

ISSN: 2321-7928

الرقم الدولي:

مجلة الهند

مجلة فصلية محكمة

المجلد: 4 العددان: 1-2

يناير- يونيو 2015م

مدير التحرير

د. أورك زيب الأعظمي

نائب مدير التحرير

محمد عمران علي ملا

تصدر عن

مولانا آزاد آئيديل إيجوكيشنال ترست

بولفور، بنغال الغربية

المراسلات المتعلقة بالاشتراك في الطباعة والنشر توجه إلى:

عنوان البريد:

مولانا آزاد أندييل إيجوكيشنال ترست،

بولفور، بنغال الغربية

رقم البريد: 731235

الهيئة الاستشارية

أ. د. فيضان الله الفاروقي (الهند)	أ. د. بشري زيدان (مصر)
د. صالح البلوشي (عمان)	السيد محمد دأنش الأعظمي (البحرين)

هيئة التحرير

د. أورنك زيب الأعظمي (مدير التحرير)	محمد عمران علي ملا (نائب مدير التحرير)
د. هيفاء شاكري (عضو)	محمد معتصم الأعظمي (عضو)

عنوان البريد الإلكتروني:

(1) aurang11zeb@yahoo.co.in

(2) azebazmi@gmail.com

الاشتراك السنوي:

500 روبية (للطلاب) 1000 روبية (للأساتذة والمكاتب)

نشرها وطبعها محمد عمران علي ملا نائب مدير مجلة الهند، مولانا آزاد أندييل
إيجوكيشنال ترست، بولفور، بنغال الغربية، رقم البريد-731235

في هذا العدد

الصفحة

5	د. أورك زيب الأعظمي	الافتتاحية
		مقالات وبحوث:
7	- الشيخ أمين أحسن الإصلاحي	تدبر القرآن (9)
	ترجمة: د. أورك زيب الأعظمي	
20	- أ. د. فيضان الله الفاروقي	العلامة زين الدين المهائي وكتابه "تبصير الرحمن"، دراسة تحليلية
32	- د. إبنور أزي إبراهيم	الطعن في الأحكام عن طريق الاستئناف في المحاكم الشرعية بماليزيا
42	- أ. د. غلام يحيى أنجم	بطاقات الائتمان المصرفية
	- محمد عثمان الديبجي	
60	- د. أورك زيب الأعظمي	شعراء مجاهيل للمديح النبوي
83	- د. محمد مبارك الشاذلي البنداري	التأويل واللغة العربية، المجاز أنموذجاً
106	- د. ن. شمناد	خطاب ما بعد الاستعمار في النقد العربي
141	- أ. د. غلام يحيى أنجم	أثر العولمة على الأخلاق
	- عبدالعزيز عبدالله إبراهيم	
154	- البروفيسور أبو محفوظ الكريم معصومي	علاقة مولانا آزاد بجامعة الأزهر (دراسة نقدية)
	ترجمة: د. هيفاء شاكري	

- 165 - د. أورنك زيب الأعظمي مسقط كما شهدها روتشمبرغر
(دراسة نقدية وتحليلية)
- 202 - أ. محمد شفيع أغواني جواهر لال نهرو والدول العربية
ترجمة: محمد معتصم الأعظمي
- 208 - أ. د. فيضان الله الفاروقي The History of the Qur'anic Text
from Revelation to Compilation,
A Comparative Study with Old
and New Testament
- قصص وحكايات
- 215 - أنور الأعظمي المماثلة
ترجمة: د. أورنك زيب الأعظمي
- قصائد ومنظومات:
- 222 - د. أورنك زيب الأعظمي أساتذة قسم اللغة العربية وآدابها
بالجامعة المليية الإسلامية بنيو دلهي
- أخبار وتقارير:
- 228 - عظمت الله الندوي قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة
المليية الإسلامية يحتفل باليوم العالمي
للغة العربية
- 232 - محفوظ الرحمن ندوة وطنية حول "آفاق التعاون بين
الجامعات والجامعات الهندية"

الافتتاحية

انتهى المجلد الثالث والحمد لله على ذلك، والآن نبدأ المجلد الرابع إلا أنه قد بقي لدينا مقالات وبحوث قيّمة عن شخصية العلامة شبلي النعماني الهندي وخدماته الجليلة ولقد ادّخرناها لكي ننشرها في المستقبل القريب إن شاء الله تعالى فندعو الكتّاب والمترجمين أن يرسلوا بحوثهم عن العلامة شبلي كي نضمّها إلى ما بقي من المقالات والبحوث فننشرها وسنخصّص العددين الثالث والرابع لهذه البحوث والمقالات.

أصدرنا العدد الخاص بهذه الشخصية وقد أثنى العلماء والباحثون عليه فاعتبروه ماثرة تأريخية ونشرت المجلات والمواقع العربية بعض مقالاتها، والواقع أن هذا العدد قد نشر بعض كتابات العلامة شبلي التي نسيها الدهر وانقطع رجاء الباحثين عن العثور عليها فهذا من فضل الله أن مجلّتنا وقّرت لهم تلك الكتابات كما وقّرت لهم ترجمات أهم كتاباته الأردنية وسننشر في العدد الثاني الخاص به ترجمات أخرى لكتاباته كما سننشر بعض كتاباته العربية الأخرى التي عثرنا عليها فيما بعد.

هذا ويحتوي هذان العددان على إحدى عشرة مقالة واستعراضاً لكتاب علمي قيّم وقصة أردوية مترجمة وتقريراً لحفلة علمية باليوم العالمي للغة العربية فالمقالة الأولى هي الحلقة التاسعة للترجمة العربية لتفسير تدبر القرآن وهي تحتوي على تفسير سورة البقرة من الآية السابعة والتسعين إلى الآية الثالثة بعد المائة، والمقالة الثانية تسلّط الضوء على أهمية تفسير المهائمي المسمّى بـ"تبصير الرحمن وتيسر المنان ببعض ما يشير إلى إعجاز القرآن". كتب هذه المقالة أستاذنا العلامة فيضان الله الفاروقي والمقالة الثالثة عنوانها "الطعن في الأحكام عن طريق الاستئناف في المحاكم الشرعية بماليزيا" كما أن المقالة الرابعة عنوانها "بطاقات الائتمان المصرفية" وكلتاها تعالج قضيتين مهمّتين للفقهاء الإسلاميين، والمقالة

مجلة الهند

الخامسة تكشف القناع عن عشرة شعراء العربية الهنود الذين لم يفصل عنهم كتب التراجم كما لم يعرف كلامهم إخواننا الهنود، والمقالة السادسة للأستاذ الشاذلي عن التأويل واللغة العربية وذكر المجاز كأنموذج بينما تشرح المقالة السابعة خطاب ما بعد الاستعمار في النقد العربي وكتبها أخي الفاضل الدكتور شمناد، والمقالة الثامنة عن أثر العولمة على الأخلاق. هذه المقالة تنذر المسلمين عن الأثر السيء للعولمة التي تحيط بنا من كل جانب وبسرعة لن يمكن تقديرها، والمقالة التاسعة تتحدث عن وصول مولانا آزاد إلى جامعة الأزهر وتناقش هل التحق آزاد بها أم لم يلتحق؟ هذا بحث قيّم وكتبه المحقق الهندي الكبير أبو محفوظ الكريم معصومي، والمقالة العاشرة تتناول مذكرة روشنبغر بالدراسة النقدية والتحليلية وتشير إلى أهميتها كما تدلّ على مواقع الخطأ منها. وأما المقالة الحادية عشرة فهي تتناول موضوع علاقة جواهر لال نهرو مع الدول العربية.

وذيّلنا بهذه المقالات والبحوث استعراضاً لكتاب قيّم ألفه المحقق الهندي الكبير الدكتور محمد مصطفى الأعظمي وهو يختص بالرد على الاعتراضات التي أوردها المستشرقون على القرآن ونصه ولغته، وقفيناه بقصة كتبها شاعر وقصصي أردوي شهير أنور الأعظمي وسننشر في الأعداد القادمة قصصه الأخرى.

وهذا العدد يختص بنشر قصيدة قرّضها كاتب هذه الأسطر عن أساتذة قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الملكية الإسلامية بنيو دلهي (الهند) كما يخبرنا بما يحدث من الأنشطة العلمية بالنسبة لإحياء اللغة العربية وآدابها بالهند.

وأخيراً ولا آخرًا ندعو الله سبحانه وتعالى أن يوفّقنا للمزيد من خدمة العلم والأدب والفن شاكرين كل من أعاننا في إصدار هذين العددين لاسيّما الدكتورة هيفاء شاكري التي شرفتنا بمشوراتها الثمينة وساعدتنا في إعادة النظر في البحوث والترجمات. اللهم اجزها عنا وعن كل من تفيده المجلة خير الجزاء.

د. أورتك زيب الأعظمي

تفسير تدبر القرآن

- الشيخ أمين أحسن الإصلاحي¹

ترجمة من الأردوية: د. أورك زيب الأعظمي²

(الحلقة التاسعة)

41- تفسير الآيات (97-103)

ومفصلاً فيما بعد، عداوة اليهود ضدّ القرآن قال الله تعالى إن اليهود قد خاضوا في عداوة القرآن إلى حدّ أنهم أصبحوا أعداءً لله وملائكته وأنبيائه وجبريل وميكال، وهكذا فقد جعلوا الله عدوًّا لهم ثم قال إنهم لا يعادون القرآن على أن دلائله ليست بواضحة لهم فإنها واضحة لهم مبيّنة تمامًا، فالأمر ليس كذلك بل إنهم يكفرون بنعمته وينقضون ميثاقه، ولقد اعتادوا منذ فجر تاريخهم أنهم كلما عقدوا ميثاقًا مع الله قد نقضت طائفة منهم ذلك الميثاق حين أوان الوفاء به. ومثل هذه المعاملة قد مارسوها مع النبي الخاتم صلّى الله عليه وسلّم فإن النبي الخاتم قد جاء طبق نبوءات التوراة ولكن اليهود الذين يدّعون الإيمان بالتوراة قد نبذوا التوراة وراء ظهورهم لمجرد بغيتهم كأنهم لم يكونوا يعرفونها. ثم قال إنهم ليسوا براغبين أصلاً في كتاب الله بل هم مولعون بأعمال الشعبذة والشيطنة التي قد تعلّموها على الفلسطينيين والكلدانيين فقد جعلهم السحر والشعبذة والتميمة وما شابهها من الخرافات، قد جعلهم راغبين عن كتاب الله وأضلّهم وأسقطهم على سبيل آخر غير سبيل الله. يقول الله تعالى:

¹ الشيخ أمين أحسن الإصلاحي، مفسر هندي كبير

² الدكتور أورك زيب الأعظمي، أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المليية الإسلامية، نيودلهي

مجلة الهند

"قل من كان عدوًا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقًا لما بين يديه وهديًا وبشرى للمؤمنين. من كان عدوًا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين. ولقد أنزلنا إليك آيات بيّنات وما يكفر بها إلا الفاسقون. أو كلما عاهدوا الله عهدًا نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون. ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون. واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتننة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون. ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خيرٌ لو كانوا يعلمون".

42- تحقيق الكلمات وتوضيح الآيات

قل من كان عدوًا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقًا لما بين يديه وهديًا وبشرى للمؤمنين (97)

في هذه الجملة "فإنه نزله" جواب للشرط. وحين يأتي الردّ على الشرط بالعربية مثلما نجده هنا فهو يضمّر تفصيلًا في طياته، تكشف عنه الجملة التالية فتعني هذه الجملة، حسبما يدلّ عليه السياق، أن من يخالف جبريل فليعلم أن مخالفة جبريل هي مخالفة الله أصلاً فإنما نزله جبريل من رسالة الله على النبي الخاتم لم يقم به من عند نفسه بل كما أمره الله به فلا يقوم جبريل بعملٍ ما من عند نفسه بل كلما يعمل به يقوم به حسب مرضاة الله وأمره تعالى، والضمير في "نزله" يعود إلى القرآن الكريم الذي يتصل بالآية السابقة "وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله" (سورة البقرة: 91) فلا يعني هنا أسلوب الإضمار قبل الذكر بما أن هذا الحديث حلقة من السلسلة السابقة.

يبدو من هذه الآية أن اليهود قد خاضوا في عداوتهم للقرآن والنبي الخاتم إلى حدّ أنهم اعتبروا جبريل عدوًا لهم ويمكن أن علماء اليهود وزعمائهم لما خافوا أن دعوة القرآن ستؤثر في عامة أشياعهم فادعوا أن جبريل الذي يأتي النبي الخاتم، كما هو يدّعي، هو

مجلة الهند

عدونا الألدّ وهو الذي أنزل علينا هذه وتلك من الآفات السماوية فلن نؤمن برجل له علاقة متينة مع عدونا الأزلي.

ولو أننا نتخيّر بادئ ذي بدء من حماقة اليهود بأنهم جعلوا يعدّون جبريل عدواً لهم ولكن المرء كلما يخوض في البغي والحسد والتعصب فلا يستبعد منه شيء ما؛ وقد تقول طائفة من الروافض أن القرآن كان له أن ينزل على علي رضي الله عنه ولكن جبريل أخطأ في فطنته لعلّي فأنزله على محمد صلى الله عليه وسلّم وعلى هذا فهؤلاء الناس يلعنون على جبريل عليه السلام¹.

فما أشار القرآن إلى حماقة اليهود هذه أنسب بالواقع وأشدّ بطشاً وهو يعني أنكم إذا أصبحتم أعداءً لجبريل في غضبكم بأنه أنزل الوحي على محمد صلى الله عليه وسلّم ولم ينزله على أحدٍ منكم فتفكّروا هل اعتراضكم هذا صحيح أم لا؟ وهذا يعني أنكم تظنّون الله عدواً لكم وذلك لأن جبريل، كما تعتقدون، ملك بعثه الله تعالى وهو لا يعمل شيئاً بدون أمر من الله سابق فهذا العمل الذي قام به هو لم يقم به إلا بأمر منه تعالى فيعني هذا أنكم أصبحتم عدواً لله كما عاديتم جبريل عليه السلام وبالتالي فقد تحوّل الله إلى أن يعقد العدواة معكم.

وقد ذكرت ثلاث صفات أخرى للقرآن في الفقرة "مصدّقاً لما بين يديه وهدي وبشرى للمؤمنين" أولاً أنه يصدّق الصحف السماوية السابقة وثانيها أنه يهدي إلى الصراط السوي وثالثها أن من يجب على دعوته فهو يبشّره بالنجاح في الآخرة. جاء هذا التفصيل هنا لكي يتضح أن مخالفة اليهود للقرآن ليست مجرد مخالفته له بل هي مخالفة كتابهم أنفسهم فهم يخالفون الهدى التي نزلت من قبل كما هم يخالفون الهدى التي نزلت للعالمين كافة.

¹ مشيراً إلى عقائد فرق الروافض المختلفة يقول الشيخ أحمد السرهندي رحمه الله في إحدى رسائله "ردّ روافض":

"تقول أضلّ طائفة من هذه الطوائف إن محمداً كان شبيهاً بعلي رضي الله عنه مثل الغراب بالغراب والنحل بالنحل وكان الله قد أرسل جبريل إلى علي رضي الله عنه ولكن جبريل قد اختلط له محمد بعلي فأنزل الوحي على محمد خطأ ---- وعلى هذا فهؤلاء الناس يلعنون جبريل عليه السلام".

مجلة الهند

من كان عدوًّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدوٌّ للكافرين (98)

هذا تفصيل عمن يلزم مخالفته مخالفة جبريل كما هو ذكرٌ للعقاب الذي قرّره الله على هذه المخالفة ففي البداية أنها تلزم مخالفة الله جلّ جلاله وقد بيّنا السبب وراء تلك المخالفة وهو أنهم حينما يغضبون من جبريل على عمل لم يقم به جبريل نفسه بل بما أمره الله به فهذا يعني أنهم يخالفون الله أيضًا. ومن هنا توجب مخالفة كافة الملائكة والرسل وجبريل وميكال وذلك لأن هناك توافقًا وتشابهًا فيما بين الله وملائكته ورسله فالملائكة والأنبياء لا يفعلون شيئًا إلا بأمر من الله جلّ جلاله وهم ينتمون إلى جماعة واحدة فلا يمكن أن نفرق بينهم فمن يخالف أحدًا منهم فهو يخالف كلهم ومن يكذب أحدًا منهم فهو يكذب بأجمعهم. نكتفي هنا بهذا الإجمال وسنوضحه فيما هو آتٍ.

وقد خصّ بالذكر جبريل وميكال بعد أن ذكر عامة الملائكة أولًا على أهميتهم كما يذكر الخاص بعد العام وثانيًا أن بني إسرائيل كانوا يعتبرون، كما جاء في رواياتهم، ميكال ظهيرًا لهم مقابل جبريل فقارن القرآن ذكر ميكال بذكر جبريل وأوضح أن من هو مخالف لجبريل هو مخالف لله ولرسله وملائكته كلهم وهو كذلك مخالف لميكال فإن ملة ملائكة الله ورسله كافة ملة واحدة، وأما جبريل وميكال فإنهما أيضًا ينتميان إلى تلك الملة الموحدة فلا شأن بينهما ولا عدوان فلن يمكن أن يعصّد ميكال من هو عدو لجبريل.

وتثبت فقرة "إن الله عدوٌّ للكافرين" أمرين: أحدهما أن من يخالف الله ورسله وملائكته ويعادهم هو كافر وثانيهما أن الله عدوٌّ لمثل هؤلاء الكافرين، وقد جمع إيجاز القرآن بين هذين الأمرين بحيث تم المراد ولم يبق للمخاطب فسحة للإنكار والنقاش.

ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون (99)

والخطاب في هذه الآية موجّه إلى النبي صلى الله عليه وسلّم والمراد من "آيات بينات" دلائل وبراهين بيّنة قاطعة على نبوته ورسالته، نزلت عليه صلى الله عليه وسلّم في شكل بيانات مدلّلة للقرآن كانت أم في صورة أعمال وآيات وشواهد ومعجزات برزت على يديه فقال إن هذه الأشياء بيّنة في إثبات نبوته إلى حدّ لا ينكرها من له عقل وحجى فلا ينكرها إلا من هو كافر وناقض للعهد.

مجلة الهند

الفسق هو عصيان لله صغيراً كان أو كبيراً فقد استخدمت هذه الكلمة في القرآن لكبائر العصيان، والمراد منه هنا هو العصيان الكبير كما هو يبدو من سياق الحديث وسباقه فهو يعني أنه إذا كان الأمر متعلقاً بالدلائل والبراهين فالقرآن يبين حقه ولكن من عزم على نقض كل ميثاق رباني فلا يهتم هذه الدلائل والبراهين.

أو كلما عاهدوا الله عهداً نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون (100)

هذا أسلوب للتعجب والتحسر فقد بلغنا من خلال نقض اليهود المواثيق أنهم قد مارسوا عملية نقض العهد تلك بالنسبة للكتاب النهائي والنبي الخاتم فقد نقضوا الميثاق الذي أخذ منهم عن هذين ثم قال متعجباً ومتحسراً إن معاملتهم تلك ستبقى للأبد بحيث أنهم سينقضون كل عهد يعقدونه مع الله حين أوان الوفاء به ولا يستقيم عليه إلا قليل منهم ثم قال للكشف عن الواقع "بل أكثرهم لا يؤمنون" فإنهم ولو يدعون بالإيمان بالتوراة ولكنهم لا يؤمنون بشيء منزل من السماء.

ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون (101)

فما ذكر في الآية السابقة من عادة اليهود لنقض العهد قد استدل في هذه الآية بواقعهم أي لما جاءهم رسول من الله مصدقاً للنبوءات المتواجدة لديهم فنقضت إحدى طوائفهم وراء ظهورهم كأنهم لا يعرفونه من قبل.

فالمراد من "رسول" هو النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم ولو أن الكلمة نكرة عامة ولكن سياق الكلام وسباقه يعينان ما ذهبنا إليه كما هي توضّح عظمة الرسول فالنكرة ربما تأتي لتفخيم الشأن.

وأما المراد من "كتاب الله" فيمكن أن يكون التوراة كما أن يكون القرآن الكريم فإن أردنا به التوراة فهو يعني أن هؤلاء أهل الكتاب باعتبارهم أهل الكتاب قد صرفوا النظر عن كتاب الله بالنسبة للنبي الخاتم كأنهم لا يعرفونه، وإن أردنا منه القرآن فهو يعني أن من هو أجدر الناس بمعرفة كتاب سماوي فهم هؤلاء بما أنهم كانوا يدعون بأن يرثوا كتاباً سماوياً ويكفلوا به وكانوا قد سبقوا في وقوفهم على نزول كتاب سماوي مثلما هم

مجلة الهند

يملكون ولكنهم بالرغم من كونهم أهل الكتاب ينبذون كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعرفونه لمجرد بغيم وحسدهم على بني إسماعيل.

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَآئِرٍ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَعْلَمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (102)

هذا بيان ما أحبّوه بعدما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم.

وفي العديد من مواضع القرآن أريد بالشیاطین أشرار ومفسدو كلا الحزین؛ الجن والإنس، وأرى أن المراد من الشیاطین هنا هم أشرار كلا الحزین.

المراد من "على ملك سليمان" زمن مملكة سليمان عليه السلام وقد حذف مضاف طبق قواعد اللغة العربية وهو على عهد ملك سليمان.

والآية تعني أن هؤلاء الظالمين قد وضعوا كتاب الله وراء ظهورهم واختاروا العلوم السفلية مثل السحر والشعبذة وعلم النجوم، التي قد راجت في عهد سليمان عليه السلام على أيدي الجن بالتعاون مع الإنس المتبعين لهم.

وقد كانت العلوم السفلية مثل السحر وأشباهه رائجة في كل العهود ولو قليلاً ولكن يبدو من دراسة هذه الآيات أن الحصول على العلوم السفلية قد عمّ الناس بدلاً من الحصول على العلوم الروحية حتى قد تمّ تدوين تلك العلوم الباطلة، ولما سقط اليهود، فيما بعد، في زوالهم الخلقي والديني ومات فيهم ذوق الكتاب والسنة فازداد فيهم، فعلاً، ذوق تعلّم تلك الخزعبلات والمزخرفات¹. وكما هو العام أنهم كانوا ينسبونهم إلى سليمان

¹ وقد ذكرت حالة إسرائيل واليهود كليهما في الملوك الثاني كما يلي:

"وتركوا جميع وصايا الرب إلههم وعملوا لأنفسهم مسبوكات عجلين وعملوا سواري وسجدوا لجميع جند السماء وعبدوا البعل وعبروا بنهم وبناتهم في النار وعرفوا عرافة وتفاءلوا" (الملوك الثاني، الإصحاح السابع عشر، 16-17)

مجلة الهند

لكي تصطبغ هذه العلوم بالصبغة الدينية كما قد كانوا يقنعون المخاطب بإراءة بعض معجزات سليمان عليه السلام التي برزت، على زعمهم، عن هذه الطريقة وحتى الآن يحيل إلى سليمان عليه السلام من يتدوَّق هذه العلوم السفلية حتى قد نسبت بعض النقوش إلى اسمه عليه السلام. يبدو أن هذه الأشياء كلها قد انتقلت إلينا عن طريق اليهود، وما قام بتدوينه أشرار الجن والإنس في عهد سليمان قد كان من بقية تلك الخرافات الضالة المضلة والتي روجها اليهود في الناس فيما بعد.

وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر: هذه جملة معترضة جاءت لكي يبرِّء بها الله سليمان عليه السلام عما اتهمه به اليهود بحيث أن سليمان بريء من شوبة العلوم السفلية فلم يرتكب هذا النوع من الكفر البتة. إن هؤلاء شياطين الجن والإنس الذين اختاروا هذه الأشياء ثم علّموها الناس.

ولنلاحظ هنا أمرين بالنسبة لأسلوب الكلام: أولهما بلاغة هذه الجملة المعترضة التي نشعر خلال قراءتها بأن المتكلم يتنفر عن نسبة تلك العلوم السفلية إلى سليمان عليه السلام تنفراً لم يتوقف عن إتمام الكلام للرد عليها بل قطع الكلام فردّ على ذاك الاتهام وثانيهما أنه قد بدأ هذا الردّ بأسلوب يستنبط منه أن كون السحر كفرًا واقع بين لا يحتاج إلى إثباته.

وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت: والجملة السابقة، كما ذكرنا، كانت معترضة فلا شك أن هذه الجملة معطوفة على "ما تتلو الشياطين" وهي تعني أنهم أولاً اتبعوا العلوم السفلية التي راجت على أيدي الشياطين في زمن حكومة سليمان عليه السلام وثانيًا اتبعوا ما أنزل على الملكين هاروت وماروت خلال زمن أسرهم في بابل.

وهنا ينشأ سؤال: أي شيء أنزل على ذينك الملكين؟ فردّ عليه عامة المفسرين بأنه كان علم السحر ولكن هذا الردّ مشكوك فيه لأوجه تالية:

أولها أن العطف يقع على "ما تتلو الشياطين" كما بيّنا، الأمر الذي أريد به السحر كما أوضحه القرآن والآن لو أردنا به السحر كذلك فلا يفيد تكرار هذا الذكر على حدة. وإن يجيء المعطوف والمعطوف عليه بالعربية كما هي الحال هنا فتكون بينهما مغايرة

مجلة الهند

ومخالفة، والعرب لا يخالفون هذه القاعدة العامة إلا لقريظة دالة على ذلك. وأما هنا فلا توجد أي قريظة لتشابه الأمرين بل القرائن تخالف تشابههما.

وثانيها أن فعل "أنزل" استعمل لهذا، الأمر الذي يصرح بأن هذا العلم مما أنزله الله تعالى فما يضممه هذا الفعل من العناية والإفادة لا يناسبه أن يستخدم لشيء نتن باطل يتعلق بالشیطان بل يشوبه الكفر، ولا شك أن هذا الفعل قد استخدم لخلق الهائم والحديد وما شابههما مما لا يعقل ولكن هذا القدر من الاستدلال لا يكفي مثبتاً موافقته بشيء قبيح كالسحر فالحديد والهائم وما شابههما هي أسباب مفيدة مباركة لنا بالنسبة للحضارة والمعيشة وعلى هذا فيمكن أن نعتبر استخدامه معقولاً ولكنه لم يستخدم، حسب معرفتنا، في أي موضع من القرآن لما هو يشوبه الكفر والعمل الشيطاني مثل السحر، وكذا استخدم هذا لإنزال العذاب الرباني على الكفار. ولكن العذاب الذي ينزل على الكفار يكون رحمة على المؤمنين لأنه يقوم بتطهير أرض الله تعالى.

ولا ننكر أن كل شيء خيرًا كان أو شرًا يظهر على الأرض يظهر حسب مشيئة الله تعالى ولكن إهمال الباطل شيء وإنزال العمل الشيطاني مثل السحر على الملائكة شيء آخر.

وثالثها أن هذا العلم، كما يبدو من كلمات القرآن، قد أنزل على الملكين اللذين كانا يعلمانه الناس، وهذا معترف به بالنسبة للملائكة أنهم بعيدون عن أي شوب من الشرك والكفر فقد جعل الله مزاجهم أنهم لن يمكن أن يمسخهم شوب من مثل تلك المعايير وقد أثبتوا دائماً سبباً لإقامة العدل والحق من قبل الله سبحانه والدعوة إلى الخير والصلاح وتعليمهما وهذه الخصوصية تخص بهم فإنزال علم السحر عليهم وإذا عتيم له يستبعده العقل ولو هو يتم بكل حذر وحيلة فإن خاضت الملائكة في مثل هذه الأعمال السيئة فماذا تقوم به الشياطين؟

ورابعها أن الكلمات التي استخدمها الملائكة لعلمهم هذا يبدو منها أن علمهم كان يختلف عن سحر الشياطين اختلافاً تاماً فعمل الشياطين، كما أوضحه القرآن، كان عبارة عن الكفر وأما الملائكة فقد استخدموا كلمة "الفتنة" لعلمهم هذا والفتنة تعني البلاء والامتحان. والمراد منها في القرآن عامة هو ما خلق لنفع الإنسان ورفاهيته ولكن الإنسان

مجلة الهند

يخطئ استخدامه أو يتجاوز الحدود في حبه إلى حد يجعله فتنة عليه وبالتالي فهو لا يثبت مفيداً له بل يضرب به بل يوقعه في التهلكة فمثلاً أن المال والأولاد تم اعتبارهما فتنة في القرآن فكل منا يعرف أنهما ليسا بشيء أصلاً بل هما من النعم التي أعطاها لنا فإن عرف المرء درجتهم الصحيحة ويضعهما في منزلتهما الحققة فهما سينفعانه في هذه الدنيا كما في تلك الآخرة ولكنه حينما يقع المرء في حبهما المفرط فيغفل عن الله والآخرة فهما يثبتان وبالأعلى عليه وعذاباً له أليماً فإن حبهما ربما يجزّ المرء إلى حفرة من الكفر.

فهذه الجوانب كلها لا توافق أن نريد بـ "وما أنزل على الملوك" السحر ولكنه حينما لا يراد به السحر فأى علم ذلك يناسب نزوله على الملائكة والذي يجزّ الخوض فيه إلى المساوي التي تمّ ذكرها هنا فمثلاً أن الخوض فيه يبعد المرء عن كتاب الله وهو مثل فتنة يمكن أن يجزّ سوء استخدامها إلى هوة الكفر ويمكن أن يستخدمه الأشرار للتفريق بين المرء وزوجته.

فالمراد منه عندنا تأثيرات وخواصّ روحية للأشياء والكلمات، راجت فيما بين صوفياء ومرشدي اليهود والتي استخدموها في صور توائم وما شابهها من العمليات لأهداف عديدة بما فيها شفاء بعض الأمراض والآفات أو إزالة الآثار السيئة من العين والسحر أو مواجهة فتن المشعبدين أو بعض أنواع الحب والبغض.

فمن هذه الجهة كان هذا العلم مختلفاً عن السحر والنجوم فإنها كانت خالية عن شوبة من الشرك أو أثر من الشيطان ولكنها كانت تؤثر كما يؤثر السحر وأشباهه¹. ويمكن أن هذا العلم قد أعطي لبني إسرائيل خلال أسرهم ببابل عن طريق الملوك لكي يواجهوا به سحر بابل ويصونوا جهلائهم عن أثر الساحرين والمشعبدين. أرى هذا الرأي لوجهين: أحدهما أنه يبدو من التوراة أن بابل كان يعمّها السحر والنجوم

¹ ويقول إشعياء مخاطباً بني بابل:

"بالتمام قد أتيا عليك مع كثرة سحورك مع وفور رقاك جداً --- وتقع عليك مصيبة لا تقدرين أن تصدّيها --- قفي في رقاك وفي كثرة سحورك التي فيها تعبت منذ صباك ربما يمكنك أن تنفعي، ربما ترعين، قد ضعفت من كثرة مشوراتك، ليقف قاسموا السماء الراصدون النجوم المعروفون عند رؤوس الشهور ويخلصوك مما يأتي عليك" (إشعياء، الإصحاح الثامن والأربعون، 8-13)

مجلة الهند

وآخرهما أن هذا من سنة الله أنه إذا عمّ مكانًا علمٌ سيئ يستفيد منه الأشرار فيعطي الله مؤمني ذاك المكان علمًا صالحًا يواجهون به ذاك العلم السيئ.

يبدو من القرآن أن هاروت وماروت كانا ملكين من ملائكة الله فما نقل في كتب التفسير من قصة كاذبة لا نعبأ بها فقد أرسلنا بصفاتهم الملكوتية كما بقيا بها مع صفاتهما الملكوتية وكان علمهما، كما ذكرنا، علمًا صالحًا ونافعًا ولكن اليهود، لردالة خلقهم وفساد مزاجهم، تعلّموه غير مخلصين نياتهم فاستخدموه لأهداف سيئة. وهذا أسفر عن أن هذا العلم قد بقي لديهم جزءًا من أجزاء السحر وهم خاضوا فيه إلى حدّ لم يبق له أي علاقة مع كتاب الله وإن بقي شيء من علاقتهم معه فهو بقدر أن الآية الفلانة تفيد في أمر كذا وتضّرّ بأمر كذا ولا غير.

يمكن أن ينشأ في ذهن أحدكم سؤال: هل لهذا العلم وجود في العالم أم لا؟ فللإجابة على هذا السؤال نقول إن إنكاره إنكار شيء بديهي ولو أني لم أكن أمارس أي شيء منه في ثانية من ثواني حياتي ولكني قد جرّبتة مرارًا وتكرارًا فلا أنكر به شيئًا.

وإني أرى أن من بقية هذا العلم ما اختاره طائفة من الصوفياء والمرشدين المسلمين فأفادوا به الآخرين بل يدلّ التاريخ على أنهم قد أثبتوا به فضل الإسلام مقابل المنجمين والمشعبذين ولكنه لما أحاط الانحطاط بالأخلاق فبقي هذا العلم جزءًا من أجزاء السحر وذريعة للاكتساب كذا لم يبق هو عندنا المسلمين سوى سبب من أسباب الزيادة من قدر التصوف والإرشاد واختلط به الباطل أكثر من اختلاطه بالحق، الأمر الذي جعل المسلمين ما قد ذكره القرآن بالنسبة لليهود.

وقد وردت فقرة "وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنّة فلا تكفر" جاءت معترضة لتبرئة سليمان عليه السلام من هذا الإثم وكذا هذه الفقرة جاءت معترضة لتبرئة الملائكة من هذا الإثم. ومعنى تلك أنهما كلما انكشف علمهما على أحد نتهاه من أن علمهما هذا فتنّة له فلا يقع في الكفر بسوء استخدامه بل ليستخدمة للأهداف الحسنة.

وقد أشرنا إلى معنى الفتنة من قبل فكافة نعم الله من الأزواج والأولاد والأموال والمناصب والسلطات مثل سيف له حدّان فإن استخدمه الإنسان لهدف خير فهو

مجلة الهند

نعمة له وإن وقع به في الفتنة فهو سيكون عذاباً له أليماً وهكذا فهذا العلم له جانبان أحدهما المنفعة والآخر المضرة فيمكن أن ينال به الأجر باستخدامه لخير الناس كما يمكن أن ينال به الشر لاستخدامه للتفريق بين الناس، وبما أن الإنسان خلق عجباً فهو يستخدم ما أعطاه الله من السلطة استخداماً سيئاً فقد نبّه الملكان كعمّلم ناصح كلّ من اقترب منهما بأن هذا العلم مثل سيف له حدّان فلا يستخدمه أحد في شرّ الناس فيقع في هوة الكفر والشرك.

وقد بيّن أمر تعليم الملكين بحيث يبدو منه أنهما كانا يعلمان الناس في صورة البشر، وإن كان الأمر كذلك فلا إشكال فيه فقد يبدو من القرآن أن قد مضت أحداث عديدة برز فيها الملائكة للناس في صورة البشر ولكنه يمكن أن يتصل من يرغب في مثل هذه الأعمال بالملائكة عن طريق ممارساتهم الروحية فيحصلوا على تلك التعاليم فإن أردنا ما ذكرناه آنفاً فلا يوجد في القرآن ما يخالفه.

ويعلمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجته: أي بعد أن نبّههم الملكان لم يمتنع الناس عن تعلّم ما يمكن لهم به التفريق بين المرء وزوجته. هذه الفقرة تضيئ جانب دناءة أخلاق اليهود وفسادها فإنهم كانوا يرغبون في عمل يمكن به قطع العلاقة بين المرء وزوجته والحال أن إحكام هذه العلاقة هو الذي يبني عليه نظام الحضارة كله فإن تصرف جماعة دينية مبلغ علمها في قطع دابر هذه العلاقة فمعنى ذلك أنها قامت بما كان يقوم به الشيطان من العمل فالعلم الذي يستخدم لهذا الهدف الدني لا يستفيد منه إلا أشرار المجتمع وهو أضّرّ نوع للعلم الذي أنزل لإحكام أوأصر الودّ بين الحبيبين.

وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله: هذه الفقرة أيضاً للاستدراك أي أن القائمين بهذه الأعمال يظنون أنها تقدر على الضرر بالناس أو توجيه الفائدة إليهم والواقع خلاف ذلك فلو كانت الأعمال الشيطانية أو الأعمال الروحية لا يمكن أن تضرّ بأحد أو تنفعه إلا بإذن الله وتحت مشيئته فليست هي بضارة ولا نافعة أحداً.

وعن طريق هذا الاستدراك تم توضيح التوحيد والإخلاص اللذين هما أساس لتعاليم القرآن كلها فيتعلّم به موحد أن لا يرغب أولاً في مثل هذه الأعمال وهو يقرأ كتاب الله

مجلة الهند

وثانيًا إذا وجد شيئًا كمثله فلا يعتبره قادرًا على القيام بشيء وكذا حينما يلقي أي ضرر من قبل هذه الأشياء فلا يرجع إلا إلى الله ولا يقع في حبال السحر والشعبذة.

ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم: هذه الفقرة تلقي الضوء على دناءة المتلقين الخلقية والنفسية فالعلم الذي كانوا يتعلمونه كان يطوي بين جنبيه جانبي الضرر والنفع كليهما ولكن المتعلمين كانوا يتلقون منه ما يمكن به التفريق بين المرء وزوجته فكانوا يبذرون التنفر فيما بين الأحباء والفصل فيما بين الأولياء ولأجل فساد نياتهم هذا قد أزالوا جانب هذا العلم لنفع الناس.

ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق: أي قد علم اليهود أن من يقع في هذه الفتنة فلا خلاق له في الآخرة فقد منعت التوراة عن مثل هذه الأشياء بكلمات صريحة فقد جاء في الآيات 9-12 للباب الثامن عشر لكتاب التثنية:

"متى دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم، لا يوجد فيك من يجيز ابنه أو ابنته في النار ولا من يعرف عرافة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية ولا من يسأل جانا أو تابعة ولا من يستشير الموتى لأن كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب وبسبب هذه الأرجاس الرب إلهك طاردهم من أمامك" (التثنية/18-9-12)

وعلى الرغم من إرشادات موسى الواضحة فقد اختار اليهود هذه الأشياء كلها ونما ذوقهم لها إلى حد أن طالوت قام بتطهير قومه كلهم في زمنه فقد جاء في الباب 28-3 لصموئيل:

"وكان شاول قد نفى أصحاب الجان والتوابع من الأرض" (صموئيل/28-3)

لو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خيرٌ لو كانوا يعلمون: ولفهم هذه الآية فهمًا جيدًا لنضع الآية 101 الماضية أمام أعيننا فقد جاء فيها أنهم نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم ووقعوا في حبال السحر والشعبذة والنجوم والآن قال إنهم لو آمنوا برسول الله الخاتم وكتابه النهائي واجتنبوا تلك الفتن التي هم فيها واقعون لكان لهم أجر كبير ولكنهم لأجل رذالتهم وفتور عزمهم يزعمون العلوم السفلية مكسبًا كبيرًا فلا يفتنون لما أعد لهم من الثواب العظيم على إيمانهم بالكتاب والعلم الذي وهبه لهم، لو كانوا يفهمون هذا الواقع!!

43- أهم أمور لمجموعة الآيات (97-103)

في هذه المجموعة للآيات أمورٌ تحتاج إلى مزيد من التوضيح لكي يفهمها القارئ جيدًا.

أولها: أنه ربما تبدو ضلالة عادية ولكنها تطوي بين جنبها ضلالات عديدة يقلع بها أساس دين المرء وإيمانه بإسرها فقد أصبح اليهود أعداءً لجبريل في خوضهم في مخالفة القرآن وظنّوا هذه العداوة شيئًا عاديًا ولكنه لما أوضح القرآن ما كان يختفي في طيات هذه العداوة فبدا أن مخالفة جبريل ليست مجرد مخالفته بل هي كذلك مخالفة الله ذاته ومخالفة كافة ملائكته ورسله ومن ثم كشف عن نتيجة لازمة لهذه المخالفة وهي أشدّ مما مضى ذكرها وهي أن من قد عكف على كفره بحيث أنه عدوّ لله وملائكته ورسله فكيف يسوغ أن يكون الله ظهيرًا له فيسفر هذا عن عداوة الله له. تفكّر أين وصلت هذه المخالفة وماذا أنتجت؟.

وثانيها: ويبنى على ما ذكر من الأصول المذكورة أعلاه أنه لا تفريق بين الله وملائكته ورسله فتكذيب أحدهم تكذيب للكل وعداوة أحدهم عداوة الكل ولذا قيل عن عقيدة المسلمين "لا نفرّق بين أحد من رسله" (سورة البقرة: 285) وإن تفكّر مرة أخرى تجد أن يبني على هذه الأصول الحديث الذي أخبر فيه النبي عن طريق ربه تعالى "من عادى لي وليًا فقد بارزني بالحرب" والسبب وراء ذلك أن من يعرف الله ويؤمن به فهو ينتمي إلى تلك الملة وذلك الحزب الذي يشمل الأنبياء والرسل والملائكة فكذا عداوة أحد منهم إعلان بالحرب مع الله من غير مباشرة فكذلك عداوة أحد من الصلحاء والأبرار إعلان بالحرب مع الله جل مجده من دون مباشرة.

وثالثها: كما أن السحر والشعوذة والنجوم والفال والكهانة تضلّ المرء عن شريعة الله فكذلك علم التميمة والتعويدة والرقية فتنة للمرء ومضلّ له عن الكتاب والشريعة فالصراط المستقيم لعقد الربط المحكم مع كتاب الله هو أن يبعد المرء عن السحر وأمثاله من الأعمال السفلية وذلك فلما يقع المرء في حباله الأعمال السفلية فلا بد من أن يقع في شبكة الفتنة التي نبّه عنها هاروت وماروت ومن ثم تبرز كافة المفسدات والمساوئ التي ظهرت على أيدي اليهود والتي حُرِّموا عليها نور كتاب الله العزيز.

العلامة زين الدين المهاي

وكتابه "تبصير الرحمن"، دراسة تحليلية

- أ. د. فيضان الله الفاروقي¹

برز هذا العالم الكبير كأمانة للعالم الإسلامي وآية من آيات الله في اليوم العاشر من شهر محرم الحرام عام 776هـ من الهجرة الموافق لـ 1372م في أسرة كريمة من قبيلة "نوائت" وذلك في عهد فيروزشاه تغلق. كان موطنه مدينة مهائم التي تعرف اليوم بـ"ماههم" وهي منطقة شهيرة في مدينة مومبائ (الهند) وكانت في ذلك العصر قطعة من ولاية غجرات. يسمّى الشيخ المهاي علاء الدين وكذلك عليّاً، ويكنّى بـ"أبي الحسن" ويلقّب بـ"زين الدين". وكان الشيخ ينتهي إلى أسرة پرو (Pro)، فرع لقبيلة "نوائت" واسم والده شيخ أحمد. يقول صاحب سبحة المرجان: رأيت في كتاب فارسي ما ترجمته: قال الطبري في تاريخه: النائنة، طائفة من قريش خرجوا من المدينة المنورة خوفاً من الحجاج بن يوسف الثقفي وبلغوا ساحل بحر الهند وسكنوا به"².

قد نقل المؤلفون والمترجمون فيما بعد نفس الاقتباس من سبحة المرجان. وهناك قول آخر ذكره السمعاني في كتاب الأنساب أنها منطقة في بصرة والاسم الثاني، كما صرح به كثير من المؤرخين، ناعط بالعين والطاء منسوب إلى قبيلة شهيرة في اليمن، قال أبو نواس الذي كان ينتهي إلى هذه القبيلة:

بل نحن أرباب ناعط ولنا صنعاء والمسك في محاربها³

¹ البروفيسور فيضان الله الفاروقي، أستاذ مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو

² سبحة المرجان، 97/1

³ معجم البلدان، 240/4

مجلة الهند

وقد وجدت في حاشية سبحة المرجان أن محققه يقول: هذه العبارة بأسرها في أبجد العلوم¹ لكن لم نطلع عليها في تاريخ الطبري كما هي مذكورة ههنا². يدل هذا أن الرواية التي تدل على كونها من قريش خطأ وما قاله السمعاني موثوق به. قال الشيخ باقر آگاه في شرح نوائط بأنه فرع لقريش يتحد نسبه مع نسب رسول الله ﷺ على نظريته كأنهم كانوا من سكان المدينة المنورة وهاجروا خوفاً من الحجاج واستوطنوا على سواحل الهند. ذكره الطبري والإمام الثوري (تاريخ النوائط) وقال السيوطي في كشف الأنساب: هاجرت القافلة الأولى للمسلمين العرب المهاجرين خوفاً من الحجاج في عام 80 من الهجرة الموافق لـ 699م واستوطنت الهند وكان فيها أفراد من موضع نائت في البصرة وهذه قبيلة من قريش بواسطة بني نضر.

اعتقد أن الكتاب الفارسي الذي ذكره البلغرامي واقتبس منه عبارة الطبري هو للشيخ باقر آگاه، كان البلغرامي يعيش آنذاك في جنوب الهند وتم تأليف سبحة المرجان في جنوب الهند وكان باقر آگاه من معاصريه. لقد أطلال المؤرخون في تحقيق "نائت" ولكن ما هو أصحّ عندي هو أنه نائط بالطاء المهملة قبيلة من اليمن توطنت في البصرة ثم ارتحلت إلى الهند إذ لا نجد اسم هذه القبيلة من بين قبائل المدينة المنورة ولا نجد صحابياً ينسب إليها. ومهما كان من الأمر فإن الشيخ علي المهايي كان ينتمي إلى هذه القبيلة.

تلقى العلم في بداية أمره على أبيه ويروى أنه كان يتلقى العلوم والمعارف على خضر صاحب موسى عليه السلام. يقول الشيخ باقر آگاه في النفحة العنبرية:

"وكان في العلوم العقلية والنقلية غاية وفي أذواق توحيد الوجود وتجريد الشهود آية وفي الإستدقاق ومشاهدة الذات والتخلي عن ملاحظة الآيات نهاية. ظهرت منه الكرامات الجليلة والمآثر السنية والشمائل المرضية والمفاخر العلية"³.

ما وجدنا من آثاره إلا أقل القليل وعلى كل حال إنه كان تام المعرفة جامعاً بين الشريعة والحقيقة، المنقول والمعقول. قال آزاد في سبحة المرجان:

¹ أبجد العلوم، 893/3

² سبحة المرجان، 97/1 (الهامش)

³ مخدوم علي مهائي، ص 43

مجلة الهند

"والشيخ علي كان من نحارير الزمان وأصحاب الذوق والعرفان مثبتًا بالتوحيد الوجودي مقتفيًا بالشيخ محيي الدين ابن العربي¹.

كان الشيخ يعيش في المهائم التي كانت عندئذ جزءًا لدولة غجرات تحت لواء أحمد شاه الأول 814 – 843 وتولى منصب القضاء لبضع أعوام، ما وجدنا من التفاصيل ما تتعلق بحياة الشيخ من الزواج والأولاد كما لا ندري عن أساتذته ومشائخه وهكذا لا ندري عامة أو خاصة عن معارفه العلمية التي هي في ستار الخفاء مدونة في الكتب التي ما زالت في صورة نسخ قلمية. يستفاد من كتاب 'الحبل المتين في تقوية اليقين، أنه كان متزوجًا بأخت الملك أحمد شاه والي غجرات.

قال الشيخ عبد العليّ الحسني صاحب نزهة الخواطر:

"إنه كان من نفائس غجرات الذي تعزّز بها المنطقة ولا يساويه أحدٌ من علماء الهند في هذه المدة التي تمتدّ على ألف عام غير شاه ولي الله المحدث الدهلوي في كشف الحقائق عن أسرار الشريعة"².

ويستمر قائلاً:

"إن مثل هذا العبقرى الذي يجدر به أن يقال ابن العربي الثاني هو مجهول حتى لا يعرفه العلماء الكبار ولو كان في بلد آخر ولدى شعب آخر ليحتفل به الناس وتراكت الكتب والمقالات والبحوث حول شخصيته وفنه"³.

أما مسلكه في التصوف فإنه كان من أعزم المؤيدين للشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي قائلاً بالتوحيد الوجودي ومؤسس فلسفة وحدة الوجود وامتاز الشيخ المهائمي في تأييد فلسفته شرحًا وإشاعة حتى فاق الأسلاف والأخلاف كلهم ولقب بالشيخ العربي الثاني. لم يشر أحد من المؤرخين إلى شيخ له في طريق التصوف ولا يوجد اسمه في سلاسل الصوفية الشهيرة المعروفة في الهند أزمعنا أنه كان أويسيًا لله تعالى

¹ سبحة المرجان، 98/1

² ياد أيام، ص 59-60

³ المصدر نفسه

مجلة الهند

عن طريق خضر أو تلقى العلوم والمعارف من الشيخ الأكبر بدون الاجتماع معه اجتماعاً جسدياً ولذا إنه كان أكبرياً كما أشار إليه الشاه ولي الله المحدث "تتشعب القادرية إلى كثير من الشعب وأشد ثقة بينها عند أهل الحديث شعبة أكبرية تنتهي إلى الشيخ محيي الدين ابن العربي، (فيوض الحرمين). والاسم الثاني لمؤيدي الفلسفة الوجودية هو "الموحدة"، كما أشار إليه الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي في ذكر المهائني حيث يقول في أخبار الأخيار:

"إنه كان ينتهي إلى الصوفية الموحدة جامعاً بين العلوم الظاهرة والباطنة صاحب التصانيف اللائقة والتأليفات اللائقة"¹.

كما أسلفنا الذكر بأن الشيخ كان من أفذاذ العصر وبلغ أقصى العلو في كل مجال خطأ فيه ومن أشهر مصنفاته تفسير القرآن الكريم المسمى بـ"تبصير الرحمن وتيسر المنان" ببعض ما يشير إلى إعجاز القرآن واشتهر باسم "التفسير الرحمانى" أو "التفسير المهائني" والحق أنه من أجل التفاسير التي برز بها علماء الهند وله مكانة عظيمة من بين التفاسير التي تمت على أيدي أفراد هذه الأمة بما أن هذا التفسير يعتمد على العقل جنباً إلى النقل ويهتم بربط الآيات والسور. يجدر بالقاريء أن يتأمل على نقطتين:

الأولى: ما هو الحكم الشرعي فيما يتعلق بالتفسير بالرأي.

والثانية: ما هي أهمية نظم الآيات والسور وكيف تناولها علماء الأمة وإلى أي حد إنه ضروري لفهم الآيات.

أما السؤال الأول أي ما هو الحكم الشرعي للتفسير بالرأي فذهب الجمهور إلى أنه حرام فتفسير القرآن لا بد أن يكون من القرآن الكريم نفسه أو بالحديث أو بأثر الصحابة ومفهوم التدبر في القرآن الكريم الذي أمر به القرآن الكريم أن يصل من ظاهره إلى باطنه في ضوء الأحاديث والآثار ويستدل هؤلاء العلماء بالحديث "من قال في هذا القرآن من رأيه فليتبوأ مقعده في النار" وغيره من الأحاديث في هذا الباب.

¹ أخبار الأخيار، ص 173

مجلة الهند

والطبقة الثانية من العلماء الذين ذهبوا إلى أن التوسع في تفسير القرآن الكريم متمسكاً بالأحاديث والآثار ضروري لا ينكر. أكدوا على تأويل الآيات وتفهيمها في الحدود الشرعية، وينتمي الشيخ المهائمي إلى هذه الطبقة الثانية. إنه يرى الفهم والإدراك عنصرًا قويًا في فهم معاني القرآن وتفسيره. يقول الشيخ في مقدمة تفسيره "الثالث الاستنباط قال عليه السلام من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار، قال الإمام حجة الإسلام الغزالي في الإحياء "تحريم التكلم بغير المسموع باطل إذ لا يصادف السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا في بعض الآيات والصحابة ومن بعدهم اختلفوا اختلافًا كثيرًا لا يمكن فيه الجمع ويمتنع سماع الجميع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والأخبار والآثار تدلّ على اتساع ما فيه. قال عليه السلام لابن عباس رضي الله عنه اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل فلو كان مسموعًا فلا وجه للتخصيص وقال الله عز وجل "لعلمه الذين يستنبطونه".

ملخص القول أن الشيخ يؤيد تفسير القرآن بالعقل والرأي الخاضعين للشريعة وكان يراه من ضرورة الدين ومن مسؤولية الأمة أن يكشف عما لا يوجد فيه الحديث والآثار. أما ما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو أن يحوّل مفهوم القرآن إلى ما يميل إليه نفسه اتباعًا للشهوات ويستدل بالقرآن على الغواية والضلال، هذا هو ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وسلم.

والمسئلة الثانية التي تكلم فيها الشيخ هي مسئلة نظم القرآن؛ نجد لهذه القضية آراء علماء الأمة من البداية وبذلوا مجهوداتهم في إبراز جمال القرآن الكامن في نظم القرآن وتأليف الكلمات وقد بلغ هذا السعي على ذروته على يد الإمام عبد القاهر الجرجاني قائلاً بأن النظم هو نظم الكلمات في عبارات وتعابير ذات ألوان مختلفة تحت الأصول اللغوية، هذا هو إعجاز القرآن. ولكن معنى نظم القرآن عند الشيخ المهائمي وأمثاله هو شيء آخر. فانه يريد بنظم القرآن أن الآيات القرآنية مربوط بعضها ببعض بحيث لا اختلال في هذا الربط بترتيب الإنزال حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر كتّاب الوحي بكتابة آية أو آيات في صورة معينة بعد آية معينة أو قبلها وكذلك ترتيب السور فمعنى نظم القرآن هو الربط الكامل بين آياتها حسب ترتيب القرآن المنزل تدريجيًا.

مجلة الهند

تناول العلماء في كل عصر حول هذا الموضوع الخطير واعتبروه من أهم مزايا القرآن الكريم واعتبروه معجزة القرآن الكريم وبذلوا أقصى جهدهم في البحث عن ربط السور ونظمها. قال الإمام الرازي "إنَّ جَلَّ جِكم القرآن مخفية في نظمته وترتيبه". وفي الماضي القريب كان العلامة الشيخ عبد الحميد الفراهي من أعظم علماء الهند والذي قضى حياته في الكشف عن جمال هذا النظم وفي عبارة أصحَّ أنه جعل هذا الفن حركة مستقلة وفنًا مستقلًا وأضاف إلى ما قاله العلماء السابقون إضافة قيمة حتى أعطاه مفهومًا أوسع وتناول الموضوع على وجه أشمل وأوسع، يقول في مقدمة نظام القرآن "أكبر شهادة لنظم القرآن هو العلم واليقين الذين انكشف عليهم شيء من أسرار حسن النظم والترتيب وشاهدوا تجليات الحقائق التي أودعت في نظم القرآن"¹.

وقبل الشيخ المهائي تناول هذا الموضوع الشيخ برهان الدين الزركشي وصنف "البرهان في ترتيب سور القرآن" كما صنف الشيخ برهان الدين البقائي "نظم الدرر في تناسب الآي والسور" وصنف العلامة السيوطي "تناسق الدرر في تناسق السور"².

لا أقول إني أوافق بهذه النظرية مائة في المائة ولكنه لا شك في أن الشيخ المهائي قد جاء بتصنيف لا نظير له فيما قبل ولا فيما بعد، إني قرأت تفسيره المسمى "تبصير الرحمن وتيسير المنان" قراءة تأملية فوجدته مملوءًا بالدقائق العلمية والبراعة الفنية ويتجلى فيه المهارة التامة على كافة العلوم العربية من النحو والصرف وعلم الكلام والفلسفة ولكن الميزة التي تميزه عن سائر الكتب في هذا الحقل هي عباراته في ربط آية بأخرى. اعترف بعلو كعبه في هذا الرهان أجلة العلماء في كل عصر. أعرض عليكم بعض النماذج لتفسيره:

كما ورد في القرآن الكريم "إني جاعل في الأرض خليفة" هذا خطاب إلى الملائكة، قالوا استفسارًا "أتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء ونحن نسبح ونقدس لك" قال تعالى "إني أعلم ما لا تعلمون" هذا جواب لاستفسار الملائكة ثم "وعلم آدم الأسماء

¹ نظام القرآن، ص 56

² مخدوم علي مهائي، ص 139

مجلة الهند

كلها ثم عرضه على الملائكة فقال أنبيئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين" فإنهم عجزوا عن إنباء ما لم يكونوا يعلمون "قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العزيز الحكيم" الآن أمر الله آدم بالإنباء "قال يا آدم أنبئهم بأسماء هؤلاء" فإنه أنبأ "فلما أنبئهم قال ألم أقل لكم إني أعلم ما لا تعلمون". ينبرس هناك سؤال هو أن الملائكة عرضوا صفتين للخليفة وهما الفساد وسفك الدماء وبحيث ذلك صفتين لهما هما التسبيح والتقديس.

وماذا حدث إذن علّم الله الأسماء كلها، وقال جمهور المفسرين في تفسير "الأسماء" بأن الله تعالى علّم آدم الأسماء المادية والتي كانت سوف تظهر في ذريته إلى يوم القيامة مع خواصها وصورها وحقائقها وهذا التفسير على أساس الآثار والأحاديث التي رويت أكثر عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه. فكيف يكون هذا ردًا على سؤال الملائكة يعني كيف تجعل المفسد المفسك خليفة؟ والجواب أنه عالم بالأشياء المادية وكيف يكون هذا العلم سببًا للتفضيل على من يسبح ويقدّس؟

كنت أعتقد أن المراد "بالأسماء" هو أسماء الصفات لله تعالى ألهمها إلى آدم فأصبح عالمًا بصفات الله عارفًا بحقائقها يعني تخلق بخلق الله واتصف بصفاته وهذه هي من شرائط الاستخلاف. ولكن الأحاديث المروية في ضمن الآيات لم تكن تؤيد ما كنت أريده.

وجدت بعد التعب المضني في تفسير المظهري للقاضي ثناء الله بعض ما يؤيد ما آتي فإنه أراد "بالأسماء" أسماء الصفات لله تعالى ويقول عن الآثار الواردة في هذا الباب بأن أقوال الصحابة تعارض بعضًا لبعض.

أنظروا كيف تناول الشيخ المهائمي هذه المسئلة:

يقول: قال إني أعلم من قصور تسبيحكم وتقديسكم وعدم صلاحيتكم بخلافتي على الكل واقتضاء ظهور أسمائي اللطفية والقهرية ما لا تعلمون لما لم يكن للخليفة بدّ من العلم بحقائق المستخلف والمستخلف عليه ليؤثر بها فيها على أكمل الوجوه وعلم آدم بخلق علم ضروري فيه الأسماء كلها الألفاظ الدالة على الحقائق. تأملوا! كيف عالج القضايا الدقيقة في بضع جمل وشرح شرحًا كافيًا مقنعًا.

مجلة الهند

ومن أهم خصائص هذا التفسير ما أنا أحسست وشعرت به أنه يربط آية بآية بكلمات يقتضيه الحال والمقام ويخلق ربطاً منطقيًا بين الكلمات القرآنية إلى جانب ويفسّر دقائق المعاني بنفس الكلمات إلى جانب آخر.

ولا يغلو في حل اللغات والمسائل النحوية إلا ما جاء في سرد التفسير ويحلل أحيانًا المسائل النحوية إذا مسّت إليها الحاجة ولا يقع في بحوث الفاعل والمفعول وكذا لا نجد في تفسيره اهتمامًا لإيراد أقوال الصحابة والاستدلال على مسألة شرعية وكذا الاستنباط كما يفعل المفسرون الكبار. إنه يركز على ما تترشح بكلمات القرآن وإلى أي بحر يجري سياق الآيات وما هي المفاهيم الكامنة في سياق الآيات. فإنه يأتي بكلمات وجمل تبدو الآيات القرآنية جزء لسياق الكلام وبعبارة أخرى تبدو الكلمات التفسيرية مكملّة للآيات.

أعرض عليكم آيات من سورة الأنعام وهذا بدون أي محاولة انتقائية:

"وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون."

هذه الآيات واضحة كلّ الوضوح في تأدية المعني المراد ولا نشعر بضرورة تفسير إضافي والآيات مربوطة وتكون عبارة كاملة والواقع كذلك فإنه كلام رباني لا يحتاج لسدّ الفراغ إلى كلام الناس ولكن مع هذا انظروا إلى هذا المفسر العظيم كيف تورط في أعماق الحقائق – يقول:

"وذر الذين اتخذوا أعمال الدنيا دينهم واعتقدوا أنها نهاية السعادة فكأنه لعباً ولهواً لأن أعمال الدنيا لا تخرج عنهما فمن صحبهم مال إليه فلا يتأمل في آيات الله ولا يلتفت إلى أعمالها هو ذلك لأنهم غرتهم الحياة الدنيا فظنوا أن السعادة كلها في لذاتها فبين غرورها وذكر به أي ببيانها من أراد الميل إليها أو إلى أهلها بأنه سبب أن تبسل أي تسلم إلى الهلاك نفس بما كسبت بهذا الغرور من إنكار الآخرة فصارت ليس لها من دون الله ولي يقربها منه ولا شفيع يدفع عنها العذاب وإن تعدل أي تفد بما يقابله كل

مجلة الهند

عدل أي كل أنواع من الفداء لا يؤخذ أي لا يقبل منها لبعدهم عن مقام الفداء إذ أولئك البعداء التي غايتها اللعب واللهو هم الذين أيسلوا أي سلموا للهلاك بحيث لا يعارضه شيء بما كسبوا بهذا الاغترار من إنكار الآخرة معها والإيهام في الشهوات المحرمة لهم شراب من حميم جزاء على الأشرية المحرمة وعذاب أليم بما تلذذوا بالشهوات المحرمة لا وحدها بل بما كانوا يكفرون."

وفي التفسير المذكور أعلاه نشعر بشئ من التكلف في إحالة الآيات الكريمة إلى الكلمات التفسيرية ولكن بجانب ذلك نجد شعورًا عميقًا لمعرفة الآيات ومنطوقها.

هذا هو اللون العام اختص به تفسير الشيخ المهائمي حيث ذهب المفسرون الآخرون في تفسير هذه الآيات إلى أحكام الدعوة والتضاد بين مثل هذه الآيات وآيات الدعوة والتبليغ، كما ورد في القرآن الكريم "أقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" و"أدع إلى سبيل ربك" إلى آخره وأمثال هذه الآيات فإنهم بسطوا الكلام في الناسخ والمنسوخ وفرضية الدعوة وإلى غير ذلك من الأحكام الشرعية في الحرب والسلام ولكن الشيخ المهائمي لا يهيمه هذه الأمور بل إنه يركز على منطوق الآيات وربط بعضها ببعض. وهناك مثال آخر لهذا الربط في نفس الصورة، يقول الله تعالى بعد البيان المفصل للمنافقين "ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكراً عليماً" وتليها آية أخرى "لا يحب الله الجهر بالسوء من القول" فالآية الأولى تنطق إذا اعترفت بأنعام الله عليكم وشكرتم بالإيمان به لماذا يعذبكم الله والحال أن الله يقبل من عباده أدنى الخير، فإنه لا يتلذذ ولا يفرح بالتعذيب. هذه الآية لا تحتاج إلى شرح مزيد وتكفي لمن له أدنى التدبر وفيها تأثير عجيب للعلاقة الحبية بين العبد والمعبود، أما في الآية التالية فيقول لا يحب الله إظهار السوء وإشاعتها إلا للمظلوم. تناول المفسرون الآخرون هذه الآية بخلفية الآية يعني سبب نزول الآية متى نزلت وما هي الأحكام المستنبطة منها ولكن لماذا وضعت هذه الآية في المكان لا يلتفت إليه أحدًا من المفسرين. تأملوا ماذا يقول الشيخ المهائمي في صدد هذه الآية "إن الله لا يعذب أحدًا ليشفي به غيظاً أو يدفع به ضرراً أو يجزّ به نفعاً بل إنما يعذب من يعذبه لأنه حصل له مرض من جهله بالمنعم وعدم شكره له فإذا شكر المنعم وآمن به زال سببه

مجلة الهند

ويستمر قائلاً: "ما يفعل الله" من جرّ نفع أو دفع ضرر عنه "بعذابكم" الذي يعذبهم به لعدم شكركم وإيمانكم "إن شكرتم وأمنتم" كيف "و" مقتضى جوده الأنعام على من عرف قدر النعمة وأقرّ بالمنعم إذ "كان الله شاكراً" أي مجازياً على الشكر بالمزيد "عليماً" باستعداده للإنعام عليه فلا يبعد عليه أن يلحق التائب من الكفر والنفاق بالمستمرين على الإيمان والأعمال الصالحة. هذا كان شرحاً للآية الأولى، الآن نلاحظ كيف ربط هذه الآية بالتالية فيقول تمهيداً "وإنما يعذب من لا يشكره لأنه قد شاكى عنه ولا يحب الشكاية عن مخلوق فكيف عن نفسه فإنه "لا يحب الله جهر" أي الظهور "بالسوء" أي القبيح من الغير سيما إذا أظهره "من القول" وهو شكاية القول "من ظلم" بذلك السوء و"كان الله سميعاً" لدعائه "عليماً" بما يستحق الظالم من العقوبة.

قال الإمام الشافعي: إن بسم الله الرحمن الرحيم آية مستقلة لكل سورة من القرآن، أما الإمام أبو حنيفة فإنه لا يعتقد بكونها آية مستقلة وجزءاً لكل سورة فلهما دلائلهم. أما الشيخ المهائي ولو كان شافعيّاً فلا يلتفت في تفسيره إلى مثل هذه المسائل الخلافية فإنه فسّر "بسم الله الرحمن الرحيم" بكلمات يبدو أنها جزء لكل سورة يعني يصبح "بسم الله الرحمن الرحيم" تمهيداً أو مقدمة للآية الأولى لكل سورة. هذه دراسة ممتعة ترجع إلى فطانة المفسر والإتقان الكامل على البيان.

نجدّه عند تفسير بعض الآيات ما يتعارض فكرة جمهور المفسرين وأيضاً لا يقبله الطبع القرآني ومثاله كثير، أما ما أريد أن أقدم إليكم بأن الموافقة التامة بهذا التفسير شيء غير مأمون العواقب وله طريق مبتكر في شرح الحروف المقطعة. يكتب المفسرون بعض كتابة الحروف المقطعة الله اعلم بمراده ولكن الشيخ المهائي اعتبر كل حرف من المقطعات ابتداءً لجملة مثلاً ألف، ولام وميم فلهذه الحروف إنه جعل جملة تبتدئ بهذه الحروف. هذه دراسة ممتعة مستقلة ولكن إلى أي حد موثوق به؟ هذا هو في معرض السؤال والرد عليه صعب.

من ميزات تفسير المهائي لونه العقلي فلم يكن العلامة من القائلين بفلسفة وحدة الوجود فحسب بل كان ممن يدافع عنها ويؤيدها تأييداً شديداً فنرى لونه العقلي بارزاً في كل موضع من تفسيره بل الحق أن هذا هو لونه الأصلي الذي حاول الشيخ المهائي

مجلة الهند

أن يلوّن به تفسيره ونذكر فيما يلي مثلاً من تفسيره حيث يأول الشيخ نزول الوحي عن طريق العقل فهو يقول:

"الإنزال هو الإيواء والتحويل من علو إلى أسفل كإنزال الجيش أو القطر ولما كانا بالحركة وليست الصفة إلا بتبعية الموصوف إذا استقرت ولا حركة لله ولا للمعنى القائم به ولا للعبارات الغير المستقرة فلا بدّ من التجوّز بأن يقال ظهر ذلك المعنى في القلم الأعلى بلبسة الحقائق المجردة للحروف ثم زاد ظهورها باللوح المحفوظ ثم لم يزل يزداد حتى وصل إلى سمع رسول الله صلى الله عليه وسلّم وقلبه. أو يقال وصف بوصف حامله باعتبار حملة نفس المعنى أو الصور المحفوظة أو المكتوبة أو باعتبار قيام الألفاظ به ولو عند الأداء إلى المنزل عليه"¹.

وهكذا قام بتأويلات أخرى.

¹ التفسير المهائمي (مقدمة)

المصادر والمراجع

1. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1388هـ
2. زين الدين، أبو الحسن، المہائى: تبصير الرحمن وتيسير المنان بعض ما يشير إلى إعجاز القرآن، مطبعو بولاق، مصر، سنة الطبع لم تذكر
3. السيد غلام علي آزاد البلگرامي: سبحة المرجان في آثار هندوستان (تحقيق: الدكتور فضل الرحمن الندوي السيواني)، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة علي كره الإسلامية، علي كره، الهند، 1976م
4. عبد الحميد، الفراهي: تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان، الدائرة الحميدية، مدرسة الإصلاح، أعظم كره، 2000م
5. عبد الرحمن، پرواز، الإصلاحي: مخدوم علي المہائى، تفاصيل الطبع لا توجد
6. ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1374هـ

الطعن في الأحكام عن طريق الاستئناف

في المحاكم الشرعية بماليزيا

- د. إبنور أزي إبراهيم¹

مقدمة:

كانت إجراءات المحاكمة والمرافعات في المحاكم الشرعية في ماليزيا لا تبعد كثيرًا عن ما تجري في المحاكم النظامية في البلد، إذ طبقت المحاكم الشرعية نفس نظام المرافعات وطرق الإثبات غير أنها تتميز بصيغة شرعية تجعلها لا تتقيد بتفسير القانون المخالف للشريعة الإسلامية كما خولها الدستور الفدرالي وفق المادة 121(أ) من الدستور، حيث عدل الدستور الفدرالي في عام 1988م ليعطى سلطات قضائية شاملة للمحاكم الشرعية للبت في قضايا ضمن سلطاتها الممنوحة. وبناء على ذلك، وبالاستناد إلى الفقرة (121) رقم (1) من الدستور الفدرالي، تلغى صلاحيات القانونية للمحاكم العليا وذلك في القضايا التي تكون من اختصاص المحاكم الشرعية².

ما المراد بالأحكام؟

أولاً: تعريف الحكم لغةً: هو القضاء، أو المنع³

التعريف بالحكم القضائي اصطلاحاً: هو فصل الخصومة بقول أو فعل يصدر عن القاضي على سبيل الإلزام⁴. ويجب التفريق بين معنى الحكم والقرار، إذ القرار هو: كل ما تصدره المحكمة أثناء نظرها للقضية وحتى صدور الحكم فيها⁵.

¹ الدكتور إبنور أزي إبراهيم، قسم الشريعة بكلية الدراسات الإسلامية، الجامعة الوطنية الماليزية

(1) Federal Constitution of Malaysia, Artikel: 121(A)

³ القاموس المحيط ولسان العرب

⁴ نظرية الدعوى، 203/2

⁵ نظام القضاء، ص 266

مجلة الهند

فالحكم يطلق على ما يصدره القاضي ويكون خاتمة المطاف بالنسبة لنظره للدعوى، ويكون فصلاً للخصومة وفي موضوع الدعوى، وهو القرار الأخير في الدعوى، فكلمة القرار أعم من كلمة الحكم، وهي تشمل الحكم وغيره مما تصدره المحكمة بخصوص الدعوى، أما الحكم فلا يطلق إلا على قرار المحكمة بالفصل في الدعوى¹.

ثانيًا: بيانات الحكم:

بعد انتهاء المحاكمة أصدرت المحكمة الحكم على القضية، إذا كان الحاكم الشرعي يكتب ورقة الضبط والحكم بالأحرف العربية يقوم كاتب الاختزال بإعادة الكتابة بالأحرف اللاتينية وبالكمبيوتر، ويتضمن الحكم على البيانات التالية:

1- اسم المحكمة التي أصدرت الحكم.

2- المواد المتعلقة بالقضية ورقم القضية.

3- أسماء أطراف الدعوى.

4- حكم المحكمة في القضية.

5- أسباب الحكم.

6- اسم الحاكم الشرعي وتوقيعه.

7- تاريخ إصدار الحكم واليوم والساعة.

8- ملاحظات إن وجدت.

طريق الطعن في الأحكام بالاستئناف:

تعريف الاستئناف: هو عرض القضية مرة ثانية على هيئة قضائية أعلى من الهيئة التي نظرتها لأول مرة².

الفرع الأول: أحكام الاستئناف

¹ المصدر نفسه، ص 266

² نظام القضاء، ص 293

مجلة الهند

أولاً: المحكمة التي يقدم إليها الاستئناف.

يقدم الاستئناف إلى المحكمة العليا الشرعية إذا كانت الأحكام المراد استئنافها صادرة من المحاكم الابتدائية الشرعية، وتستأنف الأحكام الصادرة من المحكمة العليا الشرعية إلى محكمة الاستئناف الشرعية.¹

ثانياً: في جواز الاستئناف وعدمه:

جواز الاستئناف وعدمه يتمثل في الأمور الآتية:

- 1- إذا اعترف المتهم بالجريمة وأثبت الحاكم الشرعي التهمة بهذا الاعتراف، فلا يجوز الاستئناف في القضية إلا من ناحية مقدار العقوبة وصحتها.²
- 2- وإذا أسقط الحاكم الشرعي الدعوى عن المتهم في القضايا الجنائية، فلا يجوز الاستئناف إلا بإذن كتابي من المدعي العام الشرعي.³
- 3- إذا أصدرت المحكمة حكمها بناءً على الصلح المحقق بين المتداعيين، فلا يحق لأي من أطراف الدعوى أن يقدم الاستئناف في القضية بعد الاتفاق والتراضي على الحكم.
- 4- ويجوز استئناف القضية إلى المحكمة العليا أيضاً في القضايا التي تسمح بها محكمة الاستئناف.
- 5- يجوز تقديم الاستئناف في القضية جزئياً أو كلياً على الحكم الصادر من المحكمة الابتدائية والعليا الشرعية.⁴

ثالثاً: الأحكام القابلة للاستئناف.

وحدد القانون الأحكام القابلة للاستئناف إلى المحكمة العليا الشرعية وهي:⁵

2 Sec.226 of Syariah Civil Procedure Code Enactment 1991

2 Sec.132 of Selangor Syariah Criminal Procedure Code Enactment 1991

3 Ibid,Sec.133

1 Sec.226(2) of Syariah Civil Procedure Code Enactment 1991

5 Sec.48(1)a,b of Akta Pentadbiran Undang-undang Islam Wilayah Persekutuan 1993

أولاً: في القضايا الجنائية.

تختص المحكمة العليا الشرعية النظر في القضايا المستأنفة إذا كان الاستئناف مقدماً من المدعي العام الشرعي أو المتهم المحكوم عليه من قبل المحكمة الابتدائية بشرط أن يكون موضوع الاستئناف:

1- عدم الاقتناع بتبرئة المتهم عن التهمة.

2- أو عدم الاقتناع بالحكم الصادر على مجرمية المتهم.

3- أو عدم الاقتناع بالعقوبات التي فرضت بحق المتهم كلها أو بعضها.

ثانياً: في القضايا المالية.

وتتلخص في الأمور التالية:

1- عدم الاقتناع بالحكم الصادر من المحكمة الابتدائية بشرط أن يكون مبلغ المدعي به (المال) لا يقل عن 1000 رنكيت ماليزي في الولاية الفدرالية ولا يقل عن 500 رنكيت ماليزي في ولاية سلانجور¹.

2- عدم الاقتناع بالأحكام الصادرة من المحكمة الابتدائية المتعلقة بأهلية المستأنف.

3- عدم الاقتناع بالأحكام المتعلقة بدعوى النفقة، من حيث ثبوت النفقة على الأشخاص وعدمه أو مقدار النفقة.

رابعاً: مدة الاستئناف.

يجب أن يقدم الاستئناف إلى المحكمة العليا الشرعية خلال أربعة عشر يوماً من تاريخ إصدار الحكم في القضايا المالية و30 يوماً في القضايا الجنائية، وإذا يعلم المستأنف تاريخ إصدار الحكم لأسباب معقولة تحسب مدة أربعة عشر يوماً من بعد تبليغه إعلان الحكم، وللمحكمة تمديد مدة الاستئناف بما اقتضته العدالة².

الفرع الثاني: تقديم الاستئناف إلى المحكمة العليا لشرعية.

¹ Sec.44 of Enakmen Pentadbiran Perundangan Islam Selangor 1989

² Ibid,sec.49(1), (2)

مجلة الهند

بعد أن أصدرت المحكمة الابتدائية أحكامها على أطراف الدعوى، يجوز لأي من أطراف الدعوى تقديم الاستئناف إلى المحكمة العليا الشرعية إذا لم يكن مقتنعاً بالحكم الصادر من المحكمة الابتدائية.

أولاً: اختصاص المحكمة العليا الشرعية في الاستئناف¹:

< في القضايا الجنائية:

للمحكمة العليا الشرعية صلاحية مطلقة في رد الاستئناف أو قبوله وإصدار الحكم في الاستئناف، ولها أيضاً أن تأمر بإحضار من يدافع عن المستأنف، إجراء التحقيق في القضية إذا اقتضى الأمر ذلك، ولها صلاحية ذاتية بتعديل صيغة الحكم بالزيادة أو النقصان، أو أن تأمر بإعادة المحاكمة على المتهم في المحكمة التي أصدرت الحكم عليه.

< في القضايا المالية:

للمحكمة العليا الشرعية صلاحية مطلقة في إعطاء الموافقة أو التصديق على الحكم الصادر من المحكمة الابتدائية، أو تعديل صيغة ذلك الحكم، وفي القضايا المستأنفة تتولى المحكمة العليا الشرعية اختصاص المحكمة المصدرة للحكم، ولها أن تأمر بإعادة المحاكمة في المحكمة السابقة.

ثانياً: إجراءات الاستئناف:

وذكر قانون الإجراءات في القضايا الجنائية إجراءات الاستئناف في مجموعة من موادها²، وهي على النحو التالي:

1- يقدم طالب الاستئناف مذكرة استئنافه إلى المحكمة العليا الشرعية خلال المدة المحددة للاستئناف ابتداءً من تاريخ إصدار الحكم القضائي من قبل المحكمة الابتدائية الشرعية.

¹ Sec.48(2)a,b of Akta Pentadbiran Undang-undang Islam Wilayah Persekutuan 1993

² Sec.133 134 (1) (2) (3) (4) (5) (6)(8) of Selangor Syariah Criminal Procedure Code Enactment 1991

مجلة الهند

2- وتكتب مذكرة الاستئناف في خمس نسخ وتقدم إلى المسجل في المحكمة الابتدائية التي أصدرت الحكم، ومن ثم توجه إلى المحكمة العليا الشرعية، مع استيفاء الرسوم المقررة وهو في الوقت الحالي 150 رنكيت ماليزي.

3- ويكتب على كل نسخة منها عنوان المستأنف لغرض تبليغه أو تبليغ محاميه الشرعي.

4- على المحكمة الابتدائية إصدار أسباب الحكم الذي أصدرته في مذكرة خاصة ويوقعها الحاكم الشرعي ثم ترسل إلى المستأنف عن طريق البريد المسجل على العنوان المبين في عريضة طلب الاستئناف.

5- يقدم المستأنف الاستدعاء لطلب الاستئناف في خمس نسخ إلى المسجل في المحكمة الابتدائية الشرعية ومن ثم توجه إلى المحكمة العليا الشرعية وذلك خلال 10 أيام من تاريخ استلامه مذكرة أسباب الحكم الذي أصدرتها المحكمة الابتدائية. إذا لم يقدم المستأنف الاستدعاء إلى المحكمة خلال الفترة المحددة في هذا القانون (10 أيام) يعتبر المستأنف يتراجع عن مذكرة الاستئناف السابقة وعلى المحكمة تنفيذ الحكم الذي أصدرته مع عدم التجاوز على الصلاحية الممنوحة إلى الحاكم الشرعي في المحكمة العليا الشرعية.

6- ويجوز للمستأنف طلب بيانات ووقائع المحاكمة المدونة في ورقة الضبط من المحكمة خلال 10 أيام من تبليغه مذكرة أسباب الحكم.

7- يجب أن يكتب في الاستدعاء ملخص الحكم الصادر من المحكمة السابقة مع بيان الأخطاء القانونية والمعلوماتية المراد طعنها.

إذا كان المستأنف في حيز الاعتقال (سجيناً) يعتبر مستوفياً لهذا الشرط بمجرد تقديمه الاستدعاء إلى مأمور السجن كتابياً أو شفهيّاً مع ذكر البيانات اللازمة لهذا الغرض. وعلى مأمور السجن تقديم عريضة الاستئناف أو مضمونها إلى المسجل في المحكمة الابتدائية فوراً¹.

¹ Sec.134(7)a,b, of Selangor Syariah Criminal Procedure Code Enactment 1991

مجلة الهند

تقوم المحكمة الابتدائية بعد ذلك بتقديم أوراق الاستئناف إلى المحكمة العليا لشرعية بعد استكمال المستأنف شروط تقديم الاستئناف إلى المحكمة الابتدائية، وتعطي نسخة منها إلى المدعي العام الشرعي، وإلى المستأنف أو محاميه، وتتضمن فيها: (أوراق الضبط الموقعة من قبل الحاكم الشرعي، وأسباب الحكم، ومذكرة الاستئناف والاستدعاء).¹

للمحكمة العليا الشرعية السماح للمستأنف بإجراء الاستئناف في القضية وإن لم يكن مستوفياً شروط تقديم الاستئناف السابقة إذا رأى الحاكم الشرعي أن السماح له بذلك يحقق العدالة، وله أن يضع الشروط الخاصة لهذا الغرض، وتأمر المحكمة بالإجراء اللازم.²

بعد قبول المحكمة العليا الشرعية الأوراق المذكورة في المادة 135، تعطى لها رقم القيد لغرض تبليغها حسب ورودها إلى المحكمة. ومن ثم يتم تحديد موعد الجلسة، ويجب على المسجل تبليغ أطراف الدعوى بذلك الموعد. وللحاكم الشرعي من تلقاء نفسه أو بطلب من أحد أطراف الدعوى تعجيل النظر في الاستئناف أو تأجيلها.³

ثالثاً: إجراءات نظر الاستئناف⁴:

تبدأ المحاكمة بعرض المستأنف أو محاميه بيناته ثم يسمح للطرف الآخر أو محاميه بإجابة الدعوى، ويختم الجلسة بتلخيص المستأنف أو محاميه وقائع الجلسة. وفي حالة عدم حضور المستأنف أو محاميه في الجلسة، للمحكمة اتخاذ القرار المناسب وإصدار الحكم بحقه وله إسقاط دعوى الاستئناف، إذا كان المستأنف يقيم خارج اختصاص المحكمة أو عدم مثوله أمام المحكمة بنفسه بعد إفراجه بالكفالة.

¹ Ibid, Sec.135

² Ibid, Sec.136

³ Ibid ,Sec.138 (1),(2),(3)

⁴ Sec. 139 ,140,141,142,143,144,146,147 of Selangor Syariah Criminal Procedure Code Enactment 1991

مجلة الهند

وفي حالة عدم حضور المعارض للمعترض للاستئناف ليس للمحكمة حق إصدار القرار المعارض يلحق الضرر للمعترض، وعليها تأجيل النظر في القضية إلى موعد آخر ليحضر المعارض الجلسة، ويجب تبليغه عن الموعد عن طريق المسجل.

إذا قدم الاستئناف اعتراضاً على تبرئة المتهم، للمحكمة العليا الشرعية إصدار الأمر بإلقاء القبض (حجة الاعتقال) على المتهم، ويسمح بإفراجه بالكفالة المالية. ولها فسخ الحكم الصادر من المحكمة الابتدائية أو أن تأمر بإعادة المحاكمة، أو تعديل صيغة الحكم بالزيادة أو النقصان دون تغيير أصل الحكم. ولها تعديل أو فسخ الحكم إذا كان الاستئناف في المواضيع الأخرى.

للمحكمة العليا الشرعية الطلب والبحث عن البينات الإضافية ويجب أن يحضر المتهم أثناء طلب البينات الإضافية أو محاميه، إلا إذا رأى الحاكم الشرعي غير ذلك. وفي نهاية الجلسة أو بعدها بقليل تقوم المحكمة بإعلام أطراف الدعوى بأن المحاكمة ستجرى بصورة علنية في موعد معين. وتنتهي المحاكمة في القضية المستأنفة بوفاء أحد الفرقاء.

للمحكمة تقدير التكاليف المالية التي يجب أن يدفعها المدعي إلى المتهم أو أن يدفعها المتهم إلى المدعي، ولا يجوز أن يتقاضى المدعي العام الشرعي شيئاً من ذلك.

الفرع الثالث: تقديم الاستئناف إلى محكمة الاستئناف.

بما أن محكمة الاستئناف لها دور الرقابة والإشراف على جميع الإجراءات في المحاكم العليا الشرعية، فيجوز أن تستأنف القضايا إليها بإرادتها أو بطلب من أحد أطراف الدعوى، ويكون حكمها حكماً نهائياً في القضية¹، وفي أثناء التحقيق في إجراءات المحاكمة في المحكمة العليا، تؤجل تلك الإجراءات إلى أن تصدر محكمة الاستئناف قرارها².

¹Sec.231(2) of Selangor Syariah Civil Procedure Code Enactment 1991.

مجلة الهند

ولا تختلف إجراءات تقديم الاستئناف إلى محكمة الاستئناف عن المحكمة العليا الشرعية فليتبع المتقدم بالخطوات التي بينها في إجراءات تقديم الاستئناف إلى المحكمة العليا الشرعية¹. إلا أن أوراق الاستئناف تقدم في أربع نسخ فقط وليس خمس نسخ كما في المحكمة العليا الشرعية.

ويجوز في القضايا المستأنفة المفصولة في المحكمة العليا الشرعية تستأنف في محكمة الاستئناف خلال 30 يومًا أو أكثر حددتها محكمة الاستئناف من تاريخ إصدار الحكم بالفصل².

الخاتمة:

وقد اتضح خلال هذا البحث بأن إجراءات الاستئناف والطعن في الأحكام في المحاكم الشرعية في ماليزيا لا تختلف كثيرًا عن ما هو المعمول في المحاكم النظامية، وتتمثل إجراءاتها في الأمور الشكلية في معظم الأحوال، وهذا لا يقتضي التدخل الشرعي في الموضوع، إذ الشريعة أقرت كل ما يأتي بالصالح يتفق ومقاصدها المقررة أصوليًا.

¹ Sec.148,149,150,151,152,153 of Selangor Syariah Criminal Procedure Code Enactment 1991

² Ibid,Sec.163

المصادر والمراجع

1. ابن منظور: لسان العرب (نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه مكتب تحقيق التراث)، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، سنة الطبع لم تذكر
2. أبو البصل: نظام القضاء الشرعي في المملكة الأردنية الهاشمية، رسالة الماجستير، الجامعة الأردنية، عمان
3. الفيروز آبادي، مجد الدين بن يعقوب: القاموس المحيط، الجزء الأول، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة الطبع لم تذكر
4. محمد نعيم ياسين: نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية، مطابع وزارة الأوقاف الأردنية، عمان، سنة الطبع لم تذكر
5. Federal Constitution of Malaysia
6. Sec.134(7)a,b, of Selangor Syariah Criminal Procedure Code Enactment 1991
7. Sec.139 ,140,141,142,143,144,146,147of Selangor Syariah Criminal Procedure Code Enactment 1991
8. Sec.231(2) of Selangor Syariah Civil Procedure Code Enactment 1991.
9. Sec.48(2)a,b of Akta Pentadbiran Undang-undang Islam Wilayah Persekutuan 1993

بطاقات الائتمان المصرفية

- أ.د. غلام يحيى أنجم¹

- محمد عثمان الديبجي²

انتشرت بطاقات الائتمان بشكل واسع حول العالم، حيث تعد بطاقات الائتمان من أهم التطبيقات والخدمات المصرفية في السنوات الأخيرة، كما انتشر استخدامها انتشاراً واسعاً في جميع أنحاء العالم، وفرضت نفسها في التعاملات التجارية والاستهلاكية كإحدى وسائل الدفع المعاصرة.

ولا ريب أن بطاقة الائتمان هي اليوم في معاملات الناس أكثر منها في أي وقت مضى؛ إذ أصبحت من أهم المتطلبات التجارية والتسويقية والخدمية والترفيهية، وصار من الضروري التعرض إلى تكييفها الشرعي وحكم إصدارها واستلامها وما يترتب على ذلك من التزامات مالية.

1- تعريف مجمع الفقه الإسلامي³:

هي بطاقة معدنية أو بلاستيكية ممغنطة، عليها اسم حاملها، وتاريخ إصدارها، وتاريخ نهاية صلاحيتها، ورقم سري لا يعرفه إلا حاملها، وقد انتهى مجمع الفقه بقراره رقم (65/ 1 / 7) في 7 - 12 / 11 / 1412 هـ إلى تعريفها بما يأتي:

"بطاقة الائتمان: هي مستند يعطيه مصدره، لشخص طبيعي أو اعتباري، بناء على عقد بينهما يمكنه من شراء السلع، أو الخدمات ممن يعتمد المستند، دون دفع

¹ البروفيسور غلام يحيى أنجم، رئيس قسم الدراسات الإسلامية، جامعة همدر، نيو دلهي

² محمد عثمان الديبجي، باحث، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة همدر، نيو دلهي

³ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 7/ 717، وانظر كذلك: 559/7، 653، 408

مجلة الهند

التمن حالاً ، لتضمنه التزام المصدر بالدفع. ومن أنواع هذا المستند ما يمكن من سحب نقود من المصارف".

إيضاح التعريف:

من هذا التعريف يتبين أن عقد إصدارها مركب من عقدين متلازمين فيهما طرف من الإذعان، وهما:

أحدهما: عقد بين المصدر، وبين حاملها، يتضمن سقفاً - حداً أقصى - للائتمان، وشروط العلاقة.

ثانيهما: عقد بين المصدر، وبين من يعتمدها من مؤسسات، وشركات، ومصارف. ومن أهم محتويات هذا العقد، العمولة التي يأخذها المصدر من الذين يتعاملون بهذه البطاقة من أصحاب المحلات والخدمات.

هذا هو التعريف العام للبطاقة الائتمانية، ولكن لا ينطبق على كل بطاقة ائتمانية، نظراً لاختلاف الشروط، والمواصفات، من مصدر إلى آخر، لهذا فإن الحكم لا بد أن يلحق كل بطاقة بعينها، بمالها من شروط، ومواصفات، فضلاً عن الحكم على مجموعة الشروط.

2- تعريف الدكتور محمد الزحيلي:

(هي بطاقة ممغنطة مسجل عليها اسم الشخص والرقم وتاريخ المنح والصلاحيّة، ويتم إدخالها في جهاز كمبيوتر ليتأكد البائع من توفر رصيد للمشتري يسمح بعقد هذه الصفقة بالبطاقة)¹.

3- عرّفها الدكتور محمد العصيمي بأنها:

" أداة دولية للدفع الائتماني المدار ، ذات نطاق عام، ناتجة عن عقد ثلاثي، تصدر من بنك تجاري، تمكّن حاملها من إجراء عقود خاصة والحصول على خدمات خاصة"².

¹ المصدر نفسه، 377/7 - 378

² البطاقات المصرفية، ص 42

4- عرفها عبد الرحمن الحجي بأنها:

"أداة دفع وسحب نقدي، يصدرها بنك تجاري أو مؤسسة مالية، تمكّن حاملها من الشراء بالأجل على ذمة مصدرها، ومن الحصول على النقد اقتراباً من مصدرها أو من غيره بضمانه، وتمكنه من الحصول على خدمات خاصة"¹.

5- عرفها القاضي فداء أحمد الحمود بأنها:

"بطاقة تتضمن معلومات معينة من اسم حاملها ورقم حسابه، تصدرها جهات معينة عادة ما تكون بنكاً أو مؤسسة مالية، حيث تمكن حاملها من سداد قيمة مشترياته عن طريقها بحيث تقوم الجهة المصدرة بتعجيل وفاء قيمة المشتريات للتاجر على أن تستردها لاحقاً من الحامل على دفعات مضافاً لها عمولة أو فائدة متفق عليها"².

وللبطاقة الائتمانية عدة أطراف لا تزيد عن خمسة على النحو التالي³:

1- **المنظمة العالمية:** وهي التي تملك العلامة التجارية للبطاقة، وتقوم بالإشراف على إصدار البطاقات وفق اتفاقيات خاصة مع البنوك المصدرة، ومن أشهرها: منظمة فيزا (VISA)، ومنظمة ماستر كارد (MASTER CARD)، ومنظمة أمريكان إكسبرس (AMERICAN EXPRESS).

2- **مُصدر البطاقة:** وهو البنك أو المؤسسة التي تصدر البطاقة بناءً على ترخيص معتمد من المنظمة العالمية بصفته عضواً فيها، ويقوم بالسداد وكالةً عن حامل البطاقة للتاجر.

3- **حامل البطاقة:** وهو عميل البنك الذي صدرت البطاقة باسمه أو خُوّل باستخدامها، ويلتزم لمصدرها بالوفاء بكل ما ينشأ عن استعماله لها.

4- **قابل البطاقة:** وهو التاجر الذي يتعاقد مع مصدر البطاقة على تقديم السلع والخدمات التي يطلبها حامل البطاقة.

¹ النظام القانوني لبطاقة الائتمان، ص 20

² انظر: البطاقات الائتمانية تعريفها وأخذ الرسوم على إصدارها والسحب النقدي بها

³ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 3/12/593، والبطاقات البنكية، ص 44

5- البنوك الأخرى: وذلك كبنك التاجر الذي يتسلم مستندات البيع من التاجر، ويقوم بمتابعة تسديد البنوك الأعضاء للديون المترتبة على استخدام البطاقة مقابل رسوم يأخذها من التاجر، وهذه الأطراف قد تنقص بحسب تعامل البنك المصدر وحامل البطاقة والتاجر.¹

تاريخ نشأة بطاقة الائتمان² وتطورها

والمتتبع لأحوال الناس في التعامل على مدى القرون، يجد وسائل التبادل والتعامل بينهم، تختلف من زمان إلى آخر، أخذت بأطوار من التطور، والارتقاء، والنقلة من حال إلى أخرى، لا سيما في هذه الأزمان المتأخرة، بعد نشأة المصارف، وتطور التقنية في الاختراع، واتصال العالم ببعضه ببعض.

لقد كانت: "المقايضة" هي وسيلة التبادل بين الناس، ثم تدرجت بهم الحال إلى اختراع: "النقود السلعية".

فكانت رقائقاً، وكانت ملحاً، وكانت طعاماً، ثم كانت في الجوهريين: الذهب، والفضة، ثم تدرجت إلى: "النقود الائتمانية" وأشهرها: "العملات الورقية" لكل حكومة مع صرف النظر عن كونها مغطاة بذهب أو فضة، أو غير مغطاة، والاعتماد على قوتها الاعتبارية، والثقة بالحكومة المصدرة لها. وصارت هي مرتكز الائتمان.

وفي دور نشأة: "المصارف" - البنوك - والتي من أهم مواردها: قبول الودائع، والقروض، اتخذت وسائل دفع جاهزة هي: "الشيكات" بدلاً من حمل: "النقود الائتمانية" العملة الورقية. فصارت خطوة ثانية.

وفي دور تنامي السوق المالي، والتطور المطرد لشؤون الحياة، جاءت النقلة والخطوة الثالثة، باختراع وسيلة دفع جاهزة، أسرع فعالية، وأكثر من "الشيك" هي: "البطاقة الائتمانية".

¹ المصدر نفسه، 375/7 - 377، 445 - 447، 655، 577/8 - 580، 639

² دراسة شرعية عن البطاقة الائتمانية، ص 18، قضايا فقهية معاصرة ص 142

مجلة الهند

وهنا يأتي البحث عن تاريخ نشأة: "البطاقة" والتطورات التي مرت بها في مطلع القرن العشرين الميلادي، ويحدده بعضهم بعام 1914م. بادرت بعض الفنادق في المميزين بالتعامل معهم في سكنى الفنادق، وذلك لتسهيل معاملاتهم، واختصار الوقت لهم، إضافة إلى ما فيها من تميز بمهلة زمنية لدفع الالتزامات المترتبة عليهم، وما فيها من مباهاة، فهي بمثابة "مرتبة الشرف" أيضًا.

ثم قامت بإصدارها بعض المحلات التجارية، وبعض محلات الوقود، واستمر العمل بها حتى خلال الحرب العالمية الثانية بسبب القيود التي ضربت على الائتمان.

ثم رفعت تلك القيود، فعاد مصدرو البطاقات إلى نشاطهم في إصدارها. وفي عام 1949م راجت سوق البطاقات فتكونت أول شركة متخصصة في إصدارها وهي: "شركة داينرز كلوب" **Diners Club International**، واقتصرت في نشاطها على إصدار بطاقة لرواد المطاعم.

ثم ظهرت "بطاقة أمريكيان إكسبريس" و"بطاقة كارد بلانش" **Carteblanche**، وفي عام 1951م. انتقلت فكرة البطاقات إلى: "البنوك التجارية" في الولايات المتحدة الأمريكية، حتى بلغت البنوك المصدرة للبطاقات: مائة بنك.

ثم أخذت البنوك في تطويرها، وتنويعها، لأنها صارت لها جوادًا رابحًا، وكان من إصداراتها: "ضمان الشيك" بمعنى: أن البنك يضمن للمستفيد دفع المبلغ الذي يحمله الشيك المحرر من قبل حامل البطاقة.

ثم ظهرت فكرة "بطاقة الائتمان" في (1970م) ونشطت نشاطًا كبيرًا، لأنها تؤدي فكرة: "القرض بفائدة" الذي قامت عليه البنوك.

ثم تأسست جمعية بنكية بإصدار بطاقة منافسة لها، ثم تكونت جمعية تعاونية فأصدرت البنوك بواسطتها "بطاقة فيزا"، وهي مع سابقتها أكثر البطاقات انتشارًا.

وكلمة: "فيزا" منحوتة من الجمعية أو المنظمة المنشئة لخدمة الأنشطة المصرفية تضم في عضويتها البنوك الملتزمة بلوائحها وأنظمتها، وهي في أكثر من مائة وستين دولة في العالم، فتسعى هذه المنظمة لخدمة البنوك المصدرة لهذه البطاقة، مع عدم التعارض

مجلة الهند

مع النظام الداخلي للبنك العضو المشترك، مقابل أجور عضوية، وأجور خدمات، وهذا التعريف ينطبق على المنظمات الأخرى مثل: "أمريكان إكسپريس"، والتي تصدر البطاقات الائتمانية من البنوك باسمها، وهكذا انتشرت البطاقات، وصارت عملاً أساساً لعمل البنوك القائمة على: "القرض بفائدة"، وتسابق الناس إلى الحصول عليها خاصة في الدول الصناعية: أمريكا، وأوروبا، واليابان. حتى بلغ عدد البطاقات الصادرة في بريطانيا عام 1987 م. نحو (31) مليون بطاقة، وفي اليابان عام 1985 م. (85) مليون بطاقة، وعلى مستوى العالم نحو (800) ثمانمائة مليون بطاقة كما تقدر أرباح البطاقات للبنوك المصدرة لها في أمريكا نحو (275) بليون دولار لعام 1986 م.

وفي عام 1989 م. حققت شركة بطاقة "أمريكان إكسپريس" ربحاً صافياً يقدر بمبلغ (500) مليون دولار، ثم كان زحفها إلى العالم الإسلامي، وانتشرت في السنوات الأخيرة خاصة بعد عام 1990 م. انتشاراً رهيباً، حتى صارت محلات عرضها تنافس أي محل تجاري.

أنواع بطاقة الائتمان

1- بطاقة الائتمان المغطاة:

وهي التي تشبه بطاقة الصرف الآلي التي يستخدمها صاحبها في الشراء والسداد، ويحسم المبلغ مباشرة من حسابه في المصرف.

وتسمى هذه البطاقة أيضاً بطاقة الخصم الفوري (CREDIT DEBIT) ولا تصرف هذه البطاقة إلا لمن له حساب في المصرف الذي يصدر البطاقة، ولا تخول حاملها الحصول على دين من المصرف، وإذا سحب العميل أو اشترى بواسطة هذه البطاقة فإن المسحوبات وقيمة المشتريات تخصم من رصيده فوراً، ولا توجد عمولة في هذا النوع يأخذها المصرف من التاجر، ولا تقتطع المنظمة العالمية مآلاً على التعامل بهذه البطاقة إلا استثناء وإن رسوم بطاقة الخصم الفوري منخفضة، وقد تصرف لطلابها مجاناً¹.

وينحصر استخدام هذا النوع بأنها أداة وفاء لدى التجار، لحصول حاملها على جميع ما يشتري من سلع وخدمات لدى المحال والمؤسسات التجارية والحكومية عبر أنظمة

¹ دراسة شرعية عن البطاقة الائتمانية، ص 21، 25.

مجلة الهند

الخصم الإلكترونية الفورية، وذلك عبر استخدام بطاقة المشتري في جهاز التحويل الإلكتروني، ويتحول المبلغ فوراً من حساب حامل البطاقة إلى حساب صاحب الحق، ولذلك يجوز في هذه البطاقة شراء الذهب والفضة والنقود الأخرى، لأنه يتم فيه الوفاء فوراً، ويتم تحويل الثمن مباشرة من حساب المشتري حامل البطاقة إلى حساب التاجر البائع، فيتم القبض الحقيقي والفوري.

ويضاف إلى الاستخدام السابق أن بطاقة الخصم الفوري يتم فيها السحب النقدي من رصيد الساحب عن طريق أجهزة الصرف الآلي التابعة للبنك المصدر في الغالب، ويمكن استخدامها من أي جهاز من أجهزة الصرف الآلي التابع للبنوك المشتركة بشبكة اتصال مقابل أجر محدود، ويتم السحب فوراً من الرصيد المتوفر بالبنك وهذه البطاقة يجوز التعامل بها شرعاً، كالشيك ولعدم وجود محذور شرعي بفوائد ربوية¹.

2- بطاقة الائتمان غير المغطاة (CREDIT CARD):

وهي التي تصدرها المصارف ابتداء لعملائها، دون أن يكون لهم رصيد مالي بالمصرف، وهي البطاقة الأساس بين بطاقات الائتمان، وسماها بعضهم "بطاقة الائتمان الحقيقي" أو "بطاقة الاعتماد". ولهذا القسم أربعة أنواع:

أ- بطاقة الائتمان الربوية:

وهي التي يفرض فيها المصرف (المصدر) فوائد ربوية على مجموع الرصيد غير المدفوع بعد فترة محددة (كشهر) من تاريخ المطالبة، فهي بطاقات ائتمان ذات قرض ربوي أجل السداد على أقساط، وهي غالبية بطاقات الائتمان المصرفية، الأمريكية عموماً وغير الأمريكية².

وهذه البطاقة يحرم استعمالها في ديار الإسلام، لوجود الربا فيها ابتداءً، وهو حرام قطعاً، ويجب تجنبه إلا للضرورة الشرعية بضوابطها المحددة، كما تحرم على أساس مآل الأفعال لأنها تؤول إلى التعامل بالربا.

¹ المصدر نفسه، ص 17

² دراسة عن البطاقة الائتمانية، ص 22، قضايا فقهية معاصرة

مجلة الهند

أما خارج ديار الإسلام ومنها بطاقة أكسس (Access Card)، وبطاقة باركلي كارد (Credit Cards-Barclaycard) فتحرم كذلك من حيث المبدأ، ويجوز استعمالها للضرورة الشرعية التي تعرض صاحبها لفقد الحياة أو عضو من جسمه، أو يتعرض عرضه وماله وأولاده لخطر جسيم، وما يلاقيه المسلم من خطر السرقة، وما يتعرض له من عصابات اللصوص والإجرام، كما يجوز استعمالها خارج ديار الإسلام للحاجة الماسة، لما يترتب على المسلم هناك من ضيق في حمل، ومشقة كبيرة في التعامل والحوالة والسفر بدون بطاقة ائتمانية، وعدم توفر البديل الإسلامي هناك، ولعموم البلوى وانتشارها في حصر التعامل، تقريباً، بالبطاقة الائتمانية.

ب- بطاقة الائتمان غير الربوية:

وهي التي لا يفرض المصرف (المصدر) فوائد ربوية على المستفيد عند استخدامه البطاقة، سواء في الاستعمال، أو بعد فترة من تاريخ التأخير عن السداد. ولها ثلاث صور رئيسية في الاستعمال:

أ) سداد الديون والخدمات: يجوز استعمال بطاقة الائتمان غير المغطاة وغير الربوية، ويجوز التعامل فيها واستخدامها في سداد الديون ودفع أجور الخدمات ووفاء الالتزامات ويكون ذل اقتراضاً من المصرف، ليوفي فيما بعد أو تقديم خدمة بأجر أو حوالة¹.

ب) السحب النقدي: يجوز لحامل بطاقة الائتمان السحب النقدي بها، وهو ما قرره مجمع الفقه الإسلامي الدولي بالقرار 108 (2/12) ونصه "ثالثاً: السحب النقدي من قبل حامل بطاقة اقتراض من مصدرها، ولا حرج فيها شرعاً، وإذا لم يترتب عليه زيادة ربوية، ولا يعد من قبيلها الرسوم المقطوعة التي لا ترتبط بمبلغ القرض، أو مدته مقابل هذه الخدمة، وكل زيادة على الخدمات الفعلية محرمة لأنها من الربا المحرم شرعاً" كما نص على ذلك المجمع في قراره رقم 13 (2/10) و 13 (3/1)².

¹ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، ص 370

² قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي، ص 370، وبطاقات الائتمان، ص 9، دراسة شرعية ص 34 و 16

مجلة الهند

وهاتان الصورتان تدخلان في بطاقة الائتمان المغطاة، وتشبهان بطاقة الصرف الآلي الشائعة اليوم، وإن كان فيها عمولة فلا تعدو أن تكون أجرة لقاء استخدام مكائن السحب كأجرة توصيل النقود إلى مكان آخر.

(ج) شراء الذهب والفضة: إن الذهب والفضة من الأموال التي يجري فيها الربا، ويشترط في شرائها وصرفها التقابض "يدًا بيد" ولذلك لا يصح شراؤها ببطاقة الائتمان غير المغطاة لتأخر سداد الثمن عن وقت العقد، ويشمل ذلك شراء سائر العملات النقدية، لأن صرفها يشترط فيه التقابض، وإن بطاقة الخصم الشهري تعتمد على الأجل في الوفاء، ولذلك سمّاها بعضهم "بطاقات الوفاء المؤجل" الذي يتم في نهاية الشهر، وقد تصل فترة الوفاء إلى 55 أو 60 يومًا، فهي أداة وفاء، ولكنه وفاء مؤجل. وهذا ما قطع به مجمع الفقه الإسلامي الدولي بقراره رقم 108 (12/2) ونصه:

"رابعًا: لا يجوز شراء الذهب والفضة، وكذا العملات النقدية، بالبطاقة غير المغطاة"¹. أما إن كانت بطاقة الائتمان مغطاة² فيجوز شراء الذهب والفضة بها، لأنه يتم التقابض ويخصم الثمن من الرصيد الموجود في المصرف، مما يغطي بطاقة الائتمان المغطاة كما سبق بيانه.

ويلحق بذلك صرف العملات عند استخدام بطاقة الائتمان المغطاة في بلد آخر لشراء السلع والخدمات المرغوبة، ويسدّد الثمن بعملة البلد المستخدمة فيه، ثم

¹ قضايا فقهية معاصرة، ص 159

² أخرجه أحمد في مسنده المكثرين من الصحابة من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما (5959)، وأبو داود في سننه كتاب البيوع بابا في اقتضاء الذهب من الورق (2911) وسكن عنه، والترمذي في سننه كتاب البيوع باب ما جاء في الصرف (1163)، والنسائي في سننه كتاب البيوع باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة (4506)، وابن ماجه في سننه كتاب التجارات باب اقتضاء الذهب من الورق والورق من الذهب (2253)، والدارمي في سننه كتاب البيوع باب الرخصة في اقتضاء الورق من الذهب (2468)، وصححه النووي في المجمع 272/9، وقال أحمد شاكر في تحقيقه للمسند 266/7: إسناده صحيح، وقال الحاكم 44/2: حديث صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

مجلة الهند

يعود على حاملها بالعملة المحلية باستخدام سعر الصرف في ذلك اليوم، فهذه العملية تتضمن صرفًا هو جائز شرعًا، ويسمّيه القضاء "تطرح الدينين" وهو الصرف بما في الذمة بشرط القبض حقيقة أو حكمًا، لما روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: "كنت أبيع الإبل بالدنانير، وأخذ مكانها الدنانير، وأخذ مكانها الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ مكانها الدنانير، وسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: "لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شيء"¹.

فإن حصل تأخير في السداد، كما يحصل أحيانًا بمنح مدة أسبوعين وهي فترة سماح مجانية للسداد، فهو حرام شرعًا لأنه أصبح من ربا النساء الذي هو ذريعة إلى ربا النسيئة (ربا الديون) الذي ورد النص بتحريمها²، وهو قول جماهير العلماء في الأحوال العادية، وفي ديار الإسلام إلا إذا اقتضت الحاجة والمصلحة الراجحة، أو كان ذلك خارج ديار الإسلام فيكون ذلك مستثنى من التحريم، أخذًا من قول بعض العلماء وهو ما رجّحه ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى عندما قسم الربا إلى نوعين؛ جلي، وهو ربا النسيئة، أو ربا الديون الذي جاء تحريمه قصدًا، وخفي وهو ربا البيوع الذي جاء تحريمه سدًا للذريعة إلى الأول الذي هو صلب الربا ومعظمه، وقال: "فإن ما حرم سدًا للذريعة أخف مما حرم تحريم مقاصد" ثم قال: "وما حرم سدًا للذريعة أبيع للمصلحة الراجحة"³. ومعيار الحاجة الوقوع في المشقة والحرَج أو فوات المصلحة المعتبرة شرعًا.

ج- بطاقة الائتمان غير المتجدد (CHARGE CARD):

وتسمّى البطاقة على الحساب، أو بطاقة الدفع الشهري أو بطاقة الوفاء المؤجل مثل بطاقة أميركان اكسبريس American Express (الخضراء) وداينرز كلوب Diners Club.

ولا يشترط لإصدارها فتح حساب دائن في البنك، ولا تقديم تأمين نقدي للتغطية، وتخول حاملها حق الاستدانة لأجل قصير، ومن وقت الشراء إلى وقت الوفاء، وقد

¹ المهذب، 64/3، وفتح القدير، 275/5 و277، والكافي لابن عبد البر، 5/2، والروض المربع، ص339، وكشاف القناع، 35/8، وقضايا فقهية معاصرة، ص161

² أعلام الموقعين، 154/3، و157، و166، و167

³ قضايا فقهية معاصرة، ص162

مجلة الهند

تصل إلى 55-60 يومًا، ويزود حاملها بكشف حساب البطاقة بصورة دورية (شهريًا غالبًا) وعند التأخر عن الوفاء يتحمل صاحبها فائدة ربوية، أو غرامة تأخير نسبية، وعند المماطلة بالدفع تسحب منه البطاقة وتلغى عضويته ويلاحق قضائيًا¹.

وتكون هذه البطاقة على ثلاثة مستويات: البطاقة العادية، والبطاقة الذهبية، والبطاقة البلاطينية ولا فرق بينها في آلية الإصدار والاستخدام، وإنما بحسب ما يتمتع صاحبها ببعض المزايا الإضافية كالتأمين عند الحوادث، والحصول على تأمين طبي في السفر، وضمانات خاصة على البضائع المشتراة بها، مع توفير المزيد من الحد الائتماني للشراء².

ويكون حكم التعامل بها التحريم من حيث المبدأ، لأنها تتضمن فائدة ربوية أو غرامة تأخير، ولا يجوز استعمالها إلا عند الضرورة الشرعية داخل البلاد الإسلامية وخارجها، وقد يرخّص باستعمالها عند الحاجة وعموم البلوى، وخاصة خارج البلاد الإسلامية، على أن يعزم حامل البطاقة على الوفاء في الوقت المحدد، ويحرص على عدم التأخير حتى لا يخضع للفائدة الربوية أو غرامة التأخير، كما سبق بيانه في شرط غرامة التأخير.

د-بطاقة الائتمان المتجدد (GRIDIT CARD):

وهي بطاقة الإقراض الربوية، مع التسديد على أقساط وتمنحها البنوك المصدرة لها لعملائها، على أن يكون لهم حق الشراء والسحب نقدًا في حدود مبلغ معين، ولهم تسهيلات في دفع قرض مؤجل على أقساط وفي صيغة قرض ممتد متجدد على فترات بفائدة محددة، هي الزيادة الربوية وأشهرها في العالم (فيزا - ماستر كارد) وهي فضية أو عادية في حدود عشرة آلاف دولار، وذهبية أو ممتازة تجاوز عشرة آلاف دولار، أو لا يحدد فيها مبلغ معين مثل (بطاقة اكسبرس)، وبلاطينية وهي ذات مواصفات ومزايا إضافية حسب كفاءة العميل المالية ومدى ثقة المصرف به، ولا يشترط لإصدارها فتح حساب دائن أو تقديم تأمين نقدي للتغطية، وتخول حاملها حق الاستدانة لأجل

¹ المصدر نفسه، 144

² مجلة المجتمع الإسلامي، 359/7، و375، و381، و386، و410، و456، و458، و559، و560، و653، و652، و654، و655، و610/8، و641

مجلة الهند

قصير وعند التأخر عن الوفاء يتحمل صاحبها فائدة ربوية، أو غرامة تأخير نسبية، وعند المماطلة تسحب البطاقة وتلغى العضوية ويلاحق قضائياً.

وحكم هذه البطاقة حرام شرعاً، ويحرم التعامل بها، لأنها تشتمل على عقد إقراض ربوي يسدده حاملها على أقساط مؤجلة بفوائد ربوية، ويشمل هذا الحكم المسلمين في البلاد الإسلامية وخارجها للتحريم الواضح فيها، ولا يجوز التعامل بها إلا للضرورة الشرعية أو الحاجة الماسة، وخاصة خارج ديار الإسلام، أو في البلاد التي لا تتوفر فيها مصارف إسلامية أو تطبق للشريعة الغراء.

منافع بطاقة الائتمان

أولاً: منافعها للبنوك (المصدر)¹:

- 1- توظيف المصرف أمواله.
- 2- ضمان جزء كبير من الأفراد المستفيدين من البطاقة عملاء رئيسيين للمصرف يشجعون على التعامل معه، والاستفادة من خدماته.
- 3- اضطرار حاملها والتجار فتح حساب لدى المصرف، وبالتالي الاستفادة من خدمات المصرف الأخرى.
- 4- الانتشار العالمي، وسمعة البنك في الخارج.
- 5- المدفوعات من قبل حامل البطاقة، وتمثل في الآتي:
 - أ- رسوم الإصدار من حاملها، ويقال رسوم دفع البطاقة، أو رسوم العضوية، أو رسوم الاشتراك السنوي.
 - ب- رسوم تجديدها عند أنتها مدتها، ويقال رسوم البطاقة السنوي.

¹ المصدر نفسه، 7/ 362 – 363، و381، و382، و408، و409 – 410، و457، و559- 560، و612-611/8. 653 و641.

مجلة الهند

ج- رسوم تجديدها قبل انتهاء المدة، كأن يريد السفر قبل موعد انتهاء مدتها فيرغب التجديد.

د-رسوم استبدالها عند فقدانها.

هـ-رسوم تكاليف تحصيل الشيكات المسددة بها أو التحويلات.

و-غرامة التأخير عن التسديد، ويقال فوائد التأخير.

ز-تحقيق دخل آخر من حامل البطاقة من خدمات مساندة، مثل بيع بعض السلع بالبريد لحامل البطاقة أو التأمين على حياة حامل البطاقة، أو الخدمات المتعلقة بالسفر كقطع التذاكر، وعمل الجوازات في الفنادق.

ح-الحصول على عائد من قروض سعر العملة الأجنبية عند التسديد بالعملة المحلية.

ثانيًا: منافعها لحاملها (العميل)¹:

- 1- الأمانة على أمواله من أي اعتداء أو سطو.
- 2- الأمانة على نفسه من الهجوم عليه لما معه من النقود.
- 3- التمكن من الشراء أمام أي رغبة للشراء سابقة أو طارئة.
- 4- التعامل مع الآخرين بأي عملة دون الحاجة إلى حمل العملات المتعددة.
- 5- هي وسيلة لضبط المصاريف والحسابات.
- 6- وهي وسيلة لتوثيق سداد المطالبات لأصحاب البضائع ونحوهم.
- 7- تعطي حاملها قسطاً من القيمة الأدبية، إذ أن غالبيتها لا يمنح إلا لذوي الدخل المرتفع، ولذا صارت رمزاً للمباهاة.

¹ المصدر نفسه، 359/7، و383-384، و408، و456، و559-560، و653-655.

مجلة الهند

- 8- السحب الفوري للنقد من أجهزة الصرف الآلي للبنك، أي الحصول على المال نقدًا من مصدرها أي (قرضًا من البنك) كلما دعت الحاجة إليه، وفي أي مكان من العالم.
- 9- يستفيد حامل البطاقة في كثير من الأحيان، من الشراء بالتقسيط بموجبها، لأن البنك لا يلزمه بدفع سداد الفواتير جملة واحدة.
- 10- الحصول على حماية من البنك في كون السلعة المشتراة مستوفية للمواصفات المطلوبة، ولهذا أعطى القانون في الولايات المتحدة مهلة ستين يومًا للاعتراض على محتويات فواتير المطالبة.
- 11- (تخفيض في قيمة المشتريات) توفر البطاقة لحاملها - الحصول على خصم من التاجر عن سعر السوق، بنسبة معينة تتراوح بين 5% إلى 30% حسب السلعة، والمنشأة التجارية، وفي الخدمات الفندقية، والحجوزات.
- 12- حصول حاملها على ميزة التأمين مجانًا على الحياة حال سفره ضد مخاطر السفر، أو على الحوادث عند شراء تذاكر السفر بتلك البطاقات.
- 13- حصوله على خدمات الأولوية الدولية، مثل الحجز للسفر، وفي الفنادق.
- 14- استخدام أجهزة الصرف الآلي الدولية، للحصول على المبلغ نقدًا.
- 15- التمكن من الشراء البريدي بضمان البنك المصدر .
- 16- وسيلة تعريف بشخص الحامل لها.
- 17- المشاركة في السحب على جوائز يرصدها المصدر لها.
- 18- ضمان الجهة المصدرة لها- البنك – أن لا يخسر حاملها أكثر من مبلغ معين في حال ضياعها أو سرقتها، أو استعمالها من شخص آخر بشكل غير نظامي.

مجلة الهند

- 19- حصول حاملها على جوائز وهدايا من مصدرها، أو من الطرف الآخر – التاجر.
- 20- التاجر إذا لم يستطع الحصول على حقه من مصدر البطاقة، فإنه لا يستطيع الرجوع على حاملها، فهو يطالب مصدرها، ومصدرها يطالب حاملها.

ثالثاً: منافعها للتاجر¹:

- 1- تكثير الزبائن عن طريق الحوافز والمنافع التي توفرها جهة الإصدار لحاملها، لتعود بالمرءود النافع للتاجر بكثرة المستهلكين، حتى من المفلسين الذين يحملون بطاقة يمكنهم الشراء بواسطتها.
- 2- تكثير الزبائن عن طريق حملات الدعاية التي يقوم بها مصدر البطاقة، بذكر اسمه في حملة الدعاية للشراء منه، وبواسطة الدليل الذي يوزعه المصدر على حاملي البطاقة، فيستقطب بهذا مزايا من العملاء.
- 3- تكثير الزبائن بواسطة البيع بالبطاقة، فهي بمثابة البيع نسيئة، ولهذا صار البيع نسيئة عن طريق البطاقة يتفوق على التقسيط من التاجر مباشرة بسبب انخفاض التكاليف الإدارية، وضمان المدفوعات من قبل المصرف "مصدر البطاقة".
- 4- الزيادة في التسويق بما أن البطاقة تمنح حامله الشراء من المتجر، بضمان البنك، فإنها توجد عند حاملها شعوراً بالغنى، والقدرة على الشراء، فيدفعه هذا الشعور إلى إشباع رغبته بما تقع عليه يده، ويركز عليه نظره، ورغبته، وهذا بحد ذاته تحريك لسوق التاجر المشارك بالتعامل لدى بطاقة الائتمان.
- 5- (توفير النسبة التي يتقاضاها من البنك) إن التاجر ربما أضاف النسبة التي يأخذها منه البنك إلى القيمة، على أن هذه هي قيمة السلعة.

¹ المصدر نفسه، 7/ 365، و381، و408، و657

مجلة الهند

- 6- أسلم للتاجر من مخاطر الاحتفاظ بالنقود لديه في المحل، من السطو والاعتداء عليه.
- 7- أسلم لمحل من السطو والاعتداء لسرقة النقود، إذ هي محفوظة لدى البنك.
- 8- استحقاق التاجر لأقيام السلع مضمون لدى البنك المصدر للبطاقة، فلا يرجع على حاملها ومعلوم أن المصرف جهة مليئة.
- 9- تميز التاجر القابل للبطاقة على أقرانه من التجار الذين لا يقبلونها. وهذه ميزة التنافس والمباهاة.

التوصيات:

- 1- يجب على المؤسسات الإسلامية الحرص على البديل الشرعي للبطاقات الربوية وعدم الترويج للبطاقات المحرمة.
- 2- عدم التساهل من الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية في بعض البطاقات التي فيها شبهة محرمة.
- 3- يجب على المسلم أن يلتزم بالفتاوى الشرعية في استعمال البطاقات الجائزة، والابتعاد عن التعامل بالطاقات المحرمة، وقبول أحكام الشرع برغبة وطوعية.

المصادر والمراجع

1. ابن عبد البر: الكافي لابن عبد البر
2. الدكتور صالح بن محمد الفوزان: البطاقات الائتمانية تعريفها وأخذ الرسوم على إصدارها والسحب النقدي بها، تفاصيل الطبع لا توجد
3. الدكتور نزيه حماد: قضايا فقهية معاصرة، دار القلم، دمشق، 1421هـ/2001م
4. مجلة مجمع الفقه الإسلامي
5. محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين ، تفاصيل الطبع لا توجد
6. محمد بن علي بن محمد الكاشاني: فتح القدير ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة الطبع لم تذكر

شعراء مجاهيل للمديح النبوي

- د. أورك زيب الأعظمي¹

بجانب المفردات والمصطلحات والأساليب أثرى الإسلام اللغة العربية وآدابها بالعديد من الأنواع الأدبية في النثر والشعر فبصرف النظر عن أنواع النثر قد غيّر الإسلام مجرى الشعر العربي من تضييع الفرص إلى اهتبالها وتقدير المؤهلات الأدبية واستخدامها لهدف سام هامّ ألا وهو الدعوة إلى الرجوع إلى الله. ومن مختلف أنواع الدعوة الثناء على النبي ﷺ إما ردّاً على المعارضين أو ترغيباً للحضور في الدخول في هذا الدين القيم. والثناء على النبي أو مدحه ليس مجرد عبارة عن مدح النبي ﷺ بل هو يشمل كل ما تشمله الدعوة إلى الإسلام فكما يمدح فيه الشاعر الرسول الأمي فكذلك يصف مختلف جوانب حياته وحياته صحابته التي هي قدوة لنا وأسوة للوصول إلى الله تعالى فإن النبي الأمي أقواله وأعماله لم تكن إلا صورة عملية لما كان ويشمله القرآن الكريم، وبهذا أو ذلك تطوّر المديح النبوي في الأدب العربي ومن ثم في الآداب الأخرى، تطوّرًا هائلاً حتى اختص بعض الشعراء بمجرد هذا النوع من الأدب المنظوم. واتباعاً لخطى الشعراء العرب أو مضاهاةً بهم بدأ شعراؤنا الهنود للعربية يقرضون مدائح نبوية والحق أنهم فاقوهم في بعض الأحيان في هذا المجال الشريف، ومن ذاع صيتهم من أبناء الهند والباكستان في هذا المجال هم عبد المقتدر الكندي وأحمد بن محمد التهانيسري وعبد الحق المحدث الدهلوي والشاه ولي الله الدهلوي وأبناؤه وغلّام علي آزاد البلگرامي والمفتي إلهي بخش الكاندهلوي وفضل حق الخيرابادي وفيض الحسن السهارنفوري والمفتي عباس اللكنوي والنواب صديق حسن خان القنوجي وأنور شاه الكشميري ومحمد إدريس الكاندهلوي ومحمد يوسف البنوري.

ولكن حينما نتصفح بطون دواوين الشعراء الهنود للعربية خاصة من لم تطبع دواوينهم أو لم تنتشر أو طبعت ولكنها الآن نادرٌ وجودها أو أسباب أخرى أهملها الباحثين

¹ الدكتور أورك زيب الأعظمي، أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المليّة الإسلامية، نيودلهي

مجلة الهند

في هذا المجال فنرى أن هناك عددًا ملموسًا من شعراء العربية الهنود الذين لم يحظوا بما حظي به أسلافهم أو إخوانهم من الصيت الذائع في هذا المجال حتى قد جهل عنهم القراء اليوم. وفي هذا الوقت الضيق أودّ أن أسلّط الضوء على عشرة شعراء هنود للعربية قرضوا في هذا المجال على مستوى سلفهم أو إخوانهم ولكن لم ينالوا من الذكر الحسن ما قد استحقوه وهم كما يلي:

(1) الشيخ حبيب الله البيجافوري (ت شعبان 1041هـ) كان من كبار علماء زمانه. كتب الشعر بالعربية والفارسية كلتيهما. ينقسم شعره بمختلف المناسبات بما فيها ما قال في المديح النبوي فمن نماذج هذا النوع من الشعر العربي ما قال فيما شهد من ورود النبي ولقائه:

أتاني رسول الله في عين يقظتي	وجالسي مستقبلًا وهو قبلي
وعندي أفراد السخاوي بخطه	أطالع باب الطاء منها بخلوتي
ولي قال ما هذا؟ فلما أجبته	أمر إصبع التسبيح في كل سطرة
من أسطر كلتي صفحتي بايها فقط	كفى شرقًا لو رأس شعر بقطعة
فيا عز قرطاس ويا عز أسطر	ويا عز أظفار بمسّ ونظرة
وحزك تحريك المصدق رأسه	يؤمل في المعنى بتعميق فكرة
فقلت له هل كلها أفراد لولكا	فقال نعم ذا الكل أفراد سنتي
هما شاهدا عدل لصديق رواها	كصحبة يقظان لصحة صحبة
وإن رسول الله حيّ ونحن معش	ر المسلمين القائلون بعيشة
فقد كنت فيما قد تقدم أشهرًا	حكمت بها في صحبة في قصيدة
معجزة لفظًا لتعميم نعمة	معربة معنيّ لتبليغ بلغة
وتا آفتابي ماهتابي وإنها	لفي فلك الأسفار بيضاء ضحو

مجلة الهند

قصدت بها إياه مدحًا مؤدياً
ومن منكسر للقوم أول أولاً
فسبحان من قد حقق الحق مبطلاً
فأيقظني عن غيبه عن حضوره
وذكرني بشري للذي هو مؤمن
وأتى من صفات الله معودة من
تبا تابعي حق، عليكم مع التبّع
تفوزوا بما لا فوز في الدين فوقه
وإن هي إلا فيض صحبة نائب
له قدما صدق على قدم النبي
علا طبقات الأولياء كجده
تخلقت دأبي كتم سرّ تأثماً
عليه صلاة الله ثم سلامه
لحق حقوق من حقائق حقة
بما آخرًا يجري بأنكر نكرة
لباطل بطال بأيّة آية
فحمد إله أني أراه بحضرة
فإيمانه بالخرق إيمان قدرة
أمهات مهمات شهير بسبعة
بحسن قبول الحق من حسن نية
لكم ولمن بعدكم بعد فطرة
النبوة شيخي صبغة الله قدوتي
بقول وفعل باكتساب وفطرة
علا طبقات الأنبياء بجملّة
بأمر رسول الله والأمر حجتي
مع الآل والأصحاب في كل لحظة¹

يبدو من دراسة هذه القصيدة المتوسطة أن الشاعر قادر على كتابة الشعر بالعربية
إلا أن بعض أبياته فيها خلل وزني. وأما محتويات القصيدة فمعظمها صحيح حق
سوى حياة النبي ﷺ وهي أمر لم يثبت من القرآن الكريم صريحاً فقد قال الله تعالى في
كتابه العزيز "إنك ميّت وإنهم ميّتون"². وأما رؤيته في المنام فهي لا شك فيها إلا أن
رؤيته في حال يقظة الرائي أمر يستبعده العقل.

¹ خانواده قاضي بدر الدولة، 68-66/1

² سورة الزمر: 30

مجلة الهند

(2) والشيخ عبد الله خان العلوي (ت1262هـ) كان من أبرز العلماء في الأديان والأبدان، فكان عالماً كبيراً كما كان طبيباً حاذقاً. قرض الشعر بكلتا اللغتين؛ العربية والفارسية. لم أجد من قصائده إلا ما أنقله فيما يلي، وهاتان المنظومتان في الرسول الأُمِّي ودياره ﷺ فهو يقول:

يا أهل نجد أصغوا لقصتي	نشرت منازل حتى النعائم
عدّلت نفسي في ما تضيّعت	فقد الحياة بكسب الذمائم
فأولتها بطواف لكعبة	أرجو بذلك عفو الجرائم
هي أمّ رحم وداعي عكوفها	بلغت لهم رحمة من كرائم
بيت عتيق وصادي نخيلها	أحمي بسمع من ذكر صنائم
قالت صدقت ولكن طالما	عاد المحبّ بفسخ العزائم
والله كيف أجازوا لواحد	أن يترك الحبّ من لوم لائم
كلبُ الحبيب حبيب لعاشق	أم ظمي بيت وصوت الحمائم ¹
وقال أيضاً:	

لا زال عذبة سوطه متحرّكاً	يوما العطاء ويوم حرب القعضب
وله سنان اللحظ دون كماته	لو ألقيت لترى الحسود مقرعب
قام البرايا حوله متدانياً	لجنوبهم كالصائمين لمشرب
وسعى كباش القوم حين ركوبه	ملقى الأيادي في مؤخر قيقب
لله درّ الواصفين له بأن	قد فقت معنا بالجواد العشب

¹ آثار الصناديد، 2/167-168

مجلة الهند

والقائلين بأنه لما سرى فالشمس لا تتميز عن كوكب¹

يبدو من دراسة هاتين المنظومتين أن شعره متصف بالسلاسة واللون الموسيقي والطرز العربي الخالص إلا أنه يتخلله المعروف الهندي في الشعر كمثل كون كلب الحبيب محبباً لدى العاشق لأنه تعبير هندي فالعرب يحبون ذنب ديار الحبيب لا كليها.

(3) والصوفي أحمد حسين خان (ت؟؟) كان من كبار صوفية الدكن. والدكن معروفة في خلق شعراء المديح النبوي وإلى الآن نجد عددًا ملموسًا من شعرائها الهنود الذين قرضوا وقرضون قصائد جيدة في المديح النبوي وعلى رأسهم محمد شريف الحيدرابادي. للصوفي أحمد حسين مؤلفات منها "عوامل أحمدية" و"فتاوى محبوبة" و"معارف أحمدية" و"أرمغان عثمان شاهي". لم أجد من قصائده إلا ما أنقله هنا وهو عن طريق التضمين على بيت الشاعر الفارسي الشهير سعدي الشيرازي. يقول الصوفي أحمد حسين:

لما رقى بنعماله	بالعرس ليل وصاله	شرفت به وبجماله
علياء في العاله	ورنى لقوس مناله	بجوابه وسؤاله
	بلغ العلى بكماله	
النضر تحت ظلاله	والفتح فوق رجاله	والسعد نجم بزاله
واليمن في إقباله	في يوم حرب سجاله	يرى العدى شماله
	بلغ العلى بجماله	
كملت معالي حاله	وعلت مكارم باله	فالدين من أغماله
والنسك من عكاله	والشرح من أقواله	بحرامه وحلاله
	بلغ العلى بكماله	

¹ المصدر نفسه، ص 168-169

مجلة الهند

فازت نثائب آله بخمـاله وجلاله ونحاله ولقـاله
في ذاته وخصاله كل مراياـ باله كيلوا على مكـاله
بلغ العلى بكماله¹

يبدو من دراستها أنها سلسلة ومشملة على مختلف جوانب سيرة النبي الأُمي ﷺ.

(4) والشيخ المفتي إلهي بخش الكاندهلوي (ت1245هـ) كان من علماء كاندهله المشهورين، له شرح لقصيدة بانث سعاد في مدح خير العباد، قصائده تنقسم في مختلف المناسبات مثل الغزل والتقريض وما وجدته في المديح النبوي أنقله فيما يلي وهو مذكور في نهاية شرحه لقصيدة بانث سعاد:

يا شفيـع العباد خذ بيدي	أنت في الاضطـرار معتمـدي
ليس لي ملجأ سواك أغـث	مسـني الضرّ سيدي سنـدي
غشني الدهر يا ابن عبد الله	كن مغـيـثاً فأنت لي مدـدي
ليس لي طاعة ولا عمل	بـيدَ حُبـيك فـهو لي عتـدي
يا رسول الإله بابك لي	من غـمـام الغـموم ملتـحـدي
جد بلقيـاك في المنام وكن	سـاتـراً للذنوب والفنـدي
أنت عافٍ أبرّ خلق الله	ومـقيـل العثـار واللـددي
رحمة للعباد قاطـبة	بل خصـوصاً لكـلّ ذي أود
ليتني كنت تـرب طيـبـتكم	فالتثـمـتُ النـعال ذاك قـدي
فأصلّي عليك بالتسليم	مُتـحـفّاً عـند حـضرة الصـمد
بعداد الرمال والأنفـاس	والنبـات الكـثير مُنتـضـد
وعلى الآل كلهم أبـداً	بالغـا عـند منتهى الأمد ²

¹ تذكرة المرام، ص 343

² شرح قصيدة بانث سعاد في مدح خير العباد، ص 72

مجلة الهند

هذه قصيدة تحتوي على اللجوء إلى النبي ﷺ وجنابه ولكن الاستعانة به وهو ميت أم لا تسيغه الشريعة الإسلامية وأما محبة دياره والرغبة في رؤيته في المنام والصلاة عليه وكذا ذكر صفاته فهي مسموحة بل وفي بعض الأحيان مأمور بها.

(5) والشيخ نظام الدين أحمد الفاروقي (ت؟)، له مؤلفات منها "حمامة النطق" وهو كتاب تم تأليف نصفه بالنثر وأما نصفه الآخر فقد كتبه بالشعر. كلامه يحوي حمد الله ومدح النبي ﷺ والأمراء والشيخ وثناء كبار الناس والرسائل المنظومة والقصائد بمختلف المناسبات. والقصائد التي قرضها في المديح النبوي أربع فيقول في القصيدة الأولى:

دع التشبيب وابدأ بالثناء	فقول الجزل أولى من هراء
وجانب عن سليى واجتنب عن	مغازلة الكواعب والنساء
وأمّ مدينة فمها حبيب	تصير به النوائب في انجلاء
تأججت اللواعج في ضلوعي	إذا ملاح برق من كداء
لعل نسيم طابة حين تأتي	تبرّد حرّ نار في حشائي
وينجيني إذا حلّ الدواهي	تذكّر ذي المنازل والقباء
ولا تحزنك نارٌ إن تلبّثت	فيطفي حرّها ذكر الحراء
رسول الله أنت بغير شكّ	عديم المثل خير الأنبياء
وأشجع من جميع الخلق طرّاً	وأكرم من سوى ربّ السماء
إذا كبرت في جمع الأعادي	تمزّق كلهم مثل الهباء
وإن شهّرت سيقاً في طعان	أحاطتهم منايًا بالفناء
بعثت إلى جميع الخلق نوراً	وقد غلب الظلام على الضياء
ولا يمتاز ليل من نهار	ولا يدرى الصباح من المساء

مجلة الهند

وكان الكفر منشور اللواء
جرى الأنهار من سفك الدماء
وكل في ضلال من شقاء
فأصبحت الغواية في انتفاء
وليس الشمس مثلك في الضياء
يغيب البدر من ضوء الضحاء
بليل أو نهـار بالسواء
لصارت كلها تحت الخفاء
وأعلم أنت أهي من ذكاء
رقيت بطرفة من عين راء
من البيت الحرام إلى السماء
لقدرك فهو أعلى من علاء
من الرسل الكرام الأتقياء
وأتممت المحاسن في ابتداء
وأجدادي السراة أولي الثراء
ولم أرخصه من عين البكاء
فكن لي شافعاً يوم الجزاء
وليس له سواك من الدواء
وحبّ المصطفى حتمًا وقائي
يسلي المذنبين من العناء

وكان الناس في خطب عظيم
ويقتل بعضهم بعضًا إلى أن
وكل في قتال من عناد
فجئت وهم على تلك الدواهي
فليس البدر مثلك في التجلي
تزول الشمس إذ جنّ الليالي
ولكن نورك الأهي مضيئ
ولو حاذى الكواكب ذا المحيا
فكيف أقول أنت شبيه بدر
إلى السبع السماوات العوالي
فسبحان الذي أسراك ليلاً
وما كان السرى إلا بياناً
وتبياناً بأنك فقت كلاً
وحزت المكرمات وأنت طفل
فدئ لك مهجتي وأبي وأمي
رسول الله لي ذنب عظيم
مليم من ذنوب قد عتني
ولي داء المعاصي قد يراني
ألا لا تقنطوا سلوان قلبي
خطاب الله ربّي إشفع تشفع

مجلة الهند

فلا والله ما هذا رجائي
نقوش من مديحك والثناء¹

والعين تنفي الكرى والجسم مهزول
من أدمعي يخجل السحان والنيل
لكنني بغليل الوجد مملول
إن الرضيع بحب الثدي مجبول
أفتت بأن دم العشاق مظلول
لكن حبل الرجا منه لمقصول
مُت في الملام فأمر الله مفعول
فليس ينفعني قال ولا قيل
وحبه من إله الخلق مسؤل
وأكرم الخلق عند الله مقبول
أعلى وأرفعهم نزلاً ومشمول
بالمجد متسم بالجود مشمول
نور الضحى منه مكسوب ومنقول
من زاغ عنها عناداً فهو طمليل
فكل دين سواه اليوم تضليل
موسى وعيسى وداود وحزقيل

أ تحرقني الجحيم وأنت حسي
أ يوحشني الحفير وفي فؤادي

ويقول على طراز قصيدة كعب بن زهير:

السقم يفني القوى والقلب مختول
من زفرتي يسهد الجيران كلهم
من عبرتي ظلت الغبراء ناضرة
الحزن يحزن عند البين عن خلدي
إن التي فتت الأكباد من نظير
لو كان يمكن لي وصل رجوت به
أكثر في لومي يا عاذلي فرطاً
قل ما بدا لك يا من يدعي حكماً
فبغيتي أحمد المختار من مضر
محمد سيد السادات أشرفهم
أتقى وأفضلهم، أذكى وأشرفهم
بالله معتصم في الله منتقم
الشمس طلعتة والبدر جهته
صدق مقالته حق شريعته
خذ هديه واترك الأديان قاطبة
حتماً ففي أثره لو كان عاصره

¹ حماسة النطق، ص 34-37

مجلة الهند

توراته وزبور ثم إنجيل
فهم رؤس البرايا وهو إكلييل
نفسي ونفسي وإني عنك مشغول
وإن قولك مسموع ومقبول
والكل إذ ذاك عطشان ومغلول
وإن جودك ذاك اليوم مبذول
فللحصاة بكف منك تهليل
وليس ظمآن إلا وهو معلول
فجاء خصب وتوسيع وتأثيل
دعا فردّ الهوامي وهي عسقول
من بعدما كان قد أغشاه غيطول
إلا وقد نزلت فيهم عراقيل
خطف وهتك وإحراق وتنكيل
أصحاب فيل وترميم أبابيل
وكل عقد بحول الله محلول
فتك وأسروا هزام وتقتيل
في كل معركة والسيف مسلول
فكيف يغلبهم قوم مخاذيل
أفنوا رموا أنصروا نالوا وما نيلوا
وسط السماء وقد ولى الأباطيل

كل الصحائف بعد البعث قد نسخت
فاق النبيين طرّاً في فضائله
كل يقول لكل يوم حشرهم
وأنت تشفع عند الله جملتنا
وإن حوضك صاف وهو مورد هم
وأنت يا سيدي ساق لهم كرما
وإن طار طير لهم من طين أرضهم
أروى غليل جيوش نبع إصبعة
وأمرت سحب إذا ما دعا غدقاً
حتى إذا اشتكت الزراع كثرته
ونور الغار من أنوار عزته
ما سلّ قط على العاتين صارمه
كأنه البرق يبدو عند سلته
مأكول عصف تراههم أو كأنهم
ردّت مكائدهم في نحر كلهم
أصحابه أسد يوم الوغا ولهم
جالوا فما زال نصر الله يصحبهم
والله أرسل أملاً لغيرهم
كروا أفرّوا أغاروا ضرغموا كبتوا
حتى غدا الحق والإسلام شمس ضحى

مجلة الهند

يا ربّ صلّ على الهادي إلى شرف
وارحم نظامًا جنى الأسواء من فرط
قد أذنب الذنب كثر الأعداد له
وربّ معصية حقّت سريره
فاغفر له بالنبي المصطفى كرمًا
ثقل موازينه في الحشر مرحمة
والآل والصحب ما انهلت أهاطيل
لنفسه فهو بالأوزار محمول
من حمل أثقاله عيّت هزاجيل
فيها من النفس والشيطان تسويل
فعفوك الواسع المنجاة مأمول
فلا يفزعه همّ وتهويل¹

يبدو من قراءة مدائحه النبوية أنه يستقي من القرآن الكريم والحديث النبوي ويفضّل سير النبي وصحابته وميزات الإسلام، وكلامه مليئ بالموسيقى والاستعارات والتشبيهات النادرة. وهكذا تحريض الشعراء على الدخول في مدح النبي مباشرة تاركين التشبيب أمر نفقده لدى الشعراء العرب والهنود كذلك.

ولقصيدتيه المدحيتين الآخرين راجع الصفحات 37 و50 و51.

(6) والشيخ عبد الرشيد الحسيني الپبنوي (ت؟) كان من أساتذة المدرسة العالية وشعرائها. له مجموعات عديدة في الشعر العربي بما فيها "مصباح الظلم ومفتاح الحكم في مدح سيد العرب والعجم" و"تحفة العرب والعجم مدح سيد ولد آدم" فقال في المجموعة الأولى التي تحتوي على قصيدة في مدح النبي ﷺ في 121 بيت:

نفسى الفداء لسيد الأكوان
فخر النبيّين الكرام ومن به
بدرٌ بدا فأبان عن فلك الهدى
أقسمتُ بالقمر المنير بأنه
أصل الوجود ومبدأ الإمكان
قد أقسم الرحمن في القرآن
شمس الضحى وجبينه سيّان
نور الإله بقالب الإنسان
فكرامة الأشجار بالأغصان
أنظر إلى أصحابه وبآله

¹ حماسة النطق، ص 47-51

مجلة الهند

وانظر إلى سلمانه وبلاله
أقسمت بالبيت العتيق بأنه
برهانه قرآنه وصديقه
لا غرو لو خرق الطباق السبع في
فالشمس في الآفاق فوق رؤسنا
ويمضي قائلاً:

روحي الفداء لصاحب المعراج من
لا تنكروا يا إخوتي بعروجه
الله فضله على أمثاله
لا غرو لو فاق الرجال بأسرهم
واللعل قد فاق الحجارة كلها
فالناس والناس ليس بواحد
وقال في النهاية:

هذا الرشيد بمدحهم متقلد
يا رب فاغفر ذنبه متفضلاً
واقبل إلهي نظمه ونظامه
وبآله وبصحبته ما غنت

بقلادة كقلائد العقبان
واختم له باليمن والإيمان
بالمصطفى الممدوح بالفرقان
الورقاء ذات الوجد بالبيستان

¹ مصباح الظلم ومفتاح الحكم في مدح سيد العرب والعجم، ص 1

² المصدر نفسه، ص 3

مجلة الهند

وانشـره اللّـهم ربّي منشـدًا نفسي الفداء لسيد الأكوان¹
وقال في المجموعة الثانية المشتملة على قصيدة طويلة في 263 بيت:

بحمد الله حمد الشاكرينا	نصلي على ختام المرسلينا
على خير الورى بدر الكمال	رسول الله رب العالمينا
رفيع الذكر في المتقدسينا	عظيم القدر في المتمجدينا
هدانا به المهيمن من ضلال	وليل مظلّم قد كان فينا
ضربنا به غواة الناس طرّا	وقد قالوا ألسنا راشدينّا
سلوا الغبراء تخبركم بأنّا	ضربنا الأرض ضربًا مثخنينا
بأفـراس وأبطال تـراهم	أشدّاء على المتجبرينا ²

وقال في القرآن الكريم:

لنا الرايات والآيات طرّا	كتاب أنزل الرحمن فينا
كتاب موقن لا ريب فيه	هدى للمتقين المخلصينا
بديع حسنه لفظاً ومعنى	كبير في الدجى زاد اليقينّا
كتاب أبكم الأعـداء منه	كصم أو كبكم مخرسينّا
كفاك به أديباً من كتاب	لداع من قريش جاهلينّا
كبرق في الغياهب أو كـبدر	تبدى في الجموع الغافلينّا
فنور بالهدى عرباً وعجمًا	وصمّا ثم بكّمّا خاسرينّا ³

وقال في النهاية:

¹ المصدر نفسه، ص 8

² تحفة العرب والعجم في مدح سيد ولد آدم، ص 2

³ المصدر نفسه، ص 9

مجلة الهند

تَقَبَّلْ يَا إِلَهِي هَذَا نَظْمِي
وَوَقَّقْنِي لِمَا تَرْضَى إِلَهِي
إِلَهِي فَاعْفُ عَنِّي كُلَّ ذَنْبٍ
وَإِخْوَانِي وَأَخْدَانِي جَمِيعًا
وَأُمِّي ثُمَّ أَخْتِي ثُمَّ زَوْجِي
وَسَلِّمْ يَا إِلَهِي كُلَّ حِينٍ
وَعَتَرْتَهُ وَرَفَقْتَهُ جَمِيعًا
وَأَتَّبَعَ الصَّحَابَةَ ثُمَّ تَبِعْ
وَكَلَّمَا الْقَصِيدَتَيْنِ رَائِعَةً مَلِيئَةً بِالْأَسَالِيبِ الْعَرَبِيَّةِ الْقَحَّةِ بِجَانِبِ اتِّصَافِهَا بِالسَّلَاسَةِ
وَالْمَوْسِيقَى وَالْمَعَانِي الْمُبْتَكِرَةِ.

(7) والشيخ عبد الحفيظ حفيظ (ت1324هـ) له "درّ الفرائد" ترجمة أردوية
لـ"مئة الفوائد". كان من شعراء العربية والفارسية معًا. من نماذج شعره العربي ما قال
في مدح النبي ﷺ:

نَبِيٍّ نَوَّرَ عَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ	نَبِيٍّ مَوْنَسٍ لِلْأَتَقِيَاءِ
نَبِيٍّ لَقَّاهُ بَحْرُ السَّخَاءِ	نَبِيٍّ بَابَهُ دَارُ الشُّفَاءِ
نَبِيٍّ شَافَعَ لِلْمَذْنِبِينَ	نَبِيٍّ رَاحَةَ لِلْأَصْفِيَاءِ
نَبِيٍّ حَازَ فَضْلًا مِنْ إِلَهِ	فَتَوَجَّهَ بِتَاجِ الْأَصْطَفَاءِ
وَأَعْطَاهُ الْإِلَهِ كُلَّ مَجْدٍ	فَرَقَّاهُ عَلَى دَرَجِ الصِّفَاءِ
هُوَ الْمُخْتَارُ لِتَرْتِيبِ الْعَوَالِي	نَبِيٍّ فَاقَ كُلَّ الْأَنْبِيَاءِ
هُوَ الْمَخْصُوصُ بِالْخَلْقِ الْعَظِيمِ	هُوَ الْمَرْفُوعُ ذِكْرًا فِي السَّمَاءِ

¹ المصدر نفسه، ص

مجلة الهند

هو السيّاح في بحر المعاني	هو الإنسان في عين الرضاء
هو الكرّار في يوم القتال	هو العطّان في يوم الغزاء
هو الرامي كفاً من تراب	بحسب الأمر من رب السماء
نبيّ سار للمعراج ليلاً	تفرّد في كمال الارتقاء
كما كان يرى قدام عين	نبيّ الله ينظر من قضاء
ترحم يا رسول الله لله	على المحبوس في حسب الشفاء
رسول الله نور عين قلبي	فأرجو منك تكشيف الغطاء
رسول الله قناع الوجه اكشف	فروحي مستعد للفتاء
له الأخيار من صحب وآل	هم الشفّاع في يوم القضاء
صلاة الله أفضلها عليهم	عداد الرمل في كل المساء
رسول الله قد جاء الحفيظ	ببائك راجياً كشف الغطاء
إلهي عافني من كل شجو	بجاه المصطفى ماحي الخطاء ¹

ففي هذه القصيدة ذكر الشاعر أبرز ميزات الرسول ﷺ كما ذكر أهم وأخطر المناسبات في حياته عليه الصلاة والتسليم إلا أن في بعض أبياتها خللاً وزنيّاً كما أن بعض مشتملاتها تخالف أصول الدين.

(8) والشيخ فيض الحسن الغنغوي (ت؟؟) كان من أولاد الشيخ فخر الحسن الغنغوي (ت 1315هـ) ومن علماء القرن الرابع عشر الهجري، له مساهمات جليلة منها "التعليق الحامي على الحسامي". شعره العربي يوزّع في الحمد والمدح ومدح كبار الرجال ورثاء العظام من الهنود، وأما مدائحه النبوية فقد وجدت منها اثنين أحدهما ما قال في كتابه "مفاتيح البيوت" فهو كما يلي:

¹ سخنوران كاكوري، ص 232-233

مجلة الهند

صلوة الله دوما واتصلا
فدت نفسي وما للوارثينا
إلام نذيق مرّ البون فارحم
بهند نحن أنتم بالمدينه
إلام أذى نوائكم نقاسي
وجدناكم لأمتكم رؤوفا
ومن منن مننت على برايا
كمثلك من رسول لا ينال
نذير للذين طغوا وضلوا
نعوتكم علت عن حدّ عدّ
إذا ذكر اسم ربكم ذكرتم
فصلّ عليه ربّي ثم سلّم

عليكم يا حبيب العاشقين
عليكم يا شفيع الأثمين
وقد ذهبوا وصاروا فائزين
فكيف الوصل كنا باعدين
إلام يشق وصل الواصلينا
شفيقا بل رحيم العالمينا
هديت إلى صراط الفائزين
فأيم الله فقنا السابقينا
مبشّر رؤيئة للطائعين
وجلّت عن مداد الكاتبينا
وذلك انتهاء الواصفينا
من أمته الكسالى العاجزين¹

هذه قصيدة طويلة في 31 بيتا تشتمل على ذكر الرب تعالى ورسوله الكريم وآله وصحبه الكرام رضي الله عنهم.

والقصيدة الثانية التي ذكرت في بداية تعليقه الشهير باسم "التعليق الحامي" على كتاب الحسامي. هذه في 13 بيتا. يقول الشيخ الغنغوي:

لولا له لم يكن الزمان بأسره
من نوره شمس وبدر كوكب
هو شافع للخلق في اليوم الذي
من أرضه وجباله وسماؤه
والله يعلم ما انتهاء سنائه
فظاع الأناس بكربه وعناؤه

¹ مفاتيح البيوت، ص 2

مجلة الهند

ويخاف من غضب الحليم جميعهم
فإذا يرى ما شأنه¹ وسبحانه
خير الخصال ذو محامد جمّة
نور فأعطي نورة فأقول أن
كيف الخليق بقومه وعظاً لهم
شبع العصائب من إناء واحد
حسنّت جميع خصاله ما عُيبت
بدر الدجى علم الهدى قرم الورى
ومفخّم ومعظّم ومشرف
يا سيدي إشفع لفيض إنه
ويقول نفسي كلهم برجائه
والخلق بين يديه تحت لوائه
خير الورى في رتبة وعلائه
نور على نور بغير خفائه
مع جهله وسبابه وجفائه
أروى الصحابة أجمعين بمائه
والشمس لا ترمى لكون ضيائه
شمس الضحى ببيرقه وسنائه
ومكرم وموشح ببهائه
هو خائف بإثمه وخطائه²

وكلتا القصيدتين جميلة ومحتوية على ميزات النبي الأُمي العامة كما هي العادة لدى شعراء المديح النبوي.

(9) والشيخ محمد نور الله (ت؟؟) كان مدرّساً مساعداً في دار العلوم بديوبند ولم نجد المزيد عن سيرته ومؤلفاته وميزاته الشعرية فقال قصيدة باسم "بكاء الحزين":

قفنا نحظ من ذكرى جليل المناقب
فصيح نصيح أكرم الخلق كلهم
كحيل جميل الخلق أظهر ضئضئاً
قسيم وسيم قـدوة ثم رُحلة
صبيح مليح طيب العرف نفحة
بشير نذير حامد ثم عاقب
خليق طليق سامح خير صاحب
أسيل رسيل مبتغى كل طالب
تقي نقى ثم جمّ المواهب
هو الأبلج الأقنى أزجّ الحواجب

¹ الواو زائدة وبها يخلّ الوزن

² التعليق الحامي، ص 2

مجلة الهند

وأكثر جـودًا من رياح مفيضة
أعيد إلى التذكار من أهل طيبة
أريق دموعًا في نهاري لبعده
فيا لهف نار في الضلوع توقدت
وليس يكاد الدمع يطفئ نارها
وإنني لجارٍ دائمًا وفق عادتي
أحلّو رقـّاد في فراق أحبة
وأشرب في قلبي محبة أحمد
وأهـون عند العاشقين لمثله
فلو كنت يوماً في زقاق مدينة
ولو كنت طيراً ذا جناح بلغته
وكيف يطير المرء دون جناح
فوالله ما أحلى النزول بطيبة
عليّ عهد أن ملئت كهائم
ولولا العوادي والأعادي لزرته
إليك رسول الله لاذ مخاسر
أغثني شفيع المذنبين بنظرة
أمامي يوم يجعل الطفل أشيباً

فأنى يوازيه نوال السحاب
خيار الورى خلقاً كرام المناصب
أراقب طول الليل نحو الكواكب
فقلبي كجمر ضياء بين الترائب
فما هو إلا من غريب العجائب
ولا خوف لوم العاذلات العواتب
لملّقى على شوك القتاد وشاجب
تنوّرت الدنيا به كلّ جانب
تفدّي نفوسٍ وابتدال الرغائب
لطفتم كمجنون جريح الجوانب
بقلب حزين سائل الدمع ساكب
ولكن وراء القلب ليس بحاجب
فيا ليت إنصائي ظهور الركائب
تراب نعال المصطفى في حواجي
فوجّهت قلبي فيه فوز المآرب
ببابك مطـروح بحقّ مطالب
فإني طريد الأهل ثم الأقارب
ولسعة حيّات ولدغ العقارب¹

هذه القصيدة أيضاً تتصف بما اتصفت به عامة المدائح النبوية إلا أنها تطوي بين جنبها أخيلة مبتكرة وتشبيهات نادرة ومحبة النبي تزيدها روعة على روعة.

¹ مجلة "القاسم"، 20-19/7/2

مجلة الهند

والميرزا غلام أحمد القادياني (ت1326هـ) ممن ادّعى النبوة. إنه كان شاعراً كبيراً للغة العربية وديوانه موجود عندي وكلامه بليغ للغاية وله مستوى لغوي عال. يبدو من دراسته كلامه أنه قادر على القريض مثل العرب. ينقسم شعره في الحمد لله تعالى والدفاع عن جماعته وفكرته الجديدة وأما مدحه للنبي ﷺ فأعتقد أنه فقيد النظير في شبه القارة فلم أجد شاعراً بلغ ما بلغه الميرزا غلام أحمد القادياني في فصاحة القصيدة وبلاغتها، ننقل بعض الأبيات من قصيدته:

فطوبى لمن صافا صراط محمد	وكمثل هذا النور ما بان نير
وصلنا إلى المولى بهدي نبينا	فدع ما يقول الكافر المتنصر
وفي كل أقوام ظلام مدمر	وإن رسول الله بدرٌ منور
فدع كل ملفوظ بقول محمد	وقلّ رسول الله تنج وتغفر
وليس طريق الهدي إلا اتباعه	ومن قال قولاً غيره فيتبّر
ومن ردّ من قلّ الحياء كلامه	فقد رُدّ ملعوناً وسوف يمدّر
ومن ير تقوى غير هدي رسولنا	فذلكم الشيطان يعتو ويشغر
وما نحن إلا حزب ربّ غالب	ألا إن حزب الله يعلو وينصر
ووالله إن كتابنا بحر الهدى	وتالله أن نبينا متبقر
ويبقى إلى يوم القيامة دينه	له ملة بيضاء لا تتغير
ونؤثر في الدارين سنن رسولنا	وسنة خير الرسل خير وأزهر ¹
ويقول أيضاً:	

له درجات لا شريك لها	له فيض خير لا تضاهيه أبحر
تخيّره الرحمن من بين خلقه	ذكاء بجلوته وبدر منور

¹ قصائد أحمدية، ص 14

مجلة الهند

وكان جلال في عرانيين وبله
رؤف رحيم كهف أمم جميعها
ألا ما هرفنا في ثناء رسولنا
وإن أمان الله في سبل هديه
سقى فيهج العرفان كل مصحب
خفى الفار من إنفاقهن الممطر
شفيع الورى سلى إذا ما اضجروا
له رتبة فيه المدائح تحصر
فطوبى لشخص يقتفي ما يؤمر
فبنشوة الصهباء سُروا وأبشروا¹

هذه القصيدة في 334 بيت. ويقول في قصيدة أخرى:

يا قلبي اذكر أحمدًا
برًّا كريمًا محسنًا
بدر منير زاهر
إحسانه يصبي القلو
الظالمون بظلمهم
والحق لا يسع الورى
اطلب نظير كماله
ما إن رأينا مثله
نور من الله الذي
المصطفى والمجتبى
جمعت مراييع الهدى
نسي الزمان رهامه
عين الهدى مفنى الفدا
بحر العطايا والجد
في كل وصف خُـدا
بوحسنه يروي الصدا
قد كذبوه تمردا
إنكاره لما بدا
فسـتندمن ملـددا
للنائمين مسـهدا
أحيى العلوم تجدد
والمقتـدا والمجـتـدا
في وبله حين الندى
من جـود هذا المقتـدا²

¹ قصائد أحمدية، ص 18

² قصائد أحمدية، ص 7

مجلة الهند

هذه في 41 بيتاً. ويقول في قصيدة أخرى:

يسعى إليك الخلق كالظمان	يا عين فيض الله والعرفان
تهوي إليك الزمر بالكيان	يا بحر فضل المنعم المنان
من ذلك البدر الذي أصباني	قوم رأوك وأمة قد أخبرت
وتألماً من لوعة الهجران	يكون من ذكر الجمال صباية
وأرى الغروب تسليها العينان	وأرى القلوب لدى الحناجر كربة
وجلاله وجنانه الريان	فاق الوري بكماله وجماله
ريق الكرام ونخبة الأعيان	لا شك أن محمداً خير الوري
ختمت به نعماء كل زمان	تمت عليه صفات كل مزية
وبه الوصول بسدة السلطان	والله إن محمداً كردافنة
وبه يباهي العسكر الروحاني	هو فخر كل مطهر ومقدس
والفضل بالخيرات لا بزمان	هو خير كل مقرب متقدم
فالطل طل ليس كالتهمتان	والطل قد يبدو أمام الوابل
ورأيتـه كالدرفي اللمعان	أفئته بحر الحقائق والهـدى

وهذه تطول¹. ولكن نجد في معظم الأماكن أن الميرزا غلام أحمد يرجع إلى فكرته فدافع عنها كأنه جاء مجدداً أو نائباً لله على الأرض وهذا خاطئ تماماً.

ملخص القول: هؤلاء عشرة شعراء العربية الهنود الذين قرضوا القصائد والمنظومات في المديح النبوي. فبعضهم سلك الطراز المطرد بينما البعض الآخر جاء بأخيلة مبتكرة وأساليب جديدة وتشبيهات نادرة إلا أن كلها رائعة متصفة بالسلاسة

¹ المدائح النبوية في الهند، ص 303

مجلة الهند

والموسيقى وتطوي بين جنبها ما عمّ من سجايا النبي الأُمّي وميزاته. ومن بين هذه القصائد ما هي تتميز بذكر صفات النبي وتعاليمه ومسئوليّاته ومدح آل النبي وصحبه ومن تبعهم حتى أشارت إلى من تأسى بأسوته ممن ورثه من الأولياء والصالحين وعلماء الدين القويم.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. أحمد، الواعظ: مجموعة درود شريف بطرز جديد، مطبع إسلامي شيم بريس، لاهور، الطبعة الأولى، 1356هـ
3. إلهي بخش، الكاندهلوي، المفتي: شرح قصيدة بانث سعاد في مدح خير العباد، مكتبة فيضية، نظام الدين، دلهي، 1354هـ
4. زبير أحمد، الفاروقي: مساهمة علماء دار العلوم بديوبند في الأدب العربي، دار الفاروقي للطباعة والنشر، دلهي الجديدة، الطبعة الأولى، 1990م
5. سيد أحمد، خان، السير: آثار الصناديد، رتبته: خليف أنجم، أكاديمي دلهي الأردوي، دلهي الجديدة، 1990م
6. شرف الدين، سعدي، الشيرازي: كليات سعدي، لا ذكر المطبع ولا ضبطت سنة الطبع
7. عبد الحي، السيد، الحسيني: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر (الإعلام بمن في الهند من الأعلام)، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، 1970م
8. عبد الرشيد، الحسيني: تحفة العرب والعجم في مدح سيد ولد آدم، مطبعة ستاره هند (كوكب الهند)، كولكاتا، سنة الطبع لم تذكر
9. عمر كمال الدين: خانواده كاظميه كي أدبي خدمات (خدمات الأسرة الكاظمية الأدبية)، عادل الناشر، نيو دلهي، 1996م

مجلة الهند

10. غلام أحمد، الميرزا، القادياني: قصائد أحمدية، مطبعة الميكزين، قاديان، الهند، سنة الطبع لم تذكر
11. فيض الحسن، الغنغوهي: التعليق الحامي على الحسامي، أصح المطابع، لكناؤ، 1967م
12. مجلة "القاسم" الشهرية الصادرة عن دار العلوم، ديوبند، سهارنفور
13. محمد صدر الحسن، الندوي، المدني: المدائح النبوية في الهند، معهد الدراسات الإسلامية، أورنك اباد، مهاراشترا، 2007م
14. نثار أحمد، العلوي، الحكيم: سخنوران كاكوري (الشعراء الكاكوريون)، ميخانه أدب، ناظم اباد، كراتشي، الباكستان، 1978م
15. نظام الدين أحمد، الفاروقي: حمامة النطق، مطبعة سعيدية، بليا، 1910م

التأويل واللغة العربية

"المجاز أنموذجاً"

- د. محمد مبارك الشاذلي البنداري¹

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، أرسل رسوله محمداً ﷺ وأنزل عليه الذكر الحكيم؛ ليبين للناس ما أنزل إليهم بلسانه العربي العظيم، وآتاه جوامع الكلم، وشرف به لغته، فحفظها، ومازها بخصائص بها شمت، وبها حفظت، وجعل شريعته الخاتمة التي لا تنسخ، وعلمه ما لم يكن يعلم، وأدبه فأحسن تأديبه.

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد.

فالبلاغة لونٌ من ألوان الفن، وصورة من صوره، تقوم على الطبع الأصيل والفطرة السليمة، والعرب بطبعهم الأصيل، وفطرتهم السليمة، اشتهروا منذ العصر الجاهلي بالفصاحة والبلاغة، والتمتع بسلامة الدُّوق في معالجة الكلام من اختيار للألفاظ، واجتلاب للمعاني بالبعد عن فضول القول، والحشو والإسهاب، وكل ما يزري من شأنهم. ولم يكن حبُّ البلاغة خصيصة لفئة منهم وإنما كان طبع العرب كافة، إنَّه أقرب أن يكون غريزة فيهم أو فطرة فطروا عليها، وهو أعمق من أن يكون صقبة لطائفة محسنة منهم، بل لقد شاع حتى بين عامتهم، وشارك فيه نساؤهم وأطفالهم، وما أكثر ما روي عن نساءهم وأطفالهم من أقوال وأجوبة بلغت من البلاغة مبلغاً جعلها تسير حتى يومنا هذا مسير المثل والحكمة.

لقد تفاخر العرب بهذه الفصاحة، بل إنه كان يترتب، عندهم آنذاك، على تلك الفصاحة أشياء ترفع من شأن العربي الذي يتسم بها فيسود قومه ويعلو كعبه ويخبرنا الجاحظ في

¹ الدكتور محمد مبارك الشاذلي البنداري، أستاذ مسعد، جامعة الأزهر، مصر، وأم القرى، مكة المكرمة

مجلة الهند

كتاب "شرائع المروءة" أنَّ العرب كانت تُسود على أشياء ... وكان أهل الجاهلية لا يسودون إلا من تكاملت فيه ست خصال: السخاء، والنجدة، والصبر، والحلم، والتواضع، والبيان وصار في الإسلام سبعة. فالبيان شرط من شروط السيادة في الجاهلية".

ولقد جاء هذا البحث الموجز ليرز هذه الحقيقة، حقيقة أن البلاغة كانت عند الجاهليين أمراً فطروا عليه، وعشقتهم نفوسهم وألفتهم ألسنتهم وأذانهم، فهم يعرفونه ولا يكادون يختلفون عليه وقد تحدثت في التمهيد عن تعريف التأويل لغة واصطلاحاً، وشروطه، وأنواعه.

وبيّنت أنَّ التأويل واقع في اللغة، وله أهميته عند المفسرين، وأهل العقيدة، لما يترتب عليه من أمور ليست بالهينة. وكان لزاماً عليّ وحثماً مقضياً أن أقف وقفةً متأنيةً، بعد التحدث عن التأويل وأنواعه، مع التأويل في اللغة، والحديث عن المجاز بأنواعه في القرآن الكريم، وموقف العلماء من المجاز في القرآن الكريم، وذكر حجج المانعين، والرد عليهم من المثبتين ...

وفي الخاتمة تحدثت عن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث.

وأقول، أخيراً، مهما يكن من شيء- من ضعف أو غيره- في هذا البحث، فهذه هي ظروفه التي كتب فيها، ويكفي أنه جاء ليردّ على الذين يقدحون في البلاغة العربية ويرمونها بالتبعيّة للبلاغة اليونانية، أو الفارسيّة ... أو من يزجون بأنفسهم في غير موضعها ...

جاء ليقول لهم: هيهات وهيهات! ضاق فتّر عن مسير، ليس التكلّل في العينين كالكلّل، ... خلقت البلاغة سخيّة بين قوم أسخياء لا متساخين، رزقوا حبّاً وجبلوا عليه عَرَفُوا أساليب لغتهم ودرسوها وفهموا معانيها، وإن اختلفوا في مسمياتها "التأويل والمجاز" "الحقيقة" ... إلخ.

والله أسأل أن يلهمني السداد في القول والإخلاص في الفكر والعمل، وأن يجعل هذه الكلمات في ميزان حسناتنا يوم القيامة، إنه نعم المولي ونعم النصير.

التمهيد:

أولاً: التأويل في اللغة والاصطلاح

التأويل لغة: لو تتبعنا لفظة التأويل عند اللغويين وعددٍ من المفسرين، لوجدناها تُشير إلى معاني عدة؛ منها:

1. الرجوع والعاقبة والجزاء: ذهب الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) في معجمه "العين" إلى أن: "و.أ.ل. يئُل لا يطرُد في سعة المعاني اطرادَ آل يؤول إليه، إذا رجع إليه، تقول طبختُ النبذ والدواء، فال إلى قدر كذا وكذا إلى التُّلث أو الربع؛ أي: رجع"¹. وجاء في لسان العرب لابن منظور الإفريقي (ت 711هـ) أن: (أَوَّلَ إِلَيْهِ الشَّيْءُ: رَجَعَهُ)².

وذهب عددٌ من المفسرين إلى أن معنى: (أحسن تأويلاً) في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59] معناه: أجمل عاقبة أو جزاء³، وذلك أن الجزاء هو الذي آل إليه أمرُ القوم، وصار إليه⁴.

2. التفسير والبيان: ذهب الخليل بن أحمد (ت 175هـ) إلى أن "التأويل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصحُّ إلاً ببيان غير لفظه، قال: نحن ضربناكم على تنزيله، فالיום نضربكم على تأويله"⁵.

وذكر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. نحو 393هـ) صاحب الصحاح: أن "التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء"⁶.

¹ العين، 8/ 369 مادة (أول)، وينظر: الصحاح للجوهري، 4/ 1628، مادة (أول).

² لسان العرب، 11/ 32، مادة (أول)، وينظر: المصباح المنير للفيومي، 1/ 29، مادة (أول)، والقاموس المحيط، 1/ 244، مادة (أول)

³ ينظر: جامع البيان للطبري، 15/ 85، وزاد المسير لابن الجوزي، 5/ 27

⁴ ينظر: جامع البيان، المصدر نفسه، 15/ 85

⁵ العين، 8/ 369، مادة (أول)، وينظر: تهذيب اللغة، 15/ 458، مادة (أول).

⁶ الصحاح، المصدر نفسه، 4/ 1627، مادة (أول).

وورد في اللسان: "أَوَّلُهُ وتَأَوَّلُهُ: فسَّرَه"¹.

وقد ورد هذا المعنى في التنزيل في قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران: 7]، فالتأويل في النصِّ بمعنى التفسير والبيان.²

3. التدبر والتقدير: أشار إلى هذا المعنى صاحب اللسان بقوله: "وأَوَّلُ الكلامِ وتأَوَّلُهُ: دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ"³، وذكره أيضاً صاحب القاموس بقوله: "وأَوَّلُ الكلامِ تأويلاً وتأَوَّلُهُ: دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ"⁴.

4. الجمع والإصلاح: جاء في الصحاح "وَال مَالَه؛ أي: أصلحه وساسه، والإتيال: الإصلاح والسياسة"⁵، وورد في اللسان: "قال أبو منصور الأزهري "صاحب تهذيب اللغة": يُقال: أَلت الشيء أوَّله: إذا جمَعْتُهُ وأصلحته..... وقال بعضُ العرب: أوَّلَ الله عليك أمرُك؛ أي: جمَعَه، وإذا دعوا عليه، قالوا: لا أولَ الله عليك شَمْلُك، ويقال في الدعاء للمضِلِّ: أوَّلَ الله عليك؛ أي: ردَّ عليك ضالتك وجمَعَهَا لك"⁶.

5. التحري والطلب: أشار إلى هذا المعنى ابنُ منظور (ت711هـ) قائلاً: "تَأَوَّلْتُ في فلان الأجر: إذا تحرَّيته وطلبتَه"⁷.

6- نوع من النبات: جاء في "القاموس المحيط" لأبي طاهر مجيد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الفيروزآبادي (ت817هـ) أنَّ أحدَ معاني التأويل

¹ ينظر: الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي، 42/1.

² لسان العرب، 33/11، مادة (أول).

³ القاموس المحيط، 1244/1، مادة (أول).

⁴ وينظر: تاج العروس، 215/7، مادة (أول).

⁵ "الصحاح" (1628/4)، مادة (أول).

⁶ "لسان العرب" (33/11)، مادة (أول).

⁷ المصدر السابق (33/11)، مادة (أول).

مجلة الهند

"بقلة طَيِّبة الريح"¹، وهي بقلةٌ ثمرتها في قُرون كقرون الكباش، وهي شبيهةٌ بالقفعاء، وورقها يشبه ورق الآس، وهو نبتٌ يعتلفه الحمار، واحدته تأويلة².

7. موضع في بلاد هوازن: ذكر البكري الأندلسي (ت 487 هـ): أن (التأويل): موضع في بلاد هوازن³.

ثانيًا: التأويل اصطلاحًا:

عرّف العلامة ابن الجوزي (ت 597 هـ) التأويل بأنه: "نقلُ الظاهر عن وضعه الأصليّ إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل، لولاه ما تُرك ظاهرُ اللَّفْظ"⁴، وهذا يعني: صرفُ ظاهر اللَّفْظ إلى معنى من المعاني المحتملة، ولا يظهر إلّا بدلالة تعيين المعنى المراد منها؛ لأنّ التأويل: "توجيه لفظ متوجّه إلى معانٍ مختلفة لواحد منها بما ظهر من الأدلّة"⁵.

أمّا التأويل عند المفسرين فهو: "صرف اللَّفْظ عن معناه الظاهر إلى معنًى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسُّنّة، مثل قوله تعالى: {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ} [الروم: 19]، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلًا"⁶، وعرّفه الزركشي (ت 794 هـ) بأنه: "صرف الآية إلى معنًى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسُّنّة من طريق الاستنباط"⁷.

- شروط التأويل:

للتأويل عند من يجيزه شروط متعددة أهمها:

¹ "القاموس المحيط" (1/1244)، مادة (أول)

² ينظر: "تاج العروس" (7/215)، مادة (أول)

³ ينظر: "معجم ما استعجم" للبكري (1/300).

⁴ الفائق للزمخشري (1/37).

⁵ ينظر: "التأويل النحوي واللغوي عند أبي البركات الأنباري" (رسالة ماجستير): (14).

⁶ "التعريفات" للشريف الجرجاني (72)

⁷ "البرهان في علوم القرآن" للزركشي (2/150)

مجلة الهند

- 1- أن يصار إليه عند الحاجة الملحة، وذلك بتوفر القرينة الداعية إليه.
- 2- أن يوافق التأويل القواعد اللغوية والنحوية للغة العربية.
- 3- ألا يحمل النص المؤول أكثر مما يحتمل.

أنواع التأويل:

- 1- التأويل الصحيح، وهو التأويل الذي استوفى الشروط السابقة، وهو نوعان:
 - أ - التأويل القريب، وهو ما لا يشترط له دليل قويّ لقربه من الفهم، كتأويل مكر الله بالكفار بردّ مكرهم في نحورهم.
 - ب- التأويل البعيد، وهو ما يشترط له دليل قويّ يبرّر قبوله لبعده عن الفهم، كتأويل «الشاة» في حديث: (في سائحة الغنم إذا بلغت أربعين شاةً) بمقدار الشاة وقيمتها.
2. التأويل الفاسد، وهو التأويل الذي لم تتحقق فيه المبررات اللازمة لقيامه، وذلك كتأويل «البقرة» في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: 67) بأنها رجل يبقر عن أسرار العلوم أي يشقّها ويسبر أغوارها.

التأويل عند النحويين:

أما التأويل عند النحويين، فقد نقل السيوطي (ت911هـ) عن أبي حيان (ت745هـ) في شرح التسهيل، أنّ "التأويل إنّما يسوغ إذا كانت الجادة على شيء، ثم جاء شيء يخالف الجادة، فيتأول، أمّا إذا كان لغة طائفة من العرب لم يتكلّم بها، فلا تأويل"¹، ويبدو أنّ المراد بالجادة: "القواعد النحويّة التي يلتزم بها النحاة، فإذا اصطدم نصّ بقاعدة نحوية، عمد النحاة إلى تأويل النصّ بما يتفق ومذهبهم النحويّ أو اللّغوي"².

¹ ينظر: "معجم لغة الفقهاء" (119)

² ينظر: "الاقتراح في علم أصول النحو" للسيوطي (47 - 48).

ويرى البحث أننا نستطيع أن نخلص إلى أن التأويل أصبح يُطلق على الأساليب المختلفة التي تهدف إلى إسباغ صفة الاتساق على العلاقة بين النصوص والقواعد¹.

التأويل في البلاغة العربية

"وقوع المجاز في القرآن أنموذجاً"

التأويل والمجاز:

التأويل والمجاز: ويشتركان في أنهما نقل اللفظ من حالة دلالية إلى حالة دلالية أخرى، ويتميز المجاز بأنه نقل من حالة الوضع اللغوي التي تسمى الحقيقة إلى دلالة غير حقيقية، ولا يشترط في التأويل أن يكون النقل من الحقيقة.

ومع ذلك فقد كان أوائل اللغويين يستعملون المجاز مرادفاً للتأويل، ومن العلماء من أنكر وجود المجاز هروباً من ظاهرة التأويل التي لا يؤمن بها في مجال العقيدة، كداود بن علي الظاهري (202-270هـ) وبعض أصحاب الإمام أحمد ابن حنبل (164-241هـ).

المجاز في القرآن بين المؤيدين والمعارضين:

وقع الخلاف بين العلماء في مسألة وجود المجاز في القرآن، فقال جماهير أهل العلم من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وعلماء اللغة والبيان بوجود المجاز في اللغة وفي القرآن والسنة.

وذهب بعضهم إلى نفيه ومنهم أبو إسحاق الإسفراييني (ت418هـ)، والعلامة اللغوي أبو علي الفارسي (288-377هـ/900-987م)، والظاهرية، و شيخ الإسلام أحمد عبد الحليم "ابن تيمية" (ت728هـ)، وتلميذه ابن القيم (691هـ-751هـ).

¹ ينظر: "التأويل النحوي عند أبي جعفر النحاس" (رسالة ماجستير) مخطوطة.

وينظر: "التأويل في النحو، أهدافه ووسائله" (بحث): الدكتور علي أبو المكارم جامعة القاهرة _ كلية دار العلوم

مجلة الهند

وسوف نورد حجج القائلين بنفي وجود المجاز في القرآن، ورد القائلين بوجوده على هذه الحجج، وذلك بإيجاز غير مخل.

أدلة المانعين المجاز "التأويل" في القرآن الكريم:

بادئ ذي بدى نوضح أن المجاز العقلي يندرج تحت ما يعرف بـ "علم المعاني"، والمجاز اللغوي: المرسل – الاستعارة – الكناية" يندرج تحت ما يعرف في علوم البلاغة بـ "علم البيان"¹.

وقد تصدى لأنكار المجاز الإمام ابن تيمية، ونراه تصدى لأنكار المجاز، بتوسع، في كتابه الموسوم بـ "الإيمان" وكان السبب المباشر لهذا الإنكار هو إبطال مذهب المرجئة والجهمية والكرامية في تحقيق معنى الإيمان.

وكان هؤلاء يقولون: إن الأعمال الصالحة لا تدخل في حقيقة الإيمان، بل الإيمان هو الاعتقاد وأما الأعمال الصالحة فإطلاق الإيمان عليهما من باب المجاز.

وقد احتج ابن تيمية ومن تبعه بالآتي²:

- قالوا: المجاز - أى التأويل وصرف الكلمة عن مرادها الحقيقي - كذب فيمتنع وجوده في القرآن؛ ولأن المجاز يجوز نفيه وكتاب الله لا يجوز نفي شيء منه، فمن قال مثلاً: رأيت أسداً يعظ الناس، يقال له: ليس أسداً، بل هو رجل شجاع خطيب يعظ الناس.

ورد القائلون بوقوع المجاز على هذه الحجة بوجوه:

الوجه الأول: أن المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه، والقرآن منزّه من الأول.

أما الثاني: فليس في وجوده فيه ما يدل على نقص، فلا غضاضة في القول بوجوده فيه.

¹ علم المعاني يعرف به مقتضى حال المخاطب، والمجاز العقلي هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لقرينة.

وعلم البيان علم يعرف به مراد المعنى الواحد بطرق مختلفة.

والاستعارة تصريحية، ومكنية، واختلف في الكناية هل هي حقيقة أم مجاز؟

ينظر: دلالات التراكيب، وخصائص التراكيب للدكتور محمد أبو موسى

² ينظر: المجاز للدكتور عبد العظيم المطعنى، وعلم البيان للدكتور العماري

الوجه الثاني: قولهم: إن المجاز يتطرق إليه النفي، والقرآن لا يجوز نفي شيء منه وهم منهم، لأن كذب المجاز إنما يلزم لو كان النفي والإثبات تواردا على جهة واحدة، فشرط التناقض اتحاد الجهة، وهذا غير حاصل في مسألة الحقيقة والمجاز، فإن النفي وارد على الحقيقة، والإثبات وارد على المجاز، فمن قال: رأيت أسداً يقود الناس، أراد أنه رأى رجلاً شجاعاً، فإثبات الرؤية هنا متجه إلى المعنى المجازي لكلمة أسد، ومن نفي فقال: لم تر أسداً يقود الناس بل رأيت رجلاً شجاعاً، فنفيه متجه إلى حقيقة اللفظ، فهو لا ينفي ما أثبتته الأول، لأن صدق النفي لا يلزم منه كذب الإثبات، لأنهما لا يتنافيان، وإنما يحدث التنافي لو توجه النفي والإثبات على جهة واحدة كقولنا: هو أسد بالحقيقة، ليس أسداً بالحقيقة.

الوجه الثالث: أن المستعير للفظ المجاز يؤول كلامه ويصرفه عن الظاهر، وينصب قرينة تدل على أن الظاهر ليس بمراد له، بخلاف الكاذب فإنه يدعي الظاهر، ويريد ويصرف همته على إثباته، مع كونه غير ثابت في نفس الأمر.

ثم إن المخاطب بالمجاز المتفطن العارف بأساليب الكلام، ووجوه اعتباراته إذا خوطب بالمجاز محتقاً بقرينة حالية أو مقالية، فهم المعنى المجازي، ولا يتبادر ذهنه للمعنى الحقيقي أصلاً.

- الحجة الثانية: أن القدامى لم يستخدموا كلمة المجاز عكس الحقيقة، وإنما ما خفي معناه، فقد ألف أبو عبيدة معمر بن المثنى (210هـ) كتابه المشهور "مجاز القرآن" عقب القصة المعروفة في بلاط الخليفة¹، وأتى بكلمة كلمة بعد فهمها على الأذهان وشرحها، وهو أول كتاب في البلاغة العربية، وليس فيه أي تأويل.

¹ روي أن إبراهيم بن إسماعيل الكاتب سأل أبا عبيدة معمر بن المثنى حوالي سنة 188هـ قائلاً: قال الله - عز وجل: "طلعها كأنه رؤوس الشياطين" (الصفافات: 65)، وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله، وهذا لم يعرف؟

قال أبو عبيدة: "إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس: أيقتلني والمشرقي مضاجعي ... و مسنونة زرق كأياب أغوال "وهم لم يروا الغول قط؛ ولكنهم لما كان الغول يهولهم أوعدوا به"، قال أبو عبيدة: "وعزمت، منذ ذلك اليوم، أن أضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته المجاز"، وكان هذا في مجلس الخليفة الفضل بن الربيع في بغداد. قلت د. محمد مبارك البنداري: الغريب أن أبا عبيدة لم يتطرق لهذا الخبر الذي أورده الحموي في معجمه (159/19) حين مروره بالآية المذكورة "طلعها كأنه رؤوس الشياطين" (الصفافات: 64) في مصنفه.

مجلة الهند

فقد كان أبو عبيدة يدير لفظ (مجاز) على أمر في نفسه، وأنه التزم فكرة بعينها كانت تشغل ذهنه، فلم تكن هذه الكلمة تعبر عن مدلول كلمة تفسير، أو كلمة معنى بصفة مطلقة، وهذا لا ينفي إطلاقها أحياناً في ذلك المعنى. فكان أبو عبيدة يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: (مجاز كذا)، و(تفسيره كذا)، و(معناه كذا)، و(غريبه)، و(تقديره)، و(تأويله) على أن معانيها واحدة أو تكاد، ومعنى هذا أن كلمة (المجاز) عنده عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعمّ بطبيعة الحال من المعنى الذي حدّده علماء البلاغة لكلمة (المجاز) فيما بعد.

والرد أن مصطلح "المجاز" تطور، ولا غرو في ذلك، وقد استخدمت العرب أساليب المجاز بنوعيه العقلي، واللغوي المرسل والاستعارة والكناية ... وبالطبع المصطلحات تظهر عقب النضوج الفكري لدى علماء الفن.

وللبحث وقفة مع هجوم العلماء على أبي عبيدة ومصنفه في البلاغة العربية "المجاز" والذي يعدّ باكورة التأليف في البلاغة العربية، فنجد علماء البصرة وهو بالطبع أحد علمائها المنسوبين إليها يطعنون في مصنفه، وفي مصطلحه الجديد، فالأصمعي (أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك الأصمعي (123-216هـ) وهو رأس من رؤوس المدرسة البصرية وراوية اللغة والشعر المعروف بحمل لواء حملة شرسة ضد معمر بن المثنى ويتهمة بأنه فسّر القرآن برأيه، وأتى بالغريب وهو مصطلح المجاز، فلما بلغ ذلك أبا عبيدة سأل عن مجلس الأصمعي في أي يوم هو، فذهب إليه وسأله: أبا سعيد، ما تقول في الخبز؟... قال: هو الذي تخبزه وتأكله، فقال له أبو عبيدة: فسّرت كتاب الله برأيك؟... قال: قال تعالى: (إني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً) [يوسف: 36]. قال: الأصمعي: هذا شيء بان لي فقلته ولم أفسّره برأيي، فقال له أبو عبيدة: وهذا الذي تعيبه علينا كله شيء بان لنا فقلناه ولم نفسّره برأينا¹.

ونجد، أيضاً، هذا الهجوم عند أبي حاتم السجستاني (ت 248 أو 250هـ) الذي قال، وقد سئل عن كتاب المجاز: "إنه لكتاب ما يحل لأحد أن يكتبه، وما كان شيء أشدّ علي من أن أقرأه قبل اليوم، ولقد كان أن أضرب بالسياط، أهون علي من أن أقرأه"،

¹ ينظر القصة في: معجم الأدباء للحموي 19/159، وكتاب: رواية اللغة/ 141 للشلقاني

مجلة الهند

ثم نازعته إليه نفسه فقرأه، والتقى بـ محمد بن المعذل فصار كل منهما يقول للآخر: "وقفتني على خطأ أبي عبيدة في القرآن".¹

وكذلك ذهب أبو عمرو الجرمي البصري (ت 225هـ) بشيء منه إلى أبي عبيدة، وكأنه ينكره، وقال له: عمن أخذت هذا يا أبا عبيدة فإن هذا تفسير خلاف تفسير الفقهاء؟... فقال له، وقد ضاق به: "هذا تفسير الأعراب البوالين على أعقابهم فإن شئت فخذ وإن شئت فدعه".²

أما في الكوفة فقد كان موقف علمائها أشد حدة مما ذكرنا، فهم أنكروا عليه ما ورد في "مجاز القرآن"، وشنعوا عليه حتى قال الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، ت 207هـ = 822م) : "لو حمل إلي أبو عبيدة لضربته عشرين في كتابه المجاز"³، وكثيراً ما قال في كتابه: "معاني القرآن"، "وقد قال بعض من لا يعرف العربية"⁴ قاصداً أبا عبيدة.

والرد على هذه الاتهامات تبدو أسبابها معروفة، فقد عزا بعض الباحثين الاختلاف حول كتاب المجاز في البصرة إلى الخصومة بين النزعة العقلية، والنزعة النقلية⁵؛ إذ كان مسلك أبي عبيدة في عدم التزامه بآثار السلف في التفسير، ومحاولته شرح غريب المعنى، واعتماده على النزعة العقلية، والتفكير الحر والنظر الدقيق المستقل خروجاً على ما كان عليه علماء اللغة والتفسير الذين كانوا يتحرجون أشد الحرج ويلتزمون بآثار السلف، على حين كان موقف علماء الكوفة من كتاب المجاز من أول الدلائل على العصبية القائمة بين البلدين.

¹ رواية اللغة، ص 141

² تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، 13/ 255

³ معجم الأدباء 159/19.

⁴ ينظر مثلاً: معاني القرآن للفراء 8/1، ومجاز القرآن 25/1.

⁵ تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، 143/2، وينظر مقدمة مجاز القرآن لمحققه الدكتور محمد فؤاد سزكين، ص 14 - 15.

مجلة الهند

ويرى البحث أن لهذه الخصومة سببًا آخر ربما يعد أهم من كل ذلك، ولا أقدم عليه سواه، وهو سبب شخصي يتعلق بأصل أبي عبيدة وموقفه وأخلاقه، ذلك أنه ينحدر من أصل يهودي، وقد عرف بشعوبيته وطعنه على العرب، كما اتهم في أخلاقه، ومن ذلك قول كارل بروكلمان (مستشرق ألماني ت 1930م): "ولد أبو عبيدة... لأبوين رقيقين من يهود فارس من باجروان، وكان مولى لتييم قريش، وأخذ في شبيبته عن أبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب. ولا عيب عليه نسبه من العجم لحق بفرقة الصفرية من الخوارج، وحاول أن ينتقم لنفسه بتصنيف كتب في مثالب العرب على مذهب الشعوبية... وهجاه أبو نواس بتهمة اللواط. ولما كتب كتاب المثالب، الذي نقل عنه ياقوت كرهه الناس فلم يحضر جنازته أحد من البصريين"¹.

ولعل هذا دليل على ما كان في شخصية أبي عبيدة من أسباب جعلت حتى جماعته البصريين يقفون منه هذا الموقف وينفرون منه ويحجمون عن المشاركة في تشييعه حتى انتقل إلى جوار ربه.

ولو كان الخلاف المعروف بين البصرة والكوفة السبب الأول والوحيد في موقف بعض علماء الكوفة من أبي عبيدة لوجب أن نجد لهذه الخصومة نظائر مع علماء بصريين آخرين كتبوا في تفسير القرآن على هذا المنحى، كالأخفش الأوسط أبي الحسن سعيد بن مسعدة (ت 215هـ)، الذي كتب كتاب "معاني القرآن"، في الفترة نفسها، والذي يعد من كبار علماء البصرة إذ أخذ النحو واللغة عن سيبويه، بيد أننا نرى أبا زكريا الفراء إمام مدرسة الكوفة بعد الكسائي يجله ويعترف بسمو مكانته العلمية في أمور اللغة بين علماء عصره، على أن ما ذكرناه في شخصية أبي عبيدة لا يغض من مكانته العلمية ومزنته الثقافية بحال من الأحوال فقد قال فيه الجاحظ (ت 210 هـ): "لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة.

وفي عهده وضعت أسس العلوم الإسلامية على ما اختلفت نواحيها من تفسير وفقه وأخبار، وكان أبو عبيدة يشارك في أنواع هذه الثقافة مشاركة جيدة. ونستطيع أن

¹ البيان والتبيين، 331/1

مجلة الهند

نتبين في كتبه جوانب من هذه الثقافة، فهي لغوية بما فيها من تفسير وحديث وغريب، وهي تاريخية تتناول مواضيع في تاريخ العرب وعاداتهم في جاهليتهم أحياناً وفي إسلامهم أحياناً أخرى، وقد تتجاوز ثقافته هذه الأمة العربية إلى عادات وأخبار لغير العرب.

ولعل فيما روي من اعتراف أبي الحسن الأخفش الأوسط برفعة مكانة أبي عبيدة في العلم بغريب اللغة حتى قدمه على نفسه، معلناً تأثره بكتاب المجاز وإفادته منه في كتابه معاني القرآن، دليلاً آخر يضاف في هذا المجال فقد (قال أبو حاتم: كان الأخفش قد أخذ كتاب أبي عبيدة في القرآن فأسقط منه شيئاً وزاد شيئاً، وأبدل منه شيئاً، قال: أبو حاتم: فقلت له: أي شيء هذا الذي تصنع؟... من أعرف بالغريب أنت أو أبو عبيدة؟... فقال: أبو عبيدة، فقلت: هذا الذي تصنع له ليس بشيء، فقال: الكتاب لمن أصلحه، وليس لمن أفسده)¹.

- الحجة الثالثة: قالوا: الخطاب بالمجاز طريق إلى الإخلال بالتفاهم لا حتمال خفاء القرينة. قال الإمام الشوكاني (محمد بن علي بن محمد الشوكاني ت 1250هـ): "المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم وخالف في ذلك أبو إسحاق الإسفراييني وخلافه هذا يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب. وينادي بأعلى صوت، بأن سبب هذا الخلاف تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة، وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تخفى على من له أدنى معرفة بها، وقد استدلل بما هو أوهن من خيوط العنكبوت فقال: لو كان المجاز واقعاً في لغة العرب للزم الإخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة، وهذا التعليل عليل فإن تجويز خفاء القرينة أخفى من السها".

ومما لا شك فيه أن هذا التعليل الذي علل به نفاة المجاز لا معنى له؛ لأنَّ اللفظ إما أن تحتف به قرائن حالية أو مقالية، فيحمل على ما دلت عليه القرائن، وإما أن يخلو منها فالأصل بقاء اللفظ على الحقيقة فلا خفاء في الحالين.

¹ طبقات النحويين واللغويين، ص 57-74

مجلة الهند

- الحجة الرابعة: قالوا: المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة وعجز عنها، فيستعير من المجازات ما يبلغ مراده، وهذا مستحيل في حق الله تعالى.

وللرد على هذه الشبهة يقول المثبتون:

أولاً: والمجاز طريق مطلق، أي طريق جاز سلوكه من غير ضرورة، فإننا نجد الفصيح من أهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل إلى التعبير عنه بالمجاز لا حاجة ولا لضرورة.

ثانياً: أن في المجاز من حسن التصوير، وبديع الأسلوب، وجمال العبارة وتشويق النفوس، وشحد الأذهان ما ليس في الحقيقة.

قال العلامة عبد العزيز البخاري (ت 390هـ) في شرح أصول البزدوي (ت 333هـ): "وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق، فتبين بهذا أن قولهم هو ضروري فاسد، والدليل عليه أن القرآن في أعلى رتب الفصاحة، وأرفع درج البلاغة، والمجاز موجود فيه، وعد من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى "وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ" [الإسراء: 24]، وإن لم يكن للذل جناح إلخ¹.

ثالثاً: أن هناك أسباباً داعية إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز منها: التعظيم كقوله: سلام على المجلس العالي.

ومنها: التحقير لذكر الحقيقة، كما في قوله تعالى "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ" [المائدة: 6]، والغائط هو المكان المنخفض من الأرض، واستعير هذا اللفظ للخارج من الإنسان مجازاً ترفعاً عن ذكر القبيح.

ومنها: المبالغة في بيان العبارة، كما في قوله تعالى: "وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" [مريم: 4]، والمعنى شاب شعر رأسه بتحوّله من السواد إلى البياض، فجاء هذا المعنى في أبلغ عبارة حيث شبّه بياض الشعر باشتعال النار، وحذف المضاف وأبقى المضاف إليه، وهذا مجاز بالحذف، والتقدير: واشتعل شعر الرأس شيباً، وهو تمييز محوّل، وأصله

¹ ص 34، طبع القاهرة سنة 1383هـ.

مجلة الهند

"واشتعل شيب الرأس"، إلى غير ذلك من المعاني التي أوضحها البيانوي والتي يطول المقام بذكرها، وجلّها في باب الاستعارة، وقد أفاض الإمام عبد القاهر في درّتيه "دلائل الإعجاز"، وأسرار البلاغة" في ضرب الأمثلة وبيان إعجاز القرآن الكريم بالنظم.

والحجة الخامسة: إنكار التجريد والإطلاق في التراكيب اللغوية، بل هي دائماً مقيدة بأيّ نوع من القيود، وهدفه من هذا وأد فكرة المجاز: لأن المجازين يقولون إن التركيب المطلق الخالي من التقييد بالقرائن المجازية حقيقة لغوية، أما المقيد بتلك القرائن فهو مجاز، وأن المجاز نشأ وترعرع في بيئات المعتزلة والجهمية ومن وافقهم.

ويرى البحث أن القرائن موجودة في اللغة العربية، أو ما يسمّى بنحو المعنى، ولا يمكن لنظام اللغة أى يقوم على غير القرائن اللغوية، وبالطبع منها ما يكون مجازياً، وحجة أن المجاز ظهر كمصطلح عند الفرق الأخرى غير أهل السنة آنذاك كالمعتزلة والجهمية وغيرهما، فهذا مردود عليه بأنهم خدموا اللغة والقرآن خدمة جليّة، وفي ثنايا البحث ردّدنا على هذا الزعم بأنهم اعتمدوا على العقل، ولا ضير في ذلك.

والحجة السادسة: قالوا: اللفظ في سياقه حقيقة ولا يسمّى مجازاً، فلفظ الأسد - مثلاً- في قوله: رأيت أسداً يحمل السيف ويقاتل الكفار، حقيقة في الرجل الشجاع، والعرب لم تجتمع وتقرر أن هذا اللفظ وضع أولاً لكذا، ثم استخدم مجازاً في كذا، فيكون هذا التقسيم حادثاً لا دليل عليه.

وللرد على هذه الحجة يقول الآخرون:

أولاً: لم يقل المثبتون للمجاز بأن العرب اجتمعوا في صعيد واحد وتم الاتفاق بينهم أن لفظ الأسد حقيقة الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع قال الزركشي (ت 794هـ) في البحر المحيط: قال القاضي عبد الوهاب: "المخالف في وقوعه (يعني المجاز) في اللغة والقرآن لا يخلو إما أن يخالف في أن ما فهم لا يسمّى مجازاً، أو في أن ما فهم ما هو مستعمل في غير موضوعه، فإن كان الأول رجع الخلاف إلى اللفظ، لأننا لا ندعي أن أهل اللغة وضعوا لفظ المجاز لما استعملوه فيما لم يوضع لإفادته، لأن ذلك موضوع (أي لفظ المجاز) في لغتهم للممر والطريق، وإنما استعمل العلماء هذه

مجلة الهند

اللفظة في هذا المعنى اصطلاحاً منهم، وإن كان الثاني تحقق الخلاف في المعنى، لأن غرضنا بإثبات المجاز يرجع إلى كيفية الاستعمال، وأنه قد يستعمل الكلام في غير ما وضع له، فيدل عليهم وجوده في لغتهم بما لا تنكره الأكابر¹.

وقال الشيخ حسن العطار (ت 1250 هـ) في حاشيته على شرح جلال الدين المحلي لجمع الجوامع للسبكي: "وإن أرادوا (أي نفاة المجاز) استواء الكل في أصل الوضع فهذا مراغمة في الحقائق، فإن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد، وإما أنهم ينكرون أن العرب لم تستعمل لفظ أسد في الشجاع مثلاً فبعيد جداً، لأن أشعار العرب طافحة بالمجازات"².

ثانياً: أن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، وإنكار هذا مكابرة لا معنى لها، فإن لفظ شجرة يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه الغرسة المعروفة في الأرض، فإذا قيل: إن الدعوة إلى الله شجرة مثمرة يجني الناس ثمرتها، انصرف المعنى الأول عن الذهن.

والقول بأن السلف لم يتكلموا بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز غير صحيح، فقد ورد في كلام الإمام أبي حنيفة وأحمد وغيرهما، وكتب اللغة مليئة بذلك، والقواميس شاهدة بذلك، فمن رجع إليها عرف الأمر وهي الحجة في إثبات أمر في اللغة، وإليها يرجع العلماء قاطبة.

وعمود السفود في المسألة والذي دعى إلى النزاع في تأويل الكلمة هو "تأويل الصفات"، فمثلاً: "يد الله فوق أيديهم" (الفتح: 10) من قال بالمجاز، يقول: "يد" مجاز مرسل علاقته السببية، عبّر باليد وأراد القوة، أي قوة الله فوق قوتهم وقدرتهم، ومن منع التأويل، حمل اللفظ على ظاهره، وقال: سبحانه جلا وعلا له يد ولكن ليست كأيدينا، وقوله تعالى: "والسمااء بنيناها بأييد" (الذاريات: 47) أي بقوة؛ لأن اليد سبب، فهو مجاز مرسل علاقته السببية.

¹ البحر المحيد في أصول الفقه، 68/3.

² حاشية الشيخ العطار على شرح الجلال المحلي لكتاب جمع الجوامع في أصول الفقه للإمام تاج الدين السبكي، ينظر: موقع الإسلام ص 36 <http://www.al-islam.com>

مجلة الهند

وقوله تعالى: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" (إبراهيم: 4) أي بلغة قومه،
فالكلمة فيها مجاز مرسل علاقته الآلية

ومثال قوله تعالى: "يريد أن ينقض فأقامه" (سورة الكهف: 77)، من قال بالمجاز،
يقول مجاز عقلي، إسناد الفعل أو ما في معناه لغير ما هو له لقريئة ما، فالحائط
ليس له عقل حقيقة، ومن منع المجاز قال: ربما أن الله جعل له إرادة حقيقية.

وقوله تعالى: "ليخرجكم من الظلمات إلى النور .." (سورة الحديد: 9) أي من الكفر إلى
الإيمان، وهنا استعارة تصريحية معروفة؛ حيث حذف المشبه – كما يقول أهل البلاغة-.

وقوله تعالى "عيشة راضية" (القارعة: 6) وهو مجاز عقلي، لأن العيشة ليست راضية
بل صاحبها، ففي إسناد الرضا إلى ضمير العيشة تأويلاً مجازياً ثم رجح أن تكون
"عيشة" فاعلاً للرضا فعلاً، يقول عبد القاهر:

"وأما العيشة الراضية فالوصف بها أحسن من الوصف بالمرضية، لأنها اللانقطة بهم،
فشبه ذلك برضاها بهم كما رضوا بها، كأنها رضيت بهم ورضوا بها. وهذا أبلغ من
مجرد كونها مرضية فقط فتأمله".

وهذا التأويل الذي ارتضاه يخرج الآية {فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ} من دائرة المجاز العقلي
ويدخلها، قطعاً، في دائرة الإستعارة بالكناية فالمجاز لاحق به فيما فر منه وفيما فر
إليه. وإجراء الإستعارة بالكناية في صور المجاز العقلي سائغ جداً، لذلك فإن أبا
يعقوب السكاكي صاحب المفتاح يجزم بأن كل ما يمكن جملة على المجاز العقلي
باعتبار يمكن جملة على الاستعارة المكنية باعتبار آخر، وهذا القول له وزنه،
والسكاكي منزلته بين البلاغيين كمنزلة سيبويه بين النحاة.

ونضرب مثلاً لتوجيه ابن القيم للوفاة في القرآن الكريم، فنجد يذهب مذهباً مماثلاً
لعلماء البلاغة في توجيه اختلاف الإسناد في الإمامته والتوفيه.

ففي التنزيل الحكيم أسندت إلى الله في قوله تعالى: "اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا" (الزمر: 42).

مجلة الهند

وأُسندت إلى ملك الموت في قوله تعالى: "قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ... " (سورة السجدة: 11).

وأُسندت إلى ملائكته الموت في قوله تعالى: "تَوَفَّيْنَاهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ" (سورة الأنعام: 61).

وهذا يبين أنه يقرّ بالمجاز ضمناً.

ونراه في مواضع كثيرة يرد على ما يسميه غيره مجازاً أنه ليس بمجاز، بل هو أسلوب من أساليب اللغة العربية.

وهذا السلوك كان يكون مفيداً في النزاع لو كان القائلون بالمجاز يقولون أن المجاز أعجمي وليس بعربي، أما والمجاز عربي أصيل وما عرفت لغة صلتها بالمجاز أقوى من صلة اللغة العربية به.

وإن كان لا بد من فرق بين ابن القيم، وهو ينفي كل أساليب المجاز ويكتفي بأن يطلق عليها أنها أسلوب من أساليب اللغة العربية يطلق عليه غيره أنه "مجاز" والاختلاف في التسمية مع الاعتراف بوجود المسمى لا طائل تحته.

بيد أن خصوم الشيخ أكثر منه دقة وضبطاً؛ لأن تسميتهم للمجاز مجازاً فيها تمييز واضح عما سواه من الحقائق، أما تسمية الشيخ له "أسلوب من أساليب اللغة" فهذا يطلق على الحقائق كما يطلق على المجازات ويبدو في هذا خلط وتمويه.

أيجوز لرجل رزقه الله ذرية أن يسمي الأول منهم، ويكتفي بأن يدعي كل من الباقيين بأنه "ولد فلان" دون أن يكون له اسم يميزه عن أشقائه؟!

وعلى العموم قديماً قالوا: لا مشاحة في الاصطلاح.

ويرى البحث أن التأويل واقع في لغتنا العربية إلى يومنا هذا، والسياق هو المسئول عن توضيح المعنى، وسلامة عقيدة المتكلم، فمثلاً نقول: "شفى الطبيب المريض" وهذا مجاز عقلي، وإلا فالله هو الفاعل الحقيقي، وكذا يقول الناس: "أنبت الربيع البقل إلخ.

مجلة الهند

ومعرفة مدلول الكلمة ومرادها الحقيقي أو المجازي بأنواعه المختلفة لا يتضح إلا عن طريق السياق Context.

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث المصغر نستطيع أن نقرر بعض النتائج التي توصل إليها البحث، ومنها:

- أن الأصل هو الحقيقة فلا ينتقل منها إلا بقريضة.

- الأصل هو حمل ألفاظ الكتاب والسنة على حقائقها، فإن قومًا ركبوا ظهر المجاز فتوصلوا به إلى تأويل نصوص الوحي بوجه لا يجوز، فنفوا الأسماء وعطلوا الصفات، وشأن أهل السنة في ذلك هو إثبات ما أثبتته الله لنفسه وأثبتته له رسوله ﷺ، ونفي ما نفاه عن نفسه ونفاه عنه رسول الله ﷺ، ويسكتون عما سكت عنه الكتاب والسنة، ويسعنا ما وسع أصحاب رسول الله ﷺ.

يقول العلامة ابن القيم: "ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى يكون اتفاق من الأمة أنه أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام الله إلى الأشهر والأظهر من وجوهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم، ولو ساع ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبادات" اهـ.

- أن التأويل اللغوي في البلاغة العربية هو المجاز بأنواعه المختلفة.

- أن المجاز واقع في العربية قبل نزول القرآن، ومستخدم في لهجاتنا المحلية إلى يومنا هذا، وأن في استخدامه أغراض بلاغية متنوعة تدعو المتكلم لاستخدامه، كالإشارة إلى المعنى بلطف، والتعظيم، والتحقيق إلخ، وأنه ثراء للعربية في أساليبها، وقال بذلك جلّ علماء العربية، ومن أقوال الأئمة عن المجاز قول ابن قتيبة: "ولو كان المجاز كذبًا. وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسدًا؛ لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت التمرة، وأقام الجبل، ورحض السعر"، وقول إمام البلاغيين عبد القاهر الجرجاني: "ومن قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط

مجلة الهند

خبطاً عظيماً، وتهدّف لما لا يخفى ... كيف وبطالِب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدّها. وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفيه، يأتهم منها فيسرق منهم دينهم وهم لا يشعرون؟ ويلقيهم في الضلالة من حيث يظنون أنهم مهتدون"، وقال بدر الدين الزركشي: "ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن".

- أن الاختلاف بين المؤيدين والممانعين لوقوع المجاز في القرآن اصطلاحي فقط، لأنهم يقولون: أسلوب من أساليب العرب، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولعل السبب الرئيس الذي حمل ابن تيمية ومن تبعه لإنكار المجاز في القرآن هو عدم تأويل الصفات.

المصادر والمراجع

1. إبراهيم مصطفى: إحياء النحو، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959م
2. ابن العربي الإشبيلي: أحكام القرآن (من سورة الحشر إلى آخر الكتاب، تحقيق: طارق يوسف إسماعيل) رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 2013م
3. ابن العربي: قانون التأويل (تحقيق: محمد السليمان)، دار القبة الإسلامية، جدة
4. ابن منظور الإفريقي المصري: لسان العرب، دار العلم للملايين، 2003م
5. أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن (تحقيق د. محمد فؤاد سزكين)، مؤسسة الرسالة، 1981م
6. أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة العربية، مصطفى البابي الحلبي، 1950م
7. أحمد مصطفى المراغي: علوم البلاغة العربية، المطبعة العربية، الطبعة الثالثة
8. جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، المطبعة الأزهرية بمصر، 1925م
9. جلال الدين السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، طبعة القاهرة
10. جلال الدين السيوطي: بغية الوعاة، دار السعادة، 1326هـ
11. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، اسم المطبع لم يذكر، 1931م
12. الخليل بن أحمد الفراهيدي: معجم العين (تحقيق: المخزومي والسامرائي)، دار العلم للملايين، بيروت 1998م
13. د. محمد مبارك الشاذلي البنداري: الفكر الصوتي والدلالي عند الصالحي الشامي في ضوء علم اللغة الحديث، أطروحة الدكتوراة، جامعة الأزهر بالقاهرة، 2007م
14. د. أحمد أمين: ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة الطبع لم تذكر

مجلة الهند

15. د. أحمد عمار مداس: السيمياء والتأويل، عالم الكتب بالأردن، 2011م
16. د. شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، 1965م
17. د. صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، 1969م
18. د. عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني: المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، مكتبة وهبة، بالقاهرة، 1416هـ - 1995م
19. د. عبد الغفار حامد هلال: الإعجاز اللغوي في القرآن والسنة، د. ت
20. د. محمد أبو موسى: خصائص التراكيب، وهبة بالقاهرة، 2000م
21. د. محمد مبارك الشاذلي البنداري: ديوان الحطيئة دراسة دلالية معجمية، أطروحة الماجستير، جامعة الأزهر بالقاهرة 2003م
22. د. محمد مبارك الشاذلي البنداري: سعد الدين التفتازاني وجهوده اللغوية، (مخطوط)
23. د. محمد أبو موسى: دلالات التراكيب، وهبة بالقاهرة، 2000م
24. د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1982م
25. د. عبد الحميد الشلقاني: رواية اللغة، دار المعارف، 1971م
26. د. عبد الفتاح لاشين: المعاني في ضوء أساليب القرآن، دار المعارف، 1976م
27. د. عزة حسن: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية (قسم علوم القرآن)، د. ت
28. د. عفيف دمشقية: أثر القراءات القرآنية في تطور الدرس النحوي، معهد الإنماء العربي، 1978م
29. د. محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي، دار المعارف، 1952م
30. دائرة المعارف الإسلامية (مادة: تفسير للأستاذ أمين الخولي).
31. رشيد بن مالك: السيميائيات السردية، دار المجد لاوى بالأردن، 2006م

مجلة الهند

32. الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين (تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم)، مكتبة الخانجي، 1954م
33. سعد الدين التفتازاني: المطول، طبعة الحلبي، 1967م
34. الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الحكمة، القاهرة، د. ت
35. الطبري: تفسير الطبري، مصطفى البابي الحلبي، 1954م
36. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة (تحقيق: محمود شاکر)، الخانجي، 2003م
37. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز (تحقيق: محمود شاکر)، الخانجي بمصر، 2003م
38. عبد المتعال الصعيدي: بغية الإيضاح، مكتبة الآداب بالأوبرا، مصر، 2000م
39. عبدالفتاح إبراهيم سلامة: النص القرآني بين التفسير والتأويل، رسالة دكتوراة بجامعة الأزهر، كلية أصول الدين بالقاهرة 1979م
40. علي بن يوسف القفطي: إنباه الرواة (تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم)، دار الكتب، القاهرة، 1973م
41. الفراء: معاني القرآن، 1980م، عالم الكتب، بيروت
42. الفيروز آبادي: البلغة في تاريخ أئمة اللغة (تحقيق: محمد المصري)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي
43. كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (ترجمة: د. عبد الحليم نجار)، دار المعارف، 1959م
44. مجموع فتاوى ابن تيمية، مجمع الملك فهد بالمدينة المنورة، 2005م
45. ياقوت الحموي: معجم الأدباء، دار المأمون، 1355هـ = 1936م

خطاب ما بعد الاستعمار في النقد العربي

- د. ن. شمناد¹

مقدمة:

يعدّ ما بعد الاستعمار أو ما بعد الكولونيالية (Postcolonialism) من أهم النظريات الأدبية والنقدية ذات الطابع الثقافي والسياسي؛ لكونها تربط الخطاب بالمشاكل السياسية الحقيقية في العالم. خطاب ما بعد الاستعمار هو خطاب نقدي ينحو إلى تفكيك الخطاب الاستعماري، وإلى إعادة النظر في تاريخ آداب المستعمرات التي واجهت الاستعمار الأوروبي. فإذا كان من شأن الخطاب الاستعماري جعل المناطق المستعمرة خلفية لمسرح تجري عليه أفزع أنواع الممارسات اللاأخلاقية من سلب وقتل واقتلاع، فإن الهدف الأول لخطاب ما بعد الاستعمار بجهوده الكبيرة هو إعادة كتابة تاريخ الحضارة الاستعمارية من وجهة نظر من استُعمروا. هكذا أصبحت نظرية ما بعد الاستعمار تسمية لنظرية في الدراسات الثقافية والنقد الأدبي، وهي في مجملها لا تنظر إلى الخطاب بوصفه مهمة تاريخية، ولكن بوصفه مهمة سياسية؛ وهكذا نكون أمام منهج لا تتوقف فيه القيمة الأدبية على جماليات النص فقط، وإنما تصبح مرتبطة بعوامل كثيرة من أهمها العامل السياسي. ومن ثمّ فإن هذه الدراسة تحاول الإشارة إلى هذه النظرية وتجلياتها المختلفة وخطابها في الفكر العربي والنقد العربي.

نظرية ما بعد الاستعمار (Postcolonial Theory)

نظرية ما بعد الاستعمار واحدة من نظريات الـ"ما بعد": ما بعد البنيوية Poststructuralism ، وما بعد الحداثة Postmodernism، وما بعد الاستعمار، وهي النظريات التي راحت على مدار العقود الثلاثة الماضية – تتكاثر وتهيمن على الساحة الثقافية، وتنتقل من

¹ الدكتور ن. شمناد، أستاذ مساعد ورئيس قسم اللغة العربية، كلية الجامعة، ترونتبرام، كيرالا، الهند

مجلة الهند

حقل من حقول الثقافة إلى آخر: من السياسة والاقتصاد، إلى الفلسفة، إلى الأنثروبولوجيا Anthropology، إلى التاريخ والجغرافيا، إلى العمارة، إلى الأدب والنقد الأدبي.. إلخ. تعد نظرية ما بعد الاستعمار من أهم النظريات الأدبية والنقدية التي رافقت مرحلة ما بعد الحداثة، ولا سيما أن هذه النظرية ظهرت بعد سيطرة البنيوية على الحقل الثقافي الغربي، وبعد أن هيمنت الميثولوجيا البيضاء على الفكر العالمي، وأصبح الغرب مصدر العلم والمعرفة والإبداع، وموطن النظريات والمناهج العلمية¹. ما بعد الاستعمار مقولة سياسية في أساسها. إنه مصطلح مختصر يحاول العثور على قاسم مشترك بين مجتمعات العالم الثالث، التي تأسست على قوميات مختلفة نهضت في مواجهة الاستعمار الأوروبي وما تركه من آثار، كما يحاول المصطلح أيضًا العثور على قاسم مشترك بين ما أنتجته هذه المجتمعات من فنون وآداب².

النشأة:

بدأت دراسات ما بعد الاستعمار منذ فترة طويلة، ولا تزال فاعلة حتى اليوم. وقد ترعرعت الدراسات ما بعد الكولونيالية على أساس من انهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته وستينياته جنبًا إلى جنب تداعيات "الحرب الباردة" وبزوغ "العالم الثالث"³. أما نظرية ما بعد الاستعمار، أو الخطاب ما بعد الكولونيالي، فلم تعرف طريقها إلى الوجود في مجال النظرية السياسية إلا في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، وذلك لوصف مأزق الأمم التي تخلصت من سطوة الإمبراطوريات الأوروبية في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ويعد كتاب "الاستشراق" Orientalism (1978م) للأكاديمي الفلسطيني الأمريكي والمفكر الحداثي

¹ دليل الناقد الأدبي، ص 159

² _موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية ما بعد الاستعمار، موقع منظمة ابن رشد. يوم الاسترجاع 2013/10/12م

الرابط: <http://www.ibn-rushd.org/forum/Adwa-al-Raheel.htm>

³ العالم الثالث The Third World عبارة أطلقها عالم الديمغرافيا الفرنسي سوفي Alfred Sauvy في 1950م والتي أشاعها المفكر الفرنسي سارتر P. Sartre.

مجلة الهند

ما بعد الكولونيالي إدوار سعيد أحد الأعمال التأسيسية الأولى في هذا المجال. لم يكتسب هذا الخطاب معناه الذي نعرفه الآن، ولم يصبح تسمية لنظرية في الدراسات الثقافية والنقد الأدبي إلا خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. لقد جاءت هذه النظرية من أنحاء المستعمرات السابقة، على يد إدوارد سعيد، وسلمان رشدي، وهومي بابا ذوي الأصول الشرقية، وتطورت على أيدي الذين تصدوا لها مثل جاياتري سبيفاك، وإعجاز أحمد وعارف ديليرك، لكنها تركزت في أمريكا وأوروبا¹.

التعريفات:

وقد أعطيت لنظرية ما بعد الاستعمار تعريفات عدة. وحينما جاء كتاب "الإمبراطورية ترد كتابة" The Empire Writes Back في أواخر الثمانينيات، بدأ المؤلفون الثلاثة كتابهم بتعريف للمصطلح على النحو التالي: "ونحن نستخدم مصطلح "ما بعد الاستعمار" لنعطي كل الثقافات التي تأثرت بالعملية الإمبريالية من لحظة الاستعمار حتى يومنا الحالي؛ ذلك أن هناك خطأ متصلاً من الاهتمامات، على مدار العملية التاريخية التي بدأها العدوان الإمبريالي"². ويعرف د. سعد البازعي ود. ميجان الرويلي مصطلح نظرية ما بعد الاستعمار، في كتابهما المشهور "دليل الناقد الأدبي" و"النظرية ما بعد الاستعمارية" فتشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى، وأن مرحلة من الهيمنة- تسمى أحياناً المرحلة الكولونيالية- قد حلت وخلقت ظروفًا مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين"³. في قاموسه "أفكار ومفكرون"، يعرف الباحث كريس دوهمان نظرية ما بعد الكولونيالية بأنها حركة في النقد الاجتماعي والأدبي، ترد على آثار الإمبريالية الأوروبية

¹ النقد الثقافي ودراسات ما بعد الكولونيالية، ص 24

² The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures ص 2،

³ دليل الناقد الأدبي، ص 91-92

مجلة الهند

على الشعوب المستعمرة، إن ما بعد الكولونيالية تقدّم سردية مضادة تتصل بالشعوب المستعمرة سابقاً¹.

وعليه، ف"نظرية ما بعد الاستعمار" هي في الحقيقة قراءة للفكر الغربي في تعامله مع الشرق، من خلال مقارنة نقدية بأبعادها الثقافية والسياسية والتاريخية. وتعبير آخر، تحلل هذه النظرية الخطاب الاستعماري في جميع مكوناته الذهنية والمنهجية والمقصدية تفكيكاً وتركيباً وتقويضاً، بغية استكشاف الأنساق الثقافية المؤسسية المضمرّة التي تتحكم في هذا الخطاب المركزي. آنثد أصبح مصطلح ما بعد الاستعمار تسمية لنظرية في الدراسات الثقافية والنقد الأدبي. وقد وجد خطاب ما بعد الاستعمار طريقه إلى كل مدارس الفكر التي تعنى بتحليل علاقات القوة، بما في ذلك النظرية الماركسية، ونظريتا غرامشي² وفوكو³، وقد ظهر ذلك جلياً في نظريات النقد النسوي. والجامع بين هذه المدارس الفكرية هو إلحاحها الدائم على تحليل علاقات القوة غير العادلة التي يمكن تتبعها في المنتجات الثقافية (الأدب، والسينما، والفنون)⁴.

¹ نظرية ما بعد الكولونيالية : المقاومات والنقد، منتدى الأنثروبولوجيين والاجتماعيين العرب. يوم الاسترجاع 2013/10/07م

الرابط: <http://anthro.ahlamontada.net/t778-topic>

² أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891-1937م) فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، يركز في معظم كتاباته على تحليل القضايا السياسية والثقافية، اعتقله النظام الفاشستي الإيطالي وحكم عليه بالسجن عشرين عاماً. ويعدّ غرامشي مؤسس مفهوم "الهيمنة على الثقافة كوسيلة للإبقاء على الحكم في مجتمع رأسمالي".

³ ميشيل فوكو Michael Foucault (1926-1984) فيلسوف فرنسي، من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين. تأثر بالبنويين، ودرس وحلّل تاريخ الجنون، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". من مؤلفاته أيضاً ولادة العيادة، والكلمات والأشياء، وحفريات المعرفة، والمراقبة والمعاقبة.

⁴ المجلة العربية للعلوم الإنسانية. الكويت، 2011/19/10. الرابط: https://www.uop.edu.jo/download/research/members/42_995_.doc

تجليات نظرية ما بعد الاستعمار:

نظرية ما بعد الاستعمار تطرح مجموعة من القضايا الشائكة للدرس والمعالجة والتفكيك، كجدلية الأنا والغير أو الآخر، وثنائية الشرق والغرب، وعلاقة الهامش بالمركز، وعلاقة المستعمر بالشعوب المستعمرة الضعيفة، وتجليات الخطاب الاستعماري، ودور الاستشراق في تزكية المركزية الغربية قوة وتفوقاً، والصراع الفكري والثقافي المضاد للمركز العقلي الغربي لغة وكتابة ومقصدية وقضية. تنبني نظرية ما بعد الاستعمار في مجال الحقل الثقافي بصفة عامة وحقل النقد الأدبي بصفة خاصة على مجموعة من المرتكزات الفكرية والمنهجية، ويمكن حصرها في المكونات والعناصر التالية¹.

1. فهم ثنائية الشرق والغرب: تحاول نظرية ما بعد الاستعمار فهم الشرق والغرب فهما حقيقياً، وذلك برصد العلاقات التفاعلية التي توجد بينهما سواء أكانت تلك العلاقات إيجابية مبنية على التسامح والتعايش أم مبنية على العدوان والصدام الحضاري، كما يذهب إلى ذلك صموئيل هنتنغتون² في كتابه "صراع الحضارات".
2. مواجهة التغريب: استهدفت نظرية ما بعد الاستعمار محاربة سياسة التغريب والتدجين والاستعلاء التي كان ينهجها الغرب في التعامل مع الشرق. ومن ثم، شمر مثقفو نظرية ما بعد الاستعمار عن سواعدهم لفضح الهيمنة الغربية، وتعرية مرتكزاتها السياسية والإيديولوجية، مع تبيان نواياها الاستعمارية القريبة والبعيدة، والتشديد على جشعها المادي لاستنزاف خيرات الشعوب المقابلة الأخرى³.
3. تفكيك الخطاب الاستعماري: تهدف نظرية ما بعد الاستعمار إلى فضح الخطاب الاستعماري الغربي، وتفكيك مقولاته المركزية التي تعبر عن الغطرسة والهيمنة

¹ نظرية ما بعد الاستعمار، موقع الألوكة الأدبية واللغوية. يوم الاسترجاع: 2013/09/12.

والرابط: http://www.alukah.net/Literature_Language/0/39097#ixzz2eeyGARs2

² صامويل هنتنغتون Samuel Huntington (1927-2008) أستاذ علوم سياسية اشتهر بتحليله للعلاقة بين العسكر والحكومة المدنية، وبحوثه في انقلابات الدول، ثم أطروحته بأن اللاعبين السياسيين المركزيين في القرن الحادي والعشرين سيكونون الحضارات وليس الدول القومية.

³ Samakalika Sahithya Sidhantham, PP 74-75

مجلة الهند

والاصطفاء اللوني والعرق والطبقي، وذلك باستعمال منهجية التشتيت والفضح والتعرية. لذا، فقد وجد كتاب نظرية ما بعد الاستعمار في تفكيكية جاك ديريدا Jacques Derrida¹ آلية منهجية، كما تأثروا في ذلك بميشيل فوكو، وكارل ماركس، وأنطونيو غرامشي. وإن رفض ما بعد الحداثة للسرديات الكبرى وأنماط الفكر الغربي التي أصبحت عالمية، كان أيضًا مؤثرًا جدًا.

4. الدفاع عن الهوية الوطنية والقومية: رفض كتاب ومثقفو النظرية الاستعمارية الاندماج في الحضارة الغربية، وانتقدوا سياسة الإقصاء والتمييز والهيمنة المركزية، ورفضوا كذلك الاستلاب والتدجين، فدعوا في المقابل إلى ثقافة وطنية أصيلة، ونادوا بالهوية القومية الجامعة. ومن هؤلاء - مثلاً - كتاب ومبدعو الحركة الزنجية الإفريقية الذين تشبثوا بهويتهم السوداء ودافعوا عن كينونتهم الزنجية الإفريقية لمواجهة التغريب.

5. علاقة الأنا بالآخر: تركز نظرية ما بعد الاستعمار على مناقشة علاقة الأنا والغير في ضوء مقاربات ما بعد الحداثة كالمقاربة الثقافية، والمقاربة الماركسية، والمقاربة التاريخية الجديدة، والمقاربة السياسية، وكل ذلك من أجل فهم العلاقة التفاعلية بين الأنا والغير، هل هي علاقة جدلية سلبية أم إيجابية؟.

6. الدعوة إلى علم الاستغراب: إذا كان المفكرون الغربيون يتعاملون مع الشرق في ضوء علم الاستشراق باعتباره خطابًا استعماريًا وكولونياليًا، وذلك من أجل إخضاعه حضاريًا، والهيمنة عليه سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا، فإن المثقفين الذين ينتمون إلى نظرية ما بعد الاستعمار يدعون إلى استشراق مضاد، أو ما يسمى أيضًا بعلم الاستغراب، بغية تفكيك الثقافة الغربية تشريحًا وتركيبًا، وتقويض خطاب التمرکز تشتيتًا، وفضح مقصديّة الهيمنة على أسس موضوعية².

¹ جاك ديريدا (1930-2004م) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيكية Deconstruction، ومن كتبه: علم الكتابة.

² Griffiths, PP 9-7

7. المقاومة المادية والثقافية: لم يكتف مثقفو نظرية الاستعمار بقراءة الخطاب الاستشراقي الغربي، بل حاولوا مقاومة المستعمر بكل الوسائل المتاحة إما عن طريق المقاومة السلمية أو المسلحة، وإما عن طريق الاستشراق المضاد، أو نشر الكتابات التقويضية لتفكيك الفكر الاستعماري.
8. النقد الذاتي: لم يكتف مثقفو نظرية ما بعد الاستعمار أيضًا بتوجيه النقد إلى الغرب، بل سعوا إلى نقد ذواتهم ضمن ما يسمّى بالنقد الذاتي كما عند المفكر المغربي علال الفاسي، وما قام به الناقد الكيني الأصل عبد الرحمن جان محمد خير دليل على ذلك.
9. غربة المنفى: يعيش أغلب المثقفين الذين ينتمون إلى نظرية ما بعد الاستعمار في الغرب منفيين أو لاجئين أو محميين أو معارضين. ومن ثم، ينتقدون مرة بلدانهم الأصلية وواقعها المتخلف. ومرة أخرى، يرفضون سياسة التغريب والتهميش والتمركز الغربي. ويعني هذا أنهم يعيشون تمزقًا ذاتيًا وموضوعيًا، وهم دائمًا في غربة ذاتية داخل المنفى المكاني والذاتي والعقلي والنفسي كما هو حال جوليا كريستيفا Julia Kristeva¹ وإدوارد سعيد مثلًا².
10. التعددية الثقافية: دافع كثير من مثقفي نظرية ما بعد الاستعمار عن التعددية الثقافية، ورفضوا التمرکز الثقافي الغربي والثقافة الواحدة المهيمنة³، كما رفضوا سياسية التدجين والتغريب والإقصاء، ونادوا بالتنوع الثقافي والانفتاح الثقافي، وذلك عبر آليات المثاقفة والترجمة والنقد والتفاعل الثقافي. بمعنى أن ثمة ثقافات جديدة إلى جانب الثقافة الغربية المركزية، كالثقافة العربية،

¹ جوليا كريستيفا (و. 1941م) أديبة، عالمة لسانيات، محللة نفسية، فيلسوفة ونسوية فرنسية من أصل بلغاري. أصبح لكريستيفا تأثير في التحليل النقدي الدولي، من الناحية النظرية الثقافية والنسوية بعد نشر كتابها الأول Semeiotikè في عام 1969م. أنتجت كمية هائلة من الأعمال وتشمل الكتب والمقالات التي تعالج التناس، والسيميائية، والتهميش، في مجالات اللسانيات، ونظرية الأدب والنقد، والتحليل النفسي والسيرة، والسيرة الذاتية والسياسية والثقافية وتحليل الفن وتاريخ الفن.

² Postcolonial Theory: a critical introduction, PP 86-87

³ شهلا، ص 26

مجلة الهند

والثقافة الآسيوية، والثقافة الأفريقية.... بمعنى أن ليس هناك ثقافة مهيمنة وحيدة، بل هناك ثقافات هجينة متعددة ومتداخلة ومتلاقحة¹.

رواد نظرية ما بعد الاستعمار:

إن لنظرية ما بعد الاستعمار روادًا من المفكرين والنقاد والمثقفين، سواء أ كانوا باحثين ينتمون إلى الغرب أم ينتمون إلى العالم الثالث. ظهرت نظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي في المشهد الثقافي الجامعي للدول الأنجلوفونية، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية. وارتبطت نظرية ما بعد الاستعمار بجامعة كولومبيا، فيما ارتبطت "الأرسطية الجديدة" في النقد بجامعة شيكاغو، ودراسات "الجندر" و"الكتابة النسائية" بجامعة إنديانا. ودشنها جامعيون من الأقليات المهاجرة من مجتمعات أو بلدان ما بعد كولونيالية، وفي مقدم هؤلاء الثالث البارز إدوارد سعيد Edward W.Said، وجاياتري شكرفاتي سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak، وهومي بابا Homi Bhabha؛ وكل هؤلاء من أبناء العالم الثالث؛ أي الأول من فلسطين والثاني والثالث من الهند.

1. إدوارد سعيد Edward W.Said

الكاتب الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد² الذي يصف نفسه بأنه "ناقد حدائي ما بعد كولونيالي" يعدّ من أهم منظري نظرية ما بعد الاستعمار. ويعتبره المؤسس

¹ Postcolonial Literature: an Introduction, PP 197-201

² إدوارد سعيد (1935-2003م) ناقد أدبي وأكاديمي في جامعة كولومبيا الأمريكية، فلسطيني الأصل ولد في مدينة القدس وتوفي في نيويورك عام 2003م، أحد أبرز المدافعين عن القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة، وسعى من خلال كتاباته إلى تفكيك الأسس المعرفية للخطاب الكولونيالي وعلاقته بالسلطة. يعتبر كتابه "الاستشراق" من دعائم دراسات ما بعد الاستعمارية. كما برز سعيد سياسيًا كمناهض لاتفاقية أوسلو، وهو من الداعين إلى حلّ للصراع الفلسطيني الإسرائيلي مبني على حل الدولة الواحدة. من أبرز أعماله: الاستشراق (1978م)، ومسألة فلسطين (1979م)، والعالم، النص، والناقد (1983م)، والثقافة والإمبريالية (1993م)، وخارج المكان (1999م)، وتأملات حول المنفى (2000م)، والفكر الأنسني والنقد الديموقراطي (2003م)

الحقيقي للنظرية ما قبل الاستعمار في الحقلين الثقافيّين: العربي والغربي على حد سواء، ويعدّ كذلك الممهد الفعلي للنقد الثقافي. فقد استطاع بمفرد كتابه "الاستشراق" (1978م) أن يفتتح حقل الخطاب الاستعماري في البحث الأكاديمي. نستطيع بكل ثقة أن نقول إن إدوارد سعيد هو أول من أسّس هذا الحقل المعرفي، وإن كان المبشر الأول لها هو فرانز فانون Franz Fanon بأعماله المختلفة¹. فكتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد خير نموذج يعبر عن نظرية ما بعد الاستعمار، ما دام هذا الكتاب خطاباً مضاداً للاستشراق الغربي؛ لكونه يحوي انتقادات واعية ولاذعة للخطاب التمرّكي الغربي تقويضاً وتفكيكاً وتشتيتاً. وهناك شبه إجماع بين الدارسين على الدور المؤسس الذي لعبه كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق في صياغة اللبنة الأولى لنظرية ما بعد الاستعمار. إن إدوارد سعيد فرض الاستشراق لا كتخصص علمي أكاديمي، وإنما كمقولة في نقد الخطاب المؤسّساتي عن الآخر.

إن دراسة سعيد للاستشراق دراسة لخطاب استعماري، خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي. غير أن تحليل سعيد جاء مرتكزاً على سياق معرفي وبحثي سابق له يتضمن أعمال اثنين من المفكرين الأوروبيين المعاصرين، هما الفرنسي ميشيل فوكو والإيطالي أنطونيو غرامشي². ينطلق إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" لتعريف مصطلح الاستشراق في ضوء المفاهيم اللغوية والعلمية والأكاديمية والتاريخية والمادية. ومن الناحية المنهجية، فقد اعتمد إدوارد سعيد على دراسة الخطاب الاستشراقي بمنهجية فيلولوجية تفكيكية قائمة على دراسة الأفكار، والثقافات، والتواريخ، ليبرهن على أن العلاقة بين الشرق والغرب مبنية على القوة والسيطرة والهيمنة المعقدة المتشابكة.

وقد ربط إدوارد سعيد خطابه الاستشراقي بنزعة التباين والاختلاف بين الشرق والغرب، فقد تسلح الغرب بكل مقولاته المركزية وآلياته البنيوية لإخضاع الشرق والهيمنة عليه سياسياً، وعسكرياً، واجتماعياً، وثقافياً، وعلمياً. وبالنسبة لسعيد،

¹ المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية إيقاعات متعكسة تفكيكية

² صدام ما بعد الحداثة، ص 93

مجلة الهند

جميع تمثيلات المشرق المقدمة من قبل الغرب تشكل جهدًا دؤوبًا يهدف إلى الهيمنة والإخضاع. وقد خدم الاستشراق أغراض الهيمنة الغربية لإضفاء الشرعية على الإمبريالية، وإقناع سكان هذه المناطق بأن قبولهم للثقافة الغربية هي عملية تمدين إيجابية. كذلك يحاول هذا الكتاب أن يظهر أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة ووضوح الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتا بديلة¹. وقد استند إدوارد سعيد في تعامله مع الخطاب الاستشراقي إلى رؤية ثقافية سياسية قائمة على ثلاث خطوات منهجية، وهي: أولاً، التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية. وثانياً، الاهتمام بالمسألة المنهجية في التعامل مع الأفكار والمؤلفين والمراحل التاريخية، وذلك بالتركيز على الاستشراق الاستعماري للشرق سواء أ كان فرنسيًا أم بريطانيًا أم أمريكيًا. وثالثًا، البعد الشخصي الذي يتمثل في الجمع بين الموضوعية والذاتية القائمة على الوعي النقدي، مع الاستعانة بأدوات البحث التاريخي، والسياسي، والإنساني، والثقافي².

فقد استدعى هذا الكتاب بما طرحه من أفكار، طائفة أخرى واسعة من الكتابات التي ناقشت هذه الأفكار، أو ردت عليها، أو طوّرتها، سواء كتابات اللاحقين من منظري ما بعد الاستعمار مثل سلمان رشدي، وهومي بابا، وجاياتري سبيفاك، أو من تصدوا للنظرية من منظور مخالف، وكشفوا عن تناقضاتها، مثل إعجاز أحمد³. وقد شارك إدوارد سعيد نفسه بعد ذلك في تطوير النظرية وتأملها، من خلال كتاباته ومراجعاته

¹ Western Conceptions of the Orient, PP 31-39

² Leela, PP 68-80

³ إعجاز أحمد Aijaz Ahmad منظر أدبي ماركسي ومعلق سياسي يعيش في الهند. ولد في ولاية أتربرديش الهندية قبل حصولها على الاستقلال عن الحكم البريطاني، وهاجر إلى باكستان بعد التقسيم. عمل بعد إنهاء الدراسة في جامعات أمريكية وكندية. في الوقت الحاضر يعمل أستاذًا زميلًا في مركز الدراسات المعاصرة، ومتحف ومكتبة نهرو في نيودلهي، كما يعمل أستاذًا زائرًا للعلوم السياسية في جامعة يورك في تورنتو.

مجلة الهند

المتعددة التالية لكتاب الاستشراق، وخاصة في كتب مثل "الثقافة والإمبريالية" و"صور المثقف" و"تأملات حول المنفى" وغيرها¹.

2. جاياتري شكرفارتي سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak

الناقدة الهندية جاياتري شكرفارتي سبيفاك² تعدّ من المؤسسين الفعليين للخطاب الكولونيالي الجديد، وتعدّ كذلك أول منظرة نسوية بحق وحقيق في مرحلة ما بعد الاستعمار. فقد اهتمّت سبيفاك بالدفاع عن المرأة الشرقية، ومواجهة الهيمنة الغربية، والدفاع عن المهاجر، والاهتمام بالأدب والثقافة. وتستند سبيفاك إلى منهجية تحليلية نسوية تفكيكية ماركسية ثقافية، وخاصة في مقالها "هل يمكن للتابع أن يتحدث؟" (Can the Subaltern Speak? 1988م)، مركزة على وضعية المرأة الهندية أو ما يسمّى بالإناث التابعات³. فقد انتقدت الحركة النسوية الغربية انتقادًا عنيفًا من خلال تركيز اهتماماتها على عالم البيض من الطبقة المتوسطة ومن جنسين مختلفين. وتهتم سبيفاك أيضًا بدور الطبقة الاجتماعية، وقد ركزت على ما أصبح يعرف في دراسات ما بعد الاستعمار باسم "التابع"، وهو في الأصل مصطلح عسكري يشير إلى أولئك الذين هم في مرتبة أو مكانة أدنى. وإن استخدام هذا المصطلح في النظرية النقدية مستمدّ من كتابات الكاتب غرامشي. وتستخدم سبيفاك هذا المصطلح للإشارة إلى جميع المستويات المتدنية من المجتمع الاستعماري وما بعد

¹ موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية ما بعد الاستعمار

² جاياتري شكرفارتي سبيفاك (و. 1942م) باحثة وناقدة هندية، وهي أكاديمية في جامعة كولومبيا الأميركية. تصنف نفسها على أنها "ماركسية نسوية تفكيكية عملية" وشكلت مقالها "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟" محطة مهمة في خطاب ما بعد الاستعماري بشكل عام ودراسات التابع بشكل خاص. أبرز مؤلفاتها: في عوالم أخرى: مقالات في السياسية الثقافية (1987م)، ودراسات مختارة عن التابع (1988م)، وناقده ما بعد الاستعماري (1990م)، ونقد العقل ما بعد الاستعماري (1999م).

³ "التابع" Subaltern هو مصطلح أخذ عن غرامشي، هو "الفلاح الأمي" و"المرأة الصامتة في العالم الثالث" و"حشود العمال"... وسواهم من الجماعات التابعة (المضادة للنخبة) ممن كان لهم تأثير على مستوى صناعة التاريخ الهندي.

مجلة الهند

الاستعماري: العاطلين عن العمل والمشردين والمزارعين الذين يعيشون من مورد رزقهم وما إلى ذلك¹. وقد كان لتساؤل سبيفاك في "هل يمكن للتابع أن يتكلم؟" صلة بالتساؤل حول دور الإنتاج الثقافي ككل في معارضة القوى المهيمنة. وتحدثنا سبيفاك في تأملاتها عن الوضعية المستحيلة لـ "التابع" الذي لا يستطيع أن يتكلم².

3. هومي بابا Homi Bhabha

برز اسم هومي بابا³ من خلال طرحه مفهوم "التهجين" Hybridity لتفسير نشوء أشكال ثقافية جديدة في عالم التعدد الثقافي⁴. قد تأثر هومي بابا كثيرًا بإدوارد سعيد، ومشيل فوكو، وجاك ديريدا، وجاك لاكان Lacan، فقد اهتم بالنصوص التي تكشف هامش المجتمع في عالم ما بعد الاستعمار، مع رصد العلاقات الخفية والمتبادلة بين الثقافات المهيمنة والمستعبدة، ولا سيما في كتابه "مركز الثقافة" The Location of Culture (1994م). يرى هومي بابا أن القراءة الصحيحة لأعراض النص الاستعماري يمكنها أن تستعيد صوت أهل البلاد الأصليين، فالشعب التابع يمكنه أن يتكلم. ويرى هومي بابا بأن "التفاعل بين المستعمر والمستعمَر لا يؤدي إلى انصهار المعايير الثقافية التي تؤكد السلطة الاستعمارية فحسب، بل تهدد أيضًا في محاکاتها بزعة استقرارها. وهذا ممكن لأن هوية المستعمر في حد ذاتها غير مستقرة، إذ توجد في وضع معزول ومغترب، كما توجد هوية المستعمر بحكم اختلافها. فهي تتجسد فقط في الاتصال المباشر مع المستعمر. وقبل ذلك، فإن حقيقتها الوحيدة موجودة في إيديولوجية الاستشراق كما عرفها سعيد.

¹ خطاب ما بعد الاستعمار، موقع مغرس. يوم الاسترجاع: 2013/10/02. الرابط:

<http://www.maghress.com/assif/5248>

² موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية ما بعد الاستعمار

³ هومي بابا Homi K. Bhabha (و. 1949م) أكاديمي هندي وأستاذ الأدب الأميركي والبريطاني في جامعة هارفرد، حيث يرأس مركز الدراسات الإنسانية. أبرز أعماله: أمم ومرويات (1990م)، وموقع الثقافة (1994م)، وحول الخيار الثقافي (2000م)، وحياة جامدة (2004م).

⁴ Pramod, P 200

4. فرانتز فانون Frantz Fanon

لا تقتصر نظرية ما بعد الاستعمار على كتاب آسيا وإفريقية، فهناك باحثون من الغرب، مثل فرانتز فانون¹. فرانتز فانون الذي تم الارتقاء به إلى مصافّ "نبي العالم الثالث" و"وكيل الحقيقة المنتهكة والمتحولة" ومصاف "المبشر الأول" بنظرية ما بعد الاستعمار، يعتبر أحد آباء الفكر المناهض للاستعمار في القرن العشرين. لا يمكن بحال من الأحوال الحديث عن نظرية ما بعد الاستعمار دون التوقف أمام فرانتز فانون بأعماله التي عزّزها إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق"، وهي الأعمال التي استخدم فيها نظرية التحليل النفسي، مطوّراً إياها لإبراز عواقب الاستعمار السيكولوجية والاجتماعية، وذلك بتركيزه على خطورة خاصية السواد باعتبارها عرقية، وأهميتها بالنسبة للمشروع الاستعماري القائم على القمع والتشويه، كذلك قابلية المستعمر الأسود للاقتناع بارتداء قناع أبيض مصنوع من الثقافة والمكانة. ويبقى كتابه "معذبو الأرض" The Wretched of the Earth، الذي كتب مقدمته المفكر الفرنسي جان بول سارتر Sartre، معلماً مهماً من معالم الكتابة في حقل الكتابة الاستعمارية، وفيه يركز فانون على العنف الضروري للمصاحب لعملية تفكيك الاستعمار ومقاومته، فمقاومة الاستعمار وتفكيكه هو إحلال لأنواع معينة من الرجال محل أنواع أخرى². يحلل فانون طبيعة الاستعمار الكولونيالي، ويبين طابعه الذاتي والمصلحي، معتبراً أن الاستعمار مصدر للعنف والإرهاب؛ مما يولد مقاومة مضادة من قبل الشعوب

¹ فرانتز فانون (1925-1961م) طبيب نفسي وفيلسوف اجتماعي أسود، من مواليد المارتينيك، عرف بنضاله من أجل الحرية، وضد التمييز والعنصرية. حارب ضد النازيين في الحرب العالمية الثانية. عمل طبيباً عسكرياً في الجزائر في فترة الاستعمار الفرنسي، وكان ناشطاً سياسياً ومناصرًا لثورة التحرير الجزائرية. وهناك من يتصور أن جاك دريدا مؤسس التفكيكية، وجان فرانسوا ليوتار فيلسوف ما بعد الحداثة، وإيلين سيكو الناقدة النسوية، كلهم قد نشأوا في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي. وقد كان تواجههم هناك من العوامل الرئيسية التي حفزتهم لتفكيك خطاب التفوق الغربي والمركزية الأوروبية. توفي من مرض صعب ودفن في مقبرة مقاتلي الحرية الجزائريين. آمن بأن ما أخذ بالقوة لا يستعاد إلا بالقوة. من أعماله: بشرة سوداء وقناع أبيض (1952م)، ومعذبو الأرض (1961م).

² المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية ابقاعات متعكسة تفكيكية

مجلة الهند

المستضعفة أو البلدان المستعمرة. ومن ثم، ينتقد فرانز فانون الأنظمة الاستعمارية الكولونيالية الغربية. ومن ثم، يثور على المنظومة الغربية التي ينتهي إليها، معتبراً إياها رمزاً للتسلط الثقافي، ومنظومة مركزية مبنية على قوة العلم والثقافة والتكنولوجيا، وذلك بغية الهيمنة، والسيطرة، وإخضاع الشرق مادياً ومعنوياً. هكذا يرى فرانز فانون أن نظرة الغرب إلى أفريقية قائمة على صورة استعلائية.

ويلخص الناقد العربي صبحي حديدي، في دراسة حول القراءات ما بعد الكولونيالية لفرانز فانون، قائلاً "إدوار سعيد جعل من فانون المدافع عن سرد التحرير المضاد الذي ينتهي إلى حقبة ما بعد الحداثة؛ وهومي بابا نحت من أفكار فانون معماراً نظرياً لعالم ثالث ما بعد بنيوي؛ وعبد الرحمن جان محمد اكتشف فيه منظراً مانوياً للاستعمار والنفي المطلق؛ أما عند سيفاك فقد ظهر فرانز فانون في أصدق صوره وأكثرها بساطة وإقناعاً¹.

موقع الدراسات ما بعد الكولونيالية في المشهد الثقافي العربي:

هنالك عدد كبير من المؤلفات الصادرة بأقلام العرب في العالم العربي بمختلف انتماءاتهم الفكرية والسياسية والأدبية حول العلاقات بين الغرب الإمبريالي والاستعماري وبين العالم العربي، ولقد مسّت هذه المؤلفات مجالات الهوية الثقافية بتفرعاتها التاريخية واللغوية، ومجالات الاقتصاد والاجتماع. وفي السنوات الأخيرة من القرن العشرين برزت اتجاهات أخرى مثل الاتجاه الذي اضطلع بما يسمى بالغزو الثقافي، والاتجاه الذي كرّس نفسه لنقد الاستشراق، بعد أن دشنه إدوارد سعيد بشكل أكثر دراماتيكية، علماً أنه كانت ثمة كتابات سبقته مثل كتابات أنور عبد المالك وعبد الله العروى ومالك بن نبي وغيرهم². أما النقد العربي لم يستطع حتى الآن أن يطور

¹ خطاب ما بعد الاستعمار، موقع مغرس. يوم الاسترجاع: 2013/10/02م. الرابط: <http://www.maghress.com/assif/5248>

² نظرية ما بعد الكولونيالية : المقاومات والنقد، منتدى الأنثروبولوجيين والاجتماعيين العرب. يوم الاسترجاع 2013/10/07م.

الرابط: <http://anthro.ahlamontada.net/t778-topic>

مجلة الهند

مدرسة في النقد ما بعد الكولونيالي. في مقدمة كتابه "الثقافة والإمبريالية" كان إدوارد سعيد قد عبّر عن خيبة أمله عن الأثر المحدود لكتابه "الاستشراق" في الفكر العربي. يقول الناقد المغربي د. محمد بوعزة: "ما زال النقد العربي في أغلبه أدبيًا، ولم يتجاوز تفاعله مع النقد الثقافي المستوى الإجرائي، ولم يستطع أن يقتحم الإشكالات والمناطق الخطرة للنقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، مثلما نجد في "الاستشراق" أو "الثقافة والإمبريالية"، وفي تحليل للخطاب في سياق أوسع للسيطرة والمقاومة، وحول التاريخ والجغرافيا، وحول توظيفات الثقافة في صراع القوة ومشاريع التفكير بالتحريز وتفكيك الاستعمار والهويات القومية القاتلة. ولذلك لم يستطع النقد العربي مثلاً أن يطور مدرسة في النقد ما بعد الكولونيالي، مثلما حدث في الهند، في العمل الناجم عن تفحص الثقافة الهندية والآسيوية في جماعة دراسات التابع Subaltern Studies Project بإدارة المؤرخ رانا جيت جوهال¹ Ranajit Guha.

خطاب ما بعد الاستعمار عند المفكرين العرب:

قد قام كثير من المفكرين العرب بتعرية النسق الحضاري الغربي، وتقويض مقولاته المركزية، وتفكيك مقاصده الإيديولوجية كما فعل عبد الوهاب المسيري² في كتبه "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية": نموذج تفسيري وتصنيفي جديد "والإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة" (1983م)، وما

¹ ما زال النقد العربي في أغلبه أدبيًا، موقع ديوان العرب. يوم الاسترجاع: 2013/10/16م.

الرابط: <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article34514>

² عبد الوهاب محمد المسيري (1938-2008م) مفكر وعالم اجتماع مصري إسلامي، وهو مؤلف موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، أحد أكبر الأعمال الموسوعية العربية في القرن العشرين الذي استطاع من خلالها برأي البعض إعطاء نظرة جديدة موسوعية موضوعية علمية للظاهرة اليهودية بشكل خاص، وتجربة الحدأة الغربية بشكل عام، مستخدمًا ما طوره أثناء حياته الأكاديمية من تطوير مفهوم النماذج التفسيرية، أما برأي البعض الآخر فقد كانت رؤيته في موسوعته متحيزة لليهود، ومتعاطفة إلى حد كبير مع مواقفهم تجاه غير اليهود، بل وصفها البعض بأنها تدافع عن اليهود.

مجلة الهند

أنجزه حسن حنفي¹ في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب" (1981م)، حيث حاول فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس. يمكن الحديث في النقد العربي عن أسماء تستفيد من النقد الثقافي وليس عن مشاريع أو حركات أو جماعات، ومن هؤلاء عبد الله الغدامي²، وعبد الله إبراهيم³. عرف العالم العربي عددا كبيرا من محاولات النقد الثقافي في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وكان لبعض هذه المحاولات أن انطلق من خلفيات معرفية وثقافية هي ابنة مرحلة الكولونيالية، كما كان للبعض الآخر من هذه المحاولات أن انطلق من خلفيات معرفية وثقافية هي وليدة الفعل أو رد الفعل في مرحلة العلمنة بالذات. ولعل العامل المؤثر في هذه المنطلقات، على اختلافها وتنوعها، يتشكل بصورة أساسية من المرحلة الزمنية التي بنى فيها هذا الناقد الثقافي أو ذاك مقومات ثقافته النقدية⁴.

¹ حسن حنفي (و.1935م) هو مفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذًا جامعيًا، وواحد من منظري تيار اليسار الإسلامي، وتيار علم الاستغراب، وأحد المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية. مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية.

² عبد الله بن محمد الغدامي (و.1946م) أكاديمي وناقد أدبي وثقافي سعودي، وأستاذ النقد والنظرية في كلية الآداب، قسم اللغة العربية، بجامعة الملك سعود. وهو صاحب مشروع في النقد الثقافي وآخر حول المرأة واللغة السعودية. ومن مؤلفاته المشهورة: النقد الثقافي، والخطيئة والتفكير، وتشريح النص، والموقف من الحداثة، والليبرالية الجديدة، والمرأة واللغة.

³ عبد الله إبراهيم (و.1957م) أكاديمي ومفكر وأديب وناقد وباحث عراقي متخصص في السرديات ونقد المركزية الثقافية. عمل أستاذًا للدراسات الأدبية والنقدية في الجامعات العراقية، والليبية، والقطرية. من مؤلفاته: المركزية الغربية، وعالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، والثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، والسردية العربية الحديثة، ومعرفة الآخر.

⁴ النقد الثقافي العربي ودراسات مرحلة ما بعد الكولونيالية واقع الدراسات العربية الثقافية. دليل وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلمي في الأردن. النقد الثقافي ودراسات ما بعد الكولونيالية.

لحظ مالك بن نبي¹، في أواسط القرن العشرين، أزمة الحضارة الغربية، ووصوله إلى الطريق المسدود، وفقدانها مبررات وجودها؛ مثلما لحظ حاجة هذه الحضارة، برأيه، إلى الإسلام لتقويم مسارها. ما يلفت الانتباه في أفكار مالك بن نبي يقول هب أن سبب الانحطاط في العالم الإسلامي لا يعود إلى الاستعمار، بل إلى القابلية للاستعمار، وقد ركز بن نبي على هذا الجانب في أغلب مؤلفاته، وظلّ يؤكّد على هذه القاعدة حتى وصل إلى نتيجة في أواخر حياته مفادها أنّ السبب في تأخر نهضة العالم الإسلامي يقع ضمن تخلف حضاري يتشكّل عبر عاملين يسميهما عامل " الاستعمار " وعامل "قابلية الاستعمار"². أما أنور عبد الملك³ كتب في كتابه " تغيير العالم"، أن أزمة العالم المعاصر ليست مجرد أزمة اقتصادية أو سياسية، بل أزمة حضارية. وفسر عبد الملك هذه الأزمة بأنها أزمة النمط الحضاري المهيمن منذ القرن الخامس عشر، وخلص إلى أنّ الحلّ الحقيقي لهذه الأزمة لا يكون إلا بالحوار الحضاري. والحوار الحضاري، عند عبد الملك، هو اعتراف بالآخر وامتداداته الوجودية. ورغم كل هذا، فإنّ رؤية عبد الملك للحوار الحضاري هذا تمحورت، بصورة عملية، حول قطبين أساسيين هما الغرب والشرق⁴. أما

¹ مالك بن نبي (1905-1973م) من أعلام الفكر الإسلامي العربي في القرن العشرين. وقد يعتبر هذا المفكر الجزائري امتدادًا لابن خلدون، ويعدّ من أكثر المفكرين المعاصرين الذين نهوا إلى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة. وكان بن نبي أول باحث حاول أن يحدد أبعاد المشكلة، ويحدد العناصر الأساسية في الإصلاح، ويبعد في البحث عن العوارض. وكان كذلك أول من أودع منهجًا محددًا في بحث مشكلة المسلمين على أساس من علم النفس والاجتماع وسنة التاريخ. من مؤلفاته: شروط النهضة، والظاهرة القرآنية، ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، والإسلام والديمقراطية.

² وجيه، ص 4

³ أنور عبد الملك (1924-2012م)، الكاتب الماركسي المصري، يعدّ من أبرز المفكرين المصريين والعرب في العقود الأخيرة. وحظي باحترام كبير منذ أصدر كتابه الأول "مدخل إلى الفلسفة" عام 1957م، وله كتب أخرى منها "الجيش والحركة الوطنية" و"المجتمع المصري والجيش 1952-1970م" و"الفكر العربي في معركة النهضة" و"نهضة مصر" و"ريح الشرق" و"تغيير العالم" و"الصين في عيون المصريين" و"المواطنة هي الحل".

⁴ وجيه، ص 5

الاقتصادي المصري سمير أمين¹ يدعو إلى إعادة بناء كتلة دولية ترفض الخضوع لخطط الهيمنة الأمريكية. والاستراتيجية الوحيدة لهذا البناء هي إنجاز الإصلاح الداخلي الضروري؛ عبر الإبداع بشجاعة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية بالتركيز على الممارسة الديمقراطية وإلغاء كل قيود الإرث السلفي التي تقف عقبة في سبيلها². ويفضل برهان غليون³ أن تأتي مواجهة العرب للعولمة في إطار إعادة تعريف الذات، وفي الكفاح العملي، السياسي والفكري معاً، ضد التفاوتات التي تقود إليها العولمة في شروط حياة الأفراد والمجتمعات؛ والعمل، تالياً، داخل كل بلد وعلى مستوى المجتمع الدولي، على فضح هذه التفاوتات المتزايدة وإبراز الطبيعة الشكلية للديمقراطية الليبرالية التي تسعى إلى إخفاءها أو التعويض عنها⁴. أما الناقد السعودي الحدائي عبد الله الغدّامي يقدم قراءة تفكيكية لما هو معروف لا من أجل معرفته، ولكن من أجل معرفة أسبابه؛ وبذا فهو يختلف عن كثيرين سبقوه في مجالات الفعل الثقافي لأنه كاشف يطلب التحليل والبحث عما يمكنه الوصول إليه من عوامل الفعل، وليس واعظاً ينطلق من أفكار مسبقة يلقيها في خطب إصلاحية⁵. ويذهب المفكر الأردني هشام غصيب إلى أنّ الثقافة العربية تعاني، في المرحلة الراهنة، أزمة تحجر، وأنّ جيلاً من التقدميين والتنويريين والبعثيين العرب

¹ سمير أمين (و. 1931م) مفكر واقتصادي مصري. وهو من أهم أعلام مدرسة التبعية وهو من أهم مؤسسي نظرية المنظومات العالمية. قدّم أمين مجموعة من القراءات لعدد من القضايا الأساسية، مثل العلاقة بين المركز والاطراف، التبعية والعوالم الأربعة، ومحاولة لتجديد قراءة المادية التاريخية وأنماط الإنتاج وخاصة في محاولته شرح نمط الإنتاج ضدًا من التحليلات الماركسية السائدة عن نمطي الإنتاج العبودي والقطاعي. من مؤلفاته: دراسة في التيارات النقدية والمالية في مصر، والاقتصاد العربي المعاصر، وفي نقد الخطاب العربي الراهن، وما بعد الرأسمالية، وأزمة الامبريالية أزمة بنيوية.

² وجيه، ص 7

³ برهان غليون (و. 1945م) هو مفكر فرنسي سوري، وأستاذ علم الاجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون بباريس، ويعتبر برهان غليون من أبرز المعارضين لنظام الرئيس بشار الأسد. من مؤلفاته: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، والنظام السياسي في الإسلام، ونقد السياسة: الدولة والدين، وبيان من أجل الديمقراطية.

⁴ وجيه، ص 9

⁵ المصدر نفسه، ص 10

مجلة الهند

هزمتهم مؤسسات الكهنوت وسلطة الدولة كما سلطة الخارج. وإنّ المثقف العربي قد استقال من الساحة السياسية والساحة الثقافية إلى حد كبير.. فالمثقف، عند غصيب، غدا معزولا عن الشارع وترك شعبه إما للسياسيين، وإما لرجال الدين. ويرى، غصيب، أنّ خروج المجتمع من هذا الواقع لا يكون إلا بسلوك المواجهة¹.

خطاب ما بعد الاستعمار عند الأدباء العرب:

إن أساطين الأدب العربي عملوا وحاولوا الإطاحة بالتمركز الغربي حول الذات من خلال تفكيك خطابه، وإعادة ترتيب عناصر ذلك الخطاب تمهيدا لإنجاز خطاب مختلف. ظهرت عدة روايات عربية تتجه مباشرة إلى نقد الأنساق السياسية والثقافية المهيمنة على المجتمعات العربية ونقد قيم التخلف الاقتصادي والإنساني المهيمنة على روح هذه المجتمعات والتي تعيق نمو سؤال الممكن فيها. ومهما يكن فإن سؤال السلطة يعتبر بمثابة اللعنة التاريخية التي تلامس ذاكرة السرد العربي خاصة بعد هزيمة 1967م²، وهذا ما يجعل البطل العربي يعيش اغترابا وجوديا ترمز إليه تلك القطيعة الكأداء بين الذات والزمان والمكان مما يجعلها تعيش نوعا من الفراغ الدلالي الوجودي. ويمكن أن نورد أسبابا تؤكد خصوصية التجربة العربية مع الاستعمار، وما نتج منها من خصوصية ثقافية تجلّت في الرد كتابة، فيما عدا الصفات الإقليمية المميزة، ويمكن تلخيص ملامح هذه الخصوصية كالآتي³:

1. لم تتحرر المنطقة العربية فعليًا، ولم ينته الاستعمار، فعلى الرغم من خروجه من الدول العربية كلّها، خلف احتلالًا في فلسطين بشكل رئيس، ومناطق عربية أخرى كالجولان⁴.

¹ المصدر نفسه، ص 11

² حرب 1967م وتعرف أيضًا باسم نكسة حزيران وتسعى كذلك حرب الأيام الستة هي الحرب التي نشبت بين إسرائيل وكل من مصر وسوريا والأردن لإيقاف العدوان الإسرائيلي، وأفضت لاحتلال إسرائيل كل من سيناء، وقطاع غزة، والضفة الغربية، وهضبة جولان.

³ شهلا، ص 27-28

⁴ الجولان هي هضبة تقع في بلاد الشام. وقعت الهضبة بأكملها ضمن حدود سورية، ولكن في حرب 1967م، احتل الجيش الإسرائيلي ثلثين من مساحتها، حيث تسيطر إسرائيل على هذا الجزء من الهضبة في ظل مطالبة سورية بإعادته إليها. ويسمى الجولان أحيانًا باسم الهضبة السورية.

مجلة الهند

2. كانت مدة استعمار المنطقة العربية طويلة، إذ زادت على قرن من الزمن.
3. اشتغل الأدب العربي على عقابيل الاستعمار. فقد عكفت النصوص على طرح قضايا التحرر الاجتماعي، والمثاقفة، والتنمية الوطنية، ومعاهدات السلام، ليعود الاستعمار مرة أخرى بحضوره الفيزيائي مع احتلال العراق عام 2003 م
4. لم يواجه الشعب العربي تجربة أقسى من الاستعمار، صاغت حياته بالشكل الذي هي عليه.

تطبع هذه السمات نصوصاً عربية معينة، كتبت بتأثير حرب الخليج الثانية، ومنها رواية "قطعة من أوربا" للمصرية رضوى عاشور، ورواية "دفاتر الطوفان" للأردنية سميحة خريس، ورواية "تيميمون" للجزائري رشيد بوجدر، التي تعدّ نماذج لأدب مابعد الاستعمار¹. تعدّ ما كتبه الطيب صالح أو يحيى الطاهر بالعربية، وما كتبه الطاهر بن جلون² أو آسيا جبار³ بالفرنسية نماذج لكتابة ما بعد الاستعمار⁴. ظهرت عدة نماذج لأدب مابعد الاستعمار في الأدب العربي، مؤلفات الروائي السوداني الطيب صالح كما في روايته "موسم الهجرة إلى الشمال"، والروائي السعودي عبدالرحمن منيف كما في رواياته من أمثال "مدن الملح"، و"سباق المسافات الطويلة؛ ورحلة إلى الشرق". في خماسية "مدن الملح"

¹ شهلا، ص 28

² الطاهر بن جلون (و.1944م) كاتب فرنسي من أصول مغربية، ينتهي إلى الجيل الثاني من الكتاب المغاربة الذين يكتبون باللغة الفرنسية، وله إصدارات كثيرة في الشعر والرواية والقصة، وتتميز أعماله بالطابع الفولكلوري والعجائي. هو حاصل على جائزة غونكور الفرنسية عن رواية "ليلة القدر".

³ آسيا جبار Assia Djebar (و.1940م) كاتبة وروائية جزائرية، معظم أعمالها تناقش المضاعفات والمصاعب التي تواجه النساء، كما عرف عنها الكتابة بحس أنثوي الطابع. تعتبر آسيا جبار أشهر روائيات الجزائر ومن أشهر الروائيات في أفريقيا الشمالية. جبار هي حالياً بروفيسورة الأدب الفرنكفوني في جامعة نيويورك، وقد رشحت لنيل جائزة نوبل في الآداب عام 2009م. من رواياتها: العطش، وناقذة الصبر، والجزائر البيضاء.

⁴ المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية إيقاعات متعكسة تفكيكية

مجلة الهند

لعبد الرحمن منيف، تغدو الصحراء إطاراً لتحويلات أصابت صميم البنى والعلاقات بفعل ظهور الغرب قوة اقتصادية وسياسية من أجل النفط وأهداف إمبريالية أخرى¹. تمثل رواية "الربيع والخريف" لحنا مينة² نموذجاً لهذا النمط من النصوص التي تحتكم إلى المسألة الحضارية لإبراز تجليات الاختلاف الحضاري على مستوى حرية الفرد والمجتمع، وترسيخ كرامة الإنسان وأهميته في صناعة التاريخ في الزمان والمكان. إن الأبطال في الروايات العربية من أمثال "تل اللحم" لنجم والي³، و"ذاكرة الجسد" لأحلام مستغنامي⁴، و"الآخرون" لحسونة المصباحي⁵ يعكسون من خلال مواقفهم أو تصوراتهم للعالم، نمطاً من النقد الحاد للثقافة العربية والأوضاع التي يعيشها الإنسان العربي مقارنة بالآخر الغربي. وربما يجوز لنا أن نعدّ روايات لنجيب محفوظ عملت على تصوير مراحل تحولات المجتمع المصري، ولا سيما القاهري، خلال العقود الستة الأولى من القرن العشرين. يقول بعض النقاد: ربما يجوز أن نعدّ تلك الروايات كسلسلة ذات اشتباك جلي اشتغلت في إطار ما سمّي بأدب ما بعد الكولونيالية، ومنها "الثلاثية"، و"السمان والخريف"، و"زقاق المدق"، و"ميرامار"، و"ثرثرة فوق النيل".

¹ أدب ما بعد الكولونيالية: اتساع المفهوم وتحديدات السياق، موقع الحوار المتمدن. يوم الاسترجاع 2013/10/12م

الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=47276>

² حنا مينة (و. 1924م) روائي سوري، ويعدّ أحد كبار كتّاب الرواية العربية، وتتميز رواياته بالواقعية.

³ نجم والي (و. 1956م) روائي عراقي. من كتبه التي صدرت: "الحرب في حي الطرب"، و"ليلة ماري الأخيرة"، و"مكان اسمه كُفَيْت"، و"تل اللحم"، و"صورة يوسف"، و"ملائكة الجنوب".

⁴ أحلام مستغنامي (و. 1953م) كاتبة وروائية جزائرية. نالت جائزة نجيب محفوظ لروايتها الشهيرة "ذاكرة الجسد". من أعمالها الأخرى: فوضى الحواس، والأسود يليق بك، على مرفأ الأيام.

⁵ حسونة المصباحي (و. 1950م) كاتبة مغربي، صدرت له ثلاث مجموعات قصصية هي «حكاية جنون ابنة عمي هنية»، و«ليلة الغرباء»، و«السلحفاة». أصدر حتى الآن خمس روايات هي: «هلوسات ترشيح»، و«الآخرون»، و«وداعاً روزالي»، و«نواره الدفلى»، و«حكاية تونسية».

النقد ما بعد الاستعماري Postcolonial Criticism:

يأتي نقد ما بعد الاستعمار مع الدعوة إلى إعادة قراءة الأعمال الأدبية الأمهات بطريقة مختلفة يمكننا من استعادة صوت المهمش أو صوت التابع (امرأة- مستعمر) بمعزل عن القوى المعيقة (رجل- مستعمر)¹. نقد ما بعد الاستعمار هو النقد الذي تناول أدب ما بعد الاستعمار، سواء من مدخل الهجنة، أم من مدخل الصفاء، أي سواء أكرست ثقافة ما بعد الاستعمار الهجينة، وهو الغالب، أم ساهم في تخليص ثقافة السكان الأصليين من الرواسب الاستعمارية². وأما تفكيك الاستعمار، فهو عملية أدبية، إبداعية ونقدية، تقاوم فيها النصوص تجربة الاستعمار وأثارها في آداب الشعوب المستعمرة. النقد لما بعد الكولونيالي رؤية نقدية مزدوجة تجاه الآخر- الاستشراقي وثقافته الإمبريالية، وفي الآن ذاته نقد لسلطة النخب الحاكمة بعد الاستعمار ومظاهر التأخر الثقافي والاقتصادي السائدة في دول العالم الثالث. وهو بذلك نقد للأنساق المهيمنة قبل وبعد الاستعمار³.

يعتمد نقد ما بعد الاستعمار على مفرداتها المتمثلة في: "الهوية، اللغة، النص الروائي، رجل/ امرأة، مستعمر/ مستعمر"، هي تغيير المواقع وتبادل المواضع، والانتقال من المركز إلى المحيط. يصبح الناقد قادراً على هدم مكونات البنية النصية، أو حتى الحادثة الثقافية، وإعادة تركيبها في تسلسل لا نهائي. وتبقى الفرصة مهيأة أمامه لإعادة ما هو سائد، واستبدال المركزي بالهامشي. ينبثق نقد ما بعد الاستعمار من مسلك نقدي تسيطر عليه قراءة ذهنية، تثير تساؤلاً حول مصادر القوة التي تسيطر

¹ المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية إيقاعات متعكسة تفكيكية

² شهلا، ص 26

³ النقد المابعد الكولونيالي في المغرب-أو الكتابة المضادة ضد الأنساق المهيمنة، موقع الاتحاد الاشتراكي. يوم الاسترجاع: 2013/10/07م الرابط:

http://www.ailmaroc.net/def.asp?codelangue=29&wss=1Y09io000101&id_info=1

69228

مجلة الهند

على الخطاب الأدبي في فلسفة التفكيك. وقد عبر عبد العزيز حمودة¹ عن ذلك بقوله: "إن القراءة التفكيكية تبحث عن اللبنة القلقة غير المستقرة، وتحركها حتى ينهار البنيان من أساسه ويعاد تركيبه من جديد، وفي كل عملية هدم وبناء يتغير مركز النص، وتكتسب العناصر المقهورة أهمية جديدة، يحددها أفق القارئ الجديد، وهكذا يصبح ما هو هامشي مركزيًا، وما هو غير جوهري جوهريًا"². والغرض منه هو إسعاف الناقد في تلمس مقاصد النص المستورة، وفك رموزه والبوح بأسراره. الأمر الذي يقتضي سلطة مطلقة في القراءة، وفق قالب قد لا ينسجم مع مقاصد المبدع، ويعدّ تمرّدًا على النص التقريري، وانعتاقًا مما هو شائع وجاهز³.

يؤمن نقد ما بعد الاستعمار بأن الإيديولوجيا هي وسيلة الكاتب لاستغلال النص في بث أفكاره ومعتقداته، بل توظيفها في خدمة أغراض غير معلنة، فإن هذا ينفي فكرة وجود العقلية المحايدة. ومن هنا جاءت الإيقاعات المتعاكسة التفكيكية، لتعبر عن هذه التعددية في مواقف الأدباء والمنظرين، حسب تعدد انتماءاتهم الاجتماعية والفكرية والمذهبية، وإن لم يعلن أصحابها بوضوح عن هذه المرجعيات الموجهة. فالنص كما يقول حسن حنفي سلاح إيديولوجي في مجتمعات سلطوية فكرية وسياسية، وكل فريق يرى نفسه في النص ويسقط عليه آمانياته، ويرى فيه دفاعًا عن مصالحه وهجومًا على خصومه. وهكذا يكون النص خادماً لفئة سياسية واجتماعية معينة، تملك من وسائل التسلط والاستبداد ما يكفي لهزيمة الآخر. نقد ما بعد الاستعمار نظرية نقدية لا تنظر إلى الخطاب بوصفه مهمة تاريخية، ولكن بوصفه

¹ عبد العزيز عبد السلام حمودة (1937-2006م) أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة، له قيمة نقدية كبيرة في الوطن العربي، وأحدث زلزالاً ثقافياً مدوياً بتدشينه ملامح نظرية نقدية عربية حديثة في ثلاثيته: المرايا المقعرة، والمرايا المحدبة، والخروج من التيه والتي نشرت في سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

² المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. 1998م، ص 308.

³ قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، مجلة عالم الفكر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2/33، أكتوبر/ ديسمبر، 2004م، ص 49-82.

مجلة الهند

مهمة سياسية. إنّ القيمة الأدبية غير متوقفة على جماليات النص فقط، إنما مرتبطة بعوامل كثيرة من أهمها العامل السياسي الذي يؤكّد حتمية عودة النقد إلى العالم. وهو كذلك يستفيد من إمكانيات متعددة يطبقها على النصوص المختلفة بهدف كشف أساليب الهيمنة المخترنة فيها¹. ركز النقد ما بعد الكولونيالية، في قراءاته للأعمال الأدبية والفنية، على الكشف عن الآثار الثقافية والاجتماعية والاقتصادية للاستعمار على الشعوب والأقطار التي خضعت له.

يركز نقد ما بعد الاستعمار على الخطاب الروائي أكثر من الخطاب الشعري والدرامي. وقد يكون مرد ذلك إلى الخاصية الجوهرية التي ينفرد بها السرد عن بقية الأجناس الأدبية الأخرى، وهي قدرته التخيلية على إضاءة مساحات معتمة من العالم المسرود (المتن الحكائي)، واستكناه بواطنه وأسراره وتركيباته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والرمزية، وإبراز صوت الفئات المهمشة فيه، والعلاقات المتشابكة بين أفرادها (الجنس، الصراع الطبقي، تناحر الهويات المجتمعية والإثنية والدينية)، والتباين بين البنى التقليدية والحداثيّة... إلخ². وفي 1983م، كتب إدوارد سعيد مقالة قيّمة تحت عنوان: "العالم والنص والنقاد"، يدعو فيها إلى دراسة النص في علاقة بعالمه الخارجي³. ينتقد إدوارد سعيد جميع أنماط التحليل النصي التي عدّت النصوص على أنها منفصلة عن العالم الموجود فيه. والتحليل النصي قد يكون ممكنًا من أجل أن يكون هناك قراءات لانهائية وممكنة لأي نص يمكن أن تتحقق من خلال فصل النص عن العالم الحقيقي. يرى إدوارد سعيد لزوم اقتفاء الأثر السياسي للكتابة، عبر قراءة ثقافية تعيد النقد إلى العالم، فالنص هو حادثة ثقافية لا بدّ من ربطه بمظاهر الدنيا السياسية والاجتماعية والثقافية. فالنصية في رأي سعيد غير

¹ المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية إيقاعات متعكسة تفكيكية

² الدراما ما بعد الكولونيالية، موقع الخليج. يوم الاسترجاع: 2013/10/07م

الرابط: [http://www.alkhaleej.ae/portal/59fbf9d5-0e9a-415b-8daa-](http://www.alkhaleej.ae/portal/59fbf9d5-0e9a-415b-8daa-c9d74baa0d60.aspx)

[c9d74baa0d60.aspx](http://www.alkhaleej.ae/portal/59fbf9d5-0e9a-415b-8daa-c9d74baa0d60.aspx)

³ العالم والنص والناقد، ص 8-9.

مقنعة بحال من الأحوال¹. ومن هذا المنطلق وجدنا (سعيد) يفرق بين مفهومي النسب والانتساب، فالنسب هو كل ما يصف مكونات النص، فهو تحليل داخلي لجمالياته وأنساقه وتكوينه. أما الانتساب، فهو ما يمنح النص مجال حركته؛ أي مجموعة النصوص المحيطة به، ومكانة المؤلف، واللحظة التاريخية التي يتم فيها استعادة النص مرورًا بآليات النشر والتوزيع والتلقي. وبهذا يكون الانتساب هو إعادة خلق العلاقات بين النصوص والعالم، لإخراج النص من عزلته التي تدفعه إليها النزعات الأكاديمية ذات المنظور التخصصي الضيق، فعلى الناقد أن يعود إلى قضية البناء التاريخي للإمكانيات التي سمحت للنص أن يوجد.

النظرية النسوية ونقد ما بعد الاستعمار: كان لوجهات النظر النسوية feminist أهميتها المتزايدة في نقد ما بعد الاستعمار، بل إن الاستراتيجيات النسوية المعاصرة ونظرية ما بعد الاستعمار تتداخل وتتبادل الفائدة. ونستطيع القول إن النقاد ينظرون إلى الخطابين كليهما باعتبارهما شيئًا واحدًا. فهناك تواز واضح بين تاريخ النظرية النسوية ومشاغليها من ناحية، ونظرية ما بعد الاستعمار من ناحية أخرى². تأتي مهمة النقد النسوي في إقصاء القراءة الأبوية patriarchal وإحلالها نوعًا آخر أكثر صحة يفرض نفسه مكانه، ويكون له حضور مساوٍ للقراءة البطريركية التي تعكس رؤية الرجل فقط³¹، الأمر الذي يتماشى مع نظرية ما بعد الاستعمار التي تطلب توخي الحذر لدى التعامل مع منظومات القيم التي طوّرها الرجل الغربي المتفوق. وهو ما عبرت عنه جياتري سبيفاك في أبحاثها عن القمع المزدوج الواقع على المرأة المستعمرة. وهنا يترسّم كلٌّ من النقد النسوي ونقد ما بعد الاستعمار خطى نظرية التفكيك، فيقفان أمام مصطلحات من مثل (أبيض وأسود) (رجل وامرأة)، التي ترسخ فصلًا متعسفًا داخل الوعي الجمعي للمجتمعات، حتى إن بعض النقاد ينظر إلى التفكيك باعتباره نشاطًا هدفه الأول إنصاف قطاعات إنسانية معينة استخفت النظرية القديمة بحقوقها. وبالتالي، فإذا كان المهيم (الرجل، المستعمر)

¹ الرويلي، ص 158.

² المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية إيقاعات متعكسة تفكيكية

مجلة الهند

قد احتكر عملية التشفير الرمزية، واستبعد فيها المهيمن عليه (المرأة، المستعمر)، منذ زمن طويل، فإن التفكيكية تأتي لتضع المهيمن عليه في قلب هذه العملية.

النقد العربي الما بعد الاستعماري في المغرب: النقد العربي والتنظير له متقدم جدًا في المغرب على عكس ما هو موجود في المشرق. ويمثل منتصف السبعينات بداية "المغرب الجديد". وفي هذه الفترة سيتم ترحيل الثقافة إلى رحاب الجامعة. فالجامعيون بدورهم ساهموا في هذا الترحيل كما أن الصحافة هي الأخرى رحبت بالمناهج الجديدة¹. ويرجع ذلك إلى عوامل تاريخية وثقافية، من ذلك انفتاح الجامعة المغربية في وقت مبكر، منذ الستينات على المناهج والنظريات الغربية الحديثة، مما ساهم في تكوين جيل جديد من النقاد الأكاديميين. ثانيًا أن المناهج والنظريات الحديثة في الغرب انطلقت من فرنسا، في إطار ما يعرف بالمدرسة الفرنسية (البنوية وما بعد البنوية) خلال الستينات، وهذا ما ساهم في تسهيل عملية المثاقفة، بحيث شكل الوضع المتميز للغة الفرنسية في نظام التعليم المغربي أداة مساعدة ومباشرة في اطلاع الباحثين المغاربة على المناهج والنظريات في أصولها الفرنسية. ثالثًا، إن تطور مجال الإنتاج المعرفي بالمغرب في وقت مبكر في بعض حقول العلوم الإنسانية خاصة في مجال التاريخ مع عبد الله العروي² صاحب «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، ومجال علم الاجتماع مع عبد الكبير الخطيبي³ ومجال اللسانيات، شكل مرجعية

¹ أزمة المثقف في الخطاب النقدي المغربي المعاصر، موقع مغرس. يوم الاسترجاع: 2013/10/07، الرابط: <http://www.maghress.com/alboussala/533>

² عبد الله العروي (و. 1933م) مؤرخ وروائي مغربي. احتوى نتاجه الإبداعي على دراسات في النقد الأيديولوجي وفي تاريخ الأفكار والأنظمة وأيضًا العديد من النصوص الروائية. نشر أعماله في مجموعة من المجلات: أقلام (الرباط)، مواقف (بيروت)، دراسات عربية (بيروت)، منها: الغربة، والأيديولوجيا العربية المعاصرة، والعرب والفكر التاريخي، واليتيم، ومفهوم الأيديولوجيا، ومجمل تاريخ المغرب.

³ عبد الكبير خطيبي (1938-2009م) روائي وناقد مغربي وعالم اجتماع، وأخصائي بالأدب المغاربي. نشر قصصًا وروايات ونظم قصائد وكتب محاولات كثيرة حول المجتمعات والفن الإسلامي. ينتهي إلى الجيل الشاب للستينيات الذي تحدى المعايير الاجتماعية والسياسية التي انبنى عليها المغرب العربي. ومن مؤلفاته: الذكرة الموشومة، وفن الخط العربي، وتفكير المغرب، وكتاب الدم.

مجلة الهند

معرفية استفاد الخطاب النقدي منها في تجديد استراتيجياته، وتطوير مفاهيمه وتحديث مقارباته. وعلى العموم فالنقد الما بعد الكولونيالي في المغرب جاء استجابة للوضعية السياسية والثقافية والتاريخية التي ميّزت تفكير مثقفي ما بعد الاستعمار في دول العالم الثالث، ذلك أن السياق الما بعد الكولونيالي بين 1960-1970م دفع الإنتلجنسيا الشابة المغربية آنذاك إلى إخضاع الموروث الكولونيالي المغربي في العلوم الاجتماعية إلى رؤية أبستمولوجية وإيديولوجية صارمة¹.

لقد كان الفكر الجزائري في مرحلة ما بعد الكولونيالية فكرًا نقديًا، تنويريًا، عقلائيًا، توفيقيًا، يؤمن بالعلم، متفائلًا على غرار الجو الإيديولوجي العام السائد عالميًا الذي انخرط فيه هذا الجيل من المفكرين الجزائريين انخرطًا مشروطًا، إن جاز التعبير. لقد كانوا يؤدون رسالة ذات صبغة وطنية لكنها كانت في آن واحد منخرطة في سياق توجه عالمي كان لا بد بالتالي أن ينعكس مصير هذا الأخير على مصير هذا الفكر الوطني وعلى القيم والمبادئ التي دعا وناضل من أجلها. لقد كان الفكر الجزائري إذن، على الأقل ذلك الفكر المسموح له بالتعبير عن ذاته، فكرًا توفيقيًا، متفتحًا، في مجال العلاقة بين الأنا والآخر. صحيح أنه بالإمكان أن نجد بعض التباين في درجة حضور الآخر (الحدثة والأصالة) (الإسلام والعروبة) في فكر كل من مولود قاسم، وعبد المجيد مزيان، وطالب إبراهيمي، من جهة، وفكر كل من مصطفى لشرف، وعبد الله مازوني، ورضا مالك من جهة أخرى، لكن دون أن يصل هذا التباين إلى درجة التعارض².

¹ النقد المابعد الكولونيالي في المغرب-أو الكتابة المضادة ضد الأنساق المهيمنة، موقع الاتحاد الاشتراكي. يوم الاسترجاع: 2013/10/07م الرابط: http://www.ailmaroc.net/def.asp?codelangue=29&wss=1Y09io000101&id_info=169228

² الفكر الجزائري في مواجهة مشكلات ما بعد الدولة الكولونيالية، الجزائر نيوز يوم: الخميس 12 سبتمبر 2013م. الرابط: <http://www.djazairnews.info/trace/37-trace/31621-2011-11-28-16-56-06.html>

مجلة الهند

دراسات عربية حول نقد ما بعد الاستعمار: يعد الأكاديمي العراقي الدكتور أمين ملك¹ من الأسماء البارزة في مجال النظرية النقدية والنقد ما بعد الكولونيالي على الصعيد العالمي. وقد حاز كتابه الصادر في نيويورك عام 2005م "السرديات الإسلامية وخطاب اللغة الإنكليزية" Muslim Narratives and the Discourse of English على اهتمام واسع في الأوساط الأكاديمية والثقافية في كل من أمريكا الشمالية وأوروبا. وجرى استقبال هذا الكتاب في السياق الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي أفرزته هجمات الحادي عشر من سبتمبر في أمريكا وما أعقبها من اهتمام متزايد بالثقافة والحضارة الإسلامية والعربية². والكتاب عبارة عن مجموعة من الدراسات النقدية للأعمال الروائية لعدد من الروائيين المسلمين المعاصرين من آسيا وأفريقيا والذين يكتبون رواياتهم باللغة الإنكليزية. ومن ضمن الأسماء التي درسها ملك في كتابه أحمد علي، وسلمان رشدي، ونور الدين فرح، وعبد الرزاق غورناه، وأديب خان، ورقية حسين، وفاطمة المرنيسي، وأهداف سوييف، وغيرهم. ويعدّ الكتاب مساهمة بارزة في إثراء الفهم الغربي لخصوصيات الثقافة الإسلامية والتي تشكل المكون الأساسي للوعي والهوية عند الروائيين المسلمين من الأصول الآسيوية والإفريقية الذين يكتبون باللغة الإنكليزية. ويعتبر هذا الجهد النقدي محاولة لإعطاء صوت للفئات المهمشة والغير ممثلة في الثقافة الرسمية وكسر سلطة المركز في تزييف هوياتهم المغايرة وتدجين إبداعاتهم الأدبية عن طريق طمس نقاط الاختلاف والتباين. وتشكل النظرية النقدية لما يعرف بما بعد الحداثة والنقد المابعد كولونيالي الإطار النظري للكتاب من حيث النزعة التقويضة للسرديات المركزية وتناول أعمال روائيين تعود أصولهم إلى ما كان يعرف بالمستعمرات البريطانية في كل من آسيا

¹ الدكتور أمين ملك حاصل على الدكتوراه في الأدب العالمي المقارن من جامعة ألبرتا في كندا حيث يقيم حاليًا و يدرس الأدب المقارن والنظرية النقدية في جامعة ملك إيوان. وبالإضافة إلى الأدب المقارن والنظرية النقدية، يكتب الدكتور ملك في مجالات السرديات الحديثة والنظرية المابعد كولونيالية والخطاب الثقافي الإسلامي في الغرب.

² السرديات الإسلامية والنقد ما بعد الكولونيالي، موقع الروائي. يوم الاسترجاع: 2013/10/12م
الرابط: <http://www.alrowaee.com/article.php?id=636>

وأفريقية ودراسة الأعمال الروائية المكتوبة باللغة الإنكليزية من قبل أدباء غير بريطانيين أصلاً ودراسة الأنساق الثقافية من خلال النصوص الجمالية.

نشر د. رامي أبو شهاب¹ كتاب "الرئيس والمخاتلة- خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر: النظرية والتطبيق"، الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر. هذا الكتاب يتناول النقد ما بعد الكولونيالية في النقد العربي. أوضح المؤلف أن خطاب "ما بعد الكولونيالية" تصاعدت أهميته بعد أن قام المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد بنشر كتابه "الاستشراق"، مشكلاً اتجاهًا جديدًا لقراءة النص ثقافيًا بالاعتماد على استراتيجيتي التمثيل والحفر المعرفي اللتين تعدّان من أبرز دعائم هذا الخطاب. ورأى شهاب أنه في مواجهة الخطابات الاستعمارية نشأ خطاب آخر عمل على نقض الاستعمار، وكشف آلياته واستراتيجياته اتكاء على نص مضاد ومقاوم، لافتًا إلى أن هذين الاتجاهين المنتجين شكلاً ما يمكن أن نطلق عليه خطاب ما بعد الكولونيالية². ركز المؤلف في هذا الكتاب على الدراسات النقدية العربية المعاصرة المعنية بخطاب ما بعد الكولونيالية، منذ مطلع الثمانينيات القرن الماضي حتى الزمن الحاضر لدى بعض النقاد العرب الذين عرف عنهم انشغالهم بهذا التيار النقدي، مستعرضاً بعض هؤلاء النقاد، ومنهم: جابر عصفور، وفخري صالح، وعبد الله إبراهيم، ونبيل سليمان، وعز الدين منصورة. يتناول الكتاب الممارسة النقدية التطبيقية والاستراتيجيات النقدية لهذا الخطاب النقدي، التي انطلق منها النقد العرب، وقد تمثلت باستدعاء الآخر خطابياً،

¹ الدكتور رامي أبو شهاب (و.1974م) كاتب حاصل على دكتوراه في النقد الأدبي الحديث (الخطاب والنظرية النقدية) من معهد البحوث والدراسات العربية في القاهرة. صدر له: بناء الشخصية الرمزية في الرواية الأردنية، والرئيس والمخاتلة " خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر، كما نشر عشرات البحوث والمقالات والقصائد في المجلات العربية. يكتب في صحيفة الوطن القطرية، بالإضافة إلى القدس العربي، والعرب، والاتحاد الإماراتية وبعض الصحف الأخرى.

² كتاب يتناول النقد ما بعد الكولونيالية للدكتور رامي أبو شهاب، موقع الغد. يوم الاسترجاع:

2013/10/07م

الرابط: <http://www.alghad.com/index.php/article/602289.html>

مجلة الهند

والاستقراء السردى، القراءة التقابلية، وتفكيك الخطاب، والإنشاء والتمثيل، والبحث في اللغة وتكوينها المقاوم، وقراءة في تجارب مشابهة، وترميم الهوية.

أما علي 2012م، أصدر الناقد المغربي الأستاذ إدريس الخضراوي¹ كتابه "الرواية وأسئلة ما بعد الاستعمار" عن دار رؤية للنشر بالقاهرة. يعالج الكتاب القضايا من أمثال التمثيل الثقافي وسياق ما بعد الاستعمار، وإشكالية تفكيك الآخر، وغيرها من القضايا الأساسية، التي باتت تستأثر باهتمام نقد ما بعد الكولونيالية. ويطمح هذا الكتاب من خلال الاستفادة من المرجعيات النقدية الجديدة، خاصة خطاب ما بعد الاستعمار، إلى الإصغاء لأهم الأسئلة الثقافية التي تطرحها الرواية العربية، إذ من شأن كل قراءة جديدة أن تبوئ الرواية، باعتبارها نصًا، حضورًا مختلفًا يحفل بدلالات وأبعاد جديدة. إن الناقد يطمح من خلال ذلك كله إلى تحقيق هدفين أساسيين: أولاً، تقديم مقترح جديد في قراءة الرواية العربية يستفيد من التحولات التي تعرفها النظرية الأدبية المعاصرة، والانفتاح الذي يطبع ممارستها الراهنة، على حقول واختصاصات شديدة الاختلاف، ومنها حقل الدراسات الثقافية وما يندرج في إطارها من تيارات فكرية ونظرية عديدة منها تيار ما بعد الاستعمار. ثانياً، اجترح زوايا جديدة لقراءة الأدب تعيد إلى دائرة الاهتمام ما كان مهمشاً في الدراسات النقدية السابقة².

الخاتمة: إن نظرية ما بعد الاستعمار نظرية تسلّح بها كُتّاب العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصة كتاب آسيا وإفريقية لمجابهة التمرکز الغربي، وتقويض المقولات الفكرية الأوروبية والأمريكية تقويضاً، وذلك بآليات منهجية متداخلة: تفكيكية، وثقافية، وسياسية، وتاريخية، ومقارنة... ومن ثم، فنظرية ما بعد الاستعمار هي حركة ثقافية مضادة ومقاومة، ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة للوقوف في وجه التغريب، والتمهيش، والهيمنة الغربية المغلوطة. ولم يقتصر كتاب

¹ إدريس الخضراوي باحث وناقد مغربي

² الناقد المغربي إدريس الخضراوي يصدر كتابه "الرواية العربية وأسئلة ما بعد الإستعمار"، موقع صوت أسفي. يوم الاسترجاع 2013/10/07م. الرابط:

<http://www.sawtasfi.com/index.php/2013-07-24-18-08-13>

مجلة الهند

هذه النظرية الكولونيالية الجديدة على كتاب العالم الثالث، فقد توسعت لتضم كتابًا من المنظومة الغربية الذين ثاروا على الثقافة البيضاء. إن نظرية ما بعد الاستعمار قد سخرت كل آلياتها الفكرية والمنهجية والمعرفية لتقويض الرؤية المركزية عند الغربيين، وذلك بإعادة النظر في كثير من المقولات المركزية الغربية بالمراجعة والتحليل والتقويم والتفكيك والنقد الواعي. يعتبر معظم مفكري الخطاب ما بعد الاستعماري أن الأسس المعرفية للفكر الاستعماري ما زالت موجودة حتى يومنا هذا، لذا يسعون إلى تقديم خطاب جديد يعيد صياغة الإطار المعرفي الغربي حول الشرق. كما يبحث مفكرو ما بعد الكولونيالية عن سبل تخطي الآثار التي خلفها الاستعمار على الشعوب التي عانت منه لا سيما على الصعيد الثقافي، ويسعون إلى ذلك من خلال إبراز صوت الفئات المهمشة في المجتمعات التي خضعت للاستعمار. وفي هذا الإطار تفرّع خلال العقدين الأخيرين من دراسات ما بعد الاستعمارية عدد من التخصصات لعل أبرزها دراسات التابع Subaltern Studies. وأخيرًا، قد سعت هذه الدراسات لإعادة قراءة الأعمال الأدبية بطريقة تنصف صوت التابع، بعيدًا عن أشكال التسلط البشري، وضمن رؤية تعترف بقوة اللغة وقدرتها على حمل تجربة ثقافية مضادة غرضها نزع الطابع الاستعماري عن كل ما يقدم بصفته أدبًا.

المصادر والمراجع

ألف: الكتب:

1. البازعي، سعد؛ والرويلي، ميجان: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000م
2. حمودة، عبد العزيز: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م
3. سعيد، إدوارد: العالم والنص والناقد (ترجمة: عبد الكريم محفوظ)، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2000م
4. صالح، الطيب: موسم الهجرة إلى الشمال، دار العودة، بيروت، 1987م
5. مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت
6. النجار، مصلح (تحرير): دليل وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلمي في الأردن: النقد الثقافي ودراسات ما بعد الكولونيالية، 2007م
7. واليا، شيلي: صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ (ترجمة: عفاف عبد المعطى)، دار الرؤيا، القاهرة، 2006م
8. Ashcroft, B; Griffiths, G; and Tiffin, H: The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. Routledge, London
9. Gandhi, Leela: Postcolonial Theory: a critical introduction, Oxford Univ. Press, New Delhi, 2013
10. Nair, Radhika C: Samakalika Sahithya Sidhantham, Current Books, Thrissur, 2007

مجلة الهند

11. Nayar, Pramod K: Postcolonial Literature: an Introduction, Pearson, New Delhi, 2012
12. Said, Edward W: Orientalism: Western Conceptions of the Orient, Penguin Books, New Delhi, 2001

مصادر الإنترنت:

رزان_42_995/download/research/members/42_995_995.doc
https://www.uop.edu.jo/download/research/members/42_995_995.doc

1. إبراهيم، رزان محمود: المؤثر الاستعماري في الكتابة الأدبية إيقاعات متعاكسة تفكيكية، المجلة العربية للعلوم الإنسانية. الكويت: مجلس النشر العلمي. جامعة الكويت. 2011/19/10م، الرابط:

2. أزراج عمر: نظرية ما بعد الكولونيالية : المقاومات والنقد. منتدى الأنثروبولوجيين والاجتماعيين العرب. يوم الاسترجاع 2013/10/07م، الرابط: <http://anthro.ahlamontada.net/t778-topic>

3. دومة، خيرى: موسم الهجرة إلى الشمال ونظرية ما بعد الاستعمار، موقع منظمة ابن رشد. يوم الاسترجاع 2013/10/12م، الرابط: <http://www.ibn-rushd.org/forum/Adwa-al-Raheel.htm>

4. الدوهو، محمد: النقد المابعد الكولونيالي في المغرب-أو الكتابة المضادة ضد الأنساق المهيمنة، موقع الاتحاد الاشتراكي، يوم الاسترجاع: 2013/10/07م، الرابط: http://www.ailmaroc.net/def.asp?codelangue=29&wss=1Y09io000101&id_info=169228

5. رحيم، سعد محمد: أدب ما بعد الكولونيالية: إتساع المفهوم وتحديدات السياق. موقع الحوار المتمدن. يوم الاسترجاع 2013/10/12م الرابط: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=47276>

مجلة الهند

6. الزقلي، نور الدين: الناقد المغربي إدريس الخضراوي يصدر كتابه " الرواية العربية وأسئلة ما بعد الإستعمار"، موقع صوت أسفي. يوم الاسترجاع: 2013/10/07م، الرابط: <http://www.sawtasfi.com/index.php/2013-07-24-18-08-13>
7. عزيزة علي: كتاب يتناول النقد ما بعد الكولونيالية للدكتور رامي أبو شهاب، موقع الغد. يوم الاسترجاع: 2013/10/07م، الرابط: <http://www.alghad.com/index.php/article/602289.html>
8. عواد علي: الدراما ما بعد الكولونيالية، موقع الخليج. يوم الاسترجاع: 2013/10/07م، الرابط: <http://www.alkhaleej.ae/portal/59fbf9d5-0e9a-415b-8daa-c9d74baa0d60.aspx>
9. الفكر الجزائري في مواجهة مشكلات ما بعد الدولة الكولونيالية، الجزائر نيوز يوم: الخميس 12 سبتمبر 2013، الرابط: <http://www.djazairnews.info/trace/37-trace/31621-2011-11-28-16-56-06.html>
10. في حوار الدكتور محمد بوعزة: ما زال النقد العربي في أغلبه أدبيًا، أكتوبر 2012م، موقع ديوان العرب. يوم الاسترجاع: 2013/10/16م، الرابط: <http://www.diwanalarab.com/spip.php?article34514>
11. معن الطائي. د/ أمين ملك: "السرديات الإسلامية والنقد ما بعد الكولونيالي". موقع الروائي. يوم الاسترجاع: 2013/10/12م، الرابط: <http://www.alrowaee.com/article.php?id=636>
12. نظرية ما بعد الاستعمار، موقع الألوكة الأدبية واللغوية. يوم الاسترجاع: 2013/09/12م، والرابط: http://www.alukah.net/Literature_Language/0/39097#ixzz2eeyGARs2

مجلة الهند

13. يحيى بن الوليد: أزمة المثقف في الخطاب النقدي المغربي المعاصر، موقع مغرس.
يوم الاسترجاع: 2013/10/07م،

الرابط: <http://www.maghress.com/alboussala/533>

14. يحيى بن الوليد: خطاب ما بعد الاستعمار، موقع مغرس. يوم الاسترجاع:

2013/10/02م، الرابط: <http://www.maghress.com/assif/5248>

أثر العولمة على الأخلاق

- أ.د. غلام يحيى أنجم¹

- عبدالعزيز عبدالله إبراهيم²

لقد جعلت العولمة من العالم قرية صغيرة بسبب التقدم الهائل في تكنولوجيا الاتصالات، الأمر الذي لم يترك معه حدودًا وحواجز بين الثقافات، وأصبحت مجتمعاتنا تعاني من الغزو الثقافي، وما يحمله من مخاطر على الأجيال، وخصوصًا على الجانب الأخلاقي لديهم.

وتعرف عولمة الثقافة بأنها نفي الآخر وإحلال الاختراق الثقافي، ولهذا تعرف ثقافة العولمة بأنها ثقافة الاختراق، وتستغل العولمة وسائل الاتصال الحديثة مثل الفضائيات والإنترنت في إحداث عملية الاختراق، ويبرز خطر العولمة بشكل كبير في المجال الثقافي، فالدول الغربية التي تمتلك وسائل الاتصال القوية وتهيمن على القنوات الفضائية والإنترنت لها تأثير على القيم الأخلاقية، فهذا الفيض الثقافي الذي ينطلق ويتدفق ليجتاح كل بلدان العالم الثالث على شكل صور وكلمات وقيم أخلاقية وقواعد قانونية ومصطلحات سياسية وغيرها عبر الإذاعات، والتلفزيونات، والأفلام، والكتب، وأسطوانات الفيديو، وأطباق الاستقبال الفضائية، هذا الفيض من المعلومات يشكّل لدى المستقبلين أنواع سلوكهم، وعقلياتهم، ومناهج تعليمهم، وأنماط حياتهم، وقد تمت دراسات ميدانية في مجال تأثير الأقمار الصناعية على القيم الثقافية ومنها القيم الأخلاقية والدينية على عدد من بلدان العالم الإسلامي: السعودية، واليمن، والأردن، ومصر، وتونس، دلت النتائج على أن التأثير على الجوانب الأخلاقية يأتي في الدرجة الأولى مثل الترويج للإباحية والاختلاط³.

¹ البروفيسور غلام يحيى أنجم، رئيس قسم الدراسات الإسلامية، جامعة همدر، نيو دلهي

² عبدالعزيز عبدالله إبراهيم، باحث، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة همدر، نيو دلهي

³ مجلة الدراسات الإسلامية (باكستان)، 2005م، ص 88-89

مجلة الهند

وقد توفرت للعولمة جملة من المقومات ساعدت على انتشار أفكارها، ووصولها إلى مجتمعات العالم أجمع بغض النظر عن مدى اتساق قيمها وأفكارها مع طبائع تلك المجتمعات ومنطلقاتها وغاياتها، مما جعلها تمثل خطراً على تشكيل الوعي، وصياغة الشخصية من الناحية الثقافية العامة باعتبارها إطاراً للأخلاق وطريقة للتفكير.

ومن أهم تلك المقومات التي لها الأثر الأخطر على التربية الأخلاقية: شبكة الإنترنت، حيث أن الطبيعة البنوية لهذه الشبكة ونظم معلوماتها وما تشهده على مدار الساعة من إضافة مواقع وتغيرات في نظم الاتصال، وابتكار طرق التسريب في إطار مؤسسات مشبوهة تحرص على نفاذ تلك المواقع إلى النشء المسلم يضاعف خطر تلك الشبكة على الجانب الأخلاقي رغم ما تقدمه على مسار الفوائد العلمية.

وانعكس الغزو الثقافي أيضاً على الهوايات والأنشطة غير المدرسية التي تراجعت سلباً في السنوات الأخيرة، مع اجتياح الصناعات الاستهلاكية مجالات الطفولة والألعاب والتسلية، التي اختزلت كثيراً من حرية القدرات الذهنية والجسدية للطفل، وجاء التحول اللامسؤول في برامج الأطفال وأفلام الكارتون المتحركة العابرة للقارات والثقافات، لتقتل قدرات الخيال والخير والجمال والبراءة لدى الأطفال، لصالح الخيال التقني الممثل بالسوبرمان وغيره، وفئة شباب اليوم على أعتاب العشرينيات، هم من خريجي ثقافة الأطفال الأمريكية، وهو ما يجعلهم يختلفون عن سابقيهم في خصائص سلوكية وذهنية ونزعات مادية، وهم ضحايا أزمة الهوية جراء ارتباطهم ببيئات ثقافية مختلفة بنيوياً عن بيئة الغرب التي أنتجت تلك البرامج، وما نشهده اليوم على صعيد المظاهر وقصات الشعور واللى والثياب وأنماط السلوك، يوضح حجم القلق الاجتماعي لدى الأجيال الراهنة.

وقد ساهم التخلف العلمي في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، والذي صحب فترة الاستعمار والضربات العنيفة التي وجهت إليهم من أعدائهم، والتي لا يزالون يعانون من آثارها، ساهم في إضعاف مقاومتهم للغزو الثقافي، بل وجعل الكثير من أبناء العرب والمسلمين ينظرون للغرب نظرة المهور والمقلد لكل شيء لديهم، غثه وسمينه، واحتقار كل ما يتعلق ببلادهم وحضاراتهم ومعتقداتهم.

مجلة الهند

وإذا غابت الأخلاق أو تضاربت، فإن الإنسان يغترب عن ذاته وعن مجتمعه، ويفقد دوافعه للعمل، ويقل إنتاجه ويضطرب، وسرعان ما يحدث الصراع القيمي والاجتماعي الذي يدفع بالتنظيم الاجتماعي إلى التفكك والانهيار¹.

ونذكر بعضاً من الآثار السلبية للعولمة على التربية الأخلاقية:

- الحد من سيطرة الرقابة الأخلاقية على الناشئة.
- سيطرة أخلاق الأقوياء على الضعفاء ولو كانت أخلاقاً فاسدة.
- ذوبان الخصوصية الأخلاقية للأمم والشعوب².

ويلاحظ أن الاستئثار والأنانية من أبرز ملامح عصر العولمة، التي قلصت مساحة المعيار الأخلاقي، فالاهتمام الأكبر يذهب اليوم إلى ما يحصل عليه الفرد من مكاسب ويجنيه من فوائد، دون أي اعتبار لما ينعكس على الآخرين من أضرار مقابلة أو مدى أحقية وشرعية ما يكسبه، بمعنى آخر، أن التفكير بالانعكاسات الاجتماعية أو الآثار الأخلاقية للممارسات اليومية لم يعد شاغلاً لدى الكثيرين.

لذلك نرى أن واقع المسلمين في بلداننا العربية والإسلامية شهد تغيرات سلبية أبعدت المسلمين عن جوهر تعاليم دينهم العظيم، وأخلاقهم السامية.

ومن أبرز الأسباب التي أدت إلى التغيرات السلبية في واقع المسلمين المعاصر تظهر في الآتي:

- حب الدنيا واتباع الشهوات، حيث انشغل المسلمون في حب الدنيا والحرص على متاعها، وبلغ حب الدنيا فيهم مبلغه حتى طغى على حب الدين وأفسده.
- ضعف عقيدة الولاء والبراء عند المسلمين وقد تجسد ذلك في إخلاص بعضهم لأعداء الإسلام والعمل على تحقيق أهدافهم، وعندما انهار مفهوم الولاء في نفوس المسلمين أصبحوا جاهلين بواجباتهم تجاه دينهم وأمتهم.

¹ بناء منهج للتربية الخلقية في ضوء الرؤية القرآنية، ص 20

² مجلة الدراسات الإسلامية، المصدر نفسه، ص 76

مجلة الهند

- التبعية لليهود والنصارى وتقليدهم، فقد ظهرت طائفة من أبناء المسلمين لا يفكرون إلا بعقول غربية ولا يبصرون إلا بعيون غربية، ولا يسلكون إلا الطرق التي مهّدها لهم الغرب، والمسلمون مفتونون بالثقافة الغربية ومناهجها وتابعون لها في الكثير من العادات والنظم السياسية والاجتماعية والتعليمية.

- انحطاط التعليم وفساد التربية، حيث لا تنطلق مناهج التعليم في غالبية الدول الإسلامية من منطلقات إسلامية، كما أن الأخذ بمناهج الغرب التعليمية في بلاد المسلمين أدّى إلى تخطيط وتمزق في المجتمعات الإسلامية، وازدياد نوازع الشر وإعاقة النمو الروحي والأخلاقي¹.

ولا تقف العولمة عند الجوانب الاجتماعية والفكرية، فيسعى التوجه السياسي للعولمة إلى تحقيق ما يسمى بـ"الحرية"، ومعنى ذلك أن هناك الكثير من السلوك المنحرف الذي يعتبر في تلك النظم أمراً طبيعياً لا يعاب عليه، كالعلاقات الجنسية المحرمة، والشذوذ الجنسي "المثلية الجنسية" الذي أصبح معترفاً به في تلك المجتمعات الغربية، وغير ذلك من الانحرافات الأخلاقية التي ترفضها الفطر السليمة فضلاً عن الدين القويم².

كما نجد أن التوجه الاقتصادي للعولمة قائم على اقتصاد الربا والحروب وتجارة المخدرات، وهو اتجاه ينحرف بالتربية الأخلاقية للمجتمعات والشعوب، وكل ما يعنيه هو الكسب بغض النظر عن الوسيلة، وفي المقابل فإن الاقتصاد الإسلامي يربى الأمة على جملة من الأخلاق الفاضلة، أهمها التكامل الاجتماعي، والتآلف والمحبة بين الطبقات المختلفة، وكذلك حب المساعدة.

نستنتج من ذلك أن العولمة تشكل خطراً كبيراً على المنظومة الأخلاقية، ولحماية أنفسنا وأبنائنا وجب علينا مواجهة هذا الداء العظيم.

¹ دراسات في الفكر التربوي الإسلامي، ص 181

² مجلة الدراسات الإسلامية، المصدر نفسه، ص 78

مواجهة العولمة:

العولمة ظاهرة وقضية من القضايا الكبرى، التي لم يكن للبشرية عهد بتجربة مماثلة بهذا الحجم الكبير في تاريخها الطويل، فهي ظاهرة كونية أطبق تأثيرها على واقع البشرية على امتداد واتساع القارات، فهي تمثل خطورة على الثقافة الإسلامية، والثوابت التي جاءت بها جميع الشرائع السماوية.

وينبغي لنا أن نعلم أن أعظم رصيد تملكه الأمة الإسلامية هو الدين وما يحتويه من منظومة القيم والشرائع الصالحة لكل زمان ومكان، والعولمة كما نرى تحمل مضامين تشكل تحديًا وخطرًا جسيمًا على هذا الموروث السماوي العظيم، ولربما تكون من أخطر العوادي التي تعرضت لها البشرية.

وسنشير هنا في النقاط التالية إلى ما نظنه من العوامل التي يجب اتخاذها لمجابهة العولمة أو التقليل من تأثيرها على الأمة وأجيالها القادمة.

أولاً: العولمة لا يمكن مقاومتها بالعزلة، وقفل الأبواب، أو الهرب إلى الجبال والشعاب، والعيش مع الوحوش، ظانين أن ذلك سيريحنا من تبعاتها، في الدنيا ويوم الحساب.

وينبغي لنا أن ننظر إليها على أنها من الفتن التي حذر منها الرسول ﷺ في آخر الزمان، ونحن مطالبون بالمقاومة والثبات أمام هذا الداء العظيم.

والله تعالى هو الخالق لهذا الإنسان، وهو أعلم بما يصلحه، والإنسان ليس في مقدوره أن يقوم للتشريع لنفسه وبني جنسه أمام أوامر الله، والعولمة هي بمثابة تحدٍّ سافر للشرائع الإلهية، ورفض استكباري للانقياد لمنهج الله، حيث اقتضت حكمته تعالى، أن حركة الحياة لا يمكن أن تستقيم إلا بتطبيقه في واقع السلوك البشري على الأرض.

إذن لا مجال لمواجهة العولمة أو الحد من تأثيرها، إلا عن طريق الدين والتربية الإيمانية وفق منهج الله تعالى، والاستقامة على وفق هذا المنهج، فإن ذلك يمثل السد المنيع الذي يصعب اختراقه، مهما تنوعت أساليب المكر والدهاء والحيل الإعلامية، لأن العولمة تحمل مضامين تعاكس فطرة الإنسان، وتنادي بالتفقت من كل قيد أخلاقي.

مجلة الهند

فالمسلم الذي نال حظًا من الثقافة الإسلامية، وعلى صلة مستمرة بربه من خلال تنفيذ شرائع الإسلام، والالتزام بأحكام الدين، لا يخشى عليه حتى من مساكنه رواد العولمة في قريتهم الكونية.

ونضرب مثالاً لذلك كيفية استجابة الصحابة بالامتناع عن معاقرة الخمر عندما سمعوا منادي رسول الله ﷺ في أزقة المدينة، يبلغهم بنزول آية تحريم الخمر، فلم يقولوا: اليوم خمر وغداً أمر، حتى يتأكدوا من صحة الخبر من الرسول ﷺ شخصياً، ولكنهم بادروا فوراً بتركه طاعة لله ورسوله، وسكبوا أواني الخمر حتى قيل إن أزقة المدينة قد سالت بالخمر.

هذا هو تأثير التربية الإيمانية، لم يتراجعوا عن إيمانهم، مع شدة تعلقهم بالخمر.

ثانياً: العمل على إعداد جيل إعلامي، مؤسس ومعدّ إعداداً علمياً متيناً، وفق منهج يستقي أصوله من النسق العقدي والفكري، الذي يؤمن به المجتمع المسلم ليكون قادراً على القيام بالأعباء الإسلامية الكبيرة والمؤثرة، من خلال قدرات ثقافية رفيعة المستوى مطلع على حضارات العالم وما يكتنفها من أخطاء ومحرمات.

هذه الرؤية الثقافية العميقة، تجعل من الرجل الإعلامي نموذجاً مميزاً للواجهة الحضارية للأمة، ومن شأن هذه الكوادر الإعلامية أن تكون في وضع دفاعي وهجومي، ففي الحالة الأولى يكونون حراساً أمناء يقظين لما يتسرب من قضايا إعلامية أجنبية مشبوهة، تريد اختراق قنوات الأمة والعبث بموروثاتها الثقافية، فالتصدي لهذا السيل المتدفق من الإعلام المشبوه يحتاج إلى قدرات ومميزات شخصية نادرة.

وفي الحالة الثانية، فإن الهجوم في كثير من الأحيان يعبر عن ثقة، وقناعة بالتميز الذي ينبغي أن يكون عليه المسلم، فهو لا يشعر بالدونية، أمام أصحاب الحضارات المادية المتقدمة، فإذا كانت العولمة تعتمد في تحقيق أهدافها على ثمرات الثورة التقنية في مجال الاتصالات، فإن هذه الأدوات متاحة للجميع، يمكننا الاستفادة من معطياتها في تحسين مهارتنا وأدائنا، وفي نقد أنفسنا باطلاعنا على مناهج الأمم في استثماراتها لإمكاناتها، وأسلوب علاجها لمشكلاتها إلى جانب ماهية التيارات الفكرية

مجلة الهند

السائدة في المجتمعات الأخرى، وهذا يعيننا في نقد الجوانب السلبية، السائدة في بيئاتهم، التي لها انعكاسات على بيئاتنا.

ومن ناحية أخرى، نلاحظ أن القائمين على وسائل الإعلام الأجنبية يحرصون على اختيار أصحاب الكفاءات المميزة، وحاملي الدرجات العلمية العالية المتخصصة في كافة الحقول، لتولي إدارة الواجهة الإعلامية لترويج مذهبهم، وقيمهم، وتقديمتها وفق أساليب علمية، قادرة على إقناع الناس وإحداث التغيير المطلوب في قنوات الشخص المتلقي.

ثالثاً: الاهتمام بالتربية الإيمانية في المدارس والجامعات، ومراكز التدريب المختلفة، وفي القطاعات العسكرية بالذات، فالجندي المسلم يقاتل وفق قناعة إيمانية بأنه يقاتل من أجل أن تسود قيم الحق والعدل التي جاء بها الإسلام، هذه القناعات تجعل منه قوة قتالية لا تقاوم، والجندي المسلم الذي يقاتل وفي حسه أنه ينتهي إلى جندي الله {وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ}¹ لا يمكن أن يولي دبره للعدو ويهرب من الميدان لأنه طالب إما الشهادة أو النصر.

يقول الدكتور عبد الكريم بكار: "ليس من الممكن في أمة الإسلام تحقيق أرضية مشتركة لمواجهة العولمة بعيداً عن الإيمان بالله، واليوم الآخر، وبعيداً عن القيم الإسلامية الأساسية، من نحو البذل، والتضحية، والزهد في الدنيا، وإيثار الآخرة، وصلة الأرحام، واحترام حقوق الإنسان، والرحمة بالفقراء، والتعاون على الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والعدل والشورى، والتسامح، والاحتكام إلى الشريعة الغراء".

وهذا حق فإن إشاعة هذه الفضائل والقيم الرفيعة، تشكل أسواراً منيعة تعيق اختراقات العولمة، التي تعتمد كثيراً على تنمية الشعور بالانفراد والاستقلالية الشخصية، والمنافسة مع الآخرين لتنمية الإمكانات المادية ولو أدى إلى الإضرار بهم.

¹ سورة الصافات: 173

مجلة الهند

رابعاً: العناية برسالة المسجد، بحيث يؤدي رسالته في مقاومة النزعة المادية المفرطة والمبادئ المخالفة للمنهج الإسلامي، التي تحملها العولمة، مع العناية بالخطباء والأئمة المؤهلين، للقيام بتأدية دور المسجد في الإصلاح، فالمسجد له دور فعال في مقاومة العولمة، والتقليل من تأثيرها، بل وإفشال أهدافها، والعولمة أحد أخطر إفرازات الحضارة المعاصرة على الجوانب الأخلاقية والاقتصادية، والشرائع السماوية، فهي لا تقيم أي اعتبار للأنظمة، والثقافات، والقيم والحدود الجغرافية، ويصفها البعض بأنها لا تكتثر بالخصوصيات المحلية والتراثية والبيئية للدول والشعوب التي تغزوها.

فآثار العولمة يلمسها كل أحد في كل مكان، ومن أوضح مظاهرها: انتشار النمط الغربي في اللباس، والأطعمة السريعة غير الصحية، والغناء، والفوضى في الأماكن العامة من أصوات الطرب والموسيقى الصاخبة، وكثرة التسوق والاستهلاك، والعبارات الجديدة في اختيار أسماء المؤسسات ودور العرض، على النمط الغربي، مثل "الميني ماركت" والتي تعني السوق الصغيرة، وغيرها من المظاهر التي تعج بها الأسواق، فمثل هذه المظاهر تحتاج إلى من يتصدى لها عن طريق التوعية في المساجد ووسائل الإعلام المختلفة، للمقتنيات التي تضخ بها شركات الإنتاج العالمية إلى أسواقنا، مصحوبة بحملة هائلة من الدعايات من قبل شركات الدعاية والإعلان العالمية المتخصصة التي تعمل على صنع الأذواق والميول الثقافية الشرائية، وهذه من أبرز مظاهر العولمة في جانبها الاقتصادي والثقافي.

خامساً: المجتمع المسلم؛ مجتمع له خصائص، وقيم تخالف خصائص المجتمعات الأخرى، كما أن له نظرتة وتصوره، المتميز للحياة، والتعامل البشري، فهو محكوم بقيم ومبادئ الشريعة الإسلامية التي جاءت لتنظم علاقة الإنسان بربه، وعلاقته ببني جنسه، وبيئته التي يعيش فيها.

فلا بدّ من إيجاد منهج إعلامي يحدّد الأطر التي يسير عليها هذا الإعلام مستوحياً ركائزه من قيم الإسلام، ومبادئه الرفيعة، وينسجم مع المفاهيم والأعراف التي يعيش على ضوئها المسلم، والتي هي في الحقيقة من الفضائل التي يدعو الإسلام أتباعه إلى نشرها في العالم، بحكم عالمية الدعوة الإسلامية، ولما كانت الشبكات الإعلامية

مجلة الهند

الإسلامية يمكن مشاهدتها على مستوى العالم فلا بدّ أن يظهر هذا التميز الإعلامي، بحيث لا يشاهد في هذه القنوات من المناظر ما يتعارض مع المنهج الإسلامي الذي تنادي به المنظمات الإسلامية، والمراكز الإسلامية المنتشرة في جميع البقاع، والتي تقوم بنشر الإسلام وشرح قيمه للآخرين، وإلا وقعنا في حرج شديد من التناقض في واقع الأمة، وما تنادي به وتدعو إليه، والشعوب غير المسلمة متعطشة إلى معرفة الرؤية الإسلامية للكون والحياة والدار الآخرة، ولكنها تقع في حيرة شديدة لما تشاهده من واقع المسلمين، وعدم التزامهم بالدين الذي يدعون إليه، ولم يشاهدوا له تأثيراً في حياتهم، وفي إعلامهم وعلاقاتهم الخارجية.

سادساً: توعية الأمة:

العولمة مبتكر جديد، جاءت في ثوب إعلامي مبشرة بعالم جديد، تزداد من خلاله انتقال السلع ورؤوس الأموال، والتقنيات، وتبادل المعلومات، وأهم مرتكزاتها الثورة المعلوماتية القائمة على الإبداع التقني، يقف وراءها إعلاميون كبار، مؤهلون تأهيلاً عالياً وذوو خبرة واسعة في العمل الإعلامي، وعلى فهم دقيق لمضامين وأهداف العولمة، ولهم ممارسات ذكية في طرح القضايا والمضامين الدقيقة لما يريدون توصيله من رسائل إلى عقل وذوق المتلقي، وهذا الطرح يصعب على الإنسان العادي إدراك المقاصد الخفية منه الأمر الذي يتطلب توعية الأمة بطبيعة العولمة، حيث إنه يلاحظ أن هناك قصوراً واضحاً وجهاً بظاهرة العولمة، يشمل ذلك الخاصة والعامة.

والعولمة ظاهرة قد تستمر البشرية في معاشتها مدة طويلة، ولذلك يجب أن نخضعها للتحليل والدراسة المستمرة، لمعرفة ما تنتجه من سلبيات في حياة الشعوب، ونحن نرى في واقعنا وجهات نظر مختلفة بين المثقفين، فمنهم من يرحّب بها، ومنهم المتروك والخائف، أي أن هناك ردود أفعال متباينة يغلب عليها التفاؤل والتشاؤم.

فالأمر يتطلب طرح هذه القضية، وفتح ملفها، والقيام بحملة منسقة عبر وسائل الإعلام المختلفة، لتوضيح معالمها وأهدافها، ونبش مضامينها الخفية، لتمكين الناس من الإطاحة بها ومعرفة سلبياتها على حركة الحياة، ويمكن أن تقوم الجامعات ومراكز البحوث بدور قويّ في هذا الشأن.

مجلة الهند

ومن الأمور المهمة التي ينبغي أن ندركها، بعد أن تتضح مقاصد وأهداف العولمة للأمة الاعتناء عناية فائقة، بالثقافة الإسلامية، فإنه لا سبيل إلى مجابهة العولمة والتصدي لها إلا عن طريق الدين، وبما يحمله من مضامين وقيم أخلاقية رفيعة، فالعولمة تقدّم لنا التفاصيل اليومية للحياة الغربية، عبر المسلسلات والأفلام، وإنتاجياتهم الثقافية المتنوعة، الأمر الذي يتسبب في تغير الكثير من القناعات، فيجب أن تخضع للتقييم الدقيق على المستوى الفردي والرسمي لمعرفة ما يصادم قناعاتنا الدينية وأعرافنا الاجتماعية التي نعتز بها.

فإذا ما أردنا أن نشلّ فعالية هذه الهجمة الشرسة، فعلينا إحياء ثقافتنا وتفعيل دورها في وجدان الأمة، فلا سبيل أماننا للمواجهة خلاف ذلك، فتوعية الأمة بمكامن الخطر الذي تجلبه العولمة، وما تحمله من مضامين تناهض الشريعة الإسلامية، يؤدي إلى تفتح الأذهان والعيون إلى مواطن هذه المخاطر بعد أن أصبح لدى الأمة المسلمة رصيد إيماني قوي يلفظ هذه الأفكار الوافدة.

ويجب أن يمتد هذا التحصين ليشمل جميع فئات المجتمعات الإسلامية عبر برامج إعلامية مشوقة يتولى تقديمها إعلاميون ذوو بصيرة نافذة وثقافة إسلامية متينة.

ويجب ألا تخلو وسائل الإعلام المختلفة من وجود مواضيع من هذا القبيل بأقلام كبار المفكرين الإسلاميين المعروف عنهم التمكن في أحوال العالم المعاصر، ولديهم باع طويل في الثقافة الإسلامية، ليكشفوا أمام الأمة عورات الحضارة المعاصرة، وما يطرح من قضايا تناهض الشريعة الإسلامية، ولديهم اهتمام برصد وتحليل تحركات وسائل الإعلام الأجنبية وما يصدر عنها من قضايا إعلامية مدسوسة تنال من خصوصياتنا الثقافية وثوابتنا الدينية.

وينبغي ألا تكون بيوتنا وحياتنا ساحة مفتوحة للإعلام الغربي، وأن لا نسلم أنفسنا هكذا طوعية لهذه الهيمنة الإعلامية، فقد نهينا أن نستمع لأهل الباطل، والقيود معهم، حين يخوضون في باطلهم، وينالون من قيمنا وموروثاتنا الثقافية بأسلوب الهمز واللمز.

سلاح المواجهة:

إذا كانت الصين قد أقدمت على بناء سورها العظيم، في فترة من فترات التاريخ، لحماية بلادها من العالم الخارجي ومؤثراته، وأدى دوره في تلك الحقبة التاريخية، فماذا بوسع هذا السور أن يقدم للصين أو غيرها في هذه الأيام، فالعدو أمامه خيارات أفضل من الزحف على اليابسة أو تسلق الجدران، فلم تعد العربات والمراكب وسيلة الغزاة الجدد، فقد كانت لديهم إلى وقت قريب وسيلة الهبوط من الجو بمظلات خلف الأسوار، ثم أصبح الأمر أدهى وأمر، حيث أصبح الفضاء الخارجي الفسيح مسرحاً مفتوحاً للأطباق الفضائية والأقمار الصناعية، والوسائل التقنية المعاصرة.

المواجهة من الداخل:

فمبقدورنا أن نغلق مجالنا الجوي في وجه المقاتلات والقاذفات المعادية ولكن ليس بوسعنا وضع مظلة فوق رؤوسنا لحجب تيار العولمة المتدفق بالأفلام والمسلسلات، وقضايا الجنس وقيم الغرب ومفاهيمه الاجتماعية.

وما دام الأمر كذلك، فليس أمامنا أي خيار آخر إلا من داخل نفوسنا بتحقيق التربية الإيمانية وقيم الدين، فهو السياج العظيم، الذي يصعب اقتحامه إذا ما أحسننا استثمار هذه الطاقة الهائلة المتاحة، فإذا ما نجحنا في تثبيت هذه القيم في عقول أجيالنا القادمة، فسيكون من الصعب أمام التقنية الحديثة أن تفعل فعلها في اختراق مراكز تفكيرنا، ونكون قد حققنا قدرًا من الربح بأقل قدر من الخسارة.

هذه هي القيم الإيمانية الهائلة التي جعلت أسلافنا يحطمون أواني الخمر في أزقة المدينة، عندما سمعوا بخبر نزول آية تحريم الخمر من أجلها.

يقول صاحب الظلال: "لا صلاح لهذه الأرض، ولا راحة لهذه البشرية، ولا طمأنينة لهذا الإنسان، ولا رفعة، ولا بركة، ولا طهارة، ولا تناسق مع سنن الكون، وفطرة الحياة إلا بالرجوع إلى الله"¹.

¹ في ظلال القرآن، 15/1

مجلة الهند

والرجوع إلى الله له صورة واحدة، وطريق واحد، وهو العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم، إنه تحكيم هذا الكتاب في حياتنا، فإن لم يكن ذلك فسيعم الفساد في الأرض، وتنتشر الشقاوة والضلال بين الناس.

قال تعالى: {فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} ¹.

إن الاحتكام إلى منهج الله في كتابه ليس نافلة ولا تطوعاً، ولا موضع اختيار، إنما هو الإيمان، فيجب على المؤمن أن يحتكم إلى كتاب الله، قال تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا} ².

الأمر إذن جدّ، إنه أمر العقيدة من أساسها، ثم هو أمر سعادة البشرية أو شقاوتها، إن هذه البشرية من صنع الله، ولا تفتح مغاليق فطرتها إلا بمفاتيح من صنع الله، ولا تعالج أمراضها وعللها إلا بالدواء الذي يتضمنه منهجه، ولا يملك المسلمون التخلي عن منهج الله لكي يفسح لهم المجال، للعيش مع أصحاب القرية الكونية المشتركة، لأن الخيار فيما يخص منهج الله ليس في أيديهم ولا يملك أحد أن يفكر في طرح هذا الموضوع كقضية للمناقشة، لا حاكم ولا محكوم، ومهما تعددت المذاهب الفكرية الآن وفي مستقبل الزمان لصرف المسلمين عن دينهم، فلن يكتب لها النجاح، لأن الخير باق في هذه الأمة إلى قيام الساعة، والدين الإسلامي يمثل الحقيقة الكبرى التي اقتضت حكمة الله تعالى أن يناط بنشرها والدفاع عنها وتطبيقها في واقع الحياة على هذه الأمة المختارة، وهذه القضية الكبرى يصعب على رواد العولمة أن يفهموها ³.

¹ سورة القصص: 50

² سورة الأحزاب: 36

³ القيم الأخلاقية في الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب، ص 601-613

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. ابتسام محمد فهد: بناء منهج للتربية الخلقية في ضوء الرؤية القرآنية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، 2008م
3. سعيد بن عطية الزهراني: القيم الأخلاقية في الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب، دار بن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1424هـ
4. سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، 1412هـ
5. صحيفة "Radiance" الأسبوعية الصادرة عن مكتب ريدينس، جامعة ناغار، نيو دلهي، الهند
6. مجلة "البعث الإسلامي" الشهرية الصادرة عن مؤسسة الصحافة والنشر، لكناؤ، الهند
7. مجلة الدراسات الإسلامية الفصلية الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية، باكستان
8. محمود خليل أبو دف: دراسات في الفكر التربوي الإسلامي، مكتبة آفاق، غزة، 2006م

علاقة مولانا آزاد بجامعة الأزهر

(دراسة نقدية)

- البروفيسور أيو محفوظ الكريم معصومي¹

- ترجمة من الأردوية: د. هيفاء شاكري²

ابتدأت دراسة غلام يسين (ت 1906م) أكبر أولاد الشيخ خير الدين (ت 1908م) بمكة وقد أمر بالحلوس معه شقيقه الأصغر فيروز بخت (مولانا آزاد)، بدأ الشيخ عبد الله مرداد يعلمه بالبسملة فأمر الشيخ الولد الصغير بقراءة "يا فتاح" ثلاث مرات ثم قرأ عليه المأثور من الأدوية وعرفه الأحرف من الألف حتى الشين وهكذا فقد بدأ كلا الشقيقين بالدراسة معاً ثم جعلاً يتعلمان في الدار (راجع: آزاد كي كهاني، ص 187).

وقع هذا، كما يخمن، في 1893م.

وقد قام الشيخ خير الدين بالرحلة النهائية إلى كولكاتا، طبق تخمين حذر، في 1895-96م وقد جاءها، كما يبدو، لمداداة قدمه بمرافقة أهل بيته ولكن هذه الرحلة قد أصبحت سبباً لعودته إلى وطنه الهند والقاء عصا ترحاله في كولكاتا بدلاً من دلهي وضواحيها.

وقد كانت بيئة كولكاتا الحضرية متلونة تلون قوس قزح وقد بلغ السيل الزبي حتى نهاية القرن التاسع للميلاد فلما بلغها الشيخ خير الدين ظنّ من الصلاح أن لا يرسل أولاده للتربية خارج حدود البيت فقام هو بتعليمهم وتربيتهم بجانب رعايتهم ومراقبتهم ولكنه جعل يختار لهم أساتذة مهرة وصالحين في وقت لآخر لأجل شغله الشاغل

¹ البروفيسور أبو محفوظ الكريم معصومي، محقق هندي كبير

² الدكتورة هيفاء شاكري أستاذة مساعدة، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الملكية الإسلامية، نيو دلهي.

مجلة الهند

ولحدة ذهنهم كي يسهل لهم تعليمهم ولا تنقطع سلسلة تربيتهم، وعلى كل حال فقد تعلّمت الأولاد على الطريقة القديمة حيث يختصّ معلّم أو معلّمان بتعليم وتربية أولاد الأشراف فمن شاطر الشيخ خير الدين في تعليم وتربية أولاده هم الشيخ محمد عمر والشيخ محمد يعقوب الدهلوي والشيخ نذير الحسن الأميثوي والشيخ سعادت حسين الآروي. والواقع أن الشيخ نذير الحسن الأميثوي كان مدرّساً في مدرسة رمضانبة على شارع مستشفى إيدن ولقد أثرت خطابة الشيخ الأميثوي وبراعته العلمية في عقل وقلب مولانا آزاد وكذا كان الشيخ سعادت حسين مدرّساً على الدرجة الثانية للمدرسة العالية فتعلّم عليه آزاد شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني ولقد أثر الشيخ سعادت في آزاد بمؤهلاته العلمية كما أثر فيه الشيوخ الآخرون. وبجانب هؤلاء العلماء فقد تعلّم آزاد سنن الترمذي على الشيخ محمد شاه الرامفوري إلا أنه لم يخبر به والده الجليل.

وبالجملة فقد أنهى مولانا آزاد دراسته الابتدائية والعليا تحت إشراف والده الجليل متبعاً النظام التعليمي الذي قرّره أبوه المرحوم وهكذا فلم يلتحق بكلية حكومية أو غير حكومية.

ومصدر هذه المعلومات تلك الرسائل التي كتبها باسم "غبار خاطر" فهو يقول فيها:

"تعلّمت في بيئة أحاط بها الجوّ التقليدي البحت فلم أخرج عن حدوده الضيقة فمن علّمني من دون والدي كانوا هم الأساتذة الذين محّصهم أبي وامتحهم بحذر وكانوا يبلغون المستوى الذي قرّره هو بنفسه ولن يبلغ هذا المستوى سوى القلائل من معاصريه فلن يبلغني شيء حديث من خلالهم". (غبار خاطر، ص 118، الطبعة الثالثة)

ويمضي قائلاً:

"وعلى الأقل كان لي أن التحق بمدرسة من المدارس الإسلامية القديمة فإن حياتها أوسع من حياة الدار الضيقة فيتأثر بها الطفل ولو قليلاً ولكن أبي لم يسمح لي هذا القدر من الحداثة فلم يزن فتياً ما كان يتلقاه الطلاب من العلوم والفنون في المدرسة العالية بكونكاتا وكان الواقع كذلك، وكذا لم يكن يصبر على أن يرسلني خارج حدودها فقرّر أن

مجلة الهند

يَعْلَمَنِي هُوَ بِنَفْسِهِ أَوْ عَلَى الْأَقْلَ يَعْلَمَنِي النُّخْبَةُ الْمُخْتَارَةُ مِنَ الْأُسَاتِذَةِ فَلَمْ أَوْفُقَ لِلخُرُوجِ خَارِجَ الْبَيْتِ أَثْنَاءَ مَرَحَلَتِي الدِّرَاسِيَّةِ. وَأَمَّا الْحَيَاةُ خَارِجَ بَيْتِي فَمَارَسْتُهَا بَعْدَمَا فَرِغْتُ مِنْ دِرَاسَاتِي النَّهَائِيَّةِ وَهَذِهِ الْحَيَاةُ الْخَارِجِيَّةُ قَدْ اكْتَشَفْتُهَا أَنَا بِنَفْسِي. وَبِالْجُمْلَةِ فَلَمْ تَتَجَاوَزْ حَيَاتِي التَّعْلِيمِيَّةَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً". (غِبَارُ خَاطِرٍ، ص 119-120)

فَمَا وَفَّرَ مِنَ التَّفَاصِيلِ فِي كِتَابِ "أَزَادُ كِي كَهَانِي" هِيَ شَرْحُ هَذِهِ الْحَقَائِقِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى إِعَادَتِهَا. وَمِنْذَ 1903م بَدَأَتِ السَّنَةُ الْخَامِسَةُ عَشْرَةَ لِعُمُرِ مَوْلَانَا أَزَادَ حِينَمَا فَرِغَ مِنْ تَلْقِي الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَقَدْ بَدَأَ يَعْلَمُ الطَّلَابُ كَمَا ذَكَرَ بِنَفْسِهِ:

"قَدْ فَوَّضْتُ جَمَاعَةً مِنَ الطَّلَابِ حِينَمَا فَرِغْتُ مِنْ تَعْلَمِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَكُفِّلَ وَالِدِي الرَّاحِلَ بِتَكَالِيفِ إِقَامَتِهِمْ وَاطْعَامِهِمْ، وَأَمَّا أَنَا فَبَدَأْتُ أَتَعْلَمُ الطَّبَّ لِأَنْهِيَ نِيلَ الْفُنُونِ فَكُنْتُ أَقْرَأُ "الْقَانُونَ" كَمَا كُنْتُ أَعْلَمُ الطَّلَابَ الْمَطْوُولَ وَمِيرَ زَاهِدَ وَالْهَدَايَةَ". (غِبَارُ خَاطِرٍ، ص 122)

فَلَمَّا كَانَ مَوْلَانَا يَصْدُرُ صَحِيفَةُ "الْهَلَالِ" بَلَّغَهُ رِسَالَةً مِنْ نَاقِدَةٍ مَقْنَعَةٍ طَرَحَتْ سِتَّةَ أَسْئَلَةٍ بِالترْتِيبِ فَكَانَتِ الْفَقْرَةُ الْأُولَى لِلْبَنْدِ الثَّلَاثِ:

"لَوْ شَرَحَ سَمَاحَتُكَ مَا يَلِي لَكَانَ خَيْرًا: فِي أَيِّ جَامِعَةٍ مِنْ جَامِعَاتِ الشَّرْقِ أَوْ الْغَرْبِ وَجَدَ سَمَاحَتُكَ الْفُرْصَةَ لِلتَّعْلَمِ فِيهَا؟ (الْهَلَالِ، 22/ سِبْتَمْبَرِ 1912م، 13/11/3)

نَشَرَ مَوْلَانَا رَدَّهُ عَلَى هَذِهِ الرِّسَالَةِ فِي حُلُقَاتٍ وَطَبَقَ الْبَنْوُدُ فَقَالَ فِي الرَّدِّ عَلَى الْبَنْدِ الثَّلَاثِ:

"هَذَا السُّؤَالُ يَتَعَلَّقُ بِالشَّخْصِيَّةِ فِي مَصْطَلَحِكُمْ وَهَذَا لَا يَجُوزُ وَلَكِنَّهُ لَيْسَ بِدِيدَنِي فَأَرَدْتُ عَلَى سَوْأَلِكُمْ هَذَا: الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى أَنِّي لَمْ أَتَعْلَمُ فِي أَيِّ جَامِعَةٍ شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ فَاسْتَفْضَتْ مِنْ مَدْرَسَةِ رَبِّ الْمَشْرِقِينَ وَالْمَغْرِبِينَ الَّذِي قَالَ:

"قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (5:18)

وَالَّذِي يَعْلَمُ فِيهَا مِنْ يَلِي:

"لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبْعَثُ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيَعْلَمُ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" (158/3)

مجلة الهند

وبما أن هذه المدرسة قد فتحت لي أبوابها فقد استغنيت عن أي مدرسة أو كلية أو جامعة. (الهلال، 3/11/1)

وعلى الرغم من هذه الأقوال الواضحة حاول العديد من الباحثين جهدهم لكي يثبتوا انتسابه إلى جامعة الأزهر فقال القاضي عبد الغفار في كتاب "آثار أبو الكلام":

"ولو أن دراسته في الطفولة قد لعبت في إنضاج عقله ولكن للمجالس العلمية لجامعة الأزهر دورٌ بارزٌ في نضجه الفكري والعقلي فقد كان يفيض فيه السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ينضجان عقول الناس بتربيتهما ويوسّعان نطاقها ويهديان العلماء والطلاب معًا إلى سبل الاجتهاد الصالح فلا يشك في أن مولانا قد استلهم من هؤلاء العلماء المتفتحين المتواجدين في رحاب جامعة الأزهر ولو أنه لا يشير إلى هذا الواقع". (آثار أبو الكلام آزاد، ص 24، طبعة 1949م)

وبصرف النظر عن الفترة التي قضاها مولانا آزاد بجامعة الأزهر في الاستفادة من علمائه فلم يعتن بهذا الموضوع مولانا ذاته وعلى هذا فقد تم بناء قصر خيالي على هذا فظنوا أنه أرسل إلى مصر لإنهاء دراساته العليا.

وهب أنه أرسل إلى الأزهر لا لنيل العلوم بل لإكمالها ولكن كيف لنا أن نصرف النظر عما كتبه مولانا في "غبار خاطر" وهو أوثق مصدر وأحدثه.

وعندنا شخصية كبيرة أخرى وهي نياز الفتحفوري فيقول الفتحفوري في عدد مجلة "نگار" الخاص بالعلوم الإسلامية وعلماء الإسلام:

"بعدما شهد دمار السنة 1857م ضاق ذرعًا بالوطن فهاجر إلى مكة حيث ولد أبو الكلام آزاد فمعظم ما تعلّمه آزاد نالها في الحجاز ومصر". (نگار، عدد يناير وفبراير عام 1955م، ص 143)

وبالجملة فلم يأت ذكر كولكاتا شيئًا بالنسبة لدراسات مولانا آزاد والحال أنه أتمّ تعليمه في الدار في كولكاتا ولو أنه بدأ به في الحجاز فقد فرغ مولانا من حفظ بعض سور القرآن (سورة يس وسورة ق) حتى سافر إلى كولكاتا مع عائلته فلو أنما تعلمه في

مجلة الهند

الحجاز لم يكن قليلاً إلا أنما ناله من العلوم في كولكاتا لم يكن أقلّ منها بل أكثر بكثير فلا يعنينا شيئاً أن نضيف إليها تعليمه بجامعة الأزهر.

فما نجده من كتابات مولانا آزاد من أنه لم يزر جامعة الأزهر قط للاستفادة منه إلا أن كبار العلماء مصرّون على أنه زاره فاستفاد منه. والواقع أن مولانا آزاد غادر بلاده لكي يزور البلاد الإسلامية مع أكبر أشقائه أبو النصر آه وقد رافقهما في هذه الرحلة الحافظ عبد الرحمن الأمرتسري، وقد بلغنا تقرير هذه الرحلة مبعثراً في مختلف المواضع فننقل فيما يلي ما يتعلق بالموضوع:

(1) يقول مولانا في ذكر أبي النصر آه (ت 1906م):

"كان يكلف بسياحة البلاد الإسلامية فظفر برفيق له يسمّى "الخافظ عبد الرحمن الأمرتسري" فسافر إلى العراق وقد رافقته حتى العراق إلا أنني قد أصابني المرض الشديد فرجعت منه وأما هو فسافر إلى الموصل وديار بكر والشام مع الحافظ عبد الرحمن الأمرتسري". (آزاد كي كهاني، ص 179)

(2) ويقول في أخيه الشقيق المذكور أعلاه:

"إنه سافر إلى الحجاز والعراق وديار بكر والموصل والشام" (آزاد كي كهاني، ص 181)

(3) في 1902م سافر الشيخ خير الدين إلى مومبائ مغادراً كولكاتا وارتحل إلى مكة السنة الثانية إلا أنه لم يقيم بها طويلاً فرجع إلى مومبائ فخاض في بناء المسجد والمبنى فيقول مولانا ضمن تفاصيل هذه المباني:

(الألف) لم نحضر (أنا وشقيقي) هذه المناسبات وقد ارتحلنا إلى العراق، ولقد سافرنا على الرغم من رضاه ولكنه رضي بعدما علم عن شغفنا بالرحلة (آزاد كي كهاني، ص 145)

(الباء) ورجع شقيقي بعد تمام البناء فوراً ولكنه مصاب بمرض خطير للغاية، ولقد أصيب بذات الجنب" (المصدر نفسه، ص 145-146)

(1) قد أصيب آزاد نفسه بالمرض بعد وصوله إلى العراق فاضطر إلى الرجوع منه.

مجلة الهند

(2) لم يزل أبو النصر آه والحافظ عبد الرحمن الأمرتسري يواصلان سيرهما فسافر إلى الموصل وديار بكر والشام.

(3) ولكن أبا النصر آه نفسه أحيط بالمرض فاضطر إلى العودة من الشام وقد أعانه في الرجعة سجاد حيدر الموظف في قونصل بغداد فعولج أبو النصر آه في مومبائ وكولكاتا ولكنه لم يشف حتى توفي في 1907م بالغاً من العمر 21 سنة. (آزاد كي كهاني، ص 146-180)

وعلى كل حال فلم ينجزا ما عزموا عليه من رحلة العالم الإسلامي والتي بدأها في 1904م كما يبدو من فقرة مولانا التالية:

"في 1904م طرأ عليّ حالات سافرتُ فيها إلى العراق ولم أصدر بعدُ عددًا من "لسان الصدق" ولما رجعت منها لقيت العلامة شبلي، وكان هذا أول لقائي له" (آزاد كي كهاني، ص 311)

ولا يجب أنه لقي العلامة شبلي في 1904م وقد جاء ذكر لقائه في "حيات شبلي" فقد صرح فيها أنه لقيه بمومبائ في 1905م " (حيات شبلي، ص 444)

وهذه الرحلة الناقصة هي التي سببت في توقف "لسان الصدق" التي بدا إصدارها في 1903م ولكن تقرير لقائه للشيخ حالي تقتضي أن نحدّد سنة إصدار "لسان الصدق" قبل السنة 1901م فقد جاء في ذلك التقرير:

"وبعد إصدار "لسان الصدق" بقليل سافرت على رغبة مني وبدون هدف وحضرت جلسة "أنجمن جماعت إسلام" بلاهور وهذه الجلسة عقدت في 1901م وقد حضر هذه الجلسة الشيخ حالي" (آزاد كي كهاني، ص 308)

إن العام 1901م لا يطابق والعبارة السابقة ولو اعترفنا بصحتها فلا يصح إصدار "لسان الصدق" في التاريخ المذكور أعلاه وذلك لأن هذه المجلة صدرت أولاً في 20/ نوفمبر 1903م كما قال إمداد الصابري (راجع: تاريخ صحافت أردو، 4/ 442 طبعة 1974م)

مجلة الهند

وفيما يتعلق بزيارة البلاد الإسلامية فلم يتقدّم مولانا لما وراء حدود العراق لما قدّم خطواته خارج جدران البيت ثم اضطرّ إلى العودة منه لمرض أصابه ولكن شقيقه الأكبر واصل سيره حتى بلغ الشام فرجع منها لمرض شديد أصابه وحدث هذا كله حينما كان أبوه حيًّا.

ولكن غلام رسول مهر قد صرح في "أردو دائره معارف إسلامية" (من جامعة بنجاب، 1964م) أنه قضى سنتين في رحلة إيران والعراق بعدما توفي أبوه. (104-99/1)

فالسياحة التي ذكرها السيد مهر تتعلق بمناسبة أخرى ففي هذه المرة عزم مولانا على الرحلة وحيدًا إلا أنها لم تتجاوز حدود إيران والعراق كما ذكر السيد مهر.

ولعل هذا ما حكى في رسالة إلى صديريار جنغ مؤرخة في 19/ سبتمبر 1940م فقال فيها:
"لم أكن على ما يرام بالبارحة فقممت تاركًا ورائي الكومة من الأوراق فشغلت الراديو فكان أحمد التبريزي ينشد الغزلية التالية بلحنه الحلو الجذاب:

ز دليرم كه برساند نوازش قلبي كجاست بيگ صبا گو بيا بكن رقي
حديث چون وچرا درد سر دهد ساقی پياله گیر وبيا سا بعمر خویش دمي
انظر إلى عودة التاريخ أني قد سمعت هذه الغزلية في جلسة شعرية قبل اليوم باثنتين
وثلاثين سنة ولكن أين؟ على شاطئ دجلة في بغداد في الليلة المقمرة:

عيون المها بين الرصافة والجسر

قد عَقَدَ هذه الجلسة الأدبية الميرزا محمد كاظم رشتي الذي كان من العلماء الأدباء بسفينته وكذا حَلَّاهَا بكلامه مغنٍّ حديث العهد بالركوب حين العودة وأنشد غزلية للحافظ الشيرازي، فكلام هذا الرجل قد أعاد ذكريات العهد الماضي. (كاروان خيال، ص 68-80 طبعة بجنور، 1946م)

يبدو جليًّا من سياق الكلام وسباقه أن هذا حدث في 1908م.

مجلة الهند

فكان النواب صديريار جنغ كتب إليه رادًا على رسالته بعد وفاة والده بقليل في 13/ أكتوبر 1940م:

"لقد شرعت في ذكر بغداد فتذكرت حينما بدا لي الشابان أبو الكلام آزاد وأبو النصر آه فكان تنشر مقالاته في الصحيفة التي كان يدير تحريرها المنشيء غلام محمد فكانت تمتلئ كتاباته بلآلئ الحكم كما تكون هذه الأيام ثم بلغني أنه ارتحل إلى بغداد وأما تقريرها فقد ذكرته لي الآن". (كاروان خيال، ص 82-83)

فقد اختلطت هنا رحلته الأولى بالرحلة الثانية فتقرير بغداد الذي ذكره كان يتعلق بالرحلة الثانية بينما رافقه أبو النصر آه في الرحلة الأولى فلا يمكن أن يرافقه شقيقه الكير في هذه الرحلة التي ذكرها له.

ولعل ما جاء في غبار خاطر يتعلق بهذه المناسبة:

"لقد قضيت ثنایا غالية من حياتي في لبنان فلا أنسى شتاء حياتي التي قضيتها بالموصل" (غبار خاطر، ط: 3، ص 195)

ويقول بمناسبة أخرى:

"لما وقفت أن ارتحل إلى العراق ومصر والشام بحثت عن الموسيقى العربية المتداولة في تلك الأيام". (غبار خاطر، ط/3، ص 283)

وما قام به مولانا من الموازنة بين المنهاج الدراسي المتداول في جامعة الأزهر وما هو رائج في الهند، ربما يتعلق بهذه المناسبة فلا يجد فيها الأزهر أحسن مستوى من الهند بل يجد كفة المدارس الهندية أرجح من كفة الأزهر فيقول:

"والمنهاج الدراسي الراجح في جامعة الأزهر بالقاهرة نفس ما نجده في الهند فقد نالت كتب المتأخرين في المعقول القبول في الهند وأما القاهرة فلم يبلغها ولو حتى هذه الغاية. فلما جعل يدرس السيد جمال الدين الأسدابادي كتب الحكمة في مصر فلم يجد إلا القليل من مؤلفاتها وحتى بعد جهد جهيد، ولا شك أن المنهاج الدراسي الراجح في الأزهر قد تغير اليوم كثيرًا ولكن الفترة التي أتحدث عنها لم يأمل شيء من الإصلاح

مجلة الهند

فيه فقد بنى الشيخ محمد عبده جامعة حكومية جديدة بعدما يؤس عنه" (غبار خاطر، المصدر نفسه، ص 120-121)

هذه الأمور كلها تدل على بصارة مولانا وهي لا تتعلق بفترة تعليمه في الطفولة فالرحلة التي تتعلق بها هذه الذكريات قطعها في عمره البالغ عشرين سنة أو واحدة وعشرين سنة فلن ننسبها إلى فترة دراسته ولا أن نجعلها تكملة لها فإن حضر حلقات الدروس الأزهرية كطالب لأشار إلى المزيد من تفاصيلها ولما اعتبر الأزهر طبلاً عالي الصوت لا يقدر على إيقاظ رجل.

وبالجملة فلم يرتحل مولانا آزاد إلى مصر لطلب العلم ولكن لا ننكر أنه شهد حلقات الدروس الأزهرية خلال رحلته فانتقدها حيثما شعر بالخلل.

ولعل المهاديف ديسائ هو أول من نسب دراسة مولانا آزاد إلى الأزهر ولقد ردّ عليه مولانا آزاد بصراحة في الكتاب "India Wins Freedom" فقال:

"أودّ أن أقضي على سوء فهم في هذا الشأن والذي أذاعه المهاديف ديسائي فلما كان يكتب حياتي طرح عليّ أسئلة عديدة وطلب مني أن أردّ عليها فكتب في الرد على سؤال منه: لما بلغت نحو عشرين سنة من عمري قمت بزيارة الشرق الأوسط ونزلت بمصر لفترة طويلة" كما كتب في الرد على سؤال آخر: المنهاج الدراسي التقليدي ليس بمؤثر في الهند بل هو باطل كذلك في الأزهر" وأما المهاديف ديسائ فقد استنتج من هذين الردين أنني ذهبت إلى مصر للدراسة، والواقع أنني لم أقم بمصر للدراسة ولو ليوم. ولعل السبب وراء سوء فهمه هذا هو أنه لا بد لمثقف أن يلتحق بجامعة ما فلما علم المهاديف ديسائ أنني لم أتعلم في جامعة هندية ما فزعم أنني تخرّجت من جامعة الأزهر بمصر". (ص 6)

ومن هذه السلسلة حلقة أخرى تثير الشك فلا يمكن أن نغض عنها النظر وهي كما يلي: "غادرت مصر لتركيا ثم لفرنسا وكنت أريد أن أغادرها للندن ولكن لم أقدر على هذا وذلك لأنني بلغني أن والدي عليل فرجعت من باريس إلى الهند فلم أوفق لأزور لندن إلا بعد سنوات" (India Wins Freedom، ص 6)

مجلة الهند

وما ذكره من السبب في عودته من باريس إلى الهند ليس بصحيح وذلك لأن هذه الرحلة قام بها مولانا بعد وفاة والده فلم يرجع من باريس إلى الهند بعدما بلغه مرض والده بل ترك الحافظ عبد الرحمن الأمرتسري وبلغ بونا (Pune) عن طريق بوفال فمومبائ واستمتع بموسم أمطارها وكان في هذه الحالة إذ بلغه خبر علة والده الشديدة فأقبل إلى كولكاتا من بونا وكان يرافقه فيها الحافظ ولي الله. توفي الشيخ خير الدين في 17/ أغسطس 1908 م (19/ رجب 1326هـ) وهذا يعني أنه أقبل إلى كولكاتا نفس اليوم في الساعة الثانية صباحاً بينما توفي الشيخ خير الدين في مساءه. (جاء تفصيله في "آزاد كي كهاني"، ص 323-325)

وبالجملة فما قام به مولانا آزاد من زيارة طويلة لخارج الهند قد حدثت بعد وفاة والده، وأياً كان السبب في عودته من باريس فلا يصحّ أنه لو بنيناها على خبر علة والده الجليل.

ولقد قام مولانا آزاد باستعراض بيان المهاديف ديسائي ولنُعِدْ ذكر ما قال حين إنكاره عن تعلمه في الأزهر (والواقع أنني لم أقم بمصر للدراسة ولو ليوم) فلا يصح لو نسبنا دراسة مولانا آزاد بجامعة الأزهر أو بمصر. وأما وقوع المهاديف ديسائي في الخطأ فمن دوافعه ما صرح به مولانا آزاد نفسه فإن أخطأ أحد بعد هذه الصراحة الكاشفة فلا يصح أبداً، فما ضبطه شانتي رانجان بهتاتشاريه بعنوان "أيام مهمّة" في كتابه "مولانا آزاد کے پاسپورٹ کا خفیہ فائل" (الملف الخفي لجواز سفر مولانا آزاد) يخالف العديد منها الواقع ولاسيما ما يلي:

"1904-5م ذهب إلى مصر للدراسة فتعلّم بالأزهر الشريف بالقاهرة ثم سافر إلى الحجاز حتى رجع إلى الوطن" (ص 54)

لعله أخطأ في هذا لأجل ما كتبه الشيخ المليح ابادي من أن الرحلة التي قام بها إلى الشرق الأوسط مع شقيقه الأكبر كانت حوالي 1904م إلا أنه لم يواصلها ورجع من بغداد إلى الهند جزاء مرضه ولقد فصلنا القول عنها في الأسطر الماضية.

مجلة الهند

وبسبب هذا الأمر المعارض للواقع بقي ما يلي ناقصًا غير تام: " وفاة الشيخ خير الدين في 15/ أغسطس 1908م" (ص 54)

فالنقص هو أن الرحلة التي قام بها مولانا آزاد إلى تركيا وباريس عن طريق مصر والشام لم يشر إليها السيد شانتي رانجان، والعجب كل العجب أنه نقل المقتبس الطويل من India Wins Freedom (راجع: صفحات 56-60 وما بعدها) وهو يحتوي على تنبيهات وجّهها مولانا إلى بيان المهاديف ديسائي ولكن السيد شانتي لم يشعر بمعارضة بيانه لبيان مولانا آزاد.

مسقط كما شهدها روتشنبرغر

(دراسة نقدية وتحليلية)

- د. أورنك زيب الأعظمي¹

مدخل إلى الموضوع:

الحمد لله الذي جعل الأرض مبتلى، والصلاة على النبي الذي أشار ما حلّ وابتغى، والرضوان على آله وصحبه الذين اتبعوه خطى فبلّغوا الناس هدى، أما بعد!

فالرحلة منذ قديم الزمان قد احتوت على ما احتوت عليه من الوفاة والتجارة وإعلاء كلمة الله وقد ذُكرَ كلُّ من هذه الأهداف في كتاب الله العزيز الذي هو خير مصدر للعلم عن الماضي والفعاليات فيه فقد كان الناس من أقصى العالم إلى أقصاه يسافرون تارة للوفادة وأخرى للتجارة وثالثة لتبليغ الدين الإلهي، والأخير هو الذي سبّب الهجرة إلى البلاد الأجنبية.

ولو أمعنا النظر في هذه الأهداف لوجدنا الهدف الثاني (التجارة) على رأس هذه الأهداف الثلاثة فقد قال تعالى في كتابه العزيز: "إيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف" (سورة قريش: 1-4)

ومن خلال هذه الأهداف الثلاثة الأساسية وجد الرّحّالون الفرصة لضبط ما شهدوه من عادات أهالي البلاد المزارعة ومعروفهم ومنكرهم وما تميّزت بها من المباني والمعالم وما والاها كما ضبطوا ما عثروا عليه من المعلومات البدائية عنهم والغريبة فيهم وكذا المختلفة عما لديهم فكأن رحلاتهم هذه ثبتت مذكرة لمن أحبّ أن يزور تلك البلاد فيتعرف عليها ويبتغي ما قدر له فيها ويتذكّر ربه إذا وفقّ له.

¹ الدكتور أورنك زيب الأعظمي، أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المليية الإسلامية، نيودلهي

مجلة الهند

والسير و. س. و. روتشنبرغر (W. S. W. Ruschenberger) من الرخالة الذين زاروا بلد عمان ونزلوا بعاصمتها مسقط لا لأجل الاعتبار بما كانت تمتلكها عمان وعاصمتها مسقط بل لعقد اتفاقية تجارية بين حكومته وسلطنة عمان. ولكن من حسن الحظ أنه لم يؤدّ واجبه الرسمي هذا فحسب بل قام بضبط ما شاهده من أهالي عمان ومعالمها وما اتصفوا به من العادات والأخلاق كما أشار إلى ما اختلف فيها من العادات والمتبعات مما كان لديه في بلاده بجانب توجيه النقد الشديد إلى ما اغترب لديه مما رآه من العادات والتقاليد المتبعة من قبلهم. ولو أن هذه المعلومات كلها مبعثرة في طيات رحلته ولكن ليس بصعب على الباحث أن يلمّ ما تشتت منها فيسلّكها في عقد جميل جذاب كما ليس بمشكل لمن له أدنى إلمام بعمان ومبادئ الدين الإسلامي أن يشير إلى ما جانب هذا الرخالة من الصواب في فهم أو نقل ما اتصف به أهالي عمان أو ما تميّز به الدين القيم الإسلام.

وقد حاولت في دراستي الوجيزة هذه أن أجمع ما تشتت في هذه الرحلة من المعلومات عن عمان لا سيما عن مسقط وأهاليها وتجارتها وعموم الأمن فيها كما انتقد ما لم يُصَبّ فيه روتشنبرغر من فهم الأشياء عن هذا البلد وخاصة عن عاصمته أو عن الدين القيم المتبع في هذه الدولة.

ولأجل هذا وذلك فقد قسمتُ دراستي هذه إلى خمسة مباحث فبعد القيام بمسحة عامة عن الرحلة ذكرت في المبحث الأول موقع مسقط وسكانها وما يتعلّق بهما من التفاصيل ثم في المبحث الثاني تناولت المجتمع العماني وهو المجتمع العربي أصلاً فأولاً ذكرت العرب وميزاتهم كما وصفه روتشنبرغر ثم فصلت عن طريقة الزواج والطلاق فهم ثم بيّنت التزامهم بالواجبات الدينية، الأمر الذي حير الرخالة الإنكليزي، وختمت هذا المبحث على حالة التعليم فهم فإن العلم يفتح للمرء باباً لمعرفته كما يمهد له السبيل إلى معرفة ربّه تعالى. والمبحث الثالث عن رواج التجارة في مسقط فأولاً أشرت إلى العلاقات التجارية بين مسقط والبلاد الأخرى ثم أحصيتُ البضائع الصادرة والواردة فيها كما فصلت عن أسواق مسقط ورواجها في ضوء ما وقره لنا روتشنبرغر من المعلومات، والمبحث الرابع يتعلّق بنظم الدولة وقوتها

مجلة الهند

فذكرت، أولاً، سلطان مسقط وقدّمت التفاصيل التي قرّرها روتشنبرغر عن شخصه وأخلاقه ثم ذكرت القوة البحرية التي تعينها في إقامة الأمن لرواج تجارتها وأنهيت هذا المبحث على ذكر المحكمة وعموم العدل فيها فالعدل هو الذي يعين الدولة في سيرها سيراً آمناً. والمبحث الخامس الأخير يتعلق بما وجّهه روتشنبرغر من انتقادات وانطباعات عن مسقط وأهاليها فقد أصاب روتشنبرغر في بعض انتقاداته كما جانبه الصواب في العديد منها، قمتُ بدراسة نقدية لهذه الانطباعات والانتقادات. وعلى هذا انتهت هذه الدراسة الموضوعية.

مسحة عامة عن الرحلة

هذه الرحلة تسمّى بـ "A Voyage round the World" وقام بكتابتها و. س. و. روتشنبرغر (W. S. W. Ruschenberger) الذي زارها خلال عام 1835م ممثلاً لحكومة الولايات المتحدة. زار روتشنبرغر مما زاره من البلاد عمان وعاصمتها مسقط. ونظراً لهذا إنها ليست برحلة مستقلة كما قام بها الرّحّالون المسلمون أو يقوم بها الرّحّالون اليوم بل إنها مثل مذكّرات يعتاد كتابتها الرجال الكبار كما يقوم بها الصغار في بعض الأحيان.

تبتدئ هذه الرحلة بإشارة إلى كتابة الإهداء إلى صديق للكاتب أعانه في سير الأرض وهو Saueil George Morton, M.D، سكرتير مراسل لأكاديمية العلوم الطبيعية ثم تأتي مقدمة ذكر فيها الكاتب السبب وراء سيره هذا واسم الباخرة التي ركبها وهي Peacock التي قادها C. K. Stribling بالمرافقة لـ A. S. Campbel ومشتملات الرحلة ومصادرها وحالة الرحلة ونفعها للناس وأن الكاتب اتخذ جانب الموضوعية في الكتابة والبلاد التي زارها ثم يأتي العنوان "Sketches in the Dominions of the Sultan of Muscat" وهو الباب الرابع كما ذكر وكتب تحته العنوان "Voyage from Zanzibar to Muscat" الذي يشمل قصة رحلته من زنجبار إلى مسقط التي بدأت صباح الثامن من شهر سبتمبر ومن الصفحة 62 يأتي ذكر رؤية مسقط وجوّها فيذكر فيه الكاتب خليج مسقط الصغير الذي رآه في التاسع والعشرين من سبتمبر وبعدها دخل الكاتب

مجلة الهند

مسقط هُديّ إلى سلطانها الذي وعدهم بكل معونة يمكن توفيرها من قبله وذلك لأن السلطان كان ظهيرًا لحكومة الإنكليز إلى حدّ بعيد ويدلّ عليه ما وجّهه إليهم من أنواع المعونة العسكرية والمادية والتي شكره عليها المسئول الإنكليزي بهذه الكلمات التالية:

“My country can never forget the numerous acts of kindness received at your Highness’ hands, and which were marked by a promptness which deserves the just admiration of the world”¹.

ترجمة: إن بلادي لن تنسى العديد من نماذج العناية والتكريم التي حظي بها رجالنا على أيديكم أيها السلطان الجليل! إن هذه المعونات الحاضرة تستحق الإعجاب والتقدير من قبل العالمين.

ومثل هذه الكلمات للشكر قدّمها الرخّالة ذاته فهو يقول:

“Every sort of aid which could be devised was proffered and insisted on; not only by His Highness, but also by his two sons ---”².

ترجمة: وقد قدّم إلينا كلّ نوع ممكن من المعونة لا من قبل السلطان فحسب بل من قبل ولديه كذلك ---.

ثم يذكر عن موقع مسقط وجوّها وميناءها وقلاعها العديدة والتجارة فيها وكذلك تفاصيل عن السلطان وديوانه وكيف رحّب بهم السلطان وقدّم إليهم أجمل صورة للتكريم ومن ثم يأتي ذكر حواشي السلطان وهكذا يذكر منزلة السلطان لدى أهالي مسقط ثم يذكر مدينة مسقط ويصوّر أسواقها ثم تقاليد النسوة بما فيه الزواج وأسلوب العيش والحلوى وحلّمين ثم يذكر مجلس السلطان ومأدبته وممتلكاته وتجارة مسقط وتاريخ لقب السلطان بالإمام وأخلاق السلطان والعرب بما فيها ذكر عبادتهم والتزامهم بها وكذا يذكر التعليم وتنتهي الرحلة على مختلف الرسائل للشكر واتفاقية التجارة.

¹ A Voyage round the World، ص 66

² المصدر نفسه، ص 64

مجلة الهند

من خلال هذه العناوين قام السائح الإنكليزي بتقديم معلومات عديدة نافعة عن العرب عامة وعن مسقط خاصة. وبما أن الإحاطة بكل منها صعب للغاية فنودّ أن نذكرها تحت عناوين خاصة لكي يسهل ضبطها وفهمها معًا.

المبحث الأول: مسقط، موقعها وسكانها

ولنعلم مرة أخرى أن الرحالة الإنكليزي لم يرد تقديم البحث المشبع عن مسقط وما والاها فما قدّمه من المعلومات إنما هي مما شهده بالصدفة أو خطر بباله خلال الزيارة فأول ما رآه السائح هو القلعة المنيعّة مع العديد من الأبراج فيها ومن ثم دخل الخليج الصغير الذي هو محاط به من الصخور، والمدينة هي مثل الزاوية الصخرية وبها قصر السلطان ودار الضرائب. إن مسقط تبدو أسخن مكان في العالم لأجل كثافة سكّانها فعّدّاد الحرارة يتراوح ما بين 90 و115 حتى خلال شهري يناير وفبراير وأما في شهري يونيو ويوليو فلا تقدّر غاية العدّاد. وبشرف ميناء مسقط على جزيرة صغيرة. وفي المدينة قلاع عدة بنى معظمها البرتغاليون للدفاع عن أيّ هجوم مفاجئ. وتواجدُ البواخرات والمراكب بالميناء يدلّ على أن مسقط مركز كبير للتجارة حتى الآن. تقع هذه المدينة، كما ذكر السائح، بين درجة عرض 23*45 شمالًا ودرجة طول 58*41 شرقًا. إنها محاط بها من الصخور ومحمية من كل جانب بالجدران الضخمة إلا أنها لا خندق بها. كثافتها السكانية أكثر من عشرين ألف نسمة بمن فيهم العرب والبنانيان وقليل من الإيرانيين ولكن لا يوجد فيها أيّ أوروبي ولا نصراني. إنها الآن عاصمة عمان التي نعرفها بـ"Moore". سيطر عليها البرتغاليون في 1508م. وفي 1650م انتزعها العرب البُسلاء من أيديهم الظالمة. لم تبني المدينة بصورة منتظمة ولا توجد بها مباني فخمة سوى الاثنين أو الثلاثة، ولكل منها سقف مسطح. أزقتها ضيقة وهي تضيّق بالناس في كل وقت، ولا تجد أحدًا منهم بدون خنجر أو رمح أو سيف إلا أنهم لا يحملون هذه الأسلحة لأجل عموم النزاع والقتال فيهم بل إنها حليّ لهم أكثر من أنها آلات للدفاع أو القتال.

مجلة الهند

وسوق مسقط (Bazaar) التي تحتوي على معظم أجزاء المدينة، تشتمل على الأزقة الكدرة الضيقة ولها أشكالك، يملكها البانيان، ترتفع عن الأرض قدرَ أقدام الناس وهي محشوة بقدر كبير من أنواع الأسباب والبضائع. السجاجيد مفروشة من على الشوارع حتى البيوت لكي تمنع الشمس والمطر عن إلحاق أيّ ضرر بالتجار وبضائعهم، ومن العجب العجائب أن كل نوع من البضائع تجدها في دكان واحد. هذه الأشكالك أربابهم البانيان. إن هذه السوق مشابهة بسوق الريف حيث تجد كل نوع من الدكاكين في سوق واحدة فتجد بها محلّقي الرؤوس كما تجد بها عطاراً يجلس بالعقاقير، وبائعاً للغنم في زاوية من زواياها وهلمّ جرّاً¹.

وخلال الزيارة وقع نظر السائح على الأكواخ خارج أبواب مسقط فهو يصوّرها كما يلي:

"Beyond the city gates, there is a very considerable population, living in huts, constructed of reeds and mats. Here, too, we found two or three coffes of rude character. They may be compared to cages; the walls are made of stout reeds, or split bamboo, lashed together crosswise, and the roofs are thatched with palm leaves. The furniture and fixtures consist of wooden forms for the guests to lounge upon, while they smoke a sort of pipe, called a hubble-bubble in which the smoke is drawn through water, and a stone counter behind which the host is always seen in attendance, either making or dispensing coffee which is served very hot, in small bowls, without cream or sugar"².

ترجمة: وهناك جماعة من الناس يسكنون خارج أبواب المدينة في الأكواخ التي صنعت من القصب والحصير، وقد وجدنا هنا اثنين أو ثلاثة من "الكوف" الخشنة تمكن مقارنتها بالأقفاس؛ الجدران موضوعة من القصب السميك أو القصب المقسم المشتبك بعضها ببعض، والسقوف مغطاة بقش مصنوع من سعف النخيل. وأما

¹ هذه المعلومات مبعثرة في الصفحات 62-71 للرحلة "A Voyage round the World"

² المصدر نفسه، ص 74

مجلة الهند

الأثاث والتجهيزات فهي مشتملة على المناضد الخشبية للضيوف، التي يجلسون فيها وهم يدخنون الشيشة التي هي عبارة عن أنبوب يشفط الدخان مروراً بالماء. وأما المضيفون فهم يكونون من وراء الأريكة الحجرية صانعين أو مقدمين القهوة الساخنة للغاية في فناجين صغيرة بدون الحليب أو السكر.

ويقول في مكان آخر من رحلته:

"The huts are constructed of palm leaves, and are arranged without regard to order. None of them is more than ten feet high, some have round, and some have conical roofs, and all are enclosed in small yards, the fences of which are also of palm leaves"¹.

ترجمة: الأكواخ يتم بناؤها من سعف النخيل ولا ترتب لها وكلٌ منها لا يتجاوز علوها عشرَ أقدام. وسقوف بعض منها مستديرة بينما البعض الآخر له سقف مخروطي، لكل منها فناء ضيق وهو محاط بأسوار من سعف النخيل كذلك. وكذا إنه ذكر عن المزارع في ضواحيها، التي رآها وهي بدورها تدلّ على دعم الحكومة لشعبها فهو يقول:

"In the suburb there are a few scanty gardens, whose existence depends upon irrigation from wells --- The well about Muscat were originally dug at the expense of individuals and by them bequeathed to the public. The Sultan supplies an ox and a slave for each, and those who use the water pay a tax in grain"².

ترجمة: وهناك شتى المزارع في ضواحي المدينة يتمّ ريّها بالبئر --- التي يحفرها الناس على نفقاتهم والتي يوصونها للناس بعد موتهم، ويمنح لهم السلطان ثوراً وخادماً. ويتوجب على كل منتفع من المياه دفع ضريبة من القمح.

¹ المصدر نفسه، ص 77

² المصدر نفسه، ص 74-75

مجلة الهند

فهذا كما يدلّ على وجود المزارع في ضواحي المدينة فكذلك يشير إلى أسباب الريّ المتوفرة في المدينة ومساعدة الحكومة فيها فيبدو من هذا أن الحكومة كانت تدعّم الشعب العماني تدعيمًا كبيرًا وكانت تشجّعهم على زرع الأشجار وتكثير خصوبة المدينة.

ولنتوقف هنا قليلًا لنتحدث عن الحلوى العمانية التي هي من خصائص هذه البلدة فقد خصّها السائح بالذكر وبَيّن طريقة صنعها وما هي مكوناتها. وفي هذا السياق يقول روتشمبرغر:

“--- in one place they were making ‘holwah’ in great copper pan, in which the materials were stirred with sticks as they boiled by naked Arabs, who were sweating profusely over their toil. Holwah is a very favorite sweetmeat, constituted of sugar, almonds and butter or ghee, properly mingled ---”¹.

ترجمة: وفي مكان وجدتهم صانعين الحلوى في إناء ضخّم من النحاس، كانت تحرّك فيه المكونات بآلات خشبية. إنها تغلى بأيدي العرب العراة الذين كانت تسيل عروقهم من جرّاء عملهم الشاقّ. تعدّ الحلوى غذاء مفضّلًا مصنوعًا من السكر، واللوز، والزبدة، أو السمن، وكانت هذه المكونات كلها تخلط بشكل صحيح ---.

فالحلوى نوع من الحلويات التي تختص بهذه البلدة وهي تصنع من السكر واللوز والزبدة التي تخلط بآلات خشبية بأسلوب عدل، في صحن من النحاس، بأيدي العرب العراة الذين تسيل العروق من أبدانهم سيلاً شديداً.

المبحث الثاني: المجتمع العماني

أولاً: العرب: صورهم وميزاتهم:

وقد تحدّث روتشمبرغر مرارًا وتكرارًا عن العرب وميزاتهم خلال حديثه عن الأشياء الأخرى كما أشار السلطان إلى بعض خصائصهم فنودّ أن نخصّهم بالذكر هنا قبل أن نخوض في الحديث عن شيء آخر.

¹ المصدر نفسه، ص 76

مجلة الهند

فالعرب ينقسمون إلى الحضرة والبدو ولا فرق بينهما إلا في أشياء سنشير إليها. إن لهم قدًا ورأسًا صغيرين، هم عادة يلبسون الملابس البيضاء، والعمامة¹ إلا أن عمامة أسرة السلطان تختلف عن عمامة الآخرين هيئة ولونًا². لونهم أسمر وشبابهم ضامرون³. إنهم يشربون القهوة⁴ ويعتنون بأنساب إبلهم وأفراسهم كما يعتنون بأنسابهم هم⁵. إنهم مفضون على الفخر، والسخاء، وقلة الكلام⁶. وقد تسلل المكر فيهم فقام مقام عادتهم للصدق⁷.

البدو منهم يهيمون هنا وهناك مع خيمتهم ولا يمتلك ثريهم إلا نخيلًا أو نخيلين. أعينهم فاطنة وأخلاقهم ذات فظاظلة. وهم أجمل نسل وأحسنهم على وجه الأرض⁸. إنهم يعتبرون أنفسهم أحرارًا⁹ فلا يكثرثون بأي قانون. عادتهم سلب الأموال، وهم أميل إلى القتال منهم إلى الأمن¹⁰. إنهم لا يعتادون على المفاوضات وذلك لقلة الحضارة فيهم¹¹. إنهم ماهرون في استخدام الأسلحة. إن شاباً منهم يقدر بسيفه على أن يدفع عشرة

¹ المصدر نفسه، ص 69

² المصدر نفسه، ص 78

³ المصدر نفسه، ص 68

⁴ المصدر نفسه، ص 70

⁵ المصدر نفسه، ص 70

⁶ المصدر نفسه، ص 86

⁷ المصدر نفسه، ص 86

⁸ المصدر نفسه، ص 71

⁹ المصدر نفسه، ص 71

¹⁰ المصدر نفسه، ص 69-70

¹¹ المصدر نفسه، ص 86

مجلة الهند

رجال متسلّحين هاجمين عليه من الأمام¹. وهكذا فنرى أن الأسلحة قد أصبحت مثل الحليّ لديهم فهم أيضاً يحملون الأسلحة للزينة².

وأما الإناث فلا تجدهن في الأسواق إلا قليلاً وذلك لأن القرآن قد أمرهن بالقرار في البيوت، وعندما يخرجن يخرجن مقتنعات ولا يبدین وجوههن إلا قليلاً نادراً ولذا فلم يسع الرّحالة أن يبيّن عنهن بصراحة إلا ما سمع عن الآخرين. فيقول راوياً عن أحد العمّانيين:

"Women spend their whole time in perfuming, dressing, and decorating themselves. They are fond of dress, and are generally very expensive creatures. A gentleman's wife must have at least four Cashmere shawls, a green, a blue, a red, and a white, then she must have a ruby or a diamond ring for every toe, as well as for every finger, and few wives have not from two to seven thousand dollars' worth of jewelry to wear on particular occasions. Then they are so jealous. There is no living. Our law allows us four wives, and as many concubines as one pleases; and it is necessary to have some as servants to your wife. For that reason, every gentleman has

¹ المصدر نفسه، ص 69-70

² المصدر نفسه، ص 71

وخير صورة لأخلاق العرب وميزاتهم ما قدّمه النعمان في التعريف بهم وهو كما يلي:
"---حبوهم ظهور خيلهم ومهادهم الأرض وسقوفهم السماء وجنّتهم السيوف وعدّتهم الصبر---
ليست أمّة من الأمم إلا وقد جهلت آباءها وأصولها وكثيراً من أولها وآخرها حتى إنّ أحدهم يسأل عن وراء أبيه دنياً فلا ينسبه ولا يعرفه وليس أحد من العرب إلا يسّعي آباءه أباً فأباً---فلا يدخل رجل في غير قومه ولا ينتسب إلى غير نسبه ولا يدّعي إلى غير أبيه --- إنّ أدناهم رجلاً الذي تكون عنده البكرة أو التاب عليها بلاغه في حملته وشبعه وريّه فيطرقة الطارق الذي يكتفي بالفلذة ويجتزي بالشربة فيعقرها له ويرضى أن يخرج عن دنياه كلها فيما يكسبه حسن الأحداث وطيب الذكر --- خيلهم أفضل الخيل ونساؤهم أعفّ النساء --- وإنّه ليلجأ إليهم المجرم المحدث من غير معرفة ولا قرابة فتكون أنفسهم دون نفسه وأموالهم دون ماله". (تاريخ دول العرب والإسلام، ص 103-104)

three or four Circassian or Abyssinian slaves, who soon become as jealous as the wife himself. If they do not enjoy a reasonable share of their master's attention, which they usually seek with great assiduity, because if they have issue, they are free, for no man is willing that his offspring should be considered slaves, which they must be, if the mother remain in a state of bondage. Indeed, in my own house, they sometimes get into such quarrels, that I am obliged to absent myself for days from the whole of them"¹.

ترجمة: النسوة يقضين أوقاتهن كلها في تعطيرهن، وتلبّسنهن، وتزيّبنهن. إنهن مولعات بالملابس وهن، عادة، أكثر الناس صرفاً للأموال وتبذيراً لها فيتوجب على زوجة رجلٍ من الأعيان أن تمتلك أربع أردية كشميرية؛ إحداها خضراء وأخرها زرقاء وثالثتها حمراء ورابعتها بيضاء وفوق تلك لا محيص لها من أن تلبس خاتماً من الجوهرة الأصلية في كل إصبع لها، ولا تجد امرأة إلا وهي تلبس حلياً مبلغها من ألفي دولار إلى سبعة آلاف دولار بالمناسبات الخاصة. إنهن مفطورات على الحسد، وقوانيننا لا تمنعنا عن الزواج حتى من أربع نساء في وقت واحد وذلك بجانب من نحبّ من عدد الإماء. وهذا من اللازم أن تملك لكل زوجتك خادماً وعلى هذا فكلّ رجلٍ من الأعيان يملك ثلاثاً أو أربعاً من الإماء الشركسية أو الإثيوبية اللاتي يصبحن، بعد فترة قصيرة، حاسدات مثل سيداتهن فإن لم يتمتعن من عناية سيدهن المعقولة التي يستوجبهن لأجل المحبة بينه وبينهن، وذلك لأنه إذا رزقن ولداً فهن أحرار لأن أحدهم لا يودّ أن يكون أولاده أرقاء ولا بدّ من أن يكونوا أرقاء مادامت أمهاتهم إماءً. وفي بعض الأحيان يقع الخصام فيما بينهن حتى أجبر على أن أترك داري وإياهن لبضعة أيام.

ولعل هذا المقتبس يكفي الباحث تقديراً للنسوة وظروفهن ومنزلتهن في الدار، ومعاناة الزوج من أنواع المشاكل لأجلهن.

وثانياً: طريقة الزواج والطلاق:

والشيء المهم في أي مجتمع بشري هو الحياة العائلية فكيف ينتظم الاثنان في سلك الزواج وماذا يختاران عندما يصعب هذا الانتظام؟ فالمجتمع العماني المشهود في

¹ A Voyage round the World، ص 72-73

مجلة الهند

مسقط يطبق ما يوحى إليه الدين القيم "الإسلام" إلا أشياء حيث يختلف هذا المجتمع عن المجتمعات الأخرى فيقول الكاتب كما يلي:

"When a man marries he does not see his destined bride until after the marriage ceremony has been performed but to gain some knowledge of the lady he depends upon the report of some old woman generally a servant in his family, whom he sends to make her observations. In this way, he gets a pretty good description of the lady's personal charms, and he must trust to look for the rest. If satisfied with the report, he then makes proposals, through a priest, who asks the lady whether she is willing to take such an individual for a husband, and on gaining her consent, the father is informed of it but he, as well as all her male relations, are careful to absent themselves at the time of the wedding. Though so carefully secluded, intrigue and faithlessness amongst women is very rare, because the disgrace attached to the crime, extends not only to her immediate family, but also to the whole tribe to which she may belong"¹.

ترجمة: وعندما يريد امرؤ زواجه من امرأة لا يراها قبل أن يتم عقد الزواج بينهما إلا أنه لأجل الحصول على بعض المعلومات عن تلك المرأة، يتكل على تقرير امرأة عجوزة لاسيما أنها تكون خادمة مسنة في عائلته، يرسلها لاستطلاع الأمر وهكذا فهو يحصل على وصف مفصل عن جمال وخلق تلك المرأة وعليها يبني ما فاتته من المعلومات عنها. وعندما يطمئن إلى التقرير يتقدم لخطبتها عن طريق شيخ يسألها هل هي ترضى عن أن تجعل ذلك الفتى زوجاً لها وبعدما هو يستلم رضاها عن الأمر فيخبر به والد الفتاة ولكن الوالد وغيره من ذكور عائلة الفتاة يحرصون على التغيب عن مراسم الزواج. وبما أن الفتيات يقرن مفترقات عن الفتيان فيندر وجود المحبة وعدم الخلوص فيما بين النسوة. وذلك مخافة العار اللاحق لا بأسرة المرأة فحسب بل بالقبيلة التي تنتسب إليها كذلك.

¹ المصدر نفسه، ص 73

مجلة الهند

فهذا الزواج من أنواع الزواج التي يشجعها الإسلام والذي يسمّى اليوم بـ "Arranged Marriage" (الزواج المرتّب) إلا أن الاتصال بالخادمة المسنة¹ شيء لا يعمّ في المجتمعات الأخرى وهذا ليس بما يضرّ بل الأحسن أن يتعرّف الخاطب على الفتاة التي يريد خطبتها كيلا يحدث شيء من النزاع بعد عقد الزواج.

وعمر الزواج عندهم يتراوح ما بين 12 و15 سنة من عمر الشاب كما ذكره الرحّالة وكما أشار إليه السلطان ذاته².

وبما أن الطلاق صنو الزواج فلنسمع حديثه عن هذا:

¹ وقد سمعنا شيئاً من هذا النوع في المجتمع العربي الجاهلي حيث كانت المرأة المسنة تزور الفتاة التي يريد خطبتها فردّ من عشيرتها فهي كانت تراها رأي العين وتفّش ما أمكن تفتيشه من أعضاء الفتاة المرادة خطبتها فيروى هذا في كتاب جمهرة خطب العرب كما يلي:
"رأيت جبهة كالمراة الصقيلة، يزينها شعْرٌ حالك، كأذنان الخيل المضفورة، إن أرسلته خلته السلاسل، وإن مشطته قلت عناقيد كرم جلاها الوابل، وحاجبين كأنهما خطا بقلم، أو سؤدا بحمّم قد تقوسا على عيني الظبية العبرة التي لم يرعها قانص، ولم يُدعِرها قسورة، بينهما أنف كحدّ السيف المصقول، لم يخنس به قصر، ولم يمض به طول، حقّت به وجنتان كالأرجوان، في بياض محض كالجمان، شقّ فيه فم كالخاتم، لذيذ المبتسم، فيه ثنايا غرّ، ذوات أشرّ، وأسنان تبدو كالدرر، وريق كالخمر له نشر الروض بالسحر، يتقلب فيه لسان ذو فصاحة وبيان، يحركه عقل وافر، وجواب حاضر، تلتقي دونه شفتان حمراوان كالورد، يجلبان ريقاً كالشهد، تحت ذلك عنق كإبريق الفضة، ركب في صدر كصدر تمثال دمية، يتصل بها عضدان ممتلئان لحماً، مكتنزان شحمًا، وذراعان ليس فيهما عظم يُحسّ، ولا عرق يُجسّ، ركب فيهما كفّان، دقيق قصبهما، لين عصبهما، تُعقد إن شئت منهما الأنامل، وتركب الفصوص في حفر المفاصل، وقد ترتع في صدرها حقان، كأنهما رمانتان، يرقان عليهما ثيابها، تحت ذلك بطن طوي كطي القباطي المدمجة، كبي عكناً كالقراطيس المدرجة، تحيط تلك العكن بسرة كمدن العاج المجلّو، خلف ذلك ظهر كالجداول، ينتهي إلى خصر، لولا رحمة الله لانتبر، تحته كفل يُقعدها إذا نهضت، وينهضها إذا قعدت، كأنه دعص رمل، لبدّه سقوط الطلّ، يحمله فخدان لقاوان، كأنهما نضيد الجمّان، تحتهما ساقان، خدلتان كالبردي، وشيتا بشعر أسود، كأنه جلق الزرد، يحمل ذلك قدمان، كحدو اللسان، فتبارك الله مع صغرهما كيف تطبيق حمل ما فوقهما، فأما ما سوى ذلك فترك أن أصفه، غير أنه أحسن ما وصفه واصف بنظم أو شعر. (جمهرة خطب العرب، 143/1-144)

² A Voyage round the World، ص 70

"Another check is that the husband can put away his wife, at any moment, by saying simply, "I divorce you", and terrible are these words in the ears of a woman, after which they are no longer man and wife, he gives her the property she may claim as her own, and sends her back to her father's house. After that, he cannot again see her face, unless the marriage ceremony be again performed. In this way, a man may separate from his wife three times, but cannot marry her a fourth time, until after she has been the wife of another"¹.

ترجمة: وهناك أمر آخر عجيب للغاية يتمثل في أنه يحقّ للزوج أن يترك زوجته في أي لحظة بمجرد القول "إني أطلقك" وما أقطع هذه الكلمات عندما تصل إلى سمع الزوجة فإنه لا يكون أحدهما زوجًا للآخر بعد هذه الكلمات فهو يؤدّي إليها من الممتلكات ما تدّعيها هي ومن ثم يرسلها إلى دار أبيها، وبعد ذلك لن يستحقّ لهما أن يرى بعضهما البعض إلا أن يعقد الزواج مرة أخرى وهو أن تتزوّج المطلقة من رجل آخر فيطلقها هذا الزوج الثاني.

وثالثًا: التزام العرب بالواجبات الدينية:

وقد بدا من هذه المباحث أن أهالي مسقط معظمهم مسلمون مؤمنون بتوحيد الإله ورسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم فلنرّ هنا كيف هم يؤدّون هذا الواجب ولم نرد ذكر هذا الجانب إلا لأن الكاتب قد انتابته الحيرة من حالتهم هذه فهو يقول:

"A most inflexible observance of the precepts of their religion is a principal feature in the character of these people for nothing will prevent them from praying at the appointed hour. The officer who came on board of the ship, before we arrived, never omitted prayer at noon, and at four o'clock in the afternoon. He never hesitated to signify it was his hour, and, spreading out

¹ المصدر نفسه، ص 73-74

his turban on the quarterdeck, turned his face towards Mecca, and went through his genuflexions and prayer with the same formality that he would have observed in a holy temple of the Prophet”¹.

ترجمة: ومن أشد ما شهدته من إرشادات دينهم ميزة معاملتهم الأساسية بأنه لا شيء مانعاً إياهم عن أداء الصلاة في الوقت المحدد. فالمستول الذي زارنا على متن الباخرة، قبل وصولنا هنا، لم يتخلف في أداء صلوة الظهر، وفي الساعة الرابعة مساءً أدى صلاة العصر. إنه كذلك لم يتردد في التصريح بها وأن ساعة الصلوة قد حانت ومن ثم نشر عمامته على سطح الباخرة متوجهاً نحو مكة وشرع يصلي فيركع ويقعد مثلما شاهده هو في المسجد النبوي الشريف.

وهو يمضي قائلاً:

“One day, he had occasion to take medicine, but did not swallow it till he had muttered a prayer, which, in his mind at least, increased the beneficial qualities of the potion, and then, with a look of pious resignation, drained the drugs ---”².

ترجمة: ذات يوم أن له أن يتناول الدواء ولكنه لم يتناوله قبل أن يتلقظ شيئاً من الدعاء الذي بإمكانه، كما يعتقد هو، أن يزيد قدره يأخذه من الدواء نفعاً وتأثيراً ومن ثم نظر إليه بصورة عبودية فتناوله.

ورابعاً: التعليم:

وبما أن التعليم يلعب دوراً فعالاً في رفع الأمم أو خفضها فلا بد لنا من أن نرى كيف كانت حالته في مسقط فيبدو مما ذكره الكاتب الرحالة أن مسقط كانت تمر بحالة سيئة للغاية في هذا المجال فإن كانت هذه الحالة في مسقط وهي عاصمة فماذا تكون

¹ المصدر نفسه، ص 86

² المصدر نفسه، ص 86

مجلة الهند

حالة القرى والبلدات البعيدة عن العاصمة والتي لم تكن تتمتع من أيّ تسهيلات ومرافق حظيت بها هذه البلدة فاسمعوا قصته بكلمات الرحّالة ذاته:

“Education is not much attended to in the Sultan’s dominions. Children generally are only taught to read and write and recite passages from the Koran. The wealthy send their sons to Bombay, Calcutta and occasionally to Persia, for instruction. Physicians study their profession in the latter country, but are not considered by the Arabs themselves trustworthy as surgeons. In this section of the East the Persian language is what French is in Europe, a court language, which all the educated speak. Some of those who have been educated in British India pay considerable attention to English. I saw in the house of one gentleman the novels of Scott and Cooper. As yet the engine of knowledge and civilization, the press, has not been introduced into Muscat and it is to be regretted because under the government of so rational a monarch as Qyed Sayeed bin Sultan, it would be a perennial fountain of blessings and benefits to the subjects”¹.

ترجمة: التعليم لا يعطى إلى مستوى عالٍ في نطاق حكم السلطان فالأطفال لا يعلّمون إلا قدرما يقدرون به على القراءة والكتابة وتلاوة القرآن الكريم، وأما الأغنياء فهم يرسلون أولادهم إلى مومبائ وكولكاتا وفي بعض الأحيان إلى فارس للتعليم والتربية. الأطباء ينالون علم الطب في الدولة الأخيرة (فارس) ولكن العرب أنفسهم لا يثقون بهم كجراحين ففي هذه البقعة من الشرق تعتبر اللغة الفارسية لغة المحاكم، حالها في ذلك حال اللغة الفرنسية في أوروبا فكل مثقف في هذه البقعة يتكلم بها إلا بعض الذين تعلّموا في الهند البريطانية فهم يوجّهون عناية أكثر إلى اللغة الإنجليزية. وقد وجدت في بيت بعض الأعيان روايات إسكوت وكوبر (Scott & Cooper) وحتى الآن لم

¹ المصدر نفسه، ص 87

مجلة الهند

تعرف مسقط المطبع الذي يعتبر أروع وأهمّ سبب للعلم والحضارة وهذا موسف للغاية فالناس يعتبرون السلطان (السيد سعيد بن سلطان) شلاًّ متدفقاً من البركة والمنافع للرعايا.

بقراءة هذه الفقرات يمكنك تقدير الوضع الشديد السوء الذي وصل إليه التعليم في مسقط ومن ثم في عمان كلها خلال تلك الفترة ولو أمعنا النظر فيها لأدركنا أن مستوى التعليم في مسقط لم يكد يبلغ ما بلغه المسلمون من مستوى الدراسة في عصر صدر الإسلام.

المبحث الثالث: التجارة ونفاقها في مسقط

وقد كانت التجارة، كما يقول روتشبرغر، تعمل عملها بين مسقط والبلاد الأخرى عن طريق البحر الأحمر وساحل إفريقيا الشرقي وخليج فارس وموريشيوس وعديد بلاد الحارات مثل الهند والصين. وتوجد هناك شركة للتأمين كافة أعضائها البانبان، ويؤمن لديها كافة تجار مسقط مراكبهم التي يستخدمونها في الغوص على اللؤلؤ فتلج البحار وتخرج الجواهر من أعماقه¹.

أولاً: صادرات مسقط ووارداتها: مسقط كانت تصدر العديد من الأسباب والبضائع والأمتعة بما فيها القمح والتمر والخيول والزبيب والسّمك المملّح والمجوّف وقهوة المولطو وأنواعاً من الأدوية ومنتجات شرق إفريقيا ومستخرجات البحر الأحمر ومنتجات شمال شرق جزيرة العرب إضافة إلى منتجات البلاد المجاورة لإيران والتي كانت على طريق فارس (إيران)².

وكذا كانت مسقط تستورد الأسباب والبضائع والأمتعة كالأرز والبضائع القطنية والصوفية والحديد والرصاص والسكر والبهارات³ وكذا الأوانئ المصدّرة عن طريق خليج فارس والتي كانت تباع في أسواق البصرة وإيران. وكذا تستورد مسقط صمغ

¹ المصدر نفسه، ص 83

² المصدر نفسه، ص 83

³ المصدر نفسه، ص 83

مجلة الهند

الكوبال والعاج ودروع السلاحف وجلود الكركدن الوحيد القرن وقرونه وشمع النحل وزيت اللوز وجلود الثيران والعود والصمغ العربي وحبوب الدخن والسمن من شرق ساحل إفريقيا وكولومبو وكذلك القطن من أمريكا¹ ولم توجد أواني أمريكا في أسواق مسقط إلا قليلاً²، وعلاوة على ذلك كانت تستورد الجواهر من البحرين³، وعطر الورد والياسمين من القسطنطينية⁴.

ولننصف إلى فهرس الصادرات والواردات ما سيأتي ذكره من البضائع الصادرة والواردة في ذكر أسواق مسقط⁵.

وثانياً: الأسواق: لم يصف الرحالة إلا قليلاً عن الأسواق ولكن يبدو من دراستها أن الدكاكين كانت مثل الدكاكين المتوفرة في الأرياف حيث تجد كل شيء في سوق واحدة وحيث ينعدم أي مبنئ جميل كما لم تتخصص الدكاكين ببيع بضاعة محدّدة أو متاع خاص مثل دكاكين الملابس أو دكاكين الخضراوات أو دكاكين اللحم فيقول السائح:

"At several stalls, the only store-room was a large chest, set fast in masonry. Here we saw several Beloches, burnishing sword blades, which they held fast upon the ground with their feet, while they rubbed them with burnishers --- Here sat, amongst his drugs, a long, skinny-fingered apothecary, here he squatted, with herbs and simples spread on the ground, weighing out the quantities of a written prescription ---"⁶.

¹ المصدر نفسه، ص 83

² المصدر نفسه، ص 84

³ المصدر نفسه، ص 82

⁴ المصدر نفسه، ص 79

⁵ وللمزيد عن صادرات مسقط ووارداتها راجع: كتاب "عرب وهند عهد رسالت مين" للفاضل أظهر المباركفوري، وكتاب "هندوستان عربون كي نظر مين" للشيخ ضاؤ الدين الإصلاحي وكتاب "صناعة المسلمين وتجارتهم" لفون كريمار وكتاب "ياد أيام" للسيد عبد الحي.

⁶ A Voyage round the World، ص 77

مجلة الهند

ترجمة: ففي معظم الدكاكين الصغيرة (الأكشاك) لم أجد إلا صندوقًا كبيرًا من خشب موضوعًا في مبنًى حجري وقد وجدنا هنا العديد من البلوش يصفلون شفرات السيوف والتي يرفعونها بسرعة من الأرض بأقدامهم وفي ذات الوقت يتم تلميعها. هنا جلس القرفصاء في صيدليته شخصٌ طويلٌ بأصابع نحيفة فارشًا أدويته على الأرض يزن مقادير دَوْنَتْ في وصفة.

وأما البضائع والأمتعة التي كانت تباع وتشتري في هذه الأسواق فهي كانت كما يقول الرحالة ضمن سوق أخرى:

“The articles exposed in the bazaar for sale, were similar to those seen in Muscat; beads, bracelets, cottons, sticks of antimony, (the sulphuret) rosebuds, sandals, senna leaves etc.”.

ترجمة: البضائع المعروضة للبيع في هذه الأسواق كانت مشابهة لتلك التي شاهدناها في أسواق مسقط وهي القلائد، والأساور، ومنتوجات القطن، وعصي الأنثيمون، وبراعم الورود، والشبشب الجلدية، وأوراق وثمار نبات السنا وغيرها من البضائع والمنتوجات¹.

ويقول كذلك واصفًا عن البضائع الموجودة على ظهر السفينة والتي تستورد لهذه الأسواق:

“Amongst various articles brought on board for sale, were khungers, and swords, some of which were of Persian manufacture², but most of them were made in England for this market. The attar of roses, and jasmine flowers, were brought off in considerable quantities, but neither of them is manufactured in Arabia. They are brought from Constantinople, both by the way of the Red Sea, and over the land to Persia, and down the

¹ المصدر نفسه، ص 76

² المصدر نفسه، ص 78

مجلة الهند

Euphrates, and thus find their way to all parts of India, being articles much used by wealthy everywhere in the East”¹.

ترجمة: من بين البضائع التي حملتها السفن لتباع خناجر وسيوف، بعضها كان مصنوعاً في بلاد فارس ولكن أغليتها صنعت في إنكلترا لهذه السوق. وكذا كانت تستورد كميات كبيرة من عطر الورد والياسمين ولكنهما لا يصنعان في الدول العربية حيث يتم استيرادهما من القسطنطينية عن طريق البحر الأحمر وعبر الطريق البري مروراً ببلاد فارس ثم الفرات لتجد طريقها إلى كافة مناطق الهند وذلك لكونها بضاعة يستخدمها كافة الأثرياء في أرجاء الشرق كلها.

وكذا يقول عن أنواع الجواهر المتوفرة في هذه الأسواق:

“--- The pearls of Bahrain are not so white as those of Ceylon, or of Japan; but they are larger than those of the former, and of a more regular form than those of the latter place. Their color inclines to yellow, but they possess an advantage over others, in maintaining their luster; while the white ones, particularly in hot climates, in the course of time, lose their brilliance. The shell, known as nacre, or mother of pearl, is applied to many purposes, in all parts of Asia. The pearls of irregular form and size pass to Constantinople and Turkey; the large ones are worn as ornaments in the hair, and the small ones are employed in embroidery. The perfect ones are sent to Surat, and all parts of Hindoostan. There is a little fear of much diminution in their consumption or price, in the east. They are passion of the women ---”².

ترجمة: إن لآلئ البحرين ليست بيضاء ناصعة كبياض لآلئ سيلان أو اليابان ولكنها أكبر منها حجمًا وأشكالها منتظمة أكثر من لآلئ البلدين الآخرين. ورغم أن لونها يميل

¹ المصدر نفسه، ص 79

² المصدر نفسه، ص 82-83

مجلة الهند

للون الأصفر إلا أنها تملك خصوصية عن غيرها تتمثل في احتفاظها بريقها في حين أن اللآليء البيضاء تفقد بريقها عبر الزمن خاصة في الأجواء الساخنة. أما اللؤلؤة الكبيرة الحجم أو الدانة فتستخدم لعدة أغراض في كافة أرجاء آسيا، إذ أن اللآليء التي ليس لها أشكال أو أحجام منتظمة فترسل إلى القسطنطينية وتركيا، والكبرى حجمًا فتوضع كزينة في الشعر، والصغيرة فتستخدم في التطريز، أما المكتملة فترسل إلى مدينة سورت وكافة بقاع الهند. إلا أن هناك مخاوف من قلة استعمالها وانخفاض أسعارها في الشرق. إن اللآلي من أكثر أنواع الزينة التي تشغف بها النساء.

ولنعلم أن روتشمبرغر لم يذكر كافة البضائع التي كانت تصل إلى مسقط بل كانت هناك بضائع أخرى تستورد وكان العرب يقبلون عليها.

المبحث الرابع: نظم الدولة وقوتها

لا تقوم دولة إلا على أسس ثلاثة: الحاكم وقوته ورواج العدل في الدولة. سنفصل عن كلٍّ منها حسبما وفّر لنا روتشمبرغر من المعلومات.

أولاً: السلطان وما ولاة:

فالسلطان من أولئك الحكّام الذين لهم ميزات وخصائص¹، إنه استولى على العرش بقتل عمّه². إنه مفطور على الشجاعة والتقوى. قد حجّ لبيت الله الحرام³ وهو مولع بالعلم وإحيائه. طُبع على السخاء كعادة العرب القدامي⁴. للسلطان وأفراد عائلته عمامة خاصة لا يلبسها أحدٌ غيرهم ولهذه العمامة أهمية كبرى وهي التي تميّزهم عن غيرهم⁵. السلطان يلقّب بـ"الإمام"⁶ وله زوجتان بجانب الأكثر من عشرين أمة من

¹ المصدر نفسه، ص 84

² المصدر نفسه، ص 84

³ المصدر نفسه، ص 85

⁴ المصدر نفسه، ص 84

⁵ المصدر نفسه، ص 78

⁶ المصدر نفسه، ص 84

مجلة الهند

مختلف البلاد. له سبعة أولاد ولا ابنة له¹. قصر السلطان نموذج جميل للسداجة فلا يوجد فيه الكثير من أسباب الزينة فعندما تدخل القصر تجد شجرة الليمون تستقبلك والسلالم مصنوعة من الخشب. في بعض الجدران خرائط للحرب والأشياء الأخرى². الخدام يلبسون الملابس البيضاء مع الخناجر الثمينة في الحزام الذهبي. إنهم يقومون على جانبي الممر حفاة³. وحفاة يدخل الديوان كل الناس حتى السلطان وأولاده⁴. إنهم يسمون على عادة العرب المسلمين "السلام عليكم" لا " Good morning " أو شيء آخر يشبهها.⁵

دعا السلطان روتشنيغر ورفقائه على المأدبة فيصف السائح هذه الدعوة كما يلي: عندما وصلت كان الطعام موضوعاً، ومن عادة السلطان أنه لا يجلس مع المدعوين إلى الطعام حتى يتناولوا ما قدّم لهم بدون أيّ تكلف لذا يرافق المدعوين في هذه الدعوة مسئولون آخرون⁶. كانت السجادات الفارسية موضوعة على الفرش، وأما الخوان فكان من شعر الإبل كما كان الرقص والأهازيج مستمرة. كانت الكؤوس من الشيشة بينما استوردت الصحون من فرنسا⁷. والعرب لا يستخدمون أدوات الأكل مثل الشوكة بل هم يأكلون بأيديهم حيث إن أصابعهم تقوم مقام الشوكة ولذا لم يكن على المائدة شيء من هذه الأدوات. ويقدم العرب لضيوفهم طعاماً أكثر من اللازم وهو طعام يكفي لمأتي رجل إنكليزي أكل⁸. كانت المأدبة مكوّنة من تيسين محشوين بالتمر والإجاص والكاجو وكلها كانت مطهية وقد طبخت بطريقة واحدة مثل اللحم الحلو⁹ والأرز مع

¹ المصدر نفسه، ص 85

² المصدر نفسه، ص 79

³ المصدر نفسه، ص 79

⁴ المصدر نفسه، ص 69

⁵ المصدر نفسه، ص 79

⁶ المصدر نفسه، ص 79

⁷ المصدر نفسه، ص 79

⁸ المصدر نفسه، ص 80

⁹ المصدر نفسه، ص 80

مجلة الهند

السكر والكرّم المسحوق يبدو كأنه الإدام، وأما الكاك مثل اللوزينج فكان علوّه قدر بوصة وقد صنع من الأرز والحليب بعضها أبيض والبعض الآخر أصفر مثل الكاك الحلو أو الخبز الحلو ووضعت في صينية، وكان هناك أيضًا المانجو والعنب والتفاح والعديد من أنواع الشراب. كل هذه الكمية من الطعام كانت موضوعة على المائدة وهي كانت أشبه ما تكون بالسيل كما كانت كل هذه الأشياء يختلط بعضها ببعض على المائدة فيصعب على المدعو أن يختار من بينها ما هو يريد تناوله. إن هذه كانت مأدبة مقتصدة ومعظم المطاعم كانت من ذات طعمنا وإقناعنا. وقد قدّمت القهوة في فناجين مصنوعة من الصين على صوان وفي كل صينية ثلاثة فناجين وبعد تناول القهوة جاء الخدم بمناديل مبلّلة في العطر الوردي لكل ضيف، كما جاءوا بأباريق من العطر الوردي وبعدها دخل السلطان وغادرنا القصر¹.

وثانيًا: القوة البحرية:

وبما أن السلطان كان عزيزًا ومحبوبًا لدى شعبه فلم يحتج إلى قوة في دولته لذا فلم يشتر روتشمبرغر شيئًا عن قوته الداخلية وكذلك لم يتحدث كثيرًا عن القوة البحرية للسلطان ولعل السبب وراء هذا كون عمّان دولة تجارية تنشد الأمن والسلام وتبغض الحرب والقتال وكذا لم تكن لها دولة معادية سوى البرتغاليين الذين طردوا منها طردًا ذليلاً وعلى هذا فلم تكن قوة السلطان البحرية كذلك التي نشهدها عند الهند والباكستان وفي هذا السياق يقول روتشمبرغر:

“The Arabs Navy, under a blood red flag, at present, consists of seventy five vessels, (built on the coast of Malabar) carrying from four to fifty-six guns each. His principal officers were educated at Bombay or Calcutta, and his ships are in effective discipline”.

¹ المصدر نفسه، ص 80

مجلة الهند

ترجمة: القوة البحرية للسلطان لها راية حمراء فاقع لونها تتكوّن من 75 سفينة كبيرة بنيت على ساحل مالابار وهي تقدر على حمل أربعة بنادق إلى ستة وخمسين بندقًا. وقد تعلّم ضباطه الكبار في مومبائ أو كولكاتا وسفنه منضبطة بشكل فعّال¹.

وثالثًا: المحكمة:

ولعموم الأمن والسلام الداخلي لا بد من أن يعمّ الدولة العدل والإنصاف فبجانب قلة وقوع الجرائم كان العدل عامًا فيهم وأما التفاصيل عن معدّل الجرائم ونوعية الفصل عنها وكيفية المحاكم في الدولة فنوفّرهما في ضوء ما ذكره روتشنيغر:

كانت السرقات قليلة نادرة في المجتمع العماني، لكن كانت تقع بعض النزاعات المحدودة والتي لم تكن تتجاوز إلى الحرب والقتال وهذا يعني أن المجتمع العماني في تلك الأيام كان آمنًا لا ظلم فيه ولا عدوان فلا خوف فيه ولا حزن. وهذا بالطبع يسبّب إلى فقد الطرق الحديثة للجرح والتعديل، ووجود الأنواع المتنوعة الشديدة من العقاب كما نرى اليوم فيقول السائح مشيرًا إلى طريقة العدل ووجود المحكمة في المجتمع العماني:

"A large portion of the Sultan's time is occupied at the divan, above mentioned, in hearing petitions, and administering justice in criminal cases. All litigation involving property is decided by four judges. There are no lawyers in the place, and the parties only advise and counsel with their friends. Theft is not common, but instances of personal quarrel are frequent, and are often decided on the spot, by an appeal to the Khunger or sword. Murder is a capital offence, unless the relatives of the deceased are willing to commute the sentence for money; in which case they usually accept of one thousand dollars. Duelling is unknown ---"².

¹ المصدر نفسه، ص 85

² المصدر نفسه، ص 85-86

مجلة الهند

ترجمة: السلطان يبقى مشغولاً في بلاطه لوقت طويل في الاستماع إلى الالتماسات وإقامة العدل في القضايا المتعلقة بالجرائم فكافة الدعاوي المتعلقة بالملكات ينظر فيها أربعة قضاة، لا يوجد في المحكمة محامون ويمكن للمتخاصمين أخذ المشورة من أصدقاءهم وإخوانهم. ولا يعمهم السرقة إلا أن نماذج التشابك توجد بالكثرة ولكنها يقضى عليها في الموقع ذاته باللجوء إلى الخنجر أو السيف فالقتل جريمة عاقبتها الموت إلا أن يرضى أولياء المقتول عن أخذ الدية التي تصل في العادة إلى ألف دولار، وكذا المبارزة لا يعرفها المجتمع ---".

فبدا من هذا أن أسلوب العدل والمحاكمة المتبع في أيامنا هذه لم يكن يوجد في تلك الأيام فالسلطان كان هو قاضي قضاة العدل وكان القضاة يشيرون في المسائل بعد الاستماع إلى القضايا ولا محامي موجوداً سوى الاستشارة من قبل الأصدقاء والإخوان.

المبحث الخامس: روتشنبرغر، ما له وما عليه

أولاً: انتقادات روتشنبرغر:

انتقد روتشنبرغر العديد مما رآه في مسقط وغيرها من البلاد فأذكر هنا طرفاً منها:

- مخالفة القرآن في تأمين البضائع:

ومن بين ما انتقده السائح من معلومات تجار مسقط المسلمين هو تأمينهم بضائعهم عند شركة تأمينية ولا شك أن هذا يخالف العقيدة الإسلامية التي تقول بالاتكال التام على الله جلّ جلاله في كافة الأمور المستقبلية ولنقرأ هذا بكلماته هو:

"There is here an insurance company, all the members of which are Banyans; and notwithstanding said an Arab merchant to me, "The Qur'an requires the Moslem to trust in God alone, for success in all transactions,

مجلة الهند

the merchants of Muscat usually insure their ships and cargoes, before committing them to the perils of the great deep”¹.

ترجمة: وهناك شركة تأمينية كلّ أعضائها البانيان وقال لي عربيّ: بالرغم من أنّ القرآن يتطلب من المسلمين ألا يتكلوا إلا على الله وحده للقاء النجاح في كل الأمور التجارية فتجّار مسقط عادة يؤمنون بواخرهم ومراكبهم قبل أن يودّعوها للبحث عن اللآلئ والدرر من أعماق البحر.

- القتل على هتك العرض:

والشيء الثاني الذي لاحظته السائح من خلال اختلاطه بالعرب أنهم لا يصبرون على هتك العرض وهذا من الواقع أنهم لا يصبرون حتى على هتك أعراض موالهم فإن الموالى، كما هم يعتقدون، جزء منهم فإذا هتك عرض مولى منهم فكأنه هتك عرضه هو فيقول طرفة بن العبد:

وأعلم علماً ليس بالظن أنه إذا ذلّ مولى المرء فهو ذليل²
ويقول زهير بن أبي سلمى:

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدّم ومن لم يظلم الناس يظلم
ومن يجعل المعروف من دون عرضه يفره ومن لا يتق الشتم يشتم³
ولصيانة عرضهم وإبقاء عزتهم يفعلون ما يقدرّون عليه ولو وصل الأمر إلى
القتل فلنقرء ما بلغه الكاتب بكلماته هو:

“Captain Calfeun expressed his astonishment that such a silly custom should prevail amongst sensible and rational people (that)

¹ المصدر نفسه، ص 84

² ديوان طرفة بن العبد، ص 224

³ شرح القصائد العشر، ص 151-152

'If a man insult you, kill him on the spot; but do not give him the opportunity to kill, as well as insult you'¹.

ترجمة: وقد أعرب قبطان السفينة كالفيون عن دهشته من سيادة مثل هذه العادة السخيفة بين ناس مرهفين وعقلانيين والتي تتمثل في أنه إذا حقرك رجل فاقتله في موقع الإهانة ولا تعطه الفرصة ليقنتك، أو ليحقره.

- سبق الخوان الأكلين:

والشيء الآخر الذي أشار إليه السائح ولو أنه أصبح معتادًا اليوم ولا يفطن له المسلمون هذه الأيام وهو وضع الطعام قبل مجيء المدعوين والضيوف بوقت غير قصير فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أن يوضع الطعام قبل مجيء الآكل فلا ينبغي أن ينتظر الطعام آكله بل ينبغي أن ينتظر الآكل الطعام. وبما أن الكاتب لم يكن مسلمًا فقد أمعن النظر في كل شيء رآه عند هؤلاء المسلمين العرب. ولعله كان خبيرًا بما أشرت إليه من الحديث النبوي الشريف.²

¹ A Voyage round the World، ص 86

² وإليك بعض ما روي بهذا الشأن:

"أخبرنا أبو الحسين بن الفضل، أنا أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عيسى المستملي، أنا أبو العباس الفضل بن محمد بن إسحاق بن خزيمة، ثنا محمد بن قبيصة الإسفراييني، ثنا بشر بن المبارك العبدي قال: ذهبت مع أبي إلى وليمة، فيها غالب القطان، فوضع الخوان، فأمسكوا أيديهم فقال: ما لكم حتى يجيء، فقال غالب: حدثتني كريمة بنت هشام الطائية، عن عائشة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أكرموا الخبز" قال: "ومن كرامته، أن لا ينتظر الأدم" (شعب الإيمان للبيهقي، فصل لا يعيب طعامًا قدم إليه، رقم الحديث: 5619)

و"أخبرني أبو يحيى أحمد بن محمد بن القاسم السمرقندي، ثنا أبو عبد الله محمد بن نصر، ثنا محمد بن محمد بن مرزوق الباهلي، ثنا بشر بن المبارك الراسبي، قال: ذهبت مع جدي في وليمة فيها غالب القطان قال: فجيء بالخوان فوضع فمسك القوم أيديهم فسمعت غالبًا القطان يقول: ما لهم لا يأكلون؟ قالوا: ينتظرون الأدم. فقال غالب: حدثتني كريمة بنت همام الطائية، عن عائشة، أم المؤمنين رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أكرموا الخبز وإن كرامة الخبز أن لا ينتظر به" فأكله وأكلنا" هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" (المستدرک على الصحيحين للحاكم، باب أكرموا الخبز الخ، رقم الحديث: 7245)

مجلة الهند

- وكذا وجد أشياء كثيرة غريبة بالنسبة له فأشار إليها ولكن نغض الطرف عنها.

وثانيًا: زلات وأخطاء روتشنيبرغر:

روتشنيبرغر الذي شهد ما شهده عن كثب ولكنه أخطأ في بعض الأحيان عن تقدير ما شهد وما رأى ولم يصب في تقديم تجاربه الشخصية مع عرب عمان ولا سيما عرب مسقط وذلك لأن وصفه لبعض الأمور والحقائق يخالف ما اعتاده العرب كلهم في عمان وفي الدول العربية الأخرى فما قال أو ذكره الرحالة لا يمت إلى العرب الأقحاح بصلة. ولكم، فيما يلي، بعض هذه الأمور والحقائق التي أخطأ في وصفها روتشنيبرغر:

1. يقول واصفًا حالة الفقراء المتسولين:

"Blind beggars are numerous in the streets, and, in spite of the recommendation in the Koran to give alms, and the declaration which Mohammed is said to have made, they receive but little, and are left in a most pitiable condition. They sit on the ground, with a hand extended, while the other is pressed across the breast, beseeching charity, in most lugubrious tones. I asked a sailor, "who belonged to the boat which was sent from Mazeira to Muscat, what sort of a place the city was" "I hardly know, sir" he replied, "It is all what they call a bazaar and a dirty hole it is, and the people seem to be dying like rotten sheep".

"What seems to be the matter?"

"I don't know; but they are sitting about in the dirt, and groaning as if they were in great pain".

"What did you think was the cause of their groaning?"

مجلة الهند

¹ "I don't know; but they looked as if they were starving to death".

ترجمة: المتسولون العمي يكثر عددهم في الأزقة وبالرغم مما أمر به القرآن الكريم من إيتاء الزكاة ومن ثم أكد عليه النبي محمد، لا ينال هؤلاء الناس إلا قليلاً فيجلس بعضهم على الأرض ماداً يده بينما الآخر يجذبها إلى صدره طالبين الصدقة والزكاة بأسلوب ملؤه حزن وبؤس فسألت بخاراً ينتهي إلى السفينة التي كانت قد أرسلت من مصيرة إلى مسقط: أي بلدة هذه؟ فأجاب: أنا بالكاد أعرف يا سيدي! هذه ما يسمونها بالسوق (Bazaar) وهي دائرة كدرة بينما الساكنون فيها يبدون أمواتاً مثل الغنم البالي.

"ما هي الحقيقة؟"

"لا أدري إلا وأنهم يجلسون في التراب ويئنون كأنهم مصابون بألم شديد".

"برأيك ما سبب أثنين؟"

"لا أدري إلا أنهم يبدون كأنهم يموتون جوعاً".

لعل هذا الكاتب لم يشهد حالة المتسولين في دلهي وفي بقاع الهند الأخرى. لو زار المسجد الجامع بدلهي فقط لما اشتكى ما شكاه هنا. فقد كان رجل كبير السن سيئ البال يجلس في مدخل حيتا متسولاً. إنه لم يسلم مرة ثانية على الرجل الذي لم يعطه صدقة أولاً وثانياً لم يأكل إلا العنب وما شابهه من الفواكه ولم يشرب إلا الحليب وبتلك الطريقة كان يجمع ثلاثين ألف روبية شهرياً ويرسلها إلى أولاده الساكنين في شملة (Shimla) وشملة من أجمل بلاد الهند كما تعرفون. فلما كشف لي عن حقيقة الأمر صاحب الفندق الذي كان يجمع لديه هذه الأموال توقفت عن تقديم أي صدقة إليه. والواقع أن التسول أصبح تجارة فالناس يتسولون زرافات ووحداناً في صور غريبة للغاية وبأساليب عديدة متنوعة.

¹ A Voyage round the World، ص 72

مجلة الهند

2. ويقول في موضع آخر عن عادة الناس في الخيانة بمن فيهم العرب كما يظنّ هو:

“The Arabs are of small stature and have small heads. They are proud, hospitable, and taciturn, nor are they moved with concord conversation, properly so-called is not common amongst them, which may be considered as an evidence of want of civilization. They are said to be cheats and not trustworthy, by those who have dealt with them”¹.

ترجمة: العرب لهم قامات صغيرة ولهم رؤوس صغيرة كذلك. إنهم يحبّون الفخر بأنفسهم، والسخاء، والإيجاز في الكلام. ولا يغيّرهم الأحاديث الودية التي هي ليست من سماتهم وهي تدلّ على افتقارهم للحضارة. وقال عنهم من تعامل معهم: إنهم مخادعون وغير جديرين بالثقة.

هذا لن يطبّق أبدًا على العرب فإنهم مجبولون على الوفاء بالوعد وهم يفعلون ما يقولون ولنا دلائل عديدة على هذه الدعوى فيقول امرؤ القيس الكندي:

والله أنجح ما طلبت به والبرّ خيرُ حقيبة الرحل
ومن الطريقة جائر، وهديّ قصد السبيل، ومنه ذو دخل²
ويقول أبو محجن الثقفي:

لا تسألني القوم عن مالي وكثرته وسألي القوم ما فعلي وما خلقي³
ويقول المثقب العبدى:

لا تقولن، إداما لم ترد أن تتمّ الوعد في شيء: نعم

¹ المصدر نفسه، ص 86

² ديوان امرؤ القيس: 153

³ حماسة ابن الشجري: 63

مجلة الهند

حسن قول "نعم" من بعد "لا" وقبيح قول "لا" بعد "نعم"
إن "لا" بعد "نعم" فاحشة فب"لا" فابدأ، إذا خفت الندم
فإذا قلت "نعم" فاصبر لها بنجاح القول، إن الخلف ذم¹

وليس هذا فحسب بل ذكر روتشنبرغر ذاته في مكان ما من رحلته عن أهالي مسقط أن حوادث السرقة لا تقع عادة، بمعنى آخر فإن العرب قوم قنوعون بما لديهم فكيف تخشى منهم الخيانة²، ويقول كذلك إنهم ربما يخوضون في العديد من النزاعات إلا أنها لا تجرهم إلى الحرب والقتال³.

فمن يدعي مثل هذه الدعوى هل يرجى منه أن يرتكب مثل هذه العادة القبيحة.

3. ويقول عن قبول النبي محمد الوحي الرباني كما يلي:

"Mohammed obliged his followers to prey five times twenty-four hours at certain stated times --- for this institution, he pretended to have received the divine command from the throne of God himself".⁴

ترجمة: لقد أوجب محمد على أتباعه أن يصلّوا الصلوات الخمس في ساعات محدّدة في أربع وعشرين ساعة --- ولأجل ذلك فقد تظاهر بأنه استلم وحيًا ربانيًا من عرش الله ذاته.

فليعلم أولًا أن النبي محمد لم يوجب على المسلمين أن يصلّوا خمس مرات كل يوم بل هذا مما أمرهم به ربهم جلّ جلاله وأما محمد فهو ليس إلا رسول يبلغ أتباعه ما يأمرهم به ربهم.

¹ المفضليات، رقم: 77

² A Voyage round the World، ص 85

³ المصدر نفسه، ص 85

⁴ المصدر نفسه، ص 86-87

مجلة الهند

والشيء الثاني هو ما استخدمه الكاتب من الكلمة للتعبير عن استلام النبي وحيًا من الله سبحانه فكلمة "pretended" لا تناسب دعوى النبي لاستلامه وحيًا من الله. إنَّ ما قاله النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم صحيح حق ولم يكذب النبي فيما قال. 4. ويمضي قائلاً عن وجود ذكر أوقات الصلوات الخمس في القرآن:

"--- and the observing of the stated times of prayer is frequently insisted on in the Koran though they be not particularly prescribed therein".¹

ترجمة: وقد كثر التأكيد على مراقبة أوقات الصلوة المذكورة في القرآن رغم أنها لم توصف بصورة محدّدة.

هذا خطأ فاحش لمن لا يتدبّر القرآن فقد جاء ذكر أوقات الصلوات الخمس في القرآن وإليكم أمثلة لكل وقت من الفجر إلى العشاء. يقول تعالى:

"وأقم الصلوة طرقي النهار وزلفاً من الليل"---².

وقال تعالى:

" أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا"³.

نأخذ الآية الثانية فحسب فقد ذكر فيها كلمة "دلوک" وهي تعني زوال شيء، والشمس لزوالها ثلاث منازل أولها من سمت الرأس والأخرى من مرأى العين والأخيرة من أفق السماء وكل هذه المنازل الثلاث تدلّ على الأوقات الثلاثة؛ الظهر والعصر والمغرب. والآن نأخذ "غسق الليل" وهو صريح في وقت العشاء

¹ المصدر نفسه، ص 87

² سورة هود: 114

³ سورة الإسراء: 78-79

مجلة الهند

ثم نتناول "قرآن الفجر" والفجر واضح وضوح الشمس في وضوح النهار. فهذه الآية صريحة في بيان أوقات الصلوات الخمس وإن أخذنا الآية اللاحقة: "ومن الليل فتهجد به نافلة لك" ---¹ "فتنضم إليها صلوة التهجد كذلك. وأما اللام في "لدلوك الشمس" فهي جاءت لذكر الأوقات كما في الأثر "الصلوة لأوقاتها"².

وليس هذا فقط بل أمر الله جلّ جلاله بأن يصلّي الناس مع الجماعة فقال في سورة البقرة: "وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين"³.

5. ويقول عن الخشوع في الصلوة:

"Those who are scrupulously pious, prepare themselves for prayer, either in a mosque or any place that is clean, and utter a certain number of praises or ejaculations ----"⁴.

ترجمة: ومن هم أتقياء إلى حد بعيد يستعدّون للصلوة إما في المسجد أو في مكان طاهر ويلفظون كلمات معدودات خاصة أو ما يتلفظونها عن ظهر قلب ---.

وهذا خطأ بيّن فإن الخشوع مما يستلزمه الصلوة فيقول تعالى:

"وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ---"⁵.

ويقول أيضاً: "--- فاعبدني وأقم الصلوة لذكري"⁶.

ويقول كذلك: "وأن أقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون"⁷.

¹ السورة نفسها: 79

² تفسير تدبر قرآن، 4/529-530

³ سورة البقرة: 43

⁴ A Voyage round the World، ص 87

⁵ سورة البينة: 5

⁶ سورة طه: 14

⁷ سورة الأنعام: 72

مجلة الهند

وكذا الاستعداد للصلوة، والذي أعلى صوره الوضوء، شيء واجب لمن يريد أداء الصلوة فقيده "التقوى" له شيء ليس من متطلباته.

6. وكذا يقول في موضع آخر عن خلع النسوة حلّهن للصلوة:

“--- but lay aside their costly habit and pompous ornaments, if they wear any, when they approach the devine presence lest they should seem proud and arrogant”¹.

ترجمة: --- ولكنهن يتركن عاداتهن المكلفة ويخلعن حلّهن البهية، إن كنّ يرتدين أيًا منها أصلًا وذلك عندما يتجهن لأداء الصلوة حيث يبدن فخورات ومتغطرسات.

يبدو من هذا أن روتشنبرغر لم يدرس عن الشريعة الإسلامية وما كان يتصف به المسلمون فالقرآن ذاته قد أمر أتباعه بأن يلبسوا أجمل ما يملكونه من الثياب خاصة أنهم على وشك المثل أمام شخصية كبرى لا شخصية أكبر منها في الوجود ولا في العدم فالله مالك الملك وله ما في السماوات والأرض وما بينهما بل كل الكون له. لم يجرى في الدين القيم شيء كهذا إلا أن النبي منع الناس عن أن يلبسوا الحلي من الذهب أو من الفضة كما جاء في الأحاديث مما قاله لابنته فاطمة الزهراء.

7. وأردف روتشنبرغر كلامه بما يلي:

“They do not admit their women to prey with them in public that sex being obliged to perform their devotion at home or if they visit the mosques must be at a time when the men are not there for the Moslems are of opinion that their presence inspire a different kind of

¹ A Voyage round the World، ص 87

مجلة الهند

devotion from that which is requisite in a place dedicated to the worship of God”¹.

ترجمة: إنهم لا يسمحون لنسائهم بالصلاة معهم في المساجد حيث يتوجب على النساء الصلاة في منازلهن، فإن كانت هناك حاجة لزيارة المسجد فيجب أن تتم الزيارة في أوقات لا يكون فيها الرجال موجودين حيث يظن المسلمون أن وجودهن يلهمهم نوعاً آخر من التفاني يختلف عن ذلك المطلوب في مكان خصّص لعبادة الله.

إن الإسلام لا يمنع النساء عن أداء العبادة في المساجد وحتى الآن تصلي النساء في بيت الله الحرام كما نراهن يصلين في بعض المساجد الجامعة في الهند كذلك. 8. وكذا استخدم روتشنبرغر كلمة "Temple of the Prophet" عند الحديث عن التزام العرب بالعبادات فهذه الكلمة لا تستخدم إلا للمعابد الهندوسية ولنعلم أن المسلمين لا يعبدون غير الله في معابدهم فقلوه "Temple of the Prophet" خاطئ أصلاً.

¹ المصدر نفسه، ص 87

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. ابن الشجري: حماسة ابن الشجري، دائرة المعارف، حيدرآباد، 1383هـ
3. أحمد زكي، صفوت: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، المكتبة العربية، بيروت، اسم المطبع وسنة الطبع لم يذكر
4. الأصمعي: المفضليات، تحقيق وشرح: شاكروهارون، دار المعارف، مصر، سنة الطبع لم تذكر
5. أمين أحسن، الإصلاحي، الشيخ: تفسير تدبر قرآن (بالأردوية)، مطبعة تاج، نيودلهي، 1989م
6. ديوان امرئ القيس، اسم المطبع لم يذكر، بيروت، 1377هـ
7. ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: درية الخطيب ولطفي الصقال، مجمع اللغة العربية بدمشق، 1395هـ
8. السيد عبد العي: ياد أيام (ذكرى الأيام الخالية، بالأردوية)، مطبع انستيتيوت، علي كره، 1919م
9. ضياؤ الدين الإصلاحي: هندوستان عربون كي نظر مين (الهند كما يراها العرب، بالأردوية)، مطبعة معارف، دار المصنفين، أعظم كره، الهند، (المجلد الأول) 1996م
10. ضياؤ الدين الإصلاحي: هندوستان عربون كي نظر مين (الهند كما يراها العرب، بالأردوية)، مطبعة معارف، دار المصنفين، أعظم كره، الهند، (المجلد الثاني) 1996م
11. العلامة التبريزي: شرح القصائد العشر، ضبطه: الأستاذ عبد السلام الحوفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985م
12. القاضي أبو المعالي أطهر المباركفوري: عرب وهند عهد رسالت مين (العرب والهند في العهد النبوي، بالأردوية)، فريد إنتربرايز، دلهي، الهند، 2004م

مجلة الهند

13. مجلة "معارف" الشهرية الأردنية الصادرة عن دار المصنفين أكاديمي شبلي،
أعظم كره، الهند
14. مجلة الهند الفصلية المحكمة الصادرة عن أكاديمية كيشالايلا، بنغال
الغربية، الهند
15. مجموعات الأحاديث أمثال "المستدرك" للحاكم و"شعب الإيمان" للبيهقي
وغيرهما مما استفدنا منه عن طريق الإنترنت
16. محمد طلعت حرب: تاريخ دول العرب والإسلام، مكتبة الإصلاح، سرائر مير،
أعظم كره، الهند، الطبعة الأولى، 1989م
17. محمود حسن قبصر الأمرهوي: المصادر الهندية للعلوم الإسلامية (ترجمة:
الدكتور أورنك زيب الأعظمي)، دار الفكر، دمشق، سورية، 2010م
18. مقالة - "People of Indian Origin in Oman and my Omani Brothers
-- على الإنترنت، تاريخ ووقت: 2011/8/15، 9:45:33 صباحًا.
19. و. س. و. روتشنبرغر: A Voyage round the World، قام بهذه الرحلة في
1835م، والنسخة التي توجد لدي هي من مكتبة الكونغرس

جواهر لال نهرو والدول العربية

- البروفيسور محمد شفيع أغواني¹

ترجمة من الأردوية: محمد معتصم الأعظمي²

إن وجهة نظر جواهر لال نهرو عن العالم مرآة صادقة لحدة ذهنه وصادقته الخالصة للبشر وعلاقته الوطيدة الكلفة مع هدف الاستقلال والحرية. فتكشف بصيرته عن التاريخ عن معرفته الإنسانية الهادمة جدران العصبية والملائمة لها والجوانب الإيجابية لإكمالها فقد كتب أحد مترجمي جواهر لال نهرو: كان له شعور عاطفي وعقلي بالكون فكان لا يشعر بالغربة والأجنبية في أي موضع وكان يبذل قصارى جهده لإبلاغ هذه النعمة الضالة فيسلك عنصره الأفقي الموجود في ذاته حركة استقلال الهند في سلك جهاد دولي ضد الاستعمار "وقد قال آزاد: لم يكد نهرو يشعر بذهنه الحادّ بماذا يحدث ويثور في العالم الخارج عن الهند فما كان يرضى عن أن يتدبر شيئاً بعد الاستقلال فاصلاً أي جانب من جوانب السياسات الهندية الداخلية والخارجية عن هذا الواقع المعلوم".

وينعكس هذا العمل المتضامن في مختلف جوانب حياة نهرو على سياسته عن العالم العربي قبل الاستقلال وبعده بصورة متوفرة كثيرة فلم يزل المؤرخ الموجود في داخل نهرو معترفاً بإسهامات العرب البناءة في الحضارة العالمية وبالعلاقات الثقافية والعلمية المستمرة بين العالم العربي وبلاد الهند فكان يلائم، كرجل يكافح للاستقلال، مع الضجّات والثورات الوطنية الكائنة في كافة أنحاء العالم العربي ملائمة عاطفة وحب داخليين فكان يجانسه مشاهير العرب في عصره في الرأي أن

¹ البروفيسور محمد شفيع أغواني، شيخ الجامعة الأسبق لجامعة جواهر لال نهرو، نيو دلهي

² محمد معتصم الأعظمي، باحث، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيو دلهي

مجلة الهند

الحركة ضد الاستعمار متحدة لا ترضى بالقسمة والتفرق فقد قال نهرو في 1927م: وهذا القشيب للاستعمار، الذي يبدو منسوجًا كثيفًا وجذابًا للأعين سيتم تدميره بفرك واحد" فقد أصاب قشيب الاستعمار فركة أولى شديدة في 1947م حينما نالت الهند الاستقلال وازداد بذلك، كما جاء التنبأ عن هذا، سيرُ حرية الدول العربية عن السيطرة الاستعمارية.

ويمكن لنا أن نقول إن أصول سياسة نهرو عن العالم العربي كانت ثابتة في ثلاثة مبادئ متجانسة المركز. معارضة النظام الاستعماري وإثبات العلاقات الأمنية وتوسيعها وإعادة توطيد العلاقات الثقافية والاقتصادية والتجارية بين العرب والهند. كانت قضية الاستعمار أكثر تعقدًا في بعض الدول العربية بالنسبة إلى كافة العالم العربي فقد أعطت بريطانيا مصر والعراق نظامًا يضاها بالاستقلال ولكن هذا النظام كان يفقد جوهر الحرية وفي جانب آخر قد لُزمت فرنسا بهذا المفترض القانوني أن الجزائر جزء لا ينفك عن فرنسا المتدنية وأما قضية فلسطين فكانت أكثر منها تعقدًا وأخطر ولا ننس أن نهرو كان متفكرًا في الأحداث النائرة في فلسطين قبل الاستقلال بقرون وكان قد برع في شئون وقضايا هذه المنطقة المتعرضة للحروب، الأساسية منها والفرعية فإنه قال في إحدى خطبه التي ألقاها في شهر يوليو سنة 1938م.

"إنها (قضية فلسطين) قضية تحمل العجب والحيرة فنضطر إلى أن نستخرج منها أنها نزاع بين العرب واليهود ولكنه هل لي أن أذكركم في البداية أن لم يحدث أي نزاع واقعي بين العرب واليهود منذ ألفي سنة الماضية فقد ثارت هذه القضية بعد الحرب فورًا وهي بنت فكرة الاستعمار البريطاني ولن تستطيع أن تحل عن عقدها ما لم تضع أمام عينيك هذا الواقع الذي أشرت إليه آنفًا".

وقد قال نهرو قبل بدء الحرب العالمية الأخرى بقليل إن حكومة بريطانيا قد زادت في سيئاتها عن طريق التقتيل الظالم الجائر في أوروبا المركزية والأندلس وفلسطين وكان نهرو يعتقد بدون شك وريب أن هناك قدرًا كبيرًا من الاشتراك بين حركة استقلال فلسطين وبينما نمارسها من حركة الاستقلال".

مجلة الهند

لم يزل نهرو يقلق على قضية فلسطين باعتباره موجد السياسة الخارجية للهند المستقلة كما لم تزل الهند تحاول باستمرار باعتبارها ركنًا من أركان مجلس الأمم المتحدة الخاص بقضية فلسطين لإعادة الأصل أن حرية شعب فلسطين هي الهدف الأول لأي مشروع أو قرار يتعلق بمستقبل تلك الدولة. فالملاحظة الخاصة التي قدمها ممثل الهند كانت مشتملة على السؤال عن مشروعية إعلان بلغور وصواب الصهيونية. استدل فيها بعدم صلاحية علاقة الناس القديمة بأي منطقة بإيجاد الحقوق القانونية أو السياسية لهم في العصر الحديث وكذلك لا يكون سديدًا دليلهم وهو حصول أحدٍ على حقوق خاصة في دولة لأجل اعتناقه عقيدة خاصة.

وفي النهاية انقسم فلسطين نتيجة محاولات القوى الكبرى المتواصلة وبرزت إسرائيل كسلطنة تحبّ سعة دائرتها فسيطرت على فوق ما أعطاهها قرار الأمم المتحدة. وحُرم أكثر من مائة ألف فلسطين مساكنهم فتم غرس بذور النزاع المستمر بين العرب والإسرائيليين وأسفر ذلك عن جهاد طويل مداه عزّزه نهرو وطلب أن تتم إعادة حقوق أراضي فلسطين.

وكذلك أيّد نهرو غيرها من الحركات المستمرة في المغرب وتونس والجزائر وجنوبي جزيرة العرب ولكنه أثر في أذهان العرب أثرًا حتميًا عند أزمة نهر السويز ولا يلزمنا هنا أن نتفكر في تائيد وخلاف شتى جوانب قضية نهر السويز ويكفي هنا أن بريطانيا، بعد ما حُرِّقت سيطرتها على الهند، بحثت عن سلطنة جديدة في الدول العربية الغنية بالبترو، ووقّرت لها تسهيلات ومناسبات لتجارة لن تبور وأعطتها سلطة على أسواق العالم للبترو. وفي هذا الشأن اعتبر الرجال المتصلبون البريطانيون عزم ناصر على توطين نهر السويز كيدًا خطيرًا يقدر على إتيان مثله الآخرون في هذه المناطق وقد صرح نهرو في أول وهلة بأن حرية التجارة في نهر السويز لا تنحصر في نظم شركة أجنبية تمتلكها، ولا شك في أن نهرو كان يحبّ أن تتم تصفية قضية نهر السويز بصورة أمنية وكان يعتقد ألا نزاع بين حقوق مستهلكي النهر المشروعة وامتلاكه من قبل مصر ولكنه حينما فشلت كافة المحاولات لتصفية قضية النهر بصورة أمنية عن طريق قوات بريطانيا وفرنسا التي

مجلة الهند

تم إرسالها إلى تلك المناطق ظهر من نهرو ردُّ فعلٍ مرَّ فلام هذا الظلم من بريطانيا وفرنسا فإنه صورة تذكّر ما مضى من النظام الاستعماري.

وفي أثناء أزمة نهر السويز توقّرت لفطرة كيريشنا مينان السفارية فرصة للبيان والخطابة. وقد أثنى العالم العربي بأسره على دفاعه الجريّ في مؤتمر لندن والأمم المتحدة.

وقد أضافته محاولات نهرو المتواصلة لتوسيع منطقة الأمن في العالم المحاط بضربات الرياح الباردة من الحرب الباردة حلقةً إلى حلقات العلاقة والتفاهم بين العالم العربي والبلاد الهندية وقد كانت السياسة العربية تواجه فوضى واضطرابًا في السنوات التالية بعد الحرب العالمية فقد كانت أمنية جارحة للحصول على الاستقلال في جانب وفي جانب آخر كان المتصلبون يحرّمون أثرهم شيئًا فشيئًا فكان هؤلاء يرون أن نصيب العرب ينحصر في حسن حظ القوات الغربية وكانت نهاية هذا النقاش معلقة بين العربية الكاملة والإسلامية التامة، القوتين المتضادة إحداهما للأخرى فقد كان يدعو مؤيدو بريطانيا المتصلبون مثل نوري السعيد من العراق والأمير عبد الله من الأردن إلى العاطفة الإسلامية الشاملة لأجل إبقاء النظام القديم ولكنهم كانوا يواجهون خلافًا حادًا شديدًا من الجيل العربي الجديد الذي كان يؤمن بإعادة درجته العربية عن طريق إرساء أصل العروبة في جزيرة العرب وقد كان يفهم المؤيدون للوطنية خير فهم أن السياسة الماثوثة من قبل الهتافات الدينية ستزيد القضايا المتنازع فيها شدةً في التنازع فتزيد الطين بلة وستخلق ثورة فيما بين الأقليات الأجنبية غير المسلمة في العالم العربي فمن كان يجدر بتأييد نهرو بين هاتين الجماعتين كانت واضحة للغاية وبما أن باكستان كانت تُظهر مودتها المزعومة لمؤيدي العاطفة الإسلامية الظاهرة وكانت تريد أن تعرضهم للخطر في الحرب الباردة فقد نال هذا النقاش والنزاع أهمية زائدة لدى الهند والهندود.

وفي هذه الخلفية قد أثر عدم عصبية نهرو في الدول العربية فورًا حتى قد عمت هذه الفكرة كافة الأنحاء بعد نهاية اتفاقية بغداد السيئة الحظ. وقد لخص صلاح الدين البطار وزير الشؤون الخارجية للسورية علاقة العرب مع عقيدة عدم الانحياز بأحسن أسلوب قائلاً: لن يمكن لأي حكومة أن تسيطر على الحكم ما لم تعلن بعدم

مجلة الهند

الانحياز بشدة فقد كانت الحكومات الماضية تقول إنه لم تتم أي اتفاقية تهتك عزة الملاء الأعلى منا فهناك فرق واضح بين هذين فإن السابق الذكر لا يعني إلا الجانبية".

فقد انتهت مزاحمة الوطنيين ضد اتفاقيات الحرب الباردة في العراق إلى ثورة 1958م التي قطعت علاقة الدولة مع اتفاقية بغداد.

كان ناصر أبرز زعماء كفاح حرية العرب وعظمتها وعلو قدرها وكان نهرو يحبّه حباً جماً. التقيا أولاً في القاهرة في 1955م وتوطدت العلاقة الودية بينهما، التي أثرت شديداً. ذكره حسنين هيكل بأسلوبه الصادق:

"رأى ناصر في نهرو أظهر ما رأى أنه رجل يقدر على التفكير، رجل يستطيع بأن يحيط بكافة جوانب قضية بتأمل ويتمكن من التدبر في بدايتها وعواقبها وحلولها فقد أثرت قوة ذهنه المبرهن المقنع في ناصر. وكان نهرو يطوي بين جنبيه عاطفة يطويها الأب لأولاده فكان يثني على بعض إنجازاته كوالده كما كان يخافه في بعض أموره فكان يمدح شجاعة ناصر ويخافها، كان يعترف بقوة وجدارة ناصر ويغبطهما كما كان يخافهما، مثل والد حكيم خرج ولده لتسخير الجبال".

كان تجانس كامل بين وجهات نظر ناصر ونهرو في معظم قضايا السياسة العالمية فكان ممن خلق حركة عدم الانحياز مع تيتو وكان هذا واقعاً تاريخياً حين كان العالم يعاني من ضربات أمواج الحرب الباردة.

لم تكن هذه العلاقة الودية والتجانس التام بين نهرو وناصر مقتصرين في مجال السياسة الخارجية بل تجاوز قضايا الازدهار الوطني. فلما سئل غاندي عن تولية نهرو عهدَه بين ظهرائي الآخرين الكبار أجاب قائلاً: إن نهرو رجل وحيد يقدر على إيصال الهند بالقرن العشرين" وكان ناصر يذهب نفس المذهب عن العالم العربي فقد أوصل العرب بتيارات ازدهار العصر الحديث. وهنا أيضاً يظهر أثر أسلوب فكرة نهرو، وأقص عليك قصة تشير إلى كلف نهرو بناصر وهي قصة تتعلق بسد أسوان ففي يناير 1960م تم جزء من مشروع تغيير مجرى نهر النيل في شكل انفجار. لم يُوقَّق نهرو حضور هذه المناسبة فتأسف عليها شديداً. ولكنه لما بلغ القاهرة في 2 مايو علم

مجلة الهند

أن ناصراً قد أبقى انفجاراً واحداً لهذه الشخصية الكبرى. دعي نهرو إلى ذلك السدّ لكي يحرك الزر الكبرائي ويؤدي تقليد التدشين. تأثر نهرو بها الحادث شديداً.

وفي الواقع كان عصر نهرو عصر رقيّ شامل للعلاقات بين الهند والعرب فقد عادت علاقات الهند الثقافية مع العرب إلى مجارئها كما رأت العلاقات التجارية بين المنطقتين ازدهاراً متفجراً وبدأت المصانع الصناعية المشتركة وبالجملّة فقد تم بناء السياسة العربية القوية الحية الثابتة في عصر نهرو وقد أثر فيها شخصيته أثراً واضحاً.

استعراض كتاب:

- أ. د. فيضان الله الفاروقي¹

عنوان الكتاب: The History of the Qur'anic Text from Revelation to
Compilation, A Comparative Study with Old and New Testament

اسم الكاتب: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي

المطبع: أعظمي بيليكيشنز هاؤس، الرياض، المملكة العربية السعودية

سنة الطبع: 2008م

اللغة: الإنجليزية

عدد الصفحات: 424

البريد الإلكتروني: aazmi@yahoo.com

الدكتور محمد مصطفى الأعظمي باحث إسلامي كبير، له مساهمات جلية في الدراسات العربية والإسلامية لاسيما القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. كتابه "دراسة الحديث النبوي" قد نال قبولاً عاماً لدى العلماء والباحثين، وأما الكتاب بأيدينا فهو يتحدث عن تاريخ النص القرآني بأسلوب علمي حديث ويردّ على كافة الاعتراضات الواردة من قبل المستشرقين على القرآن الكريم وحقيقة نصه وحفظه عبر العصور. نوّد في الأسطر التالية أن نلقي بعض الأضواء على هذا الكتاب الجليل.

وقبل أن ندرك أهمية هذا الكتاب وقدره العلمي فيما بين الكتب المؤلفة في الموضوع يناسبنا أن نفهم بعض المصطلحات من مثل الاستشراق والمستشرقين عسى أن يفهم مدى أثر هذا السم، القراء الذين لم يعثروا عليه فمن درس أو جعل موضوع بحثه من الأوروبيين والأمريكان اللغات الآسيوية وآدابها وثقافتها وحضاراتها وأديانها وما

¹ البروفيسور فيضان الله الفاروقي، أستاذ مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو

مجلة الهند

والاها سمّاه الناس بالمستشرق أو Oreintalist. ولو أن هذه الكلمة يتسع معناها على ما بيّناه آنفًا إلا أننا نقصر حديثنا على هذا القدر من المعنى فتعليم اللغة العربية والفارسية والأردوية والبحث عن أصولها وتطوراتها يأتي ضمن هذا البحث ولكن المستشرقين قد أولوا جهودهم في اللغة العربية وآدابها خاصة. فما قاموا به من خدمة اللغة العربية بل الدراسات العربية لها نوعان: (1) اللغة العربية وآدابها، و(2) العلوم الإسلامية أي القرآن الكريم والحديث النبوي والفقه الإسلامي وسيرة النبي ﷺ وتاريخ الإسلام فالمستشرقون بمن فيهم الباحثون والأساتذة اليهود والنصارى من أروبا قد أجهدوا أنفسهم في القرآن الكريم والحديث النبوي، ولكن هذا الجهد الجهد لم يكن مقصودًا على نية خالصة بل كان يستهدف إلى التشكيك في هذين المصدرين المهمين للإسلام لكي لا يقرأهما الناس كوشي منزل أو ككلام نبوي بل يقرأوه ككلام عادي لا تتجاوز أهميته حدود القصة أو الأسطورة وكذا يستهدف جهدهم هذا إلى الانتقاد على سيرة رسول الإسلام ليثبتوه فاجرًا غير طاهر. والواقع أن اليهود أو النصارى لا يسعدون بأن يحملوا كتهم في صورته الحقّة بل لا يسعهم أن يقولوا في سطر أو سطرين من كتهم أنه مما قد تمّ نزوله من الله العزيز الحكيم وكذا سير أنبيائهم وتعليماتهم ليست مصونة بل لنقل إنها ليست سيرة وإرشادات رجل صالح وتبدو من دراستها أنها أقاويل رجل بذيء فاجر يشرك بالله فقد قاموا بتحريف إرشاداتهم وتشويه سيرهم من حيث لم نتوقع إصلاحها وإعادة إلى حالتها الأصلية وعلى هذا فلا يصبر هؤلاء المستشرقون على أن يروا دين غيرهم مصونًا من مثل هذا التحريف. هذا في جانب وفي جانب آخر أنما تفتخر به أروبا من عقلها وعلمها يتطلب منهم أن يحقروا النضج العلمي للإسلام وكتابه.

وصلت كتابات هؤلاء المستشرقين إلى الهند كذلك وردّ عليها علماءنا بكل جدية وريانة، وبأسلوب علمي في كل عصر من عصور التاريخ، ومن أبرزهم في هذا المجال العلامة شبلي النعماني والسيد سليمان الندوي والشيخ عبد الماجد الدريابادي، والواقع أن جماعة من علمائنا قد أدّوا هذه الخدمة بكل أسلوب جميل ولكن يجدر هنا بالذكر أمران: (1) أن هؤلاء العلماء لم يبلغهم من كتابات المستشرقين سوى التي

مجلة الهند

كانت إما بالأردنية أو العربية فأغلبية علمائنا كانوا يقدرّون على فهم الإنجليزية إلا أنهم لم يكونوا قادرين على الكتابة بها و(2) الاكتشافات العلمية المعاصرة بما فيها نسخ القرآن القديمة وغيرها من البحوث العلمية التي لا تزال تبرز حتى اليوم فالبدوي أن البحوث التي تنشر اليوم والانتقادات التي تأتيها بناء عليها كيف نرجو منهم الرد عليها في تلك الأيام فهذه المهمة تفرض من أشغال علمائنا المعاصرين، وعلى كل حال فما كان ينشر هنا لم يكن يصل إلى المستشرقين أو المتحدثين باللغة الإنجليزية لأنها كانت باللغة الأردنية وبالعكس من ذلك فإن كتابات أولئك العلماء لم تكن تصل إلى هؤلاء العلماء لأنها كانت تنشر باللغة الإنجليزية أو بإحدى اللغات الغربية وزدّ على ذلك ضيق نطاق أسباب ونشر المجلات والصحف الأردنية بالمقارنة من كتابات المستشرقين الذين كانوا يدعمهم القوة الحاكمة فكانت تنشر هذه الكتابات على نطاق واسع فمقالة لهم أو كتاب منهم يبلغ إلى أيدي الآلاف بل الملايين من القراء فعدد قرائها كان أكثر بكثير من قراء المجلات الأردنية فالردود التي كتبت في الهند والمجلات التي نشرت فيها هذه الردود لم يتجاوز عدد قرائها 500 قارئ وقس عدد قرائها على قدر أعدادها المطبوعة، ولكن القارئ الحقيقي الذي ينبغي أن تصل إليه هذه الردود هو في أحد بلاد أوربا وهكذا فلم تكن تصل هذه الردود إلى القراء الحقيقيين ولو في نطاق ضيق. نفس الأمر كان مع الدول العربية فعلماء مصر كانوا يكتبون بالعربية فلا تتجاوز كتاباتهم حدود الوطن العربي. ولنضع أمامنا نقطة أخرى وهي أن المستشرقين كانوا يحيلون في كتاباتهم إلى مصادر بعيدة المنال، فيتجلى من هذا أن هؤلاء الكتاب كانوا يبحثون في كل مكان عما يعينهم في مسح صورة الواقع وكانوا يجهدون أنفسهم له فالقول الذي كانوا يذكرونه كان إما باطلاً أو حاملاً غير المعنى الذي دلّوا عليه. ولقد اطرّد من طريق البحث العلمي أن كافة التفاصيل عن المصدر تذكر في النهاية ولكنها يصعب الحصول عليها إذا أراد الواحد أن يراجعها، وإن وصل أحدهم إليها فعرف بعد قراءتها أن الكاتب قد حذف بعض الأشياء الضرورية الدالة على الواقع. وكان من عادة سلفنا الصالح أنهم لما أحوالوا إلى كتاب ذكروا المقتبس في المتن لا في الهامش فمن أراد مراجعتها فليقرأها في الموقع ولا يضطر إلى

مجلة الهند

قطع مسافة بعيدة، وأرى هذا أصل التحقيق والأمانة في مجال البحث. والخطر الآخر الكبير هو الذي يأتي من قبل المسلمين الذين تأثروا بعلماء الغرب هؤلاء وهم إما ليسوا بمسلمين فكرياً أو نصّف إسلاميتهم تأثرهم الفكري هذا وبالعكس من ذلك أنهم يقدرّون على أن يكتبوا بالإنجليزية ويمكن أن تبلغ رسالتهم خارج حدود الوطن، وهؤلاء هم الذين يعتبرهم الدول الغربية أو الحكومة الهندية ممثلين للمسلمين فهم مستشارون في قضايا خطيرة وآراؤهم تعتبر آراء عامة للمسلمين.

طال الحديث ولم نرد بهذا المدخل الطويل سوى أن نكشف الستار عن أهمية الكتاب الذي نحن بصدد استعراضه ألا وهو The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation, A Comparative Study with Old and New Testament. فالدكتور الأعظمي اسم لكاتب يقدم بحثاً علمياً متزناً، وهو قد حلب أشطر الدهر في هذا المجال، ومارس حلوه ومزّه فقام الدكتور الأعظمي أول ما قام باستعراض الاعتراضات الواردة على القرآن من كل جهة وقرأها غير مرة فجمعها في مكان ثم سافر إلى البلاد لكي يحصل على تلك المواد والمصادر فقرأ تلك المصادر والمآخذ بكل تفانٍ وإمعان وميّز الخاطيء منها من الصواب ثم أعاد النظر فيما أثره السلف في هذا الشأن كما قرأ بجديّة ما كان يتعلق بالموضوع وهكذا فقد لخص ما قرأه وتفكّر فيه من الآلاف كتاب في الموضوع. إنه لم يصرف النظر عما كتبه العرب المعاصرون وهكذا فلا ندري كم من جهد بذله لإتمام هذا الكتاب الجليل مخلصاً نيته لله العزيز الحكيم. إنه كتب هذا كله بلسان يفهمه كل قارئ غربي ألا وهو اللسان الإنجليزي بأسلوب يجذبهم ويلفت أنظارهم إليه.

ولو أن هذا الكتاب تاريخ لمتن القرآن ولكنه يحتوي على كل ما يتعلق بالموضوع؛ تاريخ الإسلام، وخلافة أبي بكر، وذكر المسلمين في المصادر الأجنبية، والوحي الرباني، والرسالة المحمدية، ومختلف أنواع الوحي، وأثر تلاوة القرآن، واستخدام اللهجات المختلفة، ورسول الله كمعلم للقرآن، وتلاوة الصحابة الكرام، وتعليم القرآن للصحابة، والتأكيد على تعميم التلاوة، وآثار ونتائج هذه السياسة التعليمية.

مجلة الهند

وكذا ذكر فيه كتابة القرآن، والعناية بالترتيب، وعموم كتابة القرآن فيما بين الصحابة، وإملاءه القرآن للصحابة، وترتيب الآيات والصور القرآنية، وتدوين القرآن في صورة مصحف. وهذه كلها جاءت كالدرد على الاعتراضات التي أوردها المستشرقون وذلك لأن كافة المستشرقين لا يعترفون بأن القرآن كلام الله تعالى فيثبتونه مما خلقه الرسول العربي ﷺ وثانيًا أن القرآن نسخ في القرن الثالث الهجري سوى بعض المستشرقين الذين يميلون إلى تدوينه في القرن الأول الهجري وعلى هذا فقد مرّ القرآن بمراحل التحريف الشديدة خلال الفترة التي لم يدوّن فيها كمثل التوراة والإنجيل فتدوين القرآن في عصر أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما لم يكن سوى قصة اختلقها المسلمون وذلك فإنهم لا يقدرّون على أن يثبتوا أن القرآن كلام رباني حسبما يؤمنون به فلمن القرآن تاريخ يمكن تصويبه كما يمكن تفنيده كعادة ما حدث مع الكتاب المقدس. وبصرف النظر عن الأخطاء المتعلقة بالنسخ والإملاء فمتن القرآن يشوبه اختلاف كثير، هذا وما شابهه من العديد من الاعتراضات التي ستقرأها في هذا الكتاب وقد قام الدكتور الأعظمي بالدرد على تلك الاعتراضات كلها مما قد أدّى فرض كفاية كان على المسلمين جميعًا فبين أيدينا مستشرق اسمه بوئين (Puin)، وهو يعتبر شخصية يوثق بها في مجال البحث والتحقيق، يقول إن القرآن مجموعة لا نظام لها لمختلف الجمل والعبارات ففيها متون يرجع تاريخها إلى ما قبل الإسلام بقرن وزدّ على تلك كون خمس القرآن بعيد الفهم فردّ عليه الدكتور الأعظمي ردًا علميًا مفحّمًا فبين تدوين القرآن الذي تمّ في عصر الخليفة الأول أبي بكر رضي الله عنه تحت إشراف زيد بن ثابت رضي الله عنه، بينه مفصّلًا بأسلوب علمي يمكن القارئ أن يفهمه إذا خلا من العصبية.

فالاختلاف في متون القرآن والذي استخدمه المستشرقون كألة مفيدة للغاية لتضعيفها والتشكيك فيها حتى أوقف بعضهم حياته عليها أثبت بأسلوب علمي جدًّا أنها في الواقع طرق متداولة للإملاء والنسخ فهذا اختلاف كتابة القرآن لا اختلاف كلماته مثلاً إبراهيم بالألف وبدون الألف ثم فصل كيف كانت النقط توضع في تلك الفترة ومتى بدأت هذه العملية وعضد رأيه هذا بأمثلة لمختلف الأزمنة والعصور لكي يسهل بها تقدير رواج

مجلة الهند

مختلف أساليب النسخ في مختلف العصور كانت عن القرآن أو عن غيره من الكتابات العربية ومثله مثل كتابة Colour أو Color أو Centre و Centre بالإنجليزية ثم بين طرق المسلمين في كتابة القرآن وما هي مبادئها وأصولها مما لن يمكننا نحن الباحثين اليوم أن يخطر ببالنا ولقد سار عليها هؤلاء العلماء قبل القرون.

ومن ميزات هذا الكتاب البارزة أهميته التاريخية، ولقد أسلفت القول بأن هذا الكتاب يقارن القرآن بالكتب السماوية الأخرى بجانب الرد على ما أورده المستشرقون من الاعتراضات وكذا فصل القول عن أصول هذه الأديان فذكر كلاً من التاريخ الإسلامي، وتاريخ اللغة العربية واللغات السامية، وعلاقة العربية بها، وتاريخ القبائل والأقوام التي كانت تنطق بها، وطرق إملائها، وتاريخ العهد القديم والجديد ومختلف أنواع التحريف التي وقعت فيها عبر العصور ذكر هذه كلها محيلاً إلى أقوالهم ومصادرهم أنفسهم. ولقد وقّر من التفاصيل عن الكتاب المقدس والأناجيل أخذاً من مختلف المصادر والمآخذ، ما لو قرأها من لا يعرفها لتمتّع من معلومات كثيرة عنها، ولم يتوقف الدكتور الأعظمي هنا بل قدّم تقريراً مفصلاً لأديان اليهود والنصارى لا يبقى المصادر فيها ذا عطش وظمأ، ومن خلال هذا البحث المشبع أثبت أنهم لا يعرفون حتى إرشادات أنبيائهم كما تدلّ عليه أقوالهم هم أنفسهم وليس هذا فحسب بل هم السابقون الأولون في تكدير صفو معاملات أنبيائهم ومحاسن أخلاقهم.

المستشرقون الذين فتّدوا القرآن عمداً وادّعوا خطأ أن القرآن ليس ببريء من التحريف كالصحف السماوية الأخرى قام بتحليل تحريفاتهم بدقة فأثبت أنها مفتريات لا حقيقة وراءها فلن يمكن أن تخلق أي دعاية عن القرآن وذلك لأن أحداً لا يقوم بتصحيح القارئ إذا أخطأ في قراءة موضع في الكتاب المقدس ولو غير مرة لأن الكتاب لا يحفظه عن ظهر القلب إلا القلائل من حامليه فيحتلّ منصب الأب إذا حفظ الرجل منهم حتى ولو سبع عشرة آية منه، وثم جاء اختلاف كثير في داخله كما تعدّدت نسخه وهكذا فصعب عليهم تفنيد واحد أو تصويب آخر. وعلى الرغم من ذلك أن صبيّاً يدرس في مدرسة إسلامية يقدر على إصلاح ما يغلطه قارئ القرآن ولو هو أكبر منه سنّاً أو أعلى منه قدراً.

مجلة الهند

ولقد فصّل هذا البحث الدكتور الأعظمي بأمانة علمية بحتة وبأسلوب علمي حديث حتى نجد من خلاله تفاصيل الكتاب المقدّس، الجديد منه والقديم، كما يعلّمنا الكتاب فن المقارنة الحديث.

ومن ميزات الكتاب البارزة الأخرى جانبه العلماني فلو أن الدكتور الأعظمي يبدو مدافعاً عن القرآن في كل موضع من الكتاب إلا أنه استفاد في تأليف هذا السفر الجليل من مؤلفات المستشرقين المعاصرين من اليهود والنصارى أكثر من الاستشهاد بالقرآن والحديث وأقوال علماء الإسلام فيغلبه الانطلاق في الفكر والتأليف حتى أنه ذكر مجرد اسم رسول الله ولم يضيف إليه (صلى الله عليه وسلّم) وكذا لا تجد (رضي الله عنهم) مع ذكر الصحابة، والعين تهديك إلى ما يناسبك أن تدعو لهم وعلى هذا فلن يسع ناقدًا دقيقًا لهذا الكتاب أن يقول إن كتابه هذا يشوبه جانب من العصبية في إثبات الحقائق أو الاستدلال بالبراهين العقلية والنقلية.

لقد قرأت الكتاب من ألفه إلى يائه ولم أترك حرفاً منه إلا وقرأته بإمعان نظر فاتخلّص منها أن العالم الإسلامي لم يسعه تقديم كتاب يضاهيه منذ العقود الماضية فلا يقرأه المسلمون فحسب بل ليدرسه النصارى الذين يودّون أن يفهموا الإسلام وكتابته حقاً ويجب على المسلمين أن يساهموا في نشره فليشتروه هم أنفسهم وليحرّضوا أصدقائهم وأحبّتهم على أن يشتروه بأموالهم كما ينبغي للأغنياء منهم أن يشتروا بعض نسخه فيرسلوها إلى المعاهد العلمية والمراكز التعليمية. ولقد ترجم الكتاب إلى مختلف لغات العالم بما فيها العربية والتركية والأردنية والملائية، وتستمرّ هذه السلسلة المباركة.

المماثلة

- أنور الأعظمي¹

ترجمة من الأردوية: د. أرنك زيب الأعظمي

"ما فائدة السؤال؟"

"وما الضرر في الإجابة؟"

"هب أن أمنية تحققت إلا أن الكثير من أمني لم تحقق حتى الآن"

"ولو أن أمني تحققت إلا أن الكثير منها بقيت مدفونة في خبايا الصدر"²

"ماذا؟"

"لا تسألني المزيد"

"كان صديقان حميمان يتحدثان وهما يسيران على الطريق، وجعلت أصواتهما تخفت تدريجيًا.

كان رحيم خان حديث العهد بالمدينة، استمع إلى حديثهما عن كذب فتوقف فجأة، وكان يفكر مليًا وباستمرار.

أطلع عليهما مع أنهما قد ابتعدا عنه إلا أن عينيه كان بإمكانهما أن تريا بدلتهما الخلابتين فرأى بوضوح أن الساعة التي قد لبسهما كلاهما بمعصمهما، التي كانا ينظران إليها مرة بعد أخرى تنادي بأعلى صوت أنهما وفقًا ثروة وغناء، كما كانت

¹ أنور الأعظمي، شاعر وقصصي وناقد هندي، له ديوان شعر يسمى "أذان سحر" كما له قصص ومقالات سينشرها أخوه السيد اشتياق الأعظمي.

² هذا عجز بيت الشاعر الأردوي الكبير غالب الذي صدره كما يلي:
مزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
ترجمة: حنايا صدري تحمل آلقًا من الأمانى، وكلّ أمنية منها تقطع الروح

مجلة الهند

سيجارتهمما تضطرم كمجتمع لاديني، والدخان الذي قد خرج من أفوافهمما كان قلقًا كفكرة الملحددين. وأما رحيم خان فكان يحدق النظر إليهما إلا أنهما لم يزالا يتقدمان غير مكترئين بما حولهما ثم دخلا المقهى الذي كان على طرف الزقاق.

فثرثر رحيم بصوت خافت: لا أدري ماذا يتمنون غير هذا؟ وأي شيء لم يرزقا؟ على أبدانهمما ملابس فاخرة، وعلى أقدامهمما أحذية جميلة، وبأيديهمما قضبان كما على معصمهمما ساعة ثمينة، وجيوبهمما مليئة بالنقود، فماذا يتمنون غير هذا؟ لم يزل يفكر ويثرثر حتى أقبل نحو ذاك المقهى الذي دخله الرجلان فكان قلبه يتوق إلى معرفة الأمانى الأخرى التي لم تتحقق لهما.

كان البخار يرتفع من فنجانين وضعا على الطاولة وأما حديثهما فلم ينقطع حتى الآن.
"ولكن أنت الذي نجح في هذه المرة" قال أحدهما.

"أي نجاح؟ فالقصور التي كنت أبنيتها في الخيال، الله يرعاها ---".

فقال الآخر: لقد وجدت هذا القدر من الأموال بدون كد ولا جهد فماذا تريد أكثر من ذلك؟".

"ماذا تقول، حبيبي! ماذا يتم بهذا القدر القليل".

"إنك رجل غير رزين، هذا ما أسألك منذ وقت طويل، ماذا ينقصك؟"

"أنت أيضًا لا تفهم، هل هذا وقت ملائم للسؤال، لقد أمطرت الأسئلة منذ الصباح الباكر".

وكان ردّ الصديق الآخر بأسلوب ملؤه ابتسامة مرة، ثم لزما الصمت.

واجهت رحيم خان نفس العقدة غير المنحلة فكاد ذهنه أن يشلّ بعد طول التفكير وتعبت قدماه لقيامه أمام المقهى وفجأة تذكر حديث أهل القرية الذين كانوا يزورون المدينة كل أسبوع أو أسبوعين لأشغال المحكمة، أن فنجانًا من الشاي يكفي لإزالة الكدر البدني والروحي فقدّر ما في جيبه واقتحم المقهى وطلب فنجانًا من الشاي.

مجلة الهند

رفع رحيم خان الفنجان وكاد أن يتلذذ بالشاي إلا أن العينين لم تزالا تراقبانهما وقد استأنفا الحديث.

"ماذا تطلب الآن؟ المال والسمعة والبيت الفاخر، ماذا ينقصك اليوم ولكني أراك كل مرة تبكي على خيبتك فتبكيينا على غير رضى وفي بعض الأحيان نحتاج إلى قطع البصل حتى نبكي معك" قال أحدهما.

"ماذا أقول لك؟ هل هذه هي الحياة التي لا يحقق فيها ما يرغب فيه القلب" أجاب الآخر.

"سيدي: تعرف أن الليل قد انقضى ونحن نشرب شاي الصباح في المقهى فاطو الألغاز في هذا الوقت" قال الأول ضاحكًا.

"هل هذا وقت المزاح؟" قال الآخر بأسلوب ملؤه التهكم.

"وهل هذه مناسبة الحديث التافه؟" سأل الأول.

"دع عنك هذا" قال الآخر.

فناجين الشاي أصبحت فارغة فقاما وأخذوا السيجارة بشفتيهما وخرجا من المقهى واضطراب الدخان المتبقي للسيجارة في الجو كان يرسم صورة أخيلة رحيم خان البارزة.

فتأسف رحيم خان على أن القضية لم تحلّ بعد هذه المشقة الطويلة ولكنه لم ييأس فقام بثقة فلاح تامة فنظر حوله وتمطّى وبخطى سريعة وصل إلى الرجلين.

وتفرق أحدهما عن الآخر في نهاية الزقاق فاغتنام رحيم خان الفرصة وسأله بدون تذبذب:

"أريد أن أسألك شيئاً".

"من --- من أنت؟" سأل الرجل رحيم خان ملتفتاً إليه

"أريد أن أسألك شيئاً وأنا قروي" قال رحيم خان

مجلة الهند

"سل ما تريد، أم أنت أيضًا تودّ أن توجع رأسي" قال بصوت غاضب

"لا يا سيدي! لا أريد أن أوجع رأسك بثرثرتي، إني أريد أن أسألك عما تحتاج إليه" قال
رحيم خان بدون تمهيد

"دع عنك هذا" قال ملتفتًا إليه

وتقدّم، فهم رحيم خان بذلك أنه قال له شيئًا إلا أنه لم يدركه فرجع بدون أن يكرّر
سؤاله.

فعانى تعقيدًا على تعقيد، ولكن اشتغل بأمره فورما فتحت الدكاكين فتسلّل هذا
السؤال عن ذهنه لهنيئة إلا أنه لم يغب عن ذهنه تمامًا، بقي مشغولًا بما همّه طول
النهار برغبة ريفية، واشتغل بها إلى حدّ عسى أن غفل عن ذاته ومضت الظهيرة ثم جاء
المساء بضجيجها فأنهى ما كان يشغله تاملًا أو غير تام ففرغ عنها حين غروب الشمس
فتوجّه نحو قريته.

كانت قريته على مسافة من المدينة فظن أنه سيجد من يرافقه في الطريق من ذوي
قريته أو من أهل ضواحي القرية ولكنه لم يجد أحدًا ولو بعد قطع مسافة بعيدة.

وحده في الليل جعلت ترسم صورة ما كان يتخيّل، وذلك أن أمله في مرافقة بعض
الناس في الطريق قد أصبح ضئيلًا فلم يكن يرافقه في هذا الفضاء الصامت سوى
عصاه وما كان يحمله من الأمتعة فجعل يسير في الطريق صامتًا غير متحدّث فحرك
الصمت ذهنه وجعلت تخطر قضايا غير قليلة في ذهنه. وفجأة تذكر ما حدث في
الصبح فقطع هذه الشقة البعيدة في التفكير في حلولها.

بلغ الدار إلا أن خياله لم تنقطع سلسلته فوضع عن رأسه حمله وتناول ما حضر
واستلقى، وقد طلب اليوم بأن يوضع سريره بعيدًا عن أسرة الآخرين.

كان الليل يسري سيره وأما النوم فلم يزره حتى الآن لأن ذهنه كان مشغولًا إلى الآن
فكانت تزوره الآلاف من الحلول إلا أنه لم يستطع حل هذه العقدة "أي شيء غير هذا
كان ذاك المرء يحتاج إليه؟ فكانت ملابسه وحديثه وطريقة تصرفه تصرّح عن أنه

مجلة الهند

على الأقل لا يحتاج إلى الأموال، وقد تذكّر أن صديقه قد أشار إلى شهرته وهذا يعني أنه شهير فماذا يطلب غير هذا؟

ظن أنه لم يدرك معنى عجز البيت الأردوي فقد أنفق ساعات فلما تذكره غرق في شرح كل كلمة منه؛ "تحقق الكثير" فهو يعرف معنى "الأماني" كما يعرف "لكن" وأما "لم يتحقق إلا القليل" فهو أوضح مما سبق فأدرك أن هذا العجز يخفي نفس السؤال الذي طرحه أمامه مما يطلبه من المزيد على ما رزق؟

ولقد انجلى الصبح فقام بكل نشاط ريفي فأطعم الثيران وأشربهم، فبمجرد بزوغ الفجر أصبح فلسفي الليل رحيم خان فلاح النهار.

قضيت جلسة الظهيرة، حسب العادة، تحت ظل شجرة "البانيان" القديمة، وبعد قليل مرّ عليه رجل آخر يحمل على كتفه المحراث فناداه رحيم خان.

"أخي شريف! هل لا تشرب الشيشة؟"

فالتفت شريف وأقام الثيران في الظل وجلس حيث جلس رحيم خان فابتدأ الحديث بشغل القرية التافه وقطع وادي السياسة الضليل حتى توقف من حيث بدأ، وبعد قليل أصبحت شخصية رحيم خان موضوع البحث.

"أيا الأخ الفاضل رحيم! هل لا تزوّج رشيدياً في هذه السنة؟ سأله شريف

"بلى، ليزوّجنه رحيم خان، لقد مرت أيام كثيرة" قال أحدهم.

"وقد مضت مدة لم يخرج من قريتنا موكب للعريس" قال شريف ---

"لن أذهب إلا راكباً على" قال عجوز ظريف.

"لا يا عمّي غفور! لو ركبت الفرس لاختفت عظامك ولن نجدها ولو بعد بحث طويل" قال شريف ضاحكاً فجعل الكل يضحك.

وفي هذه الفترة وصل إليهم رجل آخر يلهث ويحمل كومة على رأسه ففسّح له في المجلس.

"ما الذي ربطته يا غويال؟ سأله العمّ غفور

"عمّي! ليس إلا بعض أشياء الدكان" ردّ عليه الأهير¹ غوبال.

"هذه تكفي حياتك؟ ألن تربّي البقرة أو الجاموس؟ سأله شريف

أخي الفاضل! حينما ماتت لي سبع بقرات على التوالي فترت همتي فدكاني هذا يكفيني وما ذا تكلف حياتي؟ وعلى كل حال أقضيها كيفما كانت" ردّ عليه غوبال.

لم يتقدّموا على هذا الحديث إذ وصلت إليهم جماعة من الأطفال تصدر ضجيجًا.

"جاء العم غوبال، جاء العم غوبال" ثم أحاطوا بكومة غوبال.

"عمّي! هل جئت بسيارتي؟ سأله أحدهم

و"صفارتي؟ سأله الآخر

"وفرسي؟ سأله الثالث

"يا عمّي! هل جئت بدميتي؟ سأله طفلة

تعالوا إلى دكاني حيث أعطيتكم ما تطلبون فقد جئت بكل ما تسألون" ردّ عليهم غوبال هذا الردّ فأسكتهم وخاض في الحديث حسب العادة وجعل الأطفال يلعبون حوله.

"عسى أن يكون رشيد ترب هذا؟ قال شريف مشيرًا إلى ولد

"نعم، وبل أكبر منه بقليل" قال غوبال

فقال له شريف: فأولم يومًا يا رحيم خان

"نعم، سأدعوكم فإني في مشكلة في هذه الأيام" ردّ عليه رحيم خان

"أخي الفاضل! ما ينقصك، فكل أثاث البيت موجود" قال له غوبال

"غوبال! أنت تعرف ماذا يكلف الزواج؟ ردّ عليه رحيم خان

"نعم وهل يتأخر الزواج جرّاء هذا؟ ردّ عليه غوبال

¹ طبقة اجتماعية من طبقات المجتمع الهندي

"لا ولن، وحتى متى أظلّ حيًّا لأركب الفرس؟ قال هذا العم غفور ضاحكًا

وستأتي الشبرية لنا" قال غوبال

"أخي رحيم! زوجه في الشهر القادم" قال شريف

"ماذا أفعل، لقد صعب علينا قضاء نفقاتنا، وزدّ عليه تكلفة تعليم سعيد، وقد كنت أظن أن الغلة التي أبيعها في شهر (بوس)¹ سأدخر قيمتها وسأصرفها في تزويج رشيد ولكنها غادرتني شيئًا فشيئًا. ماذا نقول، فنقضى على حاجة تتبعها حاجة أخرى" قال رحيم خان فجعلت كلمات هذا العجز تضحّ في ذهنه على الفور.

"ولو أن أمانى تحققت إلا أن الكثير منها بقيت مدفونة في خبايا الصدر"

وكاد أن يقول العم غفور شيئًا إذ قال رحيم خان مرتبًا:

"توقّف عني! لقد أدركت الفحوى"

فجعل الكل يحدّق في وجهه في حيرة وأما رحيم خان فقام يتوجه نحو القرية ببطء وكان يشعر بأن ساقية الطريق تقول له صارخة:

"نفس الحديث، نفس الحديث"

ونكس رأسه.

¹ الشهر العاشر في التقويم الهندي

قال الدكتور أورك زيب الأعظمي بصف:

أساتذة قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة الملوية الإسلامية بنيو دلهي

نحمّد ربّنا بالشّاكرينا	ونعبده ومَن في العالمينا
ونشرع في الصلاة وفي السلام	على من أرسل للأجمعينا
نبيّ مرسلّ أصفاه ربّي	لكلّ الشاهدين الغائبينا ¹
بهديّ نُزل بلسان عُربٍ	أقرّ به فحولّ الجاهلينا
يبجله الرجال على التوالي	يحبّون، ولا حبّ الظعينا
وفي صدر المحبّين رجالٌ،	نساءً؛ لا ينون ولا ينينا
ومهم من تصدّر هؤلاء الـ	أساتذة الخيار الخادمينا
أساتيد تمهّروا في الفنون	وأعلام تفوّقوا بارعينا
وأكبرهم يفين بحسنِ شِعْرِ	بفينان ² عرفناه رزيننا
عرفناه بجبر الترجمات	يترجم رغم أنف الحاسدينا
لقد عرف القواعد ³ خير علمٍ	يصرّف كيف شاء وكيف شئنا
لقد أعطانا قدوة خير رجلٍ	يصلح خير صلح الجاهلينا
بعيداً عن فعالٍ سبّبت في	شجار أو نزاع شاع فينا

¹ إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: --- فليبلغ الشاهد الغائب (رواه البخاري ومسلم وأبو يعلى الموصلي)

² البروفيسور رفيع العماد فينان (ولد في 1951 م) وهو مترجم هندي شهير. له دروس في الترجمة الصحفية أعدّها عن تجربة طويلة للترجمة والتعريب.

³ له كتاب شهير بالإنجليزية في قواعد اللغة العربية باسم "The Essential Arabic".

مجلة الهند

وخالدنا¹ الذي يهدي سويًا
وينصف في الأمور ولو حوته
لقد ضلّع بما سمّوه أثرًا
ومن ثم تضلّع في العلوم
يريد ومن يرافقه زمانًا
وما زالت مجلّته تنادي²
وأيوب³ الذي أعلننا⁴ كعبًا
يدرّسنا طريقَ الترجماتِ
يعلّمنا محاسنَ في السجايا
ويطلب، إن أصابته القضايا،
يعود، إذا أصابت مشكلاتٌ،
وجدناه معيّنًا في البلايا
وقد أَرْضَى حبيب الله⁵ كلاً

إلى قصد السبيل الحق دينًا
وخيمتها، ولو يُدعى مشينا
حديثًا من إمام المرسلينا
وما أثروه في خير القرونا
لُصِّلِحَ كُلٌّ مَن ساء قرينا
نداء الربِّ والمعبود فينا
بآداب ولغة باليقينا
وكيف يكون أمرُ العارينا
ويسري نفسَ هدي الصالحينا
مشورة كلِّ مَن قرَعْتَه حينًا
عدوًّا كان أو كان القرينا
ويخدمنا بعيْدًا أو يلينا
بتعليم ورأي سَدَّ فينا

¹ البروفيسور سيد محمد خالد الحامدي (ولد في 1956م) له مؤلفات مفيدة باللغة الأردية والعربية بما فيها "العلامة السيد أبو الأعلى المودودي، حياته وخدماته" (بالأردية) و"اللغة العربية وآدابها، دراسة تاريخية" (بالأردية) وله كتيب بالعربية يتحدث عن تاريخ علم الحديث وتطوره في الهند وباكستان.

² هذه المجلة تسمّى "الله كي پکار" (نداء الله)

³ البروفيسور محمد أيوب تاج الدين الندوي (ولد في 1965م) له مساهمات جلية في الأدب العربي والصحافة، ومن أبرز أعماله "محمد الحسني، حياته وأثاره" و"الصحافة العربية في الهند: نشأتها وتطورها" و"المجتمع الإسلامي، بناؤه وملاحمه". كلّها باللغة العربية.

⁴ أي هو أعلننا كعبًا

⁵ البروفيسور حبيب الله خان (ولد في 1963م) له مساهمات قيّمة في فن الترجمة وتاريخها من مثل "الترجمة العربية في الهند بعد الاستقلال" (بالعربية) وكذا قام فضيلته بترجمة كتاب "Nehru: The Invention of India" إلى العربية.

مجلة الهند

يرحب كل من يأتيه سؤلاً
ولا يحشو الفؤاد بغيض أحدٍ
لقد ألفيته خير المرّبي
وذاك لأنه محلابٌ دهرٍ
وخلف للطلاب دليل فنّ¹
يعلقه الطلاب كمثّل عُربٍ
وماجدنا² الذي يُدلي برأي
لقد جاء بأسلوبٍ حديثٍ
يقارن بين من برع وراعٍ
ويتمدح الرسائل ذات علمٍ
لقد أعطاه ربُّ في السماء
وفاضلنا الذي يُسمّى نسيماً⁴
علمناه، وقد كنّا صغاراً،
تميّز عن شبابٍ عاصروه

يقيم كل من يبدو ثمينا
ويُفرح قاعدين وقائميننا
يوافق ما أقول، العادلينا
وجرب كل نحو الطالبينا
لترجمة تراث المُحدثينا
فعلقوا خير شعر الجاهلينا
هُزّول سامعين فطائعيننا
لأهل الفن ثم الدارسينا
من الهند ومن صحراء سينا
وينتقد كبار الكاتبينا
مضاهاة لمن قال "اسمعي" لنا³
تطوّع فوق كل الطائعيننا
يترجم في رحاب الخارجينا
بحنكته بمن أضحت ظعينا⁵

¹ إشارة إلى كتابه "دروس في الترجمة الصحفية من العربية إلى الإنجليزية".

² الدكتور عبد الماجد قاضي (ولد في 1966م) له جهود رائعة في الدراسات العربية والإسلامية ومنها "التشبيه القرآني في ميزان الفن" و"الخصائص الفنية والفكرية في الأدب القرآني" و"في رحاب الأدب واللغة" وكذا قام فضيلة الدكتور بترجمة "Being Indian" و "A Treasury of Sanskrit Poetry" إلى اللغة العربية.

³ إشارة إلى الشيخ أبي الحسن علي الندوي (ت 1999م) الذي ألف كتباً باسم "اسمعي يا مصر" و"اسمعي يا إيران" و"اسمعي يا سورية" و"اسمعي يا زهرة الصحراء".

⁴ الدكتور نسيم اختر (ولد في 1970م) متخصص في القضايا التعليمية للمرأة، له مؤلفات اشترك في تأليفها مع الآخرين كما قام بترجمة "Children of Abraham" إلى اللغة العربية.

⁵ إشارة إلى براعته في القضايا التعليمية للمرأة

مجلة الهند

فألف ما يفيد الناس طرّاً
وفوزان² بحظّ وافرٍ من
أفاد الطالبين بترجماتٍ
وعرّف كلّ مَنْ يخفى علينا
يُفعّل كلّ مَنْ صار بطيلاً
يُعبّر كلّ مَنْ لاقاه عُجماً
بأطوارٍ وأطرافٍ وطرقٍ
يُعلّمهم أساليب الخطابِ
فيحرى أن نلقّبه جميعاً
وهيفاء⁷ التي أرخت قلوباً
وتكلّفها نساءً صالحاتٍ
فبرّءها إليه بخير شكل

كما ألقى محاضرة تفينا¹
مزايا المؤمنين الفارسيينا
لإرث الأدبيين البالغين³
يُخبّر سعي كلّ الجاهليينا⁴
ينشّط كاسلاً بطئاً مشيناً⁵
يبرّعهم بلغة الضاد فينا
يرّي كلّ مَنْ جاء رزينا
يُبرّد حرّ ظمأ⁶ الظامئينا
بسحبان الهندود البارزينا
قلوباً لم تُعوّد أن تليينا
ويتبعها شبابٌ راغبينا
وربّاها يقيمها الرادليينا

¹ إشارة إلى مقالاته ومحاضراته في هذا المجال

² الدكتور فوزان أحمد مقتدى حسن (ولد في 1975م) له مقالات وترجمات بالعربية والأردنية كما قام الدكتور بتأليف كتاب بالأردنية عن الشعر العربي الجديد.

³ إشارة إلى ترجماته الأردنية لكتابات علماء وأدباء العرب.

⁴ إشارة إلى مقالاته عن نوايع الهند من مثل البروفيسور عبد العزيز الميمني وغيره من الكتاب والمحققين

⁵ إشارة إلى جهوده في تفعيل الطلاب عن طريق نادي الطلاب بالقسم

⁶ الظمأ: العطش والغليل

⁷ الدكتورة هيفاء شاكري قامت بمراجعة الترجمة الإنجليزية لكتاب "مسقط في الأربعينيات من القرن العشرين" ولها مقالات وترجمات قيّمة في الدراسات العربية والإسلامية. ساعدتني في مراجعة رواية "القيظ" لكتبتها الدكتورة محمد صالح البلوشي.

مجلة الهند

لقد برعت بما لم يبرعوا في
تحدثنا بأسلوبٍ بليغٍ
تمت كل من يأتيها عرباً
لها لهجاتها عمّت عرباً²
وصاحبنا الذي يدعى صهيبياً³
سعيداً في الترععر والنشوء
وفي ترحاله للاحتراف⁶
لقد قام بترجمة العلوم
وهذا العاجز⁸ المهزول فيكم
لقد ربّاه أمّ ذات عطفٍ
مدينته⁹ لها أبناء علمٍ

حديثٌ يُشبهُ للعاربينا¹
تضاهي، في البيان العارفينَا
تكلّمهم لسانَ القادرينَا
وتنطق مثلَ عُربٍ خالصينَا
شهيراً في الولادة والمكينَا⁴
وفي نيلِ علومِ العاربينا⁵
وفيمن علّموه جاهدينَا
وتعريبِ جهودِ السابقينَا⁷
يحبّبُ أن يروم الصالحينَا
ووالدُه يفوق المجادينَا
فحولاً في القريض وكاتبينَا

¹ إشارة إلى دراستها في المملكة السعودية العربية وانطلاق لسانها كعادة العرب الخُص

² إشارة إلى تحدثها بالعامية

³ الدكتور صهيبي عالم (ولد في 1977 م) له كتب وترجمات بالعربية ومن أشهرها "الهند في الشعر العربي" و"العلاقات العربية-الهندية" و"أجنحة من نار".

⁴ إشارة إلى مسقط رأسه ووطنه بهار وهي ولاية مشتهرة في الهند

⁵ لأنه ترعرع وتعلّم العلوم العربية في محافظة أعظم كره وهي أشهر محافظات الهند في العلم والأدب والثقافة.

⁶ إشارة إلى دلهي عاصمة الهند

⁷ إشارة إلى ترجماته العربية للكتب الأردوية والإنجليزية

⁸ كاتب هذه القصيدة وهو من مواليد 1977 م. له مؤلفات وترجمات طبعت من لبنان وسورية والمملكة العربية السعودية وإنكلترا.

⁹ وهي مدينة أعظم كره وقد أنجبت كبار علماء الهند وأدبائها وشعرائها ومحققها

مجلة الهند

وهذا الحاقِرُ يحذو خطاهم	ويدعو الله أن يعطى المعيننا ¹
ويأثرَ كيفما أثروا وتركوا	ويكتبَ كيفما كتبوا ثميننا
ويعملَ حيثما عملوا ونالوا	قبولاً فيما بين العالمينا
ويدعو أن يزيلَ الله عنا	وعن أعضاء هذا القسم شينا
ويعليَ ذكره في كلِّ نحوٍ	ويُثمرَ كلَّ جهدِ الجاهديننا
ويقبلَ كلَّ ما نُسديه جهداً	إلى ترويح لغة الضادِ فينا
ويجزينا ثواباً من لدنه	ويُخلِده لأبدِ الأبدينا

¹ هذا المعين الصافي الذي قد وفَّقوا له

قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة المليية الإسلامية يحتفل باليوم العالمي للغة العربية

- عظمت الله الندوي¹

برعاية رئيس بعثة جامعة الدول العربية في نيو دلهي سعادة الدكتور مازن المسعودي، احتفل باليوم العالمي للغة العربية في 18/ ديسمبر 2014م، في قاعة طاغور بمبنى ديار مير تقي مير في الجامعة المليية الإسلامية بنيو دلهي، حيث يُحتفل بهذا اليوم في 18/ ديسمبر من كل عام لإحياء ذكرى اعتماد اللغة العربية كسادس لغة رسمية ضمن اللغات الرسمية ولغات العمل في منظمة الأمم المتحدة.

وشارك كل من قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة المليية الإسلامية واتحاد علماء وأساتذة اللغة العربية لعموم الهند والبيت الثقافي العربي في الهند، في هذا الحفل الذي أقيم في حرم الجامعة المليية الإسلامية، وذلك بحضور عدد من الملحقين الثقافيين العرب المعتمدين في نيو دلهي وكبار الأساتذة والعلماء والمهتمين باللغة العربية والطلبة والباحثين من مختلف الجامعات الهندية كالجامعة المليية الإسلامية وجامعة جواهر لال نهرو وجامعة دلهي وجامعة مولانا آزاد الوطنية للغة الأردية.

وألقى عدد من كبار الأساتذة والدبلوماسيين كلماتهم حول أهمية اللغة العربية وتاريخها وسبل حمايتها وانتشارها في أرض الهند، ومن أهم الشخصيات التي ألقى كلماتها في هذا الحفل، سعادة الدكتور مازن المسعودي رئيس بعثة جامعة الدول العربية في دلهي، والبروفيسور محمد أيوب الندوي رئيس قسم اللغة العربية وآدابها للجامعة المليية الإسلامية، والبروفيسور محمد نعمان خان الندوي رئيس اتحاد علماء وأساتذة اللغة العربية لعموم الهند، والدكتور نوري خزعل صبري الشخيلي رئيس

¹ عظمت الله الندوي، باحث، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المليية الإسلامية، نيو دلهي

مجلة الهند

البيت الثقافي العربي في الهند، والملحق الثقافي المصري في نيودلهي الدكتور محمد أحمد عبد الرحمن، والدكتور ظفر الإسلام خان وفيما يلي فحوى كلماتهم.

قام البروفيسور حبيب الله خان بإدارة هذا الحفل، وبدأ الحفل بتلاوة آي حكيمة من القرآن الكريم، ثم رحّب مدير الحفل بجميع الضيوف والحضور الكرام أحرّ ترحيب، وسلّط الضوء على مدى أهمية اللغة العربية وأهداف تدريسها في الهند، مشيرًا إلى أن هناك شبكة كبيرة من المدارس الدينية والعربية، يربو عددها على ثلاثة وعشرين ألف مدرسة، تهتم بتدريس اللغة العربية كلغة القرآن والسنة، مما يقف وراء حبّ المسلمين الهنود لهذه اللغة، بينما ثمة عراقيل ومشاكل تواجهها اللغة العربية في سبيل ترويجها وإعلاء شأنها على أرض الهند.

وفي مستهل الحفل، قدّم رئيس قسم اللغة العربية بهذه الجامعة البروفيسور محمد أيوب الندوي كلمته الافتتاحية، تحدّث فيها عن خلفية هذا الاحتفال، معربًا عن سعادته وسعادة قسم اللغة العربية بإقامة هذا الحفل الكريم في حرم الجامعة كلّ عام، معتبرًا ذلك فرصة جيدة فيما يخص بتكريم اللغة العربية وتدرسيها في جامعات الهند المختلفة، ومدى تأثيرها لدى مسلمي الهند ورفع مستوى ثقافتهم واستفادتهم في أمور دينهم ودنياهم. إلى ذلك قدّم رئيس الاتحاد كلمته حول مساعي الاتحاد ومجهوداته فيما يخص بتطوير اللغة العربية في جميع أنحاء الهند، مشيرًا إلى أنه تم إنشاء هذا الاتحاد من قبل نخبة من علماء اللغة العربية الهنود، مما يهدف إلى ترويج اللغة العربية وحمايتها وتعزيز شأنها في الهند بشكل خاص.

وألقى رئيس البيت الثقافي العربي في الهند الدكتور نوري خزعل صبري الشخيلي الضوء على كل ما يقوم به هذا البيت الثقافي بصفته "همزة وصل" بين الشعبين الهندي والعربي من الأنشطة الثقافية والعلمية والأدبية، إذ يهتم هذا البيت بنشر اللغة والثقافة العربية لدى الشعب الهندي، علمًا بأن هذا البيت هو بمثابة مؤسسة ثقافية مستقلة غير مرتبطة بأي جهة حكومية أو حزبية أو سياسية، تعمل على نشر الثقافة العربية والإنسانية والإنسان هو غايتها ووسيلتها، ويتضمن

مجلة الهند

أعضاء هذه المؤسسة، كبار الأساتذة والأكاديميين من الهند والمغرب والجزائر وفلسطين والعراق وغيرهم كثيرون.

وتحدّث الدكتور ظفر الإسلام خان، رئيس تحرير صحيفة ملي غزت الإنجليزية بنيو دلهي، عن تاريخ اللغة العربية وتأثيرها على اللغات الأخرى وكذلك علاقة الهند مع هذه اللغة وكيفية تعزيز ورفع شأنها في الهند، مؤكداً أن عدداً من المراكز والمؤسسات الثقافية للبلدان الأجنبية تسعى لنشر ثقافتها وترويج لغتها في مختلف أنحاء الهند، بينما لا تبدي البلدان العربية الاهتمام المنشود بإعلاء شأن اللغة العربية في الهند. كان حديثه حافلاً بالمعلومات القيّمة النادرة عن الموضوع.

وفي النهاية، قدّم رئيس الحفل سعادة الدكتور أحمد مازن المسعودي كلمته الرئاسية، فيما أبدى شرفه البالغ لحضور هذا الحفل في حرم الجامعة المليّة الإسلامية التي تخرّج منها حائزاً على شهادة الماجستير في الإدارة العامة، وتناول الرئيس ازدهار مختلف الجوانب العلمية والأدبية التي شهدته الهند عبر العصور، مبيناً أن تاريخ اللغة العربية يرجع إلى أكثر من 15 قرناً من الزمن، وظلت اللغة العربية اللغة الأولى من بين لغات المسلمين ليست من حيث اللغة الرسمية والأدبية فحسب وإنما هي لغة دينية وثقافية للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. كما وصلت اللغة العربية إلى الهند على هامش الهجرات والأغراض الأخرى مثل التجارة وطلب العلم وكسب الرزق، إذ توجّه التجار العرب إلى السواحل الهندية وكذلك التجار الهنود إلى مناطق الخليج العربي، مما أدّى إلى ازدهار العلاقات الثقافية واللغوية والاجتماعية والعلمية والفكرية بين الجانبين ولاسيما اللغة العربية كلغة القرآن ولسان الدعوة الإسلامية.

وتطرق سعادة الدكتور إلى أن الهند تعدّ من المراكز الرئيسية للثقافة الإسلامية، وتوجد في أحضانها مئات من المعاهد والمدارس والجامعات التي تعنى بالبحوث الإسلامية في شتى جوانبها، مشيداً بالدور الذي لعبه كتاب اللغة العربية بشكل كبير في إعلاء شأن اللغة العربية ومكانتها في الهند عبر العصور، حيث قال سعادة الرئيس: لقد نهض من أرض الهند صفوة من العلماء ورجال الفكر والقلم الذين عُرفوا بفصاحة اللسان

مجلة الهند

العربي المبين وقاموا بأداء أدوار رائعة ومثالية في مجال التصنيف والتأليف وبناء الحضارة الهندية وتركوا أثارًا خالدة، ولا يمكننا أن نغض الطرف عنهم.

كما أكد رئيس البعثة العربية من جانبه، أن جامعة الدول العربية على أتم استعداد مع الجهات المختصة بالبلدان العربية، لاستقبال أي خطة ومبادرة حول إعلاء اللغة العربية، لغة القرآن، ومكانتها والرفع من شأنها على أرض الهند.

وكشف الدكتور المسعودي أن بعثة جامعة الدول العربية لديها مكتبة تضم خمسة آلاف كتاب في مختلف العلوم والآداب والثقافة وكثير من الدراسات والأطروحات، كما يوجد في المكتبة كتاب دستور الهند في مختلف اللغات الهندية والعربية والانجليزية والأردية، حيث أنه دعا جميع الباحثين والدارسين إلى الاستفادة من مكتبة البعثة، لافتًا إلى أن البعثة بصدد إنشاء مركز ثقافي عربي في الهند، فيما حصلت البعثة على موافقة من قبل كل من الحكومة الهندية والجهات المعنية من جامعة الدول العربية على ذلك، ومن شأن هذا المركز الثقافي أن يعتني بإثراء مختلف العلوم والفنون والآداب، ويمكن أن يوفّر هذا المركز حلقات دراسية للغة العربية لمن يرغب في ذلك.

واختتم الرئيس كلمته بتقديم بالغ الشكر والتقدير إلى جميع من قام أو ساعد في إقامة هذا الاحتفال بمناسبة ذكرى اليوم العالمي للغة العربية في حرم هذه الجامعة العريقة.

وفي نهاية المطاف، قدّم الدكتور حسنين أختار الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية بجامعة دلهي، نيابة عن القائمين على هذا الحفل، بالغ الشكر وعظيم الامتنان لجميع الضيوف والأساتذة وأعضاء السلك الدبلوماسي العربي لاسيما سعادة الدكتور مازن المسعودي رئيس بعثة جامعة الدول العربية على أنه لبّى الدعوة لرئاسة هذا الحفل، كما شكر الدكتور جميع الحاضرين والطلبة والباحثين على مشاركتهم في هذا الحفل جزيل الشكر.

ندوة وطنية حول "آفاق التعاون بين الجامعات والجامعات الهندية"

- إعداد: محفوظ الرحمن¹

أقامت سفارة المملكة العربية السعودية واتحاد أساتذة وعلماء اللغة العربية لعموم الهند والمركز الثقافي الهندي العربي وقسم اللغة العربية بالجامعة المليية الإسلامية ندوة حول موضوع "آفاق التعاون بين الجامعات السعودية والجامعات الهندية" في قاعة مبنى المركز الثقافي الهندي العربي بالجامعة المليية الإسلامية بنيو دلهي. وتضمنت الندوة جلستين بما فيهما الجلسة الافتتاحية وجلسة النقاش، وشارك في الندوة الأساتذة والباحثون من الجامعات الهندية المختلفة والدبلوماسيون من سفارة المملكة العربية السعودية.

بدأت الندوة بتلاوة أي من القرآن الكريم تلاها الأخ عظمت الله، ثم ألقى مدير الندوة الأستاذ الدكتور حبيب الله خان كلمات الترحيب بجميع الحاضرين والضيوف الكرام معرباً عن بالغ الشكر والتقدير لمدير الجامعة المليية الإسلامية البروفيسور طلعت أحمد، وسعادة سفير خادم الحرمين الشريفين الدكتور محمد الساطي، والأساتذة والباحثين بهذه المناسبة، وتحدث عن أهمية اللغة العربية بإيجاز، كما ذكر تاريخ تأسيس الجامعة المليية الإسلامية ودورها البارز في استقلال البلاد، وبين كذلك الوضع الحالي للجامعة.

ثم تفضل الأستاذ الدكتور زبير أحمد الفاروقي المستشار الأكاديمي للملحقية الثقافية السعودية بإلقاء كلمته نيابة عن الملحقية. بدأ الأستاذ الحديث قائلاً أن العلاقات السعودية الهندية قديمة جداً. وتعقد المملكة برامج مختلفة بمناسبة مهرجان الكتب

¹ محفوظ الرحمان، باحث، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المليية الإسلامية، نيو دلهي

مجلة الهند

العالمي الذي يعقد في نيو دلهي. وتدعو أساتذة اللغة العربية وآدابها لإلقاء محاضراتهم المفيدة حول موضوعات شتى. وقد عقدت الملحقية الثقافية السعودية عدة ندوات وطنية ودولية في مواضيع مهمة مثل "رحلات الحج" و"المخطوطات العربية المتواجدة في الهند" وغيرها. وشارك أعضاء الملحقية في ندوات كثيرة عقدت في الهند منذ افتتاحها. وتشجع الملحقية تبادل الخبرات العلمية والثقافية بين الجامعات السعودية والجامعات الهندية.

ثم ألقى ضيف الشرف سعادة سفير المملكة العربية السعودية الأستاذ الدكتور محمد الساطي كلمته مبدئياً سعادته البالغة بحضور هذه الندوة. وتحدث عن العلاقات الهندية السعودية وركز على التعاون في مجال التعليم والثقافة، وأشاد سعادة السفير بما قدّمه علماء الهند من إسهامات قيمة في مجال اللغة العربية والعلوم الشرعية وعلى رأسهم الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي والشيخ أبو الأعلى المودودي -رحمهما الله- وأضاف قائلاً إنه يشكر سعادة مدير الجامعة المليّة الإسلامية البروفيسور طلعت أحمد الذي تحدث عن التعاون بين الجامعة المليّة الإسلامية والجامعات السعودية عندما لقيه في رحاب هذه الجامعة.

وفي نهاية الجلسة الافتتاحية ألقى مدير الجامعة البروفيسور طلعت أحمد كلمته الرئاسية، وقال فيها إن العلاقات بين الهند والمملكة العربية السعودية وثيقة وراسخة وقديمة، ومن ذلك أن الجامعة المليّة الإسلامية تشرفت بتقديم الشهادة الفخرية إلى الملك الراحل عبدالله بن عبد العزيز -رحمه الله- والملك سلمان بن عبد العزيز -حفظه الله-. وأضاف قائلاً: "يجب علينا أن نتبادل التعاون في العلوم والتكنولوجيا مع اللغة والأدب والثقافة، لأنني قد شاهدت مختبرات ذات المعايير العالمية في المملكة العربية السعودية، ولا يوجد مثيلها إلا في قليل من البلدان الأخرى.

وفي ختام الجلسة قدّم الدكتور فوزان أحمد كلمة الشكر والامتنان لجميع الحضور والضيوف وبشكل خاص قدّم الدكتور بالغ الشكر وخالص التقدير إلى سعادة مدير الجامعة وسعادة سفير المملكة لمشاركتهما في هذه الندوة ليشرف الجميع بحضورهما رغم مشاغلهما وارتباطاتهما الرسمية العديدة.

مجلة الهند

بدأت الجلسة الثانية تحت رئاسة الأستاذ الدكتور زبير أحمد الفاروقي المستشار الأكاديمي للملحقية الثقافية السعودية ورئيس قسم اللغة العربية سابقاً في الجامعة الملكية الإسلامية وذلك بعد نهاية الجلسة الافتتاحية. وقد شارك فيها الأساتذة من الجامعات الهندية المختلفة وأعضاء الملحقية الثقافية السعودية.

بدأ الأستاذ الدكتور محمد نعمان خان، رئيس اتحاد أساتذة وعلماء اللغة العربية لعموم الهند، النقاش وقدم أولاً تعريفاً موجزاً للاتحاد وتحدث عن جهود الاتحاد في تطوير اللغة العربية في الهند، وقال: "إن الاتحاد مسجل لدى الحكومة الهندية ويعقد ندوات وبرامج ودورات تشاركية لتطوير اللغة العربية". وذكر في كلمته أهداف الاتحاد بما فيها حلّ مشاكل اللغة العربية وأهمية الحفاظ على الثقافة العربية وتراثها، ودور عقد الندوات والبرامج حول اللغة العربية وطرق تدريسها وتبادل البحوث والخبرات وتنظيم البرامج الثقافية بالتعاون مع الحكومة والسفارات العربية. ثم تحدث الأستاذ حول موضوع: "التواصل مع مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية بالرياض والاستفادة من مشاريعه الخاصة بدعم وتشجيع دراسة اللغة العربية من قبل الناطقين بغيرها". وقدم بعض الاقتراحات والتي من ضمنها:

- دعم مكتبات الجامعات الهندية بمصادر اللغة العربية وآدابها وخاصة مصادر الأدب السعودي.
- تدريب أساتذة اللغة العربية لتدريسها.
- نشر الكتب العربية المؤلفة من قبل علماء الهند.
- تحقيق المخطوطات العربية المهمة الموجودة في مختلف مكتبات الهند وطباعتها.

ثم ألقى الأستاذ الدكتور حبيب الله خان كلمته حول موضوع: "سبل التعاون بين الملحقية الثقافية السعودية واتحاد أساتذة وعلماء اللغة العربية لعموم الهند". وبدأ الأستاذ الحديث بتقديم تاريخ تدريس اللغة العربية في الهند منذ أن تولّى المسلمون زمام الحكم في الهند إلى يومنا هذا. وقال إن اللغة العربية بقيت لغة الدين في عهد

مجلة الهند

حكم المسلمين للهند وإن لم تكن لغة رسمية آنذاك. وفي عهد الاحتلال البريطاني تأسست عدة جامعات في البلاد تعنى بتاريخ اللغة العربية وقواعدها فقط. ثم أصبحت اللغة العربية لغة التواصل بعد استقلال البلاد. وزاد ميول الطلبة في تعلم الترجمة ليتمكنوا من تعبير عواطفهم وتبادل أفكارهم مع العرب. وقال الأستاذ إننا نريد التواصل بين أساتذة اللغة العربية في الهند والملحقية الثقافية السعودية ونلتزم منها أن تمنح أساتذة اللغة العربية تسهيلات التأشيرة لزيارة الجامعات في المملكة العربية السعودية حتى يتمكنوا من تكوين العلاقات التعليمية والثقافية ويدرسوا برامجها التعليمية والمناهج الدراسية المتبعة. وأضاف إلى الحاجة الماسة لزيارة الأساتذة والباحثين السعوديين لتدريب أساتذة اللغة العربية. كما أنه ذكر أهمية تبادل المنح الدراسية للطلبة بين الهند والمملكة العربية السعودية.

ثم ألقى الأستاذ الدكتور مجيب الرحمن كلمته، وتحدث عن "وضع مشروع لترجمة الأدب الهندي باللغة العربية والأدب العربي باللغات الهندية" وقال الدكتور قد ترجمت عدة كتب من اللغة العربية إلى الإنكليزية ومن اللغات الهندية إلى اللغة العربية عن موضوعات بما فيها التاريخ والثقافة والاقتصاد والسياسة والرحلة من قبل الملحقية الثقافية السعودية والمركز الثقافي الهندي والعربي في السابق، وقدّم الأستاذ بعض مقترحاته والتي من ضمنها:

- ترجمة أدب الجانبين شعراً وقصةً مسرحيةً وتاريخاً.
- ترجمة الأدب العربي إلى اللغات الهندية.
- وترجمة أدب لغات الهند إلى اللغة العربية.
- وتخطيط المشروع لترجمة خمسين أو مئة كتاب في البداية، ويحدد الوقت من ثلاث سنوات إلى خمس سنوات.

ثم تحدث الأستاذ والدكتور ثناء الله حول موضوع "نشر البحوث التي تقدم في الندوات التي تعقدها الجامعات في الهند حول المملكة" وركز الأستاذ على نشرها في مجلدات قشبية، وترجمة بعض الأعمال إلى اللغة العربية أيضاً.

مجلة الهند

وشارك في النقاش الأستاذ ولي أختر الندوي وقدّم بعض المقترحات حول موضوع "كل ما يلزم لخدمة اللغة العربية في الهند" وقال الدكتور إن الهند بلد الديانات والثقافات وهي أيضاً بلد اللهجات، وإن اللغة العربية تعلمناها ونعلمها هي اللغة الدينية والثقافية والتجارية في الهند لها أهمية كبيرة فيها، والمكتبات العربية موفرة من مؤلفات الهنود ولكنني أريد المرجوء من دراسة هذه اللغة أن نكون قادرين إلى درجة كبيرة بالتعبير عما في خاطرنّا تحدّثاً وكلاماً.

وتنقص بعض الأشياء في هذا الجانب مثلاً لا نجد الجو العربي حيث نسمع اللغة العربية من العرب وكما يقول ابن خلدون في مقدمته الشهيرة: "السماع أبو الملكات اللسانية، و لذلك يجب علينا أن نستفيد من المناهج التي تدرس في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة وفي جامعة الملك سعود بالرياض وجامعة أم القرى في مكة المكرمة لغير الناطقين بها ويمكن لنا أن نستفيد خلال زيارات البلدان العربية.

وتحدث الأستاذ الدكتور جاويد أحمد خان مدير المركز الثقافي الهندي العربي بالجامعة الملكية الإسلامية حول موضوع "استعراض للعلاقات السعودية-الهندية في المجالات الأكاديمية وكذلك شارك في النقاش الدكتور محمد نجمي وغيرهم.

وفي ختام الجلسة تحدث رئيس الجلسة الأستاذ الدكتور زبير أحمد الفاروقي وقدّم فيها ملاحظاته القيمة وتوجيهاته الرشيدة وقال إن الملحقة الثقافية السعودية تقدّم دعم الكتب إلى بعض الجامعات الهندية التي تقع في ولاية آسام وبنغال وغيرها.

وفي ختام الندوة قدّم أمين اتحاد أساتذة علماء اللغة العربية لعموم الهند الدكتور محمد حسنين شكره وامتنانه البالغين للسادة الحضور والأساتذة والباحثين وأعضاء الملحقة الثقافية السعودية والطلبة والطالبات.