

ثقافة الهند



Volume 65, No. 1, 2014

المجلد ٦٥، العدد ١، ٢٠١٤

المجلد ٦٥، العدد ١، ٢٠١٤

ثقافة الهند

ISSN 0970-3713

ثقافة الهند

مجلة علمية ثقافية جامعة فصلية

المجلد ٦٥، العدد ١، ٢٠١٤

رئيس التحرير
البروفيسور ذكر الرحمن



Indian Council for Cultural Relations
संस्कृति संबंध आयोग

المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

بالتعاون مع
المركز الثقافي الهندي العربي
الجامعة الملوية الإسلامية
نيودلهي

ثقافة الهند

المجلد ٦٥، العدد ١، ٢٠١٤

إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منظمة حرة لوزارة الشؤون الخارجية للحكومة الهندية أنشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء وتنمية العلاقات الثقافية والتفاهم المتبادل بين الهند والبلدان الأخرى، وضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس، بين ما ينشر، عدة مجلات، ففي العربية "ثقافة الهند" وفي الإنكليزية "Indian Horizons" و "Africa Quarterly" وفي الفرنسية "Rencontre Avec L'Inde" وفي الأسبانية "Papeles de la India" وفي الهندية "Gagananchal" وكلها يصدر أربع مرات في السنة.

والمراسلات المتعلقة بالاشتراك في الطباعة والنشر توجه إلى:

EDITOR, Thaqafatul Hind
India Arab Cultural Centre
Imarat Ibn-e- Khaldun
Jamia Millia Islamia
New Delhi-110025
E-mail: edit.thaqafatulhind@gmail.com

ودفع الثمن يُوجه إلى:

The Programme Director (Pub.)
Indian Council for Cultural Relations
Azad Bhavan , Indraprastha Estate
New Delhi-110002 (India)

وحقوق جميع المقالات المنشورة في ثقافة الهند محفوظة فلا يجوز نشرها بدون الإذن، والآراء التي تحويها المقالات هي آراء شخصية للمساهمين والكتاب ولا تعكس سياسة المجلس بالضرورة.

بدل الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس:

ثمن النسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة أعوام
٢٥ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
١٠ دولارات	٤٠ دولارا	١٠٠ دولار
٤ جنيهات	١٦ جنيها	٤٠ جنيها

نشرها وطبعها السيد ستيتش مهتا، المدير العام للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية - آزاد بهوان، نيودلهي، الهند بالتعاون مع المركز الثقافي الهندي العربي، الجامعة المليية الإسلامية، نيودلهي الذي قام بإعدادها وإنتاجها.

صورة الغلاف : الأساطير الهندية

صورة في الخلف: غايثري سبيفاك

ثقافة الهند

المجلد ٦٥، العدد ١، ٢٠١٤ م

في هذا العدد

- افتتاحية العدد
- العلامة فضل حق الخير آبادي في ضوء كتابه "الثورة الهندية" ١
د/أ محمد أسلم الإصلاحي
- غَايَتَرِي سَبِيْفَاك: مُنْظَرَة هندية لخطاب ما بعد ٢٦
الاستعمار
د/ن. شمناد
- فن الرواية الأردنية: النشأة والتطور ٤٣
د. محمد شاكر رضا
- الكتابات العربية في السيرة النبوية في الهند ٨٥
د. نسيم احمد

١١٦

■ الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي وجهوده التربوية
د. سرفراز أحمد القاسمي

١٤٢

■ الأساطير الهندية وأثرها في المنقول الثقافي الهندي
ديمتري أفيرينوس

١٨٩

■ عرض كتاب: اللغة العربية في الهند عبر العصور
المؤلف: خورشيد أشرف إقبال الندوي
محمد بركة

افتتاحية العدد

تُعَدُّ كلمة الأدب كلمة ساحرة شاملة جامعة لفنون الحياة ، ولا يمكن لأيِّ أمة أن تنال الخلود إلا بآدابها، فالإنسان يذهب ويبقى أثره الخالد، فالأدب هو التعبير الجميل عن حقائق الحياة وأحاسيس الأديب بأسلوب بديع بلاغي جميل .

والأدب أحد أشكال التعبير الإنساني الراقي عن عواطف البشر والواقع بمختلف فئاته التي تنتوع من النثر إلى الشعر الموزون إلى الرواية والمسرح، وبالأدب تتجلى للإنسان أبواب القدرة للتعبير عما لا يمكن أن يعبر عنه بأسلوب آخر. يرتبط الأدب ارتباطاً وثيقاً بالواقع واللغة، فالواقع يشكله الأديب ويرسمه بلغته وصوره الإبداعية لينقل إلينا الفائدة والمتعة ضمن أشكال الأدب، فالأديب يستمد فكره من الواقع ثم يضيف على هذا الواقع خياله المبدع وإحساسه.

وشبه القارة الهندية كانت وماتزال قارة في آدابها وفنونها مع مر العصور والأزمنة، وثمة العديد من الأقوال التي تناولت الأدب ومنها ما قاله وليم هازلت الناقد الإنكليزي المشهور "إن أدب أي أمة هو الصورة الصادقة التي تنعكس عليها أفكارها.."

ويرتبط الأدب بالفكر، فالفكر هو عنوان حضارة الأمة، والأدب الهندي بكل لغاته نقل صورة الحضارة إلى العالم وهو فكر يتم استخدامه في الدراسات المتعلقة بالعقل البشري في كل أنحاء الدنيا. يتميز هذا العدد الجديد من مجلة ثقافة الهند بتنوّعه بين الثورة من أجل الحرية والأدب من شعر وقصة ومسرح وأسطورة

نفّتح العدد ببحث للأستاذ الدكتور محمد أسلم الإصلاحي بعنوان : العلامة فضل حق الخير آبادي في ضوء كتابه "الثورة الهندية". ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن العلامة الخير آبادي كان ثائراً شجاعاً ضد الاحتلال الإنكليزي ، ويُعدُّ كتاباه في الحكمة الإلهية المعنونان بـ الهدية السّعدية في الحكمة الطبيعية ، والروض المجود في حقيقة الوجود خير شاهد على براعته الفائقة في العلوم العقلية وبالإضافة إلى هذا كله فإنه كان يمتلك نواصي الشعر والأدب العربي .

والبحث الثاني جاء بعنوان غايـتري سببفاك: مُنظرة هندية لخطاب ما بعد الاستعمار للدكتور ن. شمناد. وقد ورد في البحث : الهند خطاب ما بعد الاستعمار Postcolonial Discourse هو خطاب نقدي ينحو إلى تفكيك الخطاب الاستعماري، وإلى إعادة النظر في تاريخ آداب المستعمرات التي واجهت الاستعمار الأوروبي. إن الهدف الأول لخطاب ما بعد الاستعمار بجهوده الكبيرة هو إعادة كتابة تاريخ الحضارة الاستعمارية من وجهة نظر من استُعمروا.

وفي مجال الفن الروائي نجد البحث الثالث بعنوان فن الرواية الأردنية : النشأة والتطور للدكتور محمد شاكر رضا . إن أول رواية أردية هي

"مرآة العروس" التي كتبها الأديب " نذير أحمد الدهلوي " عام ١٨٦٩م .
لكن ثمة خلافات كثيرة بين النقاد حول تحديد أول رواية أردية .

ثم يأتي البحث الرابع تحت عنوان الكتابات العربية في السيرة النبوية في الهند للباحث الدكتور نسيم أحمد. وجاء البحث الخامس بعنوان الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي وجهوده التربوية للباحث الدكتور سرفراز أحمد القاسمي. فالأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي ولد في عام ١٩٣٠ في أسرة علمية ودينية توجد بها سلسلة من العلماء. فكانت والدته نجلة العالم المعروف مولانا عبد الحميد الجهنجهاڤي وحفيدة مولانا قطب الدين صاحب "مظاهر الحق" من ناحية الأم .

ويأتي البحث السادس تحت عنوان الأساطير الهندية وأثرها في المنقول الثقافي الهندي لديمتري أفيريڤوس ، فإن الأسطورة، بكل ما كان يرفدها من مقومات الدين (شعائر ومناسك، عقائد وعلوم)، كانت تمثل وجوهاً متعددة من حيث الظاهر، واحدة من حيث الجوهر، للكائن الإلهي الرابض في أعماق كل إنسان، المستعد لمقارعة قوى الكائنات وقوى الطبيعة والآلهة، حتى ابتغاء بلوغ مقصده الأسنى. لا بل إن الأسطورة كانت تجسّد، عبر تفاصيلها، الثابت منها والمتجدّد، دقائق ذلك الصراع الأزلي في النفس الإنسانية الكلية بين الظاهر والباطن، بين ما هو منظور وما هو غير منظور.

ونتهي هذا العدد الجديد من ثقافة الهند بعرض كتاب بعنوان اللغة العربية في الهند عبر العصور للمؤلف :خورشيد أشرف إقبال الندوي .

فألهند واحدة من البقاع المتسعة التي وصلها الإسلام، سواء عبر الفتوحات الأولى، أو العلاقات التجارية العديدة، أو صراعات دول الجوار، فقد فتحها محمد بن القاسم في ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي على العراق عام ٩٢ هـ ٧١٢ ميلادية، وسيطر على قطاع كبير من الهند، وما لبثت الحملات الإسلامية أن توالى فدخلت غجرات، وملتان، وكشمير تحت النفوذ الإسلامي في زمن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور.

وأخيراً ، فإن مجلة ثقافة الهند تُعنى بكل أنواع الأدب الإنساني لأن غايتها القارئ وتقديم الفائدة والمتعة المستمرة ، وتقديم خبرات الحياة البشرية المتواصلة لبناء حضارة شامخة أصيلة . فهي تُعنى بكل أنواع الثقافة الأدبية التي تغمر القارئ بالعلم والمعرفة .

ذكر الرحمن

مدير

المركز الثقافي الهندي العربي

الجامعة المليية الإسلامية، نيو دلهي

العلامة فضل حق الخير آبادي في ضوء كتابه "الثورة الهندية"

د/أ محمد أسلم الإصلاحي*

تتميّز بلاد الهند بالترحيب والاستقبال للشعوب والأقوام المتاخمة لشغورها وحدودها عبر القرون والأحقاب وهذه الميزة توضح أنّ هذه البقعة الخضراء مازالت ولا تزال تجذب اهتمام المغامرين الطامحين بسبب خصوبتها ونضارتها ورونقها وتأنقها فتوطنتها كثير من الملل والنحل وشاركت في استعلاء مكانتها ورفع شأنها بين الحضارات المتقدّمة المتنامية وهذه الظاهرة الباهرة لهذا البلد قد حفّزت الشركة الشرقية الهندية بريطانية المستقر على شدّ الرحال متوجهة الى شبه القارة الهندية قبيل أواخر القرن السابع عشر الميلادي ففي بداية الأمر لم يكن من أهداف هذه الشركة إلا نقل البضائع التجارية من القارة الهندية إلى الدول الأوروبية وكسب الأرباح الفادحة ببيع هذه البضائع الهندية في الأسواق الأوروبية ولم تنزل هذه الشركة تزاوّل هذه التجارة الرباحة حتى وجدت الفرصة للتدخل في الشؤون الداخلية للبلاد وللتآمر مع القوات المناهضة للدويلات المحلية وبمرور الزمن شاعت الأقدار ان تكون النصره حليفا لهذه الشركة التجارية في تحقيق مطامحها السياسية والإدارية وبدأت الدويلات الهندية تتساقط واحدة تلو الأخرى

* عميد مدرسة اللغات والآداب والثقافات ، جامعة جواهر لال نهرو نيو دلهي - ٦٧

كأوراق خريف الشتاء وعلى هذه النحو أصبحت الهند كلها مستعمرة إنجليزية و لاحول و لا قوة لها في شؤونها الداخلية والخارجية.

ولا يعني ذلك أن تجار الشركة لم يواجهوا في تحقيق أهدافهم السياسية الانتهازية أية مقاومة ولم يجدوا أية عرقلة في إحراز التسلط والسيطرة على أرجاء الهند المختلفة وفي الحقيقة أن كثيرا من الهنود رفعوا أصواتهم وأشهرروا أسلحتهم ضد المقامرين البريطانيين واتخذوا كل ما كان في وسعهم من الوسائل والأساليب لإجلاء المستعمرين الأجانب عن البلاد وقدموا في هذا المضمار تضحيات غالية لا يمكن أن ينساها الزمان فلهم جهود جليلة الشأن لا تزال ترشد الجيل الهندي الجديد إلى طريق الخير والرفاهة والرفقي والازدهار و من بين هذه الجهود المستتيرة والمسعاعي المضنية "الثورة الهندية الكبرى" التي اندلعت لهيبتها في أواسط شهر مايو عام ١٨٥٧ وسرعان ما اكتسحت أكثر أقاليم شمال الهند واستمرت حتى شهر سبتمبر ١٨٥٧ وفي إبان هذه الفترة القصيرة الأمد فقد الاستعمار البريطاني وجوده في دلهي وما يجاورها من المدن والأمصا و هذه الثورة في الحقيقة قد هزت بنیان النفوذ الأجنبي في الهند وأجبرت السلطات البريطانية على الفرار من المناطق الشمالية الهندية. فقتل في هذه الثورة آلاف من الإنجليز والهنود الذين كانوا من حلفاء الإنجليز وساعدوهم في إنقاذ حياتهم وقاموا بالحفاظ على ممتلكاتهم ودافعوا عنهم وعن أفراد عائلاتهم.

يكاد المؤرخون يجتمعون على أن جذوة هذه الثورة قد التهمت في بداية الأمر في مدينة "ميرت" الكائنة على بعد سبعين كلو ميتر من عاصمة البلاد دلهي والسبب وراء ذلك كانت الخراطيش المخلوطة بشحوم الأبقار

والخنازير فلما علم الهنود العاملون في الجيش البريطاني حقيقة هذه الخراطيش رفضوا استعمالها بدليل أن لمس هذه الخراطيش أو فتحها بالفم قبل استعمالها ممنوع منعاً باتاً حسب تعاليمهم الدينية. وبالرغم من ذلك عندما أجبرهم الضباط البريطانيون على استخدامها أطلق واحد منهم النار عليهم وأردى بعضهم قتيلاً وإثر ذلك أجريت محاكمة هذا العسكري الهندي وتم شنقه وهذه الأمور كلها أدكت عواطف المواطنين الهنود فهم عقدوا العزم على إجلاء المستعمرين الأجانب عن البلاد تحت زعامة الملك المغولي الأخير بهادر شاه ظفر (١٧٧٢-١٨٦٤) وجمع حشد كبير منهم في دلهي وقاموا بإعلان الحرية والاستقلال واستولوا على مقاليد السلطة التي كانت من قبل تحت الحكام البريطانيين.

وقد شارك في هذه المبادرة الثورية كثير من العلماء والأدباء والشعراء المتصلعين في الثقافة والمعرفة والبارعين في اللغة العربية وآدابها وتكاتف الثوار المناضلين ضد النفوذ الأجنبي واستخدموا بدلاً من العدة والعتاد أقلامهم ويراغهم للمحاربة ضد العدو الغاشم الذي قد احتل البلاد بمنتهى المكر والخداع وكان من أبرز هؤلاء العلماء والمتقنين العلامة فضل حق بن فضل إمام الخير آبادي (١٧٩٧-١٩٦١) الذي لعب دوراً ريادياً في استنهاض الهمم ورفع المعنويات للثوار والمكافحين في سبيل الحرية والاستقلال وهو في هذا الأمر لم يكن خائفاً من قوة الاستعمار الأجنبي الذي كان بحوزته أسلحة فتاكة مدمرة وفي حين اندلعت الثورة أنه كان موظفاً مرموقاً في بلاط الأمير لدويلة "الور" وكان يعيش في مهد الهناء والرخاء والسعادة إلا أنه قد ولى وجهه عن كافة وسائل العيش الرغد وخاض بدون تردد المعركة ضد الإنجليز الغاشم واقترب لأجل هذا الغرض

من الملك المغولي بهادر شاه ظفر الذي كان يتشاور معه في عديد من الأمور الإدارية والحربية وكان يعتمد عليه اعتماداً كاملاً وكان العلامة هو الآخر يأتّمه ويعتبره رمزاً لشوكة الإسلام والمسلمين في الهند.

وبجانب هذا كله كان العلامة فضل حق عالماً نحريراً وفيلسوفاً كبيراً وأديباً أريباً وشاعراً فذاً وبلاغياً موهوباً ولم يكن له ند في ذلك الزمن في امتلاك نواصي اللغة العربية وآدابها في الهند وقد منحه الله ذكاء خارقاً وذاكرة قوية ولم يكن يقرأ شيئاً إلا كان يدّخره في ذهنه للأبد فبفضل هذه الذاكرة القوية فقد تفرّغ من دراسة العلوم المتداولة في أقل فترة ممكنة وبدأ يلقي دروساً أمام طلبة العلم وهو ابن خمسة عشر عاماً فالناس كانوا يغتبطون بذهنه الوقاد وفهمه الأخاذ، ومن أحبّ موادّه العلمية كانت الحكمة والمنطق والفلسفة فكان يستنبط المباحث العلمية والقضايا الفلسفية بأسلوب عقلاني ولم يكن يكتب شيئاً إلا و كان يدعمه بالبراهين والدلائل القاطعة ، وكان يعترف بعلو كعبه في الفنون والعلوم الأنفة الذكر ألدُ خصومه وأشدّ معارضيه .

ويُعَدُّ كتاباه في الحكمة الإلهية المعنونان بـ الهدية السّعدية في الحكمة الطبيعية ، والروض المجود في حقيقة الوجود خير شاهد على براعته الفائقة في العلوم العقلية وبالإضافة إلى هذا كله فإنه كان يمتلك نواصي الشعر والأدب العربي، وكان يقرض الأبيات باللغة العربية وكأنّ الكلمات و التعابير والتراكيب التقليدية تصطف أمامه وهو يختارها ويستعملها في كلامه البليغ بدون تكلف وعرقلة فما خطرت بباله أيّة فكرة إلا و كان يسكبها بجدارة في قوالب الشعر و كانت قريحته الفيضة لاتجد أي مانع في نظم خواطره ومشاعره فبفضل هذه الموهبة الخارقة خلف

وراءه أكثر من أربعة آلاف بيت باللغة العربية وهذا الكم الهائل إن دلَّ على شيء فإنه يدلُّ على تضلُّعه الفائق في اللغة العربية وآدابها ومن الجدير بالذكر هنا أن أكثر أبياته العربية في مدح النبي وكل من يقرؤها يجدها مفعمة بصدق العاطفة وحرارة القلب الملئ بالحب المنغمس في الحب النبوي وما عدا المدائح النبوية له قصائد عديدة في مدح بعض الأمراء وكبار الرجال من الهنود ولهذه القصائد كلها أهمية كبيرة لإثبات رفعة شأنه في مجال الشعر والأدب التي أنتجتها قرائح الهنود البارعين في اللغة العربية وآدابها ولكن على الرغم من هذا كله فإن موضوع هذه العجالة يتطلب منا التركيز على ما قاله العلامة الخیر آبادي عن الثورة الهندية الكبرى وما ذكره من المتاعب والمصاعب والأحزان في أبياته المتعلقة بالثورة التي هي تعتبر نقطة تحول كبير في تاريخ الهند الحديث. هذه الثورة قد غيّرت مجرى التاريخ في شبه القارة الهندية ومن هنا نسمع دويًا لهذه الثورة في جميع اللغات الهندية وآدابها.

وبما أن اللغة العربية في تلك الحقبة من الزمن كانت لغة العلماء والأكاديميين الهنود فالناس بصرف النظر عن انتمائهم الديني كانوا يدرسون هذه اللغة ويعبّرون بها أو باللغة الفارسية عن أفكارهم وآرائهم فلذا اختار عديد من الأدباء والشعراء أن يدوّنوا فيهما كل ما شاهدوه من القتال والدمار والخراب أثناء الثورة وعلى هذا النحو تركوا لنا سجلات تاريخية عن المظالم والمذابح والسيئات والمعاصي التي اجتريها الاستعمار البريطاني في الهند وفي هذا السياق نودّ الإشارة إلى شخصية العلامة فضل حق الخیر آبادي ومواهبه العلمية والأدبية والشعرية وتمكّنه من إذكاء جذوة الثورة وما تجسّم به من العقوبات والصعوبات بسبب أعماله التحريكية وأفكاره الثورية

ومن المعروف أنه بإيعاز من الجنرال بخت خان أحد زعماء الثورة جمع ثلّة من العلماء والفقهاء في المسجد الجامع الكبير في دلهي وطلب منهم إصدار فتوى ضد الاستعمار البريطاني وأعماله التعسفية وهذه الفتوى قد حثّت المواطنين كافة على شن الإغارة على مؤسسات ومستعمرات ومعسكرات الإنجليز في الهند وكانت النتيجة لذلك أن أكثرية الشعب الهندي قد شاركت في عملية الجهاد ضد الحكومة الأجنبية وكبدتها بخسائر فادحة إلى أن الحكومة البريطانية بإنجلترا قد تدخلت في الأمور الهندية وانتزعت السلطة من الشركة الشرقية الهندية وبدأت تحكم بلاد الهند مباشرة وإثر ذلك أعلنت الملكة فيكتوريا العفو العام لكل من شارك في الثورة وبذلت جهداً جهيداً لإعادة الأمن والأمان في الهند وخاصة في شمال الهند التي قد شهدت أعمالاً تعسفية وجرائم بشعة من كلا الطرفين أي من جانب الحكومة الأجنبية والثوار كليهما.

بعد إعلان العفو العام من الملكة فيكتوريا ملكة بريطانيا العظمى حينذاك خرج كثير من الثوار من مخابئهم ومكائهم وكان العلامة الخير آبادي واحداً منهم. فقد خرج اعتماداً على ما أعلنته الملكة من العفو العام إذ أنه لم يكن يعرف أن الإعلان المذكور هو مجرد مكيدة بمثابة حيلة الدبك التي تتخذ بها الطيور وتصير بسهولة فريسة للصياد وقد أشار العلامة الخير آبادي بنفسه إلى هذه الحقيقة المؤسفة قائلاً:

إني بلاني خدعة امرأة بلى	كيد عظيم ما تكيد النساء
يخلبن خلقاً بالمواثق ثم لا	لعهودهن وعهدهن وفاء
فدعت بأن قد شهرت أن آمنت	قوماً نبت بهم الديار و ناؤوا
إذ غرهم ميثاقها رجعوا الى	أوطانهم مستبشرين وفاؤوا

فأتيت داري آتياً إذ غرّني إيمان كافرة لها استيلاء
 هذه الأبيات تدل بوضوح أن العلامة قد خاض في غمار الجهاد ضد
 المستعمرين الأجانب وإن لم يكن كذلك لما اختفى ولا غاب ولا لاذ بالفرار
 من العاصمة دلهي التي حارب فيها الثوار ضد الحكام الإنجليز إذ كان هو
 يعرف جيداً أن السلطات الأجنبية خبيرة بأعماله الثورية وتحاول وتسعى
 لإلقاء القبض عليه. فنظراً لهذه الحقيقة غادر بلده وترك جميع ممتلكاته
 واختفى إلا أنه بعد الوقوف على إعلان العفو العام من قبل الملكة فيكتوريا
 خرج من مكمنه والسلطات الأجنبية ألقت القبض عليه واتخذت الإجراءات
 لمحاكمته وتم مثوله بين يدي المحكمة وقد جرت محاكمته لفترة وجيزة
 ويقال أن قاضي المحكمة كان يعرف منزلته العلمية وكان يقدر إنجازاته في
 مضمار الحكمة والفلسفة والأدب فكان متودّداً له ومتعطفاً عليه وكان بقلبه
 يحرص على إطلاق سراحه و من ثمّ كان يبحث عن مواطن الضعف في
 قضيته لتبرئته من تهمة الثورة وأنه قد وجد هذه الفرصة عندما قال
 الجاسوس الذي ألقاه في هذه المعضلة إن هذا الرجل المتهم (العلامة
 الخيرآبادي) ليس ممن وضعوا توقيعاتهم على محضر الجهاد والأمر قد
 اشتبه عليه وفي الحقيقة الشخص الذي رأيته يوقع المحضر هو شخص آخر
 واسمه فضل حق الشاهجانپوري وبما أن القاضي كان في انتظار مثل هذا
 البيان فإنه أصدر حكماً يحمل براءته من اتهام مشاركته في أعمال الثورة
 ولكن العلامة أدهش جميع الحضور وقال أنا هو الشخص الذي يوجد توقيعه
 على المحضر أنا هو الشخص الذي حرض العلماء على إعداد وإجراء فتوى
 الجهاد وأنا المسؤول عن تحركات ثورية ضد الحكام الأجانب في بلدي. إثر
 هذه الكلمات ساد الهدوء المكان للمحة وبعد ذلك قد وقع القاضي في

موقف حرج بسبب كلمات العلامة السابقة الذكر واستطرد العلامة قائلاً: يوم الحشر لا أودّ أن أقابل ربي وعلي وزر الكذب ولذا يجب علي أن أقول قول الحق ولو أتى هذا الحق بالمحن والأحزان. فبهذه الشهادة على نفسه لم يبق له أي منفذ لإطلاق سراحه وكذلك لم يبق للقاضي أي مبرر لإنقاذه من العقوبات فإنه بقلب كئيب مثقل أصدر حكماً لنفيه المؤبد إلى جزيرة أندمان الكائنة بخليج بنغال وبموجب هذا الحكم الصارم تم نقله في ١٨٥٨ إلى الجزيرة المذكورة حيث قضى بقية حياته في ظروف قاسية وأحوال سيئة لا يمكن تجسمها لشخص مثله.

وقد جاء العلامة بذكر هذه الأوضاع المؤلمة في قصيدتيه الهزمية والدالية المنظومة باللغة العربية. قبل أن نقوم باستعراض أو بتحليل هاتين القصيدتين يجدر بنا أن نشير إلى أن أشعارهما إذ كان ضد المستعمرين الأجانب الذين كانوا يحكمون حينذاك شبه القارة الهندية فلذا ألفهما العلامة سرّاً واستخدم الفحم لكتابتهما على جدران غرفته في السجن والبعض من رفقاته الذين كانوا يعرفون اللغة العربية ويكتبون هذه الأبيات على أوراق مبنوثة ممزقة أو قطع من الثياب البالية أو ألواح من الخشب وهؤلاء الرفقاء كانوا يرسلون هذه الأبيات إلى مدينة كولكاتة حيث كان يعيش أخوه الذي كان بدوره يجمع هذه الأبيات في مسطرة ويرتبها في صورة قصيدة وهاتان القصيدتان اللتان سماهما العلامة "فتنة الهند وكتابه الآخر "الثورة الهندية" تكمن في طياتها الأحوال الحقيقية عن المعارك التي دارت أثناء الثورة بين المواطنين الهنود ومستبديهم الغاشمين وعن المظالم والمحن التي مر بها العلامة خلال أيام سجنه في جزيرة أندمان وفيما يتعلق بكتابه "الثورة الهندية" فهو في الحقيقة يتضمن ذكر مقاومة الهنود العنيفة ضد الاحتلال

الأجنبي ويفيدنا بأن الثوار الذين معظمهم من مناطق مختلفة لشمال الهند قد اجتمعوا بمدينة دلهي تحت راية الملك المغولي الأخير ألا وهو الملك سراج الدين بهادر شاه ظفر وعينوه أميراً لهم.

وكان من هؤلاء الثوار المغاوير الجنرال محمد بخت خان الذي كان محنًا مقداما طموحا وكان ينفرد ويكره وجود الاستعمار الجائر في الهند. ولهذا السبب فإنه شارك في الثورة كالمساعد الأيمن للملك المغولي الذي كان يعتمد عليه ويتشاور معه في الشؤون الإدارية والعسكرية ولا شك في أن الجنرال المذكور بمشاركته في الثورة قد بث روحا جديدة في المقاومة الوطنية. إنه لم يكن ماهرا في استخدام المدافع فحسب بل كانت له صلاحية خارقة في تنظيم الأمور ورفع المعنويات للثوار فإنه أنشأ لتدبير الشؤون الأهلية مجلسا متكوّنًا من العلماء والخبراء والمتقنين وهذا المجلس قد لعب دورا مهما في إرجاع الأمن والأمان إلى العاصمة وفي سن القوانين والساتير لكل فئة من الناس فلم يكن بإمكان أحد أن يرتكب اعتداء ضد شخص آخر ومما يذكر أن أمراء الدولة المغولية بعد حدوث الثورة قاموا بعمليات النهب والسلب في الأسواق ولم يكن يجترئ أحد على منعهم من هذه الأعمال الإجرامية بسبب انتمائهم إلى الأسرة الملكية إلا أن الجنرال المذكور قد شرع لهم القواعد التي حالت بينهم وبين أعمالهم الإرهابية والتعسفية وبسبب هذه الأعمال الإصلاحية درجته أهميته عند الملك ومن هنا بدأ كثير من رجال البلاط الملكي يحقدونه ويحسدونه إلى حد أنهم نجحوا في

عزله عن منصب القيادة لجيش الثوار وعينوا بمكانه الأمير "مرزا مغل" لقد أشار العلامة الخيرآبادي إلى هذا الأمر قائلاً:

"وقد أمر ذلك الأمر على الجيوش بعض من له من الأحقاد والأبناء وكانوا من السفهاء الخوان الجبناء المتنفرين من العقلاء الأمناء لم يشهدوا ملحمة وحرباً ولم يمارسوا طعناً وضرباً واختاروا للمعاشرة والمشاورة سوقاً من أهل السوق فغامر أولئك الأغمار في غمور الأشراف والإسراف وغمرات الفسوق.^١

بواسطة هذه الكلمات أراد العلامة الخيرآبادي أن يضع أنامله على مواطن الضعف والوهن التي قد أسفرت في النهاية عن هزيمة الثوار والمدافعين عن البلاد والتي باءت بالذلة والخيبة والنكبة والاستكانة لجميع سكان الهند ولو ألقى الملك السمع إلى كلمات العلامة الخيرآبادي السالفة الذكر ليتغير مجرى تاريخ الهند والحديث ولما يكون للنفوذ الأجنبي أية غلبة أو أثر على حياتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية ولكن لم يحدث أي شيء مثل هذا وذلك لأن الملك بنفسه كان غارقاً في حب أسرته وخاصة في حب زوجته المسماة بـ "زينت محل" التي كانت في رأي العلامة الخيرآبادي موالية للمستعمرين الإنجليز وكانت بعض الأحيان تجبر الملك على كل ما هو في صالح الحكام الأجانب الذين قد وعدوها بأنهم سيجعلون فلذة كبدها ملكاً بعد وفاة الملك "بهادر شاه ظفر" فهي اغترت بهذا الوعد الكاذب وأصبحت عميلة لأعداء الثوار والمقاتلين الوطنيين وفي النهاية أغرت الملك بالاستسلام أمام القوات الاستعمارية التي لم تراع أي إلّ وذمة بعد تغلبها على مدينة دلهي وارتكبت آنذاك أبشع الجرائم وأشنع الفظائع بدون هوادة ورأفة.

^١ - باغي هندوستان للسيد محمد عبد الشاهد خان الشرواني ص ٦٤-٣٦٣

فقتلوا الشيوخ وذبحوا الأطفال وبقروا بطون الحوامل والأرامل وقد شاهد العلامة الخيرآبادي هذه الأعمال الهمجية الوحشية برأس عينييه ودونها في كتابه بأسلوب بليغ ومؤثر فهو يكتب بمكان " فلما خلت الديار من أهلها دخلت النصارى وجنودهم فيها فمالوا على ما وجدوا فيها من الوجد والمال واغتالوا من بقي في دار من النسوان والأطفال والضعفاء من الرجال فلم يبق من أهل البلد لمجادلتهم ومجالدتهم أحد من أهل الجلد.^١

هذه العبارة تتم عن أن الذين لم يغادروا في المدينة بعد هزيمة القوات المنحرفة ما كانوا من المقاتلين والمبارزين بل كانوا من الضعفاء الأبرياء المنهوكين لا ناقة لهم ولا جمل في المعركة التي كانت تدور في ذلك الحين بين المستعمرين والمناضلين الوطنيين وبالرغم من هذا كله فلما لاذ المتحاربون الثوار بالفرار وولوا وجوههم مدبرين وتركوا وراءهم أهلهم وعيالهم لم يراع فيهم المستعمرون الأجانب إلا ولا ذمة فسفكوا دماءهم بدون هوادة ورحمة وهتكوا أعراض النساء بلاخوف لومة لائم وفعلوا ماشأوا بدون تمهل وتردد وفي الحقيقة فإنهم كانوا كالوحوش في قساوة القلب أو أشد منها غلظة ومن هنا عندما ارتكبوا هذه الجرائم البشعة لم يفرقوا بين رفيع ووضيع وبين ملك وصعلوك وبين رئيس ومرؤوس. ومن الملاحظ أنهم لما أحكموا استيلاءهم على البلاد نصبوا المشانق والمجازر وقتلوا عددا كبيرا من الهنود لأسباب تافهة ولأغراض واهية وهم في الحقيقة كانوا يتلذذون برؤية الجثث المعلقة على المشانق أو الأشجار ومما يروى أنهم في أكثر الأحيان كانوا يجتمعون حول المشانق والمجازر وكانوا يبتهجون في حين كانوا يشاهدون رجلا يضطرب ويتلوى كالديك المذبوح

^١ - الثورة الهندية (باغي هندوستان للشهيد عبد الشاهد خان الشرواني) ص ٣٧٦

وعنقه في الأنشطة . إن صورة الانتقام في الحقيقة قد جعلتهم عميانا إلى حد أنهم وضعوا في الصحن الرؤوس المجذوزة لبعض أولاد الملك المخلوع وقدموها إليه كالهدايا وقد جاء بذكر هذه الظاهرة المؤلمة الوحشية العلامة الخيرآبادي كما يلي:

"والنصارى بعد استيلائهم على البلد وسواده بسواد بيضانهم عمدوا إلى أخذ الملك وأولاده وأحفاده وهم لم يبرحوا مستقرهم والقضاء مكنهم في ذلك المكان وأقرهم وهم مستوثقون بمن غرهم بأكاذيبه وسرهم وكان في تلك المقبرة^١ مغرورا مسرورا محشودا محفودا فأضحى مأسورا محسودا مكمودا مصفودا وأخذوا من معه من الأهل والولد فاغتال أحد من عظمائهم هو طرخان أو بطريق أبنائه وأحفاده بالبندق في أثناء الطريق وأهدوا رؤوسهم مقطوعة إلى رئيسهم في خوان موضوعة وتركوا جثثهم منبوذة.^٢

ومن الجدير بالإشارة إلى أن العلامة الخيرآبادي كان من أقرب مستشاري الملك فهو الذي سن بإيعاز من الملك القوانين والقواعد لإعادة النظام والاستقرار في المجتمع وخاصة من صفوف الثوار والمقاتلين الوطنيين ومع هذه فكل من يقرأ الكلمات الآفة الذكر يتبادر إلى ذهنه أن صاحب هذه الكلمات يصب جام السخط والغضب على الملك إذ يقول عنه إنه كان مغرورا مسرورا محشودا محفودا يعني ذلك أنه لم يكن للملك أي دور في إيقاظ الوعي القومي واستنهاض همم الثوار ولم شملهم ولا نصيب له في الحركة القومية التي كان من أهم أهدافها استخلاص الوطن والمواطنين من ربة الاستعمار الأجنبي الغاشم وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى أن المؤرخين الهنود بأجمعهم يعترفون أن الملك المغولي الأخير

^١ - المقبرة يعني مقبرة همايون الشهيرة وهي في هذه الأيام من أهم الآثار التاريخية السياحية

^٢ - الثورة الهندية (باغي هندوستان للشيوخ عبد الشاهد خان الشرواني) ص ٨٠-٣٧٩

قد جعل حياته الرغد عرضة للأخطار في سبيل تحرير الوطن واستقلاله وانه شارك في الثورة مشاركة فعالية ولم يكن يدبر الأمر جالسا في قصره وقد فتح أبواب القلعة الحمراء التي كان يعيش فيها حينئذ للثوار القادمين من الأقطار المختلفة للبلاد ولأجل هؤلاء الثوار ألقى نفسه في التهلكة وفقد كل ما كان يمتلك من السلطة والاقترار فهو استقبل الجنرال محمد خان ووفر له كافة العدة والعداد حتى إنه عينه أمير الجيش وذلك بالرغم من كونه لم يعرف من قبل هوية هذا الجنرال مسبقا واعتمد عليه كليا وهذه الأمور تدل على أنه لم يكن متقاعسا عن أداء مهامه الحكومية ولم يكن غافلا عن الأوضاع المتردية التي كانت تسود آنذاك عاصمة البلاد وما يجاورها من المناطق والأقاليم ومن هنا فانه لم يجد فرصة إلا اقتتصها لتعزيز قوته العسكرية لكي يطرد الإنجليز الغاشم من البلاد ولتحقيق هذا الهدف إنه بعث برسائل عديدة إلى حكام وولاة الدويلات الهندية المختلفة طالبا منهم النجدة والمعونة للدفاع عن ثغور البلاد وفي هذا السبيل إنه كان مستعدا للتخلي عن العرش والسلطة إذا تقدم أحد من هؤلاء الحكام للنيابة عنه في الحرب ضد المستعمرين الأجانب ففي إحدى رسائله كتب بالصراحة:

ليست لي أي رغبة في استمرار حكومتي على الهند بعد إجلاء الإنجليز ولا أحرص على أن أكون محترما مبعّلا عند الناس. يا أيها الولاة! لو خرج واحد منكم واستل سيفه من غمده لطرده العدو من أرض الوطن فأنا مستعد للتخلي عن جميع سلطاتي وامتيازاتي الملكية لصالح شخص تحالف معه قبل الولاة والحكام والمحليون.¹

¹ - The Role of Muslim in the Indian Freedom Struggle 1857-1947 by Prof. Zafar Ahmad Nizami P. 07

يعني ذلك لم يكن عنده أي طموح شخصي بل كانت غايته الأولى هي إجبار المستعمرين الأجانب على مغادرة أرض الهند وتطهير البلاد عن وجود الإنجليز الذين كانوا يبذلون كل الجهد لإحداث الخلل في المعتقدات الدينية للهنود وإفساد وتشويه الطقوس والتقاليد المحلية وإغراء المواطنين بالابتعاد عن تعاليم المتبعة لديهم وقد أدرك الملك هذه الخطورة وأراد أن يوضح هذه الحقيقة لجميع الفئات من رعاياه ولأجل هذا الغرض أصدر بياناً رسمياً أشار فيه إلى أن الحكام الإنجليز يهدفون إلى الحط من منزلة الديانات المحلية لكي يمهّدوا على هذا النحو الطريق لنشر التعاليم المسيحية ومن هنا طلبوا من أفراد جيشهم المكون من المسلمين والهندوس استخدام خرطوشات ممزوجة بشحوم الأبقار والخنازير علماً بأن شحم البقرة ممنوع استخدامه عند الهندوس وكذلك لا يجوز للمسلم أن يلمس الخنزير أو يتذوق شحمه وبهذا الطريق في الحقيقة حاول الاستعمار الغاشم إفساد التعاليم الدينية لكل من المسلمين والهندوس . الملك في هذا البيان الرسمي أيضاً قد أوضح أن العدو اللدود يبذل كل الجهد لخلق الشرخ في صفوف المواطنين من المسلمين والهندوس وإثارة الفتن والنعرات الطائفية بينهم ولتفادي عن أضرار هذه الاستراتيجية الخطيرة اتخذ الملك إجراءات عديدة للتقريب بين المسلمين والهندوس فعلى سبيل المثال أصدر حكماً منع بموجبه ذبح البقرات وفي هذا الخصوص أعلن أن كل من يذبح الأبقار أو يأكل لحومها تكون عقوبته الإعدام ومن الأهمية بأن نشير إلى أن الملك قد أصدر الحكم المذكور ابتغاء لمرضاة الهندوس الذين يعبدون ويقدمون الأبقار وهذا الأمر يدل على أن التحالف والتودد بين المسلمين والهندوس عند الملك كان أكثر أهمية من التعاليم القرآنية التي لم تمنع في أي حال من الأحوال من استهلاك

لحوم الأبقار وبلفظة أخرى أن الملك حرم ما أحله الله لنا فعملية هذه تتشابه بأعمال اليهود الذين باؤوا بغضب الله بسبب تلاعبهم بالكلمات الربانية. أيا كان الأمر فكل ما نود إثباته هنا أن الملك الطاعن في السن قد ضرب عرض الحائط بالتعاليم الإلهية لكسب تأييد الهندوس ولم يبال في هذا الصدد بسخط الله وغضبه وذلك لأنه كان يظن أنه سيفوز بالمعركة الدائرة بينه وبين الاستعمار الأجنبي الغاشم بنصر مواطنيه الهندوس لا بتأييد رب العالمين ولكن مع الأسف الشديد أن جهوده كهذه ذهبت أدراج الرياح إذ كانت أغلبية الهندوس في تلك الآونة من الزمان تدعم وتؤيد الإنجليز وكانت تشتاق إلى رؤية الحكام المستعمرين الإنجليز بمكان رؤساء وملوك المسلمين في الهند وقد أشار إلى هذا الجانب العلامة الخیرآبادي بنفسه قائلاً:

والنصارى بعد ما وهنوا واستكانوا استمدوا في الحرب هنالك الغرب واستعانوا فأمدهم بكثير من العدد والعديد وأعانواهم بمدد بعد مدد في أقصر المدد.^١

وبمكان آخر يكتب:

"وقد ائتلف بالنصارى من سكان البلد آلاف ائتلافا فالهنادك كلهم معهم"^٢ وإن كان الأمر كذلك فما هو الخطأ للملك. في هذه الحالة لا يوجد أي مبرر لإلقاء اللوم والعتاب عليه ومن المعلوم أنه لاحول ولا قوة لحاكم إذا لا يصغي أحد إلى أوامره وإذا تتأمر طائفة من رعيته مع أعداء الدين والوطن ولا تلقي السمع إلى أحكامه وإرشاداته. ومن المستغرب أن العلامة

^١ - باغي هندوستان للشيخ عبد الشاهد خان الشرواني ص ٣٦٧

^٢ - المصدر السابق ص ٣٦٧

الخيرآبادي كان يعرف هذه الحقيقة المرة جيداً وبالرغم من ذلك أنه يكتب عن الملك كالتالي:

وهو أمر لا يعلم إمرا ولا يعمل الا أمرا ولا يأمر برأيه أمرا ولا يفقه خيراً وشرّاً ولا يحكم بشيء جهراً ولا يملك نفعاً ولا ضرراً.^١

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الكتائب المنحرفة للجيش الهندي عندما وصلت إلى دلهي عاصمة البلاد من مدينة ميرات لم تكن في خزائن الملك فلوس لتحمل مصاريف الحرب ومع هذا فإن الملك بذل كل غال وثمان في سبيل مساعدة الثوار ووفر لهم كل ما كان في وسعه من الوسائل والموارد المالية حتى إنه ألقى حياته وحياة عشيرته في الخطر وفقد بسبب ضلعه في الثورة كل الامتيازات والحقوق التي كان يتمتع بها قبل اندلاع الثورة ولو كان الحظ حليفه في النجاح والتوفيق ليمدحه كل منا على براعته وحنكته في تدبير الأمور وقيادة الثورة.

والحقيقة في هذا الأمر تكمن في أن الملك لم يكن مسؤولاً عن الهزيمة فقط بل الفئات المختلفة للثوار هي التي كانت وراء الفشل والنكبة التي تعرض المقاتلون الهنود وقد أشار العلامة الخيرآبادي إلى هذا الجانب كمايلي:

"الجنود المنحرفة أشتات مختلفة صاروا طرائق قددا، بعضهم لا يطيع أحدا وبعضهم لا يجدون ملتحدا ومنهم من ونت لفقره طاقته وأقعدتهم عن القيام للحرب فاقتته."^٢

وإن كانت هذه الحقيقة كذلك فلم يكن بإمكان الملك أو أي شخص آخر أن يركز جل عنايته على تدبير شؤون الحرب ضد الاستعمار الأجنبي. وفي

^١ - المصدر السابق ٣٦٢

^٢ - المصدر السابق ص ٦٣-٣٦٢

الحقيقة تدهور الظروف الداخلية لم يكن يعطيه فرصة كافية للاهتمام بالدفاع عن الثغور والعلامة الخيرآبادي هو خير شاهد على هذه الأوضاع السيئة المتوترة وإنه جاء بذكرها في أماكن عديدة لكتابه "الثورة الهندية" فحسب قوله لم تكن هذه الأوضاع محدودة في دلهي فحسب بل هي كانت تسود أغلب الأمصار والمدن التي شنت القتال ضد العدو الأجنبي وعلى سبيل المثال يكتب العلامة المذكور عن أحوال ثوار لكناؤ وحيث ذهب بعد الفرار من دلهي كالتالي.

وجمّ غفير لم يشهدوا حرباً ولم يشاهدوا طعناً ولا ضرباً ولم يعرفوا مصلحة ولم يزاولوا أسلحة ولم يلتحموا في معركة ولم يقتحموا في مهلكة.^١ ومن الملاحظ أن العلامة الخيرآبادي قد أصدر الفتوى ضد الإنجليز المحتلين ولم يكن يحب وجودهم في أرض الهند فلم يدخر جهداً لاستئصال جذور الحكم الأجنبي وإنه تكبد في هذا السبيل خسائر فادحة حتى نفى إلى جزيرة نائية كائنة في خليج بنغال معروفة بأندومان ومع هذا كله فإنه لم يتردد في الإشارة إلى مواطن الضعف والوهن الموجودة في صفوف المقاتلين الهندوس إنه اعترف بالأمانة أن أغلبية الجنود المنحرفة لم تكن مخلصاً في مقاومتها ضد الاستعمار الأجنبي أغليبيتهم إذ كان أكثر الثوار من انتهازيين ولم يكن عندهم أي طموح وتحمس في القتال ضد الحكام الإنجليز ومن هنا كلما وجدت هذه الفئة من الجنود المحليين الفرصة لبيع ضمائرهم بثمن بخس اقتنصها لتحقيق مصالحهم الذاتية والحكام الأجانب كانوا يدركون هذه الظاهرة السيئة ولذا إنهم أنفقوا أموالاً طائلة لكسب تأييد الخونة الذين كانوا موجودين في صفوف الثوار، هؤلاء الخونة لم يكن غرضهم إلا كسب

^١ - المصدر السابق ص ٣٩٤

الأموال و الضياع على حساب المصالح القومية والوطنية وجاء العلامة الخيرآبادي بذكر هؤلاء الناس وألقى اللوم عليهم وقال إن من أهم أسباب الفشل للثورة كانت الدسائس التي قد دبرها بعض رجال البلاط الملكي تحقيقاً لأهدافهم الذاتية ومن بين هؤلاء الرجال حسب قول العلامة الخيرآبادي كان حكيم أحسن الله خان الذي كان يعتمد عليه الملك ويتشاور معه في أكثر القضايا الحكومية والعسكرية ولكن الحكيم المذكور كان للنصارى موالياً في حبهم غالباً وعن عداهم ولا سيما لعداهم مبغضاً قالياً^١. وكثير من المؤرخين الآخرين قد أيدوا هذا الرأي للعلامة الخيرآبادي أي قالوا إن المنافقين من البلاط الملكي كانوا يحالفون ويدعمون الأعداء الإنجليز بتوفيرهم معلومات هامة متعلقة بالمناورات الملكية فيقول مؤرخ شهير وأديب أريب:

و كان عديد من المسلمين الذين كانوا يتظاهرون أمام الملك بأنهم من أخلص خلصائه ولكنهم في حقيقة الأمر كانوا خونة ولو كان فيهم أي أثر للإسلام لما اجتراً أحد منهم على الخداع والدسياسة ضد الملك ومن أبرز هؤلاء الخونة السيد الهي بخش والسيد رجب علي والسيد أحسن الله خان وغيرهم و من الملاحظ أن الملك كان يعتمد على آرائهم ومشوراتهم وكان يعتبرهم من مقربييه الصادقين وإذا قال شخص له شيئاً ضد هؤلاء الناس فلم يكن يكن يلتفت إلى ذلك الشيء^٢.

ومن الجدير بالذكر أن السيد الهي بخش الأنف الذكر كان من أقرباء الملك إذ كانت بنته زوجة لولي العهد "مرزا فخر" ومن هنا كان له دخل كبير في الشؤون الحكومية وكان يدرك جيداً أن الملك المغولي لم تبق له صلاحية ومقدرة على الدفاع عن العرش و لا بقاء له من دون المساعدة من

^١ - المصدر السابق ص ٣٦٢

^٢ - ١٨٥٧، تاريخي، علمي اور ادبي بھلو للسید محمد اکرام تشغتائی ص ١٤٨

الإنجليز الذين كانوا أكثر حيوية ونشاطا وكانوا يرتقبون فرصة لخلع الملك عن العرش وبسبب قرابته من الملك أنه لم يكن يود أن يوفر للإنجليز المحتلين حيلة لتحقيق أطماعهم السياسية ومن هنا نشاهده يبذل قصارى الجهود لإنقاذ الملك من وقوعه في بؤرة الهلاك والخراب وفي هذا السبيل إنه تعاون مع الإنجليز المستعمرين وتآمر معهم ضد الثوار الذين ما كانوا أكثر الأحيان يصغون إلى كلمات الملك ولا يمتثلون لأوامره وأحكامه. في رأي الهي بخش هؤلاء الثوار كانوا في الحقيقة متمردين ومتعنتين فلا يمكن لأحد كبت جموحهم وعصيانهم إذا فشل الإنجليز في التغلب عليهم حتى الملك سيكون رهينا لأوامرهم إذا كان النصر حليفا لهؤلاء الطغاة والهي بخش لم يكن وحيدا في هذا الرأي. العلامة الخير آبادي هو الآخر كان يعرف هذه الحقيقة وقد أشار إلى هذا الجانب وقال إن الثوار كانت لهم أغراض مختلفة فما كانوا متحدين على كلمة واحدة بل كانوا مختلفين في آرائهم ومقاصدهم فكثير منهم كان يريد أن يحقق مطامحه الذاتية عن طريق الثورة ولما وجد مثل هؤلاء الناس فرصة انغمسوا في أعمال السلب والنهب وفي ارتكاب الجرائم الأخرى فانتشر الفساد والاضطراب في أكثر أنحاء عاصمة البلاد أي مدينة دلهي.

وعند ما بلغ السيل الزبى وباء المقاتلون والوطنيون بالفشل خرج العلامة الخير آبادي مع أتراكه من دلهي متوجها إلى مسقط رأسه خير آباد وفي أثناء الطريق لاقى صعوبات جمة قد جاء بذكرها في كتابه "الثورة الهندية" فحسب قوله كانت الطرق محفوفة بالمخاوف والأخطار إذ كان قطاع الطريق وأكثريتهم من قبيلة "الزط" منتشرين في أكثر الأنحاء والأكناف فكانوا ينتهبون أموال المارة يقتلونهم بلا هوادة والإنجليز حكام

البلاد في ذلك الحين ما كانوا يتخذون أي إجراء ضد هؤلاء الطغاة والبغاة بل كانوا يشجعونهم على ارتكاب الجرائم والمعاصي ضد كل من كان يفر من عاصمة البلاد ومع هذا كله نجح العلامة الخيرآبادي في الوصول إلى خيرآباد وبعد ذلك كتب في هذا الصدد:

"فقد نجاني ومن معي مالك الملك من كل بلية وهلك وجاوز بي وبهم بحارا وأنهارا بلا جسر وفلك وحفظنا جميعا من آفات تلك المسافات والمهالك تلك المسالك والطرق وتلك الطرائق والقوارع وتلك الشوارع وبلغنا بوقايته الكافية وحمايته الوافية ونعمه الضافية ورحمته العافية وطني وسكني وداري وجاري وأهلي.^١

وتجدر الإشارة إلى ان العلامة لم يستقر ببلدته لفترة طويلة بل سرعان ما توجه إلى مدينة لكانا حيث قد جمع كثير من الثوار والمنحرفين عن جيوش الإنجليز تحت قيادة ملكة زينت محل وولدها الصغير برجيس قدر والتحق العلامة الخير آبادي بهؤلاء الثوار وشارك معهم في المناوشات والمعارك ضد المستعمرين الأجانب وقدم للثوار المحليين النصائح والمشورات وأوضح لهم أن التفرقة في صفوفهم لن تسفر إلا عن هزيمة نكراء فعليهم أن يكونوا أمام الأعداء الغاشمين كالبنيان المرصوص ولكن مع الأسف الشديد كلماته هذه ما لاقت آذانا صاغية وذهبت أدراج الرياح وكانت نتيجة ذلك أن المقاتلين الوطنيين لم ينجحوا في طرد الاستعمار الأجنبي من البلاد وأصبحوا لقمة سائغة لأعدائهم اللدد.

ومن الأهمية بمكان أن نقول إن الذين كانت بأيديهم سلطة وزعامة الثوار في دويلة "أوده" ما كانوا قادرين على تدبير الأمور وتنسيقها ولم تكن

^١ - باغي هندوستان للسيد محمد عبد الشاهد خان الشرواني ص ٣٨٩

عندهم خبرة لمحاربة الأعداء وذلك لأنهم ما خاضوا في أية معركة من قبل بل كان شغلهم الشاغل هو الاستمتاع بملذات الحياة وملاهيها وذلك لأن واليهم بنفسه كان منغمسا في اللهو واللعب ولم تكن له أي رغبة في تدبير الأمور الحكومية كما هو واضح من كلمات العلامة الخير آبادي التالية التي يكتب فيها عن الأمير برجيس قدر نجل الملكة زينت محل:

"وابنها صغير غريز غري ذو غريز لاه مع لداته لاه عن عدائه لا يستطيع أن يدبر في أمور الملك وتجويزها وإمضاء الأوامر وتنجزها وقيادة الجيوش وتجهيزها".^١

ومن الملاحظ هنا أن الأوامر الحكومية كانت تصدر بحكم وختم برجيس قدر الذي لم يبلغ سن رشده في ذلك الحين وبما أنه كان صغير السن فالآخرون من أقربائه ورجال بلاطه في الحقيقة كانوا يديرون شؤون الدولة وراء ستاره يعني ذلك لم يكن له أي حول وطول في الأمور الحكومية فالسيد على محمد خاي بهادر المعروف بـ ممو خان والسيد شهاب الدين والسيد بركات أحمد كانوا من أهم أركان الدولة وبرجيس قدر فكان هؤلاء الأشخاص يقومون بإدارة الأمور الحكومية حسب مصالحهم الذاتية وقد جاء العلامة الخير آبادي بذكرهم بقدر من التفصيل في كتابه "الثورة الهندية" وألقى اللوم عليهم واتهمهم بأنهم ما كانوا مخلصين وجادين في تدبير الأمور ولم تكن لهم كفاءة وموهبة وجدارة في تنظيم الأعمال وإعداد الجيش لمحاربة القوات الاستعمارية فكان كل منهم يتآمر ويتجسس على الآخر وكان يتربص كل منهم الفرصة لتحقيق أهدافهم الذاتية فما كانوا موالين للدولة ولكنهم كانوا يتظاهرون بأنهم من الأوفياء الصادقين لها وقد

^١ - المصدر السابق ص ٩١-٣٩٠

شاهد العلامة الخير آبادي حركاتهم وسكناتهم عن كثب ولذا عدّهم من المذبذبين الذين لا دين لهم ولا إيمان والذين يترددون في اتخاذ إجراءات حاسمة ضد الإنجليز الغاشم وقد أشار العلامة إلى مثل هؤلاء المنافقين المحتالين كما يلي:

ومنهم مدبر لكنه مدبر يفضي به التدبير إلى الإدبار والدبار والتبار ويصير أولو الأبصار بصائر الاعتبار وأكثرهم للنصارى ناصرون وفي توليهم متناصرون وكلهم عن تدبير تتبیرهم مقصرون أو مقصرون قاصرون أو متقاصرون.^١

ومع هذا كله كان عدد ملحوظ من الثوار مخلصا وصادقا في قتاله ضد الاستعمار الأجنبي فكان هؤلاء مستعدين دوماً للتضحية بأرواحهم وممتلكاتهم في سبيل بلدهم وربهم وماكانوا خائفين من كثرة العدة والعتاد لأعدائهم فكانوا يستكروهن كل من اختار طريق التملق والمداهنة لإنجاز مطامحه الشخصية وجل همهم في الحقيقة كان يتمركز في ابتغاء مرضاة الله وكانوا يبتغون الاستشهاد في الحرب ضد الأعداء الأجانب وقد نذروا حياتهم للقضاء على المحتلين الغاشمين الذين كانوا يسعون لاستئصال شأفة الإسلام والمسلمين في شبه القارة الهندية ولنشر الديانة المسيحية على أنقاض الثقافة الإسلامية الهندية وهؤلاء المخلصون الصادقون من الثوار ما وجدوا فرصة إلا اقتنصوها لتوجيه ضربات قاسية فادحة ضد الإنجليز الخادعين الذين كانوا ينفقون أموالاً طائلة لكسب تأييد الشعب الهندي كما كانوا يختارون جميع الحيل والوسائل للسيطرة على الموارد المالية المحلية وما كانوا يراعون في هذا السبيل إلّا ولا ذمة والثوار المواطنون البواسل كانوا

^١ - المصدر السابق ص ٩٢-٣٩١

يعرفون جيداً طبائع الأعداء الأجانب ولذلك إنهم جهزوا أنفسهم لمواجهة تحديات وهجمات المحتلين الغاصبين وفي نفس الوقت أثاروا عواطف المواطنين الدينية والقومية وأوضحوا لهم خطورة الاحتلال الغاشم.

من أبرز هؤلاء الثوار الشجعان في رأي العلامة الخير آبادي كان الجنرال محمد بخت خان وأحمد الله شاه المدراسي وأمثالهما الآخرون ومما يبدو أن العلامة الخير آبادي كان متأثراً للغاية بشخصية الشاه المدراسي لأنه كان حسب قوله "براً تقياً ورعاً صفيّاً نقيّاً" وقد اجتمعت في وجوده الحسنات والخيرات والسعادات والمبرات ولا شك في أن الشاه المذكور كان متصفاً بصفات عديدة فكان مجاهداً جليلاً أديباً أريباً وعابداً ورعاً وصوفيّاً صافياً ومقاتلاً محنكاً وقد اعترف بمواهبه الخارقة كثير من المؤرخين الهنود وغير الهنود وحتى الإنجليز الذين شنّ ضدهم الشاه المذكور المعارك والمناوشات كانوا يثنون عليه وكانوا يقدرّون مساعيّه في سبيل حرية البلاد وكانوا يقولون إن أحمد الله شاه كان مخلصاً صادقاً في إنقاذ وطنه من براثن الاستعمار الأجنبي فعلى سبيل المثال يكتب المؤرخ البريطاني الشهير مليسّن عن الشاه المذكور قائلاً:

إنه لم يتأمر ضد شخص ولم يقتل أحداً لأغراض ذاتية وإنه قاتل المحتلين كالأبطال بالمروءة والكرامة وكان كفاحه ضد المستعمرين الأجانب الذين استولوا على بلاده وهذا المولوي يستحق كل احترام وتبجيل من كل شخص يحب الحق والشجاعة.^١

ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن العلامة الخير آبادي كان متأثراً للغاية بمعتقدات أحمد الله شاه الدينية وذلك لأنه كان هو الآخر يميل إلى

^١ History of the Indian Mutiny by Malleison Vol. iv P. 381

التصوف والمتصوفين فكان يؤمن بأن النصر يكون حليفاً للشاه بدعوات وكرامات الصوفيين الكرام وخاصة بدعوات "محراب شاه" الذي كان الشاه المدراسي من مريديه وبايعاز منه إنه خاض في غمار الحرب ضد المستعمرين الأجانب ولكن مع الأسف الشديد إن هذا الاعتقاد للعلامة قد باء بالفشل لأن الشاه قد اغتاله أحد أمراء الكفار وانتهى أمره بعد ذلك. وجنوده التي كانت تصاحبه وتساعد في المعارك والحروب قد انتشرت وفقدت وجودها حتى أصبحت نسيا منسيا. فهزيمته هذه أحكمت سيطرة الإنجليز على بلاد الهند ولم يبق لهم أي محارب جدير بالذكر والعلامة بجانبه قد أدرك جيدا أنه لا محيص من غلبة الاستعمار الأجنبي وأن هذا التسلط والتغلب مما قدرها الله للهنود بسبب أعمالهم السيئة.

وبعد هزيمة واغتيال الشاه المدراسي أوقف العلامة الخيرآبادي جهوده وكفاحه ضد الحكام الأجانب وفوض أمره إلى الله وبدأ حياته مغتربا خائفا من بطش وجبروت السلطات الجائرة التي كانت وراء كل من له أدنى إسهام في الثورة ضد الإنجليز وبقي العلامة في هذه الحالة حتى سمع عن العفو العام من قبل الملكة فيكتوريا ورجع إلى أهله وداره ولكن سرعان ما تم إلقاء القبض عليه وجرت محاكمته في لكانا وفي نهاية الأمر نفي إلى جزيرة أندومان لقضاء بقية حياته فيها فلم يزل رهين الحبس في الجزيرة المذكورة حتى وافته المنية بتاريخ ٢٠ من أغسطس ١٩٦١.

ومن الجدير بالذكر أن أولاد العلامة قد بذلوا جهداً جهيداً لإطلاق سراحه وإعادةه إلى أرض الوطن وفي هذا الشأن انهم اتصلوا مباشرة بسلطات الحكومة البريطانية وأوضحوا لها ان العلامة لم يكن يتوقع أن إعلان العفو العام من قبل الملكة فيكتوريا هو مجرد خدعة ومكيدة وليس

الغرض منها إلا إغراء الثوار بالخروج من مخابئهم وكذلك أثبتوا لها أن العلامة لم يقتل شخصا ولم يشارك في الأعمال الإجرامية أيا كان ولم يكبد أحداً من الإنجليز أي ضرر وأذى أو خسارة وهو ليس ممن ارتكبوا الجرائم البشعة وعلاوة على ذلك فإن والده كان موظفا مرموقا في الشركة الشرقية الهندية وقام بخدمتها طوال عمره ولم يقصر قط عن واجباته الرسمية فكان يحظى بسمعه عالية لدى الحكام الانجليز وبناء على هذا كله اصدرت السلطات البريطانية حكم اطلاق سراحه وسمحت له بالرجوع إلى أسرته وموطنه فذهب واحد من فلذات كبده وهو شمس الحق بهذا النبأ السار إلى إندومان ليرجع به إلى مسقط رأسه. وفي هذا الصدد يقال إنه لما وطأت قدماه سواحل بورت بلير بجزائر إندومان رأى موكب جنازة فسأل شخصا: لمن هذا الموكب؟ فجاء الرد: " للعلامة فضل حق الخير آبادي" فشييع شمس الحق هذا الموكب وشارك في أداء الطقوس المتعلقة بدفن الموتى من المسلمين ورجع إلى بلده خائبا وخاسرا وصفر اليدين.

غَايَتري سَبِّفَاك: مُنْظَرَة هندية لخطاب ما بعد الاستعمار

دا ن. شمناد *

المقدمة

خطاب ما بعد الاستعمار *Postcolonial Discourse* هو خطاب نقدي ينحو إلى تفكيك الخطاب الاستعماري، وإلى إعادة النظر في تاريخ آداب المستعمرات التي واجهت الاستعمار الأوروبي. إن الهدف الأول لخطاب ما بعد الاستعمار بجهوده الكبيرة هو إعادة كتابة تاريخ الحضارة الاستعمارية من وجهة نظر من استُعمروا. هكذا أصبحت نظرية ما بعد الاستعمار تسمية لنظرية في الدراسات الثقافية والنقد الأدبي. غايتري سببفاك هي باحثة هندية-أمريكية واسعة الاطلاع، ومُنْظَرَة، وفيلسوفة، وأستاذة في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية. تعتبر سببفاك من أبرز ناقدتي ومفكري ما يطلق عليه الآن دراسات ما بعد الكولونيالية. وقد ساهمت بأعمالها المتميزة في إعادة تعريف المناهج التقليدية والأنماط المتعارف عليها في التحليل الثقافي حتى أصبحت قطبا من أقطاب دراسات ما بعد الكولونيالية. ومن ثم فإن هذه الدراسة^١ تحاول للإشارة إلى جهود غايتري سببفاك النقدية لخطاب ما بعد الاستعمار ودراسات التابع في الهند.

* أستاذ مساعد ورئيس قسم العربية، كلية الجامعة، ترونتيرام، كيرلا، الهند

^١ هذه المقالة جزء من الدراسة التي قدمها الباحث في الندوة الوطنية حول التيارات الجديدة في النقد الأدبي، المنعقدة في قسم العربية، الكلية الحكومية، برنتمنا، كيرلا، الهند، في ٢٢-٢٣ أكتوبر ٢٠١٣.

نظرية ما بعد الاستعمار

تعدّ نظرية ما بعد الاستعمار *Postcolonial Theory* من أهمّ النظريات الأدبية والنقدية التي رافقت مرحلة ما بعد الحداثة^١. بدأت دراسات ما بعد الاستعمار منذ فترة طويلة، وقد ترعرعت على أساس من انهيار الإمبراطوريات الأوروبية العظمى في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته وستينياته. أما نظرية ما بعد الاستعمار، أو الخطاب ما بعد الكولونيالي، فلم تعرف طريقها إلى الوجود في مجال النظرية السياسية إلا في أواخر السبعينيات من القرن الماضي. ويعد كتاب "الاستشراق" *Orientalism* (١٩٧٨) للأكاديمي الفلسطيني الأمريكي والمفكر الحداثي ما بعد الكولونيالي إدوارد سعيد^٢ Edward W. Said، أحد الأعمال التأسيسية الأولى في هذا المجال. لم يكتسب هذا الخطاب معناه الذي نعرفه الآن، ولم يصبح تسمية لنظرية في الدراسات الثقافية والنقد الأدبي إلا خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. ونظرية ما بعد الاستعمار هي في الحقيقة قراءة للفكر الغربي في تعامله مع الشرق، من خلال مقاربة نقدية بأبعادها الثقافية والسياسية والتاريخية^٣. وبتعبير آخر، تحلل هذه النظرية الخطاب الاستعماري في جميع مكوناته الذهنية والمنهجية والمقصدية تفكيكا، بغية استكشاف الأنساق الثقافية المؤسسية المضمرّة التي تتحكم في هذا الخطاب

^١ البازعي، سعد؛ والرويلي، ميجان. دليل الناقد الأدبي. بيروت: المركز الثقافي العربي. ط ٢. ٢٠٠٠. ص: ١٥٩.

^٢ إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣) كان ناقدا أدبيا وأكاديميا في جامعة كولومبيا الأميركية، فلسطيني الأصل، ولد في مدينة القدس وتوفي في نيويورك، أحد أبرز المدافعين عن القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة، وسعى من خلال كتاباته إلى تفكيك الأسس المعرفية للخطاب الكولونيالي وعلاقته بالسلطة. يعتبر كتابه "الاستشراق" من دعائم دراسات ما بعد الاستعمارية، كما كان سعيد من الداعين إلى حل للصراع الفلسطيني الإسرائيلي مبني على حل الدولة الواحدة.

^٣ Nair, Radhika C. Samakalika Sahithya Sidhantham. Thrissur, Kerala: Current Books. Ed2. 2007. PP 74-75

المركزي^١. إن لنظرية ما بعد الاستعمار رُواد من المفكرين والنقاد، سواء أكانوا باحثين ينتمون إلى الغرب أم ينتمون إلى العالم الثالث. وفي مقدمة هؤلاء الثالث البارز: إدوارد سعيد، وغايتري سبيفاك، وهومي بابا^٢ Homi K. Bhabha؛ وكل هؤلاء من أبناء العالم الثالث؛ أي الأول من فلسطين والثاني والثالث من الهند.

غايتري شكرفارتي سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak (و. ١٩٤٢)

ولدت غايتري سبيفاك في عائلة من الطبقة الوسطى بـ كَلْكَتَا في البنغال الغربي في ١٩٤٢ لعائلة من الطبقة الوسطى، وعلى هذا فهي تنتمي إلى الجيل الأول من مثقفي الهند بعد الاستقلال. التحقت سبيفاك بجامعة كلكتا سنة ١٩٥٧، وتخرجت منها بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى في الأدب الإنجليزي سنة ١٩٥٩. ثم رحلت سبيفاك إلى الولايات المتحدة الأميركية في عام ١٩٦٠ لدراسة الأدب المقارن، فنالت الماجستير. ثم أتمت الدكتوراه سنة ١٩٦٧، وقد أشرف على أطروحتها بول دي مان Paul de Mann^٣ الذي أصبح أحد أهم أعلام جماعة «ييل» Yale للتفكيكية^٤. كانت أطروحتها حول الشاعر ييتس Yeats^٥ صدرت في كتاب

^١ Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: a critical introduction*. New Delhi: Oxford Univ. Press. Ed 16. 2013. PP 86-87

^٢ هومي بابا Homi K. Bhabha (و. ١٩٤٩) أكاديمي هندي وأستاذ الأدب الأميركي والبريطاني في جامعة هارفرد، حيث يرأس مركز الدراسات الإنسانية هناك. أبرز أعماله: أمم ومرويات (١٩٩٠)، وموقع الثقافة (١٩٩٤)، وحول الخيار الثقافي (٢٠٠٠)، وحياة جامدة (٢٠٠٤).

^٣ بول دي مان Paul de Man (١٩١٩-١٩٨٣) ناقد ومنظر أدبي بلجيكي، وكان عضواً ممتازاً لمدرسة ييل للتفكيكية. مدرسة ييل Yale School هو اسم عامة لمجموعة من النقاد الأدبيين، وأصحاب النظريات، والفلاسفة من الأدبيات التي تأثرت بفلسفة حاك دريدا التفكيكية. كانوا كثير من هؤلاء المنظرين ينتمون إلى جامعة ييل في أواخر ١٩٧٠، على الرغم من أن عدداً من المنظرين - بما في ذلك دريدا نفسه - انتقل بعد ذلك إلى أو أصبحت تابعة لجامعة كاليفورنيا في إيرفين.

^٥ و. ب. . ييتس William Butler Yeats (١٨٦٨-١٩٣٩) شاعر وكاتب وطني إنجليزي

بعنوان «حياتي التي يجب أن أعيد خلقها: حياة وشعر و. ب. بيتس» في عام ١٩٧٤. فقد لمع نجم سبيفاك في العالم إثر ترجمتها الانجليزية لكتاب جاك دَريدا Jacques Derrida^١ «في علم الكتابة» *of Grammatology* الذي صدر في ١٩٦٧، ونشرت ترجمته جامعة «جون هوبكنز» في ١٩٧٦، بمقدمة وافية كتبتها سبيفاك، وإلى تلك المقدمة يعود الفضل ليس لشهرتها فقط، بل لدخول نظرية التفكيكية في صلب الثقافة الأنجلو-سكسونية، ومنذ ذلك الوقت اعتمدت هي نفسها على استراتيجيات التفكيكية في دراساتها النظرية وتحليلاتها النصية^٢.

عملت سبيفاك مع بول دي مان في وقت لم يكن عرف شيئا عن دَريدا، وسبيفاك نفسها لم تعلم شيئا عن المؤتمر الذي عقد في جامعة «جون هوبكنز» عام ١٩٦٦ وتشققت فيه البُنيوية *structuralism*، وانبثقت مدارس ما بعد الحداثة، ومنها التفكيكية التي ارتبطت بدَريدا، وتواصلت أعمالها التي اتخذت شهرة عالمية، منها: «عوالم أخرى: مقالات في السياسة الثقافية» عام ١٩٨٧، و«هل يستطيع التابع أن يتكلم؟»، و«مختارات من دراسة التابع» بالمشاركة مع رانا جيت غوها Ranajith Guha^٣ في عام ١٩٨٨، ثم «ناقد ما بعد الاستعمار: لقاءات، استراتيجيات، حوارات» في عام ١٩٩٠، و«نقد عقل ما بعد الاستعمار» في عام ١٩٩٩ فضلا عن عشرات المقالات، والبحوث، والمؤتمرات، واللقاءات الأخرى، وجميع هذه الأعمال

^١ جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيكية Deconstruction.

^٢ محرز، سامية، دراسات التابع: تفكيك التاريخ لغايترى سبيفاك، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٨، ١٩٩٨، ص ١٢٢-١٥٦

^٣ رانا جيت غوها Ranajit Guha (و. ١٩٢٢) مؤرخ شهير من جنوب الهند، تأثر كثيرا بجماعة دراسات التابع، هاجر إلى بريطانيا، ويقم الآن في النمسا. ويعتبر كتابه "العناصر الأساسية للثورة الفلاحية في الهند الاستعمارية" من أهمها الكتب المتعلقة بدراسات التابع.

جعلتها تتبوأ مكانة كبيرة في دراسات ما بعد الاستعمار، ودراسات التابع، فهي تدرج ضمن النخبة المؤسسة لهؤلاء النقاد والباحثين . وسيفاك مقيمة الآن بالولايات المتحدة الأمريكية حيث تدرس منذ سنوات في جامعة كولمبيا بنيويورك حيث تعمل بقسم الأدب الإنجليزي والمقارن، وكانت تعمل جنبا إلى جنب مع إدوارد سعيد حتى وفاته. إنها من الأعضاء المؤسسين لمعهد دراسات الأدب المقارن والمجتمع في جامعة كولمبيا. واشتهرت سيفاك بدراساتها لواقع الطبقة التابعة في المجتمع. وقد وصفها أحد زملائها أنها "نموذج للثقافة الجامعية الهندية مثقلة بالدراسات العليا في الجامعات الأمريكية، تركيبة علمية قد تكون أفضل المتاح على وجه الأرض". أما سيفاك تصنف نفسها على أنها "ماركسية نسوية تفكيكية عملية". منحتها حكومة الهند جائزة بدما بهوشان *Padma Bhushan* تكريما لخدماتها في ٢٠١٣، كما حصلت سيفاك على جائزة كيئو *Kyoto Prize* للفنون والفلسفة في ٢٠١٢.

خطاب ما بعد الاستعمار عند غايتري سيفاك

الناقدة الهندية غايتري سيفاك فتعد من المؤسسين الفعليين للخطاب الكولونيالي الجديد، وتعد كذلك أول مُنظرة نسوية بحق وحقيق في مرحلة ما بعد الاستعمار. فقد اهتمت سيفاك بالدفاع عن المرأة الشرقية، ومواجهة الهيمنة الغربية، والدفاع عن المهاجر، والاهتمام بالأدب والثقافة. تمثل سيرة سيفاك مثالا معبراً عن مشروعها المميز في الاهتمام بالآخر وثقافتها المحلية. ظلت سيفاك منذ أواخر السبعينات مرتبطة بتأسيس نظرية ما بعد الكولونيالية، وتعد واحدة من أبرز نقادها، وكانت مؤثرة بشكل كبير في فهم مجموعة من الأسئلة تطرح عن الاستعمار والهوية، وكان إسهامها في

نظرية ما بعد الاستعمار بمثابة مزيج متنوع من الماركسية وما بعد البنيوية والنسوية، رغبة منها في إدراك التشكيل المعقد للذاتية والهوية الثقافية. تهتم سبيفاك بالأبعاد المعرفية والخطابية للتدخلات الأوروبية في ثقافات الآخرين. وقد كان إدوارد سعيد، في كتاب "الاستشراق" (١٩٧٨)، يرى أن الشرق قد اخترع وأعيد اختراعه ليس بواسطة القوى الاقتصادية والتنظيم المؤسسيات فحسب، وإنما أيضا بواسطة امتلاك الحقيقة بالاعتماد على اللغة والأيدولوجيا. وتركز سبيفاك، بصورة مشابهة لإدوارد سعيد، على العلاقات النصية المتمثلة بالأدب واللغة التي تسعى إلى إخضاع ثقافة الآخرين لتخدم المركز الثقافي، وهذا لا يعني البتة أنها لا تحاول إظهار القوى المادية للمستعمر والاستغلال الاقتصادي للأمة المستعمرة، وإنما تسعى جاهدة إلى فهمها عن طريق البنى التمثيلية والخطابية. وهكذا فإن عملها ينصب بشكل أساسي على الهامش والمركز للبحث في مكانة النساء بصورة مقارنة بين المرأة في العالم الثالث المهمشة والمرأة في العالم الأول السائدة، من أجل الوصول إلى خصوصية وضعية المرأة في العالم الثالث.

ولم تكن سبيفاك تتبع الأطروحات الماركسية والنسوية وما بعد البنيوية اتباعا أعمى؛ لأنها تسعى إلى توضيح ضعف هذه الاتجاهات في فهم بعض الظواهر في المجتمعات ما بعد استعمارية. فهي تحاول اكتشاف قصور المناهج الأوروبية في فهم العالم الثالث. وهذا يجعل طرحها في غاية التعقيد نظرا لكثافته وغموضه وصعوبته، كما لاحظ روبرت يونج Robert J. C. Young الذي يقول عن خطابها النقدي: "إن نقد سبيفاك لا يمكن تلخيصه؛ لأنه يقاوم التصنيفات، ولذلك فإن القارئ لعملها لا يواجه نظاما

^١ روبرت ج. سي. يونج (و. ١٩٥٠) هو منظر ما بعد الاستعمار ومؤرخ وناقد ثقافي من إنجلترا

أحاديا يتضمن سلسلة من الأحداث"، وكأن يونج يريد أن يلمح إلى أن عملها النقدي يشبه الرواية التي لا تتضمن عقدة واضحة يمكن الإمساك بها. ترفض سبيفاك أن تتناول التشكيلات الثقافية المعقدة بأدوات أحادية، وتفضل أن تستخدم أدوات نظرية مختلفة لاكتشاف تنوع المفاهيم المتصلة بالاستعمار بعد أن تبحث عن علاقات منسجمة تربطها ببعضها بعضا، وبمعنى آخر فإن مصطلحاتها تنتمي إلى حقول واسعة، فهي تهتم بالدراسات الثقافية بشكل عام، وكتابتها تركز على النصوص الأدبية والسينما والفلسفة والمؤسسات والبنى الاقتصادية والتاريخ، فهي تقول عن نفسها إنها تسعى إلى اكتشاف الهوامش في حقل من الخطابات القوية التي تتجاوز كل ما هو هامشي، إلى الخطابات المهيمنة والسائدة^١.

دراسات التابع *Subaltern Studies*

عرفت «دراسات التابع» منذ ربع قرن، واستأثرت باهتمام كبير في أوساط المؤرخين، والمفكرين، والنقاد، وتشكل اليوم الموضوع المركزي لدراسات ما بعد الاستعمار في إفريقيا، وآسيا، وأميركا اللاتينية، وتمثل لبّ الدراسات الثقافية التي تخطت المفاهيم التقليدية للنقد الأدبي، وفتحت الأبواب بين الأدب، والفكر، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والسياسة، باعتمادها على فكرة التمثيل *Representation* أي الكيفية التي تتجلى فيها الأحداث في الخطابات بكل أشكالها. وفي مطلع ثمانينيات القرن العشرين، ظهرت جماعة دراسات التابع *Subaltern Studies Group*. وهي جماعة أكاديمية جريئة من المؤرخين الهنود الذين قلبوا تاريخ الهند الرسمي الذي كتبته

^١ علي بن عقيم، خطاب الآخر: المنهج والمؤثرات، موقع الاتحاد، الرابط:

<http://www.alittihad.ae/details.php?id=157560&y=2007>، يوم الاسترجاع: ٢٠١٣/١٠/٢

النُخبَة المتأثرة بالسياسات الاستعمارية البريطانية، واقتروا إعادة كتابته في ضوء مفاهيم مغايرة متصلة بالتاريخ الشفوي المنسي الذي استبعدته النخب الاستعمارية. فتاريخ الهند، بالنسبة لهم، يمثل صراع الطبقات المغلقة، والتحيزات الدينية والفئوية، والمرويات السردية، وأحوال المعدمين في الأرياف والمدن، وتبعية المرأة، وكل الجماعات التي لم تنتج تاريخاً مكتوباً، أما التاريخ الرسمي الذي دوّن في ضوء التصور الاستعماري فهو مجتزأ، ونخبوي، وزائف، ولا يمثل حقيقة بلاد غنية بتاريخها، وأفكارها، وأعرافها، وعقائدها^١.

يعود أصل كلمة "تابع" *Subaltern* بالإنجليزية إلى القرن السادس عشر، وتعني العريف في الجيش البريطاني دون رتبة الضابط، أي من يتبع الأوامر وفق سلم التراتبية العسكرية. الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci^٢ استخدم هذا المصطلح أولاً في كتاباته السياسية، وذلك للإشارة إلى الفئات الأقل مكانة في المجتمعات، أكانت فئة إثنية، أو دينية، أو جنسية، أو عرقية، الخ. فالتابع هو الفرد الذي يعيش ضمن مجموعة مهمشة غير قادرة على التعبير عن حاجاتها أو تطلعاتها أو رؤيتها. فالتابع هو الفلاح الأمي، والمرأة الصامتة في العالم الثالث، وحشود العمال... وسواهم من الجماعات التابعة (المضادة للنخبة) ممن كان لهم^٣.

^١ إبراهيم، عبدالله، دراسات التابع، موقع جريدة الرياض. الرابط: <http://www.alriyadh.com/2005/10/06/article98727.html>

^٢ أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (١٨٩١-١٩٣٧) فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، يركز في معظم كتاباته على تحليل القضايا السياسية والثقافية، اعتقله النظام الفاشي الإيطالي وحكم عليه بالسجن عشرين عاماً. ويعد غرامشي مؤسس مفهوم "الهيمنة على الثقافة كوسيلة للإبقاء على الحكم في مجتمع رأسمالي".

^٣ يحيى بن الوليد. خطاب ما بعد الاستعمار. موقع مغرس. يوم الاسترجاع: ٢٠١٣/١٠/٠٢. الرابط: <http://www.maghress.com/assif/5248>

أما دراسات التابع هي مشروع ثقافي جماعي من دراسات ما بعد الاستعمار. صدر المجلد الأول من "دراسات التابع" في عام ١٩٨٢، وصدر المجلد الحادي عشر منها في عام ٢٠٠٠، ففي أقل من ثلاثة عقود طبعت أكثر من عشرة مجلدات تضمنت خيرة النماذج من هذه الدراسات المتنوعة في موضوعاتها، وقضاياها. وهذه المجموعة الضخمة من البحوث كشفت طبيعة المناقشات النظرية والمنهجية التي انخرطت بها دراسات التابع، ولا يمكن إنكار الدور المركزي الذي قام به محرر هذه الدراسات، المؤرخ الهندي رانا جيت غوها، المرسخ لجذورها في تاريخ الفكر الحديث، إذا تمكن بمعونة مجموعة من المساعدين من وضع هذه الدراسات في مجال البحث الأكاديمي والمنهجي الحديث، وربطها بأحوال المجتمعات التي مرت بالتجارب الاستعمارية، وسرعان ما التحق به كثير من الباحثين الذين اختصوا بدراسة جوانب متعددة لتلك المجتمعات.

فصدور كتاب "مختارات من دراسات التابع" الذي حرره رانا جيت غوها وسبيفاك، وقدم له إدوارد سعيد، هو الذي أعطى لهذه الدراسات طابعا عالميا، ورسخ القيمة المنهجية لها، ففوة الداعم التي قدمها إدوارد سعيد لجماعة دراسات التابع في تقديمه لمشروعهم باعتباره مشروعا يشغل ضمن دراسات ما بعد الاستعمار أكسبهم المشروع العالمية التي تخطت صغاب المحلية، والشكوك التي تصاحب كل فكر جديد. بعد الهند عرفت دراسات التابع في باكستان، والصين، واليابان، وإفريقيا، وأمريكا اللاتينية. وفي ١٩٩٣م، تأسست جماعة دراسات التابع في أمريكا اللاتينية، استجابة لما كانت تحققه الدراسات في الهند وسواها من بلاد الشرق، وفي السنة التالية خصصت المجلة التاريخية الأمريكية قسما خاصا لمناقشة العلاقات بين

النموذج التحليلي لدراسات التابع وتطبيقاتها لدراسة مجتمعات استعمارية أخرى، وبخاصة في أمريكا اللاتينية وإفريقيا.

أما الثقافة العربية فعرفت هذا الاتجاه من الدراسات منذ بداية تسعينيات القرن الماضي، وذلك في سعي بعض المفكرين والنقاد إلى إعادة النظر بقضايا المجتمعات العربية في ضوء رؤى جديدة، ومحاولة تفكيك المركزية التقليدية المهيمنة في الثقافة العربية الحديثة، وإبطال المفاهيم الاستعمارية عبر النقد العميق لركائزها، ولكن لم يجر إلى الآن رصد منهجي وتاريخي للجهود العربية في هذا المجال. ويمثل دراسات التابع الآن مفكرون ونقاد مثل: سيفاك، وانا جيت غوها، وهومي بابا، وطارق علي، وإقبال أحمد، وروميلا ثابار، وشهيد أمين، وديبيش شكرفارتي، وعشرات سواهم.

دراسات التابع عند سيفاك

وظفت دراسات التابع مفهوم التمثيل الذي اقترحتها فوكو Foucault^(١)، وطوره إدوارد سعيد في نظريته النقدية القائمة على هذا المفهوم، كما تأثرت بمناهج ما بعد البنيوية، وهي الدراسات السيميائية Semiotics^(٢)، والتفكيكية، ونظريات التلقي Reception^(٣)، ومنها

^١ ميشيل فوكو Michael Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤) فيلسوف فرنسي، من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين. تأثر بالبنويين، ودرس وحلل تاريخ الجنون، وعالج مواضيع مثل الإحرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". من مؤلفاته أيضا ولادة العيادة، الكلمات والأشياء، حفرات المعرفة، المراقبة والمعاقبة.

^٢ السيميائية أو السيميولوجيا هي "دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية"، وهي علم العلامات أو الإشارات. وإذا كانت اللسانيات تدرس كل ما هو لغوي ولفظي، فإن السيميولوجيا تدرس ما هو لغوي وما هو غير لغوي، أي تتعدى المنطوق إلى ما هو بصري كعلامات المرور ولغة الصم والبكم والشفرة السرية ودراسة الأزياء وطرائق الطبخ.

^٣ نظرية التلقي ترى أن أهم شيء في عملية الأدب هي تلك المشاركة الفعالة بين النص الذي ألفه المبدع والقارئ المتلقي، أي إن الفهم الحقيقي للأدب ينطلق من موقعة القارئ في مكانه الحقيقي وإعادة الاعتبار له باعتباره هو المرسل إليه والمستقبل للنص

الدراسات المتخصصة في قضايا الخطاب، فقد أفادت غايتري سبيفاك من كل ذلك في مجال دراسات اللغة، وقوة الخطاب؛ فكشفت طبيعة التعارض بين الثقافات الأصلية والثقافات الاستعمارية^١. طورت سبيفاك جوانب حيوية في مجال دراسة المرأة حيث فتح المجال أمام كتابة تاريخ جديد للأنوثة، عبر التركيز على دراسة مفهوم الجنوسة *Gender* لكشف الجانب المغيب للأنوثة لأن تمثيلها عرف غيابا في خطابات مدارس الحداثة، وما بعد الحداثة، وبمرور الوقت أصبحت المرأة موضوعا أساسيا في دراسات التابع، وأخذت قضية الجنوسة بعدها النظري والتحليلي، فظهر أن المرأة لم تكن تابعا فقط بسبب هيمنة المفاهيم الاستعمارية، إنما هي تابع أيضا بفعل الثقافة الذكورية، فالاستعمار والذكورية أحالا المرأة تابعا، ولهذا تحاول دراسات التابع إنصاف المرأة، والنظر إليها كائنا اجتماعيا فعلا في مجتمعات بدأت ببطء تستعيد استقلالها الفكري^٢.

توسع سبيفاك رؤيتها لتطبيقها على جماعة دراسات التابع، التي أسست بواسطة مؤرخين هنود. إن جماعة دراسات التابع تبحث عن المؤثرات الكولونيالية في التاريخ الهندي الوطني، سعيا منهم في تحدي التاريخ الاستعماري القائم على المغالطات، من أجل الوصول إلى التاريخ الحقيقي للوطنية المتمثلة في كفاحات التابع المهمش. تختلف سبيفاك مع هؤلاء المؤرخين لأنها تعتقد بأنه لا يمكن الوصول إلى صوت التابع

ومستهلكه وهو كذلك القارئ الحقيقي له: تلذذا ونقدا وتفاعلا وحوارا. ويعني هذا أن العمل الأدبي لا تكتمل حياته وحركته الإبداعية إلا عن طريق القراءة وإعادة الإنتاج من جديد.

^١ روبنسون، دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية: الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسات الترجمة، ترجمة: ثائر ديب، موقع مجلة نزوى، الرابط: <http://www.nizwa.com/articles.php?id=2418>، يوم الاسترجاع: ٢٠١٣/٠٨/٢٤

^٢ إبراهيم، عبد الله، قراءة في دراسات التابع، جريدة الرياض، ٢٥/٠٨/٢٠٠٥، موقع سعورس، الرابط:

<http://www.sauress.com/alriyadh/89726>، يوم الاسترجاع: ٢٠١٣/٠٨/٢٨

الأصلي لأنه واقع في الغياب، ولذلك فلا بد من قراءة عمل هذه الجماعة على أساس أنه يكشف عن إشكاليتين؛ الأولى متمثلة في التأريخ النخبوي للثقافة الوطنية، والأخرى تظهر في التيار المقاوم للتأريخ النخبوي الاستعماري^١.

هل يمكن للتابع أن يتكلم؟ *Can the Subaltern Speak?*

في مؤتمر «الماركسية وتفسير الثقافة» الذي عقد في جامعة إلينوس الأمريكية عام ١٩٨٣، قدمت غايتري سبيفاك بحثاً نقدياً لمشروع دراسات التابع، رغم أنها كانت تعمل ضمن إطاره، ثم نشر البحث في عام ١٩٨٨ بعنوان «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟». شكل هذا البحث منعطفاً هاماً في هذا التخصص، وحاجبت فيه سبيفاك أن التابع يتكلم بـ"لغة" قد لا يفهمها المنخرط في مشروع دراسات التابع الذي يعمل وفق منظومة فكرية مختلفة عن تلك التي يتمتع بها المهمشون. فخلال ثلاثة عقود نوقش هذا البحث، وحل، في عشرات من الدراسات، والمناظرات، والمؤتمرات، فارتبطت دراسات التابع به، حيثما أثير الجدل الثقافي حول الهويات الثقافية، ومفهوم التبعية الخارجية الاستعمارية والتبعيات الداخلية الطبقية، والجنسوية.

جاء البحث بصيغة السؤال «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟». ولأول وهلة، يبدو وكأنه نوع من الاستفهام الاستنكاري، فمن الطبيعي أن يتكلم التابع، فهو كائن بشري يستطيع الكلام، والتعبير، لكن مؤدى الفكرة التي تريد سبيفاك طرحها هو هل توفرت السياقات الثقافية المؤاتية للتابع لكي يتكلم؟. هل يتمكن من الحديث، وإسماع الآخرين صوته؟ فالشعوب المستعمرة سلب منها حق تمثيل نفسها، أي سلبت حق الكلام، والكلام هو

^١ علي بن نعيم، خطاب الآخر: سبيفاك وجماعة دراسات التابع، موقع الاتحاد، الرابط:

<http://www.alittihad.ae/details.php?id=157560&y=2007>. يوم الاسترجاع: ٢٠١٣/١٠/٢

الوسيلة الوحيدة لتأسيس معرفة متماسكة عن التابع، ووعيه، ووجوده. بعبارة أخرى فثمة فرق بين الفكرة القائلة إن التابع فرد مندمج في جماعة، والأخرى القائلة إنه كائن جرى تمثيله عبر الخطاب الاستعماري.

وتؤكد سبيفاك في أطروحتها "هل يستطيع التابع أن يتكلم؟" أن البحث عن التبعية الجديرة بالتصديق والأصيلة هو مشروع مضلل ولا يمكن بلوغه. ويمكن متابعة هذه المسألة عن طريق مثال "ستِي" *Sati*، وهو طقس هندوسي تقوم فيه الأرملة برمي نفسها في محرقة زوجها، وهذا التقليد الهندوسي يساعد في فهم ما تطلق سبيفاك عليه "العزل المضاعف" للمرأة في الهند، وإن هذا الطقس الهندوسي منظم بواسطة العادات الأبوية في الهند، والقانون البريطاني الاستعماري. فالوطنيون الهنود الذين يستندون على النظام الأبوي يؤسسون خطابا مشغولا بنوايا النساء اللاتي يمارسن طقس "ستِي"، ويرون أن المرأة هي نفسها ترغب في أن تموت، في حين أن البريطانيين شرّعوا قانون منع طقس "ستِي" سنة ١٩٢٩ خلال انتدابها للهند. كانوا يؤسسون تشريعهم هذا على أساس ينطلق من مفهوم التحضير الشامل والإنسان الطبيعي، وكأنهم يريدون أن يقولوا إن الإنسان الأبيض قد أنقذ المرأة السمرء من الرجل الأسمر؛ ولذلك فإن صوت المرأة يغيب في كلا الموقفين: الموقف الاستعماري والموقف الأبوي. وتصل سبيفاك إلى نتيجة مهمة في فهم تاريخ "ستِي"، تتمثل في أنه تاريخ للقمع المضاعف وسرد يقوم على المرأة المهمشة والتابعة.

تقول سبيفاك إنه ومن خلال قيامهن بطقس "ستِي"، تعبر النساء المهمشات من الهندوس عن "صوتهن"، صوت نعتبره اليوم غير مفهوم أو غير منطقي. فثمة تضافر بين الهيمنات الكبرى للنصوص الدينية الهندوسية

المشجعة على حرق المرأة، وبين فكرة تبعية المرأة للرجل بفعل هيمنة الثقافة الذكورية، ثم هيمنة الأبوية، والهيمنة الاستعمارية، وما دام صوت التابع، وهو هنا المرأة التي وجدت أن فكرة الحرق تعبير عن الوفاء، مخنوقا وسط دوائر متضافرة من الحجب والمنع، فهو إذن صوت صامت، ومحكوم بالفشل، لأن قوة المتبوعين، سواء كانوا تقاليد دينية، أو ثقافة أبوية، أو ثقافة استعمارية تحول دون انبثاق صوت التابع، ولكنها تقترح حلا لا يقف أمام هذه النهاية يتمثل باستعادة وعي التابع عبر صوت المثقف المنبثق من صلب الجماعة، لكي ينوب عنها في التعبير، لكن ذلك بحد ذاته يعيدنا إلى فكرة التمثيل، بما فيه التي طرحها ماركس Carl Marx عجز الشرقيين على تمثيل أنفسهم^١. وسؤال سبيفاك يتخطى المستوى المباشر الى آخر فلسفي متعال، فهي تتحدث أيضا عن إمكانية حقيقة لتأثير كلام التابع وصدقه، إذ ليس كل كلام يحمل الحقيقة، فحديث التابع محاط بسياقات ضاغطة من ثقافات أخرى تجعله غير قادر على التعبير عن الحقيقة، فقد جرى التواطؤ، بسبب السياسات الاستعمارية، على أن التابع غير قادر على تمثيل نفسه، ولا بد أن تمثل السلطة الاستعمارية، ولهذا تتناقض الإمكانية أمام التابع ليقول شيئا حقيقيا، وهذا ينقل سؤال سبيفاك من المستوى الواقعي الى المستوى الافتراضي المتعالي بالمعنى الفلسفي^٢.

أعلنت سبيفاك في مقالتها: "دراسات التابع: التأريخ التفكيكي"^٣ بأن الإشكالية توجد في محاولة جماعة دراسات التابع لإعادة تقديم هوية التابع،

^١ P 5.Nayar, Pramod K. Postcolonial Literature: an Introduction. New Delhi: Pearson. Ed 3. 2012

^٢ إبراهيم، عبد الله، هل يستطيع التابع أن يتكلم؟، موقع جريدة الرياض، الرابط:

<http://www.alriyadh.com/2005/09/01/article91247.html>، يوم الاسترجاع: ٢٠١٣/٠٨/٢٨

^٣ نشرت هذه المقالة في "في العوالم الأخرى: مقالات في السياسات الثقافية"، ١٩٨٧

واسترداد الوعي الضائع. وهذا المشروع قد يبدو لنا بأنه إيجابي، ويستطيع أن يصل إلى أرضية صلبة في اكتشاف هذا الوعي. لكن هذا متعذر الوصول إليه، لأن وعي التابع لا يمكن أن يكتشف كاملاً، لأنه بمجرد أن يتم استلامه بواسطة الدوال فإنه ينحرف وينطمس على الرغم من ادعاء الاكتشاف هذا؛ لأن جماعة التابع تقع في مشكلات منهجية وميتافيزيقية استعمارية أخرى، خاصة وأن تأريخ دراسات جماعة التابع مأخوذة من التفكير الما بعد تنويري للمركزية الأوروبية، وليس أدل على ذلك من أن وعي التابع يظهر عن طريق سرد نخبوي مهتم بالبحث عن الأصول والوطنية. وتأخذ سبيفاك هنا على جماعة دراسات التابع محاولتها اكتشاف الحضور الذي لا يمكن استدعاؤه نهائياً، ويحدث ذلك لأن جماعة التابع تتبنى مفاهيم بنيوية متصلة بالتفكير النخبوي والغربي، ولذلك فعلى هذه الجماعة أن تعيد النظر في السرد النظري الذي تعتمد عليه. إن سبيفاك، بكلمات أخرى، تعتقد بأن جماعة التابع هذه لا بد وأن تنهض على أساسات متمردة ومضادة للسلطة الكولونيالية، وهذا يتحقق من وجهة نظرها عن طريق تشييد صور مختلفة للوعي الهندي والذاتية التي تعري الحقائق المؤسسة بواسطة التمثيلات الأوروبية، لا أن تتحدى الأفكار الغربية عن الحقائق الجوهرية والأصيلة، وتعيد التفكير فيها .

الخاتمة

فنظرية ما بعد الاستعمار هي حركة ثقافية مضادة ومقاومة، ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة للوقوف في وجه التغريب، والتهميش، والهيمنة الغربية المغلوطة. إن نظرية ما بعد الاستعمار قد سخرت كل آلياتها الفكرية والمنهجية والمعرفية لتقويض الرؤية المركزية عند الغربيين، وذلك بإعادة

النظر في كثير من المقولات المركزية الغربية بالمراجعة والتحليل والتقويم والتفكيك والنقد الواعي. الناقدة الهندية غايتري سبيفاك فتعد من المؤسسين الفعليين للخطاب الكولونيالي، وتعتبر كذلك أول منظرة نسوية بحق وحقيق في مرحلة ما بعد الاستعمار. فقد اهتمت سبيفاك بالدفاع عن المرأة الشرقية، ومواجهة الهيمنة الغربية، والدفاع عن المهاجر، والاهتمام بالأدب والثقافة. تمثل سيرة سبيفاك مثالا معبراً عن مشروعها المميز في الاهتمام بالآخر وثقافتها المحلية. واشتهرت سبيفاك بدراساتها لواقع الطبقة التابعة في المجتمع أي الطبقة الخاضعة والمُهَيَّم عليها. طورت سبيفاك جوانب حيوية في مجال دراسة المرأة حيث فتح المجال أمام كتابة تاريخ جديد للأنوثة. إن دراستها بعنوان «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟» تعد بحثاً نقدياً لمشروع دراسات التابع، رغم أن سبيفاك كانت تعمل ضمن إطاره، وشكل هذا البحث منعطفاً هاماً في هذا التخصص.

المصادر

١. البازعي، سعد؛ والرويلي، ميجان. دليل الناقد الأدبي. بيروت: المركز الثقافي العربي. ط ٢. ٢٠٠٠.
٢. محرز، سامية، دراسات التابع: تفكيك التاريخ لغايات تري سبيفاك، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٨، ١٩٩٨
٣. إبراهيم، عبد الله، قراءة في دراسات التابع، جريدة الرياض، ٢٥/٠٨/٢٠٠٥، موقع سعورس، يوم الاسترجاع: ٢٨/٠٨/٢٠١٣، الرابط: <http://www.sauress.com/alriyadh/89726>.

٤. روبنسون، دوغلاس، الترجمة والإمبراطورية: الدراسات ما بعد الكولونيالية، دراسات الترجمة، ترجمة: ثائر ديب، موقع مجلة نزوى، يوم الاسترجاع: ٢٨/٠٨/٢٠١٣، الرابط:
<http://www.nizwa.com/articles.php?id=2418>
٥. علي بن تميم، خطاب الآخر: سيفاك وجماعة دراسات التابع، موقع الاتحاد، يوم الاسترجاع: ٢/١٠/٢٠١٣،
الرابط: <http://www.alittihad.ae/details.php?id=157560&y=2007>
٦. إبراهيم، عبد الله، هل يستطيع التابع أن يتكلم؟، موقع جريدة الرياض، يوم الاسترجاع: ٢٨/٠٨/٢٠١٣،
الرابط: <http://www.alriyadh.com/2005/09/01/article91247.html>
٧. إبراهيم، عبدالله، دراسات التابع، موقع جريدة الرياض. يوم الاسترجاع: ٢٨/٠٨/٢٠١٣،
الرابط: <http://www.alriyadh.com/2005/10/06/article98727.html>
٨. يحيى بن الوليد. خطاب ما بعد الاستعمار. موقع مغرس. يوم الاسترجاع: ٢٠١٣/١٠/٠٢.
الرابط: <http://www.maghress.com/assif/5248>
9. Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: a critical introduction*. New Delhi: Oxford Univ. Press. Ed 16. 2013
10. Nair, Radhika C. *Samakalika Sahithya Sidhantham*. Thrissur, Kerala: Current Books. Ed2. 2007
11. Nayar, Pramod K. *Postcolonial Literature: an Introduction*. New Delhi: Pearson. Ed 3. 2012

فن الرواية الأردنية : النشأة والتطور

د. محمد شاكر رضا*

تمهيد:

إن القصة بمعناها العام والواسع قديمة قدم اكتشاف الإنسان للإبداع الفني. ورأينا الإنسان منذ عرف التعبير شرع يبدع أشكالاً مختلفة من القصص. وتتوعد أشكال القصص مع تنوع الحياة الإنسانية. ففي بداية الأمر ظهرت القصص المحددة في الأحداث والشمول والتصوير وفي الموضوعات الخيالية والوهمية ثم برزت بشكل القصة الطويلة بصفة غير المحددة في الشمول والأحداث وكانت موضوعاتها غير الواقعية على أساس أمور الغيبية والوهمية لإرضاء قرائها وكانت بعيدة إلى حد كبير عن حقيقة الحياة التي يحياها أوسط الناس وأدناهم اجتماعياً. ثم تميل إلى الحديث عن الوقائع في الحياة لعلاج الواقع الإنساني والنفسي والاجتماعي، ليحتل مكان الصدارة فيها الإنسان العادي البسيط، وسمى هذا القسم الأخير من القصة "الرواية".

لا شك أن الرواية في الأدب الأردني تحتل مكانة خاصة بين أصناف هذا الأدب الأخرى باعتبارها أكثرها تعبيراً عن شبه القارة الهندية وباكستانية وأهلها.

* باحث الأدب العربي، كلية دراسات العرب، جامعة الإنجليزية واللغات الأجنبية، حيدرآباد

والرواية في الأدب الأردني لا يتعدى عمرها قرناً ونصف من الزمن، وكانت بدايتها الحقيقية مع رواية "مرآة العروس" والتي كتبها الأديب "نذير أحمد الدهلوي" عام ١٨٦٩م. وبعده ظهر لدينا الأديب الروائي الكبير "رتن ناتھ سرشار" و... الذين كانوا الأولين في كتابة هذا الفن.

والجيل الثاني الذين ظهوروا في مجال كتابة الرواية في اللغة الأردنية عبارة عن "سجاد حسين أنجم" و"سجاد حسين المحرر" لـ "أود بنج" والقاري سرفراز حسين" و "عبد الحليم شرر" و "مرزا محمد هادي رسوا" و آغا شاعر... وبعدهم "راشد الخيري" و "بريمشاند" و "القاضي عبد الغفار" و... و الجيل الثالث متأثر بالروايات الغربية بنحو كبير بعد اتصاله بأوروبا، و من أشهر الروائيين في هذا الجيل "سجاد ظهير" و "عزیز أحمد" وكرشن تشند" و"إبراهيم جليس" و"عصمت شوغتائي" و "قرة العين حيدر" و... من كبار الروائيين المعاصرين في العالم الأردني الذين قد سعوا في تطور الرواية الأردنية حتى وصلت إلى قممتها في العصر المعاصر.

الجنود التاريخية للرواية:

إن القصة بمعناها العام والواسع قديمة قدم اكتشاف الإنسان للإبداع الأدبي، فرأينا الإنسان منذ عرف التعبير شرع يبدع أشكالاً مختلفة من القصص. وإذا ما أدركنا أن القصة قديمة فإنه يصعب أن تكون حاجة البشر الجمالية ومشاعلهم المادية والروحية واحدة طوال عصور التاريخ، وبناء على هذا فلا بد أن تختلف القصة القديمة عن الحديثة اختلافاً واسعاً، رغم وجود قدر من التشابه أو التماثل.

ويمكن أن نحصر تلك الأشكال بإجمال فيما يلي^١:

(١) - دراسات في نقد الرواية - لطفه وادي، الطبعة الثانية، دارالمعارف ص ١٠-١١.

"الأسطورة (Myth) - القصص الخرافية، الذي يقدم حكايات تدور في عالم الجن والعفاريت والأشباح والغيلان - القصص الديني : الذي يدور حول قصص الرسل والأنبياء والصالحين - السير بكافة أنواعها: الدينية والتاريخية والأدبية والشعبية والذاتية - قصص الأمثال : التي تذكر الحكاية التي كانت سببا في مورد مثل من الأمثال، ثم تنسى القصة - ويبقى المثل مضروبا في كل موقف مشابه - القصص الفلسفي Philosophical Tales التي يتخذها المؤلف وسيلة لعرض أفكاره الدينية أو الأخلاقية أو الفلسفية مثل قصة "حى بن يقظان" لابن طفيل والسهوروردي وإخوان الصفا، وقصة "سلامان وأبسال" عند ابن سينا - قصص الحيوان .. كما نجد في كليلة ودمنة التي ترجمها ابن المقفع - الحكايات الشعبية Folk Tales، وهي تشتمل أشكالا متعددة من الحكايات الخرافية وحكايات "ألف ليلة وليلة"، والحكايات الوعظية والأخلاقية ومغامرات الشطار ونوادر الظرفاء والبخلاء والحمقى، كما نجد في الحكايات التي تنسب لأبي نواس وجحا وأبي دلالة وهبنقة الأحمق".

ومن هذا كله يتضح أن الأدب العربي قد عرف منذ فجر التاريخ حتى نهاية القرن الثامن عشر أنواعا مختلفة من القصص والحكايا والرواية.

الأساطير الهندية :

كذلك إذا نستعرض القصة بمعناها اليوم فإنها لم تكن موجودة قديماً في اللغة الأردنية واللغات الهندية الأخرى، و أما إذا أردناها بالمعنى الذي كان سائداً في الآداب العالمية في شكلها الشعبي و الفطري، فإنها قد كانت معروفة عند الهنود منذ زمن قديم، و لها تاريخ عريق من هذه الناحية، و

ذلك يتبين لنا بوضوح إذا ألقينا نظرة عابرة على الأدب الهندي، فالهنود كان لهم قصص و أخبار تدور حول الوقائع الحربية، و تروي الأساطير القديمة. وقد ظلت الأساطير الهندية القديمة، حتى أواخر القرن التاسع عشر، موضع سخرية واستهزاء غالبية البحّاة الغربيين، وكذلك الهنود المتغربين الذين نظروا إلى موروثهم الروحي نظرة الغرب المادية السائدة آنذاك. لقد أفقَدَ القومَ انبهارهم بمنجزات المدنية الحديثة، أو قلّ بروح هذه المدنية المعادي لكل ما هو موروث أو "تقلي traditional"، كل فهم – وبالتالي، كل احترام – لمنقولهم الروحي المترع بالمعنى؛ فلم يكن وقتئذٍ من النادر سماع نقد ساخر موجّه إلى منحوتة تمثل إلهة مثمّنة الأذرع، نتيجة جهل مطبق بالأسُس الرمزية الروحية والميثولوجيا للفنّ الهندي النقلي.

لقد أبدت المفاهيم والرموز الرئيسية للميثولوجيا الهندية ثباتاً مدهشاً عبر القرون. فإن ثيمات ميثولوجية، من نحو مَخْض بحر اللين بحثاً عن شراب الخلود، ونزول النهر المقدس من الفردوس إلى الأرض، والصراع بين البوذا ومارا، وأدوار التطور وتحلّل الكون (برلياً)، والحروب بين الآلهة والشياطين، وإغواء الحكماء، إلخ – هذه الأساطير كلّها حافظت على سماتها الأساسية، وما انفكت تفعل فعلها في عقل الهندي وقلبه، على الرغم من التقلبات الاجتماعية والسياسية .

والواقع أن الميثولوجيا، في بعض الأحيان، أسهمت إسهاماً بارزاً ورائداً في تحقيق الوحدة الهندوسية. فقد أضفى القصص من الرامايانا والمهابهارتا والبورانا دوماً عنصراً تكاملياً على حياة الهند القومية؛ إذ قرّبت الأساطير الخاصة بالآلهة والآلهات الناس بعضهم من بعض، شعورياً وروحياً، وذلك على الرغم من الاختلاف في اللغات والمهن

وأنماط الحياة والمعتقدات الدينية والمنقول المحلي. وهذا التقارب يتجلى تجلياً واضحاً عندما يتجمع الناس قادمين من أصقاع مختلفة من الهند في أماكن مقدسة أو في أسواق أو في أماكن الاحتفاء ، مثل عيد كومبهاميلا، عند ملتقى نهري الغانج والجمونا، وكذلك في مولد راما الذي يُحتفى به في جميع أنحاء الهند، ومهرجان مولد كرشنا الذي يجذب آلافاً من الناس إلى فريندبان على شاطئ نهر الجمونا.

القصص الأردية القديمة:

تأثرت القصة الأردية بالأدب العربي والفارسي في أطوار متعاقبة مع تأثره عن الأساطير الهندية وكما تتنوع القصص العربية كذلك تتنوع القصص الهندية الأردية . وإذا نستعرض الأدب الأردّي قبل الثورة الهندية سنة ١٨٥٧م فنجد حافلاً بالقصص سواء كانت هذه القصص الدينية أو الخرافية التي تقدم لنا حكايات تدور في عالم الجن والعفاريت والأشباح والغيلان.

ومن الصعب القطع بقول عن أول قصة نثرية كتبت في الأردية إلا أن بعض الباحثين يذكرون قصة بعنوان "مهرامروز ودلبر" كتبها عيسوي خان ما بين سنة ١١٤٥هـ/١٧٣٢م وسنة ١١٧٢هـ/١٧٥٩م ، وكان الكاتب يقوم بتدريس القرآن الكريم للأمراء في زمان محمد شاه وأحمد شاه (١١٣١هـ - ١١٦٧هـ / ١٧٣٢م - ١٧٥٤م) ، وهي قصة طريفة تحمل طابع القصص الفارسية المركبة ، وهي في معظمها رمز^١.

وهناك قصة أخرى كتبها إنشاء الله خان (١٢٣٢هـ / ١٨١٧م) بعنوان "راني كينكي كي كهاني" وتتضمن موضوعات في الحمد والنعمة إلا

(١) - تاريخ أدبيات مسلمانان پاك و هند ص ٤٩٠ ، المجلد السابع.

أن هذه الموضوعات لم تدخل فيها كلمة عربية أو فارسية، فقد اتجه الكاتب إلى استخدام اللغة الأردية خالية من الكلمات العربية والفارسية.

ويقال إن أول قصة نثرية أردية بالمعنى الصحيح هي "نو طرز مرصع" التي كتبها عطا حسين تحسين عام ١١٨٩هـ / ١٧٧٥م هي القصة التي أخذ عنها ميرأمن قصته المشهورة "باغ وبهار". وتتحدث القصة عن دراويش أربعة يحكي كل منهم لملك الروم حكاية عن سيرة ملكة دمشق ، وحكاية عن سيرة حاتم الطائي ، وحكاية عن ملك البصرة ، والأميرنيمروز وهكذا حكايات متداخلة يتبعها قسم خاص بالنصائح والمواعظ.

وأما قصة مهرانمروز فتحكي حكاية ملك حرم من الأولاد فظل حزينا، حتى رزقه الله بدعاء أحد الصالحين طفلا، سماه "مهرانمروز" يكبر ويتزوج بعد مواجهة صعاب كثيرة وتنتهي القصة بمجموعة من النصائح الدينية. والقصة كلها قائمة على الرمز فالمدينة اسمها "عشق آباد" والملك اسمه "عادل شاه" والرجل اسمه آرزو بخش (أي محقق الأمن) والوزير اسمه جهان دانش (أي العالم بشؤون الدنيا) وهكذا.

كذلك هناك قصص أخرى والحقيقة أن هذه القصص تضم في قسمها الأول حكايات متداخلة ، وفي قسمها الثاني مجموعة من النصائح تقوم أساسا على تعاليم الدين.

واهتمت "كلية فورت ولیم" بالقصص اهتماما كبيرا. فمن منتجاتها المنثورة "طوطا كهانی" و "آرائش محفل" لـ حيدر بخش حيدري ، و"قصه چہاردرویش" لـ ميرأمن الدهلوي . وقد مرّ ذكر "نوطرزمرصع" لـ محمد حسين عطا خان. و"سب رس" لـ ملاوحي قصة رائعة. و بعد "كلية فورت ولیم" نجد قصصا أخرى أمثال "رانی کيتکی کی کہانی" (مرّ ذکرها)

و "دریائے لطافت" لـ إنشاء الله خان إنشاء ، و"فسانہ عجائب" لـ رجب علی بیگ سرور، و"بستان حکمت" لـ فقیر محمد خان ، و"آلف لیلہ" لـ منشی عبد الکریم. و"طلسم نورافشاں" و"طلسم هوش رُبا" و"داستان أمير حمزه" وما إلى ذلك^١.

وقد ظلت الأساطير والقصص الخرافية والوهمية مسيطرة في الأدب الأردني حتى الثورة الهندية سنة ١٨٥٧م^٢. وكانت الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية قد انحدرت في تلك الآونة. ولما كان الأدب وقتئذ في رعاية الملوك والأمراء فنجد أن أغلب النتاج القصصي لتلك الفترة قد كُتب على اقتراح من سلطان أو أمير^٣. ولم يبق الملوك والأمراء لتلك الفترة على ما كان آباؤهم من قوة وسلطة وتنفيذ أمرهم ، ولم يستطيعوا أن يواجهوا التحديات والحقائق ، فاختاروا أن يفقدوا أنفسهم في عالم وهمي، ولجؤوا إلى المخدرات . وكانت القصص الوهمية والخرافية بمثابة المخدرات لهم فإنها أيضا تبعدهم من أن يحسوا بمشكلات الحياة اليومية ويفروا منها بدل معالجتها. وتلقي الأضواء رسالة لمرزا أسد الله خان غالب على أحوال الأمراء لتلك الفترة حيث قال : "كانت لديه (الأمير) قارورتان من المخدرات وخمسة مجلدات لـ "داستان أميرحمزه" (أحدثة أميرحمزة) لتبعده عما يحدث في الدنيا"^٤.

فموضوع الأدب الذي يناسب بهذه الطبقة الوحيدة المسيطرة على الأوضاع الأدبية والمعنوية يرتكز على الهروب من الواقع ويعتمد على

(١) - أردو ناول کی تاریخ اورتقید - لـ الدكتورعلي عباس حسيني ص ١٤٠-١٤٥، ط ایجوکیشنل بک ہاؤس علی کراہ.

(٢) - ہماری داستانیں ص ١٦.

(٣) - شمالی ہند کی نثری داستانیں ص ٢٣٢.

(٤) - ہماری داستانیں ص ٤٧.

الإيهام والتخيل وتقوم العلاقات فيه على المصادفة والسحر والقدر ويتضاءل فيه دور العمل الإنساني أمام الدور الذي يقوم به الجن والشياطين والسحرة. وكانت الرومانس "Romance" أو الرواية الخيالية هي الفن الروائي السائد والمسيطر الذي يعبر عن طبيعة المجتمع الإقطاعي ومزاجه وأقرب الفنون للرواية الأردنية التي تشبه هذا الفن في البناء الروائي هو السيرة الشعبية. وكان الناس يؤمنون بشدة بالجن والعفاريت والأشباح والغيلان فالمجموعات القصصية هذه تلقي الأضواء على ما اعتقد الناس، كما أوضحت بعض العناصر الحقيقية للحياة الاجتماعية في ذلك الزمن. ونلخص من كل ما سبق إلى أن أشكال القص القديمة كثيرة ومتنوعة، بيد أنها رغم اختلاف عوالمها وطرائقها في القص والرواية والحكي.. فإنه يجمعها رباط واحد إلى حد كبير، وهو أنها كانت بعيدة كل البعد عن تصوير حياة الإنسان العادي، الذي يعاني من مشكلات الحياة اليومية، وهو في مسيرته قد ينجح وقد يفشل، لكنه يمشي في طرق محفوفة بالأخطار، أكثر من كونه ماضيا نحو تحقيق الآمال. والحد الفاصل بين القصة القديمة والحديثة: ذلك أن القصة القديمة كانت تدور في إطار عالم مثالي أو خرافي أو وهمي، بعيد إلى حد كبير عن حقيقة الحياة التي يحياها أوسط الناس وأدناهم اجتماعيا.

تعريف الرواية (Novel) :

ولما أن القصة (الرواية) - كما نعرفها اليوم - فن أدبي حديث النشأة، ليس على الأدب الأردني وحده، وإنما على كل الآداب العالمية، فلا بد لنا أن نعرف ما هي الرواية؟ وماهي الأسباب التي أدت إلى نشوء الرواية في الأدب الأردني؟

إن تعريف الرواية أمر ليس باليسير، فليس هناك تعريف يشمل جميع أقسام الرواية وخصائصها، لذلك نجد بعض يعرفونها يقولون: إنه من المستحسن " ألا نضع حدا للرواية، لأنها كشكل ثقافي يمكن أن تشتمل كل موضوع يهتم به، بدءا من الفلك وانتهاء بالتحليل النفسي"^١.

وقريب من هذا التعريف ما ذهب إليه "إدوين موير" من أن الرواية لاشكل لها، لأن الحياة التي تصورها لاشكل لها^٢.

ويرى "فورستر" أنها قصة خيالية نثرية ذات امتداد معين^٣.

والرواية في تعريف آخر: "سرد نثري، أو قصة ممتدة امتدادا شاسعا، وفيها شخصيات وأحداث، تمثل الحياة في الماضي أو الحاضر، مرسومة في حبكة معقدة كثيرا أو قليلا".

كذلك نجد هناك تعريفات أخرى ويمكن من هذه التعريفات أن ننتهي إلى أن:

الرواية: تجربة إنسانية، يعبر عنها أدبيا بأسلوب النثر: سردا وحوارا، في حبكة معقدة من خلال تصوير شخصية مأزومة أو مجموعة أفراد، يتحركون في إطار واقع اجتماعي محدد المكان والزمان.

خلفية نشأة الرواية في الأدب الأردني وعواملها :

لقد أدركنا أن الأعمال الأدبية ظلت تتغير بمرور الزمن حسب حاجة البشر الجمالية ومشاكلهم المادية والروحية، فالرواية أيضا نشأت بسبب متطلبات البشر الجمالية. فقبل نشأة الرواية نجد الحكايات الشعبية مثلا حيث

(١) - Cassell's Encyclopedia of Literature v. 1, p, 387.

(٢) - بناء الرواية - لـ إدوين موير: ترجمة إبراهيم الصيرفي، ط. المؤسسة المصرية، ص ٦.

(٣) - أركان الرواية - لـ إي-أم فورستر: ترجمة عياد كمال، ط. الكرنك، القاهرة، ص ٣١.

(٤) - Encyclopedia Britanic. V, 16, p. 973.

تمزج الحقيقة بالخرافة، وتوحد بين البشر والجن والحيوان أحياناً، حين تسخط الساحرة الشريرة إنساناً وتحيله إلى حيوان أو جماد مثلاً. وهكذا قد عرف الأدب الأردني حتى الثورة الهندية سنة ١٨٥٧م أنواعاً مختلفة من القص والحكى.

ولقد تغيرت الأوضاع السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية في الهند بعد ما انهزم الحاكم المغولي الأخير "بهادرشاه ظفر" وجنوده في الثورة الهندية المعروفة سنة ١٨٥٧م إثر الخيانة والتآمر والغدر من الهنود وتم احتلال الإنجليز للهند بعد ذلك، ونفى الحاكم المغولي الأخير وأصحابه، وصفت كل العناصر الوطنية في الجيش وخارجة إما بالقتل أو النفي أو السجن أو الاختفاء.

وهكذا خنقت روح القوة الأخلاقية والحرية فأصبح الحاكم محكوماً والمولى عبداً على أيدي الحكومة البريطانية المستبدة إثر الثورة الهندية سنة ١٨٥٧م وقد نزعَت الحكومة البريطانية من الشعب المسلم كل شيء حتى الأرض من الفلاحين وأصبحت هي المالكة لكل شيء، أما الناس عندها فهم أشبه بآلات تعمل لتنتج لها ما يرضى طمعها، وليس للشعب رأي في أمور بلده.

كذلك أدخل الاحتلال الإنجليزي إلى الشعب المسلم الهندي ألواناً من المبادىء الوضعية والأخلاق السيئة كالرقية والبطالة والامية، فعرفت حياتنا الاجتماعية أموراً لم تعرفها قبل الاحتلال، وهكذا عمل الاستعمار على قتل الثقافة الإسلامية والأخلاقية.

ونتيجة لهذا التغيير لم تظل القصص الخرافية والأساطير وقصص الحيوان والقصص الفلسفي والحكايات الشعبية أمثال "داستان أمير حمزه"

(أحدوثة أمير حمزة) و"علي بابا اورتشاليس جور"(الشيخ علي وأربعون لصًا) و"اله دين كا جراغ" (فنديل اله الدين) و"سندباد جهاززي" (سندباد البحري) وما إلى ذلك مفيدة ومتشوقة للشعب لكونها بعيدة كل البعد عن الحقيقة والواقع.

و ما لبث أن ظهرت الطبقة الوسطى "البرجوازية" التي دعت إلى العدالة والمساواة والحرية، ودعت هذه الطبقة الجسور إلى تطوير كل مجالات الحضارة وحياة الإنسان.

وكذلك لعبت الحرب العالمية الأولى و ما تبعها من أحداث و تحولات دورا بارزا في تركيب المجتمعات الهندية، و من تغيير في القيم و الموازين، و من تطور في الثقافة و السياسة و الوعي القومي و الانتفاضات الوطنية.

كل هذه خلقت جوا جديداً و ذوقاً مختلفاً عن سابقه، و تطلّبت بناءً و أسلوباً جديداً للتعبير عن هذه التحولات الجديدة. وأحست الطبقة الوسطى ضرورة وسيلة أدبية للتعبير عن همومها ومهامها وأشواقها العاطفية ومشكلاتها الاجتماعية، ليحتل فيها مكان الصدارة الإنسان العادي البسيط، وهذه الوسيلة الأدبية سميت فيما بعد ب"الرواية". لذلك نجد أن بطل القصص الحديث (فرد - أو مجموعة أفراد) ينتمي اجتماعيا وفكريا وعاطفيا إلى هذه الطبقة التي حررت الفرد: رجلا وامرأة، من قيود العصور الوسطى التي كادت تبلغ درجة الرق - أحيانا. وكما دعت هذه الطبقة إلى تحرير الفرد، قادت إلى تحرير الأدب من قواعد النقد والأدب الكلاسيكي القديم والحديث وهنا نستطيع القول: إن ظهور الرواية حدث نتيجة لظهور الطبقة الوسطى في المجتمعات الغربية والهندية على حد سواء.

وكذلك لعبت نزعات الناس وميولهم إلى المتلقي (الجمهور) دوراً أساسياً في تشكل الرواية الأردنية وتطورها، فأصبحت النساء يمشين بجانب الرجال في كل شؤون الحياة. فلا يمكن لنا أن ننكر الدور المتزايد لمكانة المرأة في نشأة الرواية، فهناك شواهد كثيرة تشير إلى بواكير "نزعة نسائية" بدأت في التشكل خلال القرن العشرين، وبخاصة بعد أن شاعت نظرة جديدة إلى المرأة وهي الدعوة إلى تثقيف المرأة و نشعر من خلال ذلك بالاهتمام الذي يوليه المجتمع الجديد لمكانة المرأة. ورأينا ارتفاع نسبة القارئ للرواية نتيجة تلك الأفكار الجديدة حول المرأة، كما رأينا الدور البارز للنساء الذي أدته الروائيات في الأدب الأردني في مرحلة ما بعد النشوء والتكوين.

ويمكن لنا أن نحدد الأسباب لنشوء الرواية الأردنية حسب ما يلي :

- (أ) انتهاء نظام الحكم الملكي وسدُّ الوسائل المعهودة للدخل أمثال الإمارة والإقطاعية ، ونشوء الطبقة الوسطى "البرجوازية" ووصولها إلى السلطة الاجتماعية والسياسية.
- (ب) ضرورة وسيلة أدبية تحررت عن كل القيود للتعبير عن همومها ومهامها وأشواقها العاطفية ومشكلاتها الاجتماعية.
- (ج) تعميم الثقافة ، وتنويع المواد المدروسة نتيجة لذلك ، وارتفاع نسبة القارئ ونزعة دعوة النساء إلى الثقافة .
- (د) نزعات الناس وميولهم إلى المتلقي (الجمهور) نتيجة انتهاء الحكم الملكي .

إن ظهور الرواية حدث نتيجة حدوث الأوضاع هذه كلها في الهند وهي التي أدت إلى كتابة القصص الجديدة التي تستكمل جميع الحاجات هذه^١.

(١) - ييسوين صدى مين اردو ناول (المترجم) - لـ الدكتور يوسف سرمست ص ٢٦، م ترقى اردو بيرو دلهي.

أول رواية أردية

إن أول رواية أردية هي "مرآة العروس" التي كتبها الأديب " نذير أحمد الدهلوي " عام ١٨٦٩م . لكن ثمة خلافات كثيرة بين النقاد حول تحديد أول رواية أردية ، ففي الوقت الذي يذهب "البروفيسور محمود الهمسي" إلى أن أول محاولة كبيرة في القصة الاجتماعية كانت على يد "المولوي كريم الدين" وعدّ تأليفه "خط تقدير" أول رواية أردية ، يؤكد "الدكتور ابن كنول" إلى أن المرحلة الأولى من تاريخ الرواية العربية تبدأ مع ظهور "رياض دلرُبا" لـ "گمانی لال". ولكن في أثناء بحثي عنهما وجدت أن هاتين الروايتين تحملان بعض العناصر الفنية الروائية ، كالتشويق والمفاجأة والتعقيد والحل ورغم اشتغالهما على بعض العيوب الفنية التي لاتجعلهما رواية . ومن أبرز تلك العيوب - أنه يغلب عليهما لون القصص القديمة - ولاسيما الحكايات - إلى حد يبعدهما أن تكونا رواية فنية - كما تتحرك هاتان القصتان حركة مطلقة لا أثر للزمان أو المكان فيهما . ولكون الرواية رواية فنية لابد أن تحتفي بالزمان والمكان حفاوة بالغة ، "لأن كل قصة يجب أن تدور في: زمان - و- مكان (محددین) تحديدا واضحا ، أي تدور طولا في إطار(تاريخ) محدد .. وعرضا في حدود (بيئة) معينة"^١. كما هناك عيب عدم استمرار كل الشخصيات ونموها ، وعيب التزام السجع في بعضها ، وعيب فرض المؤلف ذاته وآرائه على الشخصية في بعض المواقف ، حتى تبدو الشخصية متحدثة لا بما يناسبها ويلئم الموقف ويطور الحدث ، وإنما بما يريد المؤلف أن يقدمه من رأى حول موضوع معين.

(١) - دراسات في نقد الرواية - لـ الدكتور طه، ص ٣٢ (ط) دارالمعارف القاهرة.

وذهب الدكتور عبد اللطيف والدكتور زور إلى أن أول رواية أردية هي "فسانه آزاد" لـ رتن ناتھ سرشار، إلا أن هذا خطأ وقع الدكتور عبد اللطيف والدكتور زور فيه ، لأن "فسانه آزاد" قد ألفت سنة ١٨٧٩م بعد عشر سنوات بكتابة "مرآة العروس" التي كتبها الأديب " نذير أحمد الدهلوي " عام ١٨٦٩م.

وترجمت قرة العين حيدر رواية أردية وعنوانها بـ " Nautch Girl " (ناچ گرل) وجعلتها أول رواية ليست للأردية فحسب بل لسائر بلاد الهند. والأصل في ذلك هو أن "حسن شاه" كان قد كتب قصة في اللغة الفارسية سنة ١٧٩٠م . وقام سجاد حسين أنجم كسمندي بترجمة قصة "حسن شاه" وسمّاها "تَشْتَر". وكان سجاد حسين حرا في الترجمة فقد أباح لنفسه التصرف فيه، تصرف في أسماء الأعلام، وتصرف في المعاني، فأدخل فيها آراءه كما أدخل الأمثال الشعبية والحكم الأردية ، واعترف المترجم كل ذلك التغيير في روايته هذه. فلم يكن سجاد حسين مترجما فحسب ، بل إنه أضاف فقرات ليست في الأصل ، وألحق الأبيات الأردية قرضت فيما بعد بكثير ، وكلها تكاد تفقد الصلة بالأصل ،كما تفقد حبكة القصصية ، فليس الغرض الأول ترجمة القصة ، وإنما الغرض تصوير الانفعالات العاطفية والاسترسال في أسلوب بليغ وجعلها رواية فنية من القصة القديمة . وقام سجاد حسين بهذا العمل المهم بعد أن نشرت روايتنا الأديب نذير أحمد الدهلوي و رتن ناتھ سرشار. فالقول بكونها أول رواية أردية أو هندية باطل .

ولذا نرى أنّ أغلب الكتب التي عالجت نشأة الرواية الفنية، اعتبرت الرواية "مرآة العروس" للدكتور "نذير أحمد الدهلوي" كأول نشاط علمي لهذا

الفن في الأدب الأردني. وذلك لواقعيتها وسيرها على القواعد الفنية^١ للرواية إلى حد كبير. يقول الدكتور أويس أحمد أديب : إن الدكتور نذير أحمد قد وضع أساس الرواية في الأدب الأردني^٢.

فتُعد رواية "مرآة العروس" أول رواية فنية في تاريخ الأدب العربي، الذي بدأ صاحبها كتابتها كجزء من تعليمه لبناته إذ شعر بضرورة مثل هذا الفن القصصي وأهميته لجذب الفتيات وبالتالي تعليمهن دروس الأخلاق. يقول نذير أحمد :

"أردت لبناتي كتباً يمكن أن تجذبهن وتشدهن للقراءة فبحثت ونقبت فلم أجد، وهكذا بدأ هذا العبد المسكين تصنيف كتاب يتناسب مع عمر كل واحدة منهن فكتبت "مرآة العروس" للبنات الكبرى، وللصغرى كتبت "منتخب الحكايات"، ولابني بشير كتبت "جند بند" أي (مجموعة النصائح) ولم أكتب الكتب كلها دفعة واحدة لابل كنت أكتب عدة صفحات من كل كتاب، وأعطي أولادي كل واحد منهم ما يخصه ، وهكذا كانت بناتي يقرأن ما أكتب وولدي أيضاً كل حسب قدرته وكان بعضهم يستعجلني ..."^٣.

وحدث أن اطلع عليها مسؤول بشؤون الثقافة والتعليم الإنجليزي وأخبر نذير أحمد أن تأليفه هذا "رواية" ولما نشرت الرواية سنة ١٨٦٩م ، اشترت الحكومة الإنجليزية مئات من نسخها ومنح الكاتبة عليها جائزة.

وتعالج هذه الرواية عن تعليم المرأة وثقافتها ، ففي مقدمته لمرآة العروس يقول : إن النساء يجب أن يقمن بمساعدة أزواجهن في جميع أمور

(١) - تختلف الرواية الفنية عن الرواية غير الفنية في عدة مسائل ولكن الأسس التي تفرق بين الرواية الفنية عن غيرها، تنحصر في اتجاه الرواية الفنية إلى الواقع ولا تعتمد على الوهم والإسراف في الخيال وأيضاً أن الرواية الفنية تحترم التجربة الذاتية والحس الفردي ولكن الأشكال الأخرى تعتمد على المطلق والمجرد والمثال.

(٢) - اردو كا پہلا ناول نگار - لـ الدكتور أويس أحمد أديب ص ١٨٤.

(٣) - نقلاً عن داستان تاريخ اردو - لـ حامد حسن قادري ص ٥٤٨.

الحياة، وأن يكن لهم خير مستشار، أما من حيث كونهن أمهات فيجب عليهن تربية أبنائهن تربية عالية ، فهذا من واجبهن أيضا وهذا بدوره يفرض عليهن أن يتعلمن تعليما عاليا ويطلعن على العلوم المختلفة حتى يتمكن من أداء واجبهن على الوجه الأكمل.

أقسام الرواية الأردنية :

إن الرواية في الأدب الأردني لا يتعدى عمرها قرناً ونصف من الزمن ، فكانت بدايتها الحقيقية مع رواية " مرآة العروس " التي كتبها الأديب " نذير أحمد الدهلوي " عام ١٨٦٩م ، إلا أنها تحتل مكانة خاصة بين أصناف هذا الأدب الأخرى باعتبارها أكثرها تعبيراً عن شبه القارة الهند و باكستانية وأهلها بما يحتويه هذا الصنف الأدبي من إمكانيات تتيح له القيام بهذا الدور ، كما أنها هي المغذي الرئيسي للإبداعات السينمائية بما تمثله من ضرورة ثقافية ، وواجهة حضارية لأي مجتمع ، ولا غنى له عنها.

وقد تمثل نمو الرواية الفنية خلال القرن العشرين في وفرة الأعمال الروائية ، وتعدد ألوانها ، حتى كانت كالشجرة ذات الفروع العديدة والأزهار المختلفة الألوان. كما تمثل نضج الرواية الفنية - خلال هذه الفترة- في مراعاة الأصول الفنية المقررة وتحقيق العناصر الروائية الصحيحة. ثم تمثلت قوة الرواية الفنية - خلال هذه الفترة أيضا- في مؤازرة بعض الكتاب الكبار لها وتقديمهم محاولات ناجحة في ميدانها.

وكما قام الناقدون للرواية العربية بتصنيف أهم الروايات وقسموها إلى كتل مختلفة (١) كذلك يمكن لنا أن نهتم بتصنيف الروايات الأردنية فيما يلي:

(١) - أنظر، الأدب القصصي والمسرحي في مصر- للدكتور أحمد هيكل ص ١١٥.

- (أ) الرواية التحليلية : ويشمل هذا الصنف رواية "لندن كى ايك رات" (ليلة في لندن) لـ سجاد ظهير، ورواية " گؤدان " لبريمشاند ، ورواية "أمرؤ جان أدا" لمرزا هادي رسوا.
- (ب) رواية التجربة الذاتية : ويشمل هذا الصنف رواية "ٹیڑھی لکیر" (الخط القطري) لـ عصمت جغتائي ، ورواية "كارجهاں درازھے" (رحلة العمر الطويلة) لـ قرة العين حيدر، ورواية "گریز" (الهروب) لـ عزيز أحمد.
- (ج) رواية الطبقة الاجتماعية : ويشمل هذا الصنف رواية "شکست" (الهزيمة) لـ کرشنشاند ، و رواية "شاما" لـ بندت کشن برشاد كول.
- (د) الرواية الذهنية : وتمثل هذا الصنف رواية "خواب هستی" لـ مرزا سعيد، ورواية "شهاب کى سرگشت" (قصة شهاب) لـ نیازفتح فورى، و"عودة الروح" لتوفيق الحكيم .
- (هـ) الرواية التاريخية : وتمثل صنفها رواية "ملك العزيز فارجينا" لـ عبد الحليم شرر، ورواية "فردوس برين" للمؤلف نفسه. ورواية "مرفع عالم" للحكيم محمد طبيب.
- وفى الصفحات التالية تاريخ موجز لأهم معالم الرواية الأردنية.

أعلام الرواية الأردنية

المولوي نذير أحمد ---: إن الدكتور نذير أحمد يقف في طليعة من كتبوا الرواية الفنية ، ويعتبر رائدها الأول في الأدب الأردني الحديث. إنه أول من كتب رواية بعنوان "مرآة العروس" لتعليم بناته وتثقيفهن. ثم كتب الأديب نذير أحمد "بنات النعش" سنة ١٨٧٢م ، و"توبة النصوص" سنة

١٨٧٧م ، و"محسنات" أو "فسانه مَبْتَلَا" سنة ١٨٨٥م ، و"ابن الوقت" سنة ١٨٨٨م ، وبعد ذلك كتب "رؤيا صادقة" و "الأيامى". واهتم نذير أحمد في الروايات هذه كلها بإصلاح الحياة داخل البيت الإسلامى وداخل الأسرة المسلمة وهكذا تناولت رواياته إصلاح المرأة وكان نذير أحمد يريد التركيز على القضايا التي يقوم عليها عماد الحياة الأسرية داخل المنزل أو ما يطلق عليه "حسن المعاشرة" ، وهكذا تعالج رواياته عن القضايا القومية والاجتماعية.

رتن نات سرشار ---: ومن الروائيين الناشئين للأردو "بندت رتن ناتھ سرشار" الذي يحتل مكاناً ثانياً فريداً في تاريخ الرواية الأردنية، وقد لعب في تطورها دوراً لا أخاله أتيح لكثيرين غيره من كُتاب الرواية في الأدب الأردني. بدأ سرشار كتابة روايته الشهيرة في صحيفة أردية "أوده أخبار" في حلقات متسلسلة في شهر ديسمبر من سنة ١٨٧٨م وانتهى عنها في ديسمبر سنة ١٨٧٩م ونشرت الرواية بعنوان "فسانہ آزاد" في شكل كتابي في ديسمبر سنة ١٨٨٠م. وتشتمل الرواية على ألف وخمس مائة صفحة. و"لقيت الرواية قبولا عاما حتى أصبحت موضوعا لحديث الناس في كل منزل من منطقة الهند الشمالية، ووجد الكاتب الرواج العام والجرأة والبسالة لكتابة الروايات مثل هذه ، فكتب عدیدا من الروايات بعدها، منها : "جام سرشار" و "سيركهسار" و"پی كهاس" و"گٹم دھم" و"طوفان بد تمیزی" و"چنچل نار" و"گامنی" التي تتواجد حتى الآن^(١).

"إن بندت رتن نات سرشار صوّر في روايته المجتمع اللكنوي من حيث شمل هذا التصوير جميع الجوانب من الحياة والعواطف الإنسانية من

(١) - أردو ناول کی تاریخ اور تنقید - ل۔ علی عباس حسینی ص ١٨٩، ط ایجوکیشن بُک ہاؤس علی کراہ.

الحي إلى السوق ومن جذب الزُّهاد إلى طراوة العُشاق ومن الزوجات إلى الجواري ومن الحرم المنزلي إلى بيت الدعارة ومن مكر العاشقات المحترفات إلى سداجة النساء المستورات وما إلى ذلك ، وصوّر ذلك بكل صداقة ولذة وبكل سعة وحفاة^١.

يقول الدكتور علي عباس حسيني : يبدو من تأليفاته (بندت رتن ناٹ سرشار) بأنه كان قد طالع الروايات العالمية بكل عمق، كما أنه قد اهتم بقراءة الأساطير والقصص القديمة التي كتبت حتى ذلك الزمن، فتتجلى تأثيرات ذلك في رواياته .. ولسعة فكره يعد سرشار أول روائي في الأدب الأردّي بمعنى الكلمة^٢.

ولم يقف الدكتور علي عباس حسيني على هذا فحسب بل تطرق إلى "وأما ما يتعلق بأسلوب التعبير وسرد الحوار فمن الممكن أن يقال بغير لومة لائم أن أحدا من الروائيين في الأدب الأردّي لم يصل إلى منزلة بندت رتن ناتھ سرشار"^٣.

عبد الحلیم شرر ---: ومن الروائيين البارزين "عبد الحلیم شرر" الذي بدأ عمله مثل "جورجي زيدان" بالصحافة وتحول بسرعة إلى التاريخ وإلى فن الرواية، فكتب قصصا رومانسية ونشرها في حلقات في صحيفة دلکداز ثم قرّر أن يتوقف عن إصدار رواياته المسلسلة وكان يصدر كل سنة رواية جديدة^٤.

(١) - بیسویں صدی میں اردو ناول - ل۔ یوسف سرمست ص ٤٠، ط ترقی اردو بیرو دہی.

(٢) - اردو ناول کی تاریخ اور تنقید ص ١٨٩-١٩٠.

(٣) - اردو ناول کی تاریخ و تنقید ص ١٩٨.

(٤) - A History of Urdu Literature, Mohd Sadiq, P. 340

كان مولانا عبد الحليم شرر رجلا عالما بالفارسية والعربية وكان مولعا بالتاريخ ، وكان قد سافر إلى بريطانيا والبلاد الأوروبية وقد شاهد تلك الآثار والفترات المشرقة التي تمثل أمجاد العرب والمسلمين. وكان قد طالع شرر روايات والترسكوت الكاتب الإنجليزي الذي يعد من أبرز رواد الرواية التاريخية والذي قام بها بتشويه الإسلام والمسلمين واستندها لنشر الدعوة المسيحية ، فاشتد شرر غضبا وصمم أن يرد على ما كتب ضد الإسلام وما أثار من طعن في الإسلام، كذلك خطر بباله أن يعيد الأمة الإسلامية من جديد إلى الحياة ويأتي بالمشاعر التي خبت جذوتها، والهمم التي ضعفت قوتها، وكل ذلك حرّض شرر على كتابة الرواية التاريخية وهكذا قدم الكاتب سلسلة من الروايات التاريخية ، فقَدَمَ "حسن انجلينا" لعرض انهزام الروسيين على يد الأتراك المسلمين. وقدم "رواية فلورا فلوريندا" لإيضاح الحرية والحكم العادل تمتع به النصارى في ظل المسلمين إبان حكمهم لإسبانيا. وكتب "ملك العزيز فارجينا" و"شوقين ملكه" للتأريخ للحروب التي حدثت بين المسلمين والمسيحيين. وكتب "منصورموهنا" ليفصل سلالة الأنصاري في السند وكتب "فردوس برين" ليفصل القول في أحداث الفرقة الباطنية ويصور جنة الدنيا، وقَدَمَ "زوال بغداد" في الأسباب التي أدت المسلمين إلى الانحطاط، وأخرج "ماه ملك" لتسجيل أحداث الفتح الإسلامي للهند في عهد غورى. وأذاع "الفانسو" و"فتح الأندلس" ليقدم أهم أحداث الإسلام والمسلمين في الفردوس المفقود^(١).

كان شرر سريع الكتابة وما كان يكتب لا يعيد النظر فيها فلذلك السبب نرى أنه وقع في كثير من الأغلاط الفنية للرواية .. ويبدو أن البطل

(١) - أردو ناول كى تاريخ وتنقيد - ص ٢٣١-٢٣٢.

في رواياته بعيدا إلى حد كبير عن حقيقة الحياة التي يحياها أوسط الناس وأدناهم اجتماعيا^١.

رغم ذلك ، إن روايات عبد الحليم شرر تمثل المرحلة الأولى من مراحل الرواية التاريخية ، وهو صاحب الفضل في ريادة هذا الطريق في الأدب الأردني. لقد تحرك وجال برواياته في ربوع العالم الإسلامي كله واختار الأحداث العظام في التاريخ الإسلامي والفتوحات في إسبانيا وإفريقيا وفي الهند، وتناول الصليبيين وغزو فرنسا لبلاد العالم الإسلامي، وعن طريق عرضه للحقائق والأحداث قدم لمسلمي الهند التاريخ الإسلامي.

وننقل هنا القطعة النهائية التي وضعها شرر لرواية "فردوس برين" (رواية نال بها شهرة كبيرة والتي ستخلده حيا في صفحات التاريخ) ، فيها هو حسين يتزوج من زمرد، ويقوم الشيخ نصيرالدين الطوسي علامة زمانه، وبحاثه عصره، الذي نال قدرا كبيرا، ومنزلة عظيمة لدى التتار، بعقد نكاح حسين وزمرد، وبعدها تفرق الجمع، كلٌ مضى إلى وجهته.

"وانطلق حسين وزمرد إلى حيث قررا منذ خرجا من بيتهما، إلى أرض الحجاز وصل حسين مع زمرد إلى مكة المعظمة، وطافا بالكعبة الشريفة، أمسكا بغطائهما، ودعيا الله بقلب خاشع وطلبا منه المغفرة ... يا إلهي ... اغفر لنا جميع ذنوبنا ونجّنا من أخطائنا .. يا إلهي لو كنا اقترفنا ذنبا فاغفر لنا .. واجعلنا من عبادك المقبولين يوم الدين .. يا إلهي .. كانت لنا ذلة، فقد سيطر علينا الشيطان حتى عميت أبصارنا، فلم نفرق بين الخير والشر ولم تكن ذنوبنا وأخطائنا عن قصد، أنت علام الغيوب، تعرف ما تخفي الصدور، أنت ترى عجزنا، فاغفر لنا ذنوبنا{

(١) - أردو ناول كي تاريخ وتنقيد ص ٢٣٦.

وهكذا بقي حسين في المدينة الطاهرة لأيام وبعدها انطلقا ليعيشا بقية حياتهما في قراقرم^١.

الحكيم محمد علي طبيب ---: كان الحكيم محمد طبيب من أشهر الروائيين في ذلك الزمن مثل المولوي عبد الحلیم شرر، وانقسم الناس إلى كتلتين في ترجيح بعضهما على البعض كما فعلوا في قضية تفضيل شعراء لکناؤ مرزا أنیس ومرزا دبیر. فبعضهم رجّحوا "دلکداز" لـ عبد الحلیم شرر وبعضهم "مرقع عالم" لـ محمد علی طبیب. ومنهم من مدح "قلبانہ" لشرر وآخر "عبرت" لطبيب. ومنهم من أشاد "ملك العزيز فارجينا" لشرر بينما أشاد الآخر "جعفر عباس" لطبيب. ومنهم من فضل "حسن انجلينا" في حين اختار البعض "نیل کی سانپ". ومن الناس من لجأ إلى "منصور موہنا" لشرر، بينما البعض الآخر إلى "خضرخان دیول دیوی"^٢.

إلا أن الحكيم محمد علی طبیب اتخذ في كتابة الرواية مسلك عبد الحلیم شرر وتبعه فيها ، لأنه لم يكن مولعا بالتاريخ كما كان عبد الحلیم شرر، ولهذا السبب هو يُعد أقل رتبة منه في الرواية الأردية التاريخية^٣.

سجاد حسین ---: وظهر في زمن عبد الحلیم شرر والحكيم محمد علي طبیب کُتاب صوّرُوا مجتمعهم خير تصوير على طرق جديدة ومن أهم من لمعت أسمائهم سجاد حسین ومرزا عباس حسین هوش. وامتاز الأول بإجراء جريدة "أوده بنش" التي اهتمت أول مرة بالسخرية والنقد والمزاح. وكان الكاتب نفسه حاد الذهن وحسن الخلق، وساخر الطبيعة وحين لجأ إلى كتابة الرواية فقام بتصوير حياتنا اللكنوية في كثير من قصصه مثل "حاجي بخلول" و"كایا پلت" و "پیاری دنی" و "احمق"

(١) - فردوس برین - لـ عبد الحلیم شرر، ص ١٣٤-١٣٥ - ط فیروز ستر، لاہور.

(٢) - أردو ناول کی تاریخ و تنقید ص ٢٤٨.

(٣) - انظر: سونین صدی مین أردو ناول ص ١١٢-١١٣، وأردو ناول کی تاریخ اور تنقید ص ٢٤٨-٢٥٦.

وعرضها بأسلوبه البارع والساخر عرضا طريفا. وستبقى رواياته هذه في الأدب الأردني حية بسبب الأسلوب الجيد^۱.

مرزا عباس حسين هوش ---: وأما مرزا عباس حسين هوش فإنه كتب روايتين : "أفسانه نادرجهان" و"ربط ضبط". و روايته أفسانه نادرجهان تقترب من الرواية "مرآة العروس" للمولوي نذير الدهلوي. وتعالج هذه الرواية أيضا عن تعليم المرأة وثقافتها وظلت تدرس في المقررات الدراسية للبنات حتى زمن. غير أن رواية هوش هذه حافلة بالأمثال والحكم ويبدو أنه قلما تخلو الجمل والعبارات عن الأمثال و الحكم الأدبية. وأما روايته الأخرى "ربط ضبط" فإنها أيضا تعد بالجملة رواية حية وتستحق أن تخزن في المكتبات^۲.

مرزا محمد هادي رسوا ---: ولا نكاد نتقدم في أواخر هذا القرن حتى نلتقي بالأديب الألمعي الكبير مرزا محمد هادي رسوا الذي استجاب إلى هذا الفن وحاول أن يحدث فيه نماذج جيدة. كان رسوا يميل إلى قواعد العلوم، وينفق كثيرا من الأحيان كل راتبه على اشتراء الكتب الرياضية، فنرى تأثيرات تلك العلوم والقواعد الرياضية على مؤلفاته. ومن رواياته : "أمراؤجان أدا" و "شريف زاده" و"ذات شريف" و"أخترى بى گم". وكتب رسوا الروايات الجاسوسية أيضا أمثال: "بهرام كى رهائي" و"خوني عاشق" و"خوني شهزاده" و"خوني بهيد" و"خوني جورو" وما إلى ذلك. إلا أن هذه الروايات غير متواجدة الآن.

(۱) - اردو ناول كى تاريخ اور تنقيد ص ۲۵۶-۲۵۹.

(۲) - اردو ناول كى تاريخ اور تنقيد ص ۲۶۰-۲۶۷.

اشتهر رؤسوا بروايته "أمرأؤجان أدا". وتعد هذه الرواية من أفضل الروايات في الأدب الأردني، وترجمت إلى لغات مختلفة، وأنتجت عدة أفلام ومسارح في الهند وباكستان معتمدة على هذه الرواية.

يروى لنا مرزا هادي رسوا قصة فتاة اختطففت في حادثة سنّها وبيعت على يد مومس (وسيط) التي تمرّنها للدعارة. وألقيت على أمرأؤجان أضواء كثيرة تصور تطورها النفسي من أمرأؤ إلى أمرأؤ جان أدا و من فتاة طاهرة إلى فتاة مشردة وتعسة رفضها أخوها أن تستقبل حين عادت إلى منزلها. كما أُلقيت أضواء كثيرة على حضارة مدينة لكاناؤ المنحدرة. وتصور القصة طبقاتنا المختلفة، وتحلل هذه الطبقات في خلقها وفي سموها ومبازلها، كما تحلل الشخصيات تحليلا عميقا، ويثير فيها مرزا رسوا مشاكل مجتمعه وما ينطوي فيه من نقائص وعيوب.

والرواية محبوبة الأطراف، لا تقرأها حتى تشعر بلذة، مردّها إلى خبرة الكاتب بفن القصة وما يحتاجه من تشابك الحوادث والمفارقات والمفاجآت، وما يتخلل ذلك من نقد وفكاهة وتهكم وصراع^١.

المولوي راشد الخيري --- : ويعد راشد الخيري واحدا من الأدباء الكبار، الذين أسهموا بدور مؤثرفي تطور الرواية في الأدب الأردني. وكان لتعليم المرأة بمثابة سيد أحمد خان الذي اشتهر بمحاولته الإصلاحية الثقافية للرجال المسلمين في شبه القارة الهندية كما كان هو بمثابة الأديب العربي، الأستاذ مصطفى لطفي المنفلوطي، فكان مثل المنفلوطي حريصا على التمسك بتقاليد مجتمعه الصعيدي وقيمه ويدعو إلى الإصلاح الاجتماعي وإلى مناصرة البؤساء ومساندة الفقراء وإلى ما هو أخطر من هذا يدعو إلى

(١) - انظر ناول کیا ہے - لـ أحسن فاروقي ص ١٤٢-١٤٤، وأردو ناول کی تاریخ اورتقید ص ٦٦٨-٢٨٥.

تعليم المرأة والدفاع عن حق الإنسان في الحياة والمحافظة على كرامة المرأة وعدم تعريضها للمشكلات حتى لا تسقط أو تزل. وكل ذلك بشكل يثير العواطف ويهيج المشاعر ويتسبب لسكب الدموع ويبدو أن الخيري نفسه قد تأثر - قبل غيره - بما كتب، ولذا اشتهر الخيري بـ "مصور غم" (مُصوّر الحزن).

وكان الخيري كثير الكتابة، كتب عددا ملحوظا من الروايات، و من أشهر رواياته : "سيده كا لال" و "جوهر قدامت" و "منازل السائره" و "بنت الوقت" و "صبح زندگي" و "شام زندگي" وما إلى ذلك^١.

إن هؤلاء الناس الذين ذكرت أسمائهم كانوا أعمدة في بناء الرواية الأدبية الأردنية وتشكيلها، وبجانب هؤلاء نلتقي في أوائل القرن العشرين بعض أدبائنا الذين استجابوا إلى هذا الفن المستحدث وحاولوا أن يحدثوا فيه نماذج لهم، أمثال بريمشاند ، مرزا محمد سعيد ، نياز فتح فوري ، كشن برشاد كنول ، ومجموعة من النساء الروائيات.

بريمشاند --- : تبتدئ حياة بريمشاند الأدبية من القصة القصيرة سنة ١٩٠١م ولقد تطورت القصة القصيرة من أجله إلى الذروة العليا. ثم توجه بريمشاند إلى كتابة الرواية واستمر حتى وفاته سنة ١٩٣٦م . وهو يُعد في كتابة الرواية الأردنية نجما طالعا وتُعنون كتابة روايته بـ "تاريخ". وتظهر في روايات بريمشاند سعة ثقافة شبه القارة الهندية وحضارتها.

وتُصور رواياته الأرياف الهندية وتعامل الإقطاعيين وأهل الثروة مع الفلاحين وظلمهم عليهم حيث انتزع النظام الريفي عن الفلاحين والطبقة الوسطى الحرية والعدل والتعبير عن أنفسهم وكل شيء وأصبح عدد منتخب

(١) - ناول کیا ہے ؟ ، ص ١٤٤.

من الناس مالكا لكل شيء ، أما ما عداهم من الناس فهم أشبه بآلات تعمل لنتنتج لهم ما يرضى طمعهم ، وليس للشعب رأى في أمور بلادهم. كما تلقى رواياته أضواء كثيرة على واقع الريف الهندي وتقاليده القاسية ومعتقداته الفاسدة.

ويُعنى بريمشاند فى قصصه بالجانب النفسى فى الرجل والمرأة ، ويستمد من الحياة اليومية الهندية وتجاربها التى تعيها مخيلته ، ويشفع ذلك بتحليل واسع لمجتمعنا وعاداته وعلاقات أهله وأمزجتهم وما يضطربون فيه من مشاعروأحاسيس. إنه تناول كل جوانب الحياة الهندية، ورواياته حسب ما يلي: أسرار معابد - هم خرما وهم ثواب - جلوه ايثار - بازار حسن - گوشه عافى - نرملا - چوگان هستى - پرده مجاز - بىوه - غبن - مىدان عمل - گوډان - منگل ستر -

واشتهرت من بينها " گوډان " (صدقة البقرة) أكثر من غيرها. وهذه الرواية تصور واقع الريف الهندي في تقاليده القاسية ومعتقداته الفاسدة ، فهي تحكي قصة شيخ (هوري) من طبقة الفلاحين يعاني من الظلم والعدوان تحت النظام الريفي الهندي ويشكو دائما عن قدره وقضاه. وكانت زوجته "دهنيا" نموذجا للنساء في خدمة زوجها وإطاعة أمره كما كانت محبة لابنها "گوبر". فكانت حياتها عبارة عن خدمة الزوج والابن لها وقضت كل حياتها في سبيل رفاهيتهما وفلاحهما. و"گوبر" هو شاب متمرّد ، يناضل ضد الظروف الاجتماعية القاهرة حسب سعتة وقوته طول حياته. وتنتهي الرواية بموت البطل الشيخ "هوري" بدون أن يمتلك بقرة ، والتي ما زالت أمنيته وأمله طول حياته.

وكل هذه الأحداث تصور قسوة التقاليد وعدم الاعتراف بحرية الإنسان وعدم التسليم بحق الإنسان في اختيار طموحاته كما تصور الحرمان وقسوة الظروف لأهل الريف.

ولاشك في أن الأديب بريمشاند ، قد اعتمد في رواياته على محاكاة ما قرأ من أدب فرنسي مثل روايات "ديكنز" و"هاردي" و"رومن رولان" و"ترنكو" و"شيخوف" و"غوركي" وما إلى ذلك، إلا أنه قد استخدم ذلك في أسلوبه الجذاب حيث تالألأ الأدب الأردني تالألأ النجوم.

ومن مميزات بريمشاند أن شخصياته تكون حية ومقنعة فنيا وتستمد حياتها من الأوضاع الهندية، وتعكس صورتها في الواقع. ولكنه كثيرا من الأحيان يرسم الشخصيات نظرا إلى رهبانيتها وروحانيتها التي لا تكون جزءا لازما في الحياة الإنسانية العادية ، ويسود هذا الأمر على سائر رواياته وينقص من أهميتها فنيا. إلا أن ميزات روايات بريمشاند أكثر من معاييبها ولذا ستكون رواياته حية في الأدب الأدبي^١.

وبالإضافة إلى بريمشاند ظهر في الأدب الأردني كُتّاب صوّروا مجتمعهم خير تصوير، وأصبح لكل كاتب في الرواية أسلوبه ومميزاته الشخصية التي ينفرد بها عن أقرانه. فهذا

مرزا محمد سعيد --- : الذي ينظر بإحدى عينيهِ إلى الثقافة الغربية وبالأخرى إلى الثقافة الشرقية ويأخذ من الأولى ما هو مزيج بالثانية. كتب مرزا روايتين "خواب هستي" و"ياسمين". ويصور في الأولى قصة المراحل من العشق المجازي إلى الحقيقي ، بينما تتناول قصة "ياسمين" النتائج المؤلمة بسبب قسوة الوالدين سلكا مسلك طراز تقليدي قديم. ويُعنى مرزا في

(١) - انظر، أردو ناول کی تاریخ اور تنقید ص ۲۹۴-۳۰۹، و ناول کیا ہی؟ ص ۱۴۵-۱۴۷.

قصصه بالجانب النفسي في الرجل والمرأة ، ويستمد من الحياة اليومية وتجاربها التي تعيها مخيلته ، ويشفع ذلك بتحليل واسع لمجتمعنا وعاداته وعلاقات أهله وأمزجتهم وما يضطربون فيه من مشاعر وأحاسيس. وهذا الاتجاه إلى التحليل النفسي يستمد من كتاب الغرب النفسيين ، وتشيع عنده كما تشيع عندهم النظريات النفسية المعروفة من عُقد وتعويض وما إلى ذلك، على نحو ما نرى في قصة "ياسمين". وامتاز مرزا من بين الكتاب الآخرين بتناوله الموسيقى ونحت الأحجار والجماليات والفنون البارة بأسلوبه الرصين وعرضه الطريف ولم ينل أدباء الأدب الأردني هذا الحظ سوى مرزا محمد هادي رسوا وبريمشاند وذلك بشكل جزئي^۱.

فياض علي --- : ومن الروائيين الآخرين لهذه الفترة فياض علي وهو يختلف من مرزا محمد سعيد بُعد الاختلاف. إنه كتب روايتين "شميم" و"أنور" وكلاهما نالت شهرة واسعة وقبولا حسنا ولا تزال تستمر شهرته. إلا أن الشخصيات لهاتين الروايتين لا تبدو من أرض الهند التي كانت تحت الاحتلال البريطاني ذلك الحين، بل تمثل مثل شخصيات الأفلام الأمريكية. كذلك لا تصور الروايتان الحياة الحقيقية الصادقة التي تكون مزيجا من المرارة والحلاوة بل تتوفر القصص فيها التفرج والمنظر البهيج والعشق والحب ، فتتناسب الرواية للرجال الذين ينظرون إلى الرواية بسبب كونها سلعة لإنتاج التمتع والتفرج لا بحيث أنها تصوير المجتمع وما ينطوي عليه من نقائص وعيوب^۲.

كشن برشاد كول --- : ومنهم بندت كشن برشاد كول الذي كتب روايتين "شاما" و"سادهو اوربيسوا". والثانية مأخوذة من رواية غربية بينما

(۱) - انظر، بیسویں صدی میں اردو ناول ص ۱۵۰-۱۵۹، و اردو ناول کی تاریخ اور تنقید ص ۳۱۰-۳۲۲.

(۲) - اردو ناول کی تاریخ اور تنقید ص ۳۲۳.

الأولى من إنتاجات المؤلف نفسه. وهي قصة زوجة مثقفة هندوكية "شاما" التي تخلص لزوجها وتؤدي حقوق الزوجية بصبر وأمانة. وتواجه المشاكل الاجتماعية بسبب أنها ولدت طفلة بينما توقعت أم الزوج لها أن تنتج ذكراً، وطردها أم الزوج فرجعت شاما إلى بيتها الأول. ولكنها تجد بعض العزاء والتفيس عند "بركاش" صديق لزوجها، ويقع الحب بينهما ونظراً لكونها لم تستطع أن تتزوج من بركاش لأن الزواج مرة أخرى غير مسموح حسب المعتقدات الهندوسية، تنتهي الرواية بمرض شاما ثم تموت. وكل هذه الأحداث تصور قسوة التقاليد و يمكن تلخيصها في عدم الاعتراف بمشروعية الحب وعدم التسليم بحق الإنسان في اختيار قرينه الذي يهتف به قلبه.

والرواية قصة واقعية تحليلية، تصور عن الطبقة الوسطى للهندوس وخاصة لولاية كاشمير منطقة شمال الهند الغربية وتلقي الأضواء على التقاليد القاسية والأوضاع السيئة والعدوان على الزوجات حتى أوائل القرن العشرين^١.

نياز فتح بوري --- : ومن أعلام آخرين للرواية نياز فتح فوري الذي اشتهر بروايته "شهاب كى سرگشت" ، وله رواية أخرى "شاعركا أنجم". وتشتمل الروايتان على الرومانسية حيث يهرب الإنسان من الحياة الواقعية ويعيش في عالم خيالي. وروايته "قصة شهاب" تحكي قصة شاب فلسفي غير ناضج يفرق بين الحب والزواج ويبغض على صديقه "محمود" لأنه قد تزوج من حبيبته "سكينة". وتحب بهذا الرجل الغريب ممثلة وتطلب

(١) - ناول کیا ہے ؟ ص ١٤٧، وأردو ناول کی تاریخ اورتقید ص ٣٣٠-٣٣٢.

منه تبادل الحب. وتنتهي الرواية على أن شهاب يفضل على ممثلة أرملة فقيرة تحمل خمسة أولاد، وينكح منها.

ويمكن أن توجد الشخصيات مثل "شهاب" في أوروبا حيث ضعفت القوى بسبب وفرة الأموال وتتورت العقول بسبب ارتقاء العلوم والتكنولوجيا، أما الهند فهي خالية من أمثال هذه الشخصيات حتى الآن. واعتبرت هذه الرواية جيدة من حيث الحكمة وتصوير المناظر الطبيعية واستخدام الحوار والأسلوب البليغ الذي قلما يوجد في الأدب الأردني^١.

سيد محمد آزاد --- : كذلك هناك رجال آخرون الذين ساهموا في تطوير الرواية الأردنية فمنهم "نواب سيد محمد آزاد" و"القاري سرفراز حسين عزمي".

فكتب آزاد سنة ١٨٧٨م رواية بعنوان "نوابي دربار" وتناول الإقطاعيين القدامى فيها في صورة أضحوكة. وقام آزاد بترجمة الروايات للكاتب البنغالي الرومانسي "بنكم بريمشاند جترجي" إلى اللغة الأردية. واشتهرت من تلك الكتب "بنجالي دلهن" (العروس البنغالية) و "برتاب" و"روهني" و"مرنالني" في ذلك الزمن.

سرفراز حسين عزمي --- : وعُرف القاري سرفراز حسين عزمي داعية للإسلام، لقد طالع مختلف الأديان، وسافر لذلك إلى اليابان والإنجليز، وكتب مؤلفات حول الإسلام بالمقارنة مع الديانات الأخرى. إلا أنه لم يكن مولوياً فحسب، بل كان معه رجلاً يحمل قلباً حياً، فلما توجه إلى كتابة الرواية فاختر له موضوعاً ملوناً وهو "إصلاح العاهرات والدعاة إليهن". وكتب عزمي على هذا الموضوع الواحد روايات عديدة، اشتهرت

(١) - بسوين صدى مين أردو ناول ص ١٦٠-١٦٧، وأردو ناول كي تاريخ ص ٣٣٢-٣٣٣.

منها "سعيد" و"سعادت" و "شاهد رعنا" و"بهارعیش" و "خمارعیش" و"سراب عیش" و"سزائے عیش" خاصة. ورغم أن هذه الروايات تدور حول موضوع واحد إلا أنك تتبهر بأن حبكة كل منها تختلف عن الأخرى ويحتل التشوق من البداية حتى النهاية في كل منها. فأصبحت كل رواية تستقل في موضعها^۱.

محمد مهدي تسكين --- : ومن أعلام آخرين للرواية الأردنية في هذه الفترة "محمد مهدي تسكين" الذي كان صديقاً لـ فياض على (مرذكره) وكتب "برف کی دیوی" والتي تعد ترجمة حرة لرواية إنجليزية. بينما كتب "مستانه عشق" و"حسن پرست" اعتماداً على مؤهلاته. واشتهرت روايته "حسن پرست" (عابد الحسن) لكون شخصية "المولوي ما شاء الله" شخصية لاتزال حية في الأدب الأردني^۲.

الكتاب الآخرون --- : وثمة كتاب أفاضل نوروا الرواية الأردنية بمساهماتهم الجلية، ومنهم "راجہ محمود أصغرآبادي" الذي كتب "أنوکھی راتین" (الليالي الغريبة). وحاولت الرواية عند أمثال "عظیم بک جغتائی" و"القاضي عبد الغفار" و"مجنون غوركفوري" أن تقدم الواقعية الانتقادية والاشتراكية والتمرد ضد كثير من المبادئ الاجتماعية والدينية والأخلاقية من خلال صيغة اجتماعية نازعة إلى التعبير عن الرغبة في إقامة دعائم بناء اجتماعي جديد. فكتب عظیم بک جغتائی "خانم" و"چمکی". وهما حافظتان بالمزاح والسخرية والحب والعواطف الوجدانية. بينما كتب القاضي عبد الغفار "لیلی کی خطوط" (رسالات لیلی) و"مجنون کی ڈائری" (مذكرة مجنون "قیس") ، و ألقیت علی الروایتین أضواء كثيرة علی

(۱) - اردو ناول کی تاریخ اورتقید ص ۲۹۱-۲۹۲.

(۲) - اردو ناول کی تاریخ اورتقید ص ۳۲۸.

المشاعروالأحاسيس التي كانت قد بدعت تنشأ في شبه القارة الهندية في تلك الفترة. وحاول "مجنون غوركفوري" تقليد "توماس هاردي" الكاتب الإنكليزي الشهير ونقل أفكاره وأساليبه إلى الأدب الأردني في رواياته "عهد زبوں" و "سرنوشت" و "سوگوارشباب" و "سراب" و "بازگشت" و "گردش"^١.

ومنهم منشي جوالا برشاد برق وسُدرشن وأوبندرناث أشك وسيد أحمد شاه، وشيوبرت لال برمن، وعلى عباس حسيني، وفهم لکناوي، ومحبوب عالم، وصادق حسين، وظهورأحمد وحشي، وعاشق لکناوي، وآسي الدني، وعبد الرزاق الندوي، وعشرت نجيب آبادي، وآغا بهاررضوي، وآغا بهاربلند شهري، وحسن وحشي، ونديم صهبائي، ونوبت رائے نظر، ووحيد الحق، والحكيم هادي حسن، وأحمد حسين، ويعقوب خان كلام، وبنّا لال جين، وتيرت رام فيروز فوري، وحسين حيدر، وفدا على خنجر، وأيم أيم أسلم الذين طوّروا الرواية الأردنية وسيكون الأدب الأردني مدینا لهم بالشكر لخدمتهم في كتابة الرواية بأحسن أسلوب^٢.

ومما لا شك فيه أن مساهمات المرأة في هذه الفترة لعبت دوراً لا يستهان به في تطور الرواية العربية، فإنجازاتهن أعطت بعداً أخلاقياً شاملاً، ولم تكن أغراضهن تصوير الحسن والعشق أو تصوير المجتمع الفاسد، بل أرادت بها تثقيف البنات وتربيتهن للشؤون المنزلية. وكتبن الروايات تقليداً للمولوي نذيرأحمد الدهلوي عامة.

ومن الروائيات التي ساهمن في كتابة الرواية : أمة الوحي صاحبه (كتبت "شهيد وفا")، خاتون أكرم (پی کر وفا)، خاتون صاحبه (شوکت آرا، الجزء الأول والثاني والثالث)، سدید صاحبه (بیاض سحر) ، صغرا همايوں

(١) - انظر، بیسویں صدی میں اردو ناول ص ٢٥٣-٢٨٩.

(٢) - انظر، اردو ناول کی تاریخ ص ٣٣٦، وبیسویں صدی میں اردو ناول.

مرزا (سرگزشت هاجره ، مشير نسوان، موهني)، طيبه بىگم (أنوري بىگم) عباسى بىگم (زهرا بىگم) نذر سجاد (أختر النساء ، ثريا، جان باز، حرمان نصيب)، وأم أفضل على (مذهب وعشق) ^١.

فركزت هؤلاء الأدبيات على تعليم المرأة والعناية بها ، وإيضاح المصائب التي حلت بالمرأة نتيجة لتقاليد المجتمع البالية ، وكانت الروح في رواياتهن بصفة عامة هي روح الاحتجاج ضد ما أصاب المرأة من قهر وظلم يتنافي مع أبسط مبادئ الإسلام.

الحركة التقدمية ---: ولعبت "الحركة التقدمية" (Progressive Writers' Movement - ترقى پسند مصنفون تحريك) دورا بارزا في تطوير الرواية الأردنية. وقد أطلق على هذا الجيل من الكتاب عنوان "جيل الكتاب المتقدمين" لأنهم كانوا مناهضين للإمبريالية ومائلين نحو اليسار، وسعوا من خلال كتاباتهم لدعوة الناس إلى العدالة والمساواة والمهاجمة ضد الظلم الاجتماعي والتخلف. وأسست هذه الحركة التجديدية سنة ١٩٣٦م في مرحلة ما قبل تقسيم شبه القارة الهندية ، وتكونت من الكتاب المشهورين للمنظمات الأدبية المختلفة. وكانت أقوى حركة في الأدب الأردني بعد حركة سرسيد التعليمية. وساهم المتقدمين إلى الأدب الأردني أعمالا رائعة من القصة والشعر. ومما لا شك فيه، أنهم كانوا واضعي الاتجاه الجديد للجيل القادم من الكتاب، ولا يمكن أن ينسى أو يهمل دورهم في الأدب الأردني ^٢.

(١) - أردو ناول كى تاريخ وتنقيد ص ٣٤٢.

(٢) - Dawn, 1 October 2004 الجريدة الإنجليزية باكستان.

ويختلف هذا الجيل عن الجيل السابق في فهم الحياة وتصورها، فلا يريد أن تكون الكتابة تعبيراً عن الطبيعة وحقائقها وأسرارها الماثورة فيها كما لا يريد أن تكون الكتابة تصويراً لعواطف إنسانية، وإنما يريد أن يرى المجتمع كما هو من حيث الخير والشر والألم واللذة والسعادة والشقاوة والنقائص والعيوب وتدور كتاباتهم حول المرأة والعمال والفلاحين .

وأصحاب هذه الحركة يميلون إلى الاتجاهات الشيوعية ، وتشربوا أفكار لينين وماركس وإنجاز ، وأثرت تلك الأفكار عليهم ، فرأوا أن الدين لا يحتل مكانة هامة في حياة الإنسان بل القضية الأهم هي الاقتصاد ، ورأوا أن الماضي لا أساس له وأن إقامة المجتمع على أساس الدين غير مقبول.

وحاول أدعياء التطور هؤلاء إجراء تغيير جذري على الفكر ولا يزال هؤلاء نشطون حتى اليوم ، وكتب بعضهم روايات تميزت بملامح الرواية إلا أنها تصور الأفكار الاشتراكية والصراع الاقتصادي وغيرها من موضوعات كأساس.

ومن الأسف أن بعض الكتاب الجدد لهذه الحركة لم يفهموا معنى التقدم كل الفهم وبدؤوا بدعواهم لتعبير الصدق وتمثيل الواقع يصورون جوانب الضعف في الإنسان بكل مبالغة وإغراق ويكتبون عن الفواحش والمنكرات بلا تستر، وكل ذلك تبعا لكتاب الأدب الغربي والروسي وخاصة من دي ايش لارينس وإدس هكسلي والشيوعية لماركس. ووزنوا كل جانب من الحياة على كفة الجوع والجنس. فأصبح معنى التقدم والترقي لديهم التعبير عن الحياة الجنسية. والحياة الجنسية أصبحت شعارا لهم. وقد قام هذا الانحراف بتشويه الحركة التقدمية وأهدافها^١. وقد صُودرت في باكستان

(١) - أردو ناول کی تاریخ و تنقید ص ٣٦٣، و ناول کیا ہے ؟ ص ١٤٨.

بعض الروايات التي تناولت موضوعات الجنس وما يتعلق بها ، من أمثال سعادت حسن منتو .

وعدد الكتاب لهذه الحركة كثير، ومن أشهر الروائيين منهم : مرزا سعيد، ونياز فتح بوري (مرذكرهما)، وسجاد ظهير، وكرشنشاند، وعصمت جغتائي، وأبندرنات أشك، وعزيز أحمد، وقيسي رامفوري، ورشيد أخترندوي، وفضل حق قرشي، وأشرف صبوح، وأنصارناصري، وظفرقرشي، ونجم الدين شكيب، وإبراهيم جليس، وسعادت حسن منتو .

وهنا تعارف موجز لأهم معالم الرواية لهذا الجيل.

سجاد ظهير --- : كتب سجاد ظهير رواية بعنوان "لندن كى ايك رات" (ليلة في لندن) وقام فيها بالتحليل النفسي كما قام بنشر الاتجاه الاشتراكي بأحسن أسلوب . وظهرت الرواية حينما كان الكاتب يبذل جهوده مع الكتاب الاشتمالين من الإنجليز وفرنسا في إرساء الشيوعية. والرواية حكاية الشبان من الطبقة الوسطى المتقفة للهند وأمزجتهم وما يضطرب فيهم من مشاعر وأحاسيس والصراع بينهم.

عزیز أحمد --- : أما عزيز أحمد فقد عني بتصوير الواقع و المشكلات الاجتماعية. و من آثاره: "مرمر اورخون" و"هوس" و"گریز" و"آگ" و"ایسی بلندی ایسی پستی". وحاول عزيز أول مرة أن يتناول في روايته "گریز" (الهروب) المبادئ السياسية والاقتصادية والجنسية من حيث المنظور الهندي. وقدم روايته هذه بأسلوبه البارع الذي يمس القلوب ويثير العواطف بما فيه من سلاسة وعذوبة وصفاء وقدرة على التصوير والتلوين الذي يُعطى القلائل من الناس.

کرشنشاند --- : ومنهم کرشنشاند الذي يُعد من كبار الروائيين في الأدب الأردی، وكتب مجموعة من الروايات منها: "شکست" و"طوفان کی کلیاں" و"جب کھیت جاگے" و"دل کی وادیاں سوگئیں" و"ایک عورت ہزار دیوانی" و"آسمان روشن ہے" و"باون پتیہ" و"ایک گدھے کی سرگزشت" و"ایک گدھے کی واپسی" و"عدار" و"برف کی پھول" و"ایک وائلین سمندر کی کنارے" و"لندن کیہ سات رنگ" و"پانچ لوفر" و"دوسری برف باری" و"آئینہ اکیلہ ہی" وما إلى ذلك.

و تعد روايته "شکست" (الهزيمة) من روايات الطبقة الاجتماعية ونالت قبولاً حسناً وتصور الرواية مدينة كاشمير منطقة شمال الهند الغربية والتي تُعد فردوس الدنيا في الأرض لرونقها وجمالها الطبيعي، وتهتم بتقديم قضايا الطبقة الاجتماعية ومشاكلها، ويحاول بطل الرواية ليخرج من التقاليد وقيودها ولكنه يفشل وتكون النتيجة ضياعاً بالجهد والأمل والحياة لأن التقاليد قد رسخت أظفارها في المجتمع منذ زمن قديم ولا تبدو أن تتكسر، وهذه هي هزيمته (شکست). ولا شك أن الرواية محبوبة الأطراف، لا تقرأها حتى تشعر بلذة إلا أن الحياة تبدو فيها عارية وراقصة بين الجهد والصراع والكاتب متأثر فيها بالكاتب الإنجليزي دي أيش لارنس^١.

إبراهيم جلیس --- : حاول إبراهيم جلیس أن يصور الحياة الواقعية في رواياته و سلك في روايته "چور بازار" (سوق السرقة) مسلكاً يختلف عن الكتاب الآخرين وألقيت فيها أضواء كثيرة على المشاكل والمخاطر أحاطت بها حياة الإنسان اليوم^٢.

(١) - أردو ناول کی تاریخ و تنقید ص ۳۶۵-۳۶۶.

(٢) - بیسویں صدی میں اردو ناول ص ۳۸۷-۳۸۸.

سعادت حسن منتو --- : ومن بين الكتاب الأردنيين الذين عالجوا موضوع الحب ومشكلة الجنسية في أدبهم ، سعادت حسن منتو. ويُعد (سعادت حسن منتو) كاتباً بارزاً، وما يزال يعترف حتى الآن بأثره الرائد في خلق الأعراف الهندية لفن العلاقة الجنسية في القرن العشرين .

كتب سعادت حسن منتو العديد من الروايات والقصص القصيرة ماضياً على نفس الخط الذي بدأه حتى قيام باكستان ، وقد صودرت بعض رواياته . وأخذ منتو إلى المحاكمة لتعبير العلاقة الجنسية في أغلظ صورة ست مرات ، ثلاث مرات قبل الاستقلال في الهند تحت سيطرة البريطانية، وثلاث مرات بعد الاستقلال في باكستان، ولكنه لم يعاقب أبداً . ومن أعماله الشهيرة : " تُنْزِدَا گوشت " (اللحم البارد) و "كهول دو" (إفتح) و "بُو" (الرائحة) . وقد ترجمت بعض أعماله إلى لغات أخرى .

عصمت جغتائي --- : تحلّ عصمت جغتائي مكاناً فريداً في تاريخ الرواية الأردية، وقد لعبت في تطورها دوراً بارزاً. وأول رواية كتبتها هي "ضدي". ولها روايات أخرى : "تِيْرُهي لكير" و"معصومه" و"ايك عجيب آدمي" و"ايك قطرهء خون" و"جنگلی كبوتر". ومن بينها روايتها "تِيْرُهي لكير" (الخط القطري) تُعد مهمة. وفي رأي كثير من النقاد أن هذه القصة أروع ما كتبه عصمت جغتائي وتعرض فيها ذكرياتها عن طفولتها وشبابها، إذ بطلتها "شمن" هي بذاتها، وأهم الأحداث التي في روايتها واقعية، وذلك يجعلها رواية أشبه بترجمة ذاتية.

وتقص عصمت جغتائي علينا كيف نمت "شمن" بطلة الرواية وسط بيئتها المتوسطة ، وكيف أخذت تسيطر تدريجياً على صورة العالم الخارجي

من حولها وسط دائرة كبيرة من الإخوة والأخوات. وتنتقل بنا إلى المدرسة ثم إلى الكلية حيث تلقت التربية، وصارت فريسة الحب لأخ زميلتها وتعرض علينا صورتها في أمانة ، لا تستر عيبا ولا تخفي شيئا بل تضع بين أيدينا كل ما حدث في حياتها^١. وصورت عصمت جغتائي بيئتها وشخصيتها وحاضرها وماضيها وعواطفها ومشاعرها أحسن تصوير و ذلك بتأثرها بمدرسة التحليل النفسي الغربي.

ولابد أن نشير هنا إلى تعجب النقاد لاختيارها لموضوعاتها التي تتنافى مع طبيعتها كإمرأة مسلمة وكإمرأة شرقية يجب أن يلفها الحياء والخجل ، وكم كانت هذه الأدبية قادرة على استخدام ما وهبها الله تعالى من ملكات وقدرات في كتابة الرواية الملتزمة الهادفة وأن تستخدم إمكانياتها الأدبية في إصلاح المجتمع ، ويتحسر الدكتور سيد عبد الله أديب الأردنية والناقد الكبير على ذلك في كتابه "الأدب الأردني" قائلا:

"نالت مكانة عالية في ساحة الفن إلا أن ما يحتاجه الفن من نقاء اللغة وطهارة القلم هو للأسف ما حرمت منه الأدبية عصمت جغتائي"^٢.

الرواية الأردنية بعد تقسيم الهند --- : أخذت الرواية الأردنية مسلكا مختلفا بعد تقسيم الهند فاحتلت مسألة الهجرة والفساد والاضطرابات والمعارك التي دارت بين المسلمين والهندوس مساحة عريضة في الموضوعات الروائية وتحولت العواطف والمشاعر عما كانت عليه، فحملت الروايات الحسرة واليأس ، وسيطرت عاطفة الحرمان والقلق على موضوعاتها وتناول الكتاب ما أحاط المجتمع من ظروف صعبة بعد التغيرات التي طرأت على الناس داخل المجتمع الهندي. وإليك تعريف

(١) - بي.سوين صدى مين أردو ناول ص ٤٠١-٤٢٧.

(٢) - نقلا عن تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند ج ١٠ ص ٤٤٩.

موجز لبعض الكتاب الذين ساهموا في تطوير الرواية الأردنية بعد تقسيم الهند.

قرة العين حيدر --- : وهي إحدى القامات البارزة في الأدب الأردني في عصرنا هذا، التي كان يلقبها الجميع بـ"عيني آبا" على سبيل الحب والتقدير، وقد رحلت عن عالمنا في شهر أغسطس ٢٠٠٧م. وولدت قرة العين حيدر في مدينة على جرهـ بمقاطعة أتربرديش الهندية عام ١٩٢٧م. وبعد تقسيم الهند رحلت عائلتها إلى باكستان لكنها قررت فيما بعد العودة إلى الهند. وعاشت على أرضها حتى لفظت أنفاسها الأخيرة، ودفنت فيها.

وبدأت حيدر تكتب من الثانية عشر من عمرها وأشهر رواياتها على التوالي هي: "ميرے بھی صنم خانی" (لي أيضا معابد)، "سفینه غم دل" (سفينة أحزان القلب)، "چائے کی باغ" (حديقة القهوة)، "آگ کا دریا" (نهر النار)، "آخر شب کی همسفر" (رفيق سفر آخر الليل)، "کارجھاں درازھے" (رحلة العمر الطويلة).

وتناولت قرة العين حيدر في رواياتها بطرق مختلفة تاريخ العصور المختلفة لشبه القارة الهندية المحتوي على ألفين سنة. وتتجلى في جميع رواياتها وقصصها كل ما انبثق عن مأساة تقسيم الهند من آلام وندوب ، ويقال إن حيدر قد طالعت "ورجينا وولف" بكل دقة وهي متأثرة به. وتعد روايتها "نهر النار"، و"رفيق سفر آخر الليل" من روائع الأدب الأردني. وتعتبر الأولى ملتقى تيار الوعي وتعد من أهم الروايات في الأدب العالمي^١.

(١) - أنظر، تاريخ أدب أردو - لـ سيده جعفر، ج ٤، ص ٨٤-٩٠، ط. مطبعة وي جي، دل سكه نغر، حيدرآباد. و جنگ ، 20 Aug.2012 الجريدة الأردنية باكستان. وبسوين صدى مين أردو ناول ص ٤٦٤ .

رضیہ سجّاد ظہیر --- : كانت رضیہ سجّاد ظہیر روائية كبيرة في النصف الأخير من القرن العشرين. وتتناول رواياتها الوعي الإنساني والاجتماعي كما تشتمل على القضايا الاجتماعية. ومن رواياتها : "سرشام" و"كانٹے" و"سمن" و"اللہ می گھ دے" - وترجمت الأخيرة إلى الهندية والألمانية والروسية^۱.

خواجہ أحمد عباس --- : ثم نرى خواجہ أحمد عباس الذي قام بتحليل نفسي من خلال رواياته: "چار دل چار راہیں"، "بمبئی رات کی باہوں میں"، "اندھیرا اور اجالا"، "شیشہ کی دیوار"، "انقلاب"^۲.

أحمد ندیم قاسمی --- : ومنهم أحمد ندیم قاسمی وغلب على رواياته طابع الرومانسية أولا ، ثم تدرج أسلوبه إلى الواقع والحقيقة تاركا الخيال إلى المشاهدات ، وبدلا من الانفعال اتجه إلى الفكر العميق. وتناول الكاتب قبل تقسيم الهند البيئة الرائعة والمناظر الخلابة والحركات التي أثرت على المجتمع في ذلك الوقت مثل الخلافة ، الثورة ، الكفاح من أجل التحرير. وركز بعد التقسيم على ما دار أثناء التقسيم والفساد والاضطرابات التي عمت الهند والتي كانت صورة حياة لآلام البشرية^۳.

ومن الأعلام الآخرين للرواية الأردنية في هذه الفترة "صالحه عابد حسين"، و لها رواية "عذرا"، "آتش خاموش"، "قطرے سیہ گہری هونی تک"، "راہ عمل"، "یادوں کیہ چراغ"، "اپنی اپنی صلیب" فقد تصور فيها

(۱) - تاریخ ادب اردو، ص ۳۸-۴۰.

(۲) - تاریخ ادب اردو ص ۴۸-۵۲.

(۳) - تاریخ ادبیات مسلمانان ج ۱۰ ص ۴۵۱.

الحياة المنزلية و ثقافة الطبقة الوسطى كما تلقي الأضواء على الأوضاع السياسية وإصلاح المجتمع^١.

ومنهم "حيات الله أنصاري"، و من أعماله "لهو كيه بهول"، تتمحور الرواية حول تاريخ الكفاح لتحرير الهند في قالب قصة، ونالت الرواية شهرة واسعة^٢.

ومنهم "حجاب امتياز علي" التي اعتبرت قمة الروائيات في هذه الفترة، و من أهم آثارها: "میری نا تمام محبت"، و"پاگل خانہ"^٣.

ولا يمكن لنا أن ننسى في هذا المقام نسيم حجازي و أسلم راهي وألتمش وأمثالهم الذين قدموا الروايات التاريخية الأردنية من خلال كتاباتهم وذلك على غرار الروائي التاريخي الكبير عبد الحليم شرر(كاتب فردوس برين، و مرزكره).

وكان هدف هؤلاء الكتاب في رواياتهم هو تقديم شخصيات وأحداث في التاريخ الإسلامي تمتاز بالجرأة والشجاعة والصدق ، حتى يحيي هذه الصفات في الشباب المسلم المعاصر. وقد واجهوا هؤلاء الروائيون نقدا وجهه النقد وهو شبيه بالنقد الذي وجهوه إلى عبد الحليم شرر، وذكروا فيه أن الروايات تبعد عن الواقعية وأن الشخصيات في معظمها خيالية ، كما رأوا أن سرد وقائع القتال بإسهاب والاتجاه أحيانا إلى تقديم النصائح والمواظ يقلل من قيمة الرواية ويصيب القارئ بإحباط.

(١) - تاريخ أدب أردو ، المرجع السابق.

(٢) - أيضا ص ٧٧-٧٩.

(٣) - أيضا ص ٨٠.

مراجع الكتاب

- ۱ - اردو ناول کی تاریخ اور تنقید - ل۔ الدكتور علي عباس حيسني ، ط
ایجوکیشنل بک ہاؤس علي كراه.
- ۲ - أركان الرواية- ل۔ إي-أيم فورستر، ترجمة الدكتور عياد كمال،
ط۔ الكرنك، القاهرة.
- ۳ - اردو كا پهلا ناول نگار - ل۔ الدكتور أويس أحمد أديب، أترابديش.
- ۴ - الأدب القصصي والمسرحي في مصر - ل۔ الدكتور أحمد هيكمل ،
ط، دار غريب القاهرة.
- ۵ - بناء الرواية - ل۔ إدوين موير ، ترجمة الدكتور الإبراهيم
الصيرفي، ط۔ المؤسسة المصرية.
- ۶ - بیسویں صدی میں اردو ناول - ل۔ الدكتور يوسف سرمست ، ترقی
اردو بیرو دلهی.
- ۷ - تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و هند ، هیئة من الأساتذة، جامعة بنجاب.
- ۸ - تاریخ ادب اردو، ل۔ سیدہ جعفر . ط۔ مطبعة وي جي، دل سکھ
نغر، حیدرآباد.
- ۹ - داستان تاریخ اردو- ل۔ حامد حسن قادری ۱۹۴۱، آگرہ.
- ۱۰ - دراسات في نقد الرواية - ل۔ الدكتور طه وادي ، الطبعة الثانية ،
دار المعارف.
- ۱۱ - شمالی هند کی نثری داستانیں.
- ۱۲ - فردوس برین - ل۔ عبد الحلیم شرر، ط فیروز سنز، لاہور.
- ۱۳ - ناول کیا ہے - ل۔ أحسن فاروقی ، ایجوکیشنل بک ہاؤس علي
كراه.

- ١٤ - هماری داستانی - لوقار عظیم، لاهور.
- ١٥ - A History of Urdu Literature, Mohd Sadiq ,
- ١٧ - Cassell`s Encyclopedia of Literature.
- ١٨ - Dawn, 1 October 2004 الجريدة الإنجلیزیه لباکستان.
- ١٩ - Encyclopedia Britanic.
- ٢٠ - جنگ، 20 Aug.2012 الجريدة الأردیه لباکستان.

الكتابات العربية في السيرة النبوية في الهند

د. نسيم احمد*

هذه حقيقة لا ريب فيها بأن شخصية النبي العربي - صلى الله عليه وسلم - تمتاز بكونها فريدة، اعتنى المؤرخون والمترجمون بكتابة وقائع حياته وأحواله في العالم أكثر من غيره بكثير، وقد شهد عهد الخلافة الإسلامية الأولى إكثار الرواية الشفهية حول السيرة النبوية وازدادت أهمية هذا الفن على مرور الزمان إلى أن نال إعجاب الكتاب وظهرت فيه كتب ومؤلفات في لباس قشيب حاملة معها عمق الحب النبوي والتوق إلى البحث والتدقيق وروح العقيدة النقية وسعة التحقيق وأصبحت السيرة النبوية فناً وعلماً يستقل عن الغير، ولما توسعت الفتوحات الإسلامية الحدود، نفذ حب النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى سويداء قلوب الناس في البلدان المفتوحة، فلا تخفق إلا في حبه ولا يتغنى إلا في مدحه، ولم يبق النبي - صلى الله عليه وسلم - محصوراً في قطعة جغرافية ضيقة كرسول لقوم معينين، بل تخطى حدود الجزيرة العربية، وصار رسولاً عالمياً كرسالته العالمية الخالدة، وبات أعظم الشخصيات رسالة وأعلام خلقاً وأعمقهم حباً لجميع سكان العالم الإسلامي. وكلما صعدت الحضارة البشرية إلى سلم الثقافة والمعرفة، ازداد حبهم وإعجابهم به صلى الله عليه وسلم ولم يقتصر

* محاضر ضيف في قسم اللغة العربية، الجامعة المليية الإسلامية، نيو دلهي

فن كتابة السيرة النبوية على المسلمين فحسب، بل اجتذب قلوب من لا يؤمنون برسالته صلى الله عليه وسلم من الكفار واليهود والنصارى، بحيث تأثروا بعلو شأنه وجلالة قدره، فقدموا إليه ضريبة التقدير والإجلال عن طريقة تأليف المؤلفات حول سيرته، وهكذا كتبت الأمم المثقفة والمتحضرة في جميع أنحاء العالم حول حياة النبي صلى الله عليه وسلم بلغات مختلفة وأساليب شتى، وليس ذلك بالمعجزة النبوية فحسب، بل هو فوق ذلك الاعتراف الصامت برسالته الخالدة.

تحتل أرض الهند وباكستان مكاناً رفيعاً في تاريخ الأمة الإسلامية، وذلك لأنها لعبت ولا تزال تلعب دوراً مرموقاً في إثراء الحضارة الإسلامية وإرساء قواعدها، وحب الناس في هذه البلاد تجاه النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس أقل من أحد في العالم الإسلامي كله، فامتألت قلوبهم حباً وتقديراً للنبي - صلى الله عليه وسلم - واعتنوا بالسيرة النبوية منذ أول وهلة للتاريخ الإسلامي في الهند، فلم يمض حتى مدة قرن إذ تشرف بعض المسلمين الهنود بالقيام بتدريس سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - في مدينة الرسول واضطر عباقرة العالم الإسلامي إلى الاعتراف بعلو كعبهم في هذا الفن النبيل، ولم تفقد السيرة النبوية لمعانيتها وبريقها قط، بل ازدادت أهمية من حيث العلم والفن إلى جانب زيادة حب المسلمين وغيرهم تجاهها، وخير دليل على ذلك وجود عدد كبير من كتب السيرة النبوية في اللغات المختلفة في كل بقعة ومنطقة في أرض الهند، وفي هذه المقالة أقوم بإبراز بعض الأعمال التي تمت باللغة العربية في الهند عبر القرون بدون الخوض في الإسهامات التي قام بها علماء الهند باللغات الهندية الأخرى.

القرن الأول الهجري/القرن السابع الميلادي:

إن الشواهد والوثائق التي وجدناها في هذا القرن تدل على بداية رائعة لهذا الفن في البلاد، وعلى حد معرفتي، الشيخ أبو معشر نجيب بن عبد الرحمن السندي (١٧٠هـ)، هو أول من كتب في سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأتى بتأليف عن المغازي النبوية. وكان إماماً في الحديث والسير في القرن الثاني الهجري، نزل بالمدينة وأقام بها وألقى الدروس حول السيرة النبوية فيها وفي مدينة بغداد والمدن الإسلامية الأخرى.^١

ذكر ابن نديم في الفهرست بأن له كتاباً في المغازي و ذكر الواقدي في كتابه "كتاب المغازي" بعض الاقتباسات من مغازيه كما استفاد الطبري من مؤلفاته في تاريخه "تاريخ الطبري" في إيراد مسيرة حياته - صلى الله عليه وسلم - ووقائعه و مغازيه وبعض المعلومات الأخرى والآن صار هذا الكتاب معدوماً وضاع في حوادث الدهر. وعند المحدثين لم يكن أبو معشر موثقاً في رواية الحديث ولكنه كان بصيراً بالمغازي.^٢

ثم مرت القرون بعد هذا بدون أن يبرز عمل علمي في هذا الفن، ولكن عدم معرفتنا لا يدل على عدم وجود مساعي جديّة أو على عدم رغبة العلماء في هذا المجال. وهناك إمكانية عظيمة لأن تكون قد تتورت قناديل أخرى من الشمعة التي أضاءها أبو معشر السندي، ولكن الوثائق التاريخية لاتساعدنا في هذا الأمر، والسبب يرجع إلى أن الحضارة الإسلامية ظلت منطوية إلى عدة قرون في المنطقة الشمالية الغربية من الهند كالسند والبنجاب الشمالية وفي ضفة السواحل الغربية الضيقة، ومعلوماتنا عن هذه

^١ د/ أحمد أمين: ضحى الإسلام ١/ ٢٣٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٧ ١٩٩٥ م

^٢ محمد بن عمر الواقدي: كتاب المغازي للواقدي ١/ ٢٨-٢٩، جامعة أكسفورد ١٩٦٦ م

المنطقة ضئيلة جداً، ولو أن سيطرة العرب والمسلمين على السند أو على منطقة من مناطقها بعد استيلائهم عليها في بداية القرن الثامن الميلادي كانت قائمة في صورة ما، إلا أن الفوضى السياسية والتقلبات المستمرة لم تدع الحضارة الإسلامية أن تزدهر وجعلتها ضئيلة الأثر، وفي بداية القرن العاشر الهجري قامت السلطنة الغزنوية ومهدت الطريق للاستقرار السياسي الإسلامي، ولكنها ما لبثت أن انقرضت بعد مدة قصيرة فلم تتوفر للحضارة الإسلامية فرصة لضرب جذورها في أرض الهند إلا في مستهل القرن الثالث عشر الميلادي، ومن الطبيعي أن الحضارة لا تزدهر إلا في ظل الحكومة المستقرة ورعايتها.

ولما تأسست دولة مسلمة - معروفة بسلطنة دهلي - في قلب الهند ومدينة دهلي في بداية القرن الثالث عشر الميلادي، تجلت الحضارة الإسلامية في شارة جديدة فارسية غير عربية، فتطورت اللغة الفارسية وتقاقتها في عهود ملوك الأتراك، والخلج، والسيد، واللودي، والإمبراطورية المغولية لما كانت تتمتع بالمكانة الرسمية في هذه الحكومات، وأصبحت اللغة العربية متبعة لها. وبالرغم من أنها كانت لا تزال تعتبر لغة العلم والمعرفة وتتمتع بمكانة التقدير والإجلال إلا أنها لم تبرز لها في الهند فعاليتها وشموليتها التي ظهرت لها في القرون الأولى في العالم العربي الإسلامي. وكان طبيعياً في هذه الأوضاع أن يتوقف عمل تطور فن السيرة النبوية في هذه البلاد لأن العلوم العربية أيضاً تعرضت لهذا الاتجاه الجديد إلى جانب اللغة العربية، ولو أن رغبة المسلمين في السيرة النبوية كانت باقية إلى حد ما كما نجد نماذجها في "طبقات ناصري" لمنهاج سراج جوزجاني و"صحيفة نعت محمدي" لضياء الدين برني، إلا أن الواقع يدل على أن السيرة النبوية

لم تتل العناية التي كانت تليق بها، والسبب الرئيسي في ذلك يرجع إلى أن مادة التاريخ لم تدرس قط كمادة دراسية في الهند خاصة، وفي العالم العربي الإسلامي عامة، ونيطت السيرة النبوية بالتاريخ على وجه أساسي، وبما أن السيرة النبوية كانت لها أيضاً أهميتها الدينية لعلاقتها بالحديث والسنة النبوية فمازال المسلمون يطالعونها والعلماء يلقون الدروس فيها والكتاب يكتبون حولها بصورة شخصية، فهذه هي العوامل التي سببت في تقليل رغبة الكتاب في السيرة النبوية وأضعفت تطور الكتابة حولها.

القرن الثامن الهجري/القرن الرابع عشر الميلادي:

ولما وصلنا إلى هذا القرن وجدنا بعض العلماء عالجوا موضوع السيرة النبوية إلا أن نطاقها لم يتجاوز قصائد المدح والنعن في شأن النبي - صلى الله عليه وسلم ونماذجها أيضاً لا توجد إلا شذراً قليلاً، إلا أنها تمتاز بالفصاحة والبلاغة وتعتبر خزينة رائعة لأدب السيرة النبوية، ومن أشهر هؤلاء العلماء:

- ١- الشيخ ركن الدين الكاشاني: وله "شمائل الأتقياء" كتاب مشتمل على أربع أبواب: الأول في أفعال أصحاب الطريقة، والثاني في أحوال أرباب الحقيقة، والثالث في محامد الله - سبحانه وتعالى - ونعوت النبي - صلى الله عليه وسلم - والرابع في غوامض الحقائق المتنوعة.^١
- ٢- القاضي عبد المقتدر الكندي: (٧٩١هـ) وله قصيدة مشهورة في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - استهلها بهذا الشعر:

ياسائق الظعن في الأسحار والأصل سلم على دارسلمى وابك ثم سل

^١ سيد عبد الحفي الحسيني: نزهة الخواطر ٢ / ٤٥ - ٤٦، مطبع دائرة المعارف العثمانية ١٩٥٧م

وقد ذكر صاحب النزهة ٤٩ بيتاً من هذه القصيدة، وقد عارض بهذه القصيدة "لامية العجم".^١

القرن التاسع الهجري/القرن الخامس عشر الميلادي:

وهكذا كان الأمر في القرن التاسع الهجري، ومن أشهر علماء السيرة النبوية في هذا القرن:

١- أحمد بن محمد التهانيسري: (٨٢٠ هـ) وله قصيدة بديعة - وهي مشهورة بالقصيدة الدالية - في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - وقد ذكر صاحب النزهة ٤١ بيتاً منها وقد بلغت هذه القصيدة من الروعة مكاناً قصياً.^٢

٢- القاضي أحمد بن عمر الزادي: (٨٤٩ هـ) وله شرح على "قصيدة بانث سعاء" وشرح على "قصيدة البردة".^٣

٣- الشيخ محمد بن يوسف الحسني الدهلوي: (٨٢٥ هـ) وله رسالة مختصرة في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم.^٤

فهذه الشواهد التاريخية تقوي علمنا بأن هذين القرنين لم يكونا في جهل تام عن هذا العلم - علم السيرة - من العلوم الإسلامية كما تدل على تطور ملموس له بالنسبة إلى القرن الماضي، ويمكن أن المزيد من البحوث والتحقيقات توصلنا إلى المزيد من الأعمال في هذا المجال، ولكن مع ذلك لا بد من الاعتراف بأن علماء المسلمين وفضلائهم ركزوا معظم عنايتهم

^١ نفس المصدر ٢/ ٧٣،

^٢ نفس المصدر ٨/ ٣،

^٣ نفس المصدر ٣/ ١٥،

^٤ نفس المصدر ٣/ ١١٨،

على الفروع الشائعة والأكثر عملية من العلوم الإسلامية في هذه القرون الثلاثة التي ذكرناها، فكان العلماء ورجال السياسة معنيين بالفقه وعلومه لما كانوا يحتاجون إلى تلبية متطلبات الدولة الإسلامية وحضارتها آنذاك. أما الصوفية فكانوا مشغولين بأمور التصوف والسلوك لاعتقادهم بأن سياسة عصرهم قد انحرفت عن طريق الدين المستقيم، والطبقة الثالثة من العلماء كانت غارقة في حل تعقيدات الفلسفة والمنطق ولم يكن اهتمامهم بعلوم القرآن والسنة والسيرة والتاريخ إلا قليلاً.

القرن العاشر الهجري / القرن السادس عشر الميلادي:

وفي مستهل هذا القرن انهارت "سلطنة دهلي" وتشتت شملها وقامت على إثرها دويلات مستقلة في مختلف أنحاء البلاد. ويبدو أن العلماء قد تفرغوا من اشتغالاتهم المحببة خلال هذه الفوضى السياسية، وذلك لعلهم لم يبق لهم المجال للتدقيق فيها وتطويرها أكثر مما فعلوه، فنشهد في هذه الفترة بروز أعمال جديّة ورائعة حول السيرة النبوية وجوانبها المختلفة. ومن أشهر كتاب السيرة في هذا الزمان.

١- محمد بن بحرق الحضرمي: (٩٣٠هـ) و قد ذكر له صاحب "النزهة" كتاباً في السيرة النبوية بعنوان "تبصرة الحضرة الشاهية الأحمدية" قام المؤلف فيه بتلخيص كتب السيرة للعلماء المتقدمين.^١

٢- الشيخ زين الدين بن علي المليباري: (٩٢٨هـ) و قد ذكر له صاحب "النزهة" مصنفاً في قصص الأنبياء ومصنفاً آخر في السيرة النبوية.^٢

^١ نفس المصدر ٢٧٢/٤، و أيضاً د/ زيد أحمد: عربى أدبيات مين پاك و هند كا حصه ٣٨٩، اداره ثقافت اسلامية، لاهور، باكستان
^٢ نزهة الخواطر ١٠٦/٤

٣- الشيخ عبدالوهاب البخاري: وله تفسير القرآن الكريم قد أرجع فيه المطالب القرآنية أكثرها، بل كلها إلى مناقب النبي - صلى الله عليه وسلم - وبين فيه أسرار المحبة ودقائق الوجد والغرام . وله أيضا رسالة في شمائل النبي - صلى الله عليه وسلم - وقصائد بالعربية في مدحه.^١

٤- السيد شيخ بن عبد الله الحضرمي (٩٩٠هـ): له كتاب يسمى بـ "العقد النبوي والسر المصطفوي" و رسالة في "المعراج".^٢

٥- مولانا مصلح الدين اللاري (٩٩٠هـ): له شرح بسيط على "شمائل الترمذي".^٣

٦- قاضي شهاب الدين بن شمس الدين بن عمر الهندي (٩٨٤هـ): له شرح على "قصيدة بانث سعاد" المعروف بـ "مصدق الفضل" وهو يحتوي على ٢٤٢ صفحة وطبع من حيدرآباد في سنة ١٣٢٢هـ.^٤

٧- مولانا عبد الأول جونفوري (٩٦٨ هـ): له "مختصرة في السير" لخصها من سفر السعادة للفيروز آبادي. وذكر له صاحب الثقافة الإسلامية في الهند كتابا آخر باسم "كتاب الشمائل" في السيرة النبوية.^٥

٨- الشيخ علاء الدين علي المتقي (٩٧٥ هـ): له رسالة في "شمائل النبي". رتب المؤلف في هذه الرسالة الأحاديث المذكورة في شمائل النبي التي جمعها الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) في

^١ نفس المصدر ١٩٩/٤

^٢ نفس المصدر ١٣٠/٤

^٣ نفس المصدر ٣٠٦/٤

^٤ مجلة "تحقيقات إسلامي" مقابلة: هندوستان مين عربي سيرت نكاري / دكتور محمد صلاح الدين العمري إبريل يونيو ١٩٩٧ ص: ٢٦ راجع يوسف إيلان سركيس: معجم المطبوعات العربية والمعربة ص: ١٩٠، القاهرة ١٩٢٨

^٥ سيد عبد الحي الحسني: نزهة الخواطر ١٤٩/٤ و الثقافة الإسلامية في الهند للمؤلف نفسه ٩٠، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٣ و أيضا عبدالرحمان الفريوائي، جهود مخلص في خدمة السنة المطهرة ٤٧٥، المطبعة السلفية بنارس ١٩٨٦ م

كتابه الشهير "جمع الجوامع". وكانت هي مرتبة على حروف التهجي، فجعلها ميوّبة تيسيرا لحصول المقصود وقسمها إلى أربعة فصول: الباب الأول في حلية النبي - صلى الله عليه وسلم - والباب الثاني فيما يتعلق بعباداته - صلى الله عليه وسلم - والباب الثالث في شمائل تتعلق بالعبادات والمعيشة والباب الرابع في شمائل تتعلق بالأخلاق والأفعال والأقوال. وتوجد منه نسخة خطية في مكتبة "مولانا آزاد" بجامعة علي كره الإسلامية.^١

٩- الشيخ عبدالعزيز الدهلوي: وله شرح على "الحقيقة المحمدية" لوجيه الدين العلوي الغجراتي.^٢

١٠- الشيخ عبد النبي الغنغوهي (٩٩١ هـ): وله كتاب "وظائف النبي في الأدعية المأثورة" وكتاب "سنن الهدى في متابعة المصطفى". إن "سنن الهدى" كتاب علمي هام في السيرة النبوية في ٣٤١ ورقة وتوجد نسخته الخطية بمكتبة مولانا آزاد لعلّى كره، وبمكتبة رضا برامفور، وبمكتبة خدا بخش ببيتنا، وبمكتبة ندوة العلماء بلكناؤ.^٣

١١- الشيخ عبد الله السلطانفوري (٩٩٠ هـ): له شرح على "شمائل النبي" للترمذي.^٤

^١ مساهمة الهند باللغة العربية في أدب الحديث النبوي ٢/٢٢٠ (رسالة الدكتوراة قدمها الباحث محمد خالد علي بقسم اللغة العربية

بالجامعة المليّة الإسلامية بدلهي الجديدة ١٩١٢)

^٢ نزهة الخواطر ١٦٣/٤

^٣ نفس المصدر ١٩٦/٤، مساهمة الهند باللغة العربية في أدب الحديث النبوي ٣/٣٠٥

^٤ مساهمة الهند باللغة العربية في أدب الحديث النبوي ٣/٢٣٠

القرن الحادي عشر الهجري/القرن السابع عشر الميلادي:

وفي هذا القرن ازداد اهتمام العلماء وعنايتهم بالسيرة النبوية، ويتجلى ذلك في جهودهم المتنوعة حول هذا الموضوع، ومن أشهر المؤلفين في هذا العصر.

١- الشيخ محمد واعظ الدهلوي الرهاوى (ت ١٠٦٤هـ) وله كتاب بعنوان "جامع المعجزات".^١

٢- الشيخ يعقوب بن الحسن الكشميري (١٠٠٣هـ): وله كتاب "مغازي النبوة".^٢

٣- الشيخ منور بن عبد المجيد اللاهوري: (١٠١١هـ). وله شرح على قصيدة البردة للبوصيري.^٣

٤- الشيخ طاهر بن يوسف السندي: (١٠٠٤هـ). وله "منتخب مواهب الدنية" للقسطاني.^٤

٥- الشيخ محمد بن فضل الله البرهانفوري: (١٠٢٩هـ). وله كتب عديدة على مختلف جوانب السيرة النبوية منها:

١- الهدية المرسلة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - في شرح الدعاء السيفي.

٢- الوسيلة إلى شفاعة النبي - صلى الله عليه وسلم - .

٣ - تلخيص "الشفاء للعياض"

٤ - تلخيص "الشمالك" للترمذي.

^١ نزهة الخواطر ٤١٠/٥

^٢ نفس المصدر ٤٧٣/٥، وأيضاً رحمان علي خان، تذكره علماء هند ٢٥٢، شيخ الهند اكيدي، ديوبند ١٩٩٩

^٣ نفس المصدر ٤٤٤/٥

^٤ نفس المصدر ٤٤٤/٥، الثقافة الإسلامية في الهند ٩٠

٥- رسالة في المعراج.^١

٦- الشيخ عبدالحق بن سيف الدين الدهلوي: (١٠٥٢هـ). وله كتاب في السيرة النبوية بعنوان "مطلع الأنوار البهية في الحلية الجليلة النبوية"^٢ وقد ذكر له الدكتور زبيد أحمد كتاباً آخر بعنوان "تكملة مدارج النبوة" وقال إن مخطوطه موجود في خزانة كتب المخطوطات العربية والفارسية المخزونة عند اسياتك سوسائتي، بنغال تحت الرقم ١-٢٢٤.

٧- مولانا عبدالنبي الأكبر آبادي: وله "رسالة في المعراج النبوي".^٣

٨- الشيخ عبد القادر الحضرمي: (١٠٣٨هـ) وله أربع مصنفات حول السيرة النبوية، وهي كما يلي:

١- الحقائق الخصرة في سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه العشرة. لم أعر على هذا الكتاب ولم يذكره الدكتور زبيد أحمد في قائمة مؤلفات المؤلف ولكن الشيخ الحضرمي نفسه ذكره في كتابه "النور السافر" وقال بأنه في السيرة النبوية وسير الصحابة العشرة رضي الله عنهم.^٤

٢- إتحاف الحضرة العزيزة بعيون السيرة الوجيزة. وهذا على نمط الحقائق إلا أنه أخصر منه. والكتاب منقسم إلى جزئين وخاتمة. فالجزء الأول يبحث عن السيرة النبوية في أربعة فصول، والجزء الثاني يتضمن عشرة فصول يتكلم عن سيرة العشرة المبشرة، وأما الخاتمة فهي في فضائل الصحابة ومزاياهم رضي الله عنهم أجمعين.^٥

^١ نفس المصدر ٣٨٢/٥

^٢ الثقافة الإسلامية في الهند ٩٠، نزهة الخواطر ٢٢٣/٥

^٣ نزهة الخواطر ٢٨٣/٥ عربي أدبيات ميلى باك وهند كا حصه ص: ٣٩٢

^٤ محيي الدين عبدالقادر الحضرمي، النور السافر ص: ٣٣٨ المكتبة العربية، بغداد

^٥ نزهة الخواطر: ٥/ ٢٥٥

٣- المنتخب المصطفى في أخبار مولد مصطفى. وقد ذكر الدكتور زبيد أحمد بأن لهذا الكتاب نسخة مخطوطة في ذخيرة كتب المخطوطات العربية في مكتبة برلين تحت الرقم ٩٦٣٥، كما أنه ذكر كتابا آخر للمؤلف في هذا الموضوع باسم "مولد النبي" الموجود في كتب المخطوطات العربية المخزونة عند "آيسياك سوسانتى" بينغال تحت الرقم ١٠٢٥، ١. وقال إن هذين الكتابين كليهما نفس الشيء.^١

٤- المنهاج إلى معرفة المعراج.^٢

هذه الكتب تمتاز بالتحقيق العلمي ويقول عنها الدكتور زبيد أحمد "إنها تمتاز بالوضوح والسلاسة والاختصار، وخلوها إلى حد كبير من الشوائب والأباطيل التي تسربت في كتب الصوفية.^٣

٨- أوجد الدين مرزا جان البركي الجالندري: (١٠٩١هـ). وله كتاب "نظم الدرر والمرجان في تلخيص سير سيد الإنس والجان". وهو كتاب جامع لطيف في سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - ذكر فيه المؤلف الفاضل أحوال النبي ووقائعه المهمة وأخلاقه وأوصافه وميزاته وأموره الخاصة به في ضوء الأحاديث.^٤

٩- الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي (١٠٣٤هـ) وله رسالة "إثبات النبوة" ألفها في الرد على العلماء الذين ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا يؤمنون به صلى الله عليه وسلم نبيا بل يفهمونه مصلحا للأخلاق فقط.^٥

^١ مجلة ثقافة الهند يونيو ١٩٥٤ ص: ٣١: مقالة : كتب السير والتاريخ والتراجم بالعربية في الهند /الدكتور زبيد أحمد

^٢ الثقافة الإسلامية في الهند ٩٠

^٣ عربى أدبيات مين باك و هند كا حصه ١٨٦، ٣٩١،

^٤ الثقافة الإسلامية في الهند ٩٠، مساهمة الهند في أدب الحديث النبوي ٣/٣١٩.

^٥ عربى أدبيات مين باك و هند كا حصه ٣٤٠، ٣٢٥،

١٠- عبدالله بن محمد صديق الواعظ الأحمد آبادي :

له كتاب ضخيم بعنوان "ربيع القلوب في مولد المحبوب" - صلى الله عليه وسلم في ٤٢٤ صفحة. والكتاب كما يظهر من اسمه في ذكر ميلاد النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو محفوظ في صورة المخطوط في مكتبة خدا بخش بيتنا.^١

القرن الثاني عشر الهجري/القرن الثامن عشر الميلادي:

ولو أننا نرى كتباً كثيرة ألقت حول السيرة النبوية وجوانبها المختلفة في هذا القرن، لانجد كثيراً من التقدم العلمي والتحقيقي في هذا المجال، وممن عالجوا السيرة النبوية في هذا القرن.

١- الحكيم محمد أكبر الدهلوي (١١٢٩هـ). وله كتاب "تلخيص الطب النبوي".^٢

٢- محمد حسين البيجا فوري (١١٠٨هـ). وله كتاب في السيرة النبوية "تحبيب الطيب والنساء إلى سيد الأنبياء".^٣

٣- الشيخ أحمد بن عبدالله المدراسي: (١١٨٩هـ). وله كتيب " (٤٦ صفحة) باسم "إنباء الأذكياء بتحبيب الطيب والنساء إلى سيد الأنبياء".^٤

٤- مولانا عبدالنبي الهندي: وله ملخص من "الشمائل للترمذي" كتبه لابنيه عبدالرؤف وعبد الحميد، والكتاب مكتوب بخط جميل عجيب مجدول، ومملوء بالحواشي النادرة واللطائف الغربية من شرح ملأ عصام وغيره.^٥

^١ مفتاح الكنوز ٢٧١

^٢ نزهة الخواطر ٢٨٩/٦

^٣ نفس المصدر ٣٠٦/٦

^٤ نفس المصدر ٢٥/٦

^٥ نفس المصدر ١٧٩/٦

- ٥- مولانا محمد شاکر اللکنوي (١١٣٣هـ-). قام بشرح " قصيدة البردة" بأمر من الملك شاه عالم بن عالمکیر.^١
- ٦- الشيخ سعد الله السلوني (١١٣٨هـ-). وله کتاب بعنوان "تحفة الرسول".^٢
- ٧- الشيخ جبيب الله القنوجي: (١١٤٠هـ-). وله کتاب مستقل في السيرة النبوية بعنوان "روضة النبي في الشمائل" ذکر المؤلف فيه حياة النبي - صلى الله عليه وسلم - وشمائله المنورة وأحواله الطيبة في مجلد مستمداً من أحاديث صحيح البخاري^٣. وتوجد له نسخة خطية بالمكتبة الأصفية.
- ٨- مولانا محمد هاشم السندي (١١٧٤هـ-). وله کتاب "بذل القوة في سنى النبوة".^٤
- و ذکر الدكتور زبيد أحمد بأن له کتاب آخر مخطوط بعنوان "حديقة الصفا في أسماء المصطفى" ونسخته موجودة في بنغال بين مخطوطات آسياتک سوسائتی تحت الرقم ٣٣٠١١ والکتاب كما يظهر من اسمه في أسماء الرسول - صلى الله عليه وسلم - والله أعلم بالصواب.^٥
- ٩- نواب محمد محفوظ الغوباموي (١١٩٣هـ-). وکتابه في السيرة "قرة العين في فضائل رسول الثقلين".^٦

^١ نفس المصدر ٣٢٤/٦

^٢ نفس المصدر ١٠٣/٦، تذكره علماء هند ٢١٣

^٣ مساهمة الهند في أدب الحديث النبوي ٣/٣٢١، الثقافة الإسلامية في الهند ٩٠

^٤ نزهة الخواطر ٣٧٣/٦، الثقافة الإسلامية في الهند ٩٠

^٥ عربی أدبیات مین پاک و هند کا حصہ ٣٤٥

^٦ نزهة الخواطر ٣٥٧/٦، تذكره علماء هند ٩٠

١٠ - الشاه ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي (١١٧٦هـ -). وله قصائد عديدة في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم ^١.

١١ - مولانا غلام علي آزاد البلگرامي (١٢٠٠هـ -). هو لقب بحسان الهند، لما قرض من القصائد المدحية في شأن النبي - صلى الله عليه وسلم - وأوجد في مدحه معاني كثيرة نادرة لم يتفق مثلها لأحد من الشعراء المفلّحين و لم يبلغ مداها فرد من الفصحاء المتشدين ^٢.

١٢ - مولانا وجيه الحق الفهلواروي (١١٥٠هـ -). له شرح جامع مفصل لـ " شمائل النبي للترمذي" اعتنى فيه المؤلف الفاضل بحل مغلفات الحديث، وتوضيح مشكلاته لغة ومعنى، بالإضافة إلى آراء الأئمة الفقهاء والمحدثين بالاختصار، توجد منه نسخة خطية في الزاوية المحيية ببهلوارى شريف، مشتملة على ١١٨ صفحة بالقطع الصغير الهندي ^٣.

١٣ - الشيخ أبوالحسن السندي الصغير (١١٦٧ هـ -). وله كتاب بعنوان "مختار الأطوار في أطوار المختار" (مخطوط) في السيرة النبوية، وتوجد منه نسخة خطية في "مكتبة الأوقاف ببغداد" ^٤.

١٤ - عبد الرسول بن عبدالصمد الأحمد بكرى: له كتاب بعنوان "شمائل محمدية". لم اعثر على هذا الكتاب إلا فيما ذكر عنه الدكتور محمد أحمد خان في كتابه "معجم المطبوعات العربية" وقال إنه طبع في سنة ١٣٤١ هـ ولم يذكر المطبعة التي طبع فيها ^٥.

^١ نفس المصدر ٤١٠/٦

^٢ نفس المصدر ٢٠٨/٦ ، مجلة "تحقيقات إسلامي" المذكورة ص: ٤٠

^٣ مساهمة الهند في أدب الحديث النبوي ٢٤٦/٢

^٤ مساهمة الهند في أدب الحديث النبوي ٣٢٢/٣

^٥ يوسف إيلان سركيس: معجم المطبوعات العربية ٢٨٦.

١٥ - عبدالله بن محمد بن حسين السندی (١١٩٤هـ). وله كتاب "مواهب العلام في فضائل سيد الأنام"^١

١٦- محمد عبدا لحق بن محمد بيك الإله آبادي: وكان والده صاحب كتاب "خلاصة السير" وله كتاب الدرر المنظم في بيان حكم عمل مولد النبي الأعظم - صلى الله عليه وسلم -.

القرن الثالث عشر الهجري / القرن التاسع عشر الميلادي:

ولو ألفت كتب كثيرة ورسائل متعددة حول جوانب السيرة النبوية المختلفة في هذا القرن غير أننا لانجد إلا قليلاً من الكتب الكاملة المستقلة على هذا الموضوع، وذلك لإقبال الناس المتزايد على اللغة الفارسية والأردية بدل العربية في هذا القرن. ومن علماء السيرة في هذا القرن:

١- محمد ثناء الله الباني بني المظهري (١٢٢٥هـ). وله كتاب "تقديس والدي المصطفى - صلى الله عليه وسلم -" أثبت فيه إيمان والدي المصطفى - صلى الله عليه وسلم - وتقديس نسبه - صلى الله عليه وسلم - وله أيضاً مخطوط باسم "اللباب" وهو في صفات النبي وتعامله التجاري وطرز حياته اليومية ومجموعة من عباداته ووصاياه وقضاياه - صلى الله عليه وسلم -^٢

٢- شيخ أسلم بن يحيى الكشميري (١٢١٢هـ) وله تعليق على "قصيدة البردة"^٣.

٢- مولانا جان محمد اللاهوري (١٢٦٨هـ) وله شرح على "قصيدة البردة"^٤

^١ نزهة الخواطر ١٧٢/٦

^٢ تقديس والدي المصطفى ص: ٩ - ١٤

^٣ نزهة الخواطر ٦٤/٧

^٤ نفس المصدر ١٣٢/٧

- ٣- المفتي إلهي بخش الكاندهلوي (١٢٤٥هـ) وله رسالة في السيرة النبوية باسم "شيم الحبيب في ذكر خصائل الحبيب".^١
- وقد قام بشرحه العلامة نياز محمد بعنوان "عمدة اللبيب شرح شيم الحبيب" في سنة ١٣٥٧ وكان هو من أبرز علماء مىوات علما ودراسة وأوسعهم ذكاء. والشارح ذكر له كتابا آخر (لم أعثر علىه) بعنوان "خصائص النبي".^٢
- ٤- مولانا أمين الله العظيم آبادي (١٢٣٣هـ) وله "القصيدة العظمى" في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم -.^٣
- ٥- الشيخ عبدالعزيز الدهلوي (١٢٣٩هـ) وله قصائد عديدة في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - وله أيضاً رسالة في المعراج.^٤
- ٧- مولانا عبدالله المدراسي (١٢٦٧هـ) وله كتاب في شرح أسماء النبي - صلى الله عليه وسلم -.^٥
- ٨- مولانا باقر بن مرتضى المدراسي (١٢٢٠هـ) وله كتابان في السيرة النبوية:

(١) تنوير البصر والبصير في الصلاة على النبي البشير والنذير.

(٢) النفحة العنبرية.

وله أيضاً مجموعة القصائد في مدح النبي باسم "العشرة الكاملة".^٦

^١ نفس المصدر ٨١/٧

^٢ عمدة اللبيب ٨١٧

^٣ نزهة الخواطر ٩٦/٧

^٤ الثقافة الإسلامية في الهند ٩٠

^٥ نزهة الخواطر ٣٣٤/٧

^٦ نفس المصدر ١٠٤/٧

٩- مولانا عالم على المرادآبادي (١٢٨٥هـ). وله رسالة في فضائل النبي - صلى الله عليه وسلم.^١

١٠- مولانا عبد الوهاب المدراسي (١٢٨٥هـ). وله كتاب "أكمل الوسائل لرجال الشمائل" للترمذي.^٢

١١- الشيخ على سجاد البهلواروي (١٢٧١هـ). وله رسالتان (١) رسالة في فضائل النبي - صلى الله عليه وسلم - (٢) رسالة في الصلاة على النبي - صلى الله عليه وسلم.^٣

١٢- مولانا ولي الله اللكنوي (١٢٨٠هـ). وله كتاب "كشف الأسرار في سيد الأبرار".^٤

١٣- القاضي صبغت الله المدراسي (١٢٨٠هـ)

ومن مصنفاته

١- "الأربعين في معجزات سيد المرسلين"^٥

٢- رسالة صغيرة في السير والمناقب وهذه الرسالة تحتوي على ٦٦ صفحة وستة فصول قام فيها المؤلف بتحقيق تاريخ وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأزواجه وأولاده والخلفاء الراشدين وأئمة اثني عشرة.

٣- رسالة كبرى في السير والمناقب وهذه الرسالة تحتوي على ١٨٤ صفحة تناول فيها المؤلف الأمور المذكورة بتفصيل.

^١ نفس المصدر ٢٥٥/٧

^٢ نفس المصدر ٣٤٨/٧

^٣ نفس المصدر ٣٦٦/٧

^٤ الثقافة الإسلامية في الهند ٩١، نزهة الخواطر، ٥٧٨/٧

^٥ مجلة تحقيقات إسلامي ٤١، ٤٩١

- ٤- المطالع البدرية شرح الكواكب الدرية (شرح قصيدة بردة للبوصيري)،^١
- ٥- تعليق على شمائل الترمذي.^٢
- ١٤- مولانا عبدالقادر الرامفوري (١٢٦٥هـ). وله شرح وتعليق على " شمائل الترمذي ".^٣
- ١٥- السيد هادي بن مهدي اللكنأوي (١٢٧٥هـ). وله كتاب " إثبات النبوة " أثبت فيه النبوة لنبيينا محمد - صلى الله عليه وسلم - ببشارت الأنبياء.^٤
- ١٦- مولانا نصير الدين البرهانفوري (١٢٩٣هـ) . وله كتاب في موضوع الشفاعة بعنوان "الاستشفاع في سير السيد المطاع ".^٥
- ١٧- مولانا قطب الدين الدهلوي (١٢٨٩هـ). وله كتاب " الطب النبوي ".^٦
- ١٨- مولانا عبدالله المدراسي (١٢٨٨هـ). وله كتاب " تحفة المحبين لمولد حبيب رب العالمين ".^٧
- ١٩- السيد على كبير الإله آبادي (١٢٨٥هـ). وله كتاب "ضياء القلوب في سير المحبوب" و كتاب آخر "وظيفة القبول في ذكر تعيين مولد الرسول".^١

^١ نفس المصدر^٢ نزهة الخواطر ٢٤٥/٧^٣ نزهة الخواطر ٣٢٥/٧^٤ نزهة الخواطر ٥٨١/٧^٥ نفس المصدر ٣٥٨/٧^٦ تحقيقات إسلامي ص: ٤٣^٧ نزهة الخواطر ٤٣٤/٧

٢٠- السيد ناصر الحسين الجونفوري: وله رسالة في مولد النبي - صلى الله عليه وسلم - ٢.

٢١- محمد ظهور الفرنكي المحلي (١٢٧٥هـ). وله "الرسالة البهية في معراج النبي عليه الصلاة والتحية" ذكر فيها المؤلف حديث المعراج كاملاً، وتوجد منها نسخة خطية في مكتبة مولانا آزاد بجامعة علي آكره الإسلامية، مشتملة على ٤٢ صفحة بالقطع المتوسط الهندي.^٣

٢٢- الشيخ محمد غوث المدراسي (١٢٣٨هـ) ومن مصنفاته في السيرة النبوية وجوانبها المختلفة:

١- بسائم الأزهار في الصلاة على سيد الأبرار.

٢ - هداية الغوى إلى المنهج السوي في طب النبوي - صلى الله عليه وسلم - وهو شرح "المنهج السوي" للسيوطي.

٣- النجم الوقاد شرح قصيدة بانث سعاد^٤

٢٣- مولانا ولي الله السورتي (١٢٠٧هـ). وله كتاب "التبهيّات النبوية في سلوك الطريقة المصطفوية" جمع فيه أبواب الزهد والآداب وما يتعلق بذلك، لخصه من "المشكاة" للخطيب، و"الشفاء" للقاضي عياض، و"المواهب اللدنية" للقسطلاني وغيرها.^٥

٢٤- الشيخ مرتضى بن محمد البلغرامي (١٢٠٥هـ) وله رسالة باسم "العقد المنظم في أمهات النبي".^٦

^١ نزهة الخواطر ٣٦٨/٧

^٢ مجلة تحقيقات إسلامي ص: ٤٢

^٣ نزهة الخواطر ٢٠٤/٧

^٤ نزهة الخواطر ٢٠٤/٧

^٥ نفس المصدر ٣٣٧/٧

^٦ نفس المصدر ٩٠/٧

- ٢٦ - مولانا كرامت العلى الدهلوي (١٢٧٧هـ) .وله كتاب مشهور في السيرة النبوية بعنوان "السيرة النبوية" وهذا عمل ضخم يشتمل على ٦٠٠ صفحة، وتم تأليفه قبل الثورة الهندية الكبرى (١٨٥٧م) مباشرة تحت إشراف نظام حيدرآباد، والكتاب ذو قيمة بالغة في الموضوع. ويقول عنه د/ زبيد أحمد "وليس هذا الكتاب مجرد جمع الحوادث والوقائع بل إن المؤلف قد بذل جهداً كبيراً في تمحيص جميع الروايات والوقائع والإمعان فيها. ولا يمكن اعتباره عملاً نقدياً وفقاً للأسس الجديدة للنقد، إلا أنه في نفس الوقت لا يضمن الأحاديث الموضوعة والضعيفة عند العلماء المسلمين.^١
- وله أيضاً كتاب آخر باسم " ذيل السيرة ".^٢
- ٢٧ - الشيخ رفيع الدين الدهلوي (١٢٣٣هـ).وله رسالة في "ميلاد النبي" ورسالة أخرى في إثبات شق القمر.^٣
- ٢٨ - مولانا عبد الحكيم الغجراتي (١٢٧٥هـ).وله رسالة في "إثبات المعجزة".^٤
- ٢٩ - مولانا عبد الحلیم اللكنوي (١٢٨٥هـ) وله كتاب "تور الإيمان في آثار حبيب الرحمان".^٥
- ٣٠ - الشيخ عبد الله الإله آبادي: وله كتاب "الإعجاز المتين في معجزات سيد المرسلين" وهو ترجمة "الكلام المبين" للمفتي عنايت أحمد بالفارسية.^١

^١ تحقيقات إسلامي ٤٣^٢ نفس المصدر^٣ نفس المصدر^٤ نفس المصدر^٥ نزهة الخواطر ٢٧٧/٧

٣١- السيد أولاد أحمد سهسوانى (١٢٨١هـ) وله رسالة صغيرة في السيرة النبوية باسم "شمس الضحى في حلية المصطفى - صلى الله عليه وسلم -" تحتوي هذه الرسالة على ٤٠ صلاة على النبي الكريم بالعربية ومعها ترجمتها بالفارسية تحت سطور الرسالة وترجمتها المنظومة بالأردية في التعليقات المسلسلة، وتحتوي هذه المنظومة بالأردية على أربع مئة بيت شعر.

٣٢- جعفر بن حسين البرزنجى: وله رسالة باسم "مولد شريف" طبعها مطبع اسدى بلكناء في سنة ١٢٨٦مشملة على ٣٩ صفحة.

٣٣- غلام مرتضى النقشبندى: وله "كتاب المعراج" في معراج النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو غير مطبوع وموجود في مكتبة الزاوية للشيخ غلام نبي أحمد النقشبندى بقرية الله شريف بمديرية جهلم، باكستان.

٣٤- محمد بهادر على خان (ت ١٢٣٥هـ): وله كتاب "أميرالسير في حال خير البشر". ذكره الدكتور زبيد أحمد نقلا من فهرسة خزانة الكتب برامفور (٣٩٣).^٢

٣٥- الشيخ عبدالقادر بن شيخ محمد نياز: المعروف بـ "تكية صاحب" (ت ١٢٦٧هـ)، وله قصيدة في مدح النبي صلى الله عليه وسلم بعنوان العقيدة الشفعية في مدح شافع الجمعية".^٣

^١ نزهة الخواطر ٣٣٨/٧

^٢ الثقافة الإسلامية في الهند ٩٢

^٣ تحقيقات إسلامي ٤٣

٣٦ - الشيخ محيي الدين بن الشيخ عمر (ت ١٢٩٢هـ): وله قصيدة طويلة في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - باسم "القصيدة المحمدية".^١

٣٧- مرزا محمد غياث الدهلوي (ت ١٢٢٥هـ): وله تلخيص تاريخ الطبري.^٢

٣٨ - المولوي أبو محمد قلندر على الزبيدي: وله كتاب "نور العين في ذكر مولد النبي وشهادة الحسين".^٣

القرن الرابع عشر الهجري /

القرن العشرين الميلادي حتى عصرنا:

قد تم تأليف كتب كثيرة قيمة حول السيرة النبوية، في هذا العصر، ومن أشهر المؤلفين في هذا العصر:

١- نواب صديق خان القنوجي (أمير بهوبال) (١٣٠٧هـ).

وله كتاب في السيرة النبوية باسم "الكلمة العنبرية في مدح خير البرية".^٤

٢- المولوي أبو بكر محمد الجونفوري (١٣٥٩هـ) له كتاب في السيرة النبوية بعنوان "سيرة الرسول".^٥

٣- الشيخ أحمد بن صبغة الله المدراسي (١٣٠٧هـ) وله كتاب "التاريخ الأحمدى في السيرة النبوية".^٦

^١ نزهة الخواطر ١٨٩/٧، وتحقيقات إسلامي ٤٣

^٢ تحقيقات إسلامي ٤٣

^٣ تحقيقات إسلامي ٤٣

^٤ نزهة الخواطر ٢٠٢/٨، وأيضاً محمد مستقيم السلفي، جماعت أهل حديث كى تصنيفي خدمات ٥٢٥، الجامعة السلفية بنارس

ط ١٩٩٢م

^٥ نزهة الخواطر ١٣/٨

^٦ نزهة الخواطر ٣٠/٨

- ٤- المولانا عبد الرحيم الدهلوي (١٣٠٥هـ) وله كتاب "رحمة الرحيم في ذكر النبي الكريم".^١
- ٥- القاضي عبيد الله المدراسي (سنة ١٣٤٦ هـ) وله رسالة في السيرة النبوية بعنوان "ربيع الأنوار في مولد سيد الأبرار".^٢
- ٦- المولانا حسن شاه الرامفوري (١٣١٢ هـ) وقد قام بالترتيب الهجائي للأشعار الواردة في سيرة ابن هشام وتكميل قصائدها.^٣
- ٧- الشيخ أحمد بن عبد القادر الكوكني (١٣٢٠ هـ) وله قصيدة رائعة في قصيدة النبي - صلى الله عليه وسلم - .^٤
- ٨- السيد محمد بن طلحة الطوكي الحسني (١٣٩٠ هـ) وقد ألف كتاباً في الحضارة في عهد النبي وفي عهد الصحابة، استوعب فيه من العادات والأدوات ومرافق الحياة وأشكال المدينة، وما بلغت إليه العلوم والآداب في عصرهم، وجمع من ذلك الشيء الكثير الذي قلما يوجد مثله في كتاب آخر.^٥
- ٩- العلامة شبلي بن حبيب الله النعماني (١٣٣٣ هـ) . وله كتاب " تاريخ بدء الإسلام" يحتوي على ٥٤ صفحة ويلقي الضوء على مختلف جوانب السيرة النبوية إجمالاً .^٦
- ومن مصنفاته أيضاً المجلد الأول والثاني من "سيرة النبي" بالأردية الذي نشرت منه سبعة مجلدات ضخمة لا يقل أحدها عن ٧٠٠ صفحة

^١ نزهة الخواطر ٢٦٦/٨^٢ الثقافة الإسلامية في الهند ٩٢^٣ نزهة الخواطر ١٨٩/٨، تحقيقات إسلامي ٤٥^٤ نزهة الخواطر ١٣١/٨^٥ نزهة الخواطر ٢١٧/٨^٦ نزهة الخواطر ١٨٩/٨، تحقيقات إسلامي ٤٥

- وأما المجلدات التالية الخمسة فقد عني بتأليفها السيد سليمان الندوي وقام بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية محمد اسماعيل المدراسي.^١
- ١٠ - السيد سليمان الندوي. وله تكملة "سيرة النبي" لأستاذ شبلي النعماني - ذكرناه سابقاً - في سبعة مجلدات كبار (باللغة الأردية)، تعتبر دائرة المعارف في السيرة النبوية والعقيدة الإسلامية وأحسن ما كتب كاتب باللغة الأردوية حول السيرة النبوية.
- وله "خطبات مدراس" من خير ماكتب في السيرة النبوية في السيرة النبوية باللغة الأردية، وترجمه محمد ناظم الندوي إلى اللغة العربية بعنوان "الرسالة المحمدية"^٢ وذلك بطريقة مجيدة وأسلوب رائع من حيث يظن القاري أن الكتاب ألف أصالة بالعربية.
- ١١ - المولانا محمد زكريا الكاندهلوي (١٤٠٢هـ) وله عدة كتب في السيرة النبوية وجوانبها المختلفة، منها:
- ١- تلخيص ما وقع بعد الهجرة من الأحداث الكبرى: (مخطوط)
 - ٢- جزء المعراج: (مخطوط)
 - ٣- جزء أنكحته صلى الله عليه وسلم: (مخطوط)
 - ٤- جزء حجة الوداع: (مطبوع)، ذكر فيه المؤلف سائر أحاديث حجة الوداع بالإضافة إلى شرحه وإيضاحه البالغ والتطابق بين الروايات المتعارضة، ويشتمل هذا الكتاب على ٧٢ صفحة بالقطع المتوسط الهندي ويليه "" - صلى الله عليه وسلم - ، مشتملاً على
- ٢٣ صفحة

^١ نفس المصدر^٢ الرسالة المحمدية ١٣، نزهة الخواطر ١٨٩/٨

وقد طبعته مطبعة ندوة العلماء بلكناؤ باسم "حجة الوداع وعمرات النبي - صلى الله عليه وسلم -" مع مقدمة شاملة بليغة للعلامة الشيخ أبي الحسن الندوي - رحمه الله - ^١.

٥. جزء عمرات النبي (مطبوع)

٦- جزء وفاة النبي (مخطوط)

١٢- الشيخ محمد عبد الواحد الغازيفوري (١٣٣٢هـ) وله كتاب "تحفة الأتقياء في فضائل سيد الأنبياء".

١٣- الشيخ محمد علي أكرم الأروى (١٣٤٤هـ) له كتاب "اللؤلؤ والمرجان في أسماء نبي الإنس والجان" (مخطوط) وله أيضاً "الخطب المصطفوية" في ٧٢ صفحة طبع من كولكتا. ^٢

١٤- الشيخ بركت الله الفرنكي محلي (١٣٤٣هـ) وله شرح نفيس لـ "شمائل النبي" للترمذي. ^٣

١٥- أشفاق الرحمن الكاندهلوي (١٣٧٧هـ) وقد قام المؤلف الفاضل بشرح مفيد قيم لـ "شمائل النبي" للترمذي، ولكن لم يطبع حتى الآن. ^٤

١٦- الشيخ عبدالأول الصديقي الجونفوري (١٣٣٨هـ) له كتاب "إنجاح السؤل بذكر شيب الرسول" ^٥

١٧- الشيخ عبيد الله بن عبدالقدير البليايوي (١٤٠٨هـ) وله "الدلائل للسنن العادية" (مخطوط) ^٦

^١ مساهمة الهند في أدب الحديث النبوي ٢٠/٥

^٢ مساهمة الهند في أدب الحديث النبوي ٣٣٣/٣، تحقيقات إسلامي ٤٧

^٣ مساهمة الهند في أدب الحديث النبوي ٢٣١/٢

^٤ نفس المصدر ٢٣٣/٢

^٥ نفس المصدر ٣٢٠/٣

^٦ نفس المصدر ٣٤٠/٣

- ١٨- الشيخ نياز محمد الميواتي: له "عمدة اللبيب شرح شيم الحبيب"^١
- ١٩- القاضي محمد سليمان المنصورفوري (١٣٤٩هـ -) وله كتاب "رحمة للعالمين" في السيرة النبوية باللغة الأردنية في ثلاثة اجزاء، وقام بتعريب الجزء الأول والثالث منه الدكتور مقتدى حسن الأزهرى وأما الجزء الثالث فقد عربه مولانا عبدالسلام عين الحق السلفي.
- ٢٠- مولانا محمد محدث جونا كرهى (١٣٦٠) وله كتاب "خطبات محمدي" جمع فيه ٩٩٥ خطبة للنبي الكريم . إن متون الخطبات باللغة العربية، وتراجمها مع المباحث التفسيرية باللغة الأردنية.
- ٢١- مولانا محمد إدريس الكاندهلوي (١٣٩٤) له قصيدة بعنوان "لامية المعراج" أثبت فيها معراج النبي - صلى الله عليه وسلم - بجسمه ورؤيته ربه في اليقظة.
- ٢٢- مولانا محمد خليل الرحمن المهاجر: له كتاب باسم "مولد خليل الرحمان - صلى الله عليه وسلم" -
- ٢٣- مولانا حبيب الرحمان السهارنفوري (١٣٣٧هـ) وله قصيدة معروفة في معجزات النبي - صلى الله عليه وسلم - بعنوان "لامية المعجزات".
- ٢٤- أبو الحسن على الندوي (١٩٩٩م) له عدة مؤلفات في السيرة النبوية وجوانبها المختلفة، وأشهرها "السيرة النبوية" أكمل تأليفه سنة ١٩٧٧م. وبجانب ذلك نجد أجزاء كثيرة من السيرة تنتشر في ثنايا كثيرة من مؤلفاته ومحاضراته ومقالاته المكتوبة أو المذاعة. ومن أمثلة ذلك كتاب : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " ، وكتاب "المد والجزر في

^١ نفس المصدر ٣/٣٤٣

تاريخ الإسلام" وكتاب "الطريق إلى المدينة" وكتاب "قصص النبيين" للأطفال، وكتاب "محمد رسول الله" وكتاب "في ظلال البعثة المحمدية" وكتاب "النبي الخاتم" وغيرها.

٢٥- الدكتور محمد حميد الله الحيدرآبادي: وله كتاب "مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة" جمع فيه المؤلف سائر الوثائق السياسية المكتشفة حتى الآن المتعلقة بالعصر النبوي والخلافة الراشدة.^١

٢٦- المولوي رضي الدين أبو الخير محمد عبد المجيد: وله كتاب "المرتجي بالقبول في خدمة قدم الرسول" (مخطوط) ويوجد منه نسخة خطية في مكتبة رضا بـ "رامفور". وله أيضاً قصيدة مدحية باسم "تحفة المجيد في نعت الرسول الحميد"^٢

٣٧- محمد خير الله: وله كتاب "خير الحقائق"^٣

٣٨- محمد بن سعيد: وله كتاب "الفتوحات الأحمدية"، وكتاب "خلاصة سير سيد العرب"^٤

٣٩- محمد ناصر: وله كتاب "جرعة العرب في مدح سيد العرب".^٥

٤٠- غلام أحمد: وله كتاب مشهور "سيد البشر" ويوجد منه نسخة خطية في مكتبة آزاد بجامعة علي كره الإسلامية.^٦

^١ مساهمة الهند في أدب الحديث النبوي ٢٨٥/٣، وأيضاً د/ فاروق حمادة، مصادر السيرة النبوية و تقويمها ٥٠، دار الثقافة، الدار

البيضاء ط ١ ١٩٨٠م

^٢ تحقيقات إسلامي ٤٦

^٣ نفس المصدر ٤٦

^٤ نفس المصدر ٤٦

^٥ نفس المصدر ٤٦

^٦ نفس المصدر ٤٦

- ٤١- السيد محمد بن أحمد المعروف بـ عالم صاحب (ت ١٣١٦هـ): وله كتاب منظوم حول السيرة النبوية باسم "منحة السرنديب في مولد الحبيب".^١
- ٤٢- المفتي محمود بن القاضي بدرالدولة المدراسي (ت ١٣٤٥هـ): وله كتاب "المقالة البدرية في ميلاد خير البرية".^٢
- ٤٣- السيد عبدالأول بن علي بن العلاء الحسيني الدهلوي: وله كتاب "كتاب الشمائل" لم أعثر على هذا الكتاب إلا فيما ذكره السيد عبدالحى اللكنوى في كتابه الثقافة الإسلامية في الهند وقال بأنه كتاب بالعربية في السيرة النبوية أي في الشمائل المحمدية على صاحبها الصلاة والسلام.^٣
- ٤٤- محمد عبدالواجد النولوي الغازيوري: له كتاب وتحفة الأتقياء في فضائل سيد الأنبياء.^٤
- ٤٥- عماد الدين الأنصاري: وله كتاب زبدة السيرة النبوية.^٥
- ٤٦- أبو عبد الله محمد بن إبراهيم: (غير معلوم)، وله: تلخيص تاريخ الطبري باسم "خلاصة السير في أحوال سيد البشر".^٦
- ٤٧- محمد بن يوسف الكاندهلوي: وله كتاب "حياة الصحابة وفيه مواد كثيرة حول السيرة النبوية".^٧

^١ نفس المصدر ٤٦^٢ نفس المصدر ٤٦^٣ نفس المصدر ٤٦^٤ الثقافة الإسلامية في الهند ٩٢^٥ زبدة السيرة النبوية ١^٦ تحقيقات إسلامي ٤٧^٧ نفس المصدر ٤٧

٤٨- أبوالمكرم السلفي: وله كتاب "تهذيب وتلخيص دلائل النبوة للأصفهاني".^١

٤٩- الشيخ محمد الرابع الحسني الندوي: وله كتاب "في ظلال السيرة" مطبوع من مطبعة "مجلس تحقيقات ونشریات إسلام" دهلي .

٥٠- الشيخ واضح رشيد الحسني الندوي: وله كتاب " مختصر الشمائل النبوية مطبوع من مطبعة "مجلس تحقيقات ونشریات اسلام".

٥١- د/ محمد لقمان السلفي: وله كتاب " الصادق الأمين". وهو كتاب ضخم وبحث منهجي في السيرة النبوية، مؤثق بذكر المصادر والمراجع وتخريج الأحايث والآثار، وبيان درجاتها من الصحة وصلاحتها للاحتجاج بها.

هذا استعراض وجيز لإسهامات المسلمين الهنود القيمة ومجهوداتهم العلمية الغالية في تأليف السيرة النبوية مما يلقي ضوءاً خافقاً على التطور العلمي لهذا الموضوع الجليل في الهند عبر القرون. ومن خلال هذه المعلومات التي أتيت بها يمكن الانستنتاج بأن الكتاب والمؤلفين الهنود ذهبوا إلى اتجاهات مختلفة في تأليف السيرة النبوية، فمنهم من ألفوا فيها كتباً كاملة مستقلة، ومنهم من تناولوا جانباً من جوانبها المختلفة كـ"شمائل النبي" و "مولد النبي" و "وفاة النبي" و "معراج النبي" وغيرها، ومنهم من ألفوها نثراً ومنهم من نظموها شعراً، ومنهم من ألفوها أصالة ومنهم من لخصوها أو شرحوها أو ترجموها.

إن الشواهد المذكورة في هذه المقالة تدل على ما قدم العلماء الهنود من إسهامات قيمة ومجهودات علمية تجاه هذا العلم الجليل ومالعبوا من دور

^١ نفس المصدر ٤٧

عظيم في تطويره في الهند، مما يوجب علينا أن نعترف بها ونقدرها تقديراً حقاً. ويجب أيضاً في نفس الوقت أن لاننسى أن الكتب والمؤلفات العلمية القيمة، ككتاب "سيرة النبي" للعلامة شبلي النعماني، والرسالة المحمدية، للسيد سليمان الندوي، و "رحمة للعالمين" للقاضي سليمان المنصورفوري، تم تأليفها أصالة باللغة الأردية ثم ترجمت إلى اللغة العربية، وأما كتاب "السيرة النبوية" للعلامة أبي الحسن على الندوي، فلاشك في أنه كتاب قيم ويمتاز بسحرالبيان وحكمة الكلمة والأسلوب التربوي إلا أنه لم يبلغ المقام الذي بلغت إليه الكتب المذكورة أعلاه من حيث البحث العلمي والتحقيق التاريخي، فالحاجة ماسة إلى تأليف كتاب علمي حول السيرة النبوية يليق بجلالة شأن النبي وعظمته - صلى الله عليه وسلم - وكتاب "الرحيق المختوم" للعلامة صفى الرحمن المباركفوري، مجهود قيم وخطوة رائعة إلى هذا الاتجاه.

الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي وجهوده التربوية

د. سرفراز أحمد القاسمي*

الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي ولد في عام^١ ١٩٣٠ في أسرة علمية ودينية توجد بها سلسلة من العلماء. فكانت والدته نجلة العالم المعروف مولانا عبد الحميد الجهنجهاونوي وحفيدة مولانا قطب الدين صاحب "مظاهر الحق" من ناحية الأم، أما والده مولانا مسيح الزمان الكيرانوي فكان عالماً معروفاً ببلده، متميزاً بمكانته الفريدة في مجال العلوم الدينية، وتمسكه الشديد بأصول الشريعة الإسلامية في أعمال حياته اليومية وكان حريصاً على أن يرى هذه الدرجة من الانضباط الديني والديوي في حياة أبنائه وبناته. ونجد أن الشيخ وحيد الزمان بصفته الابن الأكبر لوالده كان قد أكثر إخوته وأخواته تأثراً بوالده. كان الشيخ مسيح الزمان خريج دارالعلوم ديويند، وكان من تلاميذه العلامة أنورشاه الكشميري، والعلامة شبير أحمد العثماني. واشتغل بعد التخرج في دارالعلوم داعياً لمدة قليلة لدى جمعية حماية الإسلام في مدينة أمرتسر، ولكن انتقل إلى مسقط رأسه كيرانه بعد وفاة أبيه، وأقام بها بصفة دائمة وركز عنايته على تحسين إدارة شؤون

* أستاذ اللغة العربية، المدرسة الثانوية العامة الحكومية، مديرية غاروا، ولاية جهار كهانند

^١ ترجمان دار العلوم (مجلة شهرية عدد ممتاز عن وحيد الزمان الكيرانوي) تم إصدارها تحت إشراف منظمة الأبناء القدماء دار العلوم ديويند، جوغا بائي، جامعة نغرنو دلهي، ص: ٢٦

الجامعة بالبلدة، إضافة إلى اهتمامه بكفاح التحرير، فأصبح عضواً لجمعية علماء الهند التي قامت بدور لا يستهان به في محاربة الإنكليز جنباً لجنب المواطنين الآخرين، وكان الشيخ مسيح الزمان أيضاً من بين زعماء هذه الجمعية الذين اعتقلهم الحاكم الإنكليزي وأدخلهم في السجون، ويبدو أنه كان له عدة أصدقاء في العصبة الإسلامية التي رفعت شعار الدولة الباكستانية المستقلة، وبينما غادر أصدقاؤه في العصبة الإسلامية إلى باكستان، فضل الشيخ مسيح الزمان الكيرانوي أن يبقى في الهند، وقد كتب وحيد الزمان في سيرة حياته عن والده فقال "(كان والده) رغم كونه متصلياً بطبيعته، يتميز بميزات من التوسع الفكري والسخاء والغيرة والعفو والتسامح، فإذا كان يغضب على أحد من أفراد البيت أو شخص آخر فكان غيظه يظهر بشدة بالغة، ويتوقف عن الكلام، ولكن بعد الاعتزال كان يزول غضبه تماماً بدون أن يبقى أثر ذلك في قلبه. وهو كان معروفاً بشجاعته فلا يخاف أحداً. كان لديه التزام شديد بالصلوات ومواعيدها فإذا حان موعد الصلاة وهو في المحكمة، كان يقول للقاضي إنني أذهب لأداء الصلاة، وعند إعداد برنامج للسفر كان يراعي موعد الصلاة، وكان لديه اهتمام كبير لشؤون الفقراء والمساكين، فلا يرد طلب المتسول، ولا يرفض دعوة رجل فقير^١.

وقبل أن تخرج في جامعة ديوبند تزوج الشيخ الكيرانوي مع فخر النساء، البنت الصغيرة لانتظام احمد بن حافظ حبيب أحمد الصديقي الذي كان ينتمي إلى أسرة عملية مشهورة من مدينة كاندھله، مديرية مظفرنغر، ولاية أتراباديش. ولهذه الأسرة فضل كبير في إعداد العلماء الكبار فرزقه الله بنتين وثلاثة أولاد، يشتغل أكبرهم في سفارة المملكة العربية السعودية

^١. "ترجمان دار العلوم" (مجلة شهرية عدد ممتاز عن وحيد الزمان الكيرانوي) ص: ٢٩ - ٣٥

بنيدلهي، أما الولدان الصغيران فهما يشتغلان بتجارة الكتب بديوبند، وهذه الأسرة بالجملة ميسورة الحال من الناحية الاقتصادية، وقد ذكر أن أسرته أنجبت عددا ملحوظا من العلماء، ومن أعضاء هذه الأسرة من حصلوا على الشهادات الجامعية، ويشغلون في الدوائر الحكومية، وكان دائما يشكر الله على ذلك، ويذكر والده ودوره الكبير في تربيته العلمية والدينية، وكذلك كان من أقاربه من تركوا أثارا علمية خالدة، وعلى رأسهم الشيخ قطب الدين صاحب مظاهر الحق.

بلدة كيرانه

بلدة كيرانه تقع في مدينة مظفرنغر بغرب أترا براديش، وتعد هذه البلدة من البلدات التي قدمت تضحيات كبيرة في سبيل تحرير البلاد من سيطرة الحكم الاستعماري البريطاني، ويعود تاريخ هذه البلدة إلى زمن قديم، وتدل الشواهد التاريخية على أنه قد قام ببنائها وتعميرها إمبراطور من أسرة الباندو، وكان اسمه المهاراجه كرن فسميت هذه البلدة بكيرانه، فأصبحت فيما بعد عاصمة ملوك أشوهان وراجفوت، ومن الوقائع التاريخية التي ترتبط بهذه البلدة أن القائد الإسلامي المعروف سيد سالارمسعود غازي هجم على هذه البلدة مع عدد كبير من الغزاة، ومازالت آثار هذا الهجوم موجودة حتى الآن في هذه البلدة. وقد أنجبت عدداً لا بأس به من شخصيات بارزة لها دور كبير في معركة تحرير هذه البلاد وفي مجال العلم والدعوة^١.

أثناء دراسته الابتدائية للدراسات الإسلامية والعربية ببلدة كيرانه جاء خاله من مدينة حيدرآباد حيث كان يقيم منذ سنوات طوال، ويشغل بوظيفته الرسمية، فأخذ معه إلى مدينة حيدرآباد بهدف تربيته في جو علمي تتميز به

^١. الأستاذ نور عالم خليل الأميني، وه كوه كن كي بات، الطبعة الثالثة، ديسمبر ٢٠٠٠، ص: ٢٣٧

المدينة آنذاك، فاغتنم الشيخ الكيرانوي فرصة إقامته لتقوية اللغة العربية والإنجليزية معاً والتقى هناك بالعلامة مأمون الدمشقي الذي كان إماماً وخطيباً في جامع نامبلي. فأصبح يزوره بانتظام للاستفادة منه خاصة فيما يتعلق بإجادة اللغة العربية والتعبير فيها نطقاً وكتابةً.

وكان لإقامته بمدينة حيدرآباد خلال الفترة ما بين العام ١٩٤٦م وبين ١٩٤٨م دورٌ كبير في حياته العلمية. لم يتعرف الأستاذ الكيرانوي هنا على اللغة العربية فحسب بل نشأ في قلبه الشفاف حرص شديد على الأدب العربي الحديث. فكانت إقامته في هذه المدينة سعيدة جداً، حيث توفرت وسائل لازمة لحركة إصلاحية وعلمية فكرية كبيرة، فتمتع بها عالماً الجليل وحيدالزمان الكيرانوي، واستفاد من التسهيلات المتواجدة في تلك المدينة حق الاستفادة، وبدأ سلسلة التدريس التي لم يحب الانقطاع عنها طول حياته، بل عزم على اتخاذ مجال التعلم والتعليم كمهنة لحياته، وكان من سعادته أنه تتلمذ على العالم العربي العلامة مأمون الدمشقي الذي أحدث في حياته ثورة تأثر بها أقرانه المولعون بالعلم والأدب، ومن هنا أصبحت له خدمة العلم والدين كنصيبه الدائم.

كان العلامة مأمون الدمشقي عالم بسبع لغات، وكانت الفطانة والذكاء من مواهبه الوراثية. وكان يسكن في إحدى غرف المسجد الذي كان يدعو فيه الناس باسم بلي^١. كان رفيع الخلق رقيق القلب طليق الوجه وحسن التعامل للغاية، حينما قام بنشر الدعوة والإرشاد بين غير المسلمين فكانوا يستمعون إليه مع كل الاعتناء وبالغ الجدية، فيعتبره الناس كداعية ناجح وواعظ فريد من نوعه، ومن صفاته العالية أنه كان يقضي حياة ساذجة مليئة بالزهد

^١. "ترجمان دار العلوم" (مجلة شهرية عدد ممتاز عن وحيد الزمان الكيرانوي)، ص: ٤٢

والورع، فما كان فيها تكلف ولا تظاهر، وكان له تعلق واسع بأهل العلم والأدب، فكل من يريد زيارته يأتيه بدون أي عوائق، وهو كان عادة يدرّس اللغة العربية لساعة واحدة في المسجد القريب من مسكنه، فبدأ الأستاذ الكيرانوي يتردد إلى حلقة للتدريس لم تكن هناك مقررات دراسية محددة ولا مناهج خاصة، يقوم بتوجيه الطلاب بتكوين جمل على السبورة، وكان الأستاذ يزوره صباح كل يوم، وي طرح عليه عديدا من الأسئلة، وكان من أشغال الأستاذ الدمشقي بعد الفطور مقابلة المسؤولين بالمكاتب والإدارات المختلفة. كان بنفسه فصيح الكلام ويوجه الآخرين أيضا للضرب بمنواله، ولازمه الأستاذ الكيرانوي ملازمة العين لمدة شهر كامل، يصغي إليه ويحفظ كل ما أعجبه من التعبير العربي، ويكون أحيانا جملاً باللغة العربية، ويقدمها إلى حضرة أستاذه لإجراء ما يراه مناسباً من عملية الإصلاح، فشجعه الأستاذ في معظم الأحيان، وأحيانا ينظر إليه ضاحكاً ويقول "أنت لا تعرف اللغة العربية". عند ما تعين الأستاذ الدمشقي مترجماً ومذيعاً في إذاعة حيدرآباد، واجه مشكلة في تحويل بعض الأمثال والمصطلحات الدقيقة من الأردية إلى العربية، فبأخذ تلميذه الكيرانوي إلى الإذاعة، استمرت هذه العلاقة للإفادة والاستفادة إلى نهاية حكومة نظام بحيدرآباد، وبداية نظام جمهوري في الهند، ولما تعين الأستاذ الدمشقي بروفيسوراً في الجامعة العثمانية بحيدرآباد، انقطعت سلسلة التعليم والتعلم فجأة بهذا الحادث. ولكن الأستاذ لم يفقد الهمة، وواصل الاجتهاد والمثابرة بكل جد وطموح، بدأ الارتياح إلى المكتبة الأصفية كل يوم، ينغمس في المطالعة لخمس ساعات أو أكثر، يقرأ فيها مجلات وصحفاً عربية. وتعرف بعد مدة قصيرة على اللغة العربية إلى حد ملحوظ، حتى أصبحت له كلغة حية سهلة في الفهم والنطق.

و ازدادت رغبته بمرور الزمن في تعلم اللغة إلى حد أنه يقرأ فقرة متعلقة بالأنباء مرارا وتكرارا. ما كان يعتني بما تحتوي عليه الأنباء من المفاهيم والمطالب، بل ينظر إليها من ناحية التعبير والأساليب التي يستخدمها العرب أنفسهم لأنهم أهل اللغة. ويسجل في دفتره معاني الألفاظ ومحل استخدامها بوجه خاص، ويكتب الأستاذ الكيرانوي عن ذلك العصر بنفسه:

"لم أدرس على يد العلامة مأمون الدمشقي أي كتاب أو درس معين متواجد في المقررات الدراسية آنذاك، بل أرشدني حسب موهبتي إلى الاستفادة من كتاب أدبي ألفه أديب عربي، وبدأ يدرسنني ذلك الكتاب الذي انتهيت منه في سنتين. وكان منهجه التدريسي أن ممارسة صفحة واحدة تستغرق أياما عديدة، بينما أقوم بحل الكلمات والعبارات الصعبة بعون القواميس مسبقا. وذلك لأن الأستاذ الدمشقي كان يعلمني أشياء كثيرة في درس واحد بخصوص كيفية استخدام الأساليب الجديدة المستمدة من التراكيب النحوية والصرفية وممارسة التعبير في المحادثات. وكنت أحاول أن أقضي لديه معظم الأوقات، لأنه لم يكن يتحدث بالأردنية أبدا، حتى لحاجة تافهة، بل كان يتكلم بالعربية الفصحى للغاية، ويعلم الأردية. هكذا واصلت الجهود الجدية لعامين، والتي ما زادت من موهبتي فحسب بل أثارت الرغبة في العربية للأيام المقبلة، هكذا قضى الأستاذ الكيرانوي سنتين في مدينة حيدرآباد^١.

وفي عام ١٩٤٧م تحررت الهند من براثن الاستعمار البريطاني، وانقسمت إلى الجزأين عقب استقلالها، تأثرت ولاية حيدرآباد تأثرا بهذا الحادث الكبير الذي لن ينساه تاريخها أبدا، تغيرت أمور الجماهير تماما عما

^١. راجع للتفصيل "ترجمان دار العلوم" (مجلة شهرية عدد ممتاز عن وحيد الزمان الكيرانوي)، ص: ٥٥ - ٦٠.

كانت تجري عليه سابقا، انتشرت البلبلة والفوضى في كل مكان وزقاق، فنظراً لهذه الاضطرابات في المدينة اضطر الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي إلى مغادرتها والعودة إلى وطنه العزيز في أسرع وقت ممكن، بينما كان حينئذ مقيماً بالمدينة، ويتعلم العربية من أستاذه الدمشقي، فالحاصل أن قيامه بحيدرآباد لسنتين هو العهد الذي منح لحياته العلمية جهة جديدة ميّزته من الآخرين في مجال العربية. والجدير بالذكر أن حماسه للتعلم لم ينقطع بعد العودة من حيدرآباد، فللحصول على ما يموج في قلبه من الرغبة في العلم عزم على مغادرة بيته إلى دارالعلوم بديوبند، وفي عام ١٩٤٨م أكمل جميع إجراءات التسجيل للالتحاق بالمدرسة التي وجد فيها بيئة المناقشة حول ما يمل منه الطلاب من موضوعات، ويؤديهم أحياناً إلى الانحراف من القراءة لأن مثل هذه المدرسة تجري على منهج قديم، لكنه لم يتأثر بمثل هذه البيئة الأكاديمية شيئاً، بل استغرق في تحويلها إلى ما يلائم طبيعة الطلاب الجدد، ويحفزهم على الدراسة. وبما أن الأستاذ كان قد تعلم اللغة العربية خلال إقامته بحيدرآباد، وطفق الآن يقرأ الصحف والمجلات وإن لم يتضلع في الإنشاء العربي، فبعد الوصول إلى ديوبند بدأ يبذل قصارى جهده في إتقان اللغة إلى أن أصبح يعد أحد الطلاب البارزين في دارالعلوم بديوبند بعد بضعة أيام. ويذكر أن دارالعلوم بديوبند ما كانت توجد فيها بيئة التحدث بالعربية آنذاك. وذلك بسبب عدم تواجد مادة اللغة العربية كلغة مستقلة، وكذلك بسبب الاكتفاء بكتب الفقه والحديث والتفسير وما إلى ذلك، ويشير البروفيسور بدرالدين الحافظ إلى وضع دارالعلوم في العبارات التالية:

"وبما أنني رأيت بعيني مطلع الخدمات الأساسية التي قام بها الأستاذ الفقيه للعربية ثم فهمتها وجربتها في منظور بيئة ذلك العهد فأستطيع أن

أقول بالتأكيد أن المدرسة دار العلوم ديو بند لم تكن فيها بيئة الخطابة والكتابة بالعربية قبل أن وضع الأستاذ الكيرانوي قدميه في المدرسة، وكل الخدمات الدينية، الأدبية والعلمية التي أنجزتها مدرسة ديو بند لم تتعلق بتوعية الأساتذة والطلاب لكتابة المقالات والصحافة العربية، وفي هذا العقد السادس ما كان أحد ينطق العربية بطلاقة إلا الأستاذ المدني رحمه الله، وحصل أمام عيني أن ذات مرة زار دار العلوم ديو بند ضيف من تونس فأمكنه المضيفون في غرفة الضيافة، وأخبروا المسؤولين عنه لكن لم يأت إليه أحد، بل طفقوا يبحثون عن الأستاذ الكيرانوي، ولما جاء الأستاذ الكيرانوي وتحدث معه في غرفة الضيافة، فحضر إليه الآخرون^١.

ويمكننا أن نقدر مكانته السامية أثناء دراسته في المدرسة من أنه كان قد عين مسؤولاً لمراسلاتها العربية، ومترجماً للوفود العرب إليها، وجدير بالذكر أن دار العلوم كانت تعطي للموظف أجره معينة على هذه الوظيفة، ولم يبلغ الآخرون ذروة الكمال فيما كان يتمتع به الأستاذ الكيرانوي من الطلاقة التامة في التحدث باللغة العربية. عندما جاء الشيخ رشيد رضا إلى دار العلوم وكلم مع وحيد الزمان الكيرانوي أعجبه محادثته باللغة التي لم تكن لغته الأم. وعندما أخبره مدير المدرسة عن كونه هندياً وطالباً في دار العلوم تحير من نطقه العربي كثيراً، وظن أنه أحد أطفال العرب.

ذات مرة جاء إلى دار العلوم سفراء المملكة العربية السعودية وجمهورية مصر العربية، وغيرهما من البلدان الأخرى. وبمناسبة هذه الزيارة سلط الأستاذ الكيرانوي على الخدمات التي قام بها كبار علماء دار العلوم على اختلاف العصور، كما ألقى الضوء على مذهبها وخطتها

^١. مأخوذ من المقال: "ان كي يادون كي سفيني" للبروفيسور بدر الدين الحافظ "ترجمان دار العلوم"، ص: ٩١.

بالتفصيل. واستمرت محاضراته العربية لساعة كاملة أثنى عليها المحاضرون من كل جانب، وأشاد به الضيوف العرب أيضاً^١. وبعد أن شعر الأستاذ الكيرانوي بالعجز السائد عن المحادثة باللغة العربية لدى الطلبة دار العلوم ديويند، حاول إزالته بشكل تام، وبادر جهوده بهذا الخصوص بإلقاء خطبة بالعربية استحسناها الأساتذة والمسؤولون من دار العلوم. وأصدر مجلة حائطية مشتملة على الدروس العربية، التي استخدمت فيها الكلمات والمصطلحات الحديثة، كما شجع الطلبة على الحوار باللغة العربية وحفظ الكلمات الحديثة، وقام بتعليمهم في أوقات الفراغ. ولو أن كثيراً من الأساتذة كانوا يحسون بهذا النقص لدى الطلبة ولكن الأستاذ الكيرانوي هو أول من اعتنى بمعالجة هذا الداء. يقول الأستاذ باقر حسين البستوي:

"لا شك بأن الأستاذ الكيرانوي هو أول من حاول تشجيع طلاب دار العلوم على تعلم اللغة العربية وأحس بحاجة إلى إنقاذ الطلاب من ظلام الجهل عن هذه اللغة، وقام بأعمال أساسية تجاه تشويقهم لدراسة الأدب العربي الحديث، وذلك أوضح رمز لبصيرته الأعلى وفطانتها الأسمى"^٢. فأسفرت محاولته هذه عن تخريج مجموعة كبيرة من الطلبة يتقدم بعضهم بخدماتهم حتى اليوم كمدرسين في كل من دار العلوم ودار العلوم وقف، وإذا ألقينا النظر على واقع اللغة العربية في المدرسة وجدنا أن فن كتابة المقالات بالعربية نشأ على يد الأستاذ الكيرانوي، ثم جاء قسم مستقل إلى حيز الوجود فيما بعد، والآن يخدم طلاب هذا القسم اللغة العربية وآدابها

^١. آئنة دار العلوم ديويند، إبريل ١٩٩٥م، ص: ٦

^٢. فكر اسلامي مجلة فصلية صادرة عن المديرية بسني، ديسمبر ١٩٩٧م، ص: ٨

بإسهاماتهم الكتابية القيمة عن طريق الصحف والمجلات العربية، الصادرة من الهند وخارجها.

و مما يجدر ذكره أن اهتمامه البالغ بتعليم وتعلم اللغة العربية والتزامه الشديد بالدروس اليومية ونجاحه الممتاز في الاختبارات المدرسية، كل ذلك جلب له الثناء والتقدير من أوساط المثقفين.

كان الأستاذ الكيرانوي يلبس الملابس النظيفة ويبدو فريداً عن جميع الطلاب في جلوسه ووقوفه وقوله وعمله وتحديثه وتعامله مع الآخرين. يراه الناس دائماً طليق الوجه ورقيق القول، كان يحب الهدوء والانعزال، لكنه إذا قابل الأصدقاء يتعامل معهم بتمام الفرح والسرور. بل يبدو بين الأصدقاء ظريفاً ومبسوطاً. وبالرغم من هذا كله كانت تتجلى في طبيعته اللينة كرامة علمية، وقليل ما يوجد في شخصية واحدة مثل هذا الانسجام الجميل المعتدل بين المتانة والظرافة.

وهو منذ أيام دراسته إلى حياته العملية واجه، دائماً، الظروف المالية القاسية، مما أدى إلى بروز مشكلات عديدة في حياته اليومية، فكان يفكر دائماً في حلها، كما يشير السيد رياست علي البنجوري إلى هذا الوضع في العبارة التالية:

"عندما كان طالبا بدارالعلوم ضاقت عليه الحياة واستكانت له ظروف عائلية وخرجت عن أيديه البساتين والأراضي، وانغلقت عليه سبل المعاش تقريبا. يفكر دائماً في هذه الورطة، يسد حاجاته بحسن خطه لأنه يجيد كتابة الأردية والعربية. ويساعد على نفقات البيت أيضا بما يدخره من هذا الدخل. ومن همته العالية أنه في نفس الوقت واطب على الدروس واكتسب المعاش أيضا بالكتابة. لو لم تكن هذه المهمة، كان المستحيل لهذا الطالب النحيف

الجنة أن يحيا مع هذا الكد والكدر. ولم يفزع من الظروف غير الملائمة قط. كان ذكيا وفطينا جداً، فيرشده ذكاؤه إلى سبيل جديد بشكل دائم وتدعوه إلى انطلاق^١.

العوامل الداخلية والخارجية التي تحلت بها شخصية وحيد الزمان الكيرانوي هي فيما يلي:

(١) أسرة علمية: كان وحيد الزمان الكيرانوي من أسرة علمية، ووجد منذ طفولته جماعة العلماء تلتف حول والده وتنهل من منبعه العلمي الفياض ليلاً ونهاراً، فكان بيته مهذاً للعلوم الدينية منذ قديم. واشتهرت خمس شخصيات من أسلافه في علوم الدين بالتواصل - وهو كان بنفسه حاد الزكاء، وقوي الحافظة، قام بتربيته والده الكريم على درب الأسلاف، والذي أرشده إلى الحصول على معرفة الدين. وهذا ما جعله أحد الطلاب البارزين من أوائل دراسته.

(٢) الجهد: كان من خصائصه الطبيعية أنه كان مثابراً للغاية، فلم يقض أوقاته قط بدون أي شغل مهم، وكان يقلقه عدم الاشتغال، والحياة بدون الفعاليات. فبعد التفرغ من مهمة التدريس اليومية كان يلتقي بالأساتذة والطلبة، وخاصة بعد صلاة العصر. والمعلوم لدى كل من يعرف عن بيئة المدارس الدينية في الهند، أن هذا الوقت هو وقت الفراغ، أما بالنسبة للأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي فهو لم يكن يستريح في هذا الوقت أيضاً، ويدرس فيها الطلبة بجد وحنان، وكذلك كانت له ارتباطات بين صلاتي المغرب والعشاء والأوقات الأخرى، هكذا ظل بابه مفتوحاً لمن أراد تعلم اللغة العربية أو الاستفادة منه في مجالات علمية أخرى، يسأله البعض

^١. أخذت هذه المعلومات عن مولانا رياست علي بجنوري (أستاذ الحديث بدار العلوم ديوبند) مباشرة

عن التعابير الحديثة ويستفسر آخرون عن كيفية كتابة المقال، ويبدو عدد من الطلبة حريصين على أن يشرفهم الأستاذ بإصلاح مقالاتهم.

كانت له حجرة في دارالعلوم يقضي فيها معظم أوقاته ويرجع إلى بيته بعد الساعة الثانية عشرة ليلاً، رغم كونه غير بعيد من دارالعلوم. والمعلوم أن النهار يكون طويلاً في الصيف، ويصير أطول خاصة في ربوع المدارس حيث تنتهي السلسلة الأولى للفصول في الساعة الحادية عشرة صباحاً، وتستهل الدورة الثانية في الساعة الثالثة مساءً. وعامة يستريح الطلبة والمدرسون في هذا الوقت، ولكن الأستاذ الكيرانوي لم يكن يبدو على وجهه إرهاق ولا يحب الاستراحة. وكذلك منذ مساء يوم الخميس يلح ارتياح شديد على مخائل وجوه المدرسين بسبب الإجازة الأسبوعية الكائنة يوم الجمعة، وفي هذه الفرصة لا ينشغل معظم الأساتذة إلا في أمور عائلية أو شخصية، أما الأستاذ الأستاذ الكيرانوي فهو كان ضد هذه الظاهرة الاجتماعية، وينتهر هذه الفرصة لتربية الطلبة نطقاً وكتابة، فكان يعقد برامج "النادي الأدبي" في فصول دارالعلوم بديوبند لممارسة الخطابة والكتابة في اللغة العربية. وفي نهاية البرامج كان يقدم الطلبة المسؤولون عن تنظيم البرامج تقارير الحفلات إلى حضرة الأستاذ الكيرانوي، الذي كان يشرفهم بتوجيهاته القيمة حسب مقتضى الحال.

ولم تكن مجهوداته مقتصرة على تربية الطلبة فقط، بل تجلت في مجالات أخرى أيضاً، وخاصة في خدمات ترميم وتجميل المباني القديمة، فأدهشت إنجازاته في هذا المجال كل من شاهد هذه المباني بمناسبة الاحتفال بالذكرى المائة لتأسيس دارالعلوم بديوبند. ومما يؤسفنا أنه في تاريخ دارالعلوم بديوبند ثبتت مناسبة الذكرى المائة وصمة عار على جبين المدرسة بأسباب لايناسب وصفها أمام القارئ. ولكن الجميل في الأمر أن

كل عمل قام به وحيد الزمان الكيرانوي بتلك المناسبة أصبح جزءاً ثابتاً لتاريخ زاهر لدارالعلوم.

(٣) **الإخلاص والمروءة:** اتصف الأستاذ الكيرانوي بصفات الإخلاص والمروءة، والحب والتلطف، فهو كان يكتب في نهاية الرسالة: المخلص "دائماً، فكل من كتب إليه رسالة تلقى رده الإيجابي ولمس الحب والحنان من طرفه، ولم يكن صاحبه بخيلاً ليمطر على تلامذته، بل عمت فيوضه، وغطت كل من لقي به، فظل واقفاً إلى الطلبة والأساتذة والرفقاء والزملاء، والباحثين الوافدين من الجامعات الهندية المختلفة، ولا يميز بين قريب وبعيد، مؤمناً بأن جميع المؤمنين إخوة، وحريصاً على ابتغاء رضوان الله دوماً، ويساعد الطلبة المعوزين مالياً. والجدير بالذكر أنه في أثناء خدمته لمجلة "الكفاح" وبصفته رئيس التحرير، حينما مسته الحاجة إلى الانشغال في أمور أخرى دون التحرير، ولم يتمكن من العكوف على إصدار المجلة، يصر على عدم استلام الراتب، أو يأخذ من الراتب ما يعادل جهوده ويرجع البقية للآخرين.

(٤) **التعليم والتربية:** من العوامل التي جعلت الأستاذ الكيرانوي شهيراً في الأوساط العلمية هي: منهجه للتعليم والتربية بخصوص اللغة العربية وآدابها، فهو كان غير مقتنع بمناهج التعليم السائد آنذاك، ويمكن القول إن منهجه كان رائداً لمنهج تدريسي جديد.

علماً أن المناهج الدراسية المسماة بـ "درس نظامي" كانت قد أصبحت عقيمة بسبب مقدار كبير من العلوم العقلية وطريقة غير مفيدة للتدريس، فكان الأساتذة يبحثون لفظاً واحداً ويبينون جميع المعاني المتواجدة في القاموس ولا يجد الطلبة إلا الملل والحرمان. وبعد إنهاء مقررات دراسية ضخمة، لا يقدر الطلبة على التكلم أو

الكتابة باللغة العربية، فلم يكن الفارق بين الأدب العربي والفلسفة الإفريقية، يبذل الطلبة والأساتذة جهودهم المضنية بدون فائدة تُذكر، فحاول الأستاذ في ذلك الوضع تغيير المنهج السائد آنذاك. وتبنى أسلوباً بسيطاً للتدريس يبين معنىً أصيلاً للفظ تم استخدامه له، كي يتسنى للطلاب فهمه وحفظه بسهولة، واستخدامه في مكانه المطلوب، وإذا وجد ذلك اللفظ مستخدماً في معنى آخر بمكان آخر، كان يبينه في ذلك المكان، وهكذا لم يكن احتمال ارتباك قليل.

وكان من خصائصه للتدريس أنه لم يكن على قناعة بالاعتماد على الكتب الدراسية المقررة بل يحاول أن يفهم الطلبة عبارة، ويقدموا على المحادثة والكتابة باللغة العربية. ولتحقيق هذا الهدف أسس النادي الأدبي المشتمل على قسم المحادثة وقسم الكتابة.

والجدير بالذكر أنه لم يكن يدرّس أي مادة باللغة الأردية بل اختار اللغة العربية الحية كوسيلة التدريس فكان يفسر الألفاظ باللغة العربية ويطلب من الطلبة استخدام اللغة العربية للاستفسار والتكلم في الفصول، وهو إذا غضب على أي طالب عبر عن غضبه باللغة العربية.

ومن ميزات تدريسه أنه كان يأمر أي طالب بإلقاء خطبة في الفصل، ويقول للآخرين أن يستمعوا إليه ويشيروا بعد نهاية خطبته إلى الأخطاء، وهو أحياناً يقول لطلابه أن يتحدثوا في الفصل حول موضوع، والبقية كانوا مأمورين بالإصغاء إليهما، ولم يسمح لأحد بالتكلم باللغة بالأردية، ولم يسمح لأي واحد بأن يظل ساكناً، ولم يكتف الأستاذ الكيرانوي بالمقررات الدراسية بل كان يدرّس اللغة العربية عن طريق مقتطفات الصحف، ويحاول دوماً أن يقرأ الطلاب العبارة بأنفسهم ويفهموها، ويشرحوها، ويشدد على إصلاح الأخطاء النحوية والصرفية، والنطق الصحيح، ويحث الطلبة على أن

يتحدثوا بنطق عربي خالص، وبالإضافة إلى النشاطات الكتابية الدائرة من قبل النادي الأدبي يوجّه الطلبة إلى أن يكتبوا المقالات تحت إشرافه وأمام عينيه حول موضوعات مختلفة.

والمعلوم أن العام الدراسي ينتهي في ثمانية أشهر، وطبعاً هذه المدة لا تكفي لتعلم أي لغة، ولكن المنهج الدراسي الذي كان قد تبناه الأستاذ الكيرانوي كان مفيداً إلى حد أن الطلبة كانوا يحصلون على مقدرة الاستفادة من الكتب العربية والتعبير عن خواطرهم. وهذا هو السبب أنه نجح في خلق أوساط علمية واسعة لتلامذته الذين خدموا ولا يزالون يخدمون اللغة العربية بمنتهى الأمانة والإخلاص.

إن الأستاذ الكيرانوي اهتم بتربية الطلبة مع الاعتناء بتدريسهم، فكان اهتمامه مقسماً بين التدريس والتربية. وكانت التربية عنده جزءاً لا يتجزأ للتدريس، فهو بنفسه يوقر الأساتذة ويرحم التلامذة، لم يكن يخاطب الطلبة بطريقة تسيء إلى كرامتهم، وحينما يدخل الفصل يقول بصوت جهوري، "السلام عليكم ورحمة الله وبركاته"، فهو لم يكن بخيلاً في إفشاء السلام وتربية الطلبة الأعزاء بهذه الطريقة. وإذا وجد أي طالب لا يهتم بآداب الحياة الإسلامية، أدبه تأديباً بطريقة تشجّعه على أن يسلك مسلك الأبرار والصالحين، ويلقي أحياناً كلمات وجيزة مؤثرة رامية إلى إصلاح ذلك الطالب خلقياً، تثبت تلك الكلمات تأثيراً أكثر من درس خاص بالأخلاق والآداب الإسلامية.

كان الأستاذ الكيرانوي طموحاً إلى محو مركب النقص من نفوس الطلبة وخلق الثقة بالنفس فيهم وقدرة لمواجهة الصعوبات وتجاوز العراقيل مهما كانت نوعيتها.

ولغرض تربية الطلبة كان يشير الأستاذ الكيرانوي إلى سمات بارزة للثقافة الإسلامية، فيركز على أهمية الطهارة والنظافة وطهارة الجسم واللباس، وطهارة الفكر والبيان، ويشدد على حسن السلوك والمعاملة، والالتزام بآداب المجلس وحسن الاستماع والمحادثة، فهو كان يغضب على عمل يبدو منه أي شيء يخالف طبيعة الإسلام وأسوة النبي، فهو قال مرة: إن بعض الطلاب يأتي إلى المسجد يرتدي في الشتاء لحافاً يستخدمه في غرفته، وكذلك لا يناسب أن يخرج طالب من المطبخ ويديه أخباز مفتوحة، أو قدح مفتوح، فهو كان بنفسه نظيفاً ويجب أن يسلك تلاميذه مسلكه، وهنا يناسب محو الارتباك الناشئ في ذهن القارئ، وذلك أنه يمكن أن يفهم القارئ أن الأستاذ الكيرانوي كان ينفق أموالاً كثيرة على الالتزام بنظافة ثيابه ومنزله، فالواقع أنه كان رجلاً بسيطاً، ويعيش مع دخله البسيط، ويلتزم بكل ما ذكرته سالفاً بإنفاق قدر ضئيل من الأموال، فالحجرة التي كان يسكن فيها كانت مفروشة بـ "البلاس"، إلا أنه يفرش عليها رداءً أبيض تكريماً للواردين، فلم تكن هنالك سجادة فاخرة ولا أثاث ثمين، غير أنه كان يهتم بأن يكون كل شيء نظيفاً وموضوعاً بصورة متناسقة^١.

وهذه هي الصفات التي جعلت الأستاذ الكيرانوي أستاذاً كبيراً، وذاع صيته في داخل البلاد وخارجها، ومن أدانيها إلى أقاصيها، وظل نجماً ساطعاً لأكثر من ثلاثة عقود على أفق دارالعلوم بدوبند. ومما يدهشنا أنه ما تولى أي منصب كبير نحو مناصب مدير الجامعة أو نائبه، أو رئيس هيئة التدريس، أو مدير التعليم، أو رئيس قسم التفسير، أو رئيس قسم الحديث.

^١. راجع للتفصيل "ترجمان دارالعلوم" (مجلة شهرية عدد ممتاز عن وحيد الزمان الكيرانوي)، ص: ٩٧.

ولكنه بالرغم من هذا كله كان محبوباً لدى الطلبة، يجتمع حوله دائماً عدد ملحوظ ممن أرادوا إرواء غلتهم العلمية والأدبية.

جهوده العلمية التربوية

قد شهد العالم أن الإنسان يتأثر بضواحيه أكثر من البرايا الأخرى التي خلقها الله سبحانه وتعالى على هذه البقعة، فالكبار بشكل عام والصغار بشكل خاص يتعلمون كثيراً من كبار المجتمع الذي يعيشون فيه. وهذا ما يعتبره الناس أحداً من أصول ومبادئ التعليم والتربية. وليس بإمكان أي شخص أن يتجلى بشخصيته بنفسه ولا يختلط مع دونه ولا يتناول مما حوله. وفي نفس الوقت يجب علينا الاعتراف بأن أي عمل مهم لا يكتمل بدون عوامل قوية تمثل دوراً فعالاً في تحقيق ذلك، فمواهب الكيرانوي العلمية التربوية قد أثرت فيها عوامل داخلية طبيعية ودعها الله عز وجل في سجيته، وأثرت فيها أيضاً عوامل خارجية تشجيعية اعتنى بها المخلصون الآخرون لتنمية مؤهلاته. أما العوامل الداخلية الطبيعية فهي تشمل على الكثير من الصفات المودعة من الله العزيز والتي مهّدت السبيل للأستاذ الكيرانوي في مجال التربية والتعليم فكان يوجد في شخصيته من المزايا التالية، ما أثر في حياة الطلاب وحملهم على التعليم وأثار فيهم الشوق والولع وجعلهم إنساناً يحتاجه المجتمع البشري في كل عصر ومصر.

(أ) نصرته للحق

يعرف كل منا أن الصدق في القول يحل كثيراً من الصعوبات والتعقيدات المتواجدة في حياة أي إنسان. فالأستاذ الكيرانوي كان يقول عنه أحبائه إنه لم يتخذ موقف الانحياز قط ولو كانت القضية تتعلق بأقرانه وأقاربه.

قد اعترف جميع أصدقائه بإخلاصه العالي ومنهجه العلمي التربوي لأنه لم يجبر أحداً في أي أمر قط، فكان معاصروه يشتاقون إلى مرافقته في المناسبات المختلفة ويدعونه إلى مدارسهم وكتاتيبهم لأنه ترك على أذهانهم أثراً بالغاً من جدارته المتنوعة فيقول عنه أحد أقرانه الشيخ صديق أحمد الباندوي:

"لم يزل لي علاقة وطيدة مع الأستاذ الكيرانوي. قد أعجبت كثيراً بنجابته في النفس، وصدقه في القول، وبسالته في الأمر، وإخلاصه في العمل، ومحاسنه المتنوعة الأخرى وخاصة مهارته الكاملة وخدماته الجليلة في الأدب العربي واللغة العربية وأيضاً جدارته التامة في الإدارة العامة. كنت أرغب جداً في أن يقيم الأستاذ لبضعة أيام في مدرستي بـ "بائدة" ويستعرض قسم الإدارة والتنسيق وينصحننا بشيء في ذلك. وعلاوة على ذلك نريد أن ننشئ قسم "الاختصاص في اللغة العربية" تحت إشرافه. والحمد لله أنه وافق على اقتراحي هذا مع انشراح قلبه وتام رضاه. قد أزمع مراراً على سفره إلى "بائدة" لكن بسبب العوائق الطارئة والأمراض المتواترة ثم الموت المؤلم لنا لم يستطع أن يزور المدرسة".^١

ويقول كل من تعامل مع الأستاذ أنه لم يتهرب قط من القول بالصدق والتأييد له بل لم يزل يكافح لما حسبه الحق والصواب عند الله وعند الرسول، وهذا ما أجبر الطلاب على إكرامه وإثناؤه فكلما نشب أي نزاع في أي أمر قبل الطلاب فيه رأيه بتمام الفرح والرضا ولم يتردد في قبوله قط. يكتب القاضي السيد محمد حسين عن صدقه وبسالته فيما يلي عن الحادثة التاريخية المتعلقة بمنصب الإدارة لدار العلوم بديوبند.

^١. ترجمان دار العلوم (مجلة شهرية عدد ممتاز عن وحيد الزمان الكيرانوي)، ص ٢١ - ٢٢

"وما كان يحتسبه الأستاذ الكيرانوي الحق والصواب ببذل كل الجهد والسعي لإظهاره. فحصل مرة بدار العلوم أن الأستاذ الكيرانوي تحدى الإدارة الوراثية لحكيم الأمة السيد طيب رحمه الله، ونجح في تقوية هذه الحركة التي اشتدت يوماً فيوماً. نتيجة لذلك أُضطرّ حكيم الأمة إلى العمل بالأسوة المحمدية واستقال من منصب الإدارة. ولكن الكيرانوي لم ينو في مجهوده هذا أية منفعة ذاتية"^١.

وكان رأيه غير مشوب بأي نوع من الخيانة والفتنة، ويمكن لنا الاختلاف معه في رأيه ومنهجه، ولكن ليس لنا مجال في أن نشك في إخلاصه ونيتته. كان جوهره جوهر الإنسانية التي يتصف بها قليل من الناس في هذا العصر.

(ب) الشفقة والمحبة مع الطلاب

تقتضي منا الفطرة الإنسانية أن نحترم كبارنا ونرحم صغارنا، وهذه هي ميزة يتحلى بها أي معلم بارع في أي مجال من مجالات الحياة. فالأستاذ الكيرانوي كان يكرم الكبار ويرحم الصغار، فتعامل دائماً مع الطلاب كأب شفيق ومربٍّ نصير واعتبر مشكلة كل طالب ضعيف كأنها مشكلته هو. إنه بذل قصارى جهده لإخراجهم من أية ورطة كي يسهل لهم الاستمرار في الدراسة بكل الجدية والهدوء. رغب دائماً في أن ينال طلابه قبولاً عاماً في عالم العلم والأدب، ولذا كان يولي عناية خاصة بتعليمهم وتربيتهم، وما كان يميز بين من درّسهم ومن لم يدرسهم بل ينظر إلى كل

^١. القاضي سيد محمد حسين "موت العالم موت العالم آه مولانا كيرانوي"، مجلة "حسن اخلاق الشهرية الأردنية"، الصادرة عن

طالب بنظر أستاذ كريم وعطوف ، فيكتب السيد أسعد الأعظمي ما سمعه من عبد الوهاب الخلي:

"قد حكى لي عبد الوهاب الخلي الأمين العام لجمعية أهل الحديث المركزية ما حصل له في عام ١٩٧٢م عندما كان الخلي في الصف الأول من دورة الدراسات العربية والإسلامية، وقام بزيارة دار العلوم قابل هناك الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي، فسأله عن صحته وعن غرض الرحلة ثم نصحه بتحقيق المهارة في اللغة العربية، وأشار إلى بعض الكتب لكي يطالعها باستمرار. قال لي الخلي أن الأستاذ الكيرانوي تحدث طويلاً مع طالب الفصل الأدنى مثلي، وسألني أيضاً عما إذا كانت هناك أي مشكلة لي في الغرفة التي كنت أقيم فيها مع أحد الطلبة؟ فأجبتة نافيًا. ولكنه مع ذلك كتب إلى الأستاذ معراج الحق رحمه الله تعالى تركية تتجلى فيها الشفقة والحنان موصيًا بأن يمنح لعبد الوهاب مقعدًا منفصلاً في غرفة خاصة أو في غرفة الضيوف مع عناية خاصة."¹.

و قال الخلي إن الأستاذ قد خلق في الطلاب والأساتذة ذوقاً جديداً من اللغة العربية، وما نرى من خدماته للعربية في المعاهد المختلفة يجعل اسمه على رأس قائمة من لهم الفضل في خلق بيئة عربية خالصة². ومما يجدر ذكره أن شفقتة للطلاب وتعاطفه لهم بعيد تماماً عن أي نوع من الانحياز المذهبي، ولا يتأثر بالاختلاف الفكري لأن الخلي الذي اعترف بمكارمه السامية وأخلاقه العالية لا ينتمي إلى ما هو مذهب الكيرانوي بل ينتمي إلى "جمعية أهل الحديث"، فهذا أهم الشواهد على

¹. أسعد الأعظمي: علم وأدب كا آفتاب غروب، ترجمان القرآن (مجلة شهرية عدد ممتاز عن وحيد الزمان الكيرانوي)، ص ٥٥٠.
². نفس المصدر

اهتمامه بتربية الطلاب ومواساته لهم بغض النظر عن مذاهبهم، وبناء على هذا يمكننا القول إن الأستاذ الكيرانوي هو من أبرز الأساتذة الذين يُعرفون بأنهم أرسوا أسس العلاقة الصادقة الحقيقية بين الأساتذة والطلاب.

(ج) تواجد العنصر العلمي التربوي منذ عهد الدراسة

من مميزات الأستاذ الكيرانوي أن مواهبه العلمية التربوية نضجت بمرور أيام طويلة، ابتداء من زمن دراسته الابتدائية. فبعد أن انقطعت سلسلة دراسته في حيدرآباد بسبب انقسام الهند في عام ١٩٤٧م التحق بدار العلوم في عام ١٩٤٨م^١ ونجح هنا دائماً بتقدير ممتاز، وظل دائماً من الطلاب البارزين خلال دراسته فيها، حيث بدأ يروّج اللغة العربية يصدر أسبوعياً بعض الدروس الحلوة للأصدقاء التي يهتم بتعليقها على الجدار كمجلة حائطية سماها "سلسلة الدروس العربية"^٢. وما كان يكفي بذلك فقط بل كان يتدرب مع الطلاب على كتابة المقالات باللغة العربية والتحدث فيها، ولا يكتب كلمة الشكر والترحيب بالضيوف القادمين في دار العلوم أحد سواء، فيناسب لي أن أقدم مثلاً فريداً على براعته في التربية ومهارته في الخطابة باللغة العربية، المفقود جوها في الهند. فذات مرة أراد سفراء مصر وسوريا زيارة دار العلوم بديوبند، فسلم إليه كبار الأساتذة مسؤولية الترحيب بالضيوف. فبدأ الكيرانوي ينظر كل شيء بنظر دقيق وحاول أن لا يعود الضيوف من المدرسة إلا مع انطباعات إيجابية لا تغيب عن القلوب أبداً^٣.

^١. مولانا حبيب الرحمن القاسمي: حرف آغاز، دو المناك حادثي، مجلة "دار العلوم" الشهرية، مايو ١٩٩٥م، ص: ٣

^٢. نفس المصدر

^٣. عبد العلي الفاروقي: جو برى هي هماری کھی، مجلة "البدر كاكوري" الشهرية، مايو ١٩٩٥م. نقلا عن الكتاب "سائحة ارتحال مولانا وحيد الزمان كيرانوي اخبارات و رسائل کی آئینی مین" الذي تم اصداره تحت اشراف جمعية العلماء المركزية لعموم

الهند، دلهي، ص: ٣٢

لما وصل الضيوف إلى دار العلوم ديوبند رحب بهم مجموعة من الطلاب بشعارات عربية رائعة أعدّها الأستاذ الكيرانوي، ثم انعقدت الحفلة الترحيبية في قاعة دار الحديث الواسعة بعد صلاة العشاء. وخلال برنامج الترحيب وجد الأستاذ الكيرانوي أن بعض الطلبة يدخلون القاعة حيناً ويخرجون منها حيناً آخر، فمنعهم أحد حسب إرشادات الكيرانوي لكنهم استمروا في ذلك. فقام الأستاذ الكيرانوي من مقعده وبدأ يزجر الطلاب مرتجلاً باللغة العربية. والجميل بالذكر أن الضيوف العرب والطلاب والأساتذة الموجودون في الحفلة تمتعوا بهذا المد والجزر من الكلمات العربية التي خرجت من فمه ارتجالاً^١. فقام سفير سوريا من كرسية متعجباً، وقبل جبين الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي وعانقه وعبر عن عواطفه القلبية بهذه الكلمات التالية.

"ولا داعي لي أن أرى وأفهم مزيداً عن دار العلوم ديوبند بينما أستاذ مثل وحيد الزمان الكيرانوي المتمكن من نطق العربية والخطابة فيها موجود هنا في الحفلة والذي لا مناص لي أن أغبطه الآن"^٢.
كان الأستاذ الكيرانوي يقوم بتحضير المقالات العربية في الاجتماعات المختلفة المنعقدة في داخل المدرسة. والجدير بالذكر أنه حصل على تقدير ممتاز في جميع المواد طوال خمس سنوات على التوالي . فقدمت له المدرسة منحة مالية قدرها ١٥ روبية شهرياً^٣.

^١. نفس المصدر

^٢. نفس المصدر

^٣. عالم دين و نامور عربي اديب مولانا وحيد الزمان كيرانوي، صحيفة "سيانست" اليومية، ٨ مايو ١٩٩٥ م

منهجه في التربية العلمية

لا بد لكل مربٍّ ومعلم أن يتعرف على جميع النقاط اللطيفة التي يحتاج إلى تطبيقها في إجادة أي نوع من التربية والتعليم، علمية أو فكرية، بدنية أو عسكرية، سياسية أو ثقافية، كما يجب أن يتحلَّى كل معلم خبير ومربٍّ بارع بمنهج جديد يميزه من الآخرين، ويجعله فريداً في مجاله. فلنبحث في المنهج الذي اتخذه الكيرانوي للتربية والتعليم، والذي جعل الطلاب مولعين بشخصيته الفذة، وأجبر كل من استفاد منه على الاعتراف بمواهبه التربوية العلمية. وبالتالي نقدم بعض الجوانب والمناهج التربوية التي تبناها الأستاذ الكيرانوي لطلبته الأعزاء.

(١) استخدام العربية في الحياة اليومية

لا يمكن لمن عاش في البيئة العلمية والثقافية جحود هذه الحقيقة أن المعلم الحساس يتعلم طول حياته ويطوّر طريقة تدريس طلابه بفضل تجاربه القيمة التي يكتسبها تدريجياً في حياته. فيبدو أن الأستاذ الكيرانوي قد فهم هذه النقطة في مستهل حياته الدراسية، فبدأ يمارس التحدث بالعربية منذ ذلك الحين. وحينما عُين مدرساً في دار العلوم ديوبند اعتنى بتحسين اللغة العربية اعتناء بالغاً، وحث الطلاب أيضاً على ممارستها.

وبما أن الأستاذ كان يرغب في تكوين بيئة ملائمة للتحدث باللغة العربية بدار العلوم، وخلق الذوق الرفيع لها بين الطلاب فجعل اللغة والأدب شعاراً ودثاراً لنفسه. ولتحقيق هذا الغرض كان ينصح الطلاب في العربية، فنتج عن ذلك ما جعل من الإصلاح بالآيات القرآنية مهمة حياته، وكمثال على ذلك ننقل فيما يلي ما كتبه الصحفي ودود ساجد في تقريره عن اجتماع عقد تحت إشراف جمعية علماء الهند :

"كان يمشي طالب مرحاً بدار العلوم ويبدو من طراز مشيه أنه منغمس في الزهد. عندما رآه الأستاذ الكيرانوي لم يزجره ولم يقل له شيئاً بل قرأ بصوت عال هذه الآية 'إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طَوْلًا' فعلى الفور أحس الطالب بما كان يفعله وعهد على نفسه أنه لن يمشي في الأرض مرحاً"^١.

(ب) موهبة الإقناع

مما لا يختلف اثنان فيه أن موهبة الإقناع تهم خاصة مجال التربية والتعليم أكثر من أي مجال آخر. فالمعلم الذي هو خالٍ من هذا الاستعداد المهم ولديه أكوام من معلومات عميقة لا يكاد يقنع من يتعلم منه فيتوقع كثيراً ويستفيد قليلاً ونتيجة لذلك تتقلل رغبة الطالب في الدراسة، و يغيب عن الفصل ثم ينشأ نفس التيار في كل من يدرس منه. فمثل هذا المعلم يضر الطلاب أكثر مما ينفعهم لأنه معلم فقط وليس مربياً. أما بخصوص الأستاذ الكيرانوي فكان يتحلى بهذه المؤهلة التي لا توجد إلا في القليل من المعلمين والتي يتوقعها الطلاب المجتهدون من أساتذتهم الكرام، فليس هناك أحد درس منه ويقول إنه لم يقنع من تدرسه. ولاشك أن وراء هذه الموهبة المميزة عوامل رئيسية لا يعتني بها إلا قليل و هي كما يلي:

١- ما كان يكتسب العلوم والفنون قط، كما كانت عادة الحكماء والفلاسفة في العهد القديم بل يريد دائماً أن ينقل كل ما يعرفه إلى الآخرين، واعترف بذلك السيد أحمد علي القاسمي الذي كان زميله في الفصل بدار العلوم قبل أربعة و أربعين عاماً^٢.

^١. مولانا وحيد الزمان كيرانوي همه جهت شخصيت، تقرير كتبه ام ودود ساجد، صحيفة "عوام" اليومية، ١٩ مايو ١٩٩٥م
^٢. نفس المصدر، ص: ٥٥١

٢- وبما أن الأستاذ الكيرانوي كان مخلصاً وحنوناً للطلاب فقد اعتنى دائماً بخلق المؤهلات العالية والمعارف العميقة فيهم، وذلك بتطبيق التجارب الجديدة في أقل وقت ممكن^١.

٣- لم يُدرّس أي كتاب من الأدب ككتاب محض بل درّسه كفن فلذا كان يرشد الطلاب إلى استخدام الكلمات العربية في الجمل ويبحث عن بديلها، ويكون الجمل المختلفة على أسلوبها و يأمر الطلاب بكتابة المقال حول أي فقرة رائعة ويجعلهم يمارسون أمثلة القواعد النحوية والصرفية و اللغوية وكان هذا كله ذوقاً و فناً له^٢.

٤- هو خلق البيئة الملائمة للطلاب في الصف لئلا تكون دروسه مملة ومزعجة ومتعبة للغاية، فكان يأتي بالفكاهات والحكايات والنوادر لجذب اهتمام الطلاب إليه وهذا هو السبب أن بعض الطلبة كانوا يحضرون في دروسه رغم كونهم مصابين بأمراض شديدة.

(ج) منهجه المثالي في التدريس

مثّل الأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي دوراً ريادياً في توفير ما كان يحتاج إليه طلاب المدارس العربية من المنهج الرشيد لتدريس العلوم العربية واللغوية، فغرس فيهم حباً شديداً لإتقانها وكسب البراعة فيها فإنه ابتكر منهجاً جديداً لتعليم الطلاب وتربيتهم، المنهج الذي عرفهم عليه والذي لم يكن يتعرف عليه الأجيال السابقة.

يكتب نور عالم أمين الخليلي عن براعته في التدريس:

^١. عبد الرحمن عابد: ايك عالم ايك انسان نة رها، ضمیمة صحيفة "قومي آواز" اليومية الأردنية، ٣٠ ابريل ١٩٩٥

^٢. مجلة "ترجمان دار العلوم جديد" ع: ١١، ١٢، ج: ٢، ابريل مايو ١٩٩٥ م

"أفادني بعض الزملاء المشهورين في مجال العلم والأدب، وهم تلاميذ الأستاذ الكيرانوي، أنه جعلنا خطاطين في خمسة دقائق فقط، فإنه رسم على السبورة خطا طويلا كتب عليها الآية 'إن الإنسان لفي خسر' ثم قال: هناك حروف تكتب بعضها فوق الخط وبعضها الآخر تحت الخط بينما البعض على الخط بالضبط، فاستمعوا إلى ما قلت الآن واحفظوه، وأحسن كتابة نفس الآية بخط النسخ إلى حد أن جمالها يبقى في ذاكرتنا حتى الآن. مازلنا نعمل بتوجيهات الأستاذ ونتشاور معه في هذا المجال حتى أصبحنا خطاطين"^١.

لا يمكن لرجل مهما يكن مبلغه من العلم والفضل أن يكون منبعاً فياضاً للآخرين لو لم تلائمه الظروف ولكن الشيخ الكيرانوي فاز بما أراد وظفر بما طلب في نشر العلوم الأدبية واللغوية رغم الأحوال الشاقة الحرجة التي واجهها في حياته العلمية.

^١. نور عالم خليل الأميني: سرمایه تعلیم و تربیت کی نکهبان، صحيفة "نفي دنيا" الأسبوعية الأردنية، ٨ - ١٤ ١٩٩٥ م

الأساطير الهندية وأثرها في المنقول الثقافي الهندي

ديمتري أفيريونس

مقدمة

لقد ظلت الأساطير الهندية القديمة، حتى أواخر القرن التاسع عشر، موضع سخرية واستهزاء غالبية البحاثة الغربيين، وكذلك الهنود المتغربين الذين نظروا إلى موروهم الروحي نظرة الغرب المادية السائدة آنذاك. لقد أفقد القوم انبهارهم بمنجزات المدنية الحديثة، أو قل بروح هذه المدنية المعادي لكل ما هو موروث أو "نقلي"، كل فهم – وبالتالي، كل احترام – لمنقولهم الروحي المترع بالمعنى؛ فلم يكن وقتئذٍ من النادر سماع نقد ساخر موجه إلى منحوتة تمثل إلهة مثمّنة الأذرع، نتيجة جهل مطبق بالأسس الرمزية الروحية والميثولوجية للفنّ الهندي النقلي.

أما اليوم فقد تغيّر الوضع تغييراً جذرياً، إذ أعملَ عددٌ من المفكرين والعلماء المعاصرين، من الباحثين في مجال الدين المقارن وتاريخ الأديان والميثولوجيا، فكرهم في سبّر التصورات الكوسمولوجية والمعاني الروحية العميقة الكامنة في الأساطير الهندية، وخرجوا من دراساتهم بنتائج مُغنية للفكر العالمي. لقد رأى هؤلاء أن أيّ فهم حقيقي للميثولوجيا يستلزم الإقلاع عن الطريقة الوصفية التصنيفية المحضة في النظر إلى الوجود والأشياء –

تلك الطريقة التي تشترط على صاحبها "نزع القداسة" عن الموجودات والحياد السلبي بإزائها - والنظرَ إلى الميثولوجيا، بالأحرى، نظرة نخبة الشعوب المؤمنة بها إليها: أي على أنها تعبير رمزي مكثف عن حقائق وجودية، نفسية وروحية، لا تمثل القصة إلا قشرها الخارجي الذي ينبغي "مضغه"، إذا جاز التعبير، لتذوق لب الثمرة. نذكر من هؤلاء: ه.ب. بلافاتسكي ورونيه غينون ومرشا إلياده وهابنرش تسيمر وجان هريبر وجوزف كمبل، وبصفة خاصة آنندا كوماراسوامي، الذين أبطلت أبحاثهم القيمة وتأويلاتهم الغنية الكثير من التفسيرات المتعسفة، ووسّعت أفق فهمنا للقيمة الروحية والجمالية والاجتماعية للأساطير الهندية العريقة.

ومع أن الجهل والتحامل قد تراجعا اليوم إلى حد كبير، وأفسحا المجال لمقاييس جديدة في الفهم، فإن التعميمات المتسرّعة الساذجة ما تزال تملأ مؤلفات الباحثين إلى اليوم؛ وهي، في الأعم الأغلب، تُبنى على مسلّمات لا تصلح للحكم على نواتج الحضارات الشرقية صلاحيتها لدراسة الحضارة الغربية الحديثة.^١

لا بدّ لدارس الميثولوجيا الهندية من أن يأخذ بالحسبان ثلاثة أوجه للمسألة، متواشجة، لا يجوز الفصل فيما بينها إلا من منطلق تصنيفي تيسيراً للدراسة، ألا وهي: الأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي والاقتصاد. إن

١ نورد بهذا الصدد، على سبيل المثال، رأيا لباحث مرموق في الميثولوجيا الأستاذ نهاد خياطة، يميّز بين الأسطورة myth والخرافة legend، فيقول ما مفاده إن الأسطورة قصة عن "الإله"، بينما الخرافة قصة عن "البطل". جلي أن هذا التمييز لا يصلح لفهم الميثولوجيا الهندية القديمة على الإطلاق، حيث يتجسّد الآلهة في صور بشرية، ويصيرون أبطالاً بشريين، يختبرون كل التجارب الإنسانية حتى الموت، وحيث يسمو جهاد الأبطال بهم إلى منزلة الآلهة. ولقد توصّل الأستاذ نهاد، من منظور مشابه، إلى حل للخلاف الإشكالي بين المسيحية والإسلام بخصوص شخص يسوع المسيح: فهذا، في المنظور المسيحي، "إله متأنس" ("الكلمة صار بشراً" - إنجيل يوحنا ١: ١٤)، لا بدّ أن يكابد، من حيث هو بشر، التجربة الإنسانية كاملة، حتى الموت؛ فيما هو، في المنظور الإسلامي (الباطني)، "إنسان مثله" ("المسيح عيسى بن مريم وجهها في الدنيا والآخرة ومن المقرّين" - قرآن كريم، آل عمران ٤٥)، لا يليق به، من حيث هو متحقّق بالهوية الإلهية، أن يموت على الصليب.

وجهات النظر هذه ثلاثتها تحتفظ اليوم بأهميتها كاملة؛ ونحن أبعد ما نكون عن إنكار أن الأنثروبولوجيين وعلماء النفس والاجتماع قدّموا إسهامات جلية في دراسة الميثولوجيا؛ غير أننا أيضاً أبعد ما نكون عن ازدراد نظرياتهم برمتها من غير ما تمحيص أو إعادة نظر.

ففي القرن التاسع عشر، مال العديد من الأنثروبولوجيين إلى رسم خطّ فارق حاسم بين المجتمعات البدائية (أو "البريّة" كما كانت تسمى آنذاك) وبين المجتمعات المتحضّرة. لقد كان الإنسان "البدائي"، كما تصوّره القوم، هو المحكوم بنسق اعتقادي "لاعقلاني"، بينما المجتمعات المتحضّرة تقوم على سيادة النظريات المنطقية والعلمية. على هذا الأساس، ساد الرأي القائل بأن الأساطير والحكايات الخرافية التي تعجّ بالعناصر الميتافيزيائية تعكس عقلية بدائية لم تبلغ بعد طور الصواب والمنطق. وبذلك يبطل دور الميثولوجيا في دراسة المجتمعات المتقدمة و"التقدمية"، وينحصر الاختصاص بها في حلقات المؤرّخين ودارسي الفولكلور.

لقد حاورَ العالم الكبير آنندا كوماراسوامي ممثلي هذا المنحى الفكري، متسائلاً عما إذا لم تكن الشعوب "البدائية"، كما يسمونها، البعيدة عن نقطة بدء التطور الاجتماعي، قد بلغت نهاية دورها، بعد أن انحدرت من مستوى روحي مُرتقٍ، نتيجةً، ربما، لاكتساح القيم المادية للمدنية الحديثة؛ ولفت أنظارهم إلى احتمال أن تكون أساطير هذه الشعوب وقصصها (التي لا تدل على المستوى الحضاري الرفيع الذي بلغته في العصور السابقة للتاريخ الحديث دلالةً مباشرةً واضحة) إشاراتٍ - "لقوم يتفكّرون" - إلى أعمق العقائد الميتافيزيائية والكوسمولوجية. إن مثل هذه التساؤلات تصلح لنقرِ أذهان من لا يقرأون في أناشيد الرّغ فيدا، مثلاً، غير كلام عفوي، صادر

عن أناس بسطاء سُذَّج، تعبيرًا عن الشعور البدائي بالدهشة والخوف والفرح.

وإذا انتقلنا من النهج الأنثروبولوجي إلى النهج النفسي لَوَقَعْنَا على تعميمات متسرَّعة عديدة. فقد تأثَّر جيل كامل، على سبيل المثال، بالنظريات التحليلية الفرويدية، إلى حدٍّ أنه لم يجد في الشعر المأثور والأساطير المنقولة للحضارات العريقة غير متنفسٍ للرغبات الجنسية المكبوتة والصراع المحتدم بين خافية النفس (اللاوعي) وبين الأنا، الصراع الذي يتمخض عن مركَّبات ("عقد") متنوعة، تعكس جميعًا تصارُعَ حدِّي ثنائيات: إيروس وثناتوس (الحب والموت)، التبتُّل والشهوة الجنسية، إلخ. غير أن ك.غ. يونغ افترق عن المنطلقات المادية والاختزالية للتحليل الفرويدي، وعلَّق أهمية قصوى على "أساطير الأقدمين" بعامَّة ورموزهم، ومنها أساطير الهندوسية والبوذية، وبذلك أسهم في تخفيف حدة الغلوِّ الفرويدي في بُعد واحد.

لكن هذا لم يحلِّ دون استمرار التفكير بلغة الثنائيات. فالواقع أن العقلية الغربية قد طُبِعَتْ على النهج الديالكتيكي، ومالت دومًا إلى فهم الظواهر في ضوء "صراع الأضداد". والهند، وإن تكن أنجبت عددًا من الديالكتيكيين الكبار، مطبوعةً على النظر إلى الاختلاف بين شيفا وشكتي، بين الواحد والكثير، بين الوعي والطاقة، بوصفه اختلافًا اعتباريًا، وليس كتضادًّا لا يقبل التأليف. ولقد أغفل غالبية علماء النفس هذه السمة الأساسية للروح الهندية وهم يبحثون في الأساطير الهندية.

من جانب آخر، فإن التفسيرات الاجتماعية-الاقتصادية للميثولوجيا، عمومًا، وللميثولوجيا الهندية، خصوصًا، تتسم، في أغلب الأحيان، بواحدة

البُعد. وفي حين يصحُّ القول إن الأساطير والقَصص تعكس، إلى حدٍّ ما، الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للعصر، فإن تشكُّل الأساطير الكبرى يتمُّ من جراء عوامل عديدة من مرتبة أعلى من الوضع الراهن.

إن بعض الأساطير الهندية، على سبيل المثال، من الغنى بالمدلولات الفلسفية والروحية العميقة، بحيث إن العوامل الاجتماعية والاقتصادية لا تلعب في بنائها الإجمالي إلا تأثيراً هامشياً. فحتى لو سلّمنا بأن تعاليم البوذا تعكس استياء الإنسان العادي من الإسراف والترف في بلاطات الملوك، فهذا ليس إلا عاملاً شديداً الضالّة بالقياس إلى المعنى الكلي لأسطورة البوذا. والخلاف بين الحكيمين فيشفامترا وفاششيترا قد يعكس عكساً غير مباشر صراع المصالح بين مرتبتي الكهنة (البراهمة) والمحاربين (الكشتريا)؛ إنما جهاد فيشفامترا لبلوغ مرتبة برهما رشي (الحكيم الإلهي) ذو سمة روحية وأخلاقية عميقة، لا تمتُّ بصلة إلى صراع الطبقات الاجتماعية بالمعنى الماركسي للمصطلح.

تأسيساً على ذلك، يجب ألا يجرفنا الاطلاّع على آفاق الدراسة الواسعة التي فتحتها علماء النفس والاجتماع في تيار التعميمات التي لا تأخذ بعين الاعتبار السمات البارزة للميثولوجيا عموماً، والهندية خصوصاً. فالأسطورة، في كلِّ حضارة قائمة على "الحكمة الخالدة"، تشكّل النسق المعرفي الكلي الذي تقوم عليه، وتتنظم من حوله وتتقاطر نحوه، العلوم والمناهج والتصورات الميتافيزيائية كافة؛ وأفراد المجتمع، على اختلاف

١ لقد ظلت الأسطورة مستودعاً أميناً لأنفس ما في المنقولات القديمة من كنوز روحية، ولكافة المعطيات الدينية للإنسان القديم، من شعائر وعلوم ومعارف. لذا ستبقى مستغلقة على الإنسان المعاصر، وسيظل يرى فيها "خرافة" مادام لم يملك المفاتيح لفك رموزها والتوغل في مضامينها السرّانية، ببعديها الإنساني والكوني. تنقل السيدة بلافانسكي عن أفلاطون من مُحاورتي غورجياس وفيثون قوله في الأساطير والرموز — محط يأس الاستشراق الحديث — إنها "أوعية حقائق كبرى تستحق التفتيش عنها" (Theosophical Articles I, p. 16).

أنماطهم النفسانية وتتنوع أنشطتهم، يشكلون خيوطاً تتدرج في نسيج الأسطورة المتسع بلا حدود، ويساهمون، في الوقت نفسه، عبر تفاعلهم المادي والنفسي والروحي مع الثيمات الأسطورية، في تلوين هذا النسيج بألوانه المحليّة الخاصة وأبعاده الكونية النابعة من خصوصية الخبرات الفردية.

بذلك فإن الأسطورة، بكلّ ما كان يرفدها من مقوّمات الدين (شعائر ومناسك، عقائد وعلوم)، كانت تمثل وجوهاً متعددة من حيث الظاهر، واحدة من حيث الجوهر، للكائن الإلهي الرابض في أعماق كلّ إنسان، المستعد لمقارعة قوى الكائنات وقوى الطبيعة والآلهة، حتى ابتغاء بلوغ مقصده الأسنى. لا بل إن الأسطورة كانت تجسّد، عبر تفاصيلها، الثابت منها والمتجدّد، دقائق ذلك الصراع الأزلي في النفس الإنسانية الكلّية بين الظاهر والباطن، بين ما هو منظور وما هو غير منظور. ومن تلك "النفس الكلّية" ٢ انبثقت الأسطورة إفصاحاً متجدّداً عما هو خالد في أشواق الإنسان وتطلّعاته إلى الانعتاق من عبوديته للزمن التاريخي، من جهة، وترسيخاً لإيمانه بسرمدية النواميس الإلهية في الطبيعة والكون، وبقدرة البذرة الإلهية المغروسة فيه على النمو والارتقاء إلى الألوهة، إذا هو تناغم مع الفعل الكلّي لهذه النواميس، من جهة أخرى.

١ هذا المعنى فقط، وليس بالمعنى الفرويدي، يمكن اعتبار الأسطورة "خلعاً" (إسقاطاً) نفسياً، ناجماً عن صراع بين الوظيفة الفكرية المنبثقة حديثاً من أمّها النفس وبين البنية النفسية ككل. بيد أن هذا الصراع لا يُحلّ بأيّ "نصعيد" من أيّ نوع، بل بتفتح قوى إدراكية جديدة في الفكر تفتح متناغمًا مع النفس التي صَدَرَ عنها؛ بعبارة أخرى، كانت الأسطورة موضوع "نفسية" لا يحكمها التعليل "المنطقي" إلا بمقدار ما تستطيع النفس تقبّله واستيعابه في كلّ شوط من أشواط تفتح الملكات الفكرية.

٢ هي "اللاوعي الجمعي" أو "الخافية الجامعة"، على حدّ اصطلاح ك.غ. يونغ، الذي تشترك في مضمونه الطبيعي والكوني الإنسانية قاطبة.

بذا فإن الأسطورة لم تكن سجلاً أميناً للجهاد الدائر في النفس الإنسانية^١ وحسب، بل كانت أيضاً نوعاً من "الغريبال"، يستبقي من هذا الجهاد أمثلة التناغم، بما يدفع الإنسان قُدماً إلى المزيد من التفتح. لذا كانت منه بمثابة متنفس حقيقي يَهَبُه حرية داخلية، هي حرية أخلاقية بالضرورة، تعزّز وجوده، في بُعديه النفسي القديم والفكري المُحدَث، وتوازن بين هذا الوجود وبين الطبيعة، عموماً، والبيئة التي تكتنفه، خصوصاً.

الخصائص العامة للميثولوجيا الهندية

تهيمن على الميثولوجيا الهندية ككل حركة دينامية، هي محصلة مجموعتين من القوى الفاعلة في الوقت نفسه، يرفد كلٌّ منهما الأخرى ويعزّزها على التبادل، ألا وهما: الثبات في التحول، والوحدة في التنوع. فأيّاً كان الجانب الثقافي للهند الذي نتناوله بالدرس - الفكري، الروحي، الأخلاقي أو الاجتماعي - نقع على هاتين المجموعتين من القوى فاعلةً فيه. والميثولوجيا، بالتالي، تعكس عكساً جلياً هذه السمة المميّزة للثقافة الهندية. لقد أبدت المفاهيم والرموز الرئيسية للميثولوجيا الهندية ثباتاً مدهشاً عبر القرون. فإن ثيمات ميثولوجية، من نحو مَخْض بحر اللين بحثاً عن شراب الخلود، ونزول النهر المقدس من الفردوس إلى الأرض، والصراع بين البوذا ومارا، وأدوار التطور وتحلُّ الكون (برلّيا)، والحروب بين الآلهة والشياطين، وإغواء الحكماء، إلخ - هذه الأساطير كلها حافظت على سماتها الأساسية، وما انفكت تفعل فعلها في عقل الهندي وقلبه، على الرغم من التقلبات الاجتماعية والسياسية.^٢

١ هذا ما يفسّر امتلاء الأساطير بثيمة الحرب التي تعكس الصراع الدائر في النفس.

٢ هذا الثبات غير ملموس في الهند وحسب، بل في بلاد جنوب شرق آسيا أيضاً، ولاسيما تايلاند وكمبوديا وبعض أجزاء إندونيسيا، مثل جاوة وبالي. ولقد أثرت الميثولوجيا الهندية تأثيراً قوياً على الكتاب وأرباب الفنّ المبدعين وعلى المجدّدين الدينيين. ولا يتمالك حتى الزوار الأجانب دهشتهم حين يقرأون الدوريات الهندية، فيجدون خطبَ الساسة الهنود حتى، بمن

بالإضافة إلى هذا الثبات، نقع في الميثولوجيا الهندية على سلسلة من التغيرات والتحويلات في التوكيد على هذه الثيمة أو تلك. وعلة ذلك أن النمو النفسي للإنسان قد مرَّ عبر العصور بمنعطفات عديدة، تجلَّت في أزمنة نفسية جديدة على كلٍّ من صعيدي الفرد والجماعة. لكنها، ضمن النسق المعرفي الأسطوري، كانت تتحول دومًا إلى عوامل مقوية وموازنة، ترمي إلى بذر بذور جديدة في حقل النفس وإلى تفتح ملكات فكرية جديدة.^١ فالآلهة وهي المعادل الموضوعي لقوى النفس التي حكمت من علياء السماء في أحد العصور أنزلت إلى مرتبة أدنى في عصر يليه، بينما سمَّت الآلهة الثانوية إلى منازل رفيعة وحكمت عليها.^٢ وفي هذا تفرق الميثولوجيا الهندية عن نظيرتها الإغريقية والإسكندنافية التي تشكَّلت ثيماتها في فترة متأخرة نسبيًا افتراقًا ملموسًا.

لقد نشأت الأساطير الإغريقية في فترة وجيزة نسبيًا بالقياس إلى نشوء الأساطير الهندية، لا تتجاوز أربعة قرون. فعندما وضع الشاعر الأسطوري هوميروس *الإلياذة* و*الأوديسة* كان البانثيون اليوناني قد استكمل صورته النهائية. وبعد العصر الهومييري لم يحدث أيُّ تغيير أو إضافة تُذكر في الأساطير فيما يخص مراتب ووظائف كلٍّ من زفس (كبير الآلهة) وأبولون (إله الشمس والفنون) وبوسيدون (إله البحر) وأثينا (إلهة الحكمة والمعرفة) وأفروديتي (إلهة الجمال والحب) وذيونيسوس (إله الخمر والنشوة الروحية) وغيرهم من آلهة الأولمب. ولا شك أن العصور التالية شهدت تأويلات

فيهم معتنقي الإيديولوجيات المادية، تشتمل، في كثير من الأحيان، على إشارات إلى الصور والأماكن والأحداث الميثولوجية ومقبوسات منها.

١ لقد كانت الأزمنة النفسية تُفضي دومًا إلى تجدد الأسطورة وضخ دم جديد فيها. وفي هذا تفسير لعدم تدوين الأساطير إلا على مراحل، بحيث لم تُتخذ ملحمة هائلة كالمهامارتا شكلها النهائي إلا بعد مخاض طويل دام حوالى الألف عام، بحسب تقدير الدارسين.

٢ هذه سمة مشتركة بين الميثولوجيا الهندية وميثولوجيات الشرق الأدنى ووادي النيل القديمين.

مغايرة لهذه الأساطير؛ لكن الأساطير نفسها، في بنائها الأساسي، لم يمسه تغيير. أما في الهند فقد حدث عكس ذلك بالتمام؛ إذ خضعت الأساطير نفسها لتغييرات جذرية يمكن ملاحظتها بسهولة لو قارنا أساطير الفيدا الكبرى بمثيلاتها في السبورانا.

لقد فقد كلٌّ من إندرا وفارونا، اللذان كانا يسودان على البانثيون الفيدي، قوتهم وسؤددهما في عصر لاحق، مع بقاء عبادتهما متقدمة وذكرهما حيًا في النفوس. فالحاضر في المنقول الهندي لا ينسخ الماضي، كما لا يُتوقع من المستقبل أن ينسخ الحاضر. الماضي في الميثولوجيا، كما هو الشأن في المجالات الأخرى، يُستجمع، ويُعاد تقويمه، ويُدفع به قُدماً نحو المستقبل. لذا كثيراً ما يرد ذكر إندرا وفارونا وبراجابتي وغيرهم من الأرباب الفيديّة في السبورانا أيضاً، وإنْ بدّد شيفا وفشنو شيئاً من ألقيها. فإندرا، الذي كان ذات يوم قوة لا تُقهر، نراه يتكبّد هزيمة نكراء على أيدي غيره من الآلهة، وحتى على أيدي الأبطال والجبابرة، كما جاء في ملاحم السبورانا وقصصها. وكذلك نرى راماً وكرشنا، اللذين "تنزل" فيهما الإله فشنو، بيرزان كشخصيتين هامتين للغاية في الميثولوجيا. وشيفا وفشنو، وإنْ ظلا على ما هما من عظمة، يبدوان بعيدين إلى حدٍّ ما، ومعزولين عن الآخرين، بينما خلفَ كرشنا وراما أثراً بشرياً وجوهرياً أكثر مباشرة.

لا تعكس الميثولوجيا الهندية السيرة المتزامنة للثبات والتحول وحسب، بل تُبدي كذلك كيفية حفاظ الهند على وحدتها الثقافية الأساسية في ظروف اتصفت بتنوع مذهل. والواقع أن الميثولوجيا، في بعض الأحيان، أسهمت إسهاماً بارزاً ورائداً في تحقيق تلك الوحدة. فقد أضفى القصص من الرامايانا والمهابهارتا والسبورانا دوماً عنصراً تكاملياً على حياة الهند

القومية؛ إذ قرّبت الأساطير الخاصة بالآلهة والإلهات الناس بعضهم من بعض، شعوريًا وروحيًا، وذلك على الرغم من الاختلاف في اللغات والمهن وأنماط الحياة والمعتقدات الدينية والمنقول المحلي. هذا التقارب يتجلّى تجليًا واضحًا عندما يتجمع الناس قادمين من أصقاع مختلفة من الهند في أماكن مقدسة أو في أسواق أو في أماكن الاحتفاء بعيد، مثل عيد كومبهاميلا، عند ملتقى نهري الغانج والجمونا، وكذلك في مولد رام الذي يُحتفى به في جميع أنحاء الهند، ومهرجان مولد كرشنا الذي يجذب آلافًا من الناس إلى فريندبان على شاطئ نهر الجمونا.

على كلّ حال، لم تتحقق هذه الوحدة على حساب التنوع. إذ يتم إحياء ذكرى هذه الأحداث الأسطورية بواسطة الشعائر والموسيقى والرقص والشعر، وبطرق متنوعة غير محدودة. فالمهرجان الخاص بإله معين يُحتفى به بطرق شتى في أماكن مختلفة، حتى إن أسماء الآلهة المستعملة في المناطق الثقافية المختلفة يُنطق بها بألفاظ مختلفة في بعض الأحيان. فعلى سبيل المثال، يدعى القرد البطل الذي لعب دورًا هامًا في *الرامايانا* هنومان في شمال الهند؛ أما في مهارشترا وغوجرات فيدعى مروتى. والإله الذي يُعرف عامة باسم كرتيكا في شمال الهند يدعى سوبراهمانيا في جنوبها. وكذلك هناك تقاليد متنوعة في شأن عبادة برفاتي ودورغا في البنغال، وعبادة لكشمي وغنيشا في مهارشترا، وعبادة خاكننت في أوريسا.

لا بدّ أن صانعي الأساطير الهندية القديمة، الذين لن نعرف أسماءهم أبدًا، كانوا أفرادًا أصحاب عقول نيّرة، على وعي بالدور الهام الذي تستطيع الميثولوجيا أن تلعبه في تماسك أفراد المجتمع وصهرهم في بوتقة واحدة. وبهذا الصدد يحسن بنا أن نذكر مثالين للدلالة على بُعد نظرهم. فعندما

نتملّى أوصاف الآلهة والإلهات نتيّن أن الآلهة عموماً سُود البشرة، بينما الإلهات بيضاوات، وحتى شقراوات، وبخاصة إذا كنّ أزواجاً لآلهة سود. هكذا نرى شيفا أسود البشرة، بينما زوجه برفاتي، المعروفة بغوري، شقراء؛ يوصف فشنو بالدُّكنة مثل السحاب، بينما لكشمي شقراء؛ راما أسود وسيتا هي الأخرى شقراء؛ كرشنا داكن، نجده في اللوحات التراثية أميل إلى الزرقة الداكنة، أما رادها فهي بيضاء البشرة أيضاً. فإذا ضربنا كشحاً، على مستوى أول للفهم، عن الرمزية الكوسمولوجية والنفسية العميقة للسواد والبياض، نجد أن الأسطورة وحدّت بين أقوام الهند - سمرهم من الدرافيديين الأصليين، وبيضهم من الآريين النازحين من الشمال - بتمثيل الجميع في مجمع الآلهة الذي يضم شخصاً من كلا العنصرين.

مثال آخر يدل على فطنة واضعي هذه الأساطير يتمثل في طريقة إضفاء القداسة على أماكن متناثرة في جميع أنحاء الهند بسبب ارتباطها بآلهة وأبطال وقديسين معيّنين. فلو أراد عباد شيفا، على سبيل المثال، أن يحجّوا حجة كاملة، يزورون في غضون ذلك الأماكن الحرام المنسوبة إلى شيفا، لا بدّ لهم أن يمروا بمناطق متعددة، يبعد بعضها عن بعض مسافات شاسعة، ويختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً في أسلوب الحياة والثقافة، وحتى في المناخ الطبيعي. كذلك، إذا كان الغرض الرئيسي من الحج هو تأدية مجموعة من المناسك الدينية، فالنتيجة الثقافية العملية التي تترتب عليها هي أن المرء يصير، بالخبرة المباشرة، ذا إلمام بالتنوع الهائل في ثقافات الهند وبالوحدة الفريدة الكامنة خلف هذا التنوع.^١

١ لقد شهدت القرون المديدة التي توالى على الهند تصعيّداً مستمراً من حيث الازدهار المعرفي لأسطورة واحدة دائمة التجدد من خلال مدارسها الروحية، بفروعها الغنانية (العرفانية) والبهكتية (التعبدية) والكرمية (العملية)، نحا دائماً نحو توازن نفسي جديد بين الفكر والنفس. وما كانت المعرفة الكشفية (النفسية الكلية) الصرفة، متمثلة، على سبيل المثال، بالبيان

لقد ظلت الميثولوجيا الهندية وثيقة الصلة بالحياة الفعلية للناس؛ ويصحُّ هذا حتى على العصر الحديث، على الرغم من كلِّ التغييرات التي أحدثتها التكنولوجيا في أساليب المعيشة، ولاسيما في المدن. إننا، لو قارنا الميثولوجيا الهندية بالميثولوجيا الإغريقية أو الإسكندنافية، لَوَجَدْنَا اختلافًا ملموسًا فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات. فمِنذ القرون الخوالي انقطعت صلة آلهة الإغريق والرومان بالحياة الفعلية للشعوب الغربية. فالأساطير المرتبطة بالآلهة زفس (جوبيتر يوس) وهيفستوس (فولكانوس) وهرمس (مركوريوس)، أو بالأبطال، مثل برسفس وبروميثيوس، لا يرغب في درسها، بكلِّ أسف، إلا طلاب الأدب الكلاسيكي وتاريخ الأديان. فلا توجد لهذه الأساطير صلة مع الحياة الثقافية والاجتماعية السائدة في تلك البلاد. كذلك الآلهة الإسكندنافية معزولة، ومعالمها غير واضحة: فكم من الجرمان يذكرون أن "الخميس" مرتبط بالآلهة ثور و"الأربعاء" بالآلهة أودن. ١ في حين أن الأساطير الهندية المرتبطة براما وكرشنا تُذكر يوميًا في الأحاديث والشعائر الدينية للشعب الهندي؛ وقد صارت جزءًا لا يتجزأ من الأمثال والابتهالات والقصائد الشعبية والحكايات والمسرحيات الشعبية. وحتى الذين لم يُلقنوا العلم تلقينًا رسميًا يعرفون هذه الأساطير معرفة جيدة؛ إذ لقد تعرّفوا إليها في طفولتهم من الأحاديث الأسرية اليومية.

بسبب هذا القرب الوثيق من شؤون الحياة الواقعية صارت الأساطير الهندية مُعدّة إعدادًا فريدًا للاضطلاع بدور هام؛ ويتمثل هذا الدور في إيجاد

الباطني الشامخ الذي سَطَعَ في عقيدة شنكرا "اللائوية" (أدْفَيْتَا)، يُشكِّل عائقًا أمام التقدم المعرفي الفكري؛ ذلك لأن كلَّ كشف على صعيد النفس الكلية يواكبه كشف مواز على صعيد الأسطورة، مما يسمح للفكر بتحقيق تناغم جديد مع النفس. ١ كان كلُّ يوم من أيام الأسبوع، بحسب الميثولوجيا الرومانية، مخصصًا لإله، وبالتالي لأحد الكواكب الخمسة والنّيرين: الأحد للشمس (سول)، الإثنين للقمر (لونا)، الثلاثاء للمريخ (مارس)، الأربعاء لعطارد (مركوريوس)، الخميس للمشترى (جوبيتر يوس)، الجمعة للزهرة (فينوس)، والسبت لرحل (ساتورنوس).

صلة بين التصورات المجردة للفلاسفة الرأئيين وبين الخبرات الفعلية للفرد العادي في المجتمع. إن النظريات الميتافيزيقية في نشأة الكون، والفيض عن المبدأ الأول، والوحدة والكثرة، والطاقة والزمن والوعي، لا يمكن أن يدركها بسهولة الذين لم يُفطروا على إمكانات عقلية رفيعة، قادرة على التأمل الفلسفي المحض. وحتى المثل العليا الأخلاقية عن الصدق والواجب والإخلاص والعمل والثبات والمحبة تبقى غير واقعية ما لم نرها مجسدة في حياة وأعمال أفراد - بشريين أو إلهيين - نشعر بالقرب منهم ونتوحد نفسيًا معهم. ففي الهند تُكسب الميثولوجيا التصورات الميتافيزيقية والمثل الأخلاقية حياةً بواسطة الإشارة إلى الأفراد الإلهيين أو المتألهين الذين تصبح لحياتهم ومسلكتهم قيمة الأسوة الحسنة.

من السهل أن نقبل المثل الأعلى للصدق قبولاً ذهنيًا. لكن قوّته القاهرة تنتقش على أذهاننا وقلوبنا بعمق أشد عندما نقرأ في *المهابهارتا* عن الملك هريش تشاندرا الذي ضحّى بكلّ ما يملك وقاسى الأمرين نتيجة تمسّكه بمبدأ الصدق؛ أو عندما نقرأ عن دهرماراجا يودهشثرا الذي كان يطير بمركبته في الفضاء، حتى اضطر إلى الهبوط على الأرض بسبب انحرافه عن جادة الصدق. وفي *المهابهارتا* أساطير عديدة أخرى كهذه تتجلّى فيها الحسنات في مآثر أشخاص يُقتدى بحياتهم في نواح معينة من الكمال الأخلاقي. كذا، يمثل برهلادا، الذي احتمل صابرًا العقوبات الظالمة التي أنزلها به أبوه العفريت هيرانيا كاشيبو، شخصية المخلص المثالي، المؤمن بالله إيمانًا لا يتزعزع؛ وتمثل كلٌّ من داماينتي وسافثري للوفاء الزوجي وللتضحية بالنفس؛ وإن شرافنا كومارا الذي وضع أبويه المسنين في زنبيل وحملهما

على عاتقه يمثل نموذج إكرام الوالدين. وهذه المثالية السَّمَّحة تمثلت كذلك في القصة الحكيمة للملك شيفي الذي وَهَبَ عينيه لبراهمي كفيف.

وقد ساعدت الميثولوجيا دوماً في توضيح وتوكيد مفهوم الدهرما (الدين)، الذي هو قطعاً أهم المبادئ الأخلاقية في المنقول الهندي. إن معنى مصطلح دهرما، المشتق من الجذر السنسكريتي دهري، غنى بالمدلولات ويوحي بمعانٍ متعددة، تتقارب لتصبّ في المعنى الأصلي. إن المهاتما غاندي يعرف الكلمة بـ "الواجب"، بمعنى أن يُخلص المرء لفطرته الداخلية الأصلية والأصيلة. وهذا المعنى يمكن أن يُفهم على محمل عام أو على محمل خاص. فهناك، على سبيل المثال، الناموس الشامل للمحبة، الذي لا يُستثنى منه أحد؛ وهناك الدَّين الذي يخص المرء نفسه - سوادهرما -، من نحو الواجب الذي يطلب كرشنا من أرجونا أن يؤديه بالذهاب إلى ساحة القتال إحقاقاً للعدل. وهنا يمكننا إيراد مثالين يوضحان كيف يمكن للميثولوجيا أن تيسر فهم فكرة الدهرما من وجهين اثنين.

المثال الأول مستقى من الرامايانا: يبلغ راما وكرشنا، يصحبهما هنومان، قردهما المضيف، الطرف الجنوبي من الهند ويواجهان امتداداً من المياه يفصل بين الهند وبين جزيرة لَنكا، حيث كان رافانا، ملك الشياطين، قد سَجَنَ سينا، معشوقة راما. طلب راما من البحر أن يشقّ مياهه ويكون ممرّاً يابساً لكي يتمكن جيشه من العبور إلى لَنكا؛ لكن البحر أبى قائلاً إن "دهرماه" يحتم عليه أن يوجد بين امتدادين من اليابسة، وإنه لن يعصى دهرماه. إن راما تنزّل إلهي، والبحر يعرف هذا جيداً؛ لكنه، مع ذلك، يرفض أن يطيع أمراً يخالف الناموس الكوني. ليس هناك أحد فوق

الدهرما الواجب - حتى الألوهة نفسها! وهذه الحادثة، كما هي واردة في *الراماينا*، تبلّغ الفكرة بأسلوب أقوى بكثير من أية موعظة أخلاقية.

أما المثال الثاني الذي نورد بهذا الصدد فهو قصة حكيم كان يقيم مع مجموعة مختارة من مريديه في صومعة على شاطئ البحر. وذات يوم، فيما الحكيم يدنو من البحر ليستحم، إذا به يبصر عقرباً تسعى نحو الماء. ولما كانت العقارب لا تحسن السباحة فقد التقط الحكيم الحيوان الصغير بيده اليمنى ووضعه على صخرة عالية. أما العقرب فقد أخرجت ذيلها بسرعة ولدغته لدغة شديدة في يده التي التقطها بها. ذهب الحكيم إلى البحر واغتسل وهو يتوجع من هذه اللدغة. وعندما همّ بالرجوع إلى صومعته رأى مرة أخرى العقرب تنزل من على الصخرة وتعود ساعية نحو الماء، فتحرّكت في قلبه مشاعر الشفقة والرحمة، وحاول أن ينقذ حياة العقرب. التقطها هذه المرة بيده اليسرى، ليُدغ ثانية لدغة شديدة. تحيّر مريدوه مما رأوا. ولما بلغ الحكيم الصومعة سألوه عن سبب إصراره على التقاط العقرب بيده اليسرى، حتى بعد أن لدغ في يده اليمنى، فقال: "العقرب كانت تتبع دهرماها، وأنا كنت أتبع دهرماي." إن اللدغ من صميم فطرة العقرب عندما تحس بخطر يهدد حياتها؛ لكن فطرة الإنسان السليمة هي صون الحياة، حتى وإن لدغ وهو يقوم بذلك.

تُعتبر التصورات الميتافيزيقية أكثر تجريداً من المُثل العليا الأخلاقية. لذا فإن الدور الذي تلعبه الميثولوجيا في تبيان هذه التصورات يتميز بدقة وخطورة كبيرين. فالأساطير التي تختص بالألوهة المثلثة الصور - برهما، شيفا، مهيش - التي تختصر أفعال الإيجاد والصيانة والتدمير في الكون، تلمع إلى أن الكون واحد، وإن كان بالإمكان رؤيته من عدة وجوه. وشيفا

نفسه ممثلاً في الأساطير بوصفه *أردهناريشفرا* - أحدي الجنس، "خنثى"، نصفه رجل ونصفه الآخر امرأة - بما يشير إلى وحدة الوعي والطاقة في مآل الأمر. ١ فما لم تكن الحقيقة جلية الصورة، قابلة للإدراك (دون أن يعني ذلك سهولة الأمر)، فليس لها من امتياز. لذا فإن السيرورات الكونية الكبرى، بما هي مظاهر للحقيقة، تتطلب اتحاد كلا المبدئين: بدون الطاقة لا يحدث تطور، وبدون الوعي يكون التطور مشوشاً، عديم الخطة والغاية. ٢

ومن التصورات الأشد هيبة في الميثولوجيا الهندية ما يتعلق بنوم فشنو واستيقاظه. إنما حتى يدرك المرء أهمية هذه الأسطورة، عليه أن يعلم أن المفهوم الهندي عن الزمن مفهوم دوري وليس خطياً. إن الكون الذي نعيش فيه ليس إلا واحداً من الملايين من الأكوان التي وُجِدَتْ ثم قُضَتْ. فالوجود المادي والوجود الخفي ٣ وجهان للحقيقة، مثلما أن الصوت والصمت وجهان للموسيقى. كان فشنو نائماً على جسم الثعبان أديشيشا السابح في المحيط البدني للعدم. لم يكن الكون إذاك موجوداً إلا بالقوة، وظلَّ على هذه الحالة ملايين السنين. ثم استيقظ فشنو، ونبتت سدره من سرته ثمرة عن برهما، الإله الباري. ومن الوجود بالقوة خرج الكون إلى الوجود بالفعل، وراحت الدهور تتتابع. الدهر الأول هو الأكمل، وهو العصر الذهبي وزمان سيادة الصدق. تعقبه ثلاثة دهور كلُّ منها أقلُّ كمالاً من سابقه. ومع نهاية الدهر الأخير - عصر كالي - الذي نعيش فيه، يعود الكون إلى حالة الفناء، ويستغرق فشنو في النوم من جديد. لكنه يستيقظ بعد ملايين السنين،

١ في المنقول الميثولوجي الهندي يمثل الذكر الوعي، بينما تمثل الأنثى الطاقة.

٢ يرمز جماع شيفا وشكتي الذي يُمثَّل له صراحة في المعابد (معبد خاجوراو مثال ساطع على ذلك) إلى وحدة هذين المبدئين.

٣ "عالم الشهادة" و"عالم الغيب" في الاصطلاح الإسلامي.

فتبدأ الصيرورة كلها من جديد. كذا تدور عجلة الزمن وتدور إلى ما لا نهاية.

الميثولوجيا الهندية غنية جداً بالنظريات الفلسفية؛ نكتفي هنا بذكر إحداها: إنها نظرية الدورية المنتظمة للكون. يذكر الرغ فيدا مبدأ رتا (الخلاء) الذي يفعل فعله في كل مكان، ويُمِدُّ بالنظام والتناغم والتخطيط الكون الذي نشاهد مظاهره في الطبيعة. ١ فثمة مصدر واحد أصلي للطاقة في الكون "يضخ" في الكون طاقةً بموجب قانون واحد يُعبّر عنه بطرق شتى. إن مفهوم الدهرما، كما سبق ذكره، وجّة من وجوه المبدأ الأعمّ لرتا كما ينعكس في الحياة البشرية. والغرض من تأليه قوى الطبيعة وتجسيدها في الأساطير الهندية، وخلق صور بشرية عليها، هو إبراز شتى الطرق التي تفعل من خلالها رتا الشمس، الإله سوريا الذي يقود مركبته الفخمة، منطلقاً صباحاً، ومستريحاً في البحر، بعد أن يكمل مسّحه للعبة الزرقاء. إنه ربُّ الكواكب والأجرام السماوية جميعاً؛ وكلُّ منها، بدوره، يسير بحسب نواميسه، مثل مروتى (إله الريح)، دكبالات (الإله حافظ الجهات)، إندرا (إله الرعد والمطر)، إلخ، يتبع كلُّ منها ناموس رتا، بقيامه بدوره المنوط به والإسهام في التناغم الإجمالي.

بما أن الحياة الطبيعية والحياة البشرية كلتيهما مظهران لمبدأ واحد للنظام والغاية والدورية فإن العالمين - عالم الطبيعة وعالم الإنسان - مرتبطان ارتباطاً وثيقاً واحدهما بالآخر؛ فعلى الإنسان ألا يحدث خللاً في هذا الارتباط. إن النظرة الحديثة إلى العالم تقوم على معرفة قوانين الطبيعة في سبيل قهرها والسيطرة عليها؛ أما في الهند فيُعتبر الإنسان والطبيعة

١ يوصف الإله فارونا، أحد أهم آلهة السفيدا، في أحد السُور بأنه رتاسيا غوبا، أي "حافظ مبدأ النظام".

كلاهما موجتين لنهر واحد، بينهما تواكل وتواشج عميقين. ويلعب الإنسان دور القوَّام على الطبيعة و"الراعي" لها، وليس دور المتسلط والمسخر. إن نفساً واحداً مفعماً بالحياة يسري في الطبيعة والإنسان كليهما، فتدبُّ فيهما الحياة والحركة. وهذه الفكرة العميقة تتجلى تجلياً واضحاً ومؤثراً في الميثولوجيا الهندية قاطبة. لقد كانت الأساطير القديمة ركيزة حقيقية للتفاعل مع الطبيعة والوجود، ولفهم السرِّ المكنون في الإنسان، الذي هو عينه سرُّ الكون. ١.

لقد جرى ربط الموجودات كافة - من نبات وطيور وحيوان - بالآلهة للإشارة إلى طبيعتها الإلهية الباطنة، من جهة، ولغرسِ شعورٍ من المودة والاحترام لها في نفوس الناس. فمن بين الحيوان، يرتبط الثور بشيفا، والفيل بإندرا، والنمر بدورغا، والتمساح بالغانج؛ ومن بين الطيور، يرتبط النسر بفشنو، والطاووس بكرتيكيا، والإوز بلكشمي؛ وإن شجرة الكدмба محببة بصفة خاصة إلى كرشنا، وشجرة بيلفا عزيزة على شيفا؛ وكذلك أشجار أشفطا (شجرة التين المقدسة) والأثأب وتياغرودا ليست مبدلة فقط من حيث ارتباطها بالعناصر الإلهية، وإنما هي أشياء خلقت لتكرس بطريقة تختص بها. يبقى أن نذكر زهرة اللوتس ("السدره") التي تحتل مكانة رمزية بارزة في العديد من الأساطير، الهندوسية والبوذية معاً.

من الأمور المسلم بها في الهند، منذ أقدم الأزمنة، أن الإنسان لا يختص وحده بصفات الجود والتضحية بالنفس والوفاء والمحبة وسائر الصفات الأخلاقية الرفيعة، إنما يتصف بها أيضاً الحيوان والطيور، وحتى الأشجار والزهور، كما هو وارد في العديد من الأساطير الهندية. فعلى

١ هذا ما يعلل ارتباط العديد من الشعائر القديمة بالحيوان. من ذلك "قربان الحصان" الشهير الذي يصعب علينا اليوم إدراك مغزاه في نفس الإنسان الهندي القديم، وما كان يشحن فيها من طاقة لتحقيق فعل وعي للعلاقة بين الإنسان والطبيعة.

سبيل المثال، لما وضعت الملكة مايا مولودها سدهرتا في روضة في لومبيني كانت وحيدة، ليس في صحبتها أحد من الخدم. فلما حَدَسَتْ الفيلة أنها وضعت مولودها، وأن الطفل سيحمل النور إلى العالمين، ملأت خراطيمها من بركة ماء زلال ومثَّلت أمام الملكة مايا وسكبت الماء على رأسها. وفي أسطورة أخرى، من نحو أسطورة شدانتانا، وفي قصة نزول الغانج من الجنة إلى الأرض، تتصف الفيلة بالنبل والتضحية بالنفس. وفي الغرب، يُعتبر الفيل رمزاً لفخامة الاحتفالات الملكية؛ أما في الميثولوجيا الهندية، فيمثل الصبر والامتنان والحلم والعرفان بالجميل، بالإضافة إلى القوة الخارقة.

الحية أيضاً توصف بأوصاف متباينة في كلٍّ من المنقولين الهندي واليهودي-المسيحي. ففي المنقول الثاني، توصف الحية بالخبت والكذب، وترمز بذلك إلى قوى الشر، بينما تُكرَّم في الهند وتحتل منزلة رفيعة بين الحيوان. كبير الآلهة، فشنو، ينام على جسم الثعبان شيشاناغا الملتف على نفسه. وعندما قررت الآلهة والشياطين مَخْضَ محيط اللين البدئي، عرضت الحية فاسوكي نفسها لتكون حبلاً. كذا فقد نشر ملك الثعابين موشاليندا غطاء رأسه فوق رأس البوذا ليقويه الشمس والمطر مدة سبعة أيام بلياليها عندما استغرق المغبوط في تأمل عميق. هذا ويُخصَّص يومٌ في السنة لتزيين الأفاعي؛ ويُسمَّى هذا اليوم بعيد ناغابنشمي، أي "عيد الأفاعي".

ولكي نضرب مثلاً أبلغ على الفرق بين الإنسان والحيوان نستشهد بالـ*راماينا*. يعتمد البطل البشري في هذه الملحمة الذي هو راما - التجسُّد الإلهي السابع للإله فشنو - على معونة الحيوان والطير لإنجاز مهمته: القضاء على قوى الشر بقيادة رافانا. بذا صار ملك القروود سوغريفا أقوى حلفائه، وكذلك واحد من أتباع سوغريفا، القرد هنومان، الذي صار رفيق

راما الوفي. لقد خرج هنومان للبحث عن سيتا، فوجدها في غابة أشجار أشوكا في لَنكا، وسَلَّمها رسالة من راما. أما جيش هنومان، المؤلف من القروء، فأقام جسراً عبر البحر لكي تعبر عليه قوات راما إلى جزيرة لَنكا. وعندما استعرت الحرب بين الطرفين، قاتل هنومان وسوغريفا وأنغاد وغيرهم من أبطال القروء ببسالة وقضوا على العديد من أمراء جيش رافانا. وعندما أُتْخِنَ لكشمان بالجروح، طار هنومان إلى الهملايا، واجتثَّ من هناك جبلاً (غندامادنا)، وجاء به إلى ساحة القتال، وبالأعشاب الطبيعية النامية على ذلك الجبل أنقذ حياة لكشمان.

لم تسهم القروء وحدها في انعقاد النصر لراما، بل لقد انضم جامبافان، ملك الأرباب، هو الآخر إلى جيش راما مع أتباعه؛ وكذلك جاتايوك، ملك النسور، ضحَّى بحياته، وأبلى بلاءً حسناً لإنقاذ سيتا المخطوفة عنوة إلى لَنكا. ولعل أجمل مثال بهذا الصدد هو مثال السنجاب الذي أسهم ببعض ذرات الرمل في بناء الجسر فوق البحر. لقد رأى السنجاب القروء تضع أحجاراً بعضها فوق بعض وترفع الجسر، فأراد المخلوق الضئيل أن يساهم في البناء؛ ولهذا الغرض تدرج في الرمل وذهب إلى المكان الذي كانت القروء تجمع فيه مواد البناء، وانتفض بشدة حتى تساقطت كلُّ ذرات الرمل منه. أيُّ فرق كان من الممكن أن تُحدث ذراتُ الرمل القليلة في عملية بناء جسر هائل عبر البحر؟! بيد أن النية من وراء هذا العمل هي التي يُحسَبُ حسابُها؛ والعبرة الأخرى من ذلك هي أن لكلِّ عمل، مهما صَغُرَ شأنه، قيمته في المخطط الكليِّ للأشياء.

كذا فقد غرس صانعو الأساطير الهندية القديمة انطباعاً في أذهان الناس أنه بدون علاقة ودية ومنسجمة مع الطبيعة، وخاصة مع المخلوقات

الحية، لا يمكن للإنسان أن يدرك الغايات القصوى التي من أجلها وُجد؛ كما لا يمكن له، بدون مثل هذه العلاقة، أن يفهم الروابط الرائعة التي توحد ما بين العناصر الإلهية والبشرية والطبيعية الموجودة في الكون في وحدة كاملة غير قابلة للخرق.

نودُّ الآن لفت النظر إلى أسطورتين ذكرتا آنفاً ذكرًا عابرًا. تستحق هاتان الأسطورتان عناية خاصة، من حيث هما تنقلان نكهة الميثولوجيا الهندية وخصوصيتها أفضل النقل. تتعلق الأسطورة الأولى بمخض المحيط. فلنبداً بذكر خلاصة موجزة لهذه القصة، ثم نورد بعض الملحوظات حول معانيها العامة.

كان هناك حكيم يدعى دورفاس، وكان صاحب "كرامات" مذهلة تحسّل عليها بواسطة اليوغا وضبط النفس. ذهب الحكيم مرة إلى عالم الآلهة حاملاً إكليلاً من زهور ذات عبير أخذ هديةً لربّ السماء. لكن الإله إندرا اكتفى بتعليقه بغير اكتراث على ناب فيله، بدون إبداء أيّ إعجاب بهدية الحكيم أو تقدير لها. ثارت لذلك ثائرة الحكيم دورفاس، الذي كان معروفاً بحساسيته المفرطة، فلعن الآلهة قاطبة. ومن ثمّ، فقد أصاب الوهنُ الآلهة تدريجياً، وتضاءلت قوتها، حتى فقدت سيطرتها على العوالم الثلاثة. فوجد منافسوها الشياطين الفرصة سانحة لبسط سلطانهم عليها. لاحظت الآلهة التغيير الحاصل، وهي مغلوبة على أمرها، حتى أحكم الشياطين سيطرتهم الاستبدادية على كل المخلوقات الحية.

ذهبت الآلهة إلى برهما طلباً للنصح. فوجهها هذا إلى فشنو الذي قال لها إنه لا سبيل لها لاستعادة سلطانها إلا بالحصول على "الكوتر" (مرتا، شراب الخلود) بمخض محيط اللبن. قالت الآلهة إنه ليس بمقدورها القيام

بمثل هذا العمل الجهيد. فكان جواب فشنو أن تطلب معونة الشياطين. عقد الآلهة - على مَضَض - اتفاقاً مع الشياطين للحصول على الكوثر. مهامرو - أعلى جبال الهملايا - عَرَضَ نفسه عصاً للمَخْض، والحية فاسوكي وافقت على أن تُستخدم كحبل. وهكذا مَخَضَ الآلهة والشياطين، مجهزين بكلّ العدة اللازمة، المحيط الشاسع بكلّ قوتهم.

طفت على سطح المحيط نفائس بدیعة: كلباترو، الشجرة محققة للأمانی؛ كامادهينوز، بقرة الخصب؛ شيشرافاس، الحصان الطائر البديع؛ لكشمي، إلهة الغنى؛ وغيرهم كثير. إنما من النفائس التي تمخض عنها المحيط كان الهلال. تملكت الدهشة الشياطين، فلم تعرف ما تفعل بالقمر، فقامت بتثبيتته على عجل على جبين شيفا، الذي كان مستغرقاً في تأمل عميق، فلم يشعر بشيء. وقبل ظهور رحيق الخلود، طفا على وجه المحيط سم زعاف، انتشرت غازاته سريعاً. توقفت عملية مَخْضِ البحر، وطلب الجميع معونة شيفا. فما كان منه إلا أن رَشَفَ السمَّ بهدوء. لم يؤثر السمُّ في شيفا، لكنه ترك بقعة على عنقه، وبذلك اشتهر بلقب نيلكانت (طائر ملون العنق). ثم ما لبث الإله أن عاد إلى تأمله. أخيراً نهض دهانفانتاري، الطبيب السماوي، من قاع البحر، حاملاً بيده جرة فيها الكوثر. خطفها الشياطين من يده وطاروا بها، وبقي الآلهة خائبين. لكن ظهور فشنو في هيئة موهيني، المرأة الفاتنة الرائعة الجمال، حوّل انتباه الشياطين. وبعد عدد من المآثر فاز الآلهة أخيراً بشراب الخلود.

هذه الأسطورة المتصلة بمَخْضِ المحيط أو بـ"مَخْضِ ماء الخلود"، كما تُسمّى أحياناً، تتميز بنقاط تهمُّ الجميع. ففي العديد من الدور الهندية ما تزال ربة البيت تستخلص الزبدة بمَخْضِ اللبن بحبل مربوط حول عصا

خشبية. اتخذ صانع الأسطورة هذا العمل اليومي رمزاً، ثم أضفى عليه عمقاً لا حدَّ له؛ وبذلك مكنَ المتأمل من إدراك فعل كونيٍّ عصيّ على التصور من خلال خبرة يومية عادية. مرة أخرى، تلعب عناصر الطبيعة دور الشريك الفاعل لإنجاز هدف عظيم: فالجبل يصير عصاً للمخض، والحية تصير حبلاً تُدار به العصا.

تُستنبط من هذه الأسطورة ثلاث أفكار أخرى هامة^١: أولاً، لا توجد في المطلق ثنوية ثمة ولا أضداد: فوجود أشفاع الحدود والأضداد وجود ظاهري وهمي، يُختزل في الباطن إلى الوحدة. لقد نصح فشنو الآلهة بالتماس التعاون مع خصومهم الشياطين؛ وهذا أمر لا يفهم إلا في المنقول الغنوصي العالمي، ويتعذر فهمه على الآخذين بالظاهر وحده. ثانياً، كلُّ ما هو نفيس وجميل لا يمكن التحصُّل عليه إلا عن طريق عزيمة صادقة وجهود خارقة. لقد كان من الضروري أن تقوم كائنات شديدة البأس بمخض المحيط البدني بكلِّ قوة، قبل أن تخرج إلهتا المعرفة والغنى - سرسفتي ولكشمي - والموجودات النفيسة الأخرى إلى حيز الوجود. ثالثاً، قبل الحصول على شراب الخلود كان لا بدَّ من اجتراح السمِّ وهضمه. فالسعادة العظمى لا يمكن أن تتحقق إلا بعد مواجهة الألم ومعاناة المرارة القصوى.

نأتي الآن إلى ذكر موجز لانحدار الغانج من الجنة. قدَّم الملك سغارا، ملك سلالة الشمس، قرباناً عظيماً، هو قربان الحصان. ولقد قاد أبنائوه، البالغ عددهم ستون ألفاً، حصان القربان، مارين بأراضي العديد من الملوك الخاضعين لسلطان سغارا. لكن إندرا، بدافع الحسد، سرَّق الحصان واقتاده

١ لن نتطرق، في هذا المقام الضيق، إلى الرمزية الكيميائية الباطنية للأسطورة، التي تشير إلى مراحل الاستحصال على "شراب الخلود" أو "تدبير الإكسير الأعظم"، بالمصطلح العربي.

إلى بتالا (المنطقة السفلى)، وربطه إلى عمود قرب مكان كان يجلس فيه حكيم عظيم اسمه كبيلا مستغرقاً في التأمل. أرسل سغارا أبناءه للبحث عن الحصان، فوصلوا أخيراً إلى بتالا؛ ولما رأوا الحصان قرب كبيلا ظنوا أن الحكيم هو الذي سرَق ضالتهم، فكلموه بفضافة وعنفوه، وكانوا موشكين على الانقضاض عليه، عندما فتح الحكيم عينيه الملتهبتين وحول أبناء سغاراً بنظرته إلى رماد.

عندما لم يرجع أبناؤه، أرسل سغاراً حفيده أنشومان للبحث عنهم؛ فوصل هذا إلى بتالا، وقابل كبيلا، وعلم بمصير أعمامه، فتوسّل إلى كبيلا أن يفعل شيئاً من أجلهم. تأثر الحكيم بصدق أنشومان، وقال له بأنه يستطيع أن يستردّ أرمدة أعمامه بإنزال نهر الغانج من الجنة وأداء مناسك تطهيرية بمائها المقدس. فلما تقلّد الملك بغيراتا، حفيد أنشومان، مقاليد الحكم قرّر العمل لتنفيذ وصية الحكيم كبيلا، فزهد ونزل عن عرشه وذهب إلى الهملايا ومارس رياضة قاسية اتّسمت بالتنشف الشديد مدة ألف سنة لاسترضاء الغانج واستئصالها على الأرض. وافقت الغانج على ذلك، لكنها اعترضت قائلة إن وطأة انحدارها سوف تكون مدمّرة؛ فطلب من بغيراتا أن يقنع شيفا بأن يتلقى الغانج على رأسه وبذلك تخف وطأة انحدارها. التمس بغيراتا ذلك، وقدم الكفارة الضرورية، وأخيراً حصل على إذن شيفا بإنزال الغانج على رأسه.

نزلت الغانج على رأس شيفا كما كان مرسومًا. لكن الإله الكبير غضب على الغانج لأنها لم تكثرث بتقديم التكريم اللائق به، فحبسها في شعره الشعث سنوات مديدة، حتى توسل إليه بغيراتا كرة أخرى. تأثر شيفا بصدق بغيراتا وأخلى سبيل النهر العظيم الذي بدأ يجري على الأرض.

وأخيراً وصل إلى بتالا وتمّ تطهير أرمدة الستين ألف ابن بماء الغانج المقدس. بذا انتهت مهمة بغيراتا وتمّ له استرجاع أرواح أسلافه. وفي رواية أخرى أن تيار الغانج، رغم مروره بخصل شعر شيفا، كان عارماً إلى حدّ أن كلّ الحيوانات الحية كانت خائفة. أدركت الفيلة هذا الخطر المحدق بأشقائها الحيوانات، وهرعت من الغابة إلى المكان الذي كان الغانج فيه موشكاً على الانحدار، وخففت من وطأة الدفع بتلقّيه على أسنّتها القوية. تحرّك أسطورة مخضّ البحر كوامن رائعة في النفس، وتبلّغ فكرة عميقة، مفادها أن الحكمة هي الامتثال المطلق للنظام الكوني الذي يقوم على التوازن بين الأضداد. فلو لم يسمح شيفا بنزول الغانج على رأسه لأمكن أن تتحول القدرة الباعثة للحياة والبركة والخصب إلى قوة مدمّرة. وهنا يبرز رمز الفيل الذي يحتل مكانة عظيمة في الميثولوجيا الهندية.

أثر الميثولوجيا على التراث الأدبي الهندي

لقد رأينا أن الأساطير هي الفسحة بامتياز للتعبير عن الأفكار الأخلاقية والفلسفية؛ لكن هذه تنعكس أيضاً في آداب الهند وفنونها. فيما يلي نتناول الصلة القائمة بين الأساطير والأدب السنسكريتي القديم. ويدل مصطلح "الأدب القديم" على أعمال الشعراء والكتاب المسرحيين من القرن الأول إلى القرن السابع الميلادي، وبذلك يستثني الكتب المقدسة (الفيدا والأوبنشاد) والملاحم الكبرى (الراماينا والمهابهارتا) وقصص المآثر الأسطورية (البورانا).

كثيراً ما يتناسى الباحثون أن أول الشعراء الكبار في الأدب السنسكريتي القديم كان بوذيّاً، وليس هندوسيّاً. صحيح أن أشفاغوشا - وهو

الاسم الذي عُرفَ به - دَرَسَ الملاحم الهندوسية حتى تضلَّعَ بها وأنه كان، ربما، من أصل براهمي، إلا أنه استوحى الأساطير البوذية بصفة رئيسية. إنه يمثل ذلك العصر في التاريخ البوذي حينما راح المذهب المَهَاني للبوذية ("المركبة الكبرى")، الغنيُّ بالإحياءات الجمالية والباطنية، يستبعد شيئاً فشيئاً الموقف المتشدد للرهبان البوذيين الأوائل القائلين بأن السعادة القصوى لا تتأتى إلا عن طريق قتل شهوات النفس وقمع رغباتها. ففي قصيدة فلسفية له يروي فيها سيرة البوذا^١، استفاد أشفاغوشا من بعض الأساطير المحركة للشعور عن طفولة تتهاغتا وشبابه: حول زهده بملذات الحسّ، وبحثه عن الحقيقة، وصراعه مع الشر، وتحقيقه للإشراق الروحي (النيرفانا) في ظلّ شجرة بودهي، وحول إلقائه أولى مواعظه. لقد سرَدَ أشفاغوشا كلَّ هذه القصص بشاعرية تشهد بأستاذيته، ولم يتوانَ عن تلقيح قصيدته بذلك العنصر المعجز، الذي من دونه لا يمكن للشعر أن يفعل في النفس، ولا يمكن، والحالة هذه، للنكهة التعبدية البوذية أن تترسّخ في نفوس عامة الناس. عندما ولد الأمير سدهرتا زُلزِلَتِ الأرض الثابتة مثل سفينة وسط عاصفة هوجاء، وهطل وابل من المطر المعطرّ بعطر الصندل من سماء لا سحاب فيها. وعندما قرَّرَ سدهرتا ترك قصره تحت جناح الظلام، ألقى الآلهة والملائكة أنفسهم تحت حوافر فرسه لِكْتَمَ الصوت، وغرق حراس القصر كلُّهم في سبات عميق حتى لا يعرف أحدٌ شيئاً عما اعتزم الأمير أن يفعل. وفي أثناء تأمله تحت شجرة بودهي تحدّاه مارا في أن يشهد له أحدٌ بأن لديه الاستعداد أن يصبح بوذا، فلمس سدهرتا الأرض بيده اليمنى، فزُلزِلَتِ هذه

١ ثمة ترجمة ممتازة لهذه القصيدة بعنوان "يقظة الإيمان" قام بها فقيه البوذية والزنّ الكبير د.ت. سوزوكي؛ جاء فيها: "أصل الأشياء كلّها واحد، هو هو، كامل الهدوء والسكينة، ولا يُبدى أية علامة من علامات الصيرورة. أما الجهل فهو أعمى ومتناسج بحق لطبيعة الاستنارة؛ وهو، من جراء ذلك، لا يمكن له أن يتعرّف بحق إلى تلك الأحوال والفوارق والنشاطات كافة التي تتميز بها ظاهرة الكون."

مرتين لتشهد له. وعندما بلغ أسمى مراتب الإشراق أمطرت عليه الشجرة براعم. إن أشفاغوشا يبلغ، من خلال هذه القصص وأمثالها، فكرة الكمال الإلهي الذي يرمز إليه البوذا.

إن الشعر والمسرح السنسكريتيين بعد أشفاغوشا تتخللها الأساطير، لكن هذا لا يعني البتة أنه في ذلك العصر لم تُكتب سوى الأعمال الدينية؛ ذلك أن بعض المسرحيات دنيوية بالكلية في روحها. نكتفي هاهنا بذكر مركبة الطين لشدرাকা وختم ركشسا، وكذلك بعض القصائد الغزلية التي تتحدث عن الحب بين الزوجين. ولكن حتى في هذه القصائد نجد ذكراً وافيّاً للقصص الأسطوري، بآلهته جميعاً. وثمة قلة نادرة جداً من المنظومات، مثل *ميغهادوتا* ("رسول السحاب") لكاليداسا - لعلها أشهر منظومة بالسنسكريتية -، تخلو من الإشارات إلى الشخصيات الأسطورية أو القصص. إذا استثنينا هذه التأثيرات غير المباشرة للأساطير على الأدب غير الديني، فإن معظم القصائد والمسرحيات مبنية بناءً غير مباشر على ثيمات مستقاة من الراماينا والمهابهارتا وقصص البورانا. وسوف نذكر فيما يلي كوكبة من الشعراء وكتاب المسرح ممن اعتمدوا اعتماداً مباشراً على الأساطير في استقاء موضوعاتهم (ونستثني منهم كاليداسا الذي سوف نجيء على ذكره في آخر هذه الفقرة من البحث). وهذه الكوكبة من الأدباء هي التالية: ماغها، بهارقي، كوماراداس، فاتسابهتي، بهاسا، بهافابهوتي.

يعود السبب الرئيسي في شهرة ماغها إلى قصيدته الطويلة المؤلفة من خمسة عشر نشيداً والمُعنونة بمصرع شيشوبالا. هذا الموضوع استقاه

ماغها من المهابهارتا، وبطله كرشنا^١، ملك منطقة دفاركا، والمستشار الحكيم الذي دعم آل بَندو وصار صديقاً حميماً لأرجونا وأُسرَّ إليه بتعاليم *البهغفدغيتا*، ولعب دوراً هاماً في الحرب الكبرى بين آل بَندو وآل كورو. إن شيشوبالا، ملك منطقة شِدهي، انقلب عدوًّا لدوداً لكرشنا لأن روكميني، خطيبته، رفضته وتزوجت كرشنا. وبمناسبة تقديم يودهشثرا لقربان راجا سويّا، اقترح بهيشما منح كرشنا مكانة العزّة. عارض شيشوبالا هذا الاقتراح، مدّعياً بأنه يوجد أبطال آخرون يستحقون هذه العزّة أكثر من كرشنا، وأوسعها سباً وشتماً. وبعد أن احتمل كرشنا منه الإهانات وقتاً طويلاً انقضَّ عليه في آخر الأمر وصرَّعه. هذه هي الخطوط العريضة للقصة في المهابهارتا التي ظل ماغها وفياً كلَّ الوفاء. تضم قصيدة شيشوبالا وصفاً خلافاً لمدينة دفاركا، عاصمة كرشنا على الساحل الغربي ولجبل فاتكا الأسطوري.

وكذلك قصيدة كيرتارجونيا لبهارفي - وهي إحدى القصائد السنسكريتية الميلودرامية - تعتمد على إحدى قصص المهابهارتا. إذ لما صار نشوب الحرب بين آل بَندو وآل كورو أمراً محتوماً، أُشيرَ على أرجونا أن يطلب الأسلحة السماوية من الآلهة، فذهب إلى جبال الهمليا وشرع في تقشقات شديدة. لقد حاولت الحوريات السماوية أن يغوينه؛ وقد استجاب لإغوائهن أول الأمر، لكنه استطاع بعد ذلك ردَّهن ورجع إلى تأملاته. ظهر له إندرا (رب السماء)، وأمره برفع الصلاة إلى شيفا، فامتثل أرجونا. قَبِلَ شيفا مبدئياً؛ إنما لكي يمتحن قوة أرجونا ويطمئن إلى أنه يستحق الأسلحة التي يطلبها، ظَهَرَ له في زيِّ صياد ودخل معه في شجار.

١ وهو غير كرشنا، الشاب الوسيم الذي ذاع صيته من جرّاء تغزُّله برادها وراعايات البقر من فراجا.

أطلق شيفا سهماً على خنزير بري كان أرجونا قد أصابه ويتعقبه، فادّعى الاثنان ملكية الحيوان، وبلغ الأمر بهما أن اقتتلا عليه. وأخيراً، بعد أن اطمأن شيفا إلى بسالة أرجونا ومهارته في النزال، كشفَ عن نفسه، وأعطاه السلاح الرهيب المعروف باسم باشوبتا أسترا.

كذلك تقوم قصيدة *جانكي هارنا* الملحمية لكوماراداس على قصة مأخوذة من الرامايانا - قصة اختطاف سيتا؛ وفيها يتضح أثر كالايداسا الذي كان كوماراداس من المعجبين به أشد الإعجاب. تشتمل قصيدة *جانكي هارنا* على وصف خلاب للغابة التي أمضى فيها راما ردهاً من الزمن مع لكشمن وسيتا. وأشهر فقرات هذه القصيدة تتحدث عن الدمار الرهيب الذي لحق بالمعتزل السلمي للنسك من جرّاء مكائد الشياطين. يلتمس الرائي الكبير فيشفاميترا راما ولكشمن طالباً مساعدتهما لحماية النسك. رافق البطلان الشابان فيشفاميترا إلى المعتزل وطردا الشياطين وهدّأ من روع النسك.

أما فانتسابهتي فيلجاً هو الآخر إلى الرامايانا من أجل وضع منظومته الهامة *مصرع رافنا*. فإذا كان اختطاف سيتا يسجّل بداية الصراع الطويل بين القوى الإلهية والشيطانية، فإن إحباط مساعي رافنا ومصرعه يضعان حدّاً لذلك الصراع. وعلى الرغم من عنوانها، فإن القصيدة تغطي قصة الرامايانا كلّها، بصرف النظر عن كون القصص المتأخرة قد تمّ وصفها وصفاً أكثر تفصيلاً وحيوية. وما يثير المشاعر هو تناول فانتسابهتي للجانب الوجداني. ثمة، على سبيل المثال، وصفه لسيتا قبل اجتيازها لنيران التعذيب لإثبات براءتها: إن طلبها الهواء والبحر والأرض والشمس لتشهد ببراءتها يُظهر قوة سيتا الداخلية ويضيف إلى احتدام الموقف.

ومتى انتقلنا من الشعر إلى المسرح نجد كذلك أن الأساطير أهم مصدر للأفكار الموحية. إن مسرحية *أتارا راما شاريتا* لبها فابهو تي (مؤلفة

من سبعة فصول) تستمد موضوعها من الشوط الأخير لأسطورة رامنا. إن رامنا يتنكر لسيئنا استرضاءً لرأي الناس، على الرغم من يقينه بأن عرضها لم يُدَنَس إبان الفترة التي ظلت فيها في لانكا سجيناً لرافانا ، لأن الحكيم فالميكي قد أجارها في معتزله. فهناك ولدت ابنيها: لافا وكوشا. ومَصَّت سنون، وترعرع الولدان بطلين باسليين. يقرّر رامنا إقامة شعيرة *أشفاميدهايجنا*. ويمر حصان القربان يمتطيه تشاندراكيثو، ابن لكشمن، بكل المناطق، فلا يجرؤ ملك أو شيخ قبيلة على إيقاف الموكب. لكنما حين يصل الموكب إلى معتزل فالميكي، يبرز له فتّان يستبسلان في المقاومة. يأتي رامنا إلى الموقع على عجل، فتتكشف هوية لافا وكوشا، وبذلك يجتمع الأب بولديه.

وبهاسا، الذي أثنى عليه كاليداسا نفسه، يستمد موضوعي اثنتين من مسرحياته من الرامايانا، وخمسة آخر من المهابهارتا. ففي مسرحية *برايما ناتكا*، يتخيل بهاسا انعقاد لقاء بين رامنا ورافانا قبل اختطاف سيئنا، وبذلك يخرج عن نصّ الرامايانا المأثور.

ومن المسرحيات المقتبسة عن المهابهارتا تُعتبر مسرحية *دوتا غهاتوتكتشا* أشهرها؛ وفيها يمضي غهاتوتكتشا، ابن بهيما من إحدى الأبالسة الإناث (*الراكشسا*)، إلى آل كورو رسول سلام. لقد استطاع بهاسا أن يُدخل في مسرحيته هذه حواراً بين دريودهنا وكرشنا. يدافع الأول عن نفسه بشدة ضد الاتهام الموجّه إليه بحرمان آل بندو من إرثهم الشرعي، فيتهم كرشنا نفسه بأنه لم يكن نظيف اليد وبأنه طالما لجأ إلى المكر والحيلة.

ولكن في حين أكثر الكتاب المذكورون أنفاً من الاقتباس من الأساطير القديمة لبناء أعمالهم، وبذلوا جهوداً كثيرة لتقديم هذه الأساطير في صورها

الأصلية، لم يستطع أيُّ منهم أن ينقل الروح الباطنة للأساطير الهندية ذلك النقل البديع كما فعل كاليداسا. نشير هنا باختصار إلى قصيدتين لكاليداسا هما: *راغهو فمشا* و*كوماراشمبه فم*، وكذلك إلى مسرحيتين من مسرحياته هما: *فكرامور فشي* و*شكونتلا*.

إن قصيدة *راغهو فمشا* ("سلالة راغهو") تتحدث عن الملوك المنتمين إلى السلالة الشمسية. يُذكر في هذه القصيدة ثلاثون ملكاً على وجه التقريب. لكن الموضوع محبوبك بشكل رئيسي حول خمسة أجيال، يمثل لها ديليبا وراغهو وأجا ودشترتا، وأخيراً راما نفسه. ١ لقد بقي الملك ديليبا أبتراً، منقطع النسل، مدة طويلة من جراء لعنة سوربهى، بقرة إندرا التي أهملها الملك غير متعمد خلال إقامته الوجيزة في الجنة. لقد حاول الملك ديليبا، بناء على نصيحة أستاذه فسشنتها، استرضاء ننديني، ابنة سوربهى، وذهب حتى تقديم نفسه للسبع الذي انقضَّ على سوربهى لافتراسها. بيد أن السبع كان أحد رُسُل شيفا المرسل بناء على طلب سوربهى لاختبار مدى إخلاص ديليبا للبقرة المقدسة وتكفيره عن ذنبه. وبذلك ذهبت اللعنة ورُزِقَ ديليبا بولد.

سمَّى ديليبا ولده راغهو. وعندما شبَّ الولد صار تشاكرا فرتي، أي "فاتحاً للعالم". وقد هزم حتى الفرس والإغريق، وخلف لابنه أجا مملكة امتدت من جبال الهملايا إلى كيرالا. تزوج أجا من أميرة جميلة تدعى إندومتي، وأخلص لها. لكن زواجهما لم يقيض له أن يستمر طويلاً؛ إذ تبين بعد سنين عديدة أن إندومتي هذه كانت حورية منفية مؤقتاً من الجنة؛ فلما انتهت مدة نفيها سقط من السماء إكليل من الزهور رأت فيه إشارة إلى

١ الواقع أن الجزء الأخير لهذه القصيدة يلخص الرامايانا كله.

ضرورة عودتها إلى موطنها، فارتفعت إلى السماء واختفت. عندئذٍ ركب الملك أجا الحزن والملال.

دَشْتَرَتَا كان ابن أجا من الحورية، وهو بدوره والد رامبا. ومن هذه النقطة يبدأ كاليداسا حكايته، بأسلوبه الفريد المستعصي على أية محاكاة وبإدخاله تعديلات على القصة الأصلية. وفي رواية كاليداسا تقع على انعكاس لفكرتين سَبَقَ أن تحدثنا عنهما، ألا وهما: *تواكل الإنسان والطبيعة*، وأفضلية الدهرما على رغبات الفرد وحقوقه.

تقوم القصيدة الثانية لكاليداسا - *كوماراشمبه فَم* - على الأساطير التي تتناول شيفا وبارفتي. وبدلاً من الهموم "الدنيوية"، المنزلية والاجتماعية، التي تهيمن على قصيدة *راغهو فَمشا*، يأخذنا الشاعر هذه المرة إلى أعالي الهملايا المغطاة بالثلوج والمعروفة باسم كيلاشا. هناك نجد شيفا، ربَّ النساك، غارقاً في تأملاته. على أن الضرورة تقضي بإخراجه من اعتكافه وترغيبه في الزواج لأن وحده الولد الذي ينجبه له القدرة على إبادة الشيطان تاركاً الذي زَرَعَ بذور الفوضى الشديدة بين الآلهة والبشر على حدٍّ سواء. وبأمر من إندرا يحاول إله الحب - *مادهنا ١* - زرع الحب في قلب شيفا؛ لكن شيفا يكتفي بفتح عينيه وإلقاء نظرة على *مادهنا* تحيله رماداً من فوره. ثم يحاول فاستنتا، إله الربيع، الاحتيال عليه، فيحوّل منطقة الهملايا الثلجية المقفرة إلى جنة ملذات حقيقية زاخرة بالخضرة وشذى الزهور وعيون الماء والنسمات العليلات. لكن حتى هذه المناظر البديعة لا تهز شعرة في شيفا. وأخيراً تظهر على الساحة بارفتي، ابنة هملايا، التي وجد فيها الآلهة جميعاً من يليق بها أن تكون عروساً لشيفا. لقد حاولت بارفتي في البداية

١ يقابله إيروس - كوبيدون في الميثولوجيا الإغريقية - الرومانية.

إغواء شيفا بسحرها ودلالها، فأنته متزينة بالأزهار العطرة؛ لكنه لم يحرك ساكناً هذه المرة أيضاً. تتعلم بارفتي من هذا درساً، وتقرر أن تحيا حياة تقشّف، فتقوم على خدمة شيفا بكل إخلاص، وهكذا تظفر بقلبه. إن ما فشلت الفتنة الظاهرة في تحقيقه حقّقته صلوات المتعبّدة بكل يسر. على أن شيفا كان يريد الاستيقان من طهارة نوايا بارفتي، فارتدى زيّ برهمي وذهب إلى والد بارفتي، محاولاً إقناعه بأن شيفا، بشعره الأشعث وجسمه القذر، لا يصلح زوجاً لكاعب عذراء رقيقة مثل بارفتي. فيقول له هماليا إن ابنته عزمت على الزواج من شيفا عزمًا لا رادّ له، وإلا فسوف تموت عذراء. إذ ذاك يكشف شيفا عن هويته، ويوافق على الزواج من ابنة أعالي الجبال، ويتم الاحتفاء بزواج شيفا وبارفتي في الجنة بابتهاج لم يسبق له نظير. وبعد مدة يولد من هذه الزيجة ولد. وقد عُرفَ هذا الولد بلقب سكنداكرتيكا أو كومارا بسبب إبادته الشيطان تاركا.

أما مسرحية فكر/مورفشي^١ ("أورفشي، جائزة البطولة") فقد بناها كاليداسا على أسطورة فيدية جميلة عن ملك يدعى بورورفس يهوى حورية تدعى أورفشي. يتم استعمال العنصر الميتافيزيائي بحرية تامة في مختلف الأساطير الواردة في هذه المسرحية. لقد نزل غضب الآلهة على أورفشي، فتحوّلت إلى نبتة زاحفة. بيد أن الملك يحصل على حجر سحري من الجنة، بلمسها إياه تعود مرة أخرى إلى صورتها الأصلية. إنما لم يكن مسموحاً لأورفشي أن تبقى على الأرض طويلاً، فكان لا بدّ لها من أن تعود إلى السماء؛ لكن الآلهة تطلب عون بورورفس في معركتها ضد الشياطين، فتجيز له استبقاء أورفشي معه لقاء عونه. إن فكرة العلاقات المتبادلة بين

١ ترجمها إلى الإنكليزية شري أوروبندو بعنوان البطل والحورية.

الإنسان والقوى السماوية فكرة متكررة في الأساطير عموماً، على اختلاف مصادرها، و"التوكل" ليس من طرف واحد.

وأما مسرحية شكونتلا، فهي درّة من دُرر الأدب العالمي. تقوم حبكة هذا العمل على أسطورة من المهابهارتا حول بنت تولد من علاقة بين حكيم وحرورية، فتنشأ في صومعة وتتزوج من ملك. لقد خرج كاليداسا في الواقع عن الأسطورة الأصلية من حيث بعض التفاصيل، لكن عمله يبلغ الفكرة الأساسية للأسطورة. تبدأ المسرحية في جوٍّ من السذاجة والبساطة والسلام والجمال الطبيعي؛ ثم تسير رويداً رويداً تسير نحو حياة مفتعلة باذخة في قصر ملكي في المدينة، بكلّ تعقيداتها وخيباتها؛ لكي تعود في النهاية إلى الطبيعة، إذ يتم اتحاد البطل والبطلّة مرة أخرى بحضور هملايا. إن الدرس من المسرحية شديد الوضوح: إن السعادة والهناء القانع يتملّصان منّا عندما نخلُ بتناغم الحياة الكلّية التي نكون فيها جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة الأم. لكن كاليداسا يبلغ أيضاً فكرة أخرى لا تقل عن الأولى أهمية، ألا وهي أن الحبَّ يصير أخلص وأمتن عندما يتدرّج من الصعيد الجسماني إلى الصعيد الروحاني، وأن المعاناة والآلام يمكن أن تلعب خلال هذه العملية الانتقالية دوراً خلاقاً. لقد انجذب كلُّ من دُشِينتا وشكونتلا إلى الآخر بدافع هوى جارف، فذهب حبُّهما كما جاء، إذ حصل بينهما سوء تفاهم أدّى إلى انفصالهما. غير أن تطهّرهما في نار المعاناة وحدهما في النهاية بأواصر من الحبِّ عميقة صافية.

في القرن الثاني عشر أخذت اللغات الإقليمية تحلُّ محلَّ اللغة السنسكريتية كوسيلة للتعبير الخلاق. تشكّل رائعة جاياديفا غيتاغوفندا/ آخر النصوص باللغة السنسكريتية التقليدية. تتكلّم الفقرات الافتتاحية للقصيدة

بإيجاز عن تجسّدات فشنو العشرة (التي تضم البوذا أيضاً) التي يكتمل بها دورنا البشري الحالي، لكن بقيتها موقوفة كلّها لأسطورة كرشنا. وكرشنا هذا هو عينه كرشنا راعي البقر في غابات فرندافانا، المرتدي ثوباً من الحرير الأصفر، والمطوّق عنقه بالياسمين، والمكّل بريش الطاووس، والعازف على الناي. إن كرشنا ينقاد إلى إغراء راعيات البقر الفاتنات، ناسياً رادها، حبّه المخلص الحقيقي. ولكن سرعان ما يتلاشى هذا السحر، ويعود كرشنا إلى رادها التي أحبّته حتى العبادة. هذه القصيدة رمز إلى الروح الخالدة - كرشنا - التي، إذ تتجسّد، تنسى أصلها الإلهي وماهيّتها الحقيقية، فتتجذب إلى عالم الكثرة والتنوع؛ لكنها أخيراً ترجع إلى المصدر الذي أتت منه .

إن مرحلة الانتقال من اللغة السنسكريتية إلى اللغات الإقليمية لم تؤثر البتة في دور الأساطير في الأدب، ولا سيما في الأدب المنظوم. إن أول عمل أدبي استُهلّت به هذه الفترة كان ترجمة الرامايانا. لقد شكّل الحافز القوي للتعبّد ومحبة الحق والإخلاص له في علاقة صميمية العامل الحاسم في الشعر الهندي في القرون الوسطى في طول البلاد وعرضها، فلقبت الأساطير القديمة عن الآلهة الكبار في البانثيون الهندوسي اهتماماً منقطع النظير من قبل الشعراء، الروحانيين منهم والرأئيين. ولأن الأساطير الهندية غنية جداً ومذهلة التنوع، فقد وجد فيها كلّ تعبيراً عن مزاجه الروحي الخاص.

لقد ألهمت الأساطير الخاصة بشيفا وفشنو شعراء نايانامار وألفار في جنوب الهند على الترتيب. وبحسب الروايات، كان ثمة إثنا عشر شاعراً فيشناويّاً وثلاثة وستون شاعراً شيفاويّاً. وقد ظهر في تلك الفترة عدد لا

يستهان به من المقتطفات الأدبية أعدّها مؤلفون مغمورون في أغلب الأحيان؛ وهي تضم كلّ الأساطير الخاصة بشيفا وفشنو كما سرّدها هؤلاء الشعراء. ولقد ترنّم شيعة طائفة لنغايات، المعروفون أيضاً، بالـ *فيراشائيفا* - "الأساطير الشيفاوية" - وعبروا من خلالها عن خبراتهم السرّانية الأعمق. ولقد كان باسا فاراجا، مؤسس هذه الطائفة، من كبار الزعماء الروحيين المؤثرين في جنوب الهند. وفي الطرف الشمالي للهند، كانت كشمير نواة الطريقة الشيفاوية. إنما من وجهة نظر الإنتاج الأدبي إجمالاً تبدو الطريقة الفشناوية - وهي طريقة "بهكتية" في الأساس - أقوى تأثيراً، وبخاصة فيما يتعلق بالشعر في البنغال وغوجرات وراجستان وأوريسا وآسام ومناطق أخرى من شمال الهند. وقد نظم الشعراء مستوحين أساطير راماً وكرشنا - "تنزلي" فشنو - القصائد والأناشيد التي ما تزال تُغنى إلى يومنا هذا، ولاسيما في الساعات الأولى من الصباح والمساء.

لقد أثّرت منظومة رام تشارتا مانسا لتولسي داس في حياة الملايين من عامة الناس، رجالاً ونساء، بغضّ النظر عن الطوائف والمراتب الاجتماعية والثقافية. وتكاد القرون الأربعة التالية أن تخلو من أيّ مكافئ للتأثير القويّ لهذا العمل المقتبس عن الرامايانا. لقد كان الشعراء البهكتيون قبل تولسي داس يلجأون إلى القصص الأسطوري لحياة رام التي حبكوها في قصائدهم ومحاضراتهم الدينية. من بين هؤلاء رامانندا من فارنسي، الذي تتلمذ عليه مريده الشهير كبير، الصوفي العظيم. وعلى الرغم من أن كبير - المسلم - انتمى إلى جناح نيرغونا ("عديم الصفات") للحركة البهكتية، واعتبر الحقّ الأسمى غير قابل للوصف، فلم يتخرج من مخاطبة الله باسم رام أيضاً. ومن بين المؤسّسين لأسطورة الشعراء الفيشناويين من

البنغال نذكر الشاعر سورداس (الذي لا يقل نتاجه أهمية عن الشاعر تولسي داس)، وميرابين، الأميرة التي صارت قديسة-شاعرة، وتغنّت في قصائدها بصيا كرشنا وشبابه في قصائد تفيض عذوبة ومحبة.

وفي العصر الحديث تحول عددٌ من الكتاب الهنود عن التراث الأسطوري، وتوجّهوا إلى الغرب لاستيحاء الأفكار. لكنما سرعان ما تبين لأولئك الكتاب بالإنكليزية أن تقاليد الأدب الهندي تضرب بجذورها في الأساطير، وأن هذه الجذور لا يمكن التضحية بها لمن يريد أن يتعمق في فهم الحياة الهندية ووصفها وصفاً مقنعاً ومبدعاً.^١

لقد نهل الكتاب في كل لغات الهند تقريباً من معين الأساطير. نذكر هنا، على سبيل المثال، بهاراتندو هريش تشندرا الذي يُعتبر أبا الأدب الهندي الحديث والذي اقتبس موضوعات عدد من مسرحياته الكبيرة من المهابهارتا. وكذلك قصيدتا ساكيت وكامايان لمائيتهيالي تشارن وجايا شيكهر براساد، على الترتيب، مبنيتان على الثيمات الأسطورية. وإن مهاديفي فارما لجأت إلى الأساطير الفيدية وأساطير سيرة البوذا في عدد من قصائدها. وفي عهد ما بعد الاستقلال، الذي يتميز بنهضة الثقة والاعتزاز بالتراث، ازداد الاهتمام بالأساطير بهدف استيحاء الأفكار والموضوعات.

بيد أن أحسن نماذج العودة إلى التفسير الخلاق للأساطير في الأدب الهندي الحديث تقع عليه في أعمال رابندرانات طاغور. إن طاغور في هذا

١ إن ميخائيل مادهو سودان - وهو مسيحي من حيث العقيدة، مستغرب من حيث التعليم - اختار قصة درامية من الرامايانا موضوعاً لقصيدته الشهيرة ميغانادا فادها كافيا التي تصف مقتل ميغانادا أو إندراجيت، ابن رافنا، على يد لكشمن. وتورودت، التي صرفت معظم عمرها القصير في إنكلترا، كتبت قصيدة مبنية أساساً على حكاية "ساتياغان وسافيتري" المستقاة من المهابهارتا. ومن جانبه، بنى شري أوروبندو أيضاً ملحمة الشعرية سافيتري على هذه الحكاية نفسها.

المجال، كما في المجالات الأخرى التي اهتم لها، هو خير من يمثل لهذا التيار. لقد قدّم في عدد من محاضراته ومقالاته تأويلات حاذقة للمعاني العميقة للأساطير. ففي مقاله *الشخصيات المهملة في الشعر* جاء على ذكر عدد من الشخوص المؤنثة في الرامايانا والمهابهارتا. وقد كتب قصائد في كاشا وديفاياني ودهرترشترا وغندهاري أهاليا وأرميلا وغيرهن؛ وبعض قصائده تتحدث عن أوباغوبتا وفاسافادتا وسوداسا البستاني وغيرها من الشخوص المستقاة من *الجاتكا* وغيرها من المؤلفات الأسطورية البوذية. وأخيراً نشير إلى مسرحية طاغور الشهيرة *تشيترانغدا* المبنية على قصة من قصص المهابهارتا. إن أرجونا في جولاته يبلغ كاماروبا، حيث يتشاجر مع الأميرة تشيترانغدا التي لم ينجب والداها صبيّاً، فربّياها تربية الفتيان حتى أجادت فنون الحرب كلّها. إنها تدخل في جدال ساخن مع أرجونا، يستتبعه نزال، فيدهش أرجونا من بسالتها. أما الأميرة فتُغرّم بالبطل البندوفي (من آل بندو) الجميل. لقد تحركت فيها طبيعة الأنثى المكبوتة، فتحوّلت الفتاة المسترجلة إلى امرأة حقيقية. وتنتهي القصة بزواج الأميرين، ويثمر هذا الزواج عن طفل يسميانه بابهوفاهنا.

أثر الميثولوجيا على العمارة والنحت والرسم والموسيقى

لقد كان دور الأساطير في التعبير الفني الجمالي للثقافة الهندية من القوة بحيث إن أيّ تقدير أو إدراك لمعاني الفنّ الهندي يظل متعذراً بدون حدّ أدنى من الإلمام ببعض الأساطير الرئيسية والرموز المتعلقة بها. وسوف نكتفي بذكر عدة نماذج من الطيف الواسع للفنّ الهندي لإظهار العلاقة الوثيقة بين الأساطير والفن.

لعلَّ الأنسب هو تصدير هذا القسم من بحثنا بفنِّ المعمار والنحت. إذ تكاد جميع التماثيل في الهند أن تكون منحوتة في الجدران والأعمدة والبوابات والأسقف أو المتائف الواصلة بين الجدران والأعمدة والأسقف. وباستثناء التماثيل المعدنية في جنوب الهند، قلما توجد تماثيل منفصلة. لذا يمكن اعتبار المعمار والنحت فناً واحداً لا يتجزأ.

إذا شئنا أن نبدأ بتمثيل الأساطير الخاصة بالبوذا، يمكن لنا أن نتوجّه إلى أحد الآثار المبكرة القائمة، ألا وهو البرج البوذي في سانتشي. إن البرج الرئيسي غير مزين البتة، بيد أن البوابات الأربع التي أضيفت إليه بعد قرنين من بنائه مزينة بالنقوش تزييناً بديعاً. ينتمي هذا الأثر التاريخي إلى المرحلة المبكرة من البوذية، والبوذا ما يزال يُعتبر معلماً حكيماً، وليس شفيعاً مخلصاً. ولأنه لم يكن قد أُلِّه بعد، لا توجد أية تماثيل تمثل له في سانتشي، إنما يُدَلَّل على وجود السيد بمقعد خال تحت شجرة بودهي أو برموز أخرى، مثل أثر القدم وعجلة الدهر والماظلة الملكية وقصعة الصدقات وعصا الترحال.

على الرغم من أن صورة البوذا لا تظهر في لوحات سانتشي، لكن الأساطير المتعلقة بحوادث حياته الرئيسية ممثلة فيها. فعلى سبيل المثال، توجد لوحة تمثل الحلم الذي ترى فيه الملكة مايا، أمّه، قبل ولادة سدهرتا فيلاً ناصع البياض يندس في بطنها. وبعض الحوادث الأخرى تمثل لزهده، وإغراء الشرّ، وترويض الفيل الثمل نالاعيري، وعودة البوذا إلى كيبلافستو، مسقط رأسه. وكذلك تظهر في هذه اللوحات مناظر من قصص الجاتكا التي تتناول تجسّد البوذا السابق وبعض اللوحات الخاصة بقصص الجاتكا تمثل مهابكبي وشدانته وفَسنتارا.

وإذا تركنا الأساطير البوذية للتعريخ على الأساطير الهندوسية، لا بدّ أن نقع على تماثيل فشنو. فالأسطورة التي تروي نوم فيشنو على لفات الثعبان شيشاناغا، كما ذكرنا، تظهر في صورة لوحة توجد في معبد داشافاتارا وديوغره في الهند الوسطى. إن هذا الثعبان يطفو على بحر اللبن البدئي؛ والإله العظيم يستريح واضعاً ذراعه اليسرى تحت رأسه، بينما زوجه لكشمي تدلّك قدميه. وفوق هذه الصورة الرئيسية المستقلة، توجد ثمة أشكال مصغرة لبرهما وشيفا وإن درا. وفي أوداياغيري بالهند الوسطى نقع كذلك على التجسد الثالث لفشنو: فرّهافاتارا (تجسد الخنزير). ويظهر فشنو في صورة الخنزير لإبادة الشيطان هرانياكشا ولرفع الأرض عن مياه الفيضان. في المعبد الساحلي في مهابالورم، قرب مدراس (شيناى الحالية)، نجد تمثيلاً رائعاً آخر لفشنو مستلقياً على الثعبان.

إن بعض النماذج المؤثرة للنحت الهندوسي مكرّسة لمختلف الأساطير الخاصة بشيفا؛ ففي بعضها، كما نجد في المعبد الشيفاوية الشهيرة في خاجوراهو، يظهر شيفا وبارفتي (أو هارا-غاوري كما يُدعى في بعض الأحيان) في وصال حميم يرمز إلى اتحاد الوعي والطاقة، شكتي. وفي معبد كيلاشا في إلورا توجد أشهر لوحة تُظهر شيفا وبارفتي جالسين معاً على جبال كيلاشا هادئين ساكنين. وهنا يظهر رافنا، ملك لانكا الشيطان مزلزلاً الجبال.

إن زواج شيفا وبارفتي^١ يشكّل أبدع لوحة بمعبد جزيرة إلفنتا على مقربة من مومباي (بومباي سابقاً). فضلاً عن ذلك، يوجد تمثالان آخران

١ موضوع عمل كاليداسا العظيم كوماراشميهَم كما مرّ بنا.

لشيفا في إيفنتا يستحقان الذكر، ألا وهما: أ. أردهنريشفرا، أحدي الجنس المقدس ١؛ ب. مهبشامورتي - وفيها يظهر شيفا مثلث الرؤوس. وهذه اللوحة الأخيرة لا تمثل المجموعة المؤتلفة لثلاثة آلهة في صورة واحدة، كما يمكن لبعضهم أن يظن، بل بالحري المظاهر أو "الأفانيم" الثلاثة للإله نفسه؛ وبذلك تقدّم لنا اللوحة فكرة فلسفية هامة، ألا وهي أن الحق واحد، إنما يمكن النظر إليه من منظورات مختلفة.

إن المعبد الهائل والمدهش في كونارك في أوريسا مكرّس لسوريا ديف - إله الشمس. ويظهر هذا البيت المعمور على شكل مركبة بدواليبيها الـ ٢٤ المنقوشة بدقة، تجرّها ستة جياذ مطهّمة. إن الأسطورة الخاصة بإله الشمس القائد لمركبته تحت القبة الزرقاء، من بزوغ الفجر إلى غسق الليل، منقوشة في الحجر. وهناك مصاطب عديدة تقف عليها النساء مطبّلات، وأصابعهن على الطبول، معلّات استهلال سقر إله الشمس. وإن قصة هبوط الغانغا (نهر الغانج) من الفردوس على الأرض بعد مرورها من خلال شجر شيفا هي موضوع لعدد من اللوحات التي يوجد أحسنها في مهابلبورم على مقربة من مدرّاس.

والرسم كذلك وسيلة تعبير للأساطير. ولسوء الطالع لم يبق إلا قليل جدًّا من الرسوم القديمة. إن الجدرانيات الجصّية مشبعة بالأساطير البوذية. وهناك دلائل واضحة تشير إلى أنه في وقت مضى كانت جدران عدد من المعابد الهندوسية مغطاة بالرسوم الملونة التي تمثل عددًا من الشخصيات والحوادث الأسطورية.

١ تظهر هذه اللوحة شيفا في وجهيه الأنتوي والذكري، حيث يبدو فيها نصفه امرأة ونصفه الآخر رجل. يقابله هرمافوديتوس (= هرمس + أفروديتي) في الميثولوجيا الإغريقية.

إن مدرسة راجبوت للمنمنمات (التي يرجع تاريخها إلى القرن السادس عشر) والأساليب البهارية والدوغرية في الرسم التي ظهرت بعدها تُبرز ولع الفنانين بأساطير رادها وكرشنا. هذا ولم يتورع رسامو أسلوب مدرسة راجبوت في تمثيل الحالات العشقية الحميمة لتزيين صفحات مصنفات علم الجنس الراقي (مثل الكاماسوترا)، رمزاً إلى حال الوصال بين شيفا وشكتي. وفي العصر الحديث راح رسامو النهضة البنغالية يرسمون بدقة متناهية مشاهد فريدة من حياة البوذا والأساطير الهندوسية، وبخاصة تلك التي تتعلق بكرشنا. وخلال العقود الأخيرة، ظهر الاهتمام من جديد بالأساطير، كما تدل عليه أعمال بعض الفنانين المعاصرين.

كذلك فإن الموسيقى الهندية تدل على نفوذ الأساطير المستمر في الموسيقى الهندوستانية الكلاسيكية وهيمنتها عليها، وبخاصة عندما يتم تقديمها بأسلوب دهروباد. وإن المقطوعات البديعة التي تصوّر مآثر راما وشيفا وسرّسفتي ديفي وغيرهم من الآلهة ما تزال تحظى بالتقدير والشعبية منذ أجيال. كذلك ما تزال أساطير كرشنا تحظى بشعبية لا نظير لها عندما تُعزف بالأساليب الكلاسيكية للموسيقى الهندوستانية، مثل تومري ودارا. وإن الرقص الهندي الكلاسيكي تسود عليه الصبغة الدينية، ويستقي موضوعاته من الأساطير بصفة رئيسية. وهنا نجد تنوعاً شديداً: ففي مدرّاس، حيث يزدهر رقص الكتهاك والمانيبوري، يتم تمثيل أساطير رادها وكرشنا الرومانسية، المأخوذة في أغلب الأحيان من الغيتاغوفندام لجايا ديفا، بحركات وقورة وإيماءات دقيقة من العيون والأصابع، يرمز كل منها

١ أمثال غاناندانات وأبندرانات طاغور (شقيقي الشاعر المعروف) وكستين مازمدار وناندلال بوش وأبيت كومار هالدار.

إلى دقائق ما يجري في النفس البشرية. ومن خلال رقص البهارات ناتيام والكاتهاكالي، يتم تمثيل القصص الرامايانية والأساطير الشيفاوية. ومع أن للأساطير الكرشناوية مكانتها الثابتة، لكن المنزللة الأولى من نصيب أساطير شيفا، وبخاصة في مظهره الناتاراجا - سيّد الرقص الكوني. إن شيفا يظهر وفقاً لهذه الثيمة الأسطورية من السكون البدئي، فيرقص ويرقص، حتى يظهر العالم إلى الوجود؛ ثم، حين يصيبه الإعياء، تبدأ حركاته بالتباطؤ حتى يسكن، فيرجع العالم إلى حالة الانحلال.

خاتمة

لقد أقدمنا على كتابة هذا البحث الوجيه بهدف لفت انتباه القارئ العربي إلى عدد من خواص الأساطير الهندية، وللتدليل على الدور الخلاق الذي تلعبه في التراث الثقافي النقلي الهندي إجمالاً، وللفت النظر إلى بعض التعبيرات الخاصة بهذا المنقول العريق. بيد أننا نعي مبلغ تقصيرنا في هذا الباع. فالمواد المتوفرة لدارس الأساطير الهندية واسعة جداً وشديدة التنوع. ولقد كنّا مضطرين إلى اختيار عدد محدود من النماذج من مخزون هائل من الرموز والمفاهيم الفلسفية والأخلاقية والأعمال الفنية الرائعة. لم نأت في هذا المقال إلا على ذكر الأساطير الأشهر، فيما اقتصرنا على إشارات سريعة إلى الأعمال الشعرية والنحتية.

ولا نلمس اليوم أثر الأساطير في فنون الرسم والموسيقى والرقص وحسب، بل وفي مجالي المسرح والسينما. واليوم يُبدي منتجو البرامج الإذاعية والتلفزيونية رغبة شديدة في العودة إلى الأساطير لاستمداد الموضوعات التي ينتجونها. فلقد أخذت الأساطير تحرك مشاعر الشعب

الهندي على نحو جديد. لم يعد الناس يفهمون من الأساطير إلا مدلولاتها الخارجية، وغابت عنهم رموزها الميتافيزائية التي تتطوي على عمق الوجود والحياة؛ لكنها مازالت تؤثر فيهم، وما تزال معانيها تفعل فعلها في نفوسهم من حيث لا يعون. وبذلك تستمر تلك الخاصية المميزة للأساطير الهندية في علاقتها الوثيقة بحياة الناس العملية. وهذا يصدق اليوم كما كان يصدق في العصور القديمة والعصر الوسيط. وقبل نصف قرن تقريباً كان "مفكرون" عديدون يعتبرون الأساطير شيئاً أكلَ الدهرُ عليه وشرب. أما اليوم، فقد عاد اهتمام عامة الناس بها مترجماً إلى اختيار أسماء عديدين أسماء مستقاة من الأساطير لمولودهم الجدد: لم يعد اليوم اختيار أسماء من نحو ناكولا وياياتي وتشيترا وأديتي وديفاياني وآروندهاتي وإندراماني بالأمر المستغرب بعد أن كاد أن يصير مستهجناً؛ وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على رغبة مكنونة في الناس باستعادة هويتهم الثقافية.

عود على بدء: أجل، إن الثبات والتحول معاً هما سداة المنقول الهندي ولحمته. ولأن الأساطير جزء لا يتجزأ من ذلك المنقول، فإنها تعكس هذين الميلين المتزامنين بصورة ملموسة. إن المفاهيم الأساسية والقيم الخاصة بالأساطير العظيمة تظهر ثباتها واستمراريتها غير المنقطعة، لكن مع تجدد تفسيراتها وتأويلاتها.

لم يتردد صانعو الأساطير الهندية فيما مضى في إبعاد بعض الآلهة إلى خلفية المشهد الأسطوري العام وإبراز آلهة أخرى إلى المقدمة. فليس من المستبعد، إذن، أن تتضمن اليوم آلهة جديدة إلى البانثيون الهندوسي. ومن الملحوظ، في أيامنا هذه، أن يضع الفنان القروي تماثيل طينية للمهاتما غاندي إلى جانب تماثيل شيفا وراما وكرشنا في الأسواق التي تقام في

المعارض الشعبية التقليدية أو بمناسبة المهرجانات (كهومب). كذلك كثيراً ما تقع في حوانيت الرصيف على تقاويم وبوسترات عليها صور المهاتما وراماكرشنا بارمهامسا، وهالة القداسة التقليدية حول رأس كل منهما. ولعله في يوم آتٍ سوف تُنسج الأساطير حول أساتذة روجيين معاصرين، مثل راماكرشنا ورامانا مهارشي وأنانداماي ما ورام داس وكريشنامورتي، مثلما نُسجت في الماضي حول كرشنا والبوذا وشنكرا ورامانوجا وغيرهم من حكماء الهند ورأيها الخالدين.

مراجع مختارة

- Arnold, Edwin (Sir), *The Light of Asia & The Indian Song of Songs* (Gita-Govinda), Jaico Publishing House, Bombay-Calcutta.
- Aurobindo, Sri, *Savitri: A Legend and a Symbol* (followed by the author's letters on the poems), Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1954.
- Campbell, Joseph (with Bill Moyers), *The Power of Myth*, Edited by Betty Sue Flowers, Doubleday, New York, 1988.
- Chakraverty, Anjan, *Indian Miniature Painting*, Tiger Books International, London, 1996.
- Coomaraswamy, A.K., *The Dance of Siva: Fourteen Indian Essays* (with a Foreword by Romain Rolland), Asia Publishing House, Bombay, 1956.
- Craven, Roy C., *Indian Art: A Concise History*, Thames, New York, 1985.
- Daniélou, Alain, *The Myths and Gods of India*, The Princeton Bollingen Series, Inner Traditions International, 1991.
- Dutt, Romesh Chandra (tr.), *The Ramayana & The Mahabharata* (1899), <http://www.sacred-texts.com/hin/dutt>.
- Filliozat, P., « Kālidāsa », in *Encyclopædia Universalis*, vol. 9, 1975.

- Floyd, Leela, *India Music*, Oxford University Press, 1980.
- Gandhi, Indira & Jean-Louis Nou, *Eternal India*, B.I. Publications, New Delhi, 1980.
- Garratt, G.T. (Ed.), *The Legacy of India* (with an Introduction by the Marquess of Zetland), Oxford University Press, 1951.
- Gaston, Anne-Marie, *Bharata Natyam: From Temple to Theatre*, Manohar, New Delhi, 1996.
- Ghose, Sudhin N., *Folk Tales and Fairy Stories from India*, Dover Publications, 1996.
- Gray, John E.B., *Oxford Tales from India*, Oxford University Press, 2001.
- Herbert, Jean, *La mythologie hindoue : son message*, Albin Michel, Paris, 1958.
- Hutchins, Francis G., *Animal Fables of India*, Amarta Press, 1985.
- Jansen, Eva Rudy, *The Book of Hindu Imagery: The Gods and Their Symbols*, Binkey Kok, Havelte, 2001.
- Kalidasa, *The Recognition of Sakuntala*, Oxford University Press, 2001.
- Kapoor, A.N., V.P. Gupta & Mohini Gupta (Eds.), *An Encyclopaedic Dictionary of Indian Mythology*, New Delhi, Radha, 2004.
- Mitchell, George, *The Hindu Temple: An Introduction to Its Meaning and Forms*, University of Chicago Press, 1988.
- Mitchell, Pratima & Liba Taylor, *Dance of Shiva*, London, Hamilton, 1989.
- Régnier, R. & M.-T. de Mallmann, Filliozat, P., « Inde : Les arts », in *Encyclopædia Universalis*, vol. 8, 1974.
- Shepard, Aaron, *Savitri: A Tale of Ancient India*, A. Whitman, Morton Grove, Il., 1992.
- Sivaramamurti, Calambur, *The Art of India*, India Book House, Bombay, 1977.
- Varenne, Jean, « Langue et littérature sanskrites », in *Encyclopædia Universalis*, vol. 14, 1976.
- Vaudeville, C., « Tulsī-Dās », in *Encyclopædia Universalis*, vol. 16, 1976.
- Zimmer, Heinrich, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Edited by Joseph Campbell, Bollingen Foundation, Pantheon Books, New York, 1946.

- Zimmer, Heinrich, *The Art of Indian Asia: Its Mythology and Transformations*, Edited by Joseph Campbell, Bollingen Foundation, Pantheon Books, New York, 1955.

- روائع طاغور في الشعر والمسرح، نقلها إلى العربية د. بديع حقي، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٣ (طب ٢).

عرض كتاب

اللغة العربية في الهند عبر العصور

المؤلف: خورشيد أشرف إقبال الندوي

محمد بركة

الهند واحدة من البقاع المتسعة التي وصلها الإسلام، سواء عبر الفتوحات الأولى، أو العلاقات التجارية العديدة، أو صراعات دول الجوار، فقد فتحها محمد بن القاسم في ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي على العراق عام ٩٢ هـ ٧١٢ ميلادية، وسيطر على قطاع كبير من الهند، وما لبثت الحملات الإسلامية أن توالى فدخلت غجرات، وملتان، وكشمير تحت النفوذ الإسلامي في زمن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور.

لكن هذه الفتوحات توقفت بمجيء الخليفة المهدي، إذ إن النزاع اشتد بين القبائل العربية التي هاجرت إلى هذه البقاع في المائة الأولى من الإسلام، واقتصر انتشار الإسلام على العلاقات التجارية التي نشطت مع الهند، والتي تعود جذورها إلى مئات السنين السابقة على الفتح، وربما كان هذا التغلغل المعرفي بالإسلام وأهله أهم العوامل التي ساعدت فيما بعد محمود الغزنوي على هزيمة شتى الإمارات الهندوسية، وفرض سيطرته على شبه القارة الهندية بعد سبع عشرة غزوة تمت في عهده.

ومنذ ذلك التاريخ استقرت الثقافة الإسلامية بشكل رسمي في الأرجاء الهندية، وراح الهنود بعد تعلم اللغة، والفقه، والحديث يشاركون فيما عرف

بالعلوم الإسلامية، ومن ثم عكف الباحث والكاتب خورشيد أشرف أقبال الندوي على إجراء مسح شامل لتاريخ الثقافة الإسلامية في الهند، وإبراز مجهودات من شاركوا بإنجازاتهم العلمية والثقافية في علوم التفسير، الحديث، الفقه، السير، التراجم، النحو، الصرف، العروض، المعاجم، الشعر، وغيرها. وذلك في كتابه «اللغة العربية في الهند عبر العصور» الذي نشرته أخيرا الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وليس ثمة شك أن اللغة العربية موضع احترام وتقدير لدى مسلمي الهند، كما أنهم تأثروا تأثراً بالغاً بأنماط الحياة العربية، فهم يشكلون وحدة حضارية لها شخصية مستقلة تستمد مكوناتها من التراث العربي الأصيل ومن الحضارة الهندية العتيقة، ولهم نشاط ملموس في جميع مجالات الحياة الهندية، كما لهم إسهامات جمة في إثراء التراث العربي الإسلامي. وبدأ استخدام اللغة العربية في الهند منذ الأيام الأولى للفتح الإسلامي للسند وذلك في عام ٨٩هـ/٧٠٨م، وكان أول نقش عثر عليه في الهند هو نقش المسجد الجامع في بنبهور بالسند والمؤرخ سنة ١٠٧هـ/٧٢٧م، وهو أقدم النماذج التي استخدم فيها الخط العربي للكتابة على الأحجار في العصور الإسلامية. وتعد الهند اليوم من المراكز الرئيسة للثقافة الإسلامية في العالم، إذ تضم مئات المعاهد والمدارس، التي تقوم بتعليم اللغة العربية وآدابها والعلوم الإسلامية وتراثها، هذا إلى جانب الجامعات الحكومية والمؤسسات الرسمية العديدة التي تعني بالبحوث الإسلامية في شتى جوانبها.

وكتاب اللغة العربية في الهند عبر العصور يهتم بشأن اللغة العربية ومكانتها في الهند، ودورها في بناء الحضارة الهندية، فيقول المؤلف: نهض من أرض الهند على مر العصور أدباء وشعراء، عرفوا بفصاحة اللسان

العربي المبين، وخرج منها صفوة من العلماء ولفيف من رجال الفكر والقلم، الذين أدوا أدواراً رائعة في مجال التصنيف والتأليف وتركوا آثاراً خالدة، لا يسوغ لمؤلف في تاريخ الأدب العربي والثقافة الإسلامية العامة أن يغض الطرف عنها ويبخس حقها. ولكن من الملاحظ أنه قلما نجد أحداً في البلاد العربية يتحدث عن اللغة العربية في شبه القارة الهندية، لا عن عصبية جنسية أو نزعة سياسية، ولكن لقلّة وجود المصادر العربية والمراجع العلمية في هذا الموضوع.

يقدم المؤلف في تمهيد الكتاب رؤيته عن اللغة العربية في هذه البقعة من الأرض، فيقول: يرجع تاريخ اللغة العربية إلى أكثر من خمسة عشر قرناً، إذ بدأت خطواتها إلى العالمية منذ كانت رابضة في شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهلي إلى أن ظهر الإسلام، فانطلق بها الدعاة والفاثون إلى شتى بلاد العالم، وظلت منذ ذلك الوقت اللغة الأولى بين لغات المسلمين، فهي ليست لغة رسمية وأدبية للعرب فحسب، وإنما هي لغة دينية وثقافية للمسلمين في مشارق الأرض ومغاربها.

وأما رغبة المسلمين من غير العرب في تعلم العربية، فإنما كان باعته قراءة القرآن الكريم قراءة جيدة، وفهم معانيه بصورة صائبة، حيث إنها قد نشرت في كل مكان رحلت إليه أنوار الإسلام وأشعة القرآن الكريم، الذي هو بدوره حافظ اللغة العربية ولولاه لتوارت لغة العرب نفسها في قبور الأجداد. وكان للحديث الشريف أيضاً دور كبير في نشر اللغة العربية، حيث دونت أقوال وأفعال الرسول — صلى الله عليه وسلم — وهو أفصح الفصحاء، وهي اللغة العربية التي حملت العلوم والفنون كلها الدينية والتطبيقية وفيها جل كتب التراث الإسلامي، وفيها معظم المعارف والعلوم،

وبالعربية قيل أعذب الشعر وأجمله، وبها كتبت أبلغ الرسائل وأرق المكاتبات وفيها سجل أدب رفيع المستوى، وكانت لغة الحضارة العالمية لقرون عديدة فهي خازنة ثقافة العرب وحكمة الهند وحضارة الفرس وفلسفة اليونان.

ونظراً لهذه الأهمية اعتنى المسلمون في جميع أقطار العالم باللغة العربية عناية فائقة، وبذلوا جهوداً مضنية في تعلمها وتدريسها، وهكذا بدأت اللغة العربية تكتسب صبغة عالمية منذ القرون الأولى. بيد أن علاقة العرب بالهند قديمة قدم التاريخ، ولها جذور حضارية عريقة ترجع إلى ما قبل الإسلام.

ويرجع فضل انتشار الإسلام في شبه القارة الهندية إلى دعاة العرب الذين تشبعوا بروح الإسلام السمحة، فأناروا الطريق لنشر الدعوة الإسلامية في ربوعها عقب ظهورها في الجزيرة العربية مباشرة، وبذلوا الجهود في سبيل نشر دين الله الحنيف بطريق الموعظة والإرشاد والقوة الحسنة، كذا أشرقت الهند بنور الإسلام، وهبت عليها نفحاته منذ فتحها القائد الشاب محمد بن القاسم عندما وجهه عمه الحجاج بن يوسف الثقفي إلى غزوها سنة ٩٢هـ/٧١٢م، وقد نجحت هذه الغزوة أيما نجاح، حيث آل جزء كبير من الهند إلى الحكومة الإسلامية. ولما كانت اللغة العربية لغة القرآن ولسان الدعوة الإسلامية، وكذلك لسان المنتصر في ذلك الزمان، كان من الطبيعي أن تنتشر مع انتشار الإسلام وتعاليمه الراقية في المناطق المفتوحة.

وكما انتشر الإسلام انتشرت اللغة العربية على نطاق واسع بين سكان هذه البلاد، حيث تروي كتب التاريخ أن الهنود الذين أسلموا في أقاليم السند

كانوا يتحدثون إلى العرب في لغتهم وكانوا يرتدون زيهم. ولا شك أن العصر العربي في السند كان بمثابة الفجر الأول الذي يؤذن بصبح مشرق. ويتجلى ذلك بوضوح من كلام "المقدسي" الذي زار السند بعد انتهاء العصر العربي هناك، حيث يقول عن سكان مدينة الديبل: "كلهم تجار كلامهم سندي عربي".

وكذلك بشهادة الإصطخري ٣٤٠ هـ الذي يقول: "ولسان أهل المنصورة والملتان ونواحيها العربية والسندية".

ويؤكد المؤلف أن انتشار اللغة العربية في الهند على نطاق واسع، كان في القرن الرابع الهجري، عندما وصل إلى عرش الأقاليم الهندية أسر عديدة من المماليك والخلجيين والتغلقين والسادات واللوهيين.

وتمتاز هذه الفترة بتقديم ملموس في تعليم اللغة العربية والدين الإسلامي حيث عني كثير من الملوك والأمراء بتأسيس المدارس ومراكز التعليم، وبذل العلماء جهودًا جبارة في توسيع نطاق اللغة العربية حرصًا على لغة القرآن والسنة، فأثمرت جهودهم وأنت بنتائج مبشرة.

ويربط المؤلف انتشار اللغة في الهند باتساع دائرة الحضارة الإسلامية وتطورها وتضاعف الرغبة في طلب العلم، فتسابق طلبة العلم من المسلمين إلى تعلم العربية، وبدأت تنتشر هذه اللغة في أوساط المسلمين لغة دينية وثقافية، ثم اتسع نطاقها بمرور الزمن إلى أن بدأت الحركة العلمية على أسس متينة. بيد أنه قد منع اللغة العربية من أن تكون لغة الحكومة والبلاط الحكومي في الهند، ومن أن تكون لغة التخاطب أو التفاهم.

إن الملوك الذين حكموا الهند لم يهتموا بنشر الإسلام ولغته، وإنما كان جل همهم في توطيد الملك وإنفاق الأموال في الترف والبذخ ومتعة

الحياة الدنيا الفانية. أما الذي نراه اليوم من اسم الإسلام في الهند، فإنما يرجع فضله إلى العلماء والمشايخ الذين هجروا أوطانهم في البلاد الإسلامية ودخلوا الهند دعاء مرشدين، وخالطوا أهلها وعاشروهم وعلموهم مبادئ الإسلام وآدابه، فتأثر سكان البلاد بأخلاقهم وسجاياهم العالية واختاروا الإسلام ديناً لهم عن طيب نفس وانتشراح صدر.

وقد جاء الكتاب في ثلاثة فصول في الفصل الأول يتناول المؤلف الجهود المبذولة في تفسير القرآن الكريم وكتب الحديث والفقه والتاريخ والسير، فيذكر أهم المؤلفين الهنود الذين ساهموا في حركة الحضارة العربية ولهم تفاسير باللغة العربية، منهم نظام الدين حسن بن محمد بن حسين الشافعي وهو أول من فسر القرآن باللغة العربية في الهند، وكتابه "غرائب القرآن ورغائب الفرقان" وقد تمت كتابته في "الدولت آباد" الدكن، وكثير من المؤلفين أمثال أبو بكر إسحاق بن تاج الدين الحنفي، ومحمد بن أحمد الكجراتي، وعلاء الدين أحمد المهائمي الشافعي وكتابه "تيسير المنان في تفسير القرآن"، وأيضاً القاضي شهاب الدين بن شمس الدين الدولت آبادي الذي لقبه سلطان جونبور بـ "ملك العلماء"، وغيرهم كثير من العلماء.

أما الحديث فقد كان له علماءؤه النجباء أمثال الشيخ رضي الدين حسن بن محمد الصاغانى أو الصغانى، وهو من أشهر المحدثين الفقهاء في زمانه ومن أشهر مؤلفاته "مشارك الأنوار النبوية في صحاح الأخبار المصطفوية"، والشيخ المحدث عبد الأول بن العلاء الحسيني الجونبوري، وله "فيض الباري شرح صحيح البخاري"، والمحدث الكبير علاء الدين بن حسام الدين المعروف بالمتقي الهندي، وغيرهم من علماء الحديث كثيرون.

ولقد اهتم علماء الهند بالفقه اهتماماً كبيراً وبذلوا كل ما كانوا يملكونه من مواهب وكفاءات في تطوير علوم الفقه ونهضته، ولكنهم ركزوا عنايتهم على الفقه الحنفي، أما العلماء الذين لهم إسهامات في علم الفقه فهم: سراج الدين عمر بن إسحاق، ولقب بـ "سراج الهند" وله كتب عديدة منها "زبدة الحكام في اختلاف الأئمة الأعلام"، و"الغرة المنيفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة"، والفقيه المفتي أبو الفتح ركن الدين بن حسام الناكوري، من مؤلفاته "الفتاوى الحمادية" وهو من أهم ما كتب في شبه القارة عن الفقه الحنفي.

أما التاريخ فقد حظي باهتمام بالغ، ونصيب علماء الهند في هذا الباب ليس بأقل من نصيب كتاب هذا الفن في البلاد الأخرى، ومن أشهر المؤلفين في مجال التاريخ الشيخ زين الدين بن عبد العزيز الشافعي المليباري صاحب كتاب "تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتكاليين" وطبع في حيدر آباد الدكن ١٩٣١ م.

وإذا كانت العلوم السابقة لها الحظوة لاتصالها بأمور الدين مباشرة، فإن العلوم العقلية لم تكن قليلة الحظ من الانتشار داخل أرجاء الهند، وكان أول من اشتهر في نشر العلوم العقلية في الهند هو خواجه جمال الدين محمود، كما أسهم تلميذاه ميرزاجان الشيرازي وفتح الله الشيرازي في نشرها، وقد كتب كل من العلماء الثلاثة كتب المنطق والفلسفة والحكمة، وتتلّمذ على أيديهم عدد لا يحصى من التلاميذ مما ساعد على تعميم العلوم العقلية في الهند، ومن العلماء الذين لهم مساهمات بارزة في هذه العلوم الشيخ عبد الله بن الهداد العثماني التلبنّي، وله "ميزان المنطق"، والملا محمود بن محمد الجونبوري، والشيخ محمد أعلم بن محمد شاکر الحنفي السنديلوي.

والفصل الثاني من الكتاب تناول فيه المؤلف المجالات الأدبية؛ فمثلاً استقرت العلوم فقد ازدهرت الآداب وظهر شعراء كبار كتبوا باللغة العربية أمثال أمير خسرو بن سيف الدين الدهلوي الذي قيل أنه أشهر مشاهير الشعراء في الهند، ولم يكن له نظير في العلم والمعرفة والشعر والموسيقى، وأنه نشأ بدار الملك دهلي، وتنبل في أيام السلطان غيات الدين بلين، وكذلك السيد عبد الجليل الحسيني الواسطي (ت ١١٣٨هـ)، وكان شاعراً راسخاً في آداب اللغات العربية والفارسية والتركية والهندية، وقد نظم لكل منها شعراً.

وقد اشتمل الشعر الهندي المكتوب باللغة العربية على موضوعات الشعر العربي المعروفة كالمديح والغزل الإباحي والعذري والتقليدي، وكذلك الوصف وتأمل الطبيعة والرتاء والزهد والفخر والهجاء، وقد قدم الندوي في فصل خاص بالشعر شواهد على هذه الموضوعات، وكذلك أفرد فصلاً خاصاً بالنثر الذي اشتمل على الخطابة، المراسلة، المقامات، الطرائف، النوادر، والمقال.

ومن شعر أمير خسرو بن سيف الدين الدهلوي:

ذاب الفؤاد وسال من عيني الدم	وحكى الدوامع كل ما أنا أكنم
وإذا أبحت لدى الورى كرب النوى	تبكي الأحبة والأعادي ترحم
يا عاذل العشاق دعني باكياً إن	السكون على المحب محرم
من بات مثلي فهو يدري حالتي	طول الليالي كيف بات متيم

كما يورد المؤلف كثيراً من الشعراء ويختار لهم أرق الأبيات وأعذبها، ثم يتكلم عن فنون الشعر من مدح وغزل ووصف ورتاء وفخر

وهجاء، ثم يتحدث عن النثر وأصنافه من المراسلة والمقامات والخطابة والمقال والطرائف وغير ذلك.

بينما الفصل الثالث تناول فيه المؤلف الكتب التي ترجمها الهنود إلى اللغة العربية، ويناقش فيه أسلوب الكتابة العربية بالهند في العصر الحديث، ثم يختتم الكتاب بجزئية مهمة وهي مستقبل اللغة العربية في الهند في العصر الحاضر.

لكن الندوي ذهب في نهاية كتابة إلى أن الهنود كانوا أقرب التابعين للعرب، سواء في الفنون أو العلوم، وأن ما أنجزوه، رغم أهميته، ليس إضافات فكرية يمكنها أن تغير من مسار هذه العلوم أو تقودها للأمام، لكنها إعادة إنتاج بشكل أو آخر، ولا يعني المحور الذي ارتكز عليه الكاتب في عمله، وهو سرد تاريخي تفصيلي للمنجز الهندي في شتى العلوم والآثار المكتوبة باللغة العربية فقط، وهو ما يجعلنا نتشكك في قيمة مثل هذه الكتب في خارج سياق التأريخ والتصنيف.

