مجلة الهند

مجلة فصلية محكمة

(المجلد: ١٥ العدد: ٣)

مولانا آزاد ایجوکیشنل ٹرسٹ
بولفور، بنغال الغربية، الهند

بدأ صدورها في 2012م **الرقم الدولي: 2321-7928**

مجلة الهند

مجلة فصلية محكّمة

المجلد: 15 العدد: 3

يوليو - سبتمبر 2026م

مدير التحرير

د. أورنك زيب الأعظمي

المشارك في التحرير

د. هيفاء شاكري

نائب مدير التحرير

د. محمد معتصم الأعظمي

تصدر عن

مولانا آزاد آئيديل إيجوكيشنال ترست

بولفور، بنغال الغربية

المراسلات المتعلقة بالاشتراك في الطباعة والنشر توجه إلى:

عنوان البريد:

مولانا آزاد آئيديل إيجوكيشنال ترست، بولفور، بنغال الغربية رقم البريد: 731235

الهيئة الاستشارية

أ. د. محمد محمود عبد القادر (مصر)	د. سناء شعلان (الأردن)
د. صالح البلوشي (عمان)	السيد محمد دانش الأعظمي (البحرين)

هيئة التحكيم

د. محمد إقبال أحمد فرحات (قطر)	د. المختار شاكر (المغرب)
د. عامر خليل الجراح (تركيا)	د. محمد فضل الله شريف (الهند)

هيئة التحرير

د. أورنك زيب الأعظمي (مدير التحرير)	د. هيفاء شاكري (المشارك في التحرير)
د. محمد معتصم الأعظمي (نائب مدير التحرير)	د. محمد فضل الرحمن ماندال(عضو)

عنوان البريد الإلكتروني:

(1) aurang11zeb@yahoo.co.in

(2) azebazmi@gmail.com

موقع المجلة: www.majallatulhind.com

الاشتراك السنوي:

1000 روبية (للطلاب) 1500 روبية (للأساتذة والمكتبات)

قواعد النشر في المجلة

بالنسبة للبحوث التي ترسل للنشر في المجلة، يرجى مراعاة القواعد الآتية:

1. تقبل المجلة نشر البحوث باللغة العربية، إذا توافرت فيها الشروط التالية:

أ. أن يتسم البحث بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه.

ب. أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية والمعتبرة في مجاله.

ج. أن يكون البحث دقيقًا في التوثيق والتخريج.

د. أن يتسم بالسلامة اللغوية.

ه. الأفضل أن يتناول البحث موضوعًا جديدًا ذا صلة بالعلوم العربية والإسلامية ومساهمة الهند في مختلف العلوم والفنون والآداب وما إليها.

2. ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، والرجاء من الباحثين استخدام (Amiri) على حجم 11.5.
3. ألا يكون البحث قد سبق نشره أو قدّم لأي جهة أخرى من أجل النشر.
4. يرفق بالبحث ملخص له في حدود صفحة.
5. أن يقر صاحب البحث بأن بحثه عمل أصيل له.
6. تخضع البحوث إلى تحكيم لجان علمية أكاديمية متخصصة وفق المعايير المعتبرة.
7. تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الكلمات والعبارات التي لا تناسب مع أسلوبها في النشر.

تعبر المقالات المنشورة عن آراء كاتبيها واجتهاداتهم الشخصية.

فهرس المحتويات

الصفحة

الافتتاحية	- د. أورنك زيب الأعظمي	7
مقالات وبحوث:		
تفسير تدبر القرآن (32)	- الشيخ أمين أحسن الإصلاحي ترجمة: د. أورنك زيب الأعظمي	9
الإيجاز بالحذف في العبارة القرآنية	- أ.د. نبيل فولي محمد	21
أسلوب الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي والشيخ أمين أحسن الإصلاحي في تفسير القرآن ولاسّيما في سورة الفاتحة: دراسة مقارنة	- أ.د. حبيب الله خان	50
منهج ابن لب وأصوله في الإفتاء	- د. بلخير سرحاني	76
التضاد في اللغة العربية، دراسة تحليلية	- د. ضياء القمر آدم علي المدني	108
توظيف المعجم التاريخي للغة العربية في صياغة المصطلحات العلمية: الإطار النظري والنموذج التطبيقي	- د. جاويد أحمد بال	136
الإصلاح الاجتماعي في شعر علي الجارم قراءة تحليلية في قصيدتي "ذكرى قاسم أمين" و"الأعمى"	- محمد ربيع الأحسن - محمود الحسن	148

البرامكة (1)	- محمد عبد الرزاق الكانبوري ترجمة: د. هيفاء شاكري	173
ذكريات الأيام	- العلّامة عبد الحيّ الحسني ترجمة: د. غياث الإسلام الصديقي	182
الحكيم محمّد أجمل خان وخدماته للغة العربية وآدابها	- د. أورنك زيب الأعظمي	253
جهود حكّام الدولة الغزنوية في التصدي إلى المدّ الشيعي الإسماعيلي في المشرق الإسلامي	- عوض ثابت إسماعيل عوض	271
قراءة في كتاب:		
همس الرسائل	- د. محفوظ الرحمن	325
قصائد ومنظومات:		
عِقدُ الدُرّ	- الأستاذ الفخيم عبد الحليم الصديقي	337

الافتتاحية

أعزائي القرّاء،

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

يسرّنا كثيرًا أنْ نقدّم إليكم العدد الجديد لـ"مجلة الهند" الذي هو العدد الثالث لمجلّدها الخامس عشر. نحمد الله على ذلك حمدًا كثيرًا.

يحتوي هذا العدد على ثمانية بحوث، وثلاث ترجمات، وقراءة في كتاب، وقصيدة بليغة قرضها الأستاذ عبد الحليم الصديقي رحمه الله تعالى. وأمّا المقالات فتفصيلها كما يلي:المقالة الأولى حلقة ثانية وثلاثون للترجمة العربية لتفسير "تدبّر قرآن" (بالأردوية)، تحتوي على تفسير سورة النساء من الآية الـ77 حتى الآية الـ85. والمقالة الثانية سعي مشكور لتبيين بلاغة الإيجاز بالحذف في القرآن الكريم وتقدّم قوله تعالى: (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًاۖ) نموذجًا كما أنّ المقالة الثالثة تقدّم مقارنة جميلة وقيّمة بين أسلوب الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي والشيخ أمين أحسن الإصلاحي في تفسير القرآن وتعرض سورة الفاتحة كنموذج، كتبها أستاذنا المبجّل الدكتور حبيب الله خان حفظه الله تعالى.

وأمّا المقالة الرابعة فهي تبيّن منهج ابن لب وأصوله في الإفتاء وتفصّل ميزاته، كما أنّ المقالة الخامسة تبحث قضية التضاد في اللغة العربية وتقدّم دراسة تحليلية للموضوع. وأما المقالة السادسة فـناقش فيها الدكتور جاويد بال قضيةَ توظيف المعجم التاريخي للغة العربية في صياغة المصطلحات العلمية متناولًا كلا الجانبين: النظري والتطبيقي. وهكذا تعالج المقالة السابعة قضية الإصلاح الاجتماعي في شعر علي الجارم وتعرض قراءة تحليلية لقصيدتي "ذكرى قاسم أمين" و"الأعمى".

و"البرامكة" كتاب جليل لمحمد عبد الرزاق الكانبوري الذي ألّفه باللغة الأردوية بأسلوب يشبه أسلوب العلّامة شبلي النعماني صاحب "الفاروق" و"المأمون". قامت الدكتورة هيفاء شاكري بترجمته إلى العربية، وهذه حلقة أولى وسنقوم بنشر حلقاتها الأخرى في الأعداد القادمة للمجلة إنْ شاء الله تعالى. وأما "ذكريات الأيام" فهي ترجمة عربية لكتاب العلّامة عبد الحيّ الحسني المسمّى بـ"يادِ أيام" قام بها أخونا العزيز الدكتور غياث الإسلام فننشرها بكاملها في هذا العدد.

والحكيم محمّد أجمل خان شخصية معروفة في مجال الطبّ اليوناني في الهند فهو الذي أسّس مدرسة طبّية وساهم في إنشاء الجامعة الملية الإسلامية بنيودلهي وله جهود مبذولة ومشكورة في تطوير الطبّ اليوناني في الهند، ولكن خدماته للغة العربية كانت خاملة الذكر فكتبنا هذه المقالة المتواضعة لنلقي بعض الأضواء عليها ونرجو من الباحثين كتابة مقالات أخرى قيّمة عن هذا الجانب المجهول من سيرة الحكيم أجمل خان.

وأما المقالة الحادية عشرة فهي تكشف القناع عن جهود حكّام الدولة الغزنوية في التصدي للمدّ الشيعي الإسماعيلي في المشرق الإسلامي، كتبها أخونا العزيز عوض ثابت إسماعيل عوض فنشكره على تأليف هذا المقال القيّم ونرجو منه المزيد في الموضوع.

أتبعنا هذه البحوث العلمية قراءة في كتاب الدكتورة هيفاء شاكري وقصيدة بليغة كتبها الأستاذ الفخيم عبد الحليم الصديقي.

وأخيرًا نشكر كلَّ مَنْ ساهم في هذا العدد من الباحثين والمترجمين وأعضاء هيئة التحرير، وكلَّ مَنْ كانت له جهود مضنية في إخراج هذا العدد في صورته الحالية وتقديمه إليكم.

نسأل الله تعالى أنْ يجعله في ميزان حسناتنا يوم نلقاه.

د. أورنك زيب الأعظمي

ISSN: 2321-7928

تفسير تدبر القرآن

(تفسير سورة النساء)

- الشيخ أمين أحسن الإصلاحي[1]

ترجمة من الأردوية: د. أورنك زيب الأعظمي[2]

﴿32﴾

26. تفسير الآيات (77-85)

وفيما يأتي يكشف القناع عن المزيد من مناقص وشرور أولئك المنافقين لكي يتنبّه المسلمون لفتنهم ولكي تبرز من المسلمين ما بهم من اتجاهات خاطئة وميول معارضة للتوحيد والإسلام، تسبّبتْ لها وساوسُ أولئك المنافقين ومن ثم ليمكن للرسول معالجتها وقطع دابرها.

فأوّلًا نبّه على معاملة أولئك المنافقين الغريبة بأنهم كانوا يظهرون التقدّم للجهاد لإثبات إيمانهم وإخلاصهم كأنّ كلّ فرد منهم مكلّف بالجهاد وعلى الرغم من ذلك كان الرسول ينصحهم أن يتشبثوا بالصبر والانتظار إذ لم يحن لهم الجهاد فيثبتوا أنفسهم ويحكموهم بالعناية بالصلاة وأداء الزكاة وذلك ليجاهدوا في سبيل الله حين مجيء الفرصة باستقامة إيمانية، ولكنهم إذا أُمِرُوا بالجهاد فيختفون على الرسول ويخافون الناس أكثر من خيفتهم لله ويشكون التعجّلَ بالجهاد.

---

[1] كاتب ومفسّر هندي له مؤلفات عديدة ترجم البعض منها إلى العربية والإنجليزية.

[2] مدير تحرير المجلة وأستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الملية الإسلامية، نيو دلهي، الهند

ثم وُجِّهَ الخطابُ إليهم وقيل لهم أنّ الفرار من الواجبات ليس الفرار من الموت فإنّ الموت يأتي في الوقت الذي سُمِّيَ فيه فإذا جاء الأجل فسيبحث عن كلّ ممن قُدِّرَ عليه ولو يكنّ نفسه في قلعة حصينة ومنيعة جدًّا.

ثم كشف الستار عن توتّر عقلي للمنافقين بأنهم لا يؤمنون بأنّ ما يقوم به الرسول يفعله بأمر من الله وعلى هدايته لذا إذا نالوا نجاحًا يعزونه إلى الله تعالى ولكن إذا هُزِمَ الرسول في أمرٍ ما ينسبونه إلى سوء تدبيره، والحال أنهم لا يدركون حقًا فتسوء فكرتهم فلو كان الخير أو الشر كلّ هذه تظهر إذا شاء الله تعالى. فلا يحدث في هذا العالم بأمر من أرباب متفرّقة بل كلّ ما يحدث يقع بأمر من الله الواحد القهّار، إلّا أنّ هناك فرقًا بين الخير والشر فالأخير يظهر كيفما قدّمته أيدي الإنسان.

ثم أشار إلى أنّهم إذا شكّوا في رسالتك فلا بأس، إنك لرسول الله ويشهد على هذا الواقع اللهُ جلّ جلاله فلا يبقى سبيل لطاعة الله سوى أن يطيعوك فمن يرد الإعراض عن طاعتك فليهم حيث شاء ولا عليك أن تهديه.

ثم دلّ على ثنويتهم أنهم إذا كانوا معك وقرأت عليهم آيات الله وأوامره ونواهيه فيسلّمون لك، ولكنهم إذا خلوا عنك فيناجون عن القرآن نجوى مختلفة ويماطلون. فما يجدونه من أوامر الله ونواهيه خلاف مرضاتهم ينتقدونها في جلساتهم الخاصة ففي جانب يؤمنون بأنّ القرآن كتاب الله ويظهرون أنهم يسلّمون له وفي جانب آخر يخالفون العديد من أوامره فكأنهم جعلوا القرآن مجموعة من النوعين من الإرادة فالتي من الله، كما يظنّون، يقرّون بها وأمّا التي من غيره، كما يزعمون، فلا يؤمنون لها إذ أنّ اتحاد مضامين الله ومحتوياته تشهد بأنّه ليس مجموعة من الأوامر المختلفة والنواهي بل هو منزّل من الله الواحد العليّ الحكيم. فلو كان شيء من اشتراك غير الله فيه لكان

فيه اختلاف كثير في مضامينه فإنّ وجود الاختلاف فيما بين إلهين مختلفين شيء لابدي وضروري.

ثم ذكر شرّا من شرور المنافقين بأنهم يذيعون بشيء من السلام أو الخطر عن المسلمين ليثيروا ما يسئيهم، وهذا يدلّ على أنهم مخالفون للملّة ومريدون لها الفوضى فلو كانوا ناصحيها لأخبروا به الرسول أولًا وأربابَ حلّها وعقدها ليفكّروا في جميع جهات الأمر ثم يحكموا أيّ خطوة يتخذونها فيه.

ثم قال في النهاية إنّ الأمر بالقتال يعود على المسلمين فقوموا له أولًا ثم تحضّوا المخلصين منكم فإذا شاء الله كسر قوة الكفّار بكم فإنه قويّ عزيز، وأما المنافقون فلا تمسّوهم فمن أعان في عمل من أعمال الخير وحثّ الآخرين عليه فسيجد نصيبه منه وأما من كفّ عن أيّ خير وحاول كفّ الآخرين عنه فسيلقى جزاءه. والآن اتلوا الآيات التالية في ضوء هذا المدخل الوجيز:

أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمۡ كُفُّوٓاْ أَيۡدِيَكُمۡ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيۡهِمُ
ٱلۡقِتَالُ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَخۡشَوۡنَ ٱلنَّاسَ كَخَشۡيَةِ ٱللَّهِ أَوۡ أَشَدَّ خَشۡيَةٗۚ وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبۡتَ
عَلَيۡنَا ٱلۡقِتَالَ لَوۡلَآ أَخَّرۡتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖۗ قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ
وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾ أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ وَلَوۡ كُنتُمۡ فِي بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖۗ وَإِن
تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِكَۚ قُلۡ
كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ﴿٧٨﴾ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ
حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ
شَهِيدٗا ﴿٧٩﴾ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ﴿٨٠﴾
وَيَقُولُونَ طَاعَةٞ فَإِذَا بَرَزُواْ مِنۡ عِندِكَ بَيَّتَ طَآئِفَةٞ مِّنۡهُمۡ غَيۡرَ ٱلَّذِي تَقُولُۖ وَٱللَّهُ يَكۡتُبُ
مَا يُبَيِّتُونَۖ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ
وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ

ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ
مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٨٣﴾ فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ
ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَۚ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ
وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا ﴿٨٤﴾ مَّن يَشۡفَعۡ شَفَٰعَةً حَسَنَةٗ يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٞ مِّنۡهَاۖ وَمَن
يَشۡفَعۡ شَفَٰعَةٗ سَيِّئَةٗ يَكُن لَّهُۥ كِفۡلٞ مِّنۡهَاۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقِيتٗا ﴿٨٥﴾

27- تحقيق الكلمات وتوضيح الآيات

أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمۡ كُفُّوٓاْ أَيۡدِيَكُمۡ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيۡهِمُ
ٱلۡقِتَالُ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَخۡشَوۡنَ ٱلنَّاسَ كَخَشۡيَةِ ٱللَّهِ أَوۡ أَشَدَّ خَشۡيَةٗۚ وَقَالُواْ رَبَّنَا لِمَ كَتَبۡتَ
عَلَيۡنَا ٱلۡقِتَالَ لَوۡلَآ أَخَّرۡتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖۗ قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ
وَلَا تُظۡلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾

ففي هذه الفترة ما كان المسلمون يمرّون به من البؤس والظلم قد مضى ذكره فيما سبق، فوجودُ الشعور بالقتال في مسلمي المدينة بسبب هذه الظروف شيء لابدي فلما أبدى المسلمون بشعورهم هذا للنبي صلّى الله عليه وسلّم فكان المنافقون يظهرون ولعَهم بالقتال بكل شدّة وحماس بل كانوا يزيدون في الإظهار لكي يخفوا معايبَهم. وهذا من المعروف أنّ الذي يضعف عملهم يلحق به شعور بالدناءة لذا يستعين بالثرثرة وضجيج القول لكيلا ينكشف جبنُه على الآخرين غيره لذا كان المنافقون يبدون عن ولعهم بأفواههم ولكن النبي كان يمنعهم ويأمرهم بالانتظار وأن يطوّروا أنفسهم بالعناية بالصلاة والزكاة فينظّموا أنفسهم وينفقوا على الفقراء، ولكن لما حان القتال وأمِرُوا به فانفترت عزيمة هؤلاء الغزاة المتفوّهين فالآن يحثون عن الملأ وكانوا يخافون الناس أكثر من أن يخافوا الله وكانوا يناجون أنفسهم لم تعجّل الله بالقتال ولم لم يمهلهم قليلاً. فلفظ "وَقَالُواْ" يدلّ على توتّر عقولهم، ونجد أمثلة عديدة في اللغة العربية والقرآن على هذا أسلوب التعبير. فقال: قل لهم إنّ حياة هذه الدنيا ورفاهيتها متاع

قليل فلم يقلقون لها هذا القلقَ فإن الحياة الدائمة هي في الآخرة وهي ليست إلا لمن يخاف الله ولا يخاف الناس فلينهضوا لها وليطمئنوا بأنّ ما يقومون به يجزون كلّه صغيرًا كان أو كبيرًا، ولا يظلمون فيه مثقال ذرّة.

يبدو من هذه الآية أنّ هناك علاقة قوية بين القتال الإسلامي وبين الصلاة والزكاة فمن يعدّ نفسه للقتال في سبيل الله فهو في أشدّ حاجة إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة من إعداد الأسلحة والتربية لها فإنّ الصلاة تحوي تربية جميلة للإخلاص لله وإخلاص النية والنظم والطاعة المطلوبة في الجهاد، وكذا ما يطلبه من عاطفة الإنفاق في سبيل الله تنمو مما اعتاده الإنسان على إيتاء الزكاة المستمرّ، وإذا نهضت جماعة للقتال في سبيل الله بدون هذه الصفات فلا يمكن إصلاح شيء بهذه الحرب بل، ولا تزيد هذه الحرب إلا فسادًا في الأرض، ولهذه الحكمة تمّ التأكيد على العناية بالصلاة والمواظبة عليها ولو في أشدّ حالة من حالات الحرب. وسنناقش هذه القضية في السورة التالية فنكتفي هنا بهذا القدر من الإشارة.

أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ وَلَوۡ كُنتُمۡ فِي بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖۗ وَإِن تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِكَۚ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ﴿٧٨﴾

البروج جمعُ البرج وهو أصلًا يعني ما يرتفع أو يبرز من الأشياء ثم تدرّج إلى ما يعلو من المباني وما يشمخ من الحصون، ومجيء صفتها "مُشَيَّدَةٍ" يدلّ على العلوّ كما على القوّة.

والآن بيّن السبب في خوف أولئك المنافقين كما بيّن تلك العقيدة التي هي الدواء الوحيد لهذا الداء. فقال إنه لا فرار لأحد من الموت فهو آتيه كيفما كُتِبَ وحيثما كُتِبَ ووقتما كُتِبَ فهو واصله ولو اختفى في حصون قوية ومنيعة فالخوف منه

والفرار عنه شيء لا يفيد وليؤدّ الواجب الذي كُتِبَ عليه وفي وقته بعزيمة وثبات وليفوّض قضية الموت إلى الله، ولو أنه لا يجوز للمرء أن يعرض عن المكر في الحرب والحيطة فإنه لا يسمح له أن يبتلي الله ولكنه مع ذلك لا يجوز له أن يظنّ أنّ تدابيره ستنجيه من الموت.

ثم أشار إلى أمر من حماقة المنافقين كان له النصيب الأوفر في نشوء جبنهم هذا وذلك أنهم لا يؤمنون بأنّ كل ما يمرّون به من الظروف المواتية أو غير المواتية هي من الله بل كانوا يعزون نجاحهم إلى الله، وإذا أصابهم بلاء فكانوا ينسبونه إلى سوء تدبير الرسول ويظنّون أنه ليس بقائد محنّك لذا يحكم بما هو غير مناسب وغير صحيح، الأمر الذي يعود بعواقب سيّئة (فقد مضى في سورة آل عمران أنّ المنافقين حاولوا أنْ يجعلوا الرسول مسؤولًا عن هزيمة أحد يظنّون أنّ سببها سوء تدبيره صلّى الله عليه وسلّم) فيبدو جليًا من هذا أنّهم ما كانوا يؤمنون بأنّ الله هو الفاعل في الكون كلّه وأنّ ما يقوم به الرسول هو ما أمِرَ به من قبله تعالى، فلو كانوا يطيعونه ظاهرًا من العمل ولكنهم كانوا يخفون في أنفسهم بأنّ ما يقوم به الرسول هو من عند نفسه وبتدبيره. وللرد على ظنّهم هذا أمِرَ الرسولُ أنه ولو كان الفتح أو الهزيمة، الفرح أو الغمّ ليس مني بل من عند الله لأني لا أعمل شيئًا بدون أمر منه تعالى ولأنّ الفاعل الحقيقي في الكون هو الله تعالى فلا يصيب أحدًا الفرحُ ولا الغمُّ بدون مرضاته، ولكن حالة هؤلاء المنافقين أنهم لا يقربون السماع لقول ولا يحاولون الأذن لأمر.

مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا ٧٩ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ٨٠

هاتان الآيتان توضّحان بعض ما أجْمِلَ فيما سبق فأوّلًا خوطب من ينسب الفلاح إلى الله والهزيمة إلى الرسول وقيل لهم أنّ الحقّ هو أنّ كل ما يأتي الإنسان من خير أو شر يأتيه بمرضاة من الله فلا يخرج شيء بدون أمر منه ولا إذن، ولكن هناك فرق بين الخير والشرّ بأنّ الخير يظهر بما تقتضيه رحمة من الله وأمّا الشرّ فهو يترتّب على عمل الإنسان فمن هذه الجهة يتعلّق الشرّ بذاته.

وليعلم هنا أنّ الله هو الخير المطلق فقد خلق العالم كله لرحمته ومن رحمته فنسبة أيّ شرّ إليه تنافي صفاته الطيّبة فقدر ما يظهر الشرّ يظهر لسوء إرادة البشر كحرّ فقد وهب الله الإنسان حريّة في نطاق ضيّق وهذه الحريّة نعمة كبرى من الله تعالى وعليها يقوم شرف الإنسان كله، وعليها يجد الإنسان الجزاء إنْ خيرًا فخير وإنْ شرًّا فشرّ. فإنْ لم يجد الإنسان هذه الحرّية فلم يكن هناك فرق بينه وبين الحيوان، ولكن ليعلم عن هذه الحرية أنها ليست غير محدودة ولا مطلقة بل هي، كما أشرنا من قبل، محدودة في نطاق خاصّ، وكذلك أنها مقيّدة بمرضاة من الله وحكمته في هذا النطاق أيضًا فلا يمكن للإنسان أنْ يتمّ إرادته بدون إذنه ومرضاته فالإرادة الحسنى أيضًا تتمّ بتوفيقه كما تتم الإرادة السيّئة بإمهاله فإذا أمهل الله أحدًا ليكمل إرادته فهي منسوبة إليه تعالى بأنها تمّت بمرضاته ولكنها من أيدي الإنسان الذي قام بارتكابها.

وهذا أيضًا واقع أنّ الله حينما أمهل فردًا أو جماعة أنْ يثور شرّه فيمهله لأنّ فيه خيرًا أو حكمته لخلقه ففي مرّة يبلي أهل الحقّ بهذا الإمهال كي تزول معايبهم وتتحسّن محاسنهم وتنمو وفي مرة أخرى تتم الحجّة به على أهل الباطل ولينجزوا مهما شاؤوا وكيفما شاؤوا، وفي مرة ثالثة يخلق الله ظروفًا يراد بها نشأة ما اختفى في الطبائع فتنشأ الحسنات كما تنشأ السيّئات من كلِّ مَنْ يحويها.

وبعدما خاطب المنافقينَ خاطب الرسولَ صلّى الله عليه وسلّم فقال إذا كان هؤلاء المنافقون متذبذبين في رسالتك ولا يظنّون أنّ كل ما تقوم به من الله سبحانه فلا تعبأ بذلك ولا تحتاج رسالته إلى شهادتهم بل، ويكفيها شهادة الله عليها فإن يؤمنوا بها أو لا يؤمنوا فلا سبيل لطاعة الله إلّا طاعتهم لك فلا تكون طاعة الله إلّا بطاعة الرسول فمن يعرض عنك فلم ترسل لتكون مسؤولًا عن هداهم فاتركهم على ما هم عليه فإنّك لستَ مسؤولًا عنهم بل هم المسؤولون عما يفعلون.

فوجّه الخطاب هنا بسياق واحد إلى الرسول كما وجّه إلى المنافقين ولكن لا عيب لمثل هذا الخطاب في مثل هذا السياق إذ لا مكان هنا للبس الخطاب على المخاطب فإذا قيل أوّلًا بتوجيه الخطاب إلى المنافقين بوضوح لأنه ردّ على شبهتهم فلم يكن هنا مكان للالتباس ثم ما قيل للرسول بتوجيه الخطاب إليه فإنْ فكّرت فيه وجدتَ أنّ الخطاب يبدو موجّهًا إلى المنافقين أيضًا ولكن الله تعالى خاطب رسوله بدل أنْ يعرض عنهم، معنى ذلك أنهم إذا لم يقدّروا الرسول حقّ قدره لم يبقوا جديرين بأنْ يقول لهم الله شيئًا عن رسوله فخاطب رسوله مباشرة.

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا۟ مِنْ عِندِكَ بَيَّتَ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ ٱلَّذِى تَقُولُ ۖ وَٱللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ ۖ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾

"طَاعَةٌ" خبر مبتدؤه محذوف وقد ذكرنا من قبل أنّه إذا حذف المبتدأ وذكر خبره فالتأكيد كلّه يكون على الخبر، ومعنى الآية أنهم إذا كانوا في مجلس النبي ويقرأ عليهم الرسول قولَ الله وأوامره فيقولون: نحن على الأمر والطاعة.

بيّتَ يُبيِّتُ: عمل شيئًا بالليل ومن هنا يتدرّج للقيام بأيّ عمل في أيّ من أوقات الليل والنهار، وفي العربية أمثلة عديدة تتدرّج فيها الكلمات من أصولها إلى دلالات

أخرى غير مقيّدة بمعانيها الأصلية ومن مثل هذه الكلمات أَضْحَى وبَاتَ اللذان يخرجان من دلالتهما الأصلية فيعنيان مجرّد الكون والحدوث، فمعنى الآية أنهم يقرّون بكل ما يقول النبي إذا كانوا معه ولكنهم حينما يخلون عنه يناجون ضدّه في جلساتهم الخاصة والذي يجدون خلافًا لأمانيهم ومصالحهم.

وعلى سلوكهم هذا قد حذّر القرآن من قبلُ بأنّ الله يكتب ما يفعلون فلا يفكّروا أنّ ما يقومون به سرًّا هو مختفٍ على الله أيضًا فسيعرض ما كُتِبَ عليهم يومًا من الأيّام. ثم أمِرَ الرسول بالإعراض عنهم والاعتماد على الله فإنّ التوكّل على الله يكفيه فلا يمكن لهؤلاء الأشقياء أنْ يضرّوا بالحق بنجواهم فإنْ أضرّوا شيئًا فسيضرّون بأنفسهم.

ثم نبّه على مخالفة أفكار المنافقين بأنهم في جانب يقرّون بما يقول القرآن وصاحبه وفي جانب آخر يوجّهون النقد إليهما فهل يرون أنّ القرآن يحوي ثنويّة الإرادة؛ فيه حكمة ينبغي العمل بها وفيه ما يخالفها فينبغي مخالفتها فهل لا يفكّرون في القرآن فإن يفكّروا يجدوا أنّ كل قول من القرآن محكم ومنظّم أكثر من قواعد الحساب فما يعلّمه القرآن من العقائد يرتبط بعضها بالبعض إلى حدّ لو فُصِلَ بعضُها من البعض لانفصل نظامها، فالعبادات التي يعلّمهما تنشقّ من العقائد كما تنشقّ الفروع من الأصول، والأعمال والأخلاق التي يهدي إليها تظهر من أصولها كما تظهر مقتضيات شيء م داخله فنظام الحياة الذي يبرز من تعليماته بأكملها يبدو كمثل بنيان مرصوص ترتبط لبنته بلبنته بحيث لا يمكن فصلُ بعضها من الأخرى وإذا فُعِلَ كذلك فيقع الفساد في البنيان.

وكما أنّ نظام جميع هذا الكون بعضه من البعض وتوافقه يشهد على أنّه يجري فيه حكم ربّ واحد حيّ قيّوم ولا يُشرِكُه فيه أحدٌ غيرُه كذلك نظامُ محتويات هذا الكتاب بعضها من بعض دليلٌ واضحٌ على أنه منزّل من ربّ واحد عليم وحكيم فلا يشركه فيه

جنّ ولا بشر فإذا كان هناك أرباب متفرّقون في هذا الكون لتشتّت نظامه وكذا إذا كان في هذا الكتاب مشاركة العديد من الكتّاب لبقي الكتاب مجموعة من الأفكار والأخيلة المضادّ بعضُها البعضَ.

هذه الآية تحوي تنبّهًا كبيرًا لأهل هذا الزمان الذين يقرّون بأنّ القرآن كتاب الله ثم ينتقدون منه ما يخالف أخيلتهم، طريقتُهم هذه تنبئ عن أنهم كمثل المنافقين يرون أنّ هذا الكتاب مجموعة أفكار كتّاب عديدة لا ربّ واحد حكيم وعليم وإلّا فلا يعني أن يؤمن أحدٌ بنزوله من الله ثم ينتقده ويعيبه ويستهزئ به.

وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٨٣﴾

الكلام عن أولي الأمر قد مضى في الآية الـ59 لهذه السورة، والاستنباط يعني حفرَ البئر ثم إخراج الماء منها، وإظهارَ شيء يختفي. ومن هنا تدرّج للوصول إلى كنه الأمر وبلوغ حقيقته.

وبما أنّ المنافقين كانوا لا يتمنّون خيرًا بالملّة فكانوا ماهرين في الإذاعة بالدعايات. فإذا بلغهم شيء من الأمن أو الخوف أبلغوه الناسَ في ثانية كمثل نار الغابة تنتشر بسرعة فائقة، ومثلُ هذه الدعايات تثبت خطرًا عظيمًا لاسيّما في الجماعة وإذا كانت حالة الحرب كما كانت في تلك الفترة، لازدادت خطورته، فلو أنّ المنافقين حاولوا أنْ ينتفعوا بهذه الدعايات منافعَ عديدةً ولكنها كانت سببًا ناجحًا لتفتير عزيمة المسلمين لاسيّما الضعفاء منهم. وفي بعض الأحيان كانوا يخلقون بهذه الدعايات طمأنينة سيّئة في المسلمين والواضح أنّ سوء الطمأنينة، كالقلق الشديد، شيء خطير جدًّا.

فقال إذا كانوا مخلصين لله ولرسوله وللأمّة فكان الأحسن لهم ألّا يذيعوا بما بلغهم من مثل هذه الأخبار بل ردّوه إلى الرسول وأولي الأمر من المسلمين لكي يقوم الحكماء منهم والعاقلون بتحليل ذلك الأمر واختيار خطوة مناسبة. فالعلم كذلك يعني تعيينَ سياقِ أمرٍ ما فقد أوضحنا هذا المعنى في قوله تعالى من سورة البقرة "قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشۡرَبَهُمۡۖ".

ويلمح من الآية "وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ" أنّ لهم فرصة لتنبّههم فإصلاحهم وهذا من فضل الله أنه لم يتركهم سدًى يتبعون الشياطين كيفما شاءوا ولو أنهم يسلكون سبيلهم.

هذه الآية تدلّ على أهمّية النظام السياسي في الإسلام وعظمته بأن يجعل الشعبُ أولي الأمر منهم المرجعَ في القضايا الاجتماعية فلا يجوز لهم أن يذيعوا هم بها في العامّة، وكذا يبدو منها أنّ أولي الأمر في المسلمين ينبغي لهم أن يتصّفوا بعلم الدين والدنيا معًا فيتخذوا خطوة حكيمة في قضاياهم خطوة تطابق الشريعة ومصالح الناس.

فَقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفۡسَكَۚ وَحَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَكُفَّ بَأۡسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ وَٱللَّهُ أَشَدُّ بَأۡسٗا وَأَشَدُّ تَنكِيلٗا ﴿٨٤﴾ مَّن يَشۡفَعۡ شَفَٰعَةً حَسَنَةٗ يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٞ مِّنۡهَاۖ وَمَن يَشۡفَعۡ شَفَٰعَةٗ سَيِّئَةٗ يَكُن لَّهُۥ كِفۡلٞ مِّنۡهَاۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقِيتٗا ﴿٨٥﴾

ذكرنا معنى الشفع في سورة البقرة وهو ربط شيء بآخر، ومن هنا تدرّج في تأييد أمره ودفاعه ثم في الشفاعة له. وذكر هنا شفاعتين: شفاعة حسنة وأخرى سيّئة فالشفاعة الحسنة هي تأييد ودعم أيّ حقّ بينما الشفاعة السيّئة هي إلحاق الضرر بأيّ حقّ فالمنافقون بدل أن يحثّوا الناس على الجهاد في سبيل الله كانوا يفتّرون عزائمهم ويحرّضون خلافه لذا اعتبر القرآن محاولتَهم هذه شفاعةً سيّئةً.

والمقيت يعني الشهيد والحفيظ والمقتدر.

وتذكّروا أنّ مجموعة هذه الآيات بدأتْ بأنّ المنافقين بادئ ذي بدء تقدّموا في دعواهم للجهاد في سبيل الله ولكنهم حينما أمِرُوا به جعلوا يخفون أنفسهم ويحاولون تفتير عزيمة الآخرين غيرهم، وتبعته أمورٌ أخرى في نفس السياق فالآن يُوَجَّه الخطاب إلى الرسول ويقال له إنه مسؤول عن نفسه فقط فلينهض للقتال ولبحثّ الآخرين من المسلمين عليه فمن يوفّقه الله ينهض ومن لم ينهض فلستَ بمسؤول عنه فأيّ عمل من أعمال الله لا يقتصر على أحد غيره، إنه قويّ شديد ومعذّب المعارضين أشدّ عذاب، إنه سيخلق فيك وفي أتباعك المخلصين قوةً تكسر قوةَ الكفّار والمشركين.

ثم قال: لا تعبأ بما يخلقه المنافقون من أنواع المكر السيء والدعايات لتفتير عزيمة المسلمين ومنعهم عن الجهاد في سبيل الله فمن ينطق بدعم الحق يجد أجره ومن يخالفه يلق جزاءه فالله يرى كلّ شيء وهو قادر عليه.

ISSN: 2321-7928

الإيجاز بالحذف في العبارة القرآنية

قوله تعالى: (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) نموذجًا

- أ.د. نبيل فولي محمد[1]

ملخص البحث

تتناول هذه الدراسة ظاهرة الإيجاز بالحذف في العبارة القرآنية، من خلال تحليل قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، بوصفه نموذجًا يكشف تداخل المستويات البلاغية والنحوية والتفسيرية في التعامل مع النصوص. تنطلق الدراسة من إشكالية تقدير المحذوف في النص القرآني، وما يترتب عليه من اختلاف في الفهم، خاصة عند تفسير كلمة "عشرًا" وهل يُقدَّر معدودها المحذوف بالليالي أو الأيام أو غير ذلك.

تعرض الدراسة الاتجاهات التفسيرية واللغوية في تقدير المحذوف، مبيّنة أنّ هذه التقديرات ليست مجرد استكمال شكلي، بل تؤثر في توجيه الدلالة. ثم تنتقل إلى مناقشة العلاقة بين النحو والبلاغة، حيث يظهر أنّ القواعد النحوية، على صرامتها، لا تعمل بمعزل عن المعنى، بل تتفاعل معه في توجيه العبارة، ومن هنا تفتح لها البلاغة مجالًا واسعًا للعمل.

وفي هذا السياق، تقترح الدراسة معيارًا نظريًا لضبط تقدير المحذوف، يقوم على ترجيح التقدير الذي يحقّق أقل زيادة لفظية ممكنة، مع الحفاظ على مرونة الدلالة

---

[1] أستاذ الفلسفة والمنطق في جامعة IZU إستانبول، ورئيس قسم العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين IIUI إسلام آباد- سابقًا

دون إدخال قيود زائدة. وتخلص إلى أنّ تقدير المحذوف بالليالي أحيانًا وبالأيام أحيانًا أخرى- حسب وقت وفاة الزوج- هو الأرجح؛ لما يحققه من انسجام لغوي ودلالي وواقعي، دون إخلال بسياق الآية.

وبذلك تسعى الدراسة إلى تقديم مقاربة منهجية تقلّل من العشوائية في تقدير المحذوف، وتعيد الاعتبار للتكامل بين البلاغة والنحو في فهم النص القرآني.

تقديم: أَنِس كثير من الباحثين إلى منهج البلاغيين في دراسة النص القرآني اعتمادًا على تفرد أسلوب القرآن في صياغة المعاني وتأدية المفاهيم، وامتيازه في هذا بالدقة التامة في استعمال الألفاظ وتركيب العبارات وإتباع بعضها بعضًا. ويؤكد أهمية هذا المنهج: أنّ المتعرض له مضطرّ إلى أن يعالج المعاني مهما اختلف موضوعها، وكيف جاءت العبارة عنها، فيخوض في موضوعات عقدية وأخرى فقهية وثالثة أخلاقية ورابعة قصصية، وهكذا، فيتداخل عنده معالجة المبنى اللفظي بالنظر في المعنى المتخصص الذي يحمله الكلام.

وفي هذه السبيل تأتي هذه الدراسة لتقف مع مثال قرآني حوى ظاهرة بلاغية مهمة، وهي الإيجاز بالحذف، فترصد هذا الحذف، وتبيّن تقدير العلماء له والتأثير الفقهي لهذا التقدير، ثم تعرض وجهة نظر الباحث لا في تقدير المحذوف فقط، بل في بيان قيمته في الآية الكريمة محل التطبيق أيضًا، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ ...﴾ [البقرة: 234]، إذ أضربت الآية عن التصريح بالمعدود لحكمة هي مطلبنا في هذه الدراسة، ومفتاحنا للوصول إلى التقدير الأدق للمحذوف.

وتمهيدًا للموضوع سأبدأ بمبحث لتعريف مصطلح "الإيجاز بالحذف"، وعرض موجز لما يحفّ به من قضايا نظرية، ويليه مبحث آخر لبيان رأي العلماء من الفقهاء

واللغويين والمفسرين وتوجيههم للآية، وأخيرًا توجيه الباحث لها وبيان المحذوف منها وقيمة الحذف فيها.

والطرح المتعدد للموضوع من خلال أنظار علماء الشريعة واللغويين معًا يطرح سؤالًا مهمًا تعتني الدراسة بالبحث فيه، وهو: هل الصواب هو أن يُوجَّه حذف المعدود في الآية توجيهًا نحويًا صرفًا، أو أنّ الواقع الفقهي الزمني يفرض توجيهًا آخر يستند إلى مقولات البلاغيين؟ وهل كانت مراعاة الواقع لدى الفقهاء سببًا في مخالفتهم للنحاة في تقدير المحذوف؟ وإن لم يكن فكيف جمعوا بين ظاهرية اللغويين وواقعية الفقه والإفتاء؟

والمنهج الذي يحكم الدراسة تاريخي مقارن يرصد مختلف الآراء التي تعني الموضوع، ويتتبع تطورها، كما يحلّل النصوص، ويلاحظ الفروق بينها، ويبدي وجهة نظر نقدية في الآراء التي انتهى إليها الدرس اللغوي والتفسيري والفقهي في فهم الحذف في النموذج الذي اختارته الدراسة، ثم يراعي في النهاية كون النص الذي وقع فيه الحذف متعلقًا بواقع إنساني متعدد الصور، ويبني عليه رؤية جديدة في بيان الحذف الذي وقع في النص.

أولًا: مفهوم الإيجاز بالحذف: تشير هذه الظاهرة البلاغية إلى عادة تعبيرية لا تخلو منها لغة تقريبًا، وهي **إخراج الكلام غيرَ تام الألفاظ لتحقيق غرض يخدم المعنى**؛ مثل: التعظيم، والتهويل، والتهوين، والتشويق، وغير ذلك.[1] وإذا كان الحذف في نظر الدراسات اللسانية الحديثة نوعًا من الاقتصاد وادخار الجهد، وتعبيرًا بالبنية السطحية

---

[1] راجع في دواعي الحذف: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها، 1/337-340، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت 1416هـ/ 1996م.

عن بنية عميقة تشتمل على كل عناصر الجملة مذكورها ومحذوفها،[1] فإنّ الأهم لنا هنا هو بيان كيفية توظيف الحذف لخدمة المعنى، بحيث يبدو الفرق واضحًا بين التصريح بالألفاظ كاملة، وبين ذكرها وقد حُذفَت بعض عناصرها، وبهذا فلو كان الحذف لمجرد ادخار الجهد، لم يكن من البلاغة وحسن العبارة في شيء.

وقد عرَّف ابن الأثير الإيجاز في (المثل السائر) بقوله: "هو دلالة اللفظ على المعنى من غير أن يزيد عليه"،[2] ونقل عن عبد القاهر الجرجاني قوله الشهير في الحذف: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمتَ عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمَّ ما تكون بيانًا إذا لم تُبِنْ".[3]

ومن القواعد الحاكمة لإيجاز الحذف أن يترك المتكلم للسامع علامة تدله عليه، إذ "الأصل في المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدلّ على المحذوف"،[4] ولكي يكون الحذف بليغًا ومؤديًا لوظيفة خاصة في السياق شرطوا فيه "أنه متى أُظهر [المحذوف] صار الكلام إلى شيء غثٍّ، ولا يناسب ما كان عليه أولًا من الطلاوة والحُسْن".[5]

---

[1] انظر: طاهر سليمان حمودة: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص 13 وما بعدها، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر 1998م.

[2] ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 259/2، قدّمه وعلّق عليه: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د. ت.

[3] عبد القاهر الجرجاني: كتاب دلائل الإعجاز، ص 146، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000م، وقارن: المثل السائر 268/2.

[4] المثل السائر، 268/2.

[5] المثل السائر، 268/2.

ووجود محذوف في الكلام قد يظهر بالإعراب، كما في حالة حذف العامل وبقاء معموله في مثل قولك: أهلًا وسهلًا، وبالنظر إلى حال تمام المعنى كما في قولك: فلان يحلّ ويعقد؛ أي الأمورَ. والحذف إما حذف مفردات، وإما حذف جمل، والأول يظهر كثيرًا بالإعراب، والثاني بالنظر في المعنى.[1]

والحذف إما أن يساوي الذِّكْر بلاغةً، وإما أن يكون أدنى منه، أو أعلى منه بلاغة، فإن ساواه- وهذا مجرد احتمال عقلي نادر الوقوع-[2] كان الحذف أولى؛ لأنه يدخر جهدًا لا فائدة من بذله هنا، وأما حين يكون الحذف أقل بلاغة من الذكر ومخلًا بالمعنى، فيجب في هذه الحالة الذكر لا الحذف، وأخيرًا حين يكون الحذف أعلى بلاغة من الذكر، فإنه إما أن يكون واجبًا أو مستحسنًا، ويكون واجبًا حين لا يفي الذكر بالمعنى لقَصْره على شيء مراد دون غيره، أو لا يمكن أن يستوفي المعنى لسبب متعلق بالوقائع واحتمالاتها وغير ذلك كما سيظهر من النموذج المختار للدراسة في هذه الصفحات.

والآية التي معنا من سورة البقرة حُذِف فيها المميّز أو المعدود، وبقي العدد أو المميَّز، وقد أجاز أهل العلم حذف المميّز بشرط أن يدلّ عليه الدليل، وذكر ابن مالك أنه "لا خلاف في جوازه"،[3] واستشهدوا له بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ

---

[1] انظر: المثل السائر، 2/268-269.

[2] يتصوَّر وقوعه من الشاعر الذي يذكر في قصيده من اللفظ؛ بسبب إكراهات العروض والقافية، ما يمكن أو يُستحسَن حذفه، وهو مأخذ وعيب يؤخذ على الواقع فيه.

[3] جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك: شرح الشافية الكافية، 4/1711، حقّقه وقدّم له: د. عبد المنعم أحمد هريدي، الطبعة الأولى، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، دار المأمون للتراث، 1402هـ/ 1982م.

ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفَا ...﴾ [الأنفال: 65]؛ أي "عشرون رجلًا"،[1] أو مقاتلًا، ومائة رجل أو مقاتل، وبقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ سَبۡعٞ شِدَادٞ يَأۡكُلۡنَ مَا قَدَّمۡتُمۡ ...﴾ [يوسف: 48]؛ أي سبع سنين[2] شدادٍ.

وتدلّ ظاهرة الحذف في اللغة على أنّ التواصل اللغوي الجيد ليس بكثرة الألفاظ، ولا بملء الفم بالكلام، ولكن بمراعاة قدر الحاجة لإيصال المعنى على القدر والوصف الذي يريده المتكلم؛ ولذا ليس المعنى المحمول على ظهر اللغة في عملية التواصل مجرد تركيب صوتي جميل أو غير جميل، ولا مجرد لفظ له مدلول معجمي، ولا حتى تعبير ممتد يعبّر عن معنى مركب، بل إنه- إضافة إلى ذلك- محمَّل برسائل صاحبه التي تظهر بالسياق والأداء والقرائن المصاحبة للكلام.

وننتقل الآن من هذا العموم إلى بيان رأي العلماء من أهل الفقه واللغة والتفسير لنموذج الحذف الوارد في الآية محل التطبيق في هذه الدراسة.

ثانيًا: آية سورة البقرة ورأي العلماء في توجيه الحذف فيها: العبارة التي تدور حولها هذه الصفحات جزء من الآية الكريمة رقم 234 من سورة البقرة، وهي قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ

---

[1] أحمد بن الحسين بن الخباز: توجيه اللمع (شرح كتاب اللمع لابن جني)، ص 440، دراسة وتحقيق: د. فايز زكي محمد دياب، الطبعة الأولى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 1423هـ/ 2002م.

[2] انظر: أحمد بن يوسف السمين الحلبي: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 510/6، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د. ت. ولعل مما يُستفاد من بلاغة الحذف هنا: بقاء الصفة "شدادٌ" مرفوعة صفةً لسبع؛ تأكيدًا للفاعلية فيها، وأنها سبع سنوات بالغة الشدة، حتى تستهلك ما ادخروه طوال السبع التي سبقتها إلا قليلًا.

فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾، وقد جاءت في سياق ممتد يبدأ من الآية رقم 221 من السورة، ويتناول حرمة نكاح المسلمين من المشركين وحرمة إنكاحهم، وحكم الحيض، والإيلاء، والطلاق، والرضاع، ثم حكم المتوفَّى عنها زوجها وعِدّتها كما في الآية المذكورة، وتلت ذلك أشياء أخرى عن موضوعات مشابهة في السياق نفسه إلى الآية 242، وبعدها لم تعد السورة الكريمة مرة أخرى إلى هذا النوع من الأحكام، كما أنها لم تسبق هذا السياق (أي من الآية 221 إلى 242) بذكر موضوعات من هذا النوع.

وعلى النسق اللغوي للآية جاء الحديث الصحيح الذي رواه الشيخان؛ البخاري عن أم حبيبة وزينب بنت جحش رضي الله عنهما، ومسلمٌ عنهما وعن أم سلمة وحفصة بنت عمر وأم عطية رضي الله عنهم؛ ففي البخاري بسنده عن زينب بنت أبي سلمة رضي الله عنها قالت: دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلّى الله عليه وسلّم، فقالت: سمعتُ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: "لا يَحِلُّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تُحِدُّ على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعةَ أشهر وعشرًا"، ثم دخلتُ على زينب نبت جحش حين توفي أخوها، فدعت بطِيب، فمسَّت، ثم قالت: ما لي بالطِّيب من حاجة، غير أني سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على المنبر: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تُحِد على ميّت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعةَ أشهر وعشرا"،[1] وهو اقتباس لجزء من العبارة القرآنية: "يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا".

---

[1] صحيح البخاري، الحديث رقم 1281-1282، 78/2، كتاب الجنائز، باب حد المرأة على غير زوجها، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببولاق (الطبعة السلطانية)، القاهرة 1311-1313هـ، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ. وصحيح مسلم، الحديث رقم 58-1486 و66-938، 202/4-205، كتاب الطلاق، وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام، صحّحه وحشّاه: محمد ذهني، تصحيح: أحمد أفندي وعزت أفندي، دار الطباعة العامرة، إستانبول، 1331هـ.

إلا أنّ الحكم جاء في الآية موجبًا يحدّد مباشرة فترة عِدّة المرأة التي يموت عنها زوجها، وفي الحديث جاء سالبًا ينهى أن تُحِد المرأة على غير زوجها أكثر من ثلاث ليال بأيامهن أو ثلاثة أيام بلياليها، وأما الزوج فالحداد عليه أربعة أشهر وعشر.

والحكم الذي اشتملت عليه الآية الكريمة هو حديث للأحياء[1] إذا مات أحدهم عن زوجة أو أكثر، أن تتربص المرأة بنفسها ما بين مائة وثلاثين ومائة وسبعة وعشرين يومًا وليلة،[2] والتربص هو البقاء والانتظار، والمقصود البقاء بدون زواج ولا وعد به وعلى حال الحداد لهذه المدة. ولكن الآية لم تذكر المعدود بـ"عشر" هنا هل هو أيام أو ليال؟ فوقعت المسألة في دائرة الاجتهاد العلمي من الفقهاء واللغويين والمفسرين، فماذا قالوا؟

دار اجتهاد أهل العلم منذ وقت مبكر- تحت إلحاح الحاجة والواقع- حول الآية وأحكامها، فاختلفوا في المقصود بالعشر، هل هي الليالي وحدها، فلا تشمل عِدَّةُ المتوفَّى عنها زوجُها اليومَ أو النهار التاليَ للّيلة العاشرة، أو المقصودُ الليالي العشر بأيامها العشرة؟ فعن عبد الله بن عباس (ت 68هـ) رضي الله عنهما أنه قرأ: "أربعة أشهر

---

[1] ذكر أبو بكر بن العربي أن لفظ هذا الحكم ومعناه خبريان، أي مَن فعلت فهذا لزوم للشرع، و"ما وُجد من متوفَّى عنها زوجها لم تتربص، فليس ذلك من الشرع": أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، 1/279- 280، راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت 1424هـ/ 2003م.

[2] وذلك أن تتابع أربعة أشهر تامة يساوي مائة وعشرين يومًا وليلة، وثلاثة تامة وواحد ناقص تساوي مائة وتسعة عشر يومًا وليلة، ومجموع شهرين تامين وشهرين ناقصين مائة وثمانية عشر يومًا وليلة، وثلاثة ناقصة وشهر تام يكون مجموع أيامها ولياليها مائة وسبعة عشر يومًا وليلة. ولا تأتي أربعة أشهر قمرية متتابعة ناقصة. ونضيف إلى كل احتمال منها الأيام العشرة الباقية بلياليها.

وعشر ليال"، وذهب كلٌّ من أبي عمرو الأوزاعي (ت 157هـ) وأبي بكر الأصم (ت 279هـ) إلى أنّ "العِدّة مبهمة، فغُلّب التأنيث"، وتأولاها على الليالي. وأما الأئمة مالك (ت 179هـ) والشافعي (ت 204هـ) والكوفيون (الحنفية وأسلافهم من علماء أهل الكوفة) فذهبوا إلى "أن المراد بها الأيام والليالي"؛[1] أي مجموع الأيام والليالي، ولم يُعنَوا بالخوض في الجانب النحوي من المسألة.

وقد فهم أبو جعفر الطحاوي الحنفي (ت 320هـ)- في وقت متأخر نسبيًا- أنهم قدّروا المحذوف بالليالي على أن يشمل الحكمُ الأيامَ معها، وحاول تقديم مسوِّغ لشمول الليالي للأيام إذا ذُكرت الليالي وحدها، وبالمثل شمول الأيام لليالي إن ذُكرت الأيام دونها، فتمسك بأنّ قول الله تعالى في قصة زكريا عليه السلام: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزٗاۗ﴾ [آل عمران: 41]، وقوله سبحانه في سورة أخرى: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٖ سَوِيّٗا﴾ [مريم: 10]، يحكيان معنى واحدًا في قصة واحدة، فظهر- كما يرى الإمام- أنّ الليالي داخلة في الأيام في آية آل عمران، كما أنّ الأيام داخلة في الليالي في آية سورة مريم.[2]

وربما الأقرب أن يقال في تفسير هذا الاختلاف في التعبير عن القصة الواحدة: أريد بذكر الليالي في موضع والأيام في موضع آخرَ من قصة زكريا ويحي عليهما السلام؛ الإشارة إلى أنّ الآية التي جعلها الله لزكريا عليه السلام بعد بشارته بميلاد يحيى هي

---

[1] أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، 143/4، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشارك في تحقيق هذا الجزء: محمد رضوان عرقسوسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت 1427هـ/ 2006م.

[2] أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي: أحكام القرآن الكريم، 484/1، تحقيق: د. سعد الدين أونال، إستانبول 1416هـ/ 1995م.

ألا يكلم الناس ثلاثة أيام تامة، أي بلياليها، وليس ثلاثة أيام وليلتين، ولا ثلاث ليال ويومين، وإلى هذا ذهب الزمخشري.[1]

وهذا ملمح قرآني تكاملي مهم في فهم المقصد الشرعي لظاهرة التكرار غير التام في القرآن الكريم، أي الذي يختلف فيه سياق عن آخر في بعض الألفاظ، وكذلك اختلاف القراءات المتواترة بعضها عن بعض، فقول الله تعالى مثلًا: (مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ) [الفاتحة: 4] (ممن قرأ بها: عاصم والكسائي)، وقوله سبحانه: (مَلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ) [الفاتحة: 3] (ممن قرأ بها: نافع وأبو عمرو، واختلاف العدّ بينهم راجع إلى اعتبارهم البسملة آية أو عدم اعتبارهم لها كذلك)، يعنيان معًا أنه سبحانه مالكُ يوم الدين، أي صاحبه، ومَلِكه، أي حاكمه كذلك، وهكذا في نظائرها.

ومع أنّ وجهة العلماء في توجيه الحذف في آية البقرة هي تقرير الحكم الشرعي الذي تضمنته الآيةُ خاصًا بدخول نهار اليوم العاشر في عدة المرأة الأرمل غير الحامل أو عدم دخوله، إلا أننا يمكن أن نلاحظ أنهم اتفقوا هنا في شيء، واختلفوا في آخر، فأما اتفاقهم ففي تقدير لفظ المعدود المحذوف بالليالي، في حين اختلفوا في المقصود بالليلة من هذه الليالي؛ هل هي فترة الظلام التي تغيب فيها الشمس عن المكان فقط- كما هو رأي الأوزاعي والأصم طبقًا للقراءة الشاذة أو التفسيرية المنسوبة إلى ابن عباس-[2] أو هي فترة الظلام السابقة مع دخول نهارها فيها (اليوم الكامل) كما ذهب جمهور أهل العلم؟

---

[1] راجع: جار الله محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 9/4، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل عبد الموجود وعلي معوض وفتحي حجازي، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ/ 1998م.

[2] رُغم هذه القراءة، فالمنسوب إلى الصحابي الكريم أنه فسرها بقوله: "يعني عشرة أيام": مجد الدين الفيروزآبادي: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص 42، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1412هـ/ 1992م.

ولم يختلف الاجتهاد الفقهي السُّنّي فيما بعد في ترجيح القول الثاني، وأن العِدّة في هذه الحالة لا تكتمل بدون اليوم العاشر، بل لعله صار إجماعًا في الأزمنة التالية، واختفى الرأي الذي قال به الأوزاعي والأصم، ورواه الأوزاعي عن ربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري من المتقدمين.[1]

لكن العلماء من أهل اللغة والتفسير انشغلوا في هذه المسألة بقضية أخرى تتفرع عن السابقة، وهي البحث عن علةٍ للتعبير في الآية بالليالي دون الأيام؛ أي لماذا اختار النص الشريف أن تكون الليالي هي المعدود فيها دون الأيام؟ وذلك في سياق انشغال العقل الإسلامي بتحليل النصوص وإقامة فهمه لها على قواعد وأصول معقولة. وبقدر ما كان الفقهاء واقعيين وعمليين يعالجون المسائل من وجهة نظر ما يحتاجه الناس، كان المفسّرون واللغويون في هذه القضية نظريين يبحثون عن العلل والعلاقات. وهذا لا ينفي أنّ الفقهاء كان لهم منهج لاستنباط الأحكام ومجاوبة الواقع بما يحتاجه، بل هم أول من سجّل منهجه النظري من المسلمين في كتاب؛ أعني "الرسالة" للإمام الشافعي محمد بن إدريس.

ومن بين اللغويين: ذهب أبو زكريا الفراء (ت 207هـ)- الموصوف بمعرفة آراء الفقهاء واختلافهم إلى جانب علمه الواسع باللغة وكونه رأسا في النحو-؛[2] ذهب في

---

[1] عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: تفسير القرآن العظيم مسندًا عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم والصحابة والتابعين، 470/2، دراسة وتحقيق وتخريج: د. عبد الله بن أحمد الغامدي، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الرياض 1439هـ.

[2] شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي: سير أعلام النبلاء 10/ 120، أشرف على تحقيق الكتاب وخرّج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، وحقّق هذا الجزء: محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت 1402هـم 1982م.

تفسيره اللغوي لهذا الموضع من القرآن إلى أنّ العرب في حال ما لم تعيِّن المعدود في كلامها، أيامٌ هو أم ليال، "غلّبوا عليه الليالي"،[1] فإن صرح المتكلم بالمعدود (الأيام أو الليالي) فلا خلاف في تأنيث العدد مع الأولى وتذكيره مع الثانية، وأما إذا حذفوا المعدود من الليالي والأيام، فالفراء يقول هنا بتغليب الليالي على الأيام؛ أي تذكير العدد. والسبب- كما ذكره الفراء- أنها عادة العرب في كلامها، لكن دون أن يأتي بشاهد معتمد على هذا من كلام العرب، إلا قوله: صمنا عشرًا من شهر رمضان، وهو مثال من الكلام السائر سيألف اللغويون ذكره في مثل هذا السياق بعد الفرّاء، لكن دون أن يكون مستنَدًا كافيًا للقاعدة التي أقرّوها، إذ لا يصلح شاهدًا لغويًا بالمعنى المعروف للشاهد، فقد قصروا هذا الأخير على الكلام الفصيح الذي يتناقله البلغاء وأهل اللغة في صورة شعر أو نثر، والعبارة المذكورة هي من متداول القول في مجاري حياة الناس.

وقاعدة تغليب الليالي على الأيام في التذكير والتأنيث أقدم من الفراء، لكنها أخذت معه شكلًا آخر يخالف شكلها الأصلي، فعند سيبويه (ت 180هـ)- الذي يُظن أنه نقلها عن شيخه الخليل بن أحمد (ت 170هـ)[2]- تتقرر المسألة بصورة مشابهة لما قرّره الفقهاء من التعبير بالليالي مع قصد الليالي والأيام معًا، لكن دون أن يربطها

---

[1] أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء: معاني القرآن، 151/1، الطبعة الثالثة، عالم الكتب، بيروت 1403هـ/ 1983م.

[2] وردت هذه المسألة في كتاب الجمل المنسوب إلى الخليل، لكن الكتاب مضطرب ونسبته إلى الخليل غير مؤكدة، انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب الجمل في النحو، ص 270-271، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت 1405هـ/ 1985م.

بالآية الكريمة السابقة؛ لأنها لا تنطبق عليها، وإنما تنطبق على قول النابغة الجعدي رضي الله عنه:

فطافت ثلاثًا بين يوم وليلة يكونُ النَّكير أنْ تُضيف وتجأَرا[1]

وسبب الانطباق على بيت النابغة هو اجتماع لفظي اليوم والليلة فيه معًا، فهنا حصل التغليب لمذكور على آخر،[2] وأما الآية فلم تَذكر لا يومًا ولا ليلة أصلًا، لا صراحة ولا بعود الضمائر، ولكن تمسَّك مَنْ فسّر المحذوف فيها بالليالي بأنّ العدد المذكور (أعني: عشرًا) مذكرٌ، فأعادوه إلى المؤنث، وهو الليالي، ثم قال بعضهم بأنه من تغليب المؤنث على المذكر.

ولعل مما قد يوقع في اللَّبس من كلام سيبويه هنا قوله قبلها: "ألا ترى أنك تقول: لخمس بقين أو خلون، ويعلم المخاطب أنّ الأيام قد دخلت في الليالي، فإذا أَلقى الاسمَ على الليالي اكتفى بذلك عن ذكر الأيام"،[3] فربما ظن الظانّ أنه قصد القول بالتغليب

---

[1] سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: كتاب سيبويه، 563/3، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1412هـ/ 1992م. قال أبو سعيد السيرافي في شرحه: "ومعنى البيت أنه يصف بقرة وحشية فقدت ولدها، فطافت ثلاث ليال وأيامها تطلبه، ولم تقدر أن تنكر من الحال التي دُفعت إليها أكثر من أن "تُضِيف"، ومعناه: تشفق وتحذر، و"تجأر": معناه تصيح في طلبها له": أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي: شرح كتاب سيبويه، 299/4، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1429هـ/ 2008م.

[2] النحاة الذين قعدوا هذه القاعدة لم يذكروا إلا هذا الشاهد اليتيم، ومثل هذا الشاهد الواحد يصلح لإثبات الوجه الذي جاء فيه ما دام ليس بموضع ضرورة شعرية، لكنه لا يصلح لنفي الوجه أو الوجوه الأخرى؛ بمعنى أنه تضمن تغليبًا لليالي على الأيام، فهذا يعني جوازه، لكنه لا يكفي لنفي جواز تغليب الأيام على الليالي.

[3] سيبويه: الكتاب، 563/3.

هنا، لكنه لم يقله، ولم يتلفظ به، ولم يقصده، بل اعتبره من التعبير بالليلة مع قصد دخول اليوم فيها، فلم يأت بهذه الأمثلة من "التأريخ بالليالي" ليقول بالتغليب فيها، ولكن ليدعم قوله بالتغليب في بيت النابغة، إذ حذف الليالي وقصدها مع الأيام.

وفي تقدير المحذوف في الآية لجأ أبو العباس المبرد (ت 285هـ)- كما نقل رأيَه تلميذُه أبو إسحاق الزجّاج (ت 311هـ)-: إلى حلّ آخر، ناظرًا فيه للتخالف بين اللفظ الذي يقدّرونه (ليال) والمعنى الذي يفسّرونه به (أيام تامة)، فقال: معناه: "عشر مُدَد، وتلك المدد كل مُدّة منها يوم وليلة، والعرب تقول: ما رأيته منذ عشر، وأتيته لعشر خلون، فيغلّبون الليالي على ذكر الأيام، والأيامُ داخلة في الليالي، والليالي مع اليوم **مدة** معلومة من الدهر"، ثم علّق الزجاج موافقًا له بقوله: "فهذا أحسن ما فُسِّر في هذه الآية".[1]

فاعتبر المبرد المحذوفَ الذي يشير إليه العدد في الآية مؤنثًا، واختار تقديره بـ"المُدَد"، جمع "مُدّة"، دون الليالي، حتى يُطابق المعنى المفهومَ من الآية، وهو أربعة أشهر وعشرة أيام، واليومُ من هذه العشرة هو اليوم الكامل بليله ونهاره، وحسب التعبير المعروف: يوم وليلة، أو "مُدة" بتعبير المبرد. وهو وإن كان قد ذكر تغليب الليالي على الأيام في قولهم: ما رأيته منذ عشر، وأتيته لعشر خلون، فذلك ليسوِّغ به اجتماع الليلة واليوم تحت لفظ واحد في الآية هو "المدة"، إذ إنّ التغليب اللفظي لا ينفي قصد معنى الأيام مع الليالي في هذه الأمثلة.

---

[1] أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج: معاني القرآن وإعرابه، 279/3، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت 1408هـ/ 1988م. قوله: "فسِّر في هذه الآية" لا يخلو من قلق، ولعله: "فُسِّرت به هذه الآية".

وبعد أكثر من قرنين ونصف من هذا ذهب جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ) البلاغي المفسّر في آية سورة البقرة إلى أنّ المحذوف هو الليالي، والأيام داخلة فيها، ثم قعّد للمسألة فقال عن العرب: "ولا تراهم قطُّ يستعملون (أي عند حذف المعدود من الليالي والأيام) التذكير فيه ذاهبين إلى الأيام؛ تقول: صمت عشرا، ولو ذكّرتَ خرجتَ من كلامهم".[1]

والزمخشري وإن لم يتورط في القول بالتغليب هنا، واكتفى بالقول بعود العدد في الآية إلى الليالي مع دخول الأيام فيها، إلا أنّ الجزم والقطع الذي اشتملت عليه عبارته السابقة يؤكد أننا وصلنا في زمنه إلى استقرار تام للقول بأنّ محذوف آية البقرة "ليال" لا "أيام"،[2] وأنّ المعنى يشمل اليوم مع الليلة، وأنّ العرب تقدِّم الليالي على الأيام مطلقًا، ولا يؤنثون العدد معهما أبدًا، بل يذكِّرونه مرجِّحين الليالي على الأيام.

وبهذا يكون القول بتغليب الليالي على الأيام عمومًا دخل على المفسرين واللغويين حين اشتبه على الفراء حال حذف الليالي والأيام معًا بحال ذكرهما معًا، ففي الثانية تغليب للّيالي- كما ذكر سيبويه ومثّل له ببيت الصحابي-، وأما الأولى (أي حال الحذف)

---

[1] الزمخشري: الكشاف، 1/ 458.

[2] وافقه على هذا كثير ممن ألّفوا في التفسير للرد على نزعته الاعتزالية في الكشاف؛ انظر مثلًا: ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي: تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 203/1، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وضبط نصه: محمد صبحي بن حسن حلاق ود. محمود أحمد الأطرش، الطبعة الأولى، دار الرشيد بدمشق وبيروت، 1421هـ/ 2000م. شرف الدين الطيبي: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الغيب (حاشية الطيبي على الكشاف)، 425/3، حقّق هذا الجزء: د. عمر حسن القيام، إشراف عام: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، الطبعة الأولى، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي 1434هـ/ 2013م.

فيُقدَّر المحذوف- حسب هذا الرأي- بالليالي لفظًا، على أن يشمل الأيام معه معنى، وفي هذا تُراعَى الأحوال اللفظية من كون العدد المصرَّح به مذكرًا أو مؤنثًا، وإن كان لأبي حيان الغرناطي في المسألة قول آخر مهم.

رأي جديد في المسألة لأبي حيان: واستمر الأمر على ما حكيته آنفًا عن المفسرين واللغويين والفقهاء من تقدير المحذوف "ليالي" لا "أيامًا" مع غلبه تفسيرها بالليالي والأيام معًا، إلى أن جاء أبو حيان الغرناطي الأندلسي (ت 745هـ) وتفسيره (البحر المحيط)، فبدأت تظهر معه نظرة نحوية جديدة ومختلفة للمسألة؛ فذهب- بعد أن ذكر رأيي المبرد والزمخشري السابقين- إلى أننا لا نحتاج إلى تأويل المحذوف من الآية بأنه "ليال" ولا بأنه "مُدَد" بالتأنيث، ولكنه "أيام" بالتذكير، وذلك لأنّ النحاة ذهبوا إلى أنّ حذف المعدود يجيز إثبات تاء التأنيث من العدد ويجيز حذفها. وإن كانت القاعدة على أنّ إثباتها على العموم أولى، فإنّ الحذف حَسُن في هذه الآية لأنّ الموضع "مقطعُ كلامٍ شبيه بالفواصل"،[1] أي روعي الجرس الصوتي في هذا الموضع الذي يُفضَّل فيه الوقف، وبهذا تزول المشكلة الأساسية التي ربطت الخيوط السابقة بعضها ببعض نحوًا وفقهًا وتفسيرًا بسبب تركيز النظر على تذكير "عشرًا"، ويصبح كلا الوجهين جائزًا لغةً.

وواضح أنّ حصر المشكلة قبل أبي حيان في دائرة تقديرِ محذوفٍ مؤنث بسبب تذكير العدد (عشرًا)، هو الذي أدّى إلى الإجماع على تقديرهم هذا المحذوف "ليالي" أو

---

[1] أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي: تفسير البحر المحيط، 234/2، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1413هـ/ 1993م.

"مددًا"، ثم تغلّب جمهورهم على مشكلة المعنى بأن قالوا: إنّ اللفظ المحذوف "ليالي"، لكن المعنى يشملها ويشمل أيامها معها.

وأما أبو حيان، فحصر خياراته بين "الليالي" وحدها أو "الأيام" وحدها، فإن اتّبعناه في جانب اللفظ قدّرنا المحذوف على القاعدة المشهورة "ليالي"، وإن قدرناه على الوجه الآخر الجائز كانت "أيامًا". وترجيحه للأيام على الليالي لا يستند فقط إلى هذا الوجه النحوي الثاني الجائز، بل يرجع إلى النظر إلى مفهوم "اليوم" مقابل مفهوم "الليلة"؛ إذ لا تدلّ هذه الأخيرة إلا على معنى واحد، وهو الفترة من غروب الشمس إلى شروقها، أما اليوم فيدلّ على النهار وحده، كما يدلّ على اليوم الكامل الذي هو جزء من سبعة أجزاء من الأسبوع، وينحصر بين الغروب والغروب التالي عليه، وهذا المفهوم الأخير لليوم هو المفهوم الذي يقف وراء اختيار أبي حيان "الأيام" في تقدير محذوف الآية، وإلا فإنّ التقدير الآخر عنده لا يحلّ المشكلة في شمول الوقت لكل الليالي مع كل الأيام، وهو الذي قصده الفقهاء واللغويون هنا.

ويلفت النظر في رأي أبي حيان أنّ فريقًا من المفسرين نقلوه عنه، لكنه مع أهميته الواضحة، وكونه مخالفًا لما سبقه إلى حد التحول عن الاتجاه السائد بين العلماء في المسألة؛ مع هذا جيء به في الغالب على أنه اجتهاد من الاجتهادات العابرة في المسألة،[1] ولم يصبح موقفًا جديدًا لفهم المسألة وتوجيه الآية على الرغم من قوته، وربما رجحانه على الرأي السائد قبله.

---

[1] انظر مثلًا: أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغمي: تفسير ابن عرفة، 286/1، تحقيق: جلال الأسيوطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 2008م. أبو حفص عمر بن عادل الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب، 191/4، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي معوض وآخرين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1419هـ/ 1998م. شمس الدين بن كمال باشا: تفسير ابن كمال باشا، 131/2، تحقيق وتعليق: ماهر أديب حبوش، الطبعة الأولى، مكتبة الإرشاد، إسطنبول 1439هـ/ 2018م.

وبهذا نفهم كيف تنشأ الاتجاهات الجديدة حول الآراء، وكيف تتحول المواقف الفكرية من رأي إلى آخر، وذلك أنّ التبني الواسع أو الرعاية السياسية أو الاجتماعية أو المؤسسية (مدرسة أو مجمّع فقهي مثلًا) للآراء هي- في الغالب- التي تضمن لها الرواج والانتشار، وتؤثر في ذلك أيضًا مواقفُ المشاهير والشخصيات المهمة في الأوساط العلمية والشعبية أحيانًا.

وساق أبو حيان بعدها- وهو يناقش مجمل كلام الزمخشري السابق- مثالًا آخر من القرآن يؤكد رأيه في تأويل محذوف "عشر" بالأيام لا الليالي- خلافَ ما رأى الزمخشري فيه أيضًا خلال سياق نص "الكشاف" السابق-، وذلك قول الله تعالى: ﴿يَتَخَٰفَتُونَ بَيۡنَهُمۡ إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا عَشۡرٗا ﴿١٠٣﴾ نَّحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذۡ يَقُولُ أَمۡثَلُهُمۡ طَرِيقَةً إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا يَوۡمٗا﴾ [طه: 103-104]، فقابل قولُه "يومًا" قولَهم "عشرًا"، ولا يقوم التقابل بين عشر ليال ويوم،[1] فكأنه جاء بالعشر مذكرة، لكنه قصد بها الأيام لا الليالي. وهو كلام وجيه وسديد، إلا أنه لا يطابق بالضرورة مثال عِدّة المتوفى عنها زوجها الذي نحن بصدد قراءته في هذه السطور، وإن كان مؤكدًا تمامًا لقاعدة أبي حيان التي اتكأ عليها في توجيه آية البقرة.

ثالثًا: الحذف في الآية بين النظرة البلاغية والاعتبارات النحوية: مع قيام التوجيه النحوي في العبارة العربية على مراعاة المعنى، حتى قيل إنّ الإعراب فرع المعنى، إلا أنّ الشكلية حاضرة في هذه المسألة من جهة أنّ قواعد النحو صارمة وعامة، فهي تحدد عناصر الكلام ووظائف كل عنصر منها من كونه مبتدأ أو خبرًا أو فعلًا أو مفعولًا... إلخ، في حين أنّ أغراض الكلام والمتكلمين تتنوع ولا تخضع لقواعد الإعراب وحدها، بل تخضع لجانب آخر جمالي هو جانب البلاغة الذي يستفيد من

---

[1] انظر: أبو حيان: البحر، 234/2.

النحو، لكنه يتجاوزه إلى إدراك الوظائف المعنوية التي تؤديها العناصر النحوية، وتحدد النتيجة المعنوية للتفاعل بين هذه العناصر في هذه العبارة أو تلك أو هذا البيت من الشعر أو ذاك. ولعل هذا هو ما يمكن قوله عن المؤاخاة بين النحو والبلاغة عند عبد القاهر الجرجاني.

ولعل مرجع الإشكالات التي وقعت للقراءة الفقهية والنحوية السابقة للحذف في آية سورة البقرة، هو عدم الاستفادة الكافية من التحليل البلاغي الذي يعتمد على أشكال بلاغية معينة، لكنها غالبًا تعطي لكل مثال قيمته الخاصة، أعني أنه يقوم على دراسة المجاز والتشبيه والاستعارة والحذف والسياق وغيرها من صور وحالات التعبير البلاغي، إلا أنّ كل عبارة تبقى لها شخصيتها المستقلة التي تجعلها فريدة في نفسها، وتحتاج إلى التحليل باعتبار هذا التفرد.

ومن الأسس التي تقوم عليها البلاغة: مراعاة مقتضى الحال مما يتعلق بالمخاطب ومجموعة الظروف المحيطة بالكلام والمعنى الذي يحمله، أي أنّ الأداء اللغوي لا ينبغي أن يغيب عن الواقع الذي يعبِّر عنه، بل يجب أن يظهر تأثير الواقع- الذي يساق فيه وله الكلام- في الكلام والمتكلم بحيث تستوفي المعاني حقَّها.

إنّ معالجة المسألة معالجة لغوية خالصة مفصولة عن الواقع تؤدي إلى إشكالية في التطبيق، لأنّ اللغة نفسها ليست كائنًا معزولًا أو منفصلاً عن الواقع، بل هي الواقع بشتى أبعاده محكيًا أو ملفوظًا، وطبيعة القضية المعروضة تزيد تعلق العبارة التي صيغت فيها صلةً بالوقائع الجارية في حياة الناس، فهي مسألة انفصام علاقة بشرية (علاقة الزوجية) بوفاة أحد طرفيها (الرجل) وبقاء الطرف الآخر (المرأة) حيًا، وهو أمر حكمته الشريعة بأوامرها ونواهيها، ومن ذلك أن تعتدّ المرأة لهذه الفترة التي نصّت عليها الآية.ويمكن أن نخرج من هذا بقاعدة تتعلق بتقدير الحذف، وهي أنه لا يكفي في هذا التقدير استشارة النحو. ووفقًا لهذا، ولما سبق ذكره في المبحث الأول، يمكن البحث في الحذف في الآية في ضوء القواعد التالية:

- لا تثبت الحذف إلا بدليل في البنية أو المعنى أو هما معًا.
- يُقدَّر الحذف بأقل لفظ ممكن ما دام وافيًا بالدلالة، ولا يُلجَأ إلى الأكثر إلا إذا عجز الأقل.
- يُمنع تقدير محذوف بعينه إذا أدخل قيدًا غير لازم، مثل الزعم بتغليب الليالي على الأيام في حال حذف المعدود، أو زعم كون الليالي شاملة للأيام في حال حذفهما.
- يُقبل تعدد تقدير المحذوف إذا كان مرتبطًا بتعدد الحال الخارجي.

وهنا يختلف منهج المعالجة اللازم لهذا النص، فلسنا أمام قاعدة لغوية صماء، بل أمام حكم ينطبق على حالات وأوضاع اجتماعية تعيشها كثير من الأسر في كل مكان وزمان، ولابد للغة أن تخضع لحكم الواقع، لا بهدم قواعدها، ولكن بتوسيع النظرة إلى الجائز وغير الجائز، وعدم حصر النظر في خيارين اثنين إما هذا وإما هذا، ما دامت اللغة تحتمل، والواقع يكشف عن حالات وأوضاع لابد للغة من مراعاتها؛ خاصة حين يكون الكلام في الطبقة الأعلى من اللغة، وهو حال القرآن ونصوصه ذات الثراء الواسع.

إذا رجعنا إلى الآية وجدناها حدّدت مدة العِدّة المذكورة نصًا بقوله تعالى: (أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ)، وهي مدة ترجع إلى وحدتين زمانيتين: الشهر، وجزء الشهر (اليوم والليلة)، أما الأشهر فعددها أربعة، فإن مات الزوج في أي يوم من أي شهر بدأ عدُّ هذه الأشهر الأربعة من وقت الوفاة حتى نكمل أربعة أشهر تامة، فإن مات مثلًا في الثامن من جمادى الأولى اكتملت الأشهر الأربعة بتمام يوم السابع من رمضان للسنة نفسها. وأما أجزاء الشهر في قوله "وعشرا"، **فقد يموت الزوج ليلًا**، فنحصي من وقتها- فوق الأشهر الأربعة المقررة سابقًا- عشر ليال بأيامهن، **وقد يموت الزوج نهارًا**، فنعد

عشرة أيام بلياليها،[1] والاحتمالان قائمان في كل حال، ومن هنا حَسُن حذف المعدود من الآية حتى يشملهما، بل صار هذا آية على كمال هذا الكتاب، وعظمة المتكلم به سبحانه.

وثمة احتمال آخر يساعد على القول بجواز التقديرين للمحذوف في الآية الكريمة، وهو أن يكون الزوج حين الوفاة في بلدٍ في وقت النهار والزوجةُ في بلد آخر وقتُه في اللحظة نفسها ليلٌ، وهنا يجوز العدّ- فوق الأشهر الأربعة- حسب مكان الزوج المتوفى عشرة أيام بلياليها، وبحسب الزوجة الأرمل تُعُد عشر ليال بأيامهن، والأمر لن يختلف بينهما بزيادة ولا نقص؛ لأنّ بداية العد واحدة ونهايته واحدة كذلك.

فإن اعتُرض على هذا بأنه لا يجوز نحويًا تقدير محذوفين لموضع واحد من الجملة في وقت واحد؛ فكيف نخرّج هذا؟ والأمر في الحقيقة ليس أمر تقدير محذوفين معًا، بل على سبيل البدل والتتابع على الموضع الواحد، فإذا ثبت أحدهما انتفى الآخر، وذلك بالنظر إلى وقت رحيل الزوج عن الحياة.

وجدير بالذكر هنا أنّ الشهاب القلقشندي (ت 821هـ) حين وجد الاختلاف اشتد حول التأريخ هل يكون بالليالي أو بالأيام قال: "والتحقيق في ذلك أنه يختلف الحال فيه باختلاف الكتابة في الليل والنهار؛ فإن كتب في الليلة الثانية، ناسب أن يكتب: ليوم خلا من شهر كذا؛ لأنه إن كتب لليلتين خلتا، فهو في الليلة الثانية بعد، وإن كتب لليلة خلت، لم يظهر الفرق بينه وبين الكتابة في اليوم الأول من الشهر. وإن

---

[1] هناك اختلاف فقهي حول وقت بدء إحصاء مدة العدة، فقال بعض العلماء من الصحابة وغيرهم ببدء العد من وقت الوفاة، وقال آخرون بالعد من وقت علم المرأة بالخبر؛ انظر: محمد بن الحسن الشيباني: الأصل، 404/4، تحقيق: د. محمد بوينوكالن، الطبعة الأولى، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، دار ابن حزم، بيروت 1433هـ/ 2012م، وقارن: ابن العربي: أحكام القرآن، 283/1.

كتب في اليوم الثاني من الشهر، ناسب أن يكتب: لليلتين خلتا أو مضتا"،[1] وهي شبيهة بالمسألة التي طرحتُها في فهم العشر المذكورة في الآية الكريمة، وإن كانت في قضية مختلفة بعض الشيء.

وثمة ثلاثة ملامح أخرى في المسألة جديرة بالتعرض لها هنا قبل الختام، وهي:

الأول: أنّ الحكم المذكور ينطبق كذلك على الحديث المذكور آنفًا في قوله: "لا يَحِلُّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تُحِدُّ على ميت فوق ثلاث"، فيُقَدَّر المحذوف بالليالي أو الأيام حسب وقت الوفاة، أو وقت العلم بالوفاة، وإن كانت مسألة الحداد أخفَّ وطأة من العدة؛ لأنّ نهاية عدة الأرمل تتعلق بحِلِّ الزواج بها وحرمته، وأما الحداد فهو سلوك يعبّر به صاحبه عن تألمه وحزنه لرحيل قريب أو زوج.

الملمح الثاني: سكت أهل العلم عن مسألة عدد أيام الأشهر الأربعة هل تكون أيامًا تامة بلياليها، أو إذا وصلنا إلى اليوم الأخير يكفينا بلوغ نهاره؟ والواضح أنها لا تختلف عن العشر الزائدة على الأشهر الأربعة، فيبدأ العدّ من وقت الوفاة ليلًا كان أو نهارًا، ثم تكتمل الأشهر الأربعة ببلوغ تمام الأشهر الأربعة بالأيام والليالي كذلك، فمثلًا الذي مات في الثامن من جمادى الأولى مثلًا كما سبق ضرب المثال، إن كان مات نهارًا فلابد من بلوغ ليلة الثامن من شهر رمضان، وأما إن كان مات ليلة الثامن من جمادى فإن الأشهر الأربعة تتم في نهار الثامن.

الملمح الثالث: القول بأنّ الحكمة من اعتداد المتوفَّى عنها زوجها[2] هذه المدةَ تحديدًا هو براءة رحمها؛ قول لا يستقيم؛ لأنّ عدة المطلَّقة ثلاثة أطهار أو ثلاث حيضات

---

[1] أبو العباس شهاب الدين القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، 245/6- 246، دار الكتب الخديوية، المطبعة الأميرية بالقاهرة، 1333هـ/ 1915م.

[2] راجع في هذه الحكم: أحكام القرآن، 284/1، وأحمد نصر الجندي: أحكام العدة عند النساء، ص 178-179، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، مصر 2005م.

للغرض نفسه، ولا فرق بينهما من هذه الناحية. كما أنه لو كان هذا غرض العدة لاختلف فيه حكم مَنْ لا تحيض من الصغيرات أو الكبيرات عن حكم غيرهن، ولم يقل به أحد. وكذلك القول بأنّ الغرض من العدة هو الوفاء للزوج لا يطّرد، لأنّ جمهور أهل العلم على أنّ مَنْ مات عنها زوجها وهي حامل فإنّ عدتها تنتهي بوضعها للحمل، ولو بعد ساعة من موته. ويبدو أنّ المسألة متفاوتة من حال للمرأة وأوضاعها إلى حال وأوضاع أخرى، فتراعَى فيها اعتبارات بيولوجية، وأخرى نفسية، وثالثة اجتماعية مما قد يجتمع كله في الحالة الواحدة، أو يتحقق بعضه دون بعض.

ومهما يكن من أمر، فقد أدّت النقاشات السابقة حول آية سورة البقرة وتقدير المعدود المحذوف منها، إلى مراكمة طبقات من الآراء أدخلت هذه المسألة النحوية الفقهية في عمق قضية التأريخ بالليالي لا الأيام، مع أنّ العلاقة بينهما بعيدة، وسبب هذا الإدخال هو أنَّ زعم بعض النحويين وجود تغليب في الآية لليالي على الأيام ولّد زعمًا آخر بأنّ التأريخ بالليالي هو الآخر تغليب لليالي على الأيام، وأنّ التأريخ لا يكون إلا بالليالي، ولهذا دراسة أخرى أسأل الله أن يوفق إلى إنجازها بحوله وعونه.

خاتمة: بعد هذه الوقفات مع العبارة القرآنية النموذج من سورة البقرة، فلعل أهم النتائج التي يمكن تسجيلها في الختام تتمثل فيما يلي:

1) الاتجاه العام لدى قدماء الفقهاء واللغويين تمسك بتقدير المحذوف من عبارة سورة البقرة بالليالي ناظرين إلى أنّ العدد الوارد فيها (عشرا) مذكَّر، وهو وقوف مع اللغة في ذاتها كما عبّرت عنها صورة الألفاظ.

2) رغم هذا الموقف، فإنّ الفقهاء قد جزم أكثرهم بأنّ العشر المطلوبة لتمام فترة العدة هي عشر ليالٍ بأيامهن، ولا يجوز للمرأة وفقًا لهذا أن تتزوج قبل تحقيق هذا التمام.

3) ذهب أبو حيان إلى تقدير المحذوف بالأيام وليس بالليالي بناء على قاعدة نحوية تفيد أنّ حذف المعدود لا يفرض الالتزام بقاعدة المخالفة بين العدد والمعدود من ناحية النوع، لكنه فهم "اليوم" هنا على أنه اليوم الكامل الذي يشمل نهارًا وليلة تامَّين.

4) طرح الباحث إطارًا نظريًا لدراسة المسألة قام على عدم إثبات الحذف إلا بدليل في البنية أو المعنى أو هما معًا، وأن يُقدَّر الحذف بأقل لفظ ممكن ما دام وافيًا بالدلالة، ويُمنع تقدير محذوف بعينه إذا أدخل قيدًا غير لازم على المعنى، وأنه يُقبل تعدد تقدير المحذوف إذا كان مرتبطًا بتعدد الحال الخارجي.

5) ووفقًا لهذا طرح الباحث رأيًا في تفسير المحذوف بأنه يحتمل نظريًا الليالي كما يحتمل الأيام، وعند التطبيق تُراعَى الوقائع، فنحصي من وقت موت الزوج إن مات نهارًا أربعة أشهر وعشرة أيام بلياليها، وإن مات ليلة نعد أربعة أشهر وعشر ليال بأيامهن.

6) كذلك لابد عند عدّ الأشهر الأربعة من إتمامها بكونها منتهية بنهار إن مات ليلًا، وبليل إن مات نهارًا، والله أعلم.

المصادر والمراجع

1- **ابن الأثير**، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدّمه وعلّق عليه: د. أحمد الحوفي ود. بدوي طبانة، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د. ت.

2- **البخاري**، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببولاق (الطبعة السلطانية)، القاهرة 1311- 1313هـ، دار طوق النجاة، بيروت 1422هـ.

3- **البيضاوي**، ناصر الدين عبد الله بن عمر: تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، حقّقه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وضبط نصه: محمد صبحي بن حسن حلاق ود. محمود أحمد الأطرش، الطبعة الأولى، دار الرشيد بدمشق وبيروت، 1421هـ/ 2000م.

4- **الجندي**، أحمد نصر: أحكام العدة عند النساء، دار الكتب القانونية، المحلة الكبرى، مصر 2005م.

5- **ابن أبي حاتم**، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي: تفسير القرآن العظيم مسندًا عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم والصحابة والتابعين، دراسة وتحقيق وتخريج: د. عبد الله بن أحمد الغامدي، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الرياض 1439هـ.

6- **حمودة**، طاهر سليمان: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر 1998م.

7- **أبو حيان**، محمد بن يوسف الأندلسي: تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض وآخرين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1413هـ/ 1993م.

8- **ابن الخباز**، أحمد بن الحسين: توجيه اللمع (شرح كتاب اللمع لابن جني)، دراسة وتحقيق: د. فايز زكي محمد دياب، الطبعة الأولى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة 1423هـ/ 2002م.

9- **الخليل**، بن أحمد الفراهيدي: كتاب الجمل في النحو، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت 1405هـ/ 1985م.

10- **الذهبي**، شمس الدين محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، وحقّق هذا الجزء: محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت 1402هـم 1982م.

11- **الزجاج**، أبو إسحاق إبراهيم بن السري: معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت 1408هـ/ 1988م.

12- **الزمخشري**، جار الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل عبد الموجود وعلي معوض وفتحي حجازي، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ/ 1998م.

13- **السمين**، أحمد بن يوسف الحلبي: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د. ت.

14- **سيبويه**، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: كتاب سيبويه، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1412هـ/ 1992م.

15- **السيرافي**، أبو سعيد الحسن بن عبد الله: شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1429هـ/ 2008م.

16- **الشيباني**، محمد بن الحسن: الأصل، تحقيق: د. محمد بوينوكالن، الطبعة الأولى، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، دار ابن حزم، بيروت 1433هـ/ 2012م.

17- **الطحاوي**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة: أحكام القرآن الكريم، تحقيق: د. سعد الدين أونال، إستانبول 1416هـ/ 1995م.

18- **الطيبي**، شرف الدين: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الغيب (حاشية الطيبي على الكشاف)، حقّق هذا الجزء: د. عمر حسن القيام، إشراف عام: د. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، الطبعة الأولى، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي 1434هـ/ 2013م.

19- **ابن عادل**، أبو حفص عمر الدمشقي: اللباب في علوم الكتاب، تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي معوض وآخرين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1419هـ/ 1998م.

20- **عبد القاهر**، الجرجاني: كتاب دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2000م، وقارن: المثل السائر 2/ 268.

21- **ابن العربي**، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، راجع أصوله وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت 1424هـ/ 2003م.

22- **ابن عرفة**، أبو عبد الله محمد الورغمي: تفسير ابن عرفة، تحقيق: جلال الأسيوطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 2008م.

23- **الفراء**، أبو زكريا يحيى بن زياد: معاني القرآن، الطبعة الثالثة، عالم الكتب، بيروت 1403هـ/ 1983م.

24- **الفيروزآبادي**، مجد الدين: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1412هـ/ 1992م.

25- **القرطبي**، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشارك في تحقيق هذا الجزء: محمد رضوان عرقسوسي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت 1427هـ/ 2006م.

26- **القلقشندي**، أبو العباس شهاب الدين: صبح الأعشى في صناعة الإنشا، دار الكتب الخديوية، المطبعة الأميرية بالقاهرة، 1333هـ/ 1915م.

27- **ابن كمال باشا**، شمس الدين أحمد: تفسير ابن كمال باشا، تحقيق وتعليق: ماهر أديب حبوش، الطبعة الأولى، مكتبة الإرشاد، إسطنبول 1439هـ/ 2018م.

28- **ابن مالك**، جمال الدين محمد بن عبد الله: شرح الشافية الكافية، حققه وقدم له: د. عبد المنعم أحمد هريدي، الطبعة الأولى، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، دار المأمون للتراث، 1402هـ/ 1982م.

29- **مسلم**، بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، صّححه وحشّاه: محمد ذهني، تصحيح: أحمد أفندي وعزت أفندي، دار الطباعة العامرة، إستانبول، 1331هـ.

30- **الميداني**، عبد الرحمن حسن حبنكة: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت 1416هـ/ 1996م.

ISSN: 2321-7928

أسلوب الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي والشيخ أمين أحسن الإصلاحي في تفسير القرآن ولاسيّما في سورة الفاتحة: دراسة مقارنة

- أ.د. حبيب الله خان[1]

قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "تركتُ فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما: كتابَ الله وسُنّةَ نبيّه".[2] وانطلاقًا من هذا التوجيه النبوي، أولى المسلمون، في مختلف العصور والأمصار، عنايةً فائقةً بدراسة القرآن الكريم وعلومه، ولا يزالون يتعمقون في فهمه وتفسيره، حسب متطلبات عصرهم ومستجداته. وقد وصف الله تعالى القرآن الكريم بأنه كتابٌ عربيٌّ مبين، فقال في سورة الشعراء: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾.[3] ومع أنّ القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، واضح الدلالة في أصل خطابه، فقد اشتمل على معانٍ دقيقة، ومضامين عميقة، ومفاهيم واصطلاحات وقضايا لم تكن معروفةً على وجه التفصيل لدى عامة العرب عند نزوله. ومن هنا برزت الحاجة، منذ العصور الأولى، إلى بيان معانيه، والكشف عن مقاصده، وشرح أحكامه وحِكَمِه، وإبراز وجوه إعجازه، فَنَشَأَ علم التفسير بوصفه من أهم العلوم التي تعنى بفهم كتاب الله تعالى وبيان هداياته.

---

[1] أستاذ، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الملية الإسلامية، نيودلهي، الهند.

[2] - مالك، الموطأ، كتاب القدر، بلاغًا، 899/2.

[3] - الشعراء: 192-195

واستجابةً لهذه الحاجة، ألّف العلماء المسلمون، على امتداد التاريخ الإسلامي، مؤلفاتٍ كثيرةً في تفسير القرآن الكريم، اختلفت مناهجها واتجاهاتها باختلاف العصور والبيئات العلمية، وتنوّعت أهدافها ومقاصدها تبعًا لاختلاف حاجات المفسّرين واهتماماتهم العلمية والفكرية. ولذلك أصبحت كتب التفسير تمثّل ثروةً علميةً واسعةً تكشف عن تنوع مناهج المسلمين في التعامل مع النص القرآني وفهم دلالاته وهداياته.

وللوقوف على تطور علم التفسير ومناهجه واتجاهاته، يمكن الرجوع إلى "الموسوعة القرآنية المتخصصة"[1] الصادرة عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بجمهورية مصر العربية سنة 2003م، حيث تعرّضت الموسوعة لنشأة علم التفسير وتطوره، وتناولت أبرز اتجاهاته ومناهجه. ومن أشهر التقسيمات المنهجية للتفسير تقسيمه إلى التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي المحمود.

فأما التفسير بالمأثور، فيقوم أساسًا على تفسير القرآن بالقرآن، وبما ورد عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، وعن الصحابة والتابعين، ومن أبرز التفاسير التي تندرج في هذا الاتجاه: تفسير الطبري، والسمرقندي، والبغوي، وابن كثير، والثعلبي، والسيوطي، وغيرهم.

وأما التفسير بالرأي المحمود، فيقوم على إعمال النظر والاجتهاد المنضبط بأصول التفسير وقواعد اللغة والشريعة، ومن أمثلته تفاسير الرازي، والبيضاوي، والنيسابوري، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، ومحمد حسين الطباطبائي. وقد تفرعت في إطار هذا الاتجاه مناهج واتجاهات متعددة، منها: الفقهية، والصوفية، والبلاغية،

---

[1] - نخبة من العلماء المتخصصين، **الموسوعة القرآنية المتخصصة**، (إشراف: أ.د. محمود حمدي زقزوق)، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، عام 2003م، الرابط (https://quranpedia.net/book/25226).

والأدبية، والموضوعية، والتحليلية، والإجمالية، والعلمية، وغيرها من الاتجاهات التي أسهمت في إثراء الدراسات القرآنية وتوسيع آفاق فهم النص القرآني.[1]

وبعد هذا العرض الموجز لتطور علم التفسير، أود أن أشير إلى أنّ الجماهير الإسلامية في البلدان غير العربية، التي لم تكن تتقن اللغة العربية، مع ما تكنّه من حبّ عميق للإسلام ومبادئه السامية، وحرص شديد على فهم تعاليمه وتطبيقها في حياتها، وعلى تنشئة أبنائها تنشئة دينية سليمة، قد سعت إلى ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره إلى لغاتها المحلية؛ حتى تتمكن من فهم هداياته وتعاليمه والاستفادة منها.

وتفيدنا البيليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم، الصادرة حديثًا في تركيا، بمعلومات واسعة عن الترجمات المطبوعة لمعاني القرآن الكريم خلال الفترة الممتدة من عام 1515م إلى عام 1980م، في مختلف أنحاء العالم وبمختلف اللغات. ووفقًا للبيانات الواردة في هذه البيليوغرافيا، بلغ مجموع الأعمال المطبوعة 2672 عملًا، وهي الأصول والنسخ والطبعات المختلفة لـ551 ترجمة كاملة و883 ترجمة غير كاملة واختيارات، في 65 لغة.[2] وقد بدأت حركة ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره منذ عصور مبكرة، ولا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، غير أنّ القرن العشرين يُعد من أخصب العصور في هذا المجال، لكثرة ما شهدَه من ترجمات وتفاسير للقرآن الكريم بمختلف اللغات.

---

[1] - جمال مصطفى عبد الحميد عبد الوهاب النجار، *التفسير والمفسرون*، **الموسوعة القرآنية المتخصصة**، إشراف: محمود حمدي زقزوق، ج. 1 (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، عام 2003)، ص 277-278.

[2] - إسمت بنارك وحالت إيرن، **البيليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم: الترجمات المطبوعة 1515-1980**، تحرير وتقديم: أكرم الدين إحسان أوغلو (إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1986).

ويبلغ في الهند، على سبيل المثال، عدد الترجمات المطبوعة التي أحصتها هذه الببليوغرافيا نحو 88 ترجمة، أنجزها عدد من كبار العلماء والمترجمين، من بينهم: مولانا وحيد الزمان، ومولانا أشرف علي التهانوي، ومولانا أحمد رضا خان البريلوي، وخواجه حسن نظامي الدهلوي، ومولانا عبد الباري الفرنغي محلي، ومولانا حميد الدين الفراهي، ومولانا أبو الأعلى المودودي، ومولانا أمين أحسن الإصلاحي، وغيرهم من العلماء البارزين.[1]

ولا شك في أنّ تركيا، التي كانت عاصمة للخلافة العثمانية ومركزًا مهمًّا من مراكز الحضارة الإسلامية، شهدت بدورها ظهور عدد من المترجمين والمفسرين البارزين للقرآن الكريم في القرن العشرين، وفي مقدمتهم الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي (1877–1960م)، الذي كرّس جانبًا كبيرًا من حياته لخدمة القرآن الكريم والدعوة إلى هداياته ومقاصده.

ويُعدّ الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي من أبرز الشخصيات الإسلامية التي ظهرت في القرن العشرين، فقد أسهم إسهامًا بارزًا في الدعوة إلى الإصلاح الديني والاجتماعي، وترسيخ الإيمان، ونشر الفهم الصحيح للتعاليم الإسلامية في مجتمع شهد انتشار بعض البدع والخرافات، إلى جانب مظاهر مختلفة من التعصب والتطرف المذهبي والتيارات الفكرية المتأثرة بالفلسفات المادية والإلحادية. وقد سعى، من خلال مشروعه الفكري والتفسيري، إلى مواجهة هذه التحديات بالحجة العقلية والبرهان القرآني، وربط قضايا الإيمان بقضايا الإنسان والكون والحياة.

---

[1] - عبد الحي الحسني، **الثقافة الإسلامية في الهند**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، عام 2014م)، ص 152-154.

ومن أبرز الخصائص التي ميّزت شخصية الشيخ النورسي العلمية جمعُه بين العلوم الدينية التقليدية والمعارف العصرية؛ فقد اهتم، إلى جانب العلوم الإسلامية، بعدد من العلوم الحديثة، كالفلك والكيمياء والفيزياء والجيولوجيا والفلسفة. وقد أتاح له هذا التكوين العلمي المتنوع أن ينظر إلى الكون والإنسان وعلاقتهما بالخالق من منظور يجمع بين الوحي والعقل، ويتجاوز الاقتصار على أحد المجالين دون الآخر. وأسهمت معرفته بالعلوم العصرية، إلى جانب رسوخ قدمه في العلوم الدينية، في تكوين رؤية تفسيرية متميزة لمقاصد القرآن الكريم وهداياته، وجعلت مشروعه التفسيري ذا قدرة خاصة على مخاطبة الإنسان المسلم في عصره، وربط حقائق الإيمان بالقضايا الفكرية والعلمية التي شغلت العقل الحديث.

ولم يكن الشيخ النورسي عالمًا أو داعيةً فحسب، بل كان صاحب مشروع فكري متكامل، أسّس من خلاله مدرسةً فكريةً مستمدةً من القرآن الكريم والسنة النبوية. وتتجلّى معالم هذا المشروع بصورة واضحة في رسائل النور، التي تمثّل منظومةً فكريةً وإيمانيةً متكاملة، انصرفت في جانب كبير منها إلى الدفاع عن الدين وعقائد الإسلام وأصوله الفكرية، بأسلوب علمي رصين، يقوم على دفع الشبهات وإقامة الحجج والبراهين.

وتتجاوز رسائل النور مئةً وثلاثين رسالة، ألّفها الشيخ خلال نحو ربع قرن، في الفترة الممتدة من عام 1926م إلى عام 1950م، وهي الفترة التي قضاها في ظروف قاسية من النفي والسجن والمراقبة. وقد جُمعت هذه الرسائل ونُشرت في مؤلَّف جامع عُرف باسم "كليات رسائل النور". وهي، في مجملها، تمثّل تفسيرًا فريدًا لآيات القرآن الكريم، يقوم على استجلاء هداياتها الإيمانية والفكرية وإبراز قدرتها على مخاطبة العقل الإنساني في مختلف العصور.

وقد ظهرت هذه الرسائل في مرحلة تاريخية حرجة كانت فيها الأفكار الغربية المادية والإلحادية تتسلّل إلى المجتمعات الإسلامية من جهات متعددة، وتثير الشكوك في نفوس فئة من الشباب المسلمين، حتى بدأ بعضهم ينظر إلى دينه بعين الشك والارتياب، ويراه عاجزًا عن مواكبة التحولات العلمية والفكرية التي يشهدها العصر. وفي خضم هذه الظروف، انبرى الشيخ النورسي لتقديم خطاب قرآني جديد في أسلوبه، عميق في حججه، قريب من عقلية الإنسان المثقف في العصر الحديث، ساعيًا إلى إعادة بناء الثقة بالدين وبالخالق، وإثبات قدرة القرآن على مخاطبة العقل الحديث ومواجهة الأسئلة الفكرية التي أفرزتها الحضارة المعاصرة. وقد نجح الشيخ النورسي، إلى حدٍّ بعيد، في تحقيق هذا الهدف، إذ تحوّلت رسائل النور إلى مشروع فكري وإيماني واسع الانتشار، ولم يقتصر الاهتمام بها على تركيا، بل امتد إلى بلدان متعددة في أنحاء العالم، ولا يزال الإقبال على قراءتها ودراستها يتزايد مع مرور الزمن.

وبعد هذا التمهيد الوجيز، أعود إلى صلب الموضوع، وهو أسلوب الشيخ النورسي في تفسير القرآن الكريم، كما يتجلّى في كتابه المعروف بـ"إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز". يقع الكتاب في نحو 327 صفحة، يختص منها 242 صفحة بتفسير أربعين آيةً من آيات القرآن الكريم؛ فإذا قُسّمت هذه الصفحات على عدد الآيات، كان نصيب الآية الواحدة في المتوسط نحو ستّ صفحات ونصف الصفحة، وهو ما يكشف عن مدى التعمق الذي اتسم به أسلوب الشيخ النورسي في معالجة النص القرآني، على الرغم من محدودية الآيات التي تناولها في هذا الكتاب.[1]

---

[1] - بديع الزمان سعيد النورسي، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، تحقيق إحسان قاسم الصالحي (إسطنبول: شركة سوزلر للنشر، عام 2000م)، عدد الصفحات 327.

واللافت في هذا التفسير أنّ الشيخ ألّفه في ظروف بالغة الصعوبة، إذ كان على الجبهة القتالية خلال الحرب العالمية الأولى، ولم تكن تتوافر له، بحسب ما يذكر في سياق تجربته، مصادر أو مراجع يعتمد عليها. وإذا كان هذا الأمر يدل على شيء، فإنه يدل على قوة ملكته العلمية، ونبوغه الفكري، وعمق صلته بالقرآن الكريم؛ ذلك الكتاب الذي احتل المكانة الأولى في فكره وحياته، وكان محور مشروعه الإصلاحي والفكري بأسره.

وكان الشيخ النورسي ينظر إلى القرآن الكريم بوصفه "الترجمة الأزلية لهذه الكائنات"، ويرى أنه كتاب جامع لحاجات الإنسان الروحية والفكرية، يقول: "كتاب شريعة، كذلك هو كتاب حكمة، وكما أنه كتاب دعاء وعبودية، كذلك هو كتاب أمر ودعوة، وكما أنه كتاب ذكر، كذلك هو كتاب فكر، وكما أنه كتاب واحد، لكن فيه كتب كثيرة في مقابلة جميع حاجات الإنسان المعنوية".[1]

ومن هنا يتضح أنّ تصور الشيخ النورسي للقرآن لم يكن تصورًا تجزيئيًا يقصر وظيفته على الجانب التعبدي أو التشريعي وحده، بل كان يراه كتاب هداية شاملًا، يخاطب العقل والقلب معًا، ويصل الإنسان بخالقه، ويفتح أمامه آفاق النظر والتفكر في الكون والإنسان والحياة. ولذلك كان يؤمن إيمانًا راسخًا بأنّ علاج المشكلات التي تواجه البشرية، سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم ثقافية أم فكرية، لا يمكن أن ينفصل عن العودة إلى القرآن الكريم واستلهام هداياته ومبادئه.

ولعل نجاحه في جذب قطاعات واسعة من المجتمع التركي إلى القرآن وتعاليمه، وإعادة الثقة إلى نفوس كثير من المسلمين بدينهم في ظل التحولات الفكرية العميقة التي

---

[1] - المرجع نفسه، ص 20-21.

شهدها القرن العشرون، يمثّل شاهدًا مهمًا على فاعلية هذا المشروع، وعلى قدرة التفسير القرآني، حين ينطلق من وعي عميق بالتراث وبأسئلة العصر معًا، على أن يتحول من مجرد جهد علمي إلى مشروع إصلاحي وفكري يتجاوز حدود الزمان والمكان.

أسلوب الشيخ بديع الزمان النورسي في تفسير سورة الفاتحة

يُعَدّ تفسير الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي لسورة الفاتحة في كتابه "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز" نموذجًا بارزًا لمنهجه الخاص في تدبّر القرآن الكريم والكشف عن وجوه إعجازه. وقد ألّف النورسي هذا الكتاب باللغة العربية أثناء وجوده في المعسكر خلال الحرب العالمية الأولى، فجاء تفسيرًا موجزًا في عبارته، عميقًا في دلالاته، يكشف من خلاله عن دقائق النظم القرآني وأسراره اللغوية والبلاغية، ويبرز الصلات الدقيقة بين الألفاظ والتراكيب والمعاني.

ولا يقتصر الشيخ النورسي في تفسيره على بيان المعنى الظاهر للآيات، وإنما يتجاوز ذلك إلى استجلاء وجوه التناسب والنظم بين الكلمات والجمل والآيات، وربط المعاني الجزئية بالمقاصد الكلية للقرآن الكريم. ومن ثمّ، فإنّ تفسيره لسورة الفاتحة يمثّل مدخلًا مهمًّا لفهم رؤيته في الإعجاز القرآني، ولا سيما إيمانه العميق بأنّ كل لفظة في القرآن الكريم قد وضعت في موضعها وفق نظام محكم وعلاقة دقيقة بما قبلها وما بعدها.

مقاصد السورة: يبدأ الشيخ النورسي تفسير سورة الفاتحة بالوقوف عند قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، ويرى أنّ مقاصد القرآن الكريم الكبرى تتمثل في أربعة أصول جامعة، هي: التوحيد، والنبوة، والحشر، والعدالة. وهذه المقاصد، في نظره، تتجلى بصورة أو أخرى في البسملة، كما تتجلى في سورة الفاتحة بأكملها.[1] ومن هنا ينطلق الشيخ النورسي في تفسيره من البسملة بوصفها مفتاحًا لفهم السورة، ومن السورة

---

[1] - المرجع نفسه، ص 24-31.

بوصفها خلاصة جامعة لمقاصد القرآن الكريم. فهو لا يتعامل مع ألفاظ الفاتحة على أنها وحدات منفصلة، بل ينظر إليها ضمن بناء متكامل تتساند أجزاؤه وتتلاحم معانيه.

النظم بين البسملة وسورة الفاتحة: يرى الشيخ النورسي أنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان نسخة جامعة للكائنات، وأنّ كمال إنسانيته إنما يتحقق بعبوديته لله تعالى. ومن كمال هذه العبودية أن يبدأ الإنسان أعماله مستعيناً باسم الله، إذ إنّ لفظ الجلالة "**الله**" جامع لجميع صفات الكمال الإلهية، فيتوجه العبد إليه مستعيناً به، ومتقربًا إليه.

ثم تأتي صفتا "الرحمن الرحيم" مرتبطتين بلفظ الجلالة؛ فـ"الرحمن" يدل على الرحمة العامة والنعم العظيمة، وما يتصل بذلك من رزق وإمداد، في حين يدل "الرحيم" على الرحمة الخاصة والنعم الدقيقة، وما يقتضيه ذلك من المغفرة والرعاية والعناية.

ويربط الشيخ النورسي بين البسملة وابتداء سورة الفاتحة بقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ لأنّ صفتي "الرحمن الرحيم" تدلان على النعم، والنعم تستوجب الحمد. ومن ثمّ يأتي الحمد في بداية الفاتحة بوصفه صورة إجمالية للعبودية؛ إذ أنّ كمال الإنسان أن يكون عبدًا لله، وأن يحمد من تفضل عليه وأحسن إليه بصفات الكمال. ولما كان الكمال المطلق مختصًا بالله تعالى، كان الحمد مختصًا به ومستحقًا له.

شرح آيات سورة الفاتحة:

﴿الْحَمْدُ﴾: يعدّ الشيخ النورسي "**الحمد" صورة إجمالية للعبودية**؛ لأنّ العبد إذا أدرك ما يغمره من نعم الله تعالى، وما يتجلى عليه من وجوه رحمته وإحسانه، انبعث في قلبه الحمد والثناء، وكان ذلك مظهراً من مظاهر عبوديته لله.

﴿لِلَّهِ﴾: أي إنّ الحمد مختص بالذات الإلهية المقدسة ومستحق لها؛ لأنّ جميع صفات الكمال ومظاهر النعمة والإحسان ترجع إليه سبحانه وتعالى.

﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾: يفسّر الشيخ النورسي "**الرب**" بأنه الذي يربي العالم بجميع أجزائه، ويقوم على تدبيره وإنمائه. أما قوله تعالى "**العالمين**"، فيشير فيه إلى دلالة صيغة الجمع، مبينًا أنّ أجزاء العالم عوالم متعددة.

﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾: يرى الشيخ النورسي أنّ هذين الاسمين يشيران إلى أصلين أساسيين في التربية الإلهية، فـ"الرحمن"، بما يتضمنه من معنى الرزق والإنعام، يلائم جلب المنافع، بينما "**الرحيم**"، بما يتضمنه من معنى المغفرة والرحمة الخاصة، يلائم دفع المضار. ومن ثمّ فهما يمثلان أصلين متكاملين في مفهوم التربية والرعاية الإلهية.

﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾: يفسّر الشيخ النورسي "يوم الدين" بأنه يوم الحشر والجزاء، ويرى أنّ هذه الآية تمثّل نتيجة لما سبقها. فذكر الرحمة والنعمة يقود بطبيعته إلى الإيمان بالقيامة والسعادة الأبدية، إذ إنّ الرحمة لا تكتمل دلالتها، والنعمة لا يتحقق تمام معناها، إلا إذا كانت هناك قيامة وحياة أبدية يُجزى فيها الإنسان على أعماله.

ويؤكد الشيخ النورسي هذا المعنى من خلال ملاحظة حال الإنسان في الدنيا، فالعقل، الذي هو من أعظم النعم الإلهية، قد يتحول إلى مصدر ألم ومصيبة إذا لم تكن هناك حياة أخروية، كما أنّ المحبة والشفقة، وهما من ألطف مظاهر الرحمة، قد تنقلبان إلى عذاب شديد عند تصور الفراق الأبدي. ومن هنا يأتي ذكر "مالك يوم الدين" نتيجة طبيعية لما سبقه من ذكر الرحمة والنعمة.

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾: يرى الشيخ النورسي أنّ تقديم المفعول به في "إياك" يفيد الإخلاص والحصر، وهو روح العبادة. كما أنّ خطاب الكاف في قوله "إياك" يتضمن إشارة إلى علة العبادة، لأنّ من اتصف بتلك الصفات الجليلة التي سبقت في الآيات، من الربوبية والرحمة والملك، استحق أن يُعبد وحده.

أما "نعبد" فهي بيان وتفسير للحمد، ونتيجة لما سبق من وصف الله تعالى بكونه "مالك يوم الدين". ثم تأتي "وإياك نستعين" لتدل على أنّ العبد يستمد من الله تعالى التوفيق والإعانة في جميع حاجاته ومقاصده، وفي مقدمتها عبادته سبحانه وتعالى.

ويلاحظ الشيخ النورسي أنّ لفظ "إياك" قد تكرر في الآية، ويرى في ذلك زيادة في لذة الخطاب والحضور. كما يلفت إلى النظم الدقيق بين "نستعين" و"نعبد"، فيشبه العلاقة بينهما بالعلاقة بين الأجرة والخدمة؛ فالعبادة حق الله تعالى على عبده، أما الإعانة فهي إحسان من الله إلى عبده. وفي حصر الاستعانة به سبحانه إشارة إلى أنّ العبد، بسبب هذه النسبة الشريفة التي تجمعه بالله، وهي نسبة العبادة، يتحرر من التذلل للأسباب والوسائط، بل تصبح الأسباب والوسائط خادمة له، إذ لا يعرف العبد في الحقيقة إلا ربه الواحد.

كما أنّ نظم "نستعين" مع "نعبد" يشبه نظم المقدمة مع المقصود؛ لأنّ الاستعانة والتوفيق مقدمة للعبادة والقيام بها على الوجه الصحيح.

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾: يرى الشيخ النورسي أنّ نظم "اهدنا" مع ما سبقها يقوم على صورة السؤال والجواب؛ فكأن العبد، بعد أن أعلن عبادته واستعانته بالله، يُسأل: ما المقصد الذي تعلّق به قلبك؟ فيجيب :﴿اهْدِنَا﴾

وأما "الصراط المستقيم"، فيفسّره الشيخ النورسي بالعدل الذي يمثّل خلاصة الحكمة والعفة والشجاعة. وهذه الصفات الثلاث هي أوساط ومراتب الاعتدال للقوى الثلاث في الإنسان: القوة البهيمية، والقوة السبعية، والقوة الملكية. ومن ثمّ فإنّ سؤال العبد الهداية إلى الصراط المستقيم يتضمن سؤال الله تعالى أن يجعل هذه القوى متوازنة معتدلة، فلا تطغى قوة على أخرى، ولا يخرج الإنسان عن حد الوسط والاعتدال.

﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾: يرى الشيخ النورسي أنّ التعبير بـ"أنعمت" يتضمن إشارة إلى وسيلة طلب النعمة، فكأن العبد يقول: يا إلهي، من شأنك الإنعام، وقد أنعمت بفضلك على عبادك، فأنعم عليّ وإن لم أكن مستحقًا لهذه النعمة.

والإجمال الوارد في قوله تعالى ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يفسّره القرآن الكريم في موضع آخر، في قوله تعالى :﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (النساء: 69). وفي ذلك تطبيق واضح لقاعدة تفسير القرآن بالقرآن، التي تعدّ من السمات المهمة في منهج الشيخ النورسي.

﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾: يفسّر الشيخ النورسي **"غير المغضوب عليهم"** بمن تجاوزوا الحد في استعمال القوة الغضبية، فأفضى بهم ذلك إلى الظلم والفسوق والتمرد، ويجعل اليهود مثالًا لذلك. أما **"ولا الضالين"**، فيرى أنهم الذين ضلوا عن الطريق بسبب غلبة الوهم والهوى على العقل والوجدان.[1]

ومن خلال هذا التفسير يتضح أنّ الصراط المستقيم عند الشيخ النورسي ليس مجرد مفهوم عقدي أو تعبدي، وإنما هو كذلك منهج متوازن في بناء الإنسان، يقوم على ضبط قواه الداخلية وتحقيق الاعتدال بينها.[2]

خصائص أسلوب الشيخ النورسي في تفسير سورة الفاتحة: يتضح من هذا العرض أنّ الشيخ النورسي قد انتهج في تفسير سورة الفاتحة أسلوبًا متميزًا يقوم على استجلاء النظم القرآني والكشف عن الروابط الدقيقة بين الألفاظ والتراكيب والآيات. فقد كان يؤمن إيمانًا عميقًا بأنّ القرآن الكريم يقوم على نظام محكم، وأنّ كل كلمة فيه مرتبطة بما قبلها وما بعدها، وأنّ هذا الترابط يكشف جانبًا من جوانب إعجازه.

---

[1] - المرجع نفسه، ص 31-34.

[2] - المرجع نفسه، ص 35-44.

وإذا أمعنا النظر في تفسيره للبسملة وحدها، أمكننا أن نلمس بوضوح معالم طريقته التفسيرية؛ فهو يتخذ أحيانًا أسلوب المعلم الذي يستشرف سؤال الطالب أو السائل، ثم يجيب عنه بصورة تدريجية واضحة. ويبدأ من اللفظة القرآنية، فيشرح معناها اللغوي والدلالي، ثم ينتقل، بحسب المقام، إلى تحليلها النحوي أو الدلالي، ويكشف عن علاقتها بما قبلها وما بعدها، ثم يربطها بالسياق العام للآية والسورة.

ولا يقف الشيخ النورسي عند حدود المعنى اللغوي المباشر، بل يسعى إلى الكشف عن وجوه البلاغة والإعجاز الكامنة في التعبير القرآني، ويستعين بالقرآن نفسه في تفسير بعض ألفاظه وبيان معانيه، كما يظهر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾. وهو، في الوقت نفسه، شديد العناية ببيان وجه النظم والترابط بين أجزاء الآية، وبين الآيات بعضها ببعض، بحيث تبدو السورة في تفسيره بناءً متكاملًا تتآزر عناصره وتتساند دلالاته.

ومن أبرز خصائص تفسير الشيخ النورسي كذلك تعدد أبعاده؛ فهو تفسير يجمع بين البعد الإيماني، والبعد الإعجازي، والبعد الروحي والصوفي، والبعد العلمي، والبعد الفكري، مع المحافظة على مركزية النص القرآني ومقاصده. ولهذا لا تبدو الفاتحة في تفسيره مجرد مجموعة من الآيات التي تشرح معانيها شرحًا منفردًا، بل تظهر بوصفها نسيجًا متكاملًا تتدرج فيه المعاني من التعريف بالله وصفاته، إلى الحمد والعبادة والاستعانة، ثم إلى طلب الهداية، وانتهاءً ببيان طريق أهل الاستقامة والتحذير من طريق المغضوب عليهم والضالين.

وهكذا يتجلى أسلوب الشيخ بديع الزمان النورسي في تفسير سورة الفاتحة بوصفه أسلوبًا يقوم على التدبر، والنظم، والتحليل اللغوي والبلاغي، وتفسير القرآن بالقرآن، وربط الجزئيات بالكليات. وهو أسلوب يكشف عن رؤية تفسيرية خاصة ترى في

كل لفظة قرآنية موقعًا مقصودًا، وفي كل انتقال بين الآيات علاقة محكمة، وفي البناء الكلي للسورة صورة مصغرة لمقاصد القرآن الكريم الكبرى. ومن هنا تكتسب قراءة الشيخ النورسي للفاتحة قيمتها، لا من جهة ما تقدمه من معانٍ تفسيرية فحسب، وإنما من جهة ما تكشف عنه كذلك من أسرار النظم القرآني ووجوه الإعجاز الكامنة في تراكيب الكتاب العزيز.

أسلوب الشيخ أمين أحسن الإصلاحي في تفسير القرآن

وفي الوقت الذي ظهر فيه الشيخ بديع الزمان النورسي في تركيا، برز في شبه القارة الهندية عددٌ من العلماء والمفكرين الكبار الذين اتفقوا معه في كثير من الرؤى والأفكار، ولا سيما في دعوتهم إلى إعادة بناء الوعي الإسلامي وتربية الجماهير المسلمة تربيةً قرآنيةً واعية. وكان من أبرز هؤلاء الشيخ حميد الدين الفراهي (1863-1930م)، الذي جمع بين الثقافة الإسلامية والثقافة العصرية، وتميّز بإتقان العربية والفارسية والأردية، وكرّس جانبًا كبيرًا من حياته لخدمة القرآن الكريم، تعليمًا وتدريسًا وتأليفًا، واضعًا مشروعًا تفسيريًا يقوم على إبراز وحدة القرآن ونظامه الداخلي، وقد عُرف مشروعه باسم "نظام القرآن".

ومن أبرز تلامذة الشيخ الفراهي الذين حملوا رسالته القرآنية ووسّعوا آفاقها فضيلة الشيخ أمين أحسن الإصلاحي (1904-1997م)، الذي يُعدّ من كبار علماء شبه القارة الهندية ومن أبرز المفسرين في العصر الحديث. فقد أمضى نحو ثلاثة وعشرين عامًا في خدمة القرآن الكريم، انتهت إلى إنجاز تفسيره الموسوعي "تدبّر القرآن"،[1] الذي يُعدّ من أهم التفاسير التي ظهرت في شبه القارة الهندية في القرن العشرين، وقد سار فيه على النهج الذي أرسى دعائمه أستاذه الشيخ حميد الدين الفراهي.

---

[1] - أمين أحسن الإصلاحي، **تدبر القرآن**، (باكستان-لاهور: فاران فاؤنديشن، عام 2009م).

وتقوم المنهجية التفسيرية عند الشيخ الإصلاحي على مبدأ نظم القرآن، إذ انطلق من رؤية الشيخ الفراهي للقرآن الكريم بوصفه كتابًا محكمًا في بنائه، مترابطًا في أجزائه، متناسقًا في سوره وآياته، بحيث لا يُنظر إلى الآيات والسور على أنها وحدات منفصلة، وإنما تتآزر فيما بينها لتشكّل بنيةً متكاملةً ذات وحدة موضوعية ودلالية. وقد عبّر الشيخ الفراهي عن هذه الرؤية بقوله إنّ القرآن الكريم "كلام منظّم ومرتّب من أوله إلى آخره على غاية حسن النظم والترتيب".[1]

وانطلاقًا من هذا التصور، بنى الشيخ الإصلاحي تفسيره "تدبّر القرآن"، وطبّق نظرية النظم على القرآن الكريم كلّه، محاولًا الكشف عن الروابط الموضوعية والدلالية التي تصل بين الآيات والسور، وبيان وحدة السياق وتناسق البناء القرآني. ومن ثمّ لم يكن تفسيره مجرد شرحٍ لمعاني المفردات والآيات أو عرضٍ للأقوال التفسيرية الموروثة، بل كان مشروعًا متكاملًا للكشف عن هندسة النص القرآني ووحدته الداخلية، وإبراز ما بين أجزائه من ترابط وانسجام. وبهذا أسهم الشيخ الإصلاحي في نقل نظرية النظم من إطارها النظري الذي وضع أسسه الشيخ الفراهي إلى مجال التطبيق التفسيري الشامل، فجاء "تدبّر القرآن" ثمرةً ناضجةً لذلك المشروع، ودليلًا بارزًا على أثر المنهج الفراهي في الدراسات القرآنية الحديثة في شبه القارة الهندية.

مميزات الأسلوب: يمتاز أسلوب الشيخ أمين أحسن الإصلاحي في تفسيره بجملة من الخصائص المنهجية والأسلوبية البارزة، من أهمها التحرر من النزعة الحزبية والتعصب المذهبي، والاعتماد على جملة من الوسائل الداخلية والخارجية في الكشف عن معاني الآيات وتحديد دلالاتها. وتتمثل الوسائل الداخلية في لغة القرآن ونظمه

---

[1] - عبد الحميد الفراهي، **رسائل في علوم القرآن** ، (أعظم كره، الدائرة الحميدية، بدون تاريخ النشر) ، ص 14.

ونظائره، أي في الاستعانة بالآيات القرآنية ذات الصلة بعضها ببعض، بينما تمثل الوسائل الخارجية في الأحاديث النبوية الشريفة، وكتب التفسير والتاريخ، وما ينسجم مع هداية القرآن الكريم من المقولات الواردة في الكتب السماوية السابقة.

وفي هذه الخاصيّة يتفق الشيخ الإصلاحي مع الشيخ النورسي إلى حد كبير، فقد كان الشيخ النورسي يؤكد ضرورة أن يكون التفسير بعيدًا عن التعصّب لمذهب أو مشرب خاص، ولذلك دعا إلى تكوين هيئة من العلماء تتولى مهمة كتابة التفسير، يقول: "لا يتحصل تفسير لائق من فهم الفرد الذي قلما يخلص من التعصب لمسلكه ومشربه".[1]

ومن أبرز مميزات منهج الشيخ الإصلاحي كذلك اعتماده على قاعدة "القرآن يفسّر بعضه بعضًا"؛[2] إذ يسعى المفسر، قبل كل شيء، إلى تحديد معنى الآية في ضوء الآيات الأخرى، ولا سيما الآيات التي تتصل بها في السياق أو تتناول الموضوع نفسه. وهذه المنهجية نجد لها نظيرًا واضحًا عند الشيخ النورسي، كما يتجلى ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، حيث يقول: "وما أُجمل في ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يفسره ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ الصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (النساء: 69)؛ إذ القرآن يفسر بعضه بعضًا".[3]

ومن الخصائص المنهجية الأخرى لتفسير الشيخ الإصلاحي اعتماده على نظرية النظم، والمقصود بالنظم هنا ما اصطلح عليه الباحثون المعاصرون بالوحدة الموضوعية

---

[1] - بديع الزمان سعيد النورسي، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، تحقيق إحسان قاسم الصالحي (إسطنبول: شركة سوزلر للنشر، عام 2000م)، ص 20.

[2] - صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، عام 1977م) ص 299.

[3] - بديع الزمان سعيد النورسي، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، تحقيق إحسان قاسم الصالحي (إسطنبول: شركة سوزلر للنشر، عام 2000م)،، ص 38.

للسورة، أي النظر إلى السورة بوصفها وحدة متماسكة تنتظم آياتها حول محور جامع وموضوع رئيس، أطلق عليه الشيخ الإصلاحي مصطلح "عمود السورة".

ومن ثم يبدأ الشيخ الإصلاحي بتحديد عمود السورة، أي موضوعها المحوري ومضمونها الرئيس، ثم يبين صلتها بالسورة التي قبلها والتي بعدها، ويقدم بعد ذلك خلاصة عامة لمضمونها، قبل أن ينتقل إلى شرح مفرداتها، وتراكيبها وأساليبها، ووجوهها البلاغية، وما تشتمل عليه آياتها من معانٍ وحِكم، ثم يستنبط منها القضايا والدلالات التي تتصل بمقاصد القرآن وهداياته.

أما الشيخ النورسي، فإن له في عرض أفكاره منهجًا متميزًا، إذ يستهل كل رسالة بآية قرآنية أو مجموعة من الآيات، ثم يمهد للموضوع بمقدمة موجزة، يعرض فيها فكرته الأساسية، قبل أن يفصل عناصرها ويشرحها مستعينًا بالأمثلة والحكايات ذات الرموز والإيحاءات، بما يجعل المعاني المجردة أكثر قربًا إلى ذهن القارئ وأشد تأثيرًا في وجدانه.

وكما سبق أن أشرنا، فإنّ أساس منهج الشيخ الإصلاحي في التفسير يقوم على النظم، ومقتضى ذلك عنده أن تُنظر إلى السورة على أنها كلام واحد مترابط، تتساند أجزاؤه وتتآزر معانيه. ولذلك يبدأ الشيخ الإصلاحي في تفسير سورة الفاتحة ببيان عمود السورة ومضمونها الرئيس، ثم يوضح أسلوبها، وينتقل إلى شرح مفرداتها وتراكيبها ووجوه بلاغتها ودقائق حكمها، ثم يستخرج حججها وطرائق استدلالها، ويبين صلتها بالمقاصد القرآنية الكبرى، ومنها التوحيد والنبوة والحشر والعدالة، قبل أن يختم ببيان وجه ارتباطها بالسورة التي تليها.

عمود السورة: يحدّد الشيخ الإصلاحي عمود سورة الفاتحة في كونها تعبيرًا عن مجموعة من المشاعر والوجدانات التي تنشأ في قلب الإنسان حين يتأمل مظاهر ربوبية الله

سبحانه وتعالى ونظامه المحكم في الآفاق والأنفس. فهي من جهة تعبير عن عاطفة الشكر والامتنان تجاه الخالق المدبر، ومن جهة أخرى تعبير عن شعور العبودية والافتقار إليه والاستعانة به في شؤون الحياة، كما أنها تجسد حاجة الإنسان العميقة إلى الهداية الربانية التي تهديه سواء السبيل.

أسلوب السورة: يرى الشيخ الإصلاحي أنّ أسلوب سورة الفاتحة هو أسلوب الدعاء، حتى ليبدو وكأنه صوت الفطرة الإنسانية وهي تتوجه إلى خالقها ومولاها، معلنةً اعترافها بربوبيته، وإقرارها بعبوديته، وافتقارها إلى هدايته ومعونته.

ففي قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، يبيّن الشيخ أمين أحسن الإصلاحي أنّ الحمد أعم من الشكر؛ لأنه تعبير جامع عن مشاعر الثناء والامتنان التي تنشأ في قلب الإنسان عندما يشاهد مظاهر ربوبية الخالق وتدبيره المحكم، لا في نفسه وحدها، بل في أرجاء هذا العالم كله. ويقابل ذلك عند الشيخ النورسي قوله إنّ الحمد "صورة إجمالية للعبودية".

أما قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ﴾، فإنّ لفظ الجلالة «الله» اسم مختص بالمعبود الحق، المستحق للعبادة دون سواه، وهو إله العالمين وخالقهم ومدبر شؤونهم.

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، صفة لله سبحانه وتعالى؛ فهو الرب الذي يربي العالم بأجزائه كلها، ويدبر شؤونه، ويقوم على أمره، ولذلك فهو وحده المستحق للعبادة. وتتضمن هذه الآية تقريرًا واضحًا لمعنى التوحيد؛ إذ كان المشركون يقرون بأنّ الله هو الخالق، لكنهم لم يخلصوا له العبادة، بل أشركوا معه آلهة أخرى في تدبير شؤون العالم، فجاء القرآن ليقرر أنّ مَنْ كان رب العالمين هو وحده المستحق للعبادة.

وفي قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، يفرّق الشيخ الإصلاحي بين دلالة اللفظين من الناحية الصرفية والمعنوية؛ فـ"الرحمن" على وزن "فَعْلان"، وهو من صيغ المبالغة الدالة

على وفرة الرحمة وفورانها، بينما "الرحيم" على وزن "فعيل"، وهو يدل على دوام الرحمة واستمرارها وجريان آثارها. والمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى أنشأ العالم وأفاض عليه من رحمته الواسعة، ثم استمرت ربوبيته وتدبيره له، ولم تنقطع عنايته به، بل هو دائم القيام على شؤونه، ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، يتجلى جانب آخر من جوانب الربوبية، فالله الذي خلق العالم برحمته وربّاه برحمته هو مالك يوم الجزاء، وفي ذلك إشارة إلى أنّ لهذا العالم غاية ومآلًا، وأنّ أفعال الإنسان ليست عبثًا، بل تترتب عليها نتائج وجزاءات. ويوم القيامة هو يوم ظهور هذا الجزاء، وفيه ينفرد الله سبحانه وتعالى بالحكم والملك، فهو مالك يوم الدين.

ثم ينتقل السياق من الثناء على الله ووصفه بصفات الكمال إلى إعلان العبودية له في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. ففي هذه الآية يعلن العبد إفراده الله بالعبادة، ثم يقر بافتقاره إليه واستعانته به على أداء مقتضيات العبودية؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى هو خالق العالم ورب العالمين، وإليه يرجع الأمر كله في الدنيا والآخرة، وهو وحده المستحق لأن يُعبد ويُستعان به.

ثم يأتي الدعاء بالهداية في قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. والمراد بالصراط المستقيم، عند الشيخ الإصلاحي، شريعة الله التي بعث بها رسله وأنبياءه في مختلف عصور التاريخ، وهي الطريق القويم الذي يوصل الإنسان إلى معرفة الله سبحانه وتعالى وإخلاص العبودية له. فكأن العبد يسأل ربه: اللهم اهدني إلى شريعتك، ووفقني لقبولها، واشرح صدري لها، ويسّر لي سلوك طريقها والثبات عليه. وفي هذا الدعاء إشارة واضحة إلى الرسالة وضرورة الهداية بواسطة الوحي.

وفي قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، يأتي بيان لهذا الصراط وتأكيد لعظمته وفضله. والمقصود بالنعمة هنا نعمة الهداية والشريعة؛ أي طريق أولئك الذين أنعم الله عليهم باتباع الحق والاستقامة عليه، من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، كما صرح القرآن الكريم في موضع آخر بقوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (النساء: 69).

ثم تختم السورة ببيان الطريق المقابل في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾. فإذا كان قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يمثل الجانب الإيجابي من طريق الهداية، فإن قوله: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ يمثل الجانب السلبي، إذ يبين مصير من حاد عن الصراط المستقيم ورفض نعمة الهداية. فَمَن استجاب لهداية الله واتبع شريعته استحق النعمة والرضوان، ومن كفر بها وأعرض عنها استحق الغضب والعقوبة. ويدخل في هذا السياق، بحسب هذا التفسير، من عُرِفوا بالعدول عن الحق بعد قيام الحجة عليهم، وفي مقدمتهم اليهود والنصارى، الذين جاء ذكرهم في هذا الموضع على سبيل بيان صور الانحراف عن منهج الهداية.

وهكذا تتجلى سورة الفاتحة، في منهج الشيخ الإصلاحي، في بناء متماسك تتدرج فيه المعاني من الحمد والثناء، إلى الإقرار بالربوبية والرحمة والملك، ثم إعلان العبودية والاستعانة، فطلب الهداية إلى الصراط المستقيم، مع بيان سبيل أهل النعمة وسبيل أهل الانحراف. وبذلك تتآزر مفردات السورة وآياتها في وحدة موضوعية محكمة، ويظهر عمودها الجامع الذي تنتظم حوله معانيها ومقاصدها.[1]

---

[1] - أمين أحسن الإصلاحي، **تدبر القرآن**، (باكستان-لاهور: فاران فاؤنديشن، عام 2009م)، ص 55-72.

القواسم المشتركة والمختلفة

في أسلوب الشيخ النورسي والشيخ الإصلاحي في تفسير سورة الفاتحة

بعد دراسة تفسير سورة الفاتحة عند كلٍّ من الشيخ بديع الزمان النورسي والشيخ أمين أحسن الإصلاحي، وموازنة منهجيهما في تناول آياتها وبيان معانيها، يمكن استخلاص جملة من أوجه الاتفاق والاختلاف، وذلك على النحو الآتي:

من حيث حجم التفسير وطريقة العرض: يتسم تفسير الشيخ النورسي لسورة الفاتحة بالإيجاز والاختصار، كما يوحي بذلك عنوان تفسيره *إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز*، فهو لا يسترسل في شرح الآيات، وإنما يكتفي بالإشارة إلى جوانب متعددة منها، كالنظم والبلاغة واللغة، وما تشتمل عليه الآيات من دروس وحِكَم وإشارات.

وأما تفسير الشيخ الإصلاحي، فهو يتميز بالتفصيل والبسط، إذ يولي عناية خاصة بإبراز نظام السورة وترابط آياتها، ويبدأ ببيان موضوع السورة وعمودها وأسلوبها، ثم ينتقل إلى شرح آياتها شرحًا مفصلًا، مع بيان الصلات القائمة بينها وبين السور الأخرى، ولا سيما السورة التي تليها.

من حيث تفسير القرآن بالقرآن: يقوم الشيخ النورسي في تفسيره على أصل راسخ من أصول التفسير، هو تفسير القرآن بالقرآن، ويتضح ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ ، حيث يستعين بقوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾]النساء: 69[، ليكشف عن المراد بالنعمة في الآية.

والشيخ الإصلاحي لا يقل عناية بهذا الأصل، بل إنّ تفسير القرآن بالقرآن يمثّل أحد المرتكزات الأساسية في منهجه التفسيري، ويأتي في مقدمة المصادر التي يعتمد عليها

في الكشف عن معاني الآيات وتحديد دلالاتها، مع الاستفادة من السياق والآيات ذات الصلة.

من حيث مفهوم النظم: يحتل مفهوم النظم مكانة بارزة في تفسير كلا العالمين، غير أنّ مدلوله عند كل واحد منهما يتخذ صورة خاصة. فالشيخ النورسي كثيرًا ما يقول عند تفسيره للآيات:"وجه النظم في هذه الآية"، ويقصد بالنظم بيان وجه ارتباط الآية بما قبلها وما بعدها، والكشف عن موقعها في سياق الكلام القرآني، وبيان المناسبة التي تصلها بما يحيط بها من الآيات.

وأما الشيخ الإصلاحي، فإنّ النظم عنده يتجاوز مجرد بيان المناسبة بين الآيات إلى الكشف عن موقع كل آية في البناء الكلي للسورة، وبيان صلتها بمحورها الرئيس، أو بما يسميه "عمود السورة". ومن ثم فإنّ النظم عند الشيخ الإصلاحي هو عنصر أساسي في الكشف عن الوحدة الموضوعية للسورة، وبيان كيفية انتظام آياتها في بناء متكامل.

من حيث العناية بالبلاغة والدقائق العلمية: يتميز تفسير الشيخ النورسي بكثرة ما يشتمل عليه من دقائق بلاغية، ونكت علمية، وإشارات دقيقة إلى أسرار التعبير القرآني، فضلًا عن عنايته بالنظم واللغة ودلالات الألفاظ والتراكيب.

وأما الشيخ الإصلاحي، فعلى الرغم من عنايته بالجانب اللغوي والبلاغي، يهتمّ اهتمامًا كبيرًا بالكشف عن مقصود الآية ومرادها العام، وبيان موقعها من بناء السورة وموضوعها الرئيس، ولذلك لا يسترسل في ذكر النكت البلاغية والدقائق البيانية بالقدر الذي نجده في تفسير الشيخ النورسي.

من حيث مستوى الأسلوب ودرجة الوضوح: يميل أسلوب الشيخ النورسي في تفسير سورة الفاتحة إلى العمق العلمي والتجريد المنطقي، ويقوم على التحليل والاستدلال

والإشارة إلى دقائق المعاني، الأمر الذي يجعله أقرب إلى مخاطبة طلاب العلم الباحثين والمتخصّصين، ولا سيما أصحاب القدرة على تتبع الاستدلالات الدقيقة. وقد أشار الشيخ النورسي نفسه إلى ذلك بقوله: "وقد بقيت الفاتحة والنصف الأول من التفسير على نحو أشد إجمالًا واختصارًا، لأنه كان "سعيد القديم" يضع درجة إفهام طلبته الأذكياء جدًا موضع الاعتبار، ولم يكن يفكر في فهم الآخرين".[1]

أما تفسير الشيخ الإصلاحي، فهو يتميّز بالوضوح والسهولة، مع المحافظة على العمق العلمي؛ فهو يشرح القضايا بأسلوب أقرب إلى القارئ العام والطالب المتخصّص في آن واحد، ويحرص على تقريب المعاني القرآنية وتوضيحها بعيدًا عن التعقيد، بحيث يستطيع فهمه القاصي والداني، والمتخصّص وغير المتخصّص.

خاتمة البحث: كان الشيخ بديع الزمان النورسي واحدًا من كبار علماء العصر الحديث، ومن أبرز رواد الحركة الإصلاحية وقادة الفكر الإسلامي في القرن العشرين. وقد كرّس حياته لخدمة العلم والدين والدفاع عن الشريعة الإسلامية، وجعل القرآن الكريم محور حياته ومركز مشروعه الفكري؛ فاستضاء بهديه، واستمد منه رؤيته للإصلاح، وسعى إلى إضاءة ظلمات الحياة المعاصرة بنوره.

ومن أبرز مآثر الشيخ النورسي مواجهته للتحديات الفكرية والروحية التي شهدها عصره، ودفاعه عن العقيدة الإسلامية من خلال القرآن الكريم، والكشف عن هداياته وإعجازه، وبيان قدرته على معالجة قضايا الإنسان المعاصر ومشكلاته الفكرية والنفسية والروحية.

---

[1] - بديع الزمان سعيد النورسي، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، تحقيق إحسان قاسم الصالحي (إسطنبول: شركة سوزلر للنشر، عام 2000م)،، ص 17.

ولم يؤلف الشيخ النورسي تفسيرًا كاملًا للقرآن الكريم؛ لأنه كان يرى أن مثل هذا المشروع الضخم لا ينبغي أن يضطلع به فرد واحد، إذا كان المطلوب أن يكون التفسير بعيدًا عن شوائب التعصب والتحزب، وإنما ينبغي أن تتعاون عليه هيئة من العلماء المتخصصين في مختلف مجالات المعرفة. وقد عبّر عن هذا التصور في حديثه عن ضرورة تجاوز التفسير الفردي المحدود والانفتاح على جهود جماعية علمية متخصّصة.

ومع ذلك، فقد أسهم الشيخ النورسي إسهامًا عظيمًا في خدمة القرآن الكريم؛ إذ بدأ بتناول جانب من جوانب إعجازه البياني في كتابه "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز"، الذي شرع في تأليفه في أثناء الحرب العالمية الأولى، غير أنه لم يتمكن من إكماله بسبب أسره. وبعد عودته إلى تركيا، ثم تعرضه للاعتقال مرة أخرى في ظل الظروف السياسية المضطربة، اتجه إلى تأليف رسائله التي عُرفت فيما بعد باسم "رسائل النور". وقد تناولت *رسائل النور* مختلف القضايا الإيمانية والفكرية والروحية والنفسية والعقلية التي كانت تشغل الإنسان المسلم في العصر الحديث، وكان القرآن الكريم المصدر الأساس الذي يستمد منه الشيخ النورسي أجوبته ومعالجاته. فلم يكن يتناول قضية من القضايا الكبرى إلا في ضوء الهداية القرآنية، حتى غدت مجموع رسائل النور مشروعًا تفسيريًا متكاملًا للقرآن الكريم من حيث هداياته وإشاراته ومقاصده. وتتميز *رسائل النور* بتعدد جوانبها؛ فهي تجمع بين الجانب الإيماني، والجانب الإعجازي، والجانب الفكري، فضلًا عن الاستدلال المنطقي والعقلي، ومناقشة بعض القضايا الفلسفية والعلمية في ضوء الهداية القرآنية.

وفي الحقبة نفسها التي كان فيها الشيخ النورسي يسعى إلى بناء مشروع قرآني إصلاحي جديد في تركيا، كان الشيخ حميد الدين الفراهي في الهند يعمل على تأسيس منهج

جديد في فهم القرآن الكريم وتفسيره، وقد كرّس جانبًا كبيرًا من حياته لخدمة كتاب الله، وأرسى مشروعه التفسيري القائم على نظرية النظم، وألّف كتابه "نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان". ولكن الشيخ حميد الدين الفراهي لم يتمكن من إكمال مشروعه التفسيري، غير أن منهجه وجد امتدادًا قويًا في تلميذه الشيخ أمين أحسن الإصلاحي، الذي تلقى أصول هذا المنهج وتوسع فيها، ثم أخرج تفسيره الكبير "تدبر قرآن" في تسعة مجلدات، فكان من أبرز التطبيقات المتكاملة لمنهج الشيخ الفراهي في تفسير القرآن الكريم.

ومن خلال الدراسة والمقارنة بين تفسير الشيخ النورسي وتفسير الشيخ الإصلاحي، ولا سيما في تفسير سورة الفاتحة، يتضح أن بينهما جملة من القواسم المشتركة، يأتي في مقدمتها العناية بنظرية النظم، وتفسير القرآن بالقرآن، ومعالجة القضايا الإيمانية، والكشف عن دلالات الألفاظ، وربط الآيات بسياقها ومقاصدها. غير أن هذا الاتفاق في الأصول لا يعني التطابق في المنهج والتطبيق؛ فقد اختلف العالمان في طريقة عرض الموضوع، ودرجة البسط والتفصيل، ومفهوم النظم وتطبيقاته، ومقدار العناية بالدقائق البلاغية والإشارات العلمية.

وبعبارة أخرى، فإن الشيخ النورسي يتجه في تفسيره إلى الإيجاز والكثافة والإشارة والاستدلال العقلي والبلاغي، بينما يميل الشيخ الإصلاحي إلى البسط والتحليل والكشف عن البناء الموضوعي للسورة وبيان عمودها وترابط آياتها. ومن هنا يمكن القول إن كليهما انطلق من القرآن الكريم، واستمد منه رؤيته الإصلاحية، غير أن لكل واحد منهما طريقته الخاصة في الكشف عن هداياته وإبراز وجوه إعجازه ومقاصده، مما يجعل المقارنة بين منهجيهما ذات قيمة علمية في دراسة الاتجاهات التفسيرية الحديثة، ولا سيما ما يتصل منها بنظرية النظم والوحدة الموضوعية للسورة.

المصادر والمراجع

1. إسمت بنارك وحالت إيرن، البيليوغرافيا العالمية لترجمات معاني القرآن الكريم: الترجمات المطبوعة 1515–1980، تحرير وتقديم: أكرم الدين إحسان أوغلو، إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1986م
2. أمين أحسن الإصلاحي، تدبر القرآن، باكستان- لاهور: فاران فاؤنديشن، عام 2009م.
3. بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، إسطنبول: شركة سوزلر للنشر، عام 2000م
4. جمال مصطفى عبد الحميد عبد الوهاب النجار، *التفسير والمفسرون*، الموسوعة القرآنية المتخصصة، إشراف: محمود حمدي زقزوق، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، عام 2003م
5. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، عام 1977م
6. عبد الحميد الفراهي، رسائل في علوم القرآن، أعظم كره، الدائرة الحميدية، بدون تاريخ النشر.
7. عبد الحي الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، عام 2014م
8. نخبة من العلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، (إشراف: أ.د. محمود حمدي زقزوق)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، عام 2003م، الرابط (https://quranpedia.net/book/25226).

ISSN: 2321-7928

منهج ابن لب وأصوله في الإفتاء

- د. بلخير سرحاني[1]

ملخص البحث:

يقصد هذا البحث إلى بيان منهج ابن لب وأصوله في الإفتاء، وقد استوت هذه الورقة البحثية على تمهيد ومبحثين، ضمنت التمهيد ترجمة لابن لب، وخصصت المبحث الأول للكشف عن منهج ابن لب، بينما تولى المبحث الثاني ذكر الأصول التي اعتمدها ابن لب في إفتائه.

وسعيًا لتحقيق ذلك، فقد اعتمدت المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال تتبع وجمع المادة العلمية المتصلة بالموضوع، كما لجأت إلى المنهج التحليلي لدراسة ما تيسر لي جمعه، وبعد الدراسة توصلت إلى بعض النتائج، أهمها أنّ ابن لب تميز بالأمانة العلمية في أجوبته، كما أنه جنح في أجوبته إلى التيسير ورفع الحرج عن المستفتين.

الكلمات المفتاحية: ابن لب، الفتوى، النازلة.

مقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ سيدنا محمدا عبده ورسوله، بعثه الله على حين فترة من الرسل؛ فهدى به من الضلالة، وعلم به من الجهالة، وجمع به بعد الشتات، فصلّ اللهم وسلّم عليه، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد،

---

[1] الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين جهة الشرق

فقد ضرب فقهاء المالكية بسهم وافر في مجال الإفتاء؛ تشهد لذلك المؤلفات المعروفة لهم في هذا الشأن، من قبيل جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام للبرزلي، والمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب للونشريسي، ونوازل ابن هلال، وغيرها من الجوامع التي تدل على رسوخ قدمهم في مجال الصنعة الفقهية النوازلية، وكشفت عن جهود مضنية في استجلاء حكم القضايا الطارئة، والنوازل العالقة.

والناظر في مدونات النوازل في الغرب الإسلامي، تتَراءَى له مناهج وأنظار الفقهاء، وكيفية تعاملهم مع الوقائع التي كانت تعرض عليهم، مما يكشف للمتأمل في نصوصها، والباحث عن أسرارها، مسالك صناعة الفقيه وكيفية بناء ملكاته الاجتهادية؛ لأنه يمثل الفقه التطبيقي في أعلى مستويات.

والمتتبع لأجوبة الفقهاء المالكية، يرى أنّ عملية الاجتهاد الفقهي لم تتوقف، وذلك لتميزهم بوفرة الأصول، فتراهم يستندون في بناء فتاويهم إلى القرآن الكريم، ويدعمون أجوبتهم بالسنة النبوية، ويحكون الإجماع في المسائل، ويقيسون النظير على النظير، والفرع على الأصل، كما أنهم يراعون أحوال الناس، وأعرافهم بصورة واقعية، ويأخذون بالاعتبار ما يعتريهم من أحداث متغيرة، ومتجددة.

في هذا السياق يأتي هذا البحث؛ ليكشف اللثام عن منهج ابن لب وأصوله في الإفتاء، ذلك أنّ هذا العَلَم كان مفزع الناس في معرفة الحلال والحرام، وفض الأقضية الطارئة، كما تعد أجوبته إضافة في بابها، تمكن أهل الاختصاص من الوقوف على منهجه في تقرير الأحكام الشرعية في القضايا التي عرضت عليه.

واضح إذن أنّ إشكالية هذا البحث تتحدد في التعرف على منهج ابن لب وأصوله التي استند عليها في بناء فتاويه. ويمكن تفريغ هذا التصور في السؤال المركزي الآتي:

- ما هو منهج ابن لب في إصدار فتاويه؟
- ما هي الأصول التي استند إليها ابن لب وهو يجيب عن أسئلة المستفتين؟

وتتجلى أهمية البحث في مما يلي:

- معرفة منهج ابن لب في الإجابة عن النوازل والفتاوى المرفوعة إليه.
- معرفة الأصول التي وظفها ابن لب في صناعة فتاويه، مما يمكننا من تطبيقها على الوقائع المتجددة في عصرنا.
- بيان مدى بطلان الرأي القائل بخلو فتاوى الغرب الإسلامي من الدليل.

المنهج المتبع: وسعيًا لتحقيق هذا الهدف، فقد اعتمدت المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال تتبع وجمع المادة العلمية المتصلة بالموضوع، كما عمدت إلى المنهج التحليلي لدراسة ما تيسر لي جمعه.

الدراسات السابقة: لم أقف- بعد البحث والتقصي- على دراسة أكاديمية تتناول هذا الموضوع بهذا التحديد، غير أنّ هناك أعمالًا تناولت بعض القضايا من فتاوى ابن لب، ومن ذلك:

- فقه النوازل عند المالكية تاريخًا ومنهجًا، لمصطفى الصمدي، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط: 1، 1428هـ- 2007م.

يتحدث هذا الكتاب عن منهج المدرسة الأندلسية وأصولها في فض النوازل، مستشهدًا بفتاوى عدد من الأعلام، وقد خصص بعض الصفحات للحديث عن منهج ابن لب وأصوله في الإفتاء، غير أنه اقتصر على بعض الأصول العقلية، مما حدا ببحثي إلى استقصاء الفتاوى والنوازل للكشف عن منهج الفقيه الغرناطي.

مقصد التيسير ورفع الحرج وتطبيقاته عند سعيد بن لب إعداد: حسن بودس، مجلة ابن خلدون للدراسات، المجلد الأول، العدد الثالث، 2021م.

قصر الحديث فيه عن ثلاثة أصول تميز بها ابن لب في فتاويه، وهي العرف والاستحسان والاستصحاب، وقد تميزت دراستي بذكر عدد من الأصول التي اتكأ عليها ابن لب في صياغة فتاويه.

خطة البحث: ولقد جاء البحث- بعد المقدمة- في تمهيد ومبحثين وخاتمة.

خصصت التمهيد للتعريف ابن لب، أما المبحث الأول، فقد كشف عن منهج ابن لب في عملية الإفتاء، وانصب اهتمامي في المبحث الثاني على بيان أصول الإفتاء التي اعول عليها ابن لب في الإجابة عن الفتاوى المرفوعة إليه.

وتكفلت الخاتمة بذكر أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المبحث الأوّل: التعريف بابن لب

لما كان البحث متعلقًا بمنهج ابن لب وأصوله في الإفتاء، كان لزامًا أن أعرف بشخصية ابن لب الذي غدا حامل لواء الإفتاء في عصره.

المطلب الأول: اسمه ومولده ونشأته: هو أبو القاسم الأندلسي الغرناطي، مفتي غرناطة وقاضي الجماعة بها، ولد سنة 701هـ/ 1301م، ونشأ في غرناطة عاصمة دولة بني الأحمر التي استقرت بها بقايا علوم الأندلسيين ومعارفهم بعد أن امتد الغزو الصليبي على ما تبقى من ديارهم وأموالهم، فارتحل إليها كثير من العلماء.[1]

المطلب الثاني شيوخه: تلقى ابن لب العلوم عن كوكبة من مشاهير عصره الذين كانوا مهوى أفئدة طلبة العلم، وعليهم المدار في الفقه والأصول، ومن هؤلاء الشيوخ:

---

[1] الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين أبي عبد الله محمد بن الخطيب، بعناية بوزيان الدراجي، دار الأمل للدراسات الجزائر، ط:1، 2009م، 4/212-213. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تح: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية- لبنان / صيدا، ص: 372. تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد -نوازل ابن لب الغرناطي– تح: حسين مختاري وهشام الرامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2004م، 16/1

أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن أبي العاص.[1]

أبو علي القيجاطي.[2]

أبو محمد عبد الله بن سلمون الكناني الغرناطي.[3]

أَبُو الْعَبَّاس الْفضل بن إِبْرَاهِيم بن عبد الله الْكُوفِي النَّحْوِيّ الْمُقْرِئ.[4]

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف بن عمر الهاشمي الطنجالي.[5]

المطلب الثالث: تلامذته: أخذ عن ابن لب جماعة من الأئمة الكبار نذكر منهم:

إبراهيم بن موسى الشاطبي.[6]

أبو عبد الله محمد بن علي بن علاق.[7]

محمد بن محمد بن سراج الغرناطي.[8]

---

[1] الإحاطة في أخبار غرناطة، 382/1

[2] بغية الوعاة، 244/2

[3] نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي السوداني، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، -طرابلس ط:2، 2000م، ص:219

[4] بغية الوعاة، 244/2

[5] درّة الحجال في أسماء الرّجال، لأبي العبّاس أحمد بن محمّد المكناسى الشّهير بابن القاضى، تح: محمد الأحمدي أبي النور، دار التراث القاهرة- المكتبة العتيقة، تونس، ط:1، 1391هـ-1971م، 113/2

[6] نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، تح: إحسان عباس، دار صادر- بيروت -ط: 1، 1997، 515/5

[7] نفح الطيب، 515/5

[8] شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن عمر سالم مخلوف، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: 1، 1424هـ-2003م، ص: 248

المطلب الرابع: منزلته وثناء العلماء عليه: أجمع المترجمون لابن لب على جلال قدره، ورفعة شأنه بين العلماء، فقد أكد ابن الخطيب سمو مكانته العلمية فقال: "فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي غرناطي أبو سعيد، من أهل الخير والطهارة والذكاء والديانة وحسن الخلق، رأس بنفسه وبرز بمزية إدراكه وحفظه، فأصبح حامل لواء التحصيل وعليه مدار الشورى وإليه مرجع الفتوى، لقيامه على الفقه وغزارة علمه وحفظه، إلى المعرفة بالعربية واللغة، ومعرفة التوثيق والقيام على القرارات والتبريز في التفسير، والمشاركة في الأصلين والفرائض والأدب، وجودة الحفظ".[1]

كما حلاه ابن فرحون بقوله: "شيخ شيوخ غرناطة كان شيخًا فاضلًا عالمًا متفننًا انفرد برئاسة العلم وإليه كان المفزع في الفتوى وكان إمامًا في أصول الدين وأصول الفقه".[2]

المطلب الخامس مؤلفاته ووفاته: أولًا: مؤلفاته:

- فتح الباب ورفع الحجاب بتعقيب ما وقع في تواتر القرآن من السؤال والجواب.[3]
- شرحه الكبير على مختصر خليل.
- الطريق الممتاز لسلوك مسألة ابن المواز.[4]
- تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد.

---

[1] الإحاطة، 213/4

[2] الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون المالكي، تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة ط:1، 1417هـ-1996م، 139/2

[3] المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي، تح: جماعة من الفقهاء، دار الغرب الإسلامي- بيروت-1401هـ -1981م، 76/12-77

[4] المعيار، 50/2-51

- ينبوع العين الثرة في تفريع مسألة الإمامة بالأجرة.[1]

وفاته: توفي رحمه الله ليلة السبت لسبع عشرة ليلة مضت من ذي الحجة عام اثنين وثمانين وسبعمائة.[2]

المبحث الأول: منهج ابن لب في تدوين إجاباته

بعد مطالعة نوازل ابن لب وتفحص أسلوبها وكيفية الجواب عنها، تبيّن لي أنه قد سلك في أجوبته مسالك شتى وطرائق قددًا، ولعله يتم استيفاء حقها بإيراد المطالب الآتية:

المطلب الأول: عزو النصوص إلى قائلها: لا غرو أنّ الأمانة العلمية من أبرز أخلاق العلماء، وقد كان سلفنا الصالح- رحمهم الله- يتحرون الدقة والأمانة العلمية فيما ينقلونه، وينسبونه لصاحبه، وفي هذا الصدد تناقل طلبة العلم كلمة غدت نبراسًا للباحثين والدارسين، وهي قولهم: "من بَرَكة العلم وشكرِهِ عَزوه إلى قائله".[3]

وهذا الخلق النبيل يندرج "لدى الباحث المسلم تحت المفهوم العام للأمانة التي حملها الإنسان، ليرفع الظلم والجهل عن نفسه، عملًا بإرشاد الحق تعالى في قوله: ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا ٧٢﴾ [الأحزاب: 72]".[4]

---

[1] حققه وعلق عليه: القطب الريسوني، دار ابن حزم، ط: 1، 1426هـ- 2005م

[2] نفح الطيب، 513/5

[3] المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين السيوطي تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1418هـ، 1998م، 273/2

[4] مقال: الأمانة العلمية بين الضوابط الأخلاقية وورع العالِم الربّاني، لمصري محمود، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة السلطان محمد الفاتح، العدد الرابع، سنة 2014م، ص: 55

وقد كان ابن لب متشبثًا بهذا الخلق الرفيع، فيذكر القول منسوبًا لقائله، ولهذا أمثلة عديدة، منها: جوابه عن مسألة الإمام المعتبر في التضحية حيث قال: "وقع كلام في الإمام الذي يعتبر ذبحه، أهو الخليفة أم لا الصلاة؟ والظاهر أنّ المتقدمين من الفقهاء أغفلوا بيانها، وتعرض المتأخرون للفحص عنه فاختلفوا فيها، ومثار الخلاف فيها ظاهر، وهو أنه عليه السلام كان المقتدى به في ذلك، ثم الخلفاء بعده، فهل ذلك لأجل الإمامة الكبرى أو لإمامه الصلاة؟ ذلك كله محتمل. قال القرافي: الإمام فيها هو الإمام المعتبر شرعًا، أما هؤلاء الذين يملكون بالقهر فحكم الناس معهم حكم من لا إمام لهم، يقتدون بأقرب الأئمة إليهم بالتحري ورجح بعض الشيوخ طريقه ابن رشد، لأنّ التضحية من توابع الصلاة، وهي معتبرة معها، فيظهر اعتبارًا إمامها، ألا ترى أنّ الحنيفة وجماعه يعتبرون الصلاة وقوعًا، والشافعية فيما ذكر عبد الوهاب وغيره يعتبرون الصلاة وقتًا أي قدر ما تصلى فيه من الوقت وإن لم تفعل".[1]

ومن هذا القبيل أيضًا جوابه في إحدى الأحباس، حيث قال: "خفف محمد بن إسحاق بن السليم في تصريف الأحباس بعضها في بعض، وقد فعل ذلك غيره من القضاة بقرطبة، وهو قول ابن حبيب في كتاب الحبس من واضحته".[2]

وفي كثير من المواضع وجدت ابن لب ينقل فتاوى كاملة، ويحيل على أصحابها، ومن ذلك قوله مجيبًا عن إحدى نوازل الإجارة على الإمامة: "سئل ابن رشد عن أجرة الإمام فقال: وإنما تجب أجرة الإمام على من التزمها ورضي بأدائها. فإن لم يريدوا أن يستأجروا من يقيم بهم الجمعة ولا وجدوا من يقيمها بهم دون أجر لم يصح لهم المقام بذلك البلد، ووجب عليهم الانتقال منه والسكنى حيث تكون الجمعة، أو بمكان لا يلزمهم فيه إتيان الجمعة. وكان حقًا على الإمام أن يجبرهم على ذلك".[3]

---

[1] المعيار، 34/2. تقريب الأمل البعيد، 110/1

[2] المعيار، 92/7. تقريب الأمل البعيد، 145/1

[3] ينبوع العين الثرة في تفريع مسألة الإمامة بالأجرة، ص: 101

ومن ذلك أيضًا جوابه عن مسألة تعدد الأئمة في مسجد واحد، حيث دعم جوابه بنازلة عرضت على ابن وضاح، ونصها، قال: "وقال الشيخ الفقيه المشارك الحافظ أبو عبد بن وضاح في الجزء الذي وضعه في مسألة أجرة الإمام على الصلاة، ومسألة إمامين في مسجد ما نصه: وأما ما سألت عنه- وفقني الله وإياكم- عن مسألة مسجد عليه أوقاف محبسة لتصرف فيما يحتاج إليه من استيجار إمام ومؤذن ووقيد وبسط وبنيان ما يحتاج إليه من احتاج، هل يسوغ للناظر فيه من حاكم وغيره أن يقدم فيه ابتداء من غير عذر إمامين فأزيد أم لا؟ وإن قدم هل يسوغ له دفع أجرة لهما أو لأحدهما من وقف المسجد أم لا؟ وأقرب القول في ذلك إن شاء الله تعالى ما ذكره ابن خويز منداد في كتاب أحكام القرآن له أن ذلك لا يجوز، قال: ولا خلاف للمالكية أذكره فيه".[1]

وفي بعض الآحايين قد يعدل المفتي عن التصريح بأسماء الفقهاء والمفتين، ويكتفي بصيغة عامة، كما هو شأن نازلة بنت نحلها أبواها عند تزويجها، ثم توفي الأب وادعت الأم أنها فعلت ذلك استحياء؛ حيث ورد فيها: "وقد قال الفقهاء في الصدقة، إذا طلبت من المتصدق، وفهم من حاله أنه أعطاها حياء ونجلًا وغير طيب النفس، إنها لا تحل للمتصدق عليه، والنحلة إنما هي عطية، وإلى هذا فحال الأبوين في تجهيز بنتهما مشترك بينهما، الأب بماله، والأم بإلحاحها عليه، والاقتناء منه وسؤال والإصلاح فيه بالنظر وشبهه".[2]

---

[1] المعيار، 95/7

[2] نفسه، 207/3

المطلب الثاني: عدم تخريج الأحاديث: من السمات البارزة التي اصطبغت بها فتاوى فقهاء الغرب الإسلامي، عدم الاهتمام بتوثيق النصوص الحديثية، ولم تكن ابن لب بمعزل عن هذا المنهج؛ فتراه يستند إلى حديث نبوي من غير أن يخرجه أو يعزوه إلى مظانه، ولم أجد في فتاواه سوى النزر القليل من الأحاديث التي أحال على مظانها، ومن أمثلة ذلك جوابه عن سؤال: هل النيل من أنهار الجنة؟ فقد ورد في جوابه: في الحديث الصحيح من رواية أبي هريرة أنه عليه السلام قال: "سيحون وجيحون والفرات كلٌّ من أنهار الجنة"،[1] وفي رواية أخرى: "سَيْحَانُ وَجَيْحَانُ"، وهما لغتان في هذين النهرين، وفي كتاب مسلم في حديث الإسراء: "ن النيل والفرات يخرجان من أصلها"، وبيّنه في البخاري فقال: ذلك من أصل سدرة المنتهى.[2][3]

وأجدني مدفوعًا إلى التنبيه هنا على أنّ غياب توثيق الأحاديث في النوازل، ليس عجزًا أو تقصيرًا من ابن لب، وإنما جرى على مقتضى ما يمليه واقع الحال مما كان معروفًا حينذاك ومعمولًا به في إفادة حكم النازلة باستدعاء الشواهد الحديثية من مظانها دون الإثقال بذكر ذلك.

المطلب الثالث: قلة الاهتمام بالدليل: الطابع الفقهي العام لدى ابن لب قلة الاحتفاء بالدليل، والاعتماد على الكتب الفقهية المالكية، سواء المتقدمة منها، كمدونة سحنون

---

[1] في رواية مسلم: «سَيْحَانُ وَجَيْحَانُ، وَالْفُرَاتُ وَالنِّيلُ كُلٌّ مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ»، صحيح مسلم، كتاب الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا، بَابُ مَا فِي الدُّنْيَا مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ، ح: 283، 2183/4

[2] يشير إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «وَرُفِعَتْ لِي سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى، فَإِذَا نَبِقُهَا كَأَنَّهُ قِلاَلُ هَجَرَ وَوَرَقُهَا، كَأَنَّهُ آذَانُ الفُيُولِ فِي أَصْلِهَا أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ نَهْرَانِ بَاطِنَانِ، وَنَهْرَانِ ظَاهِرَانِ، فَسَأَلْتُ جِبْرِيلَ، فَقَالَ: أَمَّا البَاطِنَانِ: فَفِي الجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ: النِّيلُ وَالفُرَاتُ». صحيح البخاري، كِتَابُ بَدْءِ الخَلْقِ، بَابُ ذِكْرِ المَلاَئِكَةِ، ح: 3207، 109/4

[3] المعيار، 361-361/11

والواضحة والبيان والتحصيل، أو المراجع الفقهية المتأخرة كمختصر ابن الحاجب ومختصر خليل وغيرهم، وهي كتب مجردة عن الدليل.

وليس اعتماد هذا المنهج تقصيرًا من ابن لب، ولكن الباعث على عدم استدعاء النصوص الشرعية، هو كون السائل في أغلب الأحيان عاميًا لا دراية له بالدليل حتى وإن تم التصريح به، وغاية قصده هو معرفة الحكم الشرعي للعمل به. قال ابن الصلاح: "فلا ينبغي له- أي السائل- أن يطالب المفتي بالحجة فيما أفتاه به، ولا يقول له: لم وكيف؟ فإن أحب أن تسكن نفسه بسماع الحجة في ذلك، سأل عنها في مجلس آخر أو في ذلك المجلس بعد قبول الفتوى مجردة عن الحجة".[1]

كما أنّ غياب الدليل في كثير من النوازل، ليس دليلًا على عدم استنادها إلى دليل، وإنما هي جارية على ما عهد في كثير من الأحيان من الاكتفاء بتعريف المستفتي بالحكم الذي يتعلق بنازلته، إذ بذلك يحصل المقصود، ولا يهم في كل الحالات التفصيل والتوجيه والتعليل والدعم بالدليل النقلي، فالفتاوى المالكية كثيرًا ما يعتريها الإيجاز، إذ يقتصر فيها على التصريح بالحكم المسؤول عنه، وبذلك يتحقق للمقلد المقصود من الإفتاء.[2]

أما إذا راح المفتي يحشر الأدلة، ويحي الخلاف في المسائل، فسيكون ذلك مدعاة للتشويش على المستفتي، فلا يعلم أيّ الأقوال يأخذ، ولا يتحقق المقصود من الإفتاء.

ومما يجعل المفتي يحجم عن الاستدلال بالنصوص الشرعية، أيضًا: كثرة المهام والأنشطة التي يزاولها، دينية واجتماعية وقضائية، والتي قد لا تسمح له باستقصاء

---

[1] أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح، تح: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط:2، 1423هـ-2002م، ص: 171

[2] فتاوى قاضي الجماعة، محمد أبي القاسم بن سراج الأندلسي، تح: محمد أبي الأجفان، دار ابن حزم ط:2، 1427هـ-2006م، ص: 69

المصادر والأمهات الأصلية، أو التوسع فيها عمليًا في الاستدلال الشرعي، والإحاطة بها تأصيلًا وتفريعًا فيما يرد عليه من الأقضية الوقائع.[1]

المطلب الرابع: اغتنام الفرصة لنصح المستفتي وتذكيره: من العوائد الحميدة التي دأب عليها فقهاء الغرب الإسلامي، أنهم كانوا يستغلونّ المسائل المعروضة عليهم ليبثّوا للسائل التوجيهات المناسبة، وهكذا وجدناهم لا يألون جهدًا في وعظ السائل وإرشاده، وتذكيره في ثنايا الجواب.

ولم يكن ابن لب بمعزل عن هذا الخلق الرفيع، حيث كانوا ينصحون السائلين، ويعظونهم، ومن أمثلة ذلك أنّ ابن لب نصح أحد المستفتين قائلًا: "اتّبع لا تبتدع، اتضع لا ترتفع، من ورع لا يتسع. أفيحسن أن يعوض من قراءة الصلاة ذكر غيرها أو شغل المأموم بالذكر عن سماعه قراءة الامام في الجهر؟! وللعبادة ووظائف الطاعات حدود وخصوص وأحوال وشروط، والقراءة سنة تتبع، وطريقة هي المورد والمشرع، ولا يجوز فيها العدول عما روي إلى غيرها".[2]

المطلب الخامس: الحرص على التيسير ورفع الحرج عن المستفتين: من أهم السمات التي تميزت بها شريعتنا الغراء، رفع الحرج عن المكلفين والتيسير عليهم، وهذه السمة كفلت لها الخلود في مختلف الأزمنة والأمكنة، وجعلتها رسالة عالمية يخضع لها جميع البشر، متميزة بذلك عن الشرائع الأخرى السابقة التي لم تسلم من المشاق والتشديد.

---

[1] المعيار، 296/10. نوازل محمد بن محمد بن عبد الله بن الحسين الدرعي، دراسة وتحقيق: عبد العزيز أيت المكي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، ط:1، 1437هـ-2016م، ص: 136

[2] المعيار، 48/1. تقريب الأمل البعيد، 69/1

ولقد حرص فقهاء المذهب المالكي على عدم التشدد، ودرء المشقة وجلب التيسير، وكانوا يوصون بها تلاميذهم، وهنا نستحضر وصية ابن لب لتلميذه الشاطبي وبعض أصحابه، بعد أن أطلعهم على مستنده في إحدى الفتاوى التي نزع فيها إلى التيسير، وقال: "أردت أن أنبهكم على قاعدة في الفتوى نافعة جدًا، ومعلومة من سند العلماء، وهي أنهم ما كانوا يشددون على السائل في الواقع إذا جاء مستفتيا".[1]

والمتفحص لأجوبة ابن لب يلحظ أنه لم ينزع إلى إرهاق سائليه بالأحكام الشاقة التي تنفر من الدين، وتحجب عنهم سماحته، وإنما جنح إلى التيسير ورفع الحرج عن المستفتين في مواطن كثيرة، معتمدًا على قواعد رفع الحرج، سالكًا سبل التسهيل والتخفيف، دون الحياد عن روح الشريعة، ومن هذه النوازل: سؤال المسكين الصدقة في المسجد حيث أجاب: "قد ورد النهي عن السؤال في المساجد لأنها سوق الآخرة، ولأنه قد يشغب على من يكون في الصلاة، وقد قال بعض الفقهاء: ينبغي أن يحرم فإنه لا يترك ولا يفعل، وإنما أجازوا في المساجد أن يسأل للمساكين لا أن يسألوا هم بأنفسهم، لحديث المصريين لكن اختار بعض الشيوخ الماضيين إباحة السؤال على الإطلاق لغلبة الحرمان للسؤال في هذه الأوقات، ومشاهد الصلوات مظنة الرحمات، ورقة القلوب الباعثة على الصدقات، فأبيح للضرورة مخافة الضيعة".[2]

فمعالم التيسير بادية على هذه الفتوى، فالمفتي رفع الحرج على المسكين لقلة ذات اليد وشظف العيش.

---

[1] الإفادات والإنشادات للشاطبي، دراسة وتحقيق: محمد أبي الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1403هـ -1983م، ص: 153

[2] المعيار، 147/1

ودفعًا للحرج، وعملًا بمبدأ التيسير على الناس، أجاز إجابة الداعي لوليمة النكاح مع ما تشتمل عليه من الملاهي؛ حيث قال: "الحكم في حضور وليمة النكاح التي تكون على ما وصفتم جواز التخلف عنها، وقد شرطوا في توجه الحضور على المدعو إلى وليمة النكاح خلوها عن المنكر والباطل، وأما سماع الطر بتلك الزنوج المعروفة، ففيه اختلاف بالإباحة والكراهية والمنع، لكن جرت عادة الشيوخ العلماء وأئمة الفقهاء بحضور موضع ذلك وسماعه، ترخصًا لمكان الخلاف".[1]

المبحث الثاني: أصول الإفتاء عند ابن لب

يرى الواقف على فتاوى ونوازل ابن لب الغرناطي، أن الشيخ اتكأ في تقرير الأحكام وفض النوازل على جملة من أصول الاستدلال، حيث استند إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وعول على القياس، والمصلحة المرسلة، واحتكم إلى الأعراف، كما راعى مقاصد المكلفين، إلى غير من الأصول المقررة في مذهب مالك بن أنس، ولعل ما يأتي من مطالب يكون فيه غناء لبيان هذا.

أولا: القرآن الكريم: من خلال تتبع فتاوى ابن لب، نجد أنه كان يلجأ إلى نصوص قرآنيه في تقرير أجوبته، وبناء أحكامه، ومن ذلك: فتواه في مسألة من أنكر الرواية وادعى أنه لا فائدة منها، حيث جاء في الجواب: "إن كان المتكلم في الإجازة للرواية، فإن الرواية هي أصل الدين والمنهج القويم، فالرسول صلى الله عليه وسلم يروي عن جبريل عليه السلام عن ربه عز وجل، وهكذا سنته صلى الله عليه سلم لأنها من عند الله تعالي، ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم/3-4]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [المائدة:

---

[1] نفسه، 212/8

67]، وقال: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: 20]، ولا يصح أن ينذر به بعد الصحابة إلا بالرواية، فلذلك بلغ الأمة بعد تباعد المدة، ولولا الرواية لتعطّلت الشريعة، وضلّت الخليقة، ولم تتم على ما يأتي من الناس حجة، وما تواتر ما علم تواتره من علوم الملّة إلا بكثرة الرواية وتكرّرها على تكرار الأزمنة".[1]

وفي معرض جوابه عن مسألة إمام يقرأ دبر صلاة الصبح حزبًا من القرآن، ويضيف إلى ذلك آيات متعددة وتهليلاً وتسبيحًا واستغفارًا، وصلاة على الرسول صلّى الله عليه وسلّم وعلى جميع أنبيائه وملائكته ورسله، فاعترض عليه في ذلك، قال رحمه الله: "الذي يقرأ هذا الإمام ويذكره داخل في باب الذكر الذي أمر الله سبحانه بالإكثار منه، وقد قالوا ما أمر الله سبحانه بالإكثار من شيء مثل ما أمر بالإكثار من ذكره والصدقة لوجهه. قال عزّ من قائل: ﴿وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: 10] ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾. [آل عمران: 191] ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾ [الأحزاب:35]، وقال في الصدقة: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٢٧٤﴾ [البقرة: 274]، وهب أن ذلك محدث وبدعة بخصوص دبر الصلوات وفي جماعة، لكنها بدعة خير، ولها في الشرع ما تدخل تحته".[2]

ولما سئل عن رقص الفقراء بالمساجد، أجاب بأنه يجب أنّ المساجد عن ذلك؛ لأنها بيوت الله في أرضه، أسست على التقوى ليقترب على الله فيها بالطاعات ووظائف العبادات، محتجًا بقوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ ۝٣٦ رِجَالٌ﴾ [النور: 36-37].[3]

---

[1] نفسه، 15/11. نوازل ابن لب، 188/2

[2] المعيار، 149/1

[3] نفسه، 252/3

ثانيًا: السنة النبوية: أجمع فقهاء المسلمين قديمًا وحديثًا من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى يومنا هذا -إلا من شذ من بعض الطوائف- على الاحتجاج بالسنة النبوية؛ "لأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله حجة؛ لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله تعالى إيانا باتباعه؛ ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتابًا، وبعضه لا يتلى وهو السنة".[1]

قال ابن عاصم:

قَوْلُ الرَّسُولِ عِنْدَ أَهْلِ الشَّأْنِ   فِي مَأْخَذِ الْأَحْكَامِ كَالْقُرْآنِ[2]

يعني أنّ قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم عند أهل هذا الشأن، أي أهل الأصول بمنزلة القرآن في مأخذ الأحكام، أي الاحتجاج به فيها متواترًا، كان أو خبر آحاد، إلا أنّ المتواتر مساو للقرآن في الاحتجاج في القوة؛ لأنه قطعي كالقرآن، والآحاد لا يساويه، لكنه تؤخذ منه الأحكام كما تؤخذ من القرآن، إلا أنه ظني، فلا يقوى قوة القرآن في الاحتجاج، وإنما كان قوله صلّى الله عليه وسلّم كله حجة تؤخذ منه الأحكام الشرعية؛ لقوله عزّ وجل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم/3-4].[3]

وإذا رجعنَا البصرَ كرتين في فتاوى ابن لب، وجدناه قد صرح باللجوء إلى السنة النبوية في الإجابة عن القضايا التي رفعت إليه في مواطن كثيرة، يدل لذلك أنه

---

[1] المستصفى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1413هـ-1993م، ص: 103

[2] نيل السول على مرتقى الوصول إلى علم الأصول، للولاتي، تح: حادي بن سيدي بن حمادي، مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي، نواكشط، ط:3، 1427هـ-2006م، ص: 207

[3] نفسه، ص: 207

استفتي في مسألة رجل منهمك في المعاصي في رمضان وغيره، سمع وعيد المعصية في رمضان، وأنّ المعصية فيه أعظم من غيره، فتاب من معصيته في رمضان توبة موفاة الشروط، وترك غيره من الشهور لم يدخله في توبته، فأفتى ابن لب بأن هذه التوبة جارية على الطريقة الشرعية وأن هذا الرجل يلقى وهو تائب من ذلك الذنب المنتهك لتلك الحرمة في وقتها وتوبته على خصوصها اللازم لها بعقد نيتها، لقوله عليه السلام: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى".[1] ومن أركان التوبة العزم على أن لا يعود إلى تلك المعصية بعد الإقلاع عنها ولكن هذا الشرط منزل على القصد. فإن قصد ذلك الرجل أن لا يعود إلى انتهاك حرمة ذلك الوقت بذلك الذنب وجنس هذا الذنب المنوط بوقته، لا وجود له في غيره كما لو واقع الفطر في صيام غير رمضان.[2]

وفي المسألة السابعة من نوازل المياه المساقاة، نلتقط صورة لإعمال هذا الأصل، فقد سئل عن رجل له أرض يسقيها ويخرج منها فضل على أرض الغير هل يصرفه عن أرض الغير أم لا؟

فكان جواب الفقيه: "أما مسألة صرف الماء على أرض الجار فإن ذلك يمنع منه لحق الجار، إذ: "لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"،[3] إلا أن يكون له عليه مصرف قديم يكون ذلك من حقه ولا شيء عليه في صرفه".

ومن شواهد اعتداده بالحديث الشريف جوابه عن مسألة حلق الذكر التي يعقدها الفقراء في المسجد حيث قال: "الغالب في مجالس الذكر المذكورة في الأحاديث التي يتلى فيها كتاب الله تعالى، كقوله عليه السلام: "وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ

---

[1] صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، ح: 1، 6/1

[2] المعيار، 85/11. تقريب الأمل البعيد، 87/1

[3] سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، بَاب مَنْ بَنَى فِي حَقّه مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ، ح 2341، 82/1

اللهِ، يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ، وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ، إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمِ السَّكِينَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ"،[1] وأما مجالس الذكر اللساني بالتهليل والتحميد والتقديس، فقد صرح بها حديث الملائكة السياحين. لكن لم يذكر جهر فيها بالكلمات، ولا رفع صوت ومِثلُه حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مرَّ بمجلسين في مسجده مجلس يدعون الله ويرغبون إليه والآخر يتعلمون الفقه ويعلمونه، فقال عليه السلام: كِلا المَجْلِسَينِ عَلى خَيرٍ وأحدهما أفضل من صاحبه، أما هؤلاء فيتعلمون ويعلمون الجاهل، وإنما بعثت معلمًا ثم أقبل فجلس معهم".[3][2]

المطلب الثالث: الإجماع: يعد الإجماع المصدر الثالث في بناء الأحكام الشرعية، فإذا ثبت فهو حجة شرعية ملزمة، لا يجوز لأحد مخالفته.

ويرى الواقف على فتاوى ابن لب أنه بنى كثيرا من أجوبته على إجماع العلماء ومما يجلي ذلك:

أنه سئل عمن طلق زوجه طلقة ثالثة، ثم قال: متى حلّت حرمت، فأجاب: "قول القائل متى حلت حرمت، يحتمل وجهين: أن يكون المراد متى حلت للأزواج حرمت، فتكون الحلية منصرفة إلى جواز العقد بفراغ عدة من زوج، فعلى هذا لا يلزم طلاق، لأنه إنما حرم العقد وهو لا يحرم إجماعًا، وعلى هذا المعنى جاء لفظ الحليّة في القرآن والسنة وكلام الفقهاء.[4]

---

[1]

الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ح 2699.

[2] سنن ابن ماجه، الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، بَابُ فَضْلِ الْعُلَمَاءِ وَالْحَثِّ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ، ح229، 83/1

[3] المعيار، 36/11-35. نوازل ابن لب، 192/1

[4] المعيار، 122/1

ومن نماذج الاعتماد على الإجماع أيضًا فتواه في مسألة البناء على المقابر، حيث قال: "وأما مسألة البناء على القبر بناء مسجد أو صومعة، فقد قال مالك في مقبرة داثرة فيها مسجد فيه: لا بأس به، وإنما أباحوه في الداثرة، وإنما أباحوه في الداثرة دون الجديدة، لأنه يخاف في الجديدة نبش العظام وذلك لا يجوز، فإن أُمِن من ذلك بأن يكون فوق القبور دون حفر يصل إلى مواضع العظام فذلك جائز، وما في الحديث من النهي عن اتخاذ القبور مساجد فإنّ ذلك مخافة أن تعبد القبور كما كان اتفق لمن سلف قبل هذه الأزمنة، فلا حرج إلا من ناحية نبش القبور خاصة. ابن الحاج في مدخله: اتفق العلماء رحمة الله عليهم أنّ الموضع الذي دفن فيه المسلم وقف عليه ما دام منه شيء موجودًا فيه حتى يفنى، فإذا فني حينئذ يدفن غيره فيه، فإن بقي شيء من عظامه فالحرمة قائمة لجميعه، ولا يجوز أن يحفر عليه ولا يدفن معه غيره ولا يكشف عنه اتفاقًا، إلا أن يكون موضع قبره قد غصب. وقد امتن الله بذلك في كتابه العزيز حيث يقول ألم نجعل الأرض كفاتًا أحياء وأمواتًا، فالستر في الحياة ستر العورات، وفي الممات ستر جيف الأجساد وتغير أحوالها، فكان البنيان في القبور سببًا إلى خرق هذا الإجماع، وانتهاك حرمة موتى المسلمين في حفر قبورهم والكشف عنهم".[1]

الرابع: قول الصحابي: بنى المذهب المالكي كثيرًا من المسائل الفقهية على قول الصحابي، يقول الإمام أبو العباس أحمد بن أبي كف الولاتي الشنقيطي المالكي:

وَقَوْلُ صَحْبِهِ وَالِاسْتِحْسَانُ وَهُوَ اقْتِفَاء مَا لَهُ رُجْحَانُ[2]

ومعنى البيت: أنّ القول المروي عن أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من أدلة مذهب مالك، يعني أنه حجة شرعية عند مالك، سواء كان الصحابي إمامًا أو مفتيًا أو حاكمًا، وسواء كان قولًا أو فعلًا.[3]

---

[1] نفسه، 329/1

[2] إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، محمد يحي بن محمد الولاتي، بعناية: مراد بوضاية، الدار الأندلسية للدراسات والبحوث العلمية، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1426هـ-2006م، ص: 164

[3] إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، ص: 164

وعرف مصطفى ديب البغا قول الصحابي بأنه: "هو ما نقل إلينا، وثبت لدينا عن أحد أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من فتوى أو قضاء، في حادثة شرعية، لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة، ولم يحصل عليها إجماع".[1]

ومن النوازل التي دعم فيها ابن لب أجوبته بأفعال وأقوال الصحابة: مسألة رجل أنكر القيام في رمضان آخر الليل في الجماعة، وعابه على من يفعله وشدد في ذلك، فأجاب: "أما قيام رمضان جماعة من آخر الليل فلا خلاف أنه لا كراهة فيه، بل ذلك أفضل من قيام أوله. ففي الموطأ عن السائب بن يزيد في قيام أبي تميم الداري بالناس بأمر عمر له بذلك رضي الله عنه، مَا كُنَّا نَنصرفُ إلّا في بُزوغ الفجر يعني مباديه، وفيه أيضًا: في المدونة عن عبد الله بن أبي بكر أنه قال سمعت أبي يقول: كُنا نَنصرفُ في رمضان يَستعجلُ الخُدَّامُ بالطَّعام مَخَافَةَ الفَجر. ولا يعارض هذا قول عمر في القائمين: والتي تنَامون عنها أفضل، لأنّ هذا إنما قاله فيمن كان يقوم أوله خاصة وينام آخره، ومنهم من كان يصلي جميعه".[2]

المطلب الخامس: الإفتاء بالقياس: من الأصول التي اعتمدها ابن لب في فتاواه: القياس، وهو: "إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم؛ لأجل جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم".[3]

وبقراءة ضافية لفتاوى ابن لب نجد أنه قد لجأ إلى قياس في تقرير فتاواه، من ذلك أنه سئل عن مسألة المسمع في الصلاة والخلاف الواقع فيها في المذهب. فأجاب: "الخلاف المعلوم في المسألة يحكيه الفقهاء المتأخرون حكاية عامة، وسمعت بعض

---

[1] أثر الأدلة المختلف فيها، د. البغا، دار القلم للطباعة والنشر والتحقيق، ط: 5، 2013م، ص: 339

[2] المعيار، 1/148-149

[3] مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الإمام الشريف محمد التلمساني، تح: محمد علي فركوس، المكتبة المكية- مكة المكرمة، مؤسسة الريان- بيروت، ط:1، 1419هـ-1998م، ص: 129

الشيوخ يخصّ الجواز بحالة الضرورة، وذلك إذا كثرت الجماعة ويكون المسمع حيث ينقطع صوت الإمام، وكان هذا نظرًا منه، وهو موافق لنظر ابن عبد السلام في شرح ابن الحاجب، فإنه قال: أما مع الضرورة فيجوز ذلك ابتداء، واستشهد بقضية أبي بكر رضي الله عنه إذ كان يصلّي بصلاة عليه السلام في مرضه والناس يصلون بصلاة أبي بكر. ثم قال وأما لغير ضرورة فالقياس بطلان صلاة المسمع دون من اقتدى به".[1]

المطلب السادس: الإفتاء بالمصلحة المرسلة: من الأدلة العقلية التي عول عليها ابن في تقرير إجاباتهم المصلحة المرسلة، وهي "كل منفعة ملائمة لمقصد الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية، ولم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء".[2]

والسبب في اعتماد المالكية على المصلحة المرسلة هو أنه "ليس كل واقعة يمكن وجود النص أو الإجماع أو القياس فيها، فلو لم تكن المصلحة المرسلة حجة أفضى ذلك أيضًا إلى خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية لعدم وجود النص أو الإجماع أو القياس فيها، والعذر إذ ذاك يكون مشتركًا".[3]

وبإمعان النظر في نوازل ابن لب يتضح لنا أنه فضّ كثيرًا من النوازل اعتمادًا على المصلحة المرسلة، ومن شواهد ذلك: النازلة التي استفتي فيها عن حكم فائد الأحباس المجهولة، ومما جاء في جوابه: "إنّ لوجوه الخير والبر مدخلًا في الأحباس المجهولة الأصل، فيصرف فوائدها فيما بعد ذلك من مرتبات طلبة العلم وغيرها، وإذا كانت

---

[1] المعيار، 1/151-152

[2] المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، محمد أحمد بوركاب، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، ط: 1، 1423هـ -2002م، ص: 59

[3] الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تح: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض ط: 1، 1424هـ - 2003م، 4/ 36-37

الأحباس المعلومة المصرف قد قيل فيها بجواز صرف فائدها في غير مصرفها مما هو داخل في باب الخير وسبل البر، فكيف بالأحباس التي لا يعلم مصرفها".[1]

فانظر كيف أجاز الفقيه صرف فائد الأحباس المجهولة الأصل لطلبة العلم، لأنّ كثيرًا من الفقهاء أفتى بجواز إنفاق فائد الوقف في غيره من أوجه البر، إذا لاحت في ذلك مصلحة. فكل "ما يقصد به وجه الله، يجوز أن ينتفع ببعضه من بعض، وروى أصبغ عن أبي القاسم مثل ذلك في مقبرة قد عفت فيبني قوم عليها مسجدًا: لم أرَ به بأسًا، قال: وكذلك ما كان لله فلا بأس أن يستعان ببعضه على بعض".[2]

إنّ ما أجاب به المفتي في هذه النازلة، يمكن أن نسترشد به في حياتنا المعاصرة، خاصة في مجال التعليم العتيق؛ إذ بالإمكان صرف عائد الوقف الفاضل عن مدرسة للمدارس المجاورة، والتي لا تتوفر على أوقاف وإن لم يوجد في نص وثيقة الحبس ما يدل على ذلك؛ لأننا بذلك نراعي قصد المحبس وغرضه، وهو انتفاع الطلبة بفائدة ريع ذلك الحبس، وسدّ حاجياتهم منه، ونراعي أيضًا مصلحة الوقف من جهة استمراره واستمرار منافعه.

ومن نوازل البيوع نلتقط صورة أخرى لأعمال هذا الأصل؛ حيث وردت عليه نازلة بيع الأب ما وهبه لابنه قبل بلوغه، فقد استدعى الفقيه المصلحة، ومما جاء في جوابه: "وإنما يجوز للأب أن يَبِيعَ ملك ولده الذي تحت حجره إذا باع عليهم لمصلحتهم، ولما هو سداد في حقهم، وأما أن يبيع ذلك لنفسه كما في هذه النازلة فلا سبيل إليه، لاسيما مع خراب ذمته، وما باع لنفسه من ذلك فمردود قبل منع الحاكم له من ذلك وبعده باتفاق، إن لم تكن له ذمة يقضي منها الثمن لمن باع ملكه من

---

[1] تقريب الأمل البعيد، 1/ 145

[2] النوازل، لأبي الحسن العلمي، تح: المجلس العلمي بفاس، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية -المغرب، ط: 1، -1403 هـ -1983م، 2/313 -314

أولاده لنفسه، وعلى اختلاف إن كانت له ذمة، والحكم فيما باع وفات عليه كالمدة المذكورة رجوع الأولاد بثمن ذلك على من اشترى إنْ تأتى ذلك، وإن تعذر فعلى الأب يكون ذلك دينًا عليه كسائر ديونه".[1]

المطلب السابع: الإفتاء بالعرف والعادة: اعتمد الفقهاء في إجاباتهم على العرف وحملوا كثيرًا من الأحكام على مقررات عادات الناس وأعرافهم؛ حتى لا تضيع حقوقهم وتهضم؛ لأنهم ألفوا هذه العادات، وجرت أحكامهم استنادًا إليها.

ولنذهب الآن إلى فتاوى ابن لب؛ لنرى تطبيق هذا الأصل وهو يجيب عن نوازل المستفتين.

فقد استفتي في قضية نهر قديم هابط من جبل على قرية إلى بساط قرية أخرى أسفل من القرية العليا ترتفع من النهر متملكة لهم قديمًا، وماء الساقية موقت لهم بساعات وأيام معلومة، وأملاكها عظيمة الأثمان، وأهل القرية العليا لم يكن لهم ساقية قط ترتفع من النهر إلى أن قام الآن أهل القرية العليا يطلبون رفع ساقية من النهر، فأجاب: "العادة القديمة يجب الحكم بها، ولا يجوز أن تخالف بإحداث شيء عليها لم يكن له أصل في القديم إلّا برضى من أصحابه".[2]

ومن الاحتكام إلى العرف والاتكاء عليه في إصدار الأحكام ما تخبرنا به نازلة رفعت إليه في مسألة رجل حلف ألا يأكل من يد زوجته عيشًا، فجلس بعد ذلك أيامًا فأكل من يديها الخبز فمنع من الدخول عليها حتى يعلم ما عندكم.

فأجاب: "اليمين منزلة عند الفقهاء على المقصد وعلى السبب مع اعتبار عرف أهل الوقت في الألفاظ، ومن المعلوم أنّ عرف الناس في هذا الوقت في لفظ العيش إنما

---

[1] المعيار، 433/6

[2] نفسه، 275/10

هو على الثريد وما يطبخ من الدقيق مفتولًا أو غير مفتول، سوى الخبز فليس في العرف متناولًا للفظ العيش، والسبب الباعث على اليمين فيما ذكر السائل إنما كان عيشًا صنعته له الزوجة، فيبقى النظر فيما قصده الحالف، فإن ذكر أنه لم يقصد الخبز وإنما قصد العرف، فالقول قوله ولا شيء عليه في زوجته، لأنه على موافقة السبب والعرف، فإذن ذكر أنه إنما قصد مقتضى اللفظ لغة، وهو ما يتعيش به من خبز أو غيره، حنث بأكل الخبز لمقتضى قصده على تفسيره".[1]

المبحث الثامن: الإفتاء بالاستحسان

عرّف الإمام أبو إسحاق الشاطبي رحمه الله الاستحسان؛ بقوله: "هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي".[2]

ويرى المتتبع لفتاوى ابن لب أنه بنى كثيرًا من الأحكام على الاستحسان، وذلك بعدما أعوزه الدليل من الكتاب أو السنة، ومن أمثلة ذلك نازلة في التحبيس على القارئ بالمسجد الجامع حيث جاء في جوابها "الذي يظهر لي في الحبس المذكور منذ سلم فيه الوارث، أن يختص به قارئ واحد بالمسجد المسمى، لا أنَّهُ يقتسمه القارئان فيه، عملًا بظاهر لفظ المحبس؛ حيث قال: على القارئ للحديث بالمسجد الجامع، ويكون تعينه إلى نظر الناظر في الحبس، وإن رأى أن يجعله مناولة بينهما في أوقات مختلفة، فذلك له، إذا لم يثبت تخصيصه بقارئ بين العشاءين شهادة كاملة، لكني استحسن للناظر أن يجعله للقارئ بين العشاءين استحسانًا، لصدق لفظ المحبس عليه؛ لأنه قارئ في المسجد مع موافقته زيادة الشاهد الآخر على تقدير صحتها، أما في

---

[1] نفسه، 191/4

[2] الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، 1417هـ/ 1997م، 205/4

العامين اللذين لم يقرأ فيهما إلا قارئ واحد بعد التحبيس، فهو له إذا لم يزاحمه غيره".[1]

فقد استحسن ابن لب في النازلة أن يختص قارئ الحديث بين العشاءين بالحبس، وذلك احترامًا لشرط الواقف؛ إذ ورد في سؤال النازلة قول المحبس: يكون وقفًا على قارئ الحديث بالمسجد الجامع إضافة إلى موافقته إفادة الشاهد.

ووردت عليه نازلة مفادها أنّ امرأة أغضبها خادمها فقالت المرأة: صيام العام يلزمها كما يلزمها طوق ثوبها لأخرجنك فان ردك سيدك تعني زوجها ما نبقي في هذه الدار، فأجاب: "إن اليمين على الإخراج من موضع الانتقال عنه محملها عند الفقهاء بحسب مقتضى اللفظ إنما هو على غير التأبيد، فلا يحنث الحالف بالرجوع إلى ذلك الموضع بعد خمسة عشر يومًا في قول ابن القاسم، أو بعد زيادة ما عليها في قول مالك. وقد استحب ابن القاسم أن لا يرجع اليه إلا بعد شهر، وروى ابن كنانة وابن المواز أن لا حنث في الرجوع إليه بعدما قل أو كثر من الزمان، وقد فسر ابن رشد الأقل بيوم وليلة، وقد حمل التحديد بخمسه عشر يومًا أو بالشهر على استحسان، وليس بقياس".[2]

التاسع: الإفتاء بما جرى به العمل: من الأصول التي اعتمدها فقهاء الغرب الإسلامي في تقرير الأحكام: ما جرى به العمل، ويقصد "العدول عن القول الراجح والمشهور في القضايا، إلى القول الضعيف فيها، رعيًا لمصلحة الأمة، وما تقتضيه حالتها الاجتماعية".[3]

---

[1] المعيار، 207/7

[2] نفسه، 99/2

[3] العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1981م، ص: 342

بإمعان النظر في التعريف السابقين يتضح أنّ ما جرى به العمل هو أن يأخذ فقيه من أهل الاجتهاد بقول ضعيف في بلد معين، وذلك إذا لاحت له مصلحة راجحة يتضح مما سبق، أن ما جرى به العمل هو اختيار قول مرجوح- لضعفه أو شذوذه- حكمًا أو إفتاء، في مقابل الراجح أو المشهور لموجب من الموجبات المعتبرة.

جاء في نور البصر ما نصه: "فإذا رجح بعض المتأخرين المتأهلين للترجيح قولًا مقابلًا للمشهور بموجب رجحانه عندهم، وأجروا به العمل في الحكم، تعين اتباعه، فيقدم مقابل المشهور لرجحانه على المشهور بموجبه لا بمجرد الهوى".[1]

ويرى الواقف على فتاوى ابن لب أنه أفتى في بعض النوازل التي عرضت عليه بما جرى به العمل، ومن ذلك: أنه سئل عن قراءة الحزب في الجماعة على العادة، هل فيها أجر، ومما ورد في جوابه: "إنّ العمل بذلك قد تضافر عليه أهل هذه الأمصار والأعصار، وهذه مقاصد من يقصدها فلن يخيب من أجرها، منها: تعاهد القرآن حسبما جاء فيه من الترغيب في الأحاديث، ومنها تسميع كتاب الله لمن يريد سماعه من المسلمين؛ إذ لا يقدر العامي على تلاوته فيجد سبيلًا إلى سماعه".[2]

وهكذا ردّ ابن لب كل شبهة تثار حول موضوع قراءة الجماعة والاجتماع على الحزب، وبين وجه الحق في المسألة وكشف عن الغايات المرجوة من فعلها.

ومن التعويل على ما جرى به العمل نازلة الإمام المتصوف الذي يحضر مع الفقراء ويأخذ معهم في السماع، هل يقدح ذلك في إمامته أم لا؟ فكان جواب الفقيه هو

---

[1] نور البصر في شرح خطبة المختصر، لأبي العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي الفلالي، بعناية: محمد محمود ولد محمد الأمين، دار يوسف بن تاشفين ومكتبة الإمام مالك، ط: 1، 1428هـ، ص: 132

[2] المعيار، 1/ 155- 156

أن ذلك الذي وصف به الإمام في الرابطة لا يمنع من إمامته، والخلاف في السماع كثير بين العلماء، والذي جرى به عمل الناس وذهب إليه الجمهور جوازه، وإن كان جائزًا فلا يكون قادحًا في عدالته ولا مانعًا في إمامته والسلام عليكم.[1]

الخاتمة: الحمد الله الذي بفضله تتم الصالحات، فإلى هنا ينتهي بي المطاف إلى تسطير ما توصلت إليه من فوائد ونتائج:

1- إثبات الدراسة إجماع المترجمين على جلالة قدر ابن لب، وأنه مرجع الفتوى في عصره، وملاذ الناس في معرفة الحلال والحرام، وفض الأقضية الطارئة.

2- إفادة الدراسة أنّ ابن لب تميز بالأمانة العلمية في أجوبته، فكان يتحرى الدقة والأمانة العلمية فيما ينقله، ويعزوه لصاحبه.

3- بيان الدراسة أنّ عدم توثيق الأحاديث النبوية في فتاوى ابن لب جرى على مقتضى ما يمليه واقع الحال مما كان معروفًا حينذاك ومعمولًا به في إفادة حكم النازلة باستدعاء الشواهد الحديثية من مظانها دون الإثقال بذكر ذلك.

4- كشف الدراسة أنّ ابن لب جنح في أجوبته إلى التيسير ورفع الحرج عن المستفتين، ولم ينزع إلى إرهاقهم بالأحكام الشاقة التي تحجب عنهم سماحة الدين.

5- تأكيد الدراسة أنّ أجوبة ابن لب استندت إلى أدلة نقلية وأخرى عقلية، مع الاستعانة بالقواعد الفقهية، والتخريج على الفتاوى السابقة، وفي هذا دحض لمن يرمي فتاوى الغرب الإسلامي بالتجرد عن الدليل.

6- اهتمام ابن لب بعادات المجتمع، ووعيه بالواقع المتحرك الذي يفرز تلك الوقائع، يجلي ذلك اعتباره لأعراف الناس في إصدار الفتاوى.

---

[1] نفسه، 134/1

7- اعتماد ابن لب على ما جرى به العمل وهو دليل مرونته، وتجاوبه مع الواقع المستجد الذي يطرأ من حين لآخر، وعدم الجمود على سطره الفقهاء من الأقوال ولو كانت مشهورة، خاصة إذا كان الأخذ بها لا يتناسب مع معطيات وظروف المسألة الطارئة.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1. أثر الأدلة المختلف فيها، د. البغا، دار القلم للطباعة والنشر والتحقيق، ط: 5، 2013م.
2. الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين أبي عبد الله محمد بن الخطيب، بعناية بوزيان الدراجي، دار الأمل للدراسات الجزائر، ط:1، 2009م.
3. الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض ط: 1، 1424هـ-2003م.
4. أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط:2، 1423هـ-2002م.
5. الإفادات والإنشادات للشاطبي، دراسة وتحقيق: محمد أبي الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1403هـ-1983م.
6. إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، محمد يحي بن محمد الولاتي، بعناية: مراد بوضاية، الدار الأندلسية للدراسات والبحوث العلمية، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1426هـ-2006م.
7. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.
8. تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد- نوازل ابن لب الغرناطي- تحقيق: حسين مختاري وهشام الرامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2004م.

9. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه لمحمد بن إسماعيل، لأبي عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة- بيروت- ط:2، 1142هـ.

10. درّة الحجال في أسماء الرّجال، لأبي العبّاس أحمد بن محمّد المكاسى الشّهير بابن القاضي، تحقيق: محمد الأحمدي أبي النور، دار التراث القاهرة- المكتبة العتيقة، تونس، ط:1، 1391هـ-1971م.

11. الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون المالكي، تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي أبو النور. دار التراث، القاهرة ط:1، 1417هـ-1996م.

12. سنن ابن ماجه تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430هـ-2009م.

13. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن عمر سالم مخلوف، علّق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: 1، 1424هـ-2003م.

14. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابورى، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي، ط: 1، دار طيبة 1427هـ-2006م.

15. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1981م.

16. فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار التليلي، دار الغرب الإسلامي، ط: 1، 1407هـ -1987م

17. فتاوى قاضي الجماعة، محمد أبي القاسم بن سراج الأندلسي، تحقيق: محمد أبي الأجفان، دار ابن حزم ط:2، 1427هـ-2006م.

18. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة السلطان محمد الفاتح، ص: 55، العدد الرابع، سنة 2014م المستصفى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1413هـ-1993م.

19. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين السيوطي تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1418هـ- 1998م.

20. المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، لمحمد أحمد بوركاب، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، ط: 1، 1423هـ-2002م.

21. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: جماعة من الفقهاء، دار الغرب الإسلامي-بيروت-1401هـ-1981م.

22. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الإمام الشريف محمد التلمساني، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية- مكة المكرمة، مؤسسة الريان-بيروت، ط:1، 1419هـ-1998م.

23. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، 1417هـ-1997م.

24. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت- ط: 1، 1997م.

25. نوازل محمد بن محمد بن عبد الله بن الحسين الدرعي، المشهور بالورزاي الكبير، دراسة وتحقيق: عبد العزيز أيت المكي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، ط:1، 1437هـ-2016م.

26. النوازل، لأبي الحسن العلمي، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب- ط:1 1403هـ-1983م.

27. نور البصر في شرح خطبة المختصر، لأبي العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي الفلالي، بعناية: محمد محمود ولد محمد الأمين، دار يوسف بن تاشفين ومكتبة الإمام مالك، ط: 1، 1428هـ.

28. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي السوداني، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب- طرابلس ط:2، 2000م.

29. نيل السول على مرتقى الوصول إلى علم الأصول، للولاتي، تحقيق: حادي بن سيدي بن حمادي، مكتبة الولاتي لإحياء التراث الإسلامي، نواكشط، ط:3، 1427هـ-2006م.

30. ينبوع العين الثرة في تفريع مسألة الإمامة بالأجرة، ابن لب، دراسة وتحقيق وتعليق: القطب الريسوني، دار ابن حزم، ط: 1، 1426هـ-2005م.

ISSN: 2321-7928

التضاد في اللغة العربية، دراسة تحليلية

- د. ضياء القمر آدم علي المدني[1]

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد. فإنّ اللغة العربية لغة عظيمة خصّها الله بالكثير من الميزات والخصائص الفريدة التي لا تكون في غيرها من اللغات، كيف لا؟ وهي لغة أهل الجنة، وقد شرفها الله كذلك بنزول القرآن بهذا اللسان العربي المبين، وهي لغة الضاد الذي أصبح علما لها ونبراسا عليها.

لقد عكف الباحثون على دراسة العربية بقضاياها المتعددة ومباحثها الكثيرة وظواهرها المتشعبة، ومن هذه الموضوعات (ظاهرة التضاد) التي سأخصّص لها هذه الورقة البحثية المتواضعة، متناولًا فيها ما هو التضاد في اللغة والاصطلاح؟ وما شروطه؟ وما هي الأسباب التي أدّت إلى وجود هذه الظاهرة؟، وما هو موقف العلماء منه قديمًا وحديثًا؟، ثم المناقشة لآراءهم مع بيان الرأي المختار، ثم الخلاصة ثم الخاتمة، آملًا من الله العون والتيسير.

تعريف "التضاد" في العربية: ورد في لسان العرب أنّ الضد هو كل شيء ضادَّ شيئًا ليغلبه،[2] وورد التعريف نفسه في "تاج العروس" للزبيدي[3] وأضاف: "السواد ضد

---

[1] أستاذ اللغة العربية وآدابها بالجامعة المحمدية، منصورة، ماليغاون، مهاراشترا، الهند.

[2] لسان العرب، 256/3 (ض د د).

[3] تاج العروس، 269/5 (ض د د).

البياض، والموت ضد الحياة: قال الليث. ويقال: لقي القوم أضدادهم وأندادهم أي: أقرانهم.

وجاء في "المصباح المنير".[1] الضد هو النظير والكفء. والجمع أضداد. والضد خلافه. و(ضادّه) (مضادةً) إذا باينه مخالفة و(المتضادان) اللذان لا يجتمعان كالليل والنهار.

"التضاد" في الاصطلاح: يقول ابن فارس: "هو الكلمات التي تؤدي دلالتين متضادتين بلفظ واحد، مثل كلمة (الجون) تستعمل للأبيض والأسود".[2]

وذهب أبو الطيّب اللغوي إلى أنه ليس كل ما خالف الشيء ضدًا له، ألا ترى أنّ القوة والجهل مختلفان وليس بضدين، وإنما القوة ضد الضعف، وضد الجهل العلم، فالاختلاف أعم من التضاد إذا كان كل متضادين مختلفين، وليس كل مختلفين ضدين.[3]

والتضاد يشبه الاشتراك في كون اللفظة منهما تدل على أكثر من معنى، ويفترق في أنّ التضاد رهين بمعنيين لا أكثر، وإنّ هذين المعنيين متضادان لا مختلفان، وأكثر اللغويين على أنّ التضاد نوع من المشترك اللفظي، ولكنه نوع أخص منه،[4] واللفظ المشترك هو الذي يشترك فيه معنيان أو أكثر، كالعين مثلًا فهو يدلّ على الباصرة والجاسوس ونبع الماء.

شروط التضاد: اشترط العلماء لصفة الحكم على لفظة من الألفاظ بأنها من الأضداد شروطًا هي:

---

[1] المصباح المنير، ص 256 (ض د د)

[2] الصاحبي، ص 256.

[3] الأضداد لأبي الطيب، 1/1.

[4] الدراسات اللغوية عند العرب لمحمد حسين آل ياسين، ص 134.

1. أن يكون المعنيان المتضادان للفظةِ الضد ثابتين في كلام العرب.[1]

ومما لم يتوفر فيه هذا الشرط من ألفاظ الأضداد لفظة (زوج)، فقد ذكر قطرب أنها من الأضداد، لأنه يقال: زوج للاثنين، وزوج للواحد.[2]

وردَّ عليه أبو بكر بن الأنباري فقال: وهذا عندي خطأ، لا يعرف الزوج في كلام العرب لاثنين، إنما يقال: للاثنين زوجان، بهذا نزل كتاب الله، وعليه أشعار العرب.[3]

2. يرى محمد بن دريد أنّ اللفظة لا تعد لا من الأضداد إلا إذا دلّت على المعنى وضده في لغة واحدة، إذ يقول: الشَّعْب: الافتراق والشَّعْب: الاجتماع، وليس من الأضداد وإنما هي لغة لقوم"[4] فأفاد بهذا أنَّ شرط الأضداد أن يكون استعمالُ اللفظ في المعنيين في لغةٍ واحدة.[5]
3. ويشترط في اللفظة لتكون من الأضداد أن تكون واحدة في المعنيين، لأنّ أيّ تغيير فيها يخرجها عن كونها بذاتها تحتمل المعنيين المتضادين.

وفي ذلك يقول أبو الطيب اللغوي إنّ "شرط الأضداد أن تكون الكلمة الواحدة بعينها تستعمل في معنيين متضادين من غير تغيير يدخل عليها".[6]

4. يرى كذلك أنه يجب ألا يعد من الأضداد أيضًا الألفاظ التي صحفها اللغويون، أو حرفوها فاشتبهت بغيرها من الكلمات التي تحمل نقيض دلالتها،[7] ومن ذلك

---

[1] فصول في فقه العربية، ص 341.

[2] الأضداد لقطرب، ص 112.

[3] الأضداد لابن الأنباري، ص 374-375.

[4] الجمهرة، 291/1.

[5] المزهر، 396/1.

[6] الأضداد لأبي الطيب، 455/1.

[7] فصول في فقه العربية، ص 341.

ما ذكره ابن الأنباري في معنى اللفظ (برَّد) حيث قال: "وقال بعض العرب: (بردت) من الأضداد، يقال: برد الشيء على المعنى المعروف، ويقال: برد الشيء إذا أسخنه، واحتجوا بقول الشاعر:

عافت الشرب في الشتاء فقلنا   برديه تصادفيه سخينا

... قال ابن الأنباري: وحكى لي بعض أصحابنا عن أبي العباس أنه كان يقول في تفسير هذا البيت بل ردِّيه من الورد، فأدغم اللام في الراء فصارتا راء مشددة.[1]

فإذا أخذنا بهذه الشروط الدقيقة وحاولنا تطبيقها على مجموع الأضداد تطبيقًا صحيحًا بعيدًا عن الغلو لتضاءل عدد هذه الألفاظ، حتى لا يبقى منها إلا الشيء القليل الذي يعبر عن آثار المراحل التاريخية التي مرّت بها اللغة، لأننا نعتقد أنّ التضاد ليس أصيلًا في الوضع، وإنما دعت إلى وجوده في اللغة دواع مختلفة سنعرض لها فيما بعد، وذلك لأنّ فكرته تقوم على ما ينافي الفطرة ويخالف الطبيعة التين يفترض أنّ اللغة صدرت عنهما، فكانت صدى لهما، لأنّ اللغة قائمة على الوفاء بحاجة الناطق إلى الكلام، والتفاهم بوساطتها مع الآخرين، فليس من المعقول أنْ يكون التفاهم مضطربًا مشوشًا بسبب وجود الأضداد التي ينصرف كل منها إلى معنيين متضادين، لا يعرف السامع أيهما عنى المتكلم وقصد إليه، وهذا بعيد عن واقع الحال، فالمفروض في الضد لكي يصح وصفه بصفة التضاد أن تتوفر فيه الشروط، وإلا فلا غرابة أن يحصل التضاد لو انعدمت الشروط، بأن تتطور اللفظة ذات المعنى الواحد بظروف معينة إلى أن تصبح من ألفاظ التضاد، أو أن تكون هذه اللفظة عند أهل بيئة لغوية تعنى معنى، وعند البيئة الأخرى تعني معنًى مضادًا.

---

[1] الأضداد لابن الأنباري، ص 63-64.

ويضاف إلى هذا أنّ الحاجة لم تمس إلى أن يجمع المتكلم العربي المعنيين المتضادين في لفظة واحدة، لعدم افتقار لغته إلى أن تختص الألفاظ فيها بمتضادين، بل كان يلجأ إلى الاستعارة والمجاز والكناية حين يجد أنّ ألفاظه تضيق بمعانيه، فيجد في لغته سعة واستيعابًا.

ويضاف إلى ذلك أنّ في اللغة نفسها ما يغني عن استعمال هذه الألفاظ، لوجود ألفاظ من غير الأضداد تنصرف إلى معاني الأضداد عينها.

"فالتضاد ليس قديمًا في اللغة بحيث يكون سنة من سنن الوضع عند العرب كما يذهب إلى ذلك ابن فارس،[1] وإنما هو حادث في كلام العرب بعد توحد القبائل وتداخل لهجاتها، وميل المتكلمين إلى التفنن في الحديث والتلمح فيه عن طريق المجاز والكناية والتشبيه، حتى تلتصق بالألفاظ معانٍ جديدة فتعرف بها، ويمضي عليها الناس في التعبير. فتثبت بعدئذ على شكل ظاهرة في الميراث اللغوي للعربية، وبألفاظ هذه الظاهرة وضعت المعاجم التي تعرف بكتب الأضداد".[2]

فالشروط إذا تحققت وكانت اللفظة منصرفة إلى المتضادين جاز أن تعد بحق من الأضداد، مع وجوب ملاحظة جملة ظروف ودواع متعددة تعتبر هي الأخرى من عوامل وجود التضاد.

دواعي ظهور التضاد في العربية: منذ تنبه اللغويون إلى الأضداد واختلفوا فيها هم في محاولة دائبة لتعليلها والكشف عن نشأتها، وكيف وجدت في اللغة، واشترك في هذه المحاولة من اتفقت آراؤهم ومن اختلفت، ومن اعترفوا بها ومن رفضوها.

---

[1] الصاحبي، ص 257.

[2] الأضداد في اللغة، ص 105.

أما اللغويون العرب فقد تتبعوا نشأة هذه الظاهرة، فوجدوا أنها ترجع إلى جملة من الأسباب:

(1) العادات والتقاليد: يراد بالعادات والتقاليد الاجتماعية تلك العادات والتقاليد التي هي أشبه بالغرائز الإنسانية، والتي تسيطر على عادات الإنسان في التعبير، تتحكم بها وتوجهها، في تبعض الأحيان، وأهمها ثلاث:

(أ) **التفاؤل:** لا حظ بعض الباحثين أنّ التفاؤل والتشاؤم من غرائز الإنسان التي تسيطر على عاداته في التعبير إلى حد كبير، فإذا شاء المرء التعبير عن معنى سيئ تشاءم من ذكر الكلمة الخاصة به، وفر منها إلى غيرها، فجميع الكلمات التي تعبر عن الموت والأمراض والمصائب والكوارث يفر منها الإنسان، ويكني عنها بكلمات حسنة المعنى، قريبة إلى الخير، وأقرب المعاني إلى كلمات التشاؤم هي أضدادها من كلمات التفاؤل.[1]

وفي ضوء غريزة التفاؤل يمكن فهم وقوع التضاد في عدد من الكلمات مثل: "المفازة" للمكان الذي تغلب فيه الهلكة، وقد سمّيت بذلك تفاؤلًا بالسلامة والنجاة لمن يقطعها، وكذلك "السليم" للملدوغ سمته العرب بذلك تفاؤلا بشفائه.[2]

(ب) **التهكم:** وهو غريزة شائعة عند كثير من الناس تؤدي في كثير من الأحيان إلى قلب الدلالة إلى ضدها، ومن ذلك إطلاق لفظ "العاقل" على الجاهل والأحمق، ومن ذلك قوله تعالى مخاطبا أبا جهل: "ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴿٤٩﴾". (الدخان: 49).

(ج) **الخوف من الحسد:** وهذه الغريزة تدفع مَنْ يتأثر بها إلى الفرار من وصف الأشياء بالجمال والكمال إلى وصفها بالقبح والنقص حماية لها من حسد الحاسدين.

---

[1] فقه الغة مناهله ومسائله، ص 314.

[2] الأضداد للأصمعي، ص 38، والأضداد للسجستاني، ص 99.

"وفي ضوء هذه الغريزة يمكن فهم وصفهم المهرة القبيحة والجميلة بأنها شوهاء رغم أنّ المعنى الأصلي لكلمة "شوهاء" هو قبيحة.

ومنه أيضًا: وصفهم المرأة الكاملة العقل بأنها (بلهاء).[1]

(2) **دلالة اللفظ في أصل الوضع على معنى عام يشترك فيه الضدان:** وذلك أنه قد يدلّ اللفظ في أصل وضعه على معنى عام يشترك فيه الضدان، فيصلح اللفظ عندئذ لكلّ منهما بحسب ذلك المعنى العام الجامع، وهذا ما يسمّيه علماء الأصول بالمشترك المعنوي.[2]

ومن أمثلة ذلك إطلاق لفظ "الصريم" على الليل والنهار؛ لأنّ كلًّا منهما ينصرم من الآخر، فأصل المعنيين من باب واحد وهو "القطع".[3]

(3) **انتقال اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى آخر مجازي:** ويكون ذلك لنكتة بلاغية أو لعلاقة ما، ومن أمثلته إطلاق لفظ "الأمة" على الواحد الصالح الذي يؤتم به، ويكون علمًا في الخير، كقوله تعالى: "إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾". (النحل: 120)، ولفظ "الأمة" في معناه الأصلي يطلق على الجماعة، كقوله تعالى: "وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ". (القصص: 23). فالفرد "لا يقال: له أمة إلا على التشبيه بالجماعة على وجه المبالغة، فيقال عن هذا العالم أو ذاك: (كان أمة واحده) يعني أنه كان أمة في رجحان عقله، وحدةِ ذكائه، جماعة بأسرها، فاستعير له لفظ يطلق في العادة على الجماعة".[4]

---

[1] فقه اللغة: مناهله ومسائله، ص 315.

[2] فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، ص 195.

[3] الأضداد لابن الأنباري، ص 8، والمزهر، 401/1.

[4] الأضداد لابن الأنباري، ص 269، وفصول في فقه العربية، ص 352.

(4) **اختلاف اللهجات العربية:** قد يجيء التضاد من اختلاف اللهجات العربية في استعمال بعض الألفاظ، وذلك بأن تستعمل قبيلة ما لفظًا معيّنًا في معنى، وتستعمل قبيلة أخرى اللفظ نفسه في معنى يعاكسه تمامًا.[1]

قال أبو زيد الأنصاري: "(السُّدفة) في لغة تميم الظلمة، وفي لغة قيس الضوء، وقال أيضًا: أنشدنا الأصمعي:

وألقيت الزمام لها فنامت لعادتها من السَّدَف المبين

يريد الضوء، يقال أَسْدِفْ لنا أضئ لنا، والسَّدَف الضوء، والسَّدَف الظلمة".[2]

(5) التطور الصوتي: فقد توجد في بعض الأحيان كلمتان مختلفتان لها معنيان متضادان فتطوّرت أصوات أحدهما بصورة تجعلها توافق لفظ الأخرى تمامًا فيبدو الأمر كما لو كانت كلمة واحدة لها معنيان متضادان.[3]

ومن أمثلة ذلك قولهم: "لَمَق الكتاب" إذا كتبه، ولمقه إذا محاه، قال اللغويون إن لمق الأولى أصلها نمق، وقد أبدل صوت النون فيها لاما نتيجة التطور الصوتي، فصار الفعل لمق فتطابق مع نظيره بمعنى محا، وتولد التضاد بين المعنيين عن هذا الطريق.[4]

وقد ذهب الأصمعي إلى أنّ التضاد في هذه اللفظة راجع إلى اختلاف اللغات حيث قال: "لَمَقْتُ الشيءَ أَلْمُقُه إذا كتبتُه في لغة عقيل، وسائر العرب يقولون: لَمَقْتُه: محوتُه".[5]

---

[1] فصول في فقه العربية، ص 342-343.

[2] النوادر في اللغة، ص 177.

[3] فصول في فقه العربية، ص 351.

[4] فقه اللغة العربية، د. كاصد الزيدي، ص 166.

[5] الأضداد للأصمعي، ص 40.

أما المستشرقون فقد أوغل بعضهم في تاريخ البشرية، وأرجعوا هذه الظاهرة إلى العصور القديمة، عندما كان العقل البشري في سذاجته، فلم يكن يفطن لما يعتريه من تناقض، وكان قائل هذه النظرية هو آبل؛ إذ أعلن أنّ الأضداد هي البقية الباقية مما كان للأوائل من تناقض منطقي في التفكير.[1]

وتوسط بعضهم في الإيغال، فلم يرجع إلى التاريخ البشري، واقتصر على التاريخ العربي القديم، فأعلن جيز أنّ العرب اقترضوا بعض هذه الأضداد من اللغات المجاورة لهم، ولما كان معناها الأصلي قد تختلف إيحاءاته فقد أدّى ذلك إلى التضاد في العربية، وضرب مثالًا لذلك بلفظ (جلل). أعلن أنّ العربية أخذته من اللغة العبرية وهو فيها بمعنى دحرج، وإذا كان الشيء المدحرج ثقيلًا أحيانًا وخفيفًا أحيانًا، فقد اعتمدت العربية على هذين الإيحاءين المتضادين للكلمة الواحدة وأعطتها معنيين متضادين هما عظيم وحقير.[2]

ومنهم مَنْ نظر في تاريخ الجماعة الواحدة، فوجد فيه من التطور ما يؤدي إلى التضاد دون استعارة من الخارج، وضرب مثالًا لذلك بالفعلين باع وشرى، فقد كان المعنى الأصيل لهما بادل، وحين كان البيع والشراء يقوم على مبادلة السلع، فلما عرفت النقود، اختص كل فعل منهما بواحد من القائمين بالعمل، ولكن رواسب العهد القديم بقيت حية، فكانت تُلقى ظلالها على معنى الفعلين، فتخلط بينهما.[3]

هذه عدة عوامل تسببت لظهور التضاد في العربية، ولكن إذا أمعنّا النظر في هذه العوامل وما اندرج تحتها من كلمات الأضداد لا تنطبق عليها شروط الأضداد.

---

[1] مدخل تعريف الأضداد، ص 19.

[2] نفسه، ص 19.

[3] نفسه، ص 19-20.

آراء العلماء في وجود التضاد وعدمه: اختلف اللغويون القدامى في وجود ظاهرة التضاد في العربية، ورأوا أنه لا يعقل أن يطلق اللفظ على المعنى وضده، ولأجل ذلك فقد انقسموا على قسمين: منهم من يرى وقوعها في كلام العرب كأمثال: قطرب، والفراء، وأبو عبيدة، والأصمعي، وأبو حاتم السجستاني، وأبو بكر بن الأنباري، وأبو الطيب الحلبي، وهؤلاء الذين سبق ذكرهم كل واحد منهم ألّف في الأضداد.

وهؤلاء العلماء اختلفوا فيما بينهم في طريقة إثبات التضاد:

(أ) فذهب فريق إلى أنّ التضاد موجود في اللغة، سواء كان من واضع واحد أم أكثر مع ملاحظة أنّ اللفظ موضوع في الأصل لمعنى واحد، ثم تداخل المعنى الآخر على جهة الاتساع، وهذا مبني على رجوع المعنيين الضدين لأصل اشتقاقي واحد، فمن ذلك الصريم لليل والنهار، لأنّ الليل ينصرم من النهار والنهار ينصرم من الليل، فأصل المعنيين من باب واحد وهو القطع.[1]

وقد بدا لعلماء اللغة أنّ هذه الوجهة غير سديدة، لأنّ هذا أمر عقلي بحث لا يمس الواقع اللغوي، ولا يوجد ما يؤيده من الدلائل أو الشواهد العلمية أو المعجمية.[2]

(ب) وذهب فريق منهم ابن دريد إلى أنّ التضاد موجود في اللغة بشرط أن يكون من واضع واحد.[3]

رأي ابن دريد هذا غير مقبول أيضًا، لأنّ الناطق الواحد يهمه التعبير عما يحتاجه، وذلك يكفي فيه لفظ واحد ومعنى واحد حتى يكون الأمر واضحًا للسامعين.[4]

---

[1] الأضداد لابن الأنباري، ص 8، والمزهر، 1/193-194.

[2] علم اللغة بين القديم والحديث، ص 296.

[3] المزهر، 1/191.

[4] علم اللغة بين القديم والحديث، ص 296.

(ج) وذهب فريق منهم: أبو زيد، والأصمعي، وأبوعبيدة، وقطرب، والصغاني وغيرهم أنّ التضاد واقع في اللغة من أكثر من واضع واحد.[1]

وجهة هؤلاء القائلين بوجود التضاد مطلقًا قد بالغوا فيه، فالرأي الأكثر إنصافًا والجدير بالقبول هو القبول بثبوته، لكنه ليس كثيرًا بالصورة التي ذهب إليها هؤلاء.

أما المحدثون من علمائنا فالاتجاه العام الذي ينتظم معظمهم هو الاعتراف بالتضاد ضمن حدود وضوابط تخرج كثيرًا من أمثلته التي روتها كتب اللغة من إطاره، وتبقى على بعض من هذه الأمثلة على أنها من التضاد.

فالدكتور علي عبد الواحد وافي يرى أنّ من التعسف إنكار التضاد ومحاولة تأويل أمثلته جميعًا تأويلًا يخرجها من هذا الباب... وذلك أنّ بعض أمثلته لا تحتمل أيّ تأويل من هذا القبيل حتى أنّ ابن درستويه نفسه، وهو على رأس المنكرين للتضاد، قد اضطر إلى الاعتراف بوجود النادر من تلك الألفاظ، إذ يقول: "ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل".[2] غير أنه لم يكثر وروده في اللغة العربية، وذلك أنّ كثيرًا من الأمثلة ... يمكن تأويلها على وجه آخر يخرجها من هذا الباب".[3]

ويرى الدكتور ربحي كمال هذا الرأي نفسه،[4] وغير بعيد عن هذا الرأي رأي الدكتور صبحي الصالح الذي قال: "على أننا لن نذهب مذهب ابن درستويه في إنكار التضاد إطلاقًا، فإنّ قدرًا منه ولو ضئيلًا لا بد من التسليم به، ولكننا في القدر الذي نسلم به، وفي القدر الذي ننكره ونؤوله تأويلًا آخر مناسبًا للسياق نجد أنفسنا طوعًا أو كرهًا أمام كلمات حفظ لنا فيها معنى التعاكس".[5]

---

[1] المزهر، 1941/1.

[2] تصحيح الفصيح، 145/1.

[3] فقه اللغة، ص 194.

[4] التضاد في ضوء اللغات السامية، ص 9.

[5] دراسات في فقه اللغة، ص 313.

أدلة مثبتي الأضداد: من أدلة من أثبتوا ظاهرة التضاد ما يلي:

(أ) الرواية عن العرب الخلّص، فقد جاءت معاني الأضداد ثابتة في كلام العرب، قال ابن فارس: ومن سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد، نحو: الجون للأسود، والجون للأبيض؛ وأنكر ناس هذا المذهب، وأنّ العرب تأتي باسم واحد لشيء وضده، وهذا ليس بشيء، وذلك أنّ الذين رووا أنّ العرب تسمي السيف مهندًا، والفرس طِرفًا، هم الذين رووا أنّ العرب تسمي المتضادين باسم واحد".[1]

والاحتجاج بالرواية وجه قوي؛ لأنّ اللغة إنما تؤخذ رواية، ولا دخل فيها للمنطق الفردي ولا هوى الأشخاص، وإنما هي نقل محض.

(ب) حكاية أبي علي الفارسي للإجماع على القول بالأضداد فقد قال: "ولا خلاف في أنّ اللفظة الواحدة تقع على الشيء وخلافه".[2]

(ج) إنّ مما يزيد القول بوجود الأضداد قوّةً أنّ القائلين به هم الأكثرون من علماء اللغة.

قال الدكتور سالم الخماش: "اختلف العلماء حول وجود ظاهرة الأضداد في اللغة، فهناك فئة قليلة من العلماء أنكرت وجود هذه الأضداد، ولكن جمهرة علماء العربية يقرّون بوجودها في المعجم العربي".[3]

(د) إمكان الرد على المخالف، وضعف أدلته، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

---

[1] الصاحبي، ص 99.

[2] البحر المحيط في أصول الفقه، 148/1.

[3] موقع الدكتور سالم الخماش.www.angelfire.com/tx_/Lisan/Fiqhulughah/addad.htm -

وفي الجهة المقابلة لهؤلاء الذين اعترفوا بالتضاد وأقروا بوقوعه نجد طائفة أخرى من العلماء الذين أنكروا بوقوعه أصلًا، فمن حكي عنه الإنكار يمكن أن نقسمهم بحسب دوافعهم إلى ثلاث فئات:

الأولى: هم الشعوبيون وأهل الزيغ والإزراء بالعرب، يودون الطعن على العرب من ناحية أنّ وجود الأضداد في اللغة دليل على عدم الإبانة والغموض والاضطراب.

الثانية: هم الذين أفادوا فكرة الإنكار من الأوائل، ولكن لا تتوفر فيهم النية السيئة، ولكنهم أرادوا أن ينكروا الضدية بشكل من الأشكال، ويقف على رأس هذه الطائفة: المبرد، وثعلب، والزجاج وابن درستويه، وهذا الأخير هو أشهر من نسب إليه الإنكار.

الثالثة: هم المحدثون من العرب والمستشرقين الذين يحاولون تفسير نشأة الأضداد لإنكار ضدية اللفظة في وضعها الأول، تبرئة لها من عدم الإبانة الأصيل الذي اتهمها به أهل الإزراء والشعوبيون، وحرصًا على نقاء اللغة من العيب الذي تطعن لوجوده فيها.[1]

أدلة من ذهب إلى إنكار التضاد: أما الطائفة الأولى وهم الشعوبيون فلا نعرف من مذهبها إلا ما ذكره ابن الأنباري في مقدمة كتابه: "يظن أهل البدع والزيغ والإزراء بالعرب أنّ ذلك كان منهم لنقصان حكمتهم، وقلة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم، وعند اتصال مخاطباتهم، فيسألون عن ذلك، ويحتجون بأنّ الاسم مبني عن المعنى الذي تحته، ودالّ عليه، وموضح تأويله، فإذا اعتور اللفظة الواحدة معنيان مختلفان لم يعرف المخاطَب أيهما أراد المخاطِب، وبطل بذلك معنى تعليق الاسم على المسمى".[2]

---

[1] ينظر تقسيم هذه الطوائف في: الأضداد في اللغة، ص 246.

[2] الأضداد لابن الأنباري، ص 2.

وهذا الفريق لا يرى التضاد من ميزات اللغة ومحاسنها، بل من نقائصها ومثالبها، فكأن اللغة عندهم ضاقت مادتها وعجزت عن الإحاطة بمتطلبات الحياة، فلم يجد أهلها غير اللفظ الواحد ليدل على معنيين متضادين، فهذا دليل نقصان الحكمة العربية وعلامة ضعف البلاغة.

فالجواب عن هذا: "أنّ كلام العرب يصحح بعضه بعضًا، ويرتبط أوله بآخره، ولايعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنه يتقدمها ويأتي بعدها ما يدلّ على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يراد.في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحد".[1]

قال الدكتور رمضان عبد التواب: "ولم تسلم العربية من هجوم الشعوبيين عليها بسبب ما فيها من الأضداد... غير أنّ هذا رأي باطل لا يرجع إلى حقيقة أو صواب، بل يرجع إلى حقد وضغينة على العرب في نفوس هؤلاء الشعوبيين من غير العرب، لأنّ مرد الأمر في مسألة الأضداد في اللغة إلى سياق الكلام، وإلى قرائن الحال التي يكون فيها الناس أثناء التخاطب.[2]

فوجود الأضداد في اللغة العربية لا يعد نقصًا فيها، بل إثراء لها بالمعاني، وماذا يقول هؤلاء المنتقصون للُغةِ العربِ عن المشترك اللفظي الذي يوجد في لغات الأعاجم؟ هل يعدونه نقصًا في تلك اللغات، وإزراء بأهلها؟.

أما الطائفة الثانية فإنكار علمائها لهذه الظاهرة مبني على ما يلي:

1. إنكار ثعلب ذكره عنه الزجاج، قال الجواليقي: قال أبو العباس أحمد بن يحي: "ليس في كلام العرب ضد؛ لأنه لو كان فيه ضد لكان الكلام

---

[1] نفسه، ص 2.

[2] فصول في فقه العربية، ص 338-339.

محالًا، لأنه لا يكون الأبيض أسود، ولا الأسود أبيض، وكلام العرب وإن اختلف اللفظ فالمعنى يرجع إلى أصل واحد".[1]

2. أما إنكار الزجاج فمن حيث إنه أَلَّف كتابًا بعنوان: (إفساد الأضداد)، وقال: "ليس في كلام العرب ضد".[2]

3. أما ابن درستويه الذي هو أشهر مَنْ نسب إليه الإنكار فقد قال: "ليس إدخال الإلباس في الكلام من الحكمة والصواب، وواضع اللغة عزّ وجلّ حكيم عليم، وإنما اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضد الآخر لما كان في ذلك إبانة، بل كان تعمية وتغطية، ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل...[3]

وقد ألّف في ذلك كتابًا سماه "إبطال الأضداد".[4]

4. وكذلك استدلوا بأنّ بعض الأضداد لا شواهد لها.[5]

هذه بعض حججهم التي استدلوا بها على إنكار التضاد، ولكن إذا أمعنا النظر في استدلالاتهم نجدها تذوب، فيمكن الرد على حججهم بالتالي:

أما استدلال ثعلب: "لأنه لو كان فيه ضد لكان الكلام محالا ...".

فالجواب عن هذا من عدة أوجه:

---

[1] شرح أدب الكاتب، ص 251.

[2] معاني القرآن وإعرابه، 121/4.

[3] تصحيح الفصيح، ص 145 .

[4] تصحيح الفصيح، 359/1، والمزهر، 396/1.

[5] المشترك اللغوي، ص 174.

أولًا: في "مجالس ثعلب"أمثلة عديدة منها قوله: الناهل العطشان والريان من الأضداد،[1] ومنها قوله: يقال: طواه، أي أتاه وجازه، وهو من الأضداد.[2]

ثانيًا: ذكر ابن خير الإشبيلي:[3] "أنّ ثعلبًا ألّف كتابًا في الأضداد، وهو لا يلمح إلى شيء من إبطال الأضداد أو نقضها أو إنكارها أو الرجوع بها إلى أصولها المعنوية الشاملة" بل يلمح إلى إثباتها، والأمثلة السابقة تدل على أنه في إثبات الأضداد.

ثالثًا: من قال إن الأبيض يكون أسود، والأسود يكون أبيض؟، والكلام لا يكون محالًا مادام السياق، أو القرائن تدل على أحد المعنيين.[4]

رابعًا: أنّ في نسبة الإنكار إليه نظرًا، "لأنّ تلميذه ابن الأنباري أكثر من الرواية في كتابه عنه بشكل تجعلنا نعتقد بقوله بالأضداد وتأييده لها، كما لم ينص ابن الأنباري وهو أعرف الناس به على هذا المعنى من إنكار ثعلب للأضداد، فلو كان في الأمر شيء من ذلك لكان ابن الأنباري ذكره بكل تأكيد".[5]

فمن الموضوعية استبعاد ثعلب من هذه الطائفة من المنكرين، وربما صرح في أحد كتبه بإمكان إرجاع الضدين إلى أصل واحد بشكل لا يمكن أن يفسّر بأنّ موقف ثعلب من الأضداد هو الإنكار، وربما وهم الجواليقي في مقولته فنسبها لثعلب وهي لغيره.

أما الزجاج فيظهر أنه ينكر الأضداد، ويجعل الكلمة مما يتسع فيها المعنيان؛ فهو يقول مثلًا: عند قول الله تعالى: "وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ". (التكوير: 17) قال: عسعس الليل

---

[1] مجالس ثعلب، 144/1.

[2] نفسه، 425/2.

[3] فهرسة ابن خير، ص 381.

[4] الأضداد في القرآن الكريم دراسة نظرية تطبيقية، ص 53-54.

[5] الأضداد في اللغة، ص 252.

إذا أقبل، وعسعس إذا أدبر، والمعنيان يرجعان إلى شيء واحد، وهو ابتداء الظلام في أوله، وإدباره في آخره.[1]

فالجواب عن هذا: أنّ هذا الكلام يصلح تعليلاً لنشأة الأضداد، وليس لنفيها كما ذهب إليه الزجاج.

أما ابن درستويه الذي هو أشهر مَنْ نسب إليه الإنكار فقد قال: "اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضد الآخر لما كان في ذلك إبانة، بل كان تعمية وتغطية، ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل....[2]

فهو يعترف بوجود قليل من الأضداد لعلل، قال أحمد محمد قدور: وابن درستويه لا ينكر سماع ذلك من العرب، وإنما ينكر أن يكون قد وضع في أصل اللغة بداية.[3]

ما قاله قدور فيه نظر، لأنه "حين اعترف ابن درستويه بمجيء الشيء النادر من الأضداد، فإنه لم يقصد إلى أنّ ذلك كان أصلاً في الوضع، وإنما اعترف بالعجز عن رصد العلة التي ولدت التضاد، أو معرفة السبب في تشابه اللفظين، فقال: "ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل، كما يجيء فَعَلَ وأَفْعَلَ فيتوهَّمُ من لا يعرفُ العلل أنهما لمعنيين مختلفين، وإن اتفق اللفظان، والسماعُ في ذلك صحيحٌ من العرب، فالتأويلُ عليهم خطأٌ". ومن العلل التي ذكرها أن "يجيء ذلك في لغتين متباينتين، أو لحذْف واختصار وقَع في الكلام، حتى اشتبه اللفظان، وخَفي سببُ ذلك على

---

[1] معاني القرآن، 292/5.

[2] تصحيح الفصيح، ص 145.

[3] مدخل إلى فقه اللغة العربية، ص 288.

السامع وتأوَّل فيه الخطأ" بمعنى أنه إذا جهل أنّ أحد المعنيين هو في لغة قبيلة غير القبيلة التي تستعمل المعنى الثاني، أو إذا خفي أنّ هناك حذفًا واختصارًا جعلا من اللفظتين لفظة واحدة، حينئذ تكون اللفظة من الأضداد عند من لم يحسن معرفة السبب الذي جعل منها ضدًا، فكلامه وإن أشعر باعترافه بوجود القليل من الأضداد، إلا أنه ينفي عن هذا القليل أصالة الضدية".[1]

أما قولهم: أنّ بعض الأضداد لا شواهد لها.

فالجواب عن هذا: أنّ الكلمات التي عدت من الأضداد ولا شواهد لها، ولم يثْبت عن العرب أنها جاءت لمعنيين متضادين تستبعد عن ألفاظ الأضداد، لأنها ليست من الأضداد، فليس كل ما قيل إنه من الأضداد صحيحًا، ولكن الخلاف معكم في الكلمات التي لها شواهد، وثبت عن العرب أنها جاءت لمعنيين متضادين.

فوجود كلمات لا شواهد لها، أو إدخالُ كلمات في الأضداد وليست من الأضداد لا يكون مسوغًا لرد الأضداد جملة وتفصيلًا، ألا ترى أنه يوجد في النحو أقوال ضعيفة وآراء شاذة، ولا يكون ذلك مسوغًا لرد النحو.

أما ما نسب إلى المبرد من إنكار التضاد فهو غير صحيح:

أولًا: أنه لم يذكر أحد من المتقدمين إنكاره إلا الزجاج وهو خبر واحد.

ثانيًا: بعد التتبع وجدت كلامًا للمبرد يثبت فيه الضدية لكلمات منها ما يلي:

(1) "الصريم "عدها من الأضداد حيث قال: وقال المفسّرون في قول الله عزّ وجل": "فَأَصۡبَحَتۡ كَٱلصَّرِيمِ". (القلم: 20) قولين: قال قوم: كالليل المظلم، وقال قوم: كالنهار المضيء أي: بيضاء لا شيء فيها، فهو من الأضداد".[2]

---

[1] الأضداد في اللغة، ص 250-251.

[2] الكامل، 305/1.

(2) "شرى" عدها من الأضداد حيث قال: ويكون "شريت" في معنى: اشتريت، وهو من الأضداد.[1]

(3) "شام" عدها من الأضداد حيث قال: ويقال: شمت السيف إذا سللته، وهو من الأضداد.[2]

فهذه كلمات صرح فيها أنها من الأضداد، فهل يقال بعد ذلك إنه ينكر التضاد.

أما الطائفة الثالثة القائلون بإنكار التضاد هم مجموعة من العلماء المحدثين العرب والمستشرقين.

أما من المستشرقين فكل من: آبل وجيز والدومنكي درسوا التضاد وخرجوا في النهاية بعدم وجود التضاد في العربية، وهنا لم أذكر دراساتهم مستقصية خشية الإطالة، فمن يريد المزيد فليرجع إلى كتاب "الأضداد في اللغة".[3]

أما المحدثون العرب فهم عبد الفتاح بدوي، والدكتور منصور فهمي، والدكتور إبراهيم السامرائي، والشخ محمد الخضري، والدكتور إبراهيم أنيس.

والذي يعنينا في هذا المقام وفي هذه العجالة ما انتهت إليه دراسة الدكتور إبراهيم أنيس من إنكار التضاد:

فهو يرى "أنّ ما روي عن الأضداد من الشواهد يعوز أكثره النصوص الصريحة القوية، وحين نحلل أمثلة التضاد في اللغة العربية، ونستعرضها جميعًا، ثم نحذف منها ما يدل على التكلف والتعسف في اختيارها، يتضح لنا أن ليس بينها ما يفيد التضاد

---

[1] نفسه، 148/1.

[2] نفسه، 400/1-401.

[3] 265-274.

بمعناه العلمي الدقيق إلا نحو عشرين كلمة في كل اللغة، ومثل هذا القدر الضئيل من كلمات اللغة لا يستحق عناية أكثر من هذا، لا سيما وأنّ مصير كلمات التضاد إلى الانقراض من اللغة، وذلك بأن تشتهر بمعنى واحد من المعنيين مع مرور الزمن".[1]

ذ كر الدكتور محمد قاسم في: موجز علوم العربية، جاء فيه: "ويذكر د.إبراهيم أنيس أنّ نطاق التضاد ضيق جدًا، ويرى أنّ ألفاظه لاتعدو العشرين".[2]

وقال الدكتور سالم الخماش في شأن إبراهيم أنيس: "أنه قلد- دون دليل- المستشرق الألماني جيز الذي كتب رسالة عن الأضداد نشرت سنة 1894م، وحدد بحثه بفترة العصر الجاهلي، وحاول ألا يقبل من الأضداد إلا ما كان له شاهد من الشعر، ولم يعتبر القرآن والحديث والشعر في عصر النبوة والعصر الأموي، وزعم أنه لم يثبت غير 22 لفظًا"، كما استنكر الدكتور سالم هذا الإتباع من الدكتور أنيس حتى قال فيه: "لقد تبع جيز على غير هدى...فلا نجد عذْرا لإبراهيم أنيس، لأنه مقلد سار بدون دليل.[3]

ويمكن الرد على كلام الدكتور إبراهيم أنيس بما يلي، أو نقول: إنّ كلامه لا يخلو من مآخذ: فقوله": ومثل هذا المقدار الضئيل من الكلمات لا يستحق عناية أكثر من هذا"، أقول: في اللغة ظواهر تحصي كلمات أقل مما ذكر من عدة الأضداد، وهي ذات شأن من مثل "الأسماء الستة "حيث لما كان لها ما يميزها في النحو، عقدت لها فصول في الكتب تتحدث عنها، وإن كانت الأسماء الستة ذات وزن في النحو،

---

[1] في اللهجات العربية، ص 169.

[2] موجز علوم العربية، ص 142-143.

[3] موقع الدكتور سالم الخماش.

فالأضداد أثقل وزنًا، لأنها تضرب في عمق الدلالة التي لأجلها قعدت القواعد وأنشئت علوم النحو والصرف وغيرها لخدمتها.

ثم قوله: "لا سيما وأنّ مصير كلمات التضاد إلى الإنقراض من اللغة، وذلك بأن تشتهر بمعنى واحد من المعنيين مع مرور الزمن" هذا كلام غير علمي وغير مؤسس على مبدأ الموضوعية، وذلك أنّ جزمه بانقراض كلمات الأضداد من اللغة رجم بالغيب، وما يدريه لعلها تزيد وتقوى، وما ألاحظه في كلامه استعجاله بانقضائها واستبطاؤه ذلك، كأن الأضداد تثقل كاهله، وتعليله ذلك تعليل قاصر، حيث إن اشتهار اللفظة من الأضداد بمعنى واحد من المعنيين لا ينفي المعنى الآخر ولا يبطله، بل قد يقع في سياق يبرزه، ويكون التفسير به أصدق من التفسير بالمعنى المشتهر، ثم إنّ اشتهار الكلمة من الأضداد بأحد المعنيين حاصل أصلًا ولا ينكره مؤيدو الأضداد، فمثلًا "الظن "كلمة مشتهرة بمعنى الشك، ومعنى اليقين فيها غير معلوم لدى عامة الناس، مثال آخر قال الأنباري: "وِبعت حرف من الأضداد، يقال: بعت الشيء، على المعنى المعروف عند الناس، وبعت الشيء، إذا ابتعته.[1]

ثم إنّ كثيرًا من الأضداد ثابتة في القرآن الكريم وفي بعضها خلاف يعز الفصل فيه لأحد المعنيين. ومن مثل هذه الكلمات "عسعس" و"ظن" و"شرى" و"رجا" و"السامد" و"القرء" وغيرها.

فإن كان القرآن خالدًا في الأرض إلى يوم القيامة فأنى تزول هذه الكلمات وتضمحل؟ فأرى أنّ الدكتور تسرع ولم يتثبت في أمره.

الرأي المختار: يتبين أنّ الرأي المختار هو رأي الجمهور لقوة أدلتهم وضعف أدلة مخالفيهم، ولكن لا مغالاة ولا إنكار، ولا إفراط ولا تفريط، فالحق في إثبات الأضداد هو التوسط والاعتدال، والتحري الذي يعتمد على النقل الصحيح. فلا نفي

---

[1] الأضداد لابن الأنباري، ص 73.

إطلاقًا كما فعل المنكرون للأضداد، ولا توسع في الأضداد جزافًا كالغالين الذين أدخلوا في الأضداد ما ليس منها.

الخاتمة: مما سبق من استعراض العلل والأسباب التي جلبت الكلمات العربية لأن تظهر في صورة تحمل معنيين متضادين، يؤدي بنا إلى أنّ أهم ما قالوه من علل هو المعنى الأصلي للألفاظ، فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في هذه الألفاظ وفيما ذكره اللغويون من معان، وفي حاجة إلى محاولة استكشاف الطريق إلى المعنى الأصلي الحق لها، الذي لا يأبه بما حولها من ملابسات، ولا بما يرتبط بها من ظواهر، ولا بما يؤدي إليه من نتائج، ولا بما قطعه اللفظ من أشواط في طريق معتدلة آنا، ومعوجة أونة، فإن وصلنا إلى ذلك المعنى غمرنا الضوء من كل مكان واستبان لنا تطور اللفظ، وما اكتسبه من معانٍ ودلالات، وما أحيط به من ظلال، جعلته مشوبًا بالغموض أحيانًا، وعرضة للخطأ أحيانًا أخرى.

أما بقية التعليل فهي ارتياد لبعض الطرق التي سلكها اللفظ إلى درجة التضاد مثل: اللهجات، والمجاز، وغيرهما.

ومن استعراض آراء المثبتين والمنكرين للتضاد يمكننا أن نستخلصه في: أنّ المنكرين للأضداد ينظرون في مجال ضيق لا يتجاوز أية لهجة قبلية على حدتها، ولما لم يعثروا على أضداد في داخل اللهجة الواحدة أنكروا الأضداد برمتها، وأبوا أن يسموا بالأضداد ما جاء دالًا على معانٍ متضادة، في لهجات قبلية مختلفة، وإن ضمتها اللغة العربية بعد.

كما أنهم قصروا تصورهم على الألفاظ في وضعها الأول، وأعلنوا أنهم لم يجدوا لفظًا واحدًا وضعه العرب حين وضعوه دالًا على معنيين متضادين، أما إذا كان الاستعمال أو التبديلات اللغوية أو التغييرات الصرفية قد أدّت بعد ذلك إلى أن

تزول الفوارق بين الألفاظ ذوات المعاني المضادة، فليس ذلك من الأضداد عندهم.

أما المؤيدون للأضداد فوسعوا نظرتهم ومجالهم، نظروا إلى اللغة العربية في شمولها وعمومها، فلفت نظرهم وجود هذه الفئة من الأضداد، ثم لم يعنوا بالبحث عن أسبابها، فقد عرفوا أسبابها الظاهرة، وأعلن أكثرهم أنّ كثيرًا من الأضداد آتية من اللهجات القبلية، وكشفوا عن كثير من هذه الطائفة من الألفاظ، ولا خلاف بينهم وبين المنكرين غير أنهم ارتضوا تسمية هذه الألفاظ القبلية بالأضداد ولم يرتضها الآخرون.

كما أنهم لم يقصروا نظرتهم على الألفاظ عند وضعها الأول بل أغفلوا هذا الوضع عامدين إذ لا أهمية له عندهم، وأمعنوا النظر في الألفاظ العربية التي يسمعونها، ويتحدثون بها، ويدونون ما يدونون، فوجدوا فيها فئة من هذه الألفاظ، التقطوها ومنحوها اسم الأضداد، دون أن يأبهوا للأسباب التي أدّت بها إلى ذلك، ودون أن ينكروا هذه الأسباب، بل شارك بعضهم في الكشف عن بعضها كالتوسع وما شاكلها، لأنّ وجود سبب للتضاد لا يتنافى عندهم مع التسمية.

ويؤدي بنا هذا الاستعراض أيضًا إلى نتيجة أخرى أجمع عليها المنكرون والمؤيدون هي قلة الأضداد في اللغة العربية القديمة.

وقال بعض الباحثين: أنَّ الاختلاف بينهما يكاد أنْ يكون لفظيًّا واصطلاحيًّا، لأنَّ كُلًّا من الفريقَيْن نَظَرَ إلى المسألة من جهة واحدة، وبناء على رُؤيته، قام بعمليَّة إنكار لهذه الظّاهرة، أو إثباتها. فَمَنْ نَظَرَ إلى دلالة الكَلمة، من حيثُ أصل دلالتها، وبناءً على أنَّ لكُلِّ ظاهرة، أو حالٍ كَلمةً تدلُّ عليها، قالوا: إنَّه لا يُوجد للكَلمة الواحدة- في اللسان العَرَبي- دلالتان مُتضادَّتان في الواقع، وقاموا بردِّ وتأويل كُلِّ

الكَلمات التي جاء بها الفريق الآخر الذي أثبت وُجُود التضاد.

أمَّا الفريق الآخر الذي أثبت أنَّ للكَلمة الواحدة دلالتَيْن مُتضادَّتَيْن في الواقع، فلقد نَظَرَ إلى الكَلمة من حيثُ المآل والاستخدام، فشاهد أنَّ ظُهُورها في الواقع يكون بصُورتَيْن مُتضادَّتَيْن، فأثبت ظاهرة التَّضادِّ.

ولنضرب على ذلك مثلًا، لتوضيح الرَّأيَيْن: كَلمة (عبد) ، نَظَرَ الفريق الأوَّل إلى كَلمة (عبد)، فشاهد أنَّ دلالتها الأصليَّة واحدة، سواء تعلَّقت بالله، أم تعلَّقت بالشّيطان، فهي لم تخرج عن دلالة جَمْع شيء في داخل شيء بطريقة شديدة، وهذه الدّلالة تظهر في الواقع- بصُور مُختلفة من صُورة عبد الرّحمن، إلى صُورة عبد الشّيطان، أو تعبيد الشّارع، ومن ثم، لا يُوجد تضادٌّ في اللسان من هذا الوجه.

أمَّا الفريق الآخر، فقد نَظَرَ إلى الكَلمة، من حيثُ المآل وظُهُورها في الواقع، فشاهد أنَّ دلالة كَلمة (عَبَدَ) لا يُمكن تحقيقها في الواقع، إلّا من خلال التَّضادِّ، فعبد الله: أخذت معنى اللّين والذُّلِّ والخُضُوع والطّاعة، وعبد الشّيطان أخذت معنى الشِّدَّة والتَّمرُّد والكُفْر، ومن ثم، فظاهرة التَّضادِّ موجودة في اللسان من هذا الوجه.

فالمُلاحظ أنَّ الفريقَيْن مُصيبان من حيثُ المضمون، فأحدهما نَظَرَ إلى الكَلمة مُجرَّدة عن الواقع، فنفى عنها صفة التَّضادِّ، وأثبت الدّلالة الواحدة لها فقط لسانًا، أمَّا الآخر، فقد نَظَرَ إلى صُورة تحقُّق دلالة الكَلمة في الواقع، فلاحظ أنَّ لها صُورتَيْن مُتضادَّتَيْن، فأثبت ظاهرة التَّضادِّ.

لذا، ينبغي ضَبْط المُصطلح، وتحديده، فنقول: إنَّ ظاهرة التَّضادِّ موجودة بشكل صُوري، وليس دلاليًّا، بمعنى أنَّ دلالة الكَلمة لها معنى واحد لسانًا، وصُور مُتضادَّة في الواقع.

قصارى البحث:

الأضداد من الظواهر اللافتة للانتباه في اللغة العربية خاصة، وهذه الظاهرة جامعة لكل لفظ دلّ على معنيين متعاكسين.

وقد وقع بين علماء اللغة قديمًا وحديثًا سجال في أمر وقوع الأضداد في العربية، فأنكر قوم، على رأسهم ابن درستويه، أن تجيء اللفظة لمعنى وضده، وساقوا لذلك حججًا أبطلها الفريق المثبت لوجودها، وقد ضم هذا الفريق كثيرًا من أرباب اللغة منهم: ابن الأنباري، وابن السكيت والسجستاني وغيرهم. ومن أقوى حجج هؤلاء القوم على ثبوت الأضداد حجة الرواية عن العرب، وكثرة ورود ألفاظ الأضداد في العربية على وجه يكون إنكاره معه مماحكة ومناوئة لأمر جلي ظاهر.

وفرقة نكبت عن صراط الجمهور، وشنعت على العربية أنها تضم مثل هذه الألفاظ، وكأنها ضاقت كلماتها عن استيعاب المعاني، فجعلت اللفظ لمعنيين متضادين.

وحاول علماء اللغة المعاصرون توجيه البحث في مسألة الأضداد من مجرد جمع شتاتها من اللغة إلى البحث في أسباب وقوعها، فمنهم من ذكر من ذلك عموم المعنى الأصلي وغيرها من الأسباب، ومنهم من حاول ربط الظاهرة بنظريات اجتماعية ونفسية.

فكل لفظ توفر له سبب ما فأدى به إلى الدلالة على معنيين متضادين يأبى المنكرون أن يسموه ضدًا، مهما كان هذا السبب: لهجات قبلية، أو مجازًا، أو تفاؤلًا أو ما شاكل ذلك من أمور، وإنما الضد عندهم يجب ألا يكون هناك سبب في دلالته هذه، بل وضع أصلًا لها.

المصادر والمراجع

1. الأضداد في القرآن الكريم دراسة نظرية تطبيقية لمحمد بن فرحان، رسالة الماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، 1429هـ.
2. الأضداد في اللغة لمحمد حسين آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1394هـ.
3. الأضداد في كلام العرب لأبي الطيب، تحقيق: عزة حسن، مجمع دمشق، 1963هـ.
4. الأضداد لابن الأنباري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1407هـ
5. الأضداد لأبي حاتم السجستاني، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1411هـ.
6. الأضداد لقطرب تحقيق: هانس كوفلر، مجلة إسالاميكا، المجلد الخامس، 1931م.
7. الأضداد للأصمعي، تحقيق: أوغست هفنر، دار المشرق، بيروت، د.ت.
8. البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.
9. تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ط1، 1306هـ.
10. تصحيح الفصيح لابن درستويه، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، 1395هـ.

11. التضاد في ضوء اللغات السامية للدكتور ربحي كمال، دار النهضة العربية، بيروت، 1975هـ.
12. جمهرة اللغة لابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
13. الدراسات اللغوية عند العرب لمحمد حسين آل ياسين، المكتبة العصرية، ط1، 1425هـ.
14. شرح أدب الكاتب لأبي منصور الجواليقي، نشر مكتبة القدسي بالقاهرة ، 1350هـ.
15. الصاحبي في فقه اللغة العربي لابن فارس، تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، 1414هـ.
16. علم اللغة بين القديم والحديث لعبد الغفار حامد هلال، ط 2، 1406هـ.
17. فصول في فقه العربية للدكتور رمضان عبد التواب، ط1، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1408هـ.
18. فقه اللغة العربية للدكتور كاصد الزيدي، وزاة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الموصل. 1407هـ.
19. فقه اللغة للدكتور علي عبد الواحد وافي، ط7، دار نهضة مصر، 1393هـ.
20. فقه اللغة: مناهله ومسائله للدكتور محمد سعد النادري، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1429هـ.
21. فهرسة ابن خير الإشبيلي، تحقيق: زيدين وطرغوه، نشر المكتب التجاري ومكتبة المثنى، 1382هـ.

22. في اللهجات العربية للدكتور إبراهيم أنيس، ط8، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، 1994م.

23. لسان العرب لابن منظور، ط1، دار صادر، 1410هـ.

24. مجالس ثعلب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر. د.ت.

25. مدخل تعريف الأضداد للدكتور حسين نصار، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1423هـ.

26. المزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.

27. المشترك اللغوي نظريًا وتطبيقًا لمحمد توفيق شاهين، المكتبة العصرية، ط1، 1426هـ.

28. معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث القاهرة، 1424هـ.

29. موجز علوم العربية للدكتور محمد قاسم، والدكتور أحمد الحمصي، ط1، دار جروس براس، بيروت، 1994م.

ISSN: 2321-7928

توظيف المعجم التاريخي للغة العربية في صياغة المصطلحات العلمية: الإطار النظري والنموذج التطبيقي

- د. جاويد أحمد بال[1]

الملخص

معجم الدوحة التاريخي للغة العربية يقدم مصدرًا ثريًا للباحثين والمتخصصين في مجال صياغة المصطلحات، لما يوفِّره من مادة معجمية واسعة تشمل الحقول المعرفية بالإضافة إلى المادة اللغوية العامة المتواجدة عبر التاريخ في العصور المختلفة. هذه الدراسة محاولة بسيطة لاستكشاف الأساس النظري الذي يُتيح توظيف هذه المادة في صياغة المصطلحات العلمية والألفاظ الجديدة لمستحدثات العصر الراهن والعصر القادم وتطبيق النظرية على بعض العينات من المعجم، فتتخذ بعض الجذور اللغوية من مادة لغوية عامة منطلقًا من الحرف الأول (همزة) كنماذج للتحقق من قابليتها في صياغة المصطلحات بناءً على الامتداد الدلالي أو الاشتراك المعنوي بين معنى الجذر والمفهوم الذي يصنع له المصطلح. وقد أثبتت النتائج الأولية أنّ هذه الجذور شهدت توظيفات دلالية متنوّعة عبر العصور، ولها قابلية عالية لإعادة التوظيف في سياقات معرفية جديدة، ولو غابت القرابة الدلالية بين معنى الجذر والمفهوم المراد فاللغة لا تمنع من الاعتباطية أو المصادفة في استخدام الجذور ما دامت الجذور

---

[1] أستاذ مشارك، الكلية الحكومية، هندواره، كشمير

موجودة في المعجم، ولإثراء الجذور يمكن بإضافة الجذور المهملة التي هجرت أو قلّ استعمالُها أو طواها النسيان لأسباب عدة فهذا العصر يتطلب إدراج هذه الجذور في المعجم التاريخي ضمن حقول دلالية مناسبة، لما يمكن أن تستخدم في بناء المصطلحات. وإحياء هذه الجذور سيحقق توازنًا بين العرض والطلب يعني طلب المصطلح العلمي السريع المتوسع وعرض المصطلحات حسب قدره.

الكلمات الرئيسية: معجم الدوحة، المصطلح، الجذور، الصياغة، المفهوم

يعدّ معجم الدوحة أول معجم عربي شامل يؤرخ لألفاظ اللغة العربية ومعانيها، فيتضمن "ذاكرة" كل لفظ من ألفاظ العربية المستعملة، يوثقها بالنصوص التي تشهد على استعمال اللفظ الوارد وصحة المعنى المرصود، وبني المعجم عبر ثلاث مراحل كبرى، المرحلة الأولى تمتد من القرن الخامس قبل الهجرة إلى نهاية سنة 200ه والمرحلة الثانية تمتد من 201ه إلى 500ه والمرحلة الثالثة تمتد من 501ه إلى العصر الحاضر، وصرح في مقدمة المعجم على الشبكة: "كثير من ألفاظ اللغة العربية العامة التي يؤرخ المعجم لها كانت في أصل استعمالاتها مصطلحات شاعت حتى صارت جزءًا من الرصيد اللغوي العام، وكثير من المصطلحات كان في أصل وضعه ألفاظًا من اللغة العامة قبل أن يتخصص استعماله في حقل معين من حقول المعرفة."[1]

انطلاقًا من هذه القاعدة فمعجم الدوحة التاريخي يحمل في طياته إمكانات هائلة لبناء المصطلحات وسيكون رافدًا أساسيًا لتوليد الألفاظ المستحدثة في اللغة العربية، وبذلك تنهل اللغة من منهلها المترامي الصافي لتستقوي في مواجهة التطورات الجديدة في مجال المعرفة والتكنولوجيا، واللغة العربية بوصفها لغة اشتقاقية لها قدرة ذاتية على

---

[1] https://www.dohadictionary.org/about-dictionary

توليد المفردات واستحداث الألفاظ العلمية من داخل نظامها اللغوي دون الحاجة الكبيرة إلى الاستعانة المفرطة ببنى لغوية دخيلة، كما تضطر اللغات الأوربية فتلجأ إلى اللاتينية أو الإغريقية، وفي هذه الصناعة المصطلحية معجم الدوحة التاريخي بمثابة حجر زاوية يعتمد عليه البنّاءون. وقد أكّد توصيات المجامع ومؤتمرات التعريب سابقًا ضرورة تدوين المعجم التاريخي قبل مرات عديدة، يقول المصطلحي جواد سماعنة: "يمكن لهذا المعجم أن يعتبر مرجعًا أساسيًا لواضعي المصطلح العربي من الناحية اللغوية والدلالية والتأصيلية فيما يشتمل عليه من معلومات وافية عن كل لفظة عربية قديمة أو معاصرة وفق أفضل الشروط المعجمية"[1] ومن حسن الحظ معجم الدوحة التاريخي حقيقة سيصبح مرجعًا أساسيًا لواضع المصطلحات حيث يكشف عن طيف واسع من الاستعمالات والسياقات العلمية التاريخية للجذور، وهي لم تكن معروفة لدى الباحثين من قبل، لأن المعجم يتتبع التطور الدلالي للألفاظ عبر العصور، فيفتح آفاقًا جديدة أمام اللغويين والمصطلحيين والدارسين. والقراءة الدلالية الأولية للمداخل المعجمية تشير إلى إمكانات واعدة لتوظيفه في السياقات العلمية المستحدثة، وفي هذا السياق، والمرحلة الثانية للمعجم التي تمتد من 201ه حتى 500 ه ستعطي لنا كما هائلًا من المصطلحات العلمية كما أشار إليه الدكتور عز الدين بوشيكي المدير التنفيذي للمشروع حيث قال في مقابلة صحفية: "ستشكل (المصطلحات) كنزًا كبيرًا لتطوير عربيتنا العلمية اليوم، لأن عددًا كبيرًا من هذه المصطلحات غائب عنا اليوم، نحن نفتقده، واسترجاعه بهذه الطريقة، معرفًا كحدّ المفهوم، منسوبًا إلى قائله، وإلى مجاله العلمي، مترابطًا مع غيره من المصطلحات، موثقًا، استرجاعه يعني الحصول

---

[1] جواد حسني سماعنة: تطوير منهجية وضع المصطلح العربي، ص 304

على كنز كبير جدًا لعربية العلم اليوم."[1] إذًا يمهّد المعجم التاريخي لإنشاء معاجم تخصصية فرعية يحتاج إليها الحضارة المعاصرة، مثل: معاجم الصناعات والحِرَف والفنون والعمارة، والمعاجم المصطلحية العلمية في ميادين الطب والفيزياء والفلك والكيمياء والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والقانون والحوسبة والتكنولوجيا.

لقد اعتمدت العربيةُ عبر تاريخها الطويل على مخزونها الجذري الثابت، وما شهده من ثراءٍ واتساع في الدلالات، الأمر الذي يجعل من غير الممكن. في العصر الراهن. التفريط في هذه الموارد أو إغفالها لصالح الاقتراض غير المنضبط من اللغات الأخرى؛ إذ يؤدّي ذلك إلى الإهمال بنيتها المحكمة والإخلال بائتلافها واستمراريتها. فإذا كانت بعض اللغات، كالإنجليزية مثلًا، قادرةً على تحمّل الانقطاع في إرثها اللغوي كي تمتع انتشارًا عالميًّا واسعًا، فإنّ العربية، على العكس، محكومةٌ بنموذج معياري راسخ قوامُه القرآن الكريم الذي يتشكّل معيارها الأعلى على امتداد أربعة عشر قرنًا. ومن ثمّ فإنّ المحافظة على هذا المعيار تقتضي مراعاته في العمليات اللغوية وبالتالي في بناء المصطلحات المعاصرة وسائر التطبيقات اللغوية الحديثة.

وتزيد الحاجة اليوم إلى تأسيس المصطلح العلمي ضمن إطار منهجي دقيق، ولا سيما في ظلّ وجود المشترك اللفظي والترادف في وضع المصطلح وتقتضي العدالة العلمية والوضوح المعجمي أن تُفهَم بنية المصطلح من خلال خصائصه الدلالية المحضة حتى لا يتشابه المصطلح غيره من المصطلحات في المشترك اللفظي أو الترادف التام ومن هنا تُستحسن العودة إلى الجذور العربية الموجودة في المعجم التاريخي لاستحداث المصطلحات، لما أنّ الجذور الموجودة في المعجم التاريخي وافرة ومتباينة ولها قدرة

---

[1] https://shorturl.at/51QH5

أصيلة على توليد المشتقات ذات الارتباط التكويني والدلالي بالجذر الأصلي يمكن لنا أن نضع حدًا للاشتراك اللفظي أو الإبهام المعنوي في المصطلحات وحصلنا على الدقة العلمية المطلوبة.

ومع الأسف، بعض المصطلحيين العرب يميلون إلى استنساخ المصطلح الأجنبي في صورته الأجنبية وأوزانه غير العربية، وهو مسلك يزيد الأمر تعقيدًا، لأنّ تلك الصورة صيغت أصلاً بما يتناسب مع النسيج الداخلي للغاتٍ أجنبية، وطبيعتها أحيانًا تختلف عن طبيعة اللغة العربية، فمثلًا طريقة اللغات الأخرى ولاسّيما (الهندية الأورِيّة) طريقة آلية أكثر منها توليدية، وإن كان للاشتقاق فيها نصيب ولكنه محدود. فإنّ الطريقة الغالبة في هذه اللغات هي طريقة النحت وإلصاق الكلمات بعضها ببعض يعني اللغة العربية ليست لغةً إلصاقية بشكل أساسي، بل هي لغة اشتقاقية توليدية يتولّد معناها من داخل نظامها الجذري من تقلبات البنى الصرفية وتصرفاتها مراعيًا أوزانها الثابتة؛ وإذا حاكت اللغة العربية هذه اللغات في بناء المصطلحات غير مكترثة بخصايتها فإنها تنجح في المحاكاة الشكلية، وتشبه الهندسة المعكوسة لا تصلح أساسًا لطبيعتها ولا للبحث العلمي المستدام ولا لاستقرار المعرفة العلمية المربوطة.، بعض استيعاب الأسس لوضع المصطلحات يقول الطيب رحماني: "وعلى أساس ما سبق، فالوضعُ المصطلحيّ هو أولُ قضيةٍ تستوقف الدارس المهتم بهذا الموضوع، وهي قضية المنطلق والأساس؛ لأنّها تتعلق بولادة المصطلح ونشأته وبإعطائها حقَّه من العناية والاهتمام تحدّد هُويّة المصطلح، ويجوز بطاقة اعتراف، ويُفتح له مجالٌ للاستعمال والتداول، ويُتاح له أفق للانتشار والتطور، فيكون له في الأوساط العلمية قبولٌ حسن، ويكسب به اللغة تماسكها وقوّتها وقدرتها على وصف

المعلومات والتعبير عنها، ومن ثمّ يكون أداةً طبيعية للحوار البنّاء بين العلماء والمبدعين والمبتكرين أنفسهم."[1]

والمنهج الأمثل هو تقديم المفاهيم العلمية بروح عربية خالصة، تراعي وضوح الدلالة وطبيعة البنية الجذرية، دون الركون إلى الترجمة الحرفية أو النقل الآلي. فمقاييس الطلاقة والدقة والوضوح والاتساق يمكن بلوغها بيسر من خلال الجذور العربية نفسها، وهي تضمن سلامة المفهوم ووضوحه. إذًا تبرز أهمية الاستفادة من المعجم التاريخي للغة العربية، من حيث ما يقدّمه من وفرة الجذور والمصطلحات.

يمكن للباحثين وضع عملية منهجية في بناء المصطلح إذا اشتغلوا بالجذور والكلمات المتوفرة في المعجم التاريخي، ومن وجهة نظري لا بد من أربعة مرتكزات رئيسة في عملية صياغة المصطلح:

1. لا بد من مورد لغوي واسع ومتجدد (ومعجم الدوحة التاريخي يمثل هذا المورد لعلماء المصطلح حيث يشمل الجذور والكلمات عبر رحلتها الطويلة خلال تاريخها، ونقترح أيضًا إدخال الجذور المهملة والمندثرة ليتوسع نطاق المعجم فكل مدخل معجمي يمتاز بتعدّد إمكاناتها الدلالية.)
2. لا بد من الإحاطة بمفاهيم المجال العلمي المستهدف (ثم لا يتكل الباحث على المصطلحات الأجنبية بوصفها نماذج واجبة الاتّباع بل يغرف من بحر العربية الأصيل حتى يخلو المصطلح من شوائب العجمة.)
3. لا بد من منهجية صريحة لإجراءات بناء المصطلح (وفي بعض النماذج التي اخترناها في هذه الدراسة هذه المنهجية تعتمد على تعيين الدلالات الجديدة وفق مبدأ التماثل الدلالي بين الأصل والوضع، وفي غياب الصلة تمامًا يمكن أن يلجأ الباحث إلى اعتباطية.)

---

[1] رحماني، الطيب، وضع المصطلح العلمي، ص 22

4. لا بد أن يكون العمل تكامليًا يشارك فيه المصطلحيون واللغويون والمتخصصون في المجال المعرفي.

صناعة المصطلح لا ينبغي أن تكون حكرًا على اللغويين أو الخبراء وحدهم، بل هي ثمرة عمل جماعي منسّق بين المختصين واللغويين والمصطلحيين ومخططي السياسات اللغوية يقول جواد سماعنة: "وفي أسلوب الوضع المصطلحي ينبغي أن لا يعهد به إلى علماء اللغة وحدهم ولا إلى علماء الاختصاص بمفردهم ولكن إلى فريق عمل متجانس بضم علماء اختصاص وعلماء اللغة ومصطلحيين ومعلوماتيين."[1]

وللتدليل على صلاحية المعجم التاريخي لصياغة المصطلح العلمي اخترنا اللمات (lexemes) الأولى للجذور الواردة فيه لنثبت أنّ الاستفادة من المعجم التاريخي ممكن. وإذا اخترنا اللمة من الأفضل النظر إلى استعمالات الكلمات المأخوذة منها في اللغة الفصحى المعاصرة لتجنّب التضارب أو التداخل الدلالي في المصطلح المراد منه. لنأخذ خمس لمات أولية من الجذور التي تبدأ بالهمزة، وهي:

أبب، أبت، أبث، أبد، أبر

وإذا استُثني جذر (أبد)، فإنّ الجذور الأربعة الأخرى غير مثبتة في معظم المعاجم التقليدية، ما عدا معجم الوسيط الذي يورد جذري (أبب) و(أبت) بالمعاني نفسها التي يذكرها المعجم التاريخي للغة العربية، الأمر الذي يفتح آفاقًا واسعة لإعادة توظيفها واستثمارها في بناء المصطلحات الحديثة، فهذه العيّنة تثبت صلاحية المنهج وقابليته للتعميم على باقي جذور المعجم. ولنتناول الجذور واحدًا بعد آخر:

1. أَبب: شرحه في المعجم: أبّ إليه: حن إليه واشتاق، ائتب إليه: نزع إليه واشتاقه.

---

[1] جواد حسني سماعنة: تطوير منهجية وضع المصطلح العربي، ص 305

الاقتراح المصطلحي: يمكن الاستفادة من مشتقاته أنه التعبير عن الحنين أو الشوق إلى شخص أو شيء محبوبٍ دون قدرة على بلوغه أو نيله، فالمصطلح المقترح الذي لا يوجد له تعبير دقيق لمفهومه هو على سبيل المثال (Saudade) فالمصطلح من أصل ..... لا يوجد له نظير.

2. أَبت: شرحه في المعجم: الأبت من الأيام: القائظ الساكن الريح، الأبت: شدة الحر وسكون الريح.

الاقتراح المصطلحي: يمكن أن نفهم بذلك حالة جسدية مزعجة للإنسان في الحر الشديد حيث لا تحرك الريح، فهو غير مريح بل متضجر في هذا الحال، هذا الحال للإنسان معبر بالمصطلح (Hyperthermia)، وهي حالة فيزيولوجية متمثّلة بارتفاع حرارة الجسم فوق معدّلاتها الطبيعية.

3. أَبث: شرحه في المعجم: الأبث: الأشر النشيط.

الاقتراح المصطلحي: يمكن توظيف مشتقّاته للتعبير عن مفهوم Hooligan، أي الشاب الذي يُقدِم على سلوك عدواني أو فوضوي.

4. أبد: شرحه في المعجم: الآبد من المعادن: المتغير اللون.

كما قلنا سابقًا أنّ المعجم يساعد الباحثين لإيجاد بديل مناسب للمصطلح الذي دخل العربية باللفظ الأجنبي، ومن المقترح أن يكون الاشتقاق من هذا الجذر بديلًا عربيًا لمصطلح الأكسجين. لأنّ عمليات الأكسدة المعدنية تغيّر خصائص المركّبات المعدنية، ومنها تغيّر اللون، الأمر الذي يجعل استعمال هذا الاشتقاق العربي ميسورًا ومقبولًا من الناحية الذوقية ويكون أيضًا قريبًا من المفهوم المراد.

5. أبر: شرحه في المعجم: المأبور من النخل: الملقح، آبر النخل: ملقحه، تأبر النخل: تقبل التلقيح، الأبّار: من حرفته التأبير.

الاقتراح المصطلحي: يمكن الإفادة من مشتقّات هذا الجذر للدلالة على مفاهيم تتصل بالتكاثر والنمو والانتشار عند الكائنات الملقَّحة والنباتات، كالخصوبة والإخصاب والتكاثر وغيرها (breeding, Propagation, fecundation)، وطبعًا باستخدام الأوزان المناسبة للجذر ومن المعلوم يحسن بنا ذلك لأن الجذر لم يُخصص لمعنى مصطلحيّ من قبل.

هذه النماذج يثبت لنا جدارة المعجم لأنه من البداية تصلح لهذا الغرض المنشود شريطة إن وجدت هناك عزيمة صادقة للباحثين والمشتغلين بوضع المصطلحات.

وأما بنسبة لقضية الجذور المهملة (الأصول المهملة) فهي إحدى القضايا اللغوية ظلّت مهملة عبر التاريخ اللغوي للغة العربية، فمن المعروف أن تبادل مواقع الحروف في أي جذر ثلاثي يفضي نظريًا إلى ستة أبنية لفظية ممكنة وأحيانًا تسمّى مقلبات. فعلى سبيل المثال، يفضي تركيب الحروف الثلاثة: لام - عين - باء إلى ستة احتمالات: علب، عبل، لعب، بعل، بلع، لبع

إحدى هذه الأبنية (لبع) تبقى مهملة لا تُستعمل في العربية الفصيحة، ليس لسبب واضح وما افترضه القدماء من "تنافر الأصوات" في الجذور المهملة أيضًا لا ينطبق على الجذر المذكور. إذًا ينبغي يثبت ويقيد مثل هذا الجذر في المعجم التاريخي كالملحقة. وبالنسبة لمعنى هذا الجذر فيرد إلى المختصين، فالقاعدة أن يسند معنى عام مشترك إلى الأبنية اللفظية المختلفة المأخوذة من الأصوات أو الحروف ذاتها ثم يقوم المختصون بتعيين المعنى لمقلبة خاصة وبالتالي يستخدم لبناء المصطلح إذا أمكن، هذه العملية تمّهد لإعادة إحياء هذه الجذور واستثمارها في الصياغة المصطلحية أو في الاستعمال اللغوي الحيّ. ويمكن إجراء امتداد دلالي انطلاقًا من الدلالة الأساسية للجذر. فعلى سبيل المثال: "... إذا أخذت الحروف الثلاثة (ر ك ب) استطعتَ أن تؤلف منها

بتنويع الترتيب هذه المواد الست: (ركب ربك كبر كرب برك بكر). وقد ذكر المتقدمون بضعة أمثلة من التراكيب الستة للكلمة الواحدة وزعموا أن للمقاليب الستة كما سموها معنى جامعًا كقولهم إن (ق و ل) وسائر تراكيبها تفيد الخفوق والحركة ومقاليب (ك ل م) تفيد القوة والشدة وكذلك (ج ب ر) ومقاليب (س ل م) تفيد الضعف واللين."[1] وبالرجوع إلى المعجم التاريخي للغة العربية، يتبين أنّ هذه الجذور الخمسة تظهر فيها فجوات واضحة حيث نفقد الجذور نحو: (أبج، أبح، أبخ، أبذ) وفي ظل الأزمة اللغوية المعاصرة ـ حيث تتكاثر المفاهيم والابتكارات بما يفوق طاقة أي لغة على مواكبتها ـ ينبغي أن لا تستمر أهل اللغة بمثل هذا الإهمال لمواردها. ويُذكر في مقدمة المعجم التاريخي أنّ كثيرًا من الألفاظ العامة المستعملة اليوم كانت في الأصل مصطلحات ثم اتسع تداولها حتى صارت جزءًا من الرصيد اللغوي العام. لقد كان كثير من الألفاظ البسيطة في العربية تُعَدّ مجرد مفردات اعتيادية، إلى أن استُثمرت في حقول معرفية متخصصة، فاكتسبت دلالة اصطلاحية محددة. وانطلاقًا من هذا المبدأ، فإنّ المفردات المعجمية المأخوذة من الجذور المهملة يمكن توظيفها لتوليد المصطلحات العلمية والتقنية حتى ترسخ في الوعي التداولي وتظفر بالقبول والانتشار، ولا يكون ذلك إلا بالاستخدام الفعلي لها، إذ إنّ التداول وحده يكسب هذه المفردات المشروعية ويحوّلها إلى ألفاظ مألوفة في مختلف المجالات العلمية والتواصلية. وإلى جانب ذلك، فإنّ عددًا كبيرًا من الجذور التي أُهملت تاريخيًا لم تُهمل لعلّة صوتية أو لعدم اتساقها الفونولوجي، بل لاستغناء الاستعمال العربي عنها في ظل وفرة المفردات المتداولة حينذاك. ومن هنا تبدو الحاجة ماسّة إلى أن يعمل

---

[1] المبارك، محمد: فقه اللغة، ص 86

المعجم التاريخي للغة العربية على إثراء مادته المعجمية بإعادة إدراج تلك الجذور المهملة، بما يسمح بإحيائها وتوظيفها مجدداً في حقول الاصطلاح وصناعة المفاهيم.

ثبت بالمراجع

1. جواد حسني سماعنة: تطوير منهجية وضع المصطلح العربي، وبحث سبل نشر المصطلح الموحد وإشاعته، مجلة اللسان العربي، رقم العدد 39، تاريخ الإصدار: يناير 1995م
2. رحماني، الطيب، وضع المصطلح العلمي- مفهومه ومقاييسه ومواصفاته، مجلة جسور المعرفة للمعريفية والدراسات اللغوية والأدبية، (مجلّة دورية أكاديمية دولية محكمة تصدر عن مخبر تعليمية اللغات وتحليل الخطاب جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف (الجزائر)، العدد الرابع ديسمبر 2015م
3. المبارك، محمد: فقه اللغة- دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية، مطبعة جامعة دمشق، 1960م
4. مقابلة صحفية مع عز الدين البوشيخي بعنوان (معجم الدوحة التاريخي للغة العربية مشروع أمّة) على قناة: ضفة ثالثة منبر ثقافي عربي https://shorturl.at/51QH5
5. https://www.dohadictionary.org/about-dictionary

ISSN: 2321-7928

الإصلاح الاجتماعي في شعر علي الجارم

قراءة تحليلية في قصيدتي "ذكرى قاسم أمين" و"الأعمى"

- محمد ربيع الأحسن[1] ومحمود الحسن[2]

ملخص

يتناول هذا البحث موضوع الإصلاح الاجتماعي في شعر علي الجارم (1881-1949م) من خلال نموذجين شعريين بارزين: قصيدة "ذكرى قاسم أمين" (أُذيعت سنة 1938م) وقصيدة "الأعمى" (أُلقيت سنة 1937م). يمثّل هذان النموذجان رؤية الجارم الإصلاحية في قضايا محورية: تحرير المرأة وتعليمها، ومحاربة الجهل، ورعاية الفئات المهمشة، ونقد التخلف الاجتماعي والفوارق الطبقية. ويكشف التحليل أنّ شعر الجارم لم يكن مجردَ تعبير فني، بل كان أداة للإصلاح والتغيير، حملت رؤية النهضة المصرية في سياقها التاريخي والاجتماعي. كما يبيّن البحث أنّ الجارم وظّف الصور البلاغية والاستعارات والتناص مع التراث (كاستحضاره شخصية أبي العلاء المعري في قصيدة الأعمى) في خدمة قضاياه الإصلاحية، بما جعل شعره أكثر قدرة على الوصول إلى الوجدان الجمعي.

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي في قراءة النصّين الشعريين، مستعيناً بأدوات المنهج الاجتماعي في ربط دلالات النصوص بسياقاتها التاريخية

---

[1] المحاضر، القسم العربي، جامعة شيتاغونغ، شيتاغونغ، بنغلاديش

[2] المحاضر، القسم العربي، جامعة شيتاغونغ، شيتاغونغ، بنغلاديش

والاجتماعية، إذ يتم تحليل كل شاهد شعري على مستويات أربعة: المستوى الدلالي الذي يحدّد القضية، والمستوى البلاغي الذي يصوغها فنيًا، والمستوى الاجتماعي الذي يبيّن علاقة الفرد بالجماعة، والمستوى القيمي الذي يكشف عن أساس الإصلاح عند الشاعر. وتعتمد الدراسة في تخريج الشواهد الشعرية على النص المطبوع في ديوان علي الجارم (طبعة مؤسسة هنداوي، 2013).

الكلمات المفتاحية: علي الجارم، الإصلاح الاجتماعي، قاسم أمين، قصيدة الأعمى، تحرير المرأة وتعليمها، الرعاية الاجتماعية، الشعر النهضوي، مدرسة الإحياء والبعث.

1. مقدمة

يُعدّ علي الجارم (1881-1949م) أحد أبرز شعراء مدرسة الإحياء والبعث في الأدب العربي الحديث، إلى جانب أحمد شوقي وحافظ إبراهيم، وشخصية جمعت بين الموهبة الشعرية والوعي النهضوي. لقد مثّل شعره صوت الطبقة المثقفة التي حملت لواء الإصلاح والنهضة في مصر في النصف الأول من القرن العشرين. لم يكن الجارم شاعرًا تقليديًا يقتصر على المدح والرثاء، بل كان شاعرًا ذا رسالة، جعل من الشعر أداة للنقد الاجتماعي والدعوة إلى التغيير.

تتخذ القصيدة الإصلاحية أهميتها من قدرتها على تحويل القضايا الاجتماعية إلى تجربة شعرية تجمع بين الفكر والعاطفة والصورة. وعند قراءة قصيدتي "ذكرى قاسم أمين" و"الأعمى" في ضوء النصّ الأصلي في الديوان، يظهر أنّ الجارم لا يتعامل مع الإصلاح باعتباره شعارًا عامًا، وإنما يبنيه من خلال مشاهد إنسانية وشخصيات ومواقف محددة، ولا تكتفي هذه الدراسة ببيان موضوع كل قصيدة، بل تحاول الكشف عن مستويات الخطاب فيها: المستوى الدلالي الذي يحدّد القضية، والمستوى البلاغي الذي يصوغها، والمستوى الاجتماعي الذي يبيّن علاقة الفرد بالجماعة، ثم المستوى القيمي الذي يكشف ما يراه الشاعر أساسًا للإصلاح.

يقول الجارم في مقدمة ديوانه معبّرًا عن رؤيته للشعر: *"فإذا استطاعت هذه الأشعار أن تزيد في بناء العربية صفًّا، أو أن تضيف إلى آياتها آية، فقد بلغت المنى، وحمدت السرى، ونلت التوفيق كله"*.[1] هذا التصريح يكشف عن وعي الجارم بأنّ الشعر ليس مجرد حروف موزونة، بل بناء حضاري يضيف إلى الأمة لبنة في هيكلها الثقافي، وهو ما وصفه أحد الباحثين المعاصرين بأنه شعر *"الوعي الأخلاقي المشوق في قوالب الفن العربي"*.[2]

في هذا السياق، يتناول هذا البحث موضوع الإصلاح الاجتماعي في شعر الجارم من خلال نموذجين شعريين: قصيدة "ذكرى قاسم أمين" التي تتناول قضية تحرير المرأة وتعليمها ومحاربة الجهل، وقصيدة "الأعمى" التي تعالج قضية رعاية المكفوفين والفقراء ونقد التخلف الاجتماعي والفوارق الطبقية. وتلتقي القصيدتان، رغم اختلاف مناسبتيهما، في مبدأ جوهري واحد: أنّ المجتمع لا يتقدم بمجرد تشخيص الخلل، بل يحتاج إلى وعي أخلاقي وإرادة عملية لتغييره.

2. نبذة من حياة علي الجارم

هو علي بن محمد صالح بن عبد الفتاح الجارم الرشيدي الحنفي الحسني، سليل أسرة عريقة ينتهي نسبها إلى الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه،[3] ولُقب بشاعر العروبة والإسلام.[4]

---

[1] البرديني، محمد حجازي، "الهوية والبعث الحضاري في شعر علي الجارم: قراءة نقدية تحليلية"، الحوار المتمدن، العدد 8505 (24 أكتوبر 2025)، رقم المقال 890743، https://ahewar.net/m/s.asp?aid=890743

[2] نفس المرجع

[3] محمد، دكتور بدر الدين سليمان أحمد ، مصر في شعر الجارم: دراسة موضوعية وفنية، رسالة، د.ت، ص5، الشايب، أحمد، الجارم الشاعر: عصره، حياته، شعره، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1967، ص19؛ خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م، ص. 42.

[4] الشهري، هدى، "علي الجارم ... شاعر العروبة والإسلام"، مجلة فرقد الإبداعية، 1 أبريل 2026، https://fargad.sa/?p=56960.

وُلد بمدينة رشيد بمحافظة البحيرة على ساحل البحر المتوسط في نوفمبر عام 1881م،[1] ونشأ في أسرة متدينة أرستقراطية كان لها شأن قبيل الحملة الفرنسية وفي أثنائها، وكان والده الشيخ محمد صالح بن عبد الفتاح الجارم أحد علماء الأزهر، والقاضي الشرعي بمدينة مختلفة، وظلّ على هذا المنصب إلى أن توفي عام 1910م في مدينة الزقازيق،[2] فكان للمحيط الأسري والثقافي الذي أحاط به أثر بالغ في تكوينه العلمي والأدبي، كما كان لمدينة رشيد نفسها أثر عميق في وجدانه؛ فقد نشأ في بيئتها حتى الحادية عشرة من عمره، وعاش بين النيل والنخيل والرمال، وظلّت ذكريات الطفولة فيها حاضرة في شعره،[3] وكانت والدته "سلومة" من أسرة رشيدية، فاجتمع في بيته عنصر العلماء من جهة الأب وعنصر التجار من جهة الأم، وهو ما أسهم في تشكيل شخصية جمعت بين المحافظة العلمية والحيوية الاجتماعية.[4]

بدأ الجارم تعليمه في الكُتّاب، ثم التحق بالمدرسة الابتدائية بقريته "رشيد"، ثم ألحقه أبوه بالمسجد المحلى في رشيد لحفظ القرآن الكريم وتلقى مبادئ العلوم الدينية واللغوية،[5] ثم انتقل إلى القاهرة والتحق بالأزهر، وكان من أساتذته الشيخ محمد عبده والشيخ سيّد بن علي المرصفي، وقد تلقّى عن محمد عبده علومًا في المنطق والفلسفة

---

[1] السحار، سعيد جودة، وجمال قطب، موسوعة أعلام الفكر العربي، مكتبة مصر (3 شارع كامل صدقي - الفجالة)، د.ت، ص96.

[2] خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 42-43.

[3] نفس المرجع، ص 44-45.

[4] نفس المرجع، ص 43-44.

[5] أبو مدين، عبد الفتاح، في مُعترك الحياة، كتاب النادي الأدبي الثقافي، ط1، 1402هـ/1982، ص 299.

والتوحيد والبلاغة، وتأثر بمنهجه في تربية الذوق الأدبي والابتعاد عن التعقيد الفلسفي في البلاغة.[1]

ثم انتقل إلى دار العلوم سنة 1902م، حيث وجد بيئة تجمع العلوم الدينية واللغوية والأدبية والمدنية، وتخرّج فيها سنة 1908م أول دفعته، فكان تفوقه سبباً في اختياره للبعثة العلمية إلى إنجلترا،[2] وفي إنجلترا درس التربية وعلم النفس، وأقام أربع سنوات، ودرس في نوتنجهام ثم في كلية إكستر، وعاد إلى مصر سنة 1912م حاملاً دبلوم التربية وعلم النفس،[3] وقد أتاحت له البعثة الاطلاع على الأدب الإنجليزي والثقافة الغربية، لكنه لم يتخلَّ عن أصول الشعر العربي؛ إذ اختار أن يستفيد من الثقافة الغربية دون أن يتنازل عن شخصية القصيدة العربية.[4]

بدأ حياته العملية بالتدريس، فعمل في مدرسة التجارة ثم انتقل إلى دار العلوم سنة 1914م، وعُيِّن مفتِّشًا للغة العربية بوزارة المعارف سنة 1917م،[5] وقد جعل من وظيفته رسالة لإصلاح تعليم العربية، فدعا المعلّمين إلى الرجوع إلى دواوين اللغة ومعاجمها، وسعى إلى تبسيط القواعد وتقريبها إلى أذهان المتعلمين، وشارك مصطفى أمين في تأليف *"النحو الواضح"*، ثم *"البلاغة الواضحة"*، وقد أسهما في تيسير تعليم النحو والبلاغة ونشرا منهجًا تعليمياً مؤثرًا،[6] ويؤكد البيومي أنّ هذا الجانب من عمل الجارم كان من أبرز جهوده العلمية في خدمة العربية وتعليمها.[7]

---

[1] خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 46.

[2] الشايب، أحمد، الجارم الشاعر: عصره، حياته، شعره، ص21.

[3] خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 49-50.

[4] البيّومي، محمد رجب، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج6، ط1، دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، 1415هـ/1995م، ص214-215.

[5] خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 55.

[6] نفس المرجع، ص 55-56.

[7] البيّومي، محمد رجب، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج6، ص 226-229.

ثم ارتقى الجارم إلى وظيفة مفتّش أول للغة العربية، وتولّى وكالة دار العلوم حتى إحالته إلى المعاش سنة 1942م،[1] كما كان من الأعضاء الأوائل في مجمع اللغة العربية بالقاهرة،[2] وشارك في لجان النحو والصرف واللغة والإملاء والخط، وبحث في الترادف والتضمين والاشتقاق والتعريب وجمع التكسير وإصلاح الإملاء، وأسهم في أعمال المعجم الوسيط،[3] وكان حريصًا على المحافظة على الحروف العربية، وعارض مشروع استبدالها بالحروف اللاتينية.[4]

أما إنتاجه الأدبي، فقد توزّع بين الشعر والنثر والقصة التاريخية. ويضم *ديوان الجارم* أربعة أجزاء، وأكثر من مئة قصيدة، تناولت المدح والرثاء والحب والفخر والوطن والعروبة والطبيعة ومناسبات التعليم واللغة،[5] وتميّز شعره بفخامة الأسلوب وعذوبة الموسيقى وقوة العبارة، مع غلبة شعر المناسبات عليه، وهي سمة جعلت بعض النقاد يعدّونه شاعرًا محافظًا، في حين رأى آخرون أنّ محافظته كانت اختيارًا فنيًا واعيًا.[6]

وفي النثر، برز الجارم في المقال والقصة التاريخية، ومن أشهر أعماله: "*مرح الوليد*"، "*الشاعر الطموح*"، "*خاتمة المطاف*"، "*فارس بني حمدان*"، "*سيدة القصور*"، "*هاتف*

---

[1] السحار، سعيد جودة، وجمال قطب، موسوعة أعلام الفكر العربي، ص 96؛ خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 56.

[2] الفاخوري، حنا الجامع في تاريخ الأدب العربي: الأدب الحديث، ط1، بيروت: دار الجيل، 1986، ص 667.

[3] خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 57.

[4] نفس المرجع، ص 58.

[5] نفس المرجع، ص 67-68.

[6] كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية، ج7، بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص 108.

من الأندلس"، "*شاعر ملك*"، و*غادة رشيد*"،[1] وقد رأى خاطر أنه كان من الروّاد الأوائل لفن القصة التاريخية العربية، إذ استعاد البيئات التاريخية، وجعل الشخصيات تتحرك داخل صراعاتها النفسية والاجتماعية.[2]

وكان الجارم شديد الارتباط بالعروبة؛ حتى عُرف في بعض المصادر بلقب "**شاعر العروبة**" لكثرة قصائده التي دعت إلى إحياء المجد العربي والوحدة العربية،[3] ولم تكن عروبته مجرد نزعة قومية مجردة، بل ربطها باللغة العربية والإسلام والتاريخ المشترك، وجعل الفصحى أساسًا من أسس الوحدة الثقافية،[4] كما شارك في مؤتمرات عربية وسافر إلى بغداد ولبنان والسودان، واستثمر المناسبات العلمية والثقافية للتعبير عن التضامن العربي.[5]

وكان موقفه من السياسة أكثر تحفظًا؛ فقد تجنب الانخراط الحزبي المباشر، وإن اتصل برجال الحكم وألقى بعض المدائح الملكية، وتكشف المصادر في الوقت نفسه أنه لم يكن مستعدًا لقبول كل ما يُطلب منه، فقد اعتذر عن بعض المدائح حين رأى أنّ ظروفها لا توافق قناعته،[6] أما مكانته الأدبية، فقد ظلّ لها أنصار ونقاد؛ فأنصار المدرسة المحافظة رأوا فيه شاعرًا قوي اللغة، بينما أخذ عليه أنصار التجديد محافظته وكثرة شعر المناسبات.[7]

---

[1] خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 69-71.

[2] نفس المرجع، ص 69-70.

[3] البيّومي، محمد رجب، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج6، ص 216-217.

[4] خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 145-147.

[5] نفس المرجع، ص 59.

[6] نفس المرجع، ص 61-62.

[7] نفس المرجع، ص 270-272.

وتجلى قيمة الجارم في أنه لم يكن شاعرًا فحسب، بل كان صاحب مشروع ثقافي جمع بين التعليم، وخدمة العربية، والشعر، والنثر، والقصة التاريخية، والتحقيق، والنشاط المجمعي، وقد أثنى البيومي على مكانته العلمية والأدبية، وأبرز دفاعه عن أصول الشعر العربي مع معرفته العميقة بالأدب الإنجليزي،[1] وتوفي علي الجارم سنة **1949**م بعد حياة حافلة بالتدريس والتأليف والنشاط الأدبي واللغوي، وظل أثره ممتدًا في تاريخ التعليم العربي والأدب المحافظ والقصة التاريخية وخدمة اللغة العربية.[2]

3. قصيدة "ذكرى قاسم أمين": بناء النموذج الإصلاحي

1.3 السياق التاريخي: أُذيعت قصيدة "ذكرى قاسم أمين" في دار الإذاعة سنة 1938م، بمناسبة مرور ثلاثين عامًا على وفاة قاسم أمين (1863-1908م)، أحد روّاد الإصلاح الاجتماعي في مصر وأحد مؤسسي الحركة الوطنية المصرية والجامعة المصرية، والمشهور بدفاعه عن حقوق المرأة وتحريرها من خلال كتابيه *"تحرير المرأة"* (1899م) و*"المرأة الجديدة"* (1900م).[3] يصف الجارم قاسم أمين بأنه "نصير النساء"، ويُكرّس القصيدة لتخليد مبادئه الإصلاحية، مما يعكس التزام الجارم بقضايا النهضة الاجتماعية التي كانت تشغل المثقفين المصريين في تلك الفترة، وقد أوضحت هوامش الديوان أنّ قاسم أمين ارتبط بالدفاع عن المرأة المصرية، وأنه ألّف الكتابين المذكورين.[4]

---

[1] البيّومي، محمد رجب، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، ج6، ص 214-215.

[2] خاطر، محمد عبد المنعم، أعلام العرب (95): علي الجارم، ص 66.

[3] الجارم، ديوان علي الجارم، ص. 125.

[4] نفس المرجع، ص. 128-129.

2.3 قاسم أمين: من الشخصية التاريخية إلى الرمز الإصلاحي: لا يبدأ الجارم من القضية مجردة، بل يبدأ من شخصية قاسم أمين، وهذه البداية ذات دلالة؛ لأنّ الإصلاح في تصور القصيدة يحتاج إلى إنسان يحمل فكرته ويتحمل تبعاتها، ولذلك يتحول قاسم أمين من شخص يحتفي الشاعر بذكراه إلى نموذج للمصلح الذي يواجه مجتمعًا يحتاج إلى تغيير. واللافت أنّ الشاعر لا يجعل قيمة المصلح في مجرد شهرة اسمه، وإنما في قدرته على تحمل الصعاب ومواجهة الجهل والمعارضة، وبذلك تتحول السيرة إلى قيمة تربوية؛ فالمصلح الحقيقي هو الذي يجعل من الفكرة موقفًا، ومن الموقف عملًا، ومن العمل أثرًا اجتماعيًا.

واللافت أيضًا أنّ القصيدة تشير إلى أصول قاسم أمين الكردية، إذ كان والده من أصل كردي التحق بجيش الخديوي، وهو ما يمنح القصيدة بعدًا توثيقيًا إضافيًا عن حياة الرجل الذي ترثيه.[1]

3.3 نقد التخلف الاجتماعي ومحاربة الجهل:

قُمْتَ لِلْجَهْلِ تَقْلِمُ الظُّفْرَ مِنْهُ وَتَفُضُّ الْحِدَادَ مِنْ أَنْيَابِهِ[2]

يستخدم الجارم هنا صورةً بلاغيةً قوية؛ إذ لا يقول ببساطة إنّ قاسم أمين حارب الجهل، بل يجسد الجهل في هيئة كائن مفترس له "ظفر" و"أنابيب"، ثم يجعل للمصلح فعلًا ماديًا يتمثل في تقليم الظفر ونزع الحدة من الأنياب. والدلالة هنا تتجاوز الزينة البلاغية؛ فالجهل في منطق الصورة ليس فراغًا معرفيًا محايدًا، بل قوة قادرة على الإيذاء، ولذلك يحتاج المجتمع إلى مصلح يواجهها مواجهة مباشرة. واختيار فعلين مثل "تقلم" و"تفضّط يوحي بفعل علاجي حازم لا بمجرد نصيحة عابرة، وهذا التجسيد

---

[1] الجارم، علي. ديوان علي الجارم. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م. ص

[2] نفس المرجع، ص 127

إحدى وظائف الشعر الإصلاحي: أن يجعل الفكرة محسوسة، وأن يحول المشكلة الاجتماعية إلى مشهد يتفاعل معه الوجدان.

4.3 طريق الإصلاح وعسره:

وَطَرِيقُ الإِصْلَاحِ فِي كُلِّ شَعْبٍ   عَسِرُ الْمُرْتَقَى عَلَى مُجْتَابِهْ[1]

بعد تصوير الجهل باعتباره قوة مفترسة، ينتقل الجارم إلى تصوير الطريق الذي يسلكه المصلح، فكلمة "المرتقط تفتح أمام القارئ صورة مكان مرتفع يحتاج إلى جهد في الصعود، فالإصلاح هنا ليس طريقًا أفقيًا سهلًا، بل حركة صاعدة تتطلب قوة واحتمالًا. وتزداد قيمة الصورة حين يقول الشاعر إن هذا الطريق "في كل شعب"، فالمشكلة ليست مرتبطة بحالة فردية عابرة، بل بطبيعة العمل الإصلاحي نفسه؛ إذ كل مجتمع يريد الانتقال من وضع إلى وضع أفضل سيواجه مقاومة وعقبات. وبذلك يرتبط الإصلاح في القصيدة بالصبر؛ لأنّ صعوبة المرتقى لا تلغي ضرورة الصعود.

5.3 نقد النفاق الاجتماعي:

كَمْ رَأَيْنَا فِي النَّاسِ مَنْ يَبْهِرُ الْعَيْنَ   وَمَا فِيهِ غَيْرُ حُسْنِ ثِيَابِهْ
يَمْلَأُ الأَرْضَ وَالسَّمَاءَ رِيَاءً   وَعُيُوبُ الزَّمَانِ مِلْءُ عِيَابِهْ[2]

تنتقل القصيدة هنا من نقد الجهل إلى نقد الرياء، فتكشف أنّ المشكلة الاجتماعية ليست معرفية فقط، بل أخلاقية أيضًا؛ فالرياء يعني أن يظهر الإنسان للناس بصورة غير حقيقته. وتقوم المفارقة على وجود مظهر واسع من الادعاء يقابله امتلاء الواقع بالعيوب، وهذا يعني أنّ الإصلاح الحقيقي لا يمكن أن يبدأ من تجميل الصورة، بل

---

[1] نفس المرجع، ص. 127.

[2] نفس المرجع،ص 127

من الاعتراف بالمرض الاجتماعي، فالمجتمع الذي يخفي عيوبه لا يستطيع معالجتها. وهنا يصبح الشعر أداة كشف تُظهر التناقض بين ما يدّعيه الناس وما يعيشونه فعلاً.

6.3 صفات المصلح الحقيقي:

نَقَدَ النَّاسَ (قَاسِمًا) فَرَأَوْهُ   أَصْبَرَ النَّاسِ فِي تَجَرُّعِ صَابِهْ
صَالَ بِالرَّأْيِ (قَاسِمٌ) لَا يُبَالِي   وَمَضَى فِي طَرِيقِهِ غَيْرَ آبِهْ
وَالشُّجَاعُ الَّذِي يُجَاهِرُ بِالْحَقِّ   وَلَوْ كَانَ فِيهِ مُرٌّ عَذَابِهْ[1]

يرسم الجارم صورة المصلح النموذجي في شخصية قاسم أمين: صابر في مواجهة الأذى، جريء في رأيه لا يبالي بمعارضة الآخرين، ومجاهر بالحق ولو كان مرًّا. وتظهر أخلاقية الإصلاح في لفظ "تجرّع"، الذي يجعل المعاناة شيئًا يشربه الإنسان ويتحمله، وكأن المصلح يبتلع مرارة الطريق دون أن يتراجع. أما "الشجاع الذي يجاهر بالحقط فينقل الإصلاح إلى مستوى أخلاقي أعلى؛ فالمجاهرة بالحق لا ترتبط بكونه سهلًا أو محبوبًا، بل بكونه حقًا، فالقيمة هنا ليست في النتيجة السريعة، بل في الثبات على المبدأ. وبذلك يتكوّن النموذج الإصلاحي من ثلاث خصال متتابعة: الصبر على الأذى، والاستقلال في الرأي، والشجاعة في إعلان الحق.

7.3 حجة الجاهل مقابل حجة العاقل:

حُجَّةُ الْجَاهِلِ الْمِرَاءُ، فَإِنْ شَا   ءَ سُمُوًّا أَمَدَّهَا بِسِبَابِهْ[2]

يميّز الجارم هنا بين أسلوب الجدل الجاهل القائم على المكابرة والسباب، وبين أسلوب الحجة العلمية الرصينة التي تميز بها قاسم أمين في طرحه الإصلاحي. ويضيء هذا

---

[1] الجارم، علي ديوان علي الجارم، ص127

[2] نفس المرجع، ص127

الشاهد جانبًا مهمًا في رؤية الجارم: أنّ معيار المصلح الحقيقي هو رزانة حجته لا صخب خصومه.

8.3 العقل في مواجهة سلطان الوجدان:

قَدْ يُغَشِّي الْوِجْدَانُ بَاصِرَةَ الْعَقْلِ فَيُعْمِيهِ عَنْ طَرِيقِ صَوَابِهْ[1]

بيت فلسفي عميق يشير إلى أنّ العاطفة الجامحة (الوجدان) قد تحجب بصيرة العقل عن الحق، وهو ما يفسر مقاومة المجتمع لدعوات قاسم أمين الإصلاحية، إذ كانت العاطفة والعادة الموروثة أقوى في كثير من الأحيان من منطق الإصلاح. وهذا البيت يوازي- من بعيد- ثنائية العمى والبصيرة التي سيتوسع فيها الجارم في قصيدة "الأعمى"، مما يكشف عن وحدة فكرية تربط بين القصيدتين.

9.3 تحرير المرأة في إطار ديني سمح:

يَا نَصِيرَ النِّسَاءِ، وَالدِّينُ سَمْحٌ لَوْ وَعَيْنَا السَّرِيَّ مِنْ آدَابِهْ[2]

يكتسب هذا البيت أهمية خاصة لأنه يربط بين قضية المرأة وفهم الدين؛ فالشاعر يبدأ بالنداء "يا نصير النساء"، فيجعل الدفاع عن المرأة صفة أساسية من صفات المصلح الذي يحتفي به، ثم ينتقل إلى "الدين سمح"، فيضع القضية داخل إطار أخلاقي وديني. وبذلك لا يقدم الجارم الإصلاح باعتباره قطيعة مع المرجعية الدينية، بل يصوغ القضية من داخل دعوة إلى وعي "السري" من آداب الدين، وتكشف هذه الصياغة أن المشكلة، في نظر الخطاب الشعري، قد تكون في طريقة الفهم والتطبيق لا في أصل القيم.

---

[1] نفس المرجع، ص127

[2] الجارم، علي ديوان علي الجارم، ص127

10.3 الدعوة الصريحة إلى تعليم البنات:

قُمْتَ تَدْعُو الْبَنَاتِ لِلْعِلْمِ فَانْظُرْ كَيْفَ حَلَّقْنَ فَوْقَ شُمِّ هِضَابِهْ[1]

هذا الشاهد جوهري في موضوع البحث لأنه يسجل بصراحة تامة أنّ دعوة قاسم أمين لم تقتصر على تحرير المرأة من الحجاب المادي، بل امتدت إلى صميم قضية التعليم، وأنّ الجارم يرى في نجاح المرأة العلمي ("حلّقن فوق شُمّ هضابه") دليلًا حيًّا على صواب تلك الدعوة، لا مجرد أمل نظري. وبذلك يربط الجارم صراحة بين تحرير المرأة وتمكينها العلمي، وهو ربط مركزي في الفكر الإصلاحي النهضوي.

11.3ضرورة تهيئة البيئة الاجتماعية للإصلاح:

إِنْ أَرَدْتَ الظِّبَاءَ تَمْرَحُ فِي السَّهْلِ فَطَهِّرْ أَكْنَافَهُ مِنْ ذِئَابِهْ[2]

من أجمل صور القصيدة أنّ الشاعر لا يكتفي بالمطالبة بأن تتحرك المرأة، بل يطالب بتطهير البيئة المحيطة بها؛ فالظباء في الصورة تمثل الكائنات الرقيقة التي تريد أن تتحرك في أمان، بينما تمثّل الذئاب مصادر الخطر. وتكمن قوة الصورة في أنّ الإصلاح لا يُحمَّل للضعيف وحده؛ فإذا أردنا للظباء أن تمرح، فلا يكفي أن نطلب منها الشجاعة، بل يجب أن نزيل الذئاب من المكان، وهذه دلالة اجتماعية عميقة: إصلاح وضع الفئات الضعيفة يتطلب إصلاح البيئة التي تحيط بها. ومن هنا تتسع قضية المرأة من قضية فردية إلى مبدأ عام يمكن تطبيقه على كل فئة ضعيفة.

12.3 الحياء الباطن أبلغ من الحجاب الظاهر:

وَإِذَا مَا الْحَيَاءُ لَمْ يَسْتُرِ الْحُسْنَ فَمَاذَا يُفِيدُهُ مِنْ نِقَابِهْ؟[3]

---

[1] نفس المرجع، ص127

[2] نفس المرجع، ص127

[3] نفس المرجع، ص127

بيت دقيق الدلالة يقدّم رؤية الجارم لجوهر قضية المرأة كما طرحها قاسم أمين: أنّ الفضيلة الحقيقية أخلاقية باطنة (الحياء) لا مجرد غطاء ظاهري (النقاب)، وأنّ الشكل بلا جوهر لا قيمة له. وهذا البيت يوازن رؤية الجارم بين الأصالة الدينية والدعوة الإصلاحية، فهو لا يدعو إلى التحلل من القيم، بل إلى تجذّرها الحقيقي في النفس بدل الاكتفاء بمظاهرها.

13.3خلاصة تحليل قصيدة "ذكرى قاسم أمين":

تقدم القصيدة رؤية متكاملة للإصلاح الاجتماعي من منظور الجارم، تتضمن: نقد الجهل والتخلف، ونقد أسلوب الجدل الجاهل القائم على المكابرة؛ الإشادة بصفات المصلح الحقيقي (الصبر والجرأة والمجاهرة بالحق)؛ الدعوة الصريحة إلى تعليم المرأة وتمكينها العلمي، لا الاكتفاء بتحريرها الشكلي؛ التمييز بين الفضيلة الباطنة والمظهر الشكلي؛ الدعوة إلى تحرير المرأة في إطار ديني سمح لا يتعارض معه؛ ضرورة تهيئة البيئة الاجتماعية للتغيير؛ ونقد الرياء والنفاق الاجتماعي.

4. قصيدة "الأعمى": من تصوير الألم إلى مشروع الرعاية والتمكين

1.4 السياق التاريخي ووظيفة القصيدة: أُلقيت قصيدة "الأعمى" في حفل أقامته جمعية رعاية العميان بمصر في 15 أبريل 1937م بدار الأوبرا؛ لحضّ المحسنين على مدّ يد الإحسان إلى هذه الطائفة، ولتتمكن الجمعية من توسيع نطاقها وتثقيف عدد كبير من المكفوفين ليستطيعوا العيش وحدهم ويستغنوا عن ذل السؤال.[1] تعكس هذه المناسبة اهتمام الجارم بقضايا الفئات المهمشة، وتُظهر وعيه الاجتماعي بأبعاد قضية الإعاقة والفقر في المجتمع المصري في تلك الفترة. ولأنّ الجارم لا يكتب من

---

[1] نفس المرجع، ص 63.

مسافة باردة عن قضية بعيدة، بل في مناسبة هدفها تحريك المجتمع، فإنّ القصيدة تتدرج من صوت المعاناة إلى مخاطبة الأغنياء، ثم إلى الدعوة إلى التعليم والإحسان وحفظ الكرامة، فتؤدي وظيفتين في وقت واحد: وظيفة وجدانية تجعل المتلقي يشعر بمعاناة الأعمى والفقير، ووظيفة تحريضية تدفعه إلى تحويل الشعور إلى عمل.

2.4 تصوير معاناة الكفوف:

مَنْ مُجِيرِي مِنْ حَالِكَاتِ اللَّيَالِي؟ نُوَبَ الدَّهْرِ مَا لَكُنَّ وَمَا لِي؟![1]

يفتتح الجارم القصيدة بسؤال وجودي يعبر عن العزلة والشعور بالظلم؛ فالأعمى يسأل: من ينقذني من ظلمات الليالي؟ وكأن الدهر كله يتآمر عليه. هذا السؤال يعكس الشعور بالاغتراب الاجتماعي الذي يعيشه المهمشون، وهو أسلوب بلاغي يستخدمه الجارم لإثارة التعاطف في نفوس السامعين؛ فوضع المتلقي أمام سؤال الاستغاثة، منذ الصدر الأول للقصيدة، يجعله شريكًا وجدانيًا في التجربة قبل أن يبدأ الشاعر في سرد تفاصيلها.

3.4 العزلة والحرمان:

هُوَ جُبٌّ أَعِيشُ فِيهِ حَزِينًا كَاسِفَ النَّفْسِ دَائِمَ الْبَلْبَالِ
مَا رَأَتْ بَسْمَةَ الشُّمُوسِ زَوَايَاهُ ولا داعبت شُعاع الهلال[2]

يشبّه الجارم حياة الأعمى بالجب (البئر البعيدة الغور) التي يعيش فيها حزينًا كاسف النفس دائم الهم والهواجس المزعجة (البلبال)، لا ترى زواياه ابتسامة الشمس. فالجب مكان عميق لا يصل إليه الضوء بسهولة، ولذلك تصبح الحياة نفسها شبيهة بمكان محاصر، ثم تأتي "بسمة الشموس" رمزًا للنور والحياة، ويؤكد الشاعر أنّ زوايا

---

[1] الجارم، علي ديوان علي الجارم، ص63

[2] نفس المرجع، ص67

هذا المكان لم ترها قط. وبهذا التشكيل تتحول الإعاقة في الخطاب الشعري من وصف عضوي إلى تجربة اجتماعية كاملة تشمل العزلة والخوف والحرمان.

4.4 التناص التراثي مع أبي العلاء المعري- العمى ونور البصيرة:

كَانَ شَيْخُ الْمَعَرَّةِ الْكَوْكَبَ السَّاطِعَ فِي ظُلْمَةِ الْقُرُونِ الْخَوَالِي
فَأَتَى هُوَ آخِرٌ، مِثْلَمَا قَالَ بِمَا نَدَّ عَنْ عُقُولِ الْأَوَالِي

في هذا التناص اللافت يستحضر الجارم شخصية أبي العلاء المعري (شيخ المعرة)، الفيلسوف الشاعر الضرير الذي أضاء بفكره ظلمات قرون خلت، ليجعل من الأعمى الذي يتحدث عنه القصيدة امتدادًا لسلالة فكرية عريقة من العميان الذين تجاوز نور بصيرتهم فَقْدَ البصر. وبهذا التناص يرتفع الجارم بموضوع الإعاقة من مستوى الشفقة والإحسان إلى مستوى الاعتراف بالقيمة الفكرية والإنسانية الكامنة، مما يمنح القصيدة بعدًا فلسفيًا لا يقل أهمية عن بعدها الاجتماعي المباشر.

5.4 فلسفة التعويض الإلهي:

رُبَّ أَعْمَى لَهُ بَصِيرَةُ كَشْفٍ نَفَذَتْ مِنْ غَيَاهِبِ الأَسْدَالِ
أَخَذَ اللهُ مِنْهُ شَيْئًا وَأَعْطَى وَأَعَاضَ الْمِكْيَالَ بِالْمِكْيَالِ[1]

يطرح الجارم هنا رؤية دينية- فلسفية للتعويض: أنّ فقدان حاسة يقابله في كثير من الأحيان تفتّح بصيرة أعمق تنفذ إلى ما وراء الحُجُب (الأسدال). هذه الرؤية تعيد صياغة نظرة المجتمع إلى الإعاقة، من نظرة نقص محض إلى نظرة توازن، وتمهد الأرضية النفسية لدعوة الجارم اللاحقة إلى تعليم الأعمى وتمكينه بدل الاكتفاء بالشفقة عليه.

---

[1] الجارم، علي ديوان علي الجارم، ص66

6.4 نقد الأغنياء والمترفين:

أَيُّهَا الْوَادِعُونَ يَمْشُونَ زَهْوًا بَيْنَ جَبْرِيَّةٍ وَبَيْنَ اخْتِيَالِ
يُنْفِقُونَ الْقِنْطَارَ فِي تَرَفِ الْعَيْشِ وَلَا يُحْسِنُونَ بِالْمِثْقَالِ[1]

يوجه الجارم انتقادًا لاذعًا للأغنياء المترفين الذين يمشون في الأرض زهوًا وتيهًا، وينفقون الأموال الطائلة في الترف، بينما لا يعطون الفقراء حتى بمقدار المثقال. يعرض الجارم صورة اجتماعية قائمة على التضاد: فئة تمشي في الزهو والاختيال، وأخرى تعاني الحاجة، وهذا التضاد هو ما يمنح النقد قوته؛ لأنّ المشكلة لا تكمن في وجود الغنى وحده، بل في انفصاله عن الإحساس بحاجات الآخرين. ومن منظور الإصلاح الاجتماعي، لا يتحول الغنى إلى قيمة إصلاحية إلا حين يرتبط بالمسؤولية، نخطاب الجارم لا يهاجم المال في ذاته، بل ينتقد انفصاله عن المروءة والتكافل.

7.4 تصوير الفقر المدمع:

إِنَّ فِي بَلْدَةِ الْمُعِزِّ جُحُورًا مُتْرَعَاتٍ بِأَدْمُعِ الأَطْفَالِ
كُلُّ جُحْرٍ بِالْبُؤْسِ وَالْفَقْرِ مَمْلُوءٌ وَلَكِنَّهُ مِنَ الزَّادِ خَالِي[2]

يبلغ التصوير الاجتماعي ذروته في هذه الصورة؛ فالجارم لا يقول "بيوت الفقراء"، بل يقول "جحورًا"، واللفظ يهبط بالمكان من مستوى البيت إلى مستوى المأوى الضيق، وهو ما يضاعف إحساس القارئ بقسوة الواقع. ثم يملأ هذه الجحور بدموع الأطفال، فينتقل الفقر من كونه نقصًا ماديًا إلى كونه مأساة إنسانية تمسّ الطفولة، فيصبح الطفل شاهدًا على فشل المجتمع في توفير الحد الأدنى من الحياة الكريمة.

---

[1] نفس المرجع، ص65

[2] الجارم، علي ديوان علي الجارم، ص65

وتزداد الصورة قوة بالمقابلة بين "ممتلئ" و"خالٍ": المكان ممتلئ بالبؤس والدموع، لكنه خالٍ من الزاد، وهذه بنية تضاد تكشف مفارقة اجتماعية مؤلمة: وفرة في الألم، ونقص في الضروريات. والمقصود ببلدة المعز مصر، حيث تشير "الجحور" إلى الخربات والأكواخ التي يسكنها الفقراء.

8.4 الدعوة إلى التكافل الاجتماعي:

أَيُّهَا الأَغْنِيَاءُ أَيْنَ نَدَاكُمْ؟ بَلَغَ السَّيْلُ عَالِيَاتِ الْقِلَالِ
هُمْ عِيَالُ الرَّحْمَنِ مَاذَا رَأَيْتُمْ أَوْ صَنَعْتُمْ لِهَؤُلَاءِ الْعِيَالِ؟[1]

يخاطب الجارم الأغنياء بسؤال مباشر: أين عطاؤكم؟ لقد بلغت المصيبة ذروتها. والاستفهام "أين نداكم؟" ليس استفهامًا لطلب معلومة، بل يحمل معنى العتاب والمحاسبة، فالندى هو الكرم والجود، والسؤال يكشف غياب ما يفترض أن يكون موجودًا: قدرة مادية عند الأغنياء، وحاجة شديدة عند الفقراء. وتضخّم الصورة المرافقة "بلغ السيل عاليات القلال" حجم المشكلة؛ فالأزمة لم تعد هامشية يمكن تجاهلها، بل أصبحت كسيل يتجاوز المرتفعات. ثم يؤكد الشاعر أنّ الفقراء هم "عيال الرحمن"، أي أنّ رعايتهم واجب ديني وإنساني في آن واحد، وهو ما يميز شعره الإصلاحي بجمعه بين البعدين الديني والإنساني.

9.4 الدعوة إلى التعليم والتمكين:

أَنْقِذُوا الْعَاجِزَ الْفَقِيرَ وَصُونُوا وَجْهَهُ عَنْ مَذَلَّةٍ وَابْتِذَالِ
لَا تَضُمُّوا إِلَى أَسَاهُ عَمَى الْجَهْلِ فَيَلْقَى النَّكَالَ بَعْدَ النَّكَالِ
عَلِّمُوهُ، فَالْعِلْمُ مِصْبَاحُ الدُّنْيَا وَلَا تَكْتَفُوا بِصُنْعِ السِّلَالِ[2]

---

[1] نفس المرجع، ص66

[2] نفس المرجع، ص66

يبلغ الخطاب الإصلاحي هنا مرحلة الدعوة المباشرة؛ فالأفعال "أنقذوا" و"صونوا" أفعال أمر، ويتحول بها الشاعر من وصف المشكلة إلى مطالبة المجتمع بالفعل. لكن الأهم أنّ الإنقاذ لا ينفصل عن صون الوجه؛ فالجارم لا يريد إحسانًا يجعل المحتاج أكثر شعورًا بالمهانة، بل يريد مساعدة تحفظ كرامته، وهذا يرفع مفهوم التكافل من مجرد توزيع المال إلى علاقة أخلاقية بين أفراد المجتمع. ثم ينتقل الشاعر إلى "التعليم" بوصفه الحل الجذري لا مجرد تعليم حرفة يدوية بسيطة ("صنع السلال")، وتمنح استعارة "العلم مصباحًا" المعرفة وظيفة إنقاذية؛ فالمصباح يبدد الظلام ويتيح رؤية الطريق، والعلم يؤدي الوظيفة نفسها في حياة الإنسان، فيقيه "عمى الجهلط المضاعف فوق عمى البصر. وهذا الترتيب يكشف عن رؤية تتجاوز الإعانة المؤقتة إلى بناء القدرة والاستقلال.

10.4 تحذير من قسوة القلوب ودفن المروءة:

هَكَذَا تُمْحَلُ الْقُلُوبُ، وَأَنْكَى أَنْ تُبَاهِي بِذَلِكَ الإِمْحَالِ!

هَكَذَا تُقْبَرُ الْمُرُوءَةُ فِي النَّاسِ وَيُقْضَى عَلَى كَرِيمِ الْخِلَالِ[1]

يحذر الجارم من أنّ القسوة واللامبالاة تؤدي إلى "إمحال القلوب" أي جفافها وقحولها كما تجف الأرض، وهذا "أنكىط أي أشدّ إيلامًا من الفقر نفسه؛ إذ إنّ الإصلاح الاقتصادي وحده لا يكفي في الخطاب الشعري إذا لم تصحبه أخلاق اجتماعية تحفظ للإنسان كرامته. والفعل "تُقبرط شديد الدلالة؛ لأنه يجعل المروءة شيئًا حيًا يمكن أن يموت ويُدفن، فتتخذ القيمة الأخلاقية صورة إنسانية، ويصبح موتها في المجتمع أشبه بموت عضو أساسي من أعضائه؛ وبذلك يبحث الجارم عن السبب الأخلاقي الذي يسمح باستمرار الفقر، فحين يعتاد المجتمع رؤية الألم دون استجابة، تتحول المشكلة من مشكلة مال إلى مشكلة ضمير.

---

[1] الجارم، علي ديوان علي الجارم، ص64

11.4 خلاصة تحليل قصيدة "الأعمى":

تقدم القصيدة رؤية متكاملة للإصلاح الاجتماعي من خلال: وصف معاناة الفئات المهمشة بلغة شعرية مؤثرة؛ الارتفاع بموضوع الإعاقة من الشفقة إلى الاعتراف بالقيمة الفكرية عبر التناص مع أبي العلاء المعري؛ طرح فلسفة التعويض التي ترى أنّ فقد حاسة قد يقابله تفتّح بصيرة أعمق؛ نقد الأغنياء والمترفين والفجوة الطبقية؛ الدعوة إلى التكافل الاجتماعي بوصفه واجبًا دينيًا وإنسانيًا معًا؛ التأكيد على أهمية التعليم الحقيقي- لا الحرفة اليدوية وحدها- وسيلةً للتحرر والاستقلال؛ والتحذير من قسوة القلوب وفقدان المروءة.

5. القيمة الفنية والإقناعية للخطاب الشعري

يمتاز الخطاب في القصيدتين بالتدرج؛ ففي "ذكرى قاسم أمين" يبدأ الشاعر باستحضار المصلح، ثم يبرز خصمه المتمثل في الجهل، ثم يصف صعوبة الطريق، ثم يعرض قضية المرأة ويبين ضرورة إزالة الأخطار المحيطة بها. وفي "الأعمى" يبدأ بصوت الألم، ثم ينتقل إلى تصوير العزلة والفقر، ثم يوجه الخطاب إلى الأغنياء، ثم يقدم التعليم والتكافل بوصفهما طريقين للعلاج. وهذا التدرج يمنح القصيدتين بناءً إقناعيًا؛ لأنّ الشاعر لا يقفز مباشرة إلى الأمر، بل يجعل المتلقي يمر أولًا عبر التجربة الشعورية، وبعد أن يتشكل التعاطف يأتي النداء والدعوة إلى العمل. ومن الناحية البلاغية، يتكرر استخدام النداء والاستفهام والأمر والصورة الاستعارية؛ فالنداء يقرّب المخاطب، والاستفهام يحمله على مراجعة موقفه، والأمر يدفعه إلى الفعل، والاستعارة تجعل الفكرة محسوسة، فتتعاون الوسائل البلاغية لتكوين خطاب إصلاحي متكامل.

6. النتائج

1. الإصلاح في القصيدتين ليس موضوعًا هامشيًا، بل هو مبدأ منظم للخطاب الشعري.

2. تقدّم "ذكرى قاسم أمين" نموذجًا للإصلاح القائم على الوعي ومحاربة الجهل والدفاع عن المرأة وتعليمها.

3. تقدّم "الأعمى" نموذجًا للإصلاح القائم على الرعاية الاجتماعية والتكافل والتعليم وحفظ الكرامة.

4. يصوغ الجارم المشكلات الاجتماعية في صور حسية قوية، مما يجعل الفكرة الإصلاحية أكثر تأثيرًا.

5. يظهر المصلح في "ذكرى قاسم أمين" بوصفه صاحب شجاعة وصبر واستقلال في الرأي.

6. تُظهر "الأعمى" أنّ الإحسان الحقيقي لا ينبغي أن يرسخ التبعية، بل ينبغي أن يساعد على الاستقلال والتمكين.

7. تربط القصيدتان بين الإصلاح الاجتماعي والإصلاح الأخلاقي؛ فالرياء وقسوة القلوب وغياب المروءة عوائق أمام الإصلاح.

8. تقوم الرؤية الإصلاحية عند الجارم على الانتقال من تشخيص الخلل إلى الدعوة إلى العلاج، وعلى تفضيل التمكين على مجرد الشفقة.

7. الخاتمة

يمثّل شعر علي الجارم نموذجًا متميزًا للشعر الإصلاحي في الأدب العربي الحديث. فمن خلال قصيدتي "ذكرى قاسم أمينط و"الأعمى"، يقدّم الجارم رؤية متكاملة للإصلاح الاجتماعي تجمع بين الدعوة إلى تحرير المرأة وتعليمها ومحاربة الجهل من

جهة، ورعاية الفقراء والمكفوفين وتمكينهم بالعلم ونقد التخلف الاجتماعي من جهة أخرى. ففي القصيدة الأولى لا يكتفي الجارم بتخليد رجل من رجال الإصلاح، بل يستثمر ذكراه في إعادة بناء نموذج للمصلح القادر على مواجهة الجهل وتحمل الأذى والمجاهرة بالحق والدفاع عن المرأة. أما في "الأعمى"، فينقل الجارم الإصلاح من مستوى الرمز إلى مستوى الممارسة الاجتماعية؛ فهو يصوّر الألم لكي يوقظ الرحمة، وينقد الترف لكي يوقظ المسؤولية، ويذكر الفقر لكي يدفع إلى الإغاثة، ثم يتجاوز الإغاثة إلى التعليم والتمكين.

وتظهر وحدة القصيدتين بوضوح في أنّ كليهما يرفض الاكتفاء بالمظاهر؛ ففي الأولى يرفض الرياء الذي يخفي عيوب المجتمع، وفي الثانية يرفض إحسانًا لا يحفظ الكرامة. ومن هنا فإنّ الإصلاح الحقيقي، في ضوء النصين، هو الذي يواجه المشكلة من جذورها: يحارب الجهل، ويزيل العوائق، ويصون الإنسان، ويعيد بناء العلاقة بين أفراد المجتمع على أساس من المروءة والمسؤولية. ومن الناحية الفنية، أثبت الجارم أنّ الخطاب الإصلاحي لا يفقد قيمته الشعرية حين يتصل بقضية اجتماعية؛ بل إنّ الصورة والاستعارة والنداء والاستفهام والتضاد يمكن أن تجعل الفكرة أكثر قوة وجمالًا.

تمتاز رؤية الجارم الإصلاحية بعدة خصائص: الشمولية (تشمل قضايا المرأة والتعليم والرعاية الاجتماعية ومكافحة الفقر)؛ والواقعية (تعترف بصعوبة طريق الإصلاح وتحدياته)؛ والعمق الأخلاقي والفلسفي (تستند إلى قيم المروءة والصدق والتكافل، وتطرح ثنائية العقل/الوجدان والبصر/البصيرة)؛ والمرجعية المتكاملة (تجمع بين البعد الديني والإنساني)؛ والتوظيف الفني (تستخدم الصور البلاغية والاستعارات

والتناص الأدبي، كاستحضار أبي العلاء المعري، لإيصال الرسالة)؛ وأولوية التمكين على الشفقة (تدعو إلى تعليم المرأة والمعاق وتمكينهما، لا الاكتفاء بالإحسان إليهما).

وعليه، يمكن القول إنّ الإصلاح الاجتماعي عند علي الجارم يقوم على معادلة متكاملة: وعيٌ يحارب الجهل، ومصلحٌ يتحمل التبعات، ومجتمعٌ يرفض الرياء، وبيئةٌ تزيل العوائق، وتعليمٌ يفتح أبواب الاستقلال، وتكافلٌ يصون الكرامة. وهذه العناصر مجتمعة تمنح شعره الإصلاحي بعده الفكري والأخلاقي والفني، وتجعله موضوعًا خصبًا للدراسات الأكاديمية في مجالات الأدب والنقد والدراسات الاجتماعية حتى اليوم.

8. لائحة المراجع والمصادر

1. الجارم، علي. ديوان علي الجارم. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م
2. أبو مدين، عبد الفتاح. *في مُعترك الحياة*. ط1. كتّاب النادي الأدبي الثقافي، 1402هـ/1982م.
3. البرديني، محمد حجازي. "الهوية والبعث الحضاري في شعر علي الجارم: قراءة نقدية تحليلية". *الحوار المتمدن*، العدد 8505، 24 أكتوبر 2025. رقم المقال 890743. https://ahewar.net/m/s.asp?aid=890743 .
4. البيّومي، محمد رجب. *النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين*. ج6، ط1. دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، 1415هـ/1995م.
5. السحار، سعيد جودة، وجمال قطب. موسوعة *أعلام الفكر العربي*. القاهرة: مكتبة مصر، د.ت.
6. الشايب، أحمد. *الجارم الشاعر: عصره، حياته، شعره*. ط1. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1967م.
7. الشهري، هدى. «علي الجارم ... شاعر العروبة والإسلام. "*مجلة فرقد الإبداعية*" 1 أبريل. 2026. https://fargad.sa/?p=56960 .
8. الفاخوري، حنا. *الجامع في تاريخ الأدب العربي: الأدب الحديث*. ط1. بيروت: دار الجيل، 1986م.
9. خاطر، محمد عبد المنعم. *أعلام العرب (95): علي الجارم*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م.

10. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين: *تراجم مصنفي الكتب العربية*. ج7. بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

11. محمد، دكتور بدر الدين سليمان أحمد، مصر في شعر الجارم: دراسة موضوعية وفنية، رسالة، د.ت

ISSN: 2321-7928

البرامكة

(لمحمد عبد الرزاق الكانبوري)

ترجمة من الأردوية: د. هيفاء شاكري[1]

﴿1﴾

التمهيد: نقدّم لكم فيما يلي ترجمة كتاب "البرامكة" من اللغة الأردوية، ألّفه محمد عبد الرزّاق الكانبوري، وستكون في شكل حلقات متسلسلة نراها في الأعداد القادمة من المجلة بإذن الله.

ألّف المؤلف كتاب "البرامكة" ضمن سلسلة السير التي أراد من خلالها تقديم الصورة الصحيحة المبنية على البحث والتحقيق لأعلام ومشاهير المسلمين والعرب وسمّاها سلسلة وزراء الإسلام، وقد بدأها بهذا الكتاب.

التعريف بالمؤلف: مؤلف الكتاب هو محمد عبد الرزّاق الكانبوري، ولد عام 1874م، كان من سكّان مدينة كانبور بالقرب من لكناؤ، أترابراديش (الهند). من مؤلفاته:

1. البرامكة
2. نظام الملك الطوسي
3. ياد أيام (ذكرى الأيام)
4. ترجمة لرحلة ناصر خسرو من الفارسية إلى الأردوية

---

[1] مشارك في التحرير وأستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الملية الإسلامية، نيودلهي.

وكان من المسؤولين الكبار في حكومة بهوبال منذ عام 1904م. توفي عام 1948م.

التعريف بالكتاب: الكتاب في ثلاثة أجزاء من القطع المتوسط، في 457 صفحة، ضمن سلسلة تأليفات شركة وكيل للتجارة المحدودة أمرتسر، الهند، وطبع من مطبعة نولكشور بلاهور.

يبدأ الجزء الأول بمقدمة طويلة للمؤلف ذكر فيها سبب تأليفه لهذا الكتاب وفائدة تدوين التاريخ والسير بشكل مفصّل، ثم فهرس المصادر والمراجع التي استفاد منها وذكر عددها 55 مؤلفًا إضافة إلى مقالات ورسائل استنبط منها أخبار البرامكة، وذكر الصعوبات التي واجهها في جمع المواد. وسنقوم بذكر فهرس المصادر والمراجع عند الانتهاء من ترجمة الكتاب في نهايته بإذن الله. وفهرس المحتويات للأجزاء الثلاثة مذكور كذلك. ويذكر في بداية هذا الجزء تحقيقًا في سبب مسمّى الأسرة بهذا الاسم وشجرة النسب وورود جعفر الجد إلى بلاط الوليد بن عبد الملك وأحوال المعبد المجوسي نوبهار. ثم يأتي إلى سيرة خالد بن جعفر، ثم سيرة أبي الفضل يحيى بن خالد فكأن هذا الجزء قد خصص لهما مثلما خصص الجزء الثاني للفضل بن يحيى والثالث والأخير لجعفر بن يحيى والذي ذكر فيه كذلك أسباب نكبة البرامكة ودحض كذلك الروايات التي تذكر زواج العباسة أخت الرشيد بجعفر. وقد ذكرت النقطتان على غلاف الكتاب نظرًا لأهميتهما. وفي نهاية الأجزاء ملحق يخص الخليفة هارون الرشيد ويذكر فيه نسب آل العباس وأحوال الخلافة العباسية باختصار وولادة ونشأة هارون الرشيد وعهد خلافته وقضية ولاية عهد الأمين والمأمون.

وفيما يلي نبدأ ترجمة نص الكتاب:

﴿1﴾

تحقيقات كلمة "برمك" وسبب تسمية أسرة البرامكة: ترد كلمة "البرامكة" و"برامك" في جمع برمك، ولذلك تظهر كأنها كلمة عربية، ولكن علمنا من التحقيق أنّ علم

اللسان حوّل هذه الكلمة من الفارسية إلى العربية حسب أصوله. ولكن قبل بيان أصل الكلمة وماذا كانت في البداية ثم كيف صارت، أنقل قول أرباب القاموس حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة تحقيقنا. يقول صاحب (برهان قاطع) استنادًا إلى رشيدي ولطائف: "برمك اسم مكان ودولة، وجعفر كان لقبًا لوالد خالد الذي كان مجوسيًا في البداية وكان يتولّى سدانية من أوقاف نوبهار الذي هو معبد النار لبلخ، وكل من تولّاها سمّي بالبرمك". ولأنّ كلمات القواميس تعتبر صحيحة كلها، لذلك اعتقد الناس أنّ برمك اسم لمدينة ما دون شك. ولكنني أخشى إن استسلمت لهذه الفكرة فعليّ أن أوضح موقعها على الكرة الأرضية حيث وصل علم الجغرافيا إلى أوجِه في زمننا هذا. وأنها تقع بالقرب من المدينة أو الجزيرة الفلانية في خرائط آسيا أو أوروبا أو إفريقيا أو أمريكا. ولكننا لا نجد ذكرًا لبرمك في أيّ مادة جغرافية. ولذلك لا يعتمد على هذا الاسم الافتراضي. مع أنّ الجزء الثاني من العبارة صحيح حيث كان سادن معبد نوبهار يدعى برمك، ولكنه لا يذكر سبب إطلاق هذا الاسم عليه، والتعريف بذلك ناقص إلى أن يتم إثبات ذلك، والخطأ الثاني الذي ارتكبه أرباب اللغة هو أنهم أطلقوا السدانة على أماكن الوقف التي كانت لتحمّل نفقات المعبد، مع أنّ السدانة كلمة عربية[1] معناها الملك أو المالك، وتطلق على مسؤول الكعبة أو معبد الأصنام أيضًا. ولكن الحقيقة أنّ سدانة ليس اسم موضع. وقد أدرجت في صور الممالك تاريخ خراسان جميع مقاطعات وأماكن السكان لبلخ وليس من ضمنها أيّ موضع يطلق عليه سدانة، ولا يوجد ذكره في كتب العرب

---

[1] كتبه بطرس البستاني في قاموسه: سدن الرجل يسدن سدنا وسدانة خدم الكعبة أو بيت الصنم وعمل الحجابة. محيط المحيط، 49/1 (طبعة بيروت)

للجغرافيا. ولكن الحقيقة أنهم أخذوا الاسم كما هو إلى اللغة الفارسية، وحسبوه قرية قياسًا وجعلوها من الأوقاف. والعدل أنّ المؤلفات الفارسية والعربية تتشابه في بيان سبب تسمية برمك. ولا نجد السبب الصحيح عند أيّ منهما. ولذلك يكتب الزمخشري في شأن معبد النار نوبهار: "بيت بناه أحد أجداد خالد بن برمك عارضوا به الكعبة المشرفة، وكانوا يطوفون به، ويحجه أهل مملكتهم، ويلبس الحرير، وكان بيتًا عظيمًا، حوله أروقة، و ثلاثمئة وستون مقصورة يسكنها خدامه وقوامه، وكان من يليه يسمّى برمكًا يعني والي مكة، وانتهت البرمكة إلى أبي خالد بن برمك، فأسلم على يد عثمان رضي الله عنه، وسمّاه عبد الله".[1]

وسبب التسمية هذا يخالف القياس لأنّ العجم قديمًا[2] لم يعظموا العرب قبل الإسلام، ولم يقدسوا الكعبة، ولذلك فالقول بأنهم سموا معبدهم أو سادنه برمكًا بسبب شهرة ومكانة مكة قول خاطئ. ولكن عند إمعان النظر من الناحية اللغوية وجدنا أنّ أصل كلمة برمك هو برمغ، لأنّ العرب تصرفوا بشكل عجيب في لفظ مغ، فالمجوسي والمجونس كذلك كلمات أخذت منها، ولذلك أخذوا برمك من برمغ، ثم استبدلت الضمة بالفتحة للتخفيف فصار برمك. هذا توضيح قلب الضمة إلى الفتحة، أما قلب الغين إلى الكاف فأمر هيّن، ففي البداية قلبت الغين إلى جيم والمثال على ذلك أرجوان من أرغوان،، ثم قلّبت الجيم إلى كاف، وكذلك تقلب الغين إلى كاف مباشرة، مثل ألاغو خان الذي حوله العرب إلى هولاكو خان. والآن إذا نظرنا إلى

---

[1] ربيع الأبرار للزمخشري

[2] بالرغم من أنّ الفردوسي الطوسي كان مسلمًا إلا العصبية ضد المسلمين كانت باقية لديه لأصله الأعجمي.

التركيب اللفظي فنجد برمغ أقرب إلى القياس من برمكا، لأنّ مغ هو من يعبد النار، وحسب القاعدة الفارسية إضافة بر إلى مغ هو الشخص الذي يكون كبير جماعة المغ. ولكننا أوردنا التحقيق السابق للذين يجهلون تصريفات الكلمة باللغة العربية، وإلا كان يكفينا كتابة كلمة برمغ. لأنّ العربية تحتوي على كثير من كلمات مشابهة ويشك في كونها معربة. على سبيل المثال: منجنيق، الذي كان أصله ميكانك، أو بيدق وخندق، والأصل بيادة وكندة، وهي كلمات يونانية وفارسية، والتي حولت إلى إطار عربي. والجاهل يحسبها عربية خالصة. على كل حال، لا شك في أنّ برمك هي تلك الأسرة بعينها التي كانت تتولى سدانة معبد نوبهار، وكان هذا السادن ذا شأن عظيم بين جماعة المغ لكونه الرئيس ومرجعًا للخاصة والعامة، وكان يدعى برمغ عند الفرس وبرمك عند العرب. وتراد بكلمة برمك نفس هذه الأسرة في كل موضع وذكر لفظ البرامكة في جميع الكتب. ويضرب بهم المثل ببرامكة بلخ مثلما يضرب بقياصرة الروم وأكاسرة العجم وفراعنة مصر وخاقان الصين. لأنه بالإضافة إلى شهادة المعاجم، هذا هو قول جميع المؤرخين الثقات. فيكتب المسعودي في تاريخ مروج الذهب ومعادن الجوهر حين ذكره لمعابد النار والأصنام المشهورة: "والبيت الرابع هو النوبهار الذي بناه منوشهر بمدينة بلخ من خراسان على اسم القمر، وكان من يلي سدانته تعظمه الملوك في ذلك البقع وتنقاد إلى أمره وترجع إلى حكمه وتحمل إليه الأموال وكانت عليه وقوف وكان الموكل بسدانته يدعى البرموك[1] هو سمة عامة لكل سدنته من أجل ذلك سميت البرامكة لأنّ خالد بن برمك كان من ولد من كان على هذا البيت.

---

[1] المسعودي كتب برموك لبرمك ولكنه اختلاف في اللهجة فقط لأنه ذكر الجمع برامكة.

ونفسه قول أبي القاسم عبد الملك بن بدرون فيكتب مؤلف أعلام الناس[1] بالإشارة إلى شرح قصيدة[2] عبد المجيد بن عبدون: "والبرمك هو الذي يعمر بيت النار وكان برمك من مجوس بلخ وكان عظيم القدر فيهم وولده خالد".

وهو رأي ابن خلكان كذلك،[3] وذكر سببًا آخر لمسمّى برمك في كتب التاريخ الفارسية[4] والذي أيّده اللغويون بشدة، لذلك نذكره مع بيان رأينا في ذلك ونتمنى أنْ ينال إعجاب القراء. ولأنّ العبارة متقاربة في كلّ من القاموس والتاريخ فنذكر العبارة المتبقية من برهان قاطع عن كلمة برمك: "ولما أسلم جعفر بن جاماس والد خالد البرمكي توجّه مع أهله وأولاده نحو دمشق التي كانت حاضرة خلفاء بني أميّة، وبعد أيام قليلة حضر بلاط سليمان بن عبد الملك فلمّا وقع بصر سليمان على جعفر تغيّر لونه وأشار بإخراجه من البلاط فتعجّب خاصة الخلفة وندماؤه من هذا الحكم وسألوا عن سببه فقال الخليفة إنّ هذا الرجل يكنّ السمّ معه فسألوا كيف علم به فقال بكتفي مهران يدلّانني على كل طعام أو شراب فيه سمّ أو مكان يحوي السم فيتحرّكان بشدّة لأجل هذا السمّ فسألوا عن ذلك جعفر فقال عندي سمّ قليل في جيبي".[5]

وقد ذكر المضمون نفسه ببعض التغيير صاحب روضة الصفاء العلامة ضياء برني. والخلاف الوحيد هو أنّ هذه الواقعة كانت في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك، وفي هذا الموضع لسنا بحاجة إلى البحث في عهد حكومة أي خليفة ورد جعفر بن برمك

---

[1] أعلام الناس مطبعة فتح الكريم مومباي، ص 148

[2] لم أعثر على الشرح ولكن القصيدة الكاملة موجودة في قلائد العقيان والتي مطلعها:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر ... فما البكاء على الأشباح والصور

[3] وفيات الأعيان، ابن خلكان، 321/2 (طبعة مصر)

[4] انظر روضة الصفاء وتاريخ برني وغيره.

[5] تشريح برمك، ص 120 (طبعة دار السلطنة كلكتا)

دمشق، ولكن يجب أن نبحث في ملاءمة سبب المسمى، في رأينا أنّ السبب المذكور أعلاه ليس سوى نكتة ظريفة أو ضرب من الخيال ولا يمت إلى الحقيقة بصلة، لأنّ جعفر كان قد اشتهر بلقب برمك قبل دخوله بلاط الخلافة، إضافة إلى ذلك فيذكر سبب وروده دمشق هما نوائب الدهر والفقر اللذين جعلاه ينتقل من بلخ إلى دمشق، ويعترف المؤرخون كذلك أنّ جعفر، إضافة إلى الفنون وعلم الإنشاء والشعر، كان يضرب به المثل في العقل والحكمة. فعندما نعترف بهذا فكيف يمكن أن يكون جعفر شخصًا لا يعلم العربية ولغة البلاط، لأنّ الوليد بن عبد الملك لم يكن له علم بالفارسية. ويمكن الاعتراض على شبهتنا بأنّ جعفر لم يكن بحاجة إلى دراية العربية، فربما كان الحوار بينهما عن طريق المترجم، وإن أسلمنا بذلك فسبب التسمية المأخوذ من برمكم باطل تمامًا، لأنه يدعي أنّ من اللحظة التي نطق فيها جعفر كلمة برمكم، صار لقبه برمك. وهذا السبب لا يخلو من التصنع، والحقيقة أنّ هذه الواقعة الابتدائية[1] لجعفر البرمكي حين نقلت من كتب التاريخ الفارسية إلى العربية، نقل المترجمون الكلمة العربية التي ربما استخدمها جعفر في موضعها المناسب من بخورم أو غيرها، بعبارتهم الفصيحة إلى برمكم، والحق أنهم ترجموا بكل دقة، لأنّ برمكم ليست كلمة جديدة ونادرة، لكنها قليلة الاستخدام وإضافة إلى وجودها في النثر، ذكرها الشعراء في الشعر: مك[2] وبرمك من مشتقات مكيدن ولذلك ذكر سوزني وهو الشاعر المعروف كلمة مك بمعنى مكنده في شعره:

یابد زتو جواب نَعم سائلِ نِعم　　　از پیر سالخورده تا طفلِ شیرمك

---

[1] حضور جعفر في البلاط حدث تاريخي، والباقي قصة مؤلفة، لذلك شرحنا كلمة برمكم حسب القاموس الفارسي، ولا صلة لذلك بالحدث التاريخي ولا نعترف به كتاريخ، وسنذكر فيما بعد القصة غير الصحيحة المشهورة بين العامة.

[2] انظر نوادر المصادر، منشي تيك شند بهار، صاحب قاموس يهار عجم، وهو كتاب لا نظير له في التحقيقات الفارسية.

ترجمة: يتسلّم كل سائل عن النِعم، من الشيوخ إلى الأطفال، ردًّا منك بنَعَم.

وينصح شاعر آخر الناس وهو يصور مأساة البرامكة بقوله:

أي طفلِ دهر گرتو زپستانِ حرص وآز روزي دوشير، دولتِ واقبال برمكي
در مهدِ عمر غرّه مشو از كمالِ خويش ياد آور ا زمان بزرگانِ برمكي

ترجمة: ياأيها الطفل، إذا مصصت يوما مصتين من ثدي الحرص والبخل لثروة البرمكي. فلا تغترّ في المهد بكمالك واذكر من حكم آباء البرمكي.

ومن الشعراء المتأخرين استخدم الشاعر غالب في قصيدة من قصائده الفارسية كلمة برمكيدن، فالدليل الذي قدّمناه يثبت أنّ ما قاله جعفر كان بالعربية، وما ترجم إلى الفارسية ليس إلا مثل لا يحتاج إلى تأويل أو شرح معنى.

الأحوال الأولية لأسرة البرامكة: اسمه جعفر البرمكي، كان من نصيبه منذ الأزل أن يكون البرمك الأعظم، كان ابنًا للحكيم المعروف جاماس وحفيد يشتاسف.

لا نعرف شيئًا عن أحوال حياة يشتاسف، أما جاماس الذي كان حكيمًا معروفًا في عصره، فيمكن التعرف على أحواله من الشاهنامة للفردوسي، ولكن هذه السيرة تبدأ من جعفر بن جاماس. والشيء العجيب في أسرة البرامكة أنه كما بدأ نهوضهم ورقيّهم باسم جعفر، انتهى بهم الأمر والزوال على اسم جعفر. وأشهر اسم من أسرة البرامكة بين العامة هو جعفر بن يحيى، وقد وجدت قصص عديدة في ألف ليلة وليلة تعود إلى عهد وزارته. ولنتعرف على العائلة من خلال الشجرة التالية:

شجرة نسب آل برمك

يشتاسف

جاماس

جعفر

خالد

يحيى

فضل ـ محمد ـ جعفر ـ موسى ـ عباس ـ أحمد ـ خالد ـ عبدالله ـ إبراهيم[1]

جعفر بن جاماس: أحوال جعفر بن جاماس وهو الظهر الثالث في هذه السلسة، محدودة، وتجدر الإشارة أنّ الجد الأكبر للبرامكة وأبو الآباء هو يشتاسف، ولكن جميع المؤرخين بشكل عام بدؤوا تاريخ البرامكة من جعفر، بل إنّ الشهرة قد محت اسمه ويدعى البرمك الأصغر بدل جعفر البرمك، وكتب حمد الله مستوفي[2] في كتابه المعروف نزهة القلوب عن البرامكة وهو يتحدث عن الأحداث الأولية من العهد الإسلامي: في عام 97هـ 715م كانت بداية حكم البرامكة وأولهم جعفر البرمكي المشهور بجعفر البلخي من سلالة أردشير بابك التي كانت فيها الوزارة لتسعين سنة فتولّى منهم خمسة رجالٍ الوزارةَ وكانوا ذوي جود وسخاء.[3]

تدلّ هذه العبارة على أنّ جعفر البرمكي كان معروفًا للعالم بسبب مدينته بلخ وكان من نسل غودرز وزير أردشير بابكان، وكانت الوزارة عندهم وراثية، ولذلك ظفر بها أربعة من أولاده، وقد استمرت في آل برمك لمدة تسعين سنة.

الاسم والنسب: كان جعفر نسبًا وديانة من المجوس، وماذا يمكن أن يكون أعلى شأنًا من الناحية الدينية والعزة الدنيوية من أنه كان سادنًا لمعبد نوبهار، تنحني أمامه رؤوس السلاطين، وكان سبب عزته بين شعوب العالم هو المعبد المذكور.

---

[1] كان يلقب بدينار آل برمك.

[2] نزهة الفلوب، ص 29 (طبعة مومباي)

[3] كان عهد الوليد بن عبد الملك قد انتهى وبدأت خلافة سليمان بن عبد الملك.

ISSN: 2321-7928

ذكريات الأيام[1]

- العلّامة عبد الحيّ الحسني[2]

ترجمة من الأردوية: د. غياث الإسلام الصديقي[3]

لقد صدق مَنْ قال: "بعد الخطب الساحرة لزعماء الدين، إنْ وجدت وسيلة فعالة لأيّ شعب لإثارة القلوب الميتة وملئها بالحماس والجرأة، فهو التاريخ". ولا يتسع المجال إلا بالتاريخ أنْ يقارن بين الأزمنة المنصرمة والعصر الراهن. وإن كنّا واقعيين يمكننا التوصل إلى نتيجة حسنة بعد التدبر في المزايا التي كنّا نتصف بها في الزمن الماضي، وقضينا بها مراحل التقدم والرقي والازدهار، وكذلك يمكننا تشخيص الرزايا التي دبّت في أنفسنا، ودفعتنا إلى قعر الذلّ والمهانة.

أمّا حكايات عظمة المسلمين وازدهارهم فهي نتاج لمكارمهم وحسناتهم في كل مكان، وكل صفحة من صفحات التاريخ تفتح لنا بابًا للتفكر والتبصر، ولكن إذا ألقينا نظرة على تاريخ الهند فقط من بين تواريخ العصور الماضية، وقمنا بدراسة متأنية لتاريخ مناطقها من غجرات، وبيجافور، وغولكنده، وماندو، وبرهانفور، وجونفور،

---

[1] ألّف المؤرخ العلّامة عبد الحيّ الحسني (1869-1923م) رئيس ندوة العلماء بلكانؤ سابقًا، ومؤلف أضخم كتاب لتراجم أعيان الهند "الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام"، ومن مؤلفاته كتاب مهم باللغة الأردية حول تاريخ ولاية غجرات بعنوان: "ياد أيام"، تم طبعه للمرة الأولى من مطبع انستيتيوت كلية عليغره عام 1919م. وترجمته بين أيديكم لطبعته الثالثة التي صدرت عن مجلس تحقيقات ونشريات إسلام، ندوة العلماء، لكناؤ عام 1403هـ/1983م.

[2] العلّامة عبد الحيّ الحسني أحد كبار كتّاب التراجم والسير في الهند وهو والد العلّامة أبي الحسن علي الحسني.

[3] مدرّس ضيف، الكلية الطبية الآيورفيدية واليونانية التابعة لجامعة دلهي، الهند

أمكن أنْ نطلع على كثير من الحقائق التي تقدم لنا عبرًا وبصائر. وكل ما نحتاجه هو أن نبحث عن تلك اللآلي المتناثرة في قصص الحرب والسلام، والتي يمكن بها إعداد "كحل الجواهر".

ولعلّ كل ذلك جعل الشيخ حبيب الرحمن خان الشرواني رئيس "بهيكن فور" أنْ يوجّه إليّ دعوة للحضور في "مؤتمر محمدن إيجوكيشنل" الذي كان انعقاده هذه السنة[1] بمدينة سورت، وأمرني بأن لا أكتفي بالحضور، بل أرتّب تاريخ غجرات وخدماتها العلمية، وأقدّمه فيه. وأمره هذا كان خلاف فطرتي، ولكن أسلوب حديثه أثار قروحي القديمة، فامتثلت لأمره، وجمعت تفاصيل ولاية غجرات، ولكن الأسف ما إن بلغت "سورت" حتى أصابني المرض وأضناني فما استطعت أن أحضر في جلسات المؤتمر فضلًا عن تقديم البحث فيه.

والآن إليكم البحث الكامل من حيث الموضوع والفكرة، أقدّمه في خدمة أهالي البلاد، وهدفه أن يدرسه الجميع بصفة عامة، وسكان غجرات بصفة خاصة، وأن يتفكروا في الخدمات التي أسدوها إلى العلم والفن والبلاد، وأين هم فيها الآن؟ وإن ينفع هذا البحث أصدقاءنا أعتبر جهودي قد تكللت بالنجاح، وإلا فكثير من الأماني تذهب سدىً.[2]

مشاطه را بگو كه براسباب حسن يار   چيزي فزون كند كه تماشا بما رسيد[3]

(ترجمة: اطلب من مصفِّف الشَعر أن يضيف بعض الجمال إلى الحبيب، فقد حان الوقت لنتمتع برؤيتها.

---

[1] كتبه المؤلف في 20 يناير 1919م.

[2] انتهت كلمات بدائية للمؤلّف.

[3] بدأ المؤلف أصل الكتاب بالشعر الفارسي المذكور فكأنه يقول: تهيأ لقراءة تاريخ غجرات الذي لا يقل في بهائه وتألقه وجماله عند أهل العلم والمعرفة والذوق السليم عن رؤية الصديقة الجميلة عند صاحبها.

وقبل الإلمام بالتاريخ العلمي لولاية غجرات، أرى من المناسب أن أوضح كيف بدأت علاقتها بالإسلام، وكيف تطوّرت هذه العلاقة يومًا بعد يوم، وما هي الدوافع التي تسبّبت في تأسيس دولة إسلامية شامخة على أرض غجرات، ومنحتها مكانة مرموقة حظيت بها وجعلتها تضاهي بشيراز واليمن، وسجلت في صفحات التاريخ أمثلة زاهرة لميزات حكمها، ويكاد أن لا يوجد لها مثيل.

بداية علاقة ولاية غجرات بالإسلام: من المعروف أنّ منطقة السند في الهند أول بقعة ارتبطت بالإسلام، وصحراؤها تشبه أرض العرب في عدة أمور، وعن طريقها دخل الهند محمد بن القاسم الثقفي سنة 93هـ، وأسس فيها دولة إسلامية، تتسع حدودها إلى منطقة "راجبوتانه" من جهة، وإلى منطقة "كاشمير" من جهة أخرى، وظلّ يحكمها المسلمون مدة طويلة لا تقلّ عن ألف ومئتي سنة. ولكن لا يمكن الإغماض عن الحقيقة أنّ محطة أنظارهم الأولى كانت جبال غجرات الخضراء، ولم يزالوا يبذلون جهودهم للتمكن منها إلى أنْ تم استيلاؤهم على غجرات وحكموها.

أول هجمة للمسلمين: ومن الحقائق التاريخية أنّ الخليفة الثاني عمر الفاروق ولّى عثمان بن أبي العاص الثقفي الذي يُعدّ من أصحاب النبي ﷺ، البحرين وعمان سنة 15هـ (يعني بعد خمس سنوات فقط من وفاته ﷺ). فما لبث عثمان إلا أنْ ولّى أخاه الحكم بن أبي العاص البحرينَ، وأمره بغزو الهند، فقطع الحكم بالسفن مراحل صعبة من الرحلة البحرية، وبلغ مع جيشه لأوّل مرة سواحل غجرات، وبتعبير آخر، تشرّفت أرض غجرات، قبل منطقة أخرى للهند، بأقدام رجال مؤمنين بالله وحده وكونه القادر المطلق ومصرّف الأمور، وارتجّت غاباتها وجبالها بتكبيراتهم وتهليلاتهم قبل أي منطقة أخرى في الهند.

ومن بين السعداء المحظوظين الذين استشهدوا في هذه الهجمة، كان رجال مبجّلون أيضًا قد تشرّفوا بزيارة النبي ﷺ، واستفادوا من صحبته الطاهرة وتعاليمه الروحية. لقد دُفنت الجثث المقدسة لهؤلاء المؤمنين الواقعيين كالكنز الثمين في أحضان هذه الأرض. وإن كنّا لانعلم مكان هذا الكنز المخفي، ولكن من المؤكد أن يكون مدفونًا في ضواحي "مومباي" و"بروج".

وآنذاك لم يكن من وجود لمدينة "مومباي"، فالمكان الذي يكتظّ اليوم بازدحام الناس ونشاطاتهم المتنوعة، كان جزيرة بدون سكان ومغطاة بالشجيرات. وعلى مقربة منه كانت "تانه"[1] ميناءً جميلًا جدًّا ومكتظًا بالسكان. وهو ما استهدفته العرب في أولى هجماتها.[2]

الهجمة الثانية: وبعد ذلك، هاجم الحكم بن العاص مدينة بروج،[3] وكانت آنذاك أكثر البنادر الهندية بهاءً وسكانًا بسبب تجارة الزيت وصناعة "اللّك".[4]

في هاتين الهجمتين نجح الحكم نجاحًا كبيرًا، ولكن رأي الخليفة عمر الفاروق كان ضد الرحلة البحرية، فلم يتقدم المسلمون إلى الأمام في الهند لمدة طويلة.[5]

---

[1] وهو باللغة الأردوية " تهانه"، ويحلّ محله اليوم عاصمة مديرية تانه.

[2] البلاذري، الإمام أبوالعباس: فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، عمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، عام 1407هـ/1987م، ص607.

[3] وهو باللغة الأردوية "بهروچ"، ومعروف في كتب التاريخ بـ"بروج" وبـ"بروص".

[4] الحموي، الإمام شهاب الدين أبو عبد الله: كتاب معجم البلدان، ط1، مطبعة السعادة، مصر، عام 1323هـ/1906م، 155/2.

[5] البلاذري، الإمام أبوالعباس: فتوح البلدان، ص 607.

الهجمة الثالثة: وفي سنة 93هـ دخلت منطقة السند تحت سيطرة المسلمين، وفوّض الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك ولاية السند إلى جنيد بن عبد الرحمن المرّي سنة 107هـ. وكان جنيد عالي الهمة، فقام بتنظيم المنطقة الخاضعة لحكمه بشكل مناسب في غضون أيام، وعقب ذلك، وجّه اهتمامه إلى ولاية غجرات، وأرسل رجالًا نيابةً عنه إلى "كج"[1] مع الجيش العربي، فدمّروا "بروج" وتوغّلوا في "مالوه"، وفتحوا هذه المناطق وضواحيها، وهزموا الأعداء في كل مكان، وحصلوا على الغنائم.[2]

الهجمة الرابعة، وأوّل مؤلف مسلم: وبعث الخليفة العباسي المهدي بالله سنة 159هـ عبد الملك بن شهاب المسمعي في جمع كثير من الجند والمتطوعة للجهاد مع معدات كافية، وفيهم أبوبكر الربيع بن صبيح السعدي البصري الذي كان من التابعين، وهو أول مَنْ ألّف كتابًا في الحديث النبوي الشريف، وكتب الفاضل جلبي في كشف الظنون: "هو أول من صنّف في الإسلام.[3]

فساروا حتى نزلوا على باربد[4] سنة 160هـ، وفتحوا فتوحات عظيمة، وهاج البحر، فرأى عبد الملك من المناسب إقامته بها أيامًا إلى أن يطيب، وكان فى انتظار لذلك

---

[1] هذه المنطقة تُكتَب باللغة الأردوية "كچھ"، و في الكتب العربية "قصه".

[2] البلاذري، الإمام أبو العباس: فتوح البلدان.

[3] لم أجد هذا القول في كشف الظنون، بل جاء ذكر ربيع بن صبيح تحت عنوان "أول من صنّف في الإسلام"، وفيه أسماء غيره أيضًا (جلبي، حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، عام 2001م، 114/1).

[4] لم أتأكد حتى الآن أنّ كلمة "باربد" معربة من أيّ اسم، وأين كانت هذه المنطقة، وجاء في كتب التواريخ العربية أنها من مدن السند، ولكن لا أعتقد ذلك لأنّ من عادة المؤرخين العرب أنهم يطلقون كلمة "السند" على كل مدينة من الهند. وأرى أنّ هذه المنطقة كانت في مكان من خليج "كنباية" (كهنبايت).

فإذا الوباء انتشر، وتعفن الهواء، وذهب ألف رجلٍ ضحيةً له، وأصيب به ربيع بن صبيح حتى توفّي، ودُفن في هذه الأرض.[1] فالشرف الثاني لهذه الأرض أن يُدفن في حضنها أوّل مصنّف في علم الحديث النبوي الشريف، بل هو في رأي صاحب "كشف الظنون" أوّل من وضع كتابًا من بين المسلمين.

هجمة محمود الغزنوي على غجرات: وبعد فترة من ذلك، رغب السلطان محمود الغزنوي في غجرات، فزحف إلى ملتان بثلاثين ألف مقاتل سنة 416هـ، وانطلق منها نحو غجرات، وكان الطريق مليئًا بالعراقيل، والماء قليلًا، ولكن عزم السلطان لم يتزعزع، فقطع الصحارى وورد "نهرواله" عاصمة الملك "بهيم" آنذاك، والتي اشتهرت فيما بعد باسم "فتن"، فاستولى السلطان محمود عليها ثم تقدم إلى الأمام وفتح "ديولواره" التي كانت مدينة ثانية من أفضل مدن الهند. وبالتالي قصد "سومنات" الذي كان معبدًا عظيمًا ومعروفًا للهندوس على ساحل غجرات، والذي يقع اليوم في حدود حكومة "جونا غره". واجه السلطان صعوبات كثيرة في معبد "سومنات" ولكن تمكّن من التغلّب عليها، واغتنم أموالًا طائلة لا تعد ولا تحصى، وعاد إلى غزنة فاتحًا وغانمًا.[2]

هجمات شهاب الدين الغوري: وفي سنة 574هـ هاجم السلطان شهاب الدين الغوري غجرات من ناحية ملتان، وقاتل أشدّ القتال مع ملكها "بهيم ديو"، وانهزم وفترت همم المسلمين بانهزامه، ولكن في غضون أيام عوّضه الله تعالى عن ذلك بفتوحات عظيمة في دلهي ولاهور.[3]

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ/2000م، 262/3، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، عام1407هـ/1987م، 234/5-235.

[2] ابن الأثير، الكامل في التاريخ.

[3] المصدر نفسه.

وفي سنة 591هـ بعد فتح أجمير، هاجم قطب الدين أيبك غجرات للمرة الثانية بإيعاز من سيده السلطان شهاب الدين الغوري، ووصل إلى "نهرواله" وهزم "بهيم ديو"، وتسلّم منه نفقة الحرب، فرجع إلى دلهي سالمًا غانمًا، ولكنّ السلطان شهاب الدين الغوري لم يطمئن لهذا الفتح العظيم، فأرسل قطب الدين أيبك إلى فتح غجرات سنة 597هـ من جديد، فهزم قطب الدين "بهيم ديو" واستولى على نهرواله، فالتجأ "بهيم ديو" إلى الأماكن الآمنة. ولمّا بلغ السلطان شهاب الدين الغوري هذا النبأ، فكّر فيه، وبدا له أنّ أمر غجرات لن يصلح إلّا بإقامته بنفسه أو إقامة قطب الدين فيها، فأمره بالصلح مع "بهيم ديو" على شرط أداء الخراج السنوي. فامتثل بالأمر تمامًا، ورجع إلى دلهي.[1]

هجمة علاء الدين الخلجي وسيطرة المسلمين على غجرات: ثم أرسل السلطان علاء الدين الخلجي الفاتح الأعظم والمقنن للهند سنة 696هـ من أمرائه ألغ خان مع تجهيزات تامة لفتح غجرات، ويومئذ كان يحكمها الملك "كاران" آخر ملوكها الهندوس، فدافع بشدّة وقوّة، واشتد القتال، وبعد أن بذل كلّ جهوده واستنفذ نفسه، لجأ "كاران" إلى "ديوغره تشانده"، واغتنم ألغ خان كلّ ما له من الفيل والفرس والخزانة والزخارف، ومن بين السجناء كانت زوجاته، وابنته الأميرة "ديولدي"، فأرسل كلّ ذلك إلى دلهي، وقرّر "نهرواله" مقرّ الحكومة، وبدأ بناء المسجد الجامع فيها،[2] ولعلّه كان أوّل مسجد على أرض غجرات. وهذا ألغ خان الذي يطلق عليه أهالي غجرات اسم "ألب خان" و"ألف خان".

وتمّ الاهتمام بالأميرة "ديولدي" في دلهي في تعليمها وتربيتها مثل الأميرات، وزُوّجت مع "خضرخان" أكبر أبناء السلطان علاء الدين الخلجي. وقد حكى الأمير

---

[1] المصدر نفسه.

[2] تاريخ فرشته المعروف بـ"غلزار إبراهيمي" لمؤلفه محمد قاسم بن مولانا غلام علي الاستر آبادي.

خسرو قصة عشقهما ببلاغةٍ عجيبةٍ في قصيدة الحب بعنوان "دولراني خضرخان". وقد طبعت (بعناية الأمير الحاج محمد إسحاق المغفور له) ضمن كليات خسرو، وإليكم بعض أبياتها:

دول راني كه هست اندر زمانه   زطاؤسانِ هندوستان يگانه
برسمِ هندوي از مام وبابش   در اول بود ديولدى خطابش
بنامِ آن پري چون ديوره داشت   فسونِ بنده از ديوش نگهداشت[1]

وظلّ ألغ خان يحكم ولاية غجرات بمهارة ولباقةٍ لمدة عشرين عامًا، واستأصل منها جميع الفوضى والفساد. وبعد ذلك لم تزل تُفوَّض حكومة غجرات إلى أمراء دلهي واحدًا تلو الآخر، وبذل كلّ منهم الجهود لاستقرار الأمن فيها حسب المستطاع، وتفاصيل أحوالهم مبعثرة في المؤلفات الفارسية حول موضوع التاريخ. ومن مسؤولية المؤرخ أن يجمعها كلّها، ويرتّب تاريخًا مفصلًا لولاية غجرات، ولكن الأسف أنّ أحدًا لم يقم بذلك حتى الآن.

حكومة المسلمين المستقلة في غجرات: في زمن فيروز شاه تغلق[2] كانت قد أنشأت الأسرة البهمنية سلطنة مستقلة في الدكن، وكان الحكام المستقلون يحكمون منذ زمن

---

[1] وفي هذه الأبيات شبّه الأمير خسرو النساء الجميلات بالطاؤوس، وأبان الحب الشديد بين المحبّ وحبيبته، فمفهومها: "أنّ "دول راني" تحتل مكانة مرموقة في الجمال ولا مثيل لها بين طواويس الهند. وكان أبوها وأمها من الهندوس، ومن هنا جاء اسمها الأول "ديولدي". وبما أنّ اسم مدينة "ديوره" كان مرتبطًا باسمها، فقام حبيبها بحماية المدينة بعنايته البالغة من شر العفاريت. وكان السبب في ذلك هو حبّه الشديد لحبيبته".

[2] والحقيقة أنّ علاء الدين حسن البهمني قد ضاق ذرعًا بظلم محمد شاه تغلق فهزم الجيش الملكي بالتوالي خلال فترة حكمه، وحصل على الاستقلال، وأعلن "غلبرغه" مقرًا لحكومته، وبما أنّ محمد شاه تغلق توفّي في أثناء ذلك، وخلفه فيروز شاه الذي لم يجد فرصة للقضاء على هذه الحكومة الناشئة لأنه كان متفكرًا في شؤون حكومته ومشغولًا في تقوية جذورها، فسنحت فرصة كافية لعلاء الدين البهمني لإقامة حكومته العظيمة في الدكن، ولذا اعتبرتُ ذلك حادثًا في زمن فيروز شاه.

في بنغالة وكاشمير. وبعد موته شاع الفساد في أطراف البلاد بسبب أولاده الذين كانوا غير مؤهلين لإدارة الحكومة واندلعت الحروب الطائفية فيما بينهم. فتمرد حاكم بنغالة أيضًا. وفي ذلك الوقت كانت مقاليد الحكم في الأيدي الضعيفة لمحمد شاه بن فيروز شاه الذي أرسل من أمرائه ظفر خان إلى ولاية غجرات وولّاها سنة 793هـ.[1]

ظفرخان في غجرات: وصل ظفر خان غجرات فأولًا قام بإخماد الثورة، ثم نظم البلاد تنظيمًا ساد به الأمن والطمأنينة، وسنحت له فرصة لإخضاع ملوك المناطق المجاورة له، وبجهود ظفر خان في هذا الصدد، اتسعت حدود مملكته أكثر ممّا كانت من قبل.

ظفر خان يؤسس حكومة مستقلة: هذه الأحوال كانت جارية هنا، وفي جانب آخر كانت سلطنة دلهي في تدهورٍ على مرّ الأيام، والملك الشكلي فقط لدلهي استحوذ على مشاعره وزيره "إقبال خان" الذي صار مسيطرًا على كل أمور الحكومة. وكان "تيمور كوركان" يركّز نظراته الطامعة على الهند منذ زمن، فوجد الآن الميدان خاليًا، فوصل إلى دلهي سنة 801هـ وقضى على بقية الباقية من عظمتها، وأصيبت أسرة فيروز شاه بالدمار والهلاك.

وأصبح حكام "جونفور" و"مالوه" مستقلين بأنفسهم، وسنحت الفرصة لظفر خان أيضًا أن يعلن باستقلاله ولكنه لم يجرؤ على ذلك لمدة، إلى أن طالب به العلماء والمشايخ، وأصرّ ابنه تاتار خان عليه بشدة فأعلن عن استقلاله سنة 810هـ بعد اتخاذ لقب "مظفر شاه". وألجأ العائلات المصابة بالدمار والإفلاس، والتي غادرت دلهي

---

[1] ومن حسن المصادفة أنّ محمد شاه وابنه محمود شاه قام كلاهما بتولية أربعة أمراء ولايات كبيرة من الهند، وآل الأمر إلى أنهم أسّسوا فيها حكومات مستقلة، ظفرخ ان في غجرات، خضرخان في ملتان، دلاور خان في "مالوه"، وملك سرور في جونفور، فمنهم خضرخان الذي جعله تيمور ملكًا لدلهي، واستقل دلاور خان وملك سرور بقوة، أما ظفر خان فمكث أيامًا إلى أن اضطر إلى ما فعله زملاؤه، واقتصرت سلطنة دلهي على ولاية بنجاب.

الحربة ووصلت إلى غجرات بعد عناء طويل، فعاملها بعطف وإحسان، وأعطى العلماء والمشايخ أموالًا طائلة ليعيشوا حياتهم بطمأنينة، ويؤدوا مسؤولياتهم بتركيز ورغبة. كانت له سمعة طيبة في البلاد، انتقل إلى دار الآخرة سنة 814هـ.[1]

أحمد شاه الأول: وعقب وفاة مظفر شاه، تولّى العرش حفيده أحمد شاه، وهو ابن تاتار خان الذي مات في حياة أبيه. وكان ملكًا عالي الهمة فأولًا نصب حجر الأساس لـ"أحمد آباد" على اسمه، ومصّرها بصورة حسنة فاعتُبرت مدينة لا مثيل لها في الهند إلى مدة طويلة، وكذلك بذل أحمد شاه جهده في تعزيز ثغور مملكته حذرًا من هجمات الملوك الهندوس، ومن أجل ذلك كان لا بد من مواجهة حروب دامية، فانتصر فيها دائمًا، واضطر كبار الملوك من المناطق المجاورة إلى الخضوع له. وأهم مآثر حكمه تأسيس دعائم السلطنة وقوانينها التي قرّرها بمشورة وزرائه، وظلّ يجري العمل بها إلى زمن مظفر شاه الحليم، وتوفي أحمد شاه سنة 843هـ بعد أن حكم لمدة أكثر من اثنتين وثلاثين سنة.[2]

---

[1] تاريخ فرشته. وقال المؤلف في ترجمة حياته: الملك المؤيد المنصور مظفر شاه بن وجيه الملك الدهلوي السلطان الصالح المجاهد في سبيل الله الغازي الشهيد كان اسمه ظفر خان وكان من أمراء فيروز شاه السلطان الدهلوي، ولّاه السلطان محمد شاه الفيروزي غجرات سنة ثلاث وتسعين وسبعمئة، فافتتح أمره بها بالعقل والدهاء والتدبير والسياسة، وغلب على أرض غجرات كلها، ولما تزلزل بنيان السلطنة بدهلي وتلاشت أجزاؤها استقل بغجرات سنة عشر وثمانمئة ولقّب نفسه بمظفر شاه. وكان عادلًا فاضلاً كريمًا رحيمًا شجاعًا مقدامًا مجاهدًا في سبيل الله، متعبدًا حسن العقيدة حسن الفعال، سمّوه في كبر سنه فمات وكانت وفاته في سنة ثلاث عشرة وثمانمئة، كما في مرآة سكندري. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 284/3).

[2] وفي الإعلام: أحمد شاه الغجراتي الملك المؤيد أحمد بن محمد بن المظفر الغكجراتي أبو الفضل السلطان الصالح، ولد في سنة ثلاث وتسعين وسبعمئة في أيام جده، وقام بالملك بعده سنة أربع عشرة وثمانمئة بوصيته فافتتح أمره بالعدل والإحسان وفتح القلاع والحصون، وغلب الكفار وغزاهم غير مرة ومصر مدينة كبيرة بغجرات وسماها بأحمد آباد، ثم جعلها دار ملكه، وبذل جهده في تعمير البلاد وتكثير الزراعة وتأسيس دعائم السلطنة وتمهيد بساط الأمن على وجه البسيطة... وكانت وفاة أحمد شاه في سنة خمس وأربعين وثمانمئة ومدته اثنتان وثلاثون سنة، كما في مرآة سكندري (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 221/3)

محمد شاه: بعد أن مات أحمد شاه، ولّي مكانه ابنه محمد شاه الذي كان مجبولًا على الجود والسخاء والمعافاة، فيطلق عليه الناس "زر بخش" و"لك بخش". وفي زمنه هاجم محمود شاه الخلجي ملك "مالوه" گجرات، فحاول الوزراء حمله على الدفاع، لكنه لم يكن راغبًا في ذلك، فظنوا أنه يريد الهروب، واضطروا إلى قتله بالسم ونصب ابنه على العرش. فمات سنة 855هـ بعد أن حكم تسع سنوات[1] تقريبًا.

قطب الدين أحمد شاه: وبعد محمد شاه، تولّى زمام الملك ابنه الأكبر قطب الدين، وسمّى نفسه "أحمد شاه"، وكان صنوًا لأبيه في الجرأة والشجاعة، فافتتح أمره بالقتال مع محمود شاه الخلجي وهزمه عدة مرات، ثم علم أنّ "رانا كونبها" حاكم ميوار هاجم "ناغور"، فدهمه فجأة وهزمه، فلجأ رانا إلى جتور فتبعه إلى هناك وفتح قلعة "آبو"، وأخضع رانا، وأخذ منه الميثاق أنه لن يهاجم "ناغور" أبدًا. توفي سنة 865هـ بعد حكم أكثر من ثماني سنوات.

محمود شاه الأول: لما مات قطب الدين، تربّع على العرش أخوه الصغير فتح شاه البالغ من العمر 14 سنة، ولقب بـ"محمود شاه"، وكان الله تعالى قد وهبه جميع الخصال الحسنة الضروية للحكم. فخرج بعساكره إلى ملوك "جونا غره" و"جانبانير"، وألحقهما بمملكته. وهاجم محمود شاه الخلجي الدكن فأرسل جيشًا عظيمًا لنصرة ملك الدكن، فاضطر الخلجي إلى الرجوع خائبًا خاسرًا، وكذلك أسدى يد المعونة إلى ملوك "برهان فور" أيضًا كلّما احتاجوا إليها. وشجّع بنفسه شعبَ بلاده إلى درجة أنّ البلاد بأكملها صارت رياضًا مخضرة بكثرة الحدائق والزروع. وصارت القرى والبلدات عامرة وآهلة بالسكان. وأصبحت أحمد آباد مركزًا لأهل الحرف والصنائع. وأصبحت بنادر سورت، وبروج، والمهائم، وكنبايه (كهمبات)، وديو، ودامان

---

[1] حكم اثنتي عشرة سنة لأنّ أباه توفي سنة 843هـ، وبعده تولّى الملك وقُتل سنة 855هـ.

وغير ذلك من بنادر ولاية غجرات، مكتظة بالسكان وعامرة بسبب التجارة وازدهارها. وزادت كثافة السكان في نهرواله وباروده وسلطانبور وأحمد نغر وغيرها. وأنشأ عدة مدن بما فيها "محمد آباد" على مقربة من "جانبانير"، و"مصطفى آباد" في "جوناغره"، و"محمود آباد" على بُعد حوالي أربعة وعشرين ميلًا من أحمد آباد. وأسّس المدارس والخوانق في كلّ مكان. وأظهر "سكندر شاه لودي" صداقته مع "محمود شاه" بإرسال الهدايا إليه، وقال: "مدار بادشاه دهلي بر گندم وجوارست وبنياد بادشاه گجرات بر مرجان ومرواريد كه هشتاد وچهار بندر در تحت بادشاه گجرات ست".[1] (ترجمة: أساس ملك دلهي القمح والشعير، وأساس ملك غجرات المرجان واللؤلؤ، حيث يوجد أربعة وثمانون بندرًا في حكم ملك غجرات). توفّي محمود شاه 917هـ بعد أن استقل بالملك أربعًا وخمسين سنة بوقارٍ ونجاحٍ.

مظفر شاه الحليم: وبعد وفاة محمود شاه خلفه ابنه الرشيد مظفر شاه الحليم الذي كان يصدق عليه "نعم الخلف لنعم السلف"، وورثه التاج والعرش، وكان تتلمذ على العلّامة محمد بن محمد الأيجي في العلوم والفنون، وقرأ الحديث النبوي الشريف على العلّامة جمال الدين محمد بن عمر الشهير بـ"بحرق"، وتشرف بحفظ القرآن الكريم في مرحلة عمره التي يصدق عليها قول الشيخ سعدي: "در أيام جواني چناں كه اُفتد داني" (ترجمة: أنت تعرف ما حدث في أيام الشباب).

وبالإضافة إلى هذا الفضل والكمال، كان غاية في التقوى والعزيمة، فظلّ يعمل بنصوص الأحاديث النبوية طوال حياته، ولم يزل يحافظ على الوضوء ويصلي بالجماعة ويصوم رمضان، ولم يقرب الخمر قط، ولم يقع في عرض أحد، وكان يعفو ويسامح عن الخطائين، والأمر الأكثر غرابة هو أنّ المهارة في الفنون الحربية والمؤهلات

---

[1] مرآة سكندري لمؤلفه مرزا سكندر بن محمد أكبر الغجراتي.

لإدارة الحكم كانت مجتمعة في هذه الشخصية المقدسة بوجه أتم. فاقرؤوا الفتوحات العظيمة لـ"مالوه" في مؤلفات التاريخ وقدّروا بها أخلاقه النبيلة. توفي سنة اثنتين وثلاثين وتسعمئة للهجرة بعد أن حكم قرابة أربعة عشر عامًا.[1]

بهادر شاه: وبعد أن مات مظفر شاه، ولّي الملك ابنه سكندر شاه، ولكن في غضون أيامٍ اضطر إلى التخلي عن العرش لأخيه بهادر شاه الذي كان طبقًا لاسمه في الحقيقة، فما إن تربّع على العرش حتى ثارت ضجة في الهند، وخضعت له أعلام ملوك الدكن، وأجرى اسمه في الخطبة كل من نظام شاه بأحمد نغر، وعماد شاه في برار، ومحمد شاه ببرهان فور. وألحقت سلطنة "مالوه" العظيمة بمملكة غجرات، وفتحت قلعة رنتهنبور الشامخة بدون صعوبة، وحطمت قلعة "بيانه"، وبعد كل ذلك كان من المقرر أن يكون الإقدام إلى آغره ودلهي، ولكن إذا خان القدر فلا يجدي التدبير، فهزمه همايون بخيانة رومي خان، واغتيل سنة 943هـ بغدر البرتغاليين، وكان بندر "غوواه" منذ زمن تحت سيطرة البرتغاليين الذين انتزعوه من ملوك بيجافور، ثم سيطروا على بندر "ديو" أيضًا، والذي لم يستطع المسلمون السيطرة عليه.[2]

محمود شاه الثاني: وبعد بهادر شاه تربّع على العرش الملكي ابن عمه محمود شاه، وكان خلفًا رشيدًا لأسلافه في توقير العلماء، ومن عادته غسل يد العلماء بنفسه في المآدب. وقد وفد عليه الشيخ علي المتقي مرتين من مكة المكرمة. وأسّس فيها مدرسة عظيمة بجانب باب العمرة حيث يقدم خدمات التدريس كل من العلامة شهاب الدين ابن حجر المكي وعز الدين عبد العزيز الزمزمي وغيرهما من علماء مكة المكرمة، وإضافة إلى ذلك أسس أربطة ومكاتب فيها، ولم يكتف محمود شاه بذلك بل وقف مكاسب أحد

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 451/4، 454.

[2] مرآة سكندري لمؤلفه مرزا سكندر بن محمد أكبر الغجراتي. والحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 317/4.

البنادر بنواحي كهنبايه على الحرمين الشريفين، فكانت ترسل منه إلى جدة ممتلكات وأمتعة قيمتها مئة ألف دينار، وتؤدى المصارف الضرورية من السلطنة، وحصيلة بيعها كانت توزع على سكّان الحرمين الشريفين.[1] اغتيل هذا الملك الصالح سنة 961هـ بغدر بعض الخونة.

وعلى إثر استشهاد محمود شاه، أصبحت مملكة غجرات لعبة أطفال. وأخيرًا استولى عليها أكبر شاه التيموري سنة 980هـ، وبعد أيام قليلة من النضال، ضمّها إلى إمبراطوريته سنة 992هـ. "إنّ الأرض لله يورثها من يشاء" (الأعراف: 128).

خصائص الحكم لملوك غجرات: حكمت هذه الأسرة المباركة ولاية غجرات لمدة 184 عامًا، وقدمت نموذجًا رائعًا لحكمها لايكاد أن يوجد له مثيل في تاريخ الهند. في جانب، يسود رعب قوة هؤلاء الملوك وسلطتهم فلا يستطيع رانا سانغا من راجبوتانا أن ينام نومًا هانئًا ليلًا، والحصون الشاهقة في "جتور" و"رانتمبور"، التي بذل ملوك دلهي العظماء قصارى جهودهم لفتحها عبر السنين، تم الاستيلاء عليها في غضون أشهر، وحصن "ماندو"، الذي كان يُعدّ مفتاح حكومة "مالوه"، تم فتحه بوهلة واحدة للعزم الملكي. وفي جانب آخر، يمكن رؤية مشهد الانضباط الشامل والجدية أيضًا أنّ ملوك "مالوه" حاولوا أن يهاجموا سلاطين غجرات خلال مئة سنة تقريبًا دون جدوى. ولكن عندما تولّى الوزير "ميدني راي" زمام الأمور بسبب إهمال وسوء إدارة محمود شاه الثاني ملك "مالوه"، وخلعه، وبدأ في نشر عادات الكفر من خلال القضاء على شعائر الإسلام، تحركت غيرة "مظفر شاه الحليم" (رحمه الله) ملك غجرات آنذاك، فسار نحو "مالوه" بجيوشه الجرارة، ووصل إلى "ماندو" بدون توقف، وحاصرها،

---

[1] الآصفي، محمد بن عمر: ظفر الواله بمظفر وآله، لندن، عام 1910م، 313/1.

وأدرك "ميدني راي" أنه لا يستطيع المقاومة بمفرده، فطلب المساعدة من "رانا سانغا" بإغرائه بالهدايا الباذخة. وقبل أن يصل إلى "سارانغ بور"، أرسل مظفر شاه الحليم جزءًا كبيرًا من جيشه الجرار، إلى الأمام لتطويقه، فلم يجرؤ رانا على التقدم، وقبل أن توصل أيّ مساعدة إلى "ميدني راي" من أي جانب، سيطر مظفر شاه على القلعة.

النموذج الإسلامي للإخلاص: وجوهر الحديث أنّ مظفر شاه الحليم لمّا فتح القلعة ودخلها، واطلع أمراؤه على بهاء الأمتعة والكنوز والخزائن لملوك "مالوه" وتعرفوا على خضرة البلاد ورقيها، تجرؤوا على أن يوضحوا لمظفر شاه أنه في هذه الحرب استشهد حوالي 2000 فارس، فبعد هذه الخسائر، ليس من المناسب أن تُسلَّم البلاد إلى نفس الملك الذي أدّى سوء إدارته إلى سيطرة ميدني راي عليها. فما إن سمع الملك ذلك حتى توقف عن السير وخرج من القلعة والتفت إلى محمود شاه الخلجي وأكد على أن لا يدع أحداً يدخلها ولو كان من مرافقيه. وطالب محمود الملك بإلحاح أن يرتاح في القلعة بضعة أيام، ولكن مظفر شاه لم يقبل، وفيما بعد أوضح بنفسه قائلًا: "لم أقم بهذا الجهاد والغزو إلّا لابتغاء وجه الله تعالى، وخشيت من خطاب الأمراء أن ينشأ في قلبي شكّ يقضي على إخلاصي، لم أحسن إلى محمود بشيء، بل محمود هو الذي أحسن إليّ حيث تشرفت بهذه الفرصة بسببه".[1]

وفي هذا العصر من الحداثة، يعلم الله كيف سينظر الناس إلى هذه الحادثة. وفي رأيي تستحق هذه الحادثة أن تكتب بماء الذهب، وفي طيها يتجلى من الإخلاص والكرم والتضحية وعلوّ الهمة ما يعجز التاريخ عن تقديم مثال لها.

---

[1] مرآة سكندري.

نموذج آخر لعلوّ الهمة: والحادثة المذكورة آنفًا ليست وحيدة تشهد على علوّ همّتهم، بل تاريخ غجرات زاخر بمثل هذه الحوادث. ويعرف الجميع كم من حكومة إسلامية تأسّست في المناطق المجاورة لغجرات خلال تلك الفترة. وفي جانب كانت حكومة "مالوه" وحكومة "خانديس"، وفي جانب آخر كانت مملكة الدكن الشاسعة التي حكمها السلاطين البهمنية لفترة طويلة، وبعد انحطاطهم انقسمت إلى خمسة أجزاء: بيجابور، أحمد نغر، بيرار، بيدار، وغولكوندا، وفي كل منها استقلت بالحكم سلالة جديدة، بعضها كانت ضعيفة، وبعضها كانت قوية. وكان من المحتمل جدًا أن يستغل ملوك غجرات هذه الفوضى ويوسعوا حدود مملكتهم بشكل أكبر. ولكن التاريخ يحكي لنا أنّ هؤلاء الملوك الشجعان لم يسمحوا أبدًا لمملكتهم أن تتلوث بالشراهة. فمحمود شاه المالوي الذي كان يرغب في توسيع مملكته، كلّما شنّ الغارة على ملوك الدكن، قاومه ملوك غجرات، وولّى جيوشهم وجهه. ورغم ذلك لم يطلب هؤلاء العظماء من ملوك الدكن نفقات الحرب قط، ولم يرغبوا في توسيع حدودهم من خلال هذه المساعدات، ولم يمنّوا عليهم. فكانوا يعُدّون ذلك من واجباتهم، ويقومون به. انظروا إلى الرسالة التي كتبها محمود شاه الأول ملك غجرات إلى محمود شاه المالوي بعد أن تضايق منه فوبّخه فيها على هذا الجشع غير المبرر، وكتب أنّ اضطهاد المسلمين ونهب أراضيهم ليس من المروءة. فينبغى لك أن تتخلى عن هذه الفكرة، وإلا ففي كل مرة تذهب فيها إلى الدكن، سوف تجدني قد وصلت إلى "ماندو".[1]

نموذج العدل: من ناحية، تجدونهم مستعدين للجهاد والحرب، ومن ناحية أخرى يبدو أنّ همّهم الشاغل تفقد أحوال رعيتهم. وفي عدالتهم وإنصافهم لم يكن من فرق بين

---

[1] مرآة سكندري.

صديق وعدوّ. إذا ارتكب قريب من أقاربهم جريمة، فإنه يُعاقب بمثل ما يعاقب أحد من عامة الناس أو ما ينبغي أن يعاقب على تلك الجريمة. فصهر "أحمد شاه غفران فناه"، قتل نفسًا بغير حق في نشوة شبابه. لمّا علم الملك بذلك، ألقى القبض عليه وأرسله إلى محكمة القاضي. ومن أجل حماية صهر الملك من القصاص، تفاوض القاضي مع ورثة المقتول وأقنعهم بأن يقبلوا ديتين بدلًا من دية واحدة ويعفوا عن القاتل. ومن الممكن أنهم خافوا السلطان، فرأوا أنّ الدية تكفيهم. ولكن لمّا علم الملك ذلك، قال: "وإن كان ورثة المقتول راضين على قبول الدية، ولكن لا ينبغي لهم أن يقبلوها، وإلا فالأغنياء سوف يتشجعون على ارتكاب القتل بغير حق". ثم أمر الملك بقطع رأس القاتل أمام الناس.[1]

إصلاحات البلاد: وبينما يحكمون بهذا العدل والإنصاف، تجدونهم مشتغلين بتفقد أحوال الرعية، ومساعدة الأيتام والأرامل، وتشجيع العلماء والمشايخ، وتطوير البلاد وجعلها أكثر نضرة وإنتاجًا. ويتم تنظيف البلاد من الشجيرات والغابات، وتبذل الجهود لإعمار المدن والبلدات، وتشيّد المباني وتُنشأ الحدائق، فالأثمار والفواكه والزهور التي لم تكن تصل إلى غجرات آنذاك، تُجلب من أماكن بعيدة، وتتم زراعتها. ويستقدم العمال المهرة وأهل الحِرف من إيران وخراسان، فيُعِدّون النوافير والشلالات، وتبنى برك كبيرة واسعة عميقة بجدران حجرية وتترك في وسطها جزر، وتنشأ فيها حدائق خصبة كما تُبنى مبانٍ أنيقة حيث يصل الناس بالقوارب فيجدون فيها مكونات المتعة الروحية وانتعاش العقل. ويُجلب المانجو والتين والموز والبرتقال والعنب والرمان والتفاح الأسي والفلسا وجوز الهند والجامون والأنولا والكتهل

---

[1] مرآة سكندري.

والبرحال والخارني والزهور مثل الورد والسيفاتي والتشنبا والياسمين والبيلا والموجرا والجوي والكيتكي والكورا وغير ذلك من أماكن بعيدة لتزيين الحدائق. ويريد الأمراء أن يتفوقوا على بعضهم البعض في هذا المجال.

ومن الطرائف أنّ الرغبة في خضرة البلاد وازدهارها لم تقتصر على ذلك، بل يُعلَن أنّ كلّ من يغرس الأشجار المثمرة ينل المقابل لذلك. والنتيجة أنّ الناس يرغبون في الغرس حتى يشتاق عجوز أيضًا أن يغرس شجرة مثمرة على مقربة من منزله ويحصل على المكافأة.[1]

ويبالغ محمود شاه الأول في التشجيع حتى إذا لاحت في الطريق شجرة صغيرة على باب مسكين، يتم إيقاف العربة، ويُستدعى المسكين ويُستفسر: "من أين تأتي بالماء؟" وإذا قال إنه يضطر إلى الإتيان به من بعيد، أَمِر بحفر بئر له، وأعطِي بعض المال أيضًا ليتمكن من مواصلة شغله كما كان من قبل. وإذا لاح دكانٌ خالٍ أو منزل منهدم، يُستدعى المسؤولون والإداريون ويُستفسرون عن سبب خرابه. ثم يتم إزالة أسباب ذلك وتتخذ الإجرءات لتعميره من جديد.[2]

تطور الزراعة: إنّ وفرة محصول البطيخ، وحدائق الموز الخضراء، والحقول الخضراء المورقة، وإنتاج جميع أنواع السلع، يجب أن نعتبرها جزئيًا نتيجة لملائمة الأرض، ومعظمها ثمرة النوايا الحسنة لهؤلاء الملوك المتيقظين. وفي زمان لم يكن من إنتاج الأرز عالي الجودة في ولاية غجرات، وكانت محاصيلها الرئيسية هي الدخن والذرة والبقول وما يشابهها. أما زراعة المحاصيل ذات الجودة الجيدة فكانت قليلة. فشجع

---

[1] الحسني، عبد الحي: الهند في العهد الإسلامي، ص 344.

[2] مرآة سكندري.

ملوك غجرات عامة الناس، واستوردوا البذور من مختلف الأرجاء وقاموا بتوزيعها. وفي غضون أيام قليلة، بدأ إنتاج أجود أنواع الأرز هناك، وتطورت زراعة قصب السكر بشكل جيد وأصبح السكان مائلين إلى الزراعة حتى زرعوا الأراضي أيضًا التي كانت مخصصة لرعي الماشية. وفي عهد مظفر شاه الحليم، عندما أدرك الناس هذه الصعوبة، اشتكوا إلى الملك، فاضطر إلى إصدار أمر في جميع أنحاء مملكته بأنه في كل قرية يجب ترك ما يكفي من الأراضي الفارغة التي يمكن فيها إنشاء المراعي للماشية.[1]

الصناعة والحرفة: هؤلاء الملوك لم يتوقف ذكاؤهم اللامع إلى ذلك، بل إضافة إلى ذلك، كانوا يدعون الأمم المتحضرة في العالم، ويقومون بإصلاح المصانع التي تحتاج إلى الإصلاح، ويكتشفون طرقًا جديدة للأعمال التي لا يزال أهل غجرات غير مدركين لها. ونتيجة لذلك فتحت مئات المصانع في غجرات، وبدأت صناعة مئات من السلع الثمينة والنادرة في أحمد آباد. فنحت الحجر، وتطريز الذهب، وصناعة الأخشاب، وأعمال الخزف، وغيرها من السلع النادرة من خشب الصندل والعاج، والزربفت، والكمخواب، والمخمل، والسقرلاط، والاثچه كان من الأشياء التي كانت تُباع في الهند بأسعار باهظة للغاية. وبالإضافة إلى ذلك، كان يُصنع الورق بجودة عالية في أحمد آباد، حتى أنّ ورق دولت آباد وكاشمير، رغم ميزاته الأخرى، لا يعتبر مساويًا له في الرقي والنظافة.[2]

حجر بتان الذي كان يُستخرج من جبال أيدير، يُستخدم جيره في طلاء الأسطح والجدران، وكان صناع غجرات يحكّونه بطريقة تجعله يتلألأ كالمرآة، وحتى تنعكس

---

[1] مرآة أحمدي لمؤلفه مرزا علي محمد بن محمد علي الغجراتي.

[2] المرجع نفسه.

الصور فيه، وكان الملك شاهجهان قد استخدم نفس الجير في مباني القلعة المعلاة، والتي لا تزال تثير الإعجاب والحيرة للناظرين إليها رغم مرور مئات السنين.

أسّس محمود شاه الأول مدينة باسم "محمود آباد" على بُعد حوالي 24 ميلًا من أحمد آباد. وعندما تولّى محمود شاه الثاني الحكومة، اتخذها عاصمة له بدلًا من أحمد آباد ومحمد آباد (جانبانير)، اللتين كانتا عاصمة البلاد في وقت أسلافه، وبنى أسواقًا على طرفي الطريق من أحمد آباد إلى محمود آباد وأمر الناس بأن يبنوا المنازل، وبذلك أصبحت كلتا المدينتين مدينة واحدة، وصارت تدريجيًا مركز ثقل لجميع أنواع الصناعات والحِرف.

وعلى الرغم من أنّ ولاية غجرات تعرّضت للدمار في القرن العاشر الهجري، وأبادتها رغبة الإمبراطور جلال الدين أكبر في غزو البلاد وتوسيعها، إلا أنّ بلاطات "آغره" و"دلهي" كانت تزيّن بأشياء رائعة ونادرة مستوردة من ولاية غجرات لمدة مديدة.

وعندما عُيّن شاهجهان أميرًا لولاية غجرات في عهد أبيه، ورأى بأمّ عينيه ما كان يُصنع فيها من مختلف المصنوعات، فأسّس مصنعًا ملكيًا في أحمد آباد، وكان يعمل فيه الصناع المهرة من غجرات. وفي نفس المصنع، صُنع بأمره عرش مُرصّع بتكلفة مليون روبية، وستارة بمئتي ألف روبية، هديةً لوالده الجليل. وفي عام 1032هـ نشب شجار بينه ووالده، فخرّب ديوان غجرات صفي خان في العرش، فانتهى الأمر بالستارة التي وقعت في أيدي عمّال شاه جهان، فبلغته.[1]

فمجلس البلاط الذي انعقد بدلهي عام 1044هـ بمناسبة اكتمال بناء القلعة المعلاة وعرش الطاؤوس، تم له إعداد الخيمة المخملية في المصنع نفسه بتكلفة مئة ألف

---

[1] مآثر الأمراء لصمصام الدولة الأمير عبد الرزاق خان خوافي وزير الدولة الآصفية الدكن.

روبية، وكانت مظلتها المخملية، ونقوش الأعمدة الذهبية والفضية نتيجة مهارة الحرفيين من أحمد آباد.

وخلال عهد شاهجهان، صُنعت السجادة المخملية للبلاط للمرة الثانية، بلغ طولها 43 ياردة وعرضها 32 ياردة، في نفس المصنع الرسمي بتكلفة 50,000 روبية، وكُشف عنها في الاحتفال عام 1065هـ.

وفي عهد عالمكير أيضًا، ظلّ هذا المصنع في حالة جيدة، وكانت الطلبات الرسمية تُنفذ منه. لا أعرف شيئًا عن أيّ طلب محدد، لكنني عثرت على وثيقة من الحكومة نفسها، وبقراءتها يمكنكم أن تستنتجوا بشكل صحيح أنّ ما قيل عن غجرات ليس مجرد نخر من مؤرخيها، بل هو قول حاكم دقيق ومتفانٍ كعالمغير، الذي وصف غجرات بأنها "جمال الهند وزينتها"، وهو يرى أيضًا أنّ المنتجات المصنعة فيها متينة ولامعة وباهظة الثمن.

وعقب هذه الشهادة، لم تكن هناك حاجة لذكر المزيد من الأمثلة، ولكنني لا أرى من المناسب الإغماض عن ما هو أمامي، وأود أن أقدّم شيئًا آخر لعشّاق الطبيعة من أصدقائي من غجرات.

فلمّا توفي "عالمغير"، اعتلى "شاه عالم" العرش. وفي عهده، طُلب أيضًا أربع مظلات مخملية مرصعة بالنجوم، جميلة وثقيلة، قُدّرت تكلفتها بـ65 ألف روبية.

وبنى راجا جاي سينغ مدينة جايبور خلال عهد محمد شاه، مُقتديًا بأحمد آباد، فشقّ طرقًا واسعة وأسواقًا فسيحة، ورغب في استقدام الحرفيين والفنانين من أحمد آباد وتوطينهم فيها، ونشر الصناعات والحرف الخاصة بأحمد آباد في جايبور. ولتحقيق هذا الغرض، استقدم أهل الحِرف من أحمد آباد إلى جايبور مُغريًا إياهم بالمكافآت والتكريمات، ولكنه لم ينجح.

أعتقد أنّ ما قدّمته إليكم حتى الآن من التفاصيل والشواهد، يكفي لإثبات أنّ طبيعة ملوك گجرات الشاملة وكرمهم الفريد جعلت گجرات مركزًا لجميع أنواع الصناعات والحرف، حتى أنه لم يكن أيّ جزء من الهند مثيلًا لها من حيث خصائصها. إنّ قول "أمين رازي" عن أحمد آباد: "بحسب لطافت وكيفيت آباداتي وشهريت بر تمام ولايت هند رجحان دارد" (ترجمة: من حيث أناقة وجودة سكانها ورقيّها الحضري، فاقت جميع ولايات الهند)، أو وصف عالمگير الراحل لگجرات بأنها "جمال الهند وزينتها"، لشهادات قوية على ذلك. إحداهما من مواليد إيران التي كانت تحت حكم السلاطين الصفويين، والتي كانت حضارتها تُعتبر آنذاك أرقى حضارات العالم. والأخرى هي أعظم حكام الهند، الذي حكم البلاد بأكملها من بلخ وبدخشان إلى ساحل كارو ماندال من جهة، وإلى آسام من جهة أخرى. لا أحد يستطيع أن يُكوّن رأيًا أفضل منه حول بلاده وممتلكاته. لكن هذه الأحاديث والأحداث جرت عندما كانت الدولة فتية.

تقدير العلوم والفنون: من خلال الظروف التي ذكرتها حتى الآن، يُمكنكم أن تُقدّروا بدقة أنّ الملوك المُستنيرين الذين حقّقوا مثل هذه الإنجازات، وبالطبع كانوا قد بذلوا جهدًا حسب المستطاع في تعزيز العلوم والفنون ونشرها. رأيي هو هذا، وأستطيع أن أقوله دون خوف من أيّ معارضة، أنّ ما بذله ملوك گجرات من رعاية وخدمة للعلوم والفنون خلال فترة حكمهم التي امتدت من قرن ونصف إلى قرنين، لا يسع تاريخ دلهي الممتد لستة قرون أن يُقدم مثالًا لذلك. وبفضل تقدير ملوك گجرات وتشجيعهم للعلوم والفنون، هاجر نخبة مرموقة من كبار العلماء من شيراز، واليمن وغيرهما من البلاد الإسلامية، إلى گجرات واستقروا فيها. وبفضل كرمهم، ازدهرت

نجرات في أيام معدودة، وأنجبت ثلة من كبار العلماء، لا تزال تستفيد مدارس الهند حتى يومنا هذا، من مواهبهم العلمية والفكرية، وتشفي غليلها المعرفي.

وإذا أردتم أن تعرفوا كلّ ذلك معرفة جيدة، فراجعوا "النور سفر" للشيخ عبد القادر الحضرمي و"المشروع الروي" لأبي بكر الشلي و"ظفر الواله" لمحمد بن عمر الآصفي، ولو نُشرت مؤلفاتي المتواضعة لقلتُ راجعوا "العوارف" و"جنة المشرق" و"نزهة الخواطر."[1] وعقب دراسة هذه المؤلفات، ستُكشف لكم حقيقة مذهلة، وستدركون أنه إذا

---

[1] موضوع هذه الكتب الثلاثة هو تاريخ الهند: (1) "العوارف في أنواع العلوم والمعارف" وقد جاء فيه تاريخ العلوم والفنون، وعلى سبيل المثال: متى وصل فن الحديث الشريف إلى الهند، وما هو المقرر الدراسي فيه، وما هي أعمال العلماء الهنود في هذا الفن، ومن هم أشهر علمائه في الهند الذين نشروه فيها. (2) "جنة المشرق ومطلع نور المشرق" وفي هذا الكتاب ثلاثة فنون؛ أولها في بيان جغرافية الهند، وقد شُرحت بطرق شتى. ومن خلال قراءته، يمكنكم أن تعرفوا الأوضاع الواقعية للهند القديمة والحديثة. وتمّ وصف منتجاتها من أنواع السلع والفواكه والأدوية وما إلى ذلك واحدًا تلو الآخر، وتمّ تتبع جميع الأماكن التاريخية من المدن إلى القرى، مع الالتزام حسب المستطاع بإظهار التغيرات التي حدثت فيها. والفن الثاني في وصف التاريخ الإسلامي للهند من بداية ظهور الإسلام إلى الآونة الأخيرة. ورغم كون هذا العمل متواضعًا، يمكنكم الاطلاع من خلال قراءته على مدى الاهتمام بتصحيح الروايات، وكيف بُذلت الجهود في استكمال الأجزاء التي كانت ناقصة في المؤلفات التاريخية المتوفرة في اللغتين الفارسية والأردوية. أما الفن الثالث من هذا الكتاب فيتناول الخطط والآثار وغيرها، وكلّ ذلك ثمرة الجهود الذهنية والمساعي الاستثنائية من المؤلف، وإنما هو شيء جديد تمامًا، ويشرح هذا الجزء مبادئ حكم الحكام المسلمين في الهند، أي دستور البلاد، وتنظيم الجيش، وأساليب الحرب، والبلاط، والطقوس وغيرها، كما يصف جميع المناصب المدنية والمالية من "الباتواري" إلى رئيس الوزراء، ويذكر المباني التي شيّدها ملوك الهند لخدمة الصالح العام، كالأنهار والمساجد والمدارس الدينية والمستشفيات وغيرها. (3) "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" في ثمانية أجزاء. وقد جُمعت في هذا الكتاب أحوال المشايخ والعلماء والشعراء والوزراء وزعماء البلاد من أعلام الهند. وهو يشمل جميع الشخصيات البارزة التي يمكن الاطلاع على أحوالها منذ عام 15هـ إلى هذا الزمن. فهذه الكتب الثلاثة هي نتيجة العمل الدؤوب والتفكير العميق خلال عشرين عامًا. فمن يسمع عنها، يستفسر عن سبب عدم نشرها، فماذا أقول؟ دعوا قراء هذه المقالة يجيبون.

كانت غجرات تُضاهي شيراز في العلوم والفنون، فإنها تُشبه اليمن الميمون في خدمة الحديث النبوي الشريف.

وقد كتب بعض العلماء أنّ الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي هو الذي أتى بالحديث النبوي لأول مرة في الهند ونشره فيها. وإذا نُسب هذا القول إلى دلهي، فهو صحيح إلى حد ما، ولكن إذا اعتبرنا غجرات ولاية هندية، فهو خطأ فادح. ولا شك في عظمة الشيخ عبد الحق الذي قدّم خدمات جليلة في علم الحديث، ودرّسه لسنوات، وترجم كتبًا، واهتم بهذا الفن الشريف الذي كان يُعتبر كالكبريت الأحمر وعنقاء الغرب، ونشره في كل مكان. ولكن لا يُنكر أنّ الشيخ عبد الحق لم يكن قد وُلد بعدُ، عندما كانت مدارس تلاميذ شيخ الإسلام زكريا، وشمس الدين السخاوي، والعلّامة ابن حجر مكي مفتوحة وجارية في غجرات، وكانوا يُروون ظمأ المتعطشين للحديث النبوي الشريف.

تاريخ المدارس: وكما هو الحال هذه الأيام في بناء مبانٍ مستقلة للمدارس الدينية وإنفاق مبالغ طائلة على تجهيزاتها ومرافقها، لم يكن قط خلال الحكم الإسلامي. فكما تحثّنا تعاليم الإسلام على اتخاذ البساطة في الحياة، وقد حافظ على البساطة في عيشنا ومماتنا أيضًا، مثل ذلك كان نهج تعليمنا بسيطًا. فأول مبنى شيّده مرشدنا الروحي ومعلّمنا، روحي فداه، في المدينة المنورة، وهو المسجد النبوي، كانت أوّل مدارسنا الدينية. وبعده جميع المساجد التي بُنيت في مختلف أرجاء العالم يمكن وصفها بالمدارس الدينية. وكان المنهج القديم للتعليم أن يأتي المعلّم ويجلس في المسجد، وتتشكل حلقة من الطلاب حوله. كان المعلّمون يعلمون لوجه الله وحده، وطلّابهم يكتسبون العلم، وكان نومهم على الحُصر ويستنيرون بالمصابيح، وحتى أبناء السلاطين العظام، إن رغبوا في العلم، كانوا يذهبون إلى المساجد ويتتلمذون على المعلّمين. استمر

هذا النهج عمومًا حتى القرن الرابع الهجري. وبعد ذلك لأوّل مرّة شُيّد مبنى فخم للمدرسة في نيسابور، وثُبّتت رواتب المعلمين ومنح الطلّاب. ثم في بغداد أُنشئت مباني النظامية والمستنصرية،[1] وتمّ تقليد ذلك في البلدان الأخرى.[2]

وفي الهند أيضًا كان النهج القديم للتعليم والتعلم شائعًا، وأهل الخير الذين كانوا يبنون المساجد، يراعون ذلك في البناء. فزوروا مسجد أتالا في جونبور، ولاحظوا الغرف المحيطة به، فقد كانت مدرسة عظيمة لملك العلماء شهاب الدين الدولت آبادي.[3] وزوروا مسجد وزير خان في لاهور، فقد كانت تحيط به مَتاجر، وكان هدف مؤسسه دفع رواتب اثنين من العلماء من دخله ليتمكنا من تدريس الطلّاب في هدوء وراحة.[4] ولاحظوا مسجد "ماهام أنكه" أمام بوّابة "قلعة دين بناه" في دلهي القديمة، ومسجد "فتحبوري" في دلهي الجديدة أو شاهجهان آباد، وزوروا المتاجر والمنازل التي تمّ بناؤها حولهما، فأيّ هدف آخر يمكن أن يكون وراء كل ذلك سوى ما ذكرتُه.

وبناءً على المبدأ نفسه، عليكم أن تعتبروا أيضًا جميع مساجد غجرات، التي أصبحت الآن أطلالًا، وخانقاهاتها، التي أصبحت الآن مقابر، كانت مدارس عظيمة في أحد العصور.

---

[1] كان مبنى المستنصرية لا يزال قائمًا في بغداد ويُستخدم كخزانة بسبب غفلة الأتراك. ومن المؤسف أنّ الحرب الدامية (الحرب العالمية الأولى) في العصر الراهن قد محته من وجه الأرض، ولم يعد هذا الصرح العلمي الأقدم لخلفاء بغداد موجودًا.

[2] الخطُط والآثار للمقريزي.

[3] تجلّي نور للسيد أحمد زيدي.

[4] تحقيقات تشيشتي.

ومع كل ذلك، فقد بُنيت المدارس في غجرات أيضًا بالمعنى الاصطلاحي، ولكن للأسف من الصعب تحديدها من خلال التواريخ، وقد كتب علوي الشيرازي في وصفه لمدينة أحمد آباد:

مدارس درو بي حد وخانقاه برائي مسافر كه آيد زراه

(ترجمة: المدارس كثيرة لا حصر لها، وكذلك الخانقاهات، بالنسبة للمسافر الذي يأتيها من بعيد.)

ولكن خلال قراءة تاريخ أحمد شاه، مؤسس أحمد آباد، لن تجدوا أثرًا لأيّ مدرسة فضلًا عن المدارس الكثيرة. وكذلك كتب "سكندر مِرزا" في أحوال محمود شاه الأول:

"سرهائي عاليه ورباطهائي متعاليه از برائي ابناء سبيل بنياد نهاده بود ومدارس بهشت آئين ومساجد چون خلد برين ساخته" (ترجمة: أسست أماكن الإقامة الشامخة والرباطات العالية لأبناء الطريق، وشُيّدت المدارس الدينية والمساجد كالجنان الخالدة).

ولكن إذا قرأتم "مرآة سكندري" من البداية إلى النهاية، فلن تجدوا فيها ذكرًا لأيّ مدرسة، فأكتفي الآن بتقديم المدارس القليلة التي وجدتُ آثارًا لها.

من مدارس غجرات: عثمان فور كانت قرية على شاطئ نهر "سابر"، وقد عمرها الشيخ عثمان (المتوفى 863هـ) على اسمه، ويمكن اعتبارها حيًا من أحياء أحمد آباد بأنها تقع على مقربة منها. كان محمد شاه على صلة الحب والاحترام للشيخ عثمان، فأسّس الشيخ مدرسة فيها لاستخدام صلته بالسلطان في الخير، وبنى المبنى لها، وقد توفّرت له معظم كتب المكتبة الملكية بسبب هذه الصلة، فوقفها لدراسة الطلبة والمدرسين.

و"خان سرور" اسم حوض كان في نهرواله، ومع ذلك كان منتزهًا كبيرًا وتقع حوله مبانٍ شامخة، ومدرسة، لا نعلم مَنْ أسّسها، ومن أساتذتها كان الشيخ قاسم بن محمد الغجراتي في عهد قطب الدين أحمد شاه.

وكانت مدرسة بجانب مقبرة الشيخ حسام الدين الملتاني ببلدة نهرواله، يدرس فيها الشيخ تاج الدين وابنه الرشيد محمد، وكانا من الأساتذة المعروفين آنذاك.

وكانت مدرسة عظيمة في "سرخيز" حيث تقع مقبرة الشيخ أحمد كهتو غنج بخش، وقد بنى محمد شاه مباني المقبرة، ولعله بنى مبنى المدرسة أيضًا، وكان الفقيه حسن العرب الدابهولي يحتل منزلة مرموقة بين أساتذتها في عهد محمود شاه ومظفر شاه.

ومدرسة العلّامة وجيه الدين أشهر المدارس في أحمد آباد، وكان الطلّاب فيها يجدون المنح، وظلّ العلّامة يقوم بالتدريس فيها حوالي خمس وستين سنة، وبعد موته دفن فيها، وخلفه ابنه الشيخ عبد الله، وبنى شخص غني يسمّى صادق خان مبنى المدرسة من جديد، بالإضافة إلى أبنية لسكن الطلّاب، ونظم المنح بوجه حسن.

ومدرسة سيف خان أيضًا كانت في مدينة أحمد آباد، وبناها الأمير سيف خان أمام قلعة أحمد آباد في عام 1032هـ، وكانت هذه المدرسة شامخة جدًا من حيث مبناها.

ومدرسة عظيمة كانت في أحمد آباد بناها النواب إكرام الدين خان الغجراتي بإنفاق 124000 مئة وأربعة وعشرين ألف روبية، شرع في بنائها عام 1102هـ، وفرغ منها عام 1111هـ، وبالإضافة إلى الدكاكين، موضع بهته وموضع أماس كان وقفًا لمنح الطلبة، كما كان المال الكثير معينًا للطعام اليومي، وكان العلّامة نور الدين الغجراتي مدرّسًا معروفًا فيها.[1]

---

[1] مرآة أحمدي.

وبنى الحاج زاهد بيغ مدرسة عند مقبرة الشيخ سيد محمد بن عبد الله العيدروس بمدينة سورت عام 1041هـ، في عهد الشيخ جعفر الصادق، وظل فيها تدريس العلوم والفنون جاريًا إلى زمن طويل.[1]

وقد استخدم مسجد المرجان الشامي في سورت دائمًا كمدرسة، فبنى الأمير ظفرياب خان في عهده مبنى خاصًا للمدرسة، واكتمل بناؤه في عهد "حاجي ميان" الحفيد للأمير المذكور.[2]

وصول المحدّثين الكرام: ومن المرجح أنّ الشيخ نور الدين أحمد الشيرازي، الذي كان عالمًا جليلًا، قدِم غجرات في عهد أحمد شاه الأول. وكان تلميذًا لـ"مير سيّد شريف" في علوم الحكمة. وكان سنده لصحيح البخاري ممتازًا للغاية بالنظر إلى قلّة الوسائط، حتى إذ وصل إلى الحجاز واليمن، تلقّاه كبار المحدّثين هناك بلهف وشوق، وافتخروا به دائمًا.[3]

كان العلّامة وجيه الدين محمد بن محمد المالكي المحدّث، تلميذًا رشيدًا للعلّامة شمس الدين السخاوي. ولقّبه ملوك غجرات "ملك المحدّثين". عاش في غجرات طوال حياته، وتوفّي عام 929هـ.

وجمال الدين محمد بن عمر الحضرمي المشهور بـ"بحرق" والتلميذ الرشيد للعلّامة السخاوي كان أستاذًا لمظفر شاه الحليم. توفي عام 930هـ. ويقع ضريحه في أحمد آباد.

الشيخ عبد المعطي بن الحسن باكثير المكي، حصل على سند الحديث الشريف من شيخ الإسلام زين الدين زكريا الأنصاري، توفي سنة 983هـ.

---

[1] الهند في العهد الإسلامي، ص 368.

[2] المصدر نفسه.

[3] قطف الثمر، حصر الشارد، اليانع الجني.

شهاب الدين أحمد العباسي المصري كان من تلامذة شيخ الإسلام زين الدين زكريا، وله مؤلفات، كما ألّف عدة كتب على اسم ملوك غجرات. توفي سنة 992هـ.

وكان الشيخ محمد بن عبد الله الفاكهي الحنبلي من تلامذة الشيخ أبي الحسن البكري والعلّامة ابن حجر المكي. توفي سنة 992هـ.

وكان السيد الشيخ بن عبد الله العيدروس تلميذ العلامة ابن حجر المكي والحافظ عبد الرحمن بن ربيع الشيباني، توفي سنة 990هـ.

والشيخ سعيد الشافعي الحبشي، تلميذ ابن حجر المكي، المتوفى سنة 991هـ. وجمال الدين محمد بن عبد الرحيم العمودي المتوفى سنة 984هـ. وجمال الدين محمد علي بن الحشيري المتوفى سنة 1000هـ، ومجد الدين محمد بن محمد الأيجي.[1]

هذه بعض أسماء علماء الحديث الذين عاشوا في غجرات وأفنوا حياتهم في خدمة هذا العلم النبيل. وهناك أيضًا من قدموا وأقاموا فيها سنوات، فانتفع الناس بهم ثم عادوا. ومن أبرز هؤلاء الشيوخ كان الشيخ علي المتّقي (المتوفى 975هـ/1567م) الذي هاجر من الهند بعد استقراره في غجرات. وقد زار الهند مرتين أو ثلاثًا وأقام في أحمد آباد، وأتاح للناس فرصة الانتفاع بفيوضه و بركاته لفترة طويلة.[2]

ومنهم الشيخ السيّد عبد الأول الحسيني، شارح صحيح البخاري، الذي قدم دلهي في أواخر حياته بناءً على طلب بيرم خان، وتوفّي فيها. وقد أقام في غجرات لعدة سنوات. وكان الشيخ طيب السندي تلقّى الحديث منه خلال فترة إقامته في غجرات، وظل يخدم هذا العلم الشريف في إيلچپور و برهانپور حوالي خمسين عامًا.[3]

وكان الشيخ عبد الله بن سعد الدين المتّقي والشيخ رحمه الله بن عبد الله السندي من كبار المحدّثين، وكلاهما مهاجران، عادا إلى الهند بسبب رزقهما المكتوب فيها، وأقاما

---

[1] الأسماء المذكورة أعلاه مأخوذة من كتاب "النور السافر" وغيره.

[2] ظفر الواله.

[3] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 359/4.

في أحمد آباد سنواتٍ طويلةً مشتغلين بخدمة الحديث النبوي الشريف. وفي الزمن نفسه، وصل الشيخ بهلوي الدهلوي إلى غجرات ودرس الحديث على يد هذين الشيخين، وبعد عودته إلى دلهي، ظل يخدم هذا العلم الشريف طوال حياته.[1]

مهرة الفنون الأدبية: أعتقد أنكم سمعتم عن إمام العلوم الأدبية العلّامة بدر الدين محمد بن أبي بكر الدماميني الذي قدم غجرات عام 800هـ، ومازال يشتغل بالتدريس في أحمد آباد لمدة سنوات متتالية. إنه وجد في أحمد آباد نسخة لكتاب "التسهيل لابن مالك" فصنّف له شرحًا مبسوطًا كما صنّف "مصابيح الجامع" وهو شرح صحيح البخاري، و"عين الحياة" وهو مختصر "حياة الحيوان الكبرى" للدميري، و"تحفة الغريب" شرح "مغنى اللبيب". وعنونَ كلّ ذلك باسم السلطان أحمد شاه الغجراتي.[2]

وكان الشيخ جمال الدين محمد بن عبد اللطيف الجامي المعروف بلقبه "مخدوم زاده" فريدًا في الفنون الأدبية، ويؤدي خدماته لسلاطين غجرات كـ"مير منشئ"، وبعض أجزاء من قصائده العربية مذكورة في كتاب "النور السافر"، وهي جديرة بالقراءة.

وكان الشيخ أحمد بن عبد المعطي باكثير من الأدباء والمحدّثين، والآن لا يمكننا العثور على لطائفه الأدبية وقصائده البليغة حتى لو بحثنا عنها، وقد جاء ذكر بعضها ضمنًا في "النور السافر" وقراءتها وحدها تملأ الروح بالفرح والسعادة.

---

[1] أخبار الأخيار.

[2] كشف الظنون. وقال مؤلف الإعلام: اجتمع عنده (أحمد شاه) أهل العلم من كل ناحية من نواحي الأرض وصنّفوا له التصانيف، منهم الشيخ الإمام بدر الدين محمد بن أبي بكر الدماميني، فإنه صنّف له شرح التسهيل لابن مالك ومصابيح الجامع وهو شرح البخاري وعين الحياة وهو مختصر حياة الحيوان الكبرى للدميري وتحفة الغريب شرح مغنى اللبيب وغير ذلك. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 221/3).

و"ثقة الدولة" الشيخ عبد الصمد دبير كان "مير منشئ" في عهد محمود شاه الثاني. وكان السلطان يحبّه ويحترمه للغاية بسبب فضله وكماله وتدينه وتقواه.

والشيخ عبد الله محمد بن عمر الآصفي، كان متعلقًا بحكومة الوزير آصف خان، وبعد ذلك، عُيّن "مير منشئ" لـ"ألغ خان"، وكتابه "ظفرالواله" شاهدٌ على منزلته العلمية الرفيعة.

وكان الشيخ أبو بكر بن محسن باعبود العلوي يعيش في مدينة سورت، وكتابه "مقامات هندي" قد طبع في دلهي، ومن خلال قراءته يمكنكم الاطلاع على مهارته الفائقة في الكتابة الأدبية.

علماء المنطق والحكمة: العلّامة نور الدين الشيرازي تلميذ المير الشريف سيّد العلّامة أبو الفضل الغاذروني، والعلّامة أبو الفضل الأسترآبادي، والعلّامة عماد الدين الطارمي، كان هؤلاء الثلاثة تلاميذ المحقق الدواني. وكان العلّامة حسين البغدادي تلميذ المير غياث الدين منصور، والعلّامة هبة الله الشيرازي تلميذ المير باقر ختن الشيخ صدر الدين الشيرازي وزميل مؤلف "أسفار أربعة".

الفقهاء الكرام: الشيخ حسين بن عمر الويضي شارح الهداية، والقاضي عماد الدين ظهير الشرع قاضي بارود، وقاضي القضاة محمد أكرم قاضي نهرواله، وقاضي القضاة جمال الدين قاضي نهرواله، والمفتي ركن الدين الناغوري صاحب الفتاوى الحمادية، والمفتي داؤد مفتي نهرواله، والقاضي إسمعيل الأصفهاني قاضي أحمد آباد، والقاضي جكن صاحب خزانة الروايات، والقاضي برهان الدين البهرواني، والفقيه حسن العرب.

اكتفيت بذكر أسماء بعض الفقهاء الذين قدموا غجرات بسبب جود سلاطينها وسخائهم المعروف، واستوطنوها. ويستحيل الإحاطة بروائعهم العلمية في هذه العجالة.

الوزراء النبلاء بولاية غجرات: وفي مدة مئة وأربعة وثمانين (184) سنة، قام بالملك في غجرات ثلاثة عشر أو أربعة عشر ملكًا، وباستثناء واحد منهم فقط، كان الجميع أصحاب مؤهلات عادية في العلم، لكن الله منحهم موهبة نادرة في فهم الناس وتقديرهم، لدرجة أنّ بلاطهم لم يزل مليئًا برجال العلم والفن والماهرين في مختلف المجالات، وستجدون في مناصب الوزارة والنيابة أشخاصًا يمتلكون كفاءات غير عادية في العلم والفضل، والحكمة والسياسة. ولهذا السبب كانت غجرات في الزمن السابق تحتل منزلة رئيسة للعلوم والفنون، وظلت مقصدًا للعلماء والفضلاء، وأنجبت في هذه الفترة القصيرة ثلة من الخبراء والمهرة في مختلف الفنون ليس لهم مثيل.

خداوند خان: وتجدون في طبقة الوزراء "خداوند خان"، وكان اسمه مجد الدين محمد بن محمد الإيجي، قدم غجرات في عهد محمود شاه الأول، واشتهر بعلمه وفضله، وتشرف بخطاب "رشيد الملك"، ولقبه مظفر شاه الحليم "خداوند خان"، وجعله وزيره، فظلّ وزيرًا لمدة أربع عشرة سنة، وفي عهد بهادر شاه تطوّر من الوزارة، ونال "النيابة العامة" ولا منصب فوقها، ولم يزل بهذا المنصب لمدة خمس عشرة سنة، وكانت له مهارة في علم الحديث والرجال فيستفيد كبار العلماء من معلوماته، ويعدون ذلك من حسن حظهم، ولمّا تمكن الملك همايون من غجرات أخذ منه سندًا في علم الحديث، وجاء به إلى آغره، حيث سكن مدة طويلة، ولمّا جاء عهد الملك شير شاه سمح له بالرجوع إلى غجرات بعد إصرار كبير منه. وعقب ذلك قضى نحبه في عهد محمود شاه الثاني.

اختيار خان: أيًا كان اسم اختيار خان، فقد عُرف بلقب "خان جيو"، وكان من سلالة قضاة بلدة "نارياد". ولمّا تفرغ من تحصيل العلوم والفنون، انخرط في الخدمة العامة وترقى في المناصب حتى وصل إلى منصب الوزارة، وظلّ وزيرًا في عهد الملك

بهادر شاه لمدة 13 عامًا. ورقّاه الملك محمود شاه الثاني إلى منصب النائب العام. ويكتب عنه أحد المؤرخين:

"وكان في الذكاء والفطنة والفراسة ثانيًا لأياس بن قرة، وأمّا العلوم الحكمية والمعارف اليقينية فلا تقل عن ذلك، وكان منقطع القرين مجمع رئاسة الدنيا والدين".

بعد فتح غجرات، رأى الملك همايون فضائله وكفاءته، فكرّمه بقربه وحضوره، وطالما بقي في غجرات، استمر في إدارة شؤون البلاد وفقًا لرؤيته. واستشهد اختيار خان عام 944هـ.

أفضل خان: اسمه عبد الصمد بن محمود اللبناني، وكان من سلالة الأسرة العباسية، ويُعدّ من أبرز شخصيات عصره في العلم والفضل والفطنة والتخطيط الاستراتيجي. تدرّج في المناصب حتى وصل إلى الوزارة، وعُيّن نائبًا عامًا في عهد الملك محمود شاه الثاني. وتميّزت عائلته في غجرات دومًا بعلمها وكرمها. وكان عمه برهان الملك نور الدين محمد العباسي وزيرًا أيضًا. استُشهد أفضل خان عام 961هـ.

صدر خان: كان ابنًا لأحد الأمراء، ولمّا تفرغ من تحصيل الفضل والكمال، وصل إلى البلاط الملكي، وأدّى الخدمة المفوضة إليه بطريقة جيدة، واستمر في الترقّي إلى أن نال حقيبة الوزارة في الملك عهد بهادر شاه، وأدّى هذه الخدمة ببراعة فائقة حتى أصبح معتمدًا عليه لديه. وعندما هُزم بهادر شاه على يد الملك همايون في منطقة "ماندو"، أُلقي القبض على صدر خان. ولمّا علم همايون عن فضله وكماله، ضمّه إلى جلسائه المقربين، فظلّ معه فترة طويلة. كتب آصفي في كتابه "ظفر الواله": "وعنايته به كانت زيادة على ما يتصور". واستشهد صدر خان عام 942هـ.

خداوند خان: كان اسمه عبد الحليم، وهو ابن حميد الملك، وقد تلقى العلوم والفنون بنظام واهتمام، وكان تلميذًا لأبي الفضل الغاذروني وغيره، وكان الأخ الأصغر لآصف خان. وعُيّن وزيرًا عام 954هـ، بدلًا من أفضل خان، وأطلق عليه لقب

"خداوند خان". ولم يزل يؤدّى مهام الوزارة بنجاح لمدة سبع سنوات، وكان الملك محمود شاه الثاني يثق به ثقة تامة. واستشهد الملك والوزيركلاهما عام 961هـ.[1]

آصف خان: اسمه عبد العزيز، وهو الابن الأكبر لحميد الملك. قرأ بعض الكتب على والده، وتلقّى الحديث والفقه عن القاضي برهان الدين النهروالي. وتتلمذ على الخطيب أبي الفضل الغاذروني وعلى السيد أبي الفضل الاسترآبادي في علوم الحكمة. وبعد التفرغ من تحصيل العلوم والفنون، وصل إلى البلاط الملكي، فأهله السلطان بهادر شاه لوزارته، ثم ولّاه السلطان محمود شاه الولاية العظمى، وكان مع ما هو عليه من هذه المناصب العظيمة، ظلّ شغفه بالتدريس والمناقشات العلمية قائمًا طوال حياته. وصنّف العلّامة ابن حجر المكي رسالة مفردة في مناقبه، أشاد فيها إشادة بالغة بفضائله وكماله وتقواه، وذكر أنه خلال فترة إقامة آصف خان في مكة المكرمة، كان ينتهز العلماء والفقهاء صحبته، وقد سادت بيئة العلم فيها، وتأثرت بها كلّ بيوتها، قال فيها: "حتى نفق العلم في زمنه بمكة نفاقًا عظيمًا، واجتهد أهله فيه اجتهادًا بالغًا، وثاب الطلبة وعكفوا عكوفًا باهرًا عليه، وبحثوا عن الدقائق لينفقوها في حضرته، وتحفظوا الإشكالات ليتقربوا بها إلى خواطره، كل ذلك لإسباغه على المنتسبين إلى العلم بأيّ وجه كانوا من ضوافي الإحسان وواسعي الامتنان ما لم يسمع بمثله عن أهل زمنه ومن قبله بمدد مديدة".[2]

وللعلّامة عز الدين عبد العزيز الزمزمي المكي قصيدة في مناقبه، تشتمل على ستة وثمانين بيتًا، منها قوله:

هو الجواد الذي سارت مكارمه   شرقًا وغربًا وصارت فيهما مثلا
أعني آصف خان عز الدين سيدنا   أعزّه الله عزًا للعدى خذلا

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 361/3.

[2] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 378/4.

وكلّ مَنْ باسمه الميمون طائره   يسمو على كل سامٍ قد سما وعلا
وإنّ لي ذمّة منه بتسميتي   عبد العزيز رعى حقي بها وكلا
دعوه بالمسند العالي وكم خير   في الجود بالسند العالي به وصلا[1]

وللشيخ عبد العزيز المذكور قصيدة أخرى رثاه بها لما بلغه وفاته، تُثير في النفس شعورًا عميقًا بالحزن والأسى، ويُفهم أنها نابعةٌ من مشاعر قلبٍ مُثقلٍ بالألم. فها كم ثلاثة أشعار منها أيضًا:

أيّ القلوب لهذا الحادث الجلل   أطواده الشمّ لم تُنسف ولم تزل
وأي نازلة في الهند قد نزلت   بلفحها كلّ حبر في الحجاز صلى
أعظم بنازلة في الكون طار بها   برًا وبحرًا مسير السفن والإبل[2]

واستشهد آصف خان عام 961هـ.

لقد عرضتُ ظروف بعض الوزراء على سبيل المثال والنموذج. أمّا أحوال جميعهم، فليست متوفرة ولا تسعها هذه المقالة الموجزة. ولذا، اقتصر على ذكر أسماء بعضهم: خداوند خان عليم ختن محمد شاه خرم خان، وصدر خان (عبد اللطيف) أشجع الملك، وبرهان الملك، وحميد الملك، ومنصف الملك وغيرهم.

فيمكنكم أن تدركوا أنّ البلد الذي كان ملوكه أصحاب التقدير، وأمراؤه نبلاء، أي مدى جهودهم واهتمامهم فيه بنشر العلوم والفنون. ولذا، كان الحديث عن العلم شائعًا في بيوت ولاية غجرات، فأنجبت ثلة من العلماء البارعين قلّما نجد لهم مثيلًا في أي مكان آخر.

---

[1] المصدر نفسه، 379/4.

[2] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 380/4.

مشايخ غجرات: ومن الحقائق أنّ نشر الدين الإسلامي في الهند لم يحدث إلا بقدوم علماء الدين الكبار الذين كانوا يأتونها من حين لآخر ويزيلون بعبق روحانيتهم غبار الكفر والجهل من قلوب الناس. فإذا تمرون بأيّ زاوية من الهند، ستجدون آثار خطوات هؤلاء العظام، رغم أنّ إنجازاتهم مخفية عن أعيننا، وقد شوّهنا تاريخهم الحقيقي وغيّرنا صورته بأعمالنا السيئة. ولكن مع ذلك، لا أحد يمكنه الآن إنكار الحقيقة أنّ توكّلهم، واستغناءهم، وتضحياتهم، وتقواهم، ونواياهم الخالصة، تجعل اليوم خمس سكان الهند يسجدون الله الواحد الأحد ويعبدونه.

ولم تخلُ ولاية غجرات أيضًا من نظر هؤلاء القدسيين، فقد جاءها الشيوخ الربانيون في كل عصر وأناروا قلوب سكانها بنور الهداية.

مشايخ السلسلة الجشتية: من بين هؤلاء المشايخ، يُعدّ الشيخ حسام الدين عثمان بن داود الملتاني (المتوفى عام 736هـ) شخصيةً جليلة. كان أحد أبرز خلفاء سلطان المشايخ نظام الدين محمد البدايوني. قدم غجرات من دلهي في عهد محمد شاه تغلق، واستقر في نهرواله، حيث يقع ضريحه اليوم.

والعلّامة كمال الدين الدهلوي (المتوفى عام 756هـ) كان خليفة الشيخ نصير الدين جراغ الدهلوي، وابن أخته. هو أيضًا قدم غجرات، ومن نسله، جيلًا بعد جيل، برز رجالٌ حافظوا على هذه السلسلة حتى القرن الثاني عشر، وأفادوا أهل غجرات بتوجيهاتهم الرشيدة وفيوضهم الروحانية. والحقيقة أنّ بركاتهم لم تقتصر على ولاية غجرات، بل في وقتٍ كادت فيه السلسلة الجشتية النظامية أن تندثر في الهند، برز الشيخ كليم الله الجهان آبادي، وتلقّى البركات الروحية لهذه السلسلة من الشيخ يحيى بن محمود الغجراتي (المتوفى عام 1101هـ)، أحد كبار مشايخ هذه السلسلة، وعاد إلى دلهي، ومن ثمّ انتشرت فيوضها في الهند. وكان الشيخ فخر الدين الدهلوي حلقة مهمة في هذه السلالة.

الشيخ يعقوب بن مولانا الخواجغي (المتوفى عام 798هـ) خليفة الشيخ زين الدين الدولت آبادي، وأحد أبرز شيوخ عصره. وقد برع في تدريس "فصوص الحكم"، وله خانقاهٌ في نهرواله، وكان بمثابة منارة هداية للضالين. ومن بين المستفيدين من الشيخ يعقوب، كان الشيخ برهان الدين عبد الله البخاري أيضًا.

وكان الشيخ ركن الدين المودودي (المتوفى عام 842هـ)، من سلالة الشيخ فريد الدين مسعود، ولكنه ورث السلسلة الجشتية من الشيخ محمد بن أحمد المودودي، الذي كان وجدها عن أبيه وجده. وهذه هي الطريقة الوحيدة في الهند التي تصل دون واسطة إلى الشيخ معين الدين الجشتي الأجميري. وفي هذه السلسلة، كان الشيخ عزيز الله المتوكل، والشيخ رحمة الله، والشيخ بهاء الدين، والشيخ علي المتقي وغيرهم، مشايخ عظامًا قد أفادوا الناس في الدكن وغجرات قرونًا متطاولة.

الشيخ كبير الدين الناغوري (المتوفى عام 858هـ) كان حفيد الشيخ حميد الدين السؤالي المعروف بـ"سلطان التاركين". وقد ورث هذه السلسلة عن أبيه وجدّه. وفي الزمن الذي سيطر فيه الراجبوت على أجمير وناغور، وغيرهما، وعزموا على استئصال تقاليد الإسلام، هاجر الشيخ من موطنه إلى أحمد آباد. وعاش في عزلة لبضعة أيام، ولكن العطر هو ما تشمه أنت بنفسك، ليس ما يقوله العطار، فاطلع عليه الناس، وذاع صيته، فأصبح شهيرًا ومركزًا لأفئدتهم. كان أيضًا كاتبًا عظيمًا، فقد كتب شرحًا مفصلًا لـ"مصباح النحو".[1]

---

[1] الشيخ العالم الكبير الزاهد كبير الدين بن فريد الدين بن عبد العزيز بن حميد الدين السعيدي السؤالي الناغوري أحد العلماء الربانيين، له مصنفات في العلم منها شرح نفيس علي المصباح في النحو يسمى بالدهن، ارتحل في آخر عمره إلى غجرات فأقام بها ودرس وأفاد زمانًا طويلًا، انتفع به كثير من الناس وأخذوا عنه، أجلهم الشيخ حسين بن الخالد الناكوري. مات في سنة خمس وثلاثين، وقيل ثمان وخمسين وثمانمئة بأحمد آباد فدفن بها، كما في مجمع الأبرار.(الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 264/3)

والسيد كمال الدين القزويني[1] (المتوفى عام 881هـ) كان يعيش في بهروج، وله صلة الحبّ والاحترام بالشيخ السيد محمد غيسو داراز، وكانت زاويته دائمًا تكتظ بالمسترشدين.

وإلى جانب ذلك، قدم مشايخ آخرون لهذه السلسلة إلى ولاية غجرات، واستفاد أهاليها منهم. فأترك ذكرهم خشية الإطالة.

مشايخ السلسلة السهروردية: من بين مشايخ السلسلة السهروردية، كان السيد شرف الدين مشهدي أول مَنْ شرّف غجرات على الأرجح بقدومه الميمون، واستقر في بهروج. وكان صهرًا وخليفة للشيخ مخدوم جهانيان السيد جلال الدين حسين البخاري، وتوفي عام 808هـ.

كما تتلمذ السيد يحيى بن علي الترمذي أيضًا على يد الشيخ مخدوم، وأقام في منطقة باروده، حيث يقع ضريحه، ويُعرف ذلك المكان بـ"تكية ماتريدية"، وتوفي عام 850هـ.

والقاضي علم الدين الشاطبي كان خليفة للسيد صدر الدين راجو قتال، وإلى جانب مهارات أخرى، كان إمامًا في علم التجويد والقراءة. واستقر في منطقة نهرواله، وتوفي عام860هـ.

وكان السيد برهان الدين عبد الله بن محمود البخاري حفيدًا للشيخ مخدوم جهانيان. قدم غجرات في الثانية عشرة من عمره. بعد إتمام دراسة العلوم المتداولة، نال الخلافة

---

[1] الشيخ العالم الكبير كمال بن صفي بالقزويني ثم البروجي الغجراتي أحد العلماء الراسخين في العلم والمعرفة، أخذ الطريقة عن الشيخ الكبير محمد بن يوسف الحسيني الغلبرغوي ولازمه مدة من الزمان، ثم سافر ودار الهند وسكن بمدينة بروج من بلاد غجرات وحصل له القبول العظيم، أخذ عنه الشيخ حسين بن محمد والقاضي علي بن عبد الملك وولده أمين الرحمن بن كمال الدين وخلق كثير من العلماء والمشايخ، مات في سنة إحدى وثمانين وثمانمئة وله تسعون سنة كما في الشجرة الطيبة. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 265/3)

من أخيه الأكبر السيد حامد بن محمود، ومن عمّ والده الشيخ السيد صدر الدين راجو قتال. واستفاد من صحبة الشيخ أحمد كاهتو المغربي، كما استفاد من جميع مشايخ الطريقة الجشتية والقادرية والنقشبندية الذين كانوا على قيد الحياة آنذاك. وبعد أن غمرته هذه النعم، اتجه إلى نشر الخير والإفادة. وكان يعتبر ملوك غجرات آثار قدمه وكأنها كحل الجواهر. توفي عام 857هـ.

وخلفه الشيخ محمد بن عبد الله البخاري، واستمرت إرشاداته وهدايته لفترة طويلة. وفي هذه العائلة، برز مشايخ آخرون بمن فيهم السيد محمد زاهد، والسيد جلال، والسيد محمد، والسيد جلال الثاني، والسيد جعفر، والسيد علي وغيرهم. وكانت سلسلة هؤلاء الشيوخ سائدة في جميع أنحاء ولاية غجرات. واستفاد منها الشيخ عثمان، والشيخ علي خطيب، والشيخ عبد اللطيف، والقاضي محمود، والقاضي حماد، والشيخ مخدوم شرف الدين شهباز، والشيخ تاج الدين وغيرهم الكثير من مشايخ غجرات.

مشايخ السلسلة المغربية: السلسلة المغربية يشتهر شيخها الكبير الشيخ أحمد كاهتو، وكان لقبه شهاب الدين، وكان أهل غجرات يطلقون عليه لقب "كنج بخش"، وكان بمثابة كنز غير متوقع في دلهي، وفي طفولته هبّت عاصفة هوجاء وحملته إلى مكان بعيد، ولحسن الحظّ وقع في يد الشيخ إسحاق المغربي، فأخذه إلى منطقة كاهتو التي كانت في قرية على مقربة من ناغبور، وكان الشيخ إسحاق يبذل معظم أوقاته هناك، فقام بتعليمه وتربيته بحفاوة وكرم، وظلّ معه إلى أمد بعيد. وبعد وفاة الشيخ إسحاق، اختار الشيخ أحمد كاهتو طريق السياحة، وعند عودته من الحج، استقر في غجرات بإصرار من حاكمها مظفر شاه الأول. وكان أحمد شاه وابنه محمد شاه، يكنّان له محبة كبيرة، فوضع حجر الأساس لمدينة أحمد آباد بيده المباركة، وكان اسم كلّ من الشيخ والمسترشد "أحمد"، ولذا سُمّيت المدينة "أحمد آباد". وتوفي الشيخ أحمد كاهتو عام

849هـ، ودُفن في منطقة سرخيز. وقد أنشأ محمد شاه عديدًا من المباني العظيمة على ضريحه. وكان السيد محمود إيرجي والشيخ صلاح الدين من تلاميذه المسترشدين، كما استفاد من صحبته السيد عبد الله بن محمود البخاري والسيد محمد بن عبد الله أيضًا.

مشايخ السلسلة العيدروسية: نشأت السلسلة العيدروسية في حضرموت، ومنها وصلت إلى غجرات، واقتصرت على غجرات والدكن فقط. ومن مشايخ هذه السلسلة أول من قدم غجرات هو السيد الشيخ بن عبد الله الحضرمي، الذي استقر في مدينة أحمد آباد. وتوفي عام 990هـ.

وبعد أيام، قدم خليفته السيد أحمد بن الشيخ، واستقر في مدينة بهروج. وتوفي عام 1024هـ. وهناك يقع ضريحه.

وكان السيد محمد بن عبد الله الحضرمي حفيد السيد الشيخ. وقدم غجرات خلال إقامة جدّه فيها، وأقام في أحمد آباد عدة أيام، وظلّ يستفيد من جدّه. ثم اختار الإقامة في مدينة سورت. وقد كتب أبو بكر الشلّي في كتابه "المشروع الروي": "انعقد الإجماع على فضله وكماله". توفي عام 1030هـ، ودُفن بمدينة سورت.

وكان الشيخ جعفر بن علي الحضرمي ابن أخ السيد محمد بن عبد الله. قدم غجرات وأقام في مدينة أحمد آباد لعدة أيام، ثم خلف عمّه في مدينة سورت. وعُرف باسم "جعفر صادق"، وكان شاهجهان وابنه دارا شكوه يكنّان له محبة عميقة. وبناءً على طلب دارا شكوه، ترجم الشيخ جعفر كتاب "سفينة الأولياء" إلى العربية. توفي عام 1064هـ ودُفن بجوار عمّه بمدينة سورت.[1]

---

[1] وفي الحديقة الأحمدية أنّ شاهجهان بن جهانغير التيموري سلطان الهند منحه قرى عديدة من أعمال بروج من أرض غجرات، وله تحفة الأصفياء تعريب سفينة الأولياء لدار شكوه بن شاهجهان، عربه بأمر المصنف، انتهى. كانت وفاته في سنة أربع وستين وألف، ودفن في مشهد عمه محمد العيدروس، وقبره معروف يزار، كما في المشرع الروي. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 526/5).

وكان الشيخ نور الدين محمد بن علي الرانديري أحد المشايخ من هذه السلسلة، وقد ألّف كتابًا رائعًا بعنوان "رحيق المحمدية في طريق الصوفية". وتوجد نسخة منه في مكتبة صديقي الأمير نور الحسن خان المغفور له. وتوفي الشيخ نور الدين عام 1068هـ. وإلى جانبه، قدم شيوخ آخرون من هذه السلسلة إلى غجرات وأفاضوا على أهاليها ببركاتهم وفيوضهم، ونترك ذكر جميعهم خشية التطويل.

مشايخ السلسلة القادرية: ربّما كان الشيخ شمس الدين الناغوري أوّل مَنْ نقل بركات هذه السلسلة إلى أهل غجرات. وقد تلقاها من الشيخ إسماعيل بن إبراهيم الجبرتي. وبعده، استقدم السلطان بهادر شاه الغجراتي الشيخ جمال بن الحسين البغدادي الذي توفي عام 971هـ. وخلفه ابنه الشيخ يتيم الله وكان جليل القدر، وتوفي عام 1009هـ.

ويُعدّ الشيخ عبد الفتاح العسكري شارح "المثنوي المعنوي"، من كبار مشايخ هذه السلسلة، وهو من أهالي أحمد آباد. ومن سلالته العائلة المباركة في "فيلور" بولاية مدراس، والتي لا تزال تُعرف بعلمها ومشيختها. وكان السيد عبد الصمد "خدا نما" أيضًا من أهالي غجرات، وتلقّى السيد عبد الرزاق البانسوي منه هذه السلسلة، ولا يزال علماء "فرنغي محل" ينهلون من كأس الحقّ هذا حتى اليوم.

مشايخ السلسلة الرفاعية: لا يعرف كثير من الناس في الهند سلسلة السيد أحمد كبير الرفاعي. زار كبار المشايخ من هذه السلسلة ديار الهند بين الحين والآخر، ولكن تأثيرهم اقتصر على ولاية غجرات ومنطقة الدكن. كان الشيخ شرف الدين الإيسوالي أحد مشايخ هذه السلسلة، وقد استفاد أهل غجرات من فيوضه وبركاته لفترة طويلة.

وكان خليفته الشيخ نصير بن الجمال النوساوري، الذي كان شيخًا جليلًا في علمه وتقواه، وتوفي عام 851هـ.

ومنهم السيد علي بن عبد الرحيم الرفاعي أيضًا، الذي توفي عام 856هـ، وعاش في مدينة أحمد آباد طول حياته، ولم يزل يفيد أهل غجرات بفضله وكماله. ومنهم السيد علي بن إبراهيم الرفاعي، الذي أقام في أحمد آباد، وتوفي عام 993هـ. وكذلك جاء السيد عبد الرحيم الرفاعي من ديار العرب واستقر في مدينة سورت، وظلّت سلسلته سائدة فيها لفترة طويلة. توفي عام 1132هـ.

مشايخ السلسلة النقشبندية: ويُرجّح أنّ السلسلة النقشبندية وصلت إلى غجرات أولًا عن طريق الشيخ نور الدين أبي الفتوح الشيرازي، الذي كان أحد أتباع مير سيد شريف. وبعد فترة من الزمن، قدم الخواجة جمال الدين الخوارزمي واستقر في مدينة سورت، وتوفي عام 1016هـ، ويقع ضريحه فيها. ومن ذريته، كان الخواجة أبو الحسن، والخواجة سيد محمد، والخواجة نور الحسن، والخواجة فيض الحسن، والخواجة نور الأعلى وغيرهم، وازدهرت هذه السلسلة في سيادتهم لفترة طويلة.

وكان الخواجة محمد دهداري معاصرًا للخواجة جمال الدين المذكور آنفًا وتلميذًا للشيخ عبد الرحمن الجامي، وقدم أيضًا خلال الفترة نفسها واستقر في مدينة سورت. وقد اعتنق "تانسين زميندار كامريج" دين الإسلام على يديه. وتوفي الخواجة محمد دهداري عام 1016هـ ودُفن في مدينة سورت.

وقد كرّم الشيخ نور الله والشيخ نصر الله البيشاوري مدينة سورت بإقامة قصيرة فيها خلال رحلة الحج، ونشرا هذه السلسلة.

مشايخ السلسلة الشطّارية: وصلت السلسلة الشطّارية إلى غجرات بوساطة الشيخ محمد غوث[1] الغوالياري. عندما هُزم الملك المغولي همايون على يد الملك شير شاه السوري واضطر للذهاب إلى العراق، ذهب الشيخ محمد غوث إلى غجرات وأقام فيها نحو اثنتي عشرة سنة. وهناك اتهم بالكفر، ومع ذلك انتشرت سلسلته. ومن الطرائف أنه كان من أهالي غواليار، ولكن الناس في ضواحي مدينة آغره ومدينة دلهي (وهما على قرب من غواليار) لم يطلعوا على فضله وكماله، وقد نال مكانة مرموقة لدى علماء ومشايخ غجرات والدكن. وكلّ من العلّامة وجيه الدين العلوي، والشيخ صدر الدين ذاكر، والشيخ سُبر محمد، والشيخ لشكر محمد، والشيخ ولي محمد، والشيخ علي شير، والعديد من كبار مشايخ غجرات، تلقّوا هذه السلسلة فانتشرت في غجرات والدكن إلى حدٍّ انعدمت السلاسل الأخرى أمامها. ثم نشرها الشيخ صبغة الله البهروجي في المدينة المنورة، وتلقّاها منه كبار شيوخ المدينة المنورة.

---

[1] الشيخ محمد غوث الغواليري الشطاري كان من كبار المشايخ الشطارية، ولد ونشأ بمدينة غواليار، وتلقّى العلم عن صنوه فريد الدين أحمد العطاري وأخذ عنه علم الدعوة والتكسير، واشتغل ببادية جناركده وسكن بمغاراتها اثنتي عشرة سنة يغتذي بها من أوراق الأشجار، وأخذ الطريقة الشطارية عن الحاج المعمر حميد بن ظهير الشطاري ولازمه مدة ثم تولّى الشياخة، وقربه همايون شاه التيموري إليه وكان يأخذ عنه علم الدعوة، فلما خرج همايون شاه إلى إيران وولي المملكة شير شاه السوري أحس محمد غوث منه شرًا فخرج إلى غجرات، وافتتن به الناس وأنكر عليه العلماء في بعض ما صدر عنه من ادعاء المعراج لنفسه، وأخرج من بلد إلى بلد حتى قام بنصرته العلّامة وجيه الدين العلوي الغجراتي، فسكن الضوضاء وحصل له القبول العظيم في غجرات فأقام بها سنين، ولما رجع همايون شاه من إيران سنة إحدى وستين وتسعمئة رجع إلى غواليار سنة ثلاث وستين وتسعمئة وتوفي همايون شاه قبل وصوله إلى بلاده، فمكث ببلدته زمانًا، ثم دخل آغره فأكرمه أكبر شاه. وتوفي سنة سبعين وتسعمئة بمدينة آغره فنقلوا جسده إلى غواليار. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 424/4).

وكان الشيخ لشكر محمد[1] من أهم خلفاء الشيخ عيسى جند الله، وكان علاّمة في جميع العلوم والفنون، وشخصيةً فريدةً في الحديث الشريف. كما كان نقيبًا لنفس السلسلة. وبجهوده وتربيته برز مشايخٌ كاملون ظلّوا مشتغلين بإفادة أهالي الهند بعلمهم وفضلهم لفترة طويلة.

ومن بين آلاف المشايخ الذين لايزال تاريخ غجرات حافلًا بقصص كشوفهم وكراماتهم، لم أذكر في الصفحات السابقة إلا المشايخ الذين كانوا ارتبطوا بأي سلسلة من السلاسل الشهيرة واعتبُروا أئمتها ورُوّادها.

مآثر علماء غجرات: انظروا إلى قلة فهم مؤلفي البلاد أنّ مئات الكتب التاريخية عن الهند أُلِّفت منذ القدم وحتى الآن تحت عناوين مختلفة، ولكن ليس منها أيّ كتاب تم تأليفه وفق المعيار الصحيح لكتابة التاريخ. فإذاما تصفحتم كتابًا، بدا لكم كأنه حكاية حرب، فإذا وجدتم صفحة خالية من ذكر أحوال الحرب، فلن تجدوها خالية من ذكر الموسيقى وآلاته، وإذاما غرقتم في متاهة العبارات المقفّاة والفقرات المسجعة، فلن تجدوا ذلك أيضًا. فهل يمكن أن نتوقع في هذه الظروف أن نجد صورة صحيحة عن الحياة العلمية لأجدادنا في مثل هذه المؤلفات الناقصة؟

---

[1] الشيخ الأجل لشكر محمد أحد المشايخ العشقية الشطارية، ولد في مهلاسه من أرض غجرات نحو سنة تسعمئة، وصرف شطرًا من عمره في الفنون الحربية ودخل في العسكر وخدم الملوك والأمراء، ثم اعتزل عنها وصحب القاضي محمود البيربوري وأخذ عنه، ثم صحب الشيخ قطب الدين الذاكر وأخذ عنه، ثم لازم السيد محمد غوث الغواليري صاحب الجواهر الخمسة بغجرات سنة إحدى وخمسين وتسعمئة، وقرأ هداية الفقه على القاضي محمود الموربي، وتصدر للإرشاد والتلقين بغجرات وأقام بها ثلاثين سنة، ثم ذهب إلى برهانبور وسكن بها وكان ذلك في سنة اثنتين وثمانين وتسعمئة، أخذ عنه الشيخ عيسى بن القاسم السندي البرهانبوري وخلق كثير، مات سنة ثلاث وتسعين وتسعمئة. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 416/4).

توجد بعض الكتب على تراجم المشايخ الذين كانوا مرتبطين بأي طريقة من طرق المتصوفين، ولكن ثمة ما مدى تفاهة طبيعة المؤلفين أنكم إذا حاولتم فيها أن تبحثوا عن أسمائهم، ونسبهم، ونشأتهم، وتعليمهم وتربيتهم، وأسلوب حياتهم، ومساعيهم الأكاديمية، فلن تجدوا حولها كلمة واحدة، ولايناسب فيها التطرق إلى أحوال الحرب، ولكن ذكر القيثارة والعود لايزال موجودًا. ويركّز المؤلف تركيزًا كاملًا على بيان كشوفهم وكراماتهم، وقد ازداد الالتزام لذلك حتى يبدو كأنهم كائنات مختلفة تمامًا وتجاوز الجنس البشري، فهم لا يأكلون ولا يشربون ولا ينامون، ولا يكترثون بالصفات البشرية الأخرى، ولا صلة لهم بالمشاغل العلمية. فمهمتهم الوحيدة هي خرق قوانين الطبيعة باستمرار، والحفاظ على سيطرتهم واستقلالهم على "المواليد الثلاثة" و"العناصر الأربعة".

الشيخ أحمد كهتو: ويا للأسف! أنّ الشيخ أحمد كهتو الذي ذكرته أعلاه، وكان مفخرةً لغجرات، ولم تصدر عنه كرامة واحدة فقط بل صدرت عنه عشرات الكرمات، وقد سردها مؤرخو غجرات بحماس شديد، ولكنهم لم يخبرونا عن مدى متزلته في العلم، وكيف استفاد منه أهل غجرات. فعندما يعود هذا الرجل العظيم من سفر الحج، ويصل إلى سمرقند، ويلقي خطابًا حول مسألة فقهية يناقشها العلماء ويعجزون عن حلّها، يرتج المكان بالضجيج، ويُهرع الناس نحوه، ويجعلونه رئيسًا في المجلس، ولكن عندما تطأ قدماه أرض الهند، لا يجد فيه أحدٌ ذرة من الفضل والكمال.

الشيخ علي المهائمي: يُعدّ الشيخ علاء الدين علي بن أحمد المهائمي[1] فخرًا لولاية غجرات، وفي رأيي، خلال ألف عام من تاريخ الهند، لا يُضاهيه أحدٌ في الكتابة الواقعية إلا الشاه ولي الله المحدث الدهلوي، ولكن لا يُعرف عنه مَنْ كان تلميذه، ومَنْ كان مُرشده، وكيف قطع هذه المراحل من حياته. والنظر إلى مؤلفاته يثير الدهشة، كيف يكون مخفيًا عن أعين المؤلفين، وهو الذي يُستحسن أن يُلقّب بابن عربي الثاني، ولو كان وجوده في مكان آخر، لكُتبت مؤلفات عديدة على ترجمة حياته، ولكان المؤرخون فخورين به.

---

[1] الشيخ الإمام العالم الكبير العلّامة علي بن أحمد الشافعي علاء الدين أبو الحسن المهائمي الكوكني كان من طائفة النوائت، كثوابت، أو النوائط كضوابط، قوم في بلاد الدكن وغجرات، قيل طائفة من قريش خرجوا من المدينة المنورة خوفًا من الحجاج بن يوسف الثقفي وبلغوا ساحل البحر وسكنوا به، ومهائم كعظائم بندر من بنادر كوكن وهي ناحية من غجرات مجاورة للبحر المحيط، وكانت ولادة المهائمي في سنة ست وسبعين وسبعمئة. وله مصنفات كثيرة ممتعة أحسنها تبصير الرحمن وتيسير المنان في تفسير القرآن ومن خصائصه أنه تصدّى فيه لربط الآيات بعضها ببعض وقد أجاد في ذلك، وطبع في مجلدين في مصر القاهرة على نفقة المرحوم جمال الدين الوزير البهوبالي. ومن مصنفاته الزوارف في شرح العوارف ومشرع الخصوص في شرح الفصوص واستجلاء البصر في الرد على استقصاء النظر لابن المطهر الحلي، والنور الأظهر في كشف سر القضاء والقدر وشرحه الضوء الأزهر في شرح النور الأظهر وأجلة التأييد في شرح في أدلة التوحيد وشرح الفصوص شرحًا لا نظير له، وصنّف في أسرار الفقه ومحاسن الشريعة كتابًا سماه إنعام الملك العلام بإحكام حكم الأحكام وترجم كتاب لمعات العراقي وشرحه وترجم رسالة جام جهان نما وشرحها بشرح سماه آراء الدقائق في شرح مرآة الحقائق وله محاض في الرد على طاعن الشيخ الأكبر، وله رسالة في الفقه الشافعي، وله غير ذلك من الرسائل. قال الشيخ غلام علي بن نوح الحسيني البلغرامي في سبحة المرجان: إنّ له رسالة عجيبة في تخريج وجوه إعراب قوله تعالى "الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين"، انتهى. كانت وفاته يوم الجمعة في الثامن والعشرين من جمادي الآخرة سنة خمس وثلاثين وثمانمئة، وقبره مشهور في بلدة مهائم. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 257/3)

والآن، لنستمع إلى إنجازاته. فقد كتب شرحًا للقرآن الكريم، نُشر في مجلدين ضخمين، واسمه "تبصير الرحمن وتيسير المنان". وقدكُتبت مئات التفاسير، ولكن ما يُميّز تفسيره ويجعله فريدًا هو شرحه الدقيق لربط الآيات الكريمة في جميع القرآن الكريم بأسلوبٍ مؤثر يُدخل القارئ في حالةٍ من النشوة الروحية، ويُفيض فمه بالامتنان. أما كتابه الثاني "إنعام الملك العلّام"، فيتناول أسرار الشريعة، والأرجح أنه أوّل كتابٍ في هذا المجال. وقد ألّف الشاه ولي الله المحدث الدهلوي كتابًا في هذا المجال بعنوان "حجة الله البالغة"، وادعى فيه بأنه لم يُكتب كتابٌ مستقل في هذا المجال حتى الآن. وإنما هو دليلٌ على ادعائي بأنّ المهائمي أوّل من ألّف كتابًا في هذا المجال، ولم يقرأ الشاه ةلس الله هذا الكتاب. ومن مؤلفات المهائمي عدا هذه الكتب ما يلي: "استجلاء البصر في الرد على استقصاء النظر لابن مطهر الحلّي"، و"النور الأزهر في كشف القضاء والقدر"، وشرحه "الضوء الأزهر في شرح النور الأظهر"، و"مشرع الخصوص في شرح الفصوص" لابن عربي، و"الزوارف في شرح العوارف" للسهروردي، و"أجلة التأييد في شرح أدلة التوحيد"، وغيره من المؤلفات. توفي سنة 835هـ. وظلّ قبره يزوره الخلق بمنطقة المهائم.[1]

---

[1] وللشيخ المهائمي كتاب في الفقه أيضًا، وقد قام بدر الدين عبد الله قور، عمدة مومباي، بترجمته إلى الأردوية ونشره، وأُلحقت به رسالة موجزة عن أحواله، إلا أنّ هذه الرسالة لا تُلقي الضوء على مساعي المهائمي العلمية. أخبرني المرحوم الشيخ هداية الله أنّ الشيخ يوسف ختخاتي في مومباي لديه كتاب للمهائمي، وصف فيه سلسلة شيوخه في الطريقة. كتبتُ أولًا رسالة إلى الشيخ يوسف، ثم طلبتُ من صديقي المرحوم الأمير نور الحسن خان أن يلتقي بالشيخ يوسف ويستفسر منه، لكنني لم أتلقَّ ردًا على رسالتي، ولم يتمكن الأمير المرحوم من معرفة المزيد عن ظروفه. أطلب الآن بشكل عام من علماء ولاية غجرات أنّ من لديه معلومات عن الشيخ علي المهائمي، يتفضل بإخباري عنها، أو الإشارة إلى كتاب يمكن من خلال قراءته معرفة ظروفه.

المفتي ركن الدين: كان المفتي ركن الدين بن حسام الدين الناغوري مفتيًا لنهرواله، وذا مكانة رفيعة في الفقه وأصوله. وبناءً على طلب قاضي القضاة جمال الدين بن محمد أكرم الغجراتي، ألّف المفتي ركن الدين "الفتاوى الحمادية"، وهو كتاب شهير في الفقه الحنفي. وقد استفاد في تأليفه من مئتين وأربعة كتب. وتُوجد إشارات إليه في مواضع من الفتاوى العالمغيرية وغيرها. ومن المؤسف أنّ ظروف هذا العالم الجليل غامضة، وتاريخ وفاته غير معروف.[1]

الشيخ راجح بن داود: كان الشيخ راجح بن داود الغجراتي عالمًا جيدًا. وقد ذكره العلّامة السخاوي في كتابه "الضوء اللامع"، وأثنى على جودة فهمه، وذكر قدومه إلى مكة المعظمة بعد اكتساب العلوم والفنون من علماء غجرات، ومقابلته عام 894هـ، وبراعته في الفنون ونظم الشعر مع جودة الفهم، ومهارته في علوم المعقول والمنقول، وقال: "قرأ عليّ شرحي لألفية الحديث وكتبتُ له إجازة حافلة".[2]

ومن المؤسف أنّ البلاد محرومة من مؤلفات هذا الرجل الفذ، ولا يوجد له كتابٌ الآن. توفّي سنة أربع وتسعمئة للهجرة، ودُفن بأحمد آباد، ولكن لا أحد يعلم الآن مكان قبره.

القاضي جكن: الشيخ العالم الفقية القاضي جكن من ولاية غجرات، ولكن لا يُعرَف اسمه ونسبه. ذكره الفاضل الجلبي في كتابه "كشف الظنون"، قال: "القاضي جكن

---

[1] الشيخ العالم الكبير العلّامة ركن الدين بن حسام الدين الحنفي الناغوري أحد الفقهاء المبرزين في الفقه والأصول، كان مفتيًا بمدينة نهرواله من بلاد غجرات، له الفتاوي الحمادية في مجلد ضخم صنّفه بأمر القاضي حماد الدين بن محمد أكرم الغجراتي وأخذ المسائل الفقهية في كتابه عن أربعة ومئتين من كتب الفقه والأصول والحديث والتفسير، أوله الحمد لله الذي نور قلوب العارفين بنور التوحيد والإيمان الخ. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 243/3)

[2] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 341/4.

الحنفي الهندي الساكن ببلدة كن من غجرات". ومن المؤسف أنّ شخصًا في القسطنطنية (أسطنبول) يستطيع تحديد مكان إقامته، بينما لا يعرف أهل غجرات أنفسهم عنه شيئًا. وله "خزانة الروايات" كتاب مبسوط في الفقه الحنفي، ولكن علماء الحنفية لا يعتبرون رواياته موثوقة. توفي حوالي عام 920هـ.[1]

الشيخ علاء الدين: كان أبو العباس علاء الدين أحمد من أهالي منطقة نهرواله عالمًا جليلًا في الحديث الشريف، وقد استأذن من أئمة الحديث كالعلّامة عز الدين عبد العزيز بن فهد والحافظ نور الدين أبو الفتوح الشيرازي وغيرهما. وذهب إلى مكة المكرمة في أواخر حياته، فحصل علماء الحرمين الشريفين منه على الشهادة في الحديث بلهفة ورغبة. وظلّ طوال حياته يبذل كل وقته الثمين في التعليم والإفادة، وتوفي عام 949هـ.

الشيخ عبد الملك: يُعدّ الشيخ عبد الملك العباسي من علماء الحديث الذين بذلوا كلّ حياتهم في خدمة هذا العلم النبيل. وقد تتلمذ على يد أخيه الشيخ قطب الدين في الحديث الشريف، واستفاد من العلّامة السخاوي، وكان قد حفظ صحيح البخاري كلمة ومعنى. ويكتب عنه أحد المؤرخين: "كان حافظًا للقرآن وصحيح البخاري لفظًا ومعنى وكان يدرّس عن ظهر قلبه ولم يكن مثله في زمانه في التوكل والتجريد". توفي حوالي عام 970هـ.

الشيخ حسن محمد: أبو صالح حسن محمد الغجراتي، كان من ذرية الشيخ العلّامة كمال الدين الدهلوي، تولّى الشياخة إحدى وأربعين سنة، وأفاد الناس بكمالاته الظاهرة والباطنة. وله مصنفات عديدة، منها تفسير القرآن الكريم اجتهد فيه في ربط الآيات

---

[1] المصدر نفسه، 328/4.

بعضها ببعض، ومنها تعليقات شريفة على "تفسير البيضاوي"، وحاشية لطيفة على "نزهة الأرواح"، وعام وفاته 982هـ.[1]

الشيخ محمد طاهر: العلّامة مجد الدين محمد بن طاهر الفتني كان محدثًا كبيرًا، وقد سارت بمصنفاته الرفاق واعترف بفضله علماء الآفاق. ويستفيد من مؤلفاته علماء الحجاز واليمن مثلما يستفيد منها علماء الهند. اشتغل بالعلم على ملّا مهته[2] والشيخ الناغوري والشيخ يد الله والشيخ برهان الدين، ورحل إلى مكة المكرمة، وأخذ عن الشيخ أبي الحسن البكري والعلّامة ابن حجر المكي والشيخ علي بن عراق والشيخ جار الله بن فهد وغيرهم من المحدّثين الكرام، ولازم الشيخ علي المتقي مدة من الزمن وأخذ عنه، ورجع إلى الهند وقصر همته عن التدريس والتصنيف، وورث عن أبيه مالًا كثيرًا فأنفقه على طلبة العلم الشريف.

قال الشيخ عبد القادر الحضرمي في النور السافر: "وفاق الأقران حتى لم يعلم أنّ أحدًا من علماء غجرات بلغ مبلغه في فن الحديث، كذا قاله بعض مشايخنا".

وله مصنفات أشهرها وأحسنها كتابه "مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار" جاء كالشرح للصحاح الستة، وقد كتب عنه الأمير سيد صديق حسن خان المرحوم في كتابه إتحاف النبلاء: "كتاب متفق على قبوله بين أهل العلم منذ ظهر في الوجود وله منّة عظيمة بذلك العمل على أهل العلم". وإضافةً إلى هذا الكتاب، من

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 330/4.

[2] الملا مهته، والشيخ الناغوري، والشيخ يد الله، والشيخ برهان الدين، هؤلاء الأربعة كانوا علماء من ولاية غجرات. وكان لقب الملّا مهته أستاذ الزمان. وللأسف، أنّ ظروف هؤلاء العلماء الأربعة غير معروفة. إذا كان لدى أحد من قرّاء هذه المقالة معلومات عن ظروفهم، فأرجوه أن يخبرني.

مصنفاته: "المغني في أسماء الرجال" و"تذكرة الموضوعات" من الكتب المنقطعة النظير. وقد استشهد العلّامة محمد طاهر الفتني عام 986هـ.[1]

المفتي قطب الدين: كان المفتي قطب الدين محمد النهروالي أحد علماء غجرات الذين نفخر بهم جميعًا. كان عالمًا جليلًا للحديث الشريف وكاتبًا بارعًا. هاجر إلى مكة المكرمة بعد أن تلقّى العلم من والده الشيخ علاء الدين أحمد، ودرس الحديث على يد الشيخ أحمد بن محمد العقيلي النويري ومحدّث اليمن عبد الرحمن بن علي الديبع، كما حصل على سند صحيح البخاري من نور الدين أبي الفتوح الشيرازي، والذي نال قبولًا حسنًا في الحجاز واليمن لقلة الوسائط. وتشرف المفتي قطب الدين بالتدريس في الحرم الشريف، وعلى الرغم من كونه هنديًا، فقد تمّ تعيينه مير منشئ لشرفاء مكة المكرمة. فيكتب القاضي الشوكاني في كتابه "بدر الطالع": "وله فصاحة عظيمة يعرف ذلك من اطّلع على مؤلفه "البرق اليماني في الفتح العثماني".[2]

ومن مؤلفاته "البرق اليمني" كتب فيه تاريخ الدولة العثمانية لفتح اليمن. وإلى جانب ذلك، يُعدّ كتابه "الإعلام بأعلام بيت الله الحرام" أشهر مؤلفاته. وإلى جانب هذين الكتابين، له مؤلفات أخرى ذكرها المؤرّخ جرجي زيدان في كتابه "آداب اللغات العربية". توفي المفتي قطب الدين سنة 999هـ.

العلّامة وجيه الدين العلوي: العلّامة وجيه الدين بن نصر الله العلوي أحد أبرز كبار علماء غجرات، الذين لا غنى لأهل الهند عن فضلهم. تتلمذ على يد العلّامة عماد الدين محمد طارمي. ثم بدأ التدريس في سن العشرين تقريبًا، وظلّ يدرّس المعقولات

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 426/4.

[2] المصدر نفسه، 421/4.

والمنقولات لمدّة سبعة وستين عامًا في مدينة أحمد آباد، وكتب ثلاثة وعشرين من الحواشي والشروح حول الكتب الدراسية من "شرح الجامي" إلى "تفسير البيضاوي". وانتشر تلاميذه خلال حياته، من مدينة أحمد آباد إلى مدينة لاهور، واشتغلوا بخدمة العلم، فحصل للعلّامة وجيه الدين العلوي في حياته على منصب جليل لأستاذ الأساتذة. ومن مؤلفاته المعروفة المشهورة كما يلي:

"حاشية تفسير بيضاوي"، و"حاشية كشف أصول البزدوي"، و"حاشية تلويح"، و"حاشية الهداية"، و"حاشية شرح تجريد"، و"حاشية بر حاشيه قديمه"، و"حاشية شرح مواقف"، و"حاشية شرح مقاصد"، و"حاشية شرح عقائد"، و"حاشية عضديه"، و"حاشية شرح حكمة العين"، و"حاشية المطول"، و"حاشية مختصر"، و"حاشية شرح جغميني"، و"حاشية شرح الوقاية"، و"حاشية قطبي"، و"حاشية شرح ملّا"، و"حاشية شرح إرشاد"، و"حاشية نخبة الفكر"، و"حاشية رسالة قوشجية"، و"شرح أبيات تسهيل"، و"شرح لوائح"، وشرح جامِ جهان نما". وتوفي العلّامة وجيه الدين عام 998هـ ودُفن في مدينة أحمد آباد، وظلّ قبره مرجعًا للخلق.

القاضي علاء الدين: القاضي علاء الدين عيسى الغجراتي أيضًا كان تلميذًا للعلّامة عماد الدين محمد طارمي، ولم يكن أقلّ شأنًا في غزارة علمه وفوائده من معاصره الشيخ وجيه الدين العلوي، ولكن للأسف لم أجد ترجمة حياته في أيّ كتاب. ومع ذلك، اطلعت على بعض مؤلفات عيسى بن عبد الرحيم الغجراتي، وأرجح أنها مؤلفاته، أحدها شرحٌ لخطبة المعجم، وتوجد نسخة منه في مكتبة الجمعية الآسيوية في بنغال، وقد أشار إليه السيد مرتضى الزبيدي (البلكرامي) في شرحه للمعجم "تاج العروس". أما الآخر فهو في مكتبتي الخاصة، ويتناول موضوع الاستماع. وقد حُلّت فيه هذه المسألة المختلفة ببراعة فائقة، حتى أنّ مجرد قراءته تُشعر المرء بنشوة روحية.

القاضي برهان الدين: القاضي برهان الدين النهروالي من ذرّية الإمام شهاب الدين أحمد الغجراتي، كان فريد العصر في مجال التدريس والإفادة. وقد ذكر محمد بن عمر الآصفي في كتابه "ظفر الواله" أنّ العلم انتشر بجهوده في غجرات في البداية. وعلى حد تعبيره "ومنه انتشرت العلوم ابتداء بغجرات". ولكن الأسف أنه لم يُسجّل أحد ترجمة حياة وأحوال هذا المحسن لغجرات.[1]

الشيخ صبغة الله: كان الشيخ صبغة الله بن روح الله الحسيني من سكّان بهروج، ومن أبرز تلاميذ العلّامة وجيه الدين. قضى فترة طويلة في خدمة العلوم والفنون ونشرها في أحمد نغر وبيجابور. وعقب ذلك، وصل إلى الحجاز، وبعد إتمام مناسك الحج والزيارة، استقر في جبل أحد، وقضى كل حياته هناك. وقد انتهز علماء الحرمين الشريفين هذه الفرصة، واستفادوا استفادة كاملة من عمله وفضله. وكان من بين تلاميذه علماء بارزون مثل الشيخ أحمد بن عبد القدوس الشناوي، وأبو بكر بن قعود النسفي، ومحمد بن عمر بن محمد الحضرمي، والشيخ عبد العظيم المكي. وقد ألّف الشيخ صبغة الله شرحًا لتفسير البيضاوي، وصل إلى بلاد الروم وتناوله العلماء بالأيدي، ونال قبولًا واسعًا بينهم. وإلى جانب ذلك، له مؤلفات أخرى كُتبت بناءً على طلب علماء العرب. وقد كتب الشيخ محمد بن فضل الله المحبي ترجمة حياته بالتفصيل في كتابه "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر"، وعلى هذا المنوال أثنى عليه الشيخ نجم الدين الغزي ثناءً كبيرًا في كتابه "لطف السمر وقطف السمر". توفي عام 1015هـ ودُفن في جنة البقيع.

---

[1] الشيخ العالم المحدث الفقيه القاضي برهان الدين النهروالي الغجراتي، أحد الأساتذة المشهورين... درس وأفاد مدة عمره، وأخذ عنه خلق لا يحصون بحد وعد. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 316/4)

الشيخ عبد القادر: الشيخ عبد القادر بن السيد الشيخ الحضرمي من غجرات، كان عالمًا شهيرا وكاتبًا كبيرًا وصاحب سلسلة، ومكتبته قيّمة للغاية. وقد أخذ عنه السند كلّ من العلّامة جمال الدين محمد الشامي، والشيخ محمد بن عبد الرحيم باجابر، وأحمد بن ربيع بن أحمد السنباطي، وحسن بن داود الكوكاني وغيرهم من العلماء. ومن مؤلفاته "الحدائق الخضرة" كتاب مبسوط في سيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم، و"النور السافر في أعيان القرن العاشر" كتاب مفيد للغاية في موضوع التاريخ، و"الروض الأريض" ديوانه العربي. وإلى جانب هذه الكتب، له مؤلفات أخرى.[1] وقد كتب ترجمة حياته كلّ من محمد بن فضل الله المحبي في كتابه "خلاصة الأثر" وأبو بكر الشلي في "المشرع الروي"، وعبد الحي المرحوم في "طرب الأماثل". توفي سنة ثمان وثلاثين وألف بمسقط رأسه أحمد آباد فدفن بها.

---

[1] ومن مصنفاته الفتوحات القدوسية في الخرقة العيدروسية- في مجلد ضخم- ومنها الحدائق الخضرة في سيرة النبي صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه العشرة، وهو أول كتاب ألّفه وسنه إذا ذاك دون العشرين، ومنها إتحاف الحضرة العزيزة بعيون السيرة الوجيزة، وهو على نمط الحدائق إلا أنه اختصره، ومنها المنتخب المصطفى في أخبار مولد المصطفى، وكتاب المنهاج إلى معرفة المعراج، والأنموذج اللطيف في أهل بدر الشريف، وأسباب النجاة والنجاح في أذكار المساء والصباح، والدر الثمين في بيان المهم من علوم الدين، والحواشي الرشيقة على العروة الوثيقة، وفتح الباري بختم صحيح البخاري، وتعريف الأحياء لفضائل الأحياء، وعقد اللآل بفضائل الآل، وبغية المستفيد بشرح تحفة المريد، والنفحة العنبرية بشرح بيتين العدنية، وغاية القرب في شرح نهاية الطلب، وله شرح على قصيدة الشيخ أبي بكر العيدروس النونية، وله كتاب إتحاف إخوان الصفاء بشرح تحفة الظرفاء بأسماء الخلفاء، وصدق الوفاء بحق الإخاء، وكتاب النور السافر عن أخبار القرن العاشر، والزهر الباسم من روض الأستاذ حاتم، وهو شرح رسالة من السيد حاتم إليه وهو مطول نحو مجلدين، وكتاب قرة العين في مناقب الولي عمر بن محمد باحسين، وله ديوان شعر سماه بالروض الأريض والفيض المستفيض. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 593/5)

محمد بن عمر الآصفي: كان عبد الله محمد بن عمر الآصفي الألف خاني من أشهر شخصيات غجرات. ومن المرجح[1] أنه تلقّى العلوم والفنون في مكة المكرمة من عز الدين عبد العزيز الزمزمي وشهاب الدين بن حجر المكي. وبعد عودته من هناك، انضم إلى حكومة ألف خان، وأصبح "مير منشئ" لديه. وبعد وفاة ألف خان، عيّنه جهجهار خان في حكومته على نفس المنصب. ومن مؤلفاته "فواتح الإقبال وفوائح الانتقال"[2] في موضوع التاريخ، صنّفه لألف خان، و"ظفر الواله بمظفر وآله" كتابٌ قيّمٌ للغاية، فقام المستر راس مدير المدرسة العالية في كولكتا بطباعته في أوروبا بعناية فائقة خلال إقامته في مومباي، ولكن الأسف أنه لم يحصل على الكتاب كاملاً. ومع ذلك، فإنّ الجزء المنشور منه حافل بالمعلومات المفيدة.

الشيخ أحمد الكردي: العلّامة أحمد بن سليمان الكردي الغجراتي، أحد الرجال المعروفين في العلم وكثرة الدرس والتدريس والإفادة. وأخذ الحديث وبعض الفنون عن والده الذي كان من تلامذة الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي، وقرأ بقية العلوم والفنون على العلّامة محمد شريف والشيخ ولي محمد، وبعد إتمام دراسة الكتب الدرسية تصدّر للتدريس، ولم يشغله أيّ شغل سواه طوال حياته، وتخرّج في حلقة

---

[1] قال مؤلف الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام: "وإني أظن أنه قرأ على الشيخ عز الدين عبد العزيز الزمزمي والشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي، لأنهما كانا من الموظفين من تلقاء السلطان محمود الغجراتي ومن المدرسين في مدرسته بمكة، وبالجملة فإنه حصل وأقام بمكة مدة طويلة".(الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 655/5)

[2] قال مؤلف الإعلام: "وله فواتح الاقبال وفوائح الانتقال كتاب في التاريخ بالعربي، صرح به في تاريخ غجرات، قال: إني صنفته لصاحب تربيتي وواهب نعمتي شمس الدولة المجلس العالي أبي المعالي جمال الدنيا والدين محمد ألغخان طيب الله ثراه وجزاه عنى بكرمه ورضاه". (المصدر نفسه)

درسه علماءٌ بارزون ذاع صيتهم في كل أنحاء الهند. وله مصنّفات، منها "فيوض القدس" كتاب شهير في علم الكلام. توفّي عام 1087هـ.[1]

الشيخ محمد فريد: الشيخ محمد فريد كان ابنًا للعلّامة محمد شريف، فدرس الكتب على يد والده، ثم انقطع من كل جانب، وعكف على التدريس والإفادة، وبذل كل حياته فيه. وكان مؤلفًا أيضًا، وقد أضاف حاشية إلى الحاشية الشهيرة لخطائي على "المطول". وهذا الكتاب موجود في مكتبة خان بهادر خدا بخش خان في بانكيبور.

سيد محمد الرضوي: الشيخ سيد محمد بن جعفر بن الجلال بن محمد الحسيني الرضوي كان من ذرية المخدوم جهانيان. وتوارثت عائلته العلم والمشيخة جيلًا بعد جيل، فعمل على نشرهما، وبذل كل حياته في التدريس والكتابة. كتب تفسيرين للقرآن الكريم، أحدهما تفسير القرآن بالعربية على نهج الجلالين، وتفسير القرآن الكريم بالفارسية وهو جديد لاحتوائه على تفسيره برواية أهل البيت (عليهم وعلى جدّهم الصلاة السلام)، وبالإضافة إلى هذين الكتابين، له "زينة النكات في شرح المشكاة". توفي سنة 1111هـ ببلدة أحمد آباد فدفن بها.[2]

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 490/5.

[2] جاء في الإعلام: الشيخ العالم الفقيه محمد بن جعفر بن الجلال بن محمد الحسيني البخاري أبو المجد محبوب عالم الغجراتي كان من ذرية الشيخ جلال الدين حسين الحسيني البخاري الأجي، ولد بغجرات .. سنة سبع وأربعين وألف وقرأ على والده وعلى غيره من العلماء بأحمد آباد ثم تصدّر للتدريس....ومن مصنفاته تفسير القرآن الكريم بالفارسي برواية أهل البيت وتفسير القرآن بالعربي على نهج الجلالين وله زينة النكات في شرح المشكاة وله غير ذلك من الرسائل. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 835/6)

الشيخ جمال الدين: كان الشيخ جمال الدين بن ركن الدين الجشتي من سلالة العلّامة كمال الدين، وكان مؤلفًا عظيمًا. فكتب شروحًا وهوامش على معظم الكتب الدراسية، فله هوامش مستقلة على كل من تفسير البيضاوي، وتفسير المدارك، والتلويح، وحاشية خيالي شرح العقائد، والمطول، والمختصر، والقطبي، والمنهل، وشرح الملّا وما إلى ذلك، كما كتب شروحًا على كتب التصوف مثل "فصوص العوارف"، و"المثنوي المعنوي". ويُذكر أنّ مجموع مؤلفاته من صغير وكبير، يبلغ 142 مؤلفًا.[1] مات سنة أربع وعشرين ومئة وألف 1124هـ، ودُفن بأحمد آباد.

الشيخ نور الدين: الشيخ نور الدين بن محمد صالح الأحمد آبادي أحد العلماء الذين أفنوا كل حياتهم في خدمة العلم، ولم يستفيدوا شيئًا من رغد العيش وزهرة الحياة

---

[1] الشيخ العالم الصالح جمال الدين بن ركن الدين العمري الجشتي الغجراتي أحد المشايخ المشهورين، ولد سنة ثمان وثمانين وألف بأحمدآباد وقرأ العلم على أبيه ولازمه مدة وأخذ عنه الطريقة ثم اشتغل بالدرس والإفادة وصنّف الكتب الكثيرة، وكان شيخًا صالحًا كريم النفس سخيًا باذلًا محسنًا إلى طلبة العلم وأبناء السبيل شديد التعبد لم يزل يشتغل بالتدريس والتصنيف، ومن مصنفاته حاشية على شرح الكافية للجامي وحاشية على المنهل الصافي وحاشية على الزبدة وحاشية على شرح الشمسية للقطب الرازي وحاشية على المطول وحاشية على شرح العقائد للتفتازاني وحاشية على حاشية الخيالي وحاشية على مختصر المعاني وحاشية على التلويح وحاشية على تفسير المدارك وحاشية على البيضاوي وحاشية على التفسير المحمدي وحاشية على التفسير الحسيني وله تفسير مختصر وتفسير نصيري وفتح الجمال شرح له على المثنوي المعنوي وشرح على سوانح الجامي وشرح على جام جهان هما وشرح على فصوص الحكم وشرح أسماء الأسرار، للسيد محمد بن يوسف الحسيني وشرح مرآة العارفين وشرح التعرف وشرح على عوارف المعارف وشرح على آداب المريدين وشرح أسرار الخلوة وشرح بحر الأسرار ودرة التاج وشرقات السلوك وقرة العين ونور الأولياء وركن الطريقة ومشهد الجمال وآثار السلوة ومراصد الكمال وكمند وحدة وشرح التقسيم وعد من مصنفاته مئة واثنان وأربعون كتابًا وله ديوانان في الشعر الفارسي. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 6/734-735)

الدنيا. وكان بعد العلّامة وجيه الدين ممن لا يدانيه أحد في كثرة الدرس والإفادة وكثرة التأليف في غجرات. ومثل العلّامة الممدوح، ألّف الشيخ نور الدين أيضًا شروحًا وحواشي لجميع الكتب الدراسية. وبنى له أكرم الدين خان رئيس غجرات مدرسة عظيمة بأحمد آباد وأنفق على بنائها مئة وأربعًا وعشرين ألفًا من النقود، وأرصد لمصارف المدرسة قرى عديدة.

وله مصنفات تربو على مئة وخمسين، أهمها كالآتي: تفسير مختصر على القرآن المجيد، والتفسير النوراني للسبع المثاني، والتفسير الرباني على سورة البقرة، وحاشية على أوائل تفسر البيضاوي، ونور القارئ شرح صحيح البخاري، والحاشية القويمة على الحاشية القديمة، وحاشية على شرح المواقف، وحل المعاقد لحاشية شرح المقاصد، وحاشية على شرح المطالع، وحاشية على التلويح، وحاشية على العضدية، والمعوّل حاشية على المطوّل، وحاشية على شرح الوقاية، وحاشية على شرح الكافية للجامي، وحاشية على المنهل، وحاشية على الشمسية وشرح على تهذيب المنطق، وشرح فصوص الحكم لابن عربي وغير ذلك من المصنفات الكبيرة والصغيرة. توفي سنة خمس وخمسين ومئة وألف، وقبره قريب من مدرسته بأحمد آباد.[1]

الشيخ خير الدين: كان الشيخ خير الدين محمد زاهد السورتي من بين أهل العصر الأخير الذين كانوا يُعتبرون نماذج حقيقية لأسلافهم في الفضيلة والكمال. تتلمذ على يد الشيخ محمد بن عبد الرزاق السورتي. وبعد إكمال دراسته، توجه إلى الحجاز وتشرف بالحج والزيارة، وأقام في المدينة المنورة مدة طويلة، ودرس الحديث الشريف على يد الشيخ محمد حياة السندي. وعقب عودته من هناك، بذل كل حياته في خدمة هذا

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 903/6.

العلم الشريف، وظل يدرس لمدة خمسين عامًا. كان مؤلفًا أيضًا، وله كتاب بعنوان "شواهد التجديد"، وهو في التصوف والأخلاق. وقد ذكره السيد المرتضى الزبيدي (البلغرامي أصلًا) في "برنامه". وقد استفاد منه عند إقامته في مدرسته بضعة أيام أثناء رحلته إلى الحجاز. وتوفي الشيخ خير الدين عام 1206هـ. ويقع ضريحه في مدينة سورت.

الشيخ ولي الله: الشيخ ولي الله السورتي كان تلميذًا لوالده الجليل الشيخ غلام محمد الغجراتي. وبعد أن أكمل دراسة الكتب الدارسية، سافر إلى الحجاز، وأقام هناك مدة طويلة، ودرس الحديث الشريف على يد الشيخ أبي الحسن السندي. وبعد عودته، استقر في مدينة سورت، وعكف على خدمة الحديث الشريف. وقد أعدّ سفينة صغيرة سماها "سفينة الرسول"، وكان يسافر عليها بشغف، ويتشرف بالحج والزيارة. رافقه ذات مرة الشيخ رفيع الدين المراد آبادي، وقد ذكر ذلك في رحلاته. وله كتاب في الحديث الشريف بعنوان: "التنبيهات النبوية في سلوك الطريقة المصطفوية". توفي عام 1207هـ، ودُفن في مدينة سورت.

لقد ذكرتُ العديد من العلماء الذين أطلع على بعض أحوالهم وظروفهم، وأعرف مئات الأسماء للعلماء والمؤلفين الذين تتوفر مؤلفاتهم في المكتبات في كل مكان، ولكن لا يُعرف عنهم في أيّ عصر عاشوا. وفي مثل هذا الوضع، كيف يُمكن لأحد أن يُسجل أحوالهم وترجمة حياتهم؟ ومع ذلك، فإنّ ما قُدِّم في الصفحات السابقة، يكفي كثيرًا للعبرة لأهل غجرات، إذا اقتصر الغموض على الحروف.

علماء غجرات في بلاط ملوك المغول: تعلمون أنّ أكبر شاه التيموري كان قد ضمّ غجرات في عام 980هـ إلى بلاده المملوكة. وفي ذلك الوقت، كان علماء بارزون مثل العلّامة وجيه الدين العلوي والشيخ محمد طاهر المحدث لا يزالون على قيد الحياة، ولم يُقصِّر الملك لحظة في تكريمهم واحترامهم. وكان خان أعظم، وخان خانان، اللذان

عُيِّنا تباعًا، على ولاية غجرات، فيستقبلان هؤلاء الشيوخ بحبّ وإخلاص، ويُحسنان إليهم. وقد قرأ "خان خانان" أيضًا بعض الكتب الدراسية من العلّامة وجيه الدين خلال فترة إقامته، وبهذه الطريقة قد صارت العلاقة بينهم علاقة المعلّم والتلميذ.

مير أبو تراب: كان جدّ مير أبو تراب، هو مير هبة الله الشيرازي، الذي قدِم غجرات في عهد محمود شاه الأول. لطالما عُرفت عائلته من الأعيان بفضائلها وأخلاقها في غجرات. وقد تبوأ مير أبو تراب مكانة مرموقة في عائلته لما يتمتع به من الحكمة والفطانة وعلو الهمة. وبعد فتح غجرات، توسّم أكبر شاه في شخصيته الخيرَ، فأكرمه بقربه منه، وجعله أميرًا على الحجاج سنة تسع وثمانين وتسعمئة وفوض إليه خمسمئة ألف من النقود الفضية والبضائع ليقسمها على مستحقيها في الحرمين الشريفين.[1] وبعد العودة من هناك، استأذن للإقامة في وطنه المألوف عام 991هـ، إلا أنّ رغبته في حياة العزلة لم تحقق. وطالما كان على قيد الحياة، لم يزل مأمورًا في القيام بمختلف المهمات الوطنية، إلى أنْ وافته المنية عام 1003هـ. ومن مؤلفاته كتاب "تاريخ غجرات"، الذي نشرته الجمعية الآسيوية في البنغال.

سيد محمد الرضوي: كان من ذرية شاه عالم البخاري، ويُعتبر مثالًا يُحتذى به في الفضل والكمال. لم يقبل قطّ الخدمة الملكية، ولكن الملوك كانوا يكنّون له احترامًا كبيرًا، ويستقبلونه ويُجلّونه. عندما زار الملك جهانكير ولاية غجرات، سُرّ كثيرًا بلقائه، وطلب منه أن يترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية.[2] زاره شاهجهان مرةً

---

[1] قال مؤلف الإعلام: تشرف بالحج والزيارة وعاد إلى الهند سنة إحدى وتسعين وتسعمئة، وأتى بحجر فيه قدم النبي صلّى الله عليه وسلّم، فأمره السلطان أن يقف على أربعة أميال من آغره، واستقبله وأخذ الحجر ووضعه على العين والرأس وأتى به إلى آغره، ثم ولاه خدمة جليلة في غجرات فاستقل بها مدة، كما في مآثر الأمراء، وله مصنفات منها كتاب في تاريخ غجرات بالفارسي.(الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 477/5)

[2] ذكر شاهنواز خان في كتابه "مآثر الأمراء" أنه ترجم القرآن الكريم إلى الفارسية ترجمةً جيدة.

خلال حكم أبيه، ومرةً أخرى بعد تولّيه الحكم، وفي كلتا المرتين لم يُضيّع لحظةً في تكريمه واحترامه. تُوفّي عام 1045هـ ودُفن بجانب جده.[1]

سيد جلال: كان خلفاً رشيدًا لوالده مير سيد محمد الرضوي، وحذوًا بحذوٍ له في الفضل والكمال. وذهب إلى مدينة آغره بإذن من والده عام 1037هـ، وأهداه شاهجهان ألفي روبية. ثم مُنح رداءً وثلاثة آلاف روبية نقدًا عام 1039هـ.

ومُنح عشرة آلاف روبية، وأُهدي أبناؤه فرائجيات وشالات كما مُنح ست مئة من الدراهم الذهبية ليوزعها على أصحاب التكيات في غجرات عام 1047هـ. ثم استُدعي في عام 1048هـ ومُنح خمسمئة درهم ذهبي. وبعد أيام، بمناسبة عيد النوروز، مُنح ألف روبية، وعند رحيله خمسة آلاف روبية. ثم استُدعي في عام 1052هـ ومُنح خمسة آلاف روبية، وأُجبر على قبول المنصب الملكي. وفي النهاية، أعطى الشيخ جلال ابنه الأكبر سيد جعفر خلعته للدرويش، وحصل على خلعة الرئاسة العظمى. ومُنح منصب أربعة آلاف نفر وسبع مئة فارس. ثم في عام 1055هـ، مُنح منصب ستة آلاف نفر وألف وخمسمئة فارس، وبعد أيام أضيف إلى منصبه مزيد من خمسمئة فارس.

كان شاهجهان معترفًا جدًا بعلمه وفضائله. ولو طالت حياته مزيدًا لعدة أيام، لكان قد حقق مزيدًا من التقدم. وربّما كان يمكن أن يُعيّن رئيسًا للوزراء عقب وفاة العلّامة

---

[1] قال مؤلف الإعلام: الشيخ الصالح محمد بن الجلال بن الحسن بن عبد الغفور الحسيني البخاري الغجراتي، كان من نسل محمد بن عبد الله الحسيني البخاري، يرجع إليه نسبه بخمس وسائط...قرأ العلم على أساتذة عصره، ثم لازم أباه وأخذ عنه الطريقة، وقرأ عليه بعض كتب الحقائق والمعارف، ولما مات والده سنة 1003هج تولّى الشياخة مكانه ... ومن مصنفاته الجمعات الشاهية في الأذكار والأشغال. توفي سنة خمس وأربعين وألف، وقبره في حظيرة جده، كما في مرآة أحمدي. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 648/5)

سعد الله خان، ولكنه توفي عام 1057هـ. ونُقل جثمانه من لاهور إلى غجرات ودُفن بجوار أجداده.

سيد جعفر: هو الابن الأكبر لسيد جلال الرضوي، وكان يفوق جده وأباه في الفضل والكمال. قال عبد الحميد المؤرخ الشاهجهاني في بادشاهنامه إنه كان فوق أبيه وجده في العلم والمعرفة، وحفظ الأحوال، واقتفاء سنن المشايخ، والوقوف على مصطلحات القوم، واقتناء العلوم المتعارفة، وكثرة الدرس والإفادة، انتهى. جلس على مسند الإرشاد عام 1052هـ في حياة أبيه بعد جدّه محمد بن الجلال، ولما توفي والده عام 1057هـ أراد السلطان أن يوليه صدارة الهند محل والده فلم يجبه.[1] ولم تزل النعم الملكية تُغدق عليه، واستُقدم في عام 1064هـ، وقُدّمت له خمسة آلاف روبية كهدية، وعند رحيله، مُنح خلعة وفيلًا وخمسة آلاف روبية نقدًا من جديد. وفي عام 1065هـ أُرسل إليه مئتان وخمسون أشرفية. وفي عام 1069هـ أرسل إليه عالمغير خلعة بعد تولّيه العرش، وفي عام 1070هـ منحه خلعة وفيلًا وعشرة آلاف روبية نقدًا، وكذلك منح ابنه سيد محمد خلعة وفيلًا وألف روبية نقدًا. توفّي سيد جعفر عام 1085هـ.[2]

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 525/5.

[2] قال مؤلف الإعلام: الشيخ العالم الصالح جعفر بن الجلال بن محمد الحسيني البخاري الغجراتي، كان يعرف ببدر عالم، ولد في الثاني عشر من شعبان سنة ثلاث وعشرين وألف ونشأ في مهد العلم والطريقة، وانتفع بوالده وبغيره من العلماء، وكان أفضل من والده في الحديث والتفسير والتصوف وفنون أخرى، جلس على مسند الإرشاد في حياة أبيه بعد جده محمد بن الجلال، ولما توفي والده أراد السلطان أن يوليه صدارة الهند فلم يجبه. وكان سريع الكتابة، يكتب القرآن الكريم في أربع وخمسين ساعة نجومية، له كتاب الروضات في مجلدات كبار ورسائل أخرى في الحديث والتفسير، كما في مرآة أحمدي. قال عبد الحميد اللاهوري في بادشاهنامه إنه كان فوق أبيه وجده في العلم والمعرفة، وحفظ الأحوال، واقتفاء سنن المشايخ، والوقوف على مصطلحات القوم، واقتناء العلوم المتعارفة، وكثرة الدرس والإفادة. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 525/5)

سيد علي: هو الابن الثاني لسيد الجلال. عُيّن على منصب ألف بعد وفاة والده، وفي عام 1060هـ عُيّن أمينًا على بيت الجواهر، وبالإضافة إلى رتبته الأصلية والإضافية عيّن على منصب ألف وخمسمئة من الجند وأربعمئة فارس. ثم في عام 1062هـ عُيّن أمينًا على المكتبة الملكية، ورُقّي إلى منصب ألفين من الجند وأربعمئة فارس. وبالتالي في عام 1065هـ مُنح لقب "رضوي خان" مع خلعة خاصة، ورُقّي إلى منصب ألفين وخمسمئة من الجند وخمسمئة فارس، وعيّن على منصب "بخشي" وكتابة الأحداث في بلاد غجرات. ولكن بعد قليل من الزمن استُقدم من غجرات في عام 1068هـ وكُلّف بخدمة أمين الأحداث. وفي عام 1070هـ استقال من الخدمة الملكية وانزوى في معزل، وقرّر له عالمغير معاش تقاعد قدره 12 ألف روبية سنويًا. ثم في عام 1073هـ مُنح رتبة ألفين وخمسمئة نفر، وأربعمئة فارس مع خلعة وحارس. وفي عام 1077هـ، زاد عدد فرسانه بمئة فارس، وعُيّن موظفًا مدنيًا في حكومة "بيگم صاحب". ثم في عام 1078هـ رُقّي إلى ثلاثة آلاف نفر، ونال الصدارة العظمى وهو منصب كان فيه آباؤه. وتوفي سيد علي عام 1091هـ، تاركًا وراءه متاعب الدنيا.[1]

الملّا عبد القوي: كان من جلساء عالمغير خلال فترة حكم أبيه، ويظهر من أسلوب بعض المؤرخين أنه كان معلمًا لعالمغير. فباعتناء عالمغير به، ارتقى تدريجيًا حتى نال منصب "بنج هزاري"، وصار معتمدًا عليه لدى الملك. ولذا، مُنح لقب "اعتماد

---

[1] قال مؤلف الإعلام: الشيخ الفاضل علي بن الجلال بن محمد بن الجلال الحسيني البخاري الغجراتي، أحد الرجال المعروفين بالفضل والصلاح، ولد ونشأ بغجرات، وولّي صدارة الهند في عهد عالمغير فاستقل بها مدة من الزمان، وكان فاضلًا بارعًا في كثير من العلوم والفنون، مات سنة إحدى وتسعين وألف، كما في مآثر الأمراء. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 618/5)

خان". وعندما كان يحضر في الخلوة، يُسمح له بالجلوس في مجلس الملك، وهو شرف عظيم في ذلك الزمان لا يناله إلا أبناء الملك. وقد كتب شاهنواز خان في "مآثر الأمراء":

"چون بقدم خدمت ومحرميت اتصاف داشت وبسمت كار آگهي ومعامله فهمي موسوم بود از سائر اعيان خلافت ونوئيناں والا رتبت قرب ومنزلتش افزود گويند در خلوت بحضور بادشاه مي نشست واكثر در جناب خلافت حرف او مسموع وعرض او مقبول بود". (ترجمة: وبما أنه كان متصفًا بالخدمة والحضور في الخلوة، ومعروفًا بعلمه وفهمه من بين سائر أعيان الحكومة والأمراء الجدد، ازدادت منزلته فكان يجلس في الخلوة بحضور الملك ويتحدث معه، وكثيرًا ما كان يُسمع في مجلس الملك حديثُه وتُقبل مقترحاته). إنه استشهد عام 1077هـ.[1]

القاضي عبد الوهاب: كان من أحفاد الشيخ محمد طاهر المحدث. ولّي القضاء بـ"مونكي بتن" في عهد شاهجهان. عندما أُرسِل عالمكير خلال حكم أبيه في حملة عسكرية في الدكن، عيّن الشيخ عبد الوهاب للحضور في خدمته كما عيّنه مفتي العسكر بناءً لمؤهلاته. وفي عام 1079هـ لما قام بالملك أورنكزيب، أُسند منصب أقضى القضاة إلى القاضي عبد الوهاب. قال خافي خان في "مُنتخب اللباب" إنه بلغ رتبة لم يصل إليها أحد من القضاة قبله حتى أنّ كبار الأمراء كانوا يخافونه. وقال شاهنواز

---

[1] جاء في الإعلام: الشيخ العالم الكبير عبد القوي الحنفي البرهانبوري، أحد العلماء المشهورين، لقبه عالمغير بن شاهجهان التيموري اعتماد خان ورقّاه درجة بعد درجة حتى نال خمسة آلاف منصباً رفيعًا، وأذن له عالمغير أن يجلس بين يديه في الخلوة، وصار يعتمد عليه في مهمات الأمور (الإعلام بمن في تاريخ الهد من الأعلام، 596/5).

خان في مآثر الأمراء إنه تفرد في تنفيذ الحكم والقضاء بحيث ما تيسر لغيره قبله. توفي عام 1086هـ.[1]

القاضي شيخ الإسلام: العلّامة شيخ الإسلام بن قاضي القضاة عبد الوهاب الغجراتي، أحد مشاهير الفقهاء الحنفية، انتهت إليه الإمامة في العلم والعمل والزهد والورع والإخلاص والابتهال إلى الله تعالى وشدة الخوف منه. لمّا توفي والده ترك مئة ألف قطعة نقدية ذهبية وخمسمئة ألف ربية فضلاً عن الجواهر الثمينة والأثاث الوافر، ما أخذ هذا الفذّ شيئًا من متروكات والده، وقسم بعضها على الفقراء والمساكين ليخفف أثقاله وقسم سائرها على غيره من أرباب الفرض والعصوبة.

وكان قاضيًا بدار الملك دلهي في حياة والده، وعلى إثر وفاته ولاه عالمغير قضاء المعسكر مكانه فأبى قبوله فلما لم يقبل منه عالمغير إلا القبول قبل كارهًا، فصار قاضي قضاة الهند سنة ست وثمانين وألف، وبذل جهده في الصدق والتحري للحق وتزكية الشهود والتفتيش ورفع النقاب عن وجه المعاملة وتطهير الذيل عن أدناس الغرض فضلاً عن الارتشاء وقول الحق عند السلطان ولو كان يخالفه. واعتزل عنه سنة أربع

---

[1] قال مؤلف الإعلام: القاضي عبد الوهاب الغجراتي الشيخ العالم الفقيه قاضي القضاة عبد الوهاب الحنفي الأحمد آبادي الغجراتي، كان من أحفاد الشيخ محمد بن طاهر بن علي الفتني صاحب مجمع البحار، ولي القضاء بمولده مونكي بتن من أعمال أحمد نكر في أيام شاهجهان بن جهانغير التيموري واستقل به زمانًا، ولما ولي عالمغير على بلاد الدكن تقرب إليه، ولما قام بالملك عالمغير ولاه القضاه الأكبر فصار قاضي قضاة الهند ونال منزلة جسيمة منه. قال خافي خان في منتخب اللباب إنه بلغ رتبة لم يصل إليها أحد من القضاة قبله حتى أن الأمراء كانوا يخافونه، انتهى. وقال شاهنواز خان في مآثر الأمراء إنه تفرد في تنفيذ الحكم والقضاء بحيث ما تيسر لغيره قبله، وكان يرمى بالإرتشاء مع أنه كان معروفًا بالصدق والديانة، انتهى. توفي سنة ست وثمانين وألف بدهلي، كما في مرآة جهان نما. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 610/5)

وتسعين وألف واستأذن لسفر الحج، فحج وزار ورجع إلى أحمدآباد واعتزل في بيته فاستقدمه عالمغير وحاول أن يقبل القضاء أو الصدارة العظمى فأبى.[1]

وروى خافي خان في كتابه "مُنتخب اللباب" حادثة حملة بيجابور، حيث ذكر أنّ عالمغير لما قصد إلى بيجابور، استفتاه في ذلك فأجاب بما يخالفه، قائلًا إنه لا يجوز لمسلم أن يحارب مسلمًا آخر. وربما كان هذا الرأي للقاضي شيخ الإسلام في هذه المسألة، ولكن في رأيي المتواضع، رواية خافي خان هذه غير صحيحةٍ درايةً. كان عالمغير نفسه ماهرًا في الفقه وأصوله، وكان يدرك تمامًا كل الوجوه التي جعلت هذه الحرب حتمية. ولو أراد إتمام حجته، لكان عليه أن يستفتي مفتي العسكر، الذي كانت مهمته الوحيدة إصدار الفتاوى فقط. وكان القاضي أيضًا مضطرًا إلى أخذ الفتوى من المفتي قبل أن يؤدي مهمات القضاء. وعلى كل حال، سواء أكانت هذه الحادثة صحيحة أم لا، قد اتفق جميع المؤرخين على استقامة القاضي شيخ الإسلام وتقواه. توفي عام 1109هـ ودُفن في مقبرة أجداده.

القاضي أبو سعيد: هو ختن لقاضي القضاة عبد الوهاب الغجراتي. وفي عام 1086هـ عُيّن قاضياً بدار الملك دلهي مقام القاضي شيخ الإسلام. ثم في عام 1094هـ عُيّن في منصب جليل وهو أقضى القضاة خلفًا له. إنّ اختيار ملك صالح ورحيم مثل عالمغير له مقام عالم تقي نقي مثل شيخ الإسلام، لدليل على أنه كان عظيم الشان وجليل القدر. تقاعد عن هذه الخدمة عام 1095هـ، وتوفي عام 1099هـ[2]

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 761/6.

[2] قال المؤلف في "الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام": الشيخ أبو سعيد الغجراتي الشيخ العالم الفقيه القاضي أبو سعيد الحنفي الغجراتي، كان ختن القاضي عبد الوهاب الفتني والغجراتي، ولي القضاء بدار الملك دهلي سنة ست وثمانين وألف مقام القاضي شيخ الإسلام ابن عبد الوهاب الفتني، ثم ولي قضاء المعسكر في ذي القعدة سنة أربع وتسعين وألف، فاستقام عليه برهة من الزمان، وعزل عنه في جمادي الأولى سنة خمس وتسعين وألف، ومات سنة تسع وتسعين وألف في أيام عالمغير، كما في مآثر عالمكيري. (480/5)

القاضي عبد الله: الشيخ عبد الله بن القاضي محمد شريف الغجراتي كان قاضيًا بأحمد آباد. وبعد أن اطلع الأمير محمد أعظم على فضائله ومؤهلاته، جعله قاضيًا في معسكره. وفي عام 1095هـ، عندما استقال قاضي القضاة مير أبو سعيد من القضاء، رقّاه عالمغير إلى منصب قاضي القضاة المرموق، وعلى عكس أسلافه، ظل يؤدي خدماته في هذا المنصب لفترة طويلة. وفي النهاية، عُيِّن على منصب "صدر الصدور".[1] ولكنه لم يبق فيه طويلًا، وتوفي بعد أيام قليلة من استلام صلة هذه الخدمة في عام 1109هـ.[2]

القاضي عبد الحميد الغجراتي: القاضي عبد الحميد بن قاضي القضاة عبد الله الغجراتي ولي القضاء عام 1095هـ في معسكر محمد أعظم بن عالمغير مكان والده فاستقل به زمانًا، وسافر إلى الحرمين الشريفين فحج وزار ورجع إلى الهند سنة ثمان ومئة وألف فولي على ديوان الخراج بغجرات، وخلال فترة ديوانه، كُلِّف أيضًا بمهام حاكم ولاية غجرات مرتين. ثم ولّاه شاه عالم بن عالمغير القضاء الأكبر فصار أقضي قضاة الهند سنة إحدى وعشرين ومئة وألف فاستقل به ثلاث سنوات ثم أراد أن يعتزل عن القضاء فلم يسمح له شاه عالم بذلك وعندما رأى أنّ الملك لا يوافق على اعتزاله،

---

[1] تعيينه على منصب الرئاسة مأخوذ من كتاب "مآثر عالمكيري"، ومؤلفه مستعد خان.

[2] جاء في الإعلام: القاضي عبد الله الغجراتي الشيخ الفاضل عبد الله بن محمد شريف الحنفي الغجراتي أحد العلماء المبرزين في الفقه والأصول، كان قاضيًا بمدينة أحمد آباد فتقرب إلى محمد أعظم بن عالمكير حين ولي على غجرات فجعله قاضيًا في معسكره فاستقل به زمانًا، ثم ولاه عالمغير بن شاهجهان سلطان الهند القضاء الأكبر سنة خمس وتسعين وألف مكان القاضي أبي سعيد الغجراتي فصار قاضي قضاة الهند واستقل به مدة طويلة، ثم ولي الصدارة ومات في زمان يسير من ولايته، مات سنة تسع ومئة وألف، كما في مآثر عالمغيري. (الإعلام بمن في تاريخ الهد من الأعلام، 788/6)

فأحرق خيمته وتزيّ بزيّ الفقراء ودخل المسجد فجلس به فلما رأى شاه عالم إصراره قبل استقالته،[1] فمكث في معزل بأحمد آباد لفترة طويلة.

وفي عهد فرخ سير، أُجبر مرة أخرى على الخدمة الملكية، وعُيّن مسؤولًا عن بندر سورت. ولكنه بعد امتثال الأمر لبضعة أيام، استقال من الخدمة، وذهب إلى دلهي، حيث تولّى إدارة شؤون ضريح الشيخ أحمد كهتو غنج بخش، ثم بدأ حياةً هانئةً هادئة. وفي عام 1125هـ، عُيّن داود خان حاكمًا لولاية غجرات، وأُمر القاضي عبد الحميد بالقيام بمهام الحاكم حتى وصول داود خان إليها، فقام بذلك أيضًا رغم عدم رغبته فيها. وبالتالي عُيّن قائدًا لجوناغره، ولم يسعه أن ينفلت من القيام بالمهمات الملكية طوال حياته.

شريعت خان: كان الابن الأصغر للقاضي عبد الله. وفي عام 1121هـ عندما تولّى شقيقه الأكبر القاضي عبد الحميد منصب أقضى القضاة، فعُيّن شريعت خان ديوانًا لولاية غجرات مقامه.[2] وبعد ثلاث سنوات، عندما استقال القاضي عبد الحميد من منصب قاضي القضاة، فأصبح شريعت خان مقامه أقضي القضاة، وربما استمر في هذه الخدمة حتى عهد فرخ سير.

متشرع خان: كان ابن القاضي شريعت خان الذي تولى منصب أقضي القضاة عام 1124هـ، فعُيّن متشرع خان ديوانًا لغجرات نيابةً عن والده،[3] وظلّ يؤدي هذه الخدمة لفترة طويلة، وبعد ذلك لم يُعرف مصيره.

نور الحق: كان القاضي نور الحق ابن القاضي عبد الوهاب، وتشرّف بأداء الحج والزيارة بالإضافة إلى فضله وكماله، وفي عهد عالمكير، كان على منصب جليل وهو

---

[1] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 777/6.

[2] المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه.

احتساب المعسكر. ولا يُعرف إلى أيّ زمن بقي في هذا المنصب، ولا إلى أيّ مدى تقدم وترقى.[1]

عبد الحق: هو من أبناء القاضي عبد الوهاب، وكان من حاشية الملك خلال عهد عالمغير، وتولّى مناصب مختلفة بين الحين والآخر، وفي غالب الأحيان تولّى الإشراف على المصانع الملكية، وهو منصب لم يُمنح إلا للأمراء الذين كان الملك يثق بهم ثقة شخصية.

محيي الدين: هو من أبناء ابن القاضي عبد الوهاب. اشتغل بمنصب رئيس ولاية غجرات وأمينها في عهد عالمغير. وتوفي عام 1100هـ، وظل في هذا المنصب حتى وفاته.[2]

الشيخ أكرم الدين الغجراتي: الشيخ الفاضل أكرم الدين بن محي الدين، ولاّه عالمغير الصدارة بغجرات بعد وفاة والده ولقبه شاه عالم بن عالمغير الدهلوي شيخ الإسلام خان. إنه بنى الشيخ مدرسة عظيمة بأحمد آباد بتكلفة مئة وأربع وعشرين ألفًا من النقود الفضية،[3] وولاّها أستاذه الشيخ نور الدين الغجراتي.

---

[1] جاء في الإعلام: القاضي نور الحق الغجراتي الشيخ العالم الفقيه القاضي نور الحق بن القاضي عبد الوهاب الحنفي الغجراتي أحد الفقهاء المشهورين، ولاه عالمغير بن شاهجهان سلطان الهند القضاء سنة تسعين وألف، كما في مآثر عالمغيري، وفي مرآة أحمدي: أنه ولي الاحتساب بمدينة مانده من أعمال غجرات، لعله في سنة ثمان ومئة وألف. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 902/6)

[2] وفي الإعلام: الشيخ الفاضل محيي الدين بن عبد الوهاب الحنفي الغجراتي، كان من مشاهير عصره، ولاه عالمغير بن شاهجهان الدهلوي الصدارة في بلاد غجرات وجعله أمينًا على جزية تلك البلاد، فاستقل بها مدة من الزمان، توفي سنة مئة وألف بمدينة أحمد آباد، كما في مرآة أحمدي. (الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 681/5)

[3] الحسني، عبد الحي: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 722/6.

خاتمة: هؤلاء بعض العلماء الذين شغلوا مناصب مهمة خلال عصر الملوك المغول، وأدّوا خدماتهم على أكمل وجه، حتى أنهم كانوا دائمًا موضع ثناء وتقدير في حضرة ملك لطيف كعالمغير، بسبب حسن خدمتهم ونشاط أعمالهم.

وهناك العديد من علماء غجرات الذين عُيّنوا في مناصب القضاء والإفتاء في أماكن متفرقة، ومنهم على سبيل المثال: القاضي محمد شريف، والقاضي أبو الفرح، والقاضي أبو الخير، والقاضي خير الله، والقاضي نظام الدين، والقاضي ركن الحق، والقاضي عبد الرسول، والقاضي شرف الدين، والقاضي أبو الحسن، والمفتي محمد أكبر، والمفتي محمد شريف، والمفتي عبد الله، ومئات العلماء الذين لا تُعرف أسماؤهم، والذين لا يمكن سرد ظروفهم، ولا حاجة لذكرهم جميعًا هنا.

ومما استطعت عرضه، يتضح لكم مدى النفوذ والسلطة التي اكتسبها علماء غجرات حتى في عهد الملوك المغول بفضل قدراتهم، وكيف نالوا المناصب الرفيعة المتنوعة. بل الحقيقة أنكم تجدون أسماء علماء غجرات منذ عهد شاهجهان إلى عهد فرخ سير، في معظم مناصب الرئاسة والقضاء الرفيعة، التي كانت بمثابة النيابة عن الحكومة في كل بقعة من بقاع الهند من حيث إنفاذ الأوامر وبسط النفوذ. فأيّ دليل أوضح من كلّ ذلك على أنّ ولاية غجرات قد أنجبت شخصيات عظيمة مثل الجوهرات الثمينة في كل عصر.

ولكن يا أهل غجرات! عليكم العدل والإنصاف في هذا الأمر، هل تعتقدون أنّ رجالًا بمثل هذه الكفاءات القيّمة لا تزال بلادكم تُنجبهم، والذين يستحقون أن يُعتبروا من العلماء البارزين على طراز السيد جلال رضوي، والقاضي عبد الوهاب على الأقل، وإن لم يبلغوا منزلة العلّامة وجيه الدين والشيخ محمد طاهر المحدث،

ويمكن أن تقولوا إنّ الزمن ليس ملائمًا لذلك كالسابق، فلنترك الأمر، فأسألكم: هل يوجد بينكم مَنْ يمكن وضعُهم في منزلة "دادا بهائي نوروجي" و"المستر غاندي"؟ فتقولوا: لا.

چمن کے تخت پر جس دم شہِ گل کا تجمّل تھا
ہزاروں بلبلیں تھیں باغ میں اک شور تھا غل تھا
کھلی جب آنکھ نرگس کي نہ تھا جز خار کچھ باقي
بتاتا باغباں رو رو یہاں غنچہ وہاں گل تھا

(ترجمة: حين تفتحت زهرة النرجس الجميلة على عرش الحديقة، كان هناك آلاف من البلابل، ودوي ضجيج في الحديقة، وحين تفتحت عين النرجس، لم يبقَ شيء سوى الأشواك، ويخبرنا البستاني باكيًا: كان هنا النَورة، وهناك الزهرة).

ISSN: 2321-7928

الحكيم محمّد أجمل خان وخدماته للغة العربية وآدابها

- د. أورنك زيب الأعظمي[1]

الملخّص

لم تزل الهند تربّي اللغة العربية على أرضها، وتغني أهاليها بكل ما تمتلكه من الموارد، وتدعم الماهرين بها والخادمين لها منذ فجر تاريخ علاقتها مع العالم العربي إلى يومنا هذا الذي يضاهي بالعهد العبّاسي في إثرائه بتراثها العلمي والأدبي. فنرى كلّ شهر كتابًا يصدر عن العالم العربي وقد صنعتْه أيدي الكتّاب الهنود أو ترجمةً تنشر من دولة من دول العرب وقد أجادها أحدٌ من أبنائها بل ونرى كلّ شهر تحقيقًا يطبع من لبنان أو الأردن وقد عمله أحد أبناء الهند المبرزين. حقًّا هذه مفخرة لنا وحافزة لكلّ مَنْ وهبه الله التوق إلى خدمة هذه اللغة وآدابها.

وإذا قمنا نحصي أمثال هؤلاء العلماء الجهابذة والمترجمين المهرة والمحقّقين البارزين احتجنا إلى مجلدات ضخمة لبيان خدماتهم ولتقييم أعمالهم الجليلة التي لا تخلو منها أيّ مكتبة من المكتبات العربية. وفي هذه العجالة نسعد بذكر أحد أبنائها الذي جمع بين المهارة في علم الأديان والحذاقة بعلم الأبدان بل وازداد علمًا نخدم اللغة العربية خدمة ممتازة وملأ الفراغ العلمي اللغوي الذي كان يحتاج لمدة طويلة إلى ملأه. وهذا الابن النجيب نعرفه بالحكيم محمّد أجمل خان الدهلوي.

الكلمات الدلالية: الهند، الهنود، تراث الهند، الطب العربي والشعر العربي.

المدخل إلى الموضوع: سُعِدَتِ الهند منذ أوّل شروق اللغة العربية على أرضها بمولد شخصيات جبّارة روّجتها في بقاعها وخدمتْها تعليمًا وتصنيفًا، ومن هذه الشخصيّات

---

[1] مدير تحرير "مجلة الهند" وأستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الملية الإسلامية، نيو دلهي

الجليلة أبو عبد الله السندي (شعبان 231هـ) مؤلف "كتّاب النوادر"، والمخدوم زين الدين المعبري (928هـ) مؤلف "مرشد الطلّاب"، والشيخ محمد بن أحمد النهروالي (990هـ) مؤلف "الإعلام بأعلام بيت الله الحرام"، والشيخ يعقوب الصرفي الكشميري (نحو 1004هـ) مؤلف "رسالة في المقامات"، والشيخ عبد القادر الغجراتي (1038هـ) مؤلف "الحدائق الخضرة في سيرة النبي وأصحابه العشرة"، والسيد علي صدر الدين المدني (1117هـ) مؤلف "سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل عصر"، والشاه ولي الله الدهلوي (1176هـ) مؤلف "حجة الله البالغة"، والسيّد محمد البلغرامي (1185هـ) مؤلف "الجزء الأشرف من المستطرف"، والعلّامة غلام علي آزاد البلغرامي (1200هـ) مؤلف "سبحة المرجان في آثار هندوستان"، والشيخ محمد باقر آغاه المدراسي (1220هـ) مؤلف "المقامة الحيدرابادية"، والشيخ أوحد الدين البلغرامي (1250هـ) مؤلف "تذكرة شاعرات العرب"، والمفتي سعد الله المرادابادي (رمضان 1294هـ) مؤلف "القول الفضل في همزة الوصل"، والقاضي أبو بكر الكاليكوتي (1301هـ) مؤلف "مصابيح الكواكب الدرية"، والسيد حيدر علي الرضوي (محرم 1302هـ) مؤلف "شرح السلم"، والشيخ فيض الحسن السهارنفوري (1304هـ) مؤلف "رياض الفيض"، والعلّامة صيدق حسن خان (جمادى الأخرى 1307هـ) مؤلف "البلغة في أصول اللغة"، والشيخ محمد بن أحمد الطونكي (1314هـ) مؤلف "الدراسة الوافية في العروض والقافية"، والشيخ ذو الفقار علي الديوبندي (1319هـ) مؤلف "التعليقات على سبع المعلقات"، وكتّاب هنود آخرون وفّق لهم القريض العربي كذلك. ومن هؤلاء الرجال الكتّاب الشعراء الحكيم محمد أجمل خان (رجب 1346هـ) الذي نخصّ بسيرته هذه المقالة ونلقي الضوء على خدماته للغة العربية وآدابها.

الموجز من ترجمة الحكيم أجمل: الحكيم محمد أجمل خان الذي نحن بصدد التعريف بشخصيته ينحدر من أسرة مثقفة عُرِفَتْ لحذاقتها في الطب ولممارستها القديمة لهذا الفن فكان جدّه الحكيم شريف خان طبيبًا له تجارب ناجحة في مجال الطبّ كما كان أبوه الحكيم محمود خان وشقيقه الأكبر الحكيم عبد المجيد خان وابن عمّه الحكيم غلام رضا خان وولده الحكيم محمد جميل خان أطباء مشهورين في أزمانهم.

ولد الحكيم محمد أجمل المعروف بـ"مسيح الملك" في 17/ شوال 1284هـ المصادف لـ18/ فبراير 1868م وبدأ دراسته بداره ثم حفظ القرآن الكريم على يدي الشيخ دائم علي في مدة ثلاث سنوات ثم تعلّم اللغة الفارسية على عادة الأشراف في تلك الفترة. بعد ذلك شرع في تعلّم اللغة العربية وعلومها فتعلّم النحو العربي على الشيخ پير جي صديق أحمد الدهلوي كما تعلّم المنطق والفلسفة على الشيخ عبد الحق الدهلوي صاحب "تفسير حقاني" والشيخ عبد الرشيد الرامفوري رئيس المدرسة الطبية بدلهي، وهكذا نال بعض العلوم الأخرى على الميرزا عبيد الله بيغ.[1] ولقد استفاد أجمل من كبار أساتذة رامفور.

والمعلّم الذي تأثّر بأستاذيته الحكيم أجمل من بين هؤلاء الأساتذة والشيوخ هو العلّامة محمد طيّب المكي الذي ألّف الكتب لتعليمه وتثقيفه.[2] يقول القاضي عبد الغفار: "استفاد الحكيم أجمل خان من الشيخ محمد طيّب الرامفوري وهذا من فضل تأديبه أنّ الحكيم المرحوم كان ينطلق لسانه بالعربية".[3]

ولقد أحبّ العلّامة محمد طيّب المكي تلميذه أجمل خان حبًا جمًا حتى سمّى بعض مؤلفاته في صلات الفعل بـ"النفحة الأجملية في الصلات الفعلية".[4]

---

[1] القاضي، محمّد عبد الغفّار. **حيات أجمل.** (علي كره: أنجمن ترقي أردو. 1950م)، ص 32

[2] جريدة "**ماحول**" اليومية، (اليوم التاسع من مارس، 1985م)

[3] ظلّ الرحمن، السيّد. **دلّي أور طب يوناني (تطوّر الطبّ اليوناني في مدينة دلهي).** (دلهي: أكادمية اللغة الأردوية. 1995م)، ص 244

[4] الندوي، محمّد رضي الإسلام. **حكيم أجمل خان أور عربي زبان وأدب (مساهمة الحكيم أجمل خان في اللغة العربية وآدابها).** (د.م. 2005م)، ص 15

بعدما أنهى الحكيم أجمل خان دراسته للعلوم الفارسية والعربية جعل يتعلّم الطبّ اليوناني الذي امتازت به أسرته فتعلّمه على أبيه الحكيم محمود خان وشقيقه الأكبر الحكيم عبد المجيد خان وابن عمه الحكيم غلام رضا خان كما تلقّاه على الحكيم جميل الدين.

وبعدما فرغ من نيل هذه العلوم والفنون درّس الطب اليوناني بالمدرسة الطبية كما مارس الطب حين الفراغ ثم أسّس مدرسة طبية بعون من شقيقيه الكبيرين الحكيم واصل خان والحكيم عبد المجيد خان كما ساعده في ذلك الحكيم جميل الدين. تم تدشين هذه المدرسة في 23/ يونيو 1889م. كان أساتذتها يعلّمون الطبّ إما بالعربية أو بالفارسية.

في 1892م تعيّن الحكيم أجمل خان طبيبًا خاصًا لنواب رامفور محمد حامد علي خان بهادر الذي أهدى إليه معظم كتبه ورسائله. خدمه الحكيم أجمل لعشر سنوات، ولما توفي شقيقه الحكيم عبد المجيد خان في 11/ يوليو 1901م رجع الحكيم أجمل إلى دلهي في 1902م فأقام بها واشتغل بترقية المدرسة الطبية.

وبجانب مداواة الشعب الهندي رغب الحكيم أجمل في خدمة البلاد ففي جانبٍ ساهم في سياستها وإصلاح ما اعوجّ منها وفي جانب آخر قام بتأسيس كليات ومعاهد أبرزها الجامعة الملية الإسلامية. وهذه كلها مذكورة في كتب التاريخ فلا حاجة إلى تكرارها.

ونخصّ حديثنا في هذه المقالة بما أسداه الحكيم أجمل خان من أنواع الخدماته إلى اللغة العربية وآدابها والتي لم يلتفت إليها المؤرخون خير اعتناء. توفي الحكيم أجمل خان في 4/ رجب 1346هـ المصادف لـ27/ ديسمبر 1927م.

خدمات الحكيم محمد أجمل خان للغة العربية وآدابها

لم تنقطع علاقة الحكيم محمد أجمل خان عن اللغة العربية وآدابها في فترة من فترات حياته فبعدما فرغ من تعلّم اللغة العربية وعلومها تلقّى الطب اليوناني الذي كان يعلّمه الأطبّاء إما بالعربية أو بالفارسية ثم علّم الطب في المدرسة الطبية التي كانت لغة التدريس فيها اللغة العربية بجانب اللغة الفارسية ثم وظّف في بلاط النوّاب محمد حامد علي خان بهادر فأعدّ فهرس الكتب العربية لمكتبة رامفور وفوق ذلك أنه كان عضواً لمجمع اللغة العربية بدمشق الذي أشهر من قفا نبك لخدمته للغة العربية وآدابها. وهكذا لخدم الحكيم محمد أجمل خان اللغة العربية وآدابها خدمة لا يستهان بها وأما مؤلفاته الطبية التي كتبها بالعربية فهي تمتّع العلماء والباحثين بأسلوبها العربي الجميل إلى هذه الأيام. ففي الأسطر التالية نلقي بعض الأضواء على خدماته للغة العربية وآدابها:

1. **فهرست الكتب العربية في مكتبة رامبور:** كان الحكيم أجمل خان مولعًا بقراءة الكتب ودراستها فقال عنه القاضي عبد الغفار: "في بعض الأحيان كان يعتكف على قراءة الكتب".[1] ومن حسن الحظ أنّ نواب رامفور وظّفه كرئيس المسؤولين في مكتبة رامفور فاهتم بها الحكيم عناية بالغة وأعدّ فهارس كتبها ونوادرها فالمجلد الأول لفهرس كتبها العربية من صنع يديه، والذي طبع في مايو 1902م من المطبع الأحمدي برامفور وأما مجلده الثاني فقد قام بإعداده الحافظ أحمد علي خان الذي يقول في مقدمته معترفًا بفضل الحكيم أجمل خان:

"لقد قام الحكيم أجمل بشتى التعديلات في هذه المكتبة كما جمع العدد الكبير من النوادر وأعدّ المجلد الأول لفهرس الكتب العربية ونشره في 1902م".[2]

---

[1] القاضي، محمّد عبد الغفّار. **حيات أجمل**. (علي كره: أنجمن ترقي أردو، 1950م)، ص 34

[2] خان، الحكيم، محمد أجمل. **فهرست الكتب العربية لمكتبة دولة رامفور**. (د.م. المطبع الأحمدي، 1902م)، 4/2

ومن ميزات هذا المجلد مقدّمة الحكيم أجمل التي تقع في سبع صفحات وهي مليئة بالمعلومات عن أهمية المكتبات وامتياز مكتبة رامفور عن أخواتها في الهند.

2. **مؤلفاته بالعربية:** قام الحكيم أجمل خان بتأليف الكتب الطبية باللغة العربية وهذه نوع من خدمتها لأنه وسّع نطاق العربية بالمعلومات الطبية الموجودة في مختلف اللغات لاسيما بالفارسية ومن مثل هذه الكتب التي ألّفها بالعربية ما يلي:
   - **القول المرغوب في الماء المشروب:** هذه أول رسائل الحكيم أجمل خان التي كتبها الحكيم أجمل حينما كان يتعلّم الطب اليوناني على شقيقه الأكبر الحكيم عبد المجيد خان. تحتوي الرسالة على 12 صفحة وصدرت عن المطبع الحامدي برامفور في 1902م. تشرح الرسالة مبحث "القانون في الطب" عن تغذية الماء. يقول الحكيم أجمل في بداية هذه الرسالة:

"الحمد لله الذي جعل الماء متممًا للغذاء، متبرءًا عن الأعضاء. والسلام على سيّد الأنبياء، وعلى آله الأتقياء، وبعد! فيقول العبد الضعيف محمد أجمل ابن الماهر الكامل، والعالم العامل، الأشرف الأكمل، الحكيم محمود خان صانه الله عن شرور الزمان: لما كانت مسئلة الماء مما اختلف فيها الأطباء المحدثون والحكماء المتأخرون أردت أن أرفع عن وجهها النقاب، ووددت أن أدخل عليهم بفصل الخطاب. وها أنا أبيّن الخطأ من الصواب، وأميز القشر من اللباب فأشرح قول الشيخ من عند قوله الفصل السادس عشر في أحوال المياه إلى آخر قوله في إتمام أمر الغذاء مستعينًا بالله المستعان ومتوكلًا عليه في كل حين وآن".[1]

---

[1] خان، الحكيم، محمد أجمل. **هذا ما تيسّر لي.** (رامفور: المطبع الأحمدي. 1902م)، ص 3-4

- **التحفة الحامدية في الصناعة التكليسية:** اختلفت الأطباء لاسيما أطباء لكنؤ فقالوا إنّ المكلسات لا تفيد البشر ولكن الحكيم أجمل خان فنّد هذا الرأي في هذه الرسالة. تحتوي هذه الرسالة على 32 صفحة ونشرت من المطبع المجتبائي بدلهي في 1899م. تشمل الرسالة مقدمة وبابين وختامًا ففي المقدّمة ذكر الحكيم أجمل استعمال المكلسات في تاريخ الطب اليوناني، والبابان يتحدثان عن استخدام المكلسات والرد على ما ثار عليه من الأسئلة. وأما الختام فهو يعدّد فوائد استخدام المكلسات. لنقرأ نبذة من مقدمته، يقول الحكيم أجمل خان:

"... إنّ المركبات المتداولة فيما بين أطباء الهند من المكلسات وغيرها يحسنها أفاضلنا ولكنهم تركوها لعدم تيسر نباتات لها دخل عظيم في إزالة الأمراض المخصوصة ... الهند توجد فيها أدوية مخصوصة مع اشتراك أدوية أخرى توجد فيها وفي غيرها وهذه الأدوية أكثرها من النباتات التي يستعملونها مفردة ومركبة من المعاجين والسفوفات والمكلسات والحبوب وغيرها فلما دخلت الأطباء اليونانيون أقطار الهند ورأوا تلك الأدوية المعجب آثارها أخذوا يستعملونها في معالجاتهم مفردة ومركبة باعتبار تراكيب أهل الهند ومن تراكيبهم كما علمت المكلسات أيضًا ...".[1]

- **البيان الحسن بشرح المعجون المسمّى بإكسير البدن:** هذا شرح "معجون إكسير البدن" الذي صنعه أحد آبائه الحكيم شريف خان الدهلوي. تحتوي

---

[1] خان، الحكيم، محمد أجمل. **التحفة الحامدية في الصناعة التكليسية.** (دلهي: المطبع المجتبائي. 1899م)، ص 4-5

هذه الرسالة على 16 صفحة وطبعت من أفضل المطابع بدلهي في 1911م. كتب على لوحها الحديث "تداووا يا عباد الله فإنّ الذي أنزل الداء أنزل الدواء". يقول الحكيم أجمل خان في مقدمته:

"... وقع من المجربين في بعض الأدوية المركبة نوع من الألغاز، فراعوا فيه جانب الاختصار والإيجاز. وذلك إما لضنّهم به كما هو دأب أهل الكيمياء، أو لأجل تشحيذ الأذهان وإنارة العقول، كما فعله شرذمة من الأطباء. وقد نحا نحوهم ونسج على منوالهم جدّ أبي أشرف الحكماء الحكيم شريف خان، أنار الله مرقده وأضاء مشهده بمشاعل الرضوان، حيث أتى ببعض التراكيب في قرابادينه علاج الأمراض على سبيل الألغاز، ووضع في أصداف ألفاظه درر المعاني للإخراج والإبراز فوصف دواء للنار الفارسي بلغز فيه اسم حبّ الغراب وهو دواء الفوه منجحًا في هذا الباب. فأردت أن أكشف عن وجوه المعاني النقب والأستار، وأبين رموز الألغاز على سبيل الإيجاز والاختصار فعليك بالمتن وشرحه، والأصل وفرعه".[1]

- **أوراق مزهرة مثمرة:** هذه مجموعة ستة أسئلة عن الطاعون مع أجوبتها. جمعها الحكيم محمد إبراهيم الرمضان فوري في 24 صفحة. طبعت من المطبع الأحمدي برامفور في 1902م.

يحكي جامعها قصة هذه الرسالة كما يلي:

"... إني رأيت داء الطاعون ذاع في بلاد الهند وبواديها، واشتمل على أماكنها؛ أقاصيها وأدانيها ... فأول ما دبّ الموت به بالجرذان والفأر ... وقد كثر خطبه

---

[1] خان، الحكيم، محمد أجمل. **البيان الحسن بشرح المعجون المسمّى بـ"إكسير البدن"**. (دلهي: أفضل المطابع، 1911م)، ص 2-3

في النساء دون الرجال ... فخطر ببالي وعنّ أن أستفتي به عن عمدة الأفاضل وقدوة الأمثال المولوي الحافظ الحكيم محمد أجمل خان الدهلوي ...".[1]

- **الساعاتية:** هذه الرسالة عن قضية تفضيل السكر على الطعوم الأخرى. انتقد الحكيم أجمل هذه النظرية وادّعى أنّ المرء يقدر على استخدام التوابل أدوم من استخدامه للسكر. ومن عجيب أمورها أنها كتبت في ليلة واحدة فلذا سمّاها "الساعاتية". إنها تحتوي على ست صفحات وصدرت عن مطبعة أحمدية برامفور في 1902م.

يذكر الحكيم أجمل نظريته المذكورة أعلاه كما يلي:

"الحق عندي أنّ الأغذية التي تلقى فيها الملح والفلفل وفي الجملة الأبازير تكون محبوبة عند الطبيعة أكثر من الأشياء الحلوة ولذلك ترى الناس كالمطبقين على استعمالها أكثر من غيرها بحيث لا يستطيعون أن يقتصروا على الأشياء الحلوة يومًا أو يومين إلا اضطرارًا مع أنهم تكفيهم الأغذية المبزرة شهرًا ولو أنهم أكثروا من الأشياء الحلوة مثل ما يكثرون من غيرها لرأوا الصحة بدأت تميل عن الغاية".[2]

- **خمس مسائل:** كان الحكيم أجمل خان شخصية عبقرية فاختلف عن غيره من الأطباء في كثير من الأمور والمباحث. ومن بين هذه الأمور خمس مسائل ذكرها في هذه الرسالة وهي (1) لا يصحّ عزو البحران إلى الأجرام السماوية، (2) الحمّى الصفراوية لا وجود لها أصلًا، (3)

---

[1] خان، الحكيم، محمد أجمل. **أوراق مزهرة مثمرة.** (رامفور: المطبع الأحمدي. 1902م)، ص 2-3

[2] خان، الحكيم، محمد أجمل. **هذا ما تيسّر لي.** (رامفور: المطبع الأحمدي. 1902م)، ص 19

الأخلاط لا تتعفن في داخل العروق، (4) الصفراء ليس مزاجها المرارة، (5) لا يوجد الغذاء المطلق.

طبعت هذه الرسالة مع رموز الأطباء للحكيم محمد فيروز الدين الذي صدر عن مطبعة رفاه عام سليم بلاهور 1915م.

- **الوجيزة:** هذه الرسالة تناقش النبض المستوي والنبض المختلف لكليات ابن سينا في ثلاثين صفحة. ألّف الحكيم أجمل خان هذه الرسالة لولده الحكيم جميل خان والآخرين من تلامذته. طبعت هذه الرسالة من المطبع الفاروقي بدلهي في 1916م. يقول الحكيم أجمل في بدايته:

"الحمد لوليّه والصلاة على نبيه وبعد! فإني لما احتفت بي الأشغال وطافت بي الأفكار انقطع عني درس الكتب الطبية ثم لما بزع ولدي الحكيم محمد جميل خان حفظه الله تعالى عن شرور الزمان اعتنيت بتدريسه مع جماعة من الأعزة الذين أقاموا بهذه البلدة مكبين على هذا الفن الشريف ولما بلغ الدرس إلى النبض المستوي والمختلف من كليات القانون أردت شرح ذاك الفصل وحلّ المعضل منه لأنه فصل يجلب لفتة المتعلمين إليه واعتناء المعلمين به".[1]

- **مقدمة اللغات الطبية:** هذه هي المقدمة الشهيرة لمعجمه الطبي المسّمى "اللغات الطبية" الذي كان يريد تدوينه ولكن عاجلته المنية قبل أنْ ينجز ما أراد. نشرت هذه المقدّمة أولًا من المطبع المجتبائي بدلهي في 1915-16م في 72 صفحة ثم قمتُ بإصلاح ما غلط فيها ونشرتها من مركزي ببليكيشنز بدلهي الجديدة في 2024م في 128 بما فيها مقدّمتي وترجمة الكاتب والتعريف المفصّل بالمقدّمة. تحتوي هذه المقدّمة على 34 بابًا مع مقدّمة

---

[1] خان، الحكيم، محمد أجمل. الوجيزة. (دلهي: المطبع الفاروقي. 1916م)، ص 1

مسهبة ذكر فيها الحكيم أجمل الحاجة إلى إعداد معجم طبّي فانتقد المعاجم الطّبية القديمة وكشف عن مناقصها ومعايبها كما ذكر الميزات التي يختصّ بها معجمه الطبي الجديد الذي أراد أن يقوم بإعداده فيما بعد. والأبواب التي تحدّث تحتها عن أيّ مبحث طبّي ولغوي كما يلي:

الباب الأول: في الشواذّ	الباب الثاني: في مختلف اللغة
الباب الثالث: في المعرب والدخيل	الباب الرابع: في المولّد
الباب الخامس: في المعرب والدخيل اللذين لكل واحد منهما اسم في العربية	الباب السادس: في الحقيقة والمجاز
الباب السابع: في النسب الأربع	الباب الثامن: في الاشتقاق
الباب التاسع: في النحت	الباب العاشر: في التخفيف
الباب الحادي عشر: في الأسماء المفردة والمركبة	الباب الثاني عشر: في الأمثلة الدائرة
الباب الثالث عشر: في الآباء والأمهات وما يضمّ إليهما	الباب الرابع عشر: في الألفاظ المعربة بالإعراب الحكائي
الباب الخامس عشر: في الألفاظ التي وردت مثنّاة	الباب السادس عشر: في الأسماء على الجموع
الباب السابع عشر: في أسماء القوى	الباب الثامن عشر: في عدة من الأسماء الأخر
الباب التاسع عشر: في جملة من الفروق	الباب العشرون: في تنوع أسماء الأدوية وألقابها
الباب الحادي والعشرون: في	الباب الثاني والعشرون: في الألفاظ

الألفاظ المتضادة	المترادفة
الباب الثالث والعشرون: في الألفاظ التي ليست بإزائها أسماء عربية	الباب الرابع والعشرون: في الإضافة
الباب الخامس والعشرون: في إطلاق العامّ وإرادة الخاصّ	الباب السادس والعشرون: في الألفاظ المركبة من لسانين
الباب السابع والعشرون: في الاشتراك اللفظي والمشابهة	الباب الثامن والعشرون: في الأغلاط العامة
الباب التاسع والعشرون: في ما لا ينصرف	الباب الثلاثون: في الأسماء المنسوبة
الباب الحادي والثلاثون: في الأسماء التي تدلّ على الأحوال معًا	الباب الثاني والثلاثون: في متقاربة الكتابة
الباب الثالث والثلاثون: في الأسماء بحسب المراتب	الباب الرابع والثلاثون: في أنّ المقسم غير مصطلح عليه وأقسامه خلاف ذلك

وهذه المقدّمة تجدر بأنْ يتبعها الأطبّاء فيعدّوا معجمًا طبيًا جديدًا كما أراد الحكيم أجمل.

- **رسالة في تركيب الأدوية واستخراج درجاتها:**
- **المحاكمة بين القرشي والعلامة:**
- **حاشية على شرح الأسباب (إلى مبحث السرسام):**
- **اللغات الطبية:** جميع هذه الكتب أشار إليها المؤرخون إلا أنها لا توجد إلى الآن.

3. **الشعر العربي:** وبجانب النثر العربي فقد وهبه الله تعالى الشعر فكتب الشعر بالعربية والفارسية والأردوية وله ديوان أردوي ولكن شعره العربي والفارسي لم يجمع في كتاب فما عثرنا عليه ننقله فيما يلي:

يقول متغزلًا:

سعاد سافرت وبقيت وحدي   أقاسي نار هجر وابتعاد
وكنّا في الحديقة في اجتماع   قضينا بعد ذلك بانفراد
فغابت شمسها في الغرب حتى   بهت وعينها صارت فؤادي
كأني ذات ليل في منامي   طويل الفرع مجتمع الوداد[1]

ويقول عن الطب اليوناني:

الويل للطب القديم ونجمه   فقد اعترته غمامة سوداء
من بعدما كانت شموس نهاره   فيها لمن ضلّ الهدى استهداء
أسفًا على أهل الزمان لأنهم   قد أهملوا ما شأنه استقصاء[2]

ويقول عن النواب حامد علي خان:

فصيح إذاما تصدّى لنطق   أمير إذا همّ أمرًا قضاه
صدوق إذا قال شيئًا وفى   شجاع إذا رام صيدًا رماه
نجده كريمًا لقــوم جياع   إذ الخطب فيهم بدى ناجذاه
لقد جاء بالخلق والحسن جمعًا   وإن زدت وصفًا ففيـه تراه
وأدعو الإله السميع بقلب   ليسمح له كل أمر رجاه[3]

---

[1] الحكيم، فيروز الدين، محمّد. رموز الأطباء. (لاهور: مطبعة رفاه عام. 1915م)، 92/1

[2] الحكيم، فيروز الدين، محمّد. رموز الأطباء. (لاهور: مطبعة رفاه عام. 1915م)، 91/1

[3] خان، الحكيم، محمد أجمل. **التحفة الحامدية في الصناعة التكليسية.** (دلهي: المطبع المجتبائي. 1899م)، ص 2

4. **الرسائل العربية:** كان الحكيم أجمل خان مولعًا بالكتابة بالعربية فكان يراسل إلى العلماء والأدباء بالعربية حتى لو كتب إليه أحد أصدقائه بالأردوية ردّ عليه بالعربية ولكن من الأسف أنها لم تجمع في كتاب فلم نجد إلا رسالة واحدة صانها الحكيم محمد حسن خان القرشي في كتابه وهي كما يلي:

"سيدي الأجل أدام الله حياتكم نافعة للإسلام والمسلمين.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد!

فقد حكى لي حامل هذا الكتاب عما جرى بينه وبين تلك الفئة التي تلعب دائمًا بالإفساد حول المسئلة المعلومة، وإني أرى أن السكوت في الظروف الحاضرة يجلب أخطارًا هامة لا ينبغي لنا أن نعدّها من الأمور العادية، فأرجو منكم يدًا تقيم هذا المعوجّ وتصلح هذا الفساد.

كنت أودّ أن أزوركم والأخ مولانا محمد علي، ولكني بقيت ههنا وحدي أراقب أهل البيت، فلا أستطيع أن أتركهم بغير أن يقوم أحد مقامي، فاضطررت إلى قيام هذه البلدة، فهل لي أن ألتمس منكم سدّ ذلك الخلل الذي وقع مني اضطرارًا.

سيدي! الأمر يحتاج إلى الشورى، فأشكركم على قدومكم إلى هذه البلدة لكي نتشاور في حلّ هذه المعضلة، ونخطّ خطة فيها خير لجماعة المسلمين، وهو وليّ التوفيق.

والسلام خير الختام.

خادمكم

محمد أجمل".[1]

---

[1] القرشي، الحكيم، محمد حسن. **تذكره مسيح الملك.** (لاهور: مشير الأطباء، 1928م)، ص 152-153

5. **الأقوال الطبية:** ولقد ضمّن الحكيم أجمل خان كتاباته أقوالًا طبية من لدنه ومن لدن غيره وهي كثيرة فننقل فيما يلي طرفًا منها: (1) إذا عرض للإنسان كدورة في حواسه مع امتلاء المعدة وبقي مبهوتًا فأنذره بالصرع وبادر بالتدريج إلى الاحتقان (2) إذا ضعف عضو لا عن عارض خارجي بل عن نقصاد في قوته فإنه لا يعود إلى حالته الأولى وإن عولج سنين عديدة (3) إذا رأيت الحمّى ناكسة مرة بعد أخرى ودامت على هذه الحالة فولّ وجهك إلى إصلاح الكبد (4) النزلة الدائمة تحتاج إلى تقوية الدماغ لا إلى نضج البلغم واعتدال قوامه (5) عظم الكبد أكثر خطرًا من ورمها الحار وإن لم يكن ذلك الخطر عاجلًا (6) الصداع الذي يكون بالأدوار يحتاج إلى تنقية المعدة وتقويتها مع تقوية الدماغ (7) النساء اللواتي أخذتهن الحمّى المتطاولة بعد الولادة فإنهن يحتجن على الأغلب إلى أدوية تزيل أرحامهن وإلا يقعن في حمّى الذبول (8) إذا نفع تدبيرك من مرض وإن كان ذلك النفع قليلًا فلا تعدل إلى تدبير آخر حرصًا على النفع الكثير العاجل فإنه كثيرًا ما يزيل النفع القليل أيضًا (9) لا تجمع بين المقوية من الأدوية وبين الملينة منها في وقت واحد فإن أثر الأولى حينئذ يذهب جفًا (10) أحسن أوقات استعمال الأدوية المقوية بعد زوال المرض الذي يخلف ضعفًا وأما أوقات المرض فلا ينبغي استعمالها إلا في الانحطاط وأشدّ أوقاتها خطرًا هو التزيّد والمنتهى فإن التقوية حينئذ تعاند الطبيعة وتصادق المرض.[1]

---

[1] الحكيم، فيروز الدين، محمّد. رموز الأطباء. (لاهور: مطبعة رفاه عام. 1915م)، ص 97

ملخّص المقال: ظهر من هذا المقال الوجيز أنّ الحكيم أجمل خان الدهلوي الذي يعرف اليوم بـ"مسيح الملك" والذي يرجع إليه تأسيس مدرسة طبّية وإنشاء جامعة إسلامية كان قد خدم اللغة العربية بكل أشكالها فألّف رسائل قيّمة عن الطبّ العربي، وحاول إعدادَ معجم طبي جديد نشرتْ مقدّمتُه، وقرض القصائد والمنظومات العربية كما كتب خطابات باللغة العربية. وهو الذي كان يأمر بتعليم الطب العربي بواسطة اللغة العربية وهو بنفسه كان يعلّمه بها. ونظراً لهذه الخدمات الجليلة جُعِلَ الحكيم عضواً لمجمع اللغة العربية بدمشق، الميزة التي قلّما اختصّ بها العلماء الهنود. هذا المقال الوجيز محاولة لبيان خدماته للغة العربية والكشف عن قيمتها العلمية والفنّية. ورأينا من خلال المقتبسات من كتابات الحكيم أجمل أنها لم تقلّ في مكانٍ ما صبغةً لغويةً عاليةً.

أهمّ المصادر والمراجع

1. جريدة "**ماحول**" اليومية، اليوم التاسع من مارس، 1985م
2. الحكيم، فيروز الدين، محمّد. **رموز الأطباء**. لاهور: مطبعة رفاه عام. 1915م
3. خان، الحكيم، محمد أجمل. **البيان الحسن بشرح المعجون المسمّى بـ"إكسير البدن"**. دلهي: أفضل المطابع. 1911م
4. خان، الحكيم، محمد أجمل. **التحفة الحامدية في الصناعة التكليسية**. دلهي: المطبع المجتبائي. 1899م
5. خان، الحكيم، محمد أجمل. **الوجيزة**. دلهي: المطبع الفاروقي. 1916م
6. خان، الحكيم، محمد أجمل. **أوراق مزهرة مثمرة**. رامفور: المطبع الأحمدي. 1902م
7. خان، الحكيم، محمد أجمل. **فهرست الكتب العربية لمكتبة دولة رامفور**. د.م. المطبع الأحمدي. 1902م
8. خان، الحكيم، محمد أجمل. **مقدّمة اللغات الطبّية**. دلهي: المطبع المجتبائي. 1915-1916م
9. خان، الحكيم، محمد أجمل. **هذا ما تيسّر لي**. رامفور: المطبع الأحمدي. 1902م
10. ظلّ الرحمن، السيّد. **دلّي أور طب يوناني (تطوّر الطبّ اليوناني في مدينة دلهي)**. دلهي: أكادمية اللغة الأردوية. 1995م
11. القاضي، محمّد عبد الغفّار. **حيات أجمل**. علي كره: أنجمن ترقي أردو. 1950م
12. القرشي، الحكيم، محمد حسن. **تذكره مسيح الملك**. لاهور: مشير الأطباء. 1928م
13. الندوي، محمّد رضي الإسلام. **حكيم أجمل خان أور عربي زبان وأدب**

(مساهمة الحكيم أجمل خان في اللغة العربية وآدابها). د.م. 2005م

14. الندوي، محمّد رضي الإسلام. **حكيم أجمل كے طبّي رسائل (ترجمة الرسائل الطبّية للحكيم محمد أجمل خان)**. د.م. 2005م

ISSN: 2321-7928

جهود حكّام الدولة الغزنوية في التصدي إلى المدّ الشيعي الإسماعيلي في المشرق الإسلامي

- عوض ثابت إسماعيل عوض[1]

مقدّمة

شهدت منطقة خراسان وبلاد ما وراء النهر انتشارًا ملحوظًا للدعوة الإسماعيلية منذ القرن الرابع الهجري/العاشرالميلادي، معتمدة على التنظيم السري والدعوة الباطنية، واستطاعت استقطاب بعض النخب الحاكمة إلى صفوفها مستفيدة من الاضطرابات السياسية في هذا الإقليم بسبب ضعف الخلافة العباسية، وقد شكّل هذا النشاط تهديدًا سياسيًا ودينيًا للسلطات السنية القائمة، وفي هذا السياق برز دور حكّام الدولة الغزنوية بوصفها إحدى أهم القوى السُّنية التي تصدّت لهذا المد، وأسهمت في الحد من انتشاره والحفاظ على الهوية السُّنية لتلك المناطق، وفي هذه الدراسة نسلّط الضوء على الجهود التى قام بها حكام الدولة الغزنوية في مواجهة المد الإسماعيلي في خراسان وبلاد ما وراء النهر، وكانت عناصر الدراسة على النحو التالي:

أولًا: مقدمة عن الدولة الغزنوية وأبرز حكامها (الأمير ألبتكين، الأمير سبكتكين، السلطان محمود).

---

[1] باحث دكتوراه في التاريخ الإسلامي بالجامعة الإسلامية بمنيسوتا الأمريكية - فرع الهند

ثانيًا: ظهور الإسماعيلية في خراسان وبلاد ما وراء النهر وانتشارها، وجهود الأمير ألبتكين والأمير سبكتكين في التصدي لها والحد من انتشارها.

ثالثًا: ظهور الباطنية في الري وجهود السلطان محمود في القضاء على الباطنية في الري وزعيمهم البويهي رستم بن علي الديلمي، ثم الخاتمة والمصادر والمراجع.

أولًا: نبذة عن الدولة الغزنوية (351-582هـ/962-1186م): تنسب الدولة الغزنوية إلى عاصمتها غزنة[1] الأفغانية التى تقع على سفوح جبال سليمان والتي وردت في المصادر العربية باسم غزنين وغزنى والتي بدأت في الظهور في نهاية القرن الرابع الهجري /العاشر الميلادي عندما اتخذها الغزنويون عاصمة لهم وامتدت وتوسعت فى إقليم خراسان[2] ومعظم بلاد الهند، ويرجع ظهور الدولة الغزنوية التي سميت بعاصمتها غزنة إلى أحد المغامرين المسلمين المسمى سبكتكين (ت392هـ/1002م)[3] حيث

---

[1] وهي مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خراسان، وهي الحد بين خراسان والهند في طريق فيه خيرات واسعة إلا أنّ البرد فيها شديد جدًا، وقد نسب إلى هذه المدينة العديد ممن لا يعد ولا يحصى من العلماء، ويقال لمجموع بلادها زابلستان، ومدينة غزنة تقع جنوب غرب كابل. الحموي. ياقوت شهاب الدين أبي عبد الله (ت626هـ/1229م)- معجم البلدان- دار صادر بيروت- لبنان (1397هـ-1977م) (201/4)

[2] وهي بلاد واسعة وتحدها من الشرق سجستان وبلاد الهند، ومن الغرب بلاد الغز ونواحى جرجان، ومن الشمال إقليم ما وراء النهر، ومن الجنوب مفازة فارس وقومس، وتشتمل على أمهات من المدن منها: نيسابور وهراة ومرو وبلخ وغيرها، وكلمة خراسان بالفارسية مركبة من خور وتعني الشمس واسان وتعني الشروق أي شروق الشمس. ابن حوقل. محمد بن حوقل البغدادي الموصلي، أبو القاسم (ت بعد 367هـ/ 978م)- صورة الأرض- الناشر: دار صادر، آفست ليدن، بيروت- عام 1938م (426/2)

[3] محمود. حسن أحمد- الشريف. أحمد إبراهيم- العالم الإسلامي فى العصر العباسي- الطبعة الخامسة- دار الفكر العربي- القاهرة (ص 471)

اعتمد السامنيون على الأتراك في إدارة دولتهم وكان قوام جيشهم منهم وولّوهم المناصب العسكرية والمدنية الرفعية فازداد نفوذهم وعلا شأنهم في دول آل سامان والمعروف أنّ الأترك مصدر من مصادر القلاقل والاضطرابات في الدول التي استعانت بهم ومن بين هذه الدول الدولة السامانية التى أضعفوها وسعوا إلى زوالها ومن أبرز هؤلاء الأتراك الذين ارتفع شأنهم في الدولة السامانية ألبتكين (ت352هـ /963م) الذي كان جنديًا فى الجيش الساماني وما زال يرتقي في سلك الوظائف حتى ولّي منصب حاجب الحجاب للأمير عبد الملك بن نوح، ومن ثم ارتفع شأنه وازداد نفوذه في الدولة السامانية (261-389هـ /874-999م) حتى أنّ الوزير كان يأتمر بأمره ويلتزم بتنفيذ تعليماته، فتمرّد على الدولة السامانية وأقام إمارة مستقلة في عام 351هـ / 962م وجعل عاصمته مدينة غزنة، وتولّى من بعده مملوكه سبكتكين الذي كان يتمتع بهمة عالية وكفاءة نادرة وطموح عظيم وظلذ الملك في أسرته من بعده، وبعد موت سبكتكين خلفه ابنه إسماعيل بعد أن عهد إليه أبوه بالملك من بعده، غير أنّ أخاه الأكبر محمود- وكان سند والده في غزواته وحروبه- رفض أن يقر لأخيه بالملك لضعفه وسوء تدبيره، فنهض عليه واستطاع بعد سبعة أشهر أن ينتزع الملك لنفسه، ويقبض على زمام الأمور، وبدأ عهد جديد لم تشهده المنطقة من قبل، فلم يكن يستقر الأمر له حتى بدأ نشاطًا واسعًا في الفتوح، وأثبت أنه واحد من كبار الفاتحين فى تاريخ الأسلام، قضى الفترة الأولى من حكمه في تثبيت أركان دولته، وتوسيع رقعتها على حساب الدولة السامانية التي دبّ الضعف في أوصالها، فرأى الفرصة سانحة للقضاء عليها، وتم له ذلك، وأصبحت خراسان خاضعة له، ثم تصدّى للدولة البويهية وانتزاع منها الري وبلاد الجبل وقزوين، وكان لهذه الدولة دورٌ هامٌ في المشرق في التصدي للمد الشيعي الإسماعيلي في بلاد المشرق الإسلامي، ولذا سوف سنتعرض نبذة مختصرة عن أبرز الحكام الذين كان لهم دور في التصدي للمد الشيعي الإسماعيلي في خراسان وبلاد ما وراء النهر.

الأمير ألبتكين (267-353هـ / 880 -963م)[1]: ولد ألبتكين حوالي (267هـ/880م)، وبيع كرقيق إلى أحمد بن إسماعيل الساماني (ت301هـ/914م)[2] الذي أدرجه ضمن حرسه الشخصي، وتم عتقه في عهد نصر بن أحمد (ت331هـ/943م)[3] وأصبح قائدًا لفرقة عسكرية في عهد نوح بن نصر

---

[1] كلمة ألبتكين هي كلمة مركبة من ألب بمعنى البطل وتكين بمعنى المسمى، والكلمة الأخيرة وصحتها تكن أو تكن أو تبن لا تزال تروج كاسم علم بين التركمان، فحين تسأل الواحد منهم عن اسمه مثلًا يجيبك (أورازتكن من) يعنى (أنا أدعى أورواز) وتجد لفظ تكين يلحق بكثير من الأسماء التركية مثل قرة تكين، نوشتكين، اينالكتين، سبكتكين، بمعنى المثل أو الشبيه، ويكتب أحيانًا ألبتجين، أو ألب تيكين، أو ألب تاكين، ALTIGIN, ALPTEKIN OR ALPTAKIN. فامبرى. أرمينيوس- تاريخ بخارى- الساداتي. أحمد محمد (ترجمة)، الخشاب. يحيى (مراجعة وتقديم)، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1987م (ص 117)

[2] أحمد بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان، ثاني الأمراء السامانيين، يلقب بالأمير الشهيد، تولّى الحكم عام 295هـ/907م، وكانت سيرته طيبة ومدة ولايته ست سنوات وأربعة شهور، وتوفي 301هـ /913م. خير الدين الزركلي. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي (ت 1396هـ)- الأعلام- الناشر: دار العلم للملايين، (ط15، 2002م) (96/1) النرشخي. أبو بكر محمد بن جعفر (ت348هـ/ 959م)- تاريخ بخارى- بدوي. أمين عبد المجيد، الطرازي. نصر الله مبشر (عربه عن الفارسية، وقدم له وحققه وعلق عليه) الناشر: دار المعارف، (ط 3) (ص131)

[3] هو نصر بن أحمد بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان، ثالث أمراء الدولة السامانية كنيته أبو الحسن، ويلقب بالأمير السعيد، ولد عام 293هـ / 905م، في مدينة بخارى وتولّى الحكم وعمره ثماني سنوات، وكان ملكًا عادلًا أعدل من أبيه، وكانت شمائله كثيرة، وكانت سلطته إحدى وثلاثين سنة وتوفي عام 331هـ / 943م. الزركلي. الأعلام مرجع سابق (21/8)/ النرشخي- تاريخ بخارى- مصدر سابق (ص133)

(ت343هـ/ 954م)،[1] ومنها وصل إلى منصب حاجب الحجاب، وعند وفاة نوح أصبح لألبتكين نفوذ قوي في الدولة السامانية، فعيّن أميرًا للجيوش في خراسان عام 349هـ /961م، وكان ألبتكين تركيًا شهمًا محبوبًا لدى الناس، صادق العهد وفيًا وشجاعًا، محبًا لجيشه، جوادًا معطاء، يخاف الله ويتقيه، ولقد جمع كل خصال السامانيين وسيرهم الحميدة، وبه استحكم ملك السامانيين الذين لم يعرفوا قدره بل تألبوا عليه،[2] ومن أبرز الصفات التى اشتهر بها ألبتكين عدله وعدم الاعتداء على أملاك الناس، ونهى جيشه عن السلب والنهب فعندما توجه إلى غزنة ليستولي وحاصرها نادى مناديًا ينادي في أتباعه: "**يجب ألا يأخذ أحدكم من أي شخص شيئًا دون أن ينقده ثمنه وكل من يخالف هذا يعاقب**"،[3] وتوجه إلى الهند لنشر الإسلام فقال: "**فإنني قد عقدت العزم على المضي إلى الهند للغزو والجهاد، إن أقتل تكتب لي الشهادة، وإن يحالفني التوفيق والنجاح في نصرة الإسلام وعزته فسأرد القوم الكافرين إلى حظيرة الإسلام أملًا في الجنة ورضى الله ورسوله**".[4]

---

[1] نوح بن نصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني، الأمير الحميد، الأمير الرابع للدولة السامانية، تولّى الحكم سنة 331هـ / 943م، وتوفي سنة 343هـ / 954م، وكانت مدة ملكه اثنتي عشرة سنة. النرشخي. تاريخ بخارى- مصدر سابق (137)/ الزركلي. الأعلام- مرجع سابق (51/8)

[2] نظام الملك. الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أبو علي، الملقب بقوام الدين (ت 485هـ/1092م)- سياست نامه أو سير الملوك- بكار. يوسف حسين (تحقيق)- قطر، دار الثقافة (ط2، 1407هـ) (ص143)

[3] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص151)

[4] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص153)

الأمير سبكتكين (331 -387هـ / 993-997م)[1]**:** كان سبكتكين من أهم الشخصيات العسكرية والسياسية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي فقد كان ذو شأن كبير في قوات ألبتكين، فعندما قرّر ألبتكين الرحيل إلى غزنة رافقه إليها وأصبح هناك من كبار رجال بلاط غزنة، حتى صار على عرش غزنة، فعمل على اتحاد قبائل الأفغان مع الترك مكونًا بذلك جيلًا متمسكًا بعقيدة أهل السنة، وأنشأ منهم جيشًا قويًا ودرّبهم وأحسن تدريبهم، خاض بهم المعارك في شبة القارة الهندية[2] ووصفه العتبي بقوله: **"كان أبي النفس، حمي الأنف، جريء القلب، قوي البطش، كريم الحيم، رضي التدبير، كبير الهمة، كثير الحكمة، يتبن ذلك كله في خصاله وخلاله، ومتصرفات عزائمه وأحواله"**،[3] وصفه ابن الأثير بقوله: **"وكان**

---

[1] سبكتكين sabuktagin: اشتقاق اسم سبكتكين من الفارسية من مقطعين، الأول سبك (أي خفيف، غير جاد)، وتكين كلمة تركية بمعنى (أمير) وهنا أمر بعيد الاحتمال، ولكن قراءته بالتركية أكثر قبولًا، ربما كان سبك هي التركية sebik تحريفًا للفظ sevik أي المحبوب، هو سبكتكين بن جوق بن قرابجكم، ولد فى عام 331هـ/993م، وكان والده أميرًا لإحدى القبائل في تركستان، وحدث أنّ أسر سبكتكين فى إحدى الحروب بين قبيلته وقبيلة مجاورة، في حين لم يكن يتجاوز الثانية عشرة من عمره، وظل أسيرًا في تلك القبيلة أربع سنوات، حتى بيع ألبتكين قائد الجيوش السامانية على خراسان وقد كان ألبتكين مغرمًا بفضله ونباهته فزوّجه من ابنته. البيهقي. أبو الفضل محمد بن حسين (ت 470هـ/ 1078م)- تاريخ البيهقي- الخشاب. يحيى، نشأت. صادق (ترجمة إلى العربية)، الناشر مكتبة الانجلو المصرية، دار الطباعة الحديثة (ص 217)

[2] البيهقي- تاريخ البيهقي- مصدر سابق (ص 217)/ نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (145-146)

[3] العتبي. أبي النصر محمد بن عبد الجبار (ت 427هـ /1036م)- اليميني في شرح أخبار السلطان يمين الدولة وأمين الملة محمود الغزنوي- الثامري. إحسان ذنون (شرح وتحقيق)، بيروت، دار الطليعة، (ط 1، 1424هـ / 2004م) (ص19)

عادلًا، خيرًا، كثير الجهاد، حسن الاعتقاد، ذا مروءة تامة، حسن عهد ووفاء، لا جرم بارك الله في بيته"،[1] ويعدّ سبكتكين مؤسس الدولة الغزنوية، وتميزت سياسته بالحرص على ترسيخ العقيدة السُّنية، ومحاربة الفرق الباطنية، توفي سبكتكين عام 387هـ /997م.

السلطان محمود الغزنوي (360- 421هـ / 971 -1030م): نشأ محمود الغزنوي في مدينة غزنة وتلقّى تعليمه العلمي المعتاد حيث ثقّفه جيدًا في العلوم الدينية المختلفة كما حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، وقرأ الكتب وسمع التأويل وتتبع القياس والدليل وعرف الناسخ والمنسوخ والخبر الصحيح والموضوع وتلقن من أصول الذي مالم يستجر معه في الدين بدعة، فنشأ بين القرآن والتفسير والإيمان والتذكير، والعلم بالصلاة والصيام، والفرق بين الحلال والحرام حتى صار من العارفين بالفقة، وتعلم مبادئ الفروسية والقتال، وشارك في إحدى الحملات العسكرية التأديبية ضد الغور وكان عمره خمس عشرة، ومارس السياسة وأسس الحكم من صغره،[2] ووصف العتبي نشأته بقوله: **"فيومًا فى بجيم الغضب، ويومًا في نعيم الأدب، ويومًا بين ظلال السيوف، ويومًا بين معاني الحروف"،**[3] وتولّى الحكم سنة 388هـ/998م، فكان عاقلًا دينيًا خيرًا، يكرّم رعيته ويجالسهم ويحسن إليهم[4] ويعدّ السلطان محمود المؤسس الفعلي

---

[1] ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (ت 630هـ/1233م)- الكامل في التاريخ- تدمري، عمر عبد السلام (تحقيق)- لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي، (ط1، 1417هـ / 1997م) (488/7)

[2] العتبي- اليميني- مصدر سابق (ص390-440)/ البيهقي- تاريخ البيهقي- (526)

[3] العتبي- اليميني في شرح أخبار السلطان- مصدر سابق- ص 440

[4] ابن الأثير- الكامل في التاريخ- مصدر سابق (189/8)

للدولة الغزنوية، ويتميز بشخصية قيادية مكنته من إقامة دولة في ظل أوضاع مضطربة، وتمكن من ضبط سلطانه على مساحة واسعة، وأهم ما تميز به السلطان محمود فتوحاته الجهادية التي بلغت سبع عشرة حملة إلى شبه القارة الهندية، واشتهر بولائه للخلافة العباسية وبدفاعه عن المذهب السني، إذ عمل على محاربة الحركات الباطنية والإسماعيلية، ونشر العقيدة السنية في خراسان وبلاد ما وراء النهر وشبه القارة الهندية، ووصفه ابن كثير "**بالملك العادل، الكبير المثاغر، المرابط المؤيد، المنصور المجاهد، يمين الدولة أبو القاسم محمود بن سبكتكين، صاحب بلاد غزنة وتلك الممالك الكبار، وفاتح أكثر بلاد الهند قهرًا، وكاسر بدودهم وأوثانهم كسرًا، وقاهر هنودهم وسلطانهم الأعظم قهرًا**"[1] وترك محمود الغزنوي دولةً قوية كان لها دور بارز في تاريخ العالم الإسلامي، خاصة في المشرق الإسلامي وشبه القارة الهندية.

ثانيًا: ظهور الإسماعيلية في خراسان وبلاد ما وراء النهر: تعتبر طائفة الإسماعيلية فرقة من الفرق الكبرى التي انتسبت إلى التشيع، وفي ذلك يقول المقدسي: "**وأعلم أنّ أصل مذاهب المسلمين كلّها متشعبة من أربع الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة وأصل افتراقهم قتل عثمان ثم تشعّبوا ولا يزالون مفترقين الى خروج المهديّ**"،[2] وتعتبر الإسماعيلية من فرق الشيعة التي انتشرت وأصبحت فيما بعد فرقة كبرى تنافس الشيعة الإمامية الاثني عشرية بل تخطاهم في بعض الفترات التاريخية انتشارًا وكثرة وقوة، وهي كبرى الفرق الشيعية التي تمثل الغلو الباطني في التشيع وتمثل

---

[1] ابن كثير. عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774هـ /1373م)- البداية والنهاية- التركي. عبد الله بن عبد المحسن (تحقيق)، الرياض، دار هجر للطباعة والنشر (1417هـ/ 1420م) (628/15)

[2] المقدسي البشاري. أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 380هـ /991م)- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم- مكتبة مدبولي القاهرة، (ط3، 1411هـ / 1991م) (ص38)

كذلك فرق الغلاة الخارجة عن فرق الأمة الإسلامية،[1] سمّيت بالإسماعيلية لانتسابها إلى إمامها الأول على اختلاف بين علماء الفرق في تعيين هذا الإمام على قولين: القول الأول: قول ابن الأثير وابن الجوزي والرازي والشهرستاني إنّ إطلاق لفظ الإسماعيلية لانتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق وتوليهم له والقول بإمامته بعد أبيه سواء مات في حياة أبيه أو بعده،[2] والقول الثاني: قول الغزالي: "**إنّ هذه التسمية- أي الإسماعيلية- نسبة إلى زعيمهم محمد بن إسماعيل بن جعفر الذي يزعمون أنّ أدوار الإمامة انتهت به**"،[3] وابن الجوزي في رأي له غير ما تقدم: "**إنهم نسبوا إلى زعيم لهم يقال له محمد بن اسماعيل بن جعفر ويزعمون أنّ دور الإمامة انتهى إليه**".[4]

وحينما ننظر إلى هذين القولين نجد أنّ لكل منهما سبباً، فهما مبنيان على خلاف الإسماعيليين أنفسهم، فمنهم من قطع بموت إسماعيل في حياة أبيه ولكنهم قالوا إنّ

---

[1] السلومي. سليمان عبد الله- أصول الإسماعيلية دراسة- تحليل- نقد- الناشر دار الفضيلة، الرياض، (ط1، 1422هـ / 2001م) (ص 195)

[2] ابن الأثير. عز الدين ابن الأثير الجزري (ت 630هـ/1233م)- اللباب في تهذيب الأنساب- الناشر دار صادر، بيروت، (ط 1، 1400هـ/ 1980م) (435/2)/ ابن الجوزي. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ/ 1200م)- القرامطة- الصباغ. محمد (تحقيق)- حقوق الطبع محفوظة للمكتب الإسلامي، (ط5، 1401هـ / 1981م) (ص36) / الرازي. أبو حاتم أحمد بن حمدان (ت322هـ /934م)- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية- السامرائي. عبد الله سلوم (تحقيق)- مركز الدراسات والبحوث اليمني، (ط 1، 1415هـ / 1994م) (63/3)/ الشهرستاني. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت 548هـ/1154م)- الملل والنحل- الناشر مؤسسة الحلبي (191/1)

[3] الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ/1112م)- فضائح الباطنية- بدوي. عبد الرحمن (تحقيق)، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية (ص16)

[4] ابن الجوزي. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ/1200م)- تلبيس إبليس- لبنان، بيروت، دار الفكر (ط1، 1412هـ/2001م) (ص92)

جعفرًا نص عليه في حياته، لأنه ابنه الأكبر وفائدة النص انتقال الإمامة منه إلى أولاده خاصة كما نص موسى على هارون عليهما السلام ثم مات هارون في حال حياة أخيه، ومنهم من قال: "**إنه لم يمت في حياة أبيه جعفر ولكنه أظهر موته تقية عليه حتى لا يقصد بالقتل**"،[1] وبالتالي القائلون بموت إسماعيل في حياة أبيه نسبوا الإسماعيلية إلى إمامهم محمد بن إسماعيل، والنافون لذلك نسبوا الإسماعيلية إلى إسماعيل بن جعفر إمامهم الأول، وعلى كل حال فإنّ تسمية الفرق غالبًا ما تشتق من أسماء أصحابها وزعمائها، فالإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر حتى على رأي القائلين بموته في حياة أبيه، لأنّ إمامة ابنه محمد بن اسماعيل ثابتة عن طريق ثبوت إمامة إسماعيل والنص عليه من قبل أبيه جعفر الصادق،[2] ولذا يقول الإسماعيلية عن أنفسهم- كما نقل الشهرستاني- نحن الإسماعيلية لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص- أي إسماعيل بن جعفر- كما يعلّل تسميتهم بالإسماعيلية بقوله: "**إنّ الإسماعيلية امتازت عن الموسوية وعن الاثني عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه في بدء الأمر**".[3]

وللإسماعيلية ألقاب كثيرة حصرها بعض العلماء المتقدمين كالغزالى في عشرة ألقاب،[4] وابن الجوزي في ثمانية ألقاب،[5] والديلمي في خمسة عشر لقبًا،[6] والشهرشتاني

---

[1] الشهرستاني- الملل والنحل- مصدر سابق (191/1)

[2] السلومي- أصول الإسماعيلية دراسة- تحليل- نقد- مرجع سابق (ص 196)

[3] الشهرستاني- الملل والنحل- مصدر سابق (191/1)

[4] الغزالي- فضائح الباطنية- مصدر سابق (ص16)

[5] ابن الجوزي- القرامطة- مصدر سابق (ص36)

[6] الديلمي، محمد بن الحسن (ت711هـ /1312م)- بيان مذهب الباطنية وبطلانه منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد- شتروطمان (عني بتصحيحه)- إدارة ترجمان السنة لاهور- باكستان (ص 21)

في ستة ألقاب،[1] وزاد عليها بعض المتأخرين ألقابًا جديدة، وهذه الألقاب جميعها تدعي أنّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا،[2] وظاهر **دعوتهم الرفض، وفي الباطن الكفر المحض،**[3] ويتخذون التشيع ستارًا لأهدافهم الإجرامية، فهم حقيقة لا يؤمنون بالإسلام، وقصدهم الأساسي محاربة الإسلام وإنكار النبوات[4] وركبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان مع ما أظهروه من التشيع،[5] وكان لهم في كل وقت خرجوا فيه اسم ولقب يختلف عنه في وقت آخر وعرفوا بأسماء وألقاب متفاوتة في كل مدينة وولاية وإن تكن مع ذلك واحدة في معناها، فقد كان يقال لهم الإسماعلية في حلب ومصر، والسبعية[6] في قم وكاشان وطبرستان وسبزوار،

---

[1] الشهرستاني- الملل والنحل- مصدر سابق (192/1)

[2] العبدة. محمد- أيعيد التاريخ نفسه؟ دراسة لأحوال العالم الإسلامي قبل صلاح الدين مقارنة مع تاريخنا المعاصر (ط3، 1419هـ / 1999م) (ص 36)

[3] العتبي- اليميني في شرح أخبار السلطان- مصدر سابق (ص391)

[4] ابن تيمية. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ/1328م) النبوات- الطويان. عبد العزيز بن صالح (تحقيق)، السعودية، الرياض، أضواء السلف (ط1، 1420هـ /2000م) (521/1)/ العبدة- أيعيد التاريخ نفسه؟ (ص 36)

[5] ابن تيمية. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ/1328م)- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجموعة من المحققين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (ط 1، 1426هـ) (478/2)

[6] السبعيه فإنما لقبوا بها لأمرين أحدهما اعتقادهم أنّ أدوار الإمامة سبعة وأنّ الإنتهاء إلى السابع هو آخر الدور وهو المراد بالقيامة وأن تعاقب هذه الادوار لا آخر لها قط والثاني قولهم إن تدابير العالم السفلي أعني ما يحويه مقعر فلك القمر منوطة بالكواكب السبعة التي أعلاها زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وهذا المذهب مسترق من ملحدة المنجمين. الغزالي- فضائح الباطنية (ص 16)

والقرامطة[1] في بغداد وما وراء النهر وغزنين، والمباركية[2] في الكوفة، والراوندية[3] والبرقعية[4] في البصرة، والخلفية[5] في الري، والمحمرة[6] في جرجان،

---

[1] يقول ابن الجوزي سبّ تسميتهم بالقرامطة ستة أقوال: الأول أنهم سموا بذلك نسبة إلى محمد الوراق المقرمط وكان كوفيًا، والثاني: نسبة إلى رئيسًا لهم من السواد من الأنباط يلقب بقرمطوية، والثالث: نسبة إلى قرمط غلام إسماعيل بن جعفر، والرابع: إن بعض دعاتهم نزل برجل يقال له كرميه فلما رحل تسمى قرمط بن الأشعب ثم أدخله في مذهبه، والخامس: إن بعض دعاتهم رجل يقال له كرميه، ثم خفف إلى قرمط، والسادس: نسبة إلى حمدان بن قرمط. ابن الجوزي- القرامطة- مصدر سابق (ص38)

[2] المباركية نسبة إلى رئيس لهم يقال له المبارك وزعموا أنّ محمد بن إسماعيل قد مات وأنها في ولده من بعده. الأشعري. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى (ت 324هـ/936م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين- زرزور. نعيم (تحقيق)، الناشر المكتبة العصرية، (ط1، 1426هـ /2005م) (40/1)

[3] الروندية نسبة إلى عبد الله الروندي، وزعموا أنّ أبا مسلم نبي وأنّ أبا جعفر المنصور هو الإله تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا. الرازي- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية (76/3)

[4] البرقعية: أصحاب محمد بن علي البرقعي. قالوا لا معاد وأنكروا الشرائع والأحكام وأوّلوا النصوص وأنكروا نبوة الأنبياء وأوجبوا لعنهم. الدهلوي. علامة الهند شاه عبد العزيز غلام حكيم (1240هـ/1824م)- مختصر التحفة الاثني عشرية- الأسلمي. الشيخ الحافظ غلام محمد بن محيي الدين بن عمر (نقله عن الفارسية إلى العربية)، الألوسي. محمود شكري (اختصره وهذبه)، والخطيب. محب الدين (حققه وعلق حواشيه)، الناشر: المطبعة السلفية، القاهرة، عام النشر 1373هـ- (17/1)

[5] الخلفية هم أصحاب خلف الخارجي؛ وهم من خوارج كرمان ومكران. خالفوا الحمزية في القول بالقدر، وأضافوا القدر خيره وشره إلى الله تعالى، وسلكوا في ذلك مسلك أهل السنة. الشهرستاني- الملل والنحل (130/1)

[6] المحمرة سموا بذلك لأنهم صبغوا ثيابهم بالحمرة في أيام بابك ولبسوها. ابن الجوزي- تلبيس إبليس (ص93)

والمبيضة[1] في الشام، والسعيدية في المغرب، والجنابية[2] في الأحساء، والباطنية[3] في أصفهان، ويطلق عليهم في خراسان التعليمية[4] والملحدة، وهم لا يحبّون أن يعرفوا بهذه الأسماء، وإنما يقولون نحن الإسماعيلية لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم.[5]

---

[1] المبيضة: هذه النسبة إلى البياض، وهم طائفة من الشيعة ولهم لواء أبيض خلافًا لبني العباس فإن لواءهم أسود. السمعاني. أبو سعد، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت 562 هـ/1166م) الأنساب- اليماني. عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الهاشمي. أبو بكر محمد، حسين. محمد ألطاف (تحقيق وتعليق)- الهند، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، (1382هـ = 1962م)- (1402 = 1982م) (74/12)

[2] الجنابية: هم أتباع أبي طاهر الجنابي، وهم كالقرامطة في الإمامة، وينكرون المعاد والأحكام بأسرها، ويوجبون قتل مَنْ يعمل بها ولذا قتلوا الحجاج، وقلعوا الحجر الأسود، وعدهم غير واحد فرقة من القرامطة كما أنهم عدوا القرامطة فرقة من الإسماعيلية. الدهلوي- مختصر التحفة الاثني عشرية- مرجع سابق (18/1) / نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص284)

[3] الباطنية فانما لقبوا بها لدعواهم أَنّ لظواهر الْقُرْآن وَالْأَخْبَار بواطن تجري فِي الظَّوَاهِر مجْرى اللب من القشر وَأَنَّهَا بصورها توهم عِنْد الْجُهَّال الأغبياء صورًا جلية وَهِي عِنْد الْعُقَلَاء والأذكياء رموز وإشارات إِلَى حقائق مُعينَة وَأَن من تقاعد عقله عَن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها مسارع إِلَى الاغترار كَانَ تَحت الأواصر والأغلال معنى بالأوزار والأثقال وَأَرَادُوا بالأغلال التكليفات الشَّرْعِيَّة فَإِن من ارْتقى إِلَى علم الْبَاطِن انحط عَنهُ التَّكْلِيف واستراح من أعبائه. الغزالي- فضائح الباطنية (ص11)

[4] التعليمية فإنهم لقبوا بهَا لِأَن مبدأ مذاهبهم ابطال الرَّأْي وَإِبْطَال تصرف الْعُقُول ودعوة الْخلق إلى التَّعْلِيم من الإمام الْمَعْصُوم وإنه لَا مدرك للعلوم إلا التَّعْلِيم وَيَقُولُونَ فِي مُبْتَدأ مجادلتهم الحق إما أن يعرف بِالرَّأْيِ وَإِمَّا أن يعرف بالتعلم وَقد بَطل التعويل على الرَّأْي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء وَاخْتِلَاف ثَمَرَات نظر الْعُقَلَاء فَتعين الرُّجُوع إلى التَّعْلِيم والتعلم. الغزالي- فضائح الباطنية (ص17)

[5] الشهرستاني- الملل والنحل- مصدر سابق (192/1)

وقامت للإسماعيلية دولة قوية في مصر وسمّيت بالدولة الفاطمية العبيدية[1] وسعت إلى السيطرة على العراق والمشرق لذلك قامت بإرسال الدعاة إليها، ففي عهد المستنصر بالله الفاطمي عهد إلى دعاته بالرحيل إلى فارس وخراسان وما وراء النهر، وقد أشار المقريزي إلى ذلك بقوله: وكان المستنصر قد بثّ دعاته سرًا إلى الآفاق يدعون إليه، ويستميلون مَنْ تصل القدرة إلى استمالته، ودفع جماعةً من دعاته بخراسان إلى ما وراء النهر، فدعوا هناك، فاستجاب لهم طوائف من الناس.[2]

وتحدّثنا المصادر التاريخية عن بداية ظهور الدعوة الإسماعيلية في خراسان كانت في نيسابور على يد الداعي الإسماعيلي أبو عبد الله الخادم الذي ورد ذكره عند الدواداري في كنز الدرر: "**وأمّا خراسان فإنّ الذى قدم بهذه الدعوة الخبيثة رجل يعرف بأبي عبد الله الخادم. وكان خادمًا لعبيد الله المهدي بالمغرب. فأوّل ما ظهرت بنيسابور**"،[3] ثم بعثت الدولة الفاطمية بمصر داعية آخر إلى خراسان اسمه أبو سعيد الشعراني الذي "**موه على القواد بذكر التشيع، واستغوى خلقًا كثيرًا**"[4] وعند

---

[1] العبيدية: نسبة إلى عبيد الله أبي محمد سعيد بن الحسين بن عبد الله القداح من سلالة ميمون، وعبيد. هو إمام الشيعة الإسماعيلية في عصره، ومؤسس الدولة الفاطمية ولد سنة 260هـ وآلت إليه زعامة الإسماعيلية سنة 280هـ وتوفي وله من العمر نحو 63 سنة.

[2] المقريزي. تقي الدين أحمد بن علي (ت845هـ/1442م)- اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا- الشيال. جمال الدين، أحمد. محمد حلمي محمد (تحقي) الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة- مصر (190/2)

[3] الدواداري. أبو بكر بن عبد الله بن أيبك الدواداري (ت بعد 736هـ/1336م)- كنز الدرر وجامع الغرر- المنجد. صلاح الدين (تحقيق)- الناشر: عيسى البابي الحلبي (95/6)

[4] ابن النديم. أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب (395هـ/1004م)- الفهرست، رمضان. إبراهيم (اعتنى بها وعلق عليها)، الناشر: دار المعرفة، بيروت- لبنان (ط2، 1417هـ / 1997م) (ص 234)

موت أبي عبد الله الخادم استخلف أبا سعيد الشعراني خلفًا له، فاعتنق دعوته خلق كثير من الرؤساء وأصحاب السلاح،[1] ثم قتل أبو سعيد في الفترة من 321هـ إلى 327هـ في عهد أمير خراسان أبو بكر محمد بن المظفر بن محتاج، أحد أمراء الصغانيين،[2] وتحدّثنا المصادر أنه كان من جملة دعاة الفاطميين في المشرق داعية للإسماعيلية يدعى أحمد بن خلف الحلاج كان بالري فاهتدى إلى رجل حاذقًا جدًا في النحو والأدب يسمّى غياثًا، فجعله خليفته في الدعوة، ولكنه بعد أن كشف أمرهم وفساد دعوتهم فرّ غياث إلى خراسان فأقام في مرو الروذ[3] ودعا فيها الأمير الحسين بن علي المروروذي[4] فاستجاب له وقوي نفوذ حسين في خراسان، فلما اعتنق هذا المذهب دخله خلق كثير من نواحي خراسان أسوة به،[5] ولما حضر الوفاة حسين

---

[1] المقريزي- اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا- مصدر سابق (190/2)

[2] البغدادي. عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت 429هـ/1037م)- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم- بيروت، دار الآفاق الجديدة (ط2، 1977م) (ص267)

[3] مرو الزود. الزود هو النهر كأنها مرو النهر، وهي على نهر صغير لذلك سميت بذلك، وهي واقعة بين الغور وغزنة. القزويني. زكرياء بن محمد بن محمود (ت682هـ/1283م)- آثار البلاد وأخبار العباد- الناشر: دار صادر- بيروت، عام النشر: 1380هـ-1960م (ص455) / ياقوت- معجم البلدان- مصدر سابق (112/5)

[4] كان الحسين بن علي المروروذي أميرًا في البلاط الساماني، ولما استولى على سيستان طمع أن يعطوها له ولكنهم لم يعطوها فاستوحش منهم، وفلما مات أحمد بن إسماعيل أعلن العصيان في هرات، فأرسلوا له جيشًا هزمه وأسره. الكرديزى. أبو سعيد عبد الحى ابن الضحاك بن محمود (ت443هـ/1051م)- زين الأخبار- زيدان. عفاف السيد (ترجمة) (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006م) (ص213)

[5] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص260)

بن علي ندب محمد النخشبي[1] للدعوة وعيّنه خلفًا له ونائبًا وكان النخشبي متكلمًا معدودًا في فلاسفة خراسان، واستطاع أن يدخل الأمير نصر الساماني في دعوته في الفترة ما بين (320-331هـ)، وأصبح صاحب الأمر والنهي في الدولة السامانية، وأخذ نصر يكرمه ويرفع من قدره وشأنه كل يوم، حتى أصبح تعيين الوزراء وتنحيتهم رهن إشارة محمد النخشبي، وتمكن النخشبي من أن يغرم الأمير نصر دية الحسين بن علي الذي مات في سجنه، فحصل من الأمير على مبلغ مالي ضخم قدره مائة وتسعة عشر ألف دينار زعم أنه ينفذها إلى صاحب المغرب،[2] وتعتبر موافقة الأمير نصر على دفع هذه الدية دليلًا على إخلاصه للمذهب الإسماعيلي،[3] وجاهر النخشبي بدعوته فسانده أتباعه وأظهروا مذهبهم علانية وازدادوا قوة وجرأة،[4] ودليل ذلك ما أورده المؤرخ المقريزي عن رسالة بعث بها الأمير نصر إلى عبيد الله المهدي في بلاد المغرب يقول فيها: "**أنا في خمسين ألف مملوك يطيعونني، وليس على المهديّ لهم كلفة ولا مؤونة، فإن أمرني بالمسير سرت إليه ووقفت بسيفي ومنطقتي بين يديه وامتثلت**

---

[1] هو أبو عبد الله، وقيل أبو الحسن، محمد بن أحمد النسفي أو النخشبي (فارسية)، وقيل أيضًا البزدوي، نسبة إلى قرية صغيرة قرب نسف، تدعى بزدة، وهو من مؤلفي ودعاة الإسماعيلية ومفكريهم وله العديد من الكتب لم ينج واحد منها من الضياع مثل المحصول وعنوان الدين وأصول الشرع وغيرها، واستخدم النسفي الأفلوطينية المحدثة كفلسفة في تأطير الفكر الإسماعيلي الدعوي. الجادر. عادل سالم العبد- الإسماعيليون، كشف الأسرار ونقد الأفكار- تحليل وعرض لكتاب أبي القاسم البستي من كشف أسرار الباطنية وعوار مذهبهم- الطبعة الأولى، الكويت (2002م) (ص145)

[2] ابن النديم- الفهرست- مصدر سابق (ص234)

[3] حسن. حسن إبراهيم- الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية وبلاد العرب- الناشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (ط2، 1958م) (ص470)

[4] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص264)

أمره، وإن أمرني أن أدخل أهل الأرض في طاعته"،[1] وهذه الرسالة تبين بوضوح مدى نجاح دعاة الإسماعيلية في نشر مذهبهم وإقناع الناس به، ولكن قواد نصر من السنيين دبروا مؤامرة على نصر لانضمامه للإسماعيلية، واستقر رأيهم على عزله، وتنصيب كبير قواده على العرش، ولكن أحد المجتمعين أفشى سر هذه المؤامرة لنوح بن نصر، فتحايلا على كبير القواد وقتلاه، وعُزل نصر بن أحمد عن الحكم وتولّى ابنه نوح الذي عمل على مطاردة الإسماعيلية في خراسان وما وراء النهر،[2] ويذكر ابن النديم إن نصر بن أحمد ندم في أخريات حياته على اندفاعه وراء النخشبي، ولما مات جمع ابنه نوح الفقهاء لمناظرة النخشبي، فلما أفحموه قتله وقتل الكثير من رؤساء الدعاة ووجوههم من قواد نصر الذين دخلوا في المذهب الإسماعيلي في مذبحة بخاري عام 332هـ / 943م،[3] وبذلك تحوّلت الدعوة الإسماعيلية من الدعوة العلنية إلى الدعوة الخفية،[4] وترأس الدعوة بعد وفاة النخشبي في خراسان أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني أو السجري (271هـ-393هـ)[5] الذي كان يلقب بدندان، والذي تتلمذ

---

[1] المقريزي. تقي الدين (ت845هـ)- المقفى الكبير- الناشر دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان (ط 2، 1427هـ/ 2006م) (313/4)

[2] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص264-268)

[3] ابن النديم- الفهرست- مصدر سابق (ص234)

[4] اشتياني. عباس إقبال- تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية (205هـ /820م-1343هـ/ 1925م)- منصور. محمد علاء الدين (نقله عن الفارسية، وقدم له وعلق عليه)، السباعي. محمد السباعي (مراجعة)، الناشر دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989م (ص144)

[5] ولد عام 271هـ / 884م، وقيل في وفاته الكثير لكن الأرجح ما قاله رشيد الدين في جامع التواريخ: "إسحق السجري الذي كان داعيًا لسجستان والملقب بالخيشفوع قتله الأمير خلف بن أحمد السجري أحد الذين تولّى حكم خراسان. الجادر- الإسماعيليون، كشف الأسرار (ص157)

على أبي عبد الله النخشبي، ويعتبر أحد الشخصيات الرئيسية والمؤثرة في الفكر الإسماعيلي، وقد ذكره البستي في كتابه بكنية الخيشفوجي أو الخيشفوج،[1] وحاول إحياء دعوة الإسماعيلية مرة أخرى في خراسان وبلاد ما وراء النهر، و له كتب كثيرة منها إثبات النبوءات، كتاب الينابيع، كتاب الافتخارتحفة المستجيبين، كشف المحجوب.[2]

جهود الأمير ألبتكين في التصدي للإسماعيلية في خراسان وبلاد ما وراء النهر:

ظهرت الباطنية مرة أخرى في خراسان وما وراء النهر في عهد الأمير السديد منصور (ت365هـ/975م)،[3] عن طريق طائفة من خواص البلاط وهم منصور بايقرا الحاجب الكبير، وأبو سعيد ملك وأبو العباس الجراح وخمارتكين وتكينك وأبو عبد الله أحمد بن محمد الجيهاني وجعفر الذين صاروا إلى الباطنية سرًا، وكانت شؤون القصر والبلاط والديوان ومقاليدها بيد هذه الطائفة التي كانت تمسك بالأمور في الدولة، ولقد كانوا يمدون يد العون إلى أتباع مذهبهم سرًا، وكانوا يصرفون الأعمال بأنفسهم ولا يولون أحدًا غيرهم عملًا مالم تزد الأعمال في كثرتها وتراكمها على طاقتهم وكانو يشدون أزر بعضهم في الديوان وغير الديوان ويتعاونون ويتكاتفون فكانوا إذا ما تورط أحدهم في شيء يقفون إلى جانبه ويخرجونه من ورطته فكانت النتيجة أنّ قوتهم وعددهم جعل يزداد يوميًا، واتفقوا جميعًا أن يجهروا بدعوتهم وذاع أمرهم

---

[1] وهو بذور القطن بالفارسية.

[2] ظهير. إحسان إلهي (ت1406هـ/1987م)- الإسماعيلية تاريخ وعقائد- الناشر إدارة ترجمان السنة لاهور، باكستان (ص719)

[3] الأمير السديد منصور بن نوح بننصر بن أحمد بن إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان، أبو صالح، وكان الأمير السادس للدولة السامانية، تولّى الحكم سنة 350هـ / 961م، وتوفي سنة 365هـ / 975م، وكانت مدة ملكه خمس عشرة سنة وخمسة أشهر. النرشخي. تاريخ بخاري- مصدر سابق (ص140) / الزركلي- الأعلام- مرجع سابق (306/7)

فظن الناس في النواحي والأطراف أنّ أهل الحضرة جميعًا أصبحوا باطنية ثم دخل أبو منصور عبد الرزاق والي طوس[1] في الباطنية وكتبوا إلى أتباعهم في المدن الأخرى رسالة تقول "**لتخرجوا فمقالتنا ومقالتكم في أصلها سواء وسنخرج نحن أيضًا**"،[2] ونتيجة لذلك تأثرت بعض الأسر بهذه الدعوة في بلاد ما وراء النهر، ومنها أسرة الفيلسوف ابن سينا الذي نقل عنه قوله: "**كان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية** "، كما ذكر بنفسه أنّ أخاه كان على هذا المذهب أيضًا،[3] وقد اتهم بعض المؤرخين ابن سينا نفسه بالتشيع مستندين إلى بعض آرائه الكلامية والفلسفية، خاصة وأنه كان من المقربين من الأمير علاء الدولة بن كاكويه (ت433هـ/1041م)[4] الشيعي في أصفهان[5] ودائم التردد عليه،[6] وأسرة الحكيم والفيلسوف الرحالة ناصر

---

[1] أبو منصور محمد بن عبد الرزاق الطوسي الذي كان يرجع نسبه إلى ملوك إيران القدماء قبل الإسلام، ولّي طوس مدة، ثم تسلم قيادة جيش خراسان. نظام الملك- سياست نامه (ص 262)

[2] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص272 -273)

[3] ابن تيمية. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ/1328م)- درء تعارض العقل والنقل- سالم. محمد رشاد (تحقيق)، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (ط2، 1411هـ / 1991م) (60/10)

[4] علاء الدولة بن كاكاويه: أبو جعفر محمد بن دشمنزيار المعروف بابن كاكويه ابن خال مجد الدولة بن بويه ويقال للخال بلغتهم كاكويه، مؤسس حكم آل كاكويه في أصفهان وهمدان، وكانت أسرته عمالًا للبويهيين، وقد تولّى علاء الدولة حكم أصفهان في عام 398هـ /1007م، وظل بها حتى توفي في المحرم من عام 433هـ /1041م مع ابنه ظهير الدين أبو منصور. ابن الأثير- الكامل- مصدر سابق (24/8)

[5] أصفهان (أصبهان): اسم مركب من أصب بمعنى بلد، وهان بمعنى فارس، فهي بلاد الفرسان، وهي مدينة عظيمة مشهورة من أعلام المدن وأعيانها، وأصبهان: اسم للإقليم بأسره، وكانت مدينتها أولًا "جيا" ثم صارت اليهودية، وهي من نواحي الجبل. ياقوت- معجم البلدان (206/1)

[6] ابن الأثير- الكامل في التاريخ- مصدر سابق (783/7)

خسرو (ت 481هـ/1088م)[1] الداعي الإسماعيلي الذي ولد عام 392هـ في مدينة بلخ ونشأوترعرع في إسرة عرفت بميولها الإسماعيلية،[2] وكان للشيعة حضور قوي في طوس وسناباد لدرجة أنّ أبا العلاء صاعد (ت 431هـ/1039م)[3] أحد علماء السنة في خراسان أفتى بعدم وضع صندوق على قبر هارون الرشيد المجاور لقبر الإمام الرضا، وعندما سأله الخليفة عن فتواه قال: "**افتيت بما وافق الشرع والمصلحة رعاية أنه لو نصب الصندوق فإنه يقلع منه لاستيلاء المتشيعة ويصير ذلك سبب وقوع الفتنة والتعصب والاضطراب ويؤدي ذلك إلى فساد المملكة**"،[4] وفي أصفهان ظهرت الرافضة فاعتنق عبد الله بن محمد الكتاني أبو الوليد الأصبهاني مذهب الرافضة وهو من محدثي أصفهان وكان كثير الحديث مشهور بالطلب والكتابة ثم أفصح بموافقة الروافض وأنكر خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه[5] وامتدّت آثار اعتناق خواص البلاط الساماني إلى الاتفاق على الوشاية بالوزير أبو على البلعمي[6] والأمير

---

[1] هو أبو معين الدين ناصر بن الحارث القباديانى المروزي البلخي البدخشاني.

[2] غالب. مصطفى- أعلام الإسماعيلية- الناشر دار اليقظة العربية، بيروت، 1964م (ص562)

[3] صاعد بن محمد بن أحمد بن عبد الله أبو العلاء الإمام عماد الاسلام، أحد أفراد أئمة الدين. أبو إسحاق الصريفيني. تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (ت 641هـ/1244م)- المنتخب من كتاب "السياق لتاريخ نيسابور، لعبد الغافر الفارسي"، حيدر. خالد (ضبط نصه)، الناشر دار الفكر، بيروت، سنة النشر 1414هـ / 1993م (ص277)

[4] أبو إسحاق الصريفيني- المنتخب من كتاب السياق- مصدر سابق (ص277)

[5] ابن حجر العسقلاني. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت852هـ/1448م)- لسان الميزان، دائرة المعرف النظامية، الهند (المحقق)، الناشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت-لبنان، (ط 2، 1390هـ / 1971م) (347/3)

[6] محمد بن محمد أبو علي البلعمي المعروف بأميرك الشهير ببلعمي كوجك، مترجم تاريخ ابن جرير الطبري (ت367هـ/ 974م)

بكتوزون[1] عند الأمير السديد منصور وأوغروا صدره عليهما لأنهما كانا من أهل السنة، ولأنّ الغلمان جميعهم كانوا بإمرة بكتوزون فما كان إلا أن أمر منصور بسجن الاثنين في قهندز[2] ووضعهما في السلاسل والأغلال فاختلت بذلك شؤون الدولة وظهرت الفتن والاضطرابات، وهنا يذكر نظام الملك أنّ ألبتكين أمير الجيوش في خراسان عندما رأى أنّ أكثر الأمراء الخواص وأرباب القصر وأهل الحضرة قد اعتنقوا مذهب الباطنية وأنّ الوزير والأمير بكتوزون وضعوا في الأغلال بسعاية الباطنية،[3] **قام بعدة إجراءات:**

1. التحرك عسكريًا نحو بخارى، وهذا التحرك فسّره الكرديزي بالتمرد من أجل القيام بانقلاب علي الملك المنصور الذي جاء للحكم مخالفًا لرأي ألبتكين الذي كان يريد الإمارة لنصر ابن الأمير عبد الملك،[4] وأما الرأي الثاني هو رأي نظام الملك الذى فسّر التحرك العسكري نحو بخارى بغرض القضاء على رجال الباطنية في البلاط والإفراج عن البعلمي ويكتوزون،[5] وخاصة وأنه كانت هناك مراسلات بين

---

[1] بكتوزون أصله التركي (بك طوسن)، ومعناه العجل القوي، وكان يكنى بأبي الفوارس أو أبي الحارث، ويلقب بسنان الدولة، تولّى قيادة خراسان على عهد منصور بن نوح الساماني، أسره أيلك خان عام 389هـ، وأرسل إلى أوزكند ومات في حبسه هناك.

[2] قهندز وهو تعريب كهندز معناه القلعة العتيقة، وهو في الأصل اسم الحصن أو القلعة في وسط المدينة، وهي لغة كأنها لأهل خراسان وما وراء النهر خاصة، وهو في مواضع كثيرة، منها: قهندز سمرقند، وقهندز بخارى، وقهندز بلخ، وقهندز مرو، وقهندز نيسابور، وفي مواضع كثيرة. ياقوت الحموي- معجم البلدان (419/4)

[3] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص264)

[4] الكرديزي- زين الأخبار- مصدر سابق (ص225)

[5] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص264)

البعلمي وألبتكين في الاستشارة في أمر ولاية العرش، وهذه المراسلات ترجع إلى العهد الذي كان بينهما بالعمل معًا والتشاور معًا، وكذلك كان ألبتكين صاحب فضل على البعلمي في تولية الوزارة، بالإضافة إلى اتفاقهم في الاتجاهات السياسية والمواقف السياسية المختلفة.[1]

2. ترك ألبتكين نيسابور إلى بخارى فعلم بذلك أبو منصور عبد الرزاق أمير طوس (أحد الباطنية) بنيته وذهابه إلى بخارى لإطلاع الأمير منصور بحقيقة الأمر، فسارع أبو منصور في التصدي له ورصد له الطريق ليحول دون وصوله إلى البلاط الساماني بإيعاز من باطنية البلاط، واشتبك معه في حرب، فلما علم ألبتكين بهذا غيّر طريقه إلى أن وصل إلى ساحل جيحون ونزل في أموي (آمل).[2]

3. كتب أبو منصور والي طوس رسالة إلى باطنية البلاط وعلى رأسهم ابن يقرا ويحذرهم من مجيء ألبتكين إلى بخارى بقوله : "**إنما جاء ليفسد عليكم أمركم** "، ويأمره بالتوحد ومواجهة ألبتكين، فقاموا بالوشاية بألبتكين وزيّنوا للأمير وقولوا له: "**أن ألبتكين قد عصاه لأنه لم يكن ليأتي إلى القصر قط إلا بعد أن تستدعيه عدة مرات، وأنه إنما يجيء الآن عاصياً مخالفًا، ولقد وصل إلى شاطىء جيحون فجأة وهو ينوي العبور دون أن تستدعيه**"، فقام الأمير السديد بإرسال جيش عليه الأمير بك أرسلان الحميدي وحسن ملك إلى نهر جيحون فسحبوا السفن من الطرف الآخر للنهر حتى يفوتوا فرصة العبور على ألبتكين، فلم يتمكن ألبتكين من العبور.[3]

---

[1] الكرديزي- زين الأخبار- مصدر سابق (ص224)

[2] اسم أكبر مدينة بطبرستان في السهل ويقال لهذه آمل زمّ، وآمل جيحون، وآمل الشطّ، وآمل المفازة، وتسمّى أيضًا آمو، وأموية. ياقوت الحموي. معجم البلدان (57/1)- نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص264)

[3] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص264)

4. كتب ألبتكين رسالة إلى الأمير السديد يوضح فيها سبب مجيئه إلى بخارى فقال: **"لقد اعتنق أكثر خاصتك وأرباب بلاطك وديوانك مذهب القرامطة الذي صار إليه العظيم والحقير وهم يدبرون للخروج، لقد كان في دولتك كلها رجلان مسلمان محبّان خيرك ونفعك بقولهم هم لكنك غيبتهما في السجن بوشاية القرامطة إنما جئت لأتدبر أمرهم فإذا ما أعرضت عن كلامي وألقيت إلى القرامطة أذنًا صاغية فستلقى جزاءك غدًا، اللهم إني قد بلغت الأمير".**[1]

5. كتب ألبتكين رسالة أخرى إلى قاضي بخارى أبو أحمد النسفي[2] وعلمائها فقال: **"لقد اشتدت شوكة القرامطة وأنّ خروجهم لوشيك جدًا والأمير في غفلة لقد كتبت إليه، أما أنتم فما عليكم إلا أن تنصحوه كيما يظل الدين والملك ثابتين على ما هما عليه"**، ومضى ألبتكين إلى بلخ.[3]

وكان القاضي أبو أحمد وعلماء بخارى على علم بأحوال الباطنية وسيطرتهم على البلاط الساماني، وكانوا يقولون: **"ربما لا يصغي الأمير إلى أقوالنا فيهم فيتحولون ولكل منهم ولايته وجيشه ونعمه وحشمته إلى خصوم لنا"**، ولكن القاضي أبو أحمد النسفي

---

[1] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص264)

[2] محمد بن محمد بن الحسن بن الأشعث، أبو أحمد النَّسفي الفقيه، قاضي بخارى، كان مسند تلك الديار، روى عنه: عبد الله بن محمود، ومحمد بن خالد، وإسحاق بن إبراهيم التاجر المراوزة، وأصحاب إسحاق بن راهويه، وتوفي على قضاء بخارى، روى عنه: جعفر المستغفري، وروى تفسير إسحاق بن راهويه، عن محمد بن خالد. الذهبي. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ/1348م)- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام- معروف. بشار عواد (تحقيق) الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت (ط 1، 1424هـ / 2003م) (471/8)

[3] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص265)

ذهب إلى الأمير منصور وجلس إليه وحيدًا، وأخبره بالأمر وعاتبه على عدم مجالسته للعلماء كما كان والده، وعرض عليه رسالتين إحداهما رسالة ألبتكين والأخرى رسالة موقعة من علماء بخارى في هذا المعنى، ثم نصحه وحدّثه في أشياء أيقظته من سباته، ثم حدث تطور آخر في الدولة السامانية حيث وصل خبر خروج المبيضة بفرغانة وقتالهم لمن يجدونه من المسلمين، وإعلان القرامطة مذهب السبعية في طالقان وسفوحها، وهنا عرض الأمير منصور الوزارة على قاضي بخارى ولكنه رفض محجتًا بقوله: "**أن أتربع على الوزارة فأنى للأمير اليوم من يمحضه النصح والإرشاد خالصًا لوجه الله ثم إنّ ذوي المارب والأطماع الخاصة سيقولون إنّ القاضي لم يفعل ذلك إلا طمعًا بالوزارة لا حبًا في الدين والأمير**"، وعرض على الأمير إحضار أبي علي البلعمي من السجن وتوليته للوزارة فهو ابن وزير وأهل لها، فوافقه الأمير، وأخرج أبو علي وبكتوزون، وأحضرهم إلى البلاط الساماني واختلى بهم، واتفقوا على التخلص أولًا من مقنعي فرغانة والصغد،[1] ومن قرامطة الطالقان ثم التفرغ إلى أبي منصور عبد الرزاق، وأخير بطانة البلاط، فأقام أبو علي البلعمي محفلًا في قصر الأمير ودعا إلى قاضي بخارى أبو أحمد، وزعماء القرامطة ومتكلميهم، وبدأوا في المناظرة التي انتهت بجلد دعاة الباطنية عتيق الأعور مائة جلدة وإرسله إلى سجن خوارزم،

---

[1] الصغد: هو الإقليم الذي كان يشمل الأراضي الخصبة بين نهري جيحون وسيحون. وقيل إنه كان اسمًا للرساتيق المحيطة بسمرقند، لأنّ كلًا من بخارى وكش ونسف كانت كورة بذاتها. كان الصغد يعد إحدى جنان الدنيا الأربع، وقد بلغ أوج ازدهاره في النصف الأخير من المئة الثالثة في أيام الأمراء السامانيين. كي لسترنج- بلدان الخلافة الشرقية- فرنسيس. بشير، عواد. كوركيس (نقله إلى العربية وأضاف إليه تعليقات بلدانية وتاريخية وأثرية ووضع فهارسه)، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط 2، 1405هـ / 1985م) (ص503)

وأبو الفضل رنكرز مائة جلدة وأرسله إلى سجن آمل، ثم أرسل بكتوزون بجيش إلى الطالقان فقبض على أربعمائة رجل اعترفوا بقرمطيتهم فأعدم قسم منهم وأودع الآخرون السجن إلى أن ماتوا.[1]

اجتمع الأمير والوزير وبكتوزون والقاضي للتداول في القضاء على مَنْ في البلاط والديوان وخواص الأمير من الباطنية، فاتفقوا على إسناد قيادة جيش خراسان إلى ناصر الدولة أبي الحسن سيمجور،[2] وطلبه منه حضور جيش خراسان كله إلى القصر، ولما وصل إلى القصر قاموا بالقبض على كل من صار باطنيًا من الخاصة والكتبة جميعًا، وسلبوهم أموالهم كافة وقتلوهم كلهم،[3] هنا علم أبو منصور عبد الرزاق أنّ الأمير منصور لن يدعو له عمل خراسان وسيعزله، فأعلن طاعته لركن الدولة الديلمي، وندبه للاستيلاء على جرجان التي كان يحكمها وشمكير الزياري[4] وبعث الأمير منصور أبا الحسن سيمجور بجيش خراسان إلى قتال أبي منصور عبد الرزاق في طوس وكتبوا إلى أمراء الأطراف والي شمكير بالانضمام إلى جيش خراسان، ومضوا إلى محاصرة

---

[1] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص265)

[2] هو أبو الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور الدواتي، وهو والد آل سيمجور ولاة خراسان للسامانيين، عين قائدًا لجيوش خراسان سنة 354هـ / 965م، وكان له دور في الصلح بين الأمير منصور بن نوح وركن الدولة وعضد الدولة البويهي، وعزل عن فيادة الجيوش سنة 371هـ / 981م، ولمدة عامين وتوفي عام 378هـ / 988م. ابن الأثير- الكامل (269/7) (381/7)

[3] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص266)

[4] وشمكير بن زيار ملك الديلم بعد أخيه مرداويج، وحكم على مدائن الجبل وغيرها، وكان بنو بويه من أمراء أخيه مرداويج، ثم استقلوا عنهم، وقتل وشمكير سنة 356هـ. الصفدي. صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله (ت764هـ/1362م)- الوافي بالوفيات- الأرناؤوط. أحمد، مصطفى. تركي (تحقيق)، الناشر: دار إحياء التراث -بيروت، عام النشر (1420هـ /2000م) (78/24)

طوس، والقبض على أبي منصور،[1] وأعطى وشمكير ألف دينار ذهبي ليوحنا الطبيب الخاص أبي منصور حتى يدس له السم، فلما رأى أبو منصور حصار طوس فرّ إلى جرجان فاعترضه شمكير واشتبك معه في قتال هلك فيه أبو منصور نتيجة تأثير السم.[2]

جهود الأمير سبكتكين في التصدي للإسماعيلية في خراسان وبلاد ما وراء النهر: تشير المصادر التاريخية إلى ظهور الباطنية مرة أخرى في خراسان وبلاد ما وراء النهر لكن بصورة سرية حيث يذكر البغدادي أنّ بعض ولاة الجرجانية من أرض خوارزم دخلوا في دعوة الباطنية، فكانت شؤمًا عليهم في ضياع ملكهم، وكذلك استطاع أبو القاسم الحسن بن علي الملقب بدانشمند داعية الباطنية من دعوة أبي علي بن سيمجور الذي وافقه في السر، فذاق وبال أمره وقبض عليه والي خراسان نوح بن منصور وبعث به إلى الأمير سبكتكين فقتل بناحية غزنة، وظفر بكتوزون صاحب جيش السامانية بالحسن بن علي الداعية فقتله بنيسابور، ودفن في مكان لا يعرف، وكذلك دخل أميرك الطوسي[3] والي ناحية التاروذية[4] في دعوة الباطنية، فأسر وحمل إلى غزنة وقتل بها في الليلة التي قتل فيها أبو علي بن سيمجور،[5] وهناك إشارات عند المقدسي

---

[1] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص266)

[2] الكرديزي- زين الأخبار- مصدر سابق (ص 226)

[3] هو أحد الأمراء التارودية (Al-Umara Al-Taroudiya) هم مجموعة من الأمراء أو القادة ينسبون إلى تارود. العتبي- اليميني في شرح أخبار السلطان- الحواشي- مصدر سابق (ص120)

[4] ناحية التاروذية منسوبة إلى تارود وهي سبع قرى بين جبلين من جبال طوس، ومعظمهم رجالة يقودهم تارودي وهو من بقايا المدبرين من آل عبد الرزاق. البيهقي- تاريخ البيهقي- مصدر سابق (ص 453)

[5] البغدادي- الفرق بين الفرق- مصدر سابق (ص276)

(ت380هـ /991م) عن الصراعات بين السنة والباطنية شاهدها عندما كان في نيسابور فتحدث عن الصراع الذي اندلع بين الكرامية[1] في منيشك التي كان يسكنها الطبقة العامة والباطنية في الحيرة بخراسان التي كان يسكنها طبقة التجار والأغنياء،[2] وكان سبكتكين كراميًا، فلما أخذ طوس أخرب مشهد الرضا، وقتل من يزوره،[3] وقرب إليه أبو يعقوب إسحاق بن محمشاذ الزاهد الكرامي (383هـ/993م) إمام الكرامية في عصره وكان حسن الوعظ فأسلم على يده نحو خمسة آلاف رجل وامرأة من أهل الكتابين والمجوس[4] ولم تقتصر سياسة سبكتكين في مواجهة الإسماعيلية على الجانب العسكري والإداري، بل امتدت إلى المجال الفكري والعلمي من خلال اعتماد المناظرات وسيلةً فعّالة لكشف أفكار الإسماعيلية والرد عليها فشجّع العلماء والفقهاء من أهل السنة على عقد مناظرات علنية مع الدعاة الإسماعيليين، لبيان تناقض أفكارهم ومخالفتها للقرآن والسنة، وكانت المناظرات تقام في غزنة ومنها المناظرة التي تمت بين رجل من الإسماعيلية والإمام أبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي الحافظ الجرجاني (ت371هـ/982م)، الذي بهت فيها الإسماعيلي مذهباً

---

[1] الكرامية: هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرَّام أصله من سجستان، جاور خمس سنين ثم ورد نيسابور، أحدث مذهبًا تبعه عليه عالم لا يحصون بنيسابور وهراة ونواحيها، ومذهبه هذا مشهور في التشبيه والتجسيم. الشهرستاني- الملل والنحل (108/1)

[2] المقدسي. أحسن التقاسيم- مصدر سابق (ص336)

[3] الذهبي. شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ/1348م)- سير أعلام النبلاء- الشبراوي. محمد أيمن (خرج أحاديثه واعتني به)، القاهرة، دار الحديث، عام النشر 1427هـ / 2006م (446/12)

[4] ابن الأثير- اللباب في تهذيب الأنساب- مصدر سابق (89/3)

من الإسماعيلي نسبًا،[1] وأسهم هذا النهج في الحد من نفوذ الإسماعيلية في خراسان وبلاد ما وراء النهر، وساعد على نشر المذهب السني، ومهدت الطريق لابنه محمود الذي واصل النهج نفسه بقوة أكبر، خاصة في محاربة الحركات المخالفة للعقيدة السنية.

ثالثًا: جهود السلطان محمود في القضاء على الباطنية في الري وزعيمهم البويهي رستم بن علي الديلمي:[2] يرى ياقوت الحموي أنّ التشيع في الري بدأ في أيام حكم أحمد بن الحسن مادراني سنة 275هـ، فيقول: "**وكان أهل الريّ أهل سنّة وجماعة إلى أن تغلب أحمد بن الحسن المارداني عليها فأظهر التشيع وأكرم أهله وقرّبهم**"،[3] ويرى نظام الملك أنّ بداية ظهور الباطنية في الري عندما كان عبد الله بن ميمون[4] يدعو الناس إلى هذا المذهب في قوهستان العراق (إقليم الجبال- كردستان ولورستان

---

[1] الشاطبي الأصولي النحوي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت 790هـ/1388م)- الاعتصام- الهلالي. سليم بن عيد (تحقيق)، الناشر: دار ابن عفان، السعودية (ط 1، 1412هـ/ 1992م) (202/1)

[2] أبو طالب رستم بن فخر الدولة علي بن الحسن بن بوية الديلميّ ملك الجبال مجد الدولة، لقب بكهف الأمة وعهد له القادر بالله على الريّ وأعمالها وعقد له لواء وحمل إليه الخلع والطّوق والسوارين والحملان بالمركب المذهّب. ولم تزل والدته هي القيّمة بأمره والناظرة في أمور جنده إلى أن توفّيت. ابن الفوطي. كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد (ت 723هـ /1322م)- مجمع الآداب في معجم الألقاب- الكاظم. محمد (تحقيق)- الناشر: مؤسسة الطباعة والنشر- وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، (ط 1، 1416هـ) (420/4)

[3] ياقوت الحموي- معجم البلدان- مصدر سابق (121/3)

[4] عبد الله بن ميمون القداح وهو جد زعيم الباطنية بناحية المغرب، وكان هذا القداح ثنويا، وكان مولى جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن الحسين المعروف بدندان، وإليه تنسب طائفة من الباطنية يقال لهم: القداحية. السمعاني- الأنساب- مصدر سابق (350/10)

الحالية)، فاستخلف رجلًا يدعى خلفًا[1] وقال له: "**امض إلى الري وادع إلى الشيعة فالناس في الري وقم وكاشان رافضة كلهم وسيستجيبون لدعوتك سريعًا، فيعظم أمرك ثمة ويعلو شانك**"، ومضى خلف إلى الري وأقام في قرية كلين[2] في ناحية بشاوية[3] وأخذ يشتغل بالطرازة[4] التي كان أستاذًا فيها ومكث مدة لم يستطع أن يفضي فيها بأسراره لأحد حتى وثق في شخص فلقنه أصول المذهب مدعيًا أنه مذهب أهل البيت وأنه سري لكنه سيعلن على الملأ بظهور القائم وإنّ ظهوره لقريب، ثم أخذ أهل القرية يثقفون هذا المذهب إلى أن تصادف وسمع كبير قرية كلين وهو يتجول خارجها يومًا صوتًا يخرج من أنقاض مسجد هناك فاتجه نحوه وأخذ ينصت إليه فإذا بخلف يشرح مذهب القرامطة إلى أحد الرجال، فجمع الناس وقال لهم: "**أيها الناس أفسدوا على هذا الرجل أباطيله وترهاته وأحبطوها ولا تلتفوا حوله فإنني أخشى بما سمعت منه أن يكون دمار هذه القرية على يديه إن خلفًا هذا ألكن لا يقوى على تلفظ حروف الطاء والراء والحاء فلقد سمعته يقول هذا باب باتنه الرهمة**"،[5] ولما علم خلف بوقوف الناس على حقيقة أمره فرّ من تلك القرية إلى الري وفيها مات، فخلفه

---

[1] هو خلف الحلاج الذي كان صاحب محلجة قطن. ولقد أشار ابن النديم إليه في الفهرست (ص234) بقوله: "**أول من قدم من بني القداح إلى الري وأذربيجان وطبرستان رجل حلاج القطن**"، جمال الدين. محمود السعيد- دولة الإسماعيلية في إيران، القاهرة، مؤسسة سجل العرب 1975م (ص 44)

[2] كلين: المرحلة الأولى من الرّيّ لمن يريد خوار على طريق الحاجّ. ياقوت. معجم البلدان- مصدر سابق (478/4)

[3] بشاوية: معرب بشايوية الفارسية وهو القسم الجنوبي من ناحية غغار الواقعة في حوض نهر شور ونهر كرج، مركزها المعروف قرية محمد علي خان على بداية طريق قم طهران، ويقال إنها مازالت تعرف بفشارية. كي لسترنج- بلدان الخلافة الإسلامية- مرجع سابق (ص251)

[4] الطرازة: حرفة الطراز أو المطرز. مجموعة من المؤلفين- المعجم الوسيط- الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية [كُتبَتْ مقدمتها 1392هـ = 1972م] (554/2)

[5] تحريف لقوله تعالى: "**لَهُ بابٌ باطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذابُ**" سورة الحديد (الآية : 13)

ابنه أحمد بن خلف الذي اقتفى خطى والده دون أن يعلم أحد بالري بأمرهم حتى اهتدى أحمد إلى رجل اسمه غياث كان حاذقًا جدًا بالنحو والأدب فجعله خليفته في الدعوة، وشرع غياث هذا يوشي أصول مذهبهم بآيات من القرآن وأخبار الرسول وأمثال العرب الشعر فقصد أهل هذه المدينة غياثًا، وأخذوا يتعلمون عليه المذهب إلى أن لقف الفقيه عبد الله الزعفراني[1] الخبر وعرف أنّ المذهب بدعة وألب أهل الري على غياث ففرّ إلى خراسان وأطلق أهل السنة بالري على فريق ممن اتبعوا هذا المذهب **الخلفية** وعلى فريق آخر **الباطنية**، وبعد فترة من الزمن عاد غياث إلى الري وجعل يدعو أهلها سرًا من جديد واتخذ له في ناحية بشاوية خليفة كان ذا معرفة واسعة بالشعر العربي والأحاديث الغريبة وكنيته أبو حاتم[2] ومضيا يدعوان الناس، واستبد أبو حاتم بالرئاسة وانتزعها من بيت خلف، وفي عهده شهدت الدعوة الإسماعيلية انطلاقة كبيرة واستطاع أن يجذب حاكم الري أحمد بن على صعلوك

---

[1] عبد الله الزعفراني المعتزلى الذي استقل بآرائه عن فرقة النجارية التي ألفها الحسين بن محمد النجار، أسس لنفسه فرقة سميت باسمه الزعفرانية، وكان لها نفوذ كبير في الري. جمال الدين- دولة الإسماعيلية في إيران- مرجع سابق (ص48)

[2] لقد أشار نظام الملك إلى أبي حاتم هذا، وأبي حاتم الكينتي، وذكر ابن النديم في الفهرست "أبو حاتم الورسناني"، ولكن صاحب دولة الإسماعيلية في إيران جعلهم كلهم في شخصية واحدة وهي أبو حاتم الرازي (ت 322هـ) فقال: "ولا ريب في أنّ الإشارة هنا لأبي حاتم الرازي الفيلسوف المعروف وأحد دعاة الإسماعيلية المشار إليهم بالبنان"، ولقب بالورسناني نسبة إلى ورسنان إحدى القرى التابعة لبشابوية عند قدوم أبي الحاتم إلى الري، وأبو حاتم هو أحمد بن حمدان بن أحمد الورسامي أبو حاتم الليثي ذكره أبو الحسن بن بأبويه في تاريخ الري وقال كان من أهل الفضل والأدب والمعرفة باللغة وسمع الحديث كثيرًا وله تصانيف ثم أظهر القول بالإلحاد وصار من دعاة الإسماعيلية وأضل جماعة من الأكابر. نظام الملك- سياست نامة-- مصدر سابق (ص251)، ابن النديم. الفهرست- مصدر سابق (ص234)، ابن حجر العسقلاني- لسان الميزان- مصدر سابق (523)، جمال الدين- دولة الإسماعيلية في إيران- مرجع سابق (ص48)

(307-311هـ) إليها وصار باطنيًا،[1] وقعت في عهده العديد من المناظرات بين الشيعة الإمامية والإسماعيلية والمعتزلة منها مناظرات أبو حاتم الرازي والطبيب والفيلسوف المشهور أبو بكر محمد بن زكريا الرازي[2] الذي كان يعيش في الري،[3] وكانت هناك تصانيف في الرد على الباطنية قام بها القاضي أبو الحسن علي بن سعيد الإصطخري (ت404هـ/ 1013م) شيخ شيوخ المعتزلة،[4] وكان هناك عداء بين الشعة الإمامية والإسماعيلية فكانت الري مقرًا لنشاط الكليني الإمامي[5]

---

[1] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص 248-251)، جمال الدين- دولة الإسماعيلية- مرجع سابق (ص 46-48)

[2] محمد بن زكريا الرازي الطبيب الأستاذ، الفيلسوف، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب، صاحب التصانيف، من أذكياء أهل زمانه، وكان كثير الأسفار، وافر الحرمة، صاحب مروءة وإيثار ورأفة بالمرضى، وكان واسع المعرفة، مكبًا على الاشتغال، مليح التأليف، وكان في بصره رطوبة؛ لكثرة أكله الباقلى، ثم عمي وله: كتاب (الحاوي) ثلاثون مجلدًا في الطب، وكتاب (الجامع)، وكتاب (الأعصاب)، وكتاب (المنصوري) صنّفه للملك منصور بن نوح الساماني فقيل توفي سنة 313 وقيل 317 وقيل 320 وقيل 360. الذهبي- سير أعلام النبلاء- (354/14)، مجموعة من المؤلفين- الموسوعة التاريخية- الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net- (484/2)

[3] جمال الدين. دولة الإسماعيلية في إيران- مرجع سابق (ص 53)

[4] ابن الأثير- الكامل في التاريخ- مصدر سابق (594/7)

[5] هو أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، من كبار علماء الشيعة الإمامية في زمان ما يعرف عندهم بالغيبة الصغرى. ولد في زمن الإمام الحادي عشر في قرية كُلين من قرى الري، ويرجح أن ولادته كانت سنة 259هـ. تلقى تعليمه الأولى في على يدي والده وبعض علماء كلين، ثم انتقل إلى مدينة الري التي كانت تعج بالعلماء والدعاة من مختلف الفرق والمذاهب الدينية ومنها انتقل إلى قم التي كانت في عهده مركزًا علميًا مهمًّا في مجال علم الرواية والحديث. توفي الكليني سنة 329هـ، عن عمر يناهز السبعين عامًا، ودفن في باب الكوفة ببغداد. ابن حجر- لسان الميزان- مصدر سابق (433/5) / النجاشي الأسدي. أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس (ت 450هـ /1059م)- رجال النجاشي- الزنجاني. موسى (تحقيق)، الناشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (ط 6، 1418هـ) (ص377)

(ت329هـ/940م) وكان له دروس وحلقات في الري كما وصفه النجاشي بقوله: **"شيخ أصحابنا في وقته بالري ووجههم"**،[1] وكان له أثر كبير في نشر التشييع حتى عدّه ابن الأثير الجزري بمجدد المذهب الشيعي في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ونتيجة لهذا العداء ألّف كتابًا في الرد على القرامطة.[2]

وفي سنة 314هـ/926م وقعت الري في قبضة السامانيين، فاستعملوا عليها محمد بن علي صعلوك الذي استمر يحكمها حتى عام 316هـ/ 928م، وفي تلك السنة مرض محمد فراسل الحسن بن القاسم[3] الداعي حاكم طبرستان وسلم الري له، وفي فترة حكمه ثار أهل ديلمان على علويي طبرستان وعصوا أمير طبرستان وقالوا له: **"ائتنا بفتوى من بغداد ومدن خراسان وما وراء النهر على أن يصحبك رسول منا ذهابًا وإيابًا تشهد بأنّ مذهبكم هو مذهب المسلمين الأطهار وإنّ ما تقولون وتفعلون هو ما أمر به الله ورسوله لكي نقبلكم ونعتنق مذهبكم وإلا فالسيف بيننا وبينكم فنحن أبناء جبال وأهل أدغال"**،[4] فانتهز أسفار بن شيرويه الديلمي (ت319هـ/931م)[5] غياب الداعي عن طبرستان فاستولى عليها، وتغلب على الري، واغتنم أبو حاتم فرصة هذا الخلاف المذهبي فتحول من الري إلى الديلم حيث قابل زعيمهم أسفار، وأعلن انضمامه إليهم

---

[1] النجاشي. رجال النجاشي (ص377)

[2] النجاشي. رجال النجاشي- مصدر سابق (ص377)

[3] الحسن بن القاسم بن الحسن بن علي بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن ابن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب. الصفدي- الوافي بالوفيات- مصدر سابق (128/12)

[4] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص261)

[5] أسفار بن شيرويه الديلمي كان من أصحاب ماكان بن كالي الديلمي، وكان سيئ الخلق والعشرة، فأخرجه ماكان من عسكره، فاتصل ببكر بن محمد بن أليسع، وهو بنيسابور، وخدمه، فسيره بكر بن محمد إلى جرجان ليفتحها. ابن الأثير- الكامل- مصدر سابق (715/6)

ثم شرع ينهش لحوم العلويين ويلتمس لهم المعايب وقرّر أنّ دولتهم لم تكن شرعية، فالعلوي ينبغي أن يكون علوي دين لا نسب ووعد الديالمة سيظهر قريبًا إمام هو على علم بدعوته ومذهبه فرغب أهل ديلمان وجيلان في إجابته وراجت بضاعته لديهم،[1] وهذا ما أشار إليه البغدادي بقوله: "**ودخل أرض الديلم رجل من الباطنية يعرف بأبي حاتم فاستجاب له جماعة من الديلم منهم أسفار بن شرويه**"،[2] وقد وصف المسعودي أسفار: "بأنه لا يدين بملة الإسلام"[3] وفي ذي الحجة (316هـ/928م) وثب أصحاب أسفار عليه، واعتزاموا على قتله، لسوء سيرته، وظلمه، وجوره، فهرب في نفر من خاصته وغلمانه، وأوى إلى بيت طحان، ووقف مرداويج بن زيار (ت323هـ/935م)[4] على مكانه فاحتز رأسه، وتغلب على الري وأصبهان،[5] وفي عهد مرداويج عظمت شوكة القرامطة بالري، وأخذوا يقتلون الناس غيلة حتى أفنوا خلقًا

---

[1] الطبري- تاريخ الرسل والملوك- مصدر سابق (11/ 119-132)

[2] عبد القادر البغدادي- الفرق بين الفرق- مصدر سابق (ص267)

[3] المسعودي. أبو الحسن على بن الحسين بن علي (ت 346هـ/958م)- مروج الذهب ومعادن الجوهر- مرعي. كمال حسن (عناية ومراجعة) (بيروت، المكتبة العصرية، (ط1، 1425هـ /2005م) (431/2)، هنا يعلق صاحب كتاب الدولة الإسماعيلية: "لعل هذا القول يعد غلوًا في رأي المسعودي بالنسبة لأسفار، لأنه لم يكن سوى رجل يعتنق مذهب الإسماعيلية"، جمال الدين- دولة الإسماعيلية- مرجع سابق (ص 53)

[4] مرداويج بن زيار الديلمي ملك الديلم عتا وتمرد، وسفك الدماء، وحكم على مدائن الجبل وغيرها، وخافته الملوك، وكان بنو بويه من أمرائه، وهو مؤسس الدولة الزيارية وكان قد اتخذ لنفسه تاجًا مرصعًا بالجواهر كتاج كسرى، هجم عليه جنوده فقتلوه. الذهبي سير أعلام النبلاء- مصدر سابق (455/11)

[5] الطبري- تاريخ الرسل والملوك - مصدر سابق (132/11)

كثيرًا،[1] ونال أبو حاتم الرازي قدرًا كبيرًا من الحماية ولكن سرعان ما انقلب عليه الديلم وذلك أنّ الديلم لما قضوا ردحًا من الزمن مع أبي حاتم ورأوا أنّ الوقت الذي مناهم بظهور الإمام فيه قد انقضى قالوا إنّ هذا المذهب لا أساس له ولا مراء في أنّ هذا الرجل لص فانفضوا من حوله، ومضوا في طلب أبي حاتم ليقتلوه لكنه لاذ بالفرار،[2] ثم تغير مرداويج على الإسماعيلية فقتلهم مع صبيانهم ونسائهم حتى لم يبق منهم أحد، وصار بعضهم إلى مفلح غلام ابن أبي الساج الذي استجاب لأبي حاتم ودخل في دعوته،[3] ومات أبو حاتم عام (322هـ/934م)[4] فأصيبت الدعوة الإسماعيلية بضعف وخور شديدين، وانصرف عنها أغلب من دخلوا فيها، فاتفق الإسماعيلية في الخفاء على أن يجعلوا رئاسة الدعوة لرجلين يقيمان في الري أحدهما عبد الملك الكوكبي الذي كان يقطن في كردكوه[5] والآخر إسحاق الذي كان يقيم بالري،[6] ومن المحتمل أنّ هذه الفترة كانت بين سنتي 320هـ إلى 331هـ ولا يوجد أي تفاصيل لها في المصادر المتوفرة لدينا إلا إشارة من ابن النديم بقوله: **"أبو يعقوب خليفة الإمام المقيم كان بالري"**،[7] وكان يرأس الدعوة بالجزيرة (الموصل وبغداد)،

---

[1] المقريزي- اتعاظ الحنفا- مصدر سابق (186/1)

[2] نظام الملك- سياست نامة - مصدر سابق (ص252)

[3] المقريزي- اتعاظ الحنفا- مصدر سابق (186/1)

[4] ابن حجر- لسان الميزان- مصدر سابق (523)

[5] كردكوه من قلاع الإسماعيلية المشهورة ذكرها أبو الفدا (تقويم البلدان، ص 466) عند وصفه لزابلستان وقال إنّ معنى هذا الاسم "جبل مدور لأنّ معنى لفظة كرد المدور ومعنى كوة الجبل". كي لسترنج- بلدان الخلافة الشرقية- مرجع سابق (ص 405)

[6] نظام الملك- سياست نامة- مصدر سابق (ص253)

[7] ابن النديم- الفهرست- مصدرسابق (ص26)

ولا يمدنا ابن النديم بأية تفصيلات عن هذا الداعي، غير أنه لما كانت العادة جرت على أن يكنى إسحاق بأبي يعقوب فإنه من المحتمل أن يكون أبو يعقوب هذا هو إسحاق الذي كان يقيم في الري، وربما كان إسحاق هذا نفسه هو أبا يعقوب السجستاني الداعي والفيلسوف الإسماعيلي المشهور، ولكن ليس لدينا أدلة تاريخية تشير إلى أنّ السجستاني قضى الفترة الأولى من حياته رئيسًا للدعوة الإسماعيلية بالري.[1]

وفي عهد مرداويج ظهر أولاد بويه: علي (ت 339هـ/951م) والحسن (ت366هـ/ 977م) وأحمد (ت 356هـ/967م) على مسرح التاريخ بظهور أكبرهم على الملقب (عماد الدولة) عام 321هـ وكان متوليًا من قبل مرداويج على منطقة صغيرة اسمها كرج، ولم يزل يتلطف الناس ويحسن إليهم حتى اشتهر بين البلاد المجاورة وأحبوه وخضعوا له ونزلوا على طاعته، وساعده في ذلك إخوته حتى استولى على إقليم فارس، وفي سنة 334هـ زحف أحمد بن بويه إلى بغداد، ودخلها دون قتال وغدت العراق تحت سيطرة بني بويه، وأظهروا الطاعة للخليفة وأخذوا ألقابهم منه، فلقب أحمد (معز الدولة) وبقي حاكمًا على العراق نائبًا عن أخيه عماد الدولة نيفًا وعشرين، وأما ركن الدولة الحسن بن بويه فقد حكم أصبهان وطبرستان وجرجان، وأخوهم الكبير عماد الدولة شيراز وما حولها، ولكنه هو المقدم فيهم الذي يسمعون كلامه وفي عام 366هـ/977م اتخذ ركن الدولة من الري قاعدة لحكومته فأصبحت الري مركزًا سياسيًا مهمًا وحاضرة من الحواضر الثقافية، ثم جاء بعد ركن الدولة نجله مجد الدولة (ت420هـ/1029م)، ثم تلا أخوه فخر الدولة (ت387هـ/997م) الذي مسك

---

[1] جمال الدين- دولة الإسماعيلية في إيران- مصدر سابق (ص55)

زمام الحكومة البويهية بفضل الوزير الصاحب بن عباد (ت 385هـ/995م)، [1] ثم مات فخر الدولة فخلفه ابنه، ولما كان صغير السن تسلمت أمّه سيده خاتون زمام الأمور عدة سنين.

لم يخف البويهيون تشيعهم بل شجعوا أصحاب مذهبهم في بغداد للقيام بالأعمال الاستفزازية ضد أهل السنة، فكانت لا تمرّ سنة دون شغب واصطدامات تقع بين السنة والشيعة، تذهب فيها الأرواح والممتلكات وتحرق الدور والأسواق، ويحكى أنّ الوزير المهلبي ظفر بقوم يزعمون أنّ روح علي بن أبي طالب حلّت فيه، وامرأة يقال لها فاطمة تدعي أنّ روح فاطمة حلّت فيها، وخادم لبني بسطام يدعي أنه ميكائيل، فأمر بهم المهلبي فضربوا ونالهم مكروه، ثم إنهم توصلوا بمن ألقى إلى معز الدولة أنهم من شيعة علي بن أبي طالب، فأمر بإطلاقهم، وخاف المهلبي أن يقيم على تشدده في أمرهم فينسب إلى ترك التشيع، فسكت عنهم، [2] وكانت المراسيم الشيعية تقام في عهدهم ومنها إنشاد المناقب [3] التي كانت تقام في الري وهذا ما أشار إليه صاحب

---

[1] الصاحب بن عباد: هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس تلقب بالصاحب لأنه صاحب مؤيد الدولة في صباه وبقي لقب الصاحب يطلق بعده على من ولي الوزارة، اشتغل بالأدب وبدأ حياته في ديوان الوزير ابن العميد ولما ولّي مؤيد الدولة أصبهان عينه وزيره وبقي في الوزارة لمدة ثمانية عشر شهراً. أبو منصور الثعالبي. عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت 429 هـ/1037م)-يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر- قميحة. مفيد محمد (تحقيق)، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت/لبنان، (ط 1، 1403هـ / 1983م) (192/3).

[2] ابن الجوزي- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم- مصدر سابق (87/14)/ ابن الأثير- الكامل- مصدر سابق (197/7)

[3] إنشاد المناقب المقصد بها مناقب أمير المؤمنين، وقصائد ابن بنان الرافضي وأمثاله. جعفريان. رسول- الشيعة في إيران دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري- الأسدي. على هاشم

فضائح الفضائح بقول: "**يجتمعون في الخرابات وينشدون المناقب**"،[1] وكانوا يقيمون مراسم العزاء في يوم عاشوراء كل سنة مع النياحة والبكاء والعويل،[2] وكان للعلويين نفوذ كبير في عهد رستم بن علي إلى درجة أن أمر ذات مرة بتنفيذ ما أراده أحد العلويين اسمه مرتض، دون الحاجة إلى توقيعه، وأمر بصرف أموال طائلة لتشييد مدرسة لهم بالري، وكانت هذه المدرسة في حي زاد مهران الذي كان في عداد الأحياء الشيعية في الري[3] وفي هذا يقول ابن تيمية: "**وفي دولة بني بُوَيْه ونحوهم الأمرُ بالعكس، فإنهم كان فيهم أصنافُ المذاهب المذمومة، قومٌ منهم زنادقة، وفيهم قرامطةٌ كثيرةٌ ومتفلسفةٌ ومعتزلةٌ ورافضة، وهذه الأشياء كثيرةٌ فيهم غالبةٌ عليهم، فحصل في الإسلام والسُّنة في أيامهم من الوَهَن ما لم يُعْرَف، حتى استولى النصارى على ثغور الإسلام وانتشرت القرامطةُ في أرض مصر والمغرب والمشرق وغير ذلك، وجرت حوادثُ كثيرة**"،[4] وفي عهدهم حدث التقارب الكبير بين الشيعة وبين

(تعريب)، موسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، مشهد، (ط2، 1430هـ) (ص340)

[1] جعفريان- الشيعة في إيران (ص241)

[2] جعفريان- الشيعة في إيران- مرجع سابق (ص345)

[3] ابن إسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن (434هـ/1042م)- تاريخ طبرستان- نادي، أحمد محمد (ترجمة وتقديم) المركز القومي للترجمة، (ط 1، 2002م) (91/2) / جعفريان- الشيعة في إيران- مرجع سابق (ص350)

[4] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ت728هـ/1328م)- الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم "نقض المنطق"- قائد، عبد الرحمن بن حسن (تحقيق)، العريفي، سعود بن عبد العزيز، الجزائري، عمر بن سعدي (مراجعة) الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض)- دار ابن حزم (بيروت) (ط 3، 1440هـ / 2019م) (الأولى لدار ابن حزم) (ص35)

المعتزلة فلاسفة الإسلام لوقع كليهما تحت اضطهاد الخلافة العباسية، مما أدّى إلى حدوث تزاوج بين المذهبين فصارت المنطقة مركزًا شيعيًا،[1] وظهرت طبقة من علماء الشيعة وأدبائها، ومنها محمد بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق والذي كان له مجلس درس ومناظرة بالري عند ركن الدولة البويهي،[2] وأبو سعد الآبي (ت 421هـ/1030م)[3] الذي كان وزيرًا لمجد الدولة البويهي مدة، وكان أديبًا ماهرًا ناظمًا عالي الهمة شريف النفس،[4] ولقد أشار أبو حيان التوحيدي (ت 400هـ/1010م) إلى نشاط الإسماعيلية في الري بقوله: "**وما عندي أنّ الأئمّة الذين يأخذ عنهم ويقتبس منهم، كأرسطوطاليس وسقراط وأفلاطون، رهط الكفر ذكروا في كتبهم حديث الظّاهر والباطن، وإنما هذا من نسج القدّاحين في الإسلام، السّاترين على أنفسهم ما هم فيه من التّهم، وهذا بعينه دبّره الهجريّون بالأمس**- يقصد قرامطة البحرين، نسبة إلى هجر عاصمة الإقليم-، **وبهذا دندن الناجمون بقزوين**

---

[1] جمال الدين- دولة الإسماعيلية في إيران- مرجع سابق (ص 58)

[2] جعفريان- الشيعة في إيران- مرجع سابق (ص286)

[3] منصور بن الحسين، الأستاذ أبو سعد الآبي؛ تقلد الوزارة بالري، وكان يلقب بالوزير الكبير ذي المعالي زين الكفاة؛ كان أديبًا ماهرًا ناظمًا عالي الهمة شريف النفس، وله كتاب "نثر الدر" لم يجمع مثله، سبعة مجلدات، كل مجلد بخطبة، وكل مجلد فيه أبواب، لم يجمع أحد في المنثور مثله. وله كتاب "نزهة الأدب" وله كتاب "الأنس والعرس"، وكان يتشيع. ابن شاكر الكتبي. محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (ت 764هـ/1362م)- فوات الوفيات- عباس. إحسان (تحقيق)، الناشر دار صادر، بيروت، (ط 1، 1973- 1974م) (160/4)

[4] ابن شاكر الكتبي- فوات الوفيات (160/4)

وبثّوا الدّعاة في أطراف الأرض، وبذلوا الرغائب وفتنوا النفوس"،[1] وهذا ما أكده نظام الملك من خلال كتاب السلطان محمود إلى والي كرمان يستنكر فيه أعمال الديالم ويقول في كتابه الذي تحدث فيه عن الديالم الذين عاثوا في العراق (عراق العجم) فسادًا وطفوا وبغوا وأظهروا البدعة وقطعوا المسالك المطروقة وتخطفوا نساء المسلمين وأولادهم وقالوا فى عائشة رضي الله عنها هجر القول، وقذفوا أصحاب رسول الله صلّى الله وعليه وسلّم، أما أهل الأقطاع فهم يطلبون الخراج من الناس فى السنة مرتين وثلاثة ويجبونه، وإنّ الرعية يعلنون مذاهب الزنادقة والبواطنة في كل المدن والنواحي ويتنكرون للصلاة والزكاة والصوم والحج،[2] كذلك أكده السلطان محمود مرة أخرى في رسالته إلى أمير المؤمنين القادر بالله بعد استيلائه على الري بقوله: وخرج الديالمة معترفين بذنوبهم، شاهدين بالكُفر والرفض على نفوسهم، فرُجع إلى الفقهاء في تعرف أحوالهم، فأفتوا بأنهم خارجون عن الطاعة، داخلون في أهل الفساد، يجب عليهم القتل والقطع والنفي على مراتب جناياتهم إن لم يكونوا من أهل الإلحاد فكيف واعتقادهم لا يخلو من التشيع والرفض والباطن، وذكر هؤلاء الفقهاء أنّ أكثر هؤلاء القوم لا يصلّون ولا يزكون، ولا يعترفون بشرائط الدين، ويجاهرون بالقذف وشتم الصحابة، والأمثل منهم معتقدٌ مذهب الاعتزال، والباطنية منهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، وحكموا- يعني الفقهاء- بأنّ رستم بن علي في حياله خمسون امرأة

---

[1] أبو حيان التوحيدي. علي بن محمد بن العباس (ت نحو 400 هـ/1010م)- الإمتاع والمؤانسة- الطعيمي. هيثم خليفة (عناية وراجعه)، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، (ط1، 1424هـ /2005م) (ص10)

[2] نظام الملك- سياست نامة - مصدر سابق (ص102)

من الحرائر، ولدن له ثلاثةً وثلاثين نفسًا، وحول رايته إلى خُراسان، فانضم إليه أعيان المعتزلة والرافضة.[1]

وفي عام 419هـ توفيت والدة مجد الدولة فتمرد جنده عليه، واضطربت أحوال البلاد لانشغاله باللهو والعبث ومطالعة الكتب الفاسدة، فاستنجد مجد الدولة بالسلطان محمود الغزنوي سنة 420هـ/1029م، وكان السلطان محمود ينتظر تلك الفرصة للسيطرة على بلاد الجبال والري والقضاء على الباطنية فأرسل إليه جيشًا، وأمرهم أن يقبضوا على مجد الدولة فلما وصل العسكر إلى الري ركب مجد الدولة يلتقيهم في مائة فارس من خشمه، فلما رآه على الحاجب قائد الجيش أرسل إليه وقال له: يجب أن تنزل حتى أفضى إليك بالرسالة التي معي، فقضبوا عليه وعلى أبي دلف ولده وسار السلطان محمود إلى الري فوصلها في ربيع الآخر 420هـ ودخلها واستولى عليها دون تعب أو نصب، وأحضر مجد الدولة وقال له: أما قرات شاه نام- وهو تاريخ الفرس- وتاريخ الطبري وهو تاريخ المسلمين؟ قال: بلى قال: ما حالك حال من قرأها، أما لعبت بالشطرنج؟ قال: بلى قال: فهل رأيت شاهًا يدخل على شاه؟ قال: لا. قال: فما حملك على أن سلمت نفسك إلى من هو أقوى منك؟،[2] وقبض على المعتزلة والغلاة من الروافض وأرسلهم إلى خراسان ليتخلص الناس من شرهم، وكانت مكتبة الصاحب بن عباد من أكبر المكتبات فكانت تضم من كتب العلم خاصة ما يحمل على الأربعمائه جمل أو أكثر وكان فهرس كتبه يقع في عشرة مجلدات، فأمر السلطان محمود باستخرج من بين كتب الصاحب كل ما كان في علم

---

[1] الذهبي- تاريخ الإسلام- مصدر سابق (187/9)

[2] الكرديزي- زين الأخبار (ص 272/ 273) /ابن الأثير- الكامل- مصدرسابق (710/7)

الكلام وأمر بحرقه[1] فأحرقت كتب المعتزلة والفلاسفة والروافض التي كانت هي أصول البدع[2] تحت خشب المصلبين والتي بلغت خمسين حملًا من الكتب،[3] ومنع سائر الفرق الكلام على المنابر غير أبي حاتم[4] وكان من دخل الري من سائر الفرق يعرض اعتقاده عليه، فإن رضيه أذن له في الكلام على الناس وإلا منعه،[5] وفي ذلك يقول خطيب مدينة الري: **"لقد مر على حكم الديالمة الظالمين ثلاثون عامًا لم يراعوا خلالها فينا إلًّا ولا ذمة فتضرعنا إلى الله فألهم ملك الإسلام محمود أن يأتي إلى هنا وأغاثنا وأنقذنا من القرامطة والمفسدين"**، وفي ذلك يقول الشاعر فرخي في شعر له وتعريبه: **"أخذت ملك الري من القرامطة وأصبحت راغبًا الآن في أداء مناسك الحج، كل من عمل منهم بهواه، فإن جزءاه الصلب على أعواد المشانق"**،[6] وهذا جعل الأسر الشيعية في الري تتخذ التقية وأرادوا التمذهب بالمذهب السني بين الناس

---

[1] متز. آدم- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام- أبو ريده. محمد عبد الهادي (نقله إلى العربية)، البدراوي. رفعت (أعدّ فهارسه)، الناشر دار الكتّاب العربي، بيروت- لبنان، ط5 (326/1)

[2] الذهبي- تاريخ الإسلام- مصدر سابق (187/9)

[3] الصفدي- الوافي بالوفيات- مصدر سابق (81/14)

[4] هو المحدث الكبير، الواعظ، أبو حاتم أحمد بن الحسن بن محمد الرازي البزاز، أبوه الملقب بـ"خاموش" بقي إلى بعد الأربعين وأربعمائة. شيخ أهل الري في زمانه. الذهبي- سير أعلام النبلاء- مصدر سابق (251/13)

[5] ابن رجب الحنبلي. عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت 795 هـ/1393م)- الذيل على طبقات الحنابلة- العثيمين. عبد الرحمن بن سليمان (ت1436هـ)، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض، (ط1، 1425هـ/2005م) (52/1)

[6] جعفريان- الشيعة في إيران- مرجع سابق (ص 199)

حتى لا يحيق بهم الأضرار،[1] وكانت دورهم كلها مبنية تحت الأرض، ودروبهم التي يسلك بها إلى دورهم على غاية الظلمة وصعوبة المسلك، فعلوا ذلك لكثرة ما يطرقهم من العساكر بالغارات، ولولا ذلك لما بقي فيها أحد[2] وقد استخدمت تهمة القرامطة في كثير من الأحيان بطريقة خاطئة وذريعة لدى بعض أمراء الأقاليم لسلب أموال الناس أو البطش بهم فنجد عند ابن الأثير قوله: "أنّ إنسانًا من نيسابور كثير المال، عظيم الغنى، فأحضره إلى غزنة وقال له: بلغنا أنك قرمطي، فقال: لست بقرمطي، ولي مال يؤخذ منه ما يراد وأعفي من هذا الاسم، فأخذ منه مالًا، وكتب معه كتابًا بصحة اعتقاده".[3]

الخاتمة: كان لجهود حكام الغزنويين دور محوري في الحد من المدّ الشيعي الإسماعيلي في خراسان وبلاد ما وراء النهر لفترة ليست بالطويلة ، ولكن كان لها الأثر البالغ في حماية المذهب السني والحفاظ على وحدة المجتمع الإسلامي في تلك الأقاليم، مما جعل الدولة الغزنوية إحدى أبرز القوى السنية في تاريخ المشرق الإسلامي.

الملاحق:

المحلق الأول: قائمة بأسماء حكام الدولة الغزنوية وسنوات حكمهم

1	ألبتكين	351-352هـ /961-963م
2	أبو إسحاق إبراهيم بن ألبتكين	352-354هـ/963-965م
3	بلكاتكين	355-364هـ/965-975م

---

[1] حسين. محمد كامل- طائفة الإسماعيلية تاريخها نظمها، عقائدها- الناشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط1، 1959م) (ص65)

[2] ياقوت. معجم البلدان- مصدر سابق (3//11)

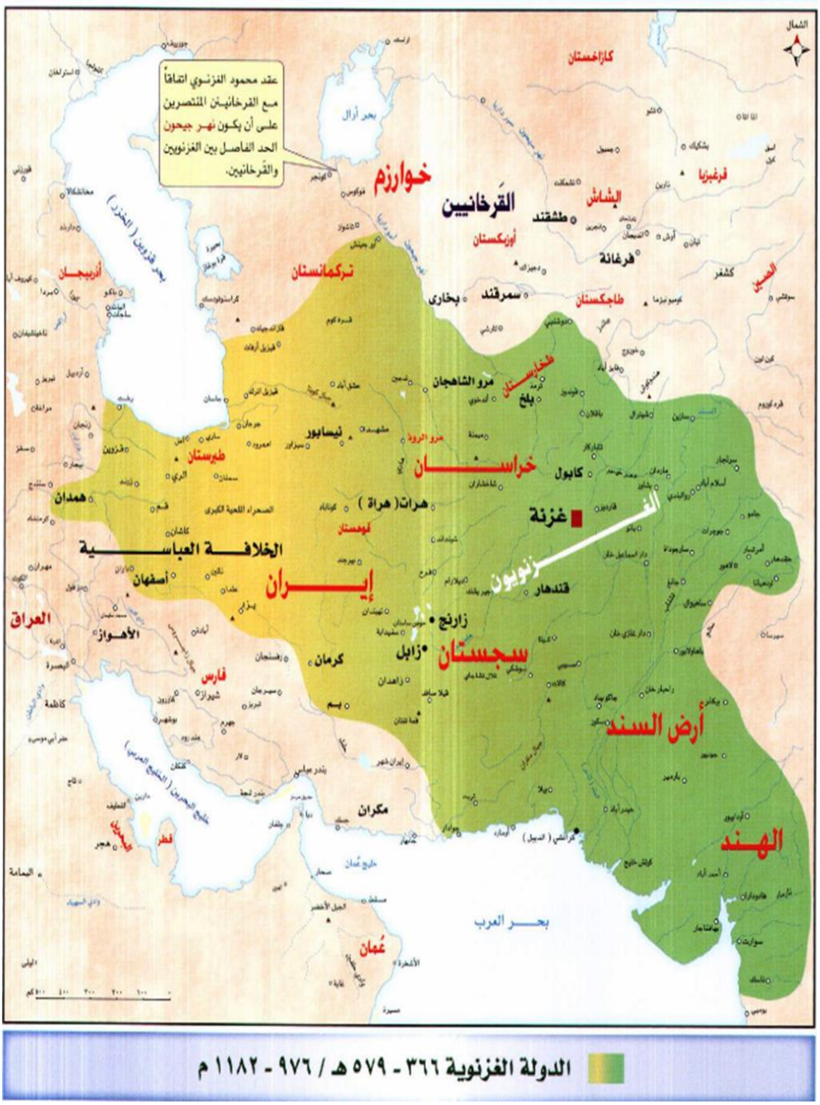
[3] ابن الأثير- الكامل في التاريخ- مصدر سابق (734/7)

4	بيري	366-364هـ/976-975م
5	ناصر الدين سبكتكين	387-366هـ/997-976م
6	إسماعيل بن سبكتكين	388-387هـ/998-997م
7	يمين الدولة محمود بن سبكتكين	421-388هـ/1030-998م
8	جلال الدولة محمد بن محمود	421-421هـ / 1030-1030م
9	مسعود بن محمود بن سبكتكين	432-421هـ /1030-1040م
10	مودود بن مسعود بن محمود	441-432هـ/1040-1050م
11	مسعود بن مودود (مسعود الثاني)	441-441هـ/1050-1050م
12	على بن مسعود بن محمود بن سبكتكين	441-441هـ/1051-1050م
13	عبد الرشيد بن محمود بن سبكتكين	444-441هـ/153-1051م
14	ظغرل عاصب (مملوك محمود)	444-444هـ/1053-1053م
15	فرخزاد بن مسعود بن محمود	451-444هـ/1059-1053م
16	إبراهيم بن مسعود بن محمود	492-451هـ/ 1059 -1098م
17	مسعود بن إبراهيم (مسعود الثالث)	508-492هـ/1098-1115م
18	شيرزاد بن مسعود بن إبراهيم	509-508هـ/1115-

		1116م
19	أرسلان شاه بن مسعود بن إبراهيم	509-512هـ/1116م-1119م
20	بهرام شاه بن مسعود بن إبراهيم	512-547هـ/1119-1153م
21	خسرو شاه بن بهرام بن مسعود	547-555هـ/1153-1161م
22	خسرو ملك بن خسرو شاه بن بهرام	555-582هـ/1161-1186م

خريطة للدولة الغزنوية من أطلس الدولة العباسية للمغلوث ، ص 235

ملحق الثاني: خريطة للدولة الغزنوية 351 -582هـ/ 961 -1186م



المصادر والمراجع

المصادر العربية:

1. أبو إسحاق الصريفيني، تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (ت 641 هـ/1244م)- المنتخب من كتاب "السياق لتاريخ نيسابور، لعبد الغافر الفارسي"، حيدر، خالد (ضبط نصه)، دار الفكر، بيروت، 1414هـ/1993م
2. أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (ت نحو 400هـ/1010م)- الإمتاع والمؤانسة- الطعيمي، هيثم خليفة (اعتنى به وراجعه)، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2005م
3. أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت 429هـ/1037م)- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر- قميحة، مفيد محمد (تحقيق)، دار الكتب العلمية- بيروت/لبنان، ط1، 1403هـ/1983م
4. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري (ت 630هـ/1233م)

- الكامل في التاريخ- تدمري، عمر عبد السلام (تحقيق)- لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1417هـ/1997م
- اللباب في تهذيب الأنساب- دار صادر، بيروت، 1400هـ/1980م

5. ابن إسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن (ت434هـ/1042م)- تاريخ طبرستان- نادي، أحمد محمد (ترجمة وتقديم) المركز القومي للترجمة، ط1، 2002م

6. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ/1328م)

- النبوات- الطويان، عبد العزيز بن صالح (تحقيق)، السعودية، الرياض، أضواء السلف، ط1، 1420هـ/2000م

- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1، 1426هـ

-درء تعارض العقل والنقل- سالم، محمد رشاد (تحقيق)، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، (ط2، 1411هـ / 1991م)

-الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم «نقض المنطق»- قائد، عبد الرحمن بن حسن (تحقيق)، العريفي، سعود بن عبد العزيز، الجزائري، عمر بن سعدي (مراجعة) الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض)- دار ابن حزم (بيروت)، (ط 3، 1440هـ / 2019م) (الأولى لدار ابن حزم)

7. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ/1200م)

- تلبيس إبليس- لبنان، بيروت، دار الفكر، (ط 1، 1421هـ / 2001م)

-القرامطة- الصباغ، محمد (تحقيق)- حقوق الطبع محفوظة للمكتب الإسلامي (ط 5، 1401هـ/1981م)

8. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت852هـ /1448م)- لسان الميزان، دائرة المعارف النظامية، الهند (المحقق)، الناشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت- لبنان ،(ط 2، 1390هـ / 1971م)

9. ابن حوقل. محمد بن حوقل البغدادي الموصلي، أبو القاسم (ت بعد 367هـ/978م)- صورة الأرض- الناشر: دار صادر، آفست ليدن، بيروت- عام 1938م
10. ابن رجب الحنبلي. عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت 795 هـ/1393م)- الذيل على طبقات الحنابلة- العثيمين. عبد الرحمن بن سليمان (ت1436هـ)، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض، (ط 1، 1425هـ / 2005م)
11. ابن شاكر الكتبي. محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين (ت 764هـ/1362م)- فوات الوفيات- عباس. إحسان (تحقيق)، الناشر: دار صادر، بيروت، (ط 1، 1973-1974م)
12. ابن الفوطي. كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد (ت 723هـ /1322م)- مجمع الآداب في معجم الألقاب- الكاظم. محمد (تحقيق)- الناشر: مؤسسة الطباعة والنشر- وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، (ط1، 1416هـ)
13. ابن كثير. عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774هـ/1373م)- البداية والنهاية- التركي. عبد الله بن عبد المحسن (تحقيق)، الرياض، دار هجر للطباعة والنشر (1417هـ / 1420م)
14. ابن النديم. أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب (395هـ/1004م)- الفهرست، رمضان. إبراهيم (اعتنى بها وعلق عليها)، الناشر: دار المعرفة، بيروت- لبنان (ط2، 1417هـ / 1997م)

15. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى (ت 324هـ/936م)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين- زرزور، نعيم (تحقيق)، الناشر المكتبة العصرية، الطبعة الأولى (1426هـ / 2005م)
16. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت 429هـ/1037م)- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم- بيروت، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية (1977م)
17. الدواداري، أبو بكر بن عبد الله بن أيبك الدواداري (ت بعد 736هـ/1336م)- كنز الدرر وجامع الغرر- المنجد، صلاح الدين (تحقيق)- الناشر: عيسى البابي الحلبي
18. الديلمي، محمد بن الحسن (ت711هـ /1312م)- بيان مذهب الباطنية وبطلانه منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد- شتروطمان (عني بتصحيحه)- إدارة ترجمان السنة لاهور- باكستان
19. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748هـ/1348م)

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام- معروف، بشار عواد (تحقيق) الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى (1424هـ / 2003م)
- سير أعلام النبلاء- الشبراوي، محمد أيمن (خرج أحاديثه واعتنى به)، القاهرة، دار الحديث، عام النشر 1427هـ / 2006م

20. الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان (ت322هـ/934م)- كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية- السامرائي، عبد الله سلوم (تحقيق)- مركز الدراسات والبحوث اليمني، (ط1، 1415هـ / 1994م)

21. السمعاني، أبو سعد، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت 562هـ/1166م) الأنساب- اليماني، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الهاشمي، أبو بكر محمد، حسين، محمد ألطاف (تحقيق وتعليق)- الهند، حيدر آباد الدكن، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، (1382هـ = 1962م)- (1402هـ = 1982م)

22. الشاطبي الأصولي النحوي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت 790هـ/1388م)- الاعتصام- الهلالي، سليم بن عيد (تحقيق)، الناشر: دار ابن عفان، السعودية ، (ط 1، 1412هـ /1992م)

23. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (ت 548هـ/1154م)- الملل والنحل- الناشر مؤسسة الحلبي

24. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت 764هـ/1362م)- الوافي بالوفيات- الأرناؤوط، أحمد، مصطفى، تركي (تحقيق)، الناشر: دار إحياء التراث- بيروت، عام النشر (1420هـ /2000م)

25. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ/1112م)- فضائح الباطنية- بدوي، عبد الرحمن (تحقيق)، الكويت، مؤسسة دار الكتب الثقافية

26. القزويني، زكرياء بن محمد بن محمود- آثار البلاد وأخبار العباد- الناشر: دار صادر- بيروت، عام النشر: 1380هـ - 1960م

27. الكرديزى، أبو سعيد عبد الحي ابن الضحاك بن محمود (ت443هـ/1051م)- زين الأخبار- زيدان، عفاف السيد (ترجمة) (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2006م)

28. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت 346هـ/958م)- مروج الذهب ومعادن الجوهر- مرعي، كمال حسن (عناية ومراجعة) بيروت، المكتبة العصرية، (ط 1، 1425هـ /2005م)

29. المقدسي البشاري، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 380هـ /991م)- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم- مكتبة مدبولي القاهرة، (ط 3، 1411هـ / 1991م)

30. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت845هـ/1442م)

- اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا- الشيال، جمال الدين، أحمد، محمد حلمي محمد (تحقيق) الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة- مصر

– المقفى الكبير- الناشر دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، (ط2، 1427ه / 2006م)

31. النجاشي الأسدي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس (ت 450هـ /1059م)- رجال النجاشي- الزنجاني، موسى (تحقيق)، الناشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (ط6، 1418هـ)

32. الحموي، ياقوت شهاب الدين أبو عبد الله (ت626هـ/1229م)- معجم البلدان- دار صادر بيروت- لبنان (1397هـ-1977م) (201/4)

المصادر المعربة

33. البيهقي. أبو الفضل محمد بن حسين (ت 470هـ/1078م)- تاريخ البيهقي- الخشاب. يحيى، نشأت. صادق (ترجمة إلى العربية)، الناشر مكتبة الانجلو المصرية، دار الطباعة الحديثة

34. العتبي. أبو النصر محمد بن عبد الجبار (ت 427هـ /1036م)- اليميني في شرح أخبار السلطان يمين الدولة وأمين الملة محمود الغزنوي- الثامري. إحسان ذنون (شرح وتحقيق)، بيروت، دار الطليعة، (ط 1، 1424هـ / 2004م)

35. النرشخي. أبو بكر محمد بن جعفر (ت348هـ/960م)- تاريخ بخاري- بدوي. أمين عبد المجيد، الطرازي. نصر الله مبشر (عربه عن الفارسية، وقدم له وحققه وعلق عليه) الناشر دار المعارف، ط3

36. نظام الملك. الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أبو علي، الملقب بقوام الدين (ت 485هـ/1092م)- سياست نامه أو سير الملوك- بكار. يوسف حسين (تحقيق)- قطر، دار الثقافة، (ط2، 1407هـ)

المراجع العربية

37. الجادر. عادل سالم العبد- الإسماعيليون، كشف الأسرار ونقد الأفكار- تحليل وعرض لكتاب أبي القاسم البستي من كشف أسرار الباطنية وعوار مذهبهم- الكويت (ط 1، 2002م)

38. السلومي. سليمان عبد الله- أصول الإسماعيلية دراسة- تحليل- نقد- الناشر دار الفضيلة، الرياض (ط1، 1422هـ / 2001م)

39. العبدة. محمد- أيعيد التاريخ نفسه؟ دراسة لأحوال العالم الإسلامي قبل صلاح الدين مقارنة مع تاريخنا المعاصر (ط3، 1419هـ / 1999م)

40. حسن. حسن إبراهيم- الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية وبلاد العرب- الناشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (ط2، 1958م)

41. حسين. محمد كامل- طائفة الإسماعيلية تاريخها نظمها، عقائدها- الناشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (ط 1، 1959م)

42. خير الدين الزركلي. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي (ت 1396هـ)- الأعلام- الناشر: دار العلم للملايين (ط15، 2002م)

43. ظهير. إحسان إلهي- الإسماعيلية تاريخ وعقائد- الناشر إدارة ترجمان السنة لاهور، باكستان

44. غالب. مصطفى- أعلام الإسماعيلية- الناشر دار اليقظة العربية، بيروت، عام 1964م

45. جمال الدين. محمود السعيد- دولة الإسماعيلية في إيران، القاهرة، مؤسسة سجل العرب 1975م

46. مجموعة من المؤلفين- المعجم الوسيط- الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية [كُتبَتْ مقدمتُها 1392هـ = 1972م]

47. مجموعة من المؤلفين- الموسوعة التاريخية- الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net

48. محمود. حسن أحمد- الشريف. أحمد إبراهيم- العالم الإسلامي في العصر العباسي- الطبعة الخامسة- دار الفكر العربي- القاهرة

المراجع المعربة

49. اشتياني. عباس إقبال- تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية (205هـ /820م – 1343هـ/ 1925م)- منصور. محمد

علاء الدين (نقله عن الفارسية، وقدم له وعلق عليه)، السباعي. محمد السباعي (مراجعة)، الناشر دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989م

50. جعفريان. رسول- الشيعة في إيران دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري- الأسدي. علي هاشم (تعريب)، موسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، مشهد، (ط 2، 1430هـ)

51. الدهلوي. علامة الهند شاه عبد العزيز غلام حكيم- مختصر التحفة الاثني عشرية- الأسلمي. الشيخ الحافظ غلام محمد بن محيي الدين بن عمر (نقله عن الفارسية إلى العربية)، الألوسي. محمود شكري (اختصره وهذبه)، والخطيب. محب الدين (حققه وعلق حواشيه)، الناشر: المطبعة السلفية، القاهرة، عام النشر 1373هـ

52. فامبري. أرمينيوس- تاريخ بخارى- الساداتي. أحمد محمد (ترجمة)، الخشاب. يحيى (مراجعة وتقديم)، (القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1987م)

53. كي لسترنج- بلدان الخلافة الشرقية- فرنسيس. بشير، عواد. كوركيس (نقله إلى العربية وأضاف إليه تعليقات بلدانية وتاريخية وأثرية ووضع فهارسه)، بيروت، مؤسسة الرسالة، (ط2، 1405هـ / 1985م)

54. متز. آدم- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام- أبو ريده. محمد عبد الهادي (نقله إلى العربية)، البدراوي. رفعت (أعدّ فهارسه)، الناشر دار الكتّاب العربي، بيروت- لبنان، ط5

ISSN: 2321-7928

قراءة في كتاب:

همس الرسائل

- د. محفوظ الرحمن[1]

الملخص

يقوم المقال بدراسة كتاب "همس الرسائل" للدكتورة هيفاء شاكري، الذي صدر حاليًا عن مركزي ببليكيشنز في نيودلهي سنة 2026م، في 149 صفحة. ويعرّف المقال بالمؤلفة ومكانتها الأكاديمية وإسهاماتها في خدمة اللغة العربية والأدب في الهند. ويبيّن أنّ الكتاب يضمّ سبع مقالات تناولت فيها المؤلفة رسائل عديدة للأدباء والمفكرين في العصر الحديث، من جوانب أدبية ولغوية وفكرية وإنسانية وتاريخية. وهي مقالات متفرقة جمعتْ في الكتاب. ويوضح العرض أهمية فنّ الرسائل في التعرف إلى مشاعر الأدباء وأفكارهم وحياتهم الخاصة، وإلى جوانب من شخصياتهم قد لا تظهر في كتب السيرة والدراسات التقليدية.

التمهيد: يُعدّ فن الرسائل من الفنون الأدبية المهمة التي تكشف عن حياة الأدباء وأفكارهم ومشاعرهم، وتقدّم جوانب خفيّة من شخصياتهم لا تظهر في الدراسات والسير التقليدية. ويأتي كتاب "همس الرسائل" للدكتورة هيفاء شاكري نموذجًا جيدًا في دراسة هذا الفن، إذ تناولت المؤلفة رسائل عديدة للأدباء والأديبات والمفكرين، وقامت بتحليلها من النواحي الأدبية واللغوية والفكرية والاجتماعية. كما أبرزت من خلالها العلاقات الإنسانية والقضايا الثقافية والسياسية التي شغلت أصحابها في العصر الحديث.

---

[1] أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الملية الإسلامية، نيودلهي

نبذة عن المؤلفة: تُعدّ الدكتورة هيفاء شاكري من الأكاديميات المتميزات في مجال اللغة العربية في الهند، وتشغل منصب الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الملية الإسلامية في نيودلهي. تتميز بمسيرة علمية وتدريسية تسهم في خدمة اللغة العربية وتعزيز مكانتها في البيئة الأكاديمية الهندية. تهتم بالبحث العلمي والدراسات اللغوية والأدبية، وتشارك في الندوات والمؤتمرات والأنشطة العلمية والثقافية. كما تؤدي دورًا مهمًا في تعليم الطلبة وتوجيههم، وتنمية قدراتهم في اللغة العربية، وتشجيعهم على البحث والاطلاع. وتمثّل تجربتها الأكاديمية نموذجًا للعطاء العلمي والتربوي، وتسهم جهودها في نشر اللغة العربية وثقافتها، وربط الدراسات العربية بالواقع الأكاديمي والثقافي في الهند، بما يعزز التواصل الحضاري والمعرفي بين الثقافات المختلفة. وكتبت كتبًا، ولها إسهامات عديدة في الفكر الإسلامي والأدب ونالت كتبها قبولًا حسنًا في الأوساط العلمية والثقافية.[1]

وأما كتابها الذي بين أيدينا "همس الرسائل" الجزء الأول، فهو في الحقيقة دراسة الرسائل التي كتبها الأدباء والأديبات في العصر الحديث وقامت الدكتورة هيفاء شاكري بدراستها من نواحي الأدب واللغة والمحتوى والخلفيات وغيرها. وقدّمت المؤلفة معلومات قيمة عن الرسائل والأدباء والأديبات، والأمور الأخرى التي ذُكرت في الرسائل المختلفة، وللكتاب مقدمة نافعة كتبتها الدكتورة هيفاء شاكري وألقت الضوء على تاريخ فن الرسائل وأدوارها. كما نجد معلومات عن الرسائل في الآداب المختلفة بما فيها الأوربية والروسية والأردية.

والجدير بالذكر أنّ المؤلفة قد كتبت عدة حلقات على هذا الموضوع لمجلة الهند، ثم جمعتها في صورة كتاب بعد الإضافات والتعديلات وإعادة النظر حتى خرجت في

---

[1] https://jimi.ac.in

صورة كتاب، وكما تكتب الكاتبة في مقدمة الكتاب: "وستكون محاولتي أن أقدّم سلسلة مقالات تناقش هذه المكاتيب والرسائل من نواحي الأدب واللغة والمحتوى والخلفيات التي كتبت فيها".[1] فنأمل أننا سنحظى بأجزاء أخرى ممتعة ومفيدة من هذه السلسلة في الأيام والسنوات القادمة بإذن الله.

يشتمل هذا الكتاب على سبع مقالات، وأريد أنْ أقدّم دراسة موجزة لكل مقال.

كتبت الدكتورة هيفاء شاكري مقالها الأول تحت عنوان "الشعلة الزرقاء" لقاء الغرب بالشرق" وتحدثت فيه عن الرسائل التي كتبها الأديب المهجري والفيلسوف والرّسام الكبير ومؤسس الرابطة القلمية جبران خليل جبران للأديبة القديرة في عصرها وهي مي زيادة وجمعت هذه الرسائل في كتاب بعنوان "الشعلة الزرقاء" بتحقيق وتقديم سلمى الحفار الكرزي ود. سهيل ب.

ففي البداية كتبت الكاتبة عن ثقافة الأديبين ثم قدّمت تعريفًا موجزًا بهما وذكرت أعمالهما الأدبية، وكما ألقت الضوء على مراحل الصلة بينهما بالتفصيل فهي تكتب: "كانت مي بالنسبة لجبران الصديقة والحبيبة وشقيقة الروح والصلة التي تصله بأرضه ووطنه بشكل عام والفكر الشرقي المتأصل في ذاته".[2] ثم تحدث عن التعبير عن مشاعر الأديب المهجري في رسائله التي أرسلها إلى مي زيادة ومحتواها وتكتب أنّ جبران يكتب في رسائله كل ما يجول في ذهنه وخاطره فهو يذكر ذكريات طفولته وأحلامه وخططه ومشاريعه والأماكن التي يزورها ويكتب عن مؤلفاته وآرائه في

---

[1] د. هيفاء شاكري، همس الرسائل، مركزي ببليكيشنز، نيو دلهي، الهند، الطبعة الأولى، 2026م، ص 6

[2] نفس المصدر، ص 12

الأدب والروح والفن والفلسفة وكذلك تذكر أنّ جبران كان يرسل إليها قصاصات الصحف والمجلات عن كتاباته وفنه.[1]

وكذلك كتبت الكاتبة في هذا المقال عن حبّ جبران للموسيقى والذي كتب عنه في بعض رسائله لمي زيادة. ويتحدث المقال عن تعريف الفن والبحث عند جبران وحنينه إلى وطنه وهواياته وكتبه وسبب تسمية عنوان كتبه والتي ذكرها الأديب المهجري بقدر من التفصيل في رسائله لمي زيادة.

وما من شك أنّ هذا المقال الذي كتبته الدكتورة هيفاء بعد دراسة عميقة لرسائل جبران لمي نجد فيه معلومات كثيرة عن شخصية جبران ومشاعره والأدب والفنون المختلفة لا نستطيع أن نعرفها من أيّ دراسة كُتبت عن سيرة جبران. وكما تقول الكاتبة: "نرى أنّ الرسائل بشكل خاص تحمل في طياتها الكثير الذي قد لا نجده في مقالات بحثية علمية وطويلة فهي تحمل الأحاسيس والمشاعر والحس المرهف والعواطف الجياشة وكل ما حملته النفس البشرية من معان وصفات".[2]

وقد تناولت الكاتبة في المقال الثالث بعضًا من رسائل مي زيادة التي أرسلتها إلى جبران وهي خمس رسائل ولكنها أقل من رسائل جبران، وكأننا حرمنا إثراء معارفنا، والكشف عن جوانب جديدة من عالم مي الفكري والأدبي والإنساني، وما كان يضيء مشاعرها وخفايا تجربتها الإبداعية ومراسلاتها بأسلوب أكثر شمولًا وعمقًا.

والمقال الثاني بعنوان "صور وخواطر .... من خلال رسائل فنان" والذي يناقش رسائل جبران خليل جبران التي أرسلها إلى أصدقائه ومعارفه ومي زيادة وتكتب الدكتورة هيفاء شاكري أنّ الرسائل التي أُرسلت إلى مي زيادة هي غير الرسائل التي

---

[1] نفس المصدر، ص14

[2] نفس المصدر، ص 18

درسناها في المقال السابق. وأما هذه الرسائل التي قامت الكاتبة الفاضلة بدراستها فجمعها السيد جميل جبر بعنوان "رسائل جبران، صفحات مطوية من أدب جبران الخالد".

يشتمل هذا المقال على التمهيد ثم مصادر الرسائل ومآخذها، بعد ذلك تقوم الكاتبة بدراسة الرسائل التي كتبها الأديب المهجري لوالده وابن عمه وذكر فيها أمورًا عائلية وتحدّث فيها عن أسفاره التي قام بها في تلك الفترة، وكذلك تناولت الحديث عن مجلة المهاجر التي يكتب عنها جبران في رسائله لأصدقائه وأثرها في تكوين شخصيته الأدبية، وكان يصدر هذه المجلة أمين الغريب. وكذلك يلقي هذا المقال الضوء بعد قراءة رسائله على المؤلفات وطباعتها وتوزيعها وذكريات وطنه بما فيه الأودية والأطلال.

وتناولت الكاتبة النقد الموجه إلى جبران بالإيجاز وتحدث عن صحته وعاداته اليومية التي كان يمارسها منها عادة التدخين وشرب القهوة وكذلك ذكرت الكاتبة أحلام جبران وأعماله وقضاياه الفنية التي كتب عنها في رسائل هذه المجموعة فكان إما يناقشها معهم أو كان يكتب لهم عن بعض الأمور التي كان تدور بينه وأدباء آخرين.[1]

ولا شك أنّ هذا المقال مهم جدًا لمعرفة شخصية الأديب المهجري وفنونه وأدبه وطباعة مؤلفاته وغيرها من الأمور التي لا نستطيع أن نتعرف عليها من دراسة سيرته.

وأما المقال الثالث في هذا الكتاب فكتبت الدكتورة هيفاء شاكري بعنوان: "صور وخواطر... من خلال رسائل بنت الناصرة" وقامت فيه بدراسة رسائل مي زيادة جمعها جميل جبر في صورة الكتاب بعنوان "رسائل مي، صفحات وعبرات من أدب مي الخالد".

---

[1] نفس المصدر، ص 37

كتبت التمهيد ثم عرّفت الكتّاب وكتبت في تعريف الكتّاب عدد الرسائل ولمن كتبت وذكرت مصادر الرسائل، وتحدثت عن حياة ماري إلياس زيادة وأعمالها الأدبية والثقافية وعلاقاتها بالأدباء والأديبات وخاصة بالأديبة المعروفة وهي باحثة البادية واهتمام مي بشؤون المرأة وقضاياها وكذلك ألقت الضوء على رسالتين أرسلتهما مي زيادة إلى باحثة البادية وكتبت عن جهودها للمساواة بين المرأة والرجل وهي تكتب "ثم تبين دور المرأة المهم في حياة الرجل ودور الرجل في حياة المرأة فالرجل إن أراد استعباد المرأة فكأنه منتحر، ولا يجد الرجل إلا المرأة حيث هي التي تساعده على التخلص من الشوائب الشائنة وتحثه على إنماء شخصيته المخصبة. وكذلك الرجل هو الذي يهدي المرأة إلى واجباتها ويضع في ضعفها القوة حسب رأيها".[1]

وتحدث الدكتورة هيفاء في مقالها عن العادات والتقاليد القديمة وفكر مي عن الزواج والقضايا الأدبية والشؤون الأخرى التي ناقشتها مي مع بعض أدباء عصرها وكما قدّمت كاتبة المقال بعض نماذج النقاشات التي كتبتها مي في رسائلها وكما ذكرت آراء مي في تحرير المرأة وخلجاتها والحديث عن الأدباء الكبار في ذلك العصر وخاصة الغربيين وكما يلقي المقال الضوء على حنين مي إلى وطنها وذكرياته في بعض الرسائل التي أرسلت إلى الأديب أمين الريحاني، وكتبت الكاتبة أيضًا عن النقد الموجه إلى مي زيادة والردعليه وبعض أحلامها بالتفصيل.

ومن نافلة القول إننا نتعرف بعد دراسة المقال على الكثير من الأحداث والظروف والمشاعر والآراء في الفنون والأدب والمجلات والصحافة والأدباء وغيرها من الأمور التي كتبت مي زيادة في رسائلها والتي قامت الدكتورة هيفاء شاكري بدراستها بأسلوب جميل.

---

[1] نفس المصدر، ص 51

وكتبت الدكتورة هيفاء شاكري مقالها الرابع للكتّاب بعنوان "بين مناضلين، غسان وغادة" وتناولت له كتاب "رسائل غسان كنفاني لغادة السمان" ونشرت هذا الكتاب غادة السمان بعد وفاة غسان كنفاني وواجهت غادة انتقادات حادة بعد نشره من قبل بعض الأدباء والمثقفين.

كتبت الكاتبة بعد التمهيد عن حياة غسان بالإيجاز وثم صوّرت حبّ غسان لغادة وتكتب: "كل هذه الجوانب الخفية في فكر غسان سنتحدث عنها حيث نناقش مشاعر الحب العميق والجارف والمؤلم في نفس الوقت، والذي كان غسان يحمله في قلبه لغادة السمان من خلال قراءة رسائله إليها".[1]

ثم قامت بدراسة جوانب شخصية وأدبية لهذه الرسائل وكذلك تذكر بعض حوادث طفولته وقضية وطنه ومرضه وعمله الأدبي وبعض مخططاته في المستقبل وعمله الصحفي واعتراف حبّه وقوة عاطفه لغادة السمان وكما كتبت الكاتبة تواريخ الرسائل وعناوين الفنادق التي نزل فيها غسان ومساعدته لتوزيع كُتب غادة وكما تبرز الكاتبة شخصيته من خلال دراسة رسائله حيث ذكر فيها غسان يومه الذي وصل فيه إلى وطنه وكيفية الترحيب من قبل شعبه وكذلك تقوم بدراسة رسائله التي يكتب عن تفاصيل السفر. وتحدث عن الرسائل التي عبر فيها غسان عن حبه لغادة ويشتاق إليها فهي تكتب "كان يتمنى أن يراها في كل مؤتمر، وعند كل مطار، وينتظر رسالة منها بفارغ الصبر: هل سأجدك هنا؟ (في مؤتمر الصحفيين بالقاهرة)، اكتبي لي، فقد يكون المطر غزيرًا هناك، أحتاج إلى حروفك لأفرش أمامها راحتي التواقتين لك".[2]

---

[1] نفس المصدر، ص 67

[2] نفس المصدر، ص 72

وتقوم الكاتبة بدراسة ذكريات غسان وحوادثها التي واجهها في حياته ولوم غسان على عدم اعتراف غادة بحبه وخوف المجتمع في سبيله، والخبر الكاذب عن زواجهما في بعض الصحف والذي كتب عنه غسان في إحدى رسائله وتكتب أنّ غسان كنفاني كان يستخدم أسماء مستعارة أحيانًا لغادة وكذلك تذكر الأمور المادية ومعتقداته عن الحب وعلاقته بوالده وأسرته.

ولا شك أنّ الكاتبة تناولت كثيرًا من الأمور التي كتبها غسان في رسائله لغادة بطريقة نادرة وكشفت عن بعض رموزهما ومشاعرهما والتي لا نجدها في سيرتهما الذاتية.

وأفردت الدكتورة هيفاء شاكري مقالها الخامس بعنوان "بين ميشا ومصدر الضوء" لدراسة رسائل ميخائيل نعيمة التي أرسلها إلى أحد أقرب الناس إلى قلبه وهي السيدة ثريا حداد، الأديبة الأردنية وأستاذة اللغة العربية في جامعة جون هوبكنز الأمريكية، وقام بجمع الرسائل المذكورة سمير حداد شقيق ثريا حداد بعنوان "رسائل ميخائيل نعيمة إلى ثريا حداد".

تكتب الدكتورة هيفاء شاكري بعد التمهيد تعريف الكتّاب وبعد ذلك تلقي الضوء على حياتهما وأعمالهما الأدبية والعلاقات والثقة والتقدير بينهما حيث يعجب ميخائيل بأسلوب ثريا الأدبي وهداياها التي كانت ترسلها إليه بمناسبات وكذلك تكشف الكاتبة بعض الأمور الشخصية بما فيها حلول المشكلات النفسية التي كانت تعانيها ثريا وقدّم ميخائيل حلولها في إحدى رسائله بالتفصيل وتذكر الكاتبة الأمراض التي كان يعانيها ميخائيل ومعلومات عن بعض مؤلفاته التي كانت قيد التأليف أثناء كتابة رسائله لثريا وكذلك تقوم بدراسة بعض معتقداته وآرائه في الزواج والقدر والصدفة والموت والتعزية. وتشير إلى بعض توجيهات ميخائيل لثريا حيث يدعوها ميخائيل إلى

تأمل الأمور وإمعان النظر فيها وإلى التسليم بحكمة النظام المتبع في الحياة من ولادة ثم نمو فالانحلال.[1]

وتذكر الدكتورة هيفاء أنّ ميخائيل يعتبر المصادفات إشارة إلى الترابط والعلاقة التي قد تكون غيبية أو خفية على الإدراك فإنه يعتبر يوم العاشر من شهر أغسطس يومًا تاريخيًا في إحدى رسائله لثريا لأنها زارته ثلاث مرات في ثلاث سنوات متتالية دون أي تخطيط سابق.[2]

وكذلك تتناول الكاتبة ذكر زياراته إلى بلدان ومناطق مختلفة وجدت ذكرها في رسائله لثريا، وتتحدث عن رأي ميخائيل عن المتنبي في بعض رسائله التي ردّها لثريا حيث يذكر أنّ المتنبي شاعر عظيم في نظره ولكنه لا يعتبره إنسانًا عظيمًا.

وتتحدث الدكتورة هيفاء عن وصف الطبيعة في رسائل ميخائيل نعيمة لثريا وكما تبرز موقفه من قضية فلسطين وتذكر أنّ موقفه واضح وكان يعارض بشدة إنشاء الدولة الصهيونية في قلب فلسطين، وتتحدث عن الشخصيات من أقارب ميخائيل وأصدقائه التي يذكرها في رسائله ولهم أثر كبير في حياته.

وكتبت الدكتورة هيفاء شاكري مقالها السادس في هذا الكتاب بعنوان "من المطوقة إلى ثريا" والمطوقة عندها الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان وتناولت فيه الرسائل التي كتبتها فدوى طوقان لثريا حداد التي كانت أعزّ صديقاتها، وتتحدث الكاتبة في بداية المقال عن أهمية الرسائل في كشف خبايا السير الذاتية وأسرار الحياة الشخصية، ثم عرّفت كتاب "رسائل فدوى طوقان مع ثريا حداد" (أضواء جديدة

---

[1] نفس المصدر، ص 92

[2] نفس المصدر، ص 93

على حياتها وشعرها) جمع فيه سمير حداد شفيق ثريا رسائل فدوى طوقان لثريا وقدّم لها وراجعها عبد اللطيف الواري.

كتبت الدكتورة هيفاء موضوعات الرسائل التي وضعها عبد اللطيف الواري وألقت الضوء على حياة فدوى طوقان وشعرها وأهم مؤلفاتها وجوائزها، ثم تحدث عن علاقاتهما وصداقتهما فهي تكتب: "شيء آخر في اعتقادي قرب فدوى من ثريا هو العلاقة التي جمعت بين فدوى وشقيق ثريا سامي، والتي انتهت نهاية مأساوية بالفراق وسوء الظن الذي ولد بينهما".[1]

ثم تذكر عن بداية المراسلات بين فدوى وثريا والصداقة والثقة بينهما حيث اعتبرت فدوى ثريا أعز صديقتها وتريد أن تشاركها أسرارها دون خوف وتردد.[2]

وكذلك تلقي الضوء على الذكريات التي كتبتها فدوى في رسائلها لثريا وكذلك نتعرف على حبّ فدوى لشقيق ثريا سامي في هذا المقال الذي أبرزت فيه الدكتورة هيفاء من دراسة رسائل فدوى في أسلوب خلّاب وقدّمت قصيدة فدوى طوقان بعنوان "سلام من نسيم التيمز" تعبر الشاعرة فيها عن حبها وخلجاتها القلبية لسامي.

كانت فدوى طوقان وثريا حداد من المثقفات في عصرهما ولذلك نجد أنّ صاحبة المقال تتحدث عن حديث الكتب والمجلات وآرائها الأدبية والحديث عن أوضاع الشعب الفلسطيني في المناطق المحتلة أو أقاربها وأصدقائها الذي ذكرته فدوى طوقان في رسائلها لثريا.

---

[1] نفس المصدر، ص 108

[2] نفس المصدر، ص 110

وخلاصة القول إننا استفدنا كثيرًا عن حياة فدوى طوقان ورموزها والمعلوت عن الأدب والكتب والمجلات والقضية الفلسطينية بعد قراءة هذا المقال الممتع.

والمقال السابع والأخير يشمل دراسة رسائل مهاتما غاندي وتولستوي بعنوان "بين فلسفيين، هندي وروسي" وقامت الكاتبة بدراسة كتابين لهذا المقال الأول منهما "دولة الحب، مراسلات تولستي وغاندي: والذي أعده وقام بترجمة الرسائل بين غاندي وتولستوي أحمد صلاح الدين وقد طبع الكتاب من دار الرافدين للنشر والتوزيع في بيروت وبغداد، 2019م.[1]

والكتاب الثاني Mahatma Gandhi and Leo Tslstoy Letters، وهو باللغة الإنكليزية من إعداد وتقديم ب، سرينواسن، مورتي، وتمهيد وتصوير من فرجينيا هارت رنغر، طبع من لونغ بليكيشنس، الولايات المتحدة، بترتيبات من نوجيون ترست، أحمدآباد، الهند عام 1987م.[2]

تناولت الكاتبة بعد التمهيد حياة مهاتما غاندي وتولستوي وإسهاماتهما في المجالات العديدة وحاولت الكاتبة المقارنة بين غاندي وتولستوي في حياتهما وجهودهما للسلام وتعليم الفقراء ومحاربة العنف واختيار التسامح بين الناس. وتلقي الضوء على بداية المراسلات بينهما بالتفصيل وكذلك تكتب عن الكتابين اللذين سبق ذكرهما وتتحدث عن محتوياتهما والموضوعات منها الوضع في جنوب إفريقيا والحديث عن بعض الكتب وتقدير واحترام من الطرفين ومزرعة تولستوي وتبادل الآراء عن الهند واستقلالها والتناقض في المجتمع.

---

[1] نفس المصدر، ص 133

[2] نفس المصدر، ص 134-135

وقامت الكاتبة بدراسة كثير من الأمور التي وجدت في رسائلهما بما فيها الأوضاع السياسية في جنوب أفريقيا حيث كان الهنود يواجهون القوانين التعسفية والضرائب ومحاولة غاندي رفضها وذهابه إلى لندن لمناقشة الأوضاع مع المسؤولين البرطانيين ومحاولته إقناعهم بالتخلي عن القرارات التعسفية.[1]

وكما نجد عددًا من أسماء الكتب ذكرها الزعيمان وكذلك التقدير والاحترام من الطرفين والتعبيرات في رسائلها.

ميزات الكتاب: يتميز كتاب "همس الرسائل" للدكتورة هيفاء شاكري بخصائص مختلفة ومن أبرزها اعتماده على الرسائل مصدرًا أدبيًا وإنسانيًا للكشف عن خفايا حياة الأدباء وشخصياتهم. ويتسم بتنوع الشخصيات والبيئات الثقافية، وجمعه بين الأدب والتاريخ والفكر والمجتمع والسياسة. كما يهتم بتحليل المشاعر والأفكار والعلاقات الإنسانية، ولا سيما الحب والصداقة والحنين والوطن. ويبرز قضايا فلسطين والمرأة والسلام ومقاومة العنف. كذلك يتحدث عن المؤلفات والمجلات والصحافة والفنون والنقد الأدبي.

وتربط المؤلفة بين الرسالة وصاحبها والظروف التي كُتبت فيها، وتعتمد على مصادر ومراجع موثقة. ويجمع الكتاب بين القيمة العلمية والتحليل الأدبي والأسلوب السلس الممتع الجميل، مما يجعله دراسة مهمة لفن الرسائل في العصر الحديث.

ومن نافلة القول أنّ كتاب "همس الرسائل" للدكتورة هيفاء شاكري يتميز بتوظيف الرسائل الأدبية بوصفها وثائق إنسانية وأدبية وتاريخية، وبقدرته على الانتقال من النص إلى صاحبه، ومن الخاص إلى العام، ومن الأدب إلى التاريخ والمجتمع والفكر. كما أنّ تنوع الشخصيات والبيئات والقضايا يمنح الكتاب قيمة خاصة في دراسة الأدب العربي الحديث وعلاقاته الثقافية والإنسانية.

---

[1] نفس المصدر، ص 136

ISSN: 2321-7928

عِقدُ الدُرّ

- الأستاذ الفخيم عبد الحليم الصديقي[1]

تأجّجُ نارٌ من جفوني إلى صدري   فمن زفرةٍ تعلو، ومن عبرةٍ تجري
بُليتُ بحبٍّ لم تر العينُ وجهَه   ولا وصلَ إلّا بالخيال الذي يسري
يؤرّقني إن يأتني منه طارقًا   أراعي نجومًا حائراتٍ إلى الفجر
تلوح كرقراق الدموع بمقلةٍ   وتزري بعِقد الدُرّ تبدو على النحر
ومن كان يهوي كيف يلتذّ بالكرى   تقلّبه نارُ الغرام على جمر
أجل إنّ قلبي إثرَه لمتيّمٌ   ولستُ أبالي بالذي في الهوى يجري
فمن شاء فليخبره أني أحبّه   ومن شاء فليأمره بالصرم والهجر
ولا تنجلي عني الغواية والعمى   وأذن ليلى أن دنت ساعة الفجر
ومن كان مثلي كيف يسلو عن الهوى   وأنّى له أن يستفيق من السكر
قفا نتمتّع ساعةً من ربا الحمى   فعمّا قليلٍ ترتمينا يدُ الدهر
سيلعب بي البينُ المشتّتُ شملَنا   ويُلجِئنا بعد اللقاء إلى ذكر
فنذكر أيّامًا مضتْ ولياليًا   علتْها سنًى ألفيت طيبةَ النَشْر

---

[1] كان الأستاذ عبد الحليم الصديقي رئيس الأساتذة بمدرسة عالية كلكته (كولكاتا).

أودّعكم لا عن قلًى وسآمةٍ   ولكنّ ما يقضى يكون من الأمر
أبين كما بنّا عن السؤدد الذي   ورثناه عن آبائنا السادة الغرّ
عدمنا تراثَ الأكرمين فإنّنا   نعيش كتنغام الفلا، فاقدي الفخر
أما أسفى أنا عبيد لمن غدوا   ملوكًا وكانواها وكنّا أولي الأمر
عليهم فأعرضنا عن الحقّ والهدى   إذًا فرَمَانا الله بالجهل والفقر
أيا ليت شعري هل نعود إلى الحمى   فنرتعَ فيه بالأصائل والبكر
وليس حمانا غير مجدٍ وسؤددٍ   فنرتاتده حتى نبين بالعذر
أيا مالكَ الملك الذي نستمدّه   وندعوه مضطرّينَ في ساعة العسر
إذا شئتَ أن نحيي هداةً فآتنا   بلادًا لنا منها العراق إل مصر
ولا تجعلنّا للأعادي أذلّةً   يسوموننا سوءَ العذاب بلا نكر
وإلّا نطبْ للموت نفسًا أبيّةً   عن الضيم فاجعلنا عن الذلّ في ستر
أمتنا جميعًا نسترح في قبورنا   لتسترنا، لا شيء أستر من قبر
وصلّ على خير البريّة كلّها   وقوم تواصوا بالجهاد وبالصبر
ومن كان يحمي الحق بالسيف جاهدًا   فعزّزه بالفتح المبين وبالنصر[1]

---

[1] مع الشكر لمجلة "مدرسة عالية كلكتة"، مايو 1951م، ص 15-16

ISSN No. 2321-7928

15: 03

Majalla-tul-Hind

(Arabic Quarterly Peer-Reviewed Journal)

(Vol.: 15 Issue: 03)

Editor

Dr. Aurang Zeb Azmi

Associate Editor

Dr. Heifa Shakri

Assistant Editor

Dr. Mohd Moatasim Azmi

Maulana Azad Ideal Educational Trust

Bolpur, West Bengal, India