مجلة الهند

مجلة فصلية

المجلد: 1 العدد: 2

عدد ابريل– يونيو 2012م

مدير التحرير

د. أورنك زيب الأعظمي

نائب مدير التحرير

مهدي حسن القاسمي

تصدر عن

أكادمية كيشالايا، بنغال الغربية، الهند

مجلة الهند

المراسلات المتعلقة بالاشتراك في الطباعة والنشر توجه إلى:
عنوان البريد:
أكادمية كيشالايا،
بيراتشامبا سقط بادوريا،
كاؤكيبارا،
صندوق البريد: ديفالايا،
مطقة البوليس: ديغانغا،
المحافظة: 24 برغانا الشمالية،
رقم البريد: 743424، بنغال الغربية
أو
الدكتور أورنك زيب الأعظمي،
أستاذ مشارك، قسم اللغات العربية والفارسية والأردوية والدراسات الإسلامية،
باشا–بافانا، جامعة فيسفا–باراتي،
المحافظة: بيربهوم،
شانتينيكيتان، بنغال الغربية
رقم البريد: 731235
عنوان البريد الإلكتروني:
(1) aurang11zeb@yahoo.co.in
(2) azebazmi@gmail.com
(3) mhdihsn1@gmail.com

الاشتراك السنوي:
500 روبية

نشرها وطبعها السيد مهدي حسن نائب مدير مجلة الهند، أكادمية كيشالايا، بيراتشامبا سقط بادوريا، كاؤكيبارا، صندوق البريد: ديفالايا، مطقة البوليس: ديغانغا، المحافظة: 24 برغانا الشمالية، رقم البريد: 743424، بنغال الغربية

مجلة الهند

في هذا العدد

		الصفحة
الافتتاحية	د. أورنك زيب الأعظمي	5
مقالات وبحوث:		
تفسير تدبر القرآن	الشيخ أمين أحسن الإصلاحي ترجمة: د. أورنك زيب الأعظمي	8
موقف الشيخ وحيد الدين خان من أركان الإيمان والدعوة إلى الله	د. أشرف أحمد محمد محمد عماشة	30
وسائل إثبات ونفي النسب في الشريعة الإسلامية بالنظر للتطوارت الطبية والنوازل الفقهية المعاصرة للمسلمين المقيمن خارج ديار الإسلام	د. محمد سعيد متولي الرهوان	66
تقريبُ الخطابِ الصوفي ونشرُ ثقافته الأخلاقيَّة والمعرفيَّة سبيلٌ إلى إصلاح الذات والآخر	د. أمين يوسف عودة	94
تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها- دراسة تحليلية	أ. د. فيضان الله الفاروقي	109
أثر البلاغة العربية في البلاغة الأردوية	د. سيد عليم أشرف الجائسي	122
الكركدن الوحيد القرن الهندي الكبير	الشيخ بدر جمال الإصلاحي	156
قراءة في كتب:		

مجلة الهند

الطبعة الباكستانية لـ"ديوان الفيض"- دراسة نقدية	د. أورنك زيب الأعظمي	167
قصص وحكايات:		
أكه نندن	(ترجمة:) جاويد أحمد بال	206
قصائد ومنظومات:		
رثاء ولده الصغير	فيض الحسن السهارنفوري	210
رثاء ابنيه عبيد الله وشعيب	نظام الدين الفاروقي	211
ذكرى ابنته	عبد المعيد عبد الجليل	212

الافتتاحية

نحمد الله سبحانه على أنه وفّقنا إصدار العدد الأول لـ"مجلة الهند"، الذي احتوى على شتى المقالات والبحوث القيّمة في مختلف الموضوعات. شجّعنا العلماء والباحثون على إصدارها وأثنوا عليها كما أشاروا علينا ما سنعمل عليه في حقّ تحسين المجلة ورفع مستواها العلمي.

هذا العدد، كسابقه، يشتمل على مقالات وبحوث علمية قام بكتابتها علماء وباحثون من الهند وخارجها فالمقالة الأولى حلقة من تلك السلسلة التي تحوي ترجمة عربية لتفسير "تدبر قرآن" للشيخ أمين أحسن الإصلاحي تلميذ الإمام عبد الحميد الفراهي، وهذا أول تفسير كامل وآخره تمّ تأليفه على منهاج الإمام الفراهي فله أهمية لا تنكر في تقديم نظريات الإمام عبد الحميد الفراهي في علوم القرآن. هذه هي الحلقة الثانية التي تقدّم ترجمة تفسيره لآية بسم الله وسورة الفاتحة بينما الأولى كانت ترجمة مقدمته لذاك التفسير القيّم.

والمقالة الثانية حلقة ثانية أخيرة لمقالة الدكتور أشرف أحمد محمد محمد عماشة عن موقف الشيخ وحيد الدين خان من أركان الإيمان والدعوة إلى الله ففي الحلقة الأولى ذكر الدكتور أشرف موقف الشيخ خان عن الإيمان وأنواعه والإيمان بالله والملائكة والكتب السماوية والرسل وأما الثانية فهي تشمل حديثه عن موقفه من الإيمان باليوم الآخر والقدر وتنتهي على قضية الدعوة. إنها ملخص رسالته للدكتوراه حول الشيخ وحيد الدين خان. والمقالة الثالثة للدكتور محمد سعيد متولي الرهوان عن وسائل إثبات ونفي النسب في الشريعة الإسلامية بالنظر للتطوارت الطبية والنوازل الفقهية المعاصرة للمسلمين المقيمن خارج ديار الإسلام. هذه مقالة مهمة للغاية وتناقش قضية معاصرة. نقلنا في هذا العدد قسطها الأول وسننقل في العدد القادم القسط الثاني الأخير. نرجو من القراء أن يدلوا بآرائهم حول الموضوع. والمقالة

الرابعة عن تقديم التصوف بأسلوب علمي حديث، كتبها الدكتور أمين يوسف عودة من الأردن.

والمقالة الخامسة لمعلّمي ومرشدي العلامة فيضان الله الفاروقي. نشرنا في العدد الأول مقالته القيّمة عن الغالب والمتنبي وهذا العدد يتكرّم بنشر مقالته عن تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها. قام الأستاذ الفاروقي بدراسة تحليلية للموضوع وجاء بنتيجة جميلة ينبغي للآخرين أن يتبعوها ويعملوا عليها. والمقالة السادسة للأخ الفاضل سيد عليم أشرف الجائسي عن تأثير البلاغة العربية على البلاغة الأردوية، سلّط الأخ الجائسي أضواء مفصّلة على الموضوع كما قام بدراسة مقارنة لكل منهما فذكر ما نقص في الأولى كما أشار إلى ما استفادت الثانية. هذه دراسة مشبعة ونرجو من الباحثين الآخرين أن يتقدّموا في هذا المجال فيقوموا بدراسة مقارنة بين اللغات وما تحويها من العلوم والفنون. والمقالة السابعة لأستاذي الفاضل بدر جمال الإصلاحي عن الكركدن الوحيد القرن الهندي الكبير. نشرنا في العدد الأول مقالته عن الطاؤوس والآن ننشر مقالته عن الكركدن وسننشر في الأعداد القادمة مقالاته عن الحيوانات الأخرى والأشياء العجيبة، وهذا موضوع يختصّ به الأستاذ الإصلاحي.

والمقالة الثامنة هي دراسة نقدية للطبعة الباكستانية لديوان العلامة فيض الحسن السهارنفوري أستاذ المؤرخ الإسلامي شبلي النعماني الهندي وإمام المفسّرين عبد الحميد الفراهي. قام بها الأستاذ الدكتور ظهور أحمد أظهر الذي ينشر دواوين الشعراء الهنود للعربية من قبل المجمّع العلمي الباكستاني في لاهور، وهذا ثاني الدواوين التي برزت إلى حيز الوجود. قام الدكتور الباكستاني بتبديل بعض الكلمات والتعابير في النص كما حاول إقامة العوج المطبعي الذي حدث في الطبعة الدكنية. أصاب الدكتور في مواضع كما زلّت قدماه في مواضع أخرى كثيرة. فقمت بدراسة نقدية لهذه الطبعة، قارنت فيها المطبوع بالمخطوط الذي هو موجود عندي والذي لم يظفر به فضيلة الدكتور. وأما الأخطاء والأوهام التي وردت في المقدمة فسأتكلم عنها في موضع آخر. أتبعت هذه المقالات العلمية والدراسات التحليلية والنقدية قصة

قصيرة كشميرية ترجمها إلى العربية أخي الفاضل جاويد أحمد بال الكشميري، وقصائدَ ومنظومات لثلاثة شعراء هنود عن أبنائهم وبناتهم الذين فارقوهم أو أجبروا على مغادرتهم ففاضت قريحتهم بما هو مذكور في هذا العدد، والعرب أيضاً كتبوا قصائد ومنظومات حول الموضوع فقصيدة فارس الشدياق مشهورة للغاية. وقد مزجنا كتاباتِ الهنود بكتابات العرب لكي نستفيد من لغتهم ونقدّر درجتنا في العلم والفن والأدب.

هذا، وأشكر كلّ من أعانني في إخراج هذا العدد إلى النور لاسيما حبيبي رافعة إكرام، اللهم زدها علماً وتقوًى.

د. أورنك زيب الأعظمي

تفسير
تدبر القرآن

- الشيخ أمين أحسن الإصلاحي

تفسير
"بسم الله الرحمن الرحيم"

1- درجة هذه الآية تاريخياً:

يبدو من دراسة القرآن أنّ مدلول هذه الآية لم يزل ينقله أتباع الأديان منذ القدم، ويمكن أنْ نزلت هذه الكلمات الفصيحة البليغة أوّلاً في القرآن ولكنه، كما يتعلق بمدلولها، يناسب ويوافق بدء وتدشين أي عمل إلى حدّ يشهد القلب أنّ الله قد علّمها الإنسان في مبكّر نزوله في الأرض فقد جاء عن نوح عليه السلام أنه، لما حمل أصحابه وأصدقائه المؤمنين على السفينة، قال كلمات تشابه هذه الكلمات وهي:

"وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها إنّ ربي لغفور رحيم". (سورة هود: 41)

وكذا بدأ سليمان عليه السلام رسالته التي كتبها إلى ملكة سبأ بهذه الكلمات المباركة فقال:

"إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم". (سورة النمل: 30)

2- هذه الآية كدعاء:

ليس هذا الكلام خبراً بل هو دعاء كسورة الفاتحة كما سيبدو في الصفحات التالية. إنه صوت فطري من قلب رجل سليم، ينبغي أن يخرج حين الخوض في أي عمل مهمّ وهذا هو الصوت الفطري الذي ألبسه الوحي الإلهي لباس الكلمات، اللباس الجميل الذي لن يمكن أنْ يتصوّره أحد. فإذا خرج هذا الدعاء من الفم، بكل إرادة

وشعور، قبل الخوض في أيّ عمل فأوّلاً ينبّه الإنسان في أوّل وهلة أنّ العمل الذي يريد هو إتمامه ليس له من فطرته أنْ يكون عملاً يعصي الله فيه أو يعتدي عليه بل ينبغي أنْ يكون حسب رضاه وطبق أحكامه، وثانياً أنه يلجأ، بفضل هذا الدعاء، إلى صفتين عظيمتين لله؛ الرحمن والرحيم. هاتان الصفتان تضمنان له أنّ الله سيباركه في هذا العمل، وأنْ يصونه من عاقبته إذا أخطأ في خياره، وأنْ يلهمه القوة والهمة لإتمامه، وأنْ ينجيه من مكر الشيطان وكيده، وأنْ يباركه ويثمره في الدنيا وأنْ يجعله سبباً لمرضاة الربّ في الآخرة--- فالعمل الذي يتم الخوض فيه بدون هذا الدعاء يكون خلواً من كافة البركات المذكورة أعلاه، ولذلك فقد قال النبي صلّى الله عليه وسلّم: كل أمر ذي بال لا يبدأ بالحمد فهو أبتر". (مسند أحمد بن حنبل، 271/2، ويروى "أقطع" انظر: ابن ماجه، النكاح، رقم الحديث: 16 وسنن أبي داؤد، الأدب، رقم الحديث: 18)

تبدو هذه البركات لبسم الله مع كل عمل ولكنه إذا بدأ الإنسان بتلاوة القرآن بهذا الدعاء فليضع بعض الجوانب الأخرى أمامه وهي كما يلي:

أوّلاً: إذا بدأ العبد بتلاوة القرآن بـ"بسم الله الرحمن الرحيم" فهو يعمل على الحكم الذي أعطاه الله نبيّه صلّى الله عليه وسلّم حين بداية الوحي فقال: اقرأ بسم ربك الذي خلق (سورة العلق: 1)

وثانياً: أنّ هذه الكلمة المباركة تذكّر الواقع بأنّ من أفضل نعم الله على عبده أنه أنطقه، الأمر الذي أنزل عليه القرآن. تشير إلى هذا الواقع صفته "الرحمن" التي ذكرت في هذه الآية. صرّح عنه في موضع آخر فقال:

"الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان علّمه البيان". (سورة الرحمن: 1-4)

وثالثاً: أنّ هذه الآية تصدّق نبوءة عن النبي وكتابه الذي نزل، جاء ذكرها في الصحف السماوية الأخرى وهي:

"أقيم لهم نبيّاً من وسط أخوتهم مثلك وأجعل كلامي في فمه فيكلّمهم بكل ما أوصيه به ويكون أن الإنسان الذي لا يسمع كلامي الذي يتكلم به باسمي أنا أطالبه". (التثنية: 18/18-19)

ورابعاً: كما أنّ القرآن مظهر لصفة الله "الرحمن" فكذلك هذه هي صفته التي يفتح بها كتابه العزيز، وبذلك المفتاح ينفتح بابه المغلق، وبذلك تنحل مشاكله، ومن تلك العين تفيض على القارئ المعاني والحقائق، وبذلك ينجو من الضلال وهوى النفس وآفات الشيطان.

3- أسماء هذه الآية الحسنى:

ذكر في هذه الآية ثلاثة من أسماء الله تعالى؛ الله والرحمن والرحيم. لنضبط مفاهيمها بالإيجاز:

الله: هي كلمة "إله" فدخلت عليها لام التعريف، قد اختصت هذه الكلمة منذ بدايتها لمن هو خالق السماوات والأرض وغيرها من الخلق. عرف مفهومها ذلك عربُ الجاهلية قبل أنْ نزل بها القرآن فكانوا، مع شركهم المشهور، لا يزنون واحداً من آلهتهم بما وزنوه تعالى فكانوا يعترفون أنّ الله هو خالق السماوات والأرض وما سواها، هو الذي جعل الشمس والقمر، وهو الذي سخّرهما، وهو الذي ينزّل الغيث من السماء، ويرزق البشر كلهم فكانوا يعبدون آلهة غير الله لمجرد زعمهم الباطل أنهم أولياؤ الله، وشفعاؤهم لديه. نقل القرآن هذه الأفكار بإسهاب، ولأجل الإيجاز ننقل فيما يلي آيتين أو ثلاثة:

"ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى". (سورة الزمر: 3)

وقال تعالى:

"ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخّر الشمس والقمر ليقولنّ الله فأنى يؤفكون. الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إنّ الله بكل شيئ عليم. ولئن سألتهم من نزّل من السماء ماءً فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولنّ الله". (سورة العنكبوت:61-63)

وقال كذلك:

"قل من يرزقكم من السماء والأرض أمّن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحيّ من الميّت ويخرج الميّت من الحيّ ومن يدبّر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون". (سورة يونس: 31)

الرحمن والرحيم: الرحمن مبالغة الرحمة على زنة غضبان وسكران والرحيم صفة الرحمة على زنة عليم وكريم. يرى بعض المفسّرين أنّ الرحمن أكثر مبالغة من الرحيم فذكر الرحيم عندهم بعد الرحمن شيئ زائد لم تكن الحاجة إليه فأضيف إلى الرحمن لمزيد التوكيد. لا نرى هذا الرأي صحيحاً فزنة فعلان في قواعد العربية تدلّ على الحماس والهيجان كما تدلّ زنة فعيل على الثبات والخلود فلم تأت إحدى الصفتين لتكميل الوزن بل تشير إحداهما إلى حماس رحمة الرب وهيجانه كما تدل الأخرى على استمرارها وثباتها وخلودها، فتفكّر تجد أنّ رحمة الرب على الخلق كما ذُكر فهي ليست مجرد متحمّسة ولا متهيّجة بل هي تستمرّ وتخلد فلم يخلق الكون على هيجان رحمته ثم غفل عن رقابته والإشراف عليه فهو يربّيه بعدما خلق بكلّ حماس ومرأى منه فإذا دعاه العبد سمع نداءه وقبل دعاءه والتضرع إليه ومع هذا فليست رحمته عليه لمدة حياته بل كلّ من يسير على الطريق الذي علّمه ودلّ عليه يرحمه في حياة خالدة لا نهاية لها ولا فناء. تفكّر ترَ أنّ هذه الحقيقة لن تبدو ما لم تقترن الكلمتان ولم يتزامن استخدامهما.

4- موقع هذه الآية في القرآن:

وهناك سؤال مهمّ عن هذه الآية وهو ما هو موضع هذه الآية الأصليّ في القرآن؟ ثار هذا السؤال لأنها لم تنضمّ إلى سورة من القرآن كجزء منها سوى سورة النمل ولو أنها مكتوبة في كل سورة (سوى البرأة) كآية مستقلة ولذلك فقد اختلفوا هل هي جزء من سورة خاصة أم تصدّرت لكل سورة كبداية مباركة وكعلامة فارقة. يرى قرّاء وفقهاء المدينة والبصرة والشام أنها ليست آية من آيات سورة من القرآن بل ذكرت في بداية كل سورة كبركة وفاصلة فهي تميّز سورة من أخرى كما هي تبارك القارئ إذا بدأ بها. اختار هذا المذهب أبو حنيفة رحمه الله.

وبالعكس من ذلك يرى فقهاء مكة والكوفة أنها آية لكل سورة من القرآن كما هي آية لسورة الفاتحة، اختار هذا المذهب الشافعي وأصحابه رحمهم الله.

يرى أستاذنا الفراهي أنها آية لسورة الفاتحة، وكفاتحة لغيرها من سور القرآن. عندي مذهب قرّاء المدينة قويّ وذلك لأنّ ترتيب المصحف الراهن قد تمّ على

مرأى من الوحي الربّاني وإرشاد من الرسول صلّى الله عليه وسلّم وكتبت آية "بسم الله" على ذلك الترتيب فكما يتعلق بضبط هذه الآية لم يفرّق بين كتابتها في سورة الفاتحة وكتابتها في غيرها من سور القرآن وضبطت في بداية كلّ سورة على ترتيب واحد فهي تُرى آيةً مستقلةً بنفسها خارجة من آيات السورة.

تفسير

سورة الفاتحة

الألف: عمود السورة

هذه السورة تبدأ بالتعبير عن عاطفة الشكر التي تثور أو ينبغي أن تثور في قلب سليم بالنظر إلى ربوبية الله، ورحمته الواسعة، وقانونه للعدل في نظام هذا الكون، ومن ثم تمّ التعبير عن عاطفة عبادة الله واستعانته التي تثور أو ينبغي أن تثور ثم كشف الستار عن مزيد الرغبة في الهدى، التي تولد في المرء أو ينبغي أن تولد.

الباء: أسلوب السورة

أسلوب هذه السورة دعائي إلا أنه ليس بما يرشده إلى أسلوب الدعاء بل قد أجري الدعاء ذاته على لساننا، الأمر الذي يشير إلى أن تخرج مثل هذه الأنشودة الداخلية من لساننا إذا كانت طبيعتنا سليمة، وبما أن هذا التعبير مما وهبه الله الذي فطر طبيعتنا فلن يمكن تصور تعبير أصدق منه فيعتبره كل إنسان سليم الفطرة صدى من قلبه ولا يستغربه إلا من قد أفسد طبيعته.

سورة الفاتحة (1)

مكية ---------- آياتها: 7

بسم الله الرحمن الرحيم

"الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين"

1- تحقيق المفردات وتوضيح الآيات

الحمد: كلمة "الحمد" عندي تعني "الشكر" المعنى الذي يبدو من تتبع استخداماتها في القرآن الكريم فقال-مثلاً-: وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا" (سورة الأعراف:43) وقال: وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين" (سورة يونس: 10) وقال: الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحق" (سورة إبراهيم: 39).

نظراً لمواقع استخدام كلمة "الحمد" أنها أوسع معنى من كلمة "الشكر" لأن الأخير لا تستخدم إلا بمواقع الاعتراف بالمحاسن والمحامد التي يستفيد منها المرء بينما الأولى تحوي كل نوع من المحاسن والمحامد التي يستفيد منها المرء الحامد أم لا تصل فائدتها إليه، ولكنه مع ذلك تحوي كلمة "الشكر" معظم أجزاء مفهوم كلمة "الحمد" فهي أنسب للتعبير الجيد عن الشعور بالحمد وعاطفته وذلك لأن ما تبدي هذه السورة من العاطفة ثارت من رؤية ربوبية الله ورحمته اللتين تتعلقان بأنفسنا مباشرة فإن لم تتضح هي بصراحة فلا تنكشف روح السورة فكلمة "الشكر" تجلي هذا الجانب من السورة.

الله: تم توضيحها في تفسير آية "بسم الله".

الربّ: هي تعني من ينشئ ويملك والمفهوم الثاني ولو ظهر كنتيجة لازمة لمفهومها الأول فإن الذي يكون مسئولاً عن نشأة أحد يستحقّ أن يمتلكه ولكن هذا المفهوم قد غلب على هذه الكلمة بحيث لم يبق استخدامها لمجرد مفهوم "المربّي" البعيد من المالك.

فلو كان من خاطبه القرآن أولاً يؤمن بأن الله خالق الكون كما مضى في تفسير "بسم الله" ولكنهم قد جعلوا أرباباً من دون الله زاعمين أن الله قد أشركهم في إدارة الكون ولذلك فإنهم يجدرون بأن يُعبدوا ففي هذا الموضع جاءت، بعد الله، صفته

الأولى "رب العالمين" التي تهدف إلى ذكر أن الله الذي خلق الكون هو مالكه فإنه يربّي كلاً منه.

الرحمن والرحيم: تم توضيح هذين الاسمين في تفسير آية "بسم الله".

مالك يوم الدين: استخدمت كلمة "الدين" في القرآن لمعانٍ عديدة كما يلي:

1- الدين والشريعة، فقال تعالى: أفغير دين الله يبغون" (سورة آل عمران: 83)
2- قوانين الدولة، فقال: ليأخذ أخاه في دين الملك" (يوسف: 76)
3- الطاعة، فقال: وله ما في السماوات وما في الأرض وله الدين واصباً" (سورة النحل: 52)
4- الجزاء، فقال: إنما توعدون لصادق وإنّ الدين لواقع" (سورة الذاريات:6)

والمراد من "الجزاء" جانباه؛ ثواب الأعمال الحسنة وعاقبة الأعمال السيئة.

فالمالك الوحيد للثواب والعقاب يعني أنه يمتلك القدرة والخيار كليهما ذلك اليوم، ويكون الناس كلهم ساجدين وصاغرين أمامه، لا يمكن لأحد أن يتكلم بدون الإجازة منه فهو يحكم وحده كافة القضايا، ويجزي من يشاء خيراً كما يعاقب من يشاء كما قال: الملك يومئذ لله يحكم بينهم" (سورة الحج: 56) وقال: لمن الملك اليوم لله الواحد القهار" (سورة غافر: 16).

وما تخفيه الكلمات الثلاث لهذه الآية من أمور لو قمنا بتفصيلها لكان "دور الثواب والعقاب سيأتي يوماً لا يكون فيه الخيار إلا بيد الله ولا يتلفظ أحد بشئ ولكن هذه كلها قد ضمنها أسلوب الدعاء بحيث يجري الداعي يعترف بها كحقيقة ثابتة، كأنه بعد هذه العلامات والآثار لربوبية الله ورحمته وعدله، المبثوثة في كل جهة من جهات الكون لا يبقى إلا عنيداً ينكر جزءً من هذا الواقع؟

إياك نعبد وإياك نستعين: "العبادة" لغة في العربية تعني نهاية العجز والخضوع والصغار، ولكنها اختصت في القرآن بالتعبير عن الخضوع والخشوع الذي يظهره العبد لخالقه ومالكه ثم دخل مفهوم الطاعة في لوازم الكلمة لأنه خاطئ بالبداهة أنّ الذي يعتبره الإنسان حرياً وحيداً لنهاية خضوعه ثم لا يوجب عليه طاعته في شئون الحياة. ولذلك فقد كشف القرآن الستار عن حقيقة العبادة تلك في بعض

مواضعه فقال: إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين" (سورة الزمر:2).

ولأجل علاقة الطاعة الوطيدة بالعبادة قد تم استخدام العبادة للطاعة بالصراحة فقال مثلاً: أن لا تعبدوا الشيطان وإنه لكم عدو مبين" (سورة يس: 60).

فقد جاء ذكر ما لله من الحق على العبد في هذه الآية كما ذكر ما للعبد من الحق على الله فحق الله على العبد هو أنْ يعبده وحده وأنْ يتضرع إليه ذاته وأما حق العبد على الله فهو أنْ يرحمه وينصره ففي الجزء الأول من الآية يعترف العبد ما عليه من حق الله ثم في جزئها الثاني يطلب من الله ما عليه من حقه ولكنه يطلب بكل أدب فلا يشير العبد إلى حقه شيئاً بل يظهر حاجته ووثوقه وأمنيته وذلك فإنّ من شأن العبد أنْ يتضرع إلى ربه ويدعو له بدلاً من أنْ يثبت حقه عليه، وهذا من فضل الله أنه يهب العبد كلّ ما يشاء بدون أي جدارة منه ثم يعتبر ذلك الفضل منه حقاً للعبد فقد نقل النبي صلّى الله عليه وسلّم في حديث قدسي مشهور عن هذه السورة كلمات الله تعالى عن ذلك الجزء الخاص فقال: وإذا قال "إياك نعبد وإياك نستعين" قال هذا بيني وبين عبدي ولعبد ما سأل". (الموطأ، كتاب الصلاة، القراءة خلف الإمام فيما لا تجهر فيه بالقراءة وصحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وإنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قرأ ما تيسّر له من غيرها)

وبما أنّ "إياك نستعين" عبارة عامة فيمكن أنْ يستعين العبد في أمر العبادة كما أنْ يستعين في شئون الحياة ففي العبادة يسأل العبد التوفيق والهدى، والاستقامة والثبات وذلك أنه إذا اشتمل على طاعة الله في كافة جوانب الحياة فتكون امتحاناً شديداً فيواجه العابد منازل شديدة فيها، تكبو فيها أقدام الشجعان.

وقد أكّد تقديم "المفعول" في الكلام أي العبادة تكون لمجرد الله كما يكون طلب المعونة من الله وحده، وقد قطع هذا التوكيد دابر كافة علاقات الشرك لأنه بعدما اعترف العبد بهذا لم يجز له أن يعطي شيئاً غير الله كما أن يسأله شيئاً، فلم يبق للعبد أي نوع من علاقته مع أحد إلا ما أقامها هو ذاته.

اهدنا الصراط المستقيم: لا يعني "اهدنا" مجرد الإرشاد إلى الصراط الصحيح فحسب بل هو يعني أكثر من ذلك فهو يشمل أن يجعل قلبه مطمئناً إلى صحته، وأن يخلق ذوقاً ورغبة في السير عليه، وأن يسهّل له مشاكله، وأن يصونه من الضلال في غيرها من السبل بعد أن تهديه إليه. ظهرت هذه المفاهيم كلها لأجل حذف الصلة هنا.

الصراط المستقيم: اللام للعهد هنا فهو يعني السبيل المستقيم الذي فتحه الله لعباده، الذي يضمن الفلاح في الدين والدنيا كليهما، الذي دعا إلى السير عليه الأنبياءُ والرسل، الذي سار عليه عباد الله الصالحون، الذي أقرب السبل وأسهلها، الذي قد جعل الضالون والمضلّون سبلاً عديدة غير مستقيمة، والذي ثابت بعد هذه المحاولات للتضليل ويمكن به وصول العباد إلى الله، وضّح النبي صلّى لله عليه وسلّم هذا السبيل المستقيم بحيث قد وضع خطاً مستقيماً على الأرض ثم وضع خطوطاً عديدة بجانبه غير مستقيمة وقال إنها يضلّ فيها الشياطين".

صراط الذين أنعمت عليهم: الإنسان يريد أن يفهم شيئاً بوضوح ويفهّمه للناس قدرَما يتعلّق به قلبه وعلى هذا فلم يصبر هنا على أن يهدى صراطاً مستقيماً فحسب بل أوضح ذلك الصراط بكل من الإثبات والنفي فعن جهة الإثبات أشار إلى أن يكون الصراط صراط من أنعم عليهم وأما عن جهة النفي فقال إنه صراط من لم يغضب عليهم ولا ضلّوا الطريق السوي، وبعد هذا التوضيح قد تجلّى الهدف بحيث لم يبق أي شوب من الشك والريب.

لم يقم الداعي بهذا القدر من التوضيح لأن الله سبحانه (نعوذ بالله) يمكن أن يسوء فهمه في فحوى الدعاء بل لأن الداعي بجانب طلب مقتضاه الأصلي يظهر رغبته عمن رغب عن حبيبه وهدفه فضلّوا الطريق كما يدعو الله أن يوفّقه الاستقامة على الطريق بعد الظفر بها فلا يعاني بما عانى منه من ولو ظفر بتلك الطريق فضلّوها عن وعي أو بدون وعي فاستحقوا العذاب الإلهي.

جاء في هذه الآية ذكر ثلاثة أحزاب؛ أحدهم من أنعم عليهم، وآخرهم من غضب عليهم، وثالثهم من ضلّ الطريق، ولنتعرّف على ميزات وخصائص تلك الأحزاب الثلاثة فيما يلي:

فالمراد الأصلي في "أنعمت عليهم" هي نعمة الهدى والشريعة التي يعرف بها المرء السبيل إلى الفلاح في الدارين فقد استخدم فعل "الإنعام" في معناه الكامل والحقيقي فالمراد ممن أنعم عليهم من أسبغ عليهم الله نعمة الشريعة فتقبلوها بمجاميع قلوبهم وشكروا الله عليها وحثّوا الآخرين على تقديرها كما فعلوا هم أنفسهم، وضحّوا بقوتهم وجدارتهم لصيانتها كما ضحّوا بأموالهم، ولم ينوا في التضحية بأنفسهم إنْ مسّت الحاجة إليها. ذكر هذا كله مجملاً هنا ولذلك فلا يتضح من هنا أي حزب أريد به ولكن الآية الأخرى قامت بالصراحة عن ذاك الحزب المنعم عليه فقال تعالى:

"فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين". (سورة النساء: 69)

ونسبة الفعل في "المغضوب عليهم" إلى الله تعالى ليست مباشرة كما نسب الفعل إليه حين الإنعام عليهم فالسبب الأول وراء هذا هو الاجتناب عن سوء الأدب والسبب الثاني أن الإنعام على العبد يكون في كل حال من قبل الرب جلّ مجده وبالعكس من ذلك أن العبد يستحق غضب الله لأجل أعماله السيئة.

والمراد من "المغضوب عليهم" نوعان من الناس؛ أحدهما من نزّل الله فيهم نعمة شريعته ولكنهم لأجل عنادهم لم يقبلوها فحسب بل شمّروا عن ساقهم لمضادته فآذوا وقتلوا من قدّم إليهم تلك النعمة فأسقط الله غضبه عليهم ودمّرهم.

وثانيهم من قبلها ولكن لم يقبلوها من أعماق قلوبهم بل استجابوا عليه كرهاً ثم خاضوا في هوى النفس عن كثب فأضاعوا بعضها كما حرّفوا في بعضها الآخر فصاغوها طبق هواهم، ومن حاول أن يمنعهم عن ذلك أو ودّوا أن يقيموا عوجهم فكذّبوا بعضهم كما قتلوا بعضهم الآخر فمن مضى مثلهم من السالفين هم اليهود فقد صرّح القرآن عن سقوط الغضب عليهم فقال:

"من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير" (سورة المائدة: 60)

"وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءو بغضب من الله" (سورة البقرة: 61)

أما المراد من "الضالين" فهم الذين بالغوا في دينهم فرفعوا درجة رسولهم إلى أن جعلوه إلهاً، الذين لم يقفوا لدى العبادات التي فرضها الله لهم أو حدّدها رسولهم بل قاموا بنظام للرهبانية من عندهم، الذين تبعوا البدع والخرافات التي وضعها سلفهم صماً وعمياناً وضلوا الصراط المستقيم وهاموا في وادي الضلال والغيّ. ومن يطبّق عليهم من الأمم السالفة هذه المساوئ هم النصارى، ولذلك فقد عدّهم القرآن، بناء على تلك الأسباب التي ذكرناها، من ضلّوا فأضلّوا فقال:

"يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلّوا من قبل وأضلّوا كثيراً وضلّوا عن سواء السبيل" (سورة المائدة: 77)

2- الجانب الاستدلالي للسورة

وبما أنّ هذه السورة بأسلوب دعائي فلذا لا يتضح جانب الاستدلال فيها ولكن الأشياء التي أقرّ بها العبد ثم التي يدعو الله لها، يقوم كل منها على دلائل قوية عقلية وفطرية فليس أنْ قد أجري دعاء على لساننا يملأه اعتراف منا ولكنه لا يدعّم دليل عقلي لا الاعتراف ولا الدعاءَ.

فنودّ أنْ نوضّح بإيجاز جوانب الاستدلال التي توجد في هذا الدعاء:

فأولاً: قبل كل شيئ تمّ فيها الإقرار بأن الله هو الجدير بالشكر الذي يبنى على ربوبية الله، وكونه رحمن ورحيماً ومشاهدة آيات عدله التي توجد فينا وفي كل أنحاء الكون.

وتفصيل هذا الإجمال أنّ كل مولود عاقلاً كان أم غير عاقل توفّر له تسهيلات نشأته وتربيته قبل بروزه إلى حيز الوجود بحيث إنّ كل عنصر من عناصر هذا الكون يتحمّس في تيسيرها ليلاً ونهاراً فالشمس تجري لها كما أن القمر يدور لها فالسحاب مسخّر لها والهواء يجري لأجلها.

ثم لا يوجد هذا النظام المحكم للتربية في نحو من أنحاء حياتنا فحسب بل كلما نمعن النظر فيها نجد أن هذا يجري في كل نحو من أنحاء حياتنا فيربّى ظاهرنا كما يربّى باطننا، فجسودنا تربّى كما أنّ عقولنا يتمّ تغذيتها، وتنشّأ قوانا البدنية ومؤهلاتنا الجسدية والروحية فلا يبقى نحو من أنحاء حياتنا إلا ويتمتع من عناية ربانية.

فهل يطلب غرضاً ذاتياً من يربّي المولود بهذه العناية والاهتمام؟ هل هو يحتاج إلينا لقيام وبقاء سلطنته فيجود بنعمه علينا؟ فهل هو راعي الغنم فيطعمها كي تسمن فينتفع بها نفعاً أكثر، فهل يطوي ربّ العالمين بين جنبيه غرضاً كهذا أو ذاك يطعمنا لأجله ويهتمّ بنا لذلك؟

وحينما يتأمل الإنسان في هذه الأسئلة يتجلّ له أنه لا يمسّه أي نوع من تلك الأغراض الدنية.

فالذي تعتبر السماء والأرض من أحقر آيات قدرته وحكمته هل يحتاج إلينا أراذلَ الناس؟ فإن لم يكن كذلك فهل لنا حقّ ما على خالق هذا الكون ومالكه، نجدر به ولأجله يضطرّ أن يهتمّ بنا هذا الاهتمام؟ فالبديهي أنّ نوعاً من تلك الحقوق لا نفرضه لنا فمن أخرج إلى حيز الوجود لمجرد رحمته ونعمته كيف له أنْ نستحقّ شيئاً عليه؟ فإن لم يكن شيئ من ذينك الأمرين، والحق أنه ليس كذلك، فلا تكون ربوبيته كلها إلا لأنه رحمن ورحيم فهذا من كونه رحمن أنْ خلقنا وهذا من فيض كونه رحيماً أنه يديم العناية بنا.

فلما يشهد الإنسان هذا الاهتمام من ربوبية الله يفتح عليه باب آخر من العلم والمعرفة، باب مجيئ يوم للدين، يوم يقوم للعدل وهو قادر عليه فيعذّب الكفّار قدرَ كفرهم بإنصاف كما يجزي المحسنين بفضله ورحمته.

وكيف توجب آيات ربوبية الله وكونه رحمن ورحيماً مجيئ يوم للدين؟ يقتضي الرد على هذا السؤال شيئاً من الإيضاح.

فقد استدل القرآن في غير موضع منه بربوبية الله على مجيئ يوم الدين بحيث إن الله الذي سوّى لكم الأرض، ورفع السماء، وجعل لكم الشمس والقمر، وسخّر لكم السحب والرياح، ولبّى كل حاجيات مقتضياتكم الظاهرية والباطنية، والروحية

والمادية، هل تظنون فيه أنه خلقكم عبثاً فيتركم سدًى؟ فهل هذه الدنيا كلها عمل لاعب لا يهدف شيئاً ولا يسأل عن شيئ؟ فهل تركتم سدًى كي ترتعوا من هذا المرعى كجمل ضالّ فلا تقع مسئولية عليكم كما لا تسألون عن شيئ؟ فإن ظننتم كذلك فهذا ظنّ منكم باطل فهذه العناية التربوية كلها تشهد وتصرخ بأنها تهدف شيئاً مهماً وتوقع مسئوليات كبرى على من ينتفع بها بدون أي استحقاق وقابلية فسيسأل عنها كل من الناس فرادى يوماً يكون يوم الدين فمن أدّى مسئولياته فهو يلقى النجاح ومن لم يؤدّها فهو يعاني الفشل والذلة. قد ذكر هذا المضمون في القرآن بأساليب عيديدة متنوعة ولكن ننقل مثالاً واحداً لأجل الإيجاز، فيقول تعالى:

"أ لم نجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتاداً، وخلقناكم أزواجاً، وجعلنا نومكم سباتاً، وجعلنا الليل لباساً، وجعلنا النهار معاشاً، وبنينا فوقكم سبعاً شداداً، وجعلنا سراجاً وهاجاً، وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً، لنخرج به حباً ونباتاً، وجنات ألفافاً، إن يوم الفصل كان ميقاتاً". (سورة النبأ: 6-17)

"إن يوم الفصل كان ميقاتاً" أي أنما ذكر آنفاً من الآيات تشهد أن من وجّه هذا القدر من الاهتمام للإنسان لا يترك الإنسان سدًى بل يقرّر يوماً يحاسبه فيه عن خيره وشرّه.

وهكذا فقد قرّر الله من لازم نتيجة كونه رحمن ورحيماً أن يأتي بيوم يفصل فيه بين الصالحين والفجار فيجزي الصالحين خيراً ويعاقب الفجّار شراً فكيف يمكن لمن هو رحمان ورحيم أن يعامل مع الظالم والمظلوم، الصالح والفاجر، والمعتدي والمطيع معاملة سوية فلا يفرّق بينهم طبق أعمالهم فلا يعاقب الظالم على ظلمه كما لا يعطي المظلوم حقه فإن انتهت الدنيا بدون ما ذكرنا ولا يأتي يوم يفصل فيه بين الناس فمعنى ذلك أنّ خالق هذا الكون لا يفرّق بين الظالم والمظلوم بل الظالم في سرور وسعادة فإنه حرّ في عمله السيئ فهذا باطل وينفي كونه رحمن ورحيماً وعلى هذا فقد أنكر ذلك بكلمات صريحة فقال:

"أفنجعل المسلمين كالمجرمين. ما لكم كيف تحكمون". (سورة القلم: 36)

وأوجب على كونه رحمن ورحيماً أن يجمع الناس ليوم يفصل فيه بينهم ويجزي الناس حسب أعمالهم فقال:

"كتب على نفسه الرحمة ليجمعنّكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه". (سورة الأنعام: 12)

فيتجلّى من هذه الآية أنّ القيامة مظهر من مظاهر رحمة الله، وبما أنّ الله كتب على نفسه الرحمة فلا بد من أن يأتي بيوم للفصل، يجمع فيه كافة الناس فيحكم بينهم، وهذا أيضاً من رحمته ذاتها ألا يقوم أحد ذلك اليوم للمداخلة في حكمه ويبدّل الباطل بالحق وبالعكس لمجرد شفاعته بل كل يلقى حكماً ملؤه العدل والنهاية.

وكذا اتضح من ذلك أنّ العدل لا يضادّ الرحمة بل العدل مما تقتضيه الرحمة.

وما يثور في نفس الإنسان من العاطفة الجيّاشة للشكر لله بعد مشاهدة آيات الربوبية والرحمة والعدل هذه هي العاطفة التي تحثّ العبد على ألا يعبد إلا الله وألا يستعين إلا إياه عند كل مصيبة يعاني منها. وإن تأمّل هنا يبدُ لك أنه كما هذه العاطفة نتيجة فطرية لمشاهدة آيات الرحمة والربوبية فكذلك مبادرة العبد إلى طاعة الله نتيجة فطرية لها، ولكل عاطفة بشرية ردّ فعل فطري، وردّ الفعل للعاطفة التي تثور في المرء لتقديم الشكر لمنعمه الحقّ هو ألا يعبد إلا إياه ولا يستعين إلا إياه فالذي يربّيه بهذه الجدية والعناية والذي لا تنحصر ربوبيته في أي غرض داخلي منه ولا نستحقّها نحن البشر بل هي نوع من صفته للرحمة وزدْ على ذلك استمرار هذه الربوبية وتلك الرحمة حتى يوم الآخرة حيث يهب عباده الصالحين حياة خالدة فهل أحد غيره يجدر بأن يشكره الناس ويعبدوه، وإنْ يجدر هو وحده بشكرنا الخالص فهل أحد سواه يحرى أن نعبده ونستعينه؟

فكأن عاطفة الشكر تجرّ العبد إلى باب منعمه الحقّ بأن يعبده وحده ولا يستعين إلا إياه، وبعبارة أخرى أن عاطفة الشكر تحفز العبد على عبادة الله ومن ثم يولد الدين الخالص.

وبالنظر إلى العديد من آيات رحمة وربوبية الله يثور في المرء عاطفة الشكر لمنعمه الحقّ، ومن ثمّ ينولد فيه حماس لعبادته وهو نتيجة فطرية وبديهية ولا يمكن لرجل سليمة فطرته أن ينكر هذا الواقع.

ولكن مدّعي الفلسفة الجديدة قدّموا نظرية مضادة عن بدء الدين في حماس أعمي للعصبية الدينية فقالوا إن عاطفة قديمة وبدائية ودعت في المرء هي عاطفة المخافة. أنتجت هذه العاطفة مشاهدةُ الأحداث المدهشة والمخيّفة التي تبرز له في صورة الطوفان والزلزلة والعدوى ثم أجبرته عاطفة المخافة هذه على عبادة القوى المجهولة التي ظنّها خالقة لتلك الأحداث وهكذا فقد بدأ الإنسان دينه بالشرك.

وقد قمنا بالردّ المفصّل على هذه النظرية الباطلة في كتاب لنا على حدة فلا نريد أن نقول هنا شيئاً بل ندعو في التفكير في الأمر بأنّه هل مبحث القرآن هذا عن بداية الدين أثبت في القلوب وأكثر ملائمة بالعقل والفطرة أو نظرية الفلسفة الجديدة؟ وهل الزلزلة والطوفان والسيل من أعمّ أحداث هذا العالم أم هو يحوي مظاهر الربوبية، يطلع في لياليه القمر وينزل المطر، تتلألأ الكواكب وتفوح الأزهار وتجنى الفواكه والبذور. فهل نشهد عامة هذه الآيات للربوبية وهذه الآثار للرحمة أم لا نشهد إلا أحداثاً مدهشة للزلزلة والطوفان؟ فهل يندهش الإنسان من القوى المجهولة بعد آلاء الله في هذا الكون وفي ذاته أم يمتلئ القلب من الشعور بنعم وبركات إله رحمان رحيم منعم ديّان؟ فكل من يتفكّر في هذه الأسئلة بعيداً عن أي نوع من العناد والعصبية ويعرب عن تأثره الصحيح بدون نقص ولا عصبية لا ينكر أن العقل البشري والفطرة البشرية كليهما يميل إلى ما يدلّ عليه القرآن لا ما تسقط فيه الفلسفة الجديدة.

وهكذا تبطل هذه الفكرة بداهة أن عاطفة المخافة ترجّح على العواطف الأخرى فإن تقم بتحليل الخوف يتجلّ لك أن الخوف عبارة عن أن يولد في نفسك خوف أو خطر بالنسبة لسلب شيئ منك أو حرمانك من شيئ تمتلكه وهو يعزّ عليك، وبعبارة أخرى أنه لا بد من الشعور بنعمة قبل كل خوف ولما وجد الشعور بالنعمة فوجب الشعور بمنعم ومن ثم وجب فيك ثوران عاطفة للشكر له، وهذه هي الطريقة

الفطرية لمشاهدة البشر الآفاق والأنفس بأن انولد فيه عن طريق مشاهدته للنعم عاطفة وشعور ثم حفزته تلك العاطفة على عبادته له تعالى. وأما السؤال عن ضلاله عن الطريق السوي الذي مشى البشر فيه ذات مرة فلا نقول إن في فطرتهم لفساداً أضلّهم عن الطريق بل إما أضلّه سوء استخدام خياره أم عوج العقل والميل إلى هوى النفس، وقد فصّلنا القول في هذا الباب في موضع آخر.

وبعدما وصل المرء إلى هذه الدرجة من الاعتراف بالعبادة والإعراب عن توكله ووثوقه بالله يبرز لنا دعاء "اهدنا الصراط المستقيم" الذي تنتهي عليه هذه السورة والذي هو الموضوع الأصلي لهذا المدخل الطويل وتبعه الكلام عن الرغبة عن طرق المغضوب عليهم والضالين وهذا مزيد التوضيح لذاك الدعاء بأسلوب سلبي.

3- دليل على الحاجة إلى الرسالة

وبروز المدخل المذكور أعلاه في صورة الإقرار والاعتراف ثم بروز "اهدنا الصراط المستقيم" في صورة الدعاء يسلّط الضوء على حقيقة كبرى وهي أما بالنسبة إلى آيات رحمة الله وربوبيته ثم ثوران عاطفة الشكر بمشاهدتها ومن ثم عبادة ذاك المنعم الحق والاستعانة منه فهي واضحة جلية يمكن لكل منا أن يشعر بها شريطة أن قلبه فارغ عن الغطاء فإن ترك الإنسان عقله وفطرته يعملان على فطرتهما فلا يضع في سبيلهما عراقل غير فطرية فلا يقعد إلا ويعترف بكل ما أسلفنا ذكره حتى لا يشك في مجيئ يوم للدين إلا أنه سيقف، ولو وقف، على ما هي الطريقة الصحيحة للاستعانة ممن يريد عبادته ويتكل عليه في كل آفة نزلت عليه؟ وللبحث عن تلك الطريقة الصحيحة يقوم المرء فيبسط يديه بدعاء "اهدنا الصراط المستقيم".

وبيان هذا الأمر بأسلوب صريح للدعاء يعني أن عقل الإنسان وفكره يعجزان في هذا الموضع فليس أحد إلا الله الذي يقدر على دلالته على الصراط المستقيم وهو الذي يوفّقه الاستقامة عليه بعد أن ظفر به المرء، ومن هنا يبدو في داخل المرء فراغ يمكن ملأه بالنبوة والرسالة فإن لم يعمل الإنسان عوج الفكر وسوء الفهم فيمكن له أن يعلم عن طريق آيات الآفاق والأنفس أن هناك إلهاً واحداً يربّيه ويرحمه ويجزيه إن

خيراً فخير وإن شراً فشرّ إلا أنه يعجز عن العلم بطريقة عبادة ذلك الإله وللدلالة على تلك الطريقة بعث الله الأنبياء والرسل.

4- نظرة على السورة عن جهة الدعاء

ويكفى تقدير أهمية هذه السورة عن جهة الدعاء أنها سورة تختص بعبادتنا الكبرى الصلاة فقد روي في الصحيحين "لا صلوة لمن لم يقرء بفاتحة الكتاب". (صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة وإنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلمها قرأ ما تيسّر له من غيرها)

ثم نقدّر درجتها بالنسبة لتأثيرها بالحديث القدسي الذي رواه مسلم في صحيحه. يبدو منها أنه لما يتلوها العبد في الصلاة بكل شعور وإخلاص فيلقى القبول لدى كل حرف يتلوه. اقرأ الحديث كما يلي:

"عن أبي هريرة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: يقول الله تعالى: قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل إذا قال العبد "الحمد لله رب العالمين" قال الله حمدني عبدي وإذا قال "الرحمن الرحيم" قال الله أثنى عليّ عبدي وإذا قال "مالك يوم الدين" قال مجّدني عبدي وإذا قال "إياك نعبد وإياك نستعين" قال هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال "اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" قال هذا لعبدي ولعبدي ما سأل".

والتحليل المبين المفصّل الذي تمّ في هذا الحديث أوضح إلى حد لا يحتاج إلى مزيد الكلام عنه، نعم لنتفكّر في هذا الجانب المهمّ منه أي ما الشيئ الذي قد ملأ كل حرف منه بهذا التأثير الشديد بحيث كلما خرج الحرف من فم العبد نال القبول من الله نعالى. فهناك أدعية أبلغ وأفصح وأجمع ولكن لم نقرء دعاء غيره جاء تفصيله بقدر ما جاء عن هذا الدعاء.

ولأجل أهمية هذا الدعاء الكبرى ورفيع قدره نودّ أن نشير إلى بعض خصائصه ولو لا يمكن لنا أن يحوي كلامنا كل خصائصه وميزاته:

فأول خصوصية هذا الدعاء أن الشيئ الذي دعي له لن يمكن أن يكون شيئ أعلى وأرفع منه فيسأل فيه العبد إلهه عن الصراط المستقيم إلى الوصول إليه ونيل مرضاته فهذا الدعاء بريئ عن كل نوع من هوى النفس وأخراها أن هذا الدعاء للهدف الذي خلق له البشر وثالثتها أن هذا الدعاء عن الاستهداء في أمر يعجز فيه عقل الإنسان كما أشرنا فلا يناله إلا بهداية الله ولا يثبت عليه إلى بتوفيقه، وطبقاً لتلك الأسباب لما يسأل العبد ربّه يسأل ما يجب سؤاله كما لا يقدر على عطائه إلا هو.

والشيئ الثاني لهذا الدعاء هو مدخله الذي لا يتخيّل مدخل أبلغ منه وأفصح وهذا من الواقع أن السائل يمكن الظفر بكل شيئ من عند من هو كريم شريطة أن جاء بأسلوب ملائم له. تفكّر في بعض جوانب هذا المدخل:

أولاً: أنه ابتدئ بالاعتراف بالشكر فقد قرّر فيه أن الله هو الذي يجدر به وهذا هو الشيئ الذي يستحق به المرء نعم الله وبركاته، وكلما يتدرج فيه يزدد نعمة وبركة فقد قال تعالى:

"نعمة من عندنا، كذلك من شكر" (سورة القمر: 35)

وقال في موضع آخر:

"لئن شكرتم لأزيدنّكم" (سورة إبراهيم: 7)

وثانياً: أن صفات الله التي سئل بواسطتها هي مثل أساس لغيرها من صفاته فكأنه قد توسّط في هذا بكل اسم من أسماء الله الحسنى.

وثالثاً: "إياك نعبد وإيك نستعين" إعراب عن تمام التوكل فيضع العبد ذاته على باب الله فلا يجد باباً غيره فلا يعبد إلا إياه ولا يستعين إلا إياه فمن رغب عن كافة المخلوقات ومال إلى الله وحده فكيف لا ينال دعاؤه قبولاً واستجابة في حقه.

تفكّر في ختام هذا الدعاء تجد أنه يقدّم شفاعة جميلة لقبوله وهي أن الأسلوب الذي اختاره للدعاء لهداية الصراط المستقيم يبيّن تماماً ذوق ورغبة العبد فمعنى "اهدنا" كما ذكرنا آنفاً ليس مجرد الاسترشاد إلى السبيل السوي بل يشمله أن يفتح عينيه للنظر إلى ذلك السبيل ويهبه رغبة وحماساً لاتباعه ويثبت حبه في قلبه ويحييه

عليه ويميته عليه. وثانياً أنه فصّل بكلمات تدلّ على محبة العبد لمن اتبع هذا السبيل حتى وفاته وعلى رغبته عمن ضلّه لطغواه أو بلاهته.

هذه جوانب لبلاغة هذا الدعاء، أوجزنا الإشارة إليها وبها تستطيع أن تقدّر ما هو السبب وراء اعتبار هذا الدعاء خاصاً بالصلاة ووراء عود كل حرف منه بالقبول حين الخروج من الفم. ضع كلمات الدعاء أمامك ثم انظر في هيئة الصلاة الخاصة وطريقتها المقرّرة ثم تخيّل بلاغة وفصاحة هذا الدعاء والأسلوب الجميل الذي اختاره الله له.

5- النظر في السورة من حيث كونها ديباجة للقرآن

وقد وضعت هذه السورة كديباجة للقرآن في ترتيبه الحاضر كما ذكرت لها أسماء عديدة في الأحاديث، تشير إلى أهميتها تلك فقد سمّيت "فاتحة الكتاب" الذي يعني ديباجة القرآن وكذا سمّيت "أم الكتاب" أي مخ القرآن، الذي يدلّ على أهميتها أكثر مما سلف، وكذا سمّيت "الكافية" و"الموفية" اللذان يشيران إلى أنّ هذه السورة تحتوي على كافة مباحث القرآن. ونودّ أنْ نسلّط الضوء بالإيجاز على هذا الجانب من السورة:

نرى أن هذه السورة تحتل درجة فاتحة القرآن لثلاثة أوجه تالية:

أحدها: أنّ هذه السورة توحي عن نقطة بداية الدين والشريعة فإنها تدلّنا على ما هو الحافز البدائي على عبادة الله ثم ما هي الدوافع التي تنتج عن هذا الحافز، وما هي الخطوة الأولى التي يقدّمها المرء في سبيل عبادة الله ثم أي شيئ يتفقّده بعد ذلك؟

وهذا لا يخفى على أحد منا أن السورة التي ردّ فيها على الأسئلة المذكورة أعلاه هي أنسب سورة، من حيث محتواها، بأن توضع كديباجة للقرآن.

والآن انظر في ضوء الإشارات التي ذكرناها آنفاً هل تجيب هذه السورة على تلك الأسئلة أم لا؟

إن هذه السورة تبيّن أن آيات ربوبية الله، ورحمته، وعدله التي تودع في الآفاق والأنفس تثير في المرء عاطفة الشكر لله تعالى، التي تحثه كدافع شديد، على عبادة الله والاستعانة منه ثم يولد في المرء رغبة في البحث عن الصراط المستقيم

الذي يبلّغه إلى الله. ولتلبية حاجة الإنسان تلك أقام الله نظم النبوة والرسالة وأنزل هداه وشريعته. هكذا تعرّج الإنسان، بصورة فطرية، في سبيل الدين وبما أن هذا الواقع تم توضيحه بسورة مجملة وبأسلوب جميل فقد وضعت هي كديباجة للقرآن.

وثانيها: وإن قمنا بتلخيص ما ذكر في القرآن من المباحث يمكن جمعها في عناوين ثلاثة؛ التوحيد والقيامة والرسالة. إن هذه السورة تدلّ على تلك الموضوعات الثلاثة وهكذا فكأنها احتوت على كافة علوم القرآن. ففي آيتيها البدائيتين ذكر كون الله مالك العالمين وربها وحرياً لكافة أنواع الشكر. وفي آيتها الثالثة أشير إلى يوم للدين كما هي تشتمل على التوحيد أي لا يكون لأحد سلطان أو خيار في ذلك اليوم، وفي آيتها الرابعة يكل العبد ذاته إلى الله وهذا هو أصل التوحيد، وفي الآية الخامسة ذكر مخّ الدعاء الذي يشير إلى أن الإنسان يحتاج، للبحث عن صراط الله المستقيم، إلى سلسلة النبوة والرسالة والهدى أو الشريعة التي أنزلها وكذا كشف الستار عن المسئوليات التي تقع على قوم بعد أن تمتع من شريعة الله والمعاملة التي يمارسها الله مع من يقدّرها خيراً وبالجملة فكأن هذه السورة احتوت على كافة مبادئ الدين التي لو فصّلت لقام نظام الدين كله، فكأن هذه الآيات المعدودات اشتملت على القرآن كله، وتجلّت في هذه الجوهرة الصغيرة مدينة كبرى للمعاني والحقائق، جاء تفصيلها في ثلاثين جزءً للقرآن.

ثالثها: أن عطش باطننا الذي يبدو في هذه السورة قد أسفر عن نزول القرآن. فقد أرشد الله قبل هذه الأمة، اليهود والنصارى إلى الصراط المستقيم لكي يتبعوه هم أنفسهم ويدعوا الآخرين إلى ذلك ولكنهم لا ثبتوا على ذلك السبيل ولا أبقوا علاماته للآخرين فقد أخفوا هذه السبيل فأسقطوا العالم كله في ظلمة الجاهلية، وهذه السورة دعاء للخروج من تلك الظلمة، دعاء يخرج من أعماق الفطرة الإنسانية. هذا هو الدعاء الذي أعطي العالم بفضله نورَ القرآن ووفّقوا الخروج من ظلمة الجاهلية، وهذا هو الدعاء الذي يقدر على إثبات أقدامنا على الجادة المستقمية في فهم القرآن والتدبر فيه والاسترشاد منه في قضايا الحياة. وعن هذه الجهة هي أيضاً أكثر ملائمة بأن تكون ديباجة للقرآن الكريم.

6- ربط السورة من السورة اللاحقة

وقد اتضح جلياً من البحث السابق ربطها من القرآن كله والآن نودّ أن نوضّح ربطها مما يلحقها من سورة البقرة:

وإنْ تأمّل الجزء النهائي لسورة الفاتحة والآية الأولى لسورة البقرة تجدْ أنهما ترتبط بعضهما من بعض ربط الدعاء من الإجابة عليه أو الدعاء من قبوله وأثره فقد انتهت سورة الفاتحة على ما يلي:

"اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" وتليها سورة البقرة بما يلي:

"الم، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدًى للمتقين"

فكأن الهدى السماوية التي تمّ دعاؤها في سورة الفاتحة قد ظهرت في سورة البقرة وحينما يرى من له ذوق حسن أثر الدعاء ونتيجته أمامه بعد الدعاء فتفيض روحه من عاطفة الشكر لله تعالى.

وبجانب هذا لنضع أمام أعيننا جانباً آخر من ربطها من سورة البقرة أنه قد دعي في سورة الفاتحة الابتعاد عن الفرق الضالة والمغضوب عليها بجانب هداية صراط الفرقة المنعم عليها، وعندما يتلو المرء سورة البقرة بالنظر إلى هذا الجانب للدعاء يتجلّ له أنه بجانب إحياء الملة الإبراهيمية ذكر فهرس جرائم اليهود التي مارسوها مع الله وأنبيائه ورسله وشريعته والتي سبّبتْ نزول غضب الله عليهم وعزلهم عن منصب قيادة الأقوام فكأنما أشير إليه في سورة الفاتحة من الفرقة المنعم عليها والمغضوب عليها قد جاء تفصيل تينك الفرقتين في سورة البقرة واتضح أيهما تجدر بالاتباع أو بالتجنب.

ونفس الأمر وقع مع سورة آل عمران التي تتبع سورة البقرة فكما أن البقرة تفصّل جرائم اليهود فكذلك تمّ إبطال بدع النصارى وضلالاتهم في سورة آل عمران. كذا قدّمت صورة حقة للإسلام الذي دعا إليه إبراهيم وغيره من الأنبياء لاسيما المسيح ابن مريم عليهم السلام. وبالجملة فوضع هاتين السورتين الكبيرتين في القرآن

بعد سورة الفاتحة يشير واضحاً أنهما جاءت إجابة على الدعاء الذي ذكر في سورة الفاتحة وتفصيلاً لما أجمل في نهايتها.

ترجمة من الأردوية: د. أورنك زيب الأعظمي

موقف الشيخ وحيد الدين خان من أركان الإيمان والدعوة إلى الله

(القسط الثاني الأخير)

- د. أشرف أحمد محمد محمد عماشة

سادساً: الإيمان باليوم الآخر

إن الآخرة هي الشيء الذي يظهر فيها نتيجة الإيمان بالله والنبي أو الرسول والقرآن والقدر والملائكة، ومدة التزام الإنسان بهذه العقائد، إن الخالق لم يخلق الإنسان كغيره من المخلوقات بلا إرادة أو قدرة على الاختيار، بل هو مخلوق مسئول، والحياة الدنيا هي فترة امتحان واختبار، فهي محل العمل فقط، أما الآخرة فهي محل الجزاء والحساب، ولقد تعرض وحيد الدين خان أثناء دراسته لقضية الآخرة لستة أمور، ثم ذكر بعدها الموت والشهادة، ثم عالم الآخرة وما فيه من الجنة والنار.

وهكذا تتضح العلاقة بين فكرة الخلود وسلوك الإنسان، بالإضافة إلى مصير الإنسان بعد الموت، إذا كان يؤمن بها.

يبدأ اليوم الآخر بفناء عالمنا هذا، فيموت كل من فيه من الأحياء، وتتبدل الأرض والسماوات، ثم ينشئ الله النشأة الآخرة، فيبعث الله الناس جميعاً، ويرد إليهم الحياة مرة الآخرة.

وبعد البعث يحاسب الله كل فرد على ما عمل من خير أو شر. فمن غلب خيره شره أدخله الله الجنة، ومن غلب شره خيره أدخله الله النار.

والإيمان بالآخرة عند وحيد الدين خان هو أن تصير الآخرة في نظر الإنسان القضية الحياتية الكبرى والأصلية بدلاً من قضايا الدنيا[1].

اهتمام القرآن والسنة الشريفة بتقرير الإيمان بهذا اليوم:

اهتم القرآن اهتماماً بالغاً بتقرير الإيمان بهذا اليوم، ويبدو هذا الاهتمام باليوم الآخر فيما يلي:

أولاً: بربطه بالإيمان بالله: "ولـكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر" (سورة البقرة: 177)

"إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون" (سورة البقرة: 62).

ثانياً: يكثر القرآن من ذكره له، فلا تكاد سورة تخلو من الحديث عنه، مع تقريبه إلى الأذهان تارة بالحجة والبرهان، وتارة بضرب الأمثال.

ثالثاً: أن المتتبع لآيات القرآن يجد أنه ذكر لهذا اليوم أسماء كثيرة، وكل اسم منها يدل على معنى ما سيحدث من أهوال في هذا اليوم.

وفي السنة المطهرة يوضح الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية الإيمان باليوم الآخر وأنه ركن من أركان الإيمان وذلك في حديث عمر رضي الله عنه رداً على أسئلة سيدنا جبريل عليه السلام "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر"[2].

حكمة الاهتمام به:

وإنما اهتم القرآن والسنة هذا الاهتمام باليوم الآخر لعدة أسباب:

أولاً: أن المشركين من العرب كانوا ينكرونه أشد الإنكار "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" (سورة الجاثية: 24).

---

[1] المصدر نفسه، 103/1

[2] كتاب الإيمان، باب :الإيمان والإسلام والإحسان، 37/1 رقم: 7

ثانياً: أن أهل الكتاب وإن كانوا يؤمنون باليوم الآخر إلا أن تصورهم له قد بلغ منتهى الاضطراب، وعقيدة اليهود في الله وفي اليوم الآخر تتردد بين التوحيد أحياناً وبين الشرك أحياناً كثيرة، والنصارى يعتمدون فيه على وجود يسوع الفادي المخلص الذي يفدي بنفسه، ويخلصهم من عقوبة الخطايا، وهذا يطابق ما يقوله الهنود في كريشنا، وبوذا، سواء بسواء[1].

ثالثاً: أن الإيمان باليوم الآخر يجعل لحياتنا غاية سامية، وهدفاً أعلى، وهي فعل الخيرات، وترك المنكرات، والتحلي بالفضائل، والتخلي عن الرذائل الضارة بالأبدان والأديان، والأعراض والعقول، والأموال، أي تحقيق الخلافة.

ولا بد من تقوية الوازع النفسي الذي يرغب في الخير، ويصد عن الشر ولا يقوى الوازع إلا بكثرة التذكير والتفنن في التصوير، وضرب الأمثال المتنوعة تعمق جذوره، ويقوى تأثيره، ويحقق الغاية منه، فيرجع المنكر عن إنكاره، ويصحح المخطئ خطاه، ويحدّد كل إنسان هدفه الأعلى لا يضل الطريق، أو تتعثر الخطا. بعد هذا العرض الموجز عن مفهوم اليوم الآخر وأهميته في الإسلام ننتقل إلى توضيح ما يتعلق بالآخرة عند الشيخ وحيد الدين خان وهو كما يلي:

أولاً: إثبات وإمكان الآخرة:

يستدل الشيخ وحيد الدين خان على إثبات الآخرة ببعض مشاهد في هذه الدنيا، ويضرب مثلاً لذلك بالزلازل وأنها تعبير عن قوة الله المطلقة، والتي ستتجلى يوم القيامة حقيقة، وسوف يحين وقت يأمر الله تعالى بفناء هذا العالم بزلزال عام، وسيقف الإنسان عاجزاً تمام العجز أمامه، ولن يكون في العالم كله من ملجأ يلجأ إليه الإنسان للنجاة من ذلك الزلزال العظيم، وسيكون ذلك نهاية لهذا العالم وبداية لعالم جديد، فالزلازل قيامة على نطاق غير واسع، وهي تنبئ عن قيامة كبرى[2].

فالزلازل تشبه القيامة من حيث أنها تأتي بغتة وما ينتج عنها من آثار مدمرة وهائلة، فهي قيامة على نطاق مصغر، وهكذا يستدل وحيد الدين خان على إثبات

[1] الأسفار المقدسة، ص 38 و130

[2] خواطر وعبر، ص 56، الإسلام يتحدى، ص 82

الآخرة بالدليل المحسوس لكي يكون أقرب إلى القبول.

الموت والبعث:

إن الموت هو انتهاء السعي والعمل، وهو نهاية الدنيا للإنسان، والبعث هو بداية عالم الآخرة لجميع الخلق، وتُعد الآخرة المكان النهائي الذي يرى فيه الإنسان نتيجة عمله وليس هناك أي فرصة أخرى للعمل بعد الموت، وحياة الآخرة حياة أبدية لا نهاية لها.

وهنا يتبادر إلى ذهننا سؤال ممَّ يتولد الشك في الحياة القادمة بعد الموت؟

يجيب الشيخ وحيد الدين على ذلك فيشير إلى أن ذلك الشك له سببان:

أحدهما: أن كل إنسان يندثر في التراب بعد الموت، وحين نرى فناء الإنسان بعد الموت لا نفهم كيف يبعث مرة ثانية.

وثانيهما: أن العالم الذي سيوجد بعد الموت غائب عن أنظارنا تماماً، فكل شخص يرى عالم اليوم بعينه ولكن أحداً لم ير بعد عالم الآخرة، لذا لا يوجد فينا اليقين بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة[1].

ومما تجدر الإشارة إليه سريعاً أن العلم الحديث بالرغم من تقدمه الهائل لا يستطيع أن يُقَدّم تفسيراً لحدوث الموت، ولا يستطيع أيضاً أن يرد الموت عن إنسان أراد الله له الموت، يقول الشيخ وحيد الدين خان: "إن الذين لا يؤمنون بالعالم الثاني- الآخرة- يحاولون بدافع الغريزة أن يجعلوا من هذا الكون عالماً أبدياً لأفراحهم، ولذلك بحثوا كثيراً عن أسباب الموت، حتى يتمكنوا من الحيلولة دون وقوع هذه الأسباب من أجل تخليد الحياة، ولكنهم أخفقوا إخفاقاً ذريعاً، وكلما بحثوا في هذا الموضوع رجع إليهم بحثهم برسالة جديدة عن حتمية الموت وأنه لا مناص منه[2].

إن منكري البعث ينكرون الحياة الثانية فقط ولا ينكرون الحياة الأولى؛ لأنها واقع مشاهد، وإذا كان ممكناً وجود الحياة الأولى، فما الذي يمنع من وجود الحياة الثانية كذلك، والذي أوجد الأولى هو الذي سيوجد الثانية وهي أسهل من الأولى.

---

[1] المصدر نفسه، ص 11- 12

[2] المصدر نفسه، ص 79 – 80

إن البحث عن الخلود هو مطلب وغاية الإنسان، ومن أجل ذلك هو يبذل جهده كي ينال هذه الغاية، لكن هذه الجهود لم تفلح في تحقيق هذه الغاية، يقول كاريل: "إن الإنسان لن يسأم أبداً من البحث عن الخلود والسعي وراءه، مع أنه لن يظفر به إلى الأبد، فتركيبه الجسماني يخضع لقوانين معينة، إنه يستطيع أن يوقف الزمن الفسيولوجي لأعضاء الجسد، حتى يؤخر الموت لفترة قصيرة، ولكنه لن يتغلب على الموت أبداً"[1].

إن عقيدة البعث، وهي معيار قوة الدين أو ضعفه، فقوة وتأثير الدين على أفعال الإنسان يأتي كنتيجة لقوة هذه العقيدة لدى الإنسان.

ويستدل الشيخ وحيد الدين خان على إمكانية البعث من خلال تركيب الإنسان من الذرات المتعددة والتي لا يراها الإنسان فيقول: "إن مادة حقيرة غير واعية ومتناهية في الصغر حتى إننا لا يمكن أن نراها بالعين المجردة تصبح بعد النمو إنساناً طوله ستة أقدام، وهذا الحادث يقع أمامنا كل يوم في هذا العالم، فأي صعوبة تواجهنا في الفهم بعد ذلك إذا قلنا إن أجزاء أجسامنا المنتشرة في الأرض بعد أن تتحول إلى ذرات متناهية في الصغر يمكن أن تتخذ شكل الإنسان مرة أخرى"[2].

ثم يؤكد وحيد الدين خان على الإنسان الذي نراه يمشي ويتحرك ويقوم بأعمال هو عبارة عن ذرات كثيرة كانت متفرقة قبل ذلك، وستتجمع مرة أخرى بعد الموت كما تجمعت في المرة الأولى فيقول: "إذن مجموع تلك الذرات المنتشرة في أرجاء الكون نراها الآن في شكل إنسان يتحرك ويمشى على قدميه، وهذا الحدث ذاته سوف يتكرر مرة أخرى فتنتشر أجزاء وجودنا بعد موتنا في الهواء والماء والتراب، ثم يصدر أمر الله سبحانه وتعالى فتتجمع هذه الأجزاء وتتخذ شكل الإنسان وتتجسد كما تجسدت في المرة الأولى"[3]

إن هذا الكون المادي يشتمل على الذرات المادية البسيطة، ولقد أثبتت العلوم الحديثة بأن هذه الذرات لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء أخرى في الأخير، وذلك طبقاً

---

[1] الإنسان ذلك المجهول، ص 209
[2] الرسالة للإعلام الدولي، ص 13
[3] القضية الكبرى، ص 13

لقانون بقاء المادة، فمثلاً لو حرقنا أي شيء مادي فإنه يخرج القوة التي تساوي المادة في كميتها، فهلاك الجسد المادي لا يعني فناء الروح وانعدامها؛ لأنها قوة الجسد المادي فتبقى حينئذ[1].

إن عقيدة الخلود تحتل مكانة كبيرة في كل الأديان، وفي الحقيقة قد لا يكاد يوجد دين من الأديان، إلا ويتحدث عن الموت، والخلود، أو الحياة والموت، لما لهذه الفكرة من أهمية بالغة. وحتى الفلاسفة قد شغلت بالهم هذه العقيدة حيث فكروا في الأرواح، وبحثوا عن طبيعتها وجوهرها، ثم ناقشوا مصيرها بعد الموت، وكيفية طبيعة هذه الحياة[2].

ويطرأ هنا سؤال كيف تكون طبيعة الحياة في العالم الآخر؟ يخبرنا الدين بأنه سيكون هناك جنة ونار وكل إنسان إما أن يدخل الجنة أو يدخل النار، من أطاع الله وعمل عملاً صالحاً في العالم ينال ثواب الله ويكون مثواه الجنة، ومن عصى الله وعمل عملاً سيئاً يلقى في النار ويعذب فيها.

ومما يؤكد البعث بعد الموت ظاهرة النوم، فتطرأ أثناء النوم حالة من الذهول واللا وعي، وهنا يشبه النوم الموت، وحينما يستيقظ الإنسان من نومه يعود إلى حالة الوعي والشعور، يقول تعالى "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويُرسل الأخرى إلى أجل مسمى" سورة الزمر آية 42،[3].

ويشير الشيخ وحيد الدين إلى أن البعث هو بداية عالم الخلود، وسوف يُظهر كل ما يخفيه الإنسان في الدنيا من صلاح أو فساد، ويتغير كل شيء فتصير القوة ضعفاً، والعز ذلاً والكلام صمتاً والحركة سكوناً، وتظهر الحقيقة مجردة[4].

لذلك فإن النوم هو قبض للروح ومن ثم فهو موتة صغرى ، ثم يموت من انقضى عمره، ويفيق من لم يحن أجله، فما الغرابة في البعث بعد الموت وإحياء

---

[1] Philosophy of Religion، ص 203

[2] An Introduction to Philosophy of Religion، ص 202

[3] التذكير القويم، 200/3

[4] The Teachings of Islam، ص 14-15

الإنسان بعد موته، والبعث مثل استيقاظ الإنسان من نومه.

ثانياً: ضرورة الآخرة:

يذكر وحيد الدين خان الدواعي والبواعث التي تجعل من الآخرة ضرورة فيقول: "إن الحياة الآخرة ذات هدف عظيم وهو المجازاة على أعمال الدنيا، خيراً كانت أو شراً، وهذا الجزء من رؤيته لمفهوم الآخرة يكاد يتضح جلياً حين نعلم أن أعمال الإنسان تُحفَظ وتُسجّل بصفة دائمة، وبغير توقف، وللإنسان ثلاثة أبعاد، يُعرَف من خلالها، هي: نيته، وقوله، وعمله، وهذه الأبعاد الثلاثة تسجل بأكملها، فكل حرف يخرج عن لساننا، وكل عمل يصدر عن عضو من أعضائنا يُسَجّل في الأثير (الفضاء)، ويمكن عرضه في أي وقت من الأوقات بكل تفاصيله"[1].

وهنا يعرض الشيخ وحيد الدين أسباب ضرورة الآخرة وهي المحاسبة على الأعمال والأقوال في الدنيا، وذلك لأن كل الأعمال والأقوال محفوظة ومُسَجّلة على الإنسان، وسوف يُحاسب عليها يوم القيامة، وهنا يستطرد في ذكر مسألتي القول والعمل.

أ) مسألة القول:

وهنا يتناول الشيخ وحيد الدين مسألة القول ويعرض أقوال الإنسان وأنها جميعاً مُسَجّلة سواء أكانت بالخير أو الشر، بالحق أو الباطل، وكل ذلك محفوظ من الملائكة التي تكتب كل شيء يلفظه الإنسان، وهذه الأقوال مُدونة في كتاب يُعرَض يوم القيامة لحساب الإنسان فيقول: "إن نظرية الآخرة تقول بأن الإنسان مسئول عن أقواله، فجميع ما نلفظه من كلام حسناً كان أو قبيحاً، حمداً أو سخطاً، وسواء استعملنا اللسان في إبلاغ رسالة الحق، أو استعملناه في إبلاغ رسالة الشيطان، كل ذلك يُحفَظ في سجل كامل: "ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد" (سورة ق: 18). وهذا السجل سوف يُعرَض أمام محكمة الآخرة ليتم حساب الإنسان"[2]

والعلم الحديث لا ينافي ذلك مطلقاً ولكن وحيد الدين خان يقول عن ذلك وقت تأليف الكتاب عام 1973م: "إن علماءنا لم ينجحوا في اختراع آلة تُفرّق بين أصوات

[1] الإسلام يتحدى، ص 86
[2] المصدر نفسه، ص 87

الزمن القديم، ولولا ذلك لكنا قد سمعنا تاريخ كل عصر وزمان بأصواته، وبناء على هذا يثبت إمكان سماع الأصوات القديمة في المستقبل"[1].

وهذا كان في زمن تأليف الكتاب، ولكن اليوم قد توصل العلم إلى اختراع أحدث الأجهزة العلمية كالفيديو والأقمار الصناعية وأجهزة الحاسب الآلي والمحمول وشبكة المعلومات العالمية (الانترنت)، وهذه تساعد في تصوير أقوال الإنسان وأفعاله وكذلك تسجيلها، ويستطيع الإنسان رؤية ما فعله وسماع ما قاله هو أو غيره وكذلك سماع ورؤية الحيوانات الأخرى منذ زمن مضى.

ب) مسألة العمل: بعد أن انتهى وحيد الدين خان من إثبات ضرورة الآخرة عن طريق القول، شرع في الحديث عن مسألة العمل وكيف إنها تثبت ضرورة الآخرة.

ويشير وحيد الدين إلى أن جميع أعمال الإنسان تصدر حرارة في كل مكان وفي كل حال، وهذه الحرارة تعكس الأشكال وأبعادها تماماً، وتم اختراع آلات لتصوير الموجات الحرارية التي تخرج من كل كائن، وهذه الآلة هي "آلة تصوير الحرارة" كما يذكر ذلك وحيد الدين خان[2].

وبالإضافة لذلك فإن الآلات الحديثة تستطيع أن تصور حركات وأفعال الإنسان كما هي وتحفظها لسنوات عديدة، ويستطيع أن يشاهدها الإنسان في أي وقت من الأوقات، وذلك على اسطوانات الكترونية أو شرائط الفيديو أو الأقمار الصناعية وشاشات التلفزيون.

ويحكي الشيخ وحيد الدين عن هذه الظاهرة فيقول: "وجميع أعمالنا القلبية منها واللسانية والعضوية كلها تُسَجّل بدقة تامة، ولا يسعنا ونحن نشرح هذه الظاهرة العلمية الخطيرة، إلا أن نُسَلّم بأن قضية كل منا سوف تُقَدّم أمام محكمة إلهية، وبأن هذه المحكمة هي التي قامت بإعداد هذا النظام العظيم لتحضير الشهادات التي لا يمكن تزويرها"[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص 88
[2] المصدر نفسه، ص 89– 90
[3] المصدر نفسه، ص 90

نلحظ من هذا أن جميع أعمالنا سوف تُحفظ من جانب الملائكة، ولا غرابة في ذلك بعدما رأينا أن الأجهزة والآلات الحديثة يمكنها فعل ذلك بسهولة، لكنني أرى أن مسألتي القول والعمل في ضرورة الآخرة في غير موضعهما من وحيد الدين خان، وكان ينبغي أن يُوضعا لإثبات وإمكان الآخرة، فإذا ثبت تدوينهما وتسجيلهما كانت الآخرة ممكنة وثابتة.

ثالثاً: الحاجة إلى الآخرة:

بعدما أثبت الشيخ وحيد الدين الآخرة وعرض لضرورتها، أراد أن يبيّن هل العالم في حاجة إلى الآخرة، وهل يقتضي الكون وقوعها؟ لقد بحث هذه المسألة من أربعة وجوه:

أ) الجانب النفسي:

يرى وحيد الدين خان أن المطلب الإنساني دليل نفسي على وجود الآخرة، وتطلع الإنسان للآخرة دليل على أن شيئاً مثل ذلك موجود بالفعل أو جدير بالوجود، والتاريخ نفسه يدل على وجود هذه الغريزة من أقدم العصور، وكيف يؤثر هذا الأمر على البشر إن لم يكن موجوداً[1].

فوجود هذه الغريزة في الشعور الإنساني دليل على وجودها بالفعل، ولو كانت من اختراع المجتمع لم تبق على مرّ العصور بهذه الصورة القوية، لكنها ظلت على مر العصور غير آية فكرة.

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفكر في الغد بمسئولية، ويعتقد البعض أن فشل الإنسان في حياته هو الذي يجعله يفكر في حياة أخرى أفضل، ولو أُتيح له الرفاهية الكاملة لتلاشت هذه الفكرة من رأسه. يقول الشيخ وحيد الدين خان: "التغير الذي طرأ على أحوال العمال ليس إلا ظاهرياً؛ فعامل اليوم يتقاضى أكثر مما كان يتقاضاه بالأمس، أما السعادة الحقة، فإنه أكثر افتقاداً لها من سلفه؛ ذلك أن النظام

[1] المصدر نفسه، ص 91

التكنولوجي لم يُعط الإنسان أكثر من مظاهر مادية، فهو لا يملك القيم الروحية، حتى يمنح لأتباعه السعادة والطمأنينة القلبية"[1].

ولقد أصاب الشيخ وحيد الدين في ذلك، فالرفاهية والثراء والتكنولوجيا ليست عوامل تحقق السعادة الحقيقية، وإن ظن البعض أنها تحقق السعادة، فهي سعادة وقتية وغير حقيقية.

ب) الضرورة الأخلاقية:

من ناحية الأخلاق تكون الآخرة ضرورة لا بد منها، بل التاريخ الإنساني لن يكون له معنى بدونها، يقول الشيخ وحيد الدين خان: "إن فطرة الإنسان تُميّز بين الخير والشر، والصالح والطالح، والظلم والعدل، وهذه الفطرة هي التي تُميّز الإنسان عما سواه، ولكن ها هو ذا الإنسان الذي كرمه ربه، يهدر فطرة الله أكثر ممن لا يتمتعون بها، إنه يظلم بني جنسه، يقتلهم ويشردهم، ويوجه إليهم كل شر مستطاع"[2].

فالظلم والقتل والعنف والسرقة والجرائم التي يرتكبها المجرمون والأقوياء لا يمكن أن تمرّ عبثاً، أو أن تنتهي حياة الأقوياء والضعفاء دون جزاء عادل، وهذا لا يرضاه العقل فضلاً عن الدين، فهذا عالم ناقص يحتاج إلى عالم آخر يكمله، يقول الشيخ وحيد الدين: "لا بد من يوم يميز بين الحق والباطل، ولا بد للظالم والمظلوم أن يجنيا ثمارهما، وهذا مطلب لا يمكن إقصاؤه من مقومات التاريخ، كما لا يمكن إبعاده عن فطرة الإنسان"[3].

فهذا الدليل الأخلاقي يؤكد من خلاله وحيد الدين خان على ضرورة الآخرة، فلا يمكن أن تكون الدنيا هي نهاية أعمالنا خيراً كانت أو شراً، بدون ثواب أو عقاب، فهناك بعض الناس يعيشون في هذه الدنيا في صعوبات ويتحملونها كي يحصلوا على نتيجة طيبة في الآخرة، والبعض يذوق نتائج أعمال الظالمين والأشرار في هذه الدنيا ويموت دون أن يحصل على حقه، فلا بد إذن من يوم يُحاسَب فيه الناس جميعاً على أفعالهم وأقوالهم.

---

[1] المصدر نفسه، ص 94
[2] المصدر نفسه، ص 95
[3] المصدر نفسه، ص 96

ج) الباعث الداخلي لسلوك الإنسان (الضمير):

إن سلوك الحق أمر لا يمكن إجبار الإنسان عليه، حتى لو استخدمنا القانون أو الشرطة أو المحكمة، فستبقى فئة لا يمكن أن تخضع لهذه الأشياء مهما كان هناك عقاب، أما الوازع الداخلي (الضمير) هو الذي يحمل الإنسان على فعل الحق والخير ومراقبة الله فقط دون مراقبة البشر أو الخوف من القانون البشري أو غير ذلك، لأنه يعلم أنه هناك يوم القيامة وفيه حساب وعقاب وجنة ونار، وأنه مسئول عن أعماله وأقواله أمام الله.

وعن ذلك يقول الشيخ وحيد الدين: "إنه لن يفلح شيء في قمع الجرائم غير الدافع المنبعث من داخل قلب الإنسان –الضمير- . الضمير الذي لو دخل إرادة الإنسان فلن يسقطه عامل خارجي أياً كان، وهذه الميزة غير متاحة إلا في عقيدة الآخرة"[1]. أي من آمن بالآخرة إيماناً حقيقياً فهو الذي يسلك طريق الحق في حياته، ويبتعد دائماً عن الشرور، فيصبح المجتمع آمناً وخالياً من الجرائم.

د) الضرورة الكونية:

إن العلاقة بين الله والإنسان لم تظهر في الدنيا بشكل أكيد، ومن أجل ذلك أنكر كثيرون الإله بحجج كثيرة، ولو آمنا بالله لزم الإيمان بالآخرة؛ لأنها الطريق الوحيد لبيان علاقة الإنسان بالله ويقول وحيد الدين خان: "فلو آثرنا الإيمان بالله، فلا مناص لنا من الإيمان بالآخرة. فليست هناك طريق أخرى لتبيين علاقة الإنسان بالإله"[2].

تلك هي أربع ضرورات ذكرها وحيد الدين خان لبيان حاجة الناس إلى الآخرة، وأثبت ذلك على المستوى النفسي والأخلاقي والسلوكي والكوني، أي تدرج من داخل الفرد إلى أخلاقه وسلوكه مع الآخرين ثم إلى الكون كله.

رابعاً: الشهادة التجريبية:

يُقدّم الشيخ وحيد الدين الشهادة التجريبية على الآخرة، فيرى أن الحياة الأولى أول دليل على الحياة الآخرة، ويعجب من الذين يقرّون بهذه الحياة الدنيا الآن ثم ينكرون

[1] المصدر نفسه، ص 100
[2] المصدر نفسه، ص 100

الحياة الثانية؛ لأنه كيف يستحيل حدوث الحياة الأولى مرة ثانية، فلا يقبل العقل وقوع حادث في الحال ثم ينكره في المستقبل، ويمكن إنكار وقوع الحياة الآخرة إذا أنكرنا الحياة الأولى وهذا غير مقبول؛ لأن الحياة الأولى واقعة بالفعل[1].

وحقيقة الأمر أن وحيد الدين خان محقّ في هذه الشهادة، فهي دليل مُلزم لكل من ينكر الآخرة عليه أن ينكر الدنيا التي يعيش فيها حالياً، وهذا أمر مستحيل، بل إن إعادة الشيء مرة ثانية أهون من فعله أول مرة. قال تعالى "وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه" (سورة الروم: 27).

خامساً: الوجود النفسي واللاشعور:

يشير وحيد الدين خان إلى أن خلايا الجسم كلها تتغير في بضعة أعوام، ولكن اللاشعور لا يتغير ولا يحدث له أدنى شبهة أو مغالطة على مرور السنين، ولو كان هذا الجزء في أحد أجزاء الجسم لفني وزال بزوال الجسم، ولكنه يبقى مستقلاً، والوجود اللاشعوري حرّ مستقلّ عن الحواجز وقوانين الزمن وخارج الجسم المادي[2].

وهذا الجزء اللاشعوري لا بد أن يختلف عن الجسم ، ويتصف بصفات غير جسمية؛ لأنه جزء نفسي، وما دام يختلف في طبيعته عن الجسم فكان لا بد أن يختلف في صفاته كذلك، فالإنسان ربما يتذكر أشياءً منذ سنوات طويلة رغم تغير جسمه وشكله تماماً، ومع ذلك لا يحدث لهذه المعلومات أي تغير.

سادساً: البحوث والدراسات الروحية (الرؤيا):

تثبت البحوث الروحية الحياة بعد الموت على المستوى التجريبي والعملي، وتثبت أيضاً بقاء الشخصيات المعروفة لنا بذاتها قبل الموت، ومن خصائص الإنسان المميزة له والمثيرة الرؤيا.

---

[1] المصدر نفسه، ص 100– 101

[2] المصدر نفسه، ص 102

وقد أُقيم أول معهد لإجراء هذه البحوث عام 1882م في إنجلترا، وبدأ علماء المعهد عملهم في 1889م، وقد انتشرت هذه المعاهد في مختلف أنحاء العالم، وأثبتت هذه المعاهد أن الشخصية الإنسانية تبقى بعد فناء الجسد المادي[1].

وقد آمن بعض المفكرين بالحياة بعد الموت ليس كعقيدة دينية، وإنما مجردة عن قضايا الدين، ورأى بعضهم بعد الفحص والنقد أن هناك شواهد كثيرة تجعل فكرة بقاء الروح نظرية معقولة وممكنة الحدوث، يقول دوكاس: "ويتضح من هذا أن عقيدة بقاء الحياة بعد الموت التي يؤمن بها الكثير منا كعقيدة دينية ليس من الممكن أن تكون واقعاً فحسب، وإنما لعلها هي الوحيدة، من عقائد الدين الكثيرة التي يمكن إثباتها بالدليل التجريبي"[2].

وهذا يؤكد حقيقة الآخرة كواقع وضرورة لا بد منها، بغض النظر عما يقوله هذا المفكر من عدم اعترافه بها كعقيدة دينية، لأنها إذا ثبتت لديه لزمه أن يؤمن بالنبوة وكذلك بالألوهية؛ لأنهما من نفس الطريق الذي به ثبتت الآخرة، بل هما أساس الإيمان بالعقائد الأخرى.

روى أبو هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "ما رأيت مثل النار: نام هاربها، وما رأيت مثل الجنة: نام طالبها" (رواه الترمذي).

إن أكثر ما ينبغي للمرء أن يهرب منه هو الجحيم ولكنه نسيها تماماً وينبغي أن تكون الجنة على رأس ما يطلبه الإنسان، ولكنه غير طالب لها.

ومخاوف البشر تتركز على أشياء أخرى، ومشاعرهم تلتهب لأمور أخرى، ومشاعر الخوف والأمل الكامنة فيهم مكرسة لأشياء أخرى، فكيف يمكن في مثل هذه الحالة أن يستحقوا رحمة ربهم؟

لقد جعل الناس قضية الدنيا قضيتهم الكبرى، ولم تعد قضية الآخرة قضية أحد منهم. ومركز أعمال الكل هي ثروات الدنيا وزعاماتها وقبولها وشهرتها، وليس

[1] المصدر نفسه، ص 103

[2] المصدر نفسه، ص 105– 106

هناك من أحد يفكّر في عطايا الآخرة ونجاتها وليس هناك من أحد يجن جنونه خوفاً من عذاب الآخرة وطمعاً في جنة الآخرة[1].

الجنة والنار:

إن الجنة عالم عجيب خلقه الله لعباده المطيعين وسوف تتجلى في هذاعالم الآخرة صفات الله تعالى الكمالية بكل وضوح وجلاء، وقد جاء في القرآن عن أصحاب الجنة: "ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" وهذه ميزة عجيبة إلى حد الإعجاز، لأننا نرى أنه لا يمكن لشخص أياً كان، وأينما كان في هذا العالم أن يعيش حياة لا تشوبها شائبة الحزن والخوف.. وقد جاء- أيضاً في القرآن: "تحيتهم فيها سلام" وهذه الكلمات تدل على أن "الجنة تكون موطناً لزمرة من الناس الذين لا يضمرون في أنفسهم شيئاً من أحاسيس أو مشاعر سلبية، وقد ذكر في الحديث عن الجنة أن الإنسان إذا تناول غذاء أو مشروباً في الجنة فلا يخرج الغذاء والمشروب بطريقة الدنيا، بل سيخرج هواء يفوح بعطر ويزيل ما لحق بالإنسان من أذى، وهذا يدل على أن الجنة مقام لطيف حيث تخرج حتى فضلات الأغذية بشكل رائحة طيبة.

وقد ورد في الحديث أن الإنسان لن ينام في الجنة التي ستتحقق فيها مطالب الإنسان. وهذا يعنى أن الجنة تكون مليئة بالمتعة واللذة لدرجة أن الإنسان لن يضيع فيها ولو مقدار نوم ليلة حتى وإن عاش ملايين السنين فيا لها من لذة ومتعة لا توصف، وفوق ذلك كله سوف يرى الإنسان خالقه صاحب الحول والطول والفضل والمنة الذي له الأسماء الحسنى وله سائر الصفات الكاملة، فالجنة هي المكان الذي لم يخطر على قلب بشر فنعم المولى ونعم النصير[2].

والمؤمن الذي يعتقد في الله وحده ويوقن بعجزه الكامل أمام الله، يفوز بالجنة جزاء هذا الإيمان والعمل الصالح، فالجنة إذن هدية ومنحة من الله للإنسان الذي يكافح من أجل الله[3].

---

[1] خواطر وعبر، ص 75

[2] قضية البعث الإسلامي، ص 36

[3] Introducing Islam، ص 156

وقد أعطى الله الإنسان الحرية لوقت محدد، فالذي يُحسن استعمال حريته يفوز بالجنة، وأما الذي يُسيء استخدام حريته سيكون مصيره النار، وبعد فناء هذه الدنيا ينقسم الناس إلى الأبرار والفجار، فيرث الأبرار الحياة الأبدية في الجنة، بينما يذهب الفجار إلى العقاب في النار. فمن يستحق البقاء في الجنة هم الذين يطيعون الله على الرغم من حريتهم، ويفرضون إرادة الله طوعاً على أنفسهم[1].

إن الجنة شيء عظيم لا يمكن أن يحصل عليها الإنسان بشيء يسير، بل لا بد للإنسان أن يثبت الطاعة المطلقة لله، فممارسة الإنسان بعض الطقوس أو الاعتقاد فقط في أمور الدين ليس كافياً، بل لا بد من تكريس الإنسان نفسه قلباً وروحاً لعبادة الله[2].

فحياتنا قبل الموت هي فترة الامتحان، أما حياتنا بعده فهي فترة الجزاء والذي يسلك طريق الشكر في حياته قبل الموت هو الذي سيظفر بالجنة الأبدية في حياته بعد الموت، وأما الذي يسلك طريق الكفر بنعم الله في حياته قبل الموت فسيكون من نصيبه الجحيم الأبدي بعد الموت، فالنار مُعَدّة لمن نسي لقاء الله، ورضي بأشياء الدنيا الزائلة وآثرها على نعيم الآخرة الدائم، ونسي كذلك حقائق الدين وما يحبه الله، قال تعالى "إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا" (سورة يونس: 7– 8).

الشهادة والشهيد:

وردت الشهادة في القرآن بمعنى الإدلاء بالشهادة أو البينة أمام القاضي، قال تعالى "والله يشهد إن المنافقين لكاذبون" سورة المنافقون آية 1 وقوله "إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيرا" (سورة الأحزاب: 45).

وقد بدأ اليوم استخدام كلمة الشهيد بمعنى المقتول وهو استخدام غير قرآني، فيذكر القرآن القتل حين يُضحّي الإنسان بنفسه في سبيل الدين، قال تعالى "ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات" (سورة البقرة: 154)، وقد ورد في الأحاديث "من سأل الله الشهادة بصدق بلّغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه" وقوله "من

[1] المصدر نفسه، ص 171

[2] The garden of Paradise، ص 44-45

قُتل في سبيل الله فهو شهيد، ومن قُتل دون ماله فهو شهيد" فهنا نلاحظ أن استخدام كلمة الشهيد بمعنى المقتول هو استخدام ضمني تتسع له الكلمة، وليس هو أصل معناها[1].

وهذا ليس تحريف للمعنى كما يرى الشيخ وحيد الدين، بل هو توسع ونظر للغاية القصوى وهي القتل في سبيل الله، لكن القتل من أجل المال أو الوطن يعد من الشهادة أيضاً، وإن كان أقل من القتل في سبيل الله في الأجر والثواب.

ويرى وحيد الدين خان أن الشهيد طبقا لمفهوم القرآن هو من يبذل جهده في سبيل الدعوة وهداية الناس إلى دين الله، بينما الرائج هو أن الشهيد من يبذل الجهد في قتال الناس وقتلهم حتى يُقتل هو أيضا، وهذا الاستعمال يعده وحيد الدين بدعة سياسية لا تختلف عن غيرها من البدع[2].

إنني أرى أن الشهيد هو من يبذل أي جهد في سبيل الله، سواء قُتل أم لا، فمن يُضحي بنفسه أو ماله فهو شهيد، لأنه يدعو إلى دين الله ويجاهد في سبيل الله بالنفس أو المال، فهو يشهد بتبليغه الدين للآخرين أن الرسول بلّغ رسالة الله إلى الناس، وأن الأنبياء بلّغوا رسالة الله إلى أقوامهم، قال تعالى "ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس" (سورة الحج: 78)، وهناك شهيد الدنيا والآخرة وهو المقتول في المعركة لإعلاء كلمة الله وتجري عليه أحكام الشهيد في الدنيا من عدم تغسيله وعدم تكفينه وعدم الصلاة عليه وشهيد الدين من قُتل في معركة لغرض دنيوي فتجري عليه أحكام الشهيد، وشهيد الآخرة وهو من مات في سبيل أرضه أو ماله أو بسبب داء الطاعون أو داء البطن أو مات في حرق أو هدم.

إن معنى الشهيد قد تغيّر اليوم كما بيّن ذلك وحيد الدين خان، فأصبح المقتول بأيدي الأعداء هو الشهيد، بينما الرسول صلي الله عليه وسلم كان شهيداً على الرغم من وفاته وفاة طبيعية. قال تعالى "وجئنا بك على هؤلاء شهيدا" (سورة النساء: 40)، وسبب ذلك أن النبي كان شهيداً بمعنى مدلٍ بالشهادة، حيث بلّغ دين الله إلى العالمين[3].

---

[1] الدين الكامل، ص 187– 188

[2] المصدر نفسه، ص 188– 189

[3] المصدر نفسه، ص 189

والصحابة كثير منهم قد قُتل في سبيل الله، ولكن لم تقترن أسماؤهم بكلمة الشهيد، فمثلا عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم ماتوا بسيوف الأعداء، ولم يحدث أن أُطلق عليهم لقب الشهيد، والصواب ألا نقول على أحد أنه شهيد ونحسم الأمر، بل ندعو له أن ينال رتبة الشهادة، لأن الأعمال في الدين تعتمد على النية، فإذا كانت النية خالصة لله يمكننا أن نعد الرجل من الشهداء، ولما كانت النية حالة نفسية لا يدركها إلا الله، فهو وحده يعرف من المستحق للشهادة ومن لا يستحق، وليس ذلك من اختصاص الإنسان[1].

وهنا أصاب الشيخ وحيد الدين، لأن هذا الأمر من علم الغيب أن يطّلع الله على القلوب، فلا يعرفه أحد غير الله، وهو وحده المختص بمعرفة ما في القلوب حتى يمنح الناس بعض الأشخاص لقب الشهادة على سبيل الجزم لكن بالرغم من ذلك يجوز إطلاق لفظ شهيد على ما ورد النص بإطلاق لفظ الشهيد عليه، مثل من قُتل في سبيل دينه أو في سبيل ماله أو في سبيل أرضه أو مات بسبب الطاعون أو بداء البطن أو مات في هدم أو حرق.

سابعاً: الإيمـان بالقدر

أولاً: مفهوم القدر:

القضاء هو الحكم، قال ابن السيرافي: والقضاء: الحتم والأمر وقضى أي حكم، ومنه القضاء والقدر. وقضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، فيكون بمعنى الخلق[2].

ومعنى القدر: أن هذا الكون وما فيه لا يسير جزافاً ولا يقع شيء فيه اعتباطاً، أو يحدث أنفاً، بغير علم وتدبير، وإنما علم الله- سبحانه- في الأزل الأشياء قبل وقوعها، وقدرها على ما تكون عليه، قدر زمانها ومكانها ومقدارها وشكلها وخصائصها وصفاتها وأحوالها وسجل ذلك كله في كتاب مسطور وإمام مبين لم يفرط فيه من شيء، فهي تقع بإرادته وقدرته، حسب ما قدرها سبحانه وقال سبحانه:

---

[1] المصدر نفسه، ص 192– 193

[2] لسان العرب، 3665/4

"إنّا كلّ شيءٍ خلقناه بقدر" (سورة القمر: 49). "وخلق كلّ شيءٍ فقدّره تقديرا" (سورة الفرقان: 2).

ثانياً: مراتب القدر:

إن معنى تقدير الله لشيء ما يتضمن إثبات أربع مراتب وهي كالتالي:

الأولى: أن الله علمه قبل وقوعه، فإن علم الله المحيط لا يغيب عنه شيء، دقّ أو جلّ، صغر أو كبر وهو يعلم الشيء قبل أن يقع، كيف سيقع؟ ومتى سيقع وأين سيقع؟ "وما تكون في شأْن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّةٍ في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين" (سورة يونس: 61). "وما تسقط من ورقةٍ إلا يعلمها ولا حبّةٍ في ظلمات الأرض ولا رطبٍ ولا يابس إلا في كتاب مبين" (سورة الأنعام: 59).

وما علم الله أنه سيقع فلابد أنه واقع، وما علم أنه لا يقع فلن يقع أبدا، وما علم أنه يقع على خاصة، وحالة معينة، فسيقع لا محالة على هذه الصفة وتلك الحال. ولا يملك مخلوق ما، ولا المخلوق جميعا أن تغير مما علمه الله شيئا وإلا استحال العلم الإلهي جهلا.

الثانية: أن كل ما يقع في الكون إنما هو بمشيئة الله النافذة، وإرادته الكونية العامة، لا يخرج عن ذلك عمل عامل، ولا قول قائل، قال تعالى: "ولو شاء ربّك ما فعلوه فذرهم وما يفترون" (سورة الأنعام: 112). "ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البيّنات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد" (سورة البقرة: 253)[1].

ولهذا اتفق المسلمون على أن "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن" ، ويرى الشيخ وحيد الدين أن كل شيء يحدث في الكون وفقاً للمشيئة الإلهية حتى نزول الملائكة وبعثة الرسل والأنبياء[2].

الثالثة: أن كل ما في الكون هو بخلق الله تعالى، وأثر قدرته، وليس له شريك

[1] الإيمان بالقدر، ص 5

[2] التذكير القويم، 68/1

في الخلق، "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابَهَ الخلق عليهم قل الله خالق كلّ شيءٍ وهو الواحد القهّار" (سورة الرعد: 16)، وقد خلق الله كل شيء بتقدير سابق محكم، قال تعالى "إنا كل شيء خلقناه بقدر" (سورة القمر: 49)،[1].

الرابعة: أن الله- تعالى- قد سجّل ذلك منذ القدم في كتاب عنده هو: اللوح المحفوظ وهو المذكور في قوله تعالى: "ما فرّطنا في الكتاب من شيءٍ" (سورة الأنعام: 38)

وقال سبحانه: "ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتابٍ من قبل أن نبرأها إنّ ذلك على الله يسير" (سورة الحديد: 22)،[2].

وقوله "يمحو الله ما يشاء وعنده أم الكتاب" (سورة الرعد: 39)، والمراد بأمّ الكتاب هو الصحيفة الأصلية المحفوظة عند الله تعالى، وقال تعالى "وكل صغير وكبير مستطر" (سورة القمر: 53)، أي مسطور مكتوب في اللوح المحفوظ[3]، وقال رسول الله يقول كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنةٍ قال وعرشه على الماء"[4].

ثالثاً: موقف وحيد الدين خان من الإيمان بالقدر:

يرى الشيخ وحيد الدين خان أن الإيمان بالله وتوحيده هو إرادة واعية من الإنسان، أي الاستسلام أمام الحق مع القدرة على الإدراك، وكل شيء في الكون مجبول على طاعة الله ما عدا الإنسان، فطاعته من اختياره، وكل الأشياء تسجد لله بدون إرادة وقصد، والإنسان يسجد لله عن عمد وبقصد وشعور وإرادة دون إكراه أو إجبار[5].

هنا نلاحظ أن وحيد الدين خان يُفرّق بين عمل الإنسان وعمل غيره من حيوان ونبات وسماء وأرض، فإن الإنسان لا يقوم بفعل شيء ما دون إرادة واختيار، بل منحه الله عقلاً وإرادة وقلباً، ليختار أي طريق يسلكه دون أن يكرهه أحد على فعل

---

[1] المصدر نفسه، 405/3

[2] الإيمان بالقدر، ص 6

[3] التذكير القويم، 172/2 ، 405/3

[4] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، 2044/4 ، رقم: 2653

[5] قضية البعث، ص 35

شيء محدد، لكن الحيوان يفعل الأفعال دون اختيار بل طواعية لله، وتسخير من الله للإنسان.

ويبيّن وحيد الدين خان حقيقة العمل في الكون فيقول: "إن جميع الأحداث التي تحدث في هذه الدنيا يكون فيها العون من الله من جانب والعمل من الإنسان من جانب آخر"[1].

يشير هنا وحيد الدين خان إلى أن العمل الإنساني يتكون من جانبين: جانب القدر الإلهي وجانب العمل الإنساني، القدر الإلهي علم وكتابة ومشيئة، وجانب إنساني من عقل وإرادة واختيار ونفس تشمل نازعين أحدهما للخير والآخر للشر وكتاب سماوي يتضمن بيان طريق الخير وطرق الشر، بالإضافة إلى ملك يدعو للخير وشيطان يدعو للشر.

ويردد أحياناً بعض الناس عبارة "إذا كان كل شيء في هذه الدنيا يتم بمشيئة الله، فإن عملنا الحالي صادر عن مشيئة الله، إذ لو لم تكن وراءه مشيئته لما تمكنا من فعله، ولو كان الله كارها لأعمالنا ما تركنا نفعلها"، وهنا يرد وحيد الدين على هذا فيقول: "وإنما يقول المرء هذا لكونه لا يأخذ أمر الحق والباطل بمآخذ الجد، ولو أنه نظر في الأمر بجدية، لأدرك من فوره أن الفرصة المتاحة له للقيام بعمله الحالي إنما هي بسبب الامتحان، وليس بسبب رضا الله عنه أو إرادته إياه"[2].

هنا يرفض وحيد الدين خان الاحتجاج بالقدر في فعل الشر، فليس معنى مشيئة الله أنه يريد فعل الشر، بل أعطى للإنسان مقومات الاختيار، ليختار أي الطريقين، وهذا امتحان للإنسان في إعطاءه الحرية، فإن اختار الخير أثابه الله وإن اختار الشر عاقبه.

وهكذا يظهر موقف وحيد الدين خان مؤيداً لحرية الإرادة، فيذهب إلى أن الإنسان حرّ ومخيَّر في أفعاله، ولكن ينبغي ألا يستخدم هذه الحرية في الشر والفساد، فقرن بين الحرية والأخلاق، ولا بد للإنسان أن يؤمن بقدر الله وأن الله قد علم كل

---

[1] المصدر نفسه، ص 123

[2] التذكير القويم، 238/2

شيء أزلاً؛ لأن الله هو خالق هذا الكون وما فيه من قوانين ونواميس وأسباب، ويجري كل شيء في الكون طبقاً لهذه الأسباب وتلك النواميس.

ثامناً: قضيـة الدعـوة

إن الدعوة إلى الله أجلُّ عمل يؤديه الإنسان، قال تعالى "ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين" (سورة فصلت: 33)، ويقول رسول الله: "بلّغوا عني ولو آية"، وهي الطريق على نشر دين الله، وهي الوسيلة الأشد أثراً من الحروب والسيوف، وتعد السبب الأول لجعل هذه الأمة خير أمة أُخرجت للناس.

وقد بيّن وحيد الدين خان أهمية الدعوة من خلال أمر الله لرسوله صلى الله عليه وسلم بتبليغ الناس دينَ الله في قوله تعالى "ياأيها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربك" (سورة المائدة: 67)، فالداعية يجد نفسه أمام خيارين أحدهما مرّ وهو القيام بمسؤوليات الدعوة، مع العلم بأن ذلك يؤدى إلى أن ينقلب زمام المصالح الدنيوية من يده، وأما إذا قام برعاية المصالح الدنيوية، فإن أداء العمل الدعوي على أتم وجه يبدو مستحيلاً، فما العلاج؟ هنا يظهر وعد الله وأثره في تركيز اهتمام الداعي، لقد وعد الله – جل وعلا- بأنه سيكون كافياً للداعي شر الناس كلهم فيما لو سخّر نفسه لتبليغ الرسالة الإلهية وحدها، لذا فينبغي للداعي أن يركز جهوده واهتماماته على الوفاء بمقتضيات الدعوة، وأما بالنسبة للمصائب والمحن التي تصب عليه من قبل الأمة المدعوة صباً، فليتوكل على الله- جل جلاله[1].

إن الدعوة إلى الله كما يرى وحيد الدين خان هي بمثابة التمثيل عن الله بين عباده، وهي أمر يتناوله الداعية باعتباره مسئوليته الوحيدة، دون أن يطمح إلى أية حقوق أو جزاء ، والداعية يعطي ثم يأخذ أجره من الله، وحين يؤذيه الناس يصبر و يثابر من أجل الله، وهو يتلقى الحرمان من قبل الناس، إلا أنه يبقى جاداً في مهمته المقدسة دون أن يعتريه أي وهن[2].

---

[1] المصدر نفسه، 348/1

[2] الدين الكامل، ص 216

والمقصود بالدعوة إلى الله الدعوة إلى دينه وهو الإسلام "إن الدين عند الله الإسلام" سورة آل عمران آية 19، الإسلام الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من ربه سبحانه وتعالى، فالإسلام هو موضوع الدعوة وحقيقتها، وهذا هو الأصل الأول للدعوة[1].

الداعي هو المكلف شرعاً بالدعوة إلى الله، والواقع أن الدعوة إلى الله هي وظيفة رسل الله جميعاً، ومن أجلها بعثهم الله تعالى إلى الناس، فكلهم بلا استثناء دعوا أقوامهم ومن أرسلوا إليهم إلى الإيمان بالله وإفراده بالعبادة على النحو الذي شرعه لهم، قال تعالى عن نوح عليه السلام: "لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره" (سورة الأعراف: 59)، وقال تعالى عن هود عليه السلام: "وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره" (سورة هود:: 53)، وعن صالح قال تعالى: "وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره" (سورة الأعراف: 73)، وعن شعيب عليه السلام، قال تعالى: "وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره..." (سورة الأعراف: 85).

مقومات الداعية:

يحتاج الداعية إلى الله في أداء مهمته ووظيفته، التي هي في الأصل وظيفة رسل الله، إلى عدة قوية من الفهم الدقيق والإيمان العميق والاتصال الوثيق بالله تعالى. هذه هي مقومات الداعية وإذا فقدها لم يغن عنها شيء آخر، وإذا ضعفت معانيها في نفسه فعليه أن يقويها.

1 - الإيمان والعمل الصالح:

إن مثل هذا الإيمان العميق ضروري لكل مسلم، وهو للداعي أشد ضرورة في الوقت الحاضر الذي ضعفت فيه كلمة الإسلام وعلت فيه كلمة الكفر ونضب معين الإيمان في النفوس، ومع هذا فإن المسلم ولا سيما الداعي المسلم الصادق يجب أن

[1] أصول الدعوة، ص 5– 6

يؤمن بما يريد من الناس الإيمان به، وكذلك ينبغي عليه أن ينفذ ما يريد من المدعوين تطبيقه[1].

فالإيمان هو روح المؤمن، وقد قرن الله في القرآن العمل الصالح بالإيمان دائماً، فينبغي للداعية أن تسمو روحه، ويكون نموذجاً للمدعو حتى يقتدي بفعله قبل قوله.

2 - الاتصال بالله:

ونريد بالاتصال بالله تعلق الداعي المسلم بربه وتوكله عليه في جميع أموره لتيقنه بأن الله تعالى هو المنفرد بالخلق والتدبير والضرر والنفع والمنع والعطاء وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأن الله تعالى يكفي من يتوكل عليه ويفوض الأمور إليه.

إن الداعية هو ذلك الذي تكون معرفته واسعة إلى درجة أنه يرى من الحقائق ببصيرته ما لا يدركه ببصره، وذلك لا يتحقق إلا لمن قطع علائق الجسد وابتعد عن رغبات النفس، وتقرّب إلى الله، ومن ثم يؤكد وحيد الدين خان هذا الأمر فيقول: "إن الإنسان مغمور في عالم الظواهر فكيف يمكنه أن يصبح داعية إلى عالم الغيب، لأنه بمنأى عن الله فكيف يمكن أن تتفجر من لسانه تلك المعاني السامية التي لا تنفجر إلا بعد أن يقطع شوطاً طويلاً في سبيل التقرب إلى الله"[2].

فيجب على الداعية أن يتزوّد من الدنيا بما يحتاجه فقط، لا بما تهواه نفسه، وألا يسير في الدنيا تحقيقاً لهواه وتنفيذاً لرغباته الشخصية، وأن تكون الدنيا في يديه لا في قلبه، حتى يتسنى له القيام بمهمته قياماً تاماً، فهو ليس كأي إنسان آخر عادي، بل هو يقوم بمهمة الأنبياء.

3 - الفهم والعلم:

إن الفهم الصحيح للإسلام يسبق العمل من حيث الأهمية؛ لأنه بدونه العلم يؤدي الإنسان عملاً غير مقبول عند الله، بل إنه قد يضر الإسلام أكثر مما يفيده، ولذا قال تعالى: "فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك.." (سورة محمد: 19)، فقدم العلم

[1] التذكير القويم، 3/244- 245
[2] الدين الكامل، ص 287

على العمل، والواقع أن تقديم العلم على أي عمل ضروري للعامل حتى يعلم ما يريد ليقصده ويعمل للوصول إليه، وإذا كان سبق العلم لأي عمل ضرورياً، فإنه أشد ضرورة للداعية إلى الله، لأن ما يقوم به هو من الدين ومنسوب إلى الله، فيجب أن يكون الداعية على بصيرة وعلم بما يدعو إليه.

ولذلك يرى الشيخ وحيد الدين أنه يلزم للدعاة والمبلغين في الفترة الحالية أن يُعِدّوا أنفسهم طبقاً لهذه الأصول، فعليهم أن يتعلموا لغة البلاد التي يقومون بدعوة أهلها، بالإضافة إلى إحاطته ومعرفته بالعلوم التي تتعلق بالدين، حتى يمكن أن ينتبه إلى الخلفية الذهنية للمخاطب أثناء خطابه معه[1].

وانطلاقاً من قوله تعالى "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ...." (سورة الأنفال: 60–61)، أمَرَ الإسلام المسلمين بإعداد "القوة المرهبة" والتي تكون عاملاً في تقوية المجتمع المسلم وجعله مستفيداً من مستجدات العلم التي تعمل على رقي المجتمع المسلم بين المجتمعات الأخرى، وهذه القوة ليست قوة عسكرية فقط، بل ثقافية وعلمية واقتصادية، ويؤكد وحيد الدين خان هذا الأمر فيقول: "وإن الإسلام ليعنى بتقوية كيانه وتسليحه تبعاً لمقياس العصر، ولكن ليس من أجل القتال بالضرورة، بل لكيما تبقى هيبته قائمة في نفوس أعدائه، فلا تحدثهم أنفسهم يوماً ما بالاعتداء عليه واستباحة حماه، والذين سيبذلون أموالهم من أجل تقوية الإسلام وتسليحه على مستوى العصر، من كلتا الناحيتين الفكرية والعملية، سيجزون على ذلك عند ربهم جزاء يضاعف لهم مرات كثيرة"[2].

وينبغي ألا يتطرق الداعية إلى أمور فرعية ويجعلها أموراً أساسية للدين، بل ينبغي التركيز على الأسس، حتى لا تكون الأمور فرعية سبباً للاختلاف، وكذلك إذا اتخذ الداعية مذهباً أو رأياً، فلا ينبغي له أن يقيس على أساسه الآخرين أو يفرضه عليهم[3].

---

[1] واقعنا و مستقبلنا، ص 229
[2] التذكير القويم، 574/1
[3] واقعنا ومستقبلنا، ص 116

ونلاحظ أن هذا ينبع من الفهم السليم لأسس الإسلام وتعاليمه القويمة، بالإضافة إلى فقه الاختلاف، الذي بتحقيقه يسع الإسلام كل الأفكار والمذاهب دون تعصب، لأنه بدون إدراك فقه الاختلاف، تكون الدعوة في موقف صعب؛ لأن كل شخص يظن رأيه صواباً ويتمسك به.

فالداعية لا بد أن يتزود بهذه المقومات من العلم والمعرفة أولا ثم الإيمان والعمل الصالح، ويكون على اطلاع واسع ومعرفة عميقة بمستجدات العصر من وسائل الإعلام ووسائل الاتصال، وكيف يفيد منها في تطوير وسائل الدعوة.

أخلاق الداعية: لا بد للداعية أن يتصف بصفات وأخلاق فاضلة؛ لأنه في مقام النبي صلى الله عليه وسلم، وفي محل القدوة للآخرين، وسوف نذكر بعض هذه الصفات فيما يلي:

1- الرحمة:

من أخلاق الداعية الضرورية الرحمة، ضرورة الرحمة للداعي: إن الداعي لا بد أن يكون ذا قلب ينبض بالرحمة والشفقة على الناس وإرادة الخير لهم والنصح لهم.

ويرى الشيخ وحيد الدين في تفسير قوله تعالى "فبما رحمة من الله لنت لهم" (سورة آل عمران: 159) أن الرحمة من أهم أخلاق الداعية فيقول: "ومن المستحيل أن تتألف أية جماعة قوية متماسكة، ما لم يكن قائدها متمتعا بالسموّ ورحابة الصدر وليونة الجانب على هذا المستوى، فينبغي للقائد أن يتعامل مع أتباعه ناسياً كل أخطائهم من هذا النوع، وأن يكون غاية في النصح للناس والحرص عليهم، حتى تبدأ تفيض من قلبه الدعوات الصالحة لهم، وأن يقدر الناس تقديراً بالغاً وأن يأخذ نفسه بالتشاور والبحث معهم في كل الأمور والقضايا"[1].

وجانب آخر نستنبطه من دعوته وهو ضرورة الحرص على التسامح والعفو مع المدعو على الرغم من الانتصار عليه، ونحن نرى أمثلة هذا السلوك المتسامح واضحاً في فتح مكة.

[1] التذكيرالقويم، 213/1

2- الصبر:

إن الصبر من أخلاق الإسلام وهو نصف الإيمان، وذكره القرآن الكريم في أكثر من ثمانين موضعاً أمر به "واستعينوا بالصبر والصلاة" (سورة البقرة: 45).

إن الدعوة عمل يتطلب غاية التضحية ولا يظهر إلى الوجود إلا حين يضحّي الداعية بوقته وعواطفه وماله وكل ما يملكه يقول وحيد الدين خان: "إن القرآن يأمر بأن يكون الداعي في غاية النصح للمدعو، وأن يكون كلامه قولاً بليغاً يفهمه المدعو وأن يصبر على الأذى الذي يلحقه من المدعو، وأن ينفق كل ما يملكه في سبيل الله، وأن يدعو للمدعو بدلاً من الغضب على إعراضه عن دعوة الحق، وأن يسعى لتأليف قلبه، وأن يستمر هذا العمل"[1].

إن الصبر من شأنه أن يساعد على إنشاء جوّ معتدل خال من التوتر بين الداعية والمدعو، حتى يتمكن المدعو من أن يسمع بقلب واع للداعية، وإذا انعدم الصبر ساد جوّ من النزاع والتناحر، ولم تصبح هناك أي فرصة للحوار السلمي.

3– النصح:

إن كل الأنبياء كانوا دعاة إلى الله وإلى دينه، وكانوا أيضاً ناصحين لأمتهم، وهم يريدون الخير للمدعوين، قال تعالى "وأنا لكم ناصح أمين" (سورة الأعراف: 68).

ويعرّف وحيد الدين خان الناصح فيقول: "والناصح هو: من يريد الخير للآخرين، والداعية يريد الخير لمدعويه بشكل دائم، وهذا النصح هو الكيان الأساسي لشخصية الداعية، منه تنبع الصفات الأخرى اللازمة لعملية الدعوة، ونعني بإرادة الخير أن كل ما يفعله الداعية إنما يفعله لمصلحة مخاطبيه وليس لمصلحته الخاصة"[2].

4- الحكمة:

إن الحكمة من أهم الصفات التي يجب أن يتحلّى بها الداعية، يقول تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة" (سورة النحل: 125)، لذا يقول وحيد الدين خان: "والمقصود بالحكمة الدليل والبرهان، وأي عمل دعوي لا يكون عملاً

[1] الإسلام والعصر الحديث، ص 143
[2] حكمة الدعوة، ص 28

دعوياً حقاً ما لم تصاحبه أدلة تراعي ذهن المخاطب وعقليته مراعاة تامة، والكلام الذي تتوفر فيه الشروط التي يراها المخاطب ضرورية لكون شيء ما عنده شيئاً ثابتاً مبرهناً عليه، هو الكلام الذي أطلق عليه هنا وصف "الحكمة" والكلام الذي لا يأخذ في اعتباره مستوى المخاطب العقلي والفكري هو كلام غير حكيم، وإن كلاماً كهذا لن يرقى بأحد الناس إلى مرتبة الدعاة"[1].

5– الموعظة الحسنة:

هنا يوضح الشيخ وحيد الدين حقيقة الموعظة الحسنة فيقول: "وأما الموعظة الحسنة فهي اسم لتلك الخصوصية التي تسرى في كلام الشخص يخفق فؤاده بمشاعر النصح والشفقة"[2].

فالداعي الذي تزلزلت شخصيته واهتز كيانه نتيجة استشعاره بجلال الله وعظمته، حين يبلّغ دين الله، فسوف يقتدى برسول الله ﷺ في منهجه، فقد كان يعظ الناس في رفق ولين وحبّ لهم وخوف عليهم، وحينئذ يدعو الداعي الناس بالحسنى واللين والرفق، فلا يعنّفهم أو ينفّرهم من الدين.

وهكذا تكون أخلاق الداعية كما ذكرها وحيد الدين خان، فالرحمة تقتضي الصبر، ثم النصح لهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وهي تتطلب أخلاقاً فاضلة، ثم إعمال العقل، وسعة المعرفة والعلم.

إمكانيات جديدة للدعوة:

يذكر الشيخ وحيد الدين خان عدة أمورجديدة هي متغيرات ظهرت بسبب ثورة التوحيد، كان لها أثرها البالغ في المجتمع، ويعدها وحيد الدين خان إمكانيات جديدة للدعوة وهي:

أولاً: فصل الإدارة السياسية عن المعتقدات الخرافية: تنتشراليوم في القرن العشرين عقيدة الشرك بين غالبية سكان الهند، ولكن الداعي لو قام بالدعوة، فإن الحكام لن يعاملوه معاملة النمرود لإبراهيم في عصره.

---

[1] التذكيرالقويم، 282/2

[2] المصدر نفسه، 283/2

ويوضح الشيخ وحيد الدين هذا الأمر فيقول: "والسبب في هذا أن العصر قد تغير، فالشرك كان عقيدة سياسية في عهد نمرود، بينما هو عقيدة دينية محدودة اليوم"[1].

وهكذا حرّر الإسلام السياسة من المعتقدات الخرافية، والسلطة الآن سلطة سياسية محضة ولا تصطدم بعقيدة التوحيد، على العكس مما كانت عليه من قبل، فقد كانت السلطة عقيدة دينية، بينما هي الآن سياسية فقط.

ثانياً: حرية الرأي:

إن بعض الناس كانوا في الماضي يتمتعون بسلطات وصفات فوق صفات البشر، وكانت أفكارهم وأقوالهم مقدسة، فلا يمكن لأحد من البشر أن ينقدها أو يخالفها، لكن هذا الوضع قد تغير تماماً بظهور قوة الإسلام الفكرية التي قضت على الأوهام والخرافات والسلطات غير الطبيعية.

ومن ثم يقول الشيخ وحيد الدين: "إن هذا التطور الجديد قد فتح كل الطرق والآفاق للدعوة إلى الدين الحق، والآن يستطيع الداعي أن يجاهر بالدعوة دون أن تتعرض السلطات في معظم أنحاء العالم لإسكات لسانه أو قلمه"[2].

ثالثاً: نهاية أسلوب الفكر اللاعلمي: كان أسلوب الفكر اللاعلمي القائم على الأوهام يسيطر على عقول الناس في الأزمنة القديمة، وأهم خصائص الفكر اللاعلمي قبول فكرة ما دون فحصها والتدقيق فيها، وقد تغيّر هذا الفكر بظهور الثورة العلمية، يقول الشيخ وحيد الدين خان: "إن الثورة العلمية تعني حلول الفكر العلمي القائم على الحقائق والوقائع محل الفكر اللاعلمي القائم على الأوهام، وبما أن النظام الكوني يسير على أسس غاية في الإحكام، فمن الطبيعي أن تؤدى نهضة العلوم الطبيعية إلى قيام الاستدلال القائم على التجربة والتحقق من الأشياء بطريقة علمية بعيدة عن الأوهام والأهواء"[3].

رابعاً: البحث عن التفسير السماوي: إن منكري وجود الله كانوا دائماً يحاولون أن يبحثوا عن تفسير حقائق الأرض وظواهرها في أحوال الأرض نفسها،

---

[1] الإسلام والعصر الحديث، ص 96
[2] المصدر نفسه، ص 99
[3] المصدر نفسه، ص 102

كقولهم بأن الحياة نتاج لتفاعل العناصر الأرضية، ولكن الحقائق العلمية الجديدة قد أبطلت مثل هذه الأقوال ولذا يقول الشيخ وحيد الدين خان: "بدأت حركة جيدة للبحث عن السعادة في أشياء غير مادية، والإنسان يحاول الآن أن يتوغل إلى أعماق وجوده الروحي، وهذه الحركة الجديدة قد أسبغت أهمية كبيرة على الدين وعلم النفس، وبعد نحو قرن من التيه الفكري عاد إنسان العصر الحديث مرة أخرى إلى حيث ينصت إلى الكلام عن الله والدين ويتدبره"[1].

وهكذا يبدو عدم كفاية الفكر المادي وحده على إشباع رغبات الإنسان وتحقيق آماله ومتطلباته؛ لأن الإنسان جسد وروح، ولا يمكن أن يظل في هذا الكون يزود الجانب المادي فقط، دون النظر إلى متطلبات الروح، وهذا عامل قوي يساعد على القيام بالدعوة ونشر الدين.

خامساً: توفر الوسائل: إن النهضة العلمية وانتشار وسائل الطبع والاتصال والمواصلات كالانترنت وأجهزة الحاسب الآلي وأجهزة التليفونات المحمولة والفاكس والطائرات والقطارات والسيارات قد فتحت إمكانات لا حدود لها للقيام بالدعوة. يقول وحيد الدين خان: "فإمكانات اليوم توفر التخطيط للدعوة على نطاق عالمي من أي مكان من الأرض"[2].

ومما لاشك فيه أن وسائل الإعلام الحديثة وتقدم العلم الحديث وظهور المخترعات والآلات الحديثة قد أخرجت الدعوة من الإطار المحلى والإقليمي المحدود إلى آفاق عالمية هائلة، وهكذا نرى أن العصر الحديث بما تضمنه من فكر جديد ومنهج ومخترعات قد أدى للدعوة خدمة عظيمة، وفتح أمامها أبواباً وطرقاً جديدة، تجعل من السهل القيام بالدعوة دون عوائق.

نتائج الدعوة إلى الله:

إن الدعوة عمل عظيم الأهمية وله نتائج جليلة النفع والفائدة، فلقد انتشر الإسلام في صورة كبيرة بالدعوة أكثر من انتشاره من خلال المعارك والفتوحات، ولذلك يقول الشيخ وحيد الدين خان: "سر انتصار الإسلام لا يكمن في المواجهات

[1] المصدر نفسه، ص 106- 107
[2] المصدر نفسه، ص 108–109

العسكرية، بل في تبليغ مبادئه ونشرها بين الناس وهي (الدعوة)، ويحتوي وقف العمليات الحربية على فائدة حتمية أكيدة، تتمثل في أن يستأنف الإسلام نشاطه الدعوي في جوّ يسوده الأمن والسلام، وهكذا سيصبح وقف الحرب عاملاً قوياً على تمكين الإسلام من التوسع النظري وبسط نفوذه الفكري والعقدي"[1].

وكثيرا ما دار على الألسنة وتردد أن محمداً نشر دينه بالسيف حقاً، ولكن إذا تأملنا وجدنا أن الأمر يكون منحصراً بالضرورة في أقلية أو في فرد واحد، فماذا يفعل الواحد أو الأقلية مقابل مجتمع بأكمله قام ذلك الرجل متوشحاً السيف وأخذ يمارس الدعاية لفكره ونشر عقيدته فهل تراه يحصل على شيء؟".

ويشهد التاريخ أن عدد الذين اعتنقوا الإسلام خلال سنتين بعد صلح الحديبية يفوق عدد الذين اعتنقوا الإسلام خلال عشرين سنة قبل الصلح، وبذلك بلغ المسلمون في قوتهم وعددهم حداً لا تقابلها قوة قريش، إن صلح الحديبية عبارة عن تحويل المواجهة مع العدو من ساحة المعركة إلى ساحة الدعوة، وهذا أدق مثال لحكمة الإسلام.

ولما هزم التتار المسلمين، لم يكن أمام المسلمين إلا القيام بواجب الدعوة، والتي حققت نجاحاً باهراً، فقد أسلم التتار على أيدي المسلمين المهزومين. يقول وحيد الدين خان: "وإذا كان التتار قد مزقوا قوة المسلمين السياسية في النصف الأول من القرن الثالث عشر، فقد أصبحوا في نهاية القرن نفسه مفتوحين بقوة الإسلام الفكرية، حيث اعتنق الإسلام عدد هائل منهم، يقول البروفيسور فيليب حتى: (إن المسلمين قد حققوا انتصاراتهم وفتوحاتهم حين فشلت أسلحتهم"[2]

ويؤكد وحيد الدين خان أن دعوة غير المسلمين تقتضي ألا يقدم لهم الدين كله دفعة واحدة، بل الصحيح أن نرشدهم إلى تعاليم الدين الأساسية (الإيمان بالله والإيمان بالرسول والإيمان بالآخرة) ثم نشرح لهم بعد ذلك أمور الدين الأخرى تدريجياً[3].

---

[1] التذكير القويم، 575/1
[2] الدين الكامل، ص 273
[3] واقعنا ومستقبلنا، ص 37

فالدعوة إلى الله هي كما يرى وحيد الدين خان هي المهمة الأولى لهذه الأمة الإسلامية؛ لأنها في مقام النبوة بعد ختم النبوة، وينبغي على المسلمين إبلاغ دين الله للناس، وحال المسلمين اليوم من الضعف ما يجعلهم يقومون بأداء هذه المهمة؛ لأنهم لا يتمكنون من نشر الدين في هذا العصر إلا بالدعوة نظرياً وسلوكياً، وهذا العصر فيه من الإمكانات الجديدة ما تمكننا من القيام بالدعوة على أكمل وجه، فقد انتشرت وسائل الإعلام من إذاعة ومجلات وصحف وقنوات فضائية وأقمار صناعية وشبكات المعلومات العالمية (الإنترنت)، كل هذه الإمكانات تساعد المسلمين على القيام بهذه المهمة، وتدفعهم نحو التقدم، ولذا ينبغي عليهم أن يستغلوها استغلالاً نافعاً لإبلاغ دين الله إلى الناس كافة، وحتى يكونوا قد أدوا رسالة الله المكلفين بها.

خاتمة:

يرفض الشيخ وحيد الدين خان الإيمان الأجوف الذي ينطق صاحبه بلسانه دون قلبه وجوارحه؛ لأنه لا بد من تصديق القلب وعمل الجوارح، وهذا هو الإيمان الشعوري عنده، أي الإيمان الذي يتجاوز المظاهر ويصل إلى الشعور، فيكون له أثر في القول والعمل والسلوك، وهذا هو الإيمان الحقيقي مثل إيمان الصحابة، أما الإيمان الظاهري فهو كإيمان اليهود.

ويبدو الفكر والصبر طريقين لزيادة الإيمان، فإذا أعمل الإنسان عقله واستفاد من إنجازات العلم، كان ذلك أقرب له ليزداد إيماناً؛ لأن التفكر في الكون وفي خلق الله من أولى الأشياء التي أمر الله بها، وهو يزيد المؤمن علماً، والعلم يزيده خشية لله، وذلك كله من علامات زيادة الإيمان.

لم يذكر وحيد الدين خان الصفات كما ذكرها المتكلمون، فلم يقسمها التقسيم المعروف من معانٍ ومعنوية ونفسية وسلبية، بل تناولها من منطلق القرآن والسنة فقط، ومستخدماً العقل والعلم الحديث للاستدلال على تلك الصفات.

وإذا نظرنا إلى موقف وحيد الدين خان من الصفات نجد أنه يثبت الصفات إثباتاً حقيقياً كما جاءت بها النصوص.

وحقيقة الملائكة وأن لها دوراً خاصاً، ثم وضّح أنواعها وأصنافها، وهذه الأنواع تنبثق من دور ووظيفة الملائكة. ونلاحظ أنه لم يخرج قط عن نطاق الآيات القرآنية في ذكره للملائكة.

وحين يثبت الشيخ وحيد الدين الإيمان بالكتب السماوية، يشير إلى أن الكتب السماوية مقدسة، لكن التوراة والإنجيل عملت يد البشر فيهما، فغيّرت ما في النص الإلهي، مما جعل الناظر فيهما يجد بجانب النصوص المقدسة نصوصاً بشرية تعارض الوحي، لكن القرآن ثبت أنه لا يعارض العلم ولا التاريخ، ولم تصل إليه أيدي البشر بالتحريف والتبديل.

وقد استدل الشيخ وحيد الدين على إمكانية الوحي بأدلة علمية وأدلة طبيعية، ثم يتجلى إبداعه في ابتكاره لمقياس رسالة نبينا محمد ﷺ بأمرين:

أولاً: أن تكون شخصيته مثالية، لا يقدح فيها شيء.

ثانياً: أن يكون كلامه غير عادي، لا يستطيع أحد من البشر الإتيان بمثله.

وقد ثبت كلا الأمرين، وأما من يدّعي النبوة فهو عند وحيد الدين خان إما أن يكون نبياً أو مجنوناً؛ لأن من ادّعى النبوة على مرّ التاريخ ثبت كذبه.

وينطلق الشيخ وحيد الدين في إثباته اليوم الآخر من شهادة تجريبية وبحوث روحية وحاجة نفسية وضرورة أخلاقية، وهو إذ يستدل على اليوم الآخر بهذه الأدلة إنما هي رؤية جديدة لهذه العقيدة؛ لأنه واكب بين العلم الحديث وبين الدين في إثباته لتلك العقيدة، فلجأ إلى علم الطبيعة والكيمياء وعلم النفس وعلم الأخلاق، وحينئذ يصل إلى أن العلم الحديث لا ينكر اليوم الآخر، بل يثبته ويؤكده.

ولا بد للإنسان أن يؤمن بقدر الله وأن الله قد علم كل شيء أزلاً؛ لأن الله هو خالق هذا الكون وما فيه من قوانين ونواميس وأسباب، ويجري كل شيء في الكون طبقاً لهذه الأسباب وتلك النواميس.

يشير الشيخ وحيد الدين خان إلى أن الدعوة إلى الله هي المهمة الأولى لهذه الأمة الإسلامية؛ لأنها في مقام النبوة بعد ختم النبوة، وينبغي على المسلمين إبلاغ

دين الله للناس، وحال المسلمين اليوم من الضعف ما يجعلهم يقومون بأداء هذه المهمة؛ لأنهم لا يتمكنون من نشر الدين في هذا العصر إلا بالدعوة نظرياً وسلوكياً، وهذا العصر فيه من الإمكانات الجديدة ما تمكننا من القيام بالدعوة على أكمل وجه، وينبغي استغلال هذه الإمكانيات.

المصادر والمراجع

1. ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، سنة الطبع لم تذكر
2. أبو الأعلى المودودي: تفسير سورة الأحزاب (تعريب: أحمد إدريس)، المختار الإسلامي، الطبعة الأولى، 1980م
3. إيه آر موهاباترا: Philosophy of Religion، منشورات ايسترلينغ، نيو دلهي، 1985م
4. حكمة الدعوة، الرسالة للإعلام الدولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م
5. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى، 1996م
6. عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة السادسة، 1992م
7. العقاد: الله، مكتبة الأسرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م
8. علي عبد الواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، مكتبة النهضة المصرية، 1984م
9. الفيروز ابادي: القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م
10. قضية البعث الإسلامي (ترجمة محسن عثمان الندوي)، دار الصحوة، 1984م
11. القضية الكبرى، دار الرسالة للإعلام الدولي، 1992م
12. كريسى موريسون: العلم يدعو للإيمان (ترجمة: محمود صالح الفلكى وتصدير: الشيخ أحمد حسن الباقورى وتقديم: د. أحمد زكى)، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، 1965م
13. الكسس كاريل: الإنسان ذلك المجهول (تعريب: شفيق فريد)، مكتبة المعارف، بيروت، 1986م

14. مسلم: صحيح مسلم (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1955م
15. مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، 1997م
16. واقعنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام (ترجمة د. سمير عبد الحميد)، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1984م
17. وحيد الدين خان: God and the Life Hereafter، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2005م
18. وحيد الدين خان: In Search of God، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2004م
19. وحيد الدين خان: Introducing Islam، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2007م
20. وحيد الدين خان: Islam and Peace، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2003م
21. وحيد الدين خان: Islam Rediscovered، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2002م
22. وحيد الدين خان: Muhammad a Prophet for All Humanity، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2005م
23. وحيد الدين خان: Principles of Islam، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2004م
24. وحيد الدين خان: Teachings of Islam، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2004م
25. وحيد الدين خان: The Concept of God، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2003م

26. وحيد الدين خان: The Garden of Paradise، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2004م
27. وحيد الدين خان: The Prophet Muhammad، مطبعة غودوردس، نيو دلهي، 2005م
28. وحيد الدين خان: الإسلام والعصر الحديث (ترجمة: ظفر الإسلام خان)، دار النفائس بيروت، الطبعة الرابعة، 1992م.
29. وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى (ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة: د. عبد الصبور شاهين)، دار البحوث العلمية، الكويت، الطبعة الثانية، 1973م
30. وحيد الدين خان: الإيمان والحركة الإيمانية (ترجمة: ظفر الإسلام خان)، المختار الإسلامى، الطبعة الأولى، 1974م.
31. وحيد الدين خان: التذكير القويم في تفسير القرآن الحكيم (ترجمة: أنيس لقمان)، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، 2008م
32. وحيد الدين خان: الدين الكامل، دار الرسالة للإعلام الدولى ، الطبعة الأولى، 1413ھ
33. وحيد الدين خان: خواطر وعبر، مكتبة العبيكان السعودية، الطبعة الأولى، 1996م
34. وليم جيه أبراهام: An Introduction to Pholosophy of Religion، برينتائيس هال، إينجلود كليفس، نيو جيرسي، 1985م
35. يوسف القرضاوي: الإيمان بالقدر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، 2000 م

وسائل إثبات ونفي النسب في الشريعة الإسلامية بالنظر للتطوارت الطبية والنوازل الفقهية المعاصرة للمسلمين المقيمن خارج ديار الإسلام

(القسط الأول)

- د. محمد سعيد متولي الرهوان

المبحث الأول: طرق إثبات النسب في الشريعة

النسب لغة القرابة وهو مصدر يستعمل في مطلق الوصلة بالقرابة، ويجمع على أنساب. قال الراغب الأصفهاني النسب والنِّسْبة اشتراك من جهة أحد الأبوين وذلك ضربان نسب بالطول، كالاشتراك من الآباء والأبناء، ونسب بالعرض، كالنسبة بين بني الأخوة، وبني الأعمام[1]. واختلف الفقهاء في تعريفه اصطلاحاً فعند الحنفية هو الانتساب إلى جهة الآباء[2]، ويعبرون عنه في كتاب الفرائض بالرحم[3]. وعرّفه المالكية بأنه الانتساب لأب معين[4]. وعرّفه الشافعية والحنابلة بأنه القرابة[5]، وفسّر الشيباني من الحنابلة هذه القرابة بقوله "هو الاتصال بين إنسانين بالاشتراك في ولادة قريبة أو بعيدة"[6]. وفي الموسوعة الفقهية هو "حالة حكمية إضافية بين شخص وآخر،

[1] المفردات في غريب القرآن، ص 490، القاموس المحيط 131/1، والمصباح المنير 602/2
[2] الاختيار لتعليل المختار، 78/5
[3] المصدر نفسه، 86/5
[4] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 412/3
[5] مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 259/2، الشرح الممتع على زاد المستقنع، 422/13
[6] نيل المآرب، 40/2

من حيث أن الشخص انفصل عن رحم امرأة هي في عصمة زوج شرعي، أو ملك صحيح، ثابتين، أو مشبهين الثابت للذي يكون الحمل من مَائه"[1]. والراجح أنه اتصال شخص بغيره بولادة لفراش صحيح أو ما يلحق به[2]. والمراد بما يلحق به ملك اليمين والنكاح الفاسد والوطء بشبهة.

ويثبت النسب بخمسة أشياء؛ ثلاثة اتفقوا عليها هي الفراش والاستلحاق والبينة واثنان محلّ اختلاف بينهم وهما القافة والقرعة، ولا يثبت بثلاثة هي تحويل النسب والتبني واستلحاق الزاني ولد الزنا إذا ولد على فراش.

أولاً: ثبوت النسب بالفراش:

وهو في استعمال الفقهاء يعني الوطء[3]، وفسّره الكرخي بأنه العقد ومعناه أن تتعين المرأة للولادة لشخص واحد[4]، ويقصد به الزوجية القائمة بين الرجل وبين من أنجبت منه عند ابتداء حملها بالولد[5]. فيثبت الفراش بعقد الزواج الصحيح أو الفاسد سواء أكان مكتوباً أو شفوياً. فلا يشترط لإثبات النسب فى الزوجية الصحيحة وجود وثيقة زواج رسمية.

ودليل إثبات النسب بالفراش حديث عائشة في الصحيحين أَنَّ عُتْبَةَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ لِإِخِيهِ سَعْدٍ تَعْلَمُ أَنَّ ابْنَ جَارِيَةِ زَمْعَةَ ابْنِي، قَالَتْ عَائِشَةُ فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الْفَتْحِ رَأَى سَعْدٌ الْغُلاَمَ فَعَرَفَهُ بِالشَّبَهِ فَاحْتَضَنَهُ إِلَيْهِ، وَقَالَ ابْنُ أَخِي وَرَبِّ الْكَعْبَةِ فَجَاءَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ بَلْ هُوَ أَخِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ جَارِيَتِهِ فَانْطَلَقَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم فَقَالَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا ابْنُ أَخِي أُنْظُرْ إِلَى شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ، قَالَتْ عَائِشَةُ فَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم شَبَهاً لَمْ يَرَ النَّاسُ شَبَهاً أَبْيَنَ مِنْهُ بِعُتْبَةَ، فَقَالَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هُوَ أَخِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ جَارِيَتِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ، قَالَتْ عَائِشَةُ فَوَاَللَّهِ مَا رَآهَا حَتَّى مَاتَتْ" زَادَ الشَّيْخَانِ فِي رِوَايَةٍ "وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ" وَزَادَ النَّسَائِيّ مِنْ

---

[1] الموسوعة الفقهية، ص 14 ونقله عنه صاحب كتاب ثبوت النسب، ص 10

[2] الموقع العلمي http://www.drmazen.ps/save.php?id=752

[3] الموسوعة الفقهية الكويتية، مادة فراش

[4] تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، 43/3، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 242/6، التعريفات، 213

[5] نظام الأسرة في الإسلام، 276/3

حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ بَعْدَ قَوْلِهِ، "وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ فَلَيْسَ لَك بِأَخٍ"[1]. ووجه الدلالة أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم أثبت النسب بالفراش لأخي عبد الله بن زمعة على الرغم من شبهه البين بعتبة بن أبي وقاص.

ومن صور الفراش في النوازل حال من يتزوجون دون كتابة العقد، فلا يشترط فى إثبات عقد الزواج العرفى تقديم هذا العقد بل يكفى أنْ يثبت بالبينة (شهادة الشهود) أي حصوله بشرط توافر الشروط والأركان الشرعية فيه.

ولثبوت النسب بالزواج الصحيح شروط منها:

1. إمكانية الدخول ومكانه: فلو لم يتمكن الزوجان من الالتقاء كأن كان أحدهما في دولة والآخر في دولة أخرى ولم يتمكنا من اللقاء، لم يثبت النسب[2]. وصورته من النوازل المعاصرة أن يتزوجها زواجاً صورياً للحصول على أوراق الإقامة والجنسية وهو مقيم بالمشرق وهي بأمريكا ولم يقدر له أن يتحصل على فيزا ولم يقم بزيارة أمريكا، وتبين له أنها ولدت خلال عقد زواجهما. فالنسب لا يثبت عند الجمهور في تلك الحالة لعدم إمكانية الدخول. وذهب أبو حنيفة إلى أن العقد الصحيح وحده سبب في ثبوت النسب، فلو كانت الزوجة في أقصى المغرب والزوج في أقصى المشرق ثم أتت بولد، فإنه يثبت نسبه منه ولو لم يثبت التلاقي بينهما[3]. وسبب اختلافهم أمران: أولهما ما ذكره ابن رشد أن أبا حنيفة قد أخذ بعموم الحديث: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، وتمسك الجمهور بأنها ليست بفراش إلا بإمكان الوطء وهو متعذر هنا[4]. وثانيهما أنّ الخلاف بينهم يرجع إلى اختلافهم في إمكانية التلاقي، فرأى الحنفية الإمكانية قائمة كما في حال الأولياء، بينما لم يعتبر الجمهور هذه الحالة لأن الأحكام لا تبنى على خصوصيات لا يعتبرها القضاء. وما يؤكد ذلك أنّ الحنفية يوافقون على نفي

---

[1] الجامع الصحيح للبخاري، باب شراء المملوك من الحربي وهبته وعتقه، 81/8 ح رقم: 2218، الجامع الصحيح لمسلم، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات، 1080/2، ح رقم: 1457، المجتبى من السنن، باب إلحاق الولد بالفراش إذا لم ينفه صاحب الفراش، 180/6، ح رقم 3484

[2] التاج والإكليل لمختصر خليل، 133/4، حاشية الدسوقي على الكبير وبهامشه الشرح الكبير للدرير، 460/2، المجموع شرح المهذب، 404/17، المغني، 52/9

[3] رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 40/3

[4] بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 352/2

النسب عن الولادة لأقلّ من مدة الحمل ولو كان العمل بالعموم كما قال ابن رشد لأثبتوه في هذه الحالة وغيرها. والراجح قول الجمهور لأنّ النسب يثبت بسببه، فإذا انعدم السبب انعدم إثباته، وعدم إمكانية التلاقي هو هدم لسبب إثبات النسب، والعمل بكرامة الأولياء أمر لا ينضبط، والأخذ به يفتح باباً للفساد.

2. مدة الولادة: اتفق الفقهاء على أنّ أقل مدة للحمل ستة أشهر، وأنه لا يثبت النسب إذا جاء الولد لأقلّ من ستة أشهر[1]، ودليلهم من الكتاب قوله تعالى: "ووصّينا الإنسان بوالديه إحساناً حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً وحمله وفصاله ثلاثون شهراً حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ---"[2] وقوله تعالى: "ووصّينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين ---"[3]. وجه الدلالة من الآيتين: الآية الأولى بيّنت أنّ الحمل والفصل - الفطام- ثلاثون شهراً، والآية الثانية بيّنت أنّ الفصال عامان، فالفرق بينهما ستة أشهر، وهذه المدة هي أقلّ مدة متصورة للحمل[4]، ومن الأثر ما ثبت أنّ رجلاً تزوج امرأة فجاءت بولد لستة أشهر، فهمَّ عثمان رضي الله عنه برجمها، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم، فإن الله تعالى يقول: "ووصّينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين ---"[5] فأخذ عثمان رضي الله عنه بقوله ودرأ عنها الحد، وأثبت النسب من الزوج[6].

ومن صور المسألة في النوازل أن يتزوج مسلم بمن زنا بها فتلد له قبل مرور ستة أشهر من تاريخ عقد النكاح، فلا يثبت نسب هذا المولود إلا إن استلحقه الأب وأخبر أنه لم يأت به من زنا. جاء في الفتاوى الهندية: "وَلَوْ زَنَى بِامْرَأَةٍ فَحَمَلَتْ ثُمَّ

---

[1] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 211/3، منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، 175/1، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، 99/1، الروض المربع شرح زاد المستقنع، 389/1

[2] سورة الأحقاف: 15

[3] سورة لقمان: 14

[4] تفسيرالقرآن العظيم، 336/6

[5] سورة لقمان: 14

[6] أخرجه البيهقي في سننه، كتاب العدد/ باب ما جاء في أقل الحمل، 727/7، أثر رقم 15551 وسعيد ابن منصور في سننه، باب المرأة تلد لستة أشهر،66/2، أثر رقم 2074 وعبد الرزاق في مصنفه، باب التي تضع لستة أشهر، 350/7، أثر رقم 13447، قال الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي: إسناده صحيح متصل، انظر: الأعظمي: محقق مصنف عبد الرزاق، 350/7

تَزَوَّجَهَا فَوَلَدَتْ إِنْ جَاءَتْ بِهِ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ فَصَاعِداً ثَبَتَ نَسَبُهُ وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ لِأَقَلَّ من سِتَّةِ أَشْهُرٍ لم يَثْبُتْ نَسَبُهُ إلَّا أَنْ يَدَّعِيَهُ ولم يَقُلْ إنَّهُ من الزِّنَا أَمَّا إنْ قال إنَّهُ مِنِّي من الزِّنَا فَلَا يَثْبُتُ نَسَبُهُ وَلَا يَرِثُ"[1]. وهو قول الجمهور كما حكاه ابن قدامة: "ولد الملاعنة يلحق الملاعن إذا استلحقه وولد الزنا لا يلحق الزاني في قول الجمهور"[2]، والراجح أنّ ولد الزنى لا يثبت نسبه من الزاني سواء تزوّج بمزنيته وهي حامل فجاءت بولد لأقل من ستة أشهر من وقت عقد النكاح، أو لم يتزوّجها وجاءت بولد، ولكن إذا استلحقه بأن ادّعاه ولم يقل أنه ولده من الزنى، فإنه يثبت نسبه في أحكام الدنيا، وكذلك لو تزوّج بمزنيته وهي حامل منه من الزنى فجاءت بولد لأقلّ من أدنى مدّة الحمل وسكت أو ادّعاه ولم يقل إنه من الزنى، فإن نسبه يثبت في أحكام الدنيا، لما جاء في حديث عمرو بن شعيب أن النبي صلّى الله عليه وسلّم قضى أنّ كل مستلحق استلحق بعد أبيه الذي يدعى له فقد لحق بمن استلحقه[3].

واتفقوا على عدم نسبة الولد إنْ تجاوز حمله أقصى مدة للولادة واختلفوا في قدر تلك المدة[4]. والخلاف فيها لا يعتدّ به لأنه مبني على استقراء الواقع وعدم الدليل. الدليل. والصواب أنْ يرجع فيها لأهل الاختصاص وأقصى مدة الحمل هي تسعة أشهر إلا في حالات نادرة تزيد عن ذلك بقليل، ولذلك حدّد القانون أقصى مدة للحمل وهي سنة شمسية مقدارها ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً لتشمل الحالات النادرة فبعد هذه المدة لا يحكم القانون بنسبة الولد لأبيه إذا نفاه[5]. وتقويم المسلمين بالسنة القمرية وبه نرى حسابها سنة قمرية.

وصورة المسألة في النوازل أنْ يتزوّج مسلم بامرأة ثم يسافر بلاده أو يغيب عنها دون أن تعرف عن مكان وجوده شيئاً ثم تلد بعد أكثر من سنة من تغيبه وتدعي

---

[1] الفتاوى الهندية، 540/1

[2] المغني، 130/7

[3] سنن أبي داود، باب في ادعاء ولد الزنا، 247/2، ح رقم: 2267

[4] الحنفية قدروها بسنتين عملاً بحديث عائشة في الرضاعة والمالكية والشافعية والظاهر عند الحنابلة قدروها بأربع سنين، وهناك آراء كثيرة أخرى مبناها الاستقراء. انظر: الدر المختار، 540/3 وبداية المجتهد، 93/2، المجموع، 139/18، الإقناع، 461/2، المغني، 145/9

[5] حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية والقانون، ص10

إلحاقه بأبيه أو أن تلد المطلقة أو المتوفى عنها زوجها بعد أكثر من سنة من طلاقها أو وفاة زوجها فلا تسمع عند إنكار الزوج دعوى الإنكار في تلك المسائل.

3. الذي يتصور منه الحمل: يثبت النسب للزوج البالغ الذي يولد لمثله، وألحق الحنفية والحنابلة المراهق الذي شارف على البلوغ[1]. ومثل الصغير الذي لا يولد لمثله من كان به عيب خلقي يمنع من أن ينجب لمثله، واختلفوا اختلافاً[2] بيناً في العيوب التي لا يولد لصاحبها أو يولد له كاختلافهم فيمن كان ممسوحاً أو خصياً أو مجبوباً أو عنيناً. والصواب في هذه المسائل أن يرجع إلى الطب الحديث للفصل في هذه القضايا فمتى قامت الدلائل القاطعة بعدم الإنجاب وجب نفي النسب، وهذا ما يتوافق مع القانون الأمريكي الذي لا يحدّد سناً للأب أو الأم لادعاء الأبوة أو الأمومة، ومرجع ذلك عندهم إلى حلف الأب على إثبات الأبوة أو نتيجة أمر إداري يعتمد على تحليل الحامض النووي أو بأمر قضائي. ولذا يقال: يثبت النسب للزوج البالغ الذي يولد لمثله بعد مراجعة الطبيب المسلم الثقة حول إمكانية إنجابه أو إنجابها في تلك السن.

إثبات النسب بعقد النكاح الفاسد وبالعقد الموقوف والوطء بشبهة:

يثبت النسب بعقد النكاح الفاسد بشرط وقوع الدخول الحقيقي أو الحكمي بين الرجل والمرأة، وبالعقد الموقوف. وضابط النكاح الفاسد عند الحنفية: ما فقد شرطاً من شروط الصحة، كانعدام الشهود أو الولي ويثبت به النسب بعد الدخول. وضابط العقد الموقوف هو الذي يباشره من ليست له ولاية شرعية، وحكمه أنه عقد صحيح، إلا أن صحته هذه غير نافذة، فإن أجازه من له حق في الإجازة كالولي، أو الزوج، إن كان رشيداً اعتبرت هذه الإجازة بمثابة إذن سابق على العقد، أما إذا حصل الدخول قبل الإذن فيترتب عليه ما يترتب على العقد الفاسد.

وضابط النكاح الفاسد عند الجمهور هو النكاح المختلف فيه. قال الرملي "وكذا كل جهة أباح بها عالم يعتدّ بخلافه لشبهة إباحته، وإن لم يقلّده الفاعل، كنكاح بلا

---

[1] قدره المالكية والشافعية بخمس عشرة سنة، أنظر: المدونة الكبرى، 543/2، الأم، 17/5 وقدره الحنفية والحنابلة باثنتي عشرة سنة؛ أنظر: المبسوط، 301/24، المغني، 235/1

[2] رد المحتار، 593/2، تبيين الحقائق، 22/3، شرح مختصر خليل، 126/4-136، حاشية، 40،50/4، كشاف القناع، 401،407/5

شهود على الصحيح، كمذهب مالك على ما اشتهر عنه، لكنّ المعروف عن مذهبه اعتبارها في صحة الدخول حيث لم يقع وقت العقد، أو بلا ولي كمذهب أبي حنيفة، أو بلا ولي وشهود كما نقل عن داود"[1] . وقال ابن قدامة "ولا يجب الحد بالوطء في نكاح مختلف فيه كنكاح المتعة والشغار والتحليل والنكاح بلا ولي وشهود"[2] قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إنّ المسلمين متفقون على أنّ كل نكاح اعتقد الزوج أنه نكاح سائغ إذا وطئ فيه فإنه يلحقه ولده ويتوارثان بإتفاق المسلمين؛ وإن كان ذلك النكاح باطلاً في نفس الأمر بإتفاق المسلمين[3].

ويشترط فيه ما يشترط في النكاح الصحيح من إمكانية الدخول والحد الأدنى والأقصى للولادة، وأنْ يتصور الحمل من الزوج.

ويلحق بالنكاح الصحيح ما ذكره الفقهاء من أنّ الوطء بشبهة يثبت به النسب أيضاً وهو الوطء في نكاح فاسد أو شراء فاسد أو وطء امرأة ظنّها امرأته. وثيبت أيضاً بالنكاح بشبهة وتنشأ الشبهة في الحكم كما لو جهل رجل حكماً من أحكام الزواج ونشأ عنه الدخول بالمرأة وتنشأ في العقد كمن عقد على امرأة ثم تبيّن له بعد الدخول بها أنها من المحرمات، وتنشأ عن الفعل كمن دخل على امرأة ظناً منه أنها امرأته فوطئها.

ومن أمثلة عقد النكاح الفاسد زواج الرجل من أخته فى الرضاعة أو من تزوّجت بغير شهود، ويجب لثبوت النسب فى الزوجية الفاسدة أنْ يكون الزواج ثابتاً لا نزاع فيه رغم فساده سواء كان الإثبات بالفراش أو الإقرار أو البينة. وكما يثبت النسب في الزواج الفاسد فيثبت أيضاً فى الوطء بشبهة ومثاله حالة المطلقة ثلاثاً ويصلها المطلق خلال العدة معتقداً أنها تحلّ له على الرغم من بينونتها منه بينونة كبرى. وفي الحالتين الزواج الفاسد والوطء بشبهة لا يثبت فيهما النسب إلا بأحد طرق أربعة هي قيام الفراش أو الإقرار أو البينة أو حكم القافة.

---

[1] نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 425/7، الجمل، شرح الجمل على المنهج، 40/10، فتح المعين بشرح قرة العين، 144/4

[2] المغني، 151/10

[3] الفتاوى الكبرى، 325/3

ومن صور النكاح الفاسد ما يقع أحياناً مع بعض المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام ممن عقد عليها عقداً مدنياً لم تتوافر فيه شروط الشهادة أو الولاية فله أنْ يثبت نسب ولده منها إنْ كان قد ولد في فراش الزوجية وأمكنه الإنجاب منها ولم يتجاوز أدنى الحمل وأقصاه. ومن صوره أنْ يتزوّجها حال عدتها بجهل منهما فتحمل منه فيثبت النسب على الرغم من فساد العقد.

ثانياً: ثبوت النسبت بالاستلحاق:

وهو الإقرار بالنسب[1] وهو على ضربين: أولهما إقرارٌ يحمله المقرّ على نفسه فحسب كالإقرار بالبنوة، أو الأبوة، وثانيهما: إقرارٌ يحمله المقرّ على غيره وهو ما عدا الإقرار بالبنوة والأبوة كالإقرار بالأخوة أو العمومة. والأصل فيه حديث عمرو بن شعيب أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قضى أنّ كل مستلحق استلحق بعد أبيه الذي يدعى له فقد لحق بمن استلحقه[2] ووجه الدلالة أنه أجاز. اشترط الفقهاء لصحة الإقرار بالنسب في كلا الحالين خمسة شرائط:

1. أنْ يكون المقرّ بالنسب بالغاً عاقلاً فلا يصحّ إقرار الصغير ولا المجنون لعدم الاعتداد بإقرارهما
2. أنْ يكون المقرّ له بالنسب ممن يمكن ثبوت نسبه من المقرّ، وذلك بأنْ يولد مثله لمثله، فلو أقرّ من عمره عشرون ببنوة من عمره خمسة عشر لم يقبل إقراره، لاستحالة ذلك عادة.
3. أنْ يكون المقرّ له مجهول النسب، لأنّ معلوم النسب لا يصحّ إبطال نسبه السابق بحال من الأحوال، لقوله صلّى الله عليه وسلّم "من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام"[3].
4. ألا يكذّب المقرّ له المقرّ، إنْ كان أهلاً لقبول قوله، فإنْ كذبه فإنه لا يصحّ الإقرار عندئذ، ولا يثبت به النسب.

---

[1] الموسوعة الفقهية، 84/4

[2] سنن أبي داود، باب في ادعاء ولد الزنا، 247/2، ح رقم: 2267

[3] صحيح البخاري، باب من ادعي إلى غير أبيه، 156/8، ح رقم: 6766

5. ألّا يصرح المقرّ بأنّ المقرّ له ولده من الزنا، فإنْ صرح بذلك فإنه لا يقبل إقراره، لأنّ الزنا لا يكون سبباً في ثبوت النسب لقوله صلّى الله عليه وسلّم "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، وألا ينازع المقرّ بالنسب أحد، لأنه إذا نازعه غيره لم يثبت النسب لأحدهما بالدعوى، فلزم مرجّح فإنْ ثبت عمل به وإنْ لم يثبت عرض على القافة أو اختبار الحامض النووي، فيكون ثبوت النسب لأحدهما بالقيافة لا بالإقرار.

فإذا توفّرت تلك الشروط ثبت نسب المقرّ له من المقرّ، وثبتت بمقتضى ذلك جميع الأحكام المتعلقة بالنسب. فإن كان الإقرار بالنسب فيه تحميل للنسب على الغير، كالإقرار بأخ له ونحوه، فإنه يشترط لصحة ثبوت النسب بالإضافة إلى ما تقدّم ثلاثة شروط أخر، وهي:

1. اتفاق جميع الورثة على الإقرار بالنسب المذكور.
2. أنْ يكون الملحق به النسب ميتاً، لأنه إذا كان حياً فلا بد من إقراره بنفسه.
3. أنْ لا يكون الملحق به النسب قد انتفي من المقرّ له في حياته باللعان.

ثالثاً: ثبوت النسب بالبينة:

وهي الشهادة، فإن النسب يثبت لمدعيه بناءً على شهادة العدول بصحة ما ادعاه وقد أجمع العلماء على أنّ النسب يثبت لمدعيه بشهادة رجلين عدلين، واختلفوا في إثباته بغير ذلك: كشهادة رجل وامرأتين، أو شهادة أربعة نساء عدول، أو شهادة رجل ويمين المدعي والجمهور من المالكية[1] والشافعية والحنابلة على أنه لا يقبل في إثبات النسب بالبينة إلا بشهادة رجلين عدلين فإذا ثبت نسب المدعي بالبينة لحق نسبه بالمدعي وترتب عليه ثبوت جميع الأحكام المتعلقة بالنسب.

رابعاً: ثبوت النسب بالسماع أو التسامع أو بالاشتهار:

قال ابن عرفة: "هو لقب لما يصرح الشاهد فيه باستناد شهادته لسماع من غير معين"[2]. وعند محمد بن الحسن أنّ التسامع هو أنْ يشتهر ذلك ويستفيض وتتواتر به الأخبار عنده من غير تواطؤ، لأنّ الثابت بالتواتر والمحسوس بحس البصر والسمع

[1] تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، 363/1

[2] شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، 593/2، 594

سواء فكانت الشهادة بالتسامع شهادة عن معاينة[1]. فلو سمع الناس يقولون هذا ابن فلان أو أخوه جاز أنْ يشهد بهذا شهادة سماع[2].

وسائل إثبات النسب المختلف فيها

أولاً: ثبوت النسب بالقيافة:

وهي تتبع الأثر للتعرف على صاحبه[3] والقائف: من يتبع الأثر ويعرف صاحبه، وجمعه قافه واصطلاحها هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود[4]. والقيافة عند القائلين بالحكم بها في إثبات النسب يلجأ إليها عند عدم الفراش، والبينة، وحال الاشتباه في نسب المولود والتنازع عليه، فيعرض على القافة، ومن ألحقته به القافة من المتنازعين نسبه، ألحق به. وفي جواز العمل بها قولان: الأول: أنه لا يصحّ الحكم بالقيافة في إثبات النسب، وبه قال الحنفية [5]. والقول الثاني اعتبار الحكم بالقيافة في إثبات النسب عند الاشتباه والتنازع، وبه قال جمهور العلماء من الشافعية[6] والحنابلة[7] والظاهرية[8] والمالكية في أولاد الإماء في المشهور من مذهبهم.

وقول الجمهور هو الراجح لدلالة السنة عليه وثبوت العمل بها عند عدد من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعرف لهم مخالف فكان كالإجماع منهم على الحكم بها، قال العلامة ابن القيم "وقد دلّ عليها سنة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وعمل خلفائه الراشدين، والصحابة من بعدهم، منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وابن عباس، وأنس بن مالك رضي الله عنهم، ولا مخالف لهم في الصحابة، وقال بها من التابعين سعيد بن المسيب، وعطاء بن أبي رباح، والزهري، وإياس بن معاوية، وقتادة وكعب بن سور ومن تابعي التابعين إلياس بن

---

[1] بدائع الصنائع، 266/2
[2] معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، 110
[3] القاموس المحيط، 188/3
[4] تبصرة الحكام، 120/2، جواهر الإكليل، 139/2، نهاية المحتاج، 351/8، المغني، 719/5
[5] المبسوط، 70/17، روضة القضاه، 1402/4، البحر الرائق، 297/4
[6] المهذب، 444/1، نهاية المحتاج، 351/8
[7] الكافي، 368/2، الإقناع، 409/2
[8] المحلي، 435/9، 148/10

سعد ومالك بن أنس وأصحابه وممن بعدهم الشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وإسحاق وأبو ثور، وأهل الظاهر كلهم، وبالجملة فهذا قول جمهور الأئمة، وخالفهم في ذلك أبو حنيفة وأصحابه وقالوا العمل بها تعويل على مجرد الشبه، وقد يقع بين الأجانب، وينتفي بين الأقارب"[1].

واشترط الجمهور لاعتبار قول القائف والحكم به في إثبات النسب عدة شروط من أهمها: أن يكون القائف مسلماً مكلفاً، عدلاً، ذكراً، سميعاً، بصيراً، عارفاً بالقيافة، مجرباً في الإصابة وقد ذهب أكثر القائلين بالحكم بالقيافة إلى جواز الاكتفاء بقول قائف واحد والحكم بإثبات النسب بناء على قوله، بينما ذهب آخرون إلى أنه لا يقبل في ذلك أقلّ من أثني.

ومبنى الخلاف في ذلك على اعتبار القائف هل هو شاهد، أو مخبر، فمن قال بالأول اشترط اثنين، ومن قال بالثاني اكتفى بواحد، وقيل مبنى الخلاف على أن القائف هل هو شاهد أو حاكم؟ قال أبو الوليد الباجي: "وجه القول الأول أن هذه طريقة الخبر عن علم يختص به القليل من الناس كالطبيب والمفتي، ووجه القول الثاني انه يختص بسماعه، والحكم به، الحكام، فلم يجز في ذلك أقل من اثنين"[2]. وقال في الإنصاف: "وهذا الخلاف مبني عند كثير من الأصحاب على أنه هل هو شاهد أو حاكم؟ فإن قلنا هو شاهد اعتبرنا العدد، وإن قلنا هو حاكم فلا وقالت طائفة من الأصحاب: هذا خلاف مبني علي أنه شاهد، أو مخبر، فإن جعلناه شاهداً اعتبرنا العدد، وإن جعلناه مخبراً لم نعتبر العدد، كالخبر في الأمور الدنيوية"[3]. ورجّح ابن القيم الاكتفاء بقول قائف واحد محتجاً بذلك بقوله: "ومن حجة هذا القول، وهو قول القاضي وصاحب المستوعب، والصحيح من مذهب الشافعي، وقول أهل الظاهر أن النبي صلّى الله عليه وسلّم سُرّ بقول مجزز المدلجي وحده، وصحّ عن عمر أنه استقاف المصطلقي وحده كما تقدّم، واستقاف ابن عباس ابن كلبة وحده، واستلحقه

[1] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، 315/1
[2] المنتقى شرح موطأ مالك، 31/4
[3] الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، 333/6

بقوله"[1]. وقد نصّ أحمد على أنه يكتفي بالطبيب والبيطار الواحد إذا لم يوجد سواه، والقائف مثله، بل هذا أولى من الطبيب والبيطار[2].

أما لو أخذ بقول القافة، وحكم به حاكم، ثم جاءت قافة أخرى فألحقته بشخص آخر، فإنه لا يلتفت إلى قول المتأخرة منهما، لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ومثل هذا أيضاً لو رجعت القافة عن قولها بعد الحكم به وألحقته بشخص آخر فإنه لا يلتفت إلى رجوعها عن قولها الأول لثبوت نسب المجهول بمن ألحق به أولاً وبهذا قال الشافعية والحنابلة[3]. وإذا لم يؤخذ بقول القافة لاختلاف أقوالها، أو أشكل الأمر عليها فلم تلحقه بواحد من المدعين، أو لم توجد قافة، فإن نسب المجهول يضيع على الصحيح من مذهب الحناب[4].

والقول الآخر للحنابلة هو مذهب الشافعية: أنّ الأمر يترك حتى يبلغ المجهول، ثم يؤمر بالانتساب إلى أحد المدعين، لأنه روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال للغلام الذي ألحقته القافة بالمدعيين: "وال أيهما شئت"[5]، ولأنه إذا تعذّر العمل بقوله الفاقة رجع إلى اختيار الولد الجبلي، لأنّ الإنسان يميل بطبعه إلى قريبه دون غيره، ولأنه إذا بلغ صار أهلاً للإقرار، فإذا صدّقه المقرّ له فيثبت نسبه حينئذ بالإقرار[6].

وفي قول في كلا المذهبين: أنه يؤمر بالاختيار والانتساب إلى أحد المدعيين إذا بلغ سنّ التمييز.

ثانياً: القرعة:

وهي أضعف طرق إثبات النسب الشرعي، ولذا لم يقل بها جمهور العلماء، وإنما ذهب إلى القول بها واعتبارها طريقة من طرق إثبات النسب الظاهريةُ[7] والمالكيةُ في أولاد الإماء[8] وهو نصّ الشافعي في القديم[1] وفيها قال بعض الشافعية

---

[1] الطرق الحكمية، 337/1
[2] المصدر نفسه
[3] نهاية المحتاج، 463/5 وكشاف القناع، 238/4
[4] المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، 348/16، معونة أولي النهي، 724/5
[5] رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار، 162/4، البيهقي في السنن الكبرى، 263/10، وقال: هذا إسناد صحيح موصول
[6] السبيل، البصمة الوراثية وحجيتها في الإثبات، 8
[7] المحلى، 150/10
[8] الزرقاني على خليل، 109/5

عند تعارض البينتين وقال بها الإمام أحمد في روايته وابن أبي ليلى، وإسحاق بن راهويه[2]. واحتج القائلون بها بما رواه أبو داود والنسائي عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال "كنت جالساً عند النبي صلّى الله عليه وسلّم فجاء رجل من اليمن، فقال: إن ثلاثة نفر من أهل اليمن أتوا علياً يختصمون إليه في ولد، وقد وقعوا على امرأة في طهر واحد، فقال لاثنين منهما: طيباً بالولد لهذا، فغليا، فقال: أنتم شركاء متشاكسون، إني مقرع بينكم فمن قرع فله الولد وعليه لصاحبه ثلثا الدية، فأقرع بينهم، فجعله لمن قرع فضحك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حتى بدت أضراسه أو نواجذه. قال الإمام بن حزم تعليقاً على هذا الحديث "لا يضحك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم دون أن ينكر، يرى أو يسمع ما لا يجوز البتة إلا أن يكون سروراً به، وهو عليه الصلاة والسلام لا يسر إلا بالحق، ولا يجوز أن يسمع باطلاً فيقرّه، وهذا خبر مستقيم السند نقلته كلهم ثقات، والحجة به قائمة، ولا يصحّ خلافه البتة". وقال الإمام الخطابي "فيه إثبات القرعة في أمر الولد، وإحقاق القارع"[3].

والراجح عدم العمل بها حال القيافة أو البصمة الوراثية، لقوتهما.

ثالثاً: استلحاق الزاني ولد الزنا إذا ولد على غير فراش:

اتفق الفقهاء على نسبة ولد الزنى لأمه وهذه النسبة تثبت بالولادة[4]. واختلفوا في صحة نسبته لأبيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يثبت نسب ولد الزنى إلى الزاني، وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية[5]، وهو اختيار الهيئة القضائية العليا واللجنة الدائمة للإفتاء. واستدلوا بحديث أبي هريرة "الولد للفراش وللعاهر الحجر" فالنبي صلّى الله عليه وسلّم أثبت النسب للفراش ونفاه عن الزاني[6]. ونوقش بأن المسألة تتعلق بحال التنازع بين صاحب الفراش والزاني، وهذا لا خلاف عليه[7]. وعلّلوا

---

[1] معالم السنن للخطابي، 177/3
[2] نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، 48/7
[3] معالم السنن، 177/3
[4] المغني، 266/6، مجموع الفتاوى، 72/32، البحر الرائق، 251/4
[5] المبسوط، 369/29، مواهب الجليل، 252/7، المجموع شرح المهذب، 445/17، المغني، 130/7
[6] المبسوط، 182/17، بداية المجتهد، 352/2، المجموع، 328/20
[7] زاد المعاد، 414/5

الحكم بأن المولود لا يلحق بالزاني إذا لم يستلحقه، فلم يلحق به بحال كما لو كانت أمه فراشاً[1].

القول الثاني: يثبت نسب ولد الزنى من الزاني؛ إذا استلحقه مطلقاً وقد قال به: إسحاق وعروة وسليمان بن يسار[2] وهو قول ابن تيمية وابن القيم[3]. واستدلوا بحديث عائشة في خصومة سعد بن أبي وقاص مع عبد بن زمعة في الصحيحين "فَنَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلّم إِلَى شَبَهِهِ فَرَأَى شَبَهاً بَيِّناً بِعُتْبَةَ فَقَالَ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتَ زَمْعَةَ فَلَمْ تَرَهُ سَوْدَةُ قَطُّ[4]"فلما تعارض دليلان ظاهر وهو الفراش وباطن وهو الزنا قضى النبي صلّى الله عليه وسلّم بالظاهر في إثبات النسب وبالباطن في الاحتجاب منه. قال ابن تيمية: "فَتَبَيَّنَ أَنَّ الِاسْمَ الْوَاحِدَ يُنْفَى فِي حُكْمٍ وَيَثْبُتُ فِي حُكْمٍ". فلولا الفراش لثبت نسب ولد الزنا[5]. واستدلوا بحديث جريج العابد في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن أن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: "لم يتكلَّمْ في المهد إلا ثلاثة: عيسى بن مريم، وصاحب جُرَيج، وكان جريجُ رَجُلاً عابداً ..... قالوا: زنيتَ بهذه البغيِّ، فَوَلَدَتْ منك، فقال: أين الصبيُّ؟ فجاؤوا به، فقال: دَعُوني أُصَلِّي، فصلَّى، فلما انصرف أتى الصبيُّ فطعنَ في بطنه، وقال: يا غُلام، مَنْ أبوك؟ فقال: فلانُ الراعي ..."[6]. ووجه الدلالة أنه إنطاق من الله لا يمكن فيه الكذب فقد حكى النبي صلّى الله عليه وسلّم أن جريجاً نسب ابن الزنا للزاني، وذكرها النبي صلّى الله عليه وسلّم في معرض المدح[7]. ففيه دليل على أن النسب يثبت بالزنا إن لم يقم دليل أقوى يعارضه. وقد ثبت عن عمر بن

---

[1] المغني، 130/7

[2] المغني، 330/5، مجموع الفتاوى، 72/32

[3] مجموع الفتاوى، 113/32،112، زاد المعاد، 414/5، المبدع، 106/8، الإنصاف، 296/9

[4] صحيح البخاري، باب شراء المملوك من الحربي وهبته وعتقه، 81/8 ح رقم: 2218، وصحيح مسلم، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات، 1080/2، ح رقم: 1457 والمجتبى من السنن، باب إلحاق الولد بالفراش إذا لم ينفه صاحب الفراش، 180/6، ح رقم 3484

[5] إثبات نسب ولد الزنا، 18

[6] صحيح البخاري، باب قول الله "واذكر في الكتاب مريم"، 165/4، ح رقم 3436 وصحيح مسلم، باب تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها، 1976/4، ح رقم 2550

[7] الجامع لأحكام القرآن، 115/5، زاد المعاد، 425/5، فتح الباري، 483/6

الخطاب أنه ألاط أي ألحق أولاد الجاهلية بآبائهم[1]، ونوقش بأن عمر رضي الله عنه كان خاصاً في عهار البغايا في الجاهلية دون الإسلام، والعهار في الجاهلية أخف حكماً منه في الإسلام فصارت الشبهة لاحقة به، ومع الشبه يجوز لحوق الولد، وخالف حكمه عند انتفاء الشبهة عنه في الإسلام[2]. ويجاب عنه بما يلي:

أ. لم يقتصر فعله على عهار البغايا بل شمل الحرائر، وهذا جلي من تفسير أثر مالك. وقد ذكر أبو الوليد الباجي آثاراً تؤيد هذا، "وَرَوَى عِيسَى عَنْ ابْنِ الْقَاسِمِ فِي جَمَاعَةٍ يُسْلِمُونَ فيستلحقون أَوْلَاداً مِنْ زِنًى فَإِنْ كَانُوا أَحْرَاراً وَلَمْ يَدَّعِهِمْ أَحَدٌ لِفِرَاشٍ فَهُمْ أَوْلَادُهُمْ وَقَدْ أَلَاطَ عُمَرُ مِنْ وَلَدٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ بِمَنْ ادَّعَاهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إلَّا أَنْ يَدَّعِيَهُ مَعَهُمْ سَيِّدُ الْأَمَةِ أَوْ زَوْجُ الْحُرَّةِ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ صلّى الله عليه وسلّم قَالَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ فَفِرَاشُ الزَّوْجِ وَالسَّيِّدِ أَحَقُّ وَالْإِلَاطَةُ هِيَ الْإِلْحَاقُ قَالَ وَمَنْ ادَّعَى مِنْ النَّصَارَى الَّذِينَ أَسْلَمُوا أَوْلَاداً مِنْ الزِّنَا فَلْيُلَاطُوا بِهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ يَسْتَحِلُّونَ الزِّنَا فِي دِينِهِمْ فَجُعِلَ ذَلِكَ بِاسْتِحْلَالِهِمْ الزِّنَا، وَرَوَى ابْنُ حَبِيبٍ عَنْ مَالِكٍ مَنْ أَسْلَمَ الْيَوْمَ فَاسْتَلَاطَ وَلَداً بِزِنًا فِي شِرْكِهِ فَهُوَ مِثْلُ حُكْمِ مَنْ أَسْلَمَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَقَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ لَا يُؤْخَذُ بِقَوْلِهِمْ فِيمَنْ كَانَ مِنْ وِلَادَةِ الْجَاهِلِيَّةِ والنصرانية، وَرَوَى أَشْهَبُ عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ إنَّمَا يُؤْخَذُ بِقَوْلِ الْقَافَةِ فِيمَا يَلْحَقُ مِنْ الْوَلَدِ وَأَمَّا فِي بَغَايَا أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ فَلَا"[3].

ب. أنّ الشبهة حاصلة حينما يستلحق الزاني ولد الزنا، فيجوز لحوق الولد به مع الشبهة، وليس ثمة تمييز بين الشبهتين إلا بدليل ولا يوجد.

ت. أنّ فعله رضي الله عنه مصلحة عظيمة، ذلك أنّ المسلم إذا وقع في الفاحشة ثم انتبه إلى هذا المولود الذي كان سبباً في وجوده وتأمل ما ينتظره من آلام نفسية مؤلمة وأنه إذا استلحقه محتسبا الأجر والمثوبة حصل له من مصالح الستر عليه وتربيته وحفظه من التشرد والضياع الشيء الكثير.

---

[1] الموطأ، نسخة يحيى بن يحيى الليثي، باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه، 740/2، ح رقم 1420، مجموع الفتاوى، 138/32

[2] الحاوي في فقه الشافهي، 162/8، 163

[3] المنتقى، 31/4

ث. القياس الصحيح يقتضي إلحاق المولود من الزنا بالزاني إذا استلحقه لأنّ الأب أحد الزانين وهو إذا كان يلحق بأمه وينسب إليها وترثه ويرثها ويثبت النسب بينه وبين أقارب أمه مع كونها زنت به فما المانع في لحوقه بالأب إذا لم يدّعه غيره[1].

وأوّلوا قوله صلّى الله عليه وسلّم "الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ" هَذَا إِذَا كَانَ لِلْمَرْأَةِ زَوْجٌ[2]. والجمهور على أنّ النص قد حصر النسب بالفراش الشرعي أو ما يلحق به، فلا يثبت بغيره، فلا يعد الزنى طريقاً لإثبات النسب. بينما رأى الآخرون أنّ النص قد أثبت النسب للفراش حال قيامه، ولم ينفه عن الزاني حال عدم وجود الفراش[3].

القول الثالث: يثبت نسب ولد الزنى من الزاني؛ إذا استلحقه بشرط أن يقام عليه الحد وقد قال به: الحسن وابن سيرين وإبراهيم والأخير في حال امتلاك الأمة لم يشترط إقامة الحد على الزاني لثبوت النسب منه[4]. واستدلوا بأدلة الفريق الثاني وأضافوا إليها قوة الثبوت بالاستلحاق والحد الذي أقيم.

القول الرابع: ذكر ابن قدامه عن على بن عاصم ثبوت النسب؛ إذا تزوّج الزاني بامرأة وستر عليها[5].

والرجح عندي - والعلم عند الله - هو صحة نسبة ولد الزنا لأمه للإجماع على ذلك وصحة نسبته لأبيه الزاني إذا استلحقه مطلقاً ولم يعارضه معارض وقامت الدلائل على ثبوت الحالة التي أدّت إلى وصول مائه إلى رحم المرأة المزني بها للأسباب التالية:

1. لأنّ النصوص قدّمت الفراش في إثبات النسب على الزنى؛ فدعوى النسب من الزاني مردودة في مقابل الفراش، وهذا حقٌّ لا مرية فيه[6].

---

[1] زاد المعاد، 426/5
[2] مجموع الفتاوى، 138/32
[3] إثبات ولد الزنا بالبصمة الوراثية، 15
[4] المغني، 266/6، الإنصاف، 269/9
[5] المغني، 266/6
[6] إثبات نسب ولد الزنا، 20

2. لأنّ النسب هو إثبات حقيقة واقعة، وطريق الزنى طريق ضعيف؛ لذلك لا يقوى على معارضة الفراش في إثبات النسب، أما إذا لم يعارضه معارض أقوى منه، واستلحقه الزاني؛ فيلحق به كما في القول الثاني، أو يلحق به إذا اقترن بما يثبت حالة الزنى والمتمثل في الحد، أو إذا وجد ما يقويه كملك الأمة أو الزواج بالمرأة المزني بها كما في القول الثالث.
3. قول النبي صلّى الله عليه وسلّم "الولد للفراش وللعاهر الحجر" مقيّدٌ بكون الزنا لا يعارض دعوى الفراش بحال، أما لو لم يعارضه فراش فلا مانع من إثبات ولد الزنا.
4. ولأنّ دعوى الإجماع على أنّ ولد الزنا لا يثبت نسبه لأبيه منتقضة بإلحاق عمر أولاد الجاهلية بآبائهم.
5. دلّ حديث عائشة في اختلاف سعد وعبد بن زمعة أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قضى بالشبه في احتجاب زمعة ولو لم تقم دعوى الفراش لقضى بالنسب لسعد، والنبي صلّى الله عليه وسلّم التفت للقرائن في تحريم دخوله على سودة، وعدم نسبة ولد الزنى للزاني مشكوك فيه فيحتاج إلى دلائل تقويه، فإذا وجدت تلك الدلائل؛ حكم به.
6. البنوة حقيقة وليست حكماً، والحكم إنما يأتي لإثبات هذه الحقيقة، وأحكام الشريعة تبنى على الأمارات والدلائل الظاهرة؛ عندما يكون الوقوف على الحقائق متعذراً كإقامة الآلة دلالة على القتل العمد، حيث إن العمدية صفة لا يمكن الوقوف على حقيقتها، والاستلحاق من الزاني لابن الزنى دلالة ظاهرة على حقيقة البنوة فيعمل بها؛ إذا لم تعارض بدليل أقوى منها[1].

وفي هذا القول خروج من حرج كبير لكثير من المسلمين المقيمين خارج ديار الإسلام إذ أنهم كثيراً ما يقعون في الزنا قبل اعتناقهم الإسلام ويلحقون ذراريهم بهم بعد الإسلام أو قبله ولو لم تنسب إليهم أولادهم لضاع إيمانهم بانتسابهم لأهل الملل الأخرى.

[1] المصدر نفسه

إثبات النسب بتحليل الحامض النووي (DNA)

عرّف المجمع الفقهي البصمة الوراثية (DNA) بأنها البُنية الجينية نسبة إلى الجنيات أي المورثات التي تدلّ على هوية كل إنسان بعينه[1]. فهي المادة المورثة الموجودة في خلايا الكائنات الحيّة، تبيّن مدى التشابه والتماثل بين الشيئين أو الاختلاف بينهما، فهي بالاعتماد على مكونات الجين البشري تستطيع أنْ تحدّد مدى الصلة بين المتماثلات، وتجزم بوجود الفرق أو التغاير بين المختلفات، عن طريق معرفة التركيب الوراثي للإنسان، في ظلّ علم الوراثة، فصارت البصمة الوراثية قرينة في النفي والإثبات. وقد أثبت العلم أن لكلّ إنسان جينوماً بشرياً يختصّ به دون سواه، لا يمكن أن يتشابه فيه مع غيره أشبه ما يكون ببصمة الأصابع في خصائصها بحيث لا يمكن تطابق الصفات الجينية بين شخص وآخر حتى وإن كانا توأمين.

وأصل اختلاف المعاصرين في الاعتماد على تقنية تحليل الحامض النووي تكمن في إلحاق تلك التقنية بالقرائن القوية أو اعتبارها بينة مستقلة حالها كحال اعتبار ما لا يولد لمثله حائلاً لإثبات النسب واعتبار الحمل بينة في إقامة الحد على المرأة. ولذا سلك المعاصرون في التوظيف الفقهي للعمل بتقنية الحامض النووي مسلكين:

الأول: هو قول الأكثرين من الفقهاء المعاصرين بأنها من باب قياس الأولى على القيافة، فالأحكام التي تثبت بالقيافة تثبت بالبصمة لاستنادها إلى علامات ظاهرة، أو خفية مبنية على الفراسة والمعرفة والخبرة [2] في إدراك الشبه الحاصل بين الآباء والأبناء فالأخذ بنتائج الفحص بالبصمة الوراثية، والحكم بثبوت النسب بناء على قول خبراء البصمة الوراثية أقل أحواله أنْ يكون مساوياً للحكم بقول القافة إن لم تكن البصمة أولى بالأخذ بها، والحكم بمقتضى نتائجها من باب قياس الأولي. ولأنّ قول القائف حكم بظن غالب، ورأى راجح ممن هو من أهل الخبرة فجاز كقول

---

[1] قرارات مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، القرار السابع بشأن البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، الدورة السادسة عشرة 21-10/26م 1422 هـ - مكة المكرمة، ص 343.

[2] فليست بحدث ولا تخمين كما يقول منكروا القيافة، بل هي غريزة في الطبع، تنمي بالعلم والخيرة والتجربة. وانظر للرد علي من قال بأنها حدث وتخمين: زاد الميعاد، 421/5

المقومين[1]، فكذلك الحال بالنسبة للبصمة الوراثية لما فيها من زيادة العلم والمعرفة الحسية بوجود الشبه. وهي متوافقة مع المبادئ العامة للشريعة التي تتشوف لإثبات الأنساب والمحافظة عليها، ومن ثم جاءت توصية ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ما نصّه البصمة الوراثية من الناحية العملية وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالديه البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولاسيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القوية التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية، وتمثل تطوراً عصرياً عظيماً في مجال القيافة الذي يذهب إليها جمهور الفقهاء في إثبات النسب المتنازع فيه، ولذلك ترى الندوة أن يؤخذ بها في كل ما يؤخذ فيه بالقيافة من باب أولى.[2]

وذهب أصحاب القول الثاني إلى اعتبارها بينة مستقلة أو قرينة قوية يؤخذ بها الحكم الشرعي إثباتاً أونفياً[3]. فهم يقولون إن نتائج البصمة الوراثية قطعية في إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين أو نفيهم عنهم[4]، وفي إسناد العينة من الدم أو المني أو اللعاب التي توجد في مسرح الحادث إلى صاحبها بشهادة مختصين تعين الأخذ بها واعتبارها بينة مستقلة يثبت بها الحكم نفياً أو إثباتاً ولو نظرنا إلى واقع ثبوت النسب بالشهادة وكونها تبنى على غلبة الظن ويكفي فيها الاستفاضة والشهرة مع وجود الاحتمال بالخطأ مع واقع البصمة التي لا تكاد نتائجها تخطئ في ذاتها، والخطأ الوارد فيها يرجع إلى الجهد البشري أو عوامل التلوث ونحو ذلك نستطيع أن نجزم بأن البصمة الوراثية حجة شرعية يوجب العمل بمضمونها إذا توفّرت شروطها.

وقوّوا مذهبهم بأمور منها أن دعوى جعل البصمة الوراثية في حكم القيافة من باب القياس منتقضة بثبوت اختلاف البصمة الوراثية عن القيافة في أمور منها: أنّ البصمة الوراثية قائمة على أساس علمي محسوس فيه دقة متناهية والخطأ فيه مستبعد جداً، بخلاف القيافة والتي تقوم على الاجتهاد والفراسة وهي مبنية على غلبة الظن

---

[1] المغني 768/5

[2] ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، 46

[3] البصمة الوراثية وإثبات النسب

[4] البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، أبحاث الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة في الفترة من 21 إلى 26 من شوال 1422هـ

والخطأ فيها وارد ففرق بين ما هو قطعي محسوس وبين ما بني على الظن والاجتهاد وأنّ القيافة يعمل بها في مجال الأنساب فقط بخلاف البصمة الوراثية فهي تتعداها لمجالات أخرى كتحديد الجاني وتحديد شخصية المفقود وأنّ القيافة تعتمد على الشبه الظاهر في الأعضاء كالأرجل وفيها قدر من الظن الغالب، أما البصمة الوراثية فهي تعتمد اعتماداً كلياً على بنية الخلية الجسمية الخفية وهي تكون من أي خلية في الجسم ونتائجها تكون قطعية كونها مبنية على الحس والواقع وأنّ القافة يمكن أنْ يختلفوا، بل العجيب أنهم يمكن أنْ يلحقوا الطفل بأبوين لوجود الشبه فيهما[1]، أما البصمة فلا يمكن أنْ تلحق الطفل بأبوين بتاتاً ويستبعد تماماً اختلاف نتائج البصمة الوراثية ولو قام بها أكثر من خبير فالقياس بعيد فهذا باب وهذا باب.

واستدلوا بأدلة أخرى[2] منها أنّ البينة لم تأت في الكتاب والسنة محصورة في الشهادة والإقرار فحسب، بل أطلقت على ما أظهر الحق وجلاه كما في قوله تعالى: "قد جئتكم ببينة من ربكم فأرسل معي بني إسرائيل. قال إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين. فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين. ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين"[3]، ووجه الدلالة قال ابن القيم: "فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره ومن خصّها بالشاهدين أو الأربعة أو الشاهد والمرأتين لم يوف مسمّاها حقه، ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة، وكذلك قول النبي – صلّى الله عليه وسلّم -: "البينة على المدعي" المراد به: أنّ عليه ما يصحّح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البينة، ولا ريب أنّ غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها، كدلالة الحال على صدق المدعي، فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد، والبينة والدلالة والحجة والبرهان والآية والتبصرة والعلامة والأمارة متقاربة في المعنى ... فالشرع لم يلغ القرائن والأمارات ودلائل الأحوال، بل من استقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهداً لها بالاعتبار، مرتباً عليها الأحكام[4]" ومنه قوله تعالى: "قال هي راودتني عن نفسي وشهد شاهد

[1] كشاف القناع، 426/5، المبدع، 309/5
[2] البصمة الوراثية وإثبات النسب
[3] سورة الأعراف: ١٠٥– ١٠٨
[4] الطرق الحكمية، 16؛ بدائع الفوائد، 636

من أهلها إن كان قميصه قدّ من دبر فكذبت وهو من الصادقين فلمّا رآ قميصه قدّ من دبر قال إنه من كيدكنّ إن كيدكن عظيم"[1]. فوجه الدلالة أنّ موضع قدّ القميص اعتبر دليلاً على صدق أحدهما وتبرئة الآخر وسمّى الله ذلك شهادة[2]، واستدلوا بقصة فتح خيبر قال النبي – صلّى الله عليه وسلّم - لعم حيي بن أخطب: "ما فعل مسك بن حيي الذي جاء به من النضير؟ قال أذهبته النفقات والحروب، قال: العهد قريب والمال أكثر من ذلك، فدفعه رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم - إلى الزبير فمسّه بعذاب فقال: قد رأيت حيياً يطوف في خربة هاهنا، فذهبوا فطافوا فوجدوا المسك في الخربة [3]" ووجه الدلالة أن النبي – صلّى الله عليه وسلّم - عمل بالقرينة العقلية واعتدّ بها فكثرة المال وقصر المدة فيه دلالة على الكذب، وقد اعتدّ بهذا الدليل وأمر بضربه وحاشاه أنْ يأمر بضربه بلا حجة لأنه نوع من الظلم وهذا مستبعد في حقه – صلّى الله عليه وسلّم - فدلّ ذلك على اعتبار القرينة والعمل بموجبها.

فهذه الأدلة وغيرها دالة على أنّ الحق إذا تبيّن بأي وجه كان الأخذ به هو المتعين، ولا شك أنّ بعض القرائن أقوى بكثير من الشهادة، فالشهادة يمكن أنْ يتطرق إليها الوهم والكذب وكذا الإقرار يمكن أنْ يكون باطلاً ويقع لغرض من الأغراض ومع هذا تعتبر الشهادة والإقرار بينة شرعية يؤخذ بهما لكونهما مبنيتين على غلبة الظن.

والراجح أنّ دلالة الحامض النووي قطعية في إثبات النسب وأنها لا تعدّ من القرائن بل هي من البينات الواضحات لأنّ نسبة الشك في نتائجها أقلّ بكثير من القيافة، لكن التسليم بها على أنها الحق الفصل في إثبات النسب أمرٌ يحتاج إلى ضوابط تتعلق بالحالات التي يلجأ إليها في إثبات النسب وضوابط شرعية وأخرى فنية كما يلي:

أولاً: الضوابط المتعلقة بالحالات التي يلجأ فيها لتحليل البصمة الوراثية:

1. ألّا يلجأ إليها في إثبات النسب إلا عند انعدام الفراش والبينة والاستلحاق.

---

[1] سورة يوسف: 26-28.

[2] بصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، 95/2

[3] أخرجه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما جاء في حكم أرض خيبر، 117/3، ح رقم 3006، وحسنه الألباني

2. أنْ تتعارض بينتان متساويتان على ثبوت النسب أو نفيه، كأن يدعي أكثر من شخص نسب ولد مجهول النسب أو اللقيط، حيث يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية لإثبات النسب لأحدهم.
3. الشك في أنّ أقل مدة الحمل ستة أشهر بعد الزواج، فيمكن للبصمة إثبات ذلك.
4. أنْ يختلط الأطفال الحديثو الولادة في المستشفى ويشتبه الأمر، فيمكن أنْ تستخدم البصمة الوراثية لمعرفة نسب كل طفل إلى والده الحقيقي.
5. في حالات نسب الولد الناتج عن الوطء بشبهة أو من النكاح الفاسد مثل المتعة وزواج الشغار، أو أن تتزوج المطلقة أو الأرملة قبل انقضاء عدتها ثم تلد فهل ينسب الولد إلى زوجها الأول أم إلى زوجها الثاني.
6. أنْ يختلط الأطفال في حالة الحروب والكوارث ولم يعرف بالضبط آباؤهم، فيمكن للبصمة الوراثية تحديد نسب كل واحد منهم، فالبصمة الوراثية يستفاد منها لدلالتها القطعية في التعرف على أشلاء الجثث والمفقودين والموتى أو الشهداء لأن في ذلك تمكيناً من تسليم الجثث لأقاربهم واطمئنانهم.
7. الاشتباه في حالة أطفال الأنابيب، وطفل الأنبوب الجائز تكوينه بالتلقيح الاصطناعي شرعاً مقصور على ما بين الزوجين فقط على أن يتم زرع اللقيحة في رحم الزوجة. فإذا حدث اشتباه أو إشكال في ملابسات التلقيح فيمكن الاعتماد على البصمة الوراثية حفاظاً على إثبات نسب الجنين.
8. الاستفادة منها لإثبات الجرائم: إنّ اكتشاف البصمات الوراثية أدّى إلى نتائج باهرة في علم الجريمة، وإيقاع العقوبة على المجرم الحقيقي دون تجاوز غيره من المتهمين، ولكنها ليست بينة مستقلة إنما هي من القرائن التي تساهم في تكوين قناعة القاضي في جريمة المتهم، ولها دورٌ كبيرٌ في التحقيق الجنائي.
9. لمنع اللعان، وذلك إنْ عزم الزوج على أنْ يلاعن زوجته لنفي نسب ولده منه لوجود شك كبير فيه، فإنه يمكنه اللجوء إلى البصمة الوراثية لدفع هذا الشك.

10. الاستفادة منها في حالات الاغتصاب ونحوه: يمكن حدوث الزنا بالإكراه، أو بالاغتصاب، فإذا حدث حمل حينئذ وكانت نتيجة البصمة الوراثية مثبتة كون الجنين من هذا الشخص الزاني.
11. استلحاق مجهول النسب حقٌ للمستلحق إذا تم بشروطه الشرعية: وترتيباً على ذلك فإنه لا يجوز للمستلحق أنْ يرجع في إقراره ولا عبرة بإنكار أحد من أبنائه لنسب ذلك الشخص ولا عبرة بالبصمة الوراثية في هذا الصدد .
12. إقرار بعض الإخوة بأخوة مجهول النسب لا يكون حجة على باقي الأخوة ولا يثبت النسب وآثار الإقرار قاصرة على المقرّ في خصوص نصيبه من الميراث ولا يعتدّ في ذلك بالبصمة الوراثية [1].
13. كما يمكن أن ْيكون في البصمة علاج لبعض القضايا الفقهية المترتبة على الإشكال في النسب ومثال ذلك الدور الحكمي، فالشافعية جعلوا الدور الحكمي مانعاً من الميراث ووصفه عندهم أَنْ يَلْزَم من ثُبُوتِ الشَّيْءِ نَفْيُهُ وَالْمُرَادُ به أَنْ يَلْزَمَ من ثُبُوتِ الْإِرْثِ نَفْيُهُ كَأَخٍ حَائِزٍ أَقَرَّ بِابْنٍ لِلْمَيِّتِ أو أَنْكَرَ بُنُوَّةَ من ادَّعَاهَا وَنَكَلَ عن الْيَمِينِ فَحَلَفَ مُدَّعِي الْبُنُوَّةِ فَلَا يَرِثُ الِابْنُ وَإِنْ ثَبَتَ نَسَبُهُ[2]. فالبصمة الوراثية تحسم الأمر وتثبت النسب، فيترتب عليه ثبوت الميراث بحيث لا يعود الدور الحكمي مانعاً من الميراث[3].

ثانياً: الضوابط الشرعية لاستخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب:

1. أنْ يكون استعمالها عند الحاجة إليها في إثبات نسب غير مستقر وألا تستعمل في التأكد من نسب ثابت، فلا يصحّ استعمالها في التأكد من صحة الأنساب المستقرة الثابتة لما في ذلك من بث الشكوك بين الزوجين.
2. أنْ تنفك النتيجة عما يكذّبها، فإذا كانت نتيجتها مستحيلة عقلاً أو حساً فهذا يوضح ما اعتراها من خطأ يسوغ رفضها وعدم الاعتماد عليها، كأن تثبت البصمة الوراثية نسب ابن ستين لابن عشرين.

---

[1] انظر: مقررات دورة مجمع الفقه الإسلامي السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة من21-1422/10/26هـ الموافق 5-2002/1/10م وانظر: البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي

[2] أسنى المطالب في شرح روض الطالب، 17/3

[3] إثبات نسب ولد الزنا بالبصمة الوراثية، 14

3. أنْ تكون أوامر التحليل البيولوجية للبصمة الوراثية بناء على أوامر من القضاء أو من له سلطة نيابية عن ولي الأمر، حتى يقفل باب التلاعب واتباع الأهواء عند أصحاب النفوس الضعيفة. وأي نتيجة للبصمة الوراثية تتمّ دون صدور هذا الأمر تعتبر باطلة[1].

ثالثاً: الضوابط الفنية[2]:

فصل الدكتور إريك لاندر القواعد الأساسية لتجريب البصمة الوراثية في محاكم أوربا وأمريكا، وهي كما يلي:

1. القبول العام لأهل الاختصاص، أي عدم الأخذ بالكشف العلمي في مرحلة التجريب إلى أنْ يعبر مرحلة الثبوت والتطبيق.
2. اختبار الموضوعية، ويقصد به وجوب إجراء تحليلين من عينتين مختلفتين لإمكان المقارنة والاطمئنان لسلامة النتيجة.
3. الوقوف على طبيعة آليات التقينة بمعنى التأكد من سلامة الأجهزة ودراية الفنيين في تشغيلها.
4. الحذر من التقنية المتطورة، أي عدم التسليم المطلق بنتائجها قبل اختبار الموضوعية والوقوف على طبيعة التقنية[3].

يضاف إلى تلك الضوابط شروط أخرى فنية ومنها:

5. أنْ تكون المختبرات الخاصة بفحص البصمة الوراثية تابعة للدولة وتحت رقابتها.
6. أنْ تكون المعامل والمختبرات مزوّدة بأفضل ما توصّلت إليه التقنية الحديثة وبأعلى مواصفات التصنيع بها.

---

[1] استخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب: نظرة شرعية، 32، والبصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، 49، 50، فقه القضايا الطبية المعاصرة، 363، 369

[2] البصمة الوراثية ودورها في الإثبات الجنائي بين الشريعة والقانون

[3] البصمة الوراثية، ضمن أبحاث التقرير الفقهي لمركز ابن إدريس الحلي، العدد الأول 2007/1428، ص 16، وانظر: نتائج ندوة مدى حجية استخدام البصمة الوراثية لإثبات البنوة المنعقدة بالكويت في الفترة من 28 إلى 29 محرم 1421هـ

7. توثيق كافة خطوات التحليل بدأ من نقل العينات اللازمة إلى ظهور النتائج حرصاً على سلامة تلك العينات، وضماناً لصحة نتائجها مع حفظ الوثائق للرجوع إليها عند الحاجة.
8. أنْ يجرى التحليل في مختبرين على الأقل ومعترف بهما على أنْ تؤخذ الاحتياطات اللازمة لضمان عدم معرفة أحد المختبرات التي تقوم بإجراء الاختبار بنتيجة المختبر الآخر.
9. يشترط أنْ يكون القائمون على العمل في المختبرات المعنية بإجراء التحاليل ممن يوثق بهم علماً وخلقاً وألا يكون أي منهم ذا صلة قرابة أو صداقة أو عداوة أو منفعة بأحد المتداعين أو حكم عليه بحكم مخلّ بالشرف أو الأمانة.
10. أنْ تحاط الإجراءات الفنية والنتائج التحليلية بسرية تامة، سواء التي في المختبرات الفنية، أو في الدوائر ذات العلاقة، لما يحيط بهذا الموضوع من خصوصية تامة[1].

رابعاً: المسائل التي لا يجوز إثبات النسب فيها بالبصمة الوراثية:

نصّ بعض الفقهاء على مسائل لا مجال للقيافة في إثبات النسب بها، وبالتالي فإنه لا مجال للبصمة الوراثية في إثبات النسب بها ومن هذه المسائل ما يأتي:

1. إذا أقرّ رجل بنسب مجهول النسب، وتوفّرت شروط الإقرار بالنسب فإنه يلتحق به، للإجماع على ثبوت النسب وتوفّرت شروط الإقرار بالنسب فإنه يلتحق به، للإجماع على ثبوت النسب بمجرد الاستلحاق مع الإمكان، فلا يجوز عندئذ عرضة على القافة لعدم المنازع فكذا البصمة الوراثية كالقافة في الحكم هنا[2].

---

[1] ملخص الحلقة النقاشية حول ندوة مدنة حجية استخدام البصمة الوراثية لإثبات البنوة، المنعقدة بالكويت في الفترة من 28 إلى 29 محرم 1421.
http://www.islamset.com/arabic/abioethics/basma/basma1.html

[2] انظر: ملخص الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية ، 47، البصمة الوراثية وأثرها في إثبات النسب ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية 497/1

2. إقرار بعض الإخوة بأخوة النسب لا يكون حجة على باقي الإخوة، ولا يثبت به نسب، وإنما تقتصر آثاره على المقرّ في خصوص نصيبه من الميراث[1]. ولا يعتدّ بالبصمة الوراثية هنا، لأنه لا مجال للقيافة فيها[2].
3. إلحاق مجهول النسب بأحد المدعيين بناء على قول القافة، ثم أقام الآخر بينة على أنه ولده فإنه يحكم له به، ويسقط قول القافة، لأنه بدل على البينة، فيسقط بوجودها، لأنها الأصل كالتيمم مع الماء[3]، فهكذا البصمة الوراثية في الحكم هنا.

حكم إثبات نسب ولد الزنا باستخدام البصمة الوراثية

لم يختلف الفقهاء المعاصرون على استعمال البصمة الوراثية في إثبات النسب في حالات خاصة كالتعرف على جثث الموتى حال وقوع الكوارث أو الحروب أو اختلاط الأطفال عند الولادة كما بيّنا ذلك[4].

عند مناقشة صحة نسبة ولد الزنا لأبيه ترجح لدينا نسبته لأبيه الزاني إذا استلحقه مطلقاً ولم يعارضه معارض وقامت الدلائل على ثبوت الحالة التي أدّت إلى وصول مائه إلى رحم المرأة المزني بها، فصحة النسب حينئذ تقع بالاستلحاق وهو أحد وسائل إثبات النسب التي أقرتها الشريعة. ومن ثم فلا يجوز إلحاق ولد الزنا بمجرد استخدام البصمة الوراثية. وفيما يلي صور لوقوع ولد الزنا فمنها ما لا يثبت على أي حال ومنها ما يثبت دون الحاجة للبصمة الوراثية ومنها ما يلزم فيه البصمة لفضّ النزاع:

1. رجل وامرأة مسلمان اعترفا بالزنا وفي هذه الحالة فإن القاضي لا يستطيع شرعاً أنْ يثبت نسب الولد لذلك الرجل سواء اعترف ذلك الرجل بأن هذا الطفل منه أو لم يعترف، وسواء ثبت بالبصمة الوراثية أم لم يثبت. وهذا ما أكّده مجمع فقهاء الشريعة أنّ الزنا لا يثبت نسباً شرعياً، وأنه يصحّ استلحاق الرجل للولد

---

[1] الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية ، 103– 104
[2] ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية ، 47
[3] أنظر: المغني، 770/5-771
[4] الأشقر :إثبات النسب بالبصمة الوراثية، 262، البصمة الوراثية في ميزان الأدلة الشرعية، 676، البصمة الوراثية، مجلة الشريعة والقانون، العدد الثامن عشر، 167، ويح :موقع البصمة الوراثية، 33 وما بعدها

المجهول النسب إذا لم يقرّ بأنه من الزنا، وأمكن أنْ يولد له زمنياً، ولم ينكر الولد إن كان مميزاً.

2. رجل وامرأة مسلمان تقدّما للمركز الإسلامي أو للقضاء الأمريكي وليس بينهما مانع شرعي يمنع إنجابهما وأرادا أنْ ينسبا طفلاً ما إليهما على غير صورة التبني، فإنّ القاضي له أنْ ينسب الطفل إليهما دون أن يفتش عن وجود عقد زواج صحيح أو فاسد أو وطء شبهة وهي الأمور التي يثبت بها النسب في الشريعة الإسلامية بين الطفل والرجل. بل إنه يصدق إقرارهما، والفرق بين هذه الصورة والصورة التي قبلها، أنه في الصورة الأولى قد أقرّا معاً بالزنا. ويكون إثبات النسب في تلك الحالة عن طريق الإقرار.
3. أنْ يتقدم رجل ويعترف بأنّ هذا الطفل منه من هذه المرأة الماثلة أمام القاضي، ثم يتبين للقاضي أنّ بينهما مانعاً يحرم الزواج وهو الحاصل فيما يسمّى بزنا المحارم، فقد يكون ذلك الشخص أباها أو أخاها أو عمها أو نحو ذلك، فيرفض القاضي؛ لأنه أصبح متيقناً من الذي حدث إنما هو من قبيل الزنا، إلا في حالة واحدة فقط، وهو الدعوة منهما أنّ ذلك كان عن وطء شبهة بأنْ لم يكن يعرف، ولا تعرف هي علاقة المحرمية المانعة من الزواج، وهذه الصور لا تحتاج إلى الـ"(DNA)"
4. أن تدعي المرأة أمام القاضي أنّ رجلاً ما قد تزوّجها زواجاً صحيحاً لكنها لا تستطيع إثبات هذا الزواج الصحيح الذي تمّ بأركانه، وشروطه الشرعية -كما تدعي- حيث إن الشهود قد غابوا بسفر أو موت أو نحو ذلك، ولكن الرجل ينكر ويدعي أنه لا يعرف هذه المرأة ولم يقربها، وفي هذه الحالة والتي هي، أساساً، حالة دعوى زوجية تثبتها المرأة وينكرها الرجل يجوز استعمال الـ(DNA)" لبيان أمرين:
   1. خطأ إنكار الرجل إذا أثبت التحليل أنّ هذا الطفل منه.
   2. هي قرينة لصدق المرأة في دعوى الزوجية، ودعوى المعاشرة، ودعوى أنّ الذي كان بينها وبين هذا الرجل لم يكن زنا.. بل كان زواجاً. وهذه

الصورة من الحالات التي أقرّ فيها مجمع الفقه الإسلامي اللجوء إلى البصمة الوراثية لتحري النزاع في النسب المذكور[1].

5. أنْ يزني رجل بامرأة وهما غير مسلمين، ثم يسلما فيلحق الولد بأبيه إن استلحقه لأن عمر بن الخطاب ألاط أبناء الجاهلية بآبائهم كما سبق، ولا حاجة حينئذ لإجراء البصمة الوراثية. قال الزرقاني في شرحه على الموطأ: إنما ألاط عمر أبناء الجاهلية إذا لم يكن هناك فراش لأنّ أكثر الجاهلية كانوا كذلك[2].

[1] هذه بعض الصور التي ذكرها الدكتور علي جمعة في مناقشات دورة مجمع الفقه الإسلامي السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة من21-1422/10/26هـ الموافق 5-2002/1/10م.

[2] الزرقاني على الموطأ، 25/4

تقريبُ الخطابِ الصُّوفيِّ ونشرُ ثقافته الأخلاقيَّة والمعرفيَّة سبيلٌ إلى إصلاحِ الذَّاتِ والآخر

- د. أمين يوسف عودة

توطئة:

التصوّف ركنٌ من أركان الدين الإسلاميّ، وهو ركنُ الإحسان الثالثُ بعد ركني الإسلام والإيمان. ويختصّ بتحقيق هذا الركن أهلُ الله تعالى وخاصّتُه، ذوو الهمم القويّة العالية، والقلوبِ السليمة الصافية، أولئك الذين يرتقون بإيمانهم ويقينهم من مراتب التقليد والتوريث، إلى مراتب اليقين والإيمان عن شهود وذوق وعيان، وهو المراد الحقيقيُّ من الدين وعباداته وشرائعه.

وفضلاً عن ذلك، يمثِّل التصوّفُ وجهَ الإسلامِ التربويّ والسلوكيّ والأخلاقيّ والروحيّ والمعرفيّ، انطلاقاً من تعاليم القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، وأحوالِ الرسول الأعظم، صلّى الله عليه وآله وسلّم، وصحابتِه الكرام، رضوان الله عليهم، والتابعين من بعدهم بإحسان إلى يوم الدين. وإذا أردنا أن نجمل مفهومَ التصوّف في كلمات، أجملناه في ثلاثٍ هي: التخلّي والتحلّي والتجلّي؛ فالتخلّي هو أن يتخلّى المرء عن الأخلاق الدنيّة، والتحلّي أن يتحلّى بالأخلاق الشرعيَّة السنيَّة. والتلبّسُ بسلوكي التخلّي والتحلّي تلبّساً حقيقيّاً هو ما يشكّل حقيقة التقوى وفحواها، ويترجمُها إلى واقعٍ سلوكيٍّ مهذّبٍ وأخلاقٍ عمليَّةٍ مَرْضيَّةٍ. وأمّا التجلّي فهو المعارف التي يتجلّى بها الحقّ تعالى لعباده المحبّين المخلصين ذوي القلوب السليمة، ويمنّ بها عليهم جرّاء صدقهم في التوجّه والطلب، وإخلاصِهم في العبادة والنّصب، فلا يتركهم

لأنفسهم، وإنّما يتولاهم بالتربية والتزكية والتعليم، والتحقّقِ بالحقائق الإيمانية والإحسانية والمعاني القرآنية والنبوية على مراد الله تعالى، لا على منازعات الظنّ والتخمين والهوى، وهي خلاصة المعرفة بالله تعالى من عين اليقين وحقّه، التي هي ثمرة التقوى وحقيقتُها. يقول تعالى:(وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ) [البقرة:282]. ويقول:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانا) [الأنفال:29] أي فرقاناً يُفرق به بين الحقّ الباطل، وهو النور والهداية.

في أيامنا العصيبةِ هذه، تسعى الإنسانيةُ التي احتجبت بذاتها المتضخمةِ إلى مزيدٍ من التضخم والجمع والحشد المادِّيِّ. وكلَّما ازدادت ثقلاً جذبتها الأرض إليها بقوَّة وشدّة، فلا تترك لها حظّاً من التصعّد إلى معارج السماء، والترقّي في مدارج الروح إلا بحبل من الله وحبل من الناس. فهل يسع الخطاب الصوفيّ أن يقوم بدورٍ إيجابيٍّ فاعلٍ في درء هذا الخطر المُحْدِق بالمجتمع الإنسانيِّ؟ وكيف له أن يقوم بذلك ولغةُ خطابه أو أغلبُها، لا يكاد المتخصصون يقفون على دلالاتها ومراميها؟!

قد يُقال إنَّ التصوَّفَ سلوكٌ وعمل قبل كلِّ شئ؛ فمن أراد أن يبلغَ معنى عبارات القوم فعليه أن يسلك طريقتَهم. وهذا صحيح من حيث هو مبدأ من مبادئ التصوُّف؛ لأنَّ مدار الأمر على إخلاص النوايا وسلامة القلب في مسلك التعبُّد لله تعالى، والتخلّقِ بالأخلاق الربَّانيَّة والتلبّس بها سلوكاً وذوقاً ووجداناً. ولكنَّ التصوُّفَ من حيث هو رسالة أخلاقيَّة وتربويَّة لنا وللآخر، ودعوة إلى معرفة ما تحمله هذه الرسالةُ، فإنَّ الأمر عندئذ سيبدو مختلفاً، ولا بدَّ من أن يعيد أهلُ الشأن أنظارَهم في صياغة الخطاب الصوفيِّ، بما يجعل منه خطاباً قابلاً لإنشاء حوارٍ مع متلقِّيه، بصرف النظر عن هويَّته. وأخمّن أنَّ هذا يتطلَّب من الباثّ، في مستوًى من مستويات تلقِّي خطابه، أن يضع نُصْبَ عينيه متلقياً مفترضاً بعيداً كلّ البعد عن مجال التصوُّف معرفةً وسلوكاً، ويعمل على تسنين خطابه وفق هذه "الإستراتيجية"؛ ليضعه في متناول الفكر والفهم والحوار والتطبيق العمليِّ.

مُنْجَزاتٌ في تقريب الخطاب الصُّوفيّ:

في هذا السياقِ يمكن العودةُ إلى ما أنجزه علماءُ الصوفيَّة، بدءًا بالنصف الثاني من القرن الرابع، من مثل: أبو نصر السرّاج الطوسيّ (ت378هـ) في كتابه "اللمع" وأبو بكر محمَّد الكلاباذيّ (ت380هـ) في كتابه "التعرُّف لمذهب أهل التصوّف" وأبو طالب المكيّ (ت386هـ) في كتابه "قوت القلوب" وأبو القاسم القشيريّ (ت465هـ) في "الرسالة القشيريَّة" والغزاليّ (ت505هـ) في كتابه "الإحياء". يُضاف إليها خطاباتُ أشياخ الطرق؛ لكونها خطاباتٍ تعليميةً- أقول: إنَّه يمكن دراسة "إستراتيجيات" الخطاب في هذه المدوّنات وفي غيرها، وتطويرُها بوحيٍ من منجزات علم الخطاب المعاصر؛ بغية الشروع في حوار حول اقتراح "إستراتيجيات" خطابيةٍ تمنح الخطاب الصوفيَّ قدرةً أشمل على التواصل، وسَعَةً أفسح في التداول. بل يحسن أن يُنظر في مدى إمكانيَّة تحويله إلى خطاب إنساني كَوْنيّ.

لا يعني هذا الكلامُ أن الخطاب الصوفيَّ لم يطوِّر من نفسه سابقاً أو في العصر الراهن، إنَّما يعني بذلَ مزيدٍ من الجهد في هذا المضمار الوعر؛ ذلك أنَّ التواصل بين الباثِّ والمتلقي لا يقف على محتوى الخطاب الفكريِّ فحسب ولكن، أيضاً، على شكله؛ لأنَّ المحتوى أصلاً لا يتحيّن إلا عبر شكله.

ويجدر التنويه ببعض المدوّنات الصوفيَّة المعاصرة التي تمكَّنت من إنشاء خطابٍ ذكيٍّ واسعِ الأفق، قفزت به من أفق الجغرافيا المحليّة إلى آفاق جغرافيا الآخر، ونجحت إلى حدٍّ مُرْضٍ في مخاطبة متلقٍّ مثاليٍّ مُفْتَرَض، كما لو أنه متخلَّق من ذوات إنسانيَّةٍ جمّة، بمعنى أنَّه خطابٌ تُراعى فيه مستوياتٌ عدّة من المتلقين، من جهة تباين ثقافاتهم وانتماءاتهم المذهبيَّة والدينيَّة و"الأيديولوجيَّة". ويُذكر في هذا السياقِ كتاباتُ الشيخ بديع الزمان سعيد النورسيِّ (ت1380هـ) التي أودعها رسائلَه المسمَّاةَ بـ"كلِّيَّات رسائل النور"[1]، وكذلك كتاب "التصوُّف قلب الإسلام" للجزائري الشيخ خالد بن تونس. وثمَّة جهودٌ كبيرة تقوم بها الطريقة القادرية الكَسْنَزانية في

[1] انظر على سبيل المثال: الشعاعات واللمعات

مجلة الهند

أرجاء المعمورة لتقريب الخطاب الصوفيِّ، وتقديمه بحُلّة معاصرة، سواء عبر التأليف، كموسوعة الكسنزان الضخمة في كلِّ ما يتَّصلُ بإضاءة المصطلحات الصوفيَّة والتعريف برجال التصوف، ومجلةِ الكسنزان المتخصِّصة بأبحاث التصوف[1]، أو النشرِ الإلكترونيِّ الذي يُعرِّف بالخطاب الصوفيِّ التراثيِّ، ويستقطب الخطاب الصوفيَّ المعاصرَ، والمنفتح على المكتشفات العلمية الحديثة. وقد أسَّس الشيخ السيد محمد الكسنزان كليةً جامعية باسمه لتدريس العلوم الشرعية والصوفية وحوار الأديان، إلى جانب العلوم التطبيقية الأخرى، وأسَّسَ المجلسَ المركزيَّ للطرق الصوفية في العراق، والمركزَ العالميَّ للتصوف والدراسات الروحية. وكذلك يقال في جهود العشيرة المحمدية (إحدى الطرق الصوفية بمصر) التي أسست أكاديمية لتدريس علوم التصوف والتراث، وأصدرت مجلة البحوث والدراسات الصوفية، وهي مجلة رصينة ومحكّمة[2].

أمَّا الخطاب الصوفيُّ التراثيُّ ذو النزعة الفلسفيَّةِ، وأخصُّ بالذكر مدوّناتِ الحلاج (ت309هـ)، والنِّفّريِّ، وابن عربيٍّ (ت638هـ)، وابن سبعين (ت669هـ)، وعبد الكريم الجيليِّ(ت822هـ)، وأضرابهم من الصوفيَّة الكبار، فهو الآخر يحتاج إلى مزيد من الرعاية والتقريب، ليس فقط لمن هم من غير الصوفيَّة، بل لمن هم من الصوفية أيضاً. وقد قام علماءُ آخرون من بعد هؤلاء، أو منهم أنفسِهم بتقريب هذه المدوَّنات، وإزاحة بعض الغموض عنها، وحلِّ مبهمها وعويصها شرحاً وتأويلاً. ويُذكر في هذا المضمار أنَّ كتاب فصوص الحِكَم لابن عربيٍّ وُضع عليه قريبٌ من مائةٍ وخمسين شرحاً أو يزيد، اتَّفقت مع ما ذهب إليه الشيخ أو اختلفت معه فيه، كما يقول الدكتور عثمان يحيى رحمه الله.[3] وكذلك ما وضعه عبدُ الكريم الجيليُّ في حلِّ مشكلات الفتوحات المكِّيَّة، وما وضعه ابن سَوْدَكين (ت646هـ) على كتاب التجلِّيات لابن عربيٍّ، وما قام به العفيف التلمسانيُّ (ت690هـ) من شرحٍ على مواقف النفريِّ ومخاطباته، وكذلك شرحه لكتاب منازل السائرين لعبد الله الأنصاريِّ الهَرَويِّ (ت

[1] صدر عدد صفر في خريف، 2006م وهي مجلة فصلية.
[2] صدر العدد الأول في أغسطس، 2003م
[3] مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ص 20.

481هـ). وثمَّة شروح كثيرة وضعت على تائيَّة ابن الفارض الكبرى[1]. بل إن ابنَ عربيٍّ نفسَه قام بتدوين شروحٍ على كتبه هو، كما في شرح ديوانه ترجمان الأشواق الذي سمَّاه ذخائرَ الأعلاق. والشواهد من هذا القبيل وفيرةٌ جدّاً؛ ذلك أنَّ وضع الشروح والحواشي كانت سمة من سمات ثقافة تلك العصور السابقة. بيد أنَّه على قدر ما أسهمت هذه الشروح في حلِّ مبهمات الخطاب الصوفي، أتت الشروحُ نفسُها في غير قليل من المواطن، بما هو غامض أو أغمض؛ فيرتبك فهمُ المرءِ عندئذٍ، ويعجز عن التواصل والحوار والتقبّل.

أمَّا الشروح المعاصرة التي تباشر متن النصِّ شرحاً وتأويلاً، فهي من حيث الكمُّ أقلُّ بكثيرٍ من نظيرها القديم[2]، ولعلَّ ذلك يعود إلى ممارسة المنهجيات العلميَّة الحديثة في العصر الراهن عوضاً عن الشروح المباشرة. ولمَّا كان غير قليل من هذه الممارسات تنهض على سبر ظاهرة محدَّدة في المتن، مستعينةً بنظريات حديثة في تحليل الخطاب وقراءته وتلقِّيه، فقد استطاعت أن تفتح آفاقاً جديدةً لمقاربته وتقريبه وتلقِّيه بما يلائم مقتضياتِ العصر، وبما يجعل المتنَ القديم وشروحه أيضاً أيسر للفهم والتواصل وجني ثمار الفائدة. ينطبق هذا على ما يُكتب بالعربيَّة وغيرها.

على أنَّ المقارباتِ الحديثةَ للمتن الصوفيِّ، غالباً ما يصدر خطابُها عن وسط أكاديميٍّ ضيِّقِ الانتشار، ويتوجَّه في الأكثر إلى نخبة من المتلقِّين المتخصِّصين فيه، أو ممّن هم في محيطه، وهذا ما يفضي بمثل هذه المقاربات، إلى أن تظلَّ حبيسةَ أفقٍ تداوليٍّ ضيّق، لا يفي بتعميم الفائدة الكامنة فيه.

---

[1] منها على سبيل المثال: منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض للشيخ سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني وشرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى لداود بن محمود بن محمد القيصري

[2] انظر على سبيل المثال لا الحصر: كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد للأمير عبد القادر الجزائري والأمير عبد القادر أكبري المشرب، وأسلوبه وأفكاره يتعالقان تعالقاً نصياً واضحاً بكتابات ابن عربي. فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم لمحيي الدين الطعمي وله أيضاً كتاب تكملة الفتوحات المكية. وقام الأستاذ محمود محمود الغراب بتأليف مجموعة من الكتب عمد فيها إلى شرح كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي من كلامه نفسه، وهو جهد يستحق الثناء والشكر؛ لما فيه من فائدة في وصل أفكار ابن عربي بعضها ببعض وتكوين صورة واضحة عنها. منها: شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي وشرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي وغيرهما. وثمة شروح معاصرة للحكم العطائية آخرها شرح الحكم العطائية لمحمد سعيد رمضان البوطي

وممّا يمكن إضافته في سبيل توسعة الحوار حول تقريب الخطاب الصوفيِّ لغير أهله خاصةً، بذل جهودٍ مضاعفةٍ في إخراج كنوزه المخطوطة الكبيرة العدد من مضاجعها الباردة المظلمة، وتحقيقها تحقيقاً علميّاً، والاشتغال على حلّ عويصها، والتقديم لها بدراسات ضافية بلسان عربيٍّ غيرِ ذي عوج. ومثل هذا العملِ يقتضي جهداً مؤسَّسيّاً منظّماً لا فرديّاً فحسب، ويقتضي تسخيرَ الدعم الماديِّ، وتوفيرَ الخبراتِ العلميةِ الرصينة الموثوق بها، والإعلام المستقلِّ والقويِّ والهادف.

النهوض بتقريب الخطاب الصوفيِّ وتيسير نشر ثقافته:

إنَّ هذه القراءةَ لا تسعى إلى تقديم حلٍّ لما يواجهه الخطابُ الصوفيُّ من إشكاليات من المسلمين أنفسهم على اختلاف مشاربهم – خلا أهلَه بطبيعة الحال- أو من غير المسلمين، فهي لا تدَّعي القدرةَ على ذلك، إنَّما تدَّعي القدرة على المشاركة في وضع مقترحاتٍ أوّليّةٍ ترمي إلى النهوض بتقريب الخطاب الصوفيِّ، وتيسير مضامينه المعرفيَّة، وحلِّ معضلاته الخلافيَّة. ويسعها أيضاً أن تدعو إلى فتح حوارٍ حول إشكاليَّة الخطابِ الصوفيِّ بمنأًى عن الحوار السجاليِّ الذي يميل إلى استعراض ثرثرة معرفيَّة لا طائل من ورائها، وإنَّما القصد أن يكون مبعثُ الحوار نوايا صادقةً وحقيقيَّةً، وخالصةً لوجه الله تعالى. وقد قال الرسول الأعظم سيِّدنا محمَّدٌ صلى الله عليه وآله وسلم:" إنَّما الأعمال بالنيَّات، وإنَّما لكلِّ امرئٍ ما نوى...".[1] فالنيَّة الصادقة الخالصة لها أثرٌ كبير في نجاح العمل وصلاحه، وفي إمداده بفعل التأثير والتغيير في الفرد والجماعة. يقول ابن عطاء الله السكندريُّ (ت709هـ): "من أشرقت بدايته، أشرقت نهايته" و"وما توقف مطلبٌ أنت طالبه بربِّك، ولا تيسر مطلبٌ أنت طالبه بنفسك".[2]

من المقترحات التي تتبنَّاها هذه القراءةُ في سبيل تقريب الخطاب الصوفيِّ وتيسير نشر ثقافته- فضلاً عما جاء عرضاً في سياق ما مضى من قول - ما يأتي:

---

[1] الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن فتوح الحميدي، 112/1

[2] الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تليها الحكم العطائية الصغرى، ص 19-20.

1. فهم التصوُّفِ على أنَّه ممارسةٌ إنسانيَّة تعبُّدية تتَّخذ من الدين وسيلةً لتحقيق غايتين مهمَّتين، الأولى: أخلاقيَّة تربويَّة. والأخرى: تعبُّديَّة معرفيَّة. أمَّا الأولى فيتجلّى دورها في العمل على إصلاح المجتمع الإسلاميِّ خاصةً والإنسانيِّ عامة، وتهذيبِ أخلاقهما ورَوْحَنَتِهما. وأمَّا الأخرى ففي صلة العبد بربِّه، وهي صلة تعبّد ومحبّة يُرجى – من بلوغ مداها الأقصى- تحقيقُ المعرفة بالله تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله. ولعلَّ هذه الأخيرةَ هي التي تحفظ على الدين روحَه ومضمونه وغايته، فلا تتحوّل العباداتُ والشرائعُ إلى عادات أو ممارسات مستثقلة، عوضاً عن الأصل الذي ينبغي أن يبعث الراحةَ والطمأنينة واليقين والسكينة في القلوب، كما كان يعبّر النبي- صلَّى الله عليه وآله وسلَّم- عن ذلك في قوله لبلال- رضي الله عنه- في النداء للصلاة: "قم يا بلال فأرحنا بالصلاة"[1].

2. إدراك أنَّ الخطاب الصوفيَّ، الذي هو ثمرة سلوك بالأخلاق مسدَّد، وثمرةُ تعبّد بالشرع مقيَّد، يعبّر عن وعي الروح بموضوعها، بوساطة لغة العقل والمنطق والوجدان، وهذا يكاد يشبه نقلَ لجَّة البحر وصبَّها في قدح. ومع ذلك فلدى العقلِ قدرةٌ على التعبير بلغته ومنطقه عن وعي الروح هذا، لكنَّه يظلُّ، في غير قليل منه، تعبيراً ناقصاً ومرتبكاً ومشوَّشاً. وهذا ما يؤدي، في الأغلب، إلى خلق حالة من التوتُّر والحذر، وعدمِ القدرة على تحقيق النجاح المرجوّ في التواصل مع الخطاب الصوفيِّ وتلقيه وتداوله. بل قد يصل الأمر بالمتلقِّي إلى اختزال الخطاب برمّته، والتخلّصِ من الإرباك والتشويش وعسر الفهم ومعاناته، بإصدار أحكام التبديع والزندقة والتكفير وما يواليها. ويغلب الظنُّ أن إدراكَ هذا الأمرِ، بعيداً عن الأحكام الجاهزة والمسبّقة، قد يرفع من مستوى وعي المتلقِّي في تعاطي المعارف الصوفيَّة ذات المنحى الإشكاليِّ، ولعلَّه يكون دافعاً، من بعدُ، إلى البحث في منطق الخطاب الصوفيِّ الداخليِّ واستجلاء آليات إنتاجه المعرفيَّة، والوقوفِ على مضامينه الإصلاحيَّة وطرائقه التعبيريَّة.

[1] مسند الإمام أحمد، 178/38، رقم الحديث: 23088

3. إنَّ تحقيق النقطتين السابقتين منوطٌ بتوسيع رقعة تداول الخطاب الصوفيِّ في أشكاله المتعدِّدة: الشعريَّةِ والنثريَّة والاصطلاحيَّة وقضاياه المعرفيَّة. وقد يقع الدور الأكبر في ذلك على عاتق الجامعات والمؤسَّسات الأكاديميَّة والهيئات العلميَّة والثقافيَّة والإعلاميَّة، التي ينبغي أن تنهض بدور كبير في تهيئة ظروفٍ مادِّيَّة ومعنويَّة، تضطلع بعبء استيلاد فضاءٍ علميٍّ جادٍّ، يملؤه أكاديميُّون متخصِّصون في مجال تحليل الخطاب الصوفيِّ. ويمكن دعم هذا الفضاءِ بأشياخ الطرق الصوفيَّة المصلحين ذوي الخبرة السلوكيَّة والمعرفيَّة. غير أنَّ ما يدعو للأسف أنَّ هذه المؤسساتِ تسهم في تهميش الخطاب الصوفيِّ وإقصائِه، بدلاً من وضعه في سياق تداوليٍّ يتيح لوعي المتلقِّي استيعابَه ومدارسته في مراحل تكوينه المعرفيِّ المبكر، ولا أقلَّ من أن يكون في المرحلة الجامعيَّة الأولى؛ ليمتصَّ الوعيُ منطقَ الخطاب الصوفيِّ الداخليِّ شيئاً فشيئاً، ويستكشفَ طرائقَه التعبيريَّة ورموزَه ومصطلحاتِه ولغتَه وموضوعاتِه المعرفيَّة والسلوكيَّة الإصلاحيَّة. ولا شكَّ أن التّماسَّ مع الخطاب الصوفيِّ على هذا النحو سيفضي إلى تشكيل آفاق استجابةٍ تَأْلَفُ الخطابَ ومكوناتِه، وتحاورُهما محاورةً سلميَّةً لا محاورةً عَدائيَّة مضمرةً سلفاً، على غير علم وفهم.

4. عقد المؤتمراتِ والندوات المتخصِّصة في تحليل الخطاب الصوفيِّ، والعملُ على وضع مقترحات و"إستراتيجيات" لتقريبه من الفهم والإفهام وسَعة التداول. والاستفادةُ من تجارب الجامعات والمؤسَّسات الأكاديميَّة في مصرَ والعراقِ وبلاد الشام والمغرب العربيِّ، التي لها عناية بالخطاب الصوفيِّ وقضاياه المعرفيَّة والتربويَّة، أو أيَّةِ مؤسَّسات أو جهات أخرى لها خبرة في هذا المجال.

5. محاولة تقريب المفاهيم الصوفيَّة الإشكاليَّة، لا سيما مفهوم وحدة الوجود وصلته بطبيعة الوجود الماديِّ، وتجانسِ الأضداد واجتماعها، عبر التواصل مع مكتشفات علوم الفيزياء الذرِّيَّة الحديثة[1]. فإذا كان التصوُّفُ - بتوسُّط وعي الروح- يتحدَّث عن حدوسٍ عرفانيَّة، ومذاقات شهوديَّة ذاتيَّة، تصف صِيَغاً أخرى للوجود الماديِّ غيرَ تلك الصيغِ التي يقرأها العقلُ ويقرّها، ولا يتزحزح عن إثباتها وتمثُّلها

[1] انظر كتاب: الطاوية والفيزياء الحديثة: استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والصوفية الشرقية

وفق منطقه- فإنَّ ما توصَّلت إليه العلومُ الفيزيائيَّة الحديثة تمضي قدماً لتعانق الحسَّ الصوفيَّ والذوق العرفانيَّ، وتثبت صحَّة شهوده لذلك الجانب الآخر من الوجود، وهو الجانب الباطنيُّ الخفيُّ الذي يخضع لقوانين غيرِ تلك القوانين التي يتجلَّى بها للحواسِّ في صيغة ما يسمَّى بالمادَّة المحسوسة الظاهرة. وتنعى على العقل قصورَه عن تمثّل هذا الجانب، واقتصارَه على تمثّل وجهٍ واحدٍ من وجوه المادَّة وقوانينها، وهو الوجه الظاهر لها.

6. إعادة قراءة المصطلحات الصوفيَّة، وفهمُ محتواها ودلالاتِها بدقَّة، وإعادةُ تنظيمها وتبويبها على نحوٍ يُراعى فيه تدرّجُ المفاهيم العرفانيَّة التي تنطوي عليها، وفق مراحلِ السلوكِ الصوفيِّ نفسه، التي تتعيّن في البدايات والأواسط والنهايات، وضمُّ المصطلحات المتجانسة دلاليّاً إلى نظائرها في حقل واحد، وهكذا دواليك في سائرها. وتدوينُها بلغة معاصرة تيسّر على المتلقي التواصلَ معها واستيعابَها، وتداولَها من بعدُ، والتوصلَ بها إلى إدراك مرامي الخطاب الصوفيِّ ودلالاته إدراكاً سليماً.

7. العمل على إنشاء مراكزَ بحثٍ متخصّصةٍ، تُعنى بدراسة الخطاب الصوفيِّ، وتتوجّه نحو نشر الأبحاث والنشرات والدراسات الخاصَّة به، وعقدُ اللقاءات والندوات الدوريَّة، واستقبالُ المقترحات النافعة التي ترمي إلى تيسيره وتعميم ثقافته، وإنقاذِه ممَّن لا يحسنون التعاملَ معه، سواء أكانوا من أهله أم من غيرهم، أم ممَّن يكيلون التهم إليه وإلى أهله المخلصين كَيْلَ جهلٍ، أو كيل كيد، أو كيل تعصب مذهبيٍّ متطرّف، أو كيل هوًى منحرف. والنظرُ في إمكانيَّة مدِّ جسور الحوار الهادئ والتفاهم البناء المخلص بين التصوف من طرف، والمذاهب الإسلامية الأخرى التي تختلف معه في الممارسة والاعتقاد والاجتهاد، ناظرين إلى سماحة الإسلام وسعته في تقبُّل الآراء المختلفة، وتعدُّدِ مستويات فهمه، ما دامت مبنيةً على أصل من أصوله المجمع عليها.

8. نشر ثقافة التصوُّف الأخلاقيِّ والتربويِّ والسلوكيِّ بين العامَّة والخاصَّة، وتعميمُها في المجتمعات عبر مؤسَّساته المدنيَّة والرسميَّة، كالمساجد والمدارس

والمعاهد والجامعات والمحافل الثقافية والاجتماعية، وإشراكُ وزارات الأوقاف والمقدسات الدينيَّة والقائمين عليها والمعنيين بوضع الخطط لذلك، والعملُ على رعايتها وتنفيذها.

9. إصلاح ما لحق بالطرق الصوفية ومنتسبيها من اعوجاج وعادات سلوكيَّة هي من قبيل هذا ما وجدنا عليه آباءنا على غير فهم لمقتضيات العصر، وعلى غير استيعاب لمتغيِّرات الزمان والمكان والثقافة. وضرورةُ نشر الوعي الصحيح بمفاهيم التصوُّف الأخلاقية، والتزكيةِ الروحيَّة النابعة من القرآن الكريم والسنة النبويَّة المطهّرة، وأحوال المربّين والأشياخ والأولياء البررة. وألا يُوسَّد الأمرُ إلى غير أهله ومستحقِّيه، سواء أكانوا قرباءَ أم غرباء، وإبطالُ عادة توريث الطريق للنسب الطينيِّ دون الروحيِّ، والقضاءُ على البدع التي تمارس في المواسم الدينيَّة والموالد وحلق الذكر.

10. التفكير في سبل إنشاء منظَّمة أو هيئة أو جامعة عالميَّة للتصوُّف الإسلامي مستقلّة، لها دستورُها ونظامها وقوانينها وتشريعاتها وميزانيَّتها، تضمُّ إليها علماء التصوف الموثوقِ بعلمهم وسلوكهم، وتضم إليها الطرقَ الصوفيَّة الملتزمة بالكتاب والسنة في أرجاء المعمورة، وعلى أن يكون لها فروعٌ أو مكاتبُ في الأقاليم الإسلامية وغيرها؛ للتنسيق والعمل وتنفيذ التوجيهات القرارات والمشاريع التربوية والإصلاحية.

11. توفير وسائطَ إعلاميةٍ مستقلةٍ كالإذاعة والتلفزيون والصحف والمجلات، وإعدادُ برامجَ علميةٍ وتثقيفيَّةٍ خاصَّة بالتصوف وعقائده وأصوله ومفاهيمه وحقائقه ومقاصده وأعلامه ومدارسه ومنافعه التربوية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، واستثمارُ الشابكة "الإنترنت" لإنشاء مواقعَ خاصَّةٍ بالتصوف؛ لتحقيق هذه الأهداف المنشودة، واستقبالِ المقترحات والمشاركات والحوارات العلميَّة الرصينة.

12. إعادة قراءة التراث الصوفيِّ قراءةً علميَّة مستبصرة وناقدة متفحصة، سعياً إلى التحقُّق من صحَّة الروايات والأقوال المنسوبة إلى أصحابها المعروفين

بـالتقوى والصـلاح، ولاسـيما تلـك التـي تنطـوي علـى إشـكالات دلاليَّـة تتعـارض مـع محتـوًى مـن محتويـات الـدين، مـن مثـل مقـولات الشـطح، وإذا ثبتـت صـحَّة نسـبتها، يُنظر، عندئذٍ، في توجيهها توجيهاً مقبولاً ومعقولاً. كما ينبغي الكشفُ عمَّا يحتملُ من وجود أقوال مدسوسة على بعض أئمة العلماء من الصوفية، تتعارض مع ما هو معلوم من مشهور أقوالهم وآرائهم، والوقوفُ على تعيينها بأدلَّة تستوفي شروط الاستدلال العلميِّ، التنبيهُ عليها والتحذير منها.

وفي هذا السياق يمكن أن يشار إلى الجهد الكبير الذي بذله الأستاذ محمود محمود الغراب، المتخصِّص في شرح تراث الشيخ محيي الدين ابن عربيٍّ وتحقيقه، ومن ضمن ما حقَّقه أنه وقف على مجموعة من المسائل الواردة في كتاب فصوص الحكم لابن عربي، وعدّها من المدسوس عليه في هذا الكتاب؛ لأنها تعارض أقوالَه الثابتة الواردة في المسائل عينها في كتابه الفتوحات، الذي ثبتت صحَّة نسبته إليه ثبوتاً يقينيّاً، بل إنَّه يشكِّك في نسبة كتاب الفصوص برمَّته لابن عربيٍّ، ويكاد يجزم بأنَّه مدسوسٌ عليه. وقد ذكر مجموعة من الأدلَّة التاريخيَّة والعقليَّة والنقديَّة التي تؤيِّد رأيه[1]. وكذلك يقال في بعض ما ورد في كتاب الطبقات الكبرى وفي غيره من الكتب للإمام الشعرانيِّ[2].

13. تبنِّي مشاريعِ المفكرينَ الكبارِ التي ترمي إلى إعادة قراءة التراث الإسلاميِّ، ولاسيَّما التراث الصوفيُّ، وإبرازُ خصائصه العلميَّة والعمليَّة، وآثارِه الإيجابيَّة والإصلاحيَّة في المجتمع والدين والثقافة وفي الإنسانيَّة بعامَّة. ولعلَّ مشروعَ المفكرِ والفيلسوف المغربيِّ طه عبد الرحمن ينتصب مثالاً دالاً وحاسماً في الاستدلال المنطقيِّ الصارم، وفي توظيف اللغة العلميَّة الرصينة، والتفكيرِ العقليِّ المنظَّم، على ضرورة ممارسة الشريعة ومستلزماتها الأخلاقيَّة والسلوكيَّة ممارسة صوفيَّة حقَّة. بيد أنَّ هذا المشروعَ لم تقيَّض له أسبابُ الشهرة والذيوع مع أنَّه في

[1] شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، ص 6-17

[2] يقول الشيخ عبد القادر عيسى، رحمه الله: "ليس كل ما في كتب الصوفية لهم؛ لأنها لم تسلم من حملات الدس والتحريف. وما أحوجنا إلى تضافر جهود المؤمنين المخلصين لتنقية هذا التراث الإسلامي الثمين مما لحق به من دسّ وتحريف". حقائق عن التصوف لعبد القادر عيسى، ص 342. وانظر: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر لعبد الوهاب الشعراني، ص 9-10. لطائف المنن والأخلاق وبهامشه كتاب لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية، 2/206-210

نظر الباحث يعدُّ أهمَّ مشروع كتب في مجال قراءة التراث قراءةً علميَّة معاصرة، وأرى أن يؤخذ به إلى حيث يوضع في مجاله التداوليِّ المناسب ليعرفه القاصي والداني، وتُوفَّرُ له أسباب الانتشار والذيوع والشهرة في المؤسسات الأكاديميَّة والإعلاميَّة والمنابر الثقافيَّة ووسائط نقل المعلومات. ولعلَّ كتبَه الأربعة التاليةَ عنواناتُها، تمثِّل أبرز منازع التأسيس النظريِّ للوعي الدينيِّ بأهمِّيَّة التصوُّف، تأسيساً منطقيّاً وبرهانيّاً وفلسفيّاً، وهي:

1. العمل الدينيُّ وتجديد العقل.
2. تجديد المنهج في تقويم التراث.
3. سؤال الأخلاق: مساهمةٌ في النقد الأخلاقيِّ للحداثة الغربية.
4. روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميَّة.

ينهض مشروع طه عبد الرحمن على نقد الفكر الفلسفيِّ المغربيِّ المعاصر، وعلى إبراز أهمِّيَّةِ التجربة الأخلاقيَّة الدينيَّة في مواجهة النزعات المادِّية المغرقة في تأليه العقل المجرد، سعياً إلى إعادة الاعتبار للفكر المعزَّز بمبدأ "العقل المؤيَّد" بالأخلاق الدينيَّة، على كونه أعلى مراتب العقل، متوسِّلاً بالاستدلالات المنطقيَّة، وأساليب اللغة الحجاجيَّة، وإنشائيَّتها الرفيعة. وينتهي من خلال نقد تيارات التقليد والحداثة في الفكر المغربي، بالدعوة إلى الاستقلال الفلسفيِّ المبدع، المستندِ إلى العقل العمليِّ الصوفيِّ الذي يفضي إلى صفاء السريرة، ويفضي بالذات الإنسانيَّة إلى مقاربة معنى الوجود وحقيقته، ومقاربة علاقة العبد بالحقِّ تعالى[1].

خلاصة القول:

إنَّ السعي إلى تقريب الخطاب الصوفيِّ من الفهم والإفهام، وسَعَةِ التداول، وتيسير نشر ثقافته، لحريٌّ به أن يشارك مشاركةً فاعلةً في إصلاح المجتمع الإسلاميِّ إصلاحاً دينيّاً وأخلاقيّاً وتربويّاً، بل يسعه أن يكبح جموح الإنسانية جمعاء، نحو التوغُّل في الجانب المادِّيِّ على حساب الجانب الروحيِّ، وفي توهُّم أنَّ العقل المجرَّدَ وحده كفيلٌ بقياد الإنسانيَّة إلى مقاربة حقيقتها وحقيقة وجودها، فضلاً

[1] موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 354.

عن مقاربة حقيقة الكون والغاية منه، وعلاقته بخالقه عزَّ وجلّ. ويسع التصوف أيضاً أن يفتح آفاقاً رحيبةً للحوار بين المذاهب الإسلاميَّة، وأن يحدَّ من نزق الأيديولوجيات وضيقِ أفق المعتقدات التي يصنعها الإنسان وفق هواه وتصوراته هو؛ ليغدو حبيس جدرانها المعتمة، ظانّاً أنَّها تمثِّل الحقَّ المطلق، وأنَّ غيرها لا ينطوي إلا على الأمت والضلال. ويسعُه أيضاً أن يحرِّر الروحَ من عقال النفس وأنانيَّتها المفرطة وحجبِها الكثيفة. ولعلَّه- بعبارة أخرى- يكون قادراً على تطوير النزعة الروحيَّة في الإنسان والكون بأسره؛ لتسير جنباً إلى جنب مع التطور العقليِّ والماديِّ، موجِّهاً إيَّاهما وجهةً ترضي الخالق والمخلوق.

ثبت المصادر والمراجع

1. التجليات الإلهية مع تعليقات ابن سودكين، وكشف الغايات في شرح ما اكتنف عليه التجليات، تحقيق: عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشگاهي، طهران، 1988م.
2. التصوف قبل الإسلام لخالد بن تونس، تعريب من الفرنسية: معهد ألف-باريس، بإشراف المؤلف، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م
3. الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم لمحمد بن فتوح الحميدي، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 2002م
4. حقائق عن التصوف للشيخ عبد القادر عيسى، مطبعة النواعير، الرمادي، الطبعة الخامسة، 1992م
5. الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تليها الحكم العطائية الصغرى لابن عطاء الله السكندري، تحقيق: أحمد عبيد، المكتبة العربية، دمشق، الطبعة الثانية، د.ت.
6. شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، تحقيق وجمع وتأليف: محمود محمود الغراب، الناشر: المؤلف، دمشق، 1985م
7. شرح مشكلات الفتوحات المكية لعبد الكريم الجيلي، تقديم وتحقيق ودراسة: د. عاطف جودة نصر، مكتبة الشباب، القاهرة، د. ت.
8. الشعاعات لبديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، استانبول، الطبعة الأولى، 1993م
9. الطاوية والفيزياء الحديثة: استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والصوفية الشرقية لفريتجوف كابرا، ترجمة: حنا عبود، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1999م
10. لطائف المنن والأخلاق وبهامشه كتاب لواقح الأنوار القدسية في بيان العهود المحمدية لعبد الوهاب الشعراني، منشورات دار الحكمة، دمشق، بيروت، 1985م

11. اللمعات لبديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للنشر، استانبول، الطبعة الأولى، 1993م
12. مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م
13. موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر للدكتور أيّوب أبو ديّة، طبع بدعم من وزارة الثقافة الأردنية بمطبعة السفير، عمان، الطبعة الأولى، 2008م
14. موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان للسيد الشيخ محمد الكسنزان الحسيني، دار المحبة، دمشق، ودار آية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م
15. مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها للدكتور عثمان يحيى، ترجمة: د. أحمد محمد الطيب، دار الصابوني، ودار الهداية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م
16. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر لعبد الوهاب الشعراني، ضبطه وصححه: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2007م

تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها– دراسة تحليلية

- أ. د. فيضان الله الفاروقي

إن اللغة دعامة أساسية يرسو عليها كيان الحياة الاجتماعية متحضرة كانت أم بدائية. وهي في شكلها الملفوظ أو المكتوب أداة عجيبة تنتقل بها الأشياء التي تقع عليها حواسنا، إلى أذهاننا. فكل ما بين السماء والأرض من مشاهد ومناظر سواء كانت صوراً فكرية أم خيالية تنتقل بصورة عجيبة إلى الذهن بواسطة الكتابة أو اللفظ وكذلك كل ما يبتدر إلى الذهن من خواطر ومشاعر وأفكار تنتقل هي الأخرى إلى الآخرين ومن عصر إلى عصر ومن جيل إلى جيل بهذه الواسطة الهامة أي اللغة، إذاً فاللغة هي الجسر الذي يوصل ما بين الفكر والحياة فأول فكرة تبتدر إلى الذهن تكون مجردة لتتحول إلى شئ محقق معهود فيما بعد. فإذا أردنا نقل هذا الشئ المحقق المعهود إلى الآخرين فلن نجد لذلك من سبيل إلا اللغة. وإنني حينما كنت أقوم بالبحث عن اللغة وقوامها إذ خطرت ببالي فكرة قد تكون مبتكرة إلى حد ما. وهو "ما هي الصلة بين اللغة وقواعدها"؟ فتلك هي النقطة التي أريد أن ألقيها على بساط البحث في هذه العجالة لكي استفيد من آراء النقاد وعلماء اللغة الأفاضل المتخصصين بهذه الصناعة.

كل منا يعرف أن القواعد لأي لغة من اللغات لا تنشأ إلا إذا تظل اللغة قائمة على أصولها مستقلة إلى حد كبير في تعبيراتها ومعانيها. وذلك لأن القواعد تستنبط قوانينها من كلام الناطقين بها. فإذا لم تكن اللغة كاملة فلا تكتمل قواعدها أيضاً وهي تبقى ناقصة. تنشأ اللغة أولاً فتزدهر وتترقى وإذا صارت تلك اللغة الحديثة الناشئة وسيلة التعبير لقوم أو مجتمع وبكلمة أخرى إذا صارت التعبيرات معترفاً بها من

مجتمع أو قوم فيضع ذلك المجتمع أصولاً وضوابط للغة ويسجّلها تسجيلاً. ولكن قد يسأل أحدٌ إذا كانت اللغة مستقلة مكتفية بالذات قبل وجود قواعدها فلماذا توضع القواعد؟ وما الحاجة إليها؟ وما هي الصلة بينها وبين اللغة؟ وما الفائدة فيها؟ اعتقد أنه يمكن الإجابة على هذه الأسئلة إذا أمعنا النظر في نشوء اللغة وطريق نموئها ورقيها. فنحن نعلم أن اللغة هي وسيلة التعبير الاجتماعي وتتأثر بحوادث المجتمع وتتصل بحياة شعب من الشعوب في احتياجاته المادية والمعنوية وترتسم فيها صورة بنيته الخصبة أو العقيمة وتنعزل معه إذا انعزل وتختلط معه إذا اختلط بغيره من الشعوب. ثم هي ترافقه مختلف ساحات حياته الفكرية وقضاياه الثقافية والأدبية فكل مجتمع أو شعب يتحرّك دائماً وإن لم تكن حركته في معنى التقدم بالضبط بل قد يكون التحرك ترديا وأشكاساً حسب ظروفه الطبيعية والسياسية فتختلف لغة شعب من غيره حسب الظروف الذاتية لكل شعب من الشعوب وإنها تتفاوت في سرعة الازدهار والانتشار حسب تفاوت ارتقاء المجتمعات. فهذا المجتمع يتقدم إلى التطور العقلي والنهضة الفكرية فترافقه لغته وتتقدم هي الأخرى جنباً لجنب حسب رقيّ ذلك المجتمع. وذلك المجتمع يتخلف ويتمدن فيصاب بالخمول والتشتت لسبب من الأسباب فلغته لا تستطيع أن تجاري الحياة وتكفل عن تعبيرات أصحابها فتغلب عليها لغة أجنبية غلبة قد تقضي على حياتها وتحلّ محلها وهكذا يسوق تطور هذه اللغة إلى الفناء والاندثار. فملخص القول أنه لا بدّ من التطور على كل حال. والأمر الثاني أن لغة ما مهما كان نوعها لا تنشأ ولا تنتعش بين عشية أو ضحاها بل تستغرق فترة غير قصيرة من الزمن للاننتعاش والاستقرار والتقدم والازدهار وذلك لأن الكلمات والتعبيرات تتردد وتتكرّر أولاً بصورة عملية بين أفراد الشعب. فإذا أصبح ذلك المجتمع قادراً على التعبير عن عواطفه ومشاعره وتوفّرت عنده كلمات بعدد لا بأس به للتعبير عن الأشياء الخارجية والمعاني المبتكرة والأخيلة البديعة عندئذ تصبح اللغة قائمة على أصولها، مستقلة في تعبيراتها وألفاظها، كاملة في معانيها، غنية بثروتها ومادتها، مكتفية بذاتها. ولا شك أن هذه العملية لا تتم إلا في فترة من الزمن غير قصيرة.

فيبدو أن هذه الكلمات أو التراكيب التي أصبحت وسيلة التعبير الاجتماعي وذريعة الإفهام والتفهيم بعد التجربة الطويلة والتعب الكثير وعملية الحك والاختيار لا يدعها المجتمع عرضة للضياع بل إنه يصونها ويحافظ على بقائها ويحميها عن أي عادية من عوادي الزمن لئلا تخالطها التجارب التعبيرية الأخرى والمحاولات الغير الناضجة فتلتبس المعاني وتفقد اللغة مميزاتها التعبيرية واستقلالها الذاتي أو شخصيتها المستقلة فإذا دأبت اللغة تقبل كلّ تجربة تعبيرية شخصية حديثة وعملية تمرينية صبيانية عابرة فلن تبقى أبداً وسيلة التعبير الاجتماعي بل يدبّ إليها، بصورة تدرجية، التفكك والانحلال، وهذه الظاهرة قد تؤدي بها إلى فقدان القطعية في التعبيرات. فالقواعد النحوية والصرفية تساعد في صيانة هذه القطعية والحفاظ على تقويم التعبيرات وتقييمها وإنها تجعل اللغة واضحة الدلالة، بينة المعاني، صريحة في تعيين المدلولات. أما من ناحية الفوائد فإنها تفيد، في المرتبة الأولى، الناطقين بتلك اللغة فإنهم يسلمون من تعدد التعبير كما أنها تقيهم من الخطأ التعبيري. وإن انحرف أحدٌ عن الطريق القديم المتعين رفضه المجتمع واعتبره ركيك التعبير وسقيمه. فرأينا أن للقواعد منافع جمة على غاية من الأهمية والخطورة ولولاها لفسدت الألسن واللغات معاً. فإنها تضبط اللغة وتسدّدها وتكلّف أفراد المجتمع أو الشعب برعاية القوانين اللغوية والالتزام لها عند استخدام هذه اللغة.

لقد مرّت اللغة العربية أيضاً بهذه المراحل الابتدائية في طريقها إلى الازدهار الكامل قبل أن تضبط قوانينها في العهد الأموي. مضينا نسمع أن النحو العربي قد وُضِعَ ودُوِّنَ لصيانة القرآن الكريم من اللحن والخطأ التعبيري وذلك عندما دخل الإسلام إلى البلاد الغير العربية واعتنقت الأمم العجمية الإسلام ديناً وخالط العرب الأعاجم فقد العرب شيئاً من سليقتهم اللغوية الفطرية فبدأ اللحن يظهر في كلامهم حتى تعدّى من محادثاتهم اليومية إلى تلاوة القرآن الكريم. فأحس المصلحون المهتمون بأمر الأمة بضرورة وضع قوانين تصون رعايتها من الخطأ التعبيري اللغوي. وذلك أمرٌ لا يخامره شك ولا نزاع فكلنا يعترف بأن النحو العربي قد دوّن لصيانة القرآن الكريم من اللحن والخطأ ولكن كيف وبأية طريقة؟ لأنه لم يسمع قط

بأن باحثاً درس سائر أصول النحوية والصرفية لأجل دراسة القرآن الكريم، وثانياً أنه لم يستوعب القرآنُ الكريمُ نفسه سائرَ المواد النحوية والصرفية الضخمة التي نجدها متراكمة اليوم في الكتب النحوية والصرفية إذن فالغرض من صيانة القرآن لم يكن إلا صيانة لغته، ذلك لأن اللغة إذا أصبحت محددة المعاني، صريحة التعبير، منضبطة بالأصول، ملتزمة القوانين كان لزاماً على كلّ من يتلقى القرآن الكريم تلاوة ودراسة أنْ يراعي تلك الأصول الموضوعة للغة القرآن الكريم. فمعنى صيانة القرآن الكريم في الحقيقة هو صيانة اللغة العربية الفصحى من اللهجات العامية الأخرى التي كانت شائعة آنذاك بين القبائل المتجاورة بالبلاد العجمية أو في داخل جزيرة العرب. وفي القرون المتلاحقة أغنت المعاجم القرآنية وترجمات القرآن الكريم عن أن يدرس المرء اللغة العربية أولاً لغرض تلاوة القرآن الكريم فقط. ففي عصرنا هذا نشاهد ملايين من المسلمين يتلون القرآن الكريم ليلاً ونهاراً ويحفظونه عن ظهر قلوبهم وإنهم لا يعرفون اللغة العربية حتى كلمة واحدة منها ودع عنك إتقانهم لها. ومع ذلك لا يجحد أحدٌ بأنه لولا القرآن الكريم لضاعت اللغة العربية أو لانقسمت على الأقل إلى لهجات ولغات مستقلة مختلفة وفي القرن الراهن إنما يشكّل القرآن وحده العامل الوحيد المؤثر الذي يضمن اللغة العربية أن لا تصبح عرضة للضياع والفناء. فالاعتقاد بقدسية ألفاظه لعب دوراً هاماً في الابقاء على اللغة العربية بكلماتها وتلفظ حروفها وسائر عناصرها ومحتوياتها فلولا ذلك لأدّى الأمر إلى ظهور لغات محلية عديدة في مختلف البلاد العربية المتطورة نحو التباين والاستقلال. فاتضح مما ذكرنا آنفاً أن قواعد النحو لم توضع ولم تضبط إلا لتقويم اللغة وتسديدها وللحفاظ على تعبيراتها. ولكن من الذي يرتكب الخطأ واللحن؟ وممن يخاف على ضياع القرآن الكريم واللغة؟ هل كان ذلك الشخص فرداً من الناطقين بالعربية أم من الذين كانوا غيرالعرب ولم يكونوا ينطقون باللغة العربية كلغة أمّهم. اعتقد أنا شخصياً أن الذين فسدت ألسنتهم فلحنوا وأخطأوا في التعبيرات هم أناس من العرب أنفسهم....! أي أفراد من الناطقين بالعربية نفسها. ولست أقول ذلك جزافاً خبط عشواء بل التاريخ العلمي على ما أقول شهيد، والعقل والتحليل النقدي دليلٌ قاطعٌ على ما أميل إليه.

وهذا إذا لم يكن للغة مقياس لغوي يقاس عليه اللغة ليمارس كل أحد تجاربه الشخصية التعبيرية ويخلطها باللغة ويعتبر تجربته صحيحة مستقيمة ويرجو من المخاطب أن يفهم من مقاله ما يريد هو بنفسه أن يقول، تاركاً وراء ظهره ما عيّنه اللغوي من التعبير لذلك اللفظ أو التركيب. وهذه التعبيرات الشخصية إذا اختلطت باللغة لتفسدها وتفقدها جمالها وبهاءها وروعتها وهاكم مثالاً "نادت سلمى حسنى" هذه الجملة مركبة من فعل وفاعل ومفعول، أما الاسمان فهما من الأسماء المنقوصة لا تصلح إلا للإعراب المحلي. فكيف تميّز الفاعل من المفعول؟ لأن الوسيلة إليه فقط الإعراب اللفظي. وهو متعذر التحقيق في مثل هذه الجمل. فلمثل هذه الأحوال وضع النحو قاعدة وجوب تقديم الفاعل على المفعول وشروطها لئلا يلتبس الأمر. فإن لم يتبع أحدٌ هذه القاعدة وقدّم المفعول على الفاعل فلا يكون كلامه مفهوماً حسب ما يريد هو من جملته. لماذا؟ لأن القاعدة متعينة فلا يلتبس الأمر في تعيين الفاعل والمفعول ومن المعلوم أن أمثال هذه الأخطاء لا تصدر إلا من قبل الناطقين بتلك اللغة في أول الأمر زعماً منهم بأنهم أصحاب سليقة فطرية تهديهم إلى الصواب في أغلب الأحوال فالقواعد النحوية والصرفية تصون اللغة في المرتبة الأولى من أمثال هؤلاء الأدعياء...أدعياء السليقة واللسن....، وترشدهم إلى الصواب والسداد وإذا وضعت قاعدة لغة من اللغات فلا يراد بها في بدء الأمر إلا تقويم اللغة وتسديدها والمحافظة على أصالتها وإرشاد الناشئين المخطئين من أفراد القوم أنفسهم لا من الأجانب. أما القوانين والقواعد فهي إذا وضعت مرة أفادت كل من يراعيها ويتقيد بها سواء أ كان من أفراد القوم أم من الأجانب على السواء.

ومن هنا يبدأ البحث الذي كنت أريد أن أطرحه على بساط النقاش وهو يتعلق بالذي لا يعرف اللغة هبك مثلاً اللغة العربية بالنسبة للهندي الذي يريد أن يتعلمها ويتقنها فماذا عسى أن يفعل يا ترى؟ أي كيف يدرس هذا الأجنبي اللغة العربية وإلى أي حدّ تساعده هذه القواعد النحوية والصرفية؟ فأقول في هذا الصدد إنه إذا وضعت الأصول والقوانين للغة من اللغات فإنها تنفع كل من يستخدمها سواء في ذلك أصحابها والأجانب! ولكن السبيل إلى استخدامها بالنسبة للأجنبي؟ وفيما يستخدم؟ أما

الشق الثاني فجوابه بسيط لا يحتاج إلى التحليل. وذلك أن القواعد إنما تستخدم في اللغة فمعنى ذلك أن اللغة هي شيئ آخر واستخدام الأصول فيها حقيقة مستقلة أخرى. أو في تعبير آخر اللغة حقيقة مستقلة بذاتها أما القواعد فليست من عناصرها الداخلية. وعلى هذا الأساس فالطالب الذي يدرس القواعد فقط ليس من الضروري أن يصبح ملماً باللغة بمعناها الكامل بحيث يتقنها إتقان من يدرسها بصفتها "اللغة" فاللغة، كما صرح به الأخصائيون، تتألف من أربعة أجزاء وهي: الأصوات والكلمات والتراكيب واللهجات. أما الأصوات فتمثلها الحروف، والحروف إذا ما ربطت بعضها ببعض تشكل الكلمات وكل لغة تدل على معنى مخصوص. وعندما تقترن الكلمات بعضها ببعض بتوازن وانسجام يتولد منه هذا النسيج اللفظي الذي يدل حسب اصطلاح النحو على كلام مفيد أو جملة مفيدة فإن تلفظ أحدٌ هذا المركب اللفظي من فيه يسمّى الصوت والطريقة التي يصوت بها. وبما أن طريقة إخراج الصوت من الفم يختلف عادة من فرد إلى فرد كذلك يختلف من قبيلة إلى قبيلة أو قوم إلى قوم أو شعب إلى شعب أو بيئة إلى بيئة. لأن كل هذه البيئات إنما هي أجزاء مركبة من الأفراد. ومن هنا يأتي اختلاف اللهجات في لغة واحدة ولكن الواقع يبقى واحداً وهو أن اللغة تتألف من هذه العناصر كلها، أما القواعد النحوية فهي تتعلق بكل جزء من هذه الأجزاء بشكل مباشر أو غير مباشر. فاللغة حقيقة ذاتية بنفسها وأما القواعد فإنها عوارض. وملخص كل ما ذكرناه أن القواعد ليست نفس اللغة ولا هي من أجزائها الداخلية التي تتألف منها اللغة. فدراسة النحو والصرف إذن ليست دراسة اللغة نفسها لما تفيد دراسته تقويم اللغة لمن يعرف اللغة.

أما الذي لا يعرف اللغة فعليه أن يعدّ العدة ويقوم بتعلم اللغة مستقلاً كتعلمه للنحو والصرف كمادة مستقلة ولا يخدع نفسه أنه، بدراسته للقواعد، يدرس اللغة أيضاً في وقت واحد، أما الطريقة المثلى لنتقن لغة أجنبية ولا سيما اللغة العربية في مناطق نائية من مهد العروبة هي أن نتلقاها بالطريقة الفطرية الطبعية، كما يتلقى الصبي لغة أمه ولن يتأتى ذلك إلا بطريق خلق الجوّ اللغوي في الفصل وخارج الفصل ليلاً ونهاراً، صباحاً ومساءًا ولكن هل هذه الغاية سهلة الإدراك بمسيرة

التحقيق؟ كلا، وفيما يتعلق بالجوّ داخل الفصل فيمكن خلقه إلى حدّ ما ولكن من يتولّى خلق الجوّ اللغوي خارج الفصل؟ والمراد بالجوّ اللغوي أن يعرض الكلمات العربية مفرداً، مركبة على الدارس مرة بعد مرة مستمداً بصلة أو إشارة بمعنى الكلمات يستمع إليها الدارس بأذن صاغية وذاكرة واعية وعناية تامة حتى تترسخ الكلمات في ذهنه وإذا ترسخت فسوف تجري تلك الكلمات على لسانه عند الحاجة. هذا هو المنهج الفطري ونسمّيه الطريقة المباشرة. ولكنه، كما ذكرنا آنفاً، قد يتعذر تحقيقها في ديارنا، إما لقلة الوسائل التدريسية أو لقلة المدرسين المتدربين على هذه الطريقة المتعودين على هذا المنهج. فبقي لنا الطريقة الثانية وهي تدريس اللغة بواسطة الكتب وهذا منهج غير فطري، إنه اكتسابي في هيئته وأصله. ولكنه قد عمّ بيننا هذا المنهج وشاع شيوعاً لتدريس اللغات الأجنبية وإني سأتناول هذا المنهج بالبحث والتحليل عسى أن نهتدي إلى الحق سبيلاً.

في المنهج الطبعي إنما يركز، بصفة خاصة، على الاستماع ولكن في المنهج الاكتسابي لا بدّ من معرفة الكتابة والقراءة فوق المنهج الأول فإذا تعمّقنا في دراسة هذا المنهج التدريسي وجدناه على نوعين: إما أن تتخذ اللغة أساس التدريس أو تسخدم القواعد النحوية كوسيلة لتعليم اللغة. أما أنا فأميل إلى اختيار المنهج الأول على حين تعتمد معظم معاهدنا العربية على المنهج الثاني في تعليمها اللغة بحيث تقوم هذه المعاهد بتدريس الأصول اللغوية أولاً وتبذل مجهوداتها القصوى في ترسيخ الأصول في أذهان الطلبة ربما عن طريق الحفظ للقواعد ولكن إلى أية غاية تودّي هذه الطريقة؟ يصبح الطالب متضلعاً بالقواعد النحوية والصرفية إلى حد كبير بحيث يتمكن من التمييز بين حسن التعبير وقبحه، وبين صحته وركاكته في ضوء القواعد. ولكنه نادراً ما يستطيع أن يكتب من عنده ولو بضعة أسطر باللغة العربية بحيث تطابق القواعد من النحو والصرف فضلاً عن كتابتها، أي تلك السطور، بأسلوب أدبيّ رصين. أما عند التكلم وهو يواجه الناس فإنه قد يصبح أعيا من بأقل فلا تنبس بنت شفقيه بجملة أو جملتين. وليس في ذلك من الغرابة شيئ لأن المرجو من أمثال هؤلاء الطلبة هو إتقانهم وحفظهم للقواعد فقط وقد فعلوه فامتلكوا ناصية النحو.

ويمكن لهم شريطة تزويدهم بمعاني الكلمات ومفاهيم التعبيرات أن يقرأوا ويفهموا بيسر وسهولة أكثر ما يحتوي الأدب العربي من شعر ونثر فني ولكنهم مع ذلك يعوزهم التكلم والتخاطب، لماذا؟ لأن التكلم كذلك الكتابة بمعنى الإنشاء الفني لا تتحقق بواسطة المقروء أو المعلوم من الكلمات والقواعد اللغوية بل بصلاحية المرء لاستخدام الألفاظ والكلمات والقواعد التي قد يحفظها عن ظهر قلب في سبك جمل مفيدة وصياغة تعبيرات فنية مؤثرة إذا اقتضت الضرورة إلى استخدامها بكل سهولة ويسر بدون أدنى توقف وعسر وتلعتم وذلك مطلب لن يتأتى بدون الممارسة التامة المضنية وذلك القدر من معرفة الكلمات لا يكفي كما أسفلنا لتحقيق الغرض المنشود. وهو الطلاقة والبراعة في المحادثة والكتابة. لذلك نرى معظم الخريجين من المدارس الدينية العربية في ديارنا كذلك طلبة القسم العربي للجامعات العصرية أنهم لا يحسنون المحادثة وربما لا يستطيعونها أصلاً لأنهم قد اكتفوا بصورة نظرية مألوفة بهذا القدر من معرفة اللغة فيقرأون ويفهمون طبعاً ولكنهم لا يكتبون ولا يتكلمون عملياً. فإذا أردنا أن يتقن طالبنا التكلم أيضاً يجب علينا إعادة النظر في مناهجنا الدارسية من جديد لكي يتحقق لنا بعض ما ننويه من التدريس وننشده ولذلك فإن أول ما يجب علينا علمه هو تعيين الهدف المنشود ثم تحديد المدة التدريسية لتحقيق الهدف والغاية، وفي الأخير مدى معرفة الهدف. هذه هي ثلاث نقاط أساسية لا مندوحة عنها لمن يريد أن يضع المنهج الدارسي على أساس التقصي والتروي، والبحث والفحص العلميين. أما تعيين الهدف فهو معلوم وهو معرفة اللغة العربية بحيث يقدر الطالب على فهم العبارات العربية إلى حد ما وقراءتها والتكلم بها. أما النقطة الثانية فهي تتعلق بمدة التدريس، واستحسن أن لا أتناولها الآن ونحن في خضم البحث. لأن المدة تختلف باختلاف أوضاع الدارسين وظروفهم وهم على أنواع شتى فهذا طالب شابّ نشيط يخصّص ست ساعات كل يوم للدراسة إذ ليس له شغل إلا الدراسة. وذلك كهل موظف في أحد المكاتب الرسمية لا يطيق تفريغ أكثر من ثلاث ساعات أو أربع على الأكثر في الأسبوع. وإنه بعد طول شغل المكتب المضني الذي أنهك قواه الذهنية والفكرية عملياً فغلب عليه النسيان وخانته قوة الحافظة ووهنت قوة إدراكه وتفهمه،

لا يتمكن بطبيعة الأوضاع والظروف من التفرغ إلى التكرس للدراسة ولو حاول جهد طاقته، كدأب ذلك الشابّ النضر الذي ينجز ما عليه من التعلم والتلقن في الموعد المحدّد له بدون أدنى إعياء أو كلال. فملخص القول أن المدة تختلف باختلاف الأوضاع والأحوال. إنما المهم هو إنجاز الهدف المنشود وخير القيام بهذا الإنجاز وبيانه فيما يلي:

نفرض أن الطالب له معرفة بالحروف العربية ويستطيع القراءة والكتابة ويريد تعلم اللغة. واللغة العربية، كما هو المعلوم، خضم زاخر وبحر مواج لا حدّ له ولا قرار، تتموج فيه آلاف الألفاظ ومئات التعبيرات ومن كل نوع وصنف فأي الألفاظ وأي العدد منها ومن التعبيرات المختلفة نعلّمها هذا الطالب؟ سؤال هامّ لا شك فيه. ومن هنا تأتي ضرورة تحديد العدد الذي ندرّسه ذلك الطالب، حسب احتياجه ووفق متطلبات ظروفه وأوضاعه. فما هو هذا العدد المحدّد يا ترى؟ وذلك الحد في رأيي القدرة على التعبير الكامل عما يجول في الخواطر والأفكار والتفاهم التام في اللغة العربية. وهذا القدر من معرفة اللغة يمكن الحصول عليه عملياً إذا وفّرنا للطالب قدر ألفي كلمة مختارة من الكلمات المستخدمة في شتى حقول الحياة وفي الشئون اليومية للبيئة العربية. فإن استزاد أحدٌ في ضوء بيئته الخاصة ومهنته الشخصية توفر له خمسمأة كلمة أخرى حسب ضروراته الشخصية. على كل حال لا يتجاوز عدد الكلمات ألفين وخمسمأة كلمة على الأكثر. إلا أن رهطاً من الإخصائيين يحدّد عدد الكلمات التي يحتاج إليها المرء في التعبير عن شئونه اليومية في ألف وخمسمأة كلمة سواء أ كانت اللغة أمه أم كانت لغة أجنبية. ويرى أن الطالب الذي زوّد بهذا العدد من الكلمات يجب أن يتمكن من التعبير عن الذهن والتفهم للغة شريطة أن كانت الكلمات قد رسخت في وعيه واستقرت في ذهنه. وهناك فئة أخرى تقول: إن أربعة آلاف كلمة يزوّد بها طالب على مستوى وسط من الذكاء وقوة الحفظ، تكفي للكتابة في أي موضوع أدبياً كان أو علمياً. والتعبير والترجمة عن ومن أي موضوع إلى اللغة العربية إذا ما توفرت له البيئة المناسبة والظروف الملائمة والمساعدة للنوعين من العلم.

ولنأخذ الآن طريق نظم هذه الكلمات أي القواعد وطريق تدريسها فالقواعد العربية تدرس على وجهين؛ أولاً من حيث الفن وثانياً كوسيلة لإتقان اللغة ودراستها وتقويمها. أما إذا تناولها أحدٌ كفن فيجب عليه أن يستوعب دراسة كل ما فيها من الجزئيات والكلمات كما عليه أن يعرف اختلاف المذاهب النحوية وآراء كل المدارس المتباينة في المسائل المختلف فيها. فإن قام بدراستها على هذا المنوال فإنه يجد لشدة دهشته أن هذا الفن يتحول في نهاية المطاف إلى الفلسفة الفنية ولا يكتسب الدراس شيئاً من علم مرجو بل يرجع بخفي حنين بعد هذا الجهد المكلّ والتعب المنهك، ويظل تائهاً في دنيا الآراء المتضاربة والنظريات المتباينة يخبط خبط عشواء دون أن يهتدي إلى الحق والصواب سبيلاً. أما إذا تناولها كوسيلة لإتقان اللغة لا كفن من الفنون فكما أكدت عليه أكثر من مرة بأن اللغة غير القواعد، والقواعد ليست من أسرة اللغة فعلى هذا يجب علينا أن نعطي كل ذي حقٍّ حقَّه ونبحث أولاً التناسب الطبيعي بين اللغة وقواعدها ونقيم الوزن بالقسط بين تدريس اللغة وتدريس قواعدها بصورة ملائمة متزنة فإذا أكدنا على تدريس اللغة أكثر من حقها فعسى أن يودّي هذا التأكد إلى الخطأ التعبيري النحوي وإذا أكثرنا من تدريس القواعد عسى أن تفوتنا اللغة ويصبح الدراس نحوياً محضاً.

كثيراً ما فكّرت في مسألة القواعد وتدريسها أي ما هو القدر الضروري من القواعد التي لا مندوحة عنها للطالب الذي يريد تعلم اللغة إلى حد التعبير الكامل فوجدتها ممكنة التوزيع فيما بين خمس وعشرين وثلاثين قاعدة إذا كان الهدف هو تعلم اللغة كما قدّمناه. وليس هذا التحديد من نسج الخيال ولا هو خبط عشواء اللهم إلا أنه مستفاد من التجربة التدريسية الطويلة. كما حصل لي نفس العدد نتيجة لما جمعت من الأعداد في هذا الصدد. وسنتكلم عن هذا التحقيق على الانفراد إن شاء الله تعالى.

فملخص ما أسلفناه أنه ينبغي أن ننظم الدرس مع ما يتعلق به، من جديد على أساس البحث وجمع الأعداد وألا نلقي الدروس جزافاً من غير ترتيب ونظم. ثم أنه يجب علينا إعداد الدروس مبنية على ألفي كلمة وثلاثين قاعدة نحوية على أكثر تقدير.

الآن نتناول منهج التدريس وفي هذا الصدد يطيب لي أن أشير إلى الطريق

الطبيعي للتدريس وميزاته فإذا تأملنا فيه وجدنا أن الدارس بالمنهج الفطري (وهو تلقي اللغة في الجوّ اللغوي الحقيقي) يختلط بالناطقين باللغة التي يريد دراستها ويعيش بينهم فترة من الزمن فيستمع لمئات من الكلمات والتراكيب في مرحلته الدراسية الأولى فيعوّد الدراس فيها سمعه وذاكرته وأحاسيسه بالكلمات والتراكيب شعوراً منه بها أو بغير شعور ثم في المرحلة الثانية من دراسته يظل يفهم الكلمات والتعبيرات بمساعدة سياق الكلام والجوّ. ثم في المرحلة الثالثة يشرع في التعبيرات. هذا هو المنهج الطبيعي الذي يأخذ الصبي به لغة أمّه والأجنبي لغته الثانوية أو الأجنبية. فإذا طبقنا في مناهجنا التدريسية هذا النظام لم تذهب محاولتنا وجهودنا سدًى بل تعود بإذن الله بحاصل كبير ونفع مرجو. أما في ديارنا النائية عن مهد العروبة فليس بإمكاننا خلق الجوّ اللغوي الطبيعي الذي هو سهل الحصول بل متوفر بصورة عملية في البلاد العربية ولكن يمكن لنا أن نوجد هذا الجوّ الاصطناعي الغير الفطري بأن ننشئ في فصولنا بيئة عربية ونتيح لدارسينا فرصة الاستماع إلى الكلمات والتراكيب العربية حتى تتعوّد أحاسيسهم ومشاعرهم على الكلمات العربية المنظومة في التركيب ولا نكلّفهم في مرحلتهم الأولى الدراسية إلا للإصغاء والاستماع إلى ما يقوله المعلّم ثم الاتباع شفوياً بصوت جهير. فإن للتلفظ لأثراً خلاباً في ترسيخ الكلمات واستقرارها في الذهن. أرجو أن الكلمات إذا تكرّرت وتردّدت أمام الدارس فإنه لا محالة يعيها ويرتسخ عدد من تلك الكلمات في ذاكرته فتجري بعد ذلك على لسانه، ثم في المرحلة الثانية يسألهم المعلّم بأن يأتوا بمثل ما عرض عليهم من الجمل والتراكيب خلال الدرس وأرجو أنه سيتمثل ويأتي من عنده بالجمل الصحيحة في هذه المرحلة لأن التكرار والإعادة جدير بأن يتمثل بالجوّ الحقيقي. وعلى هذا فخيرُ منهاجٍ لتدريس لغة أجنبية لا سيما اللغة العربية لغير الناطقين بها هو أن تعدّ الدروس قبل كل شيئ على أساس انتقاء الكلمات ولتكن تلك الكلمات منسجمة منظومة في سبك الجمل القصيرة. ولتكن تلك الجمل على أساس القواعد النحوية في نفس الوقت. وإذا فعلناه فينبغي أن تكون المقررات الدراسية المعنية واحدة لكل الجامعات والمعاهد الهندية معترفاً بها على السواء. فإن لتوحيد المناهج والمقررات

لأثراً لا ينكر في تخليص الطلبة من التشتت والإطراب، وبعدُ فإن الأمر الذي يمتاز بحانب كبير من الأهمية والخطورة هو أنه يبذل كلّ من أخواننا المعلّمين أقصى مجهوداته في سبيل تدريس اللغة العربية بكل الإخلاص والصدق. ولكن النتيجة ليست حسب المرجو. فلماذا؟ ذلك لأن الهدف نفسه إما غير معيّن ويكون طريق المعالجة للهدف غير واضح بإلقاء الدروس على الطلبة من غير تفكير وترتيب فقط لغرض التبرير لأداء الواجب أو بكلمة أخرى إذا نوينا في تدريسنا الإبلاغ فقط. فاعتقد أننا قد برئنا من أداء المسئولية. أما إذا استهدفنا أكثر من الإبلاغ، خلق المهارة التامة في الطلبة في الدرس الذي تناولناه بحثاً فلا بد لنا من الصبر إلى تحقيق الغاية، ولو لم ترض به المدة الدراسية.

ولست في حاجة إلى أن ألقي الضوء على طريق التدريس لأن إخواننا المعلّمين لهم خبرة تامة ويد طولى في هذا الميدان وفوق هذا أنه يتغير الطريق حسب الفصول وأوضاع المساهمين فلا اقترح اتخاذ منهج معيّن لكل فصل وجماعة والأمر الثاني الذي ليس أقلّ أهمية هو أن المناهج الدراسية ليست إلا نظريات تترجم وتطبّق عملياً بالكتب المقرّرة فلا يمكن اختيار منهاج دون منهاج للتدريس إلا إذا كان هناك كتابٌ مؤلفٌ في ضوء ذلك المنهج المخصوص وفي ديارنا لم يكتب حتى الآن كتابٌ يترجم لمنهاج معيّن فكيف اقترح على اختيار منهاج معيّن. ولكن هناك أمورٌ يمكن رعايتها في التدريس مهما كانت المناهج؛ أولاً أن لا ننتقل إلى درس جديد حتى يترسخ الدرس بكل تفاصيله في أذهان الطلبة ويحقّقه الطلبة لفظاً وغاية. هذا عمل يتطلب مدة طويلة والصبر على امتداد المدة فلا يلائم بما تسنّى لنا من الفترة المعيّنة لفصل من الفصول مثلاً سنة واحدة للفصول الابتدائية وفي نهايتها الامتحان ثم تليها السنة الثانية التي يعقبها الامتحان. فذلك ليس مما يجدي بطائل، إنما المهمّ هو تزويد الطالب بالعلم وبالمعلومات بحيث يتقنها ويجيد إدراكها ويفهمها فإذا لم يحقّق الغرض فلا فائدة للتدريس ومعنى منح الشهادة في هذه الحالة ليس إلا تسليم إلمام المرء باللغة، والواقع أنه لا يكون ملمّاً بها في نفس الأمر. وبكلمة أخرى فرض غير الأهل أهلاً وغير المؤهل مؤهلاً. وهذا لا بدّ من أن يحطّ من قدر الشهادة الممنوحة من ناحية ويزيد من

يأسنا في مجهوداتنا ويضغف إيماننا بأهليتنا ومنهجنا الدراسي من ناحية أخرى. أما مسئولية ذلك الفشل والنتيجة العقيمة فلا ترجع كلها إلى الطالب فقط. لأنه إذا نال شهادة النجاح في فصل من الفصول وإنه لا يحقّق الآمال المعقودة بتلك الشهادة فمن المسئول إذن عن هذه الخدعة والغش في دنيا التدريس والتعليم؟ إنما المسئولية ترجع، ولا شك، إلى معشر المعلّمين الذين أهّلوه زوراً واعتبروه مستحقاً لنيل تلك الشهادة وهكذا يعتبرون هم وحدهم المسئولين عن هذه الظاهرة الشنيعة وأيم الله... فكيف السبيل إلى إصلاح هذا الوضع المخزي وما هي الطريقة لإعادة المياه إلى مجراها الطبعي؟ فعدم النظم والترتيب في الدروس ومحاولة إتمام مقرّر دراسي في وقت معيّن مع عدم رعاية الإتقان وحتى عدم التفاهم ثم الإغماض عن أخطاء الحقية عند الاختبار الذي يصبغ بصبغة الجدارة والأهلية الطالبَ الذي يكون فاشلاً من جميع الاعتبارات، تلك هي الإشاءة بل الإهمال الفظيع الذي رضينا به في مجهوداتنا التدريسية والمسئول عن هذا الفشل الذريع في مهمتنا لتعليم العربية للجيل الناشئ. هذه هي أمور ونقاط لفت إليها أنظاركم أيها السادة! فيما قبلُ ويجب علينا معالجتها بنظر الإصلاح ولن يصلح الوضع ولن يستقيم الطريق والمنهج إلا إذا شمّرنا عن ساق الجد لاستئصال هذه المفاسد والمخازي التي شوّهت وجه تعليم اللغة العربية في هذه البلاد.

وإن جعلتم نصب أعينكم أيها الزملاء! تحقيق كثرة عدد الواردين والصادرين وملأ فراغ السجلات المكتبية بأسماء الطلبة ومنح الشهادة دون اعتبار الجدارة والاستحقاق فلكم دينكم ولي دين. وليس يجمعنا صعيد واحد ولذلك "فإني إلى قوم سواكم لأميل".

صارت مشرّقة وكنت مغرّباً شتان بين مشـرّق ومغرّب

أثر البلاغة العربية في البلاغة الأردوية

ـــ د. سيد عليم أشرف الجائسي

قد بذل العلماء الهنود وغيرهم جهوداً تذكر وتشكر في إبراز أثر اللغة العربية في معجم اللغة الأردوية، وتتمثل هذه الجهود في كتب ومقالات ودراسات جامعية وندوات علمية وغيرها، ولكن المكتبات العلمية تكاد تكون خالية من الأعمال التي تتحدث عن أثر العربية في علوم اللغة الأردوية، وفنونها الأدبية المختلفة، وإذا كان أثر العربية في المعجم الأردوي عميقاً وشاملاً، كان أثرها في علوم اللغة الأردوية أعمق وأشمل لأن هذه العلوم كانت مجالاً فسيحاً لقبول تأثيرات اللغة العربية خلافاً للمعجم الأردوي الذي كان مجاله في هذا الصدد ضيقاً بالمقارنة إلى هذه العلوم نظراً لطبيعة اللغة الأردوية الآرية. وقد دوّنت هذه العلوم على أيدي العلماء الذين كانوا بارعين في اللغة العربية وآدابها وبالإضافة إلى ذلك إنه لم يكن أمامهم نموذج يحتذى به غير اللغة العربية فنقلوا منها هذه العلوم إلى الأردوية بجزئياتها وتفاصيلها، وهكذا صارت هذه العلوم الأردوية وثيقة الصلة بمثيلاتها العربية.

إن كلمة البلاغة في اللغة العربية تطلق على ثلاثة فنون: المعاني والبيان والبديع ويتصدرها في غالب الأحيان المباحث عن الفصاحة والبلاغة لغة واصطلاحاً، وعن الدلالة بأنواعها لما لها من علاقة بالموضوع، ويضيف إليها بعض الكتّاب العرب المحدثين مباحث الأسلوب وأنواعه وخصائصه، كما ألحق القدماء بها موضوع السرقة.

إن البلاغة في اللغة الأردوية كغيرها من الفنون الأدبية تأثرت باللغة العربية تأثراً عميقاً، وإن الكتب البلاغية في الأردوية ولاسيما القديمة منها تبدو إلى حد ما ترجمة حرفية لنظيراتها العربية، وهذه الكتب تتناول مثل العربية علوم المعاني

والبيان والبديع، وتضيف إليها علمي العروض والقافية على طريقة الكتب الفارسية المؤلفة في الموضوع، أو لأن الشاعر يحتاج إليهما كاحتياجه إلى علوم البلاغة. وقد سارت على هذا المنهج جميع الكتب الأردوية القديمة مثل كتاب "بحر الفصاحت" لنجم الغني الرامفوري، و"تسهيل البلاغت" لمحمد سجاد مرزا بيغ الدهلوي، و"معيار البلاغت" لديبي براشاد سحر البدايوني وغيرها. وقد تأثر هؤلاء الكتّاب من البلاغة العربية والكتب المؤلفة فيها إلى حد بعيد، حتى ينتهي معظم الكتب البلاغية الأردوية على موضوع السرقة اقتداءً بالبلاغيين العرب القدماء[1].

ولكن المتأخرين أسقطوا علم المعاني من علوم البلاغة وهذا منهم لشيئ غريب، وقد بدأت الظاهرة- على حد علم الباحث- من كتاب "آئينۂ بلاغت" لمحمد عسكري فهو أول كتاب علمي مهمّ لم يتناول علم المعاني واكتفى على ذكر البيان والبديع والعروض والقافية، ولاق هذا الكتاب قبولاً واسع النطاق بين أوساط المعنيين باللغة الأردوية وشعرائها وكتّابها ودارسيها حتى أنساهم جميع الكتب المؤلفة في الموضوع فنسوا معها علم المعاني أيضاً، مع أن مؤلفه محمد عسكري لم ينص بكلمة على أن علم المعاني ليس من علوم البلاغة، بل من المحتمل جداً أنه أسقطه ولم يذكره لقلة أهميته في نظره لأنه كان من الجيل الذي لم يحرم عالم أو كاتب منه من الثقافة العربية إلى درجة تجعله لا يعرف علم المعاني. ولكن الذين اعتمدوا على هذا الكتاب وحده ولم يجدوا حظاً من الثقافة العربية وقعوا في هذا الخطأ البيّن، يقول شمس الرحمن الفاروقي:

> "ان علوم كو عام طور پر علوم بلاغت كها جاتا هے ان ميں سے پهلا علم بيان هے --- دوسرا علم بديع كا هے --- بلاغت كا تيسرا علم عروض كهلاتا هے --- بلاغت كا چوتها علم قافيه كهلاتا هے"[2]
>
> ترجمة: وتسمّى هذه العلوم بصورة عامة علوم البلاغة، أولها علم البيان -- - وثانيها علم البديع --- وثالثها علم العروض --- ورابعها علم القافية.

---

[1] انظر على سبيل المثال: بحر الفصاحت، ص 1058-1110 ومفتاح البلاغت، ص 201-208 وآئينۂ بلاغت، ص 176-184

[2] درس بلاغت، ص 15-16

ويقول عبد الوهاب أشرفي:

"علوم بلاغت ميں (1) علم بيان (2) علم بديع (3) علم عروض اور (4) علم قافيه كا ذكر هوتا هے"[1]

ترجمة: وفي علوم البلاغة يبحث عن علوم البيان والبديع والعروض والقافية.

وإلى جانب هذه التصريحات نجد أن الكتب الحديثة كلها تهمل علم المعاني، ومما زاد الطين بلة أن هؤلاء الكتّاب يرون أن كلمة "معانٍ" أو "معنى" المستعملة في الكتب الأدبية في تركيب مثل "معاني وبيان" و"معنى وبيان" الجارية على ألسنة العلماء لا تعني سوى علم البديع، يقول شمس الرحمن الفاروقي:

"علم بديع كو علم معنى بهى كهتے هيں --- جب هم "معنى وبيان" كا فقره استعمال كرتے هيں تو اس ميں بهى معنى سے در اصل بديع مراد هوتى هے هم لوگوں نے اپنے پرانے علوم كو اس قدر بهلاديا هے كه هم اپنى اكثر اصطلاحات كے اصل تصورات Concept سے هى بے گانه هوگئے هيں"[2]

ترجمة: يقال لعلم البديع علم المعنى (المعاني) أيضاً --- ونحن عندما نستعمل فقرة "معنى وبيان" فالمراد فيها من المعنى في الواقع هو البديع وقد نسينا علومنا القديمة إلى حد أصبحنا به متنكرين لفكرة مصطلحاتنا العامة.

لقد صدق حتى نسينا الفرق بين المعاني والبديع. مع أن جميع كتب البلاغة الأردوية القديمة تذكر علم المعاني باعتباره فناً مستقلاً عن البيان والبديع، والجدير بالذكر أن الأستاذ الفاروقي يعدّ من كبار الكتّاب والنقّاد والصحفيين المعاصرين، ولا شك أن له مساهمة بارزة في خدمة اللغة الأردوية وعلومها، وله اطلاع واسع على الآداب الغربية، وتتصف كتبه ومقالاته في الغالب بالدقة والعمق، وكلماته الافتتاحية

[1] تفهيم البلاغت، ص 10
[2] انظر: درس بلاغت، ص 17

التي يكتبها في مجلته "شب خون" الأردوية تتسم بغزارة علمه والجدية والجدارة ولكن عذره في عثراته هذه هو عدم معرفته باللغة العربية.

وإن كلمة "البلاغة" في اللغة العربية مأخوذة من بلغ المكان بلوغاً: وصل أو شارف عليه، والبلاغ الاسم من الإبلاغ والتبليغ وهما: الإيصال[1]، يقول السيد أحمد الهاشمي:

"البلاغة في اللغة (الوصول والانتهاء)، يقال بلغ فلان مراده إذا وصل إليه، وبلغ الراكب المدينة إذا انتهى إليها، ومبلغ الشيئ منتهاه"[2].

ويقول أبو هلال العسكري:

"البلاغة من قولهم بلغت الغاية إذا انتهيت إليها وبلغتها غيري ومبلغ الشيئ منتهاه والمبالغة في الشيئ الانتهاء إلى غايته، فسمّيت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه --- ويقال بلُغ الرجل بلاغة إذا صار بليغاً كما يقال نبُل نبالة إذا صار نبيلاً، وكلام بليغ وبلغ بالفتح كما يقال وجيز ووجز ---- ويقال أبلغت في الكلام إذا أتيت بالبلاغة فيه"[3].

أما البلاغة اصطلاحاً فيقول العسكري معرفاً إياها:

"البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه لتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن، وإنما جعلنا حسن المعرض وقبول الصورة شرطاً في البلاغة لأن الكلام إذا كانت عبارته رثة ومعرضه خلقاً لم يسمّ بليغاً وإن كان مفهوم المعنى"[4].

فالبلاغة إذاً هي:

"تأدية المعنى الجليل واضحاً بعبارة صحيحة فصيحة، لها في النفس أثر خلاب، مع ملائمة كل كلام للموطن الذي يقال فيه، والأشخاص الذين يخاطبون"[5].

---

[1] القاموس المحيط، ص 1007
[2] جواهر البلاغة، ص 31
[3] كتاب الصناعتين، ص 6
[4] المصدر نفسه، ص 8
[5] البلاغة الواضحة، ص 4

ولكن المعنى اللغوي لكلمة البلاغة، الذي راج في اللغة الأردوية لا يمت بصلة إلى دلالتها اللغوية في العربية، يقول شمس الرحمن الفاروقي:

"بلاغت کے لغوی معنی ہے "تیز زبانی" اسی سے مجازی معنی نکلے "کلام کو دوسروں تک پہنچانے میں مرتبۂ کمال کو پہنچنا"[1]

ترجمة: البلاغة لغة: طلاقة اللسان واصطلاحاً: الوصول إلى المهارة التامة في إيصال الكلام إلى الآخرين.

وهو المعنى المأخوذ من المعاجم الأردوية فقد جاء في المعجم "مهذب اللغات":

" بلاغت "تیز زبانی"، کلام میں مرتبۂ کمال کو پہنچنا، مقتضائے حال کے موافق کلام کرنا، خوش گفتاری"[2]

ترجمة: البلاغة تعني طلاقة اللسان والوصول إلى المهارة التامة في الكلام والكلام المطابق لمقتضى الحال واللسن.

وقد ذكر صاحب "نور اللغات" نفس المعاني بنفس الترتيب، ويبدو أن الأستاذ الفاروقي اعتبر المعنى الأول لغوياً والثاني اصطلاحياً، وترك المعنى الثالث وهو المعنى الاصطلاحي الصحيح وما عداه تصحيف أو تصرف معنوي. وإن كلمة البلاغة لا تدل على طلاقة اللسان وليس معناها الاصطلاحي الوصول إلى الكمال في إيصال الكلام إلى الآخرين كما ذكر الأستاذ الفاروقي، ومما يثير الاستعجاب أن كثيراً من الكلمات المشتقة من نفس المادة شائعة في اللغة الأردوية مثل: بالغ، وبلوغ، وإبلاغ، وتبليغ، ولكن مع ذلك لم يتنبه أحد منهم إلى معنى هذه الكلمة اللغوي. وقد راجع الباحث إلى الكتب القديمة مثل "المفتاح" و"التسهيل" و"المعيار"، التي تقدم ذكرها فوجد أن هذه الكتب لم تتعرض لمعنى البلاغة اللغوي، وهذا هو السبب- فيما يبدو- الذي أدّى هؤلاء الكتّاب إلى الوقوع في الخطأ.

أما المعنى الاصطلاحي للبلاغة في الأردوية فهو نفس المعنى الذي نجده في الكتب العربية، يقول نجم الغني الرامفوري:

---

[1] درس بلاغت، ص 11

[2] مهذّب اللغات، 319/2

"کلام بلیغ وہ ہے جو فصیح ہو یعنی عیوب مذکورہ بالا سے خالی ہو اور مقتضائے حال کے مناسب ہو"[1]

ترجمة: الكلام البليغ ما كان فصيحاً أي خالياً من المعائب التي تقدم ذكرها ويكون مطابقاً لمقتضى الحال.

وإن الفصاحة لغة: هو الإظهار، يقول أبو الهلال العسكري:

"الفصاحة فقد قال قوم إنها من قول أفصح فلان عما في نفسه إذا أظهره والشاهد قول العرب أفصح الصبح إذا أضاء وأفصح اللبن إذا انجلت عنه رغوته ---"[2].

وفي الاصطلاح: أن يكون الكلام واضح المعنى، سهل اللفظ، جيد السبك، ويشترط في الكلام أن يكون خالياً من ضعف التأليف، والتعقيد، وتنافر الكلمات مع فصاحتها، والفصاحة في الكلمة أن تكون خالية من تنافر الحروف، والغرابة، ومخالفة القياس[3]. وإن الكتب الأردوية تقدّم نفس المعنى للفصاحة وتشترط فيها نفس الشروط وكذلك تشترط في الكلام البليغ أن يكون فصيحاً على طريقة الكتب العربية[4].

وإن البلاغة يوصف بها الكلام وحده دون الكلمة والمتكلم خلافاً للفصاحة التي يوصف بها الثلاثة لأن البلاغة تتعلق بالمعنى ولا تتعلق باللفظ، وتسميتنا المتكلم بأنه بليغ[5] مجاز وتوسع وحقيقته أن كلامه بليغ.

وقد شذّ الأستاذ الفاروقي في هذه القضية أيضاً عن جماعة البلاغيين وتبعه في ذلك عدد من الكتّاب المعاصرين، وإنه يرى أن البلاغة تستقل عن الفصاحة ويجوز أن يكون الكلام بليغاً لكونه مطابقاً لمقتضى الحال، ولا يكون فصيحاً لما ينقصه بعض الشروط حسب المعايير المألوفة، ثم استدل على ذلك بقوله:

---

[1] مفتاح البلاغت، ص 47 وبحر الفصاحت، ص 344

[2] كتاب الصناعتين، ص 6

[3] التلخيص، ص 4

[4] بحر الفصاحت، ص 345 ومفتاح البلاغت، ص 43 وما بعدها وتسهيل البلاغت، ص 174 وما بعدها

[5] كما فعل كثير من علماء البلاغة ومنهم القزويني، انظر: التلخيص، ص 4

"إن الشعراء الذين اشتهروا بفصاحتهم (مثل داغ الدهلوي) لم يكونوا من الفحول بينما نجد الشعراء الذين كانوا أقلّ فصاحة من داغ مثل: غالب أو إقبال يعدون من الفحول"[1].

يبدو أن الأستاذ الفاروقي لم يلاحظ أن مطابقة الكلام لمقتضى الحال هو أحد الشرطين للبلاغة وأما الشرط الثاني فيها فهو خلوصه من ضعف التأليف، وتنافر الكلمات، والتعقيد، وخلوص كلماته من تنافر الحروف، والغرابة، ومخالفة القياس لأن الكلام إن لم يكن متصفاً بهذه الصفات لم يكن مفهوم المعنى، وإن لم يكن كذلك فكيف يكون بليغاً. أما استدلاله ففاسد من جهتين؛ الأولى: إن العلم بالفصاحة والقدرة على استخدامها في الشعر أمران مختلفان تماماً، والثانية: إن الفصاحة وحدها ليست متحكمة في الفحولة وكذا البلاغة، بل توجد مجموعة من العوامل تعمل وراءها، ويجب توافر حشد من المواصفات ليكون الشاعر فحلاً أو كبيراً.

واستعارت البلاغة الأردوية من العربية موضوع الدلالة ومعناها اللغوي والاصطلاحي، وأقسامها مثل: اللفظية، وغير اللفظية، والعقلية، والطبيعية، والوضعية، والمطابقية، والتضمنية، والالتزامية، واستعملتها بالمعنى العربي[2].

فيما يلي ندرس أثر البلاغة العربية في البلاغة الأردوية بفنونها الثلاثة: البيان والبديع والمعاني، ومع أن الكتب الأردوية المؤلفة في البلاغة تذكر علمي العروض والقافية جنباً إلى جنب هذه الفنون الثلاثة ولكن لا نتعرض لهما في هذه المقالة لأنهما من العلوم المستقلة عن البلاغة.

- **البيان**

البيان لغة: الوضوح والظهور، يقول بدوي طبانة:

"ومادة البيان في أصل استعمالها عن أصحاب اللغة العربية تدل على الانكشاف والوضوح، قالوا: بان الشيئ يبين بياناً: اتضح، فهو بيّن، وأبان الشيئ فهو مبين، وأبنته أنا أي أوضحته، واستبان الشيئ أي ظهر"[3].

---

[1] درس بلاغت، ص ص 14
[2] معيار البلاغت، ص 32
[3] البيان العربي، ص 10

إن الكتب البلاغية الأردوية لا تتعرض لمعنى الكلمة اللغوي، أما البيان اصطلاحاً فهو علم يعرف به البليغ كيفية إيراد المعنى الواحد بطرق متعددة في وضوح الدلالة عليه حسب مقتضى الحال، يقول القزويني معرّفاً علم البيان:

"وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه"[1].

وهو نفس التعريف الذي تذكره وتتناقله الكتب الأردوية، يقول نجم الغني:

"علم بيان ايسے قاعدوں كا نام هے كه اگر ان كو كوئى جانے اور ياد ركهے تو ايک معنى كو كئى طريق سے عبارت مختلفه ميں ادا كرسكتا هے جن ميں سے بعض طريق كى دلالت معنى پر بعض طريق سے زياده واضح هوتى هے"2

ترجمة: علم البيان عبارة عن قواعد لو عرفها أحدٌ وحفظها لأمكن له أداء معنًى في مختلف العبارات بأساليب مختلفة بعضها أوضح من البعض دلالة على المعنى.

وهذا التعريف يشبه بما ورد في كتاب مختصر المعاني بل من المحتمل أن يكون مأخوذاً منه، يقول السعد التفتازاني:

"(وهو علم) أي ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئية أو أصول وقواعد معلومة (يعرف به إيراد المعنى الواحد) أي المدلول عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال (بطرق) وتراكيب (مختلفة في وضوح الدلالة عليه) أي على ذلك المعنى بأن يكون بعض طرق واضح الدلالة عليه وبعضها أوضح"[3].

ونجد أن جميع الكتب البلاغية الأردوية تردّد هذا التعريف بغض النظر عن الخلفيات الثقافية والفكرية لمؤلفيها، وعن عصرهم، وانتماءاتهم، فمنهم القدماء والمحدثون، ومنهم المحافظون والمتقدمون"[4].

---

[1] التلخيص، ص 66
[2] مفتاح البلاغت، ص 116
[3] مختصر المعاني، ص 305
[4] معيار البلاغت، ص ص 32 وآئينۂ بلاغت، ص 159 ودرس بلاغت، ص 18

وبعد التعريف بعلم البيان تتناول الكتب البلاغية الأردوية ذكر الطرق البيانية، وهي: التشبيه، والاستعارة، والمجاز المرسل، والكناية ثم تذكر حصرها في هذه الأنواع على نهج الكتب البلاغية العربية القديمة[1]. ثم تنتقل إلى بيان هذه الأنواع فتبدأ بالتشبيه مثل الكتب العربية فتعرفه وتذكر أركانه وأنواعه وأغراضه مقتفية آثار علم البيان العربي في هذه الأمور كلها، يعرّف نجم العني الرامفوري التشبيه قائلاً:

"تشبيه سے مراد دلالت ہے دو چیزوں کی جو آپس میں جدا جدا ہوں ایک معنی میں شریك ہونے پر"[2]

ترجمة: المراد بالتشبيه دلالة أمرين مختلفين على المشاركة في معنى واحد.

ويقول القزويني معرّفاً التشبيه:

"الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى"[3].

وأركان التشبيه في الأردوية هي نفس الأركان العربية بأسمائها وتعريفاتها، وهي أربعة: المشبه، والمشبه به، وهذان يسمّيان في الأردوية- مثل العربية- طرفي التشبيه، ووجه التشبيه، وأداة التشبيه، وتتحدث الكتب الأردوية تحت هذه الأركان عن جميع الموضوعات التي تناقشها الكتب العربية.

وينقسم التشبيه في علم البيان الأردوي إلى جميع تلك الأقسام التي توجد في الكتب العربية إلا أسماء بعضها مثل: المرسل والمؤكد والمجمل والمفصل وغيرها لا توجد في بعض الكتب الأردوية[4] لأنها لم تستعمل في الكتب العربية القديمة مثل التلخيص للقزويني ومفتاح العلوم للسكاكي وغيرهما من الكتب التي كانت ولا تزال محط أنظار البلاغيين الهنود ومرمى أبصارهم، ولكنها توجد في معظم الكتب مثل كتاب مفتاح البلاغت لنجم الغني وتسهيل البلاغت لمحمد سجاد مرزا وآئينه بلاغت لمحمد عسكري وغيرها[5].

---

[1] مفتاح البلاغت، ص 114 والتلخيص، ص 66-67

[2] مفتاح البلاغت، ص 118

[3] التلخيص، ص 67

[4] معيار البلاغت، ص ص 34-39

[5] مفتاح البلاغت، ص 131-138 وتسهيل البلاغت، ص 126-132 وآئينۂ بلاغت، ص 165-169

وإن طرفي التشبيه في كل من الأردوية والعربية إما حسيان أو عقليان أو مختلفان.

وإذا نظرنا إلى أغراض التشبيه الواردة في كتب البيان الأردوي وجدنا بأنها نفس الأغراض المذكورة في كتب البلاغة العربية، ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الكتب الأردوية لا تتبع الكتب العربية في بيان الأغراض فحسب بل إنها تتبعها في ترتيب هذه الأغراض عند الذكر مع قلة أهميته. فقد ذكرت هذه الأغراض عند القزويني في الترتيب التالي[1]، علماً بأن جميع هذه الأغراض ترجع في الغالب إلى المشبه:

(1) بيان إمكان المشبه، (2) وبيان حاله، (3) وبيان مقدار حاله، (4) وتزيين المشبه أو تشويهه، وإن كلاً من نجم الغني وديبي براشاد ومحمد عسكري والدكتور صادق ذكروا أغراض التشبيه بنفس الترتيب[2].

وتنهي جميع هذه الكتب الأردوية موضوع التشبيه على ذكر مراتب التشبيه من حيث القوة والضعف كما فعل القزويني. وبعد أن تفرغ كتب البلاغة الأردوية من ذكر التشبيه بأركانه وأقسامه وأغراضه تنتقل إلى بيان الاستعارة، وهذا البيان كله مستعار من البلاغة العربية بما في الكلمة من معان، فتعريفاتها ومصطلحاتها وأقسامها وترتيبها كلها مأخوذ من العربية. إن الكتب العربية تعرّف الاستعارة بأنها من المجاز اللغوي أي اللفظ المستعمل في معنى غير ما وضع له، وهي تشبيه حذف أحد طرفيه. وقد عرّفها محمد سجاد مرزا بالكلمات التالية:

"وہ لفظ جو غیر وضعی معنوں میں استعمال ہو اور حقیقی ومجازی معنوں میں تشبیہ کا علاقہ ہو نیز مشبہ یا مشبہ بہ کو حذف کرکے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں"3

---

[1] انظر: التلخيص، ص 73

[2] انظر: مفتاح البلاغت، ص 127-128 ومعيار البلاغت، ص 38 وآئينۂ بلاغت، ص 63-64 ودرس بلاغت، ص 25

[3] نسهيل البلاغت، ص 133

ترجمة: هو اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له وتكون العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي المشابهة، ويحذف المشبه أو المشبه به ويستعمل أحدهما مكان الآخر.

وعرفت الأردوية جميع مصطلحات هذا الباب من علم البيان واستعملتها، فقد استعملت الاستعارة والمستعار له، والمستعار منه، والوجه الجامع، وطرفي الاستعارة بنفس التعريفات التي وردت في الكتب العربية، كما عرفت تقسيم طرفي الاستعارة والوجه الجامع إلى الحسي والعقلي، واستعارت جميع أقسام الاستعارة المستعملة في الكتب العربية مثل: الاستعارة الأصلية، والتبعية، والمطلقة، والمجردة، والمرشحة، والتمثيلية، والمكنية، والتصريحية وما إلى ذلك[1].

ويأتي في علم البيان العربي بعد الاستعارة موضوع المجاز المرسل، وهو لفظ استعمل في غير معناه الأصلي لعلاقة غير المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي وإنما سُمِّي هذا النوع من المجاز مرسلاً لأنه أطلق فلم يتقيّد بعلاقة خاصة خلافاً للاستعارة، والمرسل هو المطلق. وإن الكتب الأردوية تذكر المجاز المرسل مباشرة بعد الاستعارة وتعرفه بالتعريف العربي، يقول محمد عسكري:

"مجاز مرسل اصطلاح میں اس لفظ کو کہتے ہیں کہ معنی موضوع له کے سوی کسی دوسرے معنی میں استعمال ہو اور اس لفظ کے حقیقی ومجازی معنی میں کوئی علاقه سوائے علاقه تشبیه کے ہو"[2]

ترجمة: المجاز المرسل في الاصطلاح لفظ استعمل في غير معناه الحقيقي وتكون العلاقة غير المشابهة بين المعنيين الحقيقي والمجازي لذلك اللفظ.

ومن المعروف أن اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له فلا بد لهذا المعنى المجازي من علاقة تربطه مع المعنى الحقيقي لأن المعنى المجازي لا يستعمل إلا

---

[1] انظر: مفتاح البلاغت، ص 144-15 ومعيار البلاغت، ص 39-40 وتسهيل البلاغت، ص 135 ودرس البلاغت، ص 30-32

[2] آئینۂ بلاغت، ص 133 وفي الأصل "استعمال نه هو" أي لا يستعمل سوى المعنى الموضوع له وهو إما تصحيف وإما خطأ مطبعي، ومثله ما قاله الدكتور صادق عن علاقة المجاز المرسل "اور اس کے حقیقی اور مجازی معنی میں تشبیه کے سوا کوئی علاقه نہیں ہوتا" (أي لا تكون بين معنيه الحقيقي والمجازي علاقة غير التشبيه) لأن هذا التعريف تعريف الاستعارة.

بعد وجود صلة وعلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي، وعلاقات المجاز المرسل كثيرة أهمها التي يكثر ذكرها في كتب البلاغة العربية هي: السببية، والمسببية، والحالية، والمحلية، والجزئية، والكلية، واعتبار ما كان، واعتبار ما يكون، والآلية، واللزومية، والملزومية، وقد عرّفت كتب البلاغة الأردوية هذه العلاقات كلها وتناولتها بالذكر والدراسة في طياتها[1].

مع أن الكتب البلاغية الأردوية لا تذكر المجاز المرسل المركب، وهو كل تركيب استعمل في غير ما وضع له لعلاقة غير المشابهة مثل الجمل الخبرية المستعملة في الإنشاء لإظهار الحزن أو للتحسر أو لغيرهما، ولكن اللغة الأردوية قد عرفت هذا النوع من المجاز المرسل ونجد أمثلته متناثرة في كل من النثر والشعر الأردوي.

وإن آخر الطرق البيانية ذكراً في كتب البلاغة العربية والأردوية هو الكناية، وعرّفها القزويني بقوله: "لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه"[2] وهو نفس التعريف الذي ورد في كتب البلاغة الأردوية، يقول محمد سجاد مرزا:

"اصطلاح علم بيان ميں ايسے كلمے كو كهتے هيں جس كے لازمى معنى مراد هوں اور حقيقى معنى مراد لئے جائيں تو بهى جائز هو"3

ترجمة: الكناية تعني، فيما يتعلق بمصطلحات علم البيان، لفظاً أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه الحقيقي.

ويقول محمد عسكري:

"كنايه اس لفظ كو كهتے هيں جو معنى موضوع له كے لئے مستعمل هو، ليكن مقصود وه معنى نه هو بلكه ايك دوسرے معنى هوں"4

ترجمة: الكناية لفظ استعمل لما وضع له من المعنى بينما منه ما لا يعنيه أصلاً.

ويقول سجاد البدايوني:

---

[1] انظر: مفتاح البلاغت، ص 152-153 وآئينۂ بلاغت، س 174 ودرس بلاغت، ص 35-36

[2] التلخيص، ص 91

[3] تسهيل البلاغت، ص 145

[4] آئينۂ بلاغت، ص 174

"کنایہ وہ ہے کہ معنی لازم وملزوم دونوں مراد ہوتے ہیں"[1]

ترجمة: الكناية هي أن يراد من اللفظ ما يلزم وما لا يلزم من المعاني.

وتنقسم الكناية في الأردوية، مثل العربية، باعتبار المكني عنه إلى ثلاثة أقسام: الكناية عن الموصوف، والكناية عن الصفة، والكناية عن نسبة[2].

وإن للكناية أنواعاً منها التلويح، والتعريض، والرمز، والإيماء[3]. فإذا كثرت الوسائط في الكناية مثل كثير الرماد، لأنه يلزم من كثرة الرماد كثرة حرق الحطب، ثم كثرة الطبخ، ثم كثرة الضيوف، ثم الجود؛ سمّي هذا النوع من الكناية تلويحاً، يقول نجم الغني:

"اگر کنایہ میں لازم سے ملزوم تک مراد لینے میں بہت سے واسطے ہوں تو اس کو تلویح کہتے ہیں"[4]

ترجمة: إذا كثرت الوسائط في الكناية للإرادة من اللازم إلى الملزوم سمّيت تلويحاً.

وإذا أطلق الكلام وأشير به إلى معنى آخر يفهم من السياق سمِّيت الكناية تعريضاً كأن تقول لشخص لا يعمل بعمله: "العالم من عمل بما علم"، يقول نجم الغني:

"اگر کنایہ میں موصوف مذکور نہ ہو تو اس کو تعریض کہتے ہیں جیسے کوئی شخص پڑھے اور اس پر عمل نہ کرے تو کہیں کہ عالم وہ ہے جو علم پر عمل کرے"[5]

ترجمة: إن لم يذكر الموصوف في الكناية سمّيت تعريضاً مثلاً أن رجلاً علم ولم يعمل فيقال له: العالم من عمل بما علم".

إذا قلت الوسائط مع خفاء سمّيت هذه الكناية رمزاً نحو فلان صغير الرأس وطويل اللحية كناية عن حمقه وبلاهته، لا توجد فيها بين اللازم والملزوم وسائط

---

[1] معيار البلاغت، ص 42
[2] انظر: آئینۂ بلاغت، ص 174-175
[3] التلخيص، ص 92-93
[4] مفتاح البلاغت، ص 157
[5] المصدر نفسه والصفحة ذاتها

كثيرة خلافاً للتلويح ولكن يوجد فيها نوع من الخفاء مما يجعل الفكر لا ينتقل من اللازم إلى الملزوم إلا بعد التأمل، يقول نجم الغني:

"اگر كنائے ميں واسطے بهت هوں ليكن تهوڑی سی پوشيدگی هو تو اس كو رمز كهتے هيں جيسے چهوٹے سر اور لمبی ڈاڑهی والا كنايه هے مرد احمق سے"[1]

ترجمة: إذا كثرت الوسائط في الكناية مع خفاء سمّيت رمزاً مثلاً يكنى عن الرجل الأحمق بصغير الرأس وطويل اللحية.

وإن قلت الوسائط مع وضوحها أو لم تكن الوسائط أصلاً سمّيت الكناية إيماءًا وإشارة، نحو استعمال اللحية البضاء ليكنّى بها عن الشيب، يقول نجم الغني:

"اگر كنائے ميں واسطوں كی كثرت نه هو اور كچھ پوشيدگی بهی نه هو تو اس كو ايماء واشاره كهتے هيں جيسے سپيد ريش سے پيری كا سمجهنا اور يه امر واضح هے"[2]

ترجمة: وإذا قلّت الوسائط في الكناية مع عدم الخفاء سمّيت إيماءًا وإشارة مثلاً يكنى عن الشيب باللحية البيضاء، وهذا أمر واضح.

وتذكر كتب البلاغة الأردوية في خاتمة علم البيان أوجه البلاغة في هذه الطرق وتفاوت درجاتها من الناحية البلاغية متمشية مع مثيلاتها العربية وسائرة على دربها، وملخصها أن علماء البلاغة قاطبة أجمعوا على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، والكناية أوقع في النفوس من التصريح، والاستعارة أقوى من التشبيه لأنها نوع من المجاز، وبلاغة المجاز والكناية راجعة إلى أنهما كدعوى الشيئ ببينة والفرق بين دعوى الشيئ بها وبدونها واضح[3].

- **المعاني**

إن لعلم المعاني أهمية كبيرة في البلاغة العربية والأردوية على حد سواء، لا تقل بحال من الأحوال عن أهمية شقيقيه البيان والبديع، بل يفوقهما من بعض الجهات

---

[1] المصدر نفسه، ص 158
[2] المصدر نفسه والصفحة ذاتها
[3] التلخيص، ص 93 ومفتاح البلاغت، ص 154 و159

وبعدد من الاعتبارات لما له من الأثر في بلاغة الكلام، ولما له من الدور في تأديب المرء وإرشاده إلى تطبيق الكلام على ما تقتضيه الحال باعتبار الموطن والمخاطب. وقد قالت العرب قديماً "لكل مقال مقام".

وبه تعرف تلك الوسائل التي يصير الكلام بمراعاتها مطابقاً لمقتضى الحال نحو التوكيد بتفاوت درجاته، والإيجاز والإطناب، والمساواة، والقصر، والوصل، والفصل. ونظراً لأهميته هذه احتلّ علم المعاني مكان الصدارة في علوم البلاغة فلا نجد كتاباً من كتب البلاغة العربية إلا وفاتحته علم المعاني[1]، وإن كتب البلاغة الأردوية سارت على نفس الدرب ونسجت على نفس المنوال، فجميع كتب الأردوية القديمة في علم البلاغة تبدأ بذكر علم المعاني وتتناوله دراسة وبحثاً قبل البيان والبديع[2] وتعرّفه بالتعريف العربي وهو:

"علم معانی ایسے قواعد کا نام ھے جن سے یه بات معلوم ھوجاتی ھے که یه لفظ مقتضائے حال کے موافق ھے یا نھیں اور اگر ان قواعد پر لحاظ رکھیں تو کسی لفظ کے معنی مراد لینے میں خطا وغلطی واقع نه ھوگی"3

ترجمة: علم المعاني عبارة عن قواعد نعرف بها أن لفظاً يوافق مقتضى الحال أم لا، وإن روعيت تلك القواعد لما وقعنا في الخطأ في إرادة لفظ ما.

وبه عرّفه السيد أحمد الهاشمي فيقول:

"أصول وقواعد يعرف بها أحوال الكلام العربي التي يكون بها مطابقاً لمقتضى الحال بحيث يكون وفق الغرض الذي سيق له"[4].

أما موضوعات علم المعاني الأردوي فهي موضوعاته في العربية ذاتها، يقول نجم الغني:

---

[1] انظر: مفتاح العلوم، القسم الثالث، ص 70 وكتاب المصباح، ص 4 وإتمام الدراية على هامش مفتاح العلوم المذكور، ص 130

[2] انظر: مفتاح البلاغت، وتسهيل البلاغت ومعيار البلاغت

[3] بحر الفصاحت، ص 347

[4] جواهر البلاغة، ص 46

"الحاصل علم معانی میں آٹھ چیزوں سے بحث کی جاتی ہے: اسناد خبری، مسند الیه، مسند، متعلقات فعل، قصر، انشاء، وصل، فصل، ایجاز واطناب ومساوات"[1]

ترجمة: وخلاصة القول أنه في علم المعاني يبحث عن ثمانية أشياء: الإسناد الخبري، والمسند إليه، والمسند، ومتعلقات الفعل، والقصر، والإنشاء، والفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، والمساواة.

ونجد في الكتب العربية نفس الموضوعات بنفس الترتيب، يقول القزويني:

"وينحصر (أي علم المعاني) في ثمانية أبواب: أحوال الإسناد الخبري، أحوال المسند إليه، أحوال المسند، أحوال متعلقات الفعل، القصر، الإنشاء، الفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، والمساواة"[2].

وهذا يعني أن علم المعاني الأردوي اعتمد اعتماداً كلياً على علم المعاني العربي حيث لم يزد عليه ولم ينقص منه شيئاً، بل المتأمل في ما جاء في كتاب نجم العني وأمثاله من الكتب الأردوية عن هذا العلم لا يتردد لحظة في الوصول إلى الجزم على أنه مأخوذ من الكتب العربية، وعلى رأسها كتاب "التلخيص" للقزويني وشرحه "مختصر المعاني" للعلامة التفتازاني.

وإلى جانب هذه الموافقة التامة في الموضوع والترتيب نجد أن الكتب الأردوية التي تعالج علم المعاني تشبه الكتب العربية عرضاً وأسلوباً ومنهجاً، فتبدأ هذه الكتب، مثل الكتب العربية، بتقسيم الكلام إلى الخبر والإنشاء، وتعريف كل واحد منها ثم تنتقل إلى بيان المسند إليه والمسند وهما الركنان الرئيسان في كل جملة من جمل الخبر والإنشاء، وبعد هذه الأمور التمهيدية تشرع في مهمة أولى من مهمات علم المعاني فتبين الأغراض المختلفة من إلقاء الخبر، والأصل فيه أن يلقى لأحد الغرضين، أولهما: إفادة المخاطب الحكم، وثانيهما: إفادته أن المتكلم عالم بالحكم. وفي كل من العربية والأردوية يسمّى الأول فائدة الخبر والثاني لازم الفائدة[3]. وقد

---

[1] مفتاح البلاغت، ص 48

[2] التلخيص، ص 8

[3] انظر: مفتاح البلاغت، ص 48-49 وتسهيل البلاغت، ص 44-45 والتلخيص، ص 8-9

يلقى الخبر لأغراض أخرى مبينة في الكتب العربية وقد عرّفتها الكتب الأردوية وتناولتها بالذكر، ومنها: التذكير، والحث على السعي والحد، وتنزيل المخاطب العالم بالشيئ منزلة الجاهل، والفخر، وإظهار التحسر والحزن، وإظهار الضعف والعجز، والاسترحام وغيرها[1].

وبعد الأغراض من إلقاء الخبر تذكر كتب المعاني الأردوية أنواع الخبر، وهي: الابتدائي إن كان المخاطب خالي الذهن من الحكم، والطلبي إن كان متردداً فيه، والإنكاري إن كان منكراً له، وينبغي أن يكون النوع الأول خالياً من المؤكدات، ويستحسن توكيد الخبر في النوع الثاني، وأما النوع الأخير فيجب فيه التوكيد بحسب إنكار المخاطب قوة وضعفاً.

ثم تبين هذه الكتب تلك الاعتبارات التي يلحظها المتكلم في إجراء الخبر على خلاف ما هو مقتضى الظاهر، وهي: اعتبار خالي الذهن السائل المتردد، وتنزيل غير المنكر منزلة المنكر وعكس ذلك[2]. وتوجد هذه الأغراض والأنواع للخبر في الكتب العربية أيضاً بنفس الترتيب والأسماء والتعريفات.

وههنا يرى الباحث أن يقدّم مقارنة بين ما جاء في مفتاح البلاغت لنجم الغني وبين ما ورد في التلخيص للقزويني حول أضرب الخبر ليستدل به على قوة تأثير العربية في العلوم الأردوية ومدى نفوذها فيها، يقول نجم الغني:

> "یاد رکھو کہ جب مخاطب حکم سے خالی الذھن ھو اور نہ اس کو حکم میں تردد ھو تو اسناد پر مؤکدات نہ لانا چاھئے، کیونکہ حکم بغیر مؤکدات کے بھی اس کے ذھن نشیں ھوجائے گا اور اگر مخاطب کو شك وتردد ھو تو اس وقت کوئی مؤکد لاکر اس کو تقویت دینا جائز بلکہ مستحسن ھے --- اور اگر مخاطب حکم کا منکر ھو تو اس صورت میں حکم کی تاکید کرنا اور اسناد پر مؤکدات کا (لانا) واجب ھے بس جبکہ خبر کے ساتھ کوئی تاکید کا لفظ نہ ھو تو اسے ابتدائی کہتے ھیں اور جب کہ بطور استحسان کے تاکید آئے تو طلبی بولتے ھیں اور جب

[1] انظر: مفتاح البلاغت، ص 49 وتسهيل البلاغت، ص 45-46 والمختصر، ص 44-46
[2] انظر: مفتاح البلاغت، ص 50

بطور وجوب کے اس کی تاکید کی جائے تو انکاری نام رکھتے ھیں اور اس قسم کا کلام مقتضائے ظاھر حال کے مطابق سمجھا جاتا ھے"[1]

ترجمة: اعلم أنه إذا كان المخاطب خالي الذهن من الحكم غير متردّد فيه فلا يؤتى التوكيد على الإسناد فإن الحكم يرسخ في ذهنه بدون التوكيد، وإذا كان المخاطب متردّداً في الحكم جاز بل استحسن تقويته بمؤكد --- وإذا كان المخاطب منكراً للحكم وجب توكيد الحكم وتقويته فالأول يسمّى "ابتدائياً" والثاني "طلبياً" والثالث "إنكارياً" ويعتبر كلام هذا النوع مطابقاً لمقتضى الحال.

ويضيف قائلاً:

"مگر ھاں کبھی غیر منکر کے ساتھ منکر کا سا برتاؤ کرتے ھیں اور یہ اس صورت میں ھوتا ھے جب کہ علامات سے ظاھر ھوجائے کہ یہ انکار رکھتا ھے --- کبھی منکر حکم کو غیر منکر مان کر خبر کو بغیر تاکید کے لاتے ھیں بشرطیکہ منکر کو اس کے ایسے دلائل وشواھد معلوم ھوں کہ اگر ان میں غور وتأمل کرے تو انکار کی وجہ باقی نہ رھے"[2]

ترجمة: نعم، تارة يجعل غير المنكر منكراً وهذا يحدث حينما بدا أنه يطوي بين جنبيه الإنكار --- وتارة يعتبر المنكر غير منكر فيؤتى الخبر بدون التوكيد شريطة أن يبدو من قبل المنكر أنه ليس بما ظهر.

يقول القزويني:

"فإن كان خالي الذهن من الحكم والتردد يه استغنى عن مؤكدات الحكم، وإن كان متردداً فيه طالباً له حسُن تقويته بمؤكد، وإن كان منكراً وجب توكيده بحسب الإنكار --- ويسمّى الضرب الأول ابتدائياً، والثاني طلبياً، والثالث إنكارياً، وإخراج الكلام عليها إخراج على مقتضى الظاهر، وكثيراً ما يخرج الكلام على خلافه فيجعل

[1] المصدر نفسه والصفحة ذاتها
[2] المصدر نفسه والصفحة ذاتها

غير السائل كالسائل --- وغير المنكر كالمنكر إذا لاح عليه شيئ من أمارات الإنكار --- والمنكر كغير المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع ---"[1].

وبعد تناول أغراض الخبر وأنواعه تنتقل كتب علم البلاغة الأردوي إلى بيان المجاز العقلي، وهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي، ويسمّى هذا الإسناد إسناداً مجازياً ويكون إلى سبب الفعل أو زمانه أو مكانه أو مصدره أو بإسناد المبني للفاعل إلى المفعول أو المبني للمفعول إلى الفاعل، وتبحث عن جميع المسائل المتصلة بالإسناد الخبري، التي وردت في الكتب العربية ولاسيما التلخيص وشرحه مختصر المعاني بنفس الأسلوب والترتيب مثل تقسيم الإسناد إلى الحقيقية العقلية والمجاز العقلي وتعريف كل واحد منهما وبيان أقسامهما وبيان القرينة التي لا بد منها في المجاز العقلي مثل المجاز اللغوي، وذكر نوعيها اللفظية والمعنوية، أو الظاهرة والخفية. وفي ختام مباحث الإسناد الخبري تذكر هذه الكتب الفرق بين المجاز العقلي والاستعارة بالكناية[2].

والجدير بالذكر أن الكتب العربية الجديدة تتناول موضوع المجاز العقلي في علم البيان لاتصاله الوثيق بالمجاز اللغوي[3]، ولكن الكتب الأردوية تذكره دائماً في علم المعاني كما فعل البلاغيون العرب القدماء. وبعد اختتام المسائل المتعلقة بالإسناد الخبري يدرس في علم المعاني الأردوي أحوال المسند إليه ومن هذه الأحوال حذف المسند إليه وأغراضه وذكر المسند إليه وأسبابه، وتعريفه، وتنكيره، وتوكيده، وبيانه، والإبدال منه، وعطفه، وتقديمه، وتأخيره ومقاصد هذه الأحوال وفوائدها. ومن هذه الأحوال أنه يستعمل أحياناً اسماً ظاهراً مكان الضمير، ومنها الالتفات من الغيبة إلى التكلم والخطاب، ومن التكلم إلى الغيبة والخطاب ومن الخطاب إلى الغيبة والتكلم، ومنها التعبير عن المستقبل بالماضي، واختلاف الضمائر في الوحدة والجمع، والإضمار قبل الذكر، والقلب وغيرها[4].

---

[1] التلخيص، ص 9-10

[2] انظر: مختصر المعاني، ص 51-66 والتلخيص، ص 10-13 ومفتاح البلاغت، ص 50-54 وتسهيل البلاغت، ص 46-47 ومعيار البلاغت، ص 4

[3] انظر: البلاغة الواضحة، ص 111

[4] انظر: مفتاح البلاغت، ص 54-70

وإن كتب المعاني العربية تذكر هذه الأحوال للمسند إليه بنفس الترتيب والأسماء وفضلاً عن ذلك أن المسائل التي تندرج تحت هذه الأحوال في الكتب الأردوية تتفق موضوعاً وعرضاً وترتيباً مع ما جاء في الكتب العربية[1].

وإن جميع أحوال المسند في علم المعاني الأردوي مأخوذة من العربية، مثل أحوال المسند إليه، ومن الموضوعات التي تناقش في هذا الباب من علم المعاني الأردوي حذف المسند وذكره، وإفراده، وتقييده، وتنكيره، وتخصيصه بالإضافة والوصف، وتعريفه، وتأخيره، وتقديمه وغيرها من الأحوال، وما يترتب عليها من فوائد كلامية وما يتحقق منها من أغراض بلاغية[2].

ثم تدرس في علم المعاني الأردوي أحوال متعلقات الفعل، وأول شيئ يعالج في هذا الباب هو الغرض من ذكر كل من الفاعل والمفعول مع الفعل، أو ذكر الفعل مع كل منهما، وبيان علاقتهما به، قال القزويني في بدء هذا الباب:

"الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل في أن الغرض من ذكره إفادة تلبسه به، لإفادة وقوعه مطلقاً"[3].

وقال التفتازاني شارحاً قول القزويني "إفادة تلبسه به ---":

"(إفادة تلبسه به) أي تلبس الفعل بكل منهما، أما بالفاعل فمن جهة وقوعه عنه وأما بالمفعول فمن جهة وقوعه عليه (لا إفادة وقوعه مطلقاً) أي ليس الغرض من ذكره معه إفادة وقوع الفعل وثبوته في نفسه من غير إرادة أن يعلم ممن وقع وعلى من وقع"[4].

وما جاء في كتب علم المعاني الأردوية في هذا الموضوع يطابق بيان القزويني وشرحه للتفتازاني مطابقة كلية، يقول نجم الغني مستهلاً هذا الباب:

"فعل کو مفعول به کے ساته ذکر کرنا ایسا هے جیسا فاعل کے ساته اس کو ذکر کرنا --- فاعل کے ساته تو اس وجه سے تعلق هے که فعل اس کی ذات سے وقوع میں آتا هے اور مفعول به کے ساته اس لئے تعلق

[1] انظر: التلخيص، ص 13-27
[2] انظر: مفتاح البلاغت، ص 71-78 والتلخيص، ص 27-33
[3] التلخيص، ص 33
[4] مختصر المعاني، ص 167

هے كه اس پر واقع هوتا هے --- اور فعل كے ساته ان دونوں كے ذكر كرنے سے يه غرض نهيں هوتى كه فعل فى نفسه واقع هوا يا ثابت هے بغير اس كے كه يه معلوم هو كه كس سے وقوع ميں آيا اور كس پر واقع هوا"[1]

ترجمة: ذكر الفعل مع المفعول به مثل ذكره مع الفاعل --- فهو يتعلق بالفاعل بما أنه صدر عنه وأما علاقته مع المفعول به فهي أنه وقع عليه --- وأما ذكرهما مع الفعل لا يستهدف إلى أن الفعل وقع حقاً أو ثبت.

وإن الناظر بشيئ من الإمعان في ما قاله نجم الغني من جانب وما ورد في كل من التلخيص ومختصر المعاني من جانب آخر لا يرتاب في الحزم على أن عبارة نجم الغني ترجمة لفظية لما جاء فيهما ومأخوذة منهما.

ومن الموضوعات الأخرى التي يبحث عنها في هذا الباب حذف المفعول وأغراضه المختلفة، وتقديم معمولات الفعل مثل: المفعول به، والمفعول له، والمفعول معه، والمفعول فيه، والجار والمجرور، والظرف، والحال، والتمييز على الفعل، وأماكن هذا التقديم وفوائده من الناحية البلاغية. وقد وردت هذه المسائل كلها في كتب المعاني العربية بنفس الترتيب[2].

ويأتي بعد ذلك موضوع القصر، ويقصد علماء المعاني بالقصر "تخصيص شيئ بشيئ بطريق مخصوص"[3]، يقول نجم الغني:

"قصر يه هے كه ايك چيز كو دوسرى چيز كے ساته ايك خاص طريق پر مخصوص كرنا"[4]

ترجمة: القضر هو تخصيص شيئ بشيئ بطريق مخصوص.

وينقسم القصر في كل من الأردوية والعربية إلى قسمين: حقيقي وغير حقيقي، أما الحقيقي فهو أن يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الواقع بألّا يتجاوزه إلى

---

[1] مفتاح البلاغت، ص 79

[2] انظر: التلخيص، ص 33-36 والمختصر، ص 167-182 ومفتاح البلاغت، ص 79-84 ومعيار البلاغت، ص 17-19

[3] مختصرالمعاني، ص 182

[4] مفتاح البلاغت، ص 84

غيره أصلاً، وأما غير الحقيقي فهو أن يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الإضافة إلى شيئ معيّن، ويسمّى هذا النوع من القصر قصراً إضافياً أيضاً. وينقسم كل منهما إلى قسمين: أحدهما قصر موصوف على صفة بمعنى أن الموصوف لا يفارق صفته إلى صفة أخرى مع جواز اتصاف الأشياء الأخرى بهذه الصفة، والثاني قصر صفة على موصوف بمعنى أن الصفة لا تتعداه إلى موصوف آخر، ويجوز أن يكون الموصوف متصفاً بالصفات الأخرى أيضاً. ومن أنواع القصر قصر القلب أن يكون اعتقاد المخاطب يخالف اعتقاد المتكلم.

وأخيراً تتناول كتب المعاني الأردوية مثل مثيلاتها العربية طرق القصر وهي أربعة في كل من العربية والأردوية: (1) النفي والاستثناء (2) والعطف (3) وتقديم ما حقه التأخير (4) وأدوات القصر مثل: "إنما" وغيرها في العربية، و"کبھی، ھی، محض، بجز، بن، بغیر، فقط" وغيرها في اللغة الأردوية[1].

ويتناول الباب السابع التلخيص، والفصل السابع من مفتاح البلاغت لنجم الغني مباحث الإنشاء الطلبي مثل: التمني، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء. وبهذا الترتيب المذكور أورد القزويني هذه الأنواع للإنشاء الطلبي، وتبعه فيه نجم الغني وسائر الكتاب البلاغيين الهنود[2]. والجدير بالذكر أن بعض الكتب العربية الحديثة في علم المعاني تذكر، ولو بالإيجاز، أنواع الإنشاء غير الطلبي إتماماً لمباحث الإنشاء[3]، ولكن الكتب الأردوية تقتصر على ذكر الإنشاء الطلبي اقتصار كتب البلاغة العربية القديمة عليه، ولأنه هو الذي تهمّ علم المعاني، أما غير الطلبي فليس من مباحثه.

ومن مسائل الإنشاء الطلبي التي تناقشها الكتب الأردوية: تعريفات هذه الأنواع، وأقسام كل واحد منها، وأماكن استعمالها، وأغراضها البلاغية وما إلى ذلك.

ثم يأتي موضوع الفصل والوصل في كل من علم المعاني العربي والأردوي، ونجد أن الكتب الأردوية تحذو في تعريف الفصل والوصل وبيان مواضعهما وفي جميع المسائل المتصلة بكل منهما حذو الكتب البلاغية العربية.

---

[1] انظر: التلخيص، ص 36-41 وتسهيل البلاغت، ص 73-81

[2] انظر: التلخيص، ص 41-48 ومفتاح البلاغت، ص 88-93 وتسهيل البلاغت، ص 84-92

[3] انظر: البلاغة الواضحة، ص 163

إن علماء المعاني يقصدون بالوصل عطف جملة على جملة أخرى، وبالفصل ترك هذا العطف، ولهما مواضع تستدعيها الحاجة ويقتضيها المقام، ومن المواضع التي يجب فيها الفصل ثلاثة: 1- أن يكون بين الجملتين كمال الانقطاع، 2- وأن يكون بينهما كمال الاتصال، 3- وأن يكون بينهما شبه كمال الاتصال بحيث تكون الجملة الثانية جواباً عن سؤال يفهم من الأولى. أما مواطن الوصل فهي أيضاً ثلاثة: 1- إذا قُصِد إشراكهما في الحكم الإعرابي، 2- إذا كانت بين الجملتين مناسبة تامة، وتكونا قد اتفقتا خبراً أو إنشاءًا، ولم يكن هناك داعٍ يستدعي الفصل، 3- إذا قصد دفع الإيهام بحيث اختلفت الجملتان خبراً وإنشاءًا، وأوهم الفصلُ خلاف المقصود، مثل: "لا وأيّدك الله".

وإضافة إلى هذه المسائل، استعارت الكتب الأردوية جميع المصطلحات التي استعملتها الكتب العربية في الموضوع مثل: الفصل، والوصل، وكمال الانقطاع، وكمال الاتصال، وسبه كمال الاتصال، والجامع بنوعيه العقلي والوهمي[1].

إن الموضوع الأخير من موضوعات علم المعاني في الكتب العربية والأردوية هو "الإيجاز والإطناب والمساواة" وإن الكتب الأردوية تبدأ بالمساواة في تتبع الكتب العربية "ولأنها الأصل ويقاس عليه الإيجاز والإطناب"[2]، وهي أن تكون الألفاظ بقدر المعاني والمعاني بقدر الألفاظ. ثم تتناول الإيجاز وتعرفه بالتعريف العربي، وهو جمع المعاني الكثيرة تحت الألفاظ القلائل مع الوضوح والإبانة، وتقسيمه إلى قسمين: إيجاز القصر وهو جمع المعاني الكثيرة تحت عبارة قصيرة من غير حذف، وإيجاز الحذف هو الإيجاز المعتمد على الحذف من غير إخلال في المعاني ويشترط فيه أن تكون هناك قرينة تعيّن المحذوف. ثم تذكر الإطناب وتعرّفه بأنه زيادة اللفظ على المعنى لغرض أو فائدة، وللإطناب طرق شتى بيّنتها كتب علم المعاني الأردوية نقلاً عن الكتب العربية، وتتمثل هذه الطرق في النقاط التالية:

1. الإيضاح بعد الإيهام أو الإبهام لتقرير المعنى وتثبيته في ذهن السامع، ومنه التوشيع "وهو أن يؤتى في عجُز الكلام بمثنًى مفسّر باثنين، ثانيها معطوف

[1] انظر: التلخيص، ص 48-57 ومفتاح البلاغت، ص 93-107 وتسهيل البلاغت، ص 93-98
[2] مفتاح البلاغت، ص 109

على الأول، نحو: "يشيب ابن آدم ويشبّ معه خصلتان: الحرص وطول الأمل"[1]، يقول نجم الغني:

"اور وہ (التوشیع) یہ ھے کہ ابتدائے کلام میں کئی چیز لفظ تثنیہ یا جمع کے ساتھ مبہم ذکر کریں پھر ان کی تفسیر کی جائے اور مفسر میں سے دوسری چیز پہلی پر معطوف ہو"[2]

ترجمة: التوشيح هو أن تذكر أشياء بمثنى أو جمع بصورة غير واضحة ثم يتمّ تفسيرها من حيث يعطف الثاني على الأول.

2. ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على فضل الخاص.
3. التكرار لتثبيت المعنى في نفس السامع وتمكينه منها.
4. الإيغال و"هو ختم البيت بما يفيد نكتة يتمّ المعنى بدونها"[3] إن كثيراً من كتب البلاغة العربية الحديثة تهمل التوشيع والإيغال فلا تذكرهما مثل كتاب البلاغة الواضحة وغيره، بينما لا يخلو كتاب من كتب البلاغة الأردوية من ذكرهما.
5. التذييل "وهو تعقيب جملة بجملة أخرى تشتمل على معناها للتأكيد"[4].
6. التكميل أو الاحتراس "وهو أن يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفعه"[5].
7. التتميم "وهو أن يؤتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفَضلَة[6] لنكتة كالمبالغة"[7]، ولا يوجد هذا الطريق أيضاً في كتاب البلاغة الواضحة وغيره من الكتب العربية الحديثة.
8. الاعتراض "وهو أن يؤتى في أثناء كلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو أكثر لا محلّ لها من الإعراب لنكتة سوى دفع الإيهام"[8].

---

[1] التلخيص، ص 62
[2] مفتاح البلاغت، ص 111
[3] التلخيص، ص 62 ومفتاح البلاغت، ص 112
[4] التلخيص، ص 63 ومفتاح البلاغت، ص 113
[5] التلخيص، ص 63 ومفتاح البلاغت، 114
[6] مثل المفعول، أو الحال، أو المجرور
[7] التلخيص، ص 64 ومفتاح البلاغت، ص 114
[8] التلخيص، ص 64 ومفتاح البلاغت، ص 114

وإن التعريفات التي يقدّمها الكتب الأردوية لهذه الطرق للإطناب تتفق لفظاً ومعنًى مع ما ذكره الباحث من تعريفاتها المتقدّم ذكرها نقلاً عن "التلخيص" للقزويني، ولا تنسى هذه الكتب أن تشير، بعد ذكر الاعتراض وتعريفه، إلى تلك الفوائد التي يحقّقها البليغ من الاعتراض، وهي: التنزيه، والتعجب، والدعاء، والتعظيم، والمدح، والذم، والتخويف، وتقوية الكلام، والحزن والتحسر، وبيان الحال[1]، كما فعل البلاغيون العرب مثل القزويني وغيره.

- **البديع**

البديع هو ثالث فنون البلاغة الثلاثة، عرّفه القزويني بأنه "علم يعرف به تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة[2]، وعرّفته كتب البلاغة الأردوية بنفس التعريف، يقول نجم الغني:

> "بديع ايك ايسا علم يعنى ملكه هے جس سے چند امور ايسے معلوم هوجاتے هيں جو خوبئ كلام كا باعث هوتے هيں، مگر اول اس بات كى رعايت ضرور هے كه كلام مقتضائے حال كے مطابق هو، اور اسكى دلالت مقصود پر خوب واضح هو"[3]
>
> ترجمة: البديع علم، أي ملكة، تعرف به أمور تتسبب في تحسين الكلام ولكن يجب أولاً أن يراعى فيه أن يكون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال، وأن تكون دلالته على المقصود واضحة كل الوضوح.

وتنقسم المحسنات البديعية في كل من العربية والأردوية إلى قسمين: المعنوية الراجعة إلى تحسين المعنى، واللفظية الراجعة إلى تحسين اللفظ. ومعظم كتّاب اللغة الأردوية يقدّمون المحسنات المعنوية على اللفظية[4]، كما فعل القزويني، ويعلّلون هذا التقديم بما يعلّل به التفتازاني تقديمه لها قائلاً:

---

[1] انظر: مفتاح البلاغت، ص 115
[2] التلخيص، ص 93
[3] مفتاح البلاغت، ص 159
[4] تسهيل البلاغت، ص 149 ومعيار البلاغت، ص 44 ودرس بلاغت، ص 39

"قدّمه (أي البديع المعنوي) لأن المقصود الأصلي والغرض الأولي هو المعاني، والألفاظ توابع وقوالب لها"[1].

ويذكر الباحث فيما يلي مجموعة من المحسنات المعنوية واللفظية مما أخذه علم البديع الأردوي من البلاغة العربية، ويدرس مدى أثرها فيه.

- **المطابقة:** ***وتسمّى*** الطباق والتضاد أيضاً، ودخلت هذه المحسنة الأردوية بأسماءها الثلاثة، وهي عند القزويني: "جمع بين متضادين أي معنيين متقابلين في الجملة"[2].

وقال أبو الهلال العسكري: "المطابقة في الكلام هو الجمع بين الشيئ وضده"[3].

وتحدث ابن المعتز المتوفى 296ھ عن السبب الذي سمّيت به المطابقة مطابقة:

"قال الخليل رحمه الله: يقال طابقت بين الشيئين إذا جمعتهما على حذو واحد. وكذلك قال أبو سعيد. فالقائل لصاحبه: أتيناك لتسلك بنا سبيل التوسع فأدخلتنا في ضيق الضمان، قد طابق بين السعة والضيق في هذا الخطاب"[4].

ومما يلاحظ في تعريف القزويني أنه فسّر "متضادين" بالمتقابلين لألّا يفهم أن المراد بالتضاد أن يكون بين شيئين منتهى التخالف، كما في السواد والبياض، وإنما مراده منهما، على حدّ تعبير التفتازاني، "أن يكون بينهما تقابل وتنافٍ ولو في بعض الصور"[5] وقد نقل كتّاب الأردوية تعريف القزويني وشرحه للتفتازاني نقلاً حرفياً، يقول نجم الغني الرامفوري، على سبيل المثال، بعد أن عرّف المطابقة مثل تعريف القزويني:

"کوئی یه نه سمجھے که یهاں متضاد سے مراد ایسی دو چیزیں هیں جن میں انتها درجے کا اختلاف هوتا هے جیسے سیاهی وسفیدی بلکه

[1] مختصر المعاني، ص 443
[2] التلخيص، ص 93
[3] كتاب الصناعتين، ص 238
[4] كتاب البديع، ص 74
[5] مختصر المعاني، ص 444

صنعت طباق میں تضاد سے مراد معنی عام ہیں اور وہ یہ کہ دونوں میں تنافی وتقابل ہو اگرچہ بعض صورتوں میں ہو"[1]

ترجمة: لا يفهم أحدٌ أن المراد من التضاد هنا منتهى التخالف بين شيئين مثل السواد والبياض بل المراد من التضاد في الطباق أن يكون هناك عموم في المعنى مع وجود التقابل والتنافي ولو في بعض الصور.

وقد عرفت الأردوية طباق الإيجاب وهو ما لم يختلف فيه الضدان إيجاباً وسلباً، وطباق السلب ما اختلفا فيه إيجاباً وسلباً، كما عرفت أن المطابقة قد تكون في نوع واحد من الكلمة نحو: اسمين، وفعلين، وحرفين، وقد تكون في نوعين منها نحو: اسم وفعل، كما هو المعروف في علم البديع العربي. وكذلك ألحقت الأردوية بالمطابقة، مثل العربية، الكلام الذي اجتمع فيها لفظان لا يكون بينهما التضاد ظاهراً ولكن أحدهما مسبّب عن ضد الآخر، وإن البيت الأردوي الذي أورده نجم الغني مثالاً للملحق بالمطابقة اشتمل على اللفظين، هما: "خوشی ورونا" أي المسرة والنياحة، وليس بينهما التضاد كما هو ظاهر ولكن النياحة مسببة عن الحزن وهو ضد المسرة[2].

- **التورية:**

وهي أن تطلق كلمة مفردة لها معنيان: قريب ظاهر غير مراد، وبعيد خفي هو المراد، استعارت الأردوية هذه المحسنة من العربية باسمها وتعريفها واستعملتها نظماً ونثراً، وكذلك قسمتها، على نمط البديع العربي، إلى المجردة وهي أن لا يؤتى في الكلام بما يناسب أو يلائم المعنى القريب، والمرشحة وهي أن يذكر فيه ما يناسب المعنى القريب[3].

- **مراعاة النظير:**

"هو جمع أمر وما يناسب لا بالتضاد" هذا هو تعريفها عند القزويني[4]، وما ورد في كتب الأردوية هو نسخة عنه، يقول سجاد مرزا:

---

[1] مفتاح البلاغت، ص 180
[2] انظر: التلخيص، ص 93-94 ومفتاح البلاغت، ص 180-181 وتسهيل البلاغت، ص 149-150
[3] انظر: التلخيص، ص 97 ومفتاح البلاغت، ص 184-185 وتسهيل البلاغت، ص 151
[4] التلخيص، ص 95

"کلام میں کئی ایسی چیزیں مذکور ہوں جو باہم کسی قسم کی مناسبت رکھتی ہوں لیکن یہ مناسبت بطور تضاد نہ ہو"[1]

ترجمة: تذكر في الكلام أشياء تكون بينها مناسبة ما إلا أنها لا تكون بالتضاد.

يقول سحر البدايوني عن المراد بمراعاة النظير:

"ایراد ایسے الفاظ سے جن میں اور کوئی نسبت سوائے تضاد کے ہو"[2]

ترجمة: جمع أمور لا توجد بينها مناسبة سوى التضاد.

- **تشابه الأطراف:**

في التلخيص للقزويني: "وهو أن يختم الكلام بما يناسبه ابتداءه في المعنى"[3] وبنفس التعريف دخلت هذه المحسنة في الأردوية، يقول نجم الغني:

"کلام کو ایسے الفاظ پر ختم کریں کہ ان کے معنی ان معنی سے مناسبت رکھتے ہوں جو ابتدائے کلام میں مذکور ہوئے"[4]

ترجمة: ختم الكلام على ألفاظ يناسب معناها من المعنى الذي ذكر في بدء الكلام.

- **المقابلة:**

إن المراد بهذه المحسنة في كل من العربية والأردوية، أن يؤتى في الكلام بمعنيين أو أكثر ثم يؤتى بما يقابل ذينك المعنيين أو تلك على الترتيب، قال القزويني: "المقابلة هو أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب والمراد بالتوافق خلاف التقابل"[5]، وإن التعريف الذي ذكره نجم الغني في كتابه لهذه المحسنة يشبه شبهاً شديداً بتعريف القزويني، وهذه المماثلة

[1] تسهيل البلاغت، ص 152
[2] معيار البلاغت، ص 45
[3] التلخيص، ص 95
[4] مفتاح البلاغت، ص 185
[5] التلخيص، ص 94

لا تقتصر على الجانب المعنوي فحسب وإنما تشمل ظاهر اللفظ أيضاً، حيث يقول:

"صنعت مقابله اس کو کهتے هیں که دو یا زیاده معانی متوافق لائے جائیں پهر بعد انکے اسی قدر معانی بیان کریں اور یه تمام معانی کی ضد هوں اور بیان انکا علی الترتیب هو، اور متوافق هونے سے یه مراد هے که وه باهم تقابل نه رکهتے هوں"[1]

ترجمة: المقابلة هي أن يؤتى في الكلام معنيان متوافقان أو أكثر ثم يذكر ما يضادها من المعاني على الترتيب، والمراد من التوافق خلاف التقابل.

- **حسن التعليل:**

استعارت الأردوية هذه المحسنة من العربية باسمها وتعريفها وأنواعها، وهي في الأردوية أن تنكر علة الشيئ المعروفة صراحة أو ضمناً ثم يؤتى بعلة أدبية طريفة تلائم الغاية التي يقصد إليها الأديب أو الشاعر، وكذلك عرفت الأردوية أنواعها الأربعة كما في علم البديع العربي[2].

- **تأكيد المدح بما يشبه الذم:**

هو في البديع العربي: تأكيد المدح بصورة توهم الذم، ودخلت هذه المحسنة الأردوية بنفس المعنى، يقول سحر البدايوني:

"ممدوح کی صفت کے بعد ایسا لفظ لانا که سامع کو بادی النظر میں اشتباه هو که قائل ذم کا اراده رکهتا هے لیکن بعد غور وفهم معنی معلوم کرے که عین مدح هے"[3]

ترجمة: هو أن يأتي القائل بعد صفة مدح للممدوح بلفظ يوهم السامع في أول وهلة أنه أراد الذم ولكنه بعد إمعان وروية لم يلبث أن وجد أنه مدح بعينه.

يقول نجم الغني الرامفوري:

---

[1] مفتاح البلاغت، ص 189
[2] مفتاح البلاغت، ص 194 ومعيار البلاغت، ص 50
[3] معيار البلاغت، ص 51

"تعريف کی تاکید ایسے لفظوں کے ساته کرنا که هجو سے مشابهت رکهتے هوں"[1]

ترجمة: تأكيد المدح بألفاظ تجعله يشبه الذم.

وله نوعان في الأردوية، مثل العربية، الأول: أن يستثني صفة مدح من جميع صفات ذميمة، والثاني: أن يثبت لشيئ صفة مدح ثم يؤتى بعدها بأداة الاستثناء التي تليها صفة مدح أخرى.

وإلى جانب هذه الأنواع، قد استعارت الأردوية من علم البديع العربي كثيراً من المحسنات المعنوية الأخرى نحو: تأكيد الذم بما يشبه المدح، والمزاوجة، والعكس، والرجوع، والاستخدام، واللف والنشر، والجمع والتفريق، والجمع مع التفريق، والتقسيم، والجمع مع التقسيم، والمبالغة المقبولة، والمذهب الكلامي، والاستتباع، والإدماج، والتوجيه، وتجاهل العارف وغيرها.

وكذلك استعارت الأردوية من العربية جميع أنواع البديع اللفظي، مثل:

- **الجناس:**

هو أول ما تناوله ابن المعتز من أنواع البديع، وذكره القزويني أيضاً على رأس قائمة البدائع اللفظية ويقلّدهم جميع كتّاب الأردوية من غير استثناء، ويسمّونه بالتجنيس وهو أشهر وأكثر استعمالاً في الكتب الأردوية، وبهذا الاسم ذكره ابن المعتز في "البديع"[2] أول كتاب ألّف في هذا الفن. وقد عرّف القزويني بأن "الجناس بين اللفظين، وهو تشابههما في اللفظ"[3]، وهذا هو تعريف التجنيس أو الجناس في الأردوية، يقول نجم الغني:

"وه يه هے که دو لفظ تلفظ میں مشابه هوں اور معنی میں مغایر"[4]

ترجمة: هو أن يتشابه اللفظان في النطق ويتغايرا في المعنى.

وفي البديع العربي يتنوع الجناس إلى نوعين: تامّ هو ما اتفق فيه اللفظان في أربعة أمور: نوع الحروف وأعدادها وهيئاتها وترتيبها، وغير تامّ هو ما اختلف فيه

---

[1] مفتاح البلاغت، ص 158

[2] انظر: الباب الثاني من كتاب البديع تحت عنوان "من البديع وهو التجنيس"، ص 55

[3] التلخيص، ص 108

[4] مفتاح البلاغت، ص 159

اللفظان في واحد من هذه الأمور. عرف البديع الأردوي هذين النوعين من الجناس كما عرف جميع أقسامهما نحو:

المماثل: إن كان اللفظان من نوع واحد كاسمين أو فعلين أو حرفين.

المستوفي: إن كانا من نوعين مختلفين.

المركب: إن كان أحد اللفظين مركباً، ويسمّى جناس التركيب أيضاً.

المحرف: إن اختلف اللفظان في أشكال الحروف.

الناقص: إن اختلفا في عدد الحروف.

المطرّف: إن اختلفا عدداً في أكثر من حرف.

المذيّل: إن اختلفا في أنواع الحروف، يشترط أن لا يكون الاختلاف في أكثر من حرف، أما سائرها فتكون متقاربة.

اللاحق: إن لم تكن متقاربة.

القلب: إن كان اللفظان اختلفا في ترتيب الحروف.

وجميع هذه الأنواع للجناس دخلت الأردوية من العربية بنفس الأسماء والتعريفات، حتى تقلد الكتب الأردوية التلخيص وأمثاله من الكتب العربية في ترتيب هذه الأنواع عند الذكر، وتحذو حذوها في جميع المسائل المتصلة بها[1].

- **السجع:**

هو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير، يقول القزويني: "هو تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد، وهو معنى قول السكاكي: هو في النثر كالقافية في الشعر"[2] وإن هذا التعريف يبدو واضحاً وجلياً في التعريفات التي توجد في كتب المعاني الأردوية، يقول سجاد مرزا:

"پہلے فقرے کا آخر کلمه دوسرے فقرے کے آخر کلمے کا هم قافیه هو، نظم میں قافیه اور نثر میں سجع ایک هی سے هیں"[3]

---

[1] انظر: مفتاح البلاغت، ص 159-162 وتسهيل البلاغت، ص 163-166

[2] التلخيص، ص 113

[3] تسهيل البلاغت، ص 170

ترجمة: السجع توطؤ الفاصلتين في الحرف الأخير، وهو في النثر كالقافية في الشعر.

وإن السجع إن كان موطنه النثر، كما يظهر من التعريفات المذكورة، ولكنه قد يأتي في الشعر، فقد نظمه كثير من شعراء الأردوية في أبياتهم كما فعل بعض الشعراء العرب مثل أبي الطيب وغيره.

وقد استعارت الأردوية جميع أنواع السجع من البديع العربي مثل: المطرّف، والترصيع، والمتوازي، والتشطير، واستعملتها بنفس الأسماء والتعريفات كما وردت في التلخيص للقزويني[1].

وكذلك استعارت الأردوية من البدائع اللفظية العربية الاقتباس، وردّ العجز على الصدر، والموازنة وسائر أنواع البديع اللفظي.

هذه الدراسة هي استعراض عابر لتأثير البلاغة العربية في البلاغة الأردوية، ومحاولة متواضعة لفتح باب الدراسات المقارنة بين علوم اللغة العربية وعلوم اللغة الأردوية على مستوى أكبر وأشمل.

[1] انظر: معيار البلاغت، ص 63-64 وتسهيل البلاغت، ص 170-171

المصادر والمراجع

1. ابن المعتز: كتاب البديع (شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي)، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1945م
2. أبو هلال، العسكري: كتاب الصناعتين، مطبعة محمود بك، الآستانة، الطبعة الأولى، 1320ھ
3. أحمد، السيد، الهاشمي: جواهر البلاغة، مطبعة السعادة، مصر، 1960م
4. بدر الدين محمد بن جمال، الأندلسي: كتاب المصباح، المطبعة الخيرية، مصر، الطبعة الأولى، 1342ھ
5. بدوي طبانة: البيان العربي، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1958م
6. التفتازاني، العلامة: مختصر المعاني، المكتبة المجتبائية، دلهي، 1324ھ
7. جلال الدين، السيوطي: إتمام الدراية، هامش مفتاح العلوم
8. درس بلاغت، المجلس الوطني لترويج اللغة الأردوية، دلهي الجديدة، الطبعة الثالثة، 1979م
9. سجاد، مرزا: تسهيل البلاغت، محبوب المطابع دلهي، سنة الطبع لم تذكر
10. سحر، البدايوني: معيار البلاغت، مطبعة نولكشور، لكناؤ، الطبعة الخامسة، 1946م
11. عبد الوهاب، الأشرفي: تفهيم البلاغت، إيجوكيشنل بك هاؤس، علي كره، 1992م
12. علي الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، دانش بك دبو، دلهي، سنة الطبع لم تذكر
13. محمد بن عبد الرحمن، القزويني: التلخيص، دار إحياء الكتب العربية، مصر، سنة الطبع لم تذكر

14. محمد عسكري: آئينۂ بلاغت، صديق بك دبو، لكناؤ، 1936م
15. مهذّب، اللكناوي: مهذب اللغات، سرفراز قومي بريس، لكناؤ، 1960م
16. نجم الغني، الرامفوري: بحر الفصاحت، مطبعة نولكشور، لكناؤ، سنة الطبع لم تذكر
17. نجم الغني، الرامفوري: مفتاح البلاغت، مطبعة خادم التعليم، لاهور، 1921م
18. يوسف بن أبي بكر، أبو يعقوب، السكاكي: مفتاح العلوم، المطبعة الميمنية، مصر، سنة الطبع لم تذكر

الكركدّن الوحيد القرن الهنديّ الكبير

(The Great Indian One-Horned Rhinoceros)

- الشيخ بدر جمال الإصلاحي

الكركدّن حيوانٌ عظيم الجثة الكركدنيّات، يكاد يكون خالياً من الوبر، قصير القوائم، ذو حافر، غليظ الجلد، على رأسه قرن واحد، ولبعض أنواعه قرنان؛ الواحد فوق الآخر، كسلان سكران لا يرى في شكله وصورته جميلاً فتنجذب إليه الأنظارُ ولكن له خصائص أخرى يمتاز بها عن جميع الحيوانات، فله جرأة فارقة وقوة عجيبة وجلالة فائقة.

يرتفعُ الكركدّن 1.72 متراً بينما طوله 3.10 متراً، وأوسط طول قرنه من 30 إلى 45 سنتي متراً ووزنه 105 كيلوغراماً.

وهو يأكل كلّ يوم 100 كيلوغرام علف. وتلد أنثاه بعد كلّ عامين ولداً أو ولدين، ومدة الحمل 486 يوماً.

ويباع قرنه في السوق بمأتي ألف روبية كيلوغراماً، وهو من الحيوانات التي انقرضت عن الكوكب الأرضي أو كادت تنقرض. وهو يوجد الآن في قلة قليلة في مقاطعة آسام وشمال بنغال وفي السفاح من جبال نيبال وفي بعض مقاطعات إفريقيا.

وكلمة الكركدن فارسية الأصل أو سنسكريتية الأصل[1] وذلك لأنّ كلتا اللغتين أختان منتميتان إلى لغة الهند الآرية. ومعنى الكلمة "الحيوان الذي يكون على جلده علامات العقد".

والكركدن يقال له أيضاً "الكركنّد" وأنثاه كركنّدة[1]، ويسمّى أيضاً "الحمار الهنديّ" و"المرميس" (الدابة التي تخرج بالليل) و"الحريش" (الدابة التي لا تنام[2])،

[1] المنجد، ص 681

ويكون قرن الكركدّن مصمتاً، قويّاً، حادّاً، يقاتل به الفيل والأسد، وإذا نشر قرنه طولاً ظهرتْ منه صورٌ مختلفة ملوّنة، صورُ أنواع الطيور والحيوانات الأخرى والنقوش العجيبة. يصنع أهل الصين والهند من قرنه سررَ الملوك ومناطقهم، ويباعُ القرن بأثمانٍ غالية، وأشرفُ حليّ أهل الصين يصاغ من قرن الكركنّد[3].ويكون القرن للذكر والأنثى كليهما.

وزعم الهنود القدماء أنّ الكركدن إذا كان بأرض لم يدخلها أيّ حيوان إلا إذا كان بينه وبين ذاك الحيوان شقة مأة فرسخ من جميع الجهات هيبةً له.

وهو يجترّ كالحيوانات المجترّة، ويأكل الحشيش والأعشاب ولا يأكل اللحم، ولكنه شديد العداوة للإنسان، إذا شمّ رائحته أو سمع صوته طلبه فوراً، فإذا أدركه قتله، وكذلك يهجم ويقاتل الفيل والأسد والنمر وبعض الأحيان يقتلها[4].

والكركدّن توجد له خمسة أنواع (Species) في العالم، اثنان منها في إفريقيا: (1) الكركدن الإفريقي الأسود (2) والكركدن الإفريقي الأبيض، وثلاثة في آسيا: (1) الكركدن الجاوي (Lesser One-Horned Rhinoceros) ويوجد هذا النوع في جاوه (2) والكركدن السوماتري (Asiatic Two-Horned Rhinoceros) ويوجد في آسيا الجنوبية الشرقية (3) والكركدن الوحيد القرن الهندي الكبير، ولا يوجد هذا النوع إلا في الهند (The Great Indian One-Horned Rhinoceros). وهذا النوع الأخير هو مطلبنا وغايتنا في هذه المقالة، والآن نلقيْ بعض الأضواء على نواحي حياته وكيفية معيشته.

ويسمّونها في مختلف اللغات هكذا:

(1) في السنسكرتية: غانداک (Gandak) ومعناه اللغوي: الحيوان الذي يكون على جلده علامات العقد.

---

[1] حياة الحيوان الكبرى، 371/2
[2] المنجد، ص 681
[3] حياة الحيوان الكبرى، 371/2
[4] المصدر نفسه، باب الكاف

(2) وفي البالية: (اللغة المشتقة من اللغة السنسكرتية، وكانت رائجة في عصر المهاتما بوذا والملك أشوك الكبير) بالسات (Palsat) ومعناه: آكل العشب وأوراق الأشجار.

(3) وفي الهندية المعاصرة: غيندا (Genda) وقد اشتقت الكلمة من الكلمة السنسكرتية غانداک وقد مرّ معناه.

(4) وفي الإنجليزية: ريهونوسروس (Rhinoceros).

والاسم العلمي: ريهينوسيروس يونيكورنس ليني اس (Rhinoceros Unicorns Linnaeus) وهذه الكلمة لاطينية الأصل، ومعناه: الحيوان الذي يكون على أنفه قرن واحد[1].

وهو يحبّ الانفراد والاعتزال، ويتخذ منطقة خاصة به في غابات الأعشاب الطويلة الكثيفة، وتكون مملكته بين ثلاثة كلومترات من جميع الجهات، ولا يسمح لذكر آخر أنْ يلج ويرتع في حدود مملكته فيهجم عليه بخواره وبصوته العجيب، ويطرده من مرعاه، وإن الداخل إذا لم يهرب ويصرّ على الدخول في منطقته الخاصة به فينشب بينهما قتال فظيع ولكن شذّ ما يقع القتال بل يحترم الداخل حقّ ملكية صاحبه ويخرج من أرضه قبل أن تقع المهاجمة بينهما.

والكركدن يخرج من مسكنه وينشط بالليل على العموم، ولا يستطيع أن يتحمّل شدة الشمس والسموم، فهو يقيل طول النهار في الماء والوحل تحت الأشجار الملتفة الكثيفة ولا يخرج إلا قبيل غروب الشمس ويتوجه إلى ميدان الأعشاب ومنبع الماء وهناك ينشط ويرتع.

وهو لا يعقل الاجتماعية والاتحاد، بل يعيش منفرداً، وأما العجل فينعزل ويصدّ عن أمّه بعد أن يترعرع[2].

وهو يغطّ بصوت عال لدى المنام يمكن أن يسمع الغطيط من بعيد، وغطيطه مخطر له جداً، لأنه يدلّ الصيّادين على مكانه. وبصارته ضئيل جداً بالنسبة

[1] مروج الذهب ومعادن الجواهر، (ذكر الكركدن)
[2] غيندا، ص 1

للحيوانات الأخرى، وعند الخطر يقفز ويهرب على الفور، يجري 48 كيلومتراً في ساعة واحدة مع ثقل جثته.

زعم القدماء أنه يعيش إلى ألفي سنة على الأقلّ ولكن زعمهم هذا باطل لأنه في الحقيقة لا يعيش إلا ستين أو سبعين سنة فقط.

وهو يستطيع بفضل قوته العجيبة أنْ يقلّب السيارة الكبيرة، ويكسر الشاحنة، وهو عدوّ لدود للإنسان، يهجم عليه بلا سبب لأنه يشعر من الإنسان بالخطر على نفسه.

ويخاف منه في الغابة جميع الحيوانات فيفرّ منه حتى الأسد والنمر والفيل لأنه يجرحها بأنيابه القوية ولا يتركها أن تقترب منه، بل يطردها بعيداً بنفثاته أو بهجومه عليها[1].

والكركدن يتعوّد أن يتمرغ في الطين والوحل للتبريد وللحصول على النجاة من الجراثيم والحشرات الصغيرة التي تتمكن في دروز جلده، وبذلك لا تجد هذه الحشرات الغازات اللازمة للحياة فتموت أو تهرب من جلده.

وتفيد كتابات المؤرخين جميعها أنّ الكركدن كان يوجد في الماضي في جميع أنحاء الهند: من بشاور (الباكستان) إلى ساديا (آسام) ومن كشمير إلى كيرالا، ولكنه الآن صار محدوداً منحصراً في آسام وشمال بنغال ونيبال لأنّ التزايد في العمران والاقتناص بالبنادق قد أوصلاه إلى هذا النقصان بل إلى شبه الانقراض.

وكان يوجد الكركدن الجاوي (Lesser One-Horned Rhinoceros) كثيراً قبل سنة 1900م في بنغال ولا سيما في "سندر بن" (غابة سوندر). وكذلك الكركدن السوماتري (Asiatic Two-Horned Rhinoceros) كان يوجد في المناطق المذكورة من الهند، وأيضاً كان يُرَى في غابات جبال ميزو في آسام قبل سنة 1935م.

وقد كتب سندرسن: أنه رأى من الكركدن السوماتري عدداً كبيراً في جبال ميزو، ولكن هذين النوعين قد انقرضا من الهند وبقي فيها "الكركدن الوحيد القرن

[1] المصدر نفسه، ص 16

الهندي الكبير" فقط. وهذا النوع لا يوجد إلا في الهند، ولكنه ما بقي منه إلا القليل، ولا يزيد عدده على الألفين.

وكانت غابات الهند مملوءةً ومعمورةً به في العصور القديمة. قد وجدت أحافير الكركدن في بينجور (Penjaur) وهي قرية تقع على مسافة ثمانية كيلومترات من تشاندي كره (Chandigarh) عاصمة ولاية بنجاب (Punjab).

وقد وصل الخبراء بعد أن تفصّحوا عن هذه الأحافير أنّ الكركدن كان يوجد في الهند منذ قبل مليون سنة.

وكانت تفيد الحفريات أن الكركدن له أهمية كبيرة في حضارة "موهانجودارو[1] " (Mohenjodaro) وقد وجدت في حفرياتها سبعة خواتم نقشت عليها صورة الكركدن. ولعل سكان موهانجودارو كانوا يربّونه ويستخدمونه في بعض أعمالهم اليومية لأنهم نقشوا على بعض الخواتم "المِركَن" أمام الكركدن. وأطفالهم أيضاً كانوا يعرفونه ويصنعون لهم ألعوبات على شكل الكركدن فذلك كله يدلّ على أنّ الكركدن كان منتشراً بين أهل السند ومعروفاً لديهم قبل الآلاف من السنين.

ووجد تماثيل الكركدن المصنوعة من العاج في حفريات وادي السند، وإنّ طول بعضها متران ونصف متر وهي مزخرفة بنقوش مختلفة من الأزهار والأشجار ومن صور الحيوانات والآدميّين، وملوّنة بمختلف الألوان، ولعلّهم يزيّنون بها مجالسهم ونواديهم.

وقد أجرت دائرة الآثار القديمة للهند عملية الحفر في موقع "دائم اباد" بمديرية أحمداباد في سنة 1974م فوجدت هناك عربة صغيرة مصنوعة من النحاس يجرّها ثوران وفيل وجاموس وكركدن ويسوقها رجل.

ويقاس بحفريات موهانجودارو أنّ أهل السند كانوا يعبدون الكركدن، ويعتقدون أنه يزيل البلايا ويذهب بالمصائب ويتعوّذون به من كل همّ وغمّ ويصنعون من الفخار مربعات ينقشون عليها صورة الكركدن ويستعملونها كالتعويذ، وقد وجدت أيضاً في حفريات موهانجودارو تعويذات فخّارية قد نقشوا عليها صورة إله لهم، يقال

[1] موهانجودارو، موقع أثري في باكستان بوادي السند، ازدهرت فيه حضارة ذات أهمية كبيرة في التاريخ

له "ماهيش موند" (Mahish Mund) وقد صوّروا على يمينه فيلاً ونمراً وعلى يساره كركدناً وجاموساً، وتحت عرشه غزالين مواجهين، ولعلهم يعتقدون أنّ الإله "ماهيش موند" يحميهم من هذه الحيوانات المفترسة وغير المفترسة التي تقتلهم بهجماتها عليهم وتضرّهم وتعيث حرثهم وضرعهم. وعلى كثير من تعويذات وعملات موهانجودارو نقشت صور الكركدن، يوحي ذلك كله أنّ الكركدن كان لديهم ذا أهمية بالغة، ويوجد في بلادهم بالكثرة.

وكان أهل الهند يزعمونه منذ العصور القديمة سعيداً ومباركاً لهم. وبعض قبائل آسام يدفعون قطعة من عظم كركدن في مزارعهم للحصول على الخير والبركة لهم حسب اعتقادهم[1]. والقبائل الوحشية في بلاد ملايو كانوا يعتقدون أنّ الكركدن مظهر من مظاهر القوة الإلهية ويرونه ذا الجلال والإكرام[2]. وصاحب الجبروت والقدرة، وتفيد الحفريات أنّ الكركدن كان يستعمل في الشئون الحربية أيضاً، فكان أهل الهند القدماء يقدّمون الكركدن في الصف الأول كالدبابات، وكانوا يربطون على قرونها نبالاً حديدية، وكانوا يربّونه لهذا المقصد كما كانوا يمرّنونه لشئونهم الأخرى.

ويصنعون من جلودها تروساً، ويصنعون من عظامها عصيّاً لملأ البنادق الغاما، ويصنعون من قرونها مقابض السيوف، ويصنعون منها أسلحة أخرى وأدوات مختلفة للزينة والاستراحة.

وقد أهدى ملك غوجرات (الهند) كركدناً عظيماً إلى "أمينول" ملك برتغال في سنة 1515م وكان هذا الكركدن يسير أمام ركب الملك "أمينول"، وبذلك كان الملك يفتخر ويشعر بالعز والقوة والمنعة.

وكان الملوك يفتخرون باقتناص الكركدن منذ عهد قديم، وخرج الملك أبو راما داشراث (Dashrath) مرةً من عاصمته "أجودهيا" (فيض اباد ولكناؤ، الهند) يصيد الكركدن، فوجد خارج مدينة "أجودهيا" مئات من الكركدن ترتع وتتجول في ميدان العشب بالكبرياء والاحتشام، فأسقط الملك كثيراً من أقرانها بنبله أمامه على الأرض فجمعها رجاله.

---

[1] غيندا، ص 22-23
[2] مليه ميجيك، ص 150

والملك نهنتا كومار غوبت (414-455م) كان يخرج لاقتناص الكركدن فيهاجم عليه راكباً جواده ويقتل عدداً كبيراً منه بالحسام والنبال.

ولما هجم تيمور الأعرج على الهند وفتح بنجاب وكشمير ودهلي خرج مع جنوده للصيد فصاد كثيراً من الكركدن لدى كشمير[1].

إنّ الكركدن يهجم على راكب الحصان ولا تؤثر الرماح في جلده القوي الغليظ، فلذلك تصنع منه المجنات والتروس والآلات الحربية الأخرى[2].

ولكنّ الإنكليز في عهد حكومتهم على الهند حملوا على الكركدن مستمرين وقنصوه ببنادقهم وأهلكوا، فهكذا انقرض من الهند نوعان من الأنواع الثلاثة الآسيوية إلى الأبد. فهم كانوا يقتنصون كلّ يوم أكثر من مائة كركدن، والآن بقيت عدد قليل من نوع "الكركدن الواحد القرن الهندي الكبير". لا يزيد عدده على ألفين، فهكذا كاد ينقرض هذا النوع العجيب الخلق للكركدن من العالم بأجمعه[3].

إنّ الأثرياء والأمراء في آسام ونيبال وبنغال يتخذون الخواتم والحليّ والعِصيّ من جلود الكركدن للزينة ولاعتقادهم أنها تعصمهم من الأرواح الخبيثة وتنجيهم من الآفات والنوائب السماوية والأرضية، وكذلك توجد في بيوت الأغنياء التماثيل والألعوبات والأواني والكؤوس والكراسيّ المصنوعة من جلود الكركدن وقرونه للزينة والاستراحة والتفاخر والفخفخة.

لحم الكركدن عند القدماء من الهند: كان يأكل القبائل الوحشية في آسام وبنغال ونيبال لحم الكركدن حتى إلى يومنا هذا ويزعمون أنه يصفّي الدم ويقوّي البدن، ويزيد قوة الباه، ويرجّحونه على كثير من لحوم الحيوانات الأخرى، ويعتقدون أنّ آكل لحم الكركدن سيدخل الفردوس بعد موته. وفي قديم الزمان كان يأكل الهنود لحمه ويزعمونه ذا بركة وفوائد كثيرة فيرجّحون على لحومٍ أخرى[4]. وفي الشريعة الإسلامية أيضاً لحمه حلال لأنّ الكركدن من جنس البقر عند فقهاء المسلمين، ولأنه يأكل الأعشاب وأوراق الأشجار ويجترّ وليس من السباع.

---

[1] غيندا، ص 26-27
[2] المصدر نفسه، ص 27
[3] المصدر نفسه، ص 28
[4] أدهياى، 272: 30

رأى الطبيب المعروف والحكيم المشهور "سوشوراتا" الهندي (م 1100م) في لحم الكركدن منافع طبية كبيرة[1] لصحّة الجسم.

قال الطبيب المعروف "تشرك" (م 20 قم) إنّ لحم الكركدنّ يقوّي الجسم ويزيد قوة الباه ويحسّن لون الوجه ويكسّر رياح المعدة والأمعاء[2]. ولبن الكركدن يكون غليظاً أصفر اللون لذيذ الطعم كثير الفوائد.

وفي القرون الوسطى كان أهل أوربا يتهافتون على قرون الكركدن لفوائده الطبية العجيبة في زعمهم، ويُعدّون منه أدوية مختلفة، وما زالوا في زعمهم هذا إلى نصف القرن الثامن عشر الميلادي.

كتب "لنش خوتن" عندما زار الهند (1590م): إنّ الهنود يستعملون في علاجهم أسنّة الكركدن وأظافره، وقرنه وجلده ودمه ولحمه حتى فرثه وبوله، وقد جرّبها لنفسه وصدّق فوائدها[3].

إنّ أهل الصين معجبون بمنافع الكركدن ويشترون كلّ أعضائه وأجزائه بأثمانٍ غالية.

ويعتقد كثيرٌ من الناس في الهند وفي التبت وميانمار (بورما)، والصين، وتائيليندا بل في جميع العالم: أنّ في قرن الكركدن صفات سحرية عجيبة لتقوية الباه ويشترونه بأثمان غالية[4].

وكانت الهنود والعرب والأمم الأخرى تعتقد أنّ الشراب الموضوع في قرن الكركدن يزيل أثر السمّ ويتغيّر لون الشيئ السامّ الموضوع فيه[5].

ويتخذ من جلده التجافيف فلا تعمل فيها السيوف[6].

---

[1] سوشورات سانهيتا: سوتر أستهان، 103: 46
[2] تشرك سانهيتا: سوتر استهان، 84-85
[3] غيندا، ص 74
[4] مليه ميجيك، ص 150
[5] غيندا، ص 74-75
[6] حياة الحيون الكبرى، 371/2

وفي عهد "تشرك" الحكيم الهندي المعروف كانت الخزرات المصنوعة من رأس قرن الكركدن تستعمل كالتعويذ لطرد الأرواح الخبيثة والأجنّة المتمردة والشياطين الضارّة[1].

ولهذا الهدف تستعمل قطعات عظمه وظفره وجلده أيضاً وكانوا يتبرّكون بالماء الذي ألقي في قرن الكركدن طوال الليل فيتجرّعون منه صباحاً ومساءً.

وكان يزعم الهنود القدماء أنّ قرن الكركدن لو وضع تحت وسادة الحامل يخفض ألم المخاض، وبخوره أيضاً يسكّن ألم المخاض والبواسير[2].

وإنّ البول يطرد الأرواح الخبيثة والشياطين المتمردة ولهذا المقصد يضعون بوله في الآنية أو القارورة ويعلّقونها على باب بيوتهم، ويشربون بوله لعلاج ضيق التنفس وضعف الباه والقوة الرجالية وغيرها من الأمراض[3].

وكان الملوك والأمراء يتمتعون بمبارزة الكركدن التي كانت تجري ساعات يحضرون فيها قوّاد الجنود وضيوف الملوك ونسائهم وملئهم[4].

الأساطير بالنسبة للكركدن: وهي كما يلي:

1. يزعمون أنه يطعن الفيل فيأخذه في قرنه، ويبقى بين عينيه.
2. يبقى ولد الكركدن في بطن أمه سبع سنين، ويخرج ولدها نابت الأسنان والقرون، قويّ الحوافر. وإذا قاربت الأنثى أن تضع يُخرج الولد راسَه منها، فيرعى أطراف الشجر ثم يرجع.
3. ويفرّ ولده كالبرق بعد أنّ وضعته أمه، حتى لا تدركه فتلحسه بلسانها، لأنّ لسانها أشواك كبيرة غليظة إذا لحسته أزالت لحمه عن عظمه في لحظة واحدة.
4. إنّ ملوك الصين إذا عذّبوا أحداً سلّموه إلى الكركدنّ يلحسه فيبقى عظاماً ليس عليه من اللحم شيئ.
5. لا يستطيع الكركدن لثقل قرنه أنّ يرفع رأسه[5].

---

[1] تشرك سانهيتا: سوتر استهان، 5: 62
[2] غيندا، ص 27
[3] صحيفه هندوستان، 3/يونيو 1982م
[4] غيندا، ص 28-29
[5] حياة الحيوان الكبرى، 370/2

6. إنّ رأس الكركدن كرأس الفيل في حجمه وضخامته[1].
7. ويقال أنه يتولد من الفرس والفيل[2].

الختام:

وبالجملة فالكركدن الوحيد القرن حيوان هندي كبير يختلف عن الحيوانات الأخرى المتواجدة في العالم، وله ميزات وخصائص تفصله عن غيره من حيوانات العالم بجانب المنافع المتنوعة المودعة فيه[3]. ولو أنّ أيدي الصيّادين والإنجليز الظالمين قد حاولت إبادته من الربع المسكون ولكنه يوجد حتى الآن في بعض غابات الهند وما جاورها من النيبال والبوتان. ونختم هذه المقالة الوجيزة بذكر ما كتبه ابن بطوطة عن هذا الحيوان الوحيد:

"ولما أجزنا نهر السند المعروف بـ"بنج آب" دخلنا غيضة قصب لسلوك الطريق لأنه في وسطها، فخرج علينا الكركدن وصورته أنه حيوان أسوأ اللون، عظيم الجرم، رأسه كبيرٌ متفاوت الضخامة، ولذلك يضرب به المثل فيقال "الكركدن رأس بلا بدن"، وهو دون الفيل، ورأسه أكبر من رأس الفيل بأضعاف، وله قرن واحد بين عينيه، طوله نحو ثلاثة أذرع وعرضه نحو شبر، ولما خرج علينا عارضه بعض الفرسان في طريقه، فضرب الفرس الذي كان تحته بقرنه، فأنفذ فخذه وصرعه، وعاد إلى الغيضة، فلم نقدر عليه.

وقد رأيت الكركدن مرة ثانية في هذا الطريق بعد صلاة العصر، وهو يرعى نبات الأرض، فلما قصدناه هرب منا.

ورأيته مرة أخرى، ونحن مع ملك الهند، دخلنا غيضة قصب وركب السلطان على الفيل، وركبنا معه الفيلة، ودخلت الرجالة والفرسان، فأثاروه وقتلوه، واستاقوا رأسه إلى المحلة[4]، وسرنا من نهر السند يومين، ووصلنا إلى مدينة "جناني"[5].

---

[1] رحلة ابن بطوطة، (ذكر الكركدن)
[2] حياة الحيوان الكبرى، 371/2
[3] جامع أردو إنسائكلوبيديا (الموسوعة الأردوية الجامعة)، 6/(غيندا)
[4] رحلة ابن بطوطة، 4/2
[5] مدينة "جَناني" مدينة كبيرة حسنة على شاطئ نهر السند، لها أسواق مليحة، وسكانها طائفة يقال لهم "السامرة". استوطنوها قديماً، واستقرّ بها أسلافهم حين فتحها على أيام الحجاج بن يوسف، حسبما أثبت المؤرخون في فتح السند.

المصادر والمراجع

1. راميش بيدي: غيندا، وزارة النشر والإعلام لحكومة الهند، لم يذكر المطبع وسنة الطبع
2. عدد من المؤلفين: المنجد في الأعلام، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1960م
3. كمال الدين الدميري: حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة الطبع لم تذكر
4. مجلة "صحيفة هندوستان"، 3/ يونيو 1982م
5. محمد بن عبد الله (ابن بطوطة)، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (رحلة ابن بطوطة)، مطبعة وادي النيل، القاهرة، مصر، 1287م
6. المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، اسم المطبع لم يذكر، القاهرة، مصر، 1283م
7. واتر وليم اسكيت: مليه ميجك، لم تصل إلينا تفاصيل الطبع

الطبعة الباكستانية لـ"ديوان الفيض"- دراسة نقدية

– د. أورنك زيب الأعظمي

مدخل:

وبما أنّ شخصية العلامة فيض الحسن السهارنفوري مجهول في العالم العربي العلمي فلم أقرأ عنه في المجلات والجرائد العربية إلا قليلاً نادراً، وهذا القدر لا يبرد غليل الباحث العلمي ولا يفي بعبقرية العلامة السهارنفوري فأودّ أن أقوم بذكره ولو وجيزاً كي يعرفه من لا يقف عليه وعلى أعماله الجليلة فأبدأ بآبائه الذين كانوا عرباً خلّصاً.

لمحة عن آبائه الكرام: تبلغ شجرة نسب الشاعر قبيلة بني أمية وعلى ذلك فهو يكتب لنفسه "القرشي". غادر بعض أجداده جزيرة العرب ونزلوا بمحافظة سهارنفور (Saharanpur) فأقاموا بها وتوطنوها. ونسبة إلى هذه المنطقة فهو يكتب له "السهارنفوري". كانت أسرته تعتبر إحدى أسر الإقطاعيين إلا أنّ أفرادها فضّلوا العلمَ على المال والجاه فعُرفوا بلقب "الخليفة"[1] لأجل المحبة للعلوم والمعارف.

وعلى ذلك فهو فيض الحسن بن علي بخش بن خدا بخش بن الشيخ قلندر بخش القرشي الحنفي الجشتي[2]. لم يذكر أصحاب التراجم سلسلة نسبه الكاملة البالغة أسلافَه من بني أمية. كان يلقّب نفسه بـ"فيض" في إبداعاته المنظومة الفارسية والأردوية.

مولده وطفولته: لم يجئ أي خلاف عن سنة ولادته فقد اتفقت كافة أصحاب

---

[1] مجلة "نقوش"، 1962م، عدد فبراير، ص887

[2] المصدر نفسه

التراجم والسير على أنه وُلِدَ في 1816م[1] في حيّ لسهارنفور يسمّى بـ"شاه ولايت"[2].

طبع الشيخ على حدّة في الذهن وفكاهة في العادة فمال في عهد طفولته إلى مباراة الطيارات ومسابقتها ولما بلغ عنفوان شبابه رغب في مصارعة الأبطال المحلّيين فاستفاد من المرشد معزّ الدين[3] ولكن لم يمض إلا قليلٌ من الزمان إذ رغب عنها وأبغضها وانقطع إلى نيل العلوم والمعارف فتعلّم الكتب الفارسية والعربية على والده الجليل ثم خاض في المنطق إلى حدٍ اشتهر بـ"المنطقي" وحدث هذا كلّه وهو لم يكد يتجاوز من عمره عشرين سنة[4].

رحلته للمزيد من العلم والفن: بعدما شدا في الفارسية والعربية على يدي أبيه الكريم أراد أن ينال المزيد من العلوم والمعارف فبحث في سهارنفور عمن يبرد غليله ولكنه لم يجد من يسكّن ظمأه فعزم على مغادرة البيت وقريته متوجهاً نحو عاصمة الهند دلهي حيث استفاد من المفتي صدر الدين آزرده صدر الصدور، دلهي لمدة ثم تعلّم شيئاً من الأحاديث على الشيخ أحمد سعيد بن أبي سعيد العمري الدهلوي[5]، وبعد ذلك تتلمذ لآخون الولايتي الذي كان محدثاً كبيراً وحصل على الشهادة في هذا الفن ومن هنا ارتحل إلى رامفور (Rampur) حيث لقي بحر العلوم وجامع الكمالات الشيخ فضل حق الخيرابادي وأخذ من هذا العلامة المعقولات والأدب والفلسفة كما أخذها من علمائها الآخرين ومن هنا تبدل لقبه "المنطقي" بلقبه الجديد وهو "الأديب"[6] وعلاوة على هؤلاء فإنه تعلّم على علماء لكناؤ كما حذق في الطب على الحكيم إمام الدين خان[7].

أساتذته الكرام: تلمذ الأستاذ العلّامة لأمهر أساتذة زمانه في العلوم والفنون

---

[1] معجم المؤلفين، 84/8

[2] مجلة "نقوش"، 1961، عدد أغسطس، ص 23

[3] المصدر نفسه، ص 23-24

[4] معجم المؤلفين، 84/8

[5] شمعِ أنجمن، ص 379 ولكن يرى الدكتور حامد علي خان أنه استفاد من هذا الدهلوي في مجال تذكية النفس، أنظر:Indo-Arab Literature (الأدب العربي-الهندي) (مخطوط)

[6] مجلة "نقوش" المذكوره أعلاه، ص 888

[7] يرى السيد محمد شاهد السهارنفوري أنه "عماد الدين"، أنظر: علماء مظاهر علوم وخدماتهم العلمية، 99/1، وهذا خطأ.

فالشيخ فضل حق الخيرابادي كان جامعاً للكمالات العلمية والشيخ صدر الصدور المفتي صدر الدين آزرده والشيخ آخون الولايتي كانا على معرفة واسعة في علوم الحديث والفقه والشيخ أحمد سعيد كان ذا خلق عظيم وله اليد الطولى في مجال معرفة الذات والشيخ إمام بخش صهبائي كان أستاذاً في الشعر الفارسي والميرزا غالب كان معترفاً به في الفارسية والأردوية فكأنه ألقى رحاله لدى المهرة في الفنون والمتضلعين من اللغات وجهد واجتهد في نيل العلوم والمعارف حتى أصبح إماماً في الفنون لا سيما اللغة العربية وآدابها[1].

بيعته الروحية: كان العلّامة السهارنفوري قد بايع في مجال الروحية، جنيد زمانه سيد الطائفة الحاجّ إمداد الله مهاجر مكة. يقول عنه صاحب "إمداد المشتاق":

"دخل الأديب الفقيد اللبيب المحدّث الأجلّ المفسّر الأبجل الفاضل الأفضل أستاذي الحافظ فيض الحسن السهارنفوري دام الله سبحانه بإفاداته في طريقة الصوفية وسلسلة المترشدين"[2].

في البحث عن المعاش: انتهت هنا عملية الدراسة ونيل العلوم الإجبارية فالآن أصبح هذا الشابّ البطل متضلعاً من اللغات وماهراً في العلوم المتداولة وتأهّل لأنْ يُفيض ما حشاه في ذهنه ويكتسب بما ناله من العلوم فلقيه السير سيد أحمد خان للاستفادة في 1846م فعلَّمه السهارنفوري مقامات من "مقامات الحريري" و"منار أصول الفقه" وقصائد من "المعلقات السبع" فتشرف خان بمكانة أوّل تلميذ له[3].

وإثر ثورة 1857م ترك العلّامة دلهي ورجع إلى قريته ولكن جلالة قدره العلميّ قد جذبت أنظار الناس فدعاه السير سيد المذكور لتعليم وتربية ولده سيد محمود ومن ثم طلب منه ترجمة بعض الكتب للمجمّع العلميّ الذي قام هو بتأسيسه فتم توظيفه فيه على 50 روبية هندية شهرياً[4] وبعد ما قضى العلّامة ردحاً من الزمان الزمان تعيّن كرئيس قسم اللغة العربية وآدابها في كلية لاهور الشرقية. فغادره

---

[1] جريدة "مشرق" اليومية، 1962م، يونيو، عدد 28

[2] إمداد المشتاق، ص 202

[3] مجلة "نقوش" المذكورة أعلاه، ص888

[4] تقرير مجمّع علميّ علي كره لسنة 1964-1965م

السهارنفوري في 1870م[1]. وكذا اشترك في تأسيس الجامعة الإسلامية الشهيرة مظاهر علوم، سهارنفور[2] كما سعى لتطوير دار العلوم، ديوبند[3]. أدّى العلّامة فريضة الحجّ وكان يصاحبه السيّد عبد اللطيف والشاه عبد الرحيم الراي بوري و الشيخ ثابت علي وآخرون[4].

موته المفاجئ: هذا العبقريّ قد فاجأ تلامذته ومادحيه موتُه الذي زاره بسبب لدغ الحية في 6 فبراير سنة 1887م. أوصى الأستاذ بأن تحمل جُثته إلى وطنه في سهارنفور فتم الامتثال بهذه الوصية ودفن بها هذا البحر الزاخر للعلوم والآداب[5].

من أخلاقه وسجاياه: كان الأستاذ حليماً ذا خلق عظيم خليطاً بالناس ظريفاً. فُطِرَ على أخلاق الشرق وعاداته ولكن مع ذلك كان لا يبالي بالخوض في أشياء يكرهها الكرام فذات مرة كان يرجع من الكلية إذ رأى في سبيله مجلساً للرقص فحضره[6]. لم يكثرت العلّامة بأحد في قول الحق وتلفُّظ الصدق فخالف السير سيد في في جمع التبرعات لكلية محمد العربية الشرقية في مجلة "شفاء الصدور"[7]. قد اعتاد على المصارعة حتى لم يترك الرياضة البدنية في شبابه فكانت صحته جيدة.

إنكاره بلقب "شمس العلماء": لم يكن العلّامة مفطوراً على التملق والخضوع فلم يحرص على المال ولم يتهافت على الجاه ولذلك فلما وصَّى أصحابُ حلّ وعقدِ جامعة بنجاب أمام الحكومة لإكرامها إياه بلقب "شمس العلماء" أنكر به وقال إن تلامذتي يتشرفون بهذا اللقب، وأما أنا فأجدر بأن ألقّب بـ"شمس شموس العلماء"[8].

معاصروه: كان العلامة ممن تمتع من حسن الحظ في نيل المعاصرة فقد

---

[1] مجلة "نقوش" المذكورة أعلاه.
[2] علماء مظاهر علوم وخدماتهم العلمية، 314/4
[3] الفيضي، شرح ديوان الحماسة، ص 2
[4] علماء مظاهر علوم وخدماتهم العلمية، 38/4
[5] نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، 369/8
[6] مجلة "نقوش" المذكورة أعلاه، ص 924
[7] تقرير مجمّع علمي علي كره لسنة 1964-1965
[8] مجلة "نقوش" المذكورة أعلاه

عاصره العلماء الكبار والمحدثون العظام والأدباء المفلقون ولكنْ كلهم قدَّروه تقديراً وعظّموه تعظيماً وممن برز منهم في مختلف المجالات حجة الإسلام الشيخ محمد قاسم النانوتوي والمحدث الكبير الشيخ أحمد علي العليكري والمحدث الجليل الشيخ خليل أحمد الأنبهتوي والشيخ لطف الله العليكري والشيخ ذوالفقار علي الديوبندي والشيخ خليل الرحمن السهارنفوري والشيخ أحمد علي السهارنفوري والشيخ المنشي نجف علي السهارنفوري والنواب صديق حسن خان البوفالي والنواب محمود علي خان والي بهافالفور (Bhavalpur).

تلامذته البارزون: استفاد منه العديد من علماء الهند وأدبائها وشعرائها ولكني أذكر هنا من لمع نجمه في أي مجال من مجالات الأدب والحياة وهذا لأنّ فهرس تلامذته يطول به المقال وهم فيما يلي:

1- **السير سيد أحمد خان:** لا تخفى شخصية السير سيّد على من له أي صلة بجامعة علي كره الإسلامية فهو اجتهد كثيراً في بثّ الوعي الفكري فيما بين المسلمين وكذلك إنه قام بالردّ على دعاوي المستشرقين على حياة محمد وفكرته صلى الله عليه وسلم.
2- **والعلامة شبلي النعماني:** لا يكمل بدون ذكر شبليْ تاريخُ الردّ على المستشرقين الذين أثاروا اعتراضات متنوعة على مختلف جوانب الإسلام الفكرية والعملية ومع ذلك فإنه قام بتأليف تذكرة مهمّة عن الشعر الفارسي وشعرائه وهو كتاب لا يستغني عنه أي باحث في اللغة الفارسية وآدابها.
3- **والشيخ ألطاف حسين حالي:** لا تذكر النقد الجديد في الأدب الأردوي إذ تُعليْ ذكرَ هذا الناقد الرائد فقد أتى هذا الكاتب الحاذُ الذهن بشيء لم يثبت رائداً فقط بل بقي أثره حتى يومنا هذا وأما مسدساته فهي لا تزال مؤثرة في أذهان مسلميْ الهند.
4- **والشيخ إسماعيل الميرثي:** أدب الأطفال والشيخ إسماعيل الميرثي توءمان فأسلوبه المعياري التامُّ لا يزال مؤثراً حتى الآن. اعترف به القدماء والمتأخّرون كذلك.

5- **والعلامة حميد الدين الفراهي:** هذا هو العلامة الجليل الذي نادى بفلسفة نظام القرآن، التي بدأ بها أستاذه الفيض في الهند والتي أكملها تلميذه الرشيد الشيخ أمين أحسن الإصلاحي وبجانب هذا فقد قام الإمام بنقد منطقي أرضي على نظرية أرسطو في المحاكاة في كتابه الشهير "جمهرة البلاغة". كافة مؤلفاته مشحونة بتعليم وتوضيح القرآن والتأثر بعلومه وأفكاره.

يلمح من هذا الفهرس أنّ الشيخ السارنفوري كان خالق رجالٍ بجانب خلقه للأدب العالي.

انطباعات العلماء والمؤرخين عنه: وبما أنه كان عالماً كبيراً وأديباً بارعاً ومعلماً فائزاً فأثنى عليه العلماء والمؤرخون في زمانه وبعد موته وإليكم بعض الانطباعات:

يقول صاحب "سير المصنفين":

"كان الشيخ يعتبر أصمعي زمانه وأبا تمام عصره"[1].

ويقول الشيخ عبد الله القرشي:

"كان أمّ الجلسات الأردوية في بنجاب... كلامه محكم وأفكاره متنوعة وتراكيبه متلونة وجمله متينة وكلماته محشوة بالألحان..."[2].

ويقول صاحب "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر":

"كان من أعاجيب الزمان ذكاء وفطنة وعلماً. لم يكن في عصره أعلم منه بالنحو واللغة والأشعار وأيام العرب وما يتعلق بها متوفراً على العلوم الحكمية... انتهت إليه رئاسة الفنون"[3].

ويقول السيد سليمان الندوي:

"كان الأستاذ فيض الحسن السهارنفوري أديباً شهيراً في زمنه. زاره الطلاب

---

[1] المصدر نفسه

[2] المصدر نفسه

[3] نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، 366/8

سامعين عن علوِّ كعبه في العلوم والفنون"[1].

ويقول الشيخ أمين أحسن الإصلاحي:

"لم يكن لـه نظير في الأدب العربي في الهند كلّها"[2].

ويقول الدكتور حامد علي خان:

"كان حاداً ذهنُه وعاجلاً فهمُه. لم يكن لـه نظير في أيام العرب والصرف والنحو والنصوص الأدبية. أصدر مجلة "شفاء الصدور" التي كانت مشتملة على مقالاته وانطباعاته فحسب"[3].

ويقول الشيخ خليل أحمد السهارنفوري:

"كان للشيخ فيض الحسن الأديب صيت ذائع في الآفاق لجداراته"[4].

وعلاوة على هؤلاء فقد رثى لـه تلميذه الإمام حميد الدين الفراهي[5] وكرَّر ذكره الشاعر الإسلامي محمد إقبال وغيرهما[6].

آثاره القيمة النادرة: قام العلّامة السهارنفوري بتأليف كتب ورسائل مهمّة لم تصل إلينا بكاملها فالتي وصلت إلينا نذكرها فيما يلي:

1- تعليقات الجلالين	2- حلّ أبيات البيضاوي[7]
3- حاشية على مشكاة المصابيح[8]	4- التحفة الصديقية
5- رياض الفيض	6- الفيضي، شرح ديوان الحماسة
7- حاشية على ديوان حسان بن ثابت	8- حاشية على ديوان النابغة
9- أنساب وأيام العرب	10- فيض القاموس
11- عروض المفتاح	12- شرح تاريخ تيموري

[1] حياة حميد، ص5

[2] المصدر نفسه، 30

[3] الأدب الهندي-العربي (مخطوط)

[4] علماء مظاهر علوم وخدماتهم العلمية، 104/1

[5] ذكر فراهي، ص 100

[6] جريدة "مشرق" اليومية، 1962م، يونيو، عدد 28

[7] إنه أيضاً يسمّى بـ"شواهد التفسير". أنظر: علماء مظاهر علوم وخدماتهم العلمية، 103/1

[8] إنه أيضاً يسمّى بـ"ضوء المشكاة". أنظر: علماء مظاهر علوم وخدماتهم العلمية، 103/1

13- خلاصة كتاب إيلاقي
14- قرابادين فارسي
15- فيضية
16- نسيم فيض
17- روضه فيض
18- جشمه فيض
19- مثنوي صبح عيد
20- كلزار فيض
21- ديوان الفيض
22- مجلة "النفع العظيم"
23- مجلة "شفاء الصدور"[1]

وفيما يلي بعض الأضواء عليها.

1- تعليقات الجلالين: هذا شرح موجز لمعضلات تفسير "الجلالين". جزءه الأول المشتمل على سورة الفاتحة حتى سورة بني إسرائيل تم طبعه في 1287هـ من مطبع المعهد، علي كره. وأما جزءه الآخر فقد بقي غير مطبوع لقلة الأموال. وهو في صورة مخطوط حتى الآن[2]. اعتنى فيه العلّامة بجانب حلّ معضلات "الجلالين" بالاستدلال بكلام العرب في فهم المفردات والاحتجاج بالقرآن لا سيما نظمه في الإدلاء برأيه في التفسير كما استفاد من الأحاديث وأقوال الصحابة والتابعين وأبرز المفسّرين. إنه تفسير جميل[3].

2- الفيضي، شرح ديوان الحماسة: ديوان الحماسة لأبي تمام من أهم وأبرز مختارات الشعر العربي التي نالت قبولاً عاماً بين طلاب الأدب العربي والباحثين فيه ونظراً لأهمية هذا المجموع الشعري قام عديد من الأدباء بشرحه وتوضيح معضلاته وتحقيق ما جاء فيه وأكثر هذه الشروح تداولاً هو ما قام به العلامة التبريزي ولكنه أيضاً غير تام ولا موثوقاً به فقد قام العلامة فيض الحسن السهارنفوري بشرحه المفصل بجانب الإشارة إلى أخطاء الشارحين التي لم يقف عليها أحدنا. يشتمل هذا الكتاب على 800 صفحة وطبع من مطبع نول كشور في يناير 1877م.

يمتاز هذا الشرح بما يأتي:

---

[1] وقد زاد في هذا الفهرس الشيخ أسير الأدروي والسيد محمد شاهد السهارنفوري شرحاً له لـ"ديوان المتنبي". أنظر: كاروانِ رفته، ص 213 وعلماء مظاهر علوم وخدماتهم العلمية، 99/1

[2] رسالة الدكتوراه المخطوطة عن الشيخ ومساهماته (للقاسمي)، ص 295 وما بعدها

[3] راجع للمزيد مقالتي عن هذا في مجلة "ثقافة الهند"، 89/1/58-114

- راجع الأستاذ السهارنفوري في شرحه، شرح التبريزي والأغاني وكتاب ابن خلكان ومقدمة وتاريخ ابن خلدون والكامل والإصابة وأسد الغابة وغيرها من الكتب في الموضوع.
- قام بتعريف الشعراء وتمييزهم عن الجاهلي والمخضرم والإسلامي.
- حلَّ عن عقد المفردات الصعبة بجانب ذكر الأنساب.
- أشار، خلال الشرح والتوضيح، إلى أخطاء الشارحين في حل المفردات وذكر الأنساب ومعاني الشعر
- واستدل كثيراً بالقرآن والأحاديث في شرح الأبيات[1].

3- رياض الفيض: هذا شرح المعلقات السبع لامرئ القيس وطرفة بن العبد البكري وزهير بن أبي سلمى ولبيد بن أبي ربيعة العامري وعنترة بن شداد وعمرو بن كلثوم وحارث بن حلزة اليشكري. يحتوي الشرح على 471 صفحة وتوجد له نسخة خطية في المكتبة المركزية لمدرسة الإصلاح، أعظم كره، الهند. تم طبعه من مطبع أنجمن لاهور في مارس 1884م. يتميز هذا الشرح بأنه كامل مفصل وكتب بالعربية مع ترجمة الأبيات بالفارسية والأردوية. ولمزيد البيان عن هذا الكتاب الجامع أنقل هنا مقدمته فهو يقول:

"الحمد لله الذي شرح صدري لشرح الكتب ورفع عني الأستار والحجب فلا أبالي بما قلّ أو كثر ولا أحجم عما صغر أو كبر والصلوة على من هو الصادق المصدوق والسابق المسبوق وهو خاتم الرسل وخير من يهدى السبل وعلى آله الكرام وأصحابه العظام ومن تبعهم إلى يوم القيام. لمؤلفه، بيت:

قومٌ همُ السادة البيض الكرام لهم فضلٌ وفوزٌ بما شاءوا من الرتبِ
كلٌ أعزُّ كريمٌ صالحٌ حسنٌ حلوٌ حبيبٌ شريفُ النفس والنسبِ
تُحصَى النجومُ ولا تُحصَى مناقبُهم فإنْ أخذتَ فقد ألقيتَ في التعبِ

وبعد، يقول الفيض السهارنفوري القرشي الحنفي إنه لما كانت السبع المعلقات كالسبع الشداد ولم يسلك شارح من شرّاحها مسلك السداد وقد تناولها الرائغون بفنون

[1] راجع للمزيد عنه مقالتي في مجلة "ثقافة الهند"، 40/2/58-119

الأدب، وتداولها المغرمون بلسان العرب أردت أن أشرحها شرحاً وافياً وأكشف عنها كشفاً كافياً ثم حثني عليه رجسترارنا (المسجّل) المشهور في المشارق والمغارب بحسن الشمائل وكرم المناقب جى دبليو ليتز صاحب، بيت:

له همم لو كان في الدهر مثلها لكان لنا كان خيراً وأصلحا

أتيناه من أرض بعيد يناطها فلولاه ما سرنا وما كن رزّحا

فشرحتها على أن فسّرت بالعربية لغاتها وما يتعلق بها من صلاتها ومحاوراتها وترجمت أولاً بالعربية ثم بالفارسية ثم بالهندية جميع أبياتها لئلا يطول ألقاب بلا طائل فإن بيان الصلات ونحوها على من لا يعلم العربية ولو كان بلسانه لا يرجع إلى حاصل ثم إني كتبت قبل كل قصيدة منها ترجمة صاحبها وما يذكر فيها ليكون بصيرة لمن ينظر فيها وإنما سمّيتْ هذه القصائد معلقات لأنها كانت معلقة على ركن من أركان الكعبة في الجاهلية ولو كانت الأولى أولى المعلقات وأولى بالتعليق ثم علقت الستة الباقية لما أنّ الأولى أحسن نظراً وأجود سبكاً فانّ امرءا القيس كان من أبناء الملوك وقد قيل أنّ كلام الملوك ملوك الكلام وأما ساير لهم فكانوا من الأعراب، هذا ولا أرجو إلا القبول في حياتي والدعاء بعد مماتي وكل شيء هالك إلا وجهه"[1].

4- التحفة الصديقية وما شابهها: هذا و"حلّ أبيات البيضاوي"[2] و"حاشية على مشكوة المصابيح" شروح وتعليقات للقرآن والأحاديث فالأول شرح لحديث أم زرع، أهداه إلى صديقه الحميم السيد صديق حسن خان القنوجي والثاني شرح مفصّل لأبيات البيضاوي، تفسير شهير تمّ تقريره في المدارس الهندية والباكستانية والثالث شرح مخطوط[3] لمعضلات مشكوة المصابيح.

ذكر في هذه الشروح والحواشي آراء الأئمة والعلماء البارزين.

5- فيض القاموس: هذا شرح لـ "خطبة القاموس" لمجد الدين الفيروزاباي ويحتوي على 59 صفحة. تم تأليفه في 1299هـ. طبع هذا الشرح على نفقة الحاجّ

---

[1] رياض الفيض (مقدمته)

[2] توجد نسخة لها خطية في مكتبة مظاهر علوم، رقم: 584/2

[3] توجد نسخة لها خطيّة في مكتبة تونك (Tonk)، مجلة "معارف" الشهرية، فبراير، 1948م

كلب علي خان والي رامفور من مطبع أنجمن لاهور. يتمتع الكتاب بمقدمة تحتوي على 26 سطراً وتشمل معلومات قيمة عن الموضوع.

6- فيضية: هذا كتيب في 42 صفحة عن علم المناظرة، قام العلّامة بكتابته على طلب من مسجّل الكلية جي دبليو ليتز. يحتوي الكتيب على مقدمة وفصول وخاتمة. تم طبعه من مطبع أنجمن بنجاب، لاهور سنة 1882م.

7- ديوان الفيض: هذا أروع ما خلفه العلامة من آثاره العلمية والأدبية فهو يشمل 1549 شعر. توجد نسخة له خطيّة في المكتبة المركزية لمدرسة الإصلاح حيث كان الفراهي مديراً لها. ناسخها السيد أبو محمّد وانتهى نسخها في الثاني من ذي الحجّة لسنة 1311هـ. قام تلميذه الرشيد الإمام عبد الحميد الفراهي بطبعه في 1334هـ من مطبع أختر دكن بحيدر اباد ونشره وهذا كله حدث على نفقته الخاصة ولو أنه لم يشر إلى ذلك. وكذا صدرت له طبعة أخرى من الباكستان في 1416هـ.

وبجانب هذه القصائد فله توطئات وتوصيات ومقدمات منظومة على مختلف الكتب المهمة من مثل "لقطعة العجلان" و"التحفة الصديقية" و"فتح البيان في مقاصد القرآن". وسأتكلم عن هذه المجموعات في فصل مستقل.

8- جشمه فيض وما شابهها: هذا و"روضه فيض" و"صبح أميد" مجموعات لشعره المثنوي فالأوّلان باللغة الفارسية وأما الآخر فهو باللغة الأردوية ومع ذلك هناك ديوان لشعره الفارسي يعنون "نسيم فيض" وديوان لشعره الأردوي يسمَّى "كلزار فيض".

9- مجلتا "النفع العظيم" و"شفاء الصدور": هاتان مجلتان تم إصدار أولاهما بيدي العلّامة السهارنفوري حين إقامته بعلي كره ولكنها مجهولة اليوم فلا توجد أي نسخة منها وأما الأخرى فقد أصدرها قسم اللغة العربية وآدابها بكلية لاهور الشرقية فكان العلّامة مديرها وهي خير نموذج للأدب العاليْ الصحفيّ ودليل على براعته في هذا المجال. نذكر فيما يلي العبارات التي خالف فيها العلامة حركة السير سيد أحمد خان حينما زاره خان وديارة لجمع التبرعات لفكرته التي أساءت عديداً من العلماء فهو يقول:

"إني لا أذكر شيئاً من الأمور في هذا الأخبار إلا ما رأيت بعيني أو سمعتُ بأذني على توثق أو استناد من الأخبارات الجارية في البلاد والأمصار إذا كان مما يجوزه العقل السليم والطبع المستقيم فمن ذلك ما رأيته وما سمعته من تعظيم السيد أحمد خان في الفنجاب (Punjab) حيث عظّمه وبجّله أهل الفنجاب مما أنهم استقبلوه ورحبوا به وقدّموا إليه النذورَ والتقادم وتلوا عليه ما كتبوه له وإليه وأيّدوا مدرسته بالأنفس والأموال ولم يكنْ ذلك إلا لاعتقادهم فيه وتصديقهم إياه فيما قال أو يقول، والله لو ادّعى للولاية والإمامة بل النبوة بل الألوهية لصدّقوه بالقلب واللسان ولآمنوا به وأذعنوا له غاية الإذعان ولكنه لم يدّعِ للولاية لما أنه لا يعدُّ الولاية شيئاً، ولا النبوة لما أنه لا يعدّ تصديقَ النبيّ ضرورياً في الإسلام، ولا الألوهية لتنافيْ الظاهر بين البشرية والألوهية. وهؤلاء المعتقدون رجالٌ إذا جاءهم دجّال من الدجالين الذين يأتون قبل القيامة كما أخبر به النبيّ صلى الله عليه وسلم لصدّقوه باللسان والجنان. إنّ رغبتهم في منافع الدنيا شيء يعتقد به لا غير. ليسوا سواء فمنهم من آمن به ومنهم من كفرو من يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها ويستفاد من "آفتاب الفنجاب" المطبوع في ثلاثين من الشهر الماضي أنّ الهنود أيضاً أيّدوا مدرسة العلوم المذكورة بشيء من المال واعترض عليه هندكيّ بأنّ المسلمين الذين هم في بلاد سائر بلاد الهند لم يأتوا من العرب بل الأصل أنّ آباءهم وأجدادهم كانوا هنوداً في الأصل فأسلموا خوفاً على أنفسهم وأموالهم فتسلط المسلمون عليهم حتى أخذوا نساءَ الهنود وصيعاتهم وأموالهم وهدموا معابدهم وبنوا المساجد عليها وكسروا أصنامهم وذلّلوها فانْ كانت لهم قوة ومنعة كما كانت لهم في العهد الماضي هدموا المعابد وكسروا الأصنام، والهنودُ قومٌ لا عقلَ لهم ولا شعور ولا يتدبرون في المنافع والمضارّ فمنْ قال لهم ما بطرتْ به أنفسهم وخدعتهم بأدنى شيء فهم ينخدعون به ولا يعلمون أنّ من يتعلم في تلك المدرسة من المسلمين يكون الأسد ويصيد من الهنود كما صادهم مَنْ قبلهم وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ للهنود أنْ يقيموا مدارسَهم الدينية وبذلوا فيها أنفسهم وأموالهم".

أقول ولعل هذا الهندكيّ لا يعلم حقيقة مدرسة العلوم المذكورة فإنها لا يدرس

فيها ما ينافيْ دينَ الهنود حيث منافعها مقصورة على منافع الدنيا وهي أكبر همّهم ولذلك أيّدها من أيّدها من الهنود ولو كانت تلك المدرسة كمدارس بلادنا سلّمها الله تعالى من الشرور والآفات لما أعطى هندكيّ شيئاً قليلاً في إمدادها كما هو مجرّب مشاهد على أنّ مدرسة العلوم ليستْ مختصة بتعليم أهل الإسلام حتى يخافَ منها بل يتعلمُ فيها الهنود والمسلمون ما يفيد الدنيا ويبيد الدين وذلك لشيوع تعلم اللسان الإنجليزي فيها واعتقادهم أنّ سبب الرزق منحصر فيه وأنّ كل كمال من كمالات الإنسان لا يبلغ مرتبة من المراتب العالية إلا به حتى زعمه من صرف برهة من عمره العزيز في العلوم العربية ثم تعلق بتلك المدرسة منذ مدة يسيرة. اللّهم أعزنيْ منْ وساوس الشيطان وهمزاته"[1].

أضواء على المخطوط والمطبوع: كل ما عثرت عليه من مجموعات شعر العلامة فيض الحسن السهارنفوري وقصائده ومنظوماته على حدة قسمته إلى أربعة كما يلي:

القسم الأوّل: وهو مخطوط ديوانه الذيْ عثرتُ عليه في المكتبة المركزية لمدرسة الإصلاح، سرائ مير، أعظم كره، الهند. هذه المدرسة قام بإدارتها أرشدُ وأبرزُ تلامذته العلّامة عبد الحميد الفراهي (1349ه/1930م). تم نسخ هذا المخطوط بقلم السيّد أبي محمّد في الثاني من ذي الحجة سنة 1311ه أي بعد موت الشاعر بتسعة عشر يوماً وستة أشهر وسبع سنوات. خطّه النستعليق.

حجمُ المخطوط 7*4 سمات وفي كل صفحة إما 12 سطراً أو 11 سطراً ولا يزيد عليها ولا ينقص. وهكذا فيحتوي المخطوط على 65 قصيدة في 120 صفحة.

وجدتُ في هامشه أبياتاً نسخها الفراهي وهي بدورها زيدتْ في المطبوع فهي إذاً من رواية الفراهي لقريض الشاعر، وكذلك وجدتُ أنّ الفراهي قام بتصليح الديوان فتارةً بدّل كلمة بكلمة أخرى وتارة ثانية غيّر البيت أو جزءً منه بأصله كما ملأ الفراغ الذي كان في المخطوط.

[1] سيد أحمد كا سفرنامه بنجاب (رحلة السيد أحمد لبنجاب)، ص147 و150

القسم الثاني: وهي روايات تلميذ الشاعر عبد الحميد الفراهي، وهي قصيدة واحدة وضعها الفراهي بعد القصيدة التي تتحدّث عما سرق من أثاث الشاعر وتبتدئ بـ"ألم تر أنّ المال غادٍ ورائح" كما هو الظاهر من الرقّم ولكنها جاءت في المطبوع قبل تلك القصيدة. وضعتها في هذا القسم مميّزاً المخطوط من المطبوع. و على هذين القسمين يشتمل ديوان الشاعر المطبوع الذي رأى النورَ في سنة 1334ه أي بعد موته بثلاثين عاماً.

القسم الثالث: وهي القصائد التي عثرتُ عليها خلال بحثي عن كلامه المنظوم ودراستي لهذا النابغة الهنديّ. معظمها تقاريظ كتبها الشاعر على مختلف الكتب القيّمة. إنها 11 قصيدة وتوطئة منثورة.

وبجانب هذا تلك الروايات لمختلف الأبيات، التي عثرت عليها في المصادر الأخرى مثلاً رواية "لقطة العجلان مما تمسّ إلى معرفته حاجة الإنسان" للقصيدة التي قالها العلّامة بمناسبة زواج النوّاب صديق حسن خان البوفالي ورواية صاحب "قصائد قاسمي" للقصيدة التي قرضها العلّامة في مدح السلطان عبد الحميد خان والي تركيا آنذاك ورواية العلّامة عبد الحيّ الحسني لنفس القصيدة التي هي في مدح السلطان عبد الحميد خان والتي نقلها العلّامة الحسني في كتابه الشهير "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر". هذه كما تفيد القارئ علماً فكذلك تشير إلى وجود الروايات الأخرى لقريض الشاعر، التي قد ذهب بها الدهر.

القسم الرابع: وهي الطبعة الجديدة لديوان الفيض المطبوع، التي صدرت في الباكستان. قام بها الأستاذ الدكتور ظهور أحمد أظهر الذي ينشر دواوين الشعراء الهنود للعربية من قبل المجمّع العلمي الباكستاني في لاهور، وهذا ثاني الدواوين التي برزت إلى حيز الوجود. قام الدكتور الباكستاني بتبديل بعض الكلمات والتعابير في النص كما حاول إقامة العوج المطبعي الذي حدث في الطبعة الدكنية. يقول الدكتور وهو يحكي ما قام به:

"وكانت طبعة الديوان الأولى الحجرية في سنة 1334ه/1915م بمدينة حيدراباد الدكن وفي مطبعتها المعروفة بمطبعة (أختر دكن) أي نجمة دكن، وهو

الكتاب الخامس والخمسون بعد المئة من إصدارات تلك المطبعة، فكأن ديوان الشيخ الفيض قد طبع بعد وفاته بثلاثين عاماً تقريباً حيث توفي الفيض بلاهور في 1304ه/1886م، وقد يكون من المفيد المرغوب فيه عند الدارسين لهذا الديوان ما جاء على غلاف هذه الطبعة الحجرية وهذا نصه: "ديوان الفيض للإمام العلامة صاحب البراعة واللسن مولانا فيض الحسن أستاذ اللغة العربية في أورينتل كالج، لاهور المتوفى 1304ه، طبع في مطبعة أختر دكن (رقم 255) ببلدة حيدراباد دكن سنة 1334ه".

فهذه العبارة التي توضح جلياً عنوان الديوان واسم شاعره وألقابه ومهنته وتاريخ وفاته وتاريخ الطبعة الأولى لديوانه هي كل ما يوجد في الديوان المطبوع غير شعر الشاعر، فالديوان لا يضمّ المقدمة أو التعريف بالشاعر أو شيئاً من التعليق على شعره إلا تلك الكلمات أو الجمل أو العبارات التي وردت في الديوان قبل كل قطعة أو قصيدة كالعنوان أو المدخل للقصيدة أو القطعة، ونرى أن هذه الجمل أو العبارات لم يُضفها الشاعر إلى ديوانه ولم تكن في الأصل المخطوط له وإنما أضيفت هذه العبارات كلها فيما بعد، عند الطبع، وقام بذلك إما أحدٌ من تلاميذ الشيخ (وربما كان هو العلامة المفسر الشيخ حميد الدين الفراهي، رحمه الله، المتوفى سنة 1339ه/1931م من أبرز تلاميذ الشيخ الشاعر فهو الذي كلّف المطبعة بطبع الديوان أو أرسل إلى أصحابها نسخة الديوان التي كانت لديه) أو قام به بعضُ من أشرف على طبع الديوان من عمّال المطبعة، وأياً كان فإن الذي أضاف هذه الكلمات أو العبارات التي جاءت في مفتتحات القصائد والقطعات الشعرية والعبارة التي جاءت على غلاف الديوان المطبوع والتي قد مرّت بنا آنفاً وأوردناها بنصها، فإنّ الذي أضاف ذلك كله لم يكن على مكانة من العلم بالعربية، ولم يكن يتقنها كتابة وتعبيراً وحاشا أن يكون ذلك هو الشيخ الفيض، رحمه الله، ويتضح ذلك بالنظر في تلك الجمل أو العبارات وذلك مما لا يحتاج إلى المزيد من التوضيح أو الشواهد والدلائل"[1].

[1] ديوان الفيض، الطبعة الباكستانية، ص 3-4

أصاب الدكتور في مواضع كما زلّت قدماه في مواضع أخرى كثيرة. فقمت بدراسة نقدية لهذه الطبعة، قارنت فيها المطبوع بالمخطوط الذي هو موجود عندي والذي لم يظفر به فضيلة الدكتور. وأما الأخطاء والأوهام التي وردت في المقدمة فسأتكلم عنها في موضع آخر. ولنعلم هذا القدر أن الشيخ حميد الدين الفراهي شاعر عربي كبير وهو طبع الديوان من المخطوط بتصريف قليل رآه أصحّ مما في الأصل، والعبارات التي جاءت قبل كل قصيدة أو قطعة كلها موجودة في الأصل المخطوط سوى ما كتب في لوح الديوان وليس فيها خطأ بل هو سجع سلس جميل يؤدي المراد تامّاً بإيجاز بالغ.

أبدأ باسم الله الرحمن الرحيم مؤمناً بأني لستُ ببرئ من الخطأ والزلة وانتقد الطبعة بحيث أذكر الأبيات مع صفحة الطبعة الباكستانية أولاً والزلات ثانياً وإن وجَد أحدٌ شيئاً من الخطأ أو الشكّ فالمرجوّ منه الإشارة إليه فالباب مفتوح للنقد والتصليح ومن جاء به فله منّي بالغ التشجيع وجزيل الشكر:

قال الشيخ فيض الحسن السهارنفوري (البحر الكامل):

أثني ويثني الفؤاد إلى الهوى فيشوب بالذمّ الخفي ثنائي –ص 41

فـ"يثني" جاء هنا كما ذكر في الطبعة الدكنية (ص 1) ولكن الأصل (ص 1) يشير إلى أنه "يثنيني" وبه يستقيم الوزن كما يتضح المعنى.

وقال الشيخ فيض الحسن (البحر الوافر):

أخبّ إليك مرتجـياً إربي لديك وأنت بحرٌ ذو عباب –ص 43

فهناك "الواو" قبل "إربي" في الأصل (ص 5) وبدونها لا يستقيم الوزن ولكنها لا توجد في الطبعتين، الدكنية (ص 3) والباكستانية.

وقال الشيخ الفيض (البحر الخفيف):

قد أتى أن يتـوب قلب طـروب عن ملاه يهتزّ منها القلوب –ص 44

ففي الأصل (ص 6) وفي الطبعة الدكنية (ص 4) هناك "أنى" فلم يفهمه الدكتور وجعله "أتى" ولو أنه يؤدي المعنى إلى حدّ ولكن "أنى" أبلغ من "أتى" كما جاء في قوله تعالى:

"ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل-----". سورة الحديد: 16

وقال الشيخ الفيض (البحر الخفيف):

لن يكاد الدمــوع ترقـأ عنا فعسى أن يشفينا السكوب –ص 44

ففي الأصل (ص 7) هنا "يشفنا الأسكوب" كما هو موجود في الطبعة الدكنية (ص 4) ولكن جعله الدكتور "يشفينا السكوب" وبذلك سقط الوزن كما لم يتضح المعنى فالواقع أنه من شفّه الهمّ أو المرض: أوهنه والأسكوب: الهطلان الدائم. يعني الشاعر أن صبّ الدموع قد جعله نهكاً.

وقال الفيض (البحر الكلمل):

تعطي ولا تكدي وكم من ذي يد يعطي فيكدي كفّه ذي فضة –ص 46

في الأصل (ص 10) "ذى نفس صت" وفي الطبعة الدكنية (ص 6) "ذي نفرضت" ولعله "كفه ذي تفضّت" و"تفضّت" أصله "تفضّضت" أي تكسرت وتفرقت أصابعها والجملة دعاء على البخيل. وهذا أولى مما ذهب إليه الدكتور ظهور.

وقال الفيض (البحر الطويل):

فها أنا أدعو الله أن يستبين أنّ لي سبيل الهدى ما دمتُ في الناس ماكثا –ص 49

وفي الطبعة الدكنية (ص 8) كذلك "أن" بين "يستبين" و"لي" وبها يسقط الوزن. ولكنها لا توجد في الأصل (ص 14) فما في الأصل أصوب وأقوم للوزن.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

القصــد في الكلام فلا تر غب في وصل مهذر حديث –ص 49

فسقط "همّها" من بداية صدر البيت وبذلك سقط الوزن وهو كذلك لا يوجد في الطبعة الدكنية (ص 9) ولكنه موجود في الأصل (ص 15).

وقال الفيض (البحر الوافر):

وكانت داره مرعى مريعــاً أثبت النبت يغبطه المروج –ص 50

فقد بدّل الدكتور "أثيث" بـ"أثبت" والأثيث: الملتفّ بعضه بالبعض فسقط الوزن كما ضلّ المراد.

وقال الفيض (البحر الوافر):

رعــاه ولم يزل يـره ناس يحثون الركاب وهنّ عوج –ص 50

وفي الأصل (ص 17): يرعاه" و في الطبعة الدكنية (ص 10) والباكستانية (ص 50): يره" فإن أبقينا ما في الطبعتين لكان "ناس" "أناس" وإلا فيسقط الوزن.

وقال الفيض (البحر الوافر):

لقد نعيتْ لي الشــبانُ منا فتى حسنٌ مقتبل بهيج –ص 51

فقد أسقط الدكتور "الواو" من عجز البيت وهي كانت بين "حسن" و"مقتبل". ولو أن المعنى لم يذهب هواء ولكن الوزن قد سقط.

وقال الفيض (البحر الوافر):

يشير على مشاورة بأمر رشيد صالح فيه الولوج –ص 52

ففي الأصل (ص 19) والطبعة الدكنية (ص 11) هنا "مشاوره" في صدر البيت بدلاً من "مشاورة" وبهذا لا يستقيم المعنى فلو أبقينا ما في الأصل والطبعة الدكنية لصحّ المعنى واستقام الوزن.

وقال الفيض (الحر الطويل):

ولا يشـتفي من دون يعتنــي به النبي الذي يأوي إليه صريخ –ص 56

هنا في الأصل (ص 23) "أنْ" بين "دون" و"يعتني" وهي سقطت في الطبعة الدكنية (ص 15) فلم يزدها الدكتور وبدونها يسقط الوزن.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

وجــوار وغلمــة وقيـان مطويات يلهو بهنّ النبيذ –ص 62

فكلمة "مطويات" لم تأت في الأصل (ص 32) ولا في الطبعة الدكنية (ص 20) ولا هي تعني ما أراد الشاعر أن يقول.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

كان لي مطعم لذيذ إذاما لم يكن للمرْية إلا جذيذ –ص 62

ففي الأصل (ص 32): المرءة" وفي هامش المخطوط (ص 32): المُرَيّء" وفي الطبعة الدكنية (ص 20): المُرَيّة" والصحيح "المُرَيْء" أو "المُرَيْئة" وكلاهما تصغير المرء. وأما ما يرى الدكتور من معناه "الجدل" فهو غير ملائم.

وقال الفيض (البحر البسيط):

مضى وما شابهه سوء ولا دنس مضى وما شيب من خزي ولا عار –ص 64

فـ"شابهه" لا يناسب الموقع. والذي يلائم هو "شابه" من "شاب يشيب" و"ه" ضمير النصب للغائب المذكر يرجع إلى الفاعل في "مضى" وهو مذكور في الأصل (ص 40) والطبعة الدكنية (ص 21).

وقال الفيض (البحر الطويل):

فتمّتْ على فوري وغرّدتُ مطوياً بكلب علي خان الكريم على قدري –ص 65

وكذا جاء "فتمّت" في الطبعة الدكنية (ص 22) وهو خطأ والصحيح ما في الأصل (ص 36) أي "فقمتُ" وكذا "مطوياً" المذكور هنا ليس بصحيح. إنما هو "مطرباً" المذكور في الأصل (ص 36) والطبعة الدكنية (ص 22).

وقال الفيض (البحر الطويل):

يجود إذا الأجواد ينسون جودهم ويوفي إذا الموفون يرمون بالقدر

–ص 65

فـ"القدر" أي بمقدار لا يناسب هنا كما يرى الدكتور فإن "الرمي" لا يستخدم للإعطاء بل يمكن استخدامه للعيب فلو جعلناه "يُرمونَ بالغدر" بدلاً من "القدر" لكان أفصح إلا أنّ الأصل (ص 37) يذكر "القدر" والطبعة الدكنية (ص 23) تذكر "الفدر". وكذا هناك "إذ" بمكان "إذا" في الأصل والطبعة الدكنية وهو أولى فإنّ "إذا" لا تدخل على المضارع".

وقال الفيض (البحر الطويل):

فإن حلّ في مرعى أصابه لزنة من الجدب أمسى جائداً بالعذر

–ص 65

ولو أنّ "أصابه" ليس بخاطيء بناء على القواعد اللغوية ولكن يسقط به الوزن فلو جعلناه "أصابته" كما هو في الأصل (ص 37) والطبعة الدكنية (ص 23) لكان أوفق بالوزن الشعري.

وقال الفيض (البحر الطويل):

أبيت الخنا والله هادي إلى التقى فعرضك في الأعراض أنقى وأطهر

–ص 67

فهنا وفي الطبعة الدكنية (ص 24) "هادي" والصحيح ما في الأصل (ص 40) وهو "هادٍ" فإنّ اسم الفاعل من هدى يهدي يكون "هادٍ" لا "هادي".

وقال الفيض (البحر الطويل):

سواء علينا قرب مثلي وبعده ولكنّ جدًى لا يزال يقصّر –ص 67

فكلمة "جدًى" لا تناسب هنا والتي تناسب الموضع هي "جدّ" أي نصيب و"الياء" ياء المتكلم أي "جدّيْ" وهي مذكورة في الأصل (ص 40) وفي الطبعة الدكنية (ص 24).

وقال الفيض (البحر البسيط):

لقد أظنّ عشير التين يرجحني ومن يشكّ قضينا حكم قسطاس

–ص 69

فقال الدكتور أظهر في شرح هذا البيت:

"عشير التين يريد به الحية، ويرجح من الإرجاح وهو الإثقال والإمالة، والقسطاس هو أضبط الموازين وأقومها، يقول إن الألم اللاذع مثل الحية تلدغه بين حين وآخر قاعداً أو قائماً وذلك حق لا ريب فيه" (ص 148)

فقد ارتكب هذا الخطأ لأجل ما جاء في الطبعة الدكنية (ص 26) من كلمة "التين" ولكن الأصل (ص 45) يذكر "التبن" وهو ما قطع من سنابل الزرع فالشاعر يريد مجرّد أنّ التبن سيكون أثقل منه في الميزان.

وقال الفيض (البحر البسيط):

لا استطيع ركب الظهر مستوياً فلا أبالي بآبالي وأفراسي –ص 69

فلو أنّ كلمة "ركب" تؤدي المعنى ولكن يسقط بها الوزن فلو جعلناها "ركوب" وهي مذكورة في الأصل (ص 45) والطبعة الدكنية (ص 26) لكانت أولى بالوزن.

وقال الفيض (البحر البسيط):

مضى الشباب وخانتك الحسان فدع منك الحسان وكن منها على يأس

–ص 70

فلو أنّ هناك "منك" في كل من الأصل (ص 46) والطبعتين الدكنية (ص 27) والباكستانية ولكنّ "منك" عندي "عنك" كما يبدو من دراسة الأدب العربي الجاهلي فيقول امرؤ القيس الكندي:

فدع ذا وسلِّ الهم عنك بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجّرا

ديوان امرئ القيس، ص94

ويقول علقمة الفحل:

فدعها وسلَّ الهم عنك بجسرة لهمك فيها بالـرداف خبيب

ديوان علقمة الفحل، ص3

ويقول المثقب العبدي:

فسلِّ الهم عنك بذات لوث غداة فرةٍ كمطرقـة القيون

شعراء النصرانية قبل الإسلام، ص406

وقال الفيض (البحر البسيط):

بادر به الموت واستمسك بعروته الوثقى النبي بني الجنّ والناس

–ص 70

وكذا "بني" في الطبعة الدكنية (ص 27) ولكنه خطأ مطبعي صدر لعدم الاهتمام بالطبعة الأولى ففي الأصل (ص 46) هناك "نبي" وهو الصحيح.

وقال الفيض (البحر البسيط):

يغدر الحساب علينا عنـد همته سهلاً يسيراً كحسو الطائر الحاسي

–ص 70

فـ"يغدر" المذكور في صدر البيت لا يصحّ هنا فهو لا يعني ما يريد الشاعر أن يبلّغه وما في الأصل (ص 46) والطبعة الدكنية (ص 27) صحيح وهو "يغدو" أي يسير.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

وعسى أن يجفّ غصن رطيب وأني أن يُجزّ نخل يبيس –ص 71

فـ"أني" المذكور هنا "أنى" من أنى يأني كما هو في الأصل (ص 48) وفي الطبعة الدكنية (ص 28) وكما ذكرت الآية التي استخدم فيها.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

لا ترى في بيوتهم من مقـيم فيرى أو يحسّه منه الحسيس –ص 72

فالضمير المنصوب في "يحسّه" يخلّل في الوزن وهو غير موجود في الأصل (ص 49) والطبعة الدكنية (ص 29).

وقال الفيض (البحر الخفيف):

ما تقي الحمـامَ إذ جاء يسعى بعجوز ولا ببكر تميس –ص 72

فـ"ما تقي" المفضّل في هذه الطبعة ليس بأنسب وذلك لأن مجيء "بعجوز ...." يكون بدون فائدة في هذا الموضع. وهو من عيَّ بأمر وعن أمر يعيَّ عيّاً وعياءً: عجز عنه وكذا تعيّا بالأمر: لم يُطق إحكامه. ولذلك جاء في الأصل (ص 49) "ما تعيّا" وفي الطبعة الدكنية (ص 29) "ما تعيّ".

وقال الفيض (البحر الطويل):

وربّ حمــيّ الأنف لي الحـمى وربّ شديد البطش يجذر من بطش –ص 73

ففي الطبعة الجديدة سقط "يحمي" من صدر البيت، الأمر الذي أسقط الوزن الشعري وهو موجود في الأصل (ص 51) وفي الطبعة الدكنية (ص 30).

وقال الفيض (البحر الخفيف):

قـد رمتني بأسهم لا تطيـش راميات رميّها لا يعيش –ص 74

فـ"رميّها" بدون الميم المذكورة في الأصل (ص 52) والطبعة الدكنية (ص 30) لا يناسب هذا الموضع فإنّ الرميّ هو سحاب شديد وقع المطر، وأما المرميّ فهو الذي أصابه الرمي.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

نال مني المنــون فالحُص مني كل ريش فهل ترى من يريش

–ص 74

يرى الدكتور ظهور أنّ الحص هو الورس الذي يصبغ به والواقع أنه فعل ماضٍ من ألحص يُلحص أي نشب وهو المذكور في الأصل (ص 52) والطبعة الدكنية (ص 30).

وقال الفيض (البحر الخفيف):

قد أغارت عليه خيــل الدواهي من قريب فهل كريم هشيش –ص 74

فـ"عليه" في صدر البيت لا يعني ولا يناسب وهو "عليّ" كما هو المذكور في الأصل (ص 52) والطبعة الدكنية (ص 31).

وقال الفيض (البحر الخفيف):

ثاب رأسي وذاب جسمي وخارتْ قوتي ثم كلّ عظمٍ حشيش –ص 74

فـ"ثاب" لا يعني شيئاً هنا وهو خطأ فاحش. والصواب "شاب" المذكور في الأصل (ص 53) والطبعة الدكنية (ص 31).

وقال الفيض (البحر الخفيف):

ثم لا تخزني بســوء إذاما يحشر الناس كلهم والوحوش –ص 75

فلو أنّ "تخزني" لا يخلّل المعنى بالاقتران مع "سوء" وهو مذكور في الطبعة الدكنية (ص 31) ولكن رواية الأصل (ص 54) تختلف وهي "لا تجزني" إلا أنّ كلا الفعلين تم استخدامه في القرآن الكريم.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

أنا عفّ وعائف وعدوّ مهين لما يهيج نشاطي –ص 79

فقد سقطت الواو في بداية عجز البيت، وهي قبل "مهين" وبها سقط الوزن. توجد هي في الأصل (ص 61) والطبعة الدكنية (ص 35)

وقال الفيض (البحر الخفيف):

أي يـــوم برزتْ فيه بيـض ناعمات برزن لي في الرياط –ص 80

فقد سقطت الباء من "بيض" وبها سقط الوزن وهي توجد في الأصل (ص 61) والطبعة الدكنية (ص 35). وكذا "برزتْ" ليس التاء بساكنة فيها بل هي مضمومة فالصحيح "برزتُ فيه ببيض ----"

وقال الفيض (البحر البسيط):

يا من هـداه ينادي كل مختبط ورحمة منك يحي كل معتبط –ص 81

فـ"يحي" في الأصل "تحيي" فإنّ "رحمة" فاعلها. وقد ورد الخطأ في النسخ في كل من الأصل (ص 63) والطبعة الدكنية (ص 36) والطبعة الباكستانية كذلك.

وقال الفيض (البحر البسيط):

كما تجـود على قـرب كذاك على بعد فلا ضير للناسي من الشحط

–ص 81

فـ"الناسي" (الغافل) لا يفيد هنا شيئاً فإن بدّلناه بـ"النائي" المذكور في الأصل (ص 63) لكان أصحّ. وأما الطبعة الدكنية (ص 37) فهي تشير إلى "للناي" والجمع نايات من آلات الطرب.

وقال الفيض (البحر البسيط):

أخفي المحـبة ما يستطاع دونهم للناس أنماطهم فيها ولي نمطي

–ص 81

فلو أنّ "يستطاع" لا ينقص من المعنى ولا يخلّل فيه ولكن يسقط به الوزن فإن حذفنا التاء منه لاستقام الوزن ولما نقص الجمال الأدبي. وهذه الرواية (بدون التاء) موجودة في الأصل (ص 64) والطبعة الدكنية (ص 37).

وقال الفيض (البحر الخفيف):

يبتغي أن أســأم خسـفاً وذلّاً ويراني أسير قوم غلاظ –ص 82

فـ"أسأم خسفاً" لا يستخدم عند العرب كما لا يستقيم به الوزن، ولعل الدكتور ظهور ظنّه من "سأم الحياة يسأم" كما جاء في قول زهير بن أبي سلمى التالي:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حـولاً لا أبا لك يسـأم

شرح القصائد العشر، ص 152

والحال أنه من "سامه عذاباً يسومه" كما في قوله تعالى:

"وإذ نجّيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبّحون أبناءكم ويستحيون نسائكم -----". سورة البقرة: 49

وبهذا يقول الأصل (ص 65) والطبعة الدكنية (ص 37).

وقال الفيض (الرجز):

يقيل مكساً لا يفوت الشـظا قد كظّه ما عنده فاكتظا –ص 83

يظنّ الدكتور ظهور أنّ في صدر البيت "مكساً لا يفوت -----" من مكس الشيئ نقصه ولكنه وهم فقد تم في الأصل (ص 67) إعرابه بحيث إنه "مِكسالاً يفوت ----" وبهذا يحسن المعنى، وبهذا تقول الطبعة الدكنية (ص 38).

وقال الفيض (البحرالطويل):

رَزيناً فتى لو نيل فتيان أرضنا بما ناله ما كان أبكى وأوجعا –ص 84

فـ"رَزيناً" خطأ والصواب "رُزئنا" من الرزء أي المصيبة، وكذا في الأصل (ص 68) وفي الطبعة الدكنية (ص 39) "رزينا".

وقال الفيض (البحر الطويل):

لئن أظلمت رجـاؤها يوم موته فقد كان يوماً ذا كواكب أسنعا –ص 84

فـ"رجاؤها" إنما "أرجاؤها" أي الرّجا والرّجاء جمعها الأرجاء: الناحية. وقد وقع هذا الخطأ لأجل ما وقع من الخطأ المطبعي في الطبعة الدكنية (ص 39) وأما الأصل (ص 69) فهو يذكر "أرجاؤها" الكلمة الصحيحة. وكذا "أسنعا" إنما هو "أشنعا" من الشين لا السين ومنه "يوم أشنع" ذو شناعة فقال أبو ذويب الهذلي:

متحامِيين المجـدَ كلّ واثق ببـلائه واليـومُ يـومٌ أشنعُ

لسان العرب: مادّة شنع

وقال متمّم بن نويرة:

ولقد غُبطتُ بما ألاقي حقبة ولقد يمرّ عليّ يوم أشنع

المصدر نفسه والمادّة نفسها

وقال الفيض (البحر السريع):

لو بات بيتي قبل أن هلكوا ما فيه من أمل ولا راع –ص 87

فـ" أمل" كلمة لا تعني هنا شيئاً ولعله من وهم الدكتور ظهور. وأما الطبعة الدكنية (ص 42) ففيها "ا ل" وبهذا لا يفهم المراد إلا بما يؤيده الأصل (ص 73) من أنه "إبل" وهو الملائم بالموقع.

وقال الفيض (البحر البسيط):

إني امرؤ ما له خير ولا كرم إني ما له خير ولا سلف –ص 91

فقد حذف "امرؤ" في عجز البيت وهو كان بين "إني" و"ما له". وقع هذا الخطأ لأجل الطبعة الدكنية (ص 45) التي تفقد هذه الكلمة. ولكنها توجد في الأصل (ص 80).

وقال الفيض (البحر البسيط):

إنّ منْ ينجوْ به وإلا فلا حميم ولا شفيق –ص 93

فما وضعه الدكتور ظهور من"إنّ مَنْ ينجوْ به وإلا" خطأ بيّن كما وقع خطأ مطبعي في الطبعة الدكنية (ص 47) من أن نقل فيها "ينجو" والصحيح "إنْ منّ فينجوْ به وإلا" وهو المنقول في الأصل (ص 83).

وقال الفيض (البحر البسيط):

ولا حميم ولا جارٍ ولا مسكن ولا نديم ولا كأس ولا ساق –ص 94

فلو أنّ "مسكن" صحيح ولكن لا يستقيم به الوزن فما في الأصل (ص 84) والطبعة الدكنية (ص 48) من "سكن" صحيح وملائم بالوزن.

وقال الفيض (البحر البسيط):

يعولهم ملك برّ ندٍ ندس مدراراً عطيته مفتاح أرزاق –ص 95

فـ"مدراراً عطيته" غير ملائمة بالوزن الشعري وموسيقاه ولا أدري أنّ له هذا الوزن فما في الأصل (ص 87) والطبعة الدكنية (ص 49) من "مدرارُ أعطيةٍ" صحيح وملائم بالوزن والموسيقى.

وقال الفيض (البحر البسيط):

يواتي ومما شــاء من ضرر ممن يعادي بإيباق وإيثاق –ص 96

فسقط "لمن" من بداية صدر البيت وبه سقط الوزن وهو موجود في الأصل (ص 87) والطبعة الدكنية (ص 50).

وقال الفيض (البحر الكامل):

أبيت في بيـت مخــو ف حوله مأفوك –ص 97

فسقطت الواو من بداية صدر البيت وبها انخلّ الوزن الشعري، وهي موجودة في الأصل (ص 90) والطبعة الدكنية (ص 51) وكذا هناك في الأصل والطبعة الدكنية "جوله" مكان "حوله". و عُلّق على هذا البيت في الهامش: عقله ضعيف"، المخطوط، ص 92

وقال الفيض (البحر الطويل):

سلكت صراطاً ســوياً قوياً إذا ضلّه سالك فهو هالك –ص 98

فلا تأتي صفة "قوي" للصراط، إنما هي صفة "قويم" التي تأتي لها ولعلّ الدكتور ظهور وقع في الخطأ لأجل الخطأ المطبعي الواقع في الطبعة الدكنية (ص 52) ولكن الأصل (ص 92) يشير إلى "قويم".

وقال الفيض (البحر البسيط):

فالحبل منفصم والخط منتقص والستر منتهك والعرض منتهك

–ص 100

فـ"الخط" لا يعني هنا شيئاً إنما هو "الحظّ" كما هو في الأصل (ص 95) والطبعة الدكنية (ص 53) وكذا "منتهك" الذي وقع لمجرد الخطأ الواقع في الطبعة الدكنية (ص 53) ولكن الأصل يشير إلى "منتبك" وهو من انتبك المكان ينتبك: ارتفع. وبهذه الرواية يحسن المقابلة.

وقال الفيض (البحر البسيط):

لا أبكي عليهم بكاء غير منقطع حتى أرى الدمّ من عيني ينسفك

–ص 100

فالنفي في "لا أبكي" هنا لا يفيد شيئاً فإنّ "حتى" في مثل هذا الموقع يقتضي الكلام التام ولذلك فقد جاء في الأصل (ص 95) "لأبكي" فاللام هنا لام التوكيد ولعل الخطأ وقع لمجرد رواية الطبعة الدكنية (ص 54) التي جاء فيها "لا أبكي". وكذا هناك "ينفكّ" في مكان "ينسفك" في الأصل (ص 95).

وقال الفيض (البحر البسيط):

ببلدة ما بها مجـــد ومأثرة وما بها كريم النفس مفضال

–ص 101

فقد سقط "من" من عجز البيت وهو كان ما بين "بها" و"كريم" ولعله حدث لأجل عدم الاهتمام بالطبعة الدكنية (ص 54) حيث سقط هذا. ولكنه يوجد في الأصل (ص 96).

وقال الفيض (البحر البسيط):

الخمر شربهم والسحت مأكلهم والإفك مكسبهم لا بأس في حال

–ص 102

وكذا توجد رواية "شربهم" في الأصل (ص 98) ولكن الطبعة الدكنية تروي "مترهم" والصحيح "مشربهم" على وزن "مأكلهم" و"مكسبهم". وبها يستقيم الوزن وإلا فلا يستقيم الوزن بـ"شربهم".

وقال الفيض (البحر البسيط):

هذا وقد ظلت ظللت من دونهم حججاً حباً حبيباً نشيطاً ناعم البال –ص 102

فـ"ظلت" زائد هنا و"ظلت" الأول هو "ظِلْتُ" ولا أدري من أين أضاف الدكتور ظهور وبه يسقط الوزن كما لا يستقيم به المعنى. وفي الأصل (ص 98) مجرد "ظلت". وكذا "في" الواقع بين "ظلت" و"من دونهم" ساقط من هذه الطبعة.

وقال الفيض (البحر البسيط):

عذباً فراتاً لطيفاً صافياً بشماً حلواً حلالاً على أوصاف سلسال

–ص 102

وكذا يروى في الأصل (ص 98) "بشماً" أي سؤوم وهو خطأ وما في الطبعة الدكنية (ص 55) من "شبماً" أي البردان، أولى بالمعنى.

وقال الفيض (البحر البسيط):

وطئت حرّها ما كان من أكم وقد تلفّعت القارات بالآلي

–ص 103

فقد سقط "في" من صدر البيت، وهو كان بعد "وطئت" وقبل "حرّها" وبه سقط الوزن. يوجد هو في الأصل (ص 100) والطبعة الدكنية (ص 56).

وقال الفيض (البحر البسيط):

يا صاح لا تسمعنْ قول العدى واصْحُ لما أقول وإني كاشف البال –ص 103

"أصحُ" من صحا الرجل يصحو: أفاق ولكن لا تاتي له صلة "اللام" في "لما أقول" فهو عندي من أصاخ يُصيخُ إصاخةً له وإليه: أصغى واستمع. وكذا يروى في الأصل (ص 100) والطبعة الدكنية (ص 56).

وقال الفيض (البحر الطويل):

ألمّ به ما يقصم الظهر بغتة ويروي الورى والدهر جمّ غوائله

–ص 104

رواية "يروي" الخاطئة تسلّلت لأجل الطبعة الدكنية (ص 57) حيث جاءت هذه الرواية ولكن الأصل (ص 101) يروي "يردي" من أرداه يرديه: أهلكه.

وقال الفيض (البحر الطويل):

رماه أزرق النصل بارد وما رمية من غير رام تماثله

–ص 104

سقط "بسمّ" مما بين "رماه" و"أزرق" وبذلك سقط الوزن كما انخلّ المعنى. لعل الدكتور وقع في هذا الخطأ لأجل الطبعة الدكنية (57) التي لا يوجد فيها هذا اللفظ. وقد وجدته في الأصل (ص 101).

وقال الفيض (البحر الطويل):

بلغتُ به ما ترهـق دونها وحمّلت حملاً لا يرى اليوم حامله

–ص 104

سقطت كلمة "النفس" من بين "ترهق" و"دونها" وحدث هذا لأجل الطبعة الدكنية (ص 57) التي تفقدها وكذلك هي لا توجد في الأصل (ص 101) فزدتها حسب المفهوم والوزن وكذا "دونها" "دونا" وهو خطأ في الطبعة الدكنية وفي الأصل "دونه" والصحيح ما في الأصل.

وقال الفيض (البحر الطويل):

صبرنا ولولا الصبر حثّت ركابنا إلى بلدة حثّت إليها وواصلــه

–ص 104

فـ"واصله" المذكور هنا أيضاً يوجد في الطبعة الدكنية (ص 57) وأما الأصل (ص 101) ففيه "رواصله" ولعلها "رواحله" جمع "راحلة" وهي من الإبل ما كان منها صالحاً لأن يرحل والتاء للمبالغة.

وقال الفيض (البحر الطويل):

لقد كان برهــاناً قوياً وحجة لمن يبغَى رشداً على من يحاوله

–ص 104

ففي الطبعة الدكنية (58) هناك "تبتغي" فجعله الدكتور ظهور "تبغي" وكلاهما خطأ. والصحيح ما في الأصل (ص 102) وهو "يبتغي".

وقال الفيض (البحر الطويل):

نأ عيشنا عنا وقد كان وافقاً ولسنا نرجّي أن تعود قوافله

–ص 105

فـ"وافقاً" تسلّل لأجل سوء الفهم لكلمة "وافغاً" المذكورة في الطبعة الدكنية (ص 58) وهو خطأ مطبعيّ فظنّ الدكتور ظهور أنها "وافقاً". والحال أنها "رافغاً" من رفاغة العيش رخائه وهي موجودة في الأصل (ص 103).

وقال الفيض (البحر الطويل):

إلام وفي نفس كثـير ودونه أمور وما دون النكايات حاصله

–ص 105

فـ"إلام" لا يفيد هنا شيئاً وكذا "نفس" هي "نفسي" وبهذه النسبة يكون الفعل "ألام". يوجد كل هذا في الأصل (ص 103) والطبعة الدكنية (ص 58).

وقال الفيض (البحر الكامل):

ومن عـداهم كلهم لا يخطرون بباله –ص 105

فلو أنّ "يخطرون بباله" صحيح معنى ولكنه لا يصحّ هنا فالشاعر يريد الاحتماء ببال النبي صلّى الله عليه وسلّم فالصحيح هنا "يحظرون بباله" من حظَر به يحظُر حظراً: احتمى. وهو موجود في الأصل (ص 103) والطبعة الدكنية (ص 58).

وقال الفيض (البحر الكامل):

جادت يداه على السؤا ل به على سوّاله –ص 106

فـ"السؤال به" هنا هو "السواء به" وقد حدث هذا لأجل الطبعة الدكنية (ص 59) التي جاء فيها "السؤاا" وهو خطأ مطبعيّ، وذلك فإنّ "السؤال" يضمن "الهزء" إذا جاءت له صلة "بـ" كما قال تعالى:

"سأل سائل بعذاب واقع". سورة المعارج:1

وأكبرُ شاهد على ما أقول هو الأصل (ص 105) ففيه ما أرى.

وقال الفيض (البحر الكامل):

من سرّ قـوم شـيبهم وشبابهم غرّ وذو كرم بناة مكارم –ص 107

فـ"وذو" خطأ والصواب "ذوو" جمع "ذو" وهذا حدث لأجل ما في الطبعة الدكنية (ص 60) من "وذو" ومن المؤسف أن هذا الخطأ ورد أيضاً في "لقطة العجلان" (ص180) وأما الأصل (ص 106) فهو يروي "ذوو".

وقال الفيض (البحر الكامل المجزو):

غاوٍ وغوى جامح لا يستدلّ على الشكيم –ص 110

فـ"غاوٍ وغوى" وهم وخطأ لا يستقيم به الوزن، والصحيح "غاوٍ غويّ" كما هو في الأصل (ص 111). ولعل الخطأ جاء لأجل الطبعة الدكنية (ص 63) حيث جاء "غا وعوى". وكذا "يستدلّ" هو "يستذلّ" من استذلّه يستذلّ: وجده ذليلاً.

وقال الفيض (البحر الكامل المجزو):

وبمنْ يُرِدْ هُمْ ويحسَب ردّهم دَيْنَ الغريم –ص 110

فـ"يُرِدْ هُمْ" خطأ والصواب "يَرُدّهُمْ" من ردّه يردّ كما هو في الأصل (ص 111) والطبعة الدكنية (ص 63).

وقال الفيض (البحر الطويل):

نقضنَ عهوداً لي عليها شواهدَ فَرِحْنَ فمن يرثي لصبّ متيّم –ص 111

فـ"فَرِحْنَ" خطأ في الإعراب، إنما هو "فَرُحْنَ" فالفاء للتعقيب و"رُحْنَ" من راح يروح.

وقال الفيض (البحر الكامل المجزو):

سمتهم سمت الكــرام الصالحين وحسن عمّه –ص 114

سقطت الواو من بداية صدر البيت وبها سقط الوزن ولكنها تبقى في الأصل (ص 117) والطبعة الدكنية (ص 66).

وقال الفيض (البحر البسيط):

ولا تميز كريماً كيّساً فطنـاً مما غبيّ لذيم النفس ملعون –ص 115

فـ"لذيم" في عجز البيت مما صنعه الدكتور ظهور فهي لا توجد في الأصل (ص 119) ولا في الطبعة الدكنية (ص 68) وبالعكس من تلك هناك كلمة "لئيم" في كلا المصدرين.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

في قلوب تطير طير قطاة عيون تفيض فيض العين –ص 116

فسقطت الواو من بداية عجز البيت وبدونها لا يستقيم الوزن. إنها موجودة في الأصل (ص 120) والطبعة الدكنية (ص 68).

والرجز ذو الرقم (56) يحتوي على بيتين ونصف بيت فقد تم ذكر البيتين وأما النصف البيت الذي يوجد في الأصل (ص 121) والطبعة الدكنية (ص 69) فقد أسقطه الدكتور لسبب يخفى علينا. وهو كما يلي:

بـونٌ بعـيدٌ بيـنه وبيـنـيْ

وقال الفيض (البحر الكامل):

لله دار الحبّ إذ هـو ما أتى إلا وخان العاليات علوّها –ص 117

فـ"دار" خطأ فاحش ارتكبه الدكتور ظهور لأجل الطبعة الدكنية (ص69) حيث وقع هذا الخطأ. والصواب "درّ" كما في الأصل (121).

وقال الفيض (البحر الكامل):

تمضي الليالي أو تضيئ وليلتي لا يستطاع ضحوّها وسجوّها

–ص 118

فهناك "وحوّها" مكان "ضحوّها" في الأصل (ص 122) وفي الطبعة الدكنية (ص 70) ولعلّه "دجوّها" من دجا الليلُ يدجو: أظلم. وما يراه الدكتور ظهور من "ضحوّها" لا يستخدم لليل، ولعله ظنّ هذا لقوله تعالى:

"والضحى والليل إذا سجى-----". سورة الضحى:1-2

وقال الفيض (البحر الطويل):

لحى الله شـيبي شـبّ في صبابتي فأهوى إلى ما لم أكن قبله أهوي

–ص 119

فقد سقط الهاء من "في" في صدر البيت وبه سقط الوزن. يوجد هذا في الأصل (ص 123) والطبعة الدكنية (ص 70).

وقال الفيض (البحر الطويل):

جزى ربه عنا الشـباب إذا امضى مضى وهو لا يبقي علينا ولا يلوي

–ص 119

فـ"امضى" خطأ والصواب "مضى" كما يبدو من السياق وكما هو مذكور في الأصل (ص 124) والطبعة الدكنية (ص 71).

وقال الفيض (البحر الوافر):

لكني على ضعـــفي ووهني أقاسيها ولا فخر ودعوى –ص 121

الواو سقطت من بداية صدر البيت ولذا سقط الوزن. إنها توجد في الأصل (ص 127) والطبعة الدكنية (ص 72).

وقال الفيض (البحر الوافر):

فإن لم تستمع فلا أنت غمر وإن لم تنتصح فلأنت ألوى

–ص 121

فـ"فلا أنت" وهمٌ من الدكتور ظهور والصواب "فلأنت" بمقابلة "فلأنت" في عجز البيت. وكذا جاء في الأصل (ص 128) والطبعة الدكنية (ص 73).

وقال الفيض (البحر الوافر):

وكم من مرشد مثلي كذوب إذا اضل السبيل غوى فأغوى

–ص 122

فـ"اضل" خطأ يسقط به الوزن ويفسد المعنى فلو وضعناه "ضلّ" كما هو في الأصل (ص 129) والطبعة الدكنية (ص 73) لكان صحيحاً ومقيماً للوزن الشعري.

وقال الفيض (الرجز):

أعطي عفاتي منقعاً من عفوي وربّ جان لا يذبح قَوِّيْ –ص 122

فـ"لا يذبح قَوِّيْ" وهم من الدكتور ظهور فهو "لاذ بحقويه" أي فزع إليه. وهكذا ورد في الأصل (ص 169) والطبعة الدكنية (ص 74).

وقال الفيض (البحر البسيط):

كلّتْ يديْ ووهتْ رجليْ فيلعبُ ليْ صبيانُ قوميْ وهم أبناءُ أستاه

–ص 124

فـ"لي" بعد "يلعب" خطأ والصواب "بي" المذكور في الأصل (ص 133) ولعل الخطأ وقع لأجل الطبعة الدكنية (ص 75) حيث تسلّل نفس الخطأ.

وقال الفيض البحر البسيط):

لا يُفَضِّضُ الله فاه رأساً من باسمه فاه أو يفوه –ص 125

فـ"لا يُفَضِّضُ" لا يستقيم به الوزن والصواب "لا يفضُضِ" المذكور في الأصل (134) وفي الطبعة الدكنية (ص 76). وهو من "فضّ الله فاه" أي نثر أسنانه، يقال لمن أجاد الكلام "لا فُضّ فاه".

وقال الفيض (البحر البسيط):

في حبّه وآله ولولم أهوهُ ما مسّني الدلوه –ص 125

فـ"أهوهُ" خطأ يسقط به الوزن والصواب "أهواه" المذكور في الأصل (ص 135) وفي الطبعة الدكنية (ص 76).

وقال الفيض (البحر الكامل):

قدتُ العساكرَ في الحروب وسقتُها حتى إذ تمّتْ دعوني كافها –ص 126

فلا أدري ما هو فاعل "تمّتْ" حيث قيادة العساكر وسياقها أمر أو أمران وكذا "إذ" لا تأتي إلا للتذكير فلو جعلناهما "إذا تمّ" لكان أصحّ وهو المذكور في الأصل (ص 137) والطبعة الدكنية (ص 77). إلا أنّ هناك الألف بعد الميم وهي عندي للتنغم الصوتي.

وقال الفيض (البحر الخفيف):

طاب من عاشق في رضاك حياة لم يعش من عصاك عيشاً رخيّا

–ص 129

فكلمة "عاشق" المذكورة هنا جاءت في الطبعة الدكنية (ص 79) أيضاً. ولكنها تسقط الوزن فما في الأصل (ص 140) أولى وهي "عاش" من العيش، وبها يستقيم الوزن.

وقال الفيض (البحر البسيط):

أما وربّك لو كنا بخافية دافعت شيبنا عنّا خوافيها –ص 130

فقد سقط "ما" قبل "دافعت" في عجز البيت هو مذكور في الأصل (ص 142). وقع هذا الخطأ لأجل الطبعة الدكنية (ص 80) التي لا يوجد فيها هذا الحرف.

وقال الفيض (البحر البسيط):

اذكرْ ضريحك إن ضغّطتَ فيه غداً وذَرْ وراءك طيبَ النوم منسيا

–ص 132

فسقطت "الواو" في بدء صدر البيت وكذا سقطت هي من الطبعة الدكنية (ص 82) إلا أنها مذكورة في الأصل (ص 146) وبها يتعلق البيت بـ"واعلم هديتَ إلى -----" البيت المذكور في البداية.

وقال الفيض (البحر البسيط):

طوبى لمن ليس مغيراً بنصرته ولا يرى السيئ المكروه مرضيا

— ص 132

فـ"مغيرا" المذكور في صدر البيت لا يعطي المعنى الكامل حيث "مغترّاً" المذكور في الأصل (ص 146) يعطي المعنى كما هو يوافق وصلة "بنصرته". ولعل الخطأ وقع لأجل الطبعة الدكنية (ص 82) التي جاءت فيها هذه الكلمة.

ثبت بالمصادر والمراجع

(الألف) الكتب والرسائل:

1. أبو الفرج، الأصبهاني: الأغاني، دار الثقافة، بيروت، 1981م
2. أشرف علي، التهانوي: إمداد المشتاق إلى أشرف الأخلاق، زاد فيه: نثار أحمد الفاروقي، مكتبة برهان، سوق الأردوية، المسجد الجامع، دلهي، 1908م
3. إقبال علي، السيد، المولوي: سفرنامه بنجاب، ترتيب: الشيخ محمد إسماعيل الباني بتي، إيجوكيشنل ببليشنغ هاؤس، دلهي القديمة، 1979م
4. أمالي المرتضى: تحقيق: محمّد أبوا الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مصر، 1373ه
5. ديوان الفيض، إصلاح: المعلّم عبد الحميد الفراهي، مطبعة أختر دكن، حيدراباد، 1334ه
6. ديوان الفيض، تحقيق: الدكتور ظهور أحمد أظهر، المجمع العربي الباكستاني، لاهور، الباكستان، 1416ه
7. ديوان الفيض، مخطوط في المكتبة المركزية، مدرسة الإصلاح، سرائ مير، أعظم كره
8. ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، 1969م
9. ديوان حاتم الطائي، دار صادر، بيروت، 1953م
10. ديوان زهير بن أبي سلمى، مكتبة صادر، بيروت، سنة الطبع لم تذكر
11. ديوان سيدنا حسان بن ثابت الأنصاري: مطبعة الإمام، مصر، 1321ه

12. ديوان علقمة الفحل بشرح الشنتمري، تصحيح: ابن أبي شنب الجزائر، والتفاصيل الأخرى لم تذكر
13. ديوان مجنون ليلى، شرح: الدكتور يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م
14. الراعي، النميري: شعر الراعي النميري، وأخباره، جمع وتعليق: ناصر الحاني، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1964م
15. السكري: شرح أشعار الهذليين، تحقيق: عبد الستار فراج، العروبة، القاهرة، 1384ھ
16. شرح ديوان امرئ القيس، اسم المطبع لم يذكر، بيروت، 1377ھ
17. شهاب الدين، أبو عبد الله ياقوت الحموي الرومي البغدادي: معجم البلدان، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1957م
18. صديق جسن خان، النواب: لقطة العجلان مما تمسّ إلى معرفته حاجة الإنسان، مطبعة نظامي، كانفور، 1291ھ
19. صديق حسن خان، السيد: أبجد العلوم، المطبعة الصديقية، بلدة بهوفال المحمية، 1295ھ
20. عبد الرحمن، ناصر، الإصلاحي: حياة حميد، مطبعة معارف، أعظم كره، 1973م
21. عمر رضا، كحالة: معجم المؤلفين، دمشق، 1961م
22. لويس، شيخو، الأب: شعراء النصرانية، مطبع الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1890م
23. محمد إكرام، القاسمي: الشيخ فيض الحسن السهارنفوري (رسالة الدكنوراه)، مخطوط في قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الملية الإسلامية، نيو دلهي، الهند

24. محمد شاهد، السيد، السهارنفوري: علماء مظاهر علوم سهارنفور اور انكي علمي وتصنيفي خدمات (علماء مظاهر علوم وخدماتهم العلمية)، مكتبة يادغار شيخ، سهارنفور، الطبعة الثانية 2005م
25. محمّد، ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، سنة الطبع لم تذكر
26. النواب صديق حسن خان: شمع أنجمن، 1293ھ
27. يحيى بن علي، أبو زكريا، التبريزي: شرح القصائد العشر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1985م
28. يحيى بن علي، أبو زكريا، التبريزي: شرح ديوان الحماسة، اسم المطبع وسنة الطبع لم يذكرا.

(الباء) المجلات والجرائد:

29. مجلة "نقوش" الفصلية الصادرة عن لاهور، الباكستان
30. مجلة "معارف" الشهرية الصادرة عن مجمع شبلي العلمي، أعظم كره، الهند
31. مجلة "ثقافة الهند" الفصلية الصادرة عن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، الوزارة الخارجية، نيو دلهي، الهند
32. جريدة "مشرق" اليومية الصادرة عن الباكستان

"أكه نندن"

(لم نجد شاعراً كشميرياً مغلقاً إلا وقد استغل إطار هذه الأسطورة لأداء المعاني الفنية والأدبية، وأما الشعراء الصوفية فقد أكثروا استخدامها لأنها تصلح لأسلوبهم الرمزي حيث يمكن أن يمثّل أكه نندن، بطل القصة، النفس في مرحلتي تطورها؛ الأمارة والاطمئنان، ولا يوجد لهذه الأسطورة أصل تاريخي كما أن القصة تفقد، إلى حد كبير، التقنية التي تتبع عادة في القصص الحديثة. حرصتُ أن احتفظ على هيئتها ومادتها التي نقلت إلينا عبر العصور بدون أي تعديل، لكي نتعرف على بعض الجوانب الثقافية لكشمير، المترجم)

في قديم الزمان كان ملك هندوسي يسمّى "راز" وكانت له زوجة تسمّى "هرنه". كان الملك قد حصل له كل شيء سوى طمأنينة القلب، وذلك لأنه كان محروماً ممن يرثه ولو رزق خمس بنات، وذاك لأنه كان يعتقد أن الذكر يفوق الأنثى، وكان يفكّر في نفسه: هذه البنات لا يستطعن أنْ يحملن بأعباء الدولة، فليس لي أحدٌ يخلفني بعد موتي، هل للمرء غنى من القلب ولو كان له خمس حواس؟

وكلما مرّت الأيام اشتدّ الملك حزناً وازداد حاجة إلى ابنٍ بارّ يخلفه --- بدأ الملك يتردد إلى المعابد ويتبعه زوجته فيه يتبتل في خلاء وينفق أمواله ويتصدّق بها رجاء أن يرزقه الربّ من يرثه، فذات يوم هداه الهاتف، في المنام، إلى حلّ هذه المشكلة، وقال له إنّ راهباً، اسمه جورو، يعيش في غابة دندك، آيته أنّ الزمان لم يشيّبه وأنّ المكان لا يقيّده وهو يستطيع أن يعطي شيئاً أو أنْ يمنعه فاذهب إليه وحيداً حتى تظفر بمرادك. فلما أفاق الملك من نومه غمره السرور بالرؤيا، فأخبر زوجته بما هتف له، وشدّ رحاله، على الفور، إلى تلك الغابة، كانت أمانيه أسرع من مركبه فلم يشعر بصعوبات السفر ولا بأخطاره حتى دخل الغابة، ووجد الراهب في عالم السكر غيوراً غنياً فعرض عليه الملك حاجته بصوت خافض وقلب خاشع ماثلاً بين يديه كالعاجز المطيع. وكان من عادة الراهب أنه لا يمنح أحداً شيئاً إلا ويضع معه

الشروط ويعقد معه العهود. فقال الراهب للملك: سأعطيك ابناً شريطة أن ترده إليّ بعد اثنتي عشرة سنة من عمره.

فقال الملك في نفسه: لا شك أنّ هذا شرط صعب للغاية ولكن ساحتال عسى أنْ يتلطف بنا ولا يحرمنا من ابننا الوحيد، وبعد تفكير قليل قبِل الملك هذا الشرط فأعطاه الراهب فاكهة عجيبة ليطعمها زوجته. رجع الملك إلى بيته وأكلت زوجته الفاكهة، ومرّت الأيام حتى شعرت بثقل في بطنها فسرّتْ أيما سرور، وأخبرت زوجها به ففرح هو أيضاً. وضعت الزوجة بعد تمام تسعة أشهر، فاحتفلوا بمولده وسمّوه بـ"أكه نندن"، نشأ الولد وترعرع جميلاً حبيباً لدى أبويه فشغفهما حباً وأملاً وأرهقهما طغياناً وكفراً، فكلما حضر لهم طيف ذلك الميثاق المعهود مع الراهب لم يلتفتا إليه كراهة له ولم يستعدا له عدة، حتى أنسياه وأذهلا عنه، ولما بلغ الولد سنّ القراءة أرسلاه إلى الكتّاب ليتعلم القراءة والكتابة. قضت الأعوام واحداً تلوَ الآخر حتى بلغ الولد اثنتي عشرة سنة من عمره. ذات يوم إذ هو في الكتّاب ظهر الراهب في فناء البيت وهو ينادي بأعلى صوته المهيب ويسأل شيئاً فذعر الملك وفزعت زوجته وتذكرا في أنفسهما الوعد عن ابنهم، فعرضا له الذهب والفضة تجاهلاً عما يسأل في الحقيقة.

فقال الراهب: إنّ هذه الأشياء يوطّأها قدماي، ---- فعرضا له الملك كله.

فقال الراهب: أنا ملك مستقلّ بالحكم.

فسألاه في يائس وبؤس: إذاً ماذا تطلب منا؟

قال الراهب: أنا جوعان واشتهي لحم ابن آدم، وأريد ذبح ابنك الوحيد ولا غير.

فقالا له في لهجة خافضة: يا بابا! أنت رحوم وهل يجمل بك هذا الكلام السيئ فقال الراهب: أسرعن وأحضرن الولد، فهدّده الملك بعقاب شديد، وقال له في لهجة ملؤها الرعد والبرق: اخرج من هنا وإلا سأنادي العبيد والحرّاس فيضربوك مبرّحاً ويخرجوك من هنا، فما فرغ الملك من كلامه إذ وجد الراهبَ في جميع الغرف فمكرت الزوجة مكراً وفكّرت حيلة لصيانة الولد فجاءت بولد شبيه به ولكن الراهب

رفض أن يقبله وقال: بل الولد يدرس الآن في الكتّاب، ولن أرضى بدونه. فاضطرت الزوجة، وقالت له باكية متضرعة وهي ذاهبة إلى الكتّاب: آه، ما أظلمك وما أقسى قلبك. ونادت الولد وهي قريبة من الكتاب، بوجه أصفر من شدة الحزن واليأس: يا فلذة كبدي يا أكه نندن!

فسألها الولد عن سبب روعتها.

فذكرت له قصة الراهب وإرادته واقترحت له أنْ يفرّ كلاهما عن بطشة الراهب ولكن الولد رفض أن يفرّ وتهيأ للذبح كما أقنع أمه على ذلك فرجعا إلى الراهب ولما رأى الراهب الولد مزج غضبه بفرح وأمر الملك وزوجته أن يبطشا أطراف ابنهما بالضبط والإتقان حتى يحسن ذبحه فامتثلا بما أمِرا حينما لم يجدا بدّاً منه بينما أحس الملك وزوجته بالوهن والفتور والذبول، فلما تلّه الراهب للجبين قطع أولاً خصلة هندوسية لشعره من رأسه بسكين حادّ ثم ذبحه وقطع لحمه إرباً إرباً ثم أمر بغلي هذا اللحم في قدر مغطاة فوق نار ذات لهب، فغلي الولد في القدر كما يغلي قلب العاشق حباً وحسرة. فناح الجميع وصرخوا على هذه المصيبة وبكوا بكاءً شديداً، ولكن الراهب لم يبال بهم ولم يتحسّر عليهم. ثم أمر بتسعة صحون ليضعه فيها ويوزّعه بين تسعة نفر وهم خمس بنات والملك وزوجته والراهب نفسه وخصّ صحناً واحداً بالولد، فازداد ألم زوجة الملك وظنته لهواً وسخرية، ثم فكّرت كيف يحيى من مات، ونظر الراهب إليها نظرة تفيض رحمة ورأفة، وأمرها باللهجة اللينة قائلاً:اذهبي إلى الكتّاب وادعي الولد للمشاركة في الأكل، وأمر الجميع باللهجة العالية مخاطباً لهم: لا يباشر أحدٌ في الأكل حتى يأتي الولد.

فذهبت زوجة الملك حزينة مهتمة وهي لا تفهم معنى ما قاله الراهب وإنْ كان حبّ الولد يقودها إلى الكتّاب، حتى وجدته يرجع من الكتّاب فكادت لا تصدق عينيها حتى وصل إليها فضمته إليها وعانقته طويلاً ثم سألته أولاً عن هذه المعجزة وعن لغز الحياة بعد الموت، فقال الولد إنه لم يعرف شيئاً من القتل ولا الغلي، ولم توجد فيه أمارات ذلك إلا خصلة شعره التي كانت غير موجودة فوق رأسه الآن، ولسانه كان يتدفق علماً ومعرفة وشرحت له أمّه كل ما وقع في البيت فأسرع الولد

وأمه إلى البيت ليلقيا الراهب فلم يجدا أثراً منه ولا من الضيافة. وصرخ الكلّ صرخات حنين وحبّ في فراق الراهب وفهموا أنه كان أصل الحياة السرمدية.

ترجمة من اللغة الكشميرية: جاويد أحمد بال

العلامة فيض الحسن السهارنفوري:

وقال يرثي ولده الصغير

رزيتُ ابنَ خمسٍ كان يلعبُ كالفهدِ ... فمَـرّ به ما كان أحــلى من الشُـهدِ[1]

كئبتُ على أن مات إذ صــار لاعباً ... ولم أكتئبْ لو مات إذ كان فيْ المـهدِ

صبرتُ ولولا الصبرُ ما زلتُ باكياً ... علـيه ولا أبقـيتُ شيـئاً من الجــهدِ

لقـدْ حالتِ الأفـــلاءُ بينـيْ وبينـه ... فلا يرتجَى بيْ عهـدُه وبـه عهــديْ

عــرانيْ ما لم يعــرنيْ قـطّ مثـله ... وما ذقتُ شيئاً فيه من سـالفِ العـهدِ

عـرانيْ اكتئابٌ واضـطرابٌ فإننيْ ... كخنـساءَ غابتْ عن فـريرٍ[2] لها قـهدِ[3]

ألـمّ بــه قبـلَ الشـــبابِ حمـــامُه ... فلو شـبّ شيئاً كان أقـوَى من النـهدِ[4]

إذا ما تــرَاءى ليْ صـبيّ شبيــهُه ... همتْ مقلتيْ من غيرِ جهدٍ ولا كهدِ[5]

رأيت على أيـديْ الـرّجالِ نعيـشَه ... وقد كنـتُ أرجـوْ أن أراه على نهـدِ[6]

وكنتُ لما كانتْ تـراعـيه مقلتــيْ ... كأنّيْ مهــاةٌ لا تغـيبُ عن القـــهدِ

مضَى النومُ عنّيْ مذْ مضَى لسـبيلِه ... فما رمـدتْ عيــنايَ إلا من الشــهدِ

سـئمتُ من الدنــيا لما نابنـيْ بهـا ... وإن كان هـذا لا يُعــدّ من الزهـــدِ

لقد كنتُ أرجـوْ أن يفـارقَ مهـدَه ... وما كنتُ أخشَى أن سيُدفنَ فيْ مهـدِ[7]

بكيــتُ ولم أعـولْ علـيه ولم أكنْ ... جـديراً به سلْ دافنـيه فهمْ شهـديْ

عهـدتُ إليكمْ بالوصـاةِ أنِ اصبروا ... وأوفـوا بعــهديْ إنّ هذا لكمْ عهـديْ

---

[1] الشُهد جمعه الشِهاد: العسل ما دام لم يُعصر من شمعه
[2] فرير: ولد الغنم والماعزة
[3] القهد جمعه القِهاد: الصغير اللطيف من البقر والذي يقرب خطوه في المشي
[4] النهد جمعه النهود: الأسد
[5] الكهد: الجهد
[6] النهد جمعه النهود: الفرس الحسن الجميل الجسيم
[7] المهد هنا للأرض المنخفضة فإن الطفل يدفن في المكان المنخفض الذي يتصل باللحد

الشيخ نظم الدين الفاروقي:

يرثي ابنيه عبيد الله وشعيب

عبرات عيوني في الهمـل وبلابل قلبي كالشعـــــل

وتفرّقُ شـــــملي يقلقني فأبيت حزينـــــاً في الهلل

إنْ شـــــطّ منازلهم ونأت فخيالهم لم ينفصـــــــل

جرحوا كبـــــدي بفراقهم وجراحتها لم تندمـــــــل

ورسيس هواهم عن خلدي لم يبـــــــرح قط ولم يزل

ولفرقتهم وتباعـــــــدهم انحلّ الجســـــم من العلل

قد تمسي عيني في همـــل قد يصبـــح قلبي في الألل

كم من ليـــــل قد زاد بنا أرقي قلـقي خفقي وجـلي

فبقيت بها جزعـــــاً فزعاً وأنوح بدمع منهمـــــــل

لله ليـــــــــال كنت بها معهم أترفّـــــل في الحلل

وبخمرة رؤيتهم سكـــــراً أتمايل في عيش خضـــلي

ونميس بلقياهم وجـــــداً كغصـــــون البان وكالأثل

فقضى إربي بتفـــــــرقنا فتباعـــــــدنا لا عن ملل

فهلم إلى تذكارهـــــــــم فلعـــــــل به يروى غللي

فتذكّرُهم وتصـــــــورُهم لم يزدد إلا في الخيـــــل

فلعل بكائي ينفعنـــــــــي يا عين فجـــودي وانهملي

فأجابت أنّ لنا شغـــــــلاً بعبيد ثم أخيـــــــــه يلي

وبنار فراقهمـــــا احترقت عبرات جفوني في مقـــلي

مســـــــدود كل ذرائع من زفـــــــــرات كانت أو ألل
لا أبرح عن شجنـــــي أبداً بالله إليـــــــكم عن عذلي
فالله تعـــــــــالى يرحمنا بوصال منهم متصـــــــــل
فاصبر يا قلب ولا تضجـر وعلى المولى الفـــرد اتكل
وإذا عظم البلبـــــال فقلْ يا ربّ ارحم واخضـل قحلي
وإذا حلّت بك نازلـــــــة فاصبر صبـــــراً قبل الزلل
أدعوك إلهي مبتهـــــلاً أن تجمع شعثي بالعجـــــل
والطفْ بنظام معتـــرف بالذنب وملتزم الخجـــــل
بتفرّج غمته عجـــــلا بمشفعنا ختم الرســـــــل
صلوات الله عليـــــه إلى ما سال الودق على الجبـــل
وعلى الخلفاء أبي بكـــر فاروق ذي النورين علي
وجميع صحابته الكـــرما طراً مع عترته النبـــــــل

الشيخ عبد المعيد عبد الجليل:

يا ابنتي!

(في الليلة أرّقني خيال ابنتي التي تركتها في الهند وهي في عمر تناهز الخمسة أشهر ولا زالت تتجسد أمام عينيّ حركات يديها، وبكاءها، وابتسامات شفتيها)

1

يا طفلتي ... يا ابنتي!

إنّ العيون تراك في الليل البهيم وإنما ..

حركات أيديك، وصوت بكائك ..

وبسمات وجهك، وابتسامات ثغرك ..

في القلب تصنع عالماً لو أنه ..
طلعت عليه حياة دنياك الصغيرة ..
لارتأت ...
حوماً حيال العالم الطافي على الأحزان
أن تهدمه ... تملأ جانبي
من بلسم يصحو به.
بيديك أحرجي شوكه حتى أكون مرفرفاً ..
في الكون مبتهجاً.
وأوتي دمية تلهو بها
وأضفي كوناً زاهياً.

2

يا قرة العين الحزيتة
إن الحياة سفينة أي سفينة
موج القضاء صارت به
حتى وصلت بعيد أنهار الفراق مروعاً
وأشرف في طم البحار وأبحث فرحي
فأيقنت له أنت أمنية.
يا ابنتي ... يا فرحتي!!
هل نحن إلا مكرهون على المرام ..
هل نحن نقدر أن يكون له خصام.
أبداً!

فإن الستة العلياؤ تقدر أنه

تجري الحياة على المشقة والمرام

لكنه يا ابنتي

إن الطريق منوع ..

فابحرى تلك السفينة ..

بيدين صغيرين حتى أنهى الغربة ..

لأنظر بسمة بيضاء ..

ترقص ثغرك البسام .

تقتربين في حجري ..

وتبتهجين فرحاً بالدوام.

وبترول تقصى مطلقاً ..

وأكون حراً من هيام