ISSN: 2348-261
NO.2-2015

دراسات عربية

(مجلة سنوية محكمة)

تصدر عن مركز الدراسات العربية والإفريقية، كلية دراسة اللغات والآداب والثقافات،
جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

العدد الثاني 1436 هـ الموافق 2015م.

داخل العدد:

الدراسات الإسلامية

الدراسات اللغوية والنقدية

الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية

ISSN: 2348-2613
NO.2-2015

دراسات عربية

(مجلة سنوية محكمة)

تصدر عن مركز الدراسات العربية والإفريقية، كلية دراسة اللغات والآداب والثقافات،
جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

العدد الثاني 1436 هـ الموافق 2015م.

داخل العدد:

الدراسات الإسلامية

الدراسات اللغوية والنقدية

الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية

دراسات عربية

(مجلة سنوية محكمة)

ISSN 238-2613

NO. 2-2015

يصدرها مركز الدراسات العربية والإفريقية، كلية دراسة اللغات والآداب والثقافات، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

رئيس التحرير

الأستاذ مجيب الرحمن

رئيس مركز الدراسات العربية والإفريقية

هيئة التحرير:	**الهيئة الاستشارية:**
الأستاذ محمد أسلم الإصلاحي	أ.د. خلدون سعيد الصبح (جامعة دمشق، سوريا)
الأستاذ فيضان الله الفاروقي	أ.د. جلال سعيد الحفناوي (جامعة القاهرة)، جمهورية مصر العربية
الأستاذ بشير أحمد الجمالي	أ.د. عبد العزيز يوسف اللودي (جامعة أوبسالا، السويد)
الدكتور رضوان الرحمن	أ.د. أحمد فرحات (مؤسسة الفكر العربي، بيروت، لبنان)
الدكتور عبيد الرحمن طيب	د. محمد امبارك الشاذلي محمد البنداري (جامعة أم القرى، مكة المكرمة)
الدكتور محمد قطب الدين	الدكتور خالد ناجي السامرائي (جامعة سامراء، العراق)
الدكتور خورشيد إمام	الدكتور أحمد علي إبراهيم الفلاحي (جامعة الأنبار، العراق)
	الدكتور طارق ثابت (جامعة باتنة، الجزائر)
	الدكتور أمين مصربي (جامعة تلمسان . الجزائر)
	د. لطيف يونس حمادي الطائيّ (معهد الفنون الجميلة، محافظة ديالي، العراق)

مركز الدراسات العربية والإفريقية

كلية دراسة اللغات والآداب والثقافات

جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند–110067

المحتويات

رقم	البحث	الكاتب	صفحة
	الافتتاحية	أ.د. مجيب الرحمن	7
	الدراسات الإسلامية		
1	العرب بين الجاهلية والإسلام	د. خالد ناجي السامرائي	15
2	السيد أبوالحسن علي الحسني الندوي وكتاباته في السيرة النبوية	آفتاب أحمد	47
3	مدرسة مظاهر العلوم بسهارنفور مركز علم الحديث في الهند	د. محمد أكرم نواز	65
4	دراسة في مذكرات سائح في الشرق الأوسط للأستاذ الندوي	د. محمد قطب الدين	80
5	الهند في الفكر الإصلاحي للشيخ عبد العزيز الثعالبي	أ.د. جليل سالم	89
6	دراسة تقييمية لكتاب الثقافة الإسلامية في الهند	محمد ريحان خان الندوي	99
	الدراسات اللغوية والنقدية		

7 فضيلة تيروكورال في الأدب التاميلي أ.د. بشير أحمد جمالي 111

8 العربية والإعلام: مفاهيم ونظريات قديمة وحديثة

د. محمد امبارك الشاذلي محمد البنداري 121

9 الفيروز آبادي والقاموس المحيط د. قمر شعبان الندوي 137

10 قيم الوجدان والجمال عند الشعراء الحسيين: عمر ابن أبي ربيعة نموذجا

د. لطيف يونس حماد الطائي 157

11 إدوارد سعيد وكتابه الاستشراق: نقلة نوعية في الدراسات

الاجتماعية والثقافية محمد سليم 176

12 دراسة في كتاب أبجد العلوم للقنوجي عنايت الله 193

13 السيد واضح رشيد الندوي صحافيا محمد محبوب عالم 206

14 الأبعاد المعرفية والثقافية وبنياتها في الرحلة الحجازية لمحمد يكن الغسيري

د. طارق ثابت 219

الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية

15 شعر اللهووالمجون في العراق في القرن السابع الهجري

قراءة جديدة أ.م.د. أحمد على إبراهيم الفلاحي 231

16 تمثيل المسلمين في الأدب الهندي: قراءة في روايتين

باللغة الملیالية بولاية كيرالا في جنوب الهند شاهجهان مادامبات

ترجمة: أ.د. مجيب الرحمن 254

17 تطور الروابط الثقافية والتعليمية بين الهند وسلطنة عمان

في العصر الحديث د. عبيد الرحمن طيب 264
18 جورج جرداق أديباً لبنانياً د. محمد أجمل 287
19 مكانة المرأة عند الشاعر الأمير عبد الله الفيصل
عبد المغني 306
20 ثلاثية فلسطين: الواقع والأدب والمقاومة
محمد شافعي 313
21 بقعة "فتان" الهندية وأهميتها في ضوء رحلة ابن بطوطة
الدكتور ك. م.ع. أحمد زبير 326
22 التسامح الديني والإخاء الاجتماعي في الشعر المصري الحديث
د.محمد أنصار 339

افتتاحية العدد

يسرني أن أقدم إلى القراء العدد الثاني من مجلة "دراسات عربية" السنوية المحكَّمة التي تتحلى بباقة من أنواع الزهور العلمية والأدبية واللغوية والفكرية والتاريخية، والتي دبجتها يراع العلماء البارعين إلى جانب الباحثين اليافعين. تتخذ المجلة اسمها من تركيزنا العام على الدراسات العربية، وقد رأى أعضاء هيئة التحرير– وهم أساتذة المركز– أن تقبل المجلة كل البحوث التي تتعلق بالدراسات العربية والإسلامية، وذلك لإفساح المجال أمام الباحثين ليكتبوا حول مواضيع ذات الصلة بالعلوم العربية بوجه عام مادامت البحوث تستوفي شروط البحث العلمي.

لقد وزعنا البحوث إلى ثلاثة أقسام رئيسية، يتضمن القسم الأول – **الدراسات الإسلامية** — ستة بحوث للأساتذة والباحثين من مختلف المستويات والتخصصات والجنسيات، فيتحدث الدكتور خالد ناجي السامرائي من العراق في البحث الأول عن العرب بين الجاهلية والإسلام، ومغزى دراسته: أنه مع كثرة الحديث عن حياة الجاهليين ووصفها والإسهاب في الكلام عنها قديما وحديثا لايزال هذا الإسهاب سطحيا دون الولوج إلى مسارب دقائق حياة الجاهليين، وفهم مغزاها ودلالاتها. وعلى رغم حماسة المسلمين العظيمة للإسلام، وبيان مكامن هذه العظمة، راحوا يسفهون الحياة الجاهلية وينتقصون من عقلية العربي الجاهلي، وينعتونه بمختلف النعوت التي تدور في فلك الجهل والسفه والانحلال غير أن إقرار الرسول العظيم محمد–صلى الله عليه وسلم– للكثير من العادات والقيم الجاهلية، يدل على أن المجتمع الجاهلي لم يكن عاريا عن الخصائل الحميدة والصفات النبيلة، فحب الضيف وإكرامه والذود عن الحمى والشرف والنخوة، والنجدة والصدق والأمانة وإغاثة الملهوف، والترفع عن الغدر والخيانة، وغير ذلك كثير، كانت مفردات تشكل

جانباً مهماً من حياة الجاهليين التي أكدها الرسول العظيم –صلى الله عليه وسلم– وحث الناس على اعتناقها والعمل بها، فيدعو الباحث إلى إعادة النظر في الكثير من المسلمات الرائجة عن حياة الجاهليين، ويقوم الباحث آفتاب أحمد باستعراض كتابات العلامة الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي في السيرة النبوية في بحثه المعنون "السيد أبوالحسن علي الحسني الندوي وكتاباته في السيرة النبوية"، كما يقوم بتقييم إسهامه ودوره في هذا الفن، أما الباحث الدكتور محمد أكرم نواز فيتناول بالعرض والتحليل ماقام به علماء مدرسة مظاهر العلوم بسهارنفور من خدمات جليلية في فن الحديث وقد أسهب الكلام فيه، ويجول بنا الدكتور محمد قطب الدين في رحلات العلامة أبي الحسن الندوي في الشرق الأوسط في ضوء كتابه "مذكرات سائح في الشرق الأوسط" الذي يعد من أهم التحف الأدبية في فن الرحلات، ويتحدث الدكتور عبد الجليل سالم عما وصفه وكتبه العلامة عبد العزيز الثعالبي التونسي عن الفكر الإصلاحي في الهند، ويتضمن بحثه جملة من الآراء عن تطور الفكر الإصلاحي فيما بين المسلمين الهنود التي لم نكن نطلع عليها. وهذا البحث هو جزء من محاضرة الأستاذ الدكتور عبد الجليل سالم التي ألقاها في مركزنا قبل شهرين، والبحث الأخير في هذا القسم هو بحث محمد ريحان الندوي في كتاب الثقافة الإسلامية في الهند للعلامة عبد الحي الحسني، فهويتناول هذا الكتاب بالعرض والتحليل ويبين مدى أهمية هذا الكتاب في موضوع الثقافة الإسلامية في الهند.

أما القسم الثاني وهو قسم **الدراسات اللغوية والنقدية** فيتضمن ثمانية بحوث، فيقوم الأستاذ الدكتور بشير أحمد جمالي في البحث الأول بإبراز مزايا أدبية وعلمية وفنية لكتاب **تيروكورال** لمؤلفه **تيروفالوفار** ومدى أهمية هذا الكتاب في الأدب

التاميلي الذي يعد أحد أقدم الآداب الهندية وأكثرها غناء وثراء، ويبرز المؤلف أيضا مدى أهمية الكتاب في الفكر الإنساني لما يحويه من قيم، وحكم إنسانية عالمية، يبين الكاتب في مطلع بحثه أنه قام بإعداد البحث على إثر إعلان الحكومة الهندية باحتفالها بذكرى مولد تيروفالوفار – مؤلف هذا الكتاب– وذلك في 16 يناير 2015م، وهذا ما يدل على أهمية الكتاب، ومكانة مؤلفه في مسيرة الأدب التاميلي، والبحث الثاني في هذا القسم هوللدكتور محمد أمبارك الشاذلي من جامعة أم القرى، مكة المكرمة بعنوان: "العربية والإعلام: مفاهيم ونظريات قديمة وحديثة" يسعى الباحث من خلاله إلى إبراز مفاهيم الاتصال اللغويّ عند القدامى كالجاحظ وابن وهب وغيرهما، ومفهوم اللُّغة عند ابن جني ودوسوسير، ويركّز البحث على اللغة في الإعلامِ المعاصرِ، وتسليط الضوء على المشكلاتِ التي تواجه اللُّغة في الإعلام، وثمة نقطة أخرى يرتكز عليها البحث وهى إبراز دور الصُّورة الإشهارية، وأنها نوعٌ من الدِّلالة يجب الاهتمام به كالكاريكاتور. ويحاول البحث الإجابة عن عدةِ تساؤلات ذات علاقة بنظريات الاتصال، ولغة وسائل الإعلام، ومعيارية اللغة الفصحى، ودور الصُّورة في الخطابِ الإعلامى، والحلول لمشكلات الضعف اللغوي في الإعلام، وحقا يأتي البحث إضافة قيمة إلى الرصيد المعرفي في مجال اللغة والإعلام، ويليه بحث الدكتور قمر شعبان الضافي والموضوعي عن القاموس المحيط للفيروز آبادي حيث قام الباحث بعرض مفصل ودقيق لأحد أشهر القواميس في اللغة العربية ألا هوالقاموس المحيط للفيروز آبادي وقد اعتنى الباحث بإبراز خصائص القاموس كما لم يغفل الإشارة إلى نقاط الضعف فيه، أما الباحث الدكتور لطيف يونس حماد الطائي من العراق فقد أتى ببحث علمي قيم حول قيم الوجدان والجمال عند الشعراء الحسيين، واتخذ عمر ابن أبي ربيعة نموذجا للدراسة وبين فيها– فيما بين – أن شعراء الغزل الحسي مولعون بالجمال، فكانت محاسن المرأة مادتهم الأولى، وثمار موهبتهم لأنّها منبع الجمال والعذوبة. والشاعر عمر ابن أبي ربيعة واحد من شعراء هذا القبيل، فهو عندما يتحدث عن المرأة ويصفها أمام الجمهور، يلجأ إلى الجانب الحسي، وأمام الحبيبة يتخذ الجانب الوجداني، فالنص فيه أسلوبان للخطاب. وبحثه منقسم إلى ثلاثة

مباحث: مفاهيم القيم، والوجدان، والجمال، وقيم الوجدان في شعر الشاعر، ثم قيم الجمال في شعر الشاعر. أما الباحث الشاب محمد سليم فقد درس في بحثه كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد دراسة موضوعية ونقدية، وأسهب الكلام في تأثير الكتاب في الدراسات الاجتماعية والثقافية الذي مثّل، على حد تعبيره، نقلة نوعية في مسار الدراسات الاجتماعية والثقافية في الأوساط الأكاديمية في العالم كله، وقام الباحث عناية الله بعرض تحليلي ونقدي لكتاب أبجد العلوم للعلامة نواب صديق حسن خان القنوجي، وماله من قيمة علمية وأدبية، وفي البحث الذي يليه استعرض الباحث محبوب عالم إسهام السيد واضح رشيد الندوي في الصحافة العربية في الهند، وما له من دور كبير في إرساء دعائم الصحافة العربية في الهند، والبحث الأخير في هذا الملف معنون بـ "الأبعاد المعرفية والثقافية وبنياتها في الرحلة الحجازية لمحمد يكن الغسيري" للباحث الدكتور طارق ثابت من الجزائر، وهو بحث قيم حول موضوع الرحلة، عالج فيه الكاتب الأبعاد المعرفية والثقافية في مجتمع خاضع لاستعمار غاشم، وبنيات ذلك كله السوسيوثقافية بما حملته من أفكار وتأملات تتماس مع المقولات والتصورات الوطنية والدينية التي ترسم رحلة النفس في بحثها عن عالم آخر يكون بديلا عن الواقع وصولا إلى المطلق واليقين.

أما القسم الثالث والأخير وهو قسم **الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية** فيتضمن ثمانية بحوث، يتصدره بحث الدكتور أحمد على إبراهيم الفلاحي الذي يقدم لنا قراءة جديدة في شعر اللهو والمجون في العراق في القرن السابع الهجري وهو موضوع تناوله القدماء أيضا، ولكن الباحث هنا ينظر إلى الموضوع من زاوية جديدة، ويضيف إلى الرصيد المعرفي الكائن بعدا جديدا، ويقدم الباحث شاهجهان مادامبات قراءة رائعة في موضوع تمثيل المسلمين في الأدب الهندي، ويتخذ لذلك روايتين مهمتين في اللغة الميالية، أما الدكتور عبيد الرحمن طيب فيتحدث عن تطور العلاقات الثقافية والتعليمية بين الهند وسلطنة عمان في العصر الحديث، وهو بحث يتسم بإضاءة جديدة في موضوع الروابط الثقافية والتعليمية بين البلدين، ويقدم الباحث الدكتور محمد أجمل تعريفا موجزا للأديب اللبناني جورج جرداق، الذي رحل عن الدنيا قبل شهور، فيتناول جوانب فكره وأعماله

بالعرض والتحليل، وهو بحث مفيد لأننا لانعرف كثيرا عن إسهام هذا الأديب في الفكر والثقافة العربية، ويتحدث الباحث عبد المغني عن مكانة المرأة في شعر الأمير عبد الله الفيصل مع ذكر نماذج من شعره كما يقوم الباحث محمد شافعي بإبراز ثلاثية فلسطين في بحثه المعنون "ثلاثية فلسطين: الواقع والأدب والمقاومة" ويليه بحث الدكتور أحمد زبير تحت عنوان بقعة "فتان" الهندية وأهميتها في ضوء رحلة ابن بطوطة، وهوأيضا بحث قيم لأنه يتناول جانبا مهما من تاريخ جنوب الهند عبر استعراضه لرحلة ابن بطوطة، والبحث الأخير هو لصاحبه د. محمد أنصار، وهو يتحدث فيه عن التسامح الديني والإخاء الاجتماعي في الشعر المصري الحديث، وهو موضوع ذو أهمية كبيرة في الظروف والأوضاع السياسية الراهنة في مصر، فإنه يركز على إبراز تجليات التسامح الديني والإخاء الاجتماعي في شعر الشعراء المصريين في العصر الحديث، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على أن التسامح الديني متجذر في المجتمع المصري وجزء من صميمه.

هذه هي البحوث التي يتألف بها العدد الثاني من مجلتنا الفتية، مجلة "**دراسات عربية**" التي نقدمها إلى القراء والباحثين، والتي نأمل أن تنال إعجابهم، ونحن متفائلون بأن هذه الرحلة العلمية التي بدأت في العام الماضي بمبادرة من رئيس المركز السابق الأستاذ الدكتور بشير أحمد جمالي، سوف تقطع شوطا طويلا، وتواصل مسيرتها وعطائها بمشاركارت علمية قوية وفعالة من الباحثين من الهند وخارجها.

هذا، وإننا لقد حاولنا أن نرفع مستوى المجلة من ناحية المحتوى، والمظهر، ولاندري هل وفقنا في مسعانا أم لا، سوف نتطلع إلى آراء القراء، ومقترحاتهم المخلصة والقيمة بشأن تحسين مستوى المجلة، وقيمتها العلمية، وسوف نتقدم –بإذن الله– بخطى حثيثة ومتضافرة إلى الأمام في درب الرقي والازدهار، ونسعى أن نجعلها نصف سنوية في القريب العاجل – إن شاء الله تعالى–، بإسهامات نشيطة من أصحاب الأقلام الواعدة في الهند وخارجها، وسوف نحاول إصدار العدد الثالث للمجلة بنهاية سبتمبر إذا توافر لدينا العدد المطلوب من

البحوث العلمية، فنرجو من الباحثين الراغبين في المشاركة بالبحث إرسال بحوثهم مع مراعاة شروط البحث العلمي، ومع مزيد من العناية والدقة والتمحيص في بحوثهم، حتى نستطيع أن نجعل المجلة من أرقى المجلات البحثية في الهند، وربما يفيدنا أيضا أن نجعل أحد العددين (إذا نجحنا في إصدار عددين في السنة) خاصا بموضوع أو محور معين حتى تخرج المجلة وثيقةً مهمةً في الموضوع.

إننا الآن في عصر تكاثرت فيه المنشورات والمطبوعات، واضطرت فيه مؤسسات البحث العلمي، والجامعات إلى إصدار منشورات من أجل تأكيد وجودها العلمي في الأوساط الأكاديمية، ولكن هذا العصر يحتم علينا أيضا أن نهتم بالجودة والنوعية أكثر من اهتمامنا بالكمية والعدد، وقد نكون معذورين في باكورة إنتاجنا، ولكن الزمن لايعذرنا في إنتاجاتنا اللاحقة، ومع ذلك نشعر بالسعادة في إخراج العدد الثاني من المجلة في ثوب قشيب سوف ينال إعجاب القراء والباحثين –إن شاء الله–. والله سبحانه وتعالى وحده هوالمسؤول ليوفقنا لمواصلة هذه الرحلة العلمية، والعمل الجاد والمخلص من أجل رفع المستوى العلمي والأكاديمي في المركز، مما سيعود بالنفع المطلوب على طلبتنا وباحثينا، وهم معقد آمالنا ومحور أنشطتنا، وسوف نرحب من القراء بكل ما يتعلق بالمستوى العلمي للمجلة من تنبيه إلى الأخطاء الواردة فيها، وآراء واقتراحات ستزيد المجلة قيمةً علمية حتى نبادر إلى العناية بها في الأعداد القادمة.

وأرى من واجبي بصفتي رئيس تحرير المجلة أن أتقدم بجزيل شكري وعظيم امتناني لجميع من أسهموا وساعدوا في إخراجها بهذا القالب الذي هو بين أيديكم، وأجدرهم بالذكر هيئة التحرير وهم زملائي في القسم الذين يدعمونني، ويساندونني في جميع مبادراتي العلمية التي أتخذها من أجل رفع المستوى الأكاديمي في المركز، بل كثيرا ما يمثلون مصدر إلهام لي، وهم ذووخبرات واسعة، وأخص بالشكر الأخ العزيز الدكتور قمر شعبان، محاضر ضيف في المركز، الذي بذل جهدا كبيرا في تنسيق

البحوث، وفي تنفيذ كل ما طلبته منه في سبيل إخراج المجلة الذي يتطلب عملا دؤوبا وجهدا مضنيا، فله الشكر الجزيل، كما أشكر الأخ العزيز محمد أكرم نواز على مساعدته الغالية، ولايسعنى إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى إدارة هذه الجامعة وعلى رأسها مدير الجامعة الأستاذ سودهير كومار سوبوري على منحه المبلغ الكافي لسداد نفقات الطباعة، كما أشكر أعضاء الهيئة الاستشارية، ولجنة التحكيم على نصائحهم القيمة والغالية فيما يخص بمحتويات المجلة.

رئيس التحرير

أ.د. مجيب الرحمن

الدراسات الإسلامية

العرب بين الجاهلية والإسلام:
المقتربات العقائدية ودوافع الشّرك

د. خالد ناجي السامرائي[1]

الملخص:

كثر الحديث عن العصر الجاهلي، وأسهب العلماء والرواة في التطرق لها، ووصف طبيعتها وإن كان هذا الإسهاب سطحياً دون الولوج إلى مسارب دقائق حياة الجاهليين وفهم مغزاها ودلالاتها.

وجد العلماء والرواة المسلمون أنفسهم على طرفي نقيض مع كل ما جاء به الجاهليون وما مارسوه واعتنقوه، وفي خضم حماستهم للإسلام العظيم وبيان مكامن هذه العظمة، راحوا يسفهون الحياة الجاهلية وينتقصون من عقلية العربي الجاهلي وينعتونه بمختلف النعوت التي تدور في فلك الجهل والسفه والانحلال. وإذ لا يمكن لأي باحث منصف أن ينكر عظمة الإسلام والرسالة المحمدية التي كان لها الفضل الأول في إخراج الناس من الظلمات إلى النور، لا يمكن أن ننكر ونتقاطع بشكل مطلق مع كل جزئيات الحياة الجاهلية، ويمكن الاستدلال على صحة ما نذهب إليه في هذا السياق من خلال إقرار الرسول العظيم محمد-صلى الله عليه وسلم- للكثير من العادات والقيم الجاهلية، فحب الضيف وإكرامه والذود عن الحمى والشرف والنخوة، والنجدة والصدق والأمانة وإغاثة الملهوف، والترفع عن الغدر والخيانة، وغير ذلك كثير، كانت مفردات تشكل جانباً مهماً من حياة الجاهليين التي أكدها الرسول العظيم -صلى الله عليه وسلم- وحث الناس على

[1] – **أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة سامراء، العراق.**

اعتناقها والعمل بها. فإن هذه الدراسة سوف تقوم بدراسة مقارنة بين الجاهلية والإسلام، وتستنتج ما هوالمتوافق وما هوالمتفارق بين هاتين الحياتين.

الحياة الجاهلية:

ذهب العلماء العرب وغير العرب في تسفيه الحياة الجاهلية إلى مذهبين، أولهما: الفريق الذي وقع تحت وطأة الحماسة والعاطفة المتطرفة للإسلام فحاول بيان الفرق الشاسع بين ما جاء به الإسلام وما كان الناس عليه في الجاهلية، وأدّت الغفلة وحسن النية دورهما في إعطاء الشعوبيين وأعداء العروبة مادة دسمة وغنية ليستخدموها في ذكر مثالب العروبة وتعدادها، وتجريد العرب من مزاياهم الحضارية بدعوى أن الحضارة العربية حديثة العهد ولا يتعدى عمرها عمر الإسلام، دون الاعتراف بحقيقة أن العرب كانوا ورثة الحضارات العظيمة التي أنشأها أسلافهم الساميون على الأراضي العربية.

بينما كان الفريق الثاني من العلماء والرواة وذوي الأصول غير العربية بخاصة يفهم جيداً أن تجريد العرب الجاهليين من كل المزايا الحضارية هوالطريق الأمثل ونقطة الشروع التي استند إليها الشعوبيون في تدعيم دعواهم والبرهنة على صحة ما يذهبون إليه في ذم العرب، ومن ثم أصبح الطريق أمامهم سالكاً في محاولتهم تقويض الإسلام وتهديمه من الداخل.

إن الحياة العربية الجاهلية غنية بالكثير مما يمكن التطرق إليه للبرهنة على صحة دعوانا، فالعربي الجاهلي وإن كان مشركاً بالله فإن هذا لا يمنع أنه كان يتمتع بمزايا وخصال كريمة كثيرة. فمنهم الفارس المغوار وحامي الجار والذائد عن القيم الشريفة العزيزة فضلاً عن المقتربات العقيدية والشعائرية الكثيرة مع الإسلام. ويمكننا في هذا السياق أن نستدل على خطل الكثير من الأحكام والروايات التي ساقها الأخباريون عن تلك الحقبة ببيان طبيعة تلك المقتربات ومغزاها.

لعل الإشراك بالله كان حجر الزاوية في وسم العرب قبل الإسلام بالجهل والضلالة والسبب الرئيس في إطلاق مصطلح الجاهلية على تلك الحقبة من تاريخهم.

مع إقرارنا بوجاهة الأسباب التي وقفت وراء هذا المصطلح إلا أن ذلك لا يعني أن عبادة الأصنام لم يكن لها أسبابها ودلالاتها، فقد كانت وراءها فلسفة خاصة تضرب في أعماق التاريخ.

إن إحدى جوانب عظمة الإسلام تكمن في أنه أعطى الحلول والأجوبة الناجعة عن كل ما دار من أسئلة، وحدد بشدة الطرق التعبدية الحقيقية بعد أن رفع عن أعين العرب غشاوة الشرك وأحيى ديانة أبيهم إبراهيم –عليه السلام– هذا يعني أن طقوس الجاهليين وشعائرهم كانت محاولة للإجابة عن تلك الأسئلة واجتهاداً يعبر عن الرغبة في الوصول إلى نمط من الوشائج الجمعية بين الإنسان وربه من جهة، وبينه وبين الطبيعة من جهة ثانية.

إن من المسلمات في علم الإنسان أن كثيراً من العادات والمعتقدات التي تسود بين الناس وتتخذ شكل تقاليد اجتماعية راسخة هي من مخلفات ديانات بدائية، ووثنية متقدمة، وأساطير وشعائر وطقوس متوارثة وأنها تطورت عبر الأجيال وتأثرت حتى بالديانات السماوية وأنها تطبع سلوك كثير من الناس وتنعكس في نتاجهم الثقافي والفني والأدبي، موحدين وغير موحدين.

"وتشخص الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية ظواهر من هذه العادات والمعتقدات ضمن مسميات شتى منها: " الشمانية " فقد أخذت من كلمة " شمن " Shaman ومعناها كاهن أوطبيب " شمان " أومن كلمة Shemen التي معناها صنم أومعبد أومن أصل آخر. ويراد بها ديانة تعتقد بالشرك أي بتعدد الآلهة أوبعبادة الأرواح مع عبادة الطبيعة لاعتقادها بوجود أرواح كامنة فيها ويعتقد في هذا الدين أيضاً بوجود إله أعلى هوفوق جميع هذه الأرواح والقوى المؤلهة وبتأثير السحر "»[1].

وقد حدد علماء تاريخ الأديان ديانات أخرى تعبد الأشياء المادية الجامدة التي لا حياة فيها وتقدسها، لاعتقاد أصحابها بوجود قوة سحرية غير منظورة فيها تلازمها ملازمة مؤقتة، أودائمة. وأتباع هذه الديانات لا يعتقدون بقدرة هذه المظاهر الجامدة على التأثير،

«[1]» المفصل في تاريخ العرب / د. جواد علي / ج6، ص45.

بل يعتقدون أن أرواحاً تسكنها هي المسؤوله عن تسيير الطبيعة، والمظاهر الجامدة على هذا لا تحظى بقدسية لذاتها بقدر ما تمثل لأتباع هذه الديانات منازل للأرواح المقدسة.

ويبدو أن بعضاً من ديانات الجاهليين لم يبتعد كثيراً عن فكرة حلول روح الإله في الحجر أوفي رموز الطبيعة الجامدة، وكانت عبادتهم للأصنام في حقيقتها عبادة للروح التي تسكنها والتي تقربهم إلى الله زلفى، يقول الله تعالى في محكم كتابه: (ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هوكاذب كفار)[1].

"ويتبين من هذه الآية ومن آيات أخرى أن فريقاً من العرب كانوا يعتقدون بوجود الله، وأنه هو الذي خلق الخلق، وأن له السيطرة على تصرفات عباده وحركاتهم ولكنهم عبدوا الأصنام وغيرها، واتخذوا الأولياء والشفعاء لتقربهم إلى الله زلفى"[2].

إن فكرة التقرب إلى الله من خلال مخلوقاته هي فكرة تضرب عميقاً في جذور التاريخ فلا غرابة أن يعتقدها العربي الجاهلي فيتقرب إلى الله (عز وجل) من خلال الأحجار والنجوم والشمس والقمر والأشجار وغيرها من رموز الطبيعة، ولذا كانت الرموز الطبيعية تكتسب دائماً أهمية استثنائية في المعتقد الجاهلي وحتى الأصنام التي ينحتها الإنسان ويعبدها لا تعبد لكونها من نحته وابتكاره بل لأنها متشكلة من الأحجار، وهنا يكمن سر قدسيتها آنذاك.

وفكرة التقرب إلى الله من خلال مخلوقاته لم تقتصر على الرموز الطبيعية، بل تجاوزتها إلى المخلوقات الحية. أما ما تناقله الأخباريون عن أناس كانوا يعبدون آلهة يصنعونها من التمر أوسواه ثم يأكلونها حينما يجوعون فمستبعد[3]، إذ أن دراسة طبيعة معتقد الجاهليين الديني ومكامن أسراره وفلسفته وبخاصة من خلال النص القرآني الكريم يدفع إلى

---

[1] سورة الزمر / الآية 3.

[2] المفصل في تاريخ العرب / ج6، ص44.

[3] ينظر شعر ذي الرمة / دراسة فنية / د. خالد ناجي السامرائي / ص37-39.

الشك في صحة هذه الأخبار، فليس من المعقول أن يعبد العربي إلهاً مصنوعاً من التمر ثم يأكله، فهذا المنحى مخالف تماماً لفكرة عبادة الأصنام التي تتشكل من الأحجار التي يعتقدون بحلول الروح فيها، فالتمر على هذا لا يصلح مادة لصنع الأصنام لأنه لا يمتلك من السمات ما يؤهله لحمل روح الإله، ثم إن أكل هذا الإله يحيله إلى ما يأنف الجاهلي من الاقتراب منه.

وهناك الكثير من الإشارات التي تفيد أن أقواماً سامية قطنت المنطقة العربية وما حولها، كانوا يحرقون آلهتهم أو ملوكهم الذين عبدوهم، وقد حدت هذه الطقوس ببعض الباحثين " إلى الظن بأن هذه العادة، كانت مبنية على فكرة قوى النار التطهيرية، فهي إذ تأتي على العناصر التي لابد أن تفسد وتفنى في الإنسان تجعله أهلاً للاتحاد بما هوإلهي لا يقبل الفناء، والأناس الذين كانوا يصنعون آلهتهم من شبه أنفسهم، ويتصورون أن الآلهة معرضة لما هم معرضون له من انحلال وموت، من الطبيعي أن يظنوا أن النار ستغدق على الآلهة ما تغدق على البشر حسب اعتقادهم فيحسبون أنها تطهرهم من رجس الفساد والانحلال، تغربل الفاني من الخالد في تكوينهم وتضفي عليهم شباباً أزلياً "[1]. فهم لا يبغون من [2]حرق آلهتهم وملوكهم الذين عبدوهم قتل الإله والتخلص منه، إنما يعتقدون جازمين أنهم بحرقه يبقونه حياً إلى الأبد، بعيداً عن يد الانحلال والفناء، فكومة الرماد المتخلفة ما هي إلا جلده الذي نفاه عنه، إما هوفبعيد في عوالمه الأثيرية في السماء، فوق الأشجار، يطير مع الريح، ينزل مع المطر، ينبت مع الحشائش والورود.

فهل كان العربي الجاهلي بعيداً عن روحية هذه العادة المقدسة وأن لم يلجأ إليها؟

نقول: إنه ليس من المنطق بمكان أن يحيل العربي الجاهلي إلهه إلى محض فضلات بينما دأب أسلافه الساميون على البحث عن عوالم أثيرية لأرواح آلهتهم تبعدها عن نجاسة الأرض وما يعلق بأجسادها من شوائب.

---

[1] ادونيس / فريزر / ص130.

[2]

وقد أولت الديانات السامية بعامة والعربية منها بخاصة أهمية استثنائية للروح، فكان الأحياء يحملون من القدسية ما يحمله الأموات، فقد كان "ملوك بابل الأوائل يُعبدون بصفتهم آلهة ما داموا أحياءً "[1]. وإن هذه الصفة تنتفي عنهم بمجرد موتهم وتنتقل بطريقة ما يعتقدونها إلى من يخلفهم، وفكرة التقرب إلى الله من خلال البشر واعتقاد بعض الناس بها مصورة في بعض مواضع القرآن مثلما ورد في سورة يوسف حين أراد إخوة يوسف التوبة والرجوع إلى الله، فإنهم لجأوا إلى أبيهم ليدعوا لهم الله ليغفر لهم (قالوا يا أبانا استغفر لنا ذنوبنا إنا كنا خاطئين * قال سوف أستغفر لكم ربي إنه هوالغفور الرحيم)[2]. فإخوة يوسف الذين ثقلت عليهم السيئات لإلقائهم أخاهم في الجب، رأوا أن دعاءهم قد لا يجاب لمعصيتهم ربهم، فلم يجدوا أفضل من أبيهم نبي الله يعقوب (ع) ليفعل ذلك لأنهم اعتقدوا أنه نبي مقرب ودعاؤه يلقى استجابة أفضل من الله تعالى وبخاصة لكونه من تحمل تبعة آثامهم، وورد عن أنس –رضي الله عنه– أنه قال: " قحط الناس فاستسقى عمر بالعباس وقال: اللهم إنا كنا إذا قحطنا نتوسل إليك بنبيك فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا، قال فسقوا "[3].

هذا الأمر يدلل على أن المسلمين الأوائل أقروا بمثل هذه العادات بعد أن شذبوها ورفعوا عنها ما يعتريها من شوائب الوثنية والشرك وأعطوها مسحة الإيمان والتوحيد.

واتخاذ المشركين الأنداد لله، والوسائل للوصول إليه ومناجاته لا ينفي إيمانهم بوجود إله خالق أعظم، هذا الإيمان تؤكده أدلة نقلية كثيرة، وإلا فما معنى أن يؤمن العرب بأن الكعبة بيت الله؟ وما معنى أن يقدسوها كل هذا التقديس ويجتنبوا صيد طيرها وسفك الدم في حرمها؟

---

[1] ادونيس / فريزر / ص130.

[2] سورة يوسف / الآيتان 97-98.

[3] تاريخ الاسلام / الذهبي / الخلفاء الراشدون / ص377.

إنهم كانوا يتشبثون ببقايا ديانة أبيهم إبراهيم (ع) وإن أدخلوا عليها الكثير من المعتقدات والشعائر التي لا تمت لها بصلة، فلولا إيمانهم بالخالق الأعظم لما ركن عبد المطلب بن هاشم إلى الله سبحانه ولما أوكل إليه حماية بيته يوم انبرى أبرهة الأشرم مصطحباً فيله لهدم البيت العتيق حينها اكتفى عبد المطلب بالسعي لاسترداد عدد من الإبل كان جيش أبرهة قد صادرها وقال قولته الشهيرة حين عوتب بأنه يهتم بأمر الإبل في الوقت الذي يتهدد الكعبة خطر داهم: " أنا رب الإبل وللبيت رب يحميه ". فهل كان عبد المطلب ينتظر حماية البيت والذود عنه ضد جيش الأحباش اللجب من بضعة أحجار منحوتة أم أنه كان يعلم علم اليقين أن للبيت رباً لا ينام؟ رباً يشعر ويتحسس ويسمع ويرى ما يُراد ببيته وحرمه وحرمته فكان نصر الله لبيته آية خلدها القرآن تمثلت بطير أبابيل ترمي الجيش الآثم بحجارة من سجيل فجعلته كالعصف المأكول.

ولم يغفل الشعراء الجاهليون الإشارة إلى الله (جل شأنه) والتنويه بصفاته القدسية، الأمر الذي يشير بصراحة إلى إيمان عميق برب الأرباب وتسليم لا يشوبه الشك بقدرته غير التناهية على الفعل. يقول طرفة بن العبد ذاكراً الله العلي القدير الذي لا حكم سوى حكمه:

وتقولُ عاذلتي وليس لها بغدٍ ولا ما بعده علمُ
إن الثراءَ هوالخلود وإن المرء يكرب يومه العُدمُ
ولئن بنيت إلى المشقّر في هضَبٍ تقُصّر دونه العُصمُ
لتُنقبَنْ عنّي المنية إ نَّ اللهَ ليس لحُكمهِ حُكمُ [1]

وحكم الله الذي لا يقف أمامه شيء، ولا يحول دونه حائل يتبدى من خلال عطائه ومنحه الأرزاق. فهوالمعطي وهوالمجزي، فلم يصل إلينا ما يشير إلى أن الجاهليين كانوا يسبغون هذه الصفات على غير الله فلا العزى ولا اللات ولا هبل ولا مناة ولا غيرها من الأصنام كانت توسم بهذه الصفات. وهذا يدل على وعي عال بالفرق بين من يعطي ويمنع

[1] ديوان طرفة بن العبد / ص159.

ويحيي ويميت وبين الأصنام التي تتوسط بين المرء وبين الإله الأكبر لعدم الأهلية للصلة المباشرة معه–على حسب اعتقادهم.

يقول النابغة الذبياني عن عطاء الله (جل جلاله):

لهم شيمة لم يعطها الله غيرهم من الجود والأحلام غير عوازبِ[1]

ويقول أيضاً في معرض مديحه للنعمان بن المنذر ملك الحيرة مشيراً إلى أن الله هوالملاذ الأخير للإنسان وليس ثمة ملاذ آخر بعده:

حلفت، فلم أترك لنفسك ريبة وليس وراء الله للمرء مذهبُ[2]

ثم يضيف مشيراً إلى أن الله قد أعطى النعمان، وليس إله غيره يعطي:

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذبُ[3]

وحاتم الطائي كان يؤمن هوأيضاً بأن الأرزاق من الله، ويبدوأن هذه الفكرة كانت متداولة بين العرب بتأثير الحنيفية، يقول:

فلا تلتمس رزقاً بعيش مقتر لكل غد رزق يعود جديدُ

ألم تر أن الرزق غاد ورائح وإن الذي أعطاك سوف يعيدُ[4]

وفي القرآن الكريم مواضع كثيرة أشار الله فيها إلى أن فئة من الكفار كانوا يؤمنون بالله وقدرته وسطوته وأنه خالق كل شيء، يقول عز من قائل: (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله، فأنى يؤفكون)[5]

وفي سورة أخرى سؤال آخر موجه للمشركين: (ولئن سألتهم من أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون)[6].

---

[1] ديوان النابغة الذبياني / تحقيق محمد الطاهر ابن عاشور / ص49.

[2] نفسه / ص17.

[3] نفسه / ص18.

[4] ديوان حاتم الطائي / صنعة يحي بن مدرك الطائي / ص250.

[5] العنكبوت / الآية 61.

[6] العنكبوت / الآية 63.

ومثلما كان الإيمان بالله موجوداً –وإن شابه الشرك وثلمه وقوض معانيه الركون إلى أحجار اتخذها اصحابها واسطة بينهم وبين الله– فإن الإيمان بعالم ما بعد الموت كان موجوداً أيضاً، ولكن بحدود ضيقة، فقد أشار الشعراء الجاهليون في مواضع من أشعارهم إلى فكرة الإيمان بيوم الحساب وعالم ثانٍ يحيا فيه الإنسان وينشر فيه الناس بعد موتهم ويسألون عما اقترفت أيديهم وما جنت أنفسهم، يقول طرفة بن العبد في إشارة واضحة إلى إيمانه بأن الإنسان مسؤول عن أعماله محاسب على سيئاته:

فكيف يرجي المرء دهراً مخلداً وأعماله عما قليل تحاسبه[1]

ومثلما آمن طرفة بالحساب واليوم الآخر آمن حاتم الطائي بأن الله قادر على أن يحيي العظام وهي رميم وينشر الموتى للحساب يقول:

أما والذي لا يعلم الغيب غيره ويحيي العظام البيض وهي رميمُ

لقد كنت أطوي البطن والزاد يُشتهى مخافة يوماً أن يُقال لئيمُ [2]

ويقول زهير ابن أبي سلمى في السياق ذاته:

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم ليخفى ومهما يُكتم اللهُ يُعلَمِ

يؤخَّر فيوضَع في كتاب فيدّخَر ليوم الحساب أويُعجَّل فُينقَمِ[3]

وكان للجاهليين بعض المعتقدات التي تدل على إيمان باليوم الآخر. ومن ذلك ما يفعلونه حين يموت الرجل منهم حيث يعمدون إلى راحلته التي ركبها، فيوقفونها على قبره معكوسة رأسها إلى يدها، ملفوفة الرأس في وليتها، فلا تعلف ولا تسقى حتى تموت ليركبها إذا خرج من قبره. وكانوا يقولون إن لم يفعل هذا، حشر يوم القيامة على رجله وكانت تلك الناقة التي يفعل بها هذا تسمى " البلية ".

وقال أبوزبيد الطائي، وذكر نساء مسلبات في مأتم فشبههن بالبلايا:

كالبلايا رؤوسها في الولايا ما نحات السموم حر الخدود[1]

---

[1] ديوان طرفة / ص148.

[2] ديوان حاتم الطائي / دار مكتبة الهلال / ص76.

[3] شعر زهير ابن ابي سُلمى / ص14.

وقال عمروبن زيد يوصي ابنه:

ابني زودني إذا فارقتني في القبر، راحلة برحل قاترِ

للبعث اركبها إذا قيل اظعنوا مستوسقين معا لحشر الحاشرِ

من لا يوافيه على عيرانةٍ والخلق بين مدفع أوعاثرِ[2]

وكانوا يسمون الطريق الذي يقطعونه وصولاً إلى المستقر الأُخروي " الهار" ويعتقدون أنه وادٍ سحيق طويل يزدحم فيه الناس ويتدافعون. يقول جريبة بن أشيم الفقعسي يوصي ابنه أيضاً ليعد له بلية صالحة تعينه على عبور الهار:

يا سعد أما أهلكن فإنني أوصيك ان أخا الوصاة الأقربُ

لا تتركن أباك يعثر راجلاً في الحشر يصرع لليدين وينكبُ

واحمل أباك على بعيرٍ صالحٍ وتق الخطيئة إن ذلك أصوبُ

ولعل لي مما جمعت مطية في الهار اركبها إذا قيل اركبوا[3]

ولهذه الأسطورة الدالة على الإيمان باليوم الآخر وبحياة ثانية نظائر في ميثولوجيا العراقيين القدامى ومن بعدهم المصريين والإغريق، إذ تستبدل الميثولوجيا الإغريقية واسطة العبور إلى العالم الآخر —وهي الناقة في الحالة العربية– بقطعة نقود توضع تحت لسان الميت وتدفن معه. يعتقد الإغريق أنها ستعين الميت على رشوة ملك النهر في العالم السفلي لكي ينقله بزورقه إلى الضفة الأخرى حيث المستقر الأخير، أما الفراعنة فأمرهم أشهر من أن يغيب عن أحد، إذ تمثل الأهرامات بما تضمه من مومياء الفرعون وحوائجه وكنوزه وخدمه خير معبر عن الإيمان بعالم ثانٍ ينشر فيه الملك فيجد كل ما يحتاج إليه.

ومع وجود دلائل على تأثر العرب الجاهليين بالأقوام المجاورة لهم ولا سيما الساميين إلا أننا لا نملك جواباً قاطعاً عن الكيفية التي تصور فيها " أولئك الجاهليون حدوث البعث والحشر، هل هوقصاص وثواب، وعقاب وحساب، وجنة ونار، أو هوبعث

[1] شعر ابي زبيد الطائي / ص56.

[2] المحبر / محمد بن حبيب / ص323-324.

[3] نفسه / ص323-324.

وحشر لا غير، فاهل الأخبار لم يأتوا عنه بجواب، ولم يذكروا رأي تلك الفئة المقرة بالبعث والحشر في ذلك. ولهذا فليس في استطاعتنا إعطاء صورة واضحة عن الحشر وعما يحدث بعده من تطورت وامور "»[1]« على حسب معتقد الجاهليين.

وعلى الرغم من هذه الإشارات الدالة على إيمان فئة من الجاهليين باليوم الآخر فإن ما ورد في القرآن الكريم يشير بوضوح إلى أن الأكثرية الغالبة من أهل الجاهلية لم يكونوا يؤمنون إلا بالحياة الدنيا، ومن هؤلاء مشركوقريش الذين جادلوا الرسول –صلى الله عليه وسلم– في اليوم الآخر واستهزؤوا به حين أعلمهم أنهم مبعوثون ليوم لا ريب فيه يحاسبون على أعمالهم. يقول الله سبحانه وتعالى حكاية عن المشركين: (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين)»[2]«.

بل إن الإيمان باليوم الآخر جوبه باشد أنواع الجحود والمعارضة، وكان علامة مميزة للأمم الكافرة. فكم من أمة سلفت جاءها رسول من رسل الله يدعوهم إلى الوحدانية وإلى الإيمان بعالم الغيب والتسليم باليوم الآخر كفرت وأصمت آذانها عن سماع الحق. يذكر الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه حكاية أمة من تلك الأمم (ثم أنشأنا من بعدهم قرناً آخرين * فأرسلنا فيهم رسولاً منهم أن اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون * وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون * ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون * أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون * هيهات هيهات لما توعدون * إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين * إن هوإلا رجل افترى على الله كذباً وما نحن له بمؤمنين)»[3]«.

* أما الإيمان بعالم الجن في الجاهلية فهوإيمان لا لبس فيه، فالأمثلة على ذلك لا تحصى ولا تعد، بل إن الأمر وصل بالعرب –بحسب بعض هذه الأخبار– إلى الاعتقاد بأن

»[1]« المفصل / ج6، ص131.

»[2]« الانعام / الآية 30.

»[3]« المؤمنون / الآيات 31-38.

الجن تقول الشعر، وتتقاتل فيما بينها وتقتل الرجال مثلما قتلت سعد بن عبادة، وسمع الناس هاتفاً يقول:

قد قتلنا سيد الخزر ج سعد بن عبادة
ورميناه بسهمينِ فلم نُخطِ فؤاده[1]

ورأت العرب أن البيت المشهور:

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبرُ[2]

قد قالته الجن بالنظر لقرب مخارج حروفه وعدم القدرة على النطق به ثلاثاً ووضعت له خرافة زعمت فيها أن هذا البيت مما قالته الجن بعد قتلها لحرب بن أمية. ومما نسجوه أيضاً قولهم إن الجن قتلت مرداس بن أبي عامر السُلمي واستهوت طالب بن أبي طالب وغيبته بعد خروجه مع قريش لقتال المسلمين في معركة بدر. وزعموا أيضاً أن الجنيات قد يتزوجن من إنسيين وما شابه ذلك من أخبار يعد معظمها من نسج الخيالات الساذجة ومن صنع المخيلة الشعبية الخصبة، المهم في هذا كله الخلوص إلى نتيجة مفادها: إن من يؤمن بوجود الجن لابد أن يكون عقله ومخيلته ووعيه على استعداد للإيمان بغيبيات أخرى.

* أما أخبار الأمم السالفة فليس من الصواب الاعتقاد بأن العرب لم يكونوا على دراية بجوانب منها، بل إنهم بشكل أو بآخر كانوا يعرفون نتفاً من تلك الأخبار ويلمون بأنباء عن غضب إلهي حل بأمم جاورتهم وكان كفرها مدعاة لإرسال حاصب من السماء أو صاعقة أو أمطارهم بحجارة من نار أو غيرها من ألوان العذاب، وإشارة الشعراء الجاهليين إلى الأمم السالفة كثيرة مطردة، فها هوطرفة بن العبد يضمن شعره أخبار لقمان بن عاد وذي القرنين فيقول:

ألم تر لقمان بن عاد تتابعت عليه النسور، ثم غابت كواكبه
وللصعب أسباب يحل خطوبها أقام زماناً، ثم غابت مطالبه

---

[1] الحيوان / الجاحظ / ج6، ص209.
[2] نفسه / ج6، ص207.

إذا الصعب ذوالقرنين أرخى لواءه إلى مالك ساماه، قامت نوادبه
يسير بوجه الحتف والعيش جمعه وتمضي على وجه البلاد كتائبه[1]

ويقول أيضاً مشيراً إلى نبي الله داود:

وهم ما هم، إذا ما لبسوا نسج داود لباس محتضر[2]

وعلى المنوال ذاته يتطرق إلى النابغة إلى بعض ما أصاب الأمم السالفة من هلاك هوحق مكتوب على بني البشر:

ولقد رأى أن الذي هوغالهم قد غال حمير قيلها الصباحا
والتبعين، وذا نواس غدوة وعلا اذينة سالب الأرواحا[3]

وذونواس الذي عناه النابغة هوملك اليمن وقصته مع أهل نجران معروفة إذ يُذكر أن ذا نواس هذا كان على دين اليهودية وأراد أن يرغم نصارى نجران على أن ينسلخوا من دينهم ويتهودوا " فسار إليهم ذونواس بجنوده من حمير وقبائل اليمن، فجمعهم ثم دعاهم إلى دين اليهودية، فخيرهم بين القتل والدخول فيها، فاختاروا القتل، فخد لهم الأخدود، فحرق بالنار، وقتل بالسيف ومثل بهم كل مثلة، حتى قتل منهم قريباً من عشرين ألفاً "[4]. وقد أشار القرآن إلى قصة أصحاب الأخدود، إذ يقول جل شأنه: (قتل أصحاب الأخدود * النار ذات الوقود * إذ هم عليها قعود * وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود * وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد)[5].

أما قصة عاد التي ذكرها القرآن الكريم فإنها كانت معروفة بشكل أو بآخر للجاهليين لكن ليس بتفصيلاتها القرآنية التي غابت عنهم وأراد الله أن يبرهن من خلالها ومن خلال قصص أخرى لم يسمعوا بها على نبوة الرسول –صلى الله عليه وسلم– ودليلاً

---

[1] ديوان طرفة بن العبد / ص148-149.
[2] نفسه / ص58.
[3] ديون النابغة الذبياني / طبعة دار صادر / ص28.
[4] تاريخ الرسل والملوك / الطبري / ج2، ص123.
[5] البروج / الايات 4-8.

على أن ما جاء به الرسول –صلى الله عليه وسلم– ليس من عنده، بل هووحي يوحى إليه من الله جل شأنه يقول طرفة مشيراً إلى عاد وما أصابهم:

ولقد بدا لي أنه سيغولني ما غال عاداً والقرون فاشعبوا[1]

" ومن الأخبار الأخرى التي تناولها الشعراء الجاهليون قصة الحضر وهي مدينة في العراق بين دجلة والفرات بحيال تكريت وكان بها رجل من الجرامقة يقال له الساطرون وهوالذي يقول فيه أبودؤاد الأيادي:

وأرى الموت قد تدلى من الحضـ ر على رب أهله الساطرون

والعرب تسمية الضيزن وقد ذكره الأعشى في شعره أيضاً إذ يقول:

ألم تر للحضر إذ أهله بنعمى وهل خالداً من نعم[2]

وقال فيه عدي بن زيد العبادي:

وأخوالحضر إذ بناه وإذ دجـ لة تجبى إليه والخابورُ

شاده مرمرا وجلله كلـ سا فللطير في ذراه وكورُ

لم يهبه ريب المنون بناد الـ مُلك منه فبابه مهجورُ[3] "[4]

وقد أخبر الله سبحانه وتعالى المشركين من خلال القرآن الكريم بقصص الأمم الأسلفة وما حل بهم جزاء كفرهم وعصيانهم، وحثهم على تجنب ما يمكن أن يحيق بهم وخاصة أنهم كانوا يعرفون ديار هذه الأقوام ويمرون عليها ويشاهدون آيات الله عياناً. يقول جل شأنه عن قوم لوط وخرائبهم: (وإن لوطاً لمن المرسلين * إذ نجيناه وأهله أجمعين * إلا عجوزاً في الغابرين * ثم دمرنا الآخرين * وإنكم لتمرون عليهم مصبحين * وبالليل أفلا تعقلون)[5].

---

[1] ديون طرفة بن العبد / طبعة دار صادر / ص12.

[2] ديوان الاعشى / القصيدة 4، البيت 60، ص93.

[3] ديوان عدي بن زيد العبادي / ص88.

[4] ينظر خبر الساطرون في تاريخ الطبري / ج2، ص47–50.

[5] الصافات / الايات 133–138.

وربما لهذا السبب كان من أمر العرب أنهم إذا ما أمطرتهم السماء بماء غزير يطول هطوله وتصحبه الرعود والبروق يلجؤون إلى كهوف الجبال وشعابها ويصطحبون معهم القيان فيسكرون على صخب الموسيقى والطبول محاولة منهم التغطية على صوت الرعد كانهم بذلك يحاولون دفن خوفهم من عذاب الله وتناسيه، لأنهم كانوا يستحضرون ما تراكم في عقلهم الباطن من خوف تأتى لهم مما يعرفونه عن الأمم الضالة التي أصبحت أثراً بعد عين كقوم صالح أو قوم هود أو قوم شعيب وغيرهم من الذين سكنوا في الجوار فضلاً عن إحساسهم بأنهم على الضلالة وإن ما هم عليه لا يمثل حقيقة ديانة إبراهيم –عليه السلام– ، وإنما هي نتف من مفردات دينه دخلتها شوائب وخرافات كثيرة أخرجتهم من هذا الدين وأعادتهم إلى الشرك الذي جاء سيدنا إبراهيم من أجل نبذه ومحاربته.

يقول طرفة عن يوم الدجن وكيف يحاول تقصيره –أي عدم الإحساس بطوله نتيجة الرعب– بالشرب ومصاحبة الحسناوات:

وتقصير يوم الدجن والدجن معجب ببهكنة تحت الطراف المعمد«[1]»

يقول الله سبحانه وتعالى واصفاً حال المشركين في رعبهم من البروق والرعود: (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين)«[2]».

* وتعد الحنيفية التي كانت معروفة إلى حد ما في الجزيرة العربية أكثر المعتقدات مساساً بالإسلام وأشدها اقتراباً منه. فكانت فئة من العرب تتحنف وترفض عبادة الأصنام وتلتمس دين الحنيفية وهودين إبراهيم الخليل –عليه السلام–. يقول الله سبحانه وتعالى واصفاً إبراهيم–عليه السلام–: (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين)«[3]».

«[1]» ديوان طرفة / ص29.

«[2]» البقرة / الاية 18.

«[3]» آل عمران / الاية 66.

ولأن إبراهيم لم يكن يهودياً ولا نصرانياً ولأن هاتين الديانتين دخلتهما شوائب كثيرة فإن هذه الفئة المتحنفة لم تر فيهما مبتغاها ولم تطمئن نفوسها إلى معتقدهما في الله، وبالتالي فقد ظلت تلتمس دين الحنيفية التي كان عليه إبراهيم.

ومن هؤلاء الأحناف عثمان بن الحويرث، وورقة بن نوفل، وزيد بن عمروبن نفيل الذي " اعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان ونهى عن الموؤدة. وقال: اعبد رب الخضراء. وباديء قومه بعيب ما هم عليه وكان يقول: اللهم لوأعلم أي الوجوه أحب إليك سجدت إليه، ولكني لا أعلمه ثم يسجد على راحته. وكان زيد أول من عاب على قريش ما هم عليه من عبادة الأوثان. ثم خرج يلتمس دين إبراهيم –عليه السلام– فجال ارض الشام حتى أتى البلقاء فقال له راهب بها عالم: قد أظلك زمان نبي يخرج في بلادك يدعوإلى دين إبراهيم –عليه السلام–. فأقبل بسبب قول الراهب مسرعاً يريد مكة. فلما توسط أرض جذام عدوا عليه فقتلوه "[1] . ومن الأحناف المشهورين أمية بن أبي الصلت الثقفي الذي " يذكرون عنه أنه بعد أن صبأ عن قومه وتحنف، لبس المسوح على زي المترهبين في هذه الدنيا ورافق الكتب ونظر فيها، ليستلهم منها العلم والحكمة والرأي الصحيح، ثم حرم الخمر على نفسه مثل بقية المتألهين، وتجنب الأصنام وصام، والتمس الدين وذكر إبراهيم وإسماعيل "[2]. ومن أشعاره في الحنيفية:

كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفية زورُ[3]

ويروى أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان معجباً بشعر أمية وكان حريصاً على سماعه ومن ذلك ما رواه الشريد ابن سويد الثقفي إذ قال: " أنشدت رسول الله –صلى الله

[1] المحبر / ص171-172.

[2] المفصل / ج6، ص484.

[3] البيت مما اخل به ديوان امية بن ابي الصلت.

عليه وسلم- مائة قافية من شعر أمية بن أبي الصلت. يقول بين كل قافية (هيه) وقال: (كاد أن يسلم) "»[1].

* فضلاً عما تقدم فإن الجاهليين لم يبدواستغرابهم من إنسية الرسول محمد –صلى الله عليه وسلم- ولم يستنكروا أن يكون نبياً يمشي في الأسواق ويأكل الطعام إلا من باب الجدل المحض الذي لا يراد منه الوصول إلى الحقيقة بقدر ما يراد به الجحود وصم الآذان، وقسوة القلب ولم يكن سوى أمرٍ مفتعلٍ لا يعبر عن رأي مستقر في وعيهم. يقول سبحانه وتعالى حكاية عن المشركين: (وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً)«[2].

فإذا كان استغرابهم واستهجانهم صحيحين فأين هم من اليهود الذين جاوروهم وسمعوا منهم أخبار التوراة ونبي الله موسى–عليه السلام-؟ وأين هم من الأحناف الذين حدثوهم عن دين إبراهيم وإسماعيل -عليهما السلام-؟ وأين هم من أخبار الأنبياء الآخرين؟ أفلم يعلموا أنهم جميعاً من البشر، يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق، ويتزوجون وينجبون، ويعملون ويسعون في الأرض؟

لم تقتصر المقتربات العقائدية بين الجاهلية والإسلام على الكليات فقط، بل تعدتها إلى جزئيات كثيرة تمثل نواهي حث الإسلام العباد على اجتنابها مثل أكل الدم ولحم الخنزير وشرب الخمر، فكان من الجاهليين من حرم على نفسه شرب الخمر لما كان يرى فيها من وسيلة تخرج المرء من وقاره وتحط من قدره ومنزلته ومن ذلك ما يروى عن قيس بن عاصم المنقري أنه سكر فغمز عكنة ابنته، فلما أخبر بذلك حرمها وقال في ذلك:

رأيت الخمر مصلحة وفيها خصال تفسد الرجل الكريما
فلا، والله، أشربها حياتي ولا أدعولها أبدا نديماً
فإن الخمر تفضح شاربيها وتجنيهم بها الأمر العظيما

[1]» سنن ابن ماجه / ج2، ص1236 ؛ المزهر السيوطي / ج2، ص309.
[2]» الفرقان / الاية 7.

إذا دارت حمياها تعلت طوالع تسفه المرء الحليما

ومن الجاهليين من حرم على نفسه القداح والميسر، ومن هؤلاء عفيف بن معد يكرب الكندي وبهذا سمي " عفيفاً " وكان اسمه شراحيل اذ قال:

قالت لي: هلم إلى التصابي فقلت: عففت عما تعلمينا

وودعت القداح وقد أراني بها في الدهر مشغوفاً رهينا

وقال الأسلوم اليامي وكان ممن حرم الزنا والخمر في الجاهلية:

سالمت قومي بعد طول مظاظة والسلم أبقى في الأمور وأعرفُ

وتركت شرب الراح وهي أثيرة والمومسات، وترك ذلك أشرفُ

وعففت عنه يا أميم تكرماً وكذاك يفعل ذو الحجى المتعففُ[1]

ومن الجاهليين من أتى فعلاً وافق حكم الإسلام، ومن ذلك توريث البنات فقد كانت العرب مصفقة على توريث البنين دون البنات. فورث ذوالمجاسد وهوعامر بن جشم بن غنم بن حبيب بن كعب بن يشكر ماله لولده في الجاهلية للذكر مثل حظ الأنثيين. فوافق حكم الإسلام[2].

بل إن الظلم الذي كان سمة ملاصقة للجاهلية لم يكن فعلاً أصيلاً عند أصحاب الشرف والرفعة من العرب، فقد أنف معظم العرب من أن يأتوه، وترفعوا عن سلب حقوق الغير والتعدي على حرمات الناس، ولهذا فقد اقترن الظلم بالسفلة والسوقة دون الأشراف والسادة وكرام الناس. وليس أدل على مقت الأشراف والحريصين على السؤدد للظلم وسلب الحقوق من الحلف الذي تداعت إليه قريش واجتمعت"في دار عبد الله بن جدعان لشرفه وسنه، وكانوا بني هاشم، وبني المطلب، وبني أسد بن عبد العزى، وزهرة بن كلاب وتيم بن مرة فتحالفوا وتعاقدوا أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها أو من غيرهم من سائر الناس إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف حلف الفضول، وشهده رسول الله—صلى الله عليه وسلم– فقال حين أرسله الله تعالى: لقد

[1] المحبر / ص237-291.

[2] نفسه / ص236-237.

شهدت مع عمومتي حلفاً في دار عبد الله بن جدعان ما أحب أن لي به حمر النعم، ولودعيت به في الإسلام لأجبت "[1]".

* وعلى الرغم مما أثبتناه في بحثنا هذا وما أشرنا إليه من مقتربات عقيدية بين الإسلام والجاهلية ووشائج ثقافية واجتماعية ونفسية وصلت بينهما فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن مرحلة الجاهلية لم تكن مرحلة قلقة مضطربة وفترة إرهاص لتغيير كبير وجديد ولا تعني هذه المقتربات وتلك الوشائج أن الإسلام كان امتداداً لفكرة منتشرة بين الناس عمل النبي على إظهارها وتوكيدها كما قد يزعم من ينكر فضل الرسول—صلى الله عليه وسلم- وقدسية الوحي ولكن الإسلام كان استجابة لضرورة قائمة جاءت في حينها الموقوت من لدن رحيم عليم كتب على رسوله أن يبشر وينذر ويتحمل بصبر وجلد ضروباً من الإرهاق واللجاجة والأذى. لقد شاءت إرادة الله أن يكون الإسلام الخلاصة النقية التي تبلورت فيها كل آمال هذه الأمة وتمثلت فيها مطالبها النفسية، ومثلها العليا[2].

فضلاً عن ذلك فإن تلك المقتربات ظلت منقوصة، وقاصرة عن أداء مهمتها بالشكل المطلوب حتى جاء الإسلام ووضعها في إطارها وسياقها الصحيحين ولعل نقصانها وقصورها يعودان إلى سببين رئيسين:

أولهما: إن تلك المقتربات لم ينتظمها سياق واحد يمكن أن نستدل منه على وعي جماعي بأهميتها وإرادة مشتركة لتمثلها، فقلما كان العربي يمارس طقوسه ويعيش حياته مستلهماً تلك المقتربات بالكامل، بل إن الدارس يمكنه أن يخلص بسهولة إلى أن تلك المقتربات التي وضعنا اليد عليها كانت خلاصة بحثية ونتاجاً لفحص ونظر متمعنين لفترة الجاهلية بأكملها، أنها نتف متناثرة موزعة بين هذا الشخص أو ذاك، وهذه القبيلة أو تلك، فحين تنتدب قريش إلى دفع الظلم عن المقهورين كانت في الآن ذاته تئد البنات وتمارس الزنا، وكان العربي الذي يأنف من شرب الخمر، يأكل أموال الأيتام أو يمنع إرثه عن البنات ويستأثر بالحقوق والحال نفسه مع من يدعوإلى السلم وينبذ التناحر ويستقسم بالأزلام

[1] الكامل في التاريخ / ابن الاثير / ج2، ص26 ؛ السيرة /لابن هشام / ج1، ص133-134.

[2] ينظر شعر المخضرمين وأثر الاسلام فيه / د. يحي الجبوري / ص30.

ويرابي في وقت واحد. وبطبيعة الحال فإن الإسلام لم يدعُ إلى مكرمة وينبذ أختها، بل إنه بعقيدته السمحاء كان منظومة متكاملة لا يعتريها الوهن ولا يخترمها النقصان، فقد دعا إلى مكارم الأخلاق كلها بما تستحيل معه تلك المكارم إلى دين جمعي ملزم قبل أن تكون نزعة اجتماعية وثقافية ونفسية يلتزمها البعض ويدعها البعض الآخر، أو ينتقي منها الشخص ما يلامس نفسه ويدع منها ما لا يراه مناسباً.

ثانيهما: إن تلك المقتربات قد أفرغت من محتواها يوم اقترنت بعبادة الأصنام ويوم مارسها من يشرك بالله ويتخذ له أنداداً.

إن الإسلام جاء بمحظورات عدة لا يمكن الاقتراب منها أو تخطي حدودها أولها التوحيد وعدم الإشراك وما يستتبعه من خلوص العمل لوجه الله تعالى. فلا قيمة لعمل مهما كان محموداً ومهما كان متطابقاً مع حكم الإسلام طالما اقترن في ذات المرء العامل وفي عقله بالشرك، لأن العمل حين لا يراد به وجه الله يتحول سعياً إلى مجد شخصي ومكانة دنيوية، قد لا يحرمها الجاهلي ولكنها ستكون في المحصلة النهائية حظه الذي لا حظ له غيره وهوفي الآخرة من الخاسرين. فالمشرك لا ينفعه الخير لأن الخير الذي ابتغاه كان لمجد أو لعصبية أو لسؤدد ومن ذلك ما قالته عائشة لرسول الله—صلى الله عليه وسلم-" ان عبد الله بن جدعان كان يطعم الطعام ويقري الضيف، فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فقال: لا لانه لم يقل يوماً: ربي اغفر لي خطيئتي يوم الدين "»[1].

وكان عبد الله بن جدعان من أجود قريش وقد حجر رهطه عليه لما أسن (فكان إذا أعطى أحداً شيئاً رجعوا على المعطى فأخذوه منه فكان إذا سأل سائل قال: كن مني قريباً إذا جلست فإني سألطمك. فلا ترضى إلا بأن تلطمني بلطمتك أو تفتدي لطمتك بفداء رغيب ترضاه. وله يقول ابن قيس الرقيات:

والذي أن أشار نحوك لطماً تبع اللطم نائلٌ وعطاءُ»[2]

«[1]» السيرة / لابن هشام / ج1، ص134 " الهامش ".

«[2]» دياون عبيد الله بن قيس الرقيات / ص93.

وذكروا أن أمية بن أبي الصلت دخل على عبد الله وعنده قينتان له، فلما رآهما قال: أنعم صباحاً، أبا زهير ثم أنشأ يقول:

أأذكر حاجتي أم قد كفاني حياؤك؟ إن شيمتك الحياءُ

خليل: لا يغيره صباح عن الخلق الجميل ولا مساءُ

وأرضك كل مكرمة بناها بنوتيم وأنت لها سماءُ

إذا أثنى عليك المرء يوماً كفاه من تعرضه الثناءُ

تباري الريح مكرمة ومجداً إذا ما الكلب أجحره الشتاءُ

فقال له: " خذ بيد أيهما شئت ". فأخذ إحداهما ثم خرج على مجالس قريش فقالوا له: يا أمية أتيت شيخنا وسيدنا، وعنده جاريتان له تلهيانه فسلبته إحداهما فتذمم أمية من ذلك، فرجع فلما رآه عبد الله قال له: اكفف حتى أخبرك مالذي ردك، جزت على قريش فقالوا لك كذا وكذا، أنا أعاهد الله لتأخذن الأخرى فإن إحداهما لا تصلح إلا بالأخرى فأخذهما وخرج وهويقول:

عطاؤك زين لامريء إن حبوته بفضل وما كل العطاء يزينُ

وليس بشين لامريء بذل وجهه إليك كما بعض السؤال يشينُ[1])[2]

وكان مما جادل مشركوقريش رسول الله –صلى الله عليه وسلم– به أنهم قالوا: نحن أهل الحرم وسدنة بيت الله وحجابه، يتطاولون بذلك على الناس، ويدّعون منزلة متميزة عند الله. فأنزل الله سبحانه وتعالى آيات تبين لقريش أن سقاية الحجيج وعمارة المسجد الحرام لا تعفي المرء من أن يوحد الله ولا يشرك به شيئاً، الأمر الذي يدل على أن المشرك لا ينفعه عمله ولوكان عملاً كريماً. يخاطب جل جلاله قريش قائلاً: (أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين)[3].

---

[1] ديوان امية / المقطوعة 134 / ص308-309.

[2] المحبّر /137-138.

[3] التوبة / الآية 19.

عرض أسرى هوازن على رسول الله –صلى الله عليه وسلم–بعد أن قفل من حنين وكانت سفانة ابنة حاتم الطائي من جملة من عرض عليه، وبعد أن استشفعت عند رسول الله–صلى الله عليه وسلم– بفعل أبيها قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– منوها بتلك الفعال ومشيداً بكرم الرجل أن أباها كان يحب مكارم الأخلاق، وحين سئل من بعض جلسائه، إن كان يحب مكارم الأخلاق فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فأجاب عليه الصلاة والسلام: أنه كان يبغي أمراً وأدركه. في إشارة إلى أن حاتم الطائي كان يطلب بفعاله الكريمة تلك مجداً دنيوياً وصيتاً ذائعاً بين العرب وكان له ما أراد أما الآخرة فلها شأن آخر، فكم من سيد طار ذكره في بلاد العرب كلها يكون يوم القيامة من الخاملين، وما ذاك إلا لأنه أشرك بالله وتقرب إليه بالأصنام.

* فهل ثمة إمكانية للتوفيق بين الموقفين: الموقف الذي تقترب فيه العقائد الجاهلية من الإسلام وخاصة إذا كانت نتاجاً لإيحاءات يكتنفها الغموض من الحنيفية، والموقف الذي يترتب على ذلك الغموض الذي اكتنف إيحاءات الحنيفية وأدى بها إلى الخروج عن المسار الصحيح والوقوع في هوة سحيقة من الخطايا يمثل الشرك أعلى سلمها.

يبدوأن الإسلام كان حاداً وصارماً إزاء عقد مثل هذه المقاربة، ولعل الشرك الذي وقع فيه الجاهليون كان القشة التي قصمت ظهر البعير واستبعدت مثل هذه المحاولات المهمة في علم الأديان. وكانت تلك الصرامة من الشدة بحيث أن الباحثين لم يجرؤوا على محاولة تلمس تلك المقتربات العقائدية التي نرى أنها كانت أساساً انطلق منها العربي الجاهلي في تعامله مع الدين الجديد، وكانت حافزاً مهماً وحقيقياً للإيمان الفوري للبعض منهم، مما يدلل على أن العرب كانوا مهيئين للإسلام وكانت إرهاصات التغيير التي مثلها الإسلام قد بدأت بالتبلور منذ أمد طويل سبق ولادة الرسول –صلى الله عليه وسلم– نفسه.

كانت الجاهلية الثانية التي سبقت الإسلام بمائة إلى مائة وخمسين سنة على تقدير معظم الباحثين حبلى بوليد طال انتظاره، وعرف العرب أن أوانه قد أزف، وإنه سيخرج في أرضهم يحمل بشارة المسيح ومن قبله موسى–عليه السلام– .

ومع فهمنا لهذه الإرهاصات وللنفس العربية المجبولة على الخير وللشائع من بقايا ديانة إبراهيم–عليه السلام– وللأعراف الاجتماعية الراقية نخلص إلى أن المعادلة التوفيقية والتقريبية بين فترة الجاهلية وبين الإسلام جائزة وموضوعية.

ولكن واقع الحال يوحي بأن تلك المقاربة أن صحت مع فئة المؤمنين الأوائل فإنها لا تصح مع قريش ومعظم العرب الذين وقفوا موقفاً مضاداً من الإسلام، هذا الموقف بدا فيه الإسلام بالنسبة لهؤلاء منبتاً عما سبقه، على العكس من موقف المؤمنين الأوائل الذين مثل لهم الإسلام حدثاً كانوا يتوقعونه وينتظرونه بلهفة وحبور، ونتساءل: لماذا وقفت قريش ضد الإسلام؟

بقدر ما كان موقف قريش من الإسلام مصيرياً فإنه اتسم بخصوصية شديدة أيضاً، ولا يبدوأن الخصوصية التي اتسم بها موقف قريش جاءته من مؤثرات فكرية أو عقيدية مضادة للإسلام بقدر ما جاءته من مؤثرات وعوامل أخرى لأن قريش لم تكن مختلفة عن بقية العرب بالقدر الذي يمكن أن يتبلور لديها موقفٌ عقيديٌ خاصٌ.

* يبدوأن ثمة عاملين كان لهما التأثير الأعمق في عناد قريش وتكبرها وإصرارها على الكفر:

أولهما: عامل الأنفة والاعتزاز بتراث الآباء والأجداد:

وهوأمر لا يقتصر على قريش وحدها بل يتعداها إلى معظم القبائل العربية، فقد أصر المشركون على البقاء على ديانة آبائهم وأجدادهم ورفض الإسلام الذي رأوا فيه أمراً محدثاً سيخرجهم مما اعتادوا عليه واستقر في نفوسهم وعقولهم إلى ما ليس لهم به علم.

لقد كان من الطبيعي أن يرى الجاهليون في الإسلام ثورة كبرى على تقاليدهم وموروثاتهم التي يقدسونها ويحافظون عليها، فضلاً عن أن الإسلام سفه دين آبائهم وحث على نبذ ما كانوا عليه، والعربي عامة والبدوي خاصة لا يقنع بضلال أبيه وأجداده بسهولة ويسر، يقول الله (جل جلاله) في هذا الشأن: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لوكان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون * ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون)[1].

وليس أدل على هذه الأنفة وذاك الاعتزاز بتراث الآباء من إصرار أبي طالب عم الرسول –صلى الله عليه وسلم– على البقاء على دين عبد المطلب وشيوخ قريش على الرغم من أنه كان من أشد المناصرين لرسول الله–صلى الله عليه وسلم– وكان أول من منع عنه أذى قريش، حتى قال كتاب السيرة أن قريشا لم تتمكن من الوصول إلى رسول الله–صلى الله عليه وسلم– أو تمسه بسوء حتى توفي أبوطالب.

يروى أنه حين بعث الرسول –صلى الله عليه وسلم– ودعا بدعوة الإسلام وفشا أمره في قريش ساله عمه أبوطالب " ما هذا الدين الذي أراك تدين به؟ قال: أي عم هذا دين الله، ودين ملائكته، ودين رسله، ودين أبينا إبراهيم بعثني الله به رسولاً إلى العباد وأنت أي عم، أحق من بذلت له النصيحة، ودعوته إلى الهدى، وأحق من أجابني إليه وأعانني عليه، فقال أبوطالب: أي ابن أخي، إني لا أستطيع أن أفارق دين آبائي وما كانوا عليه، ولكن والله لا يخلص إليك بشيء تكرهه ما بقيت"[2].

---

[1] البقرة / الآيتان 169-170.

[2] السيرة / لابن هشام / ج1، ص247.

هذا الاعتزاز بدين الأجداد هووحده الذي يقف حائلاً بين الرجل والإسلام إذ لا يدل موقفه على قناعة راسخة بخطل حكم الإسلام، ولا يعبر عن إيمان ثابت بصحة دين الجاهلية، وإنما تؤدي العصبية وحدها دوراً في إصرار أبي طالب على ما هوعليه بوصفه امتداداً لسيرة آبائه وأجداده، إذ يروي ابن هشام أن أبا جهل وعبد الله بن أبي أمية كانا حاضرين حين دعا الرسول –صلى الله عليه وسلم– عمه إلى الإسلام فوثبا عليه يسألانه باستهجان ويردانه عما ظنا أنه عزم عليه من الإسلام: أترغب عن ملة عبد المطلب، فقال: "أنا على ملة عبد المطلب"[(1)].

إن أبا طالب يمتنع عن الإيمان بدين يبدوأنه كان يعلم علم اليقين أنه الحق لأنه يخاف السبة على الرسول –صلى الله عليه وسلم– وبني هاشم، ويأنف أن تقول عنه قريش إنه آمن جزعاً من الموت الذي يقترب منه، فحين دعاه الرسول –صلى الله عليه وسلم– وحين رأى حرص الرسول –صلى الله عليه وسلم– قال: " يا ابن أخي والله لولا مخافة السبة عليك وعلى بني أبيك من بعدي وأن تظن قريش أني قلتها جزعاً من الموت لقلتها لا أقولها إلا لأسرك بها "[(2)].

وثانيهما: العامل الاقتصادي:

فإذا كان العامل الأول مشتركاً بين القرشيين والقبائل العربية الأخرى ويعبر عن النزعة العقلية والروح البدوية اللتين انماز بهما العربي بعامة، فإن العامل الاقتصادي الذي يشكل دعامة أساسية أخرى من دعامات الشرك ودافعاً آخر من دوافعه كان مقتصراً على قريش وحدها، فقد كان القرشيون سدنة البيت وحجابه وحفظة أصنام العرب، إذ كان في الحرم ثلاثمائة وستون صنماً بقدر عدد القبائل العربية وكان العرب يحجون إليها ويطوفون بالبيت ويتاجرون، يبيعون

[(1)] ينظر السيرة لابن هشام / ج2، ص418.

[(2)] الروض الانف / السهيلي / ج4، ص16.

ويشترون وكان موسم الحج سوقاً تدر على أثرياء قريش الأموال الطائلة ولهذا فإن الدين عند قريش لم ينفصم عن التجارة، بل كان للدين عندهم وجه اقتصادي واضح. وكان لوجود الكعبة في مكة الدور الفاعل في تلك المكانة المرموقة التي تميزت بها قريش من بين القبائل العربية قاطبة فعقدت الإيلاف مع القبائل التي تمر تجارتها في أراضيها متجهة إلى الشام صيفاً وإلى اليمن شتاءً.

لقد كان الإسلام بالنسبة للقرشيين ثورة أقضت مضاجعهم وقوضت دعائم تجارتهم وزعزعت نظامهم الاجتماعي القائم على الطبقية وعلى استغلال الأثرياء للفقراء والعبيد لما ينشده من عدالة اجتماعية ولما يدعوإليه من ردم للهوة بين الأثرياء والفقراء وإلغاء نظام العبودية الأمر الذي من شأنه إلغاء امتياز قريش من بقية القبائل وامتياز السادة من العبيد وكان خوف قريش من الإسلام يتأتى أيضاً من دعوته إلى الوحدانية ونبذ عبادة الأصنام والدعوة إلى المباشرة بين العبد وربه على أساس أن الله موجود في كل مكان يرى ولا يُرى يسمع الدعاء ويجيب دعوة الملهوف والمظلوم وهذا ما سيؤدي حتماً إلى انتفاء الحاجة إلى عبادة الأصنام الموجوده في مكة وانتفاء صفتها كواسطة بين العبد وربه، فإذا كان الله في كل مكان فما حاجة العربي للذهاب إلى مكة لاتخاذ صنمه واسطة بينه وبين الله وهكذا ستضمحل أهمية مكة كموئل للأصنام وكقلعة للدين، ويتراجع دورها الاقتصادي أيضاً وهذا ما لم يرده سادة قريش وأثرياؤها.

إن جبروت قريش وخيلاءها لم يكن يحد من غلوائهما سوى المصالح الاقتصادية فكم من مرة انتفضت قريش بقضها وقضيضها للدفاع عن تلك المصالح بينما كانت تقدم رجلاً وتؤخر أخرى في مواقف تمس صميم عقيدتها لا لشيء إلا لأن إحجامها في مثل هذه المواقف كان ضرورياً للحفاظ على امتيازاتها وتجارتها.

فلم تفكر قريش أن تغزوالرسول –صلى الله عليه وسلم– في مدينته حتى بعدما أصبح يمثل خطراً على دينها وأصبح له أتباع في القبائل العربية كلها، ولكنها

بمجرد أن هدد المسلمون تجارتها إلى الشام تداعت لإنقاذ أموالها، وهبت بشبابها وشيبها مسرعة إلى الحرب وعندما أنقذ أبوسفيان عير قريش آثر بعض السادة العودة بعد أن زالت مبررات النفير.

والشواهد على ما تمثله المصالح الاقتصادية من أهمية قصوى لقريش كثيرة متعددة منها ما يروى عن أبي ذر الغفاري الصحابي الجليل إذ بعد أن أسلم مبكراً في وقت كانت فيه الدعوة سرية قال له الرسول –صلى الله عليه وسلم-: " ارجع إلى قومك فأخبرهم حتى يأتيك أمري فقال والذي نفسي بيده لأصرخن بها بين ظهرانيهم فخرج حتى أتى المسجد فنادى بأعلى صوته: "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله" وثار القوم فضربوه حتى أضجعوه فأتى العباس فأكب عليه فقال: ويلكم ألستم تعلمون أنه من غفار وأنها طريق تجارتكم إلى الشام وأنقذه منهم"[1].

إن الأنفة من استضعاف الغريب والاستعلاء عن التكالب على من لا نصير له لم يمنعا قريش من الانقضاض على أبي ذر وضربه ولكن انتساب الرجل إلى غفار كان كفيلاً بإنقاذه وكافياً لتبتلع قريش غيظها وحنقها على امرئ تحدى كبرياءها واستفز جبروتها. فالمال قدس أقدس قريش، وكل ما سواه يحتل المرتبة الأدنى حتى وإن كان ذلك مقدساتها وآلهتها.

* خلاصة القول: إن عناد قريش وإصرارها على الكفر لم يكن ينم عن إيمان فكري راسخ بجدوى دين الشرك، ولم يكن يعبر عن قناعة بما يمارسونه من طقوس وعادات وتقاليد بقدر ما كان يقف وراءه هذان الدافعان وأعني دافع العصبية لتراث الآباء والدافع الاقتصادي، ولم تتمثل قبيلة هذين الدافعين مثلما تمثلتهما قريش، ولهذا فما إن فتحت مكة ودخلت قريش فيما دخل فيه الناس من الحق حتى تهافتت وفود القبائل على الرسول – صلى الله عليه وسلم- تعلن إسلامها وإيمانها بالدين الجديد.

[1] صحيح مسلم / بشرح النووي / ج16، ص34.

لقد كانت القبائل تراقب موقف قريش من الدعوة الجديدة وتحاكي فعلها إزاء هذه الدعوة وتتمثله، إيماناً منها بأن قريش أقدر العرب على اتخاذ الموقف الصحيح من هذا الدين باعتبارها القائمة على دينهم القديم وخدمة البيت العتيق، ولهذا فإن إيمان قريش كان إيذاناً بإيمان معظم القبائل وإن كان الكثير من العرب لم يدخل الإسلام بداية عن إيمان راسخ إذ سرعان ما ارتدت معظم هذه القبائل بعد وفاة الرسول—صلى الله عليه وسلم- فيما عرف تاريخيا بحروب الردة التي قادها خليفة رسول الله —صلى الله عليه وسلم- أبوبكر الصديق — رضي الله عنه- ولهذا كله فقد أكد النبي—صلى الله عليه وسلم- مكانة قريش ودورها في قيادة العرب إذ ورد عنه —صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم"[(1)].

عندما توفي رسول الله—صلى الله عليه وسلم-وارتدت العرب وتهيأت جيوش المسلمين لقتال أهل الردة تحلق عدد من الصحابة يتحادثون " فلما دنا منهم عمر سكتوا، فقال: فيم أنتم؟ فلم يجيبوه. فقال لهم: إنكم تقولون: ما أخوفنا على قريش من العرب قالوا: صدقت، قال: فلا تخافوهم، أنا والله منكم على العرب أخوف مني من العرب عليكم، والله لوتدخلون معاشر قريش جحراً لدخلته العرب في أثركم فاتقوا الله فيهم"[(2)]. يبرهن ما قاله عمر بن الخطاب —رضي الله عنه- على سلطان قريش على العرب جميعاً، هذا السلطان الذي لم يتبد في شأن من شؤون الحياة مثلما تبدى في الدين والعقيدة يقول الرسول الأعظم—صلى الله عليه وسلم- مبيناً هذا السلطان:"الناس تبع لقريش في الخير والشر"[(3)].

فقد اتبع العرب قريشاً يوم كفرت وساروا على آثارها يوم أسلمت. فكان فتح مكة فتح الفتوح بحق لأنه كان نقطة الشروع في اندحار الشرك في كافة أنحاء الجزيرة العربية، ومن أجل ذلك حث الله سبحانه وتعالى رسوله الأمين —صلى الله عليه وسلم- على أن يسبح

[(1)] نفسه / ج12، ص199.

[(2)] الكامل في التاريخ / ج2، ص238.

[(3)] صحيح مسلم / ج12، ص199.

بحمد ربه ويشكره على نصره المبين الذي خلد الله ذكره في محكم كتابه فأنزل فيه آيات بينات يقول عز من قائل: (إذا جاء نصر الله والفتح * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً * فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً)((1)).

((1)) سورة النصر.

المصادر والمراجع

(1) ادونيس / جيمس فريزر / ترجمة جبرا إبراهيم جبرا / دار الصراع الفكري / بيروت –1957.

(2) أمية بن أبي الصَّلت –حياته وشعره / دراسة وتحقيق: د. بهجت عبد الغفور الحديثي / دار الشؤون الثقافية العامة / بغداد / الطبعة 1لثانية– 1991.

(3) تاريخ الإسلام / شمس الدين الذهبي / تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري / دار الكتاب العربي / بيروت / الطبعة الثانية–1989.

(4) تاريخ الرسل والملوك / الطبري / تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم / دار المعارف بمصر / الطبعة الثانية.

(5) الحيوان / الجاحظ / تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون / مكتبة مصطفى البابي الحلبي / مصر / الطبعة الثانية–1967.

(6) ديوان الأعشى الكبير / ميمون بن قيس / شرح وتعليق د. محمد محمد حسين / دار النهضة العربية / بيروت– 1974.

(7) ديوان حاتم الطائي / تقديم: د. مفيد محمد قميحة / دار ومكتبة الهلال.

(8) ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات / تحقيق وشرح: محمد يوسف نجم / دار بيروت–دار صادر / بيروت–1958.

(9) ديوان عدي بن زيد العبادي / تحقيق وجمع: محمد جبار المعيبد / شركة دار الجمهورية للنشر والطبع / بغداد– 1965.

(10) ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره / صنعة: يحي بن مدرك الطائي / رواية: هشام بن محمد الكلبي / دراسة وتحقيق: عادل سليمان جمال / مكتبة الخانجي / القاهرة / الطبعة الثانية–1990.

(11) ديوان طرفة بن العبد البكري مع شرح الاعلم الشنتمريّ / تصحيح: مكس سلغسون / مدينة شالون–1900.

(12) ديوان طرفة بن العبد / تقديم: كرم البستاني / دار صادر / بيروت.

(13) ديوان النابغة الذبياني / تحقيق وشرح: كرم البستاني / دار صادر / بيروت.
(14) ديوان النابغة الذبياني / تحقيق وشرح: محمد الطاهر بن عاشور / الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للنشر والتوزيع – الجزائر -1967.
(15) الروض الأنف / عبد الرحمن السهيلي / تحقيق وتعليق وشرح: عبد الرحمن الوكيل / دار الكتب الحديثة / القاهرة.
(16) السنن / ابن ماجه (أبوعبد الله محمد بن يزيد) / تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي / بيروت.
(17) السيرة النبوية / ابن هشام / تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي / دار إحياء التراث العربي.
(18) شعر أبي زُبيد الطائي / جمعه وحققه: الدكتور نوري حمودي القيسي / مطبعة المعارف / بغداد-1967.
(19) شعر ذي الرمة (دراسة فنية) / د. خالد ناجي السامرائي / رسالة دكتوراه / كلية الاداب / الجامعة المستنصرية- 1997.
(20) شعر زهير بن أبي سُلمى / صنعة: الأعلم الشنتمري / تحقيق: د. فخر الدين قباوة / المكتبة الوطنية / حلب / الطبعة الأولى-1970.
(21) شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه / د. يحيى الجبوري / مؤسسة الرسالة / بيروت / الطبعة الخامسة-1998.
(22) صحيح مسلم / شرح النووي / مكتبة زهران /القاهرة.
(23) القرآن الكريم.
(24) الكامل في التاريخ / ابن الأثير / دار الكتاب العربي / بيروت / الطبعة الثالثة-1980.
(25) المحبّر / أبوجعفر محمد بن حبيب / رواية: أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري / اعتنى بتصحيحه: الدكتورة ايلزة ليختن شتيتر / دار الآفاق الجديدة / بيروت.

(26) المزهر في علوم اللغة وأنواعها / جلال الدين السيوطي / تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبوالفضل إبراهيم / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع / بيروت.

(27) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام / د. جواد علي / دار العلم للملايين / بيروت / الطبعة الأولى-1970.

السيد أبوالحسن علي الحسني الندوي وكتاباته باللغة العربية في السيرة النبوية

آفتاب أحمد [1]

الملخص

تحتل السيرة النبوية مكانا بارزا في ثقافة الإسلام والمسلمين في كل أنحاء العالم، نعرف جيدا أن السيرة تُطلق في اللغة على السنّة، والطريقة، والحالة التي يكون عليها الإنسان، سواء أكانت حسنة أم سيئة، ولكن في الاصطلاح: هي ما نقل إلينا من حياة النبي منذ ولادته قبل البعثة وبعدها وما رافقها من أحداث ووقائع حتى لحاقه بالرفيق الأعلى. والسيرة النبوية تعد البداية الأولى لتاريخ الأمة المسلمة، الذي بدأ مع بداية الإسلام.

استقبل الهنود الإسلام حين دخل الهند بحفاوة وترحاب. وكان من الطبيعي أن يتأثر الشعب الهندي بهذا الدين الجديد. ولقد أقبل المسلمون إقبالا عظيما على الإسلام وأظهروا حبا عميقا منقطع النظير مع رسول الإسلام، وصنفوا عددا هائلا من الكتب في السيرة النبوية في مختلف اللغات الهندية وخاصة الأردية والعربية. وتشير الشواهد التاريخية إلى أن الكتابة في السيرة النبوية بدأت في الهند مبكرا في القرن الثامن الميلادي، حينما كتب الفقيه نجيح بن عبد الرحمن السندي المدني (المتوفى787) في المغازي. وبعد ذلك، جاء الهنود بعدد لا بأس به من التصانيف المهمة في هذا الفن، وشهدت الكتابة العربية في السيرة النبوية نهضة جديدة في القرن السابع عشر الميلادي مع صدور عدد من الكتب المهمة. وفي القرن العشرين، يرجع الفضل إلى العلامة الندوي في جعل فن السيرة النبوية محور اهتمام العلماء المسلمين حيث صنف كتبا مهمة في السيرة النبوية باللغتين العربية والأردية. لم يكتف

❖ مسؤل البرامج، المركز الثقافي العربي الهندي، الجامعة الملية الإسلامية، نيودهلي

العلماء الهنود بالكتابة في السيرة النبوية فحسب بل قاموا أيضا بترجمة أمهات الكتب العربية في السيرة النبوية إلى اللغات الهندية.

يعد العلامة السيد أبوالحسن علي الندوي من أهم العلماء والدعاة الذين أنجبتهم الهند في القرن العشرين، ومن أبرز رواد الأدب الإسلامي في شبه القارة الهندية. لقد أولى عناية خاصة بالسيرة النبوية الشريفة قرأة وكتابة منذ طفولته. وكان العلامة الندوي من أولئك المؤلفين المعدودين الذين اختاروا طريقة الوسط مع جمع حسنات السلف والخلف وأفادوا من الكتب القديمة والحديثة في كتابة السيرة النبوية. فإن مؤلفاته مثل "السيرة النبوية" والطريق إلى المدينة" و"سلسلة من القصص النبيين" خير دليل على حبه العميق للرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم وسعيه المخلص لتبليغ الرسالة المحمدية إلى البشرية جمعاء. هذا البحث الوجيز عبارة عن محاولة متواضعة لإبراز اهتمام العلامة الندوي بالسيرة النبوية مع بيان خلفية موجزة لبداية كتابة السيرة النبوية في الهند.

الكلمات الرئيسية: الاسلام، المسلمون، السيرة النبوية، السيد أبوالحسن علي الندوي، الكتابة العربية، الهند، الطريق إلى المدينة، قصص النبيين.

المدخل:

كُلما نتحدث عن السيرة النبوية فإن أول ما يتطرق إلى أذهاننا الباحثين في العلاقات الهندية العربية، حكاية تاريخية تعود إلى القرن السابع أو الثامن الميلادي، حينما وصلت رسالة الإسلام إلى الهند وبالتحديد إلى ساحل مليبار في كيرالا. وهي قصة رحلة الملك الأخير من سلالة تشيرا الهندية، شيرمان بيرومال (Cheraman Perumal) إلى مكة المكرمة لزيارة النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم التي حظيت بشعبية كبيرة في جنوب الهند، كما يفيدنا السيد شاهجهان مادمبات في إحدى مقالاته: "اعتنق شيرمان بيرومال –أحد ملوك جنوبي الهند – الإسلام قبل وفاة النبي، وسافر إلى مكة المكرمة للقائه. وتفيد الأسطورة بأنه توفي لدى رجوعه من مكة في مدينة صلالة العُمانية. وما زال ضريحه موجودا حتى يومنا هذا في زاوية مهمشة في صلالة، وقد قمت بزيارة ضريحه هناك. ربما يكون من الصعب إثبات هذه القصة بأدلة تاريخية، ولكن تواتر ذكر هذا الملك في كل

الوثائق التاريخية والشعبية في ولاية كيرلا، تشير إلى أن التواصل بين الشعبين العربي والهندي كان راسخاً منذ القدم".[1]

ويرجع تاريخ وصول المسلمين إلى الهند عموما إلى الفتح العربي للسند ولكن قبل فترة طويلة كانت المستوطنات العربية موجودة على ساحل الجنوب الغربي من الهند. ومع ذلك، تختلف الآراء حول ظهور الإسلام في الهند، ثمة رائ يؤكد وجود العرب في منطقة السند قبل الغزوالعربي لها. وعلى الرغم من قلة عددهم فإن وجودهم كان ملحوظا. غزا الجيش العربي بقيادة محمد بن قاسم السند في عام 710م بناء على أمر الحجاج وهزم مكران وقبض على بلوشستان، وأخيرا فتح السند عام 711م. وأدى هذا الفتح إلى احتلال دائم للسند والبنجاب الجنوبية، ولكن بقيت المناطق الأخرى من الهند (بعيدة) عن أثر الحجاج حتى نهاية القرن العاشر عندما بدأ غزوجديد تحت محمود الغزنوي.[2]

تبدأ العلاقات الثقافية المباشرة بين العرب والهنود بعد ظهور الإسلام وتحديدا مع تأسيس الخلافة العباسية في منتصف القرن الثامن الميلادي. وكانت هذه الفترة بداية لتاريخ طويل من التواصل الثقافي والعلمي الذي استمر عدة قرون. وكانت عملية التبادل الثقافي متبادلة، وتم تعميم ونشر أكبر قدر ممكن من المعرفة في مجال العلوم والفنون والدين والفلسفة والأفكار والقيم الاجتماعية والثقافية. وقد ترجمت الكتب الهندية إلى اللغة العربية في مواضيع مختلفة تتراوح بين الطب والرياضية وعلم الفلك في بيت الحكمة تحت رعاية الخلفاء العباسيين بوجه عام، وتحت رعاية الخليفة هارون الرشيد بوجه خاص. لازال هذا الارتباط الثقافي والعلمي بين الهند والدول الإسلامية–العربية قائما بل بات مزدهرا حتى الآن تحت مظلة العلاقات السياسية والثقافية بين القطرين.

---

[1]. شاهجهان مادمبات، حركة ترجمة الأدب العربي إلى القراء في الهند، مجلة العربي الكويتية، العدد 86، أكتوبر 2011

http://www.alarabimag.net/Book/Article.asp?ART=190&ID=7

[2] Philip K Hitti, History of the Arabs, Palgrave Macmillan, New York, 2002, p 210-212

ولا بد من تأكيد أن هذا البحث لا يهدف إلى تقييم شخصية العلامة الندوي ومساهماته العلمية والأدبية والفكرية أو عرض تاريخ لكتابة السيرة النبوية في الهند، وإنما هي محاولة لعرض اهتمام العلامة الندوي بالسيرة النبوية وكتاباته العربية بهذا الصدد مع بيان خلفية موجزة لبداية كتابة السيرة النبوية في الهند.

السيرة النبوية في الهند

وتحتل السيرة النبوية مكانا بارزا في ثقافة الإسلام والمسلمين في كل أنحاء العالم، لأنها من الأساسيات التي يجب الإلمام بها من أجل فهم المراحل التي مرت بها الدعوة الإسلامية، فضلا عن الإلمام بطبيعة الظروف والإرهاصات التي سبقتها وعوامل نشأتها، وإن لهذه الأمور دورا ملموسا في تكوين شخصية النبي من مولده إلى لحاقه بالرفيق الأعلى واكتساب هذه الشخصية صفة القداسة والاحترام المطلق عند المسلمين. والذين أَلَّفوا في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم من عهد الرسالة إلى يومنا هذا في شتى البقاع الإسلامية وغير الإسلامية في معظم لغات العالم، يعدُّون بالألوف، ولا يزالون مكبين على التأليف فيها.

والجدير بالذكر أن الهنود رحبوا بالإسلام ترحيبا حارا حينما وصل إلى الهند مع كون الهند مهدا للغات والثقافات والفلسفات القديمة، وكان من الطبيعي أن يتأثر الشعب الهندي بهذا الدين الجديد لما فيه من القيم الإنسانية النبيلة وعلى رأسها المساواة والعدالة والثورة على عبودية العبد، ولذا أقبل الهنود إقبالا عظيما على الإسلام وسرعان ما أصبح الإسلام إحدى الديانات الرئيسة في الهند، ثم أقبل المسلمون إقبالا عظيما على تعلّم اللغة العربية من منطلق الضرورة الدينية؛ أي من أجل تعلم مبادئ الدين وأحكامه، وقاموا بإنشاء المدارس والمكاتب الإسلامية لفهم مبادئ الإسلام، وشرعوا على التأليف في مختلف الموضوعات الدينية بما فيها سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم. ونظرا لأهمية الرسول صلى الله عليه وسلم في حياة المسلمين وحبهم له، يمكن لي أن أقول إن الهنود وخاصة المحبين له بأعماق قلوبهم قد صنفوا ودونوا عددا كبيرا من الكتب في السيرة النبوية في مختلف اللغات الهندية وخاصة الأردية والعربية. لقد باتت اللغة الأردية من أهم اللغات الهندية التي

يتحدث بها المسلمون في شبه القارة الهندية وثانية كبرى اللغات الهندية احتواء لمؤلفات السيرة النبوية ولانبالغ إذا قلنا إنها تلي اللغة العربية على مستوى العالم من ناحية كمية المؤلفات في السيرة النبوية.

وقد قدم الهنود مساهمات عظيمة وجليلة على امتداد تاريخ الهند في مختلف المجالات الدينية والفنية والثقافية والاجتماعية والسياسية، ونقلوا العلوم والثقافة العربية إلى اللغات الهندية، وأثروا الأدب والعلوم العربية بترجمة أهم المصادر الهندية في اللغة العربية. وسأحاول من خلال هذه المقالة إلقاء الضوء على مساهمة السيد العلامة الندوي في السيرة النبوية ومؤلفاته باللغة العربية. وقبل أن أخوض في موضوع دراستي أريد أن أقدم تاريخا موجزا لكتابة السيرة النبوية باللغة الأردية التي تحظى بشعبية كبيرة بين مسلمى الهند.

لقد ازدهرت الكتابة في السيرة النبوية باللغة الأردية في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وبلغ التأليف في السيرة النبيوة بهذه اللغة عصره الذهبي في القرن العشرين الميلادي، ويمكننا القول بأن علماء الهند فاقوا في خدماتهم وإسهاماتهم في السيرة النبوية على غيرهم من علماء الأقاليم الأخرى في تلك الفترة. وفي النصف الأول من القرن العشرين، ظهر كتابان مهمان في السيرة النبوية. أولهما *"رحمة للعالمين"* للقاضي محمد سليمان المنصوربوري[1]، وثانيهما *"سيرة النبي"* للعلامة شبلي النعماني والعلامة السيد سليمان الندوي[2].

[1]. وكتابه "رحمة للعالمين" في ثلاثة مجلدات هومن اهم الكتب في السيرة النبوية، أصبح أساسا للكتابات الأخرى في هذا الموضوع، طبع المجلد الأول عام 1912م والثاني عام 1921م. وفي هذا الكتاب، إنه رد الشكوك والاعتراضات التي أثارها الهندوس والمسيحيون عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

[2]. كتاب "سيرة النبي"، يشتمل على سبعة مجلدات، وتحتوي المجلدات على 4286 صفحة تقريبا. وهذا الكتاب باللغة الأردية من أهم ما ألفه العلماء الهنود في السيرة، ويعتبر موسوعة للسيرة النبوية من جميع نواحيه وحظي بالشهرة العالمية عجما وعربا. وقد ألف العلامة شبلي النعماني المجلدين الأولين من هذا الكتاب، وأكمل المجلدات الأخرى تلميذه الرشيد السيد سليمان الندوي.

ومن المؤلفات المهمة المنشورة في الهند باللغة الأردية في النصف الثاني من القرن العشرين كتابان آخران تجدر الإشارة إليهما خاصة بهذه المناسبة لأنهما نجحا في لفت أنظار العلماء والمثقفين بسبب محتواهما ومكانة كاتبهما في الأوساط العلمية والدينية. أولهما *"سيرت سرور عالم"* لأبي العلاء المودودي (1979م-1903م)[1]، وثانيهما *"بيغمبر انقلاب"* لوحيد الدين خان (و1925م). ويحتل العلامة خان مكانا مرموقا بين الجيل الجديد من هذا العصر بسبب أفكاره الدينية والسياسية وكتاباته حول القضايا المعاصرة المتعلقة بالإسلام والمسلمين. ومن هنا تبدأ مرحلة استمرار في تدوين الكتب في السيرة النبوية باللغة الأردية لأن هذه اللغة في الهند يمكن لنا أن نقول قد صارت لغة المسلمين عامة والمهتمين بالأمور الدينية خاصة. وقد كتب عدد كبير من العلماء الهنود حول جوانب مختلفة من حياة محمد صلى الله عليه وسلم. ويبلغ عدد مثل هذه الكتب حوالي مئتي كتاب في اللغة الأردية فقط.

كتابة السيرة النبوية العربية في الهند

وأما بالنسبة للمؤلفات العربية في السيرة النبوية، فللعلماء الهنود في هذا المجال إسهام قيم أيضا، فقد جاؤوا بمؤلفات مهمة، ولكن عددها قليل مقارنةً بالكتب الأردية في السيرة النبوية ولعلَّ أسباب ذلك تعود إلى عدم إحساسهم بضرورة التأليف بالعربية؛ لكثرة المؤلفات الموجودة في السيرة بالعربية، وإنما صرفوا جهدهم في تحقيق كتب التراث، وطباعة أمهات الكتب في الحديث، والتفسير، والفقه، وحملوا راية خدمة الحديث وعلومه برهة من الزمن، وبلغ العصر الذهبي لهم في القرنين الماضيين؛ القرن الثالث عشر، والقرن الرابع عشر الهجريين".[2]

[1]. هذا الكتاب يشتمل على المجلدين في 1528 صفحة. هذا الكتاب يحتوي على المقالات التي كتبه المودودي وجمعها ورتبها نعيم الصديقي ومولانا عبد الوكيل العلوي.

[2]. عبد الأحد بن عبد القدوس نذير، جهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة السيرة النبوية (حصلت المقالة من موقع البشير الالكتروني، (2014/08/11)
http://albashir.sd/details.php?lang=ar&articleid=2402

وتشير الشواهد التاريخية إلى أن الكتابة العربية في السيرة النبوية بدأت في شبه القارة الهندية مبكراً حيث اشتهر الفقيه نجيح بن عبد الرحمن السندي المدني. لقد كان إماما في الحديث والسير، نزل بالمدينة وأقام بها وألقى الدروس حول السيرة النبوية فيها وفي مدينة بغداد والمدن الإسلامية الأخرى.[1] وتوفى سنة 787م، وصلى عليه هارون الرشيد في السنة التي استخلف فيها، ودفن في المقبرة الكبيرة ببغداد. وهوأو ل من ألف من أهل الهند في المغازي، ذكره ابن النديم في "فهرسته".[2] إن الوثائق التاريخية لا تفيدنا كثيرا بوجود الكتب الأخرى بهذا الصدد بعد كتاب نجيح بن عبد الرحمن السندي إلا مؤلفات الشيخ حسن بن محمد الصغاني (1252م-1162م) الذي ألف كتبا عديدة في السيرة النبوية مثل *"مشارق الأنوار النبوية في صحاح الأخبار المصطفوية"*، و*"مصباح الدجى في حديث المصطفى"*.[3] نظم الشعراء الهنود أيضا قصائد مطولة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وهي وإن كانت جارية على النمط التقليدي في المديح النبوي إلا أنها لاتخلوعن الروعة الفنية لما فيها من تعبير صادق عن مشاعر الحب العميق والعشق للرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضي الله عنهم جميعا وهي تمثل ثروة قيمة في فن السيرة النبوية العطرة. وقصيدة *"شمائل الأتقياء"* للشيخ ركن الدين الكاشاني، وقصيدة مشهورة للقاضي عبد المقتدر الكندي (1388م-1303م) تعتبر من أشهر القصائد.[4]في هذا الموضوع.

وفي القرن السابع عشر الميلادي، شهدت الكتابة العربية في السيرة نهضة جديدة مع صدور عدد من الكتب في السيرة النبوية، حيث ألف الشيخ محيي الدين بن عبد القادر العيدروس الأحمد آبادي المتوفى سنة 1629م، أربعة كتب في السيرة وهي:*"الحدائق الخضرة*

---

[1]. أحمد أمين، ضحى الإسلام، المجلد الأول، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1995، ص 233

[2]. السيد عبد الحئ الحسني الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء الأول، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،1999، ص 50

[3]. السيد عبد الحي الحسني الندوي، الثقافة الإسلامية في الهند، المجمع العلمي العربي، دمشق،1957، ص 90

[4]. السيد عبد الحي الحسني الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء االثاني، مطبع دارالمعارف العثمانية، حيدرآباد،1957، ص 45،46 و76

في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه العشرة" ، و*"إتحاف الحضرة العزيزة لعيون السيرة الوجيزة"* ، و*"المنتخب المصطفى من أخبار المولد المصطفى"* ، و*"المنهاج إلى معرفة المعراج"*. وتمتاز هذه الكتب بالوضوح والسلالة والاختصار، وتخلو إلى حد كبير عن الشوائب والأباطيل التي تسربت إلى كتب الصوفية. ولا نجد مؤلفات كثيرة بالعربية في السيرة النبوية في القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك لسبب هيمنة اللغة الفارسية والأردية في هذا القرن، ولكن بعض القصائد والرسائل موجود عندنا. وبحلول القرن العشرين ظهرت مؤلفات كثيرة في السيرة النبوية مثل *"الكلمة العنبرية في مدح خير البرية"* لنواب صديق حسن خان (1890م-1832م) أمير بهوبال، و*"سيرة الرسول"* للمولوي أبي بكر محمد الجونفوري (1940م) وغيرهم.[1] ومن المعلوم "أن المولانا جان محمد اللاهوري كان أول من نقل العلوم الدينية من العربية إلى اللغة الهندية. وأما مؤلفاته بالعربية فمنها: *"تنوير البصر والبصير في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم البشير النذير"* ومنها *"النفحة العنبرية في مدح خير البرية"* ، وديوان شعر له في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها *"العشرة الكاملة"* فيها عشر قصائد على منوال المعلقات السبع. وله رسائل بليغة جمعها في " شمائم الشمائل في نظام الرسائل".[2]

كما تشتمل المؤلفات الهامة الأخرى على *"مدارج النبوة"* ، و*"جذب القلوب في ديار المحبوب"* للشيخ عبد الحق محدث الدهلوي (1642م-1551م)، و*"سرور المخزون"* للعلامة شاه ولى الله الدهلوي (1762م-1703م)، و*"تاريخ بدء الإسلام"* للعلامة شبلي النعماني (1914م-1857م)، و*"قصص النبيين (الجزء الخامس)"* للعلامة السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي(1999م-1914م)، و*"في ظلال السيرة"* للشيخ السيد محمد رابع الحسني الندوي (م1929)، و*"مختصر شمائل النبوة"* للشيخ السيد محمد واضح رشيد

[1]. الدكتورنسيم أحمد، الكتابات العربية في السيرة النبوية في الهند، مجلة ثقافة الهند، المجلد 65، العدد1، 2014، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص102-107

[2]. السيد عبد الحئ الحسني الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء السابع، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،1999، ص 932

الندوي، وغيرهم، وآخرا وليس أخيرا كتاب *"الرحيق المختوم"* للعلامة صفي الرحمن المباركفوري (م2006-1943م).

العلامة الندوي واهتمامه بالسيرة النبوية

يعد العلامة السيد أبوالحسن علي الندوي (1999م-1914م) من كبار العلماء والدعاة الذين أنجبتهم الهند في القرن العشرين، ومن أبرز الكتاب والأدباء والمفكرين الهنود، ومن أهم رواد الأدب الإسلامي في الهند في هذا العصر. ولد في أسرة كريمة مثقفة وترعرع في بيئة إسلامية خالصة، وهوينتسب إلى الأسرة التي أنجبت الأدباء والشعراء ورجال الدعوة الكبار.[1] وكانت أسرته أسرة عربية الأصل وعريقة ذات فضل وعلم، ترجع جذورها إلى سيدنا الحسن بن علي بن ابي طالب- رضي الله عنه-، فاشتهرت بالأسرة الحسنية. وهي لاتزال تحافظ على أنسابها وبأصلها العربي، وإن كانت تعيش في الهند منذ قرون، وتمتاز بتمسكها بالشريعة الإسلامية، وبذل الجهد في نشر العلم وخدمة الإسلام والعمل لخير المسلمين[2].

بدأ الشيخ الندوي نشاطاته وأعماله في مجال الكتابة والتأليف في وقت مبكر من عمره، ونشر أول كتاب له باللغة الأردية باسم *"سيرة السيد أحمد الشهيد"* في بداية عام 1939م . كما ألف كتبا منهجية أخرى باللغة العربية لطلبة المدارس العربية بالهند، منها كتاب *"مختارات في الأدب العربي"* ، وقرر تدريسه في دار العلوم وبعض الجامعات، وكتاب *"قصص النبيين للأطفال"* ، وسلسلة أخرى للأطفال باسم *"القراءة الراشدة"* ، و*"سيرة خاتم*

[1]. أنجبت هذه الأسرة العلماء الكبار مثل المصلح الديني والداعية الإسلامي الكبير، الإمام أحمد بن عرفان الشهيد (1830م-1786م) الذي لعب دوراً هاماً في نهضة الإسلام والمسلمين، وقاد حركة دعوية وإصلاحية هامة في تاريخ الهند، والعلامة السيد عبد الحئ الحسني (1923م-1869م) صاحب كتاب "الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام" المسمى ب "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" في ثمانية مجلدات في سير علماء الهند وأعيانها.

[2].شاكر عالم شوق، السيد أبوالحسن الندوي ومساهماته في أدب السيرة، مجلة القسم العربي، العدد العشرون،2013، ص52

http://pu.edu.pk/images/journal/arabic/PDF/4-%20Shakir%20Final27.2.13_20_2013.pdf

النبيين" . وبدأ في تأليف كتابه المشهور *"ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"* عام 1944 م وأكمله عام1947 . وصنف كتاباً حول القاديانية بعنوان *"القادياني والقاديانية"* عام 1985م، وألف كتابه *"الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة العربية في الاقطار الإسلامية"* عام 1965 م، وكتابه *"الأركان الأربعة"* عام 1967 م. وهكذا ألف الشيخ الندوي كثيراً من الكتب باللغة العربية والأردية. وقد ألف السيد محمد طارق زبير الندوي كتابا بعنوان "مؤلفات سماحة الداعية الإمام أبي الحسن علي الحسني الندوي بالعربية، ذكر فيه أن مؤلفات الشيخ الندوي باللغة العربية قد بلغت مئة وستة وثمانين كتابا.[1]

ركز الإمام الندوي اهتمامه الخاص على السيرة النبوية الشريفة، حيث درس وقرأ رسائل صغيرة في السيرة النبوية منذ نعومة أظفاره، وعقد جلسات لدراسة السير النبوية مع أترابه وهوفي الثامنة من عمره. الأمر الذي شكل عنصرا أساسيا في ثقافته وحياته، وقد تأثر بأحداث السيرة، وتجاوب مع مواقفها وشخصياتها، وتذوق حلاوة الإيمان في رحابها. ولا يعني فقه السيرة ودراستها لدى الشيخ الندوي مجرد الوقوف على الوقائع التاريخية، ولا سرد الأحداث، بل يهدف من خلالها إلى إبراز أن الحقيقة الإسلامية في مجموعها متجسدة في حياته – صلى الله عليه وسلم–، وإن دراسة السيرة ليست سوى عمل تطبيقي لها. ونجد أجزاء كثيرة من السيرة النبوية في ثنايا عدد من مؤلفاته ومحاضراته وخطاباته ومقالاته،كما قام بتأليف كتب مستقلة في السيرة النبوية، مثل السيرة النبوية وسيرة خاتم النبيين والطريق إلى المدينة وغيرها.[2]

وبلغ ولعه بقراءة كتب السيرة النبوية في صغره إلى حد أنه أرسل طلبا لشراء كتاب "رحمة للعالمين" للشيخ محمد سليمان المنصوربوري وعلى رغم زهادة الثمن لم تكن أمه تستطيع أن تدفع ثمن ذلك الكتاب فاضطرت إلى اقتراض مبلغ لدفع ثمن الكتاب. ويقول الدكتور أيوب تاج الدين الندوي نقلا عن مقدمة كتاب *"السيرة النبوية"* للعلامة الندوي:"....فقد كانت السيرة النبوية–على صاحبها الصلاة والسلام– المدرسة الأولى التي

[1]. المصدر السابق، ص59

[2]. المصدر السابق، ص71

تعلم فيها مؤلف هذا الكتاب، وقد دخلها في سن مبكرة، لا يدخل فيها الأطفال في عامة الأحوال، والفضل في ذلك يرجع إلى الجو الذي يسود في بيته وأسرته، فقد كانت السيرة تكون عنصرا أساسيا في الثقافة التي يتلقاها أبناء الأسرة وأطفال البيت، والمكتبة الصغيرة البسيطة المؤلفة من منظور ومنثور، التي كانت تنقل من يد إلى يد، ثم إلى تربية أخيه الأكبر الدكتور السيد عبد العلي الحسني وتوجيهه الحكيم، فقرأ في صباه أفضل ما كتب في السيرة النبوية في "أردو" لغة مسلمي الهند، وهي أغنى لغات العالم الإسلامي بعد اللغة العربية في موضوع السيرة، وهي تحتوي على أقوى وأجمل ما كتب فيها في العصر الأخير".[1]

أهم كتابات العلامة الندوي بالعربية في موضوع السيرة النبوية

"السيرة النبوية"

كتاب قيم، ألفه السيد أبوالحسن علي الندوي في أسلوب عصري راق فنال الكتاب قبولا واسعا وتقديرا عاليا من أهل العلم. يحتوي الكتاب على 539 صفحة ويتناول كل زوايا وجوانب السيرة النبوية بدءا من ذكر العرب وحياتهم الاجتماعية في الجاهلية، ونسب النبي وأسرته، وحياة النبوة والرسالة والدعوة، وهجرة النبي والعهد النبوي والغزوات ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم وأخلاقه وشمائله وفضل البعثة المحمدية على الإنسانية ومنحها العالمية الخالدة. ويمتاز الكتاب بسهولة العرض وتتابع الأحداث التاريخية واتصالها ومراعاة الزمن في سردها. وقد طبع الكتاب عام 1977م، ثم توالت بعدها الطبعات وترجم إلى اللغة الأردية والإنجليزية وغيرها من اللغات.

وكان العلامة الندوي من أولئك المؤلفين المعدودين الذين اختاروا طريقة الوسط مع جمع حسنات السلف والخلف وأفادوا من الكتب القديمة والحديثة في كتابة السيرة النبوية. لقد كان يتطلع لتأليف كتاب في السيرة للجيل الجديد المعاصر بأسلوب علمي شيق، كما

[1]. الدكتورمحمد أيوب تاج الدين الندوي، أبوالحسن علي الحسني الندوي وأسلوبه في "السيرة النبوية"، مجلة ثقافة الهند، المجلد 61، العدد 3، 2010، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص 6

يشير العلامة الندوي نفسه في مقدمة كتابه *"السيرة النبوية"* ، فهويقول: "يشعر بمسيس الحاجة إلى كتاب كتب بأسلوب عصري علمي، استفيد فيه من خير ما كتب في القديم والحديث، مؤسسا على مصادرالسيرة الأولى الأصلية، مطابقا لما جاء في القرآن والسنة الصحيحة، لم يكتب في الأسلوب الموسوعي الحاشد للمعلومات في غير نقد وتمحيص، الأسلوب الذي اعتاده أكثر المؤلفين المتوسطين والمتأخرين، وقليل من المؤلفين المتقدمين، والذي كان مثار كثير من التساؤلات التي برأ الله السيرة الكريمة منها، وأغنى المسلمين عنها".[1]

وهذا الكتاب *"السيرة النبوية"* كان أحب الكتب لدى العلامة الندوي، ألفه بكل حب وشوق، وعاطفة وإخلاص. مع أنه ألف كثيرا من الكتب المهمة في شتى المجالات ولكن الكتب في موضوع السيرة النبوية كانت أحب إليه، كما ذكر لنا الأستاذ محمد اجتباء الندوي رحمه الله قصته مع الشيخ في هذا المجال، فيقول: سألت سماحة الشيخ رحمه الله قبل وفاته بأربعة وعشرين يوما وكان إذ ذاك في حرم ندوة العلماء (لكهنؤ) الهند، أي مؤلفاتكم أحب إلى جنابكم؟ فقال: السيرة النبوية، والنبوة والأنبياء والطريق إلى المدينة والأركان الأربعة وماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين.[2]

وهذا الكتاب بيان دقيق لمختلف جوانب حياة النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم بدءا من الحياة الاجتماعية والسياسية في المنطقة العربية قبل بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، كما يقول المصنف نفسه في تقديم الكتاب، فهو يقول:"لا يسع المؤلف في السيرة صرف النظر عن البيئة التي كان فيها وجودها وقيامها، وعن العصر الذي كان فيه طلوعها وبزوغها، فلا بد من وصف الجاهلية العالمية الضاربة كلها في القرن السادس المسيحي، ومدى ما وصل إليه هذا العصر من الفساد والانحطاط، والقلق والإضطرابات، ووصف حالته الخلقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما تضافر عليه من عوامل

[1]. مقدمة الكتاب للطبعة الاولى، "السيرة النبوية" الطبعة الثامنة، دار الشروق جدة، 1989، ص 10-11

[2]. الدكتورمحمد أيوب تاج الدين الندوي، أبوالحسن علي الحسني الندوي وأسلوبه في "السيرة النبوية"، مجلة ثقافة الهند، المجلد 61، العدد 3، 2010، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص9

الإفساد والإضلال والتدمير والإبادة من حكومات جائرة وأديان محرفة وفلسفات متطرفة وحركات هدامة".[1] ويضيف العلامة الندوي قائلا: "ولم يقتصر المؤلف على عرض الوقائع والأخبار ومجرد التاريخ والتوقيت كقائمة معلومات رتيبة خشيبة، بل عني كذلك بإستنتاج نتائج عميقة المعنى بعيدة المدى، ذات قيمة في دراسة سير الأنبياء ودعواتهم، لا سيما سيرة سيدهم وخاتمهم صلى الله عليه وآله وسلم ودعوته، وفي النفسيات البشرية، وعلم الإجتماع والأخلاق، وهي من وحي السيرة ومن حقوقها وواجباتها على الدارس المؤمن والمعني بتربية الأجيال المسلمة، وتوجيه المربيين والدعاة والمؤلفين والباحثين في موضوع السيرة".[2]

وركز المؤلف على عرض وقائع السيرة النبوية بلغة سهلة واضحة وبأسلوب مؤثر رشيق وترتيب زمني، كما يثني الدكتورمحمد أيوب تاج الدين الندوي على أسلوبه في الكتاب "وبعد أن قرأت منه بعض الصفحات شدني أسلوبه الأدبي الرائع وطريقة عرضه لحلقات السيرة الشريفة، فقد كان الأسلوب بين عمق الفكرة وجمال التعبير، وقد بدا واضحا لي أن الشيخ حريص على تقديم السيرة النبوية بأسلوب أدبي شائق يحقق الإقناع والإمتاع في آن واحد، ذلك لاقتناعه التام بضرورة التجديد في أساليب الخطاب تلبية لحاجات الناس وأذواقهم في هذا العصر".[3] وهويضيف "إن أسلوب الشيخ أبوالحسن الندوي أسلوب قوي متين، جزل الألفاظ، سلس العبارات، عميق الأفكار، رائع المعاني، بارع الحكم، فهويمتع النفس بقدر ما يمتع العقل، إذ تتوافر فيه العناية بإجادة اللفظ وإجادة المعنى وتحسين العبارة وتحسين الفكر، لا يجهدك فهمه، كما لا يملك سماعه، تحس وأنت تقرأه، كأن المعاني تنساب إلى نفسك، والحكم تتدفق في خاطرك، محمولة في إطار رشيق من الألفاظ العذبة القوية، السلسة الجزلة والصورة الجميلة الدقيقة".[4]

---

[1]. مقدمة الكتاب للطبعة الأولى،"السيرة النبوية" الطبعة الثامنة، دار الشروق جدة، 1989، ص 12

[2]. مقدمة الكتاب للطبعة الأولى،"السيرة النبوية" الطبعة الثامنة، دار الشروق جدة، 1989، ص 6

[3]. الدكتورمحمد أيوب تاج الدين الندوي، أبـوالحسن علي الحسني الندوي وأسلوبه في "السيرة النبوية"، مجلة ثقافة الهند، المجلد 61، العدد 3، 2010، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص 2

[4]. المصدر السابق، ص13

"الطريق إلى المدينة"

هذا كتاب آخر للعلامة الندوي الذي سجل فيه انطباعاته القلبية ومشاعره الإيمانية وحبه العميق للرسول العربي صلى الله عليه وسلم بأسلوب أدبي أنيق باسم *"الطريق إلى المدينة"*. و يشتمل الكتاب على مجموعة من المحاضرات والمقالات، طبع أولا عام 1965م من دارالقلم في بيروت، وقد تكررت طبعاته في الهند والبلاد العربية. وأصبح جزءا هاما من مناهج المدارس الهندية. وقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين مسلمي شبه القارة الهندية وتمت ترجمته في اللغات العديدة بما فيها اللغة الأردية والتركية والإنجليزية.

حينما طُلِبَ من الأستاذ الكبير علي الطنطاوي كتابة تقديم لهذا الكتاب، استجاب للطلب وبدأ المقدمة بقوله: "تقول العامة عندنا في الشام "المكتوب يعرف من عنوانه"، لقد هزني عنوان كتابك قبل أن أفتح الكتاب *(الطريق إلى المدينة)*، لقد أحسست أنه أعادني ثلاثا وثلاثين مرحلة في طريق العمر، لقد ردني إلى الوراء ثلث قرن كامل، فرأيتني وأنا في البادية، بادية الحجاز، وقد مرت علي وعلى صحبي فيها خمسون عاما، تلتظى من فوقنا شمسها وتتضرم من تحتها رمالها، ترفعنا أكمة لتتلفقنا قفرة، يحرقنا العطش ويروعنا الضلال، وقد تجمعت آمالنا كلها وأمانينا في أمل واحد، أمنية مفردة، هي أن نرى المدينة.[1] واعترف الأستاذ علي الطنطاوي بقيمة هذا الكتاب قائلا: "لقد كدت أفقد ثقتي بنفسي ولكن لما قرأت كتابك يا أخي أبا الحسن *"الطريق إلى المدينة"* أحسست بالشوق يعود فيعتلج بنفسي، فعلمت أن قلبي ما خلا من جوهر الحب، ولكن هموم العيش وطول الألفة قد غطياه بالغبار، فأزاح كتابك".[2]

قصص النبيين للأطفال (الجزء الخامس)

لم يهتم العلماء المسلمون في الهند بالتصنيف على المواضيع الإسلامية فحسب، بل أظهروا اهتماما بتصنيف الكتب في أدب الاطفال أيضا، وبالفعل أحرزت الهند نجاحا لابأس به في حقل أدب الأطفال. والفضل يرجع فيه إلى سماحة العلامة الندوي الذي قام

[1]. مقدمة كتاب "الطريق إلى المدينة" للسيد أبي الحسن علي الندوي، دار القلم بيروت، الطبعة الرابعة (1980)، ص 7

[2]. المصدر السابق، ص 10

بتصنيف كتب حاملة للتصور الإسلامي، وملائمة لطبيعة الأطفال ومستواهم العقلي.[1] وهذا كتاب أخير من سلسلة *قصص النبيين للأطفال*، يحتوي على سيرة محمد صلى الله عليه وسلم. وأما مجموعة قصص النبيين (الجزء الأول والثاني والثالث والرابع) فتشتمل على قصص الأنبياء والمرسلين من سيدنا إبراهيم وإسمعيل ويعقوب ويوسف ونوح وهود وثمود وصالح وموسى وشعيب وداؤد وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى ومريم وعيسى عليهم الصلاة والسلام. وهذا الجزء الخامس والأخير يشتمل على السيرة النبوية ولبابها، وروائع حكاياتها وأخبارها، وتاريخ الدعوة الإسلامية الأولى وفتوحها وانتصاراتها، وعجائب التربية النبوية ومعجزاتها. ويتحدث المصنف نفسه عن أهمية هذا الكتاب، فهويقول: "أصبح الكتاب مدرسة كاملة ينشأ فيها الطالب بين إيمان وحنان، ويتقلب بين روح وريحان، ويخرج منها وقد حمل معه الزاد الذي يسايره في حياته، والنور الذي يسير في ضوئه، والسلاح الذي يدافع به عن نفسه وإيمانه، والرسالة التي يحملها للعالم والأمم".[2]

وأما الهدف من هذا الكتاب هو إمداد الشبيبة المسلمة بما تطمح إليه من غذاء روحي وعقلي، يرضى العواطف والمشاعر ويهذب الأخلاق والطبائع، ويقوم بتمكين قواعد اللغة العربية في صدور الشبيبة حتى تكون وثيقة الصلة بلغة القرآن الكريم ولغة الحديث الشريف ولغة التاريخ الإسلامي في أغلب نواحيه.[3] قد اعتمد المؤلف في تأليف هذا الكتاب على أهم وأصح الكتب في السيرة النبوية مثل سيرة ابن هشام كما هويشير إليه في مقدمة كتابه، فهويقول: "وقد اعتمدت في تأليف هذا الكتاب على تلخيص السيرة النبوية لابن

---

[1]. ألف العلامة الندوي سلسلة قيمة لأدب الأطفال مثل "قصص النبيين في خمسة أجزاء"، و"القرأة الراشدة "، و"قصص من التاريخ الإسلامي"، و"مختارات من أدب العرب". وكتاب "القرأة الراشدة"، هوكتاب مهم آخر في أدب الأطفال، يشتمل على ثلاثة أجزاء. ومحتويات هذا الكتاب تتعلق بالتاريخ الهندي، وتكلم المؤلف فيه عن الآثار التاريخية المسلمة في الهند وكما تحدث عن الحياة الإسلامية والآداب المحمدية. وكذلك أعد الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي "القرأة الواضحة"، وصنف الدكتورمحمد لقمان السلفي "السلسلة الذهبية للقرأة العربية"، وهكذا قام العلماء الهنود بمساهمة كبيرة في تنمية أدب الأطفال وتطويره.

[2]. السيد أبوالحسن علي الندوي، قصص النبيين للأطفال (الجزء الخامس)، مؤسسة الصحافة والنشر، لكناؤ، 2010، ص 5

[3].الدكتور أنيس الرحمن الدهلوي، دراسة في كتاب قصص النبيين للأطفال، مجلة ثقافة الهند، المجلد 52، العدد 4، 2001، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص 348

هشام–الذي هو من أقدم كتب السيرة الموجودة الآن مطبوعة متداولة وأكثرها تأثيرا في النفوس والقلوب– مستندا في ذلك إلى بعض المراجع القديمة وكتب الصحاح– ولم ير المؤلف ضرورة إحالة القارئ إلى هذه المراجع بقيد الصفحات والطبعات، لأن الكتاب قد ألف للصغار الناهضين لا للباحثين والمحققين– مقتصرا على النصوص والروايات، لم أمزجها بالبحوث العلمية والتعليلات الفلسفية والشهادات الأجنبية، لأن ذلك يشغل القارئ عن التشبع بروح السيرة والتذوق بجمالها.[1]

وقد نال هذا الكتاب قبولا واسعا بين أوساط العلم والأدب، وأصبح أكثر نفعا مما قدمه المؤلفون الآخرون في الهند من الكتب العربية الهادفة إلى تعليم الصغار اللغة العربية من خلال القصص والفكاهات الممتعة والشيقة، وهكذا أصبح جزءا لا يتجزأ عن المقررات الدراسية في المدارس الإسلامية في شبه القارة الهندية. وتكمن أهمية هذا الكتاب في تثقيف الأطفال المسلمين ثقافة إسلامية كما يشير إلى ذلك الدكتور الفاضل أحمد الشرباصي (1980م–1918م)[2] في مقدمة الكتاب: " لا شك أن تتابع هذه المجموعات (*مجموعة قصص النبيين*) من أخينا أبي الحسن سيؤلف ركنا كبيرا من مكتبة الأطفال المسلمين في الهند مما سيكون له أكبر الأثر في تثقيفهم ثقافة إسلامية عربية، تجعلهم أهلا للنهوض بواجباتهم في حياتهم على الوجه القويم والأسلوب الحكيم".[3]

ومن أجل تيسير فهم القصص الدينية على الأطفال وتحبيبها إلى نفوسهم اختار المؤلف في هذا الكتاب أسلوبا سهلا وأنيقا وخاليا عن التعقيد اللفظي والمعنوي. وكتب بأسلوب قرآني بليغ في سهولة الكلمات وتكرارها وترابط الموضوعات ونظمها حتى لا يلتبس الأمر للأطفال. كما يشير إليه الدكتور أنيس الرحمن الدهلوي في قوله: "إن كل كتاباته في الحقيقة، نموذج من الأدب الفني الرائع ومتميز بسلاسة العبارة ولطافة التعبير، فالشيخ

---

[1]. السيد أبوالحسن علي الندوي، قصص النبيين للأطفال (الجزء الخامس)، مؤسسة الصحافة والنشر، لكناؤ، 2010، ص 4

[2]. كان العلامة أحمد الشرباصي مدرسا بالأزهر الشريف بالقاهرة الذي ألف أكثر من عشرين كتاباً في مباحث الدين والتاريخ والأدب والإجتماع، وكان مبعوثاً علمياً للأزهر الشريف في الكويت، ثم أسندت إليه أمانة الفتوى في الأزهر.

[3]. الدكتور أنيس الرحمن الدهلوي، دراسة في كتاب قصص النبيين للأطفال، مجلة ثقافة الهند، المجلد 52، العدد 4، 2001، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص 346

أبوالحسن الندوي رحمه الله عندما يكتب، يكتب ارتجالا بالعربية الخاصة ويتدفق كالسيل بلغة عربية بليغة فيها الصور البيانية والتعبير الجميل".[1] ومن أهم مزايا كتابات العلامة الندوي للأطفال أنها لا تعلم الأطفال اللغة والأدب فحسب، بل تعلم الأطفال مبادئ التعليم الإسلامية والمفاهيم الدينية والسلوكيات الرفيعة أيضا. ويقول الأستاذ الفاضل السيد قطب رحمه الله في تقديم الكتاب: ولقد قرأت الكثير من كتب الأطفال-بما في ذلك قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام- وشاركت في تأليف مجموعة "القصص الديني للأطفال" في مصر مأخوذا كذلك من القرآن الكريم. ولكنني أشهد في غير مجاملة، أن عمل السيد أبي الحسن الندوي جاء أكمل من هذا كله.[2]

ولم يكتف العلامة الندوي على هذه الكتب المذكورة أعلاه، بل قام بتصنيف الكتب الأخرى المتصلة بالسيرة النبوية التي تهدف إلى تقديم أهمية النبوة والأنبياء في حياة المجتمع البشري، مثل كتاب *"النبوة والأنبياء"* ، حيث بين فيه فضل الأنبياء ومنتهم على الإنسانية وإعادة الثقة والإيمان بالرسالة المحمدية وحل المشكلات الاجتماعية والبشرية الراهنة في ضوء تعاليم النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وهكذا صنف العلامة الندوي كتابا آخر بعنوان *"ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"* في أسلوب علمي رصين، ذاع صيته في البلدان العربية والإسلامية بفضل محتوياته الفكرية والدعوية. تحدث فيه عن رسالة الإسلام ودور البعثة المحمدية في إنقاذ البشرية من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. وله كثير من المقالات والأبحاث القيمة التي تتعلق بمختلف جوانب السيرة النبوية.

خلاصة القول

لا شك فيه أن العلماء الهنود قدموا خدمات جليلة في مختلف فروع العلوم الإسلامية، وقاموا بتأليف كتب قيمة جدا في مجال السيرة النبوية، واهتموا بها اهتماما بالغا من منطلق ارتباطها بالذات التي هي أغلى وأثمن وأحب من نفوسهم وأرواحهم. والترجمة

[1]. المصدر السابق، ص 346

[2]. مقدمة كتاب "قصص النبيين للأطفال" (الجزء الثالث)، مؤسسة الصحافة والنشر، لكناؤ، 2008، ص12

الأردية لسيرة ابن هشام خير دليل على اهتمامهم بهذا الموضوع. ثم إنهم لم يكتفوا بترجمة الكتب في السيرة النبوية بل أنتجوا كمية هائلة من المؤلفات باللغة الأردية والعربية واللغات الهندية الأخرى نظما ونثرا. والجدير بالذكر أن جزءا كبيرا من هذا الإنتاج يتمثل في اللغة الأردية لكونها لغة المسلمين في الهند بشكل عام مثل كتاب *"رحمة للعالمين"* للقاضي سليمان المنصوربوري و*"سيرة النبي"* للعلامة شبلي النعماني والعلامة السيد سليمان الندوي وما إلى ذلك.

يرجع الفضل إلى العلامة الندوي في جعل موضوع السيرة النبوية في طليعة المواضيع الإسلامية في القرن العشرين. فإن مؤلفاته مثل "السيرة النبوية" والطريق إلى المدينة" و"سلسلة من القصص النبيين" خير دليل على هذا، كما أنها تعبير عن حبه العميق للرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم وسعيه الخالص لتبليغ الرسالة المحمدية إلى البشرية جمعاء. إنه قدم كل جوانب حياة النبي صلى الله عليه وسلم بشكل رشيق في كتابه "السيرة النبوية"، اعتمادا على مصادر السيرة الأولى من كتب السيرة والحديث، وتطابق بين مفردات السيرة وبين ما جاء في القرآن والسنة. لقد قام قامت مؤلفاته القصصية حول السيرة النبوية بدور عظيم في تثقيف الأطفال المسلمين ثقافة إسلامية.، ندعوالله عز وجل أن يجزي المؤلف جزاء حسنا على ما أسداه من خدمات جليلة للإسلام والمسلمين.

مدرسة مظاهر العلوم بسهارنفور: مركز دراسات علم الحديث في الهند

د. محمد أكرم نواز[1]

ملخص البحث:

[يعتمد الدين الإسلامي الحنيف على عمودين أساسيين وهما كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم. وصلت أشعة الإسلام إلى بلاد الهند في عصر النبوة وظلت تشيع أنواره في العصور التالية فاعتنق المواطنون الهنود الدين الحنيف وظلوا يتعلمون ويعلِّمون القرآن والسنة في المساجد والجوامع والزوايا وحلقات الدرس. وفي أعقاب سقوط حكم المسلمين في الهند جراء نكسة 1857م نشط المسيحيون بدعم الحكومة البريطانية في نشر المسيحية ومحو الهوية الإسلامية فتأججت نار الغيرة الدينية والحمية الإسلامية في قلوب علماء الإسلام ونهضوا لحماية الشريعة الإسلامية ونشر تعاليم الإسلام وأقاموا الكتاتيب والمدارس الدينية في مختلف أرجاء البلاد، ومنها دار العلوم بديوبند، ودار العلوم لندوة العلماء، والجامعة السلفية ببنارس، وجامعة الفلاح بأعظم كراه، وجامعة الإصلاح بأعظم كراه، والجامعة الأشرفية بمباركفور، وأما مدرسة مظاهر العلوم التي نحن بصدد الحديث عنها الآن فهي من أبرز المدارس العربية التي تأسست في 1866م وأنجبت رجالا عباقرة وعلماء أفذاذا ساهموا في مجالات شتى من العلوم الإسلامية مساهمة فعالة مثل تفسير القرآن، والحديث النبوي الشريف، والفقه الإسلامي، وسيرة النبي، وسيرة أصحابه، وقواعد اللغة العربية وآدابها وما إلى ذلك من العلوم والفنون العربية والإسلامية، فمدرسة مظاهر العلوم تأتي ضمن تلك الفئة التي كرست جل اهتمامها على نشر علم الحديث وذاع صيتها في خدمة علم الحديث النبوي ونشره وترويجه]

[1]أستاذ ضيف، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي

يحفل تاريخ الهند بعباقرة وجهابذة الإسلام الذين بذلوا أقصى جهودهم في نشر العلوم الإسلامية والعربية، وإن نظرة خاطفة في كتاب "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" للشيخ العلامة عبد الحي الحسني الذي يحتوي على تراجم 4404 من أعيان الهند وعلمائها خير شاهد على إنتاجهم وكثرة من نبغ فيهم، ونهض في أرضهم، وقد أصبحت شبه القارة الهندية في العهد الأخير مركزا كبيرا للحديث النبوي الشريف، والبارزون منهم الشيخ عبد الحق المحدّث الدهلوي، والشاه ولي الله الدهلوي صاحب "حجة الله البالغة"، والعلامة عبد العزيز بن ولي الله الدهلوي، وشيخ الهند محمود حسن الديوبندي، والشيخ أنور شاه الكشميري، وشيخ الإسلام حسين أحمد المدني، والشيخ عبد الرحمن المباركبوري، والعلامة الشيخ ظفر أحمد التهانوي، والشيخ شمس الحق العظيم آبادي، والعلامة الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي، والعلامة الشيخ شبير أحمد العثماني، والعلامة الشيخ محمد يوسف البنوري، والشيخ خليل أحمد السهارنبوري، والشيخ محمد زكريا الكاندهلوي، والشيخ محمد يوسف الكاندهلوي، وصفي الرحمن المباركبوري، والعلامة أبوالحسن علي الندوي.

واعترف بخدمات علمائنا الأجلة العالمُ المصري الجليل العلامة رشيد رضا منشئ مجلة "المنار" في مقدمة مفتاح كنوز السنة "لولا عناية إخواننا علماء الهند بعلوم الحديث في هذا العصر لقضي عليها بالزوال في أمصار الشرق فقد ضعفت في مصر والشام والعراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة([1])".

وإذا ألقينا نظرة على المدارس العربية ومراكز العلوم الدينية التي أنشئت في البلاد الهندية لمجرد نشر العلوم الدينية ألفينا أن لها القدح المعلى في إثراء العلوم الدينية وبوجه خاص علم الحديث النبوي الشريف ويجدر بنا أن نذكر هنا المراكز البارزة منها وهي: دار العلوم بديوبند، ومدرسة مظاهر العلوم بسهارنفور، ودار العلوم لندوة العلماء بلكناؤ، والجامعة السلفية ببنارس، وجامعة الفلاح بأعظم جراه، وجامعة الإصلاح بأعظم جراه، والجامعة الأشرفية بمباركفور، أما مدرسة مظاهر العلوم التي نحن بحديث عنها الآن فهي من أبرز

[1] تقي الدين الندوي المظاهري، "أعلام المحدّثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"، ص 2

المدارس العربية التي تأسست في 1866م عقب فشل الهنود في ثورة 1857م وأنجبت رجالا عباقرة وعلماء أفذاذا ساهموا في مجالات شتى من العلوم الإسلامية مساهمة فعالة أمثال تفسير القرآن والحديث والفقه الإسلامي والسيرة النبوية الشريفة وسيرة أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين وما إلى ذلك من العلوم والفنون العربية والإسلامية.

الشخصية التي يرجع إليها الفضل في تأسيس هذه المدرسة هي سعادت علي الفقيه المشهور بمدينة سهارنفور. ففي سنة 1283هـ/1866م بعد ستة أشهر من تأسيس دار العلوم بديوبند افتتح رجال من أهل العلم والدين وفي مقدمتهم سعادت علي السهارنفوري الفقيه المشهور (ت 1286هـ/1869م) من بقية رهط الإمام أحمد بن عرفان الشهيد، مدرسة أخرى في مدينة سهارنفور. ففي الأول من رجب 1283هـ/التاسع من نوفمبر 1866م تم افتتاح المدرسة في مسجد چوك (Chowk) في حيّ من أحياء المدينة بالتعاون مع أصدقائه ومعارفيه في المدينة. وبقي مولانا سعادت علي يدرّس بعض الدروس إضافة إلى الإشراف على شؤون المدرسة،([1]) فتعين مولانا سعادت علي (ت1286هـ/1869م) مدير المدرسة والقاضي فضل الرحمن (ت 1908م) نائبه،([2]) وآل الإشراف على المدرسة بعد وفاته إلى الشيخ فضل الرحمن قاضي المدينة.([3]) وعندما تبوأ رئاسة التدريس فيها الأستاذ الكبير مولانا خليل أحمد السهارنفوري([4]) صاحب "بذل المجهود في شرح سنن أبي داؤد" سنة 1314هـ/1896م أخذت المدرسة زخرفها وبلغت أوجها في كثرة الطلبة وانتشار الصيت وانتظام الدروس.

وبما أن الكتاب والسنة النبوية الشريفة مصدران أساسيان للتشريع الإسلامي، فإن مساهماتهم في مجال الحديث والتفسير فريدة ومنقطعة النظير، فأولت المدرسة عناية خاصة بتدريس مادة الحديث والتفسير منذ إنشاءها، وأصبحت دار الحديث بهذه المدرسة

---

[1] محمد زكريا الكاندهلوي، "تاريخ مظاهر"، 1/5-6، 12، 20؛ محمد القدوس حبيب الرومي، "مظاهر علوم كے بنيادى مقاصد"، ص 5-6

[2] محمد زكريا الكاندهلوي، "تاريخ مظاهر"، 1/ 12

[3] محمد زكريا الكاندهلوي، "تاريخ مظاهر"، 1/20، 22

[4] يأتي ذكره بالتفصيل في الباب الثالث من البحث.

من أكبر المراكز لدراسة الحديث النبوي الشريف، وقد ذاع صيتها إلى خارج البلاد أيضا، ويقصدها الكثير من طلبة الحديث من داخل البلاد وخارجها، وقد نبغ من هذه المدرسة طائفة من المحدِّثين الأعلام، وتعتبر مؤلفات بعض متخرجيها ثروة كبيرة ومآثر خالدة لشرح الحديث النبوي الشريف على مستوى العالم كله، ويرجع الفضل في العناية بهذا العلم السامي إلى الشيخ أحمد علي السهارنفوري (1225هـ/1810م-1297هـ/1880م)، فإنه ركز اهتمامه البالغ عليه فعلق على جامع الإمام البخاري وعلى الجوامع والصحاح الأخرى تعليقات مبسوطة ما زالت متداولة ومقبولة في الأوساط العلمية الدينية، و"المطبع الأحمدي"الذي أنشأه الشيخ أحمد علي، وهوأول مطبع هندي قام بطباعة كتب الحديث في الهند([1])، ومن أعظم أعماله أنه قام بنشر علم الحديث وطبع كتب الحديث بعناية بالغة، وزينها بالحواشي المفيدة، وخاصة "صحيح البخاري"، فحشاها بأحسن التحشية، إلا خمسة أجزاء أخيرة فأكملها بأمر منه الشيخ محمد قاسم النانوتوي، رئيس دار العلوم الديوبندية،([2]) وقد بقي مشتغلا بتصحيح "صحيح البخاري" زهاء عشر سنوات، وبذل جهداً جهيداً في التعليق عليه لمدة 14 سنة تقريباً فشرح الأحاديث شرحا موجزا وجامعا، وحل الألفاظ الصعبة والمغلقة، وذكر رواة الأحاديث وكناهم وأنسابهم، وعلق المحدّث السهارنفوري الحواشي على "جامع الترمذي"، و"مشكوة المصابيح" أيضا وقام بطبعهما من مطبعه([3])، ونبغ بعده رجال كثيرون آخرون أنجبتهم المدرسة ومن أبرز هؤلاء:

المحدِّث الكبير خليل أحمد السهارنفوري المتوفى 1346هـ بالمدينة المنورة، ومن آثاره العلمية الخالدة في علم الحديث "بذل المجهود في حل أبي داؤد"، طبع هذا الكتاب بالقاهرة في مصر، ثم في بيروت في عشرين مجلدا، ومن دار البشائر الإسلامية ببيروت، في أربعة

---

[1] محمد زكريا الكاندهلوي، "تاريخ مظاهر"، 40/1-42

[2] محمد زكريا الكاندهلوي، مقدمة "أوجز المسالك إلى موطأ مالك"، (الباب الثالث، الفائدة الثالثة في سلسلة أسانيد المؤلف)، 154/1؛ محمد شاهد السهارنبوري، "علماء مظاهر علوم سهارنپور اور انكي علمي وتصنيفي خدمات"، 83/1

[3] مناظر أحسن الكيلاني،"سوانح قاسمي"،(ه 1)، ص 262/1؛محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهر علوم سهارنپور اور انكي علمي وتصنيفي خدمات"، 95/1؛ محمد زكريا الكاندهلوي، مقدمة "أوجز المسالك إلى موطأ مالك"، (الباب الثالث، الفائدة الثالثة في سلسلة أسانيد المؤلف)، 154/1

عشر مجلدا مع تعليقات الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري، وليس هذا الكتاب شرحا وافيا لسنن أبي داؤد فحسب، بل إنه كتاب ضخم يتضمن بحوثا ذات قيمة في علم الحديث، وشرح كلام النبوة ورواة الحديث ومكانتهم، وبيان تراجمهم في ضوء أقوال الأئمة.([1])

ومنهم محمد يحيى الكاندهلوي (1287.1334هـ/1871.1916م)، كان من عادة محمد يحيى الكاندهلوي أنه كان يسجل ما يلقي عليه شيخه رشيد أحمد الكنكوهي من الدروس بعدما يعود إلى مقره، وصارت تعليقاته على كتب الحديث النبوي الشريف شرحا يندر وجوده،([2]) وطُبع منها باسم "لامع الدراري"، فهومجموع إفادات أفاد بها الشيخ المحدِّث مولانا رشيد أحمد الكنكوهي في تدريسه للجامع الصحيح وكان تلميذه الرشيد العالم الجليل مولانا محمد يحيى الكاندهلوي يقيدها على إثر الدرس باللغة العربية بعنايته البالغة وكانت عبارته السهلة الوجيزة تشبه المتون فاحتاج لذلك نجله الشيخ مولانا محمد زكريا إلى حل الغريب وشرح الغامض وتوضيح المجمل وإلى تعليق حواش وتوضيحات.

ومنهم المفتي ظفر أحمد التهانوي (1310-1394هـ) الذي صنف "إعلاء السنن" في علم الحديث الشريف في 18 مجلدا، و"إنجاء الوطن عن الازدراء بإمام الزمن"، هذا هوالتأليف الذي ألفه شيخنا ظفر أحمد كمقدمة لكتابه "إعلاء السنن"، ذكر فيه تراجم للإمام أبي حنيفة وتلامذته وتلامذتهم وهكذا، وقصر فيه على الفقهاء المحدّثين منهم، وأثبت فيه كون الإمام أبي حنيفة النعمان محدِّثا أعظم بجانب كونه فقيها أعظم، وطبعه الشيخ نور أحمد مؤسس إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي ضمن كتاب "إعلاء السنن" باسم "أبوحنيفة وأصحابه المحدّثون" كمقدمة ثالثة له من بين المقدمتين الأخريين؛ "إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن" (أي "قواعد في علوم الحديث") للمؤلف المترجم له، و"قواعد في علوم الفقه" للشيخ حبيب أحمد الكيرانوي، وطبعه الشيخ نور أحمد المذكور في صورة

[1] محمد عاشق إلهي الميرٹھي، "تذكرة الخليل"؛ محمد ثاني الحسني، "حياتِ خليل"

[2] محمد عاشق إلهي الميرٹھي، "تذكرة الخليل"، ص 206

كتاب مستقل أيضا([1])، و"إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن"، موضوع هذا الكتاب أصول الحديث، وهويتضمن مقدمة و10 فصول، ففي مقدمة الكتاب جمع المؤلف جميع مصطلحات أصول الحديث على أسس علمية وبحثية، وفي الفصول ذكر الأحكام والمسائل، وقدم في كل مسألة من المسائل وجهة نظر الأحناف بجانب وجهات نظر المحدّثين الكرام والفقهاء العظام. طُبع هذا الكتاب طبعا حجريا لأول مرة من الزاوية الإمدادية بتهانه بهون.([2])

ومنهم أشفاق الرحمن الكاندهلوي (1309-1377هـ) الذي صنف "الطيب الشذي شرح جامع الترمذي"، و"كشف المغطأ عن رجال الموطأ"، و"حواشي موطأ الإمام مالك"، و"حاشية سنن النسائي"، و"شرح شمائل الترمذي"، و"حاشية أبوداؤد".

ومنهم محمد إدريس الكاندهلوي (1317-1394هـ/1899-1974م) الذي صنف التعليق الصبيح على مشكوة المصابيح في 7 مجلدات، و"تحفة القارئ بحل مشكلات البخاري"، و"مقدمة البخاري"، و"الباقيات الصالحات في شرح حديث إنما الأعمال بالنيات"، و"تحفة الإخوان بشرح الحديث شعب الإيمان، و"مقدمة الحديث" التي تشتمل على حوالي 500 صفحة، وهي لم تطبع بعد،([3]) و"منحة الحديث في شرح ألفية الحديث"ألفه بالعربية في شرح "ألفية الحديث"، ولم يطبع.([4])

ومنهم محمد زكريا الكاندهلوي (1315-1402هـ/1898-1982م) صاحب المؤلفات الكثيرة في علم الحديث ومن أبرزها: "أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك" أكمله في (6) مجلدات كبار في 28 من ذي الحجة 1375هـ/6 من أغسطس 1956م،([5])

---

[1] محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهر علوم سهارنپور اور انكي علمي وتصنيفي خدمات"،289/3؛ عبد الشكور الترمذي، "تذكرة الظفر"، ص 202

[2] محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهر علوم سهارنپور اور انكي علمي وتصنيفي خدمات"، 283/3-284

[3] محمد مياں الصديقي، "تذكره مولانا محمد إدريس كاندهلوي"، ص 70

[4] محمد مياں الصديقي، "تذكره مولانا محمد إدريس كاندهلوي"، ص 82

[5] محمد شاهد السهارنبوري،"علمائے مظاهرِ علوم سهارنپور اور أنكي علمي وتصنيفي خدمات"،121/3؛محمد شاهد السهارنبوري،"حياتِ شيخ"،1/ 201؛محمد شاهد السهارنبوري،"فهرستِ تأليفات شيخ،27/1؛محمد ثاني الحسني، "حياتِ خليل"،ص 607-608

والآن طُبع في (15) مجلدا في حلل قشيبة من الطباعة في مصر في 15 مجلدا، و"لامع الدراري على جامع البخاري" في 10 مجلدات وهذا الكتاب مجموع إفادات أفاد بها الشيخ المحدّث مولانا رشيد أحمد الكنكوهي أثناء تدريسه للجامع الصحيح للبخاري وكان تلميذه الرشيد العالم الجليل مولانا محمد يحيى (م1334هـ) الكاندهلوي يقيدها على إثر الدرس باللغة العربية بعناية بالغة حين حضر هذا الدرس سنة 1311هـ/1894م([1])، و"الأبواب والتراجم للبخاري" إن "الأبواب والتراجم" في "الجامع الصحيح" لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري من أدق البحوث والمطالب ومن أعمقها غورا، وأبعدها مدى، وليس هناك مؤلف من مؤلفات العلماء أو الحكماء عُني به رجال ذلك الفن وعكفوا على حل غوامضه ومشكلاته، مثل ما عُني علماء الحديث بالجامع الصحيح، وذلك يدل على أهمية الكتاب، و"الكوكب الدري على جامع الترمذي" في 4 مجلدات وهومجموع إفادات وتحقيقات للإمام الهمام المحدّث الكبير مولانا رشيد أحمد الكنكوهي أفاد بها خلال تدريسه لسنن الترمذي إن كتاب "الكوكب الدري" شرح ضاف وواف لـ"الجامع الصحيح" للإمام الترمذي، ويشتمل على فوائد كثيرة لا يعرف قيمتها إلا من اشتغل بتدريس الجامع طويلا، لا فضول فيه ولا تقصير. وله كتب أخرى منها "جزء حجة الوداع والعمرات"،([2]) و"جزء الاختلاف في صفة الصلوة"،([3]) و"جزء ما جاء في شرح ألفاظ الاستعاذة وجزء حديث "إنما الأعمال بالنيات"([4]) و"جزء صلوة الخوف وجزء صلوة الاستسقاء"([5])، و"جزء وفاة النبي صلى الله عليه وسلم".([6])

[1] محمد مسعود عزيزي الندوي، "سيرت حضرت مولانا محمد يحيى صاحب كاندهلوي" ص 98

[2] محمد زكـريا الكاندهلوي، ""جزء حجة الوداع والعمرات"؛ محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهرِ علوم سهارنپور اور أنكي علمي وتصنيفي خدمات"،3/124-125؛ محمد شاهد السهارنبوري، "فهرست تاليفاتِ شيخ"، 1/290،283

[3] محمد زكريا الكاندهلوي، "جزء الاختلاف في صفة الصلوة"، مكتبة الشيخ التذكارية، سهارنبور، 1427هـ.

[4] محمد زكريا الكاندهلوي، "جزء ما جاء في شرح ألفاظ الاستعاذة وجزء حديث "إنما الأعمال بالنيات"، مكتبة الشيخ التذكارية، سهارنبور، 1428هـ.

[5] محمد زكريا الكاندهلوي، "جزء صلوة الخوف وجزء صلوة الاستسقاء"، مكتبة الشيخ التذكارية، سهارنبور، 1429هـ.

[6] محمد زكريا الكاندهلوي، جزء "جزء وفاة النبي صلى الله عليه وسلم"، مكتبة الشيخ التذكارية، سهارنبور، 1429هـ.

ومنهم الداعية المحدِّث الكبير محمد يوسف الكاندهلوي (1335-1386هـ/1917-1965م) الرئيس الثاني لجماعة الدعوة والتبليغ في الهند، ومن آثاره "أماني الأحبار في شرح معاني الآثار للإمام أبي جعفر الطحاوي" في أربعة مجلدات،([1]) وقد صدر الجزءان الأولان منه، وكان الجزء الثالث تحت التأليف حينما وافاه الأجل،([2]) ويحتوي هذا الكتاب على أربعة مجلدات بتقطيع كبير يبلغ عدد صفحاتها 1456 صفحة، وطبع المجلد الأول في 1379هـ الموافق 1960م، و"الأحاديث المنتخبة في الصفات الست للدعوة إلى الله"، لقد ظهرت في ذلك العصر جماعات دينية، وحركات إصلاحية على أيدي كبار المفكرين المجددين، والدعاة المصلحين، التي لها فضل كبير في إقامة النهضة الدينية وإيجاد الوعي الإسلامي في العالم الإسلامي والعربي، ومن بين الكثير من الجماعات، والحركات الإسلامية الحديثة في العالم الإسلامي والعربي، جماعة الدعوة والتبليغ التي يقع مركزها الرئيسي بحي نظام الدين بدلهي، فقد أصبح عملها أوسع عمل إصلاحي وأقواه تأثيرا ونفعا، على علاتها، في العالم الإسلامي اليوم، ولم يَعُد هذا العمل قاصرا على نطاق شبه القارة الهندية، ولا القارة الآسيوية فحسب، بل اتسع نطاقه إلى القارات الأخرى، والبلدان الإسلامية، وغير الإسلامية كذلك، ولقد قرر مؤسس هذه الجماعة الداعية الكبير الشيخ محمد إلياس الكاندهلوي أسسا ومبادئ مستنبطا من السنة، فإنه ألزم العاملين للدعوة بالمحافظة عليها والالتزام بها، ففي هذه الرسالة قام الشيخ محمد يوسف بتخريج الأحاديث النبوية الشريفة التي تدل على هذه الأسس والمبادئ وهي:(1) التذكير بكلمة التوحيد الطيبة، ومعانيها، ومقتضياتها، و(2) العلم، والمعرفة بفرائض العبادة، وفضائلها، والتذكير بفضيلة العلم، و(3) الذكر، والاشتغال بذكر الله، و(4) الإكرام لكل مسلم، ومعرفة حقه على أخيه المسلم، وأداء حقوقه، و(5) تصحيح النية، والإخلاص في كل عمل، وترك ما لا

[1] محمد شاهد السهارنبوري، "سوانح حضرت جي ثالث مولانا محمد إنعام الحسن كاندهلوي"، 80/1

[2] محمد ثاني الحسني، "حضرت مولانا محمد يوسف كاندهلوي"، ص 179

يعني من الأعمال، و(6) التذكير بفضيلة الخروج في سبيل الدعوة والإصلاح، والرحلة لها، والحنين إليها.

ومنهم عاشق إلهي البلند شهري (1343-1422هـ)، ومن آثاره"العناقيد الغالية من الأسانيد العالية"، بما أن الإسناد له أهمية كبرى في علم الحديث وقد ألف العلماء كتبا كثيرة ذكروا فيها أسانيدهم وأسانيد مشايخهم وخلدوها في بطون الأوراق، و"مجاني الأثمار من شرح معاني الآثار"باللغة العربية في "شرح معاني الآثار" للإمام الطحاوي، عني فيه المؤلف بحل مغلقات الكتاب وتوضيح الألفاظ الغريبة والصعبة، وشرح الأحاديث وحل أنظار الطحاوي وتفضيل المذهب الحنفي على المسالك الأخرى، و"زاد الطالبين من كلام رسول رب العالمين" كما لا يخفى على من له أدنى باللغة العربية وآدابها أن كلام الرسول صلى الله عليه وسلم معجزة فصاحةً وبلاغةً، فإن محمدا صلى الله عليه وسلم أوتي جوامع الكلم، وبناء على ذلك يقال إنه في الحديث الأدب، وفي الأدب الحديث، فكلام الرسول صلوات الله عليه إما هوأدب الحديث أو حديث الأدب، وله رسائل أخرى، وهي: "تبهيج الراوي بتخريج أحاديث الطحاوي "،([1]) و"شرح المسلسلات للشاه ولي الله الدهلوي"، و"حواشي مسلسلات" ألفه العلامة باللغة العربية بأسلوب علمي دقيق، ولقد قام العلامة ببحث وتخريج الأحاديث الواردة في "المسلسلات" للشاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، وكذلك كتب تراجم الرجال المذكورين فيها، طبع هذا الكتاب في 1410هـ الموافق 1990م لأول مرة من مكتبة الشيخ بمدينة كراتشي الباكستانية، ثم طبع من مختلف المؤسسات الهندية كذلك.([2])

ومنهم بدر عالم الميرتي(شيخ الحديث بالجامعة الإسلامية بتندواله يار، باكستان) (1316هـ/1898م-1385هـ/1965م)الذي ألف "فيض البارئ على صحيح البخاري"ألف المؤلف هذا الكتاب باللغة العربية، وفي الحقيقة هذا الكتاب مجموع

[1] نفس المصدر، 136/4

[2] محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاہرِ علوم سہارنپور اور انکی علمی وتصنیفی خدمات"، 156/4

إفادات وتحقيقات أفاد بها الشيخ المحدّث العلامة الشيخ محمد أنور شاه الكشميري أثناء تدريسه للجامع الصحيح للبخاري ويشتمل الكتاب على 1922 صفحة.

ومنهم محمد أيوب السهارنبوري المظاهري (1318-1407هـ/1900-1986م) الذي ألف "تراجم الأحبار من رجال شرح معاني الآثار" عندما تخرج صاحبنا هذا في مدرسة مظاهر العلوم بسهارنفور في 1340هـ حرَّضه الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي على أن يباشر العمل على رجال الطحاوي، ويشتمل الكتاب على أربعة مجلدات، طُبع المجلد الأول منه في 1391هـ، ويقع الكتاب في 2320 صفحة، وذكر فيه تراجم 4799 من الرواة، وفي آخر كل مجلد فهرس كامل للرواة باعتبار حروف الأبجدية([1])، و"تصحيح الأغلاط الكتابية الواقعة في النسخ الطحاوية" تعرف مولانا محمد أيوب المظاهري على الأخطاء الكتابية الواقعة في النسخ الطحاوية حينما كان مشتغلا بتأليف "تراجم الأحبار من رجال "شرح معاني الآثار"، فإنه كان يطالع الكتب العديدة في فن الرجال وعدة نسخ قديمة وجديدة من "شرح معاني الآثار"، والكتب المختلفة على متون الحديث الشريف، فكان بعض الأخطاء مشتركة في جميع النسخ الطحاوية، وبعضها كان يخص بكل نسخة وينفرد، وكان من الواجب تصحيح تلك الأخطاء حتى يحترز منها رجال العلم، ونظرا لهذا الهدف المنشود قام بتصحيح الأخطاء الكتابية، وقد صحّح 1800 من الأخطاء الكتابية الموجودة في النسخ الطحاوية، وقد أشار كذلك إلى السهوالذي ارتكبه صاحب "كشف الأستار" لابن المبارك بسبب الأخطاء المطبعية في تحقيق رجال الطحاوي بالأدلة القوية، هذا الكتاب في الحقيقة مفهرس يتضمن قائمة مفصلة بالأخطاء المطبعية الموجودة في نسخ "شرح معاني الآثار" المتداولة في الهند،([2]) و"تصويب التقليب" الواقع في "تهذيب التهذيب" قام المؤلف في هذه الرسالة تصحيح وتحقيق الأخطاء المتواجدة في "تهذيب التهذيب" لابن حجر العسقلاني، واعترف الشيخ محمد عوامة في مقدمة الكتاب

[1] محمد أيوب السهارنبوري الطبيب، "تراجم الأحبار من رجال شرح معاني الآثار"؛ محمد شاهد السهارنبوري، "تذكره دانشورانِ سهارنپور"، ص 368-370

[2] محمد أيوب السهارنبوري الطبيب، "تصحيح الأغلاط الكتابية الواقعة في النسخ الطحاوية"؛ محمد شاهد السهارنبوري، "تذكره دانشورانِ سهارنپور"، ص 371-372

قائلا:"وما لبثت إلا يسيرا وانكشف لي خلاف ذلك تدريجيا حتى صرت أجمع على غلاف الكتاب ما أراه من أخطاء مطبعية، فتجمَّع لي الكثير منها، حتى عزمت على ترتيبها وإلحاقها بكتاب فضيلة مولانا العلامة الكبير المحدّث الفقيه الشيخ محمد أيوب السهارنفوري حفظه الله تعالى بخير وعافية، الذي جمع قسما كبيرا من الأخطاء المطبعية في تهذيب التهذيب"، و"حواشي شرح معاني الآثار" ركز العلامة المؤلف مولانا محمد أيوب المظاهري السهارنبوري في هذه الحاشية على تحقيق وتعيين رواة الطحاوي وتصحيح أخطاء الطحاوي.

ومنهم محمد احتشام الحسن الكاندهلوي (1324-1392هـ/1906-1971م) الذي ألف "جوامع الكلم"، و"منابع الحكم"، و"بدائع الحكم"، إن هذه الرسائل هي مجموع من الأحاديث النبوية الشريفة التي اقتناها الشيخ محمد احتشام الحسن الكاندهلوي من الجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ومن صحيح الإمام مسلم القشيري([1])، ليسهل حفظها ومحافظتها على طلبة العلم الناشئين، ويكونوا على بصيرة بالأمور الشرعية والسنة النبوية، ومن مؤلفاته الأخرى "حجة الوداع" ذكر في هذه الرسالة تفاصيل الحجة النهائية للنبي صلى الله عليه وسلم (حجة الوداع) وخطباته، صفحاتها 121، ألفها في 1369هـ الموافق 1950م، وتم نشرها غير مرة.([2])

ومنهم محمد يونس الجونفوري (من مواليد1355هـ/1937م) صاحب المؤلفات الكثيرة، وهومن أكبر وأشهر المحدّثين في الهند، إن جميع مؤلفاته العربية في صورة المسودات، وهي قيد الطبع سوى كتابين ألفهما بالأردية، "اليواقيت الغالية في تحقيق وتخريج الأحاديث العالية"، و"نوادر الحديث مع اللآلي المنثورة"، إضافة إلى تخريج "أحاديث مجموعة أربعين حديثا"، وهي في الأساس مجموعة الأحاديث التي رتّبها الشاه ولي الله المحدث الدهلوي، والشيخ عبد الرحمن الجامي، والشيخ الملا علي القارئ، والنواب قطب الدين خان صاحبُ "مظاهرِ حق"، والشيخ المفتي عنايت أحمد صاحب "تواريخ حبيب إله"، والشيخ محمد

[1] محمد احتشام الحسن الكاندهلوي، "جوامع الكلم"

[2] احترام الحسن الكاندهلوي، "تذكره مولانا احتشام الحسن كاندهلوي"، ص 71

حسين الدهلوي، فقام الشيخ محمد يونس بتخريج أحاديث المجموعة المذكورة التي لم يتم تخريجها بعد، ونشرتها المكتبة اليحيوية، بسهارنبور، نحن نذكر فهرسا طويلا لمؤلفاته في مجال الحديث وهوعلى ما يلي: "التعليقات على صحيح البخاري"، وهنالك نحن نقدم فهرسا لكتبه التي ألفها في مجال الحديث النبوي الشريف وهي كما يلي: "مقدمة البخاري"، "مقدمة أبي داؤد"، "مقدمة شرح معاني الآثار"، "ترجمة عبد الله بن الزبير"، "جزء المحراب"، "جزء أحاديث منتقدة في سنن أبي داؤد"، "جزء المنتقدات من أحاديث الترمذي"، "جزء المنتقدات من أحاديث ابن ماجة"، "جزء المنتقدات من أحاديث النسائي"، "جزء المنتقدات من أحاديث مشكوة المصابيح"، "جزء القراءة خلف الإمام"، "جزء البسملة"، "جزء إرشاد القاصد إلى ما تكرر في البخاري بإسناد واحد"، "جزء تحقيق حديث التحريم والتكبير"، "جزء الأذان"، "جزء صلوة الوتر"، "جزء القلتين"، "جزء الإسراء والمعراج"، "جزء حديث افتراق الأمة"، "جزء تحقيق الأشعار والرجز"، "جزء الكلام في الصلوة"، "جزء جوامع الكلم"، "جزء نزول عيسى عليه الصلوة والسلام"،"جزء حديث لا يزال الدين عزيزا إلى اثني عشر خليفة"،"جزء حياة الأنبياء"، "جزء عصمة الأنبياء"،"إرشاد اللبيب إلى حديث النجيب".([1])

ومنهم تقي الدين الندوي المظاهري (1353هـ/1934م-) مؤسس الجامعة الإسلامية بقرية مظفر فور من أعمال أعظم كراه بولاية أترا براديش الهند الذي ألف العديد من الكتب في علم الحديث الشريف ومنها: "علم رجال الحديث" وألقى في هذا الكتاب

[1] وذكر الشـــيخ محمد شاهد السهارنبوري في كتابه "علمائے مظاهرِ علوم سهارنپور اور انكي علمي وتصنيفي خدمات"، 258/5، والشيخ محمد زبير الأعظمي في مقال له "اكابر مظاهرِ علوم كي علمي خدمات" نشر في مجلة مظاهرِ علوم الشهرية الأردية الصادرة عن مدرسة مظاهرِ علوم، بسهارنبور، في عددها مارس 2010م/ربيع الأول 1431هـ، ص 22-26 من المسودات المذكورة أعلاه "إرشاد القاصد إلى ما تكرر في البخاري بإسناد واحد"، و"جزء القراءة"، و"جزء رفع اليدين"، و"جزء المعراج"، و"مقدمة أبي داؤد"، و"مقدمة المشكوة"، و"ترجمة عبد الله بن الزبير"، و"جزء المحراب"، و"تخريج أحاديث أصول الشاشي"، و"جزء حياة الأنبياء"، و"جزء عصمة الأنبياء" فقط، إلا أن الشيخ محمد شاهد السهارنبوري لم يذكر "إرشاد اللبيب إلى حديث النجيب"، والشيخ محمد زبير الأعظمي لم يذكر "مقدمة الهداية"، وأما المسودات المذكورة التي لم يذكرها الشيخان المذكوران فهي التي رأيتها نفسي لدى الشيخ محمد يونس الجونبوري المظاهري.

ضوءا كاشفا على نشأة علم الحديث الشريف وما ألف فيه من الكتب المشهورة، ([1]) وله كتب أخرى عديدة حول الحديث النبوي الشريف وهي: "أبوداؤد الإمام الحافظ الفقيه"([2])، و"الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدّثين"،([3]) و"الإمام مالك ومكانة كتابه (الموطأ)"، و"تحقيق وتعليق كتاب الزهد الكبير"([4])، و"الدفاع عما أورده ابن الجوزي على الصحاح" قام الشيخ تقي الدين في هذا الكتاب بتحقيق وتصحيح روايات الصحاح الستة التي تكلم فيها العلامة ابن الجوزي([5])، و"أعلام المحدّثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"أعطى الشيخ تقي الدين في هذه الرسالة المختصرة فكرة إجمالية عن ثلاثة علماء بارزين وعن مؤلفاتهم النافعة، ومنهم الشيخ خليل أحمد السهارنبوري، والشيخ محمد زكريا الكاندهلوي، والشيخ محمد يوسف الكاندهلوي، تقع الرسالة في 26 صفحة([6])، و"لمحة عن تعريف أهم مراجع السنة" لقد ألف الشيخ تقي الدين الكتاب المذكور في التعريف بالمراجع الهامة للسنة النبوية الشريفة باللغة العربية، وطبع بأبوظبي([7])، و"التعليق الممجّد" لقد قدّم المحقق الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري للقراء الكرام كتاب "التعليق الممجّد على موطأ محمد" للإمام أبي الحسنات عبد الحي اللكهنوي في الطبعة القشيبة المشرقة، وقد أمره العلامة أبوالحسن علي الندوي بتحقيق هذا الكتاب، وانتساخ هوامشه ووضعها في محلها، فاشتغل به متوكلا على الله وأكمله بحمد الله وعونه([8])، و"تحقيق وتعليق ظفر الأماني

[1] تقي الدين الندوي المظاهري، "علم رجال الحديث"، مكتبة الفردوس، مكارم نكر، لكناؤ، الهند، 1405ھ/1985م.

[2] تقي الدين الندوي المظاهري، "أبوداؤد الإمـــام الحافظ الفقيه"، دار القلـــم، دمشـق . بيروت، 1400ھ/1980م.

[3] محمد شاهد السهارنبوري، "علماء مظاهرِ علوم سهارنبور"، 315/2

[4] أحمد بن الحسين البيهقي، "الزهد الكبير"، حققه وعلق عليه أ.د. تقي الدين الندوي المظاهري، المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، 1425ھ/2004م.

[5] محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهرِ علوم سهارنپور اور اُنكي علمي وتصنيفي خدمات"، 316/2

[6] تقي الدين الندوي المظاهري، "أعلام المحدّثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"

[7] محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهرِ علوم سهارنپور اور اُنكي علمي وتصنيفي خدمات"، 317/2

[8] أبوالحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي، "التعليق الممجد على موطأ محمد"، تعليق وتحقيق: تقي الدين الندوي المظاهري، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق . بيروت، الطبعة الأولى 1412ھ/1991م.

في مختصر الجرجاني"([1])، و"علم الحديث في الهند" بسط فيه عن تاريخ نشر علم الحديث في الهند، فقد ترجم المحدّثين العظام الهنود وألقى الضوء على خدماتهم الجبارة وآثارهم العلمية المباركة الجليلة في الفن المذكور بالتفصيل([2]).

ومنهم محمد عاقل المظاهري بن الحكيم محمد أيوب السهارنبوري (من مواليد 1359هـ /1937م) الذي ألف "الحل المفهم لصحيح مسلم"مجموع إفادات الإمام المحدِّث الكبير والفقيه الجليل الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي الأنصاري أفاد بها في دروسه لـ"صحيح مسلم"، وقيدها بالكتابة أرشد تلاميذه المحدّث الجليل مولانا محمد يحيى الكاندهلوي الذي كان من أجلة أساتذة مدرسة مظاهر العلوم للحديث النبوي الشريف، و"الفيض السمائي على سنن النسائي"هومن إفادات المحدِّث الكنكوهي الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي، ومن الملاحظات التي أضافها الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي إلى الإفادات الرشيدية الكنكوهية مستفيدا أثناء محاضرات الشيخ خليل أحمد السهارنبوري،.

ومنهم أحمد حسين البتني (1376هـ/1956م-) الذي ألف "المكتفى بحل المجتبى للنسائي"، هذا الكتاب في شرح "سنن النسائي" باللغة العربية، وعلق عليه بعد جهد جهيد وكدح بالغ وحققه بعد بذل النفس المتواصل، وعلق عليها تعليقات قيمة وتحقيقات أنيقة وبديعة فيها تفصيل للإجمال وحل للمغلقات وإحالة على المراجع، وقد أصبح بذلك تعليقه هذا شرحا مستقلا لـ"سنن النسائي"، يحتوي الكتاب على 570 صفحة.([3])

ومنهم جميل أحمد البيهاري([4]) الذي ألف "تصحيح وتحقيق مصنف ابن أبي شيبة" شيبة" ولقد أكمل المؤلف هذا الكتاب بعد جهد جهيد وكدح بالغ حقبة من الدهر، ولكنه لم يطبع بعد، و"ترقيم وتصحيح جمع الفوائد"، ولقد قام المؤلف بترقيم وتصحيح كتاب " جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد" وهومن مؤلفات محمد بن سليمان المغربي

[1] أبوالحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي، "ظفر الأماني في مختصر الجرجاني"، تحقيق وتخريج نصوصه وتعليق: تقي الدين الندوي المظاهري، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1418هـ/1997م.

[2] تقي الدين الندوي المظاهري، "أعلام المحدّثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"، ص 3

[3] محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهرِ علوم سهارنپور اور أنكي علمي وتصنيفي خدمات"، 2/268-269

[4] لم نعثر على سنة ولادته. (الباحث)

الشهيرة في علم الحديث، ولم يطبع بعد، و"تخريج وتحشية زاد الطالبين" ولقد قام بتعليق حواش على "زاد الطالبين" من مؤلفات الشيخ عاشق إلهي البرني البلندشهري وتخريج الأحاديث الواردة فيه، طبع بمطابع الرشيد بالمدينة المنورة، صفحاته 111([1])، و"الكنز المتواري"لقد ألف الشيخ جميل أحمد البيهاري هذا التأليف القيم وهو"الكنز المتواري في معادن لامع الدراري وصحيح البخاري" بالتعاون مع الشيخ عبد الحفيظ المكي، والشيخ عاشق إلهي البلندشهري، والشيخ حبيب الله المظاهري وغيرهم، واستغرق في تأليفه 15 سنة متتالية.([2])

ملخص القول أن مدرسة مظاهر العلوم قد أنجبت عباقرة من العلماء الإسلاميين والجهابذة والنوابغ من المحدثين الذين يشار إليهم بالبنان واعترف بفضلهم العلماء في العالم الإسلامي كله، ونظرا لخدماتهم الدينية والعلمية والفكرية والأدبية التي حققتها المدرسة عبر العصور أثنى عليها أعداد أعلام العالم الإسلامي إطراء الثناء والتقدير واعترفوا بخدمات جليلة قام بها خريجوها، منهم سماحة العلامة والمفكر الإسلامي الشيخ أبوالحسن علي الندوي، والعلامة المحدّث المحقق الشيخ عبد الفتاح أبوغدة، وسماحة العلامة أحمد بن عبد العزيز آل مبارك رئيس القضاء الشرعي بأبوظبي (سابقا)، وسماحة الشيخ عبد الله العلي المحمود رئيس مركز الدعوة الإسلامية بالشارجة (سابقا)، وفضيلة الدكتور عبد المنعم النمر وزير الأوقاف وشؤون الأزهر بمصر (سابقا)، وفضيلة الدكتور كامل سلامة الدقس رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز بجدة.([3])

[1] محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهرِ علوم سهارنپور اور أنكي علمي وتصنيفي خدمات"، 2/347-349

[2] محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهرِ علوم سهارنپور اور أنكي علمي وتصنيفي خدمات"، 2/349، 4/255-256

[3] أبوالحسن علي الندوي،"المسلمون في الهند"، ص 106.105؛ محمد شاهد السهارنبوري، "علمائے مظاهر اور انكي علمي وتصنيفي خدمات"، 1/ 181-182؛ تعريف موجز عن جامعة مظاهر علوم ص 12- 16؛ تعريف موجز عن جامعة مظاهر علوم ص 12- 16؛ تعريف موجز عن جامعة مظاهر علوم ص 12- 16؛

دراسة في "*مذكرات سائح في الشرق العربي*" للعلامة أبي الحسن علي الحسني الندوي

د. محمد قطب الدين[1]

ملخص البحث:

[إن الشيخ أبا الحسن علي الحسني الندوي أحب السفر والسياحة لا للتنزه وقتل الأوقات بل لطلب العلم والمعرفة ونشر تعاليم الإسلام السماوية التي جاء بها نبينا صلى الله عليه وسلم. استهدف إلى الدعوة إلى الله وإعلاء كلمة الحق. فسافر إلى كثير من المدن والأمصار في شبه القارة الهندية قبل تقسيمها إلى جزأين. ولم يكتف الشيخ الندوي بالسفر داخل الهند بل قام بالرحلات إلى أنحاء الشرق والغرب وطوف في العالم العربي والإسلامي وجال في أوربا على حد سواء. وسجل مشاهداته ومحاضراته ولقاءاته وانطباعاته.في هذا البحث الوجيز يسعى الباحث إلى عرض الكتاب الشيخ الندوي "مذكرات سائح في الشرق العربي" وماله من قيمة علمية وأدبية وفنية في موضوع فن الرحلة علما أن رحلات العلامة الندوي كانت كثيرة إلى مصر والسودان وسوريا وفلسطين وشرق الأردن ولبنان. ولقي مع العلماء والشبان كبار الشخصيات في العلم والسياسة والدعوة والإرشاد والأدب واللغة وتعامل معهم وناقش الأمور ذات الأهمية الكبيرة، كما تحاول المقالة تقديم بعض النماذج الأدبية لذكريات الشيخ الندوي وتعليق الآخرين على هذا السجل التاريخي والأدبي.]

المدخل:

❖ [1] أستاذ مساعد، مركزالدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهرلال نهرو، نيودلهي

إن أدب الرِّحلات والمذكرات نوع من الأدب الذي يصور فيه الكاتب أو الرحالة الأحداث والمشاهدات التي جربها أثناء رحلته عبر الأمصار والبلدان. وتُعد المذكرات وكتب الرحلات من أهم المصادر الجغرافية والتاريخية والاجتماعية والثقافية لأن الكاتب يتلقى المعلومات والحقائق والمشاهدة عن كثب، فيستفيد ويُفيد. ويترك أثرا بالغا في قلوب القراء. وأما بواعث الرحلات وأسبابها فهي تختلف بإختلاف الناس والزمان والمكان.

وأما الشيخ أبوالحسن علي الحسني الندوي فكانت الرحلات والأسفار جزء رئيسيا من حياته. وكانت للرحلة في حياة الشيخ الندوي مكانة خاصة؛ فإنه أحب السفر لا للسياحة بل لطلب العلم والمعرفة ونشر تعاليم الإسلام السماوية التي جاء بها نبينا صلى الله عليه وسلم . وهدف إلى هدف سام هو الدعوة إلى الله وإعلاء كلمة الحق. فسافر إلى كثير من المدن والأمصار في شبه القارة الهندية قبل التقسيم. ولم يكتف الشيخ الندوي بالسفر داخل الهند بل قام بالرحلات إلى أنحاء الشرق والغرب وطوف في العالم العربي والإسلامي وفي أوربا على حد سواء. وسجل مشاهداته ومحاضراته ولقاءاته وانطباعاته. فيقول الشيخ عن أهداف الرحلة إلى الشرق العربي التي نحن بصددها الآن:

"خرج مؤلف هذا الكتاب في مفتتح سنة 1951م (عام ألف وتسع مئة وواحد وخمسين للميلاد)، في رحلة إلى عواصم الشرق العربي ليدرس وضع هذه الأقطار الديني والعلمي والاجتماعي، ويتعرف برجالاتها، وقادة الفكر فيها، ويتذاكر معهم في الشؤون الدينية والعلمية والقضايا الإسلامية والمناهج الإسلامية والمشاريع التعليمية، ويعرّفهم ببلاده شبه القارة الهندية ... ويستفيد بما جد في العالم العربي من آراء ونظريات ونشأ من حركات ودعوات، ونبغ من رجال وشخصيات وقام من مدارس فكرية ومؤسسات، وظهر من أساليب وثار من مشاكل وقد أراد الله أن ينشأ قبل أن يزور هذا البلد، نشأة دينية أدبية، يتذوق الشعر والأدب والتاريخ والاجتماع والحضارة وفلسفة الحياة. وقد مارس الحياة العلمية، وعمل في حقل الإصلاح والدعوة، وباشر مهنة التعليم، وعالج الكتابة والتأليف،

وعرف الأساليب الأدبية، والمدارس الفكرية والاتجاهات المتعارضة في مصر والشام، فزار هذه البلاد على بصيرة وبينة من الأمر، وبعد أن لم يكن ينقصه إلا اللقاء"[1].

إن رحلات الشيخ أبي الحسن الندوي مدونة ومسجلة باللغة العربية وظهرت هذه الرحلات بعناوين مختلفة مثل " مذكرات سائح في الشرق العربي " و"من نهر كابل إلى نهر اليرموك" و " المغرب الاقصى " و"العرب والإسلام". وإن الوقائع والذكريات خلال رحلاته إلى البلدان المختلفة كانت منتشرة هنا وهناك في سيرته الذاتية والجرائد والمجلات والكتيبات المطبوعة المختلفة، فجمعها السيد عبد الماجد الغوري في كتاب واحد مستقل باسم "رحلات العلامة أبي الحسن علي الحسني الندوي – مشاهداته، محاضراته، لقاءاته، وانطباعاته.

وأما الكتاب "مذكرات سائح في الشرق العربي" وهو موضوع بحثي الآن فقد صدرت طبعته الأولى عام ألف وتسع مئة وأربعة وخمسين للميلاد. ونشرتها جماعة الأزهر للتأليف والترجمة والنشر، وقدم لها الدكتور محمد يوسف موسى، وطبعتها مكتبة وهبة. سجل الشيخ الندوي في هذه المذكرات مشاهداته ومحاضراته ولقاءاته وانطباعاته خلال رحلاته إلى مصر والسودان وسوريا وفلسطين وشرق الأردن.

زار الرحالة الشيخ الندوي جمهورية مصر للمرة الأولى عام ألف وتسع مئة وواحد وخمسين للميلاد. فمكث في القاهرة ستة أشهر تقريبا. وقام بإلقاء المحاضرات في نوادي وجمعيات مختلفة، وتعرف على شباب مصر كما قابل كبار علماء ومشائخ الأزهر وتبادل الآراء معهم، من أمثال شيخ الأزهر الشيخ عبدالمجيد سليم والشيخ أحمد محمد شاكر، صاحب المؤلفات القيمة، والأستاذ سعيد رمضان والشيخ محمد بن إبراهيم آل شيخ والدكتور أحمد أمين والشيخ أحمد محمد شاكر القاضي الشرعي سابقا والأستاذ محمد فريد وجدي الصحافي الكبير والشيخ محمد الغزالي والأستاذ محمد علي الطاهر والأستاذ أحمد حسن الزيات، صاحب مجلة الرسالة وصاحب تاريخ الأدب العربي، والشيخ أحمد الشرباصي والأستاذ سيد

[1] مقدمة الكتاب "مذكرات سائح في الشرق العربي" ص 17-18

قطب وعبد الكريم الخطابي الدكتور محمد يوسف مرسي وأحمد لطفي السيد. وزار جامعة الأزهر والأماكن الأخرى والآثار القديمة وخاطب الشبان والقادة والأدباء والأساتذة وغيرهم. ففي أول محاضرة ألقاها في اجتماع في الأزهر أمام علماء وطلاب الأزهر والبعثة التركية وطلبة سوريا وفلسطين قال الشيخ الندوي:

" إن الإسلام رسالة خالدة ليس فيها قديم وجديد. إنما القديم والجديد في الحضارات والأدب وغيرها وكل جماعة تدمج نفسها وشخصيتها في هذه الرسالة، وتربط حياتها بها يُكتب لها الخلود والبقاء، وتُخرج من سلطان الأزمنة والأمكنة الخاضعة لناموس التغير والانقلاب، وتنتصر على القوى المادية وعلى جميع المعارضات والمنافسات، وكان هذا سر انتصار الصحابة –رضي الله عنهم– وسر عظمتهم فقد قدّروا قواهم ومواهبهم تقديرا صحيحا، ووزنوها وزنا دقيقا فرأوا أنهم لا يستطيعون أن يجاروا الفرس والرومان في مدنيتهم وماديتهم وقوتهم الحربية، فأدمجوا أنفسهم في هذه الرسالة الخالدة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم، والتي قضى الله بظهورها بحيث أصبحوا والإسلام شيئا واحدا، لا يعيش إلا بهم ولا يعيشون إلا به. فلما كان ذلك وامتحن الله قلوبهم للتقوى استحقوا النصر من الله، وقضى الله بظهورهم وغلبتهم وتمكينهم في الأرض. وكذلك إذا أخلصتم يا طلبة الأزهر لرسالة الإسلام وأدمجتم أنفسكم فيها، وربطتم حياتكم ومستقبلكم بالقيام بها، والدعوة لها، وقامت هذه الرسالة بكم وقمتم بها لانتصرتم وخضع لكم الزمان وأطاعكم"[1].

فلقي في السودان العلماء والشبان والرجال الكبار من العلم والسياسة. من أمثال السيد علي المير غني باشا والأستاذ إسماعيل الأزهري بك والشيخ شوقي الأسد وغيرهم كثيرين. فألقى محاضرة في أماكن شتى منها دار خريجي الجامعة حيث اجتمع عدد كبير من علماء العاصمة المتمثلة وأساتذة المدارس والشبان. وألقى المحاضرة حول أهمية إفريقيا الدينية وقال فيما قال: " لقد لعبت آسيا دورها في تاريخ العالم وتولت قيادة الأمم، فكان عهد سعادة للعالم، لأن قيادتها كانت مبنية على تعاليم الأنبياء ومبادئ الدين، ثم انتقلت القيادة –

[1] مجلة "ثقافة الهند" ص 277، المجلد 52، العدد 4، 2001م. مقتبس من مقالة الدكتور سعيد الاعظمي.

لأسباب قاسرة ليس هذا محل شرحها- إلى أوربا المادية المستعمرة، فشقي العالم وشقيت الإنسانية بهذه القيادة كما يعلم الجميع، وهذا دور قيادة إفريقية أيها المسلمون الإفريقيون، فإن الله يمنح كل أمة وكل قطر فرصة القيادة والخدمة"[1].

وفي دمشق زار جامع الشيخ محي الدين والجامع الأموي والبرلمان السوري وقبر السلطان صلاح الدين والعدد كثير. وقابل الشيخ الندوي عديدامن علماء دمشق المشهورين منهم الشيخ أبوالخير الميداني والشيخ محمد بهجت البيطار. وجلس مع الشيخ محمد بهجة البيطار ودار الحديث عن إبن تيمية.[2] ويقول الشيخ الندوي عن الشيخ محمد بهجت البيطار "والشيخ البيطار فكه المحاضرة عذب الحديث وعالم خفيف الروح لا يمل حديثه، ولم أر بعد أستاذنا الشيخ تقي الدين الهلالي أفصح لغة وأفصح عربية منه"[3] وألقى محاضرة في الجامعة السورية في اجتماع كبير وكان من الحضور الشيخ محمد بهجت البيطار والدكتور مصطفى السباعي والأستاذ محمد المبارك وغيرهم من العلماء والسياسيين البارزين. كما خاطب العلماء ورؤوساء الجمعيات الدينية في إحدى الجامعات حيث حضر عدد لا بأس به من أهل العلم ورجال المدارس، فهويقول "حاضرتُ في موضوع الدعوة ووجوب نشرها في الجماهير وحاجة المدارس إلى ذلك، وذكرت تجارب معلم في هذه السبيل، وبينت الأخطار التي تهدد المدارس الدينية ومستقبلها لواقتصرت على التدريس فقط وانطوت على نفسها ولم تتصل بالشعب ولم توقظ فيه الشعور الديني، وذكرت لهم منهاج الدعوة الذي اتخذناه في مدرستنا دارالعلوم وفي بلدنا لكهنؤ وما أثمر هذا المنهاج وما عاد على المدرسة وعلى البلد من ذلك من فوائد"[4].

وفي فلسطين زار المسجد الأقصى وقبر مولانا محمد علي الهندي والأمكنة الكثيرة التاريخية ولقي العلماء وأصحاب الجمعيات والنوادي منهم سعادة الشيخ محمد صادق المجددي. عبر الشيخ الندوي عن انطباعاته عن أوضاع المسلمين في فلسطين قائلا: "ورأيت المسلمين

[1] مذكرات سائح في الشرق العربي صـ 216

[2] مذكرات سائح في الشرق العربي صـ 238-239

[3] مذكرات سائح في الشرق العربي صـ 244.

[4] مذكرات سائح في الشرق العربي صـ 280 .

–أهل فلسطين– غرباء وأيتام لا يشعرون بكرامة ولايثقون بمستقبل، قلوبهم منكسرة ورؤوسهم منكّسة، وكانوا يجتمعون من القرى المجاورة وضواحي القدس في عدد كبير... ولم أجلس إلى أحد إلا ووجدته منكسر الخاطر جريح النفس، يحكي حكايات تدمع العين وتحزن القلب وينتقد ملوك العرب وقادة البلاد"[1]. وكذلك زار الأردن وقابل الشباب والعلماء وتبادل الآراء في الدعوة الإسلامية.

وألحق فيما بعد مذكرات رحلة العلامة إلى لبنان بهذا الكتاب فيقول "وقد فات المؤلف في هذه الرحلة أن يزور "لبنان" وقد كُتبت له هذه الزيارة سنة ألف وتسع مئة وست وخمسين للميلاد، فدوّن مذكراتها ونشرها في مجلة "البعث الإسلامي" بعنوان: "ثلاثة أيام في لبنان"، وقد ألحق هذا الفصل القصير بهذا الكتاب إتماما للرحلة، وإكمالا للكتاب"[2]. وإنما هذه الرحلات تتميز بالدعوة إلى الله وتربية النشء الجديد، كذلك يتعرف الرحالة على النشاطات الدينية والمنظمات الفكرية، ويتعامل مع العلماء والقادة ويتبادل معهم الآراء ويناقش معهم القضايا المتعلقة بالأمة الإسلامية فيستفيد ويفيد. ويوجه الدعوة إلى البشرية جمعاء للعودة إلى الإسلام من جديد. فيشير الدكتور سعيد الرحمن الأعظمي الندوي إلى ميزات رحلاته قائلا: "تميزت سياحته لبلدان الشرق العربي والعواصم العربية بطابع دعوي وفكري، ولون توجيهي تربوي، يتطلع فيها صاحبها نحو التعرف على الأعمال الدينية والحركات الفكرية، والتطورات العقلية التي يعيشها الشعب المسلم في مجالات الحياة المختلفة بتأثير الحضارات المادية الغربية، والعقل الأوربي الذي كان يقود الحياة الاجتماعية في هذه البلدان، والأقطار إلى أمد طويل، وكانت مخلفاته باقية في المجتمع المسلم، ولم يكن أهله قد تحرروا من آثاره بالكلية في أنماط حياتهم ونشاطاتهم، وحتى في طريق تفكيرهم . إن السائح العبقري الجليل أدرك بذكائه وفي ضوء مشاهداته أن أمة الإسلام في هذه الديار تعيش مرحلة الانتقال من عهد الاستعمار والاستعباد إلى عهد الاستقلال والانفتاح، فهي بأمس حاجة لأن تُعاد

[1] مذكرات سائح في الشرق العربي ص254–55

[2] مذكرات سائح في الشرق العربي ص 20 .

ثقافتها الكاملة بالإسلام إلى نفسها من جديد. وتنقي أفكارها من شوائب الحضارة الغربية وإغراءاتها المادية التي لاتزال ملتصقة بغضون نفسها، وتسبب لها إثارة شبهات حول صلاحية الإسلام في عصر التقدم العلمي والتطور الحضاري"[1].

ويبين العلامة الندوي ميزات الكتاب فيقول: "التزم أن يبدي آراءه وملاحظاته وانطباعاته على أثر مقابلة، أو زيارة أو حديث أو مشهد، وما أحدثه من رد فعل أو أثر نفسي ويسجل كل ذلك في أسلوب صريح مكشوف، بعيد عن كل غموض وتحفظ وعن كل مجاملة وتكلف، فهووصف وتصوير من إنسان حي،يحمل القلب والعاطفة والعقيدة، ويؤمن بمبادئ وقيم، ومثل، ويحب هذه البلاد التي يزورها ويرتبط بماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويعتبر نفسه عضوا من أعضاء هذه البلاد، يشاركها في آلامها وآمالها، ويشاطرها في شقائها وسعادتها، ويرى الدين الإسلامي الذي أكرم الله به هذه البلاد واختارها لتمثيله ونشره في العالم، المقياس في كل شئ، فيقيس به الأعمال والأخلاق والرجال، وتلك ميزة لهذا الكتاب"[2] .

وماهي الطريقة التي اختارها العلامة الندوي لتسجيل الأخبار والأحداث خلال الرحلة؟ فلنصغ إلى ما يكتب العلامة بنفسه: " وقد التزم في هذه الرحلات كلها أن يسجل كل حديث وكل انطباع في يومه غالبا وفي أقرب وقت إذا فاته التسجيل في اليوم. وأن يتحرى الدقة في النقل والصحة في الرواية وتسجيل الحديث في لفظ المتحدث ولغته بقدر الإمكان . فجاءت في الكتاب صور من الأساليب والآداب المحلية. يستفيد بها مؤرخ الأدب فيما بعد، ويتمثل القارئ لهذا الكتاب بعد أن مضى عليه زمن شخصية المتحدث، وسماته الحقيقية. ويتمثل البيئة التي دونت فيها هذه المذكرات، وما كان يجيش فيها من صراع نفسي، واصطراع فكري، واضطراب اجتماعي، وقلق وتذمر وثورة، وما كان يتمخض به هذا المجتمع من حوادث لم تقع، وشخصيات لم تولد، ومن تطورات لم تتضح، فجاءت

[1] مجلة "ثقافة الهند" المجلد 52 العدد 4، 2001م ص274

[2] . مذكرات سائح في الشرق العربي ص18

هذه المذكرات مجموع صور ناطقة يستطيع القارئ أن يعيش بها في هذه الفترة التي لا تعود أبدا"[1].

وبما أن شيخنا أبا الحسن علي الحسني الندوي كان مفكرا إسلاميا وأديبا ومؤرخا معا في وقت واحد، لذلك جاءت كتاباته سجلا وافيا ودقيقا وعميقا عن انطباعاته عن حياة الشعوب التي زارها، ومظاهر سلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم ونظمهم الاجتماعية والسياسية وما إلى ذلك. فرحلاته ومذكراته تكشف عن درجة عالية من القدرة على الملاحظة الدقيقة والتحليل. يركز الشيخ في رحلاته على الدعوة الإسلامية فقط. فقلما تجد أن يهتم بالأمور الجغرافية أو الاقتصادية مثل الآخرين بل يركز جل عنايته بالشؤون الثقافية والاجتماعية والحضارية. فإنه يذكر الأوضاع العلمية في البلاد وعلماءها ومدارسها وأدباءها ومدارسها وجامعاتها ومؤسساتها التعليمية والثقافية[2]. وأما لغة المذكرات وقيمتها الأدبية فعلى حد تعبير الأستاذ الدكتور سعيد الأعظمي الندوي " لقد كان سماحته في جميع هذه الأحاديث والمحاضرات واللقاءات والكلمات معتمدا على التعبير العربي الجميل والكلام المؤثر القوي يتجلى فيه أسلوبه الدعوي والفكري المتميز"[3]. كما يعلق على لغة العلامة العربية كاتب إسلامي وباحث في الأدبين العربي والأردي قائلا: " أما عن لغة الرحلة سواء ما كتب بالعربية أو الأردية فيكفي ان نشير إلى أن الشيخ أبا الحسن الندوي أديب يشهد له الجميع إذا ما كتب بالأردية أو العربية، وقد ساد الطابع الأدبي كتاباته وزخرت مادة رحلاته بالعناصر الأدبية مما يجعلنا نطلق على كتاباته "أدب الرحلة" بحق، فرحلاته صدرت على مستوى أدبي رفيع، ضمنها الأشعار والأمثال والحكم، وزين سطورها بآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية التي ربما احتاج إليها للتعليق على موقف أو الفصل في قضية ما، وكانت المشاعر الفياضة تغلب على شيخنا فتفيض على أسلوبه فتأتي لغته العربية أو الأردية رفيعة

[1] مقدمة الكتاب " مذكرات سائح في الشرق العربي، ص18 .

[2] مجلة " ثقافة الهند"، المجلد 52، العدد4، 2001 م،ص284 .

[3] مجلة " ثقافة الهند"، المجلد 52، العدد4، 2001 م،ص281

المستوى عظيمة الثر والإمتاع مما يجعل لرحلاته قيمة أدبية نظرا إلى روعة الأسلوب الذي يصل بها إلى مستوى الخيال الفني في معظم الأحيان"[1].

فإن الكتاب "مذكرات سائح في الشرق الأوسط" للشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي ليس مذكرة فقط بل هوسجل تاريخي واجتماعي وثقافي وديني صالح في كل زمان ومكان وهدية نادرة لكل من يعمل في ميدان الدعوة والإرشاد واللغة والأدب.

[1] مجلة " ثقافة الهند"، المجلد 52، العدد4، 2001 م،ص284-285

الهند في الفكر الإصلاحي للشيخ عبد العزيز الثعالبي

❖ أ.د.عبد الجليل سالم[1]

التمهيد:

أريد في مفتتح هذه الدراسة أن أستحضر توصيف الدكتور حسين مؤنس للإسلام باعتباره "دينا طيارا"[2]، فالإسلام "فاتح" بقوته الذاتية، بمعنى بقيمه وأفكاره ونظمه، وليس بالسيف أو بالتنظيمات التبشيرية، وما تقدمه من إغراءات مالية.

إن ما يحتاجه الإسلام من أبنائه هو النضال فقط في سبيل رفع العراقيل وإزاحة القوى المعطلة لوصوله إلى عقول الناس وقلوبهم، وعندها فقط تكون لهم الخيرة في اعتناق الإسلام أو البقاء على ما هم عليه من معتقدات ومن عبادات.

ولم تخل أمة الإسلام في مختلف مراحل تاريخها من زعماء روحانيين ومن قادة مصلحين آمنوا بفكرة إعادة توحيد الأمة الإسلامية، ونبذ أسباب الفرقة، خاصة ذات الخلفية المذهبية بين أبنائها وبين أقطارها، على غرار ما تشهد به مسيرة مصلحنا الشيخ الزيتوني العالمي الشهرة عبد العزيز الثعالبي.

فرد في صيغة أمة:

لا شك أن من يحمل رسالة الإسلام لا يكون إلا فردا في صيغة أو في حجم أمة، لأنها رسالة كونية، طالما أن من يحمل مثل هذه الرسالة العظيمة لا يكون إلا متمثلا بقوله تعالى: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا". [3]

❖ [1] رئيس جامعة الزيتونة، تونس، سابقا

[2] حسين مؤنس، الإسلام الفاتح، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، ص 17.

[3] قرآن، سورة سبأ، آية 28.

وهوالأثر الذي لمسناه في شخصية الشيخ العلامة عبد العزيز الثعالبي، الذي لم يكن القرآن أخلاقه فحسب وإنما أيضا معلمه، بدليل امتثاله لقول الله تعالى: "قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق"، [1] الأمر الذي يجعلنا نصفه بالرحالة والجغرافي الجامع بين نوعين من القراءات الوجودية للعالم: **قراءة كتاب الحياة الإنسانية** بشقيها الفردي والجماعي، **وقراءة كتاب الكون** بتنوع مكوناته وتعدد أديانه ولغاته وثقافاته.

سلطة العالم وعالم السلطة:

جعلت الشهرة الوطنية والإقليمية والعالمية التي حظي بها الشيخ عبد العزيز الثعالبي منه سلطة متعددة الأبعاد، فمن جهة تتم ملاحقته والتضييق عليه من طرف القوى الاستعمارية الفرنسية والإنجليزية، ومن جهة أخرى نلاحظ أنه كان محل ثقة وتعويل من طرف الحكام والملوك العرب والمسلمين. وقد استمد هذه السلطة من لمعان اسمه في عديد من القطاعات، ومن نجاح تجاربه فيها، على غرار:

السلطة الإعلامية:

أصدر عبد العزيز الثعالبي منذ مطالع شبابه عديد الجرائد التي حملت روح النقد والتثوير على غرار جريدة "المنتظر" و"المشير"[2] وخاصة جريدة "سبيل الرشاد" في سنة 1895م، وكانت هذه الدوريات تلقى التضييق من قبل سلطات الاستعمار الفرنسي في تونس. كما أسس في سنة 1909م النسخة العربية من جريدة "التونسي"، التي ستكون وراء أول ثورة طلابية في جامع الزيتونة في عام 1910م، من أجل إصلاح تعليمهم، وتمكين خريجيه من تقلد الوظائف العليا في الإدارة التونسية، شهر أوت 1920م مجلة الفجر.

السلطة الحزبية والسياسية:

[1] قرآن، سورة العنكبوت، آية 20

[2] كان صاحب امتياز هذه الجريدة التي صدرت في يوم 1 جانفي 1911م هوالطيب بن عيسى، وقد أوقفتها السلطات الاستعمارية الفرنسية في غرة مارس 1920 بسبب نشرها لمقال مقتبس من كتاب تونس الشهيدة لعبد العزيز الثعالبي.

كان الشيخ الثعالبي مواكبا لروح عصره، ومنخرطا في آليات نضاله المتاحة. وكان مشغولا بالتأسيس والتغيير والإصلاح والتصحيح، بل وقلقا كأشد ما يكون القلق إزاء الأوضاع المزرية التي يتخبط فيها العالم الإسلامي، وجعلت ترتيبه في أسفل الدرك الحضاري. فبادر سنة 1896م إلى تأسيس الحزب الوطني الإسلامي، الداعي إلى تحرير تونس وكل العالم العربي. وأمام ضغط المستعمر الفرنسي هرب من تونس سنة 1897م.

السلطة العلمية والدينية:

حمل الشيخ عبد العزيز الثعالبي مشروعين كبيرين هما الوحدة العربية والتضامن الإسلامي. وكان فكره عالمي المنزع، دون أن يهمل العناية بالوضع القطري لبلاده تونس.

ونرى أنه صاحب فكر مسترسل وصاحب قلم سيال، ولم يكن يتردد في توجيه سهام النقد، وتشغيل معول الهدم إزاء الشق المحافظ أو المقاوم للإصلاح والتجديد. وكانت أفكاره صريحة وواضحة، لكنها لم تجار واقع التخلف الفكري في بلاده وفي عصره.

وفي الحقيقة لا يمكن حصر الرصيد الفكري للشيخ عبد العزيز الثعالبي، لأنه من التنوع بمكان، فهوفي شكل مقالات ومحاضرات[1] ودروس وخطب وكذلك في شكل روايات شفوية لتلاميذه وأنصاره وفي صيغة حوارات صحفية، منها الحوار الذي أجرته معه مجلة الرابطة العربية عن رحلته الأخيرة إلى الهند، وفيه تركيز على الهند التي أحبها الثعالبي.[2]

ومن أشهر كتبه:

- كتاب **روح التحرر في القرآن**، الذي انتقد فيه روح الجمود والتبعية في الإسلام.

[1] آخر محاضرة قدمها الشيخ الثعالبي في القاهرة قبل رحيلها عنها كانت حول الهند، واحتضنها دار جمعية الشبان المسلمين في شهر مارس 1937م.

[2] صالح الخرفي، عبد العزيز الثعالبي من آثاره في المشرق والمغرب، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1995، ط 1، ص 379.

- كتاب **تونس الشهيدة**، الذي نشره بفرنسا، مستعينا في نقله إلى اللغة الفرنسية بالمحامي التونسي أحمد السقا. وقد اعتقلته السلطة الفرنسية بسبب هذه الكتاب، حيث اتهمته بالتآمر على الدولة الفرنسية.
- تاريخ شمال أفريقيا.
- تاريخ التشريع الإسلامي.
- فلسفة التشريع الإسلامي.
- معجزات محمد رسول الله-صلى الله عليه وسلم-.

كما استمد الشيخ الثعالبي شهرة معرفية واسعة تتعلق باطلاعه عن كثب على التنوع البشري والديني والثقافي، في البلدان التي زارها: إما اختيارا أو نفيا. حيث أنه زار طرابلس الغرب وبنغازي والآستانة واليونان وبلغاريا (سنة 1898م) ومصر وفلسطين وسوريا والعراق بلاد الحجاز واليمن والهند وإندونيسيا والصين، كما زار الجزائر والمغرب الأقصى وإسبانيا وفرنسا وسويسرا.

لماذا الهند؟

احتلت الهند حيزا كبيرا في حياة الشيخ عبد العزيز الثعالبي، وقد سئل عن سر شغفه بالهند، حتى زارها في خمس مناسبات: الأولى سنة 1913م والثانية سنة 1925م والثالثة سنة 1930م والرابعة سنة 1936م، فابتسم وقال: "إنه سحر الهند الذي لا سر فيه[1]".

وكل الشواهد التي بين أيدينا تكشف لنا في الحقيقة أن الثعالبي كان يزور الهند ويعاود زيارتها في إطار انشغاله بقضية كبرى نذر لها حياته، وهي إحياء دولة الخلافة الإسلامية أو ما دأب على تسميته بالجامعة / الرابطة الإسلامية.

كما سنجده في بعض الزيارات مبعوثا رسميا من جامع الأزهر بمصر إلى الهند، وقد كان المصريون في تلك الفترة مبهورين بالأداء العلمي لشيوخ الزيتونة. حتى أن مفتي الديار

[1] نفس المصدر، ص 368

المصرية الشيخ محمد عبده قد أعرب عن إعجابه بتقدم الزيتونة على الأزهر، خلال تصريح أدلى به أثناء زيارته الثانية لتونس في سنة 1903م. كما لم يجد جامع الأزهر عالما أفضل في أيامه من الشيخ محمد الخضر حسين لتولي مشيخة جامع الأزهر.

1. انطلاقا من الهند تبزغ شمس الإصلاح على العالم العربي؟

تزامنا مع الفترة التي شهد فيها العالم الإسلامي صدمة اللقاء مع الآخر الأوربي، وما عاينته النخب الإسلامية من فجوة حضارية شاسعة تفصل المسلمين عن ركب التقدم الحضاري، ظهر أعلام الإصلاح في سماء الفكر الإسلامي، على غرار الطهطاوي والكواكبي ومحمد عبده في مصر، والملك أحمد باي والوزير المصلح خير الدين باشا في تونس، وجمال الدين الأفغاني في بلاد الأفغان، كانت الهند رائدة في هذا المجال، من خلال المصلح الديني الكبير سيد أحمد خان (17 أكتوبر 1817م – 27 مارس 1868م)، الذي أسس جامعة علي كراه الإسلامية، وتخرج من مدرسته الفكرية جيل جديد من أقطاب التجديد الديني والفكري الهنديين، الذين حملوا عنه لواء الإصلاح في العالم الإسلامي، من أمثال أمير علي (1849م – 1928م) وفاضل الرحمن (1888م – 1919م) ومحمد إقبال (1873م – 1938م). وكانت شهرة هؤلاء قد طَبقت الآفاق، فصارت الهند مهوى أفئدة الفكر المجدد في العالمين العربي والإسلامي، كما صارت أفكار هذه النخبة الهندية موضع إعجاب وإشادة من نظيرتها في أوربا.

2. عود على بدء:

ويمكن من خلال استنطاق علاقة الثعالبي بالهند الوقوف على خفايا المشهدين الديني والسياسي في بلاد الهند في مطالع القرن العشرين. وقد اضطلع الشيخ الثعالبي في هذا الصدد بدور هام في إزالة "عوامل القلق المتفشية بين أصحاب الأديان الكبيرة السائدة في الهند"[1]، بمعنى أنه كان يسعى إلى فض النزاع الناشب بين الطائفتين المسلمة والهندوسية.

[1] نفس المصدر ص ؟؟؟؟؟

لكن في الأثناء نلاحظ أنه يقدم دراسة اجتماعية ونفسية وأنثروبولوجية للواقع الديني والمذهبي في هذه البلاد، التي كان يصفها بالقارة العظيمة، لامتداد مساحتها، وتنوع تضاريسها، وتعدد أعراقها ولغاتها ودياناتها.

ويبدوالمنهج الذي توخاه في دراسته لبلاد الهند هومنهج علمي ينظم المعلومات ويبوب الأفكار، ويستقصي الأسباب ويتتبع نتائجها، ويشخص الظواهر والأدواء، ويقترح الحلول. كما لا يغفل عن إحكام الصلة بين أصول كل مسألة وفروعها، وعن إبانة التكامل بين الأجزاء والفروع.

ولنا أن نشكل من خلال التقرير الذي كتبه الثعالبي خلال هذه الزيارة وكذلك من خلال محاضرته الأخيرة التي قدمها حول الهند صورة عن المشهد الهندي في النصف الأول من القرن العشرين، تتمثل في ما يلي:

- أن بوادي الهند أفضل من المدن، من حيث سهولة الإقبال على اعتناق الدين الإسلامي.
- تمسك الهندوس الشديد بديانتهم حيّر عقل الثعالبي، فجعل يطرح الفرضيات التالية لإدراك السبب الحقيقي من إحجامهم عن اعتناق الإسلام:
- هل أن نفور الهندوس عن الإسلام يعود إلى
- سبب نفسي يكمن في صدور الهندوس.
- أم إلى عطب في المسلمين.
- أم إلى خطإ اقترفه "أصحاب الفروع من أهل المذاهب، فلا يرتاح من يدعى للإسلام،[1] مثل: إقرار الختان كشرط للدخول في الإسلام، بحيث يعادل النطق بالشهادة، أو بسبب رفض المسلمين القدامى تزويج بناتهم من المسلم الحديث اعتناقا للإسلام.

كما استخلص الثعالبي مجموعة من الملاحظات السياسية التالية:

[1] نفس المصدر، ص 375

- إن تاريخ الهند هوتاريخ الإسلام، وما يقع عليه النظر بها هومن عمل المسلمين "فهم الذين نهضوا بالبلاد وأصلحوها"[1]، وتشهد بذلك المدن والقرى والمؤسسات الدينية من مساجد وجوامع وزوايا وتكايا.
- إن ازدياد عدد مسلمي الهند لم يكن الفضل فيه إلى الدول الإسلامية، وإنما إلى الطرق الدينية التي تنشط بإمكانياتها الذاتية ومن تلقاء أنفس أعضائها.
- هنالك خطأ فادح في إحصاء عدد مسلمي الهند، ويمكن تفسير ذلك بعاملين اثنين:
- أولا امتناع رب الأسرة الهندية المسلمة عن تقديم عدد صحيح لأفراد عائلته، وهوفي المعدل 8 أو 10 أفراد، مخافة "العين"، فيقتصر على التصريح بـ 5 أعضاء فقط.
- ثانيا تعمّد موظفي الإحصاء، وهم في العادة من الهندوس، التقليل من أعداد المسلمين حتى يثبتوا أنهم يشكلون أغلبية السكان.
- يتوزع سكان الهند بحسب الإحصائيات الرسمية للحكومة البريطانية على النحوالتالي:
- 80 مليون مسلم.
- 100 مليون من طبقة المنبوذين.
- 146 مليون هندوسي.

لكن الشيخ الثعالبي واستنادا إلى تصريحات زعماء المسلمين بالهند يرى أن الإحصاءات الحقيقية هي على النحوالتالي:

- 120 مليون مسلم.
- 95 مليون هندوسي.

المقترحات والحلول:

يقدم الشيخ الثعالبي وجهاته نظر ثاقبة لتمكين الإسلام والمسلمين في الهند ويمكن تلخيصها فيما يلي:

[1] نفس المصدر

- ليس من العسير استقطاب طبقة المنبوذين/ المحرومين إلى الإسلام، باعتباره دينا لا يفرق بين شخص وآخر إلا على أساس التقوى، خاصة أن هؤلاء المنبوذين سينتقلون بمجرد دخولهم في الدين الإسلامي من مرتبة الحيوانية إلى مصاف الإنسان الحر، الذي له من الحقوق كما لكافة المسلمين.
- كما يقترح الشيخ الثعالبي ضرورة توفير المال لبناء المدارس والمستشفيات في الهند، لتعليم هؤلاء المنبوذين وتهذيبهم. [1]
- يمكن وبارتياح تام تسجيل اتساع دائرة الإسلام في الهند، مقابل فشل جمعيات التبشير المسيحية التي لم تستقطب منذ الاحتلال البريطاني إلى تاريخ العقد الثالث من القرن العشرين سوى 5 ملايين نسمة.
- لاحظ أن ثروة المسلمين في تناقص، من خلال معاينة كيف كانت المخازن المحيطة بالمساجد، ثم كيف أصبحت ملكيتهم لها تتناقص من زيارة إلى أخرى يؤديه الشيخ الثعالبي إلى الهند حتى صار ما يملكونه في حدود 4 و5 في المائة من مجموع المخازن في أيدي المسلمين.

  كما لاحظ انتقال ملكية الأراضي الزراعية من المسلمين إلى الهندوس، بحيث انخفض ما يملكونه من 16 إلى 35 في المائة.
- وسبب ذلك هوالجهل نتيجة صدور فتاوى من علماء الإسلام بمقاطعة الإنجليز وعدم تعلم لغتهم.
- وفي المقابل، أقبل الهندوس على الاستفادة من تقدم الإنجليز، فخالطوهم وتعلموا عنهم، الأمر الذي مكنهم من التغلب على المسلمين "في الميدان الاقتصادي والتجاري والصناعي والزراعي وانتزعوا منهم الثروات والتجارة والأراضي والصناعات". [2]

[1] نفس المصدر، ص 377

[2] نفس المصدر، ص 378

- ولما خرج الأمر من أيدي المسلمين سارعوا إلى تدارك هذا الخطإ "فأنشؤوا المدارس والمعاهد الخاصة بهم ورحلوا إلى أوربا لطلب العلم فظهر منهم الجيل الجديد الذي يقود الحركتين الوطنية والسياسية". [1]
- ولعل ما استرعى انتباه الثعالبي هودخول طبقة المنبوذين في الإسلام، خاصة في منطقتي مدراس والبنغال، ولم يكن ذلك في شكل فردي، وإنما بيوتا وقرى، إلا أن مشكلتهم تكمن في رفض عشيرتهم تزويجهم بناتهم بسبب إسلامهم. والمطلوب من وجهة نظره:
- هوحث المسلمين على عدم الاعتراض عن تزويجهم بناتهم في حال تقدموا لخطبتهن.
- ضرورة توفير قروض لهم، لأنه في حالة إشهارهم لإسلامهم يقضي عليهم المرابون الهندوس.
- يجب أمام تزايد إسلام المنبوذين توفير اللباس الإسلامي لهم، وبناء المساجد لأداء شعائرهم فيها.
- هذا ويرى الثعالبي أن من "واجب المسلمين"[2] اقتطاع الأراضي التي يأوي إليها المعتنقون حديثا للإسلام، حتى يلوذون إليها، فضلا على حفر الآبار التي يستغنون بها عن آبار الهندوس.
- يجب توعية الدعاة من خلال نماذج لمناظرات بين المسلمين والهندوس أن الإقناع برسالة الإسلام لا يكون عن طريق الفلسفة والبلاغة، وإنما بالتركيز على فهم عقلية الناس.

أما على الصعيد السياسي فقد سلط الشيخ عبد العزيز الثعالبي على أسبقية الهندوس على المسلمين، خلال تأسيسهم للمجلس الأعلى الوطني العام الهندي، الذي

[1] نفس المصدر، ص 378

[2] نفس المصدر، ص 381

طالبوا فيه بحقوقهم السياسية، المخولة لهم السيادة على الأقليات، وكيف أدى اكتشاف هذه الخطة إلى نهضة مسلمي الهند من أجل إحباط المؤامرات المهددة لكيانهم، فسارعوا إلى تأسيس جمعية المسلمين العامة في مدينتي لكناؤ وبومباي بهدف المطالبة بالحقوق السياسية للمسلمين.

ويدافع الثعالبي عن دور المسلمين في إيقاظ الحس الوطني من أجل مقاومة المستعمر الإنجليزي ودحره، عبر تأسيس جمعية سرية بقيادة شيخ الهند محمود حسن، وهي الجمعية التي عملت لمدة عشر سنوات على بث الدعاية من أجل الاستقلال، إلى أن سنحت الفرصة باندلا ع الحرب العالمية الأولى، الأمر الذي جعل الهندوس يجاورونهم في هذا النضال، قبل أن تسرق منهم ثورتهم على الاستعمار بعد انضمام جمعية الخلافة في مدينة بومباي برئاسة غلام فتومع المؤتمر الهندوسي لدحر الاستعمار بقيادة غاندي مع ضمانه بعد دحر الاستعمار الإنجليزي "بحشد الهند كلها بعد ذلك لتأييد الخلافة".[1]

[1] نفس المصدر، ص 387

دراسة في كتاب" الثقافة الإسلامية في الهند" للشيخ عبد الحي الحسني"

محمد ريحان[1]

الملخص:

مما لا شك فيه أن حياة علماء الهنود من الشعراء والأدباء والمفسرين والمحدثين والفقهاء وإنجازاتهم العلمية والأدبية والإسلامية وجميع مساهماتهم القيمة كانت في غاية من الخفاء والخمول. وكان الطلاب والباحثون لا يعلمون من هم مصنفوالفتاوى التتارخانية، والفتاوى الحمادية، والفتاوى الهندية، ومطالب المؤمنين، ودستور الحقائق وكتب أخرى، ولا يكاد يسمعون ذكرهم وينظرون أخبارهم وآثارهم في الكتب، من أين جاؤوا وأين ولدوا وماتوا وعلى من قرأؤا ودرسوا وماذا تركوا من المآثر الخالدة النافعة في مجال العلم والأدب والثقافة، ومثل هذه التساؤلات الكثيرة كانت تاتي في أذهان الناشئين والباحثين. فكان تاريخ هؤلاء العظماء والفضلاء من الهنود في خضم الخفاء ووراء الستار مع أن هؤلاء كانوا عباقرة وجهابذة في مجال العلم والأدب والحديث والتفسير والفقه والفلسفة والحكمة والمنطق والطب ومن العلوم الأخرى. فهذا هوالسبب الرئيسي الذي حرض صاحب هذا الكتاب على أن يكتب مؤلفا قيما المسماة بـ"معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف" الذي اشتهر باسم "الثقافة الإسلامية في الهند" في باب الثقافة الإسلامية الهندية كما إنه ذكر في تمهيد كتابه هذا عن سبب وراء كتابة هذا التأليف(1). وإنه أول من وفق لهذا العمل الجليل في الثقافة الإسلامية الهندية، وقرع باب معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف لعلماء الهند.

[1]-باحث في الدكتوراه بجامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي.

قبل الخوض في حديث عن هذا الكتاب وتقييمه نرى من المناسب أن نسلط الضوء على حياة وأعمال صاحب هذا الكتاب.

نظرة خاطفة على حياة الشيخ عبد الحي الحسني وأعماله الأدبية

ولادته ونسبه:

هو الشريف العلامة عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي ينتهي نسبه إلى حسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. انتقل من أجداده قطب الدين محمد من بغداد في فتنة المغول، فدخل غزنة، وأقام بها زمانا، ثم قدم الهند فجاهد في سبيل الله وفتحت على يده قلعة كرَه ومانكبور وغيرها، وتولّى (مشيخة الإسلام) في دهلي، نبغ من ذريته رجال العلم والمعرفة، كالسيد العارف عَلَم الله، والسيد الإمام المجاهد السيد أحمد الشهيد وخلق لا يحصون.

ولد الشيخ عبد الحي الحسني لثماني عشرة ليلة خلون من رمضان سنة ست وثمانين ومئتين وألف 1286هـ في زاوية السيد عَلَم الله على ميل من بلدة "راي بريلي" من أعمال لكهنؤ في أوترابراديش .(2)

نشأته وتعليمه:

نشأ في بيت علم ودين وفي أسرة كريمة نبيلة، فكان والده السيد فخر الدين فاضلا عارفا ذا مسكنة وتواضع وقناعة، وكذلك كان سائر أسرته من أعمامه وأخواله من العلماء والفضلاء.(3) وكانت جدته لأمه صالحة تقية وكانت تحبه وتلازمه وتقص عليه من قصص الأنبياء والأولياء والمجاهدين في سبيل الله. فترعرع على الخير والصلاح في بيئة إسلامية محضة وتربى في حجر الدين والعلم .

أخذ يتعلم من الكتب الدراسية من الصرف والنحووالفقه والأصول والتفسير والحديث والمعقولات والمنقولات من العلماء الكبار من عصره من مدينة لكناؤ، وبهوبال، وسهارنبور، وسرهند، ودهلي، وراح يجوب الأمصار والمدن من لكناؤ، وبهوبال، لكسب العلوم والمعرفة، ومتلمذا على أشهر علمائها وفضلائها وأدبائها الذين كان لهم الصيت الذائع في الأوساط العلمية والأدبية من أمثال الشيخ محمد نعيم الفرنغي محلي، والشيخ

فضل الله، والشيخ القاضي عبدالحق، والشيخ السيد أحمد الديوبندي، والعلامة المحدث الشيخ حسين بن محسن الأنصاري اليماني كما درس الطب على الطبيب الشهير عبد الحي، والطبيب الشهير عبد العزيز وغيرهم.(4)

أعماله العلمية والأدبية :

قضى الشيخ عبد الحي الحسني معظم حياته يخدم الدين بقلمه ولسانه ويده، ويقدم خدمات جليلة مشكورة في مجالات عديدة من إدارة ندوة العلماء بلكناؤ إلى وفاته، وخدمة عامة الناس عن طريق الطبابة ومعالجة الناس في العيادة الطبية، وكان شغله الشاغل الدراسة والكتابة لأمهات الكتب من القرآن والحديث والفقه والسير والتاريخ والأدب والشعر. يقول الشيخ أبي الحسن "في مسيرة الحياة" بيانا عن انهماك والده في المطالعة والكتابة:

"لقد كان بيئة الوالد بيئة تأليفية محضة، فكان يشتري كثيرا من الكتب، وكان يصرف جلّ أوقاته في الكتابة والتأليف وفي العيادة الطبية والشؤون الإدارية لندوة العلماء، وكان مجبولا على الانصراف التام إلى العمل، قليل الكلام، مشغولا ليس عنده فراغ، يحب العزلة والخلوة، فينفرد في حجرته، مشغولا بالتأليف والمطالعة، وكان له سرير في الغرفة وبجانبه كرسي مريح كان يجلس عليه مشتغلا بالتحرير والتسويد والجمع والترتيب."(5)

عاش الشيخ عبد الحي الحسني في عصر يعد من أكثر العصور اضطرابا فكريا وسياسيا واجتماعيا في بلاد الهند بسبب سيطرة الإنجليز على الحكم. ولكن مع ذلك كله خلف وراءه مصنفات قيمة مفيدة، وله مؤلفات كثيرة نافعة من أهمها (نزهة الخواطر) في ثمانية مجلدات في تراجم علماء الهند (4500 شخصية) جمعها في ثلاثين سنة، وكتابه القيم الذي نحن بصدده الآن (الثقافة الإسلامية في الهند)، وكتابه (الهند في العهد الإسلامي)، وكتابه (شرح المعلقات السبع) في الأدب العربي وشعره. وله كتب في الحديث والفقه منها (تهذيب الأخلاق)، و(قانون في انتفاع المرتهن بالمرهون) و(الغناء وحكمه في الشرع) وكلها بالعربية. وله كتاب (ياد أيام) في تاريخ إقليم غجرات، وكتاب في تاريخ الشعر الأردي باسم (كل رعنا) أي الوردة الرشيقة يدرس في عدة جامعات في شبه القارة الهندية، هذا بالإضافة

إلى رسائل في التعليم الديني والإصلاح الخلقي والاجتماعي بالأردية، منها رسالة (إصلاح) في صلة الرحم، وله كتب مفيدة لأبناء الأمة المسلمة ومنها(تعليم الإسلام) و(نورالإيمان) وغيره.(6)

وفاته وأولاده:

قضى الشيخ عبد الحي الحسني جميع حياته خادما للأمة المسلمة عن طريق الكتب المفيدة وبواسطة إدارة ندوة العلماء لكناؤ وتقديم التضحية لها حتى لبى نداء ربه ووافته المنية سنة 1343هـ . رزق له ولد من زوجته الأولى، وهوالدكتور عبد العلي الحسني، مدير ندوة العلماء الأسبق، وبعد وفاتها تزوج بابنة الشيخ ضياء النبي فولد له ابن علي أبوالحسن الحسني الندوي (الكاتب الشهير وكان مدير ندوة العلماء إلى وفاته)، وبنتين.(7)

أخلاقه وصفاته:

ذاع صيته في الآفاق ولمع اسمه في سماء الهند لأن الشيخ عبد الحي الحسني كان حاملا للأخلاق الفاضلة، كان تقيا نقيا، زاهدا غنيا، صادقا صابرا، حليما سليما، محبا للخير والصلاح، طالبا للسعادة والفلاح، حريصا على العلوم والفنون، مكبا على الدراسة والمطالعة، محمود السيرة، ميمون النقيبة، قليل الكلام، كثيرالحياء، معروفا بصلة الرحم، والإحسان إلى الأقارب والأصدقاء، نفورا عن التفاخر والرياء، متواضعا منكسرا.(8)

دراسة تقييمية لكتاب "الثقافة الإسلامية في الهند"

كلمات عن الكتاب:

هذ الكتاب القيم النادر من أهم إنتاجات الشيخ عبد الحي الحسني، الذي ألفه وصنفه بعد تجربة علمية وخبرة واسعة في مجال العلم والمعرفة والتاريخ والسير والعلوم العقلية والنقلية وما إلى ذلك. وهذا الكتاب من كتبه النافعة المؤثرة على نفوس القراء والدارسين والباحثين ممن يريدون الإلمام بالثقافة الإسلامية الهندية عبر العصور ومدى الزمان. وهومؤلف ثقافي تاريخي لعلماء المسلمين الهنود وأمرائهم بأسلوب علمي تاريخي مقنع، يعالج الآثار العلمية الخالدة والمصنفات للعلماء الهنود النافعة في اللغة والأدب والشعر، وفي العلوم الشرعية الدينية من التفسير والحديث والفقه، وفي العلوم العقلية والنظرية من المنطق والفلسفة

والكلام والرياضي والطب وما إلى ذلك من العلوم والفنون. ويكشف الأستار عن بعض حياة الشعراء وشعرهم بالعربية والفارسية والأردية والهندية.

سبب تعديل اسم الكتاب:

إن المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة قد أسمى كتابه هذا يعني "الثقافة الإسلامية في الهند" باسم "معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف"، فمن الذي قام بالتغيير والتعديل اسم هذا الكتاب؟ وما هوالسبب وراء ذلك ؟ هذه التساؤلات تأتي في أذهان الدارسين والباحثين. فذكر نجل المصنف الشيخ أبوالحسن علي الحسني تحت عنوان "ترجمة المؤلف" بنفس الكتاب جوابا لهذه التساؤلات فيقول:

"ومن مؤلفاته العظيمة المفيدة هذا الكتاب الذي أسماه المؤلف "معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف"،وقد نشره المجمع العلمي بدمشق سنة 1377هـ 1958م، باسم "الثقافة الإسلامية في الهند" لأنه أكثر دلالة على موضوع الكتاب ومضمونه، وهذه هي الطبعة الثانية مع ذيل الكتاب والتنويه بالمؤلفات التي ظهرت بعد وفاة المؤلف (سنة 1341هـ1923م) في شبه القارة الهندية. (9).

سبب تأليف الكتاب:

لما صنف العلامة عبد الحي الحسني كتابه الشهير "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" فبعد فراغ من تصنيف هذا الكتاب فإنه قد أردف بالكتابين الهامين القيمين عن الهند فأولهما "جنة المشرق ومطلع النور المشرق" في التاريخ الهندي الإسلامي وجغرافيتها، وثانيهما " معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف" المعروف بـ"الثقافة الإسلامية في الهند" الكتاب الذي نحن بحديث عنه الآن. يقول المصنف عن سبب تأليف هذا الكتاب في مقدمته:

"فإنا لما صنفنا كتابنا "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" في ثماني مجلدات، وذكرنا فيه من كان في كل عصر من حملة الأخبار ونقلة السير والآثار، ومن فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار وغيرهم من ذوي الآراء والنحل والمذاهب والجدل بين فرق أهل الإسلام، من وُلد أومات في أرض الهند، –المراد هنا بالهند شبه القارة الهندية– وأردفناه بـ"جنة المشرق

ومطلع النور المشرق" ورتبناه على ثلاثة فنون، الأول في الجغرافية، والثاني في التاريخ، والثالث في الخطط والآثار، رأينا أن نتبع ذلك بكتاب مختصر نترجمه بـ"معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف" نودعه لُمعاً من تاريخ نظام الدرس جيلا بعد جيل، وتاريخ الفنون الأدبية من النحووالصرف والاشتقاق واللغة والبلاغة والعروض والقافية والإنشاء والشعر والتاريخ والجغرافية، ثم تاريخ العلوم الشرعية الدينية من الفقه وأصول الفقه والحديث والتفسير والتصوف والكلام، ثم تاريخ الفنون النظرية من آداب البحث والمنطق وعلمي الطبيعة والإلهيات والحكمة العلمية والفنون الرياضية والصناعة الطبية، ثم تاريخ الشعر والشعراء، كل ذلك فيما يتعلق بالهند، ونذكر فيه ما أدى إليه نظري من الكتب المصنفة في إقليم الهند"(10).

الموضوعات المهمة التي تعالجها الكتاب:

الأول: ذكر مناهج التعليم الإسلامي في الهند: فالكتاب يتحدث بقدر من التفصيل اليسير عن تاريخ الدرس النظامي وقبوله العام عبر العصور. وإنه قسم نظام الدرس على أربع طبقات بحسب التغيرات الزمانية، فبدأ بذكر من أوائل القرن السابع إلى العصر الحديث. وناقش المؤلف الخصائص والمميزات لهذا النظام الدراسي الذي أحدثه الشيخ نظام الدين السهالوي السائد في شبه القارة الهندية مع ذكر بعض النقائص والمعائب التي أصيب به هذا النظام في زمنه الحاضر. وذكر الشيخ عبد الحي الحسني تاريخ الدرس النظامي تمهيدا لكتابه ثم خاض في أصل المجال.

الثاني: الباب الأول في علوم اللغة والأدب والتاريخ : تكلم الشيخ في هذا الباب عن مصنفات أهل الهند في علم النحو، وعلم الصرف، وعلم الاشتقاق، وعلم اللغة، وعلم البلاغة، وعلم العروض والقافية، وفي علم الأدب والإنشاء والشعر، وعلم التاريخ والسير والطبقات، وفي علم الجغرافية. فقسم المؤلف هذا الباب إلى تسعة فصول مذكورة. وأتى مألف وصنف وشرح وجمع علماء الهند في هذه المجالات الأدبية، وكما تكلم عن تاريخ كل فن مطلقا في بداية كل فصل مع ذكر تعريف ذلك الفن وأمهات الكتب فيه، ثم ذكر ما قام به علماء الهند بأعمال في ذلك المجال .

الثالث: الباب الثاني في العلوم الشرعية الدينية: تحدث فيه ما كتب علماء الهنود في مجال الفقه وأصول الفقه، والحديث وشرحه، والتفسير وتراجم التفسير إلى مختلف اللغات العربية والأردية والفارسية. وفي هذا الباب ففيه سبعة فصول وهي كما يلي: في الفقه، وأصول الفقه، والفرائض، والحديث، والتفسير، وعلم التصوف والسلوك، وعلم الكلام. فالمؤلف ذكر مؤلفات أهالي الهند في العلوم الشرعية الدينية من الفتاوى والمذاهب الأربعة، وشروحات الحديث للصحاح الستة خاصة وغيرها مثلا للمؤطا ومشكاة المصابيح، وترجمات القرآن، وعلوم القرآن وفي تفسير آيات الأحكام وما إلى ذلك من المؤلفات في باب التصوف وعلم الكلام.

الرابع: الباب الثالث في العلوم العقلية والفنون النظرية: وهذا الباب يسلط الضوء على مؤلفات علماء الهنود في البحث والمناظرة، والمنطق، وفي العلوم الطبيعية والإلهية، وفي الفنون الرياضة، وفي الحكمة العملية، والصناعة الطبية، وما إليها من العلوم الأخرى المتعلقة بها ولهذا الباب ستة فصول كما ذكرت. خص الشيخ عبد الحي الحسني هذا الباب لسرد ذكر مآثر العلماء في العلوم العقلية والنظرية بقدر من التفصيل اليسير الذي لا يستهان به.

الباب الرابع: في الشعر والشعراء من أهل الهند: انقسم هذا الباب إلى أربعة فصول وهي: في معنى الشعر وتقسيمه، في الشعر الفارسي، في الشعر الأردي، في الشعر الهندي. إنه تحدث بعض نموذج من كلام الشعراء الفارسيين على سبيل المثال وترك غيرهم مع بيان دواوينهم فقط.

وفي الختام هناك ملحق هام في أسماء بعض الكتب العلمية المنقولة مثل الكتب التاريخية والكتب الدينية، والكتب في العلوم الحكمية، وبعض الكتب في الصناعة الطبية.

عرض وتقييم لهذا الكتاب:

كما إنني أشرت إلى هذه الفكرة الأساسية أن المؤلف قد جمع في هذا الكتاب معظم الكتب التي ألفها أهل شبه القارة الهندية. فإنه قد سجل مفهرس الكتب في هذا الكتاب المختصر، ولا يمكن لي في هذه الورقة المختصرة أن أسلط الضوء على جميع الكتب المذكورة في هذا الكتاب، فعلى سبيل المثال أذكر نموذجا كي يتضح الأمر كيف اعتني

المؤلف بذكر المؤلفات الهندية، فيقول صاحب هذا الكتاب بيانا عن المصنفات أهل الهند تحت عنوان " مصنفاتهم في الفنون الأدبية" فيقول:

"أما تأليفات أدباء الهنود في الفنون الأدبية فكثيرة، منها المقامات الهندية للسيد أبي بكر بن محسن باعبود العلوي السورتي صنفه سنة 1128هـ وشرحه للشيخ محمد شكور المجهلي شهري، ومنها الشمامة الكافورية في وصف المعاهد الأيلورية والخطفة العقابية للفارة المسكينة، والمقامة الترشنافليه، والمقامة الاركاتية، والمقامة الحيدرآبادية، والعشرة الكاملة، وديوان الشعر، وشمائم الشمائل في نظام الرسائل، كلها للشيخ باقر بن مرتضى الشافعي المدراسي، والظل الممدود، وأجناس الجناس، ورطب العرب، ثلاثتها للمفتي عباس التستري اللكهنوي، وسبحة المرجان، وتسلية الفؤاد، والسبعة السيارة، ومظهر البركات، كلها للسيد غلام علي الحسيني البلغرامي، وديوان الشعر العربي للشيخ ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، وديوان الشعر للشيخ فضل حق بن فضل إمام الخيرآبادي، وديوان الشعر للشيخ عبد القادر بن أبي محمد الأجّيني، ومفتاح اللسان في المحاورات العربية للشيخ أوحد الدين البلغرامي، وتذكرة شعراء العرب للشيخ أوحد الدين المذكور، والنجم الثاقب لمن يكاتب، والدر النظيم وبهجة المجالس للشيخ بناه عطا بن كريم عطا العمري السلوني، وهفوات الإلحاد للشيخ محمد سليم بن محمد عطا الجونبوري"(11).

- فهذا المؤلَف درس وفحص وبحث عن المؤلفات والمصنفات والمترجمات والشروحات التي قام بها علماء الهنود في مجال العلم والدراسة.
- في بداية من كل فصل إنه تعرف عن الموضوع وغايته وعن أهم أمهات الكتب التي كتبها علماء العرب عنه، ثم صرف همه عن الكتب التي كتبه علماء الهنود في ذلك المجال.
- ومن الجدير بالذكر أن المؤلف قد أحاط بكثير من المؤلفات الفارسية والأردية والهندية وبالعربية خاصة في سائر مجالات العلم والمعرفة.

- قام المجمع العلمي بدمشق بطبع هذا الكتاب مرارا، معنى ذلك أن علماء العرب أخذوا الكتاب بعين الاعتبار، ونال له القبول في الأوساط العلمية والأدبية بما أشاد به علماء العرب من أمثال الشيخ علي الطنطاوي وتقي الدين الهلالي المراكشي وغيرهم سيأتي ذكرهم في الصفحات الآتية.
- والشيخ عبد الحي الحسني أول مصنف من وفق لهذا العمل الجليل في الثقافة الإسلامية الهندية، وولج باب معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف لعلماء شبه القارة الهندية.
- اتخد صاحب الكتاب أسلوبا علميا تاريخيا سهلة مقبولة.
- ما ذكر المؤلف سنة الطباعة للكتب وماقام ببحث وفحص عن محتويات الكتاب اللهم إلا قليل لبعض الكتب، وكذلك ما تعين صاحب هذا الكتاب قيمة الكتب وقدره في الموضوعات التي كتبها كاتبها.
- ما التزم المؤلف بذكر سنة الولادة والوفاة للمصنفين إلا لبعضهم إلا إنه اهتم بذكر مسقط رأس المؤلفين.
- ما اعتني المؤلف بذكر أخبار صاحب الكتب كما ذكر علماء آخرون.

أسلوب الشيخ عبد الحي الحسني:

ومصنفات الشيخ عبد الحي الحسني تمتاز بأسلوب علمي جميل فألفاظه لطيفة سهلة، وكلمات مختارة بديعة، وتراكيبه متينة أنيقة على سبيل المثال إقرأ هذه العبارة عن صدد ذكر مؤلفات والدواوين الأدبية في الفصل المعنون "في علم الأدب والإنشاء والشعر" عن الشيخ ولي الله الدهلوي بكونه شاعرا وشخصية أدبية:

"ومنهم الشيخ الأجل ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، الذي أكرمه الله تعالى بالفصاحة في اللغة العربية دون كثير من المولدين وغيرهم، إذا سمعت من لفظه الرقيق المعرب البديع خُيّل إليك كأنما هورجل نشأ ببادية من علياء هوازن، أو كأنما أدبته إمرأة من سفلى بني تميم"(12).

ويقول الشيخ تقي الدين الهلالي المراكشي إشادة بأسلوبه وبيانه في رسالة موجهة إلى تلميذه الأستاذ السيد أبي الحسن حينما قدّم السيد أبوالحسن كتاب والده له "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" كما يلي:

"أما شهدت به وأعجبت به من علم والدكم وفصاحته وحسن تصنيفه وبلاغته وجمال أسلوبه، فقد جاء عفواً ولم أقصد به المدح والثناء وسرّني مجيئه في الوقت المناسب" (13).

أقوال العلماء عن الكتاب:

يقول الطنطاوي عن هذا الكتاب: "وكتابه الآخر الذي نشره المجمع العلمي في دمشق وسماه المجمع "**الثقافة الإسلامية في الهند**"، والذي أودعه المؤلف ما لا يستطيع مثلي أن يجد في خزانة كاملة، يكب عليها، ويطالع ما فيها" (14)0

ويقول عنه الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي: "ومن مؤلفاته العظيمة المفيدة هذا الكتاب الذي أسماه المؤلف "معارف العوارف في أنواع العلوم والمعارف"، وقد نشره المجمع العلمي بدمشق سنة 1377هـ 1958م، باسم "**الثقافة الإسلامية في الهند**" لأنه أكثر دلالة على موضوع الكتاب ومضمونه" (15).

ويقول الأستاذ الدكتور أشفاق أحمد في كتابه "النثر العربي المعاصر في الهند": "أصبح الكتاب موسوعة زاخرة بجميع العلوم التي لها علاقة بالثقافة الإسلامية في الهند إلى وفاة المؤلف."(16)

فزبدة المقال أن هذا كتاب جليل غزير المادة في تقديم صورة الثقافة الإسلامية الهندية، وخلاصة دراسات طويلة واسعة دقيقة. فهذا الكتاب بمثابة موسوعة علمية تاريخية ثقافية لعلماء الهنود الذين ألفوا وصنفوا وشرحوا وترجموا وتركوا مآثر خالدة في مجال العلم والأدب والمعرفة.

الهوامش:

1) **الحسني، عبد الحي ،الثقافة الإسلامية في الهند، ص 9، الطبعة الثانية، مجمع اللغة العربية بدمشق، 1403هـ1983م.**
2) **الحسني عبد الحي، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، مقالة باسم (ترجمة مؤلف هذا الكتاب) بقلم ابن المصنف الكبير عبد العلي ، ص23 ، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1422هـ 1999م.**
3) **أشفاق أحمد، الدكتور، نفحة الهند –تراجم الشخصيات الهندية في الثقافة العربية الإسلامية–، ص 50 ، الطبعة الأولى، قسم اللغة العربية لجامعة المركزية آسام الهند، 2006.**
4) **نفس المصدر ص51–52.**
5) **الندوي، أبوالحسن علي الجسني، في مسيرة الحياة، ص 56، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار القلم بدمشق 1407هـ1987م.**
6) **الحسني، عبد الحي، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، مقالة باسم (ترجمة مؤلف هذا الكتاب) بقلم ابن المصنف الكبير عبد العلي ، ص26–27 ، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1422هـ 1999م.**
7) **نفس المصدر ص 25.**
8) **نفس المصدر ص 26.**
9) **الحسني، عبد الحي ،الثقافة الإسلامية في الهند، من مقالة الشيخ أبوالحسن علي الحسني الندوي المعنون ترجمة المؤلف، ص 6، طبعة ثانية، مجمع اللغة العربية بدمشق، 1403هـ1983م.**
10) **نفس المصدر، مقدمة الكتاب ص7–8.**
11) **نفس المصدر، ص 53.**
12) **نفس المصدر، ص 46.**
13) **الحسني، عبد الحي، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ص 6، المجلد الأول، الطبعة الأولى، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1422هـ 1999م.**
14) **علي الطنطاوي، ذكريات علي الطنطاوي، ص106، المجلد الثامن، الطبعة الأولى، دار المنارة للنشر والتوزيع 1409هـ1989م.**
15) **الحسني، عبد الحي ،الثقافة الإسلامية في الهند، من مقالة الشيخ أبوالحسن علي الحسني الندوي المعنون ترجمة المؤلف، ص 6، الطبعة الثانية، مجمع اللغة العربية بدمشق، 14هـ1983م.**
16) **أشفاق أحمد، الدكتور، النثر العربي المعاصر في الهند، ص146، الطبعة الأولى، دار عمر للطباعة والنشر نيودهلي 1434هـ 2013م.**

الدراسات اللغوية والنقدية

فضيلة تيروكورال في الأدب التاميلي

❖ [1]أ. د. بشير أحمد جمالي

{كتبت هذه المقالة في ضوء إعلان حكومة الهند المركزية مؤخرا عن احتفالها بذكرى يوم تيروفالوفار (مؤلف تيروكورال) على مستوى عموم الهند في 16 يناير 2015م}

الملخص:

[تُعدُّ لغة التاميل أو التاميلية واحدة من اللغات الواسعة الانتشار في العالم حيث يتحدث بها أكثر من 77 مليون شخص. وتنتمي التاميلية إلى اللغات الدرافيدية ويستخدمها بالأساس شعب تاميل نادوفي الهند وسيرلانكا وماليزيا وسنغافورة وموريشيوس وجنوب إفريقيا، بالإضافة إلى عدد من الجاليات التي هاجرت إلى مختلف دول العالم. والتاميلية هي لغة ولاية تاميل نادوالرسمية وهي أيضا من اللغات الرسمية في سريلانكا وسنغافورة.

والتاميلية واحدة من لغات العالم القديمة والتي تمتلك تاريخاً يضرب بجذوره إلى نحوألفين ومائتي عام، وقد نشأت وازدهرت في الجزء الجنوبي من الهند كلغة درافيديانية مستقلة، مصحوبة بأدب ثري، يُعدّ الأدب التاميلي الأقدم بين الآداب الموجودة باللغات الدرافيديانية الأخرى وهوعلى قدم المساواة مع الأدب السنسكريتي القديم. ولكن التاميلية على عكس السنسكريت – التي قد ماتت كلغة منطوقة – لا تزال لغة منطوقة ومتطورة.

وسوف يحاول البحث تسليط الضوء على ما بذله فالوفار من جهد في تضمين القيم والحكمة والفلسفة الإنسانية في كتابه تيروكورال، إضافة إلى بيان أهمية الكتاب في الأدب التاميلي].

❖ [1] **مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند**

لغة التاميلية وتركيبها:

كلمة "تاميل" معناها حلو وجمال وطبيعة، وهي أيضا تعني الطائفة والبلاد والشعب. وترد هذه الكلمة في كتاب "تول كابيام" وهو أقدم الأدب المكتوب في التاميل، وتم تأليفه في القرن الثالث قبل الميلاد وهو موسوعة علوم الفونولوجية والمورفولوجية ودلالة الألفاظ. بما أن علم النحويتم تدوينه في أية لغة بعد تطورها نطقا وكتابة لقرون من الزمن فيمكن أن نستنبط أنّ تاميل كانت لغة أدبية منطوقة ومكتوبة منذ آلاف السنين قبل صدور كتاب "تول كابيام" في القرن الثالث قبل الميلاد. وهذا الكتاب بالإضافة إلى علوم النحو والصرف والمعاني يقتبس ويذكر كمية وافرة من الألغاز والأساطير والأمثال والأقوال المأثورة والقصص والأبيات التذكارية ممّا يدل على أنّ كتبا غزيرة كانت قد سبقته في الأراضي التاميلية.

التاميلية هي لغة آغلوتوناتيفية (agglutinative) معناها أن أواخر ألفاظها تتغير اسماً وفعلاً. ويحتوي هيكلها الفونولوجي على 12 حرفاً ليناً و18 حرفاً ساكناً، ويكون طول الحرف اللين فونيميا وينبعث باختلاط هذين القسمين من الحروف اللينة والساكنة 247 رمزا حرفيا مستقلا وهيكلها المورفولوجي يتكون من (أي تقسم ألفاظها إلى) الأسماء والأفعال والأدوات والصفات والظروف. ويكون ورود الكلمات في الجملة التاميلية في نظام فاعل ـ مفعول ـ فعل. والاسم تسبقه صفاته والفعل تسبقه ظروفه وأحواله في الجمل. وهي غنية بمفرداتها ذات تغيرات دقيقة ورقيقة في معانيها.

وفي أوائل وأقدم المكتوبات التاميلية استعمل الخط البراهمي كما تم العثور على نماذجه. وتغيّر الخطُّ البراهمي تدريجيّاً إلى الخط الحديث المستعمل حاليا في التاميلية. وترجع نقوش المغارة المكتشفة في التاميلية في أقصى جنوب الهند إلى القرن الثالث قبل الميلاد وتشير الأدلة الأثرية أيضا إلى أن بلاد التاميل القديمة قامت بإجراء اتصالات مكثفة مع العالم الشمالي ومع غرب العالم وشرقه أيضا عن طريق البحار. قامت هذه الصلات التجارية الواسعة النطاق والعلاقات الثقافية والدينية الطويلة المدى مع العالم أجمع بإثراء اللغة التاميلية وآدابها والتي حافظت على عناصرها الأصلية بعناد وإصرار وبصورة متماسكة.

أدب سانغام:

تتمتع اللغة التاميلية –كما قيل سابقا – بتاريخ غير منقطع من الإنتاج الأدبي منذ خمسة وعشرين قرنا ما جعلها مستودعا ثريا من الآداب والثقافات الأصلية. تم الاحتفاظ بأول نموذج من الأدب المكتوب في التاميلية منذ تلك الفترة وتسمى أولى مجموعة الآداب المنتوجة في الفترة الواقعة بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن الخامس الميلادي بـ ‘‘أدب سانغام"[1] بصورة متجمعة. وسانغام هي أكاديمية مقرها "كان مادوراي" وهي مدينة في وسط ولاية تاميل نادو. وفي هذه الدائرة كانت النتاج الشعري يخضع لمراقبة قاسية. واعترافها كنتاج أدبي كان يعتبر أعظم شرف لمنتجه وكاتبه. ومن ضمن الآداب التاميلية القديمة المعترف بها من قبل دائرة سانغام بقيت حوالي 30 ألف مقطع تتجمع فيما يقرب من 2400 شعر قرضه نحو400 شاعر بمن فيهم 25 شاعرة. وجمعها، فيما بعد، أدباء في ثمانية أجزاء مختارة مسماة بـ "يٓتُّتّتٌحَيْ" (ثماني مجموعات). وعداها ثمة عشر قصائد طويلة (أقصرها من 782 بيتا) عنوانها المشترك "باتوبادو" (عشرة ألحان). إن منتوجات أدب سانغام التاميلي كانت كلها علمانية في طبيعتها ومضمونها على عكس الوضع في الآداب الهندية الأخرى لاسيما النصوص الفيدية التي ركز معظمها على السلوك الديني، وأما المؤلفات التاميلية في عهد سانغام فقد كانت تدور حول موضوعات مختلفة من الأبطال والبطلات وكانت أيضا تروي وتقدم معلومات قيمة للغاية عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للشعب التاميلي العائش منذ القدم.

ومن النصوص الأخرى في مجموعة سانغام، سلسلة من 18 كتابا سميت بـ (يـَدِنٓنْ كِيلْ كَنَكُّ) وبينها كتابنا الحالي التروكورال الشهير أي "الكورال المقدس" (البيت المقدس) وأن التيروكورال (تِرُكُّرَلْ)أوالبيت/ الأبيات المقدسة التي كتبها

[1] **تاميل سانجام اسم يشار إلى الأكاديمية الأدبية التي أقيمت في مدينة مادوراي حيث تجمع رجال العلم والمعرفة وناقشوا كل الأعمال الأدبية الواردة من الكتاب والأدباء في ولاية تاميل نادوقبل الميلاد بأكثر من خمسة قرون.**

تيروفالوفار(تِرُوَلُّوَرْ)، واحدة من أبرز الأطروحات الأدبية والأخلاقية في الآداب الهندية وأحد الأعمال الأكثر قيمة ومنزلة في اللغة التاميلية. كذلك، تعد واحدة من المساهمات الأكثر روعة التي أهدتها القريحة الإبداعية التاميلية إلى ثروة العالم الثقافية والتي يجب أن يألفها العالم كاملا وأن تصير موضع إعجاب وحب من الجميع كما هوالأمر مع قصائد هوميروس ومسرحيات شكسبير ولوحات رامبرانت وكاتدرائيات فرنسا والمنحوتات اليونانية والأهرامات المصرية: فهي إحدى تلك التجليات الفريدة للقلب والروح الإنسانية التي تلح على أن يسلك الإنسان والعالم وفقا للمبادئ النبيلة للفضيلة والعفة والحب والتسامح والشرف والسلام[1]. إنه من العسير أن نجد في الأدب العالمي مثل هذه المجموعة من المبادئ الأساسية بهذه الدرجة من الحكمة السامية،[2] وهذا هوالأمر الذي حدا بالمهاتما غاندي، الأب الروحي للهند المستقلة، أن يقول ذات مرة: "تمنيت أن أتعلم لغة التاميل كي أتمكن فحسب من دراسة التروكورال(تِرُكُّرَلْ) التي كتبها فالوفار(وَلُّوَرْ) في لغتها الأصلية التي كتبت بها: فما من أحد وهب كنوز الحكمة مثل فالوفار(وَلُّوَرْ)".[3] ونجد أن مشاهير الفلاسفة من أمثال بوذا وكونفشيوس وسقراط وأرسطووأفلاطون قد تناولوا في كتاباتهم جوانب مختارة من القيم والخبرات الإنسانية بشكل عام، إلا أن تريوفالوفار قدم الخبرة البشرية على اتساعها بطريقة مكثفة، وبالرغم من ذلك فإن كثيرا من المثقفين في العالم العربي لم يسبق لهم أن سمعوا بتيروكورال (تِرُكُّرَلْ) أو تيروفالوفار(تِرُوَلُّوَرْ).

وهناك إجماع عام بين المؤرخين والأوساط الأدبية أن التيروكورال (تِرُكُّرَلْ) قد كتبت منذ ألفي عام تقريبا في آخر عهد السانغام. وهكذا، فالتِرُكُّرَلْ واحد من الأعمال الأدبية القليلة التي بقيت طيلة الألفي عام الماضية والتي تعد وثيقة الصلة بالحاضر. وترمي

---

1 The Tamil Contribution to World Civilization - Czech Professor Dr. Kamil Zvelebil in Tamil Culture - Vol. V, No. 4. October, 1956 "...

2 Dr. Albert Schweitzer , "Indian Thought and its Development" Reviewed Edition – Beacon Press, New York -1957

3 The incomparable Thirukkural by Culture Editor Tamil Guardian dated 20 February 2008

التيروكورال (التِرُكُّورَلْ) إلى إرشاد البشر لأن يعيشوا حياة هادفة، نافعة، أخلاقية وذات مغزي في هذا العالم. وعلى خلاف الأعمال الدينية، تركز تيروكورال (تِرُكُّورَلْ) على "الحياة فوق الأرض" و"الحياة الإيجابية". ويقول المؤلف: أيما امرئٍ يعيش حياة مثالية في هذا العالم، ينزل بين الآلهة في الجنة. في عالم دائم التحول، تتناول التِرُكُّورَلْ جوانب أساسية محددة في الحياة، لكنها جوانب ثابتة، مثل الفضائل والأخلاق والخيرات المادية والسياسة والحب والرومانسية.

ومن دواعي السرور أنْ نعلم أنَّ التعليقات التاميلية على تيروكورال هي نفسها تشكل نوعا خاصا من الأدب التاميلي. ومما يثير الاهتمام أنْ نلاحظ أنه قد تم كتابة ما لا يقل عن 10 تعليقات قديمة مقبولة في فترة مبكرة مثل فترة ما قبل 600 سنة. وتوجد حاليا مئات أي ما لا يحصى من كتب التفاسير والتعاليق للتيروكورال. ويسرنا أيضا أنْ نعرف أنّ هناك حوالي 130 ترجمة للتيروكورال في مختلف لغات العالم. ويوجد في الإنجليزية وحدها أكثر من 50 ترجمة. وهي بذلك أكثر الكتب المتعلقة بالأخلاق ترجمة في العالم بعد كتب الإنجيل والقرآن مباشرة. وجاءت ترجمة التيروكورال في العربية باسم "الأبيات المقدسة" في سبعينات القرن العشرين وقام بترجمته المرحوم البروفسور يوسف كوكن، رئيس القسم العربي والأردي والفارسي سابقا بجامعة مدراس، بولاية تاميل نادو. وقد جاءت مؤخرا ترجمتان أخريان في العربية وأولاهما قام بترجمتها كاتب هذه المقالة وأخراهما قد ترجمها الدكتور ذاكر حسين، أستاذ مشارك في القسم العربي بجامعة مدراس. وهاتان الترجمتان لا تزالان في شكل المسودة وفي انتظار نشرهما عن قريب.

تتركب كلمة تيروكورال (تِرُكُّورَلْ) من كلمتين بلغة التاميل ومن بين معان أخرى تعني كلمة تيرو(تِرُ) جميل أو ميمون أو مبشر، فيما تعني كلمة كورال (كُورَلْ) قصيدة قصيرة (بيت قصير) تتألف من سطرين بكل بيت شعري، وتتألف التيروكورال (تِرُكُّورَلْ) من ألف وثلاثمائة وثلاثين بيتا شعريا وتنقسم تلك الأبيات إلى ثلاثة أجزاء. يتناول الجزء الأول الفضيلة باعتبارها المبادئ الأخلاقية التي تحكم السلوك، ويتناول الجزء الثاني الخيرات المادية والحكم السياسي وغيرها من المواضيع المتعلقة بالمصالح الاجتماعية والمنفعة المادية.

ويتناول الجزء الثالث الحب والوصل بين الزوج والزوجة أوالمحبوب والمحبوبة. وتنتظم مجموعة الأبيات الشعرية الألف والثلاثمائة والثلاثين المكتوبة باللغة التاميلية في مائة وثلاثة وثلاثين فصلا، كل فصل له موضوع محدد يتراوح بين "حرث قطعة من الأرض إلى حكم دولة. ويحتوي كل فصل على عشرة أبيات، ويتألف بيت شعري من سبع (كلمات) من سيير(seer) أربعة بالسطر الأول وثلاثة بالسطر الثاني. والـ "سيير" عبارة عن كلمة مفردة أو مركبة (من أكثر من كلمة) تاميلية. ويتكون القسم الأول من ثمانية وثلاثين فصلا (ثلاثمائة وثمانون بيتا). والقسم الثاني من سبعين فصلا (سبعمائة بيت). القسم الثالث من خمسة وعشرين فصلا (مائتان وخمسون بيتا)، وتجمع هذه كلها في 133 فصلا و1330 بيتا أو مقطعا شعريا فهي التروكورال(تِرُكُّرَلْ).

وأهم ما يميز التروكورال (تِرُكُّرَلْ) هو بيعتها الدنيوية وعالميتها وقابليتها للتطبيق بالنسبة للبشر في كل مكان وأبدية رسالتها التي تتجاوز الزمن والمكان. وهذه الدنيوية والشمولية والطبيعة الخالدة للتروكورال (تِرُكُّرَلْ) متآلفة مع إيجازها وسحرها الأدبي ومثلت مصدر فخر واعتزاز للشعب التاميلي على مدى القرون العديدة الماضية. ولكن تقتصر شعبية التروكورال (تِرُكُّرَلْ) على ولاية تاميل نادو وبعض أنحاء شبه القارة الهندية فقط، ولعل سبب عدم انتشارها يرجع لكونها مكتوبة بلغة التاميلية وهي لغة إقليمية بالهند.

يجدر بي أن ألقي قليلا من الضوء على بعض الموضوعات والأفكار التي تناولتها الأقسام الثلاثة في التروكورال (تِرُكُّرَلْ) لكي نقدر مدى فضائلها.

القسم الأول: (اَرَتُّبِّيَالْ) الفضيلة: بسبب عدم وجود كلمة متساوية في العربية وفي الإنجليزية لكلمة اَرَمْ التاميلية التي تتعلق ببعض الأصول الأخلاقية والقيم الثقافية التي يفترض فهمها مسبقا إدراكا واضحا لتلك الأخلاق والقيم الثقافية، يمكن وضعها في ترجمة تقريبية للفضيلة. يحتوي هذا القسم على 38 فصلا في خمسة أجزاء. فهي (1) المقدمة (2) فضائل الحياة العائلية (3) فضائل حياة الزهد والنسك (4) المعرفة المستنيرة (5) القضاء والقدر. وفي المقدمة يعالج هذا الشاعر الإلهي البناء الأساسي لجميع الكائنات الذي يشمل حمدا لله ومجدا له وأهمية المطر وعظمة الزهاد وقدرة حياة الفضيلة الخ. وفي حمد الله يشير

الشاعر إلى أن الله هوالخالق والجوهر لا لجميع الكائنات الحية في العالم فحسب بل أيضا لكل حركاتها وأعمالها وأنشطتها. ويصب ويسكب الثناء والحمد لله بصورة عامة علمانية تشمل جميع الناس بمختلف الأديان والمذاهب والعقائد. وفي أهمية المطر، يصر على أن المطر رحيق الأرض ولا ينبعث بدونه حتى شفرة عشب في الأرض. وفي فضائل الحياة العائلية يتناول تروفالوفار(تِرُوَلُّوَرْ) حياة الاستقامة للزوج والزوجة بالبر والتقوى. والميزة الكبرى فيه نظرته التقدمية والمتعمقة نحو الحياة المنزلية وتربية العيال والأطفال وضيافة الضيوف والناس: "إن أعظم نعمة لهي بيت شريف، ومجده المتوج ذرية صالحة" (ت.كورال . 60). ويؤكد مؤلفنا الذي يحمل حبا ساحرا للأطفال: "إن لمسة من أطفالنا لهي بهجة الجسد. هؤلاء الذين لم يستمعوا إلى غمغمة أطفالهم هم فقط من يجذبهم صوت القيثارة والفلوت" (ت.كورال . 70) ويؤكد الشاعر ويلح إلحاحا عظيما على حب البشرية وعلى أنّ احترام الضيف بين الفضائل الرئيسية للإنسان. ويقول مشيرا إلى منزلة المجد: "يعيش فقط من يحيا دون شائبة، ويموت فقط من يحيا دون مجد" (كورال . 240) وهكذا نرى أن تيروفالوفار (تِرُوَلُّوَرْ) أراد الإنسان أن يقيم إنسانية عطوفة باسمة مبتهجة في بيته وبلاده والعالم أجمع حوله. وفي الجزء الثالث يتحدث عن عظمة الصوفية والزهاد الذين يتركون الأمور الدنيوية كلها ليتزينوا بقيم الفضيلة والأخلاق السامية ويحققوا هدفهم الأقصى وهو وصولهم إلى الله والحق اليقين. وفي جزء المعرفة المستنيرة يصر الكاتب الهادي على الحياة الدنيوية المؤقتة وعدم بقاء العالم وعلى أهمية الحياة الزاهدة وضرورة معرفة الحقيقة المطلقة والبلوغ إلى الحق اليقين بترك كل الأغراض والشهوات الدنيوية. وبهذه الطريقة المستنيرة يستطيع الإنسان أن يحقق مرامه السامي وهدفه الأقصى في هذه الحياة الأرضية التي هي أمانة ووصاية له. وأخيرا يتحدث تيروفالوفار(تِرُوَلُّوَرْ) عن قوة القضاء والقدر لأنه لا حيلة في الدنيا تستطيع الحول دون قضاء الله وقدره لأنّ القدر يسابق جميع حيل الناس ويتغلب عليها. وعلى هذا ينصح الشاعر المنير الناس ألّا يفرحوا بما يأتيهم ولا يحزنوا بما يفوتهم وأن يحفظوا قلوبهم بميزة سوية واحدة في كل الحالات.

القسم الثاني: (بٌرُڈْبَالْ)**الثروة**: هذا القسم في حجمه ضعفا القسم الأول وثلاثة أضعاف القسم الثالث لأنه يحتوي على 70 فصلا بسبع مئة بيت تتعلق بتوليد الثروة وإدارتها. كان النظام الملكي سائدا في قديم الزمان وكان الملك رأسه يساعده مجلس من وزرائه في إدارة البلاد وإقامة الرفاهية العالية في المجتمع. هذه هي الشؤون التي يعالجها هذا القسم بصورة مفصلة. وتقسم فصولها إلى ثلاثة أجزاء. فهي أولا طبيعة المملكة وصفاتها وثانيا الأقسام الإدارية في المملكة وثالثا الأمور الإضافية الهامة.

في الجزء الأول من القسم الثاني يظهر الشاعر الموهوب مدى الاهتمام الذي يوليه الحاكم لسياسة الدولة وتوليد ثروتها. وكما قدم في القسم الأول، يقدم الشاعر نفسه في هذا القسم أيضا معلما أخلاقيا على مستوى بالغ الرقى. وفي السياسة والاقتصاد، يتحدث كرجل دولة وكرجل ملم بالعالم أجمع، ويؤكد على أن حاكم الدولة ينبغي أن يمتلك الشجاعة والنشاط والتحرر والحكمة والقدرة على الاجتهاد والتعليم والصراحة والبسالة والكياسة والعفة. ويريد تروفالوفار(تِرُوَلُّوَرْ)إدارة رسمية يسودها القانون وتقيم العدالة والمساواة بين الجميع، وأن يوكل الحاكم فعليا دور المخطط الاجتماعي، ويجب أن يكون من السهل التواصل بينه وبين الناس. ويجب أن يكون لديه رؤية جلية في أهدافه وغاياته ويتخذ إجراءات صارمة للدفاع عن شعبه وتحقيق رفاهيتهم وازدهارهم. ويجب أيضا أن يكون موهوبا بمهارة اختيار وزرائه الأنسبين حتى يساعدوه في أداء مهماته المطلوبة لرفع مستوى معيشة الناس وشأن الدولة. وعليه أن يبذل جهوده من أجل زيادة دخل بلاده وأن يشاور الأخصائيين في هذا الأمر وفي إقامة العدل والمساواة بين الناس. ويجب أن يكون هدفه عاليا جدا بأفكاره النبيلة والسامية مصحوبا بوفرة النشاط والحماس. يجدر بالذكر أن كل ما جاء في تروكورال(تِرُكُرَلْ) قبل ألفي سنة نراه مذكورا في جميع الأطروحات الحديثة المرسومة والقوانين المدنية الموضوعة لإدارة الدول الديمقراطية في الأيام الحالية.

ويتحدث الجزء الثاني المتعلق بالأقسام الإدارية في المملكة عن صفات ومسؤوليات الوزير الذي يساعد الحاكم في أداء مهامه. وهوالرئيس التنفيذي في الدولة ومنصبه يساوي منصب رئيس الوزراء الحديث في النظام الديمقراطي الحالي، إذ يكون الحاكم بمثابة الرئيس

الحالي في الجمهورية. يريد تروفالوفار أن يكون الوزير موهوبا بقوة الإرادة والعزم والجهد المتواصل لزيادة معرفته ومهارته وأيضا يجب عليه أن يهتم اهتماما بالغا بأمن الرعية ورفاهيتها. ويجب أن يكون من صفاته براعة لسانه وفصاحته بحيث يختار دائما كلمات صحيحة ملائمة لكل مناسبة بحيث لا تكون ثمة كلمات بديلة لها.

ويركز المؤلف في الاقتصاد على موضوعات مهمة مثل الفاقة والرخاء، مبيّنا الفقر بأسلوب لا لبس فيه. وهويعتبر الفقر بؤسا ولا يرى وزنا لكلمة الفقير. ويقول : إنه حتى الأم قد تنظر بازدراء لشخص معوز، ومن أجل اكتشاف الطرق لتعزيز الرخاء يطرح الشاعر رؤية تعاونية في المساعي من أجل تحقيق فائدة مشتركة تعم المجتمع قاطبة. والجدير بالملاحظة أن تيروفالوفار(تِرُوَلُّوَرْ)، قد فكر ووضع بصورة رائعة وأنيقة حتى قبل ألفي سنة ما نرى في العصر الحديث من مفاهيم التقنيات الحديثة للإدارة وأفكار خلق المجتمع السعيد المتمتع بالرفاهية الرفيعة في الدولة.

القسم الثالث: (كَامَتُّبِيَّالْ) **الحب**: في هذا القسم الصغير يتحدث الشاعر حصريا في موضوع الحب والوصال بين الرجل والمرأة في جزأين مهمّين. فهما الحب السري المستتر والعفة الراسخة الثابتة. ويعتبر الشاعر العبقري بلا جدال هوالأرفع منزلة بين كل شعراء العالم في تحليل العدد اللامتناهي من الحالات المزاجية التي تلاحق كل منها الأخرى في العقول القلقة للمحبين. فلا يوجد شاعر بالأدب العالمي قد قدم معرفة أعمق بقلوب المحبين وأمزجتهم المتقلبة مثل هذا الشاعر العملاق. وبالنسبة لتيروفالوفار(تِرُوَلُّوَرْ)، أن الحب ألإغرائي (الايروتيكي) هوبداية الحب الممتد. حين تدمج روح الشابين هويتيهما المنفصلتين ويكتشفان نفسيهما في مرآة الذات الأخرى وفي السلسلة الكاملة من الانفعالات كالحيرة والرهبة والألم والبهجة وترقى عاطفتهم الجسدية إلى رابط روحي، حينها فقط يصبحان إنسانين كاملين. ويعتبر تيروفالوفار (تِرُوَلُّوَرْ) أنّ عيون العاشقين هي بوابة الحب لأن الكلمات التي يلفظها اللسان أيا كانت ليس لها معنى ما دام هناك اتفاق تام بين عيون العاشقين. وهويقول مبتهجا : إن عيون الحبيب تهاجم مثل جيش العدو، وأن قلوب العشاق تتآمر مع بعضها البعض وتنسى عيوب المعشوق حين يكون كل منهما في حضرة

الآخر. لكنه يجد شجارا حتى بين العشاق الحقيقيين كجزء من ديالكتيك التوق الشديد لدى روحين من أجل الاتحاد. فشجارات العاشقين تعزز الحب وتنتهي بإلقاء الأقنعة جانبا رمزا لاكتشاف ذواتهم الحقيقية ليتوج بالاتحاد السعيد.

لقد استطاع تيروفالوفار(تِرُوَلُّوَرْ) أن يسبر أغوار الفكر الإنساني من جميع النواحي سواء عند حديثه عن الواجبات الأخلاقية أو سياسة الدولة أو عن المبادئ الواجب إتباعها للنجاح في الحياة، أو عن تباين المشاعر في قلوب العشاق المرتعشة. لم يشدد أنبياء العالم على عظمة وقوة القانون الأخلاقي بإصرار وقوة أكبر كما فعل هذا الشاعر التاميلي العظيم، مثل هذه العقلية العالمية لهذا الرائي العظيم الذي ولد في أرض التاميل لكنه ينتمي للبشرية بأكملها. لقد جعل من الإنسانية والحب قوة تدعيم للمجتمع، ولم تكن اعتبارات المولد ذات أهمية بالنسبة له. لقد تميزت حكمته السياسية برحابة في الرؤية، فضلا عن النبل والترفع. الحب الجنسي الذي يصوره لنا تسامحا فذا ورقة يبدو مثاليا، حتى لوكان مخططا ومتكلفا، رومانسيته أثرية وتحملنا إلى جو من نقاء العواطف والجمال والمثال الأسمى.

لقد جعلت بساطة لغته، وتعبيراته الواضحة الصافية، ودقتها وقوتها، وإيجاز أسلوبه الذي لا يقل عن جوهره، وتعليمه وثقافته وحكمته، وشموله وانتقائيته، وملاطفاته الرقيقة ونصائحه المفيدة، هذه كلها جعلته محل تبجيل على مدى الزمن واعتبر كتابه بمثابة الفيدا أو القرآن بالنسبة للتاميليين.

لقد ازدهرت عبقرية الجنس التاميلي واكتملت بهذا المؤلف العظيم، إن التأثير الذي مارسه هذا العمل منذ نشره منذ أكثر من ألفي عام على عقل وحياة وأدب التاميلية لهوأمر استثنائي ولن تجوز الاستهانة بقيمته أبدا.

العربية والإعلام

مفاهيم ونظريات قديمة وحديثة

د محمد امبارك الشاذلي البنداري [1]

ملخص:

[*علمُ الإعلامِ اللغويّ يعدُ أحدَ الفروع التَّطبيقيةِ لعلمِ اللُّغويات الحدِيث من جِهة، ولعلمِ الإعلامِ ونظرياته من جهةٍ أُخرى، وهُوعلمٌ ما يزال يتحسَّس طريقهُ إلى النُّور .*

ويهدفُ هذا البحث إلى إبراز مفاهيم الاتصال اللغويّ عند القدامى كالجاحظ وابن وهب وغيرهما، ومفهوم اللُّغة عند ابن جني ودوسوسير ، ويركّز البحث على اللغة في الإعلامِ المعاصرِ، وتسليط الضوءِ على المشكلاتِ التي تواجه اللُّغة في الإعلام، وثمة نقطة أخرى يرتكز عليها البحث وهي إبراز دور الصُّورة الإشهارية، وأنها نوعٌ من الدِّلالة يجب الاهتمام به كالكاريكاتور .

ويحاول البحث الإجابة عن عدةِ تساؤلات :

هل حقّاً عرف القدامى نظريات الاتصال، ووضعُوا لها ضوابط لغوية ؟ وهل الإعلام له لغته الخاصة التي تطورت مع وسائله المختلفة، وجنحت عن معيارية اللغة الفصحى ؟ وهل الصُّورة في الخطابِ الإعلامي لها دور لغوي ؟ وما هي الحلول لمشكلات الضعف اللغوي في الإعلام ؟

ويتكون البحث من مقدمة وعدة مباحث وعناوين رئيسة هي :

- *مفاهيم واصطلاحات (مفهوم اللغة والإعلام)*
- *نظرية اللغة والإعلام*

[1] أستاذ جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

- *أنواع الدلالة، ابن جني والإعلام الحديث*
- *الصورة في الخطاب الإعلامي" سيميائية الإشهار واللغة "*
- *مشكلات تواجه اللغة في الإعلام وكيفية حلولها*

ولست أدعي أنني في هذه الدراسة سأوفي الموضوع حقه، وإنما هوجهد المقل يعتريه الخطأ والنسيان .

وقد جاء هذا البحث ليرد على الذين يقدحون في اللغة العربية، وفي قدرتها على مواكبة العصر، جاء ليقول لهم : هيهات هيهات ... ضاق فتر عن مسير ليس التكحّل في العينين كالكحل ! فقد خُلقت العربية سخيّة، قادرة على التجديد، والتوالد اللغوي، فهي وعاء القرآن الكريم الخالد إلى يوم الدين.]

العربية والإعــلام
تأثير وسائل الإعلام في اللغة : الواقع والطموح

مفهوم اللغة والإعلام:

اختلف الباحثون القدامى والمحدثون في تعريف اللغة وتحديد مفهومها، ولا يعنينا هنا تتبع الاختلاف في تعريفها أو مناقشة أسس هذا الاختلاف، وإنما الذي يهمنا أساساً هوالوقوف على تعريف يمكن أن يوفق بين أغلب هذه الآراء ويحدد طبيعة اللغة في إطار مقبول ويعكس حقيقة أبعادها وعناصرها المكونة وكيانها العضوي في تشكيله الدقيق [1] .

ولعل أفضل تعريف يشمل وظيفتها الاجتماعية هوتعريف العلامة ابن جني 392هـ بأنها : " **أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم** " [2]، وأما الإعلام فعرفه

[1] – اللغة القومية /11ط. الأنجلوبمصر .

[2] – الخصائص تح. الشيخ محمد علي النجار 1 / 33 (باب القول على اللغة وما هي)ط. 1998 .

العالم الألماني (أو توجروت) أنه : " التعبير الموضوعي عن عقلية الجماهير وروحها وميولها، واتجاهاتها في نفس الوقت " [1] .

والإعلام نوع من الاتصال الإنساني الذي يعني نقل المعلومات والأفكار والاتجاهات من شخص لآخر [2]، وتشمل عملية الاتصال بمفهومها البسيط ثلاثة عناصر هي :

- المرسل
- الرسالة
- المستقبل

وفي حالة الاتصال الجمعي أو الاتصال بالجماهير نضيف عنصراً رابعاً هُو: الوسيلة كالصحفِ والإذاعة والتلفاز التي يمكن بها نقل الرسالة في وقتٍ واحدٍ لأكبرِ عدد [3] .

اللغة ونظرية الإعلام نظرية الإعلام نظرية حديثة ترتكز على أسس رياضية راسخة، وقد وضع هذه النظرية العالم الأمريكي " كلود أنون " ثم ما لبث أن تناولها بالدراسة والبحث عديد من العلماء والباحثين في مختلف ميادين الفكر والبحث العلمي – علماء الحياة واللغة والوراثة والرياضيون والفلاسفة وعلماء النفس –، وتقومُ هذه النظرية على أساسِ أنَّ اللغةَ هي شفرة أي نسق اصطلاحي من الإشارات متفق عليه بين المرسل والمستقبل بهدفٍ إعلاميٍّ [4] .

وترتكزُ نظرية الإعلام عند " شانون" على أن عقل المصور هوالمنبع وأَن المرسل يستخدم اللغة والإثارة لنقل الرسالة فيتلقاها المستقبل ويدبرها بعقله وهوالمصب أو الهدف ... وعلم السيميوطيقا أو علم العلامات والإشارات والرموز يعدُّ أساساً لهذه النظرية، وشارحاً لها، ومن المقرر أن لغة الاستعمال المنطوقة هي نسق الإشارات نشأت في المجتمع

---

[1] – المدخل إلى وسائل الاعلام عبد العزيز شرف / 16، ط1 .

[2] – الاتصال بالجماهير والرأي العام لسمير محمد حسين /21 ط.عالم الكتب بالقاهرة .

[3] – الاتصال مفهومه نظرياته (من بحوث الدورة العربية الرابعة للبحوث الإذاعية والتليفزيونية) /1 – الرباط .

[4] – اللغة الإعلامية د/عبد العزيز شرف /80 . دار الجيل 1991م .

إلا أن لها خاصيَّة تميزها عن سواها من وسائل التفاهم، ولذا عرف بعض العلماء اللغة بأنها : نظام من الرموز الصوتية، أو نظام من العلامات .

إسهامات الأدباء القدامى في نظريات الاتصال:

ثمة مؤلفات عربية وعقول عربية رصدت العلاقة بين الاتصال والإقناع " الإعلام " والكلمة والدلالة " اللغة " ، بيد أن هذه الوسائل الإعلامية لم تكن ظهرت في عصرهم كالتلفاز وأقمار البثّ الفضائي ووسائل الطباعة ومواقع التواصل الاجتماعي ... إلخ .

ونجد في كتابات اللغويين العرب ومفهومهم للغة ووظيفتها ما يشير إلى معرفتهم القوية لوظيفة اللغة الاجتماعية الإعلامية، فالعلامة ابن جني عرف اللغة بأنها " أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم "، ويرى أن اللغة وسيلة للتعاون والترابط بين أفراد المجتمع، فيقول :

" إننا نتبين أن كثيراً من الناس يتكلمون في موضوعات ليس يعنيهم منها نقل أفكارهم إلى غيرهم، وإنما يكون القصد من حديثهم التسلية، أو النظر في أمور تخصهم في إدارة شئونهم " [1] .

والمتأمل للنص يرى أن ابن جني لم يقتصر الاتصال على الإخبار أو نقل المعلومات، بل جعله للتسلية والترفيه كما تشير الأبحاث الإعلامية الحديثة ويجعله للتنمية في ادارة شئونهم " [2] .

وبالطبع تعريفه للغة يتناسب ووظيفة اللغة في المجتمع ويتفق مع وظائف الإعلام في المجتمع [3] .

الجاحظ ومفهوم اللغة والإعلام :

[1] – الخصائص 22/1

2 – إبراهيم انيس اللغة بين القومية والعالمية / 104 دار المعارف

[3] – الإعلام الإسلامي العربية وأصول الإعلام د حسن علي محمد /30 هدية مجلة الازهر ع شعبان 1418هـ

وأما الجاحظ (ت 255هـ) فقد أسهم بمؤلفات في ظهور لغة إعلامية فريدة في عصره، في الوقت الذي كان فيه غيره من العلماء يميلون للتعقيد اللفظي والحوشي من الكلام، وألف درّته "البيان والتبيين" وبيّن وسائل الأداء المتميز [1] .

وكيفية وسائل إرسال المعنى عن طريق اللغة البليغة، الخالية من التعقيد، فقد كان يمقت المتشدقين على حد تعبيره .

يقول مثلا في البيان والتبيين : " فإذا أراد صاحب الكلام صلاح شأن العامة ومصالحة الخاصة حنَّت إليه المعاني وسلسل له نظام اللفظ وأغنى المستمع من كد الكلف، وأراح القارئ من علاج التفهم " [2] .

الإعلام اللغوي عند الجاحظ:

علم الإعلام اللغوي يعد أحد الفروع التطبيقية لعلم اللغويات الحديث من جهة ولعلم الإعلام ونظرياته من جهة أخرى وهوعلم لا زال في طور التكوين ... لذا اللغة عند الجاحظ وعاء الفكر وركاكة اللغة ركاكة في الفكر، ونرى الجاحظ قد قدَّم رؤيته قبل الأساتذة المعاصرين فهويقول :" على قدر وضوح الدلالة وصواب العبارة، وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى ..." [3] .

ووسائل الاتصال عند الجاحظ خمسة أنواع للدلالة على المعاني يمثل كل نوع منها وسيلة من وسائل الاتصال ثم ينظر الجاحظ عمل كل وسيلة وكيفية الاتصال الفعال من خلالها ...

يقول الجاحظ : " وجميع أصناف الدلالات على المعاني خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد أولها : اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة، والنصبة هي الحال

[1] – ينظر رسالتنا للعالمية "الدكتوراة " : الفكر الصوتي والدلالي عند الصالحي الشامي في ضوء علم اللغة الحديث – جامعة الأزهر 2006م ، الأداء الجيد عند الجاحظ في ضوء علم اللغة الحديث

[2] – (البيان والتبين تح. عبد السلام هارون 20/3 ط . الخانجي بالقاهرة1976م

[3] – تاريخ البلاغة العربية د/عبد العزيز عتيق /19 دار النهضة العربية .

الدالة التي تقوم تلك الأصناف(تعادل بيئة الاتصال الآن) ولا تقصر تلك الدلالات ولكل واحدة من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها ... "[1] .

ابن وهب واللغة والإعلام " مفهومه لفن الاتصال ":

ولابن وهب (ت 114هـ) إسهام وفير في هذا الشأن لم يلتفت إليه أساتذة الإعلام، أو علماء علم اللغة الحديث يقول في كتابه " البرهان في وجوه البيان " : " بيان الأشياء بذواتها وإما لم تُبن بلغاتهاَ، فالأشياء تبين للناظر المتوسم، والعاقل المتبين بذواتها وبعجيب تركيب الله فيها وآثار صنعته في ظاهرها " [2] .

ويقول : " إن هذه إنما تعبر لمن اعتبر بها وتبين لمن طلب البيان منها " وهذا الكلام هوالذي ردده علماء الاتصال مثل باركر ووايزمان حينما تحدثا عن تأثر الكائن الحي بالمنبهات الداخلية والخارجية [3] .

ولكننا نلحظ أن هذا التطابق التام يكاد يكون مستحيلاً في إعلامنا فاللغة قد لا تعبر بشكل علمي عن حياتنا اليومية —كما نرى الآن من الإعلاميين – .

ونجد أحيانا كثيرا من المشاكل التي تحدث بسبب سوء الفهم، ليس في الإعلام فحسب، بل في الحياة اليومية بين الزملاء أو الأصدقاء لعدم القدرة على البيان وتوصيل الأفكار .

ولذا يتطلب من الإعلامي أن يكون صوته مميزاً متقناً للمخارج والصفات، يعرف دلالة الأصوات، وللفنان المصري **عبد الوارث عسر** كتيب موسوم بـ **فن الإلقاء** كان يُدرس في أكاديمية الفنون للاعلاميين والممثلين تناول فيه مخارج الحروف وصفاتها ... إلخ، وقد اجتهد أهل صناعة العربية الأوائل في اختيار الألفاظ لأهميتها في الإدراك فمثلا يرى " **ابن الأثير**" (ت606هـ) صاحب " **المثل السائر**" أن ثمة علاقة بين صوت الكلمات

---

[1] – الحيوان 3/4 .

[2] – الأسس العلمية لنظريات الإعلام /142 د / جيهان رشتى ط القاهرة دار النهضة العربية 1993

[3] – نماذج ونظريات الإعلام الدولي د /محمد العوبني /11 دون ذكر طبعة .

ودلالتها وأن الصوت يجعلك تستمتع بسماع الكلمة، ويضفي عليها معان طيبة، أو يجعلك تنفر من سماعها فيقول:"ألا ترى أن السمع يستلذ صوت البلبل ويميل إليه ويكره صوت الغراب وينفر منه ؟ "

والألفاظ على هذا المجرى خاصة في الإعلام، فلفظ " المزنة " حسنة يستلذها السمع بينما لفظ " البعاق" يكرهها السمع وهى نادرة الاستخدام مع أن لفظ مزنة وبعاق من أسماء المطر ... وقس على ذلك الألفاظ المتداولة في لغة الإعلام خاصة المتصل بالإرهاب والقتل ...، وبهذا كله يتبين لنا أن حسن اختيار الكلمة يبعث في خيال السامع صورة المعنى محسوساً مجسماً دون حاجة إلى الرجوع للمعاجم .

ولقد امتازت العربية بهذه المزايا التي تساعد الإعلامي على توصيل المعنى بدقة للمتلقي العربي، وكتب **فقه اللغة** تعجّ بهذه المزايا والخصائص كالصاحبي لابن فارس وفقه اللغة للثعالبي والخصائص لابن جني ... فاللغة العربية امتازت بائتلاف الجرس ويسر اللفظ وصفاء الرونق وخفة الأداء، ووفرة الكلمات والفروق الدلالية ... إلخ .

ونعود إلى العلامة ابن وهب والإعلام فنجد أنه أول أديب عربي يعرف **مفهوم الخبر** بشكل يقارب جدا المفاهيم الإعلامية الحالية، يقول في البرهان : " الخبر: هوكل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده أى شيئ لم يكن عنده [1]، وفي الإعلام الحديث الخبر هوكل جديد يهم أكبر عدد من الناس " [2] .

وفي حقيقة الأمر الممعن النظر في فكر ابن وهب يجد أنه أمام إعلاميٍّ كبيرٍ يؤطر لفلسفة الإعلام واللغة بأسلوب أدبي رائع، يحتاج إلى قراءة أدبية متأنية ، فهومثلا يرى أن من الأخبار " أخباراً تقع بها الفائدة ولا يحصل في نفوسنا منه حكم "، ويقول : " الكذب إثبات شيء لشيء لا يستحقه أو نفى شيء عن شيء يستحقه، والصدق الإخباري ضد ذلك حقه "هوإثبات شيء لشيء يستحقه أو نفي شيء عن شيء لا يستحقه ".

---

[1] – البرهان في وجوه البيان /62

[2] – الإعلام والاتصال بالجماهير د ابراهيم إمام /11مكتبة الأنجلوبالقاهرة 1978م.

عبد القاهر الجرجاني وفن القول :

يُعدُّ العلاَّمة عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) شيخاً للبلاغيينَ والنقادِ العرب، وقد بَني نظريته الشهيرة " النَّظم " على توخِي معاني النحوفيما بين الكلم، وهي قمة البلاغة، وعليه يجب أن يُتقن الإعلاميّ قراءة درتي عبد القاهر" دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة".

ونجد الإمام عبد القاهر يقدم مفهوماً لفن القول يقترب من مفهوم الإعلام الحديث فيقول : " إنما وضع الكلام لإفادة المعاني، والبلاغة فيه : أن تبلغ ما تريد من نفس المخاطب من إقناع وترغيب وترهيب وتشويق " .

ورؤية الإمام عبد القاهر أن الكلمة المفردة لا تؤثر، إلا إذا كانت في نظام لغوي بليغ حينئذ يكون لها مفعول السحر في نفوس الناس هوما ينقص جل إعلام اليوم، فلا بد من مراعاة مقام الحال ... فإن لكل مقام مقالا —كما قال الحطيئة – ، خاصة مع ظهور لغة جديدة تكاد تكون خاصة بكل فئة إعلامية كلغة معلقي الرياضة، ككرة القدم، والسلة، والمصارعة ... إلخ، والبرامج السريعة " التوك شو".

ويرى عبد القاهر الجرجاني أن الإعلام المؤثر (الكلام البليغ) ما كان معناه إلى قلبك أسبق من لفظه إلى سمعك ... أي يجتهد المتكلم " القائم بالاتصال " في ترتيب اللفظ وتهذيبه وصيانته " لضمان الوضوح وعدم التشويش " من كل ما أخل بالدلالة وعاق دون الإبانة .

ويرى أن من شروط القائم بالاتصال الناجح : " أن يكون جهير الصوت (الوضوح) جاري اللسان لا تعترضه لُكنَة ولا تقف به حبسه " (انعدام التشويش) .

ويشترك علماء الاتصال مع عبد القاهر الجرجاني كشانون في أهمية أن تدل العلامات أو الإشارات على المعاني المقصودة فيقول الجرجاني : " اللغة تجري مجرى العلامات ولا معنى

للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه " [1] . وإبراز فكر الإمام عبدالقاهر لا يحتاج إلى توضيح فهومتناول في أطروحات علمية كثيرة .

ابن سنان الخفاجي وفن الاتصال :

جاء الخفاجي (ت 466هـ) ليكمل مفهوم الجرجاني ورأى كمال صناعة الكلام " فن الاتصال " في خمسة :

1- **الموضوع** : أن يكون واضحاً بالقدر الذي يفهمه الناس .

2- **الصانع** :أن يكون على دراية بمهنته وجمهوره .

3- **الصورة** : أن يكون خبيراً بالأشكال الفنية التى يخاطب بها الناس، مثل الخطابة والكتابة والرواية والقصة والشعر... إلخ .

4- الآلة: وهى ما تصل به إلى الناس سواء كانت آلة بشرية كجهاز النطق، أو آلة مصنوعة كالبوق أو المزمار... إلخ .

5- الغرض : وهوالهدف من الخطاب أو الحديث أو الكتابة [2] .

هذه شذرات من تراثنا اللغوي التليد يبين معالم الاتصال ووسائله، ودور اللغة في التواصل الإنساني .

وفي العصر الحديث نرى بعض اللغويين يتعرض مباشرة لنظرية الاتصال " الإعلامي " ومن هؤلاء :عباس محمود العقاد (ت1964م):

العقاد ومفهوم اللغة والإعلام :

إنَّ اللغةَ العربية – بطبعها – لغة ذات دلالة دقيقة في الألفاظ والأساليب، لغة ترمى إلى حد النمذجة –كما يقول العقّاد في درّته " اللغة الشاعرة " – فهي لغةٌ تميل إلى التبسيط من خلال منهج يعطي الألفاظ المعاني الجديدة [1] .

---

[1] – عالم اللغة المفتن بالعربية وأسرارها عبدالقاهر الجرجاني د/ البدراوى زهران ط. دار المعارف بمصر 19982م وهى أطروحته للماجستير، وينظر : الأسس العلمية لنظرياتالإعلام د/ جيهان رشتى /83

[2] – الإعلام الإسلامي، د / حسن علي / 58-59

ويرى البحث أن نظرةَ العقاد في هذا الكتاب تعدُّ نظرة إعلامية، فقد تناول قضية **علة التسمية في العربية**، يقول في اللغة الشاعرة : "فالسهل من السهولة، والسماء من السمو، والعقل هوالربط والارتفاع في الشرف ... "، وهذا الباب الواسع الذي فهمه الأوائل ، وأشار إليه العقاد يعدّ نظرة إعلامية لأنها ترتبط بالإفهام والإقناع، لأن كل كلمة في لغة الإعلام لا بد لها من دلالة واضحة .

ونرى العقاد في كتيبه الرائع يمضي في تحليله الإعلامي لهذه اللغة الشاعرة بقوله : " وأحسب أن لغة نفهمها قد اشتملت على وسائل التمييز بين الأوقات كما اشتملت عليها اللغة العربية، فكل لحظة من لحظات الليل والنهار لها شأنها في حياة سكان البادية،ولهذا رأينا ألفاظاً مثل : البكرة – الضحى – الغدو– الظهيرة – القائلة – العصر – الأصيل – الغروب – العشاء – الهزيع الأول – الهزيع الأوسط – الموهن – السحر – الفجر – الشروق " [2] .

فهذه دقة في التعبير وهى مَزِيَّة من مزايا العربية، بل دقة التعبير عن المعنويات كالحب والهيام والعشق ... إلخ أو العطش والظمأ – ... إلخ، وعبر بعض الباحثين عن ذلك " **بالتلوين الداخلي** " [3] .

ومثل هذه المزايا هي قمة الدقة الإعلامية التي تصف كل حال من الزمان بوصفه الدقيق أو حالة العطش أو الحب وتذكر مراحلهما وكلها أمور معنوية .

ويرى العقاد – أيضا – في مقالته التي جمعها في كتيبه " أشتات مجتمعات" أن العربية لها خصائصها الإعلامية التي تغطي الحقائق والأحداث بأقصى ما يمكن من الدقة والسرعة واليسر والظروف [4] .

---

[1] – اللغة الشاعرة /61 دار الهلال .

[2] – اللغة الشاعرة / 72 –73

[3] – فلسفة اللغة / 23 دار المعارف بمصر 1962م .

[4] – أشتات مجتمعات في اللغة والأدب / 9 ط . دار المعارف بمصر .

ونستطيع أن نقرر أن دقة التعبير دقة في الإدراك والتفكير، وأنها خصيصة من خصائص الإعلامي الناجح .

لغة الإعلام بين الفصحى والعامية :

بالطبع لغة الإعلام نثرية، وعرّف النقاد العرب النثر أنه : الكلام المرسل من قيود الوزن والقافية، وقسموه على ثلاثة أقسام، ثم أضافوا إليه قسما رابعا، وهذه الأقسام هي : النثر العادي الاعتيادي الذي يستخدمه الناس في لغة تخاطبهم دون روية أو تفكير ...

— النثر العلمي وهوالذي تصاغ به الحقائق العلمية .

– النثر الفني وهوالذي يرتفع عن لغة الحديث العادية، ولغة العلم الجافة، إلى لغة فيها فن ومهارة، وأضاف أهل الصحافة والأدب — النثر العملي (الصحفي) وقالوا هونوع يقف في منتصف الطريق بين النثر الفني والنثر الاعتيادي [1] .

ونرى الإعلام استخدم اللهجة المحلية التي تسير في تركيبها حرة طليقة ولا تراعي القواعد فهي لغة خالية تماماً من الإعراب، خاصة في تغطية الأحداث الرياضية أو الفنية – كما يقال –، ولا مجال للقول بأن **الإعراب مخترع** كما قال محمد بن المستنير (ت206هـ) المعروف **قطرب** [2]، وكذا عدم مراعاة مطابقة الكلام لمقتضي الحال (علم المعاني)، والقواعد المتعلقة بما تضمنته العبارات العربية – أحيانا –من محسنات لفظية (علم البديع) والافتقار إلى الثروة اللغوية (متن اللغة) فلا تتعدى الكلمات المستعملة في لغة الإعلام سوى 10% من قاموس اللغة العربية ... والعامية فقيرة كل الفقر في مفرداتها، فلا يشمل متنها إلا الكلمات الضرورية الاعتيادية، في حين عرف عن لغتنا الفصحى أنها أوسع اللغات، ودقتها في إيصال المعنى، وقدرتها على متطلبات العصر .

ومن الملاحظ انحراف العامية عن الفصحى بإبدال كثير من الحروف، والقلب، والنقصان، والزيادة، والنحت، والتصحيف ...إلخ دون ضرورة أو تناسب مع القوانين اللغوية

[1] –الإعلام واللغة، د / محمد البكاء مستويات اللغة والتطبيق /36ط.دار نينوى – سورية 2010م.

[2] –ينظر الاتهام والرد عليه في : من أسرار اللغة د /أنيس ط. الانجلو1986م.

لهذه الظواهر؛ **لذا فإننا نرفض العامية**، ورفضنا لها لأنها لا تصلح لغة إعلامية، لكونها فقيرة ومضطربة كل الاضطراب في قواعدها وأساليبها ... إلخ، وبُعدها تماماً عن الفصحى، وتعددها في الأقطار العربية ...

فلغة الإعلام هي الفصحى لما تمتاز به من خصائص ومن حيث قدرتها الاتصالية بالجماهير على امتداد الوطن العربي جعلها أكثر وفاء لمطالب الإعلام وغاياته، والإعلاميون يشترطون في اللغة الإعلامية الوظيفة الهادفة، والوضوح، والإشراق؛ لأنه فنٌّ تطبيقي، وكل هذا في اللغة الفصحى .

سيميائية الصورة في الإعلام " الصورة الإشهارية واللغة ":

إن عصرنا هذا أضاف عنصراً آخر يتكامل مع اللغة المسموعة وهو" عالم الصورة وثقافة العين "، والخطاب الإعلامي نسق تفاعلي وصناعة ثقافية، صناعة تجمع بين اللغة والمعلومة ومحتواها الثقافي والآليات التقنية لتبليغها عبر الزمان والمكان ...وهوبالطبع نسق تفاعلي مركب متشابك يجمع بين اللساني والأيقوني، تتلاقى فيه العلامات اللغوية وغير اللغوية، والدراسات السيميائية تعدّ الخطاب الإعلامي نسقاً سيميائيا دالاً قابلاً للقراءة والتأويل [1] .

ولن أطيل الحديث عن سيميائية الصورة واللغة ؛ لأن الموضوع إشكالي متعدد المشارب والرؤى، بيد أنني أردتُ أن أشير إلى الصورة الإعلامية، أي الصورة في ميدان الإعلام وهي تتنوع بين كونها صورة ثابتة أو خطاباً بصرياً مثل الصورة الفوتوغرافية، والصورة الكاريكاتورية، والصورة الحية النابضة بالحياة المرتبطة بحدث من الأحداث المحلية والعالمية باعتبارها خطاباً بصرياً متحركاً وتتجسد أكثر في الصورة السمعية البصرية التلفزية [2] .

[1] – بحوث السيمياء والنص الأدبي – الجزائر – بسكرة نوفمبر2008م .

[2] – ينظر الصورة الإشهارية، سعيد بنكراد، والسيميائيات وموضوعاتها لبنكراد مجلة بحوث سيميائية / 179 ديسمبر2007 .

ولكى نرى دور الصورة الإشهارية وتفاعلها مع اللغة، وأنها صارت لغة الإعلام الحالي لا بد من تحليل سيميائي لهذه الصور، وإبراز وحدة اللغة، ودورها في التواصل، والمقام لا يسعنا، بيد أن اللغة كما تنبأ دوسوسير أصبحت سيميائية دلالية في وسائل الإعلام[1].

مشكلات تواجه اللغة في الإعلام وكيفية حلولها:

قبل فترة وجيزة لم يكن في المكتبة العربية أي كتاب عن اللغة والإعلام إذا استثنينا كتابات د /عبدالعزيز شرف، والآن خرجت بعض المؤلفات التي تتحدث عن اللغة والإعلام ؛ لأن معرفة الإعلاميين باللغة وجدتُه ينقسم إلى فريقين:

الفريق الأول : عرف من اللغة المصطلحات الإعلامية المتداولة، وربما تدرب على الأداء الجيد ودرس المخارج والصفات عن طريق الدورات التى تُعقد للإعلاميين —كتدريس د . كمال بشر" نائب رئيس مجمع الخالدين " كتابه فن القول، وهوعبارة عن مقالات في الأداء الجيد، ودور الحركة الجسمية، وقواعد اللغة، وكالفنان عبد الوارث عسر في كتيبه " فن الأداء " الذي كان يدرسه في أكاديمية الفنون، وهذا فريق نـدُر وجوده في الإعلام المرئي خاصة .

الفريق الثاني : لم يدرس اللغة البتة، وهومعتمد على صورته وملبسه، ولهجته التي تبدوأرستقراطية وتميل إلى تحريف الصفات وترقيق الحروف، وتبديل المخارج ... ويرون أن الإعلام ابن بيئته ولا مجال للحديث بالفصحى خاصة حال التعليق على الرياضة، أو الحوار مع الممثل ... إلخ .وللأسف إعلامنا كظاهرة اجتماعية مثل اللغة لم يعبر عنا، غير أنه للحق يمكن القول : إن كلا من الفريقين قد فتح الباب على مصراعيه، وأوجد فجوة كبيرة بين اللغة والإعلام، وصنع لغة خاصة به أضرت باللغة .

[1] – ينظر عالم الأشياء وعالم الصور، حسن حنفي، فصول ع 62لسنة 2003 ص23 والصورة والثقافة والاتصال لمحمد العبد —فصول ع32لسنة 2003– والعلاقة بين اللسانيات والسيمياء د يوسف الأطرش ص 15– 25مؤتمر السيمياء والنص الأدبي .

ولـذا مـن أهـم المشـكلات الـتي تواجهنـا ضـعف الكـوادر العاملـة في الإعـلام (الصحفي – المذيع – المخرج – مقدم البرامج –كاتب السيناريو– المصور – المعد ....) عن التحدث بالفصحى، أو الأداء السليم .

ويرى البحث أن إعداد كوادر إعلامية تعرف اللغة وسيميائية الصورة فرض عَين وضرورة عَصر ... وهي بداية حقيقية لقيام إعلام عربي متميز .

- قلة الأجهزة المساعدة، كمعامل الأصوات، للتدريب على الأداء السليم، ولذا نعيب على كليات وأقسام الإعلام إغفال ذلك الجانب المهم، وصبّ جل مناهجها على النظريات الإعلامية نسبة تزيد على 70/ تقريباً، فالإعلامي لم يتدرب على فنّ الإلقاء، أو الأداء الجيد قبل أن يجلس أمام الآلة الإعلامية .
- طغيان اللهجات المحلية على الفصحى في الإعلام العربي، لأنها تعرقل شيوع الإرسال الإعلامي في أقطار الوطن العربي وتحد من تأثيره المرجو، وتبدد الجهد المبذول فيه فلا ينتفع به في نطاق واسع، ولذلك فإن مجابهة هذه اللهجات في وسائل الإعلام عامة كسب كبير للإعلام العربي بقدر ما هوكسب للغة القومية ووحدة الفكر العربي .
- تَبعيت بعض القنوات الناطقة بالعربية لدول أجنبية ، وثمة احتكار للأنباء من وكالات أنباء يسيطر عليها اليهود في العالم ، ويشير البحث – هنا – إلى أن قضية التبعية الإعلامية واحتكار الغرب للإعلام أجهزة ومضموناً، وكوادر، من القضايا المؤرقة للزعامات الوطنية في العالم كله، ولذا نرى العمل على تعريب هذه الآلات خاصة الحواسيب في تكنولوجيا الاتصال، وصد هذه الهجمات الشرسة ضد اللغة والهوية، ولا غروفي ذلك، ففرنسا تجاهد في إعلامها ضد الغزوات الثقافية الأميركية للغتها وتصنع لها معجماً تاريخياً ... وكذا تفعل ألمانيا وروسيا .... إلخ، فلماذا لا نصنع معجماً تاريخيا يسرد لنا تاريخ الكلمة حتى وقتنا الحاضر ؟.

لهذا كله ...

كنا في حاجة إلى لغة فصحى مفهومة سهلة المنال لنرتقي بالمشاهد أو السامع، ليست بالعسيرة ولا الدارجة ،تخاطب المتعلم والأمي معاً، وتفي باحتياجات التطور والمعاصرة،

بحيث تصبح القضية هي نجاح الاتصال بالجماهير بلغتنا العربية، وعلى الدول العربية أن تفحص القيود المادية والإدارية بغية التعاون على حلها، وذلك أن تعميم اللغة المشتركة والتقريب بين اللهجات لن يتم ما لم يتدفق الإعلام من أسفل إلى أعلى ومن أعلى إلى أسفل في القناة بين القادة والشعوب العربية .

ونحتاج إلى المزيد من الأبحاث في هذا المجال باعتباره فتح جديد يتنازعه اللغوي والإعلامي والفيلسوف ... إلخ لنوفر الأطر الفكرية الملائمة التي تقودنا للارتقاء لغة الإعلام، وما ذلك على أولى العزم ببعيد .

وفي الختام أتقدم بخالص الشكر والتقدير لنادي الإحساء الأدبي الذي يطرح مثل هذه القضايا المهمة، إدراكا منه لأهمية اللغة والإعلام معاً في عصرنا الحاضر، وفي كل عصر .

ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

المصادر والمراجع:

- الاتصال مفهومه، نظرياته، عوائقه، متطلباته د / سمير محمد حسن، منشورات المكتب العربى ببغداد 1983 .
- الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام، نور الدين بليبل، كتاب الأمة – قطر ع 84، رجب 1422=2001م .
- أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى، تح . أبوفهر محمود شاكر، ط . الخانجى بمصر 1400هـ =2000م .
- الأسس العلمية لنظريات الإعلام، د / جيهان رشتى ، ط . القاهرة دار النهضة العربية 1993م.
- أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، عباس محمود العقاد، ط . دار المعارف بمصر.
- الإعلام الإسلامى، د / حسن على محمد، هدية مجلة الأزهر شعبان 1418هـ.

- الإعلام واللغة، محمد سيد محمد، عالم الكتب بالقاهرة 1984م .
- الإعلام واللغة مستويات اللغة والتطبيق، د / محمد البكاء، دار نينوى – مشق1431هـ=2010 م .
- الإعلام ولغة الحضارة، مجلة اللسان العربى تصدر بالرباط، مجلد 11 العدد 1 .
- البيان والتبين للجاحظ، تح . عبدالسلام هارون، ط . الخانجى بالقاهرة1976م
- الخصائص لابن جنى، تح. محمد على النجار، ط . الهيئة المصرية للكتاب .
- دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانى، تح. أبوفهر محمود شاكر، ط . الخانجى 1400هـ = 2000م
- سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى (دراسة وتحليل) د / عبدالرزاق أبوزيد، مكتبة الأنجلوالمصرية 1976م .
- فقه اللغة العربية نظريا وتطبيقيا، د / محمد مبارك البندارى، ط . العالمية بمصر 2007م .
- اللغة بين القومية والعالمية، د . إبراهيم أنيس، ط . دار المعارف بمصر .
- اللغة لفندريس تعريب الدواخلى والقصاص، ط . لجنة البيان العربى بالقاهرة 1950 .
- اللغة الشاعرة، عباس محمود العقاد، دار غريب بالقاهرة .

محاضرات الملتقى الدولى الخامس السيمياء والنص الأدبى، جامعة محمد خيضر بالجزائر نوفمبر 2008 م .

- محاضرات في علم اللغة، د / محمد مبارك البندارى، ط . العالمية بالقاهرة 2007 م .
- المدخل إلى وسائل الإعلام، د / عبدالعزيز شرف، ط 1 .
- الملامح الأدائية عند الجاحظ في البيان والتبين، د / عبدالله ربيع محمود، دون ذكر طبعة
- من أسرار اللغة، د / إبراهيم أنيس، ط. الأنجلو1994م .

الفيروزآبادي، والقاموس المحيط

❖ د/ قمر شعبان الندوي[1]

ملخص البحث

[لقد حظيت اللغة العربية برجالات أكفاء عُنوا بالتأليف المعجمي عناية مخلصة وجادة في مختلف عصورها، حتى خرجت معاجم وقواميس لغوية عربية ضخمة موحدة ومزدوجة ومثلثة، قلما نجد هذه الكمية الهائلة مع نوعيتها المشاد بها في اللغات الأخرى، انطلاقا من كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، وجمهرة اللغة لابن دريد، ومرورا بتاج اللغة وصحاح العربية لإسماعيل بن حماد الجوهري، وأساس البلاغة للزمخشري حتى المعاجم العربية التي يتم تأليفها على الترتيب الألفبائي المنطوق.

وأما "القاموس المحيط" لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي فله اسم جميل في خضم المعاجم العربية، رغم أنه لم يبدع منهجا مبتكرا في المعجمية العربية، ولكنه بفضل استفادته من المعاجم السابقة احتفظ بأنواع منوعة من المفردات العربية في شتى المجالات العلمية والأدبية واللغوية، ثم هذا القاموس هوالباعث الأصيل على ظهور معجم عربي عملاق بات اليوم أكبر المعاجم اللغوية العربية الذي صدر أخيرا في أربعين مجلدا ضخما بعد التحقيق والمراجعة ما قام به عدد كبير من المحققين واللغويين، ألا وهوتاج العروس من جواهر القاموس، لمرتضى الزبيدي، وماعدا التاج ثمة عمل معجمي آخر للزبيدي يدور حول "القاموس المحيط"، وإنه إن لم يحتل مكانة أو شهرة مثل تاج العروس، إلا أن قيمته اللغوية لاتقل عن كثير من المعاجم اللغوية العربية عند الباحثين المدققين اللغويين، وذلك: "التكملة والذيل والصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة".

❖ [1]أستاذ ضيف، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهرلال نهرو، نيودلهي، الهند.

E-mail: q.shaban82@gmail.com

والعلامة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي من مواليد القرن الثامن الهجري، القرن الرابع عشر الميلادي قضى حياة حافلة بالعلم والإنتاج والتأليف، وخلف آثارا فياضة ذات قيمة ونفع في: التفسير، والحديث، والفقه، والأدب، واللغة، والشرح، والتراجم، والتاريخ.

أُلف "القاموس المحيط" على ترتيب آخر الكلمة، متبعا منهج الجوهري في معجمه "تاج اللغة وصحاح العربية" ، الذي يعتمد على أساسين: الباب والفصل، يترتب الباب على آخر الكلمة المجردة من الزوائد، وأما الفصل فهويترتب على أول الكلمة المجردة. لقد حاول الباحث في هذه الدراسة معالجة حياة الفيروزآبادي مع إضاءة المجالات التي أسهم فيها، إضافة إلى حديث مسهب عن معجمه :"القاموس المحيط" ، وانقسمت الدراسة إلى مبحثين: المبحث الأول في حياة الفيروزآبادي وإنجازاته العلمية، والأدبية، واللغوية، والمبحث الثاني في معجمه "القاموس المحيط" .]

المبحث الأول

ترجمة الفيروزآبادي

اسمه ونسبه:

اسمه: محمد.

لقبه: مجد الدين.

حكى الخزرجي قصة هذا اللقب أن الفيروزآبادي ألف كتابا في ثلاثة مجلدات ضخمة باسم: "الإسعاد بالإصعاد إلى درجة الاجتهاد" في الفقه، وقد حمل الكتاب إلى القصر الملكي على رؤوس ثلاثة رجال، بكل أبهة في موكب عظيم من العلماء، والفقهاء، والقضاة، وتصفح

السلطان أوراقه تكريما بالمؤلف، وأعطاه ثلاثة آلاف دينار فخريا، ولقبه بـ"مجد الدين" لتفوقه العلمي.[1]

كنيته: أبوطاهر.

نسبه: نسبه كما ورد في: "القاموس المحيط" الصادر من دار الجيل، بيروت: "هوأبوطاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم أو ابن إبراهيم ابن يعقوب بن عمر بن أبي بكر أحمد بن محمد أو محمود بن إدريس ابن فضل الله بن الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، ويرفع نسبه إلى أبي بكر الصديق-رضي الله تعالى عنه-".

ميلاده:

انبلج صبح حياة الفيروزآبادي ببلدة كارزين في فارس في ربيع الثاني عام 729هـ/ فبراير 1329م[2]، وقد أخطأ كثير من الهنود في مسقط رأسه وأصله، أنه من الهند في مدينة فيروزآباد غرب ولاية أترا براديش، ولايوجد لهذا الكلام سند يدعمه ويبرهن على هنديته.

نشأته ونبوغه:

نشأ الفيروزآبادي منذ طفولته ذكيا فطنا عاقلا ذا نجابة وبصيرة ونبوغ، حفظ القرآن الكريم، وهوفي السابع من عمره، وبرع في الخط وصنوفه المتنوعة في سنه الباكرة، فأعجب والده بذكائه المرهف، وذاكرته القوية، وبراعته النادرة، فبعثه إلى نوابغ العلم، والأدب في مدينة شيراز، حيث تلقى الفيروزآبادي من قوام عبد الله بن محمود بن النجم، وأخذ الحديث من صحيح البخاري، وسنن الترمذي عن الشيخ شمس أبي عبد الله محمد بن يوسف الأنصاري الزرندي المدني، ولكنه ركز معظم جهوده في "اللغة"، لقد تضلع منها، وفاق أقرانه فيها، ولمع على سماء اللغة شمسا منيرة، وعلى مسرح التاريخ إماما لغويا نابغا.

رحلاته:

[1]- أنظر مقدمة القاموس.

[2]- القاموس المحيط، بيروت سنة الطباعة غيرمذكورة، ص: 7

لم تنطفئ جمرة اشتياقه إلى العلم وشغفه الزائد به، فضرب مشارق الأرض ومغاربها، وامتطى ظهور الصحارى، والفيافي، قاصدا إلى بلاد بعيدة، حتى وصل إلى العراق، وأقام بها في واسط، وقرأ على شهاب أحمد بن علي الديواني القراءات العشر، فنبغ فيها، ثم توجه إلى بغداد، وتتلمذ على قاضي بغداد، ومدرس المدرسة النظامية الشيخ عبد الله بكتاش وغيره .

مهما بلغ الفيروزآبادي إلى كمال علمه وأدبه، أخذ يزداد توقانه إلى العلم، ونهمه إلى التعمق، والتدقيق في اللغة، وجلائلها، فقد ارتحل إلى دمشق عام 755هـ/ 1354م، وانتهل من أكثر من مائة شيخ، ومن أشهرهم:

1- التقي السبكي.
2- ابن الخباز.
3- ابن القيم.
4- أحمد بن عبد الرحمن مرداوي.
5- أحمد بن مظفر النابلسي.

ثم سافر الفيروزآبادي إلى بعلبك، وحماة، وحلب، وبيت المقدس، وانتفع بالشيخ العلائي، والتقي القلقشندي، وكما استفاد من الفيروزآبادي عدد هائل من الطلبة والدارسين، وعلى رأسهم الصلاح الصفدي .

دوّخ الفيروزآبادي مناطق غزة، والرملة، واقتطف من علمائها، ثم خرج إلى القاهرة، حيث استفاد من الفيروزآبادي كبار علمائها، من أمثال:

1- بهاء بن عقيل.
2- ابن هشام.
3- جمال الأسنوي.

ثم غادر القاهرة إلى بلاد الروم، ومنها إلى الهند، ثم إلى مكة المكرمة، فحج وزار، وتوجه إلى اليمن، وتوطن بمدينة زبيد[1]، حيث استفاد من ضياء خليل المالكي، وقد استقبله

[1] – هذه المدينة لاتزال على قمة العلم والأدب منذ زمن عريق في القدم.

ملك اليمن أشرف إسماعيل برحابة صدر، وأنزله بكل محبة وحبور، وبالغ في إكرامه، وأنفق عليه آلاف الدنانير تكريما بتفوقه العلمي، وكماله الزايد، وولاه منصب قضاء اليمن.

لقد عزم الفيروزآبادي على التوطن بها، وفتح باب التدريس فيها، وظل يدر بألبان العلم، والأدب، واللغة على الطلاب الواردين من أقطار بعيدة عربية، وغير عربية، وارتوى من ينابيع علمه الفياضة الكثير من الطلاب، وظل على ذلك أكثر من عشرين سنة، إلى أن طوى الله تعالى حياته، وأثناء ذلك زار مكة المكرمة، والمدينة المنورة مثنى وثلث وربع، وتشرف بحج بيت الله الحرام.

تلاميذه:

جعل نجم الفيروزآبادي يتألق في أفق العلم منذ صباه، انتهل هوبنفسه من كبار علماء عصره، كما انتهل منه عباقرة زمانه من المحدثين، والمؤرخين، والأدباء، لقد تتلمذ عليه:

1- ابن حجر العسقلاني المحدث وشارح الحديث الكبير، الذي ألف فتح الباري في شرح صحيح البخاري، وكتبا كثيرة في شتى المواضيع .
2- الصلاح الصفدي.
3- ابن عقيل.
4- الجمال الأسنوي.
5- ابن هشام.

منزلته:

كفى بالفيروزآبادي شرفاً ومنزلةً أن تيسرت له الاستفادة من كبار علماء عصره، وكما استفاد منه كبار عصره، أمثال العلماء الذين تأنف ذكرهم الآن، ثم أقبل عليه الملوك، والسلاطين، والأمراء، وتتلمذوا عليه، لقد استفاد من دروسه السلطان أشرف، وسمع منه الحديث، ثم هذا السلطان تزوج بابنته.[1]

[1]- مقدمة "تاج العروس" من طباعة دارالكتب العلمية بيروت 2007م، ص: 11.

وقد أفاد الخزرجي بأن الفيروزآبادي كان شيخ عصره في الحديث، والنحو، واللغة، والتاريخ، والفقه، و–على حد قول الكرماني–"كان الفيروزآبادي عديم النظير في عصره، في المنظوم، والمنثور بالعربية، والفارسية"، و–بحد تعبير ابن حجر–[1]:

"الفيروزآبادي حيثما حل، وسار أكرمه ملوكه أبلغ إكرام، فقد بالغ في تكريمه شاه شجاع من تبريز، والسلطان أشرف في مصر، والسلطان أشرف ملك اليمن، وابن عثمان والي التركيا، وأحمد بن أويس صاحب بغداد، وكان قوي الذاكرة يحفظ مائتي سطر قبيل نومه كل ليلة ".

ومما زاده منزلة في دنيا العلم، والأدب على مر العصور، والأزمان تأليفه هذا القاموس الذي لانظير له بعد، يقول علي الطنطاوي مشيدا بالقاموس:

"لوسئلت ما هوأشهر كتاب عربي لقلت أنه القاموس للفيروزآبادي، فقد بلغ من شهرته أنه سمي كل معجم قاموسا، مع أن القاموس اسم لهذا الكتاب وحده، وإلى جنب القاموس في كل خزانة كتاب شرح القاموس، الكتاب الجليل الذي يزيد في إحاطته وشموله على المعجم العظيم لسان العرب."[2]

وفاته:

ظل الفيروزآبادي يخدم العلم، واللغة حتى التسعين من عمره، إلى أن جاءته دعوة ربه، فلبى–رحمه الله تعالى–دعوته في 3 شوال 817هـ/ 15 ديسمبر 1414م بزبيد، في اليمن، ودفن بجوار قبر الشيخ إسماعيل الجبرتي بها[3].

مؤلفاته:

[1]– أنظر: إنباء الغمر، ج: 7، ص: 162.

[2]– رجال من التاريخ، دارالمنارة جده، ط:8، 1990م/1411هـ، ص: 283.

خاض الفيروزآبادي في العديد من المجالات العلمية والأدبية، فنجد مؤلفاته في التفسير، والحديث، والفقه، والأدب، واللغة، والشرح، والتراجم، والتاريخ، وكلها ذات قيمة عظيمة، ونادرة في الأسلوب، وفريدة في الابتكار، إلا أنه اشتهر في أوساط العلم، والأدب كمعجمي، ولغوي عملاق لقاموسه الذي هوخير دليل على إبداعيته النادرة، وعبقريته الفذة في التأليف المعجمي، سيأتي الحديث عن هذا المعجم في الفصل القادم، وهنا أسرد فقط أسماء مؤلفاته الأخرى بتحديد المواضيع، والحقول:

في التفسير:

1. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز.
2. تفسير فاتحة الكتاب.
3. حاصل كورة الخلاص في فضائل سورة الإخلاص.
4. تنوير المقياس في تفسير ابن عباس.
5. بغية الرشاف من خطبة الكشاف.
6. تيسير فاتحة الإياب في تفسير فاتحة الكتاب.
7. الدر النظيم إلى مقاصد القرآن العظيم.
8. قطبة الخشاف في حل خطبة الكشاف.

في الحديث:

1. شوارق الأسرار العلية في شرح مشارق الأنوار النبوية.
2. منح الباري بالسيل الفسيح الجاري في شرح صحيح البخاري.
3. تسهيل طريق الوصول إلى الأحاديث الزائدة على جامع الأصول.
4. الأحاديث الضعيفة.
5. الدر الغالي في الأحاديث العوالي.
6. الصلات والبشر في الصلاة على خير البشر.
7. التجاريح في فوائد متعلقة بأحاديث المصابيح.
8. سفر السعادة.

9. تهييج الغرام إلى البلد الحرام.
10. فضل الدرة من الخرزة في فضل السلامة على الخبزة.
11. منية السول في دعوات الرسول–صلى الله عليه وسلم–.
12. النفحة العنبرية في مولد خير البرية–صلى الله عليه وسلم–.
13. الوصول والمنى في فضل منى.

في الفقه:

1. عدة الحكام في شرح عمدة الأحكام.
2. الإسعاد بالإصعاد إلى درجة الاجتها.
3. أسماء النكاح.
4. إشارة الحجون إلى زيارة الحجون.
5. افتضاض السهاد في افتراض الجهاد.
6. الألطاف الخفية في أشراف الحنفية.
7. تثبيت الأسل في تفضيل العسل.
8. ترفيق الأسل في تصفيق العسل.
9. تعيين الغرفات للمعين على عين عرفات.
10. المتفق وضعا والمختلف صنعا.

في اللغة والأدب:

1- أسماء السراح في أسماء النكاح.
2- شرح قصيدة بانت سعاد في مجلدين.
3- الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف.
4- الدرر المبثَّثة في الغرر المثلثة.
5- المثلث الكبير في خمسة مجلدات.
6- مقصود ذوي الألباب في علم الإعراب.
7- الجليس الأنيس في أسماء الخندريس.

8- أنواء الغيث في أسماء الليث.

9- تحبير الموشِّين في التعبير بالسين والشين.

10-أسماء الغادة في أسماء العادة.

11-بلاغ التلقين في غرائب اللعين.

12-تحفة القماعيل فيمن يسمى من الملائكة والناس إسماعيل.

13-اللامع المعلم العجاب والجامع بين المحكم والعباب وزيادات إملائها الوطاب.

14-نزهة الطالبين وتحفة الراغبين (شرح قصيدة البردة)

15-زاد المعاد في وزن بانت سعاد.

16-نخب الظرائف في النكت الشرائف.

17-القاموس المحيط.

في التراجم والتاريخ:

11. روضة الناظر في ترجمة الشيخ عبد القادر.

12. المرقاة الوفية في طبقات الحنفية.

13. المرقاة الأرفعية في طبقات الشافعية.

14. البلغة في تراجم أئمة النحاة واللغة.

15. نزهة الأذهان في تاريخ أصبهان.

16. الاغتباط بمعالجة ابن الخباط.

17. الفضل الوفي في العدل الأشرفي.

18. المغانم المطابة في معالم طابة.[1]

المبحث الثاني

[1]- أنظر أسماء مؤلفاته في : مقدمة الجزء الأول لتاج العروس، طبع دارالكتب العلمية عام 2007م.

القاموس المحيط: دراسة وتحليل

التمهيد:

اشتهر"القاموس المحيط" بهذا الاسم، ولكن وردت له أسماء غيره، منها: "القاموس المحيط والقابوس الوسيط"، وكما قال صاحب كشف الظنون: "القاموس المحيط والقابوس الوسيط الجامع لما ذهب من كلام العرب شماطيط"[1] و"فيما ذهب من لغة العرب شماطيط"، ولكن محققه ومصححه العلامة نصر الهوريني لقد رفض هذه الأسماء كلها إلا "القاموس المحيط، ولكن تسمية: "القاموس المحيط والقابوس الوسيط" موجودة في آخر النسخة التي طبعت في أربعة مجلدات.[2]

خلفية تأليف الكتاب:

ألف هذا القاموس مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي في القرن التاسع الهجري/ القرن الخامس عشر الميلادي، قرئ الكتاب أمام الفيروزآبادي في 112 مجلسا، قام بنسخه تلميذه أبوبكر بن يوسف عثمان المقرئ الحميري، وتم إملاؤه عصر يوم السبت 20/رجب 814هـ/ 6 نوفمبر 1411م[3]، في منزل الفيروزآبادي على جبل الصفا، بمكة المكرمة[4]، ثم نقله من خط الناسخ الشيخ محمد محمود بن التلاميد التركزي غرة ذي القعدة 1306هـ/ 29 يونيو1889م، والنسخة التي نقل منها التركزي كتبت للسلطان صلاح الدين بن رسول سلطان اليمن، فهي سميت بـ"النسخة الصلاحية الرسولية"، وكانت في أول صفحتها العبارة التالية:

---

[1]–حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، داراحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، سنة الطباعة غير مذكورو، المجلد الثاني، ص:183

[2]– أنظر آخر الجزء الرابع من القاموس، طبع بيروت.

[3]– وجدت هذه المعلومات في آخر الجزء الرابع من هذا القاموس الذي طبع في دارالعلم للجميع في بيروت، سنة الطباعة غيرموجودة.

[4]– كان الفيروزآبادي توطن في زبيد باليمن، ولكنه زمن إتمام هذا القاموس كان يقيم في مكة المكرمة على جبل الصفا، كما ذكر ذلك بنفسه في آخر الجزء الرابع.

"كتاب القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة" تأليف القاضي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي" نفعنا الله به، برسم الخزانة السلطانية الملكية الناصرية الصلاحية الرسولية عمرها الله آمين".

والكتاب الذي بين أيدينا الآن هوما صححه، وحققه العلامة نصر الهوريني على أساس نسخة التركزي[1]، كما راجع لذلك إلى شرح القرافي، وشرح الزبيدي، ثم طبع الكتاب في مصر عام 1330هـ/1912م، بالمطبعة الحسينية في أربعة مجلدات، وتكرر طبعه في مطبعة مصطفى الحلبي، بمصر في يوم الخميس 28 شعبان 1371هـ/ 22 مايو1952م، ثم صدرت له طبعات مثنى، وثلث، وربع من دار الجيل، بيروت، ودار العلم للجميع، بيروت، ومن البلدان العربية الأخرى .

محتويات القاموس:

كان القاموس بادئ ذي بدء طبع في أربعة مجلدات، بتحقيق، وتصحيح، واعتناء العلامة نصر الهوريني، وصدرت له طبعات من مصر، وبيروت وغير ذلك، ثم انضمت هذه المجلدات الأربعة إلى مجلد واحد، فأنا أولا أتناول هذه المجلدات الأربعة ثم أتحدث عن النسخة التي طبعت في مجلد واحد.

يتكون الجزء الأول من تحقيق الهوريني ببيان مصطلحات القاموس وشرح غموضها، وحل معضلاتها، ثم يليه ترجمة المؤلف الفيروزآبادي، ثم تعقبها المقاصد السبعة التي على أساسها ألف الفيروزآبادي هذا القاموس، لقد صرح الفيروزآبادي بسبب تأليف هذا المعجم:

"لما رأيت إقبال الناس على صحاح الجوهري، وهوجدير بذلك، غير أنه فاته نصف اللغة أو أكثر، إما بإهمال المادة، أو بترك المعاني الغريبة النادرة، أردت أن يظهر للناظر بادئ بدء فضل كتابي هذا عليه، فكتبت بالحمرة المادة المهملة لديه،

[1] – وردت في مقدمة تاج العروس الجزء الأول خلال ترجمة الفيروزآبادي وذكرالقاموس المحيط أن هذه النسخة محفوظة بالكتبخانة الخديوية في مصر برقم 29ش من كتبه الخاصة.

وفي سائر التراكيب تتضح المزية بالتوجه إليه، ولم أذكر ذلك إشاعة للمفاخر بل إذاعة لقول الشاعر:

كم ترك الأول للآخر

واستطرد قائلا:

"إذا تأملت صنيعي هذا، وجدته مشتملا على فرائد أثيرة، وفوائد كثيرة، من حسن الاختصار، وتقريب العبارة، وتهذيب

الكلام، وإيراد المعاني الكثيرة في الألفاظ اليسيرة".[1]

وبعد ذلك تأتي مقدمة المؤلف، التي بيّن فيها أسلوب التأليف، وأسسه، فقد يتضح من كلامه أنه دوّن قاموسه هذا على نمط وأساس"تاج اللغة وصحاح العربية" لإسماعيل بن حماد الجوهري، وكما انتهل من:"لسان العرب" لابن منظور، و"العباب الزاخر واللباب الفاخر" للصغاني، و"المحكم والمحيط الأعظم" لابن سيده، وغيرها من المعاجم العربية الأخرى.

وبعد هذا التمهيد، بدأ الكتاب من باب الهمزة، وفصل الهمزة بمادة: "الأباءة"، وينتهي الجزء الأول على باب الراء، فصل الجيم على المادة: "جير" ومشتقاتها.

ويبدأ الجزء الثاني من باب الراء، فصل الحاء، بمادة: "حبر" ومشتقاتها، وينتهي في باب الظاء، فصل الياء على المادة: "يقظ"ومشتقاتها.

وفي فاتحة الجزء الثالث باب العين، فصل الهمزة، مادة: "أثيع" كزبير، وخاتمته على باب اللام، فصل الشين على المادة: "شهل" و"شهمل".

والجزء الرابع مبدوء من باب اللام، فصل الصاد من مادة: "صؤل" البعير ككرم صآلة: واثب الناسَ"، وينتهي على باب الألف اللينة، فصل الياء، على ذكر أنواع الياءات المختلفة.

[1]– أنظر مقدمة المؤلف في القاموس.

وقد ألف هذا المعجم على أساس الحرف الأخير للكلمة، فالباب رتب على الحرف الأخير، والفصل على الحرف الأول للكلمة بعد تجريدها من الزوائد، على الترتيب الألفبائي لحروف المعجم: (أ، ب، ت،ث، الخ.) مثلا: "ضرب" يأتي في باب الباء، وفصل الضاد، واستنصر يأتي في باب الراء، وفصل الصاد، وهلم جرا.

وهذه المجلدات الأربعة قد جُمعت في مجلد واحد، وصدرت له طبعات من دور النشر المختلفة بتحقيق العديد من المحققين، والمصححين، والمعتنيين، مع إضافات وتعديلات لازمة، وبين أيدينا نسخة صدرت من: "دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع" في بيروت، قام بضبطها، وتوثيقها يوسف الشيخ محمد البقاعي، لقد تناول في هذا الطبع بما هوالمذكور أدناه:

– كتب مقدمة ضافية في التعريف باللغة، فأفاد بأن اللغة:"أصوات يعبر بها الإنسان عن ذاته"، وهذا هوحد اللغة الذي جاء به ابن جني في كتابه: "الخصائص"، بكلمات مختلفة وهي: "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[1].

– ثم تحدث البقاعي عن اللغة العربية وأهميتها، وتفوقها على اللغات، إذ قال: "اللغة العربية سيدة اللغات".

–ثم جاء بنبذة عن تاريخ المعجمية العربية، إذ هويرجع إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي، في كتاب "العين".

– وذكر بنوع من الإيجاز بعض مزايا هذا الطبع، الذي قامت به دار الفكر من الضبط، والتوثيق، والتنضيد الطباعي.

أبواب القاموس والسقطات في فصولها:

يشمل القاموس 28 بابا، حسب حروف المعجم، على الترتيب الألفبائي، والباب يقوم على أساس الحرف الأخير، وكل باب يتضمن 28 فصلا بعدد حروف المعجم،

[1]– أبوالفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط:2، تاريخ ومكان الصدور غيرموجودين، ج:2، ص: 133.

والفصل يبتدئ على الحرف الأول للكلمة بعد تجريدها من الزوائد كما سلف ذكره، وباب الهاء مقدم على باب الواؤ. أما الواؤ، والياء فكلتاهما في باب واحد .

وأما في الفصول ففصل الواؤ مقدم على فصل الهاء، وفصل الياء، وفصل الياء منفصل من فصل الواؤ، وفصل الياء في الأخير .

فإذا كان تعداد حروف المعجم 28 حرفا، فكان من اللازم أن يحوي كل باب 28 فصلا، ولكن نجد في "القاموس" سقطات بعض الفصول في العديد من الأبواب، وذلك لأسباب، أولا أشير إلى هذه السقطات ثم أتحدث عن أسبابها:

1- نجد في باب الثاء قد سقطت فصول الذال والسين والظاء، يعني لا نجد في هذا القاموس كلمات آخرها الثاء وأولها الذال أوالسين أو الظاء.
2- في باب الحاء نجد خمس سقطات، وهي: فصول الخاء والظاء والعين والغين والهاء، يعني لاتتواجد فيه كلمات آخرها الحاء وأولها الخاء والظاء والعين والغين والهاء.
3- في باب الخاء سقطتان، فصل الحاء وفصل الغين، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها الخاء وأولها الحاء والغين.
4- في باب الدال سقط فصل الظاء، يعني لاتوجد في هذا القاموس كلمات آخرها الدال وأولها الظاء.
5- في باب الذال أربع سقطات، سقطت فصول الثاء والضاد والظاء والياء، معنى ذلك لاتوجد فيه كلمات آخرها الذال وأولها الثاء والضاد والظاء والياء.
6- في باب الزاي أربع سقطات وهي، فصول:الثاء والصاد والظاء والياء، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها الزاي وأولها الثاء أوالصاد أوالظاء أوالياء.
7- وفي باب السين ثلاث سقطات، وهي، فصول: الثاء والزاي والظاء، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها السين وأولها: الثاء أوالزاي أوالظاء.

8- في باب الشين ثلاث سقطات، وهي: فصول السين والصاد والضاد، يعني لاتوجد كلمات آخرها الشين وأولها السين أو الصاد أو الضاد.

9- في باب الصاد سبع سقطات، سقطت فيه فصول: الثاء والذال والزاي والسين والضاد والطاء والظاء، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها الصاد وأولها: الثاء أو الذال أو الزاي أو السين أو الضاد أو الطاء أ والظاء.

10- وفي باب الضاد سقطت فصول: الثاء والذال والزاي والسين والصاد والطاء والظاء، يعني لا توجد فيه كلمات آخرها الضاد وأولها: الثاء والذال والزاي والسين والصاد والطاء والظاء.

11- في باب الطاء سقط فصل التاء، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها الطاء وأولها التاء.

12- وفي باب الظاء عشر سقطات، وهي فصول التاء والثاء والذال والزاي والسين والصاد والضاد والطاء والظاء والهاء، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها الظاء وأولها: التاء والثاء والذال والزاي والسين والصاد والضاد والطاء والظاء والهاء.

13- وفي باب العين سقط فصل الحاء وفصل الغين، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها العين وأولها الحاء أوالغين.

14- وفي باب الغين سقطت فصول: الحاء والخاء والعين والقاف والياء، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها الغين وأولها: الحاء أوالخاء أوالعين أوالقاف أوالياء.

15- وفي باب الفاء سقط فصل الميم، يعني لاتوجد كلمات آخرها الفاء وأولها الميم.

16- في باب القاف سقط فصل الظاء، وفصل الكاف، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها القاف وأولها الظاء أوالكاف.

17- وفي باب الكاف سقط فصل الظاء والقاف، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها الكاف وأولها الظاء أو القاف.

18- وفي باب الهاء سقطت فصول: الخاء والظاء والغين، يعني لاتوجد فيه كلمات آخرها الهاء وأولها: الخاء والظاء والغين.

فهل هذه السقطات من مناقص: "القاموس المحيط" أم هي من المبادئ الأساسية للغة العربية، فأقول: قد سقطت الحروف في 18 بابا، فبعضها من نقص القاموس أنه عجز عن جمع المفردات العربية بأجمعها في هذا القاموس، رغم توافرها في اللغة العربية، وتواجدها في معاجم عربية أخرى. والثاني: هناك حروف يستحيل اجتماعها في كلمة واحدة لاتحاد المخرج، أو لاقترابه، على سبيل المثال: لاتوجد في العربية كلمات آخرها الثاء، وأولها الذال أو السين أو الظاء، وهذا من الواضح أن مخرج الثاء، والذال، والظاء، واحد، وهوطرف اللسان مع طرف الثنايا العليا، فلذلك يستحيل اجتماعها في كلمة واحدة، وقس على ذلك

نموذج شرح القاموس والانتقاد عليه:

القاموس المحيط حقا استفاد من معاجم عربية كثيرة من أمثال لسان العرب، لابن منظور، وتاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، وجمهرة اللغة، لابن دريد، والعين، للخليل، والمحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده، والعباب الزاخر واللباب الفاخر، للصغاني، وغيرها من المعاجم، ولكنه في شرحه اكتفى بالإيجاز، ومن أجل أجل هذا الإيجاز ربما لايقتنع قارئه، ولعل هذا النقص أجبر مرتضى الزبيدي على إنجاز معجمين كبيرين في شرحه، وتكميل مافاته من اللغة.

على هذا وذاك، نورد هنا نموذجا لشرح القاموس بعض المفردات العربية مع ذكر النقص الذي يتبلور فيه، فهذه مادة: "ر ق د"يقول :

"[ر ق د] الرَّقد: النوم، كالرُّقاد والرُّقود، بضمهما، أو الرُّقاد خاص بالليل. وقوم رُقود ورُقَّد. ورجل يَرقُود: يَرقُد كثيراً. والمِرقِد، بالضم: دواء يُرقِد شاربَه، والبَيِّن من

الطريق. وكمَسكِن: المضجع. وأرقده: أنامه، والمكانَ: أقام به. والرَّقَدان، محرَّكة: الطَّفر نشاطاً. والإرقِداد: الإسراع."[1]

الانتقاد على هذا الشرح:

أولا: ليست المفردات مرتبة ترتيبا معجميا معينا، كان من اللازم أن يختار نمطا واحدا في تنظيم الكلمات، أولا: الفعل المجرد الثلاثي، ثم الرباعي، ثم الخماسي، ثم السداسي، وبعد ذلك، الاسم، وجموعه، وذكوره، وإناثه، ولكن لانجد أي ترتيب، في وضع الكلمات، حينا يأتي الفعل أولا، وحينا يتأخر عن الاسم.

ثانيا: لايهتم بذكر أبواب الأفعال، فلايبين الأفعال من شتى أبوابها، وجميع مشتقاتها بدقة واستيعاب.

ثالثا: وأما بالنسبة إلى الشرح فهوغير مقنع إلى حد كبير، لأنه لايذكر المعاني المختلفة التي تتغير بتغير الباب، ثم لايهتم باستخدام المفردات في الجمل لتوضيح المدلول، لأن مفهوم كثير من المفردات لايتضح تماما بكلمة بديلة أخرى في أغلب الأحيان.

رابعا: وكذلك لم يعتن صاحب القاموس بجلب الصور اللازمة لبعض الأجناس غير المألوفة عند العامة، لكي يفيد بتفهيم كنه الشيء على وجه مقنع بعد المراجعة إليه.

خصائص "القاموس المحيط":

يمتاز قاموس الفيروزآبادي بخصائص عديدة ومن أهمها:

أولا: أن القاموس عصارة ألفي معجم، وهويتضمن شرحا، وتفسيرا لستين ألف كلمة تقريبا، فسمي بـ"القاموس المحيط" لأنه المحيط الفياض الزاخر للكلمات.

ثانيا: وقد اعتنى المؤلف بالإيجاز في شرح الكلمات.[2]

[1]- أنظر: باب الدال فصل الراء مادة : رقد.

[2]- وبهذا الإيجاز ربما لايشبع الإنسان في فهم كثير من المفردات في هذا المعجم.

ثالثا: اعتنى بضبط الكلمات أشد اعتناء، وذلك من أهم ميزات القاموس، وألف على طريقة تتعين بها حركة كل مادة وردت فيه، فالمؤلف ضبط الكلمة باللفظ، والوزن: فضبط الكلمة بعلامات الحركات الثلاث (اَ، اً، اُ، اِ) ثم نص على ذلك: (بالكسر، والضم، والفتح)، وحاول بيان مدلول الكلمات استدلالا بالقرآن، والحديث أحيانا.

رابعا: وقد وردت فيه أسماء الأعلام والمدن والبلاد والمناطق مع ضبط صحيح.

خامسا: ومن أهم ميزاته أنه عالج الأشجار، والنبات مع ذكر فوائدها الطبية، كما وردت فيه أسماء كثير الأمراض، والسيوف، والحيوانات الوحشية، والحروب.

رموز القاموس:

الرموز التي استخدمها صاحب القاموس خلال النص هي:

م: معروف.

ع: موضع.

ة: قرية.

د: بلد.

ج: الجمع.

جج: جمع الجمع.

جججج: جمع جمع الجمع.

وقد نظم المؤلف هذه الرموز الخمسة في بيت:

وما فيه من رمز فخمسة أحرف فميم لمعروف وعين لموضع

وجيم لجمع ثم هاء[1] لقرة وللبلد الدال التي أهملت فع[2]

البحث عن كلمة في القاموس:

[1]- وهي التاء المدورة.

[2]- أنظر: القاموس المحيط، طبع دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 1999م، ص: 25.

- تجريد الكلمة من الزوائد وردها إلى الأصل، مثلا: استخرج إلى خرج.
- رد الكلمة إلى وضعها الأول مثلا: "أخ" يرد إلى "أخو" و"قام" إلى "قوم".
- البحث عن الكلمة حسب الترتيب الألفبائي في باب الحرف الأخير، وفي فصل الحرف الأول، مثلا: "كتب" في باب الباء، وفي فصل الكاف، و"ردّ" في باب الدال وفي فصل الراء، وهلم جرا.

وقد نظم الفيروزآبادي طريقة الكشف عن الكلمة في قاموسه:

إذا رمت في القاموس كشفا للفظة فآخرها للباب والبدء للفصل

ولاتعتبر في بدئها وأخيرها مزيدا ولكن اعتبارك بالأصل

دراسات حول القاموس:

أما الدراسات التي أجريت حول القاموس المحيط شرحا، ونقدا، واستدراكا، وتلخيصا، واختصارا، وتحشية فهي كما يلي:

1- إضاءة الأدموس ورياضة الشموس من اصطلاح صاحب القاموس، لأحمد بن عبد العزيز السجلماسي الفيلالي (1070هـ).
2- القول المأنوس في صفات القاموس، لمحمد سعد الله، طبع بالهند، عام 1287هـ.
3- القول المأنوس بشرح مغلق القاموس، لمحمد بن يحيى المعروف ببدر الدين القرافي المصري، عام 970هـ.
4- شرح خطبة القاموس لمحمد بن عبد الرؤوف المناوي (1031هـ).
5- فتح القدوس في شرح خطبة القاموس، للسجلماسي.
6- كتاب أبي الروح عيسى بن عبد الرحيم الكجراتي.
7- كتاب ميرزا علي الشيرازي.
8- كتاب أحمد بن مسعود الحسيني الهركامي، من الهند.
9- كتاب زين العابدين بن محمد الحديدي الأنصاري (من القرن الثالث عشر الهجري).

10- كتاب عبد الله بن المهدي الحوالي الحميري الملقب بالبحر (1016هـ).
11- الناموس لملا علي القاريئ.
12- كتاب علي بن محمد معصوم الحسيني الفاسي.
13- التكملة والذيل والصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، لمرتضى الزبيدي (لقدسبق الحديث عنه في الباب الثاني).
14- الإفصاح في زوائد القاموس على الصحاح، للسيوطي (911هـ).
15- بهجة النفوس في المحاكمة بين الصحاح والقاموس، للقرافي (1008هـ).
16- الدر اللقيط في أغلاط القاموس المحيط، لمصطفى الداؤدي المعروف بداؤد زاده (1017هـ).
17- مرج البحرين، للقاضي أويس بن محمد المعروف بأويسي (1037هـ).
18- فلك القاموس، لعبد القادر بن أحمد اليمني.
19- الجاسوس على القاموس، لأحمد بن فارس الشدياق (1305هـ /1887م).
20- تصحيح القاموس المحيط، لأحمد تيمور.
21- القول المأنوس لعبد الباسط بن خليل الحنفي (920هـ)
22- حاشية سعد الله بن عيسى المعروف بسعدي جلبي.
23- حاشية نور الدين علي بن غانم المقدسي (1004هـ).

المختصرات:

1- كتاب البرهان، لإبراهيم بن محمد الحلبي (900هـ).
2- الناموس، لملاعلي القاريئ (1014هـ).
3- مختصر القاموس، لعلي بن أحمد الهيتي (1020هـ)[1].

[1]- انظر تفاصيل هذه المؤلفات: المعجم العربي نشأته وتطوره، لحسين نصار، الجزء الثاني، ص: 601-637.

قيم الوجدان والجمال عند الشعراء الحسيين:
عمر بن أبي ربيعة نموذجاً

❖ [1]د. لطيف يونس حمادي الطائيّ

الملخص:

الحمد لله والصلاة والسّلام على أفضل المرسلين محمد—صلى الله عليه وسلم-، وعلى آله وصحبه الغرّ الميامين، أما بعد:

فقد استأثر جمال المرأة بعناية كبيرة عند الشعراء، فذكروا صفات المرأة وتغزلوا بها سواء أكان الغزل حسياً أم معنوياً، بما يرضي غرور المرأة وشعورها بالتمييز. ولما كان جمال المرأة نوعا من أنواع الجمال الراقي، فقد تأثر الرجل بها وبجمالها، فتأثير جاذبيتها يفعل فعله سواء أكانت الجاذبية بتأثير جمالها الجسدي أم الروحي. على أن انجذاب الرجل للمرأة محكوم بعلاقة الحب الإنسانية التي تستهوي القلوب فتجمع بين النفوس. فقد وجد الرجل ملاذه في المرأة، ووجدت المرأة ملاذها في الرجل، الذي تواصل معها بكلّ متناقضاتها فتارة تمنعا وتارة رغبة.

ومحكوم على وجدان الشاعر أن ينجذب نحوقلب المرأة، متأثراً بجمالها الجسدي والروحي، كما أسلفنا، والمعروف عند شعراء الغزل الحسي أنّهم مولعون بالجمال، فكانت محاسن المرأة مادتهم الأولى، وثمار موهبتهم لأنّها منبع الجمال والعذوبة، لذا كان شعرهم مرتبطاً بها ارتباطاً وثيقاً. والشاعر عمر بن أبي ربيعة واحد من هؤلاء الشعراء، فهوعندما يتحدث عن المرأة ويصفها أمام الجمهور، يلجأ إلى الجانب الحسي، وأمام الحبيبة يتخذ الجانب الوجداني، فالنص فيه أسلوبان للخطاب.

❖ [1] معهد الفنون الجميلة، العراق

ولذا وجدتُ موضوعَ قيم الوجدان والجمال عند عمر بن أبي ربيعة جديراً بالبحث والدراسة، واقتضت منهجية البحث من تقسيمه إلى ثلاثة مباحث: عرفت في الأول مفاهيم القيم، والوجدان، والجمال، والمبحث الثاني قيم الوجدان في شعر الشاعر، والمبحث الثالث قيم الجمال في شعر الشاعر، وختمت البحث بخاتمة ضمت نتائج البحث.

المبحث الأول

تعريف مصطلحات(القيم، الوجدان، الجمال)

تعريف القيم في اللغة والاصطلاح: القيم: جمع مفردها قيمة ومعناها اللغوي، أنها تعني ثمن الشيء بالتقويم([1]). في الاصطلاح فإن القيم تدفعنا إلى الاهتمام والعناية لأنّها مطلقة كقيم الحق والخير والجمال فنقدرها لذاتها([2]). فالأول يعتمد الثمن أساسا له والثاني أن تكون القيمة ذاتية أي قيمة الشيء في ذاته([3]). والقيم أنواع فهناك المادية والأخلاقية والاقتصادية والقانونية والجمالية وغيره([4]) ، وما نهتم به من هذه الأنواع هي القيم الجمالية التي تُعد "نتاج فيض المقدرة الإبداعية عند الفنان، بينما تبقى القيم الأخرى عبارة عن مجموعة من الموازين التي وضعت لتنظيم السلوك العادي للإنسان"([5]).

فالقيمة الجمالية ليست مطلقة كما أنها ليست شعوراً أو إحساساً ذاتياً، ولكنها تختص بكلّ موضوعٍ له قيمة فتولد لدى المتلقي أو المتذوق خبرة بالجمال([6]).

والقيمة الجمالية في العمل الفني تتطلب قدرة مبدعة من الفنان، وقدرة تذوق مرهفة عند المتلقي وبهذين الشرطين تتحدد الكيفية الجمالية في التقويم ([1]). والشعر إذا فقد قيمته الجمالية فهولا يعدوكونه مجرد ألفاظ منظومة([2]).

---

[1] . ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة (قوم).

[2] . ينظر: المعجم الفلسفي،د. جميل صليبا، (القيمة): 212/2.

[3] . ينظر: علم الجمال، محمد عزيز نظمي:307.

[4] . ينظر: الموسوعة الفلسفية (القيم)، ترجمة فؤاد كامل وزميليه: 352.

[5] . علم الجمال عند ابي حيان التوحيدي ومسائل في الفن، تحقيق د. عفيف بهنسي:72.

[6] . ينظر: مقدمة في علم الجمال،د. أميرة حلمي مطر: 103-105.

تعريف الوجدان في اللغة: مصدرها وَجْد، ولها معانٍ لغوية عدة كما ذكرتها معاجم اللغة العربية. كالآتي:

1. الغضب: أشار الزمخشري في أساس البلاغة إلى هذا المعنى بقوله: وتواجد فلان، أرى من نفسه الوجد، ووجد عليه موجدةً: غضب عليه وهوواجد على صاحبه([3]). ووَجَد عليه في الغَضب يَجُدُ ويَجِدُ وجْداً وموجَدةً ووِجْداناً، غضب. وفي حديث الإيمان إني سائلك فلا تَجِد عليّ، أيّ لا تَغْضَب من سؤالي.. وأنشد اللحياني قول صخر الغيّ كلانا رَدَّ صاحبه بيأسٍ وتأنِيبٍ ووِجْدانٍ شديدٍ، فهذا في الغضب لأن صَخْر أيأسَ الحمامةَ من ولدها فغَضَبت عليه، ولأن الحمامة أيْأسته من ولده فغَضِبَ عليها([4]).

2. الحزن: وجَد الرجلُ في الحزن وَجْداً بالفتح ووَجِد كلاهما عن اللحياني حَزِنَ وقد وَجَدْتُ فلاناً فأنا أجِدُ وذلك في الحزن، وتَوَجَّدْتُ لفلان أيّ حَزِنْتُ له([5]).

3. الشكاية: في تهذيب اللغة " وَجد فلان أمر كذا: أي شكاه، وهم لا يتواجدون سهر ليلتهم، ولا يشكون ما مسهم من مشقة"([6]).

4. الحب: وَجْد هوواجدٌ بفلانة وعلى فلانة، ومتوجّد ووَجْد بها، وله بها وَجْدٌ وهوالمحبّة([7])، ويقول ابن منظور: الوَجْد بمعنى الحب، وَجَدَ به وَجْداً في الحُبِّ لا غير، وإنه ليَجِدُ بفلانة وَجْداً شديداً إذا كان يَهْواها ويُحِبُّها حُبَّاً شديداً([8]) .

الوجدان في الاصطلاح: " لهيب في الأسرار ويسنح عن الشوق فتضطرب الجوار طرباً أو حزناً عن ذلك الوارد"([1]). وقال ابن القيم الوجدان هو" الحب الذي يتبعه الحزن، وأكثر

---

[1]. ينظر: الصورة في التشكيل الشعري تفسير بنيوي، د.سمير علي سمير الدليمي:70.

[2]. ينظر: نظرية القيم في الفكر المعاصر، صلاح قنصوة:221.

[3]. ينظر اساس البلاغة للزمخشري: 1906.

[4]. ينظر: لسان العرب لابن منظور: مادة وجد.

[5]. ينظر: المصدر نفسه.

[6]. تهذيب اللغة للازهري: 11/ 160, وينظر لسان العرب, مادة وجد.

[7]. ينظر اساس البلاغة: 1906.

[8]. ينظر: لسان العرب: مادة وجد.

ما يستعمل الوجد في الحزن..."([2]). ويعرف أيضاً" كلمة تشمل جميع الأحوال النفسية التي يقوى فيها شعور الإنسان مع ما يصحبها من لذة وألم، فالجوع والعطش والحب والبغض والسرور والحزن واليأس والرجاء كلّها وجدانيات نصل إلى النفس فتحدث بها لذةً أو ألماً"([3]).

في دائرة التعاريف اللغوية والاصطلاحية لا يذهب بعيداً مفهوم الوجدان، فكلّها تعني مشاعر وأحوال النفس البشرية، وما ينتابها من مشاعر الغضب والحزن والحب.

تعريف الجمال في اللغة: جاء في لسان العرب الفعل جَمُلَ (بالضم) في قوله عزّ وجلّ ﭽ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﭼ النحل: ٦، أَي بهاء وحُسْن. ابن سيده الجَمَال الحُسْن يكون في الفعل والخَلْق، وقد جَمُل الرجُل بالضم جَمَالاً فهوجَمِيل .والجُمَّالُ بالضم والتشديد أجمل من الجميل، وجَمَّله أَي زَيَّنه والتَّجَمُّل تَكَلُّف الجَمِيل([4]). والذي يسحرهم ويروعهم بالجمال يقال له رائع أو الأروع([5])، فالجمال والبهاء والحسن ألفاظ مترادفة للتعبير عن الجمال فقالوا "الجمال والحسن والملاحة"([6]).

تعريف الجمال اصطلاحاً: جاء في معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، أن الجمالية " نزعة مثالية تبحث في الخلفيات التشكيلية للنتاج الأدبي والفني، وتختزل جميع عناصر العمل في جماليته"([7]). وإدراكنا للعلاقات الجمالية في أي عمل جميل قائم على أن الجمال غاية

---

[1] . التعرف لأهل التصوف للكلاباذي: 113.

[2] روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم:25.

[3] . النفس وعلاجها في الشريعة الاسلامية , محمد سعيد الفقي/57.

[4] . ينظر : لسان العرب مادة (جمل).

[5] . ينظر: فقه اللغة للثالعبي: 6

[6] . جمال المرأة عند العرب, صلاح الدين المنجد: 5

[7] . معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة, سعيد علوش: 62.

مدركة في موضوعه([1])، وينتج في كلّ عصرٍ جمالية إذ لا توجد جمالية مطلقة، بل جمالية نسبية تساهم فيها الأجيال والحضارات والإبداعات الأدبية والفنية.([2])

والجمال على نوعين. الصور والمعاني . ، فالصورة هي كلّ ما يدرك بحاسة البصر فنستطيع أن نقول إنه (حسي) وأما المعاني فهوالجمال (الأخلاقي) أو (المعنوي). فالحسي يدرك بوساطة الحواس، ولكلٍّ منهما ألفاظه وتعبيراته الخاصة، والشعراء الحسيّون قد عبروا عن الجمال الحسي بكمٍ من الألفاظ، كانوا قد استعملوها استعمالا صحيحا في وصف محاسن المرأة، ومفاتنها كذلك كانت لهم ألفاظهم في التعبير عن الجمال المعنوي، أو الأخلاقي، على الرغم من أن جانب الحس هوالواضح لديهم، لكن لا يخلومعجمهم الشعري من الفاظ الحب، والألفاظ التي تصف المرأة وصفا معنوياً، ويحرص الشاعر على نوعي الجمال الحسي والأخلاقي مازجاً بين قيم الحب والجمال .

المبحث الثاني

قيمُ الوجدان في شعر الشاعر

الحب من غرائز الإنسان الوجدانية، وهوشعور لصيق بالنفس البشرية قذفه الله في قلب الرجل والمرأة، فولدت نزعة التجاذب والتحابب بينهما، ولاسيما حين جعل الله في قلب الإنسان شعوره بالجمال، وجمال المرأة هوأرقى أنواع الجمال فغدت المرأة مبتغى الرجل، وصبوته التي يهيم فؤاده لأجلها.([3]) فحين خلق الله الإنسان–الذكر والأنثى– وضع في داخل الإنسان الغريزة الجنسية التي هي سر الوجود البشري. إذ غرس الله الرغبة في كل منهما تجاه الآخر، ليتمكن من الحفاظ على العالم باتحادهما، وكان لابد من وجود الحب ليكون رابطا بينهما([4]).

[1] . ينظر: قضايا النقد الادبي المعاصر، محمد زكي العشماوي: 56-57.

[2] . ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: 62.

[3] . ينظر: عمر بن ابي ربيعة شاعر الجمال المترف:32.

[4] ينظر: جميل بثينة والحب العذري، حميد المختار:9.

إنّ الانجذاب بين الرجل والمرأة أمر طبيعي فقد يشعر كلاهما بعاطفة تجاه الآخر، ولكن تبقى عاطفة المرأة مغلفة بستارٍ من الخوف والخجل. لكن المرأة تستعمل أسلحة الحب لديها ممثلة بـ "الشباب والجمال والنضارة"([1])، لتغزوقلوب محبيها. ويوقظ عاطفة الحب جمال المرأة التي لها أثرها في استجابة الرجل للحب ليست فقط استجابة جسدية ولكن استجابة روحية أيضا، فحال المحب الذي يرغب بلقاء الحبيبة، وتقتله أشواقه للقائها والتمتع بوصالها وقربها، كحال المحّب الصابر القنوع الراضي بأقل من القليل. فكلاهما يستجيب للحب استجابة ذات طبيعة متناقضة([2]) فالشاعر الحسي "ينفتح قلبه للجمال فيحب ملامحه في كل وجه، ولذا فأنه لا يقصر حبه على حبيب واحد بل أنّه يهوى الجمال أنى وجده، فينشد في كل وجه وينتقل من حبيب إلى حبيب"([3]) ، فيعبر عن "ضروب مختلفة من المشاعر والأحاسيس"([4])، فقد امتاز الحب الحضري الذي ترجم له الشعراء الحسييون ترجمة صادقة بطابع حسي في التعبير عن عواطف الحب. إلا أن الشاعر عانى آفة من آفات الحب، وهوالفراق فيعيش في قلق نتيجة الهجر الذي لا ذنب له فيه([5]). وذاق الشعراء الحسيّون ألم المعاناة، وكابدوا ألم الفراق ولوعته، والصد والهجران والبعد، وقاسوا المحن التي تعج بها دنيا الحب، إذ سحرتهم المرأة بجمالها وأسرتهم برقتها وظرفها. لقد كان حبّهم مفعماً باللوعة، يعبق بالرقة، مشحوناً بالعاطفة، وهوبرهان للصبابة والشوق، ودليل على تذوقهم جمال الجسد ممزوجا بنشوة الروح، فالشاعر الحسي وأن كان قد أحب بحسّه([6]) إلا أنه لا يصف عاطفة الحب وتجربة الاستمتاع واللذة الجنسية فقط، بل يعبر عن عاطفة الحب وتجربة وجدانية وعن إحساسه، وتأثره بالجمال الحسي ومدى تأثيره في نفسه، من خلال عاطفة الحب التي تربطه بالمرأة.

---

[1] . احاديث غزلية: 157.

[2] . ينظر: الحب بين تراثين: 79

[3] . عمر ابن ابي ربيعة شاعر الجمال المترف:32.

[4] . الفن ومذاهبه في الشعر العربي،د.شوقي ضيف:369.

[5] . ينظر: دراسة الحب في الادب العربي:133/1.

[6] . ينظر: حديث الاربعاء:308/1.

لقد فتن عمر بن أبي ربيعة بالمرأة وتغزل بها، وكثرت أسماء النساء التي تشبب بيهن ووصفهن في شعره، وراح يوصف الحسن والجمال بأصدق تعبير وأرق وصف، وصور لواعج حبِّه وما يكنّه وجدانه من أحاسيس الحب، وقد أخذت بقلبه كلّ مأخذ، فيرجوأن لا تنسى مودته ولا تسمع لقول الواشين، لأنه كلف بها فحبها يتجدد على مرّ الزمان.

أعاتك ما ينسى مودتكِ القلبُ ولا هويسليه رخاءٌ ولاكَرْبُ
ولا قولُ واشٍ كاشحٍ ذي عداوةٍ ولا بعدَ دارٍ إن نأيتِ ولا قربُ
وما ذاك من نعمى لديك أصابها ولكن حبّاً ما يفارقه حبُّ([1])

وقال في كلثم . امراة أحبها . والتي اضنته بالحبِّ، وجعلته أسير هواها فأخذتَ عقله، وتمكنتَ من نفسه، فقلبه موجوع من الحبِّ الذي تيّمه :

من عاشقٍ كلفِ الفؤاد متيَّمٍ يهدي السلاَم الى المليحةِ كلثمِ
ويبوحُ بالسرِ المصونِ وبالهوى يدري ليعلمها بما لم تعلمِ
كي لاتشك على التحنبِ، إنها عندي بمنزلةِ المحب المكرمِ
أخذتْ من القلبِ العميدِ بقوةٍ ومن الوصالِ بمتنِ حبلٍ مبرمِ
وتمكنتِ في النفس حيث تمكنتُ نفس الحبيبِ من المحبِ المغرمِ([2]).

وقال شاكيا قلة النوم والسهاد، حتى صار مضجعه ينبتُ الأبر، وقلبه معلق بحب قلب كالحجر قساوة عليه، فلاَمَ قلبه وزجره،ولكن قلبه أجابه: لا تلمني فذلك هوالقدر .

ماكنتُ أشعرُ إلا مذ عرفتكم إن المضاجعَ تمسي تنبتُ الابَرا
لقد شقيتُ وكان الحين لي سببا إن علق القلبُ قلبا يشبه الحجرا
قد لمت قلبي وأعياني بواحدة فقال لي :لا تلمني وادفعْ القدرا
إن أكره الطرف يحسر دون غيركم ولستُ احِسنُ إلا نحوك النظرا
قالوا صبوتَ فلم أكذب مقالتهم وليس ينسى الصبا ان واله كبرا ([1])

[1] . شرح ديوان عمر بن ابي ربيعة المخزومي تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد:427-428.
[2] . شرح الديوان : 198 .

لقد كان همُّ الشاعر التنقل حيث الجمال والحسن، ولذا فإن داعي الحبّ الأول ومسببه هوجمال المرأة، سواء أكان حسيا (جسديا) أم روحيا (معنويا). وأقوى مظاهر الحبّ عنده هوغزله بالمرأة، الذي يعبر من خلاله عن أحاسيسه، وعلاقتها بغرائزه وتكوينه الطبيعي، فنَجَمَ عن ذلك عاطفة الميل والانعطاف والألفة بين الرجل والمرأة تلك هي، فقد يحب واحدة فقط ويفشل في هذا الحبّ، فيتخذ من الأخريات وسيلة لقضاء الوقت، أو هويحب حبّاً صادقاً ولكن لا يقصر عينه على واحدةٍ، كما فعل مع قلبه بل يتتبع الجمال أينما كان، فالعين تهوى النظر إلى الجميلات من حرائر وإماء، ولاسيما أن المرأة كانت تتفنن في وسائل التجميل وجذب الانتباه. فنُعم وزينب وسلمى وهند، نساء تغنى بحبهم في أشعاره، ووصفهم وأجاد الوصف. يقول وهوفي نشوة حبِّ هند ولا يريد أن يستفيق من تلك النشوة.

فياويح قلبك ما يستفيقُ من ذكرِ هند وما أن يفيقا
جعلت طريقي على بابكم وما كان بابكم لي طريقا
صرمت الأقارب من أجلكم وصافيت من لم يكن لي صديقا
ووادت أهل مودتها وعاصيت فيها النصيح الشفيقا([2])

مشاعر الشاعر الصادقة تتفجر تجاه الحبيبة والتي عبرت عن كوامن نفسه، فقلبه لا يفيق لأنه تعلق بحبها وقدره يلتقي بها فالتقيا.

أيها القلبُ ما أراكَ تفيقُ طالما قَد تعلقتكَ العلوقُ
هلْ لَك اليومَ أن نأتْ أم بكرٍ وتولت إلى عزاءِ طريقُ
قدر الحُب بيننا فالتقينا وكلانا إلى اللقاء مشوقُ
فالتقينا ولم نخف مالقينا ليلة الخيف والمنُى قد تسُوق ([3])

[1]. شرح الديوان : 143 . 144 .
[2]. شرح الديوان : 441 .
[3]. شرح الديوان : 438 . 439 .

لم يترك عمر بن أبي ربيعة جميلةً، ولا حسناء من نساء عصره إلاّ وتغزل بها، وتفنن في وصفها وصور نفسه معشوقا لا عاشقا للمرأة، والنساء هنَّ اللواتي يسعينَ في طلبه.([1]) لقد استطاع الشاعر الحسي أن يبرهن، ويثبت من خلال شعره ما هوإلا وَلَه يسكر بالحسن، ويكتفي بنشوة الروح من غير أن تصيبه اللذة الجسدية العابرة. مخرجا " المرأة من نطاق الوصف المادي إلى شيء من الروحانية ووصف الأحاسيس الداخلية والمظاهر النفسية "([2]) .

المبحث الثالث

قيم الجمال في شعر الشاعر.

فصّل الشعراء الحسيّون القول في وصفهم للمرأة، وعرضوا في شعرهم كلَّ حاسةٍ وصفة فيها، وامتدحوا أنوثتها ورقتها وصوروها تمثالا للجمال .

فقد أحبَّ الحسيّون الجمال وعشقوا جمال المرأة، والمرأة بطبيعتها تحبُ من يمتدحها، ويتغزل بصفاتها، ويبرّز محاسنها ومفاتنها وهذا الأمر يقرّب الشاعر منها، ويجعله محببا إليها ولاسيما " في مجتمع ظفرت فيه المرأة العربية بغير قليل من الحرية. فكانت تلقى الرجال وتحادثهم، وكانت – شأن المرأة في كل عصر– تعجب بمن يصف جمالها، وتعلق القلوب بها"([3]). إنّ الوصف المادي لمظاهر المرأة عند الشعراء الحسيين لم يكن وليد نزعة حسية حسب، بل هوانعكاس لأوضاع اجتماعية أيضاً ([4]). فكان "وسيلة نفسية مهمة يلجأ إليها الشاعر للتعبير عن نوازعه ومكبوتاته"[(5)] محاولا بلوغ كنهة الجمال. ولذا رسموا

---

[1] . ينظر: عمر بن ابي ربيعة حبه وشعره :3/ 126 .

[2] . عمر ابن ابي ربيعة شاعر الجمال المترف : 43 .

[3] . تاريخ الادب العربي–العصر الاسلامي، شوقي ضيف: 348.

[4] . ينظر: في الشعر الاسلامي والاموي، عبد القادر القط: 185.

[5] . الغزل السياسي في العصر الاموي، غانم جواد رضا: 12.

للمرأة صوراً متناهية في الحسن لأنهم عشقوا الجمال، وصوروا رقتها وأنوثتها، وتحضّرها، وكلّ المظاهر الحضارية التي نعمتْ بها من ترف وتحرر فقد كانت الدولة الأموية عربية أعرابية([1]) .

فعلى الرغم من التحرر والترف والتحضر الذي أصاب دولة بني أمية، وإغراق الحجاز بالخيرات والنعيم([2])، وعلى الرغم من المؤثرات العامة التي كان لها طابعها، وتأثيرها في الشعر الأموي([3])، والنقلة الحضارية التي مست نفوس الناس وتأثيرها الكبير في طرائق سلوكهم وأسلوب معيشتهم، وما طرأ من تغيير على كثير من القيم الخلقية والاجتماعية، ذلك التغيير الذي أدى إلى ظهور مجموعة من الشعراء كما يسميهم الدكتور طه حسين "بالمحققين"([4])، أي إنهم يلتمسون "الحب في الأرض لا في السماء"([5])، فكان غزلهم وصفاً وصفاً مادياً واقعياً. فالشعراء الحسيّون لم يكونوا " مجرد طالبي لَهْويترجمون مغامراتهم اللاهية إلى شعر بل كانوا رجالا يريدون أن يحيوا حياة عاطفية كاملة، لا هي خالية مجردة كما يعيشها العذريون، ولا هي حسية مفرطة في المادية كما يراها كثير من الدارسين"([6]). فهم لم لم يسرفوا في التعبير عن جانب اللهوفي حياتهم، فقد جعلوا كلَّ أمرهم منصباً في البحث عن الجمال، وملاحقة الحِسان ووصف المحاسن ومدح صفات المرأة.إذ استطاع الشاعر الحسي أن يتذوق الجمال من خلال سعيه وراء الحسان.

ونجد في شعر عمر أوصافاً مادية ومعنوية لجمال المرأة، وأن كان شاعر غزل حسي، فالجمال المعنوي هوجزء من جمال المرأة لذا نجد له وصفاً معنوي، فمن وصفه لعفة المرأة قوله:

---

[1] . ينظر: البيان والتبيين للجاحظ: 366/3.

[2] . ينظر: تاريخ اداب اللغة العربية، جرجي زيدان: 267/1 .

[3] . ينظر: الحياة الادبية عصر بني امية، محمد عبد المنعم خفاجي: 83.

[4] . حديث الاربعاء، د. طه حسين: 308/1.

[5] . المصدر نفسه : 1/ 308 .

[6] . في الشعر الاسلامي والاموي :185.

إنها عفة عن الخلق الواضعِ والطُّعْمَةِ التي هي عارُ([1])

وهي كريمة من نسب الأكارم:

وقولا لها :مافي العبادِ كريمةٌ أعزُّ علينا منك طراً وأكرمَا([2])

وقد وصفها بالآنسة الكريمة العقيلة التي لا تبرح خدرها فهي شابة رقيقة صغيرة حرة عفيفة، قال:

آنسات عقائلٌ كالظباءِ الربائبِ([3])

ويجعلها تامة الصورة،حسنة المنظر، جميلة الوجه والهيئة طويلة القامة تملك عقلا وخلقا كاملا ونبيلا، فقد مزج بين الجمالين جمال خلقها وخلقتها فهي تجمع الحسن وكمال العقل، وقد تداخل الجمال المعنوي مع الجمال الحسي، ولا نجد إلا صورة الجمال المعنوي التي تثير المتلقي في البيت الشعري، يقول :

سيفانة أُوتيت في حسنِ صورتها عقلاً وخلقاً نبيلا كاملاً عجبا([4])

ومن مظاهر وصف الجمال في شعر عمر، وصف حياء ودلال المرأة والتمنع، وهي من أوصاف المرأة التي تزيد أنوثة المرأة، وتمنحها العفة وتمنعها من الابتذال.

وحِساناً جواريا خَفرات حافظات عند الهوى الأحسَابا([5])

وقد وصفها عمر بالخريدة، إذ قال :

ثقال كالمهاةِ خريدةٌ من نسوة خردِ([6])

ووصف حياء المرأة، فقال :

غراءُ في غرة الشبابِ من الحور اللواتي يزينُّها خفر([7])

---

[1]. شرح الديوان : 125 .

[2]. شرح الديوان : 205 .

[3]. شرح الديوان : 377 .

[4]. شرح الديوان : 406 .

[5]. شرح الديوان : 403 .

[6]. شرح الديوان : 385 .

[7] شرح الديوان : 135 .

لقد وصفها بالغراء أي البيضاء، لما يحمله اللون الأبيض من معاني النقاء والصفاء والطهر، وهي لاتزال صغيرة في العمر، وفي مقتبل شبابها، ومما زادها حسنا وألقاً الحياء الذي يزينها وتزدان به فقد جمع عمر بين الجمال الحسي والأخلاقي .

كما وصفها بالحرة، فقال :

ودعت حوراء آنسة حرة من شأنها الخفرُ([1])

ويجعل البخل خلقاً وسجيةً وطبعاً فيها، فهي لا تجود عليه بوصل وإذا ما جادت فبالقليل النزر اليسير من الود مما زاده تعلقا بها، قال :

ياهندُ لاتبخلي بنائلكم من عاشقٍ ظلَ منكِ في نصبِ

ياهندُ عاصي الوشاةَ في رجلٍ يهتزُ للمجدِ ماجدِ الحسبِ([2])

وقال:

تعطي قليلاً نزرا إذا سُئلت والبخلُ فيها سجيةٌ خلقُ([3])

أما الدل والدلال([4])، فذلك شأن من شؤون المرأة الأنثوية ويظهر واضحا في تصرفاتها، وتعاملها مع من حولها في بيئتها الاجتماعية، وتنتهج المرأة أسلوب الدلال لتحس بقيمتها عند من تحب، فتفننت في استخدام ألوانه وراحت تغيّر طباعها، وتنوع معاشرتها فراح الشعراء يتألمون من هجرها، ويشكون دلالها لما فيه من لوعة ومكابدة وامتناع([5]) . فيقف عمر حائرا متسائلا هل هجرها ظلما وتجنيا على قلبه أم دلالا وتمنعا، قال:

أيها العاذلُ الذي لجَّ في الهجرِ علامَ الذي فعلتَ وممّا؟

فيمَ هجري ؟وفيم تجمعُ ظلمي وصدودا ؟ولِم عتبتَ وعمَّا

---

[1] . شرح الديوان : 153.

[2] . شرح الديوان :425 .

[3] . شرح الديوان :444 .

[4] . الدّل, حسن الهيئة والحديث . والدّلال, تمنع المرأة

[5] . ينظر المرأة في الشعر الجاهلي: 114 .

أ دلالا لتستزيدَ محبا أم بعادا فتسعر القلبَ همّا
أيما أن يكون كان هوى من ك فزادَ الإله فيه وتَّما ([1])

وهومشغوف بدلالها الذي فَتَنَ عقله، فقال :

وكم وكم من دلال قد شغفت به منكم متى يره ذوالعقل يفتتن([2])

وهويرحب بدلالها عند العتاب ويعده أمرا محببا إليه،قال:

وتدللَّت عند العتا بِ، فمرحبا بعتابِها([3])

ومن قيم ومعايير الجمال عند المرأة العربية؛ هورقتها ونعومتها، وبعدها عن الخشونة، فلا تكون جافية الطبع غليظة الطبع والمعاملة، فقد أحبوا أنوثتها وكلّ شؤونها الأنثوية المتأتية بطبيعة الحال من رقتها ولطافتها ونعومتها وتثنيها وليونتها، وذلك كلّه راجع إلى ترفها وتنعمها، ومن ثم فإن ذلك يبعدها عن الخشونة والغلظة والجفاء في تصرفاتها .

وأحبوا المرأة صاحبة الابتسامة الفاتنة التي تسحر قلوبهم بابتسامتها، ووجهها الباسم الذي يشع منه الفرح والسرور.

حييتُها فتبسمت فكأنها عند التبسم مزنةُ تتبسمُ
وتضوعت مسكا وسُرَّ فؤادها فسرورها بادٍ لمن يتوسم([4])

فقد شبه ابتسامة حبيبته بالسحابة أوالمزنة التي يتساقط منها الغيث، فتسقي الأرض وتنعشها وتروي ظمأها، وقرن سرورها ووجها الباسم بالمزنة والمطر الذي يستبشر به العرب، فكما المطر يروي ظمأ الأرض كذلك ضحكتها تروي ظمأ الشوق وتطفئ لهيب الوجد في قلبه.

---

[1] . شرح الديوان: 242 .
[2] . شرح الديوان: 276 .
[3] . شرح الديوان:375 .
[4] . شرح الديوان: 218 .

وبالغ عمر في وصف الرقة والنعومة حتى إن النمل لودبّ فوق ثوبها لظهر أثره في جلدها،قال :

لودبَّ ذرُ رويداً فوق قَرقِرِها لأثرَّ الذرُّ فوق الثوبِ في البشرِ([1])

لم يقتصر ذكر الشعراء وتغزلهم بالفم وتفصيلهم القول عن الشفة واللثة والأسنان والريق وتشبيه رضاب الحبيبة بالخمر والشهد، وإنما تعدى وصفهم الحسي إلى الجانب المعنوي في المرأة فجمعوا بين إعجابهم بالفم وجماله وبين صوت المرأة وحديثها، "فالصوت والحديث من ينابيع الجاذبية"([2]). فالحديث والمخاطبة وطريقة المحاورة، والتعامل في المجتمع تعكس خلق المرأة وأدبها، وأن لا يكون صوتها مرتفعا صاخبا لأن ذلك يفقدها أنوثتها ويجعلها إلى العنف والخشونة أقرب .فالصوت الهادئ يبعث راحة في النفس "ويجتذب كما تجتذب النظرة والحركة والجمال"([3]).وفي الصوت والحديث قيم كثيرة من أهمها؛ أن يكون الصوت رخيما هادئا ناعما، وراحوا يشبهون صوت المرأة ببغام الظباء الذي هوأجمل الاصوات، وأنعمها وأرقها فهم يستعذبون ويلتذون بحديثها وقولها .فالأذن تستجيب للصوت الحسن ولكنها تنفر من القبيح .كما تميز جرس الحرف والكلمة([4])، وقلة الكلام، ونعومة الأسلوب والاتزان ورقة الصوت وعذوبته ورخامته تضفي قيماً جمالية واجتماعية على أنوثة المرأة .وقد قال عمر في ذلك:

لايكثرنَ في الحديثِ ولايتـ بعنَ يبغِين بالِبهام الظرِّابا([5])

وشبه كلامها بالرطب المتساقط من عذق النخلة، فهوليس بالكثير فيمل منه ولا بالقليل فلا يفهم منه شيء، وإذا ما نطقت تنطق بالدلال الحلومثل حلاوة الرطب، قال:

وترى لها دلاً إذا نطقت تركتْ بناتَ فؤادهَ صعرَا

كتساقطِ الرطبِ الجني من الـ قنوان لاكثرا ولانزرا([1])

---

[1] . شرح الديوان:109 . الذر: النمل , قرقرها: ثوبها.

[2] . الغزل في العصر الجاهلي: 76.

[3] . الغزل في الشعر الجاهلي: 76.

[4] . ينظر: جرس الالفاظ ودلالتها :ماهر مهدي هلال :27.

[5] . شرح الديوان: 403.البهام :اولاد الضأن والمعز،الظرابا :الجبل المنبسط، والمعنى كله انها ليست راعية غنم .

وذكر حديثه مع حبيبته نُعم فهوحلومثل العسل.

ومقاما قد أقمتهُ مع نعمٍ وحديثاً مثل الجني المشتارِ([2])

ووصف حديثها بالظرافة كما أنها تأنف من كثرة الكلام، وتعجب من يجاذبها أطراف الحديث، قال :

وإذا تنازعكَ الحديثَ تظرفت أنفُ الحديثِ ولاُترد أكثارا([3])

وقال إن حديث من يحبه حسن، ومحبب إليه أما من لايطيب له الحديث، فهوقبيح وذلك نابع من الحب والإعجاب فهويصرح بذلك، فيقول :

حسن لدي حديثُ من أحببته وحديثُ من لاُيستلذُ قبيح([4]).

ما ذكرناه سالفا فان لعمر بن أبي ربيعة مقاييس وملامح للجمال كانت سائدة في عصرهم، ولم يخرج على هذه المقاييس في وصف المحاسن، وإن اختلف في كيفية عرض الصور المحسوسة من الجسم، وشعره لم يخلُ من البحث عن الصفات المعنوية والجمال الروحي وقيم الجمال الأخلاقية التي تزيد من جمال المرأة .

خاتمة البحث

في الخاتمة نسجل أهم النتائج التي توصل البحث لها وهي:

. القيم في تعريفها الاصطلاحي على أنواع منها المادي، والاقتصادي، والأخلاقي، والقانوني، والوجدان في تعريفه اللغوي لا يذهب بعيداً عن الاصطلاحي، غير أنه ورد في المعاجم اللغوية بمفاهيم أخرى تعرف من سياق القول، فكلّها تعني مشاعر وأحوال النفس البشرية، وما ينتابها من مشاعر الغضب والحزن والحب. والجمال هوالبهاء والحسن، وفي الاصطلاح أيضا لا يذهب بعيدا عن مفهومه اللغوي.

---

[1] . شرح الديوان: 145. صعرا :مال الى غير جهة .

[2] . شرح الديوان: 126.الجني المشتار : عسل النحل.

[3] . شرح الديوان: 136.

[4] شرح الديوان : 455.

. لقد استطاع الشاعر عمر بن أبي ربيعة بوصفه شاعر حسي، أن يبرهن ويثبت من خلال شعره ما هوإلا وَلَه يسكر بالحسن، ويكتفي بنشوة الروح من غير أن تصيبه اللذة الجسدية العابرة. مخرجا المرأة من نطاق الوصف المادي إلى شيء من الروحانية ووصف الأحاسيس الداخلية والمظاهر النفسية.

. من خلال النماذج الشعرية التي عرضناها تبين أنه لم يخلُ شعر عمر بن أبي ربيعة من إشارة وبيان وتوضيح عن لواعج الحب، فعلى الرغم من عرضه لمفاتن المرأة إلا أنه وصف عالم الحب ومكابداته ومعاناته وألمه فيه فالمرأة كانت تسكن في قلبه.

. كانت لعمر بن أبي ربيعة مقاييس وملامح للجمال كانت سائدة في عصرهم، ولم يخرج على هذه المقاييس في وصف المحاسن، وأن اختلف في كيفية عرض الصور المحسوسة من الجسم، وشعره لم يخلُ من البحث عن الصفات المعنوية والجمال الروحي، وقيم الجمال الأخلاقية التي تزيد من جمال المرأة .

. قيمتها الجمالية الأخلاقية في نظر الشاعر. فلم تكن في نظره مجرد جسد، بل كانت امرأة حب أيضا.

. توج الجمال الحسي جمالا معنويا تمتعت به المرأة من عفة وتمنع وحياء ورقة ولطف ونعومة وأسلوب حديث مشوق، وطرف غضيض ودلال وعزة نفس، وهوما أكدنا عليه في البحث، وهي المرأة المنعمة المترفة المخدومة التي تقف على خدمتها الوصائف والجواري فانصرفت هي للعناية بزينتها من ملابس وحلي وطيب.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

. أحاديث غزلية أحاديث غزلة في الغزلين العذري والعمري وامتداداتهما في الأدب العربي، محمد سعيد الدغلي، مطبعة الرازي- دمشق، 1985م.

. أساس البلاغة للزمخشري، أبوالقاسم محمود بن عمر، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1991.

. البيان والتبيين، أبوعثمان عمروبن بحر الجاحظ (ت255هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مطبعة المدني، مصر، الطبعة الخامسة، 1405هـ-1985م.

. تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، مراجعة وتعليق د. شوقي ضيف، دار الهلال، 1957م.

. تاريخ الأدب العربي . العصر الإسلامي . د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر ، طبعة 20 د.ت .

. التعرف لأهل التصوف، للكلاباذي، أبوبكر محمد بن ابراهيم، القاهرة، 1961.

. تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق عبد المنعم خفاجي، محمود فرج العقدة، مراجعة علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة د.ت، د.ط .

. جرس الألفاظ ودلالتها في البحث البلاغي والنقدي عند العرب، د. ماهر مهدي هلال، دار الرشيد للنشر ودار الحرية للطباعة- بغداد، 1980م.

. جمال المرأة عند العرب، د. صلاح الدين المنجد، بيروت، 1957م.

. جميل بثينة والحب العذري، حميد المختار، مكتبة الشروق، بغداد،(د.ت).

. حديث الأربعاء، طه حسين، دار المعارف – مصر، 1982م.

. الحياة الأدبية عصر بني أمية محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني-بيروت، الطبعة الثانية، 1983.

. دراسة الحب في الأدب العربي، د. مصطفى عبد الواحد، دار المعارف- مصر، 1972م.

. روضة المحبين ونزهة المشتاقين، لابن القيم، شمس الدين محمد ابن أبي بكر، دار الحديث، القاهرة، 2001.

. شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة المخزومي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1952

. الصورة في التشكيل الشعري تفسير بنيوي، د. سمير علي سمير الدليمي، دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد، 1990م.

. علم الجمال، محمد عزيز نظمي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1986م.

. عمر بن أبي ربيعة حبه وشعره، د. جبرائيل جبور، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الثانية، 1979م.

. عمر بن أبي ربيعة شاعر الجمال المترف، محمد علي موسى، دار الحكمة، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1978م.

. الغزل السياسي في العصر الأموي، غانم جواد رضا، جامعة البصرة، 1983م.

. الغزل في العصر الجاهلي، د. أحمد محمد الحوفي، دار القلم – بيروت، (د.ت).

. فقه اللغة وسر العربية، ابومنصور إسماعيل الثعالبي النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان (د.ت).

. الفن ومذاهبه في الشعر العربي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، بيروت- لبنان، الطبعة العاشرة، (د.ت).

. في الشعر الإسلامي والأموي، د. عبد القادر القط، دار النهضة- بيروت، 1979م.

. قضايا النقد الأدبي المعاصر، د. محمد زكي العشماوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار بورسعيد- الإسكندرية، 1957م.

. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، دار صادر- دار بيروت، 1372هـ- 1955م.

. المرأة في الشعر الجاهلي، د. علي الهاشمي، مطبعة المعارف- بغداد 1960م.

. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، (عرض وتقديم وترجمة) دار الكتاب اللبناني . بيروت، ط1، 1985م.

. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني- بيروت، 1971م.

. مقدمة في علم الجمال، د. أميرة حلمي مطر، دار النهضة العربية، 1972م.

. الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنكليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية د. زكي نجيب محمود، مكتبة الإنجلوالمصرية–القاهرة، 1963م.

. النفس أمراضها وعلاجها في الشريعة الإسلامية، محمد سعد الفقي، مكتبة ومطبعة محمد علي، القاهرة، 1390هـ.

إدوارد سعيد وكتابه "الاستشراق": نقلة نوعية في الدراسات الاجتماعية والثقافية

❖ محمد سليم [1]

ملخص البحث

[*كتاب "الاستشراق" لمؤلفه إدوارد سعيد يحتلّ مكانة مرموقة في مجال الدراسات الاجتماعية والثقافية الحديثة، يتبلور ذلك فيما نراه من قبول الجماهير له، وتقديرهم إياه، و اهتمامهم به اهتماما قلما يشهد له نظير، أو فيما نشاهده من ضجة كبيرة أثيرت حوله بين الأوساط الأكاديمية. يناقش الكتاب القضايا الهامّة التى تتعلّق بدراسات المستشرقين وكتاباتهم عن الشرق وأهله، ويتبنّى فيه الكاتب موقفا واضحا وصريحا يكيل للمستشرقين صاعا بصاع. وهو يخاطب الغرب بلغته ويتوخّى بذلك نقدا منهجيا وفكريا وأكاديميا على فكرة الاستشراق الغربية وبنيته المتخيلة وغير المتخيلة ويظهر المغالطات والأخطاء التى وقع فيها المستشرقون. ينتقد إدوارد سعيد على المستشرقين تمثيلهم الخاطئ والمجحف للشرق وأهله بغض النظر عن التحولات الفعلية والتاريخية أو ما أطلق هو عليه "شرقنة الشرق". كما بيّن فيه قوة الاتساق والتماسك الداخلي لخطاب الاستشراق وذلك في سياق إبانة وجود شبكة العلاقة القوية بين المعرفة والسلطة أو بين الاستشراق والمؤسسات الاستعمارية. بالإضافة إلى ذلك كله ساهم إدوارد سعيد بهذا الكتاب في تأسيس ودعم وتعزيز بعض النظريات الحديثة كالنقد الثقافي ودراسات مابعد الكولونيالية وغيرها.*]

الكلمات الرئيسية: الاستشراق، المعرفة والسلطة، شرقنة الشرق، النقد الثقافي، مابعد الكولونيالية.

[1] الباحث في الدكتوراة، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي

إدوارد سعيد هو أحد المفكرين الكبار الذين دفعوا عجلة البحث العلمي والنقد الثقافي الجاد إلى الأمام، فأتوا بنظريات جديدة ساهمت في تفكيك حصار الغزو الفكرى الغربي المهيمن على الساحة الفكرية والعلمية والأدبية في العصر الحديث. وهو أحد الثلاثة الذين يعرفون ب"الثالوث المقدس" لمساهماتهم في دراسات ما بعد الكولونيالية. ولا غرابة في ذلك لأن العالم الأكاديمى كله في شرقه وغربه يشهد بأن هذا الناقد الشهير والمفكر الكبير فاق أهل زمانه، وسبق الذين كانوا من معاصريه أو أقرانه. لايختلف في أهمية كتبه النقدية والفكرية إثنان، ولايتناطح في قيمتها كبشان.

وُلد هذا المفكر العملاق في فلسطين عام 1935م في أسرة فلسطينة نصرانية كبيرة. ولم يكن هذا الطفل الصغير إلا ابن عشر سنين أو ما يزيد يرتع ويلعب مع خلاّنه في أرض فلسطين المقدسة إذ دهمها احتلال صهيونى بغيض مدعوم ماديا ومعنويا بالغرب المستعمِر. وكان هذا الزحف الاستعمارى بمثابة كارثة فجيعة مما يشيب لها الولدان لهذا الطفل ولأهل فلسطين على وجه العموم. فنزحت أسرته أو اضطرت إلى أن تنزح إلى مصر وهى في ذلك الوقت بلدة مستعمرة أخرى. وهكذا شاء القدر لهذا الطفل أن يترك أرضا احتلته القوى المستعمرة ليصل إلى أرض هي الأخرى محتلة. وكانت لهذه التجربة المريرة في عهد طفولته أثر كبير على نفسية هذا الطفل بقي معه إلى آخر حياته. وفي مصر وقعت له تجارب أخرى عديدة في المدارس التى انضم إليها، والتى كان يديرها الإنجليز. وكانت لغة الدراسة فيها الإنجليزية أو الفرنسية. أما اللغة العربية فكانت محظورة وذلك في بلد عربي مثل مصر. وعن تجربته هذه يكتب في سيرته الذاتية" خارج المكان" "Out of Place" حيث يقول:

"ولما كان الانتماء العربى والتكلم باللغة العربية يُعدّان بمثابة جنحة يعاقب عليها القانون. فلا عجب في أننا لم نتمكن من أن نحصل على تعليم مناسب في لغتنا وعن تاريخنا وثقافتنا وجغرافية بلادنا. فقد كانوا يختبروننا كأننا أولاد إنجليز. وكنا نهرب وراء هدف غير واضح وبعيد عنا من صف إلى آخر ومن سنة دراسية إلى أخرى. وكان والدي قلقون مثلنا. وكنت أشعر في قرارة نفسي بأن كلية فكتوريا قد قطعت نهائيا صلتي بحياتي السابقة "1.

وما لبث إدوارد سعيد أن طرد من الكلية كونه مشاغبا ليرسله والده إلى أمريكا إلى مدرسة داخلية حيث تخصص في الأدب الانجليزى في جامعة برنستون. وحصل على الماجستير من جامعة هارفرد سنة 1960. ثم حصل على شهادة الدكتوراة من الجامعة نفسها باللغة الإنجليزية والأدب المقارن سنة 1964م. على موضوع " جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية". وجوزيف كونراد هذا كما نحن نعرف يعتبر من الروائيين الإمبرياليين الذين كتبوا عن الإمبريالية في عهد التصعيد الاستعمارى البريطاني. وهكذا نرى أن إدوارد سعيد في حياته المبكرة ثم في حياته الدراسية قد عاش أو قرأ عن الاستعمار وشاهد آلياته المدمرة وتابع دراسته عن الهيمنة الأوروبية المركزية. وأذكر كل هذا لأنه قد أمد إدوارد سعيد في تكوين فكره النقدى وتوجهه الفكرى. وهذا بدوره أيضا قد مهّد له السبيل لكتاباته الفكرية والنقدية فيما بعد. له كتب أخرى غير كتابه هذا عن الاستشراق. منها " الثقافة والإمبريالية" و" تغطية الإسلام" و"العالم والنص والناقد" وكتب أخرى عديدة.

أما كتابه هذا عن الاستشراق فقد تبنّى فيه موقفا نال بفضله شهرة واسعة في الأوساط الأكاديمية في العالم كله. وقد توخى فيه نقدا منهجيا وفكريا وأكاديميا على فكرة الاستشراق الغربية وإبانة المغالطات والأخطاء التى وقع فيها المستشرقون. إضافة إلى ذلك، فقد غيّر هذا الكتاب مجرى الدراسات الاجتماعية كما حوّل مسار الدراسات الثقافية. وسنرى كيف حاول إدوارد سعيد تفكيك بنية الاستشراق هذه. وسأتكلّم عن المناهج والأسس والنظريات التى بنى عليها إدوارد سعيد فكرته عن الاستشراق.

إدوارد سعيد ودراسة الاستشراق:

وقد يكون من الخطأ القول بأن إدوارد سعيد هو أول من قام بنقد الاستشراق وأشكاله البنيوية المتخيلة وغير المتخيلة. والحق أننا نجد إشارات بل كتابات واضحة في نقد الاستشراق فيما كتبه أنور عبد الملك في مقال له باسم "الاستشراق في أزمة" " Orientalism in Crisis"في مطلع الستينات من القرن الماضى. أو فيما كتبه عبد اللطيف الطيباوى في مقال له باسم "المستشرقون الناطقون بالإنجليزية" "English Speaking Orientalists 2. ونجد كذلك فيما كتبه جمال الدين الأفغانى ومحمد

عبده والآخرون في بحوثهم وكتبهم الإسلامية. وفّر كل هذا ما يمكننا أن نطلق عليه "دراسات إرهاصية" عما سيقوم به كاتب كبير في مستوى إدوارد سعيد من دراسة واسعة منهجية عن الاستشراق.

مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد:

في السطور الأولى من مقدمة كتابه" الاستشراق" ينقل إدوارد سعيد قول صحفي فرنسي زار لبنان إبان حربها الأهلية (76-1975) فكتب معبّرا عن أسفه الشديد لما أصاب المدينة من تلف وإحراق: "كان مظهرها يوحى في يوم من الأيام بأنها تنتمي إلى الشرق الذي وصفه كل من شاتوبريان ونيرفال" 3.[1] ويعلّق عليه إدوارد سعيد قائلا: "وكان بطبيعة الحال مصيبا في وصفه للمكان في حدوده النظرية الأوروبية، فلقد كان الشرق شبه اختراع أوروبى، وكان منذ الزمن الغابر مكانا للرومانس، أي قصص الحب والمغامرات، والكائنات الغريبة، والذكريات والمشاهد التى لاتنسى، والخبرات الفريدة الرائعة.....فلم يكن يعنى الزائر الأوروبى إلا الصورة الأوروبية التى تمثّل الشرق وما آلت إليه الآن، وكانت تلك الصورة ومصيرها يتمتعان بدلالة مشتركة ومتميزة في عيون الصحفي وقرّائه"4.

فالشرق أبدا ودائما كان في مخيلة الغرب وفي كتاباتهم مكانا لعقد ثنائيات في محاولة منهم لتأكيد الذات الغربية المتفوقة، وإثبات دونية الشعوب الشرقية. ولكن لماذا هكذا؟ يقول إدوارد سعيد: "فليس الشرق مجاورا لأوروبا فحسب، بل إنه أيضا موقع أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهومصدر حضاراتها ولغاراتها، ومنافسها الثقافي، وهويمثّل صورة من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترا لدى الأوروبيين، أضف إلى ذلك أن الشرق قد ساعد في تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة، ومع ذلك فلا يعتبر أى جانب من جوانب هذا الشرق محض خيال، فالشرق جزأ لا يتجزأ من الحضارة المادية والثقافة الأوروبية، والاستشراق يعبّر عن هذا الجانب ويمثّله ثقافيا، بل وفكريا، باعتبار الاستشراق أسلوبا للخطاب، أي للتفكير والكلام، تدعمه مؤسسات

[1]. ترجمة جميع الاقتباسات من كتاب" الاستشراق" مأخوذة من ترجمة الدكتور محمد العنانى.

ومفردات وبحوث علمية، وصور مذاهب فكرية، بل وبيروقراطيات استعمارية وأساليب استعمارية"5.

وهكذا حاول المستشرقون بقاء واستمرارية الصور النمطية عن الشرق والشرقيين والتي يعبرون عنها في قوالب جاهزة متخيلة اعتقادا منهم بأن مثل هذا التمثيل هوالذي يخدم مصالحهم الاستعمارية وإظهار تفوق ذواتهم وإثبات دونية الشعوب الأخرى.

ثلاث دلالات للاستشراق وكلها متداخلة ومترابطة:

يعتبر إدوارد سعيد الاستشراق أسلوبا للتفكير المستند إلى التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق والغرب أي أن المحورة الرئيسية لكتاب" الاستشراق" تستند إلى فهم وتحليل وتفكيك هذه البنية الممثلة عن الشرق من قبل الغرب. وعند إدوار سعيد للاستشراق ثلاثة معان وكلها مترابطة ومتواشجة.

(الأول) المعنى الأكاديمي: " فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء لبحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الانسان أو علم الاجتماع أو التاريخ أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة"6. (الثانى) المعنى العام أو المعنى الخيالى: الاستشراق هو"أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق وبين ما يسمى في معظم الأحيان الغرب. وهكذا فإن عددا بالغ الكثرة من الكتاب من بينهم شعراء وروائيون وفلاسفة وأصحاب نظريات سياسية واقتصاديون ومديرون إمبرياليون–قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم وكتابة روايات وأوصاف اجتماعية ودراسات سياسية عن الشرق وعن أهله وعاداته، وعن عقله ومصيره وهلمّ جرا. وهدا اللون من الاستشراق قد يضمّ أيسخويوس، مثلا، وفكتور هوجوودانتى وكارل ماركس"7. (الثالث) المعنى الخاص بهيمنة الغرب على الشرق: أما المعنى الثالث فهو"يستند في تعريفه إلى عناصر تاريخية ومادية أكثر مما يستند إليها المعنيان الآخران. فإذا اعتبرنا أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق عامة إلى حد بعيد، استطعنا أن نناقش ونحلّل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق– والتعامل معناه التحدث عنه

واعتماد آراء معينة عنه ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه، وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه."8.

الأبعاد النظرية في الاستشراق:

وفي سياق تأسيس تحليل للخطاب الاستشراقي وفهم أبعاده الاستعمارية المرتبطة بالقوة المادية وأشكالها الرمزية الاستعمارية يعتمد إدوارد سعيد على كتابى ميشيل فوكو" أركولوجيا المعرفة" و"النظام والعقاب" ليأخذ منه نظرية الخطاب فهويقول: "والحجة التى أطرحها تقول إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لونا من ألوان الخطاب، فلم نتمكن مطلقا من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكنّ الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق–بل وابتداعه– في مجالات السياسة وعلم الاجتماع وفي المجالات العسكرية والأيدولوجية والعلمية والخيالية في الفترة التالية لعصر التنوير."9. فالاستشراق لم يكن يعنى بالبحث والدراسة للغات والثقافات الشرقية فقط بل تجاوز الأمر ذلك كله إلى أن أصبح قسما مشتركا بين المستعمرين والمبشرين وظّفوه للمصالح الاستعمارية والتبشيرية وفرضوا بذلك هيمنة الثقافة الأوروبية وتبعية الشعوب الشرقية المستعمرَة.

ويقول الدكتور صالح سليمان عبد العظيم: "عند سعيد يطرح خطاب الاستشراق في جوهره رغبة عارمة في إخصاء الآخر عقليا، وربما بيولوجيا، لكى يقر في النهاية بتبعيته للغرب أو بشكل أكثر تحديدا لكى يتعامل مع استعلاء الغرب لجزء لا يتجزأ من طبيعة الحياة وقوانينها. وكتاب إدوارد سعيد هذا ليس بيانا للتوافق بين بنية الاستشراق والشرق ذاته بقدر ما هوإظهار عن الاتساق والتماسك الداخلي للاستشراق والتمثيلات التى يحملها عن الشرق والشرقيين بغض النظر عن التحولات الفعلية والتاريخية التى يتعرّض لها الشرق. أو بغض النظر عن أية توافقات مع الشرق الواقعي أو الفعلي"10.

ولعل هذا الاتساق والتماسك الداخلي هو ما يؤكد وجود بنية مسبقة وقوالب جاهزة عند المستشرقين لتناول الشرق ووصفه وصناعته وإنتاجه. فنرى المستشرقين يتناولون الشرق كبنية جوهرية أو ما يصفه إدوارد بـ essentialised Orient غير قابلة للتبدل والتغيير إلا بما

يضيفه ويحدده أو يسمح به هؤلاء المستشرقون. ويقول الدكتور محمد عناني عن الاستشراق بهذا الصدد:

" إنه بحث نقدي يقوم على أسس فكرية صلبة، من دعائمها، تبيان خداع بعض ما يكتسي المظهر العلمي وهو في حقيقته عنصري، مثل إطلاق صفة "الشرقي" على كل ما يرى فيه أبناء الغرب اختلافا عن الحضارة الغربية، والتذرع بهذه الصفة، أو التسمية للقول بما يجافي الحقيقة والواقع من نسبة خصائص جوهرية، أو عناصر إنسانية تمثل "جوهر" باعتبارها نقيضا للغرب"11.

هذا، وقد أخذ إدوارد سعيد من المفكر الإيطالي والناقد الشهير أنطونيوجرامشى نظرية الهيمنة الثقافية

فهو يقول: "وهكذا فإننا نرى في أى مجتمع غير شمولي أن أشكالا ثقافية معينة تتغلب على غيرها، مثلما نرى أن أفكارا معينة تتمتع بنفوذ أكبر من غيرها، وقد أطلق جرامشي على شكل هذه الزعامة الثقافية لفظ الهيمنة، وهو مفهوم لا غنى عنه في إدراك حقيقة الحياة الثقافية في البلدان الصناعية في الغرب"12.

اعتمادا على أفكار جرامشي الخاصة بهيمنة ثقافة على أخرى يؤسس إدوارد سعيد الفكرة الخاصة باستعلاء الثقافة الأوروبية على غيرها من الثقافات الأخرى. وفي هذا السياق يؤكد إدوارد سعيد على ظهور بنية استشراقية ترتكز على الهيمنة الغربية والتي تأخذ مظاهرها المتعددة في الحقول الأكاديمية المختلفة.(صالح سليمان) وهكذا مهّد إدوارد سعيد في مقدمة كتابه الأرضية لشن هجومه الشرس على بنية الاستشراق التى لا ترى إلى الشرق إلا أنه كيان أو مجتمع يخضع دائما لتبعية الغرب أو كما قد مثّله الغرب أو صوّره ليكون كذلك.

نظرية المعرفة والسلطة: يبدأ إدوارد سعيد فصله الأول من كتابه بالحديث عن العلاقة القوية بين المعرفة والسلطة ومن ثم قام بدراسة ونقد ما قد تفرزه مثل هذه العلاقة في سياق حديثنا عن الاستشراق من تأكيد وتأييد وتوسيع لمصالح الاستعمار في الشرق أو كما يقول الدكتور صالح سليمان عبد العظيم: "إن كتاب الاستشراق في جوهره هو بحث في العلاقة بين القوة والمعرفة، ومحاولة لرصد العلاقة القائمة بين الصعود الغربي الاستعماري، وارتباط ذلك بنشأة

معارف وكتابات هدفها النهائي تأكيد سيادة الغرب الأوروبي على الآخر، كائنا ما كان موقعه وجغرافيته، المهم أن تتشكل المعرفة مصحوبة بالقوة العسكرية والسياسية، لتؤيد وتؤكد حالة الخصاء الوجودي للآخر، ليقبل باستعلاء واستعباد الغرب له"13.

ونظرية المعرفة والسلطة هذه استعارها إدوارد سعيد من كتاب ميشيل فوكو" أركولوجيا المعرفة" وجعلها أساسا لدراسة وفهم وتحليل النصوص والتصريحات والمواقف الغربية. فها هو في فصله الأول من كتابه ينقل قول الزعيم البريطاني بلفور وهو يخاطب البرلمان البريطاني عام 1910 عن مشكلة قضية مصر. يقول بلفور مخاطبا: "إننا نعرف حضارة مصر خيرا مما نعرف حضارة أي بلد آخر، ونعرف تاريخها السحيق، بل نحيط بها إحاطة أوثق وأشمل، إنها تتجاوز النطاق المحدود لتاريخ الجنس الذي ننتمي إليه، فهو يضيع في فترة ما قبل التاريخ في الوقت الذي كانت الحضارة المصرية قد تخطت عهد الشباب. أنظروا إلى جميع البلدان الشرقية. لاتتحدثوا عن تفوق أو عن دونية"14. ويعلّق عليه إدوارد سعيد: "إن ملاحظاته تدور حول محورين كبيرين–هنا وفيما يتلوهذا الكلام– وهما المعرفة والسلطة، وهما محورا الفيلسوف فرانسيس بيكون. وهكذا فعندما يبرر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، ترتبط السيادة في تفكيره بمعرفتنا "نحن" لمصر. لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى. والمعرفة تعني لبلفور استقصاء مسار حضارة ما من نشأتها إلى ازدهارها إلى ذبولها– وتعني أيضا وبطبيعة الحال قدرتنا على ذلك. والمعرفة معناها الارتفاع على اللحظة الحاضرة وتجاوز الذات إلى الأجنبي والبعيد"15.

ويقول بلفور أيضا: "هل تعود ممارسة هذه الحكومة المطلقة من جانبنا بالخير على هذه الأمم العظيمة والتى أعترف بعظمتها؟ أعتقد أنها تعود بالخير عليها، وأعتقد أن الخبرة قد أثبتت أنها تمتعت في ظلها بحكومات أفضل كثيرا مما شهدته على امتداد تاريخ العالم كله، وهى ليست مفيدة لها وحدها، لكنها ولا شك مفيدة للغرب المتحضر برمته... لسنا في مصر من أجل المصريين فقط وإن كنا هناك من أجلهم، فنحن هناك أيضا من أجل أوروبا كلها"16. ويعلّق عليه إدوارد سعيد تعليقا طريفا بدقة متناهية: "والمنطق الذي يستخدمه بلفور منطق طريف، على الأقل لكونه متّسقا مع المقدمات التى يبني عليها خطابه كله.

فهويقول إن إنجلترا تعرف مصر، ومصر هى ما تعرفه إنجلترا، وإنجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها، وإنجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصر، وأما بالنسبة للمصريين فإن مصر هى البلد الذي احتلته إنجلترا وتحكمه الآن، ومن ثمّ فإن الاحتلال الأجنبي يصبح " الأساس الحق" للحضارة المصرية المعاصرة، ومصر تحتاج بل تصرّ على طلب الاحتلال البريطاني"17.

وهذا هو بيت القصيد وهذا ما أراده إدوارد سعيد بكتابه هذا أن يظهر ما قد قام به الاستشراق من تشويه لصورة الشرق وأهله وتمثيل خاطئ ومحايد ومححف للشرق وللشرقيين وذلك بإيضاح الارتباط القوي والوثيق بين الاستشراق والسلطة. وقد نجح إدوارد سعيد إلى حد كبير في هذا. وعلى حد قول الدكتور محمد عناني: "إنه خاطب الغرب بلغته، ومنهجه العلمي الحديث، فكشف الغطاء عما يتخفى بقناع الثقافة والدراسة العلمية من مواقف سياسية لا ترمي إلا إلى تحقيق مطامع أو مصالح مادية صرفة، وبهذا ساهم في توطيد الهيكل الحالي لما يسمى" بالنقد الثقافي "18.

ونظرية المعرفة والسلطة التى بنى عليها إدوارد سعيد فكرته عن الاستشراق وعلاقتها الوطيدة والقوية مع المؤسسات الإمبريالية لا تزال قائمة حتى في العصر الحديث والتي قد درس إدوارد سعيد صورها وأشكالها في الاستشراق الجديد والقائم والجاري في أمريكا كونها صاحبة السيادة العالمية. وقد تغيرت أسماء مؤسسات الاستشراق فيها لكن الجوهر والواقع الاستشراقي بقى كما هو.

قضية التمثيل

Representing the Orient or Orientalizing the Orient

(تمثيل الشرق أو شرقنة الشرق)

يقول إدوارد سعيد: "وليس الاستشراق إذن خيالا أوروبيا متوهما عن الشرق، بل إنه كيان له وجوده النظري والعملي، وقد أنشأه من أنشأه، واستثمرت فيه استثمارات مادية كبيرة على مر أجيال عديدة. وقد أدى استمرار الاستثمار إلى أن أصبح الاستشراق باعتباره مذهبا معرفيا عن الشرق، وشبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين،

ومثلما أدى تكاثر ذلك الاستمرار نفسه، بل وتحوله إلى مصدر حقيقي للإنتاج والكسب، إلى تكاثر الأقوال والأفكار التى تتسرب من الاستشراق إلى الثقافة العامّة"19.

وهذا التمثيل للشرق قد جرى في الماضي وابتداء بالعصر الذي أطلق عليه إدوارد سعيد بالاستشراق التقليدي ومرورا بعصر النهضة الأوروبية ووصولا إلى العصر الحديث. وقد وظّف المستشرقون دراسات ومعلومات عن فقه اللغات وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا محاولة منهم لتعميق هوة التمييز العنصري القائمة بين الشعوب الأوروبية وغيرها، ولفرض افتراضياتهم هذه لإثبات تفوقهم ودونيّة الآخرين. فما قام به "ساسى" و"رينان" والمستشرقون في القرن التاسع عشر يدخل في صلب العمل الاستشراقي. وحتى نجد شخصا مثل كارل ماركس لم ينج من هذا التيار الاستشراقي الجارف. ينقل إدوارد سعيد قول ماركس عن الحكم البريطاني في الهند. "صحيح أن إنجلترا عندما تسببت في إحداث ثورة اجتماعية في هندوستان، لم تكن دوافعها إلا أحقر المصالح، وصحيح أن خدمة هذه المصالح قسرا كان يتصف بالغباء، ولكن ليست هذه المسألة. بل المسألة هى هل يستطيع الجنس البشري تحقيق مصير دون ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية لآسيا؟ فإذا كانت الإجابة بالنفي، فمها تكن جرائم إنجلترا، فإنها كانت دون أن تدري وسيلة التاريخ في إحداث تلك الثورة.... إن على إنجلترا أن تفي بمهمة ذات شقين، الشق الأول يدمّر، والثاني يعيد التوليد والإحياء، فالأول يعني إبادة المجتمع الآسيوي والثاني يعني إرساء الأسس المادية لمجتمع غربي في آسيا"20.

ويعلّق عليه إدوارد سعيد قائلا: "إن فكرة إعادة الإحياء، بما توحي به من أن آسيا خامدة أو" لاحياة فيها" أساسا فكرة تنتمي إلى الاستشراق الرومانسي الخالص، بطبيعة الحال ولكن هذا الكلام يقوله نفس الكاتب الذي لا يستطيع أن ينسى بسهولة مدى المعاناة الإنسانية الناجمة عن إعادة الإحياء، ومن ثم فهوكلام محير، وهويقتضي منا أن نتساءل أولا كيف أن المعادلة الأخلاقية لما تفقده آسيا بسبب الحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه، تنحرف فترتد إلى فكرة التفاوت القديمة بين الشرق والغرب التى ألمحنا إليها من قبل،

هويقتضي منا ثانيا أن نسأل أين ذهب التعاطف الإنساني، وما المجال الفكري الذي اختفي فيه أثناء استيلاء الرؤية الاستشراقية على مكانه"21.

واللافت للنظر هنا هوقوة التماسك الداخلي للاستشراق حيث مهما اختلفت الأزمنة ومهما تغيرت الأوضاع إلا أن تعامل المستشرقين مع الشرق لايزال باقيا وقائما على أساسيات التفاعلات الأولى للاستشراق ونظمه المبدئية وهياكله الأساسية. ولعل هذا هوما دفع إدوارد سعيد إلى قراءة دقيقة لصور تمثيل الشرق في كتابات المستشرقين الرحالين وغير الرحالين، الأكاديمين وغير الأكاديمين، الروائيين وغير الروائيين والمؤرخين وعلماء الاجتماع وغيرهم. وقد دخل في هذا التمثيل للذات الشرقية الروائيون أمثال فلوبرت ولامرتين ونارفول واسكوت وغيرهم. ومن الرحالين نجد أسماء تى–اي– لارنس، وشارتوبان، وولنى والآخرين. ونجد من المؤرخين أسماء ماسينون، وايج–اي–آر– غب والآخرين. ونجد في كتب هؤلاء جميعا تمثيلا خاطئا للشرق وأهله. ولعل أهم الروافد التى أغنت الخيال الأوروبى عن حياة المسلمين بصورة خاصة، والشرق عموما هى كتابات الرحالين والمغامرين الموغلة في الخيال والاصطناع والتلفيق. يقول الدكتور محمد عناني: "اهتم إدوارد سعيد اهتماما بالغا بقضية التصوير في العلوم الإنسانية وتبيان ما يشوب الاعتماد على هذا التصوير أوالتمثيل من عيوب منهجية، فالصورة التى تمثّل شيئا ما تقدّم بالضرورة أحد جوانبه أو تقتصر على بعض جوانبه فقط.... وهى إذن ليست الشئ في ذاته بل وحتى لوزعمت أنها تمثل جوهره فهى مجرد تمثيل لهذا الجوهر، وإن على الباحث أن يحيط بجميع جوانب الشئ إذا أراد أن يضع تعريفا جامعا ومانعا، وهذا شبه محال في العلوم الإنسانية، فالإنسان متعدد الجوانب، ويعيش في ظروف متعددة متغيرة، ويخضع لعوامل التاريخ التى تؤثر فيه مثلما يؤثر فيها وإذن فإن واجب الباحث الأول هوالإلمام بشتى العوامل ورسم أكبر قدر يستطيعه من خطوط الصورة ودرجات ألوانها، وتحديد النسب الخاصة به والنسب بينه وبين غيره، وهذا ما يقول به إدوارد سعيد، بل ما يعتمد عليه في نقده للاستشراق ..." 22.

وتمثيل الشرق هذا لم يكن مقتصرا على الكتب الأكاديمية والروائية والعلوم الإنسانية بل إن الأمر تخطى ذلك ليدخل فيما عرفناه فيما بعد بالثقافة الشعبية أي في السينما وإلاعلام

الغربي الحديث حيث الصور والتصورات الخاطئة عن الشرق والشرقيين تنشر وتقرأ وتذاع بدون أي وازع خلقي أو ديني. يقول الأستاذ محمد البهي في كتابه" المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام": "وقد تركزت أهداف الاستشراق- مع تنوعها- أخيرا في خلق التخاذل الروحي وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين والشرقيين عامة، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للتوجيهات الغربية"23.

أثر " الاستشراق" في الدراسات الاجتماعية والثقافية

كتاب إدوار سعيد هذا لم يكن نقدا محضا على الاستشراق وحده، كما أن صاحبه لم يهتم فيه بمناقشة الأفكار الأكاديمية السائدة بل الأمر تخطى ذلك إلى أن صار هذا الكتاب وإدوار سعيد نفسه من الرموز الأكاديمية التى ساهمت في تدعيم وتأسيس وتشكيل بعض النظريات الحديثة. فإدوار سعيد إليه يرجع الفضل في تدعيم أسس ما يسمى بالنقد الثقافي . كما أن اسمه يأتي مرتبطا بنظرية نقد ما بعد الاستعمار ودراسات ما بعد الكولونيالية. ومن أهم ظواهر تأثيره قيام أبناء البلدان التى تحرّرت من الاستعمار بإعادة النظر في التركة الاستعمارية. كما أن عمله هذا شجّع النقد الثقافي على ازدهار نظريات النقد النسوي التي تقوم على ضرورة إعادة النظر في صورة المرأة. وبهذا الكتاب حاول إدوارد سعيد تقديم دعوة حارة إلى إعادة النظر فيما يتعلق الأمر بدراسات الأنثروبولوجيا والدراسات الاجتماعية.

ولعل أكبر أثر لهذا الكتاب كان على مجال دراسات ما بعد الكولونيالية. وأى كاتب يكتب في نظرية ما بعد الكولونيالية لايكاد يستطيع أن يتقدم ولوخطوة واحدة دون أن يمرّ بهذا الكتاب. ولأمر ما ذكره روبرت يونغ فيمن ذكره وأطلق عليهم اسم" الثالوث المقدس"، وهم إدوارد سعيد وهومى بابا وجاياترى سبيفاك. ومجال دراسات ما بعد الكولونيالية هوبنفسه مجال واسع فسيح ومتشعب.يشمل دراسات واسعة متداخلة تضم فيما تضم قضايا المرأة والمجتمع والكلام عن الصفوة الحاكمة في البلاد المستعمرة. كل هذه المباحث في مجال دراسات ما بعد الكولونيالية يستند إلى أهم المراجع في الموضوع. ومن تلك المراجع الرئيسية كتاب إدوارد سعيد. فالكاتبة آنيا لومبا في كتابها" Colonialism/ Post-colonialism وليلا غاندى في كتابها Post-colonial Theory: A critical

Post-colonial Theory: An Introduction وروبرت يونغ في كتابه" Historical Introduction وهومى بابا في كتابه "The Location of Culture" وبيل أشكروفت والآخرون في كتابهم "The Empire Writes Back" والآخرون أمثالهم عقدوا فصولا ومباحث يقرأون فيها كتاب إدوارسعيد هذا ويستعيرون منه أفكارا ويتأثرون به. وهذا كله يشير إلى ما أسداه هذا الكتاب وهذا الكاتب العملاق إلى الدارسين والباحثين من خير كثير.

مآخذ على إدوارد سعيد

مضى حتى الآن أكثر من ثلاثين عاما منذ صدور هذا الكتاب ومنذ ذلك الحين حتى الآن بقى مثارا للجدل والنقاش وقد انقسم النقاد منذ أول يوم إلى فريقين: فريق يؤيد إدوارد سعيد وفريق يدحضه ويرفض فكرته. ومما يدل على أهمية ووزن هذا الكتاب هوصلابته وصموده أمام طوفان الزمان. والحق أن إدوارد بهذا الكتاب قد احتل مكانة مرموقة وعالية في الأوساط الأكاديمية والأدبية. فالكتاب يقرأه الناقد الأدبي، والعالم الاجتماعي، والمفكر الأكاديمي، وعالم الأنثروبولوجيا وهويعتبر أحد المصادر المهمة في النقد الثقافي ودراسات مابعد الكولونيالية. فالكتاب الذي له هذا الثقل وهذا الوزن لابد أن يكون فيه شئ ما يجذب انتباه الكتاب والباحثين. ويلخّص بيل أشكروفت هذا كلّه بشكل رائع. "عند المؤرخين هوغير تاريخي، وعند علماء الاجتماع هويخلط بين النظريات، وعند الباحثين هوغير علمي، وعند منظّري الأدب هوغير متأمل وعشوائي، وللمعجبين بفوكوإنه يسيء استخدام فوكو، وعند الماركسين المهنيين إنه معاد للثورة، وللمحافظين المهنيين هوإرهابي"24.

(1)برنارد لويس ونقده على الاستشراق:

برنارد لويس والذي قد وجه إليه إدوارد سعيد نقدا شديدا في فصله الأخير من كتابه واعتبره أحد المستشرقين المعاصرين الذين يشوّهون صورة الإسلام والمسلمين في العصر الحديث ليس على الصعيد الأكاديمي فحسب بل على الصعيد المؤسساتي والحكومي أيضا. يردّ برنارد لويس على إدوارد بمقال له نشره في مجلة تحت عنوان The Question of Orientalism وجرت لأجله بينهما مساجلة كتابية شهيرة ومريرة. برنارد لويس ينتقد

إدوارد سعيد بأنه قام بدراسة انتقائية للاستشراق والمستشرقين في كتابه. وينتقده أيضا على عدم ذكره للاستشراق الألماني والروسي وعدم تناول التجارب التركية والإيرانية والشرق الأقصى في كتابه. كما اتّهمه بأن إدوارد سعيد لم يهتم بذكر إنجازات المستشرقين وإنما اختار ما وافق هواه. ويقول برنارد لويس ناقدا على إدوارد بأنه شمل بين زمرة المستشرفين من لم يكن عملهم في المجال الاستشراقي البحت وذكر أسماء كرومر وبلفور والآخرين ممن كانوا من الإداريين...25.

(2) نقد إعجاز أحمد على هذا الكتاب:

إعجاز أحمد ماركسي وقد رأينا فيما مضى ذكره نقد إدوارد سعيد على كارل ماركس. وبنقده على أبي الماركسيين ضرب إدوارد سعيد على النبض الحساس. فثارت ثائرة الماركسيين. فها هوإعجاز أحمد يقول في كتابه" In theory: Classes، Nations، ''Literatures " "Orientalism which is a deeply flawed book''

الاستشراق كتاب مبني على الخطأ أصلا 26. ويذكر أيضا: "وهذا السرد لإظهار العلاقة بين المعرفة الكولونيالية والقوة المستعمرة لايمكن لنا أن نجمعها في مجال الدراسات الثقافية نفسها. وذلك لأن تواريخ الاستغلال الاقتصادي والإجبار السياسي والفتوحات العسكرية، هذه كلها تلعب دورا أكبر وأشمل. وهذه التواريخ الأخر هى التى تهيئ أوضاعا مناسبة للخطاب الاستشراقي كما هو" 27.

فمعنى ذلك عند إعجاز أحمد أن إدوارد سعيد يجعل تاريخيته تقف على رأسها، حينما يتجاوز الأيدولوجيا والطبقة والتاريخ الاقتصادي في نقد الاستشراق. وإعجاز كغيره من الماركسيين يتكلم عن المادية الجدلية والحياة المادية والصراع الطبقي والتفسير المادي للتاريخ كعادتهم.

(3) صادق جلال العظم : الاستشراق معكوسا (Orientalism in reverse)

هذا الكاتب السوري ينقد إدوارد بأنه يقوم بتقديم فكرة جوهرية عن الغرب على نفس الغرار أو بنفس الطريقة التي اتهم المستشرقين باستخدامها فيما يتعلق بتصورهم الأساسي عن

الشرق. أو كما يقول الدكتور صالح سليمان:"فإدوارد سعيد الوافد على حقل الاستشراق، رغم رؤاه اللامعة وتحليلاته المبهرة، استخدم التاريخ في الأغلب والأعم بشكله الكرونولوجي كمحطات وقوف تمنحنا بعض الفهم لقراءة وتحليل بنيوي نصي، أكثر منها تلك المحاولة التاريخية التي تضرب في عمق البنى الاجتماعية، بغية الوقوف على طبيعة القوى الاجتماعية المتصارعة والقوى السياسية المهيمنة، لذلك تحليله لبنية الاستشراق مؤديا إلى الاستشراق معكوسا"28 ". وها هويكتب بنفسه: "وأود أن أؤكد بأن مثل هذه التطبيقات ليست فقط لم تقع ولكنها لا تزال مستمرة على نطاق واسع إلى حد كبير. وعلاوة على ذلك، فإن الوقوع في الإغراءات التى حذّر سعيد عنها يولّد ما يمكن أن يسمّى الاستشراق في الاتجاه المعاكس29.

وهناك نقاد آخرون منهم هومي بابا وروبرت يونغ والآخرون الذين انتقدوا على إدوار سعيد من نواح مختلفة. وفي الختام أريد أن أقول بأن المجال لايسع هنا أن أذكر كل ما تركه إدوارد سعيد وراءه من أفكار غالية وموروث ثقافي واسع وغني. وذلك لأن سعيد يستند في كل فكرة إلى قراءات واسعة متبحرة في الفلسفة والأدب والتاريخ. وهى تمتد شاسعة كالبحر الذي لا حدّ له.

خاتمة البحث:

وفي خاتمة المطاف أريد أن أذكر ما كتبه الدكتور صالح سليمان عبد العظيم" وعلى الرغم من بعض هذه الأوجه النقدية سيظل كتاب إدوارد سعيد، مهما وجهنا إليه من عبارات المدح من جانب والنقد من جانب آخر شاهدا فذا على نوعية من المثقفين الذين اختاروا على الأقل جبهة المستضعفين. فقد اختار إدوارد سعيد أن يقف موقف الناقد من أعتى الدول المعاصرة ذات المؤسسات التى تبتلع المثقفين وتحوّلهم إلى مجرد سدنة وتكنوقراط، وأبواق حناجر رخيصة. ورغم هذا الاختيار فإن إدوارد سعيد قد كسب على المستوى الشخصي ذلك المجد الذي يتمنّاه أى مثقف حقيقي وهويدافع عن شرف الكلمة، ونزاهة الاختيار، وقيمة الحياة...30. وحقّا دافع إدوار سعيد عن شرف الكلمة، وكرامة الشرق وأهله، وقيمة الحياة الفكرية والفنية النزيهة. وبكتابه هذا فتح بابا للنقاش الحادّ المستمر منذ

سنين موظّفا فيه نفس المناهج ونفس النظريات التى أساء المستشرقون استخدامها ليسيئوا الظنون بالشرق وأهله وثقافته وذاته. لكن إدوارد سعيد حاول أن يتبنى منهجا علميا ونقديا يعكس الدور ويكيل للمستشرقين صاعا بصاع، ففنّد إدعاءات المستشرقين الباطلة، ودحض آراءهم الساقطة، وقدّم إلى العالم نموذجا رائعا يقرأه ويختاره ويبحث عنه وفيه كل من رجالات الفكر والفن والأدب والنقد.

المصادر والمراجع:

1. إدوارد سعيد، خارج المكان، (Out of Place) ص 186.
2. Orientalism: A Reader،A.L.Macfie ‘ ص 47 -57.
3. إدوارد سعيد، الاستشراق (Orientalism) ص 1.
4. نفس المصدر، ص 1.
5. نفس المصدر، ص 1-2.
6. نفس المصدر، ص 2.
7. نفس المصدر، ص 2-3.
8. نفس المصدر، ص 3.
9. نفس المصدر، ص 3.
10. صالح سليمان عبد العظيم، الاستشراق ونقد- الاستشراق-، الحوار المتمدن، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=49672
11. الدكتور محمد عنانى، الاستشراق، ص 19.
12. إدوارد سعيد، الاستشراق (Orientalism) ص 7.
13. صالح سليمان عبد العظيم، الاستشراق ونقد- الاستشراق-، الحوار المتمدن، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=49672
14. إدوارد سعيد، الاستشراق (Orientalism) ص 32.
15. نفس المصدر، ص 32.
16. نفس المصدر، ص 33.

17. نفس المصدر، ص 34.
18. الدكتور محمد عنانى، الاستشراق، ص 18.
19. إدوارد سعيد، الاستشراق (Orientalism) ص 6.
20. نفس المصدر، ص 153-154.
21. نفس المصدر، ص 154.
22. الدكتور محمد عنانى، الاستشراق، ص 26.
23. الدكتور محمد البهي، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الاسلام، ص 13.
24. بيل أشكروفت والآخرون، Routledge Critical Thinkers: Edward Said، ص 68.
25. برنارد لويس، The Question of Orientalism، The New York Review of Books، ص 9-11.
http://www.nybooks.com/articles/archives/1982/jun/24/the-question-of-orientalism/
26. إعجاز أحمد، In Theory: Classes، Nations، Literatures ، ص 160-161.
27. نفس المصدر، ص 164.
28. صالح سليمان عبد العظيم، الاستشراق ونقد- الاستشراق-، الحوار المتمدن،
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=49672
29. A.L.Macfie، 'Orientalism: A Reader' ص 231.
30. صالح سليمان عبد العظيم، الاستشراق ونقد- الاستشراق-، الحوار المتمدن،
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=49672

دراسة في كتاب "أبجد العلوم" للقنوجي

عنايت الله[1]

ملخص:

[*يعد كتاب "أبجد العلوم" من أهم مصنفات القنوجي فائدة وأكثرها عائدة. ويحتل مكانة عالية بين الأوساط الأكاديمية لكونها موسوعة في مختلف العلوم والفنون من اللغة والأدب والتراجم والسير. انتهج القنوجي في تأليفه نهجا فريدا، وجمع فيه بين أسلوب القدامى والمحدثين، فالعبارات في بعض الأحيان مسجوعة ومزينة بالمحسنات البديعية وفي بعضها سلسة ورائعة وسهلة وخالية عن كل زخرفة وصناعة. سوف يسعى البحث إلى إبراز محاسنه ونقائصه، إن وجدت، من منظور موضوعي ليتبين من هذه الدراسة مدى قيمة الكتاب الموضوعية، كما سيتصدى البحث لتعيين مكانة الكتاب فيما بين الكتب المؤلفة حول الموضوع في الهند.*]

الكلمات الرئيسة: أبجد العلوم، نواب صديق حسن خان القنوجي، تحليل، منهج، أسلوب، موسوعة، لغة، أدب. علوم، فنون.

أنجبت الهند عددا كبيرا من العلماء البارزين والكتاب النوابغ والأدباء الأكفاء الذين احتلوا مكانة عظيمة في مسرح التاريخ، لما قدموا من خدمات عظيمة في مختلف المجالات من العلم والأدب واللغة وغيرها. ومن الجهابذة الذين ذاع صيتهم في الآفاق، صديق حسن بن أولاد حسن بن أولاد علي الحسيني البخاري القنوجي.

ولد القنوجي يوم الأحد لإحدى عشرة بقين من جمادى الأولى عام ثمان وأربعين ومأتين وألف من الهجرة /عام اثنتين وثلاثين وثمان مائة وألف من الميلاد ببلدة "بانس بريلي"، موطن جده لأمه، ثم أتت به أمه إلى "قنوج" موطن آبائه في ولاية أترابراديش، فنشأ بها ولم

[1] باحث في الدكتوراة، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي.

يبلغ من عمره السادسة إذ توفي أبوه، فاعتنت أمه بتربيته كل الاعتناء، واهتمت بتعليمه وتثقيفه وتهذيب أخلاقه غاية الاهتمام، فشب في حجر والدته يتيما متخلقا، حريصا على العلوم، مكبا على التعليم، وتربى في بيت، كان يسوده الزهد والتقوى، فلمع في الآفاق شريف الطبع، كريم الأخلاق، تقيا، غنيا، ميالا إلى الخير، جذارا عن الشر.

حلى القنوجي نفسه بالعلوم والفنون من المعقولة والمنقولة وجاب مختلف البلدان من كانفور وفرخ آباد ودلهي وبهوفال، فتتلمذ على الأساتذة المهرة أمثال الشيخ أحمد حسن العرشي أخيه الكبير، والشيخ أحمد علي، والشيخ محمد حسين الشاهجهانفوري، والملا محمد مراد من سكان بخارا ونزيل المدينة، والمفتي محمد صدرالدين خان رئيس الأفاضل والعلماء بدلهي، والقاضي الشيخ حسين بن محسن بن محمد السبعي الأنصاري الحديدي، القاضي زين العابدين بن محسن الأنصاري اليماني نزيل بهوفال وقاضيها وغيرهم كُثر من البلاد العربية والهندية.[1]

وبعد أن نهل القنوجي من مناهل العلوم والعرفان، السائدة في ذلك الزمان، اضطره الاسترزاق إلى جوب بعض البلدان، وساقه التقدير إلى بلدة بهوفال، مركز العلوم والعرفان. فتولى هنا المناصب العليا من نظارة المعارف عام 1286 هـ، والنظارة بديوان الإنشاء عام 1287هـ، في بهوفال كما شرفته نواب شاهجهان بيغم ملكة بهوفال بمعتمد المهام عام 1288هـ، بعد أن تزوجت منه عام 1287هـ، ولقبت الدولة البريطانية الحاكمة بالهند عام 1289هـ "نواب والا جاه أمير الملك سيد محمد صديق حسن خان بهادر" ومنحته حق التعظيم في أرض الهند بطولها وعرضها بإطلاق المدافع سبع عشرة طلقة، وخلعت عليه بالخلع الفاخرة، ومنحه السلطان عبد الحميد خان عام 1295هـ "الوسام المجيدي من الدرجة الثانية".

وكان القنوجي إلى جانب قيامه بمهمات الدولة مشتغلا بالعلم والمطالعة، مكبا على التأليف والتصنيف في أحسن حال ورخاء بال، إذ حلت بحياته المشاكل، فدبرت ضده مؤامرات

[1] – مآثر صديقي، المجلد الثاني، ص، 17-18.

ووجهت إليه اتهامات ليست به أي صلة، فانتزعت منه ألقاب الإمارة والشرف التي منحته إياها الحكومة الانجليزية عام 1302هـ، ثم رد إليه لقب الإمارة "نواب" في ذي الحجة عام 1307هـ بعد أن لبى نداء الله في ليلة التاسع والعشرين من جمادي الآخرة عام 1307هـ.[1]

كان القنوجي كثير التصانيف، قد أدلى دلوه في جميع العلوم والفنون من التفسير والحديث والفقه والأصول والتاريخ والأدب واللغة. ما كتب في فن من الفنون إلا وأجاد وأحسن وأبدع واستعاب، فكتب في كل من اللغات الفارسية والأردوية والعربية ويبلغ عدد ما كتبه 222 منها 56 في اللغة العربية من أهمها:

1- البلغة إلى أصول اللغة، 2- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الأخر والأول، 3- الانتقاد الرجيح في شرح الاعتقاد الصحيح، 4-الداء والدواء، 5- تخريج الوصايا من خبايا الزوايا، 6- فتح البيان في مقاصد القرآن، 7- فتح الإعلام شرح بلوغ المرام، 8- غصن البان المورق بمحسنات البيان، 9- عون الباري لحل أدلة البخاري، 10- العلم الخفاق من علم الاشتقاق، 11- الروضة الندية شرح الدرر البهية، 12-أبجد العلوم الذي يدور عليه البحث.[2]

"أبجد العلوم"

سمى القنوجي كتابه بـ"أبجد العلوم" وقسمه إلى قسمين وسمى أولهما بـ"الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم" وآخرهما بـ"السحاب المركوم الممطر بأنواع الفنون وأصناف العلوم" ولما انتهى من كتابة القسم الثاني بدا له أن يضيف قسما ثالثا فأضافه وسماه بـ"الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم".[3]

---

[1]- الإعلام، المجلد الثامن، ص، 1248.

[2]- للتفصيل عن حياة القنوجي انظر: الأمير صديق حسن خان حياته وآثاره لمحمد اجتباءالندوي، والإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام لعبد الحي الحسني،8/1248، ونفحة الهند للدكتور أشفاق أحمد الندوي ص 37، ونواب صديق حسن خان للدكتورة رضية حامد (باللغة الأردية)

[3]- المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص، 3.

لم يذكر القنوجي سبب تسمية الكتاب بـ"أبجد العلوم" في مقدمته ولا في بطون الكتاب ولم أقف عليه خلال دراستي إلا أن القنوجي ذكر كافة أنواع العلوم المتواجدة في زمنه في المجلد الثاني من كتابه على ترتيب حروف الأبجد ولعل هذا هوالسبب في تسميته كتابه بـ"أبجد العلوم". وإنه قام بطبعه في عام 1295هـ.[1]

وكان القنوجي قد حملته عوامل وأسباب عديدة على تأليف هذا الكتاب، فقد ذكر: لما وقفت على كتاب "عنوان العبر وديوان المبتدأ والخبر" لقاضي القضاة مؤيد الدين أبي زيد عبد الرجمن بن خلدون الأندلسي وجدت مؤلفه رحمه الله تعالى قد عقد في الكتاب الأول منه فصلا سادسا في العلوم وأنواعها وسائر طرقها وأنحائها وما يعرض في ذلك كله من الأحوال ثم رأيت خواجه خليفة زاده ملا كاتب الجلبي لخص منه تلك العلوم وأحوالها في مقدمة كتابه "كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون" وأضاف إليه أشياء من مفتاح السعادة لأبي الخير، ثم اطلعت على كتاب مدينة العلوم للأزنيقي تلميذ قاضي زاده موسى بن محمود الرومي وفيه بيان أنواع العلوم وتراجم بعض علماء الفنون ثم اطلعت على كتاب "كشاف اصطلاحات الفنون" للشيخ الفاضل محمد علي بن علي التهانوي الهندي وقد ذكر فيه أنواعا من العلوم المتداولة وطرفا من الفنون المتناولة.

ورأيت المترفين قد عجزت هممهم عن معرفة هذه العلوم والفنون ووجدت العلماء قد قنعوا بالطل من الوابل الهتون، من هاتين القبيلتين في غنى عن حياتها، وقصور عن بلوغ غايتها إلا ما شاء الله تعالى من شواذ القبائل وأفراد الإنسان.

وموضوع الكتاب الأول (كتاب العبر) تاريخ أحوال العالم وموضوع الكتاب الثاني(الكشاف للخليفة) جمع أسامي الكتب التي صنفها بنوآدم، فالأول ليس فيه ما خلا ذكر تلك العلوم في فصول خاصة إلا أحوال العمران وأمم الإنسان، ووقائع الدهور والأزمان، والثاني ليس فيه ما عدا تراجم تلك العلوم والخطب إلا الكشف عن أسامي الكتب، والثالث(مدينة

[1]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 8.

العلوم) مقتصر على ذكر أنواع العلوم وتراجم المصنفين فيها، والرابع (كشاف اصطلاحات الفنون) مختص بذكر اصطلاحاتها المتداولة في كتب الفنون.

فأردت أن أفرد منها أحوال العلوم وتراجم الفنون في تأليف مختصر تقريبا للبعيد وتحصيلا للتجريد، مضيفا إليه ما حصل الوقوف عليه في أثناء ملاحظة الكتب الشاذة وعطفها، واجتناء ثمار الفوائد من الصحف الفاذة وقطفها، ليكون هذا السفر التام المقصود، وكوكب المراد الطالع من أفق السعود، وسهل الحصول لمن رام الوصول إليه، ويسير النتاج لمن أراد الحصول منه والتعويل عليه، لأنه دراسات عديدة في كراريس ممدودة، وفراسات سديدة في قراطيس مشهودة، تحلت بعون الله وحسن توفيقه بكل زين.[1]

جمعته لتفنن خواطر الولدين الكريمين السعيدين، وتمرن ضمائر الابنين الشريفين الحميدين: السيد نورالحسن الطيب، والسيد على حسن الطاهر، بارك الله لهم وفيهم وعليهم في الدنيا والدين، وجعل لهم لسان صدق في الآخرين، وسلك بهم مسلك السلف الصالحين خصوصا، ولمن عداهم من أهل العلم والفضل عموما.[2]

موضوع الكتاب:

إن موضوع الكتاب هوأحوال العلوم والفنون وتراجم أصحابهما، يقول القنوجي في التعريف بموضوع الكتاب: هذا بث لما وقر في صدري من أحوال العلوم العالية، وتراجم الفنون الفاخرة، وأثر بعد عين في تحصيل ما نيطت به سعادة الدنيا والآخرة، وردت من بحارها الطامية ماء عذبا فراتا حاليا، وكرعت من أنهارها الصافية ما كان عن القذى طاهرا وعن الأكدار خاليا، حررته إحرازا لما تشتت من أحوال العلوم وتراجم أسمائها وسماتها، وجمعته إفرازا للفنون مع بيان مباديها وأغراضها وغاياتها، مستمدا في ذلك من كتب الأئمة السادة، وصحف الكبراء القادة، بعد أن عرفت مجاريها وتعلمت الرمي من القوس وكنت باريها.[3]

---

[1]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 5-6.

[2]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 8.

[3]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 4.

المحتويات:

إن هذا الكتاب قيم وشامل في بابه، وحافل بموضوعاته، يعتبر موسوعة علمية وأدبية وتاريخية وفنية، كما يعد موسوعة كبرى لتراجم أئمة العلوم والفنون. فها أنا أتناول موضوعاته المختلفة وأدرسها كموسوعة في العلوم، وموسوعة في اللغة والأدب، وموسوعة في التراجم.

موسوعة في العلوم:

أستطيع أن أعد " أبجد العلوم " موسوعة من موسوعات في العلوم لكونه محتويا على جميع مسائل العلوم ومباحثها لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فيبحث فيه القنوجي في العلم ونسبته ومحله وبقائه وعلم الله تعالى وتعريف العلم وتقسيمه وتعليمه وفي العلم المدون وموضوعه ومبادئه ومسائله وغايته وأجزاء العلوم كما يتحدث فيه عن مراتب العلم وشرفه وتعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه، ووجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادتها وآداب المتعلم والمعلم، ووضح أن الشدة على المتعلمين مضرة بالمتعلمين.

ويلقي الضوء على منشأ العلوم والكتب ويوضح أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري والبشر محتاج إليه وأن العلم والكتابة من لوازم التمدن وأن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية، ويتحدث عن أوائل ما ظهر من العلم والكتاب وأهل الإسلام وعلومهم والعلوم في صدر الإسلام والحاجة إلى التدوين وأول من صنف في الإسلام واختلاط علوم الأوائل والإسلام. ويذكر فيه أقسام التدوين وأقسام المدونات وأقسام المصنفين وأحوالهم ومقدمة العلم ومقدمة الكتاب وآداب البحث والمطالعة، ويبحث عن الشرح والحاجة إليه والأدب فيه وعن تحصيل العلم والتدريس والتلمذة والتصنيف وموانع العلوم وعوائقها وعلوم اللسان العربي وشرائط تحصيل العلم وأسبابه وشروط الإفادة ونشر العلم وفروع علم العربية والعلوم العقلية وأصنافها.

هذا، وقد استقصى فيه ما ألف بالعربية من العلوم منذ بداية التدوين حتى عصره في شتى ميادين المعرفة من فنون علوم القرآن والحديث واللغة والنحووالأدب والفلسلة والعقائد والتاريخ والسياسة والفلك والجغرافية والبلدان والطب والصيدلة والرياضيات والموسيقى

ومايتفرع عن ذلك. تناول ذلك على سبيل الاستقصاء والحصر، ثم أخذ بتعريف كل علم وفن بعد أن رتبها على حروف المعجم، ويأتي في آخر التعريف بالعلم أو الفن بنماذج من الكتب المؤلفة فيه.

فيحق أن يوصف كتاب القنوجي(أبجد العلوم) بموسوعة في العلوم لاحتوائه على معظم العلوم والفنون السائدة في زمنه واشتماله على التعريف بها وبما قدم من خدمات حولها فهويحيط بثمان وأربع مائة علم.

موسوعة في اللغة والأدب:

وهويعد موسوعة في اللغة والأدب حيث إنه يشمل معظم علوم اللغة والأدب ومألف فيها وصنف من المؤلفات والمصنفات من علوم الإعراب وإعراب القرآن والأمثال وأيام العرب والإيجاز والإطناب وبدائع القرآن والبديع والبلاغة والبيان والتصريف والجناس والخط والدواوين والشعر والصرف والعروض وغرائب لغات الحديث والقافية وقرض الشعر وقوانين الكتابة واللغة ومبادئ الإنشاء وأدواته ومبادئ الشعر والمعاني ومعرفة إعجاز القرآن ومعرفة بدائع القرأن ومعرفة غريب القرآن. فالقنوجي يبحث فيه عن سبعة وعشرين علما من علوم اللغة والأدب، عرف بها وذكر من عالجها وأدلى بدلوه فيها ومن اشتهر بها واشتهرت بهم، واهتم بذكر المؤلفات التي ألفت وصنفت حولها. فالكتاب جدير باتصافه بموسوعة في اللغة والأدب.

موسوعة في التراجم:

إن القنوجي قد خصص قسما من الأقسام الثلاثة من كتابه بتراجم أئمة العلوم والفنون، وسماه كما سبق بـ"الرحيق المختوم من تراجم أئمة العلوم". ترجم فيه رجالا ألفوا في العلوم والفنون التي عرف بها في الجزء الثاني من كتابه وقد رأى في تراجم لهؤلاء أن يقسم زمرا، كل زمرة تضم أعلاما في التأليف بعلم من الأعلام، فجعلهم عشرين زمرة غلب عليهم الاختصاص، فكانوا علماء اللغة، وعلماء التصريف، وعلماء النحو، وعلماء العروض والقوافي، وعلماء الإنشاء والأدب، وعلماء المعاني والبيان، وعلماء المحاضرة، وعلماء الشعر، وعلماء التواريخ، وعلماء المنطق، وعلماء الجدل، وعلماء الخلاف، وعلماء الحكمة، وعلماء

الطب، وعلماء أصول الفقه، وعلماء المقالات، وعلماء الفقه، والحفاظ من العلماء، وعلماء الفرائض، وعلماء النجوم.

وبعد أن استوفى ترجمة هؤلاء العلماء، وذكر أهم ما وضعوه من الكتب، أفرد قسما في آخر هذا الجزء لتراجم علماء الأقاليم فترجم لعلماء الحرمين الشريفين مكة والمدينة، وعلماء اليمن، وعلماء الهند، وعلماء بلدة قنوج، وأخيرا علماء مقاطعة بهوفال في الهند، وذكر أيضا في آخر الترجمة أشهر كتب المترجم له، وبعضا من أشعاره.

منهج الكتاب :

تميزت مؤلفات القنوجي بالتنوع حيث صنف في فنون متعددة وكانت له منهجية واضحة وهي الجمع والتوليف والتنوع في الموضوعات، وعد القنوجي مصنفاته توليفا إذ قال: "وكتب إليه علماء الآفاق ومحرروها ومحدثوالديار ومفسروها كتبا كثيرة أثنوا فيها على تلك التواليف".[1]

والمنهج الذي سلكه القنوجي في كتابه هذا على ما رأيت ودرست مايلي:

الف) بدأ الكتاب بالبسملة والحمدلة والصلوة على النبي الأمي محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه كما أشار فيها إشارة بسيطة إلى ما سيعالج البحث في كتابه.

ب) ذكر في المقدمة الموضوع والمصادر والمراجع التي استفاد منها في تأليف كتابه، وما فيها من قصور، والعوامل التي حثته على القيام بتأليفه.

ج) قد قام بتعريف الكتاب بكلمات موجزة حيث قال: "فهذا الكتاب الذي جمع أحوال العلوم وتراجمها في كن واحد، وأوعى أشتات الفنون في وعاء صامد، قد تجلى نوره في آخر الزمان من عمر الدنيا وحين ولي شبابها، ولم يبق من بحار حياتها إلا سرابها، وتوالت فيها الأنات والفتن، وعمت بأهلها البلوى والمحن، ولذلك كان أثر بعد عين أو حديثا من خفي حنين".[2]

[1]– المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص، 274.

[2]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 7.

د) قد زينه ما قال وكتب وأثبت بأقوال من سبقه من العلماء والمؤلفين والمصنفين واللغويين وبأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف الصالح إذا دعت إليه الحاجة.

هـ) أول ما ينقل هوأقوال العلماء وآرائهم في مسئلة ما، ثم يناقش ويرجح مايراه راجحا كما يقول بعد نقل أقوال العلماء وآراء الفرق في علم الله تعالى: "والحق أن علمه(الله) سابق محيط بالأشياء على ماهي عليه، ولا محوفيه ولا تغيير ولا زيادة ولا نقصان، وهوسبحانه وتعالى يعلم ما كان وما يكون وما لا يكون وما لوكان كيف كان".[1]

و) إذا خالف رأي القنوجي عن آراء من نقل أقواله ممن سبقه من المؤلفين والمصنفين أظهر رأيه بقوله: "قلت" كما يقول: "قلت: إلا أنه يخرج عنه العلوم العادية كعلمنا مثلا بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب إلى الآن ذهبا، فإنها تحتمل النقيض لجواز خرق العادة، وأجيب عنه في محله".[2]

ز) قد أحال إلى المصادر خشية الإطالة كما يقول: "وقد أطال في(كشاف اصطلاحات الفنون) في بيان الأقوال السبعة الأول في حد العلم إطالة حسنة ليس إيرادها في المختصر من غرضنا، فإن شئت الزيادة على هذا فارجع إليه وإلى مآخذه".[3]

ح) قد اهتم في كتابة تراجم علماء العلوم والفنون بذكر تواريخ ولادتهم ووفاتهم وثناء العلماء عليهم وأقوالهم فيهم كما اهتم بالذكر أشهر أساتذتهم الذين نهلوا من مناهلهم العلمية والأدبية، وأهم إنجازاتهم العلمية والفنية والأدبية.

ط) كثيرا ما يذكر جملة حسنة أو آية من القرآن أو قطعة من الحديث لبيان تواريخ وفاة أصحاب التراجم كمايقول عند بيان تاريخ وفاة الشيخ وجيه الدين العلوي الكجراتي:

[1]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 25.

[2]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 29-30.

[3]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 31

"وتاريخ وفاته لهم جنات الفردوس نزلا".[1] ويقول عند ذكر تاريخ وفاة الشيخ أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين الفاروقي: "عام وفاته عاش حميدا مات شهيدا".[2]

ي) اهتم بذكر بعض إنجازاتهم الشعرية لأصحاب التراجم .

أسلوب القنوجي:

إن أسلوب القنوجي في هذا الكتاب الذي نحن بصدده وفي الكتب الأخرى أسلوب وسطي معتدل بين التقليد والتجديد، فكثيرا ما نجده يقلد العصر التقليدي ويأتي بعبارات متحلية بالقوافي والسجع والمحسنات البديعية من الجناس والطباق والكلمات المترادفات ولكن لا إلى حد تغلب الكلمات على المعنى، ويخفى مطلوبه، بل يهدف وراء ذلك إلى جمال العبارة وإيجاد نغمة وموسيقى فيها حتى تميل إليها القلوب وتتلذذ بها النفوس، هذا من جانب ومن جانب آخر إنه يتمتع بالكتابة في لغة سهلة سلسة عذبة خالية من كل من التقليد والتبعية والتعقيد والغموض والسجع والصنعة.

وقد سلك القنوجي في كتابه هذا مسلك أسلوب مزيج بالتقليد والتجديد، فنجده يكتب كتابة تجر القارئ إلى أن يخيل إليه أنه يتنفس في العصر العباسي ويتمتع بقراءة أساليب ابن العميد وبديع الزمان الهمذاني والقاضي الفاضل والصاحب بن عباد والحافظ كما يستخدم فيها العبارة السهلة العذبة حتى يجد القارئ نفسه في عصر التجديد، ونرى من المناسب أن نقتبس مقطوعتين من كتابه هذا حتى يبرز أمام القارئ أسلوبه جليا:

يقول القنوجي يصف كتابه : قد جاء بحمد الله تعالى في بابه بديع المثال، منيع المنال، مبدئ العجب العجاب، إذا سئل أعطى وإذا دعي أجاب، كأنه سماء علوم شرفت كواكبها عجائبها، وأرض فنون أمطرت بالغرائب سحائبها، شامة في وجنات النكات، تميمة في أجياد الفحول الأثبات، جنة أشجارها مورقة، حديقة أزهارها مونقة، أكلها دائم وظلها قائم، نعيمها مقيم، ومزاجها من تسنيم، سفينة نجاة يعبر بها الأبرار بحارا بعيدة الأغوار،

[1]- المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص، 224.

[2]- المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص، 228.

وفلك مشحون يسبح العابرون في قاموسه المحيط التيار، وحسبك به مطية يصل بها الراكب إلى رياض الجنان، ويشرب هنالك الشارب من حياض العرفان.[1]

ويقول: وكان يبين طريقة التدريس والتعليم: إعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدا إذا كان على التدريج شيئا فشيئا وقليلا فقليلا، ويلقى عليه أولا مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب، ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعي في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك تحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة، وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله. ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشرح والبيان ويخرج عن الإجمال ويذكر له ماهنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته، ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا مغلقا إلا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته.[2]

فكل من يتأمل في هاتين المقطوعتين المذكورتين يتذوق بكلا الأسلوبين التقليد للعصر العباسي كأساليب ابن العميد والهمذاني والجاحظ والفاضل والتجديد.

مكانة الكتاب:

من المعلوم جليا أن المكان تزداد أهميته وتخفض على حسب من يسكن فيه، والأشياء تنفق سوقها وتكسد على حسب حاجة الناس إليها، والكتاب " أبجد العلوم" يحتوي على موضوع قد بلغت أهميته إلى ذروتها وهو موضوع العلوم والفنون وأنواعها والتعريف بها وأصحابها فأهميته لأهمية موضوعه تزداد وتتضاعف. ونظرا إلى علومكانته هذه قد نال قبولا حسنا في الأوساط العلمية والأدبية وصار في متناول أيدي الباحثين والدارسين من العلماء والأدباء والشعراء والنبغاء لا من العجم فقط بل من العرب أيضا، وطباعته مرارا وتكرارا في

[1]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 7-8.

[2]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص، 117.

الهند وفي البلدان العربية تزيده مكانة ويدل على عظم منزلته إقبال العلماء عليه بحثا وتحقيقا وتصحيحا وتعليقا وطبعا في أحسن أسلوب وأجمل صورة.

يقول عبد الجبار زكار أحد من أعد الكتاب للطبع ووضع فهارسه: ويأتي القنوجي متأخرا عن هؤلاء .....فيدلي بدلوه في هذا الميدان، ويؤلف كتابه " أبجد العلوم" في أدق ترتيب وأحسن نظام، وأخرج به ما يمكن أن نسميه معلمة وصفية في التربية والعلوم، وما ألف فيها من كتب عند العرب، ومن ألف في ذلك. وطبع الكتاب على عين مؤلفه في القرن الماضي ونفدت طبعته فأصبح في عداد الكتب الخطية لندرته.[1]

خلاصة الكلام:

فإن كتاب "أبجد العلوم" كتاب قيم في بابه، وشامل في موضوعاته، حظي بثناء العلماء والفضلاء ونال قبولا حسنا بين الأوساط العلمية وصار متناولا في آيادي أهل العلوم والفنون وأصبح مصدرا هاما لكل من طرق باب التراجم، ومنهلا صافيا وعذبا لكل من أراد أن يستقي من اللغة والأدب وأنواعها وأصنافها وهوكما وجدت خلال دراستي من أهم الكتب وأكثرها فائدة وأكبرها عائدة وهوجدير حقا بأن يسمى موسوعة للعلوم والفنون واللغة والأدب والتراجم، فما من علم من العلوم ولا فن من الفنون، تمت ولادته حتى عصره، سواء نضج أو لم ينضج، إلا وقد ذكره وذكر من أدلى فيه دلوه من المصنفين والمؤلفين كما زينه بما تركوا حوله من المؤلفات والمصنفات فاستعاب وأجاد وأحسن.

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص،

المراجع والمصادر

- الحسني، عبد الحي : الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى 1420هـ- 1999م
- رضية، الدكتورة حامد: نواب صديق حسن خان، الطبعة الأولى، المطبع بهوفال بك هاؤس، بدواره بهوفال، الهند، 1983م (باللغة الأردية)
- القنوجي، صديق حسن خان : أبجد العلوم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق،1978م
- الندوي، أشفاق أحمد: نفحة الهند، قسم اللغة العربية بجامعة آسام،سيلتشار،آسام، الهند788011
- الندوي، محمد اجتباء: الأمير صديق حسن خان حياته وآثاره، دار ابن كثير، دمشق، بيروت الطبعة الأولى 1420هـ- 1999م
- النواب، علي حسن خان: مآثر صديقي، طبعة نول كشور، لكناؤ، الهند، 42-1941م.

السيد واضح رشيد الندوي صحافيا

محمد محبوب عالم[1]

ملخص البحث:

[[تعد بلاد الهند أرضا خصبة ذات التراث العلمي والثقافي العريق منذ قديم الزمان. ربت في حضنها عددا كبيرا من العلماء والأدباء والشعراء، كما أنجبت عديدا من الصحفيين البارزين الذين نالت كتاباتهم ومقالاتهم الصحفية قبولا واسعا في داخل البلاد وخارجها مثل أبي الكلام آزاد ومحمد الحسني وسعيد الرحمن الأعظمي الندوي ومن بينهم واضح رشيد الندوي.

ويعرف الأستاذ على وجه الخصوص بمساهمته القيمة في مجال الصحافة العربية الهندية، إذ يعمل رئيس التحرير لجريدة "الرائد" ورئيس التحرير المشارك لمجلة" البعث الإسلامي" الصادرتين عن ندوة العلماء. وقد ساعده على تكوين شخصيته الصحفية عمله في إذاعة عموم الهند في القسم العربي. ويقوم بتحليل الأوضاع الراهنة تحليلا موضوعيا ويكشف الستار عن المؤامرات الصهيونية ضد الإسلام بأسلوبي علمي مستنيرا بنور القرآن والسنة النبوية.

وفي هذا البحث الوجيز سأتناول بذكر حياة الأستاذ واضح رشيد الندوي بالإيجاز، ثم أقوم بإبراز دوره الصحافة العربية في الهند في ضوء مقالاته المنشورة في مجلة "البعث الإسلامي" وجريدة "الرائد" .]]

الكلمات المفتاحية: الصحافة، الصحافي، الإذاعة، الإسلام، الإعلام، المنصب، الصهيونية

المدخل:

[1] الباحث في ما قبل الدكتوراه، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي.

السيد واضح رشيد الندوي علم من أعلام الصحافة العربية في الهند، وأحد رجالات العصر المعدودين الذين ساهموا مساهمة فعالة في نشر اللغة العربية وآدابها. نشأ وترعرع في أسرة حافلة بأعمال جليلة ومآثر عظيمة في الدعوة إلى الإسلام، وفي العلم والأدب، وهي أسرة أبي الحسن علي بن عبد الحي التي أسهمت بشكل وافر في تطوير اللغة العربية وآدابها ونشر العلوم العربية والثقافة الإسلامية في ربوع الهند، وهي الأسرة التي ولد فيها المؤلفون الكبار، والأدباء البارعون، والشعراء العظام، والعلماء الأفاضل. وواضح رشيد الندوي عضومتميز في هذه الأسرة الكريمة، وهوشخصية فذة في اللغة والأدب والصحافة العربية في الهند.

حياته ودراسته:

ولد أستاذنا واضح رشيد الندوي في قرية تكيه كلان بمديرية رائ بريلي بولاية أترابراديش عام 1935م، ونشأ في رحاب العلم والدين والمعرفة. وكانت أسرته من سلالة السادات الذين ارتحلوا إلى الهند في القرن السادس الهجري، وهوابن أخت العلامة السيد أبي الحسن الندوي. وبعد أن تلقى العلوم الإبتدائية في قريته، التحق بدار العلوم ندوة العلماء، لكناؤ، التي كانت تفتخر وقتذاك بوجود العلماء الأفذاذ من أمثال الشيخ أبي الحسن الندوي، والأستاذ شاه محمد حليم عطا، والأستاذ محمد ناظم الندوي، والأستاذ عبد الحفيظ البلياوي، الذين لهم دور قيادي في تكوين شخصيته العلمية واللغوية، وغرس الحب الشديد في قلبه للغة العربية، وتشجيعه على ممارسة الكتابة وتناول الأحداث ومجريات العصر ونقد الحضارة الغربية، والعناية بقضايا الفكر الإسلامي والغزوالفكري. وظل منتهلا من كبار علماء عصره من أمثال الشيخ أبي الحسن الندوي، والعلامة السيد سليمان الندوي الذي كان مستشارا تعليميا لندوة العلماء وقتذاك، والشيخ حليم عطاء السلوني شيخ الحديث بدار العلوم ندوة العلماء، والشيخ محمد أسباط، والشيخ عبد الحفيظ البلياوي، والشيخ عبد الله عباس الندوي، والأستاذ محمد ناظم الندوي، والشيخ محبوب الرحمن الأزهري، والشيخ محمد عمران خان الندوي، والشيخ عبد السميع الصديقي وغيرهم حتى أكمل دراسته العليا عام 1951م، ثم التحق بجامعة علي جراه الإسلامية حيث نال شهادة الليسانس في اللغة الإنجليزية، ولم تكن دراسته فيها بصورة منتظمة.

حياته العملية والأكاديمية:

بدأ الأستاذ حياته العملية سنة 1953م من إذاعة عموم الهند، حيث عمل لمدة عشرين سنة متقلدا مناصب عديدة فيها مثل: منصب مساعد رئيس القسم العربي، ومنصب مراقب للإذاعات العربية والخارجية، ومنصب مذيع ومترجم، حيث سنحت له فرصة الاطلاع على الصحافة العالمية المعاصرة، مع اهتمامه البالغ بالأدب العربي القديم والحديث. وخلال عمله في الإذاعة درس العلوم السياسية والاجتماعية، ووسع ثقافته الإنجليزية، ومعرفته عن سياسة الغرب وحياتهم الاجتماعية والثقافية، وما طرأ عليها من ثورات وانقلابات وأفكار مما كان له أثره في الحياة الإنسانية المعاصرة، كما قام بترجمة المقالات والبحوث العلمية والأدبية والسياسية وبعض التمثيليات والقصص التي تم إذاعتها من دلهي ومن العديد من محطات الإذاعات العربية الأخرى. وهذه هي الفترة التي أدت دورا بارزا في صقل ملكته وموهبته في الصحافة العربية. ثم استقال من منصبه طوعا، وتوجه إلى ندوة العلماء وانخرط في سلك التدريس، حيث تولى مسؤوليات أكاديمية وإدارية عديدة. عين عميدا لكلية اللغة العربية وآدابها، ومديرا للمعهد العالي للدعوة والفكر الإسلامي، وفي عام 2006م تقلد منصب رئاسة الشؤون التعليمية لندوة العلماء بعد وفاة الأستاذ الدكتور عبد الله عباس الندوي، وظل يحتل مناصب عديدة أخرى منها: الأمين العام المساعد لمجلس أمناء رابطة الأدب الإسلامي العالمية، وسكرتير المجمع الإسلامي العلمي ندوة العلماء بلكناؤ، وعضومجمع أبي الكلام آزاد بلكناؤ، وعضوالهيئة الاستشارية لدار العلوم ببستي، والرئيس العام لمدرسة فلاح المسلمين بأمين نغر، ونائب رئيس دار عرفات برائ بريلي. ولا يزال يتولى التدريس في ندوة العلماء أستاذا للغة العربية وآدابها.

شارك الأستاذ في الندوات والمؤتمرات التي انعقدت في مختلف مدن العالم، مثل القاهرة وعمان ومكة المكرمة والرياض والمدينة المنورة وجامعة أكسفورد واسطنبول وتاشقند ولاهور، وهذا إلى جانب الندوات والاجتماعات والمؤتمرات التي تنعقد في مدن مختلفة من الهند. لقد فاز الأستاذ بجائزة الرئيس الهندي التقديرية، وذلك اعترافا بإسهامه المتميز في تطوير اللغة العربية وآدابها في الهند. وله كتب عديدة ومعظمها بالعربية ومن أهمها: "الدعوة

الإسلامية ومناهجها في الهند"، و"إلى نظام عالمي جديد"، و"الإمام أحمد بن عرفان الشهيد"، و"أعلام الأدب العربي الحديث"، و"تاريخ الأدب العربي(العصر الجاهلي)"، و"حركة التعليم الإسلامي في الهند وتطور المنهج"، و"أدب الصحوة الإسلامية" وغيرها من الكتب العلمية القيمة التي تمثل إثراءً عظيما للمكتبات الأدبية والإسلامية في الهند.

دوره في تطوير الصحافة العربية في الهند:

نالت إنجازاته الصحافية إعجاب الأوساط العلمية والأدبية إذ يعمل رئيس التحرير لجريدة "الرائد" ورئيس التحرير المشارك لمجلة" البعث الإسلامي" الصادرتين عن ندوة العلماء، وقد ساعده على تكوين شخصيته الصحفية اشتغاله بالإذاعة في القسم العربي، إذ كان يشتغل عدد كبير من الأدباء والقاصين والصحفيين من بلدان عربية مختلفة بإذاعة عموم الهند آنذاك، فانتهز الأستاذ هذه الفرصة الذهبية للاستفادة من خبراتهم ومعلوماتهم الصحافية وأذواقهم الأدبية. واطلع على الأدب العربي القديم والحديث، وطالع الروايات والقصص القصيرة للأدباء وكتب المفكرين العرب، إلى جانب دراسته الأدب الإنجليزي والفكر الغربي، كما اطلع على الإعلام الغربي والصحافة الإنجليزية ومجلاتها الصادرة في الغرب. وبحكم اشتغاله بالإذاعة سنحت له فرصة الالتقاء مع القادة السياسيين والمثقفين ورؤساء الأحزاب والجماعات المختلفة والاتجاهات الذين كانوا يزورون الهند من أنحاء العالم شرقا وغربا، وكان يجري معهم المقابلات الصحفية، ويكتب عن موضوع الساعة، كما يقوم بتحليل الأحداث الهامة والأوضاع الراهنة والتعليقات الإذاعية.

يعد الأستاذ فن الصحافة سلاحا قويا في محاربة الغزو الفكري ومواجهة الباطل والرد عليه وتشكيل مناخ صالح للدعوة إلى الإسلام، وإنه يضاهي في مقالاته الصحفية كبار الصحفيين العرب من حيث تقديم المواضيع الساخنة وتحليلها تحليلا موضوعيا، وتوجيه المجتمع وتوعيته بكل ما يحدث في أنحاء العالم، وإنه يستمر في استخدام خبراته الصحفية وملكته الكتابية لتقوية الصحافة الإسلامية ولسان حالها من خلال مقالاته وبحوثه التي يتم نشرها في مجلة "البعث الإسلامي" وجريدة "الرائد" حتى يومنا هذا.

ولا يزال الأستاذ يؤدي دورا ملموسا في الصحافة العربية في شبه القارة الهندية بنشر أفكاره وتعليقاته وانتقاداته على ما يطرأ من أحداث على أيدي الصهاينة وأهل الغرب من خلال الكتابات والمقالات التي تنشر في مجلات شتى داخل البلاد وخارجها. لقد بدأ الأستاذ كتابة مقالاته في "البعث الإسلامي" منذ عام 1973م بعد ما ترك وظيفته في الإذاعة، ولا يزال يكتب فيها بعنوان "صور وأوضاع"، وأما كتابته في جريدة "الرائد" فإنه لا يزال يكتب فيها بلا انقطاع، حتى خلال عمله في الإذاعة كان يكتب باسم" محمد أبومسعود الندوي"، وأصبح يكتب باسمه الأصيل بعدما استقال من الوظيفة.

يتناول الأستاذ في مقالاته الفكر الغربي وفلسفته المادية بالدراسة والتحليل مبرهنا ببراهين دامغة ومستخلصا الأحداث التاريخية والسياسية والحضارية للغرب، حتى يستنتج نتيجة حتمية وصريحة أن الحضارة الغربية حضارة الإرهاب والاستغلال والثنوية والازدواجية، وقد تقدم العالم اليوم في العلوم والتكنولوجيا تقدما لم يكن بحسبان إنسان العالم الغابر، ولم يتصوره الحكام والملوك في السابق، فيقول:

" إنه حقا تقدم العلم والعقل ولكن الإنسان رغم هذا التقدم لا ينتهي شقاؤه وعنته، سواء كان في الدول الفقيرة المتخلفة، أم كان في الدول الراقية لأن هذا العلم والوسائل عززت قدراته وخبراته البهيمية التي أقر بها العالم المعاصر، ومنحها مكانة لائقة في الدراسة والعمل، إن الاستغلال والإرهاب والاستبداد وأعمال القهر والقمع والمطامع الفردية والجماعية والتضليل وقلب الحقائق يتسبب في شقاء الإنسان المستمر مستمدا قوته من العلم فتوسعت آفاقه وأحجامه وأبعاده بمدى تقدم العلم " [1].

ويستعرض الأستاذ الشعور الإنساني الذي فقده الإنسان اليوم، الشعور الذي يرفع الإنسان وينمي قدراته ويصعد كفاءاته، والشعور بإدراك الخير والشر، والشعور بالحزن والسرور، والشعور بالسعادة والشقاء، والشعور بما يليق بالإنسان وما لا يليق به، فإذا فقد

[1] الرائد،العدد: 20، 16 أبريل 1990م

الإنسان مثل هذا الشعور لا يمكن أن يطلق عليه الإنسان بل يطلق عليه وحشي الغريزة والطبيعة، فيقول إن فقدان الشعور الإنساني بسبب اتباع الفلسفات المادية:

"إن مسألة الشعور الإنساني والوعي الإنساني الذي فقده الإنسان المتحضر اليوم لأنه يتبع فلسفات مادية تبطل عمل الشعور واقتضاء الروح بل فلسفات تدعوإلى الشر والاغتصاب والاختلاس والاستغلال وخدمة النفس وإسعادها وتعتبر الخيرة والنجدة والإيثار والمواساة نفاقا ورجعية وأصولية لا مكان لها في هذا العصر المادي"[1].

لقد سلك أعداء الإسلام مسلكا جديدا لمعاداة الإسلام في العصر الأخير، فقد كانوا في السابق يظهرون العداء للإسلام بصراحة، وكانوا يحاربون كل من يستخدم لفظ الإسلام أويدعوإلى الوحدة الإسلامية أوتطبيق الإسلام، ويرمونه بتهمة الرجعية والتخلف والعداء للحضارة. وكانوا يحاربون الإسلام بقولهم إن الإسلام دين السيف، ولكن التاريخ أثبت أن الذين يحاربون الإسلام يلجأون إلى استخدام السيف ضد من يختلف معهم أكثر. وكانوا يعادون الإسلام أنه عدوللعلم، ولكن التاريخ أثبت أن المعادين للإسلام هم أكثر عداء للعلم، فإنهم في دول غيرهم مستعمرين دمروا جميع مصادر العلم والثقافة، ثم قاموا بإغلاق المدارس والمكتبات، وفرض القيود على صدور الكتب. وكانوا يخالفون تعدد الزوجات بدليل أن هذه العملية تدل على غلبة الشهوة الجنسية، وفي الحقيقة إنهم أشاعوا في عهدهم الفحشاء والمجون وجعلوا تعدد الحبيبات دليلا على التقدم الحضاري، وإقامة علاقات جنسية واسعة النطاق مظهرا من مظاهر الثقافة المعاصرة، والآن إنهم تركوا معاداة الإسلام باسم الإسلام واختاروا عنوانا سياسيا منفرا وهوالإرهاب والتطرف فيشير الأستاذ إلى هذا الجانب :

"في ذلك العهد الذي كان الإسلام متهما، ولم يكن يسمع شيء في الدفاع عنه وعاشت أوربا كلها في ظلام وضلال وإخفاء الحقيقة، كان العمل للإسلام متهما بالتخلف والرجعية ولكن الوضع تغير اليوم، فلا يحارب هؤلاء المعادون للإسلام باسم الإسلام وإنما

[1] الرائد، العددان 11-12، 16 نوفمبر وأول ديسمبر 1999م

يحاربونه باسم الإرهاب والتطرف الديني، وحربهم الجديدة بالاسم الجديد لا تختلف عن حرب الإسلام بالاسم القديم "[1].

ويستعرض الأستاذ موقف الإعلام تجاه المسلمين وحرية التعبير أنه من طبيعة الإعلام العالمي أن تثور ثائرته إذا احتجت فئة من المسلمين على كتاب أوتصريح أسيء فيه إلى الإسلام، وبذلت فيه محاولة دنيئة للنيل من الشخصيات الإسلامية أوقدمت صورة مشوهة لتاريخ الإسلام، فينقلب الإعلام على الإسلام والمسلمين، ويبدأ هجوم عنيف من كل جهة في الصحف والإذاعة والمجلات والتلفزيون، ويصبح ذلك موضوعا حاسما يتناوله كل من يمسك القلم، ويرمي المسلمين بتهمة التزمت والتحجر وانتهاك حرية التعبير والرأي، ويضطر المسلمون بذلك الهجوم الساحق في كل بقعة من بقاع العالم إلى الدفاع عن أنفسهم وعن الإسلام. ويمكن التعرف على موقف الإعلام المعاصر من مقال كتبه أحد الكتاب في الصحف أن المسلمين لا يسمحون لأحد بإبداء رأي معارض لرأيهم في دينهم، فيجب أن لا يسمح للمسلمين الذين يعيشون في بلاد غيرهم أن يبدوا رأيا متعارضا مع رأي غيرهم من أتباع الأديان الأخرى. وفي الحقيقة إنهم نسوا أن الإسلام قد أمر أتباعه باحترام المذاهب والأديان كلها، ومنعهم من أن يسيؤوا إلى رجال الأديان الأخرى، وحضهم على أن يحترموا معابدهم. ولقد ضرب المسلمون مثالا قيما في تاريخهم الطويل للتسامح والرأفة مع غير المسلمين الذي لا نظير له في التاريخ، فأعطوهم حرية التعبير إلى حد أصبحت هذه الحرية من بواعث الخطر للعقيدة الإسلامية، وكانت حرية العمل الممنوحة لغير المسلمين سببا مباشرا لانتشار عادات غير إسلامية في المجتمع الإسلامي في العهود الأولى فيقول:

"يسمح في بعض البلدان الإسلامية بإنشاء أي تنظيم سواء كان تنظيما إباحيا وفكريا معارضا للمصالح القومية والطبيعة القومية، ولا يسمح لأي تنظيم يدعوإلى الإصلاح الاجتماعي أو السياسي حسب تعاليم الإسلام وهوأمر معروف ووضع مشاهد، ويدفع إلى هذه السياسة القاهرة القادة الغربيون الذين يدعون بحرية الرأي والعمل والعقيدة، وبعد كل

[1] الرائد، العدد: 3، أول أغسطس 1989م

هذه الإجراءات القاهرة والمعاملات القاسية والمحاولات لحرمان المسلمين من حقوقهم يتهم المسلمون بضيق الفكر وقمع حرية التعبير والعمل، إنه دجل ليس فوقه دجل "[1].

ويتحدث الأستاذ عن مصطلح "الإرهاب الإسلامي" أن الولايات المتحدة الأمريكية هي التي استخدمت هذا المصطلح إثر انفكاك الاتحاد السوفيتي والتخلص من خطر الشيوعية التي حاربتها أكثر من سبعين سنة، وحل محل هذا الخطر الإسلامي. وتعرض المسلمون عامة والحركات الإسلامية خاصة لهذه الحرب التي شنتها أمريكا، وقام الإعلام العالمي بدور فعال في إشاعة هذه الفكرة وتخويف العالم من الخطر الإسلامي، وتعرضت عدة دول إسلامية للهجوم المسلح، وفرضت القيود على التعليم الديني، ووصف القرآن بأنه يعلم الإرهاب ويثير الفتنة، واعتبر بعض حكام الدول الغربية اللحية والحجاب الإسلامي رمزا للإرهاب، وفرضت عدة حكومات الحظر على هذه الرموز، حتى الصلاة والتعاليم الدينية في المساجد. وقد بدأ قادة أمريكا الحرب على ما سموه بـ"الإرهاب الإسلامي"، وصرح زعماء السياسة الأمريكية أنهم لا يحاربون الإسلام بل يحاربون الإرهاب. وعلى الرغم من أن قادة العالم قد أوضحوا بأن الإرهاب لايخص بالإسلام أوالمسلمين، بل يوجد الإرهاب في الجاليات الأخرى، وتوجد منظمات إرهابية في دول ربا وأمريكا نفسها، وأما إسرائيل فهي دولة إرهابية ولا تخفى نواياها الإرهابية وعملياتها العدوانية، كما يشير الأستاذ إلى أن الهند تخطوعلى خطى أمريكا في هذا الموضوع، فكلما وقعت تفجيرات في أي بقعة من بقاع الهند اتهم المسلمون بأنهم هم المسؤلون عن سائر هذه الأعمال المخربة، ونسبت سائر الأحداث إلى الحركتين حركة المجاهدين ولشكر طيبه، وأسر عدد من الشباب المسلمين وعوملوا بأقسى وسائل التعذيب، فمنهم من أصدرت المحكمة حكمها ببراءته ومنهم من لا يزال يسعى للإنصاف والعدل من المحكمة. وكشفت تقارير لجنة التفتيش أخيرا أن معظم أحداث الإرهاب ترجع إلى حركات متطرفة لغير المسلمين، وذكرت قائمة طويلة للأفراد غير المسلمين. وقد أشار تقرير أعده (N.I.C) أن الإرهاب له أسباب ودواع، وأعرب التقرير

[1] الرائد العدد: 20، 16/ أبريل 1998م

عن تصاعد خطر الإرهاب في الحركات اليمينية للهندوس والمسيحيين والحركات اليسارية، ويشكل هذا الإرهاب خطرا جديدا للعالم، كما أشار إلى تورط حركات غير إسلامية في أعمال الإرهاب، ولكن الإعلام العالمي يغض بصره عنها فيقول:

"وفي الوقت نفسه كان الإعلام العالمي يتستر على سائر أعمال العنف التي كانت تجري في العالم ضد المسلمين أو من قبل الجماعات المتطرفة من غير المسلمين اليمينيين واليساريين، وقد كانت الدول الأوربية والآسيوية والإفريقية مسرحا لهذه العمليات، فكانت تمر هذه الحوادث بدون لفت النظر إليها، وكثير منها كانت لا تذكر أو تذكر هامشيا، فظل الإسلام والمسلمون في هذه المدة خطرا موحشا للعالم، وفي كل لقاء جرى بين القادة والزعماء كان موضوع الإرهاب الإسلامي المزعوم ووسائل قمعه موضوعا على رأس قائمة الموضوعات "[1].

ويبذل الإعلام الغربي أقصى جهوده لتشويه سمعة الثقافة الإسلامية وصورة الإسلام والنيل من كرمه وشرفه، ووسائله تتوافر، تدعمه الحكومات ضد الإسلام والمسلمين، ولكن المسلمين ليس لهم إعلام قوي ويحرمون من تأييد الحكومات، ولذلك يعاني المسلمون في جميع أنحاء العالم من هجمات متواترة من القوات المعادية للإسلام. ويثير الإعلام في النفوس والعقول الحقد والضغينة والكراهية ضد الإسلام وضد كل من ينتمي إليه وتعاليمه في المجتمع. والإعلام الإسلامي لا يستطيع أن يرد على هذه الاتهامات وأن ينجح بها، والإعلام الإسلامي ضعيف جدا من هذه الناحية. ويشير الأستاذ إلى تقوية الإعلام الإسلامي لأن غياب الإعلام الإسلامي الواعي هوسبب رئيسي لانتشار الحقد والكراهية ضد الإسلام والمسلمين في العالم كله:

"إن غياب الإعلام الإسلامي الواعي هوالعامل الأكبر في تشويه صورة العالم الإسلامي، والموقف المعاند للإسلام والمسلمين في أوربا بصفة خاصة والعالم بأجمعه بصفة عامة، وخاصة في مناطق الأغلبية غير الإسلامية حيث يعم التصور أن المجتمع الإسلامي

[1] البعث الإسلامي المجلد: 58، فبراير 2013م ص 82-83

هومجتمع الإجرام والعنف والكراهية والتخلف والتطرف والجهل، هوالتصور الذي يشيعه الإعلام العالمي الذي يسيطر عليه الصهاينة والملحدون أو الناشئون في بيئة حاقدة للإسلام، ولتبرير هذا التصور يلتقط الإعلام حوادث مشتقة في المجتمع الإسلامي ويقدم تفسيرات مضللة"[1]. ويدعوالأستاذ إلى تعزيز الصحافة في العالم الإسلامي وتزويدها بجميع الوسائل المطلوبة للرقي والازدهار، كما يحض العالم الإسلامي على الاهتمام بهذا الواجب المهم اهتماما بالغا:

"كانت الصحافة جزءا لازما من الحياة المعاصرة ووسيلة فعالة للتغذية الفكرية والإعلام القوي، وتحرص سائر الحكومات على تقوية هذا القطاع وتساهم في إنعاشها بالإعلانات التجارية والمشاركة في النفقات بطرق مختلفة، وفي كل بلد توجد صحافة قومية واعية تسير مع متطلبات الحياة وترشد القيادة والشعب معا ولكن العالم الإسلامي يفتقر إلى هذا القطاع العام وهوحلقة مفقودة في كل بلد إسلامي "[2].

أسلوبه في الصحافة:

أسلوب الأستاذ واضح رشيد الندوي هوالذي تنعكس فيه آراؤه وأفكاره وعواطفه تجاه الإنسانية والأمة الإسلامية، وهوفي غاية الروعة والجمال وله قدرة عالية على البيان ويتمتع بعمق الفهم للإسلام والأوضاع الراهنة. والألفاظ والكلمات التي يستخدمها لها اعتبار في شخصيته حيث ينبئ اختيارها إلى ذوقه وميوله، وينم عن نزعته وطبيعته، ففي الأسلوب تنعكس شخصية الكاتب، ويجري قلمه في الموضوعات المتباينة من أدب وتاريخ وسياسة واجتماع وتعليم ودين، ويبلغ من كل منها ما يريد كأنه متخصص في كل على حدة. يقول الأستاذ أشفاق أحمد الندوي مشيرا إلى أسلوبه في الصحافة" إنه خبير بفن الصحافة وله خبرة واسعة في مجال الصحافة العربية، يتخذ لكتابته الصحفية أسلوبا حديثا ممتازا، ويقدم تحليلا سياسيا لقضية من القضايا الساخنة من المنظور الإسلامي والمجتمع

[1] البعث الإسلامي المجلد :43، العدد: 4، أبريل،1998 ص 89

[2] البعث الإسلامي، المجلد: 28، العدد: 5، ديسمبر 1983 ص 100

الإنساني، يتمسك هوفي كتابته الصحافية بالموضوعية، ولا يبدومن كتابته أنه متخرج في مدرسة إسلامية هندية لايعرف إلا الإسلام وتعاليمه فحسب بل يعرف مختلف العلوم الشرقية والغربية وهومطلع على ما يحدث حول العالم من التغييرات السياسية والحركات الأدبية والثورات الثقافية "[1]. ويتحلى أسلوب الأستاذ في تحليل الأوضاع السياسية والعلمية بالسهولة في العبارة والتعمق في البحث فإنه يحلل الأوضاع السياسية تحليلا يقترن بالعلم الدقيق والدراسة العميقة، وينقد الأحداث بأسلوب متين، ويستمد من دراسته العميقة ومطالعته الواسعة لتاريخ العالم الديني والسياسي والاجتماعي والحضاري، ويصل إلى عمق الموضوع فيبين إيجابياته وسلبياته. وعندما يمسك قلمه حول أي موضوع يسلط الضوء على ذلك الموضوع من جميع نواحيه، ويترك في ذهن القارئ أثرا بالغا وانطباعا قويا.

ويتسم أسلوبه في كتابة المواضيع الاجتماعية والدينية والفكرية بالمنهج الدعوي لمعالجة القضايا الدينية والاجتماعية والفكرية، فيقوم بتحليلها تحليلا علميا، ويسعى من خلال كتاباته لإصلاح المجتمع على أساس الدين السمح، ويوجد هذا الجانب أقوى في جميع مقالاته وذلك لأنه تربى تربية إسلامية في بيئة علمية وأسرة فائقة في العلم والدين تحت توجيهات خاله الشيخ أبي الحسن الندوي توجيها فكريا، ولأنه استمد من الثقافتين القديمة والحديثة والشرقية والغربية، –ولكنه اعتبر تعاليم الإسلام والثقافة الإسلامية أغلى الأشياء في حياته وأسلم الطرق لبقاء المجتمع البشري–، ولأنه اطلع على الفكر الغربي، فقد أدرك آثاره السيئة فيقوم بتشريح جثة الغرب الفكرية تشريحا دقيقا ويزيل الستار عن الحضارة الغربية والفكر الغربي. يكتب الأستاذ عن موقف الفكر الغربي ومضاره:

" إن الإرهاب والقسوة ليست نتيجة للسياسة الأوربية وحدها وإنما ترجع إلى الثقافة الأوربية ومعطياتها الفكرية والنفسية التي شاعت في العالم بعد الحرب العالمية، فإن بعض هذه المذاهب تدعوبصراحة إلى العنف وإلى أخذ الحقوق بكل قسوة بل بخسة بدون

[1] النثر العربي المعاصر في الهند،أشفاق أحمد الندوي،ص 330

رأفة، وتعتبر الرحمة والمحبة والرأفة والمساواة والأثرة جبنا ونفاقا وخداعا، وقد دعا إلى هذا الموقف العنيد عدد من رواد الفكر الغربي " [1].

الخاتمة:

يعد الأستاذ واضح رشيد الندوي من كبار الرجال الذين لهم إسهام متميز في مجال الصحافة العربية في الهند ورفع مستواها، إلى جانب إنجازاته القيمة في اللغة والأدب والدراسات الإسلامية والخدمات الأكاديمية والإدارية. نال الأستاذ شهرة فائقة في العالم العربي بمقالاته القيمة في "البعث الإسلامي" و"الرائد" حول مواضيع مختلفة تتعلق بالإسلام وتعاليمه ومبادئه وما يواجه الإسلام اليوم من التحديات الغربية والتهديدات الصهيونية ومؤامرات المستشرقين وأعداء الإسلام. وبعد دراسة عدد كبير من مقالاته الصحفية استخلصت أنه يسعى لإصلاح المجتمع الإسلامي وحماية الأمة الإسلامية من كل أنواع الشر والفساد من خلال كتاباته الصحفية. فإنه يقوم بإفضاح العالم الغربي من جميع جوانبه، ويكشف القناع الذي أسدلته الدعاية الغربية على وجه الغرب القبيح الكالح، والذي يعتبر أكثر خطرا وأشد ظلاما. ويتسم أسلوبه في الصحافة بالرشاقة والفصاحة، ويتزود بالهدوء والاتزان مبنيا على الدراسة العميقة لتاريخ الحضارة الغربية وثقافتها وفلسفتها المادية، والاطلاع المباشر على التيارات الأدبية والفكرية الحديثة والأنشطة السياسية والحركات الهدامة التي توجد في الغرب، وإنه يستنير بنور القرآن وهديه ويستدل بالآيات القرآنية والأمثلة مما يزيد كتاباته قوة الاستدلال والميزان الصحيح للنقد والتقويم فيتخذ الأستاذ في عرض الوقائع والأحداث أسلوبا تحليليا علميا وموضوعيا جديا وطريفا.

ثبت المصادر والمراجع:

الكتب العربية:

[1] البعث الإسلامي المجلد: 41، العدد: 6أغسطس 1996 ص:96

1. أبوالحسن علي الحسني الندوي: في مسيرة الحياة، الجزء الأول، دار القلم دمشق، الطبعة الأولى،1987م
2. أشفاق أحمد الندوي: النثر العربي المعاصر في الهند، دار عمر للطباعة والنشر نيودلهي، 2013م
3. أيوب تاج الدين الندوي: الصحافة العربية في الهند: نشأتها وتطورها، مطبعة دار الهجرة، 1997م
4. د.جمال الدين الفاروقي والأستاذ عبد الرحمن محمد والأستاذ عبد الرحمن حسن: أعلام المؤلفين بالعربية في البلاد الهندية، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 2013م
5. سعيد الرحمن الأعظمي الندوي: الصحافة العربية نشأتها وتطورها، مؤسسة الصحافة والنشر، ندوة العلماء، لكناؤ،2010م
6. د. محمد قطب الدين الندوي: ندوة العلماء في خدمة الأدب العربي والدراسات الإسلامية،Hind-Asian publications نيودلهي،2009 م
7. واضح رشيد الندوي: إلى نظام عالمي جديد، المجمع الإسلامي العلمي، لكناؤ، الطبعة الأولى، 2007م
8. واضح رشيد الحسني الندوي: تاريخ الثقافة الإسلامية، دار الرشيد، لكناو، 2009م.
9. واضح رشيد الحسني الندوي: الدعوة الإسلامية ومناهجها في الهند، دار الرشيد، لكناؤ،2009م

الصحف والمجلات:

1. الرائد، العدد: 20، 16 أبريل 1990م
2. الرائد، العددان: 11-12، 16 نوفمبر وأول ديسمبر 1999م
3. الرائد، العدد: 3، أول أغسطس 1989م"
4. الرائد العدد: 20، 16/ أبريل 1998م
5. البعث الإسلامي المجلد: 58، فبراير 2013م
6. البعث الإسلامي،المجلد :43، العدد: 4، أبريل،1998
7. البعث الإسلامي، المجلد: 28، العدد: 5، ديسمبر 1983
8. البعث الإسلامي، العدد: 6أغسطس 1996

الأبعاد المعرفية والثقافية وبنياتها في الرحلة الحجازية لمحمد يكن الغسيري.

د.طارق ثابت[1]

الملخّص: *أدب الرحلة هو ذلك الفن الذي يسعى صاحبه الى إشباع فضوله وتحقيق ذاته وإرواء حاجاته النفسية والمعرفية المختلفة، ومن هنا ظل أدب الرحلة مجالا واسعا للتعرف على عادات المجتمعات، وأهميته تكمن في مجال الانفعال الحادث بين الرحالة وبين ما يشاهده أمامه من مدن وحضارات، وهي رؤى تختلف عن مشاهد المقيمين بها لذلك تراه ينقل لنا تجربة صادقة مفعمة بالإعجاب والاندهاش، والرحلة المغاربية كانت حقلا خصبا لهذا على مر العصور والفترات التي كتب فيها الكثيرون؛ الذين من بينهم الشيخ السفير الرحالة محمد يكن الغسيري الجزائري سنة 1953 ونشر رحلته في جريدة البصائر أبرز فيها تمكنه من الأدب وفنون الوصف والتعليق،ومن هن سف نبحث في الأبعاد المعرفية والثقافية؛ لرحالة من مجتمع خاضع لاستعمار غاشم وبنيات ذلك كله السوسيوثقافية؛ بما حملته من أفكار وتأملات تتماس مع المقولات والتصورات الوطنية والدينية التي ترسم رحلة النفس في بحثها عن عالم آخر يكون بديلا عن الواقع وصولا إلى المطلق واليقين.*

أولا–مقدمات عامة:يعد أدب الرحلة من أكثر أنواع الآداب العربية التي لاقت رواجا من حيث التأليف والدراسة والتصنيف، ويعد أصحابه من ذوي المعارف؛ إذ يلمون فيه بكثير من الثقافات، فهم يتحدثون عن البلاد التي زاروها، وعن طبيعة الأرض والمناخ والمواقع والحدود والأبعاد والارتفاعات، ولم يهملوا أحياناً البنيان والآثار، وصوروا أحوال السكان وطباعهم وأعيادهم وحرفهم، وما كانت تختلف به الألسنة وتتغير اللهجات، وقد

[1] – أستاذ مساعد، قسم الغة العربية، جامعة باتنة، الجزائر.

عرف العرب أدب الرحلات منذ القدم، وكانت عنايتهم به عظيمة في سائر العصور، و" قد قطع فن الرحلة في الأدب العربي مسيرة طويلة منذ انطلاقته الأولى في القرن الثالث الهجري على يد أبي العباس أحمد بن يعقوب المعروف باليعقوبي بكتابه كتاب البلدان"[1] ويمكن أن نشير هنا إلى ما تزخر به كتابات (الإدريسي في نزهة المشتاق) و(ابن جبير في كتاب الرحلة) و(ابن بطوطة في تحفة النظار) و(القاسم التجيبي في أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)، و(محمد بن عمر التونسي في كتابه تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان)، إلى غير ذلك من الكتابات التي تنقل القارئ إلى المناخات والبيئات والأجواء والأزمنة التي كتبت فيها تلك الرحلات، فإذن فأدب الرحلات هوذلك الأدب الذي يصور فيه الكاتب ما جرى له من أحداث وما صادفه من أمور في أثناء رحلة قام بها لأحد البلدان. وتُعد كتب الرحلات من أهم المصادر الجغرافية والتاريخية والاجتماعية؛ لأن الكاتب يستقي المعلومات والحقائق من المشاهدة الحية، والتصوير المباشر، مما يجعل قراءتها ممتعة مسلية[2].
وفي العصر الحديث، أصبح **أدب الرحلات** شكلاً فنيًا داخلاً في الأدب، وليس دراسة تاريخية وجغرافية حيّة كما كان من قبل، ومن نماذجه في القرن التاسع عشر: (تخليص الإبريز في تلخيص باريز[3] لرفاعة رافع الطهطاوي)[4] ؛ الذي رافق البعثة التي أرسلها (محمد علي) للدراسة في فرنسا، ليكون واعظًا وإمامًا. وتصور رحلة الطهطاوي انبهاره بمظاهر النهضة الأوروبية، مع نقد لبعض عوائدهم في أسلوب أدبي.
كما نجد (أحمد فارس الشدياق[5] بكتابه: الواسطة في أحوال مالطة)، وقد وصف صنوفًا من العادات والتقاليد، وبخاصة النساء المالطيات.

---

[1] عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1995، ص12.

[2] حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، المكتبة الثقافية الشعبية، القاهرة،1976، ص38.

[3] المقصود باريس عاصمة فرنسا.

[4] المتوفي سنة1873م.

[5] المتوفي سنة 1887م.

وكما شاع **أدب الرحلات** في تراثنا شاع أيضا **أدب الرحلات** الحجازية مثل رحلة (العبدري) التي تصف حَجته سنة ثمان وثمانين وستمائة، ورحلة (محمد القيسي) الشهير بالسراج، الملقب بابن المليح، المعروفة بـ(رحلة الساري والسارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب، سيد الأعاجم والأعارب)، التي دوّن فيها مشاهداته خلال حجته سنة أربعين وألف، و(الرحلة العياشية)، لصاحبها (أبي سالم العياشي)، وكذلك عرف الأدب الحديث نماذج منها: (الرحلة الحجازية للبتانوني)، ورحلة (شكيب أرسلان: الارتسامات اللّطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف)، وهي تمضي، بشكل عفوي، على طريقة القدماء، وفيها قابل الملك عبد العزيز، يرحمه الله،، وسجل لنا صورة إعجاب بشخصيته، كما اعتبر موسم الحج فرصة لاجتماع الصف الإسلامي وتحقيق الوحدة الإسلامية.

وإذا كان تجنس الرحلة نصا "مكتملا" بقواعده العامة مع بعض الخصوصيات المائزة، فإنه قد رسم تاريخا مكتوبا يبتدئ منذ حوالي القرن التاسع الميلادي إلى حدود القرن الثامن عشر، لكون هذه الفترة، بمتونها، قد حققت نضجا فنيا في الشكل وتراكما في أنواع معينة، باتت مألوفة ومرجعية، وهي الرحلات الحجية، الزيارية، السفارية، الثقافية والسياحية.... بما تضمنته هذه النصوص من معطيات ثقافية وحضارية وتاريخية وجغرافية واثنوغرافية، فيما جاءت الرحلات بعد هذه الفترة وإلى النصف الأول من القرن العشرين ذات ملامح مغايرة وبخصوصيات سفارية أملتها المرحلة التاريخية المثقلة بالإحباط والضعف والتبعية والمتطلعة إلى حماية الذات والقبض على أسباب التقدم والتطور والانعتاق[1].

ثانيا: النسق الشكلي في الرحلة الحجازية للغسيري: في سنة 1953 ترأس الغسيري وفد الكشافة الإسلامية الجزائرية الذي كان متوجها إلى مصر لحضور إحياء الذكرى الأولى لثورة يوليو1952، استجابة لدعوة من الكشافة المصرية، وهناك التقى بالقائد المغربي (عبد الكريم الخطابي) وتعرف عليه، وبعدها سافر إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج رفقة الشيخ (البشير الإبراهيمي) والشيخ (الفضيل الورتلاني)، وبعد انتهائه من مناسك الحج، زار

[1] شعيب حليفي، مقال بعنوان:" الرحلات العربية: النص وخطاب الهوية" منشور بموقع الرحالة العرب http://alrihlah.com/nadawat/research/372

سوريا ولبنان حيث تعرف على رجال الفكر والثقافة وعلماء الدين، وبعد عودته إلى الوطن دوّن رحلته في جريدة البصائر في سلسلة مقالات من 19 حلقة تحت عنوان (عدت من الشرق)، هذه الرحلة نشرت أول ما نشرت في جريدة (البصائر) لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وذلك ابتداء من 11 ديسمبر1953 إلى غاية 25 جوان1954؛ أي من العدد250 سلسلة2 سنة06 وانتهاء بالعدد276 سلسلة02 سنة07،تحت عنوان رئيس هو:(عدت من الشرق) تحته في كل حلقة عنوان فرعي في تسع عشرة حلقة[1]، وعناوين الرحلة الفرعية كما كتبها الرحالة (محمد يكن الغسيري)[2] هي كالتالي:

1-في طرابلس الغرب

2-في كنانة الله مصر

3-في مصر كنانة الله

4-مظاهر التدين في مصر

5-الجزائريون في مصر

6- 19 في البلاد العربية

[1] ينظر:عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1995، ص156.

[2] محمد يكن الغسيري، الدبلوماسي الرحالة الجزائري ولد حوالي سنة 1915، بغسيرة، دائرة أريس ولاية باتنة،انتظم إلى سلك ابن باديس بقسنطينة ما بين سنة 1930 إلى سنة 1934، حيث التقى ابن باديس،انخرط الغسيري في أوائل أربعينيات القرن الماضي في الكشافة الإسلامية، وكان مرشدا لفوج الإقبال بقسنطينة لعدة سنوات،كان يحظى باحترام كبير ومتميز لدى أهل المشرق حكومات وشعوب، لأنه كان صادقا، متخلقا وذا معرفة عالية، وثقافة سامية.بعد الاستقلال عيّن الشيخ الغسيري سفيرا للجزائر في المملكة السعودية إلى غاية 1970، حيث منح من قبل الملك السعودي السيف الذهبي لآل سعود تقديرا واحتراما وعرفانا له، علما أن لا أحد قبله حظي بتكريم كهذا.انتقل بعد ذلك إلى الكويت كسفير إلى غاية 1974، توفي في 24 جويلية 1974 عن عمر يناهز 59 عاما، ووري الثرى بمقبرة العالية بالجزائر العاصمة . ينظر معجم مشاهير المغاربة، تأليف مجموعة من الأساتذة جامعة الجزائر، ومقال للدكتور مسعود فلوسي، بعنوان:" الشيخ محمد المنصوري الغسيري، حياته وآثاره" منشور في موقع أكاديميا http://www.academia.edu/3763192/_

يشار هنا أن العنوان الدائم كما ذكرنا هو(عدت من الشرق) تتبعها عناوين فرعية مثلما بينا سابقا، لكن ابتداء من الحلقة السادسة وابتداء من العنوان الفرعي(في البلاد العربية) إلى غاية الحلقة الثامنة عشر نجد أن الرحالة محمد يكن الغسيري يضيف عناوين فرعية أخرى لبنية الرحلة ، مثلما العنوان الفرعي الذي يرد في الحلقة السابعة عشر بعنوان صغير هو: (الشباب الإسلامي في الجزائر)، ووفي الحلقة الثامنة عشر: (في المدينة المنورة)، وعنوانع الفرعي في الحلقة التاسعة عشر كان: (في سوريا ولبنان)[1].

وقد تعمدنا تسمية الرحلة بالرحلة الحجازية نظرا لأن أغلب حلقاتها كان مخصصا لرحلة الحج وزيارة المشاعر الدينية بمكة والمدينة وذكر نمط الحكم السعودي آنذاك.

وهذه الرحلة بدأت سنة 1953 حيث ترأس وفد الكشافة الإسلامية الجزائرية الذي كان متوجها إلى مصر لحضور إحياء الذكرى الأولى لثورة يوليو1952، استجابة لدعوة من الكشافة المصرية، وهناك التقى بالقائد عبد الكريم الخطابي وتعرف عليه، وبعدها سافر إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج رفقة الشيخ البشير الإبراهيمي والشيخ الفضيل الورتلاني، وبعد انتهائه من مناسك الحج، زار سوريا ولبنان حيث تعرف على رجال الفكر والثقافة وعلماء الدين، وبعد عودته إلى الوطن دوّن رحلته في جريدة البصائر في سلسلة مقالات من 19 حلقة تحت عنوان (عدت من الشرق)؛ تميزت هذه المقالات بالكتابة الأصيلة، والموهبة المعبرة والروح الجمالية، وقد جمع في هذه السلسلة ملاحظاته وانطباعاته ومشاعره ومواقفه حول أحوال أهالي المواطن العربية التي زارها بدءا من تونس إلى لبنان مرورا بليبيا، مصر السعودية، العراق، الأردن وسوريا.

[1] حفناوي بعلي،محمد المنصوري الغسيري الأديب الإصلاحي الرحالة،المعارف للطباعة، الجزائر، ط1. 2014،ص175.

تميزت هذه المقالات بالكتابة الأصيلة، والموهبة المعبرة والروح الجمالية، وفي هذه السلسلة[1] جمع ملاحظاته وانطباعاته ومشاعره ومواقفه حول أحوال أهالي المواطن العربية التي زارها بدءا من تونس إلى لبنان مرورا بليبيا، مصر، السعودية، العراق، الأردن وسوريا.

ثالثا:البنية المعرفية في الرحلة الحجازية:نعني بالبنية المعرفية تلك المفاهيم المجردة المشكلة لوعي الكاتب والتي تبدأ منه وتنتهي إليه ؛ بمعنى تلك القناعات السابقة والتي إما ينفيها أو يؤكدها بحسب تجربته ورؤيته، أي تنطلق من الداخل وتستهدف الداخل تحديدا، بمعنى علاقة الأنا بالأنا، والملاحظ أن الرحلة الروائية مؤطرة معرفيا بالبحث عن المعرفة؛ فطلب المعرفة المتعددة الامتدادات، يعد العامل المرسل الذي مارس فعلا إقناعيا على الذات الساردة/الرحالة كي تسافر وترحل، لتتصل بالعامل الموضوع، المتمثل في امتلاك المعرفة، بيد أن أهمية الرحلة معرفيا، تكمن في تجاوز الرؤية الذاتية في امتلاك المعرفة، نحوالرؤية الوطنية؛ لأن التفكير في مصير الذات الجماعية المستقرة في الجغرافية المحلية، يعد تمردا على النزعة النخبوية الضيقة، التي تحول الرحالة إلى نموذج من الأنتلجينسيا المنفصلة عن قضايا المجتمع والوطن.لهذا، صارت الرحلة النصية نسقا منفتحا على هويتين؛ الأولى معرفية، والثانية وطنية؛ مادام "الرحالة يرتحل ليتعلم، ويعود، إلى بلده، ليعيد إنتاج المعرفة بصيغ عديدة"[2]،فشكلت المعرفة إذن، ماهية فعل السفر وحافزه الأساسي في الرواية، لكنها المعرفة المنفصلة عن الصدفة، والمتصلة بالقصدية الناجمة عن التوفر على العدة الأولية لامتلاك المعارف، يقول الغسيري:" شاء الله عز وجل أن تتحقق أمنية لنا طالما تمنيناها في الجزائر ؛ إذ كان رجالنا في القديم يرغبون في التنقل والأسفار طلبا للعلم واستزادة في المعرفة، وكثيرا ما كانوا هدفا للمخاطر والأتعاب..."[3]

---

[1] المنشورة في البصائر، السلسلة الثانية، من العدد250 وانتهاء بالعدد276، أي من تاريخ11 ديسمبر1953 إلى غاية 25 جوان1954،وقد أعيد طبعها وتجميعها من طرف المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر سنة2008 بعنوانها الاتصلي رحلة غلى الشرق، ومن طرف الدكتور حفناوي بعلي في كتابه محمد المنصوري الغسيري الأديب الإصلاحي الرحالة من ص238 إلى 359.

[2] عبد الرحيم مودن، أدبية الرحلة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص30.

[3] حفناوي بعلي،محمد المنصوري الغسيري الأديب الإصلاحي الرحالة،ص240.

وفي الرحلة معارف متنوعة شكلت خلفية إبداعية للمتن، مما يجعل المعرفة النصية مفارقة للمعرفة العلمية الوثوقية؛ لأن"المعرفة الروائية لا تستند على موضوعية قابلة للقياس والتأكد من صحتها، وإنما هي معرفة تمتزج فيها التجربة النسبية ذات الطابع الأنطولوجي والغيري بسيرورة التذويت والاستبطان"[1]، يقول الغسيري:"..ولقائل أن يقول عن الايطاليين أنهم أقاموا حضارة مثالية فوق رمال ليبيا، فقد حولوا الكثبان على غابات من الزياتين وبدائع الفن المعماري البادي في قصور طرابلس، ومسراتة وبني غازي...لا يا قوم إن الاستعمار نار ولن يطيق النار أنس ولا جان.."[2]

تبدوالمعرفة في الرحلة مؤطرة بجمالية تنبع من الأنا متجهة للأنا؛ إلا أنها تظهر منفصلة عن بعضها في البنيات الثقافية المختلفة، حينما يتكلم الرحالة عن نفسه مثلا أوعن وطنه مما يوحي بتشكل المختلف المعنوي داخل المؤتلف المادي، فبعد الذات في النص الرحلي يتمثل بصفته كينونة متحاورة لتشخيص الغياب (الماضي) داخل نسق سردي، هوسيرورة تواصلية بين ذات الرحالة وذات الراوي، فيقدم النص الذات من منظور هذه الأخيرة[3].

رابعا: البنية الثقافية في الرحلة الحجازية:أما البنية الثقافية فنعني بها مجموع القيم والعادات والتقاليد المشكلة للآخر وكيف يراها الكاتب وكيف يحكم عنها، أي هي مفاهيم تنطلق من المشاهدة وتكون علاقتها بالآخر، أي علاقة الأنا بالآخر تحديدا، حيث تحكمت المرجعية الفنية الرحلية في البناء الجمالي والدلالي للرحلة؛ مما فسح المجال لمحكي السفر، الذي تؤطره شعرية الاكتشاف والمعرفة؛ بحيث اهتم الغسيري في رحلته بوصف بعض الحياة الاجتماعية وجوانب من عادات الشعوب العربية وحكامها ومثقفيها وتقاليدها إضافة إلى الموضوعات السياسية والتاريخية والثقافية،رحلة تتوخى الإشباع المعرفي

---

[1] محمد برادة، نقد الرواية وإنتاج المعرفة، ضمن:الرواية العربية في نهاية القرن: رؤى ومسارات، منشورات وزارة الثقافة، سلسلة ندوات، فبراير 2006، ص253

[2] حفناوي بعلي،محمد المنصوري الغسيري الأديب الإصلاحي الرحالة، ص262.

[3] شعيب حليفي، مقال بعنوان:" الرحلات العربية: النص وخطاب الهوية" منشور بموقع الرحالة العرب http://alrihlah.com/nadawat/research/372

والحكمي؛ فالذات الساردة/الرحالة تمتلك معلومات كبيرة، لأن التنقل في الأمكنة المختلفة خول لها امتلاك معارف متنوعة ومتعددة، يقول مثلا:" أن مرسى مطروح على صغرها فيها عدة مساجد كبرى وبها شاطئ رملي خلاب يقصده الكثير من المصطافين وما شهدنا أية مظاهر مزرية في تلك القرية، رغم تجولنا فيها أمسية كاملة، وفي هذه المدينة لمسنا الظرف المصري في سائر من اتصلنا بهم..."[1].

لا شك أن تعدد أغراض الرحلة والتنقل ضمن التراث الحضاري يعكس في مجمله سلوكا إنسانيا وحضاريا كان قد بدأ يتجذر في الثقافة العربية الإسلامية ويؤتي ثماره النافعة على الفرد وعلى المجموعة من خلال ما أفادت به مدونة الرحالة والجغرافيين والمسالكيين العرب والمسلمين من تسهيل التنقّل وتحصيل مادة هامة من ثقافات الشعوب وطبائعها [2]. يقول الغسيري:"خرجنا من فندق مصر حيث أنزلتنا الحكومة السعودية ضمن ضيوفها الشرفيين وأقلتنا سيارتنا شطر المسجد الحرام حيث أدينا فريضة الصلاة ثم قصدنا القصر الملكي المنيف، حيث أعدت حفلة العشاء للضيوف البارزين من ضيوف العالم الإسلامي، وحينا مثلنا للدخول ألفينا أمامنا ثلة من رجال التشريفات ينتظرون، فرحبوا بنا ثم مضينا إلى داخل القصر...وهناك رأينا أضخم ما أنتجته حضارة القرن العشرين من وسائل الراحة وأساليب النعيم.." ويضيف:"..هنا وفي هذه الأبهاء جلس في صفوف أنيقة حول الأمير الصالح المصلح بحق سعود بن عبد العزيز ملك الحجاز اليوم رعاه الله ألوف من خيرة رجال العالم الإسلامي يتذكرون ويذكرون ويسألون ويتساءلون ويبحثون الداء ويصفون الدواء، وما هي إلا لحظة حتى أعلن المدير على العشاء وانتقلنا إلى غرفة الأكل وكان بها من الاستعدادات ما أدهش وجلسنا الضيوف والأمراء حيث

[1] حفناوي بعلي،محمد المنصوري الغسيري الأديب الإصلاحي الرحالة، ص272.

[2] لطفي العبيدي، مقال بعنوان:"في ثقافة التواصل . الرّحلة: معين للمعرفة ومورد من مواردها" جريدة القدس العربي http://www.alquds.co.uk/?p=155106

انتهى بكل من المجلس وعرفنا ديمقراطية لم يحلم بها ديمقراط ومساواة لم تحلم بها الثورة الفرنسية..."[1]

إن راوي الرحلة بحاثة عن حقائق ويقين وهوية لن يجدها في رؤيته التي تضيق مع القرب، وتتسع في مسافة البعد، فيلجأ إلى التأريخ من خلال مستوين : الأول باعتماده على التواريخ المكتوبة والشفوية للحفر عن اليقين والهوية، والثاني ممارسته التأريخ عن ذاته والآخر ومشاهداته، أما راوي التاريخ فهوباحث عن هويات وحكايات يخفي بداخله رحالة، كما يخفي الرحالة بداخله مؤرخا، وهما معا يتقاطعان في الوظيفة السردية، بحيث تكون العلاقة متفاعلة.[2]، وتقدم الرحلة أيضا كما أسلفنا معرفة سياسية مرتبطة بالجغرافيات المتنوعة التي عبرها السارد، معرفة تقرب القارئ من نظم الحكم المختلفة، وكيفية تدبير الشأن الداخلي لشعوب ومجتمعات هذه الجغرافيات النصية.بيد أن هذه المعرفة تتعالى على الشرط الإبلاغي المباشر، كونها مندرجة في سياق تلفظي سردي جمالي يعارض المنطق الدوغمائي المتصلب، والرؤية الغائية الضيقة، واللغة الخطابية العائمة، وهوما يفضي إلى كون التعبير بالأدب لا يمكن أن يكون مماثلا للتعبير باللغة السياسية[3]،كما رأينا في ما تقدم من نماذج من الرحلة.

خامسا– خاتمة ونتائج: إن الرحلة الحجازية جمع فيها (الغسيري) ملاحظاته وانطباعاته ومشاعره ومواقفه حول أحوال أهالي المواطن العربية التي زارها بدءا من تونس إلى لبنان مرورا بليبيا، مصر السعودية، العراق، الأردن وسوريا، وتضمنت رؤية وخطابا، يعكس بشكل واضح الأنا التي لا توجد بدون ال "أنت"( ) والآخر. الذي يرتبط بفضاءين متعددين وزمن ممتد يجعل النص حافلا بأبعاد سيرية بيوغرافية، تراجمية ومناقبية، يتفاعل لبناء صورة الأنا

[1] حفناوي بعلي،محمد المنصوري الغسيري الأديب الإصلاحي الرحالة، ص305.

[2] شعيب حليفي، مقال بعنوان:" الرحلات العربية: النص وخطاب الهوية" منشور بموقع الرحالة العرب http://alrihlah.com/nadawat/research/372

[3] حميد لحمداني، الرواية العربية بين الواقع والمحتمل، إفريقيا للنشر، الدار البيضاء،2005، ص141.

وصورة الآخر، حيث الرحالة "أحد المفاتيح التأويلية للعالم والتاريخ"[1] والذات، وقد تأثر كثيرا بالصور الجميلة التي رآها هناك عن المساجد والمؤسسات الثقافية، والإنسان المسلم المثقف المخلص لوطنه، كما تألم للجوانب السلبية من دمار خلقي وجهل خلّفه الاستعمار وحروبه على الأراضي العربية المسلمة، كما تألم كثيرا وضاق ذرعا من مظاهر التخلف والخمول والانحراف لدى بعض شباب وشابات الدول العربية، ولم يفوت أي سلبية وقف عليها إلا ونبه إليها وقدم النصيحة لتجاوزها، كما كان كلما رأى إيجابيات كتب عنها بابتهاج وثُنى عليها وشكر وشجع أصحابها متمنيا مستقبلا أسعد وأفضل.

قائمة المصادر والمراجع

أولا- الكتب:

1-حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، المكتبة الثقافية الشعبية، القاهرة،1976.

2-حفناوي بعلي،محمد المنصوري الغسيري الأديب الإصلاحي الرحالة،المعارف للطباعة، الجزائر، ط.01، 2014.

3-حميد لحمداني، الرواية العربية بين الواقع والمحتمل، إفريقيا للنشر، الدار البيضاء،2005.

- عبد الرحيم مودن، أدبية الرحلة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1996،.

5-عمر بن قينة، اتجاهات الرحالين الجزائريين في الرحلة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1995.

6-محمد برادة، نقد الرواية وإنتاج المعرفة، ضمن:الرواية العربية في نهاية القرن: رؤى ومسارات، منشورات وزارة الثقافة، سلسلة ندوات، فبراير 2006.

ثانيا-المجلات ومواقع الانترنيت:

7-البصائر، منشورات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، السلسلة الثانية، من العدد250 وانتهاء بالعدد276، أي من تاريخ11 ديسمبر1953 إلى غاية 25 جوان1954.

8-شعيب حليفي، مقال بعنوان:" الرحلات العربية: النص وخطاب الهوية" منشور بموقع الرحالة العرب http://alrihlah.com/nadawat/research/372

[1] شعيب حليفي، مقال بعنوان:" الرحلات العربية: النص وخطاب الهوية" منشور بموقع الرحالة العرب http://alrihlah.com/nadawat/research/372

9-لطفي العبيدي، مقال بعنوان:"في ثقافة التواصل . الرّحلة: معين للمعرفة ومورد من مواردها" جريدة القدس العربي http://www.alquds.co.uk/?p=155106

10- مسعود فلوسي، مقال بعنوان:" الشيخ محمد المنصوري الغسيري، حياته وآثاره" منشور في موقع أكاديميا http://www.academia.edu/3763192/_

الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية

شعر اللهو والمجون في العراق في القرن السابع الهجري:

قراءة جديدة

أ . م . د : أحمد علي إبراهيم الفلاحي[1]

ورث المجتمع العباسي ما كان في المجتمعات الأخرى من أدوات اللهو والمجون، فغدا الشعراء يتبعون خطى من سبقهم ويتأثرون بهم، وحين تخطّى التاريخ عهد عطارته واضطربت الحياة زاد اختلاط الشعراء بأهل المجون واللهو والفسوق، فجعلوا الخمرة (مهبطًا لإلهامهم وسلمًا لإبداعهم، ومجالا لآرائهم يرتقون معها إلى تلمس الفكر والجمال، مشيحين بأنظارهم عن مغبّاتها وعمّا تورثه من أدواء)[2]، وقد كرّست الحياة في القرن السابع الهجري بكلّ معطياتها أنماطًا متعددة من الاغتراب، كانت مصدر همٍّ وأرق، ظلّ يراود الشعراء في ظل الإدراك العميق لذلك الواقع، إذ (كلّما كانت أصالة المبدع أكثر عمقًا ازداد عمق اضطراره للاغتراب عن مجتمعه)[3]، فتقاطعت فيه الرؤية الفردية المغتربة مع المعطيات الموضوعية السائدة .

ففي ظلّ ذلك الصراع القائم بين متطلبات الذات، وطموحها، والواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، قد تجنح ذات الإنسان إلى محاولة بناء ذلك العالم الذي ملأ الخيال والوجدان، وقد يتبنى الشاعر المغترب قيمًا معينة، أو يتجه وجهة ثانية تعكس اغتراب ذاته حين لم يجد ملاذًا له سوى ذلك العالم الذي اغتربت به ذاته بعد ما حاولت الهرب من اغترابها الأول، فكان كالهارب من الرمضاء إلى النار، لتفقد ذاته المعنى الذي تبحث عنه .

ويصف بعض الباحثين الإنسان الذي يعاني الاغتراب كالعبقري الذي لا يهجر العالم، أو يقطع خيوطه، لكنّه يعي قيمة الخلل في العلاقة بينه والأشياء حوله، ويمتلك القدرة على تحليل ذاته، وعالمه ليعي الفرق بين رؤيته الخاصة للوجود، والرؤية السائدة ليجسّد رؤيته

---

[1] **جامعة الأنبار – العراق**

[2] – شعر اللهووالمجون – جورج غريب، ص6

[3] –سيسلوجيا الاغتراب – قراءة نقدية منهجية في فلسفة الاغتراب – علي محمد اليوسف : ص 78

في موقف معين، والخطأ هومحاولة الاستسلام لتلك الأشياء، أو ذلك الواقع حيث يصبح طموحه هوأنْ يُعدّ إنسانًا اعتياديًا[1].

وقد تتفاقم مشكلة الاغتراب داخل الذات، فتتلون أنماط المواجهة وأساليبها وتتجلى في سلوكيّاته، من خلال وضعه النفسي المضطرب في انعكاس لواقعه، وتجلّت فيه تضادّية قائمة بينه وعالم الذات الداخلي، فتتبنى الذات نظامًا قيميًا خاصًا يؤثر في السلوك الفردي، فيصل الاغتراب في درجاته البعيدة إلى مستويات السلوك اللاعقلاني الشديد الانفعالية[2]، فيعكس حسًّا مأساويًا من خلال مواجهة ذلك الاغتراب بوسائل تمثل في حقيقتها استسلامًا للقدر، ذلك أنّ عجز الشاعر عن تغيير وضعه أمام ضياع هدفه يؤثر في سلوكه حين يفقد الانسجام مع مجتمعه مما يدفعه إلى الهروب من واقعه، وقياس الأشياء بمنظار ثانٍ قد لا يشابه المألوف لكنه لا يجد سواه[3].

وقد يدفع حس الاغتراب، فضلا عن خيبة الأمل وعدم الانتماء الناجم عن الإحساس بضيق الحياة وعبثها، والشعور بالعجز، إلى اتخاذ بعض المواقف السلبية اللامبالية[4]، إذ إنّ (بقاء عوامل فشل الفرد في تحقيق أمنياته الغالية يدفعه لطرق تكيفية مختلفة تتدرج بين الجريمة والإدمان على المخدرات والكحول، أو العزلة الاجتماعية، أوالزهد والانقطاع لممارسة الطقوس الروحية ..... وأنّ هذه الطرق تختلف في آثارها ونتائجها بالنسبة للفرد والمجتمع، كما تتباين درجات قبولها ورفضها من النواحي الاجتماعية والإيديولوجية)[5].

واعتصرت حوادث العصر السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية في ذلك المجتمع تيارين كبيرين، كردّ فعل على اغتراب الذات لتلك الحوادث، وهما تيار الزهد والتصوف،

---

[1] -ينظر م . ن : ص 173

[2] – ينظر الانثروبولوجيا النفسيّة – د – : قيس النوري، ص : 440

[3] – ينظر القلق والاغتراب في شعر دعبل الخزاعي، د – أحمد علي إبراهيم (بحث)، ص : 4

[4] – ينظر قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر – بنت الشاطئ، ص : 36

[5] – الانثروبولوجيا النفسية ص : 439

وتيار آخر مناقض للأول هوتيار المجون واللهووالعبث[1]، ويمثّل ذلك انعكاسًا واضحًا لضيق الشعراء بسبل العيش، حين تجاذبتهم نزعتان متضادتان، فمثّلت نزعة اللهووالمجون هروبًا وسبيلا غايته العبور إلى حياة أفضل، ويوصف هؤلاء بالمنسحبين حين (يفشلون لحد بعيد في تحقيق نموذج التكيف الاجتماعي، كما أنّهم لا يبذلون أي جهود لسد تلك الفجوة بالوسائل الملائمة أو غير الملائمة ..... وهذا النمط غير منتج من حيث تحمّل المسؤولية)[2].

ومن الطبيعي أن يصوّر لنا الشعراء هذه الظاهرة، من خلال وصف الخمرة ومجالسها، والتغزل بالغلمان بصورة محتشمة وغير محتشمة أحيانًا لاهثين وراء نشوة تطرد همومهم وتنسيهم ظروف حياتهم المتعبة، لكننا لم نشهد مجونًا وخلاعة وتهتكًا وانسلاخًا من القيم الإنسانية، كالذي شهدناه في العصر العباسي الأول، وقبل مطلع القرن السابع الهجري، والشعر الخمري شعر لهووترف شاع في معظم العصور، وتبع استحضاره عند شعراء القرن السابع، مقدار الاستجابة لظروف العصر والبيئة الاجتماعية المتفككة، فحاول الشعراء أن يترسموا خطى من سبقهم من الشعراء العباسيين من خلال استحضار المعاني القديمة ومحاولة تزينها بالألفاظ والصورة المغايرة، إذ نشم في خمريات التلعفري بعض نفخات أبي نواس الخمرية وأجواء ثورته على الأطلال والربوع البالية، فكان لاغترابه عن واقعه أثر كبير في نبذ قيم الشعر القديمة، وتقاليد الشعراء المحبين والعيش في أجواء الخمرة، التي قد تنسيه ذلك الهم، فيقول:.

(الرجز)

يا سافَح الأجْفَان في سفح اللوى جهلاً وحُلفاه جوى وهيامُ
ليسَ الوقوفُ بنافعٍ في دُمنةٍ سنحت بها بعد الدمى الآرامُ
قد كان ذلك سنةٌ لذوي الهوى فمحت بشاشةَ فعلهِ الأَيامُ

[1] – ينظر اتجاهات الشعر العربي في العراق – بقيس عبدالله محمد الحميدي (أطروحة)، ص : 157

[2] – نظرية الاغتراب من منظور علو الاجتماع – د – السيد علي شتا، ص : 113

أَو ما ألذُ من الوقوفِ بدارسٍ كأَس يطوفُ به السقاة وجامُ [1]

ويرى أنّ الحياة لهووخمر وعلى المرء أن يتمتّع بها ويصرف همومه ويبدد آلامه، إذ يقول:. (الرمل)

فاصرفْ الهمَّ بصرف دونها مرّ في العمر عليها الزمنُ
ذاتَ أَنوارٍ تجلّت في الدُّجا عاد مثل الصُّبْحِ فيه الوهنُ
كلما طاف بها الساقي ترى الشّم س بالبـدر علينـا تقرنُ
فاغتنمها من يديْ معتدلٍ يخجل الأَغصان منه الغصنُ [2]

وقد يقرن نعت الخمرة بالغزل والنسيب، إذ نجده يحوم حول نار الوجنات ويسكره خمر اللواحظ، إذ يقول :. (الوافر)

أدارت من لواحظها كؤوسًا فأنستنا السُّلاف الخَنْدَريسا
وأبدت خدَّها القاني فكنَّا هناكَ لنار وجنتها مجوسا
فلم نرَ قبلها خودًا شموعًا تدير بطرفها راحًا شموسًا
....
فلا واللّه ما سلبت عقولاً لنا لكنها أَنَسَتْ نفوسًا [3]

وأقتبس في بعض خمرياته كثيرًا من الألفاظ والمعاني النصرانية [4]

ولم يكن ابن زيلاق الموصلي بعيدًا عن الخوض مع الخائضين من أَبناء عصره، في مجالس اللهووالعبث والمداعبة، ودليلنا عدم تحرجه من وصف مجالس الخمرة، إذ نجد الإصرار عنده يتجدد من خلال قوله :.

[1] – ديوان التلعفري، ص : 39، وينظر ص : 43، الجام : إناء من فضة .

[2] – م . ن، ص : 43، الصرف : الخالص من الخمر، أي محض غير ممزوج، الوهن : نصف الليل أوبعد ساعة منه كالوهن، يدي معتدل : أي ساق معتدل حسن القوام .

[3] – م . ن ، ص : 20، السلاف : من أسماء الخمر، الخود، الحسنة الخلق الشابة أوالناعمة، الشموع : الجارية اللعوب الضحوك .

[4] – ينظر م . ن، ص : 20 . 21، وينظر ص : 15، 18 .

(الطويل)

يقولونَ دَعْ شُربَ المدامِ فتركُها لمثلكِ في حُكمِ الشريعةِ لائقُ
فقلتُ لهم والعينُ عبرى وراحتي تُسكِّنُ قلبي وهوولهانٌ خافقُ
سأشربُها حتى يملَّ مُعنِّفي وأَسعى إلى حاناتها وأُسابقُ [1]

وتعتلي هواجس الاغتراب أَعلى مراتب النفس، حين لا يجد الشاعر أمامه طريقًا سوى الهروب من واقعه ومشاكله عن طريق لهوه بالخمرة وأديرتها، ولم يكن في اتجاهه ذلك حلا لمشكلاته كما ادعت باحثة محدثة [2]، وهويدعوإلى معاقرة الخمرة في أحضان الطبيعة، إذ يقول :. (موشح)

لا تخالف يا منيتي أَمري وأدعني بالرحيق
ما ترى صحبتي من السكرِ ليس فيهم مفيق
نحن قومٌ من شيعةِ الخمرِ ونحب العتيق
قد نفضنا عناية الحزن بسماع الوتر
وحمانا من ناصب الهم وعدك المنتظر [3]

وله قصيدة طويلة في أحد مجالس الخمرة وجمال الطبيعة واصفًا الدير وطيب فضائه وحسن صحبته، مطلعها : (الكامل)

قم لاعدمتك فالرياحُ تغربلُ والرعدُ يطحنُ والغمائمُ تنخل

لكنه يبوح بآلامه وأحزانه في نهاية القصيدة حين لا يرضى لوطنه وأهله بديلا، إذ يقول:. (الكامل)

هبني أحاول غيرها أوأبتغي عوضًا عن الأَوطان أَو أَتبدل
فعن الذين عهدتهم بفنائها أَهلي وجيراني بمن استبدل
فالدهر لا يبقى على حالاته فيجور أَحيانًا وطورًا يعدل

[1] – تالي كتاب وفيات الأعيان ص : 139، وخلا ديوانه منها .
[2] – ينظر الغربة والحنين في شعر القرنين السابع والثامن من (أطروحه) ص : 148 .
[3] – ديوانه ص : 155 .

صبرًا فكلُّ ملمةٍ من بعدها فرجٌ وكلُّ عسيرٍ يسهلُ [1]

ويبدوأنّ اغترابه حدا به إلى بث نفحات همومه واغترابه داخل وطنه في ثنايا قصيدته في الخمرة، وحاول ربط شعر الخمرة بالطبيعة ربطًا قويًا ليتواشج (ذلك كله بالتاريخ وأَجوائه الحافلة بالعز والمجد والقوة، فكأنّه كان يستدعي ذلك بخياله في أَوقات كانت الأوطان تتعرض لصنوف من الأخطار الرهيبة، ولقد مزج ذلك كله بأعماق النفس وهمومها وآلامها وآمالها، فالخمرة هاجت في نفسه ذكريات حزينة، فموضوع الخمرة واللهووالعبث لم يكن موضوع القصيدة وإنّما كان الدير وخمره وسيلة إلى خلق محاور أخرى مهمة فيها، والطريق فيها ربط وصف الخمرة بما يسمى اليوم ظاهرة الهروب والاغتراب)[2].

ويجد ابن الظهير الإربلي في وصف الخمرة وتزينها، استجابة لعجزه أمام أَوضاع الحياة العامة، وملجأ يلوذ إليه هاربًا من همومه، فيدعوإلى الإقبال عليها تحت عنوان قسوة الزمان، وفي حالة تعكس عجزه أمام تلك التحديات، إذ يقول :.

(الخفيف)

يا مُضيعًا زمانَه بالأماني قُمْ بحقِّ الرَّبيع حَقَّ القِيامِ
واغتنم غَفْلةَ الحوادثِ واشرب غيرَ مُسْتَكبرٍ لِكُوبٍ وجامِ
من كُمَيْتٍ راقتْ ورقَّتْ فما تد رِكُ لطفًا بالفكرِ والأَوهامِ [3]

ووصف بهاء الدين الإربلي الخمرة ونشوتها مترسمًا بذلك خطى مَن سبقه أو عاصره من الشعراء حين وصف مجالس الخمرة وساقيها، وما تفعله في النفوس، كقوله:.

(الخفيف)

ومُدامٍ جلوتُها بعد وهْنٍ فأَعادتْ جُنْحَ الظَّلامِ نهارا

---

[1] – ديوانه ص : 124 . 128، وينظر ص : 97 .

[2] – اتجاهات الشعر العربي في العراق، ص : 167 . 168 .

[3] – ديوانه ص : 221 . 222، والغريب أن نجد أمام هذا الهرب، باحثة محدثة تقول : (استطاعت الخمرة حفظ ماء الوجه وسط ضيعة الزمان، وأن تظهر لشاربها انتصاره على تلك التحديات والمعضلات) . ينظر الغربة والحنين في شعر القرنين السابع والثامن ص : 147، وينظر ديوانه ص : 48، 68 . 69، 117، 131 .

رقَصتْ للدُّجى فكان حبابُ الـ كأَسِ من أَنجمٍ عليها نِثارا
وأَشارت إلى الكؤوسِ فمالتْ وإلى ساقي المُدامِ فَجارا [1]

وأمام هذا الوصف يبرز رأيًا غريبًا تتبناه باحثة محدثة حين ترى أن ذلك الوصف قد يكون مفتعلا إرضاءً للممدوح، ذلك أنّ ثقافته الدينية تزكّيه من تعاطي هذه الآفة، ويقودها تعاطفها مع الشاعر إلى أن ترى أنّه كان (لطهارته) يتجنب في شعره الخمري أَن يسمي الخمرة صراحة وإنّما ينعتها بأسمائها كالراح، والقهوة والمدام . وكأنّ تلك الأسماء أكثر سموًا . وتقول أنّ ذلك التحرّج منبعه التحريم القاطع لشرب الخمرة [2]، ولا أدري كيف يكون ذلك التحرّج وهوالذي وصف أديرتها ومجالسها وندمائها وسقاتها، كما أنّ سيرته لم تشير إلى أنّ أحدًا من ممدوحيه أشار عليه بوصف الخمرة .

ولهج الحاجري . الذي عاش حياته لاهيًا عابثًا . بذكر الخمرة وأَديرتها ومنتدياتها، وتغنى بمدحها وترنّم بمعاقرتها، ودعا صراحة إلى احتسائها في كل وقت، إذ يقول :. (دوبيت)

مَن شاء السُّؤال عن أَخباري فليسألَ عنِّي حانة الخَمارِ
كأسٌ بيدِ السَّاقي، وكأَسٌ بيدي والعودُ منادمي إلى الأسحارِ [3]

وهذا التعلق بالخمرة، جعل أُذن الشاعر لا تصغي للومة لائم أو نصح عذول، بل يجد في إنكارها منهم، إقبالا منه لأنّه يجد فيها ما لا يراه غيره، إذ يقول :.

(المتقارب)

لحاني العذُولُ على شُربها فأضحى ولوعي بها أَكثرا
وقال : أَتشربُها ؟ مُنكرًا فقلتُ : نعم أَشربُ المنكرا

[1] – ديوانه ص : 105، وينظر ص : 106، 123 .

[2] – ينظر المنشئ الإربلي . بهاء الدين علي بن عيسى . حياته وشعره، حنون محسن . رسالة ماجستير . ص : 93 . 94 .

[3] – ديوانه (رسالة) ص : 454 . 455 .

إليك ولومي فإنّي فتىً أَرى في المُدامةِ ما لا ترى [1]

وقد يقحم بعض المعاني الدينية والرموز القرآنية في شعره الخمري [2]، وإن كان قليلا، ولعل اغترابه وهروبه من واقعه هوالذي دفعه إلى الخوض في هذا الحديث، وقد يكون (إحساس الشاعر بأنّ الخمر منكر ومحرم هوالذي دفعه لهذا الاقتحام لما بين الدين والخمر من تنافر ..... وهوجانب من محاولة الشاعر لإيجاد مخرج نفسي وتبريرات وهمية، وقناعات زائفة لما هوغارق فيه من ملذات) [3] .

وبدل من أن يقف النَّشَّابي متحديًا أَزمات عصره، نراه يصد عنها مدبرًا، ومقبلا على توجه همه بوصف الخمرة والتغني بها ناعتًا إياها بأسمائها المتداولة في اللغة وبأفواه من سبقه من الشعراء فهي الصهباء، وبنت الخدر، والشمس، والبدر، والقهوة، وشيخة الزمان، والمشمولة، وحاول أن يجسّمها ويشخّصها حين أَسبغ عليها طورًا إنسانيًا فهي مولودة في ساعة عرس، تتجلّى فتعطر أَنامل الجلّاس، إذ يقول :.

(الخفيف)

بنتُ خِدرٍ، تُسبي، فتحمرُّ حتَّى تغتدي من حبابِها في لِباسِ
ثمَّ تصفرُّ حينَ يقتضُّها الما ءُ، كذا البِكرِ ساعة الإفتراسِ
ما جلتها السُّقاةُ إلا غدا الشَّر بُ لنهبِ الأَفراحِ في أَعراسِ
أَولدوها السُّرور في ساعة العُرْ سِ، فأبدتْ نفائِسًا في النِّفاسِ
وتجلَّتْ، فخُلِّقتْ بخلوقِ النـ ـنُورِ منها أَناملُ الجُلّاسِ
قال لي صاحبي : هي الشمسُ إذ تُكـ سفُ شُربًا بكلِّ عُقدةِ راسِ
ودليلي بأَنَّها الشَّمسُ إظها رُسَناها الواري بوجه الحاسي [4]

[1] – ديوانه ص : 215، وينظر ص : 215، 229، 244، 254، 305، 454 .

[2] – ينظر ديوانه ص : 254 .

[3] – ديوانه ص : 54 .

[4] – ديوانه، ص : 151، وينظر في المعاني نفسها ص : 137، 226، 248 . 249 .

وتشير كثرة وصف الخمرة عند الجزري – على قلة شعره – إلى أنّه كان يهرب من واقعه المؤلم، إذ نجده يفتتح بعض قصائده بوصف الخمرة وأحيانًا تكون القصيدة خمرية بكاملها، فيصف إقباله على شربها ويتفنن في وصفها من خلال تشخيصها ومحاولة بث الحياة فيها، كقوله :. (الكامل)

والكأسُ ينهضُ والقناني تبرُكُ والمُزْنُ يبكي والحدائق تضحكُ

والشُّربُ يشربُ والمغاني تطربُ والخمرُ تسكبُ والمعاني تُسْبَكُ [1]

فغياب صحوته وبحثه عن عالم ثانٍ يلجأ إليه يعبّر عن حالة من حالات الضياع والهروب من مواجهة الواقع المؤلم، إذ يجد ما (يخدر بها كرامته المكلومة وعنفوانه الجريح وإباءه المهشم) [2]، فحالة الاغتراب التي أَدت به إلى الاغتراب عن واقعه الاجتماعي، واللجوء إلى معاقرة الخمرة كحاجة نفسية أكثر من كونها عادة سلوكية أو حاجة جسدية، ونجد أنّ أغلب هذا الوصف جاء بشكل مقطّعات، لم يجد الشعراء ما يجددون به، فنسجوا على نمط الصور الموروثة، وأمتاز ذلك الوصف بسهولة الألفاظ، وتكرار المعاني في أغلب الأحيان، والميل في أغلبها إلى المستوى العامي البسيط، ومالت بعض المقطعات والقصائد الطويلة إلى تنوع الصور وتعدد الوصف، وحسن اختيار الألفاظ والميل إلى دقة التصوير والتشبيهات واستخدام الفنون البديعية التي أتسم بها ذلك العصر[3].

ومن ألوان المجون التي وجدت طريقها في شعر ذلك العصر، ظاهرة التغزل بالمذكر، إذ لم تكن تلك الظاهرة السمة المميزة لذلك العصر كونها شاعت في العصر العباسي لأسباب ومؤثرات عديدة، ويمثل هذا الشعر الجانب اللاهي والعابث من حياة الناس، فكلّما (اتجهت طائفة من الناس بسبب عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية إلى الدين والزهد

[1] – شعره، ص : 94، تبرك : تستغفر، وينظر ص : 35، 36، 37، 77، 94 .

[2] – شعر اللهووالخمر، ص : 129 .

[3] – ينظر في المعاني نفسها شعر ابن أبي الحديد ص : 82 . 83، موفق الدين بن أبي الحديد، سيرته وما تبقى من شعره ص : 37، ابن الحلاوي الموصلي حياته وشعره ص : 45، فوات الوفيات 2 / 57، قلائد الجمان م 1، ج 2، ص : 108، م 2، ج 3 / 338، م 2، ج 3 / 344 . 345، م 4، ج 5 / 373، م 5 ج 6 / 358 . 365 .

والتصوف والإعراض عن الدنيا، أتجه آخرون وجهة أخرى فأقبلوا على الدنيا وتمسكوا بها)[1].

وقد اتسعت هذه الظاهرة في القرن السابع، ولاسيما بعد احتلال بغداد، لأنّ المغول أنفسهم كانوا من جنس الترك فازداد عددهم وانتشروا في كل مكان، (ولعل في التغزل بهم نوعًا من التنفيس عما في صدور الشعراء من ضيم مكبوت، فاتخذوا من الغزل بالأتراك وسيلة غير مباشرة للحط منهم)[2]، حتى وإن وجد ذلك الظن بعض الصواب فأنّه يعكس اغترابًا عاناه الشعراء والذين حاولوا مواجهته بوسائل مختلفة، والغزل بالمذكر يتناول وصف الغلام في أعضائه كما توصف المرأة، لكنّهم لم ينحدروا إلى المعاني المبتذلة التي شاعت في شعر أبي نواس وأتباعه، إذ نجد أنّ هذا الغزل يتفرع إلى اتجاهين، هما الغزل بالسقاة من الغلمان الذين زاد انتشارهم في الحانات، ويكون هذا الاتجاه في أغلبه حسيًا وصفيًا، يقوم على وصف الغلام ومحاسنه ومفاتنه بما فيها الجمال والرشاقة والدلال، وتشبيه تلك الأوصاف بأشياء مادية محسوسة، ونجد فضلا عن ذلك الاتجاه الثاني وهوالغزل بغير السقاة من الغلمان، فيصف الشعراء محاسنهم ومفاتنهم ويشبهونها كذلك بأشياء حسية مستمدة من غزلهم بالمرأة، مجسّدين ما يدَّعون من أحاسيس تجاه هؤلاء الغلمان[3]، وإن كان هذا الغزل يعكس حقيقة عاشها الشعراء، تفوح منها رائحة الشهوة، أو تمثّلت غايته في التسلية أو التنفيس عما يحتصر في نفس الشاعر من ضيق وألم واغتراب، فأنّه يُعدّ وسيلة نشم فيها رائحة اغتراب الشاعر من واقعه إلى واقع أكثر ألما لكنه وجد ما يسكنه في ذلك السلوك، لاسيما وأنّ بعض هذا الغزل صدر عن أهل الفضل والمكانة الدينية والاجتماعية، وممن عرفوا بالورع والتقوى كابن الحلاوي وابن الظهير الإربلي، وبهاء الدين الإربلي، وابن زيلاق وياقوت المستعصمي وابن أبي الحديد وغيرهم . لذلك يجد بعض الباحثين في هذا

[1] – الشعر العراقي في القرن السادس الهجري . مزهر السوداني ص : 225 .

[2] – اتجاهات الشعر العربي في العراق، ص : 178 .

[3] – ينظر اتجاهات شعر الغزل في العراق في العصر الوسيط – طالب حميد خلف العيستوي، (رسالة ماجستير) ص : 74 .

النوع من الغزل لونًا من ألوان التهوية أو نوعًا من الغزل الذي يقصد به الأُنثى، ذلك أنّ روح العصر وتقاليده اقتضت تذكيره حتى ليلتبس على الباحث وجهة تلك النصوص أهي للمذكر أم للمؤنث[1]. وعلى الرغم من ذلك فقد كان الشاعر يتفحش أَحيانًا لكنه كان يؤْثر العفة، ويحاول أن يحافظ على حسن القول حتى في فحشه ومجونه، وكان في أكثر الأحيان لا يهبط في أَلفاظه إلى الكلام البذيء الذي ينبوعن الذوق، كما كان يتحاشى في أغلب الأحيان مستقبح الألفاظ وعاميتها، لكنّها كانت تميل إلى السهولة لأنها موجّهة إلى المجّان والغلمان الذين تعددت جنسياتهم .

وكان الشاعر يتوجه بشعره نحوالسقاة من الغلمان، والتغزل بمفاتنهم ورشاقتهم ودلالهم وتشبيه تلك الأوصاف بأشياء مادية محسوسة .

فقد اهتم الشعراء بوصف وجه الساقي، كجمال عينيه وما تفعله في العاشق، ووصف عذاره متخذين لذلك صورًا عديدة تبهر المتلقي لحسنها وكأنّ عذار الغلام لوحة فنية رسمت بعناية على وجهه، إذ يقول ابن الظهير الإربلي :.

(الكامل)

لمَّا اعتنى الباري بخَطِّ عِذاره ولِيَ القُلُوبَ جماله مُتَصرِّفا

أَبدى مُحيّا كالرياضِ مُدَبَّجًا بأَزاهِرِ الخِلان منه مُفوَّفا

فجنيتُ وردَ الوجنتينِ بناظري نظْرًا ونرجسُ مُقلتيْه مُضْعفا

أَذكى لهيبَ الخدِّ ماءُ حيائهِ فعجبتُ للضِّدين كيف تأَلَّفا

ومن العجائب أَن وعجزَ حُسنهِ ثبتَتْ له صِفةُ الكمالِ مُحَرِّفا

[1] – ينظر شعر ابن أبي الحديد (أطروحة) ص : 74 .

فبنُونِ حاجبه ونورِ جبينه وبنملِ عارضه رأيتُ الزُّخْرفا [1]وفضلا عن ذلك نجده يشبّه الساقي بالبدر تارة وبالشمس تارة أخرى، كقوله في وصف الساقي الذي يدور حول الندماء بكؤوسه : . (الطويل)

أَدارَ عقيقًا في إناءٍ من الدُّرِّ فعاينتُ شمسَ الراحِ في راحةِ البدْرِ

وأَبدتْ سماءُ الكأسِ زُهْرَ نجومِها فيا حُسْنَ يومٍ حُفَّ بالأَنجم الزُّهْرِ [2]

وإن كان الشاعر أَبدى اهتمامًا بصفات الساقي ومحاسنه، فإنّه لم يغفل عن وصف دلاله ومظهره العام ورقّة حديثه، فضلا عن ذكر جنسيته وديانته، كقوله :.

(الطويل)

غريرٌ من الأَتراكِ زنجيُّ خاله كقلبي مُقيمٌ من هواه على جمْرِ [3]

وافتتح كثير من الشعراء قصائدهم بالغزل بالمذكر، كالتلعفري الذي راح يكرر الأوصاف التي ظلت تتواتر بين الشعراء، إذ نجده يصوّر فعل عيون الغلام حين تسكره نشوتها، فيقول : . (البسيط)

سكرتُ من نشوةٍ في مُقلتيه صحا منها وزادَ ضلالي وجْهُهُ الهادي [4]

ويبدوأنّ أَغلب الشعراء اتجهوا في غزلهم هذا اتجاهًا وصفيًا في الغالب، من خلال وصف الغلام بالأَوصاف الحسية المعروفة، فشبهوه بالغزال والظبي والرشا، ووصفوا قدَّه وشبهوه بالرمح والغصن، كقول بهاء الدين الإربلي : .

(السريع)

[1] – ديوان ابن الظهير الإربلي ص : 164، وينظر ص : 130، 139، أزاهر الخيلان : جمع خال، وهوالشامة السوداء في صفحة الخد، مفوفا : أي موشى مزركشا، نون حاجبيه : أي أن حاجبه مزجج بدقة وإتقان في تقوس وإحكام مثل حرف النون، بنمل عارضية : أي بآثار مشي النمل على صفحة خده يرى الناظر شيئًا مزخرفًا .

[2] – م . ن، ص : 130 .

[3] – م . ن، ص : 130، وينظر ص : 48، 68، 117، 131، 139 .

[4] – ديوان التلعفري ص : 12، وينظر ص : 15، 18، 51 .

طافَ بها واللَّيلُ وحْفُ الجَناحِ بَدْرُ الدُّجى يُخْجِلُ شمْس الصَّباحِ
ظبْيٌ مِن التُّرْكِ له قامَةٌ يُزري تثنِّيها بِسُمْرِ الرِّماحِ[1]

ونجده يتغزّل في قصائد أخرى، صراحة، حين يهيم بعذار الغلام، لكنّه لم يهبط بألفاظه أو معانيه إلى ما انحدر بها من سبقه، إلَّا في القليل النادر [2]، ومن تغزله، قوله : . (الخفيف)

همتُ وَجْدًا بشادِنٍ يُخْجِلُ الغصـ ـنَ رطيبًا بقدِّهِ الميَّادِ
مُذْ حلا لي نباتُ عارضِهِ النَّا ضرِ لمْ أَدرِ ما طريقُ الرشادِ
ليَ قلبٌ أَرقُّ من دمْعِ عينيْ يَ عليه في الهجر سْهلُ القيادِ [3]

وظلت المعاني تتكرر عند الشعراء كذكر الجوانب والأَعضاء، كما في قول الحاجري : . (السريع)

كيف احتيالي في هوى شادِنٍ ما رُمْتُ منه الوصْلَ إلَّا أبى ؟
ظبيٌ من التُّركِ ولكنهُ أَضحى لحتفي فيه مُستغربا
جبينهُ الفتَّانُ بادي السَّني وطرفُهُ الوسْنَانُ ماضي الشَّبا [4]

ويبدوأنّ هذا النوع من النظم يعكس اغتراب الشاعر وهروبه من واقعه المتأزم، فقد كان يحاول (التنفيس عن قساوة الأوضاع ومواجهتها بهذا النوع من النظم)[5]، فقد بدا واضحًا أنّ الغزل بالغلمان سار في اتجاهين، أحدهما . هوالغزل بالسقاة . وصفي لا يتعدى أَن يكون أَوصافًا وتشبيهات معروفة في أَغلبه أتبع فيها الشعراء نهج من سبقهم، أما الاتجاه الثاني فقد

[1] – ديوان بهاء الدين الإربلي ص : 68 .
[2] – ينظر م . ن، ص : 67. 68 .
[3] – ينظر م . ن، ص : 79 .
[4] – ديوان الحاجري (رسالة) ص : 152، وينظر ص : 214، السنى : ضوء البرق، الشبا : جمع شباة، وشباة الشيء : صدَّ طرفه، وينظر في المعاني نفسها، المختار من شعر ابن دانيال ص : 190، ديوان النشابي ص 47. 48، ديوان ابن زيلاق ص : 110، 147، ابن الحلاوي الموصلي حياته وشعره ص : 28، فوات الوفيات 1 / 391، 2 / 59 .
[5] – اتجاهات الشعر العربي في العراق ص : 187 .

كان أَكثر فحشًا، وهوالغزل بغير السقاة، الذي يبدوأَنّه لم يكن حقيقيًا في أَغلبه أو مبالغًا به وذلك لما عرف عن أَصحابه من ميل إلى التقوى، كما أَنّهم لم يتمادوا في التصريح بالفاحشة، ومهما يكن فأنّ ذلك الغزل الشاذ يعكس ظاهرة وجدت متنفسًا لها عند شعراء ذلك القرن، فالقارئ يستعصي عليه التمييز في بعض الأَحيان بين الغزل الذي يقصد به المرأة والغزل الشاذ، إذ إنّ الشاعر ربما يستعمل الضمير المذكر ويريد به المرأة، فيظن السامع أَنّ ذلك غزلا شاذًا لكنّ وصف العِذار وذكر بعض الأَوصاف يشير إلى ذلك الغزل الشاذ، إذ اهتموا بوصف محاسن الغلام، وما يلاقيه الشاعر من الوجد والهيام كقول التلعفري : .

(الخفيف)

وطويلِ الصِّدودِ والهجرِ والمط ـلِ ومَن لي بأَن يديم مطاله

من بني التْركِ كُلَّما جذب القو س رأَينا في كفه بدر هاله

أَوقعَ الوَهَمَ حين يرمي فلم ند ر يداه أَم عينه النَّسّاله [1] ومثله

ابن الظهير الإربلي يتغزل بغلام تركي فيصف لنا رشاقته وضفة حركته، فيقول : .

(السريع)

ظَبْيٌ من التُّرْكِ هظيمُ الحَشَا مُهَفْهَفُ القَدِّ رشيقُ القوامِ

للطَّرفِ مِنْ تِذْكارِهِ عَبْرَةٌ وللقلْبِ شوْقٌ أَرَّقَ المُسْتَهامِ [2]

وتغلب أَحيانًا ميزة العصر على الشاعر فيميل إلى الصنعة، وينزع إلى التكلف، كتصويره شعر الغلام الذي يسبله فوق قده ليتخذ منه مصيدة يشبك الناس في حبالها، إذ يقول : .

(الطويل)

مُحَيَّاه زاهٍ بالملاحةِ زاهِرٌ فقَلْبي وطَرْفي فيه ساهٍ وساهِرُ

يُجِيلُ على القدِّ المُهَفْهَفِ مُعجبًا حباله شعرٍ كم بها صيدَ شاعرُ

[1] – ديوان التلعفري ص : 34، وينظر ص : 36، فوات الوفيات 1 / 70 . 71 .

[2] – ديوان ابن الظهير الإربلي ص : 70، تح د . ناظم رشيد .

وشهَّرَ خدًّا بالعِذارِ مُطَرَّزًا فما لفؤادٍ لم يَهِمْ فيه عاذِرُ [1]

أمّا ابن دانيال فقد تفنّن في وصف الغلمان وعشقه لهم ، إذ يبدوكأنّه هائم فقدَ الصبر في هواهم، إذ يقول : .

(السريع)

يا لائِمي حينَ عشقْتُ العَذار ولَمْ يكُن لي في هواهُ اصطبارْ

إنِّي امرؤٌ أَهوى الخياليَّ في رفْضٍ ولا أَهوى خيالَ الإزارْ [2]

أَوقوله في غلام يهودي : .

(الطويل)

بروحي يَهوديًا سَباني تعمُّدًا بلفظِ بريء أَوبلحظِ مريبِ

يميسُ وقد أَبدى العلامة للورى كنوارةٍ مُصْفَرةٍ بقضيبِ [3]

واقتصر وصف بهاء الدين الإربلي على وصف محاسن الغلام وإبراز مفاتنه وتشبيهها بالأشياء المادية المحسوسة، كقوله : .

(الطويل)

قوامُكَ أَم غُصْنٌ مِن البانِ ينْثني وطلعةُ بَدْرٍ أَم سَنا وجهكِ السَّني

وريقُك أَم خمرٌ يلذُّ لشاربٍ ونبتُ عِذارٍ نَمَّ أَم نبتُ سوسَنِ

أَيا قمرًا أَثرَى من الحُسنِ وجهُهُ فأَحسِبُهُ قد فازَ منه بمعدنِ

ظمِئْتُ إلى وردٍ بفيهِ مُمَنَّعٍ وملتُ إلى وردٍ بوجنتيهِ جنِي [4]

وتشبيهًا بمن سبقه أَظهر ابن زيلاق أَلمه وبث شكواه، واصفًا ما يُقاسيه من وشاية العذال، وجفاء الحبيب، إذ يقول : .

(المنسرح)

---

[1] – م . ن، ص : 146، تح د . عبد الرزاق حويزي، وينظر ص 45 .

[2] – المختار ص : 213، الخيالي : الذي يلعب بخيال الظل المعروف في ذلك العصر .

[3] – م . ن، ص : 135، وينظر ص : 106، 190، 191، 194، 213 .

[4] – ديوان بهاء الدين الإربلي ص : 130، وينظر ص : 64، 67، 79، 101، 111 .

يفديكَ جفنٌ بمائهِ شرقُ جارَ عليكَ البكاءُ والأَرقُ
ومهجةٌ لم تزلْ حشاشتها منك بنار الجفاء تحترقُ
تجمعَتْ فيك للورى فتنٌ على تلافِ النُّفوسِ تتفقُ
رأوك لي جنَّةً معجلةً ما وجدوا مثلها ولا رزقوا
فأكثروا وافتروا كأنهم لغير قول المحال ما خلقوا
سعوا بتفريقنا فلا اجتمعوا على وصالٍ يومًا ولا اتفقوا
ماذا يضرُّ الوشاة أَنَّهم رقوا لقلبي الموجوع أورفقوا [1]

وهام ابن الحلاوي بالقامة المهفهفة والقد الرشيق، وثقل الأرداف، كقوله في غلام تركي:.

(الطويل)

تبدَّى له في الخدِّ من نبط خط وأَخجلَ منه القدّ ما ينبتُ الخطُ
ولم نَدْر لمَّا هزَّ عامل قدِّهِ وصارمَ جفنيهِ بأَيِّهما يسطو
من التُّركِ، لا وادي الأراك محلَّه ولا دارهُ رمْلُ المصلّى ولا السَّقطُ
كليثِ الشُّرى في الحربِ بأَسًا وسطوةً وفي السِّلم كالظبي الغرير إذا يعطو
يخفُّ به لينُ المعاطفِ مائسًا فيمنعهُ ثُقْلُ الروادف أَن يخطو [2]

وربّما تفرّد الشاعر بهذا الوصف، إذ لا يوصف الجندي أوالمحارب بثقل الأرداف عادةً .

وتملّكت الجرأة بعض الشعراء في توظيف بعض معاني القرآن الكريم وآياته في مثل هذه الموضوعات، كقول سليمان الإربلي : .

(المنسرح)

يعذُلني عاذلي عليك ولا يحصلُ منِّي إلَّا على التعب
فعاذلي ظلَّ في هواكَ كمن يقرأ تبت يدا أَبي لهب [3]

---

[1] – ديوان ابن زيلاق ص : 119 . 120 .

[2] – ابن الحلاوي الموصلي حياته وشعره ص : 34، النبط : أول ما يظهر من ماء البئر، ولعله أراد أول ما يظهر من شعر وجه الغلام، الخط : موضع باليمامة، وينظر ص : 25، 37 .

[3] – فوات الوفيات 3 / 43، والاقتباس من سورة المسد آية (1) .

كما حاولوا توظيف الشعر العربي القديم في قصائدهم هذه، كقول شمس الدين الكوفي وقد كتب على يد غلامه إلى أحد الأعيان : .

(البسيط)

إنِّي جعلتُ رسولي مَنْ كلفتُ به وقد كتبتُ بما أَلقى من الوصَبِ

فدع كتابي وسلْ عن لواحظِهِ (فالسيفُ أَصدقُ أَنباء من الكتبِ)[1]

وكذلك قول ابن خلكان : .

(الكامل)

كم قلتُ لمَّا اطلعتْ وجناتهُ حول الشقيقِ الغضِ دوحةَ آس

لعذاره الساري العجول وبخده (ما في وقوفك ساعة من باس)[2]

كما استعمل الشعراء ألفاظ النحاة والمحدثين وغيرهم ووظّفوا معانيها في بيان حسن الغلام، كقول سليمان الإربلي : .

(الطويل)

أُضيفَ الدجى معنىً إلى ليلِ شعره فطال ولولا ذاكَ ما خُصَّ بالجر

وحاجبهُ نونُ الوقايةِ ما وقتْ على شرطِها فعلَ الجفونِ من الكسر [3]

كما تغزلوا بالغلمان الفقهاء[1].

[1] – ديوان شمس الدين الكوفي ص: 30، وقد ضمنه الشطر الأول من مطلع قصيدة أبي تمام في مدح المعتصم في يوم وقعة عمورية : السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب، ينظر شرح الصولي لديوان أبي تمام 189 .

[2] – فوات الوفيات 1 / 114، وقد ضمنه قول أبي تمام في مدح أحمد بن المعتصم :

ما في وقوفك ساعة من باس نقضي ذمام الأربع الأدراس، ينظر شرح الصولي لديوانه ص : 569 .

[3] – م . ن، 3 / 42 .

وقد يغدوالتكيّف مع المعطيات الموضوعية السائدة أَمرًا تسعى إليه النفس وتقتضيه المصلحة الذاتية، فقد يولّد القلق الداخلي في الوعي الذاتي حالة من الصراع المتأجج، وعدم التوافق مع الذات المقهورة، وفي ظل ذلك الواقع المتأزم قد تمسي الإرادة عاجزة عن مواجهة افرازات ذلك الواقع، فيكون البحث عن الانكفاء والعزلة مطلبًا تنشده الذات ويتوافق مع متطلباتها، إذ تجسد تلك الصورة حقيقة الواقع النفسي للشاعر في صراعه مع الظروف المحيطة، فيسعى إلى أن يكيّف ذاته المغتربة لمواجهة ذلك الواقع المر .

ولا يجد الشاعر طريقًا لمعالجة اغترابه سوى العزلة، على أنّ ذلك لا يحقق له (سوى قدرًا ضئيلا من الراحة النفسية)[2]، لإدراكه أنّ الانعزالية لا تتفق مع طبيعة المجتمعات لأنّها تتناقض وقيمة التعاون ومفهوم الألفة والمؤانسة الاجتماعية، لذلك نجد أنّ شمس الدين الكوفي لم يجد سبيلا للخلاص سوى اعتزال الناس والعيش في عزلة وانفراد، إذ يقول : .

(الخفيف)

اعتزالُ الورى سبيلُ الخلاصِ وطريقُ الفتى إلى الخلاصِ

صاحِ ما أَطيبَ التَّفرُّدَ في الخُلْ ـلوةِ عنهم ولوبفعلِ المعاصي [3]

في حين نجد من الشعراء مَن يميل إلى القناعة والحكمة محاولا أن يُهدئ جماح النفس من خلال مسايرة الواقع والاستسلام لأفعاله طلبًا للراحة والهدوء، كقول الفاخر بن علي الموسوي (. 620 هـ): .

(مخلع البسيط)

إذا رأيتَ امْرًا وضيعًا قد رفَعَ الدَّهْرُ مِن مكانهْ

---

[1] – ينظر قلائد الجمان م، ج 3 / 393، وينظر في تكرار الوصف التقليدي للغلمان، شعر ابن أبي الحديد ص : 232، 239، قلائد الجمان م 4 ج 5 / 363، فوات الوفيات 1 / 110، 1 / 117، عيون التواريخ 20 / 163 شذرات الذهب 5 / 372 .

[2] – الانثروبولوجيا النفسية ص : 440 .

[3] – ديوان شمس الدين الكوفي ص : 47، وينظر فوات الوفيات 1 / 315، قلائد الجمان م 2 ج 3 / 216.

فكُنْ سميعًا لهُ مُطيعًا مُعَظَّمًا من صغيرِ شأنهْ
وامش مع الدَّهْرِ كيفَ أَرخى بمشْيه الدَّهرُ في عنانهْ
فقد سمِعْنا بأَنَّ كسرى قالَ قديمًا لتُرجمانهْ
إذا زمانُ السِّباعِ ولَّى فارقُصْ لدى القردِ في زمانهْ[1]

وقد لا يجد الشاعر أمام الفقر وظنك الحياة، وسوء الأحوال العامة، وسير الحياة على عكس رغبات الإنسان وطموحه، سوى القناعة وذم الدنيا، والميل إلى الأسلوب الوعظي التعليمي المليء بالنصح والإرشاد، ومثال ذلك قصيدة ابن الظهير الإربلي والتي تجاوزت المائة والعشرين بيتًا أَشار فيها إلى بعض الحقائق الكونية والموت والحساب والثواب والعقاب مستعينًا بأَلفاظ القرآن الكريم وما جاء على لسان بعض الزهاد، إذ يلمس القارئ لقصيدته دعوة الخمول والكسل وترك العمل عاكسًا بعض النظرات التي لا تتلاءم مع الدعوة الإسلامية في الجد والعمل، ويبدأ القصيدة بقوله : .

(الخفيف)

كُلُّ حيٍّ إلى الممات مآبُهْ ومدى عُمْرِهِ سريعٌ ذِهابُهْ
ثمَّ من قبره سيُحشرُ فردًا واقفًا وحدَه يُوفَّى حِسابهْ
تخرْب الدارُ وهي دارُ بقاءٍ وهويبني ما عن قليلٍ خرابُهْ

وتلك نظرة تشاؤمية شابهت نظرات أبي العتاهية في التشاؤم وذم الدنيا، ويلجأ إلى الأسلوب الوعظي التعليمي الذي نلمس فيه دعوة القناعة والرضا بحال الدنيا، وفي ذلك انكفاء واستسلام لا ينم عن همّة في مواجهة الواقع المضطرب، إذ يقول : .

[1] – قلائد الجمان م 4 ج 5 / 311، والشاعر هوالفاخر بن علي بن رافع أبوالمجد العلوي الموسوي ولد ببغداد سنة 538 هـ، ثم سكن الحلة، وكان شاعرًا له ذكر ونباهة بالشعر توفي سنة 620 هـ ينظر م . ن ص : 211 . 212، وينظر في المعنى نفسه م 8 ج 10 / 360، ديوان ابن زيلاق ص : 128 .

(الخفيف)

كن قنوعًا بما تيسَّر فالطا مع عبْدُ ما تنقضي آرابُه

وغنيًّا وأنتَ في غايةِ الفقـ ـرِ بربٍ، طاعاتُه أَبوابُه

إنَّ رزقًا طلابه لك مكْتُو بٌ من العجز والشَّقاء طلابُه

ولقد يُرزَقُ المُقيمُ ويكْدى من سَعَى دهْرَه وطال اغترابُه

والدعوة هنا صريحة إلى إباحة الخمول وترك العمل والتوكّل المفرط . وربّما كان لتقدم عمر الشاعر وفقره وإخفاقه في بعض جوانب الحياة أَثر في وجهة الشاعر هذه حين طال عذابه وضيقه، إذ يقول : .

إنَّ طولَ الحياةِ داءٌ وما نفـ ـعُ حياةٍ لمن قضت أَترابُه

وإذا المرءُ طال عمرُه أَذاقتْـ ـه المنايا بفقدِها أَصحابه

وانتهى نقصُه وعشَّش بازي الشدْ شيب في رأسه وطار غُرابُه[1]

وما هذه أو تلك إلّا نظرة حاول الباحث أن يزيل الغبار عنها، ويتعمّق في أغوارها، لتنجلي خصوصيتها للعيان، في رؤية اتكأت على الواقعين النفسي والاجتماعي، لتجد غايتها في تلك النصوص، وربّما تقف هي الأخرى وحيدة، ولا تجد من يصفّق لها أو يقف بجانبها، وتلك سمة اتسم بها الأدب وتميّز منها النقد الأدبي، ولابد لكل معول من أثر في حرثه الطيّب .

[1] – ديوانه ص : 77 . 84، وينظر ديوان النشابي ص : 127 . 131، فقد تضمنت القصيدة المعاني والمواعظ نفسها، وينظر كذلك في تكرار تلك المعاني ص : 57، 61، 63، ديوان ابن المستوفي الإربلي ص:153، 165، شعر ابن أبي الحديد 84 . 85، 203، ديوان ابن زيلاق ص : 31، ديوان الصرصري ص : 49، الحوادث الجامعة ص 58، قلائد الجمان م 6 ج 7 / 87 . 89 .

المصادر والمراجع

- الانثروبولوجيا النفسية، د – قيس النوري، دار الحكمة للطباعة والنشر، جامعة بغداد، ط1، 1990م .
- تالي كتاب وفيات الأعيان، فضل الله بن أبي الفخري الصقاعي، تحقيق : جاكلين سوبلة، دمشق، 1974م .
- الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، كمال الدين أبوالفضل عبد الرزاق بن الفوطي البغدادي، صححه وعلق عليه مصطفى جواد، مطبعة الفرات، بغداد، 1351هـ .
- ديوان ابن زيلاق – دراسة وجمع وتحقيق الدكتور محمود عبد الرزاق أحمد والدكتور أدهم حمادي النعيمي، مطبعة الرشاد، بغداد، د . ط، 1411هـ - 1990م .
- ديوان ابن الظهير الإربلي، تحقيق الدكتور ناظم رشيد، دار الكتب للطباعة، جامعة الموصل، 1988م .
- ديوان ابن الظهير الإربلي، جمع وتحقيق وشرح الدكتور عبد الرازق حويزي، مكتبة الآداب، القاهرة، د. ط، 1427هـ - 2006م .
- ديوان التلعفري – صححه محمد سليم الأنسي، المطبعة الأدبية، بيروت، د . ط، 1310هـ .
- ديوان شمس الدين الكوفي، تحقيق الدكتور ناظم رشيد، دار الضياء، عمان – الأردن، ط1، 2006م .
- سيسيولوجيا الاغتراب – قراءة نقدية منهجية في فلسفة الاغتراب – علي محمد اليوسف، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 2011 .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب – العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية – بيروت – 1989م.
- شرح الصولي لديوان أبي تمام، دراسة وتحقيق خلف رشيد نعمان، وزارة الإعلام، بغداد، ط1، 1977م .

- شعر الجزري، صنعه د – عباس مصطفى الصالحي / مطبعة جامعة بغداد، د . ط، 1980م
- الشعر العراقي في القرن السادس الهجري، مزهر عبد السوداني، دار الرشيد للنشر، بغداد، دار الطليعة، بيروت، د . ط، 1980م .
- شعر اللهووالخمر – تاريخه وأعلامه، جورج غريب، دار الثقافة، بيروت، د . ت، د . ط
- عيون التواريخ، محمد شاكر الكتبي، تحقيق نبيلة عبد المنعم داود، فيصل السامر، ج21، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980م .
- قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، لابن الشعار الموصلي، تحقيق كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م .
- قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر – بنت الشاطئ، دار المعارف، القاهرة، د . ط، 1967م
- فوات الوفيات والذيل عليها – محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق د – إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1974م .
- المختار من شعر ابن دانيال – اختيار الإمام صلاح الدين خليل بيك الصفدي، تحقيق محمد نايف الدليمي، مؤسسة دار الكتب، جامعة الموصل، د . ط، 1399هـ - 1979م .
- نظرية الاغتراب من منظور علم الاجتماع، د – السيد علي شتا، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1404هـ - 1984م.

الرسائل والأطاريح

-اتجاهات الشعر العربي في العراق من سنة 656هـ حتى سنة 800هـ، بلقيس عبدالله محمد الحميدي – أطروحة دكتوراه، كلية الآداب – جامعة بغداد، 1983م .

- اتجاهات شعر الغزل في العراق في العصر الوسيط، طالب حميد خلف العيساوي، رسالة ماجستير، كلية التربية – جامعة بغداد، 1995م .

- ديوان الحاجري، دراسة وتحقيق صاحب شنون ياسين الزبيدي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1988م .

– ديوان الصرصري، دراسة وتحقيق فراس عبد الرحمن النجار، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأنبار، 1999م .

– ديوان النشابي، دراسة وتحقيق عبد الله محمود طه، رسالة ماجستير، جامعة الموصل ، 1405 هـ – 1985م .

– شعر عبد الحميد بن أبي الحديد المدائني، جمع وتحقيق ودراسة عبد الجبار سالم عبد الكريم، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب – جامعة بغداد، 1417هـ – 1996م .

– الغربة والحنين في شعر القرنين السابع والثامن الهجريين في العراق – دراسة موضوعية فنية – زينب فاضل أحمد النعيمي – أطروحة دكتوراه، كلية الآداب – الجامعة المستنصرية، 1428هـ – 2007م .

–المنشئ الإربلي – بهاء الدين علي بن عيسى – حياته وشعره، بشرى حنون محسن الساعدي، رسالة ماجستير، كلية التربية – جامعة بابل، 2003م .

الدوريات

- ابن الحلاوي الموصلي – حياته وشعره، تحقيق د – محمد قاسم مصطفى، ود – عبد الوهاب العدواني، مجلة التربية والعلم، كلية التربية، جامعة الموصل، العدد2، شباط، 1980م.
- ديوان ابن المستوفي الإربلي، جمع وتقديم وتحقيق كامل سلمان الجبوري، مجلة الذخائر، العددان21 – 22، 1426هـ – 2005م .
- القلق والاغتراب في شعر دعبل الخزاعي،د _ أحمد علي إبراهيم، مجلة الأستاذ، كلية التربية – جامعة بغداد، العدد109، 1431هـ – 2010م .
- موفق الدين بن أبي الحديد سيرته وما تبقى من شعره، د – أدهم حمادي ذياب النعيمي، مجلة قبس العربية، العدد1، 2005م .

تمثيل المسلمين في الأدب الهندي:
قراءة في روايتين باللغة الملیالية في ولاية كيرالا بجنوب الهند

❖ [1]شاهجهان مادامبات
❖ [2]ترجمة: أ.د. مجيب الرحمن

سأحاول في بحثي هذا قراءة روايتين **باللغة الملیالية**. لاتظهر صورة المسلم هنا كفئة يمكن تحديدها بسهولة ك "الآخر" في الخطاب القومي الحاد فحسب، بل أيضا كلاعب حيوي في التعددية الفريدة التي تميز ثقافة كيرالا، ولاية صغيرة في الهند، وتختلف اختلافا جوهريا عما يسود في الخيال العام وعما يوجد على أرض الواقع بشأن الهند.

ثمة نزوع إلى التمرد الإبداعي في صميم الثقافة في ولاية كيرالا الذي يميزها عن بقية أنحاء الهند كونَها فئة تاريخية ونفسية فريدة. ثمة مميزات بارزة في الثقافة الكيرالية التي تدل على براعتها وتفردها. مازالت كيرالا مهدا للتنوع الثقافي الصحي ولكن الهش والتعددية الراجعة جذورها إلى العصور القديمة والمتجذرة في ثقة غريبة بالقوة العلاجية الهائلة للفكاهة التي تصل أحيانا إلى درجة الازدراء ولكنها نادرا ما تكون في مذاق سيئ.

وفي حين تقوم الثقافة السائدة في بقية أنحاء الهند بتمجيد التجانس القصري تحتفل ولاية كيرالا بالتعددية بوصفها قيمة بحد ذاتها. وفيما تحتفل بقية الهند بالآلهة الظافرين تمجد ولاية كيرالا بضحايا أبرياء لهولآء الآلهة. يمثل عيد كيرالا الوطني المعروف بـ "أونام" احتفاء بأحد

❖ [1] ناقد ثقافي ومحلل سياسي مقيم في أبوظبي.
❖ [2] رئيس مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي.

هولآء الأبطال "ماهابالي"، ملك آشور، الذي تعرض لعقاب إله الحماية فيشنولأن ماهابالي فاق الآلهة في الإنصاف والكرم والتفاني من أجل رفاهية رعاياه.

وصلت المسيحية والإسلام إلى كيرالا تقريبا في الزمن الذي وُلدتا في الشرق الأوسط على أيدي مبشرين وتجار رحماء وعطوفين على عكس بقية الهند حيث ترسختا في المجتمع عن طريق الغزوات الدموية والصراعات الحادة على السلطة.

تحققت التعددية الثقافية في كيرالا لا كنتيجة لمشروع حداثي. في الحقيقة، تتجذر التعددية الثقافية في كيرالا تجذرا عميقا في الحكمة الجماعية لشعب تمثل الميثولوجيا والفولكلور والحس التاريخي الخاص به استعدادا لقبول الاختلافات بل الاحتفاء بها بخلاف الوعي الشعبي المهيمن في بقية أنحاء الهند.

يمكن تقدير مدى ثراء الخيال لهذه التعددية الثقافية من أسطورة شعبية تفيد بأن جميع الطبقات في كيرالا انحدرت من امرأة تنتمي إلى طبقة منبوذة وكان زوجها باحثا وقديسا برهميا. وبالتالي فإن كافة المجتمعات التي تعيش في كيرالا هي كالأشباح الودية التي تنقلب أحيانا إلى غير ودية ليطارد بعضها البعض".

وفي هذه الخلفية لروح التعددية الثقافية الراسخة تاريخيا نشأ الأدب المليالي وتطور. وعلى هذا، فإن دراسة لسياسة التمثيل في هذا الموضع يجب أن تكون دقيقة للغاية لأن النصوص موضوع الدراسة قد انبثقت من ثقافة تتميز بحسن النية باستثناء بسيط جدا. النصوص التي اخترتها كتبها كاتبان غير مسلمين يعيشان وسط المسلمين والبيئة التي تصورها هذه الأعمال هي بيئة مشتركة بين المسلمين وغيرهم على السواء. وعلاوة على ذلك ليس أي من الكاتبين اللذين اخترتهما للدراسة معروفا باتجاهه العدائي نحوالمسلمين، بل على العكس كلاهما معروفان بمودتهما وصداقتهما للمسلمين على مستويات مختلفة. ومع ذلك لم يستطع أي منهما أن ينجوكليا عن إغراء تقديم صور نمطية وتصوراتهم الخاصة بالتراتبية الثقافية النسبية من دون تحويل المسلمين إلى " الآخر" صراحة. يتجلى تفضيل كينونة ثقافية واحدة على أخرى أو عدمه في بنية النص بطرق لاتوحي نية الكاتب لاسيما إذا اعتبرنا الكتاب كائنات اجتماعية معروفة وبيّنة. والأهم من ذلك، يستند كل من الكاتبين دائما إلى تقليد

ثقافة مشتركة لاتُحرم فيه أي ثقافة من مساحته المشروعة. لا يهدد التقليد السردي بالرفض الثقافي للمسلمين بل على عكس ذلك يدعوإلى القبول والاستيعاب. وبناء عليه، فإن الأطروحة الأساسية في هذه الورقة هي أن المسلمين لم يتم تصويرهم **ك "الآخَر" الشيطاني** بل كالكائن الذي يحتل مساحته الثقافية المشروعة. ومع ذلك، فإن هذا التصوير يكشف عن تعصبات عميقة في أسوأ الحالات ونبرة استعلائية في أفضلها.

بالطبع كان هناك تيار هامشي في الأدب المليالي لاسيما خلال المرحلة الأولى الذي قام بتصوير المسلمين **كالآخَر الشيطاني**. تمثل الرواية **الملیالية** الناضجة الأولى "إندوليكها" لكاتبها شاندومينون هذا التقليد ذاته. وعلى الرغم من أن أحداث الرواية تدور في منطقة أغلبية سكانها من المسلمين ولكن الروائي يغمض عينيه عنهم تماما. ثمة أدلة تاريخية تشير إلى أن الاحتكاك فيما بين طوائف المجتمع لم يكن مفقودا تماما حتى يفرض على الكاتب أن يجعل قصته خالية عن الشخوص الإسلامية باستثناء شخصية واحدة يتعرف عليها مادهافان، بطل الرواية، أثناء سفره خارج ولاية كيرالا وقد تم تصويره كالمحتال حيث يسرق كل أمتعة مادهافان ويهرب.وفي غضون ذلك، تستيقظ خطيبة إندوليكها من نومها نتيجة معاناتها بكابوس أن "مسلمًا" مقبل على قتل عشيقها. وليس هذا غير معتاد فحسب بل غريب أيضا لأنه لم تسبق هذه المعادلةَ العدائيةَ بين المسلمين والهندوس أي حادث في الرواية يشير إلى ذلك. لم تكن الحياة الاجتماعية في هذه المنطقة وفي هذا الزمن الذي تقع فيه أحداث الرواية مغلقة تماما أو عدائية بشكل ملحوظ.

ومع ذلك فإن قراءة دقيقة للأدب المليالي تكشف أنه يحمل كمية كبيرة من حسن النية تجاه المسلمين على الرغم من بعض الاستثناءات هنا وهناك. وإذا كان حسن النية هذا مقيدا في مفهوم للتراتبية الثقافية فإن ذلك أمر آخر، ويمكن التغاضي عنه على أساس أنه ميزة طبيعية لأي مجتمع يتم فيه تقاسم المساحة العامة من قبل الطوائف التي يتباين بعضها عن البعض على أساس الإنتماء الديني أو العرقي أو اللوني أو حتى الإيديولوجي. ومع ذلك فإن مثل هذه المفاهيم التراتبية هي بمثابة خطوط الصدع الثقافية التي سوف تتخذ الصراعات المحتملة شكلها فيما حولها على مر الزمن.

روايتان: تمثيلات للتراتبية الثقافية:

روايتا " **أساطير خازاك**" (Legends of Khasak) للروائي **أوفي فيجايان**، و"**الذي قاله الصوفي**" (What Sufi Said) للروائي **كيه بي رامانونوني** هما روايتان سوف أتناولهما بالنقد والتحليل. تعتبر رواية **أساطير خازاك** (التي نشرت لأول مرة في أواخر الستينات) رواية بارعة وفاتحة عهد جديد وعملا قصصيا نموذجيا في الأدب القصصي المليالي في ستينات القرن العشرين. تحمل الرواية كل الخصائص المميزة للحداثة العالية. أما رواية "**الذي قاله الصوفي**" (ظهرت الرواية لأول مرة في 1993) فهي أيضا تحمل بعض خصائص الحداثة العالية ولكن الأناقة السردية المرتبطة بالحداثة العالية مفقودة فيها إلى حد ما. فهي تجمع بين عناصر السرد الواقعي، والحداثة العالية والحكايات الخرافية. أما رشاقة أسلوبها وسحر لغتها وتدفقها السردي فيأسر ويسحر القلوب. ورغم أن الرواية لا تخلومن بعض العيوب البنيوية ولكنها لاتؤثر على التماسك الداخلي للنسيج الروائي. وفي حين تتميز رواية أساطير خازاك بدقتها وتعقيدها المضموني تأتي رواية رامانونوني بسيطة وغير دقيقة في مواقفها الإيديولوجية. النقطة الجوهرية في الرواية هي أن القوة الاستيعابية والعقابية للروح الهندوسية سوف تطارد أولئك الذين ارتدوا عنها حتى بعد قرون. سوف تكون الإلهة الأم كريمة لأولئك المرتدين الذي سيرجعون إليها وإلا ستبطش بهم القوة الإلهية الجبارة وتدمرهم. لايمكن التعايش إلا بالاعتراف المخلص بقوة الإرادة المطلقة لآلهة الوطن. والذين يصرون على التوحيد فإن مصيرهم الفناء وحده.

تمثل كل واحدة من الروايتين حياة المسلمين في ولاية كيرالا على مستويات مختلفة. لايهمنا هنا إن كان تمثيل المسلمين فيهما مطابقا للواقع أم لا لأن القصة أساسا تستند إلى الخيال في تصويرها للواقع، وكما قلت فيما سبق إن من خصائص الأدب المليالي هي الشمولية الكريمة التي قامت باستيعاب التمثيلات الدقيقة للسلطة الثقافية. إن القاسم المشترك في كلتا الروايتين هوافتراض إمكان مهمة حضارية يجب على ثقافة الأكثرية أن تضطلع بها من أجل النهوض بثقافة الأقلية إلى مستواها تحت هيمنتها الكريمة. ليست هذه مهمة عدوانية مفروضة على الآخَر الثقافي ولكنها عملية شاملة ومحمودة تحدث بطريقة عفوية على ما

يبدوولكنها تظهر كتطور طبيعي تماما. بالتأكيد تقوم ثقافة الأقليات بالدفاع عن هذا التدخل الكريم ولكنها مضطرة إلى الاستسلام على الرغم مما ذُكر. بالنسبة لثقافة الأكثرية فإن المهمة سهلة جدا وهي قبول إله جديد وكل ما يرتبط به من الطقوس الدينية بصدر رحب في القائمة المتزايدة للآلهة. أما بالنسبة للمسلمين يمثل هذا الأمرُ عمليةَ تحويل الذات إلى شخصية جديدة والتخلي عن منظومتهم العقائدية المتميزة ولاشك في أن هذه عملية صعبة لهم.

في رواية "خازاك"، يستقر البطل رافي في قرية خازاك بصفته مدرسا في مدرسة ذات معلم واحد. بالنسبة لرافي، يمثل هذا رحلة لاكتشاف الذات في جهة وفي أخرى هروبا من الماضي القاسي حيث تشوهت سمعته بسبب علاقته الجنسية المحرمة مع زوجة أبيه الثانية التي عاشت حياة غير مشبعة جنسيا نتيجة إصابة زوجها بالفالج. قامت معتقدات رافي الفلسفية على رؤية عن العالم تسعى إلى دمج الحكمة الأوبنيشادية مع مسلمات العلم الحديث. ولكن رافي يواجه معارضة شديدة من خصم معروف وهوالابيشا مولاكا أستاذ العلوم الإسلامية الذي لايهمه شيء من علوم الكفار. يحض هذا المولوي (رجل الدين) طلابه والآباء المسلمين المعجبين به على مقاطعة " علوم الكفار". كانت في قرية خازاك مدرستان؛ المدرسة الإسلامية حيث كان العلماء يعلمون القرآن و" إيزوثوباللي" التي تعني حرفيا "بيت للتعلم" التي كان تديرها عائلة المنجمين الهندوس التقليدية. لم تكن هناك منافسة بين المدرستين. بالطبع، كان مولاكا يعارض المدرسة الحكومية لأنها شكلت تهديدا لوجوده ذاته ول " صناعة المعرفة" التي كان يملكها. ولكن ليس الأمر بهذه البساطة، كانت ثمة رؤيتان عن العالم تتصارعان فيما بينهما ولم يمكن لإحداهما أن تتصالح معًا، فضلا عن قبول واستيعاب النظام العقلاني للمعرفة، والأخرى التي ملكت القدرة الكامنة والمرونة لاستيعاب الخطابات الجديدة في حكمته الدائمة الأوبنيشادية. الفارق هنا دقيق وجلي. بالطبع، تجبر الحوائج المادية رجلَ الدين الإسلامي على أن يتوظف كناسا في مدرسة رافي، ولكنه كان يرسل طلابه ليقوموا بالعمل نيابة عنه، هذا ما يؤدي بنا إلى استنتاج رمزي آخر: أن طلاب نظام

التعليم الذي يديره المولوي لايصلحون إلا لكِناسة فناء مدرسة رافي؛ نظاما المعرفة تراتبيان للغاية ويفصلهما هوة عميقة لن يمكن سدها.

أما في رواية " الذي قاله الصوفي"، فإن التعبير عن القوة الثقافية أكثر وضوحا. ومع ذلك، فإن عنصر الحداثة مفقود هنا تماما ؛ المفارقة قائمة هنا بقوة ووضوح أكبر بين الهش والمستضعف أي ثقافة الأقلية التي هي واثقة بنفسها وبين القوة الغالبة والمهيمنة لثقافة الأكثرية التي تعززها قوة الإلهة الأم بنفسها. يصرح بذلك وضوحا ما جاء في الغلاف الخلفي للنسخة الإنجليزية المترجمة: " نحن نرى التقاليد الوثنية الوحديوجودية تؤكد وجودها على أعضاء جميع الطوائف—كـ الإلهة الأم للهندوس، وبيفي (القديسة) وجاروم (المقبرة) للمسلمين." تملك بطلة الرواية كارثي – وهي بنت من طبقة عليا ومبهرة في الجمال والإثارة – القوة الهائلة لتسحر كل من يتصل بها. وهي تجسيد للإلهة الأم، خليط من الأنثوية المغرية والمثيرة والمبهجة للحواس والسموالإلهي والقوة المطلقة. فبينما يفتن جمالها الأنثوي خالها المسن ولكنها تبقى بعيدة ومعزولة حتى عن أقربائها بفضل الهالة الإلهية التي تحيط بها. هي فريدة وتستغرب كونَها فريدة وخارجة عن العادي والمألوف. إنها تعبت من كثرة ما لاقت من الإعجاب والتقديس من كل شخص حولها. ولكن كل هذا يأتي إلى نهاية عندما تتعلق بـ ماموتي التاجر المسلم الشاب الذي يمثل تجسيدا لرجولة غير مصقولة وجميلة. لقد تم تصوير الرجل المسلم عادة في الأدب الماليالامي كفحولي لايفكر إلا في الجنس، ذي مظهر خشن وحنون في الوقت ذاته، متطرف في الحب والكراهية، وأمين وموثوق به. إن ظفرت بثقته وحبه فإنك سيده؛ سوف يحميك من كل الصعاب والشدائد. ولكن إذا خسرت ثقته فإنه يستشيط غضبا ويحطمك ويتعطش لدمك. أنظروا إلى وصف ماموتي في الرواية:" جاء بيثان ماموتي من موسلياراكام موسعا خطاه عبر الساحل الرملي كالعاصفة التي أطلقها آلهة البحر. كان تجسيدا للقوة والمتانة الذكورية. كانت ذراعاه ضخمتين. دفع الغابات جانبا وزحزح الجبال بركلة قدميه. مشى على الأرض بخطوات واسعة فظهرت الحقول الخصبة حيثما وطئت قدماه. ومع الحرارة الشديدة في عروقه والغطرسة في أعصابه والرحمة في قلبه جاء

بيثان ماموتي مهرولا. وقف هناك مرفوع الرأس، عيناه لاتعرفان الخوف، وابتسامة عريضة تطير على شفتيه".

بينما كان ماموتي يتناقش بعض شؤون التجارة مع عم كارثي خرجت كارثي من البيت فلما وقعت نظرة ماموتي عليها افتُنّ بجمالها المدهش. لأول مرة أحست كارثي النظرة الشهوانية الثاقبة التي تختلف عن نظرة الإعجاب والتقديس التي تعودت عليها. " أحست كارثي أن جسدها الذي قد رُفع بالإعجاب والتقديس إلى مستوى سماوي حجبها من العيون بدأ يهبط إلى الأرض..... أعجب ذهنها بالوجود المادي الذي اكتسبه جسمها بفضل نظرته". كارثي مبتهجة للغاية على اكتشافها لذاتها من جديد، ذلك الإحساس بالوجود المادي المبهج لجسدها الأنثوي. تغرق نفسها في أعماق التلذذ النفسي. لم تستطع أن تتمالك الانفجار المفاجئ للشهوة الجامحة فرمت بنفسها إلى الدعامة التي وفرها جسد ماموتي.

يعجز عمها المذهول عن إقناعها بالعدول كل مرة يحاول التدخل في الأمر بفعل القوة الإلهية التي تملكها كارثي. وصف اللهوالشهواني بين كارثي وماموتي فريد بمعنى أنه خال تماما من الشعور بالذنب والفحش الذي يختلف تماما عن التقاليد السردية السائدة في اللغة التي يرافق فيها الشعورُ بالذنب والفحش كلَّ وصف للعلاقة الجسدية بين الرجل والمرأة. يقرر ماموتي وكارثي الهروب معا من بيتهما. ولكن يعترض طريقهما نهر فعليهما أن يعبراه حافي القدمين وكان ذلك محفوفا بالمخاطر. لاتتحمل كارثي هذا الخطر قبل أن تعانق ماموتي مرة أخرى حتى لايحرمها الموت للأبد من هذه المتعة. "مثل القربان الذي يقدم إلى النار بنهاية التضحية احتضنت كارثي ماموتي. كان ذلك ضروريا جدا بالنسبة لها. التهمت شفتاها المتعطشتان صدر ماموتي كمثل السابح تحت الماء الذي يقوم بمحاولة يائسة للظهور على سطح الماء للتنفس.

نأتي الآن إلى تحول أكثر إثارة في القصة، تحول يكشف عن ذهنية ثقافية فاشستية. لاينظر أقرباء ماموتي إلى شنيعته نظرة استحسان؛ بالعكس، يُصابون بالصدمة لما يرون أنه أخذ معه هذه البنت البارعة في الجمال من أسرة هندوسية بل يرونها نذيرا لحادث سوف لاتُحمد عقباه. قدوم كارثي إلى قريته المسلمة يهزها من أساسها حيث بدأت الإلهة الأم تكشف عن

قدراتها العقابية. تعثر كارثي في محيط منزل ماموتي على تماثيل واحدا تلوالآخر، الأمر الذي يشير إلى الماضي الوثني لهذه القرية قبل دخولها الإسلام. بلغ إعجاب ماموتي بمفاتن كارتي الجنسية والإلهية إلى حد أنه يسمح لكارثي بإنشاء معبد صغير مع الأصنام الهندوسية في منزله على رغم أنفه إلى حد كبير. ولكنه يلقى معارضة شديدة من رجل الدين في القرية وبقية أهل القرية. تتملك روحُ جده الهندوسي الذي كان أول من دخل الإسلام في العائلة أفاروموصليار الذي أشرف على مراسم دخول كارثي الإسلام فيبدأ يمشي في حالة النوم ويردد الأوراد الهندوسية ويحول نفسه إلى كوشونني ثامبوران جده الأعلى. بدأ المولوي الذي لم يتعود إلا على تلاوة آيات القرآن الكريم والأوراد الإسلامية يتلوبصوت عال جدا أورادا أثناء مشيه في حالة النوم وذلك إرضاء لآلهة ماضٍ منسي ومقموع. تتردد زوجته حتى في إيقاظه من نومه والتحدث معه لإعادته إلى حالته السابقة لأنها ترى فيه رجلا غريبا لايُسمح له بأن تلمسه. يتحول المولوي المعذب إلى أضحوكة حيث يتسلى به كل شخص في القرية ويستغرب هذا التحول في شخصيته. وعلى الرغم من إيمانه الواعي بالتوحيد يدرك بألم بأن جماعة الآلهة قد أحاطت بذاته الداخلي وربطته رباطا وثيقا بماضيه الهندوسي. انظروا إلى وصف أحد تحولاته الليلية:

"لما استيقظ أفروموصليار لاحقا من نومه أحس أن وجوده الواعي في الحاضر كان مجرد غشاء أحاط بذاته الواقعي. كانت الأرواح الكثيرة كروح كوشوني تحاول تأسيس مجالها تحت ذلك الغشاء".

تنظر العناصر المتشددة في المسلمين إلى هذه التطورات بقلق واضطراب شديدين وتصر على مقاومة الأثر التجديفي الذي تركته كارثي على التقاليد الإسلامية النقية للقرية.يتقدم "سيدومولاكا" رجل دين متشدد من قرية مجاورة إلى الأمام ليوفر قيادة في عملية التعبئة من أجل استبدال أفاروموصليار الذي يتنقل بين إسلاميته في النهار وهندوسيته في الليل. فيقررون هدم معبد كالي الذي بناه ماموتي لزوجته كارثي ولكنهم يفشلون في جهودهم في مواجهة عقبات غريبة. يزداد تأثير الإلهة الأم في ماموتي عن طريق كارثي ويبدأ في الابتعاد عنها تدريجيا. ورغم أن كارثي تميل إليه شهوةً في الليل وهي تحترق شوقا ولكن ماموتي لايميل إليها على الإطلاق ولاتحركه أمومة كارثي. يبحث ماموتي عن الإشباع الجنسي في عامر،

أحد أقربائه من الذكور، الذي زاره وقضى معه ليلة. يحرك هذا الولد المراهق شهوات ماموتي المقموعة منذ زمن طويل، هذا ما يشعل غيرة كارثي التي تحاول إغواء عامر وتأخذه إلى بركة وتقدم له استحماما جنسيا وتقتله بالغرق. ينجح المتشددون في النهاية في قتل ماموتي ويهربون إلى البحر على زورق. ولكن كارثي تظهر من الوراء وتغرق الزورق وتقتلهم جميعا. لم تجُدِ دعواتهم اليائسة إلى الله نفعا. أُظهر الله سبحانه وتعالى عاجزا أمام غيظ الإلهة الأم بشكل رمزي.

الصور النمطية إزاء الصور الرومانسية

تكشف نظرة دقيقة على النص عن نمط معقد لبناء الشخصية والافتراضات الثقافية. وفيما يبدوأنه لايمكن تحقق التمازج الثقافي الحقيقي إلا في حالة التقاء الممارسات الثقافية فيما بين أعضاء المجتمعَين. تتجذر هذه الممارسات فعلا فيما يسميه اللاهوت الإسلامي الخالص بـ الوثنية. وبكلمات أخرى، لايمكن للثقافة المشتركة أن تتحقق إلا إذا كان هناك اعتماد من قبل كلتا الطائفتين على آلهة بعضهما البعض أو على الأقل الممارسات المقدسة لكلتيهما! يقدم تتجير وتهوين الروحانية الحالة المثلى لازدهار الانسجام الطائفي في هذه الخطابات، لا يُترك هنا أي مجال لتعايش الثقافات بدون التخلي عن جوهرها، مثلا في حالة الإسلام، التوحيد الذي لايقبل المسلمون أي هوادة فيه. الإصرار على عدم التصالح بشأن الجوهر الأساسي يُقابَل بالرفض على أنه أصولي على الرغم من الكثير من المجالات التي يمكن للثقافات أن تتفاعل مع بعضها البعض.

وفي الروايتين اللتين ناقشتهما يظهر الإسلام في نسخته الوثنية تقريبا إما فيما يتعلق بوصف له أوللصورة التي يريد الكاتب أن يكون الإسلام عليها. يمثل كل من الا بيشا الملا، ونظام علي في أساطير خازاك، والصوفي في " الذي قاله الصوفي"، التقليد المرابطي بشكل أوآخر ونرى الكاتبين يؤيدان ذلك التقليد تأييدا قويا. في الحقيقة يمثل الكاتبان هنا فكرتهما عن دين الآخَر ومكانته في مشروعهما. المتزمتون في الأقلية ربما يعارضون أولئك الذين يعتنقون تلك الفكرة عن الإسلام ولكن آلهة الأغلبية سوف يحميهم. في رواية " الذي قاله الصوفي"

يواجه ماموتي معارضة شديدة من المتشددين في طائفته ولكنه لايعبأ بهم لأنه واثق بأن الإلهة الأم المتجسدة في كارثي سوف تحميه.

" **تكفيني حمايتها لي لأواجه المجتمع أو أي معارض لي. ومع ذلك حينما يقهرني عناقها أشعر بأنني أحمق وأبلد. أشعر بأنني مهزوم. لا أقدر على مبادلتها بالحب الرقيق الذي تسبغه عليّ من دون أي تحفظ. فوق ذلك، لا أقدر على أن أنظر إلى الحياة بطريقة ناضجة كما تنظر كارثي**". يلخص هذا بشكل واضح المعادلة المطلوبة بين الثقافة الغالبة والهامشية. الثقافة الغالبة كريمة ومستوعبة وحمائية نحوالثقافة الهامشية وسوف تمنح لها كل شيء ماخلا المساواة غير المشروطة. حتى تمنح لها المساواة أيضا إذا ما قامت بتكييف جوهرها الأساسي مع إملاءات الثقافة الغالبة.

يطرح بناء شخصيات إسلامية أسئلة مثيرة ويكشف عن تعصبات عميقة إلى جانب التصورات الرومانسية. في معظم الأدب الماليالامي تم تمثيل المسلمين مثلا أعلى للرجولة، والفحولة، والأمانة، والموثوقية، والشجاعة، والثبات، والشهامة. ومع ذلك، فإن تصويره يبقى دائما نمطيا: مدور الوجه، ذولحية خاصة، يرتدي لونجي وفانلة وحزاما ثقيلا حول خصره، ويحمل سكينا فاتكا في حزامه، ويتميز بسرعة غضبه. يستخدم الشتائم كثيرا حتى حين يعبر عن حبه. قراراته متهورة ووليدة اللحظة: لأنه لايملك ملكة التفكير، يفكر دائما في الجنس ويتمتع ببنية جسمانية قوية ومتينة.نرى في كلتا الروايتين بعض هذه الملامح في وصف كل مسلم نوعي.

قد جاء ذكر اللواط مع الأولاد الشباب صفةً عامةً للمسلمين في الخيال القصصي المليالي. لقد رأينا فيما مضى أن ماموتي كان يبحث عن الإشباع الجنسي في شاب قريب له اسمه عامر. وفي "أساطير خازاك"، صور الكاتب أن ألابيشا الملا كانت له علاقة غرامية محمومة مع نظام علي الذي يظهر لاحقا في الرواية قديسَ القرية وساعيا وراء المتعة، مشعوذ الشيخ، الذي تتغلغل سلطته الروحية في القرية وتبقى حتى بعد وفاته. يصف فيجايان المشاعر الجنسية الحادة جدا التي يحملها "الملا" نحو نظام علي حينما كان الأخير ابن ست عشرة سنة. من الغريب أن فيجايان لما قام بترجمة الرواية إلى الإنكليزية تفادى ترجمة مباشرة للفقرة التي تبين هذا بل جاء بوصف ألطف.

تطور الروابط الثقافية والتعليمية بين الهند وسلطنة عُمان في العصر الحديث

❖ د. عبيد الرحمن طيب[1]

الملخص:

عُمان دولة عربية تربطها مع الهند أواصر التجارة والملاحة والثقافة والصداقة منذ أقدم العصور وتطل على المحيط الهندي فالهند جارتها المباشرة لا يحول دونهما شيئ ولها موقع جغرافي استراتيجي متميز[2].

ونظرت الهند دوما إلى عُمان نظرة إعجاب وتقدير ومدت إليها يد العون منذ عصر حضارة السند إلى يومنا هذا وكذلك تعاملت عُمان مع الهند معاملة صديق وفي فإن قادة الهند وعُمان أولوا إهتماما بالغا بالعلاقات الثنائية، ومع أن عمان بلد صغير إلا أن الزيارات الرسمية على أعلى المستويات من القادة الهنود تنم عن مدى اهتمامهم بهذه الدولة وما تحتلها من مكانة مرموقة في قلوبهم، فعلى سبيل المثال، زارها رؤوساء الجمهورية ورؤساء الوزراء مثل السيدة انديرا غاندي، راجيف غاندي، وب ف نرسمهاراؤ، والدكتور مان موهان سينغ، ووزراء الخارجية والمالية والدفاع والأمن بالإضافة إلى زيارات الوفود الحكومية والتجارية والتعليمية على مختلف المستويات. ومن جانب آخر، نرى أن سلطنة عُمان قد استقبلت دوما ورحبت بالقيادة الهندية واستعانت من الهند في كل المجالات السياسية والتجارية والمالية والتكنولوجية والتعليمية والثقافية، وهناك زيارات من القادة العُمانيين والمسؤولين في الحكومة والوفود الحكومية التعليمية وعلى سبيل المثال صاحب المعالي سيد فهر بن تيمور نائب رئيس الوزراء، صاحب الجلالة سلطان قابوس، صاحب المعالي مقبول بن علي سلطان، صاحبة المعالي الدكتوره راوية بنت سعود البوسعيدة، وزيرة التعليم العالي،

❖ [1]الأستاذ المساعد، بمركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهرلال نهرو، نيودلهي

ubaidtayyeb@gmail.com

[2] The new Encyclopedia Britanica Vol.13 page 228 15th edition

وصاحب السعادة علي بن سعود البيماني رئيس جامعة السلطان قابوس زاروا الهند، وخلال هذه الزيارات تم إبرام اكثر من 40 /معاهدة ومذكرة تفاهم مما وفرت أسسا متينة للعلاقات الثنائية ودفعت بها إلى الأمام بصورة مدهشة. وقد تطورت هذه العلاقات المتنوعة بشكل كبير في العصر الحديث وليست هي وليدة يوم واحد بل إنما تعتمد على جذور ثابتة ولها تاريخ رائع وسجل حافل بالتعاون والتعاضد. ومنذ العصور القديمة لا يزال الشعبان الهندي والعُماني يتمتعان بعلاقات تجارية وثقافية. ولكي يسهل فهم هذه العلاقات يمكن تقسيم تاريخ نشأة عُمان وظهورها باسم سلطنة عُمان إلى أربع مراحل رئيسية: عُمان ما قبل الإسلام وعُمان خلال العصر الأموي والعباسي وعُمان خلال حكم اليعاربة يبدأ من الإمام نصربن مرشد اليعربي في الحادي عشر للهجرة الموافق القرن السابع عشر للميلادي وعُمان خلال حكم البوسعيديين يبدأ من الإمام احمد بن سعيد أحمد محمد البوسعيدي من القرن الثاني عشر للهجرة الموافق القرن الثامن عشر للميلادي وتولى صاحب الجلالة سلطان قابوس مقاليد الحكم في 23/ يوليوعام 1970 م ويمثل اعتلاؤه على عرش الحكم نهضة حقيقية في العصر الحديث.

نبذة عن عُمان: أطلقت ثلاث كلمات على عُمان ولكل منها مدلولها وسياقها التاريخي فنجد أحسن تفسير لهذه الكلمات ما نجده في المصادر العُمانية.[1] وهذا خلاصتها.

عرفت عُمان في المراحل التاريخية المختلفة بأكثر من اسم ومن أبرز أسمائها (مجان) و(مزون) و(عُمان) حيث يرتبط كل منها ببعد حضاري أو تاريخي محدد فاسم (مجان) ارتبط بما اشتهرت به من صناعة السفن وصهر النحاس حسب لغة السومريين حيث كانت تربطهم بعُمان صلات تجارية وبحرية عديدة. وكان السومريون يطلقون عليها في لوحاتهم (أرض مجان). أما اسم (مزون) فإنه ارتبط بوفرة الموارد المائية في عُمان منذ القدم وما

[1] هذا ملخص ما ورد في ثلاث كتب تالية: 1- تاريخ عمان المقتبس من كتاب كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة : سرحان بن سعيد الأزكوي العماني، 2- تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان : نورالدين السالمي، 3- الفتح المبين في سيرة السادة البوسيعيديين : حميد بن محمد بن رزيق العبيداني النخلي

صاحبها من حضارة أيضا، وبالنسبة لإسم عُمان فإنه ورد في هجرة القبائل العربية من مكان يطلق عليه عُمان في اليمن كما قيل أنها سميت بعُمان نسبة إلى عُمان بن ابراهيم الخليل عليه السلام، وقيل كذلك إنها سميت بهذا الاسم نسبة إلى عُمان بن سبأ بن غيثان بن ابراهيم[1].

دخول الاسلام في عُمان:

كان الفرس يحكمون عُمان من حين لآخر فكانوا ينتزعون الحكم من القبائل المحلية وخاصة القبائل الأزدية عند ظهور الاسلام كان يحكم عليها أبناء الجلندي وهو من قبيلة الأزد.

عندما بعث النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص برسالة إلى ملكي عُمان جيفر وعبد ابني الجلندي يدعوهما إلى الإسلام. وقد أسلما أهل عُمان.هذه رسالة النبي المباركة: "بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد رسول الله إلى جيفر وعبد ابني الجلندي سلام على من اتبع الهدى أما بعد، فإني أدعوكما بدعاية الاسلام أسلما تسلما فإني رسول الله إلى الناس كافة لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين وإنكما إن أقررتما بالاسلام وليتكما وإن أبيتما فإن ملككما زايل وخيلي تحل بساحتكما وتظهر نبوتي على ملككما. (محمد رسول الله)"

وقد ذكر الأستاذ محمد حميدالله في كتابه الشهير "مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة باختلاف تافه لبعض الحروف واعتبر هذه الكلمات تتطابق مع رسائل أخرى بعث بها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك والحكام الآخرين وكذلك أثبت الكتاب العماني صورة الرسالة النبوية فاخترت الكلمات المدرجة في كتاب عمان.[2]

[1] ملامح من التاريخ العماني : الشيخ سليمان خلف بن محمد بن محمد الخروصي، ص :25

[2] كتاب "عمان 2012-2013م " وزارة الإعلام، سلطنة عمان، طبع بمطابع مؤسسة عمان للصحافة والنشر والاعلان، ص : 32،. وراجع إلى كتاب الأستاذ محمد حميدالله " مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة"، الطبعة السادسة، عام 1407 هـ 1987م، دار النفائس، بيروت، ص: 161

وتولى عمرو بن العاص حكم عُمان حتى وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. ولما توفي النبي صلى الله عليه وسلم ذهب عمرو بن العاص إلى المدينة لمبايعة الخليفة أبي بكر رضي الله عنه ومعه وفد من العُمانيين. وكتب أبوبكر إلى العُمانيين وشكرهم، وترك أمر حكمهم إلى ابني الجلندي عبد وجيفر وجعل لهما أخذ الصدقات من أهلها وحملها إليه. وحكم عُمان خلال خلافة عثمان بن عفان، وعلى بن أبي طالب، عبد بن عبدبن الجلندي.[1]

بعد وقوع الفتنة، ووصول الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان لم يكن له سلطان على عُمان. ولما تولى عبدالملك ابن مروان الأمر واستعمل الحجاج على أرض العراق، ارسل الحجاج جيشا إلى عُمان فهزمه العُمانيون، وتكررت المحاولات بجيوش أخرى حتى تم النصر لبني أمية. وكانوا يستعملون على عُمان من يرون من الحكام.

ولما بدأ العصر العباسي استعمل أبوجعفر المنصور جناح ابن عبادة بن قيس الهنائي على عُمان وتولى بعده الإمامة الجلندي بن مسعود، وكان سببا لقوة المذهب الأباضي في عُمان، وهوالمذهب الذي أخذ اسمه من عبدالله بن اباض واستقطب منذ ذلك الحين الكثير من الأتباع إلى عُمان ممن جاؤوا إلى عُمان ممن جاؤوا إليها من البصرة وحضرموت واليمن. واحتل القرامطة لبعض الوقت عُمان وقاوموا العباسيين. وبعد أن تولى البويهيون الحكم في بغداد عام 945م شاؤوا ضم عُمان. فارسل معز الدولة حملة إلى عُمان عام 965م، ثم ارسل حملة ثانية عام 966م، فابقى عُمان تحت النفوذ البويهي. وهاجم السلاجقة عُمان عام 1055م (447 هجـ (من الساحل الشرقي للخليج واستولوا عليها، وحكموها إلى عام 1135م. وفي عام 1162م، قاد أمراء هرمز حملة على عُمان واحتلوها. وكان أمراء هرمز من أصل عرب عُمان وساحل فارس. وظهرت قبائل بنونبهان بوصفها قوة سياسية في عُمان في ذلك الحين. ولم تستطع الإمامة كسر نفوذ النبهانية فاستمروا يحكمون لعدة قرون.

[1] ملامح من التاريخ العماني ص:25

الأوربيون في عُمان : كان البرتغاليون هم أول من وصل إلى الشرق من الأوربيين وكانوا يقصدون الهند للتجارة. وبتعرفهم على عُمان وموقعها المتميز قرروا السيطرة عليها لتأمين خطوط تجارتهم إلى الهند، وفي منطقة الخليج كله. فلعُمان موقع جغرافي متميز.

وقد جذب ساحل عُمان الخصب البرتغاليين فاحتلوا البلد عام 1507م غير أن العُمانيين لم يستسلموا للمستعمر بل جمعوا قواتهم واتحدوا وحاربوا البرتغاليين واخرجوهم من عُمان عام 1650م وامتد سلطان عُمان بعد ذلك من سواحل جنوب غرب آسيا في المحيط الهندي إلى الساحل الشرقي لإفريقيا. وأقام العُمانيون عددا من المراكز التجارية في إفريقيا وجوادر ومكران في بلوشستان.

كان البرتغاليون يسيطرون على التجارة والملاحة على السواحل الإفريقية والآسيوية. وقد حاربهم الإنجليز وهزموهم في معقلهم في جزيرة هرمز عام 1622م. وفي عام 1624م انتخب الامام ناصر بن مرشد اليعربي إماما على عُمان، وتمثل حقبة الامام ناصر بداية دولة اليعاربة. وأعقب ناصر بن مرشد اليعربي سيف بن سلطان اليعربي المعروف باسم قيد الأرض عام 1649م. واستطاع الأخير ان يطرد البرتغاليين من مسقط وطاردهم حتى الهند وسواحل شرق إفريقيا وأخرجهم من زنجبار ولنجة وغيرها من المناطق الإفريقية والآسيوية.

ما بعد الاستقلال : توحدت أراضي بلاد عُمان تحت ظل حكم اسرة البوسعيد. وقد بدأ حكم هذه الأسرة لعُمان منذ عام 1744م عندما تمت مبايعة الإمام أحمد بن سعيد والي صحار إماما لعُمان. ولازالوا يحكمونها إلى اليوم في ظل أسرة آل سعيد الحاكمة. وبعد أن توفي الإمام أحمد بن سعيد في عاصمة الرستاق عام 1198هـ /1783م نقل حفيده حمد الذي حكم بين عام 1784 و1792م العاصمة من مدينة الرستاق إلى مدينة مسقط لتستقرفيها حتى الآن. وكان اسم البلاد هومسقط وعُمان، وتغير هذا الاسم عام 1970م ليصبح اسمها سلطنة عُمان، واصبحت مسقط العاصمة.

كان العُمانيون قد وقعوا اتفاقات مع البريطانيين في عام 1798م تحدد نوع العلاقات بين البلدين. وكان هدف الإنجليز الأول هو ضمان سيطرتهم على الملاحة في

المحيط الهندي، وسلامة الخط البحري التجاري الذي يربط إنجليز بالهند وتسيير أعمال شركة الهند الشرقية التابعة لهم.

تاريخ عُمان الحديث : يعتبر يوم 23/يوليومن عام 1970م عندما تولى جلالة السلطان قابوس بن سعيد حكم البلاد، بداية انطلاقة النهضة العُمانية الحديثة حيث انتقلت مظاهر الحياة في البلاد نقلة حقيقية من دولة قديمة إلى دولة عصرية قد انتهجت نهجا حديثا في إيجاد علاقات متينة مع سائر دول العالم عامة، وجيرانها خاصة. فقد أصبحت عضوا في الأمم المتحدة وفروعها المنبثقة عنها. كما أنها أقامت علاقات وطيدة مع الدول العربية عامة، وانضمت إلى جامعة الدول العربية. وفي عام 1981م كانت من المؤسسين لمجلس التعاون لدول الخليج العربية الذي يشمل تعاونه مختلف المجالات ومنها الدفاع والمشاريع المشتركة.

العلاقات الثقافية بين الهند وعُمان في عصر ما قبل الاسلام:

أثبتت الاكتشافات الأثرية أنه كانت ثمة علاقات تجارية وثقافية بين السند والدول العربية بما فيها عُمان وكان تجار العرب يتجولون على الموانئ الهندية من السند، مالابار، كورمندال وسريلانكا حتى الصين ويعودون على نفس الطريق وكانت من أهم الموانئ العربية عُمان، البصرة، بندرعباس، الحديدة وانبثقت عنها علاقات ثقافية وتدل الإكتشافات الأثرية أنه وجدت مهور /خواتم ذات الصلة مع حضارة السند وهي تدل على روابط وثيقة بين أهل السند ووادي الرافدين وتفيد المصادر التاريخية أن عُمان لعبت دور الوسيط بين الهند ووادي الرافدين.[1]

كما أن هناك أدلة واضحة على هجرة بعض القبائل الهندية من السند والهند إلى الدول العربية بما فيها عُمان واستيطانهم فيها وذلك قبل بعثة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. ويكتب في هذا الصدد الشيخ القاضي اطهر المباركفوري أن البياسرة والأحامرة والأساورة والزط هي في الحقيقة قبائل هندية هاجرت واستوطنت في مختلف الدول العربية

[1] Jones, Jones and Ridout, Nicholas,: Oman, Culture and Diplomacy: Edinburgh University Press Ltd, 2012, Page no.:13

ومنها عُمان وتدل على ذلك الأسماء والكنى أيضا مثلا عبدالله البلوشي فيه إشارة واضحة إلى بلوشستان وتذكر المصادر خاصة هجرة القبائل من كوجرات وكش. فاستوطنت في مختلف الدول العربية ولم يبق لهم إلا أسماء أو كنى ومعهم وصلت إليها الحضارة الهندية. وقد ذكر الشيخ المباركفوري سبع قبائل / مجموعات من الهند هاجرت في عصر ما قبل الإسلام إلى مختلف أجزاء العالم العربي واستوطنت فيه وهي الزط، الميد، السيابجه، الأساوره، الأحامره، البياسره، والتكاتكره[1].

ويكتب الشيخ : إن الزط من الهند وصلوا إلى العرب بطرق مختلفة وسكنوا في المناطق الساحلية من البصرة إلى عُمان والبحرين وكانوا يرعون الغنم والمعز والإبل وغيرها وقد استوطن البعض منهم في المدن والقرى الساحلية [2].

ويضيف قائلا: إن الزط من الهند كانوا ينتشرون في المناطق الساحلية للخليج الفارس من (أبلة) البصرة إلى البحرين وعُمان وكان أكبر مركز لهم أبلة (المنطقة التي استقرت فيها البصرة فيما بعد).

وكانت الأساورة قوما من الهنود كانوا يسكنون في عُمان عندما بعث النبي صلى الله عليه وسلم ويكتب ابن حجر في الإصابة : حدثني أبوشداد رضي الله عنه وهورجل من أهل ذمار قرية من قرى عُمان قال :جاءنا كتاب النبي صلى الله عليه وسلم في قطعة من أدم "من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أهل عُمان سلام أما بعد فاقرؤوا شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وأدوا الزكاة وخطوا المساجد وكذا وكذا وإلا غزوتكم "قال أبوشداد فلم نجد أحدا يقرأ علينا ذلك الكتاب حتى وجدنا غلاما فقرأه علينا (قلت) فمن

[1] عرب وهند عهد رسالت مين :قاضي اطهر المباركفوري، الناشر: فريد بك دبو(برائويت) لمتيد، دريا كنج، نيودلهي -2، ص :59

[2] عرب وهند عهد رسالت مين :قاضي اطهر المباركفوري، الناشر: فريد بك دبو(برائويت) لمتيد، دريا كنج، نيودلهي -2، ص :63

كان يومئذ على عُمان قال أساور من أساورة كسرى[1]". ومن المعلوم كان حكام كسرى يستخدمون هؤلاء الأساورة الهنود لمنع هجمات الأعداء من العرب.

ويلخص الشيخ المباركفوري قوله : ويبدومن التصريحات السابقة أن جماعات مختلفة تحت مسميات شتى كانت تنتشر على طول المناطق الساحلية من مدينة العراق أبلة حتى الخليج العربي ومناطق البحرين. وعُمان كانت معمورة بهذه المجموعات[2]."

خلال حكم اليعاربة الذي يصادف فترة سلطان حيدر علي وسلطان تيبو، تقوت أواصر الصداقة بين الهند والدول العربية خاصة عُمان وحاول الإثنان خاصة تيبوسلطان بناء علاقات سياسية وثقافية متينة مع الحكام العرب وأرسل وفدا كبيرا في سفينة ارست في ميناء مسقط ومع الوفد هدايا ثمينة من حاكم ميسور إلى حاكم مسقط وغيرها من حكام الدول العربية المتوجهة إليها السفينة.

وكان للحاكم الهندي ومجاهد الاستقلال تيبوسلطان علاقات قريبة مع سلطان بن احمد، سلطان عُمان وفي عام 1786م إنه أرسل وفدا دبلوماسيا مؤثرا في أربع سفن يؤلف من 900/ شخص على متنها وسفينة تحمل البضائع التجارية وأربعة أفيلة إلى عُمان وأرست السفن على مرافئ مسقط لعدة أشهر ثم زارت صحار في الشمال قبل المغادرة إلى البصرة.

في نهاية القرن الثامن عشر أقام تيبوسلطان حاكم ميسور في جنوب الهند روابط تجارية خاصة مع سيد سلطان بن أحمد، سلطان بذلك الوقت، للرعاية على المصالح المشتركة، خاصة في المجال التجاري، فعيّن سيد سلطان وكيلا له في مدينة بنجالور وعيّن تيبوسلطان وكيلا له في مسقط وقام الإثنان بتنسيق الأمر أنه كيف يتم التعامل مع القوات

[1] الإصابة في تمييز الصحابة : ابن حجر، ص –136/ ج 4، مكتبة جودة السحار وشركاؤه، 3/ شارع كامل صدقي – الفجالة، مصر.

[2] عرب وهند عهد رسالت مين :قاضي اطهر المباركفوري، ص :142، الناشر: فريد بك دبو(برائويت) لمتيد، دريا كنج، نيودلهي –2

الأوربية التي بدأت تتسرب إلى المحيط الهندي والخليج العربي بذلك الوقت، وفي عام 1864م سلطان ثويني عين قنصلا عاما في ممباي اسمه محمد بكر خان.

وخلال الحملات الجهادية التي شنها العُمانيون ضد المستعمرين البرتغاليين كان هناك تعاون بين الهنود والعمانيين، وفي هذا الأمر بالضبط، ساعد الهنود العُمانيين كما كان هناك مصنع عُماني في بومباي حيث كانت تصنع السفن في خفى عن المستعمرين وبفضل مساعدة الهنود معنويا وماديا أصبحت البحرية العُمانية أكبر قوة بحرية تتحدى السفن البرتغالية والأوربية.

وفي العصر الحاضر تساعد الهند عُمان كثيرا في التدريبات حيث توفر رجال البحرية تدريبات كل سنة وكذلك يقوم البَلَدان مناورات بحرية مشتركة. و"جوهرة مسقط"[1] هي السفينة الشراعية التي صنعت من المواد المختلفة منها الساج الهندي ومرت بالمؤاني القديمة ومنها ميناء كوتشين. ويفيد الموقع العماني بأنها "انطلقت "جوهرة مسقط" في رحلتها التاريخية من ميناء السلطان قابوس في السادس عشر من فبراير 2010 ميلادية. وتوقفت في طريق رحلتها البحرية إلى سنغافورة في موانئ كوتشن (الهند) جال (سريلانكا) جورج تاون (بجزيرة بانانج ماليزيا) بورت كلانج (ماليزيا). ووصلت إلى محطتها الأخيرة في اليوم الثالث من يوليو2010م. وقضت 68 يوما في البحر في حين استغرقت المدة الكاملة للرحلة 138 يوما وقطعت 3580 ميل بحري (أي ما يعادل 4119 ميل أو6630 كيلومترا).

الروابط الثقافية :

ومن المعلوم أن العديد من الأسر الهندية هاجرت منذ أكثر من 300/ سنة منطقة السند وولاية غوجرات واستوطنوا في السلطنة حتى تاريخه. بالاضافة إلى ذلك، قد تكون هناك هجرات من عُمان إلى الهند إلا أنه لا توجد هناك الآثار عنهم اليوم. ولكن في مدينة حيدرآباد بولاية آندرابراديش، هناك محافظة تسمى بـ "صلالة" إشارة إلى مدينة صلالة في

[1] لمزيد من المعلومات عن هذه السفينة الشراعية يمكن المراجعة إلى الموقع الإليكتروني
www.jewelofmuscat.tv

عُمان. ومن جانب آخرهناك منطقة في السلطنة وباختصار على ساحل الباطنة تسمى بـ "خور الهند" أي "خليج الهند" والأخرى "حلة الهند" أي محافظة الهند. وفي ولاية راجستهان يلاحظ أحد تشابها كبيرا في التطريز في الملابس النسائية هناك والتي تستخدم في عُمان. بالاضافة إلى ذلك بعض الإنتاجات والمصنوعات الخشبية تبدوعليها ملامح هندية واضحة مثل الصدرية، الأبواب، والنوافذ. ولايمكن أن ننسى العباء العُماني الذي يعرف باسم "مصر" كان يصنع خصيصا ويصدر من كشمير إلى عُمان لوقت طويل.

كما ذكرت سابقا أنه كانت توجد روابط ثقافية بين البلدين منذ قديم الزمان. ولم يقتصر أمر الهجرة على ذلك العهد بل استمرت إلى يومنا. وفي العصر الحديث قد حصل العديد من الهنود على الجنسية العُمانية وهناك على سبيل المثال أسرة "خيم جي" وغيرها هاجرت إلى السلطنة واستوطنت فيها.

ففي مجال الثقافة تم إبرام معاهدة في إبريل عام 1991م بين الهند وعُمان. ومعاهدة أخرى تم إبرامها في شهر إبريل عام 1997م. وكذلك تم التوقيع على مذكرة التفاهم في هذا المجال عام 2007م كما أنه يتم تنظيم زيارات للفرق التمثيلية عن طريق السفارات الهندية والعُمانية والمجلس الهندي للعلاقات الثقافية بنيودلهي من حين لآخر ففي كل عام يرسل المجلس فرق تمثيلية الى السلطنة وكذلك الفرق الثقافية من السلطنة تزور الهند.

وتتطور العلاقات الثقافية يوما فيوما حتى مجالات التصوير السينمائي والفيلم ففي عُمان تتوفر تسهيلات ممتازة لتصوير الأفلام في عُمان إذ أنها موقع جميل خلاب للتصوير السينمائي وقد زارها رجال صناعة السينما لهذا الغرض مرات عديدة ففي عام 2002م "فيروز نادي والا" المدير المنتج من بولي وود (اسم صناعة الأفلام في الهند) قام بتصوير الفيلم "آواره باكل ديوانه"(التائه المجنون المفتون) في عُمان. ونفس المدير المنتج رجع إلى السلطنة عام 2003م لتصوير الفيلم Aan-Men At Work وما إلى ذلك وتذاع الأفلام الهندية على القنوات المختلفة الجارية في عُمان.

الأندية الثقافية :

هناك أندية ثقافية في عُمان تنظم الأمسيات الشعرية والمهرجانات والفعاليات الثقافية من حين لآخر لخلق جومن الفرح والسرور للهنود والعُمانيين مما يعزز العلاقات الثقافية والحضارية بين الشعبين. وأهم هذه النوادي "النادي الهندي الإجتماعي" الذي له 19/ جناحا وفرعان في مدينة صلالة وصحار وغيرهما فهويعقد الحفلات والمهرجانات وتعرف العمانيين بالحضارة والثقافة الهندية ويشاركهم في الأفراح والأعياد الهندية.

كما أن دار الأوبرا الملكية بمسقط عقدت لأول مرة خلال السنة 2012-2013 نحوثماني عروض من قبل الفرق التمثيلية الهندية الشهيرة. وكذلك شارك في مهرجان مسقط عام 2014 كثير من الممثلين والممثلات والفنانيين والفنانات وقدموا رقصات هندية ساحرة. وفي شهر سبتمبر 2014 تكفل المجلس الهندي للعلاقات الثقافية فرقة صوفية تحت قيادة الصوفي "كالرا" قدمت عروضا في مسقط وصلالة وصحار. وفي شهر يناير 2015 توجهت فرقتان على تكلفة من المجلس وهما فرقة الرقص الشعبي الكوجراتي وفرقة غيدا وبهانغرا للمشاركة في مهرجان مسقط 2015 والاحتفال بيوم جمهورية الهند.[1]

التعليم والتربية :

لعل أبرز وأهم الميادين للروابط الثقافية هوالتعليم والتربية وقد حصل تطور هائل في هذا المجال وتوجد علاقات على المستوى الحكومي والمؤسسات الرسمية وغيرالرسمية.

دور الملحقية الثقافية للسفارة العُمانية بنيودلهي:

افتتحت عُمان سفارتها في نيودلهي عام 1972م وأنشئت الملحقية الثقافية كقسم للسفارة بنيودلهي عام 1997م. وهذا يشكل منعطفا تاريخيا للروابط التعليمية بين سلطنة عُمان ونيودلهي. ولعبت الملحقية دورا فعالا في بناء هذه العلاقات. وكان عبدالله شامريد الرئيسي، أول ملحق ثقافي، بدأ الملحقية من نقطة الصفر. فأولا قام باتصالات مع المؤسسات الهندية المسؤولة عن التعليم العالي في الهند مثل المجلس الاعلى للجامعات الهندية (يوجي سي UGC) واتحاد الجامعات الهندية AIU وحصل التعرف على الهند ونظام التعليم السائد في البلاد والمؤسسات الهامة فيها حسب الموقع والتخصصات والتسهيلات ما

[1] https://www.indemb-oman.org/

تناسب العُمانيين. واعد قائمة للجامعات والمؤسسات التعليمية المختارة في الهند. وكذلك وضع دليلا للطلبة العُمانيين الراغبين في متابعة التعليم العالي في الهند. وقضى نحوسبع سنوات في الهند موجها ومرشدا للطلبة العُمانيين. وخلال فترة عمله أقام علاقات طيبة وودية مع المؤسسات الأكاديمية الهندية وكذلك ابرمت عدة معاهدات ومذكرات تفاهم بين الهند وعُمان بفضل مجهودات كريمة للسفير العُماني آنذاك ورجع الملحق الثقافي إلى بلاده في عام 2005م وترك وراءه ذكرى جميلة لاتنسى إلى الأبد.

وبعد ذلك تولى مهمة الملحقية الفاضل خالد الجابري، بصفة الملحق الثقافي ودفع الروابط التعليمية العُمانية إلى الأمام. وقام بتنسيق الأمور وأعد قائمة للطلبة العُمانيين. وأنشأ الموقع الإليكتروني للملحقية حيث يمكن للطلبة العُمانيين الرجوع اليه والحصول على معلومات ضرورية عن الجامعات الهندية ونظام تعليمها. وخلال هذه الفترة تم إبرام العديد من المعاهدات ومذكرات التفاهم بين الهند وعُمان وذلك بحسن توجيه السفير العُماني بذلك الوقت. والملحق الثقافي الحالي سالم عبدالله الباص والسفير العُماني حمد بن سيف بن عبدالعزيز الرواحي يحاولان بجدية لتطوير هذه العلاقات أكثر فأكثر. وقد تم الإبرام على معاهدات ومذكرات التفاهم في مجال التعليم والتربية التالية خلال السنوات الماضية :

- اتفاقية تعاون في مجال الثقافة والتعليم عام 1991م.
- إتفاقية البرامج الثقافية والتعليمية عام 1997م.
- مذكرة التفاهم في مجال الإعلام عام 2002م.
- مذكرة التفاهم في مجال التعليم العالي عام 2007م.
- إتفاقية تطوير وتنمية موارد البشرية بين جمهورية الهند وسلطنة عُمان عام 2008م.
- إتفاقية التبادل الثقافي بين جمهورية الهند وسلطنة عُمان عام 2010م.
- زيارة وفد جامعة السلطان قابوس برئاسة رئيس الجامعة إلى الهند عام 2010م.
- زيارات متكررة لوفد من وزراة التعليم العالي لإختيار الأكاديميين ضمن البرنامج الثقافي السنوي في السلطنة منذ عام 2006م حتى 2010م.

هذه الاتفاقيات والزيارات خاصة الثقافية والتعليمية أدت الروابط التعليمية إلى قمتها. وحسب احصائيات الملحقية الثقافية بنيودلهي حتى الآن تخرج في مختلف كليات وجامعات الهند نحو15 مائة طالب عُماني، ولايزال هناك عدد كبير من الطلبة العُمانيين الذين يتابعون دراستهم في مختلف الكليات والجامعات الهندية ويتركز الطلبة العُمانيين في كليات وجامعات جنوب الهند وقليل منهم يختارون جامعات شمال الهند. وفي جنوب الهند أيضا يفضلون مدينة بونا ثم بنجالور ثم حيدرآباد ثم منجالور ثم مدراس (تشينائي) وفي شمال الهند لايتوجهون إلا قليلا وشاذا فإننا لا نرى تواجدهم في دلهي وبعض الطلبة في جامعة علي جارالإسلامية بمدينة علي جار في ولاية اوتار براديش. ولعل التسهيلات والأجواء في جنوب الهند تناسبهم اكثر من أي مكان آخر في الهند.

دور المؤسسات التعليمية الهندية في تثقيف العُمانيين:

كانت الهند بمثابة مهد التعليم والتربية للعمانيين منذ قديم الزمان وقد توجه إليها كبار الشخصيات من السلطنة الذين تقلدوا مناصب قيادية في بلادهم. ومنهم سلطان تيمور بن فيصل (حاكم الأسرة البوسعيدية العاشر) تخلى عن العرش في صالح ابنه الأكبر سعيد بن تيمور في عام 1932م . وقضى بقية حياته في ممباي حتى وفاته عام 1965م. واصبح وجها معروفا في المدينة وكان يزار من قبل العمانيين والعرب وكبار الشخصيات الذين كانوا يزورون المدينة. وسلطان سلطنة عمان الحالي، صاحب الجلالة سلطان قابوس بن سعيد هوممن زاروه في أوائل 1960م وسلطان تيمور مدفون في أحد مساجد ممباي.

وسلطان سعيد وسيد فهر في كلية مايو، مدينة أجمير، ولاية راجستهان في عام 1922م جاء سلطان سعيد بن تيمور للدراسة في كلية مايووهم من الأجانب القلائل الذين تم قبولهم في هذه المؤسسة.

كلية مايوهي احدى أقدم وأشهر المدارس السكنية في الهند. وقد قام بإنشاءها ريتشارد ساؤث ويل برونك،الإيرل (الضابط الإقليمي البريطاني) الذي خدم كنائب بريطاني في الهند منذ 1868 حتى 1872م قد قام بإنشاء المدرسة في عام 1870م وكانت المدرسة تعرف بذلك الوقت باسم Chefs School أنشئت لتقديم خدمات إلى

الأمراء والأسرة الملكية البريطانية الحاكمة في الهند. ولاتزال توجد حتى اليوم أوراق تسجيل سلطان سعيد في متحف الكلية وهي توضح تاريخ قبوله في الكلية. وفي السنوات اللاحقة في الخمسينات أخوسلطان سعيد، صاحب السموسيد فهر بن تيمور جاء أيضا للدراسة في كلية مايوولايزال زملاؤه في الصف يذكرونه بشوق وبولوع واعزاز. صاحب المعالي ناتوار سينغ، وزير الخارجية الهندي الأسبق هوأحد خريجي هذه الكلية الذي كان يدرس فيها آنذاك. وحافظ سيد فهر على روابط متواصلة مع مدرسته القديمة وفي عام 1983م كأحد الرعاة العضوللمجلس العام لكلية مايوأعطى مساعدات سخية لبناء دارين في المدرسة باسم عمان :احداهما للطلبة والأخرى كدار الضيافة.

وقد قامت الكلية بتوجيه الدعوة إلى صاحب السموسيد فهر بن تيمور للتفضل بأن يكون ضيفا خاصا بمناسبة الاحتفالات السنوية للمدرسة وقد شرف صاحب السموبحضوره في كلية مايوعام 1983م[1].

لقد لعبت ولاتزال تلعب المؤسسات التعليمية الهندية دورا مهما حيويا في تعليم العُمانيين وتثقيفهم فهناك عدد كبير من الجامعات والكليات والمعاهد والمراكز التي يتوجه إليه الطلبة العُمانيون لإرواء غليلهم العلمي ومن أهم هذه المؤسسات التعليمية ما يلي:

الجامعة العثمانية بحيدرآباد، جامعة اللغة الإنكليزية واللغات الأجنبية بحيدرآباد، جامعة بونا بمدينة بونا، جامعة مدراس بمدينة تشينائ، جامعة منجالور بمدينة منجالور، جامعة بنجالور، جامعة راجيف غاندي للعلوم الصحية، جامعة مانيبال، الجامعة الملية الإسلامية بنيودلهي، جامعة علي جراه بمدينة علي جار، جامعة جواهرلال نهروبنيودلهي، جامعة همدرد بنيودلهي.

كما أن هناك العديد من الكليات التي تقدم خدمات تعليمية للطلبة العُمانيين ومن أهم هذه الكليات : كلية بريندا فان في بنجالور، كلية كرائست في بنجالور، كلية فرغوسن في بونا، كلية أم أم سي سي في بونا، كلية بي أم سي سي في بونا، كلية واديا في

[1] المجلة السنوية Oman in Focus الصادرة في سفارة عُمان بنيودلهي، الطبعة الثالثة، مايو2005م ص 23-22

بونا، كلية نظام في حيدرآباد، كلية أنوارالعلوم في حيدرآباد، كلية هندوستان في مدراس، كلية ألفا في مدراس، كلية سيمبوائسس في بونا (الآن هي جامعة اعتبارية) وكلية آي إي سي في ولاية أوتاربراديش. **ولنتعرف قليلا على بعض منها** :

جامعة بونا: أنشئت جامعة بونا في عام 1948م بمدينة بونا بموجب مادة المجلس التشريعي لولاية مهاراشترا جنوب الهند وتتبع نظام المجلس الأعلى للجامعات الهندية (يوجي سي) وهناك أكثر من 41 قسما تقدم تشكيلة واسعة من البرامج التعليمية على مستوى الماجستير في الآداب والفنون الجميلة والعلوم والإدارة والتعليم والتربية وما إلى ذلك وهناك أكثر من 209 كلية تابعة لها و118 معهدا للبحوث معترف بها لدى الجامعة وشهاداتها معترف به دوليا.

هي إحدى الجامعات الهندية الشهيرة التي تقدم خدمات تعليمية قيمة وتسهيلات السكنى والطعام من نوع عال حيث يتوجه الطلبة العُمانيون والعرب الآخرون للتعليم العالي ويدرس فيه حاليا نحو700 طالب وطالبة عُمانيين في مختلف كلياتها. وقد تم استبدال اسمها حاليا باسم "جامعة سافيتري فولي بونا" ولمزيد من التفاصيل يرجى المراجعة إلى الموقع الإليكتروني للجامعة www.unipune.ac.in/

جامعة مانيبال: في عام 1953م قام الدكتور /تي أم أنتا باي/ بإقامة كلية كاستوربا الطبية وفي عام 1957م أنشئت كلية الهندسة، وكلية طب الأسنان، وكلية الصيدلة وهكذا تطورت إلى درجة الجامعة حيث منحت درجة جامعة اعتبارية / متخصصة بموجب الجزء 3 من مادة يوجي سي رقم 1956 التابع لوزارة تنمية الموارد البشرية (وزارة التعليم العالي) حكومة الهند واليوم لها 20/معهدا /مركزا تشمل الطب، وطب الأسنان، والهندسة، والتمريض، والصحة، والصيدلة، والإدارة، ووسائل الاتصالات، وعلوم الاعلام، وإدارة الفنادق، وعلوم الاحياء، وعلم الأدوية المتجددة، كما أنها تقدم تخصصات من مرحلة البكالوريوس حتى درجة الدكتوراه.

وتقدم إلى الطلبة أفضل التسهيلات السكنية والطعام والرياضة والألعاب وهناك طلبة أكثر من 25 دولة أجنبية يدرسون في مختلف أقسام الجامعة. كما أن هناك مراكز

فرعية لها في الخارج مثل دبي، ماليزيا، وما إلى ذلك ولها شراكة مع الجامعات في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة. وقد تم الاعتراف بها دوليا. ولمزيد من التفاصيل يرجى المراجعة إلى الموقع الاليكتروني للجامعة : www.manipal.edu.

الجامعة الملية الإسلامية : أنشئت الجامعة أولا في مدينة "علي جراه" في عام 1920م ومن ثم نقلت من مدينة على جار إلى منطقة "قرول باغ" في دلهي عام 1925م.

وفي غرة مارس 1935م تم وضع حجر أساس لمبنى مدرسة في منطقة أوكهلا على ضفة نهر جمنا جنوب دلهي وكانت منطقة وعرة غيرمعروفة بذلك الوقت وفي عام 1936م نقلت كافة المؤسسات التعليمية إلى الموقع حيث توجد الجامعة الآن. وبتاريخ 4/يونيه عام 1939م سجلت"الجامعة الملية الإسلامية " كجمعية.

وفي عام 1962م منحها المجلس الأعلى للجامعات الهندية درجة جامعة اعتبارية. وبعدئذ أنشئت العديد من الكليات والأقسام في الجامعة مثل كلية العلوم الإنسانية واللغات، وكلية العلوم الطبيعية، وكلية العلوم الاجتماعية وكلية التربية وما إلى ذلك. وفي ديسمبرعام 1988م منحت درجة جامعة مركزية.

وللجامعة نظام تعليم ممتاز حيث تملك روضة الأطفال والمدرسة الابتدائية والثانوية الأولى والعليا. كما أنها تملك العديد من الكليات والأقسام فهناك كافة العلوم الإنسانية والهندسة والتكنولوجيا والعلوم الاجتماعية والدراسات العربية والإسلامية وكلية التعليم والتربية وكلية علوم الكمبيوتر. كما أنشئت مؤخرا كلية طب الأسنان. وهناك أقسام عديدة في كافة الكليات وهي تتبع نظام يوجي سي وكافة كلياتها معتمدة في رحاب الجامعة. وشهاداتها معترف بها دوليا. ولمزيد من التفاصيل يرجى المراجعة إلى دليل الجامعات الهندية أوالموقع الإليكتروني للجامعة : http://www.jmi.ac.in

جامعة اللغة الانكليزية واللغات الأجنبية : تمخضت هذه الجامعة عن فكرة أول رئيس وزراء الهند /جواهرلال نهرو/وأنشئ أولا معهد للغة الإنكليزية في مدينة حيدرآباد عام 1958م لتدريب معلمي اللغة الإنكليزية في البلاد. وفي ابريل عام 1972م تم توسيع نطاق المعهد وضمت اللغات الأجنبية الأخرى في دائرة اختصاصه. وبالتالي تم اعادة تسميته

كـ "المعهد المركزي للغة الإنكليزية واللغات الأجنبية". ونظرا لخدماته العالية أعطاه المجلس الأعلى للجامعات الهندية درجة "المعهد بدرجة جامعة اعتبارية" في يوليوعام 1973م.

وأقر البرلمان الهندي مادة بخصوص هذه الجامعة في ديسمبر 2006م وتم تنفيذه في أغسطس عام 2007م حيث أصبحت هذه الجامعة جامعة مركزية. لها فرعان آخران : احدهما في مدينة لكناؤ بولاية أوتار براديش شمال الهند وثانيهما في مدينة شيلانغ شمال شرق الهند.

وتقدم الجامعة تخصصات في اللغة الإنكليزية قصيرة المدى وطويلة المدى من مرحلة البكالوريوس حتى الدكتوراه وكذلك في العديد من اللغات مثل الفرنسية والروسية والعربية وما إلى ذلك.

ولمزيد من التفاصيل يرجى المراجعة إلى الموقع الإليكتروني للجامعة: www.efluniversity.ac.in

جامعة منجالور: تقع الجامعة على مسافة 18/كيلومتر من مدينة منجالور. للجامعة 29/قسما في رحاب الجامعة وكليتان ملحقتان بها و4/كليات قانون، 17/كلية تربية، 5/كلية مستقلة، 144كلية /مؤسسة ملحقة بها.

وتقدم الجامعة تخصصات أدبية، علمية، هندسة، تكنولوجيا وما إلى ذلك من مستوى البكالوريوس حتى درجة الدكتوراه. وهذه الجامعة من الجامعات المرموقة في جنوب الهند لأنها تحافظ على المعيار التعليمي وشهاداتها مقبولة ومعترف بها في كافة أنحاء العالم وخارجها. ولمزيد من التفاصيل يرجى المراجعة إلى الموقع الإليكتروني للجامعة: www.mangaloreuniversity.ac.in

جامعة علي جار الإسلامية : تحمل الجامعة في طيها سجلا رائعا لتاريخ المسلمين في البلاد وهي ليست بجامعة بل حركة تعليمية شنها المسلمون بعد ثورة 1857م وكانت هي أول مقاومة ضد الاحتلال البريطاني. وفي أعقاب هذه الثورة قام /سر سيد أحمد خان / بإنشاء كلية أنجلو-محمدية الشرقية في عام 1875م وكانت هذه الكلية ألحقت بجامعة كولكتا ثم نقلت إلى جامعة إله آباد في عام 1885م وأثناء هذه الفترة شنت حملة لرفع هذه الكلية

إلى مستوى الجامعة. وفي عام 1920م تم استبدال هذه الكلية بجامعة مركزية بموجب مادة المجلس التشريعي الهندي. وهكذا اصبحت أول جامعة للمسلمين في البلاد.

تحتل جامعة علي جار الإسلامية مكانة عالية جدا في ما بين الجامعات الهندية ومساهماتها في البناء الوطني لاتقل عن أية جامعة أخرى. ولها خمس مدارس ثانوية وواحدة منها للمعاقين ومدرستان ثانويتان منفصلتان للبنين والبنات. وهناك أكثر من 30/الف طالب و1400 استاذا و6/ آلاف موظف آخرين. كما تملك 12/كلية تتضمن تشكيلة واسعة من البرامج التعليمية 95/قسما، 5/مؤسسات، 13/مركزا، 18/قاعة للسكنى تتضمن 73/ داخلية / سكنا للطلبة والطالبات. وتقدم الجامعة 325/تخصصا.

كما أن للجامعة كلية Z.H للهندسة والتكنولوجيا، وكلية جواهرلال نهروالطبية، وكلية ضياءالدين لطب الأسنان، معهد آب ثومولوجي وفن صنع الأغذية، وكلية أجمل خان للطب اليوناني (الطب الإسلامي)، كلية البنات وما إلى ذلك. ويتوجه إليها الطلبة من كافة أنحاء العالم خاصة بلدان افريقيا، غرب آسيا وجنوب شرق آسيا.

وهذه جامعة سكنية اسلامية مركزية ولعلها الوحيدة بحجمها في آسيا حيث يسكن في آن واحد في رحابها أكثر من 30/الف طالب وطالبة. وتقع في مدينة علي جار على بعد عدة أميال من دلهي في ولاية أوتار براديش شمال الهند. ولمزيد من التفاصيل يرجى المراجعة إلى الموقع الإليكتروني للجامعة: www.amu.ac.in

كلية فرغوسن بمدينة بونا Furgusson College Pune: قامت جمعية دكن التعليمية بمدينة بونا بولاية مهاراشترا العديد من الكليات وأهمها كلية فرغوسن في عام 1885م وقد سميت هذه الكلية باسم (Sir James Furgusson) حاكم بومباي بذلك الوقت. وقد تم تدشين هذه الكلية بتاريخ 2/يناير عام 1885م من قبل وليم وردس ورثWilliam Words Worth الشاعر الإنجليزي الكبير. وقد زارها مهاتما غاندي وجواهرلال نهروالشخصيتان الكبيرتان للبلاد.

كلية فرغوسن تقدم خدمات تعليمية في العلوم الطبيعية، وعلوم الكمبيوتر، والإليكترونيات، والتكنولوجيا المعلوماتية والعلوم الاجتماعية والإنسانية على مستوى

البكالوريوس والماجستير. وقد جذبت الطلبة من مختلف الدول خاصة الدول العربية. ولمزيد من التفاصيل يرجى المراجعة إلى الموقع الإليكتروني للكلية ....

كلية كرائست: كانت كلية كرائست كلية مستقلة ثم ألحقت بجامعة بنجالور التي أنشئت في يوليوعام 1969م. وأصبحت أهم الكليات في مدينة بنجالور في غضون ثلاثة عقود. ومنح المجلس الأعلى للجامعات الهندية درجة كلية ذات الجودة العالية. وبتاريخ 20/يوليوعام 2008م أعطاها المجلس مرتبة جامعة اعتبارية.

المدارس الهندية في عُمان:

هناك نحو19/مدرسة هندية تقدم خدمات تعليمية في عُمان وجدير بالذكر أن المقرر الدراسي السائد في هذه المدارس هوما وضعه المجلس الهندي للبحث والتدريب التعليمي (NCERT: National Council for Educational Research & Training) التابع لحكومة الهند المركزية. ومنها:

مدرسة مسقط الهندية: مدرسة الغبراء الهندية، مدرسة الوادي الكبير الهندية، مدرسة درسيات الهندية، مدرسة نزوى الهندية، مدرسة صحار الهندية، مدرسة صلالة الهندية، مدرسة ملاد الهندية، مدرسة عبرة الهندية، مدرسة إبري الهندية، مدرسة صور الهندية، مدرسة جالان الهندية، مدرسة رستاق الهندية، مدرسة خصب الهندية، مدرسة السيب الهندية وما إلى ذلك.

المؤسسات التعليمية التي أقامت فرعا لها في السلطنة وتقدم خدمات تعليمية إلى العُمانيين:

معهد برلا للتكنولوجيا: معهد برلا للتكنولوجيا، الواقع في مدينة رانتشي ولاية بيهار (الهند). وقد تم تأسيسه في عام 1955م كمؤسسة رائدة في العلوم والتكنولوجيا والهندسة. وفي عام 2000م اصبح المعهد أول جامعة تقنية أقامت لها مراكز خارج البلاد. ومنها :

مركز مسقط: المركز الممتد في مسقط، سلطنة عُمان هونتيجة للشراكة مع كلية والي جات للعلوم التطبيقية، أنشئت من قبل الدكتور عمر بن عبدالمنعم الزواوي في مسقط. وقد تم

اختيار التكنولوجيا المعلوماتية، التكنولوجيا الخاصة بعلوم الأحياء، علوم الإدارة، علوم التجارة والانسانية كأربع أقسام لتغطية تشكيلة واسعة من فرص العمل المستقبلي .

ويقع رحاب كلية والجات في حديقة معارف مسقط روسيل تحظى بتسهيلات التدريس الحديثة والمعامل والمكتبة.[1]

فرع جامعة مانيبال في السلطنة: حسب المعلومات المنشورة في مجلة Oman in Focus الصادرة في سفارة عُمان بنيودلهي يوجد فرع لهذه الجامعة أيضا. علما أنه كانت أولا معهدا باسم معهد مانيبال للتعليم العالي ثم ارتقى إلى مرتبة الجامعة.

وضع المقررات الدراسية لعُمان:

قد وصلت العلاقات التعليمية الهندية –العُمانية إلى ذروتها حيث تولت وكالة Ed Cil تحت وزارة التعليم لحكومة الهند مهمة وضع مقررات دراسية للمؤسسات التعليمية العُمانية وتوفير الأساتذة ومساعدات أخرى بهذا الصدد وقد عقد أول اجتماع لفريق العمل في شهر ابريل عام 2009م[2].

التبادل العلمي والأكاديمي :

قد قام العديد من الأساتذة والباحثين الهنود بزيارة إلى السلطنة خصيصا لإجراء البحوث الأكاديمية بخصوص عُمان: تاريخها وثقافتها وحضارتها وديانتها وأتوا ببحوث قيمة والأهم منها ما يلي :

1- **الدكتور ظهورالبارى** : زار السلطنة عدة مرات خلال عام 2001 و2000م وأعد مقالات عديدة عن عُمان خاصة الطائفة الإباضية ولكنها لم تنشر مقالاته بعد. وقد انتقل إلى جوار رحمة ربه (اللهم اغفره وادخله في فسيح جناتك).

[1] Oman in Focus (page :88-90, May 2005, 3rd Edition , published by Embassy of Sultanate of Oman , EP 10 &11, Chandragupta Marge, Chanakyapuri , New Delhi-110021

[2] Oman in Focus m 2009, page no. 50

2- **البروفيسور محمد اسلم الإصلاحي** : قام بزيارة إلى السلطنة في عام 2005م وألقى عدة محاضرات في عُمان والجدير بالذكر منها "مساهمة الهنود في الشعر العربي" و"العدالة في الإسلام".

3- **الباحث /عطاء الرحمن** :

زار السلطنة خلال عام 2004 م وأقام فيها نحوستة أشهر وأعد اطروحة لنيل درجة الدكتوراه حول الشاعر والأديب العُماني "أبومسلم الرواحي البهلاني على ملتقى المحافظة والتجديد" وعليه منحته جامعة جواهرلال نهرودرجة الدكتوراه وهو أول باحث هندي قام بدراسة مفصلة حول شاعر وأديب عُماني وحتى الآن إنما الباحثون كانوا يركزون عنايتهم على الأدباء والشعراء من مصر وسورية ولبنان والعراق وغيرها. فلا شك في أن الباحث يستحق التقدير والتشجيع من الجميع.

4- **الباحث /محمد طاهر**:

زار السلطنة في عام 2004م وأعد مقالات وبحوث قيمة حول الأدب والثقافة والديانة وأهمها: "الإباضية : دراسة موضوعية" قد نشرت هذه المقالة في "سه روزه دعوت" جريدة أردية ثلاث يومية صادرة في نيودلهي. واختار عنوان رسالته للدكتوراه "مساهمات الشيخ عبدالله الخليلي في الدراسات الأدبية" وقدّم أطروحته إلى الجامعة وعليه منح درجة الدكتوراه عام 2008م.

5- **البروفيسور أ.ك.باشا**، مركز الدراسات الخليجية، جامعة جواهرلال نهروبنيودلهي. قام مركز الدراسات الخليجية باجراء بحوث قيمة حول عُمان وجدير بالذكر من أساتذة هذا القسم البروفيسور أ.ك.باشا الذي أتى بالعديد من البحوث الموضوعية حول سلطنة عُمان وتاريخها وحضارتها وعلاقتها مع الهند. وقام بتحرير كتاب هام باسم India and Oman وهي باللغة الإنكليزية وتناول فيه العلاقات الثنائية: السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية بصورة مكثفة دقيقة ونشر الكتاب في مطبع Gyan Sagar Publications،Delhi الطبعة الأولى -1999م.

هذا ما ذكرت على سبيل المثال ليس على سبيل الحصر والإحصاء وقد يكون هناك باحثون وأكاديميون هنود آخرون يمكن أنهم زاروا وأتوا ببعض البحوث حول الثقافة والأدب والعلاقات الهندية –العُمانية ولم نتوصل إليها.

كما ان هناك تعاون نشط بين السلطنة وهيئة الآثار التاريخية في الهند حيث زارت وفود من هيئة الآثار والمحفوظات الوطنية العمانية إلى هيئة الآثار الوطنية للهند في نيودلهي في يونيه 2013 ومارس 2014 وأخذت صورا من الوثائق ذات الصلة بعمان والتي يعود تاريخها إلى القرن الثامن عشر. هذه كانت من أهم الزيارات العمانية للتبادل العلمي والثقافي.

وخلاصة القول إن العلاقات الثقافية والتجارية والسياسية والدينية بين سلطنة عُمان والهند قائمة منذ أقدم العصور وتمتع الشعبان بروابطهما الحضارية والثقافية على مر العصور وفي العصر الحديث توسعت هذه العلاقات في كافة مجالات الحياة وازدهرت العلاقات التجارية والسياسية ازدهارا هائلا وتبلورت العلاقات الثقافية والتعليمية وبلغت إلى قمتها لا نظير لها في الماضي.

المصادروالمراجع:

1. الخروصي، الشيخ سليمان خلف بن محمد بن محمد،: ملامح من التاريخ العُماني، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب- سلطنة عُمان، الطبعة الثالثة، عام 2002م.
2. الأزكوي، سرحان بن سعيد العماني،:تاريخ عمان المقتبس من كتاب كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، الناشر: المطابع العالمية، روي، سلطنة عمان، الطبعة الأولى – 1995م.
3. السالمي، نورالدين السالمي،: تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، الناشر :مطبعة الإمام 13 شارع قرقول المنشية بالقلعة بمصر (عام الطباعة غير مذكور).

4. النخلي، حميد بن محمد بن رزيق العبيداني، : الفتح المبين في سيرة السادة البوسيعيديين، الناشر: وزارة التراث والثقافة، مسقط، عمان. الطبعة الرابعة – 2005م

5. الندوي، الدكتور حامدالله، : هندوستان اور مشرق وسطى كي تجارتي تعلقات، مطبعة ترقي اردوبيورو، نيودلهي، الطبعة الأولى، مارس 1985م.

6. المباركفوري، القاضي اطهر، :عرب وهند عهد رسالت مين، مطبعة فريد بكدبو(برائويت) لمتيد، نيودلهي 110002، الطبعة الأولى، مايو2004م.

7. لسان العرب ج 6/ ص :41، الطبعة السادسة، دار احياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان.

8. العسقلاني، ابن حجر،: الإصابة في تمييز الصحابة، مكتبة جودة السحار وشركاؤه، 3/ شارع كامل صدقي – الفجالة، مصر.

9. ضيف، الدكتور شوقي، : تاريخ الأدب العربي (عصر الدول والإمارات)،الناشر: دارالمعارف، القاهرة جمهورية مصر العربية، عام الطباعة 1989م.

10. أمين، أحمد، : ضحى الإسلام، الناشر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، عام 2012م

11. Jones and Ridout،Jones ،Nicholas، Oman: Culture and Diplomacy ،: 2012،Edinburgh University Press Ltd

12. الموقع الاليكتروني للملحقية الثقافية لسلطنة عُمان بنيودلهي http://www.omancdin.com

13. الموسوعة المعرفية الشاملة http://mousou3a.educdz.com

14. Oman in Focus ، 3rd edition، May 2005،published by Embassy of Sultanate of Oman، New Delhi-110021

15. World Mass Communication ، Vol. -10، Issue-26، published from 96، Safdarjung Enclave ، Flat،DDA New Delhi-29

16. Oman 2006-07 ، Issued by Ministry of Information Muscat،Sultanate of Oman، 2006

****

جورج جُرداق أديباً لبنانياً

❖ الدكتور محمد أجمل[1]

الملخص

لبنان بلد عريق في الإنتاج الأدبي نثرا وشعرا حيث أنجب عدداً كبيراً من جهابذة الأدباء والشعراء. سيتناول هذا البحث تعريفاً بأحد عباقرة الأدب العربي اللبناني المعاصر جورج جُرداق. قدم جورج جُرداق مساهمة كبيرة في الأدب العربي المعاصر شعراً ونثراً ونقداً في فترة سبعين عاما من حياته العلمية والفكرية. وُلد جورج في 1931م وحاول كتابة نص مسرحي وهو في الثالث عشر من العمر والقصة وهو في السابع عشر. وفي الثامن عشر من السن، كتب باكورته "فاغنر والمرأة". ثم تفرغ جورج جرداق للتأليف والكتابة في الصحف اللبنانية والعربية من جهة، وإلى تدريس الأدب العربي والفلسفة العربية في عدد من كليات بيروت من جهة أخرى. عاش جورج جرداق حياة حافلة بالعلم والفكر والنقد ولكن غفل عنها الكثيرون أو تجاهلوا. وقد جسد أفكاره في كتاباته الرائعة "الإمام علي صوت العدالة الانسانية" حين كتب وبرع، وهو مسيحي، عن علي بن أبي طالب خليفة المسلمين الرابع رضي الله عنه. كذلك سيتناول المقال بذكر إسهامه القيم في الشعر والأدب وعلاقته بالحياة الاجتماعية اللبنانية عن طريق المذاييع والمصادر الأخرى، توفى جُرداق في السادس من شهر نوفمبر 2014.

نبذة عن جور جرداق:

اسمه جورج، شهرته جُرداق، أبوه سجعان، شاعر وأديب وناقد وصحافي لبناني، من مواليد جديدة مرجعيون عام 1931م ولذا يقال ابن "جديدة مرجعيون" وهي بلدة تقع في محافظة "النبطية" جنوب لبنان، ويقول جرداق عن مكان ولادته "سوف تلهو بنا الحياة

❖ [1]. أستاذ محاضر بمركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو- نيودلهي

وتسخر فتعال أحبك الآن أكثر".[1] وهو من عائلة تنحدر من أسرة غسانية عربية عريقة قحطانية الجذر، وينتمي إلى بقعة من أجمل بقاع الأرض وأحفلها بأحداث التاريخ وذكريات السابقين في لبنان ويعتبر سكانها عرب حقيقيون.[2] والده سجعان كان يعمل كمهندس مدني للبناء، أما البيئة البيتية فكانت من جماعة الفكر والعلم والأدب والشعر، وتأثر كما يقول جرداق في إبداعياته تأثرا شديداً كان بـ "أخوي فؤاد جُرداق المثقف".[3] درس في بلدته جديدة مرجعيون حتى المرحلة التكميلية وبعد انتهاء دراسته المتداولة في مدارسها، انتقل جورج جرداق إلى بيروت، ليلتحق بـ "الكلية البطريركية" عام 1949م ليتابع دراسته فيها التي اختارها لعلمه جهابذة العلماء في اللغة والأدب درسوا فيها وخرجت أعلاما. منذ ذلك الحين، سكن جورج بيروت وسكنته، من دون أن ينفي ذلك حنينه إلى الجذور وتواصله مع الأهل والأصحاب في محافظته "الجديدة". ترجع خصوبة فكره وذاكرته إلى اختياره الكلية البطريركية الذائعة الصيت بتخريج أقدر الطلاب في اللغة العربية وآدابها. كانت مهمة جدا بحاضرها وماضيها وحديثها وقديمها، فالشيخ إبراهيم اليازجي (1847 – 1906م)، أكبر علماء العربية على الإطلاق، كان أحد أساتذة هذه الكلية في القرن التاسع عشر الميلادي، ومن تلامذته ابن خليل مطران شاعر القطرين.[4] أما جورج جرداق فقد حالفه الحظ في الكلية ليتتلمذ هو على يد الأديب المعروف رئيف خوري (1913 – 1967م)، وعلامة عصره فؤاد أفرام البستاني (1904 – 1994م) مؤسس الجامعة اللبنانية، وكان أستاذ اللغة والأدب الفرنسي الشاعر ميشال فريد غريّب الذي كتب شعره بالفرنسية.

---

[1]. الياس لحود: "كلمات في وداعك"، مقال له نشر في جريدة السفير اللبنانية، بتاريخ 6 تشرين الثاني 2014.

[2]. تقرير صحفي نشرته جريدة الشرق الأوسط الدولية بتاريخ 5 نوفمبر 2014.

[3]. جورج جرداق: سيرة ذاتية شفهية قالها في مقابلة صحفية لوكالة ليبانون اورغ، منشورة بتاريخ 1 ديسمبر 2014.

[4]. عطاء الله مهاجراني: "العصافير تهجر الأوكارا" بعنوانه مقال له نشرته صحيفة الشرق الأوسط الدولية بتاريخ 10 نوفمبر 2014.

كان جورج جرداق يهرب من المدرسة في طفولته، بحثا عن عين ماء من عيون السهل الشرقي تلك التي سمي المرج باسمها "مرج عيون"، فينتقي صخرة تحت شجرة تظلله، أو على مقربة مياه جارية، ومرجعيون هنالك ملأى بالمروج الخضراء وبالينابيع المتدفقة التي تعد بالمئات، مما أعطى البلدة والمنطقة كلها من خلالها، اسم مرج العيون، أو مرجعيون، إشارة إلى وفرة المروج وكثرة الينابيع وهناك يأخذ بقراءة الكتابين الديوان للمتنبي ليحفظه، وفقه اللغة العربية في مجمع البحرين للشيخ ناصيف اليازجي (1800 – 1871م)[1]. وعندما اشتكت المدرسة من فراره الدائم، حاول ذووه معاقبته، فتدخل شقيقه فؤاد جُرداق ودافع عنه الذي أكد معللا: "إن ما يفعله جورج يفيده أكثر من المدرسة".[2] وتشجيعا له أهداه كتاب "نهج البلاغة" لخليفة الراشد الرابع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، قائلا: "إقرأه واحفظه." وأضاف قائلاً له: "ادرس هذا الكتاب بصورة خاصة واحفظ منه كل ما تستطيع حفظه فإن فيه الخير كل الخير لمن يطلع عليه، ولما كانت ذاكرته جيدة، فإنه لم يبلغ الثالثه عشرة من عمره حتى كان يحفظ الكثير من الكتب الثلاثة المذكورة ومن نهج البلاغة بصورة خاصة. بعد ذلك أراد نسيب منصور جرداق وهو أحد كبار علماء الرياضيات في هذا العصر بلبنان أن يبعث جورج جرداق إلى أوروبا ليدرس العلوم الطبيعية والرياضية، غير أنه يبيت ذلك لتعلقه الشديد ببلدته وبيئتها الطبيعية والروحية ثم لميله الشديد إلى الشعر والأدب. وعلى أثر هذا الإباء انتقل جورج إلى بيروت حيث تابع دروسه في الكلية البطريركية.

في هذه الأجواء، كان من البديهي أن يؤلف جرداق كتابا في سن مبكرة. ففي الثامنة عشرة من عمره، كتب باكورته "فاغنر والمرأة" عن الموسيقي والفيلسوف الألماني ريتشارد فاغنر (1813 – 1883م) عام 1950م. ويبدو أن في هذا الكتاب من إشراق

[1]. عبد الغني طليس: "أشهر أوصافه لم تكن أشهر مواهبه"، مقال له نشر في جريدة السفير بتاريخ 6 نوفمبر 2014

[2]. محمد عزي: "رحيل جورج جرداق شاعر "هذه ليلتي"، مقال له نشرت جريدة الحياة اللبنانية بتاريخ 6 تشرين الثاني 2014.

البيان العربي ما طاب للعلامة الشيخ عبد الله العلايلي (1914 – 1996م) وحمله على أن يهتف قائلاً: لا مثيل لهذا البيان في أدب عصرنا كله،[1] وإنه كما رأى ونظرا إلى أهمية الكتاب، قرر الدكتور طه حسين (1889 – 1973م) عميد الأدب العربي بمصر آنذاك إدراجه ضمن لائحة الكتب التي يجب على طلاب الدكتوراه في الأدب قراءتها بإمعان، كذلك أصر أحد المستشرقين الألمان على مقابلة جرداق وأخذ إذنه في ترجمة كتابه إلى اللغة الألمانية.

في عام 1953م بعد تخرجه في الكلية البطريركية، درس جورج جرداق، الأدب العربي والفلسفة، وزاول الكتابة الصحافية باكرا. حاول كتابة نص مسرحي وهوفي الثالث عشر من العمر والقصة وهوفي السابع عشر. وفي الثامن عشر من عمره، كتب باكورته "فاغنر والمرأة" كما سلف ذكره. ثم تفرغ جورج جرداق كليا للتأليف والكتابة في الصحف اللبنانية والعربية من جهة، وإلى تدريس الأدب العربي والفلسفة العربية في عدد من كليات بيروت من جهة أخرى.

واستهل عمله الصحافي في مجلة "الحرية"، ويقول عنها: "كنت أكتبها من الغلاف إلى الغلاف، وكنت أحرر مقالات وأوقعها بأسماء صارت لاحقا معروفة لدى أصحاب الصحف، حتى إن أحدهم طلب مني أن أعمل عنده، فرفضت".[2]

عمل جورج جُرداق أيضا في مجلة "الجمهور الجديد" ثم "الكفاح العربي"، وانتقل إلى "دار الصياد" عام 1965م، وعمل في مجلة "الشبكة" وفي صحيفة "الأنوار"، وظل أحد أركان الكتابة في منشورات "الصياد"، إلى صحف دمشق والقاهرة. وأكثر ما عرف عنه منذ مطلع السبعينات وحتى اليوم هو نقده القاسي والساخر واللاذع في مجالات الأدب والسياسة والفنّ والحياة وما كان يسميّه أيضاً "بالغباء الاجتماعي" من خلال كتابته على

[1]. مريم شعيب: "رحل الأديب الجنوبي جورج جرداق"، حديث خاص لها مع جورج جرداق، تم نشره في صحيفة جنوبية بتاريخ 5 تشرين الثاني 2014.

[2]. شفيق البقاعي: "مرثاة لرجل لا يموت"، مقال له تم نشره في جريدة السفير بتاريخ 6 نوفمبر 2014.

صفحات مجلة الصيّاد في زاوية "تحت الصنّارة" وفي "الشبكة".[1] وتعّرف عليه الجمهور اللبناني والعربي الواسع أكثر فأكثر من سنوات وسنوات من خلال إطلالته الإذاعية عبر أثير إذاعة "صوت لبنان" ضمن برنامجه الصباحيّ "على طريقتي" وهونوع من السخريّة الساخنة والمحبّبة في مختلف الحقول والمجالات.[2]

وقام جورج جُرداق بوضع موسوعة كاملة عن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، سمّاها "الإمام علي صوت العدالة الإنسانية"، وتقع في خمسة أجزاء وكل جزء يحمل عناوين مختلفة فالجزء الأول هو"علي وحقوق الإنسان"، والجزء الثاني "بين علي والثورة الفرنسية"، والجزء الثالث "علي وسقراط"، والجزء الرابع "علي وعصره"، والجزء الخامس هو"علي والقومية العربية"، ثم أتبعها بملحق كبير بعنوان "روائع نهج البلاغة".[3] ومن الأهمية بمكان أن الأديب اللبناني ميخائيل نعيمه قد كتب المقدمة على هذا الكتاب وصرح فيها: "ويقيني أن مؤلف هذا السفر النفيس، بما في قلمه من لياقة وما في قلبه من حرارة، وما في وجدانه من إنصاف؛ قد نجح إلى حد بعيد في رسم صورة لابن أبي طالب لا تستطيع أمامها إلا أن تشهد بأنها الصورة الحية لأعظم رجل عربي بعد النبي".[4]

أدرك جورج جرداق تفاصيل كثيرة غفل عنها الكثيرون أوتغافل. فجسدها في كتاباته الرائعة "الإمام علي صوت العدالة الإنسانية" حين كتب وأبدع، وهومسيحي، عن علي بن أبي طالب خليفة المسلمين وإمام الشيعة الإثنا عشرية، فقد جسد بالفعل مقولة أبا الحسن: يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال. وجورج جرداق هوالذي أطلق على وصايا علي لمالك الأشتر حين ولاه على مصر، والتي تعرف بـ (عهد الأشتر)، تسمية

---

[1]. طلال سلمان: "المفرد: جورج جرداق"، مقالة له نشرت في جريدة السفير بتاريخ 31 تشرين الأول 2014.

[2]. ربيع فران: "هذه ليلة، جورج جرداق، عاشق الإمام علي وأم كلثوم"، نشرت في صحيفة العربي الجديد الصادرة عن المملكة المتحدة في العدد المؤرخ في 5 تشرين الثاني 2014.

[3]. عمار البغدادي: "جورج جرداق حياته وأعماله"، ط. شبكة الإعلام العراقية، 18 كانون الأول 2014.

[4]. ميخائيل نعيمه: "مقدمة كتاب الإمام علي صوت العدالة الإنسانية"، ط. مطبعة الأندلس بيروت 2010، ص. 25.

(دستور بن أبي طالب)، الذكر الطيب والرحمة للراحل... للإنسان والمثقف الحق جورج جرداق.[1]

لقد كتب حول الإمام علي ابن أبى طالب لأنه كان نموذجاً وهو يؤسس في دولته للعدالة، وكان أستاذ عصره وجيله في الحكمة والفلسفة بل أستاذ الأجيال التي تعاقبت من بعده. لقد عرض عليه بعض الناس من دول الخليج العربي ومصر أن يكتب في عمر وآخرين، لكنه رفض لأنه لم يجد من هو أهل بعد علي للكتابة، فعقر قلمه في أن يكتب لشخص غيره، فالعدالة المتوفره في علي من عادات عربية أصيلة، كحب الخير والمساعدة والنخوة، والشهامة والكرم، والرجولة والبطولة، والفروسية والشجاعة، والعدل والإنصاف، والثقافة والأدب، والفكر والعلم والدين، أي الزهد ومخافة الله،[2] كلُّ ذلك دفعه لأن يأخذ من أسد الله علي ابن طالب أيقونة قومية عربية يفتخر بل يتفاخر بها.

يكاد لا يعرف أحد أديبنا جورج جرداق. ولولا أنه كان من وقت إلى آخر، يحضر في بعض المناسبات الثقافية أو الفنية لمرّ جورج جرداق في الحياة الصحافية والأدبية اللبنانية من دون أن "يتعذب" بمعرفة أحد أو"يعذّب" أحداً بمعرفته!كان في متن الحياة الفنية ناقداً، وفي عتبة الحياة الثقافية والأدبية شاعراً وباحثاً ومفكراً، وفي عقر الأغنية اللبنانية مؤلفاً، وفي متن المهرجانات المسرحية أيام عزّ البلد وفنانيه الكبار كاتباً أحياناً، وإذا أردنا الآن أن يتذكّره بعض الذين كانوا مثله حاضرين وناشطين، وفي مستوى عمره وتجربته، لَحَكَم الجميع بأنه كان، ولم يكن. كان موجوداً وفاعلاً ولم يكن موجوداً ولا فاعلاً! كانت كلمته تهز الأرض ولم تكن كلمته تهز شعرة من مكانها.[3] كانت له سطوة ولسان سليط ونكتة جاهزة في الوقت المناسب، لكنه كان كما يدخل ندوة أو مسرحية أو مناسبة معينة يخرج منها بأقل قدر من إثارة الأنظار. كان ضداً أن تكون عليه الأنظار، وإذا حصل و"كَمَشْتَهُ" للسلام عليه، كان يختفي فوراً وراء صوته المتهدِّج المجلجل، ووراء عينيه اللتين لا تخبران شيئاً عما في

[1]. أمين ناصر: "جورج جرداق عاشق علي"، مقالة نشرتها صحيفة وكالة الخبرية بتاريخ 14 كانون الثاني 2014.

[2]. جورج جرداق: "الإمام علي صوت العدالة والإنسانية"،

[3]. تقرير إخباري نشرته جريدة القدس العربي اللبنانية بتاريخ 12 تشرين الثاني 2014.

داخله، لا لأنه باطنيّ أولا يُظهر ما يُضمر، بل لأنه يكون مشغولاً بشيء ما في رأسه، ويكون السلام عليك أعجز من أن ينتشله من حيث هو.[1]كان شاعراً، ولم يحدث أن انتبه العرب إلى أن له أمسية شعرية في مكان. وكان ناقداً ولا يتذكر أحد أنه "صعد" إلى شاشة تلفزيونية ليدلي بدلوه في أي موضوع فني. وكان مفكراً في فلسفة الخليفة الراشد "علي" و"الثورة الفرنسية" على الأقل، وأصدرهما في كتب عميقة شيّقة في أفكارها المختلفة التي لا تستوحي من أحد بل تطلع هي بالجديد، وغير معروف يوماً أنه تصدّر ندوة أو ترأس مهرجاناً أو تبوّأ موقعه على منصة، وكان جرداق بحّاثة في شؤون البلدان وشجونها على طريقة ابن بطوطة (1304 – 1377م)، وأحياناً على طريقة ابن المقفّع (724 – 759م) (عندما يضجر من الإنسان!) وله جائزة مَن يضبطه بلقطة تذكارية جدية إلا ما كان من حيث لا يدري الرجل.[2] وهكذا، كان جورج جرداق متعدداً متنوعاً، واحداً في اهتماماته وطاقاته وفنونه رغم التعدد والتنوّع.

يخجل بعض المتعددين المتنوعين 'إذا وجدوا!' من أن يُحسبوا في صفوف الفنانين إذا كانوا، مثلاً، شعراء، أو أن يكونوا مفكرين في صفوف مؤلفي الأغاني، أو أن يكونوا نقاداً في صفوف الصحافيين، لكن جورج جرداق لم يخجل من أي مهنة أو موهبة أو تجربة خاضها بكل ما يملك. ولعل أفضل ما يميزه هو أنه كان يعطي أفضل ما يملك في كل موقع كان فيه، ولم يكن يهتم بالمواقع بقدر اهتمامه بالمادة التي يعطيها. كان "مسؤولاً" عن المادة الصحافية حتى آخر لحظة، وما كان يبدو لنا أحياناً أنه تكرار أو إعادة أو مراجعة لماض وكلمات وأفكار في كتاباته "الزيادات"، فكان "زيادة" في التبليغ، و"زيادة" في جعل المعرفة عامة، و"زيادة" في إمتاع القارئ، وكان أجمل ما في هذه "الزيادات" أنها عن كبار في الحاضر

[1]. زاهية غنّام شيّا: "جورج جرداق الكبير"، مقال لها نشرتها جريدة السفير اللبنانية بتاريخ 12 تشرين الثاني 2014.

[2]. فرحان صالح: "زمان جورج جرداق"، وهومقال له نشرته جريدة النهار اللبنانية بتاريخ 6 تشرين الثاني 2014.

كبار في التاريخ العالمي،[1] ويرى جرداق أنه مسؤول عن إيصال بعض ما وقعت عليه عينه من أفكارهم ومواقفهم إلى الأجيال.

ومن يظن أن قصيدته "هذه ليلتي" التي غنتها أم كلثوم (1898 – 1975م) 'وهي مغنية وممثلة مصرية اشتهرت في مصر وفي عموم الوطن العربي في القرن العشرين ولقبت بكوكب الشرق وسيدة الغناء العربي'،[2] قد غرّته أو جعلته ينسى أنه ناقد، مخطئ. فبعد "هذه ليلتي" بشهور عدة أنشدت أم كلثوم قصيدة "أغداً ألقاك؟" مرة ثانية فَمَسَحَ جرداق بها الأرض، كما يقال بالمحكية، معتبراً كلامها للهادي آدم (1927 – 2006م) 'وهوشاعر سوداني شهير' ولحن لها محمد عبد الوهاب المصري (1902 – 1991م)، 'أحد أعلام الموسيقى العربية، لقّب بموسيقار الأجيال، وارتبط اسمه بالأناشيد الوطنية، عمل كملحّن ومؤلف موسيقي وكممثل سينمائي في مصر'.[3] من أهبط ما غنت السيدة في حياتها الذي قال عن صاحب القصيدة: "إنّ في شعر جورج جرداق من الموسيقى، ما لا يستطيع اللحن أن يجاريه أو يدانيه".[4] ومن الجدير بالذكر فإنه التف حوله مشاهير الفن في العالم العربي مثل فيروز (و1934م) والأخوين رحباني وأم كلثوم ومحمد عبد الوهاب وفيلمون وهبي (1918 – 1985م)، 'وهوفنان لبناني بدأ العمل في إذاعة القدس ملحنا ومغنياً'، ونصري شمس الدين (1927 – 1983م) 'وهومغني مسرحي لبناني'، ورياض السنباطي (1906 – 1981م) 'وهوموسيقا وملحن مصري أحد أبرز الموسيقيين العرب'، ووديع الصافي (1921 – 2013م) 'وهومطرب وملحن لبناني ويعتبر من عمالقة الطرب في لبنان والعالم العربي'.[5] هذا هوجورج جرداق، لا قوة تستطيع إسكاته عن قول ما يراه حقاً، ولا صحبة تمنعه من العدل.

---

[1]. مجلة صروح السورية: نشرة إخبارية في عددها الصادر في 14 كانون الأول 2014

[2]. محمد فوزي خلف: "أم كلثوم: معجزة الغناء العربي"، دار الجيل بيروت، 1983، ص. 24.

[3]. رتيبة الحفني: "محمد عبد الوهاب حياته وفنه"، ط. دار الشروق 1993، ص. 12.

[4]. طلال سلمان: " جورج جرداق الشاعر لا يفنى"، جريدة السفير اللبنانية، 2014/11/6.

[5]. تقرير صحفي نشرته جريدة النهار اللبنانية بتاريخ 11 أكتوبر 2013.

جرداق صحافيا:

المجلات

ما زال هذا الطود البشري سخياً بعطائه الثقافي –ولوعن بعد– فهومن أحد الهامات التي تفتخر بها مجلة "صروح" السورية، إذ يعتبر أحد أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة، وله باب فيها اسمه "حكايات" يخط فيه أبدع القصص وأمتعها. من حكاياته الساخرة ضمن المجلة هي ما يلي:

حكاية "إذا رآك الغول هرب من بيروت إلى استنبول"

حكاية "كافية ووافية"

حكاية "جرداق والرحباني وبَسْكَنْتا".

ثم عمل في مجلة "الحرية" ومجلة "الجمهور الجديد" ومجلة "الكفاح العربي"، ومجلة "دار الصياد"، ومجلة "الشبكة"، مجلة "نساء"، مجلة "الأمن".

الجرائد

أما الجرائد التي حررها وكتب فيها جورج جرداق فهي ما يلي:

جريدة القبس الكويتية

جريدة الوطن الكويتية

جريدة الرأي العام

فضلا عن صحف كثيرة في مصر وسوريا كتب فيها بصورة مقتطعة.

جرداق كاتباً ومؤلفاً

جورج جرداق كتب عدداً وافراً من الكتب منها الفلسفة والتاريخ والقصص والمسرح وغيرها وهي ما يلي:

- موسوعة الإمام علي: صوت العدالة الإنسانية طبع عام 2006 (ستة مجلدات)
- علي وحقوق الإنسان
- بين علي والثورة الفرنسية
- علي وسقراط

- علي وعصره
- علي والقومية العربية
- فاغنر والمرأة طبع عام 1950
- قصور وأكواخ طبع عام 1983
- صلاح الدين وريكاردوس قلب الأسد (رواية غرامية تاريخية طبعت عام 1974)
- نجوم الظهر طبع عام 1990
- عبقرية العربية
- صبايا ومرايا
- وجوه من كرتون
- حديث الحمار
- حديث الغواني طبع عام 1989
- حديث الملاهي طبع عام 1989
- بعقلين: ديوان وذكرة طبع عام 2005
- نغم ساحر

وكذلك له نصوص مسرحية، كما قدم برنامجه "على طريقتي" على أثير إذاعة "صوت لبنان" ما يزيد على 15 عاما.[1]

جُرداق شاعراً

لم يكتف هذا الكاتب العملاق العربي المسيحي من لبنان بالمجلدات الضخمة فحسب بل انطلق شعرا يمدح أمير المؤمنين علي ابن طالب رضي الله عنه:

كلما بي عارض الخطب ألم	وحماني من عنا الدهر ا لم

[1]. سليمان بختي: "جورج جرداق الساحر الساخر" مقالة بعنوانها ونشرتها جريدة النهار اللبنانية المؤرخ في 24 نوفمبر 2014.

رحت أشكولعلي علتي	وعلي ملجأ من كل هـم
وإنا دين الحق في إعلامه	وعلي علم الحق الأشـم
فهوللظا لم رعد قاصف	وهوللمظلوم فينا معتصم
وهوللعدل حمى قد صانه	خلق فذ وسيف وقلـم
من الأوطان بها العنف طغى	ولأرض فوقها الفقر حتم
غير نهج عـادل في حكمه	يرفع الحيف إذا الحيف حكم

وأشهر قصائده على الإطلاق تلك التي غنتها أم كلثوم "هذه ليلتي" ولحنها لها محمد عبد الوهاب، وله أيضا قصائد "هي والعود" و"سمراء كليل السهران" و"أنت حبيبي".

نقوم بنقل بعض أشعاره من قصيدته "هذه ليلتي" وذلك عند قيامه بعيداً عن موطنه ويمضي أوقاته في حنين بلدته جديدة مرجعيون، وهي من مفارقات حياته كما حياة الشعراء الكبار الذين يخلدون الأحداث والزعماء ودونهم لا أحد يتذكرهم، أن أم كلثوم هي التي أعلنت عن هذا الشاعر من خلال أغنيتها الشهيرة، هذه ليلتي، وكانت من كلماته:

هذه ليلتي وحلم حياتي	بين ماضٍ من الزمان وآت
الهوى أنت كله والأماني	فاملأ الكأس بالغرام وهات
بعد حين يبدل الحب دارا	والعصافير تهجر الأوكارا
وديار كانت قديماً ديارا	سترانا كما نراها قفارا
سوف تلهوبنا الحياة وتسخر	فتعالي أحبك الآن أكثر

كذلك جورج يصف عن المساء كان يمضي فيه وهويتفكر عن أيامه

المساء الذي تهادى إلينا	ثم أصغى والحب في مقلتينا
لسؤال عن الهوى وجوابٍ	وحديث يذوب في شفتينا
قد أطال الوقوف حين دعاني	ليلم الأشواق عن أجفاني
فادن مني وخذ إليك حناني	ثم اغمض عينيك حتى تراني
وليكن ليلنا طويلاً طويلاً	فكثير اللقاء كان قليلا
سوف تلهوبنا الحياة وتسخر	فتعال أحبك الآن أكثر

ويضيف قائلاً:

يا حبيبي طاب الهوى ما علينا	لوحملنا الأيام في راحتينا
صدفة أهدت الوجود إلينا	وأتاحت لقاءنا فالتقينا
في بحار تئنّ فيها الرياح	ضاع فيها المجداف والملاح
كم أذل الفراق منا لقاء	كل ليل إذا التقينا صباح
يا حبيبا قد طال فيه سهادي	غريباً مسافراً بفؤادي
سوف تلهوبنا الحياة وتسخر	فتعال أحبك الآن أكثر

ثم يقول:

سهر الشوق في العيون الجميلة	حلم آثر الهوى أن يطيله
وحديثٌ في الحب إن لم نقله	أوشك الصمت حولنا أن يقوله
يا حبيبي وأنت خمري وكأسي	ومنى خاطري وبهجة أمسي
سوف تلهوبنا الحياة وتسخر	فتعال أحبك الآن أكثر

ويفيد قائلا:

هلّ في ليلتي خيال الندامى	والنواسي عانق الخيام
وتساقوا من خاطري الأحلام	وأحبوا واسكروا الأيام
رب من أين للزمان صباه	إن غدونا وصبحه ومساه
لن يرى الحب بعدنا من حداه	نحن ليل الهوى ونحن ضحاه
ملء قلبي شوق وملء كياني	هذه ليلتي فقف يا زماني

هذه قصة ليلة جورج جرداق، وكان يفاجئ جورج عندما علم أنه لم يتم نشر القصيدة في ديوانه، أو في أي مكان آخر إلا عندما شدت بها المطربة الشهيرة أم كلثوم في سنة 1968 وسألته عن التعديلات طلبتها أم كلثوم آنذاك، فأخبرها وقال إنها فقط في البيت الأول الذي تم تغييره بناء على رغبة أم كلثوم. وبالإضافة إلى هذه القصيدة التي تم ذكرها بالخيام ورباعياته أيضا، انشغل جرداق بالفلسفة والتاريخ وعلى نحوكم نحتاجه هذه

الأيام بالذات، حيث تهب الرياح السموم وتغشوالروح والوجدان على نحوبغيض من انشطارات الملل والنحل.[1]

ونموذج من قصيدته "سمراء كليل السهران":

سمراء كليل السهران وكخمرة بنت السلطانِ	كحدائق "طيبة" عابقة بشذاها في البر الثاني
ضحكتها كالفرح المنصوب شراعاً فوق الخلجان	ضحكتها كالفرح المنصوب شراعاً فوق الخلجان
عيناها ملعب ألوان	في وجه صاحٍ سكران
من فرحة أرض أزلية	من رنة عود شرقية
لفتتها الخفةُ	خطوتها الرقصة

جوائز وميداليات

نال جورج جرداق عددا من الجوائز التقديرية، فأول جائزة حصل عليها جرداق هي "جائزة مؤسسة عبد العزيز سعود البابطين" في دولة الكويت وذلك للإبداع الشعري التكريمية في العام 2014، وهي أرفع جائزة تقدمها المؤسسة، ولكن مرضه حال دون سفره إلى الحفل الذي أقيم في شهر تشرين الأول 2014 في مراكش لتسلم الجائزة وقيمتها خمسون ألف دولار أميركي.

وكان جرداق أيضا قد فاز بجائزة الإبداع في نقد الشعر في نقده على الناقد الأردني يوسف أبوالعدوس عن كتابه "الأسلوبية ونقد الشعر: رؤية نقدية وآفاق تطبيقية"، وتبلغ قيمة الجائزة أربعون ألف دولار.

كما حصل جورج جرداق على جائزة أفضل قصيدة مناصفة مع الشاعر اليمني أحمد الجهمي عن قصيدته "نفحة في رحم اليباب" والشاعر المصري سمير فراج عن قصيدته "نزع القناع"، وتبلغ قيمة الجائزة عشرة آلاف دولار أميركي.[1]

[1]. د. موفق محادين: "جورج جرداق صوت خالد"، ط. صحيفة العرب اليوم، المنشور بتاريخ 15 كانون الأول 2014.

لم يكتب جورج جرداق حرفاً إلا وكانت عينه على الحرية. لم يقبض أحداً. ولم يقبض من أحد خارج عرق الجبين. ولم يقبض على أحد متلبساً إلا الذين بارحوا القيم ولبسوا الأقنعة وزيفوا الوعي. ويُحسب في الأوساط اللبنانية إنه إذا لم يعط لجورج جرداق أن ينشر من آثاره إلا بعضها وينفذ وخصوصاً مجموعاته الشعرية فمن حقه اليوم أن يُعاد نشرها مع آثاره الكاملة ليبقى يقرأ ويكرم في الأذهان الخصيبة والجباه العالية والعيون المضيئة. ومن ترك كل هذه الكنوز لن تنال منه الأيام والليالي ولعله يعود بالكلمة والقصيدة والأغنية، وأكثر من جيل سيعبر عن دينه له.[2]

جورج جُرداق كان صانع جمال في هندسة الكلمة التي تنشئ حياة. وقد تعددت في أدبه الإبداعي حداثة فريدة في صوغ الرؤيا. كان قلمه هوعقله، وعقله هوذوقه وحسه المرهف لأنه مبتكر الفن الجميل الراقي.[3] جورج جرداق في كتابته لأدبه فُرَدَة[4] لأنه كان صاحب طريقة في إخراج الأسلوب من حيث الإيقاع والتفكير في فن التعبير بين جمال المعنى وصياغة المبنى. إذ قلما يجد قارئ أدبه إلا سحر حواره في ما سبكه حبر قلمه من ظرف إلا ويجد عكسه من مرارة المقصد لأن جورج كان صاحب طريقة في التفكير والتعبير.[5]

لم يقلد جورج أحداً بل سار على خطاه بطريقته الخاصة حيث خلق أدبه من وحي الواقع الظالم وسوء الأنظمة وممارساتها السيئة. وجورج في أحاديثه الصباحية، في إحدى الإذاعات اللبنانية كان مدْرَسَة، وفي كتاباته الصحافية كان نموذجاً للناقد الموضوعي الملتزم بقضايا الناس وهمومهم اليومية لأنه كان يكتشف حسرات قلوبهم حين يروي لفنه بنكهة ساخرة وبطريقة سلسلة لأنه كان يستوحيها من أوجاعهم وطرائق عيشهم. يلبسها

---

[1]. شيما ابراهيم: تقرير صحفي له نشر في جريدة الأهرام المصرية في 27 تشرين الثاني 2014.

[2]. افتتاحية جريدة النهار اللبنانية نشرت بتاريخ 6 تشرين الثاني 2014.

[3]. شفيق البقاعي: "مرثاة لرجل لايموت"، المقالة التي تم نشرها في جريدة السفير اليومية بتاريخ 6 نوفمبر 2014.

[4]. المعجم الوسيط: "قسم ف" الطبعة الرابعة 2004، مكتبة الشروق القاهرة الدولية، ص. 680.

[5]. عمار البغدادي: "جورج جُرداق..وداعاً"، مقالة طبعت في شبكة الإعلام العراقي بتاريخ 22 ديسمبر 2014،

قميصها وهو راو بارع بأسلوب فكاهي قريب من البساطة بألوانها من حيث مطابقتها واقع الحال بما فيها من مكنوزها الجمالي وبما يحمله من مضامينها يغالب ساخر فيه حرارة الضحك وبكاء الاحتراق، كلامه فيه زخات من البرد لأنه نابع عن شكوى وألم أصحابها، كلامه تأويل لأنه قناع إبداعي كان يسكبه بقالب لغوي فيه المجاز لمن يفهمه من الكتابة والاستعارة الفنية والثورية التي تترك في القارئ بهجة السرور ومرارة الألم بين ضحكة ساخرة وبكاء على زمان وإنسان ومصير. هكذا كان جورج جُرداق يسكن مشاعره وكأنه كأس خمرة لذيذة المذاق لكن شاربها كأنه يتجرع السم، جار جورج ومحدثه يبقى حذراً من أن يقع بهفوة من النقد اللاذع إذا ما أساء التصرف معه. نقده صور ورسوم ساخرة يقول بها جرداق على طريقته التهكمية ذات النكهة الممهورة بخطه وذوقه الحاد.[1]

جورج جُرداق له فكر وطني وتقدمي سخّر قلمه طوال حياته لخدمته، نادم الحقيقة ونادى بها، حارب الوصولية والانتفاعيين منها كما فضح الجشع والإقطاعيين وأصحاب النزعة اللاإنسانية فكان كل هؤلاء أعداءه، لقد كشف طرائقهم وغنى ثرواتهم. جورج جرداق أديب وشاعر إبداعي حداثي، على طريقته الساخرة أعطى لقلمه ما يرتاح إليه أسلوبه وهو بسيط في مظهره كما كان بسيطاً في معشره وفي طريقة حياته، وقد أعطى هذه البساطة في أدبه صورة عن جمال تفكيره وعدالة رؤياه لأنه التزم إلى جانب الحق والرأفة والرحمة التي نادى بها فجعلها سيفاً في أدبه لبديل منها هوالحق والخير والجمال.[2]

توفي هذا الكاتب والشاعر اللبناني العريق جورج سجعان جرداق عن عمر يناهز ثلاثة وثمانين (83) عاماً في السادس من شهر تشرين الثاني 2014 في مرجعيون جنوب لبنان في البلد الذي ولد فيه. وهذا النجم اللامع الذي سطعت أنواره في عالم الشعر والأدب والصحافة وهومن الرعيل الذي عاش في الفترة الذهبية من الفن والشعر والأدب مع عمالقة الفكر والعلم والأدب والشعر والغناء في القرن العشرين. هذا الشاعر العملاق كانت

[1]. وكالة رويترز: تقرير لها نشر في جريدة الحياة اللبنانية بتاريخ 7 تشرين الثاني 2014.

[2]. عبد الخالق أسدي: "رحيل شاعر "هذه ليلتي"، مقال له نشرته مجلة الجبهة الديموقراطية للسلام والمساواة، حيفا، صادرة بتاريخ 21 نوفمبر 2014.

حياته مليئة بالحياة والحب والشوق والحنين مما دفعه الى كتابة قصائد مفعمة بالمشاعر الرقيقة والعواطف الجياشة.

آراء حول شخصية جُرداق

قال العلامة الشيعي السيد علي الأمين الذي شارك في التشييع في الكنيسة، إن "الفقيد هوخسارة للفكر الإنساني كله ليس للبنان ولا للعرب لأنه كان داعية من دعاة الوحدة الإنسانية والتعايش، لذلك نعتبر أن هذا اليوم هوخسارة لكل فكر إنساني انفتاحي عابر لحدود المذاهب والطوائف".

وقال الملحق الثقافي في المستشارية الإيرانية في بيروت سيد حسن صحت الذي شارك في التشييع أيضاً: "أتيت للتعزية باسم الجمهورية الإسلامية في إيران. حزنّا كثيراً لفقدان هذه القامة الكبيرة. في إيران أكثر الناس يعرفونه جيداً من خلال كتاباته عن الإمام علي، وهم يحفظون قوله: قُتل علي بن ابي طالب لشدة عدله".

قال الكاتب بديع أبوجودة: "جورج جرداق يتحلى بسعة معرفة وأسلوب سلس رقيق ونقد لاذع فكه وإيجابية الغاية والهدف يرنوالى البناء، لا النقد الهدام".[1]

وقالت المحامية اللبنانية بشرى خليل إن جرداق "هوأحد كبار المبدعين العرب. جورج جرداق عاش حياته بطريقة استثنائية أشبه بكبار المبدعين الذين مروا في العصور الماضية. كان يعزل نفسه عن الطقوس العادية التي يعيشها الناس في هذا العصر. لم يتوقف عن العطاء حتى الرمق الأخير".

وقال الشاعر اللبناني الياس لحود: "جورج هوثقافة بحد ذاته ما لم أقل ثقافات. زمنه كان ضرورياً. تعمق في كل شيء وامتد واتسع. كان جورج جرداق مكتبة بكل كتبها بطبعاتها المتعددة". [2]

[1]. لبنان يشيع الشاعر جورج جرداق صاحب أغنية "هذه ليلتي"، تقر صحفي حررته وكالة رويترز وطبعت في جريدة الحياة اللبنانية في 7 نوفمبر 2014.

[2]. وفاة جورج جرداق آخر شعراء أم كلثوم، تقرير صحفي نشرته شبكة رووداونت، وهوالموقع الالكتروني الرسمي لوزارة الثقافة اللبنانية في 7 تشرين الثاني 2014.

ودّع لبنان جورج جرداق في كاتدرائية القديس نيقولا في الأشرفية ببيروت، ترأس الصلاة متروبوليت بيروت للروم الارثوذكس المطران الياس عوده وعاونه متروبوليت صُور وصيدا وتوابعهما المطران الياس كفوري ولفيف من الكهنة.

وقدم في نهاية الصلاة ممثل السفير الإيراني محمد فتحعلي المستشار حسن صحة رسالة تعزية من وزير الثقافة الإيراني والمستشارية الثقافية الإيرانية في بيروت.[1]

المصادر والمراجع

1. الياس لحود: "كلمات في وداعك"، مقال له نشر في جريدة السفير اللبنانية، بتاريخ 6 تشرين الثاني 2014
2. تقرير صحفي نشرته جريدة الشرق الأوسط الدولية بتاريخ 5 نوفمبر 2014
3. جورج جرداق: سيرة ذاتية شفهية قالها في مقابلة صحفية لوكالة ليبانون اورغ، منشورة بتاريخ 1 ديسمبر 2014
4. عبد الغني طليس: "أشهر أوصافه لم تكن أشهر مواهبه"، مقال له نشر في جريدة السفير بتاريخ 6 نوفمبر 2014
5. محمد عزي: "رحيل جورج جرداق شاعر "هذه ليلتي"، مقال له نشرت جريدة الحياة اللبنانية بتاريخ 6 تشرين الثاني 2014
6. مريم شعيب: "رحل الأديب الجنوبي جورج جرداق"، حديث خاص لها مع جورج جرداق، تم نشره في صحيفة جنوبية بتاريخ 5 تشرين الثاني 2014.
7. شفيق البقاعي: "مرثاة لرجل لا يموت"، مقال له تم نشره في جريدة السفير بتاريخ 6 نوفمبر 2014
8. طلال سلمان: "المفرد: جورج جرداق"، مقالة له نشرت في جريدة السفير بتاريخ 31 تشرين الأول 2014

[1]. نشرة إعلامية صدرت في جريدة اللواء اللبنانية بتاريخ 9 تشرين الثاني 2014.

9. ربيع فران: "هذه ليلة، جورج جرداق، عاشق الإمام علي وأم كلثوم"، نشرت في صحيفة العربي الجديد الصادرة عن المملكة المتحدة في العدد المؤرخ في 5 تشرين الثاني 2014
10. عمار البغدادي: "جورج جرداق حياته وأعماله"، ط. شبكة الإعلام العراقية، 18 كانون الأول 2014
11. أمين ناصر: "جورج جرداق عاشق علي"، مقالة نشرتها صحيفة وكالة الخبرية بتاريخ 14 كانون الثاني 2014
12. جورج جرداق: "الإمام علي صوت العدالة والإنسانية"،
13. تقرير إخباري نشرته جريدة القدس العربي اللبنانية بتاريخ 12 تشرين الثاني 2014
14. زاهية غنّام شيّا: "جورج جرداق الكبير"، مقال لها نشرتها جريدة السفير اللبنانية بتاريخ 12 تشرين الثاني 2014
15. فرحان صالح: "زمان جورج جرداق"، وهومقال له نشرته جريدة النهار اللبنانية بتاريخ 6 تشرين الثاني 2014
16. مجلة صروح السورية: نشرة إخبارية في عددها الصادر في 14 كانون الأول 2014
17. محمد فوزي خلف: "أم كلثوم: معجزة الغناء العربي"، دار الجيل بيروت، 1983، ص. 24
18. رتيبة الحفني: "محمد عبد الوهاب حياته وفنه"، ط. دار الشروق 1993، ص. 12
19. طلال سلمان: " جورج جرداق الشاعر لا يفني"، جريدة السفير اللبنانية، 2014/11/6
20. تقرير صحفي نشرته جريدة النهار اللبنانية بتاريخ 11 أكتوبر 2013
21. سليمان بختي: "جورج جرداق الساحر الساخر" مقالة بعنوانها ونشرتها جريدة النهار اللبنانية المؤرخ في 24 نوفمبر 2014

22. د. موفق محادين: "جورج جرداق صوت خالد"، ط. صحيفة العرب اليوم، المنشور بتاريخ 15 كانون الأول 2014
23. شيما ابراهيم: تقرير صحفي له نشر في جريدة الأهرام المصرية في 27 تشرين الثاني 2014
24. افتتاحية جريدة النهار اللبنانية نشرت بتاريخ 6 تشرين الثاني 2014
25. عمار البغدادي: "جورج جُرداق..وداعاً"، مقالة طبعت في شبكة الإعلام العراقي بتاريخ 22 ديسمبر 2014
26. وكالة رويترز: تقرير لها نشر في جريدة الحياة اللبنانية بتاريخ 7 تشرين الثاني 2014
27. عبد الخالق أسدي: "رحيل شاعر "هذه ليلتي"، مقال له نشرته مجلة الجبهة الديموقراطية للسلام والمساواة، حيفا، صادرة بتاريخ 21 نوفمبر 2014
28. لبنان يشيع الشاعر جورج جرداق صاحب أغنية "هذه ليلتي"، تقر صحفي حررته وكالة رويترز وطبعت في جريدة الحياة اللبنانية في 7 نوفمبر 2014
29. وفاة جورج جرداق آخر شعراء أم كلثوم، تقرير صحفي نشرته شبكة رووداونت، وهوالموقع الالكتروني الرسمي لوزارة الثقافة اللبنانية في 7 تشرين الثاني 2014

مكانة المرأة عند الشاعر الأمير عبد الله الفيصل

❖ عبد المغني

الملخص: *يعتبر الأمير عبد الله الفيصل أحد رموز الشعر العربي، وهو أحد أقطاب الرومانسية المعاصرين. وكذلك يعتبر الشاعر عبد الله الفيصل من أروع الشعراء السعوديين الذين تركوا بصمات خالدة في مجال التعبير عن عاطفة الحب والإحساس المرهف بالجمال. ولا يخفى على من قام بدراسة إنتاج الشاعر الأمير عبد الله الفيصل أن شاعريته تمتلك من الحس المرهف الكثير من الصور التعبيرية في الأدب والشعر الشعبي والفصيح. وله ثلاثة دواوين، وقد خص ديوانين بالشعر الفصيح أولهما تحت عنوان "وحي الحرمان" والآخر تحت عنوان "حديث قلب". أما الديوان الثالث الذي سماه "مشاعري" فهو يحتوي على قصائده النبطية. سوف يسعى هذا البحث الوجيز إلى إبراز خصائصه في الشعر الفصيح والنبطي وتحديد دوره في تطور الشعر العربي في المملكة العربية السعودية في العصر الحاضر]*

من المعلوم أن المرأة احتلت مكانتها في الشعر العربي القديم و الحديث، فقد اتخذها الشعراء موضوعا لشعرهم في كل زمان، ولها من الأهمية بمكان في الشعر العربي قديما كان أو حديثا، ويقول الأستاذ بكري شيخ أمين:

> "الصورة الجمالية للمرأة عند الأسلاف هي نفسها عند المعاصرين، فالزمان وتعاقب العصور والآثار المختلفة التي جاءت بها الأيام لم تفعل شيئا في هذه الصورة".[1]

وإن الشاعر الأمير عبد الله الفيصل يتردد ذكره كثيرا حتى بدأ بعض النقاد يشبهه بعمر ابن ربيعة لأنه أكثر من ذكر النساء في قصائده فتجلت في قصائده مشاعر النساء وأحاسيسهن، نتبين من دراسة شعره أن علاقة المرأة مع الشعراء هي على نوعين:

[1] بكري شيخ أمين، الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية، ص217.

الأول: العلاقة المشبوبة بالطهارة

والثاني: العلاقة التي لا يهتم بها.

ويعتبر الشاعر الأمير عبد الله الفيصل من الشعراء الذين غلبت عليهم العفة والبراءة في ذكر المرأة وعلى سبيل المثال قوله في قصيدة **"هل تذكرين"**:

هل تذكرين وداعينا مصافحة

أودعت فيها كريم الأصل يمناك

أوتذكرين بوادي وج وقفتنا

وقد أفاضت علينا الطهر عيناك

وحين غنت على الأغصان شادية

أنشودة الحب في ترديدها الباكي

أنت الحياة لقلب جد مكتئب

وليس يسعده بالوصل إلاك.[1]

قام الأمير عبد الله الفيصل برفع مكانة المرأة إلى الدرجة الأولى التي يتربع عليها هو ذاته، حيث رأى فيها قسيم الحياة، وتوأم الروح ونور البصر والموحى بأهازيج الحياة والمبتدع في كل قلب وترا ولم يسف إلى درك وسحيق من حيث النظرة إليها حين يشب خصام بين الحبيب ومحبوبه، وحين يندلع الحريق يكفي أنه وحبيبته نجمان في فلك يتقاربان ويتباعدان، مهما اختصما فالشوق كفيل بجمعهما ومهما افترقا ففلك الحب قمين بضمهما أبدا.[2]

نرى أن الشاعر الأمير عبد الله الفيصل ينادي حبيبه:

يا توأم الروح ونور البصر

ضاقت مني الروح بهذا السفر

يا موحش النفس وفي النفس من

[1] الأمير عبد الله الفيصل، وحي الحرمان، ص 21.

[2] بكري شيخ أمين، الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية، ص 229.

هواه أشتات المنى والفكر

يوحى إلى الدنيا أهازيجه

مبتدئا في كل قلب وتر

فيصدح الكون بأوصافه

كم صور الله وكم ذا ابتكر[1]

وكذلك يقول:

يا مبعث الطهر يا أصل الجمال ألا

أرجومن الدهر إرجاع الذي كانا[2]

ونجد بعض الشعراء أنهم يستغلون المرأة استغلالا وقد حملوها في قصائدهم على ما لا تطيق له.

يقول محمد حسن فقي مخاطبا فتاته وتائها عليها:

فلا تبطري بالحسن يارب غادة

تمنت مشيبي بعد فوة شبابي

يسيل لعاب التافهين على الهوى

ودودا ولكن لا يسيل لعابي[3]

والشاعر حسن القرشي يسأل حبيبته ألا تطرق مخدعه:

سألتك لا تطرقي مخدعي

فعقلي يناديك أن ترجعي

ويامن أتافه بركني دجى

سألتك لا تطرقي مخدعي[1]

[1] عبد الله الفيصل، وحي الحرمان، ص36،38،39.

[2] عبد الله الفيصل، وحي الحرمان، ص143.

[3] بكري شيخ أمين، الحركة الادبية في المملكة العربية السعودية، ص223.

كما نجد بعض الشعراء لايبالون بالعفة والبراءة كما فعل حسن القرشي عندما ذكر أنه كيف يدخل المرأة التي مات زوجها وهي كانت تبكي وتذكر زوجها بالخير ويحكي الشاعر حسن القرشي تلك الحكاية على هذا النحو:

رأيت في مخدعها المعطر

صورة زوج أشيب .. قد مات منذ أشهر

دموعها كالمطر .. عليه تذريها كفعل الصائد المغرر

.. فاسطع بوادي إذا شئت سطوع القمر

.. فلم أقل شيئا لها .. لكني قبلتها .. عصرتها .. حطمتها في نهم[2]

ونرى الشاعر الأمير عبد الله الفيصل أيضا يظل على حالة واحدة عندما يذكر المرأة وهي الحالة التي ورثها من البيئة الدينية، فالشخصية الإسلامية هي التي اتخذها الشاعر الأمير عبد الله الفيصل أسوة له، فغلب عليه الورع والزهد، وقد ذكر الأستاذ بكري شيخ أمين:

> "ولوتتبعنا مكانة المرأة المعشوقة في قصائد الغزليين لوجدناها تنسرب إلى جدولين فهي في قريض فريق درك حقير، وفي قصائد آخرين درجة رفيعة. أما الفئة الأولى فقد نظرت إلى المرأة بمنظار عصور الإنحدار ورأت فيها الجنس الذميم فهي حية تنفث السموم، وشرك أعد لاصطياد الرجال، واستثارة غرائزهم الشهوانية ومخلوقة للإثم وقائدة إلى سبيل الضلال بل هي الكذوب الخداعة المنافقة، تبطن غير ما تظهر وتقول غير ما تفعل ترتكب الفواحش وتدعي العفة وتقطر منها الرغبة الحمقاء في مخدع الرجال."[3]

فيقول الشاعر حسن فقي في ديوانه **"قدر ورجل"**:

---

[1] بكري شيخ أمين، الحركة الادبية في المملكة العربية السعودية، ص224.

[2] نفس المصدر، ص226.

[3] بكري شيخ أمين، الحركة الادبية في المملكة العربية السعودية، ص228.

يا زينة النسوة... يا فتنة

للفكر.. حققت لنا المستحيل

كنا نظن الجنس هذا بلا

عقل، فأخطأنا وكنت الدليل[1]

ويقول كذلك في قصيدته "**جحيم النفس**":

إيه لا تغضب فما أنت إلا

صخرة حطمت حديد القروم

حية تنفث السموم ولكني

تجرعت كل هذي السموم[2]

ويقول حسن القرشي في ديوانه "**أنت والليل**":

وتنشين لي بأنك عذرا ء تهادت إلى عشيق أمين

أي عذراء تقطر الرغبة الحمـ ـقاء منها في المخدع الجنون[3]

وبينما نجد الشعراء الذين لم يستقروا على حالة واحدة فمنهم من تقلب بين الورع والتقى في قصيدة و بين تركهما في قصيدة أخرى

وقد أشار إلى هذا الأستاذ شيخ بكري أمين:

"ويلفت نظر الدارس في غزل عدد من الشعراء السعوديين المعاصرين تقلبه بين العفة والمجون عند شاعر واحد فهوتقي ورع في قصيدة لا تعدوعلاقته مع فتاته القول الحلال وإعجاب الروح بالروح وهوفي أخرى يبدوغارقا في اللذات الجنسية"[4]

[1] نفس المصدر، ص228.

[2] نفس المصدر، ص228.

[3] نفس المصدر، ص229.

[4] بكري شيخ أمين، الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية، ص 226-227.

والجدير بالذكر هنا أن الشاعر حسن فقي كان مكثرا في ذم المرأة وهكذا كانت معاملة حسن القرشي كما رأينا في الأمثلة السابقة ولو أنهما قد اشتركا مع الشاعر الأمير عبد الله الفيصل في السمات العديدة ومن أهمها شخصية إسلامية، وقد ذكر الأستاذ بكري شيخ أمين:

"أنت لا تقرأ قصيدة إلا وتقع على ألفاظ دينية أو تراكيب مقتبسة من القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو على معالم الأرض المقدسة".[1]

فانظر إلى شعر حسن فقي:

الفرض إن أقذى العيون فإنها ستراه نفلا[2]

وكذلك يقول الشاعر الأمير عبد الله الفيصل:

هدهدت حبي في المهاد

ووأدته قبل الفطام

ميعاده يوم المعاد

يوم تعاد به العظام[3]

آراء الأدباء في شعره وشاعريته:

ويحلو لي في هذا المقام أن أذكر ما صدر عن بعض أبرز الأدباء عن شعر وشاعرية الأمير عبد الله الفيصل. فقد نشرت جريدة "الرياض" الصادرة من عاصمة المملكة العربية السعودية بتاريخ 10 مايو 2007 مقالا كتبه علي خضر الفقيه حول شاعرية الأمير عبد الله الفيصل. وقام الكاتب فيه بنقل آراء جملة من الشخصيات البارزة عن الشاعر الأمير عبد الله الفيصل، حيث جاء فيه:

[1] نفس المصدر، ص234.

[2] نفس المصدر، ص234.

[3] نفس المصدر، ص234.

يقول الأستاذ طه حسين في كتابه "من أدبنا المعاصر" عن الأمير عبد الله الفيصل "بدوي النزعة في هذا الحب النقي العفيف القريب البعيد في وقت واحد ولكنه على ذلك مصري اللغة أو لبنانيها" .

وكتب عنه الدكتور يوسف نوفل في كتابه "أدباء من السعودية" "إن شعر الأمير عبدالله الفيصل حصيلة تأثر فني بصيحات التجديد في المضمون لدى جماعة التجديد الذهني، جماعة الديوان، وجماعة أبولو، واتجاههم الوجداني، وشعراء رابطة الأدب الحديث، وشعراء المهجر" .

كما كتب الدكتور محمد بن سعد بن حسين عن شاعرنا في كتاب "الأدب الحديث في نجد":"إن الشاعر الأمير قد وقف ديوانه الأول "وحي الحرمان" على شعر الغزل يذيب فيه عواطفه، ويسكب مشاعره وأحاسيسه، وقادة كنار جوانحه أشعلها الحب وألهبها الصدود، فقذفت حممها قصائد وجدانية، أضفى عليها جمال الأسلوب وفصاحة اللفظ، وحسن السبك وقوة الحبك وإشراقة الديباجة جمالاً على جمالها" .

وقال عنه جان غيتون – عضو الأكاديمية الفرنسية – "عبدالله الفيصل وفي لأصول الشعر العربي فهو على العكس من العديد من الشعراء العرب المعاصرين الذين حولوا جوازاتنا الشعرية المغرية، نراه يوجب على نفسه الصبر والزهد والتضحية فاستطاع بهذا المسلك الصعب أن يهب أغاني الحب الخالدة حياة جديدة في صحراء هذا العالم".[1]

[1] جريدة الرياض، العدد 14199

ثلاثية فلسطين: الواقع والأدب والمقاومة

Triplicity of Palestine: Reality, Literature and Resistance

محمد شافعي الوافي[1]

الملخص:

[الواقع هنا، هوالذي يبني ويبنى ويؤثر ويتأثر ويفيد ويستفيد، فالعلاقة بين الأدب العربي والواقع، ليست بسطحية بل هي عميقة ومتينة. والكاتب الناقد، محمد رضوان، عبر عن هذه الحقيقة في دراسته لأشكال القمع وتجلياته في الروايات العربية فيقدر الصلة بين الواقع والفن الروائي العربي قائلا "لقد كان واقع المجتمعات العربية في مستهل القرن الماضي مسرحا سريع الحركة، ومن ثم كانت الرواية العربية منذ ميلادها، منبهرة، مأخوذة بهذا الواقع المستجد، تلاحقه لاهثة، تسجله وتصوغه في مواقف وشخصيات وأحداث، وفضاءات وأزمنة، تحاكي وتشخص، وتصف وتسرد، منتقلة بين التقليد والتحديث والإبداع على يد روائيين لم تكن أحادية البعد، إذ هم جزء من عملية التحديث في التحولات الاجتماعية".[2] *ولا شك في كون الأدب الفلسطيني أحسن نموذج لهذا التصوير الفوتوغرافي للواقع. والواقع في فلسطين، متركب من تجربة القهر والقمع والحرمان والتهجير، ومن تجربة المقاومة والمشاغبة والدفاع والنضال. ولكن التجربة الأولى تسيطر على الثانية في هذا الواقع. فلا أبالغ لو قلت من موقف باحث أدبي إن فلسطين تتكون من الثلاثية هي الواقع والأدب والمقاومة ويهمنا في هذه الورقة البسيطة البحث في الأدب الفلسطيني من وجهة تناوله ورصده لهذا الواقع المقاوم و مدى تأثيره في إشعال المقاومة و تقويتها وتعزيزها]*

---

[1] باحث في الدكتوراه، جامعة جواهرلال نهرو

[2] محمد رضوان، محنة الذات بين السلطة والقبيلة، ص – 8.

نشأة أدب المقاومة في أرض فلسطين

يجب أن نستوعب الوضع الواقعي لفلسطين تحت الاحتلال الصهيوني من أجل فهم نشأة أدب المقاومة وتطوره في هذه الأرض المقدسة. كان مفهوم الاحتلال الصهيوني في هذا الجزء من الأرض، أكثر شمولا لمضامين الاحتلال العدواني التام، لأن غايته النهائية كانت إزاحة المجتمع الفلسطيني تماما. فاستخدمت قوات الاحتلال جميع الأدوات والوسائل ووظفت كل طاقاتها وحاولت بكل كد وجد، لتحقيق هذا الهدف النهائي. يلاحظ الكاتب د/ نضال الصالح هذا الأمر قائلا "لم يكن الاحتلال الصهيوني لأرض فلسطين مجرد حلقة متصلة في سلسلة الغزوالاستعماري الذي تعرضت له هذه الأرض، ولم يكن أيضا مجرد عدوان عسكري استيطاني، وإنما كان شكلا جديدا من أشكال الوجود العدواني القائم على نفي الآخر بشريا واجتماعيا واقتصاديا وحضاريا وثقافيا".[1]

كان من تخطيط الصهيونية أن تحيط كل المواطنين الفلسطينيين باليأس والقنوط في أرضهم حتى يلجأوا إلى بلاد أخرى فيحتل مكانهم اليهود ومالبثت الصهيونية إلا وخاضت في تنفيذ إستراتيجيتها القاسية بإبعاد الشباب الفلسطيني عن ثقافتهم الأصيلة المقدسة، إلى أن حلت العبرية مكان العربية كما صورها فوزي الأسمر كاتب من كتاب فلسطين المحتلة في مقالته في المجلة العبرية بعنوان معناه "هذا العالم". ويحكي غسان كنفاني هذه الخطة الصهيونية على لسان إسرائيلي مثقف (..... علينا أن نقصر خطواتهم (الفلسطينيين)، وأن نأخذ أراضيهم، كل عربي ينهي المدرسة الثانوية أو الجامعة لا نعطيه عملا وليبحث عن عمل خلال ثلاث أو أربع أو خمس سنوات حتى ييأس ويفهم أنه لا مكان له في هذه البلاد وليبحث عن بلاد أخرى، علينا أن نقنع العرب بعدم سماع الراديو العربي، علينا أن نقطعهم عن الثقافة العربية ونضعهم تحت تأثير اليهودية).[2] التمييز أو التفرقة بين الطلاب العرب واليهود في التعليم العالي قائمة في إسرائيل على نطاق واسع. وقامت إسرائيل باضطهاد المثقفين العرب بدون أي سبب وبدون محاكمة عادلة، كما فعلت بالشاعر

[1] د/ نضال الصالح، نشيد الزيتون – قضية الأرض في الرواية العربية الفلسطينية، ص – 73.

[2] غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال (1948 - 1968)، ص – 18.

الفلسطيني حبيب قهوجي، فاعتقلته في الخامس من حزيران، ورمته إلى السجن بتهمة التجسس، وبعد شهور قليلة اعتقلت زوجته وألصقت بها نفس التهمة، ومع ذلك اقترحت عليهما الاعتراف مقابل السماح لهما بمغادرة البلاد، إلا أنهما رفضا الاقتراح بشدة. قتلت الجيوش الإسرائيلية الشباب المثقفين الفلسطينيين، وعذبتهم أشد عذاب بطرق وأشكال وحشية تقشعر لها الجلود.

حاولت إسرائيل أن تبرهن على العالم أن الإسرائيلي يتقدم وأن العربي يتخلف في كل مجالات الحياة ولاسيما في مجال الفن، من أجل السيطرة على عقل المثقف العربي وجره إلى نمط الحياة الإسرائيلية بملء إرادتها ولكن محاولتها هذه لم تنجح كما كانت تتوقعه. وقد تناول المؤرخ الفلسطيني "بولص فرح" بدقة قضية تقدم الإسرائيلى وتأخر العربي وكشف عن الحقائق المتضادة لأغراض الصهيونية ودحض بالحجج والدلائل دعاوى الإسرائيليين بتقدمهم الثقافي. والعالم الثقافي الإسرائيلي غض عينيه تماما عن هذه الأوضاع المؤلمة المدهشة للعرب الفلسطينيين، بينما كان يتشدق بقضية محاكمة الأدباء في "روسيا" فلم ينطق كلمة لمصلحة هذه الأمة العربية المجاورة. وهذه الظروف الاجتماعية والثقافية المكبوتة هي التي مهدت الدرب لإزدهار الأدب الفلسطيني بمضامين المقاومة كما يشف عنه الناقد غسان كنفاني "إن الحرب النفسية والاقتصادية والسياسية والبدنية التي تشنها السلطات الإسرائيلية على الثقافة العربية والمثقف العربي كان لها الأثر الأكبر في بلورة الإنتاج الأدبي العربي في فلسطين المحتلة على الصورة التي سنراها".[1]

الأدب والمقاومة

إن المقاومة تتخذ شكلها المثالي في العمل السياسي والعمل الثقافي معا فكثيرا ما نرى في أماكن المقاومة المسلحة، دعمها وتأييدها من قبل العالم الثقافي وهذا التعاون المتبادل يكون أكثر وضوحا وأجمل صورة في المقاومة الفلسطينية لأن التاريخ الفلسطيني أخذ يشرق، منذ الثلاثينات على الأقل، بمظاهر المقاومة المسلحة والمقاومة الثقافية على السواء، فأنتج

[1] غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال (1948 – 1968)، ص –26

كل منهما أبطالا ممتازين من طراز عز الدين القسام وعبد القادر الحسيني مثلا من جانب المقاومة المسلحة وابراهيم طوقان، وعبد الرحيم محمود، وحبيب قهوجي وغيرهم مثلا من جانب المقاومة الثقافية. وقد تحدث د/ أن أى أم عبد القادر عن هذا التعاون بين الأدباء والمناضلين فيقول "عندما تعهدت بريطانيا على يد وزير خارجيتهم آنذاك بلفور في عام 1917م لوايزمان، زعيم الفكرة الصهيونية، بمنح اليهود وطنا قوميا في فلسطين، قام الشعب العربي الفلسطيني بثورة على الانتداب البريطاني ووعد بلفور وحملت فلسطين راية الكفاح. فبدأت ثوراتها تتلاحق، وأخذ دم أبنائها يخضب أرض الطهر والقداسة، وأخذت يد المستعمر تقسووتشتد. فكانت معها الصهيونية العالمية بكل ما لديها من قدرات مادية ومعنوية. ومن هنا عقد لواء المقاومة، وبدأت الطلقات الأولى للرصاص في الميدان والكلمة الثائرة جنبا إلى جنب".[1]

وهذه المقاومة الثقافية نجحت في ميدان المعركة الفنية، بتصوير الواقع المأساوي والمقاومة المسلحة، وبنشر رسالة المقاومة وأهميتها في المجتمع الفلسطيني بذكر أبطال المقاومة الفلسطينية المسلحة وبرسم تراث فلسطين الجميل. ونفخت في قلوب الفلسطينيين روح النهضة والأمل والتفاؤل، بدلا من الضياع واليأس والتشاؤم.

ولا شك في أن أدب المقاومة نشأ في فلسطين المحتلة تدريجيا كما نشأ في دول مستعمرة أخرى، لأن الأدب في هذه الدول يترعرع تحت القمع والقهر فلا يتقدم بسرعة وفجأة بل يستغرق وقتا لإكمال هذه العملية. ونشأ الأدب الفلسطيني، ونثره خاصة، مستفيدا من الترجمة، وبادئا باكورة حياته في الصحافة ثم ازدهر بديوان الشعر والنثر خلال وقت طويل إلا أنه سرعان ما لقي قبولا وانتشارا واسعين بين جماهير القراء. ولا يخفى أنه توجد فروق واضحة في الكتابة بين الفلسطينيين في الأرض المحتلة، وبينهم في المنفى، فيسعى الفريق الأول إلى التمسك بهذه الأرض دون أن يكترثوا بما يعانون في حياتهم من ظلم

[1] د/ ان اي يم عبد القادر، مكافحة الاستعمار والصهيونية في الشعر الفلسطيني، مجلة "كالكوت"، ص-39

وجور، بينما يبث الفريق الثاني في إبداعاته الحنين إلى الوطن واللوعة والحسرة على فراقه وهذا يمده بالقوة والوقود لإنتاج أدب مفعم بالتفاؤل والحياة قلما يشهد له نظير. ولكن هناك قاسما مشتركا قويا في أدب كل الفريقين وهو الاهتمام بقضية فلسطين، ففلسطين تقع في قلب هذا الأدب وجوهره. ولقد مازت هذه الظاهرة الأدب الفلسطيني بميزات وخصائص جعلت الأدب الفلسطيني تنفرد عن الأدب العربي الحديث في الأقطار العربية الأخرى وإن كانت فلسطين حاضرة بقوة في الأدب العربي الحديث بشكل عام. وإن من أبرز سمات الأدب الفلسطيني هي: معالجة الواقع وتصوير المقاومة والالتصاق الوثيق بقضية فلسطين.

تقسيم الأدب الفلسطيني على أساس تصوير الواقع

يمكن تقسيم الأدب الفلسطيني الحديث الى ثلاث مراحل. المرحلة الأولي تبدأ ببداية القرن العشرين وتنتهي قبيل نكبة فلسطين 1948،[1] وتبدأ المرحلة الثانية خلال هذه النكبة وتنتهي بنكسة فلسطين 1967.[2] أما المرحلة الثالثة فتمتد منذ النكسة إلى يومنا هذا. فنرى في الأولى الشاعر عبد الرحيم محمود الذي خلف عددا كبيرا من القصائد كتبها بين عامي 1935م و1948م ونرى في الثانية محمود الدسوقي – وأمثاله – الذي أصدر ثلاثة دواوين شعرية ثورية مهمة، خلال ثلاث سنوات فيما بين عام 1957م وبين عام 1959م، وهي "السجن الكبير" و"مع الأحرار" و"موكب الأحرار" وفي الثالثة أمثال محمود درويش الذي أبهرت كلماته وأشعاره قلوب الشعب العربي عامة والشعب الفلسطيني خاصة وسحرتهم ونادتهم بالنهضة والثورة ضد حيف الصهيونية وجورها.

أما الفرق الفني بين النتاج الأدبي في هذه المراحل المختلفة، فيتجلى في أعمالهم الأدبية على أساس درجة تعرضهم للقمع الإسرائيلى أو على ظروف يعيشها الشعب

[1] هي حرب وقعت في فلسطين وأدت إلى قيام دولة إسرائيل وتهجير الفلسطينيين عن أرضهم أو هجرتهم منها.

[2] وتسمى أيضا بحرب حزيران، هي حرب وقعت بين إسرائيل وكل من مصر وسوريا والأردن وبمساعدة دول عربية أخرى مثل العراق ولبنان والسعودية والجزائر والكويت.

الفلسطيني فيختلف النتاج الأدبي قبل تعرضهم للقمع الإسرائيلي بالدرجة العليا، من النتاج اللاحق كما يتصف شعرهم في العهد الأول برفض عصبي لظاهرة اجتماعية محدودة وبضعف مثير للدهشة في بنائه الفني. ونرى في الخمسينات شعرا كثيرا في الأرض المحتلة، يركز تركيزا متواصلا على قطاع ضيق من الإشكال الاجتماعي ولكن بعد ذلك بسنوات تطور الشعر الفلسطيني مبدئيا واستوعب أبعاد الشعر الممتازة كما لاحظ الناقد غسان كنفاني "ولكن بعد ذلك، (بعد الخمسينات) بعدة سنوات سيأخذ ذلك التنبه الجزئي آفاقه الأبعد وأبعاده الأعمق، ففي ذلك الوقت المبكر كانت الكارثة الفلسطينية ما تزال حارة، وكان الغضب المجرد، بصورة فاجعة ومذهلة، يطفوإلى السطح، شأنه في ذلك ما حدث في أعقاب 5 حزيران 1967 في البلاد العربية حين مضى عدد من الكتاب والشعراء يصبون غضبهم على جبهة جزئية، إلا أن ذلك الغضب ما لبث أن تبلور في صيغة موقف".[1]

أما الرواية في الأدب الفلسطيني فقد خطت خطوتها الأولى في عشرينات على الأقل. ثم لم تزل المحاولات الروائية تظهر في العقود التالية حينا وحينا ولكن المحاولات الروائية التي صدرت بين عامي 1920 و1943 لم تحظ بالدراسة النقدية المعنية بل كانت تظهر فيها، انعكاسات الواقع القاسي بشكل واضح، فالدراسات والأبحاث النقدية لم تعالجها إلا متأخرا لأسباب، بما فيها من ظروف مأساوية من القهر والقمع، ومعوقات حائلة دون الكشف عن هذه الأعمال. ولم تخل هذه الأعمال الغير الناضجة من العيوب والأخطاء. والجدير بالذكر هنا، أنها بالرغم مما تعاني من المثالب الفنية أو اللغوية، كانت تتضمن مضامين المقاومة المستكينة أو النشطة كما نجد في رواية "الوارث" (1920) للكاتب الفلسطيني خليل بيدس. هي رواية من الروايات الفلسطينية التي يجري حولها البحث والخلاف في تحديد الرواية الأولى الفلسطينية. وتقدم هذه الرواية صورة اليهود الخائنين الماكرين من خلال قصة حب بين شاب عربي وفتاة يهودية وهي تتركه بعد ما حصلت منه

[1] غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال (1948 – 1968)، ص – 50.

على كل المال الذي تريد ومن خلاله تورطه في ديون ثقيلة عبر شبكة من التجار اليهود وتتناول الرواية الشأن السياسي من خلال الحديث عن الحرب العالمية.

ويكاد النتاج الروائي الفلسطيني يدخل إلى المرحلة الثانية حيث صدرت رواية "مذكرة الدجاجة" للدكتور إسحاق موسى الحسيني عام 1943م. ولا نبالغ إن قلنا إن هذه الرواية شكلت منعطفا جديدا في رحلة الرواية الفلسطينية، بدون النظر إلى مبالغة الكاتب في توظيف الأسلوب الرمزي لأنها تعالج حقا الواقع الفلسطيني في الفترة التي شهدت فيها فلسطين تدفق الهجرات الصهيونية فالمفهوم المتبادل فيها بصورة مذكرات الدجاجة أو حواراتها هوأنه يتسلل الأعداء إلى مأوى الدجاج ويزاحمونهم في دارهم، فيفكر الدجاج مالك المأوى في المقاومة والانتقام بل يستولي عليه الأعداء ويتصور منه واقع المجتمع الفلسطيني الذي تعرض لتوغل اليهود وسيطرتهم عليه وتدعوالرواية إلى الدفاع والمقاومة والانتقام. ويصف الكاتب فاروق وادي هذه الرواية بأنها "النص الروائي الوحيد، من أعمال تلك المرحلة، الذي حقق رواجا استثنائيا وقت صدوره".[1]

شهدت المنجزات الروائية الفلسطينية عالما ممتازا جديدا في رحلتها القصيرة بصدور رواية الأديب المناضل غسان كنفاني "رجال في الشمس" (1963). هي رواية كاد النقاد أن يجمعوا على أنها أول رواية فلسطينية بالمعنى الحقيقي للكلمة وقد وظف فيها الكاتب آليات القص الحديث من الاسترجاع وتيار الشعور والرمز وتعدد الأصوات وغيرها وهذه الرواية مليئة بمضامين المقاومة التي تم التعبير عنها بأسلوب خليط من الرمزية والواقعية. وبعد هذه الرواية صدرت روايات ممتازة تم بناؤها في القالب الفني الحديث مثل روايات "السفينة" (1969) لجبرا ابراهيم جبرا و"ما تبقى لكم" (1966) لغسان كنفاني نفسه و"الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل" (1974) لإميل حبيبي و"إلى الجحيم أيها

[1] فاروق وادي، ثلاث علامات في الرواية الفلسطينية، ص – 43.

الليلك" (1978) لسميح القاسم وغيرها. وكان جميع هذه الروايات تعالج الواقع وتنادي الشعب الفلسطيني بالمقاومة.

وكانت توجد جذور للفن المسرحي في أعمال كتاب فلسطين في النصف الأول من القرن العشرين ولكن هذه الجهود المسرحية تعرضت للصدمة عام 1948م حيث حدثت نكبة فلسطين كما يعبر عنه الكاتب د/ كمال أحمد غنيم "جاءت النكبة عام 1948م لتضيع الكثير من الجهود المسرحية، حيث فقدت معظم النصوص المسرحية التي كانت قبل الحرب العالمية الأولى، والكثير من النصوص التي جاءت بعدها".[1] وصدرت في هذا النصف، عديد من المسرحيات في فلسطين مثل مسرحيتي "شميم العرب" (1914) و"وفاء العرب"(1929) للكاتب نجيب نصار ومسرحية "قاتل أخيه" (1919) التي لاقت نجاحا كبيرا في المسرح الفلسطيني، وكان كاتبها جميل البحري الذي أسهم إسهامات ملحوظة في توسيع آفاق المثقفين الفلسطينيين بإصدار مجلة "زهرة الجميل" في عام 1921 ثم جريدة الزهرة" في عام 1922 وخاصة بتأسيس "حلقة الأدب" في نفس العام، ومن هذا النتاج المسرحي مسرحيات "لا بد للحب أن ينتصر" و"أمي" و"صلاح الدين الأيوبي" للكاتب المشهور صليبا الجوزي ومسرحية الأخوين شفيق ووديع طرزي "في سبيلك يا وطن" وغيرها.

أما الأدب المسرحي المقاوم للفلسطينيين، فقد شغل مكانا مرموقا في الأدب الفلسطيني في النصف الثاني من القرن العشرين منذ أن نشرت مجلة "الجديد" عام 1962 مسرحية "قدر الدنيا" باسم "جهينة" المستعار، وهي تحكي حكاية الفدائي "حسن" الذي يتسلل من لبنان إلى بيته في فلسطين ثم يرجع إلى لبنان من جديد، بعد عدة أحداث درامية لتحقيق رغبته المتأججة هي مواصلة الكفاح من هناك. ثم نطلع على مسرحيتي غسان كنفاني "الباب" و"القبعة والنبي". وتنشر مسرحية "بيت الجنون" لتوفيق فياض في ستينات

[1] د/ كمال أحمد غنيم، مقالة "جذور المسرح الأدبي في فلسطين"، ص – 1.

القرن العشرين، هي مسرحية يشغلها من أولها إلى آخرها بطل واحد هوسامي – أستاذ التاريخ والأدب، المطرود من عمله. والكاتب توفيق فياض نجح في تحقيق غرضه بكتابة هذه المسرحية حيث عبر فيها بأسلوب رمزي عن الواقع المأساوي لفلسطين وعن أهمية المقاومة والدفاع عن هذه الأرض المحبوبة. ويلاحظ غسان كنفاني هذا النجاح لتوفيق فياض ويصف أسلوبه أحسن طريق للكتابة الفنية تحت وضع القمع والاحتلال فيقول "ستبدولأول وهلة وكأن لا علاقة لها بتيار المقاومة العربي في فلسطين المحتلة، إلا أن ذلك سيبدوخاطئا عند التمعن بحقيقة الرموز التي صار من المعروف أنها أفضل شيء يتجه له العمل الفني حين يمارس تحت ظل القمع والاحتلال".[1] وبالجملة ننتهي بهذه الإطلاعات المتواضعة على الأدب المقاوم الفلسطيني، إلى أن هذا الأدب لم يتطور إلا كما تطورت مثيلاته في أقطار الوطن العربي الأخرى المستعمرة، ولم يتقدم إلى ما نرى اليوم دفعة واحدة، بل أخذ يتقدم مرحلة بعد مرحلة فنشأ بصمت ثم بصوت ثم بسيف حتى اكتملت فيه جميع أقانيم الفن الأدبي الحديث.

خصائص الأدب المقاوم الفلسطيني البارزة

أخيرا أتناول تحت هذا العنوان بعض الخصائص المهمة للأدب المقاوم الفلسطيني بإتيان بعض النماذج من هذا الأدب. ومعظم هذه الصفات مشتركة – يعني هي صفات توجد في الأدب المقاوم العالمي بشكل عام. وبعض الصفات يمتاز بها هذا الأدب الفلسطيني. ونجد أمثلة لهذه الصفات في جميع فنون الأدب الفلسطيني.

إن أهم الصفات التي يتحلى بها هذا الأدب الفلسطيني هوإدراكه أهمية الكلمة وقيمتها في المعارك القاسية وفي المقاومات البشرية فيقدس أداءها ويجيده ويعده مسؤولية جوهرية لا غنى عنها. وقد أبرز الأدباء الفلسطينيون هذه العلاقة المتينة بين المعارك والكلمة في أعمالهم. يقول محمود درويش في أعقاب هزيمة 5 حزيران:

[1] غسان كنفاني، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال (1948-1968)، ص – 172.

"هزي يدي بعنف
ينساب نهر الأغاني ...
يا أم مهري وسيفي"

ويبلغ سميح القاسم عدوه أهمية كلماته:

"هذي الحروف المدلهمة يا سيدي أحزان أمة
وبها أروي غرسة بلظي جحيمك مستحمة
لا صيد من وادي الأسى والدمع للأطفال بسمة
لأرد للثكلي ابنها لأعيد للمفجوع أمه
فاشحذ مداك على جرا حي انني قربان كلمة"

ويتصف أدب المقاومة في فلسطين بالذات الجماعي، فالأديب الفلسطيني المقاوم لا يتناول في أعماله ذاتيته إلا بالنظر إلى تمثيله الذات الجماعي وهويرى إياه من ذات نفسه فتجربته ومشاكله وقضاياه كلها جماعية وهذا الوعي الجماعي للأديب الفلسطيني، كثيرا ما يتكون من البعد الاجتماعي الفلسطيني حيث يصور الواقع الفلسطيني – وضع القهر والقمع وما يعاني المجتمع الفلسطيني من شدته وعذابه ومقاومة المواطنين ضد القوات الاستعمارية، ومن هذه الناحية يمكن القول بأن أدب المقاومة الفلسطيني سجل أدبي للأحداث اليومية التي مر بها هذا الشعب المظلوم الأسير كما سجل الشاعران توفيق زياد[1] وراشد حسين مجزرتي كفر قاسم وصندلة، ونرى ذلك أيضا في قصص زكي سليم درويش، وعطا الله منصور، وفوزي الأسمر فنسمع راشد حسين[2] يرثي شهداء قرية صندلة:

مرج ابن عامر، هل لديك سنابل

[1] هوشاعر وكاتب فلسطيني ولد في عام 1929 بمدينة الناصرة وله عديد من الأعمال الأدبية من أشهرها "أشد على أياديكم" (1966).

[2] ولد هذا الشاعر في قرية مصمص في المثلث الشمالي سنة 1936 وقد مارس المقاومة قولا وعملا حيث كان من نشطاء حركة الأرض ومحررا لنشرتها السياسية.

أم فيك من زرع الحروب قنابل؟
أم حينما عز النبات صنعت من
لحم الطفولة غلة تتمايل؟

أصبح الاعتقال بدون المحاكمة من السياسات المهمة للقوات المحتلة الحديثة كما طبقت هذه الفكرة، القوة الإسرائيلية في فلسطين المحتلة وصور الأدباء الفلسطينيين هذا الأمر في أعمالهم فنرى الأديب عزت الغزاوي يحرص على تسجيل هذه المخالفات القانونية التي كانت القوة الصهيونية يرتكبها في معاملة السجناء وكيف كانوا يعصفون بحقوق الإنسان، في روايته "سجينة" :

"نعم ..... سننتظر ستة أشهر أخرى قبل المحاكمة !
-- أربع سنوات دون محاكمة؟ كيف؟ !،[1]

وكثيرا ما تكون القرية وطبقة الفلاحين مصدرا أساسيا لأعمالهم الفنية مثل رواية "الوطن في الذاكرة" للكاتب فيصل الحوراني. هي في الواقع سيرته وسيرة قريته الصغيرة وكلاهما متلاحمتان في عمل إبداعي متفوق ولكن هذه السيرة تصور وتمثل سيرة فلسطين بكاملها كما يلاحظ الدكتور عبد الرحمن ياغي "ويرينا فيصل كيف أن هذه القرية الصغيرة الفلسطينية أوهذه الموجة الصغيرة أخذت تتسع وتتسع حتى أصبح بحر القضية كلها، وبحر الوطن كله".[2] وكاتب هذه الرواية أوالسيرة يرسم فيها القرية بكل تفاصيل بما فيها تفصيل لأعشابها وتفصيل لخضارها وفواكهها وتفصيل لخنواتها التي كانت تفضل للخلوات والأحاديث الحميمة. ويقوي هذا الكشف البياني رغبة الفلسطينيين المشردين في العودة إلى وطنهم الحنون وإلى الدفاع عن أرضهم المحتلة. أما هذه القرية فليس لها وجود حاليا وقد دمر العدوطبيعتها وشرد أهلها فكأنها أصبحت سرابا أوصحراء مثلما أصبحت مئات من القرى الفلسطينية تبعا لنكبة فلسطين عام 1948م.

[1] عزت الغزاوي، سجينة، ص – 34.
[2] الدكتور عبد الرحمن ياغي، في النقد التطبيقي مع روايات فلسطينية، ص – 113.

وقد حقق القاص السياسي محمود الشقير في سيرته الروائية كل أبعاد القضية الفلسطينية ولا سيما الحبس والسجون والنفي والعودة وهويقول "أخيرا ها نحن نعود إلى الوطن ..... ها أنذا أعود بعد غياب قسري دام ثماني عشرة سنة!"، ثم يقرض بيتا تاليا:

ويا وطني لقيتك بعد يأس كأني لقيت بك الشبابا

وحب الوطن يتابع المواطن الفلسطيني حيثما كان، واللجوء إلى بلد آخر لا يقنعه ولا يعطيه حياة مريحة مهما كان المأوى بل يلقيه في عقدة تبدوفيها الأمور خفية ومزعجة كما يعبر عن هذا، الكاتب فيصل الحوراني في سيرته الروائية "الصعود إلى الصفر" فيتحدث عن وصوله إلى دمشق "..... فلم ندخلها سائحين أوزائرين أوطلاب حاجة، بل ساقتنا إليها الأحداث القاهرة سوقا. وقد تم ذلك بعد أن أطفأت هموم التشرد أية قدرة لنا على الابتهاج." ثم يكتشف الكاتب عما يحس في تلك المدينة المشهورة بالتراث العلمي والثقافي فيقول "أما ما طغى على النفس فهوذلك الإحساس بالضياع في مدينة كبيرة لا نعرفها ولا نألفها، ولا ندري كيف نتصرف إزاء ما فيها من غرائب" وقد جعلت الكاتبة الفلسطينية سميرة عزام أدبها القصصي انطلاقة للتعبير عن مدى التلاحم بين الإنسان والوطن، وقصتها "سناء بلا حدود" تمثل حق التمثيل لأفكارها الوطنية المتطرفة وقالت الأديبة الفلسطينية، الدكتورة نادرة السراج، في حديثها عن موت هذه القاصة "أما سميرة عزام، فقد خسرتها فلسطين كاتبة وأديبة ناجحة، وخسرتها مناضلة حرة شريفة، ولا يعوضنا عن فقدها سوى عنايتنا بما خلفت من قصص، وما أبقت من آثار جميلة تحمل المثل والمبادئ التي عاشت لها، وماتت من أجلها، وأولها حب الوطن والتضحية في سبيله بالروح، والنفس والمال".[1]

وقد أخذنا هنا بعض النماذج من الأدب الفلسطيني الموسوعي واستنتجنا أنه يمكن الاطلاع المباشر على هذا الأدب الفلسطيني القوي الخصب على أساس نظرية الثلاثية – الواقع والأدب والمقاومة

[1] الوطن والهم المزمن في قصص سميرة عزام، ص – 108.

المصادر والمراجع:

1- رضوان، محمد، محنة الذات بين السلطة والقبيلة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2002

2- الصالح، نضال، نشيد الزيتون – قضية الأرض في الرواية العربية الفلسطينية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2004

3- عبد القادر، محمد N.A.M، مكافحة الاستعمار والصهيونية في الشعر الفلسطيني، مجلة كاليكوت، جامعة كاليكوت، كيرلا

4- عطية، أحمد محمد، "أدب المعركة" حرب 6 تشرين 73، دار الجيل، بيروت، لبنان

5- عطية، أحمد محمد، الرواية العربية والقضية الفلسطينية، في الأدب والتأليف والترجمة في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1993

6- غينم، أحمد كمال، المسرح الفلسطيني بين الواقع والطموح، مجلة ثقافة 2006

7- كنفاني غسان، الأدب الفلسطيني المقاوم تحت الاحتلال – (1948-1968)، مؤسسة الداراسات الفلسطينية، بيروت، الطبعة الأولى 1968

8- ياغي، عبد الرحمن، في النقد التطبيقي مع روايات فلسطينية، دار الشروق للنشر والتوزيع 1999

بقعة "فتان" الهندية وأهميتها في ضوء "رحلة ابن بطوطة"

الدكتور.ك.م. ع.أحمد زبير[1]

الملخص:

[ولاية تامل نادوهي إحدى الولايات التاريخية الواقعة في جنوب الهند تسمى تاملكم (Tamilagam) حتى القرن الخامس عشر الميلادي. دخل ابن بطوطة الهند في سنة 1333م ومكث فيها ثماني سنوات. زار بقع تاملكم في هذه المدة. إن ابن بطوطة قد زار هذه البلدة "فتان" وذكر أهميتها في رحلته. زار ابن بطوطة في أواخر مملكة باندیا(Kingdom of Pandyas) وفي أوائل سلطنة معبر(Sultanate of Ma'bar) في تامل نادو. ذكر بعض بقع تامل نادو، ومنها "فتان" وهي ميناء ولها أهمية كبيرة في العلاقات الملاحية بين تامل نادووجزيرة العرب. وهذا البحث المتواضع محاولة جادة للبحث عن بقعة فتان وأهميتها في ضوء كتابه الرائع "تُحفة النُّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار]

1. العلاقة بين العرب وولاية تامل نادو قبل قدوم ابن بطوطة :

ولاية تامل نادو الهندية أول ولاية وطأتها أقدام العرب. وتشرفت بدخول الإسلام. إن الإسلام دخل في ولاية تامل نادو في عهد النبي الكريم صلى الله عليه وسلم. إن السكان والحكام استقبلوا العرب استقبالا حاراً وحماسيا وأخذوا يعتنقون الإسلام ويفتخرون به. أثرت

[1] **الأستاذ المساعد القسم العربي، الكلية الجديدة (حكم ذاتي) شنائي**

اللغة العربية في مواطني تامل نادو تأثيراً عميقا كما أثرت في لغات أخرى من لغات الهند. توغلت اللغة العربية في تامل نادو وازدهرت في تربتها الخصبة. إن العلاقة بين أهل تامل نادو والتجار العرب فتحت آفاقا جديدة لتبادل الأفكار والخواطر وتفاهم الثقافات واللغات. اعتبرت اللغة العربية قبل قدوم الإسلام لغة تجارية بين الشعبين ونالت قبولا حسناً.

جاء في العهد القديم أن الإسرائيلين كانوا يتجرون مع الهند في عهد داؤد عليه السلام . وكانت السفن التجارية في تلك الأيام تصل مرة في كل ثلاث سنوات ميناء "اوفير" بالسواحل المليبارية . وهو الميناء المعروف باسم (Beypore) الواقع على بعد سبعة أميال من مدينة كاليكوت مطلا على البحر العربي . وتبعهم اليونان والرومان في التجارات البحرية مع الهند . ولما تأسست مدينة حضرموت في السواحل الجنوبية للجزيرة العربية أصبح العرب همزة وصل في التجارة بين الهند والبلدان الأخري. وكانت البواخر المشحونة بالفلفل والبهارات والهيل والعاج تتجه من السواحل الهندية وتعبر أولا الخليج الفارسي حتى تصل إلى هرمز، فيباع هناك جزء من هذه البضائع المصدرة، ومن ثم تتجه نحوالبصرة إلى أرمينية وبلاد الشام، كما تنقل منها هذه الثروات إلى مناطق بيروت ومنها إلى إيطاليا وإلى نواحي البلاد الأوروبية، وفي بعض الأحيان كان يأتي تجار هذه البلاد إلى البندقية ويحملونها إلى بلادهم[1]. لقد وصل الملاحون العرب إلى الصين والهند في عصرها قبل الإسلام واستمر هذا التفوق في العصور الإسلامية، وكان الحرير السلعة الصينية الرئيسية في تجارة الصين مع العالم الغربى، كما كانت التوابل والأفاوية والعنبر السلع الرئيسية في تجارة الهند وجنوب شرق آسيا فكان الحرير والتوابل تنقل من الصين إلى المشرق الإسلامى مرورا بالخليج العربى ومن هناك إلى الغرب الأوربي.

وبما صلات العرب مع جنوب الهند كانت قوية حتى قبل مولد النبي صلى الله عليه وسلم وكان التجار العرب والهنود يتبادلون المنتوجات والمصنوعات فيما بينهم امتدت هذه

[1] المقال بعنوان "جذور العلاقات الهندية العربية " للدكتور جمال الدين الفاروقي من مجلة "كيرلا" العدد:1، 2010م، ص:8

الأحوال إلى استيطان العرب في الأماكن الساحلية المليبارية والتاملية أي مناطق " مليبار"ومناطق " معبر" [1].

جاء السلطان سيد إبراهيم الشهيد من المدينة المنورة بأمر النبي صلى الله عليه وسلم (في منامه) مع الجيش لنشر الإسلام في السند في 557 هـ. ولد الشيخ سيد إبراهيم (1135-1199م) بالمدينة المنورة من آل النبي صلى الله عليه وسلم. جاء إلى الهند الجنوبية في زمن سلطنة "باندیا" سنة 582 هـ. وأسس سلطنة إسلامية واتخذ من "باوترمانكاباتنم" (Pavithramanickapattinam) (تسمى الآن كيركري) عاصمة لها. ثم جاء السلطان سيد إبراهيم في سنة 595 هـ وحكم على هذه المنطقة لمدة اثنتي عشرة سنة ونصف. ودفن في "إيروادي" (Erwadi). وقبره يوجد حاليا في هذه القرية. وهذه القرية قريبة من كيركري. تقع هذه القرية "إيروادي" في مديرية "رامنادبرم" بمسافة سبعة أميال بالجانب الغربي من بلدة كيركي. تدل هذه الدلائل المذكورة على وجود العلاقات الدينية بين العرب وتامل نادو منذ عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولاية تامل نادو هي إحدى الولايات الشهيرة التاريخية الواقعة في جنوب الهند تسمى تاملكم(Tamilagam) حتى القرن الخامس عشر الميلادي. وحكم باندیا (Pandyas) هذه الولاية حتى 1310م. وبعد انتهاء حكم مملكة باندیا (Pandyas) بدأت سلطنة "معبر" ما بين الفترة 1335-1378م وعاصمتها المدينة "مدورائي".

وكان العرب يسافرون من مدينتي مصر والشام برّاً يمشون على شاطئ بحر الأحمر ويصلون إلى الحجاز واليمن ويركبون السفن ويسافرون إلى أفريقيا والحبشة وبعضهم يمرون بحضرموت وعمان والبحرين والعراق عن طريق الشاطي ويصلون ايران ويرسون سفنهم في ميناء بلوجستان أوميناء ديبل أعني كراتشي ويمرون بموانى الهند مثل غجرات وكاتهياوار

[1] مجلة " ثقافة الهند"، المجلد 55، العدد 4، 2004 م ص : 146، تصدر عن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، الهند.

وبومبائي وكاليكوت ورأس كماري (CapeComorin)ومدراس أويصلون مدراس بطريق سرنديب وأندومان ويدخلون خليج بنغال بعد هذه الجولة.[1]

2. ابن بطوطة: رحالة عربي

"رحلة ابن بطوطة" (703-779هـ: 1304-م1377) لها أهمية كبيرة بين الرحلات القديمة، فابن بطوطة رحالة بالفطرة طاف العالم وأمضى ثمانية وعشرين عاما في الترحال.كان ابن بطوطة عربيا من أهل طنجة بإفريقيا، وقد زار الهند في عهد السلطان محمد تغلق في عام 1333م، وكتب رحلته باللغة العربية. تولى ابن بطوطة منصب قاضي القضاة في دهلي لمدة 6 سنوات في عهد محمد تغلق وعين سفيرا إلى ملك الصين من قبل السلطان محمد تغلق.

وهو أشهر رحالة على الإطلاق، جاب الكثير من الأمصار والأقطار ودوّن مشاهداته في كتابه : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ولد ابن بطوطة

[1] الأستاذ الدكتور محمد سليمان العمري، الدراسات العربية والإسلامية في ولاية تامل نادومنذ 1857 م، ص: 30 1994م

في عائلة علماء في القضاء الإسلامي في مدينة طنجة بالمغرب. هو رحالة ومؤرخ وقاض وفقيه مغربي لقب بأمير الرحالين المسلمين وبعدما درس الشريعة قرر السفر حاجا، وبهذا بدأت رحلة أسفار دامت أكثر من 30 سنة وقد زار : المغرب ومصر والسودان والشام والحجاز والعراق وفارس واليمن وعمان والبحرين وتركستان وما وراء النهر وبعض الهند والصين والجاوة وبلاد التتار وأواسط إفريقيا .

"تُحفة النُّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" المعروف باسم "رحلة ابن بطوطة" هوكتاب يصف رحلة ابن بطوطة، ويتحدث عن أهلها وحكامها وعلمها، ويصف الألبسة بألوانها وأشكالها وحيويتها ودلالتها، ولا ينسى ذكر الأطعمة وأنواعها وطريقة صناعتها، بعد أن أمضى 28 عاما في الرحلات في بلدان العالم.

أقام ابن بطوطة بعد رحلاته الثلاث في حاشية الملك أبي عنان المريني يحدّث الناس بما رآه من عجائب المشاهدات وماسمعه من غرائب الأخبار، فأجزل السلطان له العطاء ودعاه إلى إملاء ما شاهده على كاتبه ابن جزّي الكلبي. ولما كان الهنود قد سلبوا ابن بطوطة في بعض جولاته في الهند كلَّ ما قد دوّنه في مذكراته، فقد أملى . عن ظهر قلبه . ما تذكره من أسماء الأعلام والمدن، وقد سمى مجموعة أخباره: «تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، وهي تعرف اليوم برحلات ابن بطوطة. وبعد انتساخ الرحلة عينه سلطان المغرب قاضياً على إقليم مسار أوسع أقاليم المغرب، وظل هناك حتى وفاته[1].

وهو دقيق في وصفه لهذه الرحلة، وإذا كان ثمة أخطاء قليلة في كتابه في ذكر رحلته الأولى فذلك ناشئ عن إملائه للأحداث بعد مرور عشرين سنة عليها. ومع ذلك فإن ما رواه عن الهند وسيلان وسومطرة وبعض أجزاء الصين قد لقي اهتماماً كبيراً من الباحثين. ولكتاب «تحفة النظّار» قيمة تاريخية، فهو بما يحويه يعدّ مصدراً من مصادر التاريخ الدولي للعالم الإسلامي وعلاقات أقطار هذا العالم بعضها ببعض وعلاقاته بالعالم المسيحي. وقد أورد ابن بطوطة من الأخبار ما لا يوجد في الكتب التاريخية،

[1] http://www.arabitop.com retrieved on 15th September 2014.

كان أول من اهتم بالرحلة المستشرق الألماني بوركهارت Burchshardt، فقد وجد ملخص الرحلة الذي وضعه البيلوني الحلبي فترجمه، وكان ذلك في بداية القرن التاسع عشر، ثم أخذ المستشرقون يبحثون عن النسخ الأصلية للرحلة فترجموها أوترجموا أقساماً منها إلى لغاتهم، فقام بنشرها في أربعة أجزاء الباحثان دوفريميري Defremery وسانغنيتّي Sanguinetti،ونشر المستشرق السير هاملتون جب H.A.R. Gibb مقتطعات منها وترجمها إلى الإنكليزية. وقد ناهز عدد الترجمات حتى اليوم العشرين.

تعد رحلة ابن بطوطة– التى ساهم المستشرقون في الكشف عنها ونشرها– من أهم الرحلات التي قام بها رحالة في القرون الوسطى، ونالت رحلة ابن بطوطة نصيبا وافرا في الدراسات الاستشراقية وكانت بؤرة اهتمام المستشرقين الذين شغلوا بالعالم العربي والإسلامي ووجدوا فيها مجالا خصبا يساعدهم على فهم ما يدور في العالم الإسلامى ولذلك ترجمت الرحلة إلى العديد من اللغات الغربية كالانجليزية والفرنسية والالماينة والايطالية والاسبانية وغيرها كما ترجمت إلى اللغات الشرقية مثل الفارسية والأردية والتركية والاوزبكية وكذلك الصينية والروسية واليابانية والارمينية.

ميناء فتان

3. ذكر بقعة "فتان" الهندية وأهميتها في ضوء "رحلة ابن بطوطة"

دخل ابن بطوطة الهند في سنة 1333م ومكث فيها ثماني سنوات. زار بقع تاملكم في هذه المدة.يقول ابن بطوطة عن إقامته في سلطنة "معبر" في تاملكم (ولاية تامل نادوالهندية) في كتابه الرائع " تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" كما يلي:

"قد فشل ....مكث مدة في جنوب الهند تحت حماية السلطان جمال الدين وهي سلطنة صغيرة يسكن بها وتتمتع بقوة ونفوذ كبيرين. سكانها من المسلمين.... وبعد هذه النكسة والتأخير في هذه السلطنة الصغيرة، لم يكن هنالك من خيار لإبن بطوطة سوى الرحيل من الهند وقرر أن يكمل رحلته إلى الصين".

زار ابن بطوطة هذه البلدة وسجّل ذكرياته ومشاهداته عنها ولا يذكر كيركري أو باوترامانيكاباتنم ولكنه ذكره باسم "فتان" وفي روايته يتكلم عن قدومه إلى هذه البلدة الساحلية ولقائه بالشيخ محمد النيسابوري ويشير إلى مسجد بني في أجمل الصورة وكان المسجد في الجانب الساحلي ويذكر عن صلاته فيه. ويوضح أيضا عن رجوعه من مملكة باندیا عن طريق هذه الميناء الساحلية المشهورة في ذلك الزمن وأنه ركب باخرة من البواخر الثمانية المتوجهة إلى اليمن. وهذا يدل على أن المسلمين كانوا يسكنون هذه البلدة وبنوا مسجداً وعاشوا عيشة إسلامية كاملة .[1]

وكانت كيركري تسمى كوركاي أيضا ولقد كتب في فهرس الهند الجغرافي أن مسلمي مديرية "رامنادبرم" هم أبناء المستوطنين الأولين من العرب وهم أولا استوطنوا في المناطق الساحلية خاصة في كيركري (Kilakarai) وديفي باتنم (Devipattinam) ومانتابم (Mandapam) وبامبان (Pamban) وغيرها من القرى التي كانت مسكنهم عن التجارة البحرية الكاملة مع سرنديب وبعد ذلك توسعوا في استيطانهم تدريجيا إلى داخل المديرية[2].

يقول ابن بطوطة عن كيركري في كتابه تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار:- "فوصلت إلى مدينة فتان (kilakarai) Fattan وهي كبيرة حسنة على الساحل ومرساها عجيب قد صنعت فيه قبّة خشب كبيرة قائمة على الخشب الصخام يصعد إليه على طريق حشب مشقف فإذا جاء العدوضمّوا إليها لإجفان التي تكون

[1] Ibn – Batuta, "Travels in Asia and Africa", Translated and selected by H.A.R Gibb.Page 263 – 267

[2] Gazetteer of India", Tamil Nadu State, Ramanathapuram District, Preface, Page : 7

بالمرسي وصعده الرجال والرماة فلا يصيب العدوفرصة، وبهذه المدينة مسجد حسن مبني بالحجارة وبها العنب الكثير والرمان الطيب ولقيت الشيخ الصالح محمد النيسابوري أحد الفقراء المؤلهين الذي يسدلون شعورهم على أكتافهم ويأكل مع الفقراء ويقدمهم وكان معه نحوثلاثين فقيرا لأحدهم غزالة تكون مع الأسد في موضع واحد فلا يعرض لها وأقمت بمدينة وكان السلطان غياث الدين أقام بـ فتان نصف شهر ثم رحل إلى حضرته وأقمت أنا بعده نصف شهر ثم رحلت إلى حضرته. وهي مدينة مترة (Madurai) Mutra. حينما جاء ابن بطوطة إلى فتان كان السلطان غياث الدين حاكما على مترة"[1].

وكانت ميناء كيركري مركزا لإتيان الأشياء وإرساء مختلف البواخر القادمة من شتّى الوجهات مثل البلدان الآسوية والبلدان الأوروبية وكانت بواخر البلدان الآسوية لا تجلب إلى ميناء كيركري مواد العرب فحسب بل كانت تأتي بالمواد المصنوعة في غيرها من القارات العالمية. وهناك أيضا جمع كل من تجار العرب والأوروبيين وتبادلوا فيما بينهم من المواد التجارية.

وكانت لكيركري أسماء أخرى بالإضافة إلى باوترامانيكا بانتم وكوركاي. وهي وكدي وسيمبي نادوا وتين كايل. وكانت هذه الميناء إلى القرن الماضي تستعمل كميناء للسفن في جنوب الهند وتوجد حتى الآن آثار وجود بعض مستودعات المواد للتجار المحليين. هذا أيضا يدل على ازدهار التجارة واهتمام المملكة في هذه البلدة منذ زمن بعيد[2]. وتقع بلدة فتان منذ 2000 سنة وتثبت هذه الحقيقة المباني الشاهقة القديمة والشوارع الضيقة التي لا نراها إلا في المدن القديمة جدا. وبعض المدن التارخية القديمة المنتشرة في العالم تكون شوارعها ضيقة وهذه المدن تحتفظ لذي الحكومة المعاصرة كآثار تاريخية.[3]

[1] ابن بطوطة , "تحفة في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" , المطبعة الخيرية , سنة 1322 هـ

[2] M.I.Marakkayar,Keerthi Migum Kilakkarai(Tamil);Marakkayar Pathippagam ,Chennai,1986,pp:26.

[3] M.I.Marakkayar,Keerthi Migum Kilakkarai(Tamil);Marakkayar Pathippagam ,Chennai,1986,pp:42 & 49.

وكانت مملكة باندیا تقوم بترویج التجارة ترویجا عالیا مع العرب واختار الملك بوشاكراوارتي(Bhoochakravarthy)

ميناء فتان (كيركري –كيلكري) أساسا ومركزا لأعماله التجارية وهذه البلدة كانت تسمى في زمنهم باوترامانكا باتنم (Pavithramanickapatnam) وهذه الميناء الساحيلية كانت قريبة لمدينة مدوراي (Madurai) التي كانت عاصمة دولتهم وأيضا كانت ميناء طبيعية عميقة مناسبة للبواخر بسهولة. وكانت قريبة منها بعض الجزر تدعى جزيرة أبا وجزيرة الموز وجزيرة الماء الجيد وجزيرة نينا وغيرها. ولذا اختاره ملك باندیا وجعل بعض العرب أن يستوطنوا هذه البُقعة كان العرب قبل الإسلام ساكنين تحت رعاية مملكة باندیا مما أدّى إلى إخلاص خدمتهم للملوك.

كانت التجارة مشهورة في عهد حكام "باندیا" وهي تجارة العطور واللؤلؤ. وكان العرب ينشئون ويطورون تجارة كثيراً في تصدير هذه الأشياء. حكّام باندیا جمعوا الضرائب الجمركية من المواني الساحلية في ولاية تامل نادووأصبح حكام باندیا أغنياء جداً بسب تجارتهم الساحلية العالمية في ولاية تامل نادو. وكانت مملكة "باندیا" تفرض على مواد التصدير والتوريد رسوما جمركية وأصبح هذا الدخل بمرور الزمن موردا كبيرا لخزانة مملكة باندیا ولذلك مهد الملوك باندیا جميع التسهيلات المطلوبات للعرب التجار. وعندما علت أهميتهم في نظر المملكة وارتفع نفوذهم واستوطن التجار العرب هذه البلدة بكل سهولة.

صلى ابن بطوطة في هذا المسجد القديم في فتان الذي بني قبل 1000 سنة وذكر عنه في رحلاته

4. نتائج البحث:

في ضوء رحلة ابن بطوطة في بقعة فتان نستطيع أن نرصد الحقائق الآتية:

1. تعد هذه الرحلة مصدرا تاريخيا مهما من المصادر العربية القليلة لتاريخ الهند في العصور الوسطى

2. مكث الرحالة ابن بطوطة في الهند لمدة ثماني سنوات.

3. "تقع ميناء فتان على مسافة 60 ميلا بالجانب الغربي أربو(Arippo) من تلي منار(Thalai Mannar) في جزيرة سرنديب" كما ذكر الرحالة العالمى ماركوبولو في رحلاته الهندية تسمى (Marco Polo(Ed.Smethurst Paul)، *The Travels of Marco Polo* ، ".تقع ميناء فتان على مسافة 60 ميلا بالجانب الشرقي من مدورائي مترة(Madurai) " كما ذكر الرحالة العربي ابن بطوطة في رحلاته "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار". ومن المعروف للجميع من الأمرين المذكورين أن بقعة فتان تشير إلينا ميناء كيركري فقط[1].

4. مكث الرحالة ابن بطوطة لمدة أسبوعين في بقعة فتان وأسبوعين في مترة (مدورائي – عاصمة سلطنة معبر). أي مكث لمدة شهر واحد في تاملكم.

5. زار الرحالة ابن بطوطة ثلاث بقع في منطقة تاملكم وهى: (أ) فتان /كيركري Kilakarai (ب) هاركات Arcot/Harkatu (ج) مترة مدورائي Madurai

6. رحلة ابن بطوطة في بقعة فتان تتحدث عن وتصف ميناء فتان وأهميتها في التجارة البحرية بين الهند والبلدان الأخرى تحت حكم باندیا (Pandyas)

7. تظهر هذه الرحلة بأن ميناء فتان كانت مركزا مهما للتجارة البحرية. كانت السفن التجارية تمر عليها وترسو على مينائها.

8. كانت تجارة العطور واللآلي رائجة جدا في هذه البقعة.

[1] M.I.Marakkayar,Tamilagathil Marco Polo Ibnu Battuta(Marco Polo and Ibn Batuta in Tamil Nadu/Tamil);May 1981;Millath Publishers;Chennai,pp:04

9. تعتبر رحلة ابن بطوطة وثيقة مهمة للاطلاع على أحوال جنوب الهند في العصر المتوسط في الهند.

المصادر والمراجع

- الأستاذ الدكتور محمد سليمان العمري، الدراسات العربية والإسلامية في ولاية تامل نادومنذ 1857 م، (رسالة الدكتورة /جامعة مدراس)1993 م
- إبن بطوطة (شمس الدين أبى عبد الله محمد بن عبد الله اللواتى الطنجى):رحلة ابن بطوطة المسماه تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار تحفيق عبد الهادى التازى. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. الرباط 1417هـ|1997م.
- أحمد رمضان احمد: الرحلة والرحالة المسلمون. دار البيان العربي جدة. 1985م.
- رفيع الدين المراد آبادي: الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية. ترجمة دكتور سمير عبد الحميد إبراهيم. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة.2004م.
- شوقى عبد القوي عثمان، تجارة المحيط الهندي، عالم المعرفة
- مجلة " ثقافة الهند"، تصدر عن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، الهند.
- أحمد أمين، ضحى الإسلام، الجزء الأول، مطبعة الاعتماد، 1934 م،
- مجلة الشروق الهندي، العدد الأول، المجلد الثاني، فبراير 2014م، جامعة آسام
- جواهرلال نهرو، اكتشاف الهند، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة – دمشق ٢٠١١م
- جورج فضلوحوراني، العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى، ترجمة السيد يعقوب بكر، مكتبة الانجلوا المصرية، القاهرة، 1958م،
- مجلة "كيرلا" العدد:1، 2010م، جامعة كيرلا
- ابن منظور، لسان العرب، مادة هند، دار المعارف

Gibb: A-R Hamilton: The travels of Ibn Battuta. The hakluty society.1959.

- Hansvonmzik; Die Reise des Arabers Ibn Battuta druch Indien un China. Himburg 1911.
- Herbek، Ivan: the chronology of Ibn Battuta Travels، Archivorientalni XXX. Prague. 1962.

- Rosse Dunn: The Adventures of Ibn Battuta، Groom Helm London and Sydney.1986.
- Battuta Ibn; The Travels of Ibn Battuta in the Near East Asia and Africa 1325 -1354- translated from the abridged Arabic manuscript copies - translated and edited by Lee Samuel– 1829
- Battuta Ibn; The Travels of Ibn Battuta A.D.1325 – Volume 1، 11 and 111 - translated with revisions and notes from the Arabic text edited by Defremery C and Sanguinetti B R- by Gibb H A R –– Published by arrangement with The Hakluyt Society
- Battuta Ibn;The Travels of Ibn Battuta A.D.1325 – Volume IV– translated with revisions and notes from the Arabic text edited by Defremery C and Sanguinetti B R- by Gibb H A R & Beckingham C F - Published by arrangement with The Hakluyt Society
- MacKintosh-Smith T: The Travels of Ibn Battuta -Edited Defremery and sanguinetti- Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1982
- M.I.Marakkayar،Tamilagathil Marco Polo Ibnu Battuta(Marco Polo and Ibn Batuta in Tamil Nadu/Tamil);May 1981;Millath Publishers;Chennai
- M.I.Marakkayar،Keerthi Migum Kilakkarai(Tamil); Marakkayar Pathippagam ،Chennai،1986
- Aiyangar، Sakkottai Krishnaswami، *South India and her Muhammadan Invaders*، Chennai: Oxford University Press
- Majumdar، R.C، *The Delhi Sultanate*، Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan
- Medieval Sourcebook: Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa 1325-1354،Fordham University
- Polo، Marco; Latham، Ronald (1958-09-30). *The Travels*. London: Penguin Classics

- Marco Polo (Ed.Smethurst Paul)، *The Travels of Marco Polo*، Barnes & Noble Publishing، Inc

التسامح الديني والإخاء الاجتماعي في الشعر المصري الحديث

د.أنصار أحمد[1]

ملخص :

[*كان الاستعمار الأجنبي يأمل في ترسيخ أقدامه في القطر العربي وبث نفوذه السياسي والاقتصادي فيه عن طريق بذر الشقاق في صفوف المسلمين والعمل وفق مبدأ "فرق تسد" الذي استخدمه الاستعمار الغربي سلاحا استراتيجيا في تنفيذ مخططه الاستعماري في معظم أنحاء العالم، كان ذلك طمعه أيضا في مصر وهي رائدة النهضة الثقافية في العالم العربي في العصر الحاضر.*

وفي هذا البحث الوجيز حاولت أن أبرز أن الزعيم مصطفى كامل قد فطن إلى الدسيسة الخبيثة التي كان الإنجليز يتذرع بها ليوطدوا أركانهم في مصر، فسعى إلى إبطال مكايد الإنجليز وبذل كل مايملكه من غال ورخيص في سبيل الحفاظ على الوحدة بين المسلمين والأقباط وجاهر بالدعوة إلى التآخي بين الطبقتين وهما أقوى وأعظم عنصرين في المجتمع المصري . وقد تجلى ذلك الأمر لدى طائفة من الشعراء وفي مقدمتهم أحمد شوقي واحمد محرم وحافظ ابراهيم ومحمد عبد المطلب واحمد الكاشف واسماعيل صبرى وذكرت في هذا البحث أن هولاء الشعراء دعوا بقوة إلى نبذ التنافر الخصام وحثوا على التضامن والإخاء من خلال عدد من قصائدهم].

الاستعمار الإنجليزى

قد طرأت على العرب في تاريخهم الحديث آفات الشقاق والخلاف والتعصب الأعمى في السياسة والدين فان التعصب الديني والتحزب السياسي كان لهما في تاريخ

[1] **محاضر ضيف، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند**

العرب الحديث أسوأ الأثر في سيرهم الحثيث نحوالتحرر والاتحاد.[1]

وقد تعرضت مصر في بداية القرن العشرين لخطر التصدع والانهيار بسبب دسائس الاستعمار من ناحية، ثم بسبب الجهل وسوء الظن وفقدان الثقة بين المسلمين والمسيحيين من ناحية أخرى. حيث كان المسلمون يسيئون بالأقباط ويتهمونهم بموالاة الإنجليز المستعمرين لما بينهما من رابطة المسيحية يسيئون الظن بالمسلمين ويتوهمون أنهم يتحينون الفرص للانتقام منهم. ثم تزايدت حدة الخلاف وتفاقم خطر الانقسام بين الجانبين حتى بلغ مبلغه بمقتل "بطرس غالي" سنة 1910. فاندلعت نيران الفتنة واشتد لهب الخلاف وأرثت الصحف القبطية نار التعصب المذموم.

قد حاول الاستعمار – كما يقول الدكتور أحمد محمد الحوفي– أن يقذف في قلوب المصريين ما يستطيع من عداوة وشحناء لتتصدع الوحدة.

وقد تنبه مصطفى كامل إلى الدسيسة الخبيثة التي يتذرع بها الانجليز ليوطدوا أركانهم في مصر بدعوى أنهم يحمون القبط واليهود والأجانب.

وأراد ان يبطل كيد الانجليز فحرص على الوحدة بين المسلمين والأقباط وجهر بالدعوة إلى التآخي بينهما منذ سنة 1896.

وفي سنة 1897 قال في خطبة له بالإسكندرية: ان المسلمين والأقباط شعب واحد، مرتبط بالوطنية والعادات والاخلاق وأسباب المعاش ولا يمكن التفريق بينهما إلى الأبد"[2]

قال في خطبة له بالإسكندرية: إن لأعدائنا مقصودين من القول بأننا متعصبون في الدين: اهاجة الأمة والقاء يذور الشقاق بين الأوربيين والمصريين ولكن من حسن حظ مصر أن الأمة محافظة على السكينة، عارفة بقيمة الاعتدال الديني وحسن معاملة الأوربيين"

وكان الزعيم مصطفى كامل على وعى بخطر الانقسام بين عنصري الأمة

[1] عمر دقاق: الاتجاه القومي في الشعر العربي الحديث، ص359-

[2] أحمد محمد الحوفي: وطنية شوقي، ص340-341

وبدور السياسة الانجليزية في التفريق فهجر بالدعوة إلى الإخاء والوحدة منذ وقت مبكر ثم تبعه في دعوته خليفته محمد فريد فقال في خطبة له بالاسكندرية سنة 1908:

"انبذوا الشقاق والاختلاف الديني وكونوا جميعا اخوانا، ابناء وطن واحد. أي كونوا مصريين قبل كل شيء."[1]

"فلم يستطع المصريون في احلك الاوقات –حيث يقول الدكتور محمد حسين– ان يتحدوا وظل بأسهم بينهم شديدا وظلوا في كل حال رحماء على الاعداء متباغين بينهم كانوا قبل الحرب الأولى شيعا وكذلك ظلوا من بعدها. ولم يتحدوالا عند بدء ثورة 1919 ولم يدم اتحادهم الا قليلا فلقد دب اليهم الخلاف والشقاق قبل أن تنتهى الثورة"[2]

ولم يقر للشعب المصري قرار الا بعد جلاء المستعمر الذي استطاع أن يطيل أمد بقاءه عن طريق نجاحه في اشاعة الفرقة والشقاق في صفوف الأمة.

وقد انبرى الشعر يقرع ناقوس الخطر وينعى على القوم خلفهم وتناحرهم حتى كثر الكلام في هذا الشان ومن ذلك ما قاله خلال الحرب الأولى أحمد محرم:

أرى الناس في مصر شتى القلوب وان جمعتهم عوادى النواب
فكل له وجهة تستراد وكل له شأنه والأدب
وبعض يمد حبال الرجاء وبعض يرى اليأس حقا وجب
وهذا ينام على فضة وهذا يبيت ضجيع الذهب
وهذا يطوف بأوراقه مُعنىّ الأماني حثيث الطلب
يريد الضياع بأقصى البقاع ولوخالط الشوك فيها الخطب
وبات الفقير يريد الرغيف فيمعن من خيفة في الهرب
اذا سأل القوتُ قالوا أساء وان وصف الفقر قالوا كذب

[1] ألمرجع السابق، ص342

[2] محمد حسين: الاتجاهات الوطنية، 2: ص363

وان قال يا ربِّ اين القلوب أجاب الوعيد وهاج الغضب
وقالوا: فقير يصك الوجوه بفحش المقال وسوء الأدب
أمر تشق على العارفين وتترك جمهورها في تعب[1]

ثم انقضت اعوام الحرب وعرفت مصر في اعقابها ثورة شاملة تجلى فيها التضامن بأروع مظاهره ولكن الأمر لم يلبث على هذه الحال طويلا حتى أخذ في التدهور، اذ اتسمت الحياة الحزينة بعد تلك الثورة بحدة وقد انعكس ذلك الأمر لدى طائفة من الشعراء وفي مقدمتهم أحمد شوقي الذي دعا بحرارة إلى نبذ التنافر الخصام وحث على التضامن والإخاء من خلال عدد من قصائده ومن المشهور ما قاله آنذاك في قصيدته التي نظمها في ذكرى مصطفى كامل وندد فيها بالتفرقة والتطاحن الحزبي:

إلام الخلف بينكم إلا ما وهذه الضجة الكبرى علاما
وفيكم يكيد بعضكم لبعض وتبدون العداوة والخصاما
شببتم بينكم في القطر نارا على محتله كانت سلاما
ولينا الأمر حزبا بعد حزب فلم نك مصلحين ولا كراما
وسسنا الأمر حين خلا الينا بأهواء النفوس فما استقاما
ترامیتهم فقال الناس: قوم إلى الخذلان أمرهم ترامى
وكانت مصر أول من أصبتم فلم تحص الجراح ولا الكلاما[2]

وإن هذه الأبيات تعد زفرة صادقة انطلقت من قلب أحمد شوقي مفعمة بالأسى والمرارة لما كان عليه قومه وهي تنقل لنا صدى ذلك الجو المشحون بالكراهية والإنقسام بين صفوف الأمة وزعمائها على حد سواء. لقد كان في الدساتير والمعاهدات والانتخابات وما إلى ذلك من الأمور التي يحسن المستعمر الماكر طبخها وتقديمها مبعث خلافات

[1] محمد حسين: الاتجاهات الوطنية، 2، ص18
[2] الشوقيات 1: ص262

وانقسامات كبيرة، ولذلك أن الدستور الذي أمل فيه المصريون الخير لم يكن في حقيقته الا سرابا ولم يصيبوا من ورائه سوى الشر. كل ذلك انعكس في نفس شوقي فاتجه بالقول إلى قومه يتحدث عن أمر ذلك الدستور والأسى يملأ قلبه:

لا تجعلوه هوى وخلفا بينكم ومجر دنيا للنفوس ومتجرا
قد كان وجه الرأى ان نبقى يداً ونرى وراء جنودها انكلترا
فاذا أتتنا بالصفوف كثيرة جئنا يصف واحد لن يكسرا
حظ رجونا الخير في إقباله عاث المفرق فيه حتى أوبرا[1]

وقد كثر القول خلال تلك الفترة من حياة مصر السياسية حول الخصومات والخلافات التي استفحل أمرها بين الزعماء حتى سرت عنيفة حادة إلى صفوف الأمة.

وإذ ننتهى في استجلاء مظاهر الشقاق الخلاف في أمر السياسة وحول شئون الحكم من خلال الشعر المصري الحديث فيجدر بنا ان نحاول استجلاء أمر التعصب الديني والدعوة إلى التسامح والوئام بين ملل الأمة وطوائفها.

ولقد حاول الاستعمار أن يبث بذور الشقاق والعداوة في باطن الأمة ويستعدى أقباطها على مسلميها ولكن التربة الأصلية لهذه الأمة تلفظ دائما هذه البذور الخبيثة حتى كانت حادثة مقتل "بطرس غالي" سنة 1910 فاستغلها الاستعمار وراح ينفخ روح العداء والكراهية بين الأقباط والمسلمين حيث اشار إلى هذا الجانب الدكتور احمد محمد الحوفي:

"منذ وفد عمروبن العاص على مصر عاش المسلمون والقبط اخوة يشتركون في السراء ويتآزرون في الضراء ويوطدون علائقهم على دعائم في الصفاء والاخاء فاذا ما ترنق الود في بعض الفترات فسرعان ما يعود إلى صفائه غير مشوب باكدار.

لكن الاستعمار حاول أن يقذف في قلوب المصريين ما يستطيع من عداوة

[1] المرجع السابق 1: ص181

وشحناء لتتصدع الوحدة فيتبوأ في مصر مكانة المحامي أوالفيصل."[1]

وكان للشعراء في هذه القضية صوت مسموع فقد ارتفعت أصواتهم انطلاقا في دعوة الاسلام إلى هذه المعانى واستنادا إلى التاريخ المشترك الذي عاش في ظله المسيحيون والمسلمون على كلمة سواء وقد تجلى هذا الشعور الغامر على ألسنة الشعراء الذين حثوا بهذا المظهر الرائع على وحدة صفوف الأمة على نحوما قال عبد المطلب آنذاك:

بنينا على آداب عيسى وأحمد منازل عر دونها يقع النسر
فنحن على الانجيل والذكر أمة يؤيدها الانجيل بالحق والذكر
كلانا على دين به هوقومن ولكن خذلان البلاد هوالكفر
اذا ما دعت مصر ابنها نهض ابنها لنجدتها سيان مرقس أوعمرو[2]

ويعد أحمد شوقي في رأس من بشر بالتسامح ودعا إلى نبذ التعصب والفرقة وقد تناول الأمور الدينية في شعره وكان حريصا على كسب ثقة المسلمين والمسيحيين على السواء ولذلك نراه كثيرا ما يعزف ألحانه الشعرية على أوتار المحبة والوئام ونبذ التعصب والخصام وهويدعوالقبط بانهم بنومصر لا أمة القبط وأن المسلمين والاقباط أمة واحدة منذ عشرات القرون وعزز هذه الوحدة باننا جميعا أبناء النيل واننا جميعا شركاء في الآلام.

أما اختلاف الدين فلا يصح ان يكون عاملا للفرقة والانقسام فالمسلم يتجه إلى الله والقبطى ايضا يتجه إلى الله:

يا بني مصر، لم اقل أمة القبط فهذا تشبث بمحال
واحتيال على خيال من المجد ودعوى من العراض الطوال
انما نحن مسلمين وقبطا أمة وحدت على الأجيال
سبق النيل بالأبوة فينا فهوأصل وأدم الجدُّ تال
نحن من طينه الكريم على الله ومن مائه القراح الزُّلال

[1] أحمد محمد الحوفي: وطنية شوقي، ص340
[2] ديوان عبد المطلب، ص106

مر ما مر من قرون علينا رُسَّفاً في القيود والأغلال[1]

ان الأديان كلها تدعوإلى الأخاء والتسامح والمحبة فقد دعا شوقي إلى التسامح الديني وذكر الناس بان الأديان كلها تحث على الخير وتنفر من الشر وان التسامح الديني ضرب من ضروب الخير:

الكتب والرسل والأديان خزائن الحكمة الكبرى لواعيها
قاطبة وخشية الله أس في مبانيها
محبة الله أصل في مراشدها وكل شر يوقي في نواهيها
وكل خير يلقي في أوامرها بل المروءة في أسمى معانيها[2]
تسامح النفس معنى من
مروءتها

وكان شوقي يأخذ نفسه وقلمه بالتسامح الديني الذي دعا اليه فقد رثى بعض القبط كما رثى بعض المسلمين فقد رثى بطرس غالي باشا وعزى القبط فيه أجمل عزاء:

بني القبط اخوان الدهور رويدكم هبوه (يسوثا) في البرية ثانيا
حملتم لحكم الله صلب ابن مريم وهذا قضاء الله قد غال غاليا[3]

إن الأديان إنما نزلت لهداية البشر ومن فساد الرأي أن نجعلها بابا للشر أوسببا للعداء فان ذلك ظلم للدين وسوء فهم لحقيقته.

ويقول من قصيدة له في رثاء جورجي زيدان سنة 1914:

لا تجعلوا الدين باب الشر بينكم ولا محل مباهاة وادلال[4]

[1] الشوقيات، ج1، ص235
[2] المرجع السابق، ج1، ص361
[3] الشوقيات:4، ص39
[4] المرجع السابق، ج3، ص125

ويقول أحمد محرم في قصيدة له:

لا تظلموا الدين أن الدين يأمرنا بما علمتم في الاخلاق والشيم[1]

ويذم حافظ الخلاف بين المسلمين والمسيحيين ويصف مثيريه بعدم الفهم لحقيقة الأديان فيقول:

فهموا من الأديان مالا يرتضى دين ولا يرضى به في يفهم[2]

ويقول الكاشف في قصيده له:

شر الورى من يبغض القرآن للانجيل والانجيل للقرآن[3]

ويقول اسماعيل صبرى مذكرا بدعوة الاسلام والمسيحية كليهما إلى الإخاء:

دين عسى فيكم ودين أخيه أحمد بأمر أننا بالأخاء

مصر أنتم ونحن الا اذا قامت بتفريقنا دواعى الشقاء

مصر ملك لنا اذا ما تماسكنا والا فمصر للغرباء

ثم يطلب من المسيحيين بالا يطيعوا دعاة الفرقة والفتنة فيقول:

لا تطيعوا منا ومنكم أناسا بذروا بيننا بذور الجفاء

ان دين المسيح يأمر بالعرف وينهى عن خطة الجهلاء

لا يكن بعضنا لبعض عدوا لعن الله مستبيحي الدماء[4]

[1] ديوان أحمد محرم: ج2، ص114

[2] ديوان حافظ ابراهم، ج1، ص291

[3] ديوان الكاشف، ج2، ص40

[4] ديوان اسماعيل صبرى: 180

إن المسلمين يؤمنون بالإنجيل كما يؤمنون بالقرآن ويؤمنون بعيسى كما يؤمنون بمحمد عليهما الصلاة والسلام لأن أصل الدين واحد وهوالاسلام ومن ثم فلا ينبغي ان تفرقنا الأديان ولا ان يكون اختلافها سببا للعداء بين اتباعها وفي هذا يقول احمد محرم:

يا أمة الانجيل آمنا به ما بالنبي ولا يسوع جحود
الدين في أمر ونهي واحد والله جل جلاله المعبود[1]

إن بين المسلمين والمسيحيين عهودا ومواثيق ربطت بين قلوبهم على امتداد التاريخ ويحب ان تصان ويقول:

يا أمة القبط والاجيال شاهدة بما لنا ولكم من صادق الذمم
لا تظلموا الدين ان الدين بأمرنا بما علمتم من الاخلاق والشيم
صونوا العهود وكونوا أمة عرفت معنى الحياة فلم تعسف ولم تهم[2]

ويقول من قصيدة له يذكر الأمة بما كان بين المسلمين والمسيحيين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم من وشائج القربى وعلائق الود وينوه بهدية "المقوقس" إلى النبي صلى الله عليه وسلم:

كذب الوشاة وأخطأ اللوام أنتم اولوعهد ونحن كرام
حب تجد الحادثات عهوده وتزيد في حرماته الايام
وصل المقوقس بالنبي حباله فاذا الحبال كانها أرحام
مُدوّا القلوب مصافحين بموقف عكف الصليب عليه والاسلام
عيسى أحمد والأئمة كلهم بين الحواريين فيه قيام
الدين للّه العلى وإنما دين الحياة تودد ووئام

[1] ديوان محرم، ج2، ص120
[2] المرجع السابق، ج2، ص114

ان كان للواشى المفرق مأرب فلنا كذلك مأرب ومرام
وجرى عليه خليفة فخليفة واما العدل بعده فامام[1]

إن المسلمين والمسيحيين لا يزالون مختلفين وهم مع اختلاف عقائدهم يتجهون بعبادتهم إلى الله فلا ينبغى ان يكون الدين سببا في العداء وفي هذا يقول أحمد شوقي:

الدين للّه من شاء الاله هدى لكل نفس هدى في الدين داعيها
ما كان مختلف الأديان داعية إلى احتلاف الرايا أوتعاديها[2]

ويقول في قصيدة اخرى له:

الدين للديان جل جلاله لوشاء ربك وحد الأقواما[3]

ويقول:

وإلى الله من مشى بصليب في يديه ومن مشى بهلال[4]

وأيا كان الأمر، فتلك هي أهم الافكار الإسلامية التي ارتكز عليها الشعراء في دعوتهم إلى التسامح الديني والإخاء الاجتماعي بين المسلمين والمسيحيين.

[1] ديوان أحمد محرم، ج2، ص119
[2] الشوقيات، ج1، ص361
[3] المرجع السابق، ج2، ص155
[4] المرجع السابق، ج1، ص235

المصادر والمراجع:

1- أحمد محمد الحوفي (الدكتور) : وطنية شوقي، الطبعة الثانية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة
2- عمر دقاق : الإتجاه القومى في الشعر العربى الحديث، القاهرة 1961
3- محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر، دارالارشاد، بيروت 1970
4- احمد شوقى : الشوقيات اربعة اجزاء، المكتبة التجارية، القاهرة 1982
5- احمد محرم : ديوان احمد محرم ج1 سنة 1908 مطبعة الجريدة، ج 2 سنة 1920 مطبعة الفتوح بدمنهور
6- حافظ ابراهيم : ديوان حافظ ابراهيم، جزءان، طبعة بيروت 1979
7- احمد الكاشف : ديوان الكاشف، ج1 طبعة 1903 مطبعة الجريدة، ج2 طبعة 1913 مطبعة الجريدة
8- محمد عبد المطلب : ديوان عبد المطلب، مطبعة الاعتماد، بمصر

أعضاء هيئة التدريس في مركز الدراسات العربية والإفريقية:

الأستاذ مجيب الرحمن (رئيس المركز)

الأستاذ محمد أسلم الإصلاحي (عميد الكلية سابقا)

الأستاذ فيضان الله الفاروقي

الأستاذ بشير أحمد الجمالي

الدكتور رضوان الرحمن

الدكتور عبيد الرحمن طيب

الدكتور محمد قطب الدين

الدكتور خورشيد إمام

الأستاذ عبد العزيز لودي (الأستاذ الزائر، أستاذ اللغة السواحلية)

Dirasat Arabia

(Arabic Studies)
Annual Refereed Journal
ISSN: 2348-2613
No. 2-2015
Centre of Arabic and African Studies، SLL&CS، JNU، New Delhi-110067
Editor in Chief: **Prof**. **Mujeebur Rahman**
Chairperson, CAAS
SLL&C, **JNU**

Editorial Board:	**Editorial Advisory Committee**:
Prof. M. Aslam Islahi Prof. Faizanullah Farooqi Prof. Bashir A. Jamali Dr. Rizwanur Rahman Dr. Ubaidur Rahman Dr. Md. Qutbuddin Dr. Khurshid Imam	Dr. Khaldoun Saeed Sobh (Damascus University، Syria) Prof. Gelal Saeed Henawi (Cairo University) Egypt Prof. A.Y. Lodhi، Uppsala University، Sweden، Visiting Professor of Swahili at the Centre Dr. Ahmad Farhat، Arab Thought Foundation، Beirut، Lebanon DR. Mohamed Ombarak El Sshzl, Umm al-Qura University، Makkah، KSA Dr. Khalid Naji Hamad ، Faculty of Islamic Sciences، University of Samarra، IRAQ Dr. Ahmed Ali Ibrahim، Department of Arabic، Ambaar University، IRAQ Dr. Tarek Tabet، Department of Arabic Language & Literature، University Hadji Lakhdar، Batna، ALGERIA Dr. Amine Masreni، Department of Arabic Language and Literature، Tilmsan University، ALGERIA Dr. Lateef Younus Hammadi Al Taey ، Institute of Fine Arts، Dayaley، IRAQ

Published by: Centre of Arabic & African Studies
School of Language، Literature & Culture Studies
Jawaharlal Nehru University، New Delhi-110067

ISSN: 2348-2613

NO.2-2015

Dirasat Arabia

(Arabic Studies)

،A peer reviewed Journal of Centre of Arabic and African Studies

Jawaharlal Nehru ، Literature & Culture Studies،School of Language

March 2015، No.2، New Delhi-110067،University