٢، ص ٦٨

٥- الدكتور مسعود راجي في مقدمة **ديوان حديقة الأزهار** للقاضي عمر إبراهيم، الرباط، المغرب، مطابع المعارف الجديدة، ط ١، ١٩٩٦م، ص٦ — ٨

٦- في مكالمة هاتفية مع الدكتور مسعود راجي، بتاريخ ٣ / ٤ / ٢٠٠٤م

٧- هوسا: يقصد بها تلك المنطقة التي تقع في شمال نيجيريا وجنوب جمهورية النيجر بين خطوط الطول ١٥-١٨ شْ، وخوط العرض ٨-١٢ قْ، بين أرض برنو شرقا إلى الضفة الغربية لنهر النيجر. وتحدها شمالا الصحراء الكبرى وجنوبا حتى قريبا من نهر بَنْوَي، والكلمة تعني الموطن واللغة والشعب. (لمزيد من التفاصيل انظر: الدكتور الطاهر محمد داود: **شعب الهوسا: الموطن واللغة**، كنو SK Amodu Printers، ٢٠٠١م ص ٥-٨)

٨- المستهام- المحب الذي ذهب عقله وفؤاده من شدة الحب.

٩- نواطح: جمع ناطحة: المباني الشاهقة، وتسمى ناطحات السحاب مبالغة، أي أنها من شدة ارتفاعها تبدو وكأنها تتصل بالسحاب.

١٠- بغ بل-(Big Bell)= جرس كبير على مبنى البرلمان في حي وست منستر بلندن.

١١- وست منستر (West Minister) ميدان البرلمان على شارع دوْننْ المشهور، فيه مسكن رئيس الوزراء البريطاني.

١٢- أشعة رآي (x Ray)= الأشعة السينية: جهاز لفحص وتصوير ما بداخل الأجسام الصلبة مثل جسم الإنسان.

١٣- شاهوث (Shahoci)= مكان يقع بين المسجد الجامع الكبير لمدينة كنو وسوق ريـــمي، اشتهر بالمدارس القديمة والعصرية التي تأسست فيها، مثل مدرسة الشريعة الصغرى.

١٤-هايد فارك (Hyde Park)= حي في قلب مدينة لندن عاصمة بريطانيا، قريبة من قصر .Buchinam يلاحظ كتابة (فارك) مقابل (park)، وذلك صدى للصعوبة التي يجدها الهوسوي في نطق حرف (P) فيستدل به (ف).

١٥- دال (Dala) تلٌ بمدينة كنو يحكى أنه أصل المدينة، وأنها كانت تسمى به في البداية.

١٦- دوطى (Dutse)= تلٌ آخر بالمدينة مقابل دال، وهما من المناظر الطبيعية الخلابة.

١٧- شرايين – مفرده شرْيان: العروق النابضة التي يسري فيها الدم الأحمر، والمراد هنا الماء الذي يمد المدينة وأهلها بالحياة.

١٨-كورى (Kori)= سوق كبيرة بمدينة كنو، يباع فيها الأقمشة، وتقع بين مصلّى العيد وحيّ فَيْغي.

١٩- وست إند (West end)= حي في قلب لندن يكثر بها الفنادق والملاهي.

٢٠- زور الغمام- أي كالغمام الزائر، من باب إضافة الصفة إلى الموصوف.

٢١- فهتَ- تكلمت.

٢٢- أخلاط الزَّمر- أخلاط الصوت، ويعني به أخلاط الناس.

٢٣- كوب المدام- المدامة هي الخمر، حذفت منه التاء لإقامة الوزن.

٢٤- قرن الغرام- قرين ومصاحب للحبّ المعذّب للقلب.

٢٥- ميط اغتمام- إزالة الحزن والكرب.

٢٦- كمثلك ألف- هو جزء من مثل يضرب مدحا وتعظيما لمدينة كنو، ويعني أن كنو تفوق غيرها أضعافا مضاعفة، وذلك في مجال المفاخرة، وهي عربية ركيكة، وتمام المثل بالهوسوية Gari ba Kano ba dajin Allah... ، Yaro، ko da me kazo، anfi ka kamislika alfin في حوار مع الأستاذ الدكتور محمد أول أبوبكر بمنـــزله بجامعة بايرو، كنو يوم ١٩/١٠/٢٠٠٣

٢٧- القاضي عمر إبراهيم: **ديوان حديقة الأزهار**، السابق ذكره ص ٥٤ – ٥٦.

نتائج

مجلة أكاديمية سنوية

لمنظمة معلمي الدراسات العربية والإسلامية بنيجيريا

Production Supported by:

tetfund
TERTIARY EDUCATION TRUST FUND

TERTIARY EDUCATION TRUST FUND

Available online at www.natais.org