

التاريخ النبوي

في الرؤى الاستشرافية

دراسات نقدية



مجموعة باحثين

التاريخ النبوي في الرؤى الاستشراقية

دراسات نقدية



التاريخ النبوي

في الرؤى الاستشرافية

دراسات نقدية

تأليف:

مجموعة باحثين

التاريخ النبوي في الرؤى الاستشراقية : دراسات نقدية / تأليف مجموعة باحثين ; جمع
و تحرير الشيخ محمد بن عمارة-الطبعة الاولى-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة،
المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2025.
640 صفحة ؛ 24 سم. (دراسات استشراقية ؛ 14)
يتضمن إرجاعات بليوجرافية.
ISBN : 9789922680644
1. محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، نبي الاسلام، 53 قبل الهجرة-11 هجري. 2.
السيرة النبوية--دفع مطاعن. 3. الاسلام والاستشراق والمستشرقون. أ. بن عمارة، محمد،
جامع. ب. العنوان.

LCC: BP75.2 .T75 2025

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٦٣٣) لسنة ٢٠٢٥ م

التاريخ النبوي في الرؤى الاستشراقية، دراسات نقدية (دراسات استشراقية - ١٤)

تأليف: مجموعة باحثين

الإشراف العلمي: الشيخ حسن الهادي

جمع وتحرير: الشيخ محمد بن عمارة

الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى، ٢٠٢٥ م

المحتويات

الفصل الأول : المستشرقون والتاريخ الإسلامي

أبعاد ومحددات الرؤية الاستشراقية في دراسة التراث والتاريخ الإسلامي

أ.د. طالب جاسم العنزي وساجدة الحساني ١٣

مصادر دراسة الإسلام المبكر بين الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد

أ.م.د. شهيد كريم محمد ٣١

عصر صدر الإسلام برؤية ماكس فيبر تحليل نقدي

علي رضا شجاع زند ونادر صنعتي شرقي ٧٣

نقد مقدمات الأب لامنس النقدية لكتاب السيرة النبوية

حسن بزايينة ١١٥

الفصل الثاني: المستشرقون وسيرة النبي محمد ﷺ

الرسول الكريم ﷺ في كتابات المستشرقين (الاستشراق البريطاني أنموذجاً)

م.م عصام فخري برتو ١٤١

الشخصية المحمدية في الخطاب الاستشراقي البريطاني (حتى نهاية القرن ٨١)

م.د حيدر مجيد حسين العلي ١٨٥

صورة الرسول محمد ﷺ في عيون الاستشراق الإيطالي (دراسة في النشأة والتطور والامتداد)

د. محمد العارقي ٢١٧

دراسة في سيرة النبي محمد ﷺ من خلال كتاب (محمد والفتوحات الإسلامية) للمستشرق

الإيطالي فرانسيسكو كبريلي - زوجاته أنموذجاً

أ.د. رحيم حلو محمد البهادلي ٢٥٥

السيرة النبوية في المصنفات السريانية

أ.م.د. حيدر سالم محمد المالكي وم.د دينا عبد السادة رسن المالكي ٢٧١

حياة محمد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدجل، مقارنة في كشف انحراف الفكر

والتصور ومزالق التأويل

الدكتور مكّي سعد الله ٢٩٩

أمية النبي ﷺ في نظر المستشرقين

أ.د. جواد كاظم النصر الله ٣٢٧

الفصل الثالث : المستشرقون وكتاباتهم في النبي محمد ﷺ

- السيرة النبوية في كتاب «الإسلام عقائد ونظم»
 د. محمد العماري ٣٧١
- الرؤية والمناهج الاستشرافية في قراءة هشام جعيط للسيرة النبوية (دراسة تحليلية نقدية)
 خديجة بن السايح ٣٩٧
- «صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر»، الرؤية والمنهج قراءة في كتاب د. محمد بلال أشمل
 د. محمد العماري ٤٢٧
- المستشرق البريطاني (مونتغمري وات) وكتابه (محمد في مكة)، دراسة تحليلية نقدية
 أ.د. حسن الحكيم ٤٤٧
- المستشركة الألمانية أنا ماري شيمل وكتابتها «وأنَّ محمدًا رسول الله»
 أ.د. حامد ناصر الظالم ٤٥٩
- تمثُّلات صورة النبي محمد ﷺ في كتاب «عظماء رجال الشرق» للامرتين، مقارنة في تصوُّرات التنوير الغربي للغربية
 د. مكِّي سعد الله ٤٧٩
- قراءة في كتاب (محمد ﷺ : النبي ورجل الدولة) للمستشرق البريطاني مونتغمري وات
 السيد كاظم عبد الرزاق الحسني ٥١٥
- تاريخ وسيرة رسول الله ﷺ في عيون المنصفين من المستشرقين والمهتدين إلى الإسلام
 حسن خديار ناصري ٥٢٧

الفصل الرابع : المستشرقون ومرجعية القرآن والسنة

- الرسالة المحمدية وارتباطها بالقرآن الكريم في عيون رودي بارت
 د. سارة دبوسي ٥٦٣
- المرجعية القرآنية في سيرة النبي ﷺ من منظور استشرافي
 سليمة صالح لوكام ٥٩٣
- سنة النبي الأعظم ﷺ من وجهة نظر المستشرقين
 د. مجيد حيدري فر، عبد الله غلامي وم. محمد علي حجت ٦١٣

مقدمة المركز

الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيّدنا محمد ﷺ وآله الطاهرين ﷺ، وبعد...
لطالما شغلت شخصية نبي الإسلام محمد ﷺ وتاريخه، وسيرته، ورسائله السّماوية...،
المستشرقين على اختلاف مدارسهم وأتجاهاتهم وتوزّعهم الجغرافي في الغرب؛ ولذلك أكثرنا من
التّأليف والتّنقيب والبحث في قضايا ترتبط بنبي الإسلام محمد ﷺ، بل وبكلّ ما يرتبط بالنّبوة
والرّسالة، ومصدر القرآن الكريم، والوحي، ولغة القرآن، وحتى ملامح النبي محمد وبعض
تفاصيل سيرته وحياته...، وعندما تقارب هذه الكتابات موضوعياً ونسلط النّظر عليها منهجياً
ومضمونياً، سيّضح لنا أنّ القسم الأكبر من المستشرقين الذين كتبوا عن نبي الإسلام ﷺ، لم
يكتبوا بموضوعيّة، ولم يراعوا منهجيّة منسجمة مع القضايا المبحوثة؛ ولذلك كانت أغلب
النتائج التي قدّموها للناس متقاربة من حيث التّشويش والتّشويه، ومجافاة الحقيقة، فضلاً عن
عدم الدّقة المضمونيّة والمنهجية، بل إنّ التّعصّب في تقويم هذه البحوث والكتب ونقدها يجعل
الباحث الموضوعيّ فضلاً عن المسلم يقتنع بأنّ هذه الدّراسات تستهدف في غايتها نبي الإسلام
محمد ﷺ بكلّ ما يمثّل، كونه المحور الذي ترتبط به قضايا القرآن والسّنّة الشريفة بما يمثّلان من
مكانة وقدسيّة عند المسلمين، وكونها مصدري التّشريع للدين الإسلامي. وهذا ما يفرض
على الباحثين والمفكرين المسلمين وغيرهم في هذا العالم، الحضور العلميّ الفاعل والمنصف في
هذا الميدان البحثي الحساس؛ للاحية النّقد والتّقويم، وبيان نقاط الضّعف والتّهاافت في كتابات
المستشرقين هذه.

وعندما نتأمّل فيما كتبه غير المسلمين عن سيرة الرسول محمد ﷺ وتاريخه والدين الذي بُعث
به من السماء، نجد مواقفهم منه مختلفة، فهي إمّا إيجابيّة نسبياً وإمّا سلبية. وفي هذه الدراسة
سنعرض للمواقف الإيجابيّة من خلال فريقين: فريق أشاد بشخصيّة الرسول ﷺ، وإن لم يؤمن
به وبنبوته، ولا صدّق برسالته، وفريق أشاد بشخصيّة الرسول ﷺ ودافع عن ملّته، بعد أن آمن
به وبنبوته، وتحلّى بصفة نهائيّة عن يهوديّة ونصرايّة.

حاولنا في هذا الكتاب: النبي محمد ﷺ في الرّؤى الاستشراقية أن نسلط الضوء على منهجيّة

وخلفيات دراسة المستشرقين لرسول الإسلام محمد ﷺ، من النواحي كافة، ودون أن نفرّق بين نظر المستشرقين الذين حاولوا أن يكونوا موضوعيين ومنصفين، وبعض الباحثين والعلماء الذين هداهم البحث إلى اعتناق الدين الإسلامي. وبين المستشرقين الذين انطلقوا من خلفيات دينية أو مادية أو حتى سياسية في قراءاتهم وتحقيقاتهم حول النبي محمد ﷺ.

وقد اتضح أن المستشرقين الموسومين بالإنصاف كان انصافهم نسبياً؛ بسبب ركونهم إلى النظرة المادية للوجود، فعلى الرغم من أنهم أنصفوا شخصية النبي ﷺ في مواضع عدة، إلّا أن إنصافهم لم يقدمهم إلى الاعتراف بنبوّة محمد ﷺ، وما اعترفهم إلّا نوع من الموضوعية التي يجب على كلّ باحث أن يلتزم بها. وأمّا المهتدون إلى الإسلام، وهم كانوا علماء في دياناتهم، فقد اغتبنوا ما يمتلكونه من علوم وفهم للديانات الأخرى لأجل إثبات خاتمة الإسلام لتلك الديانات وشموليّته لها وعدم تحريفه كما حُرّفَت هي.

ونرجو أن نكون قد وفّقنا في مسعانا والحمد لله ربّ العالمين.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الفصل الأوّل

المستشرقون والتاريخ الإسلاميّ

مقدمة الفصل الأول

للتاريخ الإسلامي أهمية عظيمة تتمثل في المحافظة على هويته، وقوته، وقدرته على الاستمرار، فهو جذور الأمة التي تضرب في الأعماق، وهو ذاكرتها، به تعي ماضيها، وتفسر حاضرها، وتستشرف مستقبلها؛ لذلك فتاريخ الإسلام هو الإسلام بتطبيقات مختلفة، فتشويهه يؤدي بالضرورة إلى تشويه الإسلام، ومن ثمّة بناء واقع إسلامي جديد وتلقينه لأجيال الحاضر والمستقبل بما لا يتناسب وحقيقة الإسلام.

ويأتي هذا الفصل الأول من الكتاب ليعالج نظرة المستشرقين إلى التاريخ الإسلامي، وكيفية تعاملهم معه سردًا وتأويلًا، وطريقة فهرستهم للسنة النبوية كونها روح التاريخ الإسلامي؛ لذلك يسعى هذا الفصل من خلال مجموعة من البحوث إلى تغطية جانب من النظرة الاستشرافية للتاريخ الإسلامي؛ حيث وقع التطرق إلى أبعاد ومحددات الرؤية الاستشرافية في دراسة التراث والتاريخ الإسلامي؛ لأجل الوصول إلى تحديد المباني الفكرية والأسس المنهجية التي قامت عليها هذه الرؤية وتشكّلت أبعادها، ومعرفة آثارها وانعكاساتها في طبيعة النتائج البحثية التي انتهت إليها المستشرقون في معالجتهم لقضايا وإشكاليات التاريخ الإسلامي. كما تمّ التطرق إلى جهود المستشرقين في فهرسة السنة النبوية المطهرة من خلال المعجم المفهرس لألفاظ الحديث للكشف عن المناهج المتبعة في فهرسة الحديث الشريف عند المستشرقين.

ثمّ يسعى هذا الفصل إلى تقويم آراء المفكر الألماني ماكس فيبر ونظرياته التي ساقها في كتابه «دراسات في علم الاجتماع الديني»، زاعمًا فيها أنّ الإسلام دينٌ يروج للنزعات المادية الدنيوية، وقام بتنسيقها على وفق منظومة منطقية مترابطة الأطراف، ومن ثمّ يُسلط الضوء على الأدلة التي ساقها هذا المفكر لإثبات النزعة الدنيوية في التعاليم الإسلامية مع التحليل والنقد.

ويعالج البحث الرابع من هذا الفصل مصادر دراسة الإسلام المبكر بين الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد، خاصة وأنّ الاستشراق الجديد نحا منحىً تنقيحيًا أو تجذيريًا أنتج إشكالات منهجية واسعة على المصادر التاريخية الإسلامية؛ لأنّه ينزع في بناء معرفته عن تاريخ الإسلام المبكر وتاريخ القرآن إلى إقصاء المصادر التاريخية الإسلامية المؤسسة لنشأة الإسلام والقرآن بعدها مصادر غير موثوقة، ولا تحمل الحقيقة أو الموضوعية.

وفي ختام الفصل، نقدّم نقدًا لمقدمات الأب لامنس النقدية لكتاب السيرة النبوية، والذي مزج بحثه بمقاصد تبشيرية صريحة وخفية، ولم يكن نقده سوى تفنيد للمرويات التمجيدية عن رسول الإسلام ﷺ، واسترسل في كتابيه فاطمة والإسلام بهجاء مُقذع للنبي وآله خاصة، وأطنب في تصوير قُبْح فاطمة وعليّ، مُظهرًا حقدًا مُقدّسًا عليهما.

أبعاد ومحددات الرؤية الاستشراقية في دراسة التراث والتاريخ الإسلامي

الباحث: أ.د. طالب جاسم العنزي^١

الباحثة: ساجدة الحساني^٢

مقدمة

إنّ الغاية الأساسية من معالجتنا لتحليل أبعاد الرؤية الاستشراقية ومحدداتها، في حقل الدراسات التاريخية - في هذا البحث - هي الوصول إلى تحديد المباني الفكرية والأسس المنهجية التي قامت عليها هذه الرؤية وتشكّلت أبعادها على أساسها من جهة، ومعرفة آثارها وانعكاساتها في طبيعة النتائج البحثية التي انتهى إليها المستشرقون في معالجتهم لقضايا وإشكاليات التاريخ الإسلامي من جهة أخرى، أي إنّنا نذهب في هذا البحث إلى التأكيد على أنّ طبيعة المعرفة والكتابة التاريخية عند المستشرقين بقيت في معظم مراحلها غير منفصلة بأبعادها، عن المرتكزات والمحددات النظرية التي رافقت عملية تشكيل رؤيتهم لقضايا التاريخ الإسلامي وأبعاده. وفي ضوء هذه المعطيات - التي أشرنا إليها - ستكون زاوية نظرنا في تحديد أبعاد الرؤية الاستشراقية مستندة إلى التوقّف عند محورين أساسيين شكّلا بتداخلهما البنية المهيمنة على خطاب الاستشراق بشكل عامّ، ولا سيّما في مراحلها وبداياته الكلاسيكية الأولى في فترة القرن التاسع عشر، والتي أثّرت بالنتيجة في صياغة الرؤية الاستشراقية، التي تمظهرت أبعادها لاحقاً، ليس في نتاج المستشرقين وإسهاماتهم في حقل دراسة التاريخ الإسلامي في هذه الفترة، بل بقيت

١ . جامعة الكوفة - كلية الآداب .

٢ . جامعة الكوفة - كلية الآداب .

أبعادها ومحدداتها ثاويةً في كثير من الكتابات الاستشراقية، خصوصاً في بدايات القرن العشرين. وهذان المحوران اللذان شكّلا الأساس الموضوعي، الذي تأسست عن طريقه الرؤية الاستشراقية في دراسة التاريخ والتراث الإسلامي... سنحاول فيما سيأتي التعرف على أبعادهما وخصائصهما المنهجية العامة، وكيف أسهما في صياغة تلك الرؤية الاستشراقية وتشكيل مضمونها.

لكننا بداية سنقوم بتوضيح دلالات المفاهيم -التي ستردّ في هذا البحث- والتي تعتبر في المجمل العام أدوات إجرائية كاشفة، ليس لتحديد طبيعة تلك الرؤية الاستشراقية وأسسها ومنطلقاتها النظرية وغاياتها فقط، بل لأنّ ما نتوصّل إليه من معطيات ومضامين من خلال تلك المفاهيم، سوف تنعكس آثاره على زاوية تناولنا للموضوع المدروس، وهو محاولة الكشف عن أهمّ أبعاد ومحددات الرؤية الاستشراقية، والتي تجلّت آثارها في طبيعة الأحكام والنتائج التي توصّل إليها المستشرقون في مجال دراستهم للتراث والتاريخ الإسلامي... وعلى هذا الأساس سنقوم ابتداءً بالتعريف بأهمّ تلك المفاهيم التي سيرد استخدامها وتوظيفها في هذا البحث.

أولاً: الاستشراق، الرؤية، المركزية «حدود المفهوم ودلالته ونزيجاته»

تعني كلمة مستشرق بالاصطلاح اللغوي، والتي هي بالأساس اسم فاعل متأتية من الجذر «شرق» أولئك الذين يدرسون الشرق أو المشرق ويتطلّعون إليه، أو الذين يميلون إلى الشرقيين/ الشرقيين، فكلمتا «مشرق» و«مشرقيون» تنجيان لأنّ تكون لهما دلالة معنوية أكثر نوعاً من كلمتي «الشرق» و«الشرقيين»، ومن ثمّ فإنّ كلمة «مستشرقون» تحمل معنى أوسع ممّا يحمله المصطلح الغربي الحالي «أورينتاليستس» أي: العلماء المتخصصون بالدراسات الشرقية، أمّا من ناحية المصطلح فقد استُعمل مصطلح «المشرق» بالإنكليزية لأول مرة سنة ١٧٧٩م، وبالفرنسية في سنة ١٧٩٩م، وفيما بعد أصبح مصطلح «الاستشراق» «أورينتالزم» المعنى الأوسع لـ«التوجّه نحو الثقافة الشرقية»^١.

١. واردنبرغ، المستشرقون، ١١.

أما بالنسبة للدلالات التي يحملها الاستشراق بوصفه مجالاً لدراسة المشرق من ناحية الأبعاد المكانية التي يغطيها، فحتى نهاية القرن التاسع عشر، كان مصطلح «المشرق» يمثل الشرق الأدنى تحديداً، ولكنه كان يشمل ما تبقى من الدولة العثمانية، وبطريقة التعبير الفرنسية شمال أفريقيا أيضاً، وكان الشرق «القديم» يمثل الشرق الأدنى حتى انتشار المسيحية في المنطقة، التي دخلت عصر الشرق «المسيحي»، ثم عصر الشرق «المسلم»؛ إذ اعتنقت المنطقة الإسلام، وخلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، توسع نطاق مفهوم «المشرق» ليشمل آسيا كلها، محتفظاً بمعنى الثقافات المجهولة - إلى حد بعيد -، التي تتحدى الرجل الغربي لاستكشافها، وحتى بداية الحرب العالمية الثانية، كان الاستشراق يدلّ بمعناه الأوسع، على اتجاه ثقافيّ محدد في أوروبا وأمريكا الشمالية وبمعناه الضيق كان يعني دراسات شرقية تجريبية^١.

ويذهب المستشرق الإيطاليّ فرانيسكو كبريلي^٢ إلى أنّ مصطلح الاستشراق لم يعد مناسباً لإطلاقه وصفاً لدراسة الشرق؛ ذلك لأنّ الاستشراق برأيه قد شهد فضلاً عن التطور الداخلي المرتبط بتطور الفكر التاريخي والفلسفي والديني للغرب - تطوراً خارجياً ناتجاً عن نموه الخاص بالذات، إذ شهد تنوعاً اختلافاً وتعميقاً لخطّه الذي انتهجه، وقد عُدد في البداية علماً واحداً متكاملاً، ثم سرعان ما انقسم إلى فروع وتخصّصات مستقلة بعضها عن بعض، ومتعلّقة بمختلف الحضارات الخاصة بالشرق الأفريقيّ - الآسيويّ، وهكذا شهدنا ظهور الاستشراق

١. م. ن، ١٢.

٢. فرانيسكو كابريلي (Francesco Gabrieli) (١٩٠٤-١٩٩٦ م): من أبرز المستشرقين الإيطاليين، وله تأثير مهمّ بما قدّمه من أعمال على مستوى الاستشراق الأوروبي بشكل عام، تتلمذ على يد المستشرق الإيطاليّ الشهير كرلو نللينو، كان أحد أساتذة اللغة العربية وآدابها في جامعة روما والمعهد الشرقيّ في نابولي، أولى اهتماماً خاصاً بدراسة الشعر العربيّ في الجاهلية تحقيّقاً ودرسا، فضلاً عن تحقيقاته لمخطوطات في التاريخ الإسلاميّ، في عام ١٩٤٨ انتخب عضواً مراسلاً في المجتمع العلميّ العربيّ في دمشق، ألّف كثيراً من الكتب والبحوث في تاريخ الحضارة الإسلامية ولا سيما بتاريخ العصر الأمويّ، وله إسهامات مهمّة في دراسة مؤرّخي الحروب الصليبيّة، فضلاً عن إسهاماته في دائرة المعارف الإسلامية...

للاستزادة ينظر: كابريلي، محمد والفتوحات الإسلامية، ١٣.

الصيني والهندي والدراسات الإيرانية والتركية والعالم السامي والإسلاميات والدراسات المصرية القديمة ودراسات أفريقيا وبقية التجمعات المناسبة أو المتعلقة بتقسيمات محدّدة تمامًا من النواحي اللغوية والتاريخية والعرقية للحضارات، كلّ هذه التخصصات راحت تحلّ محلّ التسمية العامة والمشاركة للاستشراق، وأصبحت هذه التسمية القاسم المشترك بينها، أو اللحمة المشتركة لها^١.

أمّا بالنسبة لاستخدامنا لمفهوم الرؤية الاستشرافية، فعني به تحديدًا مجموع الإسهامات والنتاج الفكري والتاريخي المنهج والمدرّس من قبل مستشرقين في حقل دراستهم للتاريخ والتراث الإسلامي بشكل عامّ، والذي يعكس في نتائجه وغاياته طبيعة معرفتهم وزاوية نظرهم لهذا التاريخ، ما يعني أنّ الرؤية الاستشرافية هنا لا تنفصل عن مناهج المستشرقين المستخدمة في دراستهم للتاريخ الإسلامي؛ لأنّ كلّ منهج يصدر عن رؤية، ولا بدّ -إما صراحة أو ضمناً- من الوعي بأبعاد الرؤية، فهو شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالاً سليماً مثمراً، فالرؤية تؤطّر المنهج، وتحدّد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصحّحها^٢.

أمّا المركزية الغربية، فهي نسق يحيل إلى مجموعة الأفكار والتصوّرات أو القنوات التي أصبحت بمثابة ثوابت أسهمت في تشكيل العقل الغربي وتحديد نظرتّه تجاه الآخر، وهي من حيث أسسها ومنطلقاتها تعتمد على مجموعة من المبادئ أو الأصول التي تمّ الاتفاق عليها في المجال التاريخي لهذا العقل، ولا سيّما في فترة القرن التاسع عشر -وهي الفترة التي تبلورت فيها

١. كابريلي، ثناء على الاستشراق، ضمن كتاب: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ٢١-٢٢. وفي السياق نفسه يذهب هشام جعيط في تأكيده لحاضر الاستشراق ومستقبله، ولكن من زاوية نظر مختلفة، إذ يقول إنّ سيأتي «اليوم الذي سيدوب علم الشرق في مختلف العلوم الإنسانية التي تكوّنه بانتظار أن يسيطر العرب -المسلمون شيئاً فشيئاً على المناهج الحديثة في البحث-، فيفقد تقريباً سبباً للوجود، عدا كونه حلقة صغيرة في سلسلة المعرفة العالمية، في الأصل وعلى الأقلّ خلال قرن من الزمان من ١٨٥٠-١٩٥٠ كان وجود الاستشراق مشروطاً بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته، في حدّ ذاته كان دليل وصاية فكرية وتقليلاً من شأن الشرق...» للاستزادة ينظر: جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ٤٣-٤٤.

٢. الجابري، نحن والتراث «قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي»، ٢٧.

توجهات الاستشراق بشكل منظم ومدرّس - منها ما يتعلّق بالإعلاء من قيمة العقل الغربيّ، والتأكيد على أنّ النزعة العقلية في التفكير هي من حيث الولادة والتأسيس تعود في أصولها التاريخية إلى بدايات تشكّل الحضارة الغربية نفسها، ولا سيّما في المرحلة الإغريقية، وكذلك تستقي المركزية الغربية أبعادها من أصل آخر يقوم على أفضلية العرق؛ إذ تمّ اعتبار الجنس الآريّ هو المؤهل الوحيد من حيث درجة النضوج والارتقاء والانتخاب الطبيعيّ، بوصفه جنسًا له من الموصفات والخصائص ما يجعله أعلى مرتبة في سلّم التطوّر البشريّ من الجنس السامي.

إنّ إشكالية مفهوم المركزية الغربية تتجلّى من أنّه تقصّد أن يؤسّس وجهة نظر حول «الغرب» بناءً على إعادة إنتاج مكونات تاريخية، توافق رؤيته، عادةً إيّاها جذورًا خاصّة به، ومستحوّذاً في الوقت نفسه على الإشعاعات الحضارية القديمة كلها، وقاطعاً أو اصر الصلة بينها وبين المحاضن التي احتضنت نشأتها، إلى ذلك تقصّد ذلك المفهوم أن يمارس اقضاء لكلّ ما هو ليس غربيّاً، دافعاً به إلى خارج الفلك التاريخي الذي أصبح «الغرب» مركزه، على أن يكون مجالاً يتمدّد فيه، وحقلًا يُجهّز بها يحتاج إليه^١.

ثانياً: المركزية الغربية وآثارها في مجال الدراسات الإسلامية عند المستشرقين

إنّ المركزية الغربية كنزعة ظهرت في فترة كان الغرب يمارس فيها فعلين متداخلين، يشكّلان جوهر هويته الذاتية، أولهما: إعادة إنتاج غائية لتاريخه، بالبحث عن مقومات ثقافية ودينية وعرقية تؤهله بوصفه كيّاناً موحدًا ومستمرّاً في التاريخ الإسلاميّ، وثانيهما اختزال العالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد الحيوية تقتضي الضرورة التاريخية أن يخترقه الغرب ليبث فيه غاية الحياة المحكومة بسير متّصل ومحتوم نحو هدف سام، والحقّ أنّ هذين الفعلين ظلّا موضع عناية استثنائية منذ ذلك الوقت إلى الآن، وسيستمرّان مدّة طويلة، مع الأخذ بالاعتبار أن تجلياتها تأخذ أشكالاً عديدة^٢.

١. إبراهيم، المركزية الغربية، ١١-١٢.

٢. م. ن، ٤٤.

إنّ الذي يهّمنا في هذا البحث، ليس الانشغال بالتتبّع التاريخي لولادة الاتجاهات والمذاهب الفكرية أو الفلسفية أو السياسية^١ التي عزّزت هذه المبادئ بوصفها أصولاً اعتمدت عليها في الإعلاء من شأن المركزية الغربية، بقدر ما يهّمنا بيان أثرها في تشكيل الرؤية الاستشرافية لتاريخ «الآخر» الشرقي الذي جعلته «موضوعاً» لها؛ لأنّ الاستشراق بوصفه مجالاً لدراسة الشرق قد ظهر ضمن فضاء العقل الغربي، بحيث لا يمكن له أن يكون بمعزل عن «مؤثرات» هذا العقل وطريقة تفكيره، لكن هذا الحكم لا يسري على إنتاج الاستشراق كلّ، بقدر ما يمكن القول إنّه بقي ملازماً لمراحل ونماذج معيّنة من المستشرقين الذين وقعوا من حيث منهجيتهم في التعاطي مع عقل دراسة التاريخ الإسلامي بأصول ومحددات هذه المركزية الغربية.

وعلى هذا الأساس يذهب أحد الباحثين في سياق كشفه لمؤثرات المركزية الغربية وأصولها وعلاقتها ببناء الرؤية الاستشرافية في مجال دراسة التاريخ والتراث الإسلامي بصورة عامّة، إلى أنّ تمظهرها كان في اتجاهين شكلاً محطات بارزة في تاريخ الاستشراق بشكل عام، الأول: الجانب الذي يتّصل بالعلاقة الصريحة حيناً، والخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشرافية والظاهرة الاستعمارية، والذي يمكن الذهاب به بعيداً إلى الرواسب الدفينة التي تعود في أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام خلال القرون الوسطى، والتي تؤسّس كثيراً من المطاعن التي وجهها المستشرقون إلى الفكر العربي الإسلامي، منكرين عليه كلّ أصالة بدعوى صدوره عن ما سمّوه بـ«العقلية السامية» التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم والفلسفة من جهة، واستسلامه للعقيدة الإسلامية التي تشكّل عائقاً حسب زعمهم أمام التفكير الحرّ، والثاني: الجانب الذي يتّصل بالشروط الموضوعية التاريخية والمنهجية التي كانت توجه من الداخل الباحثين الأوروبيين في القرن الماضي وأوائل القرن، مستشرقين وغير مستشرقين، لقد عرف الفكر الأوروبي خلال هذه الفترة -وهي الفترة التي نشطت فيها الحركة الاستشرافية- نشاطاً واسع النطاق يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي بصورة تحقّق له الوحدة

١. ينظر: في أثر هذه المبادئ ولا سيما نزعة الإعلاء والانتفاء للعنصر الآري وأثره في تكوين المذاهب والأفكار السياسية الغربية، التي أسهمت في المحصلة النهائية من صعود النازية والفاشية: دلسول، الأفكار السياسية في القرن العشرين، ٧٧-٩٢.

والاستمرارية من جهة، وتجعل منه التاريخ العام للفكر الإنساني بأجمعه من جهة أخرى^١.
تحيل دراسة المركزية الغربية بوصفها نزعة لازمت بعض مراحل الفكر الاستشراقي
ليس إلى تحديدنا للأصول والمنطلقات التي تأسست عليها فقط، بل إلى معرفة طبيعة الصراع
التاريخي بين الشرق والغرب على المستوى الحضاري والعقائدي والفكري، بحيث إننا لو أردنا
الوصول إلى تحديد نشأة هذا الصراع وجذوره لوجدناه في البدايات التأسيسية الأولى لعصر
الدعوة الإسلامية.

لقد اتخذ هذا الصراع التاريخي -الذي هو من منظور المركزية الغربية صراع حتمي- أشكالاً
عدّة، منها ما أخذ مظهرًا دينيًا تجلّى بأبرز صوره في الحملات الصليبية، أو ما يُعرف في فضاء
الفكر الغربي وأدبيّاته بـ«الحروب المقدسة»، ومنها ما كان يتخذ شكلاً ثقافياً وحضارياً، وذلك
بمحاولة الخطّ من أصول الثقافة العربية وقيمتها ومنابعها -وهذه المهمة قد قام بها مجموعة
من المستشرقين الذين ستناولهم هذه الدراسة- واعتبارها امتداداً للحضارة الإغريقية من
ناحية التأثير بعلومها ومعارفها، وحتى في مجال العقيدة كان هذا الصراع واضحاً في الحملات
التبشيرية، والتي كان من أهدافها الأساسية تشويه معالم الدين الإسلامي وأسسها، وإفراغ محتواه
الروحي، والإعلاء من شأن المسيحية بوصفها ديانة عالمية بديلة لها خصوصية السبق الزمني
والأصالة على مستوى الديانة التوحيدية.

ذلك أنّ هشام جعيط في تأكيده على هذه المسألة يحاول دائماً جعل الإسلام في عملية مواجهة
حضارية مع الغرب، ويسير تاريخ الإسلام لا وفق ديناميكيته الخاصة، بل على وفق انعكاس
شاحب ومعكوس لتاريخ الغرب، لنأخذ مثلاً على ذلك: شخصية النبي محمد ﷺ نلاحظ أنّه
ضمن كلّ تحليل لهذه الشخصية تنساب عملية المقارنة مع المسيح، إذا كان محمد ﷺ غير صادق؛
ذلك لأنّ المسيح كان صادقاً، وإذا كان متعدّد الزوجات وشهوانياً؛ فلأنّ المسيح كان عفيفاً، وإذا
كان محمد ﷺ محارباً وسياسياً، فذلك استناداً إلى أنّ يسوع مسالم مغلوب ومعذب، إنّ مفارقة
الاستشراق الإسلامي هي أنّه على هامش الجسم المركزي للتقليد الفكري الغربي، ومع هذا فهو

١. الجابري، التراث والحدثة «دراسة ومناقشات»، ٢٦-٢٧.

يطرح نفسه ناطقاً باسم الغرب^١.

لقد تطوّر هذا الصراع في العصور الحديثة واتّخذ أشكالاً عدّة ووصل إلى مرحلة الاستعمار المباشر للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وما صاحبه من هيمنة فكرية واستنزاف منظم للثروات الاقتصاديّة، فضلاً عن تكريسه لواقع من الانقسامات العرقية والدينيّة والإثنيّة لم يتخلّص المجتمع العربيّ والإسلاميّ من آثارها حتى بعد حصول دول العالم العربيّ على استقلالها، والذي أصبح فيه هذا الصراع يأخذ شكلاً استعماريّاً آخر غير مباشر، تمثّل بربط تلك البلدان «المستقلّة» بتبعيّة اقتصاديّة وثقافيّة أخرت ولا تزال نهضة تلك الدول وتقدّمها على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافيّ.

إنّ نزعة المركزيّة الغربيّة باتّخاذها لمبدأ الصراع -الذي تحدّثنا عن بعض أبعاده سابقاً- بوصفها مظهرًا للعلاقة مع الآخر الشرق^٢، وليس مبدأ النديّة أو التكافؤ، قد كانت تخفي حقيقتين مزدوجتين، هما الخوف منه وحبّ السيطرة عليه، أي: إنّ تلك المركزيّة الغربيّة كانت تضمّر بداخلها أنا متعالية لا تعترف بشرعيّة وجود المغاير لها، سواء أكان على مستوى الهويّة الدينيّة أو الحضاريّة، وهذه الأبعاد التي حكمت هذه العلاقة مع الآخر «الشرق» قد ألقت بظلالها على مقاصد الاستشراق وغاياته، لا سيّما في مراحل الكلاسيكيّة المبكرة، فالإسهامات التي قدّمت من قِبل عدد كبير من المستشرقين في هذه المراحل بخصوص دراستهم للتاريخ والحضارة الإسلاميّة لم تكن بقصد معرفة الآخر واكتشافه، بقدر ما كانت منطلقاتها موجّهة وعن قصد أحياناً نحو الإساءة والتشويه لهذا التاريخ^٣، فتحوّل الاستشراق بما أنّه من المفترض أن يكون مجالاً أكاديميّاً لدراسة الشرق -كما يذهب إدوارد سعيد- إلى خطاب سلطة وهيمنة

١. جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ٤٠.

٢. في مسألة تحليل أبعاد الصراع التاريخي لعلاقة الإسلام بالغرب ينظر: عرفات القاضي، الإسلام والغرب إشكاليّة الصراع وضرورة الحوار، ١٠٩-١١٥.

٣. من الدراسات المهمة التي تتبعت وتحليل منهجيّ أحد أبعاد هذا التشويه للدين الإسلاميّ، خاصّة ما يتعلّق بنبوّة نبيّه الأعظم محمد ﷺ ينظر: شايب، نبوّة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ٣٧-٥٧.

وليس معرفة^١.

إن انعكاسات المركزية الغربية وآثارها كنسق فكريّ لرؤية الغرب تجاه الآخر وتحديدًا الشرق، قد ساهمت في تأسيس صور نمطية وأحيانًا متخيلة عن الإسلام، إذ إن هذه الصورة النمطية عن

١. سعيد، الاستشراق «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، ٤٠-٤٣.

يجدر في مثل هذا السياق الإشارة إلى مسألة مهمة تخصّ عملية التصديّ لنقد الاستشراق، فهذه القضية إذا لم يراعَ فيها طبيعة المراحل التاريخية التي قطعها الاستشراق عبر تطوّره، ولم يؤخذ بعين الاعتبار السياقات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي تحكّمت بكل مرحلة من مراحلها، فإنّه -أي هذا النقد- سوف يقع في مسألة التقييم والحكم في التعميم والاختزال والأحكام السلبية التي قد تنال من جهود وإسهامات حقيقية لمجموعة كبيرة من المستشرقين في حقل الدراسات الإسلامية، وعلى هذا الأساس نقول يجب أن لا نسحب النتائج التي انتهى إليها إدوارد سعيد في دراسته المهمة عن الاستشراق، ونجعلها النموذج لهذا النقد من حيث اعتبار كلّ ما ورد فيها من ناحية المنطلقات والأسس المنهجية مطابقاً لحقيقة الاستشراق وأهدافه، فنكون في هذه الحالة قد وقعنا في المغالاة وعدم الإنصاف، فبالرغم من أن دراسة إدوارد سعيد فتحت أفقاً جديداً ومبتكراً في تحليل الخطاب الاستشراقيّ، إلّا أنّ ما ذهب إليه أطروحة الكتاب الأساسية من أنّ كلّ الجهود الاستشراقية كانت واقعة في ثنائية السلطة والمعرفة -التي استمدّها أصلاً من ميشيل فوكو وأعاد توظيفها في دراسته- واختزال كلّ تلك الجهود والنظر إليها كأشياء عبارة عن تقارير استخباراتية أعدت لمراكز ومؤسّسات القرار السياسيّ الغربيّ، لا يوصلنا بالنتيجة - لفهم ظاهرة الاستشراق بشكل موضوعيّ ومدرّوس، ذلك أنّ كثيراً من تلك الجهود وحتى بعض مدارس الاستشراق لم تكن واقعة في ضمن هذه الثنائية، إمّا بحكم أنّ دراستهم كانت في حقول نظرية صرفة ليس لها علاقة بأبعاد وأطر سياسية كالتحقيق اللغويّ أو التاريخيّ أو دراسات ما قبل الإسلام... وما سواها، أو لأنّ قسمًا من أصحابها كانوا يمثلون دولاً لم يسجل لها أيّ حضور أو تحرّك استعماريّ في دائرة الشرق الأوسط، كألمانيا مثلاً، خاصّة في فترة القرن الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي الفترة الزمنية التي حلّ فيها إدوارد سعيد أغلب نماذج دراسته على أساس هذه الثنائية... للاستزادة في هذا الموضوع، ينظر: النقد المقدّم على كتاب إدوارد سعيد في: جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوساً، ٨-٩.

وفي السياق نفسه نقول إنّ أهمّ ما جاء به كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق كما أشار إلى ذلك وجيه كوثراني ليس التوصيف الذي ينعت به بعض قطاعات الاستشراق بالعنصرية أو المركزية الإثنية الغربية، أو الثقافة الإمبريالية، أو خدمة الهيمنة الاستعمارية عن طريق تقديم معرفة معينة عن الشرق والمجتمعات الإسلامية وتواريخها، فكلّ هذه الموصفات يقدمها الاستشراق السياسيّ فعلاً، لكن أهمّ ما في إنجازه هو استخدامه لإنجازات الثقافة الغربية نفسها في جانبها النقديّ لذاها، ليقرّ أسرار الاستشراق ومآله «كخطاب معرفة» أدّى وظيفة تاريخية واستنزف نفسه في عملية تراكم أضحت تطرح قطيعة وتجاوزاً على الصعيد المعرفي وفي شروط مغايرة لشروط صعود الغرب الإمبرياليّ وهيمنته على العالم...

للاستزادة ينظر: كوثراني، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل «دراسات في البحث والبحث التاريخي»، ٩٢.

الإسلام، تشكّلت بالتدرج، وعبرت بكيفيات مختلفة عن الاهتمام المسيحي الأوروبي بالواقعة الإسلامية، انطلق هذا الاهتمام في البدء من خلال المسيحية الشرقية والنصارى الأصليين، ثم اتخذ أبعاداً أكثر جدية مع احتدام المواجهة في سياق الصراع التاريخي والحضاري على المواقع والأمكنة والرموز، وفي كلّ الأحوال يمكن القول إنّ «الصورة» المسيحية عن الإسلام، أي التعبير المسيحي عن الوعي الضدي بالآخر جاءت نتاج الأدبيات التي وصفها رجال الكنيسة، وعلماء الكلام، والمؤرخون والدعاة بالدرجة الأولى، لسبب بسيط، هو أنّه منذ العصر الوسيط حتّى النهضة، كان رجال الكنيسة والرهبان والكهان وموظفو الكنيسة الكبار هم الذين يمتلكون مفاتيح المعرفة ويتكفلون بتربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم^١.

إنّ تلك الصور النمطية عن الإسلام جرى تعميمها وإسقاطها عند بعض المستشرقين فيما بعد، في مجال دراستهم للتاريخ الإسلامي، وعلى هذا الأساس لم يستطع قسم منهم التمييز بين دراسة التاريخ العام للحضارة العربية الإسلامية وبين دراستهم لتاريخ الإسلام كدين وعقيدة^٢، وعدم تمييزهم هذا أفضى إلى خلق نوع من سوء الفهم لهذا التاريخ، ولا سيّما في تحديد مساراته وتحليل قضاياها وإشكاليّاته، لأنّ طبيعة بعض تلك الأحكام والنتائج التي انتهت إليها تلك الدراسات، كانت مرتكزاتها وبواعثها المنهجية لا تستند إلى دراسة الإسلام من داخله^٣،

١. افايه، الإسلام في متخيّل الغرب «في مكونات الصور النمطية الغربية عن الإسلام، ١١١.

٢. هذا الحكم لا ينسحب على كلّ جهود المستشرقين، فلقد أكد كثير من «المستشرقين الأكثر حداثة، على أهمية البعد الديني في التاريخ الإسلامي مع اعتمادهم على أحدث طرق المعالجة للعلوم الاجتماعية، ومهما يكن من أمر، فبيننا نجد مستشرقين بعينهم يدرسون البعد الديني كما يفهمه المسلمون قبل أن يوجّه أولئك المستشرقون نقدهم وحكمهم، نجد آخرين يفعلون ذلك وهم يرمون في نهاية الأمر إلى تحقير شأنه وتشويه حقيقته...».

للاستزادة ينظر: عبود، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، ٣٦٢.

٣. من باب الإنصاف والموضوعية نقول، إنّ هنالك من المستشرقين من أشار إلى هذه الحقيقة، منهم المستشرق الفرنسي الكبير كلود كاهين (Claude Cahen)، الذي عرف بدراساته الموضوعية للتاريخ الإسلامي، حيث قال «في بعض الأحيان نجد أنّ التوسّع المهيمن للغرب قد أثار دراسات وأبحاث تهدف إلى تنظيم الإدارة الاستعمارية، وترتيب شؤون الاستعمار حتى ولو حاولت أن تتخذ صفة الموضوعية... بالطبع ينبغي أن نعيد التوازن إلى الأمور فنعرّف بضرورة دراسة هذه المجتمعات من الداخل، وليس فقط من الخارج، فالنظرة الخارجية أو الاستشرافية لا تكفي...».

للاستزادة ينظر: مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ٣٣.

بل من خلال إسقاطات خارجة عنه جرى تعميمها بوصفها أحكاماً قبلية مستمدة من صور وأنماط متخيلة عنه، وربما مفتعلة، تكون في الغالب معدة سلفاً، وقد جرى فيما بعد توظيفها وإعادة إنتاج مضامينها في تلك الدراسات.

إن مسألة تشخيصنا للنزعة المركزية الغربية بوصفها خطأً تسربت آثاره إلى تشكيل الرؤية الاستشراقية في دراسة التاريخ الإسلامي، ولا سيما في الفترة الكلاسيكية من تاريخ الاستشراق، والتي تبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين، لم تأت من باب النقد الأيديولوجي له، ولم يكن مجرد افتراض لا تؤيده الشهادات والوقائع، بل إن تأكيده جاء على لسان المستشرقين أنفسهم، خاصة ممن تصدوا لنقد الاستشراق من داخله وتصحيح مساراته المنهجية، فهي هو مكسيم رودنسون^١، المستشرق الفرنسي يذهب -من باب الإدانة- للقول: إن النزعة المركزية واضحة هنا -يقصد في الدراسات الاستشراقية- وإذا كان من العبث أن ندينها الآن بكل هذا العنف والهيجان، وأن نمارس تجاهها نوعاً من الاستنكار الأخلاقي السهل والزائد عن الحد، فإن ذلك لا يعني أن نغض النظر عن الظاهرة وعدم ملاحظة وجودها بكل آثارها الضارة، فلم يكتف هؤلاء العلماء فقط في تنصيب المجتمع الأوروبي والحضارة الأوروبية بوصفهما نموذجاً كونياً أعلى صالح للجميع، ولم يكتفوا بافتراض تفوقهما على المستويات كافة فقط، وإنما راحوا ينقلون أيضاً العوامل الفاعلة في هذه الحضارة وذلك المجتمع ويطبقونها بشكل ميكانيكي على كل مكان وبشكل دائم^٢.

١. مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) (1915-2004): من أهم المستعربين، إن لم نقل المستشرقين في فرنسا، له عدة إسهامات مهمة على صعيد دراسة التاريخ الإسلامي منها: الإسلام والرأسمالية ١٩٦٦م، الماركسية والعالم الإسلامي ١٩٧٢م، محمد ١٩٧٩م، العرب ١٩٧٩م، جاذبية الإسلام ١٩٨٠م، وقد ترجمت أغلب أعماله إلى اللغة العربية...

مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ٣٩.

٢. رودنسون، «الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا»، ٤٩.

ثالثاً: أثر المناهج المستخدمة في تحديد وصياغة أبعاد الرؤية الاستشرافية

إنّ تحليل المناهج الاستشرافية في دراسة التاريخ والتراث الإسلاميّ، يظهر لنا أنّ غالبيتها لم تتخلّص من الغايات الأيديولوجية^١ الثاوية خلف تطبيقاتها ونتائجها في مجال دراستها لروافد التاريخ والفكر الإسلاميّ، هذا الأمر يعني أنّ تلك المناهج حتى لو ادّعت العلميّة والموضوعيّة في مقاربتها، إلّا أنّها -من خلال تحليل الكيفيّة التي مارست من خلالها طرق معالجتها لقضايا التاريخ الإسلاميّ- بقيت أمينة أكثر لأصولها الغربيّة التي خرجت منها، ولم تأخذ بعين الاعتبار خصوصيّة هذا التاريخ وأبعاده وأصالته.

فالمستشرق صاحب المنهج التاريخيّ يفكّر شموليّاً في الفلسفة الإسلاميّة، لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافيّ عام هو الثقافة العربيّة الإسلاميّة، بل بوصفها امتداداً منحرفاً أو مشوّهاً للفلسفة اليونانيّة، وبالمثل يفكّر بالنحو العربيّ ومدارسه، يوجّهها جس ربطها بمدارس النحو اليونانيّة بالإسكندريّة أو برغام، وبيان تأثرها بالمنطق الأرسطيّ، كما قد لا يتردّد في ربط الفقه الإسلاميّ، نوعاً من الربط بالقانون الرومانيّ وما خلقه في المنطقة العربيّة من آثار وأعراض. أمّا المستشرق المغربيّ بالمغرب بالتحليل الفيولولوجيّ، فهو عندما يتّجه إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة بنظرته التجزيّة، لا يعمل على ردّ فروعها وعناصرها إلى جذور وأصول تقع داخلها، أو على الأقلّ مقروءة بتوجيه من همومها الخاصّة، بل هو يجتهد كلّ الاجتهاد في ردّ تلك الفروع والعناصر إلى أصول يونانيّة، وعندما تعوزه الحجّة إلى أصول هندوأوربيّة... أمّا المستشرق صاحب المنهج الذاتويّ، فإنّه على الرغم من تعاطفه مع بعض الشخصيات الإسلاميّة كتعاطف ماسينيون مع الحلاج أو هنري كوربان مع السهرورديّ، فإنّه يبقى مع ذلك موجّهاً من داخل إطاره المرجع الأصليّ

١. إنّ مقولة الفصل ما بين البعد المعرفيّ والبعد الأيديولوجيّ في تحليل نسق الأفكار هي إحدى الآليات المهمّة التي استعملها محمد عابد الجابري في قراءته لحقل التراث العربيّ الإسلاميّ، ولقد قمنا بتوظيف دلالات هذه الآلية في تحديدنا للمناحي الأيديولوجيّة في إسهامات المستشرقين، ورؤيتهم في مجال دراستهم للتاريخ الإسلاميّ، هذا يعني أنّ مصطلح الأيديولوجيّة في هذه الدراسة يعني المضمون الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الأيديولوجيّة السياسيّة الاجتماعيّة التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادّة المعرفيّة...

إطارَ المركزية الأوروبية، مشدودًا إليه غير قادر ولا راغب في الخروج عنه أو القطيعة معه^١. إن تأكيدنا على المضامين الأيديولوجية التي حملتها مناهج المستشرقين، الذين تسلّحوا بها لدراسة التاريخ الإسلامي وقضاياه، كالمناهج التاريخي، والفلولوجي، والمنهج المقارن... وغيرها، لا يعني إغفال جانب مهمّ يخص طبيعة تلك المناهج وفلسفتها من حيث نشأتها وتأسيسها عندهم. فكما هو معروف، فإن دراسة التاريخ من حيث الأصول والقواعد المنهجية، مرّ عبر تاريخ الفكر الغربيّ بتحوّلات كبيرة، سواء أكان على صعيد الرؤية أم المنهج، وقد ظهرت في خضم هذه التحوّلات مدارس واتجاهات عدّة حاولت إعادة الاعتبار للتاريخ بوصفه علمًا له مرتكزاته وأسسها، سواء أكان من حيث طرق الكتابة أم طبيعة المعرفة التاريخية، وهذا الأمر بدا واضحًا في الاتجاه الوضعي أو التاريخاني أو التأويلي في دراسة التاريخ^٢.

إنّ هذه الاتجاهات على ما بينها من تباين في المنطلقات والاختلاف في أساليب المعالجات المنهجية، قد أعادت الاعتبار لمفهوم المؤرّخ وقدرته على الوصول للحقيقة التاريخية، بحيث بالغت في الإعلاء من شأن مسألة المنهج وإمكانيته في دراسة الوقائع والأحداث وتحديد المسارات واكتشاف القوانين الفاعلة في حركة التاريخ، لا سيّما ما يتعلّق منها بأزمة التاريخ القديم، فأصبحت إمكانية بناء تاريخ للماضي -من وجهة نظر هذه الاتجاهات- على أسس ومعايير علمية شيئًا ممكن التحقق في مجال الدراسات التاريخية.

لقد تبنّى بعض المستشرقين أطروحات تلك المناهج وأسسها، وعدّوها صالحة للعمل والاستخدام في حقل الدراسات الإسلامية من دون مراعاة خصوصية هذا التاريخ واختلافه وعدم تماثله مع غيره في البنى والأنساق والسياقات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي أسهمت بتشكيله^٣، بل إنّ قسمًا منهم قد غالى في مجال تطبيقاته لهذه المناهج في حقل دراسة

١. الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ٢٨-٢٩.

٢. لدراسة أثر هذه الاتجاهات في أحداث طفره نوعية في منهجية البحث التاريخي في دائرة الفكر الغربيّ.. ينظر: ماضي فرو، المعرفة التاريخية في الغرب مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، ١٧-٨٢.

٣. ضمن هذا السياق يؤشّر محمد أركون إلى ثلاث عقبات أبستمولوجية معرفية بقيت بنظره ملازمة لتاريخ الاستشراق بالنسبة للأطر النظرية التي رافقت عملية دراستهم للتاريخ والحضارة الإسلامية بشكل عام.

التاريخ الإسلامي، وعدّ ما توصّل إليه من نتائج عبرها غير خاضع للمراجعة أو النقد، هذا الأمر يعني أنّ تلك المناهج وإن بقيت في قسم منها تحاول الوصول إلى ترسيخ رؤية أيديولوجية معدّة مسبقاً، تنتمي في منطلقاتها ومبادئها إلى المركزية الغربية، إلّا أنّها في الوقت نفسه عندما أعيد توظيفها في حقل دراسة التاريخ الإسلامي جاءت معبّرة عن الخلفيات الفكرية والفلسفية للمنهج نفسه.

يتّضح ممّا تقدّم أنّه إذا كانت مناهج المستشرقين بتنوّعها وتعدّدها، قد أضحت هي الممارسة العملية التي من خلالها يستطيع الباحث تقويم جهودهم، ومعرفة طبيعة ما توصّلوا إليه خاصّة في حقل دراستهم للتاريخ الإسلامي، فإنّ هذه الممارسة لم تكن يوماً بمعزل عن المواقف الأيديولوجية التي تسرّبت إلى تلك المنهجية، والتي ظهرت في تحليلاتهم ومعالجاتهم إمّا بشكل صريح أو مضمّر.

هذا الأمر راجع إلى أنّ المستشرق ومن ناحية تكوينه العلميّ يبقى في النهاية هو ابن البيئة، والخواضن الفكرية والحضارية والسياسية التي أسهمت في تشكيل عقليّته، أي أنّه يبقى أميناً لتوجّهاته الذاتية وخلفياته الدينية أو السياسية، وربما في بعض الأحيان وفيّاً لقناعاته وهواجسه النفسية، لكن مع إقرارنا بهذه المسائل وانعكاساتها السلبية في إسهامات المستشرقين، تبقى هنالك جهود علمية وأكاديمية رصينة لكثير منهم^١، وقد استطاعت أن تحيّد وبنسب متفاوتة من هذه الاعتبارات في مجال الدراسات الإسلامية بشكل عامّ والتاريخ الإسلامي بشكل خاصّ، فتعاملت مع مسألة المنهج ليس على أساس المبالغة في قابليّته في الوصول لبناء رؤية متكاملة

الأولى: النزعة المركزية الغربية.

والثانية: التعميم الأيديولوجي.

والثالثة: حضور الأغراض غير العلمية في عمل المستشرقين أو قسم غير قليل منهم...

للاستزادة ينظر: بلقزيز، الاستشراق وحدوده المعرفية المنهجية، في نقديّات محمّد أركون، ضمن كتاب: أركون، المفكّر والباحث والإنسان، ٥٩.

١. نذكر من باب التمثيل لا الحصر جهود كلّ من: مونتغمري وات، مكسيم رودنسون، لويس غارديه، لويس ماسنيون، هنري كوربان، كارل بركلمان، رينه غينون، جورج قنواقي، كلود كاهين، جوزيف شاخت، روزنثال، ميجول آسن بلاسيوس، جوزيف فان أس، غوستاف لوبون، فلهاوزن، جاك بيرك، روجيه غارودي... وغيرهم.

لقضايا وإشكاليات التاريخ الإسلامي، بل من خلال عدّه وسيلة نصل من خلالها إلى نتائج قابلة للنقد وإعادة النظر في مقدّماتها المنهجية.

إنّ ما يميّز هذه الجهود والإسهامات الاستشراقية ذات المنحى الموضوعي، هي أنّ معالجتها المنهجية لا تدعي التطابق مع الموضوع المدروس - وهو هنا مجال التاريخ الإسلامي - بقدر ما كان هاجسها استخدام آليات المنهج للوصول إلى إشتراح نظرة جديدة ومبتكرة يمكن لنا من خلالها استعادة ودراسة وقائع وأحداث العصور الإسلامية، ليس على مستوى أنّ ما ننتهي إليه من نتائج وتحليلات هو تفسير مطابق لحقيقة ما جرى فعلاً، بل على مستوى توسيع دائرة فهمنا لهذا التاريخ ضمن منظور تعدّدي نسبي لا يدّعي امتلاكه تفسيراً قاطعاً ووحيداً ونهائياً له، ومن خلال هذا المنظور أصبحت تلك الإسهامات أقرب لروح الموضوعية والعلمية التي يجب أن يتحلّى بها المستشرق وهو يخوض في أبعاد التراث والتاريخ الإسلامي، فابتعدت بالنتيجة عن الوقوع في نمط الدراسات الاستشراقية السابقة، التي كانت معالجتها والنتائج التي انتهت إليها، مبنية على أسس أيديولوجية وليست معرفية.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، عبد الله، المركزية الغربية، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠١٠ م.
٢. افايه، محمد نور الدين، «الإسلام في متخيل الغرب في مكونات الصور النمطية الغربية عن الإسلام»، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، الإسلام والغرب «الأنا والآخر»، سلسلة فكر ونقد، الكتاب الأول، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠٠٩ م.
٣. بلقزيز، عبد الإله، «الاستشراق وحدوده المعرفية المنهجية، في نقديّات محمد أركون»، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، المفكر والباحث والإنسان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠١١ م.
٤. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة «دراسة ومناقشات»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ٢٠٠٦ م.
٥. _____، نحن والتراث «قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي»، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠ م.
٦. جعيط، هشام، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، بيروت، دار الطليعة، ط ٣، ٢٠٠٧ م.
٧. دلسول، شانتال ميلون، الأفكار السياسية في القرن العشرين، ترجمة: جورج كتورة، ط ١، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤ م.
٨. سعيد، إدوارد، الاستشراق «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٢، ١٩٨٤ م.
٩. العظم، صادق جلال، الاستشراق والاستشراق معكوساً، بيروت، دار الحداثة، ط ١، ١٩٨٠ م.
١٠. فرو، قيس ماضي، المعرفة التاريخية في الغرب مقاربات فلسفية وعلمية وأدبية، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط ١، ٢٠١٣ م.
١١. القاضي، أحمد عرفات، الإسلام والغرب إشكالية الصراع وضرورة الحوار، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ١، ٢٠١٠ م.
١٢. كابرييلي، فرانسيسكو، «ثناء على الاستشراق»، ضمن كتاب: الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط ١، ٢٠٠٠ م.

١٣. _____، محمد والفتوحات الإسلامية، تعريب وتقديم وتعليق: عبد الجبار ناجي، بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١، ٢٠١١م.
١٤. كوثراني، وجيه، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل «دراسات في البحث والبحث التاريخي»، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٠م.
١٥. مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط٢، ٢٠٠٠م.
١٦. واردنبرغ، جان دي جاك، المستشرقون، ترجمة: أنيس عبد الله الخالق محمود، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠١٤م.

مصادر دراسة الإسلام المبكر بين الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق الجديد

أ.م.د. شهيد كريم محمد^١

المقدمة

شهدت الكتابة عن تاريخ الإسلام المبكر وتاريخ تدوين القرآن نقاشات موسّعة في الدوائر الاستشراقية في العقود القليلة الأخيرة، لا سيّما مع تبلور ما بات يُعرف بين الباحثين بالاتجاه التنقيحيّ أو التجذيريّ، وبروزه على ساحة الدرس الاستشراقيّ المعاصر، وما طرحه هذا الاتجاه من إشكالات منهجية واسعة على المصادر التاريخية الإسلامية؛ إذ ينزع في بناء معرفته عن تاريخ الإسلام المبكر وتاريخ القرآن إلى إقصاء المصادر التاريخية الإسلامية المؤسّسة لنشأة الإسلام والقرآن بعدها مصادر غير موثوقة، ولا تحمل الحقيقة أو الموضوعية التي تمكّننا من تكوين المعرفة التاريخية عن تلك الفترة المبكرة لتاريخ الإسلام، وعليه يجب استبدالها بمصادر غير عربية أو بمصادر مادية كالنقوش والعملات وما شابه^٢. وبذلك تحوّلت قيمة المصادر الإسلامية وأهمّيتها لتحلّ في المرتبة الثانية في الدرس الاستشراقيّ الجديد، وصار يعبر عنها بالمصادر الثانوية، بعد أن كانت في المرتبة الأولى، وظلّ يُعتمد عليها طيلة قرن كامل من الكتابة عن تاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، بل إنّها أُقصيت تمامًا وقطع بعدم صلاحيتها في دراسة المستشرقين (باتريشا كرونه ومايكل كوك)^٣ في كتابها (الهجرية/ الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام)^٤.

١. أ.م.د. شهيد كريم محمد، جامعة ميسان-كلية التربية.

٢. الاتجاه التنقيحيّ وأثره على الدرس الاستشراقيّ المعاصر للقرآن الكريم وعلومه:

<https://tafsir.net/collection>.

3. Patricia Crone and Michael Cook

1. Hagarism, The Making of the Islamic World.

وحقيقة الحال، إنّ التشكيك الجذريّ والرفض العنيف الذي يعلنه الاستشراق الجديد للمصادر الإسلامية المؤسّسة لمراحلها المبكّرة، بقدر ما يوحى من التقاطع مع النقد الذي أبداه الاستشراق الكلاسيكيّ للمصادر الإسلامية -مع التزامه البحثي بها- كما نراه في أعمال مستشرقين، مثل: (فلهاوزن، جولدتسيهر، لامنس، نولدكه.. إلخ). فإنّه في الوقت ذاته يشي بمؤدّي الاقتراب والالتقاء الضمنيّ، ولكن بصورة غير مباشرة أو لنقل مخادعة نوعاً ما. ففي كلا الحالتين تُنتج معرفة مشوّهة عن الإسلام ونظرة سلبية قائمة لمصادره، ولكن مرّة يتمّ ذلك من خلال المصادر الإسلامية ذاتها؛ عبر إبراز عناصر الأيديولوجيا الدينيّة والسياسيّة التي صاغت الموروث والتاريخ المبكر للإسلام، واستخدام آليّات الاجتزاء والانتقاء والحذف والتأويل والعكس، واعتماد الضعيف والشاذّ..، ومرّة عبر الاستغناء عن كلّ هذا الموروث وإهماله دفعة واحدة، واعتماد مصادر تنتمي إلى أيديولوجيات دينيّة وسياسيّة مغايرة (المصادر اليهوديّة والمسيحيّة والسريانيّة.. إلخ) وهي بحكم المعطى التاريخي لا يمكن أن تتخلّى عن حمولاتها الدينيّة والسياسيّة المضادّة بسبب نموّ العقيدة الإسلاميّة وامتداد جغرافيا الإسلام السياسيّة على حساب عقائد ومناطق مؤلّفيها!، فمؤلّفوها بالضرورة منخرطون بحمّى الصراعات الدينيّة والعسكريّة والسياسيّة مع الحضارة الإسلاميّة.

وعليه وبالمنطق المادّي والنقد التاريخي ذاته، فإنّنا نستطيع أن نسجّل حقيقة أنّه رغم السجلات والهجمات التي يكيلها أصحاب الاتجاه الاستشراقيّ الجديد لأسلافهم الكلاسيكيّين، فهم في حقيقة الأمر يقفون في الجبهة ذاتها؛ لإعادة تمثيل الأدوار وتقرير النتائج ذاتها، وكأنّنا أمام إعادة صياغة لمقولات الاستشراق الكلاسيكيّ من الجانب المعاكس، فما جرى هو تغيير الخطط والاستراتيجيّات ليس إلّا!. فضلاً عن ذلك فإنّ البدائل التي طرحها هذا الاتجاه أمام الباحثين، أي المصادر غير العربيّة أو الأدلّة المادّيّة المعاصرة لبدايات الإسلام المبكر قليلة جدّاً بما لا يسمح ببناء سرديّة متماسكة حول التاريخ المتشعب لهذه المرحلة أو حتّى ما يقرب منه. وعليه فنحن أمام صيغة أخرى من الإكراهات المنهجية والبحثيّة المتعنّة، وهو ما سيحاول البحث تقصّيه وفق المباحث الآتية:

المبحث الأول: مصادر الإسلام المبكر في مباحث الاستشراق الكلاسيكي

بغض النظر عن الجدل الدائر بين مؤرخي الاستشراق والباحثين والمستشرقين أنفسهم حول البدايات الأولى للاستشراق^١، كان المستشرقون ومنذ النصف الأول من القرن التاسع عشر بعد إنشاء الجمعيات الاستشرافية لمتابعة الدراسات وتنظيمها^٢ وما أنتجوه خلال قرن كامل إزاء حياة النبي ﷺ وبواكير الإسلام كانوا يعتمدون بالدرجة الأولى على المصادر الإسلامية، سواء أكان أولئك المستشرقون ينطلقون من خلفيات دينية أو سياسية أو حتى علمانية. وهذا ما يمكن أن يلحظ في الدراسات التي قدموها على الرغم مما حوته من طابع سجال، وما انتهجوه من معايير نقدية للإسلام ومصادره التاريخية المؤسسة. يمكن أن نشير هنا لأعمال: نولدكه (تاريخ القرآن ١٨٦١م) وشبرنغر (حياة محمد ١٨٦٩م) وهوبرت غريمه (حياة محمد ١٨٩٥م) وتور أندريه (محمد: حياته وعقيدته ١٩٣٠م) ومونتغمري وات (محمد في مكة ومحمد في المدينة ١٩٥٨م) ومكسيم رودنسون (محمد ١٩٥٦م) وغودفروا ديمونين (محمد ١٩٦٩م). بل إن حتى أبرز المستشرقين الذين اهتموا بمرحلة الإسلام المبكر ومصادر تاريخ السيرة، وأشدّهم تطرفاً وتشكيكاً بالموروث الإسلامي لتلك المرحلة، وهو القسّ والأب اليسوعي هنري لامنس (Henri Lammens) (١٨٦٢-١٩٣٧م) وفي أشدّ دراساته نقداً لمصادر السيرة ومرحلة التأسيس مثل: (فاطمة وبنات محمد: آراء نقدية حول السيرة ١٩١٢م)^٣ (القرآن والسيرة: كيف كوّن حياة محمد ١٩١٠م)^٤ و(عمر محمد والتسلسل التاريخي للسيرة ١٩١١م).^٥ لم يعلن

١. تباين الآراء الغربية والشرقية على حدّ سواء حول هذه الموضوعات في كتابنا: صورة أصحاب الكساء بين تحجّي النصّ واستباحة الخطاب الاستشراقي (هنري لامنس أنموذجاً)، ٨٧-٩٣.

٢. كالجمعية الآسيوية في باريس عام (١٨٢٢م) والجمعية الملكية الآسيوية في بريطانيا وإيرلندا عام (١٨٢٣م) والجمعية الشرقية الأمريكية عام (١٨٤٢م) والجمعية الشرقية الألمانية عام (١٨٤٥م). ينظر: العقيلي: المستشرقون، ٣: ٢٢، ٣٩، ٥٩-٦٤، ١٢٩، ٢٢٧، ٣٦٣، ٣٧٧-٣٨٩، ٣٩٤-٤٢٦.

1. Lammens, Fatima et les Filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sira.

2. Lammens, Qoran et Tradition Comment Fut compose La vie de Mahomet.

3. Lammens, L'age de Mahomet et la Chronologie de la Sira.

رفضه لتلك المصادر، إنّما عمل على تفكيكها وإعادة صياغتها أو استنطاقها عبر الآليات التي سلّطها على ذلك الموروث، والتي اتّسمت بالانفعال والطيش والتحيز والمغالطة والتهوّر في أكثر من جانب. وسنركّز فيما يلي على دراسات لامنس لسببين رئيسين هما:

١. لأنّه أبرز من مثّل الاتجاه النقديّ اللاذع لمصادر السيرة النبويّة والإسلام المبكر في الاستشراق الكلاسيكيّ بحسب مؤرّخ حركة الاستشراق (Johann Fuck) (يوهان فوك)، متأثراً بالتحريض النقديّ الذي أبداه قبله المستشرق اليهوديّ المجريّ (Goldziher) (جولدتسيهر) لمنظومة الأحاديث الإسلاميّة. فحاول (Lammens) بدوره أن يقوم بالعمل نفسه على حقل الرواية التاريخيّة، فأبرز شكّه في مجمل أحداث السيرة النبويّة ومرحلة بداية الإسلام^١. وحقيقة الحال إنّ شكوكه في كثير من المواضع غير مبرّرة، بل ومتعسّفة ومتحاملة إلى حدّ بعيد، إذ عدّ النبوة والقرآن تليقاً معرفياً وتأليفاً قام به النبيّ ﷺ، وأنّه على خلاف ما تدّعي المصادر الإسلاميّة ليس بصادق ولا أمين، وأنّ هذه المصادر مشكوك بصحّتها، وتبدو عليها سمة الافتعال والتحيز. على أنّه في دراسته هذه قد مارس أسلوب الانتقاء غير العلميّ وغير الأمين، فقدّم الروايات السلبيّة المختلقة والضعيفة والشاذّة، فضلاً عن أساليب العكس والتحريف والالتواء والتأويل المتعسّف وليّ عنق النصّ... فكانت الصورة المرسومة جانيبة بالضرورة، ولم تتمكّن، سواء غزارة المصادر التي استخدمها ولا الحنكة الاستعراضية التي تميّز بها، من سدّ الثغرات وضعف الحجج التي قدّمها^٢.

٢. لأنّ المستشرقين الآخرين من الطور الكلاسيكيّ -وإن كانوا يشاطرونه الرأي بنسب متفاوتة- رفضوا طريقتة النقديّة الحادّة في التعامل مع المصادر وانتقدوه على ذلك. بمعنى أنّنا من خلال التركيز على آرائه وطروحاته في هذا المجال، سنتطرّق ضمناً لآراء وطروحات شريحة واسعة من مستشرقي المرحلة الكلاسيكيّة.

وللوقوف أكثر على مقاربة البحث حول متبائنة (قبول/ رفض) المصادر الإسلاميّة لمرحلة الإسلام المبكر بين جيلي الاستشراق، سنعمد لتقسيم هذا المحور لنقطتين رئيسيتين:

١. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ٣٠٦-٣٠٧.

٢. ينظر: بصدد دراساته هذه وغيرها كتابنا سابق الذكر.

أولاً. مصادر الإسلام المبكر في دراسات المستشرق هنري لامنس

أعلن (Lammens) في كتابه: (فاطمة وبنات محمد) وبحثه (القرآن والسيرة: كيف كُوت حياة محمد؟) عن نظريته الأساس حيال المصادر المؤسّسة لمرحلة الإسلام المبكر (بجمال السيرة تحديدًا) فقال: تحت عنوان سيرة، أي حياة، جمعت كتابات تهتمّ بأعمال محمد، تستمدّ مادّتها بالدرجة الأولى من الحديث أو السيرة الإسلامية. لم يعد هناك من يشكّ بالطابع المغرض جدًّا لهذه السيرة، مع ذلك ما يزال المختصّون الغربيّون بالشؤون الإسلامية يولونها أهميّة كبرى في تتبّع السيرة الذاتيّة لمحمد يفصح أنّها تنبع من الحديث، شأنها شأن السير القديمة. وقد انتهى (Lammens) لتقرير النتائج الآتية:

- السيرة تقدّم شروحاتاً مشبوهة لمزاعم الكتاب المقدّس لدى المسلمين. أي أنّها نسجت على واقع النصّ القرآنيّ. وعليه تقاس قيمتها التاريخيّة بمدى استقلالها عن القرآن.

- في مرحلة المدينة كانت هناك سيرة شفويّة غامضة، ولكنّها شوّهت لاحقاً لتنسجم مع مؤدّى النصّ القرآنيّ.

- إذا فالسيرة ومادّتها التاريخيّة لم تكن مصدر معلومات مستقلّ، ولم تكن نتيجة استقصاء واسع النطاق قام به المعاصرون حول حياة النبيّ العربيّ كما يدّعى. إنّها كانت مجموعة من الأحاديث الساذجة، والاختلافات، والخدع والتلفيقات^١.

أخضع (Lammens) لهذه الرؤية شريحة واسعة من العينات النصيّة والموضوعيّة في السيرة النبويّة، وانتهى إلى أنّه يجب أن تحذف وتسقط كثير من أحداث السيرة التاريخيّة؛ لأنّها تدرج ضمن إطار الأسطورة كطفولة وشباب محمد، باستثناء سمة واحدة، وهي صفته كيتيم فقير. وبالنسبة لمؤرّخي محمد المستقبلين، يلغي هذا التأكيد آلاف الصفحات من هذه الوثائق الخياليّة، فهو يختصر بسطر واحد الثلاثين سنة الأولى من حياته^٢. وعلى هذا الأساس صرّح (Lammens) بضرورة شطب أحداث متعدّدة من سجلّات السيرة النبويّة ومرحلة الإسلام المبكر، ومنها على سبيل المثال:

1. Lammens, *Qoran et Tradition*, 5-7; Lammens, *Fatima et les Filles de Mahomet*, 26-27, 133.

2. Lammens, *Qoran et Tradition*, 25- 26.

- أن عمر النبي ﷺ ووقت بعثته غير معلوم على وجه الدقة، وهو لم يبعث في سن الأربعين. وهي مسألة ناقشها بشكل مفصل ومستفيض في بحثه السابق الذكر: (عمر محمد والتسلسل التاريخي للسيرة)^١.
- تحث النبي ﷺ في غار حراء هو الآخر من تلفيقات وافتعالات حقل السيرة، فليس هناك ثمة ما يثبت صحّة وحقيقة هذه العزلة، وهي لا تنسجم مع هلع محمد من الوحدة، ومع نفوره المشهور من حياة الزهد والتقصّف. ويدّو أنّها تقليد حرفي لعزلة موسى في سيناء، وعزلة المسيح قبل حياته العامّة^٢.
- إنّ الدعوة الإسلامية لم تواجه اضطهاداً حقيقياً في مكّة، ولم تكن هذه الفترة هي عصر الموت الإسلامي كما يحلو للسيرة أن تظهر ذلك، ففي كلّ القرآن لم يذكر من أعداء محمد سوى اسم أبو لهب^٣.
- حذف محاولة نشر الدعوة في الطائف، فهي مجرد محاكاة للنصّ القرآني^٤.
- المعارك الإسلامية المعروضة في السيرة لا تتسم بالواقعية التاريخية، فكيف استطاع المسلمون هزيمة المشركين في بدر، وهم أكثر عدداً وأحسن عدّة؟ عليه ينبغي استرجاع كلّ القصة التقليدية ليوم بدر. كذلك الحال بالنسبة لمعركة حنين، فلماذا تحوّلت النتيجة لهزيمة المسلمين الذين كانوا (١٢ ألفاً) هذه المرّة في بداية المعركة، ثمّ ما لبثت أن تغيّرت لصالحهم، ولماذا فرّ بدو هوازن بدلاً من مواصلة القتال بعد النجاح الباهر لهجومهم الأوّل.. طبقاً للسيرة ونقلًا عن الشهود (رُئيت الرؤوس وهي تقطع والأسرى مكبلين بالقيود دون معرفة من الذي سطرّ هذه المآثر). أحداث مصطنعة غاب فيها المعنى

1. Lammens, L'age de Mahomet et La Chronologie de La Sira.

2. Lammens, Mahomet fut-il sincere?, 1.

3. Lammens, Qoran et Tradition, 11- 12.

4. Ibid, 12.

٥. يعني قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾، الشورى: ٧.

التاريخي الذي يجب أن يميّز السيرة^١.

- الصفات الشخصية للنبي هي في غالبها مستمدة من القرآن، وليس كما يدعى من مشاهدات وتفاعل المعاصرين مع النبي، وكتاب الشّمال يعزّز هذا الاستنتاج^٢.
- وفي تقويم إجماليّ لآرائه وطروحاته حول تاريخيّة السيرة النبويّة والإسلام المبكر قال (Lammens): إنّ السيرة تتميّز بالطابع المصطنع وغياب الحسّ النقديّ. هل يمكن لهذه النتيجة أن تزعزع الثقة، وتدفع الباحثين للتفتيش عن حلّ باتجاه آخر؟ لا يمكن رفض كلّ شيء دفعة واحدة، لأنّ ذلك ربّما يجعلنا نضحّي بأجزاء صغيرة مهمّة من الحقيقة التاريخيّة المبعثرة فيها. بدلاً من هدم البناء الهائل الذي شيّدته السيرة، سنكتفي بتفكيكه حجراً تلو آخر لكي نتفحص قيمة المواد التي استخدمت في بنائه^٣.

ثانياً: آراء المستشرقين الكلاسيكيين بطروحات هنري لامنس

لم تكن الآراء التي طرحها (Lammens) حول مصادر الإسلام المبكر مرفوضة فقط في دوائر الاستشراق، إنّما سبّبت حالة من النفور العلميّ لدى أقرانه المستشرقين، ولعلّ هذا ما نلمسه في عبارة المستشرق الفرنسي (Massignon) (ماسينيون) إذ قال: «ما كان سيبقي (Lammens) من الأنجيل لو طبّق عليها منهجه النقديّ الذي مارسه على القرآن»^٤. كما رفض المستشرق (Emil Dermenghem) (إيميل درمنغم) هذه المنهجية الشكّية المفرطة واستهزأ بها، فقال: «عند هذا العالم اليسوعيّ، الذي أفرط في النقد، فوجّه آخرون مثله إلى النصرانيّة، أنّ الحديث إذا وافق القرآن كان منقولاً عن القرآن، فلا أدري كيف يمكن تأليف التاريخ، إذا اقتضى تطابق الدليلين تهادمهما بحكم الضرورة بدلاً من أن يؤيّد أحدهما الآخر!». نعم، قد يكون الحديث موضوعاً لتفسير آية من القرآن، أو لجعلها محمولة على معنى معيّن أو لتأكيد ظاهر حكمها، ولكن هناك

1. Lammens, Quran et Tradition, 17-18.

2. Ibid, 19- 21.

3.Lammens, L'age de Mahomet et La Chronologie de La Sira, 209-250.

٤. عزوزي، آليات المنهج الاستشراقيّ في الدراسات الإسلامية، ٦٢.

أحاديث صحيحة على ما يحتمل، فليس على المؤرخ، الذي لا يفكر في قواعد النقد إلا أن يركن إليها^١.

تسارعت الانتقادات الاستشراقية لأعمال (Lammens) بصورة عامة بمجرد ظهورها في ميدان الاستشراق، ورؤية الكم الكبير من التحيز والتعصب وعدم الإنصاف والبعد عن العلمية والموضوعية في التعامل مع المصادر، فكان من أوائل منتقديه المستشرق الألماني الشهير كارل هاينرش بيكر (Karl Heinrich Bekker) (١٨٧٦ - ١٩٣٣)^٢ في مقالته المطولة: (مبادئ دراسة لامنس للسيرة)^٣ التي نشرها في مجلة الاستشراق الألمانية: (تاريخ الشرق الإسلامي وحضارته)^٤ (Der Islam) (الإسلام) وقد استغرقت الصفحات (٢٦٣ - ٢٦٩) من عدد المجلة الصادر عام (١٩١٣ م) أي بعد مدة يسيرة جداً من صدور دراسة (Lammens): (فاطمة وبنات محمد: آراء نقدية حول السيرة). كما انتقده المستشرق الألماني (Theodor Noldeke) تيودور

١. درمنغم، حياة محمد، ١١ - ١٢.

٢. نال الدكتوراه عام (١٨٩٩ م) وسافر إلى باريس وإسبانيا، وهناك بدأت دراساته الشخصية في المشرقيات، ثم سافر إلى القاهرة وتمكن من إجادته العربية، ورجع إلى ألمانيا عام (١٩٠١) ماراً بإيطاليا واليونان واسطنبول. ورجع إلى مصر في العام نفسه وبقي فيها حتى عام (١٩٠٧). أنشأ (مجلة تاريخ الشرق الإسلامي وحضارته، واختصارها (Der Islam) (الإسلام) عام ١٩١٠ م) وبقي مهتماً بالدراسات الاستشراقية حتى وفاته في (١٠ - فبراير - ١٩٣٣ م). (تاريخ حركة الاستشراق، ٣٣٧؛ بدوي، موسوعة المستشرقين، ١١٣ - ١١٦).

3. Bekker, "Prinzipielles zu Lammens Sirastudien".

4. Der Islam: Zeitschrift für geschichte und Kultur des islamischen Orients.

نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠م)^١ في مقالتيه: (الحديث وصلته بحياة محمد)^٢ في الصفحات (١٦٠-١٧٠) و(أخبار وانتقادات)^٣ في الصفحات (٢٠٥-٢١٢) وقد خصصها لنقد كتابه: (مهد الإسلام)^٤ الذي صدر في (روما/ ١٩١٤م). وكان (Noldeke) (نولدكه) نشر هاتين المقاليتين في عدد مجلّة (Der Islam) (الإسلام) الصادر عام (١٩١٤م) أي في السيرة نفسها التي صدر بها كتاب (Lammens) المذكور. وقد انصبت انتقاداتهم حول طروحاته المبالغية والمتطرفة حول الصور التاريخية لشخص الدراسة، وحول نظريته المتطرفة في بناء السيرة، والتي تم عرضها فيما تقدم.

وقد نصّ (Bekker) (بكر) في مقالته على أنّ (Lammens) كان متطرفاً في عرض نظريته حول السيرة ومرحلة الإسلام المبكر ومصادره التاريخية، فلا يمكن وسم كل شيء بالافتعالية^٥. وحتى لو كانت العناية بالتاريخ قد ظهرت في وقت متأخر، فالتفسير والحديث ذاتهما يحويان الكثير من السرد التاريخي. فلو وجدت مثلاً إشارات تاريخية لمعارك كبدر أو أحد أو غيرهما؛ فإنّ هذا دليل على أنّه كانت هناك رواية تاريخية توازي القرآن وتبينه. وعليه فقد كانت هناك رواية بعيدة عن أيّ توجه مغرض، لكنّها كانت رواية نابعة من الشرق، فجمعت بين الحقيقة

١. تخرّص في دراسة اللغات الشرقية القديمة في جامعة جوتنجن، وكان أبوه يريد منه أن يصبح مستشرقاً، فتخرّص بالاستشراق وفي عام (١٨٥٦م) حصل على شهادة الدكتوراه بمؤلفه حول (نشوء وتركيب السور القرآنية) الذي كان ألّفه للمشاركة في مسابقة الجامعة العلمية، ففاز بها وبدرجة الدكتوراه. سافر إلى فرنسا وهولندا للاطلاع على المخطوطات والمصادر في مكتباتها، وفي عام (١٨٥٨م) قطع سفرته هولندا، ورجع إلى برلين للمشاركة بمسابقة أكاديمية المخطوطات الباريسية عن موضوع تاريخ القرآن، فألّف كتابه (تاريخ القرآن) وهو بعمر الثانية والعشرين، واستطاع الفوز بالمسابقة. عام (١٨٦١م) أصبح أستاذاً محاضراً في جامعة جوتنجن، ثم أخذ ينتقل بين الجامعات، ويدرس العهد القديم واللغة الآرامية، حتى وفاته في صبيحة يوم عيد الميلاد عام (١٩٣٠م). (المنجد، المستشرقون الألمان، ١: ١١٥-١١٨).

2. Noldeke, Die Tradition Uber das Leben Muhammeds.

3. Kleine, Mitteilungen und Anzeigen.

4. Le Berceau de Islam.

5. Der Islam, 263; Bekker, "Prinzipielles zu Lammens Sirastudien".

والمجاز، كما هو حال كلّ الموروث التاريخي القديم^١. وكذلك الحال بالنسبة للحديث، فهو في كثير من جوانبه مرتبط بأحداث تاريخية آنية أو مستقبلية أسهمت في ولادته، وعليه فاستنتاجات (Lammens) وشكوكه غير موضوعية وغير منطقية البتة^٢. وساق العديد من الأمثلة للأحداث التاريخية وتفسيراتها المبالغ فيها والمتعسفة من قبل (Lammens)^٣. وأشار إلى أنّه لم يكن مدفوعاً بوازع التحري العلمي بقدر ما كان يستجيب لكرهه الشديد للإسلام والنبى وأهل بيته^٤. فانقلب من مؤرخ إلى مهاجم ذي نزعة عقديّة وشعور مسيحيّ معارض للإسلام؛ وحجر الأساس الذي بنى عليه طروحاته يبدأ حين يجد ما هو مغرض من الحديث^٥.

أمّا المستشرق الألمانيّ الشهير (Noldeke) (نولدكه) فهو الآخر قد أبدى نقده السريع لطروحات وآراء (Lammens) وبيّن رفضه لشكوكه المبالغ فيها ونقده المتحيّز والمتحامل. وأشار إلى أنّه، وعلى الرغم من أنّنا لا نعرف معلومات كافية عن فترة نبوة محمد المكيّة، ولكن لا بدّ أن نحذر من أن نخلط الحابل بالنابل، فالسيرة النبويّة فيها بعض الأخبار والمعلومات التاريخية الصحيحة عن تلك الحقبة^٦.

ومن أبرز أمثلة ذلك هو صعوبة الظروف التي مرّت بها الدعوة الإسلامية في مكّة، ومحاولة النبي ﷺ بداية نقلها إلى الطائف، وما تعرّض له المسلمون من شدّة الحصار الذي فرض عليهم في شعب أبي طالب، وهي التفاصيل التي رفضها (Lammens) وأنكر وقوعها من الأساس، فلا بدّ من حقيقة تاريخية ما أسست لهذه المعلومة. وعليه فهو يرفض القول بأنّ السيرة ما هي إلّا ذيل من ذيول تفسير القرآن. فهي على الرغم من أنّها لصيقة بالتفسير، لكنّها مجال قائم بذاته. وأكرّر هنا أنّ حياة محمد واضحة لنا تماماً بصغيرها وكبيرها، بدءاً من بعد الهجرة، فلا تحتوي

1. Bekker, "Prinzipielles zu Lammens Sirastudien", 263-264.

2. Ibid, 264-265.

3. Ibid, 266.

4. Ibid, 267-268.

5. Ibid, 268-269.

6. Noldeke, Die Tradition Über das Leben Muhammeds, 160- 163.

السيرة في سنيها الأولى على الكثير من الأساطير، وحتى لو وجدت فإنه يمكن طرحها بسهولة، لكن الأمر مختلف تمامًا في الإنجيل، فما وصلنا من سيرة محمد تاريخي جدًّا، على عكس ما وصلنا عن عيسى^١.

كما عرّج لانتقاد نظريته حول تشكّل السيرة وأحداث الإسلام المبكر في مقالته الثانية (أخبار وانتقادات)^٢ فقال: «إنّ (Lammens) لا ينظر: إلى محمد ومقربيه والإسلام بنزاهة ودون تحيز، وهو ما يصعب على رجل مثله، لكن لا بدّ للمؤرخ من أن يتحلّى بالنزاهة وعدم التحيز؛ فهو يعطي انطباعًا وكأنّه مشتكّ وليس كقاض نزيه، وهو متعاطف كثيرًا مع الأمويين»^٣.

كما انتقده المستشرق الألمانيّ فريدرش شفالي (Friedrich Schwally) (١٨٦٣-١٩١٩م)^٤ في إعداده للطبعة الثانية من كتاب (تاريخ القرآن)^٥ فقال: «من المغالاة أن يجعل (Lammens) نشوء كامل الحديث المتعلّق بحياة محمد وظهوره قائمًا على أساس التنبيّهات القرآنيّة، ويبعد عن الاحتمال: أن ينبت من جذر واحد مصدر متنوّع مضمونًا وشكلًا وأنجأها»^٦. وتحدّث عن تأليفه السيري ونقده المصادر وشكّه المفرط وعدم ثقته بها فقال: «يسلك الباحث الناشئ (Lammens) أكثر المسالك تطرّفًا في هذا الميدان. وهو يتبع (Caetane) (كايتاني) و (Goldziher) (جولدتسيهر)». ثمّ إنّه عرض باختصار نظريّة لامنس حول السيرة ومصادر مرحلة الإسلام المبكر، وعلّق عليها بالقول: «هذه الفرضيّات أحاديّة الجانب ومبالغ فيها»؛ لأنّ دائرة الروايات الصحيحة يمكن أن تمدّد على نحو أوسع، ولأنّ هناك أيضًا روايات مصاحبة حول الوحي القرآنيّ،

1. Ibid, 163- 170.

2. Kleine, Mitteilungen und Anzeigen.

3. Kleine Mitteilungen und Anzeigen, 205.

٤. أحد أبرز تلامذة وأصدقاء نولدكه، وقد كلّفه بإعادة تحضير الطبعة الثانية من كتابه؛ فأعاد طبعها بعد تحقيقتها والتعليق عليها بمجلدتين خلال المدة (١٩٠٩-١٩١٩م). كما نشر كتاب المحاسن والمساوي للبيهقي بثلاثة مجلّدات عام (١٩٠٢م) واشترك في نشر كتاب (الطبقات لابن سعد) عام (١٩١٢م). (العقيقي، نجيب، المستشرقون، ٣: ٤١٦)؛ (مقدّمة كتاب تاريخ القرآن، ٣١) (المترجم).

5. Geschichte des Qorans.

٦. نولدكه، تاريخ القرآن، ٣٨٠.

ولأنّ الروايات المختلفة ذات طبيعة متنوّعة، بحيث يبعد عن الاحتمال، كما يبدو، أن يكون أصلها من الجذر الوحيد للقرآن، لم يُفد اختبار الحجج التي قدّمها (Lammens) إلّا للتأكيد؛ إذ لا توجد من بين المجموعات المختلفة التي ورّع فيها مواد الرواية إلّا رواية واحدة -أوّل الآيات التي نزلت على محمد- تُردّ إلى إشارات قرآنيّة حصراً، أمّا في المجموعات الأخرى: تاريخ الطفولة، مراحل الحياة، عدد الأبناء، الغزوات؛ فتدخل في الاعتبار جميع المصادر غير القرآنيّة الممكنة، أو تكاد لا تلاحظ أيّ علاقة بالقرآن كما هو الحال عند الحديث عن أسماء النبيّ ونسائه وشمائله. يكمن خطأ المؤلّف الرئيس في أنّه يعمّم ملاحظات فرديّة صحيحة، وضع بعضها آخرون من دون سبب وجيه وبيتدلهما^١. وقال عن أعمال أو دراسات (Lammens) بالجملة إنّها: «ليست خالية من سوء الظنّ المبالغ فيه من ناحية، ومن التناقض والتحيز الدينيّ من ناحية أخرى»^٢. فهو غالباً ما كان انتقائياً لكلّ الأخبار والروايات السليبيّة التي تخدم طروحاته ونظريّته حول السيرة، وعليه يجب التعامل مع دراساته بحذر^٣.

وقال المستشرق البريطانيّ (Montgomery Watt) مونتغمري وات (١٩٠٩-٢٠٠٦م)^٤:

١. نولدكه، تاريخ القرآن، ٤١٣-٤١٤.

٢. م. ن، ٤٢٨.

٣. م. ن، ٤٢٩.

٤. مستشرق اسكتلنديّ بريطانيّ شهير، درس اللغة العربيّة في جامعة (أدنبره في اسكتلندا)، وبدأ اهتمامه بالإسلام عام (١٩٣٧م) بسبب علاقة شخصيّة بينه وبين طالب مسلم من (لاهور) كان قدّم إلى (جامعة أدنبره) لدراسة الطبّ البيطريّ؛ فتشارك هو (وات) السكن في شقّة واحدة لمُدّة (٦-٨ أشهر). وكان هذا الطالب يجري نقاشات مع (وات) عن الإسلام والمسلمين، مما دفع الأخير للبحث عن الإسلام والتعرّف عليه بصورة أكبر؛ فذهب إلى القدس التي كانت حينها تحت الانتداب البريطانيّ كاختصاصيّ في الشؤون العربيّة والإسلاميّة في الأسقفية الأنجليكانيّة هناك، وأمضى هناك ثلاث سنوات في البحث والدراسة. نال درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة عن دراسته الموسومة (القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها: القرون الثلاثة الأولى. أدنبره / ١٩٤٤م). ودرس اللغة العربيّة وآدابها منذ عام (١٩٤٧م). أصدر العديد من المؤلّفات التي حاول فيها -حسب قوله- أن يكون موضوعياً وعلمياً، وأن يبيّن للمسلمين أن ليس كلّ الدارسين الغربيّين معادين للإسلام. من أشهرها: (محمد في مكّة. أدنبره / ١٩٥٢م) و(محمد في المدينة. أكسفورد / ١٩٥٦م) و(الإسلام والمسيحيّة في العالم المعاصر. أدنبره / ١٩٦٩م) و(تأثير الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط. أدنبره / ١٩٧٢م). (وات، مونتغمري، الإسلام والمسيحيّة، ١٢-٢٤)؛ (القضاء والقدر، ٤٠)

«انتهى (Lammens) في دراساته إلى أن كاد يفرض تمامًا أحداث الفترة المكيّة. ولكن العلماء الذين جاؤوا بعده يعتقدون بشكل عامّ أنّه قد بالغ كثيرًا في تشكّكه. وآراؤه شديدة التطرّف؛ فهو لم يستطع أن يدلّل على صحّة نظريّته إلّا عن طريق ليّ الحقائق والشواهد، وبالمغالة في فرضيّاته واستنتاجاته، وكانت معالجته للمصادر معالجة غير سليمة؛ فقد رفضها، ورضي أن ينساق وراء أفكاره وأحكامه المسبقة، ولم يخضع للمبادئ الموضوعيّة، وحاول افتراض صدق النظرية التي حاول إثباتها، وكانت افتراضاته ضارّة وغير صحيحة»^١.

كما تطرّق لشكوكه اللاذعة مواطنه المستشرق الفرنسيّ (Gaston Wiet) جاستون فييت (١٨٨٧-١٩٧١م)^٢ في جلسة نعي (Lammens) في (١٠ / ٥ / ١٩٣٧م) فقال: «إنّه من الصعب أن نقبل كتاب فاطمة وبنات محمّد بثقة ودون تحفّظ؛ فإنّ التعصّب والاتجاه العدوانيّ يسودانه إلى حدّ كبير»^٣.

وأكد المستشرق الفرنسيّ (Gaudefroy Demombyns) جيودفري ديمومبين (١٨٦٢-١٩٥٧م)^٤ على أنّ هناك بعض التحفّظات على النتائج التي استخلصها (Lammens) من بعض

(المترجمان).

١. وات، محمّد في مكّة، ٤٤، ٦٢، ٢٩٩-٣٠٠، ٣٠٥.

٢. مستشرق فرنسي، درس العربيّة والفارسيّة والتركيّة في مدرسة اللغات الشريّة الحية في باريس. سافر إلى مصر، وانضمّ إلى المعهد الفرنسيّ للآثار الشريّة خلال المدة (١٩٠٩-١٩١١م)، وذهب إلى الصعيد والدلتا بعثة (١٩١١-١٩١٢م). درس العربيّة والتركيّة في كليّة الآداب في جامعة (ليون) الفرنسيّة، وكليّة الآداب في الجامعة المصريّة. وأثناء الحرب العالميّة الأولى عمل ضابطًا مترجمًا، وبعد الحرب عمل في المفوضية الفرنسيّة في سورية، وشغل منصب مدير دار الآثار العربيّة في القاهرة (١٩٢٦-١٩٥٢م). أهمّ نتاجاته: نشر وترجم أربعة أجزاء من كتاب (المواعظ والآثار للمقرئزي. القاهرة / ١٩١١-١٩٢٦م)، كتاب (مواد لجغرافية مصر. بجزءين ١٩١٤، ١٩١٩م) وكتاب (فتح مصر والمغرب والأندلس ١٩٢٠م). (مراد، معجم، ٥٣٨-٥٤٠).

٣. العفاني، أعلام وأقزام، ٢: ٤٥٨.

٤. ولد في فرنسا، وسافر إلى الجزائر وأقام بها؛ للدراسة في كليّة الآداب. ثم سافر إلى باريس؛ ليلتحق بمدرسة اللغات الشريّة الحية؛ فتضلّع بالعربيّة، ثم عاد إلى الجزائر عام (١٨٩٥م). ليعمل مديرًا للمدرسة تلمسان؛ فأقام هناك لمدة (٣ سنوات)، ثم عاد إلى باريس ليتولّى منصب أمين مكتبة مدرسة اللغات الشريّة، وليدرّس العربيّة في المدرسة

الوثائق؛ وذلك لأنّه يطلق العنان لانتقاداته الحادّة، ولأنّه يتجاوز الحقيقة بعض الأحيان بسبب انفعالاته^١.

وقال الكاتب (Stijn Knuts) ستيفن كنوتس: «إنّه حاول استبدال تصوّر الإيجابيّ التقليديّ عن حياة النبيّ بالصور السلبيةّ، وبيّن نفسه كمستشرق كاثوليكيّ متعصّب ينتقد الإسلام وأبطاله بشدّة مقابل مدحه للمسيحيّة والتأثيرات الغربيّة على العالم الإسلاميّ، فكان ينتقد الإسلام نقدًا لاذعًا، وكان حادّ الطباع بانتقاداته وجدالاته الانفعاليّة، وعمله غير متّفق مع قواعد النقد النزهي. وبالجملّة كان ذا نظرة سلبيةّ للإسلام، وقد تمّ إيقاف كتابته سيرة ذاتيّة للنبيّ محمّد من قبل البابويّة بسبب سمعته الثابتة ضدّ الإسلام»^٢.

وكتب المستشرق الفرنسيّ (Maxim Rodinson) مكسيم رودنسون بحثًا استعرض فيه أهمّ الدراسات التي خصّصت لدراسة السيرة النبويّة في الغرب والشرق وعلّق عليها، فكان ممّا علّق به على كتابات (Lammens) قوله: «بينما لم يخصّص مستشرق عملاً بأكمله لسيرة محمّد في تلك الفترة، ظهر رجل هيمن على الدراسات الأوروبيّة المتعلّقة بمحمّد خلال الثلث الأوّل من القرن العشرين ذلك هو (Lammens) الذي رشحت حرفته الكهنوتيّة على اتّجاهه الاستشراقيّ. البحوث المقبولة لديه هي فقط تلك التي تظهر عدم الرضى بمحمّد وأهل بيته. تحيّزه العميق وانتهاكه لحرمة النصوص لم تكن بالأمر الهين، كما أنّ أخطائه قد أدّت للإدلاء بأحكام فاسدة، كان ممتلئًا بالاحتقار الرهيب للإسلام ولمجده الزائف ولرسوله ولعرب الصحراء الذين كانوا في تقديره جبناء متبجّحين نهبة مخربين»^٣.

الاستعماريّة التي أنشئت منذ عام (١٨٨٩م). شغل منصب كرسي اللغة العربيّة في مدرسة اللغات الشرقيّة. والعديد من المناصب الأخرى في فرنسا وغيرها. اهتمّ باللّهجات والعادات المغربيّة، والدراسات الإسلاميّة والأدبيّة العربيّة. من أهمّ مؤلفاته: (مراسم الزواج عند أهل الجزائر ١٩٠٠م) و(الحج إلى مكّة ١٩٢٣م). (المقداد، تاريخ الدراسات العربيّة في فرنسا، ٢٠٢-٢٠٨).

1. Demombyns, Nouvelles archeologiques, 19: 103-104.

2. Lammens, Jesuit and Historian of Islam.

٣. الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر، ١٤٥-١٤٦.

وقال المستشرق فرانثيسكو كبريلي (Francesco Gabrieli) (١٩٠٤-١٩٩٦م)^١: إن (Lammens) صوت معزول عن الإجماع المعاصر للحكم التاريخي على محمد، وينطوي على مفارقة تاريخية إزاء تلك الآراء التي ترى النبي دون تحمل مذهبي؛ ففي الوقت الذي دحض فيه بل هدم الثقة بالحديث الإسلامي من جهة، فإنه من جهة أخرى يقبل الكثير من الأحاديث التي تلائم وتناسب طروحاته، فقدّم أصول الإسلام على أنها أصول مركبة من خدع وحيل وألغاز ظالمة واستبدادية، وكان محمد بالنسبة إليه نبي كذاب، كالوصف الذي كان سائداً في أوروبا في العصور الوسطى باستثناء مسألة وهي أن تحمل كتاب العصور الوسطى وتحيزهم كان مدعوماً بجانب من الخرافات والتلفيقات الصبائية، في حين أن مؤرخ القرن العشرين قد أسس وغذى وأشبع موقفه التحاملي بمعرفة تامة وشاملة بالمصادر الإسلامية الأصلية المباشرة، إلا أنها جميعاً قد فسرت وأولت بالميل والنية المعادية نفسها؛ فكان استنتاجه المحتوم الذي لا يمكن تجنبه، هو أن الإسلام كان خطأً وغلطاً في التاريخ، وأنه انحراف عن أمر العناية الإلهية للعقيدة المسيحية المغروسة والمثبتة حديثاً^٢. كما انتقدته أيضاً المستشرقة الإيطالية لورا فيشيا فاغليري (L.Vaccia Vagelieri) (١٨٩٣-١٩٨٩م)^٣، وبيّنت أن موقفه من السيرة وتاريخ

١. مستشرق إيطالي، اهتم بالدراسات الإسلامية واللغة العربية وآدابها لا سيما الشعر الجاهلي؛ حتى أصبح من أبرز أساتذة هاتين المادتين في جامعة روما. انتخب عام (١٩٤٨م) كعضو مراسل في المجمع العلمي العربي بدمشق. كتب العديد من الدراسات عن التاريخ والحضارة الإسلامية وتاريخ الحروب الصليبية. من أهم مؤلفاته: دراسته عن شخصية الرسول بعنوان: محمد والإسلام. وهي دراسة ضمن كتاب (تاريخ العالم)؛ إذ أوكلت إليه مهمة كتابة هذا الجزء من الكتاب. وكتب العديد من المواد في دائرة المعارف الإسلامية بطبعتيها القديمة والجديدة. ومن مؤلفاته المهمة الأخرى كتاب (محمد والفتوحات الإسلامية). وقد ترجم من الإيطالية إلى الإنجليزية على يد (فرجينيا لولنغ وروزامند لينل) وعنها ترجمه الدكتور (عبد الجبار ناجي) إلى العربية. (كبريلي، محمد والفتوحات الإسلامية، ١٣-١٤) (المترجم).

٢. م. ن، ٧٤-٧٥.

٣. ولدت في إيطاليا، ودرست في جامعة روما، وحصلت منها على شهادة الدكتوراه في آداب اللغة العربية عام (١٩١٥م)، وقامت بتدريس اللغة العربية ولهجاتها بالمعهد الشرقي في نابلي بإيطاليا ابتداءً من عام (١٩٣٥م)، وتسلّمت إدارة المعهد منذ عام (١٩٤٠م) حتى وفاتها. أهم مؤلفاتها: كتاب (الإسلام. نابلي / ١٩٤٦م) وكتاب (مطالعات عربية).

الإسلام المبكر ومصادره التاريخية ينم عن حقد وخبث تام^١.

وعليه فصفوة القول: إن دراسات وآراء لامنس حيال السيرة ومصادرها قد شوّهت صورة الاستشراق؛ فهو يبدو شتّامًا لعنًا أكثر منه مؤرخًا وباحثًا، وتسم كتاباته بقدر كبير من التعصب والحقد والكراهية وانعدام الموضوعية، كما كتابات رهبان القرون الوسطى، وهكذا أضعف تعصبه الديني وتزمتته من أهميّة دراساته حول السيرة، حتّى عدّ بعض المستشرقين كتاباته انتكاسة، أو ردّة في ميدان الدراسات الاستشراقية، التي بدأت تتّجه بصورة تدريجية وبطيئة نحو الموضوعية^٢.

اتّضح فيما تقدم أنّ الاستشراق الكلاسيكيّ كان رافضًا للتخلّي عن المصادر المؤسّسة لمرحلة الإسلام المبكر، بل إنّه وقف بالصدّ من طروحات وآراء (Lammens) التي، وإن كانت لاذعة ومزعجة إلى حدّ بعيد، إلّا أنّها بحثت تشكّل ذلك الموروث ضمن إطاره التاريخيّ المفترض. بمعنى أنّ (Lammens) على تطرفه ومخالفته لمقولات الاستشراق الكلاسيكيّ لم ينف وجود تاريخ معاصر لمرحلة الإسلام المبكر، إنّما شكّك بموثوقيّته التاريخية من حيث صياغته للأحداث، أي أنّه شكّك بتاريخية ما تضمّنته المصادر من أحداث وصياغات، لا بتاريخية المصادر ذاتها وانتمائها لذلك العصر. وهي نقطة المفارقة الواسعة بين ما يتبنّاه جانبًا الاستشراق (الكلاسيكيّ-الجديد)، ولكنّها في الوقت ذاته ستؤدّي إلى تقارب حتميّ من حيث تقرير النتائج.

نابلي / ١٩٥١م) وكتاب عن (المسلمين في سردينيا ١٩٦٥م) وغيرها. (الماجد، موقف المستشرقين من الصحابة، ١٣٠).

١. ناجي، الشيع والاشتراق، ٤٠٨-٤٠٩.

٢. عزوزي، آليات المنهج، ٦٢-٦٣.

المبحث الثاني: مصادر الإسلام المبكر في مباحث الاستشراق الجديد

أولاً: في دراسة باتريشيا كرونه ومايكل كوك

في مستهل كتابها (تجارة مكة وظهور الإسلام)^١، (أكسفورد/ ١٩٨٧م)، نعت المستشركة الدنماركية-الأميركية المعاصرة (Patricia Crone) باتريشيا كرونه ١٩٤٥-٢٠١٥م^٢ على غيرها من المستشرقين، لا سيما (Lammens) لامنس و (Montgomery Watt) مونتغمري وات، ثقتها بالمصادر الإسلامية المؤسسة لمرحلة الإسلام المبكر، وأنها تقبلاً الروايات المؤسسة لدور مكة التجاري على علاتها! فقالت: «اشتهرت تجارة مكة واكتسبت أهميتها العالمية ليس بين الطلبة الذين يدرسون التاريخ في السنة الأولى من مراحل التعليم الجامعي فقط، بل بين المختصين في الدراسات الإسلامية الذين أكدوها بفيض من التوثيق». لقد ركز (Montgomery Watt) في ترجمته حياة محمد على أثر الثروة التجارية على الوضع الاجتماعي والأدبي للمكة، وخصص أكثر من صفحة في مجلديه؛ ليناقد الروافد التي استمدت منها التجارة ثروتها. ويبدو أنه قد استمد معلوماته حيال الوضع التجاري المزدهر لمكة من دراسات (Lammens) لامنس الذي أكد على قناعته بتفاصيل العمليات التجارية والمالية في مكة، ولكن نتائجه لا يمكن الثقة بها. وأشارت (Crone) كرونه إلى أن مبعث عدم الثقة بالنتائج التي قدمها (Lammens) لامنس متأ من أن الأخير اعتمد في استقائه معلوماته على المصادر الإسلامية، وهي مصادر ثانوية لا يمكن الاعتماد عليها أو الثقة بها^٣.

1. Meccan Trade and the Rise of Islam.

٢. ولدت في الدنمارك، وفيها أكملت تعليمها الأولي، ثم انتقلت إلى بريطانيا وأكملت دراستها الجامعية والعليا في جامعة لندن فحصلت منها على الدكتوراه عام (١٩٧٤م) من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية. وعملت في هذه الجامعة حتى عام (١٩٧٧م)، ثم انتقلت إلى العمل في جامعة كامبردج البريطانية حتى عام (١٩٩٧م) وفي أواخر هذا العام انتقلت إلى العمل في معهد الدراسات العليا التابع لجامعة برينستون الأميركية. أبرز مؤلفاتها (تجارة مكة وظهور الإسلام أكسفورد ١٩٧٨م)، و(الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام. كامبردج ١٩٧٧م). (ينظر: كتابها (تجارة مكة وظهور الإسلام) مقدمة المترجمة (آمال الروبي)، (٩).

٣. كرونه، تجارة مكة وظهور الإسلام، ٣٧-٣٨، ٤٥ هامش رقم (١).

أمّا في كتابها المثير للجدل والمشارك مع مايكل كوك (Michael Cook) (الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام)^١. فقد ذهبت باتريشيا كرونه (Patricia Crone) لأبعد من ذلك بكثير، إذ أعلنت رفضها الكامل والمطلق للمصادر التاريخية المؤسّسة لمرحلة الإسلام المبكر، بدعوى عدم انتمائها للعصر الذي تتحدّث عنه! وقرّرت استبدالها بمصادر خارجة عن الإطار الإسلامي، تمثّلت ببعض النصوص والمصادر غير العربيّة التي عاصرت تلك المرحلة الأولى من تاريخ الإسلام، كالمصادر السريانية والعبريّة واليونانيّة واللاتينيّة والأرمنيّة والنقوش والعملات.. إلخ. وتقوم وجهة نظر المؤلفين ببساطة على أفكار أساسيّة هي:

١. إنّ المصادر الإسلاميّة مغرضة ومشعبة بالأيديولوجيا والحماسة الدينيّة، لا سيّما مرحلة السيرة النبويّة والإسلام المبكر.

٢. إنّ تاريخ تدوينها بالشكل الذي نعرفه حالياً حدث بعد أجيال من الأحداث التي تصفها. أي إنّها لا تنتمي إلى عصر الحدث الذي تعرضه.

٣. تسمية المسلمين متأخرة عن مرحلة الإسلام المبكر، فقد كان المسلمون يُعرفون بالهاجريين، ومن هنا جاءت تسمية الكتاب.

قال المؤلفان في افتتاحيّة كتابهما: «عندما قمنا بمحاولتنا هذه، تبينّا مقارنة تختلف بشكل ملموس عن مقاربات الكتابات الأكثر تقليديّة التي تناولت هذا الحقل منذ القرن السابع الميلاديّ، إنّها تعتمد على الاستخدام المكثّف لمجموعة صغيرة من المصادر غير الإسلاميّة المعاصرة لتلك الحقبة، والتي تمّ تجاهل شواهدّها حتّى الآن»^٢. وأشار المؤلفان في الفقرة الأولى من الكتاب (الهاجريّة-اليهوديّة) إلى: «أنّ الروايات عن ظهور الإسلام المبكر تقدّم الأمر باعتباره بدهياً، بحيث يبدو ممكناً استخراج خطوطه العريضة من المصادر الإسلاميّة، ولكن لا يمكن إثبات قِدَم هذه المصادر، فليس ثمة دليل قويّ حول وجود القرآن بأيّ شكل قبل العقد الأخير من القرن السابع، والتقليد الذي يقدّم هذا النصّ المنزل-المبهم إلى حدّ ما- في سياقه

1. Hagarism: The Making of the Islamic World.

٢. كرونه وكوك، الهاجريون، ١.

التاريخي، لم يُشَهِد على صحته قبل منتصف القرن الثامن. أما الحديث وغيره من الروايات التي تتعلق بعملية كتابة الوحي وبدايات الإسلام، فلا أثر يقرّها قبل بداية النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي^١.

وهما هنا يعتمدان على بدء مرحلة التدوين وبواكير كتابة السيرة النبوية على يدي ابن إسحاق (ت ١٥١هـ) في العصر العباسي الأول. وعليه استنتجنا أن الطريقة الوحيدة للخروج من هذه المعضلة لا تكون إلا بالخروج من التقليد الإسلامي بالكامل والبدء من جديد؛ لذا حاولنا بناء الأحداث بالاعتماد على مصدر يوناني يتحدث عن نقد العقيدة اليهودية يحمل عنوان: عقيدة يعقوب (Doctrina Jacobi) وهو عبارة عن حوار جرى بين يهوديين في قرطاجة عام (٦٣٤م) والأرجح أنه كتب في فلسطين بعد سنوات من ذلك التاريخ: إذا اخترنا أن نبدأ من جديد فسوف نبدأ بنص عقيدة يعقوب (Doctrina Jacobi). وهو عبارة عن رسالة يونانية معادية لليهود سببها الاضطهاد الهراقلي. إنها موجودة على شكل حوار بين اليهود الموجودين في قرطاجة عام (٦٣٤م) لكن من المحتمل أيضًا أنها كُتبت في فلسطين قبيل ذلك التاريخ أو بُعِدَ بسنوات قليلة. وفي إحدى نقاط الجدل يُشار إلى حوادث تجري آنئذ في فلسطين، وذلك على شكل رسالة من يهودي فلسطيني، اسمه إبراهيم: لقد ظهر نبي كاذب بين السرسنيين...، إنهم يقولون إن النبي الذي ظهر مقبل مع السرسنيين، وهو يعلن عن قدوم الممسوح الذي سيأتي، فذهبت أنا إبراهيم إلى رجل عجوز مطلع للغاية على الأسفار المقدسة وأحلت إليه المسألة، وسألته: ما رأيك أيها السيد والمعلم بالنبي الذي ظهر بين السرسنيين؟. أجب، وهو يتأوه للغاية: إنه دجال. وهل يأتي الأنبياء بسيف ومركبة حربية؟. إن هذه الأحداث اليوم هي حقًا أعمال فوضى... لكن اذهب، يا سيد إبراهيم، واستعلم عن النبي الذي ظهر. وهكذا قمت أنا إبراهيم بتحرياتي، وأخبرني أولئك الذين التقوّه: ليس ثمة من حقيقة يمكن أن توجد عند النبي المزعوم سوى إراقة الدماء. أمّا ما تقوله حول امتلاكه لمفاتيح الجنة، فهو أمر غير قابل

للتصديق^١.

المفارقة الكبيرة التي يتضمّن هذا الحوار -بحسب كرونه وكوك- أنّه يقدّم النبي ﷺ على أنّه كان ما يزال حيّاً زمن الغزو العربيّ لفلسطين، وهي معلومة على قدر كبير من الأهميّة، فهي شهادة تناقض جميع روايات سيرة النبيّ والمصادر الإسلاميّة التي تقول إنّهُ توفّي قبل بداية الفتوحات داخل الجزيرة العربيّة، وإنّ آخر معاركه هي تبوك وحنين^٢.

وقد نصّ (كرونه وكوك) في الهامش على أنّ هذه الشهادة والحقيقة الغائبة في المصادر الإسلاميّة لها ما يدعمها ويعززها في المصادر التاريخيّة عند اليعاقبة والنساطرة والسامريّين، فهناك مصادر سريانيّة تشير إلى أنّ السراسنة^٣ غزوا أقاليم سورية وشبه الجزيرة العربيّة وبلاد ما بين النهرين تحت قيادة مهمّت / محمد^٤. كما نصّا على أنّ ممّا يدعم هذه الحقيقة هو سفر رؤيويّ يهوديّ يرجع إلى منتصف القرن الثامن الميلاديّ، وهو المعروف بـ(أسرار الحبر شمعون بن يوحاي) وقد كتّب حوالي منتصف القرن الثامن الميلاديّ، وهو يشير إلى تفسير ميساني- خلاصيّ / إنقاذيّ للغزو العربيّ لفلسطين.

بمعنى أنّ النبي المخلّص كان مصاحباً للجيش التي توغّلت في الأراضي التي كانت

١. م. ن، ٣-٤.

٢. م. ن، ٥.

٣. كلمة متأبّة من اللفظ اللاتينيّ (Saracenus) وهي منقولة عن الكلمة اليونانيّة (Sarakenos) وتعني ساكني الخيام، ظهرت للمرّة الأولى في مؤلّفات القرن الأوّل الميلادي، وقصد بها البدو الذين كانوا يعيشون منذ أزمان طويلة على أطراف المناطق المزروعة ما بين النهرين ويهدّدون طرق التجارة أو يحمونها بتكليف من الروم أو الفرس، ويدخل في التسمية الأنباط وأهل الحيرة وتدمر. وقيل إنّ الكلمة متأبّة من لفظة شرقي (Sharqi). لأنّ هؤلاء البدو كانوا يعيشون في شرق الإمبراطوريّة الرومانيّة. وهناك من يعيد الكلمة إلى سارة زوجة إبراهيم(ع). وهو رأي مرفوض لأنّ العرب أولاد هاجر أم إسماعيل(ع). والكتاب المسيحيّون في أوروبا العصور الوسطى كانوا يسمّون العرب بالإسماعيليّين، ومن عبروا للأندلس والموجودين في جنوب فرنسا وصقلية بـ(السراسنة) (Saracenus) على اعتبار أنّهم مخربّين ونهابين وسلبية. (رودنسون، «الصورة العربيّة والدراسات الغربيّة الإسلاميّة»، ٨٠)؛ (سودرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ٥٣-٥٥)؛ (لوكان: تاريخ الاستشراق وسياساته، ٦٨-٧٠).

٤. كرونه وكوك، المهاجرون، ٥.

خاضعة للسلطة البيزنطية وخلصت اليهود من سيطرتها: حين رأى أن مملكة إسماعيل كانت آتية، شرع يقول: ألم يكف ما فعلته بنا مملكة أدوم الشريرة حتى تأتينا مملكة إسماعيل أيضاً؟. وللغور أجابه متأثرون مشجعا: لا تخف يا ابن الإنسان، فالقدوس المبارك لا يأتي بمملكة إسماعيل إلا لتخلصكم من هذا الشر، إنه بحسب إرادته يقيم عليهم نبيا وسوف يفتح لهم الأرض، وسوف يأتون ويحيونها بعظمة، وسيكون هنالك خوف مريع بينهم وبين أبناء عيسى. أجاب الحبر شمعون: وكيف نعرف أنهم خلاصنا؟. فقال: ألم يقل النبي أشعيا عندما يخرج راكب الجمل من المملكة سيظهر وراءه راكب الحمار، وإن نجاة إسرائيل مثل نجاة صاحب الحمار؟^١. كما أشار (كرونة وكوك) إلى أن من ضمن الأدلة التي تعضد هذه الفكرة (أي بقاء النبي ﷺ حيا حتى دخول العرب إلى فلسطين) هو مخطوط لقصيدة يهودية لم تشر من قبل، كان زودهما بها المستشرق اليهودي برنارد لويس^٢.

ومن الأفكار الغريبة-الجديدة التي يطرحها (كرونة وكوك) في هذا الكتاب هي فكرة العلاقة الحميمة بين العرب واليهود، وتكوين جبهة ضد المسيحيين. فاليهودي الذي اعتنق المسيحية في نص (عقيدة يعقوب) يشدد بأنه لن ينكر المسيح ابن الله حتى لو أمسكه اليهود والسرسيون وقطعوه إربا!. وكانت حامية غزة المسيحية قد استشهدت نتيجة المقاومة. وتحدث إحدى التراتيل من ذلك الزمن عن آثام السرسيين وإحراقهم للكنائس وتهديم الأديرة، وتكسير الصلبان وتدنيها.. وانتهى الباحثان إلى أنه ليس هناك ثمة شيء يثبت صحة الصورة الإسلامية كحركة تخاصمت مع اليهود قبل الغزو، أو نظرت إلى المسيحية بذات التساهل الذي نظرت به إلى اليهود^٣.

وهما يعتمدان في ذلك على نص للمطران الأرمني (Sebeos) سيبوس مكتوب في العقد السادس من القرن السابع الميلادي، يتحدث عن قصة خروج اللاجئين اليهود من الرها بعدما

١. م. ن.

٢. م. ن، ١.

٣. م. ن، ٩-١١.

استردّها هرقل من أيدي الفرس عام (٦٢٨م) تقريباً، وهي تشير إلى توحد العرب واليهود (بسبب انتمائهم لإبراهيم) تحت زعامة النبي ﷺ وتوجههم لفتح فلسطين، الأرض التي وعد بها أبوههم إبراهيم، لإنهاء الوجود البيزنطي-المسيحي فيها^١. ومن خلال نص سيبوس هذا وغيره من النصوص المسيحية، يمضي المؤلفان بالعثور على مفارقات غريبة أخرى لم تظهر بحسبهم في المصادر الإسلامية المؤسّسة لمراحل الإسلام الأولى ومنها:

١. اتجاه الدعوة الإسلامية نحو فلسطين كمدينة فتح ديني لا نحو مكة^٢.
٢. لم يكن يُعرف المسلمون بهذا الاسم، فأول ظهور لهذا المصطلح على نحو ممكن الوثوق به كان على نقش في قبة الصخرة عام (٦٩١م) وما بعد، وهو لا يوجد خارج المصادر الإسلامية حتى القرن الثامن. وتكشف المصادر -غير العربية طبعاً بحسب منهج الدراسة- أنهم كانوا يسمّون (Magaritai) ماغاريثاي كما في برديّة يونانية تعود للعام (٦٤٢م) و (Mahgre) ماهجري و (Mahgrave) ماهغراية كما في نصوص سريانية تنتمي لأربعينات القرن السابع الميلادي، والمصطلح العربي المقابل هو مهاجرون. وأشار إلى أن علم الأنساب (المهغراية) بحسب مرجع سرياني قديم يشير إلى المنحدرين من إبراهيم عبر هاجر. وأنّ التفسير الإسلامي حاول أن يعزو هذه التسمية إلى القيام بفعل الهجرة (الهجرة من مكة إلى المدينة). وفي المصادر الإسلامية كانت الهجرة من مكة إلى المدينة، وهي الهجرة التي يتطابق موعدها مع بداية التقويم العربي (٦٢٢م). لكن ليس هناك ثمة مصدر قديم يمكن التعويل عليه يشهد على صحة ذلك، والمصادر التي تمّ التعويل عليها في هذه الدراسة تقدّم بديلاً آخر، وهو هجرة الإسماعيليين من الجزيرة العربية إلى الأرض الموعودة، أي فلسطين^٣.

٣. قام الباحثان بتقد الجغرافيا المقدسة للإسلام، إذ شكّكا بصحة نسبة بناء الكعبة

١. م. ن، ١١-١٣. وينظر: الجبلاوي، الإسلام المبكر الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد، ٢٩.

٢. كرونة وكوك، الهاجريون، ١١-١٤.

٣. م. ن، ١٥-١٦.

لإبراهيم وإسماعيل، بدعوى أنه لا يوجد ذكر لمكة خارج المصادر الإسلامية، باستثناء مصدر سرياني يعود إلى أواخر القرن السابع. بينما كان هناك مصدر مسيحي يعود إلى بداية حكم هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥ هـ) يحدد موقع بيت إبراهيم بين أور وحرّان. كما أن القرآن لا يحدد موقعها الجغرافي. ويرى الباحثان أن هناك صعوبة في التفاسير الإسلامية في ربط (بكة) بـ(مكة). ويشيران لمصدر سامري آرامي ينص على أن بكة هي موضع وفاة إسماعيل، وهي مع ذلك محاولة سامرية لإعطاء شرعية توراتية للحرّم الهاجري. وهكذا يمتصيان بنقد الجغرافيا المقدسة الإسلامية، فيشككان بموضع الحجاز ويثرب، ويعتقدان أن الطائف تتلاقى في أكثر من صفة مع مدينة (سخيم الواقعة عند جبل الجاريزيم/ جبل الطور أو البركة) وعليه يوضعانها في فلسطين، ويشيران إلى رواية أرمنية حددت قاعدة الرسول العربي في مدين، كما جعلتا مدينة مكة واقعة في مدينة البتراء الأردنية، وهي الاتجاه النهائي لهجرة الهاجرين، وتحذّثا عن وجود بناية تشبه الكعبة بالمدينة، قام بها عمر بن عبد العزيز ببعض التحويرات حتى لا تكون قبلة ثالثة، وقد اعتبرت قبراً للرسول في المدونة الإسلامية. وقد انتهى الباحثان نتيجة هذا التحريك لجغرافيا الأماكن المقدسة إلى أن المسلمين كانوا يتوجّهون في صلاتهم إلى الشمال الغربي لشبه الجزيرة العربية (البتراء - مكة) لا إلى الجنوب الغربي منها، مستدلّين ببعض النصوص التي تتحدّث عن تغيير لاحق باتجاه القبلة لعدد من المساجد في العراق ومصر وغيرهما^١.

٤. القرآن جُمع وشكّل من عدد وافر من الأعمال الدينية الهاجريّة الأقدم منه. وتظهر أقدم إشارة خارج المصادر الإسلامية إلى كتاب يُدعى القرآن في حوار يرجع إلى نهاية الحقبة الأموية بين عربيّ وراهب مسيحيّ. وعليه لا توجد أيّ إشارة تدلّ على وجود القرآن قبل نهاية القرن السابع الميلاديّ. لكنّ المصادر المسيحية والإسلامية على حدّ سواء تعزو للحجاج دوراً ما في تاريخ الكتاب المقدّس الإسلاميّ، وأنّه جمع الكتابات

الهاجريّة القديمة وأتلفها، وأحلّ محلّها كتابات ألّفت وفق مزاجه ومذاقه الشخصي^١.
 ٥. تسمية الإسلام ابتدأت بعد أن بنى عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) مسجد قبة الصخرة، وأعلن فيه رسالة محمد النبويّة، وتصدّع أسس العلاقة والترابط الدينيّ مع اليهود. إذ كان اليهود يرفضون بناء هذا المسجد ويفضّلون الاحتفاظ بالقدسيّة لمدينة (سخيم عند جبل الجاريزيم، جبل الطور أو البركة في قصّة موسى) من سلسلة جبال نابلس - السامرة عاصمة مملكة إسرائيل التوراتيّة القديمة)، ونتيجة لذلك تحلّل الهاجريّون من الارتباط بالقدس، فاحتفظ اليهود بنظرهم المقدّسة لـ (سخيم وجبل الجاريزيم) في حين تحوّل المسلمون نحو مكّة^٢.

٦. بعد أن تصدّعت العلاقة اليهوديّة الإسلاميّة كان من المهمّ جدًّا إيجاد مخرج لارتباط النبيّ السابق معهم، وأعماله الدينيّة الماثلة لليهوديّة، وقد تمّ ذلك عبر خطوتين الأولى: اختيار موقع جديد للخروج الهاجريّ، فتمّ التوجّه نحو مكّة. والثانية: إخلاء سبيل النبيّ من المغامرة الفلسطينيّة عن طريق تنقيح تاريخيّ جعله يموت قبل سنتين من بدء الغزو العربيّ لفلسطين^٣.

ورغم أنّ مشاغل البحث لا تهتمّ بالردّ على الآراء المطروحة، فقد تكفّل عمل أمانة الجبلاوي (الإسلام المبكر في الاستشراق الأنجلوسكسونيّ الجديد: باتريشيا كرونه ومايكل كوك أنموذجًا) بذلك سلفًا، لا بدّ أن نشير هنا إلى مسألة منهجيّة علميّة بحثية وهي:

إن كان الباحثان رفضا الثقة بالمصادر الإسلاميّة؛ لأنّها كانت مدفوعة ومشبعة بانتفاء مؤلّفها الدينيّ، الذي نزع لبناء صورة مثاليّة متماسكة عن الإسلام لا سيّما في مراحل المبكرة، فكيف للمصادر غير العربيّة خاصة اليهوديّة والمسيحيّة منها أن تحوز الثقة والاطمئنان، وهي نصوص أنتجت في سياقات تاريخيّة وأنساق فكريّة وثقافيّة ودينيّة، تركّز على إمكانيّة التحريف وتبادل الاتهامات بين الأطراف المتصارعة، ثمّ إنّها -بحسب انتفاءاتها الجغرافيّة- أنتجت في

١. كرونة وكوك، الهاجريّون، ٣٠-٣١.

٢. م. ن، ٣٢-٣٤.

٣. م. ن، ٤٠.

بيئات بعيدة عن منطقة مهد الإسلام. والأهم من هذا كله ما الدليل على أنها تنتمي للمرحلة التاريخية المدعاة لها؟! هذا من جانب.

ومن جانب آخر هذه النصوص، خاصة اليهودية والمسيحية منها، هي نصوص ثانوية بالقياس مع نصوص الأسفار التوراتية والأناجيل المعتمدة، وقد كانت الأخيرة قد مرت بمرحلة ما عرف بالنقد الكتابي (علم نقد الكتاب المقدس)^١ الذي تقرّع بدوره لعلمين (علم نقد العهد القديم)^٢ و(علم نقد العهد الجديد)^٣ واشتهر داخل علم نقد العهد القديم ما عرف بـ(علم نقد التوراة)^٤ أو (علم نقد الأسفار الخمسة)^٥ و(علم النقد العالي)^٦.

وقد انتهت هذه العلوم النقدية لحقائق متعددة حول زيف العديد من النصوص التوراتية والإنجيلية، أو أنها منتحلة عن ثقافات سابقة. ولقد قام الباحث زلمان شازار بسياحة واسعة النطاق في هذا المجال عبر كتابه المخصص لرصد علم النقد الكتابي للعهد القديم (تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث)، فأشار للانتحالات المتعددة وللخلاف حول تاريخ كتابة النصوص التوراتية، والمصادر التي استقيت منها أسفار العهد القديم، وآراء المدارس الفكرية حولها، وما أثبتته المكتشفات الأثرية في هذا الباب. أمّا بالنسبة للعهد الجديد، فقد أشار الباحث المختص بنقد الكتاب المقدس فرانز غريس إلى: أنّ البحوث والاستقصاءات العلمية أثبتت أنّ (٨٠ إصحاحاً) من (٨٩ إصحاحاً) للأناجيل الأربعة، هي نسخة عن حياة

1. The Science of Biblical Criticism.

2. Criticism Old Testament.

3. Criticism New Testamen.

4. Torah Criticism.

5. Pentateuch AL Criticism.

6. Higher Criticism.

٧. حسن، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، ٦.

وتعاليم كرشنا^١ وبوذا^٢ وأن عيد ميلاد (Agni) أغني الابن الوحيد لـ (Sawistri) ساويستري / الأب السماوي) احتفل به منذ أربعة آلاف عام قبل ميلاد يسوع المسيح^٣.

وقال الأستاذ رودلف سيدل، وهو عالم لاهوتي بروتستانتي وأستاذ في جامعة ليبزيغ الألمانية، في كتابه أسطورة بوذا إن من بين (٢٨ إصحاحًا) التي يتألف منها إنجيل متى، إصحاحان فقط هما (٢٢ و ٢٤) خاليان من النصوص الهندوسية. ومن إنجيل مرقس الذي يتكوّن من (١٦) إصحاحًا، فإن إصحاحين أيضًا هما (٧ و ١٢) غير منقولين. وفي إنجيل لوقا، الإصحاح (١٦ و ١٧ و ٢٠) فقط من مجموع (٢٤ إصحاحًا) التي تشكّل الإنجيل المذكور ليست منتحلة، وكذا إنجيل يوحنا المتضمّن (٢١ إصحاحًا)، فإن الإصحاحين (١٠ و ١٧) فقط خاليان من النقل. وذكر العالم البروتستانتي هابل إن (٣٦ نصًا) في الكتاب المقدّس مقتبسة عن العقائد الوثنية. وقال العالم برنهارد سبيس الضليع بالسنسكربتية والخطّ المساريّ إن الأمثال التي في الأناجيل بأجمعها -تقريبًا- هي نسخ عن أمثال الهندوسيين والسومريين والآشوريين، وخصوصًا سلسلة الأمثال التي تتعاقب في الإصحاح (١٣) من إنجيل متى. وخلص الأستاذ والعالم اللاهوتي البروتستانتي الألماني هيلشر بعد دراسة امتدت لعشرين عامًا حول شخصية بولس إلى: أن أعمال الرسل التي تحتوي تاريخهم إنما هي تزوير وتزييف وتلفيق وتمويه، اختلقته وصاغته الكنيسة النصرانية بعد العام (١٤٥ م)^٤. فإذا كانت هذه حال التوراة والأناجيل الرسمية التي تحتوي أصل العقيدة اليهودية والمسيحية، فما بالك بما حوته عن العقيدة الإسلامية المخالفة؟!.

١. آلهة وثنية هندية، يعتقد أنه ابن الآلهة العذراء ديفاكي. وهو عندهم خالق كل شيء، وأصل الوجود! البيروتي: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، ١٧٢. وقد عقد المؤلف مقارنة بين عقائد الهنود بكرشنا وعقائد النصارى في المسيح، فخرج بتطابقات غطّت (١٥ صفحة)، ١٨٥-٢٠٠.

٢. آلهة وثنية هندية، اعتقد أنه ابن الآلهة العذراء مايا، وأنها حملت به بغير مضاجعة بحلول روح القدس على العذراء مايا. فصار رحمها كالبؤر الشفاف وظهر بوذا فيه كزهرة جميلة. البيروتي: العقائد الوثنية، ٢٠٣. وعقد بين عقيدة الهنود به، وعقيدة النصارى في المسيح، مقارنة وتطابقات غطّت (١٧ صفحة)، ٢٠٣-٢٢٠.

٣. أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين، ٢٢.

٤. م. ن، ٢٢-٢٤.

ثانيًا: مصادر الإسلام المبكر في دراسة المستشرق ألفريد لويس دي بريمار

هو أحد أهمّ الأسماء على ساحة الدرس الاستشراقيّ الفرنسيّ المعاصر، تهتمّ بحوثه بتاريخ الإسلام المبكر وتاريخ القرآن، وأهمّ كتبه في هذا المجال هو كتاب: (تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ ٢٠٠٢م)^١ وهو في هذا الكتاب لا يحاول رسم ملامح عامّة لتاريخ الإسلام فحسب، بل يتخطّى هذا إلى محاولة اكتشاف كيفية بناء هذا التاريخ، سواء في المصادر الإسلامية أو في المصادر غير العربية. ويناقش بريمار طيلة كتابه طريقة الاستناد إلى هذه المصادر، ومدى قدرتها على كتابة هذا التاريخ^٢. وقد عرض في القسم الأول أو تمهيد الكتاب الذي عنوانه بـ (بين الكتابة والتاريخ) نظريّته حول مصادر دراسة الإسلام المبكر التي، وإن كانت تنتقد الصبائية أو التهور الذي بدت عليه رؤية باتريشيا كرونه ومايكل كوك، إلا أنها تنحى منحى مماثلاً بعض الشيء. وبريمار هو أيضًا من أنصار الاتجاه التنقيحيّ / الجذريّ؛ ولذا نجده يفتح الكتاب بقوله: «مضى الزمن الذي كان فيه باحثون من أمثال إرنست رينان يعتقدون بأنّ حياة نبي الإسلام معروفة جيّدًا بالنسبة لنا، مثله مثل حياة أيّ مصلح دينيّ من مصلحي القرن السادس عشر. الآن اكتشفنا أنّ الأمور ليست بمثل هذه البساطة، ولا هي واضحة إلى مثل تلك الدرجة. ولا نقول ذلك لكي ننكر أنّ النبيّ كان له وجوده في وضوح التاريخ، وأنّه طبع بطابعه القويّ الحركة

1. Les Fondations de l'Islam Entre écriture et histoire.

٢. ألفريد لويس دي بريمار (Alfred-louis de prémare) (١٩٣٠-٢٠٠٦م) مؤرّخ فرنسي، متخصص في اللغة والثقافة العربية وتاريخ الإسلام، وأستاذ فخري بجامعة إكس أون بروفانس - مارسيليا، وباحث ومعلّم في معهد الدراسات والأبحاث حول العالم العربيّ والإسلاميّ (IREMAM)، وقد قضى بريمار طفولته في المغرب، وتعلّم اللغة العربية ودرس آدابها في معهد الدراسات العليا المغربية وفي جامعة محمد الخامس، ومنذ عام ١٩٦٣م وإلى عام ١٩٦٥م تمّ الترحيب به في معهد الآباء الدومنيكان بالقاهرة. اهتمامه الأساس بالتاريخ العربيّ الإسلاميّ، وقد درس في جامعات عربية مثل جامعة قسنطينة (الجزائر)، والرباط (المغرب)، يهتمّ ببدايات الإسلام والسيرة النبويّة وتاريخ القرآن. أهمّ كتبه (تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ) صدر في أصله الفرنسيّ عام (٢٠٠٢م) وقد تُرجم للعربية من قبل (عيسى محاسبي) وصدر عن دار الساقبي عام (٢٠٠٩م). ينظر: القرآن، ومصادر التّاريخ لبدايات الإسلام في الدرس الاستشراقيّ قراءة في كتاب (تأسيس الإسلام) لـ (بريمار).

التي دشّنها وترك بصماته الواضحة عليها. ولكنّ موثوقيّة المعرفة التي يمكن أن نمتلكها عن محمّد تتوقّف على الطريقة التي رويت بها سيرة حياته في كتب التاريخ القديمة^١. ومنع هذا التحرّز الذي ينطلق منه بريار مشدود إلى الحقيقة القائلة إنّ الكتابة عن الإسلام المبكّر اختلطت في بداياتها بأدب المغازي، ثمّ امتدّت لتشمل جوانب السيرة الأخرى، وهي عمومًا لم تُكتب إلّا بعد موت النبي ﷺ بأكثر من قرن ونصف القرن. ففي مجرى القرن التاسع للميلاد وضعت المؤلّفات التي ما تزال تشكّل الأساس المعتمد في كتابة السيرة النبويّة، فأولى المخطوطات الواصلة إلينا عن مرحلة الإسلام المبكّر هي بقايا كتاب (المبتدأ والمبعث والمغازي) لابن إسحاق (ت ١٥١هـ).

وفي حقيقة الحال، يمكن أن نستمتع في طرح بريار لصدى آراء الأب هنري لامنس، إذ يقول: «منذ بدايات البحث حتّى الآن، كان القرآن قد اعتُبر بمثابة المصدر الوحيد الموثوق به كليًا تقريبًا فيما يخصّ حياة محمّد، ولكنّ هذا الرأي مستمدّ من المصادر الإسلاميّة القديمة، فكتب السيرة لم توضع إجمالًا إلّا من أجل تفسير مقاطع مختلفة من القرآن، وبالتالي من الصعب علينا أن نأخذ هذا الرأي بعين الاعتبار اليوم كما فعل بعض المستشرقين سابقًا، فالقرآن يعبر عن الأمور بطريقة تلمحيّة ورمزيّة، ولا يتميّز بالوضوح التاريخي، وقد استغرق تدوينه فترة طويلة امتدّت حتّى نهاية القرن السابع الميلاديّ وربما أكثر. أمّا الكتابات التاريخيّة التي وصلتنا عن التراث الإسلاميّ، فمسألة موثوقيّتها - وخصوصًا الفترة الأولى للإسلام - فمطروحة في كلّ لحظة. ولهذا فإنّ البحث العلميّ المعاصر أصبح يركّز اهتمامه من جديد على إعادة التمحيص النقديّ للمصادر»^٢.

وقد تبنّى دي بريار فرضيّة الباحث الأميركيّ ((John Wansbrough)) جون وانسبرو حول ((Salvation History)) التاريخ الخلاصيّ التي تنطلق من فكرة أنّ المصادر الإسلاميّة لمرحلة الإسلام المبكّر كانت محكومة بنمط المقاصد الدينيّة للمؤلّفين، فقدّمت تاريخًا مقدّسًا

١. بريار، تأسيس الإسلام، ١٣.

٢. م. ن، ١٤-١٥.

للنبيّ (أسطورة بطوليّة-دينيّة) أكثر ممّا هي سيرة تاريخيّة حقيقيّة، وأنّه كان يتعيّن عليهم تقديم صورة رسول الله والقدر الفريد من نوعه للأمة التي أسّسها. وكان عليهم لاحقاً أن يزودوا السمات الخاصّة بالأمة بإطار تاريخيّ، وأن يبلوروها في مواجهة الجماعات والفرق الدينيّة المنافسة، لا سيّما اليهوديّة والمسيحيّة المعاصرة، ولذا سادتها لهجة التبجيل أو المماحكة الجداليّة من دفاع أو هجوم^١. وحقيقة الحال مرّة أخرى، نقع هنا مع بريار ووانسبرو على صدى أفكار وطروحات لامنس سابقة الذكر.

ويخالف بريار كرونه وكوك حول كفاية المصادر غير العربيّة (السريانيّة، الأرمنيّة، القبطيّة، الإغريقيّة...) برسم لوحة الإسلام المبكر، فهي قليلة جدّاً بالقياس مع الأحداث التي شهدتها تلك المرحلة^٢، وعليه فهي لا تمثّل طوق نجاة للباحث بعد أن تخلّى عن المصادر العربيّة كما يصوّر بعض الدراسين، لا بسبب قلّتها وعدم كفايتها لإطلاق أحكام موثوقة متماسكة ذات اتّساع وشمول معقول حول بدايات الإسلام المبكر وتاريخ القرآن فحسب، بل وأيضاً بسبب أنّها ليست خالية من الأيديولوجيا، وذات غرض وحيد هو كتابة التاريخ، فثمة سياقات أخرى دينيّة وسياسيّة تحكم نشأتها وتشكّل فضاء حركة كاتبها^٣.

ويضيف بريار رغم أنّ الأخبار التي تقدّمها المصادر غير العربيّة مقتضبة وعادة ما تتعلّق بالغارات العربيّة، إلّا أنّ تلك المصادر تتميز بمعاصرة الحدث أو القرب منه، كما في نصّي الإخباريّ السريانيّ توما القسيس (Tomas Le Presbytre) الذي كان يكتب حوالي عام (٦٤٠هـ) أي بعد ثماني سنوات من موت النبيّ، وهو يروي خبرين يعود الأوّل لتاريخ (٦٣٤هـ) والثاني لعام (٦٣٦هـ) أي مع انطلاق الفتوحات التي حصلت في مرحلة الخلافة في مصر وبلاد الشام وغيرها بدءاً من السنة الثانية عشرة للهجرة (٦٣٤م). وكما في النصوص

١. بريار، تأسيس الإسلام، ٢٣-٢٥.

٢. بالإمكان تلمّس هذه الحقيقة من خلال التنفّ التي عوّل عليها كرونه وكوك في كتابها، مما ألبأها للإعلاء من قيمة الهامش على حساب المتن!

٣. مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، «القرآن ومصادر التأريخ لبدايات الإسلام...».

المنسوبة لـ (Sebeos) سيبوس الأرمني عن غزوات العرب في أرمينيا؛ إذ تعود لعام (٦٤٠م)، وهي تُنقل وفقاً لرواية شهود عيان من الأرمن الذي حضروا أحداث التوغّل العربيّ في بلادهم، أمّا ناسخ المعلومات فقد كتبها عام (٦٦٠م). كذلك كتب يعقوب الرهاوي بعد عقدين أو ثلاثة عقود من ذلك التاريخ، وبالتالي لا يمكن لأيّ مصدر عربيّ إسلاميّ عن الفتوحات أن يحوز هذه الصفة ويحقّق هذا القرب الزمنيّ من الأحداث^١.

وحقيقة الحال، تتميّز المدرسة الإخبارية السريانية - كتابات الرهبان على وجه الخصوص - برسوخ قدم التدوين التاريخيّ فيها، فهي عبارة عن سلسلة متّصلة ومتابعة لعمليات تدوين سابقة. فالتدوين التاريخيّ السريانيّ أكثر عمقاً وقِدماً من التدوين العربيّ، وعليه فكتاباتهم عن الإسلام المبكّر كانت تمثّل شهادات حيّة ومعاصرة من قبل المؤلّفين الذين عايشوا الأحداث، وهي - على خلاف العرب - لم تكن باكورة أعمالهم التدوينيّة، إنّما تواصل لما ورثوه عن الآباء والأجداد^٢. وقد بلغ الأدب السريانيّ درجة عالية من التميّز والرقّيّ في القرن السادس الميلاديّ. وكانت كتب التاريخ العامّ السريانية قد تطرّقت للعديد من الأحداث التاريخيّة الإسلاميّة، لا سيّما أخبار الفتوح والعلاقات مع أهالي البلاد المفتوحة أو المعارك بين الجانبين^٣.

وقد شكّلت الرواية السريانية مصدراً مهمّاً للكثير من المؤرّخين المسلمين كالطبريّ والمسعوديّ وغيرهما^٤. ولعلّ هذا ما تشي به عبارة للبلاذريّ في كتاب فتوح البلدان: «وجد

١. بربار، تأسيس الإسلام، ٣٢-٣٣؛ ٣٩.

٢. م. ن، ٣٣. ويمكن أن نستشفّ هذه الحقيقة من خلال الرصد التاريخيّ للأدب وفنون التدوين السريانية الذي قدّمه مار أفرام الأوّل برصوم في كتابه (اللؤلؤ المنشور في تاريخ العلوم والآداب السريانية).

٣. برصوم، اللؤلؤ المنشور، ١٢٦-١٣٢؛ ١٩٠-٣٩٧.

٤. بلال، الإسلام المبكّر في التواريخ السريانية، ٢١، ٢٦؛ العلي، التاريخ العربيّ والإسلاميّ من خلال المصادر السريانية والعراقية، ٦١.. وللاستزادة عن الموضوع (ينظر: برصوم، اللؤلؤ المنشور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، ١٢٦-١٣٢؛ ١٩٠-٣٩٧)؛ وكتاب الباحث تيسير خلف: الرواية السريانية للفتوحات الإسلاميّة. وكتاب الباحث: عيتاني، الفتوحات العربيّة برواية المغلوين. وكتاب الباحث والتركيغي (ببزنطة والفتوحات الإسلاميّة) وكتاب الباحث: بلال، الإسلام المبكّر في التواريخ السريانية.

في قراطيس هدم قصور الحيرة^١. ومن أبرز الأصول التاريخية للسريان هو كتاب تاريخ زكريا الفصيح الذي ولد قبل عام (٤٨٥م)^٢ وتاريخ قورا البطناني (ت ٥٨٢م)^٣ الذي أكمل تاريخ زكريا وتاريخ يوحنا الآمدي الآسيوي أو الأفسسي (ت ٥٨٧م)^٤، وتاريخ ديونيسيوس التلمحري (ت ٨٤٥م)^٥ وغيرها الكثير. وهي تواريخ اعتمدها ولخصها مار ميخائيل السرياني الكبير (ت ١١٩٩م) في كتابه الشهير تاريخ ميخائيل السرياني الكبير^٦.

ومع الإقرار بهذه الحقيقة المهمة، إلا أن بريار يخالف (باتريشيا كرونه ومايكل كوك) حول فكرة الثقة المطلقة بهذه التواريخ، فهي توصف بأنها خارجية قياساً بالمصادر العربية من داخل الجماعة الإسلامية، ولكنها في حقيقة الحال لم تصدر عن مراقبين خارجيين، بالقياس للأحداث التي يرون أن من واجبه تدوينها، فهم ينتمون إلى السكان المحليين الذين تعرضوا للفتوحات، والذين كانوا غالباً من ضحاياها، بمعنى أن كتاباتهم لا شك كانت خاضعة لتأثير الانتماء السياسي والديني والفكري والقومي^٧.

ويشير بريار تحت عنوان فرعي (أهي سيرة مستحيلة)؟ إلى الشكوك التي أطلقها مكسيم رودنسون حول مصادر معلوماتنا عن مرحلة الإسلام المبكر وحياة النبي ﷺ، إذ قدم الأخير في كتابه (محمد) الصادر عام (١٩٦١م) ملاحظة تمهيدية تقول: «إن كتابة سيرة محمد إذا لم تتقيد ببعض الوقائع المؤكدة الماثلة في يقينها ليقين المعادلات الرياضية، فلن تتجاوز في هذه الحال بضع صفحات، وسوف تكون جافة إلى حد فظيع. ينبغي لنا أن نستخدم معطيات مستمدة من

١. البلاذري، فتوح البلدان، ٢: ٣٥٠.

٢. برصوم، اللؤلؤ المنشور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، ٢٥٤-٢٥٥.

٣. تنظر ترجمته عند: برصوم، اللؤلؤ المنشور، ٢٦٣-٢٦٤.

٤. م. ن، ٢٦٤-٢٦٨.

٥. م. ن، ٣٣٨-٣٤٠.

٦. م. ن، ٣٩٤-٣٩٧. وينظر: خلف، الرواية السريانية، ١٦-١٧. وقد ترجم بعض أجزاء كتاب ميخائيل إلى العربية

من قبل (مار غريغورس صليبيا شمعون رئيس أساقفة الموصل وتوابعها) ونشر بـ (٣ أجزاء) عام (١٩٩٦م).

٧. بريار، تأسيس الإسلام، ٣٣-٣٤.

مصادر لا نمتلك عنها إلا القليل من الضمانات المثبتة لصحتها^١.

كما أشار بريمار إلى الملاحظة الأخرى التي قدّمها الباحث الأميركي هارالد موتزكي (Harald Motzki) التي تقول: «من جهة، نجد أنه من المستحيل أن نكتب سيرة تاريخية للنبي من دون أن نُتهم بأننا نستخدم المصادر القديمة بشكل غير نقدي. ومن جهة أخرى، عندما نستخدمها بشكل نقدي، فإننا نجد بكل بساطة أنه من المستحيل أن نكتب مثل هذه السيرة»^٢. ومضافاً لتعليقاته على كتاب (باتريشيا كرونه ومايكل كوك) فإن بريمار نصّ على أنه سيقدّم حلاً وسطاً بين هذه الطروحات المتناقضة والمتباينة، وعلى الرغم من ظهور المادة السيرية في كتابه بشكل ملحوظ، إلا أنه أعرب عن عدم نيّته تقديم سيرة للنبي بقدر رغبته بتقديم صورة عن الإسلام المبكر^٣.

وفي مضمار استخدامه للمصادر غير العربية التي تؤرّخ لأحداث الإسلام الأولى، والتي ابتدأها مع الإخباري السرياني توما القسيس (Tomas Le Presbytre) مشيراً إلى أن أولى المعلومات التي نمتلكها عن بدايات الحركة التي أسسها محمد موجودة في كتب الإخباريات المسيحية، وهي معلومات قريبة جداً من الأحداث إن لم تكن معاصرة لها. وفي أخبار توما القسيس يظهر المسلمون باسم (عرب محمد وبالسريانية طياي د مهمّت (Tayaye d-Mhmt)) في المعركة التي خاضوها مع البيزنطيين بالقرب من غزّة عام (٦٣٤ م / ١٣ هـ) فلم يكونوا يستخدمون لفظة مسلم العربية للدلالة على الفاتحين، ورَجَّح أن العرب أنفسهم لم يكونوا يستخدمونها آنذاك^٤! أمّا لفظة عربايا (Arabaya) في المصادر السريانية، فكانت تدلّ على السكان العرب المستقرّين في منطقة وادي الرافدين العليا قبل مرحلة الفتح الإسلامي. فاستخدم السريان لفظة طياي (Tayaye) للدلالة على العرب بشكل عام. وطى هي قبيلة عربية تعيش في المنطقة

١. بريمار، تأسيس الإسلام، ٣٧.

٢. م. ن، ٣٧-٣٨.

٣. م. ن، ٣٨.

٤. م. ن، ٣٨.

الوسطى من الجزيرة العربية، وكانت لهم علاقات قديمة مع شمال الجزيرة العربية. ثم أضاف المؤلفون السريان كلمة جديدة لمعجمهم اللفظي، وهي كلمة (Mahgraye) للدلالة على العرب المسلمين الفاتحين الجدد، وربما هي مشتقة من كلمة مهاجرين، وقد جرى تحويلها إلى اليونانية في أوراق البردي الإدارية المصرية الثنائية اللغة فصارت (Moagaritai) موغاريتاي كمقابل للكلمة العربية «مهاجرون»، أي المهاجرون في سبيل الله بحسب المعجم اللفظي الإسلامي. أما مؤلف الإخباريات الأرمنية سيبوس (Sebeos) الذي كان معاصراً المرحلة الفتوح العربية، فقد استخدم لفظ هاجاراش (Hagarachs) أو إسماعيليين أو أولاد إسماعيل، ثم حوّرت الكلمة لاحقاً في الأدبيات المسيحية المكتوبة باللغة الإغريقية إلى (Agarenoi) وهي مشتقة من كلمة هاجر (Hagar) أم إسماعيل، وهو جدّ العرب. وقد انتهى الأمر إلى حصول ترابط في العقلية الجماعية، كما في الكتابة، بين معنى الهجرة ومعنى هاجر أم إسماعيل، انطلاقاً من جذر سامي واحد (هـ. ج. ر).^١

وهكذا نجد بريار يختلف مع طرح (باتريشيا كرونه ومايكل كوك) حول المنحى التاريخي لاستخدام لفظة هاجريين وفرضية أنهم كانوا يسمّون ماغاريتاي (Magaritai) في بردية يونانية تعود للعام (٦٤٢م) وماهغري (Mahgre) وماهغراية (Mahgraye) في نصوص سريانية تنتمي لأربعينيات القرن السابع الميلاديّ علاقة ذلك بما أسمى علم الأنساب (المهغراية). فيبدو أنّ ما ثبت تهافت طرحهما هو التبدلات التي تطرأ على اللفظ بحسب الظرف واللغة المستخدمة، فهذا التنوع يدخل في سياقات أخرى، مثل: طياي، إسماعيليين، أبناء إسماعيل، سراسنة أو ساراسيين. وهي تسميات تدخل ضمن سياق (الاستدخال التأويلي) للحدث وفق الرؤية الدينية المجادلة أو المقابلة، لا سيما وأنّ كتبة تلك النصوص كانوا عادة من رجال الدين، ولذا تمّ مَوْضعة هؤلاء الفاتحين العرب باعتبارهم أبناء إسماعيل ابن هاجر وفق رؤية الكتاب المقدس^٢ التي يمكن أن

١. م. ن، ٣٨-٤١.

٢. ينظر: مركز تفسير للدراسات القرآنية، الاتجاه التنقيحي وأثره على الدرس الاستشراقي المعاصر للقرآن الكريم وعلومه.

يُقال عنها إنَّها مغرُضة لإسماعيل؛ إذ وصف بكونه: همارًا وحشياً بشرياً يده على الجميع ويد الجميع عليه وفي وجه جميع إخوته يسكن^١.

ولعلَّ هذه الحقيقة تتأكَّد بمتابعة بعض النصوص السريانية واليونانية... التي نقلها بريهار من تلك المصادر، ومنها نصُّ توما القسيس: «بسنة تسعمئة وخمس وأربعين... دار القتال بين الروم وطايا مهتَّ بفلسطين، على بعد اثني عشر ميلاً من غزّة، فهرب الرومان وتركوا البطريق بار يردان فقتله طايا، وقتل هناك نحو أربعة آلاف من مساكين القرويين من مسيحيين ويهود وسامريين. فخرَّب طايا القطر كلّ»^٢. ومنها أيضاً وبالتزامن مع نصِّ توما القسيس جرت الإشارة إلى الأحداث نفسها في النصِّ الذي استخدمه سابقاً (باتريشيا كرونه ومايكل كوك) وهو نصُّ عقيدة يعقوب (Doctrina Jacobi) الذي عرف باليونانية بـ (La Di-daskalia Iakobouo) اللغة الأم التي كتب بها لأوّل مرّة خلال المدة (٦٣٤-٦٤٠م)، وتمت الإشارة فيه إلى العرب على أنّهم ساراسيون (saracenes) وهي منقولة عن الكلمة اليونانية (sarakenos). والنصُّ عبارة عن حوار جرى بين يهوديين تحوّلوا لاعتناق المسيحية فيما بعد، يتحدثان عن معركة بين العرب والروم، كان من ضمن قتلى الروم فيها أحد ضباط النخبة أو الحرس الإمبراطوريّ في الجيش الرومانيّ، يقول النصُّ: «قال إيوسستوس ليعقوب: كتب إليّ أخي أبراعامس [إبراهيم في كتاب كرونه وكوك] بأنّ نبياً كذاباً قد ظهر. وعندما قُتل المرشّح (الضابط) من قبل الساراسين... كنّا نحن اليهود في فرح كبير. كانوا يقولون بأنّ النبيّ قد ظهر، وإنّه آت مع الساراسيين، وإنّه يعلن عن ظهور المسيح المشوح الذي سيجي. وأنا أبراعامس بعد أن وصلت إلى سيكامينا توقّفت عند رجل مسن مضطلع جداً بالكتابات المقدسة وقلت له: ما الذي تقوله عن النبيّ الذي ظهر عند الساراسيين؟. فردّ عليّ...، إنّهُ نبيّ كذاب... بعد أن قمت ببحث واسع عن الموضوع، فهمت من أولئك الذين التقوّه أنّه لا يوجد شيء صحيح عند

١. التكوين: ١٢.

٢. بريهار، تأسيس الإسلام، ١٦٠-١٦١.

هذا النبيّ المزعوم: فليس عنده إلّا المجازر...^١.

وإذا ما ضمّمنا لذلك استمرار هذا النعت في كتابات رجال الدين النصارى لأوقات متأخرة، إذ كتب (القسّ بيد) قبل وفاته عام (٧٣٥م) في تاريخه الكنسيّ: «في ذلك الوقت قام الوباء الموجه المتمثّل بالسرّاسنة بتخريب مملكة بلاد الغال، بعد مجازر أليمة وبائسة، لكنّهم سرعان ما لقوا عقابهم الذي يستحقّونه على غدرهم»^٢. ويعني بذلك هزيمة المسلمين في معركة (بلاط الشهداء/ بواتيه ١١٤ هـ/ ٧٣٢م)^٣. يتّضح أنّ هذه التعبيرات والأسماء لم تكن تعبّر عن الحقيقة التاريخيّة والواقع، بقدر تعبيرها عن واقع المماحكة والمنافحة الجدليّة بين المسيحيّة والإسلام، وانطلاقها من منظار ورؤية الكتاب المقدّس لدى الكتبة السريان وغيرهم. وبالتالي فالنعت المشينة هي جزء من التفرّغ الانفعاليّ لأولئك المؤرّخين أو الرواة، فضلاً عن عدم معرفتهم الموسّعة بالمسلمين، الذين تحوّلوا القوى منظّمة للفتح والتوسّع في وقت سريع، وحققوا نجاحات ملحوظة بأوقات قياسيةّ.

ولعلّ من المناسب هنا أن نختم بتقويم الباحث التونسيّ هشام جعيط لطروحات كرونة وكوك؛ إذ أشار إلى: «أنّ ما انتهى إليه مايكل كوك في كتابه محمّد من أنّ مكّة موجودة في فلسطين ليس سوى خرافة وخيال لا يتماشى مع مجرى التاريخ، وهو يعتمد على تفسير خاطئ لآية قرآنيّة، ممّا ينمّ عن عدم فهم للمعجم القرآنيّ». وهو قد استقى هذه الفكرة من باتريشيا كرونة، وهي لا تمثّل سوى عدم الشعور بالمسؤوليّة العلميّة. وهؤلاء قد اعتبروا أنّ الدراسات الإسلاميّة في الغرب لا تمسّ إلّا قليلاً جدّاً من ناس يعدّون على الأصابع، واعتبروا أنّ كبار العلماء في الميدان قد خبا ذكرهم ودرجوا، فيمكن عندئذ البوح بأيّة فكرة من دون رقابة الرابطة العلميّة، وهذا ما كان واضحاً في كتابها هاغاريسم/ الهاجريون. إنّ ما نعييه على الاستشراق انفلاته من عقالة وابتعاده عن الصرامة المنهجية التاريخيّة بتعلّة الصرامة ذاتها أو حبّاً للجديد.

١. م. ن، ١٦٢-١٦٣.

٢. رودنسون، «الصورة العربيّة والدراسات الغربيّة الإسلاميّة»، ٢٩ و ٣٠؛ رودنسون، جاذبيّة الإسلام، ١٥-١٦.

٣. رودنسون، جاذبيّة الإسلام، ١٦؛ وعن المعركة ينظر: المزروع، جهاد المسلمين خلف جبال البرتات، ١٠٨-١٣٦.

خاتمة

١. على ما يبدو من الخلاف بين المستشرقين الكلاسيكيين والمستشرقين الجدد حول مصادر دراسة الإسلام المبكر، إلا أن النتائج تجمع شطري الاستشراق، من حيث النبرة الشكّية الحادّة والمتطرّفة كما دعمها هنري لامنس والرؤية الإلغائية كما تبنتها باتريشيا كرونه ومايكل كوك وجون وانسبرو.
٢. بروز الاتجاه التنقيحيّ أو الجذريّ كسمة مُميّزة للاستشراق الجديد، الذي ينزع في بناء سردّيته عن تاريخ الإسلام المبكر وتاريخ القرآن إلى إقصاء كلّ المصادر الإسلامية، باعتبارها مصادر غير موثوقة من ناحية أُطر إنتاجها، وتأخّر ظهورها، والاعتماد بالمقابل على المصادر غير العربيّة والمكتشفات الأثرية.
٣. كانت النتائج التي قدّمها الاتجاه التنقيحيّ أو الجذريّ في كتاب (الهاجريّون) لكرونه وكوك قد غصّت الطرف تمامًا عمّا يمكن أن ينسفها من الجذور، وهو مدى الموثوقيّة التاريخيّة للمصادر البديلة من حيث أُطر إنتاجها على الأقلّ. وهو ما تنبّه له بريمار في كتابه (أسس الإسلام) فلم يمنحها الثقة المطلقة والكاملة، كما لم يغال في استنباط النتائج من تلك النصوص كما فعل كرونه وكوك.
٤. لقد بدا واضحًا من خلال ما اقتبسناه من كلمات وشواهد عن مقولات المستشرقين الكلاسيكيين والمستشرقين الجدد حول مصادر دراسة الإسلام المبكر، ونظرتهم إلى نبيّ الإسلام محمد ﷺ، والقرآن... وجود تعارضات كثيرة بين آراء المستشرقين أنفسهم، فضلًا عن التهافت في العديد من الموارد، وهذا يعبر بوضوح عن الأزمة البحثيّة والعلميّة التي عاشها ويعيشها المستشرقون في نظرهم إلى الآخر، ولا سيّما الإسلام.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس، العهد القديم والجديد، ط ٣، دار المشرق الكاثوليكية، بيروت - لبنان ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.
٣. أبو خليل، شوقي، الإسقاط في مناهج المستشرقين، دمشق - سورية، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.
٤. بدوي، عبدالرحمن، موسوعة المستشرقين، بيروت - لبنان، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.
٥. برصوم، أغناطيوس أفرام الأول، اللؤلؤ المنشور في تاريخ العلوم والآداب السريانية، تقديم ونشر، غريغوريوس يوحنا إبراهيم، حلب - سورية، دار ماردين، ط ٦، ١٩٩٦ م.
٦. بريمار، ألفريد دي لويس، تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ترجمة: عيسى محاسبي، بيروت - لبنان، دار الساقى، ط ١، ٢٠٠٩ م.
٧. البلاذري، أبو جعفر أحمد بن جابر. ت (٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م)، فتوح البلدان، وضع ملاحقه وفهارسه، ج ١، صلاح الدين المنجد، القاهرة - مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م.
٨. بلال، محمد محي، الإسلام المبكر في التواريخ السريانية، بيروت - لبنان، دار الرافدين، ط ١، ٢٠١٥ م.
٩. البيروتي، محمد طاهر التنير، العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، تحقيق، محمد عبد الله الشرقاوي، القاهرة - مصر، دار الصحوة، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.
١٠. حسن، محمد خليفة، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدس، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشرافية، ٢٠٠٦ م.

١١. الجبلاوي، أمّنة، الإسلام المبكر - الاستشراق الأنجلوسكسونيّ الجديد، باتريشيا كرونه ومايكل كوك أنموذجاً، كولونيا- ألمانيا وبغداد، دار الجمل، ط ١، ٢٠٠٨ م.
١٢. جعيط، هشام، تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط ١، ٢٠٠٧ م.
١٣. درمنغم، إيميل، حياة محمّد، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت- لبنان، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط ٢، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م.
١٤. رودنسون، مكسيم، جاذبيّة الإسلام، ترجمة: إلياس مرقص، بيروت- لبنان، دار التنوير، ط ٢، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
١٥. رودنسون، مكسيم، «الصورة العربيّة والدراسات الغربيّة الإسلاميّة»، ضمن كتاب: شاخت، جوزيف، وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري وآخرون، الكويت، عالم المعرفة، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م.
١٦. سودرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم، رضوان السيّد، بيروت- لبنان، دار المدار الإسلاميّ، ط ١، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م.
١٧. عزوزي، حسن إدريس، آليّات المنهج الاستشراقيّ في الدراسات الإسلاميّة، فاس- المغرب، المجلس العلمي المحلي، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م.
١٨. العفاني، سيّد حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، جدّة- السعوديّة، دار ماجد عيري للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م.
١٩. العقيقي، نجيب، المستشرقون، القاهرة- مصر، دار المعارف، ط ٤، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م.
٢٠. فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتّى بدايات القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، بيروت- لبنان، دار المدار الإسلاميّ، ط ٢، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م.
٢١. كبريلي، فرانيسكو، محمّد والفتوحات الإسلاميّة، ترجمة وتعليق، عبد الجبار ناجي، بيروت- لبنان، دار الجمل، ط ١، ١٤٣٣ هـ / ٢٠١١ م.

٢٢. كرونه، باتريشا، تجارة مكة وظهور الإسلام، ترجمة: آمال محمد الروبي، ط ١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر ٢٠٠٥م.

٢٣. كرونه، باتريشا، ومايكل كوك، الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام، ترجمة: نبيل فياض، بيروت-لبنان، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط ١، ٢٠١٥م.

٢٤. الكعبي، شهيد كريم، صورة أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية، ط ١، ١٤٣٧هـ / ٢٠١٥م.

٢٥. لوكان، زكاري، تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ترجمة: شريف يونس، القاهرة-مصر، دار الشروق، ط ١، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.

٢٦. الماجد، سعد عبدالله، موقف المستشرقين من الصحابة، الرياض-السعودية، ط ١، دار الفضيلة، ط ١، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.

٢٧. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.

٢٨. مركز تفسير للدراسات القرآنية، «الاتجاه التنقيحي وأثره على الدرس الاستشراقي المعاصر للقرآن الكريم وعلومه»، ١٢ / ٧ / ٢٠٢٤،

<https://tafsir.net/publication/8046/al-atjah-at-tnqyhy-fy-ad-drs-al-astshraqy-al-m-asr-llqr-aan-al-krym#:~:text=أحد> يُعدّ «الاتجاه التنقيحي» أحد أبرز، وركائزه وأثره من منظورات مختلفة.

٢٩. _____، «القرآن ومصادر التأريخ لبدايات الإسلام في الدرس الاستشراقي قراءة في كتاب (تأسيس الإسلام) لـ(بريمار)»،

<https://tafsir.net/paper/5/al-qr-aan-wmsadr-at-t-arykh-lbdayat-al-islam-fy-ad-drs-al-astshraqy-qra-at-fy-ktab-t-asys-al-islam-l-brymarhttps://tafsir.net/article>

٣٠. المقداد، محمود، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، الكويت، عالم المعرفة، ط ١، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

٣١. المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية (وهو مجموعة دراسات جمعها وأسهم بها المنجد)، بيروت-لبنان، دار الكتاب الجديد، ط ١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٨م.

٣٢. ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق، بغداد-العراق، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط ١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١١م.

٣٣. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر وآخرون، أدناور-ألمانيا، مؤسسة كونراد، ط ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٣٤. وات، مونتغمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، القاهرة-مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٣٥. _____، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاها، القرون الثلاثة الأولى، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، ط ١، القاهرة-مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٣٦. وات، مونتغمري، محمد في مكة، تعريب: شعبان بركات، صيدا-بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٥٢.

37. Bekker, Karl Heinrich, "Prinzipielles zu Lammens Sirastudien", in Der Islam Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, Strassburg, 1913.

38. Demombyns, Gaudefroy, Nouvelles Archeologiques in Syria. Tome 19.

39. Lammens, Henri, Fatima et les Filles de Mahomet, Notes critiques pour L'Etude De la Sira, Romae Sumptibus Pontificii instituti biblici, 1912.

40. _____, L'age de Mahomet et La Chronologie de La Sira Journal Asiatique. Paris. 1911

41. _____, Qoran et Tradition Comment Fut compose La vie de Mahomet, Extrait des, Recherches de Science religieuse, Paris. 1910.

42. ———— , Mahomet fut-il sincere?., Extrait des, Recherches de Science religieuse, Paris.1911.
43. Kleine Mitteilungen und Anzeigen, in Der Islam Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients. Strassburg, 1914.
44. Knuts, Stijn, & Henri Lammens, Jesuit and historian of Islam. http://www.kaowarsom.be/nl/notices_Lammens_Henri.
45. Noldeke, Theodor, “Die Tradition Über das Leben Muhammeds”, in Der Islam Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, Strassburg. 1914.

عصر صدر الإسلام برؤية ماكس فيبر تحليل نقدي

علي رضا شجاعى زند^١

نادر صنعتي شرقي^٢

ترجمة: أسعد مندي الكعبي

مقدمة

نسعى في هذه المقالة إلى تقويم آراء ونظريات المفكر الألماني ماكس فيبر^٣ التي زعم فيها أن الإسلام دينٌ يروج للنزعات المادية الدنيوية، وقاما بتنسيقها على وفق منظومة منطقية مترابطة الأطراف بالاعتماد على ما ورد في كتاب «دراسات في علم الاجتماع الديني»، ومن ثم نسلط الضوء على الأدلة التي ساقها هذا المفكر لإثبات النزعة الدنيوية في التعاليم الإسلامية في إطار مبحثين أساسيين: أحدهما، الشخصية الكاريزماتية للنبي الأكرم ﷺ والمحاربون من عرب البادية بصفتهم حملة رسالة الإسلام برأي فيبر. والمبحث الثاني من المقالة تضمن دراسة نقدية حول نظرياته وشخصيته النظرية، وتتمحور نقد نظرياته حول طرح الأسئلة الثلاثة التالية وتحليل إجاباتها:

١. هل كان النبي محمد ﷺ يمتلك شخصية كاريزماتية بالمعنى الاصطلاحي؟

٢. هل كان أتباعه الأوائل من المحاربين البدو؟

١. أستاذ مساعد في فرع علم الاجتماع بجامعة تربية مدرس - طهران.

٢. طالب دكتوراه في فرع علم الاجتماع السياسي بجامعة تربية مدرس - طهران.

٣. ماكسيميليان كارل إميل فيبر (Maximilian Carl Emil Weber) (٢١ نيسان/ أبريل ١٨٦٤م - ١٤ حزيران/ يونيو

١٩٢٠م) عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسسات

الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية.

٣. هل أثر على أتباعه عن طريق علاقته الشخصية معهم، أو أنه تأثر بهم؟ وبعبارة أخرى: هل كان تأثيره عليهم أو تأثره بهم عاطفياً؟
٤. أمّا في مباحث نقد الشخصية التنظيرية لماكس فيبر، فقد طرحت الأسئلة الآتية في بوتقة النقد والتحليل:
٥. هل اعتمد هذا المفكر في بحوثه على مصادر تاريخية معتبرة لاستقصاء المعلومات التي طرح نظرياته على أساسها؟
٦. هل اتّبع منهجاً موحداً في التعامل مع المفاهيم التي تمحورت بحوثه ونظرياته حولها، مثل الكاريزما والطبقة الاجتماعية الحاملة لراية الدين؟

توطئة

محور البحث في هذه المقالة هو نقد وتحليل نظريات المفكر الألماني ماكس فيبر حول باكورة عصر صدر الإسلام. في الدراسة التي أجراها هذا المفكر حول العلاقة العلية بين الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية استنتج أنّ التعاليم الشائعة في الفرق المنشعبة عن المذهب البروتستانتية ولا سيما الفرقة الكالفينية قد كان لها تأثير ملحوظ في تنامي الرأسمالية الغربية. أتباع المنهج الفكري للمصلح الديني جون كالفين اعتبروا أنّ أهمّ ميزة للإيمان هي العمل على إعمار الدنيا مع ترويج مفهوم عظمة الله تعالى في الأرض، ومن هذا المنطلق فإنّ تحقّقه يتطلب بذل جهود ونشاطات حثيثة وإنفاق أموال طائلة وفق أسس عقلانية. وأهمّ ما تمخّض عن الرؤية الكالفينية بالنسبة إلى الدين والدنيا الانزواء عن الحياة الدنيا - الرهينة -، إلّا أنّ أبرز رموزها نفوا ذلك، وأكدوا على كون هذا الانزواء لا يعني الإعراض عن الدنيا بالكامل، بل بمعنى إعمارها بشكلٍ معقولٍ وعدم اعتبارها الهدف المنشود الذي يتحقّق الخلاص في ظلّه؛ ونتيجة هذا التوجّه الذي تبنته الفرق الدينية هي سيادة النزعة الرأسمالية وتنامي النظام الاقتصادي المرتكز على العقلانية الظاهرية في المجتمعات الغربية.

بعد أن أكمل فيبر دراسته المشار إليها أعلاه، حاول تقويم نتائجها عن طريق مقارنتها مع

تعاليم مختلف الأديان المتعارفة في الصين والهند والديانتين اليهودية والإسلامية وفق مختلف الظروف الزمانية والمكانية، والأسئلة الأساسية التي سلط عليها الضوء فيما يرتبط بهذه الأديان تتلخص فيما يأتي:

٧. لماذا عجزت سائر الأديان عن إقرار النظام الرأسمالي الغربي في مجتمعاتها؟
 ٨. هل أن هذه الأديان تروج للرهبنة في الحياة الدنيا أو أنها ترفض ذلك؟
 ٩. هل أن انعدام الشروط^١ اللازمة لإيجاد نظام رأسمالي في البلدان التي تنتشر فيها هذه الديانات يعدّ حائلاً أساسياً لنشأة الرأسمالية العقلانية فيها؟
- لو تتبعنا آثار ماكس فيبر التي دوّنها حول الديانة اليهودية والديانات الشائعة في الصين والهند، لوجدنا أنه يجردها عن الأخلاق الاقتصادية التي تقوم الحياة الدنيا على أساسها، في حين أنه يثبت ذلك للفرق المنشعبة عن المذهب البروتستانتي.
- وتجدر الإشارة هنا إلى أن البوذيين والكاثوليك يدعون أتباعهم إلى نبذ التعلّقات الدنيوية فيما لو أرادوا الخلاص والنجاة في الآخرة؛ لأنّ الانهماك بالأعمال الدنيوية حسب رأيهم يسفر عن غفلة الإنسان.
- بالنسبة إلى الكونفوشيوسية، فهي ديانة عقلانية تتناغم مع الأغراض الدنيوية؛ لذا فهي لم تعارض السعي لإعمار الدنيا ولم تشجّع عليه، بل مجرد أنها أيّدته من دون نفي أو إثبات.
- اليهودية بدورها عدّت الخلاص منوطاً باتباع تعاليمها وإقامة مناسكها وطقوسها وقيام المكلفين بأداء فرائضهم الدينية التي أمرتهم بها.
- إذن، هذه التوجهات الدينية تشير بوضوح إلى السبب الكامن وراء انحسار النزعة الدنيوية لدى أتباع الأديان المشار إليها.

١. الشروط المقصودة هنا تشمل نظام السوق الحرة والطبقة الحضرية والقوانين المدنية والنقابات المستقلة، وما شاكلها.

وفيما يلي نرسم جدولين بيانيين للمقارنة بين الأديان من وجهة نظر ماكس فيبر:
 أولاً: الوجهة التي تتبنّاها مختلف الأديان بالنسبة إلى الدنيا والآخرة على أساس مفهوم
 (الخلاص):

النزعة إلى الآخرة/ الدنيا	الإعراض عن الدنيا	إعمار الدنيا	قبول الدنيا
تبني مبدأ الخلاص	البوذية والكاثوليكية	البروتستانتية	اليهودية
تجاهل مبدأ الخلاص	-	-	الإسلام والكونفوشيوسية

ثانياً: الوجهة التي تتبنّاها مختلف الأديان بالنسبة إلى الانزواء عن الدنيا (الرهبة):

النهج المتبع حول الدنيا/ الرهبة	نزعة زاهدة	نزعة غير زاهدة
نزعة دنيوية	البروتستانتية	الإسلام
نزعة أخروية	الكاثوليكية	-

الجهود العلميّة الواسعة التي بذلها فيبر حول دراسة الأديان الشهيرة في العالم قد تمحورت بشكلٍ أساسيٍّ حول اليهوديّة والبوذية والكونفوشيوسيّة، حيث دَوّن آثاراً مستقلّةً حولها؛ لكنّ الفرصة لم تُتَحَّ له كي يدوّن أثرًا مستقلًّا عن الإسلام؛ لأنّ المنية لم تمهله لذلك، ومن ثمَّ فإنَّ آراءه حول هذه الديانة بقيت مشتتةً في بطون مدوّناته، ولكن مع ذلك فقد جمعت آراؤه حول عصر البعثة الإسلاميّة في كتابٍ تحت عنوان «دراسات في علم الاجتماع الدينيّ» حيث نستشفّ منها أنّه يعدّ الإسلام قطبًا معارضًا للتطهيريّة البيوريتانيّة.

المبحث الأول: آراء ماكس فيبر حول الإسلام إبان البعثة النبوية

أولاً: عرض آراء فيبر حول الإسلام

لو تأملنا في الآثار التي خلفها لنا عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، لوجدنا أنه لم يكن يعتقد بكون الإسلام ديناً يدعو إلى خلاص البشرية، ويؤكد على أن المفاهيم الأخلاقية للخلاص لا تمتّ بأدنى صلة لهذا الدين، ومن جملة ما قاله في هذا الصدد: «الدين الإسلامي في باكورته لم يكن يتضمّن تعاليم تناظر الرغبات الفردية في الخلاص، إذ لم تكن هناك أية مواثيق دينية تلزم الفرد بالانزواء عن الدنيا، بل إنّ جميع التعاليم من ترغيبات وترهيبات غايتها الحياة الدنيا هذه؛ فالسلطة والثروة والرفق، جميعها أمورٌ ماديةٌ وُعد بها المسلمون، لدرجة أنّ هذه التعاليم صوّرت الحياة الآخرة في نطاق جنّة ينعم فيها المحاربون بالشهوات والملذات»^١.

وحسب رأي هذا المفكر، فإنّ أحد مظاهر النزعة الدنيوية التي جاء بها الإسلام تتجسّد في تعاليمه الخاصة بالعلاقات الجنسية وكيفية جمع الثروة في الجهاد عن طريق اقتناص غنائم الحرب، حيث قال: «رغم أنّ الإسلام وضع قيوداً خاصةً على العلاقات الجنسية وحاول حصرها في إطار ضوابط معينة، لكنّه من خلال عدم تعقيد مسألة الطلاق وتجويز نكاح الإماء، مهّد الأرضية لإرضاء الرغبات الجنسية بعدّة طرق، بل إنّّه أوجد ارتباطاً بين القضايا الجنسية والثروات»^٢. نستنتج من هذا الكلام أنّ امتلاك الإماء ونكاحهنّ مرهونٌ بامتلاك ثروة مادية، وبما أنّ هذه العلاقة الجنسية لم ينفك الإسلام عنها، لذا فالأولوية تكون لجمع الأموال، أي: إنّ التعاليم الإسلامية قد رغبت أتباعها باكتناز الثروات بشكلٍ ضمنيٍّ حسب رأيه.

من الجدير بالذكر هنا أنّ فيبر يقصد من ذلك أنّ التشجيع على جمع الأموال يتمحور حول المشاركة في الحروب والجهاد ضدّ أعداء دين الله وليس عن طريق العمل والنشاطات الاجتماعية المتعارفة. ومّا قاله: «الأوامر الدينية النابعة من القانون المقدّس لم تكن تهدف إلى تغيير المتنبّيات

1. Weber, The Sociology of Religion, 264.

2. Ibid, 263.

الدينيّة لأتباع سائر الديانات، بل إنّ هدفها بشكلٍ عامٍّ هو أخذ الجزية والخراج منهم^١. وقال في موضعٍ آخر: «غنائم الحرب تحظى بأهميّة كبيرة في التعاليم الإسلاميّة الزاخرة بالترغيب والترهيب، كما أنّها تتمتع بأهميّة بالغّة بين عامّة المسلمين في العصر الإسلاميّ الأوّل. أبرز الشخصيّات الصالحة في الرعيّل الإسلاميّ الأوّل كانت من أثرى الطبقات الاجتماعيّة، خلافاً لسائر المسلمين، وغنائم الحرب هي السبب الرئيس في امتلاكها ثرواتٍ طائلة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الدور الذي لعبته الثروات المكتسبة عن طريق الفتوحات الإسلاميّة، يختلف عن دور الثروة في المذهب البيوريتاني^٢».

كما نلاحظ، فإنّ فيبر قد أكّد على أنّ العمل لم يكن شرطاً أساسياً لجمع الثروة في باكورة العهد الإسلاميّ، بل كان ينبغي للمسلم أن يشمّر عن ساعديه ويشدّ الرحال إلى سوح القتال ويجاهد في سبيل الله كي يجني أموالاً طائلة، والمقاتلون العرب آنذاك لم يكتثروا بالسبل المنطقيّة لتحصيل أرزاقهم وتحقيق مآربهم؛ فضلاً عن ذلك فإنّ أصحاب الثروات في تلك الآونة لم يجمعوها عن طريق توفير أموالهم، كما أنّهم لم يبدلوها في سبيل تحقيق مطامح دنيويّة.

ومن جملة ما ذكره هذا المفكّر أنّ النزعات الإقطاعيّة والتجمليّة والسعي وراء الملذّات الدنيويّة كلّها أمورٌ كانت مشروعةً للأثرياء، وقال: «العرف السائد بين المسلمين هو ارتداء ثوبٍ فاخرٍ والتعطر والتزيّن، إذ إنّ التعاليم الإسلاميّة قد أوصت المسلمين بهذه الأمور، وخاطب محمّدُ الأثرياء الذين لم يكونوا يكثرثوا بحسن هندامهم قائلاً: «إنّ الله ﷻ إذا أنعم على عبد أحبّ أن يرى عليه آثار نعمته». هذا الأمر في الحقيقة يتعارض تماماً مع الأخلاق الاقتصاديّة في المذهب البروتستانتيّ، ويتناغم مع الطبقة الاجتماعيّة الأرستقراطيّة، وفحوى ما جاء به الإسلام أنّ الإنسان الثريّ مكلفٌ بأن يجعل نمط حياته متناسباً مع الطبقة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها؛ وهذا الأمر إنّما يدلّ على رسوخ النزعة الأرستقراطيّة في هذه الديانة^٣. بناءً على هذا، فإنّ فيبر يعتقد

1. Ibid, 262.

2. Ibid, 263.

3. Ibid.

بكون التعاليم الإسلامية تتعارض من الأساس مع أي نمطٍ من الرهينة سواءً في هذه الدنيا أو في الحياة الآخرة، ومن جملة ما قاله على هذا الصعيد: «نهى القرآن محمدًا عن جميع أشكال الانزواء عن المجتمع، وهذا لا يعني طبعًا نهيه عن الزهد والورع، فالتعاليم الإسلامية أعارت أهميّة للصيام والاعتكاف من داعي التوبة»^١. ومع ذلك فإنّ هذا المفكر يعتقد بأنّ النبي الأكرم محمدًا ﷺ وأتباعه قد اتبعوا نهجًا إيجابيًا بالنسبة إلى الحياة الدنيا، وأكد قائلاً: «إنّ ما قاله محمد من كون ترك أكل اللحم أربعين يومًا يتسبّب بسوء الخلق، يعدّ أمرًا فريدًا من نوعه في الأديان التي تتبنّى مبدأ الخلاص. كذلك هناك كلامٌ فريدٌ من نوعه لأحد كبار المسلمين في عصر صدر الإسلام لدرجة أنّ بعضًا اعتبروه المهديّ الموعود، حيث سُئل عن سبب تعطير شعره خلافاً لسنة والده عليّ، فأجاب أنّه يفعل ذلك بغية عدم اشمئزاز نسائه منه»^٢.

ومن جملة آرائه التي طرحها حول الإسلام، قوله: «الإسلام ليس دينًا معرضًا عن الدنيا ولا مقبلًا عليها، وبإمكان المسلم نيل الخلاص بسهولةٍ عبر اعتقاده بوحدانيّة الله ونبوّة محمد وأداء الصلوات اليوميّة والحضور في صلاة الجماعة وصوم شهرٍ في كلّ سنةٍ وحجّ بيت الله عند الاستطاعة وعدم تعاطي الخمر وعدم لعب القمار، فهذه الأمور تمنحه الأمل في الخلاص بكلّ سهولةٍ. بناءً على هذا فالطبيعة الشعائريّة للإسلام وطقوسه الدينيّة فضلاً عن تيسيره للتكاليف الدينيّة والأخلاقيّة وعدم وضعه عقباتٍ أمام من يريد الانضواء في بحبوحته، كلّها أمورٌ ميّزته عن سائر الأديان التي تتبنّى مبدأ الخلاص وجعلته دينًا شعائريًا بالكامل»^٣.

إن أردنا تلخيص آراء ماكس فير التي تبناها حول الإسلام مقارنةً مع آرائه بالنسبة إلى البروتستانتية، نقول:

١. الإسلام دينٌ لا يتبنّى مبدأ الخلاص.
٢. الثروة لدى المسلمين لا تجنّى عن طريق العمل والجهد الحثيث، بل عبر الحروب وتحصيل الغنائم.

1. Ibid, 262.

2. Ibid.

3. Ibid, 263.

٣. الثروة التي يجمعها المسلمون يجب أن لا تكُدّس، بل لا بدّ من أن تبذل في سبيل تحقيق الملذّات.

٤. البروتستانتية مذهب يدعو إلى إعمار الدنيا في حين أنّ الإسلام يرفض الإعراض عنها، لذا فهو لا يدعو أتباعه إلى إعمار الدنيا بغية أن يتمكنوا من الخلاص وينالوا السعادة. السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: على أيّ أساس طُرح الإسلام بصفته ديناً يتناغم مع الطبقة الأرستقراطية في المجتمع وكأنّه دينٌ دنيويٌّ يحفّز على التجمّل والملذّات الزائلة؟ النظرية التي طرحها ماكس فيبر على هذا الصعيد تتلخّص في أنّه تمّ اختيار نبيٍّ من طبقة النبلاء واتّبعته مجموعة من المحاربين البدويين الذين حملوا راية الدعوة إلى دينه. لو أردنا تحليل هذه النظرية لوجدناها تركز على مفهومي الشخصية الكاريزماتية والطبقة الأرستقراطية بشكلٍ أساسيٍّ، حيث سنتطرق إلى شرحهما ونقدتهما بالتفصيل.

ثانياً: فيبر والشخصية الكاريزماتية

عندما نسلط الضوء على دلالة مفهوم (كاريزما) حسب وجهة نظر ماكس فيبر نجده يضيف عليه صبغةً ثوريةً تسير في مجرى ثالثٍ إلى جانب العرف والعقل، لكنّ هذه الرؤية أصبحت بمرور الزمان رهينةً للماضي والحاضر والمستقبل، حتّى أنّها اليوم أمست مشوبةً بالتشاؤم في مجال القيود المفروضة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي؛ ومن هذا المنطلق فإنّ هذا المصطلح الذي كان في بادئ الأمر يدلّ على بُنيةٍ ثوريةٍ تتجاوز القيود، تحوّل بالتدريج إلى مفهومٍ خاضعٍ لتأثير الأعراف والقوانين العامة لأسباب عديدة، ورغم أنّ فيبر لم يذكر هذه الأسباب بشكلٍ منهجيٍّ منتظم، لكنّنا عبر التدقيق في مدوّناته نستنتج ما يأتي:

١. بما أنّ رسالة النبي محمد ﷺ وكاريزما شخصيته يجب أن تكونا واضحتين لمخاطبيه، فقد خاطبهم بما يعقلون، وذكر لهم قيماً مألوفةً لديهم وليست غريبةً على مسامعهم ومدركاتهم العقلية؛ وعلى هذا الأساس فإنّه جعل الكاريزما تنصبّ في أمرٍ عاطفيٍّ، واعتبر نفسه قد أحياها من جديد^١.

٢. نظرًا لكون الكاريزما الشخصية تظهر على مرّ الزمان إثر الضغوط أو التغييرات الاجتماعية المتسارعة، فمن الطبيعيّ ظهور شخصيّاتٍ جديدةٍ تمتلك هذه المزية لتحمل على عاتقها مبادئ اجتماعيّة متشابهة مع تلك التي سبقتها، فيُدعى أنّها شخصيّاتٌ اجتماعيّة فريدة؛ ممّا يجعل الناس يُقبلون عليها، ومن ثمّ يصبح لها أتباعٌ كثيرٌ؛ لذا فالقائد لا بدّ له من طرح نفسه زعيمًا مقتدرًا عن طريق استعراض قابليّاته كي تتحوّل علاقة الشخصية العاطفيّة مع من يَحْتَدِي به إلى ارتباطٍ من نمط الحبيب والمحب^١.

إنّ العلاقة بين الحبيب والمحبّ والتي تنبثق على أساس الكاريزما الجذّابة، مضافةً إلى عدم وجود قوانين مدوّنة في الأنظمة الفرعيّة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، قد جعلت النهضة الكاريزماتيّة في المجتمع حركةً غير مستقرّة وقصيرة الأمد؛ وذلك لأنّ وجودها مرهونٌ بحياة القائد العاطفيّ، ممّا يعني أنّ وفاته تجعل المجتمع في حيرةٍ من أمره، بحيث يبحث عن قواعد وأصول جديدة بغية نظم شؤونه والحفاظ على انسجامه. ومن الجدير بالذكر أنّ ثمة جانبًا من عمليّة التطبيع الكاريزماتيّ يتمّ إنجازه بواسطة بعض الفئات الاجتماعية بصفتها حملةً لأنماط جديدة من القابليّات والقدرات الضروريّة في مجتمعاتها. يقول الباحث برايان تيرنر في هذا الصدد: «أتباع أحد القادة الذين يمتلكون شخصيّة كاريزماتيّة يحاولون تحقيق انسجام بين التعاليم التي يلتزمون بها وبين نشاطاتهم العمليّة وفاءً له، حيث يقومون إثر ذلك بترسيخ مقامهم في باطن هذه النهضة الكاريزماتيّة؛ وبناءً على هذا فالأفكار الكاريزماتيّة التي هي في الأساس مستقلّة، تصبح مرتبطةً إلى حدٍّ كبيرٍ بمختلف القضايا الاجتماعية والاقتصاديّة»^٢.

استنادًا إلى ما ذكر، فشخصيّة النبيّ الكاريزماتيّة تصبح ذات ارتباطٍ وطيدٍ بالخصال الأخلاقيّة وطباع مختلف الفئات الاجتماعيّة الداعمة لها، ويمكن تصنيف هذه الطبقات تحت العنوان الآتي:

١. تيرنر، ماكس وبر واسلام، ٤٥.

٢. م. ن، ٤٦.

طبقات اجتماعية مدافعة عن الدين

الهدف الأساسي الذي رام ماكس فيبر بلوغه في أطروحاته الاجتماعية الدينية هو بيان الظروف التي تصبح فيها إلهامات النبوة لأحد الأديان منهجاً متبعاً في حياة مجموعة من البشر، وإثبات كيفية تحولها إلى إيديولوجية ارتكازية تنشأ على أساسها حضارة ذات هوية معينة. يعتقد هذا المفكر الاجتماعي أنه توجد صلة اختيارية بين كل دين وأتباعه، وهذا يعني أن ترسيخ الدين في المجتمع يتوأكب مع تبني معتنقيه أفكاراً دينية عائدة له، ومن ثم تكون عصا السبق بيد ذوي النفوذ منهم، حيث يتم تحديد نمط العلاقات الاجتماعية وفق أفكارهم ومنهج حياتهم. إذن، حسب هذا الكلام نجد أن فيبر يؤكد على وجود ارتباط خاص بين الأديان وبين الطبقات الاجتماعية المعتنقة لها، وقد صنّف المجتمعات في عدة طبقات، حيث نذكرها فيما يلي مع بيان وجهات نظره حول كل واحدة منه:

الطبقة الأرستقراطية

المنضوون تحت طبقة النبلاء أو ما يسمّى بالطبقة الأرستقراطية، بطبيعة الحال لا يرغبون بالأديان التي تتبنّى مبدأ الخلاص، إذ إنهم يجعلون الأولوية في أهدافهم للقضايا السياسية بغية الحفاظ على سلطتهم ونفوذهم.

إذا تولّت هذه الطبقة الاجتماعية مهمة حمل راية الدين، فسوف تغطي عليه روح المناسك التي تشوبها صبغة حكومية، ومن ثمّ يصبح الدين وسيلة للحفاظ على النظام الاجتماعي وتسمي تعاليمه شبيهةً بالمناسك الكونفوشيوسية^١.

الطبقة المثقفة

حينما يحظى النبي بدعم الطبقة المثقفة يصبح الدين سلطةً أصوليةً، فهذه الطبقة إن حملت راية الدين يكون أتباعها بطبيعة الحال دعاةً إلى مبادئ عقلانية محضة. النخبة الثقافية في المجتمع عادةً ما تؤمن بكونية ذات الله تعالى بحيث لا تحدّها حدود؛ لذا فهي تقرّ بأن النظام العالمي أمر واقع لا غبار عليه، وعلى هذا الأساس تدعن له عن طريق سلوك منهج الزهد المعنوي^٢.

1. Weber, The Sociology of Religion, 241.

2. Ibid, 243.

ج. الطبقة الوسطى (الحضريون)

الطبقة الاجتماعية الوسطى التي تقطن المدن، تختلف في نزاعاتها عن الطبقة المثقفة، حيث يميل من ينضوي تحتها إلى العقلانية العملية؛ لكن يستثنى منها البرجوازيون من أصحاب الثروات والتجارة والصناعة، والذين تكون مداخيلهم المادية مصدرًا تعتمد عليه الحكومة في تأمين بعض نفقاتها. عادةً ما يتبنّى هؤلاء رؤيةً ماديةً محضةً وهو أمرٌ يؤدي إلى تضادٍ النزعة الدينية في أنفسهم، ومن ثم لا يكتنفهم حماسٌ لتطبيق التعاليم الدينية بحذافيرها، لكنهم مع ذلك يمهّدون الأرضية المناسبة لنشر الدين وإحيائه.

المهن التي يزاولها المنخرطون ضمن الطبقة البرجوازية تقتضي أن يكون الفرد بارعًا في حساباته الاقتصادية وإدارة حياته بشكلٍ عقلائيٍّ، ومن المؤكّد أن انزواءهم عن بيئتهم الاجتماعية وانهماكهم بالعمل في نطاق الأسواق التجارية يجعلهم عرضةً لبعض الأسئلة الدينية. ومن الجدير بالذكر أنّ الطبقة الاجتماعية الوسطى عندما تحمل راية الدين، تزايد الرغبة بين الناس للزهد في الدنيا وعدم اللهث وراء ملذّاتها^١.

د. طبقة المزارعين (القرويون)

عندما يتولّى سكّان القرى والمزارعون مهمة نشر رسالة الدين، فإنّ مفهوم الله تعالى يتّصف بصبغةٍ نفعيّةٍ لكون المنضوين تحت هذه الطبقة لا يمتلكون طموحاتٍ وليست لديهم معرفةٌ دقيقةٌ به ﷺ؛ وعلى هذا الأساس نجد أنّ المتعارف هو عدم إيكال هذه المهمة الحساسة إلى هذه الطبقة من المجتمع، وكثيرًا ما نراهم يميلون إلى السحر ولا يكثر ثون بالتعاليم الدينية إلى حدٍّ كبيرٍ^٢.

1. Ibid.

2. Ibid, 241.

ن. طبقة المحاربين (المجاهدون)

عندما يتولّى المحاربون مسؤولية حمل رسالة الدين، فإنّه يتحوّل إلى أمرٍ دنيويٍّ بالكامل؛ لأنّهم يطمحون إلى تحقيق منافع ماديّة فقط، ناهيك عن أنّ إيديولوجيّتهم الفكرية لا تتّصف بأيّ نمطٍ عقلائيٍّ، فكلّ محاربٍ يعتبر مواجهة الموت والمصير المجهول أمراً طبيعياً يومياً.

كما ذكرنا آنفاً، فالإسلام في عهده الأوّل رفض التزام جانب الزهد والرهبة في الحياة الدنيا حسب رأي ماكس فيبر، ولكن يردّ عليه أنّ النبي الأكرم ﷺ والخلفاء الذين تلوّه كانت حياتهم بسيطةً بعيدةً عن كلّ أشكال التكلّف والتجمل. يبرّر فيبر هذه السيرة بأنّها نوع من النقص العسكريّ، وليس زهداً رهبانياً.

ومهما يكن الحال، فطبقة المحاربين تسدي خدماتٍ للدين عن طريق الفتوحات العسكريّة ولا تنصاع مطلقاً للدين الزهد والتواضع¹.

إعادة هيكلة نظرية فيبر

في هذا القسم من البحث سوف نتناول تأريخ عصر صدر الإسلام بالشرح والتحليل على ضوء نظريّات ماكس فيبر، حيث اقتبسنا بعض أقواله على هذا الصعيد بهدف بيان آرائه ومتبنيّاته الفكرية في إطارٍ منهجيٍّ منتظم.

يرى هذا المفكر أنّ الثابت تاريخياً تزامن ظهور الإسلام مع رواج ثقافاتٍ حضريّةٍ منحرفةٍ ونشاطاتٍ نفعيّةٍ تجاريّةٍ وانهيار التقاليد المتعصّبة. كما كانت هناك طبقةٌ اجتماعيّةٌ معارضةٌ للأعراف والتقاليد السائدة يطلق عليها (الحنفاء)، والمنضوون تحت مظلة هذه الطبقة الاجتماعيّة كانوا من المؤخّدين الإبراهيميّين، حيث عملوا على إحياء التعاليم الحقّة في المجتمع؛ وفي خضمّ هذه الأجواء رفع النبي محمد ﷺ راية التوحيد تحت شعار: «قولوا لا إله إلّا الله تفلحوا»، حيث كانت رسالته تتمحور بالأساس على ترسيخ مبدأ التوحيد والطاعة للربّ العظيم الذي لا تحدّ قدرته حدودٌ، ومن هذا المنطلق دعا الناس إلى القيام بأعمالٍ حسنةٍ والإعراض عن الأعمال

1. Ibid, 260.

السيّئة والذميّة، وقد وعدهم بحسن العاقبة والجنّة التي هي بالنسبة إلى عرب البادية هدفٌ يلبي تطلّعاتهم المادّيّة. وأمّا الذين كانوا يعارضون رسالته وينكرون دعوته، فقد توعّدهم بعذابٍ أليمٍ في يوم القيامة. بناءً على ما ذكر، فقد أكّد ماكس فيبر على أنّ النبيّ الكريم ﷺ حاله حال أيّ شخصيّة كاريزماتيّة أخرى، حيث عمل على إحياء السنن السالفة وقام بترويج معتقدهاته ومتبنيّاته الفكرية في المجتمع، لكنّ ذلك لم يحظ بتأييدٍ واسعٍ من قبل أهل مكّة، ولولا النظام القبليّ الذي كان سائدًا آنذاك والأعراف التي كانت تحمي الفرد وتطالب بثأره فيما لو أصابه مكروه، ولولا الدعم الذي قدّمته له بعض الشخصيات النافذة من أمثال أبي طالب وخديجة وعمر وغيرهم، لأفل نجم النبوة منذ الأيام الأولى للبعثة النبويّة ولم يبق للإسلام ذكرٌ.

وقد تساءل هذا المفكّر حول الظروف التي كانت سائدة آنذاك، إذ كيف كانت الأوضاع خارج مكّة؟ ولا سيّما بالنسبة إلى القبائل التي تربطها موثيق مع قريش. وما الذي كان ينتظر النبيّ المرسل ودينه الجديد؟

وقد أجاب عن هذا الاستفسار قائلاً: إنّ العرب في تلك الآونة لم يمتلكوا إيديولوجيّة معيّنة يسировون وفق مقتضاها. ومما قاله المستشرق الألمانيّ ثيودور نولدكه: «الأديان التي سادت في شبه الجزيرة العربيّة امتازت بمنح الهويّة للمظاهر الطبيعيّة»^١. فالعرب آنذاك كانوا يضيفون على الجمادات، مثل الحجر والخشب، ميزاتٍ ماورائيّةً بشكلٍ مبالغٍ فيه، وأكّد مونتغمري وات على هذا الأمر أيضًا بالقول: «حروب الفجّار تعدّ أبرز دليلٍ على إثبات هذا الكلام، حيث تعكس نهجهم الدينيّ وعدم التزامهم بالقيم العرفيّة أو الاعتقاديّة»^٢.

هناك قصصٌ تناقلتها الكتب التراثيّة العربيّة تشير إلى أنّ بعض عرب البادية كانوا يسخطون أحيانًا على أوثانهم الشخصيّة أو أوثان قبائلهم فيحطّموها أو يهجوها^٣. إذن، بناءً على ما ذكر، فإنّ فيبر ومن حذا حذوه يعتقدون بأنّ عبادة الأوثان من قبل عرب

1. Noldke, "Arab (Ancient)", 1: 56.

2. Watt, Mohammad At Mecca, 24.

٣. حسين، انقلاب بزرگ، ٤٠.

الجاهلية غالباً ما كانت تهدف إلى تحقيق الطمأنينة النفسية لدى مواجهة الحوادث غير المرتقبة التي قد يواجهونها في حياتهم؛ لذا فهي ليست مذهباً فكرياً أو أنطولوجياً، فالدين بالنسبة إليهم أمرٌ يلبي طموحاتهم الدنيوية مما جعلهم يقللوا من أهمية الحياة الآخرة. هذه المعتقدات الهشة أسهمت في سرعة انتشار الإسلام بين القبائل العربية وبها فيها قبائل مكة والطائف التي كانت تحمل راية الوثنية النفعية في شبه الجزيرة العربية؛ لكونها الرائدة في هذا المضمار، ولكن مع ذلك اعتنقت الإسلام؛ هذا إلى جانب الأبعاد السياسية التي ساعدت على اعتناق الإسلام من قبل عرب البادية، إذ إن النظام السياسي الحاكم على البنية الاجتماعية آنذاك كان قبلياً خاضعاً لسلطة شيوخ العشائر والقبائل والسيادة كانت فيه للرجال دون النساء؛ لذا حينما كان شيخ القبيلة يعتنق الإسلام، فهذا الأمر بطبيعة الحال يعني انضواء جميع أفراد قبيلته تحت راية هذا الدين. وعلى هذا الأساس نجد أن الإسلام حينما كان يحقق إنجازاتٍ عسكريةً كبيرةً، كانت تتسارع القبائل إلى اعتناقه والتحالف مع الحكومة الإسلامية في المدينة بغية الحفاظ على مصالحها واكتساب منافع أكثر، وبما أن النبي ﷺ كان على علمٍ بذلك، فقد هاجر إلى المدينة وأسس حكومةً إسلاميةً فيها.

بعد البعثة النبوية حدثت مواجهةٌ محدمةٌ في مختلف المجالات بين مكة والمدينة إثر التضاد النفسي الذي تسبب به النبي ﷺ عبر رفع راية التوحيد ومقارعة الشرك، حيث كانت هذه المواجهة ذات طابع قبليٍّ. في هكذا أجواء وجد القرشيون أنفسهم مضطرين للقضاء على الدين الجديد، وكما هو معلومٌ، فإن توسيع نطاق الإسلام في شبه الجزيرة العربية كان أمراً محالاً مع معارضة قبيلة قريش وسائر القبائل الموالية لها؛ لذلك احتاج النبي محمد ﷺ إلى جيشٍ قويٍّ كي يتمكن من التصدي لجهة الشرك التي أعلنت عداها له؛ مما جعل الإسلام يتصف بطابعٍ جديدٍ، فطغت عليه صبغةٌ عسكريةٌ سياسية. في بادئ الأمر لم تكن الفرصة مؤاتيةً لذلك؛ إذ كان الإسلام فتياً ولم تمض عليه مدةٌ طويلةٌ كي يكمل بنيته العسكرية السياسية، ناهيك عن تفوق أعدائه عدداً وعديداً، وهو أمرٌ جعل التعاليم الدينية الجديدة تتمحور حول المسائل الظاهرية التي تجسدت في الشهادة لله تعالى بالربوبية ولمحمد ﷺ بالنبوة؛ وبعد ذلك أسس العرب المسلمون جيشاً قوياً بغية توفير الأمن لحياتهم الشخصية والقبلية إلى جانب تلبية طموحاتهم المادية.

لو تأملنا في المنظومة الاقتصادية لشبه الجزيرة العربية في تلك الآونة، لألفيناها تتقوّم بشكلٍ أساسيٍّ على النهب والسلب والسبي واستعباد الآخرين، وهذا الأمر كان مشهودًا بوضوح بين القبائل التي كانت تمتلك قوَّاتٍ عسكريَّةً مدجَّجةً بالسلاح ومستعدَّةً للقتال في كلّ لحظةٍ حينما يصدر الأمر ممَّن يقودها، وهو أمرٌ كان يحول دون إتاحة الفرصة المناسبة لأبنائها كي ينهمكوا في النشاطات الاقتصادية المتعارفة طوال الوقت؛ وكذا كان الحال بالنسبة إلى المسلمين، حيث حاربوا أعداءهم بهدف تحقيق مآرب اقتصادية.

هذه الظروف والتوجّهات فسحت المجال للمسلمين كي يوفّروا متطلّباتهم المعيشية وساعدت على توجيه ضرباتٍ قاصمةٍ لأعدائهم؛ ممَّا تسبّب في إيجاد ارتباطٍ وطيدٍ بين الإنجازات السياسية والاقتصادية.

نستنتج ممَّا ذكر حول العلاقة الاختيارية التي نشأت بين النبيّ محمد ﷺ وأتباعه وما تمخّض عن ذلك من شدٍّ وجذبٍ حسب نظريّات ماكس فيبر، ما يأتي:

١. أهمّ هدفٍ أراد النبيّ ﷺ تحقيقه من تبليغ رسالته هو ترويج عقيدة التوحيد.
٢. عقيدة التوحيد أصبحت عقبةً أمام معتقدات المشركين من أشراف قريش، بحيث بلغت الأوضاع درجةً لا يمكن معها اجتماع الأمرين، وأصبحت العلاقات مرتكزةً على قاعدةٍ فحواها: إمّا أن أبقى ويفنى عدوّي وإمّا أن أفنى ويبقى هو.
٣. الصراعات المحتدمة بين المسلمين والمشركين اقتضت تأسيس قوَّاتٍ عسكريّةٍ مقتدرةٍ، والقيام بإجراءاتٍ سياسيّةٍ وعسكريّةٍ تتناسب مع مقتضيات الساعة؛ لذلك بادر النبيّ ﷺ بهذا الأمر.
٤. أهالي القبائل الموالية للنبيّ ﷺ وجميع الذين آمنوا به، استجابوا لطلبه بأمثل وجهٍ واتّخذوا التدابير اللازمة لمحاربة أعداء التوحيد بعد أن اعتنقوا الإسلام عن فطرةٍ سليمةٍ وذهنٍ فارغٍ من أيّ إيديولوجيّةٍ أخرى.
٥. وعد النبيّ ﷺ من يقاتل تحت رايته بالنصر أو الشهادة التي تعني نيل الملذّات الدنيويّة في عالم الآخرة، وعلى هذا الأساس تمكّن من تغيير شخصيّة عرب شبه الجزيرة العربية

من محاربي بادية إلى مجاهدين في سبيل الله، أي: إنّه وعدهم بغنائم الحرب ونيل درجة المجاهد في سبيل الله أو الشهادة ونيل جميع الملهذات في عالم الآخرة؛ هذا إلى جانب سهولة اعتناق الإسلام.

٦. انتشر الإسلام بفضل جهود عرب البادية، وعلى الرغم من اكتسابه قدرة فائقة وتحقيقه فتوحاتٍ عسكرية كبيرة، إلا أنه طرح هويته بصفته ديناً عالمياً يتبنى منهجاً متشدداً عنيفاً.

إذن، نستشف من آراء ماكس فيبر التي ذكرت أعلاه الدلالات الآتية:

٧. كان النبي ﷺ قائداً عاطفياً.

٨. القائد العاطفي من الممكن أن يتأثر بالقوانين والقيم والبني الاجتماعية، ومستوى تأثيره بالطبقات الاجتماعية الموالية له عادةً ما يكون مشهوداً أكثر.

٩. الظروف التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية إبان البعثة النبوية اضطرت النبي ﷺ إلى تأسيس جيش قوي يعينه على نشر تعاليمه الإسلامية وترسيخها في المجتمع.

١٠. المحاربون من عرب البادية امتلكوا المؤهلات اللازمة لتلبية طلب النبي ﷺ بتأسيس جيش قوي.

١١. كافأ النبي ﷺ عرب البادية على استجابتهم لطلبه بتجويزه لهم اقتناء غنائم الحرب والانتفاع بالملذذات الدنيوية.

هذه الآراء تدل بوضوح على أن الإسلام أصبح ديناً للمقاتلين البدويين المتعطشين للسلب والنهب والذين لا يعرفون سوى منطق العنف والسيف، وإثر ذلك اجتاحت سائر الحضارات عن طريق فريضة الجهاد ممّا فصح المجال لأتباعه في اغتنام ثروات طائلة.

المبحث الثاني: دراسة نقدية حول شخصية فيبر ونظرياته

بعد أن ذكرنا آراء هذا المفكر المتناثرة في بطون مدونات ووضّحنا متبنياته الفكرية بالنسبة إلى الإسلام ونبينا الكريم ﷺ، سنتطرق فيما يأتي إلى نقدها وتحليلها في مجالين، هما:

- أولاً: دراسة نقدية حول نظرياته.

- ثانياً: دراسة نقدية حول شخصيته.

في القسم الأول من البحث سنستعرض نظريات فيبر على ضوء الشواهد التأريحية في عصر صدر الإسلام، وفي القسم الثاني سنقوم بدراسة نقدية حول شخصيته التي كان لها أثر كبير على تبني آرائه.

أولاً: القسم الأول: نظريات ماكس فيبر في بوتقة النقد والتحليل

الآراء التي طرحها فيبر حول الإسلام والنبى محمد ﷺ وباكورة عصر صدر الإسلام والتي أشرنا إليها آنفاً، تترتب عليها النتائج الآتية:

- شخصية النبى ﷺ تنطبق مع ما ذهب إليه ماكس فيبر حول شخصية القائد العاطفي.
- كانت هناك مجموعة من عرب البادية تربطهم مصالح مشتركة في عصر صدر الإسلام؛ لذا قاموا بصياغة الدين الجديد على وفق مصالحهم الخاصة.
- الذين حملوا راية الإسلام من عرب البادية ودافعوا عن حياضه، اتّصفوا بالعنف والتعطش للقتل والنهب واللهث وراء المذات الدنيوية.
- بطبيعة الحال حينما تتباين خصال النبى ﷺ مع الأسس المتعارفة للشخصية الكاريزماتية، وعندما يثبت لنا أنّ أتباعه لم يكونوا مقاتلين ذوي نزعة خشنة، فإنّ نظرية فيبر ستواجه تحدّياً تأريخياً جاداً يثير الشكوك حول مدى مصداقيتها ونزاهتها؛ وعلى هذا الأساس نطرح فيما يأتي بعض الأسئلة ونجيب عنها بغية بيان جوانب الموضوع بشكل أفضل:

هل امتلك النبي الأكرم ﷺ شخصية كاريزماتية بالمعنى الاصطلاحي؟

لا يختلف اثنان في أن المسلمين الأوائل كانوا يعتقدون بعظمة شخصية رسول الله ﷺ الذي تلقى وحي السماء وكانوا يعدّونه إنساناً مختلفاً عنهم وعن غيرهم، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنه كان يحاول إشراكهم معه في اتخاذ القرارات المهمة دائماً، وهو أمر مشهود ولا ينكره أحد في سيرته المباركة؛ وهذه الخصلة ميّزته عن سائر القادة المحنّكين الذين يتفردون بإدارة شؤون الأمة؛ لذلك لم يكن يستبدّ برأيه مطلقاً، وقد ساعد على ذلك أنه سعى إلى إزالة القيود الموجودة بين الحبيب والمحّب، ومن ثمّ فسح المجال لأتباعه كي يطرحوا ما يعتقدون به من دون خشية أو تردّد، فيكون لهم نصيبٌ على صعيد اتخاذ القرارات الاجتماعية وغير الاجتماعية المهمة؛ ناهيك عن أنه رسّخ في أنفسهم هذه الخصلة بغية أن لا يتأثروا بطبيعتهم البدوية ولا يذعنوا للأعراف الاستبدادية التي كانت سائدة إبان الجاهلية.

ينقل المؤرخون وأرباب السير أن النبي الأكرم ﷺ في معركة بدر لم يستبدّ برأيه واستشار أصحابه، ولما تحرك إلى موقع المعركة نزل بالجيش عند أدنى بئر من آبار بدر، فقام الحباب بن المنذر وأشار عليه بموقع آخر أفضل من هذا الموقع، وهو عند أقرب ماءٍ من العدو، فقال له -مشجعاً-: «لَقَدْ أَشْرْتُ بِالرَّأْيِ». بادر النبي ﷺ إلى تنفيذ ما أشار به الحباب ولم يستبدّ برأيه، رغم أنه القائد الأعلى للمسلمين وعليه ينزل وحي السماء^١.

كما نقلت الحكاية التالية في موقعة الأحزاب: لما وجد النبي ﷺ أن البلاء اشتدّ بالمسلمين، بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد، فاستشارهما في أن يصالح بني غطفان على ثلث ثمار المدينة كي ينصرفوا عن قتال المسلمين، فقالا له: «يا رسول الله، أهو أمرٌ تحبّه فنصنعه، أم شيءٌ أمرك به الله، أم شيءٌ تصنعه لنا؟»

فقال النبي ﷺ: «بل شيءٌ أصنعه لكم كي أكرس عنكم شوكتهم»، حينئذٍ قال له سعد بن معاذ: «والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلّا بالسيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم». فتهلّل وجه رسول الله ﷺ وقال: «فأنت وذلك»^٢.

١. آيتي، تاريخ پیامبر اسلام، ٤٦٠.

٢. زرگري نژاد، تاريخ صدر اسلام، ٤٩٤.

لو أمعنا النظر في الخبرين المذكورين، نستنتج أنّ الصحابة كانوا يميّزون بين كلام الله تعالى وبين كلام رسول الله ﷺ، وهذا الأمر يعني حسن خلقه وتسامحه معهم وفق أحكام الشريعة، وقد تحقّق بفضل الجهود الحثيثة التي بذلها صلوات الله عليه، حيث كان يؤكّد لهم بأنّه بشرٌ مثلهم، لكنّ الله خصّه بوحى السماء، لذا طلب منهم أن يتعاملوا معه بصفته إنساناً يأكل الطعام ويمشي في الأسواق.

على الرغم من أنّه كان قادراً على فرض رأيه على المسلمين؛ نظراً لاختصاصه بالوحي ونبوغه الفكريّ وعلمه بصوابه من دون أدنى تردّد كما حدث في حرب أحد، لكنّه لم يكن يفعل ذلك، وجعل علاقته بصحابته متقوّمةً على أساس التعامل الأخويّ والرأي المتبادل من دون أن يسعى إلى تحويلها إلى علاقة بين حبيبٍ ومحبٍّ، وهذا الأمر لم يقتصر على الأمور الثانويّة فحسب، بل هو مشهودٌ أيضاً في القضايا المصيريّة، إذ كان يستشيرهم ويتبادل الرأي معهم.

قد ينتقد بعض هذا الكلام لأسباب مختلفة، لكننا نردّ عليهم بأنّ ما يحظى بأهميّة بالغة ويجدر بالبحث والتحليل في هذا المجال هو ما اتّخذه النبيّ ﷺ من مواقف تجاه صحابته، وليست مواقف الصحابة تجاهه، فحينما يريد إقناعهم بقبول أقواله وأفعاله لم يكن يربط كلامه بكلام الله تعالى كي لا يعترض عليه أحدٌ، وبغية أن لا يتعرّض الإسلام لتحديدٍ إثر مخالفة بعضهم، ولا سيّما عند ارتباط الموضوع بقضايا مهمّة يواجهها المسلمون بعد لقائه بالرفيق الأعلى؛ ومن هنا يثبت بطلان رأي ماكس فيبر الذي عدّ شخصيّة كاريزماتيّة عاطفيّة.

كما هو معلوم فإنّ الحركات التي انطلقت على أساس تأثير الشخصيات الكاريزماتيّة عادةً ما تكون مترعزةً وغير مستقرّة؛ لكونها تتمحور في أساسها على قائدتها العاطفيّ فحسب، ومن ثمّ فهي قصيرة الأمد وغير ثابتة؛ لذلك نجد أنّ نبينا الكريم ﷺ كان يحاول دائماً ترسيخ المبادئ الإسلاميّة بعيداً عن العواطف الشخصية لأتباعه الذين كانوا يكتّون له كلّ المحبة والاحترام؛ بغية تأصيل الإسلام وترسيخ مبادئه السماوية الحقّة في أنفسهم بقناعة وإيمان صادق من خلال تعليمهم الأصول والقوانين الصائبة وإشراكهم في إدارة شؤون المجتمع.

٢. هل كان أتباع النبي ﷺ من محاربي عرب البادية؟

بحوث ماكس فيبر حول الطبقات الاجتماعية الحاملة لراية الأديان والمدافعة عنها، فيها غموضٌ حول ماهية هذه الطبقات، إذ لا يفهم من كلامه ما إن كان يروم في حديثه عنها بيان تطلعاتها إلى تحقيق مصالح اقتصادية وسياسية مشتركة أو أنه أراد من ذلك بيان ميزاتها الشخصية والنفسية فحسب. لو دققنا في وجهات نظره وآرائه التي تبناها، وإذا أخذنا بنظر الاعتبار التقسيمات الاجتماعية التي ذكرها لمختلف الفئات من قبيل المحاربين والمزارعين والبروقراطيين والمثقفين، نستنتج أنه كان يقصد المعنى الأول؛ كما نستشف المعنى الثاني لو تعمقنا في فريعات هذه التصنيفات وما طرحه حولها من مباحث ذات الصلة بالخصائص والخصال النفسية للمزارعين والمحاربين وسائر الفئات الاجتماعية. وعلى هذا الأساس سوف نسوق البحث في إطار فرضياتٍ شرطية:

١. إذا كان مراده من الطبقة الاجتماعية الحاملة لراية الدين مجموعة من الأشخاص الذين تربطهم مصالح مشتركة على الصعيدين السياسي والاقتصادي في عصر صدر الإسلام، فهل هناك شواهد تاريخية تؤيد صحة هذا الادعاء؟

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من مراجعة المصادر التاريخية؛ لذا عند تسليط الضوء عليها نستلهم منها أن أصحاب النبي الأكرم ﷺ لم يكونوا من فئة اجتماعية واحدة؛ إذ لكل واحدٍ منهم حرفته التي يمتنعها، مما يثبت لنا انتفاء وجود مجموعة تربطها مصالح مشتركة، فغالبية المهاجرين كانوا يزاولون مهنة التجارة والنشاطات الاقتصادية، في حين أن معظم الأنصار كانوا مزارعين. وهذا الأمر بطبيعة الحال يدل على عدم وجود مهنة مشتركة بينهم بحيث تجعلهم من صنفٍ واحدٍ وتربطهم بمصالح مشتركة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن عبد الحي الكتاني صاحب كتاب نظام الحكومة النبوية المسمى بـ (التراتب الإدارية) ذكر ٣٤ حرفة امتنعها المسلمون الأوائل، نذكر منها الأمثلة الآتية:

٢. التجارة: أبو بكر بن أبي قحافة وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله.

٣. البزاة: عثمان بن عفان.

٤. القراض: يعقوب مولى الحرقة.

٥. بيع السلاح: نوفل بن الحرث بن عبد المطلب.

٦. بيع الطعام: سالم بن عبد الله.

٧. الخرازة: زينب بنت جحش.

٨. الدباغة: أم المؤمنين سودة.

٩. تأجير الأراضي: ابن مسعود.

١٠. القبالة: سلمى زوجة أبي رافع.

١١. صناعة السيوف: الخباب بن الارت.

١٢. حفر القبور: أبو عبدة الجراح.

١٣. الطبابة: الحرث بن كلدة.

١٤. صناعة النبل: سعد بن أبي وقاص.

١٥. البيع المتجول: أبو هريرة.

١٦. الخلاقة: سلمان.

هذه بعض المشاغل التي ذكرها الكتاني في عهد رسول الله ﷺ، وهناك مشاغل عديدة أخرى

لم نشر إليها من قبيل الحجامة والتجبير^١.

ولعل ماكس فيبر استنتج أن أتباع النبي محمد ﷺ كانوا محاريين مشاهين للفرسان الأوروبيين لكونهم جعلوا الحرب هدفًا لهم، بحيث كان دخلهم الماديّ متقوّمًا على القتال والحروب وكسب الغنائم. وتجدر الإشارة إلى أن الأمر الذي دعا هذا المفكر إلى تصوّر ذلك هو كثرة الوقائع العسكرية التي شهدها عصر صدر الإسلام والتي تقدّر بغزوة أو سريّة كلّ اثنين وأربعين يومًا، لكنّ هذا التصوّر في الحقيقة عارٍ من الصحة؛ لأنّه لا يستند إلى أيّ شاهدٍ تاريخيّ؛ إذ لم يرد في مصادر التاريخ والسيرة أن رسول الله ﷺ خصّص رواتب شهرية للمجاهدين كي

١. الكتّاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلميّة التي كانت على عهد تأسيس المدينة

الإسلاميّة في المدينة المنورة العلميّة، ٣٥.

يمتھنوا الخدمة العسكرية وظيفة لهم. وإذا كان مراد فيبر من طبقة المحاربين بعض المقاتلين الذين انضموا إلى صفوف المسلمين في سوح القتال بغية حيازة الغنائم، يجاب عليه أنه كما كان مجموعة من صحابته صلوات الله عليه يزاولون النشاطات الاقتصادية والمشاكل الأخرى، كذا هو الحال بالنسبة إلى الدوافع التي دعت الناس إلى مساندته، فهي متنوعة أيضًا.

وقد ميّز المستشرق البريطاني هاملتون روسكن جب بين الطبقات الاجتماعية في عصر البعثة النبوية، وصنّفها في ثلاثة مجاميع حسب دواعي اعتناقها الإسلام، وقال: «المجموعة الأولى اعتنقت الإسلام وتبنّت كافة تعاليمه عن رغبة وإيمان، والثانية ساندته لدواعٍ نفعية، ولم تكن ملتزمة بتعاليمه إلا بشكلٍ ظاهريٍّ، والثالثة تجسّدت في أعراب البادية الذين اعتنقوه طمعًا بغنائم الحرب أو خشيةً من شوكة المسلمين»^١. يمكننا مقارنة هذا التصنيف مع ما ورد في القرآن الكريم الذي صنّف المسلمين ومن تظاهر بالسير في ركبهم كما يلي:

١. المؤمنون حقًا: المسلمون أصحاب العقائد الصحيحة.

٢. المسلمون الاجتماعيون: الذين اعتنقوا الإسلام إثر ظروفهم الاجتماعية.

٣. المنافقون.

بطبيعة الحال، فإنّ المؤمنين هم الذين ساندوا النبي الأكرم ﷺ بإخلاصٍ وبكلّ ما أوتوا من قوّة؛ إذ كلّفهم ذلك ثمنًا باهضًا، فلو تتبّعنا الغزوات والسرايا في عصر صدر الإسلام لثبت لنا ذلك جليًّا، ولا سيّما أنّهم حتّى السنة الخامسة من الهجرة لم يمتلكوا المقومات اللازمة لمواجهة الأعداء المدجّجين بالسلاح، إذ في تلك السنة اندلعت موقعة الأحزاب التي كانت هزيمتهم فيها أمام المشركين مؤكّدة على وفق الحسابات العسكرية والمادّية؛ ولا يختلف اثنان أنّه في هكذا ظروف لا يمكن للأطماع والمصالح المادّية أن تكون سببًا في صمودهم أمام الأعداء وتعريض حياتهم للخطر؛ لذا من الحماقة بمكان أن يزعم أحد أنّ الدوافع المادّية والدينيّة كانت السبب في مؤازرتهم للنبي الأكرم ﷺ، ويؤيّد ذلك أيضًا أنّ طبقتي المسلمين الاجتماعيين والمنافقين لم تقدّما الدعم له في تلك الآونة. قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ

١. تيرنر، ماكس وبر وإسلام، ٤٢.

لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَّا قُلْنَا إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٣٨﴾ (التوبة: ٣٨)، وقال أيضًا: ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَافْعَدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾ (التوبة: ٨٣).

ومن الجدير بالذكر هنا أنه كان بين المنافقين والمسلمين الاجتماعيين أشخاص اعتنقوا الإسلام متأثرين بالروح الاجتماعية التي كانت سائدة في المدينة المنورة آنذاك، لكن لم يساند رسول الله ﷺ بالنفس والمال سوى المؤمنين الحقيقيين الذين بذلوا الغالي والنفيس على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي؛ دعمًا لدين الله ونبية الكريم، ومن ثم أثمرت جهودهم عن رفع راية الإسلام في شتى أرجاء المعمورة وصموده أمام جميع التحديات التي واجهها على مرّ العصور. اللافت للنظر هنا أن المؤمنين لم يطمحوا لتحقيق أي مصالح اقتصادية من وراء ذلك، وبالفعل فالتاريخ يذكر لنا في أنصع صفحاته أنهم مع كل انتصاراتهم الباهرة لم يحظوا بثروات طائلة، بل حتى أوضاعهم الاقتصادية لم تتغير ولا سيما المهاجرون قبل فتح مكة، إذ كانوا فقراء ولم يمتلكوا مؤهلات مادية كبيرة^١.

بناءً على ما ذكر، سوف نرتب مباحثنا النقدية كما يأتي:

- إن ادعى ماكس فيبر وجود طبقة اجتماعية نافذة تربطها مصالح مشتركة في عصر صدر

الإسلام تتمثل في المحاربين من عرب البادية، نقول في الردّ عليه:

أ. تعدد أنماط الأعمال التي امتنها المسلمون آنذاك يثبت لنا بطلان ادعاء وجود

طبقة اجتماعية ذات مصالح مشتركة.

ب. لم تكن الحرب هي المصدر الأساسي الذي يعتمد عليه المسلمون في تلبية

متطلبات حياتهم المادية؛ لأن النبي ﷺ لم يخصص رواتب شهرية أو ما شاكلها

للمجاهدين، كما أن الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك لم تكن لصالح

المسلمين كي يتسنى لهم تحقيق منافع شخصية وفئوية من وراء إسلامهم؛ ومن هنا

١. للاطلاع أكثر، راجع: زرگري نژاد، تاريخ صدر اسلام.

يتّضح السبب في عدم رغبة المنافقين والمسلمين الاجتماعيين بمؤازرة النبي عسكرياً. يبدو أنّ هذا المفكر خلال بحوثه حول عصر صدر الإسلام حاول تسليط الضوء على الموضوع في إطار مبسّط، إذ بدل أن يتطرّق إلى الحديث عن العلاقات المعقّدة بين المهاجرين والأنصار واليهود والمنافقين والمؤمنين، ساق مباحث آخر واعتبر جميع المؤازرين لرسول الله ﷺ بأنهم من صنف واحد، وزعم أنّ المزيّة التي تجمعهم هي السعي وراء تحقيق مصالح ماديّة من الغنائم التي يكتسبونها في حروبهم؛ ناهيك عن أنّه لم يكثر بسلسلة الأحداث التي شهدتها الساحة في عصر البعثة النبويّة، فأعراب البادية على سبيل المثال لم يعتنقوا الإسلام إلّا بعد فتح مكّة في السنة التاسعة للهجرة التي عرفت بـ(عام الوفود)، وفي تلك الآونة كانت شوكة المسلمين قويّة ولم يكونوا بحاجة إلى دعم هؤلاء الأعراب، بل الأمر كان على العكس من ذلك؛ إذ اعتنقوا الإسلام بعد أن وجدوا أنفسهم مقابل دولة إسلاميّة مقتدرة عاصمتها المدينة المنورة. إنّ انخراط أعراب البادية في ركب المسلمين في العصر الإسلاميّ الأوّل قد كان له تأثير إلى حدّ ما من حيث تبسيط صورة الإسلام، لكنّ تأثير الطبقة الأرستقراطية من قبيلة قريش كان لها الوقع الأكبر في هذا الصعيد، وبالأخصّ بنو أميّة الذين تغلغلوا في العمق الإسلاميّ وأثروا على التعاليم الإسلاميّة أكثر من أيّ فئة أخرى؛ وهو ما غفل عنه ماكس فيبر.

- لو افترضنا أنّ ماكس فيبر لم يعتبر المحاربين من عرب البادية بأنهم طبقة اجتماعيّة لها مزايا مشرّكة من الناحية الاقتصادية، وأنّه كان يؤكّد على بيان طباعهم وأخلاقهم ولم يكن يقصد أنّ الإسلام قد بُني على أكتافهم؛ فهل أنّ رأيه هذا باطل في ظلّ الحقائق التاريخيّة التي ذكرت حول الإسلام أو لا؟

لو أدعنا بما ذهب إليه هذا المفكر، فلا مناص لنا من الإقرار بأنّ أتباع النبي الأكرم ﷺ كانوا يتّبعون الشهوات والملذّات الدنيويّة إلى جانب كونهم بغاة حروب وذوي قلوب قاسية لا يمتلكون أيّ جانب من مقوّمات الإيمان والتقوى، ولم يكن إسلامهم سوى علاقة عاطفيّة متبادلة مع النبي محمد ﷺ ومن ثمّ تمكّنوا من فرض ميزاتهم الخلقية على الإسلام.

وفي مقابل آراء فيبر، نحاً تيرنر منحنى آخر وقال: «لقد نشأ الإسلام في مدينة مكّة التي هي

بيئة حضرية ومن ثم أثمرت شجرته في المدينة. كثير من أصول الدين التي جاء بها النبي محمد قد طرحت إلى جانب القضايا التجارية، ومعظم العبارات والمصطلحات القرآنية ذات الطابع التخصصي تطفئ عليها صبغة تجارية^١. وقال في موضع آخر: «عصر صدر الإسلام يعكس تفوق القوانين الحضرية - المدنية - على التقاليد والأعراف البدوية، وتفوق السلطة الحضرية على القدرة البدوية»^٢.

تجدر الإشارة هنا إلى أن المراد من مفهوم الحضرية في الكلام المذكور هو نمط حياة سكنة المدن في عصر صدر الإسلام، لأن المدينة التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية آنذاك تختلف بطبيعتها عن المدينة الأوروبية الغربية في القرون الماضية، والأجواء المدنية في عصرنا الراهن تعني ما يأتي:

- كثافة سكانية عالية.
 - علاقات اجتماعية وغير اجتماعية عامة.
 - تقسيم متواصل للمهام الاجتماعية.
 - رواج مقررات وأعراف مدنية.
 - وجود شبكة معقدة من العلاقات الرسمية.
- كما نلاحظ فإن هذه القضايا لم تكن موجودة في مكة والمدينة إبان عصر البعثة النبوية؛ لذا فإن تنامي الإسلام وانتشاره في هاتين المدينتين لا يعني أنه دين حضري وأن سكنتهما امتازوا بنفس الخصال النفسية لسكنة المدن في العصر الحديث.

إذن، السؤال الآتي يطرح نفسه هنا: هل الإسلام دين لسكنة البادية أو هو دين للحضر؟ للإجابة عن السؤال المذكور، نقول: إن المزايدات التجارية لأهالي مكة مع حضارات الشرق الأوسط في تلك الآونة، ومجاورة أهالي المدينة المنورة لأهل الكتاب من يهود ونصارى؛ كانتا سبباً في تعرفهم على كثير من شؤون التمدن وثقافات الشعوب الأخرى، والأمر الذي

١. تيرنر، ماكس وبر وإسلام، ٥٨.

٢. م. ن، ٥٩.

كان مشهودًا بشكل كبير في تلك الآونة هو اطلاعهم على كثير من المسائل الدينية في الديانتين المذكورتين، وهو أمر جعلهم مستعدين لسلوك نهج الزهد عن الدنيا بغية نيل السعادة في الحياة الآخرة التي وعدهم بها رسول الله ﷺ. إضافة إلى ذلك فإن طباعهم وتقاليدهم كانت تختلف عن أعراف أعراب البادية الذين كانوا يؤاخذون أهل مكة على نزعتهم الاقتصادية وحب المال، ويؤنبون أهل المدينة على استقرارهم في موطنهم وعدم تنقلهم في أكناف البادية. غفل ماكس فيبر عن هذه الحقيقة لدرجة أنه لم يميز بين نمط حياة أعراب البادية وسكنة مكة والمدينة، إذ ليس هناك أي تطابق بين الأعراف والتقاليد التي سادت في شتى نواحي شبه الجزيرة العربية، بل قد يحدث تعارض بينها أحيانًا.

صحيح أن شريعة النبي محمد ﷺ لم تكن من سنخ معتقدات قريش وتعارضت مع قيمهم الأرستقراطية والرأسمالية، لكن ذلك لا يعني طبعًا تطابقها مع القيم البدوية مطلقًا؛ أي: إن الإسلام ليس دينًا حضريًا ولا بدويًا، بل هو مظهر للقيم السامية التي جاء بها خاتم الأنبياء صلوات الله عليه وآله وتلك الأصول الناجعة التي سادت في هاتين البيئتين لكون هدفه تأسيس مجتمع توحديٍّ بأرفع المبادئ السمحاء. يقول الباحث الياباني توشييهيكو إيزوتسو في هذا الصدد: «لقد تبنى الإسلام أهم المبادئ الإنسانية القبلية، مثل السخاء والشجاعة والصدق والوفاء، وأضفى عليها مضامين جديدة»¹.

ولا شك في كون ماكس فيبر قد ارتكب خطأ فادحًا في زعمه أن المسلمين الأوائل كانوا من أعراب البادية الذين يتصفون بالعنف وقساوة القلب وأنهم لا يرغبون بروح الزهد والورع ولا يؤمنون بعالم الآخرة ولم يكن أتباعهم للنبي محمد ﷺ إلا لتحقيق مكاسب دنيوية وملذات مادية. الحقيقة التاريخية الدامغة التي لا ينكرها أي باحث مدقق هي أن المسلمين الأوائل لم يكونوا من أعراب البادية، كما أنهم لم يرفضوا حياة الزهد والورع؛ فالسبب في توهم هذا الباحث يكمن في الطبيعة الصحراوية الخشنة التي عاش في كنفها مسلمو عصر صدر الإسلام، حيث كانت بيئتهم قاسيةً وواجهوا مصاعب في الحياة؛ لذا فليس من المحتمل بمكان أنهم كانوا

1. Izutsu, The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Chapter 7.

منغمسين في الملذات الدنيوية، بحيث يصعب عليهم فهم دين سماوي حق. ويبدو من أقواله أنه خلط بين أمرين، كما يأتي: يعتقد بعض الباحثين من أمثال وات وثودور نولدكه ومرجليوت، أن الديانات التي سادت العرب قبل ظهور الإسلام كانت دنيوية وترتكز نوعاً ما على بعض متطلبات حياتهم البدوية، من قبيل تحقيق النصر في غاراتهم على بعضهم والدفاع عن مصادرهم المائية وسيطرتهم على المراعي، إضافةً إلى اتصافها بالطباع القبليّة والبشرية؛ وعلى هذا الأساس أعرضوا عن اعتناق ديانات ذات إيديولوجية عالمية. يضاف إلى ذلك عدم رواج عقيدة المعاد والحياة بعد الموت بشكل ملحوظ بينهم؛ لأنهم صاغوا دياناتهم على ضوء بيئتهم الطبيعية التي عاشوا في رحابها واستلهموا منها تعاليمهم العقائدية، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه النزعة -التي يمكن وصفها بأنها شكوكية- وتحدث عن المعتقدات التي كانت سائدة بين مشركي مكة. وكما يبدو فإن هذا الأمر قد أوقع فيهم بعد أن ربط بينه وبين روح الزهد لدى أتباع النبي ﷺ، فالواقع هو عدم وجود ارتباط منطقي بينهما؛ إذ لو كان العرب آنذاك غير مؤمنين بعالم الآخرة ويعتبرون الدين وسيلة لتحقيق الرفاهية والأمان في الحياة الدنيا، فليس من الصواب بمكان استنتاج أنهم تجردوا عن نزعة الزهد والتقوى، كما ليس من الصواب زعم أنهم عجزوا عن الاتصاف بهكذا نزعة.

إن المسلمين الأوائل ما تخلّوا عن الدنيا وفي الحين ذاته ما انغمسوا باللّهو والملذات المادية لكونهم لم يسلكوا منهجاً مناظراً لما انتهجه البيورطانيون أو الكاثوليك؛ والسبب في ذلك بكل تأكيد لا يرجع إلى الطباع البدوية التي تحول دون تحقيق هذا الأمر، بل منشأ نزعتهم الإسلامية الخاصة يكمن في تلك التعاليم السمحاء التي جاءهم بها خاتم الأنبياء ﷺ والتي ردعتهم بشدة عن سلوك نهج الرهينة الذي رُفض جملةً وتفصيلاً.

لقد نهى الإسلام عن الرهبانية في الحياة الدنيا مع تأكيده الشديد على ضرورة الإيمان بالمعاد في عالم الآخرة بصفته ركناً أساسياً في الإسلام، ممّا يعني أن المبادئ الإسلامية تحفز على السعي إلى السعادة والنجاة، لكن بشكل يختلف عما هو موجود في الأديان الأخرى.

هل أن النبي محمد ﷺ أثر على أتباعه في ظل علاقته معهم أو أنه تأثر بهم؟

استناداً إلى ما ذكر آنفاً حول نظرية ماكس فيبر، فإن التعاليم التي يأتي بها كل دين إبان نشأته الأولى هي حصيلةً للتعامل المتبادل بين النبي المرسل والطبقة الاجتماعية التي تتبنى تعاليمه، أي: إن خصائص كل منهما هي التي تصوغ هذه التعاليم؛ لكننا أثبتنا أن ما يصنع هوية أحد الأديان هو نوع الصلة التي يوجدها النبي وأتباعه فيما بينها مضافاً إلى الخصائص التي يمتاز بها كل واحدٍ منهما. حسب رأي فيبر فإن النبي محمد ﷺ بصفته قائداً عاطفياً، تأثر إلى حد كبير برغبة أصحابه واستجاب لكل طلباتهم!

هذه الصورة التي طرحها فيبر حول نبينا الكريم لا نستشف منها أي اقتدارٍ إصلاحيٍّ له، حيث يعرّيه عن التأثير على من أتبعه؛ لذا فالسؤال الآتي يطرح نفسه: هل كان رسول الله ﷺ عاجزاً عن مواجهة البنى الاجتماعية التي كانت سائدة في زمانه، بحيث لم يتمكن من التأثير على المجتمع؟

إن المصادر التاريخية تدلّ بوضوح على أن النبي محمد ﷺ حين إقامته في المدينة المنورة بادر بإجراء إصلاحاتٍ جادة في شتى المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية وغيرها، كما أسس جيشاً واتبع خططاً عسكرية لا نظير لها، وعيّن ولاية وقضاة وعلماء يتقاضون أجوراً محددةً من دون أن يسمح لهم باقتناص ما شاؤوا من بيت المال، ناهيك عن وضعه قوانين دستورية وإجرائه إحصائيات سكانية، وفسح المجال للنساء في طلب العلم، ناهيك عن كثير من النشاطات الأخرى الفريدة من نوعها والتي تثبت برمتها مدى تأثيره الكبير على مجتمعه. إنه لم يكن مجرد قائد ذي شخصية كاريزماتية، بحيث يصبح موته سبباً لأفول نجم نهضته الدينية واضمحلال تعاليمه السمحاء بمرور الزمان، فالأمر على عكس ذلك تماماً، كما أنه بذل جهوداً حثيثةً لوضع قوانين ومقررات على مختلف الأصعدة وقام بإجراء إصلاحات وتغييرات واسعة النطاق لم يسبقه بها أحد^١.

من المؤكد أن مجرد إحصاء الإجراءات التي اتخذها خاتم الأنبياء ﷺ لا يعدّ كافياً لإثبات

١. أردكاني، توصيف ساختار فرهنگي اجتماعي مدينه النبي.

مدى تأثيره البالغ على البنية الاجتماعية التي عاش في كنفها، إذ قد يبرّر البعض ما قام به بأنّه أمرٌ مترتّبٌ منطقيّاً على نهضته، وبالتالي فهو يزول بعد التحاقه بالرفيق الأعلى؛ لكننا إن سلّطنا الضوء على واقع المجتمع الجاهليّ الحاكم في شبه الجزيرة العربيّة آنذاك وحضارتي الفرس والروم قبل الإسلام، وقارنا ذلك مع الحضارة الإسلاميّة في القرنين الثاني والثالث بعد الهجرة، نجد أنّ المبادئ السامية في نهضة النبي محمد ﷺ لم تقتصر على أيّام حياته، بل حافظت على ميزات الفريدة، رغم كلّ تلك التحريفات التي طالتها من قبل بني أُميّة ومن لفّ لفّهم.

ماكس فيبر عند بيانه وتحليله لميزات عصر صدر الإسلام اعتبر النبي الخاتم ﷺ شخصاً يتصرّف بانفعاليّ وعاطفيّة بغية تحقيق أهدافه، لدرجة أنّه كان يدعّن لطلبات أتباعه، حتّى وإن كانت تنصبّ في ملذّاتهم الدنيويّة ومصالحهم الشخصيّة أو الفتويّة، لكنّ المفكّر برايان تيرنر قال في هذا الصدد:

«إنّ القرآن والشواهد التّاريخيّة المرتبطة بحياة المسلمين الأوائل يدلّان بوضوح على كون النبي وأتباعه يعارضون جميع أشكال النزعات النفعيّة في الإسلام»^١.

ثانياً: القسم الثاني: شخصيّة ماكس فيبر في بوتقة النقد والتحليل

في القسم الأوّل من البحث تطرّقنا إلى نقد نظريّات المفكّر ماكس فيبر، وفي هذا القسم سوف نتناول شخصيّة من هذه الزاوية أيضاً، أي سنسلط الضوء على الأسباب التي دفعته إلى تبني آرائه ونظريّاته حول الإسلام.

بغض النظر عن صحّة أو سقم نظريّات فيبر، نطرح السؤالين الآتيين:

أولاً: هل اعتمد هذا المفكّر في بحوثه على مصادر تاريخيّة معتبرة لاستقصاء المعلومات التي طرح نظريّاته على أساسها؟

ثانياً: هل اتّبع منهجاً موحّداً في التعامل مع المفاهيم التي تمحورت بحوثه ونظريّاته حولها، مثل الكاريزما والطبقة الاجتماعيّة الحاملة لراية الدين؟

١. المصادر التاريخية التي اعتمد عليها فيبر

المصدر الذي اعتمد عليه ماكس فيبر في نظرياته التي طرحها حول الإسلام هو من تأليف (أتش. بيكر)، لكنّه ليس من المراجع التاريخية المعتبرة في البحث العلمي؛ لذا فهو لم يطرح آراءه على وفق منهجٍ علميٍّ صائبٍ، ناهيك عن أنّ الروايات التي نقلها من هذا الكتاب تعدّ من جملة الروايات غير الصحيحة. ولا يستبعد أنّ السبب في طرحه لنظريات خاطئة تتمحور حول جانبٍ واحدٍ يرجع إلى عدم اعتماده على المصادر التاريخية المعتبرة؛ لأنّه باحثٌ مدققٌ وبراغماتيٌّ بجانب الحيلة والحذر، لكنّ هذا الأمر دعا برايان تيرنر؛ لأنّ يعتبره متعمداً في أطروحاته التي تمسّ تأريخ صدر الإسلام ورأى أنّه يكتنّ الضغينة للمسلمين^١.

٢. هل كان مفهوم (كاريزما) ذا معنى ثابت في رؤية ماكس فيبر؟

من المؤاخذات التي تذكر على هذا المفكر أنّه لم يتعامل مع المفهوم الاصطلاحيّ لـ(كاريزما) وفق نسقٍ واحدٍ وعلى أساس دلالةٍ معيّنةٍ، ففي تعريفه له جعله معادلاً لنهضةٍ ثوريّةٍ تظهر إلى جانب الأعراف والتقاليد؛ ولكن شيئاً فشيئاً أصبح هذا المعنى رهيناً للماضي والحاضر والمستقبل لدرجة أنّ فيبر جعله أمراً ذا عواقب سيئة لكونه يؤدّي إلى تضيق النطاق الاجتماعي والاقتصادي؛ ومن ثمّ فالأهداف السامية من وراء الدعوة إلى الحقّ والسير في المنهج القويم تضمحلّ وتتلاشى بسبب الدوافع الشخصية والنزعات النفعية، وكما يقول برايان تيرنر: «الأسلوب الذي اتّبعه فيبر في التعامل مع مفهوم (كاريزما) يركّز على نفي استمرار الميزة الكاريزماتية بصفاتها قدرةً اجتماعيةً راسخةً»^٢.

لقد كان حريٌّ بماكس فيبر أن يقوم قبل كلّ شيءٍ بتعيين مدى تأثير الشخصية الكاريزماتية على الذين يحيطون بها ومقدار تأثرها بهم، حيث نستشفّ من كلامه أنّه يهّمّش الشخصية الثورية العاطفية للقائد ويجرّدها من كلّ اقتدارٍ يذكر بشكلٍ غير مباشرٍ.

١. تيرنر، ماكس وبر وإسلام، ٦٠.

٢. م. ن، ٤٥.

٣. نظرةً تأريخيّةً على فرضيّات فيبر حول الإسلام

من الأساليب المتّبعة على صعيد نقد شخصيّة أحد المنظرين، إلقاء نظرةٍ تأريخيّةٍ على الفرضيّات التي طرحها حول موضوع البحث؛ وهذا الأمر بدوره يحظى بأهميّةٍ كبيرةٍ في مجال نقد شخصيّة ماكس فيبر لكونه ممّن وضعوا أسس المنهجية الإدراكية التي يقوم الباحث على أساسها باستقصاء المرتكزات الذهنيّة للشخصيّة التي يتمحور عليها البحث، ومن ثمّ يستتج دلائل أعماله ويتوصّل إلى المعاني التي رام معرفتها. بناءً على ما ذكر يطرح السؤال الآتي: مع أنّ ماكس فيبر التزم جانب الحيطة والحذر في طرح مباحثه، ورغم أنّ معظم نظريّاته عبارة عن احتمالاتٍ يصحّ وصفها بالصحة أو السقم؛ لكن كيف أخفق في دراسة الإسلام وتحليله على وفق متنبّياته الفكرية وأصول البحث التي جعلها مسلكاً له؟

حسب اعتقادنا فالإجابة عن هذا السؤال تقتضي تسليط الضوء على جينالوجيا تأريخانيّة فرضيّات هذا المفكّر حول الإسلام كي يتّضح لنا واقع الأجواء المشوبة بالضلال والتي سادت في العالم المسيحيّ الغربيّ، ومن ثمّ ينكشف لنا السبب في عدم حياده لدى تحليله تأريخ البعثة النبويّة المباركة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإسلام في باكورة ظهوره واجه تضارباً في المصالح مع اليهوديّة وليس المسيحيّة، لذا ناهضه اليهود وحرّضوا الناس على معاداته وتأمروا ضدّ الحكومة الفتية التي أسّسها خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ؛ في حين أنّ علاقة المسلمين آنذاك كانت متقوّمةً على التفاهم والاحترام مع نصارى نجران والحبشة.

في سنة ٦٣٢ هـ وبعد عامٍ من وفاة النبي ﷺ بالتحديد، انطلقت الفتوحات الإسلاميّة وطالت في بادئ الأمر الشام وبيزنطة، فاتّسعت رقعة البلاد الإسلاميّة، وإثر الانتصارات المذهلة التي حقّقها المسلمون تزعزعت أركان الإمبراطوريّة الروميّة المسيحيّة، حيث وجدت نفسها أمام خطرٍ قادمٍ من الشرق يهدّد كيانها. وبكلّ تأكيد فإنّ الإسلام لم يكن مجرد تهديدٍ عسكريٍّ بالنسبة إلى العالم الغربيّ في تلك الآونة، بل كان مدّاً مقدّساً على مختلف الصعد الفكرية والثقافية بعد أن تحدّى جميع ثقافات العالم بمبادئه القيمّة وتعاليمه الراقية؛ فلو قارنّا بين المثل

التي كانت سائدة في تلك الآونة سواءً في شمال الجزيرة العربية أو في الغرب النصراني، لوجدنا أنّ المسلمين بشتّى مستوياتهم الفكرية يختلفون عن غيرهم، فالتدرّج الرتبّي في الكنيسة ورهبة قساوسها جعلاً من المسيحية ديناً معقداً ذا تعاليم شاقّة، بينما الإسلام على العكس من ذلك تماماً، إذ إنّ ديناً لا يكلف أتباعه أكثر من طاقتهم ويرفض الرهبة وتعاليمه سمحاء متساهلة، ناهيك عن أنّه ينسجم مع جميع متطلبات الحياة الدنيا، ولا يعرض عنها في عين دعوته المؤكّدة للمساواة والعدل بين الناس وتشجيعه على طلب العلم والمعرفة والتمحيص والتدقيق في مختلف المجالات الفكرية بعد أن ذمّ الانزواء عن المجتمع ونبد التحجّر الفكريّ جملةً وتفصيلاً.

لقد تنامى الإسلام وبلغ درجة النضوج في مدّة قياسيةّ ومن ثمّ حظي المسلمون بسلطات واسعة وحصلوا على ثروات هائلة من البلاد التي فتحوها مع عدم التفريط بالتعاليم المرنة السمحاء في شتى مجالات الحياة، وهذه الأمور برمتها لم يكن لها وجودٌ في الأنظمة الأرستقراطية والإقطاعية التي كانت حاکمة على الكنيسة الرومية طوال قرون.

الإسلام حاله حال الديانة المسيحية، حيث يعتبر نفسه أكمل الديانات السماوية؛ لذلك دعا سائر الأمم لا اعتناقه، في حين أنّ المسيحية ترى أنّ هذه الدعوة هي من حقّها؛ ومن هنا بدأت المواجهة بين هذين الدينين السماويين. حينما رأى النصارى أنّ الإسلام يهدّد كيان دينهم الذي طالاه التحريف بذلوا جهوداً حثيثةً للحفاظ على استقرارهم وانسجامهم، ومن السبيل التي تشبّثوا بها تشويه صورة الإسلام واتّهام أتباعه بتهم واهية، ويمكن القول إنّ أوّل من تصدّى لهذه المؤامرة الخبيثة هو يوحنا الدمشقيّ الذي عدّ النبيّ محمداً ﷺ بأنّه أحد أتباع آريوس كما جعله على عقيدة المذهب النسطوريّ، وذلك بسبب تأكيد تعاليمه الإسلامية على أنّ المسيح إنسانٌ مخلوقٌ لله تعالى، وهو ما قال به آريوس ونسطور، كما أنّه زعم أنّ ما جاء به خاتم الأنبياء مقتبسٌ من أهل الكتاب، ولخص ذلك في أمرين:

أولهما: معرفته الضئيلة بما قلّت قيمته من تعاليم أسفار العهدين القديم والجديد اللذين حصل عليهما عن طريق الصدفة.

الثاني: ما أخذه عن الراهب الآريوسي (بحيرا).

فقد عدّ الدمشقي أنّ نبينا الكريم ﷺ جمع علومه من بحيرا الراهب، ومن ثمّ بادر إلى إغواء عرب الجاهليّة!

المباحث الجدليّة التي طرحها هذا المحرّف حول الفترة التي قضاها النبيّ محمد ﷺ في المدينة المنوّرة، تتركز في أساسها على أمرين:

الأوّل: الرغبة الجامحة للنبيّ محمد ﷺ بالحرب والقتال.
الثاني: رغبته الجامحة بالنساء.

ولا ريب في أنّ الهدف من هذه المزاعم والتوجّهات الفكرية هو تحريض الرأي العامّ المسيحي لمناهضة الإسلام وتضليله عن الواقع، ففي القرون الوسطى طغت النزعة الرهبانيّة المتطرّفة وكبتت الرغبات الجنسيّة المشروعة لأرباب الكنائس إلى أبعد الحدود.

٤. شخصيات سارت على نهجٍ منحرفٍ

للأسف الشديد! فإنّ المزاعم الواهية التي أشرنا إليها رغم هشاشتها ووضوح بطلانها، لكنّها وجدت من تبناها فيما بعد، حيث ارتكزت عليها آراء المستشرق جولد زيهر ومن شاكلة من أمثال القديس بيدا والقس إيولوجيوس والقديس باول آريوس^١، حيث راموا من ذلك تشويه الصورة الحقيقيّة للإسلام والمساس بشخصيّة خاتم الأنبياء ﷺ.

استمرّت هذه النزعة المناهضة للإسلام حتّى نهاية القرون الوسطى، لدرجة أنّ الشاعر الإيطاليّ الشهير دانتي أليجيرى صوّر نبيّ الرحمة محمد ﷺ وكأنّه في قعر جهنّم^٢، ففي ملحمة المعروفة (الكوميديا الإلهيّة) زعم أنّ نبيّ الإسلام وخليصه الحميم عليّ بن أبي طالب يواجهان عذاباً أليماً في الطبقة الثامنة من الجحيم ضمن عباراتٍ سخيفةٍ نترّفّع عن ذكرها هنا؛ ولكن رغم ذلك فقد حظيت هذه الأباطيل التي دوّنها بإقبالٍ واسعٍ في قارّة أوروبا لقرون متوالية، وكان لها وقعٌ عظيمٌ على الذهن المسيحيّ الغربيّ. هذه التناجات الأدبيّة الخياليّة التي تجاوزت حدود احترام القيم والمبادئ المعنويّة، ولا سيّما الإسلاميّة منها، قد شاعت بشكلٍ كبيرٍ في عصر النهضة

١. صميمي، محمد در اروپا، ١٨٧.

2. Dante, The Divine Comedy.

والحادثة إبان سلطة الأتراك السلاجقة ومن بعدهم الأتراك العثمانيين، وتجرباً بعض على الرسول الأكرم ﷺ بزعم أنه نبيّ العرب ومظهرٌ لروح الشيطنة التركية - حاشاه الله من ذلك -؛ إذ في الآثار المدونة إبان عصر النهضة والحداثة شهدت البشرية توجهاتٍ تنصبّ على إهانة الأتراك وديانتهم، وقد ساعدت على ذلك أيضاً الحركات البروتستانتية التي شهدها العالم آنذاك؛ ومن أمثلة ذلك ما دونه الأديب وليم شكسبير، حيث قال على لسان الملك هنري الخامس: «أليس من المقرر أن نصنع ولداً جميلاً خلال المسافة بين سانت دينس وسانت جورج والتي تبلغ يومين... ولّد نصفه فرنسيّ ونصفه الآخر بريطانيّ، ثمّ نرسله إلى القسطنطينية ليمسك بلحى الأتراك ويتحدّاهم»^١؟ نلمس من هذا الكلام مدى خشية النصارى ورعبهم من جيرانهم الأتراك العثمانيين، حيث كانوا يعتبرون القسطنطينية تهديداً لكيانهم.

رغم أن الكنيسة اضطرت لإجراء بعض الإصلاحات في أواخر عصر النهضة والحداثة، ومع أن الكنيسة الكاثوليكية تعرّضت إلى انتقاداتٍ لاذعة من قبل القسيس الألمانيّ مارتن لوتر؛ لكن كلّ ذلك لم يسفر عن التعرّض للإسلام، وبقيت الأمور على حالها، وتواصلت الجهود المعادية له عبر توجيه التهم الواهية له والمساس بتعاليمه السمحاء. الاختلاف الوحيد بين التوجهات البروتستانتية والكاثوليكية تجسّد في أن البيوريتانيين يعتبرون البابا عدواً داخلياً ويعتبرون النبيّ محمداً ﷺ عدواً خارجياً، ففي أساطير القرون الوسطى تمّ الترويج مرّة أخرى إلى وصف شخصية خاتم الأنبياء بأنّه عدوّ المسيح (الدجال) وأنّه الشيطان.

ومما قاله مارتن لوتر في مواعظه حول سفر التكوين في سنة ١٥٤٥ م ما يأتي: «ليسخط من شاء أن يسخط على البابا، فليتبّرأ منه ويلعنه ويذمه؛ لأنّه تعدّى على المسيح أكثر ممّا فعله محمّد. الأتراك يقتلون ويسلبون ويدمرون أملاك النصارى وثوراتهم، إلا أن البابا لا ينفك عن الاعتراف بقرآنهم، ولربّما يؤدّي هذا الاعتراف إلى إنكار المسيح. إنهم عدوان للكنيسة وعبدان للشيطان لأنّهم ينكران الأناجيل الأربعة»^٢.

1. Shakespeare, King Henry V, 395.

٢. صميمي، محمّد در اروپا، ٢٣٤.

نلاحظ من هذا الكلام عدم اضمحلال تلك التوجّهات المتطرّفة البعيدة عن العدل والإنصاف، ونلمس فيه تعدياً غير مبرّر على شخصيّة خاتم الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليه وآله، وعداءً للأتراك، رغم وجود فرق دينيّة خالصة آنذاك، وأمّا التوجّهات البروتستانتية فقد اختلفت عن غيرها بكونها تعتبر البابا بأنّه الدجال الحقيقيّ.

في عام ١٥٣٢م وبعد أن طعن مارتن لوتر في السنّ، قام بترجمة أحد المؤلّفات الأكثر عداءً للإسلام إلى اللغة الألمانية، وهو الكتاب الذي ألفه المبشّر المعروف بحقده على الإسلام ريكولدو دي مونتي في القرن الثالث عشر الميلاديّ، وبهذا الفعل أثبت مدى خشيته من انتشار الإسلام في أوروبا وخوفه من اعتناق النصارى له حتّى مع وجود الفرق الدينيّة الخالصة. من المؤسف بمكان أن آثار هذا القسيس تزخر بالمزاعم والتهم الواهية والإهانات ضدّ نبيّ الرحمة محمد ﷺ كما أنّه انتهج منهجاً وقحاً في الحديث عنه وعن دينه الحنيف، فعلى سبيل المثال، في مجلّد واحد من مؤلّفاته هناك ٧٥ مورداً حول الأتراك و ٢٥ مورداً حول نبيّنا الكريم، وكلّها تتمحور حول أوصافٍ شيطانيّة^١.

وكما هو معلوم، فإنّ الكاتب الفرنسيّ فرانسوا فولتير يعدّ أكثر الكتاب شهرةً ونفوداً في القرن السابع عشر، ففي عام ١٧٤١م ألف مسرحيّة تحت عنوان: (Mahomet) وقد كان هذا العمل الفنيّ مهمّاً بالنسبة إليه لدرجة أنّه عدّه أروع ما أنتجه. تجدر الإشارة إلى أنّه لم يراع الحقائق التاريخيّة الثابتة، حيث شبّه النبيّ محمد ﷺ بأنّه محارب متعطّش للدماء، ومتطلّع إلى أقصى الحدود للسلطة، وفاتح ينتهج السلب والنهب من المناطق التي يفتحها، وصاحب فكرٍ تأمريّ، بحيث أنّه يقتل أقرب الناس إليه لمجرّد رغبته الجارحة في السلطة ونزعته الهائجة في الجنس! لكنّ الباحث جواد حديدي أكّد على أنّ فولتير قد أدرك الحقائق الإسلاميّة السمحاء بالتدريج وعلى مرّ الزمان^٢.

إضافةً إلى هذه النشاطات المناهضة للإسلام، فقد أصبح هذا الدين الخاتم للشرائع السماويّة

١. م. ن، ٢٣٥.

٢. حديدي، اسلام وولتر.

ضحية للصراعات التي احتدمت وبلغت ذروتها بين أصحاب النزعة العقلية وأرباب الكنائس في عصر التجدد والحدثة والتي استمرت حتى القرن التاسع عشر، ففي هذا القرن تحدث كثير من المفكرين الغربيين عن عظمة شخصية خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ ومن ضمنهم توماس كارلايل وفريدريش هيجل وهينرش هاينه ويوهان جوته وغيرهم كثيرون، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن الإطراء الذي ذكره كل من يوهان جوته وهينرش هاينه ربّما يكون ناشئاً من نزعتها الجنسية التي ميّزتها عن غيرهما، إذ إنّهما كانا من مؤيدي الحرية الجنسية، لذلك تعرّضا لنقد العالم المسيحيّ بسبب رؤيته المتشدّدة بالنسبة إلى المرأة والحبّ. حسب رأيها فإنّ الدين الذي جاء به النبيّ محمد ﷺ قد عكس الحقيقة بحذاقها حينما أكّد على كون الجنّة تحفل بشتى الملذّات ولا سيّما الجنسيّة منها، ومّا قاله جوته أنّ أروع تصوير ترسّخ في نفسه هو ما وعد به النبيّ محمد ﷺ في قرآنه من نعيم^١، وأمّا هينرش هاينه ففي التاسع من كانون الثاني/ يناير عام ١٨٢٤م، فقد كتب ما يلي: «الحمد لله أنّني شفيت من هذا المرض الجلديّ الذي أرّقني، فقد ابتليت به بسبب كثرة تقبيلي للقرآن عند قراءة ترجمته. يجب عليّ أن أوّمن بمحمد، إذ لا توجد حدودٌ لنزعتي الشهوانيّة»^٢. إذن، كما نلاحظ فإنّ جوته وهاينه قد أثّبا غاية الثناء على الشرق الإسلاميّ من منطلق رغبتها الجنسيّة التحرّرية ونزعاتها الشهوانيّة التي ادّعيها أنّها يجدانها في الإسلام.

وفي مقابل ذلك، هناك مفكّرون ذمّوا الجنّة التي وعد بها الإسلام من منطلق نزعتهم التشاؤميّة التراجيديّة، لأجل ذلك استمرّت ظاهرة العداء لهذا الدين وإهانة حرّماته وهجائه بعد وفاة فولتير؛ ومن أبرز هؤلاء المفكرين فيكتور هوجو وبيرسبي بيش شيلي واللورد غوردون بايرون.

في باكورة القرن السابع عشر دخلت أوروبا في عصرٍ جديدٍ قوامه التطوّر التكنولوجيّ وظهور توجّهاتٍ عقليّةٍ؛ ممّا حدا بالمؤرّخين وعلماء الاجتماع لأن يطلقوا عليه اسم عصر التنوير

١. صميمي، محمد در اروپا، ٣٩٨.

٢. م. ن، ٤٠٠.

الفكريّ، ففي تلك الآونة كان العالم الغربيّ يمرّ في حالة مخاضٍ لنهضةٍ عظمى تجوب العالم بأسره، لدرجة أنّ الأوروبيّين لم يكتراثوا بعد ذلك بالإمبراطوريّة العثمانيّة لكونها لم تعد خطرًا يهدّد بلدانهم.

بالنسبة إلى الفلاسفة والمفكرين الذين ظهوروا على الساحة الغربيّة في تلك الآونة، فقد تمسّكوا بما نصّحهم به الفيلسوف كانط من أن تكون لديهم الجرأة الكافية لتسخير الفكر والعقل من دون خشيةٍ من أحدٍ؛ ومن هذا المنطلق شمّروا عن سواعدهم وأطلقوا العنان لعقولهم لنقد الطباع السالفة والتقاليد المتعارفة بغية معرفة الطريق الصحيح في الحياة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكنيسة في هذه الفترة فقدت قدرتها السابقة، ولم يعد لها نفوذٌ كما في العهود السالفة، لكن رغم ذلك كانت لها الصلاحيّة في تكفير من يخرج عن قوانينها؛ لذلك سلّط المفكّرون الغربيّون نقدهم اللاذع وسخّروا أقلامهم ضدّ الإسلام، أي: إنهم افتقدوا الجرأة في التعرّض إلى الكنيسة بشكلٍ صريحٍ لدى نقدهم الفكر الدينيّ التقليديّ.

الكاتبان الفرنسيّان دينس ديدرو وجان لورون دالامير دوّنا موسوعةً تمكّنا فيها من ترويح الفلسفة العقليّة في عصرهم، ومما ورد فيها حول كلمة (محمّد Mahomet) ما يلي: «لقد أباح محمّد للرجال أن يتزوّجوا بأكثر من امرأة، وقد أعرب عن موافقته على هذا الأمر من خلال اقتناء عددٍ كبيرٍ من النساء في داره»^١. المقالة التي دوّنها ديدرو حول النبيّ الأكرم ﷺ في هذه الموسوعة، تزخر بالأكاذيب والتهم؛ الأمر الذي يعكس مدى التعصّب والحقد على الإسلام، حيث اتّهم النبيّ الخاتم بأنّه انتهج سياسةً مخادعةً ومراييّةً.

فيكتور هوجو بدوره نظم شعراً حماسياً فيه الكثير من المبالغة والبهتان تجاه العالم الشرقيّ، فقد صوّر الشرقيّين بأنّهم غارقون في الشهوات من رؤوسهم إلى أخمص أقدامهم، وأنّهم لا يعرفون سوى منطق العنف والقتل، ومن أمثلة ذلك قصيدته أسطورة القرون^٢.

إذن يثبت لنا ممّا ذكر أنّ المفكرين الغربيّين قدحوا بالإسلام بأساليب ومتبنيات فكريّة

١. م. ن، ٣٩١.

٢. م. ن، ٤٠٢.

متنوعة ابتداءً من يوحنا الدمشقي وأريوس، مروراً بهارتن لوثر رائد النهضة البروتستانتية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وصولاً إلى عصر التنوير الفكري وظهور فولتير ودالامبير وديدرو، انتهاءً بفيكتور هوغو وهيغل وجوته واللورد غوردون بايرون. فهؤلاء بأجمعهم كان لهم دورٌ فاعلٌ في تشويه صورة الإسلام.

أما بالنسبة إلى جولد زيهر وبيكر وفيبر، فقد اقتاتوا على مائدة هذا التراث المشوه الذي لا ينسجم مع العقل ولا مع النقل، والذي لا يهدف إلا إلى المساس بالإسلام الخفيف وإيجاد الضغينة في نفوس البشرية نحوه، وبطبيعة الحال فليس من اليسير بمكان إزالة كل هذه الشوائب الفكرية الشيطانية ومقارعة تلك الدياغوجيا والفرصيات المنحرفة، وماكس فيبر بدوره رغم كل المساعي التي بذلها، لكنه لم يتمكن من إزالة الغبار الذي تراكم في عقول مسيحيي أوروبا طوال قرون متعادية، وقد تطرّق إلى الحديث عن النظام الفكري لدى المسلمين من دون أن يقوم بتقويمه على وفق المبادئ الإسلامية الأصيلة، كما أنه لم يدرك الحقائق التاريخية والإسلامية بحذافيرها، فطالها يداه دون الارتكاز على أي أسس تاريخية أو منطقية صحيحة.

ومن الجدير بالذكر أنّ بعض الباحثين أدركوا الخطأ الفادح الذي وقع فيه فيبر لدى طرحه آرائه ونظرياته حول الإسلام، ومنهم پارسونز وبرايان تيرنر. يقول پارسونز في هذا الصدد: «الكثير من الأصول التجريبية والاستنتاجات التي توصل إليها فيبر حول الأديان غير المسيحية، لم تعد اليوم مقبولة»^١. أما برايان تيرنر، فقد أكد على أنّ بعض نظريات فيبر حول الإسلام، وبالأخص ما يرتبط منها بشخصية النبي محمد ﷺ وظهور الإسلام، وقد ارتكزت على معلومات خاطئة ولم تنتزّه عن الحياد العلمي والتاريخي، لدرجة أنه اعتبر بعضها مرتكزاً في أساسه على العداء والضغينة^٢.

1. Parsons, "Introduction".

٢. تيرنر، ماكس وبر وإسلام، ٢٤٢.

الخاتمة

بعد التدقيق والتمحيص فيما ذكر، هل يبقى مجالٌ لادّعاء أنّ الإسلام شبيهٌ بالبروتستانتية لكونه نظاماً ينصبّ في خدمة المصالح الرأسمالية؟! وهل هناك تعاليم إسلامية تؤكّد على نزعة الخلاص المتبنّة من قبل أهل الكتاب؟! أليس من الواضح غاية الوضوح أنّ الإسلام لا يروج للنزعات المناهضة للدنيا، ولا يدعو إلى الإعراض عنها بالكامل؟! الإجابة عن هذه الأسئلة واضحٌ غاية الوضوح، فالإسلام جاء لخدمة المجتمع بأسره ولم يكن بخدمة المصالح الرأسمالية، وهو لا يدعو إلى مبدأ الخلاص بالمعنى الاصطلاحي لأهل الكتاب، كما أنّه نهى عن الرهبانية ورفض الإعراض عن الدنيا.

الهدف الذي طمحنا إليه في هذه المقالة هو بيان الأسباب التي دعت المفكر الغربي ماكس فيبر لأن يطرح فكرة كون الإسلام ديناً دنيوياً وإثبات بطلان هذه النظرية، حيث قمنا بذلك عبر طرح آرائه في إطار منتظم، ومن ثمّ تطرّفنا إلى نقدها وتحليلها، وعلى هذا الأساس ننوّه على أنّ الإجابة عمّا ذكر من أسئلة واستفسارات في هذه المقالة يتطلّب إجراء دراساتٍ موسّعة وبحوثٍ موضوعيةٍ مبنيةٍ وفق عناوين فرعيةٍ.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. آيتي، محمد إبراهيم، تاريخ پیامبر اسلام (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات دانشگاه تهران، ١٣٦١ ش (١٩٨٢ م).
٣. بشيرية، حسين، دولت عقل (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مؤسسه نشر علوم نوين، ١٣٧٤ ش (١٩٩٥ م).
٤. تيرنر، برايان، ماكس وبر واسلام، ترجمه إلى الفارسية: سعيد وصالي، طهران، منشورات نشر مركز، ١٣٧٩ ش (٢٠٠٠ م).
٥. حديدي، جواد، اسلام وولتر (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات طوس، ١٣٥٥ ش (١٩٧٦ م).
٦. حسين، طه، انقلاب بزرگ، ترجمه إلى الفارسية: جعفر شهيدى، منشورات شرکت سهامی چاپ و انتشار کتب ایران، ١٣٦٥ ش (١٩٨٦ م).
٧. خليلي أردكاني، محمد علي، توصيف ساختار فرهنگى اجتماعى مدينة النبي (باللغة الفارسية)، أطروحة ماجستير، جامعة تربية مدرس، ١٣٧٠ ش (١٩٩١ م).
٨. زرگري نژاد، غلام حسين، تاريخ صدر اسلام (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات سمت، ١٣٧٨ ش (١٩٩٩ م).
٩. شهيدى، جعفر، تاريخ تحليلي اسلام تا پايان امويان (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٣٧٣ ش (١٩٩٤ م).
١٠. صميمي، مينو، محمد در اروپا، ترجمه إلى الفارسية: عباس مهر پوا، طهران، منشورات اطلاعات، ١٣٨٢ ش (٢٠٠٣ م).
١١. الكتاني، عبدالحی، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

13. Izutsu, Toshihiko, The Structure of the Ethical Terms in Koran, Tokyo, 1959.
14. Noldke, Theodor, "Arab (Ancient)", Encyclopida of Relegion And Ethics, 1947.
15. Parsons, Talcott, "Introduction", in: Weber, Max, The Sociology of Religion, Ephraim Fischoff (Translator), Methuen & Company, 1965.
16. Shakespeare, William, King Henry V, Edited By T. W. Craik, London.
17. Watt, M., Mohammad At Mecca, Oxford, 1953.
18. Weber, Max, The Sociology of Religion, Trans By Ephriam Fishoff, London, Beacon Press, 1965.

نقد مقدّمات الأب لامنس النقديّة لكتاب السيرة النبويّة

حسن بزاينة^١

المقدمة

هنري لامنس (Henri Lammens) (١٩٣٧م)، راهب يسوعيّ بلجيكيّ، التحق مبكراً بالكلية اليسوعيّة ببيروت، ثمّ أصبح بها مدرّساً... فأمضى جلّ حياته بلبنان إلى أن توفّي. وقد كان ناشطاً في مجال التبشير، فأشرف على مجلّة المشرق بعد لويس شيخو، وقد كتب في هذه المجلّة مقالات عدّة ذات مقاصد تبشيريّة دينيّة (كانت تُترجم عن الفرنسيّة). وللامنس كُتب كثيرة تتعلّق بنشأة الإسلام والخلافة الأمويّة، سنهتّم منها بكتابين في السيرة النبويّة هما: فاطمة وبنات محمّد، مقدّمات نقديّة لدراسة السيرة (١٩١٢م) وكتاب: الإسلام، عقائده ونُظُمه^٢ (١٩٢٦م). تأثر لامنس بمؤلّفات المستشرق الإيطاليّ ليوني كايثاني (Léone Caetani)، صاحب حوليّات الإسلام (١٩٠٥-١٩٠٧م) في نقده للوثائق الإسلاميّة المتأخّرة، لكنّه تجاوزه في أطراح المرويّات المتعلّقة بالعهد المكيّ (ما عدا القرآن)، وأجحف في نقد الأخبار الإسلاميّة عن السيرة، فلم ير فيها سوى ركام من الروايات الدائرة بتأويل الإشارات القرآنيّة إلى حياة النبيّ، ركام من «غريب» الأخبار التمجيدية أثّر فيها التراث المسيحيّ واليهوديّ، وخضعت لهوى العصبيّات الحاكمة... ولعلّ هذا الإجحاف هو الذي جعل مستشرقين مُنصفين من أمثال منتغمري وات يعتبر نقد لامنس التاريخي «متطرّفاً»^٣.

١. المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة بتونس، جامعة تونس المنار.

2. Lammens, Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra.

-Lammens, L'Islam.

3. Watt, Muhammad at Mecca, Introduction, xiii: "Lammen's more extreme views".

لم يطلب لامنس التاريخ لذاته في دراسته لسيرة النبي محمد ﷺ، بل مزج بحثه بمقاصد تبشيرية صريحة وخفية، ولم يكن نقده سوى تنفيذ للمرويات التمجيدية عن رسول الإسلام ﷺ، وهكذا يُمكن عدّ لامنس نموذجاً سيئاً للاستشراق الكلاسيكي، ونحن لا نقصد في هذا البحث مجادلة الأب لامنس فيما كتب منذ قرن من الزمن؛ فذلك عقيم وإنما نريد أن نفحص عن أمر آرائه فحصاً علمياً لنظهر قطاع العصبيّة والهوى الديني في كتابته عن نبي الإسلام ﷺ حتى نُسهّم في تعديل النظرة الغربية إلى العرب والمسلمين، وتبديد الصورة السوداء عن الإسلام ونبيه ﷺ، تلك الصورة التي أسهم في تشكيلها هو وبعضُ المستشرقين والمُبشرين خلال النصف الأول من القرن العشرين. ونعتقد أنّ سبيل التعارف بين الشعوب يبدأ بإزالة «الألغام» الثقافية، ثمّ السعي إلى تعايش يقبل الاختلاف ويقرظه.

تنبيه: أشرنا في متن البحث، في مواضع كثيرة إلى كتابي لامنس فاطمة والإسلام (بالفرنسية) إشاراتٍ مختصرة بف وإس عريضتين، وبإزائهما أثبتنا رقم الصفحة في الكتاب، فمثلاً (ف: ١١) تُحيل على الصفحة ١١ من كتاب فاطمة، و(إس: ٣٣-٣٤) تُشير إلى الصفحتين ٣٤-٣٥ من كتاب الإسلام، وقد فعلنا ذلك لكثرة الإحالة عليها في كامل البحث.

ساهم الاستشراق البلجيكي في إغناء البحث في التراث العربي والفكر الإسلامي، وقد أنجبت المدرسة البلجيكية أعلاماً، كشوفان (Victor Chauvin) (١٩١٣م) مؤلّف البليوغرافيا الشهيرة حول المصنّفات العربية التي نُشرت بأوروبا في القرن التاسع عشر^١.

وأثار كتاب هنري بيران (Henri Pirenne) (١٩٣٥م) محمد وشارلمان (Mahomet et Charlemagne) جدلاً واسعاً في أوساط العلماء حول أطروحته التي تربط بين بداية العصر الوسيط بأوروبا والفتوحات الإسلامية؛ إذ يذهب إلى أنّ إمبراطورية شارلمان بأوروبا ما كانت لتظهر لولا الإسلام الذي أحدث -حسب رأيه قطيعة- بين الشرق والغرب، فانكفأت أوروبا على نفسها تتابع نسقها الحضاري القديم...

لكن هناك علم من بلجيكا ملأ الدنيا وشغل المثقفين غرباً وشرقاً بآرائه في الثلث الأول من

1. Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885.

القرن العشرين، وهو الأب اليسوعي هنري لامنس، إذ كان من أغزر المستشرقين تأليفًا (١٨٥ مقالًا وكتابًا بالفرنسيّة، و١٢٧ بالعربيّة)، وقد دارت أبحاثه حول السيرة النبويّة وتصدّى لها في فصول كتبه العديدة من دون أن يُخصّصها بكتاب مُفردٍ. وسنسى في هذا البحث إلى الإحاطة بجامع آرائه في نشأة الإسلام وفي مؤسّسه على حدّ عبارته، مُعتمدين خاصّة على كتابه فاطمة وبنات محمّد، مقدّمات نقدية لدراسة السيرة (١٩١٢م) وكتاب الإسلام، عقائده ومؤسّساته (١٩٢٦م).

ولن يستقيم لنا أن نفهم آراء لامنس وخلفيّاتها الفكرية ومرجعياته الدينيّة... من دون أن ننظر في سيرة الرجل الشخصية والعلمية؛ إذ تُثير كثيرًا من مقاصد كتابته في تاريخ الإسلام. وقد ارتأينا أن نعرض عرضًا موجزًا للصورة نبيّ الإسلام لدى المسيحيّين والمستشرقين السابقين حتّى نتبيّن مكانة آراء لامنس في نسق الكتابة المسيحية والاستشراقية عن محمّد ﷺ. فما هي مقاصد الأب لامنس من تدبّر قضايا السيرة النبويّة، وهل أتى بما لم يأت به أسلافه ممّن كتب عن نشأة الإسلام؟

أولاً: لامنس: سيرة وصورة

لا تُفيد الترجمة التقليدية للامنس في مثل هذه الأعمال العلمية، إذ يُظفر بترجماته في مظانّها، في الموسوعات التي اهتمّت بالمستشرقين وفي غيرها. إنّ ما يعيننا من سيرة لامنس هو المؤثرات التي طبعت فكره وآراءه التاريخية، والمحاضن التي اكتنفت كتابته عن الإسلام ونبهه...

هنري لامنس (Henri Lammens) (١٨٦٢-١٩٣٧م)، راهب يسوعيّ وُلد بجاندا (Gand) ببلجيكا، وتوفّي ببيروت التي ارتحل إليها في شرح شبابه، وبها تعلّم في الكلية اليسوعية، وبجامعة القديس يوسف، وعاش حياة الرهبنة في كنف الآباء اليسوعيّين بجبل لبنان. ثم ارتحل للتدريس بإنكلترا، وفيينا، وروما... حيث اضطلع بالتعليم بمعهد الكتاب المقدّس (١٩١٠-١٩١٤م). وانتهى به ترحاله إلى الاستقرار بجامعة القديس يوسف، مُدرّسًا ومُبشّرًا. وقد أشرف على مجلّة البشير، التي يدلّ اسمها على وظيفتها الدينيّة، ولمّا توفي الأب لويس شيخو

(١٩٢٧م) خلفه على إدارة جريدة المشرق التي كان يُصدرها الآباء اليسوعيون ببيروت^١... وهكذا تُبين هذه اللَّمحة من ترجمة لامنس أنَّ الرَّجل كان شديد الصَّلَة بالمؤسَّسة الدينيَّة المسيحيَّة، بل منخرطاً في التبشير. وهذه المحاضن الدينيَّة لا يُمكن في غالب الأحيان أن تُنتج علماً خالصاً من تأثير العقيدة، إذ ترجم جماعة دَيْر كُلُوني في القرن الثاني عشر الرِّسالة التي تُنسب إلى عبد المسيح بن إسحاق الكندي^٢، وتُصوِّر النبيَّ «عاشقاً» للنِّساء و«قاتلاً»^٣. وقد ظلَّت «حُجج الرِّسالة تظهر، فتُعِيد الظهور على هيئات مختلفة في كثير من الأعمال المسيحيَّة»^٤.

أمَّا امتزاج وظيفة المُستشرق بوظيفة المُبشِّر، فقد أدَّى الكاتب الإنجليزي وليام مُوير (Wil-liam Muir) (١٩٠٥) الذي كان ناشطاً في مجال التبشير بالهند، إلى تأليف حياة مُحمَّد استجابة لطلب أحد المُبشرين، فرسَخ في هذه السيرة التَّهم المسيحيَّة القديمة المنسوبة إلى نبيِّ الإسلام، وخاصَّة تهمتا السيف (العُنف)، والرَّخص الجنسيَّة^٥. وكثيراً ما يقرن اسم مُوير باسم لامنس في ردود المُجادلين العرب المُحدثين، بوصفهما أبرز المتحامِلين على النبيِّ^٦. وأغلب الظنَّ أنَّ المنزع الدينيَّ التبشيريَّ هو الذي جعل أساطين المُستشرقين يرمُون منهج

١. اعتمدنا أساساً في ترجمة لامنس على: بدوي، موسوعة المُستشرقين والعقيقي، المُستشرقون، ج ٣.

٢. كُتبت هذه الرِّسالة خلال القرن العاشر الميلادي، وترجمها إلى اللاتينيَّة بطرس الطُّليطي (Pedro de Toledo)، برعاية الرَّاهب الفرنسي بطرس المحترم (Pierre Le vénérable) (ت ١١٥٦م) رئيس دَيْر كلوني (Abbé de Cluny).

٣. راجع حول الرِّسالة كتاب دانيال:

- Daniel, Islam and The west, The Making of an Image, 6-12.

4. Ibid, 12: "The Risalah's arguments appear and reappear in different forms in different Christian works".

5. Muir, The Life of Mahomet.

٦. كتب مُحمَّد حُسين هيكَل (ت ١٩٥٦م) سيرة مشهورة للرسول (حياة مُحمَّد) نشرها سنة ١٩٣٥م، وقد اعتنى طيِّها بالرد على تهم المُستشرقين للنبيِّ، فذكر في معرض تفنيده لما حاكه بعضهم حول قصَّة زواج الرِّسول من زينب بنت جَحش، وما قالوه حول فرط عشقه للنِّساء: «أفبقي بعد ذلك أثر لهذه الأقاصيص التي يكرِّرها المُستشرقون والمُبشِّرون، ويردِّدها مُوير وإرفنج وسبرنجر وفيل ودرمنجم ولامنس...؟»، حياة مُحمَّد، ٣٣٦.

لامنس في نقد الوثائق الإسلامية المتأخرة بـ«التطرف». وتزداد حُجَّة نقد الغربيين لنقد لامنس إذا صدر عن علماء راسخين في المعرفة بتراث الإسلام من أمثال ثيودور نولدكه (Th. Nöldeke) صاحب تاريخ القرآن، وشفالي (Friedrich Schwally) الذي عدل كتاب نولدكه، وقد قال فيه: «يسلك الباحث الناشئ هنري لامنس (Henri Lammens) أكثر المسالك تطرفاً في هذا الميدان [نقد الروايات]. وهو يتبع مثل كتابي وغولدتسيهر»^١. وهذه المآخذ عينها عابها ماكسيم رودنسن، ومتغمري وات على لامنس، ولنا عود في متن العمل إلى هذا.

ولا تختلف مآخذ الكتاب العرب على لامنس كثيراً عن مآخذ الكتاب الغربيين، إذ يُقيدُها عبد الرحمن بدوي في بقوله: «مُستشرق بلجيكي، وراهب يسوعي شديد التعصب ضد الإسلام (...) ويُعدُّ نموذجاً سيئاً جداً للباحثين في الإسلام من بين المُستشرقين»^٢. ولهذا التفت كثير من كتّاب السيرة العرب المُحدثين إلى مُساجلة لامنس في مسائل كثيرة، والرد على تُهمه لنبّي الإسلام، وقد ذكر محمد حسنين هيكل لامنس في غير موضع، وتصدّى لتفنيد ما عدّه تشنيعاً على النبي محمد^٣.

ثانياً: محصول المقالات المسيحية والاستشراقية في النبي محمد ﷺ قبل لامنس

تعود أوائل المقالات «الاستشراقية» في محمد النبي ﷺ إلى القرن الثاني من الهجرة، إذ يُعدّ يوحنا الدمشقي (١٣٢هـ / ٧٤٩م) (St. Jean Damascène)^٤ على حدّ عبارة جواد علي: «مُهدّد الجأذة للمستشرقين المعروفين بتحاملهم على الإسلام، فأكثر ما يزعمونه ويذكرونه عنه، هو

١. أُعيد نشر تاريخ القرآن بلايزك (Geschichte des Koran, Leipzig) سنة (١٩٠٩)، وقد تُرجم إلى العربية: نولدكه، تاريخ القرآن. أمّا نقد نولدكه لمبالغة لامنس في الشك، فقد ورد في ص ٤١٤، ٧١٢هـ. والشاهد لشفالي بصفحة ٤١٣.

٢. بدوي، موسوعة المُستشرقين، ٥٠٣.

٣. راجع: هيكل، حياة محمد، ٣٨-٣٩، ٣٣٦.

٤. يعود نسب القدّيس يوحنا الدمشقي إلى أسرة شريفة، كانت ذات حُظوة لدى الأمويين، إذ كان والده في خدمتهم، وكان هو نفسه من رجال البلاط الأموي بدمشق، مستشاراً في الأمور الجليلة. وقد حذق يوحنا السريانية واليونانية، وأحاط بعلم العربية.

مما كان قد قاله ودوّنه قبلهم بما يزيد على ألف عام^١. وأهمّ مقالاته في نبيّ الإسلام هي: نبوة محمد كاذبة، والقرآن منحول لله قصد تبرير شهوات جنسية (قصة زينب وزيد). وقد لقّن محمد الإسلام من قبل راهب مسيحيّ (بحيرا)، وليست هذه الديانة حسب القدّيس يوحنا سوى هُرطقة (Hérésie). أمّا ظهور محمد فهو علامة من علامات المسيح الدجال (Antéchrist). ويرى يوحنا أنّ الإسلام انتشر بحدّ السيف لا بالمحاجة، وعلى هذا النحو الجدليّ انتقد ما عدّه شعائر وثنيّة في الإسلام كتقبيل الحجر الأسود...

ثمّ ظهر في صُلب الإمبراطوريّة البيزنطيّة في القرون الوسطى (القرن ٧ حتّى القرن ١٥)، وبغيرها من الأمصار المسيحيّة مجادلون كرّروا ما قاله أسلافهم، وتأثّروا برسالة عبد المسيح الكندي التي تقدّم ذكرها، وهي رسالة جدليّة، اتّهمت الرسول محمد ﷺ بالقتل، وحبّ المرأة... ويُمكن أن نختصر باقي مقالات المُجادلين النصارى خلال القرون الوسطى في قولهم بتعارض القرآن مع العقل، وفي غمزهم على «وثنيّة» الإسلام، وقولهم إنّ عبادات المسلمين لا طائل منها. وقد نسب المُجادلون الإسلام إلى الهُرطقة، بل عدّوه جامع الهُرطقات. ولم يروا في محمد سوى متنبّ، أخذ تعاليمه من هراطقة النصارى، ومن اليهود^٢... إنّ أهمّ مطاعن أهل القرون الوسطى على الرسول هي: نشر الدعوة بقوة السّلاح، و«الرّخص» الجنسيّة^٣، وهي المطاعن التي ستوارثها أجيال الغربيّين ممّن كتب عن الإسلام.

أمّا كُتّاب عصر النهضة الغربيّة (أواخر القرن ١٥ حتّى أواسط القرن ١٦)، فقد ثبتوا المطاعن القديمة على الرّسول ﷺ، كُتّهمة الصّرع، وعشق النّساء، وانتشار الإسلام بالسّيف. وواصل أولئك الكُتّاب ترديد المقالة القديمة: إنّ محمّداً مسيح دجال. ولم يأت الرّحالة الغربيّون إلى بلاد الإسلام في القرن السّابع عشر بجديد يُذكر في حديثهم عن الإسلام والرّسول، إذ لم يستندوا إلى

١. علي، تاريخ العرب في الإسلام، ٢٦.

٢. ما أوردناه من حديث في مقالات المُجادلين النصارى خلال القرون الوسطى، اعتمدنا فيه أساساً على كتاب نور من

دانيال المذكور آنفاً (Islam and The west)، ٢٧٢-٢٧٥.

3. Daniel, Islam and The west, 274: "The two most important aspects of Muhammad's life, Christians believed, were his sexual license and his use of force to establish his religion".

تجارهم الخاصة، بل اعتمدوا على ما ورثوه من مقالات أهل القرون الوسطى. فتواصل التشهير بعشق محمد للنساء، وتلاعبه بالتحاليم حتى تناسب جميع مظاهر المتعة الجسدية^١... ولم تكن مقالات عصر الأنوار (القرن ١٨) في محمد ﷺ والإسلام أقل حُلَكةً من مقالات القرون الوسطى، فصورة نبي الإسلام لدى فولتير عُدت من أبشع المطاعن القروسطية القائمة^٢. إذ ألف سنة اثنتين وأربعين وسبع مئة وألف مسرحية: التعصب أو محمد النبي، وأهداها إلى البابا بنون الرابع عَشَرَ (Benoit XIV). وقد جاء في هذا الإهداء: «أرجو أن تقبل قداستكم من رجل شديد التواضع، لكن من أكثر الناس حُبًّا للخير، إهدائي مؤلفاً في الرد على صاحب ديانة كذوب، ومُتوحِّشة»^٣. وهكذا ظلت سنة الأولين مُستحكمة في أذهان مفكرين وهبوا أنفسهم للدفاع عن الجديد ومُحاربة التقليد!

اتسع التأليف عن الإسلام بأوروبا الناهضة في القرن التاسع عشر، وازداد الاهتمام بالتاريخ لدى علمائها، وإذا لا يتسع المقام للحديث عن كثير ممن ألف في السيرة النبوية خلال هذا القرن وهم كثرة، فإننا نقتصر على الإشارة إلى بعض الأعلام المُستشرقين الذين كان لهم كبير الأثر في غيرهم من الكتاب الغربيين. وقد اتخذ البحث مع هؤلاء الرواد منزعاً تاريخياً نقدياً واضحاً، مثلما يتجلى في كتاب المستشرق النمساوي شبرنجر عن النبي محمد (١٨٦٩)، إذ يُعد أول من هاجم السير «العقائدية» من خلال نقده للمرويات الإسلامية السردية بإظهار تأخرها، وصناعتها لمقاصد تمجيدية، وسياسية^٤....

1. Ibid, 279-282.

2. Ibid, 289.

3. Voltaire, Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète, Représentée la première fois en, 9 = “Votre Sainteté voudra bien pardonner la liberté que prend un des plus humbles, mais l’un des plus grands admirateurs de la vertu, de consacrer au chef de la véritable religion un écrit contre le fondateur d’une religion fausse et barbare”.

٤. راجع حول بحوث شبرنجر: نولدكه، تاريخ القرآن، وشبرنجر (Aloys Sprenger) (ت ١٨٩٣ م) مستشرق نمساوي الأصل ثم «تجنس» إنجليزياً، وكتابه عن محمد هو:

- Das Leben und die lehre des Mohammad.

ثم تعمّق الاتجاه النقديّ في دراسة تاريخ الإسلام مع المستشرق المجريّ إ. جولدتسيهر في كتابه دراسات محمّديّة (١٨٨١ م)، حيث انتقد الحديث النبويّ، وبيّن أسباب «وضعه» لأغراض مذهبيّة حجاجيّة، ولدواعٍ سياسيّة وعصبيّة «العائلات الحاكمة»^١.... وقد واصل المستشرق الإيطاليّ الكبير ليوني كيتاني في السبيل نفسه، إذ شكّ في كتابه الضخم حوليّات الإسلام في صحّة الأخبار المتأخّرة، التي وصلت إلينا من طريق كتب السيرة والسنة^٢.... ودعا إلى تمحيصها بدقّة، حتّى يُعثر فيها على نرّ يسير من الحقيقة التاريخيّة^٣... ويُعدّ لامنس من أتباع كيتاني، وهو من مراجعه في كتاب فاطمة وبنات محمّد، بل ذهب أبعد منه في أطراح وثائق العهد المكيّ، وعدم الثّقة بها.

ولم تخلُ مقالات المستشرقين في القرن التّاسع عشر من تكرار بعض التّهم المسيحيّة القديمة للنبيّ، كنسبة القرآن إليه، ورميه بالخدايع في خصوص قصّة الغرانيق^٤. ولم تخل كذلك من الإشارة إلى «عنف» النبيّ إزاء خصومه من اليهود خاصّة. والإلماع إلى كثرة زواجه... فما هي مكانة آراء لامنس في السيرة بين المقالات المتقدّمة، وهل استطاع تجاوزها لبناء معرفة تاريخيّة

وقد صدر الكتاب ببرلين بين سنتي ١٨٦١ و ١٨٦٥، في ثلاثة أجزاء، راجع: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٢٨-٣٢.

1. Goldziher, Muhammedanische Studien, 2 vols.

٢. نشر المستشرق الإيطاليّ كيتاني: حوليّات الإسلام بميلانو، بين سنتي ١٩٠٥ و ١٩٢٦. ويتألّف الكتاب من عشرة مجلّدات، يتعلّق الأوّلان منها بحياة محمّد (جزء ١: ١٩٠٥، وجزء ٢: ١٩٠٧):

- Caetani, Annali dell'Islam, 10 vols.

٣. نقل بلاشير آراء كيتاني في الوثائق المتأخّرة:

“La pessimiste conclusion que nous pouvons trouver presque rien de vrai sur Mahomet, Dans la tradition, et pouvons écarter comme apocryphes, tous les matériaux traditionnels”, Blachère, Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, 9.

٤. في أخبار السيرة أنّ الرّسول رأى من قومه كفّاً عنه، فتمنّى ألاّ ينزل عليه شيء ينفرهم منه. فجلس يوماً مجلساً من أنديّة قومه حول الكعبة، فقرأ عليهم ﴿وَالْتَجِرْ إِذَا هَوَى﴾ (النجم: ١)، حتّى إذا بلغ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾ (النجم: ١٩-٢٠)، ألقي الشيطان على لسانه: (تلك الغرانيق العلا وإنّ شفاعتهنّ لترجى)... فسجد الرّسول وسجد معه كفار قريش، ثمّ صحّح جبريل ما ألقي الشيطان على رسول الله... انظر: ابن سعد، الطبقات الكبير، ١: ١٧٤-١٧٦.

موثوق بها عن محمد والدعوة الإسلامية؟

ثالثاً: لامنس مؤرخاً لنشأة الإسلام

كتب لامنس فاطمة وبنات محمد (١٩١٢م) خلال مدة إقامته بروما مُدرِّساً بمعهد الكتاب المقدس (١٩١٠-١٩١٤م)، وقد تولّت هذه المؤسسة نشره مثلاً نصّ على ذلك في الطبعة الأولى التي اعتمدنا عليها^١. وقد بيّنا أنّ هذه المحاضن الدينية التبشيرية يعسرُ أن تُنتج علماً خالصاً، ومعرفة تاريخية مُجرّدة عن الهوى... فهل شدّت كتابة لامنس عن هذه القاعدة؟

١. الشك الانتقائي

يحصل انطباعٌ جليّ بعقبِ قراءةِ كتابي «فاطمة» و«الإسلام» أنّ لامنس ينتهج ضرباً من الشك «انتقائياً» في التعامل مع مصادر السيرة النبوية، وخاصةً المصادر العربية القديمة، وسنحاول أن نبين هذه الطريقة من خلال نماذج «سيرية» وردت في الكتابين متفرقة، وقد رأينا أن ننظر فيها مرتبةً حسب النسق التقليدي للسيرة النبوية (الفترة المكيّة، ثم المدنيّة).

سعى لامنس إلى تصديق أخبار السيرة التي تغضّ من الصورة المثاليّة لمحمد ﷺ وآل بيته ﺍﻟﻤﻮﺗﻪ ﻓﻲ المصادر العربية القديمة؛ إذ يذهب إلى أن أبوي عليّ بن أبي طالب لم يُسلما (فاطمة: ٢٤)؛ ولئن تُؤكّد مصادر عربية مُتقدّمة كابن هشام جانباً من هذه المسألة^٢، فإنّ انتصار أصحابها «للسنة» غير خافٍ، إذ تُثبت الشيعة إسلام أبي طالب، وقد حرّر الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) رسالة في إيمان أبي طالب. وتقول الشيعة إنّ عائلة عليّ أسلمت كلّها منذ بداية الدعوة، وفيها فاطمة بنت أسد زوج أبي طالب^٣. وهكذا تُبين روايات الشيعة في إيمان أبي طالب وعائلته تشابه الطريقة

1. Lammens, Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ٤٢٠-٤٢١. حيث يروي ابن هشام أنّ الرسول استنطق أبا طالب الشهادة وهو يُحتضر فلم يُسمعه إيّاها، وقد ذُكر في الخبر أنّ العباس كان مع الحضور، فقال: «يا ابن أخي، والله لقد قال أخي الكلمة التي أمرته أن يقولها، قال، فقال رسول الله ﷺ: «لم أسمع»، ٤٢١.

٣. معروف الحسني، سيرة المصطفى «نظرة جديدة»، ٤٩: «أسرعت إلى تصديقه والإيمان برسالته، والإخلاص لها في السرّ والعلانية، هي وزوجها وأولادها منذ أن بدأ يدعو الناس لعبادة الواحد الأحد».

التمجيدية القديمة، والطريقة الاستشرافية التي تحتفي بالأخبار المسيئة، فكِلتاها حَسَبَ كلام ماكسيم رودنسن «تصنعان» الصورة، أو تُشكِّلان الرأي، ثمَّ تبحثان في المصادر التاريخية عن شواهد لتأييده، وتطرِّحان في الآن نفسه ما يُخالف ذلك الرَّأي من أخبار^١! فليس التاريخ مطلوبًا لذاته لدى الفريقين.

لقد وجَّهَ لامنس الانتقاء في كتاب فاطمة وجهة تخدم تعصُّبه على الرسول وآل بيته عليهم السلام، إذ يقبل رواية زواج الرسول من خديجة، وهي شيخة (فاطمة: ٧) من دون نقدٍ في مُؤلَّف وسمَّه بعنوان فرعي: ملاحظات نقدية لكتابة السيرة. وقد ذكرت بعض مصادر السيرة المعتمدة كالمُحَبَّر أنَّ سنَّ خديجة لما تزوّجها الرسول كان ثنائيَ وعشرين سنة في إحدى الروايات^٢. ويثبت هشام جعيط أنَّ رقم الأربعين رقمٌ سحريٌّ لدى الشُّعوب السَّامية، وي طرح سؤالاً وجيهاً: كيف تُنجب خديجة بناتٍ وبنينَ عديدين وهي شيخة^٣، ولم يرَ المسلمون في ذلك معجزةً؟^٤.

إنَّ اختيار لامنس لرواية زواج خديجة في سنٍّ مُتقدِّمة لم يكن بريئاً، إذ أراد أن يُثبت من ذلك أنَّ النبي محمداً عليه السلام «أبتر» (فاطمة: ٢-٣)، ويحتجُّ بؤرود هذه الصِّفة في القرآن الكريم ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ (الكوثر: ٣). ويرى لامنس أنَّ السيرة اختلقت بأخرة أبناءً ذكوراً لمحمد (الطاهر والطيب وإبراهيم...) لتردُّ على قذْف «الشَّائئين»، وضاعفت عدد بناته للغرض نفسه (فاطمة: ٧). وهذا شكٌّ لم تمِّله إلَّا رغبة في التشنيع على الرسول، وقد انتقد البحث التاريخي

1. Rodinson, "Bilan des Études Mohammadiennes", 197, "La tentation est grande pour les orientalistes de faire comme ont fait sans grande vergogne les orientaux: Déclarer authentiques les traditions qui conviennent à l'idée qu'on s'est faite d'un événement et rejeter les autres".

٢. أبو جعفر، المحبَّر، ابن حبيب، ٧٩: «وكان عليه السلام يوم تزوّجها ابن خمس وعشرين سنة وهي بنت أربعين سنة. ويُقال كان ابن ثلاث وعشرين سنة وخديجة بنت ثمان وعشرين».

٣. جملة ما اتَّفَق عليه ستة: اثنان ذكور: القاسم وإبراهيم، وأربع بنات: زينب ورُقِيَّة وأمّ كلثوم، وفاطمة (رضي الله عنهم)، وباستثناء إبراهيم وهو من مارية القبطية، فكلُّ وَلَدِ الرسول من خديجة، في: الشامي، سُبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ١١: ٤٤٢.

٤. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١١٥.

الغربيّ بعد لامنس الإجحاف في الشكّ، إذ يرى وات (١٩٥٣م) أنّ الشكّ في الأخبار يجب أن يستند إلى وجود تلفيق «مُغرَض»، أو تناقض داخليّ بين الروايات^١. وسبق لواط أن ساق ملاحظة نولدكه حول أعمال لامنس التي تتسم بالإسراف في الشكّ^٢.

وعلى هذا النحو ينتهج الأب لامنس سبيل الشكّ «العصبيّ» غير العلميّ، فينتقد سيرة فاطمة «الصّخمة»، ويذهب إلى أنّها مُحتَلّقة في مُعظمها^٣. لكنّ الأمر لا يقف عند هذا الحدّ من الشكّ، بل يصنع لامنس من خلال الروايات القديمة وتأويلها سيرةً قائمةً لفاطمة، سنفحص عن أمرها في ما يأتي... فقضيّة الشكّ ليست منهجيّة علميّة لديه، بل جداليّة دينيّة، إذ اختلق المُجادِلون المسيحيّون قصّة أخرى لسيرة محمّد لأغراض تشنعيّة وتبشيريّة، وقد نبّه الباحث الإنكليزيّ ن. دانيال بوضوح إلى هذه المسألة^٤.

ويرى رودنسن أنّ لامنس دفع بالنقد إلى أقصى الحدود في التعامل مع الأخبار الإسلاميّة^٥، ولا يدرك هذا الحكم من الحقيقة إلّا نصفها، إذ إنّ نقد لامنس لم يطل إلّا الروايات التمجيدية، أمّا الروايات التي تخدم نظريته المُنحرفة عن آل البيت النبويّ فيقبلها بلا نقد، ولا شكّ. وهكذا يعتبر أحياناً في حُسن خُلق عليّ منحوّلةً، ويصدّق رواياتٍ أخرى تصفه بالبَطْن (فاطمة: ٣٦هـ)، ولم يُغادر لامنس في كتابه الإسلام طريقته الانتقائيّة في الكتابة التاريخيّة، إذ ركّز في الفصل الثاني الذي خصّصه للسيرة («محمّد، مؤسّس الإسلام») على أحداث يتّخذها النقد المسيحيّ عادة دليلاً على «عنف» النبيّ إزاء خصومه، كغزوة بدر التي قال بصدها إنّ الرّسول «بعث بعصاباتٍ لقطع طُرق القوافل المكيّة»^٦. وكذلك توقّف عند غزوة بني قُريظة [٥هـ]، التي يُشير

1. Watt, Muhammad at Mecca, Introduction, xiv.

2. Ibid., xiii, "Lammen's more extreme views".

3. Lammens, Fâtima, 139, "la biographie touffue de Fâtima: composition hétérogène d'éléments pour l'immense majorité apocryphes et fréquemment contradictoires".

4. Daniel, Islam and The west, 273, "The creation of a legend of his life was an important part of anti-Islamic polemic, and of the Christian approach to Islam".

5. Rodinson, "Bilan", 173.

6. Lammens, L'Islam, 39.

إليها النقد المسيحيّ قبل لامنس باعتبارها تقتيلاً شنيعاً لليهود، ولا منس نفسه يُكرّر هذا، فيذكر بصدد هذه الغزوة أنّ ستمئة يهودي قُتلوا «بلا رحمة» (الإسلام: ٤٢)، وبهذا يُحيي لامنس سنة آبائه المسيحيين والمبشرين السابقين ممن كتبوا عن الإسلام، ويزيد عنها سباً مستحدثاً، وثمّها جديدة...

٢. هجاء آل البيت ﷺ

لا نتحامل على لامنس إذا قلنا إنّ كتب «فاطمة» من أجل التشنيع عليها، وعلى زوجها عليّ بن أبي طالب عليه السلام، حتى أنّ قارئ الكتاب يندهش ممّا ضمّه من سبب أسفّ بالخطاب «التاريخي»، وليست ملاحظات علماء المستشرقين من أضراب نولدكه وبيكر (Becker) عن غلوّ لامنس في النقد التاريخي لأخبار السيرة إلّا سكوتاً عن «عصبية» سكنت أبحاثه، ففاطمة شخصية لا قيمة لها (ف: ١١)،....

فهل هذه مقدّمات نقدية لكتابة السيرة مثلاً ينصّ على ذلك العنوان التفصيلي لكتاب فاطمة (notes critiques pour l'étude de la sira)؟ إنّها مقدّمات عصبية هجائية بزّ فيها لامنس سابقه من المتعصّبين على الإسلام كيوحنا الدمشقيّ، وعبد المسيح الكنديّ صاحب الرسالة. وهي مقالات أبلت القرون جدتها في عهده (١٩١٢ م). وفيم تُفيد هذه الصفات الحلقية والحلقية لفاطمة في كتابة السيرة؟ إنّ كتابة لامنس متأخرة عن البحوث التاريخية المقارنة التي بدأها شبرنغر ونولدكه في القرن التاسع عشر، ولم تستوعب حتى ثورة ابن خلدون (ت ١٤٠٦ هـ) على التقليد في الكتابة التاريخية حين قال: «فما الفائدة للمصنّف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء [...] من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم، إنّما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلّفين الأقدمين والدّهول عن تحرّي الأغراض من التاريخ»^١. لكنّ دهنول لامنس مقصود؛ إذ لم يطلب تحقيق التاريخ بل اتّخذ سلاحاً في حربه الدنيّة على النبي وآله، حتّى قال عنه رودنسن إنّ «مسكون بحقد مقدّس على الإسلام»^٢، ومثل

١. ابن خلدون، المقدمة، ٤٢.

2. Rodinson, "Bilan des études Mohammadiennes", 173.

هذا الحقد لم يُفد العلم، ولا تعارف الشعوب الإسلامية والغربية، بل غدّى التحارب زمن الاستعمار الأوروبي لجلّ الأقطار العربية.

يبدو أنّ لامنس لا يستهدف بهجائه فاطمة لذاتها، وإنّما حمل حملة شديدة على آل بيت النبي ﷺ قاطبة، فصورة عليّ عليه السلام ليست أقلّ بشاعة من صورة فاطمة نفسها، إذ يصفه بالنُّومة (ف: ٥٨)، ويرميه بالحمول في موضع آخر، ويرسم له ملامح مُضحكة: بطين، وذو يدين صغيرتين، ورأس ضخّم، وأنف أفطس^١.... وعلى هذا النحو يصف خَلْق أسامة بن زيد (أمّه أم أيمن مولاة الرسول)، إذ يتحدّث عن «قبحه»، ويُشبهه بمخلوق عجيب (Monstre)، ويُعيّر أمّه بالسّواد^٢ (Négresse). وكأنّ لامنس رأى زيّدًا رَأَى العين، إذ لا يذكر مصدرًا واحدًا بصدد صفته، فلا يجد القارئ المنصف في مثل هذه الكتابة أيّ فائدة تاريخيّة، مثلما يستهجن تعارض عصبيّة لامنس الدينيّة حتى مع القيم المسيحيّة التي عدّت العبيد عيال الله كباقي خلقه من الناس!

ولم يتورّع لامنس في كتاب فاطمة عن ذمّ العرب في غير موضع، إذ هم أصحاب أذهان بدائيّة (ف: ٦٦)، ولا يستشرفون عواقب الأمور (ف: ٣٥)، وتغلّب عليهم حسابات المنفعة (ف: ١٩)، وهكذا أتمّ الأب لامنس كتاب «مثالب النبي وأهل البيت» الذي وسمه بفاطمة وبنات محمّد. ولا يُمكن فهم أعمال لامنس بمعزل عن ظرفه التّاريخيّ؛ إذ كان الأب مُلحقًا بجامعة القديس يوسف بيروت إبّان الحرب العالميّة الأولى، فشهد حرب الشّريف حسين، زعيم الثورة العربيّة الكبرى (١٩١٦م) على السلطة الفرنسيّة بالشّام، ورمزها القائد الكاثوليكيّ غورو (Général Gouraud)، فمزج بين الماضي والحاضر؛ إذ عدّ الشّريف حسين سليل عليّ

1. Lammens, Fâtima, "au-dessus d'un ventre, démesurément proéminent, se détachaient des bras ridiculement minces Au milieu d'une tête énorme, de petits yeux éteints et chassieux, un nez camard!", 37.

2. Lammens, Fâtima, "au-dessus d'un ventre, démesurément proéminent, se détachaient des bras ridiculement minces Au milieu d'une tête énorme, de petits yeux éteints et chassieux, un nez camard!", 103.

بن أبي طالب، وليس العرب الذين هاجموا السلطة الفرنسية «الكاثوليكية» بالشام سوى مُحَرِّين للعمران جنباً، وأدعياء^١. وبهذا يكون الأب لامنس قد نظر إلى الماضي بعين الحاضر وفي ضوء مشاكله على حدّ عبارة إ. كار^٢، فأضعف صلة كتبه بالتاريخ بوصفه علماً مطلوباً لذاته.

ألّف لامنس كتباً عديدة حول بني أمّية وخلافتهم، منها كتاب معاوية (١٩٠٧م)، وكتاب خلافة يزيد الأوّل، فدافع عنهم، وبرّر حتّى ما اقترّفوه من أخطاء، كما أثنى على تساهلهم في الدين، واستيعابهم بمسيحيّ سوريا في إدارة الدولة، وهذا ما يُفسّر حملته الشعواء على آل البيت والعلويّين أعداء بني أمّية. أمّا النبيّ الذي يتنسب إليه العلويّون، فأظهره في كتاب الإسلام «قاطع طريق»، وأكثر في كتاب فاطمة (الفصل الرابع) من الحديث عن شارات «ملكه» من ذهب وحرير، وخرّاس وخيل... وقد عدّه في سائر كتاباته «مُتنبّئاً» (ادّعى النبوة)، ورجلاً يهيم بالنساء عشقاً، وقد غدّى الاستعمار الأوروبيّ مثل تلك المقالات القديمة-الجديدة التي تعبّر في جوهرها عن صراع سياسيّ وعسكريّ بين العرب وأوروبا في العصر الحديث، وبين بلاد الإسلام والديار المسيحية قديماً.

رابعاً: المنهج التاريخي في دراسة السيرة النبوية

يستعمل لامنس مصطلح «مؤرّخ» في كتاب فاطمة (ف: ١٣٤) بطريقة تُوحى بأنّه يعدّ نفسه مؤرّخاً، فما هو حظّ التاريخ في ما كتب عن السيرة؟ يبدو من خلال ما تقدّم أنّ الهواجس الجدليّة الدينيّة طغت على مؤلّفات لامنس، فانحرف عن التاريخ إلى التشنيع على النبيّ وآله ﷺ، وأغرق نفسه في تفاصيل لا تُفيد التاريخ، كبحثه في ترتيب بنات النبيّ محمد سنّاً (ف: ١٠)، وإطنباه في «إثبات» قُبْح فاطمة وعليّ، وأسامة بن زيد... ولا شكّ في أنّ هذه المقاصد غير التاريخيّة جعلته يتعسّف على التاريخ، فيُصدّق الرواية التي توافق هواه مُتخلّلاً عن شكّه، كتصديق ما رُوي حول تأتّق الرسول في معاشه لما أصبح قائد دولة من خلال المصادر العربيّة،

١. راجع في هذا دراسة:

-Rodinson, "Bilan des études Mohammadiennes", 173.

2. Carr, Qu'est-ce que l'Histoire?, 68.

ومنها الوفاء بأحوال المصطفى لابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، وابن الجوزي متأخر مزج في كتبه الثقافة العالمية بالثقافة الشعبية، وليس من مصادر التاريخ الموثوق بها لدى العلماء (ف: ٧٠). قال النقاد العرب قديماً، ما ملكت العصبية قلباً فأبقت فيه للإنصاف موضعاً، ولا للتحقيق نصيباً، وهكذا انساق لامنس إلى نتائج لا تصمد إزاء النقد التاريخي العلمي، إذ يقول إن الصحابة لم يأبهوا بأن يكونوا أصهاراً للرّسول، استنقاصاً من بناته وخاصة فاطمة (ف: ٢٢)، وهذا يُناقض منطق العقيدة والقبيلة والغنيمة (ثالوث محمد عابد الجابري)، ويشهد التاريخ بعكس ذلك؛ إذ تزوّج عثمان من أمّ كلثوم ورقية، وعليّ من فاطمة... فإذا عاضدت الصّحبة مصاهرة وتقارب عصبيّ في المعنى الخلدونيّ يُصبح موقف الصّحابيّ في الدولة قوياً، وقد ولي الخلافة من أصهار النبيّ عثمان وعليّ، واثنان من أختانه أبي بكر وعمر، فكيف لا يعبأ الصّحابة بمثل هذه العلاقات؟

وأدّت رغبة لامنس في كتابة سيرة «سوداء» للرّسول وآله إلى الوقوع في أخطاء تاريخية فادحة، إذ شكّ في غزوة مؤتة^١ (ف: ٢٤، ٦هـ)، وذهب إلى أنّها اختلقت في النّصف الثاني من القرن الهجري الأوّل، ولم يستدلّ لشكّه بأيّ حجة، سوى ميله إلى أطراح ما روي عن استيسال جعفر بن أبي طالب في الحرب، واستشهاده مُقبلاً! وقد فات لامنس أن أرباب السير والمؤرخين العرب جميعاً ذكروا هذه الغزوة، وذكرها المؤرّخ البيزنطيّ تيوفانوس (Théophane) كذلك ضمن أحداث سنة ٦٢٩م^٢!

لقد توخّى لامنس في كتابيه فاطمة والإسلام منهج التاريخ المقارن طريقة في الدّراسة، وهو يُصرّح بذلك في مواضع (ف: ٣٤، ١٤٠)، وهذا منهج المستشرقين السّابقين عموماً، بل كان منهاج البحث في التاريخ واللّغة، وعلوم أخرى في القرن التاسع عشر... لكنّ لامنس

١. سرّية مؤتة: بعث الرّسول جيشاً إلى الشّام في جمادى الأولى من السنة الثامنة، فالتقى جند هرقل بقرية مؤتة فاقتل الجمعان، حتّى قُتل الأمراء الثلاثة -منهم جعفر بن أبي طالب- الذين أمرهم النبيّ على الجيش عسى أن ينوب الثاني من يُستشهد فالثالث، ولما دُفعت الرّاية إلى خالد بن الوليد نجا بجيش المسلمين، وعادوا إلى المدينة، فلقبهم النبيّ خارجها.

لم يكن وفيًا لهذا المنهج إذ استعمله في نقد الوثائق التمجيدية فبندها، ولم يطبقه على المرويات المسيئة لآل البيت، أو التي يؤوّلها على وجه الإساءة إليهم، فقبل المرويات التي تخدّم الصورة «القبیحة» لفاطمة وعليّ، وأعرض عن سواها، وماذا سيبقى لديه من الكتاب المقدّس إذا طبّق عليه المنهجية التاريخية المقارنة؟ وهل تُناسب هذه المنهجية دراسة العقائد أصلاً؟

استعاد لامنس في كتبه عن نشأة الإسلام التهم المسيحية القديمة للرّسول كنسبة القرآن إليه (ف: ١٠٤)، وتهمة القوّة والعنف. ولم يُحدّد في منهج التاريخ إذ اتّبع طريقة المُستشرقين السّابقيين في ردّ الإسلام إلى الديانتين اليهودية والمسيحية (ف: ١٤٠)، وتلك خلاصة دراسات جولدتسيهر (١٨٩٠) وبيكر (١٩١٠م) للإسلام، وهذان العُلّمان من مراجعه في كتاب فاطمة^١، وقد سلك السبيل نفسه في كتاب الإسلام إذ تحدّث عن التّقاء النّبيّ محمّد بأباء مسيحيين خلال سفّراته، فأثروا في تعاليمه (إس: ٣٣-٣٤)، وعن أخذ نسب بني إسرائيل عن يهود المدينة (إس: ٣٧-٣٨)، بل يذهب إلى أنّ دور الرّسول كان مُتواضعًا، إذ انحصر في تدوين الرّسالة العالميّة بلغة عربيّة (إس: ٣٤-٣٥)، وهذه من مقالات بيكر؛ إذ رفض المنطق التاريخيّ الفيلولوجيّ الذي يربط بين الإسلام والعربيّة لمُجرّد لغة القرآن^٢.

وقد قاده الشكّ في أخبار السّير «التمجيدية» التي دُوّنت بأخّرة عن زمن الرّسول إلى الإعراض عنها جملة في كتاب الإسلام (١٩٢٦م)، مُكتفيًا بالاعتماد على القرآن، لكنّه انتهج سبيل السرد إذ يُقدّم الرواية المشهورة للحادثة مُوهما بأنّه يستند إلى القرآن مثلما فعل في الحديث عن غزوة بدر (إس: ٣٩-٤٠)؛ إذ أحال على الآية ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ﴾ (آل عمران: ١٢٣)، وذكر أبا سفيان الذي كان على رأس القافلة، ثمّ تحدّث عن عدد قتلى بدر، في حين أنّ القرآن يكتفي بالإشارة إلى نصر المسلمين في هذه الغزوة من دون ذكر أسماء، ولا تعيين عددٍ.

١. ذكر جولدتسيهر في المراجع التي أثبتّها في أوّل الكتاب، أمّا بيكر فقد اعتمد عليه مثلاً في ص ٦٦، ٢هـ من كتاب فاطمة.

2. Décobert, Le Mendiant et le Combattant, l'institution de l'Islam, 46.

يرى جمهور المُستشرقين أنَّ القرآن أوثقُ مصدر لكتابة السيرة النبويّة؛ لأنّه مُعاصر للدّعوة، غير أنّ محاولاتهم في الاكتفاء بالقرآن اصطدمت بعقبات كثيرة، فالقرآن لم يُرتّب ترتيباً زمانياً حسب النزول ممّا يجعل إشاراتِهِ إلى السيرة مُتداخلة، ولا يذكر القرآن أسماء الأعلام إلّا قليلاً، ويسكت عن الأعداد في حوادث كثيرة يُشير إليها... فلا مناص من اللّجوء إلى الأخبار طوعاً مثلاً فعل وات الذي ألمع إلى ما تقدّم من عقبات، ثمّ قال إنّ أفضل طريقة في كتابة السيرة هي الاعتماد على القرآن والمرويات القديمة^١، أو كرّها كما فعل لامنس حين أورد قصّة بدر بأسمائها، وعدد قتلاها... مُوهِّماً بأنّه لا يرجع إلّا إلى القرآن.

إنّ محصل رأي لامنس في السيرة يتلخّص في كونها رُكاماً من الروايات الدائرة بتأويل إشارات القرآن إلى حياة النبيّ، رُكاماً من «غريب» الأخبار التمجيدية أثّر فيها التراث المسيحيّ واليهوديّ، وخضعت لهوى العصبية الحاكمة^٢.... وقد ناقشنا جوانب من هذا الكلام في ما تقدّم. وأمّا مسألة التّمجيد التي نفرت لامنس من أخبار السيرة، فإنّا لا نراها وجيهة دائماً إذ حوت السيرة القديمة رواياتٍ استثمرها المُجادلون المسيحيّون قديماً، والمستشرقون حديثاً في ثلب النبيّ محمّد، وقصّة الغرانيق التي أوردها ابن إسحاق وابن سعد أفضل مثال لهذا، إذ «صَفَّق» لها المُستشرقون على حدّ عبارة هشام جعيط ووجدوا فيها مَعْمَراً للتوحيد أساس الرسالة القرآنية^٣.

1. Watt, Muhammad at Mecca, xv: "The sounder methodology is to regard the Qur'ān and the early traditional accounts as complementary sources, each with a fundamental contribution to make to the history of the period".

2. Lammens, Fâtima et les filles de Mahomet, 139-140.

٣. انظر حول تصديق بعض المُستشرقين لهذه القصّة التي مضى التعريف بها ما ذكره نولدكه مثلاً: نولدكه، تاريخ القرآن، ٩٠، «ويعترف مُؤير وشبرنغر بحصول هذا الحادث فعلاً ويريان فيه دافعاً لوصف النبيّ مجدّداً بالخداع».

خاتمة

إنَّ الإجحاف في نقد الأخبار الإسلامية، والتعصُّب على الإسلام، لم يُنسب إلى لامنس باطلاً، فقد اتَّفَق في هذا أساطين المُستشرقين من أضراب نولدكه ورودنسن، والكتَّاب العرب، إذ تبيَّن من خلال شواهد كثيرة صريحة عرضناها في هذا البحث أنَّ لامنس حشاً كتابيَّه فاطمة والإسلام بهجاء مُقذع للنبي وآله خاصَّة، وأظنَّ في تصوير قُبْح فاطمة وعليٍّ، مُظهِراً حقداً مُقدَّساً عليهما. لا مِريَّة في أنَّ المحاضن الدِّينيَّة التي اكتنفت مصنِّفات لامنس أثَّرت ملياً في نظرتَه إلى الإسلام، وخصوصاً إذا عَلِمنا أنَّ الرَّجُل كان منخرطاً في التبشير، إذ رأس مجلَّة البشير بلبنان، وصدر كتابه فاطمة عن معهد الكتاب المقدَّس بروما عندما كان به مُدرِّساً (١٩١٠-١٩١٤م)، وقد رأينا أنَّ مثل هذه المؤسَّسات الدِّينيَّة لا يُمكن أن تُنتِجَ علماً خالصاً لا تخلطه الأهواء، ونشاط جماعة دَيْر كلُّوني في القرن الثَّاني عشر من الميلاد أفضل مثال. فلا مناص من تحرير البحث في الإسلام والسَّيرة من أسر المؤسَّسة الدِّينيَّة التي لا تقصد إلى المعرفة العِلْميَّة لذاتها، وإنَّما تطلب الجدل والسَّجال... وهي غايات تُذكي صراع الشعوب ولا تُخدِّم تعارفها، لا سيَّما وقد ألَّف لامنس كتبه في ظرف احتدم فيه الصِّراع بين أوروبا الغازية، وبلاد العرب المُستعمَرة. لم يستطع الأب لامنس أن يُغنيَ البحث في تاريخ الإسلام، وأضاف إلى التُّهم المسيحيَّة القديمة لمحمَّد وآله «مثالب» جديدة، فاقتَرَف إثمين: أوَّلها استنساخ ما سطره المُجادِلون المسيحيُّون القُدامى، وما استعاده مُبشِّر مثل مُوير في القرن التَّاسع عشر دون نظر وتحقيق. وثانية الأثافي كَيْل سَيْلٍ من السُّباب لفاطمة وعليٍّ نَزعت عن خطابه التاريخيِّ كُلِّ موثوقيَّة، فلم يستطع أن يُجَدِّد المباحث التاريخيَّة المُقارَنة التي ابتدأها شبرنجر ونولدكه في القرن التَّاسع عشر. وقد كتب لامنس كتبه في الثُّلث الأوَّل من القرن العشرين، فتأثَّر بموقف الكنيسة الكاتوليكيَّة التاريخيِّ من الإسلام، هذا الموقف الَّذي لم يتغيَّر إلَّا مع انعقاد المجمع الفاتيكانيِّ الثَّاني (١٩٦٢-١٩٦٥م) إذ نصَّ على احترام العقائد الأخرى، فأسهَم ذلك قليلاً في تعديل النُّظرة المسيحيَّة والاستشرافية إلى الإسلام، لكنَّ استمرار كثير من المقالات القديمة في أعمال بعض المُستشرقين المُعاصرين يدعو إلى ضرورة انتهاز سُبُل تفهُّمية في دراسة الأديان، فلا مجال

لثقة بما يقوله صاحب الملة عن ملة غيره، بل يُثبت العلماء ما تقوله كل ملة عن نفسها، وهذا مسلك علم الأديان الحديث عمومًا، وهو كفيّل بإرساء معرفة دقيقة بالعقائد يُمكن استنادًا إليها أن نبني علاقات تحاور لا تستنقص من «حقائق» الشعوب على اختلافها، وعلى المسلمين كذلك أن يتبعوا النهج نفسه كي لا يُنتجوا معرفة دينية بأديان غيرهم قد لا تختلف كثيرًا عن كتابة لامنس، وإن ذهب الأب بعيدًا في تعصّبه على الإسلام.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن حبيب، ابوجعفر محمد، المحبّر، تحقيق: شتير، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، [د.ت.].
٣. ابن خلدون، ابوزيد عبدالرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق، خليل شحادة ورياض زركلي، بيروت، دار الفكر، ٢٠٠١م.
٤. ابن سعد، محمد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق، علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط ١، ٢٠٠١م.
٥. ابن هشام، عبدالملك، السيرة النبوية، تحقيق، مصطفى السقا وآخرين، السعودية، دار المغني، ط ١، ١٩٩٩م.
٦. بدوي، عبدالرحمن، موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٩٣م.
٧. جعيط، هشام، في السيرة النبوية (٢): تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٠م.
٨. الحسني، هاشم معروف، سيرة المصطفى: «نظرة جديدة»، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٦م.
٩. العقيلي، نجيب، المستشرقون، مصر، دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٥م.
١٠. علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام: السيرة النبوية، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٨م.
١١. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر وآخرين، بيروت، مؤسسه كونراد-أدناور، ط ١، ٢٠٠٤م.
١٢. هيكل، محمد حسين، حياة محمد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م.

13. Blachère. Régis, Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, Paris, U.F, 1952.

14. Carr. E., Hallet, Qu'est-ce que l'histoire?, Paris, la Découverte, 1988.

15. Daniel., Norman, Islam and The west, the making of an image, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960.

الفصل الأول المستشرقون والتاريخ الإسلامي ❖ ١٣٥

16. Décobert, Chistian, Le Mendiant et le Combattant, l'institution de l'Islam, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
17. Lammens., Henri, Fâtima et les Filles de Mahomet, Notes Critiques Pour l'étude de la sîra, Roma, Pontificii Instituti Biblici, 1912.
١٨. _____, L'Islam, Croyances et Institutions, Troisième édition, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1943.
19. Rodinson., Maxime, "Bilan des études Mohammadiennes", Revue Historique, 87ème année, Tome CCXXIX, 1963.
20. Voltaire, Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète, Représentée la Première Fois en 1742, Paris, 1825.
21. Watt., Montgomery, Muhammad at Mecca, London, Oxford University Press, 1968.

الفصل الثاني

المستشرقون وسيرة النبي محمد ﷺ

مقدمة الفصل الثاني

يعتري البحث الاستشراقيّ الخلل في معالجة أحداث السيرة النبويّة ومعطياتها؛ ذلك أنّ المنهج المعتمد يستمدّ مقوماته من المناهج الغربيّة المرتكزة على أسس مغايرة لروح السيرة وواقعها، وبالتالي يحاول إخضاع السيرة النبويّة لمناهج البحث الغربيّة الماديّة والعلمانيّة؛ ليفتح المجال للتشكيك في السيرة النبويّة ذاتها وفي شخصيّة النبيّ محمد ﷺ.

يأتي هذا الفصل مسلّطاً الضوء على مجموعة من القضايا تتعلّق بسيرة النبيّ محمد ﷺ في نظر المستشرقين وآرائهم. ويعالج في البحثين الأوّل والثاني شخصيّة الرسول الكريم ﷺ في نظر الاستشراق البريطانيّ، الذي اتّسمت كتابات بعض مستشرقيه بأنّها خليط من الآراء والأفكار والتفسيرات الماديّة الباطلة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبويّة الطاهرة، والتشويه المتعمّد والمعرض لحقائق التاريخ. ولأجل الوصول إلى نظرة شاملة حول الشخصيّة المحمّديّة في الخطاب الاستشراقيّ البريطانيّ وقع البحث في الخطاب المسيحيّ المعاصر لظهور الإسلام، والشخصيّة المحمّديّة وملامح التبلور المشوّه في المخيال البريطانيّ، والخطاب التخصّصيّ وعصر الصّراعات السياسيّة والأيديولوجيّة، وعصر الانفتاح على التراث الإسلاميّ (المرحلة الاحترافيّة).

وأما البحثان الثالث والرابع، فيدوران حول الفكرة نفسها، لكن من منظار الاستشراق الإيطاليّ، الذي نبعت أغلب دراساته من قلوب حاقدة، خاصّة عند أصحاب المرحلة الأولى من مراحل الاستشراق الإيطاليّ القديم، الذي كان يؤطّره رجال الدين والكنيسة الكاثوليكيّة، فغلبت على أصحابه العاطفة الدينيّة المتعصّبة على حساب الحقيقة العلميّة الناصعة. ومن بين المستشرقين الإيطاليين، وقع عرض آراء المستشرق الإيطاليّ فرانيسكو كبريلي صاحب كتاب (محمّد والفتوحات الإسلاميّة)، خاصّة مسألة تعدّد زوجات النبيّ ﷺ التي لاقت الاهتمام الأكبر عند هذا المستشرق، وقد أوضح البحث عن مغزى هذا التعدّد، ودحض جميع آراء المستشرق الإيطاليّ وغيره من اتهامات حول هذه القضية.

ونختم الفصل ببحث على غير نسق سابقه؛ حيث يعرض للمواقف الإيجابية من الرسول ﷺ من خلال فريقين: فريق أشاد بشخصية الرسول ﷺ، وإن لم يؤمن به وبنبوته ولا صدق برسالته، وفريق أشاد بشخصية الرسول ﷺ ودافع عن ملته بعد أن آمن به وبنبوته، وتحلّى بصفة نهائية عن يهوديته ونصرانيته.

الرسول الكريم ﷺ في كتابات المستشرقين (الاستشراق البريطانيّ أنموذجاً)

م.م عصام فخري برتو^١

المقدمة

تُعَدُّ دراسة كتابات المستشرقين في التاريخ الإسلاميّ من أهمّ الموضوعات وذلك للوقوف على ما تضمّنته تلك الكتابات، لا سيّما وأنّ عدداً منها قد كُتبت لأغراض معيّنة منها المساس بالدين الإسلاميّ والتشكيك به، ومهاجمة رموز الإسلام ومحاولة الدسّ والاستناد إلى الافتراضات غير المنطقيّة.

من هذا المنطلق، ولغرض بيان هذا النوع من الكتابات ومحاولة الردّ عليها، كان اختياري لهذا الموضوع، متخصّصاً في المستشرقين البريطانيين لكثرة ما حاولوا تشويهه من التاريخ الإسلاميّ. الاستشراق مادّة دراسيّة مهمّة وخطيرة؛ لأنّ نظريّات المستشرقين أخذت تغزو العقول العربيّة والإسلاميّة، وتطرح الآراء الغربيّة التي تشيد بالحضارة الغربيّة المعاصرة لتقف في وجه الحضارة الإسلاميّة وتمتصّ عقول الشباب أولاً بمختلف الوسائل الثقافيّة.

ويتبيّن من دراسة حركة الاستشراق، أنّ مفهومه وخصائصه ومنهجه تدلّ على مواقف عقائديّة وفكريّة معادية للإسلام، ويكتسب أبعاداً خطيرة في جوانبه السياسيّة والثقافيّة منذ نشأته.

لقد تبيّن لمتبعي الحركة الاستشراقيّة، أنّ الهدف الأساسيّ للعاملين فيه من الغربيّين هو إنكار رسالة الإسلام، والتكذيب للرسول ﷺ، وإثارة الشبهات حول الإسلام، وحول القرآن

١ . باحث في الدراسات الإسلاميّة.

الكريم ورسالة النبي ﷺ لتشكيك المسلمين ومحاولة ردّهم عن الإيمان به بمختلف الوسائل .
وقد عرف الغربيون أنّ أتباع القرآن الكريم والمؤمنين به يشكّلون الخطر الحقيقي على
المصالح الغربية في كلّ زمان، فكان الاستشراق أوّل المتطوّعين لصدّ الخطّ الذي يزعمون،
وكان لا بدّ من الوقوف الجادّ ضدّ القرآن الكريم وسنّة النبي محمد ﷺ بشتّى الوسائل .

بدأت الرؤية الاستشرافية تجاه النبي ﷺ ودعوته في التكوّن منذ احتكاك المسلمين بالمسيحيين
في الأندلس، ثمّ بدأت هذه الرؤية تتطوّر عبر العصور، غير أنّها كانت تطوّرًا في الشكل من دون
أن تكون تطوّرًا في مضمون فهمها للإسلام .

وهذه الرؤية في الأساس سلبية وعدائية، ولقد حاول بعض المستشرقين تبرير الموقف الغربي
العدائيّ إزاء الإسلام ونبيّه ﷺ إذ قال وات: «لقد كان الإسلام خلال قرون عديدة العدو الأكبر
للمسيحية، ولم تكن المسيحية في الحقيقة على اتصال مباشر بأيّ دولة أخرى منظّمة توازي
الإسلام في القوة، وقد أخذت الدعاية الكبرى في العصور الوسطى تعمل على إقرار فكرة العدو
الأكبر في الأذهان، ولقد كانت تلك الدعاية خالية من كلّ موضوعيّة»^١.

لذلك، نرى أنّ المنهج الاستشراقيّ يعتريه الخلل في معالجته لأحداث السيرة النبويّة
ومعطياتها، ذلك المنهج الذي استمدّ مقوماته من المناهج الغربية المرتكزة على أسس مغايرة
لروح السيرة وواقعها، وأتهم يريدون إخضاع السيرة النبويّة لمناهج البحث الغربية المادّيّة
والعلمانيّة وغيرها من المناهج، ليفتح لهم ذلك المجال للتشكيك في السيرة النبويّة ذاتها .

والغريب في أمر المستشرقين أنّهم يشكّكون في صحّة السيرة ويتجاوز بعضهم الشكّ إلى
الجحود فلا يرونها مصدرًا تاريخيًا صحيحًا، وإنّما هي طائفة من الأخبار والأحاديث التي تحتاج
إلى التحقيق والبحث العلميّ الدقيق لتمييز صحيحها من منحولها، ولقد ظلّ الشكّ قاعدة
صلبة للمستشرقين في تناولهم لأحداث السيرة النبويّة، وقد اتّبع المستشرقون مناهج عديدة في
كتابة السيرة النبويّة منها منهج العكس، إذ يأتي المستشرق بأوثق الأخبار وأصدق الأنباء فيقلّبها
متعبدًا إلى عكسها^٢.

١ . وات، محمّد في مكّة، ٣٢٤-٣٢٥.

٢ . الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي، ٣٤.

وَاتَّبَعُوا أَيْضًا الْمَنْهَجَ التحليلي الذي يقوم على تفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر^١، ثم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من الوقائع أو العوامل التي أنشأتها^٢. أمّا منهج الأثر والتأثر، فهو عبارة عن إرجاع نشأة الظاهرة إلى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى من دون وضع أيّ منطق سابق لمفهوم الأثر والتأثر، بمجرد وجود اتصال بين بيئتين ثقافيتين، وظهور تشابه بينهما مع أنّ هذا التشابه قد يكون كذبًا لفظيًا أو معنويًا^٣. أي إرجاع كلّ الحضارة الإسلامية إلى أصول يونانية.

وكذلك المنهج العلماني، الذي يستبعد وقوع ظواهر دينية لا تخضع لقوانين الأجسام المادية^٤، ومن المناهج التي استخدمها المستشرقون أيضًا منهج النفي والتشكيك، والاستعانة بالضعيف الشاذ، وهذا ما هو مستخدم في توجيه ضربات للمسلمين، ويقولون هذا الشيء من كتبكم، ولقد أخذ المستشرقون بالخبر الضعيف الشاذ في بعض الأحيان، وحكموا بموجبه، واستعانوا بالشاذ الغريب فقدّموه على المعروف المشهور، واستعانوا بالشاذ ولو كان متأخرًا؛ تعمّدوا ذلك لأنّ هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك^٥.

واستخدموا منهج البناء والهدم أيضًا، وهو الإطراء والمديح ثمّ الهدم، وهذا ما اعتمد عليه المستشرقون المعاصرون مثل مونتغمري وات وغوستاف وغيرهما^٦. هذه المناهج بالتأكيد لا تتوافق مع وقائع السيرة النبوية؛ لأنّ القيم الجادة للسيرة النبوية تقتضي منهجًا يقوم على ثلاثة شروط:

أولها: الإيمان بالله سبحانه وتعالى، أو على الأقل احترام المصدر الغيبيّ لرسالة النبي ﷺ وحقيقة الوحي الذي تقوم عليه.

١. حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ٨٥.

٢. بركات، الاستشراق والتربية، ١٥٣.

٣. الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ١: ٢٠٤.

٤. النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ٣٤٧.

٥. الهواري، المستشرقون والإسلام، ٧٣.

٦. ابن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، ٢٥.

ثانيها: اعتماد موقف موضوعيٍّ بغير حكم مسبق يتجاوز كلَّ الإسقاطات التي من شأنها أن تعرقل عمليّة الفهم.

ثالثها: الإحاطة بأدوات البحث التاريخيِّ بدءاً باللغة وجمع المادّة والانتهاء بطرائق المقارنة والموازنة والنقد والتركيب^١.

إذاً عندما يتناول المستشرق دراسة الواقعة، فإنّه ينطلق من مسلّمات وخلفيّات ثقافيّة آمن بها من قبل، وإنّه يبحث عن مبرّرات ليجادل بها عن مسلّمات وخلفيّات، فهو إذاً لا يبحث عن الحقيقة مجرّدة، ولكنه يبحث عن مبرّر لشيء آمن به من قبل.

إذاً يمكن القول إنّ نظرة الآخر (أي الغرب) حول الإسلام بصورة عامّة وحول السيرة النبويّة بصورة خاصّة هي تلك النظرة التي ينقلونها إلى بلدانهم وشعوبهم، تلك الصورة التي فهمها المستشرقون، معتمدين على المناهج التي ذكرناها سابقاً.

لذلك فإن البحث الحاليّ جاء لتصوير الوضع الغربيّ ولو بالشيء اليسير إزاء الإسلام والمسلمين، وبالأخصّوص تجاه الرسول الكريم ﷺ.

فُسِّم البحث إلى مباحث فرعيّة، المبحث الأوّل خُصّص لكتابة نبذة مختصرة عن تطوّر الاستشراق البريطانيّ لمعرفة سمات كتاباتهم وأشكالها في الموضوعات المختلفة وكيفيّة تعاملهم مع القضايا الإسلاميّة، وأساليبهم المتنوّعة من الهجوم والتشويه الواضح إلى محاولة الدسّ والتشكيك وما سواها من الأساليب التي تحقّق غايتها النهائيّة، وهي تشويه التاريخ الإسلاميّ. أمّا بقية المباحث التي يمثّلها هذا البحث، فهي تتضمّن مواقف بعض المستشرقين البريطانيين من بعض القضايا الإسلاميّة وكيفيّة تعاملهم معها، وما تضمّنته تلك الكتابات من تشويه متعمّد للحقائق، محاولين في الوقت نفسه الردّ على تلك الادّعاءات، ومن المواضيع أو القضايا الإسلاميّة التي خُصّصت لها مباحث منفردة موضوع زواج النبيّ ﷺ من السيّدة خديجة ؓ، وموضوع الوحي، وتعدّد زوجات النبيّ ﷺ، وما سواها من المواضيع المهمّة.

١. الساموك، الوجيز في علم الاستشراق، ٢٠-٢١.

أولاً: نبذة مختصرة عن تطور الاستشراق البريطاني

بدأت الدراسات الاستشراقية في بريطانيا منذ وقت مبكر، فكان هناك عدد كبير من علماء القرون الوسطى الذين اهتموا بدراسة اللغة العربية وآدابها^١.

انجذب طلبة العلم من الإنكليز إلى أسبانيا وصقلية لينهلوا من مناهل العلم العربية، ولينشروا ما جمعوه من معلومات، مما ساعد على تطور الدراسات العربية وأدى ذلك إلى ظهور من نسميهم بالمستشرقين الذين اهتموا بالدراسات العربية، مما أسهم في زيادة استيعابهم بالنشاط الفكري العربي الإسلامي، ومن ثم أصبحت هناك جدية بتلك الدراسات التي أثمرت فيما بعد في حقل الاستشراق، من جمع وتحقيق وتأليف في المجالات المختلفة^٢.

تميّزت الدراسات الاستشراقية الأولى بحقدتها وعدم علميتها؛ إذ كانت تهتم بالتبشير بالدرجة الأولى؛ لذلك أساءت إلى تاريخ العرب والمسلمين وحضارتهم^٣، فظهر التاريخ الإسلامي في كتابات المستشرقين في تلك الحقبة الزمنية مشوّهاً، بعد أن فسرها المستشرقون تفسيراً خاطئاً.

ومع ازدياد أطماع بريطانيا في الشرق العربي، ازداد اهتمامها بالتراث العربي الإسلامي، حتى ربط بعضهم بين الاستشراق والاستعمار، فاعتبروا الاستشراق البريطاني أداة كبيرة للاستعمار، وأنه أسهم في نشر الفكرة بين العرب من خلال تركيزه على نشر الدراسات الطائفية وتشويه تاريخ العرب المسلمين، وفي الحقيقة إنّ جزءاً كبيراً من الاستشراق البريطاني في تلك الحقبة كان كذلك رغم وجود بعض الدراسات الجيدة والمنصفة من قبل بعض المستشرقين البريطانيين^٤. بدأت حركة الاستشراق في بريطانيا تأخذ صوراً عملية ملموسة في القرن السابع عشر الميلادي، إذ استُحدث منصب للأستاذية في اللغة العربية في الجامعتين المعروفتين كمبرج

١. الساموك، مناهج المستشرقين، ٢٩.

٢. قاشا، المستشرقون الإنكليز، ١٧.

٣. ادريس، «مناهج المستشرقين»، ٢٩؛ غراب، الاستشراق وآل سعود، ٣٨، ١٦.

٤. ادريس، «مناهج المستشرقين»، ٢٩.

وأكسفورد^١، فقام أساتذة إنكليز بتدريس اللغة العربية لعدد كبير من الطلبة الذين أقبلوا على دراستها بلهفة ورغبة، وطُبعت الكتب العربية في إنكلترا لأول مرة^٢، وأصبحت بين أيدي الطلبة الذين اهتموا بدراسة الآداب والعلوم العربية الإسلامية، ساعدهم في ذلك معرفتهم باللغة العربية^٣.

أمّا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، فقد بدأت تظهر على كتابات المستشرقين البريطانيين سمات مختلفة نسبياً عن القرون السابقة، فحدث تطوّر لدى هؤلاء المستشرقين، إذ بدأوا بالتعامل مع التاريخ الإسلامي بشيء من الواقعية والإنصاف لدى عدد كبير منهم، وتجاوزوا التهجم والتشويه المتعمد للتاريخ الإسلامي^٤، لهذا أُلقت أعداد كبيرة من المؤلفات البريطانية التي درست التاريخ الإسلامي بشكل مقبول ومنصف، لا سيما في مجال دراسة السيرة النبوية التي تعرّضت للتشويه في الدراسات السابقة.

ويبدو أنّ ذلك التّعامل المنصف مع التاريخ الإسلامي من قبل المستشرقين البريطانيين كان جزءاً من النهضة الاستشراقية الأوروبية التي حدثت في تلك الحقبة^٥، والتي أثمرت إنشاء العديد من المراكز والمدارس المتخصصة بالدراسات الإسلامية في العديد من العواصم الأوروبية في البلدان العربية التي وقعت تحت الاستعمار الأوروبي في تلك الحقبة^٦، ومع ذلك لم تخلُ كتابات المستشرقين البريطانيين من التعرّض السيئ للتاريخ الإسلامي، وإنّ تغير أسلوب بعضهم، من التهجم الواضح إلى الدس والتشكيك والتخيّل البعيد عن الواقع عند تحدّثهم عن التاريخ الإسلامي.

١. قاشا، المستشرقون الإنكليز، ١٧.

٢. م. ن، ١٧.

٣. م. ن.

٤. اللبان، المستشرقون والإسلام، ١٠.

٥. الغزالي، تطوّر الاستشراق البريطانيّ كتابة السير النبوية الشريفة، ٦٣-٦٥.

٦. سعيد، الاستشراق، ٧٣.

ثانيًا: موضوعات تاريخية إسلامية تعرّضت للتشويه من بعض المستشرقين البريطانيين

زواج النبي ﷺ من السيّدة خديجة

استغلّ بعض المستشرقين البريطانيين روايات مدسوسة في التاريخ الإسلامي، فبنوا عليها تخيلاتهم وتصوّراتهم، وأضافوا ما أضافوه، ومع الأسف الشديد فإنّ مصادرنا الإسلامية فيها كثير من الروايات غير المقبولة التي أفاد منها المستشرقون بشكل كبير، وأقصد بالمستشرقين أولئك الذين يتقصّدون الإساءة إلى التاريخ الإسلامي.

وقد أثّرت شبّهات من قبل بعض الرواة حول زواج الرسول ﷺ من السيّدة خديجة ﷺ بأنّه زواج أقيم بالخدّية وإنّ السيّدة خديجة ﷺ قد تحايّلت لتحقيق ذلك الزواج، وكأنّهم يوحون بذلك إلى أنّ رسول الله ﷺ لم يكن كفوّاً لها، وإن لم يقصدوا ذلك بالطبع، بل القصد إنّ قلّة مال الرسول ﷺ كانت عائناً أمام هذا الزواج، فلجأت السيّدة خديجة ﷺ إلى الخداع لإتمام الزواج. ثمّ تطرّقت بعض الروايات^١ إلى أمر غاية في العجب، إذ أوردت هذه الروايات أنّها سقت أباهاً أو عمّها خمرًا حتّى يوافق على أمر الزواج، فيما ذهبت روايات أخرى إلى أنّه كان ثملًا عندما كلّّمته في الأمر، وهناك بعض الروايات لم تذكر هذا الأمر.

ولو أتينا إلى تفحص هذه الروايات، نجد أنّ هناك إصرارًا على مسألة الخمر فيها، لدرجة غير معقولة، فنسبت تارة إلى والد السيّدة خديجة، وإلى عمّها تارة أخرى، وهذا يجعلنا في شكّ من هذه المسألة، وأنّها وضعت للإساءة إلى مقام الرسول ﷺ والسيّدة خديجة ﷺ، وسنعرض بعضًا من هذه الروايات:

ذكر الزهري أنّ أباهاً كان ثملًا من الشراب، «فانطلقت إلى أبيها خويلد بن أسد، وهو ثمل من الشراب، فقالت: هذا ابن أخيك محمد يخطب خديجة وقد رضيت»، وذكر محمد بن الحسن بن زبالة رواية عن الليث بن سعد إنّها هي التي سقت أباهاً خمرًا «أرسلت خديجة إلى عمّها عمرو

١. الصنعاني، المصنف، ٥: ٣٠٠؛ البيهقي، دلائل النبوة، ١: ٩٠-٩١؛ السهيلي، الروض الأنف، ١: ٢١٤؛ ابن سعد،

الطبقات الكبرى، ١: ١٣٢؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ٩: ٢٢٠؛ المقرئ، أمتاع الاسماع، ١٠: ١-١١.

بن أسد فصنعت له طعامًا وشرابًا، حتى إذا أخذ الشراب فيه، أرسلت إلى رسول الله ﷺ إن أقبل أنت ونفر من أهل بيتك فليخطبوا إليه فإنه سيزوجك»، كما أورد ابن سعد رواية عن خالد بن خدّاش، في كون أبيها سقي الخمر من دون تحديد الشخص الذي سقاه «وأنتهم تواطؤوا على أن يتزوّجها رسول الله ﷺ، وأبو خديجة سقي من الخمر حتى أخذت فيه، ثم دعا محمدًا فزوّجه»، وروى حماد بن سلمة فيما يحسبه عن ابن عباس «فصنعت طعامًا وشرابًا ودعت أباها ونفراً من قريش فطعموا وشرّبوا حتى ثملوا، فقالت خديجة: إنّ محمد بن عبد الله يخطبني فزوّجني إياه، فزوّجها فخلّفته وألبسته»^١.

من خلال ذلك وجّه المستشرقون التهم للرسول ﷺ وزوجته الطاهرة، فقال المستشرق الإنكليزيّ بودلي: «لو أنّ محمدًا كان من عليّة القوم الأربعمئة، ولو أنّه كان من أعضاء الندوة الأغنياء أو بني المطلب، الذين عاشوا حول الكعبة»، ثم يُضيف إلى ذلك الطريقة التي أقنعت السيّدة خديجة ﷺ عمّها بالأمر فقال: «وقامت خديجة في نفس الوقت تمسح على رأس عمّها بالزعفران والعنبر، ودوّت في أركان بيت خديجة أصوات التهليل، وصار زواج محمد من خديجة أمراً واقعاً، وما كانت خديجة بالمندفعة في هذه الفرصة السانحة، فقد كانت تعلم فعل الخمر في النفوس، وحين كان يرت على كتف صاحبه ويتقارعون الكؤوس ويتفاخرون، جاء من يكتب العقد، وفي هذا الجوّ الذي يغلب عليه الصفاء اتّفق على الصداق، وتمّ عقد القرآن وانتهى الأمر، وصار محمد يعدّ بعلًا لخديجة بحسب شريعة مكّة»^٢، كما حاول المستشرق الإنكليزيّ مرجليوث، تفسير سيرة الرسول ﷺ تفسيراً مادّيّاً، فزعم أنّ الرسول ﷺ تزوّج خديجة ﷺ لأجل أموالها وثوراتها^٣.

يبدو أنّ بعض الروايات الموجودة في بعض مصادرنا الإسلامية قد أعطت المبرر لبعض

١. بودلي، حياة محمد الرسول، ٤٦.

٢. م. ن، ٣٥.

٣. الصدر، محمد في القرآن، ١٣٠؛ الجندي، الفكر الإسلاميّ الثقافيّ العربيّ في مواجهة تحديات الاستشراق والتبشير والغزو الفكريّ، ١٤٥.

المستشرقين ليكتبوا ما شاؤوا، فصوروا الرسول ﷺ وكأنه من عائلة مغمورة في مكة، وكان شخصاً لا قيمة له، والرد على ذلك التصور والكلام لدى المستشرق بودلي قد يطول إذا ما تحدّثنا عن مكانة الرسول ﷺ، إلّا أنّنا نكتفي بالقول إنّ بني هاشم كانوا الأكثر شرفاً ونسباً من قريش، وإنّ التفكير السليم ورجاحة عقل السيّدة خديجة ؓ هو الذي دفعها إلى طلب الزواج من النبي ﷺ الذي وافق على هذا الطلب، لا سيّما أنّها سمعت كثيراً عن أخلاقه وأمانته وحسن سيرته؛ لأنّ التاريخ يشهد بأنّ خديجة ؓ هي التي عرضت الزواج على النبي ﷺ، وذلك بعد إنّ رأت أمانته وصدقه وإخلاصه، وقد تقدّم لخطبتها الملوك والأشراف والأثرياء، لما عُرفت به من الشرف والنسب الرفيع والثروة، وبذلوا لها كلّ الأموال مهراً؛ لأنّها لم تجد في أحدهم كفتاً لها، ورضيت راغبة بالزواج من النبي ﷺ الفقير اليتيم، لم ترفض أولئك وترضى بمحمد ﷺ فحسب، بل تقدّمت بشوق واندفاع لتقترح على الرسول ﷺ الزواج منه والاقتران به^١، فوجدت خديجة ؓ فيه الشخص الكامل كما وصفه الأديب^٢:

وأحسنُ منك لم ترَ قطُّ عيني وأجلُّ منك لم تلد النساءُ
خُلقت مبرّءاً من كلّ عيبٍ كأنّك قد خلقت كما تشاء

وإنّ الآثار تدلّ على الأخلاق الكريمة التي مدحها سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنَّكَ لَ عَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم، ٤)، فبعثت إلى محمد ﷺ، فقالت له: «يا ابن العم، قد رغبت فيك... لشرفك في قومك ووسطك فيهم، وأمانتك عندهم، وحسن خلقك، وصدق حديثك، ثمّ عرضت عليه نفسها»^٣. هذا الاعتراف وارد في كثيرٍ من المصادر التاريخية فأين زعمك يا مرجليوث؟

١. الكليني، الكافي، ٥: ٣٧٥؛ ابن أبي جهور، عوالي اللئالي العزیزية في الأحاديث الدينيّة، ٣: ٢٩٩؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦: ١٤.

٢. الشرييني، مغنى المحتاج، ٧: الآلوسي، تفسير الآلوسي، ١٤.

٣. الدولابي، الذرية النبويّة الطاهرة، ٤٨؛ ابن حبان، الثقات، ١: ٤٦؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ١: ١٦٠، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ٨: ١٠٢؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦: ٩.

موقفهم من نزول الوحي

جرت عادة المستشرقين على التشكيك بصحة رسالة النبي ﷺ ومصدرها الإلهي، فجمهورهم ينكر أن يكون الرسول نبياً موحى إليه من عند الله ﷻ، ويتخبطون في تفسير الوحي الذي تلقاه النبي ﷺ، فمن المستشرقين من يرجع ذلك إلى صرع كان يتتاب النبي ﷺ حيناً بعد حين، ومنهم من يرجعه إلى تخيلات كانت تملأ ذهن النبي ﷺ، ومنهم من يفسرها بمرض نفسي، وهكذا، كأن الله ﷻ لم يرسل نبياً قبله حتى يصعب عليهم تفسير ظاهرة الوحي، ولما كانوا كلهم ما بين يهود ومسيحيين يعترفون بأنبياء التوراة، وهم كانوا كما تعرفون أقل شأناً من الرسول محمد ﷺ في التاريخ والتأثير والمبادئ التي نادى بها^١.

والوحي شرعاً: هو التعليم الصادر من الله تعالى لمن اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر، ويكون على أنواع شتى^٢، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠)، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ (الشورى: ٥١)، وحادثة نزول الوحي على الرسول الأمين ﷺ أوردتها المصادر الإسلامية، وتضمنت تلك المصادر بعض الروايات غير المقبولة، والتي استغلها بعض المستشرقين، فكتبوا ما شاؤوا من الافتراضات، وحاولوا إنكار حادثة نزول الوحي، وفسروا تلك الحادثة تفسيرات خاطئة، وروايات نزول الوحي التي ذكرتها المصادر الإسلامية جاءت بالشكل الآتي:

وذكر الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة إنها حدثته: «إِنَّ أَوَّلَ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ النَّبُوَّةِ حِينَ أَرَادَ اللَّهُ كَرَامَتَهُ وَرَحْمَةَ الْعِبَادِ بِهِ، الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ: لَا يَرَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُؤْيَا فِي نَوْمِهِ إِلَّا جَاءَتْ كَفْلَقِ الصَّبْحِ، وَقَالَتْ: وَحُبِّ إِلَيْهِ الْخُلُوةِ، فَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَخْلُو

١. برتو، الرؤية الاستشرافية تجاه النبي، ٧.

٢. الصدر، محمد في القرآن، ١٣٠.

وحده^١، ولمَّا بلغ الرسول ﷺ أربعين سنة نزل عليه الوحي، وكان مبعثه في شهر ربيع الأول وقيل في رمضان^٢.

كما جاء في روايات المصادر الإسلامية عن رسول الله ﷺ قوله: «جاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال: اقرأ قال: قلت: ما أقرأ؟ قال: فغتنني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ قال: ما أقرأ قال: فغتنني به حتى ظننت أنه الموت، فقال: اقرأ، قلت: ماذا أقرأ؟ قال: فغتنني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: قلت: ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ١-٥)، قال فقرأتها ثم أنهى فانصرف عني، وهبت من نومي، فكأنما كتبت في قلبي كتابًا. قال: فخرجت حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتًا من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل، قال: فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل، قال: فوقفت أنظر إليه فما أتقدم وما أتأخر، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء، قال: فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيتك كذلك، فما زلت واقفًا ما أتقدم أمامي وما أرجع ورائي، حتى بعثت خديجة رسلها في طلبي، فبلغوا أعلى مكة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك، ثم انصرف عني^٣.

تلك هي رواية المصادر الإسلامية على نزول الوحي، والمستشرقون تعاملوا مع تلك الرواية بحذر، فإن أكدوها فهذا يعني صدق نبوة محمد ﷺ، وهذا ما لا يريدونه؛ لذلك نجدهم يأخذون من تلك الرواية ما يفيدهم من تحقيق غايتهم الكبرى، وهي إنكار نبوة محمد ﷺ، ويحذفون من الرواية كل ما هو عكس ذلك، ثم يعطون افتراضات واستنتاجات مختلفة ليصلوا في النهاية أن لا يوجد وحي ولا دين جديد جاء بعد الديانات السابقة.

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ١٨٨.

٢. يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ١٥: ٢.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ١٩٠-١٩١.

وقد أشار المستشرقون إلى غار حراء الذي كان النبي ﷺ يذهب إليه يتعبّد في الليالي في شهر رمضان، حتى جاء جبرائيل عليه السلام بالقرآن الكريم عن الله تعالى كما هو معروف، فقد ادّعى المستشرقون أنّ دخول الرسول ﷺ الغار كان لغرض الاستراحة والتفكير والتأمّل في الملكوت، وهروباً من جوّ مكّة الحارق والصاخب، وأنّ تحنّته في الغار على هذا النحو كان مجرد عادة انتقلت إليه إمّا بطريقة مباشرة من اليهود والنصارى أو غير مباشرة عن طريق الحنفاء الذين أخذوا بدورهم عنهم^١.

قال بعض المستشرقين من الإنكليز: «إنّ محمّداً لم يكن يؤمن بما كان يوحى إليه، وإنّّه لم يتلقّ الوحي من مصدر خارجيّ عنه، بل إنّهُ ألّف الآيات عن قصد، ثم أعلنها للناس بصورة خدعهم بها، وجعلهم يتبعونه، فضمن لنفسه بذلك من يرضي طموحه»^٢...

ثمّ زاد وات على ذلك القول، فزعم أنّ محمّداً ﷺ كان مخطئاً فيما يراه، وإن كان صادقاً في قول ما اعتقده، فيقول: «القول إنّ محمّداً كان صادقاً لا يعني إنّ القرآن وحي حقّ وإنّّه من صنع الله؛ إذ يمكن أن نعتقد بدون تناقض أنّ محمّداً كان مقتنعاً بأنّ الوحي ينزل عليه من عند الله، وأنّ نؤمن في الوقت نفسه بأنّه كان مخطئاً»^٣.

يقول مونغمري وات مشكّكاً في الوحي: «من المحتمل أنّ كلمات أتت رسول الله لم تكن عبارة خارجيّة، وربما لم تكن حتّى عبارة تخيليّة، وإنّما كانت عبارة عقليّة، أي: أنّه لم يسمع بأذنه ولا حتّى تخيل نفسه يسمع، ولكن هذه الكلمات صياغة لخطاب جاءه من غير كلمات، وربما كانت هذه الصياغة متأخّرة جدّاً عن الرؤيا الحقيقيّة»^٤.

نفهم من كلام وات إنّ هذه الكلمات «أنت رسول الله» لم تأت للرسول ﷺ من الخارج، فهي إذن ليست من الله ﷻ، ولا من جبرائيل عليه السلام، وإنّما جاءت من داخل نفسه، وحتّى حين جاءت من نفسه لم تأت في صورة كلمات تخيل أنّه سمعها، وإنّما هي فكرة أحسّ بها من غير كلمات.

١. وات، محمّد في المدينة، ٤٩٥.

٢. م. ن، ٤٩٦.

٣. م. ن، ٤٩٧.

٤. م. ن، ٤٣.

ويقول وات أيضًا: «من الطبيعي أن نفترض إنَّ محمدًا كان يتذكَّر رؤياه الأولى في أوقات اليأس، ربما انقدحت ذكراها في عقله في لحظات حرجة، فعزا ذلك إلى عامل علوي»^١. وقد ذهب المستشرقون في التشكيك أبعد من ذلك، إذ إنَّ وات قد شكَّك في القرآن الكريم، وعزاه بأنَّه من تأليف الرسول ﷺ، بعد أن أنكر فكرة الوحي، فنحن نعرف إنَّ الله سبحانه وتعالى أنزل أوَّل سورة من القرآن الكريم على الرسول الكريم ﷺ في غار حراء هي سورة العلق، ويقول وات في ذلك: «إنَّ محمدًا لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولقد كان كثير من المكِّيَّين يقرؤون ويكتبون، ولذلك يفترض إنَّ تاجرًا ناجحًا كمحمد، لا بدَّ أن يكون قد عرف شيئًا من هذه الفنون»^٢.

نلاحظ هنا أنَّه وإنَّ أراد أن يوصل فهمه الخاص من إنَّ النبي ﷺ رأى شيئًا فاعتقده الوحي وأبلغ الناس، بمعنى أنَّه صوَّر الرسول ﷺ بالرجل الذي يرى أشياء لا وجود لها، فكان الوحي من ضمن تلك الأشياء التي تصوَّر النبي ﷺ أنَّه رآها.

يردُّ أحد الباحثين على ادِّعاءات (وات)، فيقول: «وات لا يريد إذًا أن يقول إنَّ محمدًا رأى جبريل؛ لأنَّ هذا يجعلها رؤية غير تاريخية ماذا يعني هذا؟ أعني إنَّ (وات) لا يعدُّ من التاريخ إلَّا ما كان أمرًا حسيًّا؟ ألم يقل لنا في بيان منهجه أنَّه مؤمن وليس مادّيًّا؟ فما الذي حدث الآن؟ الواقع إنَّ وات ككثير من غيره من المستشرقين لا يتحدَّث عن الإسلام ويتنقده إلَّا وهو ملتحف برداء العلمانيَّة والمادّيَّة»^٣.

ثمَّ يحاول الباحث نفسه تفسير إصرار وات على اعتقاد النبي ﷺ على أنَّ ما رآه هو الله فيقول: «قد تقول فلماذا إذن اختاره أن يكون ما رآه محمد هو الله، فهذا أكثر بعدًا في نظر العلمانيِّ؟ وأقول اختاره لسبب جوهرِي هو التشكيك في أنَّ القرآن وحي من الله، وذلك بعدة وسائل منها: أ. إنَّ كل عاقل يفهم أنَّ الله تعالى لا يرى عيانًا في هذه الحياة الدنيا، فإذا كان الذي رآه محمد

١. م. ن، ٤٦.

٢. م. ن، ٤٧.

٣. إدريس، «منهج مونتغمري وات دراسة نبوة محمد ﷺ»: ٢١٩.

هو الله، فهذا يجعل رؤياه من قبيل الهلوسة والوهم والخيال.

ب. إنَّ محمّداً يكون متناقضاً في كلامه، فهو يقول أوّلاً أنّه رأى الله، ثمّ يقول أخيراً: «لا تدركه الأبصار».

ت. إنَّ محمّداً عندما لاحظ خطأه اعتذر عنه بإضافة أنّه (ما كذب الفؤاد ما رأى).

ث. إنَّ محمّداً لم يكن يعرف أنّ الله لا يرى وإنّما تعلم ذلك من أهل الكتاب فيما بعد؛ ولذلك غير رأيه وقال إنّّه رأى جبريل^١...

ويرد عليه الدكتور حسن الحكيم قائلاً: «إنَّ المستشرق (وات) قد أصدر رأيه هذا اعتماداً على الطبري في بعض روايته عن جابر بن عبد الله حول سورة المدثر؛ إذ يقول محمّد ﷺ في الرواية: سمعت صوتاً يناديني، فنظرت حولي، فلم أرَ أحداً، فرفعت رأسي، فإذا هو جالس على العرش، ويبدو إنَّ المستشرق وات قد أغفل ما ورد في القرآن الكريم لا تدركه الأبصار؛ لأنّه لو أقرّ بهذه الحقيقة لاعتقد إنَّ القرآن إلهي، فهو من جهة أراد إبراز التناقض في مسألة رؤية الله^٢. رغم ذلك فإنَّ المستشرق وات وغيره من المستشرقين يحاولون دوماً إنكار نزول الوحي أو يصوّرون ما رآه النبي ﷺ هو وحي منزل من قبل الله تعالى، وفي ذلك يقول أحد الباحثين: «إذا كان الوحي فعلاً متميّزاً فهو صادر عن فاعل مريد، وهذا الفاعل المريد هو الله تعالى وليس الإلهام والكشف كذلك»^٣.

ويضيف قائلاً: «إنَّ حالات الكشف والإلهام والإيحاء حالات لاشعورية ولا إرادية. والوحي ظاهرة شعورية تتمّ بالوعي والإدراك التامين، الوحي بالمعنى المشار إليه يختصّ بالأنبياء وليس الإلهام أو الكشف كذلك، فهما عامّان وشائعان بين الناس»^٤.

وقد اعتمد وات في كلامه هذا بأنّ الرسول ﷺ لا يقرأ ولا يكتب على قوله ﷺ: «ما

١. م. ن، ١: ٢١٩.

٢. المستشرقون، دراساتهم للسيرة النبوية، ١٤٨-١٤٩.

٣. الصغير، الوعي والمستشرقون، ٩٧.

٤. م. ن، ٩٧.

أنا بقارئ»، ولكن معناها الحقيقي هو ما أقرأ وماذا أقرأ؟ لأنّ هذا السؤال الذي صدر من الرسول ﷺ بمعنى هل المقصود بالقراءة هنا قراءة شيء مكتوب أم المقصود بها تزويد كلمات وتلاوتها من غير نظر في شيء مكتوب؟

إذ إنّ كلام الرسول ﷺ في بعض الروايات «ما أنا بقارئ» أي ماذا أقرأ، أو ما أقرأ؟، وكل ذلك يؤيّده إن (ما) استفهامية^٢.

وقد أصرّ المستشرقون على أنّ الرسول ﷺ أمّي لا يقرأ ولا يكتب، وإنّما جاء بالقرآن الكريم نتيجة ما تعلّمه وتأثر به من اليهود والنصارى، ونلاحظ أنّ المستشرقين يحاولون جاهدين إنكار فكرة الوحي، بوصفه الصلة الوثيقة بينه ﷺ وبين الله ﷻ، ومن ثمّ يمكنهم القول إنّ الرسول ﷺ لا يأتي بالكلام من مصدر الوحي وإنّما هي هلوسة، إذ يقول المستشرق وات في ذلك: «قد يكون معنى (اقرأ) هنا، اتل من ذاكرتك، أي: ممّا وقع في ذاكرته بطريقة علوية»^٣.

وإذا ثبت عندهم إنّ الرسول ﷺ لا يعرف القراءة والكتابة، لثبت أنّ القرآن ليس وحياً، وقد استشهد وات بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)؛ لذا يقرّر وات بأنّ تناسق القرآن دليل ضروري؛ لأنّ الاختلاف لو وجد لدلّ على أنّه من عند غير الله ﷻ.

ونلاحظ هنا إنّ وات استخدم في تحليل هذه الآية منهج العكس الذي أشرنا إليه سابقاً، وهذا يدين بعض المستشرقين الذين يحللون النصوص على وفق أهوائهم إذا تعارض مع أفكارهم ومصالحاتهم.

فقد اتهم الرسول الكريم ﷺ بأنّه أمّي، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم مرّتين، ففي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ...﴾ (الأعراف: ١٥٧)، وقوله تعالى: ﴿...﴾

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١٥٥؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٦٣: ١٣؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشبائل والسير، ١: ١١٦.

٢. الصالحى، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ٢: ٢٣٩.

٣. وات، محمد في مكة، ٤٧.

فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ (الأعراف: ١٥٨). وإن خير دليل على أن الرسول ﷺ كان يقرأ ويكتب، هو قول الإمام أبي جعفر محمد بن عليّ الرضا عليه السلام؛ إذ سأله جعفر بن محمد الصوفي قال: يا ابن رسول الله، لم سُمِّي النبي ﷺ الأمي؟ فقال عليه السلام: ما تقول الناس؟ قلت: يزعمون أنه إنما سُمِّي الأمي لأنه لم يُحسن أن يكتب، فقال عليه السلام: «كذبوا عليهم لعنة الله، أتى ذلك؟! والله يقول في محكم كتابه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾، فكيف كان يعلمهم ما لا يحسن؟ والله، لقد كان رسول الله ﷺ يقرأ ويكتب باثنين وسبعين، أو قال: ثلاثة وسبعين لساناً، وإنما سُمِّي الأمي؛ لأنه كان من أهل مكة، ومكة من أمهات القرى، وذلك قول الله ﷻ: ﴿لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ فأم القرى مكة، فقل: أمي لذلك»^١.

وهناك أحاديث حول هذا الموضوع تختلف فيما إن الرسول ﷺ كان يقرأ ولا يكتب، فيقول المجلسي في ذلك: «يمكن الجمع بين هذه الأخبار بوجهين: الأول أنه ﷺ كان يقدر على الكتابة، ولكن كان لا يكتب لضرب من المصلحة، الثاني: أن نحمل أخبار عدم الكتابة والقراءة على عدم تعلّمها من البشر، وسائر الأخبار على أنه كان يقدر عليها بالإعجاز، وكيف لا يعلم من كان عالماً بعلوم الأوّلين والآخرين، إن هذه النقوش موضوعة لهذه الحروف، ومن كان يقدر بإقدار الله تعالى له على شق القمر وأكبر منه كيف لا يقدر على نقش الحروف والكلمات على الصحائف والألواح؟»^٢.

ويقول ابن منظور: «... إن الرسول ﷺ تلا عليهم كتاب الله منظوماً بالنظم الذي أنزل عليه، فلم يغيّره ولم يبدّل ألفاظه، وكان الخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثم أعادها زاد فيها ونقص، فحفظه الله ﷻ على نبيه كما أنزله»^٣.

وأيضاً ففي الحادثة المشهورة قبيل وفاة الرسول ﷺ ورد أنه قال: «أتوني بدواة وكتف أكتب

١. المجلسي، بحار الأنوار، ١٦: ١٣٣.

٢. م. ن، ١٣٣-١٣٤.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ١٢: ٣٤.

لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً^١، وهذا دليل على أنّ الرسول ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، وهذا الذي يريد وات الوصول إليه من كلّ تلك المحاولات والتحريفات أنّه يريد أن يقول إنّ القرآن ليس كلاماً أتى لمحمد من الله أو بواسطة ملك، وإنّما هو شيء نابع من نفسه وتفكيره وعقله.

وقد ورد لفظ الوحي ومشتقاته في القرآن الكريم (٧٨) مرّة^٢، ولكنّ المستشرقين ينكرون ذلك، ويفسّرونه بشتّى التفاسير، فإنّ دراسات المستشرقين ومواقفهم من الوحي تأثرت بالفكرة التي رسّختها الدراسات السابقة، من الطعن في الإسلام، واختلاق العيوب للنبي ﷺ وإرضاء للشعوب الأوروبيّة التي كان يرضيها أن تسمع الشتائم عنه، فوصفوا النبي ﷺ بأنّه ساحر وخذاع وشهواني، وأنّه عدوّ للمسيحيّة، منقادين إلى ذلك بمحض خيالهم، من دون الرجوع إلى مصادر مكتوبة^٣.

وحتىّ يتحقّق لهم هذا الإنكار للوحي أصبحوا يردّدون إنّ ما جاء به محمد ﷺ ما هو إلّا إبداع ذاتي، أو إشراق روحي^٤.

إنّ غالبيّتهم ينكرون أن يكون محمد ﷺ نبياً أوحى الله إليه كتابه^٥، بل تضاربت تفسيراتهم لهذه القضية الغيبيّة من أجل رفض حدوث الوحي، وبثّ الشبهات حوله، زاعمين بأنّ الوحي والقرآن ما هو إلّا مشروع محمّديّ، أو عمل من أعمال الشعوذة.

أقول: هناك سؤال نظرحه على المستشرقين وهو: كيف أتى محمد بهذا القرآن من عند نفسه، وأنتم تقرّون أنّ أسلوب القرآن في الذروة من البلاغة، والفصاحة، وعلوّ الأفكار، وقوّة التعبير، فلا يوجد فيه لفظ ركيك، ولا فكر سخيّف، فضلاً عن تناوله أكثر القضايا من العلوم والمعارف المختلفة في الماضي والحاضر والمستقبل؟

١. مسلم، صحيح مسلم، ٥: ٧٦؛ الحاكم النيسابوري، مستدرک على الصحيحين، ٣: ٤٧٧؛ أبو ريه، أضواء على السنة المحمّديّة، ٥٥.

٢. عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٧٤.

٣. شلبي، الوحي المحمّدي وآراء المستشرقين، ١٩٧.

٤. زكريا، المستشرقون والإسلام، ١٣٥.

٥. مرعي، الأدلّة على صدق النبوة المحمّديّة ورد الشبهات عنها، ٤٥٢.

كان الجواب من قبل المستشرقين على هذا السؤال هو: إنّ محمّداً بعبريّته الفدّة، وفطرته السليمة، كان المصدر الوحيد للقرآن، جاء به من عند نفسه، بطريق الإلهام، أو من تأثير البيئة التي نشأ فيها، وليس وحياً إلهياً من عند الله، اعتماداً على القول بعبريّته وصفاء نفسه^١. يقول عوض إبراهيم: «لو كان محمّد هو مؤلّف القرآن بما فيه من مبادئ وأفكار لماذا كان ذلك بعد (٤٠) سنة من عمره، أكان يسكت طوال الأربعين سنة الأولى من حياته عن الدعوة ثمّ ينشط فجأة بعد الأربعين؟ إنّ هذا لو صحّ كان شاذّاً غريباً»^٢، فكيف وهو كلام لا أساس له من الصحة؟

وهنا ردّ على المستشرقين حول افتراءهم على الوحي من قبل المستشرق إدوارد مونتيه: «كان محمّد نبياً بالمعنى الذي يعرفه العبرانيون القدماء، ولقد كان يدافع عن عقيدة خالصة لا صلة لها بالوثنيّة»^٣.

وقال مونتيه: «كان محمّد نبياً صادقاً، كما كان أنبياء بني إسرائيل في القديم كان مثلهم يؤتى رؤيا ويوحى إليه»^٤.

وقال المستشرق الإنجليزي لايتنر: «بقدر ما أعرف من دين اليهود والنصارى من أقوال بأنّ ما علّمه محمّد عليه السلام ليس اقتباساً، بل قد أوحى إليه من ربّه، ولا ريب بذلك طالما نؤمن بأنّه قد جاءنا وحي من لدن عزيز عليم، وأنّي بكل احترام وخشوع أقول إذا كان تضحية المصالح الذاتية وأمانة المقصد... من العلامات الظاهرة الدالة على نبوة محمّد عليه السلام، أنّه قد أوحى إليه»^٥.

وبعد استعراض هذه الآراء ومناقشتها يتبيّن اتّفاق غالبية المستشرقين على هدف واحد، هو الوصول إلى ما يؤيّد اعتقادهم بأنّ الإسلام دين بشريّ من صنع عبقرية فردية أو ظروف اجتماعية واقتصادية، كلّ ذلك لرفض حدوث الوحي وبثّ الشبهات حوله.

١. نذير، الرسول في كتابات المستشرقين، ١١.

٢. عوض، المستشرقون والقرآن، ١٨٤.

٣. ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقيّ ونقده، ١٤٩.

٤. م. ن، ١٥٠.

٥. م. ن.

موقفهم من القرآن الكريم

شكّ بعض المستشرقين البريطانيين في قدسيّة القرآن الكريم وفي كونه منزلاً من قبل الله سبحانه وتعالى، فادعوا أنّه كتاب بشريّ، وإن كان فيه روعة وجمالية. إنّ القرآن الكريم يقع من رسالة الإسلام موقع القلب النابض بعقيدته، وتشريعاته، وآدابه، وأخلاقه، ولا يختلف اثنان على هذه الحقيقة.

ولقد علم المستشرقون ذلك، فجعلوا القرآن الكريم موضوعاً لدراساتهم المتعدّدة، وكانت أغلب هذه الدراسات تهدف إلى التشكيك في القرآن الكريم، فحاولوا إهدار السنّة المطهرة، وإلغاء دورها في كونها الميّنة للقرآن الكريم، وقد نصّ القرآن الكريم ذاته على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النمل: ٤٤).

وكان هدفهم هو النيل من القرآن الكريم ومعه النيل من الإسلام، ولكن ذلك لم ولن يحصل أبداً، ففي قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (الصف: ٨)، وهذا النور تتمّه الله ﷻ بولاية أمير المؤمنين عليه السلام^١.

لقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم بلسان العرب الذين اختارهم مهدياً لخاتم رسالاته في وقت بلغت فيه لغتهم من الفصاحة، وروعة البلاغة، وعظمة البيان ما لم تبلغه لغة في الأرض على لسان أهلها في عصر من العصور، ثمّ أنّه طالب المعارضين المنكرين في تحدّ أثبتة القرآن في آياته إنّ يأتوا بمثل هذا القرآن، قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور: ٣٤). أو بعشر سور من مثله، قال تعالى: ﴿... قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ...﴾ (هود: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يَجْتَمَعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الاسراء: ٨٨).

لقد واجههم القرآن الكريم بهذا التحديّ فما كان منهم إلّا العجز المطبق الناطق بصدق كتاب الله تعالى وصدق ما جاء به الرسول ﷺ.

يقول شلتوت: «وقد أنزله الله ﷻ؛ لأنّ يكون معجزة دالّة على صدق الرسول في دعوة

١. الكلينيّ، الكافي، ١: ٤٣٣؛ المازندرانيّ، شرح أصول الكافي، ٧: ١١٦؛ النائي، الحاشية على أصول الكافي، ٥٨٥.

الرسالة والتبليغ عنه سبحانه، وأن يكون منبع هداية وإرشاد، ومصدر تشريع وأحكام»^١. ولهذا ركّز المستشرقون في حربهم على الإسلام بهجومهم على القرآن الكريم؛ لأنّه معجزة هذا الدين، ومنهجه في العقيدة والتشريع كما ذكرنا.

واختصّ هؤلاء في الهجوم على مصدر القرآن بغرض إهدار قداسته كونه وحياً معصوماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وقد اعتاد المستشرقون الطعن في القرآن الكريم بأسلوب أو بآخر، وإنّ عملهم لا يعدّ نقداً أو تعبيراً برأي آخر، بل هو صادر عن حقد وكرهية للإسلام والقرآن، وأحياناً عن عصبية شديدة، والتعصب كما تعرفون يعمي ويصمّ، ويقلب الحقّ باطلاً والباطل حقّاً، فإنّ غرضهم الوحيد هو التشكيك في القرآن الكريم وقداسته كي يتواصلوا إلى صرف أنظار المسلمين عن القرآن الكريم^٢.

يقول المستشرق البريطانيّ جيوم: «القرآن من النصوص الأدبيّة العالميّة التي لا يمكن ترجمتها من دون أن تفقد قيمتها ففيه جرس له جمال عجيب وتأثير تطرب له الأذن وكثير من المسيحيّين العرب يتحدّثون بإعجاب شديد عن أسلوبه وقد أخذ أكثر المستشرقين بروعته، وحينما يُتلى القرآن نجد أنّ له تأثيراً ساحراً يجعل المستمع لا يلقي بالاً إلى تركيب جملة العجيب أو إلى ما يحتويه في بعض الأحيان من مسائل تزهّدنا فيه نحن المسيحيّون، وهذه الصفة التي في القرآن بما تجعل في لغته رنة حلوة والتي تحرس أيّ نقد له قد أدّت إلى نشوء الاعتقاد بأنّ القرآن لا يمكن محاكاته والحقيقة المؤكّدة أنّه ليس في الأدب العربيّ وعلى خصوصته واتّساعه في النثر والشعر ما يمكن مقارنته بالقرآن»^٣.

وبعد هذا الكلام يبدأ هذا المستشرق بطرح رؤياه عن المجتمع الإسلاميّ وكيفية المعاملة مع القرآن فيقول: «في كثير من الأماكن يطلب إلى الأطفال دون العاشرة أن يحفظوا عن ظهر قلب

١. شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ٤٩٨.

٢. م. ن، ٤٩٩.

٣. م. ن، ٧٤.

آياته البالغة ٦٢٠٠ آية، وهم يقومون بهذا المجهود الضخم على حساب قوتهم العقلية وذلك التفكير جدّي إلّا قليلاً»^١.

يحاول جيوم هنا أن يؤكد على أن المجتمع الإسلامي قاسٍ على أطفاله بحيث يجبرهم على حفظ القرآن الكريم بأكمله لمن هم دون سن العاشرة في حين أن المناهج التربوية للدول الإسلامية وكما هو معروف تتدرج في تحفيظ الطلبة الصغار الآيات القرآنية وتبدأ معهم في السور القصيرة. وإن حدث وحفظ بعضهم القرآن الكريم فهذا ناتج من موهبته ونبوغه في ذلك وهو لا يؤدي إلى إنهاك أذهانهم بل على العكس من ذلك تمامًا نجدهم فيما بعد من ذوي التفكير السليم.

ويواصل جيوم تهجمه على قدسيّة القرآن، فيقول: «الصورة الكتابيّة ليونس وإلياس مأخوذة بالطبع من اليونانية، ولو كان أحد من هؤلاء المشاهير معروفًا لمن كانوا يصغون إلى محمد، فلا يمكن أن نعقل أن تلقى إليهم هذه الأسماء في صورتها اليونانية أو الآرامية، وإذا كانوا يعرفون هذه الأسماء، فلا بدّ أن يكونوا قد سمعوها من اليهود أو النصارى؛ ولهذا فإنّ أهل مكّة حين اتّهموا الرسول بتأليف القرآن بمساعدة أجنبيّ يكتبون له أساطير الأولين ليل نهار كان لديهم ما يبرّر هذا الاتهام؛ وذلك حين نجد دليلًا لغويًا واضحًا إلى جانب الأساطير الموجودة في التلمود مثل رفض الشيطان السجود لآدم، وهذه القصة من أصل أجنبيّ، فكيف يدعى أن القرآن عربيّ أصيل؟!»^٢.

وقد علّق مترجم الكتاب على ادّعاءات جيوم قائلاً: «إنّ القرآن عربيّ أصيل، وإلّا لما كان معجزة بالنسبة للعرب، ومعنى كونه معجزة أنّهم فهموا لغة ومعنى ولم يستطيعوا محاكاته... إنّ الكلمات التي جاءت في القرآن، والتي هي من أصل أجنبيّ إنّما دخلت اللغة العربية باختلاط العرب بالأُمم الأجنبية المجاورة؛ لأنّ البيئة العربية لم تكن مختلفة»^٣.

١. م. ن، ٧٥.

٢. م. ن، ٦٣.

٣. م. ن، ٦٣.

ونحن نقول إنّ القرآن الكريم عربيّ أصيل، وهو حكمنا في كلّ المجالات بما فيها اللغة العربيّة، وعلماء اللغة يستندون إلى مفردات وقواعد في اللغة والنحو، وليس العكس وعدم استيعاب جيوم لانفتاح المجتمع العربيّ قبل الإسلام واختلاطه بالأقوام الأخرى هو الذي جعل إدراكه مثقلاً بتلك المغالطات؛ ولعلّ ذلك ناتج بالتأكيد عن هدفه الرئيسيّ وهدف من هم على منهجه بإنكار النبوة والتشكيك بالقرآن، بل لم يكتف بذلك، حيث ادّعى أنّ ذوي التفكير السليم والثقافة العالية هم مدركون بأنّ القرآن من صنع البشر، فيقول جيوم: «لعلّ أهمّ سؤال في الموضوع هو إلى أيّ حدّ تأثر المسلمون المحدثون بالنقد التاريخيّ الحديث وبالفلسفة الحديثة والعلم الحديث؟ الإجابة على هذا السؤال تؤكّد أنّ الذين تلقوا العلم في جامعات الغرب هم وحدهم الذين يفهمون هذه الأمور فهمًا صحيحًا، ومع أنّهم فئة قليلة، إلّا أنّه يستحيل إغفال شأنهم، ونظرة هؤلاء إلى القرآن - كما يتّضح من الحديث معهم - ليس هي النظرة التقليديّة، كما أنّهم ينظرون إلى الحديث أيضًا بعين النقد ومنهم - كما سنرى - من خاض في الحديث من دون أدنى خوف أمّا إنّهم يتناولون القرآن على أنّه من صنع الإنسان، حتّى ولو كان هذا الإنسان ملهّمًا، فهذا ما لا يجروؤن على الخوض فيه؛ إذ إنّ سلطة العلماء كبيرة بالنسبة لهم كما إنّ أيّ منصب في الخدمة العامّة سيحرم عليهم لو أنّهم عبّروا عن شكوكهم فيما إذا كان القرآن هو حقًّا من الله»^١.

يبدو إنّ الكاتب هنا وكأنّه قد آمن إيمانًا مطلقًا بأنّ القرآن من صنع إنسان، وإنّ العقل والمنطق يؤكّدان ذلك، وإنّ الطلبة المسلمين الدارسين في الغرب بعضهم من ذوي العقول السليمة كما يراها هو يؤيّدون ذلك؛ لذلك عملوا على القول ببشريّة القرآن الكريم، إذ قال المستشرق ويلز بصدد ذلك: «محمّد هو الذي صنع القرآن»^٢.

ويمكن الردّ على من قال ببشريّة القرآن الكريم، ليس من القرآن لأنّهم لا يعترفون به أصلًا، وإنّما من بني جلدتهم وهو المستشرق سيل؛ إذ قال: «ولا شكّ أنّ أسلوب القرآن الكريم مذهل

١. م. ن، ١٤٨.

٢. بارت، معالم تاريخ الإنسانية، ٣: ٦٢٦.

فهو جميل مشرق، وهو مفعم بذوق شرقيّ، فضلاً على أنّه ممتلئ بالتعبيرات الهادية المنمّقة التي تنطق بالحكمة، كما إنّ المواضع التي تذكر عظمة الله وصفاته هي الذروة فيما قدّم الأسلوب القرآنيّ من فنون البيان»^١.

وقال هيرتسفلد: «إنّ هذا الدين الذي أحدث الثورة الكبرى لم يقم على مجرد الخيال»^٢، وإنّ إعجاز القرآن الكريم أوّل دليل على مصدر القرآن الكريم الإلهي، وبه ثبوت صدق رسالة النبي ﷺ؛ لذا قام المستشرقون بالتشكيك في إعجازه والطعن فيه، وفي جماله وأسلوبه وبلاغته. ويقول الباقلانيّ: «فأما من كان متناهيّاً في معرفة وجوه الخطاب، وطرق البلاغة والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة، فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه»^٣، أي: لا يمكن لأيّ كائن أن يُقدّر إعجاز القرآن الكريم سوى أهل اللغة والبيان ذوي الخبرة بعلوم اللغة المختلفة، وهذا يبطل ما ذكره من إنّ مصدر القرآن وهو محمد ﷺ.

أمّا مونغمري فقال: «كما إنّ خديجة كانت ابنة عمّ رجل يدعى ورقة بن نوفل بن أسد، وهو رجل متدينّ اعتنق أخيراً المسيحيّة غالباً، وبالتأكيد فإنّ خديجة وقعت تحت تأثيره، ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئاً من حماسة فكرته»^٤.

وقال أيضاً: «ويبدو ورقة من بين الذين اتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحيّة المقدّسة، ولا شك أنّ المقطع القرآنيّ حين أورده محمد يجب أن يكون قد ذكره بها هو مدين به لورقة»^٥.

وللردّ على هذه الفرية نستطيع أن نقول: إنهم خلطوا بين الحقّ والباطل، لأنّ هناك لقاء بين الرسول ﷺ وبين ورقة بن نوفل لمرة واحدة، وهذا ثابت بالنصوص، إذ قال ورقة للنبي ﷺ: «هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعاً، ليتني أكون حيّاً إذ يخرجك قومك،

١. العقيقيّ، المستشرقون، ٢: ٤٧.

٢. م. ن، ٢: ٤٠١.

٣. شاكر، إعجاز القرآن، ٥١.

٤. وات، محمد في مكة، ٤٧.

٥. م. ن، ٤٨.

فقال رسول الله ﷺ: «أُخرجني هم؟ قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عُدّوي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزّرًا»^١.

وهذا اللقاء قد تمّ في زمن متأخر بعد مجيء ملك الوحي المرّة الأولى إلى رسول الله ﷺ، ممّا يدلّ على عدم وجود صلة سابقة بينهما، بل إنّ السيّدة خديجة ؓ هي التي عرّفته به فكان ورقة من الذين تنصّروا في الجاهليّة وكان يعرف العربيّة والعبرانيّة، وكان له علم بالكتب السابقة^٢. وهذا اللقاء الذي حصل بينهما لا يمكن أن يكون ينبوعًا للقرآن الكريم كما يقول المستشرقون؛ لأنّ المقابلة كما هو معلوم كانت مقابلة خاطفة، وإذا قلت لي إنّ ورقة بقي حتّى شهد الدعوة المحمّديّة والصراع بين المسلمين والمشرّكين، فهذا الأمر غير صحيح، وهذا واضح من كلام ورقة السابق.

يمكن القول: إنّّه لا يوجد دليل واحد على هذا الادّعاء، ولا يمكن على وفق المنهج العلميّ سماع هذه التهمة، فضلًا عن قبولها، ولكن كلّ مستشرق يأخذ هذه الفرية ممّن سبقه على أنّها مسلّمة استشرافية تسيطر على المستشرقين جميعًا، ولهم في ذلك فروض افترضوها.

وقد بيّن القرآن الكريم العلاقة بينه وبين الكتب السماويّة، فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (يونس: ٣٧)، وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ (الشورى: ١٣).

وإنّ العلاقة بين القرآن الكريم وبين الكتب السماويّة السابقة ليست علاقة اقتباس، بل هي علاقة تصديق وتفصيل، كما قال تعالى: ﴿... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

١. ابن راهويه، مسند ابن راهويه، ٢: ١٣٦؛ ابن أبي عاصم، الآحاد والمثاني، ١: ٤٢٨؛ شرف الدين، النص والاجتهاد، ٤٢١.

٢. القاضي النعمان، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، ٣: ١٦.

وقد ردّ المستشرقون بعضهم على بعض، فقال المستشرق دي مونت كروس: «يا محمد، أنا لا أصدق أنّك قد تسلّمت هذه الآراء من الله، لأنّك عجيب غريب في رسالتك، لأنّك لا تتفق مع أيّ كتاب مصدّق، يجب أن نبذ ما ادّعى محمد أنّه تسلّمه من الله، لأنّه مناقض تمامًا للأحكام التي كتبها موسى والأنبياء والرسل من بعده»^١.

فهذا القول يؤكّد على أنّ القرآن الكريم غير مقتبس من التوراة والإنجيل، وهو معارض لما قاله المستشرقون بأنّ القرآن من أصول يهوديّة ونصرانيّة.

ونستشهد بقول المستشرق الفرنسيّ الطبيب موريس بوكاي أيضًا الذي نفى بشريّة القرآن الكريم، إذ قال: «لو كان مؤلّف القرآن إنسانًا، فكيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحيّ أن يكتب ما اتّضح أنّه يتفق اليوم مع العلوم الحديثة؟ ليس هناك أيّ مجال للشكّ، فنصّ القرآن الذي نملك اليوم هو النصّ الأوّل نفسه، ومن ذا الذي كان في عصر نزوله يستطيع أن يملك ثقافة علميّة تسبق بحوالي عشرة قرون ثقافتنا العلميّة، إنّ في إشارات القرآن قضايا ذات صبغة علميّة تثير الدهشة»^٢.

وقد نقل عدد من المستشرقين المنصفين حقائق القرآن الكريم وصدق نبوّ الرسول ﷺ إلى العالم الغربيّ، ولكن بصوت خافت، بالمقابل العدد الأكبر منهم قد نقلوا صورة مشوّهة عن القرآن الكريم وعن الرسول ﷺ والإسلام بصورة عامّة، ومن ثمار ذلك ما نلاحظه اليوم من إساءات وافتراءات وتشويه للدين الإسلاميّ عامّة، وللرسول ﷺ خاصّة.

والواقع إنّ العقل والمنطق يؤكّدان بكلّ وضوح إنّ القرآن لا يمكن أن يكون إلّا من الله سبحانه وتعالى وما فيه من دلائل ومعجزات وأنباء كلّها تدلّل على عظمة هذا الكتاب واستحالة أن تصدر كلماته من إنسان، مهما بلغت به درجة الذكاء والإطّلاع، ومهما تلقّى مساعدات من رجال دين نصارى ويهود كما يزعمون.

١. حنيف، مصدر القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ٥٠.

نال شهادة الطب وأصبح من أمهر الجراحين في فرنسا، وقد اعتنق الإسلام فقال: «ولقد دخلت الاسلام وآمنت بهذا القرآن»، حنيف، مصدر القرآن الكريم، ٧٦.

٢. المنظّمة العربيّة للترجمة والثقافة والعلوم، «المقدمة»، ٣٧.

أمّا قوله بأنّ من يشكّك في القرآن في المجتمعات الإسلامية سوف يُطرد من وظيفته، فهذا يدفعنا إلى سؤاله هل المجتمعات غير الإسلامية تبقي من سييء السيرة والسلوك في وظيفته؟ إذا كان الجواب لا، فإنّ من أكبر مظاهر سوء السلوك في المجتمعات الإسلامية هو الكفر بالله والتشكيك في كتابه المقدّس وفي عقائد المجتمع. وخلاصة القول: إنّ المستشرقين خاضوا في الموضوعات التي تخصّ القرآن الكريم، وقالوا فيه كلمات لا يقبلها العقل، منها مصدر القرآن الكريم، إذ لم يتوصّل أكثرهم إلى تكوين فكرة صحيحة عنه وعن الرسول الكريم ﷺ الذي أنزل القرآن عليه، ولكنّهم أثاروا حوله شبهات بقصد التشكيك والتضليل، وزعموا إنّ له مصدرًا بشريًا مثل ما قاله المشركون.

وكانت لهم آراء مختلفة عن مصدر القرآن الكريم، فكلّ مستشرق يزعم له مصدرًا غير المصدر الذي يزعمه مستشرق آخر، لأنّ غاياتهم ليست معرفة علمية وثقافية أصيلة، بل لهم هدف سياسي واجتماعي وديني وعسكري واقتصادي؛ لذلك كانوا يبحثون لأنفسهم عن سلاح غير سلاح القتال ليحاربوا القرآن الكريم، وقاموا بتضليل الواقع أمام الأجيال في الماضي والحاضر.

ولا ننسى المستقبل أيضًا إذ غرسوا بذورهم لتضليل الأجيال بوساطة الكتب والمجالات والموسوعات والوسائل السمعية والبصرية من إذاعة وتلفاز وإسطوانات مدججة وغير ذلك من الوسائل، هذا الأمر واضح عندنا ونلمسه جيّدًا.

وإنّ الكلام عن القرآن الكريم ورأي المستشرقين فيه كلام طويل يحتاج إلى أكثر من بحث؛ لذلك سنتناول هذا الموضوع بالتفصيل في بحوث قادمة إن شاء الله تعالى.

موقف المستشرقين من انتشار الإسلام في عصر الرسول ﷺ

صوّر بعض المستشرقين البريطانيين معارك الرسول ﷺ وغزواته على أنّها حروب هدفها الإغارة والنهب والسلب، وأنّ التاريخ الإسلاميّ هو تاريخ دمويّ، وأنّ الإسلام لم ينتشر إلّا بالسيف، فكتبوا في ذلك كثيرًا، ساعين من خلال ذلك إلى إغفال الجوانب المشرقة والحضارية

في الإسلام ودخول الكثير من الشعوب والأمم في الدين الإسلامي رغبة وطواعية واقتناعاً به. لا ريب في أن تهجم المستشرقين على الإسلام وتهجمهم على النبي ﷺ، ما هو إلا حقد دفين، وكل قول مبني على الحقد، فهو باطل بالتأكيد، ولكن الإسلام لا يزال يواجه عداءً مريراً، فإن الباحث الغربي اعتقد أولاً بطلان الإسلام، وعدم صحة الدعوة المحمدية؛ لهذا نراه يبحث ليجد ما يبرر معتقده، فهو ليس باحثاً عن الحقيقة، ولكنه باحث عن شيء آمن به من قبل، وهذا فرق بين الباحث المسلم والباحث الغربي.

فنحن المسلمون نؤمن بموسى وعيسى وسائر الأنبياء، وحين نتحدث عن اليهودية أو المسيحية نحمل في قلوبنا احتراماً لدعاتها وأنبيائها، ولكن الغرب عندما يتحدثون عن نبينا ﷺ يعاملونه بالعكس.

وكما هو معروف على المسلمين ألا يقابلوا الشخص المسيء بالمثل، لأن عنواننا التسامح والعفة والكلام الطيب، وهذا الأمر نابع من سنة رسول الله ﷺ، فإنه يقابل الشتم والرمي والإهانة بالتسامح وقول الصواب والمنطق الحسن اللين اتباعاً للتعليم الإلهي الذي لقنه ولقن الأنبياء: من قبله خير القول وجميل الأدب^١.

ففي قوله تعالى خطاباً لموسى وهارون عليه السلام: ﴿اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (طه: ٤٣-٤٤)، وقال الله عز وجل لنبيه ﷺ: ﴿وَأَمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا﴾ (الإسراء: ٢٨).

ومن أدبهم في المحاوراة والخطاب أنهم كانوا ينزلون أنفسهم منزلة الناس، فيكلمون كل طبقة من طبقاتهم على قدر منزلته من الفهم، ففي قوله ﷺ: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»^٢، فما كَلّم الرسول الكريم ﷺ أي إنسان بكلام يقلل من قيمة ذلك الإنسان، أو كلام يُراد به السخرية قطّ، وحاشى لرسول الله ﷺ ذلك.

١. الطباطبائي، تفسير الميزان، ٦: ٢٩٨.

٢. البرقي، المحاسن، ١: ١٩٥؛ الطبرسي، مشكاة الأنوار، ٤٤٠؛ العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ١٩٦.

وليعلم جميع الناس إن البعثة بالنبوة إنما بنيت على أساس الهداية إلى الحق وبيانه والانتصار له، وليس كما ادّعى المستشرقون.

وهنا سؤال يثار، هل رأيتم وسمعتم إن شيئاً يبنى على الباطل؟ فإذا بُني ذلك الشيء فإنَّ أجله قصير ومنتَه، لذلك يقول الله ﷻ: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ (الكهف: ٥١)، أي أنصاراً وأعواناً^١.

فلا مساهلة ولا ملابسة ولا مدهانة في حق ولا حرمة لباطل؛ لذلك جهّز الله سبحانه وتعالى رجال دعوته وأولياء دينه وهم الأنبياء: بما يسهّل لهم الطريق إلى اتباع الحق ونصرته.

ونلاحظ اليوم إنَّ الحقائق التي جاء بها الإسلام، هي مشكوك فيها ومنبوذة عند الغرب بصورة عامّة، بسبب ما نقله المستشرقون لهم، وخصوصاً مسألة انتشار الإسلام، وهذا الانتشار السريع قد أثار مخاوف الغرب؛ لذلك قام المستشرقون بتشويه الإسلام عن طريق افتراءاتهم الكاذبة.

لهذا نجد كتاباتهم لا تخلو من التأكيد على عنف الإسلام ودور السيف في نشر الإسلام إلى مختلف الشعوب والقبائل والأمم، والزعم بأنَّ النبيَّ محمدًا ﷺ رجل يحب القتال وإنَّ أصحابه رجال يعشقون الغزوات والسلب.

يقول وات: «كانت مسألة أخرى تشغل تفكير محمد، وهي أنه كان يحرم القتال والنهب بين المسلمين، وبهذا إذا دخل عدد كبير من القبائل أو قبلت زعامة محمد لها، فكان عليه أن يبحث عن تنفّس آخر لطاقتها وقد نظر محمد إلى المستقبل، ووجد أنه يجب توجيه غرائز السلب والنهب عند العرب نحو الخارج، نحو المجتمعات المجاورة لشبه الجزيرة، كما أدرك إلى حدٍّ ما أنَّ نموَّ طريق سورية هو إعداد للتوسّع»^٢.

يحاول وات هنا أن يبيّن إنَّ غرائز العرب موجّهة نحو السلب والنهب، فتاريخهم في نظره

١. الواحدي، تفسير الواحدي، ٢: ٦٦٥؛ البغوي، تفسير البغوي، ٣: ١٦٨.

٢. وات، محمد في المدينة، ٦٧.

لا يحتوي إلا المعارك والنزاعات، كما إن الإسلام لم يتمكن أن يهذب تلك الغرائز، ولا نعرف لماذا لم يجد وات غير هذا التفسير للحروب التي خاضها المسلمون؟ ألا يعرف وات أن المسلمين قد تركوا أموالهم ومنازلهم في مكة بعد الهجرة، وأن كثيرًا منها قد تعرض للسلب من قبل كفّار قريش؟ ثم لا يعرف وات إن كثيرًا من حروب النبي ﷺ كانت دفاعية لعل من أبرزها أحد والخندق وغيرها؟ وهل تجاهل وات إن نقض اليهود لاتفاقيّاتهم مع الرسول ﷺ ومحاولاتهم قتله أكثر من مرة كانت أسبابًا لشنّ الحرب عليهم؟

إننا نعجب أن يعتمد كثير من المستشرقين إلى ذلك التوجّه وإلى استخدام مفردات غير لائقة ومعان غير صحيحة وادّعاءات مغرضة. فهذا مستشرق آخر يقول: «ولما كان المهاجرون معدمين من الناحية الاقتصادية ولا يرغبون في أن يعتمدوا كليًا على المدنيين، فقد تحولوا إلى المهنة الوحيدة الباقية وهي السطو، وقد عبّر الكتّاب الأوروبيون عن استيائهم البالغ وهم محقّون في ذلك، رأوا أنّ رسول الله يقود المسلمين في غارات على قوافل التجّار من أجل الحصول على الغنيمة إلا أنّه طبقًا لظروف ذلك الزمن وطبقًا لمبادئ العرب الأخلاقية كان السطو مهنة طبيعية وشرعية وقيام الرسول بمثل ذلك العمل لا يلحق به أيّ عار»^١.

ثم يأتي مستشرق آخر يتباكى على ما حدث للمجتمعات من جرّاء الفتوحات الإسلامية ويصفها بالإعصار الصحراويّ الذي داهم ممالك متحضّرة، فيقول: «والعرب الذين هبّوا في خلال نصف قرن كأثهم إعصار صحراويّ ونزحوا من بلاد الحجاز إلى حين يرون عمد هرقل في الغرب كما نزحوا إلى حدود الهند من الشرق استطاعوا أن يفتحوا ممالك كانت متحضّرة بالفعل»^٢، ويحاول هؤلاء وغيرهم تفسير التاريخ الإسلاميّ على أنّه همجيّ وحكمه استبداديّ^٣، وأنّه ما كان له ينتشر ويبقى لولا الدمويّة والاستبداديّة. كما تباكى بعض المستشرقين أحيانًا على

١. برنارد، العرب في التاريخ، ٧٢.

٢. بريجيس وآخرون، تراث الإسلام، ٢: ١١٢.

٣. توماس، الخلافة تاريخ الحضارة الإسلامية حتى آخر العهد العثماني، ٢٩.

خصوم النبي خاصة اليهود، فيصف برنارد لويس نصر المسلمين في خير: «بأن أول احتكاك بين الدولة الإسلامية وشعب مقهور غير مسلم»^١.

وكان قبل ذلك قد وصف لويس الوثيقة التي كتبت بين الرسول ﷺ واليهود في المدينة بأنها أولى نحو الحكم الاستبدادي الإسلامي^٢.

رغم ذلك فقد تصدى بعض الكتاب المسلمين لتلك المزاعم وفندوها، فيقول عباس محمود العقاد في دفاعه عن حروب النبي ﷺ: «الإسلام إنما يُعاب عليه أن يحارب بالسيف سلطة تقف في طريقه وتحول بينه وبين أسماع المستعدين للإصغاء إليه؛ لأن السلطة تُزال بالسلطة ولا غنى في إخضاعها عن القوة»^٣.

ويقول أيضًا: «إن الإسلام في بداية عهده كان هو المعتدى عليه، ولم يكن من قبله اعتداء على أحد، ولقد صبر المسلمون على المشركين، حتى أمروا أن يقتلوه كما يقتلون المسلمين كافة... وحروب النبي ﷺ كما أسلفنا كانت كلها حروب دفاع، ولم تكن منها حرب هجوم إلا على سبيل المبادرة بالدفاع بعد الإيقان من نكث العهد والإصرار على القتال، وتستوي في ذلك حروبه مع اليهود أو مع الروم»^٤.

إن من الواجب على هؤلاء المستشرقين أن يتفهموا معارك الرسول ﷺ وأسبابها وأن يكونوا منصفين ومنطقيين في التعامل مع ذلك الموضوع، إضافة إلى ذلك الإسلام قد هذب في نفوس العرب بعض ما بقي من آثار في الجاهلية، فلا رغبة في السطو والنهب، وإنما رغبة في نصر الدين الإسلامي ولم تكن الفتوحات الإسلامية إلا من بواعث دينية على عكس ما يقوله أحد المستشرقين بأن البواعث الدينية لم تكن تسربت إلا قليلاً في نفوس أبطال الجيوش العربية الذي يصف أيضًا تلك الفتوحات بأنها: «هجرة جماعية نشيطة قوية البأس دفعها الجوع والحرمان إلى

١. برنارد، العرب في التاريخ، ٥٩.

٢. م. ن، ٥٥.

٣. العقاد، عبقرية محمد، ٤١.

٤. م. ن، ٤١.

أن تهجر صحاريها المجدبة وتحتاج بلادًا أكثر خصبًا كانت ملكًا لجيران أسعد منهم حظًا^١. وهذا الوصف فيه مغالطات كثيرة، ويكفي أن نعرف أن المسلمين لما قاموا بتلك الفتوحات ووصلوا إلى تلك البلدان التي يصف أهلها بأنهم كانوا أسعد حظًا لما وصل إليهم المسلمون ازدهرت كثير من مدنهم حضاريًا وأصبحت مراكز للعلم والحضارة والتقدم كل ذلك بفعل دخول الإسلام إليها، وما حققه المسلمون القادمون كما يقولون من الصحاري المجدبة من منجزات حضارية.

لذا يعدّ الاستشراق من أخطر الظواهر المضادة للإسلام، فما عرف التاريخ الإنساني عبر مراحل المتباينة، إن طوائف من أمم مختلفة تنوّعت ثقافتها ولغاتها وأعرافها التقت كلماتها واتّحدت أهدافها حول العكوف على دراسة دين لا تؤمن به، لا تريد من ذلك معرفة الحق من الباطل وإنما تريد العمل من دون كلل من أجل تشويه الإسلام وحضاراته الإنسانية الرائعة^٢. فكانت الفتوحات الإسلامية من أهمّ القضايا التي شغلت الفكر الاستشراقي، وقد كان لهذا الفكر وما يزال موقفه العام من تلك الفتوحات أنه موقف الاتهام الباطل والحكم الجائر بأنها ظاهرة استعمارية، وليست فتوحات في بناء الشخصية الإنسانية^٣.

وهناك كثير من المستشرقين الذين ينكرون أن يكون الإسلام دعوة عالمية، ويرى هؤلاء إن الرسول ﷺ بُعث إلى العرب وحدهم، وإن الرسالة الإسلامية كانت للأمة العربية دون غيرها، إذ يقول وليم موير: «إن فكرة عموم الرسالة جاءت فيما بعد، وإن هذه الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها لم يفكر فيها محمد نفسه، وعلى فرض أنه فكر فيها فقد كان تفكيره تفكيرًا غامضًا، فإنّ عالمه الذي كان يفكر فيه إنما كان بلاد العرب، كما إنّ هذا الدين الجديد يُهيأ إلّا لها، وإنّ محمدًا لم يوجّه دعوته منذ بعث إلى أن مات إلّا للعرب دون غيرهم،

١. العقّاد، الإسلام والحضارة الإنسانية، ٦٤.

٢. كومش، مصادر القرآن الكريم عند المستشرقين، ندوة القرآن الكريم في الدراسات القرآنية، ٨.

٣. شلبي، الإسلام والمستشرقون، ٩.

وهكذا نرى إنَّ نواة عالميَّة الإسلام قد غرست، ولكنَّها إذا كانت قد اختمرت ونمت بعد ذلك، فإنَّها يرجع هذا إلى الظروف، والأحوال أكثر منه إلى الخطط والمناهج^١.
 كما إنَّ مبادئ الإسلام تقوم على أساس السلام، وليس الحرب والتسامح، وليس العنف، وما حدث من حوادث عرضيَّة لم يفهمها ولم يقبلها بعض المستشرقين كان لها ما يبرِّرها، لحماية الدين الإسلامي، والدفاع عن أبناء المجتمع الإسلامي والإنسانيَّة بصورة عامَّة.

موقفهم من تعدد زوجات النبي ﷺ

في الوقت الذي أشار فيه بعض المستشرقين إلى أنَّ النبي ﷺ كان من النَّسَّاك، وذلك من خلال عزلته التقليديَّة قبل البعثة وإنَّ هؤلاء النَّسَّاك أهملوا الرغبات الخاصَّة بهم^٢، خاصَّة أنَّ النبي ﷺ كان في عنفوان رجولته في تلك الفترة التي كان يقضيها في العزلة والتعبَّد بعيداً عن أهله وزوجته، رغم ذلك نجد كثيراً من المستشرقين يتَّهمون الرسول الكريم ﷺ بأنَّه رجل مزواج وذو رغبات قويَّة في النساء، فيقول المستشرق وات: «نعلم من بعض الوثائق إنَّ محمداً بالإضافة إلى زيجاته الشرعيَّة واتِّصالاته بالجواري كانت له علاقة مع نساء أخريات، وذلك حسب النظام الأممي القديم»^٣، وهم يستغربون من خصوصيَّة النبي ﷺ في زواجه من عدد من النساء فيصفونه بالرجل الشهوانيِّ من دون ملاحظة ومعرفة أسباب ودوافع تلك الزيجات، فهذا المستشرق وات يدَّعي ظلماً أنَّ للرسول علاقات غير شرعيَّة مع نساء غير زوجاته وجواريه كما يقول، وهذا تهجُّم واضح على شرف النبي ﷺ، كما تهجُّم على شرف أزواجه الطاهرات حين يقول: «وتفسَّر لنا عدَّة روايات أسباب هذه التشريعات (الحجاب)، فقد بقي بعض المدعوِّين أثناء حفلة زفاف زينب بنت جحش وقتاً طويلاً، وكذلك لامست أيدي بعض الرجال أيدي نساء محمَّد، وكانت

١. حسن، تاريخ الإسلام، ١: ١٦٩.

٢. أوليري، الفكر العربيِّ ومركزه في التاريخ، ١٥٩.

٣. وات، محمَّد في مكة، ٤٣٤.

نساء النبي يخرجن في الليل لقضاء حاجاتهن فيهنهنّ بعض المنافقين»^١.

لنعد إلى موضوعنا الرئيس، وهو تعدّد زوجات النبي وموقف المستشرقين منه، فعلى الرغم من موقف (وات) وما ذكره بشأن ملاقة الرسول ﷺ بالنساء، إلّا أنّه مع ذلك فسّر دوافع تعدّد أزواجه بأنّها أسباب سياسيّة^٢، ومع ذلك فإنّ الطابع العام للمستشرقين البريطانيين في التعامل مع قضية تعدّد أزواج النبي ﷺ يغلب عليه التجنّي والاتهامات غير الصحيحة، لا سيّما مسألة زواجه من السيّدة زينب بنت جحش (رضي الله عنها) وما قالوه فيها وما اتّهموا به النبي ﷺ من اتهامات.

والأهمّ من ذلك إنّ على المستشرقين أن يعرفوا دوافع تلك الزيجات خاصّة أنّه قضى فترة طويلة من شبابه متزوّجاً من أرملة أكبر منه سنّاً بكثير، وهي السيّدة خديجة ﷺ، ولم يتزوّج عليها إلى وفاتها، فكيف يدّعون بعد ذلك أنّه كان رجلاً شهوانياً؟

أمّا زواجه من البقيّة، فكان -كما هو معلوم- لأسباب عديدة سياسيّة منها واجتماعيّة، فقد تزوّج من السيّدة سودة بنت زمعة بعد وفاة زوجها، الذي هاجرت معه للمدينة، فلم يبق أحد بعده، ورملة بنت أبي سفيان تركها زوجها بعد أن تنصّر بالحبشة، فطلبها النبي ﷺ خوفاً عليها. وأم سلمة كانت امرأة مسنّة حين تزوّجها النبي ﷺ، وجويرية بنت الحارث تزوّجها ليعتقها؛ إذ كانت إحدى السبايا، وحفصة بنت عمر عرضها أبوها على النبي ﷺ بعد وفاة زوجها، وزينب بنت جحش هي ابنة عمّة النبي، وكان قد تزوّجها زيد بن الحارثة ولم يكن له نفس بها غير أنّ حكم الله سبحانه، ورغبته ببيان بعض الأحكام الإسلاميّة الشرعيّة، إضافة لتكرار المشاكل بين زينب وزوجها كانت من مسبّات ذلك الزواج.

وبعد بيان معظم الأسباب التي وراء زواج الرسول ﷺ أين فيها ما يدّعيه بعض المستشرقين من غريزة قويّة وجامحة لدى النبي ﷺ؟ وقد رأينا إنّ عدداً مهماً من أزواجه كن أرامل وكبار

١. م. ن، ٤٣٥.

٢. م. ن، ٤٣٦.

السن، وما زواجه منهن إلا لدوافع اجتماعية كما أسلفنا، إضافة إلى أن مهام الدعوة الإسلامية بوصفه المسؤول الأول عنها لا يمكن أن ينهض بها رجل كل تفكيره في النساء كما يزعمون، فواقع تاريخ النبي محمد ﷺ يفيد بأنه كان رجلاً قامت بمجهوداته دولة الإسلام، وإنه خصّص معظم أوقاته لتلك المهمة، ومع ذلك فهو رجل كباقي الرجال يتزوج النساء ويعيش حياته معهن بصورة طبيعية.

لذا أقول: على كل مسلم أن يحافظ على ثقته بالإسلام، فإن الغربيين بصورة عامة، يعملون على إفقاد المسلم ثقته بالإسلام، ففي ذلك يقول صموئيل زويهر: «ليس الغرض التبشير المسيحي وسياسته إزاء الإسلام هو إخراج المسلمين من دينهم ليكونوا مسيحيين، إذ المسلم لا يمكن أن يكون مسيحياً مطلقاً، والتجارب دلّتنا ودلّت رجال السياسة على استحالة ذلك، ولكن الغاية التي نرمي إليها إنما هي إخراج المسلم من الإسلام فقط ليكون ملحدًا أو مضطرباً في دينه، وعندما لا يكون مسلماً ولا تكون له عقيدة يدين بها، وعندها يكون المسلم ليس له من الإسلام إلا اسم أحمد، والملحد هو أول من يحتقر الإسلام»^١، تأمل ذلك واعرف مدى خطورة الموقف.

في ختام كلامنا هذا نقول: إن كل إنسان ذا شخصية قوية وفكر وعمق نظر وتأمل، لا يمكن أن تزعه هذه الافتراءات وهذه المخططات؛ لأنّ مناهج المستشرقين ومن يسندهم الغرب كلّها قائمة على أساس الحقد والكراهية والتشكيك، والقصد منها هو كما ذكره صموئيل وأكثر من ذلك، ولكن الحقائق هي التي تكشف افتراءاتهم؛ لأنّ المستشرقين قد عجزوا عن التوصل إلى نتائج موضوعية في دراساتهم الإسلامية إلى عدم قدرتهم على تمثيل الروح الشرقية؛ إذ يقول سيّد قطب في ذلك: «ولكي يفهم الإنسان مادّته ويفسّر ما ينبغي أن يكون لديه الاستعداد لإدراك مقومات السنن البشرية جميعها... وأن يفتح روحه وفكره وحسّه للحادثة، فأما إذا كان يتلقاها ابتداءً، وهو معطل الروح أو الفكر أو الحس عن عمد أو غير عمد، فإنّ هذا التعطيل...

١. الزيايدي، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منه، ٥٠.

يُجرمه استجابة معيّنة للحادثة التاريخية... ومن ثمّ يجعل تفسيره لها مخطئاً أو ناقصاً، وهذه الاستجابة الناقصة هي أول ظاهرة تتسم بها البحوث الغربية عن الموضوعات الإسلامية؛ ذلك أنّ هناك عنصراً ينقص الطبيعة الغربية - بصفة عامّة - لإدراك الحياة الشرقية بصفة عامّة، والحياة الإسلامية على وجه الخصوص، وهو عنصر الروحية الغيبية، وكلّما كانت هذه الموضوعات الإسلامية ذات صلة وثيقة بالفترة الأولى في حياة الإسلام، كان نقص الاستجابة إليها أكبر^١. أمّا السباعي فقد أيد سيد قطب في ذلك، إذ قال: «أمّا أولئك المستشرقون فنسوا أنّه كان عليهم، قبل كلّ شيء أن يسدّوا الهوة السحيقة التي تفصل بين عقليّتهم الغربية والأشخاص الشرقيّين الذي يترجمون لهم، وأنّهم بدون هذه الملاحظة جديرون بأن يقعوا في الوهم في كلّ نقطة»^٢.

١. نقلاً عن: شايب، نبوة محمد ﷺ في الفكر الاستشراقي المعاصر، ٥٨١.

٢. مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ٤٩.

الخاتمة

لقد بينت بالأدلة القاطعة قدر الإمكان، وهذا قليل من كثير، أن الرسول ﷺ هو المثل الأعلى للبشرية، ليس هذا الإثبات لنا نحن المسلمين، بل للمستشرقين المفترين بصورة خاصة والغرب بصورة عامة، ولا يهمننا أبداً هل أخذوا بهذه الأدلة أم لا؟ سواء مني أو من غيري.

وقد بينت بطلان دعوى المستشرقين بأن الرسول ﷺ انتحل مادة القرآن الكريم وأسلوبه وألفاظه من كتب اليهود والنصارى أو كتب غيرهم، وقد خلص البحث إلى نتائج مهمة منها:
١. نشأ الاستشراق في رعاية الكنيسة وخضع لسياسة علمية مدروسة غايتها غزو المسلمين فكرياً وإخضاعهم لقوى البغي والاستعمار.

٢. إن ما ذهب إليه عامة المستشرقين من أخذهم بالمناهج العلمية في دراسة الإسلام وحضارته وانتشاره غير مسلم لها، وهذا يدحض تلك الآراء المبنوثة في دراساتهم عن الإسلام والمسلمين.

٣. نالت كتابات المستشرقين من شخص الرسول ﷺ واتهامه بالكذب وأنه افترى القرآن من عند نفسه.

٤. الإيحاء بأن الإسلام ليس من عند الله ﷻ، بل هو من أفكار محمد ﷺ التي تشبعت بالأفكار اليهودية والنصرانية.

٥. محاولة المستشرقين إيجاد جذور للنصوص الدينية الإسلامية من النصوص اليهودية والنصرانية، وإيهام القارئ بأنهما كانتا ينبوع الذي استقى منه الرسول ﷺ أصل الديانة الإسلامية وفروعها.

٦. يهدف المستشرقون بصورة عامة إلى محو الشخصية الإسلامية، باعتبارها العدو الوحيد الذي يهدد الغرب.

٧. لأن التعصب الديني ما يزال أثره باقياً في كثير مما يكتبه الغربيون عن الإسلام وحضارته، وقلما نجد إنصاف الإسلام ورسوله ﷺ عند بعض العلماء والأدباء والغربيين الذين تحللوا عن سلطة ديانتهم، فكانوا منصفين للإسلام بصورة عامة والرسول محمد ﷺ بصورة خاصة.

٨. راح بعض المستشرقين يشكّكون بالماضي، ويزيّفون بعضاً من حقائقه تزيفاً يرفضه أيّ مفكّر، وقد برز بينهم من يكشف ذلك التزييف دفاعاً عنا يثبت من خلال ذلك إخلاصه وعلميّته.

يهدف بعض المستشرقين إلى نقل صورة عنا إلى بلدانهم وشعوبهم تلك الصورة التي كوّنوها عنا بعد أن ركّزوا على الماضي فقط، وألصقوا به صوراً مشوّهة، ففصلوا الحاضر عنها، قاصدين خلق هوّة سحيقة تفصل بين ذلك الماضي وبين الحاضر الذي أهملوه.

وخلاصة ما انتهينا إليه من النتائج السالفة من هذا البحث أنّ كتابات بعض المستشرقين هي خليط شيء من الآراء والأفكار والتفسيرات المادّية الباطلة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبويّة الطاهرة، والتشويه المتعمّد والمغرض لحقائق التاريخ.

والإسلام هو دين الله ﷻ للعالم كلّ، لا يمكن أن يستأثر بفهمه قوم دون قوم، فليفهم منه من شاء ما شاء، بشرط أن يتحلّى بصفة العلماء، وهي الإنصاف والإخلاص للحقّ والبعد عن العصبية والهوى.

ولا يسعني في ختام هذا البحث إلّا أن أكرّر ما أسلفت الإشارة إليه وهو أنّ الموضوع واسع الأرجاء وكثير الآراء، وقد بذلت ما استطعت، ولا يكلف الله نفساً إلّا وسعها، ولا أعتقد أنّ عملاً بشريّاً يخلو من هفوات، ولعلّها تكون معدودة، وأطمح أن تكون البداية موفّقة ومن سار على الدرب وصل.

أهم التوصيات التي يشيد بها الباحث

يجب على العلماء والدعاة العمل على كشف باطل المستشرقين وتحريفاتهم للقرآن الكريم، وإساءتهم لشخص الرسول الكريم ﷺ والردّ عليهم بالحجج الساطعة والبراهين الواضحة. وجوب حماية المسلمين من الاستشراق والمستشرقين وذلك بتحصينهم بالإسلام ومبادئه حتى لا يكونوا عرضةً لهم ولأهدافهم.

ضرورة إغناء مكتباتنا بالأبحاث والمقالات التي تصدر في معظم بقاع العالم عن الإسلام والمسلمين وخصوصاً ما أصدره المستشرقون، لكي نكون على اطلاع تامّ على ما ينويه هؤلاء المعادون لنا.

ضرورة تعريف طلابنا عن طريق مناهجهم التعليمية وعن طريق عقد مؤتمرات علمية نبين من خلالها فكرة الغربيين عنهم وعن دينهم وعن تراثهم وحضارتهم؛ لكي يكونوا على بينة بما يجري، وإلى أيّ شيء يهدف إليه الغرب.

يجب على كلّ مسلم أن يردّ ولو بالقدر البسيط على مزاعم هؤلاء الملحدّين الغربيين لنصرة الرسول الكريم ﷺ، فيعدّ هذا واجباً مقدّساً، خصوصاً ونحن أمام ما نواجهه اليوم من اعتداءات على الإسلام عامّة والرسول ﷺ بصورة خاصّة. والحمد لله أولاً وآخراً..

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن أبي جمهور، محمد بن علي بن إبراهيم، ت ٨٨٠هـ، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تح: مجتبى العراقي، قم، مط: سيد الشهداء، ط ١، ١٩٨٤م.
٣. ابن أبي عاصم، ابوبكر احمد بن عمرو بن ابي عاصم ضحاك شيباني، ت ٢٨٧هـ، الآحاد والمثاني، تحقيق: باسم فيصل أحمد، دار الدراية، د.مك، ط ١، ١٩٩١م.
٤. ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن، ت ٦٣٠هـ، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الكتاب العربي، ب.ت.
٥. ابن حبان، محمد بن أحمد، ت ٣٥٤هـ، الثقات، الهند، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ب.ت.
٦. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ، الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط ١، ب.ت.
٧. ابن راهويه، إسحاق، ت ٢٣٨هـ، مسند ابن راهويه، تح: عبد الغفور عبد الحق، المدينة المنورة، مكتبة الإيمان، ط ١، ١٤١٢هـ.
٨. ابن سيد الناس، محمد بن عبد الله، ت ٧٣٤هـ، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، بيروت، مؤسّسة عز الدين، ١٩٨٦م.
٩. ابن عساكر، علي بن الحسن، ت ٥٧١هـ، تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
١٠. ابن منظور، محمد بن مكرم، ت ٧١١هـ، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ١، ب.ت.
١١. ابن نبي، مالك، انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، بيروت، دار الرشاد، ط ١، ١٩٦٩م.
١٢. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، ت ٢١٨هـ، السيرة النبوية، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مط: مدني، ١٩٦٣م.
١٣. أبو ريه، محمود، ت ١٣٨٥هـ، أضواء على السنة المحمّدية، مط: البطحاء، د.مك، ط ٥، ب.ت.

١٤. إدريس، جعفر الشيخ، «منهج مونغمري وات دراسة نبوة محمد ﷺ»، بحث في: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج ١، الرياض، ١٩٨٥ م.
١٥. أرنولد، السير توماس، الخلافة تاريخ الحضارة الإسلامية حتى آخر العهد العثماني، ترجمة: محمد شكري العزاوي، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٥٦ م.
١٦. الآلوسي، محمد بن إدريس، ت ١٢٧٠ هـ، تفسير الآلوسي، د. مك، ب. ت.
١٧. أوليري، دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل البيطار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢ م.
١٨. بارت، معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة: محمد بدران، القاهرة، المطبعة الإسلامية، ط ٣، ١٩٩٣ م.
١٩. برتو، عصام فخري، الرؤية الاستشرافية تجاه النبي ﷺ، بحث المؤتمر العلمي السابع في السيرة النبوية، بابل، الكلية الإسلامية الجامعة، ٢٠١٣ م.
٢٠. البرقي، أحمد بن محمد، ت ٢٧٤ هـ، المحاسن، تحقيق: جلال الدين الحسيني، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٠ هـ.
٢١. بركات، هاني محمد يونس، الاستشراق والتربية، بيروت، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٣ م.
٢٢. بريجيس وآخرون، تراث الإسلام، ترجمة: وشرح زكي محمد حسن، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦ م.
٢٣. البغوي، الحسين بن مسعود، ت ٥١٠ هـ، تفسير البغوي، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، بيروت، دار المعرفة، ب. ت.
٢٤. بودلي، ر. ف، حياة محمد الرسول، ترجمة: محمد محمد مزج، القاهرة، مكتبة مصر، ب. ت.
٢٥. الجندي، أنور، الفكر الإسلامي الثقافي العربية في مواجهة تحديات الاستشراق والتبشير والغزو الفكري، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٨ م.
٢٦. جيوم، ألفرد، الإسلام، ترجمة: محمد مصطفى هذاره، القاهرة، دار النهضة، ١٩٥٨ م.
٢٧. الحاج، ساسي سالم، الظاهرة الاستشرافية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط ١، ١٩٩١ م.

٢٨. الحاكم النيسابوري، أبي عبد الله، ت ٤٠٥ هـ، مستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن، د. مك، د. مط، ب. ت.

٢٩. حسن، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة، ط ٩، ١٩٧٥ م.

٣٠. الحكيم، حسن، المستشرقون، دراساتهم للسيرة النبوية: بحث في كتاب المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي، النجف الأشرف، مطبعة القضاء، ١٩٨٦ م.

٣١. حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط ٤، ١٩٩٢ م.

٣٢. حنيف، عبد الودود، مصدر القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ٢٠٠٦ م.

٣٣. الدولابي، محمد بن أحمد، ت ٣١٠ هـ، الذرية النبوية الطاهرة، تحقيق: سعد مبارك الحسن، الكويت، الدار السلفية، ط ١، ١٤٠٧ هـ.

٣٤. زرزور، عدنان محمد، وآخرون، الثقافة الإسلامية والتحديات المعاصرة، القاهرة، مركز الحكمة، ١٩٩٥.

٣٥. زكريا، هاشم، المستشرقون والإسلام، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٦ م.

٣٦. الزيايدي، محمد فتح الله، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منه، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٩٩٢ م.

٣٧. الساموك، سعدون محمود، الوجيز في علم الاستشراق، عمان، دار المناهج، ط ١، ٢٠٠٣ م.

٣٨. _____، مناهج المستشرقين، جامعة بغداد، ١٩٨٩ م.

٣٩. السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٧٩ م.

٤٠. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ب. ت.

٤١. شاكر، محمود محمد، إعجاز القرآن، بيروت، دار الفكر، ط ١، ب. ت.

٤٢. شايب، لخضر، نبوة محمد ﷺ في الفكر الاستشراقي المعاصر، ب. ت.

٤٣. الشربيني، محمد بن أحمد، ت ٩٧٧ هـ، مغنى المحتاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٨ م.

٤٤. شرف الدين، عبد الحسين، ت ١٣٧٧ هـ، النص والاجتهاد، تح: أبو مجتبى، قم، مط: الشهداء، ط ١، ٤٠٤ هـ.
٤٥. الشرقاوي، محمد عبد الله، الاستشراق في الفكر الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٣ م.
٤٦. شلبي، عبد الجليل، الإسلام والمستشرقون، القاهرة، مط: دار الشعب، ١٩٧٧ م.
٤٧. _____، الوحي المحمدي وآراء المستشرقين، القاهرة، المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة، ب.ت.
٤٨. شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، دار الشروق، ط ٦، ١٩٧٢ م.
٤٩. الصالحى، محمد بن يوسف، ت ٩٤٢ هـ، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تح: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٣ م.
٥٠. الصدر، السيد رضا، محمد في القرآن، إيران، مطبعة القدس، ط ٢، ١٤٢٠ هـ.
٥١. الصغير، محمد حسين علي ظاهر، الوعي والمستشرقون، بحث في كتاب المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي، ب.ت.
٥٢. الطباطبائي، محمد حسين، ت ١٤١٢ هـ، تفسير الميزان، قم، د. مط، ب.ت.
٥٣. الطبرسي، علي، ت ٧ ق، مشكاة الأنوار، تح: مهدي هوشمند، دار الحديث، قم، ط ١، ب.ت.
٥٤. عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠١ هـ.
٥٥. العجلوني، إسماعيل بن محمد، ت ١١٦٢ هـ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٨ م.
٥٦. العقاد، عباس محمود، الإسلام والحضارة الإنسانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب.ت.
٥٧. _____، عبقرية محمد، القاهرة، نهضة مصر، ب.ت.
٥٨. العقيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٨٠ م.
٥٩. عوض، ابراهيم، المستشرقون والقرآن، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ب.ت.

٦٠. غراب، أحمد عبد الحميد، الاستشراق وآل سعود، دار العظيم، ١٩٩٤ م.
٦١. الغزالي، مشتاق بشير حمود، تطور الاستشراق البريطاني كتابة السير النبوية الشريفة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة بغداد، ٢٠٠١ م.
٦٢. قاشا، سعيد، المستشرقون الانكليز، بحث في مجلة الاستشراق، العدد الثاني، بغداد، ١٩٨٧ م.
٦٣. القاضي النعمان، أبي حنيفة بن محمد، ت ٣٦٣ هـ، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، تح: محمد الحسيني الجلال، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ب.ت.
٦٤. الكليني، أبي جعفر محمد بن يعقوب، ت ٣٢٩ هـ، الكافي، تح: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٣، ب.ت.
٦٥. كوش، صدر الدين، مصادر القرآن الكريم عند المستشرقين، ندوة القرآن الكريم في الدراسات القرآنية، ٢٠٠٦ م.
٦٦. اللبان، إبراهيم عبد المجيد، المستشرقون والإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٠ م.
٦٧. لويس، برنارد، العرب في التاريخ، ترجمة: نبيه أمين فارس، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٤ م.
٦٨. المازندراني، محمد صالح، ت ١٠٨١ هـ، شرح أصول الكافي، تح: أبو الحسن الشعراني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠٠ م.
٦٩. ماضي، محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دار الدعوة الإسكندرية، ط ١، ١٩٩٦ م.
٧٠. المجلسي، محمد باقر، ت ١١١١ هـ، بحار الأنوار، تح: عبد الرحيم الرياني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٩٨٣ م.
٧١. مرعي، هدى عبد الكريم، الأدلة على صدق النبوة المحمدية ورد الشبهات عنها، عمان، دار الفرقان، ط ١، ١٤١١ هـ.
٧٢. مسلم، أبي الحسن بن الحجاج، ت ٢٦١ هـ، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر، ب.ت.
٧٣. المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، «المقدمة» في: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج ٢، الرياض، ١٩٨٥ م.

٧٤. النائيني، رفيع الدين بن حيدر، ت ١٠٨٢هـ، الحاشية على أصول الكافي، تحقيق: محمد حسين درايي، قم، دار الحديث، ط ١، ١٤٢٤هـ.
٧٥. نذير، حمدان، الرسول في كتابات المستشرقين، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط ١، ب.ت.
٧٦. النعيم، عبد الله محمد، الاستشراق في السيرة النبوية، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧م.
٧٧. الواحدي، محمد بن أحمد، ت ٤٦٨هـ، تفسير الواحدي، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق، دار القلم، ط ١، ١٤١٥هـ.
٧٨. وات، مونتغمري، محمد في المدينة، ترجمة: شعبان بركات، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٥٢م.
٧٩. _____، محمد في مكة، ترجمة: شعبان بركات، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط ١، ب.ت.
٨٠. الهواري، حسين، المستشرقون والإسلام، القاهرة، مطبعة المنار، ط ١، ١٩٩٦م.
٨١. اليعقوبي، أحمد بن اسحق بن جعفر بن وهب، ت ٢٨٩هـ، تاريخ اليعقوبي، تحقيق: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

الشخصية المحمدية في الخطاب الاستشراقي البريطاني

(حتى نهاية القرن ١٨)

م. د. حيدر مجيد حسين العلي^١

المقدمة

تعدّ الشخصية المحمدية موضع اهتمام الخطاب الاستشراقي البريطاني؛ حيث اهتمّ المستشرقون البريطانيون بهذه الشخصية وأكثرها التأليف عنها، ما أتاح للباحث أن يتتبع مراحل تكامل الصورة المحمدية في حقبات مختلفة من مسيرة الاستشراق البريطاني.

وبناءً عليه، يهدف البحث إلى تتبع تبلور الخطاب الاستشراقي البريطاني بشأن الشخصية المحمدية منذ القرن السابع الميلاديّ حتى نهاية القرن الثامن عشر المتمثل بعصر الكاتب إدوارد جيبون (Edward Gibbon) (١٧٣٧ - ١٧٩٤ م)، وهي الحقبة التي سبقت عصر ظهور المؤلفات الأصلية للسيرة النبوية في القرن التاسع عشر الميلاديّ؛ التي عكفنا على تصنيفها وبيانها تبعاً للملامح المنهجية والأيدولوجية لكل عصر مع الأخذ بالحسبان الفواعل المستحدثة لإنتاج الخطاب الاستشراقي ورصد التجليات المفاهيمية والتاريخية التي أنتجها في نسق تاريخي تتابعي. ولأجل الوصول إلى نظرة شاملة حول الشخصية المحمدية في الخطاب الاستشراقي البريطاني تمّ توزيع البحث على أربعة محاور جاءت كالآتي:

- الخطاب المسيحي المعاصر لظهور الإسلام
- الشخصية المحمدية وملامح التبلور المشوّه في المخيال البريطاني
- الخطاب التخصصي وعصر الصراعات السياسية والأيدولوجية

١. كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة المثنى.

- عصر الانفتاح على التراث الإسلامي (المرحلة الاحترافية)

أولاً: الخطاب المسيحي المعاصر لظهور الإسلام

لعل الإشارة الأقدم عن الإسلام في الأدب الكنسي المسيحي وردت في كتابات القس آيسدور (Isidore) (٥٦٠-٦٣٦م) رئيس أساقفة مدينة أشبيلية الذي يعدّ آخر باحث في تاريخ العالم القديم^١، وكان معاصرًا للرسول ﷺ، وأسهمت مدوّناته في بلورة الصورة الأولى عن الإسلام في المخيال المسيحيّ عاذًا للإسلام عدوًّا للمسيحية وليس هرطقة وثنية ضدّ المسيح^٢، وقد ظلّت كتاباته وآراؤه مصدر إلهام للكتّاب المسيحيّين لقرون طويلة^٣، كما أورد المؤرخ الأرمنيّ سيبوس (Sebeos) الذي كان معاصرًا للرسول ﷺ (٣٢٦-٦٦١م): «أنّ رجلاً اسمه محمّدًا من أصول إسماعيلية، ادّعى النبوة وعلم أبناء بلده العودة إلى ديانة إبراهيم»^٤.

ويبدو أنّ الكتابات المبكرة حملت بين طيّاتها رؤية عدائيّة^٥، ومنها رسالة رجل يدعى جوستوس (Justus) إلى شقيقه أبراهام (Abraham) في ١٦ تموز ٦٣٤م، أي بعد سنتين من وفاة الرسول ﷺ، يخبره أنّ نبيًّا مخادعًا ظهر وسط السراسنه، معربًا عن دهشته بقوله: «هل بُعث الأنبياء بسيف وعربة حرب؟... أنكم سوف لن تعرفوا أيّ شيء حقيقيّ عن هذا النبيّ سوى إراقة الدماء»^٦.

وفي المدّة ما بين عامي (٦٣٤-٦٤٠م) أعرب القس البيزنطيّ ماكسيموس (Maximus the Confessor) عن ذهوله من انتشار الإسلام في رسالة كان قد بعثها إلى زميله القس بتر

1. Melrose, The Druids and King Arthur A New View of Early Britain, 53.

2. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 38.

3. Ibid.

4. Arthur, The Quest of the Historical Muhammad The Muslim World, xvi: 330; Thomson, Historical, Commentary by James Howard-Johnston Assistance The Armenian History, Attributed to Sebeos, 49-53.

5. Walter, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", 142-145.

6. Ibid.

(Peter the Illustrious)، وأشار بقوله: «لا يوجد اسوأ من انتشار الشر بين سكّان العالم»^١، وفي نهاية القرن السابع الميلاديّ أشار القس أناستاسيوس (Anastasius) إلى الأحوال العسكريّة للمسلمين معرباً عن مدى سعادة البيزنطيّين باندلاع الحرب الأهليّة بين صفوفهم^٢. ولعلّ كتابات هذه الحقبة لم تكن تحمل بين دفتيها غايةً لفهم الإسلام أو التعرّض لمضامينه بقدر تعلّق المسألة بطبيعة الخطاب الدينيّ للكنيسة الذي كان يتعارض مع كلّ عقيدة تظهر خارج حظيرة المسيحيّة الكاثوليكيّة^٣.

ويبدو أنّ الإسلام قد شكّل مشكلة لأوروبا حال ظهوره ونظرت إلى المسلمين على أنّهم أعداء يتسوّرون حدودها، فقد كان العصر الوسيط حقبة الجهل المتأّتي إمّا من ضيق الأفق بالبعدين الفكريّ والجغرافيّ أو الجهل الناجم عن أوهام مخيّلّة متّسعة^٤، لقد كان الإسلام بالنسبة للكنيسة رقمًا في قائمة الأعداء الطويلة، ولم يكن هؤلاء على استعداد للتمييز بين وثنيّة الأوروبيّين الشماليّين وتوحيد الإسلام، لقد انحصرت جهود المؤلّفين اللاتين في الفترة من (٧٠٠-١١٠٠ م) باستنطاق الكتاب المقدّس لمعرفة أصول السراسين أو السراسنة^٥ ضمن مدارج السلالات في

1. Ibid, 142-145.

2. Ibid.

3. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 38.

4. Hourani, Islam in European Thought, Cambridge University, 225.

٥. سوزنر، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ٤٩-٥٣.

٦. السراسنة أو السراقين (Saracens) أو (saraceni) كما تترجم من اليونانيّة و(saracenes)، عبارة استعملها اللاتين على هذه الصورة (saracenus)، وذلك في معنى العرب، وأطلقوها على قبائل عربيّة كانت تقيم في بادية الشام وفي طور سيناء، وقد توسّع مدلولها بعد الميلاد، فأطلقت على العرب عامّة قد أطلق بعض المؤرّخين من أمثال «يوسيبوس» أو يوسيبوس (eusebius) وهيرونيوموس (Hieronymus) هذه اللفظة على «الإسماعيليّين» وبعضهم يرجعها إلى الإغريق الذين أطلقوا على العرب عبید سارة زوجة إبراهيم (ع) وما يؤكّد هذا الرأي إشارة بعض الباحثين إلى أنّ الكلمة تتألّف من مركب «سرا» و«قن» التي تعني عبید-سارة، يعلّق ستروب (Stubbe) على هذه العبارة بقوله «لا يمكن أن يدعى العرب بالسراسنة نسبة إلى سارة أو عبید سارة، بل الصحيح أن يطلق عليهم الهاجريّين نسبة إلى هاجر أو الإسماعيليّين نسبة إلى إسماعيل بن إبراهيم» (للمزيد ينظر: عليّ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١: ٢٦-٢٩).

Stubbe, Account of the Rise and Progress of Mahometanism, 106; Mansour, Narrow Gate

العهد القديم ومعرفة مكانتهم بين شعوب العالم وديانتهم لأن الكتاب المقدس كان الأداة الفكرية الوحيدة الفعالة في أوروبا في مطالع العصور الوسطى^١.

وفي هذه المرحلة عقد البطريرك سوفرونيوس (Sophronius) الصلة في كتاباته بين نصوص توراتية وبين ظهور الإسلام عاذاً هجمات العرب السراسنة عقاباً من الرب للمسيحيين على خطاياهم ونقضهم للمواثيق^٢.

ولعل مؤلفات يوحنا الدمشقي المتوفى في سنة ٧٥٠م تعد أبكر الدراسات المسيحية الشرقية عن الإسلام، ولا سيما في مؤلفه الجدي «مناظرة بين ساراتي ومسيحي» والذي قدم حججاً ضد الطبيعة الإلهية للرسالة المحمدية كالقول إنه لم يبشر بها الأنبياء السابقون وأن محمداً لم يقم بأي معجزة شهيرة أو أعجوبة تثبت حقيقة نبوته وأنه من غير الممكن أن يغدو نبياً، باعتبار أن سلسلة الرسالات النبوية خُتِمت بيوحنا المعمدان^٣.

لقد انتشرت في المسيحية الشرق أوسطية قصّة خرافية مؤداها أن محمداً كان في البداية تلميذاً للراهب النسطوري سرجيوس أو «بحيرى الراهب في المصادر الإسلامية»، زاعمين أنه تلقى منه بعض المعلومات الأساسية عن التوراة والإنجيل، وبعد ذلك أعلن نفسه نبياً وكوّن عقيدة خاصة به، والواقع أن التصورات المتكوّنة عن الإسلام كبدعة مسيحية مرتدة ومنشقة وعن محمد كنبي مزيف انتقلت من مسيحيي سوريا إلى البيزنطيين ومنهم إلى الأوروبيين^٤، أو أن الإسلام من اختراع محمد والذي بدوره كان يوحى إليه من الشيطان، ومن جملة الأباطيل التي أفرزها هذا المخيال الجامح إظهار الرسول ﷺ كأنه «المسيح الدجال» وجرى التأكيد على أنه قد مات في عام ٦٦٦م وليس في عام ٦٣٢م وهذا العدد يطابق عدد الوحوش في التوراة أو العهد

Churches, The Christian Presence in the Holy Land Under Muslim, 31.

١. سودرن، صورة الإسلام في القرون الوسطى.

2. Walter, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest", 142.

٣. شاخ، وبوزورث، تراث الإسلام، ١: ٦١.

٤. جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ٦٣.

القديم^١، بل ذهبت هذه الذهنية إلى تصويره وكأنه كان كاردينالاً منشقاً عن الكنيسة هرب إلى شبه الجزيرة أسس هنالك كنيسة الخاصة به المستوحاة من التوراة والإنجيل، ومن ثم جعل من يوم الجمعة يوم عبادة أسوة بيوم السبت لدى اليهود ويوم الأحد عند المسيحيين^٢، لقد كان للصيغ السوروية وأبرزها كتابات يوحنا الدمشقي أثر فاعل في بلورة الموقف السلبي الصريح إزاء الإسلام وصيرورة الإدراك الأوروبي في القرون الوسطى^٣.

ثانياً: الشخصية المحمدية وملامح التبلور المشوّه في المخيال البريطاني

تزامن ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية مع وصول المسيحية إلى بريطانيا في مطلع القرن السابع الميلادي، حين أعلن محمد ﷺ نبوته في سنة ٦١٠ م في الوقت الذي بلغت فيه بعثة القديس أوغسطين إلى مدينة كينت (kent) البريطانية سنة ٥٩٧ م^٤، وهذا يحملنا على الاعتقاد بأن شخصية الرسول كانت مألوفة في بريطانيا منذ بزوغها على مسرح الأحداث العالمية، لقد شهد القرنان السابع والثامن الميلاديين توحيداً لمناطق شمال أفريقيا وحوض البحر المتوسط تحت سلطة المسلمين، ولم تكن تلك السيادة عسكرية بقدر ما كانت تمثل للعالم المسيحي خسارة لأهم مناطق الإيمان المسيحي، وهو أمر أدى إلى أن باتت إحدى فواعل اندلاع الحروب الصليبية في العصور الوسطى^٥.

لكن على الرغم من أن المسلمين كانوا يهدّدون نصف أوروبا ويحتاحون أقاليم كثيرة فيها، إلّا أن المعاصرين لهذه الأحداث كانوا أقلّ عداء لهم من الأوروبيين اللاحقين، فالمؤلّفون البريطانيون كانوا بعيدين عن مواقع الخطر الإسلامية^٦، ويقف في طليعة هؤلاء المؤرّخ

١. سودرن، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ٦٢.

2. Setton, Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom, 5.

٣. جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ٦٣.

4. Beckett, Anglo-Saxon perceptions of the Islamic World.

5. Elgamri, Islam In The British Broadsheets The Impact of Orientalism on Representations of Islam in the British Press, 3.

٦. سودرن، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ٥٤.

الإنكليزيّ بيد المبجل (Venerable Bede) (٦٧٣-٧٣٥م) الذي يعدّ أوّل كاتب بريطانيّ ينبري للكتابة عن الإسلام^١. انصبّ اهتمام بيد المبجل في إيجاد الصلة بين ظهور الإسلام ونصوص الكتاب المقدّس، ولم تخرج من تحت عباءته سوى الخطابات الهجومية والعبارات القاسية بحقّ المسلمين، إذ نظر إليهم على أنّهم وثنيّون برابرة وكسالى، وقد ظلّت طروحاته أساساً استندت عليه أوروبا في كتاباتها حتى القرن الثاني عشر الميلاديّ^٢.

كان بيد المبجل معاصراً ليوحنا الدمشقيّ، وقد أشار في كتابه (التاريخ الكنسيّ للشعب الإنكليزيّ) (Historia ecclesiastica gentis Anglorum) إلى أنّ أصل السراسين يرجع إلى هاجر المصريّة زوجة إبراهيم الواردة في العهد القديم^٣.

أخذ الكتاب البريطانيّون على عاتقهم بين عام ١١٠٠م وعام ١١٤٠م توجيه اهتمامهم صوب حياة محمّد ﷺ من دون أيّ اعتبار للدقّة، فأطلقوا العنان لجهل الخيال المنتصر، فكان محمّد في عرفهم ساحراً هدم الكنيسة في أفريقيا وفي الشرق عن طريق السحر والخديعة، وضمن نجاحه بأن أباح الاتّصالات الجنسيّة. واستعملت أساطير من الفولكلور العالميّ ومن الأدب الكلاسيكيّ ومن القصص البيزنطيّة عن الإسلام، فقد اتّهم المسلمون بعبادة الأوثان وهم الذين اتّهموا المسيحيّ بتعدّد الآلهة والشرك. محمّد هو صنمهم الرئيسيّ، وكان معظم الشعراء الجوّالة يعتبرونه كبير آلهة السراسنة^٤، لكن بدرو دي ألفونسو (Pedro de Alfonso) طبيب الملك هنري الأوّل ملك إنجلترا يعدّ أوّل من صنّف في بريطانيا كتاباً يحتوي على معلومات لها بعض الموضوعيّة عن سيرة محمّد ﷺ والإسلام في عام ١١٠٦م^٥.

ويشير ساوثرن بقوله: «أنّ الحملات الصليبيّة لم تجلب للغرب معرفة عن الإسلام، بل أحدث العكس، إذ إنّ الأثر الأوّل للصدامات العسكريّة تجلّى في تردّد اسم النبيّ ودينه الإسلام

1. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 38.

2. Beckett, Anglo-Saxon perceptions of the Islamic World, 18.

3. Shihab, Examining Islam in the West, Addressing Accusations and Correcting, 63.

٤. شناخت وبوزورث، تراث الإسلام، ١: ٣٤.

٥. م. ن، ٣٥.

على الألسن منذ السنوات الأولى للغزو، وقد بحثت في المصادر الغربية عن اسم النبي قبل عام ١١٠٠م، فلم أعثر عليه غير مرّة واحدة خارج أسبانيا وإيطاليا الجنوبيّة، أمّا فيما بعد العام ١١٢٠م، فقد كان كلّ غربيّ تقريباً يعرف من هو محمد، لكن لم تكن صحيحة، كانت نتاج مخيلة مغرقة في التوهّم وتسويغ الذات»^١.

لقد برزت صورة الإسلام ليس كما قيل نتيجة الحروب الصليبيّة بقدر ما برزت نتيجة الوحدة الأيديولوجيّة التي تكوّنت ببطء في العالم المسيحيّ، وقد أدّت هذه إلى رؤية أوضح لعالم العدو كما أدّت إلى تضافر الجهود نحو الحروب الصليبيّة^٢.

لقد تكوّنت صورة الإسلام ونبيّه لدى الغربيّين في النصف الأوّل من القرن الثاني عشر الميلاديّ بعد أن أسهم في تركيبتها الفرسان العائدون من الشرق والكهنة والرهبان، وقد زوّدوا المخيال الأوروبيّ بطرائف عن الإسلام ونبيّه وصلت هذه الصورة الخياليّة إلى المدارس والأديرة بعد وضعها في قالب مدرسيّ يشجّع على قبولها، أدّى ذلك إلى خلق انطباع شعبيّ مروّع في قدرته على البقاء ومقاومته لكلّ المعارف الصحيحة ونصف الصحيحة التي توالّت فيما بعد عن سيرة الرسول ﷺ^٣ واللافت في هذا الموضوع حالة التزامن بين ظهور الأقاصيص الخرافيّة عن حياة النبي محمد ﷺ في العقود الزمنيّة نفسها التي ازدهر فيه المخيال الأوروبيّ الشطاح الذي أنتج القصّة الشعبيّة الخياليّة والتاريخ الأسطوريّ لبريطانّا بين (١١٠٠-١١٤٠م)، وجاء الشعر الشعبيّ ليردّد الصورة الخياليّة المتكوّنة عن الإسلام^٤.

إنّ صورة الإسلام المتكوّنة في العصور الوسطى -وهي مزيج متناقض لمعارف موضوعيّة مع تشويهات خطيرة- ضمّت في الوقت ذاته تصوّرات في منتهى الخياليّة والتوهّم هيمنت بشكل ثابت لمُدّة تاريخيّة طويلة على عقل الإنسان الأوروبيّ ومنطقه ومداركه إزاء الإسلام؛

١. سوزن، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ٦٥-٦٦.

٢. شناخت وبوزورث، تراث الإسلام، ٣١:١.

٣. سوزن، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ٦٥-٦٦.

٤. م. ن.

ولهذا يمكن القول إنّ التصورات الغربية المعاصرة حول دين المسلمين لم تتكوّن وترسم في صفحة بيضاء خالية، وإنّما انعكست في مرآة قديمة مشوّهة؛ إذ إنّ سكّان أوروبا المعاصرة ورثوا عن أسلافهم من القرون الوسطى مجموعة عريضة وراسخة من الأفكار حول الإسلام التي كانت تتغيّر تدريجيّاً مظاهرها الخارجيّة فقط تبعاً لتغيّر الظروف في أوروبا ذاتها، وتبعاً لطبيعة علاقاتها ومواقفها المستجدّة نسبياً مع البلدان الإسلاميّة وثقافتها الحديثة^١.

ويبدو أنّ التّصور النمطيّ المشوّه عن الرسول لم يتشكّل بسبب ضعف معرفة الأوروبيّين فحسب، بل يشير الدارسون إلى أنّ تصورات القرون الوسطى عن الإسلام ترتدّ إلى ثلاثة عناصر بنيويّة أسهمت في تشكيل هذه القوالب النمطيّة دون أن تتعارض فيما بينها، بل إنّها تعايشت وتداخلت من التّأثر والتّأثير، وهي المكوّنات الميثولوجيّة واللاهوتيّة والعقلانيّة؛ لأنّ أدب أوروبا في القرون الوسطى حول الإسلام وُضع في غالبيّته العظمى من طرف رجال الدين المسيحيّين الذين استندوا إلى مصادر شديدة التّمايز والتّباين، كالحكايات الشعبيّة وقصص الأبطال والحجّاج والقديسين والمؤلّفات الجدليّة اللاهوتيّة الدفاعيّة للمسيحيّين الشرقيّين وشهادات بعض المسلمين وترجمات مفكرهم وعلمائهم. ولكن كانت المعلومة المقدّمة تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصليّ، ومن ثمّ تقدّم إلى القارئ الأوروبيّ، وبهذا الشّكل شوّهت الوقائع بصورة متعمّدة وفي إطار البحث الحماسيّ عن حلّ سريع لمشكلة الإسلام^٢.

ويبدو أنّ الكتاب البريطانيّون استقوا معلوماتهم في هذه المرحلة من مصدرين هما الرّوايات البيزنطيّة؛ ومن التّواصل الشّخصيّ مع المسلمين خلال الحملات الصليبيّة^٣، وتنمو دائرة التّخيّل في هذا المجال وصولاً إلى القول بأنّ الإسلام أخذ فكرة الثالوث المقدّس المسيحيّة الأقاليم الثلاثة، ولكن ضمن توجّه وثنيّ لا توحيديّ، ويزعم مروّجو هذه القصة أنّ محمّداً واحداً من ثلاثة معبودات: أبولون (Apollon)، تيرغافان (Trophonios)، وماهومت (Mahomet)، التي

١. م. ن، ٥٩.

٢. م. ن.

3. Arthur, The Quest of the Historical Muhammad The Muslim World, 331.

كان يُعتقد على نطاق شعبيّ بأنها معبودات المسلمين، وهي كائنات جنيّة خفيّة أو ثلاثة أصنام كبرى، وهذا ما جاء في أغنية رولان (Chanson de Rolland) التي ترجمت إلى الإنكليزية عام ١١٧٠ م^١، وتعبيراً عن ازدرائهم قاموا بتحريف اسم الرسول ﷺ من محمد إلى أكثر من ثلاثين اشتقاقاً محرّفاً وردت في قاموس (Twentieth century dictionary) وقاموس (New English) وتأتي جميعها بمعنى النبيّ المزيّف بلغات أوروبا المختلفة القروسطيّة أو بمعنى إله الظلام أو الإله المزيّف أو الصنم أو الشيطان، أو للدلالة على الوثنيّة أو للدلالة على الأثر الك في العصور الوسطى^٢.

كما شاع في العصور الوسطى أيضاً كلمة باهومت (Baphomet) الذي يرمز لإله خياليّ كان فرسان المعبد المقدّس يجلّونه ويقيمون لأجله طقوس العبادة، هذه الكلمة مأخوذة من لفظ محمد المشوهة^٣.

إنّ تلك الأساطير المختلقة تمثّل سخرية مأساويّة؛ لأنّ محمّداً ﷺ الذي حارب أكثر من أيّ شخص عبادة الأوثان والذي حطّم جميع أصنام الكعبة بات في نظر المسيحيّين صنماً!، بل الأنكى من ذلك أنّ بعض الأعمال الأدبيّة ذهبت إلى اعتبار محمّد إلهاً للعرب، وباتت كلمة (Mammet) المأخوذة بدورها من (Mahomet) لتدّل على معنى الصنم في تصوّرات المخيال القروسطيّ،

١. أغنية رولان (Chanson de Rolland) قصيدة غنائيّة فرنسيّة ظهرت في القرون الوسطى طوّرت وعدّلت مرّات كثيرة، فكان شكلها أكثر اكتمالاً من تحرير أكسفورد حوالي ١١٧٠ م. موضوعاتها التاريخيّة تقوم على سرد الحكايات البطوليّة حول حروب كارل العظيم أو الكبير بكلّ هذه الملحمة الغنائيّة، (جورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، ٦٦).

2. “Mahomet Mahonery, Mahound, Macamethe, Machamete. Makomete, Makaniete, Machomete, Machomet, Machamete, Macomite, Mahomette, Mahometite, Mahumet, Mahoved, Mumet Machometus, Mahumctus Mahometits, Maumet, Mahum, Mahun, Mahoune, Mahoun, Mahone, Mawhown, Machoun, Mahowne, Macon; Mahount, Mahowrde. Machound, Mauhound, MahutiMahont, Baphomet Mahomite, Murray”, James, A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society, 37-39; Davidson, Chambers’ Twentieth Century Dictionary of the English Language Pronouncing, 545.

3. Brewer’s Dictionary of Phrase And Fable, 73.

من ثم تطوّرت دلالتها إلى معنى لعبة أو العرائس^١.

وهذا المعنى استخدمه الكاتب البريطانيّ ولیم شكسبير في مسرحيته روميو جوليت، حيث يقول:

«And then to have a Wretched puling fool, A whining MAMMET, in her fortunes tender, To answer I' ll not wed, I cannot love».

ومعناها التقريبيّ: وما بالك إذا كانت لديك حمقاء تعسة كالطفلة مثل دمية باكية، وهي في ظروف سعيدة وتحبيك: لن أتزوَّج أنا لا أستطيع أن أحبّ^٢.

الإرهاصات المبكرة لتشكّل الهوية الاستشراقية البريطانية:

في منتصف القرن الثاني عشر الميلاديّ ظهرت ملامح مرحلة جديدة حملت بين طيّاتها نبرة من التعقّل في طبيعة المواقف من الإسلام وشخصيّة نبيّه، فقد ظهرت في بدايته تباشير نظرة علميّة شاملة كان من نتائجها انبثاق محاولات جديدة لرؤية الإسلام بدون أحكام مسبقة، وقد حدث ذلك في دير كلوني (cluny) في تموز ١١٤٣ م^٣، عندما شرع بطرس المبجل (Petrus Vernailles) (١٠٥٩-١١٥٦ م) رئيس دير كلوني برعاية أوّل ترجمة للقرآن الكريم من العربيّة إلى اللاتينيّة على يد الإنكليزيّ روبرت كيتون (Robert ketton) ولعلّها تمثّل أوّل ترجمة كاملة للقرآن الكريم^٤.

ويمكن اعتبار بطرس المبجل مؤسساً للدراسات الإسلاميّة لدى مسيحييّ القرون الوسطى، انطلق بطرس المبجل من مسلمة حتميّة الصراع مع الإسلام، ولكن ليس بالسيف وإنّما بالكلمة والإقناع والحجّة، فهو يرى المسلمين كهراطقة بالإمكان إعادتهم إلى فلك الكنيسة، وذلك إذا تمكّن اللاهوتيّون والمبشّرون المسيحيّون من أن يظهروا لهم بشكل مقنع أين تكمن انحرافاتهم

1. Ibid, 66.

2. Shakespeare, and Others, The plays of William Shakespeare, Romeo and Juliet, 20: 184.

٣. سوذرن، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ٨٠.

٤. جورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، ٧٠.

وضلالاتهم^١، وقامت مجموعة كلوني أيضًا بترجمة بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ وقامت بترجمة رسالتين جدليتين بعنوان: «رسالة المسلم عبد الله بن إسماعيل الهاشمي وجواب المسيحي عبد المسيح بن إسحق الكندي»، بيد أن ظهورها شكّل أيضًا نهاية لحقبة التعقّل هذه، فالمعاصرون لبطرس المبجل لم يروا في الإسلام موضوعًا حقيقيًا للدراسة المتأنيّة وعلى أساس تلك الترجمات صنّف بطرس المبجل ما أسماه بدحض العقيدة الإسلامية: (Liber Contra sectam sieve heroism Saracen rum).

إنّ المادة التي تضمّنتها المجموعة لم تستخدم أساسًا لمزيد من الدراسة المعمّقة عن الإسلام؛ إذ لم يكن أحد يهتمّ بمثل هذه الدراسة، فلم يظهر لها فائدة في الصراعات الجارية، لا سيّما وإنّ الجدل الدينيّ كان يستهدف مسلمين خرافيين كانوا يبادون بسهولة الورق، ويبدو أنّ الهدف إنّما كان لتزويد المسيحيين بحجج سليمة لتثبيت إيمانهم، ثمّ إنّ الحالة العقلية للغرب اللاتينيّ لم تكن مشجّعة على الاهتمام بمذاهب دينيّة بحدّ ذاتها، كتلك التي كانت موجودة في الشرق^٢، رغم ذلك فإنّ هذه المجموعة صارت بالنسبة للأوروبيين المصدر الرئيس للمعلومات عن الدين الإسلاميّ على مدى خمسمئة عام تقريبًا^٣.

وجاء ظهور المغول إلى المسرح التاريخيّ الأوسع ليكون الفاعل الأوّل لتغيير أوروبا من نظرتها المتحاملة إزاء الإسلام في العصور الوسطى، فالمغول لم يكن لعقائدهم وزن فكريّ كما أدرك الأوروبيون بوضوح كثرة المشتركات بين المسيحيّة والإسلام في المجالين العقديّ والأخلاقيّ، وإنّ غرابة وثنيّات المغول في القرن الثالث عشر وضعت القواسم المشتركة بين المسيحيّة والإسلام، ورغم أنّ هذه المعرفة المفاجئة سرعان ما ضاعت بين الحقيقة ومبالغات الخيال، فإنّها كانت حاسمة في تغيير نظرة أوروبا إلى الخارج، وفي منتصف القرن الثالث عشر شعر كثيرون أنّ الحملات الصليبيّة لا تملك حظًا في النجاح، وأنّه لا بدّ من وسيلة جديدة وقد

١. م. ن.

٢. م. ن، ٧٠-٧٣.

٣. سوزرن، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ٧٣.

أدرك أعداء الإسلام أنّ الصراع العسكريّ معه لا يكفي لإسقاطه، وأنّه لا بدّ من الاشتغال أعمق لفهم مضامينه وضرب إرادة الخصم عن طريق تشكيكه بصحّة عقيدته^١.

وقد لمع في هذه المرحلة اسم الفيلسوف البريطانيّ روجر بيكون (Roger Bacon) (١٢١٤ - ١٢٩٤م) الذي استطاع وللمرة الأولى أن يضع المسيحيّة في موقعها الحقيقيّ جغرافياً وبشريّاً، وهو ما لم يكن ممكناً بقوله: «هنالك مسيحيّون قليلون في العالم اليوم، أمّا سائر الأرض المعمورة فيغصّ بالكفار الذين لا يجدون أحداً يهديهم إلى طريق الحقّ، ويرى أنّ المسيحيّة لن تنتشر وتنتصر بغير التبشير السلميّ بعد الحروب الصليبيّة الفاشلة، غير أنّ المسيحيّة عاجزة في نظره عن القيام بهذه المهمّة لأسباب ثلاثة: لا أحد يعرف لغات الشعوب التي يُراد التبشير بينها، ولا أحد يعرف ماهيّة عقائد الكفار الذين يُراد تبشيرهم، ولا أحد يملك حججاً مؤسّسة على المعرفة لدعوة غير المسيحيّين إلى الكاثوليكيّة»؛ لذلك تجده يورد ضدّ الإسلام حججاً وتشكيكات يراها كفيلة بنقضه، وهي في الحقيقة غير كافية لاستمالة المسلمين نحو المسيحيّة، لكنّها كانت جديدة، لقد كانت نظرة الغرب إلى الإسلام قبل يكون تقوم على أنّه دين ذو دور سلبيّ في التاريخ فهو قد حال دون اعتناق الناس للمسيحيّة، وهو أمانة ظهور المسيح الدجال في سياق نهاية العالم وقيام القيامة، أمّا ليكون فإنّه رأى خلاف ذلك، وذهب إلى أنّ الحركة الإسلاميّة ليس لها أيّ دور تخريبيّ في العالم وليست أمانة للدجال أو القيامة، وله وظيفة يقوم بها قبل نهاية العالم قد تجاوز الكتاب المقدّس في مجال فهم الإسلام الذي رأى فيه ديناً ذا صلة بالفلسفة، وكانت مصادره عن الإسلام من ترجمات الفلاسفة المسلمين وتقارير الرّحالة، متجاوزاً الأفكار المغلوطة عند اللاهوتيّين منذ القرن التاسع الميلاديّ^٢.

وفي القرن الرابع عشر، سرعان ما تبدّلت المواقف من الإسلام ضمن سخرية العمليّة التاريخيّة، فاستطاعت أن توقف حركات فكريّة كبرى عن التأثير في المجرى الحضاريّ في اللحظة التي تبدأ فيها الحصول على الشرعيّة المعقولة والدعم في ضمن المجتمع، فمدارس

١. سودرن، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ٨٧.

٢. م. ن، ٩٥-١٠٥.

اللغة الحيّة التي دعا لإنشائها ليكون وسواه من عام ١٢٥٠ م بدأت تدخل في ضمن البرنامج الرسمي للكنيسة الغربيّة منذ مجمع فيينا عام ١٣١٢ م الذي قرّر تأسيسها في أكسفورد وباريس وسلامنكا، لتعلّم العربيّة والعبريّة والإغريقيّة، ولم تتوافر العناصر البشريّة والماديّة، ومات كلّ شيء دون أن يلحظ أحد حقيقة ما يجري، لقد كانت السنوات التي أعقبت مجمع فيينا حقبة جليّ بالخبية في تاريخ أوروبا، وسط هذا الاضطراب المتفاقم لم تعد هناك قوّة ثقافيّة فاعلة مهتمة بتحديد الموقف من الإسلام، أمّا عن الانفتاح المعجب الذي لقّيته الفلسفة الإسلاميّة أبان القرن الثاني عشر حتّى منتصف القرن الثالث عشر، فقد حلّ محلّه عداؤهم بنحو تدريجيّ، ويبدو أنّ أوروبا لم تعد آمنة على مصيرها ممّا شجّع على إعادة نصب أشرعة الخيال من جديد، ويظهر ذلك جليّاً في تراجم الرسول التي انبثت فيها الحياة من جديد^١.

لكن ربّما يكون الكاتب البريطانيّ جون ويكلف (John Wycliffe) (١٣٢٠ - ١٣٨٤ م) الأوضح في بيان موضوع الريح والخسارة التي جلبها القرن الرابع عشر، وكان القسم الأكبر من معلوماته عن الإسلام مستمدّة من دائرة معارف (vinzenz)، ودائرة معارف (von beunais)، ودائرة معارف (Ranulf Higden) والذي رسم صورة شاملة للإسلام الصاعد في العالم والساعي للسيطرة على الدنيا والمتملّئ بشهوة التملّك والسلطة، بخلاف المسيحيّة التي هي عقيدة الألم والفقر، من ثمّ حاول أن يدلّل على وجهة نظره في طريقة إصلاح الكنيسة لتحقيق الانتصار على الإسلام، فشرّعة النبيّ من وجهة نظره تميّزت بالاستيلاء على أشياء من نصوص العهدين القديم والجديد تدعّم توجّهًا دنيويّاً ثمّ مهاجمة بقيّة الإنجيل المخالفة لمقاصدها، ثمّ إنّ النبيّ أضاف لتلك المستلّات مبتدعات من عنده، واستطاع أن يضع كلّ خصومه جانباً عندما حرم مناقشة أيّ من آرائه، لكن لم يكن ذلك ما زعمته الكنيسة عندما حرّمت مناقشة عصمة البابا وسلطته المطلقة وأشار إلى أنّ أخطاء الإسلام لا يمكن أن تصحّح إلّا بالتبشير الناجح المقترن بإصلاح الكنيسة^٢.

١. م. ن، ١٢٢.

٢. م. ن، ١٢٢.

أظهر تطوّر الأحداث في القرن الخامس عشر أنّ على أوروبا المسيحية القيام بعمل ما لمواجهة الإسلام، فعندما كتب ويكلف (Wycliffe) أعماله كان ما يزال ممكناً النظر إلى الإسلام باعتباره خطراً أخلاقياً فقط، وليس عامل تهديد مادّي للوجود الغربي؛ ولهذا استطاع أن يزعم عدم وجود فرق بين رجال الكنيسة والمسلمين؛ إذ لم يكن قد مضى على وفاة ويكلف خمس سنوات عندما انهار الصربيون أمام الزحف العثماني^١.

لقد ترك العثمانيون أثراً كبيراً في توسيع هوة البون التي تفصل بين الإسلام والمسيحية، لا سيّما بعد الهزائم التي أوقعوها بالأوروبيين؛ ممّا جعل أوروبا تعمق من كراهيتها لتاريخ الإسلام معتبرة أنّ محمّداً كان معتاداً على غزو الآمنين وسبي النساء^٢، لقد شهد القرن السادس عشر ظهور مصنّفات تُعنى بتاريخ الإسلام من خلال قراءة لتاريخ الأتراك، ففي العام ١٥٧٥م صدر في لندن كتاب التاريخ البارز للسراسنة (A Notable History of the Saracens) لتوماس نيوتن (Thomas Newton)، ومن المصنّفات الأخرى يندرج عمل الكاتب الإنكليزيّ جون فوكس (John Foxe) (١٥١٥ - ١٥٨٧م) الذي أفرد ١٠٠ صفحة من الفصل الرابع من كتابه تاريخ الأتراك (History of the Turks) وجّه خلالها نقدًا عنيفاً للإسلام والنبوة^٣.

وفي منتصف القرن السادس عشر، بدأت تشيع لهجة التخوين والاتهام المتبادل بين الأطراف المسيحية المتخاصمة والمتنافسة. ففي أواخر القرن السادس عشر الميلاديّ، صنّف الأديب الإنكليزيّ وليم رينولد (William Rainolds) ديواناً شعرياً (Calvino Turcismus) نظر فيه إلى أنّ كلّاً من الكالفينية والإسلام يجتمعان على نية تحطيم المسيحية، فكلاهما ينكر ألوهية المسيح وأنّ إنجيل كالفن ليس أفضل من القرآن، لكنّه أكثر بغضاً، إنّ هذه النظرة تعدّ تطوّراً في الخطاب الدينيّ إزاء الإسلام، فقد أضحى الإسلام عقيدة توازي عقيدة مسيحية منشقة بعد أن كان في الماضي عبادة شيطانية أو وثنية، لا سيّما وأنّ مارتن لوثر معاصر رينولد (Rainolds)، قد

١. م. ن، ١٣٠.

2. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 45.

3. Ibid, 45.

4. Ibid, 46.

وضع المسلمين والبابا في سلّة واحدة، معتبراً أنّ الأتراك هم الشيطان الأسود بالنسبة للشرق، أمّا البابا المنافق فهو شيطان الغرب، وعلى الرغم من عبارته القروسطيّة السمجة (المحتال) التي وردت بحقّ الرسول ﷺ إلاّ أنّه اعترف بصلاح منظومة المسلمين القيّمة المتمثلة باعتزالهم لشرب الخمر و حياة التكلّف واحترامهم لإمبراطورهم^١.

ثالثاً: الخطاب التخصصي وعصر الصراعات السياسيّة والأيديولوجيّة

يمثّل بداية القرن ١٧ الميلاديّ فجر الكتابة البريطانيّة الحديثة، وذلك من خلال تبني العالم المسيحيّ للروح العلمانيّة في قراءة تاريخ العالم والتي جعلت من الإنسان محوراً لأحداث العالم بدلاً عن القوّة الإلهيّة، حينها تصبح البراهين التاريخيّة بوتقة تتشكّل من انصهار الفواعل مع التجارب، وسرعان ما بات الاهتمام واسعاً بالمصادر والدراسات اللغويّة^٢، لقد رسم الإسلام على هيئة نموذج قبيح يتعارض ويتناقض كليّة مع النموذج المثاليّ للمسيحيّة بوصفها ديانة الحقيقة التي تميّز بالأخلاق الصارمة وروح السلام، وبأنّها عقيدة تنتشر بالإقناع وليس بقوة السلاح، وفي الوقت ذاته وضمن هذا المنحى أيضاً نسبت إلى الإسلام بعض الرموز المسيحيّة التقليديّة، ولكن بدلالات سلبية جديدة مثلاً: صورة الحمامة رمزٌ لروح القدس في المسيحيّة^٣، وقد أشار واطر رالي (Walter Raleigh) في كتابه تاريخ العالم (The History of the World) عام ١٦١٨م إلى حكاية أسطوريّة شاعت في بريطانيا مفادها أنّ الرسول ﷺ درّب حمامة لتنقر حبوب القمح من أذنه بغية إقناع العرب أنّ تلك الحمامة هي رسول الروح القدس الذي كان يبلغه الوحي الإلهي^٤، وقد انتشرت هذه الحكاية لدرجة أنّها ظهرت في مسرحيّة هنري السادس لوليم شكسبير:

(Henry VI Charles): Was Mahomet inspired with a dove? Thou with an eagle

1. Ibid, 45.

2. Netton, Orientalism Revisited: Art, Land And Voyage, 5-10.

3. Blanks and Frassetto, Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe, 66.

4. Raleigh, The History of the World, 178.

art inspired then.

«كيف أن الملك كارل الثاني يتوجّه إلى جان دارك صارخاً: ألم تلهم الحماة محمّداً أمّا أنت فإنّ النسر ربها ألهمك»^١.

وفي مسرحيّة «محمّد المتحلّ» للكاتب جيمس ميلر في العام ١٧٥٣ م أشار إلى أنّ الرسول ﷺ لم يكن لديه وحي إلهيّ، ولم يبعث من السماء، وإنّما دعوته هذه جاءت لرغبة جامحة وطموح شديد لطلب الرئاسة والمال تحت ستار الدين، مصوّراً الرسول ﷺ بأنّه زعيم لجماعة من قطاع الطرق من خلال محاورة بين شخصيّة محمّد المزعومة في مسرحيته وشخصيّة فرعون^٢. ويمكننا الإشارة إلى مبلغ التهكم بشخصيّة الرسول في الأدب الإنكليزيّ في المثل الشائع: إذا لم يأت الجبل إلى محمّد فإنّ محمّداً يذهب إلى الجبل^٣.

وهي عبارة مجازيّة ظهرت لأوّل مرّة في كتابات فرانسيس بيكون التي نشرها في عام ١٥٩٧ م، ومضمون هذه الفرية أنّ محمّداً ﷺ لما دعى الناس إلى الإيمان به طلب من التلّة أن تتقدّم نحوه، فلمّا لم تتحرّك التلّة نحوه تحرّك هو باتجاهها^٤.

لكن أشدّ ما قيل عن الرسول ﷺ ما جاء على لسان الشاعر الإسكتلنديّ وليام دينبار (William Dunbar) المولود ١٤٦٠ م في قصيدته السبع الموبقات التي اشتمل عليها وصف الأشخاص الراقصين في الجحيم الذين خرجوا عن سلطة الكنيسة، وقد أشار إلى أنّ السراسنة الذين يعبدون إلهًا للشّرّ كان يدعى ماهون^٥.

أمّا عن وفاته ﷺ، فقد كثر الحديث عن ذلك في الموروث البريطانيّ، ولا سيّما قصّة ضريحه المعلّق بين السقف والأرض في المدينة بواسطة أحجار مغناطيسيّة والتي باتت مثلاً للتعبير أنّ

1. Shakespear, Henry VI, 13: 27.

2. Dibdin, The London Theatre, Collection of the Most Celebrated and Dramatic Pieces, xvi: 176-218.

3. If the mountain won't come to Muhammad then Muhammad must go to the mountain.

4. Manser, The Facts on File Dictionary of Proverbs, the Facts on file, 135.

5. Laing, The Poems of William Dunbar, 2: 254.

أي أمر مشكوك فيه يعبر عنه بتابوت محمد المعلق^١.

لكن هذا الأمر لا يبدو جلياً في كتابات الفترة الأولى من القرن السابع عشر، حينما طبع في لندن عام ١٦١٠ م كتاب (علاقات الرحلة) (A Relation of a Journey) للشاعر والرحالة البريطاني السير جورج سيدني (George Sandys) (١٥٧٧-١٦٤٤ م) الذي اشتمل على أربعة أقسام قدم فيه وصفاً عاماً للدولة العثمانية ومصر والأراضي المقدسة والجزر الإيطالية البعيدة، وبسط فيه الحديث عن سيرة المصطفى ﷺ بنحو محجف، باعتباره شخصاً تظاهر بأنه اختير بفضل العناية الإلهية لتبليغ شريعة جديده لأبناء الجنس البشري وأن يخضع العالم لطاعته بواسطة استخدام السلاح^٢.

لقد شهد القرن السابع عشر تزايداً في عدد المصنّفات البريطانية المختصة بتاريخ الأتراك وحيثيات الإسلام^٣، كما ردّدت الأفكار الشائعة القديمة من قبل أكثر الكتاب البريطانيين في هذه الحقبة، برؤية تتماشى مع التصورات الجديدة عن الإسلام، كما ورد في كتاب (التاريخ العام للأتراك) (Historie Genrral Turkes) عام ١٦٠٣ م لمؤلفه ريتشارد نولدز (Knolles Richard) (١٥٤٥-١٦١٠ م) الذي يعدّ سجلاً حافلاً لأعمال القسوة والتعذيب الوحشية العثمانية، وقد اقتفى نولدز أثر الكتاب السابقين، في نظرهم للإمبراطورية العثمانية على أنها الإرهاب الأعظم في العالم، وأن الإسلام عمل شيطاني ومحمد نبي مزيف^٤، كما صدر في عام ١٦٥٦ لفرانسيس أوسبورن (Francis Osborn's) كتاب العلاقات السياسية لحكومة الأتراك (Political Reflec-tions on the Government of theTurks) وصدر كذلك في عام ١٦٦٨ م في لندن كتاب

1. The British Controversialist, And Literary Magazine, publisher Houlston and Stonemen, 3: 206.

2. George, Relation of a Journey Begun An: Dom Fovre bookes. Containing a description of the Turkish Empire, of Ægypt, of the Holy Land, of the remote parts of Italy, and islands adjoining Printed for W. Arrett, London, 1610, 52-53.

3. Curtis, Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India, 34.

4. Netton, Orientalism Revisited: Art, Land And Voyage, 5-7.

«أوضاع الإمبراطورية العثمانية (Present State of the Ottoman Empire) لـ بول ريكوتس (Paul Rycout's) (١٦٢٩ - ١٧٠٠ م)، وقد ظهر في هذين الكتابين نقد عنيف للسيرة النبوية والإسلام^١.

ويبدو أنّ الخطاب الاستشراقيّ البريطانيّ في هذه المرحلة أخذ بُعداً سياسياً نتيجة ظهور العثمانيين الأتراك بوصفه خطراً حقيقياً يهدد أوروبا منذ القرن الخامس عشر، قبل هذه المرحلة نظر الأوروبيون إلى الإسلام والنبوة من منظار ديني لا هوّتيّ ذي طابع خياليّ متعسف، بيد أنّ ظهور المارد العثمانيّ جسّد هذه الصورة الكلاسيكية المشوّهة عن الرسول والإسلام على أرض الواقع، وباتت طموحات السلاطين الأتراك وسياساتهم التوسّعية هي التمثّل الجديد لصورة محمد ﷺ ودينه في الخطاب البريطانيّ؛ لذلك قلّمنا نجد مصنفاً في القرن الخامس عشر وما تلاه لا يحمل بين دفتيه أسلوب المزامنة المفاهيمية المتمثلة «صورة محمد ﷺ = صورة الأتراك التوسّعيين» على الرغم من الاختلافات العرقية والزمانية بين محمد ﷺ والعثمانيين، ومن ثمّ أمست صورة النبوة المشوّهة في أوروبا أداة للتعبئة العسكرية والمفاهيمية ضدّ العثمانيين، بعد أن كان يروّج لها من أجل حماية أوروبا من استسراء الإسلام، وفي ذلك يشير برنارد لويس: «إنّ مسيحية العصور الوسطى انكبّت لدراسة الإسلام بغية التشكيك به وحماية المسيحيين من إلهاد المسلمين وحمل المسلمين على اعتناق المسيحية؛ لذا تجد أنّ أغلب الباحثين هم من طبقة الكهنة ورجال الدين خلقوا إطاراً أدبيّاً يتعلّق بالدين ونبيّه وكتابه، وقد حملت الجدالات الدينية نبرة بذئية ترمي إلى تشويه صورة الإسلام وحماية المسيحية بدلاً عن التبليغ، وعلى الرغم من ظهور بعض الأبحاث المتناثرة إلّا أنّ سمة التعصّب والتحيز ظلّت طاغية عليها، وقد لعب التجديد دوراً في التقليل من حدة النظرة التقليدية للإسلام حينما عكف الكتاب الكاثوليك إلى تشبيه البروتستانتين بمحمد^٢».

ويبدو أنّ الإسلام أضحى جزءاً من حالة الجدل الدينيّ المحتدم بين الكاثوليكية

1. Ibid, 34.

2. Lewis, Islam and West, 85-86.

والبروتستانتية في القرن السابع عشر، لا سيما حول مسألة أصل المسيحية وطبيعتها، إذ أصبح الإسلام دلالة تنكيل يستخدمها كل معسكر في تقرير غريمه وتشبيهه بأنه يحوز على مبادئ الإسلام نفسها وأتباع وثنيين على شاكلة الأتراك^١.

لكن سرعان ما ظهرت سمة جديدة في الكتابة عن الإسلام جلبتها بواكير عصر التنوير، فأصبحت الدراسات الأكاديمية مهتمة بمقارنة الأديان، لا سيما بعد أن لفت الفيلسوف البريطاني روبرت بويل (Robert Boyle) (١٧٢٧-١٦٩١م) إلى ضرورة النظر بجديّة إلى مقارنة محتويات كلاً من اليهودية والإسلام، مؤسساً بذلك روحاً نقديّة جديدة^٢، على أثرها تأسّس في جامعة كامبردج كرسيّ اللغة العربيّة في عام ١٦٣٢ من قبل تاجر أقمشة من لندن يدعى ثوماس آدم (Thomas Adams) ومن ثم شرّع وليم لويود (William Laud) (١٥٧٣-١٦٤٥م) بتأسيس كرّاس العربيّة في جامعة أكسفورد، الذي تمكّن من أن يحرّر رسالة ملكيّة إلى شركة الهند الشرقية المتواجدة في الشرق يحثّهم فيها على إرسال المخطوطات العربيّة والفارسيّة، وبذلك تمكّن من حيازة أكثر من ستمئة مخطوطة وعدد من صناديق العملات الشرقيّة^٣.

لكن أقدم كتاب صنّف بإنكليزيّة يحمل على غلافه اسم الرسول ﷺ ظهر في هذه المرحلة بريشة لوليم بيدويل (William Bedwell) (١٥٦٢-١٦٣٢م) والموسوم «الكشف عن محمد المنتحل والقرآن»^٤ الصادر في لندن في ١٦١٥م هذا المصنّف عكس عنوان غلافه ما ينطوي عليه محتواه من التعصّب والاجترار لنفس الأفكار القديمة، وقد نظر بيدويل إلى مقام الرسول ﷺ على أنّه شخص مغرّر به وأنّ القرآن في تصوّره كتاب للزندقة، أسّس بيدويل آراءه بناءً على ترجمته للقرآن الكريم التي تعدّ أوّل ترجمة إلى اللغة الإنكليزيّة من اللغة اللاتينيّة^٥، كما تمكّن بيدويل من

1. Curtis, Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India, 34.

2. Quinn, The Sum of all Heresies: The Image of Islam in Western Thought, 56.

3. Ibid, 64.

4. A Discovery of the Impostures of Mahomet and of the koran.

5. Hamilton, William Bedwell the Arabist 1563-1632, 39, 67.

الاطّلاع على بعض المخطوطات العربيّة والمعاجم اللغويّة المترجمة إلى اللاتينيّة^١. وقد اقتفى تلميذه إدوارد بوكوك (Edward Pococke) (١٦٠٤-١٦٩٠ م) أثره وصبّ اهتماماته على دراسة اللغتين العبريّة والعربيّة، فهو الكاتب الوحيد في عصره الذي حاز على فرصة الاطّلاع على المصادر الإسلاميّة الأصليّة، وقد أصدر في عام ١٦٥٠ كتابه (لمع من تاريخ العرب)^٢ (Specimen Historiae Arabum) وهو ترجمة لكتابات ابن العبري وكتابات أبو الفدا، وأضاف عليها تعليقات باللغة اللاتينيّة^٣، كما قام بوكوك أيضًا بترجمة حياة محمّد من العربيّة إلى الإنكليزيّة^٤، ولم تخلُ هذه الترجمة من المغالطات القديمة والمتمثلة بدعوى أنّ الإسلام دين زائف^٥.

ويشير آرثر جفري إلى أنّ كتاب عصر النهضة اعتمدوا في كتاباتهم عن السيرة على المصادر العربيّة الأصليّة التي باتت متاحة في الترجمات اللاتينيّة وأغلب هذه الأعمال كانت معادية بشكل مرير وذات أحكام تعسّفية مسبقة الحُكم^٦. وجدير بالإشارة أنّ الخطاب الإنجليزيّ حمل بين دفتيه نبرة عنصريّة عند الحديث عن قضايا الإسلام والمسلمين، فكان النعت المفضّل لدى الكتّاب البريطانيّين عند حديثهم عن المسلمين في القرون الوسطى هو (Moors)، هذه الكلمة تحمل بين طيّاتها دلالات متعدّدة، لكنّها كانت تُستعمل للدلالة على العرب البدو البرابرة أو العرب الأفارقة^٧، كما يرد لها دلالة في قاموس (Dictionary of Phrase and Fable) بمعنى أبناء هاجر زوجة إبراهيم^٨ وهذا المعنى يوازي المدلول السابق لمصطلح (Saracens) (سراسنة) أو عبيد سارة، ويمكننا أن نلمس ذلك في

1. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 65.

2. Lewis, Islam and west, 90.

3. Pococke, Specimen Historiae Arabum, ii-xiv.

4. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 65.

5. Netton, Orientalism Revisited: Art, Land And Voyage, 5-7.

6. Arthur, The Quest of the Historical Muhammad The Muslim World, 332.

7. Society for the Diffusion of Useful Knowledge, The Penny Cyclopaedia, 1: 328.

8. Brewer's Dictionary of Phrase and Fable, 430.

كتابات الشاعر روبرت بارون (Robert Baron) (١٦٣٠-١٦٥٨م) في الفصل الثالث من مسرحية ميرزا (Mirza) التي عرضت في لندن عام ١٦٥٥م في معرض حديثه عن القرآن في الفصل الثالث بقوله:

«Al Coran is a history of Mahomet authentique among the Moores as the gospel among us Christians».

«القرآن هو التاريخ الموثق لمحمد بين أتباعه، كما يمثل الإنجيل بالنسبة لنا نحن المسيحيون»^١، وقد أشار بارون أيضًا إلى أن الرسول ﷺ قد استعان في نظمه للقرآن بطبقة العبيد المسيحيين في مكة الذين أحاطوا بمعرفة مشوشة عن العهد الجديد^٢.

وفي العام (١٦٣٧م / ١٠٤٧هـ)، صدر في لندن كتاب «حياة محمد ووفاته» (The Life and Death of Mahomet) لولتر رالي (Walter Raleigh) (١٥٥٢-١٦١٨م)، والذي اعتقد بأن محمدًا ﷺ ذهب إلى المدينة غازيًا وأخذها بعنوة السيف، ثم لم يلبث أن يناقض نفسه بعد صفحات قلائل من كتابه ليقول إن محمدًا دخل المدينة سلمًا^٣.

أما ألكسندر روز (Alexander Ross) (١٥٩٢-١٦٥٤م)، فقد فرغ من ترجمة نسخة القرآن الكريم من الفرنسية إلى الإنكليزية في العام ١٦٤٩م هذه الترجمة التي عمد روز من خلالها إلى تشويه العبارات وتحريفها بنحو فظ وبنوايا عدائية^٤، كما تمكّن روز أيضًا من تصنيف كتاب «بانسيبيا أو عرض لتاريخ أديان العالم» (Pansebeia, or View of all the Religions in the World) في العام ١٦٥٢م والذي أفرد القسم السادس منه للحديث عن السيرة النبوية وتاريخ المسلمين من العرب والفرس والأتراك، وقد اشتمل كتابه على جانب من الموضوعية مقارنة بمعاصريه في عرضه لشخصية الرسول ﷺ، وقد أنكر الاعتقاد السائد بأن محمدًا هو المسيح

1. Birchwood, Staging Islam in England Drama and Culture, 88.

2. Ibid.

٣. وزان، صورة الإسلام في الأدب الإنكليزي دراسة تاريخية نقدية مقارنة، ١: ٧٤٣.

4. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 66.

الدجال، مشيرًا إلى أنه لم يكن يومًا عدو المسيح الذي ورد في سفر الرؤيا^١، خلافًا لما ذهب له بيتر هيلين (Peter Heylyn) (١٥٩٩-١٦٢٢ م) في كتاب الكوزموغرافيا (Cosmographie) الذي صدر في عام ١٦٥٢ والذي اعتقد بأن محمدًا ﷺ تمكّن من بناء إمبراطورية بفعل ما استحوذ عليه من مبادئ شيطانية^٢.

وفي عام ١٦٧١ م انبلج إلى حيّز الدراسات الاستشراقية أول فجر لعمل موضوعي منصف من سيرة الرسول في التاريخ البريطاني حمل عنوان «الاعتبار في نهوض وتنامي المحمّدية والدفاع عن محمد ودينه من مطاعن المسيحيين»:

An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of Christians.

للفيزيائي والكاتب البريطاني هنري ستوب (Henry Stubbe) (١٦٣٢-١٦٧٦ م) والغريب في الأمر أن هذا الكتاب لم يرَ النور إلّا في عام ١٩١١ م، وقد بسط ستوب من خلاله إلى عمل مماثلة بين الإسلام والمسيحية مقرًا بحقيقة دين الإسلام، منكرًا جميع الاتهامات القديمة، معتبرًا محمدًا ﷺ أعظم مشرّع عرفته البشرية^٣. لقد مثّل ستوب جزءًا من تقليد فكري متنامٍ آنذاك قائم على نقد التناقضات الفكرية التي تحملها مسألة التثليث المسيحية، هذا التقليد رجع فيه أصحابه للتفتيش عن جذور التوحيد الأصلية في تاريخ الشرق الأوسط^٤.

ولم تلبث حتى ظهر في العام ١٦٧٠ كتاب لم يخل من التهكمات القديمة جاء عنوانه: «عقوق الوثنية والمحمّدية» (Of the Impiety and Imposture of Paganism and Mahometanism) للراهب البريطاني إسحاق بارو (Isaac Barrow) (١٦٣٠-١٦٧٧ م)^٥.

1. Ross, Pansebeia, or, A view of all religions in the world..., 116-128.

2. Almond, Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians, 9.

3. Curtis, Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India, 35.

4. Force, & others, Newton and Religion: Context, Nature, and Influence Kluwer academic publisher, 156.

5. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 68.

إنَّ السمة الأبرز في الخطاب الاستشراقيّ البريطانيّ أبان هذه المرحلة من عصر التنوير التأكيد على الصورة التقليديّة المشوّهة عن الرسول ﷺ على الرغم من المحاولات النقديّة الخجولة التي شرع بها بعض الباحثين، والتي لم تؤتْ أَكْلَهَا؛ لأنّ العقليّة البريطانيّة لم تبلغ يومها حدّ الإنسلاخ الفعليّ عن الموروث الكلاسيكيّ الميثولوجيّ كما يبدو لنا، وهذا ما دلّت عليه عناوين المصنّفات التي كانت تحمل على أغلفتها عبارة (المنتحل أو الدجّال) (imposter) للدلالة على سيرة الرسول ﷺ التي أضحت في هذا العصر مادةً للأدب والفنّ والمسرح والدراما، فضلاً عن الخطاب المسيحيّ الكلاسيكيّ. وقد اتّسمت كتابات هذه المرحلة بأنّها قدّمت للقارئ أحكاماً مسبقةً قبل أن تشرع بسرد تفاصيل السيرة النبويّة بين ثنايا متونها لتحاكي ما استهلّ عليه عنوان المصنّف في المقام الأوّل، وبذلك يخيّل لنا أنّ المنهج العكسيّ كان الملمح الأوّل في تطوّر منهج كتابة السيرة النبويّة في بريطانيا.

ويشير الموند (Almond) أنّ عبارة المنتحل (Imposter) ظلّت التعبير العلميّ الملازم لاسم محمد ﷺ لتميّزه عن أسماء من لديهم التسمية نفسها حتّى وقت قريب من العهد الفيكتوريّ، ومن أمثلة ذلك ما ورد في دائرة المعارف الإنكليزيّة (English Encyclopedia) لعام ١٨٠٢م، ودائرة المعارف البريطانيّة (Britannica) للأعوام ١٨١٧م و١٨٣٢م^١، لكنّ أعنف نقد تعرّضت له سيرة الرسول ﷺ ظهر في عام ١٦٩٧م على يد الكاتب البريطانيّ همفري برديو (Humphrey Prideaux) (١٦٤٨ - ١٧٢٠م) في كتاب كان عنوانه يحمل دلالة واضحة «طبيعة الانتحال الصادقة تظهر كاملة في حياة محمّد» (The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet) وصف بريدو رسول الله ﷺ بعبارات قاسية متعصّبة، ومنها: «خلق محمّد ديناً ظنّ أنّه بات مستساغاً، لكنه لا يعدو أن يكون مزيجاً مضطرباً من اليهوديّة وهرطقة مسيحيّة كانت منتشرة في الشرق آنذاك وطقوس وثنيّة قديمة عند العرب، من ثمّ شرع بإباحة كلّ أصناف الغرائز الشهوانيّة بشتّى أشكالها بغية اجتذاب أصناف البشر لاعتناق دينه... ولما كانت تعصف به نوبات المرض فتسقطه صريعاً، لكنّه كان يدعي بأنّها غشية الملك جبريل عندما

1. Almond, Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians, 11.

يقبل عليه بوحى من الرب»^١.

رابعاً: عصر الانفتاح على التراث الإسلامي (المرحلة الاحترافية)

في مطلع القرن الثامن عشر، برز اسم سيمون أوكلي (Simon Ockley) (١٦٧٩-١٧٢٠م) قسّ مدينة كامبرج الذي درس العربية وأصدر في العام ١٧٠٨ كتابه «غزو السراسنة لسوريا وفارس ومصر» (The Conquest of Syria, Persia, and Aegypt by the Saracens)، وفي العام ١٧١٨م أصدر كتابه «تاريخ السراسنة» (The History of the Saracens) وقد اعتمد أوكلي في تصنيفهما على كتاب فتوح الشام للواقدي، وتعدّ مصنّفات أوكلي أوّل محاولة شاملة للكتابة عن تاريخ العرب والمسلمين باللغة الإنكليزية^٢ ويبدو أنّ صورة الرسول بدت مشوّهة في كتاباته؛ لأنّه سار في أثر برديو في تصويره لطبيعة الإسلام وسيرة الرسول ﷺ^٣.

وتأتي مؤلّفات جين كانيه (Jean Gagnier) (١٦٧٠-١٧٤٠م) البريطانيّ ذي الأصول الفرنسيّة وأستاذ اللسانيّات الشرقيّة في جامعة أكسفورد والذي شرع بتصنيف سيرة لمحمّد في ثلاثة أجزاء بالاعتماد على أبي الفداء، علاوة عن ترجمته لكتاب أبي الفداء «المختصر في تاريخ البشر» عام ١٧٢٣م إلى اللغة اللاتينيّة، وباتت سيرة النبيّ المكتوبة باللغة العربيّة متاحة لأوّل مرّة في أوروبا، كما شرّع جانيه بتصنيف سيرة للرسول سنة ١٧٣٢م، أشار في مطلعها إلى أنّه لم يرغب من تصنيف كتاب يستعرض فيه حقيقة حياة محمّد بقدر تعلق الموضوع بإظهار البواعث التي أدّت إلى إيمان العرب به، وقد أصبح كتابه عن حياة محمّد مرجعاً أساساً في تاريخ السيرة في أوروبا حتّى ظهور كتاب فايل (Weil Mohammed der Prophet) محمّد النبيّ في عام ١٨٤٣م، ليعلن بداية مرحلة جديدة في دراسات السيرة^٤.

خصّص جانيه مقدّمة كتابه بصفة رئيسة لتفنيد الآراء المتحاملة للكاتب الفرنسيّ هنري

1. Prideaux, The True Nature of Imposture, 10-13.

2. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 69.

3. Ockley, History of the Saracens, 2: xxxv.

4. Lewis, Islam and West, 90.

بونافلييه (Henri de Boulainvilliers) (١٦٥٨-١٧٢٢م) الذي صُنِّفَ في باريس عام ١٧٣١م كتابه (تاريخ العرب مع حياة محمد (Histoire des Arabes avec la Vie de Mahomet)، لقد تمتّع جانيه في هذا العمل بكثير من المهارة والذوق، لدرجة أن كتابه عدّ من أفضل ما كتب عن سيرة محمد، وقد اغترف منه كثير من المؤرخين، لكن رغم ذلك لم يكن جانيه منصفًا للرسول إنصافًا تامًا، فقد وصفه بأنه أكثر الناس شرًا، وقد علّق بفانمولر على ذلك بقوله «من هذا يتبيّن لنا أن الأمر هنا ليس له إلا تفسير واحد هو توجيه القارئ من بادئ الأمر لقراءة الكتاب في ضوء هذه الأحكام وبهذا يؤثر جانيه على القارئ ويقيّد حريته ويقلّده بذلك نظارة سوداء تلوّن كلّ ما تقع عليه عينه بهذا اللون القاتم، وهذا ليس من العلم والإنصاف، ولا يمتّ إلى الأمانة العلميّة بسبب»^١.

وفي عام ١٧٣٤ وبعد خمس وثمانين عامًا من ترجمة روس (Rose) ظهرت ترجمة جديدة للقرآن على يد البريطاني جورج سيل (George Sale) (١٦٩٧-١٧٣٦م) اشتملت على حواشٍ وتعليقات مقتبسة من نسخة القرآن اللاتينية الجدلية المضادة للإسلام والتي صدرت في روما عام ١٦٩٨م للدوفيشيو ماراشي (Lodovico Marracci) (١٦١٢-١٧٠٠م)، قدّم سيل نبذة عن حياة محمد، لم يخرج فيها عن النظرة التقليدية السلبية إزاء النبوة، لكنه اختلف عمّن سبقه بأنّه أشاد بالقيم الأخلاقية التي يحملها محمد، وهذا يعدّ تطورًا في نظرة البريطانيين إلى شخصية محمد، حتّى إنّ إدوارد جيون ذهب إلى عدّه نصف مسلم^٢، وفي ذلك نورد اقتباسًا من أقوال سيل في حقّ الرسول ﷺ:

«Mahomet ...he was a man of at least tolerable morals, and not such a monster of wickedness as he is usually represented...»³

«محمد... رجل ذو أخلاق رفيعة وليس وحشًا أو شرًا كما ينظر: إليه في العادة».

لقد جلب القرن الثامن عشر مع تحولات في طبيعة الخطاب الاستشراقي إزاء السيرة

١. سيرة الرسول في تصوّرات الغربيّين فصول مختارة من كتابات المستشرق الألمانيّ جوستاف بفانمولر ترجمها وقدم لها:

زقزوق، سيرة الرسول في تصوّرات الغربيّين، ١٧١.

2. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 67.

3. Sale, The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed, 54.

النبويّة، حيث يقول برنارد لويس: «لقد ظهرت في كتابات عصر التنوير شهادات إيجابية بحقّ محمد على أنّه الحكيم والمتسامح والمشرّع والحاكم والمجدّد... على الرغم من إدانتهم واتهاماتهم له بالتعصّب والتلفيق^١، ويبدو أنّ ظهور نزعة التناقض في الموروث السلبيّ واعتماد وجهات نظر جديدة تتسم بالموضوعيّة في كتابات القرن الثامن عشر أدّت إلى تغيير النظرة تجاه الإسلام لكن بنحو بطيء^٢».

شهد القرن الثامن عشر ولادة مفكرين نظروا إلى الرسول والإسلام من زاوية مغايرة للموروث السائد، وهذا ما نلمسه عند الشاعر الإنكليزيّ صمويل تايلور (Samuel Taylor Coleridge) (١٧٢٢-١٨٣٤م) الفيلسوف الإنكليزيّ ومؤسس الحركة الرومانسيّة الإنكليزيّة، الذي قدّم في عام ١٧٩٩م قصيدة عن الرسول ﷺ عنوانها (محمد Mahomet) وهي من الأعمال الأدبيّة المنسيّة^٣ وتعدّ أروع ما كتب عن الرسول ﷺ في الأدب الإنكليزيّ، وتقع في أربعة عشر بيتاً، دافع فيها عن الرسول، واصفاً إيّاه بأنّه النبيّ الواعظ والثائر البروتستانتيّ والمحارب المتحمّس الذي سحق طقوس الكفر عند وثنيي مكّة وعند وثنيي المسيحيّة، ناشراً بذلك تعاليم الإنجيل الحقيقيّة للمسيح^٤.

لكن الكاتب المسرحيّ ولتر سافج لاندروز (Walter Savage Landor) (١٧٧٥-١٨٦٤م) ذهب إلى أنّ محمّداً ﷺ والقديس سيرجيس كلاهما يطلبان الشهرة، فالقديس سيرجيس كان يطمع أن يظهر في القسطنطينيّة، بينما أراد محمّد أن يظهر في سوريا، فمحمّد ليس بنبيّ، بل حرّم الخمر على نفسه لما يصيبه من صرع وإغماء، فادّعى أنّ ذلك وحي من السماء، وأنّه حرام على المسلمين^٥، «لكن النزعة الجديدة لم تبلغ أوجها إلّا في طروحات المؤرّخ الإنجليزيّ إدوارد جيبون (Edward Gibbon) (١٧٣٧-١٧٩٤م) في مصنّفه «تاريخ انحدار وسقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة» (The History of the Decline and Fall of the Roman

1. Lewis, Islam and West, 90.

2. Quinn, The Sum of all Heresies: the Image of Islam in Western Thought, 57-58.

3. Humberto, Islam and the English Enlightenment 1670-1840, 2.

4. Coleridge, The Poetical Works of S.T. Coleridge, 2: 68.

٥. وزان، صورة الإسلام في الأدب الإنجليزيّ دراسة تاريخيّة نقدية مقارنة، ١: ٧٤٣.

Empire) بين عامي (١٧٧٦-١٧٨٨م) الذي أفرد في القسم الخمسين من المجلد التاسع لطبعة ١٧٨٩ للحديث عن تاريخ الجزيرة العربيّة وسيرة الرسول ﷺ؛ إذ استهلّ هذا القسم بعبارته الشهيرة «استطاع محمد باستخدام السيف في يد القرآن باليد الأخرى أن يقيم عرشه على أنقاض المسيحيّة وأنقاض روما^١، وأشار في موضع آخر إلى «أنّ عقيدة محمد خالية من الخرافات، والقرآن شهادة مجيدة على وحدانيّة الربّ^٢، كما ذهب إلى أنّ محمدًا تفادى أن يقع فريسة لطموحه حتّى بلوغه سنّ الأربعين، ويرى أنّ طموحه السياسيّ جرفه لتبنيّ منهج مغاير في المدينة، خلافًا لما كان عليه في مكّة، وسرعان ما ذهب عنه ملامح شخصيّة المكّيّة المتسامحة بفعل هذا الطموح»^٣، ويمكن أن نحكم على مبلغ التناقض والحيرة التي بلغها كتاب هذه العصر من خلال النصّ التالي:

«إنّ الخلاصة من حياة محمد توجب علينا أن نقيم توازنًا بين فضائله وأخطائه، وأن نقرّر عنوانًا لهذا الرجل الاستثنائيّ هل كان متحمّسًا أم متحلّلاً؟... كيف يمكن لرجل حكيم أن يخدع نفسه، وهل يمكن لرجل صالح أن يخدع الآخرين؟ هل يجمع الضمير في خليط مضطرب من خداع الذات والاحتيال الاختياريّ؟ هذا الرجل الذي يشهد له صهره عليّ: بأنّه جمع كلّ الفضائل، فهو الشاعر والمحارب والقديس، الذي لا زالت حكمته تشهقُ الأقوال الأخلاقيّة والدينيّة؛ الذي وقف بفصاحته وشجاعته بمنازلات السيف واللسان منذ أن صدح بدعوته حتّى آخر طقس في جنازته الذي لم يُخلد من صاحبه الكريم وأخيه ونائبه الذي أخلص له وكان له بمنزله هارون من موسى»^٤.

إنّ الإشارة إلى شخصيّة الامام عليّ عليه السلام في هذه المرحلة يدلّل بنحو لا يرقى إليه الشكّ على تطوّر جديد في قراءة سيرة الرسول ﷺ ليشمل آفاقًا أوسع تستوعب شهادة الأعلام المقربين من الرسول ﷺ، هذا التطوّر يبدو أنّه أضفى حالة من التوازن النسبيّ على الصورة الكلاسيكيّة

1. Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, 9: 115.

2. Ibid, 122.

3. Ibid, 167-173.

4. Ibid, 171.

المشوّهة، وهو يرتدّ إلى تجلّيات النزعة العقلية التي برزت في هذه المرحلة، زد على ذلك، فإنّ اختيار جيبون لشهادة الإمام عليّ عليه السلام تحديداً في صياغة خلاصته عن حياة محمد ﷺ يقطع بأنّ الكتاب البريطانيّ كانت لهم أحكام وتصورات عن علاقات النبيّ بأصحابه ومبلغ منازلهم الفكرية، وهذا يدلّ على ظهور النزعة التحليلية ذات الطابع الشموليّ في قراءة تفصيلات السيرة في هذه المرحلة النقديّة المبكرة.

وفي أواخر القرن الثامن عشر والتي تعدّ مرحلة انتقال إلى ما يعرف بالتاريخ الاستعماريّ أو الكولونياليّ فرضت شركة الهند الشرقية هيمنتها على الهند واستحوذت على القوّة من الحكّام المسلمين، صاحب التوسّع الاستعماريّ البريطانيّ؛ إذ شهدت تبدّلاً في المواقف حيال الشرق، وفي هذه المدّة ظهرت طائفة من رجالات الشركة من المنبهرين بالثقافة المحليّة في الهند والمنجز الحضاريّ للشرق، هؤلاء كان لهم أثر بالغ في تغيير نبرة الخطاب التاريخيّ عن الشرق، فباتت النبرة أقلّ حدّة وتهديداً من السابق، لكنّ السمة البارزة التي كانت عليها كتابات هذه المرحلة هي الإبقاء على حالة الأبويّة من قضايا الشرق بشكل يسهم في تعزيز السيادة البريطانيّة وتسويق الحكم الاستعماريّ¹.

1. Netton, Orientalism Revisited: Art, Land And Voyage, 5-6.

الخاتمة

إنَّ السمة الغالبة على الخطاب الاستشراقيّ البريطانيّ الكلاسيكيّ بشكله العامّ كان تحاملياً معباً بالموروثات الميثولوجيّة للكنيسة بنحو غير مبرّر، على الرغم من التحوّلات الإيديولوجيّة والمفاهيميّة والمنهجيّة التي تمخّضت عنها الانشقاقات البروتستانتية أو التي أفرزتها الحقبة الكولنياليّة على الرغم من ظهور محاولات متواضعة لتقديم صورة موضوعيّة عن الشخصية المحمديّة تصل إلى حدّ الندرة؛ تمثّل من وجهة نظرنا حالات فردية انسلخت من موووثاتها الفكرية لتمعن النظر في الشخصية المحمديّة كظاهرة إنسانية مستقلة في إطارها الزمكانيّ بمعزل عن الموروثات الدينيّة أو الصراعات السياسيّة بين أوروبا وتركيا العثمانيّة؛ اذ لم تجد صورة الرسول البرّاقة طريقها إلى المخيال الشعبيّ البريطانيّ؛ بفعل التشويه التي جعلت صورته توازي صورة الشيطان، ليكون الإسلام عقاباً، بدلاً عن كونه تحديثاً قيماً قائماً على الوحدانيّة، كما نلحظ أنّ التطوّرات التي شهدتها العقليّة البريطانيّة من المرحلة القروسطيّة ذات الصبغة الميثولوجيّة الاعتباريّة ومروراً إلى المرحلة الكولنياليّة العلمانيّة لم تؤدّ إلى حدوث تغيير موضوعيّ عن الشخصية المحمديّة في الخطاب الاستشراقيّ، بل لمسنا أنّ إرهابات هذه التطوّرات قد تمّ توظيفها لتعزيز الخطاب التقليديّ التحامليّ من خلال تشذيبه من الموروثات الميثولوجيّة المسيحيّة والتشديد على الأبعاد التقويضيّة للمنظومة الإسلاميّة من خلال نبرة أقلّ حدّة وخطاب متطوّر أشدّ وقعاً.

كما ظهر لنا أنّ هذا الخطاب اتخذ شكلاً بانورامياً شمولياً كانت إفرازاته واضحة على التدوين والفلكلور والأدب والفنّ والتأليف واقتناء المخطوطات والترجمة والقصيدة والمسرح، ونلمس أنّه ليس من شخصيّة في تاريخ بريطانيا حازت على مثل هذا القدر من الاهتمام والتأليف بقدر ما حازت عليه الشخصية المحمديّة؛ ولعلّ كل ملمح من ملامح الفن والإحساس والرقّيّ الإنسانيّ سخرت بنحو منظم لتجعل من الإسلام عدوّاً خيفاً يتسوّر بريطانيا التي يفصلها عن الإسلام بحار بعيدة، لكن ما يلوح في الأفق أنّ الشخصية المحمديّة المشوّهة في الخطاب الاستشراقيّ البريطانيّ قد تمّ إنتاجها لتغدو مستحثّاً من مستحثّات التطوّر.

لائحة المصادر والمراجع

١. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقبي، ط ٤، ٢٠٠١ م.
٢. جورافسكي، أليسكي، الإسلام والمسيحية، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٧ م.
٣. زقزوق، محمود حمدي، سيرة الرسول في تصورات الغربيين فصول مختارة من كتابات المستشرق الألماني جوستاف بفانمولر ترجمها وقدم لها جامعة الأزهر، مجلة مركز البحوث السنة والسير، العدد الثاني، القاهرة، ١٩٨٧ م.
٤. سودرن، ريتشارد، صورة الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيد، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦ م.
٥. شاخت، جوزيف، وكليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة وتعليق: محمد زهير السمهوري وآخرون، تحقيق: شاكراً مصطفى، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٨ م.
١. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقبي، ط ٤، ٢٠٠١ م.
٢. وزان، محمد عدنان، صورة الإسلام في الأدب الإنجليزي دراسة تاريخية نقدية مقارنة، ج ١، الرياض، دار إشبيلية للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٨ م.
3. Almond, C, Philip, Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians, Netherland, 1989.
4. Arthur, Jeffery, The Quest of the Historical Muhammad The Muslim World, vol. xvi, Issue 4, (October 1926).
5. Beckett, Katharine scarf, Anglo-Saxon perceptions of the Islamic World, UK, Cambridge University Press, 2003.
6. Birchwood, Matthew, Staging Islam in England Drama and Culture, Cambridg, 2007.
7. Blanks, David R., and Michael Frassetto, Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe, New York, St. Martin's Press, 1999.
8. Brewer's Dictionary of Phrase And Fable, New York, Harper & Brothers publisher, 1890.
9. Coleridge, Samuel Taylor, The Poetical Works of S.T. Coleridge, Vol 2, London, 1836.
10. Curtis, Michael, Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
11. Davidson, Thomas, Chambers' Twentieth Century Dictionary of the English Language

- Pronouncing, London, Edinburgh, 1903.
12. Dibdin, Thomas, The London Theatre, Collection of the Most Celebrated and Dramatic Pieces, vol. xvi, London, Whittingham and Arliss, 1816.
 13. Elgamri, Elzain, Islam In The British Broadsheets The Impact of Orientalism on Representations of Islam in the British Press, UK, Ithaca Press, 2008.
 14. Force, James E., & Others, Newton and Religion: Context, Nature, and Influence, Netherlands, Academic Publisher, 1999.
 15. Gibbon, Edward, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, vol 9, London, 1789.
 16. Hamilton, Alastair, William Bedwell the Arabist 1563-1632, Leiden -Netherland, Advancement Pure Research, 1985.
 17. Hourani, Albert, Islam in European Thought, Uk, Cambridge University, 1989.
 18. Humberto, Garcia, Islam and the English Enlightenment 1670-1840, USA, Johns Hopkins University press, 2012.
 19. Laing, David, The Poems of William Dunbar, Vol 2, Edinburgh, 1893.
 20. Lewis, Bernard, Islam and West, Oxford, Oxford University Press, 1993.
 21. Mansour, Atallah, Narrow Gate Churches, The Christian Presence in the Holy Land Under Muslim, USA, Hope Pub House, 2004.
 22. Martin H. Manser, The Facts on File Dictionary of Proverbs, USA, The Facts on File, 2007.
 23. Melrose, Robin, The Druids and King Arthur A New View of Early Britain, UK, British Library, 2011.
 24. Murray, Sir James A.H., and Others, A New English Dictionary on Historical Principles: Founded Mainly on the Materials Collected by the Philological Society, vol M, Oxford, Clarendon Press, 1928.
 25. Netton, Ian Richard, Orientalism Revisited: Art, Land And Voyage, USA, Routledge, 2013.
 26. Ockley, Simone, History of the Saracens, vol 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1757.
 27. Pococke, Edward, Specimen Historiae Arabum, Oxford, Oxford University Press, 1806.
 28. Prideaux, Humphrey, The True Nature of Imposture, Oxford, Oxford University Press,

1723.

29. Quinn, Frederick, The Sum of all Heresies the Image of Islam in Western Thought, Oxford University Press, 2008.
30. Raleigh, Walter, The History of the World, London, First Book, 1614.
31. Ross, Alexander, Pansebeia, or, A view of all religions in the world, London, Printed by T.C. for John Saywell, 1669.
32. Sale, George, The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed, Vol 1, London, Printed by C. Ackers for J. Wilcox, 1795.
33. Sandys, George, Relation of a Journey Begun An: Dom Fovre bookes. Containing a Description of the Turkish Empire, of Ægypt, of the Holy Land, of the Remote Parts of Italy, and Ilands adjoining, London, Printed for W. Arrett, 1610.
34. Setton, Kenneth M, Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom, Philadelphia, American philosophical Society, 1992.
35. Shakespeare, William, and Others, The plays of William Shakespeare., Henry VI, London 1813, Vol 13.
36. Shakespeare, William, and Others, The Plays of William Shakespeare, Romeo and Juliet, Vol 20, London, 1813.
37. Shihab, Alwi, Examining Islam in the West, Addressing Accusations and Correcting, Indonesia, 2011.
38. Stubbe, Henry, Account of the Rise and Progress of Mahometanism, London, 1911.
39. The British Controversialist, And Literary Magazine, vol3, London, Publisher Houlston and Stonemen, 1860.
40. The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge, vol1, London, 1833.
41. Thomson, Robert, The Armenian History Attributed to Sebeos, Translator: James Howard-Johnston, Oxford, Liverpool University Press, 1998.
42. Walter, Emil Kaegi, "Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest, Church History", Vol. 38, No. 2 (Jun., 1969), pp. 139-149 (11 pages), Published By: Cambridge University Press.

صورة الرسول محمد ﷺ في عيون الاستشراق الإيطالي (دراسة في النشأة والتطور والامتداد)

د. محمد العمارتي^١

مقدمة

تعرض طريق الباحث في الاستشراق الإيطالي المهتم بالسيرة النبوية عبر مسيرته التاريخية عقبات كثيرة ومتنوعة نشير إلى بعضها:

- ندرة البحوث والدراسات المتخصصة التي تخص الموضوع بالدرس والتحليل والمتابعة العلمية، في تجلياته وصوره المعرفية والتاريخية، إذ لم يحظ بأهمية كبرى لدى الباحثين العرب على وجه الخصوص مثلما هو الحال بالنسبة إلى بقية المدارس الاستشراقية الأخرى (الإنجليزية- الألمانية- الفرنسية- الأمريكية...).

- قلّة الترجمات العربية التي لا تستطيع في وضعها الحاليّ أن تبلور وعياً ودراية عربيّين كافيين بما يكتبه الآخر الإيطاليّ عن سيرة المصطفى ﷺ وعن حياته، من شأنها أن تخلق موقفاً أو تصوّراً عربياً خاصاً وواضحاً إزاء هذه الأعمال الاستشراقية الإيطالية التي تأخذ مجال السيرة النبوية ضمن انشغالها واشتغالها العلميّين.

ثمّ إنّ الباحث العربيّ في تعامله مع هذا المبحث العلميّ الحيويّ سيجد نفسه دائماً -لأسباب التي ذكرناها- في حالة من السعي الدائب والمستمرّ نحو المصادر الأجنبية، الإيطالية منها بالخصوص التي تناولت الموضوع، ومن ثمّ فهو يحتاج إلى الترجمات وإنجازاتها ووثرائها وتعدّد محاورها في الموضوع، لخلق حوار تواصليّ علميّ مع هذه الدراسات والمصادر الإيطالية.

١. باحث أكاديمي من المغرب.

إذا ما وضعنا طبيعة الاهتمامات الإيطالية بالسيرة وقارناها بمثيلاتها في الخطابات الاستشرافية العالمية الأخرى (الإنجليزية-الألمانية-الفرنسية-الهولندية...) أي ما تحقق عندها من إنجازات علمية تخص موضوع السيرة، فإن الأمر المؤكد هو أن الاستشراق الإيطالي لم يتم له ذلك القدر الكبير والمهم من التراكم العلمي في الموضوع، ما يجعله في مستوى أفقي، ومتساوياً مع الخطابات الاستشرافية الأخرى كافة.

ولكن هناك حقيقة أساسية ثابتة وإيجابية تحسب لصالح الاستشراق الإيطالي في إطار عنايته بالسيرة النبوية، وهي أنه كان من بين السباقين إلى هذا الاهتمام بحكم عوامل كثيرة، أهمها أن إيطاليا كانت ولا تزال مركزاً استراتيجياً للديانة المسيحية وحاضنة لها إلى جانب إسبانيا الإسلامية في العصر الوسيط (الأندلس) بطبيعة الحال، ثم بحكم الصلات الوثيقة التي كانت تجمع بين إيطاليا والدول الإسلامية، وهي صلات قديمة قدم التاريخ والحضارة الإسلاميين، ومتنوعة تأخذ تجليات متعددة، منها ما هو اقتصادي وسياسي، ومنها ما هو علمي وثقافي؛ إذ «كانت إيطاليا أعرق أمم الغرب التي اتصلت بالشرق الأدنى اتصالاً وثيقاً متنوعاً، ونالت الثقافة العربية واللغات الشرقية من الترجمة والحفظ والتعليم والنشر، بفضل الفاتيكان حظاً موفوراً موصولاً.... فعنيت جامعة بولونيا (Bologna 1076) بعلوم العرب، وجامعة نابولي (Napoli 1224) بثقافتهم، وجامعة سينا (Sienna 1246) بأدابهم، وجامعة روما (Roma 1248-1303) ثم بدراسة الآثار واللغة والآداب العربية والألسنية السامية، وجامعة فلورنسا (Firenze 1321) باللغات الشرقية، وجامعة بادوى (Padova) باللغات السامية، والجامعة الغريغورية (Grego-riana 1553) باللاهوت والحق القانوني الشرقي والدراسات الإسلامية^١».

كما تجسدت هذه الصلات على مستوى تأسيس المطابع للغرض ذاته، فكانت «أول مطبعة أنشأها الرهبان: سفانيم، وبامرتز في دير سوبياكو (١٤٦٤ م)، ثم نقلها إلى روما (١٤٦٧ م)، وبدأت الطباعة في البندقية، وفي ميلانو (سنة ١٤٦٩ م)، وفي فلورنسا (سنة ١٤٧١ م)، وفي ماينس حيث طبع الأب روث الدومينيكي دليل الحج، وفيه الأبجدية العربية (سنة ١٤٨٦ م)،

وقبل أن يختتم القرن الخامس عشر صدر عن إيطاليا ٤٩٨٧ كتابًا، منها ٣٠٠ في فلورنسا، و٦٢٩ في ميلانو، و٩٢٥ في روما، و٢٨٣٥ في البندقية^١.

فبدأ الاهتمام أكثر فأكثر بالإسلام دينًا وعبادة وثقافة وسلوكًا وعلماً وحضارة، واتخذ شكلاً أبعد تنظيمًا وأعمق انتشارًا واستمرارًا في مدن إيطاليا وكنائسها بفعل الدور الخطير للفاتيكان، فكان رجال الدين ومرجعهم الفاتيكان يؤمّنون الطبقة المتعلّمة في أوروبا، ولا سبيل لهم إلى إرساء نهضتها إلّا على أساس من التراث الإنساني الذي تمثله الثقافة العربية، فتعلّموا العربية، ثمّ اليونانية، ثمّ اللغات الشرقية للنفوذ منها إليه، ولتخرج أهل جدل يقارعون فقهاء المسلمين واليهود، ويردّون عليهم براهين من كتبهم أنفسهم^٢.

إذًا من خلال هذه العتبات الأساسية الأولى يمكن إدراك طبيعة هذا الموضوع وأهميته. ومن ثمّ سنحاول في ضوء ما ذكرناه سابقًا أن نصوغ منطلقات هذه الدراسة لبناء التصورات والمواقف عن الموضوع، ذلك من خلال تناول البدايات الأولى المبكرة لنشأة الاستشراق الإيطالي في إطار اهتمامه بسيرة الرسول ﷺ، مع الإشارة بشكل خاصّ إلى أن تاريخ الاستشراق الدينيّ الإيطاليّ قد عرف مرحلتين أساسيتين مختلفتين إلى حدّ ما، هما:

مرحلة العصور الوسطى حيث اتخذ الاستشراق مواقف عدائيّة حاقدة وماكرة من السيرة النبويّة، فاتّسمت أبحاثه وكتاباته بملامح الصراع الدينيّ والكذب والتلفيق وإخفاء الحقيقة العلميّة.

مرحلة العصر الحديث، حيث اتخذ طابعًا معتدلًا، وخفّف مستشرقوه من غلواء خطاباتهم ومواقفهم وتصوّراتهم إزاء النصوص الدينيّة الإسلاميّة كالقرآن الكريم والسيرة النبويّة وغيرهما، بفعل تطوّر مناهج البحث وطرائق المعالجة والدرس، وانفتاحهم على التحولات الكبرى التي عرفتھا العلوم الإنسانيّة، وذلك في إطار خلق حوار الأديان والثقافات والحضارات.

إنّ ما يهمّنا نحن في هذه الدراسة بالدرجة الأولى هو معرفة الطريقة والكيفيّة التي بواسطتها

١. م. ن، ١٢٠.

٢. م. ن، ١١٣-١١٤.

صاغ المستشرق الإيطالي معرفته بشخصية الرسول الكريم ﷺ في مراحل متقدمة من تاريخ نشأة الاستشراق الديني بإيطاليا، ثم تتبع تجليات هذه المعرفة وتلك التصورات في أعمال كتاب ومستشرقين لاحقين. وسنسعى في ضوء ذلك إلى تناول هذا الموضوع ومحاوره انطلاقاً من آراء بعض رجال الدين المسيحيين والمستشرقين الإيطاليين الأوائل، نظراً لما مارسوه من تأثير كبير على تطوّر مسار الاستشراق الديني بإيطاليا، وفي توجّهاته العامة، ونظراً لحضور أفكارهم وآرائهم في الدراسات الاستشرافية الأوروبية الأخرى المصاحبة لهم واللاحقة عليهم، وهؤلاء هم:

فيدينزو دي بافيا، وأندريا أرفابيني، وأندريا داندولو، ودانكونا (Dancone)، ودانتي أليجيرى (Dante Alighieri) (١٢٦٥-١٣٢١ م)، والأب دومينيك جرمانوس (Germa-nus, D.) (١٥٨٨-١٦٧٠ م)، ولودفيكو ماراتشي (Marracci, L.) (١٦١٢-١٧٠٠ م)، وكذا انطلاقاً من بعض آراء مستشرقين إيطاليين معاصرين اهتمّوا بالظاهرة المحمّدية، فكتبوا عن الإسلام عامّة وعن الرسول ﷺ خاصّة، واتّخذوا حياته أو سيرته ﷺ مادّة لدراساتهم وأبحاثهم العلميّة، أمثال: دافيد سانتيلانا (١٨٥٥-١٩٣١ م)، والأمير ليوني كيتاني (Caetani Leone) (١٨٥٩-١٩٢٦ م)، وكارلو ألفونصو نلينو (Nallino Carlo Alfonso) (١٨٧٢-١٩٣٨ م)، وميكلانجلو جويدي (Guidi Michelangelo) (١٨٨٦-١٩٤٠ م) وفرانيسكو غابرييلي (١٩٠٤-١٩٩٧ م) ثمّ لورافيشيا فاغليري.

كما سيّخذ عملنا هذا منحى توثيقياً تاريخياً يعمد إلى التّبع التّقصي والرصد، ولا ينجح إلى التحليل والمقارنة والاستنتاج، لطبيعته المنهجية.

أولاً: الاستشراق الإيطالي وبداية الاهتمام بالإسلام

لا يستطيع أحد مهما أوتي من معرفة وعلم واسعين بحركة الاستشراق الإيطالي في تناوله للظاهرة النبوية وتجلياتها الدينية والسلوكية... أن يجزم أو يحدّد بدقة ووثوقية كبيرة تاريخ إنجاز أوّل بحث أو دراسة أو احتكاك بنصوصها من قبل الكتاب والمستشرقين واللاهوتيين

الإيطاليين، ولكنه يستطيع أن يقول بنوع من الاطمئنان بأن هذه الاهتمامات بالسيرة النبوية نشأت بإيطاليا مع نشوء الصراع الديني العقائدي بين المسيحية والإسلام، كما ترعرعت وازدهرت واشتد عودها مع الاحتكاك والاطلاع المباشر على النصوص الدينية الإسلامية (القرآن الكريم - السيرة النبوية - وكتب الصحاح...). إذ كان لهذا الاطلاع أثره الفعال في ظهور البدايات الأولى للاستشراق الديني بإيطاليا.

وللغرض نفسه تمت أول طبعة لنص القرآن الكريم^١ باللغة العربية بأوروبا، وذلك بالبندقية^٢ سنة ١٥٣٧ م أو ١٥٣٨ م على يد أليساندرو باغانيني (Paganini)، وهي المطبعة العربية التي أنشأها فرديناند دي ميديتشي دوق توسكانيا، مدعوماً من البابا غريغوار الثالث، أي أنه جرى طبع القرآن الكريم في إيطاليا/ أوروبا، قبل أن يطبع في أي بلد إسلامي بفترة طويلة ربما تزيد عن ثلاثة قرون، وفي فترة مبكرة جداً من اختراع فن الطباعة^٣.

١. كان الاعتقاد السائد لدى الكتاب الإيطاليين خاصة والأوروبيين عامة في مرحلة العصور الوسطى بأن القرآن الكريم من تأليف الرسول الكريم محمد ﷺ، ومن إبداعه، وليس من كلام الله تعالى، ومن ثم فإن القرآن الكريم يرصد أفكار الرسول ﷺ وعقيدته ومراحل حياته، وبكل ما يتعلق بمساره الديني والعقائدي؛ لذا فإن ترجمته إلى لغات أوروبية تعد خطوة أولى وأساسية وحاسمة عندهم في طريق تكوين معرفة بصاحب هذا الدين. لكن للأسف رغم ذلك فقد اتخذت الترجمة سبلاً ملتوية في غاية من الخبث والتضليل، فضاعت بذلك الحقيقة المحمدية في أعمالهم وكتاباتهم.

٢. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٣٠٢ وما بعدها.

٣. التقيت بالدكتور المصري محمود سالم الشيخ، الباحث في فقه اللغات الرومانية الذي يعمل أكثر من أربعين سنة في عدد من الجهات العلمية والأكاديمية بإيطاليا، التقيت به أثناء مشاركتنا معاً في ندوة علمية دولية نظمها جامعة فاس بالمملكة المغربية أيام ١٣-١٤-١٥ أبريل ٢٠١٠ م في موضوع «السيرة النبوية في الكتابات الإيطالية»، فذكر لي بخصوص ملابس موضوع طبع القرآن الكريم بالبندقية قائلاً: «من خلال دراستي العميقة للنسخة التي اكتشفناها ونوفو، هي أن المصحف لم يطبع بالمعنى الصحيح للكلمة، وإنما نحن أمام بروفة طبع، على صورة أوراق مفكوكة، وليست معدة للتجليد ولا للتوزيع. والحقيقة أن باغانيني كان قد وضع كل آماله وأمواله رهنا بنجاح مشروع الحروف الطباعية باللغة العربية، بعد أن كانت المطابع قد انتشرت في أوروبا، تطبع بالحروف اللاتينية، وكان لا بد له من التميز بابتكار جديد يعطيه ميزة تنافسية في الأسواق، فكان ابتكاره للحروف العربية الطباعية وبدأ بطبع المصحف في بروفة يقوم بتسويقها في الأسواق الخارجية، وخاصة في تركيا الإسلامية، واثقا من أنها سوف تجد رواجاً وتحبي صناعته، مع شريكه وابنه.

وكان يمكن أن تمثل هذه الجهود إجراءً أولياً في محاولة تكوين معرفة صحيحة وموضوعية بنصوص هذا الدين وبكتبه المقدسة، والاطلاع عن قرب على تعاليمه وتشريعاته لإدراك مواطن التوافق والنبوغ والوحي والعبقريّة فيه، لكنّه للأسف تمت هذه الطبعة في ظلّ أجواء الصراع، والاستنفار، والترقب، والخوف، والعدائيّة التي تطفئ كلّ نور. ولهذا كرّست هذه الجهود ثقافة الصراع وليست ثقافة الحوار والتسامح الدينيّ والفكريّ.

يضاف إلى ذلك أنّه لم تكّد تظهر الترجمة اللاتينيّة للقرآن الكريم للقسيس السويسريّ بيلياندر^١ التي صدرت سنة ١٥٤٣م في ثلاثة مجلّدات، حتّى ظهرت أوّل ترجمة إيطاليّة له عام ١٥٤٧م على يد أندريا أريفايني في البندقية، وإن كان أريفايني يدّعي أنّه أنجز هذه الترجمة من الأصل العربيّ للقرآن الكريم، غير أنّ ترجمته ما هي إلّا نسخة عن اللاتينيّة التي نشرها بيلياندر. ثمّ إنّ ترجمة إريفايني كانت مصدرًا لأوّل ترجمة بالألمانيّة قام بها سلمون شفايجر (S. Schweig-ger)، وهو قسيس واعظ في كنيسة فراون كيرشه في نورمبرج عام ١٦١٦م. وكان قد اطلع «في القسطنطينيّة عن طريق المصادفة على الترجمة الإيطاليّة التي قام بها أندريا أريفايني (Andrea Arrivabene) عام ١٥٤٧م وعلى أساس من هذه الترجمة الإيطاليّة التي لم تكن ترجمة دقيقة بحال من الأحوال؛ لأنّها لم تكن معتمدة على النصّ العربيّ، بل كانت معتمدة على الترجمة اللاتينيّة الأولى التي تمت في القرن الثاني عشر، وهي ترجمة كانت قاصرة قصورًا بليغًا، وعلى أساس من هذه الترجمة الإيطاليّة المشار إليها قام شفايجر عام ١٦١٦م بإنجاز ترجمته الألمانيّة للقرآن، وهي ترجمة ثقيلة على الفهم، وقد قدم لها بفصل جديّ للغاية يتّسم بالنزعة الهجومية تناول فيه بصفة

لكن الذي حدث أنّ مشروعه فشل فشلاً تامّاً، لأنّ نسخة المصحف التي خرجت من مطبعته كانت مليئة بالأخطاء التي لم يكن بوسع أحد من العملاء المقترّضين أن يقبلها. أي كتاب آخر كان يمكن قبوله بالأخطاء، ولكن المصحف على نحو خاصّ لا يقبل الخطأ، ونصّه مقدّس حرفيّاً، والخطأ يحمل معنى التحريف غير المقبول...» للمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع انظر مقاله بعنوان: «حلّ لغز مصحف باجانيّ» جريدة أخبار الأدب العدد ٨٧٢ ربيع الآخر ١٤٣١هـ/ أبريل ٢٠١٠م.

١. ينحدر أليساندرو باغانيّ من بريكسن (Brixen) وهي مدينة إيطاليّة صغيرة تابعة لإقليم بوزين (Bozen).

خاصة حياة محمد وتعاليمه»^١.

كما أنّ هناك محاولات جادة من قبل رهبان إيطاليا الكاثوليكيين لترجمة القرآن الكريم، يقول عبد الله عباس الندوي: «إنّ هناك رواية أخرى حول هذه الترجمة التي قام بها الرهبان باللاتينية تقول: إنّ بعض الرهبان من إيطاليا وألمانيا أحرقوها خائفين من تأثير القرآن في عقول الناشئة وضعاف الإيمان من الرهبان. أمّا الترجمة التي طبعت ١٥٥٣م في مدينة بازل فهي الترجمة الأخرى التي قام بها الآخرون من رهبان إيطاليا الكاثوليكيين»^٢.

وتأسيساً عليه، فقد كانت هذه الترجمات انعكاساً مباشراً للجوّ العام الدينيّ والسياسيّ، والاجتماعيّ، والعلميّ، والحضاريّ الذي كان يسود إيطاليا خاصة، وأوروبا عامة آنذاك، والذي كانت تذكّيه الحروب الصليبيّة المعلنة ضدّ المسلمين ونبههم الكريم؛ ولهذا جاءت استجابة لهذه السياقات، وتلك الظروف العدائيّة لكلّ ما يمتّ إلى الإسلام بصلة. فباتت كلّ مواقفهم محكومة بروح العداوة، والحقد، ومنطق التدليس، والكذب على التاريخ والإنسانيّة. لقد احتفظت إيطاليا كباقي دول أوروبا في وعيها الجماعيّ بتلك الصور القائمة التي صاغها الكتاب البيزنطيّون عن الرسول ﷺ من قبل، فأصبحت لدى كتّابها وكأثّها حقيقة متوارثة، ومسلّمات بديهيّة وثابتة، وقناعات لا تقبل الشكّ أو المراجعة أو التناول العلميّ الصحيح، وبذلك لم يكونوا أمناء نزيهين للأسف في نقل حقيقة الدين الإسلاميّ ونبّه سيّدنا محمد ﷺ إلى الحضارات، والأجيال المتعاقبة.

ومع ظهور ترجمة المستشرق اللاهوتيّ الإيطاليّ لودفيكو ماراتشي^٣ للقرآن الكريم، إلى اللغة

١. يتحدّث جورج سبال عن هذه الترجمة بأنّ ما نشره بيبلياندر في اللاتينية زاعماً بأنّها ترجمة للقرآن الكريم لا تستحقّ اسم ترجمة، فالأخطاء اللانهاية والحذف والإضافة والتصرّف بحريّة شديدة في مواضع عدّة يصعب حصرها يجعل هذه الترجمة لا تشتمل على أيّ تشابه مع الأصل. وهذه شهادة مهمّة من أحد العارفين بالدراسات الإسلاميّة في هذا المجال.

٢. زقزوق، «الرسالة المحمّديّة في المؤلفات الغربيّة»، ٤٢٢-٤٢٣.

٣. عباس الندوي، ترجمات معاني القرآن الكريم وتطوّر فهمه عند الغرب، دعوة الحق، ٣٩.

اللاتينية - وهي الترجمة الثانية باللاتينية للقرآن - سنة ١٦٩٨ م^١ قام دافيد نريتر بترجمة إلى الألمانية عام ١٧٠٣ م نقلاً عن ماراتشي.

وكانت أوسع ترجمة انتشاراً نقلت عن ماراتشي هي الترجمة الإنجليزية التي أنجزها جورج سال (George Sale) (١٦٩٧ - ١٧٣٦ م) ففي عام ١٧٣٤ م، انتهى «جورج سيل» من ترجمته التي اعتمد فيها على نسخة عربية للقرآن الكريم طبعت في هامبورج عام ١٦٩٤ م، وهي لا تخلو من أخطاء. ولقلة بضاعته في العربية اتكأ على ترجمة «مراتشي» اللاتينية آنفة الذكر. يقول سير إدوارد دنسون (Sir Edward Denson Ross) في مقدمته لترجمة معاني القرآن لجورج سيل: إنه لا توجد ترجمة لمعاني القرآن في اللغة الأوروبية إلا وهي مدينة لفضل ماراتشي، وإن مقدمة ماراتشي لترجمة معاني القرآن تجمع جميع ما عرفه أهل أوروبا عن الإسلام ومحمد والقرآن آنذاك^٢.

لقد ظلت هذه الترجمة طوال قرنين عمدة لدى الباحثين الغربيين، بل ترجمت إلى الهولندية والألمانية والفرنسية والروسية والسويدية والبلغارية، بل أعيدت طباعتها أكثر من مئة وعشرين مرة. يقول «جورج سيل» مبرراً الحاجة إلى ترجمته: من الضرورة بمكان أن نُخلص المخدوعين ممن تبنوا آراء إيجابية تجاه النص الأصلي [للقرآن] بسبب الترجمات الجاهلة أو المنحازة التي ظهرت، وأن نمكّن أنفسنا من كشف الدجل بشكل أكثر فاعلية، وكأن تحريف المترجمين قبله لم يكن كافياً، فاستدعى الأمر مزيداً من الافتراء على كتاب الله عز وجل. هذه الروح التي دوّن بها ترجمته^٣.

ولهذا فإن ترجمة ماراتشي قد حظيت بالشهرة والذيع في أغلب دول أوروبا آنذاك؛ لأنه أضاف إليها بعض الاقتباسات من التفاسير المختلفة، والكتب الإسلامية الدينية التي اختيرت بعناية كبيرة من قبله، لتعطي أسوأ انطباع وأسوأ صورة عن الإسلام ونبه محمد ﷺ للمسيحيين

١. يقال له لويجي ماراتشي باللغة الإيطالية، ولودفيج بالألمانية، ولويس ماراتشي بالفرنسية، وماراكيوس باللاتينية. وكلها أسماء لشخص واحد.

٢. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ٩٧.

٣. الندوي، ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب، ٣٩.

الإيطاليين أولاً ثم للأوروبيين ثانياً، إذ قدّم لترجمته بجزء كامل عنوانه بـ(تفنيد مزاعم القرآن)، بمعنى تفنيد مزاعم الرسول محمد ﷺ، وسوف يأتي الحديث عن ماراتشي بتفصيل في هذه الدراسة.

ويمكن القول إنّ الترجمات الأوروبية للقرآن الكريم إلى ما قبل ظهور ترجمة ماراتشي كانت واقعة تحت تأثير الترجمة اللاتينية الأولى لدير كلوني، لكنّ ترجمته استطاعت أن تأخذ الخطوة الأولى بعدها لقوّة مكرها، وعمق خبثها، وحقدتها على الإسلام، ولأنّها وجدت هوى في نفوسهم المسيحيين، فأشبعَت فضولهم الدينيّ العقائديّ المريض المعادي للمسلمين ولنبیهم الكريم. وقد كان مبعث هذه الترجمات أنّها وردت في إطار الحرب العدائيّة التي كانت جارية بين المسيحيين والمسلمين آنذاك في إيطاليا، لا سيّما وأنّ الإسلام كان يمثّل في ذلك الوقت خطراً على المسيحيين، وكانت إسبانيا وجنوب إيطاليا أبلغ دليل على ذلك. فكانت مدوّنة أو مشروع كلوني الحلقة الأولى في إطار سلسلة المشاريع السجاليّة والعدائيّة بين العقيدتين على المستوى الفكريّ، وأصبحت تمثّل أرضيّة مناسبة لبلورة تصوّر مسيحيّ غربيّ حول الرسول محمد ﷺ لدى الغربيين لتأسيس نشاط استشراقيّ مبكر في العصور الوسطى بإيطاليا خاصّة وباقي دول أوروبا عامّة. ومن المؤكّد حقّاً أنّ أغلب الترجمات الأوروبيّة، والإيطاليّة منها، التي تمت في هذه الفترات المبكرة من تاريخ الفكر الدينيّ بأوروبا كانت بتوجيهات من الكنيسة؛ إذ أشرف على هذه العمليّة رجال الدين والرهبان والأساقفة من ذوي المناصب ومن ثقات المؤسّسة الكنسيّة.

وكان الهدف واضحاً ومرسوماً سلفاً هو مجابهة هذا الدين وصاحب هذا الدين اللذين يعدّان خطراً على الديانة المسيحيّة. لنستمع إلى ما قاله العقل المدبّر الأوّل صاحب مشروع كلوني في إذكاء نار العداوة بين المسلمين والمسيحيين في وقت مبكر من هذا الصراع: «إنّ الجرم الذي ارتكبه محمد لا يطلق عليه سوى تسمية الهرطقة أو الوثنيّة، وعليه ينبغي العمل ضدّ ذلك الأمر. ولكن اللاتين لا يعرفون سوى لغاتهم، ولهذا لا يستطيعون التعرّف على حجم الخطأ ولا يستطيعون إغلاق الطريق أمام هذه الهرطقة. لهذا كلّ اشتغل قلبي وفكري وأسخطني رؤية اللاتين، وهم غير مدرّكين دوافع هذا الخطر وتجاهلهم إيّاه يضعف مقاومتهم أمامه، ولا

أحد يستطيع الرد؛ لذلك ذهبت أبحث عن متخصصين في اللغة العربية، وعن طريق التوسل والنقود جعلت أولئك المتخصصين يقومون بترجمة تاريخ وأسس ديانة هذا المسكين وكتابه الذي يسمّى القرآن»^١.

والحقيقة التي يمكن أن نسجلها هنا حول هذه الادّعاءات الواهية والمجانبة للصواب، وللتاريخ التي كوّنها الإنسان الإيطاليّ عن الرسول ﷺ وأفرزتها مواقف في مرحلة العصور الوسطى هي أنّه من غير المنطقيّ والمعقول ومن وجهة نظر علميّة اعتبار هذه الكتابات والمواقف إزاء الرسول ﷺ ضمن المباحث أو الدراسات الاستشرافية المحضّة والمتخصّصة؛ لأنّها ببساطة لا تركز على منهج علميّ موضوعيّ يحترم حدوده، وطرق اشتغاله، وتوجّهاته العلميّة والمنهجية التي تعلن عن ملامحه ومسؤوليته، وأمانته العلميّة في البحث عن الحقيقة، وليس شيئاً غير الحقيقة إزاء الموضوع الذي يُدرّس، لكنّها مع ذلك تمثّل البدايات أو البواكير الأولى والمؤسّسة للاهتمام بحياة الرسول ﷺ خاصّة والإسلام عامّة، وخلق معرفة أوليّة بالموضوع، رغم السياقات الظلاميّة والحاكمة التي نبت فيها وترعرعت في تربتها؛ لأنّها «على الرغم من افتقارها إلى الموضوعيّة والعلميّة كانت الأسس التي ارتكزت عليها العديد من التفسيرات والآراء الاستشرافية المتأخّرة، وظلّ تأثيرها يحتلّ نصيباً مهماً، على الرغم من صغر حجمه، في كتابات بعض المستشرقين في الفترات الحديثة والمعاصرة»^٢؛ لأنّ الأوائل الذين عرضوا موضوع حياة الرسول الكريم من الإيطاليّين كانوا من رجال الدين والرهبان والقساوسة.

معنى ذلك أنّ الاهتمام بترجمة القرآن الكريم كان اهتماماً بمعرفة الرسول محمد ﷺ، صاحب هذا الدين الجديد - كما ذكرنا آنفاً - كما اعتقدوا بأنّ هذه الترجمات للقرآن الكريم إنّما هي طريق موصل إلى القبض على معطيات ترتبط بحياة الرسول الكريم وبسيرته، وأنّها بمثابة منطلقات أو بدايات لتشكيل صورة عنه ﷺ أيضاً؛ ولهذا كانوا يعتقدون بأنّ القرآن الكريم من تأليف الرسول ﷺ، فيقولون: «كتاب محمد»، «قرآن محمد».

ولذلك واعتماداً على ما أشرنا إليه من معطيات وحقائق ترتبط بالموضوع، فإنّه «من الممكن

1. Arberry, The Koran Interpreted, 26.

٢. موقع الاستشراق وترجمة القرآن الكريم، دراسات وأخبار حول ترجمات معاني القرآن الكريم.

القول إنّ كتابات وإسهامات هذه المرحلة اتّسمت بسمات عدّة، منها:

- التطرّف الشديد في عرض الآراء والأفكار والتفسيرات المعادية للرسول الكريم والقرآن الكريم والدعوة الإسلامية.
- الجهل البيّن بكثير من المظان العربية الإسلامية عن هذا الموضوع، ولا سيّما الجهل بكتب السيرة والحديث الشريف...

- غلبة الطابع الأسطوريّ والقصص الخياليّ (غير الواقعيّ) على معظم تلك الإسهامات، لعلّه من الصحيح القول بأنّ بعض هؤلاء الكتاب قد اعتمد في معلوماته على عدد ضئيل من المراجع العربية، غير أنّ هذا النفر القليل لم يكن ثقة في طرحة الروايات الإسلامية، فحرف هذه المعلومات وحورها وكتبها بصيغ وأشكال بعيدة كل البعد عن الحقيقة^١.

فأضحت هذه السمات للأسف الشديد قاسماً مشتركاً بين الكتاب والمفكرين ورجال الدين الإيطاليين آنذاك الذين جعلوا من موضوع حياة الرسول وسيرته حقلاً لأبحاثهم ودراساتهم، وكأّتهم وحدّوا خطّتهم ومواقفهم ورؤاهم العدوانيّة والحاكمة في الحرب وفي الفكر وفي المعتقد.

ثانياً: بواكير البحث في السيرة وكوامن الرغبة في إخفاء الحقيقة المحمّدية وطمسها أو

تزييفها

لكن تاريخ البحث والكتابة في السيرة النبويّة عند الكتاب الإيطاليين لم يأخذ ملامحه أو شكله الرسميّ إلّا بظهور كبار رجال الدين من قساوسة الكنسيّة ورجالها الذين عملوا جادّين على اختراق المنظومة الإسلامية من الداخل، في محاولتهم لصياغة أخبار ومعطيات كاذبة ملفّقة عن الرسول ﷺ كخلفيّة معرفيّة ولاهوتيّة، وذلك على هامش ترجمتهم للقرآن الكريم إلى اللغة الإيطالية.

وربما كانت أهمّ شخصيّة دينيّة يبرز اسمها منذ البداية في مرحلة العصور الوسطى هي ظهور شخصيّة راهب إيطاليّ يدعى فيدينرو دي بافيا. هذه الشخصيّة المسيحيّة لا يمكن إغفال

١. ناجي، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربي، ٨٤.

دورها الخطير في مسيرة الاستشراق الإيطالي في مراحل المبكرة، بوصفها لساناً معبراً عن الرؤى والتصوّرات والمواقف العدوانيّة التي كانت سائدة في عصرها، وبوصفها ناقلة أيضاً لنبض الواقع الدينيّ الذي بات رائجاً ومنتشراً بإيطاليا تجاه شخصيّة النبيّ المصطفى الكريم ﷺ، فقد «جاء إلى بلاد الشام في النصف الثاني من القرن السابع الهجريّ/ النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلاديّ، فقد كتب وصفاً مختصراً مختلفاً لتشويه صورة النبيّ ﷺ عند القراء الغربيين، ومما قاله: «إنّ محمّداً جمع حوله عبيداً أبقيين ورجالاً مؤذنين مرتشين ومضطهدين للآخرين من أصناف مختلفة، وعندما أطاعوه وأصبح أميرهم، أرسلهم إلى غابة ذات طرق فرعيّة وإلى قمم الجبال، وأخذوا يغيرون على الطرق التي يتردّد عليها المسافرون فيسلبون الناس، وينهبون بضائعهم ويقتلون كلّ من يُبدي مقاومة، وحلّ الخوف من محمّد وأصحابه بجميع الناس الذين يقطنون بتلك البلاد»^١.

وهذا الراهب الإيطالي فيدينزو دي بافيا أحد الكتّاب الغربيين الذين تلقّفوا القصّة المختلقة على النبيّ ﷺ وزينب بنت جحش رضي الله عنها أيضاً، التي اخترعها يوحنا الدمشقيّ وصاغوها بشكل داعر، ومما قاله فيدينزو في هذا السياق:

«كان هناك رجل معروف يُدعى سايدوس أي زيد، وكان له زوجة تُدعى سيبب أي زينب، كانت من أجهل النساء اللواتي عشن على الأرض في أيامها، فسمع محمّد بشهرة جمالها، واشتعل بالرغبة فيها، وأراد أن يراها، فجاء إلى منزل المرأة في غياب زوجها، وسأل عن زوجها، فقال له: يا رسول الله، ماذا تريد؟ لماذا أنت هنا؟ زوجي ذهب إلى الخارج للعمل. فلما عاد الزوج إلى بيته، وكان عارفاً بقدوم الرسول. فقال لزوجته: هل كان رسول الله هنا؟ فأجابته: نعم، كان هنا. فقال لها: رأى وجهك؟ فأجابته: نعم، رآه وقد سهرني أيضاً وقتاً طويلاً، فقال لها: أنا لا أستطيع أن أعيش معك وقتاً أطول من هذا»^٢.

أي إسفاف أخلاقيّ يصدر عن هذا الراهب في حقّ النبيّ المصطفى محمّد ﷺ الذي وصفه

١. ناجي، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربي، ٨٥-٨٦.

٢. حسيني معدي، الرسول ﷺ في عيون غربيّة منصفة، ٣٩.

الله تعالى بأنّه «على خلق عظيم»، وأنّه قد أدبه ربّه سبحانه وتعالى فأحسن تأديبه، فنزّهه عن هذه الموبقات وعن مثل هذا الفجور المادّي الحيواني. يقول ريتشارد سويثرن في تاريخه الموجز: «إنّ الذي انصقل كثيراً وازداد تعقيداً هو الجهل الغربي، وليس المعرفة الصحيحة بالإسلام، أدّى هذا الجهل بالإسلام إلى التفكير بضرورة القيام بعمل ما بشأن الإسلام، والواقع أن عدم الإنصاف يتمثّل في تصوّر المسيحيّ للمسلمين بوصفهم كفّاراً ووثنيّين يعبدون ديناً زائفاً، ولمحمد ﷺ بوصفه ساحراً، بل نظر إلى النبي ﷺ على أنّه كاردينال في كنيسة روما. فلمّا أحبطت آماله في أن يصير بابا ثار وفرّ إلى الجزيرة العربية، حيث أنشأ كنيسة خاصّة به»^١.

التوجّه العدوانيّ يطبع موقف مستشرق إيطاليّ آخر هو أندريا داندلو «الذي زعم بأنّ محمّداً عدّ نفسه كالمسيح ليفوز بمساعدة اليهود والمسيحيّين، وقد زاد على غيره بزعمه بأنّ الذي ساعد محمّداً هو الراهب النسطوريّ سوجيوس الذي أراد بمساعدته أن يحارب الكنيسة، وهكذا كان محمّد ﷺ في عرف أولئك ساحراً هدم الكنيسة في إفريقيا وفي الشرق، عن طريق السحر والخديعة، وضمن نجاحه (حسب زعمهم) بأنّه أباح الاتصالات الجنسيّة، ولقد قدّر لهذه الصور أن تزدد زخرفاً في الكثير من الأعمال الأدبيّة، وكان في عرف تلك الكتابات أنّ محمّداً ﷺ هو صنم المسلمين الرئيسيّ»^٢.

وكان معظم الشعراء الجوّالين يعدّونه كبير آلهة المسلمين، وكانت تماثيله (حسب أقوالهم) تصنع من مواد نفيسة ذات أحجام هائلة، وقد ظلّ هذا الاتجاه الخرافيّ في وصف سيرة المصطفى ﷺ حيّاً في إيطاليا وسائر بلدان أوروبا حتّى القرن السابع عشر وما بعده، ولا يزال هذا الاتجاه للأسف حيّاً في العصر الحاضر في كتابات بعض المستشرقين عن الإسلام ونبيّه، في إيطاليا العصر الحديث، وهو قليل لحسن الحظّ، ففي المؤتمر الإسلاميّ المسيحيّ الثاني المنعقد في طليطلة بإسبانيا سنة ١٩٧٧م، وفي البحث الذي قدّمه إلى المؤتمر الأب جي هارتي حول مواقف معاصرة من نبوة محمّد وسيرته سجّل تفسيراً غريباً لعدم الاعتراف بنبوة محمّد منسوباً إلى راهب آخر هو الأب جاك جونييه يقول فيه: «إنّه لا يمكن عدّ محمّد نبياً، لأنّ ذلك يعني بالنسبة إلى

١. م. ن، ٣٩.

٢. ساري، صورة العرب في الصحافة البريطانيّة «دراسة اجتماعية للثبات والتغير في مجمل الصورة»، ٢٥-٢٦.

المسيحيين الاعتراف بإنجيل جديد يحل محل إنجيل المسيح، وإن الاعتراف بمحمد نبياً ودراسة سيرته، يعني الاعتراف بكل ما يتضمنه القرآن، ومن ثم فإنَّ عدَّ محمد خاتم المرسلين وخاتم الأديان لا يعدُّ سوى إلغاء لإنجيل المسيح»^١.

وقد اعتمد داندلو في بناء هذا الموقف العدائيَّ ضدَّ الرسول ﷺ وسيرته على الأساطير البيزنطية. يقول المستشرق الألماني غوستاف بفانمولر بهذا الصدد في كتابه (سيرة الرسول في تصوّرات الغربيين): «... وفي العرض الذي قدّمه لنا أندريا داندلو الفينيسي تتجمّع عناصر الأساطير البيزنطية عن محمد مع الاختراعات التي يجب أن توضع على حساب خيال المحاربين الصليبيين وعلى حساب قادتهم الروحيين»^٢.

ولا شك في أنَّ هذه الخلفيات العقائدية المسيحية قد انعكست سلباً على قراءاتهم لنصوص السيرة النبوية، حيث اتخذت منحى الصراع والعداء، فلم تسمح بصياغة معرفة صحيحة إيجابية عن الإسلام عموماً وعن السيرة على وجه الخصوص. ومن ثمَّ فتحت المجال لمجموعة من الخرافات والأفكار الخيالية الظلامية والعدوانية إزاء الرسول ﷺ بالتسرّب إلى الخطاب الاستشراقي الديني الإيطالي، فأثّرت في أحكامه ومواقفه ونتائج أبحاثه. كما أثّرت في المخيال والذاكرة الجماعية للإيطاليين، فترتّب عن ذلك أن ضاعت الحقيقة الإسلامية الناصعة، وضاعت معها كلّ معرفة جادة يمكن أن يكونها مسيحيّ يطمح إلى الاطلاع على هذا الدين ومعرفة أخبار رسوله ﷺ، لاتخاذ مواقف وتصورات إيجابية موضوعية عن الرسول الكريم ﷺ.

واللافت للانتباه أنَّ هذه الكتابات التي أنتجها الإيطاليون في هذه المرحلة كانت عاملاً أساساً ومحركاً مباشراً في تغذية الصراع الصليبيّ ضدَّ الرسول ﷺ والإسلام، فركّزوا بشكل مرّضيٍّ مبالغ فيه على بعض القصص التاريخية العابرة، وشدّدوا عليها وأحّوا على ترديدّها في كلّ مناسبة ذكر فيها موضوع سيرة رسول المصطفى ﷺ أمثال قصة الناسك بحيرى، وعلاقة ورقة بن نوفل بالرسول ﷺ؛ لأنّها من القصص التي يُراد من وراء إذاعتها في الناس إظهار التأثير المسيحيّ في الرسالة المحمدية ودعوتها، ومن ثمَّ انطلاقاً من هذه العلاقات المؤثرة فإنَّ نبيّ

١. الخيري، «صورة الرسول ﷺ في الغرب، خرافات وأباطيل».

الإسلام - في تصوّراتهم - لم يأت بشيء جديد سوى أنّه أعاد تكرار الأفكار المسيحيّة وإنتاجها بشكل مبتسر ومشوّه ومغلوط ومحرّف، وهذا كلّه بجانب للحقيقة وكذب وبهتان.

يرى المستشرق الإيطاليّ المعاصر فرانسيسكو غابريلي في كتابه (محمّد والفتوحات الإسلاميّة) بأنّ السبب الرئيسيّ الذي دعا أولئك الكتّاب في العصور الوسطى أن يأخذوا مثل هذا الموقف السيّئ والمعادي للإسلام هو أنّ المسيحيّة رأت في نجاح دعوة الرسول محمد ﷺ وانتشارها بوصفها عقيدة منافسة وعدوّ بسبب سرعة نموّها وانتشارها، وهذا النموّ والانتشار يحاصر حدودها ويسلب أراضيها وأملاكها، ومن ضمنها مكان ولادة المسيح نفسه. فهذا السبب ظلّ موروثاً في شعور الغرب إزاء الإسلام ونبّه^١.

فتمّ في ظلّ هذا الوضع إعادة إنتاج التصرّوات والأفكار المستبطنة سلفاً في ذهنيّة الإيطاليّ التي كوّنّها البيزنطيّون ضدّ الإسلام ورسوله ﷺ، وكلّها عارية من الصّحة والحقيقة، فأضحت شبكة من البديهيّات والمسلّمات الثابتة المطمأنّ إلى مكوّناتها عند المسيحيّ الإيطاليّ الذي يريد أن يبحث عن حقيقة محمد ﷺ ودينه من خلال أخباره وسيرته العطرة.

والجدير بالذكر أنّ ظاهرة التعصّب والعداء الدينيّين ضدّ سيّدنا محمد ﷺ قد لازمت الاستشراق الإيطاليّ عبر عصوره الوسطى والنهضة، وإن كانت هذه الظاهرة تختلف قوّة وضعفاً، شدّة وليناً عند هذا المستشرق أو ذاك حسب ما يحمله من مواقف قد تبتعد عن الصورة النمطيّة المستوحاة من الأساطير البيزنطيّة.

فمنذ أن كتب تيوفانس البيزنطيّ عن السيرة النبويّة ظهر اتّجاه بين عدد من الإيطاليّين يأخذ بهذه الأفكار من دون تمحيص أو نقد أو إعمال النظر والمنطق. وغالباً ما كانت تخالط هذه الصورة العوامل السلبية الجديدة التي يكوّنها المستشرق الإيطالي من خلال عصره. فهناك أفكار مستبطنة سلفاً عن الرسول ﷺ، وهناك الواقع الدينيّ الكنسيّ الذي يذكّيها ويزيدها تأجّجاً واشتعالاً واستمراراً ورسوخاً في ذهنيّة المسيحيّين بإيطاليا على حدّ سواء.

إذن هناك سلطة الأفكار، وسلطة الصور النمطيّة الثابتة السائدة التي تحكم توجهات

١. يغانمولر، سيرة الرسول في تصوّرات الغربيّين، ١١٤.

الاستشراق الإيطالي ومنطلقاته منذ البدايات الأولى لنشأته، التي استقرت في لاوعي هؤلاء المستشرقين كأئها من المسلّمات الضمنيّة الراسخة التي لا تناقش أو تراجع أو يعاد فيها النظر لمحاولة تفكيكها، وإعادة رسم خطوطها بشكل مقبول استناداً إلى المصادر والمنابع الأساسيّة للسيرة.

وبالطبع لم يكن أندريا داندلو الإيطالي وحده حاملاً لهذه السموم القاتلة والخرافات والأفكار الشيطانيّة في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ الاستشراق الديني الإيطالي، بل انضافت إليه شخصيّة أخرى أسهمت أيضاً في تكريس هذه البدع الظلاميّة والعدوانيّة، وهي شخصيّة ألساندرو دانكونا، إذ يقدّم لنا في حديثه عن سيرة المصطفى ﷺ بحثاً بعنوان: (أسطورة محمّد في الغرب) (im Occidenta La leggenda di Maomatto) عرض فيه بحوث وكتابات كلّ من جيوبرت النوجيني، وهيلدبرت الصوري، ويعقوب الفيتري، وفنسنت البوفوي، وغيرهم. وهي كتابات احتوت الأضاليل، والأباطيل والهجوم الحاد على القرآن الكريم الذي ترجم ترجمة مشوّهة جدّاً، واحتوت على هجمات حاكمة ووضيعة على الرسول الكريم ﷺ وعلى الإسلام. هذا العرض السريع يعدّ سبباً في أن يكون متوافقاً مع استهلال البحث بأنّ الإسلام والغرب إنّما يؤثّر إلى جدليّة بين نقيضين متصارعين^١.

ويعدّ المستشرق الإيطالي دانكونا هذا من بين الأوائل الذين نادوا بهذه الأفكار البيزنطيّة المتطرّفة والمعادية في كتابته باللغة الإيطاليّة الموسوعة السالفة الذكر (أسطورة محمّد في الغرب). كما تمثّل بحوثه^٢ تكملة ممتازة لعمل بروتس، وقد قادته دراساته المقارنة في الآداب الرومانيّة إلى طرح سؤال حول نوع المعرفة التي كانت لدى القرون المختلفة عن سيرة محمّد ﷺ. وعلى أساس من اطلاعه الشامل رسم لنا دانكونا صورة لأسطورة محمّد في العصر الوسيط، تلك الصورة التي عرض المستشرق البلجيكيّ شوفان^٣ بعض خطوطها ببراعة فائقة في مؤلّفه

١. غبريلي، محمّد والفتوحات الإسلاميّة، ٣٥.

٢. ناجي، تطور الاستشراق في دراسة التراث العربيّ، ٨٧.

٣. فيكتور شوفان (Victor Chauvin) (١٨٤٤-١٩١٣ م) مستشرق بلجيكيّ معاصر تخرّج من جامعة لييج، عين سنة

الببليوغرافي؛ إذ يتناول دانكونا على وجه الخصوص التأثيرات المسيحية على محمد (الراهب بحيرى) والأخبار المختلفة حول وفاة محمد، ويبيّن الوحدة المميزة لهذه الأساطير من زمن المؤرخ البيزنطي تيوفانس، وطبقاً لهذه الأساطير يظهر محمد على أنه زنديق، وأنه أريوس جديد أسوأ من أريوس الأول. ويبين دانكونا بعد ذلك كيف أن جزءاً من «أسطورة محمد» ذلك الذي يتصل بأصل محمد وعلاقاته بالمسيحية واليهودية يتعد قليلاً عن الحقيقة التاريخية. ولكن بمرور الزمن تتعد الأسطورة بصفة متزايدة باستمرار عن الحقيقة التاريخية ويصبح محمد مشابهاً لنيكولاس وبلاجيوس^١.

والواقع أن هذه الحملة الفكرية والدينية ضد الإسلام والرسول محمد ﷺ بدأت قبل الحروب الصليبية بكثير، بدأت في زمن القديس يوحنا الدمشقي (٥٥-١٣١ هـ/ ٦٧٥-٧٤٩ م) الذي عدّ الإسلام مذهباً منشقاً عن الديانة الصحيحة، فهو بهذا المعنى ليس إلا زندقة خارجة عن المسيحية. أما النبي محمد ﷺ فهو لم يكن مرسلاً -حسب ادّعائه- ولكن مبتدعاً جاء بكتاب موضوع مخلق، ساعده فيه بعض الرهبان المنشقين عن الكنيسة.

ويوحنا الدمشقي هذا من النصارى الشرقيين، من بلاد الشام، ولد وعاش في العصر الأموي، وتخصّص في العقيدة واللاهوت المسيحيين، فألّف أعمالاً كثيرة في الموضوع، من ضمنها كتاب كتبه باليونانية بعنوان «المهرطقات»، فأفرد فيه فصلاً عن الإسلام أطلق عليه اسم «هرطقة الإسماعيليين»، ويقصد بالإسماعيليين العرب من أبناء إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام، وهذا الفصل شديد الطعن اتهم فيه يوحنا العرب بالهرطقة والضلال، وزعم أن محمداً ﷺ كان رسولاً

١٨٧٢ أستاذاً للكرسي الدراسات الشرقية في جامعة لوتس. إنتاجه الرئيسي في مجال العناية بالإسلام والسيرة النبوية هو فهرست للمؤلفات العربية، والمتعلّقة بالعرب التي نشرت في أوروبا المسيحية من ١٨١٠ م إلى ١٨٨٥ م (Bibliogra- phie des Ouvrages Arabes ou Relatifs aux arabes) وقد أراد أن يكمل كتاب شنورر (Schnurrer)، وعنوانه: (المكتبة العربية) (Biblioteca Arabica)، ويقدم لنا شوفان في كتابه هذا فهرساً منفصلاً للكتابات التي صدرت حول سيدنا محمد ﷺ، وذلك في الجزء التاسع من فهرسته.

١. يرجع في ذلك إلى البحث الذي نشره دانكونا في العدد رقم ١٣ من المجلة التاريخية لآداب الإيطالية، بعنوان: (أسطورة محمد في الغرب) من ص ١٩٩ إلى ٢٨١، عام ١٨٨٩ م.

زائفاً ادعى النبوة زمن الإمبراطور هرقل، بعد أن قرأ العهد القديم والجديد، وتعلّم من راهب أريوسي، فتظاهر بالتقوى حتّى استمال العرب إليه، وأخبرهم أنّه تلقى كتاباً من السماء، وقُدّم فيه تلك الشرائع المضحكة على حدّ قوله التي تسمّى بالإسلام. ثمّ ألصق بنبيّ الإسلام جملة من الاتّهامات الرخيصة الملفّقة التي هو منها براء. وكان هدفه من ذلك التشويه تحصين النصارى من أهل الذمّة والحيلولة بينهم وبين اعتناق الإسلام حين رأى تسامح المسلمين مع أهل الذمّة، ودخول كثير من النصارى في الإسلام، فلم يجد وسيلة لتثبيت النصارى على دينهم سوى اتّهام الإسلام بالهرطقة وتشويه سيرة النبيّ عليه السلام، لتكون صورته في نظر النصارى صورة كريهة حتى لا يُقبلوا على اعتناق الإسلام^١.

فشكّل هذا الكتاب المادّة الأساس التي استقى منها أغلب الكتاب الإيطاليين أفكارهم وادّعاءاتهم وزيفهم.

لقد كان هؤلاء المستشرقون الإيطاليون متعصّبين لمسيحيّتهم، يستمدّون معلوماتهم من أوامر الكنيسة وتوصياتها، في طاعة عمياء ومن دون إعمال للمنطق وللعقل، ومن دون الميل إلى الحقيقة التي تكاد تلمس باليد لوضوحها وقربها ونصاعتها. ممّا يبرهن عن مكر خادع أو جهل خطير بمجريات السيرة وحقائقها.

هكذا استعملوا خطأً مبنيّة تهدف إلى تشويه صورة الرسول عليه السلام، والتشكيك في مصداقية رسالته وتعاليمه السمحاء، والنيل من شخصه، والطعن في سيرته ونعته بالبربريّة والوحشيّة. فانتقدوا الروايات التي تؤرّخ لحياته ﷺ، واعتمدوا -عن قصد وخبث- الأحاديث الضعيفة وغير الصحيحة، والحكايات التاريخيّة الملفّقة لاستبعاد القول بنبوّته وإنكار تلقّيه الوحي الربّانيّ، وإنّما الذي كان يقع له من علامات نزول الوحي ما هو إلّا حالات نفسيّة شاذّة أو نوبات الصرع، وهي أفكار شيطانيّة سادت في كلّ الخطابات الاستشراقية الأوروبيّة، ولم يسلم منها للأسف أيّ خطاب استشراقيّ أوروبيّ على حدّ سواء.

«وقد كان الكتاب البيزنطيّون، وبوجه خاصّ ثيوفانس (Theophanes) هم أوّل من أدّاع

١. بفانموللر، سيرة الرسول في تصوّرات الغربيّين، ١١٥-١١٧.

في الغرب أسطورة «الصرع»، فقد كانوا المصدر الوحيد الذي تلقى منه الغرب معلوماته الأولى عن الإسلام، وإليهم ترجع أغلب الأساطير التي شاعت في الغرب حول محمد ﷺ في العصور الوسطى، ويعترف المستشرقون أنفسهم بأن البيزنطيين كانوا مصدرًا غير موثوق به فيما يتعلق بالإسلام^١.

ولابد من أن يعود هذا الجهل التام وسوء التقدير للإسلام -رغم الاختلاط الكثير المباشر- إلى حد ما، إلا أن التعرف الأول على الإسلام قد تم عن طريق وساطة لا يوثق بها إلا قليلاً. أعني عن طريق البيزنطيين... وبعد ذلك قدمت الحملات الصليبية دافعاً جديداً، ومن هنا اتخذت صورة محمد ﷺ باستمرار لوناً أشنع من ذي قبل، وعرضت باستمرار بصورة أكثر فظاعة^٢ بل امتد بهم العنت والتضليل إلى أن عدّ بعضهم القرآن أنه من تأليف سيدنا محمد ﷺ، وأنّ تعاليمه وتشريعاته منقولة عن كتب العهد القديم والعهد الجديد، وأنه مزيج ملفق من تعاليم اليهودية والمسيحية، وهذه نعمة كان يردها أغلب مستشقي أوروبا آنذاك على حد سواء، الإيطاليون وغير الإيطاليين.

والحق أنّ القرون الثلاثة التي تلت عصر النهضة قد شهدت حملة دينية عداية واسعة بإيطاليا، فقد كانت التغيرات السياسية والدينية تعصف بالبقية الباقية من أفكار المناصفة الدينية العادلة بين الإسلام والمسيحية، مع احترام شخصية النبي ﷺ، حيث أعيد تشكيل الفكر الديني المسيحي على وفق تصورات كنسية تقف موقف العداء من شخص الرسول ﷺ وإنجازاته الدينية والإنسانية.

ويبدو أنّ ما جاء به هؤلاء الكتاب البيزنطيين ومن لفّ لفهم من الكتاب الإيطاليين الأوائل قد أثر كثيراً فيما بعد في الفكر الإيطالي المرتبط بالإبداع الأدبي والفني الجمالي، حيث تمّ الاعتماد عليها بشكل خطير، ومن دون أعمال النظر والعقل، وكأنّها الحقيقة المطلقة التي لا تخضع لنقد أو تمحيص أو مراجعة، حتى بعد أن تطوّرت المعرفة الإنسانية، واتّسع الأفق الفكري والعلمي

١. حسيني معدي، الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة، ٢٢.

٢. من ص ٩٠، الهامش رقم ١.

والثقافي والحضاري للإيطاليين خاصة والأوروبيين عامة. إذ استمر تأثيرها السلبي يظهر في أعمال مبدعين كبار كدانتلي أليجيري، وغيتودي باندولي على سبيل المثال.

نموذج دانتلي أو خطوة في اتجاه نقل العداء إلى دائرة الأدب والفن

لا يخفى على أحد الدور السلبي الحاسم الذي لعبه دانتلي في عملية تقديم حياة الرسول إلى الثقافة الإيطالية والديانة المسيحية، ولسنا نبالي إذا قلنا إن موقفه هذا قد أسهم بشكل خطير -نظرًا لشهرته وعلو كعبه في الآداب اللاتينية- في ترسيخ الأفكار والاعتقادات الخاطئة السلبية عن الرسول ﷺ.

ويعدّ دانتلي أليجيري (١٢٦٥-١٣٢١م) من أعظم شعراء إيطاليا، وأحد أعمدة حركة النهضة الأوروبية في الآداب، خلّد اسمه بملحمته الشعرية العظيمة «الكوميديا الإلهية». صور دانتلي الرسول ﷺ في الكوميديا الإلهية تصويرًا حاقدًا، وقد ألقى به في الدرك الثامن والعشرين من جهنم، وقد شطر إلى نصفين من رأسه إلى منتصفه، وصوّره، وهو ينهش بيديه في جسمه، عقابًا له على ما اقترف من آثام، وما سببه من انشقاقات دينية وسياسية وزرع الفتن والانقسامات؛ ولأنّه في رأيه تجسيد كامل للروح الشريرة، حيث قدّم أوصافًا سخيفة وسخر من النبي الكريم، وصوّره تصويرًا بذيئًا حاقدًا، وقد كانت أمارات الحقد والكراهية بادية في كلّ سطر كتبه في كوميديته عن الرسول ﷺ. وقد كان من الشائع تصوير النبي محمد ﷺ على أنّ الشياطين تعذبه في الجحيم، وأنّه وضع في المكان المخصّص لمن سبّب الانشقاق. وبالتحديد في مكان من يزعم الشقاق الديني، وكانت إحدى الادّعاءات التي اتهم بها النبي أنّه كان كاذبًا منتحلًا نشر تعاليم علم أنّها كاذبة من أجل إرضاء شهواته. والذي يقرأ كتابه هذا يجده مملوءًا بمثل هذه الادّعاءات الواهية والأكاذيب والافتراءات المزوجة بكثير من القصص الخيالية التي نعت بها الرسول الكريم.

لقد عكس دانتلي إذاً في «الكوميديا الإلهية» موقفًا عدائيًا من الإسلام والنبي محمد ﷺ، مكرّسًا صورة الدين المسيحي «الحق»، عاديًا الإسلام «كفرًا» وهرطقة، وهو أوّل من قارن صورة

القديس فرانسوا الأسيزي «المؤمن» الحقيقي، وصورة السلطان المسلم «المتعجرف» والكافر... وهذا الموقف هو نتيجة مباشرة لفشل آخر الحملات الصليبية على الشرق الإسلامي التي تمت في زمن شباب دانتي. إن تأثير دانتي على نشوء الثقافة القومية الإيطالية، وعلى منظومة الفكر الأوروبي للنهضة شمل أيضاً تأثيره على مجمل فناني عصره في علاقه بالإسلام ديناً وفلسفة. وتأثير دانتي والكوميديا الإلهية لم يفقد وزنه حتى القرن التاسع عشر - إذ تعدّ الكوميديا الإلهية أحد المصادر الأساسية التي لجأ إليها الرومانسيون بوصفها معيناً فنياً وإبداعياً، ولا سيما أن ترجمتها إلى اللغة الفرنسية قد ظهرت في فرنسا عام ١٨١٣ م، أي إبان فترة الحماس لدراسة تاريخ القرون الوسطى المسيحية والأوروبي مع تطوّر علم التاريخ في فرنسا آنذاك^١.

يقول الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في السياق نفسه: «كان غيوتودي باندوني، رائد إظهار الموتيف الشرق الإسلامي في فنّ التصوير الأوروبي، وهو معاصر دانتي ومؤسس النهضة في فنّ التصوير الإيطالي والأوروبي بشكل عام، والذي ارتبطت باسمه إنجازات إبداعية شكّلت منعطفاً تاريخياً في تطوّر الصورة التشكيلية الأوروبية وتقنيّتها، فمنذ بداية حياته الفنيّة أدخل صورة الشرق المسلم في بنية اللوحة التاريخية في فنّ التصوير على الجدران، وفي جدارياته التي زيّنت كاتدرائية كابيلا باردي في سانتا كروتش (فلورنسا) عكس غيوتو روح العصر التي ميّزت الثقافة الإيطالية في القرن الرابع عشر، والقائمة على مقوّمات الأيديولوجية المترمّنة لخضوعها المباشر لسلطة الكنيسة وسياستها وللإقطاع، وقد صوّر في حينها فصولاً من حياة القديس فرانسوا الأسيزي الذي شارك في الحملة الصليبية الخامسة، وزار دمياط، وكما تروي الأسطورة الشعبيّة المسيحيّة، فإنّه قابل السلطان الكامل لإقناعه باعتراف الدين المسيحي، وبهذه الجداريات كرّس غيوتو الصورة النقدية العدائية للإسلام التي بدأها دانتي في الفكرة»^٢.

كما اتّهم دانتي النبي ﷺ بأنّه داعية الانحلال الجنسي في كتابه (الكوميديا الإلهية - الجحيم) فيقول: «موميتو - أي محمد - من ناشري الفضيحة والفتنة»، ثمّ يسترسل في وصفه مجسّداً

١. حسيني معدي، الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة، ١١٣.

٢. الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ٣٢-٣٣.

النبوي ﷺ في تركيب سلالي متصلب من الشرور، «موميتو إلى الأبد يقطعه الشيطان في جهنم إلى نصفين من ذقنه إلى دُبره، مثل برميل تمزق أضلاعه» لنشره الشهبانية المقرفة^١.

يقول الدكتور حسن عثمان مترجم الكوميديا إلى العربية في تعقيبه على الأنشودة الثامنة والعشرين إنه قد حذف منها أبياتاً وجدها غير جديرة بالترجمة، وردت عن النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وقد أخطأ دانتلي في ذلك خطأ جسيماً، حيث تأثر بما كان سائداً في عصره، بين العامة أو في المؤلفات عن الرسول العظيم، بحيث لم يستطع أهل الغرب وقتئذ تقدير رسالة الإسلام الحقّة وفهم حكمته الإلهية^٢.

واللافت للانتباه أن بعض الكتب والمؤلفات القادمة من إسبانيا الإسلامية في العصر الوسيط التي كانت تتعلق بموضوع السيرة النبوية، ولا سيما حادث «إسراء الرسول ﷺ ومعرجه»، وقد ترجمت فوراً إلى إيطاليا، فعلى أساس الترجمة الأولى الإسبانية للكتاب (معراج محمد) قام مترجم إيطالي كان يعمل رئيساً لسجلات ألفونسو العاشر وكاتباً له (بونا فينتورا دي سينا) بترجمته إلى اللغتين الفرنسية واللاتينية...، لكن يبدو أن السبب الحاسم في ترجمة هذه القصّة المليئة بالعناصر الأسطورية كان كما ورد في المقدمة اللاتينية التي كتبها بونا فينتورا دي سينا «كي يعرف الناس حياة محمد وتعاليمه وما فيها من مبالغات خرافية، فيثبت إيمانهم وتمسكهم بالمبادئ والحقائق المسيحية»^٣.

والحقيقة البادية للعيان أن هؤلاء الكتّاب الإيطاليين لم يستمدوا مادّة كتاباتهم عن السيرة من مظاهرها الأصلية، ولكن تلقفوها من الحكايات الشعبية ومن الثقافة الشفوية المتناقلة والمتداولة بين عامّة المسيحيين وأسيادهم. فكانت الذاكرة الجماعية - كما أسلفنا ذكره - هي التي تمدّ المستشرقين الإيطاليين بمواد كتاباتهم وإبداعاتهم، بعيدين عن المصادر الأساسية التي توجد فيها معلومات عن سيرة الرسول ﷺ. ويحدثنا المؤرخون عن أن الكتّاب اللاتينيين قد أخذوا

١. الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ٣٣-٣٤.

٢. جوارفسكي، الإسلام والمسيحية، ٦٧-٦٨.

٣. م. ن، ٦٧.

يوجهون اهتمامهم نحو حياة محمد من دون اعتبار للدقة، فأطلقوا العنان لجهل الخيال المنتصر. والحق أن التعصب الديني والاعتقاد المسيء للرسول الكريم، وتبني الأفكار المتوارثة التي لا تليق برجال التغيير كدانتني مثلاً هي التي تفسد الأجواء عادةً، وتقضي كل فرص التوافق والتحاور الديني المفتوح على حقيقة إلهية واحدة، وهي وحدانية الرب الأعظم والإخلاص لتعاليمه الموجودة في كتبه المقدسة، وأهمها القرآن الكريم.

ومن المؤسف أن هذه التصورات الظلامية ضد النبي ﷺ قد لازمت الفكر الديني والثقافي بأوروبا، خاصة عند مفكري عصر النهضة وعصر الأنوار، وحتى أولئك الذين كانوا خارج أسوار الكنيسة وعلم اللاهوت كما هو الحال بالنسبة لفولتير وموقفه المعادي للرسول ﷺ في رسالته (محمد).

لقد أسهم الإيطاليون بدورهم في إعادة تشكيل الصورة النمطية عن النبي ﷺ وفق النموذج الذي ترسخ منذ عهد البيزنطيين، فأعادوا إنتاجه. ومن ثم إنتاج العداء والأفكار الخرافية من جديد، وأذكوا جذوة الشقاق والكراهية والحقد ضد رسول الإسلام. فأذاعوها في باقي بلدان أوروبا على أنها حقيقة ثابتة لا رجعة فيها عن الرسول الكريم وعن الإسلام.

ومن القصص الشهيرة التي راجت في أوروبا في القرون الوسطى عن النبي ﷺ أنه كان كاردينالاً إيطالياً للكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وكان اسمه (ماهومت)، وبعد أن فشل في الجلوس على كرسي البابوية، هرب إلى الجزيرة العربية، وأسس دينه الجديد نكاية في البابا وكنيسة روما؛ ولذلك فإنه في سنة ١٤١٥ م في إيطاليا في مدينة (بولونيا) بكنيسة (سان بيترونيو) تم رسم صورة شخص عارٍ وهو ممدد أرضاً ويُعذب في جهنم بشكل بشع، رسم فيها هذا الشخص والشياطين تأكله في جهنم. وقد كتبت على جانبها بحروف واضحة اسم محمد ﷺ، استغفر الله العظيم^١.

للأسف! هذه هي التصورات والمواقف الظلامية التي كانت سائدة بإيطاليا ورائجة آنذاك، بين علمائها ومفكرها ومتقفيها وكهنتها، وبين بسطائها وعامة شعبها على حد سواء.

١. فضل، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتني، ٦٠-٦١.

نموذج الأب ماراتشي قطيعة أم امتداد؟

لا يمكن الحديث عن الاستشراق الديني الإيطالي في عصوره المتقدمة من دون الحديث عن الأب لودفيكو ماراتشي (١٦١٢-١٧٠٠م)^١ الذي شكّل بحق منعطفًا خطيرًا في مسيرة الاستشراق الديني الإيطالي الكلاسيكي. لكن قبل الحديث عن لودفيكو ماراتشي هناك شخصية إيطالية مهمة سبقته تاريخيًا إلى هذا المجال، وهي شخصية الأب الفرنسيكاني دومينيك جرمانوس (١٥٨٨-١٦٧٠م)^٢ الذي ولد بصقلية وتخرج بالعربية على يد الأب أوبيشيني في مدرسة القديس بطرس الرومانية، وتضلع منها، وكان على علم بالقرآن قل نظيره لدى علماء عصره. قضى في الشرق الأدنى أربع سنوات لتعلّم لهجاته الشعبية. خلف أعمالاً كثيرة من أهمّها: الترجمان في تعلم لغة السريان لأوبيشيني (روما سنة ١٦٣٦)، ومعجم اللغة العربية، وقد كان الأول من نوعه (روما سنة ١٦٣٩)، ومعجم إيطالي عربي باللغة العامية، ونصوص عربية سريانية باللاتينية، والمدخل التطبيقي إلى اللغات العربية والفارسية والتركية، والمعجم العربي لإيليا النسطوري، وقد حقّقه أوبيشيني، وترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، وهي أول ترجمة، إذ سبقت ترجمة ماراتشي بثلاثين سنة، عثر عليها المستشرق الفرنسي ديفيك سنة ١٨٨٣م^٣.

ويمكن عدّ الأب لودفيكو ماراتشي أخطر شخصية لاهوتية إيطالية بذلت جهودًا كبيرة في سبيل ترسيخ الجدل الديني المسيحي ضدّ الإسلام ورسوله ﷺ، بل أضحت مرجعًا أساسيًا للتصوّرات الكاذبة والمفترية على السيرة النبوية التي صارت فيما بعد رائجّة بين المسيحيين الإيطاليين. إذ اتخذت كتاباته طابع العنف والطعن والهجوم على الإسلام في مقابل الدفاع عن المسيحية، فقد أمضى أربعين عامًا في دراسة القرآن وكتب التفسير العربية لكي يحارب محمدًا بسلاحه نفسه، وقد كانت حصيلة هذه الدراسة هذا العمل الضخم الذي أنجزه، والذي تضمّن

1. Marracc

2. Germanus

٣. صورة النبي محمد ﷺ كما تخيلها الغرب، موقع «نصرة محمد رسول الله» عبر شبكة الإنترنت.

النصّ العربيّ الكامل للقرآن مع ترجمة لاتينيّة مصحوبة بهوامش توضيحيّة ونقض لكلّ فقرة قرآنيّة على حدة، وقد أصدر ماراتشي قبل ذلك -في عام ١٦٩١- كتاباً حول نقض القرآن، قدّم فيه لمحة عن حياة محمد وعن القرآن، ثمّ برهن -كما يزعم- على بطلان الإسلام، وحقيقة الديانة المسيحيّة.

ولد في ضاحية لوكا بمقاطعة توسكاني سنة ١٦١٢، وبعد دراسته الأولى دخل سلك الدراسات اللاهوتيّة والسريانيّة، ثمّ أصبح من رهبنة المردى ديو ومن علمائها. اشتهر بصلاحه، فتقلّد مناصب عدّة، درس أثناءها اللغات اليونانيّة والعبريّة والسريانيّة والكلدانيّة والعربيّة، ودرّس هذه اللغات في كليّة ساينزا بروما، ثمّ في كليّة بروجاندا بأمر البابا كليمنت السابع، وعندما طُلب منه اختبار بعض الوثائق التي وردت من إسبانيا، وكان يظنّ أنّها للقديس سانت جيمس بيّن ماراتشي أنّها ليست لذلك القديس، بل يمكن أن تكون من عمل بعض المسلمين الذين أرادوا خداع المسيحيّين. ممّا حدا بالبابا أنوسنتي الحادي عشر باختياره للعمل عنده، وأسبغ ثقته الكاملة عليه.. وتوجيهات من البابا شرع في ترجمة لاتينيّة جديدة للقرآن الكريم. وذلك للردّ على المسلمين وللجدل الدينيّ، والهجوم على النبيّ ﷺ والطعن في سيرته. ففي «عام ١٦٩٨م» قام الأب الكاثوليكيّ «لودوفيتش ماراتشي»، وقد كان كاهن اعتراف البابا «أنوسنت الحادي عشر» بترجمة معاني القرآن إلى اللاتينيّة، وأصبحت هذه الترجمة أساساً لكثير من الترجمات الإنجليزيّة فيما بعد. وقد جعل «ماراتشي» إهداء الترجمة إلى الإمبراطور الروميّ «ليوبولد الأوّل»، وقدّم لها بمجلد كامل أسماه «دحض القرآن». وقد أشار «عبد الله يوسف علي» -صاحب الترجمة الإنجليزيّة الشهيرة- في مقدّمة ترجمته إلى أنّ ترجمة «ماراتشي» اقتباسات من تفاسير عربيّة مختلفة انتقاها بدقة ثمّ لفّقها ببعضها ليُحدِث لدى أوروبا أسوأ انطباع عن الإسلام^١.

وقد كانت لماراتشي حرّيّة الاستعانة بمكتبة الفاتيكان ومجموعات مكتبيّة أخرى كثيرة منها المجموعة المارونيّة، المجموعة الكارماليّة، مكتبة الكاردينال كاميلي ماكسيميس، مكتبة إبراهيم

١. العقيقي، المستشرقون، ١: ٣٦١.

الماروني وغيرها. وطبعت ترجمته مع آرائه في سيدنا محمد ﷺ أول مرة في مدينة بدوا الإيطالية عام ١٦٩٨ م، ثم ليزيك عام ١٧١٢ م مع مقدمة لكرسيان رنيشي. كما شارك في ترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية بمبادرة من مطران حلب سنة ١٦٢٤ م، ونشرت في روما سنة ١٦٧١ م^١.
من آثاره نذكر دراسة عن الإسلام (١٦٩١ م)، ثم جعلها مقدمة لنشره القرآن متناً وترجمة إيطالية حرفية مع شواهد من مصادر عربية لم ينشر معظمها حتى يومنا هذا (بادوي ١٦٩٨)، ولئن صدرت الطبعة العربية للقرآن بعد أربع سنوات من طبعة هنكلمن (هامبورج ١٦٩٤)، فقد اختلفت عنها اختلافاً بيناً، وكان قد عاون على ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية (روما ١٦٧١)^٢.

ولا يحتاج الباحث المتبع لأعمال هذا الراهب كبير عناء لأن يسجل عند تصفّحه لها أنها لا تشتمل على الترجمة اللاتينية للقرآن الكريم فقط، وإنما تتضمن إلى جانب ذلك آراء ومواقف مضادة للقرآن والإسلام وللرسول ﷺ، بحيث يمكن القول «إنّ ترجمة ماراكيوس [ماراتشي] كانت أكثر رفضاً وتجريحاً من سابقتها، فهي أشدّ جدلاً وهجومًا على القرآن الكريم، وأدقّ ترجمة، وأوسع مصادر، وأكثر عمقاً وخبثاً، فشتان بين عمل يستمرّ أربعين سنة من عالم زاهد، متمكّن من لغات شرقية عدّة وتحت يديه مكتبات الكنائس ومجموعات أخرى غنيّة بالكتب، وبين عمل روبرت الكيتوني من كيتون الفلكي الرياضي الذي تجرّم وسبّ وهاجم في سنة واحدة، وليس عنده كلّ تلك المراجع ولا المعرفة باللغات الشرقية. ولا شك أنّ تفنيدها استغرق أربعين سنة يكون أكثر شراً من سابقه»^٣.

إنّ مقدّمة ترجمة ماراتشي تشبه إلى حدّ كبير مقدّمة ترجمة بيتر الكلوني، فقد فصل فيها وجهة نظر المسيحية في الديانات الأخرى، وجدّد فيها أساليب الهجوم على الإسلام والرسول وطريقة الجدل مع المسلمين بشكل أكثر حدة وأشدّ عنفاً من سابقه. حيث لم يغادر شيئاً من القرآن والسيرة إلّا ونقده.

١. ترجمات المستشرقين لمعاني الكتاب المبين: فيصل بن علي الكاملي، موقع البيان AL-BAYAN عبر شبكة الإنترنت.

٢. العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، الكتاب الثاني، عبر شبكة الإنترنت.

٣. العقيقي، المستشرقون، ٣٦٩.

ويُذكر هنا بأنّه عندما سرد سيرة الرسول ﷺ رجع إلى المصادر والكتب العربيّة، فإنّ ذلك ليس لثقتّه - كما ذكر - بهذه المصادر والكتب، ولكن حسب اعتقاده أنّه عندما نحارب أعداء الدين المسيحيّ، فإنّنا نهاجمهم بسلاحهم وليس بسلاحنا؛ لذا فإنّنا عندما نتصر عليهم تكون سعادتنا أكبر.

يقول الدكتور حسن معايير جي في هذا السياق وهو يبيّن خطورة هذه الترجمة وما استتبع ذلك وما ورد معها من هوامش وحواش يسبّ فيها ماراتشي ويعلن وقاحته وشروره تجاه خير الورى شرفاً الرسول ﷺ، يقول معايير جي: «... والواقع أنّ رأس الفتنة هي الترجمة اللاتينيّة الأولى عام ١١٤٣م... التي لم تكن ترجمة فقط، وإنّما أضيف إليها هجوم وقذح في الإسلام والقرآن ونبيّ المسلمين عليه الصلاة والسلام فيما يسمّونه الجدل (Polemics)، ثمّ لحقتها الترجمة اللاتينيّة الثانية ١٧٢١م لماراتشي وهي أشدّ قذحاً وهجومًا من الأولى»^١.

وهذا الرجل هو الذي خطب يوماً في حشد من المسيحيّين، فأشار قائلاً: من الضروريّ إذن أن لا نحارب الإسلام من دون أن نعرفه تماماً ليسهل القضاء عليه.

وإذا ما وضعنا طبيعة هذه المواقف والانتقادات الموجهة من قبل ماراتشي ضدّ الإسلام ورسوله الكريم وقارئها مع تلك التي كان يتبنّاها المشروع الكلوني، فإنّنا قد لا نغالي إذا قلنا إنّ الاستشراق ملّة واحدة، فكلاهما قام بترجمة القرآن ترجمة لاتينيّة، وكلاهما ألّف عن الرسول ﷺ وسلك مسلك الحقد، والكرهية، والخبث، فوصف السيرة بأخبار خرافيّة وأسطوريّة كاذبة ومزيّقة. وكلاهما اتّسم بالنزعة الهجومية على سيدنا محمد ﷺ وسيرته العطرة. وإذا كان المشروع الكلوني قد ألّف ثلاثة مصنّفات ترجمت هي الأخرى إلى اللاتينيّة، وهي (نشوء محمد) و(عقيدة محمد) و(الأحاديث الإسلاميّة)، فإنّ ماراتشي صنّف على هامش ترجمته للقرآن أخباراً عن الرسول وسيرته انتهج فيه نهج أسلافه من الحاقدين على الإسلام والمسلمين.

لقد اهتمّ الاستشراق الإيطاليّ بالرسول ﷺ، ولكنّه اهتمّ من نوع خاصّ، اهتمّ بقصده تصوير الرسول ﷺ في العقل الإيطاليّ الغربيّ على أنّه نبيّ مزيّف وكذاب، فشنت الكنيسة الإيطاليّة

١. العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، الكتاب الثاني، عبر شبكة الإنترنت.

حرباً مقدّسة ضدّ الإسلام والنبىّ الكريم في تشويه صورته وسيرته، والرسول في الإسلام هو النموذج التطبيقيّ والإجرائيّ الأسمى للقرآن الكريم وتعاليمه، وما ينبغي أن يمارس على أرض الواقع والظعن فيه وفي سيرته هو بمثابة الظعن في القرآن الكريم وفي الإسلام بشكل عامّ. إذن لم تنبثق المعرفة الاستشرافية الإيطالية بسيرة الرسول ﷺ من واقع محايد وموضوعيّ يصف الأشياء كما هي، وينقلها بأمانة تاريخيّة وعلميّة وحضاريّة ودينيّة وإنسانيّة، بل مع الأسف! تشكّلت هذه المعرفة في مستنقعات راكدة، يسقيها رجال الكنيسة بمياه آسنه وتغذيها الكنيسة بسمومها القاتلة، فأفرزت في إطار ذلك حقداً وعدوانيّة وتصادماً بين المسلمين والمسيحيين، ولم تترك فرصة الحوار الدينيّ والحضاريّ الهادئ الذي يوصل إلى نتائج دينيّة مقبولة ومتبنّاة من كلا الطرفين.

الاستشراق الدينيّ الأوروبيّ ورجع الصدى لنموذج ماراتشي

ننتقل الآن لنرى كيف تمّ التعامل مع أفكار ماراتشي وترجماته من قبل مستشرقين أوروبيين آخرين في ضمن الاتجاه السائد والعام الذي يمكن تسميته بالتحالف الدينيّ الكنسيّ الأوروبيّ ضدّ المدّ الإسلاميّ، وضدّ رسوله ﷺ، فمثلاً لم تكّد تظهر ترجمات ماركوس [ماراتشي] سالفة الذكر حتى قام دافيد نريتر بترجمتها إلى الألمانية سنة ١٧٠٣ م. وكانت أوسع ترجمة انتشاراً نقلت عن ماراتشي هي الترجمة الإنجليزيّة لجورج سال - كما ذكرنا آنفاً - التي أضحت الأداة أو الجسر الذي نقلت عبره أفكار ماراتشي عن الإسلام ونبىّ الإسلام سيّدنا محمد ﷺ إلى اللغات الأوروبيّة بشكل عامّ^١.

ويمكن القول أيضاً إذا كانت ترجمة دير الكلوني اللاتينيّة الأولى قد أحدثت أثراً كبيراً على الترجمات والكتابات الأوروبيّة الأخرى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإنّ ترجمة ماراتشي كان لها الأثر نفسه أو أكثر خلال القرن الثامن عشر على المصنّفات الأوروبيّة التي اتّخذت من الإسلام ورسوله مادّة بحثها.

١. معايير، الهيئة العالميّة للقرآن الكريم، ضرورة للدعوة والتبليغ، ٥٧.

فنال مشروع ماراتشي العدائي للرسول وللإسلام بذلك حظاً وافراً من السعة والانتشار والذيع في إيطاليا خاصّة وفي سائر دول أوروبا. وحازت أفكاره على شعبية كبيرة، وأضحت بمثابة دستور المنصرين والمستشرقين الذين جاؤوا بعده في إيطاليا وسائر دول أوروبا.

ثالثاً: الاستشراق الديني الإيطالي الحديث والرغبة في تخطي معوقات الماضي وتجاوزها

لا شكّ في أنّه خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر انبثقت تصوّرات جديدة ناضجة إلى حدّ ما إزاء الموضوع، فأُسست لتعامل قريب من السيرة النبويّة ومن تفاصيلها، وطراً كذلك تقدّم في نظرة المستشرق الإيطاليّ لمؤسس هذا الدين الإسلاميّ ولسيرته.

وهذا التحوّل في الرؤى والتصورات وفي طرائق التناول كان نتيجة حتميّة للتطوّرات التي شهدتها أوروبا خلال تلك الفترة، وتجاوزها لمخلفات الإرث الماضي، حيث شيّدت على أنقاضه مواقف ومنطلقات أكثر تحرّراً من النزعة اللاهوتيّة وسلطة الكنسية ورهبانها. وإن ظلّت مع ذلك رواسبها بادية حيناً مخفية أحيان أخرى.

ولا شكّ في أنّ هذه الرياح الجديدة قد أتت بأسماء إيطاليّة وازنة في مجال الدراسات الدينيّة الاستشراقية بإيطاليا أمثال دافيد سانتيلانا (١٨٥٥-١٩٣١ م)، والأمير ليوني كيتاني (Caetani, Leone) (١٨٥٩-١٩٢٦ م)، وكارلو ألفونصو نلليانو (Nallino, Carlo Alfonso) (١٨٧٢-١٩٣٨ م)، وميكلانجلو جويدي (Guidi, Michelangelo) (١٨٨٦-١٩٤٠ م)، وفرانيسكو غابريلي (١٩٠٤-١٩٩٧ م) صاحب كتاب (محمد) الذي صدر عام ١٩٦٥ م.

يعدّ الأمير ليوني كيتاني (١٨٥٩-١٩٢٦ م) من أبرز المستشرقين الإيطاليين المحدثين، زار كثيراً من البلدان الشرقيّة منها الهند وإيران ومصر وسوريا ولبنان. من مؤلّفاته المهمّة: «دراسة التاريخ الشرقي»، عدّة مجلدات عدّة (ميلانو ١٩١١ وما بعدها)، وقد خصّص منها مجلداً لسيرة الرسول ﷺ، كما يعدّ كتابه (حوليات الإسلام) مرجعاً مهماً لكثير من المستشرقين. وربما كانت كتاباته «أكثر انتفاعاً بالمظان العربيّة الأصليّة وأكثر قرباً في تقديم صورة أكثر صحّة نسبياً، ولكنها لا تخلو من الهفوات والشطحات. لقد ظهرت دراسة كيتاني الموسومة (حوليات

الإسلام) سنة ١٩١٤م مؤكدة على العوامل الاقتصادية والاجتماعية في نشوء الإسلام وتطوره، ولكنّها في الوقت نفسه ترفض فرضية هيوبرت جريم، التي تعدّ الدافع الاقتصادي الدافع المحرك الوحيد في ظهور الإسلام. وبعد أن يرفض كيتاني فرضية جريم بعدها تفسيراً متطرفاً ومبتسراً يعطي الدافع الدينيّ مركزاً قوياً في الدعوة الإسلامية، ويختتم كيتاني دراسته بحكم عادل موضوعي عن إخلاص الرسول ﷺ، وتغانيه في سبيل المصلحة العامة ورغبته في تحقيق الخير والنتائج المهمة التي حقّقها خلال حياته^١.

ومّا قاله في شخصيّة الرسول وأهمّيّته ما يأتي: «لا أخفي عليكم أنّ حبّي الجارف للإسلام وتاريخه المشرق نابع من شدة حبّي وإعجابي برسول الإسلام الذي أوقف حياته ليهدى البشرية بتعاليمه التي كان تأثيرها في نفسي هو الدافع الحقيقي لي كي أسهم في دعم هذه الدعوة الخالصة»^٢.

كما يقول في كتابه «تاريخ الإسلام»: «أليس الرسول جديراً بأن تُقدّم للعالم سيرته حتّى لا يطمسها الحاقدون عليه وعلى دعوته التي جاء بها لينشر في العالم الحبّ والسلام؟! وإنّ الوثائق الحقيقية التي بين أيدينا عن رسول الإسلام ندر أن نجد مثلها، فتاريخ عيسى وما ورد في شأنه في الإنجيل لا يشفى الغليل»^٣.

ولا يتعد ميغيلانجلو جويدي عن هذا الرأي، فقد أعطى للرسول ﷺ مركزاً مرموقاً كمؤسس للدين الإسلاميّ واعترف بدوره الحيويّ والمهمّ قائلاً: «لقد لعب محمد ﷺ دوراً مهماً في كسب النفوس التي كانت بعيدة جداً عن معرفة الحقيقة ومغمورة في عبادة الأوثان وجعلهم يوقنون بالقوة الإلهية المقدسة وبالثواب والعقاب العادل والطاعة إلى الإله الحقّ الواحد لكلّ البشرية»^٤.

١. زقروق، «الرسالة المحمّدية في المؤلّفات الغربية»، ٤٢٦.

٢. فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلاميّ (القرون الإسلامية الأولى)، ٥٦-٥٧.

٣. حسيني معدى، الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة، ١٢٦.

٤. م. ن، ١٧٧.

لقد كانت له نظرة أصيلة تجاه الرسول ﷺ، وللدور الهائل الذي قامت به شخصية النبي محمد ﷺ في تكوين الإسلام وتشكيله: عقيدة وسياسة وحضارة، وللطابع القومي للعرب في تشكيل الإسلام. وقد نوّه كثيرًا بالرسول الكريم ودوره الرياديّ قائلاً أيضًا: «لم يأت محمد بدين من عنده، وإلا ما كان هذا الدين مستمرًا إلى يومنا هذا، وأرى أنّ العالم سيعرف هذا الدين ذات يوم قريب. والذي يريد أن يتعرّف على الإسلام أدعوه ليتعرّف على سيرة المصطفى الذي تمّ اختياره وتدريبه وتأديبه من السماء ليكون أهلاً للرسالة التي تمّ صنعه من الله لها منذ الأزل»^١. يقول عبد الرحمن بدوي عنه وعن موقفه من شخصية الرسول الكريم ﷺ: «... لكن أكبر آثاره في ميدان دراسة الإسلام هو الفصل الطويل الذي كتبه بعنوان: «تاريخ الدين الإسلامي» ضمن كتاب شامل عنوانه: «تاريخ الأديان»، وعلى الرغم من أنّ هذا الفصل عامّ ومقصود به عامّة القراء، فإنّ فيه نظرات أصيلة، والفكرة الأساسية فيه هي توكيده لأصالة الإسلام، وللدور الهائل الذي قامت به شخصية النبي محمد في تكوين الإسلام وتشكيله: عقيدة وسياسة وحضارة وللطابع القومي للعرب في تشكيل الإسلام، وبهذه الفكرة عارض ما ذهب إليه جولدتسيهر من مبالغة في تقدير دور العوامل والمؤثرات الأجنبية (وبخاصّة اليهوديّة)^٢.

ومما يجدر ذكره أنّ المرحلة الحديثة في مسيرة الاستشراق الدينيّ الإيطاليّ قد شهدت ارتفاع نبرة الإنصاف والموضوعيّة تجاه الإسلام ورسوله الكريم، ورؤية المعطيات والحقائق المرتبطة بهما بمنظار النزاهة والحياديّة والأمانة العلميّة، فباتت تنكشف لهم الحقيقة المحمّديّة ناصعة جليّة وبادية للعيان التي طمسها قرون الحقد والعداء والكرهية، فأضحى هؤلاء الكتاب والمفكّرون يتحرّكون على وفق هذه تصوّرات الجديدة الإيجابية.

فظهرت إلى جانب المستشرقين الذين ذكرناهم آنفًا أسماء استشراقية أخرى وازنة بإيطاليا لها مواقف نزيهة وأكثر إنصافًا وموضوعيّة من تلك التي ذكرناها آنفًا ونخصّ بالذكر المستشرقة الإيطالية المعاصرة لورافيشيا فاغليري التي نوّهت بعظمة الرسول ﷺ وبنقاء سيرته وصفائها في

١. م. ن، ١٦٩.

٢. م. ن.

كتابها (دفاع عن الإسلام) قائلة: «كان محمد ﷺ المتمسك دائماً بالمبادئ الإلهية شديد التسامح، وبخاصة نحو أتباع الأديان الموحدة. لقد عرف كيف يتدرع بالصبر مع الوثنيين، مصطنعاً الأناة دائماً، اعتقاداً منه بأن الزمن سوف يتم عمله الهادف إلى هدايتهم وإخراجهم من الظلام إلى النور... لقد عرف جيداً أن الله لا بد من أن يدخل آخر الأمر إلى القلب البشري. وحاول أقوى أعداء الإسلام، وقد أعماهم الحقد أن يرموا نبي الله ببعض التهم المفتراة، لقد نسوا أن محمداً كان قبل أن يستهل رسالته، موضع الإجلال العظيم من مواطنيه بسبب أمانته وطهارة حياته. ومن العجب أن هؤلاء الناس لا يحدون أنفسهم عن التساؤل كيف جاز أن يقوى محمد ﷺ على تهديد الكاذبين والمرائين، في بعض آيات القرآن اللاسعة بنار الجحيم الأبدية، لو كان هو قبل ذلك (وحاشاه) رجلاً كاذباً؟ كيف جرؤ على التبشير، على الرغم من إهانات مواطنيه، إذا لم يكن ثمة قوى داخلية تحته - وهو الرجل ذو الفطرة البسيطة - حثاً موصولاً؟ كيف استطاع أن يستهل صراعاً كان يبدو يائساً؟ كيف وفق إلى أن يواصل هذا الصراع أكثر من عشر سنوات، في مكة، في نجاح قليل جداً، وفي أحزان لا تحصى، إذا لم يكن مؤمناً إيماناً عميقاً بصدق رسالته؟ كيف جاز أن يؤمن به هذا العدد الكبير من المسلمين النبلاء والأذكياء، وأن يؤازروه، ويدخلوا في الدين الجديد ويشدوا أنفسهم من ثم إلى مجتمع مؤلف في كثرته من الأرقاء، والعقلاء، والفقراء المعدمين، إذا لم يلمسوا في كلمته حرارة الصدق؟ ولسنا في حاجة إلى أن نقول أكثر من ذلك، فحتى بين الغربيين يكاد ينعقد الإجماع على أن صدق محمد ﷺ كان عميقاً وأكيداً. لقد دعا الرسول العربي ﷺ بصوت ملهم باتصال عميق بربه، دعا عبدة الأوثان، وأتباع نصرانية ويهودية محرفتين على أصفى عقيدة توحيدية. وارتضى أن يخوض صراعاً مكشوفاً مع بعض نزعات البشر الرجعية التي تقود المرء إلى أن يشرك بالخالق آلهة أخرى»^١...

ثم تضيف في السياق نفسه قائلة: «.. إن محمداً ﷺ طوال سنين الشباب التي تكون فيها الغريزة الجنسية أقوى ما تكون، وعلى الرغم من أنه عاش في مجتمع كمجتمع العرب، حيث كان الزواج، كمؤسسة اجتماعية، مفقوداً أو يكاد، وحيث كان تعدد الزوجات هو القاعدة،

١. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٢٢٠.

وحيث كان الطلاق سهلاً إلى أبعد الحدود، لم يتزوج إلا من امرأة واحدة ليس غير، هي خديجة - رضي الله عنها - التي كانت سنّها أعلى من سنّه بكثير، وأنّه ظلّ طوال خمس وعشرين سنة زوجها المخلص المحبّ، ولم يتزوج مرّة ثانية، وأكثر من مرّة، إلا بعد أن توفيت خديجة، وإلاّ بعد أن بلغ الخمسين من عمره. لقد كان لكلّ زواج من زيجاته هذه سبب اجتماعيّ أو سياسيّ، ذلك بأنّه قصد من خلال النسوة اللاتي تزوّجهنّ إلى تكريم النسوة المتّصفات بالتقوى، أو إلى إنشاء علاقة زوجيّة مع بعض العشائر والقبائل الأخرى ابتغاء طريق جديد لانتشار الإسلام باستثناء عائشة ليس غير، تزوّج محمد ﷺ من نسوة لم يكنّ لا عذارى، ولا شابات، ولا جميلات، فهل كان ذلك شهوانيّة؟ لقد كان رجلاً لا إلهاً. وقد تكون الرغبة في الولد هي التي دفعته أيضاً إلى الزواج من جديد، لأنّ الأبناء الذين أنجبته خديجة - رضي الله عنها - له كانوا قد ماتوا. ومن غير أن تكون له موارد كثيرة أخذ على عاتقه النهوض بأعباء أسرة ضخمة، ولكنه التزم دائماً سبيل المساواة الكاملة نحوهم جميعاً، ولم يلجأ قط إلى اصطناع حقّ التفاوت مع أيّ منهن. لقد تصرف متأسياً بسنّة الأنبياء القدامى - عليهم السلام -، مثل موسى وغيره، الذين لا يبدو أنّ أحداً من الناس يعترض على زواجهم المتعدّد. فهل يكون مردّد ذلك إلى أنّنا نجعل تفاصيل حياتهم اليوميّة، على حين نعرف كلّ شيء عن حياة محمد ﷺ العائليّة؟^١

الموقف الإيجابيّ والنزاهة نفسه اتخذته هذه المستشرقّة تجاه القرآن الكريم بوصفه نصّاً إلهيّاً معجزاً، من الصعب أن يكون من إبداع المخلوقات كيفما كان نوعها، أو جنسها. أو قدرتها بقولها:

«إنّ معجزة الإسلام العظمى هي (القرآن) الذي ينقل إلينا الرواية الراسخة غير المنقطعة من خلال الأنباء تتّصف بيقين مطلق، إنّ كتاب لا سبيل إلى محاكاته.. إنّ آياته على مستوى واحد من البلاغة، وهو ينتقل من موضوع إلى موضوع من غير أن يفقد قوّته، إنّنا نقع هنا على العمق والعدوبة معاً، وهما صفتان لا تجتمعان عادة، فكيف يمكن أن يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمد، وهو العربيّ الأمّيّ»^٢.

١. نقلاً عن: حسيني معدي، «الرسول ﷺ في عيون غربيّة منصفة»، ١٣٧-١٣٨.

٢. م. ن، ١٣٨-١٣٩.

كما تؤكد هذه المستشرقة على مصدر القرآن الإلهي بصفاء النصّ القرآنيّ عبر القرون إلى أيامنا هذه، وإلى ما شاء الله، فتقول: «ولا يزال لدينا برهان آخر على مصدر القرآن الإلهي في هذه الحقيقة هو أن نصّه ظلّ صافيًا غير محرّف طول القرون التي تراخت ما بين تنزيله ويوم الناس هذا، وإنّ نصّه سوف يظلّ على حاله تلك من الصفاء وعدم التحريف بإذن الله ما دام الكون»^١. لقد أشادت هذه المستشرقة المنصفّة بالرسول الكريم، وبدوره العظيم في خدمة هذه البشرية والارتفاع بها إلى مدارج السموّ والرقى في الأخلاق والمعاملات والعقائد والعبادات.

ولهذا فمن بين السمات المركزيّة والبارزة التي بدأت تظهر في كتابات هؤلاء المستشرقين الإيطاليين المحدثين هي تغيّر النظرة والمواقف تجاه الموضوع المطروق، فقد أفرزت التحوّلات التي شهدتها العصر الحديث على مستوى تطور العلوم الإنسانيّة ومناهج البحث العلميّ نسقًا من التصورات والرؤى الإيجابية لدى هؤلاء المستشرقين الإيطاليين تجاه موضوع «الإسلاميات» فاحترموا حدود اشتغالهم العلميّ، فغدّوا - إلى حدّ ما - يقدّمون نتائج موضوعيّة وأمينّة عن الرسول الكريم والإسلام.

الخاتمة

نسجّل في ضوء ما درسناه سابقًا من مواقف وتصوّرات اتخذها المستشرقون من قضايا السيرة النبويّة بعض الملاحظات المهمّة التي تبدّت لنا ونحن نقارب تجلّيات هذا الموضوع وأفكاره، وهي:

- أن أغلب هذه الدراسات قد نبعت من قلوب حاقدة، خاصّة عند أصحاب المرحلة الأولى من مراحل الاستشراق الإيطاليّ القديم، الذي كان يؤطّره رجال الدين والكنيسة الكاثوليكيّة، فغلبت على أصحابه العاطفة الدينيّة المتعصّبة على حساب الحقيقة العلميّة الناصعة.
- تحامل على شخصيّة الرسول ﷺ وقلب الحقائق وانتهاج لغة السباب والحقد والتشويه،

١. الجندي، الإسلام والثقافة العربيّة في مواجهة تحدّيات الاستعمار وشبهات التغريب، ٣٠٦-٣٠٧.

- وكل ذلك لم يأت سهوًا أو عفواً، بل كان بتخطيط مستهدف ومقصود.
- لجوء بعض المستشرقين الإيطاليين إلى التصرف في بعض نصوص السيرة حتى تغذي آراءهم ورغبتهم في الطعن والافتراء والكذب على الرسول ﷺ وتزييف أخباره.
 - استغلال بعض الرهبان الإيطاليين المواقف العدائية والسياقات التاريخية كالحروب الصليبية مثلاً؛ لإذكاء نيران الحقد والهجوم في حق شخص الرسول ﷺ.
 - هناك من درس السيرة بعقلية مغلقة تشككية، وقد نما هذا الموقف المتعصب بسبب امتداد رقعة الإسلام في أوروبا، وفزع رجال الدين من هذا المدّ الصحيّ الجديد، ولهذا تمّ اللجوء إلى الوسائل المشروعة وغير المشروعة للنيل من هذا الدين ومن مؤسسه.
 - إرجاع معطيات السيرة ومكوناتها إلى أصول يهودية أو مسيحية لإضفاء صبغة التبعية على الرسول وبأنه لم يأت بجديد في مجال العبادة.
 - إنّ هذه المواقف التي اتخذها المستشرقون الإيطاليون من سيرة المصطفى ﷺ لم تكن إلا وسيلة من وسائل العداء التاريخي الطويل الذي دار بين المسيحيين والمسلمين، منذ أن شكّل الإسلام خطراً دائماً على الكنيسة وعلى مصالحها الجغرافية والسياسية والاقتصادية، ولذلك عمدت إلى رسم صورة مشوهة ملفقة عن الرسول ﷺ بوصفه نوعاً من التحصين للمجتمع المسيحي من إنجازات المسلمين وانتصاراتهم.
 - وهكذا تشكّلت صورة الرسول ﷺ وأخباره وسيرته في البحث الاستشراقي الديني عبر ذهنية معادية ومحكومة بنمطية ثابتة جامدة لا تاريخية، خصوصاً في مراحل الأولى المتقدمة حيث كانت نتيجة حتمية من نتائج الحروب الصليبية، وما رافقها من صراعات دموية زادت من درجات الحقد في النفوس والعداء في القلوب ضدّ مؤسس هذا الدين سيدنا محمد ﷺ، فلم تهدأ حدة هذه المواقف نوعاً ما إلا في الفترات القليلة الأخيرة، عندما ظهرت خطابات استشراقية إيطالية أكثر موضوعية ونزاهة في تعاملها سيرة المصطفى ﷺ.

لائحة المصادر والمراجع

١. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٤ م.
٢. الجندي، أنور، الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب، مطبعة الرسالة.
٣. جوارفسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحية، ترجمة عن الروسية: خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، عدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦ م.
٤. حسيني معدى، حسين، الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٥. الخيري، فيصل صالح، «صورة الرسول ﷺ في الغرب، خرافات وأباطيل»، جريدة الأهرام العربي، عدد ٥٠١ ب، ٢٨ أكتوبر ٢٠٠٦.
٦. زقزوق، محمود حمدي، «الرسالة المحمدية في المؤلفات الغربية (الحلقة الثانية)»، جامعة قطر، مركز بحوث السنة والسيرة، ع ٥، محكمة، ١٩٩١ م، الصفحات: ٤٢٠ - ٤٦١.
٧. ساري، حلمي حضر، صورة العرب في الصحافة البريطانية: «دراسة اجتماعية للثبات والتغير في مجمل الصورة»، ترجمة: عطا عبد الوهاب، مركز دراسات الوحدة العربية، سنة ١٩٨٨ م.
٨. العقيلي، نجيب، المستشرقون، الجزء الأول، مصر، دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٤.
٩. فضل، صلاح، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
١٠. فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، لبنان، منشورات الأهلوية، سنة ١٩٩٨ م.
١١. فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة عن الألمانية: عمر لطفي العالم، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط ٢.
١٢. الفيومي، محمد إبراهيم، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، القاهرة، «سلسلة قضايا إسلامية» يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م.
١٣. الكامي، فيصل بن علي، «ترجمات المستشرقين لمعاني الكتاب المبين»، موقع البيان AL-BAYAN عبر شبكة الإنترنت.

الفصل الثاني المستشرقون وسيرة النبي محمد ❖ ٢٥٣

١٤. معايير جي، حسن، الهيئة العالمية للقرآن الكريم، الدوحة، ضرورة للدعوة والتبليغ، ١٩٩١ م.
١٥. موقع الاستشراق وترجمة القرآن الكريم، دراسات وأخبار حول ترجمات معاني القرآن الكريم، عبر شبكة الإنترنت.
١٦. ناجي، عبد الجبار، تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، بغداد، ١٩٨١ م.
١٧. الندوي، عبد الله عباس، ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب، دعوة الحق، كتاب شهري يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، جمادى الآخرة ١٤١٧ هـ، العدد ١٧٤، السنة الخامسة عشرة.
١٨. يغانمولر، غوستاف، سيرة الرسول في تصوّرات الغربيين، ترجمة: محمود حمدي زقزوق، ع ١، الناشر: جامعة قطر - مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الأول، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، الصفحات: ٧٤ - ١٢١.

19. Arberry, A, The Koran Interpreted, New York; The MacMillan Company, 1955.

دراسة في سيرة النبي محمد ﷺ

من خلال كتاب (محمد والفتوحات الإسلامية)

للمستشرق الإيطالي فرانسيسكو كبريلي - زوجاته أنموذجاً

أ.د. رحيم حلو محمد البهادلي^١

المقدمة

قرأت ذات مرة عبارة لم تطب لها نفسي كتبها المستشرق الإيطالي فرانسيسكو كبريلي في كتابه (محمد والفتوحات الإسلامية)، تتضمن في الواقع إساءة كبيرة أو عدم فهم دقيق لشخص الرسول الكريم ﷺ خاصة وللإسلام ومبادئه بصورة عامة، وتتعلق بطبيعة زواج الرسول الكريم ﷺ من زوجاته، فقد قسم هذا المستشرق زوجات الرسول الكريم ﷺ إلى قسمين: قسم شرعي وقسم غير شرعي (محظيات)، قائلاً بهذا الصدد إن تلك الزوجات -من النوع الثاني- كنّ من «اللواتي كان مسموحاً بهنّ بحريّة، سواء في العرف الجاهليّ أو في الشريعة الإسلامية»^٢، وقبل التبحر في متداخلات هذا الموضوع لا بدّ لنا من أن نلقي بعض الضوء على هويّة هذا المستشرق وكتابه أعلاه؛ فلذلك علاقة كبيرة في فهم الموضوع.

فرانسيسكو كبريلي هو أبرز المستشرقين الإيطاليين ولد في روما عام ١٩٠٤م وتوفي فيها عام ١٩٩٦م، وهو أستاذ اللغة العربيّة وآدابها في جامعة روما والمعهد الشرقيّ في نابولي، وكان مهتماً بالشعر العربيّ وله نصيب كبير من تحقيق المخطوطات الإسلاميّة، وله كذلك اهتمام كبير في الكتابة في السيرة النبويّة الشريفة، ومنها الكتاب الذي بين أيدينا، وتلمذ هذا الرجل على

١. كلية التربية للبنات / جامعة البصرة.

٢. كبريلي، محمد والفتوحات الإسلامية، ١٦٤.

يد المستشرق الإيطالي الشهير كرلونلينو^١. أمّا كتابه (محمّد والفتوحات الإسلامية) فقد كتبه ليعطي صورة مقتضبة عن حياة العرب قبل الإسلام وسيرة الرسول ﷺ والفتوحات التي قام بها والفتوحات اللاحقة لعصره، بأسلوب فكريّ غربيّ يعكس وجهة النظر المسيحية للإسلام، وقد ترجم هذا الكتاب أستاذ الدراسات الاستشراقية الدكتور عبد الجبار ناجي.

وفي نقد ما طرحه فرانسيسكو كبريلي سوف نسلط الضوء على أمرين أساسيين:

١. إشكالية القراءة الاستشراقية للتاريخ

٢. إشكالية فرانسيسكو حول زوجات النبي ﷺ

أولاً: إشكالية القراءة الاستشراقية للتاريخ

إنّ المشكلة في كتابة التاريخ في كتابه والبيئة التي يكتب فيها، إذ لا شكّ في أنّ التاريخ يتأثر سلباً وإيجاباً بمجمل الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية في البيئة التي يكتب فيها، فمثلاً جميع المرويات التاريخية التي وصلتنا ودخلت حقل التدوين التاريخي عن طريق الرواة خلال العصر الأمويّ كانت لا تخرج عن إطار ما يصبو إليه الأمويّون، وبالذات حكمهم، وفيهم معاوية بن أبي سفيان وهشام بن عبد الملك اللذان لعبا دوراً كبيراً في كتابة التاريخ لصالح الأمويّين، فحذفوا فضائل فئة من المجتمع، وأضافوا أمجاداً اختلقت لتكون مجداً لهم عبر التاريخ^٢.

وكتبت مسلمة اليهود وقصّت عن سيرة الرسول ﷺ من الأخبار والقصص ما لا يتحمّله عقل ولا يقبله منطق، ونقصد بذلك ما ورد من أخبار وقصص إسرائيلية عن الرسول الكريم ﷺ، وهي كثيرة جدّاً وقد غصّت بها كتب السير والتراجم والتاريخ بشتّى روافده، وتحت مسميات قد تكون مقبولة في الوسط الإسلامي كالمعجزات والكرامات الخارقة التي نراها بعيدة كلّ البعد

١. هذه المعلومات استقيناها من مقدّمة المترجم أ.د عبد الجبار ناجي في مقدّمة الكتاب.

٢. ينظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٧: ٢٨٦ وما بعدها، ٥٥: ٢٩٤ وما بعدها؛ الدوري: نشأة علم التاريخ عند العرب، ١٨ وما بعدها.

عن سيرته المباركة، كحادثة النور الذي أضاء في مكة إلى بلاد الشام في أثناء ولادته^١ وحادثة شق الصدر^٢ ورضاعته من قبل ثوبية جارية عمّه أبي لهب، وحليمة السعدية^٣، ورعايته للأغنام^٤، وغيرها كثير من الروايات الإسرائيلية^٥ التي كان هدفها الأساس تشويه سيرة الرسول ﷺ بعد أن فشلوا في قتله واستئصاله.

أمّا النصارى ومن أسلم منهم، فكانوا لا يقلّون شأنًا عن اليهود في تشويه صورة الرسول الأكرم ﷺ والإسلام بصورة عامّة، وإذا كانت الإسرائيليات قد أخذت مأخذها من سيرة الرسول ﷺ، فإنّ للنصرانيّات نصيبًا من ذلك التشويه الذي مارسه كتّابها تحت أنظار السلطة آنذاك، فتميم الداري^٦ الذي كان نصرانيًا ثمّ أسلم طلب الإذن من عمر بن الخطّاب في القصّ في مسجد المدينة^٧، ثم تحوّلت مجالسه في القصّ إلى مجالس مبرّجة ومنظّمة في عهد عثمان بن عفّان بعد أن سمح له الأخير بهذا البرنامج^٨، وما يطرحه تميم في مجالسه يتأثّر بشكل أو بآخر بثقافته النصرانيّة السابقة، سواء أقصد بذلك تميم أو لم يقصد.

إنّ ثقافة النصارى هي ثقافة واحدة قديمًا وحديثًا، يرون أنفسهم خيرًا من الإسلام والمسلمين، كما أنّ اليهود يرون أنّهم خير من النصارى، والأمر سيّان لليهود تجاه الإسلام،

١. ينظر: مثلاً ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٠٢؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١: ٥٨١؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٥: ٦٠٢.

٢. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١١٢؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢: ١٠؛ الطبري، تاريخ، ٢: ٥٤.

٣. ينظر: مثلاً ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١١٠، ٤: ١٠٩؛ اليعقوبي، تاريخ، ٢: ٩؛ ابن عسّاك، تاريخ دمشق، ٣: ٨٧؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٥: ٣٤١-٣٤٥.

٤. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٢٥؛ الكليني، الكافي، ٣: ٢٣٣.

٥. للمزيد ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٠٣؛ اليعقوبي، تاريخ، ٢: ٩؛ الطبري، تاريخ، ١: ٥٨١.

٦. تميم الداري: هو تميم بن اوس بن خارجة الداري، صحابيّ أسلم عام ٩هـ وكان يسكن المدينة ثمّ انتقل إلى الشام فنزل بيت المقدس، توفي عام ٤٠هـ. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٧: ٤٠٨-٤٠٩؛ ابن حبان: الثقات، ٣: ٣٩-٤٠؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢: ٤٤٢-٤٤٨.

٧. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢: ٤٤٧.

٨. ابن شبة النميري، تاريخ المدينة المنورة، ١: ١١.

والنصارى كانوا ولا يزالون يرون الأشياء بالذات المخالفة لهم في الدين بمستوى أدنى منهم أو أنهم لا ينظر:ون إليها بتلك النظرة التي يعيها الرجل المسلم. نعم، النصارى ينظر:ون إلى رموزهم بقدسية تامة، ولكنهم في الوقت نفسه لا ينظر:ون إلى رموز الآخرين بالقدسية نفسها، وإنما ينظر:ون إليهم بوصفهم أشخاصا ليس إلا، أدوا بطولات معينة في التاريخ، ولذلك نرى كثيرا من المستشرقين حينما يتحدثون عن رموز المسلمين ينعوتونهم بأسمائهم المجردة، والمستشرق فرانشيسكو كبريلي أحد من فعل ذلك، فينتع الرسول الكريم ﷺ ويذكره باسمه المجرد (محمد) وينعت الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بـ(علي)، من دون أن يذكر ألقابهم التي عرفوا بها في الإسلام، واصفا إياهم بأنهم أفراد أدوا ما عليهم من دور في التاريخ فحسب، ولكن الرجل المسلم يرى خلاف ذلك، يرى أنهم شخصيات مقدسة.

وعند التمعن في سبب موقف فرانشيسكو كبريلي من الشخصيات المقدسة في الإسلام كالرسول الكريم ﷺ، نجد القضية لا تخرج عن ثلاثة أمور: إما أنه قصد الإساءة بذلك أو أن ثقافته الدينية والتاريخية حملته على التعامل مع غير أبناء معتقده بهذا الشكل، أو أنه كان لا يفهم النصوص التاريخية الإسلامية كما ينبغي، بالذات نصوص القرآن الكريم منها. وعلى ما يبدو لي ونحن نعيش في الانفتاح الفكري وتلاقح الحضارات المختلفة نرى في الرجل بأنه لم يستطع أن يفهم مغزى روح النص الإسلامي كما يفهمه الرجل المسلم، وإن كنا لا نستبعد كل الاحتمالات الأخرى في سبب موقف معظم المستشرقين من رموز الإسلام والمسلمين.

لقد كتب فرانشيسكو كبريلي سيرة الرسول ﷺ في كتابه محمد والفتوحات الإسلامية بمنظور غربي بحت، وتعامل -كما قلنا- مع النبي الأكرم ﷺ بأنه قائد لأمة إسلامية أكثر مما كتب عنه بأنه نبي مرسل، أو أنه أعطى له الصبغة القيادية أكثر من الصفة الدينية، وتعامل بهذا الشكل يجعل من الرجل -فرانشيسكو- أن يساوي بينه وبين أي قائد آخر، فكتب عن الرسول ﷺ بأنه تعامل مع النساء المحظيات كما تعامل معهن بقية الرجال.

إن ما كتبه فرانشيسكو عن الرسول ﷺ بهذا الصدد يجعلنا نقول إن الرجل كان لا يمتلك

ثقافة تاريخية كبيرة في حقل التاريخ الإسلامي؛ ولذلك كان من الجدير به أن لا يغامر تلك المغامرة التي جعلت منه محلّ نقد كبير بنظرنا نحن المؤرّخين العرب والمسلمين، لقد كان جديرًا بفرانشيسكو أن لا يكتب في قضايا حسّاسة تتعلّق بخاتم الأنبياء محمد ﷺ، وخاصة أنّه لا يملك معلومات كافية في الموضوع بما يجعله متمكّنًا من الإبحار في سيرة الرسول الكريم ﷺ، وفي موضوع نتحرّج حتّى نحن العرب المسلمين أحيانًا من الخوض فيه، وإن أبحرنا فيها نكون يقظين خوفًا من وجود إشكالات عقائدية في الرواية التي تدخل في خصوصيات حياة الرسول ﷺ؛ لأنّ الإسرائيليّات والنصرانيّات أخذت مأخذها من السيرة النبوية قديمًا وحديثًا، فكيف بغير العربيّ وغير المسلم أن يكتب عن سيرة خاتم الأنبياء ﷺ وفيها من الوضع والدسّ الذي جرت عند بعضهم مجرى الحقيقة، والرسول ﷺ عنها براء.

ثانيًا: إشكالية فرانشيسكو حول زوجات النبي ﷺ

إنّ القضية التي أثارها فرانشيسكو حول الرسول ﷺ تتعلّق بمسألة أزواج النبي ﷺ، فقال عنه ما نصّه: «فإنّ محمّدًا من خلال الزوجات الشرعيّات أو من خلال المحظيّات واللواتي كان مسموحًا بهنّ في العرف الجاهليّ أو في الشريعة الإسلامية^١»، وهذا يعني أنّ كبريلي قد قسّم زوجات النبي ﷺ إلى زوجات شرعيّات وأخر غير شرعيّات، وإن كان هذا الرجل لا يعي أنّه يتحدّث عن الرسول محمد ﷺ خاتم الأنبياء، أو أنّه يتحدّث عن رجل قاد منظومة دينية اجتماعية سياسية اقتصادية فكرية في غاية الدقّة؟ أو يتحدّث عن رجل أرسله الله عزّ وجلّ مصلحًا منقذًا للبشريّة من الظلم والجور والتخلّف والجهل والفاقة، فكان عليه أن يقرأ تراث النبي ﷺ الذي كتبه المنصفون من المستشرقين إن لم يكن قد قرأ شريعة الإسلام وعرف أنّ الإسلام لا يميز غير الشرعيّ من الزوجات.

ما يبدو لي أنّ كبريلي لم يفهم قوانين الأسرة الإسلامية بالشكل الصحيح، فكتب فيها فأخطأ، وكان أمرًا طبيعيًّا أن يخطئ، يبدو أنّه طبّق عمّا قرأه من مفاهيم الجاهلية على عصر

الرسول ﷺ، أو يبدو أن كبريلي طبق مفاهيم الجاهلية الجديدة التي نشأت خلال العصر الأموي وظن أنها من شريعة محمد ﷺ، وأخذ مفاهيم الجاهلية من هنا وهناك وحكم على الرسول ﷺ بحكم الجاهليين، يبدو أن كبريلي لم يفهم بأن منظومة اجتماعية جديدة جاء بها الرسول ﷺ من الله ﷻ تحت الفرد المسلم على الانسياق فيها، وهي كفيلة أن تحقق له السلم والرخاء والراحة والطمأنينة، ونعني بها منظومة الزواج عند المسلمين.

فالزواج عند المسلمين هو تلك العلاقة المقدسة التي تربط الرجل بالمرأة بوصفها إحدى النعم والفضائل التي وهبها الله سبحانه وتعالى لجنس البشر وميزه بها عن سائر المخلوقات الأخرى كعلاقة مقدسة ومنظمة قام على أساسها بناء الأسرة داخل المجتمع الإنساني، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الروم: ٢١)، وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ (النحل: ٧٢). فلا شك إذاً في كون علاقة الزواج مختلفة عن أي روابط أو علاقات أخرى، بكونها علاقة منظمة مبنية على أسس وثوابت مقدسة، وبها يتم بناء الأسرة التي هي لبنة في بناء المجتمع. وجاء في موضوع الزواج أحاديث نبوية شريفة للرسول الكريم ﷺ لا تعد ولا تحصى في إرشاد أبناء المجتمع الإسلامي نحو الزواج، منها قوله ﷺ: «ما بُني بناء في الإسلام أحب إلى الله تعالى من التزويج»^١، وقوله ﷺ أيضاً: «من تزوج أحرز نصف دينه، فليتق الله في النصف الآخر»^٢، وقوله ﷺ أيضاً: «إنما الدنيا متاع، وليس من متاع الدنيا شيء أفضل من المرأة الصالحة»^٣.

١. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٣: ٣٨٣؛ وينظر: الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ٢: ٣٢١؛ الشيخ

الجواهري، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ٢٩: ١٢.

٢. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ١: ٩٦.

٣. الحلبي، تذكرة الفقهاء، ٢: ٥٦٥.

وقد اختلف الزواج عند العرب في الإسلام عن ما كان معمولاً به في الجاهلية أو ما كان سائداً عند سائر الشعوب والأمم الأخرى، والتي كانت لا تلتزم بالقواعد الإنسانية الحقة والتي جاء فيها القرآن الكريم ليحدد للمجتمع العربي والإسلامي، أي النساء يتزوج الرجل وأي النساء يقترن وأيهما يترك، فكان قبل الإسلام هناك من يتزوج امرأة أبيه بعد وفاته وبشكل يثير الانتباه^١، وقد حرّم الله تعالى هذا الزواج بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٢٢)، وقد عاقب الرسول ﷺ من فعل ذلك في الإسلام بأشدّ العقوبات^٢. كما كان هناك من المجوس من يتزوج بمحارمه من النساء كالأخت أو ابنة الأخ ونحو ذلك^٣، وقد حرّمها الله تعالى بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (النساء: ٢٣). فهذا يحدّد الله تعالى للفرد المسلم بمن يتزوج ومن يترك من النساء، وذلك في خطوة عظيمة من الله ﷻ في تنظيم المجتمع وترتيبه ووضع خطوط حمراء حيال بعض النساء، وليميّز الإنسان من الحيوان الذي تتحكّم فيه غريزته الحيوانية، فحرّم الله ﷻ عليه فئة وأحلّ له فئة أخرى، وحتى من أحلّت للإنسان من النساء، فيجب أن لا تنتهك حرمتها بالفسق، إنّما على الإنسان الوصول إليها بالزواج على وفق قواعد حدّدها المشرّع الإسلامي، والله ﷻ يضرب لنا مثلاً عظيماً عن المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٥-٧)، وقوله تعالى أيضاً مخاطباً سيّد الكائنات

١. ينظر: ابن حبيب البغدادي، المحبر، ٣٢٦؛ المنق في أخبار قریش، ٥٩، ١٠٠؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق الكبير، ٥٦:

٣٤٦؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٨: ١٠٤.

٢. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ٢: ٨٦٩؛ الترمذي، سنن الترمذي، ٢: ٤٠٧-٤٠٨؛ ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٤: ٤٢٠.

٣. ينظر: الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤: ٣٤٤ وما بعدها.

النبي محمد ﷺ: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي ءَاتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾ (الأحزاب: ٥٠).

ونعمة الزواج تلك أتمها الله ﷻ على الفرد المسلم بتعدد الزوجات، فلم تكن نعمته تعالى تقتصر على امرأة معينة، إنما فتح الله للفرد المسلم الباب في ذلك على مصراعيه، فمن حق الرجل المسلم أن يتزوج بأكثر من امرأة واحدة وفق الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (النساء: ٣)، ويفهم من هذه الآية الكريمة أن من حق الرجل الزواج بأكثر من امرأة، على أن لا يتعدى العدد أربعة نساء، خلافاً لما كان معمولاً به قبل الإسلام، حيث كان لمن يستطيع الزواج أن يتزوج بما شاء من النساء^١. وقد منّ الله ﷻ على عباده بالتعدد على وفق حدوده، وهو أي الرجل يستطيع أيضاً أن يتزوج بما شاء من النساء، ولكن عليه أن لا يجمع بين أكثر من أربعة نساء كما يفهم من تلك الآية الكريمة. ولكن على الرجل المسلم أن لا يستغل تلك الآية خلافاً لجوهر الإسلام، وعليه أن يسير في ذلك بما يحقق مرضاة الله تعالى، وأن لا يظلم واحدة من نسائه، وعليه أن يراعي العدل والإحسان فيه، إذ يفهم من هذا النص القرآني أن الله ﷻ أباح ظاهرة التعدد للرجل المسلم في حالات معينة، إذ يشترط في بادئ الأمر أن يكون الرجل مستعداً للعدل بين نسائه، وإن لم يكن مستعداً، فعليه الاكتفاء بواحدة، وثانياً أن لا تكون المرأة ألعوبة بيد الرجل فيتزوج بهذه ويطلق تلك كيفما شاء، ولكن نعتقد أن للرجل أن يسعى وراء ظاهرة التعدد إذا توفرت لديه المقدرة المادية وأراد بذلك تكثير النسل أو كبح جماح شهوته الجنسية، بحيث لا ينجر وراء الفحشاء والفجور مع نساء أخريات غير زوجته بالذات إذا كانت المرأة بظروف غير طبيعية كالحمل والوضع والرضاع ونحو ذلك، أو إذا أعطته زوجته الأولى العذر في ذلك إن كانت مريضة بمرض لا يرجى شفاؤه أو كانت عقيماً لا تلد كما ذهب إلى ذلك جمع من العلماء^٢. وعلى جميع ذلك كان من حق الرجل على وفق حدود

١. ينظر: عقيل، تحفة العروس، ٦٤٠-٦٤٦.

٢. ينظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٤: ١٨٨-١٨٩؛ أيوب، زوجات النبي، ٩.

الله تعالى أن يتمتع بالتعدد وفقاً للشروط الدينيّة التي أقرّها الله تعالى في روح تلك الآية، ولكنّه مع ذلك ليس فرضاً واجباً إنّما هو حقّ لمن يريد ذلك من المسلمين.

وظاهرة تعدّد الزوجات لم تكن بالظاهرة المستحدثة في الإسلام، إنّما كانت ظاهرة مباحة قبل ذلك وسنّة جارية عند أغلب الأمم القديمة، كالعرب وبلاد الهند والصين والفرس وغيرهم، فللرجل الحقّ في الزواج بما شاء من النساء وله مطلق الحرّيّة في التصرف بهنّ كيفما شاء^١، وقد ذكر مثلاً أنّ النبيّ سليمان بن داود تزوّج بعدد كبير من النساء^٢، وفعل النبيّ داود ﷺ الشيء ذاته^٣. وكان الهدف من جرّاء ذلك تكثير عدد أفراد الأسرة بالذات البنين منهم كوسيلة للتروّس والسؤدد في القوم^٤.

ولما جاء الإسلام هذب طبيعة التعدّد وجعله في ظلّ حدود المعقول وبما يتلاءم ويتناسب مع تعاليم الدين وخصوصيّات المجتمع الجديد، فوضع بصماته عليه بما يكفل للمرأة حقّها وللرجل حدوده، فوضع عليه القيود والشروط بحيث جعله كما ذكرنا مباحاً في حالات نادرة وضروريّة أشرنا لها. أي إنّ تعدّد الزوجات لم يجعله الإسلام فرضاً واجباً على كلّ مسلم إنّما أباحه لمن تقتضي حاجته وضرورته أن يتزوّد بامرأة أخرى وفق مقتضيات حدّدها الشرع الإسلاميّ، وحدّده بأربع نساء.

وبدأت ظاهرة تعدّد الزوجات في الإسلام بالنبيّ محمد ﷺ، فالمرويات التاريخيّة التي بين أيدينا تشير إلى أنّ الرسول الكريم ﷺ لم يتزوّد إلّا بعد وفاة السيّدة خديجة ﷺ، وذكر المؤرّخون أنّه توفّي وله تسع نساء^٥، أي أنّه لم يتزوّد في حياة السيّدة خديجة واقتصر عليها لعدم وجود مبرّر لتعدد الزواج، فهي سيّدة نساء قريش حسباً ونسباً، وقد هيّأت له هذه المرأة الجليلة كلّ

١. ينظر: الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ٢: ٢٦٧؛ سيد سابق، فقه السنة، ٢: ١٢٢-١٢٣؛ أيوب، زوجات النبيّ ﷺ، ٨، ٣٢.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٢٠٢.

٣. الطبرسيّ، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٣: ١٠٨.

٤. أيوب، زوجات النبيّ ﷺ، ٨.

٥. ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٦: ٥٦ وما بعدها؛ ابن كثير، السيرة النبويّة، ٤: ٥٧٩ وما بعدها.

أسباب العيش الرغيد، ثم هي تقريباً والدته أبنائه جميعاً^١، ولكن بعد وفاتها أخذ الرسول ﷺ يتزوج بالنساء، ونعتقد أنه لو وُجد في إحداهن ما وجد في خديجة ﷺ لما أخذ بهذا المنوال من الزواج، فهو بعد وفاة السيِّدة خديجة ﷺ جاءته خولة بنت حكيم السلمية زوجة عثمان بن مظعون وأخذت تنعت له النساء، فنعت له السيِّدة عائشة بنت أبي بكر، وسودة بنت زمعة، فاطمة الرسول لها وقال: «فاذكريهما عني»^٢. وعلى ما يبدو لي أنَّ غالبية زيجات الرسول ﷺ من نسائه كان لأسباب سياسية، ومنها تأليف القلوب وبسط روح المودة والطمأنينة في نفوس تلك القبائل، كزواجه من أم حبيبة بنت أبي سفيان^٣، وزواجه من جويرة بنت الحارث زعيم بني المصطلق^٤، وزواجه أيضاً من صفية بنت حيي اليهودية^٥، وزواجه من حفصة بنت عمر بن الخطاب^٦، بالذات إذا علمنا أنَّ من زوجاته ﷺ من تقدّم بها السن كزواجه بسودة بنت زمعة، وكانت امرأة مسنة^٧، وزواجه كذلك بأم سلمة هند بنت أبي أمية بن المغيرة المخزومي، وكانت امرأة كبيرة في العمر^٨.

وقد يثير تعدّد الزوجات عند الرسول الكريم ﷺ بأكثر من أربع نساء التساؤل لماذا هو في غير ما أشار إليه القرآن الكريم؟، نقول: إنَّ حالة الرسول ﷺ كانت ميزة اختصّها الله ﷻ برسوله الكريم ﷺ^٩، إذ لا اختلاف في أنَّ جميع أفعال الرسول ﷺ وأقواله إنَّها هي بوحى من السماء، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤). وتعدّد زوجاته ﷺ هو

١. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٦.

٢. التوزي، الاكتفاء في أخبار الخلفاء، ١: ٤٦.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٩٨-٩٩.

٤. ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٢٠.

٥. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ٨: ٢١٠.

٦. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٨٢.

٧. م. ن، ٨: ٥٣-٥٤.

٨. ينظر: ابن اسحق، سيرة ابن اسحق، ٥: ٢٤٣.

٩. للتفاصيل ينظر: العسكري، أحاديث أم المؤمنين عائشة، ١: ٢٥ وما بعدها.

من هذا القبيل ولضرورات اقتضتها حياته ﷺ، فهو القائل: «ما زوجت فاطمة إلا لما أمرني الله بتزويجها»^١. فإذا كان تزويج بنات الرسول ﷺ إلا بأمر من الله ﷻ، فطبيعي أن يكون زواجه ﷺ بأمر من الله ﷻ. وقد بلغ عدد من تزوج بهن الرسول ﷺ ثلاث عشرة امرأة، منهن تسع نساء مات عنهن، وامرأتان توفيتا في حياته، واثنان لم يبن بهن^٢.

أما بقية الناس فكان لكل منهم دوافعه الخاصة بالتعدد على وفق الشروط التي أقرها المشرع الإسلامي، فالناس قبل نزول الآية الكريمة التي تحدّد الزواج بأربع كانت تتزوج بأكثر من هذا العدد، ولكن بعد النزول كان عليهم حقاً أن يقتصروا على أربع نساء، فيروى مثلاً أن قيس بن الحارث الأسدي كان متزوجاً بثماني نساء، فلما نزلت الآية أمره الرسول ﷺ أن يقتصر على أربع ويطلق البقية ففعل^٣. وكانت تلك عادة العرب أن يتزوجوا بعدد غير محدود لكثرة النسل والأبناء، وفيها زيادة القوة والمنعة في ظل مجتمع يؤمن إيماناً قوياً بتلك الحال، فمن كثرت قبيلته خاف منه الناس وامتنعوا عنه ومن قلّ أهله عاش ذليلاً يلتجئ إلى هذا تارة وإلى ذاك تارة أخرى.

إذن هذا كان مفهوم الإسلام للزواج واحترام الزوجة، أي إن الأمر لم يكن عشوائياً كما يصوره فرانسيسكو، إنما كان أمراً منظماً دقيقاً، بل في غاية الدقة، بل نجد أن جميع من تزوج بهن الرسول ﷺ كن زوجات شرعيّات، وإن زاد عددهنّ عن أربعة نساء، فتلك خاصيّة للرسول ﷺ من الله ﷻ.

أما لفظة المحظيّات كما نصّ عليها تعبير فرانسيسكو، فإنّها لفظة لم تكن معروفة أيام الرسول ﷺ، لا من حيث اللفظ ولا من حيث الواقع، إنّما لفظة المحظيّات ظهرت في العصور الإسلامية اللاحقة بالذات أيام الدولتين الأموية والعباسية، إذ طالما كان الحكماء والأمراء

١. الصدوق، عيون أخبار الرضا ٤٩؟، ١: ٦٤.

٢. ينظر: من تزوج بهنّ الرسول ﷺ عند: ابن اسحق، سيرة ابن اسحق، ٥: ٢٣٨ وما بعدها؛ ابن هشام، السيرة النبوية،

٥٦: ٦ وما بعدها؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ٤: ٥٧٩ وما بعدها.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٦: ٦٠.

والولاة والعَمال والميسورون مادياً يتسرون بالسرايا والمحظيات بوصفه نوعاً من أنواع الترف والتسلية في قصورهم الشاهقة^١، حتى عرفت يوماً تك تجارة المحظيات أو كنّ أحياناً يقدمن هدايا للحكام من قبل ولاتهم بوصفه نوعاً من أنواع ضمان الاستمرار في الأعمال، كما كان يفعل الحجاج بن يوسف الثقفي مع عبد الملك بن مروان على سبيل التمثيل^٢، وكانت تلك المحظيات يُستعملن لإشباع الرغبات الجنسية فقط، وحاشا لرسول الله ﷺ من أن يتسرى بواحدة من ذاك النوع، فضلاً عن عدم وجود هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي أيام الرسول ﷺ.

خاتمة

في نهاية هذا المقتضب من دراسة ما طرحه المستشرق الإيطالي فرانسيسكو حول الرسول ﷺ، نخلص إلى نتيجة أساسية مؤداها أنّ الرجل كان لا يمتلك ثقافة تاريخية كبيرة في حقل التاريخ الإسلامي، فخاض في أمور كانت أكبر منه علمياً، فسقط علمياً قبل أن يسقط أخلاقياً. وأمّا قضية تعدّد زوجات النبي ﷺ، فقد أوضح البحث عن مغزى هذا التعدّد، ودحض جميع آراء المستشرق الإيطالي وغيره من اتهامات حول هذه القضية، فإنّ الباحث المنصف إذا نقّب في التاريخ بشكل موضوعي يعرف جيّداً أنّ ما جاء بعد خديجة ﷺ من زوجات كانت لأسباب إنسانية ومنطقية، ولا علاقة لها بما يُقال من افتراءات.

١. ياسين، نجمان، الزواج في الإسلام في القرن الأوّل الهجري، ٦٥ وما بعدها.

٢. الأبيشي، المستطرف في كلّ فنّ مستطرف، ٥٧٦-٥٧٨.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أبي الفتح أحمد (ت ٨٥٠هـ / ١٤٤٦م)، المستطرف في كل فن مستطرف، بيروت، دار الشرق العربي، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
٣. ابن اسحق، محمد بن اسحق بن يسار (ت ١٥١هـ / ٧٦٣م)، سيرة ابن اسحق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث، تحقيق: محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب.
٤. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣١م)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، طهران، نشر اسماعيليان، د.ت.
٥. ابن الكردبوس التوزي، عبد الملك بن قاسم (ت بعد ٥٧٥هـ / بعد ١١٧٩م)، الاكتفاء في أخبار الخلفاء، تحقيق: عبد القادر بدبابة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م.
٦. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد (ت ٣٥٤هـ / ٩٦٩م)، الثقات، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٩٣هـ.
٧. ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي (ت ٢٤٥هـ / ٨٥٠م)، المحبر، تصحيح: د. ايلز ليختن شتيز، حيدر أباد الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٢م.
٨. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ.
٩. ابن سعد، محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ / ٨٤٤م)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، د.ت.
١٠. ابن شبة النميري، عمر بن شبة (ت ٢٦٢هـ / ٨٧٦م)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهمي محمد شلتوت، قم، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٠هـ.
١١. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (ت ٥٧١هـ / ١١٧٦م)، تاريخ دمشق الكبير، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
١٢. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة، ط ١، ١٣٩٦هـ.

١٣. ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٩م)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، د.ت.
١٤. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ / ٨٢٩م)، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجليل، ط ١، ١٤١١هـ.
١٥. أيوب، سعيد (معاصر)، زوجات النبي ﷺ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
١٦. البغدادى، محمد بن حبيب، المنق في أخبار قریش، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
١٧. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، سنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ.
١٨. الجواهري، محمد بن حسن النجفي (ت ١٢٦٦هـ / ١٨٨١م)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٦٧هـ.
١٩. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ / ١٧١٩م)، الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق: محمد بن محمد، قم المقدسة، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٤١٨هـ.
٢٠. الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ / ١٣٤١م)، تذكرة الفقهاء، قم، المكتبة الرضوية، د.ت.
٢١. الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ٢٠٠٥م.
٢٢. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: نخبة من الباحثين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٩، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٢٣. السيد سابق، محمد التهامي (معاصر)، فقه السنة، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
٢٤. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (ت ٣٨١هـ / ٩٩٦م)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر غفاري، قم، جماعة المدرسين، ط ٢، ١٤٠٤هـ.
٢٥. _____، عيون أخبار الرضا، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٢٦. الطباطبائي، السيّد محمد حسين (معاصر)، الميزان في تفسير القرآن، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي، د.ت.
٢٧. الطبرائي، سليمان بن أحمد بن أيوب (ت ٣٦٠هـ / ٩٧١م)، المعجم الأوسط، تحقيق: ابراهيم الحسيني، دار الحرمين، ١٩٩٥م.
٢٨. _____، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، د.ت.
٢٩. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٦٠هـ / ١١٦٤م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٤١٥هـ.
٣٠. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: نخبة من العلماء الأجلاء، بيروت، مؤسسة الأعلمي، د.ت.
٣١. العسكري، مرتضى، أحاديث أم المؤمنين عائشة، مطبعة النهضة، ط ٥، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).
٣٢. عقيل، محسن، تحفة العروس، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط ٢، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٣٣. كبريلي، فرانيسكو (معاصر)، محمد والفتوحات الإسلامية، (تعريب وتقديم وتعليق: الدكتور عبد الجبار ناجي، بيروت، منشورات الجمل، ط ١، ٢٠١١م).
٣٤. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ / ٩٤١م)، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٨٨.
٣٥. المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ / ١٧٠٠م)، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط ٢، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
٣٦. ياسين، نجان، الزواج في الإسلام في القرن الأول الهجري، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ط ١، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م).
٣٧. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب (ت ٢٩٢هـ / ٩٠٥م)، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، د.ت.

السيرة النبوية في المصنّفات السريانية

أ.م.د. حيدر سالم محمّد المالكى^١

م.د. دينا عبد السادة رسن المالكى

المقدمة

لم تكن المصادر السريانية مهتمة بما فيه الكفاية بسيرة النبي ﷺ، كغيرها من المصادر الأخرى على مختلف مشاربها، بل نجدها تعرّضت للموضوع بشكل مقتضب جدّاً، وربّما يعود السبب في ذلك إلى أنّهم لم يكونوا على اطلاع تامّ على حياته ﷺ، أو ربّما كانوا يتعمّدون ذلك خوفاً من انتشار الدين الإسلاميّ بينهم، كون النبي ﷺ شخصيّة عُرفت بسموّها ورفعته، فضلاً عمّا جاء به من تعاليم سامية، فكانت كفيلة بنصرة المظلوم، والفقير، والمحروم. ومع ذلك، فقد أخذوا يقبلون بعض أخباره ﷺ بما تهوى أنفسهم، سواء أولئك الذين عاصروه ﷺ أو الذين كتبوا عن الإسلام وانتشاره في العصر العباسيّ، فكانت كتابتهم وأقلامهم تتعمّد الاختصار في سيرته، وقد جاءت مغلوطة ومليئة بالأخطاء التاريخية الفادحة، فهم يطلقون عليه اسم (الملك)، لا النبيّ أو الرسول، وهذا اعتقادهم به، ويعترفون بأنّه موحد، وأنّه أنقذ العرب من الجاهليّة والضلّال، وجاء بتعاليم تختلف عن بقيّة الأنبياء ﷺ.

تُعَدّ سيرة رسول الله ﷺ محطّ اهتمام المؤرّخين والباحثين، سواء أكانوا من المسلمين أم غيرهم، فقد كانت شخصيّة النبي ﷺ موضع دراساتٍ مستفيضة؛ لأثرها البالغ في نفوس المؤرّخين؛ ولهذا لم نجد شخصيّة مثلهّا حازت على هذا الحجم من الاهتمام، ولم نجد مؤرّخاً من مؤرّخي هذا العالم من العرب والمستشرقين والسريان، كتب في الدين الإسلاميّ، إلّا وكان له ﷺ حظٌّ أوفر في كتاباته.

١. البحث مشترك، من العراق، الجامعة العراقيّة، كليّة الآداب - قسم التاريخ.

ومن الطبيعي أن تتطلب دراسة شخصيته ﷺ في المصادر السريانية خوض غمار البحث حول النبي ﷺ بشكل خاص، والإسلام بشكل عام. وب نظرة أولية عاجلة في مضامين الدراسات السريانية، يتبين للباحث حجم التناقضات بين مؤرخي السريان أنفسهم، وفي القضية نفسها، فنجدهم يختلفون في رحلاته، وغزواته، وسنة وفاته، كما أن آراءهم تتعارض في أحيان كثيرة مع ما جاء في المصادر التاريخية والإسلامية، ولذلك تكفل البحث بالإشارة إلى الآراء الإسلامية في الهامش.

ويأتي هذا البحث للإضاءة على سيرة النبي ﷺ في كتب المؤرخين السريانيين، وإن كان التطرق إليها ضعيف الوجود في كتبهم، إلا أنه ارتأينا أن إبراز ما هو موجود في كتبهم سيُفيد الباحثين والقراء.

وبناءً عليه، توزع البحث على الشكل الآتي:

المطلب الأول: السريان.

المطلب الثاني: سيرة الرسول الأعظم محمد ﷺ.

- أولاً: اسمه ونسبه ﷺ.

- ثانياً: رحلته ﷺ إلى الشام الأولى.

- ثالثاً: رحلته إلى الشام الثانية وزواجه المبارك.

- رابعاً: المبعث والهجرة.

- خامساً: موقف قريش من الدعوة إلى الإسلام.

- سادساً: الهجرة.

- سابعاً: الفتوحات.

- ثامناً: وفاته ﷺ.

- تاسعاً: موقفه ﷺ من النصارى.

- ثم ختم البحث بخاتمة تضمنت أهم الاستنتاجات.

المطلب الأول: السريان

قبل الشروع بالبحث لا بدّ من التعرّف على أصل كلمة (السريان)، فقد وقع اختلاف كبير في أصل هذه التسمية. فقد ذهب القساوسة إلى أنّ تلك اللفظة (السريان) أطلقها اليونان على الأرمن، وهي لفظة حديثة لم تكن معروفة لديهم، إذ إنّها ظهرت قبل خمسمئة أو أربعمئة عام من ظهور السيّد المسيح ﷺ، ولم تُذكر تلك اللفظة في العهد القديم، وأنّها استعملت في العهد المسيحيّ من قبل المبشرين لتمييزهم عن بقية الآراميين الوثنيين، فالتصقت تلك اللفظة (السريان) بالمسيحية. وقيل إنّ السريان هم بقايا الأكاديين، والآوريين، والبابليين، والكلدانيين، والآراميين الذين قدّموا من شبه الجزيرة العربية، واستوطنوا بلاد الرافدين والهلل الخصب^١ منذ أقدم العصور، وتمكّنوا من أن يفرضوا سيطرتهم على رقعة جغرافية مترامية الأطراف^٢. وهكذا تعدّدت الأقوال في سبب التسمية، ولعلّ الرأي الصائب والمعوّل عليه أنّ الكلمة محرّفة عن اسم (آشور) التي يلفظها السريان (آثور)، وقد أخذ عنهم اليونان ولفظوها (آسور)، ودعوا سكّانها بـ(السريان)^٣.

بيد أنّ غريغوروس^٤ ذهب إلى أنّ العقل السليم لا يصدّق أنّ أمة كبيرة وعظيمة الشأن كالأمة السريانية، تترك اسمها الأصليّ وتستبدله باسم آخر أعجميّ، قد وضعته أمة غريبة عنها، كأمة (اليونان). فضلاً عن ذلك، فإنّ جميع الأقوام السريانية القديمة الذين ليسوا بأرمنيين يسمّون أنفسهم منذ القديم بالسريانيين، وليس لديهم اسم آخر للسانهم.

ولهذا، فقد لاقت تلك التسمية (السريان) اعتراضاً ورفضاً شديداً من بعض القساوسة، ولعلّ السبب في ردّة فعلهم الشديدة عدم شرافة الاسم بنظرهم، وأنّ أصله أعجميّ، وأنّ اسم السريانيين يُطلق علينا تعبيراً لنا، فهو ليس عندنا من الأسماء الشريفة؛ لكونه متأتّياً من اسم

١. يشمل الآن جمهوريّة العراق، وسوريا الجمهوريّة العربيّة السوريّة، والأردن المملكة الأردنيّة الهاشميّة، ودولة فلسطين دولة فلسطين، ولبنان الجمهوريّة اللبنانيّة.

٢. الأرخودياقون، السريان في أبرشيّة الجزيرة والفرات تاريخ وحضارة وتراث، ١: ٣٣.

٣. م. ن، ٣٣.

٤. شاهين، السريان أصالة وجذور أو نهج وسيم في تاريخ أمة السريانيّة القويم، ٣.

سوروس^١ الذي ملك في أنطاكية، فدعيت باسمه سوريا... أمّا نحن، فمن بني آرام^٢، وباسمه كنّا نسمّى يوماً آراميين...^٣.

يرى القسّ يعقوب أوجين منا الكلدانيّ «أنّ اسم السريان لا يمكن أن يرتقي عهده عندهم إلى أكثر من أربعمئة أو خمسمئة سنة، وأنّ وصف الأرمن بهذا الاسم (السريان) لا يمتّ بصلة إلى الأرمن»؛ كونه حديث العهد بالنسبة إلى الأرمن أنفسهم، وأنّهم أقدم من ذلك الاسم نفسه، وكونه لم يرد في العهد القديم، ولو مرّة واحدة، فاستدلّوا بذلك على حدوث الاسم (السريان) «مئة سنة قبل التاريخ المسيحيّ، خلافاً لمن يحاول أن يجعل اسم السريان قديماً أصيلاً للآراميين، لأنّه لو كان الأمر كذلك، لذكر عند القدماء، ولورّد، ولو مرّة واحدة، في العهد القديم...»^٤. ولهذا استدّلوا بذلك على حداثة هذا الاسم (السريان)، حيث لم يكن يُعرف عندهم إلّا في عهد السيّد المسيح على يد الرسل؛ أي لم يكن يُعرف خاصّة عند الآراميين الشرقيّين؛ أي الكلدانيّين والآثوريّين، وبعبارة ثانية: «إنّ اسم السريان لم يدخل على الآراميين الشرقيّين؛ أي الكلدانيّين والآثوريّين إلّا بعد المسيح على يد الرسل الذين تلمذوا هذه الديار، لأنّهم كانوا جميعاً من سورية فلسطين...»^٥.

بيد أنّ هناك منهم من يرى أنّه لا صحّة لهذا الكلام، فقالوا: «... وأمّا اسم السريانية، فزعم قوم أنّه اسم أعجميّ وضعه اليونانيّون أوّلًا للآراميين، ثمّ دخل بين السريان وسائر الأمم إلى يومنا، ولكنّ هذا القول زعمٌ باطل لا أصل له؛ لأنّه قولٌ بلا سند أوّلًا، وثانيًا لأنّ الباقيين

١. قصّة ذلك. في فترة اغتراب بني إسرائيل في مصر، وجد شقيقان في هذه المنطقة، يدعى أحدهما سورس، والآخر

قيليكس، تخصما حبًّا بالزعامة، فذهب قيليكس مع جيشه إلى المنطقة التي هي ضمن جبل أمنون المعروف اليوم بالجبل الأسود، حيث أقام له ملكًا، وسمّيت المنطقة باسمه (قيليقية)، أمّا سورس، فسيطر على مناطق غرب الفرات فدعيت

(سورية)... للمزيد: السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ٣: ٤٢.

٢. أي ينسبون إلى إرم بن سام بن نوح... للمزيد ينظر: ابن هشام، التيجان في ملوك حمير، ٤٦.

٣. الكلداني، دليل الراغبين في لغة الآراميين، ١٠-١١.

٤. م. ن، ١١.

٥. م. ن.

من السريان الآندمين في بلاد أنور وكردستان إلى هذا يسمّون لغتهم بلسانهم سريانية. وكيف يصدّق أنّ أمة صحيحة تترك اسم لسانها وجسمها، وتستبدل به اسماً آخر أعجمياً، ولا سيّما إذا كانت هذه الأمة كسريان...»^١.

ويوجد رأي ثالث يرى أنّ المبشرين للدّين المسيحي، كانوا شديدي التمسك بالدين، فأحبّوا أن يسمّوا باسم (السريان)؛ كي يتميّزوا عن بقيّة الآراميين الوثنيين «... كان أجدادنا الأوّلون المنتصرون شديدي التمسك بالدين المسيحيّ الحقّ، أحبّوا أن يسمّوا باسم مبشريهم، فتركوا اسمهم القديم واتّخذوا اسم السريان؛ ليمتازوا عن بني جنسهم الآراميين الوثنيين، لذا أضحت لفظة الآرامي مرادفة للفظّة الصابئي والوثنيّ، ولفظة السريان مرادفة للفظّة المسيحيّ والنصرانيّ القديم»^٢.

وجزم جورج عطية رأيه بالقول: «يجمع العلماء على أنّ السريانية جاءت نسبة إلى سروبيا [اسوريا]^٣»، وأنّ اللغة السريانية هي إحدى اللغات المعروفة بالسامية؛ أي التي تكلم بها بنو سام، وأشهر اللغات السامية هي العربيّة، والعبرانيّة، والسريانيّة، والحبشيّة، وإنّما ذكرت العربيّة أوّلاً بين اللغات السامية؛ لأنّ العربيّة باعتراف جميع المحقّقين هي أشرف اللغات السامية من حيث هي لغة، وأقدمها، وأغناها، ومعرفتها لازمة لكلّ من يريد أن يتقن سائر اللغات السامية، ولا سيّما السريانية.

١. الموصل السرياني، اللّمة الشّهية في نحو اللغة السريانية، ٧.

٢. الكلداني، دليل الراغبين في لغة الآراميين، ١١.

٣. عطية، الأثر السريانيّ في الحياة الفكرية والعلمية في بلاد الشام، ١٤٠.

المطلب الثاني: سيرة الرسول الأعظم محمد ﷺ

أولاً: اسمه ونسبه ﷺ

لم تكن مصادر السريانية كالمصادر العربية في غناها وشمولها لسيرة النبي ﷺ^١، بل نجدها تتناول سيرته ﷺ بشكل مقتضب بين ثناياها، وخاصة المؤرخين الأوائل للسريان، الذين أرخوا لقيام الدولة العربية الإسلامية، إذ إنهم لم يكونوا على احتكاك مباشر مع حياته ﷺ، فضلاً عن ذلك، لم ينتشر الإسلام في عهده ﷺ كالانتشار الذي حصل فيما بعد، لهذا كانت معلوماتهم مقتضبة جداً، ومتناقضة، وكانوا يصفونه بـ(الملك) في كتابتهم، لا النبي أو الرسول. والأدهى من ذلك أن المؤرخين السريان في العصر العباسي الأول والثاني، والمتأخر، الذين عاشوا في ظل الدولة العربية الإسلامية، سواء أكان ذلك في بغداد وغيرها، لم يتناولوا سيرته العطرة ﷺ بإسهاب، كما فعل مؤرخو العرب، ولهذا السبب ستتناول حياته ﷺ بما أوردته كتبهم.

هو محمد بن عبد الله^٢ بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف^٣، وكانت ولادته بمكة^٤ سنة اثنتين وتسعين وثمانمئة للإسكندر. ولما مضى من عمره ستان بالتقريب مات عبد الله أبوه، وكان مع أمه آمنة بنت وهب ست سنين، فلما توفيت، أخذه إليه جدّه عبد المطلب وحنا عليه، فلما حضرته الوفاة، أوصى ابنه أبا طالب بحياطته، فضمّه إليه وكفله^٥ إلى أن بلغ ثمان سنين^٦. ويرى مار ميخائيل السرياني الكبير أن نسبه ﷺ من قبيلة قريش، ويدعى أتباعه المسلمين أو إسماعيليين أو هاجريين نسبة إلى هاجر وإسماعيل، وسرقين نسبة إلى سارة، ومذيانين أبناء

١. للمزيد عن تفاصيل حياة الرسول الأعظم ﷺ ينظر: ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق؛ الواقدي، المغازي؛ ابن هشام، السيرة النبوية؛ ابن قتيبة، المعارف.

٢. السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ٢: ٢٩٨.

٣. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ١.

٤. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٤؛ الدويهي، تاريخ الأزمنة، ٢.

٥. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٤.

٦. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ٢.

قنطور^١، بيد أن ابن العبري جزم بأن نسبه ينتهي إلى نبي الله إسماعيل عليه السلام، فقال ما نصّه: «ذكر النسابون أن نسبته ترتقي إلى إسماعيل بن إبراهيم الخليل الذي ولدت له هاجر أمّه سارة زوجته»^٢.

ثانياً: رحلته عليه السلام إلى الشام الأولى

أورد مؤرّخو السريان في كتبهم أن الرسول الأعظم عليه السلام كان كثير السفر إلى بلاد الشام، فمنهم من حدّد تلك الأماكن التي زارها، والتي لا دليل عليها في المصادر الإسلامية وغيرها، فيقول يعقوب الرهاوي المتوفى سنة (٨٦هـ / ٧٠٨م) ما نصّه: «كان محمد يسافر للتجارة في أراضي فلسطين، وجزيرة العرب، وفينيقيا السورية»^٣.

وفي السياق نفسه، نرى أن مار ميخائيل السرياني الكبير المتوفى سنة (٥٧٧هـ / ١١٩٩م) يتناول سيرته عليه السلام بشكل مغلوط، فإنّه يقول: «كان محمد بن عبد الله يذهب إلى فلسطين للتجارة...»^٤.

بيد أن ابن العبري يرى أنّه لما تولّى كفالته أبو طالب، خرج به وهو ابن تسع سنين إلى الشام. فلمّا نزلوا بصرى، خرج إليهم راهب عارف اسمه بحيرا من صومعته^٥، وجعل يتخلّل القوم حتّى انتهى إليه فأخذه بيده، وقال: سيكون من هذا الصبيّ أمر عظيم ينتشر ذكره في مشارق الأرض ومغاربها، فإنّه حيث أشرف أقبل وعليه غمامة تظلّله^٦.

ومن الأمور الغريبة التي ذكرها مؤرّخو السريان، أنّهم يزعمون في كتبهم أن الرسول الأعظم عليه السلام أخذ دينه من الديانة المنتشرة في تلك الحقبة، وأخذ كلّ واحد منهم يرى أنّه أخذ

١. قنطور بن عامر بن شالح بن أرفخشذ بن سام بن نوح... للمزيد ينظر: اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة

ما يعتبر من حوادث الزمان، ١: ٢٣٦، السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ٢: ٢٩٨.

٢. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٤.

٣. نقلاً عن: كول، محمد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريات، ٤٥.

٤. السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ٢: ٢٩٨.

٥. هو منار الراهب ومتعبده... للمزيد ينظر: القاضي عياض، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، ٢: ٤٦.

٦. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٤.

من دينه، فيزعم المؤرخ مار ميخائيل السرياني الكبير عليه السلام أنه عليه السلام أخذ الدين من اليهودية المنتشرة في فلسطين، ونشرها بين قومه عند عودته، فقال مار ميخائيل السرياني ما نصّه: «كان محمد بن عبد الله يذهب إلى فلسطين للتجارة، وأطلع على عقيدة اليهود بوحداية الله بتداوله الحديث معهم، ولما رأى أبناء شعبه يتعبّدون للحجارة والخشب وغيرها من المخلوقات، استحسن عقيدة اليهود وجنح إليها، ولما عاد إلى وطنه، طرح هذه العقيدة على أبناء أمته، فأطاعته قلة في بادئ الأمر، ثم أخذوا بالتزايد، وإذ قوي، أخذ يأمرهم رسمياً بإطاعته...»^١. وهذا الرأي خالفه خوان كول الذي ذهب مذهباً مخالفاً لما يراه مار ميخائيل السرياني الكبير، فزعم أنه عليه السلام أخذ تعاليم السيّد المسيح عليه السلام، فيقول: «وكان المبشّرون والتجار المسيحيون المصاحبون لمحمد يحدثونه عن تعاليم المسيح الذي يقول للناس أن يديروا خدّهم الأيسر لمن لطمهم على الأيمن، وأنّه سيعود يوماً للأرض ليسود السلام...»^٢.

وعليه، يظهر التناقض بين مؤرّخي السريان للسيرة النبوية، ولا يمكن الأخذ بالأقوال المتناقضة والاعتماد عليها، فهي تتمّ عن فهمهم الخاطئ للسيرة العطرة. فضلاً عن ذلك، لم نر في سيرته عليه السلام تعاليم يهودية أو مسيحية، فهذه المصنّفات الإسلامية، بل حتّى القرآن الكريم، لا يوجد فيها أيّ تعاليم كانت ثابتة في الأديان السابقة، ووقع فرضها على المسلمين كما هي، وإن كانت بعض العبادات متشابهة في الأصل، وهذا يعود إلى المصدر الواحد لجميع الديانات السماوية، وهو الله سبحانه وتعالى، بل يمكن الادّعاء بأنّ النبي عليه السلام جاء بتعاليم مخالفة بشكل كبير مع تعاليم ما سبقه من ديانات، خاصّة اليهودية والمسيحية، خاصّة تلك التعاليم التي ذكرها مار ميخائيل السرياني الكبير، إذ يقول: «أنّهم يصلّون خمس مرّات في اليوم، وفي كلّ صلاة يركعون أربع ركعات... يصومون ثلاثين يوماً طوال النهار، ويأكلون طوال النهار حتّى الفجر، ويتوضّون بالماء قبل الصلاة، ويغسلون أعضاءهم، وفي حالة اقترابهم من المرأة أو الاحتلام

١. السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ٢: ٢٩٨.

٢. كول، محمد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريات، ٣٩.

يطهرون جسمهم كله، ومن ثمَّ يصلّون، وقبلتهم هي مكّة حيثما كانوا^١. فهل هذه الفروض جاء بها النبي موسى عليه السلام، أم النبي عيسى عليه السلام؟ فهي غير ثابتة عند الديانات الأخرى، فكيف يدّعي المؤرّخون السريانيون أن النبي ﷺ تعلّم من اليهودية والمسيحية ثمّ علّم قومه؟ أضف إلى ذلك ما ذكره مار ميخائيل السرياني الكبير نفسه من أن الرسول ﷺ لم يتقيّد بشريعة نبيّ الله موسى، فقال: «.. وهم يمارسون الختان... لكنهم دون أن يتقيّدوا بشريعة موسى بأن يتمّ الختان في اليوم الثامن، ولكنهم يختنون في أية سنّ كانت»^٢. وهذا دليل واضح على تناقض آرائه، وهو ما ينمّ عن عدم الفهم أو عدم الاطلاع.

كما أن ما ذكره ابن العبري من أنّه ﷺ في رحلته الأولى التقى بالراهب بحيرا^٣، وهو ابن تسع سنين^٤، وقال سيكون من هذا الصبيّ أمر عظيم ينتشر ذكره في مشارق الأرض ومغاربها، وإنّه حيث أشرف أقبل وعليه غمامة تظلّله^٥. فإنّ هذه الرواية، وإن كانت واردة في المصادر الإسلامية، إلا أنّها ليست من القضايا الثابتة تاريخياً في تاريخ النبي محمد ﷺ، بل رفضها كلياً بعض المؤرّخين المسلمين على تفصيل في محله. كما أنّ هذه الرواية لا تنهض دليلاً على قولهم بأنّ النبي ﷺ تعلّم من اليهوديّة والمسيحيّة، بل القدر المتيقّن من الرواية أنّ الراهب عنده معرفة واطّلاع على صفات نبيّ آخر الزمان، وقد وجد هذه الصفات منطبقة على النبي محمد ﷺ.

١. السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ٢: ٢٩٩-٣٠٠.

٢. م. ن، ٣٠٠.

٣. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٤.

٤. يقال له جرجيس، كان نصرانياً من عبد القيس... ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ١: ٤٧٥.

بيد أنّه وقع اختلاف بين المصادر العربيّة، ذكرت أنّ عمره الشرف كان اثنتي عشرة سنة للمزيد ينظر: ابن سعد، الطبقات

الكبرى، ١: ٩٧؛ ابن حجر الهيتمي، أشرف الوسائل إلى فهم الشّمال، ٣٩.

وهناك من يرى هذا التاريخ؛ أي أنّ عمره الشريف تسع سنين... للمزيد ينظر: ابن حبيب، المحبر، ٩؛ الطبري، تاريخ

الأمم والملوك، ١: ٥١٩؛ الماوردي، أعلام النبوة، ١٧٥.

٥. الزقيني، تاريخ الزقيني؛ المنجي، المنتخب من تاريخ المنجي؛ تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، والبطريك

أسفهان الدويهي، تاريخ الأزمنة.

ثالثاً: رحلته الثانية إلى الشام وزواجه المبارك

لم تشِر المصادر السريانية المتوفرة إلى رحلته الثانية، وزواجه من السيِّدة خديجة الكبرى (رضوان الله عليها)، والوحيد الذي أشار إلى ذلك هو ابن العبري؛ حيث أورد أنه لما كمل له من العمر خمس وعشرون سنة، عرضت عليه امرأة ذات شرف ويسار، اسمها خديجة، أن يخرج بها لها تاجراً إلى الشام، وتعطيه أفضل ما تعطي غيره، فأجابها إلى ذلك وخرج، ثم رغب فيه، وعرضت نفسها عليه، فتزوجها، وعمرها يومئذ أربعون سنة، وأقامت معه إلى أن توفيت بمكة اثنتين وعشرين سنة^١.

رابعاً: المبعث والهجرة

أطلق مؤرّخو السريان لفظة (ملك) على الرسول الأعظم ﷺ متعمدين في استخدام هذه اللفظة؛ لعدم إقرارهم بنبوته ﷺ، ولم يذكر أحد من مؤرّخي السريان حياته في مكة. وحسب المصادر التي تتوفّر لدينا، فإن المؤرّخ البطريك أسطفان الدويهي^٢ المتوفى سنة (١٠٨٢/ ١٧٠٤م)، هو الوحيد الذي ذكر عمره الشريف ﷺ عند مبعثه، وقد أخطأ في تحديد ذلك، فقال: «وفي سنة أربعة وأربعين من عمره، أظهر الدعوة...»، والصحيح هو عمره ﷺ لما بلغ الأربعين.

خامساً: موقف قريش من الدعوة الإسلامية

لم يتناول أحد من المؤرّخين السريان -بحسب المصادر المتوفرة- موقف قريش من دعوة النبي ﷺ لهم للإسلام، بيد أن البطريك أسطفان الدويهي الوحيد الذي ذكر ذلك بقوله: «وأما قريش وأتباعه في مدينة مكة، كانوا متمسكين بعبادة الأصنام، وما وافقوه على دعوته، بل نصبوا له العداوة، وكتبوا صحيفة وعلّقوها على أطراف الكعبة، وإن بني هاشم لا يعاملون بني عبد المطلب، ولا يخاطبونهم^٣».

١. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٤.

٢. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ٢.

٣. م. ن، ٢.

ونلاحظ من كلام البطريق أسطفان الدويهي أنه اختزل الدعوة في مكّة التي دامت ثلاث عشرة سنة، ويّين موقف زعماء قريش من تلك الدعوة، وتمسّكهم بعبادة الأصنام، ومحاربتهم له ﷺ، ولما جاء به ﷺ، بل الأكثر من ذلك كلّ، ذكر حادثة المقاطعة التي قام بها زعماء قريش لبني هاشم، والتي دامت ثلاث سنوات؛ أي من اثنتي عشرة إلى الخامسة عشر للبعثة المباركة، وأشار إلى وضع الصحيفة على أطراف الكعبة.

سادساً: الهجرة

وأما هجرته الشريفة، فقد أورد التلمحري^١ المتوفّى سنة (٢٢٣هـ / ٨٤٥م) في سرده لأحداث سنة (٩٢٣ يوناني^٢ / ٦٢١م)، وهذا التاريخ يمثّل السنة الأولى للهجرة المباركة، فيذكر أنّ محمّداً ﷺ كان أوّل ملك لهم، الذي ادّعى - حسب مصادرهم - النبوة فيهم، فدبر شؤنهم، وأنقذهم من الجاهليّة، وجعل الإسلام لهم ديناً، يعبدون الإله الخالق الواحد الأحد، وسنّ لهم شريعة بعد أن كانوا يعبدون الأصنام ويسجدون لها، وخاصّة الأشجار. وأضاف أنهم كانوا شغوفين بمخافة الشياطين^٣.

وعلى الرغم من أن التلمحري ذكر أنّ محمّداً ملك ادّعى النبوة، إلّا أنّه لم يُنكر ما فعله محمّد بقومه من أنّه قد انتشل العرب من عبادة الأصنام، وأنقذهم من الضلال، وأخذ ينشر التعاليم الإسلاميّة، وسنّ لهم الشريعة، ودعاهم إلى التوحيد وعبادة الله الواحد الأحد، وأنّه لم يعبد الأوثان مثلهم. وهذه الأوصاف كافية لإثبات نبوّته ﷺ، فهي صفات خاصّة بالأنبياء. فالتلمحري قدّم الأوصاف الصحيحة بعد أن أصدر حكمه بأنّ محمّداً ادّعى النبوة، وهذا خطأ منهجيّ منه، فالأوّل به أن يقدّم الأوصاف ثم يعطي النتيجة بناء عليها لا العكس.

وزعم التلمحري أنّ الشريعة التي جاء بها ﷺ كانت بحسب مزاج قومه، وأنّه ترك التعبد بالأديان الأخرى، يقول: «... ولأنّه علّمهم وحدانيّة الله... وضع لهم شرائع توافق مزاجهم،

١. الزوقيني، تاريخ الزوقيني، ٥٢.

٢. اعتمد المؤرّخون على التقويم اليونانيّ (الإسكندريّ) الذي ينقص عن التقويم الميلاديّ ٣١١ سنة.

٣. التلمحري، تاريخ مار ديونيسيوس، ٤: ١٢.

ووصفوه برسول الله، ونبذوا أيّ تشريع يوضع لهم، سواء من قبل محمد أو أيّ إنسان آخر لا يتقي الله، ولا يتماشى مع رغباتهم، ويتمسكون بما يتلاءم مع تلك الرغبات، حتى ولئن وضعه شخص لا قيمة له، وينسبونه إلى النبيّ رسول الله قائلين هذا أمر الله...»^١.

من الواضح أنّ التلمحري قد أوقع نفسه بالتناقضات، فنجده يذكر أنّه ﷺ جاء بشريعة توافق مزاجهم، وفي الوقت نفسه يقول إنّهم علمهم وحدانيّة الله، وترك أيّ إنسان لا يتقي الله، فهذا يعني أنّ القوانين التي جاء بها ﷺ هي قوانين سماويّة، وإذا كانت كذلك، فإنّها توافق شرائع الأنبياء ﷺ؛ كونهم كلّهم يدعون إلى وحدانيّة الله لا شريك له.

أضف إلى ذلك، أنّ كلامه هذا مخالف لما ذكره البطريق أسطفان الدويهي^٢ الذي جزم بالقول أنّه ﷺ أمرهم بتصديق الأنبياء والرسول، وما أنزله الله عليهم، وكان يعتقد أنّه لما فرض عليهم الاعتراف بأنّ المسيح روح الله وكلمته، ورسوله، وصدق الإنجيل، والتوراة (..... يوجد نقص)^٣.

يبد أنّ المنبجي^٤ المتوفّي في القرن الرابع الهجريّ، يذكر تفاصيل حول الهجرة المباركة؛ إذ تكلم على المرحلة المدنيّة بإسهاب، فذكر أنّهم رأسوا عليهم رجلاً يقال له (محمد بن عبد الله) ﷺ، فصار لهم رئيساً، وملكاً، ودبرهم عشر سنين، واجتمع إليه أهله، وأقاربه، وقومه، فأخذهم بالإيمان بالله وحده، لا شريك له، ورفض عبادة الأوثان، فردّوا الله وحده بالعبادة، وأمرهم بالختانة، وترك شرب الخمر، وآلا يأكلوا الخنزير، ولا الميتة والدم، وأن يقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، من قبل ذلك سلّم، نجا، ومن رفضه وامتنع منه، حاربه.

وهنا ذكر المنبجي تاريخه ﷺ في المدينة المنورة، ودليل ذلك قوله ودبرهم عشر سنين، وهذه مدّة إقامته ﷺ في المدينة، ولكنّه أغفل الدعوة الأولى التي كانت أيام البعثة المباركة التي دامت

١. م. ن، ٤: ١٢-١٣.

٢. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ٢.

٣. م. ن، ٢.

٤. المنبجي، أغابوس بن قسطنطين، المنتخب من تاريخ المنبجي، ٣٢.

ثلاث عشرة سنة في مكة يدعو قومه. وعليه، فالمنبجي خلط بين تلك الدعوة وبين المرحلة المكيّة، فإنّ دعوته المباركة ﷺ إلى ترك عبادة الأوثان، والإيمان بالله وحده، كانت أيام مكة، وكذلك بعض التشريعات التي ذكرها قد وجبت في المدينة، لا في مكة.

وأشار ابن العبري إلى مدى اهتمام الأنصار بالرسول الأعظم ﷺ عندما هاجر من مكة إلى المدينة، وكان ذلك اليوم مشهداً وحافلاً بالاحتفال والأفراح. وقال في السنة الأولى من هجرته احتفل الناس إليه ونصروه على المكيّين أعدائه^١.

وذكر البطريق أسطفان الدويهي الهجرة المباركة، ورأى أنّ النبي ﷺ لما كان له من العمر أربع وخمسون سنة، هاجر إلى المدينة في شهر ربيع الأوّل، وابتنى له فيها مسجداً، ومساكن، وكانت تلك السنة بدو سنين الهجرة، وهي سنة ستمئة واثنين وعشرين للسيد المسيح^٢.

بل إنّ الواقع كان يبلغ من العمر ﷺ ثلاثاً وخمسين سنة، ودليل ذلك يعود إلى أنّه لما بلغ الأربعين جاءه الوحي، وأخذ يدعو قومه في مكة المكرمة إلى عبادة الله وحده لا شريك له، واستمرّ بذلك ثلاث عشرة سنة، فلمّا بلغ ثلاثاً وخمسين هاجر إلى المدينة.

سابعاً: الفتوحات

لم ترد لفظة (غزوة) في المصادر السريانيّة التي تتوفّر لدينا إلّا عند ابن العبري، بل أوردوا لفظة استحلّ أو احتلّ، كما أنّ مصادرهم لم تتناول الغزوات كلّها، بل ذكر معظمها ابن العبري والبطريق أسطفان الدويهي، وفيما يلي نوردها بحسب ما ذكره في كتابيهما:

١. فتح فلسطين

أول من أشار إلى فتح فلسطين التلمحري، الذي يرى أنّ الرسول الأعظم ﷺ استحلّ فلسطين عام (٩٣٢ يوناني) أي (٦٢١ ميلادي)، التي يقابلها السنة الأولى للهجرة المباركة، إذ ذكر في أحداث السنة آنفاً: استحلّ المسلمون فلسطين حتّى الفرات النهر الكبير، فانهمز الروم،

١. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٤-٩٥.

٢. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ٢-٣.

وعبروا جهة الفرات الشرقية، فسيطر عليها المسلمون^١.

إنَّ التلمحري لم يكن موفقاً في نقله لهذا الخبر، لأسباب عدّة: أولها أنَّ هذه السنة (٩٣٢ يوناني)، هي السنة الأولى للهجرة، ولم يكن الرسول الأعظم ﷺ يمتلك أيّ جيش إطلاقاً، ولم يكن معه إلاّ أعداد قليلة، إذ إنَّه ﷺ هاجر وأصحابه إلى المدينة المنورة، ولم يكن لهم مأوى، ولم يظهر عليه أيّ مظهر للقوّة العسكريّة، ولم يكن الظهور العسكريّ إلاّ في معركة بدر (٢هـ) أي (٩٣٣ سرياني)، (٦٢٢ ميلاديّ)، ولم يكن معه إلاّ (٣١٣ مقاتلاً).

فضلاً عن ذلك، فإنّ المدينة لم تكن حينها مدينةً محصّنةً من كلّ جوانبها، إذ كان يوجد بها النصراني واليهود وغيرهما، فكيف يتوجّه ﷺ إلى مقاتلة الروم في فلسطين، ويترك المدينة من غير حماية، فهذا يحتاج العدّة والعدد من ناحية الجيش، وتوفير مستلزماته كافّة. حتّى إذا كان قصده إرسال أسامة بن زيد إلى أرض فلسطين، فهو لا يستقيم؛ لأنّه كان في السنة الحادية عشرة للهجرة، أي عام (٩٤٢ يوناني) أي (٦٣١ ميلاديّ)^٢.

٢. غزوة بدر^٣

تُعدّ غزوة بدر أولى المعارك التي خاضها المسلمون تحت قيادته ﷺ، وذكر ابن العربي: «وفي السنة الثانية من هجرته إلى المدينة، خرج بنفسه إلى غزاة بدر، وهي البطشة الكبرى، وهزم بثلاثمئة وثلاثة عشر رجلاً من المسلمين ألفاً من أهل مكّة المشركين»^٤. بينما ذكر البطريق أسطفان الدويهي هذه الغزوة بأسلوب مقتضب جدّاً، إذ إنّه أشار إلى السنة التي وقعت فيها، دون ذكر تفاصيل تلك الغزوة، فقال: «في السنة الثانية للهجرة (٦٢٣ م) كانت غزوة بدر الأولى صناديد قریش^٥.

١. التلمحري، تاريخ مارديونسيوس، ٤: ١٢.

٢. للمزيد عن هذه الغزوة ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٦٠٦؛ الفسوي، المعرفة والتاريخ، ١: ٣٠٤؛ ابن حزم، جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، ٣٣٩.

٣. ماء على ثمانية وعشرين فرسخاً من المدينة، في طريق مكّة... (للمزيد ينظر: البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، ١: ٢٣١).

٤. ابن العربي، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.

٥. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ٣.

ولم ترد في كتب السريان المتوفرة تحديد قبلة المسلمين التي فرضها الله تعالى على نبيه ﷺ^١ وعلى أتباعه إلى يوم الدين، وكذلك فرض الصيام من الناحية التاريخية، إلا أن ابن العبري ذكرها في أحاديث الثانية للهجرة^٢، فقال: وفي هذه السنة صرفت القبلة عن جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة^٣. وفيها فرض صيام شهر رمضان^٤.

٣. غزوة أحد

لم تذكر المصادر السريانية المتوفرة لدينا تلك الغزوة، ولا أشارت إليها، لكن ابن العبري ذكر: «في السنة الثالثة خرج إلى غزاة أحد. وفيها هزم المشركون المسلمين وشجّ في وجهه وكسرت رباعيته»^٥.

٤. كسرة اليهود (غزوة خيبر)

كغيرها من الغزوات لم تعرّض لها المصادر السريانية المتوفرة لدينا، إلا ابن العبري ذكرها بالقول: «في السنة الرابعة غزا بني النضير اليهود وأجلاهم إلى الشام»^٦. وأخطأ البطريك

١. قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾، البقرة: ١٤٤.
٢. قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، البقرة: ١٨٥.

٣. وهذا الرأي أخرجه: ابن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، ٦٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥: ٤٥.
ومنهم من يرى صرفت القبلة عن الشام نحو الكعبة في رجب على رأس سبعة عشر شهرًا من مقدم رسول الله ﷺ المدينة... ينظر: ابن إسحاق، سيرة ابن إسحاق، ٢٩٩؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ٥٥٠؛ ابن سيد الناس، محمد بن محمد، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، ١: ٢٦٨.
٤. فرض صوم شهر رمضان سنة اثنتين من الهجرة... ينظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٢: ١٨؛ المقدسي، البدء والتاريخ، ٥: ٥٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ١٢.
٥. وهي من الإنسان أربع أسنان تلي الثنايا من جوانبها. ينظر: الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ٢٣٨٥؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.
٦. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.

أسطفان الدويهي في ذكره لها بأنها وقعت في السنة الثالثة من الهجرة، والخامسة لهرقل الملك، حاصر المسلمون اليهود في حصونهم فكسروهم، واغتنموا أموالهم^١. واكتفى بهذا القول دون الإشارة إلى أسباب تلك الغزوة، وكم كان عدد المسلمين فيها، والحصار الذي فرضه المسلمون.

٥. بنو النضير (غزوة بني النضير)

لم يتناولها أحد من مؤرخي السريان حسب المصادر المتوفرة، إلا أن البطريق أسطفان الدويهي تناولها هي الأخرى باقتضاب؛ إذ ذكر في السنة الرابعة للهجرة^٢، وهي سنة سكة - سنة ٦٢٥ ميلادي - في بلاد العرب نزل النضير من حصونهم، وارتحل بعضهم عند عرب خيبر، وبعضهم إلى الشام، فتبعهم المنذر، وقتلهم عند بئر معاوية^٣.

١. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ٣.

٢. بينما يذكر الواقدي أنها حدثت في ربيع الأول، على رأس سبعة وثلاثين شهراً من مهاجرة... للمزيد ينظر: الواقدي، المغازي، ١: ٣٦٣؛ المقرئ، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، ١: ١٨٨؛ ابن العاقولي، الرصف لما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من الفعل والوصف يليه شرح الغريب، ٢: ١٤٥.

٣. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ٦.

٦. غزوة الأحزاب^١

تُعَدُّ هذه الغزوة من الغزوات التي قادها الرسول الأعظم ﷺ بنفسه لمواجهة العدو المحدث بالمدينة، حيث جمع العدو جيشًا كبيرًا من الأحزاب، وحاصروا المدينة، ولهذا تمثل هذه المعركة حدًّا فاصلاً في التاريخ الإسلامي، حيث ظهرت قوّة وعظمة المسلمين في دفاعهم عن الإسلام ونيّه محمد ﷺ وعن بلدهم في مقابل تجمع الأحزاب المناوئة له ﷺ.

لم يشر أحد من مؤرّخي السريان إلى هذه المعركة إلاّ ابن العبري الذي ذكرها ضمن أحداث السنة الرابعة من الهجرة^٢، وقد أخطأ في ذلك؛ كونها وقعت في السنة الخامسة للهجرة، إذ قال: فيها -أي الرابعة للهجرة- اجتمع أحزاب شتّى من قبائل العرب مع أهل مكّة، وساروا جميعاً إلى المدينة فخرج إليهم. ولأنّه هال المسلمين أمرهم، أمر بحفر خندق، وبقوا بضعة وعشرين يوماً لم يكن بينهم حرب. ثم جعل واحد من المشركين يدعو إلى البراز^٣، فسعى نحوه علي بن

١. فخرجت قريش، وقائدها أبو سفيان بن حرب، وخرجت غطفان، وقائدها عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر، في بني فزارة، والحارث ابن عوف بن أبي حارثة المري، في بني مرة، ومسعر بن خزيمة بن نويرة بن طريف بن سحمة بن عبد الله بن هلال بن خلاوة بن أشجع بن ريث بن غطفان، فيمن تابعه من قومه من أشجع... للمزيد ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٢١٥.

٢. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.

٣. للمزيد ينظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٢: ٨٩؛ المسعودي، التنبيه والإشراف، ٢١٤؛ ابن منده، المستخرج من كُتُب النَّاسِ لِلتَّذْكَرَةِ وَالْمُسْتَطَرَفِ مِنْ أَحْوَالِ الرِّجَالِ لِلْمَعْرِفَةِ، ١: ٣٨٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ٦٤.

٤. يقصد بذلك عمرو بن عبد ود، وذكر البيهقي في سننه «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا [حدثنا] أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا أحد بن عبد الجبار، ثنا يونس بن بكير، عن بن إسحاق، قال: خرج، يعني يوم الخندق عمرو بن عبد ود، فنأى مَنْ يبارز؟ فقام عليّ ﷺ وهو مقنع في الحديد، فقال أنا لها يا نبيّ الله. فقال: إنّه عمرو جلس. ونأى عمرو وإلاّ رجل؟ وهو يؤنّبهم ويقول: أين جئتكم التي تزعمون أنّه من قتل منكم دخلها؟ أفلا يبرز إليّ رجل؟ فقام عليّ ﷺ: =.. أنا يا رسول الله. فقال جلس. ثم نادى الثالثة وذكر شعراً، فقام عليّ فقال: يا رسول الله أنا. فقال إنّه عمرو. قال وإن كان عمراً. فأذن له رسول الله ﷺ...»، وهناك أبيات شعريّة قالها ابن عبد ود، حينما دعا إلى المبارزة في يوم الخندق فلم يخرج إليه أحد، فقال:

وَلَقَدْ بَجَحْتُ مِنَ النَّدَاءِ... بِجَمْعِكُمْ هَلْ مِنْ مُبَارِزٍ
وَوَقَفْتُ إِذْ جَبَنَ الْمُشْجَعُ... وَفَقَّ الرَّجُلُ الْمُنَاجِزُ

أبي طالب، وقتله وقتل بعده صاحباً له. وكان قتلها سبب هزيمة الأحزاب على كثرة عددهم ووفرة عددهم.

٧. غزوة دومة الجندل وغزوة بني لحيان

لم تشر المصادر السريانية المتوفرة لدينا إلى هاتين الغزوتين إلا ابن العبري^١ الذي ذكرهما باقتضاب، فقال في السنة الخامسة كانت غزوة دومة الجندل^٢ وغزوة بني لحيان^٣.

وَكَيْدًا أَتَى لَمْ أَزَلْ... مُتَسَرِّعًا قَبْلَ الْهَرَاهِرِ
إِنَّ الشَّجَاعَةَ فِي الْفَتَى... وَالْجُودَ مِنْ خَيْرِ الْغَرَائِزِ
فقام علي، فقال: يا رسول الله، أنا، فقال: إنه عمرو. قال: وإن كان عمراً. فأذن له رسول الله ﷺ، فمشى إليه. حتى أتاه وهو يقول:

لا تعجلن فقد أذاك... مُحِيبٌ صَوْتِكَ غَيْرُ عَاجِزٍ
دُونِيَّةٍ وَبَصِيرَةٍ... وَالصَّدْقُ مَنْجَى كُلِّ فَاوِزٍ
إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَقِيمَ... عَلَيْكَ نَائِحَةَ الْجَنَائِزِ
مِنْ ضَرِيَةِ نَجْلَاءٍ... يَبْقَى ذِكْرُهَا عِنْدَ الْهَرَاهِرِ

وضربه علي على جبل العاتق فسقط، وثار العجاج، وسمع رسول الله ﷺ التكبير، فعرف أن علياً قد قتله، فتم علي ﷺ يقول:

أَعَلَيْ تَقْتَحِمُ الْفَوَارِسُ هَكَذَا... عَنِّي وَعَنْهُمْ أَخْرُوا أَصْحَابِي
الْيَوْمَ يَمْنَعُنِي الْفِرَارَ حَفِظْتِي... وَمُصَمِّمٌ فِي الرَّأْسِ لَيْسَ يَنَابِ

للمزيد ينظر: البيهقي، السنن الكبرى، ٩: ٢٢٢؛ الكلاعي، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ، والثلاثة الخلفاء، ١: ٢٥؛ ابن سيّد الناس، عيون الأثر، ٢: ٩٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٦: ٤٣؛ ابن المقلن، البدر المميز في تخريج الأحاديث الواقعة في الشرح الكبير، ٧: ١٠٠.

١. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.
٢. وهي على سبع مراحل من دمشق بينها وبين مدينة الرسول ﷺ... للمزيد ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢: ٤٨٧.

٣. خروج الرسول الله الأعظم ﷺ مطالباً بثأر عاصم بن ثابت وخبيب بن عدى وأصحابهما، المقتولين بالجميع، وذلك إثر رجوعه من دومة الجندل، فسلك ﷺ على غراب، جبل بناحية المدينة على طريق الشام - إلى مخيض، ثم إلى البتراء، ثم أخذ ذات اليسار، فخرج على بين [مكان وهو واد فيه عين قرب المدينة]، ثم على صخورات الأيام، ثم أخذ المحجة من طريق مكة، فأغذ السير حتى نزل غران، وهو واد بين أمج وعسفان، وهي منازل بني لحيان، إلى أرض يقال لها: ساية، فوجدهم قد حذروا وتمنعوا في رؤوس الجبال، فخرج رسول الله ﷺ - إذ فاتته غرتهم - في مائتي راكب من أصحابه، حتى نزل عسفان، وبعث عليه السلام رجلين من أصحابه فارسين، حتى بلغا كراع الغميم، ثم كرا، ورجع عليه السلام قافلاً إلى المدينة. ينظر: ابن حزم، جوامع السيرة النبوية، ١٥٩.

٨. غزوة بني المصطلق^١

ذكرها ابن العبري باقتضاب، حيث قال: وفي السنة السادسة خرج بنفسه إلى غزاة بني المصطلق وأصاب منهم سبيًا كثيرًا^٢.

٩. غزوة خيبر

قال فيها ابن العبري: وفي السنة السابعة خرج إلى غزوة خيبر مدينة اليهود. وينقل عن عليّ بن أبي طالب أنه عالج باب خيبر^٣، واقتلعه وجعله مجنًا، وقتلهم^٤.

١٠. فتح مكة

تحدّث ابن العبري عن فتح مكة، فقال: «وفي الثامنة كانت غزوة الفتح؛ فتح مكة، وعهد إلى المسلمين أن لا يقتلوا فيها إلا من قاتلهم، وأمن من دخل المسجد، ومن أغلق على نفسه بابه، وكفّ يده، ومن تعلّق بأستار الكعبة سوى قوم كانوا يؤذونه، ولما أسلم أبو سفيان، وهو عظيم مكة، من تحت السيف، ورأى جيوش المسلمين، قال للعبّاس: يا أبا الفضل لقد أصبح ملك

١. بعث رسول الله ﷺ الوليد بن عتبة بن أبي معيط إلى صدقات بني المصطلق، وكانوا قد أسلموا وبنوا المساجد بساحتهم. فلما خرج إليهم الوليد وسمعوا به قد دنا منهم، خرج منهم عشرون رجلًا يتلقّونه بالجزر والنعم فرحًا به، ولم يروا أحدًا يصدق بعيرا قط، ولا شاة، فلما رأهم ولّى راجعًا إلى المدينة ولم يقربهم، فأخبر النبي ﷺ الخبر، وقالوا: يا رسول الله، بلغ ذلك القوم، فقدم عليه الركب الذين لقوا الوليد، فأخبروا النبي ﷺ الخبر، وقالوا: يا رسول الله، سلّه هل ناطقنا أو كلّمنا؟ ونزلت هذه الآية ونحن مع رسول الله ﷺ نكلّمه ونعتذر، فأخذ البرحاء فصرى عنه... ثم قال: من تحبون أبعث إليكم؟ قالوا: تبعث علينا عباد بن بشر، فقال: يا عباد سر معهم فخذ صدقات أموالهم وتوق كرائم أموالهم، قال: فخرجنّا مع عباد يقرئنا القرآن، ويعلمنا شرائع الإسلام، حتّى أنزلناه في وسط بيوتنا، فلم يضيع حقًا، ولم يعد بنا الحق. وأمره رسول الله ﷺ فأقام عندنا عشرًا، ثمّ انصرف إلى رسول الله ﷺ راغبًا... للمزيد ينظر: الواقدي، المغازي، ١: ٤١٢-٤١٣.

٢. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.

٣. وقلع عليّ باب خيبر، ولم يقلبه سبعون رجلًا إلا بعد جهد... للمزيد ينظر: مغلطاي، الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفاء، ٢٨٠.

٤. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.

ابن أخيك عظيمًا، فقال له: ويحك إنها النبوة، قال: نعم إذن»^١.

١١. غزوة تبوك^٢

لم تشر المصادر السريانية المتوفرة لدينا إلى تلك الغزوة إلا ابن العبري قال فيها: «وفي السنة التاسعة خرج إلى غزاة تبوك من بلاد الروم ولم يحتج فيها إلى حرب، وفي السنة العاشرة حج حجة الوداع. وفيها تنبأ باليامة مسيلمة الكذاب، وجعل يسجع مضاهياً للقرآن فيقول: «لقد أنعم الله على الحبل أخرج منها نسمة تسعى من بين صفاق وحشاً»^٣.

ثامناً. وفاته ﷺ

فقد وقع اختلاف كبير بين مؤرخي السريان في سنة وفاته ﷺ، فذكر التلمحري ما نصّه: (سنة ٩٤٣ [يوناني] / ٦٢٩ م توفي محمد ملك المسلمين)^٤، ويوجد قول آخر في تحديد سنة وفاته ﷺ: ((سنة ٩٣٨ ي / ٦٢٧ م / ٦ هـ / توفي النبي محمد....))^٥، والأدهى ما ذكره مار ميخائيل السرياني الكبير: «... بعد أن حكم محمد سبع سنوات توفي...»^٦.

ويرى ابن العبري أنه في السنة العاشرة حج حجة الوداع^٧، وفي هذه السنة وعك ﷺ، ومرض وتوفي يوم الاثنين ليلتين بقيتا من صفر. وكان عمره بجملته ثلاثاً وستين سنة، منها أربعون سنة قبل دعوة النبوة، وبعدها ثلاث عشرة سنة مقيماً بمكة، ومنها بعد الهجرة عشر سنين مقيماً بالمدينة، ولما توفي أراد أهل مكة من المهاجرين رده إليها لأنها مسقط رأسه، وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته، وأرادت جماعة نقله إلى

١. م. ن، ٩٥.

٢. قرية بين وادي القرى والشام... للمزيد ينظر: ابن عبد الحق، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ١: ٢٥٣.

٣. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.

٤. الزوقيني، تاريخ الزوقيني، ٥٣؛ التلمحري، تاريخ مار ديونسيوس، ٤: ١٣.

٥. التلمحري، الوقائع التاريخية السريانية من سنة ٥٨٧-٧٧٤ م، ١٦.

٦. السرياني الكبير، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، ٢: ٣٠٤.

٧. ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ٩٥.

بيت المقدس لأنّه موضع دفن الأنبياء، ثمّ اتّفقوا على دفنه بالمدينة، فدفنوه بحجرته حيث قبض . وذكر البطريق أسطفان الدويهي تحت عنوان وفاة نبيّ الإسلام محمد ما نصّه: «في السنة الحادية عشرة؛ أي السنة الحادية عشرة للهجرة، وهي سنة ستمئة وإحدى وثلاثون للسيد المسيح، كانت وفاة أبو القاسم محمد نبيّ الإسلام، وكان ذلك يوم الاثنين لاثنتي عشرة ليلة خلت من ربيع الأوّل، وقيل ما نصف نهار يوم الاثنين لليلتين بقيا من ربيع الأوّل...»^١.

تاسعاً. موقفه ﷺ من النصراري

عُرف عن الرسول الأعظم ﷺ رحمته ورأفته تجاه أهل الذمّة، إذ كان يرى ﷺ من آذاهم فقد آذاه، ومن آذاه فقد آذى الله ﷻ، وكان هو ﷺ خصمه، وكانوا تحت رعايته وحمايته في ظلّ دولته الإلهيّة المباركة، ويصفهم بنفسه وعرضه، فقال البطريق أسطفان الدويهي ما نصّه: «وذكرت التواريخ أنّه كان مؤثراً للنصارى، رؤوفاً بهم، ضرب عليهم الجزية، وكان لهم الأمان، وقال مَنْ آذى ذمياً فقد آذاني، ومَنْ ظلم ذمياً فكان خصمه يوم القيامة، وقال لعمر عندما طلبوا منه الأمان أنّ نفوسهم كنفوسنا، وأمواهم كأموالنا، وأعراضهم كأعراضنا»^٢.

الخاتمة

في نهاية هذه الجولة البحثيّة في مصادر المؤرّخين السريانيّين، تبين أنّ السريانيّين لم يولوا اهتماماً كافياً بالمسلمين وتاريخهم وسيرة نبيّهم، على الرغم من معاصرتهم لجميع مراحل تطوّر الدعوة الإسلاميّة، ولعلّ ذلك يعود إلى أسباب أيديولوجيّة تمنعهم من عرض ثقافة الإسلام والمسلمين بين مجتمعاتهم خوفاً عليهم من التأثير بهم. ورغم قلة المعلومات في كتبهم حول السيرة النبويّة، حاولنا في هذا البحث المتواضع عرض ما ورد فيها مع إظهار وجه الخلل. ولكي لا نكون من المصادرين على الرأي، أوضحنا مرّات عديدة بأنّ المعلومات التي استقى منها البحث تقتصر على ما توفّر بين أيدينا، ما يترك مجالاً للباحثين أن يسلّطوا الضوء على هذا الموضوع من

١. الدويهي، تاريخ الأزمنة، ١٠.

٢. م. ن، ٢.

خلال مصادر أخرى تتوفّر بين أيديهم غير ما ورد هنا.

وبناءً عليه، فقد خلص البحث إلى نقاط عدّة نوردها كما يلي:

١. السريان هم بقايا الأكاديين، والآشوريين، والبابليين، والكلدانيين، والآراميين الذين

قدموا من شبه الجزيرة العربيّة، واستوطنوا بلاد الرافدين، وجاءت تلك التسمية نسبة

إلى سوريا (أسوريا).

٢. المصادر السريانيّة مقتضبة جدًّا في تناول سيرة النبي ﷺ العطرة، فلم تتناول اسمه

الكامل، بل اكتفت به إلى جدّه (عبد مناف)، وربّها دفعها ذلك العمد حتّى لا يعرف

أقوامهم أنّه يتّصل بجدّه إسماعيل بن إبراهيم ﷺ، فضلاً عن ذلك، جاءت في كتبهم

رحلته ﷺ إلى أراضي فلسطين، وجزيرة العرب، وفينيقيا السوريّة، وهذا غير موجود

في المصنّفات الإسلاميّة.

٣. لم تتناول المصادر السريانيّة المتوفّرة رحلته الثانية، وزواجه من السيّدّة خديجة

الكبرى ﷺ، والوحيد الذي أشار إلى ذلك هو ابن العبري.

٤. لقد أخطأوا في تحديد سنة مبعثه، إذ ذهبوا إلى سنة أربعة وأربعين من عمره، أظهر

الدعوة، وعلمّ قومه الوحدانيّة، وترك عبادة الأوثان.

٥. لقد زعموا أنّه ﷺ جاء بتشريعات تخالف تلك التي جاء بها الأنبياء ﷺ.

٦. وذكر بعضهم أنّ ﷺ قد أمرهم بتصديق الأنبياء والرسل، وما أنزله الله عليهم، وقد

ذكروا غزواته، وتناولوا سياسته، ورفقه، ورحمته تجاه أهل الذمّة، إذ كان يرى ﷺ

أديّتهم من أذاه، ومنّ أذاه فقد آذى الله ﷻ، وكان هو ﷺ خصمه، وكانوا تحت رعايته.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن اثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، بيروت - لبنان، دار صادر، ١٩٦٥.
٣. _____، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
٤. ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار (ت ١٥١هـ)، سيرة ابن إسحاق، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨.
٥. ابن العاقولي، محمد بن محمد بن عبد الله (ت ٧٩٧هـ)، الرصف لما روي عن النبي ﷺ من الفعل والوصف ويليهِ شرح الغريب، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤.
٦. ابن العبري، غريغوريوس ابن أهرون بن توما، (٦٨٥هـ / ١٣٠٧م)، تاريخ مختصر الدول، تح: أنطون صالحاني اليسوعي، بيروت، دار الشرق، ط ٣، ١٩٩٢.
٧. ابن المقلن، عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، البدر المميز في تخريج الأحاديث الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرون، الرياض، دار الهجر، ١٤٢٥هـ.
٨. ابن حبيب، محمد بن حبيب بن أمية (ت ٢٤٥هـ)، المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتير، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت.
٩. ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي (ت ٩٧٤هـ)، أشرف الوسائل إلى فهم الشّائل، تحقيق: أحمد بن فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨.
١٠. ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد (ت ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٥هـ.
١١. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٦هـ)، جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، تحقيق: إحسان عباس، مصر، دار المعارف، ١٩٠٠.
١٢. ابن خياط، خليفة بن خياط بن خليفة (ت ٢٤٠هـ)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، بيروت، دار القلم، ط ٢، ١٣٩٧هـ.

١٣. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٠.
١٤. ابن سيّد الناس، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد (ت ٧٣٤هـ)، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، بيروت، دار القلم، ١٩٩٣.
١٥. ابن عبد الحقّ، عبد المؤمن بن عبد الحقّ (ت ٧٣٩هـ)، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢هـ.
١٦. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط ٢، ١٩٩٢.
١٧. ابن قسطنطين المنجي، أغاييوس، المتوفى سنة (٤هـ / ١٠م) المنتخب من تاريخ المنجي، انتخبه وحققه: عمر عبد السلام تدمري، طرابلس، دار المنصور، ١٩٨٦.
١٨. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ٢٠٠٣.
١٩. ابن منده، عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق (ت ٤٧٠هـ)، المستخرج من كتب الناس للتذكرة والمستطرف من أحوال الرجال للمعرفة، تح: عامر حسن صبري التميمي، الناشر وزارة العدل والشؤون الإسلامية، البحرين، إدارة الشؤون الدينيّة، د.ت.
٢٠. ابن هشام، عبد الرحمن بن عبد الله، السيرة النبويّة، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٩٥٥.
٢١. _____، التيجان في ملوك حمير، يرويه عن أسد بن موسى عن أبي إدريس ابن سنان عن جده لأّمه وهب بن منبه، تح: صنعاء، الجمهورية العربيّة اليمنيّة مركز الدراسات والأبحاث اليمنيّة، ١٣٤٧هـ.
٢٢. إسحق، الأرخودياقون لحدو، السريان في أبرشيّة الجزيرة والفرات تاريخ وحضارة وتراث، تقديم: مار أوسطانيوس متى روهيم، د.م، ٢٠٠٦.
٢٣. البكري، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد (ت ٤٨٧هـ)، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، بيروت، عالم الكتب، ط ٣، ١٤٠٣هـ.

٢٤. بن علي، أحمد بن الحسين، (ت ٤٥٨ هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط ٣، ١٤٢٠.
٢٥. التلمحري، مار ديونسيوس (ت ٢٢٣ هـ / ٨٤٥ م)، الوقائع التاريخيّة السريانيّة من سنة ٥٨٧ - ٧٧٤ م، ترجمة: الشّماس بطرس قاشا، مراجعة وتقديم: الأب سهيل قاشا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠١٦.
٢٦. _____، تاريخ الزوقيني، ترجمه: من السريانيّة: الشّماس بطرس قاشا، قدّم له وعلق عليه ووضع حواشيه: الأب سهيل بطرس قاشا، بيروت، المطبعة البولسيّة جونيّه، ٢٠٠٦.
٢٧. _____، تاريخ مار ديونسيوس، نقله عن السريانيّة: المطران صليبيا شمعون، دهوك، دار المشرق الثقافيّة، ٢٠١١.
٢٨. الحميري، نشوان بن سعيد (ت ٥٧٣ هـ)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين عبد الله العمري وآخرون، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٩.
٢٩. الدويهي، البطريك أسطفان، (ت ١٠٨٢ / ١٧٠٤ م)، تاريخ الأزمنة، نظر فيها وحققها: الأباتي بطرس فهد، بيروت، منشورات دار لحد خاطر، ط ٣، د. ت.
٣٠. رومي منبجي، اغايوس ابن قسطنطين، المنتخب من تاريخ المنبجي، تلخيص وتحقيق: تدمري، عمر عبدالسلام، طرابلس - لبنان، دار المنصور، ١٩٨٦.
٣١. الزوقيني، يحيى، تاريخ الزوقيني المنحول لديونسيوس التلمحري، ترجمه من السريانيّة الشّماس بطرس قاشا، قدّم له وعلق عليه ووضع حواشيه الأب سهيل بطرس قاشا، جونيّه، لبنان: منشورات المكتبة البولسيّة، ط ١، ٢٠٠٦.
٣٢. السرياني الكبير، مار ميخائيل (٥٧٧ هـ / ١١٩٩ م)، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير، عربّه عن السريانيّة: مار غريغوريوس يوسف صليبيا شمعون، إعداد وقدّم له: مار غريغوريوس يوحنا إبراهيم، حلب، دار ماردين، ١٩٩٦.
٣٣. شاهين، غريغوريوس جرجس، السريان أصالة وجذور أو نهج وسيم في تاريخ أمّة السريانيّة القويم، إعداد وتقديم: مار غريغوريوس يوحنا إبراهيم، حلب، دار ماردين، ١٩٩٧.

٣٤. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٧هـ.

٣٥. عطية، الاب جورج، الأثر السرياني في الحياة الفكرية والعلمية في بلاد الشام، حلب، دار مكتبة العائلة، د.ت.

٣٦. الفسوي، يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي (أبو يوسف (ت ٢٧٧هـ))، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨١.

٣٧. القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض (ت ٥٤٤هـ / ١١٦٦م)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، بيروت، المكتبة العتيقة ودار التراث، د.م، د.ت.

٣٨. الكلاعي، سلمان بن موسى بن سالم (ت ٦٣٤هـ)، الاكتفاء بما تضمّنه من مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٠.

٣٩. الكلداني، القسّ يعقوب أوجين منا، دليل الراغبين في لغة الآراميين، الموصل، دير الآباء الدومنيكيين، ١٩٠٠.

٤٠. كول، خوان، محمد رسول السلام وسط صراع الإمبراطوريات، ترجمة: عمرو بسيوني، هشام سمير، بيروت، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، ٢٠٢١.

٤١. الماوردي، علي بن محمد بن محمد (ت ٤٥٠هـ)، أعلام النبوة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٤٠٩هـ.

٤٢. المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ)، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، دار الصاوي، د.ت.

٤٣. مغلطي، ابن قليج بن عبد الله (ت ٧٦٢هـ)، الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفاء، تح: محمد نظام الدين الفتيح، بيروت، دار القلم، ١٩٩٦.

٤٤. المقدسي، المطهر بن طاهر (ت نحو ٣٥٥هـ)، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، د.م، د.ت.

٤٥. المقرئ، أحمد بن علي بن عبد القادر (ت ٨٤٥هـ)، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تح: محمد عبد الحميد النميسي، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٩.

٤٦. الموصلي السرياني، أقليميس يوسف داود، اللمعة الشهيّة في نحو اللغة السريانيّة، الموصل، دير الآباء الدومنيكيين، ١٨٧٩.

٤٧. الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)، المغازي، تح: مارسدن جونس، بيروت، دار الأعلمي، ط٣، ١٩٨٩.

٤٨. اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي (ت ٧٦٨هـ / ١٣٩٠م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧.

٤٩. ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ) معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٩٥.

حياة محمد أو حين نكتشف الحقيقة الكاملة للدجل

مقاربة في كشف انحراف الفكر والتصوّر ومزالق التأويل

الدكتور مكّي سعد الله^١

المقدمة

يقدم المستشرق الإنجليزي هامفري بريدو رؤيته ومقاربه للسيرة النبوية، مستنداً إلى مرجعيات تزخر بها المكتبة الاستشراقية الغربية وكتابات القرن السابع عشر التي تنكر النبوة والوحي والمقدس. وقد صادف كتابه صدور مصنّفات عديدة تتناول فكرة الدجل (L'imposture) التي كرّستها الرؤى العلمانية والمادية واعتبرت كلّ الرسالات الإلهية تدليساً واحتيالاً على العقلانية ومناهج البحث العلمي. وقد سقط واضع الكتاب في مغالطات تاريخية كبيرة، تمثّلت في تزوير الحقائق التاريخية، بالإضافة إلى هيمنة وسيطرة سلطة التحيز المباشر والفاضح لأيديولوجيا عدائية، لتحقيق وإنجاز رسالة محدّدة، هدفها تشويه الرسالة الإسلامية ونبينا ﷺ. وساهم الجهل بآليات التأويل ومناهج التحليل العلمي الموضوعي في كشف مزالق التفسير والقراءة للمشاهد والمواقف التي عجز الكاتب عن إدراكها؛ لارتباطها بالمعتقد الإيماني الإسلامي، واختلافها مع المرويات والسرديات التي سادت الفكر الكنسي الأوروبي عبر مساره الطويل.

يسعى البحث إلى كشف المغالاة والمغالطات التي جاءت في مضمون الكتاب باستخدام منهج النقد الثقافي الذي يعتمد وسائل البحث الأكاديمية بعيداً عن الانطباعية والأهواء الذاتية، مدعماً أحكامه بالأدلة التاريخية والحجّة والبرهان العلمي.

١. جامعة الشهيد العربي التبسي - تبسه - الجزائر.

استكمالاً لسلسلة البحوث والدراسات الاستشرافية التي تناولت سيرة المصطفى ﷺ بالطن والتشويه المتعمد والمقصود والفاقد لكل مصداقية علمية وموضوعية ورؤية حجاجية عميقة في تحليل المواقف والسلوكيات، تأتي رؤية المستشرق الإنجليزي هامفري بريدو (aux, Humphrey) (١٧٢٤-١٦٤٨) لتكشف عن الإدراك السطحي لمفهوم الغيرية وثقافة الاختلاف عامة، وفكرة النبوة ودلالاتها وقديسيها خاصة، وعن القصور العقلي في فهم معاني القرآن ورسالته، فجاءت الأطروحات جوفاء ساذجة وسطحية من حيث البنية والدلالة، كاشفة عن نيات وأفكار مسبقة (préjugés) مستخلصة تارة من مرويات قديمة، اعتمدت على تكرار شبهات واهية لا تقوم على مبدأ وحجة وبرهان، وتارة أخرى على تأويلات وتفسيرات واستنتاجات محدودة في الطرح والمقاربة؛ ذلك أن اصطفاء محمد ﷺ للرسالة الإسلامية، يستوجب استنطاق السيرة ومقاربتها بعقلانية وفق مناهج تحليلية وعلوم بينية لسبر الأغوار وفك الرموز وتفسير المواقف وفق مرجعيات تفرضها سياقات الدعوة وأنساق التاريخ والجغرافيا.

لم تؤسس هذه الكتابات ولم تركّز على تأصيل الفكر النقدي وفق معايير العلوم الإنسانية والفلسفية والثنولوجية، فكانت عبارة عن رفض وجدائي وإنكار عاطفي لا يرتبط بالقطعة الإستمولوجية مع فكر العصر الوسيط في عدوانيته للقرآن ورسوله، فجاءت الأبحاث عبارة عن فكر انطباعي وذاتي مرتبط بالأيديولوجيا الإنكارية التي تتحول فيها العنصرية ودونية «الأخر» إلى آليات وأدوات للنقد والتقويم.

فاقرنت الكتابات بمنطق الضرورة والمصلحة والتطرف والأدلة العقائدية، ولم تخضع المقولات والأحكام إلى معايير المناهج النقدية العلمية المستندة إلى فلسفات الحجاج والبرهان اليقيني. فقد أنتجت إمراطورية الكتابة المركزية سلطة لخطابين متباينين ومتناقضين منهجاً ومقاربة وأفكاراً، الأول انتقائي لشواهد معزولة ومحرّفة، والثاني تدليسي مشوّه مقصود، مرتبط بالإضافات والتأويل، استجابة لخلقيات ثقافية ومرجعيات مركزية متعددة المشارب والتوجهات، موحدة في الأهداف والغايات.

تشكل هذه الملاحظات والاستنتاجات أرضية معرفية للانطلاق نحو تفكيك خطاب

الكرهية والأيدولوجية وتبيان أسبابه ودوافعه، ودعوة للبحث العلمي الأكاديمي إلى فتح آفاق دراسات المراجعات، بتبني الروح العلمية والدافعية نحو البحث عن الحقيقة، لإعادة بناء رؤية وموقف علمي جديد يتسم بالصدق والعقلانية، وذلك بالاحتكام إلى المواثيق الصحيحة والمرجعيات الدقيقة في استقصاء الأخبار من مصادرها الدقيقة، واعتماد المناهج النقدية ذات الآليات والمعايير الموضوعية.

خطابات متعددة لرسالة واحدة

تحوّلت السيرة النبوية إلى فوبيا ورهاب خوف غير عقلاني وغير مبرر، يكشف عن انشقاقات ذهنية وتوترات سيكولوجية تبرز عقداً نفسية مركبة وأمراضاً وهمية، امتلكت «الذات» وسكنتها بهيمنة وسلطة متخيلة تعتقد في نهايتها الحضارية والإنسانية، فأصبحت لا ترى نفسها ووجودها وكيونتها، إلا في مرآة سيرة محمد ﷺ، فهو تمثّل وانعكاس للعدوانية التي تهدّد ماديتها وعلمانيّتها وتطرّفها اللاهوتي.

وجنّدت لتحقيق رسالتها وأهدافها كلّ الوسائل والأجهزة، عسكرية كانت أو إيدولوجية، منتجة لخطاب الكراهية، وهو خطاب نخبويّ موجه؛ إذ وظّف فيه الكتاب والباحثون مكاسبهم ومعارفهم وأرصدتهم الثقافية وآلياتهم المنهجية وأدواتهم التحليلية لتسويق خطابات عدائية مشوّهة تفتقد لكلّ مقوّمات البحث التاريخي العلمي؛ لأنّه استند وتأسّس أساساً على سلطتين متحيّزتين، هما الخطاب الكنسي اللاهوتي، والخطاب العسكري الوظيفي الإجرائي.

فاستعانت المؤسسة الاستشراقية والمنظومة المركزية الغربية في رسالتها للتاريخ للسنة الشريفة، بأبحاث ودراسات اللاهوت الكنسي والقادة العسكريين لتقويض مثالية الرسالة وجماليات الدعوة من قيم التسامح والإنسانية وقدسية الإيمان، فجّهزت واستعانت وتعاونت وموّلت وروّجت لكلّ ما يتنافى والبحث العلمي الموضوعي من مغالطات وأراجيف وشبهات، وذلك بالانتقاء والحذف من المواقف النبوية فعلاً وقولاً.

لقد تأسّست صورة النبي محمد ﷺ في المنظومة الفكرية الغربية ومخياها الأدبي ووعيتها

الجمعيّ بناءً على تصوّرات نمطيّة ورؤى مشوّهة وعدوانيّة، مركّبة من فوبيا، متوهّمة عقائد عنصريّة متطرّفة وإيديولوجيّات إقصائيّة ومركزيّات ثقافيّة ومعرفيّة متمركزة حول منجزها وعزّقتها، معتقدة بتفوّقه المعرفيّ والعرقّي، ومؤمنة بدونيّة «الآخر» وفقدانه قدرات التفكير والإبداع والتطوّر وملكة التمدّن بتفاصيله وتجليّاته، من ثقافة التسامح والتعايش، وذكاء في الإبداع والإنتاج، واختزاله في معادلات جاهزة، تجمع صفات الوحشيّة والبربريّة والاستجابة الغرائزيّة.

ساهمت هذه الأرضيّة الفكرية وهذا المناخ العدائيّ والفضاء الإقصائيّ المتنكّر للحقّ والتاريخ والموضوعيّة والعقلانيّة المزعومة في الفكر التنويريّ ومناهجه البحثيّة في اعتبار محمد ﷺ «واهمّاً وحالماً، يستمدّ أفكاره وتشريعاته من سيكولوجيّته الخاصّة، فيختلي بنفسه للتأمّل، ربّما لأنّه مصاب بداء عصبيّ، فتحولّ إلى شخص كثير الرؤى، اللاإراديّة والهلوسات المرضيّة التي آمن بها كحقائق سيطرت على سلوكيّاته فيما بعد»^١. ولا يخفى دور المعاجم المتخصّصة في الترويج للمعلومات ونشرها بحكم استخداماتها الأكاديميّة واستعانة الباحثين بها، بالعودة إليها في البحث والتفسير والاستفسار والاستفهام، فتأخذ هذه الأخطاء الشائعة والأغلاط المقصودة موضع الأفكار الصائبة، فنتشر وتشيع بال تكرار وكثرة التداول.

فقد تحوّل محمد ﷺ في اعتقادهم، بعد نجاح الدعوة وانتشار الإسلام، إلى حاكم مستبدّ، يشرّع وفق أهوائه وما يتوافق مع دوام واستمرار إمبراطوريّته «نراه يمارس نزوات الحاكم، يشكّل حرباً، يُدشّن ويؤسّس سياسة مأكرة تجسّد الطموحات والانتقام، فهو الذي يملّي حالياً على الملك جبريل الآيات التي يراها نافعة، فتحولّت نبوءته إلى أوامر مفروضة على الله»^٢.

وعلى الرغم من الألقاب العلميّة العالية والمناصب الأكاديميّة الراقية والمهام العلميّة والدينيّة الكبيرة والمناصب التعليميّة والدبلوماسيّة والعسكريّة الفائقة، إلّا أنّ فكرة تكرار المغالطات ونقلها دون تحييص وتقويم بقيت سائدة. فمحمد ﷺ هو مؤلّف القرآن الذي

1. Wetzer, Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie Catholique, Tome XIV, 117

2. Fontane, Histoire universelle, Mahomet, 342.

جمعه، واستقى أفكاره من الديانتين النصرانية واليهودية، «فقد احتضن العالم بطموح جريء، مقررًا استبدال مختلف الديانات في بلاده بدين جديد، وهو خليط فسيفسائي بين معتقدات قديمة وعبادات مسيحية التي طالما حارها العرق العربي ودفعها للتراجع»^١. وعلى الرغم من الإقرار والاعتراف بقوة بيان القرآن وبلاغة خطابه وقدسيتها أحكامه وعمق أبعاده وسمو غاياته ومقاصده، إلا أن الجحود بنفي صفة الإلهية عنه بقيت مهيمنة، بإيمان مطلق، بأن محمدًا ﷺ هو مؤلفه «أصبح القرآن هو الشريعة المقدسة ومصدر كل التشريعات، فخم الشكل، بروعة ألفاظه، يأسر الخيال، ويمجد الشجاعة، فإلى جانبه المثالي، احتواء كبير للعواطف الإنسانية. ولكنه بقي في الوقت نفسه، أداة سياسية مناسبة تمامًا لترسيخ السلطة المؤقتة لمؤلفه»^٢.

تعتقد منظومة التدليس والتحريف والتشويه بأن محمدًا ﷺ درس المجتمع العربي بعقلانية وبصيرة في أثناء رحلاته التجارية وتواصله المباشر مع أصحاب الديانات السماوية السابقة من أبحار ورهبان، ليتسنى له كتابة القرآن وفق مقدسات عربية تسكن وجدانهم وتثير اهتمامهم وتستشعر عواطفهم، «ألف محمد القرآن ومنحه طابعًا قدسيًا إلهيًا، وهو العارف بالعرب، فأراد إغراءهم بأسلوبه وبيانه، وروعة تصويره ووعوده للمؤمنين المعتنقين... ولإثبات ألوهية القرآن، ادّعى الأُمِّيَّة وجعل من جبريل ناقلًا للوحي»^٣. ولأن الرسول ﷺ قد صنّف ضمن المشركين والكتاب وقادة الجيوش والفلاسفة وكبار البلاغيين والمبدعين، فهو في عُرف الكاتب الفرنسي لويس جاكوليو (Jaccoliot Louis) (١٨٣٧ - ١٨٩٠ م) مشرّع للنصوص الدينية والقوانين الشخصية، يشبه موسى ﷺ ومانو (نسبة إلى ماني (Manu) صاحب مذهب المانوية)^٤. فالتشريع الديني عندهم يشمل قضايا الحياة الدنيا وعوالم المابعديات، وهي لا تعدو أن تكون اجتهادات شخصية وتجميعًا وتضمينًا من نصوص أسطورية وكتب ديانات قديمة، تدّعي في مجموعها إنقاذ الإنسانية وإسعاد البشرية. فقد جمعت شخصية الرسول ﷺ من منظورهم واعتقادهم صفات

1. Imberdis, Mahomet et l'Islam: Étude Historique, 48-49

2. Ibid, 126-127.

3. Cellier-dufayel, Moise, Mahomet, Bonaparte, Parallele, 24

4. Jaccoliot, Manou, Moïse, Mahomet: Les Législateurs Religieux, 1876.

التناقض والازدواجية، بشمولية مطلقة لكل السلبيات التي تؤهله للحيلة والمكر، من رسمهم لمسار خاص لا يستند إلى مرجعيات تاريخية ولا إلى منطق عقلائي، فجاءت سيرته كتاباً جامعاً للشخصية الانتهازية التوسعية الحاقدة والساعية لتحقيق المآرب والمنافع الذاتية. وخلاصة ذلك، أن محمداً ﷺ «محارب ونبي ومؤسس دين، وكبير المشرّعين، وكاتب كبير، فهو شخص جامع متكامل!»^١.

إن المستقرئ لكتابات القرن السابع عشر وما يليه من قرون وصولاً إلى الأنوار الغربية وسيطرة العقلانية، يدرك بواقعية مدى المكانة التي احتلتها السيرة النبوية في مصنفات الكتاب والمؤرخين والرحالة والمستشرقين الفرنسيين، باختلاف مناهجها ومنابعها ومقارباتها التي تعلن التزامها بالمنهج العلمي والموضوعية واستقاء المعلومات من مصادرهما الإسلامية، توخياً للدقة العلمية. ولكن باستعراض المؤلفات، يلاحظ الباحث اتفاق الأهداف ووحدة الغايات والتوافق الشامل والكلّي في اعتماد التشويه والتحريف منهجاً ومساراً واتجاهاً، ويتجلى ذلك من خلال تكرار المغالطات وترويج الشبهات وإثارة الشكوك، باعتماد الوسائل والآليات المادية الناكرة للوحي والعقيدة والغيب والمعجزة. فقد كتب جاك أبادي (Jacques Abbadie) (١٦٥٤ - ١٧٢٧) سنة ١٦٨٤ في كتابه «رسالة في حقيقة الديانة المسيحية» (Traité La Vérité de la religion chrétienne) متهماً فيه الرسول ﷺ بالقائد العسكري التوسعي، صاحب المشاريع الاقتحامية، منكرًا إنسانية الدعوة وسلمية وسائلها ونبيل غاياتها وقيمها الراقية وتشريعاتها الكونية.

استهوى عنوان «رسالة الدجالين الثلاثة» (Traité des trois imposteurs)، والمقصود بهم المسيح عيسى وموسى ﷺ ومحمد ﷺ، العديد من الكتاب والمؤرخين وعلماء الثيولوجيا، فكتبوا مصنفات تشترك في التحريف والتقول والتدليس وتشويه الحقائق والسيرة. فيها هو بول هنري المعروف ببارون هولباخ (Paul Henri Thiry, baron d'Holbach) (١٧٢٣ - ١٧٨٩) يصف الرسول ﷺ بالأمر، وقرآنه بالوهم المتخيل «كما أقول إن قرآن محمد لا يفهمه أحد، فهو غامض

1. Cellier-Dufayel, Moise, Mahomet, Bonaparte, Parallele, 34.

للغاية، فاسد التصوّر... فجميع قوانينه ليست سوى خيال بشريّ، وأوهام محضة ظهرت للوجود من قبل الشياطين والأرواح الشريرة، التي استغلّها الأمراء والكهنة لتحسين سلطتهم والسيطرة على الجهلاء»^١. بينما يعتقد ماكسيميلين وبيتر فريديريش مؤلّفا الكتاب الثاني الحامل للعنوان ذاته، بأنّ أتباع محمد ﷺ من الأميين والمهمشين الذين يعتقدون بالخرافات ويؤمنون بالخوارق؛ نظراً لتدنيّ مستوياتهم العقلية والتعليمية «يتبع محمد حشد من الحمقى، يعتقدون بأنّه رجل ربّاني، مستعملاً الصدى المنعكس من بئر؛ لإيهام الناس بأنّه صوت الله، ليقنعهم بنبوّته»^٢. جسّدت ثقافة المركزيّات الإقصائية نظريّات في فنّ الإنكار والتشويه، فصدّت للرؤى العقلانية والوثائق التاريخية بالتشكيك في مصادرها وأخبارها، وبالطعن في مؤرّخيها واتّهامهم بالتحيزّ الإيديولوجيّ والوفاء للاتّناء العقائديّ، ممّا أنتج حسب زعمهم تاريخاً مزوّراً، لا يمكن الاستناد إليه أو الوثوق في معلوماته «لا يجب البحث عن السيرة الحقيقية لموسى والمسيح ومحمد في كتاباتهم وخطبهم، فحياتهم فيها من أعظم وأكبر الخدع التي تمّ الكشف عنها، والتي وجب على الجميع معرفتها إن أرادوا الوصول إلى الحقيقة»^٣. لقد أفرزت مركزيّة التاريخ ومصادرة المقاربات العلميّة الموضوعيّة أنساقاً ثقافيّة عاكسة للمرايا الأيديولوجيّة المصطنعة الساعية إلى بسط الهيمنة والنفوذ على العلوم والمعارف والتاريخ والسيرة، وهو نوع من الاستعمار الثقافيّ والمعرفيّ، باقتحامه الحقول الفكرية والثقافية وتشويهها، وفرض معاييرها الخاصّة في البحث، بمناهج تؤصّل لرؤيتها وتوجّهاتها، وترسخ معالم منظومتها الخاصّة، فتتحوّل عقيدة التوحيد الجامعة بين الرسالات السماويّة إلى ميدان للعداوات والمشاكسات والنزاعات العدائيّة حسب ظنونهم «جاء موسى أولاً، ثمّ المسيح عيسى مؤسساً قوانينه على آثاره، محافظاً على بعضها ولاغيّاً للباقي، ثمّ ظهر على الساحة محمد أخيراً، فأخذ دينه منهما، ثمّ أعلن العداء عليهما»^٤.

لقد خاض في موضوع سيرة المصطفى ﷺ حشد هائل من المستشرقين، ونخب فكريّة

1. Holbach, Traité des Trois Imposteurs: Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, 20.

2. Lucas, & Arpe, Traité des Trois Imposteurs, 69.

3. Holbach, Traité des Trois Imposteurs: Moïse, Jésus-Christ, Mahomet.

4. Ibid, 32.

بمختلف توجّهاها وانتماءاتها، من أدباء وتعليميين ديداكتيكيين وعسكريين بمناهج مختلفة ومقاربات متنوّعة، ولكنّ أحاديّة المرجعيّة وقطيبيّتها التي وحدت مصادر المعرفة ومواردها ومناهلها، ولّدت كتابات واحدة لباحثين متعدّدين، اتّسمت بتحريف التاريخ، وتزوير الوقائع، وتشويه الجميل، وتدنيّس المقدّس.

لقد توصّل الباحث رينو تيرم (Renaud TERME) في أطروحته الموسومة بـ «تلقي النخبة الفرنسيّة للإسلام» بين (١٨٣٠-١٩١٤م)^١ إلى جملة من النتائج المهمّة والمثيرة، والدالّة على الارتجال الفكريّ، والموحية بالتحيز من خلال التكرار الفاضح للمغالطات التاريخيّة المقصودة والإراديّة «لم يتمكّن الفرنسيّون من حجب صورة الإسلام التي غرسها مسيحيّو العصور الوسطى في نفوسهم وعقولهم بين ١١٠٠ و١١٤٠، فجاءت النصوص والتعقيبات عن محمّد والإسلام ذات طبيعة خياليّة بحتة»^٢. ويواصل الباحث بأنّ الأحكام والرؤى المشكّلة حول الإسلام ورسوله الكريم هي نتائج لقراءات متحيّزة تستند في بنائها إلى الأساطير الفلكلوريّة والقصص البيزنطيّة المتخيّلة التي تمّ إسقاطها بقصديّة على بنية الإسلام وتشريعاته، بمباركة الكنيسة المسيحيّة «إنّ النصوص التي تمّ إنجازها، تمثّل القاعدة المعرفيّة المسيحيّة للإسلام حتّى نهاية القرن السابع عشر، وبطريقة إراديّة أو لا إراديّة، فإنّ هذه الترجمات غالباً ما تكون محرّفة ومضلّة؛ لأنّها تشوّه وتحتقر وتسخر من الرسول وأحكام الوحي الإسلاميّ»^٣.

يتعلّل الدارسون الغربيّون ويتحجّجون بأسباب محاولين تسويق وتبرير تطاولهم على الرسول ﷺ بدراسات سطحيّة انفعاليّة مؤدّجة، لا ترقى لمصاف الدراسات العلميّة والأكاديميّة، رغم تسلّحهم بأدوات المناهج العلميّة، من منهجيّة في التحليل والدراسة ومناهج بحث معاصرة وحدائيّة ترفع الموضوعيّة كشعار ومبدأ أساسي لكلّ بحث رصين. ومن أبرز

١. ناقش الباحث أطروحة دكتوراه موسومة بـ «تلقي النخبة الفرنسيّة للإسلام (١٨٣٠-١٩١٤) (La perception de)

(l'islam par les élites françaises) (١٨٣٠-١٩١٤) بتاريخ ١٦ جانفي ٢٠١٦ بجامعة بورد مونتاني (Université)

(Bordeaux Montaigne) وتحت إشراف البروفيسور مارك أغوستينو (Marc Agostino).

2. Terme, La Perception de L'Islam par les Élités Françaises (1830-1914), 448.

3. Ibid.

الأسباب المقدّمة لعمليّات التجنّي والتحريف والتشويه، ضعف المراجع العربيّة حول السيرة النبويّة وقلّتها وندرتها وغموضها، بالإضافة إلى صعوبة الوصول إليها والاطّلاع عليها. وهي في واقع الأمر أسباب واهية لا تقوم على بنية علميّة ورؤية موضوعيّة «يواجه المؤرّخ الراغب في دراسة القرون الأولى للإسلام تحديات منهجيّة هائلة، ولا سيّما نقص المصادر المتاحة، وهي نفس الصعوبات التي يواجهها الباحثون المعاصرون، وخاصّة ضعف التوثيق وانعدام المراجع الوثائقيّة لدراسة هذا الموضوع»^١.

الكاتب والكتاب

صاحب الكتاب هو القسّ الأنجليكانيّ همفري بريدو (Humphrey Prideaux) (١٧٢٤ - ١٦٤٨)، مستشرق إنجليزيّ، وأحد تلاميذ المستشرق إدوارد بوكوك (Edward Pococke) (١٦٩١ - ١٦٠٤). نشر دراسات متخصصة حول الكتاب المقدّس، مضيفاً العديد من المنشورات المناهضة للإلحاد والكنيسة الكاثوليكيّة. ألّف كتابه الموسوم «كشف الحقيقة الطبيعيّة بشكل كليّ لدجل حياة محمّد» (The True Nature of Imposture, Fully Displayed in the Life of Mahomet) والذي ترجم إلى الفرنسيّة تحت عنوان (La vie de Mahomet, où l'on découvre amplement la verité de l'imposture) (١٦٩٧). ويأتي الكتاب استجابة لمصطلح «الدجل» و«الدجال» الذي ساد الدراسات في القرن السادس عشر، والتي تبنت الفكر الإلحاديّ في إنكار النبوّات والأديان السماويّة، فانتشرت سلسلة من الكتب والمنشورات تتهم الأنبياء الثلاثة محمّد ﷺ والمسيح وموسى ﷺ بالدجل والخداع والمكر؛ للتأسيس لملك ذاتيّ وهيمنة سياسيّة شخصية بتشريع قوانين وطقوس، والادّعاء بقدسيّتها الإلهيّة. ولعلّ هذه الكتب هي سلسلة «الدجالين الثلاثة؛ محمّد والمسيح عيسى وموسى» (les trois imposteurs). (Moïse, JésusChrist, Mahomet).

1. Antoine, "La Fabrique de L'Histoire et de la Tradition Islamique", 17.

عتبات الكتاب؛ الخطاب المرئي المزلّ

يرى الناقد الفرنسي جيرار جينيت (Gérard Genette) (١٩٣٠-٢٠١٨) في كتابه «عتبات» (Seuils) (١٩٨٧)^١ أن عتبات النصّ، نصوص موازية تحمل إرساليات فكرية ودلالات ثقافية عميقة ومفاتيح للولوج إلى المعاني والأفكار، بخطابها المرئي والمقروء. فالعتبة هي ما يحيط بالكتاب من صور وأشكال وخطابات بصرية ولغوية، وهي التي تمنح للنصّ المركزي هويّة، بالإضافة إلى أنّها دعوة للمتلقّي إلى التواصل مع المضمون.

وكتاب هامفري بريدو يركز على عتبة مرئية تجسدها صورة الغلاف لقائد عسكري يرمز لشخصيّة محمد ﷺ يحمل سيفاً بيده اليمنى وهلالاً باليسرى، داهساً برجله اليمنى الصليب، وباليسرى الكرة الأرضية وسط حشود بشرية.

تذهب سيميائية الصورة إلى تفكيك العلامات باعتبارها محمولات ثقافية ورموزاً للدلالات عميقة؛ فالسيف المحمول باليمنى إحياء وتأكيد وتكرار للصورة النمطية الكامنة في المنظومة المركزية الغربية حول العنف الإسلام، واعتماده القوّة والحرب كأدوات للتوسّع والانتشار. فرائحة العنف وإنكار السلمية والتسامح والحرية العقائدية تفوح من المرويّات الغربية الكبرى ومرجعياتها الفكرية والدينية، وذلك من خلال الانتقاء التاريخي للمشاهد والأقوال والأفعال، جاحدين جماليّات التشريع الإنسانية والقيم السلمية ونبل الوسائل وسموّ المبادئ عبادةً ومعاملة. في حين يشير الهلال إلى هويّة الدين الإسلاميّ، فالهلال رمز يستخدمه المسلمون للتقويم، وشعاراً لهويّتهم، مقابل الصليب للديانة النصرانية، ونجمة داوود للديانة اليهودية. وتشير حدة النظرة والتحديق الدقيق والعضلات المفتولة إلى القوّة والإصرار والتحدّي في تحقيق الأهداف وعدم الخوف من الصعوبات، فالرهبان يتمثّل في الهيمنة والسيطرة وبسط النفوذ، في حين يتعدّد اللباس كلياً عن اللباس العربيّ والإسلاميّ المتداول في شبه الجزيرة العربية. فمتخيّل الكاتب وجهه بالثقافة العربية، دفعه لإنتاج صورة نمطية لرجل الدين المسيحيّ، فجاء اللباس مشابهاً لزيّ القساوسة والرهبان وملابس الكهنوتية في الأديرة والكنائس.

١. بلعيد، عتبات (جيرار جينيت من النصّ إلى المناص).

وتمثّل القدم اليسرى فوق الكرة الأرضيّة طموح الإسلام في احتلال العالم وإخضاعه لأحكامه وتشريعاته. فهو مشروع توسّعيّ يهدف إلى الهيمنة الكلّية على العالم، باستخدام جميع الوسائل وتوظيفها، أمّا الوسائل العسكريّة فباعتقاد الحروب، وأمّا الأيديولوجيّة فباستخدام الدعوة. فالرسالة ليست محلّية ولا عرقيّة، بل عالميّة؛ ولذلك وجب التوسّع والانتشار. وتحيط بمحمد ﷺ ويجمع حوله ثلّة من الرجال، كلّ يؤدّي وظيفة محدّدة من الكتابة إلى الاستشارة إلى التخطيط في انسجام وتوافق يوحي بالاندماج العقائديّ والتضامن المطلق في تنفيذ المشروع الإسلاميّ العالميّ.

المحور الثاني من عتبة الغلاف خطاب مقروء ينقسم إلى قسمين، الأوّل متعلّق بالمنهج يتمثّل في عبارة «الكشف»، والثاني بالماهية من خلال لفظة «الدّجال». فالمنهج العلميّ في جميع الدراسات الإنسانيّة والعلميّة يتقيّد بمعالم وضوابط تحارب العاطفة والهوى والاندفاع الأيديولوجيّ والانتماء القوميّ والمذهبيّ الذي يجلب أنوار الحقّ والحقيقة، فجاءت أفكار الكتاب مجانية ومجافية للحقيقة، وفاقدة لآليّات الإقناع والحجاج والموثوقيّة العلميّة، واكتفت برصد وشحن الأراجيف والمغالطات، دون توثيق علميّ للوقائع والمشاهد، ودون مراعاة لقوانين التقويم والتأويل والشرح. فقد هيمنت الذاتية والتحيز والإنكار وتحريف التاريخ على جميع مقاربات الكتاب من وصف وعرض واقتباس، ممّا أحدث فجوات مضلّة، ونقائص غير منطقيّة، وانحرافات عقلائيّة لا يمكن أن تصدّق وتُصدّق على الإنسان الطبيعيّ، فما بالك بالأنبياء والرسل!

أمّا مفاهيم الدجل والدجالة والدّجال، فهي ألفاظ سادت المنظومة الإلحادية والأدبيّة والاجتماعيّة في القرن السابع عشر، وشملت المسرح والأدب والدين، فأصبح الدّجال «هو الذي يكذب حول هويّته، متظاهراً بما ليس له أو فيه، سواء أكان الكذب متعلّقاً باسمه، أو بصفة مفترضة ينسبها لنفسه عن طريق الاحتيال؛ لذلك فهو منافق بالمعنى الأوّل للمصطلح؛ أي ممثّل، وشخصية مقنّعة، وتّضح مظاهره كما في العديد من العروض المسرحيّة»^١.

1. Callet-Bianco, L'imposture Romantique en Quelques Exemples, 158.

فباستعراض مصنّفات القرن السابع عشر والأنوار الغربيّة، يُلاحظ الحضور القويّ لمصطلح «الدجل» و«الدجالين»، فقد تمكّنوا من الانتشار في مفاصل الدولة والمنظومات الفكرية والدينية لدرجة اعتبارهم من «المغامرين» «إنَّ عصر التنوير هو بامتياز عصر المغامرين، وتؤكد ذلك العديد من الدراسات التاريخية والاجتماعية، التي لاحظت الروابط القويّة بين حضارة القرن الثامن عشر والمغامرين سلوكاً وفكراً»^١. وانعكس هذا الحضور القويّ على الأبحاث الاجتماعية والنفسية، فتناولت الظاهرة تعريفاً وتحليلاً للوقوف على الأسباب والتأثير، فأصبح «الدجال» هو مَنْ يغتصب الهوية، ويتدّعى لنفسه قصصاً ليست له، ويتظاهر بتقمّصه الجديد، ويستمرّ وكأنّها حقيقة ثابتة»^٢. فالدجل نوع من الاحتيال الذكي الذي يستغلّ فيه الدجال قدراته وإمكاناته الذهنية والفكرية للترويج لظاهرة أو فكرة قصد الإغواء والاستغلال. وتتّوَع الحيل حسب الظروف وملابسات العصر «الدجال هو خائن للثقة، ولسذاجة الآخرين، من خلال خطب كاذبة ينتفع بها، وعن طريق تقمّص هويّة أخرى، مستغلاً كفاءاتها لتحقيق غايات شخصية»^٣. ويتطابق المفهوم والدلالة مع المعاني المعجمية، فقد دلّت الشروحات المعجمية على أنّ الدجال هو «المخادع، المحتال، المضللّ والمفترى، يتجلّى بمظاهر خادعة وهمية وكاذبة»^٤. ولا تختلف المعاجم العربية عن نظيرتها الغربية في التأكيد على الصفات السلبية للدجال، من كذب وقذف وافتراء وتقمّص لأدوار وهمية لتحقيق أهداف مادية «وَدَجَلَ الرَّجُلُ وَسَرَجَ، وَهُوَ دَجَالٌ: كَذَبَ، وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْكَذِبَ تَغْطِيَةٌ، وَبَيْنَهُمْ دَوْجَلَةٌ وَهُوَ جَلَّةٌ وَدَوْجَرَةٌ وَسَرَوْجَةٌ: وَهُوَ كَلَامٌ يُتَنَاقَلُ وَنَاسٌ مُحْتَلِفُونَ. وَالدَّاجِلُ: الْمَوَةُ الْكَذَّابُ، وَبِهِ سُمِّيَ الدَّجَالُ. وَالدَّجَالُ: هُوَ الْمَسِيحُ الْكَذَّابُ، وَإِنَّمَا دَجَلُهُ سِحْرُهُ وَكَذِبُهُ»^٥.

1. Denis, Imposteurs et Policiers au Siècle des Lumières, 11.

2. Bauduin, Psychanalyse de L'imposture, 11.

3. Ducas, L'imposture Chez Pierre Michon: une Posture Auctoriale Inédite, in L'imposture dans la Literature, 249

4. Dictionnaire de L'Académie Française, première partie, POURRAT Frère, Editeurs, Paris, 1836, 456.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ١١: ٢٣٦.

يشير انتقال مفهوم «الدجال» (L'Imposteur) من حقوله المعجمية إلى ميادين العلوم الإنسانية والدراسات الدينية، تساؤلات منهجية ومعرفية خاصة حول توظيفه كنعت وصفة ملازمة للأنبياء والرسل، فإذا كانت الديانتان النصرانية واليهودية قد تعرضتا للتحريف والتزوير والتبديل لتتناسب وتلائم بعض الإيديولوجيات وتحقق الأهداف والرغبات المادية، خاصة بعض القساوسة والرهبان، في الاستيلاء على الأراضي والأموال، فإن التجني على الرسول ﷺ وضمه وتصنيفه تارة مع أصحاب الملل والنحل، كما في دراسة لويس جاكوليو (Louis Jacolliot) «مانو، موسى ومحمد» (Manou, Moïse – Mahomet) (١٨٧٦) وتارة مع القادة العسكريين كما في كتاب نارسيس سيليه (Narcisse Cellier) «موسى، محمد، بونابرت» (Moïse, Mahomet Bonaparte...parallèle) (١٨٤١)، ثم تأتي منظومة الإنكار ومشروع التشكيك بهيكله وتنظيم مقصود، نافياً النبوة والوحي، لاغياً للرسالة وتشريعاتها، حاشداً كل صفات الأذى المادي والمعنوي، ملخصاً خطابه في صفتي «الاحتياي» و«الدجل» وفاء لعقيدة مركزية متطرفة وفكر عنصري إقصائي، واستجابة لفكر الحادي وهيمنة مادية خالصة.

وما ينطبق على صورة الغلاف والعتبة المركزية من تشويهات وتزوير للواقع والوقائع، يسري على بقية الصور التي تؤثت فصول الكتاب، فلا تعدو أن تكون صوراً لأشخاص بملامح عثمانية أو أندلسية^١، وبنائات مخالفة للنمط العمراني العربي في شبه الجزيرة العربية^٢، بالإضافة إلى اللباس الذي لا يعكس الأسلوب الثقافي العربي في عصر صدر الإسلام^٣. وكذا الأمر بالنسبة للأسلحة، فهي نسخ لنماذج وأنواع الأسلحة الرومانية^٤. في حين تكشف الألبسة العسكرية والحوادث النحاسية الواقية عن انتماء الجيش إلى ثقافة غير عربية/ إسلامية. وبذلك يكون الخطاب المرئي قد عبّر عن مُتخيّل وهمي ونمطي مُثبّت في كتابات شكّلت مرجعية أساسية في التأصيل لصورة الجيش المحمدي.

١. مالك بن أنس، المدونة، ٤.

٢. م. ن، ١٣.

٣. م. ن، ٢٧.

٤. م. ن، ٨٣.

بداية الارتجال والارتجاج

قد تنطلق الدراسة من النتائج لتبرير منهجها وتحديد خطواتها ومراحلها؛ ذلك أن جميع أفكار الأثر تستوجب الوقوف والتأمل والردّ ودحض المتقولات من تصويبات تاريخية ومراجعات للمصادر والموارد والمناهل لتفكيك الانتقادات السطحية للمقاربة، فجاءت العروض مرتجلة، منتقاة، متحيّزة ابتداء من تحذير المقدمة. فقد نبّه الكاتب في تحذيره للقراء في شكل توضيح معرفي حول اشتقاق الأسماء العربية ومعانيها «ف«عبد» تعني خادم (Serviteur) - في اعتقاده - فعبد الله تعني خادم الله وعبد شمس خادم الشمس»^١. لا يجد المتلقي سبباً منهجياً لهذا التحذير، ولا يعثر على سياق دلالي لاستحضار هذا التنبيه، سوى الخلفية المرجعية للفكر الكنسي الذي يعتقد أن لفظ (عبد) مشتقّ دلاليّاً من الرقّ والاستعباد وإثبات الملكية البشرية، وهذا مخالف ومناف للمعجمية العربية التي ترى في العبودية الإسلامية مجرد استجابة إيمانية للتعاليم الإلهية، دون إقحام للفكر والسلوك البشري. قال ابن منظور «يقال: فلان عبد بين العبودية والعبودية والعبدية وأصل العبودية الخضوع والتذلل»^٢. والخضوع بمعنى الطاعة والاستسلام لله وتشريعه وأحكامه وأوامره ونواهيه ولا علاقة له بالبشر، فالانقياد والخشية والإناطة سلوكيات عقائدية في حبّ الله والإيمان به.

لم يكن ولوج الكاتب لسيرة الرسول ﷺ بريئاً، فبعد التحريفات التي طالت طفولته من خلال إشاعة وترويج أخبار اتّصاله برهبان النصرانية وأخبار اليهودية استعداداً لإعلان دينه الجديد وحفظه عنهم التعاليم الكنسية والتلمودية التي مهّدت الطريق أمامه لدّعاء النبوة، جاءت مرحلة تأويلاته وقراءاته وتفسيراته لأحداث طفولة محمد ﷺ وشبابه قبل الدعوة، والتي تستوجب التنفيذ العلمي وإعادة القراءة والبناء بكشف عجز المنهج المستخدم وتحيز المرجعية والخلفية المعرفية. إن غياب العقل الأخلاقي أنتج إسقاطات لا عقلانية «يسعى محمد إلى السلطة والثروة التي حُرّم منها وهو يتيّم، يُقيم مع جدّه، فالتقت هذه المؤشّرات مع الطموحات... ليظهر

1. Prideaux, La vie de Mahomet, où l'on Découvre Amplement la Verité de L'imposture, 2.

٢. ابن منظور، محمد، لسان العرب، ٧: ٩.

الدجال الذي عانى العالم من ضرره وأذاه»^١. فثورات الجياع والمثّردين مقارنة ما لا يقارن (Comparer l'incomparable) بتعبير الكاتب الفرنسي مارسيل ديتيان (Marcel Detienne)؛ ذلك أنّ السياقات التاريخية والمعرفيّة وصيرورة الوقائع واختلاف الأسباب وتباين الأفكار، تحول دون إسقاط الثورات الوضعيّة والزعامات البشريّة على الدعوة الإلهيّة المقدّسة، التي أثمرت آخر الأديان السماويّة بقيم نبيلة وتشريعات إنسانيّة راقية أبهرت الفلاسفة والتنويريّين الغربيّين قبل غيرهم.

كما لم يتمكّن الباحث من التخلّص من سلطة فكر الإمبراطوريّات والفلسفات المادّيّة التي تؤمن بأنّ القوّة والثورة هي سبيل بناء المجتمعات فكريّاً وعقائديّاً وحضاريّاً «استطاع محمد ادّعاء دجله وإعلان احتياله اعتماداً على قوّة قبيلته وعائلته، فهي حاميته ومشجّعته ومساندته»^٢. ما تجاهله الكاتب أنّ الدعوة الإسلاميّة بتشريعاتها ومبادئها الإنسانيّة الراقية تتجاوز الوسائل المادّيّة للثورات، فالمال وقود ووسيلة مؤقتة ومحدودة الفعاليّة والنتيجة، لا يمكنها الصمود والخلود أمام قداسة الهدف ونظافة الوسيلة وطهارتها.

لعبت البورجوازيّة، كمنظومة ماليّة طاغية، أدواراً مركزيّة في تسيير أنظمة الحكم في أوروبا خلال القرنين السابع والثامن عشر بتمويل الثورات وحركات التمرد، بالإضافة إلى إذكاء العداوات الداخليّة داخل الأنظمة الملكيّة والمدنيّة، وتواطأت مع الإقطاع والكنيسة، وأصبحت تهيمن على السياسات والإدارات، وتتحكّم في التشريعات والمناصب، وقد انعكس هذا الضرب من الإستراتيجيّات السياسيّة على عقول المفكرين، فاعتقدوا بقوة النفوذ الماليّ، وتحول إلى وسيلة ومنهج تفسيريّ لكلّ دعوة أو ثورة أو حركة تصحيحيّة، وهو ما أسقطه الكاتب على سيرة المصطفى ﷺ «ظهرت طموحات محمد بعد زواجه من خديجة، فأصبح بثروته مالكا للمدينة والوطن معاً»^٣.

١. مالك بن أنس، المدوّنة، ١٥.

٢. م. ن، ٩.

٣. م. ن، ١٣.

الموقف من القرآن؛ تكرار واجترار وهذيان فكري

لا يرتبط الهذيان الفكري بالاضطرابات العصبية الفسيولوجية بقدر ما يتجلى في الخطاب المنجز، فيتحوّل التفكير إلى تشويش ذهني، يعتقد فيه المصاب بالاعتزاز بالنفس في تفكيرها ورؤيتها للأشياء. ويؤدّي هذا الاضطراب الشكلي للفكر إلى تزوير المحتويات وتحريف المضامين، بإضفاء تفسيرات ذاتية وتأويلات مرضية لحالات ومواقف ومشاهد وأحداث واقعية لا يمكن نفيها وإلغاؤها. فكلّ فعل إنكاريّ ينتج عوالم فنتازية وخطابات غرائبية معاكسة للحقيقة الكائنة والموجودة ومنافية للعقلانية والموضوعية العلمية.

ينتج الخطاب الاستشرافيّ منذ الترجمات الأولى للقرآن الكريم جملة من المصنّفات والمؤلّفات والرسائل، تحمل في طياتها سلسلة من التشويهات والمغالطات، تنكر من خلالها الوحي الإلهيّ ونبوءة محمد ﷺ ونزول الوحي المقدّس، وتشترك هذه الأعمال، سواء المترجمة للقرآن أو الدراسات التي تناولت القرآن والوحي، بالادّعاء ببشرية القرآن. لم يخالف بريدو (Prideaux) سلفه من المستشرقين ولا منظومته الفكرية والعقائدية، متّبعا نهجهم ودرهم قائلاً «يؤمن محمد بالعهدين القديم والجديد، كما يؤمن بموسى وعيسى بأنّهما مرسلان من الله... ولذلك جاءت أغلب فصول القرآن مقتبسة من العهدين»^١.

إنّ فكرة الاقتباس فكرة قديمة وشائعة في عقائد الاستشراق ووعيمهم بمختلف مدارسه ومشاربه وضروبه، فلا يكاد يخلو منجز حول القرآن إلّا واستدعى تهمة التضمين والتناص من الكتب السماوية النصرانية واليهودية، في إرادة قصديّة للتشويه وإثارة الريب والشكّ. ففي خُلدهم أنّ محمداً ﷺ قد اطّلع على مضامين الكتب السماوية، واصطفى منها انتقاءً ما يناسب مذهبه في أثناء رحلاته التجارية إلى الشام ولقاءاته المتكرّرة مع رجال الدين المسيحيّ واليهوديّ، وهو ما أهله فيما بعد لانتقاد العقيدة المسيحية «ينكر محمّد الثليث وألوهية مخلصنا (المسيح) ومكذباً كتبنا التي تثبت هذه الحقائق»^٢. ويأتي هذا الترويح الباطل في سياق اكتساب تعاطف

١. م. ن، ٢٣-٢٤.

٢. م. ن، ٢٥.

وتضامن النصرانيين، لتأجيج مشاعر الكراهية والحقده على الرسول الكريم وقرآنه المجيد وعقيدته السمحاء.

يحاول الكاتب من خلال إصدار هذه الأحكام الجائرة والأخبار المدلّسة، محاربة الإسلام. وهي الثقافة التي سادت القرون الوسطى وامتدت حتى إلى فكر الأنوار. فقد شغلت موضوعات الوحي ونزوله ونبوءة محمد ﷺ الفكر والثقافة والعقيدة، وسخرت المنظومة الكنسية والإمبراطوريات السياسية المدعمة للمركزيات الثقافية كل الوسائل المادية والمعرفية لنشر كل ما يوهم المتلقي الغربي بدجل الرسول الكريم. ففي عمليات التعميم محاولة للانتشار وتوسيع دائرة التحيز والتشويه لتنال فئات كبيرة من المثقفين والمتلقين، الذين تستهويهم الأخبار العجائبية، خاصة حينما تقترن بالأسطورة والخرافة «إن فصول القرآن كتاب المحمّدين (المسلمين) موجود في أرشيف وخزائن السماء، وإن الملك جبريل أحضر له نسخة، مقسمة على مراحل... والحقيقة أن هذا الكتاب محاكاة للتأبوت أو الصندوق المقدس عند اليهود»^١.

أفكار كثيرة في ثنايا الكتاب تتناول القرآن الكريم بالطعن والتشكيك، ولكن سطحية الطرح وسذاجة المقاربة، تدفع الدارس إلى تجاوزها. من ذلك ما زعمه من أن القرآن سلسلة من الأقاويل والتقسيمات البلاغية والشعرية تشبه القصائد الغنائية للشاعر اليوناني هوميروس (Homère)^٢، وأن الرسول الكريم كان شاعراً وقصّاصاً واسع الخيال، ينتج المشاهد والأحداث بإبداع كبير ليجمع الناس حوله «إن القصص التي يرويها هي خرافات من إبداعه»^٣. يسقط الكاتب اهتمام المجتمعات الغربية بأدب المتخيل العجائبي، الذي اطلعوا عليه من خلال ترجمة المستشرق الفرنسي أنطوان غالان (Antoine Galland) (١٦٤٦ - ١٧١٥ م) لقصص «ألف ليلة وليلة»؛ على سيرة الرسول الأعظم وهو يروي قصص الأولين كما أوحى بها الله له، فيعتقد بتشابه الموقفين، وذلك سبب لالتفاف الناس حوله «يروي لهم خرافات شعيب النبي العربي القديم،

١. م. ن، ٢٦.

٢. م. ن، ٢٨.

٣. م. ن، ٣٥.

الذي أرسل إلى قبيلة مدين، سارداً لهم كيف انتهت بالرعد؛ لأنها لم تؤمن بنبوته، وبسبب هذه الحكايات المكررة كثيراً في القرآن، يجتمع الناس حوله ويستمعون إليه»^١.

من الإسلام بالسيف إلى الغارة على القوافل التجارية

جدلية الإسلام والسيف ثنائية هيمنت على الكتابات المتعلقة بانتشار الإسلام، وساهم الفكر الاستشراقي في تهويلها وإبقائها ضمن المحاور المركزية في تفسير انتشار الإسلام واعتناق الغرب له، فلم تتمكن المنظومة الاستشراقية بتواطؤ المركزية العلمانية والعقلانية من استيعاب التوسع العقائدي المؤسس على القيم الفاضلة وخطاب الفطرة. فالانتشار العالمي المتواصل للإسلام حقيقة وواقع تقرُّ به الإحصاءات، وهذا ما أغضب مناوئي العقيدة الإسلامية، فلم يعثروا في محاربتهم إلا على إثارة بعض الشبهات، والتي يأتي على هرمها الإساءات للرسول ﷺ، من خلال التشكيك في نجاح دعوته. فالفتوحات الإسلامية لم تكن مطلقاً استعماراً ولا احتلالاً ولا نشرًا لعقيدة الإسلام بالإكراه بين الأمم والشعوب، كما يُزعم تحريفاً وإشاعة، فما زالت الأبحاث الموضوعية الحداثيّة المعاصرة تثبت عكس ادّعاءاتهم وتدحض تهمهم واقتراءاتهم^٢.

ينطلق المستشرق بريدو (Prideaux) في بيان رؤيته حول انتشار الإسلام واتّساع رقعته وتزاحم الناس على اعتناقه في شبه الجزيرة العربية، ويرى السبب في عاملين هما: القوة والمال، فالقوة نتجت بانتماء فرسان مولعين بالقتل والمغامرة، ومشبعين بالعنصرية القبليّة التي تدفعهم لحماية ابن عائلتهم وقبيلتهم، في حين يأتي التمويل المالي من الغارات المتكررة على القوافل التجارية «أرسل محمد عمّه حمزة مع ثلاثين فارساً للاستيلاء على قوافل قريش العائدة من سوريا، لكنّ العملية فشلت بسبب حماية القوافل من قبل حراس مسلّحين، وقد أعاد هذه

١. م. ن، ٣٦.

٢. كتب خوان كول - المؤرّخ وأستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة ميشيغان - كتابه الموسوم بـ «محمد: نبيّ السلام في زمن صراع الإمبراطوريّات» (Muhammad: Prophet of Peace Amid the Clash of Empires) حاول فيه إثبات انتشار الإسلام بوساطة الدعوة، نافياً العنف والاضطهاد، مبيناً احترام الإسلام للحريّات العقائديّة والاختلاف الثقافيّ، داعياً إلى تعايشها المشترك.

الغارات والهجمات مرّات متعدّدة بآء كلّها بالفشل^١. وقد وضع الكاتب عنواناً استفزازياً في مقارباته لغزوات الرسول ﷺ ووصفها بوسم «سقات محمد»، معتبراً أنّ غنائم المسلمين سقات، وأنّ أتباع محمد ﷺ من اللصوص وقطّاع الطرق ومحترفي السرقة والسبي، وهم يمارسون أفعالهم الشنيعة بمباركته بعد حصوله على نصيبه «سنّ محمد قانون الخمس من الغنائم لنفسه، بينما يُقسّم الباقي بين مكونات جيشه»^٢.

وعطفاً على تهمة السرقة، يفسّر الكاتب انتصارات الجيش المحمّدي ببدر وغيرها من الغزوات الإسلامية، بكثرة العدد وخبرة المحاربين في الحروب الجاهليّة، بالإضافة إلى خطاب الجنّة ومكانة الشهيد وضمان الانتصار، فهم يقاتلون بتضامن ومشاركة الملائكة «إنّ الله قد أرسل جيوشاً من الملائكة في نصرّة محمد، ويتجاوز عددها الثلاثة آلاف، ولا يراهم سواه، أمّا نحن فلسنا مجبرين على تصديق هذا الدجل وغيره»^٣. وهو بذلك ينكر قوله تعالى ومعجزته في نصرّة رسوله ﷺ ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ (الأنفال: ٩). يحاول الكاتب إثارة الارتباك والشكّ حول غزوة «أحد»، فيصفها وصفاً مؤدجلاً متحيزاً، كاشفاً عن نيّات ومقاصد مادّيّة، منتهجاً آليّات الإنكار العشوائيّ المرتجل، بعيداً عن الحجاجيّة الإقناعيّة، فجاءت تساؤلاته سطحيّة فاقدة للمنطق العقلايّ «كيف له وهو رسول الله، أن ينهزم من جيش كافر، أفقده أصدقاءه، وقد فسّر (محمد) هذه الهزيمة بالمعاصي التي ارتكبها بعض أتباعه»^٤. والمعروف عن ابتلاء غزوة «أحد» مخالفات إستراتيجيّة لسيرورة المعركة، وهفوات بشريّة متعلّقة بتغيير الأماكن والمناصب، ومخالفة لتعليمات الرسول ﷺ ولا علاقة لنتائج المعركة بدرجات الإيمان، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ

١. م. ن، ١٠٢-١٠٣.

٢. م. ن، ١٠٤.

٣. م. ن، ١٠٤.

٤. م. ن، ١١٦.

مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥٢﴾ (آل عمران: ١٥٢).

يخلط الكاتب في مواضيع كثيرة بين الحياة العربية في الجاهلية، وما تميّزت به حياتهم من غارات قبلية وشرب للخمر وانتشار ألعاب الحظّ والقمار، وكثيراً ما ينتج عن هذه الممارسات خصومات فردية، وأخرى جماعية قبلية، فيقوم بإسقاط هذا الفضاء بتناقضاته وثقافته على الحياة الإسلامية، فيجعل منها نسخة ومطابقة في تشابه غير منطقي، ضارباً بذلك موثيق التاريخ التي تثبت الاختلاف والقطيعة بين نموذجين اختلفا بفعل الدعوة الإسلامية اختلافاً جذرياً، وتناسياً لأخلاقيات البحث العلمي الذي يدعو إلى تقصي الحقائق وتبني الموضوعية في الطرح والتحليل والتأويل «انشغل جيش محمد بالحملات العسكرية، وبقي بعض أنصاره في المدينة منشغلين بلعب الميسر وشرب الخمر، ممّا أدّى إلى حدوث مناوشات وخصومات، ولذلك منع محمد الخمر والعاب القمار نهائياً»^١.

يؤدّي الاضطراب الفكري إلى التذبذب في القول والفعل، ويتّج خطاباً مزدوجاً، متناقضاً وثنائياً، يجمع بين المدح والذم، القبح والجمال، الصدق والدجل، الإيمان والكفر وغيرها من الخطابات المركبة. يرى النفسانيون أنّ الأسباب تعود إلى سيكولوجية منهكة ومتعبة لمحمولاتها الفكرية والعقائدية، فاقدة لقدرات التمييز بين الصواب والخطأ، بين الحقّ والباطل، وهذا نتيجة التدافع والتصادم الحاصل بين الحقائق الثابتة وبين الإيديولوجيات وأوهامها والانفعالات الوجدانية. وكلّ هذا يؤثّر على العقل، ويمنعه من التفكير السليم وإدراك الأشياء وصناعة التوازن بين الذات الباطنة والوعي بالكائن والموجود.

فقد عانى بريدو في كتابته لهذه السيرة من اضطرابات فكرية، أنتجت نصّاً متناقضاً يجمع في أغلب أقسامه قذفاً وانتقاداً وإنكاراً لدعوة الرسول محمد ﷺ، متجاهلاً الحقائق، ومتناسياً الوقائع والتاريخ، ولكنّ الفطرة الباطنة والضمير المضمر، قد يطفو على مستوى التفكير لإرادياً وعفويّاً، فيعترف مُقرّاً ومنادياً، صادقاً بالحقّ «بالعودة إلى محمد، فقد كان مترنّاً في شخصيته،

صاحب نظرة ثاقبة، يشبه إبراهيم، له حضور ذهني، حكيم، له قدرة كبيرة على امتلاك العقول والقلوب، وبهذه الصفة الأخيرة نجح مشروعه^١. لا يمكن للذهنية المضطربة والفكر المشتت الثبات حول موقف ورؤية محدّدة، ناتجة عن إدراك للحقائق، متجاوزة الأنانية والذاتية ومُتحدّية للإيديولوجيا وملتزمة بالموضوعية، ولكنّها رهنّت القيم العلميّة لسلطة التحيز، فأصبحت سمتها الجوهرية الانتقال العشوائي يميناً ويساراً، مدحاً وهجاءً. وضمن هذا السلوك المرضي ينتقل الكاتب بريدو من المدح إلى الذمّ، في سياق متناقض غير مبرّر، والسلوك التناقضي لا علاقة له بـ «نظرية التناقض الذاتي» (Self-discrepancy theory) التي طوّرها إدوارد طوني هينجز (Edward Tory Higgins)، والتي تدلّ على أنّ الأفراد يقارنون ذاتهم الفعلية بالمعايير الداخلية الانفعالية لذوات مثالية، فيحدث تضارب بين الشخصية الواقعية والنماذج المثالية المتخيّلة.

لم تتمكّن نفسه من البقاء ثابتة على موقف طيبة قلبه ﷺ ورهافة حسّه ونبل خلقه وحسن معاملته، فانفلتت العدوانية وأفصحت عن قبحها بالترويج والتكرار لمغالطات قديمة «ميزتان سيطرتا على محمد، الطموح والشهوة، فهو يستخدم جميع الوسائل لتحقيق طموحاته، وعدد النساء دليل على شهواته. وتشكّل هاتان الصفتان ركائز دينه»^٢.

وفي جدلية الفرع والأصل، يتجلّى محمد ﷺ في عرفه صورة لنموذج ثقافيّ عامّ، ووعي سوسيو-معرفيّ وأنثروبولوجيّ واحد، فهو منتج لمجتمع متوحّش يعشق السرقة والقتل، فلا يمكنه إلّا أن يكون وفيّاً لأصوله وجذوره، كما لا يمكنه أن يتحرّر من هويّته وتنشئته الاجتماعية والثقافية والسياسية «قضى محمد القسم الأوّل من حياته في التجاوزات والانحرافات، مستمتعاً بالسرقة والنهب والقتل. وهذه عادة العرب الذين تميّز حياتهم بالحروب فيما بينهم بهدف النهب»^٣.

١. م. ن، ١٥٤.

٢. م. ن، ١٥٥.

٣. م. ن، ١٥٤-١٥٥.

القرآن؛ أباطيل وأدعاءات واختلاق

بعد الخلط بين ثقافة المجتمع العربي في الجاهلية وتعاليم الدين الإسلامي ومبادئ القرآن الكريم ومشروع التأويل اللاعقلاني لمواقف الرسول الأعظم ﷺ في محاولة تصوير النبي بمتخيل سراي كرمز لفكر الدجل المتعطش للسلطة تحت دافعية الشهوة والانتقام، وبغياب الحجية المنطقية والأدلة الموضوعية والشواهد التوثيقية، التجأ الكاتب إلى عمليات «الإسقاط» كآلية للتفسير والتأويل، فاستمد مبرراته من تاريخ الصراع الدموي الأوروبي بين الكنيسة والإقطاع والبورجوازية، ناسخاً نموذجاً من حوادثها ومآسيها، معممًا صراع القادة والقساوسة والسياسيين على قدسية سيرة المصطفى ﷺ، مما جعل مقارباته ومطارحاته فاقدة للمصدقية والروح العلمية.

التفت بريدو إلى القرآن الكريم مجهزاً عدةً وعتاداً للطعن والازدراء، فاتخذ عنواناً مثيراً في أحد فصوله، واضعاً عتبة كخطاب موازٍ لاستفزاز القارئ وإثارة انتباهه، موسوم بـ«تناقضات القرآن»، وموهماً المتلقي بفتوحات جديدة واكتشافات جوهرية. وباستقراء مضمون العرض، يكتشف الدارس الاجترار لشبهات قديمة، متعلقة بزيجات النبي ﷺ، ووضع المرأة عامة في المجتمع العربي، بالإضافة إلى إشكالية الرق وعلاقته بالبنية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. فيذهب المستشرق البريطاني إلى تدليس وتزوير فاضح للتاريخ، بإقراره أن القرآن الكريم يحرم على المسلمين عامة زواج الأخ بأخته وابنة أخيه والأصول عامة من عمات وخالات، ولكنه يستثني محمد ﷺ من ذلك، ويمنحه ترخيصاً خاصاً بالزواج ممن يشاء «في الفصل الرابع من قرآنه الموسوم بـ«النساء»، يحرم محمد على المسلمين الزواج من أمهاتهم وأمهات نسائهم... ولكنه يسمح لنفسه بالزواج من ابنة أخيه وابنة أخته، ويستبيح لنفسه أية امرأة أخرى، بشرط أن تكون من الموحدين»^١. لم يثبت تاريخياً هذا الادعاء المتوهم، لا في كتب السيرة العربية ولا في غيرها، ولم يورد المؤرخون، باختلاف توجهاتهم وأهوائهم ومناهجهم وانتماءاتهم الإيديولوجية والعقائدية، أخباراً تثبت حقيقة هذه الأقاويل التي لم تقع عليها حجة ولا برهان.

لا يتضمن مبحثه حول تناقضات القرآن أفكاراً تتعلق بالقرآن في قصصه وأحكامه وتشريعاته

ومقاصده العبادية والمعاملاتية، فما نكتشفه عبارة عن شبهات حول زوجات النبي ﷺ، وأحكام القرآن في لباس المرأة وعلاقاتها بالغرباء، وبعض التوجيهات لنساء الرسول باعتبارهن نماذج وقدوة للمسلمات، والتي يفسرها الكاتب بالغيرة الذكورية على نسائه^١.

ويرى أن كل التشريعات المتعلقة بتنظيم الحياة الزوجية، ولباس المرأة المسلمة وصلتها بالرجال، هي «الأمثلة التي عرضتها تعبر بشكل كبير عن شخصية محمد، وعن كيفية استخدامه لدجله وجشعه، ويمكن القول إن قرآنه كله بهذا الشكل»^٢.

إنَّ عدم القدرة على استيعاب وإدراك المسائل القرآنية الكبرى في التوحيد والوحي والتشريع وقيم الاعتدال والتسامح وعدم الإكراه العقائدي، أفقدت الكاتب صفة العلمية وخاصة الموضوعية والإقرار بالحقيقة، فتحوّلت قراءاته للسيرة النبوية إلى خطاب إنشائي، يفتقر للدقة والفائدة المعرفية، فقد هيمنت عليه التناقضات والأحكام الجزافية واضطراب المفاهيم، بالإضافة إلى سطحية العرض، خاصة حين يزعم أن القرآن «يُحوّل ويُحلّل لمحمد بأن يأخذ كل امرأة أعجبه جمالها»^٣. فبعد تكرار وإعادة بعث ادّعاءات المركزية الأوروبية وشبهات المكتبة الاستشراقية حول علاقة الرسول ﷺ بالنساء ولباسهم والترويج لأوهام الشبكية، يتجه الكاتب إلى إنكار الوحي واعتبار الملك جبريل عليه السلام شخصية أسطورية متخيلة، وأن القرآن الكريم مجرد افتراءات مختلقة ومتصنعة، ألّفها محمد ﷺ بهدف السيطرة على المجتمع؛ تلبية لرغبات خاصة انتقامية من وضعيات أسرية واجتماعية عايشها. يعتقد بريدو أن الملك جبريل يستحضره الرسول الكريم في سياق أولي ومبدئي، يهيئ من خلاله العرب لتقبل خطابه، ثم يتخلّص منه ومن ذكره، ويبدأ في الكشف عن مشروعه التدميري «يوهمهم بالوحي الإلهي من الملك جبريل الذي يُقدّم له الإجابات عن تساؤلات، ولكنه يتجاوزها فيما بعد ليشرّع لنفسه حسب الظروف والأوضاع ما يتوافق مع مشروعه»^٤.

١. م. ن، ١٧٠.

٢. م. ن، ١٧٣-١٧٤.

٣. م. ن، ١٧٢.

٤. م. ن، ١٧٤.

لا تخلو صفحة من صفحات الكتاب عن ذكر سذاجة وطعن شنيع، علماً وخلقاً، فالبحث ينأى عن تكرار تلك الحماقات، فجملّيات التكرار البلاغية وأغراضه توكيد للمعنى وتجميله وتحسينه وترسيخه، ولكن ما ذكره يريدو لا يعدو أن يكون معجماً لغوياً يجمع كل قبيح، يفقد للموضوعية والمصدقية التاريخية، ممّا يؤكد مؤامرة المشروع الاستشراقي الكنسي على القرآن والسنة الطاهرة الشريفة، رغم زعمه بالاعتماد على المصادر العلمية المستقاة من أرقى المصنّفات التي تناولت الإسلام والسيرة بالبحث والدراسة «ألّفت الكتاب بعناية فائقة، وبعقيدة صادقة، معتمداً على أشهر الكتاب الذين كشفوا... عن إغراء هذا الرجل لقسم كبير من الجنس البشري»^١.

خاتمة

أدرت المنظومات الدينية والفلسفية والتنويرية في الغرب الأوروبي حقيقة الإسلام بجمال تشريعاته ومشروعية أحكامه ونبل قيمه وإنسانية بنيته، ومراعاته لمقتضى الحال، وتكيفه مع الإنسان في الزمان والمكان، وبرحمته وتيسيره للعسر، وتسامحه واحترامه لإنسانية الإنسان وغيرها من الأوصاف والنعوت التي نجدها عند كبار فلاسفتهم الموضوعيين.

أنتجت فلسفة الأنوار والخطاب الكنسي المؤدلج والمرويات الكبرى صداماً ثقافياً وعسكرياً بين العالم الإسلامي والعالم الغربي؛ بسبب إنكار النخب لحقيقة الإسلام، فانبرت الأنتلجنسيا الأوروبية لتَهوّل من مخاطر الإسلام على الوحدة الأوروبية والديانة الكاثوليكية، وجندت المؤسسات السياسية المستشرقين والأنثربولوجيين ورجال الدين الكنسي للترهيب من تشريع الإسلام، فخلقوا فوييا متخيلة متوهمة أنتجها المخيال لتناسب الفهم السطحي للإسلام بالانتقاء من آياته ما يبرّر ويسوّغ أطروحاتهم، استناداً إلى ترجمات محرّفة ومشوّهة، وقرءات تأويلية لمشاهد ومواقف مبتورة عن سياقاتها وأنساقها، بالإضافة إلى سرديات رحلية ومرويات شكّلت مرجعيات علمية وأكاديمية.

جاءت سيرة يريدو للرسول ﷺ مطابقة لمرجعياته الفكرية وبيبلوغرافيات السيرة المحرّفة

التي تملأ رفوف المكتبات الغربيّة، والتي لم تتمكّن من تجاوز شبّهات محدّدة تتعلّق وترتبط بأفكار وحالات سيكولوجيّة عدائيّة، تحاول في جميع مظهراتها الإساءة للنبوّة والوحي وسيرة المصطفى ﷺ، فقد عكست انتقاداتهم وشبهاتهم قصورًا في الفكر، وعجزًا في المنهج، وتحيّزًا في التحليل، وارتجالًا في التأويل، وانتقاء مبتورًا للمشاهد والأقوال، وتفسيرًا ماديًا غرائزيًا للروحانيّات والعقائد الإيمانيّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صابر.
٢. بلعابد، عبد الحق، عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، بيروت، الدار العربي للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٨.
٣. مالك بن أنس، ابن مالك بن عامر الأصبحي المدني، المدونة، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤.
4. Antoine, Borrut, La Fabrique de L'histoire et de la Tradition Islamique. In Écriture de L'histoire et Processus de Canonisation Dans les Premiers Siècles de L'islam. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée. Ne129, Juillet, 2011
5. Bauduin, Andrée, Psychanalyse de L'imposture, Paris, PUF, 2007.
6. Callet-Bianco, Anne-Marie, L'imposture Romantique en Quelques Exemples, in L'imposture Dans la Literature, Presses Universitaires de Rennes, 2011.
7. Denis, Vincent, Imposteurs et Policiers au Siècle des Lumières, Revue Politix 2006/2 (n° 74).
8. Dictionnaire de L'Académie Française, Première Partie, Pourrat Frère, Editeurs, Paris, 1836.
9. Ducas, Sylvie, L'imposture Chez Pierre Michon: une Posture Auctoriale Inédite, in L'imposture Dans la Literature, Presses Universitaires de Rennes, 2011.
10. Dufayel, N-h. Cellier, Moise, Mahomet, Bonaparte, Parallele, Bureau du Journal le Législateur, Paris, 1841.
11. Fontane, Marius, Histoire universelle, Mahomet (de 395 à 632 ap. J.-C.) Alphonse Lemerre, Editeur, Paris, MDCCCXCVIII.
12. Imberdis, Victor, Mahomet et L'Islam: Étude Historique Typographie L. Denis Séné, Philippeville, 1867.
13. Jacolliot, Louis, Manou, Moïse, Mahomet: les Législateurs Religieux, Librairie Internationale, A. LaCroix et Cie Editeurs, PARIS, 1876.
14. Lucas, Jean Maximilien, Peter Friedrich Arpe, Traité des Trois Imposteurs, Verlag Nichtermittelbar, 1775.
15. Paul Henri Thiry, baron d'Holbach, Traité des Trois Imposteurs Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, Éditions de L'idéalibre (Première edition, 1777), Paris.

16. Prideaux, M., d, La Vie de Mahomet, où l'on Découvre Amplement la Verité de L'impos-
ture, George Gallet, Amesterdam, 1699.
17. Terme, Renaud, La Perception de L'islam par les Élités Françaises (1830-1914) Thèses
DE Doctorat Histoire Moderne et Contemporaine, Université Bordeaux Montaigne, 2016.
18. Wetzer, Welte, Dictionnaire Encyclopédique de la Théologie catholique, Tome XIV, Gau-
me Frères et J. Duprey, 1862.

أُمِّيَّة النَّبِيِّ ﷺ فِي نَظَرِ الْمُسْتَشْرِقِينَ

أ.د. جواد كاظم النصر الله^١

المقدمة

تعدّ دائرة المعارف الإسلاميّة أكبر عمل قام به المستشرقون؛ إذ شارك في كتابتها عدد كبير من المستشرقين، وهي خلاصة الفكر الاستشراقيّ، قصدوا منها كتابة موسوعة إسلاميّة متخصصة بتاريخ الحضارة الإسلاميّة التي هي وليدة البعثة النبويّة، وأرادوا بهذا العمل جمع كلّ ما يتعلّق بالحضارة الإسلاميّة والبلدان الإسلاميّة، بحيث يتمّ تبويبها بشكل مقالات مرتّبة على حروف الهجاء، متّبعين في ذلك منهج القواميس والمعاجم؛ ليسهل الرجوع إليها، وقد أعدّت هذه الموسوعة لتكون مرجعاً للعديد من الدراسات الغربيّة تجاه الشرق، وكُتبت بلغات متعدّدة منها (الإنجليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة)، وهذا دلالة على الانتشار الواسع لهذا العمل، وعلى أهمّيّته بالنسبة للباحثين الغربيّين ليتعرّفوا على جوانب من الحضارة الإسلاميّة بطريقة سهلة وسريعة، وعلى الرغم من أنّ هذا العمل أُعدّ على أسس علميّة ومنهجيّة، إلّا أنّنا نجد في بعض المقالات رؤى غير منصفة أو غير دقيقة تجاه الرسول ﷺ والرسالة الإسلاميّة.

ومن جملة ما دوّنه المستشرقون حول السيرة النبويّة هو مصطلح أُمِّيَّة النَّبِيِّ ﷺ، واختلافهم في بيان معنى الأُمِّيَّة عند النَّبِيِّ ﷺ، أو كمصطلح وصف به العرب المسلمون، واعتمادهم في تلك الرؤى على ما ورد في المصادر الإسلاميّة.

لذا ستقتصر هذه الدراسة على ما ورد في دائرة المعارف الإسلاميّة في الطبقات المعرّبة وغير المعرّبة منها، وقسم هذا البحث حسب المصطلحات الواردة في القرآن الكريم وتفسير المسلمين

لتلك النصوص القرآنية بعد بيان المعاني اللغوية لهذه المفاهيم في معاجم اللغة، وبعدها تمت مناقشة رؤى المستشرقين الواردة في دائرة المعارف الإسلامية. لذلك توزعت الدراسة على ثلاثة محاور أساسية: تعرّض المحور الأول إلى أمية النبي ﷺ في نظر المستشرقين، والمحور الثاني عالِج الموضوع بناء على القرآن الكريم والمصادر الإسلامية، وجاء المحور الثالث لِنناقش ما طرحه المستشرقون.

أولاً: أمية النبي ﷺ في نظر المستشرقين

عكف الفكر الاستشراقي على دراسة مسألة أمية النبي ﷺ دراسة مستفيضة، فلا تجد مستشرقاً يتناول السيرة النبوية إلا وتعرض لها بالبحث والتحليل^١، ولم يكن المستشرقون مجمعين على إثبات علمه بالقراءة والكتابة، ولا على عدم علمه بها (أمي)، وراحوا يطرحون حللاً وسطياً، وهو أن النبي ﷺ كان أمياً (أي يجهل القراءة والكتابة) قبل تلقّيه الوحي لا بعده. وفي الواقع لم يكن الفكر الاستشراقي رائداً في هذه الآراء، بل هي نتاج الفكر الإسلامي الذي سبقه في دراسة هذا المفهوم القرآني^٢، وكان سبب هذا الاختلاف والائتلاف في الرؤى يعود إلى تعدّد النصوص القرآنية وتعارضها مع النصوص الروائية، فوُلد نوع من الانحراف المعرفي في بعض تلك الآراء، مما وُلد نوعاً من الفوضى في الخطاب الاستشراقي فيما يخص هذا المفهوم.

١. ينظر: على سبيل المثال: تولدكه، تاريخ القرآن، ١: ١٠-١٧؛ وات، محمد في مكة، ١١٢-١١٣؛ آرمسترونغ، سيرة النبي محمد، ١٣٥-١٣٦؛

Horovitz, Koranische Untersuchungen, 51- 53; Buhl, & Schaeder, Das Leben Muhammeds, 56, 131.; Lammens, Qoran et Tradition Comment Fut Compose La Vie de Mahomet, 21- 22.

٢. ينظر: على سبيل المثال: الجاحظ، البيان والتبيين، ٤: ٣٢-٣٤؛ المفيد، أوائل المقالات، ١٣٥-١٣٧؛ الرازي، التفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب، ١٥: ٢٧-٣٢؛ الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٣: ٣٥١-٣٥٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤: ٩٠-١٩١. وانقسمت هذه الآراء إلى ثلاث أقوال، عدم معرفته القراءة والكتابة طيلة حياته الشريفة، والرأي الثاني يذهب إلى معرفته لها بعد البعثة، والرأي الثالث إلى معرفته القراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها.

فقد ورد في المقال الذي كتبه ر. پاريه (R.Paret)^١: حول كلمة (أُمِّي) فقال: «أُمِّي لقب محمد في القرآن، وهو لقب يرجع من بعض الوجوه إلى كلمة أُمّة، ولكن يظهر أنّه ليس مشتقاً منها مباشرة؛ لأنه لم يظهر إلّا بعد الهجرة^٢، ويختلف معناه عن معنى كلمة أُمّة التي كانت شائعة قبل الهجرة، وفي سورة آل عمران الآية ٢٠^٣ يدعو محمد أهل الكتاب والأُمِّيَّين إلى اعتناق الإسلام، ومعنى كلمة الأُمِّيَّين هنا (المشركون)، وهي تدلّ على هذا المعنى بعينه في الآية الخامسة والسبعين من السورة نفسها^٤، وذلك على لسان أهل الكتاب، والآية الأخيرة تجعل من المحتمل أن كلمة أُمِّيَّ أو أُمِّيَّين وضعها أهل الكتاب (وربما كان واضعوها هم اليهود) للدلالة على الوثنيين، ويزيد في تأييد هذا الرأي أنّ هورفتز^٥ بيّن أنّ لها مقابلًا في العبريّة هو (اموْت ها عو لام)،

١. ر. پاريه (Rudi Paret) (١٩٠١-١٩٨٣م) مستشرق ألمانيّ، ولد في (Wittendorf) بنواحي (Freudenstadt) في جنوبي ألمانيا من أسرة يكثر فيها القساوسة المسيحيّون، دخل جامعة توبنجن وتلمذ في الدراسات العربيّة، وحصل على الدكتوراه الأولى في سنة ١٩٢٤م، ثم على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة في سنة ١٩٢٦م، وفي إثر ذلك عُيّن مدرّسًا مساعدًا في قسم الدراسات الشرقيّة في جامعة توبنجن، ثم شغل كرسي علوم الإسلام والساميّات في جامعة بون، أمّا نتاجه العلميّ، فالعمل الأساس الذي ارتبط به اسم رودي پارت هو ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانيّة في مجلّد، والتعليق على الترجمة في مجلّد ثانٍ، وهو شرح فيلولوجي لنصوص القرآن الكريم (وهي دراسة تبحث عن أصل الكلمات واشتقاقاتها)، وكتب رسائل صغيرة عن القرآن منها رسالة بعنوان (محمد والقرآن)، ورسالة (الإسلام والتراث الثقافي اليونانيّ) سنة (١٩٥٠م). ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٦٢-٦٣.

٢. وقد ذكر أحمد محمد شاكر الذي علّق على المقال في الدائرة، بأن ما ذكره المستشرق من أنّ كلمة أُمِّي لم تظهر إلّا بعد الهجرة، وأنّ الكلمة مما أطلقه اليهود على العرب، وأنهم يريدون بـ(الأُمِّيَّين) الوثنيين، ويبيّن أن آيات سورة الأعراف مكّيّة خلافًا لما ذكر المستشرق، ينظر: ر. پاريه، مادة (أُمِّي)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، (١ط، القاهرة، دنا، ١٩٣٣م)، ٢: ٦٤٥. ر. پاريه (ر. پارت)، مادة (أُمِّي)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، (٢ط، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ٤: ٤٢٧. ولعل المستشرق قصد أن مصطلح (أُمّة) لم يظهر إلّا بعد الهجرة في وثيقة المدينة (ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٣٤٨).

٣. «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيَّيْنَ ءَاسَلَمْتُ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ»، آل عمران: ٢٠.

٤. «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِعْ إِيَّاكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُودِعْ إِيَّاكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّيْنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»، آل عمران: ٧٥.

٥. جوزيف هورفتس (هورفتز) (Joseph Horovits) (١٨٧٤-١٩٣١م) وهو مستشرق ألمانيّ يهوديّ، وُلد في لاونبرج،

ويقابلها في اليونانية (χρόσμουτουέφνητά)^١، وفي سورة الجمعة الآية الثانية^٢ ما ينصّ على أنّ الله بعث رسولاً في الأميين، ولما كانت هذه الآية تدلّ دلالة لا تقبل الشكّ على أنّ محمداً رسول من الأميين إلى الأميين، فلا غرو أن نقول إنّهُ يسمّي نفسه النبيّ الأميّ أيضاً (سورة الأعراف الآيتان ١٥٧، ١٥٨)^٣، ويتقدّم لليهود على هذا الاعتبار (رنبى أموت ها عو لام) (ينظر: هورفتر، ويُنظر سورة الأعراف الآية ١٥٧) ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي الشَّوَرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾^٤، ويصعب الجزم بالمعاني المختلفة التي كان يقصدها محمد من كلمة أميّ، ولو أنّنا وازنا سورة الأعراف الآية ١٥٧ بما امتدح به محمد أمته في سورة آل عمران الآية ١١٠ - ١٠٤^٥، فلا يسعنا إلا أن نظنّ أنّ النبيّ ربّما تصرّف في المعنى الأصليّ لكلمة (أميّ)، وعلى أيّ حال فلم يكن يرى منقصة في لقب النبيّ الأميّ، وذهب بول^٦ (Frants Buhl)

وتعلم في جامعة برلين، وعُيّن مدرّساً فيها، وعمل في الهند (١٩٠٧-١٩١٤م)، حيث كان يعمل مدرّساً للغة العربية في إحدى الكليات، عاد إلى ألمانيا وعُيّن مدرّساً للغات السامية في جامعة فرانكفورت سنة (١٩١٤م) حتى وفاته، وكانت رسالة الدكتوراه عن كتاب المغازي للواقديّ (١٨٩٨م) وحقق جزأين من طبقات ابن سعد بإشراف زاخاو (ليدن ١٩٠٤-١٩١٨م)، مباحث قرآنية سنة (١٩٢٦م)، الصلوات العربية اليهودية في الجاهلية سنة (١٩٢٩). ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٦٢١-٦٢٢؛ العقيليّ، المستشرقون، ٢: ٤٣٢-٤٣٣.

1. Horovitz, Koranische Untersuchungen, 52.

٢. ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، الجمعة: ٢.

٣. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي الشَّوَرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾، الأعراف: ١٥٧ و﴿فَأَمِئُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، الأعراف: ١٥٨.

4. Horovitz, Koranische Untersuchungen, 51-53.

٥. ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، آل عمران: ١٠٤ و﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، آل عمران: ١١٠.

٦. ف. بول (بوهل) (Fr. Buhl) (١٨٥٠-١٩٣٢م)، مستشرق دنماركيّ وُلد في كوبنهاجن، وبدأ حياته الجامعية بدراسة اللاهوت، ودرس اللغات الشرقية، التحق بجامعة فيينا وليبزيغ (١٨٧٦-١٨٧٨م)، نال درجة الدكتوراه عام (١٨٧٨م)، وسَمّي أستاذاً للعهد القديم بجامعة كوبنهاجن، في سنة (١٨٨٥م)، رحل إلى الشرق فزار مصر وفلسطين والشام ولبنان وتركيا، وعاد بعدها إلى وطنه، وضع كتاباً في وصف جغرافية فلسطين حاول فيها تحديد موقع الأماكن المذكورة في الكتب القديمة، انهمك في دراسة القرآن وتاريخ النبيّ ﷺ ومنها كتاب حياة محمد باللغة الدنماركية سنة

أخيراً إلى أنّ كلمة أمّي معناها (الذي لا يكتب ولا يقرأ)، (χλαίχό)، وليس معناها (الوثني^١ (ἑφίχός))، ورغم أنّ هذا الرأي مطابق لنص الآية الثامنة والسبعين من سورة البقرة^٢، فإنّ ما عليه أكثر مما له، ويمكن أن يدلّ لفظ الأميين في هذه الآية على الوثنيين من غير شكّ، عند من لا يريد البحث عن معنى آخر، ومن جهة أخرى، فإنّ كلمة أميين في الآية ٧٥ من سورة آل عمران^٣ لا يمكن بالنظر إلى سياق الكلام تفسيرها «بالذي لا يكتب ولا يقرأ»، وإن كانت تدلّ في هذا الموضع على الوثنيين، وهناك عوامل لغويّة تجعل من الصعب أن نقول إنّ كلمة أمّي معناها «الذي لا يكتب ولا يقرأ»، فلا الكلمة العربيّة «أمة» ولا العربيّة «أما» ولا الآراميّة «أميثا» تدلّ على الأمة في حالة الجهالة، واعتراض بول (Buhl) على تسمية محمد نفسه (النبيّ) الأمّيّ بمعنى الوثنيّ يفقد قيمته، إذا عرفنا أنّ محمّداً ربّاً لم يكن على بينة مما تدلّ عليه كلمة أمّي عند اليهود، وأنّه كما أشرنا إليه آنفاً ربّاً جعل لهذه الكلمة معنى جديداً.

وهناك من استدلّ بإطلاق لفظ الأمّيّ على محمد ﷺ بأنّه لم يكن يقرأ ولا يكتب، والحقيقة أنّ كلمة (الأمّيّ) لا علاقة لها بهذه المسألة، لأنّ الآية ٧٨ من سورة البقرة^٤ التي تدعو إلى هذا الافتراض، لا ترمي الأميين بالجهل بالقراءة والكتابة، بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة^٥.

وذكر المستشرقان كاتباً مقال محمد ﷺ حول كلمة (أمّيّ)، فقالوا: «كثيراً ما دار النقاش

(١٩٠٣م)، ونقله شايدر إلى اللغة الألمانية عام (١٩٣٠م)، ودعوة محمد إلى الإسلام كما ورد في القرآن (١٩٢٤م)، ونقل عدة أجزاء من القرآن إلى اللغة الدنماركيّة، وعُني بتاريخ الشيعة، ولديه مؤلف بعنوان نهضة الشيعة في الدولة الأمويّة سنة (١٩١٠م)، وله كتاب بعنوان عليّ مدّعياً وخليفة سنة (١٩٢١م)، وكتب عدّة مقالات في دائرة المعارف الإسلاميّة. ينظر: العقبيّ، المستشرقون، ٢: ٥٢٢-٥٢٣.

1. Buhl, & Schaeder, Das Leben Muhammeds, 56, 131.

٢. «وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٍ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»، البقرة: ٧٨.

٣. «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّعَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُودِّعَ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ يَأْتِيهِمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»، آل عمران: ٧٥.

٤. «وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٍ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ».

٥. پاریه، ماده (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط ١، ٢: ٦٤٣-٦٤٥. وينظر: پاریه، (أمّيّ)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بدون اسم مترجم المقال)، ط ٢، ٤: ٤٢٦-٤٢٧.

حَوْلهَا وهي كلمة (أمِّي)، فحين تشير الآية ١٥٧ من سورة الأعراف^١ إلى مُحَمَّد ﷺ على أَنَّهُ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ، فالظاهر أَنَّها تعني (الشخص الذي لم يبلغ من قبل بكتاب الله)، أي عكس أهل الكتاب الذين سبق أن تلقوا كتاب الله بلسانهم، وقد كان مُحَمَّد ﷺ أميًا قبل تلقيه الوحي لا بعده، ولا يؤثر هذا التفسير في نتيجة التساؤل عما إذا كان بمقدور مُحَمَّد ﷺ أن يقرأ وأن يكتب، اللهم إلا إن كانت كلمة (أمِّي) تحمل في طياتها معنى عجزه عن قراءة الكتب المقدسة لليهود والنصارى، ولا بد أن اشتغاله بالتجارة كان يستلزم قدرًا من الإحاطة بقراءة العربية وكتابتها، وتشير الآيات ٤-٦ من سورة الفرقان إلى اتهام الكفار له بالافتراء ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكُتِبَتْهَا فِيهِ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. ولم تكتسب كلمة (أمِّي) معناها الشائع الآن (وهو الجهل بالقراءة والكتابة) إلا فيما بعد وفي الدوائر الدينية، كتدليل على معجزة تلقي مُحَمَّد ﷺ الوحي من الله عن طريق جبريل عليه السلام^٢.

ويذكر المستشرق إريك جوفروي: (Eric Geoffroy)^٣، أن «الأميين تعني الذين لم يبلغوا بكتاب، وتظهر هذه الصفة الدينية خمس مرات في القرآن الكريم^٤، وتم استخدامها مرة واحدة

١. «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ».

٢. ف. بول و. ت. ولت، مادة (مُحَمَّد)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٢٠-٩١٢١. وينظر:

Buhl - OA, Welet, Muhammad, The Encyclopaedia of Islam, V.VII: 363.

٣. إريك جوفروي (Eric Geoffroy)، مستشرق فرنسي، وُلد عام (١٩٥٦م)، في مدينة بلفور، وهو باحث و كاتب في الدراسات الصوفية، ومدرّس في جامعة ستراسبورغ منذ فترة طويلة، وواحد من أشدّ منتقدي فكرة وجود صراع الحضارات. له العديد من المؤلفات منها: الصوفية في مصر وسوريا تحت الحكم المملوكي وأوائل العهد العثماني (١٩٩٥م)، والجهاد والتأمل الحياة وتدرّيس الصوفية في زمن الحروب الصليبية (باريس ١٩٩٧م)، وأعيدت طباعته عام (٢٠٠٣م)، حكمة الأساتذة الصوفيين (باريس، ١٩٩٨م)، أسند إليه في هذا الجزء من دائرة المعارف الإسلامية خمس مقالات هي: تحيي (ص ٦٠-٦١)، طائفة (ص ١١٦-١١٧)، طريقة (ص ٢٤٣-٢٤٦)، أم الكتاب (ص ٨٥٤)، أمِّي (ص ٨٦٣-٨٦٤). ينظر:

The Encyclopaedia of Islam, V.X /P.VI. and p.60-61, 116-117, 243-246, 854, 863-864.

٤. وقد وردت ست مرات ينظر: البقرة: ٧٨؛ آل عمران: ٢٠، ٧٥؛ الأعراف: ١٥٧-١٥٨؛ الجمعة: ٢.

فقط في صيغة المفرد فيما يتعلق بالنبي^١، وقد جذبت عبارة النبي الأمي المفسرين بدرجات متفاوتة، وتشير صفة الأمي أو الأميين في بعض السياقات إلى اليهود الذين يعرفون التوراة بصورة غير تامة (البقرة الآية: ٧٨)^٢، وتشير في غيرها إلى العرب المشركين (سورة آل عمران الآية: ٢٠) (سورة الجمعة الآية: ٢)^٣، وهذه الأخيرة تشير إلى الذين ليس لهم كتاب سماوي مقدس على العكس من اليهود والنصارى، وهذا القول الأخير يؤيد ما ورد في سورة (آل عمران الآية: ٧٥)^٤، وعلى الأرجح أنه تم وضع مصطلح الأميين من قبل اليهود في المدينة لوصف غير اليهود الوثنيين (الوثنيون)، وفي الوقت نفسه يؤكد بعض المفسرين على أن الأميين تعني عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، لأن قلة منهم كانوا يعرفون كيف يكتبون، ويؤكد ذلك الحديث الذي قدمه البخاري ومسلم نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب^٥.

إن مصطلح (أمي) في الواقع مذكور بشكل عام على أنه من أم ويعني أساساً الأم، وفي اللغات السامية الشخص الأمي هو الذي يبقى على ما ولدته أمه، وفي اثنتين من الآيات المهمة في (سورة الأعراف الآيتان: ١٥٧-١٥٨)^٦ ينطبق على محمد الأمية (الأمي)، إن معظم المفسرين المسلمين يشير إلى أن القرآن في (سورة العنكبوت الآية: ٤٨)^٧ يشير إلى عدم قدرته على قراءة أي كتاب ولا يخط بيده؛ لذا فالأمية هي معجزة من النبي، علاوة على ذلك تثبت هذه الأمية أن محمداً لم يكن لديه أي معرفة مباشرة بالكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، وبالتالي فلا يمكن

١. وقد وردت مرتين يُنظر: الأعراف: ١٥٧-١٥٨.

٢. ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٍ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

٣. سورة آل عمران ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسَلِّمْتُكُمْ﴾، آل عمران: ٢٠ و﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾.

٤. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

٥. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، (د. ط، القاهرة، دار الفكر، ١٩٨١ م)، ٢: ٢٣٠؛ أبو الحسين مسلم

الحجاج، بن مسلم، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، (د. ط، بيروت، دار الفكر، د. ت)، ٣: ١٢٤.

٦. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾، الأعراف: ١٥٧ ﴿فَتَأْمِينُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، الأعراف: ١٥٨.

٧. ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَشْأَلُونَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بَيِّنَاتٌ إِذَا لَزَأْتَ أَلْبَابَ الْمُبْطِلِينَ﴾، العنكبوت: ٤٨.

أن يكون قد أخذ منها، ويرى ابن خلدون^١ أن أمية محمد هي كمال في حقّه وليست نقصاً فيه كما هو الحال مع بقية البشر، ومن جانبه يشير الألوسي^٢ إلى أن نعت أمي عند إطلاقها على النبي ﷺ لا يوجد فيه أي مسحة تحقير على الإطلاق، ولا ينظر: إلى أمية النبي محمد ﷺ على وجه اليقين من قبل المستشرقين، ولا حتى من قبل المؤلّفين المسلمين، ويعتقد المؤرّخ والوزير الفارسي رشيد الدين فضل الله^٣ (ت ٧١٨هـ / ١٣١٨م) أن من غير المحتمل أن يكون أفضل الكائنات لم يكن قد عرف فن الكتابة^٤، والمتصوّفون يعتبرون هذا السؤال نقاشاً عقيماً؛ لأن النبي محمد ﷺ، باعتباره تاجراً مكياً، كان يعرف على الأقل كيف يقرأ ويكتب... ويرى بعض المستشرقين في النبي الأمي (نبي الوثنيين)، أي الشخص الذي أرسل إلى شعب لم يكن لديهم كتاب، وهذه الفرضية تتطابق مع ما سبق ذكره عن الأميين، ولا تتعارض مع النبي الأمي، والمؤلّفون المسلمون أنفسهم ينسبون عددًا من الحواس إلى عبارة النبي الأمي، ويمكن للمرء أن يستشهد على سبيل المثال بمعنى أمي أي القادم من مكة (أم القرى)، بالنسبة لبدوي فإن الأمي هي صفة نسبية من أمة (أمم) (الأمم والشعوب)، وهو تفسير يمكن تبريره نحوياً^٥، ووفقاً لهذا

١. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ١: ٤١٩.

٢. الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٩: ٧٩.

٣. رشيد الدين فضل الله الهمداني، طبيب ووزير السلطان غازان خان وأخيه الجايو خربندا محمد خان المغولي، ولد في مدينة همذان سنة (٦٤٥هـ / ١٢٤٧م) على الأرجح، كانت صلة رشيد الدين بغازان في أول أمرها صلة علمية بحتة، وبعد أن جلس غازان على تحت السلطنة استوزره سنة ٦٩٧هـ، ولما توفي سنة ٧٠٣هـ، جلس على تحت السلطنة أخوه الجايو خربندا، وأبقى على رشيد الدين فضل الله في منصب الوزارة، وبعدها تسلطن ابنه أبو سعيد بن الجايو عزل رشيد الدين من الوزارة وقتله سنة ٧١٨هـ، ودفن في قلعة رشيدية في تبريز، بعد اتهامه بدس السم إلى السلطان، وقتل مع ابنه البالغ من العمر السادسة عشرة بتهمة أنه هو من ناول الدواء للسلطان المغولي، بلغت تصانيف رشيد الدين اثنين وخمسين مجلداً، كان المدرّسون يدرّسون فيها، ومنها ترجمة للتوراة، وبنى في تبريز القلعة الرشيدية المعروفة بربع رشيد وعين لها أوقافاً كثيرة وأموالاً، بلغ من العمر عند مقتله ثلاث وسبعون سنة. (ينظر: الأمين، أعيان الشيعة، ٨: ٤٠١-٤٠٢).

٤. مخطوط المجموعة الرشيدية، المكتبة الوطنية في فرنسا قسم المخطوطات العربية، باريس، رقم المخطوط ٢٣٢٤، ٢٢٧.

٥. بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ١٨-١٩.

الرأي الذي يتوافق بشكل واضح مع القرآن الكريم، كانت رسالة النبي بذلك المقصود هي للبشرية جمعاء وليس للعرب فقط، وكان التفسير الروحي لأمة النبي كما صاغها المتصوفون المسلمون هو تحديد نوع شيخ الأمة، وهذا الأخير يتلقى المعرفة مباشرة من الله الإلهام الإلهي (العلم اللدني)^١، وبالتالي يحلّ إلى درجة طفيفة الاعتراف بالوحي النبوي^٢.

وردت لفظة (الأمي) في القرآن الكريم ستّ مرّات^٣، وقد وردت بصيغتها المفردة (أمي) للدلالة على أمية النبي ﷺ مرّتين^٤، وقد وردت بصيغة الجمع مرفوعة (أميون) مرّة واحدة^٥، ومنصوبة (الأميين) ثلاث مرّات^٦.

ولمعرفة الجذر والمعنى اللغوي لكلمة الأمي تذكر معاجم اللغة أنها من (أمم)، فقليل الإِمة: الحالة، والإِمة والأُمة: الشّرة والدين، وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ (الزخرف: ٢٢)، وقيل والأُمة والإِمة: الدين كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (البقرة: ٢١٣)، أي كانوا على دين واحد، يقال: فلان لا أمة له أي لا دين له ولا نخلة له، والأُم: القصد، والأُمة: القرن من الناس؛ يقال: قد مضت أُمم أي قُرُونٌ، وأُمة كل نبي: من أرسل إليهم من كافر ومؤمن، وكل قوم نُسبوا إلى نبي فأضيفوا إليه فهم أُمته، وكان إبراهيم خليل الرحمن، على نبينا وعليه السلام، أمةً؛ والأُمة: الرجل الذي لا نظير له، يقال: أُمْتُ إليه إذا قصّده، فمعنى الأُمة في الدين أن مقصدهم مقصد واحد، ومعنى الأُمة في الرجل المنفرد الذي لا نظير له أن قصّده منفرد من قصد سائر الناس، والأُمة: العالم، وأُمة الرجل: قومه، والأُمة: الجماعة، وأم القرى: مكة، وقيل: سميت بذلك لأنها كانت أعظم

١. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ٢: ٦٤٤-٦٤٥.

2. Geoffroy: Ummi (The Encyclopaedia of Islam), 2nd. ed., V.X /P863-864.

٣. البقرة: ٧٨؛ آل عمران: ٢٠، ٧٥؛ الأعراف: ١٥٧-١٥٨؛ الجمعة: ٢.

٤. الأعراف: ١٥٧-١٥٨.

٥. البقرة: ٧٨.

٦. آل عمران: ٢٠، ٧٥؛ الجمعة: ٢.

الْقُرَى شَأْنًا، وفي التنزيل العزيز: ﴿لِنُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى: ٧)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا﴾ (القصص: ٥٩)، وكلُّ مدينة هي أُمٌّ ما حَوْلَهَا من الْقُرَى، والأُمِّي: الذي لا يَكْتُبُ، والأُمِّي الذي على خِلْقَةِ الْأُمَّةِ لم يَتَعَلَّمِ الْكِتَابَ فهو على جِبَلَّتِهِ، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾ (البقرة: ٧٨)؛ وقيل: معنى الأُمِّي المنسوب إلى ما عليه جِبَلَّتُهُ أُمُّهُ أي لا يَكْتُبُ، فهو في أنه لا يَكْتُبُ أُمِّي؛ لأن الْكِتَابَةَ هي مُكْتَسَبَةٌ، فكأنه نُسِبَ إلى ما يُولد عليه، أي على ما وَلَدَتْهُ أُمُّهُ عليه، وقيل لنبينا مُحَمَّدٍ ﷺ، الأُمِّي لأن أُمَّة العرب لم تكن تَكْتُبُ ولا تَقْرَأُ الْمَكْتُوبَ، وَبَعَثَهُ اللهُ رَسُولًا وهو لا يَكْتُبُ ولا يَقْرَأُ من كِتَابٍ، وكانت هذه الْحَلَّةُ إِحْدَى آيَاتِهِ الْمُعْجَزَةِ؛ لِأَنَّهُ ﷺ تلا عليهم كِتَابَ اللهِ مَنْظُومًا، تارة بعد أُخْرَى، بِالنِّظْمِ الذي أُنْزِلَ عليه فلم يُغَيِّرْهُ ولم يُبَدِّلْ أَلْفَاظَهُ، وكان الخطيبُ من العرب إذا ارْتَجَلَ خُطْبَةً ثم أعادها زاد فيها ونَقَصَ، فَحَفِظَهُ اللهُ على نَبِيِّهِ كما أُنْزِلَ، وَأَبَانَهُ من سائر مَنْ بَعَثَهُ إِلَيْهِمْ بهذه الآية التي بَايَنَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ بها، ففي ذلك أُنْزِلَ اللهُ تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨)، وَلَقَالُوا: إنه وَجَدَ هذه الْأَفَاصِيصَ مَكْتُوبَةً فَحَفِظَهَا من الْكُتُبِ، وقالوا: إِنَّ مَعْرِفَةَ الْكِتَابَةِ بعد أُمِّيَّتِهِ لَا تُنَافِي الْمُعْجَزَةَ؛ بل هي مُعْجَزَةٌ أُخْرَى بعد مَعْرِفَةِ أُمِّيَّتِهِ وَتَحَقُّقِ مُعْجَزَتِهِ، فَإِنَّ مَعْرِفَتَهُ من غير تَقَدُّمِ تَعْلِيمٍ مُعْجَزَةٍ^١، الْأُمِّيَّةُ: الْغَفْلَةُ وَالْجَهَالَةُ، فَالْأُمِّيُّ منه، وذلك هو قَلَّةُ الْمَعْرِفَةِ، وقيل النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ منسوب إلى الْأُمَّةِ الذين لم يكتبوا، ولكونه على عاداتهم كقولهم عَامِّي لكونه على عادة الْعَامَّةِ^٢.

وذكر المستشرق ر. پاريه: R. Paret، في تعريفه لمعنى كلمة (أُمَّة) فقال: «هي الكلمة التي وردت في القرآن للدلالة على شعب أو جماعة، وهي ليست مشتقة من الكلمة العربية (أُم)؛ بل هي كلمة دخيلة مأخوذة من العبرية (أُمَّا) أو من الآرامية (أُميثا)؛ ولذلك فلا صلة بينها وبين

١. الفراهيدي، كتاب العين، ٨: ٤٢٦-٤٢٨؛ الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٥: ١٨٦٣-١٨٦٧؛ ابن

منظور، لسان العرب، ١٢: ٢٢-٣٤؛ الزبيدي، تاج العروس في جواهر القاموس، ١٦: ٢٦-٣١.

٢. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٨٧.

كلمة أمة التي تدلّ على معانٍ أخرى... وقد تكون الكلمة الأجنبية دخلت لغة العرب في زمن متقدّم بعض الشيء، ومهما يكن من شيء، فإنّ محمدًا أخذ هذه الكلمة واستعملها، وصارت منذ ذلك الحين لفظًا إسلاميًا أصيلًا^١.

وتبيّن لنا دائرة المعارف الكتابيّة المتخصّصة في بيان معاني كلمات الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، أنّ معنى كلمة (أمم) في الكتاب المقدّس: مفردها في العبريّة جوي، والجمع جوييم^٢ وفي اليونانيّة (أثنوس) ومعناها شعب أو أمة، وهي تطلق عادة على الشعوب غير الإسرائيليّة، ولكنها تستخدم أحيانًا في الإشارة إلى الإسرائيليين أيضًا^٣، وفي العهد الجديد (الإنجيل) نجد كلمة (أثنوس) اليونانيّة تقابل كلمة جوييم العبريّة في العهد القديم (التوراة) وتترجم (أمم)^٤.

ثانيًا: أميّة النبي ﷺ في القرآن الكريم والمصادر الإسلاميّة

سنحاول دراسة كلّ صورة من صور النصوص التي ذكرها القرآن بصورة منفصلة لمعرفة مقاصد النصّ القرآنيّ، وبيان آراء المفسّرين في تلك النصوص، وبعدها نتعرّض لما ذكره المستشرقون في بيان معاني هذه النصوص.

الأمّي

وردت الصيغة المفردة لكلمة (الأمّي)، مرّتين متتاليتين في القرآن الكريم، وهي في قوله تعالى:

١. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾
(الأعراف: ١٥٧).

١. پاریه، ماده (أمة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٣٠-٦٣١. وينظر: پاریه، ماده (أمة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٤: ٤١١-٤١٢.

٢. سفر التكوين، ١٤: ١، ٩.

٣. سفر التكوين، ١٢: ٢؛ سفر التثنية، ٣٢: ٢٨؛ سفر صموئيل الثاني، ٧: ٢٣؛ سفر إشعياء، ١: ٤؛ سفر صفنيا، ٢: ٩.

٤. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابيّة، ١: ٤١٧.

٢. ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾
(الأعراف: ١٥٨).

وقد اختلف المفسرون في بيان المراد من معنى كلمة (الأمي) في الآيتين أعلاه، ف قيل: معنى الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب^١، وقيل هو الذي على خلقه أمه لم يتعلّم الكتابة، وهو على جبلته^٢، وذكر أن أصلها أمّي، فسقطت التاء من النسبة، وقيل لأنه منسوب لأم القرى وهي مكة^٣، وكونه أمياً بهذا التفسير كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه منها: أنه ﷺ كان يقرأ عليهم كتاب الله منظوماً مرة بعد أخرى من غير تبديل ألفاظه ولا تغيير كلماته، والخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثم أعادها، فإنه لا بدّ وأن يزيد فيها وأن ينقص عنها بالقليل والكثير، ومع أنه ما كان يكتب وما كان يقرأ يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير، لو كان يحسن الخطّ والقراءة لصار متهمًا في أنه ربما طالع كتب الأولين، فحصل هذه العلوم من تلك المطالعة، فلما أتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلّم ولا مطالعة، كان ذلك من المعجزات، وأنّ تعلّم الخط شيء سهل، فإن أقلّ الناس ذكاء وفطنة يتعلّمون الخطّ بأدنى سعي، ثم إنه آتاه علوم الأولين والآخرين وأعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل إليه أحد من البشر، ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلّم الخطّ الذي يسهل تعلّمه على أقلّ الخلق عقلاً وفهماً، فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جاريًا مجرى الجمع بين الضدين، وذلك من الأمور الخارقة للعادة و جار مجرى المعجزات^٤.

لا نجد رؤية واضحة عند المفسرين، وهذا ما دفع بعض المستشرقين لاستغلال هذه الصورة المضطربة عن هذا المفهوم أو المصطلح القرآني، فكانت مصادرنا الإسلامية هي سبب ذلك

١. مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، ١: ٤١٨؛ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٩: ١٠٩؛ السمرقندي، تفسير

السمرقندي، ١: ٥٦٩؛ الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن، ٤: ٢٩١.

٢. السمرقندي، تفسير السمرقندي، ١: ٥٦٩؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٢: ٤٢١، ٤: ٥٥٩.

٣. الثعلبي، الكشف والبيان، ٤: ٢٩٢.

٤. الفخر الرازي، التفسير الكبير، ١٥: ٢٣.

الاضطراب كي نكون دقيقين في تحديد سبب المشكلة، ووجب مناقشة مصادرنا الإسلامية، وبعدها نتقل إلى ما ذكره المستشرقون، ولنبدأ في المصدر الأول والأصدق للسيرة النبوية، وهو القرآن الكريم، فالخطاب القرآني في الآيتين السابقتين من سورة الأعراف التي ورد فيها مصطلح النبي الأمي، الأولى تتحدث عن اتباع بعض اليهود والنصارى لهذا النبي الأمي المكتوب عندهم في التوراة والإنجيل، سواء أكانت هذه الكتابة بالاسم أم بالإشارة إلى ذلك النبي بصفته، أما الآية الثانية، فهي تأمر النبي ﷺ بالقول إنه رسول الله إليكم جميعاً، وجميعاً تدل على عدم اقتصار الدعوة على فئة أو جماعة دون أخرى، ويطلب منهم الإيمان بالله ورسوله الذي أعلن هذه الرسالة العالمية، ولا وجود لأي إشارة لعدم معرفة الرسول ﷺ القراءة والكتابة، فما الذي دفع المفسرين إلى تفسير الأمي بعدم معرفة القراءة والكتابة؟

اعتمد بعض الباحثين على مجموعة من الآيات القرآنية، واستدلوا بها على عدم معرفة النبي ﷺ القراءة والكتابة، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَا زُنَابَ الْمُبْتُلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨)، فذكروا أن ما كنت تتلو يعني تقرأ من قبله، ولا تخطه بيمينك أي لم تكن تكتب، ولو كنت تقرأ أو تكتب إذا لارتاب المبطلون، فقليل كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ولو كان كذلك لقال أهل الكتاب إن الذي نجده في كتبنا أمي لا يكتب ولا يقرأ، وذكروا وهذا القرآن ممن لم يكتب ولم يقرأ عين المعجزة، وقيل الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥)¹.

وقد علق الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) على مثل تلك الأقوال التي تدعي عدم معرفته القراءة والكتابة من خلال هذه الآية (سورة العنكبوت، ٤٨)، فقال: (والآية لا تدل على ذلك؛ بل فيها أنه لم يكن يكتب الكتاب وقد لا يكتب الكتاب من يحسنه، كما لا يكتب من لا يحسنه، وليس ذلك بنهي، لأنه لو كان نهياً لكان الأجود أن يكون مفتوحاً...، ولو أفاد أنه لم يكن

١. الطبري، جامع البيان، ٢١: ٧؛ القمي، تفسير القمي، ٢: ١٥١؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٧: ٢٨٥-٢٨٦؛ الطوسي،

التيان في تفسير القرآن، ٨: ٢١٦؛ الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٣:

٢٠٨؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٢٥: ٧٧؛ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٥: ١٤٨.

يحسن الكتابة قبل الإيجاء، لكان دليله يدلّ على أنّه كان يحسنها بعد الإيجاء إليه، ليكون فرقاً بين الحالتين^١.

فعدم القراءة والكتابة لا تعني نفيها كما ذكر الطوسي، والآية في صدد بيان الجاحدين بآيات الله بأنّ الذي أنزل عليه هذا الكتاب لم يكن يتلو من قبله من كتاب من الكتب السماوية السابقة لهذا الكتاب الذي أنزل، ولا كان يخطّه يمينه، ولو كان يتلو ويخطّ من تلك الكتب السماوية السابقة، لقالوا إنّ هذا الذي يتلوه قد أخذه من تلك الكتب السابقة، والآيات بصدد مجادلة أهل الكتاب، كما أنّ إشارة الآية ١٥٧ من سورة الأعراف لا تدلّ على عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، بل الآية أريد بها معنى آخر، ولا توجد ولو إشارة واحدة في التوراة والإنجيل أنّ النبي الموعود كان لا يقرأ ولا يكتب، أمّا أنّ الآية معطوفة على ما ورد في سورة الفرقان الآية الخامسة^٢، فالآية في سورة الفرقان على العكس من ذلك تماماً، فهي تدلّ على معرفة النبي ﷺ بالقراءة والكتابة، وإلا كيف يُتهم بكتابة الأساطير وهو لا يعرف الكتابة؟!

واعتمدوا أيضاً على الأحاديث النبوية، فقد نسب للنبي ﷺ أنّه قال: «إِنَّا أُمَّة أُمِّيَّة لَا نَكْتُب وَلَا نَحْسِب الشَّهْر هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا، وَعَقْد الْإِبْهَام فِي الثَّلَاثَةِ وَالشَّهْر هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا»^٣. يعني تمام ثلاثين^٣.

ورد هذا الحديث في باب رؤية الهلال لصوم شهر رمضان؛ لأنّ العرب لم يكونوا يدوّنون ذلك؛ بل كان اعتمادهم على الرؤية بالعين المجردة، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩)، والحديث يقصد به حساب سير النجوم بالاعتماد على رؤية الهلال، وهذا يدلّ على عدم اتباع منهج معلوم محسوب ومدروس في التوقيت^٤، إلّا أنّهم استندوا عليه في بيان عدم معرفة العرب للقراءة والكتابة،

١. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٨: ٢١٦.

٢. ﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾، الفرقان: ٥.

٣. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٢: ٤٣؛ البخاري، صحيح البخاري، ٢: ٢٣٠؛ مسلم، صحيح مسلم، ٣: ١٢٤.

٤. العسلي، مفهوم الجاهلية والأمية دراسة في الكتابة عند أهل مكة، ضمن كتاب دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام والعهود الإسلامية المبكرة، ٢٠٨.

وبالتالي فالنبي ﷺ من تلك الأمة، لكن هل كل العرب لا تعرف القراءة والكتابة؟. كيف لا يعرفون وقد ورد في القرآن الكريم أطول آية في سورة البقرة^١ تطلب من الناس تسجيل كافة المعاملات والتصرّفات وكتابتها نقدًا أو دينًا، صغيرة كانت أم كبيرة، فكيف تطلب هذه الآيات من الناس تحقيق كل ذلك دون وجود قسم من المتعلّمين في صفوفهم يكتبون ويدوّنون عن أنفسهم أو عن الآخرين^٢، كما أنّ مكّة بيئة تجارية، فتحتاج إلى معرفة القراءة والكتابة، وقد وردت كلمات الكتابة ومشتقاتها في القرآن الكريم أكثر من ثلاثمئة مرّة^٣، والقراءة ومشتقاتها نحو تسعين مرّة^٤، وبأساليب متنوّعة مما يدلّ على أنّ الكتابة والقراءة كانت معروفة على نطاق واسع في مكّة، وأنّ قلّة المعلومات المكتوبة التي وصلت إلينا لا تعدّ دليلًا على جهل العرب بالكتابة والقراءة، أو على قلّة انتشارها بينهم^٥، وقد عُثر في خزانة المأمون العبّاسي (١٩٨-٢١٨هـ) على كتاب بخطّ عبد المطلب بن هاشم في جلد آدم فيه ذكر حقّ عبد المطلب على رجل حميريّ^٦، وقد ورد عند البلاذري (ت ٢٧٩هـ) قوله: «دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلًا كلّهم يكتب»^٧، فضلًا عن وجود عدد من النساء يعرفن القراءة والكتابة^٨، وعدّد أحد الباحثين مئة وأربعة عشر من الكتبة من أهل مكّة قبل الإسلام، وفي عصر النبي ﷺ^٩، ولعلّ هذه الإشارة لمن عُرف منهم وليس جميعهم، وهناك إشارات لعدد من الصحف منها

١. البقرة: ٢٨٢.

٢. اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ١: ٧٨.

٣. عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٥٩١-٥٩٥.

٤. م. ن، ٥٣٩-٥٤٠.

٥. العسلي، مفهوم الجاهلية والأُمّية، ٢٠٨.

٦. ابن النديم، الفهرست، ٨. وينظر: كذلك إلى أوّل من تعلّم الخطّ والعربيّة من العرب العاربة من أبناء إسماعيل ع؟، م. ن، ٧-٨.

٧. البلاذري، فتوح البلدان، ٣: ٥٨٠.

٨. م. ن، ٥٨٠-٥٨١.

٩. العسلي، مفهوم الجاهلية والأُمّية، ٢١٩-٢٢٧.

صحيفة (كتاب) المقاطعة لبني هاشم في مكة^١، وصحيفة المدينة (دستور المدينة) بعد هجرة الرسول إليها^٢، كما أنَّ الأسرى الفقراء من قريش الذين وقعوا في قبضة المسلمين في معركة بدر الكبرى في العام الثاني للهجرة، والذين لم يستطيعوا أن يقدموا فدية نقدية لإطلاق سراحهم، كلّف كل واحد منهم -من يجيد القراءة والكتابة- تعليم عشرة من أطفال المسلمين في المدينة القراءة والكتابة لقاء إطلاق سراحهم^٣، وهذه الأدلة التي تدلّ على معرفة العرب بالقراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها لا تعني نفي وجود الذين لا يجيدونها، لكنّها تثبت على الأقل وجود طبقة في المجتمع الجاهلي كانت تجيد القراءة والكتابة، فكيف يصف أمّة العرب جميعها بأنّها أمّة أميّة لا تعرف القراءة والكتابة؟! وأنّ هذه الأدلة تفيد أنّ القراءة والكتابة كانت موجودة وبنسبة لا بأس بها، حيث وجود عدد من المتعلّمين، ووعي بأهميّة القراءة والكتابة؛ لذا فتسمية العرب بالأُميّين لعدم معرفتهم القراءة والكتابة تسمية لا تطابق الواقع^٤.

واعتمد على عدم معرفة النبي ﷺ القراءة والكتابة على بعض النصوص الروائية، ومنها روايات نزول الوحي، فقد شكّلت رواية (ما أقرأ أو ماذا أقرأ)^٥، أو (كيف أقرأ)^٦، و(ما أنا بقارئ)^٧، الصورة الرئيسيّة لبيان عدم معرفته ﷺ بالقراءة والكتابة، ولعلّ رواية (أقرأ - ماذا أقرأ - كيف أقرأ - ما أنا بقارئ) هي إحدى المرويّات الإسرائيلية التي دُسّت في السيرة النبويّة لما ورد في التوراة (أو يدفع الكتاب لمن لا يعرف الكتابة ويقال له إقرأ هذا، فيقول لا أعرف

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٢٣٤، ٢٥١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٠٨.

٢. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٣٤٨-٣٥١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢٧٣-٢٧٦.

٣. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٢٤٧؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٣٩٧-٣٩٩؛ اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ١: ٧٩.

٤. للمزيد من التفاصيل. ينظر: النصر الله، الجاهليّة فترة زمنيّة أم حالة نفسية؟، ٥-٨. العسلي، مفهوم الجاهليّة والأميّة، ٢١١-٢٢٧.

٥. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٥٥١؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٢: ٤٨-٤٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٨.

٦. البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٤٢؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٦٣: ٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٩.

٧. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٢٣٣؛ البخاري، صحيح البخاري، ١: ٣٠٦؛ ٨: ٦٧؛ مسلم، صحيح مسلم، ١: ٩٧؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٣٥.

الكتابة)^١، وصيغت بصورة إسلامية على منوالها، أمّا ما يقال إنّ عدم معرفته القراءة والكتابة من معجزاته، فالقرآن الكريم وحده معجز لا غير.

وقيل إنّ منسوب لأهل مكة وهي أمّ القرى، وقد جاءت هذه النسبة على اعتبار أنّ النسبة في الكلمات المركبة تكون للجزء الأوّل، وهذا موضع خلاف بين اللغويين^٢؛ إذ إنّ من الكلمات من تنسب إلى الجزئين، ومنها ما ينسب إلى الجزء الأوّل، ومنها ما ينسب للجزء الثاني، ويُذكر أنّ النسبة في الكلمات المركبة إنّ كان المضاف أباً أو أمّاً أو ابناً طرحت المضاف، ونُسبت إلى المضاف إليه، فنقول في أبي بكرٍ وأمّ كلثومٍ وابن عباسٍ (بكريّ وكلثوميّ وعباسيّ)^٣، وعلى هذا تكون النسبة في كلمة أمّ القرى إلى الجزء الثاني (قرويّ)، ولم يعرف عن سكان مكة مثل هذا اللقب أو النسب لأمّ القرى، وما ينطبق على مكة يمكن أن ينطبق على غيرها، فكلّ مدينة هي أمّ ما حولها من القرى.

ويرى الباحثان أنّ معنى النبي الأمّيّ دلالة على الذي لا نظير له، فهو النبي الأمّيّ، أي المبعوث لكلّ الأمم، وحرف الميم في كلمة (الأمّيّ) من الحروف المشدّدة، وهو عبارة عن حرفين من جنس واحد، فالأصل هو (النبيّ الأمّيّ)، وهما حرفان أدغما، أحدهما ساكن، والآخر متحرّك، فصارت الكلمة (النبيّ الأمّيّ) بتشديد الميم، وهذا ما ورد في الجذر اللغويّ للكلمة، فهي مأخوذة من (أمم)، جمع لكلمة أمّة، وعبارة النبيّ الأمّيّ تدلّ على عالميّة الدعوة الإسلاميّة، فهو خاتم الرسالات السماويّة، وهذا ما بان واضحاً في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ١٥٨)، فالقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ خطاب يتناول الجميع، المؤمن والكافر، الكتابيّ والوثنيّ، وهذا يقتضي أنّه مبعوث لجميع الناس، كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾، ففي كلمة ﴿جَمِيعًا﴾ دلالة على أنّ النبيّ ﷺ كان

١. سفر إشعياء، ٢٩: ١٢.

٢. النصر الله، الجاهليّة فترة زمنيّة أم حالة نفسيّة؟، ٨.

٣. الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، ٢: ٧٩-٨٠.

مبعوثاً إلى الخلق أجمع، فليس فيها دلالة على غيره من الأنبياء ﷺ كان مبعوثاً إلى كل الخلق^١، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨)، وهو رحمة للخلق أجمعين كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي عبد الرحمن بدوي^٢.

أُمِّيُونَ

جاء في القرآن الكريم كلمة (أُمِّيُونَ) مرّة واحدة في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (البقرة: ٧٨)، واختُلف في تفسير كلمة أُمِّيُونَ، فقالوا: أُمِّيُونَ هم اليهود، وقيل العرب، وقيل هم المنافقون واليهود، والأُمِّيُونَ هم من لا يحسنون القراءة والكتابة، وقيل هم من لا يقرّ بكتاب ولا رسول، وقيل هم الذين لا يعلمون معاني الكتاب، يعلمونه حفظاً وقراءة بلا فهم ولا يدرون ما فيه، وذكر أنّهم الأُمم الذين لم ينزل عليهم كتاب، وسمّوا أُمِّيِينَ لجحودهم كتاب الله، وقيل هم غير العالمين بمعاني الكتاب، يعلمونها حفظاً وتلاوة، لا رعاية ودراية وفهماً لما فيه^٣.

والمتنبّع لآيات القرآن الكريم السابقة لهذه الآية يجد أنّها تتحدّث عن الجدل والتعنّت اليهوديّ لنبيّ الله موسى ﷺ ونكرانهم نعم الله التي أنعمها على بني إسرائيل، ثمّ يصف قلوبهم، بأنّها كالْحِجَارَةِ أو أشدّ قسوة منها^٤، وفي الآيات الثلاث السابقة للآية ثمان وسبعون من سورة البقرة، ينتقل الخطاب إلى المسلمين بعد أن كانوا يطمعون أن يؤمن هؤلاء اليهود بما أنزل الله، وبعد أن كان اليهود يسمعون كلام الله ويحرّفونه من بعد ما عقلوا وفهموا مراد الله، ثمّ يفضح

١. الفخر الرازي، التفسير الكبير، ١٥: ٢٣-٢٨.

٢. بدوي، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ١٨.

٣. الطبريّ، جامع البيان، ١: ٥٢٧-٥٣٠؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٨٧؛ الثعلبي، الكشف والبيان،

١: ٢٢٣؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١: ٣١٧-٣١٨؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١: ٢٧٥-

٢٧٦؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير ٣: ١٣٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢: ٥.

٤. البقرة: ٤٧-٧٤.

الله سرهم إذا لقوا الذين آمنوا، فيطنون الكفر ويقولون آمنا، وإذا خلا بعضهم إلى بعض يلوم بعضهم بعضاً لأنهم يحدّثونهم بما أنزل الله عليهم بما موجود في التوراة؛ لذلك خاطبهم الله بأنّه يعلم سرهم وما يعلنون^١، ثم يأتي الخطاب بأنّ منهم (أُمِّيُونَ)، أي من اليهود، استناداً لسياق الآيات السابقة لها واللاحقة، وكلمة (أُمِّيُونَ) هنا لا تشير إلى العرب؛ بل تشير إلى اليهود، وترميهم بعدم معرفتهم الكتاب المنزل، أي لا يعلمون ما فيه، ولا يدرون ما أودعه الله إياهم من الحدود والأحكام والفرائض، والكتاب المعنيّ هنا التوراة، وقيل: إلّا أمني، أي يتحرّصون الكذب، ويقولون الباطل والتمنيّ في الوضع هو تخلّق الكذب وتحرّصه، ويقوي ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^٢، فينّ أنّهم يختلقون الكذب ظناً لا يقيناً^٣، ولا تعني كلمة (أُمِّيُونَ) عدم معرفتهم القراءة والكتابة - أي اليهود -؛ لأنّهم كانوا يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولوا هذا من عند الله^٤، لذا فهؤلاء الأُمِّيُونَ يجيدون الكتابة، ولا تعني الأمم الذين لم ينزل عليهم كتاب، لأنّ اليهود من أهل الكتاب والخطاب القرآنيّ كان يعينهم بذلك الخطاب، ولا تعني من لا يقرّ بكتاب ولا رسول؛ لأنّهم كانوا يقرّون بالتوراة وأنبياء بني إسرائيل، لذا فكلمة (أُمِّيُونَ) تعني عدم المعرفة بالكتاب المنزل عليهم (التوراة) إلّا تحرّصاً وكذباً وما يتبعون إلّا الظنّ.

الْأُمِّيِينَ

- ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران: ٢٠).

ذكر المفسّرون في معنى (الْأُمِّيِينَ) في هذه الآية، فقبلهم العرب والذين لا كتاب لهم، وقيل هذه الآية تشمل جميع المخالفين لدين محمد ﷺ؛ وذلك لأنّ منهم من كان من أهل الكتاب، سواء أكان محقّقاً في تلك الدعوى كاليهود والنصارى، أو كان كاذباً فيها، ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب وهم عبدة الأوثان، إنّما وصف مشركي العرب بأنّهم أُمِّيُونَ لوجهين؛ الأوّل: أنّهم لما لم

١. البقرة: ٧٥-٧٧.

٢. الطبرسي، مجمع البيان، ١: ٢٧٦-٢٧٧.

٣. البقرة: ٧٩.

يدعوا لكتاب إلهي، وُصِفوا بأنهم أميون تشبيهاً بمن لا يقرأ ولا يكتب والثاني: أن يكون المراد أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامتهم، وإن كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم^١.

بيننا في ما سبق أنّ كلمة (أميون) لا تعني عدم معرفة القراءة والكتابة، والآية لا تشير إلى العرب؛ بل إلى أهل الكتاب، كذلك هنا (الأميين) لا تعني عدم معرف القراءة والكتابة، لأنّها ليست بصدد بيان عدم معرفتهم لها، وهي في بيان المحاجة مع المعاندين للرسالة الإسلامية، وحسب ما ذكر المفسرون أنّها تشير إلى الذين لا كتاب سماويّ لهم، وقيل هم العرب، والمتتبع لآيات سورة آل عمران السابقة لها يجدها تتحدّث عن اختلاف أهل الكتاب، رغم أنّ الرسائل السماوية ذات هدف واحد، وأنّ الدين عند الله الإسلام بمعناه العام لا الخاص، وعرف عن أهل الكتاب كثرة المحاجة والجدل مع الرسول ﷺ ومع أنبيائهم من قبله، وهذه الآيات مدنيّة متعلّقة بقدوم وفد نجران^٢ إلى المدينة^٣، فيقول الله جادلوكم بالأقاويل المزورة والمغالطات، فأسند أمرك إلى ما كلّفت من الإيذان والتبليغ وعلى الله نصرک؛ لذا فإنّه أعرض عن المحاجة؛ لأنّه ﷺ كان قد أظهر لهم الحجّة على صدقه قبل نزول هذه الآية مراراً وأطواراً، فهذه السورة مدنيّة، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن، بمعنى إنّنا بالغنا في تقرير الدلائل والبيّنات، وإن أعرضتم فإنّ الله بالمرصاد، فهذا الطريق قد يذكره المحتجّ المحقّق مع المبطل المصّرّ في آخر كلامه^٤، لذا أراد إلزامهم -أي وفد نجران- على ما أقروا به من أنّ الله خالقهم؛ فلذلك قال (أسلمت وجهي لله)

١. مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، ١: ١٦٢؛ الطبري، جامع البيان، ٣: ٢٩٠-٢٩١؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٣: ٣٥-٣٦؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٢: ٤٢٠-٤٢١؛ الزمخشري، الكشف، ١: ٤١٩؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٢٦١؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٧: ٢٢٧-٢٢٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤: ٤٥.

٢. نجران في مخاليف اليمن من ناحية مكّة، سُمّي بنجران بن زيدان بن سبأ بن يشجب بن يعرف بن قحطان؛ لأنّه كان أوّل من عمرها ونزلها. ينظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحمويّ الروميّ البغداديّ (ت ٦٢٦هـ)، ٥: ٢٦٦.

٣. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٤١٢-٤١٧.

٤. الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٧: ٢٢٥؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤: ٤٥.

أي انقذت لأمره في إخلاص التوحيد له؛ لذا فهو ذكر الأصل الذي يلزم جميع المكلفين الإقرار به^١، فالخطاب كان في الآية مع الذين أوتوا الكتاب، والمحااجة والجدل كان معهم، فكيف أشرك العرب أو الذين لا كتاب سماويّ لهم في تفسير الآية كما ذكر المفسرون؟ وهل من وجود لمن لا دين سماويّ لهم أو مشركي العرب في مدينة الرسول (المدينة المنورة) بعد فتح مكّة، وفي العام الذي عُرف بعام الوفود في السنة التاسعة من الهجرة^٢؟، باعتبار أن الآية تطلب من النبي ﷺ مخاطبتهم بالقول ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ﴾ (آل عمران: ٢٠)، فكيف يخاطب من هو غير موجود من الذين لا كتاب سماويّ لهم أو مشركي العرب كما ذكر المفسرون؟، إلا إذا كان الخطاب يشمل الوفود من غير أهل الكتاب التي وفدت إلى المدينة، ولم يثبت محااجة أي وفد قدم للنبي ﷺ سوى وفد نجران، والآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية المعنيّة تتحدّث عن جدل أهل الكتاب لا غير، ولعلّ المقصود بكلمة ﴿الْأُمِّيِّينَ﴾ هم أهل الكتاب (النصارى) غير العارفين بمعاني الكتاب يعلمونه حفظاً وقراءة بلا فهم، ولا يدرون ما فيه كما في ما سبق في كلمة (أمّيون)، أو يعلمون بعض ما في الكتاب، وقد أشار الباري في الآيات اللاحقة في معرض الذمّ إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ (آل عمران: ٢٣)، فقد ضرب بهم مثلاً لأنهم يعلمون بعض ما في الكتاب^٣، وهي تشير إلى حادثة سابقة لحادثة وفد نجران؛ لذا ضرب بهم مثلاً، ولا يوجد ما يدلّ في الآية على أنّ المقصود بكلمة ﴿الْأُمِّيِّينَ﴾ هم مشركو العرب أو الذين لا كتاب سماويّ لهم، لأنّ الخطاب في الآيات متعلّق بأهل الكتاب، ونزول

١. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٢: ٤٢٠-٤٢١؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٢٦١.

٢. يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ٢: ٨٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥: ٦٣. وقيل إنّ هذه السورة مدنيّة، وقيل إنّ من أوّلها إلى رأس ونيف وستين آية نزلت في قصّة وفد نجران لما جاؤوا يحاجون النبي ﷺ، في السنة التاسعة من الهجرة. ينظر:

الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٢: ٣٨٨؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٧: ١٦٥.

٣. الطبري، جامع البيان، ٣: ٢٩٥؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي، ١: ٢٢٨؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٢:

٤٢٥؛ الزمخشري، الكشاف، ١: ٤٢٠؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٢٦٥؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٧: ٢٣١-

٢٣٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤: ٥٠.

الآيات في السنة التاسعة من الهجرة في العام الذي عرف بعام الوفود، وقدم وفد نجران إلى المدينة في ذلك العام.

- ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِيَدِينَ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٥).

ذكر المفسرون في تفسير الآية أعلاه وبيان كلمة ﴿الْأُمِّيِّينَ﴾ فيها أن اليهود قالت ليس فيما أصبنا من أموال العرب سبيل، وقد أحلها الله لنا، أي ذكرها موجود في التوراة، وقيل إن الأميين هم الذين ليس معهم كتاب، وقيل الذين ليس على ديننا فأموالهم لنا حلال، وكانوا يستحلون من خالفهم في دينهم، ويدعون أن الله لم يجعل لهم في كتابهم حرمة، وقيل إنهم يفعلون ذلك لأنهم مبالغون في التعصب لدينهم، فلا جرم يقولون بحلية قتل المخالف وأخذ ماله بأي طريق كان، فاليهود قالوا ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: ١٨) والخلق لنا عبيد، فلا سبيل لأحد علينا إذا أكلنا أموال عبيدنا، وقيل لأن اليهود إنما ذكروا هذا الكلام لا مطلقاً لكل من خالفهم، بل للعرب الذين آمنوا بالرسول ﷺ، وقيل إن اليهود كانوا قد استدانوا من الأعراب أموالاً، فلما أسلم أرباب الحقوق، قالت اليهود ليس لكم علينا شيء لأنكم أسلمتم، وذكر إن اليهود كانوا إذا بايعوا المسلمين يقولون: ليس علينا في الأميين سبيل - أي حرج في ظلمهم - لمخالفتهم إيانا. وادعوا أن ذلك في كتابهم، فكذبهم الله بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^١.

بعد بيان أقوال المفسرين في الآية القرآنية يتضح أن المقصود بكلمة الأميين هنا بكلام المفسرين هم العرب أو الذين ليس لديهم كتاب سماوي يتبعونه، أو المخالفين لليهود، وبما أن القول هو قول أهل الكتاب كما هو واضح في الآية القرآنية، وبما أن المفسرين متفقون على أن

١. ينظر: الطبري، جامع البيان ٣: ٤٣٠-٤٣٣؛ القمي، تفسير القمي، ١: ١٠٦؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي،

١: ٢٤٩؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٣: ٩٤-٩٧؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٢: ٥٠٤-٥٠٥؛ الزمخشري،

الكشاف، ١: ٤٣٨؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٣٢٦؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٨: ١٠٦-١١٠؛ القرطبي،

الجامع لأحكام القرآن، ٤: ١١٥-١١٩.

أصحاب القول هم اليهود؛ لذا يتوجب علينا تفسير هذه الكلمة وفق التفسيرات التوراتية لهذه الكلمة، ومعنى الأمم هي تطلق عادة على الشعوب غير الإسرائيلية^١؛ لذا تفسير كلمة الأميين هنا يختلف عما سبق من تفسير؛ لأن هذا القول هو قول أهل الكتاب ونقل على لسانهم في هذه الآية الكريمة، وذكر أنهم قالوا: إن جواز الخيانة مع المخالف مذكور في التوراة، وكانوا كاذبين في ذلك، وكانوا يعلمون بكذبهم فيه، ومن كان كذلك كانت خيانتة أعظم وجرمه أفحش، وهم يعلمون أن الخيانة محرمة^٢؛ لذا خاطبهم الله بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٥)، لذا فقد فضح تزويرهم وكذبهم وتحريفهم للتوراة، وفضح بعدها كذبهم بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٨)، وتبين لنا الأساليب اليهودية في تحريف التوراة والكذب على الله مع علمهم بأن ما يقولون ليس من الكتاب.

- ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).

ذكر في تفسير كلمة ﴿الْأُمِّيِّينَ﴾ في هذه الآية أنها تعني العرب الذين لا يقرأون الكتاب ولا يكتبون بأيديهم، وقيل هذا الحَيّ من العرب أمة أمية ليس فيها كتاب، فبعث الله نبيه رحمة وهدى يهديهم، وإنما سميت أمة محمد ﷺ ﴿الْأُمِّيِّينَ﴾؛ لأنه لم ينزل عليهم كتاب، وقيل الأمية هي الغفلة والجهالة وقلة المعرفة، وذكر أن كلمة ﴿الْأُمِّيِّينَ﴾ هم أهل مكة؛ لأنها تسمى أم القرى، والأممي منسوب إلى ما ولد من أمة لا يحسن الكتابة ووجه النعمة في جعل النبوة في أممي موافقة لما تقدّمت البشارة به في كتب الأنبياء السالفة، وقيل بعث رجلاً أمياً في قوم أميين، وقيل نسب إلى أمة العرب لأنهم أمة أميون لا كتاب لهم، ولا يقرأون كتاباً ولا يكتبون^٣.

١. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ١: ٤١٧.

٢. الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٨: ١٠٩.

٣. مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، ٣: ٣٥٩-٣٦٠؛ الطبري، جامع البيان، ٢٨: ١١٩-١٢٠؛ القمي، تفسير القمي،

وهكذا نجد أنهم غير متفقين على معنى كلمة ﴿الْأُمِّيَّيْنَ﴾ في الآية الكريمة، فإن قلنا إنهم الذين لا يقرأون الكتاب ولا يكتبون بأيديهم، وقد مرّ بنا فيما سبق أنّ العرب كانت تقرأ وتكتب أو على الأقل كانت هناك فئة من المجتمع الجاهليّ تجيد القراءة والكتابة، أمّا إذا كان المقصود قراءة الكتاب المقدّس من تورا أو إنجيل، فهذا ورقة بن نوفل^١ كان يكتب الكتاب بالعبرانيّة من الإنجيل ما شاء أن يكتب^٢، وأخت ورقة بن نوفل^٣ قرأت الكتب، وكذلك فاطمة بنت مر الخثعميّة^٤، وهذا ضمام بن ثعلبة^٥ يقول قرأت الكتب والتورا والإنجيل والزبور^٦، وعبيد الله

٢: ٢٦٦؛ السمرقنديّ، تفسير السمرقنديّ، ٣: ٤٢٤؛ الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ٨٧؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠: ٤؛ الزمخشريّ، الكشاف، ٤: ١٠٣؛ الطبرسيّ، مجمع البيان، ١٠: ٦-٧؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ٣٠: ٣-٤؛ القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، ١٨: ٩١-٩٢.

١. ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشيّ، وهو ابن عم السيدة خديجة زوج النبيّ ﷺ، ذكر أنّه كان شاعراً في الجاهليّة، وكان يكتب الكتاب العبرانيّ ويكتب من الإنجيل ما شاء، ذكر في من تركوا عبادة الأصنام في الجاهليّة، واختلف هل دخل الإسلام أو توفّي قبل ذلك، وقيل أدرك البعثة النبويّة ومات بعدها، وقيل قد تنصّر ومات على النصرانيّة بعد أن عمي، له ذكر في روايات بدايات نزول الوحي في مكّة، فتذكر الروايات ذهاب السيدة خديجة زوج النبيّ ﷺ إلى ورقة حتى طمأنها وأكّد لها أنّ هذا الذي يأتي النبيّ ﷺ هو الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى عليه السلام، مات ورقة ولم يعقب، واختلف في مكان وفاته، قيل خرج إلى الشام وتوفّي هناك، وقيل مات في مكّة بعد البعثة.

٢. البخاريّ، صحيح البخاري، ١: ٣؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٣٦.

٣. واختلف في اسمها فقيل بنت نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي، وقيل هي رقيقة، وذكر أنها هي المرأة التي عرضت نفسها على عبد الله بن عبد المطلب والد النبيّ ﷺ بعد أن توسّمت ما كان بين عيني عبد الله قبل أن يجامع آمنه من النور، فودّ أن يكون ذلك متصلاً بها لما كانت تسمع من أخيها من البشارات بوجود محمّد ﷺ، وأنّه قد أزف زمانه فعرضت نفسها عليه، وقيل ليست هي بل هي فاطمة بنت مر الخثعميّة.

٤. فاطمة بنت مر الخثعميّة، قيل هي من أهل تبالة، وقيل هي كاهنة متهوّدة، وذكر أنّها من أجمل الناس وأشبههم وأعفهم، قد قرأت الكتب، وكان شباب قریش يتحدّثون إليها، فرأت نور النبوة في وجه عبد الله بن عبد المطلب والد النبيّ ﷺ، فعرضت عليه نفسها، وقيل لم تكن هي بل أخت ورقة بن نوفل.

٥. ضمام بن ثعلبة السعديّ، قدم على النبيّ ﷺ سنة خمس، وقيل في سنة سبع، وقيل في سنة تسع من الهجرة، بعثه بنو سعد بن بكر وافتداً على النبيّ ﷺ، فسأله عن الإسلام وفرائضه فريضة فريضة حتى أسلم، ثم رجع إلى قومه يدعوهم إلى الإسلام، فأسلموا، له حديث في وصف الإسلام ودعائمه، وأنّه من أتى بها دخل الجنة.

٦. الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٩: ٣٧٠.

بن جحش^١ كان قد قرأ الكتب فمال إلى النصرانية^٢، فحمل العرب بعدم القراءة والكتابة أو عدم قراءة الكتب السماوية السابقة لا يمكن تعميمه على العرب.

أما بالنسبة إلى ما ورد من أن أمة العرب أمة أمية لا كتاب سماوي لهم، فنقول إن مكة هي مركز الديانة الحنيفية، ولا شك أن دعوة إبراهيم عليه السلام ورسالة الأنبياء من بعده هي دعوة واحدة، وإن اختلف في الكتاب التشريعي السماوي، وقد قرن الله صحف إبراهيم وموسى عليه السلام في القرآن الكريم^٣، وقد وصى إبراهيم عليه السلام بنه من بعده باتباع هذه الرسالة السماوية^٤، وإسماعيل عليه السلام هو ابن النبي إبراهيم عليه السلام، والنبي محمد صلى الله عليه وسلم من هذه الذرية الطاهرة، فالكتاب السماوي عند العرب هو صحف إبراهيم عليه السلام، ولم يكن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط هوداً أو نصارى كما ورد في القرآن^٥، حتى يمكن القول إن العرب لم يكن لهم كتاب سماوي يتبعونه، ولا يمكن حصر الرسائل السماوية بأمة دون أخرى، فالكتب السماوية هي كتب هداية لكل الأمم بغض النظر عن الأمة التي قد يبعث فيها ذلك الرسول، كما لا يمكن حصر الرسالة الإسلامية التي جاء بها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالعرب أو بالأمميين كما يحلو للمفسرين تسميتهم، وهذا ما ذهب إليه ر. پاريه: عندما قال «كان محمد في أوائل رسالته يعتبر العرب عامة أو مواطنة من أهل مكة أمة قائمة بذاتها، كما أن الله أرسل رسله ومنذريه إلى الأمم السالفة، فهو قد أرسل محمداً ليبلغ رسالة الله إلى الأمة العربية، وبين لها طريق النجاة، ولم يكن قد بعث فيهم رسولاً من قبل، وقد كُذِّب

١. عبيد الله بن جحش بن رثاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير (كثير) بن غنم بن دودان الأسدي، وهو أخو عبد الله بن جحش، وعبد بن جحش (أبا أحمد)، أسلم في مكة في بداية الدعوة الإسلامية، وهاجر إلى أرض الحبشة في الهجرة الثانية كما يقال مع زوجته أم حبيبة بنت أبي سفيان، وذكر أنها ولدت له حبيبة فكنيت بها، تنصر عبيد الله بن جحش بأرض الحبشة، ومات بها نصرانياً، وكان يعيب على المسلمين إسلامهم بأرض الحبشة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ٨٩؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ٣: ٨٧٧-٨٧٨.

٢. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ١: ٨٩.

٣. النجم: ٣٦؛ الأعلى: ١٨-١٩.

٤. البقرة: ١٣٢.

٥. البقرة: ١٤٠.

وأوذي أشد الإيذاء، شأن من سبقه من الرسل^١؛ لذا يعتقد المستشرقون أن الرسالة النبوية تأخذ بعداً عرقياً أو متعصباً للقومية العربية، وهذا الرأي لا يمكن أن يقبل على أي حال؛ لأنه قائم على فرضية خاطئة تماماً، وهي أن محمداً ﷺ مرسل إلى الأمة العربية فقط، كما يعتقدون أن موسى ﷺ كان مرسلًا إلى شعب إسرائيل، وعيسى ﷺ مرسلًا إلى أمة فلسطينية ولا يعرف أحد ما هي هذه الأمة^٢، حتى ذهب المستشرق نيلينو^٣ (Nallino)، إلى أن كلمة أمي مشتقة من الأمة العربية^٤، وهذا خلافاً لما أورده القرآن الكريم من عالمية الدعوة الإسلامية.

وذكر أن الأميين هم أهل مكة لأنها تسمى أم القرى، وهذا ما ورد عن الإمام الباقر ﷺ بعد أن سئل «إن الناس يزعمون أن رسول الله ﷺ لم يكتب ولا يقرأ، فقال كذبوا لعنهم الله، أنى يكون ذلك وقد يكون وقد قال الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَئِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾»، فكيف يعلمهم الكتاب والحكمة وليس يحسن أن يقرأ ويكتب، قال قلت فلم سمي النبي الأمي قال لأنه نسب

١. پاريه، (أمي)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٣٣، و ٤: ٤١٣.

٢. بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ١.

٣. كارلو ألفونسو نالينو (Carlo Alfonso Nallino) (١٨٧٢-١٩٣٨ م)، مستشرق إيطالي، وُلد في مدينة تورينو، أتم دراسته الابتدائية والثانوية في مدينة أودنه، كان له منذ طفولته ولع شديد بالجغرافيا ودراسة اللغات الأجنبية، ولما كانت اللغة العربية أوسع اللغات انتشاراً في الأجزاء شبه المجهولة من الأوروبيين، فاندفع إلى دراسة هذه اللغة، فبدأ بتعلمها دون أستاذ، ولم يقتصر تعلمه على اللغة العربية وحدها من بين اللغات السامية، وإنما درس أيضاً العبرية والسريانية، ثم دخل جامعة تورينو وأصبح خبيراً في تاريخ الفلك عند العرب، دعت الجامعة المصرية القديمة في عام ١٩٠٩ م، وطلبت منه أن يلقي محاضرات في تاريخ علم الفلك عند العرب باللغة العربية، تمخض عنه كتاب تحت عنوان (علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى طبع في روما ١٩١١-١٩١٢ م)، ولم تكن عنايته بعلم الفلك إلا جانباً واحداً من جوانب نشاطه العلمي العديدة والمتنوعة، كتب مقالاً وهو في الثالثة والعشرين من عمره عن (نظام القبائل العربية في الجاهلية)، أخرج كتاباً رتب فيها سور القرآن ترتيباً تاريخياً، وأضاف إليها تعليقات ومعجماً بأهم ما فيها من ألفاظ قارنها بمقابلاتها في اللغات السامية، كتب العديد من المقالات في دائرة المعارف الإيطالية، ودائرة المعارف الإسلامية، وله العديد من المؤلفات يصعب حصرها في هذه الأسطر القليلة. للمزيد من التفاصيل ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٥٨٣-٥٨٧؛ العقيلي، المستشرقون، ١: ٤٣٢-٤٣٤.

٤. بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ١٧.

إلى مكة وذلك قول الله لتنذر أم القرى ومن حولها، فأُم القرى مكة، فقيل أمِّي لذلك^١، وقد ورد عن الإمام الجواد عليه السلام، مثله^٢. ولعل التشابه في الكنية بين الإمامين، سبب في نسبة القول لهما. ويبدو أن هذا الحديث منسوب لآل البيت عليه السلام، أو لعل بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وآله تعكس لنا ثقافة الراوي الذي نسبها لهم، لأن اقتصار بعث الرسول صلى الله عليه وآله في أهل مكة فقط ليتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة تقييد في عالمية الدعوة الإسلامية ما دمنا نؤمن بعالمية الرسالة الإسلامية، مع تأخر نزول سورة الجمعة حتى العهد المدني.

ومثل هذا القول يتعارض مع قول نسب إلى الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾، قال: «كانوا يكتبون، ولكن لم يكن معهم كتاب من عند الله، ولا بعث إليه مرسولاً، فنسبهم الله إلى الأميين»^٣، أي الذين ليس لهم كتاب سماوي.

فإذا كان المراد بالأميين كل أهل مكة مسلمهم وكافرهم، فذلك لا يناسب مذاق القرآن كون السورة مدنية، وضمير ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ﴾ راجع إلى المسلمين لا إلى الكافرين، ولا منافاة مع كونه مبعوثاً إلى الجميع^٤، وكل مدينة هي أم ما حولها من القرى، فمن الممكن أن يكون ما ينطبق على مكة منطبقاً على غيرها، وقد ورد على لسان نبي الله إبراهيم وإسماعيل عليه السلام قولهما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾ (البقرة: ١٢٨)، فبعد دعائهم بطلب أن يكون من ذريتهما أمة مسلمة طلبا بعدها أن يبعث فيهم رسولاً، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٩)، فقد تقدم إسلامهم على بعث الرسول فيهم ليتلو عليهم آياته ويعلمهم ويزكيهم، وعودة الضمير إلى أهل مكة بعيداً، فبهذا تكون كلمة الأميين أعم

١. الصدوق، علل الشرائع، ١: ١٢٥؛ المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ١٦: ١٣٣.

٢. الصدوق، علل الشرائع، ١: ١٢٤-١٢٥؛ معاني الأخبار، ٥٣-٥٤؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦: ١٣٢-١٣٣.

٣. القمي، تفسير القمي، ٢: ٣٦٦؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦: ١٣٢.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٩: ٢٦٤-٢٦٥.

٥. الألوسي، روح المعاني، ١: ٣٨٦.

من أهل مكة، فهي تشمل كل ذرية نبي الله إبراهيم وإسماعيل عليه السلام، ولا يوجد رسول من نسل إسماعيل وإبراهيم عليه السلام سوى محمد عليه السلام.

كذلك ورد قوله تعالى في تغيير القبلة في المدينة قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١)، فكلمة منكم تدل على المسلمين من المهاجرين والأنصار، ومن أنفسكم أي من بينهم كما ورد في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤)، رغم أسبقية إيمانهم بعث لهم رسولاً من أنفسهم، فكل هذه الآيات تدل على البعث في المؤمنين أو المسلمين الغرض هو ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ بعد تسليمهم لله، ومن قبل هذا كانوا ﴿لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾، فالرسول عليه السلام يحملهم كتاب الله ومعارف دينه أحسن تحميل، هم ومن يلحق بهم أو يخلفهم من بعدهم من المؤمنين، وليحملوا ذلك أحسن الحمل^١، ثم يحذّرهم الله من أن يحذوا حذو اليهود بحملهم كتاب الله دون معرفتهم ما في هذا الكتاب المنزل، ولا ومعارف دينه، ولا يدرون ما أودعه الله من الحدود والأحكام والفرائض؛ لذا خاطبهم الله في سورة الجمعة بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: ٥)، والمراد بالذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها اليهود الذين أنزل الله التوراة على موسى عليه السلام وعلمهم ما فيها من المعارف والشرائع، فتركوها ولم يعملوا بها، فحملوها ولم يحملوها، فضرب الله بهم مثلاً كالحمار يحمل أسفاراً، وهو لا يعرف ما يحمل، ولا يعرف ما فيها من المعارف والحقائق، فلا يبقى له من حملها إلا التعب بتحمل ثقلها، ووجه اتصال الآية بما قبلها أن الباري لما افتتح الكلام بما نبه الله على المسلمين من بعث نبي يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، ليخرجهم من الظلمات إلى نور الهداية ومن حضيض الجهل إلى أوج العلم والحكمة^٢.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٩: ٢٦٣.

٢. م. ن، ١٩: ٢٦٦.

لذا يرى الباحثان أنّ كلمة ﴿الْأُمِّيِّينَ﴾ تدلّ على عدم المعرفة بالكتاب المنزل وعدم العمل بما في الكتاب، وعدم المعرفة بما أودعه الله إياه من الحدود والأحكام والفرائض؛ لذا كان دور الرسول ﷺ هو إخراجهم من الظلمات إلى النور، وهو من بين هذه الأمة المؤمنة، ولا يمكن حصرها -أي كلمة ﴿الْأُمِّيِّينَ﴾- بالعرب أو بأهل مكّة وحدهم، فهي تشمل كلّ الأمم والرسالات السماوية السابقة للرسالة الإسلامية كونه ﷺ خاتمها، فهو رحمة ورسول لكلّ الأمم كما مرّ بنا في وصفه بالنبيّ الأمّيّ (الأمميّ).

ثالثاً: مناقشة آراء المستشرقين في معاني الأميّة

وبعد بيان معاني الأميّة في القرآن الكريم والمصادر الإسلامية، نتناول ما مرّ من كلام المستشرقين حول بيان معاني الأميّة، فيرى المستشرق ر. پاريه، كغيره من المستشرقين عدم صدق الرسالة التي جاء بها النبيّ ﷺ، وهذا ما بدا واضحاً وجليّاً في المقالين اللذين تكفّل بكتابتهما عن كلمة (أمة) وكلمة (أمّي)، فهو يرى أنّ كلمة أمة لم تكن مشتقة من اللغة العربية؛ بل هي كلمة مأخوذة من العبريّة أو الآرامية، وقد اقتبسها النبيّ ﷺ واستعملها حتّى صارت لفظاً إسلامياً، أو أنّه ربّما تصرّف في المعنى الأصليّ للكلمة، أو أنّه لم يكن على بينة مما تدلّ عليه كلمة أمّي عند اليهود، لذا فهو ينكر نبوة النبيّ ﷺ ويرى أنّ القرآن ما هو إلّا نتاج فكر النبيّ محمد ﷺ، وعلى الرغم من أنّ اللغة العربيّة هي جزء من اللغات السامية كما هي اللغات العبريّة والآرامية، وهذا ما ذكره المستشرق إسرائيل ولفنسون^١ الضليع باللغات السامية^٢، ويقول في هذا الجانب يجب ألاّ يبالغ في مسألة تأثير الآرامية والعبريّة في العربيّة؛ إذ ينبغي أن يتحرّز من الخطأ في تسمية بعض الكلمات العربيّة إلى إحدى أخواتها السامية ظناً منها أنّها منقولة منها، فقد يوجد عدد

١. إسرائيل ولفنسون (Y. Wolfensohn)، الملقّب أبو ذؤيب، مستشرق ألمانيّ، مدرس للغات السامية بدار العلوم، ثم بالجامعة المصريّة، من آثاره: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام، بالعربيّة، وقد قدم له الدكتور طه حسين (القاهرة، ١٩٢٧م)، وتاريخ اللغات السامية بالعربيّة (القاهرة، ١٩٣٠م)، وموسى بن ميمون حياته ومصنفاته بالعربيّة (القاهرة ١٩٣٧م)، وكعب الأحبار (بالألمانيّة). ينظر: العقيقيّ، المستشرقون، ٢: ٤٦٠.

٢. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ٢٠.

كبير من الألفاظ له صيغة آرامية أو عبرية، وهو في الواقع كان يستعمل عند العرب قبل أن يحدث الاتصال بين هذه اللغات^١.

أمّا عن كلمة (أمة) و(أم) في العربية ومثيلاتها في اللغات العبرية والآرامية، وهي تؤكد الأصل الواحد لهذه اللغات، نورد ما ذكره المستشرق إسرائيل ليفنستون في رسم (أمة) و(أم) في اللغات السامية^٢.

عربيّ

أشوريّ بابليّ

عبريّ

آراميّ

لغات جنوب الجزيرة العربية والحبشة

أمة

أمتو

أمه

أمتا

أمة

أم

أمو

أم

أما

أم

فكلمة أمة مشتقة من أمم، وهي جمع للكلمة في اللغة العربية كما في اللغة العبرية (أمة-

١. م. ن، ١٦٣.

٢. م. ن، ٢٨٣-٢٨٤.

جوي) وجمعها (أمم-جوييم)، كما بينا في ما سبق^١، وهي ليست مشتقة من (أم) العربية^٢، ويرى ر.پاربه، أن مصطلح الأمة لم يظهر إلا بعد الهجرة، ولعل مقصوده كان أن ظهوره كان في وثيقة المدينة، أو ربما أن ظهور المصطلح في القرآن لم يكن إلا بعد الهجرة، إلا أن بعض آيات سورة الأعراف هي مكية كما أشار معلقو دائرة المعارف الإسلامية إلى ذلك^٣، ولم يبين لنا عن معنى كلمة أمة التي كانت شائعة قبل الهجرة كما ذكر، وهل هي مختلفة عن معناها بعد الهجرة كما يعتقد؟!

ويرى ر.پاربه أن (الآية ٢٠ من سورة آل عمران) يدعو فيها أهل الكتاب والأميين لاعتناق الإسلام، وذكر أن الأميين هنا هم المشركون (الوثنيون)، وقد بينا أنه لم يكن هناك جدل أو حاجة مع المشركين (الوثنيين) في السنة التاسعة من الهجرة؛ لأن الآيات متأخرة النزول، ونزلت في جدل أهل الكتاب مع النبي ﷺ، وقال إنها تدل على المعنى نفسه في (الآية ٧٥ من سورة آل عمران)، رغم أن الآية الأخيرة تبين نظرة أهل الكتاب إلى الأمم الأخرى، فهي نظرة استعلائية، كما ورد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: ١٨)، فيعتقد أهل الكتاب بتمايزهم وتعاليمهم على الأمم الأخرى وحتى الكتابية منها، ولا يمكن تعميم تلك الرؤية على غيرها من النصوص التي وردت فيها كلمة الأميين، فقد كانت هناك الديانة الحنيفية،

١. ينظر: إلى اشتقاق كلمة أمة في اللغة العربية: الفراهيدي، كتاب العين، ٨: ٤٢٦-٤٢٨؛ الجوهري، الصحاح، ٥:

١٨٦٣-١٨٦٧؛ ابن منظور، لسان العرب، ١٢: ٣٢-٣٤؛ الزبيدي، تاج العروس ١٦: ٢٦-٣١. وينظر: في اللغة

العبرية: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ١: ٤١٧.

٢. ويبدو أن هناك خطأ قد وقع في الترجمات العربية لكلمة (أمة) في العبرية والآرامية، وولفنسون يترجمها بالعبرية (أمة) وفي الآرامية (أمتا)، خلافا لما ورد في دائرة المعارف الإسلامية (أمتا) بالعبرية (أمتيا) والآرامية، وولفنسون خبير في اللغات السامية، فقوله الأكثر ترجيحاً للقبول لأن اللغات السامية تتشابه في رسم الكلمات واشتقاقاتها.

٣. وقد ذكر أحمد محمد شاكر الذي علق على المقال في دائرة المعارف الإسلامية، بأن ما ذكره المستشرق من أن كلمة أمي لم تظهر إلا بعد الهجرة، وأن الكلمة مما أطلقه اليهود على العرب، وأتهم يريدون بـ(الأميين) الوثنيين، وبين أن آيات سورة الأعراف مكية خلافاً لما ذكر المستشرق، ينظر: پاربه، (أمي)، ٢: ٦٤٥؛ پاربه، (أمي)، ٤: ٤٢٧. ولعل المستشرق قصد أن مصطلح (أمة) لم يظهر إلا بعد الهجرة في وثيقة المدينة ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٤٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية ٣: ٢٧٣.

وهي ديانة ليست شرعية، ولهم كتاب سماوي وهو صحف إبراهيم عليه السلام، وقد قرن بصحف موسى عليه السلام بالقرآن الكريم^١، ومركزها الديني مكة المكرمة؛ لذلك لا يمكن تعميم كلمة الأميين التي فسرها بالمشرّكين (الوثنيين)، وأراد تعميمها على الأمم غير الإسرائيلية؛ لذلك اعتقد بعدها أن من المحتمل أن كلمة الأميين قد وضعها اليهود (أهل الكتاب)، واستند فيها على ما ذكره المستشرق هورفتز بعد أن وجد لها الأخير مقابلاً في العبرية^٢، فقد كان هورفتز يرى أن أمّي تعني وثني، لكن كيف يمكن أن يقدم النبي ﷺ نفسه إلى أهل الكتاب على أنه النبي الوثني أو المشرّك، فهذا لا يقبله عقل!!، وردّ عبد الرحمن بدوي^٣ على ما ذكره المستشرق هورفتز بالقول: ترجم هورفتز التعبير العبري (أمة ها عو لام) بمعنى (شعوب العالم في مقابل شعب إسرائيل)، لكن من السهل تفنيد هذا الرأي (فأمّي) لا تعني الوثني؛ لأن الله وصف نبيه بأنه أمّي وهو يجادل اليهود (أهل الكتاب) ومن المستحيل والمخالف للواقع أن يصف الباري نبيه بأنه أمّي وهو يقصد كافرًا أو وثنيًا؛ لأن هذا المعنى تكون صفة الأمّي فيها نوع من الإهانة.

وذهب بعدها إلى أن ما ورد في (سورة الجمعة، الآية ٢) من أن محمدًا رسول من الأميين إلى الأميين، وبعد بيانه أن كلمة الأميين تعني الوثنيين (المشرّكين)، فأراد القول إن محمدًا رسول من الوثنيين إلى الوثنيين، ثم بعدها وقف عاجزًا عن فهم المعاني المختلفة التي قصدها القرآن الكريم من كلمة أمّي وأميين وأمة، فقال لو وازنا (سورة الأعراف، الآية ١٥٧) التي أعتقد أن معناها الوثني، مع ما امتدح به أمته في (سورة آل عمران، الآيات ١٠٤، ١١٠)، قال بعدها ربها تصرّف النبي في المعنى الأصلي لكلمة (أمّي)؛ لأنه لم ير منقصة في لقب الأمّي.

وتناول ما ذهب إليه بول (بوهل) من أن الأمّي هو الذي لا يقرأ ولا يكتب وليس معناها الوثني، ويرى أن رأي بول (بوهل) مطابق لنصّ (الآية ٧٨ من سورة البقرة)، بالرغم من أن

١. النجم: ٣٦؛ الأعلى: ١٨-١٩.

2. Horovitz, Koranische Untersuchungen, 52.

٣. بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ١٦. (وقد ذكر بدوي أن النبي وصف نفسه بالأمّي، في حين أن الباري هو من وصفه بهذا الوصف وقد تصرّفنا بالنص).

هذه الآية الأخيرة أشارت إلى اليهود لا إلى العرب؛ لأنهم لم يعلموا بما في التوراة، جاهلين ما فيها من أحكام وتشريعات، وإذا أردنا تعميمها، فتشمل كل أصحاب الكتاب، فمن المسلمين من لا يعرف ما في الكتاب من أحكام وتشريعات فهم أميون، لكن سياق الآيات السابقة لها تدلّ على أنها نزلت في اليهود؛ لذا كان ذلك سبباً في بعث النبي ﷺ ليبيّن لهم ما خفي عنهم في التوراة ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وما ذكر من أنّ (الآية ٧٥ من سورة آل عمران) لا تدلّ على الذي لا يقرأ ولا يكتب بل الوثني، رغم أنّ الآية تشير بما لا يقبل الشكّ إلى أنّ هذا هو قول أهل الكتاب، وقيل اليهود تحديداً؛ لأنهم قالوا إنّ حرمان الناس حقوقهم من المخالفين لنا المذكور في التوراة، فقالوا الكذب على الله وهم يعلمون، وقد بيّناه سابقاً، وتعني الأميين الأمم من غير الإسرائيليين حسب التعبير الكتابي، ولم يذكر أنهم المشركون أو الوثنيون، مع أنّها أطلقت في التوراة أحياناً على الأمم الإسرائيلية.

ونؤيد ما ذكره المستشرق ر. پاريه (ر. پارت) بأنّ الكلمة العربية (أمة)، والعبرية (أما) أو (أمّه)، والآرامية (أميتا) أو (أمتا)، لا تدلّ على الأمة في حالة الجهالة، ويؤيد ما ذكره من أنّ (الآية ٧٨ من سورة البقرة) لا ترمي الأميين بالجهل بالقراءة والكتابة؛ بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة، لكن نختلف معه في أنّ المعني منهم في الآية هم اليهود وليس العرب كما يظنّ، ومن الممكن أن يكون العرب هم المعنيون لو كان الخطاب القرآنيّ يعنيهم، فليس كلّ العرب تعلم بكلّ ما هو موجود بالكتاب أو بالكتب المنزلة.

أمّا ما ذكره كاتباً مقال محمد ﷺ من أنّ (الآية ١٧٥ من سورة الأعراف) تشير إلى الذي لم يبلغ بكتاب من قبل. نعم، لم يبلغ بكتاب لأنّه حامل الكتاب، والمبلغ به لجميع الأمم، فهو نبيّ منذ ولد كما بيّنا سابقاً، وحاولوا إيجاد حلّ وسطيّ بالقول إنّّه كان أمياً قبل تلقّيه الوحي لا بعده، رغم ذلك وقعوا في تناقض كلامهم عندما ذكروا أنّ اشتغاله بالتجارة يستلزم قدرًا من الإحاطة بقراءة العربية وكتابتها، رغم أنّ احترافه التجارة كان قبل البعثة النبوية لا بعدها، وما ذكر من أنّ اكتساب كلمة أميين معناها الشائع، وهو الجهل بالقراءة والكتابة في الدوائر الدينية، وأنّ هذا يعدّ دليلاً على معجزة تلقّيه الوحي، فلم تكن تلك مسألة قطعية، بل مستنداً ظاهراً

وأخبار آحاد صحيحة، غير أنّ العقل لا يحيلها. وليس في الشريعة قاطع يحيل وقوعها^١، لذا اعتبروا الجهل بالقراءة والكتابة للنبي ﷺ ونزول الوحي عليه من المعجزات، رغم أنّ القرآن الكريم وحده من أكبر وأصدق المعجزات على نبوته؛ لذا فعندما لم يجدوا تفسيرًا واضحًا لهذه المصطلحات فسّروا الآيات القرآنية على ظاهرها.

أمّا ما ذكره إ. جوفروي (E. Geoffroy)، فهو ترديد لما سبق من آراء للمستشرقين، غير أنّه ذكر الآية ٧٨ من سورة البقرة التي تشير إلى اليهود الذين يعرفون التوراة بصورة غير تامة، وهي تأكيد لما ذكرناه بأنّ الآية لا علاقة لها بالعرب، وردّد أغلب الآراء التي ذكرها بعض المفسّرين المسلمين في عدم معرفة النبي ﷺ القراءة والكتابة، وذكر بالمقابل الآراء التي تؤيد معرفته لها، ذاكراً بعض الآراء الصوفيّة لمعرفته الواسعة في هذا الجانب، ولم يعط رأياً، لكنّه مال في بعضها إلى القول إنّ النبي الأمي هو نبي الوثنيين أو الذين ليس لهم كتاب سهاوي، أو نسبة إلى أمّ القرى، رغم ذلك كانت رؤيته لهذا المفهوم أو المصطلح القرآني أكثر علميّة من سابقه^٢. ر. پاريه، وهذا يبيّن تطوّر المنهج المتبع في الدراسات الاستشراقية، وتخلّصها من بعض الرؤى القروسطيّة المتحاملة على الرسول والرسالة.

خلاصة الكلام أنّ تعدّد الرؤى في مصطلح الأميّة يدلّ على وجود عدّة زوايا لهذا المفهوم القرآني، وأنّ قراءة الأخير ليست قراءة واحدة أو ثابتة، نظراً لأنّ النصّ يتضمّن دلالات أو معاني عديدة يمكن اكتشافها من خلال هذه الزوايا، فكلّ قارئ في مرحلة معيّنة يكتشف جانباً من معنى النصّ الظاهر أو الكامن وفقاً للظروف الثقافيّة والنفسيّة والاجتماعيّة، باعتبار أنّ النصّ نصّ مفتوح الدلالة والمعاني والأفكار، فلا يمكن تعميم معنى أو دلالة واحدة لهذا المفهوم على هذه النصوص المتعدّدة المعاني.

الخاتمة

أظهرت دراسة أميّة النبي ﷺ الاختلاف في تفسير النصوص الواردة في القرآن الكريم حول مفهوم الأميّة عند النبي ﷺ والمسلمين، ومن خلال هذه الدراسة تبين أنّ مصطلح (النبي

١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٣: ٣٥٣.

الأمِّي) مختلف عن مفهوم (الأمِّيون) (الأمِّيَّين)، الواردة في القرآن الكريم، وأن الدراسات القرآنيّة وتفسير نصوص القرآن تختلف من زمان لآخر، وأن بعض الموضوعات، سواء أكان في القرآن الكريم أم في مجال السيرة النبويّة، تتغيّر فيها رؤى الباحثين، ولو كتبت مصادرنا الإسلاميّة من جديد وفي هذا الزمان، لكانت أدقّ وأوفى من الذي هي عليه الآن، فلا غرابة من وجود اختلاف في الرؤى في المصادر الإسلاميّة في العهود الإسلاميّة في ما يخص هذا المفهوم، لما شهده العالم الإسلامي من صراعات سياسيّة وعقائديّة بين الفرق الإسلاميّة منذ القرن الأوّل الهجريّ، واستغلال المستشرقين لهذا الاختلاف في تفسير هذا المصطلح القرآنيّ من أجل الطعن بالرسول ﷺ والرسالة الإسلاميّة، فتعدّد النصوص ودلالاتها دلالة على تعدّد زوايا قراءة هذا المفهوم (المصطلح) القرآنيّ، فكلّ باحث في الدراسات القرآنيّة أو السيرة النبويّة يمكنه قراءة هذا المفهوم بصورة مختلفة عن الآخر، وفقًا للبيئة والظروف المحيطة بهذا القارئ أو ذاك، وهذا ما استغلّه المستشرقون لإسقاط بعض الرؤى غير المنصفة تجاه الرسول ﷺ والرسالة الإسلاميّة، وتجاه المسلمين جميعًا. وشهدت دراسة أميّة النبي ﷺ من خلال دائرة المعارف الإسلاميّة وجود بعض التغير في رؤى المستشرقين تجاه أميّة النبي ﷺ، بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية (الجديدة)، وهذا ما يدلّ على تلخّص الدراسات الاستشراقيّة الحديثة من بعض الرؤى القروسطيّة المتحاملة على الإسلام والمسلمين بصورة عامّة.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس.
٣. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (٦٣٠هـ / ١٢٣٢م)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
٤. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب بن إسحق الورّاق (ت ٤٣٨هـ / ١٠٤٦م)، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد (بلا معلومات).
٥. ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي (٢٤٥هـ / ٨٥٩م)، المنمق في أخبار قريش، تصحيح وتعليق: خورشيد أحمد فاروق، د.م، عالم الكتب، د.ت.
٦. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٥م.
٧. ابن حنبل، أحمد بن محمد (٢٤١هـ / ٨٥٥م)، مسند أحمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، د.ت.
٨. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م)، تاريخ ابن خلدون المسمى (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٤، د.ت.
٩. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري (٢٣٠هـ / ٩٤١م)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، د.ت.
١٠. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (٤٦٣هـ / ١٠٧٠م)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٩٩٢م.
١١. ابن عربي، أبو عبد الله محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م)، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، د.ت.
١٢. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (٥٧١هـ / ١١٧٥م)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م.
١٣. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل الدمشقي (٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨م.

١٤. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ / ١٣١١م)، لسان العرب، قم، ادب الحوزة، ١٩٨٥م.

١٥. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨هـ / ٨٣٣م)، السيرة النبوية، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة المدني، ط ١، ١٩٦٣م.

١٦. آرمسترونغ، كارين، سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة محمد ومحمد عناني، القاهرة، دار سطور، ط ٢، ١٩٩٨م.

١٧. الألوسي، شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ / ١٨٥٣م)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بلا معلومات).

١٨. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف، د.ت.

١٩. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ / ٨٦٩م)، صحيح البخاري، القاهرة، دار الفكر، ١٩٨١م.

٢٠. بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضد متقديه، ترجمة: كمال جاد الله، د.م، الدار العالمية، د.ت.

٢١. _____، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣م.

٢٢. البلاذري أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله، مصر، دار المعارف، ١٩٥٩م.

٢٣. _____، فتوح البلدان، القاهرة، النهضة المصرية، د.ت.

٢٤. بول. ب. و، ولت، ت، مادة (محمد)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: حسين أحمد أمين، الشارقة، مركز الشارقة، ط ١، ١٩٩٨م.

٢٥. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسن (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٥م)، دلائل النبوة، تحقيق وتعليق: عبد المعطي قلنجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٥م.

٢٦. پاريه، ر.، مادة (أمي)، دائرة المعارف الإسلامية، (بدون اسم مترجم المقال)، القاهرة، د.ن، ط ١، ١٩٣٣م.

٢٧. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧هـ / ١٠٣٥م)، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠٢م.

٢٨. الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (٢٥٥هـ / ٨٦٨ م)، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٧، ١٩٩٨ م.
٢٩. الجوهري، إسماعيل بن حماد (٣٩٣هـ / ١٠٠٢ م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، لبنان، دار العلم، ط٤، ١٩٨٧ م.
٣٠. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧ م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق وتقديم: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٩، ١٩٩٣ م.
٣١. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن الفضل (٥٠٢هـ / ١١٠٨ م)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، قم، طليعة النور، ط٢، ٢٠٠٦ م.
٣٢. الزبيدي، محب الدين أبو الفيض السيد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠ م)، تاج العروس في جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤.
٣٣. الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (٥٣٨هـ / ١١٤٣ م)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦ م.
٣٤. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم (٣٨٣هـ / ٩٩٣ م)، تفسير السمرقندي، تحقيق: محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر، د.ت.
٣٥. السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي (٥٨١هـ / ١١٨٥ م)، الروض الآنف، قدّم وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩ م.
٣٦. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ / ١٥٠٥ م)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
٣٧. الصدوق، محمد بن عليّ (ابن بابويه القميّ) (٣٨١هـ / ٨٩٤ م)، علل الشرايع، تحقيق وتقديم: محمد صادق بحر العلوم، النجف، المكتبة الحيدريّة، ١٩٦٦ م.
٣٨. _____، معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٥٩ م.
٣٩. الطباطبائي، محمد حسين (١٤٠٢هـ / ١٩٨٢ م)، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، د.ت.

٤٠. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٩٩٥م.
٤١. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ / ٩٢٢م)، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الرسل والملوك) (تاريخ الطبري)، تحقيق: نخبة من العلماء، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط٤، ١٩٨٣م.
٤٢. _____، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: تفسير الطبري، قدم له: خليل الميس، ضبط: صدقي جميل العطار، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م.
٤٣. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ / ١٠٦٧م)، التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب العاملي، د.م.، الإعلام الإسلامي، ط١، ١٩٨٩م.
٤٤. عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٣٩م.
٤٥. العسلي، خالد، مفهوم الجاهلية والأمية دراسة في الكتابة عند أهل مكة، ضمن كتاب دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام والعهود الإسلامية المبكرة، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، (آفاق عربية)، ط١، ٢٠٠٢م.
٤٦. العقيقي، نجيب، المستشرقون، القاهرة، دار المعارف، ط٤، د.ت.
٤٧. الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربية، بيروت، المكتبة العصرية، ط٣٠، ١٩٩٤م.
٤٨. الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن (٦٠٤هـ / ١٢٠٨م)، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب (تفسير الفخر الرازي)، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٨١م.
٤٩. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (١٧٥هـ / ٧٩١م)، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، إيران، دار الهجرة، ط٢، ١٩٩٠م.
٥٠. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ / ١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م.
٥١. القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم (٣٢٩هـ / ٩٤٠م)، تفسير القمي، تصحيح وتعليق: طيب الموسوي الجزائري، النجف، منشورات مكتبة الهدى، ١٩٦٧م.
٥٢. مادة (أمي)، دائرة المعارف الإسلامية، (بدون اسم مترجم المقال)، القاهرة، دار الشعب، ط٢، ١٩٦٩م.

٥٣. المجلسي، محمد باقر (١١١١هـ / ١٦٩٩م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهودي، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط ٢، ١٩٨٣م.
٥٤. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، القاهرة، دار الثقافة، ط ١، د.ت.
٥٥. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (٣٤٦هـ / ٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، قم، دار الهجرة، ط ٢، ١٩٨٤م.
٥٦. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (٢٦١هـ / ٨٧٤م)، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، بيروت، دار الفكر، د.ت.
٥٧. المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٤١٣هـ / ١٠٢٢م)، أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفيد، ط ٢، ١٩٩٣م.
٥٨. مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ / ٧٦٧م)، تفسير مقاتل بن سليمان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣م.
٥٩. النصر الله، جواد كاظم منشد، «الجاهلية فترة زمنية أم حالة نفسية؟ مجلة أبحاث البصرة»، العلوم الإنسانية، العدد ٣١، البصرة، ٢٠٠٦م.
٦٠. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي، ترجمة: جورج تامر، بيروت، دار نشر جورج المز، هيلدس هايم لزيورخ- نيويورك، بإذن دار نشر ومكتبة ديتريش شفيش بادن، ط ١، د. ت.
٦١. الهمذاني، رشيد الدين فضل الله (٧١٨هـ / ١٣١٨م)، مخطوط المجموعة الرشيدية، المكتبة الوطنية في فرنسا قسم المخطوطات العربية، باريس، رقم المخطوط ٢٣٢٤.
٦٢. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ / ١٤٠٤م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.
٦٣. وات، مونتغمري، محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م.
٦٤. ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، ترجمة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، مطبعة الاعتماد، ط ١، ١٩٢٩م.
٦٥. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله البغدادي (٦٢٦هـ / ١٢٢٨م)، معجم البلدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٩م.

٦٦. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (حيا في ٢٩٢هـ / ٩٠٤م)، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، د.ت.

٦٧. اليوسفي، محمد هادي، موسوعة التاريخ الإسلامي، قم، مؤسسة الهادي، ط ١، ١٩٩٦م.

68. Buhl, Frants, & Hans Heinr Schaefer, Das Leben Muhammeds, Leipzig, Quelle & Meyer, 1930.

69. Buhl, F.-OA, Welet T, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed., Leiden- New York, E. J. Brill, 1993, V.VII.

70. Geoffroy, E, (Ummi), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed., Leiden, Brill, 2000, V.X.

71. Horovitz, Josef, Koranische Untersuchungen, Berlin and Leipzic, Walter de Gruyter, 1926.

72. Lammens, Henri, Qoran et Tradition Comment Fut Compose La Vie de Mahomet, Recherches de Science Religieuse, Paris, 1910.

الفصل الثالث

المستشرقون وكتاباتهم في النبي محمد ﷺ

مقدمة الفصل الثالث

تُعدّ دراسة كتابات المستشرقين في التاريخ الإسلامي من أهمّ الموضوعات؛ وذلك للوقوف على ما تضمّنته تلك الكتابات، لا سيّما وأنّ عددًا منها قد كُتب لأغراض معيّنة، منها: المساس بالدين الإسلاميّ والتشكيك به، ومهاجمة رموز الإسلام، ومحاولة الدسّ، وتقديم الافتراضات غير المنطقيّة.

وقد تنوّعت أعمال المستشرقين من نشر التراث، وتحقيقه، وترجمته من العربيّة، والتأليف في مختلف موضوعات العلم، ووضعوا الفهارس، وجمعوا المخطوطات وحققوها ونشروها، وأصدروا المجلّات العلميّة المتخصّصة، وأنشأوا المكتبات الخاصّة بالمخطوطات، وغير ذلك من الأعمال المختلفة.

وفي هذا الفصل نعرض لمجموعة من القراءات العلميّة لكتب ألفها المستشرقون حول موضوعات مختلفة في الإسلام، أو ألفها مسلمون ينتقدون فيها مؤلّفات المستشرقين، وقد جاءت عناوينها كالآتي:

١. السيرة النبويّة في كتاب «الإسلام عقائد ونظم»
٢. الرؤية والمناهج الاستشرافية في قراءة هشام جعيط للسيرة النبويّة
٣. قراءة في كتاب د. محمّد بلال أشمل: صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر
٤. المستشرق البريطانيّ (مونتجومري وات) وكتابه (محمّد في مكّة)
٥. المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل وكتابها «وأنّ محمّدًا رسول الله»
٦. تمثّلات صورة النبي محمّد ﷺ في كتاب «عظماء رجال الشرق» للامرتين
٧. قراءة في كتاب (محمّد: النبيّ ورجل الدولة) للمستشرق البريطانيّ مونتغمري وات

السيرة النبويّة في كتاب «الإسلام عقائد ونظم»^١

د. محمد العماري^٢

المقدمة

لم يحظَ الاستشراق البلجيكيّ بدراساتٍ كافيةٍ حول نشأته وتاريخه ومدارسه وأعلامه وآثاره، سواء في الجامعات العربيّة أو في الجامعات الغربيّة، ولعلّ ذلك يرجع إلى سببين: أوّلهما أنّ بلجيكا بلد صغير، ولم يسبق له أن احتلّ بلدًا عربيًّا أو مسلمًا. والثاني، أنّ عدد الباحثين البلجكيّين المهتمّين بالإسلام وحضارته قليل بالمقارنة مع دول غربيّة أخرى. ورغم ذلك، فقد برز بعض الباحثين، شكّلت أعمالهم وأبحاثهم نظرةً بارزةً ضمن الدّراسات الاستشراقية الغربيّة. ومن هؤلاء المستشرق البلجيكيّ هنري لامنس (١٨٦٢-١٩٣٧ م)؛ حيث تسعى هذه الدراسة إلى التّعرف على السيرة النبويّة في كتابه «الإسلام عقائد ونظم - دراسة في الرؤية والمنهج». وقد توزّعت على نقاط عدّة، جاءت كالآتي:

- أوّلًا: الاستشراق البلجيكيّ وبداية الاهتمام بمجال الإسلاميات.
- ثانيًا: التعريف بالأب هنري لامنس.
- ثالثًا: الرسول ﷺ في مؤلّفات «هنري لامنس».
- رابعًا: وصف كتاب «الإسلام عقائد ونظم»، وموقعه ضمن مشروع لامنس العلميّ.
- خامسًا: الرسول ﷺ في كتاب «الإسلام عقائد ونظم».

١. أصل هذه المقالة ورقة قُدمت في الندوة الدوليّة بعنوان: «السيرة النبويّة في الكتابات البلجيكيّة» المنعقدة بمدينة فاس/

المملكة المغربيّة، يومي ٢١ و٢٢ دجنبر ٢٠١٢.

٢. باحث أكاديميّ من المملكة المغربيّة، مختصّ بالاستشراق الأسبانيّ.

أولاً: الاستشراق البلجيكي وبداية الاهتمام بمجال الإسلاميات

عناية الاستشراق البلجيكي بمجال الإسلاميات عامة، وبسيرة المصطفى ﷺ خاصة، ليست وليدة العصر الحديث، وإنّما هو اهتمام تمتد جذوره إلى حدود القرن السادس عشر الميلادي، حينما كانت جامعات بلجيكا ومعاهدها تدرس التراث العربي الإسلامي وقتاً طويلاً، فطبعت ترجمة التوراة باللغة العربية في أنفرة (Anvers) سنة ١٥٧٢، وضمت المكتبة الملكية في بروكسيل مليوني مجلد، بينها الكثير من الكتب الشرقية، أو عن الشرق وعُنت بالآثار الشرقية^١.

وتمثلت بواكير هذا الاهتمام أيضاً في إحداث جامعات ومعاهد لتدريس التراث الإسلامي في تجلياته الدينية، كجامعة لوفان (Louvain) سنة ١٤٢٦ التي يوجد بها معهد الدراسات الشرقية، وتوجد مجموعة من المخطوطات الإسلامية في مكتبتها، ثم جامعة لياج، فجامعة بروكسيل الحرة، مع إنشاء مجلات شرقية لهذا الغرض مثل مجلة (بيزانسيون) التي تصدر في بروكسيل، وهي شديدة العناية بأمور الإسلام، ثم مجلة (مراسلات الشرق) (Correspondance d'Ori-ent) التي يصدرها المركز الوطني لدراسة شؤون العالم الإسلامي المعاصر في بروكسيل أيضاً. لكن هذا الاهتمام العلمي بكل ما هو مرتبط بالديانة الإسلامية لم يأخذ شكل الظاهرة، ولم يتخذ لنفسه مبحثاً خاصاً مستقلاً إلا مع منتصف القرن التاسع عشر، حيث تزايدت هذه الانشغالات بشكل لافت للانتباه، في إطار خلق معرفة معقولة وقريبة من الآخر (المسلم)، إذ تزايدت وتيرتها صعوداً مع مجيء ثلاثة منتخبة من العلماء الباحثين البلجيكيين أمثال المستشرق فيكتور شوفان (Victor Chauvin) (١٨٤٤-١٩١٣ م) الذي تخرج من جامعة لياج، وعين سنة ١٨٧٢ م أستاذاً لكرسي الدراسات الشرقية في جامعة لوتس، وإنتاجه الرئيسي في مجال العناية بالإسلام والسيرة النبوية هو فهرست للمؤلفات العربية، والمتعلقة بالعرب التي نشرت في أوروبا المسيحية من (١٨١٠ إلى ١٨٨٥ Bibliographie des Ouvrages Arabes ou Relatifs aux arabes)، حيث أراد بعمله هذا أن يكمل كتاب شنورر (Schnurrer)، المعنون: المكتبة

١. العقيلي، المستشرقون، ٣: ١٠٢٧.

العربية (Biblioteca Arabica)، ويقدم لنا شوفان في هذا الكتاب فهرساً منفصلاً للدراسات التي صدرت حول سيدنا محمد ﷺ، وذلك في الجزء التاسع^١.

وهكذا تناول في القسم الأول من هذه الدراسة المؤلفات الحديثة، أي المؤلفات التي صدرت حول سيدنا محمد ﷺ في الفترة الممتدة من عام ١٨١٠ م حتى عام ١٩٠٨ م، وبجانب ذكره لعناوين هذه المؤلفات بكل دقة، فإنه يقدم لنا أيضاً بياناً بمحتويات المؤلفات ذات الأهمية، ويشير إلى أهم ما وجه إليها من نقد.

أما القسم الثاني [من الكتاب] فإنه يتضمن ذكر المؤلفات السابقة على عام ١٨١٠ م، ويتناول بالتفصيل بصفة خاصة المؤلفات البيزنطية والإسبانية، ومؤلفات القرون الوسطى. وفي القسم الثالث، يتناول رسائل جامعية حول مسائل دينية إسلامية خاصة مثل: الوفود، بدر، بحيرى، الصرع، فاطمة، نساء محمد ﷺ، شجرة النسب، المعجزات، وفاة محمد ﷺ، مولده، نبالة نسبه، أسماء محمد، صورته الجسمية وأخلاقه... إلخ.

أما القسم الرابع، فإنه يخصه للأساطير الغربية عن سيدنا محمد ﷺ، بينما يخص القسم الخامس للحديث عن الرسول في الأدب. فجاء هذا الفهرست غير مستوف على الرغم من وقوعه في اثني عشر جزءاً، أصدر منها أحد عشر بمطابع ليبج مابين (١٨٩٢-١٩٠٩ م)، والثاني نشره بولن عام ١٩٢٢ م^٢.

ثم هناك المستشرق بيرين (Pirenne) (١٨٦٢-١٩٣٥ م)، الذي ألف كتاباً بعنوان: «محمد وشارلمان»، طبع مرّات متعددة.

كما كانت الرحلات والتدريس في المشرق الإسلاميّ مظهرًا آخر من مظاهر عناية الاستشراق البلجيكيّ بالمسألة الدينية الإسلامية؛ إذ نجد طائفة منهم قساوسة وكهنة نهضوا بهذه المهمة أمثال: الأب ريكمانس (Ryckmans) (المولود سنة ١٨٨٧ م)، وهو كاهن ورجل دين تخرّج من جامعة لوفان وإكليريكيّ مالين، ومدرسة الكتاب المقدس، والمدرسة الفرنسية

١. م. ن، ١٠٢٨.

٢. بفانموللر، سيرة الرسول في تصوّرات الغربيين.

للآثار في القدس. فعين أستاذًا للكتابات المقدسة في إكليريكية مالين ما بين (١٩٢٠-١٩٣٠م)، ومعيدًا لفقہ اللغات المقدسة في جامعة لوفان سنة ١٩٢٦م، ثم أستاذًا بها، وقام برحلات إلى المملكة العربية السعودية بحثًا عن كتابات جنوب الجزيرة، وهو بالإضافة إلى ذلك عضو في مجامع وجمعيات كثيرة. من أعماله نذكر «مدخل إلى ديانة العرب» ١٩٣٦م، و«شعائر واعتقادات أهل الجاهلية في شبه الجزيرة العربية» (١٩٤٢م)، و«شعراء العرب قبل الإسلام» (١٩٥٠م)، و«كتب مقدسة» (١٩٥٠-١٩٥١م)، وغيرها^١.

وهناك المستشرق جريجوار (Grégoire) المولود سنة ١٨٨٨ الذي تخرج في جامعة بروكسيل الحرة، وسمي أستاذًا بها، ثم عميدًا لكلية الآداب بالجامعة المصرية (١٩٢٦-١٩٣٠م). له دراسات عديدة عنيت بالإسلام وقضاياه أهمها: الإسلام والملحمة البيزنطية (١٩٣٢) ومحمد وأصحاب الطبيعة الواحدة (١٩٣٠)، وآية محمولة على الإسلام في أناشيدنا (١٩٤٩-١٩٥٠م)^٢.

وبطبيعة الحال، فقد شكّلت مواد الإسلام وحياة الرسول سيدنا محمد ﷺ مباحث خصبة ثرية من قبل هؤلاء المهتمين، وتنوّعت كتاباتهم ومؤلفاتهم، فأضحى دورهم في هذا الاتجاه نشيطاً وحيوياً. كما تنامي الوعي لديهم بهذه المسألة المهمة؛ إذ ظهرت في هذا السياق أعمال جادة لكل من المستشرق آرمن آبل (١٩٠٣م-) الذي اشتغل أستاذًا للدراسات الإسلامية في جامعة بروكسيل الحرة. ولما افتتحت الجامعة المصرية الجديدة في سنة ١٩٢٥ عُين مدرّسًا للغتين اللاتينية واليونانية في كلية الآداب. واستمر في هذا العمل حتى سنة ١٩٢٨. وحينما عاد إلى بلجيكا بدأ في سنة ١٩٢٩م أوّل دروسه في اللغة العربية بمدرسة الدراسات العليا حتى وفاته، ولم يقتصر على تدريس اللغة العربية فقط، بل كان إلى جانب ذلك يلقي دروسًا ومحاضرات في العقيدة الإسلامية، وفي المجادلات بين المسلمين والنصارى^٣.

١. العقيلي، المستشرقون، ٣: ١٠٢٩.

٢. م. ن، ١٠٣٠.

٣. بدوي، موسوعة المستشرقين، ١٣-١٤.

من بين أعماله نذكر «مباحث عن العقيدة والشرع الإسلامي وتاريخ الجدل الإسلامي المسيحي في العصر الوسيط» (١٩٤٩)، و«ذو القرنين نبي العالمية»، صدرت ضمن «حوليات معهد فلسفة وتاريخ الشرق» سنة ١٩٥١ م، «الطابع الاجتماعي لأصل تكريم محمد في الإسلام» سنة ١٩٥٢ م، ثم «التبدلات السياسية في أدب الآخرة في الإسلام» سنة ١٩٥٤ م.

كذلك نجد مستشرقين بلجيكيين آخرين ممن اهتمّ بالإسلام ورسوله الكريم ﷺ أمثال كابار وموريس فولف وغيرهم. وبطبيعة الحال المستشرق الأب هنري لامنس الذي هو مدار هذه الورقة ومحورها.

لقد استأثر الإسلام عامة وحياة الرسول ﷺ خاصّة باهتمام هؤلاء المستشرقين، فأولوهما عناية خاصّة، وحاولوا كلّ من جهته وبجهود كبرى تطوير حقل الدراسات الدينية المتّصلة بالإسلام، وابتكار أساليب وطرق منهجية جديدة لمقاربة هذه المباحث، وطرح أفكار وتصوّرات كانت من نتائجها بناء نسق من الرؤى والمواقف والتصوّرات بإزاء الإسلام ورسوله الكريم ﷺ. ولأجل فهم أعمق لتصوّرات الأب هنري لامنس، ورؤاه تجاه الرسول ﷺ سنركز عنايتنا في هذه الورقة على كتابه المعنون «الإسلام عقائد ونظم» إن شاء الله تعالى.

ثانياً: التعريف بالأب هنري لامنس؟

الأب هنري لامنس مستشرق بلجيكيّ المولد، فرنسيّ الجنسيّة، لبنانيّ الإقامة، راهب يسوعيّ، شديد التعصّب ضدّ الإسلام، وُلد في مدينة خنت (Gent) ببلجيكا في أوّل يوليو من سنة ١٨٦٢ م، جاء إلى بيروت في صباه، وتعلّم في الكليّة اليسوعيّة بيروت، وبدأ حياة الرهبنة في سنة ١٨٧٨ م، فأمضى المرحلة الأولى من حياته في دير ليسوعيين في قرية غزير (في جبل لبنان) طوال عامين، ثمّ قضى خمسة أعوام في دراسة الخطابة واللغات^١.

كان من أوائل خرّيجي جامعة القديس يوسف في بيروت حيث حصّل اللغة العربيّة، ثمّ أصبح أستاذ البيان فيها. كان كتاب «فرائد اللغة في الفروق» أوّل نتاج شهد له فيه العلماء

بسعة الاطلاع ودقة الملاحظة وقوة الاجتهاد. ثم تنقل شرقاً وغرباً ما بين سنوات (١٨٩١ - ١٨٩٧ م)، فدرس اللاهوت في إنجلترا، وعلم في لوفان وروما، حتى استقر في جامعة القديس يوسف، وعهد إليه بالدراسات الشرقية فعكف عليها^١. أي حينما عاد إلى بيروت سنة ١٨٩٧ عُيّن معلماً للتاريخ والجغرافية في كلية اليسوعيين، ولما أسس «معهد الدروس الشرقية» ضمن كلية اليسوعيين في سنة ١٩٠٧ م صار أستاذاً للتاريخ الإسلامي.

وعندما توفي الأب لويس شيخو في ١٩٢٧ م خلفه لامنس على إدارة مجلة «المشرق»، وهي مجلة فصلية تصدر عن اليسوعيين في بيروت، كما تولّى إدارة مجلة دينية شعبية تبشيرية أخرى ندعى:

«البشير» فكان يكتب في هاتين المجلّتين مقالات كثيرة، يكتبها بالفرنسية، ثم يتولّى غيره ترجمتها إلى اللغة العربية، فتشر باللغة العربية.

توفي الأب لامنس في ٢٣ أبريل سنة ١٩٣٧ م. وقد بلغت مصنفاته، أي مجموع ما ألف ما بين كتاب ومقال إلى ١٨٥ مكتوبة باللغة الفرنسية و١٢٧ مكتوبة باللغة العربية^٢.

تدور أعماله حول مواضيع شتى ومتنوعة، منها ما يتعلق بتاريخ الشرق الأدنى (الشام)، وتاريخ نصارى الشرق، وفقه اللغة واللغات والآداب العربية، وبين ما يتعلق بالعقائد والتصوّف والنظم والعادات الإسلامية، وتاريخ الإسلام والإسلاميات. وهي كثيرة ومتنوعة -كما قلنا- لكن سنقتصر على ما له صلة وارتباط بموضوع دراستنا هذه.

ثالثاً: الرسول ﷺ في مؤلفات لامنس

الواقع أنه نادراً ما نجد مستشرقاً تناول حياة الرسول ﷺ وشخصيته بهذا الكم الهائل من الدراسات والمقالات والمؤلفات مثل الأب هنري لامنس، كما أنه نادراً ما نرى مستشرقاً تحامل على الرسول ﷺ تحاملاً عادياً فظاً مثلما فعله لامنس وانتهجه سلوكاً وتصوراً وموقفاً، فهو كما يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي: «يفتقر افتقاراً تاماً إلى النزاهة في البحث والأمانة في نقل

١. العقيلي، المستشرقون، ٣: ١٠٦٧.

٢. م. ن، ١٠٧٢.

النصوص وفهمها، ويعدّ نموذجًا سيئًا جدًا للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين^١. حقيقة ثابتة لا بدّ من إقرارها هنا، وهي أنّ قراءة لامنس للسيرة النبويّة عبر سلسلة من الدراسات والمؤلّفات قد تمّت في ضوء مواجهات دينيّة مسيحيّة عدائيّة، وفي سياق قناعات غدّتها الكنيسة وزكّتها وباركتها، ودعمتها بكلّ ما أوتيت من أدوات وإرادات وإمكانيّات مادّيّة ومعنويّة (طبع كتبه بالمطبعة الكاثوليكيّة...). وهي عمليّة تمّت كذلك ضمن خصوصيّات لاهوتيّة يحكمها قانون الصراع، وليس ثقافة الحوار والتسامح الدينيّين. ففي هذه البنية الفكرية الراكدة والآسنة يمكن إدراج مؤلّفات هنري لامنس ودراساته المتّصلة بالسيرة خاصّة وبالإسلام عامّة.

وهكذا وفي إطار سعيه لمحاولة صياغة صورة مقبولة وموضوعيّة في نظره عن حياة الرسول ﷺ سيعمد إلى نشر سلسلة متتابعة من الدراسات الأوليّة المبكرة في هذا المجال. يقول في مقدّمة كتابه: «مهد الإسلام»: «إنّ منهجنا سيكون إذن بحثًا أحاديًا (يتعلّق بموضوع واحد) أكثر من ترجمة للسيرة النبويّة، إنّ جميع ما ورد هنا - لو شاهدنا نهايته - سوف يشكّل ترجمة جديدة لحياة محمد^٢.

ولعلّ أوّل عمل له عن الرسول ﷺ بشكل مستقلّ كان: «القرآن والحديث؛ كيف ألّفت حياة محمد؟»

Qoran et Tradition; comment fut composée la vie de Mahomet?.

وهي مقالة ظهرت في: (بحوث في علوم الدين، باريس ١٩١٠). ثمّ نشر بعدها دراستين سنة ١٩١١، الأولى بعنوان «هل كان محمد أمينًا؟»، «Mahomet fut-il sincère? ضمن أعداد (بحوث في علوم الدين)، ٢: باريس، حيث ادّعى فيها بأنّ الرسول ﷺ كان رجلًا غير أمين، قليل الشجاعة، أكولًا ونؤومًا (le Grand dormeur)، وذكر في دراسته هذه أيضًا بأنّه أسلم نفسه للتمتّع بملذّات الحياة، وأنّه كان مصابًا بالصرع. والثانية بعنوان: «عصر محمد وتأريخ

١. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٥٠٣. اعتمدنا في بناء مواد هذه المداخلة وصياغتها على الطبعة الثالثة من الكتاب

الصادرة، سنة ١٩٤٣م.

2. Le Berceau de L'Islam, l'Arabie occidentale à la Veille de l'Hégire, XXIII-371 p.iv.

السيرة» في (المجلة الآسيوية) ع ١١٠ .

ثم أعقب ذلك بأعمال في الموضوع نذكر منها:

١ . «فاطمة وبنات محمد، تعليقات نقدية لدراسة السيرة»، روما سنة ١٩١٢ .
Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sira.

٢ . «مهد الإسلام، الجزيرة العربية الغربية عشية الهجرة»، (الجزء الأول: المناخ والبدو)،
روما سنة ١٩١٤ .

Le berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire. 1er volume, Le climat, les Bédouins, Roma, 1914, XXIII- p.371.

٣ . «يهود مكة» نشر في (مباحث العلوم الدينية) سنة ١٩١٨ .

٤ . «مدينة الطائف العربية عشية الهجرة» بيروت سنة ١٩٢٢ .
La cité arabe de Tâif à la veille de l'Hégire, Beyrouth, Imprimerie catholique, ("Mélanges de l'Université Saint-Joseph, tome VIII, fasc. 4"), 1992.

٥ . «مكة عشية الهجرة» نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٢٤ .

٦ . «غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة» نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٢٨ .
وهو مجموع من ست دراسات عن اليهود والنصارى قبيل الهجرة النبوية، وعن
ديانات العرب قبل الإسلام، يقع في ص ٣٤٤ .

٧ . «خصائص محمد بحسب القرآن»، نشر في (مباحث العلوم الدينية) سنة ١٩٣٠ .

٨ . «الإسلام: عقائد ونظم». نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٢٦ .
L'Islam. Croyances et Institutions.

وله كتاب آخر عن حياة الرسول ﷺ لم توافق دوائر الفاتيكان على نشره خشية أن يؤدي إلى
احتجاج الأمم الإسلامية؛ لما فيه من طعن وتهجم على الرسول ﷺ والإسلام.
وتأسيساً عليه فإن هذه الأعمال المتعددة لم تكن إلا صورة للعداء والتعصب، وقد بلغ أعلى
ذروته مع أول دراسة له في الموضوع، وهي كما قلنا «القرآن والحديث، كيف ألفت حياة محمد؟»
سنة ١٩١٠ .

ومما يؤسف له حقاً أن هذا الطابع يكاد يكون هو السائد في أعماله ودراساته، ومما يزيد من

استغراب المتتبع لمشروعه أنّ هذا الموقف ظلّ قائماً طيلة مراحل حياته، دون تراجع أو تراخ. كان يبالغ في الإساءة إلى الرسول ﷺ والتعصّب ضدّ الإسلام حتّى أعلن المنصفون شكّهم في أمانته العلميّة، وقالوا: إنّه لا ينسى عواطفه فيما يكتب عن النبيّ والإسلام، كما اتّهم لامنس في جميع مؤلّفاته رواة السيرة النبويّة بأنّهم مخترعون، على الرغم من كونه يعتمد على رواياتهم إذا وجد على سبيل المثال في آية رواية مدخلاً للطعن في الإسلام. وقد عرف بتهكّمه على النصوص العربيّة، كما وصف بإرهاقه للنصوص وتحميلها أكثر ممّا تحتمل.

أخذ عن المستشرقين الأوروبيّين أمثال: جولدزيهر، ونولدكه، والأميرليون كيتاني الإيطاليّ، وفلهاوزن. وتحيّز للأموّيين في خلافهم مع العبّاسيّين، وكان مصدر إعجابه هو اعتقاده أنّ دولتهم في تقديره لا دينيّة، ولاّتهم أقاموا ملكهم بالشام وتأثّروا بمدنيّته.

رابعاً: وصف كتاب «الإسلام، عقائد ونظم» وموقعه ضمن مشروع لامنس العلميّ

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٩٢٦، عن المطبعة الكاثوليكيّة ببيروت. ثمّ أعيد طبعه مرّات متعدّدة على مدى نصف قرن، وأقبل الناس على قراءته إقبالاً كبيراً وشديداً، إذ أُعيد طبعه حتّى بعد وفاة مؤلّفه سنة ١٩٤٠م و١٩٤٣م...، وترجم إلى اللغة الإيطاليّة من قبل ريفجيرو روجيري، بمدينة باري سنة ١٩٢٩. ثمّ ترجمه إلى اللغة الإنجليزيّة السير إدوارد دينيسون روس (Sir Edward Dinision Ross) بلندن من نفس السنة ١٩٢٩م، وغيرها من اللغات الأوروبيّة الأخر. فضلّت هذه الترجمات تمارس تأثيرها في أوروبا حتّى بعد وفاة مؤلّفه الأب هنري لامنس سنة ١٩٣٧م.

يضمّ الكتاب بين دفتيه ٣١٧ صفحة من حجم القطع المتوسّط في طبعته الثالثة سنة ١٩٤٣م، ويقع في ثمانية فصول أساسيّة بعد مقدّمتين: الأولى للمؤلّف أثناء إصداره للطبعة الأولى، والثانية بقلم زميله الشدياق بتاريخ ١٣ دجبر ١٩٤٠م، وهي الطبعة الثانية للكتاب، مع خاتمة وفهرس للمصادر والمراجع المعتمدة في الكتاب ثمّ أخيراً فهرس للآيات القرآنيّة الكريمة. - في الفصل الأوّل (ص ٥-ص ٣٠) الذي جعل له عنواناً (مهد الإسلام)، يتناول فيه

لامنس الموقع الجغرافي لشبه الجزيرة العربية وأوضاعها الاقتصادية، والمناخية، مع ذكر البنيات السكانية والاجتماعية والإثنية والعقائدية الدينية (عبادة الأصنام/ اليهودية والمسيحية...)، وكل ما يتعلق بمظاهر سكانها، وأساليب عيشهم، والعلاقات التي تربط بين هذه الشرائح البشرية (الطبائع/ الخشونة/ الفوضى وغياب السلطة الرسمية)...

- في الفصل الثاني (ص ٣٢-٤٧) بعنوان: (محمد مؤسس الإسلام).

يقدم فيه عرضاً لحياة الرسول الكريم سيدنا محمد ﷺ، ولمراحل ميلاده ونشأته، ويوجز ذلك في محطتين أساسيتين هما: أولاً- مرحلة مكة: يتحدث فيها لامنس عن أسرة الرسول الكريم ﷺ وعن نسبه ويثمه وتربيته وتنشئته الأولى، وزواجه بسيدتنا خديجة رضي الله عنها، ومرحلة التنسك والبحث عن الحلول الدينية التي كانت تؤرقه ثم الهجرة من مكة إلى المدينة. وثانياً- مرحلة المدينة وتتمثل في انتقال الإسلام من الدعوة إلى الدولة، وتأسيس نظام الأمة الإسلامية، إذ يلقي لامنس الضوء بشكل مختصر جداً عن مسألة تنظيم المجتمع الإسلامي بالمدينة وعلاقات الرسول ﷺ بسكانها من المهاجرين والأنصار وباقي الإثنيات وأصحاب الديانات السماوية الأخر كاليهودية والمسيحية...، ثم ينتقل لامنس بالحديث إلى الغزوات (بدر، أحد، غزوة الخندق، ومؤتة) التي خاضها الرسول الكريم والمسلمين ضد دعاة الشرك، وعبدة الأصنام لإعلاء كلمة الله تعالى.

- الفصل الثالث (ص ٤٨-٨٤) بعنوان: «القرآن، الكتاب المقدس في الإسلام»

يعرض فيه أهمية القرآن باعتباره نصاً دينياً مقدساً في حياة المسلمين من جوانب متعددة، منها العقائدية والإيمانية والتنظيمية والسلوكية، ثم انتقل بعدها إلى الحديث عن مسألة تقسيم القرآن إلى سور مكية وأخر مدنية. وأبرز في هذا الفصل سيرة الأنبياء والقديسين باقتضاب شديد جداً، مشيراً إلى موقف القرآن من الأديان السماوية الأخر كاليهودية والمسيحية، ومسألة الإسراء والمعراج. وفي الشق الثاني من هذا الفصل تحدث عن أركان الإسلام الخمسة.

- الفصل الرابع (ص ٨٧-١٠٢) بعنوان: «السنة أو الحديث في الإسلام»

ويتوجه فيه لامنس بالحديث عن المصدر الثاني في التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم.

- الفصل الخامس (ص ١٠٨-ص ١٤٥) بعنوان: «القضاء والقانون الإسلامي».
 - الفصل السادس (ص ١٤٧-ص ١٨٢) بعنوان: «الزهد والتصوّف في الإسلام».
 - الفصل السابع (ص ١٨٣-ص ٢٣٠) بعنوان: «الملل والنحل في الإسلام».
 - الفصل الثامن (ص ٢٣٢-ص ٢٨٤) بعنوان: «الإصلاحيّون والمجدّدون».
- وهو في هذه الفصول الأربعة الأخيرة لا يعدو أن يكون مجرد ناقل لأفكار وآراء من سبقه من المستشرقين المهتمّين بهذا المبحث.

وبطبيعة الحال، لا يمكننا الإلمام أو الإحاطة بجميع محتويات الكتاب ومواده ومحاوره المتعدّدة والمتنوّعة، فهذا عمل يخرج عن حدود هذه الدراسة ونطاقها، ويتعدّد عمّا رسمناه سلفاً من أهداف ومرام متعلّقة بمواد السيرة النبويّة ومحتوياتها في هذا الكتاب، وموقف صاحبه منها أيضاً.

إنّ أولى الخطوات المنهجية التي ينبغي القيام بها لبناء معرفة نقدية بهذا الكتاب تبدأ بالضرورة بقراءة فاحصة له في ضوء مشروع هنري لامنس ككلّ، في دراسته للسيرة. إذ لا يمكننا فعل ذلك خارج التصدّرات والمواقف والرؤى العامة التي كوّنّها وبلورها عن السيرة في مؤلّفاته ودراساته الأخرى عامّة. فهذه الدراسات أو الكتب السابقة قد تضيء لنا هذه الخلفيات التي درج هذا الكتاب: (الإسلام: عقائد ونظم) على اختزالها، بمعنى أنّ الحديث عن هذا الكتاب يقتضي تتبّع كتابات لامنس وتحليلها والتدليل عليها، وهو ما يحتاج منّا إلى أن نعود إليها كلّ مرّة، لنسجّل بعض الملاحظات المنهجية والمعرفية والعلمية على دراساته مشروعيّاً، علميّاً، ثمّ نحاول أن نشير إلى المرجعيّات والمصادر التي استرشد منها مواد دراساته وتصدّراته. إنّ الباحث في هذا الكتاب مدعوّ كلّ مرّة إلى الرجوع الدائب إلى مجمل ما ألّفه الرجل في هذا المجال.

والكتاب بالإضافة إلى ذلك يتّسم بطابعه المدرسيّ التعليميّ؛ إذ جاء سطحيّاً، ومختصراً جدّاً، وهو من الكتب الشعبية كما أراد له صاحبه أن يكون، إذ لا يفي بالغرض العلميّ والأكاديميّ في مقاربة مثل هذه المواضيع الشائكة التي طرحها مؤلّفه، مثل بسط الأفكار وتتبع تسلسلها العلميّ والتطوّريّ التاريخيّ مع الإشارة القويّة إلى المصادر والمطانّ التي استمدّ منها

مادة دراسته. كما يفتقد لأهم شروط ومواصفات الكتابة العلمية، ويحتاج إلى تصوّر متكامل للموضوع الذي يعالجه. فهو يقيّن خلاصة تركيبة لمجمل ما عرضه هنري لامنس في مختلف كتبه الآخر التي اهتمّت بالسيرة النبوية وقضاياها. يقول عبد الرحمن بدوي عن هذا الكتاب في «موسوعة المستشرقين»: «..... وعلى كلّ حال فإنّه قصد منه أن يكون كتاباً شعبياً، ومتناً بسيطاً يستعرض تطوّر العقائد والنظم الإسلامية من البداية حتى العصر الحاليّ. وهو عرض سطحيّ جدّاً، وليست له أيّ قيمة علمية ولا حتّى دراسة مبسّطة ابتدائية؛ لأنّه مزجه بوجهات نظره المليئة بكرهه للإسلام في غلّ منقطع النظر»^١.

إنّ الطابع العام لهذا الكتاب متنوّع، ويستطيع القارئ من خلال استعراض فصوله المتعدّدة أن يلمس بوضوح مقدار التداخل بين محاوره وتشعبها، فقد شغلت قضايا الدين وعلوم القرآن والحديث والسنة... حيّزاً متميّزاً منه.

كما أنّ الكتاب امتداد لسلسلة كتبه ودراساته التي ألفها عن الإسلام ونبهه عموماً، ولا يختلف عنها في قراءته للموضوع من كون أنّه ينطلق مدفوعاً بروح تنصيرية تدور في فلك الكنيسة الكاثوليكية، حيث يبدو في هذا الكتاب أنّه يسير في نفس التوجه العدائي في تشويه الإسلام والرسول ﷺ، وتاريخياً جاء في مرحلة متأخرة من مراحل مشروعه التأليفي، فلا غرو إذا نحن قلنا إنّ هذا الكتاب يختزل كل المفاتيح التي تساعدنا على فهم قراءة لامنس للسيرة، فهو بقدر ما يحدّد وجهة نظره وتصوّراته إزاء الموضوع، بقدر ما يضع بين يدي القارئ كلّ الآيات فهم خطابه حول الرسول ﷺ.

وقد تتيح لنا القراءة الأولى لهذا الكتاب إدراك درجة التشابه بين ما ورد فيه من مواقف وتصوّرات، وبين ما تحمله كتبه الأخر السابقة من تطابق فيما بينها جميعاً، ثمّ خاصيّة الامتدادية في اختيار مواضيع كتبه، ممّا تتيح لنا هذه القراءة إمكانية إعادة إنتاج الأسئلة ذاتها حول أعمال لامنس عامّة، ودورها، وحدود اشتغالها وإنجازاتها التي حقّقتها.

وهكذا تكشف متابعة أفكاره ومواقفه في هذا الكتاب عن قدرة شيطانية ماهرة وعجيبة

١. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٥٠٥.

على مواصلة التمويه، وقلب الحقائق وممارسة الزيف والتشكيك في حقّ رسول الرحمة سيّدنا محمد ﷺ، ودسّ السموم باسم الموضوعيّة العلميّة، رغم ما يعلن عنه من صدق النوايا في مقدّمة الكتاب وأثناء تناوله للموضوع. فقد أعلن في مقدّمة هذا الكتاب بأنّه: «كتاب حسن النية، هذا هو ما سيكون عليه العمل بدون نقاش أو مجادلة، عرض موضوعي، كما هو مثبت في عنوانه (عقائد ونظم الإسلام)، وكدليل للمعرفة أيضًا، إنه عمل ذو طابع شعبي مبسط، وعلماء الإسلام والمستشرقون سيدركون ذلك»^١...

لكنه لم يذكر بأنّه بدافع الكراهيّة والمكر والخبث «قد دسّ فيه كل سمومه التي سبق أن عرضها تفاريق في مؤلفاته التي أتينا على ذكرها، وأنه عرض موضوعي تمامًا (Exposé tout objectif)، وهذا أيضًا غير صحيح أبدًا»^٢.

فهذه المقدمة قصيرة جدًا، لا تعلن عن منهج محدّد، وواضح، فهي ملغومة، تضمّر في ثناياها وعبر سطورها عكس ما تعلن، فالقارئ أو الدارس لهذه المقدّمة سيعتقد بأن الأب لا منس قد تخلّى عن أفكاره العدائيّة التي تبنّاها في أعماله السابقة، وسيكون نزيهًا وموضوعيًا هذه المرّة، بعد تلك الانتقادات الكثيرة التي وجّهت إليه من رفقاءه المستشرقين على مواقفه العدائيّة التي عرف بها. لكننا للأسف نلاحظ أنّه ظلّ متشبّثًا بتلك العدوانيّة التي لا تخدم الحقيقة العلميّة في شيء. فهذه الرؤية هي التي تسود أعماله ودراساته عن الرسول ﷺ بشكل خاصّ، وهي رؤية على حدّ تعبير الأستاذ هشام جعيط تنطلق من عداء واسع للنبي ﷺ الذي بنوّته الكاذبة قد أوقف تطور الإنسانيّة باتجاه المسيحيّة حسب المزاعم النصرانيّة^٣.

1. Lammens, L'islam.

٢. م. ن، ٥٠٥.

٣. جعيط، أوروبا والإسلام.

خامساً: الرسول ﷺ في كتاب «الإسلام عقائد ونظم»

بهذه الصفة يعلن الكاتب عن قصد شريف ونزاهة من تأليفه، ويستبطن أهدافاً معينة بعيدة عن النزاهة والشرف العلميين في تحليله. فمن جملة ذلك أنه حاول تفسير بواعث وملابسات البعثة النبوية تفسيراً مادياً من خلال تركيزه على الموقع الجغرافي والاقتصادي والإثني للحجاز عامة، ولمكة المكرمة والمدينة المنورة خاصة، وغير ذلك؛ ليثبت بأن الدعوة المحمدية قد قامت لأسباب اقتصادية وجغرافية واجتماعية بالدرجة الأولى، فهو بهذه الصفة يفرغ السيرة النبوية من تفاعلها الديني العقائدي، ومن عنصر الوحي الإلهي فيها، ومن واقعها الإسلامي الذي أخذ يتشكل يوماً بعد يوم في حياة شبه الجزيرة العربية، وبعدما أخذ يستقطب أتباعاً جددًا بفضل سموّ تعاليمه.

ففي الفصل الأول من الكتاب الذي جعله تحت عنوان: «مهد الإسلام» يقدم لنا هنري لامنس نظرة تاريخية عن مختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والاقتصادية لمكة المكرمة موطن الإسلام الأول - كما ذكرنا آنفاً في عجالة -، مبرزاً الأوضاع الدينية والإثنية وجوانب عديدة من الحياة العامة عن موطن الإسلام مكة ما قبل البعثة النبوية، باعتبارها كانت قبلة العرب؛ لأنها تضم الرموز القدسية لهم، وبحكم موقعها التجاري المهم، الذي بفضل سرعان ما تطورت وأضحت الحاضرة العربية الأولى في شبه الجزيرة العربية، وقد ألح لامنس كثيراً على دراسة البيئة التي نشأ فيها الإسلام والتركيز عليها، وعلى الملابس والظروف التي دعت إلى ظهور الرسول ﷺ، وهذه المعلومات مأخوذة من كتبه السابقة، لا سيما «مهد الإسلام»، «فاطمة وبنات محمد»، «مدينة الطائف عشية الهجرة»، «مكة عشية الهجرة»، حيث ذهب إلى أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أثناء ميلاد الرسول ﷺ كانت سيئة، فلم تكن شبه الجزيرة العربية في أحسن أوقاتها وأحوالها، وفي ذلك العصر بالتحديد كانت جميع الأطراف الخصبة والمزهرة واقعة عملياً تحت سيطرة القوى الأجنبية البيزنطيين، الفارسيين، الأحباش الذين كانوا يدفعون القبائل العربية أبعد في اتجاه صحاريهم، ولم يكن في وسع هؤلاء العرب الاتصال المباشر وعن قرب مع حضارة هؤلاء الناس الأكثر تطوراً بدون تأثير.

كل ذلك ليبرهن على أنّ الإسلام ونبیّه قد تأثرا بهذه البيئة، فكانا نتاجاً طبيعياً وحتمياً لهذه التحولات، بل إنّ الأب لامنس أفرد دراسات مستفيضة لهذا المبحث منها «مهد الإسلام»، «مدينة الطائف عشية الهجرة»، و«مكة عشية الهجرة»، وغيرها من الأعمال ليثبت هذه النظرية. لقد حاول لامنس تفسير السيرة النبوية تفسيراً مادياً، وليس دينياً لاهوتياً من خلال تركيزه على الموقع الجغرافي لمكة وتجارها، وغير ذلك، ليثبت أنّ الدعوة المحمدية قامت لأسباب اقتصادية بالدرجة الأولى، وهو في كلّ ذلك يترسم خطى أساتذته أمثال المستشرق الإيطالي الأمير ليون كيتاني، وفلهاوزن.

ولكن لماذا هذا التركيز المبالغ فيه على هذه الجوانب التاريخية والجغرافية والاقتصادية؟ الجواب هو أنّ لامنس حاول في هذا الفصل تطبيق قواعد الفكر المادي على حدث النبوة والرسالة النبوية، وجعلها من نوع الصراع الاجتماعي القائم بين الفقراء والأغنياء الذي يفرز مساراً جديداً كان هو حدث النبوة الإسلامية بالنسبة إلى شبه الجزيرة العربية، وبالتالي فادعاء الوحي والاتصال بالملك والإقرار بقوة غيبية محاسبة، هي قوة الله سبحانه وتعالى. إنّّه يريد بذلك إسقاط الرؤية المادية، والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية والدينية والإلهية (الوحي)، وهذا يبدو جلياً في كتبه جلّها، باعتبار أنّ الرسول ﷺ صاحب مذهب، وله أتباع وليس نبياً مثل عيسى عليه السلام، فهذه الرؤية منه تبعد الإسلام عن طبيعته السماوية الإلهية، وعلى هذا النهج -للأسف- يسير في تعميق هذا التصور في أغلب فصول هذا الكتاب.

فالرسول ﷺ يغدو عنده من خلال هذه الرؤية شخصية إنسانية مبدعة قد تأثرت بمحيطها بكل تفاعلاته المادية الطبيعية والنفسية الاجتماعية.

وللأسف الشديد أنّ هذه الأفكار تكاد أن تكون قاسماً مشتركاً بين جلّ المستشرقين، فقد سبقه إليها المستشرق جب حينما صور الرسول محمد ﷺ بأنه مصلح اجتماعي عكس واقع البيئة العربية في مكة، وأنّه نجح لكونه أحد المكّيين، بمعنى أنّه عبّر عن الحاجيات المحلية، حيث ذهب في كتابه -أي جب- (المذهب المحمدي) إلى «أنّ محمداً ﷺ صنعته بيئته الخاصة بمركزها

الثقافي والديني والتجاري، وبحكم مركزها من العالم وصلتها بأرقى شعوبه،... إنَّ مُحَمَّدًا ﷺ ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثمَّ من جهة أخرى قد شقَّ طريقًا جديدًا بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه... وانطباع هذا الدور الممتاز لمكة يمكن أن نقف على أثره واضحًا في كل أدوار حياة مُحَمَّد ﷺ، وبتعبير إنساني: إنَّ مُحَمَّدًا ﷺ نجح لأنَّه كان واحدًا من المكيين^١.

نشير هنا إلى أنَّ الأساس في مثل هذه الادِّعاءات الخاطئة والافتراءات الفاسدة كان الهدف من ورائها هو إرجاع النجاح في خطوات دعوة النبي مُحَمَّد ﷺ ورسالته السماوية إلى ذكائه مثلاً أو إلى فطنته ليس إلّا، وهذا إنكار للوحي الإلهي للنبي مُحَمَّد.

لقد أراد لامنس من وراء كل ذلك أن ينفي كل دور للقوى الغيبية الإلهية في تفسير الدين الإسلامي، وفي النجاحات التي حققتها شخصية الرسول الكريم ﷺ بفضل ذلك، وبالتبع محاولته إيجاد عوامل من صلب الواقع التاريخي والبيئي والاجتماعي للديانة الإسلامية.

لا يرى لامنس في الرسالة المحمدية إلّا سياقها البشري التاريخي، فحياة النبي هي مجموعة من الأفكار قابلة للدراسة في إطارها الاجتماعي والتاريخي، وهو يركّز في كتابه هذا على الجانب البشري الإنساني في سيرة الرسول ﷺ.

وهذه المعلومات تؤسّس معرفة سطحية ومزيفة وبعيدة كل البعد عن حقيقة حياة الرسول ﷺ الذي يتلقّى الوحي من ربه سبحانه وتعالى، إنَّ لامنس يتنكّر لنبوة الرسول، ويجعله إنساناً عادياً مجرداً من أي نبوة أو رسالة سماوية للبشرية جمعاء.

حتى إنَّه عنون الفصل الثاني من كتابه هذا «مُحَمَّد مؤسّس الإسلام» الذي يفيد بأنَّ الإسلام من صنع سيّدنا مُحَمَّد ﷺ، ومن ابتكاره وأفكاره، وليس وحياً ربّانياً من الله تعالى.

كما وصف الإنسان العربيّ بأنَّه إنسان غير شجاع، وأنَّه بناءً على ذلك فهو على استعداد للنهب والجري وراء الغنائم، والسلب والنهب. كما أضعف من شأن أكثر مؤرّخي الإسلام أمثال الطبري، والبلاذري، وابن سعد، والأصفهاني، وابن خلدون، وأبي الفداء، وقد ذكر إميل

1. Gibb, Mohammedanism.

درمنجم أنّ كتب لامنس قد شوّهت محاسنها بما بدا في تضاعيفها من كراهية الإسلام ورسوله، وأنّه استعمل طرقاً بالغ فيها بالنقد.

في الفصل الثاني المعنون: «محمد مؤسس الإسلام» وفي الوقت الذي لا ينكر عدد كبير من المستشرقين الأوروبيين حقائق ومعطيات ثابتة في حياة الرسول ﷺ ولا يستطيعون إلغائها أو حتى الشكّ بصحّتها وفقاً للتاريخ الإسلامي والإنسانيّ عامّة، كتاريخ ميلاده ﷺ، وتاريخ بعثته وعمره الإجماليّ، فإنّ لامنس رغم ذلك كلّه يلجأ إلى تخريج غريب وعجيب من نوعه... لا يستند على أساس منطقيّ أو علميّ أو تاريخيّ، ودون تقديم مبررات أو حقائق مقنعة لذلك. يقول لامنس في هذا الصدد: «في هذه الفوضى التي كانت تعيشها شبه الجزيرة العربيّة، وفي هذا الوسط المكّيّ الذي تطبعه حياة الترحال والوثنيّة ولد محمد...، فتاريخ ميلاده لا ينبغي أن يكون في سنة ٥٧٠ للميلاد، وهو التاريخ الميلاديّ المتعارف عليه والمسلّم به حتى الآن من قبل علماء الإسلام (les islamologues)، لكن تاريخ ميلاده هو حوالي سنة ٥٨٠ ميلاديّة؛ لأنّ الأصح هو أنّه لم يتجاوز عمره الخمسين سنة»^١.

وفي معرض الردّ على هذه الاستنتاجات الفارغة الجوفاء، يقول د. محمود زقروق في كتابه: «الإسلام في تصوّرات الغرب» «يريد لامنس أن يخفض مدّة حياة محمد وعمره عند الأحداث الحاسمة عقداً من الزمان على الأقلّ - على عكس ما تقول به الأحاديث»، ثمّ يضيف في هامش الصفحة نفسها قائلاً: «هذه نظريّة غريبة لم يقل بها - فيما نعلم - أحد من المستشرقين، ولا من غيرهم من قبل، ولعلّها محاولة من جانب لامنس لينيّ عليها ما يريد أن يستنتجه من المزيد من التشكيك»^٢.

وفي هذا - كما هو ظاهر - تجاهل شديد لأساسيّات المنهج العلميّ والتاريخيّ والحديثيّ، حيث تمّ تجاهل الثابت يقينياً على مدى قرون عديدة في سبيل إثبات حقائق ومعطيات غريبة رفضها علماء المسلمين والمسيحيّين على حدّ سواء، فمن الثابت تاريخياً أنّ مولد الرسول ﷺ كان

1. Lammens, L'islam, 32.

٢. زقروق، الإسلام في تصوّرات الغرب.

في عام الفيل سنة ٥٧٠م، «لكن الأب لامنس قد حاول أن يؤخّر ذلك عشر سنوات حتّى ينقض القول الشرعيّ الذي يقول إنّ محمّداً بعث على رأس الأربعين من عمره، ويخرج إلى القول ما دام الأنبياء يبعثون على رأس الأربعين، ومحمّد قد صدع بالدعوة على رأس الثلاثين فمحمّد ليس نبياً^١».

ومن الثابت والمتواتر في المرويات الإسلامية أنّ الرسول ﷺ بعث على رأس الأربعين، وهناك آية قرآنيّة يمكن الاستئناس بها إلى حدّ ما - كما يقول الأستاذ دروزة - على أنّ سنّ النبيّ ﷺ عند نزول الوحي كانت أربعين سنة: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ﴾ (الأحقاف: ١٥). فهذه السنّ «يعتبر حدّاً لبلوغ الرجل أشدّه ونضج عقله وكمال إدراكه»^٢.

ثمّ إنّ لامنس في قراءته لحياة الرسول ﷺ ولمعطياتها وأحداثها وإنجازاتها الكبرى نادراً ما يلجأ إلى إبراز الخارق والمعجز فيها، وحتّى عندما يقدّم شيئاً شبيهاً بذلك، فإنّه لا يظهر ذلك على أساس من وحي إلهيّ عظيم يتجاوز حدود الزمان والمكان ونواميس السببيّة والعلة.

إذن من الواضح أنّ هذه القراءة لا تنهض على مسلمات بديهيّة أثبتت مصداقيّتها على مرّ العصور والأزمنة؛ لأنّ آليّاتها - هذه القراءة - تفتقر لقوّة التبصّر بأسباب الواقع والموضوعيّة والأمانة العلميّة، وهي آليّات مرتبطة بنوع من التفكير تمّ في ضوء موجّهات دينيّة مسيحيّة عدائيّة، غدّتها وزكّتها أساساً الكنيسة المسيحيّة ورجالها. يقول جواد علي في الجزء الأوّل المتعلّق بالسيرة النبويّة من موسوعته «تاريخ العرب في الإسلام»: «إنّ معظم المستشرقين النصاريّ هم من طبقة رجال الدين أو ممّن تخرّج من كليّات اللاهوت، وهم عندما يتطرّقون إلى الموضوعات الحسّاسة من الإسلام يحاولون جهد إمكانهم ردّها إلى أصل نصرانيّ، وطائفة من المستشرقين من اليهود يجهدون أنفسهم لردّ كلّ ما هو إسلاميّ وعربيّ لأصل يهوديّ، وكلّتا الطائفتين في

١. النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ٥٨.

٢. م. ن، ٥٩.

هذا الباب تبع لسلطان العواطف والأهواء»^١، لأنّه في اعتقادهم أنّ الإسلام قد عرف تأثيرات مسيحيّة ويهوديّة أثناء بناء تعاليمه ونسقه من العبادات والمعاملات والاعتقادات. لقد كانت لتصوّراته الكنسيّة المسيحيّة أثرها في عدم ظهور نظرة أو قراءة موضوعيّة عن نبيّ الإسلام محمد ﷺ، كما كان كاثوليكيًّا متحجّرًا متعصّبًا يستقي تصوّراته ورؤاه من المصادر والتعاليم الكنسيّة دون أدنى تمحيص أو تفحص، وإن لم تبدو بارزة للعيان في هذا الكتاب، وإنّما بدت سارية مستترة ومستبطنة في توجهاته ومواقفه واستنتاجاته، وهنا يخلط بين معتقداته الدينيّة وبين أدوات البحث العلميّ في قراءة ودراسة مثل هذه المباحث المهمّة في تاريخ الشعوب الإنسانيّة.

إنه من المتعذّر إن لم يكن من المستحيل - كما يقول المستشرق الفرنسيّ ألفونس إيتيان دينيه (١٨٦١-١٩٢٩م) في كتابه «محمد رسول الله» «أن يتجرّد المستشرقون من عواطفهم وبيئتهم ونزعتهم المختلفة، وأنّه لذلك قد بلغ تحريفهم لسيرة النبيّ والصحابة مبلغًا يغشى على صورتهم الحقيقيّة من شدّة التحريف فيها.... إنّ المستشرقين يقدّمون إلينا صورًا خياليّة هي أبعد ما تكون عن الحقيقة»^٢.

ويعترف كثير من هؤلاء المستشرقين أنفسهم بتأثرهم عن وعي أو عن غير وعي بتلك المواقف والصور التي صاغت الكنيسة ضدّ الإسلام ورسوله ﷺ، في عصورها الوسطى، وغدّتها بالكرهية والحقد، مع صناعة مثل هذه الصور العدائيّة، وتعهدتها بالرعاية والانتشار، يؤكّد هذه الحقيقة كبير المستشرقين الإنجليز وليام مونتغمري وات (William Montgomery Watt)، مشيرًا إلى هذا الإرث الكنسيّ الخطير قائلاً: «جدّ الباحثون منذ القرن الثاني عشر في تعديل الصورة المشوّهة التي تولّدت في أوروبا عن الإسلام، وعلى رغم الجهد العلميّ الذي بذل في هذا السبيل، فإنّ آثار هذا الموقف المجافي للحقيقة التي أحدثتها كتابات القرون المتوسّطيّة في

١. علي، تاريخ العرب في الإسلام «السيرة النبويّة».

٢. دينية، وابن إبراهيم، محمد رسول الله، ٥٤.

أوروبا لا تزال قائمة، فالبحوث والدراسات الموضوعية لم تقدر بعد على اجتنبها^١. هذه الحقيقة المرة تراءى عند باحث أوروبي آخر هو الفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون، (Gustav le Bon)، حيث يشير بدوره إلى هذا الموقف الكنسي المعادي للإسلام، فيقول: «إننا لسنا أحراراً في بعض الموضوعات، والمرء عندنا ذا شخصيتين: الشخصية العصرية التي كوّنتها الدراسات الخاصة، والبيئة الخلقية والثقافية، والشخصية اللاشعورية التي استقرت وتبلورت بفعل الماضي الطويل، وتأثير الأجداد والسلف... وهكذا فإنّ أوهامنا الموروثة والمستقرة في اللاوعي عن الإسلام والمسلمين قد تراكت عبر قرون كثيرة وصارت جزءاً من مزاجنا وطبيعة متأصلة فينا»^٢.

ومما يبرّر روح العداء لدى لامنس تجاه الرسول ﷺ أيضاً أنّه لا يعتدّ بكتب السيرة، ولا يقيم وزناً للمؤلفات الحديث النبوي، ويرى أنّها قد وضعت جميعاً من أجل غاية واحدة، وهي تمجيد حياة النبيّ ليس إلّا. ويزعم بأنّ الأحاديث النبوية إنّما هو من عمل المسلمين منذ القرن الأول للهجرة، وذلك من دون أن يقدم دليلاً أو برهاناً على ما يقوله، إذ يكاد يعتمد كلياً على القرآن الكريم في رسم ملامح الرسول ﷺ، ولا يأخذ بعين الاعتبار الرواية التقليدية أو السيرة، ويزعم أنّ القرآن هو مصدره الوحيد في كلّ ذلك، وأنّه تجنّب كتب الحديث، لأنّها موضوعة لغايات معينة، وهو يلقي آراءه جزافاً ودون دليل مقبول ومنطقيّ.

نستنتج إذن من موقف لامنس أنّه يشكّك بالحديث النبوي الشريف وكتب السيرة، وبناء عليه فهو يشكّك أيضاً بما جاء في تلك الكتب عن أمانة الرسول ﷺ وأنكر المعلومات التي تفيد ذلك.

ومما يثير دهشتنا من هذه المواقف المضادة بإزاء هذه المصادر والكتب الصحاح أنّه في الوقت الذي يتنكّر لها ويرفض اعتمادها، فإنّه يعتمد عدداً من تلك الأحاديث، ويتقبّل الروايات التي ترد في الكتب التاريخية مؤيدة لآرائه ووجهات نظره.

١. دينية، وابن إبراهيم، محمد رسول الله، ٥٤.

٢. فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، ٦٥.

ويعتقد بأنه حتّى المعطيات التي اعتبرها موضوعيّة تقريباً، تستند بشكل رئيسيّ إلى الروايات المتحيّزة، لأنّ الأجيال التي عملت - في نظره - على ترجمة حياة النبي ﷺ كانت متأخرة عن زمانه كي تملك المعطيات أو المعلومات الصادقة، بالإضافة إلى ذلك فإنّه لم يكن نصب أعينهم هدف معرفة الماضي كما كان، بل بناء صورة للرسول كما ينبغي أن يكون حسب آرائهم، فهو يذهب إلى أنّ رواة الأحاديث قاموا برسم لوحات لآيات القرآن التي تحتاج إلى شرح، بحيث توافق رغباتهم وتوجّهاتهم، فملأوا المساحات الخالية من سيرة الرسول. وحتّى بعد التمهّك الدقيق نجد أنّ أقدم الأحاديث تعود بنا إلى الورا إلى القرن الأوّل الهجريّ، وأغلب هذه الأحاديث ضعيفة، وتلوّت بالتحيز التيوقراطيّ، وهي مختلطة بالمادة الأسطوريّة، ومحرّفة من أجل مصالح أسر محدّدة وأحزاب سياسيّة، يقول في السياق نفسه: «مصادرنا في معرفة حياته [حياة الرسول ﷺ] هي القرآن، ومجموعة منتخبة مقدّسة من نصوص الحديث، فالسيرة ومنذ نهاية القرن الأوّل للهجرة بدأ المسلمون في جمع موادها وكتابتها، فعرفت هذه العمليّة مع مرور الزمن إدخال كمّ هائل من النصوص التي لا تمثّل السيرة في شيء، إلّا أنّه منذ نصف قرن، ومع جهود المستشرقين في ذلك خضعت هذه النصوص الوافرة إلى نقد وتحليل صارمين للغاية، وتطلّ الفترة الأقلّ وضوحاً وغير معروفة بالقدر الكافي، والأكثر إثارة ومدعاة للنقاش هي الفترة المكيّة. لكن ابتداء من مرحلة الهجرة أضحت المعطيات الأساسيّة المرتبطة بحياة الرسول أكثر دقّة ووضوحاً»¹.

ومما يؤسف له حقّاً أنّ هذا الموقف يكاد يكون هو السائد، ليس في كتابه هذا فحسب، بل في معظم كتبه ودراساته أيضاً، فاعتماده على القرآن الكريم وحده - إن صحّ ذلك - في رسم عناصر سيرة المصطفى ﷺ بذريعة قلّة المعلومات عن حياة الرسول يبقى عملاً غير مكتمل ما لم يأخذ بعين الاعتبار كتب السيرة، فالآيات القرآنيّة الكريمة المتعلّقة بالسيرة النبويّة لا تتعدّى بضع عشرات من الآيات، وهي في مجملها تتحدّث عن المغازي (كبدور، وأحد، وحنين، والعسرة...)، ونحو ذلك من البيعة ونشأة الرسول ﷺ وغير ذلك، وهي مع ذلك تميّز بالإيجاز الشديد،

1. Lammens, L'islam, 32.

ويعود ذلك إلى الفارق بين الصياغة الأدبية التي امتاز بها القرآن والصياغة التاريخية، بالإضافة إلى ذلك أن القرآن يكتفي بالقدر الذي يحقق العبرة والعظة، من هنا نجد أن سيرة د. محمد أبي شبة التي عنوانها بـ«السيرة النبوية من القرآن والسنة» ليست دقيقة؛ لأنها لم تختلف كثيرًا عن كتب السير المعروفة، وإن كان اعتنى بذكر الآيات، ولو طبق ما التزمه في العنوان لكانت سيرته أصغر مما هي عليه الآن.

وهكذا يقدم لامنس لقراء هذا الكتاب انطباعاً بأنه سيعتمد بشكل كبير على القرآن الكريم في بناء مواد حياة الرسول، لكنه كعادته لا يسلك ذلك ويخلف ما وعد به، ولا يلتزم بما أقره في بداية الفصل الثاني، فهو بينما يتنكر لكتب السيرة يعتمد على الأحاديث الضعيفة المشكوك بصحتها، ومن ثم فاعتماده على الأحاديث الضعيفة، والحكايات التاريخية الملفقة، والروايات المتعارضة حول الرسول قد قاده كل ذلك إلى تقرير نتائج غير صحيحة علمياً، وغير مقبولة عقلياً، وقد أثبت هذه الحقيقة الأستاذ كرد علي عندما ذهب إلى أن لامنس نشر أخطاءه وأكاذيبه في دائرة المعارف الإسلامية، ومن عمله تحريف آيات القرآن، وحذف ما لا يروقه من كتب المسلمين، وخلط الآيات القرآنية بأبيات الشعر، وجعل الأحاديث النبوية من كلام بعضهم، وإيراد الخرافات من كتب الوضاعين والقصاصين، مدّعياً أنها منقولة من كتب الثقات الأثبات. وحتى الآيات القرآنية الكريمة التي يحيل عليها كانت إحالاته خاطئة، وقد لامسنا ذلك في مواضع كثيرة من كتابه هذا.

يكتب في موضع آخر من هذا الفصل عن حياة الرسول ﷺ فيقول: «تؤكد السورة رقم ٩٣ [سورة الضحى] بأنه أصبح يتيمًا في سنوات مبكرة من حياته، حيث أمضى طفولته وشبابه في الفقر والفاقة؛ لذلك فنحن لا نعرف عنه كثيرًا على وجه اليقين في سنوات حياته الخمس والعشرين الأولى من حياته، كان محترمًا في قومه لاستقامته وأمانته، ذا فكر متبصر، اهتم بالمسائل الدينية التي جعلته مختلفًا، وغير مبال بما كان سائدًا لدى قومه من معتقدات. كان يحب الحديث والمناقشة مع أصحاب الديانات السماوية الأخرى، دائم الانشغال بالبحث عن دين أسمى وأعلى منزلة مما هو موجود في المجتمع المكي. أسفاره ورحلاته إلى خارج مكة وإلى

مناطق أخرى من شبه الجزيرة العربيّة لم تقدّم له شيئاً يشفي غليله ويوصله إلى المعرف الصادقة، فالقرشيّون منشغلون في تجارة القوافل، وقد ذكر القرآن في إشارات متعدّدة هذه الأسفار، حتى تلك التي ركب فيها البحر....، فكان خلالها وكما جاء في السيرة يؤسّس علاقات مع الرهبان المسيحيّين الذين تنبأوا له بمستقبل عظيم»^١.

فمن أين استقى لامنس مادة بحثه هذا؟ فلم يرد ذلك في القرآن ولا في السنّة! إنّ هذه المزاعم التي مفادها بأنّ الرسول ﷺ كانت له علاقات واتّصال مع الرهبان المسيحيّين، وأنّه تأثّر بهم، كلّها مجرد استنتاجات باطلة، لا تستند إلى حقائق تاريخيّة أو روايات صحيحة أو ضعيفة، إنّها كلّها لا تعدو كونها تخمينات واختراعات وافتراعات على الرسول الكريم ﷺ، وهي سمة بارزة ومشتركة في كتب لامنس حول الرسول ﷺ من دون استثناء.

وما دمنا معيّنين هنا بدراسة تصوّرات لامنس للسيرة، وتفكيك آليّاتها وتناقضاتها فمن المفيد القول إنّ التناقض والافتراء والعدائيّة لم تقف عند هذا الحدّ، وإنّما اعتبر أنّ زواج الرسول من سيّدتنا خديجة رضي الله عنها كان سبباً في تخلّصه ﷺ من ضائقته الماليّة وأزمته الماديّة، يقول لامنس: «... وفي سنّ تناهز ٢٥ سنة من عمره، تزوّج من امرأة أرمل غنيّة من مكّة اسمها خديجة التي تجاوز عمرها الأربعين عامّاً، وقد مكّنته ثروتها من التغلّب على هموم حياته الماديّة»^٢.

وهذه الأفكار والآراء التي بثّها لامنس في كتابه هذا حول الرسول ستقوده إلى الامتثال لأفكار أساتذته من المستشرقين. ففي هذا الرأي يترسم خطأ أستاذه جولد زيهر الذي يذهب إلى أنّ الرسول ﷺ ولد يتيماً، فقام بتربيته أقاربه، وكان يكسب رزقه بطريقة قاسية وبسيطة في آن واحد، فقد اشتغل راعياً، ثمّ أصبح تاجرّاً لحساب سيّدة غنيّة اسمها خديجة عندما بلغ من العمر خمسة وعشرين سنة، وبعد أن تزوّج هذه السيّدة الأرمل الغنيّة التي تكبره بخمسة عشر عامّاً انتهت همومه الماديّة، وأصبح بدوره تاجرّاً، إنّّه خلال رحلاته المتعدّدة التقى ببعض اليهود والنصارى الزاهدين، وأصبح يفكر شيئاً فشيئاً في الحياة الخلقيّة والدينيّة السيّئة بمكّة.

1. Lammens, L'islam, 33-34.

2. Ibid, 34.

إنَّه ﷺ لم يكن غرضه المال ولا الجاه ولا السلطان، ولا نعيم الدنيا وبهرجها، وإنَّما كانت غاياته سامية تتمثل في إعلاء كلمة الله تعالى ونشر الدين الصحيح، وحتىّ زواجه ﷺ من خديجة كان رغبة منها بالأساس، لما لمست فيه من نبل الأخلاق وسمو الإنسانية، وصدق القول والفعل والمعشر.

كان ﷺ مثلاً للاستقامة والأمانة والسجايا الحميدة. وقد أجمع مؤرّخو السيرة على استقامته، واعتراف بذلك أعداؤه قبل أصدقائه، حتىّ أنّ زواج خديجة منه كان سببه استقامته وصدقه وأمانته، وتقواه. يقول الباحث والمستشرق ألفرد الفانز، وهو بلجيكيّ من بلد لامنس ومن أبناء جلدته، ولكن شتان ما بين الرجلين، يقول في كتابه (علم النفس) عن أخلاق الرسول ﷺ وأمانته وزواجه من خديجة: «شبّ محمّد حتّى بلغ، فكان أعظم الناس مروءة وحلمًا وأمانة، وأحسنهم جوابًا وأصدقهم حديثًا، وأبعدهم عن الفحش، حتّى عرف في قومه بالأمين، وبلغت أمانته وأخلاقه المرضية خديجة بنت خويلد القرشيّة، وكانت ذا مال. فعرضت عليه خروجه إلى الشام في تجارة لها مع غلامها ميسرة، فخرج وربح كثيرًا، وعاد إلى مكّة وأخبرها ميسرة بكرامته، فعرضت نفسها عليه وهي أيم، ولها أربعون سنة، فأصدقها عشرين بكرة، وتزوّجها وله خمس وعشرون سنة، ثمّ بقيت معه حتّى ماتت»^١.

١. فانز، ألفرد، علم النفس. منقول عن: محمد شريف الشيباني، الرسول في الدراسات الاستشرافية المنصفة.

الخاتمة

لقد حرصنا على إيراد هذه الأمثلة المتنوعة؛ لأنها تكشف عن طبيعة قراءة لامنس لحياة الرسول ﷺ ولوقائعها، فهي قراءة مبتسرة وخاطئة وتقصي أحداثاً وقضايا إيجابية وجوهرية في حياته ﷺ، وتستبعد معطيات ساطعة واضحة وبارزة تكاد لوضوحها أن تلمس باليد، ولكن هيهات ثم هيهات.

إن مثل هذه الدراسات الاستشراقية الكثيرة للامنس ولغيره التي عملت على احتواء الشرق الإسلامي بكلّ قضاياها الدينية والثقافية والاعتقادية هي التي ساهمت بشكل كبير للأسف في تكوين الوعي الغربيّ تجاه رسول الإسلام وفق هذه الصورة المشوّهة، فكان لها كبير الأثر في إعاقة القارئ الغربيّ دون الوصول إلى الحقيقة وامتلاكها عن الرسول ﷺ، مثلما نمتلك نحن المسلمين حقيقة سيّدنا عيسى عليه السلام، وتفاصيل رسالته السماوية الخالدة، بدون مركّبات نقص أو شعور بالدونية...

فكلّ قراءة لعناصر السيرة النبوية لا تتوفّر على شروط موضوعية تجد نفسها في خضم تناقضات مستمرة وصارخة، وهذا ما حدث للامنس بطبيعة الحال.

وقد كان السبب الرئيسيّ لذلك هو أنّه لم يكن هناك من سبيل إلى معرفة حياة نبيّ الإسلام إلّا عن طريق مرجعيّات ورؤى وتصوّرات كنسيّة التي كان يهّمها بطبيعة الحال أن تعرض سيّدنا محمد وتعاليمه في صورة منحطّة وفاسدة بقدر الإمكان. ولهذا لا نستغرب من مواقف الأب لامنس الكاثوليكيّة، ولا نتوقّع منه حكماً موضوعياً وعلمياً عادلاً تجاه الرسول الكريم وفي حقّ الإسلام.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣ م.
٣. بفانمولر، جوستاف، «سيرة الرسول في تصوّرات الغربيين»، ترجمة: محمود حمدي زقزوق، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، العدد الأول، سنة ١٩٨٤ م.
٤. جعيط، هشام، أوروبا والإسلام، ترجمة: طلال عتريس، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٠ م.
٥. دينية، إيتيان، وسليمان بن إبراهيم، محمد رسول الله، ترجمة: عبد الحليم محمود، ومحمد عبد الحليم، مصر، دار المعارف، ١٩٦٦.
٦. زقزوق، محمود حمدي، الإسلام في تصوّرات الغرب، مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٨٧ م.
٧. العقيلي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، ط ٣، ١٩٦٤.
٨. علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام «السيرة النبوية»، الجزء الأول، بغداد، مطبعة الزعيم، ١٩٦١ م.
٩. فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، لبنان، منشورات الأهلبي لعام، ط ١، ١٩٩٨.
١٠. النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧ م.
11. Gibb, H. A. R., Mohammedanism: An Historical Survey (1949) Retitled Islam: An Historical Survey, Oxford, 1980.
12. Lammens, Henri, Le Berceau de L'Islam, L'Arabie Occidentale à La Veille de L'Hégire. Ier volume, Le climat, Les Bédouins, Roma, 1914.
13. ———, L'islam, Croyances et Institutions, Imp Catholique Beyrouth, 1943.

الرؤية والمناهج الاستشراقية

في قراءة هشام جعيط للسيرة النبوية (دراسة تحليلية نقدية)

خديجة بن السايح^١

مقدمة

في ظلّ تصاعد المدّ الحداثيّ في العالم الإسلاميّ شحذت همم المفكرين المسلمين وارتفعت أصواتهم من أجل إعادة النظر في مجمل مكنونات التراث الإسلاميّ، والدعوة إلى ضرورة تجديده، فاتّجهوا نحو تحديثه من خلال قراءة حداثيّة للنصّ الدينيّ (القرآن الكريم والسنة النبويّة الشريفة) من أجل صياغة فهم معاصر لها يتلاءم مع مستجدّات العصر. وعليه تمّ إنجاز هذه المقالة لتسليط الضوء على قراءة هشام جعيط المعاصرة للسيرة النبويّة، التي تناولت الظروف والملابسات التاريخيّة والدينيّة لشخصيّة الرسول ﷺ وسنته الطاهرة، زاعماً التجديد في مجال السيرة المحمّديّة، مؤكّداً على تقديم طرح مغاير مبنيّ على منهج عقليّ تفهيميّ، متجاوزاً للسردية الاستشراقية والرؤى التراثية للسيرة النبويّة الشريفة.

أهميّة الموضوع

تكمن أهميّة هذه الدراسة في أنّها تعمل على تسليط الضوء على السيرة النبويّة في ظلّ الفكر الحداثيّ، من خلال الوقوف على قراءة هشام جعيط المعاصرة لتاريخيّة السيرة المحمّديّة، كما تعمل على إبراز خلفيّة الاستشراقية وتناقضاته الفكرية، إضافة إلى مناقشة مقارباته المتناقضة أثناء تجديده لسيرة الرسول ﷺ.

١. خديجة بن السايح طالبة دكتوراه (مخبر الدراسات الإسلامية) سنة رابعة في تخصّص الفلسفة العربيّة المعاصرة، بقسم الفلسفة جامعة الأغواط، إشراف الأستاذ الدكتور ميلود حميدات أستاذ فلسفة التربية بجامعة الأغواط.

الإشكالية

تتمحور إشكالية هذه الدراسة حول قراءة هشام جعيط لسيرة الرسول محمد ﷺ، داعياً لتحديثها وتجديدها، باعتباره مفكراً حديثاً متخصصاً في التاريخ الإسلامي، ناقداً للفكر الاستشراقي والقراءات الأصولية للتراث الإسلامي، وعليه نتطرق إلى صياغة الإشكالية على النحو الآتي:

- ما طبيعة الرؤية الاستشراقية في القراءة الحديثة لهشام جعيط لسيرة النبوة؟
- أو بعبارة أخرى إلى أي مدى تأثر هشام جعيط بالمناهج الاستشراقية أثناء تحديثه لتاريخية السيرة المحمدية؟

الدراسات السابقة

وفيما يخص الدراسات السابقة المتصلة بموضوعنا هذا، فهي:

١. العرابي نجاة: السيرة النبوية والقراءات المعاصرة هشام جعيط أنموذجاً، رسالة ماجستير، جامعة وهران (٢٠١٢-٢٠١٣م).
٢. عباسي نوال: الفكر العربي بين الأصالة والتجديد هشام جعيط ومحمد عزيز الحبابي أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر (٢٠١٥-٢٠١٦م).
٣. لطفي بن ميلاد: الاستشراق في فكر هشام جعيط، الندوة الدولية حول الاستشراق، تونس: ٠٨-١٠-٢٠٠٩م.

منهجية الدراسة

اعتمدنا في إنجاز هذه الدراسة على المنهج التحليلي النقدي، من أجل إبراز المنطلقات الفكرية لمشروع هشام جعيط الحديث لسيرة الرسول ﷺ. والوقوف على خلفياته الفكرية لتوضيح مواقفه من الفكر الاستشراقي، ونقد تناقضاته الفكرية، ومنطلقاته المنهجية في فهمه الجديد للسيرة المحمدية.

وقد جاء تقسيم الدراسة على النحو الآتي

تألف هذه الدراسة من مقدّمة (كتوطئة للموضوع) ومبحثين، تطرّقنا في المبحث الأوّل إلى ضبط موقف جعيط من الاستشراق والمستشرقين، ناقشنا من خلاله ثلاثة مطالب تناولنا فيها مفهومه للفكر الاستشراقيّ، ونقده لأطروحات المستشرقين في مجال التراث الإسلاميّ، وادعاه للتجديد في تناوله للسيرة النبويّة. أمّا المبحث الثاني فعالجنا ضمنه قراءة جعيط لتاريخيّة السيرة المحمديّة والحديث الشريف، إذ تطرّقنا إلى كشف الرؤية الاستشراقية التي سقط فيها جعيط في تحليله لنسب الرسول، وتاريخيّة مولده وأكذوبة قثم كاسم للنبيّ. كما ناقشنا قراءة جعيط للحديث الشريف، ثمّ توصّلنا إلى خاتمة ومجموعة توصيات.

أولاً: موقف هشام جعيط من الاستشراق والمستشرقين

١. مفهوم الاستشراق عند هشام جعيط

لقد كان تخصّص هشام جعيط في مجال دراسات التاريخ الإسلاميّ سبباً جوهريّاً في اصطدامه بالاستشراق، الذي طالما اعتبره المستشرقون حكراً عليهم على حسب رأي جعيط، الذي قرّر الاهتمام بالفترة الإسلامية الأولى منذ أواسط الستينيّات^١، وهكذا عمل هشام جعيط على التفوّق على الطرح الاستشراقيّ في مجال التاريخ الإسلاميّ، إذ كان تعامله بالفعل مع الاستشراق من خلال كتابه الكوفة نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة. إذ أولى له باباً بعنوان الاستشراق والمدينة الإسلاميّة. ثم قرّر بعدها الغوص أكثر في أعماق الاستشراق، وتحليله للبنى الاستشراقية وفهمها، فخصّص فصلاً بعنوان سيكولوجيّة الاستشراق، في كتابه الشهير أوروبا والإسلام، الذي عبّر فيه عن جملة مفاهيمه عن الفكر الاستشراقيّ.

- يكمن مفهوم هشام جعيط للاستشراق في أنّه حركة فكريّة ظهرت في أوروبا تركز على خلفيّتين أساسيتين: أوّلها الخلفيّة المسيحيّة، وثانيهما النزعة الأوروبيّة، دون أن يغفل عن العلمانيّة الأوروبيّة، والهدف من هذا كلّ في نظره هو خدمة الأساس الفكريّ للاستشراق، المتمثّل في

١. ابن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، ١٣١.

توجيه العداء للإسلام والمسلمين؛ إذ أكد جعيط على الخلفية المسيحية للاستشراق، باعتبارها محرّكاً رئيساً للفكر الاستشراقي، فيقول: «إن أوروبا التي يرجع إليها الاستشراق هي أوروبا المسيحية القروسطية»^١؛ ذلك أن المسيحية تمثل الغرب برمته في نظر جعيط، إضافة لتأكيدهِ على العلمانية، باعتبارها نتاجاً غريباً، وبذلك يصبح الاستشراق في نظر هشام جعيط موجّهاً للعداء نحو الإسلام، باعتباره يمثل عقدة المغايرة للآخر، إذ يقول: «وكان تلك الصلة المطوّلة مع ثقافة أخرى تعيد له وعيه الحادّ بتميّزه الذي يؤكّد عليه خوفاً من فقدانه أو ذوبانه. هناك دوماً مأساة الاتصال الثقافي... تعميمه يهدّد بتفكّك الأنا، وتفجير انسجامه»^٢. لذلك ركّزت الأيديولوجية الاستشراقية على الخلفية المسيحية، باعتبارها تمثل الغرب على الرغم من الرؤية العلمانية له، كلّ ذلك كان الغرض منه النيل من الإسلام إذ يقول جعيط: «استخدم الاستشراق المسيحية والعلمنة المعاصرة، كلّاً بدورها؛ لآتهام الإسلام اعتباطاً إمّا بنقص في الروحانية، وإمّا بالجمود التيقراطي»^٣.

كما يرى جعيط أن الاستشراق تعامل مع الشرق الإسلامي وفق النزعة الأوروبية أثناء تعايطه مع الإسلام وتاريخه وحضارته، فالنرجسية الأوروبية للاستشراق كانت واضحة خلال مقارنات غير عادلة للشرق الإسلامي.

كما ورد على لسانه «أن يقوم العالم الغربيّ الصادق، والمؤرّخ الكلاسيكيّ بقوة ضدّ بعض التأكيدات الجازمة النابعة من مانوية ساذجة تقارن بين غرب ديناميكيّ، وشرق ملعون»^٤. ويتّضح جلياً إصرار الفكر الاستشراقيّ على تقديم الشرق الإسلاميّ وتصنيفه في خانة المحدوديّة والركود والهامشيّة، مقارنة بالغرب المسيحيّ الذي يعتبر الحلقة الأقوى في هذه المقارنة. وتماشياً مع الموقف الاستشراقيّ يعتبر جعيط أن الاستشراق قد فقد طابع الموضوعية

١. جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، ٤١.

٢. م. ن، ٤٠.

٣. م. ن، ٤٠-٤١.

٤. م. ن، ٤١.

بشكل كلي نتيجة تضاعف الشعور بالأنا الأوروبي، قائلاً: «إنَّ الاستشراق المتطرف مع تأكيده بقوة على أوروبية جماعية، يضع نفسه خارج ما هو عالمي وخارج ديناميكية الاتصال... حتى الاستشراق الجدّي... لم ينجح في إيجاد النقطة الحساسة التي يتم من خلالها الوصل بين داخلية الثقافة وخارجيتها»^١. والقصد من ذلك كله المحافظة على الأسس الفكرية للاستشراق، التي لم يغيرها عبر مسيرته، وفق رأي جعيط. فالرؤية الاستشراقية حسبته تنطلق من معاداة الإسلام والمسلمين وللنبي محمد ﷺ، معتبرين أن «نبوته الكاذبة أوقفت تطوّر الإنسانية باتجاه المسيحية»^٢. فظهر الاستشراق كما لو كانت مهمته الأساسية تشويه الإسلام، ومركزاً على عجزه. «... إنَّ رؤيتها لسيكولوجية الإسلام هي رؤية جامدة، أنماط إنسانية بسيطة وثابتة تنصبّ أمام أعيننا: العربي، المسلم، البربري، التركي ذو صفات ثابتة جداً دون شك»^٣.

على الرغم من ذلك، يرى جعيط أنَّ الاستشراق أخذ الطابع العلمي، باعتباره قسماً من أقسام المعرفة العلمية، خصوصاً في مجال اللغات والفيلولوجيا والتاريخ والجغرافيا والأدب والسيرة، إلى جانب التنقيب عن النصوص القديمة ونشرها وتحقيقها تحقيقاً علمياً^٤. كما يؤكّد جعيط على أنَّ هدف المستشرقين الحقيقيّ من وراء هذا البحث ليس العلم فقط، بل من أجل تنافسهم على المناصب العليا في الجامعات الأوروبية^٥. كما صرّح جعيط أنَّ الاستشراق قد احتكر لنفسه كلّ ما يخصّ البحث والعلم والمنهجية، دون غيره من الدراسات والبحوث، خصوصاً ما كتب باللغة العربية وما كتب في منطقة الشرق والعالم الإسلامي. وقد استمرّ هذا الأمر حتّى الوقت الحاضر تقريباً^٦، على حدّ تعبير جعيط، فالاستشراق ينسب لنفسه التفوق العلمي والبحث المنهج دون غيره.

١. م. ن.

٢. ابن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، ١٢٠.

٣. جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحدّات، ٤١.

٤. م. ن.

٥. ابن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، ١٢٠.

٦. م. ن، ١٢١.

وفي خضمّ تحليل هشام جعيط للظاهرة الاستشراقية وتتبع صيرورتها، صرّح بوضوح عن أفول الاستشراق وموته بعدما امتدّت مسيرته لقرون. إذ كانت بدايته، حسب رأي جعيط، خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر^١، ثم واصل مسيرته حتّى الفترة المعاصرة فأخذ تسميته (الاستشراق الجديد)^٢ على حدّ تعبيره، الذي قضى بزوال الفكر الاستشراقي، بفقدانه لرونقه ومكانته بشكل نهائيّ، فتحدّث هشام جعيط عن استشراق يحضر ثم يموت^٣، ويرجع ذلك في نظره لأسباب أهمّها:

- اندثار وموت أغلب رجال الفكر الاستشراقيّ، وأكثرهم معرفة وتضلّعًا وإطلاعًا على المصادر كجوزيف شاخت وبرنارد لويس وغيرهما.

- فقدان أوروبا لمركزيّتها وهيمنتها على العالم، خصوصًا بعد انتشار المدّ التحرريّ من حركات الاستعمار الغربيّ، الأمر الذي تسبّب في تقلّص الاستشراق على اعتبار أن الاستعمار والامبريالية كانا وجهًا من أوجه الاستشراق المهمّة، الباعثة للبحث والدراسة وفق مفهوم جعيط.

- فقدان الاستشراق لتوهّجه العلميّ، نتيجة ظهور حقول علميّة جديدة، أكثر فاعليّة وعلميّة ومنهجية، كالعلوم السياسيّة والاجتماعيّة لدراسة الشرق الإسلاميّ العربيّ، من وجهة تاريخيّة تتضمّن تاريخ الأديان^٤. كما فعلت الجامعات الكبرى في الغرب كالجامعات الأمريكيّة، الأمر الذي أدّى إلى تراجع الحركة الفكرية الاستشراقية والانصراف عنها.

٢. المستشرقون في نظر جعيط

- لا تختلف نظرة جعيط للمستشرقين كثيرًا عن نظره للاستشراق، ذلك أنّ المستشرق قد استقى أيديولوجيته من مرتكزات الفكر الاستشراقيّ، القائم على النزعة المسيحيّة من

١. ابن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، ١١٩-١٢٠.

٢. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤.

٣. المزوغي، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ٤٣-٤٤.

٤. ابن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، ١٢١.

جهة، والمركزية الأوروبية من جهة أخرى، إذ يقول: (...فالمستشرق يؤكد على نموذجية مصير أوروبا)^١، حيث عمل المستشرقون على تصدير نموذج الغرب الأوروبي المسيحي كمثال أعلى يحتذى به. كما يؤكد جعيط أنه لا يوجد فارق بين نمط المستشرق الكلاسيكي والمستشرق المعاصر، فهناك نقطة تلاق تجمع بينهما تكمن في إيمانها بنفس المنطلقات الفكرية القائمة على «الغربية اليائسة والمسيحية بشكل خاص تفتتح على التسامي العالمي»^٢، وفقاً لتعبير جعيط، الأمر الذي يدفع المستشرق إلى الدخول في مقارنة بائسة بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي، مثل المقارنة بين شخصية محمد وشخصية المسيح^٣، وهذه مقارنة تفتقد للعدل تماماً إذ يظهر النبي محمد ﷺ بصورة غير لائقة تماماً مقارنة مع شخصية المسيح.

- كما تعتبر نظرة هشام جعيط للمستشرق نظرة راديكالية، إذ صوره مهزوزاً تائهاً ومتشرداً عاجزاً عن تحديد وجهته ومواقفه، فيقول: «المستشرق الذي لا يعرف في نهاية المطاف إلى أي جمهور يتوجه...»^٤، وهكذا بدا الفصام واضحاً لدى المستشرقين الذين لم يتمكنوا من تحديد وجهتهم، وأي فريق يخاطبون، الغرب الأوروبي المسيحي أم الشرق الإسلامي. ثم اتجه جعيط إلى أبعد من هذا بكثير، إذ وصل به الأمر إلى التقليل من شأن بعض المستشرقين؛ لأنهم لم يحظوا في نظره على الشهرة في بلدانهم الأصلية، التي لم يكونوا معروفين فيها فيقول جعيط: «...كان لديه عدة مفكرين كبار لم يعرفوا في مجتمعهم أمثال غولدرزير وبيكر وفلهاوزن وماسنيون...»^٥، فكيف يمكن هؤلاء الخوض في الحضارة الإسلامية وتراثها العريق، وهم ليسوا على قدر هذه المسؤولية؟.

- بعدما قام جعيط بتحليل سيكولوجي للاستشراق والمستشرقين، خلص إلى تصنيفهم

١. جعيط، أوروبا والإسلام، ٤٠.

٢. م. ن، ٤٣.

٣. م. ن، ٤٠.

٤. م. ن، ٤٠.

٥. م. ن، ٤٤.

على النحو الآتي:

١. مستشرقون شديداً التعصب للمسيحية مثل رينان ودوزي ولا مانس.
٢. مستشرقو الفترة الاستعمارية مثل غولدزيهر وبيكر وسنوك هرغرونج.^١
- بالنسبة للصنف الأول من المستشرقين فهم يمثلون (أسياد الجريمة رينان لامنس ودوزي)^٢. وفقاً لرأي جعيط الذي لم يأت من فراغ، بل كان نتيجة ظلمهم وتجنّهم على الحضارة الإسلامية، ومواقفهم التعسفية إزاء التاريخ الإسلامي. أمّا بالنسبة لرينان، فيدخل ضمن المستشرقين العنصريين تجاه الإسلام والمسلمين، فهو لم يتوان من التقليل من شأنهم فيقول: «...عبودية الفكر الشرقي وعن صدّ تطوّر العلوم في بلاد الشرق»^٣ فالمستشرق رينان كان قاسياً وغير عادل في مسألة التعامل مع الإسلام، في مجال تطوّر الثقافتين والفكرتين للمسلمين، وحصر كلّ ما له علاقة بالإنتاج العلمي والفكري داخل دائرة الغرب. أمّا بالنسبة للمستشرق لامنس، فاعتبر جعيط أنّ تعامله مع الإسلام تميّز بمكر واسع لا يقل خطورة عمّن سبقه، وشرح جعيط هذا التصرف في قوله: «نفى الإسلام خارج ذاته»^٤؛ وبذلك يحصر الإسلام داخل الصحراء والبادية باعتبارها حدوداً له، كما كان لامنس متعاطفاً مع القوى المعادية للإسلام كما ورد في قوله: «على غرار الأمويين ممثلي الأرستقراطية المعادية للإسلام»^٥. ذلك أنّ انتصار الإسلام ينعكس بشكل سلبي على الامتداد المسيحي في الشرق الإسلامي، وهذا الموقف ينمّ عن عداوة واضحة للإسلام. أمّا بالنسبة للمستشرق الهولندي دوزي، فأعاب عليه جعيط قضية مقتلة الحرّة باعتبارها

١. ابن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، ١٣٣.

٢. المزوغي، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ٥٣.

٣. جعيط، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحدائق، ٣٤.

٤. م. ن، ٣٩.

٥. م. ن، ٤٢.

٦. المزوغي، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ٥٣.

«ردّ فعل المبدأ الوثنيّ ضدّ المبدأ الإسلاميّ»^١؛ إذ يخلّل قمع أهل المدينة من طرف معاوية، وتبرز الإسلام وفق صورة همجيّة دمويّة.

أمّا الصنف الثاني من المستشرقين الذين ينتمون للفترة الاستعماريّة، أمثال المستشرق المجري غولديزير، فيؤكّد جعيط على سلبية مواقف تجاه الإسلام، من خلال كتاباته التي روّجت لصورة قائمة عن الدين الإسلاميّ، الذي وصفه بالعدوانيّة والتطرّف خلال مسيرته التي خاضها، ويرى أنّ السبب وراء تطرّف الإسلام يرجع إلى طبيعة العقليّة العربيّة، والفكر العربيّ القائم على العدوانيّة باعتباره دين حرب^٢، ويعمل على تحقيق الطموحات السياسيّة وفق حدّ السيف، مما جعله يأخذ طابع الدمويّة والتطرّف.

ولم يختلف المستشرق الهولنديّ سنوك هرغرونج عن نظيره غولديزير، حسب رأي جعيط، فتتلخّص آراؤه حول الإسلام كدين سياسيّ «ذو مزاج عصبيّ حسّاس منحرف»^٣، بقصد إبراز الإسلام كدين قائم على الصراع والتعصّب. كما يرى جعيط أنّ المستشرق بيكر كان مجحفاً حين «قلّص الثقافة الإسلاميّة إلى هيلينيّة آسيويّة شيئاً فشيئاً»^٤.

إضافة إلى التطرّق إلى العديد من المستشرقين، حتّى مستشرقو الفترة المعاصرة لم يخرجوا من دائرة التشويه والهرطقة أثناء تعاطيهم مع تاريخ الحضارة الإسلاميّة وتراثها الفكريّ والدينيّ. - وعلى الرغم من ذلك استثنى جعيط المستشرق الفرنسيّ جاك بارك من دائرة الاهتمام تلك؛ لاعتباره مستشرقاً مختلفاً تماماً، لا ينتمي للفئات السابقة، ويستحق الإعجاب والتقدير والاحترام، إذ تعبّر أفكاره عن عقل كبير وفكر متفتح، الأمر الذي جعله يحظى بكمّ كبير من الإطراء والتمجيد من طرف جعيط، فيقول: «...الرجل أنتج الكثير، ومجالات اهتماماته

١. جعيط، أوروبا والإسلام، ٤٢.

٢. ابن ميلاد، الاستشراق في فكر هشام جعيط، ١٤٣.

٣. م. ن، ١٣٤.

٤. م. ن، ١٣٥.

قد اتسعت لتشمل أقصى المغرب إلى أقصى المشرق... إنه عمل رائع ومجدٍ أيضًا للفكر الاستشراقي^١، يعتبر جعيط أن بارك أنثروبولوجيً وسوسيولوجيً، ليكون بذلك قد تجاوز الاستشراق الكلاسيكي الحاقده على الإسلام، لأنه اتَّجه إلى دراسة الحقبة المعاصرة التي شهدت المدَّ الاستعماري^٢، ويمكن تفسير إعجاب جعيط بشخصية جاك بارك؛ لابتعاده عن مجال مقدَّسات الإسلام، من قرآن كريم وسنة نبوية، باعتبارها خطوطاً حمراء وجب مراعاتها، وبذلك يكون قد استثنى نفسه من المستشرقين الحاقدين على الدين الإسلامي أمثال شاخت وغولدزيهر وغيرهما.

٣. نفي تهمة السقوط في الرؤية الاستشراقية وادعاء التجديد

خاض هشام جعيط غمار القراءات الحديثة للنص الديني، رافعاً شعار التجديد في مجال السيرة النبوية، وذلك وفق إعادة قراءتها وفهمها فهماً حديثاً معاصراً، باعتباره مؤرخاً مختصاً في التاريخ الإسلامي. لكن ما يمكن ملاحظته يكمن في كثرة الوعود التي تعهدها جعيط، مؤكداً من خلالها على أصالة طرحه وجدة استنتاجاته؛ لاجتناب مجمل التهم التي يمكن أن تطاله؛ إذ يعتبر الاستشراق أولى التهم جاهزيةً وأشهرها على الإطلاق، يحاول مجمل القراء الحديثين التخلص منها مسبقاً كنوع من الدفاع عن تميز أبحاثهم وأصالتها. فعلى غرار جعيط نجد محمد أركون ينتقد الفكر الاستشراقي، مؤكداً على هزلة مناهجه في مجال الإسلاميات التطبيقية التي أبدع فيها بعيداً كل البعد عن أي آراء استشراقية، الأمر الذي دفع «بأركون وهاشم صالح بنعت المستشرقين بالتعجرف والوقاحة والثقة المفرطة بالنفس»^٣، إلى جانب الجابري الذي سعى هو الآخر إلى التملص من شبهة الاستشراق رغم إعجابه بالمستشرقين، فيقول: «أؤكد اليوم كما أكدت بالأمس، عندما سُئلت عن مدى حضور فكر المستشرقين فيما كتبت، أؤكد أنني أبذل كلَّ

١. المزوغني، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، ٧٣.

٢. م. ن، ٧٢-٧٣.

٣. م. ن، ٥-٦.

جهدي، عندما أشرع في التفكير والكتابة في موضوع ما؛ لأنسى جميع ما كُتب في الموضوع»^١. يظهر تملّص هشام جعيط من الاستشراق واضحاً جلياً في ثلاثيّة السيرة النبويّة، التي عكف على دراستها طوال سنين عدّة، الأمر الذي جعله يسارع في نفي أيّ صلة يمكن أن تجمعها بالفكر الاستشراقيّ، ممّا دفعه إلى التنصّل سلفاً من تهمة الاستشراق، فافتتح مقدّماته لثلاثيّة السيرة النبويّة، وكأنّه يُقسّم على تميّز قراءته على مجمل ما طرح من قبل في مجال السيرة النبويّة؛ إذ أبدى حرصه الشديد على تأكيد أصالة بحثه المتمثّل في مشروع السيرة النبويّة، جازماً في الوقت عينه أنّه قد تجاوز كلّ الترهّات الاستشراقيّة، معتمداً على رؤية خاصّة به لا يمكنها أن تحاكي النموذج الاستشراقيّ، لا من بعيد ولا من قريب.

ففي الجزء الأوّل من مشروع ثلاثيّة السيرة الذي أصدره سنة ١٩٩٩م الموسوم بالوحي والقرآن والنبوة، عكف جعيط في مقدّمته على تأكيده على تفرّده البحثيّ والمنهجيّ الذي عالج عن طريقه سيرة الرسول محمد ﷺ، قائلاً: «ولقد حاولنا في هذا الكتاب الاعتماد على المعرفة واعتماد منهج عقلائيّ تفهيميّ لم نجده لا عند المسلمين القدامى من أصل السير والتاريخ الحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين، وأكثر من ذلك إنّ المستشرقين على سعة اطلاعهم لم يأتوا ببحث يُذكر في هذا الميدان، وتبقى دراستهم هزيلة...»^٢، ثمّ انطلق في مقدّمة الجزء الثاني الموسوم تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، فتناول في هذا الجزء سيرة النبي محمد ﷺ قبل البعثة وبعدها، الأمر الذي جعل مقدّمة هذا الجزء كأنّها عهد قطعه جعيط على نفسه، واعدّاً به القراء والمفكرين بأنّه سعى لتقديم بحث تطبعه الجدّة والأصالة، نافياً كلّ صلة يمكن أن تجمعها بالخلفيّة الاستشراقيّة، التي تجاوزها فيقول: «إنّ ما سنحاوله هنا هو إعطاء نظرة أنثروبولوجيّة للثقافة العربيّة قبل الإسلام أوّلاً... جاهدين في تجاوز بعض تناقضات المستشرقين... لا تلتزم أعمال المستشرقين بالانسجام المنطقيّ، فإمّا تنفي قيمة خبر ما، وإمّا تمنحه الثقة الكاملة... وإمّا الدخول في قصص

١. السكران، التأويل الحدائيّ للتراث، التقنيّات والاستمدادات، ٧٤.

٢. جعيط، في السيرة النبويّة، ١: ١٢.

وترّاهات»^١، ذلك أنّ أعمال المستشرقين لا ترتقي أصلاً لمكانة البحث العلمي، حسب جعيط، سواء الاستشراق الكلاسيكي أو المعاصر، خصوصاً أنّ جعيط ذكر في مقدّمته في هذا الجزء أنّه تطرّق لموضوع السيرة النبويّة من زاوية لم يتطرّق لها الاستشراق عبر مسيرته الطويلة في دراسته للتراث الإسلاميّ. مصرّاً على تفرد طرحه، كما ورد على لسانه «وكم جرحنا من بعض كتابات المستشرقين، الذين سمحوا لأنفسهم أن يسلّطوا الضوء على شخصيّة محمّد من وجهة نظر أخلاقيّة أو دينيّة، ومن بين هؤلاء من هم علماء مثل توراندري، الذي كتب كتاباً معمّقاً قيماً عن الرسول، ليختمه بصورة قائمة عن شخصيّته. ومنهم من كتب من موقع أيديولوجيّ معيّن كأن يكون مسيحياً أو ماركسياً»^٢. يرى جعيط أنّ هناك جمعاً من المستشرقين تناولوا السيرة النبويّة بالدراسة والتحليل وفق مجالات مختلفة، مثل نولدكه وبلاشير غولدزيهر وشاخت^٣، وعلى الرغم من أنّهم من كبار المستشرقين الإسلاميين، إلّا أنّ ما قدّموه لا يرتقي إلى منهجيّة البحث الصحيح. وينطبق الأمر نفسه على الاستشراق الأكاديميّ، الذي أضفى عليه طابع العبثيّة والضيق الفكريّ، من حيث طرق البحث والطرح، مروراً بالاستشراق الأنجلوسكسونيّ، الذي نعتّه جعيط بالهرطقة لاحتوائه على الخرافات، إلى جانب الاستشراق الجديد الذي حكم عليه بالقصور المنهجيّ التاريخيّ^٤. وهكذا يظهر الاستشراق قاصراً عن تقديم أيّ معرفة جدّية، في مجال المقدّسات الإسلاميّة، ويفقد بذلك طابع الموضوعيّة في دراسة السبب الذي أدّى بجعيط إلى أن ينأى بنفسه عن دائرة شبهة الفكر الاستشراقيّ ليبدع الجديد في موضوع السيرة.

أمّا الجزء الثالث من سلسلة السيرة النبويّة، فكانت بعنوان مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام. إذ واصل هشام جعيط نفى شبهة التأثير بالفكر الاستشراقيّ، فلم تخلُ مقدّمة هذا الجزء من وسم دراسته للتراث الإسلاميّ بالجدّة، وفق رؤى متفتّحة ومناهج عقلية نفهميّة

١. م. ن، ٢: ١٥.

٢. م. ن، ٢: ٦.

٣. م. ن.

٤. م. ن، ١٠-١٤.

نقدية، لكنه لم يصرح بالأمر مثلما فعل في الجزئين الأول والثاني، ففضّل الأسلوب غير المباشر، ليوضح مقاصده التي يرمي الوصول إليها في الجزء الثالث، قائلاً: «لقد عرضت هنا مخطّطاً عاماً لمسيرة محمد في المدينة ليتوضّح مقالي، وسأحاول في مجرى الكتاب تحليل وتشريع البنى، ساعياً إلى جعله مفهوماً بالعقل معوّلاً على المصادر ونقدها... وإخضاعها لقانون الحقيقة الواقعة، مشكّكاً في الكثير من تأكدها وثوابتها... ففي السّير هناك خيال دافق وتفاصيل غير مقنعة وفق ذلك غير مجدية لفهم الأمور»^١؛ إذ يؤكّد على تقديم قراءة واعدة، تدلّ على طرحة الجدّي والجديد، واختلافه عن كلّ من سبقه في هذا المجال، ولكن السؤال المطروح هنا: هل سيكون هشام جعيط وفياً لعهد هذا؟!

ثانياً: أثر الرؤية الاستشراقية في قراءة جعيط للسيرة النبوية والحديث الشريف من خلال مناهجهم

١. تاريخية الرسول محمد ﷺ واقع نسبه، وأصل تسميته

أ. قراءة جعيط لنسب الرسول ﷺ

تكلم جعيط على نسب رسول الله ﷺ، ولم يختلف كثيراً مع ما هو موجود في السّير من حيث تسلسل نسبه الشريف، لكن سرعان ما تغيّرت الكثير من الحقائق عندما بدأ بتطبيق ما أسماه منهج الصرامة الذي يدّعيه. هكذا بدأت رؤيته تتّجه نحو ما أنتجه المستشرقون حول السنّة النبوية الشريفة، إذ قدّم شخصية قصي جدّ الرسول بصورة باهتة كما فعل نظرائه من المستشرقين، فهو يرى المصادر قد ضحّمت دور شخصية قصي لا لشيء إلاّ لأنّه جدّ للرسول ﷺ^٢؛ إذ نسبت إليه أدواراً كبرى، معظمها يدخل في نطاق الأساطير، حسب رأي جعيط، الذي أرجع هذا الصّيت الذي حاز عليه قصي إلى أنّه جدّ للرسول، فيقول: «ما هو أكثر استغراباً بالنسبة للمؤرّخ هو أنّ الجدّ الأوّل والحفيد محمد قاما، الواحد تلو الآخر، بعد مرور قرن ونيف بأدوار تأسيسية ذات

١. م. ن، ٣: ١٥-١٦.

٢. م. ن، ٢: ١١٩.

قيمة عليا^١. علمًا بأنّ الحقائق التاريخية أثبتت أن قصي كان سيّدًا من سادات قريش. لم يتوقّف جعيط عند هذا الحدّ، بل تطرّق أيضًا لشخصيّة عبد الله والد الرسول محمد ﷺ، تلك الشخصيّة التي لم تسلم من منهج جعيط العقلائي والصارم في رأيه. والواضح أنّ أطروحات هشام جعيط لم تختلف عن المنتج الاستشراقي في مجال السنّة، بل نجده يدور في فلك المستشرقين من حيث التحليل والتركيب، وحتى الاستنتاجات، فيؤكد لنا جعيط أنّ اسم والد الرسول محمد ﷺ لم يكن (عبد الله) فالاسم الحقيقي بعيد كلّ البعد عن هذا، فيقول: «الراجح عندي أنا أبا محمد لم يكن اسمه عبد الله، وإنّما له اسم آخر»^٢، ويرجع جعيط السبب إلى القاعدة القرشيّة التي تقول حسب رأيه: «أنّ أسماء الآباء والأجداد والأعمام تتكرّر بين الأجيال، فكلّ الأسماء المقرونة بالآلهة في عائلة النبي ﷺ عبد مناف وعبد العزى وعبد شمس، أمّا عبد الله فلم يكن في المتداول عندهم»^٣.

وهذه رؤية استشرافية بامتياز؛ إذ ذهب بعض المستشرقين إلى الطعن في حقيقة اسم والد الرسول (عبد الله)، بل كان يحمل اسمًا من بين الأسماء الوثنيّة^٤، التي أشار إليها جعيط من قبل. لكن ما ورد في السّير يوضّح عكس ذلك، إذ أكّدت أنّ عبد الله هو الاسم الأصليّ لوالد الرسول محمد ﷺ فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هشام بن عبد مناف...^٥، ذلك أنّ اسم عبد الله وجد عند العرب في الفترة الجاهليّة، وكان ضمن الأسماء الواردة في الكتابات الجاهليّة والشالّيّة والنصوص النبطيّة^٦.

والحجّة الثانية التي اعتمد عليها جعيط في إنكار اسم عبد الله كاسم حقيقيّ لأب الرسول، هي حجّة استشرافية مؤكّدة، فهو يرى أنّ الراجح من أنّ محمد ﷺ قد غيّر اسم والده بعد الإسلام لتخلّص من أسماء العهد الوثنيّ كما فعل مختلف الصحابة بعد الإسلام، ذلك أنّ جعيط يستبعد

١. م. ن.

٢. م. ن، ٢: ١٤٦.

٣. م. ن.

٤. علي، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبويّة، ١١٦.

٥. م. ن، ١١٥.

٦. م. ن، ١١٦.

عبد الله تمامًا، فيقول: «وتكون الصدفة كبيرة أن يكون اسم أب الرسول عبد الله، فالمعقول أنه هو الذي سمّاه بهذا الاسم»^١.

هذه الفكرة نفسها طرحها المستشرقون، مشكّكين في حقائق اسم والد الرسول، زاعمين أن اسم عبد الله، وهو اسم أطلقه الرسول محمد ﷺ على أبيه، فقام بإعادة تسميته إلى عبد الله، ويرجعون ذلك للقاعدة الإسلامية التي تعمل على تحويل أسماء الجاهلية إلى أسماء إسلامية^٢، وبذلك يعيد جعيط إنتاج المستشرقين وما ورد لديهم في مجال السيرة، إذ اشتهر المستشرقان «كايتاني» و«شبرنكر» في تزوير حقائق سيرة الرسول محمد ﷺ وتشويهها، إذ كانا يعتمدان على رواية السير الضعفاء والمتروكين^٣ في بناء آرائهم ومواقفهم من أجل الطعن في الرسول ونسبه وتاريخه.

ولم يكن جعيط ببعيد عما ذهب إليه من مواقف وأحكام ومناهج وحتى الاستنتاجات، فلم تصل قراءته الحداثيّة ومناهجه المعاصرة إلى جديد، غير استهلاك الفكر الاستشراقي المشوّه لسيرة الرسول والطعن فيها.

ب. تاريخيّة مولد الرسول ﷺ وبعثته

مما هو متداول في السير أن ميلاد الرسول محمد ﷺ كان حوالي ٥٧٠ و ٥٧١ م، لكن جعيط لم يثق في كلّ ما ورد من أخبار ميلاد الرسول حول هذا التاريخ، وحتى ما يتعلّق بهجمة أبرهة، ولم تختلف مزاعم جعيط حول التشكيك في حقيقة مولد الرسول ﷺ عن مزاعم المستشرقين، الذين انتقدتهم في مواطن سابقة كما وضحنا ذلك في الحديث عن آراء جعيط حول المستشرقين. ومن الغريب أن نجد هشام جعيط ينحو نحوهم في أرخنة السيرة النبويّة، وهو الذي امتنع من هزلة طرحهم.

يرى جعيط أنه: «لم يولد محمد في رأيي قبل ٥٨٠ م أو حواليها أو بعدها، وكلّ ما ذكر عن

١. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤٦.

٢. علي، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ١١٦.

٣. م. ن، ١١٩.

سنة ٥٧٠ م لا يصمد أمام الفحص»^١. إنّ مزاعم جعيط هذه لم تأت من فراغ، إذ سبقه إليها عدد من المستشرقين، فقد شكّك المستشرق بروكلمان من قبل في حقيقة تاريخ مولد الرسول رافضاً أخبار السّير التي ميّزت مولد النبي محمد ﷺ كواقعة الفيل، كما استبعد أن تكون سنة ٥٧٠ م تاريخاً مضبوطاً يحدّد مولده. وقد أحال فكرته هذه إلى المستشرق لامنس^٢ الذي طعن هو الآخر في عدد من تواريخ السيرة؛ لغرض التدليس والتشكيك لتضليل حقائقها. إضافة إلى المستشرق منتغمري وات، الذي رفض كلّ الروايات الإسلامية المتعلقة بحياة الرسول ﷺ قبل البعثة؛ لأنّها غير موثوقة في رأيه، ومحرّفة لآراء فقهية فيقول: «... القارئ يجد نفسه إزاء أرضية مهزوزة لوقائع هذا المدّ الزمني الذي يبلغ ربع قرن بين الميلاد والزواج»^٣.

لم يذهب جعيط بعيداً عمّا طرحه المستشرقون حول ملاسبات ميلاد الرسول ﷺ؛ إذ استبعد هو الآخر تزامن مولد النبي مع عام الفيل، فيقول: «ولا يوجد أيّ سبب لكي يولد محمد على أيّة حال عام الفيل...»^٤. فهو يرى أنّ هذه التواريخ لا تصمد أمام النقد التاريخي. كما شكّك في صحّة التواريخ المذكورة عن عام الفيل إضافة إلى طعنه في حقيقة حدوثها^٥، وهكذا يصبح تاريخ مولد الرسول ﷺ مبهمًا تمامًا في نظره. وهذا ما أكّده المستشرق وليم موير، الذي رفض أن يكون ميلاد الرسول متزامنًا مع عام الفيل، مقللاً من قيمة المصادر الإسلامية التي فشلت في رأيه في سلسلة الأحداث قائلاً: «إنّ ما اشتملت عليه المصادر من أخبار هذه المرحلة، ليست له قيمة كبيرة في معرفة صورة محمد التاريخية»^٦.

وتتواصل هرطقات جعيط الاستشرافية في مجال السيرة لتعبّر عن فكره المتناقض، الرافض الناقد للاستشراق، والمتأثر به في الوقت ذاته. فنجدّه يؤسّس لفريّة استشرافية، ويؤكّدها من

١. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤٣.

٢. النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لآراء (وات بروكلمان-فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، ٥٨.

٣. م. ن، ٦٠.

٤. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤٣.

٥. م. ن، ١١.

٦. الذرعاني، غالية، السيرة النبوية في كتابه المستشرقين الإنجليز، ١٢٠.

خلال ما توصلت إليه قراءته الحداثيّة للسيرة النبويّة؛ إذ زعم جعيط أنّ تاريخ بعثة الرسول ﷺ لم تكن في سنّ الأربعين، إلّا أنّ هذا الرأي يتناقض حسب طرحة مع الصرامة التامة للمنهج، والسبب في رأيه هو أنّ سنّ الأربعين هي سنّ الشيخوخة وليست سنّ الكهولة في ذلك الزمن^١، على الرغم من وجود آية صريحة تدعم صحّة الخبر لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾^٢ (الأحقاف: ١٥)، إلّا أنّه يرى أنّ هذه الآية دليل غير كاف للجزم بصحّته، فقراءته النقدية لتاريخيّة السير أحواله إلى سبب أكثر منطقية وواقعية في نظره، إذ يكمن وراء الاعتقاد بسنّ الأربعين اعتقاد دينيّ سحريّ لدى الساميين^٣، مستغرباً من إشارة القرآن لهذا الرقم العمريّ، وهذا تلفيق بين إذ يقول: «رأيت أنّ كتب السير زيادة على ما شحنت به من سنّ الأربعين معنى دينيّ سحريّ»^٤، ومن الواضح أنّ منهجية جعيط في هذا الصدد هي اعتماد صريح على توفيد استشراقيّ متمثل في المنهج الفيولولوجيّ؛ إذ صرح أنّه اعتمد على هذه الآية، لكي يبرّر موقفه: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^٥ (يونس: ١٦)، ثم بدأ يحلل ويفكّك كلمة العمر التي أرجعها وفسرها تفسيراً فلسفياً نسبة لآراء هيراقليطس، بالرغم من الفرق الكبير بين البيئة اليونانية والبيئة القرشيّة المكيّة. كان الغرض من ذلك الطعن في صحّة سنّ الأربعين لكي يقرّر جعيط أنّ النبيّ محمّداً بُعث في سنّ الثلاثين، نسبة إلى المسيح الذي بعث في الثلاثين أيضاً^٦، علماً بأنّ هذه النتائج التي توصل إليها جعيط عبر دراسة وتمحيص، كما ورد في تصريحاته، قد سبقه إليها المستشرق لامنس، الذي نقض النصّ الشرعيّ فيما يخصّ عمر النبيّ أثناء الدعوة، فيرى أنّ محمّداً لم يُبعث في سنّ الأربعين، ورجح أنّ عمر النبيّ الحقيقيّ أثناء البعثة كان ثلاثين سنة، ويقول: «...ويخرج إلى القول أنّه مادام الأنبياء

١. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤٣.

٢. م. ن، ١٤٣.

٣. م. ن، ١٤٣-١٤٤.

٤. م. ن، ١٤٤.

٥. م. ن.

٦. م. ن، ١٤٤.

يبعثون على رأس الأربعين، ومحمد قد صدع بالدعوة على رأس الثلاثين، فمحمد ليس نبياً^١. ثم يصل جعيط بعد شرحه المتواصل في نقض النص الشرعي في هذه المسألة إلى النتيجة التي تتفق مع لامنس في قضية سنّ بعث الرسول ﷺ، فيقول جعيط: (رأيت أن محمداً بُعث في الثلاثين أو حتى قبل ذلك، ولم يولد إلا حوالي ٥٨٠ م، ولم يعيش إلا خمسين سنة ونيّف)^٢. وهكذا يتضح جلياً أن هشام جعيط لم يأت بجديد في قراءته لتاريخ السيرة النبوية الشريفة، وكلّ ما قام به هو إعادة إنتاج للفكر الاستشراقي المجحف؛ لتدليس السيرة المحمدية، على الرغم من انتقاداته المتواصلة للمنهج الاستشراقي والرؤية الاستشراقية. وقد ورد في المواهب اللدنية بالمنح المحمدية أن بعثة الرسول محمد ﷺ كانت في سنّ الأربعين^٣، فقد تواردت مختلف السير والأخبار مسألة عمر النبي ﷺ وقت البعثة، فأجمعت كلّها على هذا الخبر؛ لأنه مؤكّد شرعاً، أمّا فيما يخصّ مسألة أن عمر الأربعين المقترن بالشيخوخة على حسب مزاعم جعيط، فهذا طرح غير مقبول تماماً؛ لأنه سنّ يبلغ فيها الإنسان أشدّ قوّته، كما أشار إليها القرآن الكريم.

٢. أكذوبة قُثم

خرج هشام جعيط على العالم الإسلامي في الألفية الثالثة؛ لي طرح إبداعاته وجديد قراءته المعاصرة للسيرة النبوية، زاعماً أنه أحدث فتحاً مستحدثاً في تاريخ حياة النبي ﷺ، إذ صرح بكلّ ثقة أن قُثم هو الاسم الأصلي للرسول محمد ﷺ الذي سمّي به، والسؤال المطروح هنا كيف يجزو السيد جعيط أن يقدم على هذا التصرف دون بحث وتمحيص؟! ذلك أن حقيقة الأمر أن ما قدّمه جعيط ما هو إلا أكذوبة استشراقية وطرح استشراقي متعنّت. إذ قام الباحثون المؤرّخون والمفكّرون بتنفيذها منذ مطلع ستينات القرن الماضي، إذ عمل المؤرّخ العراقي جواد علي في موسوعته تاريخ العرب قبل الإسلام، على تنفيذها ودحضها، وقد مرّ على ذلك قرابة الستين

١. النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ٥٨.

٢. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤٤.

٣. القطلاني، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ١: ١٩٥.

عامًا، ليأتي هشام جعيط ويعيد صياغتها الاستشراقية بحذافيرها ويطرحها في كتابه الموسوم تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، إذ صرّح قائلًا وبكل ثقة في نفسه: «...وهكذا يكون اسم النبي الأصلي هو قُثم»^١، زاعمًا أنّه وصل إلى هذه النتيجة بعد فحص للمصادر، وتطبيق منهجية علمية صارمة، وليبيّن صحّة ادعائه اعتمد على الحجج الآتية:

- يرى جعيط أنّ اسم الرسول لم يكن محمدًا لحظة ولادته، بل جاء في مراحل متأخرة من الدعوة، واعتمد في ذلك على سرد الآيات من السور المدنية التي ورد فيها اسم محمد، وهي: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ من سورة الفتح، وسورة آل عمران ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾، وسورة الأحزاب ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾، وسورة محمد ﴿وَأَمْنُوا بِمَا نَزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾، وسورة الصف المدنية التي ذكر اسم أحمد لقوله تعالى: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾^٢، وهكذا يستنتج جعيط مباشرة أنّ اسم محمد لم يرد في المرحلة المكية من البعثة، فيقول: «تسمية محمد لا ترد في القرآن إلّا في الفترة المدنية من نزول الوحي»^٣، وتبعًا لذلك جزم جزمًا قاطعًا أنّ اسم محمد لم يكن اسم الرسول ﷺ لحظة ولادته. وهذه النتيجة التي توصل لها جعيط بعد استقراء النصوص، دحضها المؤرّخ جواد علي منذ ستينات القرن الماضي؛ إذ فنّد أطروحات المستشرقين الذين كان لهم السبق في اسم قُثم كاسم أصليّ للرسول، لحظة ولادته وقبل بعثته. فاعتمدوا على السور المدنية الأربع، التي أكّدوا من خلالها أنّ اسم الرسول ليس محمدًا لحظة الولادة، فمحمد مجرد اسم أطلقه محمد على نفسه بعد البعثة. وهكذا استند جعيط في بناء مواقفه وتحليلاته المشكّكة في حقيقة اسم النبي على التراث الاستشراقي؛ لكي يثبت أنّ اسم الرسول الحقيقي هو قُثم. وقد رجّح جعيط ذلك معتمدًا على البلاذري في الأنساب والأشرف بخصوص

١. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤٧.

٢. م. ن.

٣. م. ن.

قوله: (عبد الله ويكنى بأبا قُثم، ويقال أبا محمد،^١ مؤكّداً على الكنية أبا قُثم، والسبب في آرائه قد يكون سمّاه جدّه عبد المطلب على اسم ابن له متوف اسمه قُثم «وسمّى العباس ابناً له بقُثم، لأنّ لقب محمد نزع الاسم الأصلي للرسول»^٢.

- زعم هشام جعيط أنّه قام بفحص مختلف المصادر والنصوص فحَصّاً نقدياً ممنهجاً، إلّا أنّ الحقيقة تشير إلى العكس، إذ صرّح البلاذري بأنّ هذا الحديث ضعيف، فقد ورد في تاريخ العرب في الإسلام أثناء حديث البلاذري عن عبد الله بن عبد المطلب، ذكر الحديث السابق وأشار إلى ضعفه. ويذكر جواد أنّ هؤلاء المستشرقين الذين شكّكوا في حقيقة النبي ﷺ، قد استندوا إلى خبر ورد في كتاب إنسان العيون في سيرة أمين والمأمون^٣ المعروف بالسّير الحلبية وهذا نصّه «وفي الإمتاع: لما مات قُثم بن عبد المطلب قبل مولد رسول الله ﷺ سمّاه قُثم، حتّى أخبرته أمّته أنّها رأت في منامها تسمية محمد، فسّماه محمد»^٤، ورد في السّير الحلبية باب تسمية محمد ﷺ.

وهذا الخبر ضعيف، وقد أشار صاحب السّير الحلبية نفسه إلى ضعفه، إذ إنّ لا يوثق به، كما أنّه لم يعبأ به كبار الرواة^٥ لضعفه، مما يدلّ على عدم صحّته. ومما هو معروف عن المستشرقين أنّهم لم يكتفوا بصحّة الخبر والحديث أو ضعفه، المهمّ عندهم هو التلفيق على حسب ما تقتضيه نزعاتهم وأهواؤهم. الأمر نفسه ينطبق على جعيط الذي اعتمد في طرحه هذا على حديث ضعيف، وخبر غير موثوق فيه واتّخذ منه حكماً، فوضع نفسه مع المستشرقين في كفة واحدة. وقد أثار المستشرق الإيطاليّ كيتاني القضية نفسها مستبعداً اسم محمد كاسم حقيقيّ للرسول، مؤكّداً أنّه ليس الاسم الحقيقيّ الذي أطلق عليه ساعة

١. م. ن، ١٤٩.

٢. جعيط، في السيرة النبوية، ج ٢.

٣. علي، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ٩٨-١٠١.

٤. م. ن، ٩٨.

٥. م. ن.

ولادته، وحكم بذلك نتيجة اطلاعه على أصل السَّير والأخبار^١ (السَّير الحلبية)، خاصّة وأنَّ اسم محمد قد ورد في القرآن ولم يرد في السَّير وفق نظر كيتاني. إضافة إلى المستشرق النمساويّ ألويس شبرنكر، الذي رفض هو الآخر أن يكون اسم النبيّ محمد نتيجة لاطّلاعه على السير الحلبية^٢ التي تمّ تأكيد أنّها ضعيفة لا ينبغي الأخذ بها.

- يرى جعيط أنّ محمدًا ليس اسمًا للرسول، بل هو عبارة عن صفة أو لقب؛ لأنّه نادر الوجود عند العرب. وقد رجّح أنّه مجرد محاكاة وتقليد من طرف الرسول للمسيح الذي يعتبر هو الآخر مجرد لقب أو صفة، وزيادة على اسمه الأصليّ عيسى. وهكذا فإنَّ اسم «محمد» ما هو إلّا صفة أو كنية مقصود بها الرفع أو إضفاء نوع من الفخامة لشخصيّة الرسول ﷺ؛ إذ يقول: «ومحمد لقب وليس باسم، واللقب صفة تلصق بالشخص، وهكذا... لقب محمد إضافة إلى فخامة دنيويّة يكسب النبيّ مقامًا رفيعًا في سيرورة الدين»^٣. والغريب هنا أنّ جعيط يحيل القارئ هنا إلى المستشرق نولدكه.

رفض عدد من المستشرقين حقيقة اسم الرسول محمد رفضًا قاطعًا؛ باعتبار أنّه لا يعدّو أن يكون صفة أو كنية للنبيّ ليس إلّا، فنجد كلًّا من المستشرق الإنجليزيّ بودلي، مؤلّف كتاب (الرسول: حياة محمد)، والمستشرق «درمنغم»، وغيرهما من المستشرقين يسعون إلى إثبات هذه المسألة، زاعمين أنّ اسم محمد مجرد لقب أو صفة أطلقها محمد على نفسه؛ إذ أظهروا تحبّطات واضحة في اسم الرسول، إذ وصل تطرّف المستشرق بودلي إلى اعتبار أنّ لفظة محمد هي (Mammet) معناها الأصنام مستقاة من كلمة (Mumety) بمعنى المجون^٤.

كما يرى جعيط أنّ اسم محمد ليس اسمًا عربيًّا، بل أرجع أصوله إلى السريانيّة، وصرّح بأنّه

١. م. ن.

٢. علي، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبويّة.

٣. جعيط، في السيرة النبويّة، ٢: ١٤٨.

٤. حمدان، الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين، ١٦٥-١٦٦.

يثبت في المصادر التي اعتمد عليها التي ترجع حقيقتها إلى المستشرق «نولدكه» قائلاً: «إن عبارة محمد مأخوذة عن السريانية، فهو ممّا لا شك فيه، ولنا حجة المصادر التي وردت بلقبى البطريق والفيلا ركس الرسميين، يقول نولدكه»^١. وفي الصدد نفسه نجد المستشرق الفرنسي بارتيمليو هوبلو يزعم أنّ اسم محمد مأخوذ من التلمود، أطلقه على النبي اليهود الذين أسلموا^٢؛ لذلك سعى كل من جعيط ومجموعة المستشرقين إلى نفي اسم محمد على النبي جملة وتفصيلاً.

كما ذكر جواد علي أنّ بعض المستشرقين أرجعوا اسم محمد إلى أصول مسيحية من الإنجيل، إذ وردت أنّ (المنحما) في الإنجيل السريانية ووردت (منحيم، مناحيم في العبرانية)، وكلّها عبارة عن صفات نعت بها العبرانيون المسيح^٣، وهذا زعمه جعيط أيضاً في مسألة محاكاة المسيحية.

يواصل جعيط هرطقاته، معتبراً أنّ اسم محمد السرياني يدخل في نطاق ما يسمّى (بالباركليس)، وهي عبارة تفيد التفخيم والرفعة اقتفاها النبي، حسب جعيط، من المسيحية، واتّخذها كصفة في المدينة، وهو من تراث المسيحية والمناوية^٤، حتّى أخذ بها طابعاً دينياً على اعتبار أنّ النبي كان يسعى إلى الرفعة بين القوم وتفخيم مكانته، وهذا زعم استشرافي، إذ ورد في تاريخ العرب في الإسلام أنّ بعض المستشرقين^٥ أكدوا أنّ الرسول يحسن اليونانية، واتّخذ اسمه محمّداً من الباركليس أو البارقليط الوارد في إنجيل يوحنا بترجمة (منحمانا، محمنا) في الآرامية التي اتّخذها المسيح^٦ لكسب الرفعة بين القوم والخروج من الضلالة.

وهكذا يتوضّح لنا أنّ كلّ مزاعم جعيط حول أكذوبة قُثم ترجع إلى أصول استشرافية خالصة من حيث المقدمات والحجج والاستنتاجات، وقد أبدت مختلف السير بطلان هذه الفرية. فقد ورد في سبل الهدى والرشاد بأنّه «لما وضعت آمنة حملها بعثت إلى عبد المطلب عند

١. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤٨.

٢. العمري، موقف الاستشراق من السنة النبوية، ٧.

٣. علي، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ١٠٦.

٤. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ١٤٨.

٥. علي، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، ٩٧.

٦. الصالح، سبل الهدى والرشاد في سير خير العباد، ١: ٥٠٦.

الكعبة تخبره أنّه ولد غلام... وأسرع إلى زوج ابنته وأخذ طفلها بين يديه، وسار حتّى الكعبة وسماه محمّداً». كما جاء في المواهب اللدنيّة بالمنح المحمّدية «أنّ أشهر أسمائه ﷺ محمّد، وبه سمّاه جدّه عبد المطلب، وذلك أنّه لما قيل له ما سمّيت ولدك؟ فقال محمّداً، فقيل: كيف سمّيته باسم ليس لأحد من آبائك وقومك؟ فقال: لأنّي أرجو أن يحمدّه أهل الأرض»^١.

يبدو أنّ جعيط والمستشرقين قد قلبوا الحقائق برمتها في مسألة اسم النبي محمد ﷺ، باعتبار أنّ محمّداً لا تتعدى كونها صفة أو كنية، وأنّ قُثم هو الاسم الأصليّ له، على حسب زعمهم، معتمدين على الرواية الضعيفة للسيرة الحلبيّة. والحقيقة أنّ الواقع هو العكس تماماً، إذ ورد في سير سيّد البشر أنّ القُثم ورد على شكل صفة، وليس اسماً حقيقياً للرسول ﷺ.

فقد استرسل الطبريّ في ذكر أسماء الرسول التي كانت ترمز لصفاته ﷺ حتّى وصل إلى قُثم، فيقول: «ومنها المتوكّل والفتاح، الخاتم الضحوك القتّال والأمين والمصطفى والرسول والنبيّ والأُمّي والقُثم، ومعلوم أنّه أكثر هذه الأسماء صفات...»^٢، كما أكّد جواد على أنّ قُثم مجرد كنية للرسول^٣ ولا ترتقي لأن تكون اسمه ﷺ، ذلك أنّ اسم الرسول الحقيقيّ هو محمّد، وهو أشهرها وأوضحها. وفي شرح معنى قُثم يرى الطبريّ أنّه يحتمل معنيين: أحدهما العطاء، يقال قُثم له يقثم قثاماً إذا أعطاه عطاء، وكان الرسول ﷺ أجود من الريح المرسلة. والثاني من القُثم، ويقال للرجل الجامع للخير قثوم وقثم، وهكذا تكون قُثم مجرد صفة للرسول، وتبطل أكذوبة جعيط التي أنشأها المستشرقون وأعاد إنتاجها من جديد، والتي لم تصمد بدورها أمام الحقائق التاريخية التي حاول جعيط طمسها.

فعن محمّد بن جبير بن مطعم قال أبوه: قال رسول الله ﷺ «إنّ لي أسماء أنا محمّد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب الذي ليس بعده نبيّ»^٤.

١. أحمد، المواهب اللدنيّة بالمنح المحمّدية، ٢: ١١.

٢. الطبريّ، خلاصة سير سيّد البشر، ٤٩.

٣. علي، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبويّة، ١٠١-١٠٢.

٤. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٢٨.

وبذلك تسقط مزاعم جعيط ويثبت استخدامه لمناهج الاستشراق في قراءته للسيرة النبوية.

٣. قراءة جعيط للحديث الشريف

أقدم جعيط في كتابه تاريخية الدعوة المحمدية في مكة خلال القسم الأول منه (جذور الإسلام) على قراءة تقويمية تفحصية، للمصادر الأساسية للسيرة ابن إسحاق والواقدي وغيرهما، ثم استرسل أثناء شرحه وتحليله في تقويم حقيقة تاريخية الحديث النبوي؛ إذ شكك كغيره من المستشرقين في تأريخه، وطعن في مسألة اهتمام المسلمين به في العهد الأول من الإسلام، قائلاً: «ليس من الثابت أن التاريخ النبوي متأثّر من البحث في الحديث خلال القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني... والأقرب أن الاهتمام بالحديث لم يكن موجوداً في القرن الأول»^١، فلم يتوان جعيط أن يحيل القارئ لهذه الفقرة إلى المستشرق شاخت، وهذه مفارقة أخرى من مفارقات جعيط الكثيرة النابعة من تناقض آرائه، كيف له أن ينتقد تعنت المستشرقين مع الإسلام، والنيل من أصالة الفكر الإسلامي من جهة، ثم يأخذ من مصادرهم أخذاً صريحاً لكي يؤسس لقراءة جديدة للتاريخ الإسلامي؟! فمن الواضح أن قراءته هذه ما هي إلا إعادة إنتاج للفكر الاستشراقي الذي قام بتقويضه من قبل.

هذه الفكرة التي طرحها جعيط، والتي تتعلّق بعدم اهتمام المسلمين بالحديث في القرن الأول أو الثاني للإسلام، هي فكرة استشراقية المنبع، بداية من شاخت الذي أخذ منه جعيط هذا الرأي، إذ عمل شاخت في كتابه (أصول الشريعة المحمدية) على التشكيك في حقيقة تدوين الحديث النبوي خلال العهد الأول للإسلام وفي القرن الأول منه، كما شكك في صحة الأحاديث برمتها^٢، واستبعد أن يكون للحديث صدى أو وجود خلال القرنين الأول والثاني للإسلام. إلى جانب جولدزير الذي نفى هو الآخر نفيًا قاطعاً أي صلة للحديث بالقرون الأولى للإسلام، فأرجعه إلى المراحل الناضجة للتاريخ الإسلامي^٣، مؤكّداً أن المسلمين لم يكن

١. جعيط، في السيرة النبوية، ٢: ٣٧.

٢. الأعظمي، دراسات في الحديث النبوي الشريف وتاريخ تدوينه، ٢٧.

٣. نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، ١١٩.

يعنيهم الحديث في المرحلة الأولى للإسلام. إضافة إلى المستشرقين موير وروبسون اللذين كان لهما الموقف نفسه، حيث يرى موير أنه لا يمكن أن يكون اهتمام ووجود للحديث قبل القرن الثاني من الإسلام، كما أنكر وجود مجموعة كتابية للسنة خلال القرنين الأولين للإسلام. إضافة إلى روبسون^١ الذي تبنى الموقف نفسه.

والواضح أن جعيط لم يقم بأي عمل يذكر سوى اجترار الفكر الاستشراقي البغيض حول التاريخ الديني للإسلام، وأن قراءته الجديدة هذه لا تمت للجدة بصلة، فهي لا تخرج عن دائرة الشكوك والطعون في الإسلام، التي زرعتها المستشرقون منذ عقود عديدة.

ويمكن الرد على أباطيل جعيط والمستشرقين في هذا الصدد، بأن المسلمين قد اهتموا بالحديث الشريف منذ العهد الأول للإسلام، حيث صحّت الأخبار من الناحية التاريخية أن الصحابة كانوا مهتمين بالأحاديث وتدوينها في عهد الرسول ﷺ مثل تدوين الصحيفة الصادقة التي قام بتدوينها كل من عبد الله بن عمرو بن العاص، وبقي الاهتمام بالحديث قائماً حتى زمن الخلفاء الراشدين^٢. وهذا يثبت أن التدوين والتأريخ للحديث النبوي بدأ منذ حياة الرسول ﷺ، أي منذ الفترات المتقدمة من تاريخ الإسلام خلال القرن الأول. وقد ذكرت العديد من المصادر التاريخية عناوين عدّة كتب في الحديث النبوي، ترجع أسماء مؤلفيها لعلماء القرن الأول الهجري، وقد ذكر بعضها ابن النديم في الفهرست^٣. وهذا تأكيد على أن الأصول الأولى للحديث الشريف ترجع إلى بداية الإسلام، إلا أن جعيط أغفل كل المصادر والحقائق التاريخية العربية الصحيحة، واتّجه إلى المستشرقين لتأريخ الحديث. وكانت نتيجة ذلك إعادة صياغة افتراءات المستشرقين حول التاريخ الإسلامي من خلال مناهجهم في الدراسة.

١. المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، ١١١.

٢. علّال، أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد، ١٥٤.

٣. المطيري، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، ١١٣.

خاتمة

تخلص هذه الدراسة لعدة نتائج تتمثل فيما يلي:

من الواضح أنّ مواقف هشام جعيط الناقدة للاستشراق والمستشرقين ناتجة عن توجّسه المفرط من اتهام قراءته الحداثيّة للسيرة النبويّة وفق خلفيّة استشراقية؛ إذ وردت قراءته الجديدة للسيرة النبويّة على شكل طعون في مختلف جوانب سيرة الرسول ﷺ، الأمر الذي أكسبها طابع التشكيك في حقائق نسبه، وتاريخ مولده وبعثته وحتى وفاته، والطعن في اسمه الشريف، معتبراً أنّ محمداً مجرد صفة من صفاته استقاها الرسول من التراث السريانيّ واليهوديّ، في حين أقرّ جعيط أنّ قثم هو الاسم الأصليّ للرسول، الذي سمّي به ساعة ولادته، وهذه فريّة استشراقية تمّ تنفيذها من قبل، إلى جانب طعنه في مسألة أصالة تاريخ الحديث، ومسألة الاعتناء به من طرف المسلمين. إذ توضّح هذه الدراسة أنّ كلّ الاستنتاجات التي وصل إليها جعيط هي نتيجة اعتماده على الروايات والأحاديث الضعيفة والمتروكة التي اعتمد عليها المستشرقون من قبل، كرواية السّير الحلبية المشكّكة في حقيقة اسم النبيّ ﷺ، ومنه ثبت التأثير بالرؤية الاستشرافية من خلال اعتماد مناهج المستشرقين.

وعليه يمكننا القول إنّ قراءة هشام جعيط للسيرة النبويّة والحديث الشريف، لا تتمّ عن أصالة تفكير، ولا عن طرح تجديديّ خالص، إنّما هو امتداد للفكر الاستشراقيّ؛ فعلى الرغم من وعوده المتكرّرة الداعية إلى فهم جديد لسيرة الرسول ﷺ وفق منهج عقليّ تفهيميّ، إلّا أنّ مشروعه الرامي لتحديث تاريخ التراث الإسلاميّ النبويّ ما هو إلّا امتداد للأفق النظريّ الاستشراقيّ، وإعادة إحياء مواقف المستشرقين الطاعنة في حقيقة السيرة المحمّدية والمشكّكة في أصالة الحديث النبويّ الشريف.

توصيات: ومنه نوصي بـ:

١. ضرورة تأسيس قراءة جديدة وفعّالة تتناسب مع روح السيرة النبويّة وأصالتها، باعتبارها محوراً مهماً في بناء الحضارة الإسلاميّة، ومحركاً للمجتمع الإسلاميّ، ماضيه وحاضره.

٢. أن ينطلق مشروع التجديد للفكر الإسلامي من مصادر أصيلة ومتينة، والابتعاد عن كل ما هو ضعيف ومشكك في صحته من التراث الإسلامي.
٣. أن تكون القراءة الحداثيّة للسيرة المحمديّة وسيرته العطرة قراءة إبداعية، وليدة البيئة الإسلاميّة، نابعة من الاعتقادات التي من شأنها النهوض بالمجتمع الإسلاميّ.
٤. التخلّص من التبعية الفكرية من أجل بناء قراءة جديدة للتراث الإسلاميّ الدينيّ، متحرّرة من تبعية التقليد الغربيّ والفكر الاستشراقيّ.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن قيم جوزيه، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.
٣. الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي الشريف وتاريخ تدوينه، السعدية، رياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ٣، ١٩٨٩.
٤. ابن ميلاد، لطفي، الاستشراق في فكر هشام جعيط، الندوة الدولية حول الاستشراق، تونس ٨-١٠ ديسمبر، ٢٠٠٩.
٥. جعيط، هشام، في السيرة النبوية (١): الوحي والقرآن والنبوة، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩.
٦. _____، في السيرة النبوية (٢): تاريخ الدعوة المحمدية في مكة، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ٢٠٠٨.
٧. _____، في السيرة النبوية (٣): مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، بيروت، دار الطليعة، (د.ت.).
٨. _____، أوروبا والإسلام صدام الثقافة والحداثة، بيروت، دار الطليعة، ط ٣، ٢٠٠٨.
٩. حمدان، نذير، الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين، القاهرة، مطبوعات سلسلة دعوة الحق، ط ١، ١٩٨١.
١٠. الذرعاني، غالية يونس محمد، السيرة النبوية في كتابات المستشرقين الإنجليز، رسالة ماجستير، جامعة قار يونس، بن غازي ليبيا، ٢٠١٠.
١١. السكران، إبراهيم، التأويل الحدائي للتراث التقنيّات والاستمدادات، دار الحضارة، الرياض، ط ١، ٢٠١٤.
١٢. الصالح، محمد بن يوسف، سبل الهدي والرشاد في سير خير العباد، ج ١، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٧.
١٣. علي، جواد، تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية، بغداد، مطبعة الزعيم، ط ١، ١٩٦١.
١٤. العمري، أكرم ضياء، موقف الاستشراق من السنة النبوية، بالمدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، كلية الدعوة، د.ت.

الفصل الثالث المستشرقون وكتاباتهم في النبي محمد ❖ ٤٢٥

١٥. القطلاني، أحمد بن محمد، المواهب اللدنيّة بالمنح المحمّديّة، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٤.
١٦. الكبير، خالد علال، أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد، الجزائر، دار المحتسب، ٢٠٠٨.
١٧. محب الدين الطبري، أبو العباس أحمد محب الدين، خلاصة سير سيّد البشر، القاهرة، دار المودة، ط ١، ٢٠١١.
١٨. المزوغي، محمد، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، بيروت، منشورات الجمل، ط ١، ٢٠١٢.
١٩. المطيري، حاكم عبيسان، تاريخ تدوين السنّة وشبهات المستشرقين، الكويت، مجلس النشر العلمي، ط ١، ٢٠٠٢.
٢٠. نجا، فاطمة هدى، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، لبنان، دار الإيمان، ط ١، ١٩٩٣.
٢١. النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبويّة دراسة تاريخيّة لأراء (وات بروكلمان- فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلاميّة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٧.

«صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر»

الرؤية والمنهج قراءة في كتاب د. محمد بلال أشمل

د. محمد العمارقي^١

مقدمة

يقارب الدكتور محمد بلال أشمل في كتابه «صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر» تصوّرات الفكر الإسباني عن النبي محمد ﷺ، بالاستناد إلى أعمال مجموعة من المفكرين الإسبان، وذلك بالوقوف على تطوّر هذا الخطاب منذ بداية العصر الوسيط بإسبانيا كمرحلة أولى في هذه القراءة ثمّ الانتقال إلى مجالات الكتاب ومحتوياته من خلال قراءة متأنّية، واصفة لمضامينه وقضاياها؛ ليكشف في سياق ذلك عن مختلف الأبعاد والمواقف والتصورات الفكرية والعقدية الدينية التي يحملها هؤلاء المفكرون الإسبان عن الرسول ﷺ.

وقد تمثّل المنهج الذي اعتمده الكاتب في نقد النقد، إذ برز في طيّات الكتاب سجل علمي ونقديّ مع طبقة من المفكرين الإسبان في مراحل مهمّة من تاريخهم العلميّ والعقديّ اللاهوتيّ في إطار بلورة تصوّرات ومواقف إسبانية تجاه رسول الإسلام محمد ﷺ؛ وذلك بمحاولة علميّة ومنهجية تهدف إلى المزاوجة في هذه القراءة بين الوصف والتحليل للقضايا المعروضة في الكتاب، وتقديم ملاحظات جزئية وعامة متّصلة بعموم الفكر الإسباني ومواقفه إزاء الدين الإسلاميّ عمومًا والرسول الكريم ﷺ على وجه الخصوص.

١. باحث أكاديمي من المغرب.

أولاً: قراءة في موضوعات الكتاب

تروم قراءتنا لكتاب «صورة الرسول محمد ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر»، تزكية الذات وتجريح الغير للدكتور محمد بلال أشمل^١، ملامسة جملة من القضايا التي يعرضها المؤلف في كتابه حول تصوّرات الفكر الإسباني عن الرسول سيّدنا محمد ﷺ انطلاقاً من أعمال المفكرين الواردين في الكتاب، لنكشف في سياق ذلك عن مختلف الأبعاد والمواقف والتصورات الفكرية والعقدية الدينية التي يحملها هؤلاء المفكرون الإسبان إزاء الرسول ﷺ، وهم على التوالي: رايموندو مارتين ورايموندو لوليو وخوان الطوركياي في مرحلة العصر الوسيط، ودونوسو كورتيس/ أنخيل غانيفيت/ رامون كامبوا مور/ ميندثيلايو/ ميغيل آسين بلاثيوس/ خوستافوبوينو/ أوخينيوترياس/ ثيسار فيدال في المرحلة المعاصرة، وبالتالي سنقف على أهم عناصر الائتلاف والاختلاف في أبنية هذا الفكر ومواقفه إزاء الرسول سيّدنا محمد ﷺ، مع السعي إلى الإلمام بمنهجية تفكيك هذا الخطاب عند المؤلف، لمعرفة هل توصّل إلى بناء معرفة بهذا الخطاب وآليات اشتغاله أم كان ينهج مقاربة تاريخية تستعرض الخطاب في مراحل تطوره فقط؟!.

وبناءً عليه، نحاول قدر الإمكان المزاوجة في هذه القراءة بين الوصف والتحليل للقضايا المعروضة في الكتاب، ممّا يفسح لنا المجال لتقديم ملاحظات جزئية وعامة في النهاية متصلة بعموم الفكر الإسباني ومواقفه إزاء الدين الإسلاميّ عمومًا، والرسول الكريم ﷺ على وجه الخصوص.

والكتاب الذي نقوم بدراسته ومقاربة قضاياه ليس كتابًا في نقد الأديان ولا في الفكر الدينيّ، بل هو دراسة في نقد النقد، ولتحديد أكثر نقول إنّه سجال علميّ ونقديّ مع صياغات وتحولات فكرية ودينية وضعها مفكرون إسبان في مراحل مهمة من تاريخهم العلميّ والعقديّ اللاهوتيّ في إطار بلورة تصوّرات ومواقف إسبانية تجاه رسول الإسلام سيّدنا محمد ﷺ وذلك في عيون الفكر الإسباني منذ أن بدأت ترسم ملامحه في أوائل العصر الوسيط إلى العصر المعاصر بتحوّلاتها وتناقضاتها المتعددة.

وهو بالإضافة إلى ذلك مسعى علمي لتخطي المؤلف، وجهد كبير اقتضى من صاحبه دراسات ومراجع تقصد إعادة النظر في تاريخ العلاقة الدينية بين الإسلام والمسيحية على أرض إسبانيا، وخطوة جادة تستحق التقدير لما اتّسمت به من جرأة إلى جانب الجدية والوضوح. وبتعبير أدقّ إنّ عمل يروم الاقتراب من الخطابات الإسبانية في تناولها للرسول سيّدنا محمد ﷺ في سياق بناء رصد دقيق وواقعي لهذه الخطابات الإسبانية المتعدّدة، محاولاً رسم معالم هذا الفكر.

ولهذا، وبالرغم من صفحات الكتاب المعدودة والمحدودة (لا تتعدّى ١٥٤ صفحة من القطع الصغير)، فإنّه لا يخلو من أهميّة وجدّيّة في الطرح والتناول وإثارة مجموعة من القضايا المرتبطة بالموضوع، كما يثير تساؤلات جادة حول طبيعة المسار الذي سلكه هذا الفكر الإسباني تجاه موضوع غاية في الحساسية والأهميّة، ألا وهو موضوع الحقيقة المحمّدية.

لذا كانت القضية التي واجهتنا في إطار دراستنا للمؤلّف ذات طبيعة منهجيّة ومعرفيّة في آن، فالحديث عن هذا الفكر يقتضي منّا بداية تحديد الإطار التاريخي الذي يتحرّك فيه، وقد حدّدناه زمنياً من بداية العصر الوسيط إلى بداية القرن الحادي والعشرين.

يعرض المؤلّف في فصول كتابه الهدف من وراء دراسة هذه الخطابات في العصر المعاصر، فيبدأ بإيراد هذه الخطابات التي استمدّت مرجعيّتها من الأفكار الدينية للعصور الأوروبية القديمة، التي تغلّغت في معظم دراسات مفكّري إسبانيا الوسيّتين والمعاصرين، فكان نتيجة ذلك تزايد استخدام هذه تصوّرات المعادية عند هؤلاء تجاه الرسول ﷺ.

وبالتالي يوضح المؤلّف منذ البداية أنّ كتابه سينصبّ على دراسة خطابات ومواقف إسبانية متنوّعة حدّدها في:

- الفصل الأوّل: بنية الخطاب حول الرسول في الفكر الإسباني الوسيطي: «البداية والاستواء والاستئناف».

- الفصل الثاني: بنية الخطاب حول الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: «رفع الذات ووضع الغير».

- الفصل الثالث: صورة الرسول في الخطاب الإسباني المعاصر: «بين التعصب والإرهاب».

- الفصل الرابع: دلالات الخطاب حول الرسول في الفكر الإسباني المعاصر.

فكان من الطبيعي إذاً أن تتسع دائرة الاهتمام والعناية عنده لتشمل العديد من المفكرين الإسبان من العصر الوسيط وحتى العصر الحديث والمعاصر، نذكر منهم حسب ترتيبهم في هذه الفصول وهم:

رايموند مارتين^١، ورايموند لوليو^٢، وكذا خوان الطوركيمادي^٣، ودونوسو كورتيس^٤، وأنخيل غانيفيت^٥، ورامون كامبوا مور^٦، وميننديشيلايو وإعادة إنتاجه للأفكار والصفات التي كانت سائدة في العصر الوسيط حول الرسول ﷺ^٧، وميغيل آسين بلاثيوس وبنية التماثل بين المسيحية والإسلام^٨، وكذا خوستافوبوينو^٩، وأوخينيوترياس وتصوره للحقيقة المحمدية، واستمراره في توظيف تصورات العصر الوسيط في بلورته لصورة الرسول ﷺ^{١٠}، وأخيرًا ثيسار فيدال وسياق الخوف على إسبانيا من الإسلام، وصناعة الكذب على الرسول ﷺ^{١١}.

ومن ثم سيسعى المؤلف في البداية إلى تقديم قراءة في الشق المتعلق بصورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني خلال مرحلة العصر الوسيط؛ باعتبارها لحظة تأسيسية ومرجعية لتلك الصورة في الفكر الإسباني عامة، وأكثر من ذلك في التمثيلات الثقافية للآخر في «إسبانيا» تجاه المسلمين في سياق الصراع ضد الوجود الإسلامي بشبه الجزيرة الأيبيرية.

١. أشمل، صورة الرسول محمد ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر: تركية الذات وتجريح الغير، ١٧.

٢. م. ن، ٢١.

٣. م. ن، ٣٣.

٤. م. ن، ٥٩.

٥. م. ن، ٦٧.

٦. م. ن، ٧٥.

٧. م. ن، ٨٣.

٨. م. ن، ٨٩.

٩. م. ن، ١٠٣.

١٠. م. ن، ١٠٩.

١١. م. ن، ١١٥.

وكأنه يسير بنا قدماً للوقوف على مكان الخلل في الخطاب الغربي/ الإسباني حول الإسلام/ نبي الإسلام، بدءاً من لحظات التأسيس في العصر الوسيط مع رايموندو مارتين (١٢٣٠-١٢٨٦) أو كما يسمّيها بدايات تشكّل صورة الرسول في الفكر الإسباني، مروراً برايموندولوليو (١٢٣٣-١٣١٦)، ونضج هذا الخطاب واستكمال مع خوان الطوركيمادي (١٣٨٨-١٤٦٨).

لذا فاللحظة الأولى: هي لحظة تشكيله مع رايموندو مارتين الذي سعى إلى دحض المصدر الإلهي للإسلام، وإبراز حقيقة ومصادقة العهدين القديم والجديد، واعتبار الإسلام تحريفاً وتزييفاً للمسيحية؛ فاقرنت عنده تركية الذات بتجريح الغير، ليخلص المؤلف محمد بلال أشمل إلى أنّ رايموندو مارتين أسّس لأربع بنيات وهي: الإسلام نحلة محمدية، والتزكية الذاتية، وتجريح الغير، والأصل والتبعية^١. إلّا أنّه لم يناقش مرجعية فكر رايموندو مارتين وروافده، كما أنّه لم يربط هذه الأفكار بسياقها التاريخي والفكري لاستخلاص الأهداف المضمرة.

اللحظة الثانية، يمثلها رايموندولوليو، حيث يحدّد المؤلف السياق الذي انبثقت فيه صورة الرسول ﷺ عند هذا المفكر قائلاً: «لقد تأثر «ليولا» [رايموندولوليو] بما كان سائداً في عصره من أحكام مسبقة حول هؤلاء جميعاً؛ وبخاصة اعتبار الرسول ﷺ «دجالاً» أو «نبياً مزيفاً»، والنظر إلى المسلمين باعتبارهم متوحّشين، في سياق مليء بالعداوة والبغضاء لكل ما هو إسلامي أو مسلم»^٢.

بمعنى أنّ رايموندولوليو لم يقم إلّا بحفظ تصوّر الرسمي (النخبة في الكنائس والأديرة) والشعبي (الأتباع والمؤمنين المسيحيين) الذي كان سائداً في أوروبا المسيحية عن الإسلام، وتحويله إلى أثر مكتوب يحفظه من النسيان، خاصّة في مرحلة تصاعد ما عُرف بـ «حروب الاسترداد» بإسبانيا.

ويبدو أنّ رايموندولوليو لم يأت بجديد بخصوص صورة الرسول ﷺ في الخطاب الديني

١. م. ن، ٢٠.

٢. م. ن، ٢٢.

المسيحيّ بقدر ما جمع الموروث السائد، والأفكار النمطيّة المستبطنة في الذاكرة المسيحيّة التي تشكّلت منذ الاحتكاك الأوّل للمسلمين بالمسيحيّين، أبرزها تلك المتعلّقة بمطابقة الرسول ﷺ للدّجال التي انتشرت خلال القرن التاسع الميلاديّ، خاصّة بقرطبة.

اللحظة الثالثة: كانت في نهاية العصر الوسيط، ويمثلها خوان الطوركيمادي (١٣٨٨ - ١٤٦٨)، ويصفها المؤلّف بلحظة «الأخطاء الأساسيّة لمحمّد». ويعتبر هذا الرجل من أبرز وجوه السجال المسيحيّ الإسلاميّ خلال العصر الوسيط، فقد دافع عن وحدة الكنيسة الكاثوليكيّة في خضمّ حركات الإصلاح الدينيّ؛ لهذا كانت حياته حافلة بالعطاء الفكريّ والدينيّ، ألّف خلالها جملة من الكتب، أبرزها كتاب: «الأخطاء الأساسيّة لمحمّد والأثر الكارثيّ للمسلمين». وكان الباعث وراء هذا العمل هو إيقاظ همم المسيحيّين لمواجهة المدّ العثمانيّ في ظلّ انهيار الأوروبّيّين، خاصّة بعد سقوط القسطنطينيّة، والتنبيه على أهميّة دور البابويّة في توحيد صفوف المسيحيّين. فلم يهتم خوان الطوركيمادي بسيرة الرسول ﷺ، وإنّما ركّز على أخطاء محمّد ونحلته، فتتبّع المؤلّف الدكتور محمّد بلال أشمل فصول هذا الكتاب؛ ليقف على فلسفة التاريخ عند خوان الطوركيمادي.

وبناء عليه يصير الكتاب، كما يلاحظ محمّد بلال أشمل، بمثابة: «تحريرض الأمراء المسيحيّين، ورجال الدين والدنيا، على هدي الحجج السابقة، على أن يتحالفوا في حملة صليبيّة لكي يستأصلوا نحلة محمّد ﷺ»^١...

وتتنظم هذه البنيات جميعها، حسب المؤلّف، ضمن منظومة فكريّة عقديّة عامّة هي «بنية تجريح الخصم»، وترتّبت عنها بنية خاصّة هي «بنية الرفض»؛ أي نحن أمام بنية عامّة شاملة، وبنيات جزئيّة، أو أمام بنية تتضمّن مجموعة من العناصر كما سبق أن لاحظنا ذلك مع بنيات رايموندو مارتين.

ومن خلال النماذج التي قدّمها محمّد بلال أشمل وهي: رايموندو مارتين، ورايموندو لوليو، وخوان الطوركيمادي، يمكن اختزال صور الرسول صلى الله عليه وآله من خلال الفكر الإسبانيّ

خلال العصر الوسيط في ثلاث صور نمطية، وهي: الوثنية، العنف والشبقية^١. وإذا كان المؤلف قد بين لنا الهدف وسياق تصوّرات خوان الطوركياي، فإنّه لم يبرز ما يتعلّق بسياقات رايمون دو مارتينور رايموندولوليو. وعليه، فإنّنا سنحاول أن نبرز ذلك، انطلاقاً من كون تصوّرات هذين المفكرين لم تكن معزولة عن واقعهما، وأبرز شيء يمكن تسجيله هو كونها عاصراً مرحلة أوج «حركة الاسترداد»، فكان الإسبان في أمسّ الحاجة إلى معالجة مشكلة كبيرة كانت تشوّش على الكيان المسيحي، وهي وجود جماعة مسلمة متحضّرة تتمتع بكفاءة عالية في الفلاحة والحرف والبناء والمعمار، وهي التي عرفت بالمدجنين (Los mudéjares)، والتي تعايشت مع المسيحيين في ظلّ إقطاعيات استفادت منها وانتفعت من خبرتها، فكان لا بدّ أن يحارب المسيحيون بالقلم كما حاربوا بالسيف^٢؛ أي «ضمن اتجاهين اثنين مختلفين ومتكاملين ومتداخلين في الوقت نفسه، أولهما حربيّ قتاليّ، وثانيهما سجاليّ كتابي^٣»، ويثبتوا لهؤلاء زيف معتقداتهم بغية تنصيرهم، بل أكثر من ذلك ليثبتوا للمسيحيين الآخرين صدق معتقدتهم ودينهم، صوّناً لهم من الانبهار بهؤلاء المهرة المتحضّرين. لهذا عمل المفكّرون الإسبان على تجميع كلّ المعطيات السلبيّة المفترضة عن الإسلام. ومن جانب آخر اضطلعوا بدور التعبئة الفكرية ضدّ المسلمين من أجل تقليص مساحة الإسلام بشبه الجزيرة الإيبيرية إلى غاية القضاء عليه نهائياً^٤.

إنّ تصوّرات مفكّري العصر الوسيط، عن الإسلام والمسلمين عامّة، وعن الرسول ﷺ خاصّة، لا يمكن أن تكون تصوّرات مجرّدة، وإنّما هي نتاج أفكار مرتبطة بواقعها ارتباطاً وثيقاً، فلا شكّ أنّها خضعت لتطوّرات، وهذا أمر عاديّ وبديهيّ، أو هي حصاد لأفكار كانت قد سادت في إسبانيا، طيلة مراحل الصراع المسيحيّ / الإسلاميّ صراع وجوديّ ومعرفيّ. فمن

١. أفاية، الغرب المتخيّل: صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، ١٢٣، ١٤٣.

٢. انظر: أشمل، صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر، «المقدمة». «قراءة في تصوّرات مفكّري العصر الوسيط» للدكتور محمد رضى بودشار، وهي قراءة ألّفها بمقرّ فرع مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود».

٣. العسري، الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني من ريموند سلولوس إلى أسين بلاثيونس، ١٢١.

٤. انظر: أشمل، صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر، «المقدمة».

الراجح أن تكون تلك التصوّرات تجميعاً لما كان يكنّه المسيحيّون الغيورون على دينهم، والتي عبّر عنها المناظرون والمجادلون والناقمون بل والمحاربون أيضاً، مادام أن الإسلام كان يشكّل تهديداً سياسياً وسلوكياً ومعرفياً، ليس لمساهمة الحضارية فقط، وإنّما لقيامه على دحض مزاعم الكنيسة دون المساس بفكرة الألوهية التي تشكّل جوهر الدين. فلم يكن بدّ أمام المسيحيين «الإسبان» في العصر الوسيط إلا أن يبادروا بالهجوم بدل الارتكان إلى الدفاع والتبرير، من خلال اعتبار أن الإسلام ذاته الذي يزعم هذه التصوّرات المنافية للمسيحية، ما هو إلا هرطقة مسيحية^١.

ثانياً: صورة الرسول سيّدنا محمد ﷺ في كتابات مفكّري إسبانيا العصر المعاصر

وبناءً عليه، يعتمد المؤلّف محمد بلال أشمل في كتابه إلى التصديّ لمسألة في غاية الأهمية، وقد شكّلت محور الصراع الدينيّ المسيحيّ الإسلاميّ عبر العصور، وهي تلك التصوّرات والرؤى التي كوّنوها المفكّرون الإسبان عبر تاريخهم عن الرسول ﷺ، وشكّلت مركز انشغال الفكر الإسباني منذ القديم وما تزال تستقطب اهتمامهم إلى الآن؛ ولهذا فإنّه -المؤلّف- سيحاول خلخلة جملة من المفاهيم والأفكار السائدة في الفكر الإسبانيّ المعاصر كذلك، حيث أوضحت من كثرة تداولها وتوظيفها من المسلّمات المباشرة والضمنية في اعتقاد الإسبان، مع تقديم اقتراحات من شأنها أن تساعد على إعادة خلق الخطاب الإسبانيّ وصياغته على أساس من الوعي والحقيقة والموضوعية، وفي هذا الصدد يقدّم لنا تساؤلات مشروعة عن آليّة الوعي الفرديّ والجماعيّ لدى المفكّرين الإسبان المعاصرين، فهل هناك انقطاع وقطيعة مع أفكار الماضي أم هناك وصل واستمرار لهذا الوعي بالقياس إلى التجارب الماضية التي تشكّلت بدءاً من الوجود الإسلاميّ بالأندلس؟! وكيف نمت هذه الأفكار واستمرّت في التطوّر والصمود بحيث أصبحت القاعدة الذهبيّة لهؤلاء المفكّرين الإسبان سواء منهم الأقدمين أو المعاصرين الذين تجمّدوا أمام سلطتها؟! يقول المؤلّف في هذا الصدد: «وبما أنّنا نعني فقط بالخطابات الإسبانية حول

الموضوع، ينبغي التأكيد في هذا المقام على أن الزمان الإسباني جمد على تقاليد ثقافية وفكرية ورثها من فترة صراعه مع مسلمي الأندلس عقب سقوط غرناطة^١.

ومن خلال هذا الاستنتاج يعمد المؤلف إلى فتح الباب على مصراعيه لتحديد مسؤولية الكنيسة ورجال الدين والمفكرين أنفسهم في صياغة وتنامي هذا الفكر الديني المعادي للرسول ﷺ بإسبانيا قديماً وحديثاً على حدّ سواء، لقد كان أحد المفكرين الإسبان المعاصرين مثلاً، وهو دونوسوكورتيس شديد الولاء للمذهب الكاثوليكيّ يومئذ، وكان حضور ذلك زائداً عن الحاجة وبقدر عظيم من التعصّب للكاثوليكيّة، وبجرعات كبيرة من التحيز الأعمى للمسيحيّة، وبألوان عديدة من التطرّف القوميّ الإسبانيّ، وهي الصفات التي اشتهر بها في تاريخ الفكر الإسبانيّ^٢.

والمؤلف عندما يعمل على تحديد ملامح هذا الوعي السلبيّ لدى الإسبان عامّة، فإنّه يروم إلى فهم السلوكات والاتهامات السلبية والمعادية للإسلام ولنبيّه المصطفى الكريم التي تستبطنها الذاكرة الجماعيّة الإسبانيّة كنقطة انطلاق في أيّة عملية بناء للمعرفة بهما معاً، هادفاً في الآن نفسه من وراء ذلك إلى انتقاد مقولة ميغيل آسين بلاثيوس القائلة ببنية التماثل بين المسيحيّة والإسلام، يقول المؤلف بشأن ذلك «... ونشير منذ البداية إلى أنّ موقف الرجل يتحرّك وفق بنية في الخطاب قائمة على التماثل، مثلما سيعلن عنها في تقديمه لكتابه عن الغزالي، والتي بمقتضاها تكون المسيحيّة هي الأصل، والسيد المسيح هو المنبع، والتعاليم الإنجيليّة هي المنطلق، وهي بنية رأينا بعض مظاهرها وصداها فيما مرّ بنا من خطابات مضادة للإسلام والمسلمين ونبههم عليه السلام، وبناء على بنية التماثل يرى بلاثيوس أنّ بعض أحاديث الرسول منقولة حرفياً عن الإنجيل، وأمّا بعض صفاته وشأله ﷺ كما يسوقها ابن حزم، فمستوحاة من التعاليم المسيحيّة»^٣.

إنّ الفشل الذي عرفته هذه القراءات الفكرية الإسبانيّة للرسالة المحمّدية يفتح أمام

١. انظر: م. ن، ٥٩.

٢. م. ن، ٦١.

٣. م. ن، ٩٢.

أعيننا أسلوب التعامل مع الأشياء والمعطيات بنوع من الحذر واليقظة، ورؤية هذه التأويلات والاستنتاجات لهؤلاء المفكرين الإسبان على ضوء الواقع التاريخي الحقيقي، لإيجاد صيغ علمية ومعرفية ملائمة لكل هذه المظاهر الفكرية العدائية في حق الرسول ﷺ، ولن يتأتى ذلك كله إلا بالمزيد من التعمق في المعرفة وفي حفراتها، وما تفرضه ضرورة المرحلة المعاصرة من ابتكار لقنوات الحوار والتواصل العلمي الهادئ والرصين مع أمثال هؤلاء المفكرين الإسبان قصد الارتقاء بالمعرفة الدينية عندهم بالرسول وبتعاليمه السمحة التي تؤسس لثقافة التسامح والتعايش وقبول الآخر بمعتقداته ودينه وبطقوسه التعبدية دون مركب نقص أو إقصاء.

إن المسألة هنا تتعلق في تصوّرنا بالمنهج والرؤى والتصورات التي يحملها هؤلاء ويتبنونها. كما يلاحظ المؤلف في هذا المجال أنّ الطابع اللازمي هو المهيمن في هذه الدراسات، بدليل أنّها لم تتغير في الجوهر، وإن تغيرت في المصطلحات والجهاز المفاهيمي والرؤيوي للمعطيات. ولهذا جاءت مباحث الكتاب خادمة لتصورات الكاتب ورهاناته؛ باعتبارها تتناول أفكار أبرز من اهتمّ من المفكرين الإسبان بالرسول ﷺ بدءاً من العصر الوسيط وإلى عصرنا الراهن، وتعرّفنا على مواقفهم التي تعبّر عن مقدرة كبرى في صناعة الزيف وقلب الحقائق، وتستبطن عداء كبيراً تجاه الرسول ﷺ، فالمؤلف يحاول الكشف عن مدى ارتباط فكرهم بالجوهر العام السائد لدى الإسبان عامّة إزاء موقفهم من الرسول ﷺ ومن رسالته السماوية السامية.

ولا شك في أنّ هؤلاء المفكرين تعترضهم أفكار متوارثة سابقة لا يتمّ تذويبها بسهولة ويسر، تحمل تصورات موروثة ومستبطنة سادت في الفكر الأوروبي عامّة في مرحلة مظلمة من مراحل الصراع الديني والسياسي بين الإسلام والمسيحية، فلم تسلم إسبانيا بدورها من هذه العدوى المعادية للإسلام ولنبية عليه السلام، كما أنّ مسألة سيادة هذه الأفكار وإعادة إنتاجها وإحيائها من جديد تقف عقبة كأداء أمام كلّ تحوّل أو تجديد في المشهد الفكري الإسباني المعاصر في إطار دراسته للإسلاميات.

ومن هذه الزاوية يطرح المؤلف مجموعة من القضايا المنهجية والمعرفية لمواجهة الأحكام والأفكار التي تمت محاولة تأصيلها وترسيخها في الذاكرة الجماعية للإسبان عن النبي ﷺ من قبل

علماء الدين واللاهوت وعلماء المسيحية، وتعميمها وكأنتها حقائق صحيحة ثابتة لا يمكن الطعن فيها، بحيث غدت كواقع منزه عن النقد وإعمال النظر والعقل. وأخطر ما في هذه الممارسات أنها تمت في مراحل تاريخية وسياسية عدائية خاصة في فترة تنامي حركة الاستعمار للعالم الإسلامي عامة، وأخذت صبغة الوثوقية، وكأنتها مستمدة من واقع حقيقي صحيح، كما هو الحال بالنسبة إلى طروحات رامون كامبوamor حينما اعتبر أن الرسول ﷺ من المؤسسين لأنظمة الدينونة الذين جعلوا التعصب غايتهم - فمن وجوه تناقضات هذا الرجل، أنه يورد للرسول ما يؤكد دعوته إلى التسامح، ثم يرمي أمته عليه السلام بتهمة التعصب، ويزيد عليها تهمة الاستبداد، إذ ليس يستقيم لديه أن يكون من هم برابرة ومتوحشون غير مستبدين؛ لذلك فالعرب لم ينقطعوا قط عن النزوع إلى التعصب والاستبداد»^١.

وهكذا وبناءً عليه يحدد المؤلف مجموعة من المبادئ التي أصبحت تتحكم في هذه الخطابات، وهي كالتالي:

١. التأكيد المستمر على عدااء المفكرين الإسبان المعاصرين المتأصل ضد الرسول ﷺ، ومن

ثمّ اعتباره الخصم الرئيس الذي لا يمكن ولا تجوز مصالحته.

٢. مواصلة الصراع ضد الرسول والإسلام.

٣. العمل في اتجاه التأجيج

وتمثل هذه المواقف أو المبادئ، كما ذكر المؤلف، خروجاً سافراً على مبادئ الحوار والبحث عن الحقيقة المنشودة، وهذه التصورات للأسف الشديد! تأخذ حجماً متعظماً مع الزمن، بل وتقوى مع السنوات في الذاكرة الإسبانية الشعبية منها والمثقة على حدّ سواء، عندما يتدخل المخيال الشعبي ليضيف عليها حالات ضخمة من الصور والاستيهامات التي تنتقل من صفتها الخرافية الخيالية إلى مجال الواقعية، بحيث يصعب التخلص منها ومن استبدادها في اللاوعي لدى الإسبان فيما بعد.

إنّ هذه المساهمة الفكرية للمؤلف تركز أساساً على الفحص والنقد وسبر أغوار الموضوع في مساره التاريخي، وعلى ضوء معطيات البحث في اللاهوتيات، إذ يعتمد من أجل توضيح هذه

الأبعاد إلى إقامة علاقة نقدية لأفكار هؤلاء وصيغهم العلمية والمعرفية في إطار ربطها بالمنظومة الفكرية والعقائدية الإسبانية التي يتحركون في دائرتها، هادفاً من وراء ذلك إلى خلق انشغال في حفريات هذا الفكر، وإقامة رؤية نقدية تعتمد على الأخذ بالمناهج العلمية، متجاوزاً نظرة التعميم والتفسيرات المتداولة المستهلكة.

فيعالج هذا التوجه على أساس استراتيجية فكرية تعتمد على المواضيع التي تقوده بالضرورة إلى الوقوف على الخصائص والتصورات الثابتة وراء هذا الخطاب، ومستوى البحوث والدراسات التي تمت في هذا المجال، مع البحث عن منطلقاتها وخلفياتها الإيديولوجية والعقائدية الدينية، وكيف يُنظر إلى الرسول ﷺ في الوعي الفكري الإسباني، مع دراسة التحولات والتغيرات التي طرأت في هذا المجال.

وعلى هذا النحو يمضي مسلطاً الضوء على بعض التناقضات؛ ليقدم في كتابه هذا صورة واضحة المعالم والقسمات عن هؤلاء المفكرين الإسبان، وفي ثنايا العرض نجده يضيف كثيراً من الوقائع عن حياة هؤلاء وسلوكهم.

إنّ مثل هؤلاء المفكرين الإسبان هم الذين يسعون إلى تكريس تصوّرات ومسلّمات مقتبسة من ثقافتهم وتكوينهم وقناعاتهم التي استبطنوها في مسارهم الدينيّ دون بحث جادّ، بل يختفون وراء الفكر العدائيّ، ويقتفون خطى الأقدمين الذين كانوا يسيئون للرسول ﷺ ويكتفون بتمثّلات كلاسيكيّة مستبطنة حول الدين الإسلاميّ ورسوله، وبكلّ الآراء المحكومة بنظريات العداء لكلّ ما هو إسلاميّ.

فرغم عملية التجدد والانفتاح والتطور والحريّات الفكرية التي شهدتها المجتمع الإسبانيّ المعاصر، فإنّ مفكره لم يحاولوا أن يتخلّصوا للأسف من إرث الماضي الظلاميّ، وأنّ يستبدلوا هذه الأفكار المتوارثة بأفكار جديدة، وتوظيفها توظيفاً إيجابياً نموذجياً يتلاءم مع الصورة العامة للتحولات الكبرى التي يشهدها المجتمع الإسبانيّ والعالميّ كما ذكرنا آنفاً.

لقد اجتهدت هذه المواقف أو الخطابات -للأسف- في تقديم نصوص وأفكار حول الإسلام ونبيه ﷺ وتحليلها تحليلاً عدائياً، ولم تخرج عن الإطار الرسميّ المتداول للظاهرة

الدينيّة المسيحيّة الكاثوليكيّة، وبقيت بالرغم من هالتها العلميّة خاضعة في جانبها المعرفيّ إلى وجهة النظر المسيحيّة التي روّج لها رجال الدين المتشدّدون، بحيث أوضحت هذه الخطابات تأخذ صورة نموذجيّة تكراريّة ابتدعتها الكنيسة وسعت إلى استغلالها كحدّ أقصى؛ لتفرض هيبتها وتصوّراتها الخاطئة مع الحفاظ على آليّاتها واستبدادها، بحيث لم يستطيعوا التخلّص منها، فتحكّمت في خطوات دراساتهم ووجهتها على الرغم من تنوع المناهج التي اعتمدها والمنطلقات التي انتهجوها دون أن يؤسّسوا رؤى أو تصوّرات موضوعيّة حول صورة الرسول ﷺ بطريقة نزيهة وخالية من كلّ صراع أو تعصّب.

كما يلاحظ المؤلّف بأنّ كلّ كتابات هؤلاء المفكرين الإسبان تستبعد التعرّض لأسئلة معيّنة وحقيقيّة تمسّ الوضع القائم دينيّاً وعقائديّاً بين الإسلام والمسيحيّة، ولا تسعى إلى التفكير فيه، وتبقى ضمن الأسئلة التي لا يباح النظر إليها، وفي كلّ فترة نجد أنّ الاعتقادات تتغلّب أكثر فأكثر على أطروحاتهم، معتمدة ومستعينة بإرادة السلطة الكنسيّة، وهذا الواقع للأسف لا يزال مستمرّاً إلى الآن حتّى بالنسبة إلى الوعي الخاصّ بكلّ جماعة من الجماعات الإسبانيّة، مثقّفين وسياسيّين ولاهوتيّين...، وبذلك تبقى شخصيّة الرسول محمد ﷺ هي الشخصيّة التاريخيّة الوحيدة التي لم ينصفها الغرب لحدّ الآن، متناولاً بشكل موضوعيّ إنجازاتها وأخطاءها، والتي يبدو أنّها كانت كثيرة، لأنّ الغربيّين ليسوا قادرين على الاعتراف بأيّ فضل لها. إذ إنّ لا توجد أيّ مسرحيّة أو شريط أو كتاب حقّق شهرة عالميّة لسبب أو لآخر، إلّا وتناول شخصيّة النبيّ بشكل سلبيّ، بل بأعلى درجة ممكنة من السلبية، حسب طبيعة الدور الذي أُعطي له في العمل. ويرى المؤلّف أيضاً في هذا المجال أنّ الأسلوب الذي يتّبعه الفكر الإسبانيّ المهتمّ بالرسول ﷺ يعبرّ تمام التعبير عن النظرة الإسبانيّة المركزيّة التي ما تزال تهيمن على الكثير من الدارسين والمفكرين الإسبان المعاصرين في مسألة دراستهم للإسلام بشكل عامّ.

إذاً فهذه الخطابات عندما تنظر إلى الرسول ﷺ فهي تنظر إليه من خلال المرجعيّات الشعبيّة الراسخة في الذاكرة الجماعيّة للإسبان منذ العصر الوسيط، وتعتبر أنّ الرسول نبيّ مزيف، وأنّ عيسى هو الإله، وعلى هذا الأساس ركّزت ملاحظاتها الانتقاديّة على ما تستضمّره الكنيسة من

حقد وعداء، ولم تحاول أن تنظر إلى الإسلام ونبئه كحدث مرتبط بالسيورة الدينية والتاريخية للأمة العربية والإسلامية التي أراد الله بها تصحيح اليهودية والمسيحية بالإسلام. أو بعبارة أوضح إن نقد هؤلاء للنبي ﷺ تعززه أساطير تاريخية، وتوطئه وتحركة قناعات لاهوتية، فكان التحليل المسيحي للإسلام ونبئه عليه السلام تحليلًا دفاعيًا، بمعنى أن الإسلام قد جاء لزعة دعائم المسيحية من أساسها، إذ بدأ أغلب هؤلاء المفكرين الإسبان، القدماء منهم والمحدثين، من الفكرة التي تزعم بأن الإسلام كان تهديدًا خطيرًا ومباشرًا للمسيحية، فسعوا بعد ذلك إلى الادعاء بأن الإسلام «نبوة زائفة»، لذا أضحت هذه الهجمات شرسة لا ترعى ضميرًا؛ لأنها كانت عدوانية الطالع، دفاعية المقصد.

كما كانت افتراءاتهم على الرسول ﷺ والمسلمين في العادة افتراءات بذينة وغير مسؤولة للغاية. فكثير من آرائهم وتصوراتهم التي حيكت عن الرسول ﷺ بالخصوص كانت سفيهة في أسلوبها؛ كأن يعتبر المفكر مينينديثلابو الرسول منتحلًا لأحسن ما في اليهودية والمسيحية^١، وهي قصص أو جدتها أساطير شعبية تخلو من أقل قدر من الدقة التاريخية والدينية، وتردّت كثيرًا جدًا في جميع المؤلفات الجدالية. وأغرب هذه الترهات قد نسجها الخيال المسيحي الإسباني المريض، كما نقلتها الأساطير الشعبية، تلك التي تزعم بأن الرسول لم يكن مؤسس ديانة جديدة، وإنما هو مسيحي مرتدّ وحاقد، كوّن طائفة منشقة داخل الكنيسة، يحذوه في ذلك طموح منحرف.

لقد أضحى هؤلاء المفكرون الإسبان منشغلين - كما يقول المؤلف - بالعنف ضد الإسلام ونبئه بهدي من المبادئ اللاهوتية المتشدّدة، وقد جعلوا من سيدنا محمد ﷺ الهدف الرئيس لهجومهم، وبذلك يمكننا اعتبار التهجم عليه ﷺ بلورة لقت هؤلاء، ومعهم الغرب، للمسلمين عامّة في أبشع صوره.

ثمّ يعرض المؤلف في الفصل الثالث لعدد من المتغيرات التي استجدّت في الساحة العالمية والدولية، مثل أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وعمليات الإرهاب التي تعرّضت لها

عاصمة إسبانيا مدريد، والتي لو استغلّت بشكل إيجابي، لكانت فرصة تاريخية لدراسة الإسلام ونبه بنوع من الهدوء، لكن للأسف زادت الأشياء تدهوراً وتعصباً ومقتاً بشكل غير مسبوق في أعمال هؤلاء المفكرين الإسبان؛ لذلك فإن هذه الحقبة التاريخية التي يشير إليها الباحث شهدت بروز ما أصبح يعرف الآن بظاهرة إسلاموفوبيا التي تدعّمت بلا شك بفعل التأثير المتعاظم للأفكار المعادية لكل ما هو إسلامي، ممّا دفع مفكراً إسبانياً مثل خوستافوبوينو (Gustavo Bueno) حسب ما أورده المؤلف في كتابه قيد التحليل^١ إلى أن يصيح بأعلى صوته بدعوته إلى اجتثاث الإسلام من جذوره باسم العقلانية، كما حدث مع الكنيسة في القرن الثامن عشر، وإسقاط تجربة محدودة في الزمان والمكان على الدين الإسلامي الحنيف، وهو تفكير يحاول أن يتخذ من الأحداث التي يعيشها العالم مطية ومبرراً للطعن في الإسلام ونبه.

إنّ الفشل الذي عرفته هذه القراءات الإسبانية لشخصية النبي ﷺ وحياته الدينية والسياسية والأخلاقية والاجتماعية يفتح أمام أعيننا أسلوب التعامل مع هذه الآراء والأفكار والمواقف بفكر نقديّ متيقّظ ومتبصّر وحذر إلى أبعد الحدود، مع إدراك ذلك في ضوء الواقع التاريخي الحقيقي للرسول وسيرته العطرة لإيجاد صيغ ملائمة لكل هذه المشكلات، وهذا لن يتأتى إلاّ بالمزيد من التعمّق في المعرفة، وما تفرضه ضرورة المرحلة [العصر المعاصر] من مساهمة لتحولات الرؤية العالمية تجاه الرسول ﷺ - وهنا يأخذ الكتاب أهميته في هذا القسم عندما ينتقل من التقرير إلى التحليل، ومن التحليل إلى النقد.

من هذه الزاوية أيضاً يمكننا فهم الأهمية التي ينطوي عليها هذا الكتاب، فهو يتناول هذا الموضوع خلال مرحلتين زمنيّتين مختلفتين: العصر الوسيط والعصر المعاصر، وهو ما يعدّ إنجازاً أصيلاً في هذا الميدان، وإذا ما أضفنا نتائج هذه الدراسة إلى نتائج الدراسات التي تناولت الموضوع نفسه أمكننا التوصل إلى بعض الأحكام المهمة التي تحكم التحوّلات التي طرأت على موضوع دراسة صورة الرسول ﷺ في الفكر الإسباني في نسقه الشموليّ العام.

إلاّ أنّ اللافت للانتباه في هذا الكتاب أنّ المؤلف لم يؤل اهتماماً وعناية كبيرين للوجه الإيجابي والمضيء في هذا الفكر [الفكر الإسباني] الذي وقف إزاء الإسلام والرسول موقفاً نزيهاً وثابتاً،

وجعل مسألة البحث عن الحقيقة المحمدية في أبهى صورها وتجلياتها مطمح ورهانه العلمي، فبنى معرفته بهما بناءً موضوعيًا، بعيدًا عن كل تحامل أو افتراء أو كذب. وللاستشهاد عن هذا الوجه الإيجابي للمفكرين الإسبان المعاصرين، الذي أغفل المؤلف الحديث عنهم، سنورد الآن نموذجًا واحدًا هو المفكر الإسباني نيقولاس روزيرنيوت، وهو أستاذ بجامعة مالقة (Malaga) بإسبانيا، يقول عن النبي محمد ﷺ في دراسة له بعنوان (مسائل في علاقة الغرب بمحمد ﷺ): المثال (الإسباني) شارك بها في ندوة السيرة النبوية في الكتابات الإسبانية، التي احتضنتها جامعة سيدي محمد بن عبد الله بمدينة فاس سنة ٢٠٠٨: «إن حكم الغرب على محمد نابع ربما من الحسد، لأنه نجح في تحقيق هدفه وهو على قيد الحياة، وبالتالي لم يكن بطلاً بعد وفاته، يستفيد آخرون من إنجازاته، ولأنه كان بطلاً منتصرًا على المستوى الروحي والسياسي والاجتماعي، على عكس غيره من الشخصيات التاريخية «المنافسة» له، والتي تُقدّم على أنها بطلة على المستوى الروحي أو المثالي، وبالتالي أنبل منه، ولكن بعد اختفائها. وهذا هو الحال بالنسبة لبوذا وسقراط ويسوع، وهذا ما يعني أن آخرين هم الذين استفادوا من تعاليم هذه الشخصيات بعد أن غيروها وفق مصالحهم. وما يزعج معارضي محمد هو أنه استطاع أن يبلور أفكاره ومبادئه على المستوى الاجتماعي والسياسي، وأن هذا المجهود كُمل بالنجاح في حياته وبعدها، وهذا على الرغم مما عانته هذه الأفكار خلال تطبيقها طيلة التطور التاريخي للنظم السياسية الإسلامية»^١.

بعد ذلك يعيب على الغرب قائلًا: «... لم يستطع الغرب حتى الآن أن يستوعب الإسلام أو نبهه في نظرة محايدة للتاريخ والحضارة؛ لأن القبول ببعض مزايا النبي، من شأنه أن يفتح الباب أمام تبني دينه، وهو ما كان يجب تجنبه بأي ثمن. ولكن إذا رفض دين محمد، أي الإسلام، فإن الغرب ملزم بشرح الأسباب، مع أن هذه الأسباب لن تكون حقيقة، تبعًا لأحكام الغرب المسبقة، وبالفعل فإن على الغرب أن يعترف يومًا ما ببعض شوائل الرسول»^٢. ثم يتابع اتهامه للغرب الذي يحاول طمس الحقيقة المحمدية عن طريق إلغاء كل اهتمام علمي حقيقي بها من

١. روزيرنيوت، «مسائل في علاقة الغرب بمحمد ﷺ»: المثال الإسباني، ١١٦.

٢. م. ن، ١١٩.

قبل مفكره، مضيفاً إلى أنه «حتى الآن كل مواقف تجاه النبي ﷺ أثبتت أنها غير صحيحة، ولا تفني بالغرض الذي وضعت من أجله. كما أنه من غير الممكن ترك محمد دون تقويم، تبعاً لأحكام مسبقة للحضارة الغربية فاقت أربعمئة سنة. والواقع أن الكثير من قلق الغربيين تجاه الإسلام والمسلمين، يأتي نتيجة غياب هذا التقويم، ولترك الحكم على نبي الإسلام معلقاً، ناهيك عن اللجوء إلى حلول مؤقتة لا تؤدي إلا إلى زيادة هذا القلق»^١.

نخلص إذًا مما سجّلناه آنفاً من ملاحظات إلى القول إن أهمية كتاب الدكتور محمد بلال أشمل لا تعود إلى كون المكتبة العربية في أمس الحاجة إليه، لما تعانيه من نقص وفقر كبيرين بخصوص هذا الموضوع من الدراسات فحسب، كما لا تعود هذه الأهمية فقط إلى المجهود الفكري/ النظري الذي بذل فيه عبر مختلف فصوله وقضاياها؛ بل أيضاً لأن المؤلف، رغم اقتحامه لموضوع شائك وملتبس وحساس، لم يسقط في تكريس المبتذل والمكروور على حساب الموضوع المطروق.

ولهذا فإن أهمية هذا الكتاب النوعية كذلك تكمن في ميزته المنهجية التي أبعدته عن دائرة التكرار والاجترار للأفكار والآراء المتداولة في الموضوع.

كما أن الأهداف الضمنية التي يسعى إليها المؤلف من خلال تأليفه لهذا الكتاب هي حث الفكر الإسباني على التحرر من هذه الأفكار التي لا تخدم مصالح إسبانيا الحيوية مع المسلمين، وفي هذا الصدد يبرز الأستاذ أسئلة تاريخية فكرية محاولاً تعميق الواقع التاريخي للمسألة الدينية ضمن شروط الواقع الملموس، وهي لا تتطلب التخلص من الإرث والأحكام والتصورات المتوارثة التي أخذت صبغة القداسة فقط، بل تفرض عدم التورط في تبني مناهج علمية وأكاديمية لا تنطبق على معتقداتنا الدينية الإسلامية ورموزها المقدسة، وعلى رأسها سيدنا محمد ﷺ.

ومما يزيد طريقة التحليل في هذا المؤلف قيمة ويضفي عليها جاذبية، تلك النصوص العلمية الغنية التي أوردها المؤلف لهؤلاء المفكرين، ثم أتبعها بترجمة أدبية تساعد القارئ غير الملم بالإسبانية على استكمال الصورة وبناء المعرفة بالموضوع، وما قدّمه المؤلف في هذا المجال من

ملاحظات جديرة بأن تحظى بنقاش مكثف مستقبلاً للكشف عن طبيعة الأخطاء والهفوات التي سقطت فيها هذه الخطابات الإسبانية المعادية للإسلام ولنبية الكريم ﷺ. يبقى القول بأن هذه الدراسة تمثل إسهاماً عملياً طيباً ومثمراً، وهي تعدّ في رأينا من الدراسات الرائدة في موضوعها، وأنّ هناك كذلك بالمقابل الكثير من الاستنتاجات والملاحظات الصائبة التي يستحقّ صاحبها التهنئة عليها.

وهذا القدر نكون قد قدّمنا تقديمًا عامًا وأوليًّا لأفكار المؤلّف، مع التأكيد على عموميّة القراءة والعرض والتقديم، وقد تجنّبنا تفصيل العديد من الآراء والمواقف التي تحتاج إلى دراسات مستقبلية، ونحن على يقين أنّ مساهمة من هذا النوع تحتاج إلى نقاش واسع ومكثف. ولا يسعنا في الأخير إلا أن ننوّه بالجهد العلمي الذي بذله الباحث الدكتور محمد بلال أشمل في كتابه هذا، وما قام به من اجتهادات لنقل أفكار هؤلاء المفكرين الإسبان بوضوح وأمانة.

لائحة المصادر والمراجع

١. أشمل، محمد بلال، صورة الرسول محمد ﷺ في الفكر الإسباني المعاصر، تزكية الذات وتجريح الغير، دولة الإمارات العربيّة المتحدة، دار نون للنشر، ط١، ٢٠١٥.
٢. أفاية، محمد نور الدين، الغرب المتخيّل: صورة الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.
٣. روزيرنيوت، نيقولاس، «مسائل في علاقة الغرب بمحمد ﷺ: المثال الإسباني»، ضمن: سعيد المغناوي، السيرة النبويّة في الكتابات الإسبانيّة، فاس، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٩.
٤. العسري، عبد الواحد، الإسلام في تصوّرات الاستشراق الإسباني من ريموند سلولوس إلى أسين بلاثيونس، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٥.
٥. قراءة في تصوّرات مفكّري العصر الوسيط للدكتور محمد رضى بودشار، وهي قراءة ألقاها بمقرّ فرع مؤسّسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث بالرباط / المغرب، بتاريخ ٠٦ مارس ٢٠١٦.

المستشرق البريطانيّ (مونتغمري وات) وكتابه (محمّد في مكّة) دراسة تحليليّة نقديّة

أ.د. حسن الحكيم^١

المقدّمة

اتّجهت الدراسات الاستشراقية نحو القرآن الكريم والحديث الشريف والسيرة النبوية أكثر من غيرها من الدراسات الإسلامية، وقد انصبّت الإرهاصات والأكاذيب على تلكم المحاور على وفق الاتجاه الانحيازيّ الدينيّ والمذهبيّ، والابتعاد عن المنهجية العلميّة والحقيقة الواقعة. وهذا ليس معناه خلوّ الساحة العلميّة من دراسات دقيقة اتّسمت بالدقّة والواقعيّة، فقد انبرى بعض المستشرقين للردّ على المنحرفين والمغالطين عند دراساتهم ظاهرة الوحي، والأثر الديني، واستخدام السيف، ونحو ذلك من التخرّصات. ومنهم من أطلق لفظ (الديانة المحمّدية) على الإسلام، وعدّ القرآن الكريم من تأليف الرسول الأعظم ﷺ، ونحو ذلك من التخرّصات والأكاذيب، من دون الرجوع إلى المصادر الموثوقة والدراسات المنهجية الدقيقة، وكانت الدراسات البريطانيّة والمستشرقون الإنجليز يلتقون تارة مع الدراسات الاستشراقية الأخرى، أو يفترقون عنها، وخاصّة الذين تخصّصوا في دراسة السيرة النبوية الشريفة، وفي مقدّمهم مونتغمري وات، ووبودلي، وستيوارت، والسير توماس أرنولد، وجيمس روبسون، ووليم جونز، وجب، والسير وليام سوير، وغيرهم من المستشرقين الإنجليز، ونقف في بحثنا

١. الكليّة الإسلاميّة الجامعة، النجف الأشرف.

على المستشرق البريطانيّ مونتغمري وات (Watt Montgomery) وكتابه (محمّد في مكّة) الذي عرّبه الأستاذ شعبان بركات، من دون الحديث عن كتابه الآخر (محمّد في المدينة)، على وفق ثلاثة محاور أساسية للدراسة، وهي: (المنهج والمصادر والنقد العلمي).

أولاً: منهجية المستشرق وات في كتابه (محمّد في مكّة)

توزّعت مفردات كتاب (محمّد في مكّة) على ستّة فصول وخاتمة وملاحق، ويتفرّع من كلّ فصل عدد من المواضيع، وسبقت الفصول الستّة دراسة في المصادر العربية والإسلامية التي استقى منها النصوص.

وكان الفصل الأوّل بعنوان (البيئة العربية) درس فيه (مونتغمري وات) شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهليّ من جوانبها الاقتصادية والسياسية والإدارية، ناقش فيها آراء الكتاب الغربيين والمستشرقين منهم، من أمثال (لامنس، توينبي، نولدكه)، وركّز على النزعات التوحيدية في المنطقة، مستعيناً بالنصوص القرآنية.

وتناول في الفصل الثاني: المرحلة الأولى من حياة النبيّ الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام، والدعوة الإسلامية، فابتدأ بنسبه الشريف ومولده وتربيته، وقد استقى نصوصه من مؤرّخ السيرة النبوية محمّد بن إسحاق المتوفّى عام ١٥١ هـ. فتناول زواج الرسول الكريم ﷺ من السيّدة خديجة بنت خويلد رضوان الله عليها، وما أنجبته من أبناء. ثمّ انتقل إلى عصر الرسالة، على وفق رواية محمّد بن مسلم الزهريّ المتوفّى عام ١٢٤ هـ، في موضوع (الوحي)، مستعرضاً آراء المستشرقين في هذا الجانب، وما أورده محمّد بن إسحاق في تفسير الآيات الكريمة الخاصة بالوحي، وقد استوعب المستشرق (مونتغمري وات) وجهة النظر الإسلامية والآراء الغربية، وأعطى رأيه بقوله: «أكّد أعداء الإسلام غالباً أنّ محمّداً كان مصاباً بالصرع (epileptique)، وأنّ تجاربه الدينية لهذا لا قيمة لها، ولكنّ الأعراض الموصوفة لا تشبه مرض الصرع؛ لأنّ هذا النقص يؤدّي إلى تحاذل جسديّ وعقليّ، بينما ظلّ محمّد ﷺ حتى آخر حياته مالكا لقواه العقلية. حتّى لو أمكن ادّعاء ذلك فإنّ الحجّة تظلّ مناقضة لكلّ رأي سليم، إذ لم تقم إلّا على الجهل

والوهم؛ لأنّ المظاهر الجسدِيّة الملازمة لا تثبت ولا تنفي قط بنفسها التجربة الدينيّة»^١.
أمّا الفصل الثالث فقد جاء بعنوان (الرسالة الأولى)، بدأها المستشرق (وات) بتاريخ القرآن الكريم، مشيرًا إلى من سبقه في الكتابة من المستشرقين من أمثال (نولدكه، وريشارد بل)، وبدأ بدراسة مضامين الآيات الكريمة الأولى واضعًا نصب عينيه كتاب المستشرق (نولدكه) محلًّا له. وفي حديثه عن (أصالة القرآن) ناقش رأيي المستشرق (جولدزيهر) بقوله: «ولربما بدأ الهدف من إظهار الاستمرار بين القرآن، وطرق التفكير القديمة عند العرب مناقضًا لفكرة الفصل الأوّل الشهير من كتاب (دراسات محمديّة) لجولدزيهر عن (المروءة والدين). وليس من السهل معارضة آراء جولدزيهر، وليس التناقض مع ذلك تمامًا، ومن الواضح وجود بعض التناقض بين تعاليم محمد على أساس القرآن وطرق التفكير العربيّة القديمة، ولو لم يكن الأمر كذلك لما قامت المعارضة الشديدة له»^٢.

وتناول المستشرق (وات) في الفصل الرابع من كتابه (محمد في مكّة) المسلمين الأوائل، معتمدًا على روايات المؤرّخ الطبري المتوفّي عام ٣١٠هـ، ولكنّه قد رجّح روايات محمد بن إسحاق على غيره من المؤرّخين بقوله: «يمكن اعتبارها صحيحة على الإجمال»^٣.

وأخذ (وات) بعد ذلك بتوزيع الصحابة على القبائل العربيّة على وفق انتسابهم لها، مبتدئًا ببني هاشم، وقد اعتمد على قوائم المستشرق (كايتاني) في الحوليّات المستمدّة من كتاب (الطبقات الكبرى) لمحمد بن سعد المتوفّي (٢٣٠هـ)، وكان يشير إلى الرجال الذين أسلموا من كلّ قبيلة، وكان في الوقت نفسه يعطي صورة لمكانة القبيلة الاجتماعيّة. وتعرّض إلى المستضعفين من الصحابة.

وخصّص المستشرق (وات) الفصل الخامس للمعارضين للدعوة الإسلاميّة، معتمدًا على روايات المؤرّخ الطبري عن هشام بن عروة، وأبي العالية وقد علّل رفض النبي الكريم ﷺ

١. وات، محمد في مكّة، ١٠١.

٢. م. ن، ١٣٨.

٣. م. ن، ١٤٦.

لعروض المكيين بقوله: «وهكذا لم يرفض محمد عروض المكيين لأسباب زمنية، بل لسبب ديني حقيقي؛ ليس لأنه لم يثق بهم مثلاً، أو لأنه لم يبق شيء عن مطامحه الشخصية، بل لأن الاعتراف بأهلتهم يؤدي إلى فشل قضيته والمهمة التي تلقاها من الله^١.» وحينما تعرض لهجرة المسلمين إلى الحبشة اعتمد على رواية ابن هشام، عن ابن اسحاق، وناقش آراء المستشرق (كايتاني) حول بعض الروايات، وأعطى أسباباً لهجرة المسلمين إلى الحبشة، بعد تحليل دقيق للنصوص المقتبسة من ابن هشام، وابن سعد والطبري.

وجاء الفصل السادس من كتاب (محمد في مكة) بعنوان (امتداد الآفاق)، تعرض فيه المستشرق (وات) إلى خطورة الموقف على النبي الكريم ﷺ بعد وفاة عمه أبي طالب، وزوجته خديجة بنت خويلد (رضوان الله عليهما)، فأصبحت مدينة الطائف المثل الأول لهذه الخطورة التي أشار إليها المستشرق (وات) بقوله: «صورة مصغرة لمكة». وتبدأ بعد ذلك المفاوضات مع أهالي المدينة، فوصف (وات) وضعها الاجتماعي والاقتصادي، وتحدث عن بيعة العقبة. وعند ذلك تنتهي فصول الكتاب.

ووضع المستشرق (وات) ملاحق لكتابه، وأعطى لكل ملحق مسمى معيناً، فقد تعرض للملحق (الأحايش) إلى مقالة المستشرق الفرنسي (لامنس) التي تحمل الاسم م. ن، فكان يأخذ برأيه تارة، ويرفضه تارة أخرى فيقول: «ولكنه للأسف يتجاوز الأدلة كثيراً في ناحية أخرى». واستعان (وات) بنصوص استقاها من الواقدي وابن هشام وابن سعد. وفي الملحق الذي سماه (التوحيد العربي والتأثيرات اليهودية والمسيحية) تناول فيه آراء المستشرق (مارغوليوث) في مقالته عن أصول الشعر العربي وآراء (توري) في كتابه (الأساس اليهودي للإسلام)، وكان كثير من المستشرقين قد أطنبوا في هذا الموضوع. وحملت الملاحق الأخرى من كتاب (محمد في مكة) موضوع الحنفاء، والأحاديث المنقولة عن عروة بن الزبير، وكان قد شكك في بعضها.

ثانيًا: مصادر كتاب (محمد في مكة)

استقى المستشرق (مونتغمري وات) نصوصه من مصدرين أساسيين هما: المصادر العربية والإسلامية، والمصادر الغربية والاستشراقية، وكان قد تحدّث عن مصادره بقوله: «كلمة حول المصادر، وقد ذكرها في سياق البحث وهي: (المغازي) للواقدي، و(السيرة النبوية) لابن هشام، و(الطبقات الكبرى) لابن سعد، و(المسند) لأحمد بن حنبل، و(الصحيح) للبخاري و(تاريخ الرسل والملوك) للطبري، و(أسد الغابة في معرفة الصحابة) لابن الأثير، و(الإصابة في تمييز الصحابة) لابن حجر». وتناولت هذه المصادر السيرة النبوية الشريفة، والحديث الشريف ورواة الحديث.

وكان كتاب (السيرة النبوية) لابن هشام (المتوفى عام ٢١٨هـ) في حقيقته تهذيبًا لكتاب (السيرة النبوية) لمحمد بن اسحاق (المتوفى عام ١٥١هـ)، فقد استقى منه المستشرق (وات) نصوصًا عن حملة أبرهة على مكة، ومولد الرسول الكريم ﷺ، وأشار إلى قائمة المسلمين الأوائل أيضًا (صحيحة على الإجمال)^١، واستقى أيضًا نصوصًا من محمد بن مسلم الزهري في بعض المواضيع، وعند روايته عن المؤرخ الطبري يشير إلى مصادرها عن عروة بن الزبير. ويقف (وات) من روايات الواقدي وروايات ابن سعد موقف الناقد، فيقول: «ويجعلننا ابن سعد نستشعر بأنّه يهتم اهتمامًا كبيرًا بدراسة الأنساب، وأنّه مطلع على الصعوبات التي تعترض المسائل المختلف عليها، فأنسابه إذن تستحق الثقة حتّى عصر قصي في مكة، ويجب تناول الأنساب السابقة والمادة التاريخية بحذر ولسوف تعترضنا صعوبات، خاصّة فيما يتعلّق بالمدينة؛ بسبب بقايا سيطرة الأم»^٢. وفي معرض تناول (وات) للمستضعفين، يعني طبقة صغيرة في المجتمع المكّي، وقد استقى نصوصًا قليلة من المؤرخ المسعودي المتوفى عام ٣٤٦هـ، في كتابه (مروّج الذهب ومعادن الجوهر)، فيما يتعلّق بتاريخ مكة في عصر ما قبل الإسلام، وبالأخصّ الحياة الاجتماعية^٣.

١. م. ١، ن. ١٤٦.

٢. م. ١٢، ن. ١٢.

٣. م. ٢٣-٢٤، ن. ٢٤.

واستقى من كتاب (المعارف) لابن قتيبة الدينوري، المتوفى عام ٢٧٦هـ، وكتاب (الصحيح) لأبي عبد الله البخاري (ت ٢٥٦هـ)، وكتاب (الإتقان في علوم القرآن) لجلال الدين السيوطي، المتوفى ٩١١هـ، نصوصاً تتعلق بظاهرة الوحي، ويبدو أنه حاول الإمام بهذا الموضوع لخطورته في الفكر الاستشرافي، معتمداً على مصادر من أعلام القرن الثالث الهجري، إلى القرن العاشر الهجري. وكانت نصوص المؤرخ الطبري الخاصة بالمسلمين الأوائل والمعارضة القرشية للإسلام قد أخذت مساحة واسعة من كتاب (محمد في مكة)، فنقل المستشرق (وات) عن المؤرخ الطبري، عن هشام بن عروة بن الزبير، وثيقة كتبت في عهد عبد الملك بن مروان حول معارضة المكّيين للدعوة الإسلامية، ولكنه وجه نقداً لابن هشام والطبري بقوله: «إنّ التفاصيل التي نجدها عند ابن هشام والطبري بصدد بقيّة الفترة الخارجة في معارضته النبي، ويجب أن نتسامح بصدد بعض المبالغات من جانب أو آخر؛ لأنّ هذه المبالغات هي أقلّ بكثير ممّا فكّر به الكتاب الغريون»^١.

وكانت استشهادات المؤرخ (وات) لآيات القرآن الكريم في كتابه محدّدة في مواضع قد أحسن اختيارها، وبخاصّة عند حديثه عن النزعات التوحيدية عند العرب قبل الإسلام، وفي الفترة المكيّة لعصر الرسالة، ومنها يستخلص جوانب من السيرة النبوية، فيقول: «فهو لا يمدّنا بأيّ شيء يمكن أن يكون لوحة كاملة لحياة محمد والمسلمين خلال الفترة المكيّة»^٢. وهذا أمر طبيعي؛ لأنّ القرآن الكريم ليس مصدراً تاريخياً يحكي تسلسلاً للأحداث. وإنّما يضمّ تلميحات تاريخية يمكن أن يعتمدها المؤرخون للاستشهاد مع نصوص الحديث الشريف والتاريخ الإسلامي، ولكن على الرغم من استشهادات (وات) بالقرآن الكريم، نجده في الآخر (الإسلام والتكامل الاجتماعي) يتعد عن هذا الفهم للقرآن الكريم، فيقول: «ولا توجد في القرآن صفحات تلمّح بأنّ الإسلام دين شامل، وإنّ القصص التي تشير إلى شموليّة الإسلام قد وجدت في سيرة حياة محمد والتي منها أنّه قد أرسل رسله لاستدعاء أباطرة بزنطة والفرس والحبشة وملوك آخرين،

١. م. ن، ١٨٩.

٢. م. ن، ١٣.

ولكن مثل هذه القصص قد رفضت من قبل النقاد الغربيين بسبب التناقضات التي كانت قد أقحمت بها^١. ولم نجد لـ (المستشرق (وات)) مراجعة للكتب العربية الحديثة والمعاصرة التي تناولت السيرة النبوية الشريفة سوى كتاب (شباب قريش) للكاتب المصري عبد المتعال الصعيدي، الذي تحدّث فيه عن المسلمين الشباب^٢. أمّا الكتب الغربية فإنّه اعتمد على عدد منها، وفي مقدّماتها كتاب (حوليات الإسلام) للمستشرق (كايتاني)، وبخاصّة في القوائم التي استمدّها من كتاب (الطبقات الكبرى) لابن سعد، حول المسلمين الأوائل، وفيما يتعلّق بهجرة المسلمين إلى الحبشة، فإنّه استقاه من (كايتاني) عن محمد بن إسحاق وابن هشام والطبري. وكان كتاب (الأبطال أو عبادة الأبطال) للمستشرق (كارليل) له أهميّة رفيعة لدى المستشرق (وات)، فيقول: «منذ أن قام هذا بدراسته عن محمد أدرك الغرب أنّ هناك أسباباً وجيهة للاقتناع بصدق محمد»^٣.

أمّا دراسة المستشرق (نولدكه) Die Tradition unter des Leben Mohammeds: التي تناولت تاريخ العرب القدماء، وديانتهم في الجزيرة العربية، فقد اقتبسها المستشرق (وات) من كتاب (الأصنام) لهشام بن محمد بن السائب الكلبي، كما أنّه أشار إلى كتاب (تاريخ القرآن) للمستشرق (نولدكه) وإلى (ترجمة القرآن) للمستشرق (رشاردبل). وعند حديثه عن رسالة الإسلام الأولى، فإنّه اعتمد فيها على (نولدكه) في مواضع عدّة. واختلف معه في مواضع أخرى بقوله: «ولكن كثيراً من النتائج التي توصل إليها ليست أكيدة تماماً، وإن كانت ممكنة»^٤. ووجه نقداً إلى نظريات ديتلف نيلسن (Dictief Nielsen) في بعض المواضع من كتابه (محمد في مكّة) إلى المستشرق (لامنس) الذي عدّ بعض نظريّاته لا أساس لها^٥.

وفي معرض حديثه عن أفضليّة قريش يقول: «لا تؤيّد المصادر وجهة النظر التي عرضها

1. Watt, Islam and The Integration of Society, 259-260.

٢. وات، محمد في مكّة، ١٦٠.

٣. م. ن، ٩٤.

٤. م. ن، ١٠٧.

٥. م. ن، ٣١.

لامنس)، ونلاحظ أنّ المستشرق (وات) في بعض النصوص يستصوب رأي (لامنس)، وعند تعرّضه لكتاب (دراسة في التاريخ) للمستشرق (كايتاني) نجده قد اعتمد عليه في حديثه عن مكّة وحياتها الاقتصادية قبل الإسلام، وأشار إلى كتب أخرى ومنها (حياة محمّد) للمستشرق (السير وليم موير)، ومقالة للمستشرق مرجليوث، بعنوان (أصول الشعر العربي)، وكتاب (أصول التشريع الإسلامي) للمستشرق (شاخ)، وكتاب (دراسات إسلامية) للمستشرق جولدزيهر. واستعرض آراء (كارل أهرنس، وهرشغلد وبولين، وريتشارد بل) في موضوع الوحي.

ثالثاً: رأي في كتاب (محمّد في مكّة)

على الرغم من موضوعيّة المستشرق (مونتجومري) في دراسة السيرة النبويّة الشريفة، ونقده لبعض آراء المستشرقين الغربيين، إلّا أنّه وقع في هفوات وأخطاء، وهذا ناتج عن عدم استيعابه الكامل للموروث الإسلامي، وآراء المذاهب الفقهيّة والكلاميّة، فهو عند استعراضه لنزول القرآن الكريم، أعطى فهمًا ضيقًا لهذا الحدث التاريخي بقوله: «يعتقد المسلمون السنيون أنّ القرآن وحي إلهي، وأنّه كلام الله»^١.

وهذا التّحديد بالمسلمين من أهل السنّة غريب في بابهِ في مسألة لا يختلف فيها جميع المسلمين، وإنّ هذا الإجماع حاصل في العقيدة الذاهبة إلى سوايّة القرآن الكريم وكماله وإعجازه، والمسلمون جميعاً يؤكّدون نزول الوحي على النبيّ الكريم ﷺ، ويبدو أنّ المستشرق (وات) لم يتعب نفسه للوقوف على آراء مذاهب المسلمين، ويتعمّق في الأصول الكلاميّة، وبالأخصّ مسألة الوحي. وعند تعرّض (وات) لمسألة (خلق القرآن) التي كانت مثار جدل بين العقليّين والسلفيّين المسلمين يقول «إنّ السنيين يعتقدون دون غيرهم أنّ القرآن في أصله مصدر إلهي بأكمله، وهو كلام الله غير المخلوق، ويعتقد الغربيّ المدنيّ أو ربما اعتقد إذا أخذ بالتحيز الذي قام به محمّد أنّ القرآن من صنع شخصيّة محمّد غير الواعية ووجهة النظر الثالثة هي أنّ القرآن من صنع النشاط الإلهي الذي يظهر من خلال شخصيّة محمّد، وهذا يجب نسبة بعض صفات القرآن

إلى طبيعة محمد الإنسانية، وهذا على ما يبدو موقف المسيحيين الذين يعترفون بقسم من الحقيقة الإلهية في الإسلام، وإن كانت هذه الحقيقة لم تتحقق فيه تماماً^١، وقبيل أن يعطي المستشرق (وات) رأيه في هذه الأمور التي ذكرها، يجب أن نستوقفه قائلين: هل إن المسلمين من أهل السنة جميعهم على رأي واحد حول قدم القرآن الكريم؟ فإن المسألة هذه بحاجة إلى دراسة عملية مستفيضة، نابعة من وعي للتاريخ، وذلك للوقوف على وجهة نظر جميع مذاهب المسلمين. فإن من الثابت أن أنصار المذهب الحنبلي من أهل السنة وحدهم يأخذون بالرأي القائل بقدم القرآن الكريم، والإمامية والمعتزلة متفقون على القول بحدوث كلام الله ﷺ^٢، ويقول الشيخ الطوسي: إن قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦). «له دلالة على أن القرآن الكريم محدث؛ لأن القديم لا يجوز وصفه بالمنزل والتزيل، لأن ذلك من صفات المحدثين»^٣، وأخذ المستشرق (وات) برواية المؤرخ الطبري في تشخيص المسلمين الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام بعد السيدة خديجة بنت خويلد بقوله: «ولربما كان عليّ جديرًا بذلك، ولكن هذا لا معنى له في نظر المؤرخ الغربي؛ لأن عليًا كان آنذاك في التاسعة أو العاشرة من عمره، وكان أحد أفراد عائلة محمد، وليس أبو بكر أقل جدارة من عليّ، ولكن بمعنى آخر، وهو أنه كان أعظم المسلمين شأنًا أيام قضية الحبشة بعد محمد، ويبدو أن دوره الكبير الذي قام به فيما بعد في الروايات الأولى. وربما كان زيد بن حارثة هو الأجدر باعتباره أول مسلم ذكر؛ لأنه كان عبدًا حرره محمد وكانت صلتها وثيقة، غير إن حقارة أصله تعني إن إسلامه لم يكن له في نفس مغزى إسلام أبي بكر»^٤. وإن روايات المؤرخ الطبري صريحة في تشخيص المسلمين الأوائل، فهو ينقل عن الواقدي في إسلام خديجة ويقول: «أصحابنا مجمعون على أن أول أهل القبلة استجاب لرسول الله ﷺ خديجة بنت خويلد رحمها الله»^٥.

١. م. ن، ٩٥-٩٦.

٢. البغدادي، الفرق بين الفرق، ٧٥.

٣. الطوسي، التبيان، ٦: ٥٣١.

٤. وات، محمد في مكة، ١٤٤-١٤٥.

٥. الطبري، التاريخ، ٢: ٣٠٧.

وقدّم عدّة روايات على اعتناق الإمام عليّ عليه السلام، وإيمانه به بعد السيّد خديجة بقوله: «كان أوّل ذكر آمن برسول الله ﷺ معه وصدّقه بما جاءه من عند الله عليّ بن أبي طالب عليه السلام»^١. عدا رواية واحدة أشار فيها إنّ أبا بكر أوّل من أسلم^٢. ومن الغريب أنّ المستشرق (وات) قد أخذ بالرواية المفردة، وأعرض عن الروايات المتواترة بشأن المسلمين الأوائل، ولا ندري من أين استقى معلوماته القائلة بأنّ زيد بن حارثة كان أوّل من اعتنق الإسلام، في الوقت الذي أجمعت المصادر على القول: إنّ عليّاً عليه السلام هو أوّل من أسلم من الذكور، وإنّه لم يعرف الشرك في حياته؛ لذلك فهو قد طبع على الإسلام في فترة مبكرة من حياته، وقد دعاه النبيّ الكريم ﷺ، كما دعا قبله السيّد خديجة رضوان الله عليها، بعد نزول الوحي عليه لأوّل مرّة، قبل أن يفتح أحدًا من أهل بيته ويقول المؤرّخ المسعودي: «وكان بدوّه بعليّ إذ كان أقرب الناس إليه وأتبعهم له»^٣. وإذا كان المؤرّخ الطبريّ لم يترجّح لديه المسلم الأوّل بعد السيّد خديجة، وهذا هو منهجه في تدوين عدد من الروايات في المسألة الواحدة، ليس معناه عدم الرجوع لغيره من المؤرّخين في تشخيص هذه المسألة، فكان على المستشرق (وات) استقصاء جميع المصادر، لا أن يكتفي بروايات المؤرّخ الطبريّ التي تقوده إلى مثل هذه الاجتهادات الخاطئة؛ لأنّ الذين عاشوا في بيت النبوة، وموضع الرسالة، ومهبط الوحي. هم يشكّلون الشريحة الأولى في الإسلام. وأوّل من أدّى فريضة الصلاة خلف النبيّ ﷺ، وكانت تبريرات المستشرق (وات) في هذا الموضوع ضعيفة وواهية. وإنّ مسألة السنّ والجنس لا موقع لهما في الإسلام.

وكان المستشرق (وات) في بعض الأحيان يتردّد في إعطاء الحقيقة بقوله (ربما)، وهذا حصل عند تحديد عمر النبيّ الكريم في عام الفيل، عند فشل حملة أبرهة على الكعبة، فيقول: «وربما ولد بعد وفاة أبيه، ونشأ في رعاية جدّه عبد المطلب»^٤. وإذا عاد (وات) إلى المصادر الموثوقة فلا داعي لتكرار لفظ (ربما) الذي كرّره في زواج النبيّ الكريم من السيّد خديجة، وعدد أبنائه منها^٥.

١. الطبريّ، التاريخ، ٢: ٣٠٩.

٢. م. ن، ٣١٠.

٣. المسعودي، مروج الذهب، ٢: ٢٨٣.

٤. وات، محمّد في مكة، ٦٥.

٥. م. ن، ٧٣.

الخاتمة

خصّ بحثنا بدراسة المستشرق البريطانيّ (مونتغمري وات) من خلال كتابه (محمد في مكة) دون كتبه الأخرى في التراث الإسلاميّ. على وفق رؤية تاريخيّة وتحليليّة نقدية، بعيدة عن الإنحياز الدينيّ، مؤشّرين على الآراء الإيجابية والسلبية. على وفق المشهور المدوّن في المصادر الأساسيّة الموثوقة التي تناولت السيرة النبويّة الشريفة والدين الإسلاميّ. وكان المستشرق (وات) كغيره من المستشرقين والكتاب الغربيين قد أصابوا في جانب، وأخطأوا في جانب آخر، وقد يكون أكثر اعتدالاً ووضوحاً من غيره عند دراسة القضايا الإسلاميّة التي أحيطت بالتشكيك أو الافتراء. وغرضها الإساءة لرسول الإنسانية محمد ﷺ والرسالة الإسلاميّة، وفي مقدّماتها (نزول الوحي)، و(مصطلح الديانة المحمّدية)، و(استخدام السيف)، و(موضوع تعدّد الزوجات)، وغيرها من الأحداث التي فسّرها كثير من المستشرقين اقتصادياً وعسكرياً وجنسياً، من دون الرجوع إلى المصادر الأساسيّة في التفسير والحديث والتاريخ والأدب؛ ولذا وقعوا في انزلاق الأوهام، ولم يتورّع بعضهم من إطلاق الشتائم والكلمات النابية التي أبعدتهم عن الموضوعيّة في البحث العلميّ، وكنا قد وجدنا المستشرق البريطانيّ (مونتغمري وات) مواضع القوّة والضعف في كتابه (محمد في مكة)، وكان قد استقى نصوصاً غير موثوقة، من دون الرجوع إلى غيرها للتأكّد من سلامتها، وكنا قد رجعنا إلى المصادر الإسلاميّة في التفسير والتاريخ والفرق للتأكّد من حقيقة تلك النصوص، وهذه تشكّل نقطة ضعف في دراسة (وات) للسيرة النبويّة؛ ولذا وقع في أخطاء وأوهام، وإنّ الدارس المتفحص لكتاب (محمد في مكة) يقف على اجتهادات جيّدة للمستشرق (وات) من جانب، وعلى هفوات من جانب آخر.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق: مجدي فتحي السيد، القاهرة، دار التوفيقية للتراث، د.ت.
٣. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٢، تحقيق: محمد أبو الفضب إبراهيم، مصر، دار المعارف، ط ٢، د.ت.
٤. الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٢٠٩.
٥. المسعودي، أبو الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، راجعه: كمال حسن مرعي، بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠١١.
٦. وات، مونتغمري، محمد في مكة، تعريب: شعبان بركات، صيدا - بيروت، منشورات المكتبة العصرية، ١٩٥٢.
7. Watt, Montgomery, Islam and The Integration of Society, Routledge and Kegan Paul LTD, 1961.

المستشرقّة الألمانية أنا ماري شيمل وكتابها «وَأَنْ مُحَمَّدًا رسول الله»

أ.د. حامد ناصر الظالمى^١

المقدمة

تعود العلاقات الإسلامية الألمانية إلى مئاتٍ من السنين خلت، ففي نهايات القرن الثالث الهجريّ كانت للمسلمين في الأندلس علاقات دبلوماسية مع بعض الدول الأوروبية؛ إذ نجد «إشارة من المقرّي صاحب (نفح الطيب في تأريخ الأندلس الرطيب) أن لقاءً قد تمّ بين الخليفة عبد الرحمن الناصر وبين رسول من قبل الألمان، ولكنه لم يذكر فيها تفاصيل حول هذا الموضوع، غير أنّ هناك دراسات استقصائية معاصرة أثبتت قيام سفارة ألمانية إلى بلاط السلطان عبد الرحمن الناصر، وأنّ الإمبراطور الألمانيّ أوتو الكبير قد أرسل كاهنًا يدعى يوحنا، وهو أسقف غورسي (Corse) إلى الخليفة الناصر سفيرًا له، وكان ذلك سنة ٩٥٦ م. وفي مقابل ذلك أرسل الخليفة الناصر إلى الإمبراطور الألمانيّ قسًا من رعايا النصارى سفيرًا له عنده^٢. وتطوّرت تلك العلاقات وخاصّة المعرفيّة بالشرق، بل تطوّرت كذلك فكرة تحيّل الشرق وصياغته أو صنعه فكريًا على يد مجموعة كبيرة من المستشرقين يصحّ إطلاق عبارة مدرسة الاستشراق الألمانيّ عليهم. فمنذ القرن التاسع عشر بدأ الاستشراق بالتخصّص الفيلولوجيّ الدقيق حتى عُرِفَ الاستشراق الألمانيّ أنّه أكثر مدارس الاستشراق تخصّصًا باللغات واللهجات والدراسات القرآنيّة والتصوّف، ومن أبرز أقطاب تلك المدرسة تيودور نولدكه وبراجستراسر، ولكن

١. كليّة التربية للعلوم الإنسانية - جامعة البصرة.

٢. سفر، الموضوعيّة في الاستشراق، المستشرقّة الألمانية أنا ماري شيل (١٩٢٢-٢٠٠٣) نموذجًا، ١٩.

الملمح الأبرز هنا هو بُعد الجانب السياسي عن الاستشراق الألماني وعدم تأثر هذا الاستشراق بالأغراض السياسية والعسكرية وهذا ما يكاد يتفق عليه دارسو هذا الاستشراق، لأنّه بعيدٌ عن تلك المؤثرات، وليس كحال الاستشراق الفرنسي أو الأمريكي فيما بعد. ومن الأسباب التي تُذكر عن ذلك ونقبلها بتحفظ قول الدكتور محمد الأرنؤوط إنّ «النظام النازي لم يحاول توظيف الاستشراق لعدم تقديره للثقافة الشرقية، بل كان يُفضّل الاعتماد على عملاء في المشرق لتحقيق أهدافه^١». لأنّه من المعروف أنّ النظام النازي حكم ألمانيا في الربع الثاني من القرن العشرين، وأنّ فترة عشرين أو ثلاثين سنة لا تعطينا مؤشراً على ذلك، أي: لا نستطيع أن نحكم على مدرسة استشراقية عرقية اهتمّت بالشرق مئات السنين ودرسته في ضوء فترة حكم النظام النازي. فماذا نقول عن تلك المدرسة وهي تدرس الشرق في القرن التاسع عشر ولم يكن النظام النازي قد وجدَ بعد؟

أولاً: أنا ماري شيمل ومؤلفاتها

١. التعريف بأنا ماري

وُلِدَتْ أنا ماري شيمل بمدينة إيرفورت وسط ألمانيا في (٧-٣-١٩٢٢)، وتُوفيت عن عمرٍ ناهز الثمانين عاماً في مدينة بون في كانون الثاني عام ٢٠٠٣، كان والدها يعمل موظفاً في البريد، إذ عصفت بألمانيا حربان عالميتان كانت شيمل تعيش أجواء هاتين الحربين، ومع تلك النزعات العسكرية عاصرت شيمل كذلك فترة المدّ الشيوعي والقومية النازية التي كانت تُمجّد العرق النازي، بل استمرّت الفلسفات المعاصرة بالظهور في ألمانيا، وماري شيمل تراقب تلك الأحداث وتعيشها عن كثب، لقد عاشت في عالم فيه التطرّف والعرقية والقسوة والحروب والصراعات السياسية والعسكرية والفكرية، لقد عاصرت المدارس الوجودية والظاهرية التي كانت تترى آنذاك، ولكن شيمل عازمت على تلقي الدروس الخاصة باللغة العربية واللغات السامية الأخرى على يد المستشرق الألماني الدكتور ريتشارد هارتمان.

١. الأرنؤوط، «الاستشراق الألماني بماذا يختلفُ عن غيره...».

في الأوّل من نيسان عام ١٩٤٥م حصلت شيميل على شهادة الدكتوراة، عن رسالتها (بنية الطبقة العسكرية في الحقبة الملوكية المتأخرة)، وكانت بإشراف ريتشارد هارتمان وهنريتش سكيدر)، إذ بدأت العمل على تلك الرسالة منذ عام ١٩٤٢م، أي في قَمّة الصراع العسكري والفكريّ النازي وغيره. وناقشتها قبل سقوط الرايخ الثالث بعدة أسابيع، مستغلة توقّف القصف. ولكن علاقتها بمصر والشرق لم تكن عابرة؛ إذ إنها كانت قد حصلت على الماجستير في عام ١٩٤١م، وكان عمرها ١٩ سنة، ورسالتها كانت عن (القضاء والخلافة في مصر الفاطمية والمملوكية).

درست شيميل تاريخ الفن الإسلاميّ على يد المستشرق إرنست كونل والدراسات التركية على يد (فون كابلين)، وفي بدايات الخمسينيّات تعرّفت على ابن خلدون، فترجمت بعض فصول مقدّمته الشهيرة، وواصلت دراساتها في الآداب العربيّة والتركيّة والفارسيّة، وحصلت على كرسيّ الأستاذيّة في قسم العلوم الإسلاميّة واللغات الشرقيّة في جامعة بون، وخاصّة الشعر الصوفيّ، وإنّ أوّل كتاب نُشر لها كان عن شعر جلال الدين الروميّ (١٢٠٧-١٢٧٣) الذي عشقته شيميل، فزارت قبره أكثر من مئة مرّة، وترجمت أعماله وكتبت عنه مجموعة من البحوث والدراسات.

حصلت شيميل على شهادة الدكتوراه ثانيةً سنة ١٩٥١م، وكانت عن تأريخ الأديان، وذلك في كليّة اللاهوت بجامعة ماربرغ في (دراسات عن مصطلح الحبّ الصوفيّ في تصوّف الإسلاميّ المبكر) وبإشراف المستشرق فردريك هايلر، وحصلت كذلك للمرّة الثالثة على شهادة الدكتوراه عام ١٩٥٢م في الفلسفة الإسلاميّة.

أتقنت أنا ماري شيميل اللغات الشرقيّة (العربيّة والفارسيّة والتركيّة والأردية والسندية ولغة البشتو والبنجاب) وكذلك اللغات الغربيّة (الإنجليزيّة والفرنسيّة واللاتينيّة والهولنديّة)، وفي ضوء هذه المعارف المتعدّدة واللغات المختلفة أصدرت شيميل أكثر من مئة كتاب، ثمانين منها من تأريخ الشرق والإسلام والتصوّف والفكر والشعر، وترجمت مجموعة من الكتب من لغات

شرقية إلى غربية وبالعكس^١. وأعمالها عبارة عن قصّة حبّ تعيشها وتكتب عنها، وليست هي مُكرهةٌ عليها، فهي تعيش الشخصية والحالة التي تريد الكتابة عنها، بل وتشبّع بها تمامًا، حتّى لو كانت تكتب عن شيء لا يتعلّق بالفكر؛ إذ يقول تلميذها بيرجل مثلاً: «كانت شيميل تحب القطط، وكُنّا نراها عندما تغادر الجامعة في تركيا بعد انتهاء المحاضرة تنحني على الأرض لترفع إحدى القطط وتضمّها إلى صدرها، بعد سنوات نشرت شيميل كتابًا بعنوان «القطّة الشرقيّة» صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٣م والطبعة الثانية سنة ١٩٨٩»^٢.

٢. مؤلّفات آنا ماري شيميل

كما ذكرنا سابقاً أنّ لشيميل أكثر من ثمانين كتاباً في الفكر الإسلاميّ والتصوّف، فضلاً عن كتب أخرى عن حياتها وشعرها؛ ولذلك نعتقد أنّ ما ذكره الدكتور سعيد بوفلاّقة: أنّ مؤلّفات شيميل بلغت نحو ثلاثين كتاباً هي معلومة غير دقيقة^٣. إذ ذكرت شيميل نفسها أنّها ألّفت أكثر من هذا العدد، وذلك في حوار مع الدكتور رجب البنا. ومن مؤلّفاتنا نذكر:

١. القضاء والخلافة في مصر الفاطميّة والملوكيّة، وهي رسالتها للماجستير.
٢. بنية الطبقة العسكريّة في مصر في الحقبة المملوكيّة المتأخّرة، وهي إطروحتها للدكتوراه.
٣. دراسة عن كتاب (بدائع الزهور في وقائع الزهور لابن إياس) سنة ١٩٤٥.
٤. (صوت الناي) مجموعة شعريّة سنة ١٩٤٨.
٥. مختارات من مقدّمة ابن خلدون (ترجمت من العربيّة إلى الألمانيّة) سنة ١٩٥١.
٦. مختارات من الشعر العربيّ المعاصر ١٩٧٥.
٧. تعليم اللغة العربيّة سنة ١٩٧٥.

١. يُنظر حول هذه المعلومات: البنا، المنصفون للإسلام في الغرب، ١٣-١٥؛ المشهداني، الهند الإسلاميّة من الفتح وحتى نهاية عصر السلطنة في دراسات المستشرقين مع التركيز على جهود المستشرقة آنا ماري شيميل أنموذجاً، ٢٤؛ بوفلاّقة، «الاستشراق الألمانيّ وأثره في الثقافة العربيّة آنا ماري شيميل أنموذجاً»، ٦٨-٦٩؛ فيلد، «سفيرّة الشرق».

٢. نقلاً عن: البنا، المنصفون للإسلام في الغرب، ٢١.

٣. يُنظر: بوفلاّقة، «الاستشراق الألمانيّ»، ٦٩.

٨. الأسماء الإسلامية من عليّ إلى الزهراء سنة ١٩٧٣.
٩. محمد إقبال اللاهوري (ترجمت له عدّة دواوين شعرية هي جاويد نامه وجناح جبرائيل ورسالة الشرق وزيوم عجم).
١٠. جلال الدين الرومي (ترجمت له وكتبت عنه ومنها مختارات من ديوان شمس التبريزي والرومي، وحياة جلال الدين الرومي وتراثه، والشمس المنتصرة، وانظر إلى الحب).
١١. (المرأة الشرقية) مجموعة شعرية ٩٩٨.
١٢. أدعية ومناجاة إسلامية (ترجمته من العربية إلى الألمانية).
١٣. محمد رسول الله ﷺ بالألمانية عام ١٩٨١ وبالإنجليزية عام ١٩٨٧.
١٤. ديوان شعر (عنادل تحت الثلج) ترجمته للعربية الشاعرة أمل الجبوري، ويبدو فيه أثر الحلاج في شعر شيمل واضحًا.
١٥. الأبعاد الصوفية في الإسلام عام ١٩٧٤ تُرجم إلى العربية والألمانية عام ١٩٨٥؛ لأنّه كان مكتوبًا بالإنجليزية.
١٦. الوردة والعندليب (في الشعر الصوفيّ التركيّ والفارسيّ).
١٧. الشمس الظافرة صدر عام ١٩٧٨ عن شعر جلال الدين الروميّ وترجمه إلى العربية الدكتور عيسى علي العاكوب بعنوان الشمس المنتصرة.
١٨. النجم والزهرة عام ١٩٨٤ (شعر).
١٩. كتاب عن الفنّ الإسلاميّ وفنّ الخطّ العربيّ.
٢٠. الحياة والأسطورة، وهو كتاب عن الحلاج.
٢١. حقائق المعرفة عام ١٩٨٢.
٢٢. آخر كتبها (شرق وغرب حياتي الغربية والشرقية) وتحدّث فيه عن سيرتها العلمية والشخصية.
٢٣. مقدّمة في تاريخ الإسلام يتناول سير الحضارة الإسلامية ومراحل انتشار الإسلام في مختلف البلدان، ومنها الهند وبلدان جنوب شرق آسيا.

٢٤. الإسلام في شبه القارة الهندية.
 ٢٥. الإسلام في الهند وباكستان.
 ٢٦. مراكز الثقافة الإسلامية في الهند.
 ٢٧. مناهج التعليم في الهند.
 ٢٨. باكستان قصر ذو ألف باب صدر عام ١٩٦٥م، وتناولت فيه شيمل ماضي الباكستان وحاضرها، وكيف كانت موطنًا للبوذية والهندوسية، ومن ثم دخول الإسلام إليها وما أحدثه المسلمون من تطوّر وعمران.
 ٢٩. دراسة في الأفكار الدينية للشاعر محمد إقبال، وقد اهتمت شيمل بإقبال الأب الروحي للباكستان منذ الخمسينات، وترجمت أعماله في عام ١٩٧٧م، واختارت مجموعة من شعره وترجمتها إلى اللغة الألمانية تحت عنوان رسالة الشرق.
 ٣٠. دراسة عن المتصوّف الهندي أسد الله الغالب.
 ٣١. دراسة عن اثنين من كُتّاب التصوّف الهندي في القرن الثامن عشر في الهند.
 ٣٢. أحلام الخليفة (الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية).
- وغير ذلك من الكتب التي أوضحنا أنّ عددها تجاوز المئة كتاب. وليست هذه الكتب صغيرة الحجم أو كراسات يُطلق عليها كتب مجازًا، بل هي موسوعات كبيرة، فمثلاً كتابها الشمس المنتصرة - دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي يقع في ٨١٦ صفحة في الترجمة العربية التي قام بها الدكتور عيسى علي العاكوب، وصدرت في طهران عام ٢٠٠١م، وكتابها أحلام الخليفة يقع في ٥١٠ صفحات، صدر عن دار الجمل بترجمة حسام الدين جمال بدر ومحيي الدين جمال بدر وحارس فهمي شومان ومحمد إسماعيل السيد سنة ٢٠٠٥م، وكتابها الأبعاد الصوفية في الإسلام يقع في ٥١٧ صفحة، صدر عن دار الجمل بترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب. وكتابها عن الرسول محمد ﷺ يقع بـ ٥٠٠ صفحة، ترجمه الدكتور عيسى علي العاكوب وصدر في طهران عام ٢٠٠٨م.
- وهكذا فدراسات شيمل لم تكن مختصرة، بل كانت دراسات رائدة، فقد امتلكت قدرةً على الكتابة بمجموعة من اللغات، حتّى أنّها «أخبرت أنا ماري شيمل ذات مرّة أحد أصدقائها أنّ

بوسعها كتابة ثلاثين صفحة بالآلة الكاتبة يوميًا، بل وأكثر من ذلك إذا اقتضى الأمر^١. قامت شيمل بالتدريس في دولٍ عديدة ودُرّست مختلف العلوم كالآداب العربيّة والفارسيّة والتركيّة والهنديّة والفنّ الإسلاميّ والتصوّف وفي جامعة أنقرة دُرّست العلوم الإسلاميّة منذ عام ١٩٤٥م بكلّيّة الشريعة، وكانت تحاضر باللغة التركيّة. وعادت إلى ألمانيا عام ١٩٦١م، فأصبحت أستاذة الأدب العربيّ في جامعة بون وفي عام ١٩٦٥م. وسافرت إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة للمشاركة في مؤتمر الأديان في جامعة كاليفورنيا، فعُرِضَ عليها كرسيّ الثقافة الإسلاميّة في الهند في جامعة هارفرد الذي أسّسه أحد الهنود المسلمين وأوصى بأمواله لهذا الغرض خدمةً لشعراء الهند، وهناك دُرّست كذلك مادّة الخطّ الإسلاميّ وتأثير الخطوط العربيّة على الفنّ الأوروبيّ المعاصر، وكانت لمُدّة عشر سنوات مستشارة لشؤون الخطّ الإسلاميّ في متحف نيويورك العالميّ، ومن طلبتها في جامعة هارفرد الأمريكيّة كانت رئيسة الوزراء الباكستانيّة السابقة بناظر بوتو، ودُرّست شيمل كذلك في العديد من معاهد وجامعات العالم في لندن والهند والسويد، وكانت قد ترأّست معهد غوته في بيروت، وكانت عضوًا في كثيرٍ من الأكاديميّات العالميّة، وعضوًا في دائرة المعارف الإسلاميّة للأديان؛ لذا تُعدّ واحدة من أهمّ الباحثات في مجال الاستشراق، وخاصّة ما يتعلّق منه بالتصوّف الإسلاميّ والتأريخ، ولم يسبق أن لقيت باحثة ألمانيّة مثل هذا الاهتمام خارج ألمانيا. فأعمالها مترجمة إلى عدد من اللغات الشرقيّة والغربيّة، بل وقد أُطلِقَ اسمها على أحد الشوارع المهمّة في مدينة لاهور في باكستان^٢. وقامت أواخر حياتها (بإنشاء مؤسّسة خاصّة لتقديم المنح الدراسيّة للعلماء والطلبة المسلمين بالتعاون مع جامعة بون، وفي عام ١٩٩٥م حصلت على أكبر جائزة ثقافيّة وفكريّة في ألمانيا هي جائزة السلام)^٣ وعند استلامها لهذه الجائزة تعرّضت شيمل إلى حملة إعلاميّة كبيرة ظالمة بسبب رأيها الناقد للمرتدّ

١. عن مؤلفات شيمل انظر: المشهداني، الهند الإسلاميّة، ٢٦؛ بوفلاقة، «الاستشراق الألمانيّ»، ٦٩.

٢. فيلد، «سفيرة الشرق».

٣. يُنظر حول تلك المعلومات: البناء، المنصفون للإسلام في الغرب، ١٢؛ المشهداني، الهند الإسلاميّة، ٢٤؛ بوفلاقة،

«الاستشراق الألمانيّ»، ٦٩؛ فيلد، «سفيرة الشرق».

سلمان رشدي، ففي حفل التكريم قالت إنها تستطيع أن تتفهم لماذا شعر المسلمون بالاستياء من تلك الرواية.^١

٣. هل أسلمت شيمل؟

وإجابة عن سؤال وجه لها عن رأيها في الإسلام قالت شيمل: «إنني أحب الإسلام ولولا أنني أحبه ما كتبت عنه أكثر من ثمانين كتاباً. وقد وجدت فيه دين تسامح وروحانية وتوقفت كثيراً عند كلمات القرآن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦). وقد قلت لمن وجهوا إليّ النقد أنني أحب الرسول محمد ﷺ وعندما سألوني عن رأيي في غضب المسلمين بسبب رواية سلمان رشدي آيات شيطانية قلت لقد جرح سلمان رشدي مشاعر المسلمين فتعرضت بسبب كلماتي هذه إلى حملة اضطهاد شديدة. ولولا أن الرئيس الألماني في ذلك الوقت كان يساندني لكانت الذئاب افترستني ولكنني مع ذلك قضيت في هذه المحنة ستة شهور».^٢

وقالت في مقابلة مع تلفاز ألمانيا (A.R.D) «إنني أعتقد أن المس بأحاسيس وعواطف جمع عظيم من المؤمنين طريقة سيئة وأنني لا أستطيع أن أقبلها، إنني سوف أنتقد هذا الموقف حتى الموت، إن جماعات الضغط المؤيدين لسلمان رشدي لا يستطيعون أن يخيفوني وأن القليل فقط في أوروبا يعرفون أن رسول الإسلام هو مركز الولاء والمحبة لملايين المسلمين وكم هذا الكلام يستثير مشاعرهم وهل يمكن أن يفعل ذلك بآيات الإنجيل؟ وهل كان العالم الغربي يسمح بذلك».^٣

ومما يؤيد ابتعادها عن المسيحية قولها: «لم أدخل كنيسة منذ السادسة عشرة من عمري إلا لحضور جنازة صديق أو زواج أدعى لمراسمه»، ويذكر عنها الدكتور أحمد زكي ياني أنها عندما كانت «تذكر الرسول ﷺ تقول قال حبيبي وقرّة عيني رسول الله ﷺ ثم تذكر الحديث النبوي

١. البناء، المنصفون للإسلام في الغرب، ١١١.

٢. م. ن، ١٢.

٣. م. ن، ١٨.

٤. العبادي، «آنا ماري شيمل السفير الثقافي بين الشرق والغرب»، ١١٩.

الشريف سندًا واتصالًا وامتناً^١». ولذا أوصت الدكتور يياني أن يقرأ سورة الفاتحة على قبرها بالعربية يوم دفنها^٢.

وهكذا وجدت الدكتورة أنا ماري شيمل في الإسلام ما لم تجده في الغرب وفي ألمانيا النازية فقد «ربطت شيمل اهتماماتها العلمية بالتصوّف وتحليل العلاقة بين الله والإنسان جوابًا على ما تميّزت به النازية من قسوة وعنف»^٣. وحاولت اكتشاف ذاتها عبر التصوّف والشرق الروحي فهي رحلة كشف إذن وحياة متصوّفة رأت أن الخلاص يتحقّق في الفناء في الذات الإلهية وليست كما رأى «هنري كوربان أن التصوّف الإسلامي ليس سوى عودة إلى عقيدة التثليث المسيحية وما رآه ماسينيون أن التصوّف الإسلامي نتاج الفلسفات الفارسية»^٤.

ثانيًا: قراءة المستشرقة أنا ماري شيمل لسيرة الرسول ﷺ

١. نظرة إجمالية

في عام ١٩٨١ أصدرت شيمل كتابها «وأنّ محمّدًا رسول الله» وأعادت طبعه عام ١٩٨٧ وترجمه إلى العربية الدكتور عيسى علي العاكوب عام ٢٠٠٨، ومن عنوان الكتاب يتّضح أنّه الشطر الثاني من شهادة المسلم، فالمسلم يقول أشهد أنّ لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدًا رسول الله، وبهذا فهي قد شهدت بوحدانية الله سابقًا عبر دراستها للتصوّف الإسلامي والعرفان ولذلك بقي الشطر الثاني من شهادة الإسلام الذي جعلته عنوانًا لكتابها عن الرسول محمد ﷺ.

يتألّف الكتاب من إثني عشر فصلًا هي:

١. الفصل الأوّل: ملاحظات حول السيرة.

٢. الفصل الثاني: محمّد الأسوة الحسنة.

- أدب الشمائل والدلائل.

١. يياني، جريدة عكاظ، ٣١.

٢. م. ن.

٣. فيلد، «سفير الشرق».

٤. م. ن.

- الجمال المادي للنبي.
 - الجمال الروحي للنبي.
 - ٣. الفصل الثالث: المنزلة الفدّة لمحمد.
 - ٤. الفصل الرابع: أساطير ومعجزات.
 - ٥. الفصل الخامس: محمد الشفيق والصلاة عليه.
 - ٦. الفصل السادس: أسماء النبي.
 - ٧. الفصل السابع: نور محمد والتقليد الصوفي.
 - ٨. الفصل الثامن: الاحتفال بيوم ميلاد النبي.
 - ٩. الفصل التاسع: إسرائ النبي ومعراجه.
 - ١٠. الفصل العاشر: الشعر في مدح النبي.
 - التقليد العربي.
 - شوق الشعراء إلى المدينة.
 - شوق النعية في التقليد الفارسي والشعبي.
 - ١١. الفصل الحادي عشر: الطريقة المحمّدية والتفسير الجديد لحياة النبي.
 - ١٢. الفصل الثاني عشر: النبي محمد في آثار محمد إقبال.
 - ١٣. ملحق: الأسماء المباركة للنبي.
- أعتقد أنّ هذا الكتاب يأتي متزامناً مع مرحلة توجيه مجموعة إساءات للنبي ﷺ عرفها العالم وخاصة رواية سلمان رشدي والطبعة الثانية للكتاب، وهي الطبعة الإنجليزية نشرتها المؤلفة «على نحو متزامن في باكستان بتنسيق خاص مع مطبعة جامعة نورث كارولينا الأمريكية سنة ١٩٨٧م»^١.

١. البناء، المنصفون للإسلام في الغرب، ٣٠.

٢. نظرة تفصيلية

مدخل الكتاب

في مدخل الكتاب وبعد أربع صفحات فقط تقول شيمل: «في أوروبا حيث فهم محمد أحياناً على أنه عابد أو ثان أو محوّل إلى مهاوند (Mahavnd) روح الظلام»^١ وفي لقاء معها تعيد ذكر هذا الموضوع إذ تقول كذلك «والإساءة إلى الإسلام كانت شائعة في القرون الوسطى ويظهر ذلك في الشعر الفرنسي من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر. كما يظهر في الأدب الإنجليزي والإسكتلندي حتى أنهم حرّفوا اسم النبي محمد إلى (Mahovnd) وهو اسم يتكوّن من مقطعين والمقطع الثاني (hovnd) يعني كلب. وفي نصوص أخرى نجد أنّ اسم النبي محمد ﷺ تحوّل إلى اسم معناه الشيطان وحتى في الأشعار الألمانية الرومانسية سنة ١٨٠١م نجد اسم محمد ﷺ قد تحوّل إلى (Mahom) ماحوم»^٢.

كلّهما هذا يأتي كما قلنا في مدخل الكتاب ونعتقد أنّه بطريقة أو بأخرى محاولة للردّ على فكرة المرتد سلمان رشدي الذي جعل من شخصيّة ماهاوند الشخصية المهمّة أو الرئيسة في روايته آيات شيطانية، بل وعنواناً للفصل الثاني من الرواية. وهذا يؤكّد لنا أنّ كتاب شيمل يأتي ضمن سياق الردّ على الإساءات للنبي محمد ﷺ ولكنّها لم تحدّد شخصيّة سلمان رشدي هنا عندما ترد.

الفصل الثاني

في الفصل الثاني من الكتاب وهو محمد الأسوة الحسنة تتحدّث عن طيب عطر النبي ﷺ وعبير شذاه وتستذكر أجمل القصائد الصوفية لجلال الدين الرومي:

جذرُ الورد وفرعُه هما عرقُ المصطفى الطيّب وبقوته يصيرُ هلالُ الوردِ الآن بدراً
وهكذا يغدو عندها النبي ﷺ الأصل لكلّ كمال بشري^٣.

١. العاكوب، «مقدّمة المترجم»، ٧.

٢. شيمل، إن محمّداً رسول الله، ٢٧.

٣. البناء، المنصفون للإسلام في الغرب، ٢٥.

وفي الفصل ذاته تقارن بين قميص النبي يوسف عليه السلام وقميص النبي محمد عليه السلام الذي أهده إلى شخصٍ باعه لليهودي أعمى فالأول عاش بثمرته واليهودي قد شفي من العمى فاعتنق الإسلام وكذلك قميص يوسف عليه السلام الذي كان سبباً في شفاء عمى والده ورجع إليه بصره بمجرد وصول القميص إليه. وتذكر من الشعر السندي قصيدة رائعة حول تلك الفكرة^١.

إن الشعر الذي تناولته شيمل أغلبه كان فارسياً وهندياً وسندياً وأردياً وتركياً وكان نصيب الشعر العربي قليلاً جداً. ولكنها كانت متذوّقة للشعر. فقصة نعل النبي محمد عليه السلام الذي عرج به والذي لم يخلعه كما هو الحال مع موسى عليه السلام الذي خلع نعله لأنه وصل إلى الوادي المقدس. وأن العاشق المقيم بحب النبي عليه السلام يؤمل أن يلمس خده ذلك النعل، فاختارت شيمل هذه المرة قصيدةً لشاعرة أندلسية هي سعدونة الحميرية ١٢٤٢م تقول عن هذا النعل.

سألْتُ التمثالَ إذ لم أجد لعلني أحظى بتقبيله
وأمسحُ القلبَ به علَّه لئلم نعل المصطفى من سبيل
في جنة الفردوس أسنى سبيل يُسكنُ ما جاش به من غليل^٢

هذا الجمال الذي تذوّقته شيمل عن وصف نعل النبي عليه السلام أين منه مَنْ يقتل ذرية ذلك النبي عليه السلام لقد هام الشعراء بعطر الرسول وبقميصه ونعله، وغيرهم كانت مشاهد الدم تروي عيون الحاقدين فقلوبهم صدية خاوية عاجزة عن الجمال بل وغيرهم يطمس معالم الرسول وآله. وتذكر شيمل أن المؤرخ المقرئ ١٦٤٤م كرس كتاباً ضخماً لموضوع نعلي النبي عليه السلام هو كتابه (فتح المتعال في مدح النعال)، وهي لا تنسى كذلك الحديث عن آثار قدم النبي عليه السلام. لم لا وقد ذكر في السير أن أحد القساوسة عندما التقى ركب السبايا من أهل البيت عليهم السلام وهم مكبلون وذاهبون إلى الشام قال لهم القس: مَنْ أنتم؟ قالوا: نحن آل الرسول عليهم السلام قال: إن لنا أثراً لحافر حمار عيسى نزوره وأنتم تقتلون عترته، فوضع رأس الحسين عليه السلام في حجره وبات معه. وفي هذا الفصل تتحدث شيمل عن الطب النبوي والدعاء النبوي والشفاء بذكر النبي عليه السلام.

١. شيمل، إن محمداً رسول الله، ٦٦.

٢. م. ن، ٧٢.

الفصل الثالث عنوانه (المنزلة الفذة لمحمد)

تَحَدَّثَ شَيْمَل عَنْ كَشُوفَاتِ النَّبِيِّ ﷺ وَإِزَالَةِ الْحُجُبِ عَنْهُ تَدْرِيجِيًّا وَأَنَّهُ مَرَّ بِمَرَاهِلَ عَدِيدَةٍ مِنَ الْكُشْفِ وَالذُّوقِ وَالصَّرَاحِ وَتَرْوِيضِ الْغَرَائِزِ وَالرَّغَائِبِ حَتَّى وَصَلَ إِلَى الْكَمَالِ الرُّوحِيِّ وَرَغِمَ ذَلِكَ فَهُوَ يَقُولُ (مَا عَرَفْنَاكَ حَقًّا مَعْرِفَتِكَ) فَهُوَ النَّمُو الدَّائِمُ وَالْكَدْحُ الْمُتَقَدِّمُ إِزَاءَ الْمَقَامِ الْإِلَهِيِّ «هُوَ الَّذِي يَشْكُلُ عِنْدَ مَوْلَانَا جَلَالُ الدِّينِ الرُّومِيِّ الْبَرَهَانَ الْحَقِيقِيَّ عَلَى تَفَوُّقِ مُحَمَّدٍ عَلَى الْآخَرِينَ فَعِنْدَمَا سَأَلَ شَمْسُ تَبْرِيزٍ لِمَاذَا لَمْ يَكُنْ بَايَزِيدُ الْبَسْطَامِيُّ الَّذِي هَتَفَ سُبْحَانِي أَعْظَمُ مِنْ مُحَمَّدٍ الَّذِي اعْتَرَفَ لِلْحَقِّ قَائِلًا مَا عَرَفْنَاكَ حَقًّا مَعْرِفَتِكَ أَجَابَ مَوْلَانَا الرُّومِيُّ بِأَنَّ بَايَزِيدَ قَدْ وَقَفَ فِي مَقَامٍ عَدَّ فِيهِ نَفْسَهُ مِمْتَلَأًا بِاللَّهِ بَيْنَمَا النَّبِيُّ ﷺ رَأَى كُلَّ يَوْمٍ أَكْثَرَ وَتَقَدَّمَ فِي الْقُرْبِ الْإِلَهِيِّ وَكَانَ عَالِمًا أَنَّ لَا أَحَدًا أَبَدًا فِي وَسْعِهِ أَنْ يَعْرِفَ تَمَامًا عَظَمَةَ الْحَقِّ»^١.

هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ وَالْكَشْفُ وَالْقُرْبُ مِنَ الْحَضَرَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْكَدْحُ إِلَى الرَّبِّ جَعَلَتْ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ يَتَفَوَّقُ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ إِذْ «إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ السَّابِقِينَ جَمِيعًا لَمْ يَكُونُوا إِلَّا مَظَاهِرَ جَزِئِيَّةٍ لِنُورِ مُحَمَّدٍ الَّتِي أَصْبَحَتْ شَائِعَةً جَدًّا فِي الْإِتِّجَاهَاتِ الصُّوفِيَّةِ بِتَأْثِيرِ ابْنِ عَرَبِيٍّ وَتِيغْنِيَّ جَامِيٍّ وَهُوَ نَصِيرٌ كَبِيرٌ لِهَذِهِ الْفِكْرَةِ شَعْرِيًّا بِعَظَمَةِ مُحَمَّدٍ مُقَارَنَةً بِالْأَنْبِيَاءِ الْآخَرِينَ، بَيْنَمَا مَسَّ سُلَيْمَانَ عَرْشَ مَلِكَةٍ سَبَأَ بِيَدِهِ وَمَسَّتْ قَدَمُ النَّبِيِّ ذُرُوءَ الْعَرْشِ، وَخَدَمَهُ جَبْرِيلُ وَكَمَا خَدَمَ الْهُدُودُ سُلَيْمَانَ»^٢.

وَمُقَارَنَةٌ أُخْرَى جَمِيلَةٌ اتَّخَذَهَا الصُّوفِيُّونَ وَالْعُرَفَاءُ تَحَدَّثَ عَنْهَا شَيْمَلٌ، فَلِكَلِمَةِ أُمِّيٍّ أَيِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ تَعْنِي هُنَا عِنْدَ الصُّوفِيَّةِ الطَّهَارَةَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بَلْ مِنْ كُلِّ فِكْرَةٍ مُسَبِّقَةٍ بَلْ تَعْنِي الطَّهَارَةَ الرُّوحِيَّةَ وَالْعَقْلِيَّةَ فَقَلْبُهُ وَعَقْلُهُ وَعَاءٌ نَظِيفٌ وَطَاهِرٌ لِنَقْلِ الْوَحْيِ مِثَالُ ذَلِكَ طَهَارَةُ مَرْيَمَ ٱ «وَمِثْلُهَا أَنَّ مَرْيَمَ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ عِذْرَاءً لِكَيْ تَسْتَطِيعَ أَنْ تَحْمِلَ بِطَهَارَةِ الْكَلِمَةِ الْإِلَهِيَّةِ إِلَى تَجْسِيدِهَا لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُحَمَّدٌ أُمِّيًّا لِكَيْ يَحْدُثَ تَنْزِيلُ الْكَلَامِ الْإِلَهِيِّ فِي الْكِتَابِ مِنْ دُونِ تَدَخُّلِ فَعَالِيَّتِهِ الْعَقْلِيَّةِ بِوصفه فعلاً من أفعال الفضل الصرف^٣». وَهَذَا يَذْكُرُ بِكَلِمَةِ مَرْيَمَ ٱ «أَنِّي

١. م. ن، ٧٣.

٢. م. ن، ١٠٢.

٣. م. ن، ١٠٥.

يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ﴿١﴾ أي يمسّ مشاعري وعقلي بشر فهي أرادت نفي المسّ العقلي بل أنه لم يمسّ خيالها بشر فمن باب أولى أنه لم يلمسها بشر. وهكذا فالطهارة والعفة متحققة جسداً وروحاً وخيالاً.

الفصل السادس عن (أسماء النبي ﷺ)

تحدّث شimmel عن قدسيّة اسم الرسول محمد ﷺ وأنّ مجموعات من المسلمين لم تطلق اسم محمد على أحدٍ من أبنائها بل غيّرت من هذا الاسم قليلاً كي لا يختلط في ذلك الإساءة للشخص المسمّى باسم النبي ﷺ وتتجاوز تلك الإساءة إلى النبي ﷺ لفظاً، فلجأت مجموعة من المسلمين إلى طريق «تمثّل» في إضافة كلمة تشرّف إذا ما قصّد النبي مثل سيدنا أو سيدي أو حضرت أو دائماً إضافة التصلية عند ذكره أو فقط التحدّث عنه بوصفه النبي الكريم وكان ثمة طريقة أخرى لحل هذه المشكلة وذلك بنطق الأحرف الساكنة في اسمه م ح م د بتلفظٍ مختلف عند استخدامها في إنسان عادي، هكذا يجد المرء في مراكش أسماء مثل محمد أو محمد أو فقط مُح واختصارات مماثلة. وفي غربي إفريقيا تُستخدم صوراً من هذا الاسم مثل محادو وفي تركية كانت طريقة التلفظ هكذا (مهيمت) مقبولة على الجملة في الاستخدام الشخصي وقُصرت الصيغة الصحيحة محمد على النبي ﷺ^١. ونحن في العراق مثلاً نطلق على إحدى القبائل العريقة عشائر البو محمد بكسر الحاء وفتح الميم الثانية، وكذلك الحال في مصر يقولون محمد بالفتح للميم والحاء والميم.

ولكن للصوفية تأويلاتٌ أخرى فمن «بين الشعراء الفُرس الأوائل كان نظامي أكثر بلاغة

في تفسير اسم أحمد.

- أحمد: أليس أحمد.

- مستقيماً كالألف في الوفاء والعهد

- الأوّل والآخر في الأنبياء؟

وهذه توريةٌ لطيفةٌ جداً لأنّ كلمة أنبياء تبدأ وتنتهي بالألف الحرف الأوّل من أحمد

وهكذا يؤكّد دور أحمد الثنائي حتى في قضية صرفية^١.

ولكن لفريد الدين العطار تأويلٌ جميل آخر إذ يقول:

- «بدا شعاع نور التجليّ.

- غاب ميمٌ أحمد.

- أي إنه لم يبقَ إلاّ الله أحد»^٢.

ولحذف الميم كما ورد تأويلٌ ولوجودها تأويلٌ إذ تقول شيمل «وفي النظام الحسابي العربي هذا الحرف له قيمة ٤٠ وهو رقم الصبر والنضج والابتلاء والإعداد، ظلّ بنو إسرائيل أربعين سنة في الصحراء وأمضى عيسى عليه السلام أربعين يوماً في الصحراء وكان محمد ﷺ في سنّ الأربعين عندما جاءت دعوته، أيام الصوم الكبير الأربعون، أيام الخلوة الأربعون عند الصوفية.... وفي التأمّلات الصوفيّة الإسلاميّة يُشير العدد ٤٠ أكثر من ذلك إلى الأربعين خطوة التي يكون على الإنسان أن يجتازها في طريق عودته إلى أصله وذلك موضوع فصله فريد الدين العطار في كتاب مصيبت نامة... وأن كل زيادة على الكمال نقصُ الـ (أحد) كاملٌ وأحمدٌ لما يصل إلى حد الكمال عندما يُزال الميم يغدو كمالاً كاملاً»^٣، لم لا والميم هو ميم محمد وهو قافية البوصيري في قصيدته لمّح النبي ﷺ بل هي القافية لمعظم معارضات المدائح النبويّة لم لا وهو الحرف الأول الذي ينطقه الطفل عند التكلّم، عندما يقول (ماما) لم لا وهو الحرف الذي وقف عليه نطق هارون عليه السلام أخ موسى عليه السلام عندما قال: (يا ابن أمّ) وليس (يا ابن أمّي).

الفصل السابع (نور محمد والتقليد الصوفي)

قد نستذكر الميم مرةً أخرى بكلمة خاتم وهو أحد أسماء النبي ﷺ وينتهي بالميم فالختم هنا والخاتم هو حجرٌ «يحمل النقش به الملك صناديق كنوزه، إنّ الإشارات الكثيرة إلى القلب بوصفه الخاتم الذي تتكرّر في الآداب الإسلاميّة في القرون التي أعقبت تأليف ابن عربي كتابه

١. م. ن، ١٧٤.

٢. م. ن، ١٧٧.

٣. م. ن، ١٧٨.

في موضوع علم النبوة (فصوص الحكم) يمكن أن تكون تقريباً مُستلهمه من هذا الكتاب الذي تتضح في عنوانه رمزية الختم^١.

الفصل الثامن كان عن إسرائ النبي ﷺ ومعرجه

هذا الحادث الذي افتُتِحَ به سورة الإسرائ بل هو الدعاء الجميل الموسيقي «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى» عبّرت عنه الألف الطويلة في كلمة الأقصى التي تأتي في جميع الكتابات بالأقصى بالألف المقصورة مشيرةً إلى الأعلى والمقام الإلهي الجميل ولكن أين نحن من تأويلنا هذا مع شعراء الصوفية إذ تقول شيمل: «ولعل الوصف الأكثر إحكاماً للحادثة قدّمه شاعر هندي-فارسي من أواخر القرن الخامس عشر الميلادي هو جمالي كنبوة (Jamali Kanboh) الذي يلخص هذا السرّ في دوبيتٍ شهير.

- خرج موسى من عقله بتجل واحد للصفات

- وأنت ترى جوهر الذات وتظلّ تبتسم^٢.

هذه مقارنة أخرى تُضاف إلى ما سبق من مقارنات مع النبي ﷺ مثل مريم وسليمان وموسى، فصفة الكلام الإلهي التي تجلّت لموسى ﷺ جعلته يخر صعباً وخلع نعليه عند دخوله الوادي المقدس، ولكن تجلّي الذات الإلهية كلّها والوصول إلى سدرة المنتهى بل قاب قوسين أو أدنى جعلت النبي ﷺ يقول ما عرفناك حق معرفتك، وبما أنّ الذات الإلهية لا يحيطها مكان ولا سماء ولا أرض فقد يكون التجلّي ليس مكانياً أي: الخروج ليس إلى الأعلى، وهو ما يتعارف عليه الصوفيّة لأنّ الحق لا يخلو منه مكان ولا يحويه مكان بل هو مع العبد لذلك فالصوفية «كثيراً ما أعادوا فكرة أنّه لا يمكن أن يكون هنا معراج بالمعنى المكاني لأنّ الحقّ كلّ الوجود... هذا التفسير الصوفي الحقيقي للمعراج وجد تعبيره الأقوى في رباعية للصوفي الفارسي الذي نيل منه كثيراً سرمد، الذي أُعِدّ بسبب الإبتداع في دلهي سنة ١٦٦١ م.

- يقول الشيخ إنّ أحمد صعد إلى السماء.

١. م. ن، ١٧٩.

٢. م. ن، ٢٠٧.

- ويقول سرمد إنّ السماء نزلت إلى أحمد^١.

الفصل التاسع (الشعرُ في مدح النبي)

يتميّز الشعر المدائحي بموسيقاه الجميلة والسلسلة والقوافي المتقاة ليس في العربية وحدها بل في معظم اللغات فمن «الشعراء المسلمين في القرون الوسطى الذين لم يكونوا حصرًا مدّاحين أو صوفيّة كان سعدي ت ١٢٩٢ م دائمًا مُحِبًّا عند القراء الفرس بسبب لغته الأنيقة الواضحة الشفافة وبرغم أنّ عدد قصائده النعتية ضئيل نسبيًا. يدين له الأدب الفارسي بواحدة من قصائده الأكثر إنشادًا وقراءة وهي محبوبه جدًّا في الهند وهي موجودة في القسم التمهيدي من مثنويه الذي يحمل عنوان بُستان وتغنّى بالنبي بكلمات بسيطة وجميلة وعلى وزن البحر المتقارب البسيط جدًّا والسهل التذكّر وهنا يظهر النبي هكذا.

- قسيمٌ جسيمٌ بسيمٌ وسيمٌ^٢.

وغالبًا ما ترتبط المدائح النبويّة بالتقاليد الموسيقيّة عند الشعوب فضلًا عن الإيقاع الموسيقي الذي تميّز به تلك القصائد والروح الغنائية العالية فيها وفي «الهند والباكستان على المرء أن يتذكّر أيضًا في هذه المنطقة كان تقليد الموسيقى الدينيّة نشيطًا جدًّا، ولذلك فإنّ معظم القصائد في مدح النبي قابلةٌ للغناء أي: إنّها تمتلك خاصيّة إيقاعيّة قويّة وقوافي بسيطة نسبيًا وكثيرًا ما تُعاد مثل ابتهاج. وكثيرٌ منها يستخدمُ مجانسةً استهلاكيّة في اللازمة يبدو فيها حرفُ الميم الحرف الأوّل من محمد يلعب دورًا مهمًّا جدًّا»^٣.

الفصل العاشر كان عن الطريقة المحمديّة والتفسير الجديد لحياة النبي

تناولت شيمل فيه قراءات المحدثين لسيرة النبي ﷺ وهي ليست ككتب السيرة السابقة التي ركّزت على الجانب الشخصي والعبادي للنبي ﷺ بل تناولت هذه القراءات المعاصرة (التي

١. م. ن، ٢٤٣.

٢. م. ن، ٢٤٦.

٣. م. ن، ٢٩٨.

عرضت لها شيمل) الجانب السياسي والفكري والحضاري للدعوة المحمّدية وأثرها في الفكر المعاصر إذ «نما التأليف حول محمّد بإطراد وأُلفت كتبٌ حول حياته في الخمسين سنة الأولى من القرن العشرين أكثر ممّا أُلّف في القرون السابقة كلّها ومهما يكن فإنّ كتباً صوفيّة أو دينيّة أُلّف الشطر الأعظم من التأليف الديني في القرون الوسطى وما قبل الأعصر الحديث. لم تعد على قدر كبير من الشهرة وما تزال كذلك أمّا الاهتمام الجديد بالنبّي النشيط والفعال سياسياً والموثوق به اجتماعياً فقد وجد تعبيراً حتّى في الشعر»^١.

وهذه الكتب المؤلفة عن النبي ﷺ تمثل اتجاهاً آخر للفكر المعاصر والذين كتبوها ليس لهم علاقة بالدراسات الدينية التقليدية مثل طه حسين (على هامش السيرة) وغيره وأحمد أمين ومحمّد حسين هيكل (حياة محمّد) وتوفيق الحكيم وفتحي رضوان الذي كتب (إمام الإشتراكية) ومحمّد شلبي (إشتراكية محمّد) وعبد الرحمن الشرقاوي الذي كتب بعقليته اليساريّة (محمّد رسول الحرية) وعباس محمود العقاد (عبقريّة محمّد) وهكذا، فهي قراءات لشخصيّة النبي ﷺ الاجتماعية والسياسيّة «وكل كاتب حدّاثي يرى في النبي الحبيب التحقّق المثالي لتلك الصفات التي يحسب هو نفسه أنها أسمى وأكثر ضرورة في العالم. وصورة النبيّ المتعدّدة الألوان التي تنبثق هكذا تعتمد الخيوط الأكثر تنوّعاً للتقليد الممتد لقرونٍ وترجم مديح (خير البرية) في لغة حديثة»^٢.

الفصل الحادي عشر «النبي محمّد ﷺ في آثار محمّد إقبال»

فمحمّد إقبال الذي أكمل دراساته في الفلسفة والقانون تعرّف على ألمانيا عام ١٩٠٧ م وأعجب «بغوته الذي تؤلّف أعماله لدى إقبال اسمى تجلٍّ للشعر المبدع ومن حيث هنا يمكن فهم أنه شعرٌ بانجذاب كبير إلى شخصيّة فاوست الإنسان المناضل دائماً الباحث عن تحقيق الذات وإلى الديوان الشرقي وفي سنة ١٩٢٣ م أُلّف إقبال رسالة الشرق إجابةً فارسيّةً للديوان

١. م. ن، ٣٠٧.

٢. م. ن، ٣٣٨.

الشرقي»^١. ولكن إقبال غير المتطّرف الذي أحبّ النبي ﷺ وعليّاً عليه السلام معاً والذي كان يُنشد^٢:

أنا ابنُ المدينة وابنُ النجف غبارهما كان في مقلتي
غبارهما قطرةٌ للعيون وأنفع طبّ لذي علّة

وجد أنّ وحدة الأمة الإسلامية، هي في هجرتها الطائفية والعشائرية والعرقية وهو ما نشده الآن جميعاً لذلك «فاختيار الهجرة بدايةً للتوقيت الإسلامي كان في إدراك إقبال دالاً دلالة عميقة: لو قبلَ المكيون سريعاً لرسالة محمد ﷺ لكانت مسيرة التاريخ مختلفة بقطع روابط العائلة والعشيرة أراد النبي أن يُقدّم مثلاً للأجيال القادمة... وهكذا فالتوترات القومية المتزايدة التي شهدناها وهو طالبٌ في إنجلترا وألمانيا من (١٩٠٥-١٩٠٨ م) ثم أصبحت عاملاً خطيراً جداً في سياسة الشرق الأدنى بعد الحرب العالمية الثانية أغرقت إقبالاً منذ وقتٍ مبكر بصياغة موقفٍ غير منسجم مع القومية السياسية الضيقة.

إنّ الوطن شيءٌ مختلفٌ في التعاليم الصحيحة للنبي، والوطن شيءٌ مختلفٌ في كلمات الساسة. ولذلك لم يتوقّف عن ترديد أنّ الاسلام معارضٌ للعرقية. والحقّ أنّ أعظم معجزة تحقّقت للنبي تمثّلت في بناء أمةٍ متّحدة روحياً»^٣.

١. م. ن، ٣٤٥.

٢. م. ن، ٣٤٨.

٣. م. ن، ٣٤٩.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الأرنؤوط، محمد، «الاستشراق الألماني بماذا يختلفُ عن غيره..»، مقال على صفحات الشبكة المعلوماتية.
٣. البنا، رجب، المنصفون للإسلام في الغرب، مصر، دار المعارف، د. ت.
٤. بوفلاقة، سعيد، «الاستشراق الألماني وأثره في الثقافة العربية أنا ماري شيمل أنموذجاً»، مجلة آفاق الثقافة والتراث، سنة ١٩، عدد ٧٣، سنة ٢٠١١.
٥. سفر، حسن بن محمد، «الموضوعية في الاستشراق، المستشرقة الألمانية أنا ماري شيل (١٩٢٢ - ٢٠٠٣م) نموذجاً»، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٢، عدد ٥ سنة ٢٠٠٥.
٦. العاكوب، عيسى علي، «مقدمة المترجم»، ضمن: شيمل، أنا ماري، وأن محمدا رسول الله؛ تبجيل النبي في التدين الإسلامي، الامارات العربية المتحدة - الشارقة، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠١٧.
٧. العبادي، صادق، «أنا ماري شيمل السفير الثقافي بين الشرق والغرب»، مجلة الفيصل السعودية، العدد ٣٢٢، ربيع الثاني، ١٤٢٤، يونيو ٢٠٠٣.
٨. فيلد، شتيفان، «سفيرة الشرق»، ترجمة: خليل الشيخ منشور على شبكة المعلومات الدولية. @www.middle-east-online.com
٩. المشهداني، ياسر، الهند الإسلامية من الفتح وحتى نهاية عصر السلطنة في دراسات المستشرقين مع التركيز على جهود المستشرقة أنا ماري شيمل أنموذجاً، مجلة التربية والعلم للعلوم الإنسانية والتربوية، جامعة الموصل، كلية التربية، مجلد ١٧، عدد ٢، سنة ٢٠١٠.
١٠. يمان، أحمد زكي، جريدة عكاظ، العدد ١٣٣٠٧، في ٢٩ / ١١ / ١٤٢٣ هـ، ١ / ٢ / ٢٠٠٣ م.

تمثُّلات صورة النبي محمد ﷺ

في كتاب «عظماء رجال الشرق» للامرتين

مقاربة في تصوّرات التنوير الغربي للغيرية

د. مكّي سعد الله^١

المقدمة

انفتح خطاب عصر التنوير كمنجز فلسفي ومعرفي على جدليّات متنوّعة أفرزتها طبيعة المناظرات وثنائيّات معرفيّة وليدة تناقضات العصر وبيئته، تستهدف التّأصيل لفكر نقديّ تجديديّ والتأسيس لعقلائيّة بمختلف تمظهراتها الدينيّة والسياسيّة والثقافيّة. فقد لامست الأفكار النقيديّة وتقاطعت مع مفاهيم الصور النمطيّة والأفكار الجاهزة والأحكام الانفعاليّة والأيديولوجيّة حول «الآخر» والمختلف والمغاير، بالنقد الموضوعيّ والمراجعات العقلائيّة الموضوعيّة. فجاءت أفكار الفيلسوف والكاتب والرحالة الفرنسيّ الفونس دي لامرتين (Alphonse de Lamartine) بإعادة تركيب وبناء صورة الرسول ﷺ كعظيم من عظماء الإنسانيّة بشموليّة رسالته وقيمها الفاضلة النبيلة وبروح التسامح واحترام ثقافة الغيريّة والتباين والحقّ في الاختلاف العقائديّ، بتخليصها من تمثُّلات وتصورات الانحياز والعدوانيّة والتطرّف التي هيمنت على المنظومة المعرفيّة الغربيّة عبر العصور. لم يكن لامرتين مقلدًا للمنظومة الاستشراق وخطابها، ولا تابعًا لأيديولوجيّات المركزيّة الغربيّة وتحيزاتها في كتابة سيرة الرسول الأعظم وتفسير أقواله وتأويل مواقفه وسلوكيّاته. فقد شكّل صورة للعظمة والرقّيّ الإنسانيّ بناء على مواقف واقعيّة تتجسّد في صور وشهادات ورؤى ومشهديّة استشراقيّة واعية تستهدف التأسيس لمجتمع إنسانيّ تسوده العدالة والرحمة والسعادة في الدارين.

١. باحث وأستاذ جامعيّ، جامعة تبسه - الجزائر.

مدخل: فلسفة المقارنة وجماليات العظمة

كتب الباحث الفرنسي في العلوم المقارنة مارسيل ديتيان (Marcel Detienne) كتاباً وسمه بـ (مقارنة اللامقارن) (Comparer l'incomparable)، ويهدف من خلاله إلى تبيان منهجية المقارنة بمعالجة التشابه والمتجانس في النوع والقيمة، وبناء على الأطروحات والمقاربات المقترحة في الدراسة، فإنه من الناحية المنهجية والموضوعية والعقلانية لا يمكن إدراج صورة النبي محمد ﷺ مع شخصيات بشرية عادية اجتهدت في تسجيل بصماتها وترك آثارها في تاريخ الإنسانية، فإذا كان القسم الأول من سيرة محمد ﷺ تاريخاً توثيقياً لمرحلة طبيعية لرجل عربي عاش في الصحراء وامتنع منها السائدة، فإن القسم الثاني من حياته ارتبطت بالنبوة، وهي مرحلة تتجاوز التفسير السببي والتحليل السطحي للأحداث والمواقف والرؤى والتصورات؛ ذلك أن القرآن أفصح عن صورة محمد ﷺ واعتبرها مقدسة تتجاوز المعايير والأهواء البشرية ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤).

احتلت سيرة النبي محمد ﷺ اهتمام الباحثين الغربيين باختلاف توجهاتهم وتياراتهم ومواقفهم، وتنوعت الكتابات بين الجحود والإنكار إلى الإقرار المشروط، ولعبت المرويات الكبرى والأساطير والإيديولوجيات أدواراً مركزية في اختيار المناهج وانتقاء المراجع التاريخية. والغالب على الأبحاث الغربية العودة إلى البليوغرافيات القديمة للنهل من منابعها والأخذ بمعطياتها، وهي دراسات غلبت عليها روح عصرها وبيئتها الفكرية، والتي غالباً ما كانت فيها الهيمنة والسيطرة للفكر المتطرف الموجه انتماءً لهوية معرفية أو عقائدية بعينها.

وقد استدرك بعض الكتاب أخطاءهم ومواقفهم بالتعديل وإعادة البناء إنصافاً للأمانة العلمية، ومنهم فولتير (Voltaire)، وأتجه آخرون إلى الاعتدال وتوخي الدقة العلمية، فجاءت كتاباتهم تعبيراً صادقاً عن خلقهم العلمي وإكراماً لنبي الإسلام وعظمته، ويتقدمهم لامتير (Lamartine) في كتابه «عظماء رجال الشرق» (Les Grands Hommes de L'Orient).

إن شخصية محمد ﷺ تجاوزت في مناهج البحث والتحليل العلامة السيميائية، والأيقونة المعلوماتية، والقيادة التاريخية، والزعامة السياسية، والنموذج البشري الطبيعي، والصورة

النمطيّة للإنسان الخاضع للأهواء والنزوات. فالاصطفاء الإلهي والانتقاء المقدّس ينأى عن المعايير البشريّة التي تتحكّم فيها المؤثرات الداخليّة والخارجيّة، فتجنح للعاطفة والمنفعة. فمنهج القيادة وفلسفتها وجماليّاتها تمكّنت من روحه وجسّدتها سلوكيّاته، التي تستجيب لمقاصد وتوجيهات تهدف إلى تحقيق إنسانيّة الإنسان في كيانه ووجوده. فقد تجلّت سمات العظمة وخصائصها في تنشئته الاجتماعيّة وتفردّه وتميّزه، فقد أثبتت قطوف سيرته قبل البعثة ودلّت على كماله سيكولوجيّاً وفكريّاً وعقائديّاً، وكشفت عن مؤهلاته في القيادة من خلال اتزان نفسه وهدوئها وطهارة قلبه ووجدانه، بالإضافة إلى الاستقامة والاعتدال، فكان نموذجاً للأب والزوج والصديق والقريب.

إنّ عظمته ﷺ تظّهرت بعد الدعوة في أداء الرسالة والصبر عليها، وتكوين الدولة وتأطيرها بقيم التشريع الإلهي الداعي للعدل والتسامح والإخاء وتكوين الإنسان والثورة على الشرك والتطرّف وغيرها من القيم الراقية والسامية.

أولاً: تلقّي الغرب ومركزيّته للقرآن والإسلام/ سلطة المرايا والوسائط الوهميّة

لعب المتخيّل الغربيّ دوراً مركزيّاً وجوهريّاً في تحديد وبناء العلاقة بين الغرب والقرآن؛ ذلك أنّ الاحتكاك المباشر لم يتجاوز رحلات التجارة والحروب، وهي المواقف والمشاهد التي تبتعد ابتعاداً كليّاً عن فهم وإدراك واستعراض مضامين القرآن الكريم وتشريعاته ومبادئه، وهذا يعود إلى سببين أساسيين، أولهما الأهداف والغايات من التقاطع والاحتكاك وأسبابهما، والثاني يرجع إلى طبيعة البنية البشريّة ومستوياتها ودرجاتها الثقافيّة وإمكاناتها العلميّة والأكاديميّة، والتي لا تؤهّلها في الغالب إلى قراءة النصوص القرآنيّة ومقاربتها علميّة لإيصالها إلى متلقّ متعطّش لمعرفة كنهها وجوهرها.

ونتج عن هذا الانقطاع والمقاطعة والتواصل المعرفيّ العميق والصحيح وجود أشكال متعدّدة ومتنوّعة من الإسلام، ونماذج مشكّلة ومركّبة لشخصيّة رسوله العظيم، مع نصوص مؤدّجة ومنتحلة ومدلّسة من قرآنه الكريم بسبب المرجعيّات الغربيّة المختلفة في الانتماءات

الهوياتية والإيديولوجيات المعرفية والدوافع السياسية والسوسيو-ثقافية التي تقف وراء تشكيل الصور والتمثيلات والمقاربات. فقد ساهمت المرويات الكبرى أو السرديات الكبرى (les grands narratives) في تزييف الحقائق باعتبارها محصلة التصورات والمفاهيم والأنماط المعرفية الموجهة والمتحيزة، بما روجته وأشاعته من مغالطات وليدة المتخيل الأدبي (imaginaire littéraire) وأساطير مدفونة في مدونات الكهنة والرهبان والمتخيل الخرافي، بالإضافة إلى الترجمات الاعتبارية والعشوائية، التي تحولت في منظومة المركزية الغربية إلى أداة للتشويه والتحريف بدوافع كولونيالية وتبشيرية^١.

والتحيز المعرفي إعاقه فكرية تصيب العقل المؤدلج، الذي تهيمن عليه العاطفة والإيديولوجيا والتعصب، فتمنعه عن الحقيقة وتحجب رؤيته عن إدراك الصواب وتميز المغالطات، فيصبح آلة تجتر الأوهام والسراب، يقول الأستاذ إيناس لويس غوندال (Ignace-Louis Gondal) (١٨٥٤-١٩٢٠م) مدرّس التاريخ بالمعهد الكنسي سانت سوبليس (séminaire Saint-Sulpice) وهو صاحب كتاب محمد ومؤلفه (يقصد القرآن) (Mahomet et son œuvre) (١٨٩٧م) «أصبح محمد ﷺ في الرابعة والعشرين من المشاهير، يعرف جيّدًا بلده، مع إدراكه لعظمة الحضارة المسيحية... ومنها راودته فكرة الثورة الاجتماعية والدينية، فهو يحلم بمستقبل زاهر لبلده»^٢.

فمكونات المركزية الأوروبية تجعل العقل يشكّل الوقائع والأحداث والمواقف وفق منظوره الضيق والمحدود بأسيجة الإيديولوجيا لا يتسع لاستيعاب «الغريبة» و«ثقافة الاختلاف» فيتمّ

١. أطروحة الباحث الفرنسي رونو تيرم (Renaud Terme) (١٩٤٧) الموسومة بـ (إدراك الإسلام من النخب الفرنسية بين ١٨٣٠-١٩١٤) (La perception de l'islam par les élites françaises) (١٨٣٠-١٩١٤) والتي ناقشها بجامعة بوردو الثالثة (Bordeaux ٣) سنة ٢٠١٦، أنّ النخبة الفرنسية تلقّت الإسلام وأدرّكته عن طريق وسائل متعدّدة وغير مباشرة ممّا أنتج تصوّرات ومواقف عدائية مصطنعة، ومنها كتابات الكتاب الرحالة (الفصل الثاني، ٤٠) والمبشّرين (الفصل الثالث، ٧٦) وعلماء اللغة واللسانيات (الفصل الرابع، ١١٠) ومؤلّفات المرويات الكبرى التي ولدت خوف وازدراء واحتقار الغرب للإسلام في القرن السابع عشر (ص ١٥٨).

2. Gondal, Mahomet et Son œuvre, 8.

تلوين المغايرة بمعايير العنصرية والدونية والاستصغار والتشويه، فيتحول الرسول ﷺ إلى مجرم وقاطع للطريق، سافكاً للدماء من أجل المال والسلطة «عاش النبي طوال هذا الوقت حياة القائد العربي، وهي حياة المغامرات والأخطار والنهب والدم... وألهم أنصاره فنون اختيار المواقع وتحضير الهجوم وتنظيم الدفاع، كما علمهم التعصب وازدراء الموت»^١.

إن الوسائط بين الإسلام والغرب لم تكن موضوعية ولا علمية؛ ذلك أن ممارسات هذه النظريات تكرر اختزالاً وتشويهاً لثقافة «الآخر» ومعتقداته، فخضعت عمليات تقديم القرآن والإسلام لرهانات الكنيسة ومشاريع رجال الدين وهيمنة المركزية الغربية وسلطتها في تمثيل «الغريبة». فمناخ التلقي كان مشحوناً بالتعصب وهيمنة السياسية والأطماع المادية والمكاسب التجارية والمصالح الإستراتيجية.

وبناءً على هذه المعطيات والمؤشرات، فلم تنظر المنظومات الفكرية الغربية إلى الإسلام وقرآنه نظرة موضوعية للاستكشاف والمعرفة بتوظيف المناهج العلمية، بقدر ما قاربت به بخلفيات متحيزة ومرجعيات متطرفة متشعبة بمفاهيم المركزية وسلطتها المشحونة بالعنصرية والإقصاء والتشويه والمغالطة «كان الإسلام عبر التاريخ كياناً غامضاً بالنسبة للغرب خاصة، ولغير المسلمين عامة، لقد وضع رجال الأعمال الإسلام ضمن مشاريعهم السياسية والاقتصادية، أما رجال الدين فقد اقتربوا منه بدوافع روحية أو لمصلحتهم الفكرية والثقافية وفي إطار عملهم التبشيري. كل هذه الجماعات نظرت إلى الإسلام من خلال وجهات نظرهم الخاصة للدفاع عن أنفسهم ضد سلطة إسلامية عدوانية»^٢.

وتكمن مخاطر التزييف والتشويه والتدليس في انتقال المعلومة والفكرة والتصور والموقف من طور المشافهة والرؤية الشخصية الذاتية ضمن تداول محدود إلى المتون التاريخية والموسوعات والمعاجم والكتب المدرسية؛ ذلك أن هذه الوثائق يتداولها الأكاديميون والباحثون ويوظفون

1. Ibid, 16.

2. Waardenburg, L'Islam, les orientalistes et L'Occident. Recherche de Contact et de Dialogue, 180.

معلوماتها كاقباسات وشواهد، ويوثقونها في أبحاثهم وأطاريحهم، ومنها تأخذ المشرعية والمصادقية، فتتناقلها الأجيال التعليمية والمصنّفات الجامعية، فتصعب المراجعات وإقامة التصويبات بسبب اتساع رقعة التداول والترويج والشيوع، فقد جاء في معجم المعاجم الفرنسي أن محمدًا ﷺ هو «مؤسس الإسلام والإمبراطورية العربية، حيث توسّعت دعوته ليحتل الجزيرة العربية وسوريا ومصر وفارس وإفريقيا، ولكن تمّ توقيف توسّعاته بفرنسا من طرف شارل مارتيل (Charles Martel) في موقعة بواتيه (Poitiers)»^١.

إنّ معجم المركزية الأوروبية في تمظهراتها المختلفة وتجلياتها الواسعة لا يعدو أن يكون حزمة من المصطلحات المستهلكة والسطحية التي تتهم المغاير والمختلف فكرًا وعقيدة وكيونة بالدونية والوحشية والبربرية وضعف الأداء الذكائي مقارنة بمختلف الأجناس والأعراق، وهذا ما يسبب التخلف الحضاري ويبرّر الاستعمار باعتباره فتحًا حضاريًا.

كما يكرّس هذا المتخيل الوهمي مفاهيم التخلف والبعد عن القيم الإنسانية من تسامح وحبّ وتعاون، مع هيمنة الأسطورة والفكر الخرافي البدائي على العقل، متجاهلين أن قيام الغرب ونشأته كانت أسطورية بتمركز لا عقلائي حول الذات والفكر اليوناني الكلاسيكي.

فقد صنع المتخيل قرآنًا وإسلامًا خاصًا ومتميزًا بالاعتماد على تأويل الوسائط وتحريف الترجمات وتعميم النماذج السلبية والفردية من التاريخ، حيث تتمّ عمليات الانتقاء من التاريخ للمشاهد والمواقف وتوظيفها كصور عامة وشاملة تمثل الإسلام والمسلمين «كان التقليديون من أوائل ممثلي النخبة الفرنسية في اتخاذ موقف من الإسلام، فهذه الديانة بالنسبة لهم من أبغض وأشنع الملل... فقد أراد محمد ﷺ أن يكون كاردينالاً، مناهضًا للمسيح، مدفوعًا من الشيطان والشر لا خلاق دين جديد تعبد فيه النجوم والشمس والقمر. كما يمكن لأتباع هذا الدين الوهمي أن ينتهكوا دون ذنب إيمانهم ومعاهداتهم مع الكفار، لقد تحرّروا جميعًا من العقاب الأبدي؛ لأنّ جهنّم ليست لهم»^٢.

1. Guérin, (sous la direction) Dictionnaire des Dictionnaires: Lettres, Sciences, Arts, 445.

2. Bilici, "L'Islam en France Sous L'Ancien Régime et la Révolution: Attraction et Répul-

يذهب الكاتب والراهب الفرنسي جاك بوسيه (Jacques-Bénigne Bossuet) (١٦٢٧-١٧٠٤م) في كتابه (خطاب في التاريخ الإنساني) (Discours sur l'Histoire universelle) (١٦٨١م)، وهو من المصنّفات العمدة ذات التداول الأكاديمي الواسع إلى أنّ محمّداً نموذجاً للمخادع مدّعي النبوة والرسالة، استطاع بسحره وتسخيره للجنّ والشيطان من مراوغة شعوب وأمم، مستغلاً جهلها وطيبتها وفطرتها في الإيثار الغيبي. كما أنّه حصّن نفسه باتهام كتب اليهود والمسيحية بالتحريف والتزوير حتّى لا يطّلع عليها مريدوه^١.

عجزت المركزية الغربية بنخبها وتنويرها في مقارعة سلطة الحقيقة والمصادقية الإسلامية بالحجّة والبرهان وتقديم القرائن الدامغة لدحض مشروعيّتها الروحية، المتميّزة بنصاعة مبادئها ووضوح شريعتها ومقاصدها وإنسانيّة غاياتها وأهدافها، فالتجّهت إلى صناعة صور نمطيّة متخيّلة ضمّنتها أنساقاً ثقافيّة متوهّمة، سرايية البنية، ضبابيّة المقصد، ضعيفة الإحكام، خرافيّة المبنى والمعنى، جاعلة من المتخيّل انبثاقاً لتصوّراتها وتمثّلاتها، المؤسّس عن تكوينها النفسي والفكريّ والأنثروبولوجيّ الذي يكرّس الفكر البري المتوحّش بتعبير كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨-٢٠٠٩م) الموغل في العنصريّة والإيمان بالتفاوت بين الأجناس على أساس العرق واللون والدين.

وقد وقفت هذه الرؤى والمعتقدات المركزيّة حاجزاً أمام التواصل الحضاريّ وإقامة الثقافة النديّة، وبناء ركائز حوار الحضارات والأديان، وعرقلة كلّ مبادرات ودعوات التنويريين المعتدلين من أمثال فولتير (voltaire) (١٦٩٤-١٧٧٨م) ومونتسكيو (Montesquieu) (١٦٨٩-١٧٥٥م) وفيكتور هوغو (Victor Hugo) (١٨٠٢-١٨٨٥م).

ثانياً: مصنّفات "حياة محمّد" (La Vie de Mahomet)

إنّ المستعرض والمتصفّح لبيبلوغرافيات السيرة الذاتية والغيريّة بالمكتبات الغربيّة يعثر على كمّ وعدد معتبر من المصنّفات والمؤلّفات التي تتعلّق بحياة الرسول محمّد ﷺ وتحمل جميعها وسم «حياة محمّد» (La Vie de Mahomet).

sion", 23.

1. Bossuet, Discours sur l'Histoire universelle, 108.

وليس الغاية من هذا التقديم البحث في مكانة السيرة النبوية في الفكر الاستشراقي، ولا تحليلاً وتفكيكاً لمناهج دراستها لغرض تصويب الشبهات والأغلاط بمختلف تجلياتها وظهورها ودرجاتها، والتي شملت الهمز واللمز والطعن والزعم والإنكار والتناقض وغيرها من مظاهر الإقصاء والتكذيب وإشاعة الريب والشك.

١. إشكالية التسمية بين (Mahomet) و (Mohammad)

أول ما يثير الدهشة في التعامل مع كتب سيرة الرسول محمد ﷺ هو اسمه، حيث توظف المنظومة الفكرية الغربية مصطلح (Mahomet) لتعيينه وتحديد هويته، بدلاً من الترجمة أو التعريب ليصبح (Mohammad).

وقد أرجع تريستان فيغليانو (Tristan Vigliano) (أستاذ الأدب الفرنسي في القرن السادس عشر) في كتابه (الإسلام ثقافتى) (L'islam e(s)t ma culture) أنه يمكن استخدام المصطلحين (Mahomet) و (Mohammed) دون إشكال معرفي؛ لأنه تقليد فرنسي قديم تم توظيفه في المعاجم والموسوعات إلى غاية القرن السادس عشر رغم احتجاج ومعارضة الفكر الإسلامي؛ لأن مصطلح «محمد» ﷺ «كان اسم محمد (Mahomet) يدل على جملة من الصفات والمفاهيم التحقيرية، ففي القرن الثاني عشر كانت تحمل دلالات النقص والفاحشة. ويحمل تاريخ اللغة الفرنسية مقاربات ومصطلحات عدائية للإسلام منذ قرون، وهي سائدة ومازالت تسود، مما جعلنا ورثة لهذا المتخيل اللغوي العدواني»¹.

وقد أجرت جريدة «العالم» الفرنسية تحقيقاً حول استخدام لفظة (Mahomet) بدلاً من (Mohammed) و (Muhammad)، فحسب الأستاذ ميلود غرافي (أستاذ اللغة العربية بجامعة ليون الثالثة) «إن تشويه وتحريف اسم محمد يعود إلى العصور الوسطى، وبشكل أدق إلى الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن، حيث كان ينسخ اسم نبي الإسلام (Mahumet) وهذا الشكل موثق منذ الترجمة الأولى للقرآن إلى اللاتينية، أي ترجمة رئيس دير كلوني بيير المبجل،

1. Vigliano, "Pourquoi Dites-vous Mahomet?", 21.

عام ١١٤٢، والتي تُدعى «ليكس ماهوميت» (Lex Mahomet pseudoprophete) بمعنى «قانون النبي الكذاب محمد»^١.

ولم يحاول علماء اللسانيات ومؤلفو المعاجم تصويب أخطاء معاجمهم، التي تخضع بصفة دورية إلى المراجعات والإضافات والاشتقاقات لتوليد المعاني حفاظاً على نسقية اللغة في مواكبة التطورات وملاءمة المتغيرات، ولكنها أبقت على الإساءات المقصودة والمنعمدة «يرد اسم (Mahomet) في الفرنسية القديمة مرادفاً لعبادة الأصنام، أما المحمدية (Mahomerie) فتعني المسجد ومعبد الآلهة المزيّفة والمعبد الوثني ثم عبادة الأوثان بصفة عامة»^٢.

دفع الحقد العقائدي والتعصب الفكري إلى صناعة معجم لغوي خاص بالنبي محمد ﷺ جمعت فيه كل مصطلحات الدونية ومفاهيم الاحتقار، مع مصادرة كل الآراء المغيرة والدراسات القائمة على المراجعة والتصويب والمعارضة والحجر على تقديم البدائل بالتشويه والمنع والمقاطعة والحجز، لتسود وتشيع رؤيتهم الأحادية وتصوّراتهم الجائرة، فأصبح «محمد في منظومتهم صنماً أو وساماً أو صورة»^٣.

إنّ المعطيات والمعلومات والأفكار التي قدّمها المركزية العقائدية حول سيرة الرسول الأعظم تشكّل أطروحات وهمية لا تقوم على برهان عقلي أو توثيق تاريخي، فهي عبارة عن أوهام لتسويق عداوات ومواقف لا تقوم على سند علمي أو منهجية موضوعية، ويتجلّى العجز المعرفي في ضعفهم في الردّ على المنصفين والمعتدلين من أبناء جنسهم، الذين انتصروا للنبي الكريم ﷺ حيث لا نكاد نعثر على تكذيب أو معارضة أو تفنيد لمواقف غوته وفولتير وفكتور هوغو...

تقوم الإرسالية المتعصبة على رسالة من مرسل ومتلق، فاعل ومنتج لخطاب استفزازي، يستقبله متلق غربي متشبع بثقافة التطرف والعنصرية، فيقع في قلبه وعقله موقع اليقين، فيؤمن

1. Maad, et Audureau, Pourquoi parle-t-on de “Mahomet” et Pas de “Mohammed” ou “Muhammad”?

2. Vigliano, “Pourquoi dites-vous Mahomet?”, 23.

3. Ibid, 24.

به على أنّه تهديد للهويّة والعقيدة، فيتحوّل تحت سلطته إلى مناضل يحمل لواء الدفاع عن العقيدة أمام المخاطر المتخيّلة من المركزيّة العقائديّة والفكريّة «يجهل الأوروبيون في العصر الوسيط العالم العربيّ، فهم يردّدون هذا الاسم (محمّد) بتحفظات بيانيّة. فالكتابات اللاتينيّة تسمّيه (Mahomet) أو (Machomet) و (Mahomet) هي الترجمة التي استقرّت وانتهت إليها الترجمات في القرن الثاني عشر، وقد رأى المسلمون في ذلك استفزازاً متعمّداً؛ لأن عبارة (Ma-humid) لفظة قريبة صوتيّاً من معنى (غير محمود) وهي مناقضة ومعاكسة للفظ «محمّد» الذي يعني (محمود)، وقد ظلّ وبقي الأوروبيون مرتبطين ومتعلّقين بمفهوم القرون الوسطى على الرغم من رفض المسلمين»^١.

أنتج البناء التراكمي للأفكار المتكرّرة في مصنّفات ومؤلّفات المركزيّة الغربيّة حول سيرة المصطفى إلى تشكيل صور نمطيّة مبنيّة على أحكام عاطفيّة عقائديّة أو توجّهات فكريّة متحيّزة ومنحرفة.

فقد كتب الرهبان والقساوسة تاريخ سيرة الرسول محمد ﷺ وفق نظرتهم ومعتقداتهم ورسالتهم، ولأغراض خاصّة تهدف إلى تشويه صورته وخلق فوبيا منقّرة؛ ولذلك لم تتجاوز موضوعاتهم نطاق النبوة ومصادقيّتها وتشريعاته وغزواته، فجاءت المقاربات في أنساق سرديّة تقريرية بعيدة عن التحليل العميق والمنطق الحكيم، فجاءت الأفكار مكرّرة، ممّلة وساذجة، بالإضافة إلى السطحيّة في العرض والتقديم «يعود أوّل ظهور لهذا الاسم «محمّد» (Mahomet) إلى اللغة اللاتينيّة القديمة المتداولة في العصور الوسطى، وبالضبط إلى الراهب راؤول غلابر (Raoul Glaber) (أوائل القرن الحادي عشر) الذي يصف («سارازين») (Sarracènes) (المتنسين للإسلام) ويذكر نبّهم الذي يسمّونه محمّد^٢ Mahomed.

تكرّر هذه الأفكار دون نقد موضوعي أو تصويب يستند إلى المنهج العلمي القائم على الحجاج العقلانيّ للدحض والتفنيد والإقناع في جميع المعاجم والموسوعات ومتون التاريخ القديم.

1. Hanne, "Qui était Mahomet?", 20.

2. Dignat, Introduction à l'islam, 128-29.

وعلى الرغم من تطوّر المناهج النقدية وظهور فكر المقارنات، إلّا أنّ الدراسات الثيولوجية في الغرب بقيت رهينة الموروث العقائدي للمركزية الأوروبية وسلطة المعتقد الكنسي والفكر الكولونيالي، الذي يرفض المراجعات، ويكتفي بإعادة نشر مؤلفات العصور الأولى للتواصل والاحتكاك بين الإسلام والمسيحية وبين الشرق والغرب.

٢. «حياة محمد» (La vie de Mahomet)

لا يتّسع في مقام البحث حجماً استعراض جميع المؤلفات التي حملت عتبتها المركزية عنوان «حياة محمد» (La Vie de Mahomet) وإنّما سوف يتمركز العرض حول أهمّ المصنّفات القديمة التي أسست لمرجعية فكرية في الثقافة الغربية، فكانت لبنة أساسية في التأسيس والتأصيل لنمطية صورة الإسلام ونبيه العظيم. «تتم محاربة «الملّة أو البدعة المحمدية» بقوة وقسوة إلى حدّ كبير، ونذهب إلى أبعد من ذلك بحيث نتهّم «محمد» وننعتّه بأنّه عدوّ للمسيح، بعثه الشيطان لمعاقبة المسيحية النائمة أو الفاسدة. ومع مطلع عصر النهضة، ظهر تفسير آخر يشير إلى أنّ الدين الإسلاميّ يشكّل خداعاً سياسياً هائلاً يهدف إلى تأسيس ثيوقراطية، فمحمد ليس مثل موسى أو حتّى المسيح، إنّهُ مجرّد دجال طموح ومتعصّب»¹، فتحوّلت أفكارها ورؤاها وتصوّراتها بحكم التداول والإعادة والتكرار والاقتباس والتوثيق إلى مراجع يحتكم إليها الأكاديميون والباحثون، ويستمدّون معلوماتهم وأفكارهم منها.

وبصرف النظر عن مصداقية هذه المرجعيّات وقيمتها العلمية وكيفية بنائها وأسّس اعتمادها ومعايير مشروعيّتها، إلّا أنّها أصبحت مصدرّاً ومنبعاً للفكر الأوروبيّ في نظرتّه إلى ثقافة الاختلاف و«الغريبة»، وهما الفضاء الأكثر تجلياً للدين الإسلاميّ وثقافة الشرق، ذلك أنّ جميع المراجع تؤكّد على أنّ الصورة تمّ هندستها وفق نظرة كنسيّة لاهوتيّة «نظرت الكنيسة إلى الإسلام على أنّه خطر جسيم ليس فقط لامتلاكه قدرة وقوّة غير عادية على التوسّع والانتشار، ولكنه قبل كلّ شيء قد تسبّب في موت الكنائس المحليّة، التي وجب أن تكون لهم مكانة رئيسيّة

1. Berriot, "Remarques sur la découverte de l'Islam par l'Occident", 11.

في تصوّرها وإدراكها»^١.

وتعتقد الكثير من الدراسات والأبحاث أن ظاهرة الإسلاموفوبيا التي يعيشها المسلمون في الغرب، هي نتيجة لتراكمات عقائد الكراهية والعدوانية التي انتشرت في الفكر الأوروبي خلال مراحل الصراع الصليبيّ وبدايات اكتشاف القرآن والإسلام، حيث يسرد المؤرخ البريطاني نورمان دانييل (Norman Daniel) في كتابه (الغرب والإسلام، صناعة الصورة) (Islamand the West: The Making of an Image) (١٩٥٨) أن أوروبا كلّها تشترك في موقفها من الإسلام ف«تشترك ردود الأفعال المسيحية تجاه الإسلام قديماً مع ردود الأفعال الحالية، فالتقليد لم يتغيّر ولم يغادر موطنه، فهو يحمل طبيعياً متغيّرات، ولكن للغرب الأوروبي دائماً نظره الخاصة للإسلام التي تشكّلت بين حوالي ١١٠٠ و ١٣٠٠ والتي لم تتعدّل إلاّ ببطء شديد»^٢.

ويرى أن الصورة تكوّنت بناءً على كتابات تعود إلى العهود الرومانسية والعصور الوسطى وحتى لفترة التنوير الأوروبي، الذي افتقد إلى التفكير العقلانيّ المؤسّس على المرجعية النقيّة معرفياً، والصافية توثيقاً، والراقية طرحاً ومنهجاً، لتصدر أحكاماً وقيماً موضوعية، وتكون منهاجاً للبحث الأكاديميّ الموضوعي «تدين المواقف الحديثة تجاه الإسلام بالكثير للرومانسيين والعصور الوسطى والتنوير»^٣.

ينتقي البحث مجموعة من السير التي تناولت سيرة المصطفى، فترجمت حياته، عارضة أخبار القرآن والمواقف والغزوات، وادّعت أنّها تستقي معلوماتها من مصادر عربية أصيلة إقراراً للحقيقة وإقناعاً للمتلقّي الغربيّ، الذي يستقبل المعلومة والفكرة دون تحقيق أو نقد وتدقيق؛ لأسباب منها الموضوعية، وهي ما تعلق بإتقان اللغة العربية وصعوبة الوصول إلى المصدر العربيّ، ومنها ما هو ذاتي ويرتبط بالعقيدة المسيحية والإيديولوجيا المركزية.

ومن أهم السير الغربية التي حملت عنوان «سيرة محمّد» (La Vie de Mahomet) ما يلي:

1. Harpigny, "L'Islam Aux Yeux de la Théologie Catholique", 201.
2. Geisser, "L'Islamophobie en Europe: de l'anti-mahométisme chrétien au racisme "moderne", 40.
3. Ibid.

أ- كشف المؤرخ والمستشرق وعالم الدين الإنجليزي هامفري بريدو (Humphrey Prideaux) (١٦٤٨-١٧٢٤م) في كتابه عن سيرة الرسول ﷺ والموسوم بـ «الحقيقة الطبيعية للخديعة المنتشرة في حياة محمد» والمعروفة بـ «حياة محمد» (١٦٩٧م) يحمل الكتاب أكاذيب وأقويل وسرد أحداث متخيّلة، بحيث يمكن التحقق من مصداقيّتها تاريخياً، بالإضافة إلى التأويل والقراءة المتحيّزة والسطحيّة للأحداث والمواقف، فالكتاب يشكل بياناً صريحاً لعدوانيّة عنصريّة لا تستقيم عقلاً ولا تاريخاً، فيتجلّى الرسول محمد ﷺ طوال الوقت على أنّه رجل ماهر ومتلاعب قام عن قصد بالتظاهر بالرؤى والكتاب المقدّس من أجل تعزيز مكانته «في بداية المخادعة، مال محمد نحو اليهود والنصرانيّين، وقد قدّم مذهبه الجديد وفق نموذج الديانة اليهوديّة، هؤلاء اليهود الذين انقلب عليهم بعد وصوله إلى المدينة»^١ وتستمرّ الافتراءات حول مصداقيّة الرسالة لتصل إلى قمة الاتهام بالانتحال، فهي عبارة «عن اقتباسات من العهدين القديم والجديد، فجميع القصص والنصوص مأخوذة من الكتب المقدّسة المسيحيّة لتمنح لخداعه بعداً إغرائياً تأثيرياً»^٢.

ولمحمد ﷺ حسب الكاتب رغبات ونزوات تطوّرت مع حالته النفسيّة للسلطة إلى أهداف وغايات، وهو لا يدّخر جهداً ولا وسيلة لتحقيق طموحاته وجشعه «المهدف الأول من خديعته هي تحقيق طموحه وجشعه، وكلّما تقدّم به العمر زاد جشعه وحبّه للسلطة»^٣.
يوصل الكاتب رصف الاتهامات وهندستها لتتماشى مع قناعاته العقائديّة، موظفاً ومستخدماً كلّ الألفاظ والمصطلحات التي من شأنها التشكيك في الرسالة المحمّديّة، وقد توزّعت المغالطات على محورين:

١. خصّص القسم الأوّل من افتراءاته للقرآن الكريم، فهو في نظره نسيج من السرد القديم للأساطير والخرافات، بالإضافة إلى اقتباسات من الكتب السماويّة القديمة.
٢. حشد أوصاف الجشع والقتل وحبّ السلطة والغواية للرسول الكريم، لصناعة

1. Prideaux, The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of "Mahomet", 156.

2. Ibid, 164.

3. Ibid, 149.

نموذج يوافق ويناسب الصورة التي رسمها المؤلف لعنوان كتابه «المخادع الأكبر».

ب- التصنيف في حياة محمد (La Vie de Mahomet): صنّف هذه السيرة الكاتب الأمريكي إيفرينغ واشينغتون (١٧٨٣-١٨٥٩) تحت وسم (Washington Irving, Mahomet and his successors: Muhammad, Prophet, d. 632, Islam, Islamic Empire - Histoire) واشنطن إيرفينغ، محمد وخلفاؤه، النبي محمد، ت ٦٣٢، الإسلام، تاريخ الإمبراطورية الإسلامية) المترجم إلى اللغة الفرنسية سنة ١٨٦٥، تحت عنوان «حياة محمد» (La Vie de Mahomet) ويشتمل الكتاب على فصول متعدّدة تناول (ملاحظات أوليّة حول شبه الجزيرة العربية والعرب) (طفولة محمد) (عادات متعلّقة بمكّة والكعبة) (رحلة محمد الأولى نحو سوريا) (اهتمامات محمد التجارية وزواجه من خديجة) وغيرها من المباحث المتعلّقة بالوحي.

وانطلاقاً من المقدّمة تبدأ سلسلة الإشارات المشبوهة حول حياة الرسول ﷺ فجاءت مقتضبة مشكّكة في مصداقية الرسالة «يروى الكاتب عن محمد ما نعرف أنّه صحيح، وما ابتدعه واختلقه الأساطير الشرقية حوله، ممّا يمكّننا من بناء حكمنا على الرجل وأن نفهم هذا الرسول وأتباعه»^١.

يسعى الكاتب إلى إثبات نسخ القرآن وتأثره بقصص ومبادئ المسيحية، التي سادت شبه الجزيرة العربية، وتعلّمها محمد ﷺ من رهبانها وطوائفها عند احتكاكه بهم وتواصله مع دلالاتها وتشريعاتها الروحية، حتّى انعكس هذا التأثير في قرآنه الذي يشعّ بأفكار وعقائد المسيحية «إنّ النظام المعروض في القرآن، يستند أساساً إلى العقائد المسيحية الواردة في العهد الجديد، وقد تمّ تقديمها وتعليمها إليه من الطوائف المسيحية في شبه الجزيرة العربية»^٢.

ويتواصل التجني على القرآن بتبني تراكمات الموروث المسيحي الكهنوتي المبني على التحريف من خلال نقل وتكرار الشبهات والمغالطات دون استقراء للتاريخ لفهم جذور التأثير والتأثر ومعرفة الإمكانيات الفكرية والعقائدية التي يجب استحضارها وتوفرها لفهم وإدراك مضامين الرسائل السماوية القديمة.

1. Irving, Vie de Mahomet, Traduit Par Henry Georges, "Introduction".

2. Ibid, 71-72.

لقد اقتضت المعتقدات المذهبية للكاتب على الإصرار في إثبات تهمة الأصول المسيحية للقرآن، فتحوّلت الكتابة في السيرة النبوية عند كتاب الغرب إلى مشاريع عقائدية/ أيديولوجية غرضها التشكيك في قداسة القرآن، وإصاق شبهات الاقتباس من الديانات القديمة «عاد محمد إلى مكة، وخياله مملوء بالحكايات والتقاليد الوحشية التي جمعها من الصحراء، وكان عقله متأثراً بشدة بالمذاهب التي شرحت له في الدير النسطوري. ويبدو أنه يحتفظ دائماً باحترام غريب لسوريا منذ ذلك الحين، ربّما بسبب التعليمات التي تلقّاها هناك»^١.

وسيرة إيفرينغ تحمل بعض الإنباء والإخبار الموضوعية، فليست كلّها تشكيكاً وسرداً للمثالب والنقائص، فقد ذكر في مواقف عديدة مشاهد منصفة وعادلة، من ذلك ما تعلّق بمسألة انتحال صفة النبوة، وخديعة اصطناع الوحي ودجل محمد ﷺ فقد وضح الكاتب أنّ الكثير من القضايا المذكورة في هذا الباب منسوبة له من رواة ومؤرخين ومتعصّبين ومناهضين أرادوا تشويه صورته ورسالته «والسؤال المطروح الآن: هل محمد هو الدجال الوقح الذي قيل؟ هل كانت كلّ رؤاه وآياته الكثيرة أكاذيب مقصودة؟ وأنّ نظامه كلّ نسيج من الخداع؟ فعند النظر في هذا التساؤل، لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أنّه ليس مسؤولاً عن كثير من المبالغات والأقاويل التي قيلت باسمه، فالعديد من الرؤى والإيحاءات المنسوبة إليه ملفقة»^٢.

ويشير إلى أنّ السنّة وحياة محمد ﷺ تعرّضتا أثناء فترات التدوين والرواية الشفهية إلى التحريف، بالزيادة والنقصان، ممّا فسح المجال للخرافات والأساطير بالتموقع والظهور في العديد من المواضع والأحداث «إنّ الوثائق المكتوبة حول حياة محمد، مشبعة بالتحريفات والتّغييرات، وسيرته مشوّهة بالخرافات والأساطير، وهذا يعيق الوصول إلى معرفة حقيقة شخصيته وسلوكياته»^٣.

وربّما تتجلّى عظمة محمد ﷺ في خلاصة السيرة، فهو رغم الانتصارات ونجاح الفتوحات

1. Ibid, 44.

2. Ibid, 344.

3. Ibid.

وكثرة أموال الجزية والخراج، فقد التزم بالأخلاق السامية من تواضع ومحبة للآخرين «لم توقظ فيه الانتصارات العسكرية كبرياء ولا غرورًا، كما كان سيحدث لو كانت رسالته بدوافع شخصية. لقد احتفظ بالبساطة في زمن سلطته القويّة، وكان بعيد التأثير بالفخامة الملكية، وكان يملك المبالغة في المدح، تجلّت رسالته في تعميم الإيمان والعقيدة... وكانت ثروات الجزية وغنائم الحرب تذهب لتجهيز انتصارات جيش العقيدة وفقراء المسلمين»^١.

٣. هنري دولابورت «حياة محمد، من القرآن والمؤرخين العرب» (Vie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes, par P-Henri Delaporte).

منجز هذه السيرة باسيفيك هنري دولابورت (Pacifique-Henri Delaporte) (١٨١٦ - ١٨٧٧ م) الدبلوماسي الفرنسي المولود بطرابلس، وابن المستشرق جاك دونيس دولابورت (Jacques-Denis Delaporte) (١٧٧٧ - ١٨٦١ م) وتجسّد هذه السيرة أيضًا مركزية ذهنية نمطية في طرحها ومنهج معالجتها لأحداث سيرة المصطفى وأبرز محطاتها في تبليغ الدعوة، فقد أهملت الجوانب الروحية والعقائدية التي جاءت بها الرسالة المحمدية من حيث مبدأ جوهريّ يتمثّل في إخراج البشرية من التعددية الوثنية والشرك المركب إلى الوحدة والتوحيد.

فكثير من الصور جاءت مشوّشة وملتبسة وغير واضحة، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى اعتماد الكاتب على مرجعيّات متناقضة، موزّعة بين الإنكار والجحود والإقرار والاعتراف المشروط بتحفظات تدلّ على التخبّط المعرفي والتاريخي والعقائديّ.

فأغلب السير التي استند عليها المؤلّف كمراجع تعتبر محمّدًا دجالًا، ودينه عبارة عن جملة من الاقتباسات المساوية القديمة، التي وظّفها بذكاء ودقّة خدمة لأغراضه السلطوية التوسعية ورغباته العدوانية «لم يخترع مؤرّخو حياة «محمد» الأحداث، لكنهم يروون أخبارًا استعاروها من المؤرّخين العرب ومن الوثائق المعتمدة، ومن هذه المصادر رسمنا أنفسنا»^٢.

والمقصود بمؤرّخي سيرة الرسول الأعظم المستشرق الفرنسيّ جون غارنييه (Jean Gagni-)

1. Ibid, 352-353.

2. Delaporte, Vie de Mahomet, D'après le Coran et les Historiens Arabes, 2.

(er) (١٦٧٠-١٧٤٠م) صاحب كتاب «سيرة محمد» (١٧٣٢) والمستشرق الإنجليزي همفري بريدو (Humphrey Prideaux) (١٦٤٨-١٧٢٤م) صاحب سيرة «حياة محمد» الذي اتهمه في عنوانها بالدجل والخديعة (The True Nature of Imposture fully display'd in the Life of Mahomet ou Life of Mahomet) سنة ١٦٩٧ وهنري دي بولانفيليه (Henri de Bou-lainvilliers) (١٦٥٨-١٧٢٢م) صاحب كتاب (سيرة محمد، مع تأملات في الدين المحمدي، وعادات المسلمين) (La Vie de Mahomed; avec des réflexions sur la religion mahome-tane, & les coutumes des musulmans) (١٧٣٠م) والذي جاء في مقدمته «إن محمد هو مؤسس الإمبراطورية الأوسع والأكثر رعباً من الإمبراطوريتين المقدونية والرومانية، وهو أول ملك للعرب بفضل ابتداعه لدين جديد»^١. وجورج سال (George Sale) (١٦٩٧-١٧٣٦م) الذي قدّم ترجمة للقرآن الكريم سنة ١٧٣٤م، مبتدئاً بتنبيه للقراء من خطورة هذا الكتاب الذي يحمل أفكار العنف والقتل والتشوير، وأن «هناك أدلة مقنعة بأن المحمديّة لم تكن سوى اختراع بشريّ، وأنها تدين بتقدّمها وتأسيسها بالكامل للسيف، وهي صورة أصلية للمسيحية، وبقوة السيف استطاعت السيطرة على العالم»^٢.

شكّلت هذه النماذج أرضية للكاتب لبناء كتابه وتنضيد فصوله وأبوابه، فجاءت معلوماته معهودة ومتداولة من عمليّات التكرار، من ذلك نسبة القرآن الكريم للرسول الكريم. بعض أفكار السيرة امتداد لموروث غربيّ كثير التداول والحضور في الكتابات التحليلية والتوثيقية لحياة الرسول ﷺ منها نزعه صفة الألوهية عن القرآن والاعتقاد بأنّه تأليف بشريّ «لم يكن مؤلف القرآن أقلّ جدارة بالثناء من ناحية الصفات الاجتماعية»^٣.

فالتناقض سمة من سمات الخطاب مزدوج المرجعية، لم يتمكّن الباحث من التحرّر من مخلفات المركزية، فهو يؤمن ببشرية القرآن وتعاليمه، وفي الوقت نفسه يعدّد مزايا محمد

1. Boulainvilliers, La Vie de Mahomed, 5.

2. Sale, The Alcoran of Mohammed, 40.

3. Delaporte, Vie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes, 30-31.

الأخلاقية التي تتجاوز أطر الصفات والمزايا الطبيعية بتسامي قيمها وعلوها «سكنت المشاعر النبيلة والسخية قلبه، فقد شوهد وهو يبكي على موت صديق في لحظة ضعف لنبي مرسل من الله»^١.

فالجمع بين «مؤلف القرآن» و«نبي مرسل من الله» معادلة توحى بالتخبُّط المعرفي والتشويش المنهجي، ممَّا دفع بالكاتب إلى التناقض في مواطن عديدة من سيرته. على الرغم من انتقاد الكاتب لمناهج التأليف في السيرة عند العرب والغرب، فقد مال العرب إلى المبالغة وتكثيف المادَّة السردية، والتي غالبًا ما تتسم بالدعم من الخرافات والأساطير والاستناد إلى الأساليب المدحِّية، في حين مالت المصنِّفات الغربية إلى ترويع المغالطات وتكذيب الوحي، إلَّا أنَّ الكاتب نفسه قد يسقط في إعادة بعض الشبهات «تقدِّم حياة محمَّد العديد من الميزات التي تمَّ استعارتها بوضوح من الكتب المقدَّسة للمسيحيين، والتي أوردتها علماء الدين المسلمون لتعويض ندرة الأخبار الأوَّلية وعقم الأساطير في الكشف عن العجائبي والأحداث الخارقة والسطحية»^٢.

بمقارنة هذه السيرة مع نسخ ونماذج مماثلة في التاريخ لسيرة المصطفى ﷺ، فإنَّه يمكن استصدار حكم أوليٍّ بأنَّها تمتاز بنسبة مرتفعة من المصادقية من حيث الطرح والمقاربة وسرد الأحداث وتأويلها، كما أنَّها مالت إلى تجنُّب وتجاوز كلِّ ما يطعن في نبوَّة محمَّد ﷺ ويشيع عنه أوصاف الكذب وحبُّ السلطة والدم مع تحليل صفاته وأخلاقه من صدق وسخاء وسماحة.

٤. فولتير: من «محمَّد» (المعتصَب) إلى النبي الأمين

اشتهر فولتير (Voltaire) (١٦٩٤ - ١٧٧٨ م) منظر الحرية والإصلاح الاجتماعي للثورة الفرنسية بالدفاع عن حرية المعتقد والإيمان، وقد ارتكزت أعماله على انتقاد دوغمائية الكنيسة الكاثوليكية، رافضًا جمودها الفكري وتعصُّبها المذهبي. وقد درس كمفكر تنويريِّ مسائل العقيدة للأديان السماوية، منتقدًا مفاهيمها للكون والوجود، والألوهية والتَّشريع وغيرها من

1. Ibid, 31.

2. Ibid, 6.

القضايا الفلسفية الوجودية، مما سبب له عداوات وصراعات متعددة ومتنوعة، خاصة مع رجال الدين.

فقد اعتبر الكتاب المقدس مرجعاً قانونياً وأخلاقياً، أمّا اليهودية، فقد شكك في وجود موسى ﷺ واعتبر وجوده أسطورة.

وقد اتخذ موقفاً حاداً وعدائياً من الإسلام، معتبراً القرآن الكريم اختراعاً محمدياً، بعد اطلاعه على ترجمته الإنجليزية التي أنجزها جورج سال.

ألف فولتير مسرحية بعنوان: التعصب أو النبي محمد (-Le fanatisme ou Mahomet le prophète) سنة ١٧٣٩، وتم تقديمها لأول مرة على مسرح مدينة ليل (Lille) سنة ١٧٤١، ثم في باريس (Paris) سنة ١٧٤٢ قبل منعها من البرلمان الفرنسي.

أفكار المسرحية معهودة ومتداولة في المنظومة الفكرية الفرنسية خاصة، والغربية عامة، فهي لا تعدو أن تكون تكراراً لأفكار نكران النبوة وقداستها، مع التأكيد على اقتران الإسلام ورسالته بالعنف والقتل وحبّ التوسع والسبي والسرقة وغيرها.

تنوّع مشاهد المسرحية على خمسة مشاهد، ويتقاسم البطولة والحوار ستة ممثلين، بمصاحبة فرقتين (مكية وإسلامية) في حين لم تتجاوز مضامين الحوارات مواضيع الدجل والعنف والتقول والكذب والخداع.

إنّ أبرز أفكار المسرحية تضمّنتها المقدمة، فالمقدمة حملت إهداء الكاتب لجلالة ملك بروسيا^١، وفيها المسرحي وتوجّهاته ومعتقداته ومواقفه من محمد ﷺ ورسالته، وقد بدأها بعبارة استفزازية «إذا كانت أعين الحجاج تتجه نحو هذه المدينة (الكعبة) فإنّ عيوني تشرب نحو فنائكم»^٢ ويؤكد أنّه حريص على تخليص البشرية وإرشادها لمخاطر محمد، فإنّ دافعه لكتابة

١. جاء في العديد من المراجع أنّ المقصود بملك بروسيا هو بنيدكت الرابع عشر، Benedict XIV (١٦٧٥-١٧٥٨ م) وهو بابا الكنيسة الكاثوليكية بين ١٧٤٠-١٧٥٨، بينما تذهب مراسلات فولتير (Correspondance) لسنة ١٧٤٠ وفي رسالة تحمل رقم ١٣٨٩، أنّ الإهداء كان للملك بروسيا فريديريك الثاني من ١٧٤٠-١٧٧٢. ينظر:

Voltaire, "Correspondance Année 1740", 557, 561.

2. Voltaire, Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète, 4.

هذه التراجيديا هو «حبّ النوع الإنسانيّ والفرع من التعصّب»^١، ثمّ يعتذر من الجمهور لأنّه يعرض عليهم مشاهد التعصّب، ومؤامرات «محمّد» تحت أقنعة الدين وشعارات الخير والسلام؛ لذلك فلم يكتف بعرض سيرته منفصلة عن أخلاقه وتشريعاته الديمويّة «لم أدّع أنني أعرض فقط الفعل الحقيقيّ على المسرح، ولكنّ الأخلاق الحقيقيّة لجعل الناس يفكّرون في الظروف التي يمكن أن يجدوا أنفسهم فيها، وأخيرًا لتصوّر أبشع الخداع الذي اخترعه، وفضاعة تعصّبه. وما محمّد هنا سوى طارطوف^٢ بأسلحة في يده»^٣.

منعطف حاسم وتصويب مسار فكريّ جذريّ حدث لمسيرة فولتير الفكرية، فقد انطلق من الإنكار والقذح والقفز للأديان عامّة، بتجربتها من القداسة والأبعاد السماويّة وتسفيه عقائدها وشرائعها والاستخفاف برسلها وتكذيبهم واتّهامهم بالدجل وممارسة الخديعة، ليتحوّل إلى معترف ومادح ومنصف.

وقد نال محمّد ﷺ نصيباً وافراً من التحقير والسخرية في مسرحية «التعصّب أو النبيّ محمّد» ليتنقل في مراجعة معرفيّة إلى الإقرار ببدائل وتصويبات، جعلت من فلسفته نموذجاً للموضوعيّة والاعتدال لفيلسوف تنويريّ اهتدى بفضل أبحاثه واستطلاعاته التاريخيّة إلى تصحيح انحرافات الفكرية، التي تنبّأها لأسباب موضوعيّة وذاتيّة.

وكانت شهادته حول موثوقيّة السيرة النبويّة وشموليّتها أوّل تزكية قدّمها فولتير، وكانت محوراً مركزيّاً لتحولاته الفكرية «لا يوجد أحد من المشرّعين أو الفاتحين كتبت سيرته بنسبة عالية من المصادقيّة والتفصيل من معاصريه كحياة محمّد»^٤. ويُعيد مكانة العرب وموقعها بين الأمم والحضارات والثقافات إلى محمّد ﷺ فهو الذي ضحّى من أجل إنجاح دعوة التوحيد، وترسيخ القيم الإنسانيّة النبيلة والراقية «إنّ عبقرية الشعب العربيّ ترجع إلى محمّد بمفرده، فهو الذي

1. Ibid, 4.

٢. إشارة إلى مسرحية الكاتب الفرنسيّ موليير (Molière) (١٦٢٢-١٦٧٣ م) الموسومة بـ(طارطوف أو الدجال) (Le Tartuffe ou l'Imposteur) (١٦٦٩) وتطرح مسألة النفاق الاجتماعيّ والتسرّب بأقنعة الدين.

3. Ibid, 7.

4. Voltaire, Essai Sur les Moeurs et L'esprit des Nations, 244.

بدأها منذ ثلاثة قرون، وهي مسيرة تشبه عبقرية الرومان القدماء^١. وقد كانت مواقفه ومراجعاته سبباً في إعادة قراءة أفكاره وتأويل اعترافاته، خاصة مواقفه من الرسول محمد ﷺ إلى درجة أن اعتبره بعض «أول يساري مسلم»^٢. وتساءل آخرون مكتشفين جهلهم به بعد كتاباته المتعلقة بالإسلام، وهو الفيلسوف التنويري الذي له تأثيره في النخب الثقافية والسياسية. ففي فصل (هل هو عنصري أم إنساني) يجب مؤلفاً كتاب (من أنتم السيد فولتير) (Qui êtes-vous Monsieur Voltaire)^٣ بأنه يسعى ككل مثقف تنويري الوصول إلى الحقيقة وإدراكها من خلال التناقضات والأطروحات الجدلية للوصول إلى اليقين.

أنتجت عقلانية «فولتير» منهجاً علمياً موضوعياً يجسّد رحلة البحث عن الحقيقة، فقد كانت آراؤه ومواقفه وتصوّراته حول الأديان عامة ورسول الإسلام خاصة أرضية لتحرير العقل من الهوى والانتهايات الأيديولوجية.

والبحث عن الحقيقة في التاريخ والعلوم الإنسانية عملية شاقة تتطلب الدقة والإرادة والشجاعة لاتخاذ القرارات وتعديل المواقف، خاصة إذا تعلّق الأمر بديانة مغايرة وبشخصية تنويرية ذات نفوذ أكاديمي وتشريعي «خيّم الجهل منذ زمن بأن نساء إماء (مفرد أمة) عند المسلمين طوال حياتهنّ، ولا يدخلن الجنة بعد وفاتهنّ. وقد كرّسنا هذين الخطأين على المسلمين، والحقيقة أن زوجات المسلمين لسن إماء»^٤.

ولعل خلاصة أفكاره حول محمد ﷺ والمسلمين، هي ما أثبتته تقريراً مباشراً في معجمه الفلسفي في صيغة تحديات للرهبان والقساوسة عن تشريعات الإسلام وإيوان المسلمين بها. فهو يرى أنها توضيحات إيمانية لا يمكن أن تتحقّق أو تُنجز إلّا ضمن عقيدة وفطرة سليمة «أقول لكم مرة أخرى، أيها الجهلاء الحمقى، الذين جعلهم الجهلاء يعتقدون أن الدين المحمدي

1. Ibid, 254.

2. Tolan, "Voltaire, Premier Islamo-Gauchiste de L'histoire?".

3. Dupont, & Lesourd, Qui êtes-vous Monsieur Voltaire?.

4. Voltaire, Dictionnaire Philosophique.

شهوافيّ وحسيّ، ليس كذلك؛ لقد تمّ خداعكم في هذه النقطة كما هو الحال في العديد من النقاط الأخرى، أيها الكنسيّون والرهبان والكهنة ماذا لو منعوكم من الطعام والشراب من الرابعة صباحاً إلى العاشرة ليلاً في شهر جويليه (تموز) وهو شهر الصيام؟ ماذا لو منعوك من ألعاب الحظّ تحت وطأة عقوبة اللعنة؟ وماذا لو منعوك من شرب الخمر لنفس العقوبة؟ ماذا لو طلب منك أداء فريضة الحجّ في صحراء ملتعبة؟ وماذا لو طلب منك دفع اثنين ونصف من دخلك للفقراء؟ وماذا لو كنت مستمتعاً بشمانية عشر امرأة وطلب منك الانفصال عنهنّ، وإبقاء أربعة فقط عن حسن نيّة؟ فهل تجرؤ على تسمية هذا الدين بأنّه حسيّ؟^١

ثالثاً: محمد ﷺ في مؤلّفات لامرتين؛ من الدعوة إلى العظمة

١. محمد ﷺ في رحلة الشرق للامرتين

تميّزت قرون التنوير الغربيّ بالرحلة نحو المشرق، فتعدّدت الرحلات وتنوّعت لاكتشاف فضاءاته السحرية والعجائبيّة والروحيّة، بينما تباين النوايا والأهداف والغايات، فحملت أبعاداً دينيّة وثقافيّة وأدبيّة.

فقد تشكّل «الشرق» في المخيال الغربيّ وفق منظومة مركزيّة تحمل وتؤمّن برؤيتها الذاتيّة حول المثاقفة والغيريّة. فجدلّية الأنا والآخر تأسّست وتأصّلت من صراع المركز والهامش، فالمرکز تؤثّته أوروبا بقوّتها وثقافتها وقيمها، في حين بقي الهامش رهين صورته النمطيّة القديمة التي تهندسها وتهيكّلها سلبيّات التخلف والبربريّة والوحشيّة.

وضمن رحلات الشرق (Les Voyages en Orient) انفراد وتميّز رحلة ألفونس دو لامرتين (Alphonse de Lamartine) (١٧٩٠-١٨٦٩ م) الموسومة بـ (رحلة إلى الشرق) (Voyage en Orient) (١٨٣٥ م) فكانت فتحاً جديداً في تقنيّات الكتابة الرحليّة، فهي ليست سرداً توثيقياً لكونولوجيا الأحداث، ووصفاً سطحيّاً لجماليّات المكان، فقد أبحر الكاتب في تاريخ المجتمعات الشرقيّة مفكّكاً ثقافتها وعقائدها.

فاستعرض مضمون الرحلة بجزأها، نعثر على شهادات عادلة ومنصفة للإسلام ورسوله

1. Ibid, 1537.

الكريم، من مفكّر وشاعر ومؤرّخ، شكّل بحضوره الإبداعيّ نموذجًا للمثقّف الواعي والسياسيّ المناضل (شارك لامرتين في إعلان الجمهورية الثانية). فقد اعتبر جازمًا، متحدّيًا المركزيّات ومنظوماتها الفكرية والعقائدية بأنّ الرسول «لم يدعِ محمد الألوهية، فهو رجل متشبع بروح الله فقط، كما أنّه لم يدعِ إلّا لوحداية الله ومحبة الناس»^١.

كان هذا الإقرار قطيعة مع الموروث الغربيّ وتصوّراته للإسلام، ممّا دفعه إلى تمحيص مبادئ القرآن لتصويب رؤى وتمثّلات عشت في المخيال والوعي الجمعيّ الأوروبيّ «يجب أن نصف ديانة محمد، إنّها عبادة فلسفية تفرض واجبين كبيرين على الإنسان؛ الصلاة والصدقة. هاتان الفكرتان العظيمتان هما في الحقيقة أسمى القيم في كلّ دين، وينادي الإسلام أيضًا بالتسامح، وهي قيمة تفرّد بها بين الأديان»^٢.

ويفنّد لامرتين ادّعاءات كتاب العصر الوسيط في رميهم محمدًا ﷺ بتهم التوسّع وحبّ السلطة، وهي المغالطات والشبهات التي تكرّرت في كلّ الكتابات المفسّرة للفتوحات الإسلامية، وهي عبارة عن صفات جاهزة وأفكار سطحية ومرتبلة، فرسالة الإسلام لا تتجاوز عبادات خالصة لله كمتفرد بالوحدانية والعبادة دون سواه «كان محمد يدعو القبائل البربرية التي تشرك بالله في شكل عبادات بسيطة إلى عيد سنويّ ووضوء وخمس صلوات موزّعة على اليوم، كما تركز عقيدته على أنّ الله هو الخالق والمكافئ»^٣.

تكشف شهادة لامرتين ومواقفه حول الإسلام عن ذات واعية باحثة، فقد قارن بين مضامين القرآن والأساطير القديمة والمعجزات المتداولة في الديانات الأخرى بمختلف مللها ونحلها، ليخلص إلى أنّ الإسلام بريء ومنزه عن الكثير من السرديات والمرويات المنسوبة إليه «اختلطت برسالة محمد ذكر بعض الأحداث والمعجزات، ولكنّها أساطير إسلامية ليست من جوهر الدين، ولا يقرّها إلّا الأتراك (المسلمون) المستنيرون. ولكلّ الأديان أساطيرها وتقاليدها

1. Lamartine, voyage en Orient, 73.

2. Ibid, pp.15-16.

3. Ibid, 196.

الفلسفة الغامضة، وتنأى الديانة المحمدية الصافية عن هذه المغالطات الفظة^١.

٢. محمد في كتاب «عظماء رجال الشرق»

أ. المدونة

كانت عتبة العنوان «رجال الشرق العظماء» (Les grands hommes de l'Orient) صدمة معرفية للمركزية الثقافية، التي تعتقد بأن الكمال المعرفي والعبرية والعظمة صفات للرجل الأبيض؛ لإيمانها بالتفاوت الذكائي بين الأعراق والأجناس، فصفات التفوق والتميز والتفرد سمات محتكرة لمجتمعها وحضارتها، أما «الآخر / المختلف» فهو رمز للشعوذة والروحانيات الخرافية والوحشية والشهوانية.

وجاء الكتاب كرسالة ذات محمولات دلالية متعددة، منها محاربة الإقصاء والصور النمطية والأفكار المسبقة التي تشكلت وصنعت صورة الرسول ﷺ، فهي إعلان وبيان يؤكد التكامل الإنساني في ميدان الحضارة والثقافة، مفنداً فكرة النقاء، باعتبارها من الأوهام التي تسكن عقول التعصب وفكر العنصرية.

يقع الكتاب في زهاء أربعمئة صفحة، متوزعة على ثلاث شخصيات، اعتبرهم لامرتين عظماء الشرق، دون تحليل أو توضيح يفسر ويبرر ويعلل الاختيارات، وهم نبي الله محمد ﷺ والقائد المغولي تيمورلنك (Tamerlan) (١٣٣٦-١٤٠٥ م) الفاتح التركي المغولي الذي أسس الإمبراطورية التيمورية في أفغانستان الحديثة وإيران وآسيا الوسطى وما حولها، وأصبح أول حاكم من السلالة التيمورية، والسلطان التركي جم وبالكية (Cem Sultan) (٨٦٤-٩٠٠ هـ / ١٤٥٩-١٤٩٥ م) وهو أمير عثماني ابن السلطان محمد الفاتح المعروف عند الفرنجة باسم «زيم» (Zizim).

وقد صنّف الكاتب شخصياته مبتعداً عن تقديم القرائن والمبررات الحجاجية لإقناع المتلقي

1. Ibid, 472.

بالعظمة، فالعلاقة الجامعة بين الشخصيات الثلاث تكاد تنعدم من حيث الرسالة والوظيفة والتكوين والبنية العقائدية.

يعتبر هذا الكتاب من الناحية المنهجية تكملة لمشروعه حول صنّاع الحضارة في العالم من أدباء وقادة ومؤرخين ومفكرين وفلاسفة، والذين صنّفهم لامرتين بأنهم مؤسّسو صرح الحضارات الإنسانية. نشر لامرتين كتابه الموسوم بـ «الحضاريّ؛ تاريخ الإنسانية من خلال عظماء الرجال» (Le Civilisateur, Histoire de l'humanité par les grands hommes) وقد قسّمه إلى ثلاثة أقسام صدرت في ثلاثة أجزاء متتالية، حيث صدر الجزء الأوّل سنة ١٨٥٢، وخصّصه للفاتحين والمقاتلين وزعماء التاريخ، ومنهم جان دارك وكريستوف كولمبس وهوميروس وغيرهم، وتناول الجزء الثاني (١٨٥٣م) الفلاسفة والأدباء، ومنهم سقراط وكرومويل، واستعرض في الجزء الثالث (١٨٥٤م) حياة ومواقف بعض الشعراء، ومنهم ميلتون، وشهد هذا الجزء وجود الشاعر الجاهليّ عنتر.

وقد ذكر أنّ كتاب محمد من ضمن الكتب العالمية التي أسست للحضارة «تتلخّص الحضارة كما روتها الإنسانية في تظاهرة واحدة هي: الكتاب، وما الكون إلّا مجموعة من الأناجيل. كان لزرادشت، وموسى، وكونفوشيوس، ومحمد كتب احتوت حضارات وأخلاق وتشريعات وفلسفات وعقائد ولاهوت، وكلّها يسعى لاحتواء العالم، وسوف يخضع العالم للكتاب الأكثر قداسة وإنسانية»^١.

يتميّز لامرتين في تدوينه لسيرة الرسول ﷺ المقتضبة، والتي انتقى بعض الجزئيات منها للتأكيد على عظّمته وتميّزه وتفرّده، على أسلوب فلسفيّ تحليليّ، تجاوز فيه التوثيق والسرد التقريريّ المباشر، بالإضافة إلى ابتعاده عن استحضار المواقف الجدلية والمشاهد المختلف حولها قولاً وحدثاً في مصنّفات مؤرّخي السيرة النبويّة العربيّة.

فجاءت السيرة في شكل مقالات مبوّبة باستقلالية موضوعاتيّة، ضمّنها الكاتب ما استوقفه

1. Lamartine, Le Civilisateur: Histoire De L'humanité Par Les Grands Hommes, 551.

من صفات ومزايا ومواقف استنبط منها عظمة محمد ﷺ.

ب. رجل الدولة؛ الجامع الموحد

لعلّ معالم العظمة الأولى التي أثارت الكاتب فافتتح بها حديثه عن الرسول ﷺ تنطلق من توحيده لشتات شعوب وقبائل متناثرة ومتقاتلة في شبه جزيرة العرب، لا يجمعها دين ولا عقيدة، ولا يحكمها تشريع بعينه، فدياناتهم وعباداتهم عبارة عن طقوس متنوعة، لا تستند إلى عقيدة سماوية، فهي معتقدات متوارثة تجمع بين التراث الشعبي الفولكلوري وبين أساطير وخرافات قديمة مجسدة في هيئة أصنام تُعبد وتُقدّم لها القرابين «لم يكن العرب قطّ شعباً، فهم مجموعة من السكّان والقبائل والأسر وحشود أخرى كثيرة، بعضهم مدنيون وأغلبهم من الرّحل... القبائل الرئيسية كثيرة العدد، وهي ثرية بالأراضي وقطعان المواشي، وهم مشهورون بالحرب»^١.

وسط هذا الفضاء الوثنيّ ومناخ الشرك المركّب، جاء التحديّ الأوّل لمحمد ﷺ في جمع العرب وسكّان الجزيرة حول دين واحد، فكان هذا الرهان رسالته الجوهرية ومركزها المحوريّ، الذي يتمثّل في إخراج الناس من التعدّدية الوثنيّة إلى التوحيد. ترتبط فلسفة إقامة الدولة بالقيادة الراشدة والحكمة التشريعية التي تراعي المقاصد، وتحرص على حماية العقل والمال والنسل والنفس، فأتزان شخصية القائد وتوازن مختلف جوانبها السيكلوجية والسوسيو-ثقافية سبيل لاكتساب ثقة الرعية، ممّا يسهّل مسؤوليات التسيير والتوجيه والإرشاد والتخطيط.

ولقد كانت شخصية محمد ﷺ مؤهلة للقيادة بصفاء السريرة ونقاء الروح وتجاوز العداوات والإساءات، بالتسامح بعيداً عن الحقد والانتقام، حتّى ارتبطت رسالته بهذه القيمة «لقد عفا محمد عفواً عاماً، متجاهلاً كلّ التّهم والشتائم الشخصية التي تعرّض لها»^٢.

حارب محمد ﷺ خطاب الكراهية بالحجّة والبيّنة، فانتصر بالقيم الفاضلة من تسامح منبثق

1. Lamartine, Les grands hommes de l'Orient: Mahomet, Tamerlan, le sultan Zizim, 3.

٢. مالك بن أنس، المدونة، ١٤٥.

من قوّة المنتصر، فلم يلجأ إلى الانتقام والمعاملة بالمثل في ردّ العداوة بإراقة الدماء، بل جعل من أخلاق الإحسان والتسامح والعفو سبلاً في السيطرة على العقول والقلوب «لقد ضرب محمد مثلاً على الشهامة الخارقة تجاه أولئك الذين آذوه في الصميم»^١.

شخصيّة المبعوث المرّي دفعت به إلى تعميم صفة التسامح على أصحابه ليكونوا صدى ونموذجاً لتعليمه وتشريع، فمنعهم ممّا منع منه نفسه، فنهى أحد قاداته عن التهديد بالقتل؛ لأنّ رسالته هي دعوة للتسامح والإخاء والسلم، واضطر إلى إقالته «أراد محمد أن ينتصر دون إراقة الدماء، لذلك أقال أحد قادة جيشه حين نادى «اليوم يوم المذبحة»»^٢.

لم يسع النبي ﷺ إلى صناعة مجد شخصي أو تحقيق سلطة سياسية تمكّنه من الرئاسة والقيادة، لأهداف وغايات سلطويّة دنيويّة، فرسالته تجلّت في تمكين دين الله من النفوس وتحريرها من المادّة إلى الروح السامية، وهذا الهدف لا يتحقّق بالإرغام والإكراه، وهذا دفع بالرسالة إلى توظيف وسائل الإقناع والتدرّج في التشريع والدعوة إلى تسهيل عمليّات الانتقال من الوثنيّة والشرك إلى التوحيد «أراد أن يؤسّس ديناً وليس سلالة ملكيّة، فالأديان إمبراطوريّات النفوس الأزليّة، وهي لا تقام بالسلاح ولكن بالأفكار. فأفكار محمد التي ينادي بها يجب أن تتوافق مع تقاليد مواطنيه، متناسبة مع طقوسهم المحليّة، فكلّ دين جديد يتأسّس على أنقاض عبادة قديمة. نقبل الهيكل ونغيّر الإله»^٣.

وتجلّت أخلاق القائد المنتصر عند دخول مكّة أثناء الفتح التاريخي، فكان انتصار القيم أكثر إشراقاً من التفوّق العسكري، فتمّت المحافظة على العهود واحترام عقائد الأقليّات وتقديس البيئة ومظاهرها، فكانت معاملة سكّانها بالرفق والتسامح والمودّة، وتجاوزت المعاملة حدود منطق المنتصر من خلال مراعاة الحالة النفسيّة للمنهزمين، فاعتبرهم الرسول ﷺ منتصرين، مبتعداً عن كلّ ما يخدش الكرامة الإنسانيّة، ومكرهاً من الانتقام، ومنفراً من مظاهر الإهانة

١. م. ن، ١٤٦.

٢. م. ن، ١٤٣.

٣. م. ن، ١٣٤.

والاحتقار «أبرم هدنة مع القرشيين لمدة عشر سنوات، شبيهة بهدنة هنري الرابع عندما دخل باريس، ولكنه تعامل مع المهزومين، كأئهم منتصرين، والمتصرين كأئهم مهزومين، وفي ظل انتصاره السلمي دخل مكة أمام قواته المهيبة، التي تمرّ قرب المعبد (الكعبة) وأمام مواطنيه المنبهرين، ولم يغيّر رأيه حتى تحت همسات (تحريضات) جيشه»^١.

ت. النبي؛ الزوج الوفي

لم يتعرّض لامرتين لزوجات النبي ﷺ كما هو معهود ومتداول في المنظومة الفكرية الغربية، بشقيها الاستشراقي والتنويري، فقد دأبت الأدبيات الثقافية الغربية على التأليف والتصنيف في موضوع حياة الرسول العائلية بإثارة الشبهات حول عدد زوجاته، وتعليل ذلك بتأويل فرويدي يؤصل للشهوانية وحب الجنس والنزوات الغرائزية وما إليها من المقاربات التي تذهب لتحقيق غايات محدّدة متمثلة في إساءات باطلة للمصطفى.

تعتبر شهادة لامرتين حول وفاء الرسول محمد ﷺ لزوجته خديجة (رضي الله عنها) ميثاقاً وبياناً يؤثّق حقيقة الأسرة وبنيتها وقداستها في الإسلام باعتبارها نواة بناء المجتمع. فالذات الراقية البعيدة عن الشهوانية هي الذات التي تقرّ بالجميل وتعترف بالتضحية والمساندة مع بدايات الدعوة وتكالب المشركين.

فعلى الرغم من تعدّد زوجاته، إلّا أنّه بقي وفياً لخديجة، فهو لا يدّخر جهداً في ذكرها أو زيارة قبرها وترديد مآثرها وتعداد فضائلها «بعد انتهائه من أعمال السيادة الدنيوية والإلهية، اتجه نحو قبر زوجته الفاضلة الأولى خديجة، بقي جاثماً على قبرها لفترة طويلة، غارقاً في تأمل، ولم يجرؤ أحد على سؤاله أو مقاطعته، ولم يتمكن أحد من إدراك مشاعره الباطنية ولا قياس أحزانه، فقد وضع انتصاراته وأفراحه على قبر أول من آمن به في زمن الشك»^٢.

لم يخف لامرتين إقراره بحبّ الرسول ﷺ لخديجة (رضي الله عنها)، ويؤكد أن موضوع هذه العاطفة مسألة وقضية مشتركة في جميع السير التي تناولت حياته، فهي التي أزرت وساعدته

١. م. ن، ١٣٧.

٢. م. ن، ١٤٧.

وآمنت به وتعاونت معه وكانت سنده، فكان زوجها فاضلاً، راقياً في معاملاته، وكما أن كان خيراً لأُمته، حريصاً على تخليصها من الشرك والنار، فقد كان زوجها وفيّاً لها في حياتها، حزيناً كثيراً على فراقها، «ولكن سرعان ما كلفه موت رفيقة إيمانه وسعادته ومحنته، المزيد من الدموع المرّة. ماتت زوجته الوحيدة، الغالية خديجة على إيمانها وحبّها للنبيّ. لقد استولى الحزن والإحباط على الرسول مرّة ثانية»^١.

ولإيمانه ﷺ بقيمة الأسرة باعتبارها نواة بناء المجتمع والأمة، فقد كان منسجماً مع زوجته، بينهما مودة ورحمة، مبتعداً عن شبهات الطمع في ثرائها ومالها كما ادّعت بعض الدراسات الاستشراقية أو العلمانية، فقد وضح لامرتين تعامل الرسول محمد ﷺ مع مالها الخاص «عاش محمد وخديجة متّحدين في القلب، ولكنهما منفصلان دائماً في الممتلكات وفقاً لأعراف الزواج في الصحراء، في وفاء مثاليّ، وظلّ محمد يحظى من زوجته التي تكبره سنّاً باحترام الابن وحنان الزوج»^٢.

ولإحداث التوازن الاجتماعي والأسريّ حتّى الرسول ﷺ على تطبيق قوانين المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، وهو الموقف الذي ثبّته لامرتين في كتابه للمقارنة بين موقف الإسلام وقوانين الغرب، التي كرّست التفاوت الجنسيّ، ممّا أحدث شرخاً اجتماعياً وتفاوتاً طبقيّاً بعد اعتبار المرأة أقلّ درجة في هرم البناء الاجتماعيّ «كانت أوّل فضائله بين الجنسين، في الحقوق والواجبات، فاللامساواة في الواجبات تؤدّي إلى تدهور نصف النوع البشريّ. وحرمان النساء من حقوقهنّ الشرعيّة يؤدّي إلى طغيان الأثرياء في الزواج... لذلك وجبت المساواة والتّسامح في التعدّدية الزوجيّة»^٣.

١. م. ن، ٨٧.

٢. م. ن، ٣٥.

٣. م. ن، ٩٢.

رابعاً: عالمية الدعوة وإنسانية التشريع

لم تكن رسالة الإسلام مجسّدة في دعوة محمد ﷺ تشريعاً محلياً مرتبطاً ببيئة ثقافية وأنثربولوجية محدّدة، فهي رسالة عالمية تتعدّى حدود مركزية الجزيرة وعرقها العربي، فقد كرّست بعض الأبحاث محلية الرسالة، وأثارت حولها شبهات إقليمية، وخصّصت العرب بها بحكم نزول القرآن بأرضهم وبلغتهم.

فالعالمية حملتها التعاليم والمقاصد من حيث الفاعلية ومراعاة الفطرة وشموليّتها للقضايا الدنيوية والأخروية. فقبل إرسال محمد ﷺ لسفرائه إلى الدول المجاورة حاملين رسائل الدعوة والتبشير بدين جديد يوحد الإنسانية حول الوجدانية ونبل القيم ورقّيتها، كانت قيادة جعفر بن عبد المطلب -رضي الله عنه- لأوّل هجرة ولجوء سياسي.

وتجلّت العالمية في اختيار الممثل من حيث القول والفعل، ليكون نموذجاً وصورة للمؤمن بالدين الجديد، وهي الحادثة التي أثارت إعجاب لامرتين، فسردها وعرضها مستقرّاً مضمونها لاستنباط قواعد وأصول الدعوة المحمّدية «كنّا غارقين في الظلمات حتّى بعث الله إلينا رسولاً نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، دعانا إلى الله لنوحّده ونعبده، ونخلع ما كنّا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم...»^١.

كان هذا التقرير المفصّل والجامع لرسالة الإسلام تأسيساً لمبدأ احترام الأديان والتأصيل لثقافة التعايش السلمي بين العقائد، بما عرضه الخطيب من مبادئ وفضائل سامية، انطلاقاً من وحدانية الله، إلى احترام المرأة والابتعاد عن كلّ ما يسيء للكرامة الإنسانية من ظلم ونهب للمال وشهادة الزور.

وكانت تلاوة جعفر لبعض آيات القرآن حول نبيّ الله عيسى عليه السلام دلالة على عالمية الدعوة باحترام جميع الأديان السماوية، دون تمييز بين الأنبياء وربط هذه القيمة الإيمانية بأركان العقيدة الإسلامية.

فالأرضية المشتركة لجميع الديانات السماوية والمتمثلة في عبادة الله هي التي دفعت النجاشي، وهو من أهل الكتاب إلى حماية لاجئي الإسلام وحمايتهم من قهر أعدائهم. إن حكمة محمد ﷺ واعتداله وثباته على رسالته مؤمناً بصحتها وحقيقتها، وعدم تناقضه وصبره على إيذاء وتحرش قومه، أنتجت إيماناً واعترافاً وإقراراً من أعدائه، فدعوه إلى الحوار والهدنة بعد أن آمن الكثير منهم، فكانت مناظراته عقلانية وحجاجية معتمدة على البينة، وهذا ما منح لدعوته المشروعية «إن اعتدال محمد وحكمته في إجاباته أدت إلى إقناع قومه والإقرار بعلمه»^١.

خامساً: التعايش الاجتماعي واحترام التعددية الدينية

قام الإسلام كدين سماوي على التسامح واحترام العقائد السماوية وعدم إكراه الناس على الإيمان، مشرعاً التعددية الدينية والتعايش بين الطوائف بمختلف أطيافهم. ومبدأ التسامح في الإسلام قيمة إنسانية، فهي فطرة وإحساس واع بالآخر وباختلافه وخصوصياته الثقافية التي تشكل هويته.

وإذا كان التسامح في الثقافة الغربية نتيجة صراعات العلم والدين من جهة، وبين الدين والسياسة من جهة أخرى، فإن الإسلام أقر هذا المبدأ، ووضع له تشريعاً يحميه ويؤطره بهيكله تضمن استمراريته وتطبيقه بالجزاء والعقاب، محذراً من الإكراه، ومشدداً من مخاطر الغلو والتطرف.

لقد أعجب لاماتين كثيراً بموقف محمد ﷺ بعد هجرته إلى المدينة، وتلبية القبائل العربية لنداء الإيمان، فجاءت معلنة الولاء والمبايعة «قدّمت أھم القبائل العربية ولاءھا لمحمد، وبايعته كقائد روحي وسيّد على المدينة، وأنجز مع الآخرين ضامناً لهم الحرية المطلقة في المعتقد، فبعضهم كان مسيحياً والآخر يهودياً والأغلبية وثنية»^٢.

وتلعب القوانين المكتوبة دور التحصين والتمكين من التطبيق العملي لبنود المعاهدات

١. م. ن، ٧٨.

٢. م. ن، ١٠٦.

التي تشمل مبدأ التسامح؛ ولذلك وضع الرسول ﷺ موثيق وقوانين مدونة تراعي الفروق والاختلافات بين مختلف الطوائف حماية للخصوصية ولثقافة المواطنة.

وبهذا يكون الرسول ﷺ قد نظر للمواطنة وقواعدها التي لم تعرفها وتعهدتها المنظومات التشريعية والقانونية الغربية إلا مع فكر الأنوار «إن القوانين التي شرعها فور استلامه المدينة والمتعلقة بالشرطة والعدالة والمساواة والسلام، تشكل كلها منظومة قانونية حيادية، تضمن سياسة التسامح والإنصاف»^١.

ويرى لامرتين أن هناك تكاملاً بين الديانتين الإسلامية والمسيحية خاصة فيما تعلق بالبدايات والصعوبات التي أعاق انتشار الدعوتين، فقد حشد المخالفون وسائل متنوعة لمنع الاستجابة والاعتناق، وكان الإنكار والتكذيب والمقاطعة والعدوان أهم أسلحة المناوئين، بالإضافة إلى تعرض الأنبياء والرسول إلى الاضطهاد والتشريد والتغريب «هناك تشابه كبير بين بدايات بعثة محمد وإيمانه بعقيدة القرآن، وبين تطبيقات المسيحية للإنجيل، لقد احتذى كثير من أتباع محمد في مكة بالمسيحية خوفاً من الاضطهاد، كما أن ملك الحبشة استقبلهم باعتباره المسلمين أنصاف مسيحيين»^٢.

اتّصفت كتابة لامرتين حول الرسول ﷺ بالموضوعية والدقة العلمية من خلال تطبيقاته للمناهج السياقية التي تتعامل مع النصوص بوصفها أثراً مفتوحة على التأويل والقراءات المتعددة، متجاوزة الصور النمطية والأفكار الجاهزة المؤسسة على أبعاد إيديولوجية، فأدى ذلك إلى إنتاج وإفراز مادة معرفية محرّفة ومزيّفة، مشحونة بالمغالطات وتكرار الشبهات، التي تراكمت في الأبحاث الموجهة والمقيّدة بمركزيات بعينها. وقد أحدثت هذه النتائج صدى سلبياً في معتقدات المسلمين وتنوعاً في ردود الأفعال، بدأت من التشكيك في المنهج والنية، وانتهت إلى فعل المؤامرة على المقدّسات.

لقد كانت كتاباته منصفة وعادلة في معظمها، وهو المعروف بالاعتدال حتى في علمانيته،

١. م. ن، ١٠٦.

٢. م. ن، ٧٦.

فلم تكن مواقفه وشهاداته مناوئة للأديان ومعادية لها، فجاءت علمانيته عقلانية تهدف إلى حماية الدين من سيطرة الدولة^١، وهذا البعد العقلاني انعكس في تاريخه لسيرة محمد ﷺ بتقديمه كعظيم من عظماء الشرق والعالم، غيرت قيمه وتشريعاته الكون.

الخاتمة

١. في ختام هذه القراءة يُمكن الخروج بمجموعة استخلاصات نورد أهمّها في النقاط الآتية:
٢. كشفت ببيوغرافيات السيرة النبوية الغربية عن غياب المناهج العلمية في البحث، سواء من حيث توظيف المنهجية أو التوثيق والاستقراء، فجاءت الأبحاث والدراسات متشابهة، مكررة، عبارة عن رصف وحشد للمغالطات والشبهات المتراكمة في مدونات القرون الوسطى.
٣. غلبت الصور النمطية والأفكار الجاهزة والأحكام المزيّفة على صورة الرسول ﷺ ولم تتجاوز محاور التشكيك في نبوءته وزواجه وغزواته.
٤. لم تنج حتى بعض المؤلّفات المعاصرة من تكرار الأخطاء ذاتها، سواء عن جهل وعجز في البحث والتمحيص، أو بسبب توجهات أيديولوجية معروفة. ومن هذه السير، سيرة الرسول لمكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) الذي حاول أن ينظر: للرسول نظرة نفسية مركّزا على مشاعر الإحباط والطموح والقهر^٢.
٥. أنتجت المراجعات العلمية تغييرات جذرية في بعض المواقف وتعديلها، كشأن الكاتب الفرنسي فولتير (Voltaire) الذي انتقل من ضفة العدوانية إلى آفاق الإنصاف والعدالة.

1. Lalouette, "Les conceptions lamartiniennes des rapports entre l'Église et l'État", 65.

2. Hélène, Rodinson (Maxime) – Mahomet, Revue française de science politique Année, 13-2, 500.

لائحة المصادر والمراجع

1. Berriot, François, Remarques Sur la Découverte de L'Islam par L'occident, à la fin du Moyen-Age et à la Renaissance In: Bulletin de L'Association D'étude sur L'humanisme, la Réforme et la Renaissance, n°22, 1986.
2. Bilici, Faruk, "L'Islam en France sous L'Ancien Régime et la Révolution: Attraction et Répulsion", Rives Nord-Méditerranéennes, Ne 14, 2003.
3. Bossuet, Jacques-Bénigne, Discours sur L'Histoire Universelle, Garnier frères, Libraires Editeurs, Paris.
4. Boulainvilliers, Henri de, La vie de Mahomed, M.DCC.CCC, LONDRES, 1730.
5. De Lamartine, Alphonse, Le Civilisateur: Histoire De L'humanité Par Les Grands Hommes, Firmin Didot frères, Paris, 1852.
6. De Lamartine, Alphonse, Les Grands Hommes De L'Orient: Mahomet, Tamerlan, Le Sultan Zizim, A. Lacroix Verboeckhoven et Cie éditeurs, Paris, 1865.
7. ———, Voyage en Orient, II, Tome, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1914.
8. Delaporte, Pacifique Henry, Vie de Mahomet, D'après le Coran et Les Historiens Arabes, Ernest Leroux, Éditeur, PARIS, 1874.
9. Dignat, Alban, Introduction à L'islam, Revue Herodote https://www.herodote.net/Introduction_a_l_islam-synthese-128-29.php
10. Dupont, Claude, Jean-Claude Lesourd, Qui êtes-vous Monsieur Voltaire? Essai Belles Lettres, 2014.
11. Geisser, Vincent, L'islamophobie en Europe: de l'anti-mahométisme chrétien au racisme «moderne» in Ingrid Ramberg (Sous la direction de) L'islamophobie et ses conséquences pour les jeunes, Éditeur, Conseil de l'Europe, 2005.
12. Gondal, S.S.I. L., Mahomet et Son œuvre, Librairie Bloud et Barral, Paris, 1897.
13. Guérin, Paul, (sous la direction) Dictionnaire des dictionnaires: Lettres, Sciences, Arts, Encyclopédie Universelle, Tome V, Librairie des Imprimeries Reunies, Reims.
14. Hanne, Olivier, Qui était Mahomet? In Laurent Testot (Sous la direction) La Grande Histoire de L'islam, Éditions Sciences Humaines, 2018.
15. Harpigny, Guy, L'Islam Aux Yeux De La Théologie Catholique, in, Jacques Berque, Roger Arnaldez (et autres) Aspects de la foi de l'Islam, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles.

16. Irving, Washington, Vie de Mahomet, traduit par Henry Georges, Librairie Internationale, Paris, 1865.
17. Lalouette, Jacqueline, Les Conceptions Lamartiniennes Des Rapports Entre L'Église et L'État, in Sylvie Le Grand (dir.), La laïcité en Question Religion, État et Société en France et en Allemagne du 18e Siècle à Nos Jours, Presses universitaires du Septentrion, 2008.
18. Maad, Assma, et William Audureau, Pourquoi parle-t-on de "Mahomet" et pas de "Mohammed" ou "Muhammad"? <https://www.lemonde.fr/lesdecodeurs/article/2021/04/13/>
19. Prideaux, Humphrey, The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet, Translated by Daniel de Larroque, Amsterdam: Chez George Gallet, M.DC. XCVIII.
20. Sale, Georges, The Alcoran of Mohammed, London, MDCCXXXIV.
21. Tolan, John, Voltaire, Premier Islamo-Gauchiste de L'histoire? https://www.lemonde.fr/le-monde-des-religions/article/2020/10/10/voltaire-premier-islamo-gauchiste-de-l-histoire_6055512_6038514.html
22. Vigliano, Tristan, "Pourquoi dites-vous Mahomet?", in: L'islam e(s)t ma Culture Leçons D'histoire Littéraire Pour Les Jours de Tourmente, Presses Universitaires de Lyon, 2017.
23. Voltaire, François-Marie Arouet dit, Correspondance Année 1740, in Œuvres complètes, Garnier, Tome 35, 1880.
24. ———, Dictionnaire Philosophique, Collection IDEALE, 2004.
25. ———, Essai Sur Les Moeurs et L'esprit Des Nations, Tome 1, Chez Lefèvre, Libraire, Werdet & Lequien Fils, Paris, 1829.
26. ———, Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète, M. DCC LIII.
27. Waardenburg, Jacques, L'Islam, les orientalistes et l'Occident. Recherche de Contact et de Dialogue, Revue, Théologiques, Volume 16, numéro 1, 2008.

قراءة في كتاب (محمد ﷺ: النبي ورجل الدولة) للمستشرق

البريطاني مونتغمري وات

السيد كاظم عبد الرزاق الحسيني^١

المقدمة

الاستشراق - بشكل عام - نمط من السلوك الثقافي الذي أنجزه العقل الغربي، وتكمن أهميته المزدوجة، أنه ينقل تجربة تاريخية بكل مظاهرها، ومن بيئة وفضاء مختلفين، إلى بيئات وفضاءات أخرى، يفيدون منها اجتماعياً وسياسياً، وتمدهم بالخبرات وتراكم المعرفة؛ ولذا يرى الدكتور إدوارد سعيد أن الاستشراق في أحد وجوهه أسلوب غربي للسيطرة على الشرق^٢، ومن جهة ثانية أنه يعدّ دراسة وتحليل لتراثنا من خلال منظور خارج عنه، فنحن نعاين في الاستشراق وعي الآخر لنا، وهو أمر في غاية الأهمية، نرصد من خلاله معالجات ونقاط قوة وضعف ربّما لا يلتفت إليها الباحث وهو ينظر: إلى تراثه من الداخل، على أنه ينبغي أن نتعامل مع هذا الوعي بموضوعية تستند إلى خبرة عميقة في الموضوعات التي يتناولها الاستشراق لتفادي الوقوع في شرك (الثقافة الغالبة) على حدّ تعبير ابن خلدون.

هذا النمط من الثقافة تفتقر إليه منظومتنا الثقافية العربية والإسلامية قياساً بالمنجز الغربي، وكان مشروع (الاستغراب) الذي أطلقه الدكتور حسن حنفي قبل عقود في سياق التوازن في نقد المكوّن الثقافي الآخر شعوراً بضرورة هذا النمط في إغناء ثقافتنا من خلال تجديد آلياتها وتعميق خطاها، ومحاولة جادة للخروج من التفكير السلفي والتغريبي اللذين مثلاً طرفي

١. أستاذ جامعي وباحث، العراق.

٢. سعيد، الاستشراق.

الإفراط والتفريط في كميّة التعامل مع الثقافة الغربيّة^١، كما أنّ هذا المشروع يعيد النظر بالقيمة المعرفيّة للاستشراق، ويزلزل فكرة أنّ ما قيل عن الشرق يعدّ حتميّاً^٢. ولا شكّ في أنّ نقد الاستشراق وتحليل مقولاته عن التراث العربيّ والإسلاميّ، يشكّل مفصلاً مهمّاً من مفاصل مشروع (الاستغراب) وإن كان بشكلٍ غير مباشر، وفي هذا السياق كانت هذه الملاحظ النقدية لكتاب المستشرق البريطانيّ مونتغمري وات (محمّد: النبيّ ورجل الدولة). وقد توزّعت هذه القراءة على محاور عدّة جاءت كالآتي:

١. التعريف بمونتغمري وات
٢. موضوعيّة مونتغمري وات
٣. منهجه المتّبع
٤. مصادر مونتغمري الإسلاميّة
٥. رأي مونتغمري في شخصيّة النبيّ ﷺ

أولاً: مونتغمري وات

جاء في موقع (ويكيبيديا) الموسوعة الحرّة، «وليام مونتغمري وات (١٤ مارس ١٩٠٩م - ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٦م) كان مستشرقاً بريطانيّاً عمل أستاذاً للغة العربيّة والدراسات الإسلاميّة والتاريخ الإسلاميّ بجامعة أدنبرة في أدنبرة، إسكتلندا. ومن أشهر كتبه كتاب (محمّد في مكّة ١٩٥٣) وكتاب (محمّد في المدينة ١٩٥٦)»، وله كتب أخرى منها (فضل الإسلام على الحضارة الغربيّة)، أمّا كتاب (محمّد النبيّ ورجل الدولة) الذي ترجمه حمود حمود، فهو بمثابة اختصار لكتابه المذكورين كما صرّح المؤلّف نفسه في آخر كتابه^٣.

١. حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب.

٢. سعيد، الاستشراق، ٣٩.

٣. وات، محمّد النبيّ ورجل الدولة، ٣١٤.

ثانيًا: موضوعية مونتغمري وات

ترسّم المؤلّف إلى حدّ كبير طريق الموضوعية والحياد في عرض سيرة النبي ﷺ وملاسات الدعوة إلى الإسلام، وأخذ على كتاب قومه تقويمهم سيرة النبي بطريقة التفكير الغربيّ عن طبيعة الجماعة الدينيّة^١، وبقوانين العصر الراقي أو (الأقلّ رجولة وشجاعة)^٢، فالمنهج الصحيح لديه يكون من خلال تقويم الأحداث طبقاً لطريقة تفكير النبي ﷺ، وطبقاً للمعايير المحليّة والعالميّة السائدة في ذلك العصر الذي عاش فيه النبي ﷺ، فلا دليل على خيانة أو شهوانيّة أو رغبة في القتل، بدليل أنّ معاصري النبي لم ينتقدوه، ولم يجدوا فيه عيباً أخلاقياً، وقد سعى الإسلام للتخلّص من كثيرٍ من تلك المعايير تدريجياً^٣، وفي هذا الضوء دافع عن النبي ﷺ في حملته ضدّ اليهود عموماً ويهود بني قريظة على وجه الخصوص، وعن الحكم الذي نزل بهم. وهذه الحملة تلقى تجاوباً لدى منتقدي النبي ﷺ من عرب وغربيين^٤، وقلل في موضع آخر من كتابه من أهميّة ما قيل إنّ النبي أبقى بعض الطقوس الوثنيّة في ممارسات الحجّ؛ لأنّ الإسلام لم يتسامح أبداً مع أيّ طقس أو فكرة تتصادم مع اعتقاد (لا إله إلّا الله)، فلا بأس -من وجهة نظر مونتغمري- بالإبقاء على طقوس وثنيّة لا تتصادم مع التوحيد، مع تحويل ترميزها إلى ما يتناسب والدين الجديد، كرجم الجمرات الذي تحوّل إلى رمزيّة لرجم الشيطان^٥.

ثالثاً: منهج مونتغمري

اعتمد الكاتب طريقة التحليل في عرض الأحداث، ومحاولة رصد الأسباب والنتائج التي كان يتوخّاها النبي الأعظم ﷺ، على طريقة فلسفة العلوم التي نشأت مدرستها في الغرب^٦؛ ولذا

١. م. ن، ١٣٧، ١٥٢.

٢. م. ن، ١٦٨.

٣. م. ن، ٢٥٧، ٣٠٤.

٤. م. ن، ٢٢٤.

٥. م. ن، ٢٩٥.

٦. تعني فلسفة العلم التفسير العلميّ للأنشطة الانسانيّة كالدين والتاريخ والأساطير، وتعني بفهم موضوعي لها، تبيّن ما هي عليه فقط، ولا علاقة لها بالقيمة التي تطلقها تلك الأنشطة، وتعتمد في الأساس على دور القوانين الطبيعيّة

جاء أسلوبه التحليلي متّسماً بالنظرة المادّية^١ المفرطة التي تغيب في آفاقها الرؤى الغيبية والدينية التي كانت سبباً رئيساً في مجمل أحداث الدعوة الإسلامية، فكان العامل المادّي بتمظهراته المتنوّعة: الاقتصادي والسياسي والاجتماعي (القبلي) أقوى حضوراً من العامل الديني الغيبي، أو العامل الأخلاقي، وكذلك التفسيرات الميثولوجية، كتحليله لتحريم الأشهر الحرم ووجود الحرم المكي، لعوامل اقتصادية ترتبط بانتعاش التجارة في مكّة^٢، مغيباً العامل الأخلاقي في حقن دماء الناس الذي كان التشريع ناظراً إليه، وخلق فرصة زمانية ومكانية جيّدة للسلام والأمان. وتحليله لقصة بحيرى الراهب، إذ يعزوها إلى المخيال الشعبي (الميثولوجي) الذي يسبغ الطابع السحريّ والخوارق على شخصية الرجل العظيم^٣. وكذلك يرى -تخميناً- أنّ الآيات التي تنسجم مع معتقدات أهل الكتاب ناشئة من تأثير الديانتين (اليهودية والمسيحية) في تفكير النبيّ لاحتمال وجود لقاءات بين النبيّ ﷺ وعلماء من الديانتين^٤، وهو ما سبقه إليه مستشرقون آخرون كما نوّه، ولكنّ مونتغمري حاول وضع تكييف اجتماعي لهذا التأثير يقلّل من الغلوّ فيه^٥. وعزا إصرار أبي طالب على حماية النبيّ ﷺ لأسباب عصبية فقط^٦، وقد دفعته هذه الرؤية إلى التشكيك غير المبرّر علمياً بروايات تاريخية كثيرة، كتشكيكه من غير مبرّر معقول ببعض تفاصيل حادثة بيعتي العقبة الأولى والثانية^٧، وبرواية مبيت أمير المؤمنين في فراش

وتأثيرها على السلوك الإنساني، وربط تلك الأنشطة بتلك القوانين، تماماً مثلما يقوم الفيزيائي بتفسير سبب زرقة السماء، فإنّه من خلال القوانين التي لها علاقة بزرقة السماء يقوم بتحليل علل الظاهرة ولماذا أصبحت هكذا، فالتفسير العلمي هو الذي يكون علاقة موضوعية بين الظاهرة وعللها. ينظر: في ذلك: روزنبرج، فلسفة العلم مقدّمة معاصرة، ٤٧، ٥٦، ٦٠.

١. أشار مونتغمري استطراداً إلى هذه المنهجية في كتابه، ٢٤٧.

٢. م. ن، ٧٠.

٣. م. ن، ١٤.

٤. روزنبرج، فلسفة العلم مقدّمة معاصرة، ٥٦.

٥. م. ن، ٦٠.

٦. م. ن، ٩٨.

٧. م. ن، ١١٠.

النبي ﷺ ليلة الهجرة^١، وربّما هذا من تأثير كتاب غريبن كتبوا عن حياة النبي بشكل متحيّز كما أشار بنفسه إلى ذلك^٢. وافترض مونتغمري أنّ النبي محمّداً ﷺ حاول نمذجة الإسلام على الطريقة اليهوديّة لاستمالتهم من خلال اختيار بيت المقدس قبلّةً، وصيام عاشوراء يوم الغفران اليهوديّ، وإقامة صلاة الجمعة التي ترتبط بالتهيّؤ عند اليهود لعطلة السبت اليهوديّة^٣، واحتمل أنّ تحويل القبلة إلى مكّة بأنّه محاولة لكسب القبائل المعادية لليهود^٤ ومن الواضح أنّ ذلك رجم بالغيب وليس أكثر، وإنّما التوجّه لبيت المقدس ومن ثمّ التحوّل إلى مكّة، وإقامة صلاة الجمعة كانا امتثالاً لتوجيهات الله سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ، التي تستند إلى شبكة المصالح والمفاسد الواقعيّة التي تعلّل الأحكام الشرعيّة^٥، أمّا صوم يوم عاشوراء فهو من موضوعات بني أميّة. وعند حديثه عن فطنة النبيّ وذكائه في مواجهة مؤامرات الاغتيال القرشيّ، نقل حادثة لم يشكّك بها ولم يقترح تفسيراً مادياً فتركها بلا تحليل، وهي مؤامرة سرّيّة جرت بين شخصين لاغتيال النبيّ ﷺ وعندما وصل أحدهما للمدينة لتنفيذ عمليّة الاغتيال واجهه النبيّ بكلّ تفاصيل المؤامرة، وربّما كان مونتغمري مؤمناً بها وبمفصلها الميتافيزيقيّ^٦، ولكن منهجه قد منعه من التصريح بذلك.

وعموماً نحن نلاحظ بوضوح تأثير مونتغمري في تحليلاته المذكورة بعنصر التاريخيّة في فلسفة العلوم، الذي يعدّ التفسير العلميّ المقبول -من وجهة نظرهم- في تفسير النصوص والوقائع والأنماط المختلفة للسلوك^٧، فعلى سبيل المثال يرى المفكر الجزائري محمّد أركون أنّه ينبغي أن نقرأ قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١) بعد الاطّلاع على وضع المرأة في

١. م. ن، ١١٧.

٢. م. ن، ٣١٦.

٣. م. ن، ١٢٦.

٤. م. ن، ١٤٧.

٥. مكّي العاملي، القواعد والفوائد.

٦. م. ن، ١٦٩.

٧. أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ.

السياق التاريخي الذي نزلت فيه الآية الكريمة، فحكم الآية انعكاس له ولا يمكن أن تكون عابرة للزمان والمكان^١، وتعود فكرة ربط النصوص بالدوافع التاريخية المنبثقة من زمان ومكان محددين وتقييدها بهما إلى الفيلسوف الألماني غادامير (٢٠٠٣م)^٢، ولا شك في أن تطبيقها على النص القرآني ينتهي إلى القول بنسبية الأحكام القرآنية، وانسجامها مع أحوال القرن السابع الميلادي فقط، وهذا ما يتنافى مع عالمية الرسالة الخاتمة وهدف القرآن الكريم في الهداية وتنظيم الحياة البشرية^٣.

رابعاً: مصادر مونتغمري الإسلامية

كانت مصادره التي اعتمدها قد أثرت في تكوين نظرة ناضجة أكثر، إذ إنَّها قليلة، فقد اعتمد القرآن الكريم المترجم، وسيرة ابن هشام المترجمة، وصحيح البخاري، وطبقات ابن سعد، وبعض كتب التاريخ العام، وكتابات غريبة متعددة عن النبي ﷺ، وربَّما أفاد من كتابات الغزالي، التي لا تسعفه كثيراً في موضوعه، وخلت قائمة مصادره من مصادر أخرى مهمة، كما خلَّت من مصادر الشيعة الإمامية تماماً التاريخية والروائية، ويبدو أنَّ هذه الاشكالية المنهجية وسمت أغلب المستشرقين في أعمالهم الكتابية عن رسول الله ﷺ وعن الإسلام وتشريعاته.

مضافاً إلى ذلك فإنَّ سيرة ابن هشام ليست نهائية ولا حاسمة، وفيها الغث والسمين الذي ينبغي أن يتعامل معها الباحث بمعايير خاصة في النفي والاثبات والتشكيك، كما أنَّ مراجعة تفاسير القرآن الكريم بنوعيهما السني والشيعة له أثر مهم في حسم التصورات الصحيحة أو القريبة من الواقع في فرز الموضوعات التاريخية التي تتنافى مع القرآن الكريم، فمثلاً نجد أنَّ مونتغمري تقبل قصة الغرائق العلى أو ما يسميها بـ(الآيات الشيطانية) كمسلمة تاريخية، وإنَّ

١. اركون، التشكيل البشري للإسلام، ١٤٦.

٢. أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ٣٧-٤٢.

٣. من الكتب التي عاجلت هذه الفكرة معالجة مستوفية: لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش؛ أحمد، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص.

حاول تسويغها -بذكاء- بما لا يتنافى مع التوحيد الذي بشر به النبي ﷺ^١، وقد أذى التسليم بهذه القصة من دون تحقيقها وتمحيصها أن يستنتج منها أن فكرة التوحيد لم تكن بعد متبلورة عند النبي ﷺ^٢، وأن النبي كان على استعداد لقبول عبادة كائنات أخرى أدنى من الله^٣!، بل جعل (الآيات الشيطانية) تاريخاً أرّخ بها موعد الهجرة إلى الحبشة بأنه كان بعد نسخها^٤ وهذا من تأثير نظرية فلسفة العلم التي ترى أن المعرفة الدينية تاريخية، وأنها تنمو كما ينمو الكائن الحي، وتتطور تدريجياً^٥. كما تقبل فكرة أن آباء النبي وأجداده كانوا كفاراً، وأن النبي ﷺ صرح بأن عبد المطلب في النار، وكان هذا التصريح أحد الأسباب المهمة التي أججت عداوة عمه أبي لهب^٦، وكان يمكن أن يتجاوز هذه الموضوعات الروائية وما يترتب عليها من مضاعفات، فيما لو أطل على مصادر التاريخ والتفسير والحديث عند الإمامية التي تسفّه بالدليل القاطع (قصة الغرائق العلى) وتجمع بالبرهان على إيمان آباء النبي ﷺ.

وفي هذا السياق، أرسل مونغمري فكرة أن رسول الله ﷺ لم يفكر في مستقبل قيادة الدعوة بعد وفاته إرسال المسلمات^٧، وهذا يتناقض مع تحليله المستمر في أن النبي ﷺ كان له أهداف استراتيجية وبعيدة المدى في تحركاته، من ذلك مثلاً، ذهابه بجيش كبير إلى دومة الجندل، فقد استغرب مونغمري من هذه الغزوة التي لا يرى لها مبرراً عسكرياً أو سياسياً، ولكنه أزال استغرابه باستنتاج تخميني من الصعب تجنبه -على حدّ قوله- أن ثمة علاقة بين هذه الغزوة والفتوحات اللاحقة التي جرت بعد وفاته، فقد كانت دومة الجندل الطريق التي مرّت على طولها الجيوش الإسلامية لقهر الامبراطورية البيزنطية^٨. وتحدّث عن مهارة النبي الإدارية وحكمته

١. أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ٣٢، ٤١، ٤٦، ٨٢.

٢. م. ن، ٤٢.

٣. م. ن، ٨٨.

٤. سروش، القبض والبسط في الشريعة، ٣٧.

٥. وات، محمد النبي ورجل الدولة، ١٠٣.

٦. م. ن، ٢٩٦.

٧. م. ن، ٢٠٧، ٢٨٥.

في اختيار الناس كمندوبين في الأمور الإدارية التفصيلية، فلا يمكن -والكلام لمونتغمري- للمؤسسات والسياسات السليمة الاستمرار، إذا كان القيام بتنفيذها يتم على نحو خاطئ ومتخبط^١، ومع هذا تحليل لمديات تفكير النبي وبراعته في الإدارة، فكيف ينحسر عن قضية مفصلية وخطيرة، أعني بها عدم تفكير النبي بمستقبل قيادة الإسلام، وكيف يحدث ذلك والنبي يدرك أن عددًا معتدًا به من القبائل العربية دخلت الإسلام في اليمن ومكة والبحرين والطائف وحوالي مكة بسبب هبة محمد ﷺ وطمعًا في تحالف قوي يضمن سلامتها، وأنها بمجرد زواله قد ترتد وتشكل خطرًا بأثر رجعي على الإسلام، زد على ذلك الطامحين إلى مقاليد الحكم؛ ولذا فليس من الغريب أن تتسلم عائلة أبي سفيان العدو للدود للإسلام قيادة الأمة الإسلامية بعد خمسين سنة من وفاة النبي ﷺ والتي معها بدأ العد التنازلي عمليًا للأمة الإسلامية بوصفهم حضارة ودولة كبرى سياسيًا ودينيًا.

وفي هذا السياق يؤخذ على مونتغمري إغفاله الحديث عن حادثة (يوم الدار) التي تعدّ مفصلًا مهمًا في دلالتها في النظام السياسي الوليد مع الدعوة الإسلامية، وإغفاله هذا أوقعه في التقليل من أهمية أن يكون عليّ ﷺ هو أول من أسلم؛ لأنه كان صبيًا! فيما رجح أن يكون زيد بن حارثة هو أول مسلم من الرجال كونه كان في الثلاثين من عمره، وكان يظهر محبة وولاء للنبي بما يفوق عليًا حتى^٢، ولا نعلم متى كان السنّ معيارًا في تقويم الرجال، وهل أن طفولة المسيح تقلل من أهميته اللاهوتية في مقابل رجال الدين اليهود من الشيوخ والكهول؟، ثم جاء إغفاله عن حادثة الغدير مكّمة لخلقات الإغفال تلك، على الرغم مما فيها من بُعد سياسي واجتماعي تؤهلها للنظر والتحليل في سياق الدعوة الإسلامية وآفاقها المستقبلية، على الرغم من أنه عطف الحديث عن حجة الوداع، وكل ما ذكره عن عليّ ﷺ في كتابه: أن النبي ﷺ كان مولعًا بابن عمّه الأصغر عليّ بن أبي طالب ﷺ... إلا أنه أدرك من دون شك أن عليًا لم يكن مؤهلًا

١. م. ن، ٣٠٨.

٢. م. ن، ٥١.

لأن يغدو رجل دولة ناجحاً^١! وهكذا جاء رأيه منحازاً وغير موضوعي ومبتسراً، على خلاف عاداته في الوقوف على الأحداث وتحليلها، كما لم يحلل النمط الحجاجي الذي أفرزه الاختلاف حول خلافة النبي ﷺ في سقيفة بني ساعدة والنبي لما يدفن، وأشار فقط إلى حصول ضوضاء في مسألة الخلافة حتى تمّ التوافق على أبي بكر^٢.

خامساً: رأي مونغمري في شخصية النبي ﷺ

يقرّر لنا مونغمري حقيقة لمسها عن النبي محمد ﷺ وهي: لم يحدث أن تمّ الافتراء على أي من رجال العالم الكبار كما افتري على محمد ﷺ. بسبب العداء له ولرسالته^٣. لم يقبل ما قيل إن النبي محمد ﷺ كان قاسي القلب وخشناً، ورأى أن لطفه مع الأطفال، وكثرة أصدقائه منهم، وبكائه على الأيتام الذي قتل أبوهم في المعارك، شاهد على رقة شعور النبي ﷺ^٤، بل امتدّ لطف النبي ﷺ حتى طال الحيوانات^٥.

رفض بضررس قاطع الوصف الذي أسبغه منتقدو النبي ﷺ، وخاصّة في فترة القرون الوسطى، حيث قامت أوروبا بتحريف اسم النبي ﷺ إلى «ماهوند (mahound)» وهو اسم للشيطان، وعدّ مونغمري هذا النوع من السلوك ردّاً انفعالياً بسبب التمدد الإسلامي الذي ضمّ مولد المسيحية في سوريا ومصر، وعدّ تلك الأفكار من (البروباغندا) الشائعة في التبشير المسيحي^٦، وهي تعني الترويج الذي يعتمد على التأثير في نفس المتلقّي من خلال معلومات انتقائية، ومن دون موضوعية^٧، واستخفّ بتفسير بعض المستشرقين بأنّ حالات النبي ﷺ مع الوحي ما هي إلا إصابة بمرض (الصرع)، وكان من السهل على مونغمري ردّ هذه الأكذوبة

١. م. ن، ٣٠٠.

٢. م. ن، ٢٩٦.

٣. م. ن، ٣٠١.

٤. م. ن، ٣٠٠.

٥. م. ن، ٣٠١.

٦. م. ن، ١٥.

٧. موقع ويكيديا الموسوعة الحرة. وتحدّث عن مظاهرها نعوّم تشومسكي في كتابه: ماذا يريد العم سام؟، ٤٧.

باعتبار أنّ الصرع يؤدّي إلى تدهور بدنيّ وعقليّ، ولا يتفتّق عن تشريعات جديدة وأحكام للهداية والتنظيم^١، وكذلك رفض بقوة ما قيل عن النبيّ من أنّه دجال ومحتال، أراد أن يرضي طموحاته بالسلطة من خلال تعاليم دينيّة اخترعها ليخدع الآخرين بها^٢، مع أنّه -أي النبيّ نفسه- لم يكن مؤمناً بها. وقد ردّ هذه الدعوى بطريقة علمانيّة تارّة وطريقة دينيّة، وحاصل الأولى أنّه لا يمكن أن يكون نجاح محمد ﷺ في بناء دولة وحضارة وولاء الملايين من الناس له عبر القرون على دجل وأفكار لم يكن مؤمناً بها. وحاصل الثانية: أنّه كيف يسمح الربّ لدين عظيم مثل الإسلام أن ينمو ويتطوّر على قواعد من الكذب والخداع^٣؟

ورفض مونتغمري أيضاً الاتهامات التي وصفت النبيّ بأنّه كان شهوانياً ويبحث عن اللذائذ الجنسيّة مع النساء^٤.

أكّد مونتغمري أنّ النبيّ محمّداً ﷺ لم يكن صاحب دعوة دينيّة فحسب، بل أنّه جاء بنظام اقتصاديّ واجتماعيّ وسياسيّ، وكان الدين في ذلك النظام يشكّل جزءاً تكامليّاً، وأضاف في موضع آخر، أنّ الأنظمة الاجتماعيّة التي وضعها تنسجم وتكيّف مع عددٍ من الظروف البيئيّة المختلفة في العالم، واستمرّت على مدى ثلاثة عشر قرناً^٥، وكان قد عدّ في موضع سابق أنّ نموّ الديانات العظيمة في العالم يعود إلى قدرتها على تكييف مبادئها للتطبيق في بيئات مختلفة، وأنّ النبيّ ﷺ بالنظر إلى براعته وحكمته استطاع أن يكيّف أفكاره في ظروف وبيئات مختلفة، وكانت هذه واحدة من أسس نجاحاته^٦.

وفي جواب سؤال طرحه مونتغمري، هل كان محمد نبياً؟ أجاب ما نصّه: أنّه ليست كلّ الأفكار التي جاء بها محمد حقيقيّة وصحيحة، إلّا أنّه من خلال نعمة الربّ وفضله عليه، تمكّن

١. وات، محمّد النبيّ ورجل الدولة، ٣٤.

٢. م. ن، ٣٠٣، وينظر: الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، ١٤.

٣. وات، محمّد النبيّ ورجل الدولة، ٣٠٣.

٤. م. ن، ٢٠١-٢٠٣.

٥. الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، ٢٩٢.

٦. م. ن، ١٢٨.

من تقديم دينٍ أفضل لملايين الناس، أكثر مما كانوا عليه من قبل أن يشهدوا: لا إله إلا الله، محمد رسول الله.^١ وهذه شهادة ضمنية من مونتغمري أنه يصدق بدعوى النبي ﷺ في نبوته، وأما ما أفاده من أن بعض ما جاء به النبي ﷺ لم يكن صحيحاً فهذا أولاً يتناقض مع الاعتقاد بأنه نبي مرسل من الله تعالى، كما إنه لم يحدّد بالضبط غير الصحيح هذا، هل هو في القرآن الكريم، أو في السنّة النبويّة؟ وأرجح الظن أنه يعني السنّة النبوية، وتصوره ناشئ من الطريقة الخاطئة التي تعامل بها مع السنّة النبويّة على ما أشرنا إليه آنفاً.

أورد مونتغمري تعريضاً واضحاً عن تقصير المسلمين بتقديم الصورة الأفضل والكاملة عن قضيتهم لبقية العالم، من خلال تقصّي (الكوني) في حياة محمد ﷺ، أو إظهار حياة النبي بوصفها نموذجاً مثالياً ممكناً للإنسانية كلّها، تسهم في التطوّر الأخلاقي للبشرية، فعند ذلك سيكون لبعض المسيحيين القدرة على الاستماع والتعلّم^{٢٣} -.

وأحسب أن مونتغمري من خلال هذا التعريض يشعر وجداناً أن ذلك في حيّز الإمكان وأن شخصية النبي الأعظم ﷺ مؤهلة لأن تكون قدوةً عالميّة. وهذا ما أكّده القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)، وبقوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧).

١. م. ن، ٣١٢.

٢. م. ن، ٣٠٦.

٣. لم يعيش مونتغمري ليرى النموذج الذي قدّمه بعض المسلمين لعكس صورة الإسلام ونبية للعالم، وربّما سيبتأسف كثيراً، أعني نموذج القاعدة وداعش، اللتين برهنتا -وربّما عن عمد- للكتاب الغربيين الذين اتهموا النبي والإسلام بقبیح الأوصاف: الجريمة والغلوّ الجنسي، فقد جسّد سلفيو القاعدة وداعش عملياً هاتين الصفتين عبر هوس قطع الرؤوس وجهاد النكاح.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أبوزيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط٩، ٢٠١٢.
٣. أركون، محمد، التشكيل البشري للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٣.
٤. _____، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط٣، ٢٠١٢.
٥. حنفي، حسن، مقدّمة في علم الاستغراب، مصر، الدار الفنيّة، ١٩٩١.
٦. روزنبرج، أليكس، فلسفة العلم مقدّمة معاصرة، ترجمة: أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١.
٧. سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، النجف الأشرف، دار الفكر الجديد، ط١.
٨. سعيد، إدوارد، الاستشراق، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، ط١٠، ٢٠١٠.
٩. الصغير، محمّد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنيّة، بيروت، دار المعارف، ط١، ٢٠١٥.
١٠. الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخيّة النصّ، الرياض، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧.
١١. العاملي، محمّد ابن مكّي، (٧٨٦هـ)، القواعد والفوائد، تحقيق: الدكتور السيّد عبد الهادي الحكيم، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٨٠.
١٢. لاريجاني، صادق، المعرفة الدينيّة في نقد نظرية د. سروش، بيروت، دار الهادي، ب.ت.
١٣. وات، مونغمري، محمّد النبي ورجل الدولة، ترجمة: حمود حمود، دمشق، سوريه، دار التكوين، ٢٠١٤.

تاريخ وسيرة رسول الله ﷺ في عيون المنصفين

من المستشرقين والمهتدين إلى الإسلام^١

حسن خدايار ناصري^٢

المقدمة

عندما نتأمل فيما كتبه غير المسلمين عن سيرة الرسول محمد ﷺ وتاريخه والدين الذي بُعث به من السماء، نجد مواقفهم منه مختلفة، فهي إما إيجابية نسبياً وإما سلبية. وفي هذه الدراسة سنعرض للمواقف الإيجابية من خلال فريقين: فريق أشاد بشخصية الرسول ﷺ، وإن لم يؤمن به وبنبوته، ولا صدق برسالته، وفريق أشاد بشخصية الرسول ﷺ ودافع عن ملته، بعد أن آمن به وبنبوته، وتخلّى بصفة نهائية عن يهوديته ونصرانيته.

أولاً: الشخصية الإنسانية لرسول الله ﷺ في نظر بعض المستشرقين

لقد اتّسم موقف اليهود والنصارى من النبي ﷺ في الغالب - وطيلة القرون الوسطى - بالتعصب والتشنج، والانفعال والحقد والكراهية. ولما جاء عصر الإصلاح الديني في أوروبا، وفيما بعد خلال عصر التنوير والنهضة وانفصال الدين عن الدولة، وحتى القرن العشرين؛ ظهرت على المسرح العالمي فئة منهم كانت لها أفكار معتدلة موضوعية ومنصفة، ومواقف إيجابية من الرسول ﷺ. نذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر:

١. المغناوي، سعيد، قراءة في ضوء كتاب شخصية رسول الله ﷺ بين تصوير الوحي وتصوّرات الدارسين.

٢. باحث في التاريخ الإسلامي.

١. توماس كارليل

مستشرق إنجليزي، وُلد باسكوتلاندة سنة (١٢١٠هـ / ١٧٩٥م)، وتوفي سنة (١٢٩٨هـ / ١٨٨١م). قال في كتابه (الأبطال وعبادة البطولة)^١: «لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد مُتمدن من أبناء هذا العصر، أن يُصغي إلى ما يُظنّ، من أنّ دين الإسلام كذب، وأنّ محمّداً خدّاع مزوّر. وأنّ لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة. فإنّ الرسالة التي أداها ذلك الرسول، ما زالت السراج المنير مدّة اثني عشر قرناً، لنحو مئتي مليون من الناس أمثالنا، خلقهم الله الذي خلقنا... وعلى ذلك فلسنا نعدّ محمّداً هذا رجلاً كاذباً متصنعاً قطّ، يتذرّع بالخيال والوسائل إلى بُغية، أو يطمح إلى درجة ملك أو سلطان أو غير ذلك من الحقائق والصغائر. وما الرسالة التي أداها إلّا حقّاً صراحاً، وما كلمته إلّا صوتاً صادقاً، صادراً من العالم المجهول. كلّاً، ما محمّد بالكاذب ولا الملقق، وإنّما هو قطعة من الحياة، قد تفتّط عنها قلب الطبيعة، فإذا هي شهاب قد أضاء العالم أجمع، ذلك أمر الله، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم»^٢.

٢. ليون تولستوي

كاتب وفيلسوف روسيّ، وُلد سنة (١٢٤٤هـ / ١٨٢٨م)، وتوفي سنة (١٣٢٨هـ / ١٩١٠م). قال في كتابه (حكّم النبي محمّد)^٣: «وما لا ريب فيه، أنّ النبي محمّداً من عظام

١. جاء في كلمة محمد السباعي، مُعرّب هذا الكتاب، ما نصّه: «أمّا بعد، فهذا كتاب الأبطال وعبادة البطولة، وضعه الكاتب كارليل... وأحسن ما جاء في ذلك الكتاب، فصل عن المصطفى ﷺ، وكان الرسول ﷺ قبل ذلك، هدفاً لأقلام الكثيرين من الغربيين، (ولا سيما أهل القرن الثامن عشر)، قرن فولتير، أعني قرن الإلحاد والكفر، يرمونه جهلاً وكنوداً بقوازع الهجاء وقواذف الذم. قال ريتشارد جازيت: فلما كتب كارليل مقالته عن الإسلام بنافح فيها عن محمّد ويناضل دونه، لم يبقَ هجاء أطلق يده في عرض محمّد (عليه السلام)، إلّا قبضها مجذومة شلّاء، ولا فحّاش يُدرّي ذلك الأديم الأملس وتلك الصحيفة البيضاء بسهام السُّباب، إلّا ورّدت سهامه في نحره. حتى راح شرف النبي ﷺ في تلك الديار، بفضل الفيلسوف الأكبر، صحيح الأديم موفور الجانب...».

٢. كارليل، الأبطال وعبادة البطولة، ٤٩-٥٢.

٣. قال عبد المعين الملوحي في تقديمه لكتاب تولستوي: «يمكن اعتبار هذا الكتاب، من أوائل الكتب التي أنصفت

الرجال المصلحين الذين خدموا الهيئة الاجتماعية خدمة جليلة، ويكفيه فخراً أنه هدى أمة برمتها إلى نور الحق، وجعلها تنجح للسكينة والسلام وتُفَضِّل عيشة الزهد، ومنعها عن سفك الدماء وتقديم الضحايا البشريّة، وفتح لها طريق الرُقّي والمدنية. وهو عمل عظيم، لا يقوم به إلا شخص أوتي قوّة. ورجل مثل هذا، جدير بالاحترام والإكرام»^١.

٣. إميل درمنغم

مستشرق فرنسيّ. قال في كتابه (حياة محمد)^٢، الذي صدرت طبعته الأولى سنة (١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م)^٣: «ولا يستطيع أحد أن يشكّ اليوم في إخلاص محمد، فحياة محمد شاهدة على اعتقاده صدق رسالته التي حمل أمانتها الثقيلة ببطولة، وإنّ قوة إبداعه وعبقريّته الراسعة وذكاءه العظيم، وبصره النافذ الحديد، وقدرته على ضبط نفسه، وعزمه المكين، وحذره وحسن تدبيره، ونشاطه وطرّاز عيشه؛ مما يمنع عدّ ذلك الموحى إليه الموهوب الجليّ، مبتلى بالصّرع»^٤. وقال أيضاً:

الإسلام، ودعت إلى إنصافه، وإلى التآخي بين الأديان ولا سيّما المسيحيّة والإسلام، على لسان بعض المنصفين من الكتاب الروس أوّلًا، وعلى لسان سليم قبعين المسيحي الأرثوذكسيّ ثانيًا. وجاء في كلمة سليم قبعين مُعَرَّب هذا الكتاب، ما نصّه: «رأى الفيلسوف (يعني تولستوي) تحامل جمعيات المبشرين في قازان، من أعمال روسيا، على الدين الإسلامي، ونسبتها إلى صاحب الشريعة الإسلامية أمورًا تنافي الحقيقة، تُصوّر للروسيين تلك الديانة وأعمال صاحب تلك الشريعة بصورة غير صورتها الحقيقية. فهزّته الغيرة على الحقّ إلى وضع رسالة صغيرة، اختار فيها عدة أحاديث من أحاديث النبيّ محمد عليه السلام، ذكرها بعد مقدّمة جليلة الشان واضحة البرهان. وقال: هذه تعاليم صاحب الشريعة الإسلاميّة، وهي عبارة عن حكّم عالية، ومواعظ سامية تقود الإنسان إلى سواء السبيل، ولا تقلّ في شيء عن تعاليم الديانة المسيحيّة».

١. تولستوي، حكم النبيّ محمد، ٦٤.

٢. قال عمر أبو نصر، في هامش ص ٤٤، من كتابه (محمد بن عبد الله وآراء مشاهير كتّاب الغرب في رسالته ونبوته والإسلام): «إميل درمنغم من كتّاب الفرنسيّس، أقام ببلاد المغرب وخالط المسلمين فيها، وهو من كتّاب الغرب المخلصين، العادلين في أحكامهم. وكتابته الأخير عن حياة محمد، آية في الاعتدال والإخلاص، مع أنّه كاثوليكيّ متعصّب لدينه»

٣. انظر: العقيلي، المستشرقون، ١: ٣٤٨.

٤. درمنغم، حياة محمد، ٢٤٤.

«وكانت هفوات النبيّ نفسها، تدلّ على أن عظمتها الحقيقية أتته من الله، ومن وحي الله إليه»^١.

٤. كلود كاهن

مستشرق فرنسيّ معاصر، وُلد سنة (١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م). قال في كتابه (تاريخ العرب والشعوب الإسلامية): «ولا يليق بالمؤرّخ المنصف أن يعير اهتمامه للاتهامات التي صدرت عن المهارات الطائفية القديمة، ولا أن يقنع بتلك الشروح والتعليقات الصبائية، التي ترى في الرسالة الدينية نتيجة من نتائج مرض الصرع. بل إنه يبدو لهذا المؤرّخ المنصف، أن محمّداً كان في عداد الشخصيات النبيلة السامية، التي سعت في كثير من الحماس والإخلاص، إلى النهوض بالبيئة التي عاش فيها أخلاقياً وفكرياً»^٢. وقال أيضاً: «وحتمّ علينا، أن نلقى محمّداً بعواطف الإجلال والاحترام، لما تحلّى به من سموّ الإلهام، ومن قدرة على تذليل العقبات الإنسانية عامّة، والتغلّب على مصاعبه الشخصية خاصّة. وربما أثارنا فينا بعض جوانب حياته شيئاً من الارتباك، تبعاً لعقليّتنا المعاصرة. فقد أكّدت المهارات، على شهوات الرسول الدنيوية، وألمحت إلى زواجه التسع اللائي اتخذهنّ بعد وفاة خديجة. لكن الثابت، أنّ معظم هذه الصّلات الزوجية قد طبعت بطابع سياسيّ، وأنّها استهدفت الحصول على ولاء بعض الأشراف أو بعض الأفخاذ»^٣.

٥. كونستانس جيورجيو

مستشرق رومانيّ معاصر، وُلد سنة (١٣٣٥هـ / ١٩١٦م)، وتخرّج من جامعة بوخارست في العلوم الفلسفية، وتولّى منصب وزير الخارجية الرومانية. قال في كتابه (نظرة جديدة في سيرة رسول الله): «لم يكن بعض الكتّاب الغربيّين على اطلاع بوضع حياة العرب قبل الإسلام، فذكروا أنّ محمّداً ركنَ إلى حياة الدّعة والرفاهية بعد زواجه هذا (أي من خديجة). لكن الحقيقة،

١. م. ن، ٢٤٥.

٢. كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية، ١٤.

٣. م. ن، ١٤.

أن حياته كلها لم يعتزها شيء من علائم النعمة... ويعجبون من العرب، إذ كيف يعتقدون بمحمد نبياً لهذا الكلام؟ ولا سيما أن القرآن، كغيره من الكتب السماوية، ذو أسلوب خاص بارز. ويلقى قارئه عدداً من الجمل المكررة، وتكرار الجمل بنظر الفرنسي أو الإنجليزي يقلل من أهميته الإيقاع الأسلوبية. أمّا من يجيد اللغة العربية، فإنه عندما يقرأ الآية من سورة العلق، بعد قوله: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، يُقدّر المغزى البلاغي المؤثر في نفسه^١. وقال أيضاً: «ويصادف المرء غير المتحيز، أموراً في رسالة محمد تسترعي الانتباه. من ذلك أن رسالة محمد لم تكن دينية فقط، بل كانت إلى جانب ذلك اجتماعية واقتصادية...»^٢. وقال في آخر صفحة من كتابه: «وهكذا مات محمد رسول الله، أعظم رجال الدنيا قاطبة»^٣.

٦. نظمي لوقا

مفكر وأديب مصريّ معاصر، مسيحيّ العقيدة. قال في كتابه (محمد الرسالة والرسول): «ولست أنكر أن بواعث كثيرة في صباي، قربت بيني وبين هذا الرسول، وليس في نيتي أن أنكر هذا الحب أو أتكر له. بل إنني لأشرف به، وأحمد له بوادره وعُقباه... ولعلّ هذا الحب، هو الذي يسّر لي شيئاً من التفهّم. وزين لي من شخص هذا الرسول الكريم، تلك الصفات المشرفة. وجعلني أعرض بوجداني، عن تلك النظرة الجائرة أو المتجنّية، التي نظر بها كثيرون من المستشرقين وغيرهم إلى الرسول العربيّ. ولكنني حين أحتكم إلى العقل، أرى الخير كلّ الخير فيما جنحتُ إليه»^٤. وقال أيضاً: «من لم يكن صادقاً في دعواه فهو دعيّ، لا يسلم من أعراض الادّعاء مهما تصنّع الصدق. وتجتمع أعراض الادّعاء، في انتحال صفة أو قدرة أو حقّ، ليس للمرء حقيقته. وما كذلك كان أبو القاسم، لم يزعم لنفسه قدرة أو صفة أو حقّاً يستعلي بها على أحد، أو يرتّب لنفسه بها سلطاناً أو تقدباً. ولو كان القرآن من صنعه، ما حرص على أن يكون فيه كآحاد الناس لا يزيد. ليس عليه إلاّ البلاغ»^٥.

١. كونستانس، نظرة جديدة في سيرة رسول الله، ٤٨-٥٩.

٢. م. ن، ٧٠-٧١.

٣. م. ن، ٣٨٧.

٤. لوقا، محمد الرسالة والرسول، ٨-٩.

٥. م. ن، ١١٩.

وقال في آخر صفحة من هذا الكتاب: «وما صدق بشر، إن لم يكن هذا الرسول بالصادق الأمين... فسلام عليه ما هدى من سبيل، وما قوّم من نهج، وما بيّن من محجّة... وسلام على الصادقين»^١. وقال في كتابه (أنا والإسلام): «لم أكن داعية للإسلام بما كتبه عنه، بل كنت مسيحياً أنفذ ما تمليه عليّ مبادئ الأخلاق المسيحية، وبمنظور عقليّ إنسانيّ حضاريّ. ولئن كنت أنصفت الإسلام، فليس ذلك من منطلق التخلّي عن مسيحيّتي، بل من منطلق الإخلاص لها والتمسك بجوهرها وأخلاقيّاتها»^٢.

هذه بعض المواقف الإيجابية اتجاه الرسول ﷺ، التي صدرت عن كتّاب غير مسلمين. ومن أراد الاطلاع على المزيد منها، يمكنه الرجوع إلى تلك الكتب التي جمعت جزءاً كبيراً منها، مثل كتاب (محمد ﷺ عند علماء الغرب) للشيخ خليل ياسين، وكتاب (الرسول ﷺ في الدراسات الاستشراقية المنصفة) لمحمد شريف الشيباني. فقد وردت فيها أقوال منصفة لرسول الله ﷺ، منسوبة لعدد كبير من المستشرقين وغيرهم. نذكر منهم^٣، على سبيل المثال:

- غلیوم بوستل (Postel) الفرنسئی (ت ۹۸۹هـ / ۱۵۸۱م)، ورینه دیکارت (Descartes)

١. لوقا، أنا والإسلام، ١٣٩.

٢. م. ن، ١٦.

٣. انظر أقوالهم المنصفة لرسول الله ﷺ في كتاب (محمد ﷺ عند علماء الغرب) للشيخ خليل ياسين، الصفحات: ٨٦، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥، ١٠٧، ١١١، ١١٣، ١١٦، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٩، ١٦٣، ١٧٠، ١٧٥، ١٧٨، ١٨١، ١٨٢، ١٨٨، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠١؛ وفي كتاب (الرسول ﷺ في الدراسات الاستشراقية المنصفة) لمحمد شريف الشيباني، الصفحات: ٥١، ٨٨، ٨٩، ٩١، ٩٣، ٩٤، ١٦٢، ٢٣٢، ٢٤٦، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٤، ٢٦٨، ٢٨١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٣، ٣٨٦، ٣٩٤، ٣٩٦، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٥٤، ٤٧١. وانظر تراجمهم في كتاب (المستشرقون) لنجيب العقيقي: ١: ١٥٨، ١٥٩، ١٦٢، ١٦٩، ١٨٠، ١٩١، ٢٣٨، ٢٦٥، ٧٦، ٧٧، ٨٤، ٩٥، ١٣٢، ١٩٤، ٣٠٨، ٣١٥، ٣١٦، ٣٧٤، ٣٩١، ٤١٨، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١،

الفرنسيّ (ت ١٠٦٠هـ / ١٦٥٠م)، وبارتلمي ديريلو (d'Herbelot) الفرنسيّ (ت ١١٠٧هـ / ١٦٩٥م).

- وافرونسوا فولتير (Voltaire) الفرنسيّ (ت ١١٩٢هـ / ١٧٧٨م)، وجان ميكائيليس (Michaelis) الروسيّ (ت ١٢٠٦هـ / ١٧٩١م)، وغوستاف الثالث (Gustave) الأسوجي^١ (ت ١٢٠٧هـ / ١٧٩٢م).

- وغوتيه (Goethe) الألمانيّ (ت ١٢٤٨هـ / ١٨٣٢م)، والبارون دي ساسي (Sacy) الفرنسيّ (ت ١٢٥٤هـ / ١٨٣٨م)، وجول لابوم (Jules Labeaume) الفرنسيّ (ت ١٢٨٥هـ / ١٨٦٨م)، وألفونس دي لامارتين (Lamartine) الفرنسيّ (ت ١٢٨٦هـ / ١٨٦٩م)، ولويس سيديو (Sedillot) الفرنسيّ (ت ١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م أو ١٢٩٣هـ / ١٨٧٦م)، ودي سلان (Slane) الفرنسيّ (ت ١٢٩٥هـ / ١٨٧٨م أو ١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م)، وإدوار هنري بالمر (Palmer) الإنجليزيّ (ت ١٣٠٠هـ / ١٨٨٣م)، وكارل ماركس (Marx) الألمانيّ (ت ١٣٠٠هـ / ١٨٨٣م)، ورينهارت دوزي (Dozy) الهولنديّ (ت ١٣٠٠هـ / ١٨٨٣م أو ١٣٠١هـ / ١٨٨٤م)، وفيكتور هوغو (Hugo) الفرنسيّ (ت ١٣٠٣هـ / ١٨٨٥م)، وأرنست رينان (Renan) الفرنسيّ (ت ١٣١٠هـ / ١٨٩٢م أو ١٣١١هـ / ١٨٩٣م)، وأوجست موللر (Aug. Muller) الألمانيّ (ت ١٣١٠هـ / ١٨٩٢م أو ١٣١٢هـ / ١٨٩٤م)، وفث (Veth) الهولنديّ (ت ١٣١٣هـ / ١٨٩٥م أو ١٣١٧هـ / ١٨٩٩م).

- وإلياس جون جيب (Gibb) الإنجليزيّ (ت ١٣١٩هـ / ١٩٠١م أو ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م)، وفريدريخ دي تريش (Dieterich) الألمانيّ (ت ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م)^٢.

١. الاسوجي: نسبة إلى (أسوج)، وهي بلاد السويد (Suede)، المملكة السكندنافية الواقعة بين النرويج وبحر البلطيك. (انظر: توتل، المنجد في الأدب والعلوم، ٢٢).

٢. وقيل: توفي سنة ١٨٨٨م. انظر: ياسين، محمد ﷺ عند علماء الغرب، ١٤٧؛ توتل، المنجد في الأدب والعلوم، ٢٠٣.

وفان فلو تن (Vloten Van) الهولندي (ت ١٣٢١هـ / ١٩٠٣م)^١، وصموئيل زويمر (Zwemer) الإنجليزي (ت ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م)، وجرجي زيدان اللبناني المسيحي (ت ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م)، وشبلي شميل اللبناني المسيحي (ت ١٣٣٦هـ / ١٩١٧م)، وماكس فان بيرشم (Berchem) السويسري (ت ١٣٤٠هـ / ١٩٢١م)، وكليمان هوار (Huart) الفرنسي (ت ١٣٤٦هـ / ١٩٢٧م)، وتيودور نولدكه (Noldeke) الألماني (ت ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م)^٢، والسير توماس أرنولد (Sir Thomas Arnold) الإنجليزي (ت ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م)، وغوستاف لوبون (Lebon) الفرنسي (ت ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م)، ومحبوب الخوري الشرتوني اللبناني المسيحي (ت ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م)، هنريخ بيكر (Becker) الألماني (ت ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م أو ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م)، وسنوك هرغرونجه (Snouck) الهولندي (ت ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م)، والأب هنري لامنس (Lammens) البلجيكي (ت ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م)، وصموئيل مارغوليوث (Margoliouth) الإنجليزي (ت ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م)، وأمين الريحاني اللبناني المسيحي (ت ١٣٥٩هـ / ١٩٤٠م)، وقسطاكي الحمصي السوري المسيحي (ت ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م)، وآسين بلاسيوس (Palacios) الإسباني (ت ١٣٦٤هـ / ١٩٤٤م)، وجوزي بندي المقدسي الروسي (ت ١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م)، وبرنارد شو الإيرلندي (ت ١٣٧٠هـ / ١٩٥٠م)، والبارون كارا دي فو (Carra de Vaux) الفرنسي (ت ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م)^٣، وجواهر لال نهرو (Nehru) الهندي (ت ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م)، ولبيب الرياشي اللبناني المسيحي (ت ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م)، وبشارة الخوري (الأخطل الصغير) اللبناني المسيحي (ت

١. وقيل: توفي سنة (١٢٩٧هـ / ١٨٧٩م). انظر: الشيباني، الرسول ﷺ في الدراسات الاستشرافية المنصفة، ١٦٢؛

محمد ﷺ عند علماء الغرب، ١٣١.

٢. وقيل: توفي سنة (١٣٣٨هـ / ١٩٢٠م). انظر: الرسول ﷺ في الدراسات الاستشرافية المنصفة، ٢٥٦؛ محمد ﷺ عند

علماء الغرب، ١٤٣.

٣. وقيل: توفي سنة (١٣٤٤هـ / ١٩٢٥م) أو سنة (١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م). انظر: محمد ﷺ عند علماء الغرب، ١٧٨.

الرسول ﷺ في الدراسات الاستشرافية المنصفة، ٢٥٣-٢٥٤.

١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م)، وبولس سلامة اللبناني المسيحي (ت ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)،
واشنطن ايرفينج (Irving) الأمريكي (ق ١٣هـ / ق ١٩م - ق ١٤هـ / ق ٢٠م)، ورشيد
سليم الخوري (الشاعر القروي) اللبناني المسيحي (ق ١٤هـ / ق ٢٠م)، ومونتغمري وات
(Montgomery watt) الإنجليزي (ق ١٤هـ / ق ٢٠م)، والكولونيل بودلي الإنجليزي
(ق ١٤هـ / ق ٢٠م).

وقفه وتأمّل

لكن، هل هؤلاء جميعاً كانوا منصفين برسول الله ﷺ؟ لا أظنّ ذلك، لأنّ منهم من تناقض
مع نفسه، فأنصف النبي ﷺ وأساء إليه، ومنهم من جرّده من نبوّته، فاعتبره بطلاً ومصلحاً
وعظيماً وزعيماً، دون أن يعترف بأنّه قد أوحى إليه كما أوحى إلى غيره:

- فتوماس كارليل - مثلاً - الذي قيل عنه، أنّه كتب عن الإسلام ينافح عن محمد ﷺ
ويناضل دونه^١. قد اعتبر الوحي المحمّديّ تخيلاً، فقال: «وقد أتخيل روح محمّد الحادّة الناريّة،
وهي تتململ طول الليل الساهر، يطفو بها الوجد ويرسب، وتدور بها دوائمات الفكر. حتى
إذا أسفرت لها بارقة، رأى حسيّته نوراً هبط عليها من السماء، وكلّ عزم مقدّس يهّم به يخاله
جبريل ووحيه»^٢.

ثمّ اعترف بأنّ الذي أباحه الرسول ﷺ مما تحرّمه المسيحيّة، لم يكن من تلقاء نفسه، إلّا أنّه لم
ينسب أمر الإباحة إلى الله سبحانه، بل قال: «وإنّما كان جارياً متّبِعاً لدى العرب من قديم الأزل.
وقد قلّل محمّد هذه الأشياء جهده، وجعل عليها من الحدود ما كان في إمكانه أن يجعل»^٣.
وقد «عاب كارليل على القرآن نقص الترتيب فيه، ويزعم أنّه ليس مرتّب الفكر، ولا منطقيّاً،
وبه تكرار»^٤. وقالت كارين أمسترونج: «وهكذا فعل توماس كارلايل عام ١٨٤١م في محاضرته

١. انظر: هامش ص ١١٣٠ من هذا البحث.

٢. كارليل، الأبطال وعبادة البطولة، ٧٦.

٣. م. ن، ٧٩.

٤. الجبري، السيرة النبويّة وأوهام المستشرقين، ١٣١.

عن النبيِّ محمد، والتي كان عنوانها (البطل باعتباره نبياً)، إذ أعلن رفضه وازدراءه للقرآن. ومع ذلك، فقد كانت تلك المحاضرة دفاعاً مشبوحاً عن محمد، وإنكاراً للوهم القروسطي القديم. لقد كان كارلايل ولأول مرة تقريباً في أوروبا، يحاول أن يرى محمداً باعتباره صاحب دين حقيقي، حتى في غضون استهاتته بالقرآن واعتباره أكثر كتاب يبعث على الملل في العالم، إذ يقول: (إنه خليط غير مترابط يرهق القارئ، غليظ النسيج، ركيك التركيب، غاص بالتكرار وبالإسهاب والمعاضلات التي لا تنتهي. وباختصار، فهو بالغ الغلظة والركاكة والغباء الذي لا يطاق)^١.

- وتوماس أرلوند، الذي قيل عنه إنه عالم ضليع محقق منصف^٢، وقيل إن كبار الدعاة إلى الله من الكتاب المشهورين، وأساتذة الجامعات المعدودين كانوا يكثرّون في محاضراتهم وكتبهم من الاستدلال بأقواله عندما يتحدثون عن سماحة الإسلام وعدله^٣. قد نسب أمر تحويل القبلة إلى الرسول ﷺ، فقال: «وكان المصلّون قد تعودوا في العهد الأول أن يؤلّوا وجوههم شطربيت المقدس، وربما كان المقصود من ذلك استمالة اليهود. وقد حاول محمد استرضاءهم بوسائل أخرى كثيرة، فدأب على الاستشهاد بكتبهم المقدسة... فلما أن أخفقت آماله في استمالتهم إليه، وأصبح من الواضح أن اليهود لا يقبلون محمداً نبياً لهم، أمر صحابته بأن يؤلّوا وجوههم شطر الكعبة بمكة (البقرة: ١٤٤). وكان لتحويل القبلة مغزى أبعد مما قد يبدو لأول وهلة، إذ كان ذلك في الواقع بداية الحياة القومية في الإسلام»^٤. ثم شكّك في عموم الدعوة الإسلامية لجميع الناس، وفي الرسائل التي بعثها الرسول ﷺ إلى الملوك، فقال: «ولكي تكون هذه الدعوة عامّة، وتُحدث أثرها المنشود في جميع الناس وفي جميع الشعوب، نراها تتخذ صورة عملية في الكتب التي

١. أمسترونج، سيرة النبي محمد، ٥٩.

٢. قال حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النجراوي، في ص ٥ من مقدمة ترجمتهم العربية، لكتاب (الدعوة إلى الإسلام) لتوماس أرنولد: «كان سير توماس أرنولد، فوق ما امتاز به من صفات العالم الضليع المحقق المنصف، مثلاً للدعاة والتواضع وهدوء النفس، وحلاوة الحديث وطيب العشرة».

٣. زين العابدين، دراسات في السيرة النبوية، ١٣٩.

٤. أرلوند، الدعوة إلى الإسلام، ٤٧.

قيل إنّ محمّداً بعث بها في السنة السادسة من الهجرة (٦٨٨ م) إلى عظماء ملوك ذلك العصر»^١.
 - وإميل درمنغم الذي قيل إنّ من كتّاب الغرب المخلصين العادلين في أحكامهم، وأنّ كتابه عن حياة محمّد ﷺ آية في الاعتدال والإخلاص^٢. أشار محمّد عادل زعير، في مقدّمة ترجمته لكتاب (حياة محمّد)، إلى بعض أخطائه فقال: «والمؤلف مع ما ساداه من حسن النية، لم تخلُ سوانحه وآراؤه من زلّات»^٣. ومن هذه الزلّات، قوله: «وقد اقتطفت أقوال من التوراة والإنجيل وأُسندت إلى محمّد، وقد عُزي إليه ما يدحض به بعض المذاهب النصرانية، وقد نُسب إليه ما يُشكّ فيه من المعجزات، وهو الذي لم يقل إنّّه جاء بها»^٤. وقوله: «وقد تسرّبت في سيرة محمّد عوامل الميل والهوى مع الزمن... وقد جدّد المعاصرون (محمّد عبده وتلاميذه في مصر، وسيد أمير علي والمجلّة الإسلامية في الهند) الدراسات الإسلامية، ولكن مع تحريف قليل في سيرة النبي، وجعلها مثلاً يُحتذى، ووضعها في قالب ملائم لروح الوقت. وذلك، مع تحدّثهم عن عيسى بحريّة لم يُردها النبي»^٥. وقوله: «أخذ محمّد يتحنّت كما رأى زهاد النصارى ونسّاكهم يصنعون»^٦. وقوله: «وقد علم محمّد من نصارى الشام أو مكّة وجود دين موحى به...»^٧.
 - وليوس يونغ، الذي وُصف بأنّه محبّ للعرب أو محبّ للحقيقة^٨، عرّف عبد السلام العجيلي بكتابه (العرب وأوروبا)، فذكر مزاياه وسلبيّاته في (التقديم) الذي صُدّرت به الترجمة العربيّة لهذا الكتاب، فقال: «لقد كانت حصيلتي العلميّة من قراءة كتاب (العرب وأوروبا)

١. م. ن، ٤٨.

٢. انظر: هامش ص ١١٣ من هذا البحث.

٣. درمنغم، حياة محمّد، (د)، من «مقدّمة المترجم».

٤. م. ن، (هـ) - (ح)، من المقدّمة.

٥. م. ن، (هـ) - (ح)، من المقدّمة.

٦. م. ن، ٥٠.

٧. م. ن، ٥٦.

٨. قال عبد السلام العجيلي، في تقديمه للترجمة العربيّة لكتاب لويس يونغ (العرب وأوروبا): «حين وُضعت بين يدي هذه الترجمة لكتاب الأستاذ الدكتور لويس يونغ (العرب وأوروبا)، وُصف لي مؤلفه بأنّه محبّ للعرب. وكان هذا كافياً ليغريني بقراءة الكتاب بغية التعرّف على كاتبه...». انظر: يونغ، العرب وأوروبا، ٥ - ٦.

كبيرة. ومن الناحية الأخرى، تبين لي أنه من الأجدر أن يُوصف الأستاذ يونغ بأنه محب للحقيقة أكثر منه محباً للعرب. لست أقول هذا لأنكر تعاطف المؤلف مع العرب، ولكنني أقوله تقديرًا لموضوعية هذا العالم، وقدرته على التخلص من الأحكام المسبقة، ولجهده في تحري الحقائق والمجاهرة بها، متحدثًا ما ران على الأذهان في الغرب طوال قرون كثيرة. ولست أدري، فلعل تعاطف صاحب هذا الكتاب مع تاريخ الحضارة العربية، ما جاء إلا من تعلقه بالحقائق العلمية وتعصبه لها، واستنكاره لأن تظل مطموسة أو مستهانًا بها. وأرجو أن لا يتوقع القارئ مما أوردته، أن يجد الكتاب الذي نحن بصده مكرسًا لتمجيد التراث العربي، وأصحاب هذا التراث، أو لتفنيد المطاعن الموجهة إليه وإليهم. فليس هذا موضوعه، ولا آلفه صاحبه بهذه الغاية. إنَّما هو أثر قصد به دراسة العلاقات التي قامت بين العرب وشعوب أوروبا في الغابر والحاضر، والتأثيرات المتبادلة بين هذين القطبين في مختلف المجالات الإنسانية. وهي دراسة فيما أحسب مبتكرة، من حيث تركّزها في عمل علمي واحد مستفيض وشامل. وهي دراسة منصفة من حيث تجرّدها من تأثيرات العصبية العنصرية والتعصب القومي... وهذه الصفة التي تميّز بها كتاب الدكتور يونغ، تسوقنا إلى أن نعطيه قيمة خاصة، معترفين بأهميته، لا من حيث الفائدة التي نجنيها، نحن القراء العرب، من المعارف التي يعطينا إيّاها فحسب، بل من حيث اطلاع الغربيين على هذه المعارف واقتناعهم بخطرهما. كما أنّ هذه الصفة نفسها، تصلح لتساق كتفسير أو كتبرير إلى ما قد يأخذه القارئ العربي على بعض ما يحتوي الكتاب، من أمور تعتبر بالنسبة إلينا في حكم الأوليات المفروغ من صحتها، أو من المعلومات التي لا جدّة فيها. فكثير مما نعتبره نحن بديهيًا، يحتاج بالنسبة إلى الإنسان الأوروبي، إلى أن يقام على صحته البرهان. وذلك، لما عُرس في نفس ذلك الإنسان من ثانوية الحضارة العربية أو هزلها، أو بُعدها عن الأصالة والإبداع»^١.

ومما نأخذه نحن على لويس يونغ -مثلاً- قوله: «وُلد النبي محمد في مكة حوالي ٥٧٠ م. وهو ابن عبد الله، من الأسرة الهاشمية التي كانت تنتمي إلى قبيلة قريش. وعندما قارب

الأربعين، أظهر ميلاً للتأمل الديني، متأثراً بفكر وطقوس الديانتين المسيحية واليهودية^١. وقوله: «والجهاد في سبيل الله بدوره، أحد الأركان الهامة في رسالة النبي محمد. وبصفته رئيساً للمجتمع الإسلامي، فقد أباح الدفاع عنه وعن معتقداته بقوة السلاح...»^٢.

-وبودلي، الذي قال في مقدمة كتابه (الرسول: حياة محمد) أنه بذل عناية خاصة في المحافظة على دقة الحقائق، وأنه بذل ما في وسعه ليتجنب سوء العرض الذي يجنح إليه المتعصبون المسيحيون^٣. قد أساء إلى الرسول ﷺ غير ما مرة، فقال في (الفصل الرابع) -مثلاً- الذي تحدّث فيه عن (الوحي) حسب زعمه: «وكان ورقة أول من عضدّ محمدًا لما استولت عليه فكرة الرسالة... وكان معظم ما عرفه محمد عن التوراة والتلمود والإنجيل، نتيجة محاورات محمد وورقة، وما التقطته أذناه في رحلاته...»^٤. وقال بعد ذلك: «ما كان محمد حتى ذلك الوقت ليفكر جدّياً في طقوس الكعبة الدينية، وكان وزوجه وثنيّين بحكم التقاليد، يعبدان الله وشركاءه اللات والآلهة الأخرى...»^٥.

-وكلود كاهن، الذي قيل عنه إنه مستشرق كبير مُعترف به كمرجع ثقة في التاريخ الإسلامي على صعيد عالمي. قد أساء إلى النبي ﷺ بقوله: «ورغب محمد في أن يناصره يهود المدينة. ولما تبدّد هذا الأمل، أخذهم بمزيج من المصانعة والعنف عن طريق القتال والتهجير، حتى تمّ له قيام جماعة منسجمة داخل المدينة»^٦.

فمثل هؤلاء، لا يمكن أن نعتبرهم منصفين، فقد بيّن لنا الدكتور محمد الدسوقي حقيقة أمرهم، فقال: «طائفة من المستشرقين يعلنون في دراساتهم أنّهم موضوعيون، ويحرصون على تقديم معلومات صحيحة. وهؤلاء قد يذكرون بعض الجوانب الإيجابية المتعلقة بالإسلام

١. م. ن، ٢٧.

٢. م. ن، ٣٠.

٣. بودلي، الرسول: حياة محمد، ٧.

٤. م. ن، ٥٣.

٥. م. ن، ٥٣.

٦. كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ١٣.

وحضارته الإنسانية، مما قد يعطي انطباعاً لدى القارئ -مسلياً أو غير مسلم- بأن الباحث موضوعي. ولكن النظر الفاحص في دراسات هؤلاء، يكشف عن كثير من الأغاليط والأوهام التي قد لا يتفطن إليها قارئ حصيف، فيحملها من لا يحسن النظر محمل الصحة ويشيعها بين الناس وكأنتها حق لا مرية فيه. إن هؤلاء الذين تسرّوا تحت رداء العلميّة والموضوعيّة، لا يختلفون في واقع الأمر عن غيرهم من المستشرقين، الذين كتبوا عن الإسلام، إلّا في أنهم لم يشهروا تعصّبهم ضد هذا الدين وعداءهم له بطريقة مكشوفة، وحاولوا أن يقدموا آراءهم في صورة تجذب المسلم إليها وتصل إلى عقول الأوروبيين، وكأنتها حقيقة لا جدال فيها^١.

هذا، وعلى الرغم مما في دراسات هؤلاء من سلبيّات، إلّا أنّها لا تخلو أيضاً من إيجابيّات مهمّة استفاد منها المسلمون. ففيها -مثلاً- ردود حاسمة على المتعصّبين من بني جلدتهم، وفيها نقد لبعض التهم التي وُجّهت سابقاً إلى الرسول ﷺ، وفيها اعترافات صريحة بعظمة شخصيّة ﷺ.

ثانياً: الشخصية الرسالية لرسول الله ﷺ في نظر المهتدين إلى الإسلام

يتحدّث نجيب العقيقيّ عن هذه الفئة قائلاً: «وفئة خامسة (يعني من المستشرقين) أنصفت الإسلام، وإن لم تدن به، قولاً وعملاً وكتابة، فلم يؤخذ عليها هفوة على كلّ ما دبّجته فيه، ومنها من ذهب به إخلاصه إلى اعتناقه. من أمثال: بوركهارت، وكرنكوف، وزونستين، وشنيتسر، ودينه، وفلورى، وميشوبيللر، ومارمادروك، وفيلبي، وليوبولد فايس، وجرمانوس، والعدد العديد من البولونيين...»^٢. أمّا توماس أرنولد، فقد تحدّث عن المهتدين إلى الإسلام، ممن كانوا يدينون قبل ذلك باليهوديّة أو النصرانيّة، وذكر منهم: «ابن جزلة في القرن الحادي عشر، ويوسف اللبناي والشيخ زيادة بن يحيى في القرن الثالث عشر، وعبد الله بن عبد الله في القرن الخامس عشر، ودرويش علي في القرن السادس عشر، وأحمد بن عبد الله، وهو إنجليزيّ وُلد في كمبردج في القرن السابع عشر»^٣.

١. الدسوقي، الفكر الاستشراقيّ تاريخه وتقييمه، ١٦٨-١٦٩.

٢. العقيقي، المستشرقون، ٣: ٦٢١.

٣. أرلوند، الدعوة إلى الإسلام، ٤٧٧.

وقد كان لهؤلاء المهتدين دور مهم في الدفاع عن الرسول ﷺ وعن الإسلام، إذ إن عددًا لا يستهان به منهم قد كتبوا كتبًا بينوا فيها أولًا، الأسباب التي دفعتهم إلى الالتحاق بالإسلام، ودافعوا فيها ثانيًا عن الملة الإسلامية والرسول عليه الصلاة والسلام. منهم على سبيل المثال:

١. علي بن ربّن الطبري

طبيب حكيم، وُلد في أواخر أيام أبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ / ٧٥٤ - ٧٧٥ م) أو في أوائل خلافة المهدي (١٥٨ - ١٦٩ هـ / ٧٧٥ - ٧٨٥ م) من أسرة نصرانية^١. وتولى الكتابة لما زيار ملك طبرستان. ثم حدث له ما أزعجه، فغادرها إلى العراق في أيام المعتصم بالله (٢١٨ - ٢٢٧ هـ / ٨٣٣ - ٨٤٢ م)، فأمره بملازمة بابه في بعض أعماله، وأسلم على يديه. وقيل بل أسلم على يد الخليفة المتوكل على الله (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ / ٨٤٧ - ٨٦١ م)، وأدخله في جملة ندمائه^٢. وقد ألّف علي بن ربّن الطبري عدّة كتب، من أهمّها كتاب (الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ)، وهو يحتوي على مقدّمة وعشرة أبواب وخاتمة. أمّا المقدّمة فقد ذكر فيها أسباب مخالفة غير المسلمين للإسلام، فحدّدها في أربع علل^٣:

١. قال عبد المجيد الشرفي، في ص ١٢٨-١٣٥، من كتابه (الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى): «محاولات بعض الدارسين نسبة الطبري إلى اليهوديّة قبل إسلامه، معارضة بصريح عبارة المؤلّف في العديد من المواطن...». وقال عادل نويهض، في ص ٧-٨ من تقديمه لكتاب (الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ)، الذي ألّفه علي بن ربّن الطبري: «سأورد للقارئ الكريم أيضًا، نصًّا ذكره ابن ربّن م. ن، يثبت أنّه ليس يهوديًا ولم يكن يهوديًا، وأنّه من أسرة نصرانيّة عريقة في نصرانيّتها، كان هو من حملة لوائها ودعاتها. ثمّ هداه الله إلى الإسلام، فاعتنقه...». وهذا النصّ الذي أشار إليه عادل نويهض، قد ذكره علي بن ربّن الطبري في الباب السادس من كتابه (الدين والدولة)، ٩٨، وجاء فيه ما يلي: «ومن آيات النبي ﷺ هذا القرآن، وإنّها صار آية، لمعان لم أر أحدًا من مؤلّفي الكتب في هذا الفنّ فسرها، بل أطلق القول والدعوى فيه. وما زلت وأنا نصرانيّ أقول، ويقول عمّ لي كان من علماء القوم وبُلغائهم، أنّ البلاغات ليست من آيات النبوة، لأنّها مشتركة في الأمم كلّها، حتى إذا اعتزلت التقليد والألف، وفارقت لزار العادة والتربية، وتدبّرت معاني القرآن، علمت أنّ الأمر فيه كما قال أهله...».

٢. الطبري، الدين والدولة، ٥-١٨ من مقدّمة المحقّق؛ وعبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى،

١٢٨-١٣٥.

٣. م. ن، ٣٦.

١. الأولى: الشكّ في خبر النبي ﷺ.

٢. والثانية: الأنفة والعزة.

٣. والثالثة: التقليد والألف.

٤. والرابعة: البلادة والغباوة.

ورأى أنّهم لو ميّزوا الخبر وعقلوه، لقبّلوه ولم يدفعوه، ولما طلبوا ما عند الله بمخالفة أمر الله. ومن ثمّ، شرع يبيّن لهم أصول الأخبار وفروعها وعللها ومجاريها، والوجوه التي بها يُعرف حقّها من باطلها^١. ثمّ قال: «فهكذا فليفعّل، من أحبّ تصفية أخبار الأنبياء وتمييزها. فليبحث عن شهادات الحقّ ومقاييس العبر التي وجدتها متوافرة مجتمعة للنبي ﷺ في عشرة معان، لم يجتمع مثلها لأحد قطّ إلاّ للمسيح عليه السلام. وأنا مفسّر ذلك وكاشفه للأعيان، ليعلم الناظر فيه أنّ من كنّ تلك الخصال معه ووجدن له وجبت له النبوة، ولزمت حجة الله البالغة من كفر به: أوّلها: دعاؤه ﷺ إلى الفرد الدائم العلام، العادل الذي لا يُغالب ولا يجار، وموافقته في ذلك جميع الأنبياء.

الثاني: ما كان عليه في نُسكته وعقّته وصدقه، ومحمود سننه وشرائعه.

الثالث: أنّه عليه السلام، أظهر آيات بيّنات لا يأتي بها إلاّ أنبياء الله ونخباؤه.

الرابع: أنّه تنبأ على أشياء غائبة عنه، فصحت في زمانه.

الخامس: أنّه تنبأ على حوادث جمّة من حوادث الدنيا ودولها، صحت بعده.

السادس: في أنّ الكتاب الذي جاء به، آية من آيات النبوة بالضرورة، وبالحجج التي لا تُدفع.

السابع: أنّ غلبته الأُمم، آية بيّنة بالضرورة والحجج التي لا تُدفع.

الثامن: أنّ دُعائه الذين نقلوا أخباره، خيار الناس وأبرارهم، ومن لا يُظنّ بأمثالهم الأكاذيب والإفك.

التاسع: في أنّه عليه السلام خاتم الأنبياء، وأنّه لو لم يُبعث، لبطلت نبوّات الأنبياء فيه وفي

إسماعيل عليه السلام.

العاشر: أنّ الأنبياء عليهم السلام قد تنبأوا عليه قبل ظهوره بدهر طويل، ووصفوا مبعثه وبلده ومسيره، وخضوع الأمم له والملوك لأمره^١.

وبعد ذلك شرع في تحليل هذه الأمور في عشرة أبواب، جاءت على الشكل التالي^٢:
- الباب الأول: في توحيدده عليه السلام، ودعائه إلى ما دعا إليه إبراهيم وجميع الأنبياء عليهم السلام.

- والباب الثاني: في فضائل سننه وشرائعه.

- والباب الثالث: في آيات النبي ﷺ التي ردّها، وجحدّها أهل الكتاب.

- والباب الرابع: في أنّه عليه السلام حكى أمورًا غائبة عنه، تمتّ في أيامه.

- والباب الخامس: في نبوّات النبي عليه السلام التي تمتّ بعد وفاته.

- والباب السادس: في أميّة النبي ﷺ، وأنّ الكتاب الذي أنزله الله عليه فأنطقه به، آية النبوة.

- والباب السابع: في أنّ غلبة النبي ﷺ، آية من آيات النبوة.

- والباب الثامن: في أنّ الداعين إلى دينه والشاهدين بحقيقة أمره، كانوا خيار الناس وأبرارهم.

- والباب التاسع: في أنّه لو لم يظهر النبي ﷺ، لبطلت نبوّات الأنبياء.

- والباب العاشر: في نبوّات الأنبياء على النبي ﷺ (إسماعيل، وموسى، وداود، وأشعيا، وهو شاع، وميخا، وحقوق، وصفنيا، وزكريا، وإرميا، وحزقيال، ودانيال، والمسيح).

وقيل أن يختم عليّ بن ربن الطبريّ كتابه هذا، أورد أربعة ردود مهمّة^٣:

أولها: الردّ على من ذكر أنّ المهاجرين والأنصار دخلوا في الدين من غير آية.

وثانيها: الردّ على من عاب الإسلام بسنّة من سننه أو شريعة من شرائعه.

وثالثها: الردّ على من أنكر مخالفة النبي ﷺ موسى والمسيح عليه السلام في تغيير سنن التوراة

١. م. ن، ٤٦-٤٧.

٢. م. ن، ٥٤-١٨٩.

٣. م. ن، ١٨٩-٢٠٦.

والإنجيل.

ورابعها: الرد على من زعم أن القيامة لم يذكرها أحد غير المسيح ﷺ.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الردود الأربعة، ليست هي الوحيدة في كتابه، بل له ردّ مهمّ آخر على ثلاث حجج تعلّلت بها النصارى في تكذيبهم للنبي ﷺ^١:

- أولاهن: قولهم إنّنا لم نجد أحداً من الأنبياء تنبأ عليه قبل مجيئه.

- والثانية: قولهم إنّنا لم نجد في القرآن ذكر آية ولا نبوة لمن جاء به.

- والثالثة: قولهم إنّ المسيح أنبأنا أنّه لا نبي بعده.

هذه باختصار، بعض النقاط المهمة التي تضمّنها هذا الكتاب الصغير الحجم الكثير الفائدة. وقد مدحه محمد كرد علي فقال: «ألف ابن ربّين كثيراً في الطبّ والصحة... وعرفناه بكتاب له صغير أسماه (الدين والدولة)، أثبت فيه النبوة إثبات العارف بالأديان الأخرى، ولا سيّما اليهودية والنصرانية. قيل إنّ الخليفة المتوكّل عاونه في تأليفه. وكتاب هذا دليل ناصع على اضطلاع بالحكمة، وأنّه انتحل الإسلام عن بصيرة بعد أن نضج في العلوم وأحفى المشاكل بحثاً. وقد جوّد الكلام في (الدين والدولة) على الصحابة، وعرض لجميل سيرتهم وعفّتهم عن المال والرغبة عن الرفاهية، كما جوّد في فضل أميّة الرسول. ومن أجمل ما فيه، نُقول عن الكتاب المقدّس والنبوّات، عليها مسحة من البلاغة أكثر من الترجمات المشهورة لعهدنا، ولعلّها منقولة من الترجمات الضائعة من التوراة والإنجيل، أو أنّها كانت من ترجمته هو، وكان يعرف لغات أخرى مع العربية. وينبئك كتاب ابن ربّين، أنّه من أعظم العلماء في الأديان...»^٢. وقال عبد المجيد الشرفي: «حظي هذا الكتاب بعناية كبيرة لدى طائفة من الباحثين، المستشرقين منهم بالخصوص. فقد ترجمه منغانا (MANGANA) إلى الإنجليزية، ونشر الترجمة مع هوامش في مانشستر سنة (١٣٤١هـ / ١٩٢٢م)، ثمّ نشر نصّ الكتاب سنة (١٣٤٢هـ) دون تعليقات في مطبعة المقتطف بمصر... وكان منغانا قد عرّف بالكتاب منذ سنة (١٣٣٩هـ) (semi-official)

١. م. ن، ٤٨-٥٣.

٢. كرد علي، كنوز الأجداد، ٧١-٧٢.

(defense of Islam) ودافع عن نسبته إلى علي بن ربن الطبري في فصل كتبه سنة (١٣٤٤ هـ) ...^١.

٢. السموأل بن يحيى المغربي

كان اسمه صموئيل (أو شموائيل) بن يهوذا بن أبون المغربي الأندلسي، وكان ابناً لأحد أبحار اليهود الفاسيين، وكان من أشهر الأطباء وألع علماء الرياضيات، بالإضافة إلى تبخره في علوم الدين اليهودي والثقافة اليهودية في شتى مجالاتها. أصله من المغرب، لكنه برحه بصحبة والده، وقصد المشرق فأقام فترة من الزمن في بغداد، ثم ارتحل عنها إلى المراغة، حيث اعتنق الإسلام وهداه الله إلى الإيمان، وتسمى باسم السموأل بن يحيى بن عباس، وتوفي هناك قريباً من سنة (٥٧٠ هـ / ١١٧٤ م)^٢.

وقد ألف السموأل كتابين نفيسين:

- الكتاب الأول: أسماه (إسلام السموأل بن يحيى المغربي واقتصاصه رؤياه النبي ﷺ). وهو عبارة عن سيرة ذاتية سطرها بقلمه، فذكر فيها كثيراً من التفاصيل الدقيقة عن حياته، وأساتذته، وثقافته، ونشأته، وأسرته. وتحدث فيها أيضاً عن كيفية انتقاله من اليهودية إلى الإسلام، فقال: «... فقرأت كتاب أبي علي بن مسكويه، الذي سمّاه (تجارب الأمم)، وطالعت تاريخ الطبري وغيرهما من التواريخ. فكانت تمرّ بي -في هذه التواريخ- أخبار النبي ﷺ وغزواته وما أظهر الله له من المعجزات، وما خصّه به من الكرامات، وحباه به من النصر والتأييد في غزوة بدر وغزوة خيبر وغيرهما، وقصة منشئه في اليم والضعف، ومعاداة أهله له... وشاهدت المعجزة التي لا تباريها الفصاحة الأدبية في القرآن، فعلمت صحّة إعجازه»^٣.

وقال كذلك: «فلما علمت أنّ اليهود، لهم أسوة بغيرهم فيما نقلوه عن الآباء والأسلاف،

١. الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ١٢٨-١٣٥.

٢. رزوق، التلمود والصهيونية، ٣٦-٣٨؛ والسموأل، إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل واقتصاصه رؤياه النبي ﷺ،

١٣ من مقدّمة المحقّق، وكحالة، معجم المؤلفين، ١: ٨٠٠.

٣. السموأل، إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل بن يحيى المغربي واقتصاصه رؤياه النبي ﷺ، ٥٢.

علمت أنه ليس بأيديهم حجة صحيحة بنبوة موسى ﷺ إلا شهادة التواتر. وهذا التواتر موجود لعيسى ومحمد، كوجوده لموسى عليهم السلام أجمعين. فإن كان التواتر يفيد تصديقاً، فالثلاثة صادقون، ونبوتهم معاً صحيحة. وعلمت -أيضاً- أنني لم أر موسى بعيني، ولم أشاهد معجزاته، ولا معجزات غيره من الأنبياء عليهم السلام، ولولا النقل، وتقليد الناقلين، لما عرفنا شيئاً من ذلك. فعلمت أنه لا يجوز للعاقل أن يصدق بواحد، ويكذب بواحد من هؤلاء الأنبياء عليهم السلام، لأنه لم ير أحدهم، ولا شاهد أحواله، إلا بالنقل. وشهادة التواتر موجودة لثلاثتهم، فليس من العقل ولا من الحكمة أن يصدق أحدهم ويكذب الباقيون، بل الواجب عقلاً إما تصديق الكل، وإما تكذيب الكل. فأما تكذيب الكل، فإن العقل لا يوجبه أيضاً، لأننا إنما نجدهم قد أتوا بمكارم الأخلاق، وندبوا إلى الفضائل، ونهوا عن الرذائل، ولأننا نجدهم ساسوا العالم بسياسة بها صلاح حال أهله. فصحّ عندي، بالدليل القاطع، نبوة المسيح والمصطفى ﷺ، وآمنت بهما. فمكثت برهة أعتقد ذلك، من غير أن ألتزم الفرائض الإسلامية، مراقبة لأبي، وذلك أنه كان شديد الحب لي، قليل الصبر عني، كثير البرّ بي... فمكثت مدة طويلة، لا يفتح عليّ وجه الهداية، ولا تنحلّ عني هذه الشبهة، وهي مراقبة أبي. إلى أن حالت الأسفار بيني وبينه، وبُعِدَت داري عن داره، وأنا مقيم على مراقبته، والتذمّم من أن أفجعه بنفسه، وحن وقت الهداية، وجاءتني الموعظة الإلهية برؤيتي للنبي ﷺ في المنام، ليلة الجمعة تاسع ذي الحجة، سنة ثمان وخمسين وخمسمئة، وكان ذلك بمراغة من أذربيجان^١.

ثمّ ختم كلامه، بما يدلّ على أن انتقاله من اليهودية إلى الإسلام لم يكن من أجل هدف معين، وإنما كان عن إيمان صحيح برسالة محمد ﷺ، بعد أن نظر وفكر وتدبّر، وأيقن بالبرهان القاطع بطلان ما عليه اليهود، لدرجة أنه لم يُذع مناميه اللذين رأى فيهما شموائل النبيّ ومحمد المصطفى ﷺ، إلا بعد أربع سنوات من إعلان إسلامه، حتى لا يظنّ الناس أنه قد ترك دينه لأضغاث أحلام وهو اجس غامضة. قال رحمه الله: «وأما المنام الأول، والمنام الثاني، فإني لم أذكرهما للصاحب، ولا لغيره من أهل مراعاة إلى انقضاء أربع سنين من أوان رؤيتهما. وكان ذلك

١. السموأل، إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل بن يحيى المغربي واقتصاصه رؤياه النبي ﷺ، ٥٧-٥٩.

لشيئين: أحدهما، أنني كرهت أن أذكر أمراً، لا يقوم عليه البرهان، فربما يسرع خاطر من يسمعه إلى تكذيبه لأنه أمر نادر، قليلاً ما يتفق، إذ كان العاقل يكره أن يعرض كلامه للتكذيب، سرّاً أو علانية. والثاني، أنني كرهت أن يصل خبر المنامين إلى من يحسدني في البلاد على ما فضّلني الله به من العلم والحرمة، فيجعل ذلك طريقاً إلى التشنيع عليّ، والإضرار على مذهبي، فيقول: إنّ فلاناً ترك دينه لمنام رآه، وانخدع لأضغاث أحلام. فأخفيت ذلك إلى أن اشتهر كتاب (إفحام اليهود) وكثرت نسخه، وقرأه عليّ جماعة كثيرة من الناس. فلما تحقّق الناس، أعني أنّ انتقالي من مذهب اليهود، إنّما كان بدليل وبرهان وحجج قطعية عرفتها، وأنّي كنت أخفي ذلك ولا أبوح به مدّة، مراقبة لأبي وبرّاه، فحيثُ أظهرت قصة المنامين وأوضحت أنّها كانا موعظة من الله تعالى، وتنبهها على ما يجب تقديمه ولا يحلّ لي تأخيرها، بسبب والد أو غيره... فليعلم -الآن- من يقرأ هذه الأوراق، أنّ المنام لم يكن باعثاً على ترك المذهب الأوّل، فإنّ العاقل لا يجوز أن ينخدع عن أحواله بالمنامات والأحلام، من غير برهان ولا دليل، لكنّي كنت قد عرفت قبل ذلك بزمان طويل، الحجج والبراهين والأدلة على نبوة سيدنا محمد ﷺ. فتلك الحجج والبراهين هي سبب الانتقال والهداية، وأمّا المنام فإنّما كانت فائدته الانتباه والازدجار من التهادي في الغفلة والترّبص بإعلان كلمة الحقّ بعد هذا، ارتقاباً لموت أبي. فالحمد لله على الإسلام وكلمة الحقّ ونور الإيذان ونور الهداية، وأسأله الإرشاد لما يرضيه بمحمد ﷺ وسلّم تسليمًا كثيرًا^١.

- الكتاب الثاني: أسماه (إفحام اليهود) أو (بذل المجهود في إفحام اليهود)، ووضعه أساساً للردّ على أهل اللجاج والعناد، ولإظهار ما يعتور كلمتهم من الفساد^٢. وناقش فيه القضايا التي أثارها اليهود وحرفوا فيها التوراة، مثل قضية النسخ. ففند دعواهم: أنّ النسخ بداء، وأنّ البداء محال على الله تعالى، وأنّه سبحانه -في زعمهم- لا يقدر أن ينسخ شيئاً مما شرّعه لعباده. وحاجّهم في ذلك بنصوص من كتابهم، وألزمهم القول به، كما

١. السموأل، إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل بن يحيى المغربي واقتصاصه رؤياه النبي ﷺ، ٧٢-٧٤.

٢. قال السموأل في ص ٨٦، من كتابه (إفحام اليهود): «والغرض الأقصى من إنشاء هذه الكلمة، الردّ على أهل اللجاج والعناد، وأنّ تُظهر ما يعتور كلمتهم من الفساد...».

ألزمهم نبوة عيسى ومحمد ﷺ. وذكر الآيات والعلامات - التي في التوراة - الدالة على نبوة سيدنا محمد المصطفى ﷺ. وذكر الموضع الذي أشير فيه في التوراة إلى اسمه، والموضع الذي أشير فيه إلى نبوة الكليم والمسيح والمصطفى عليهم السلام، وكشف جانباً من كفرهم وتبديلهم، وأعرّب عن بعض فضائحهم ومعتقدات فرقهم. وتعرّض لمعتقداتهم في عيسى ومحمد ﷺ، فأبان مكنونات نفوسهم، وأظهر أسرار كتبهم. وأبان السبب في التبديل، وقصة تزيف التوراة، ودور عزرا والفريسيين في ذلك.

وقد خُتم كتاب (إفحام اليهود) برسالة من يهوديٍّ للإمام السموأل أجابه عليها، وذكر أنّ استخدامه للعقل في منهجه العلميّ أثمر وصولاً إلى الدين الحقّ.

قال محمد عبد الله الشرقاوي في مقدّمة تحقيقه لكتاب (مسالك النظر في نبوة سيّد البشر): «كتاب السموأل (إفحام اليهود)، قد أثر في اليهود تأثيراً واسع المدى، مما دفعهم إلى تكليف أحد فلاسفتهم المسمّى (ابن كمونة) بالردّ عليه في كتابه الموسوم بـ (تنقيح الأبحاث للملل الثالث). وقد كان (ابن كمونة) هذا معاصراً لصاحبنا سعيد بن حسن: الأوّل يكتب في بغداد ويجادل المسلمين، ويردّ على الخبر المهتدي السموأل. والآخر يكتب في دمشق كتاب (مسالك النظر)»^١.

٣. سعيد بن حسن الإسكندرانيّ

كان من علماء بني إسرائيل، فمنّ الله سبحانه عليه بالإسلام. وكان سببه أن حصل له ضعف، فدخل عليه طبيب، فجهّز له كفن الموت، فرأى في منامه قائلاً يقول: اقرأ سورة الحمد - يعني سورة الفاتحة - تخلص من الموت. فلما استيقظ من منامه، طلب من ساعته عدلاً من عدول المسلمين، وكان جاره، فمسك بيده قائلاً: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله. وأخذ سعيد يكرّر ويقول: يا مثبت القلوب ثبتني على الإيمان. فلما دخل إلى الجامع، رأى المسلمين مصطفين كصفوف الملائكة، وقائلاً يقول له في سرّه: هذه هي الأمة التي بشرت بظهورها الأنبياء عليهم

١. الإسكندراني، مسالك النظر في نبوة سيد البشر، ٣٤-٣٥، من القسم الأول (دراسات بين يدي الرسالة).

أفضل الصلاة والسلام. فلما خرج الخطيب لابساً شعار السواد، حصل عند سعيد منه هبة عظيمة، فلما ضرب المنبر بسيفه زعزعت ضربته جميع أعضائه، وكان الخطيب يومئذ (ابن الموفق) بشعر الإسكندرية. ولما قامت الصلاة، حصل له حال عظيم، بحيث كان يرى صفوف المسلمين كصفوف الملائكة، يتجلى الله سبحانه وتعالى لركوعهم وسجودهم، وقائلاً يقول في سرّه: إن كانت بنو إسرائيل حصل لهم خطاب الله في الدهر مرتين، فقد حصل لهذه الأمة خطاب الله في كلّ صلاة. ولما سمع القرآن في شهر رمضان، رأى فيه الفصاحة العظيمة والبلاغة والإعجاز العظيم، وتبيّن له أنّ القصة التي تُذكر في التوراة في كراسين، مذكورة في القرآن في آية أو آيتين^١. وقد كان إسلام سعيد بن حسن الإسكندرانيّ في مستهلّ شعبان سنة ٦٩٧هـ الموافق لشهر مايو سنة ١٢٩٨م. وبعد إسلامه باثنين وعشرين سنة، ألّف كتابه المسمّى (مسالك النظر في نبوة سيّد البشر) في جامع بني أميّة بدمشق، وقال في خاتمته: «اعلم أنّ جميع ما وضعته في هذا المختصر، هو ما جاء في التوراة وصحف الأنبياء، لكنّي جمعته ورتبته واستخرجته من اللغات العبرانية والسريانية إلى اللسان العربيّ المبين، الذي نطق به سيّد الأوّلين والآخرين، وجعلته نزهة للناظرين. وربما سمّيته (المحيط)، فإنّه أحاط بجميع قواعد العلوم اليقينية، والعقود الإيمانية، والنصائح الدينية، والمقامات العامة، والسلوكات الخاصة. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلّم»^٢. أمّا في مقدّمة الكتاب، فقد ابتدأ بالبسملة والحمدلة والتصلية، ثمّ استرسل في إظهار نبوة سيّدنا محمد ﷺ، فذكر ما يدلّ على نبوّته في التوراة، في قصص كلّ من آدم ونوح وإبراهيم وهاجر ويعقوب وبلعام وموسى، وما يدلّ على نبوّته في قصّة يوشع مع العمالقة، وما يدلّ على نبوّته في زبور داود، وصحف أشعيا، وصحف إبراهيم، وصحف إلياس، وصحف حزقيل، وما يدلّ على نبوّته في قصة الملك (آحاب) مع النبيّ ميخا، وفي قصّة الملك منشأ، وقصّة النبيّ (عوبدياهو)، وقصّة الملك (ياربعام) مع الخضر، وقصّة الملك بختنصر مع النبيّ دانيال، وما يدلّ

١. م. ن، ٧٦-٧٧.

٢. م. ن، ٨١.

على نبوته في اسمه المذكور في التوراة وصحف الأنبياء^١. ثم أظهر سعيد الإسكندراني في كتابه هذا، غيرة دينية قوية، تجلت في دعوته الصريحة إلى عقد مجلس علمي يحضره علماء من اليهود والنصارى والمسلمين للمناقشة والحوار ولتناظر والجدال^٢. وأبرز كراهيته العميقة ونفوره من الوثنية والأوثان^٣. وأكد اختلاف علماء الديانة اليهودية في ذات الباري سبحانه وتعالى وفي صفاته، وكذلك اختلافهم في كلام الباري سبحانه وتعالى، وأن سبب ذلك اتباع الفلاسفة واعتقادهم لمذهبهم^٤. ثم شرح تصوّره للفلسفة الوثنية أو الوثنية الفلسفية وفرقها ومقولاتها^٥، وألح في الأخير إلى مكانة النبوة وأنها فوق الفلسفة، فقال: «ومن الناس من يرى منامًا ويعتقد أنه في اليقظة، فالنبوة أعظم من اليقظة بلا قياس»^٦.

٤. عبد الحق الإسلامي

أبو محمد المكناسي، كان حيًّا سنة (٧٦١هـ / ١٣٦٠م)^٧، وكان يهوديًا فأسلم. له كتاب مهمّ تحت عنوان (الحسام الممدود في الردّ على اليهود) أو (السيف الممدود في الردّ على أخبار اليهود). قال في مقدّمته: إنّ الله تعالى قد أطلعه -قبل أن يبدأ في تأليف هذا الكتاب بستة عشر سنة- على الحقّ الذي لا يشكّ فيه عاقل، ولا يرتاب فيه إلّا أهل الباطل، وهو الإيمان بسيّدنا ونبينا ومولانا محمد ﷺ، والافتداء به في جميع الأحكام. فكتّم ذلك وأخفاه، ولم يبدّه ولا أفشاه، إلى أن وفقه الله سبحانه، وألهمه ونبّهه إلى إذاعة توحيده، والنطق بتنزيهه وتمجيده، وإشاعة الإيمان برسوله محمد ﷺ. فبادر إلى الإعلان بكلمة التوحيد، ونطق بالتنزيه والتمجيد، وشهد أن

١. م. ن، ٤٣-٧٠.

٢. م. ن، ٨٠.

٣. م. ن، ٧٩-٨٠.

٤. م. ن، ٧١-٧٢.

٥. م. ن، ٧٢-٧٥.

٦. م. ن، ٧٦.

٧. كحالة، معجم المؤلفين، ٢: ٥٧-٥٨.

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنَّ محمدًا عبده ورسوله^١. وقد أسلم على يديه -بعد أن منَّ الله عليه بالدخول في الإسلام- جميع أهله وولده، وكل من سبقت له السعادة ممن كان يلزمه. ثم أشار عليه بعض طلبة سبته، أن يؤلّف جزءاً في بيان ما عليه اليهود من الضلالة والكفر الشنيع والشرك البشيع، وما هم معتقدون من الكذب المحض في إنكار نبوة سيّدنا ومولانا محمد ﷺ، ليكون ماحياً لاعتقادهم، مُحمداً لإثارة فسادهم. فاستجاب لما أثير به عليه، وألّف هذا الكتاب المسمّى بـ(الحُسام)، واستدلّ فيه على اليهود بالأدلة الساطعة والبراهين القاطعة، وأبان فساد عقولهم وعدم أدبهم في مقولهم، واقتصر على ما في كتبهم المبدّلة مما لا يسعهم إنكاره ولا النزاع فيه بوجه ولا بحال، حتى يكون أنكى لهم وأبلغ في الحجّة عليهم^٢. وقد رأى عبد الحقّ الإسلاميّ -رحمه الله- أن الكلام ينحصر مع اليهود في خمسة أبواب^٣:

الباب الأوّل: في تقرير المواضع التي في كتبهم، الدالة على ثبوت نبوة سيّدنا ومولانا محمد ﷺ، وأنّه مُرسل لكافة الخلق.

والباب الثاني: في نسخ شريعته لجميع الشرائع.

والباب الثالث: فيما في توراتهم المبدلة من الشرك والتجسيم والتبديل والتغيير، مما تُغلّق منه الآذان، ويُنزّه عنه الواحد الأحد الفرد الصمد الرحيم الرحمن.

والباب الرابع: في وقوعهم في الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، وملوكهم ومن ليس منهم.

والباب الخامس: فيما في كتبهم من تعظيم النبي ﷺ في صلواتهم، وإسرائئه ومعجزاته وآياته وأماراته.

وهذا الباب الأخير -كما يقول- قد أتى به آخرًا للتبرك بذكر سيّدنا ونبيّنا ومولانا محمد ﷺ، ليكون المبتدأ والمنتهى؛ ولأنّ المقصود الأعظم عنده من تأليفه لهذا الكتاب، إنّما هو بيان جحدهم

١. الإسلامي، عبد الحق، السيف الممدود في الردّ على أجبار اليهود، ٢.

٢. م. ن، ٣.

٣. م. ن، ٣-٤.

للنبي ﷺ وأنه الثابت في كتبهم، فكان البدء به أولاً أوجب، والختام به آخرًا أشكل وأنسب^١.

٥. إتيين دينيه

وُلد ببياريس سنة (١٢٧٧هـ / ١٨٦١م) من أبوين مسيحيين، وتلقّى العقائد المسيحية ومارسها^٢. وتعلّم في فرنسا، ثم قصد الجزائر، فكان يقضي في بلدة بوسعادة نصف السنة من كلّ عام. وابتنى بها قبرًا، وأشهر إسلامه، وتسمّى بناصر الدين (١٣٤٦هـ / ١٩٢٧م)، وحجّ إلى بيت الله الحرام (١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م)^٣. وتوفي سنة (١٣٤٨هـ / ١٩٢٩م) بباريس^٤. له كتاب في السيرة النبوية، وضعه باللغة الفرنسية بمعاونة صديقه الجزائريّ الحميم سليمان بن إبراهيم، وأهداه لأرواح الجنود الإسلامية التي استشهدت وهي تحارب في صفوف الفرنسيين. ومدح فيه الرسول ﷺ وأثنى عليه، وهاجم المستشرقين الذين أساءوا إليه ﷺ، فقال: «كانت الخلوة، لمحمد، أعظم مربّ، فقد صفت قلبه من كلّ مشاغل هذا العالم؛ ولذلك أطلقت عليه الآثار (صفاء الصفاء). وتشربت روحه، رويدًا رويدًا، روح الصحراء التي لا تحدّ، فبصرته بعظمة الله اللانهائية. وفي الصحراء اتصلت أسرار الطبيعة بأعماق نفسه، وغمرته في قوّة، حتى لقد أوشكت أن تخرج من فمه تلك الحقائق الخالدة التي انتزعت من (كارلايل)، المفكر الإنجليزيّ المشهور، صيحة الإعجاب التي يقول فيها: حقًّا إنّ أحاديث هذا الرجل قد صدرت مباشرة عن قلب الطبيعة، ومن الطبيعيّ أن تجتذب أفئدة بني البشر فيستمعوا إليها، ويجب أن يستمعوا إليها أكثر مما يستمعون إلى غيرها، فكلّ ما عداها هباء إذا قورن بها»^٥. وقال أيضًا: «إنّه ليدهشني أن يرى بعض المستشرقين أنّ محمدًا قد انتهز فرصة الخلوة هذه، فروى ورتّب عمله المستقبل. بل لقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فوسوس بأنّ محمدًا ألف في تلك الفترة القرآن كله!! أحقًّا لم يلاحظوا أنّ هذا الكتاب الإلهيّ خالٍ من أيّ خطّة سابقة على وجوده، مرسومة على

١. م. ن، ٢٤.

٢. دينيه، محمد رسول الله ﷺ، ٧-٩، من مقدّمة المترجمين.

٣. العقيلي، المستشرقون، ١: ٢٢٨.

٤. دينيه، محمد رسول الله ﷺ، ٤١، من مقدّمة المترجمين.

٥. م. ن، ١٠٦.

نسق المناهج الإنسانيّة، وأنّ كلّ سورة من سوره منفصلة عن غيرها، وخاصّة بحادثة وقعت بعد الرسالة طيلة فترة تزيد على عشرين عامًا، وأنّه كان من المستحيل على محمد ﷺ أن يتوقّع ذلك ويتنبأ به؟ ولكنهم في جهلهم بالعقليّة العربيّة، لم يجدوا غير ذلك تعليلًا لهذا التحنّث الطويل...»^١.

٦. ثيوبولد فايس

ترك بلاده النمسا في عام (١٣٤١هـ / ١٩٢٢م)، ليتجوّل في إفريقيا وآسيا بصفته مراسلاً لبعض أمّهات الصحف الأوروبيّة. ومنذ ذلك الحين، قضى كلاً أوقاته تقريباً في الشرق الإسلاميّ واحتكّ بشعوبه، فرأى عندهم نظاماً اجتماعيّاً، ونظرة إلى الحياة تختلف اختلافاً أساسيّاً ممّا هي الحال في أوروبا. ونشأ في نفسه ميل إلى إدراك للحياة أكثر هدوءاً وإنسانيّة، إذا قيسَت تلك الحياة بطريقة الحياة الآليّة العجلى في أوروبا. ثمّ قاده هذا الميل إلى النظر في أسباب هذا الاختلاف. وأصبح شديد الاهتمام بتعاليم الإسلام. إلّا أنّ هذا الميل لم يكن كافياً ليجذبه إلى حظيرة الإسلام. لكنّه كان كافياً -على الأقلّ- لأنّ يعرض أمامه رأياً جديداً في إمكان تنظيم الحياة الإنسانيّة مع أقلّ قدر ممكن من النزاع الداخليّ، وأكبر قدر ممكن من الشعور الأخويّ الحقيقيّ. وقد شجّع هذا الاكتشاف على المضيّ قدماً في سبيل البحث عن الحقيقة، لكن الذي حيّره كان ذلك التباعد البيّن بين الماضي الإسلاميّ وحاضره. ومن أجل ذلك، حاول الاقتراب من هذه المشكلة البادية أمامه، وتخيّل نفسه واحداً من الذين يضمّهم الإسلام. وبفضل هذه التجربة العقليّة استطاع أن يكتشف الحلّ الصحيح في وقت قصير. لقد تحقّق أنّ ثمة سبباً واحداً فقط للانحلال الاجتماعيّ والثقافيّ بين المسلمين، وأنّ ذلك السبب يرجع إلى الحقيقة الدالّة على أنّ المسلمين أخذوا شيئاً فشيئاً يتركون اتّباع روح التعاليم الإسلاميّة. فتج من ذلك، أنّ الإسلام ظلّ بعد ذلك موجوداً، ولكنّه كان جسداً بلا روح. ومن ثمّ أصبح -وهو غير المسلم- يتكلم إلى المسلمين أنفسهم، مشفقاً على الإسلام من إهمالهم وتراخيهم. وفي خريف عام ١٩٢٥م

(١٣٤٤هـ) تلقاه حاكم إداري شاب -وهو يومذاك في جبال الأفغان- بقوله: «ولكنك مسلم، غير أنك لا تعرف ذلك من نفسك». فأثرت فيه هذه الكلمات، غير أنه بقي صامتاً. ولما عاد إلى أوروبا مرة ثانية في عام (١٣٤٥هـ / ١٩٢٦م)، وجد أن النتيجة المنطقية الوحيدة لميله هذا أن يعتنق الإسلام، فاعتنقه وتسمّى باسم (محمد أسد)^١.

ومنذ ذلك الحين، سعى إلى أن يتعلّم من الإسلام كلّ ما يقدر عليه. فدرس القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، واللغة العربية، وتاريخ الإسلام، وكثيراً مما كُتب عن الإسلام أو كُتب في الردّ عليه. وقضى أكثر من خمس سنوات في الحجاز ونجد، ليطمئن قلبه بشيء من البيئة الأصلية للدين الإسلامي. وتمكّن من المقارنة بين أكثر وجهات النظر الدينية والاجتماعية، التي كانت تسود العالم الإسلامي في أيامه. وقد خلّفت فيه هذه الدراسات والمقارنات، العقيدة الراسخة بأن الإسلام من وجهتيه الروحية والاجتماعية لا يزال بالرغم من جميع العقبات التي خلفها تأخر المسلمين، أعظم قوة نهضة بالهمم عرفها البشر. عند ذلك، تجمّعت رغباته كلّها حول مسألة بعثه من جديد، فألف كتابه المسمى بـ(الإسلام على مفترق الطرق)، واعتبره خطوة متواضعة نحو ذلك الهدف العظيم^٢. يقول في مقدّمته: «إنّ هذا الكتاب... لن يتسع إلا للبحث في مشكلة واحدة، من تلك المشاكل التي تواجه المسلمين اليوم: تلك هي، الموقف الذي يجب أن يتّخذه المسلمون اتجاه المدينة الأوروبية. على أن تشعب الموضوع، اقتضى أن يتناول البحث بعض النواحي الأساسية في الإسلام، وعلى الأخصّ فيما يتعلّق بالسنة»^٣. ويقول متحدثاً فيه عن السنة النبوية: «لقد كانت السنة مفتاحاً لفهم النهضة الإسلامية منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، فلماذا لا تكون مفتاحاً لفهم انحلالنا الحاضر؟ إنّ العمل بسنة رسول الله ﷺ هو عمل على حفظ كيان الإسلام وعلى تقدّمه، وإنّ ترك السنة هو انحلال الإسلام...»^٤. ويقول متحدثاً فيه

١. أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ١٢-١٤.

٢. أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ١٥-١٦.

٣. م. ن، ١١-١٢.

٤. م. ن، ٨٧.

عن شخصية الرسول ﷺ: «إنَّ الأثر العظيم الذي تركته شخصية الرسول ﷺ في أولئك الرجال، إنَّها هي حقيقة من أبرز حقائق التاريخ الإنساني، ثم هي فوق ذلك ثابتة بالوثائق التاريخية...»^١.

٧. الحسن بن أيوب، ويحيى ابن جزلة، ونصر بن يحيى المتطبَّب

هؤلاء الثلاثة، لم يتيسَّر لي الاطلاع على ما كتبه دفاعاً عن الرسول ﷺ. ومن ثمَّ، سأكتفي بنقل ما حكاه بعض العلماء في شأنهم:

٨. الحسن بن أيوب (ت نحو ٣٧٨هـ / ٩٨٨م)

قال ابن تيمية: «ومن أعلم الناس بمقالاتهم (يعني النصارى) من كان من علمائهم، وأسلم على بصيرة بعد الخبرة بكتبهم ومقالاتهم، كالحسن بن أيوب، الذي كتب رسالة إلى أخيه علي بن أيوب يذكر فيها سبب إسلامه، ويذكر الأدلة على بطلان دين النصارى وصحة دين الإسلام»^٢.

٩. يحيى بن جزلة (ت ٤٩٣هـ / ١١٠٠م)

قال القنوجي (ت ١٣٠٧هـ): «أبو عليّ يحيى بن عيسى بن جزلة الطيب، صاحب كتاب (المنهاج)، الذي جمع فيه من أسماء الحشائش والعقاقير والأدوية وغير ذلك شيئاً كثيراً. كان نصرانياً، ثم أسلم وصنّف رسالة في الردّ على النصارى، وبَيَّن عوار مذاهبهم، ومدح فيها الإسلام، وأقام الحجّة على أنّه الدين الحقّ، وذكر فيها ما قرأه في التوراة والإنجيل من ظهور النبيّ ﷺ، وأنّه نبيّ مبعوث، وأنّ اليهود والنصارى أخفوا ذلك ولم يُظهروه. ثم ذكر فيها معاييب اليهود والنصارى، وهي رسالة حسنة أجاد فيها...»^٣.

١٠. نصر بن يحيى المتطبَّب:

قال حاجي خليفة: «(النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية)، تأليف نصر بن يحيى بن

١. م. ن، ٩٤.

٢. ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ٢: ٣١٣.

٣. القنوجي، أبجد العلوم، ٢: ١١٧.

عيسى بن سعيد المتطبّب المهتدي، أوّله الحمد لله الذي فضّل دين الإسلام إلخ... وهي مشتملة على أربعة فصول: الأوّل في اعتقاد النصارى ومذاهبهم، والثاني في تناقض كلامهم. الثالث في معجزات المسيح عليه السلام. الرابع في الدلائل على نبوّة محمّد ﷺ^١.

هذه إذن، بعض الأمثلة الدالة على ما بذله المهتدون إلى الإسلام من جهد في الدفاع عنه، وفي الكشف عن البشارات بنبوّة الرسول ﷺ الموجودة في التوراة والإنجيل وكتب الأنبياء عليهم السلام بفضل معرفتهم الكبيرة للغتين العبرانية والسريانية وغيرهما، وبفضل تطلّعهم في الثقافتين اليهودية والنصرانية.

١. حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢: ١٩٥٧-١٩٥٨.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة التي حاولت أن تُسلِّط الضوء على شخصيّة رسول الله صلّى الله عليه وآله في نظر المستشرقين الذين حاولوا أن يكونوا موضوعيّين ومنصفين، وبعض الباحثين والعلماء الذين هداهم البحث إلى اعتناق الدين الإسلاميّ. وقد اتضح أنّ المستشرقين الموسومين بالإنصاف في الدراسة كان إنصافهم نسبياً؛ بسبب ركونهم إلى النظرة الماديّة للوجود، فعلى الرغم من أنّهم أنصفوا شخصيّة النبي ﷺ في مواضع عدّة، إلّا أنّ إنصافهم لم يقدهم للاعتراف بنبوّة محمد ﷺ، وما اعترفهم إلّا نوع من الموضوعيّة التي يجب على كلّ باحث أن يلتزم بها. وأمّا المهتدون إلى الإسلام، وهم كانوا علماء في دياناتهم، فقد اغتنموا ما يمتلكونه من علوم وفهم للديانات الأخرى لأجل إثبات خاتميّة الإسلام لتلك الديانات وشموليّته لها وعدم تحريفه كما حُرِّفت هي.

وبعيداً عن افتراءات المستشرقين حاولت هذه الدراسة تسليط الضوء عن جانب مضيء من نظرة الآخر إلى الدين الإسلاميّ ونبية الأعظم صلّى الله عليه وآله، ونرجو أن نكون قد وفّقنا في مسعانا والحمد لله ربّ العالمين.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أسد، محمد، (ليوبولد فايس)، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة: عمر فروخ، بيروت، دار العلم للملايين، ط٩، ١٩٧٧ م.
٣. الإسكندراني، سعيد بن حسن، مسالك النظر في نبوة سيد البشر، تحقيق: محمد عبد الله الشراوي، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٠ م.
٤. الإسلامي، عبد الحق، السيف الممدود في الرد على أحبار اليهود، طبعة حجرية، بالخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ٢٩٧٧ / ٣.
٥. أمسترونج، كارين، سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة نصر ومحمد عناني، القاهرة، شركة سطور، ط٢، ١٩٩٨ م.
٦. بودلي، رونالد فيكتور، الرسول: حياة محمد، ترجمة: محمد محمد فرج، عبد الحميد جودة السحار، تونس/ القاهرة، دار سحنون/ مكتبة مصر.
٧. الجبري، عبد المتعال محمد، السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، القاهرة: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٨. جيورجيو، كونستانس، نظرة جديدة في سيرة رسول الله، تعريب: الدكتور محمد التونجي، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ط١، ١٩٨٣ م.
٩. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق حواشي: محمد شرف الدين يالتقايا، إسطنبول، وكالة المعارف بإسطنبول، ١٩٤١ م.
١٠. الدسوقي، محمد، الفكر الاستشرافي تاريخه وتقويمه، المنصورة، دار الوفاء، ط١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
١١. رزوق، أسعد، التلمود والصهيونية، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
١٢. الطبري، علي ابن ربن، الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ، تحقيق: عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٤، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

الفصل الثالث المستشرقون وكتاباتهم في النبي محمد ❖ ٥٥٩

١٣. القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٧٨ م.

١٤. كاهن، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلاميّة منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطوريّة العثمانيّة، ترجمة: بدر الدين القاسم، بيروت، دار الحقيقة، ط ٣، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

١٥. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

١٦. كرد علي، محمّد، كنوز الأجداد، دمشق، المجمع العلميّ العربيّ، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥٠ م).

١٧. لوقا، نظمي، محمّد الرسالة والرسول، بيروت، الشركة العربيّة، ط ١، ١٩٥٩ م.

١٨. مغربي، السموأل بن يحيى، إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل واقتصاصه رؤياه النبي ﷺ، تحقيق: محمّد عبد الله الشرقاوي، الرياض، الرئاسة العامّة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط ٢، ١٤٠٧ هـ.

١٩. يونغ، لويس، العرب وأوروبا، ترجمة: ميشيل أزرق، مراجعة: محمّد قجة، تقديم: عبد السلام العجيلي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٩ م.

الفصل الرابع

المستشرقون ومرجعية القرآن والسنة

مقدمة الفصل الرابع

أن تكون الرسالة المحمدية وارتباطها بالقرآن الكريم والإسلام موضوع بحث بعض المستشرقين واهتمامهم، فهذا يدل على مدى عمق الموضوع المطروح ووجاهته للدراسة، باعتبار أن الغوص في ثنايا الديانات السماوية من الجهة المقابلة ليس بالأمر الهين، ولا يخلو من دوافع متعددة المشارب. كما يعكس هذا الاهتمام نظرة الغرب إلى الدين الإسلامي ونبيه وكتابه المقدس. يتناول هذا الفصل من الكتاب بعض المواضيع المتعلقة بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ومرجعيتها في الدين الإسلامي، حيث يعالج البحث الأول منه الرؤية التي قدمها رودي بارت حول الرسالة المحمدية وارتباطها بالقرآن الكريم الكامن في جوف الفكر الغربي، وكيفية تناول رودي بارت لعالم الشرق وفقاً لتصوره الأيديولوجي كمفهوم مركزي في مجمل أبحاثه ودراساته التي وجهها نحو عالم الشرق.

وفي البحث الثاني، «المرجعية القرآنية في سيرة النبي ﷺ من منظور استشرافي»، يسعى الباحث بالتحليل والتفحص إلى معالجة موضوعات عدة، مثل: محمد والنبوة والرسالة، محمد والقرآن الكريم، الوحي والكتابة، ملامح شخصية النبي محمد ﷺ. وذلك كله لأجل لأجل تفحص نظرة المستشرقين إلى النبي ﷺ وتقييمها، وإثارة النقاش العلمي حولها.

وأما البحث الثالث، فيسعى كاتبه إلى تسليط الضوء على ما دونه المستشرقون حول مصطلح أمية النبي ﷺ، واختلافهم في بيان معنى الأمية عند النبي ﷺ، أو كمصطلح وُصف به العرب المسلمون. واعتمد الباحث على ما ورد في دائرة المعارف الإسلامية في الطبقات المعربة وغير المعربة منها، وعالج البحث في ثلاثة محاور: تعرّض المحور الأول إلى أمية النبي ﷺ في نظر المستشرقين، والمحور الثاني عالج الموضوع بناء على القرآن الكريم والمصادر الإسلامية، وجاء المحور الثالث ليُناقش ما طرحه المستشرقون.

والبحث الأخير، يتعرّض إلى سنّة النبي الأعظم ﷺ من وجهة نظر المستشرقين الذين شكّكوا في مجالات مختلفة من حياة النبي ﷺ، مثل: الاعتقاد بالله، السيرة العبادية كالصلاة...، والسيرة السياسية والاجتماعية كالتعامل مع غير المسلمين، وكذلك بالنسبة لخصائصه الفردية والاجتماعية.

الرسالة المحمّديّة وارتباطها بالقرآن الكريم

في عيون رودي بارت

د. سارة دبوسي^١

مقدّمة

يساورنا الشكّ والحيرة في الفهم والإفهام حينما نتناول إشكالاً دينياً بهذا التعقيد والكبر على المستوى الكمّي والكيفي، فضلاً عن غزارة مادّته العلميّة وتشعب مدلولاته الفكرية، ولذلك فموضوع هذا الكتاب يثير العديد من الإشكالات العقديّة المزعزعة والمربكة للفكر في آن؛ لتعدّد إرهاباته وتضاربها في آن.

فأن تكون الرسالة المحمّديّة وارتباطها بالقرآن الكريم والإسلام موضوع بحث واهتمام من قبل بعض المستشرقين^٢، فهذا يدلّ بدرجة أولى عن مدى عمق الموضوع المطروح ووجاهته للدراسة من جهة باعتبار أنّ الغوص في ثنايا الديانات السماويّة من الجهة المقابلة ليس بالأمر الهين، ولا يخلو من دوافع متعدّدة المشارب، ومن جهة أخرى فهذا الاهتمام يعكس لنا نظرة الغرب إلى الدين الإسلاميّ على وجه الخصوص. ولا سيّما لدى مفكّر ومترجم لاقت أفكاره التي تهتمّ بالإسلام انتشاراً جماهيرياً واسعاً، سواء أكان في الدول العربيّة أو الغربيّة، ذاك هو المستشرق الألمانيّ رودي بارت.

انخرط الفكر الغربيّ منذ القرن الثامن عشر في توجّه فكريّ يدعى الاستشراق، في الاهتمام بالعالم الإسلاميّ والدين الإسلاميّ على وجه الخصوص، وقد كان بارت من أهمّ المفكرين

١. باحثة وأستاذة الفلسفة في جامعة قفصة - تونس.

٢. مجموعة من العلماء والمفكرين الغربيين الذين تناولوا ثقافة الشرق وحضارته بالدراسة والتحليل والترجمة.

الألمان الذين انصبَّ اهتمامهم في هذا المبحث الذي وجَّه أنظاره نحو العالم الشرقيّ، وبدأ في فهمه بصفة أحادية الجانب.

وبهذا النوع من الاشتغال المعرفيّ الذي يقوم على الذهنيّة التي تترجم كيفيّة الفهم الأحاديّ الذي وجَّهه الغرب للشرق من دون أن يتمكّن الشرق من التعريف بنفسه، كما هو في الواقع القائم، وفي صلب هذه الإستراتيجيةّ المعرفيّة تنخرط أفكار المستشرق الألمانيّ المعاصر رودي بارت.

وفي صلب هذه الإستراتيجيةّ المعرفيّة، التي اهتمّت بالبحث في العالم الشرقيّ بما اشتمل عليه من مفاهيم كالإسلام، المسلمين، الرسالة المحمّديّة والوحي، أخذنا مسألة الرسالة المحمّديّة في علاقة متّصلة بالقرآن الكريم موضوعاً لبحثنا من وجهة نظر رودي بارت طبعاً، وقد صوّبنا بحثنا نحو المفهوم المركزيّ في خطاب الاستشراق، وهو مفهوم الإسلام؛ لكونه يمثل مسألة رئيسة ومفصليّة في هذا التوجّه الفكريّ.

هذا، وقد احتل مبحث الإسلام والسيرة النبويّة والقرآن مكانة مهمّة في فكر المستشرق الألمانيّ رودي بارت، ويتجلّى ذلك من خلال تحليله وتفكيكه العميق للنصّ القرآنيّ، والاجتهاد في الإمساك بأهمّ الأفكار التي احتوى عليها، وإصداره لأحكام سعى من خلالها إلى تشكيل جملة من الأفكار والرؤى حول الإسلام والمسلمين وعلاقتهم بالنبيّ محمّد والقرآن الكريم.

ومن هنا يكون اشتغالنا البحثيّ متعلّقاً أساساً بالرؤية التي قدّمها رودي بارت حول الرسالة المحمّديّة وارتباطها بالقرآن الكريم الكامن في جوف الفكر الغربيّ، وكيفيّة تناوله لعالم الشرق وفقاً لتصوره الأيديولوجيّ له كمفهوم مركزيّ في مجمل أبحاثه ودراساته التي وجَّهها نحو عالم الشرق، ومن هنا يكون التساؤل مشروعا:

كيف تعامل رودي بارت مع القرآن الكريم والرسالة المحمّديّة؟ وكيف كانت رؤيته للقرآن والمسلمين على وجه الخصوص؟ وما هي أهمّ البراهين التي استند إليها؟ وإلى أيّ مدى أثرت قراءاته في الفكر العربيّ الإسلاميّ؟ وفيما تمثّلت مواقف المفكرين العرب حيال هذه الأفكار؟ وهل يمكن الجزم بأنّ للديانتين اليهوديّة والمسيحيّة دوراً مهماً في تشكّل شخصيّة النبيّ محمّد ﷺ أم أنّ ذلك مجرد افتراء عارٍ من الصحة؟

وبناء عليه، سنعمل ضمن هذا البحث على تقديم الاستشراق الألماني في نقطة أولى، ثم سندرج في الفصل الثاني من البحث إلى تقديم قراءة في المشروع الاستشراقي لرودي بارت، أما الفصل الثالث، فسنبحث فيه عن أهم مزالق العقيدة التي وقع ضمنها بارت، وسيكون الفصل الأخير تنويجاً للبحث من خلال التفكير مع بارت وضده.

أولاً: الاستشراق الألماني

الاستشراق الألماني هو تيار فكري، شأنه شأن باقي التيارات الغربية التي اهتمت بدراسة العالم الشرقي وعلومه وحضاراته وثقافته، إلا أنه تميّز عن غيره من المدارس الاستشراقية الغربية الأخرى من خلال اهتمامه بالتخصصات البيئية التي تساعده على إصدار أعمال شاملة عن الشرق، هذا فضلاً عن اهتمامه الواسع بالنظم الاجتماعية والاقتصادية، وخاصة الدينية، وذلك ما جعل من دراستهم للشرق دراسة تتسم بالشمول والموسوعية، إذ إن هذه المدرسة الاستشراقية انفرادت وتميّزت خلال القرن الحالي باهتمامها الواسع بالدراسات القرآنية.

إن تميّز المدرسة الاستشراقية الألمانية عن غيرها من المدارس الأخرى هو عدم اتّصافها بروح العدائية حيال العلم الشرقي؛ وذلك لأنّ ألمانيا لم يتح لها فرصة استعمار البلاد العربية أو الإسلامية «إنّ البحث في الاستشراق الألماني قد ضاعف طرق بحث هذا الموضوع، فكافة المقالات تحاول أن تبرهن على رؤية هذا المفهوم في إطار قومية وإمبريالية وليست استعمارية»^١، ورغم أنّ أغلب الدراسات الاستشراقية الألمانية لم تكن تتسم بروح العدائية، إلا أنّ أغلب مفكرّيها وقعوا في الخطأ، وانحرفوا عن طريق الحق والصواب، وهو إشكال لا يمكن تعميمه على كلّ الدراسات، باعتبار أنّ بعض الدراسات أنصفت الشرق وقدمت أهمّ الوقائع بكلّ حياد وموضوعية، ولم تدخل في سجال تفوّق الـ«نحن» على الـ«هم».

فما ميّز الاستشراق الألماني أيضاً هو ميل غالبية مفكرّيه نحو الاهتمام بالدراسات المعاصرة ودراسة العلوم الإسلامية على وجه الخصوص؛ وذلك لتوقعهم وشغفهم بهذه العلوم، فبدلوا

١. جينكيز، الاستشراق الألماني (المدخل)، ٢٥.

فيها مجهودات جمة لأجل التعريف بها، وتسهيل الولوج إليها لغير العرب والمسلمين، ولنا في كتابات رودى بارت خير شاهد على ما نقول. فكيف تمثلت أفكار بارت في هذه العلوم؟ وما هي الإضافة القيّمة التي أثرى بها الدراسات الاستشراقية؟ وفيم تمثلت هذه الأفكار؟

ثانياً: قراءة في المشروع الاستشراقي لرودى بارت

١. في التعريف بالمستشرق الألماني المعاصر رودى بارت

رودى بارت (١٩٠١-١٩٨٣ م) علم من أعلام المستشرقين المعاصرين في ألمانيا، اهتم في بداية مساره الاستشراقي بالأدب الشعبي، ثم انصبّ اهتمامه نحو دراسة اللغة العربية والدراسات الإسلامية، وبصفة خاصّة نحو القرآن الكريم، الذي قام بترجمة معانيه إلى اللغة الألمانية مع شرح فيلولوجي في مجلّد خاصّ بذلك، والتعليق على الترجمة في مجلّد ثانٍ «العمل الأساسي الذي ارتبط به اسم رودى بارت هو ترجمة القرآن إلى اللغة الألمانية في مجلّد والتعليق على الترجمة في مجلّد ثانٍ. وفي هذه الترجمة لم يشأ بارت أن يدخل في مغامرات رتشيرد بل (Rich-ard Bell) الذي قطع سور القرآن تقطيعات اعتباطية لم يبيّن دواعيها وأسبابها (...)، بل ترجم القرآن بحسب الترتيب العثماني المتعارف عليه بين المسلمين منذ ٣٠ هـ (تقريباً) حتّى اليوم»^١. فما من شكّ في أن ترجمة كتاب الله أي كتاب العربية الأكبر، والذي بناء على التعاليم والنصوص التي أتى بها تمّ بناء الحضارة الإسلامية، فإنّ ذلك قد ساهم في تحقيق التواصل الحضاري وتبادل الأفكار والخبرات الإنسانية بين الشرق والغرب، ولعلّ الفضل يعود هنا لجلّ المترجمين لكتاب الله، وخاصّة للترجمة التي قدّمها بارت.

هذا وتعدّ الترجمة التي قدّمها بارت للقارئ الغربيّ من أهمّ الترجمات الاستشراقية باللغة الألمانية؛ إذ تعتبر هذه الترجمة مرجعاً أساسياً لدى الباحثين والمهتمين بشأن الاستشراق في ألمانيا على وجه الخصوص، وذلك لما تتميزّ به هذه الترجمة من شروحات وتعليقات صاغها صاحبها بأسلوب علمي دقيق سهّلت على المتقبّل فهمها.

١. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٦٢.

ولكي يتمكن الناطقون بغير اللغة العربية من فهمه واستكناه مضامينه ومقاصده التزم بارت اتباع الدقة في الترجمة التي كانت على حساب جمالية العبارة في الألمانية. له العديد من المؤلفات: شأن محمد والقرآن، والقرآن تعليق وفهرست، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه... إلخ.

وفيما يتصل بترجمته للقرآن الكريم، فقد التزم بارت الدقة والموضوعية العلمية، وإن كان ذلك على حساب المعنى الجمالي للترجمة الألمانية للعبارة، وذلك من خلال اعتياده على البساطة والدقة في تفسيره للمعاني القرآنية؛ لكي يتمكن غير الناطقين باللغة العربية من فهم معانيه واستنباطها بكل سلاسة.

ما تجدر الإشارة إليه أيضًا هو أن اهتمام بارت الواسع بالعالم الإسلامي هو ما جعله يعمل قصد الإمام بقضية الإسلام بما اشتملت عليه من القرآن والدعوة المحمدية، وربما هذا ما جعله يدون العديد من الكتابات أو ما يعرف بالرسائل الصغيرة عن القرآن، شأن كتاب محمد والقرآن، الذي أراد من خلاله تفسير وتقريب حقيقة الرسالة التي حملها النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام لغير المسلمين.

لقد أمضى بارت مدة لا يُستهان بها في مصر لأجل البحوث والتحقيقات العلمية التي ساعدته على فهم العديد من القضايا التي لا يمكن فهمها إلا بالاندماج والاحتكاك بالمجتمع، وما يزيد هذه الإقامة من أهمية هو أبعاد الرحلة التي يقوم بها كل مستشرق إلى بلاد المسلمين يروم استكناه خفايا هذه البلاد، وذلك ما ينعكس من خلال إنتاجه العلمي والمعرفي.

٢. شخص النبي الكريم ﷺ عند بارت

انتقد بارت علناً وفي عدة مواقف نزاهة وصدق شخص النبي محمد ﷺ، حيث اعتبر أن محمداً ﷺ خلال فترة إقامته بمكة كان صادقاً؛ لأنه اعتمد على رسالته النبوية في حين تخلّى عن ذلك حينها هاجر إلى المدينة، أي تحوّل من داعية إلى الله يؤمن برحمته وقدرته إلى التحمّس الشديد للإنذار باليوم الآخر.

هذا فضلاً عن تناوله لمسألة زواجه من خلال ذكر أنّ النبي اكتفى بالزوجة الواحدة خلال الحقبة المكيّة إلى تعدّد الزوجات بعد الهجرة التي بلغت ثلاثة عشرة زوجة، والحال أنّ المسلم يحقّ له أربعة فحسب، في حين أنّ محمّداً قد تجاوز هذا العدد بكثير. وقد أرجع بارت هذا التعدّد إلى موقعه ومقامه الذي يسمح له بذلك، خاصّة بعد وفاة خديجة، «فباعتباره قائداً للجماعة الإسلاميّة بالمدينة؛ فإنّ محمّداً بالفعل يعرض علينا شخصيّة في ضوء جديد يختلف عن زمن ما قبل الهجرة»^١.

كما انتقد ظاهرة النزاع التي كان محمّد ﷺ يدعو المسلمين لخوضها مع غير المؤمنين برسالته، وما سمّاه من جهاد في سبيل الله، الذي بات عبارة عن واجب يجب على المؤمنين القيام به، والحال أنّ الدين الإسلامي لم يرغم أحداً على اعتناقه مكرهاً، إلّا أنّ دعوة محمّد إلى القتال باتت بنظره منافيّة لتعاليم القرآن. هذا فضلاً عن نقده للقواعد الإسلاميّة المتعارف عليها في الحرب، وكيف خرجت الجماعة الإسلاميّة عنها مثل قطع نخيل بني النضير أثناء الحصار، والذي يعدّ خروجاً على قواعد السلوك في الحرب وضروراتها، كما أنّ مهاجمة المسلمين لقافلة أهل مكّة قبل انقضاء شهر رجب، الذي يعدّ من الأشهر الحرام، ما يعني أنّ المسلمين أتباع النبي محمّد قد نقضوا عهدهم وأتوا بخلاف ما كان يدعو إليه محمّد.

ومن بين المآخذ التي يأخذ بها بارت شخص النبي محمّد والمسلمين عامّة هو اغتيالهم لخصومهم السياسيين من اليهود الذين يمثلون خطراً بالنسبة لهم، من أمثال اليهوديّ المسمّى كعب بن الأشرف الذي هجا المسلمين في أشعاره، وتضامن مع قريش في واقعة بدر، وقد اعتبر أنّ النبي محمّد مسؤول أو مشارك في الاغتيال؛ لأنّه وافق على تنفيذه «في تعليق للواقديّ إذن على حادثة اغتيال كعب بن الأشرف يرد التالي (...) فقال رسول الله ﷺ: إنّّه لو قرّ كما قرّ غيره ممّن هو على مثل رأيه ما اغتيل، ولكنه نال ممّا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحد منكم إلّا كان له السيف»^٢.

١. بارت، محمّد والقرآن، دعوة النبي العربيّ ورسالته، ٢٤٧.

هذا ولم يتوقف بارت من تشويه شخص النبي محمد، وإنّا وصفه بالوثنية حينما دعا إلى الإسلام، ولعلّ مسألة الحجّ خير برهان على ما يقول، حيث اعتبر أنّ المكّيين يقدّسون الحجر الأسود، والكعبة تمثّل رمزاً على مكان الألوهية، وهذه الاتهامات تعود في الأصل إلى بيئة شبه الجزيرة العربية التي ترعرع ضمنها محمد وما اكتنفها من تصوّرات وثنية.

وما تجدر الإشارة إليه أيضاً هو أنّ بارت قد استند إلى العديد من الوقائع والأحداث التاريخية لكي يبرهن على صحّة أفكاره، والحال أنّها زائفة أريد بها باطل، خاصّة حينما يربط بعض الوقائع التي تحدّث عنها القرآن الكريم على لسان النبي محمد ويرجعها بارت لما يتوافق وتحقيق النبي لأهدافه ومآربه الخاصّة، والحال أنّ الله هو من طلب منه فعل ذلك، وليس هو من أراد ذلك. فما يسترعي انتباهنا ضمن تناوله لمسألة الأذى الجسديّ لمحمد من عدمه، هو رفض بارت القاطع القول إنّ النبي قد تعرّض للأذى الجسديّ؛ وذلك نظراً للمكانة التي يشغلها في قريش ودفاعهم المستمرّ عنه، والحال أنّه تعرّض لشتّى أنواع الأذى، وقد دافع عنه بعض أصحابه، وهذا ما أجمع على قوله أهل السير النبويّة.

إنّ المتبّع لأفكار بارت يجد العديد من الافتراءات على النبي محمد، ولعلّ من بين هذه الافتراءات ادّعاؤه أنّ محمّداً كان يتعامل بقسوة مع اليهود حينما رفضوا اتّباع دعوته إلى الإسلام، كما أنّه زعم أيضاً أنّ الرسول كان يرغب في تأييد اليهود لدعوته، والحال أنّ معظم الوقائع التاريخية تؤكّد عكس ذلك.

٣. موقف بارت من الوحي

حين انطلق في البحث ضمن الدراسات الاستشراقية المتخصّصة في علوم القرآن والسيرة النبويّة، جعل بارت من مبحث الوحي المحمّدي من أولى المسائل التي تناوّلها بالبحث والتحليل؛ وذلك لما لهذه الظاهرة من خصوصيّة وأهميّة جعلتها تتفرد عن غيرها من الظواهر الدينيّة الأخرى التي تناوّلها بالدرس ضمن مبحثه الاستشراقيّ المعاصر.

ولما كان الوحي يمثل الأساس والمنطلق الذي بناء عليه يتمّ ترتيب الحقائق الدينيّة بشتّى

عقائدها وتشريعاتها، وهذا ما جعل من بارت يهتم بهذا الإشكال من أجل تحليل وفهم هذه الظاهرة، وذلك من خلال تناوله من زاوية السيرة المحمدية من أجل الظن بها، وربطها بشخص محمد ﷺ، وبالتالي إلغاء مصدرها الخارجي، كما ذهب إلى ذلك العديد من المستشرقين الألمان السابقين لبارت في تناولهم هذه المسألة.

يطلق مفهوم الوحي في اللغة العربية إذاً على الإشارة والإيحاء والإلهام والكلام الخفي الذي يقع في النفس، وهذا ما نص عليه وأكد القرآن الكريم في العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْخَوَارِجِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (المائدة: ١١١).

إذاً تتمثل ظاهرة الوحي في عملية إرسال واستقبال من قبل الأنبياء والقوة الخفية الغيبية لله في ضرب من الخفاء والسرعة، ويكون ذلك في حالة إدراك متماسكة يسيطر فيها الوعي على المتقبل (النبي)، وهذا ما أكدته الله تعالى بقوله: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الشورى: ٣).

قبل خوضه في إشكال حقيقة التجربة المحمدية الأولى مع الوحي الإلهي ضمن تجربة الرسالة والتكليف التي أوكلت للنبي محمد ﷺ من عدمه، فقد عاد بارت إلى عدة مرويّات محلية وشواهد قرآنية للتدليل على ما يقول، حيث ذهب إلى القول بأن محمداً قد تلقى الوحي وهو في سنّ الأربعين أو أكثر خلال شهر رمضان شهر الصوم، ولكي يبرهن على صحّة ما يقول فقد عاد إلى سورة البقرة من خلال الآية القائلة: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة: ١٨٥).

هذا ولم يقف شك بارت في الشهر الذي نزل فيه الوحي، أي القرآن، على النبي محمد فقط، بل تعدّاه إلى البحث عن اللحظة التي نزل فيها الوحي، تحديداً من خلال عودته إلى سورة القدر؛ ليشكك مجدداً في أنّ الوحي ربّما لم يكن قد نزل كلّ في تلك الليلة، أي ليلة القدر، بل بداية الوحي والتي يعارض أن تكون في العشرة الأواخر من شهر رمضان.

فمن خلال نبشه في تقارير المؤرخين والأحاديث يعود بارت ليستدرك من جديد إلى القول بأنّ الوحي بدأ مع النبي الكريم في صورة رؤى كان يراها في منامه، ولكنها صادقة، وذلك من

خلال عودته إلى سورة النجم من القرآن الكريم وتدقيقه في آياتها ومعانيها، ولكنه بتوجهه لسورة التكوير ومناقشته لآياتها ومقارنتها بآيات سورة النجم، صار في ريبة وحيرة حول من ينقل الوحي لمحمد، أهو الله أم جبريل؟ لأن سورة النجم تدلّ على أن الله هو من ينقل الوحي لمحمد، في حين تقرّ سورة التكوير بأن جبريل هو من ينقل له الوحي، وهذا التناقض هو ما دفع بارت إلى القول بأن محمداً قد وقع في مشكلة اعتقاديّة، وذلك من خلال إقراره من خلال سورة النجم أنه رأى الله، والحال أن أحد البشر لا يستطيع أن يرى الله في هذه الدنيا، وهذا ما أقرّه في سورة التكوير حينما تقدّم في مسار الدعوة والخبرة.

هذا، ويذهب بارت بعد ذلك إلى التشكيك أكثر في نبوة الرسول الكريم محمد من خلال اعتبار الرؤى والمشاهد التي رآها مجرد أحلام لا مشاهد بصرية فعلية، ولا ينبغي الاعتماد عليها؛ لأنّ في دعوته لا يعتمد على المواقف والمناسبات «والأقرب إلى العقل في فهم ذلك أن النبي ما كان يعتبر الرؤى مهمّة وأساسية في رسالته. فلا شك أن وعيه بالرسالة كان يتقوى بتجربة الرؤى؛ لكن نبوته ما كانت تعتمد على ذلك»^١.

كما مثل الجانب اللغوي للقرآن أيضاً مشغلاً مهماً لدى بارت، حيث أرجع الكساء اللغوي للوحي القرآنيّ إلى النثر والمسجوع والكهانة، وذلك من خلال تحليله لجملة من الآيات القرآنية في سورة العلق وسورة البلد، التي يتجلّى من خلالها السجع اللغويّ الذي يمتدّ من آيتين أو ثلاث، وهذا الشكل اللغويّ المتلبّس بالنثر المسجوع يفضي إلى الأسلوب اللغويّ الذي اتّبعه العديد من الكهّان العرب القدامى، ويتجلّى هذا التشابه خاصّة مع أسلوب الكهّان في بعض المواطن التي يذكر فيها القرآن القسم بالليل أو بالأوقات والظواهر الفلكيّة الأخرى، ما يفضي إلى القول بأن القرآن قد راهن على استعمال وسائل تعبيرية كانت متداولة منذ أمد بعيد.

وفيما يتّصل باتهام بارت لمحمد بتمثله للتصوّر الكهنّيّ حول الرسالة المحمّدية، فقد ذهب إلى القول بأن محمداً قد اتّبع أسلوب الكهنة في تبليغ رسالته، «بل ربّما فكّر أن يكون كاهناً من

نوع ما»^١، وذلك لأنّ الكاهن بمستطاعه أن يعرض جملة من المعارف المتعالية عن الواقع اليوميّ المعيش، والمتجاوزة حتّى لإدراكات الحواس المحدودة، هذا فضلاً عن تنصيب الكاهن لنفسه على أنّه أداة لذات أعلى منه، أي الذات الإلهيّة، التي يتحدّث باسمها لا بدوافع شخصيّة، وهذا ما تبيّنه من خلال مساءلته للعديد من الآيات القرآنيّة وبعض الروايات العربيّة الأخرى شأن الرواية الموقوفة عند ابن سعد عن عروة ابن الزبير، والتي مفادها أنّ النبيّ محمد ﷺ كان يقول لزوجه أنّه يرى نوراً ويسمع صوتاً ويخشى أن يكون كاهناً. وهو تصوّر كرهه بالنسبة للرّسول محمد؛ لأنّ رغبته الجارحة في إعلان دعوته كانت ترنو إلى ما هو أعلى وأسمى من خلال دعوته المستمرة لمعرفة الله الواحد الأحد والإيمان به على أن لا يكون مجرّد كاهن أو راءٍ أو ساحر. لقد نظر بارت إلى السيرة المطهّرة والسنة المشرفة بعين الارتياح والشكّ، وهو ما يتجلّى من خلال شكّه المستمرّ في صحّة نبوّته والوحي الذي أنزل عليه.

اعتبر بارت أنّ محمّداً لم يصل إلى أفق الوحدانيّة وحده، أي إنّّه لم يكن حنيفاً من الحنفاء، الذين توصّلوا إلى أعلى مراتب الإيمان بالوجود الإلهيّ دون أن يعتنقوا اليهوديّة أو المسيحيّة على أنّ الأعجب من ذلك، وهذه واقعة تاريخيّة أيضاً، أنّ محمّداً ما اكتفى بأن يصل بنفسه إلى أفق الوحدانيّة. وبالتعبير العربيّ، فإنّ محمّداً لم يصبح حنيفاً، أي إنّّه لم ينضم إلى تلك الزمرة من العرب (الحنفاء) الذين توصّلوا إلى إيمان أعلى بالوجود الإلهيّ دون أن يعتنقوا اليهوديّة أو المسيحيّة، كما يذكر عنهم المؤرّخون العرب^٢.

يبدو أنّ تعاطفه الكبير مع الإسلام هو ما جعله ينتهج نهج الموضوعيّة العلميّة في ترجمته لمعاني القرآن ومحاولة تفسيره لها، وهذا ما بدا جليّاً في بحثه عن ظهور الإسلام والرسالة المحمّديّة، وكيف نزل الوحي على محمّد؛ لذلك أطنب في تفسير الوحي بأساليب علميّة قريبة من الواقع المعيش لا الواقع الغيبيّ.

ففي تناوله لمسألة الوحي القرآنيّ، اعتبر بارت أنّ الوحي الذي خاطب به محمّد الوثنيتين

١. م. ن، ٨٧.

٢. م. ن، ٧٤.

المكّيّين كان مجرد خدعة؛ لأنهم يعتبرون أنّ الوحي الإلهي الذي كان يتلوه عليهم كان يستمدّه من مصادر ورواة غير إلهيّة « كانت تسويغات النبيّ، كما تبدو على لسانه في الآيات القرآنيّة التي أثبتناها، غير مقنعة لخصومه ومجادليه »^١. أمّا فيما يتّصل بمحاجة محمّد للقريشيين تقرّباً بدعوى النقل غير صحيحة؛ لأنّ الرجل الذي يزعمون أنّه يعلم النبيّ ليس عربيّاً، واللغة العربيّة ليست لغته الأمّ، والحال أنّ القرآن ورد بلسان عربيّ مبين.

لقد أرجع بارت نزول القرآن على النبيّ محمّد عليه أفضل الصلاة والسلام إلى تأثره بالديانات الكبرى، أي اليهوديّة والمسيحيّة، أي إنّ نحت منها الكثير، ويتجلّى ذلك خاصّة من خلال ما أورده من قصص الأنبياء في العهد القديم، مثل قصص نوح ولوط وإبراهيم وموسى، وضمّها إلى مخزونه الدينيّ، ونسي أنّ النبيّ محمّد لم ينحت من أيّ ديانة كانت، وإنّما ذلك كان وحياً من الله الخالق، فمحمّد هو خاتم الأنبياء والرسل.

وفي إرجاعه مفهوم الوحي لمبحث الإلهام، ينزل بارت قيمة النبيّ الكريم محمّد ليجعل منها تتساوى وقيمة الفنّانين؛ لأنّه يرى بأنّ الوحي هو إلهام لكلّ فنّان مبدع يؤمن بأنّه يتلقّى إلهاماً حينما يستطيع التعبير عن الإحساس الذي يخالجه، كذا هو الحال مع العالم الذي يستطيع إنجاز بعض العمليّات الفكرية المعقّدة التي فكّر في شأنها طويلاً. وهنا ينزل بارت من شأن النبيّ محمّد ليجعل منه يتساوى والناس الذين أتاهم برسالة من الخالق، وبناءً على ذلك يكون محمّد قد خرج من وضع الإلهام والوحي ليتساوى مع البشر، والحال أنّه منزّه عن هذه المساواة.

وعلى الرغم من الأهميّة التي أولاها بارت في كتاباته للقرآن وللنبيّ محمّد ﷺ، وكيف ساهم في التعريف بها لدى الغرب من خلال ترجمته لمعاني القرآن، والتي تعدّ الأفضل من بين العديد من الترجمات، إلّا أنّه أعلن عدّة مرّات برفضه القول بأنّ الرسالة المحمّديّة ليست بالرسالة السماويّة، وإنّما هي من تأليف الرسول محمّد عليه الصلاة والسلام، ما يعني بحسب قوله أنّ محمّداً هو من ألّف القرآن، ولم يكن قد نزل عليه من الله على شاكلة وحي، وهذا يعدّ ضرباً من المغالطة والتضليل عن الحقّ.

وفيما يتّصل بمسألة الوحدانية، أي القول بالإله الواحد الأحد، فقد شكّك بارت في هذه الوحدانية مستنداً في ذلك إلى العديد من الأدلة الواردة في النصّ القرآنيّ كشأن مفردة ربّ الناس أو الربّ أو ربّ البيت، ما يعني أنّ فكرة وحدانية الله قائمة بذاتها، إلّا أنّها تخصّ محمّداً وأتباعه، ولا تخصّ خصومه وأعداءه الذين يسمّيهنّ محمّد بالكافرين.

ما نخلص إليه بالقول هو أنّ بارت اعتبر أنّ البحث في مسألة الوحي يتطلّب ضرورة العودة إلى البحث في البيئة والمحيط الذي نشأ فيه الرسول الكريم، والبحث في أهمّ الدوافع الكامنة خلف ظهور القرآن الكريم؛ لأنّ مسألة الوحي لا يمكن الاستدلال عليها علمياً، وإنّما يجب البحث في بعض الدوافع الخفية الكامنة خلفها. فقيم تمثّلت إذاً أهمّ المؤثرات الكامنة خلف ظهور القرآن بنظر بارت؟

٤. القصص القرآنيّ وعلاقته بالنبيّ محمّد ﷺ

يعني مفهوم القصّ في اللغة العربيّة الخبر وتتبع الأثر مادّياً ومعنوياً، القصّ: تتبع الأثر، يقال: قصصت أثره، والقصّ، الأثر^١، وقد ذكر هذا المفهوم أيضاً في القرآن الكريم عدّة مرّات، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ (يوسف: ٣)، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ (الكهف: ١٣).

وثمة فرق جليّ في اللغة العربيّة بين مفهومي القصص بالفتحة والقصص بالكسرة، حيث يعني الأوّل الإخبار عن الحادثة أو القصة التي يرويها القاصّ، وتعني الثانية كتابة القصص وروايتها. كما أنّ مفهوم القصص الذي ورد في القرآن الكريم ينقسم إلى ثلاثة أقسام، حيث يتعلّق الأوّل بقصص الأنبياء السابقين للنبيّ محمّد ﷺ كقصة سيّدنا آدم ونوح ﷺ وغيرهما من الأنبياء الآخرين الذين وقع ذكرهم في القرآن الكريم. وأمّا النوع الثاني من القصص القرآنيّ فيتّصل ببعض الحوادث الغابرة لغير الأنبياء كقصة هاروت وماروت وأصحاب السبت. ويتعلّق النوع الثالث من القصص القرآنيّ بالوقائع والأحداث التي وقعت في عهد الرسول الكريم محمّد ﷺ كغزوة بدر وأحد وقصة زواجه من زينب بنت جحش.

١. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب، ٦٧١.

وبالعودة إلى أنواع القصص القرآني، نجد أن معظم كتّاب السيرة اعتمدوا على النوع الثالث من القصص القرآني، أي تلك التي وقعت في حياة الرسول محمد بالاعتماد على الوقائع التي ذكرت في القرآن الكريم، شأن قصة معركة بدر التي كتب عنها العديد من كتّاب السيرة قديماً وحديثاً دون أن يتخلّوا عن المصدر الأصلي المتمثل في كتاب الله، ومن أهمّ الكتّاب القدماء نذكر ابن هشام في كتابه السيرة النبوية^١، والبيهقي في كتابه دلائل النبوة^٢. وأمّا الكتّاب المعاصرون فنذكر مصطفى السباعي في كتابه السيرة النبوية دروس وعبر^٣، وأيضاً الغزالي في كتابه فقه السيرة^٤، وما ميّز كتابات هؤلاء جميعاً هو أنّهم كانوا دائماً يستشهدون ببعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (آل عمران: ١٢٣). لقد مثلت القصص التي وقعت في عهد الرسول محمد ﷺ محلّ اهتمام كبير، خاصّة لدى كتّاب السيرة، ولعلّ كلّ ذلك الاهتمام كان لأجل تفسير وتقديم أفضل الخدمات للسيرة النبوية من خلال تلك القصص والوقائع التي لم يستغنوا في إيصالها عن القرآن الكريم دون غيره من الكتب والأحداث الأخرى، وذلك لأنّه بعدّ المرجع الأصلي للقصص الذي دونه كتّاب السيرة على وجه الخصوص. ولا ريب من القول بأنّ القرآن الكريم يظلّ أفضل وأصدق الكتب التي احتوت على حياة الرسول محمد عليه أفضل الصلاة والسلام.

وعلى خلاف ما ذهب إليه كتّاب السيرة، فقد ذهب رودي مذهباً آخر موازياً لهؤلاء، حيث عاد هو الآخر إلى قصص القرآن لأجل كتابة السيرة النبوية، ولكن بأسلوب مغاير للمنهج الذي دأب عليه كتّاب السيرة النبوية. فمثلاً في تناوله لتجربة الرسول الكريم محمد ﷺ فقد اعتبرها مجرد امتداد لحياة الرسل السابقين له، وحتىّ قومه مع أقوامهم وأنصاره مع أنصارهم من خلال قوله: «فإنّ تلك الشخصيات في تاريخ النبوة والخلاص اتخذت معالم شخصية النبي نفسه. كما

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ١٠٦.

٢. البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ١٢٧.

٣. السباعي، السيرة النبوية دروس وعبر، ٨٢.

٤. الغزالي، فقه السيرة، ٢٣٧.

أنّ خصوم تلك الشخصيات صاروا مثل الشخصيات المكيّة الوثنيّة المعادية له ولدعوته. وقد سرت هذه العمليّة حتّى على تصوّرات أولئك الاعتقاديّة^١.

وقد كان بارت وثوقيّ التوجّه، حيث أنّه متمسّك بما يقوله حول النبيّ محمّد، وكيف ربط قصص بعض الأنبياء السابقين له بقصّة حياة النبيّ محمّد ﷺ، واعتبر أنّ قصص الأنبياء مشابهة لقصّة محمّد، حتّى إنّ عمداً في بعض المواقف إلى استبدال اسم نبيّ سابق باسم النبيّ محمّد «يطلب هؤلاء من نوح (محمّد) أن يطردهم من صحبته»^٢.

تفيد القصص التي وردت حول منزلة النبيّ محمّد في نظر مشركي مكّة في كتب السيرة بأنّ هذه النظرة اختلفت من مرحلة لأخرى، حيث حظي بالاحترام والتقدير ولقّب بالصادق الأمين في المرحلة السابقة للبعثة، لكنّ الأمر تغيّر فيما بعد البعثة، وعارضه كبار المشركين وقاموا بمعاداته ومعارضته «يا معشر قريش، إنّ الله قد نزل بكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمّد فيكم غلاماً حدثاً، أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثاً، وأعظمكم أمانة، حتّى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به، قلتم ساحر، لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم كاهن، لا والله ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم، وسمعنا سجعهم، وقلتم شاعر، لا والله ما هو بشاعر، قد رأينا الشعراء، وسمعنا أصنافه كلّها: هزجه ورجزه، وقلتم مجنون، لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه، يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنّه والله لقد نزل بكم أمر عظيم»^٣.

ورغم أنّ القصص التي أوردتها كتب السيرة تكلمت على النبيّ محمّد، إلّا أنّ بارت أصرّ على مماثلة حياة النبيّ محمّد بحياة الرسل السابقين له؛ إذ نجده دائماً العودة إلى قصص السابقين في القرآن الكريم؛ وذلك لأجل المقارنة والمقاربة بين النبيّ محمّد وسابقيه من الرسل، حيث ذهب في حديثه عن نظرة التبجيل التي نظر بها أهل مكّة إلى النبيّ الكريم محمّد قبل البعثة، وكيف

١. بارت، محمّد والقرآن، دعوة النبيّ العربيّ ورسالته، ١٦٠.

٢. م. ن، ١٧٢.

٣. ابن اسحاق، السير والمغازي، ٢٠٠.

تعجبوا من أمره حينما دعاهم إلى عبادة الله الواحد ونبد الأصنام، مستشهداً في ذلك بقصة سيدنا صالح وقومه في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (هود: ٦٢)^١.

يبدو أن بارت قد اتخذ من القصص القرآني الذي هو مصدر للسيرة النبوية مرجعه لأجل البرهنة في إثبات ادّعائه بأن ما وقع للرسول الكريم من وقائع وأحداث مع أهل قريش قد وقع لغيره من الأنبياء، ما يعني أن حياته كانت مماثلة لحياتهم حسب تصوّره، والحال أنه كان مختلفاً عنهم في العديد من المرات «لقد عصم الله النبي (صلى الله عليه وسلم)، ونصره، وفتح عليه الجزيرة العربية، ولا سيّما مكة عاصمة قريش الد أعدائه، وبهذا أظهر الله دينه على الدين كله»^٢.

٥. التشكيك في صحة القرآن الكريم

القرآن الكريم هو كلام الله الواحد الأحد الذي يختلف عن كلام البشر، أنزله الله على النبي محمد ﷺ، وهو المكتوب في المصاحف والمتضمن لجميع معاني الكلام الدالة على ما في النفس من مدلولات متعددة «القرآن هو الكتاب المنزل على رسوله محمد ﷺ، والمدوّن بين دفتي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة، والمختوم بسورة الناس»^٣.

ومن أهم خصائصه إخبارنا بالغيب وبعض الأمور المستقبلية التي ما نزال نجهل حدوثها، هذا فضلاً عن إخبارنا بحدوث بعض العلوم والمعارف التي بلغت الإنسانية إلى الآن، والأخرى التي ما زالت طيّ الكتمان. ومن أهم خصائص كلام الله أنه نزل على طورين، الأول في المدينة، والثاني بمكة، ويمتاز قرآن كل مرحلة بجملة من الخصائص الفنية واللفظية والعلمية.

وأول من تناول علوم القرآن بالدراسة والكتابة، فلم يتمّ تحديده بالتدقيق، ولكن يُشاع أن من بين الكتاب القدماء من تناول هذه المسألة، شأن علي بن المديني في كتابه عنوان القول في أسباب النزول، والقاسم بن سلام وجاء كتابه تحت عنوان: النسخ والمنسوخ.

١. بارت، محمد والقرآن، دعوة النبي العربي ورسائله، ١٦١.

٢. زين العابدين، دراسات في السيرة النبوية، ١٦٣.

٣. شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ٣٩٩.

إنّه لمن نافل القول الإشارة إلى أنّ النصّ القرآنيّ يمثّل الخطاب الذي توجّه به الله الواحد الأحد إلى الناس أجمعين، لكي يقرأوه ويتدبّروا شؤونهم وفقاً لتعليماته، خاصّة وأنّه نزل بلسان عربيّ مبين ﴿كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣). لكنّ المتأمل لقراءات بعض المستشرقين حوله يجد العديد من التجاوزات التي تحطّ من قيمته وتجعله يتساوى مع باقي الكتابات البشريّة من حيث القيمة والمعنى، وهذا ما نلاحظ صداه في كتابات بارت.

اهتمّ بارت كباقي المستشرقين الغربيّين بترجمة القرآن الكريم من اللغة العربيّة إلى اللغة الألمانيّة، كما هو معلوم، ضمن مجلّد خاصّ، وقد حظيت هذه الترجمة بإعجاب وإقبال كبيرين من قبل علماء الغرب والمسلمين، الذين انتقدوا هذه الترجمة في عدّة محطّات لاحتوائها على جملة من الأخطاء والأفكار المجانبة للصواب.

حيث إنّ بارت يرى أنّ النصّ القرآنيّ هو نصّ قابل للدراسة والتحليل على ضوء المناهج النقديّة، شأنه شأن باقي الوثائق التاريخيّة القابلة للقراءات المتعدّدة والمختلفة، وذلك من خلال مراهنته على اتّباع منهجيّة النقد الداخليّ له، وذلك من أجل الوصول إلى نقد تاريخيّ للآيات والتطوّر الفكريّ للرسول محمّد الذي اعتبر أنّ تطوّره الفكريّ يظلّ رهين نزول الآيات.

تعدّ ترجمة بارت للقرآن من أهمّ الترجمات الحديثة التي نقلت النصّ القرآنيّ إلى اللغة الألمانيّة، والتي جاءت على إثر اطلاعه العميق والواسع على تفاسير كلّ من الزخشيّ والطبريّ والبيضاويّ، والتي حاول ضمنها، كما ذهب إلى ذلك أغلب المترجمين، إضافة بعض التعبيرات والمعاني لربط سياق الكلام بما يلزم من إضافات.

ولا يسعنا في هذا السياق إلّا القول بأنّه رغم المساعي التي قدّمها المستشرقون من شتّى أصقاع العالم للقرآن الكريم، إلّا أنّ هذه الترجمات لن تكون وافية وجامعة للقرآن الكريم؛ لأنّ الإحاطة الكاملة بشتّى معاني القرآن تتطلّب الإلمام الكامل بمعانيه الأولى والثانويّة، خاصّة وأنّ العديد من مترجمي القرآن لا يتقنون اللغة العربيّة إتقاناً جيّداً، وهذا ما نجد صداه في ترجمة بارت «لو اطلّعنا على منهجه في هذه الترجمة لرأيناه يسلك هو الآخر سبيل زملائه في إضافة تعبيرات ومعان معيّنة لربط سياق الكلام كما قال. وهو منهج سلكه أغلب المترجمين، وقد بيّنا

لك عيوبه... ويحاول بارت تبرير هذه الترجمة المحرفة في قوله إنَّ طريقة تعبير القرآن كثيرًا ما تكون مقتضبة، وأحيانًا ترد في سياق الحديث فكرة في تلميح خاطف أو تبقى بدون تلميح، وعلى القارئ أن يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من إضافات... وقد أدخلت في ترجمتي إضافات معيّنة من هنا وهناك لربط سياق الكلام»^١.

لقد نظر بارت إلى الآيات والسور القرآنية نظرة تاريخية، وأنزلها منزلة الوثائق البشرية الخاضعة للترتيب التاريخي والتطور الفكري للبشر، والحال أنها صادرة عن الله الخالق للكون وما عليه، والحال أنه لا يجب أن نقارنها بما دونه البشر من وثائق محدودة الأفكار بحكم صدورها عن بشر محدودي الفكر والإرادة بقدره الخالق الجبار للبشر والكون معًا.

كما اعتبر أن للبيئة التي وجد بها محمد ﷺ دورًا مهمًا في التأثير على السور القرآنية، وذلك من خلال مقارنته بين القرآن الذي نزل على النبي في مكة ونظيره في المدينة، والذي أرجعه إلى الوضع النفسي والاجتماعي للنبي، ومن ذلك سعى إلى تقديم تفسير علمي للقرآن لا غيبي.

ضمن طرحه لبعض القضايا المتصلة بالنص القرآني، فقد شكك بارت في بعض الحقائق التي جاء بها منذ نزل على النبي محمد ﷺ، ففي حديثه عن الحساب ويوم القيامة، فقد اعتبر بارت أن الحديث عن هذا اليوم يعدّ ضربًا من التخويف والترهيب لجمع أنصار حول الرسول، ولأجل الإيمان بالدعوة المحمدية دون محض إرادة، أي إرغامًا وعنوة.

فما تجدر الإشارة إليه أيضًا أن بارت لم يقف عند حدود الافتراءات التي وجهها للنبي محمد، وإنما تعدّاها لاعتبار أن القرآن ليس منزلًا من السماء، وإنما هو نسخة من التوراة والإنجيل، وذلك يعود لما استخلصه من القصص غير المجزأة التي وجدت في التوراة والإنجيل، وهو اتّهام باطل وغير موضوعي.

ثالثًا: قراءة في أهمّ المزالق العقديّة لبارت

أصدر بارت المجلد الأول الذي ضمّنه ترجمته لمعاني القرآن إلى اللغة الألمانية سنة ١٩٦٢م،

١. الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ٣١٢.

ثم أرفقه بمجلد ثان سنة ١٩٧١ م، والذي اعتبره بمثابة الملحق للترجمة الأولى، حاول ضمنه وضع تدارك بعض الصعوبات العصبية عن الفهم من خلال إضافته لبعض التعليقات التي تتصل بعدم فهم بعض الآيات القرآنية، وفي المجلد الثاني وضع تعليقات على المواضيع المشكلة في فهم بعض الآيات في كل سورة. وذكر خلاصة الأبحاث التي جرت حول المشكلة، خصوصاً أبحاث المستشرقين، وبذلك زوّدنا بإشارات إلى الدراسات العديدة التي تناولت هذه المشكلة أو تلك مما يثيره نص القرآن، (...) وبهذا صار هذا المجلد الثاني أداة بيبليوغرافية نافعة جداً للباحثين»^١.

إنّ المتأمل لترجمة بارت للقرآن الكريم ومجموع الكتابات التي دوّنها حوله وحول شخص النبي الكريم محمد ﷺ يجد العديد من المزالق التي أبعدته عن النهج السليم للتعريف بهذا المبحث الإسلامي المهم الذي من شأنه أن يساعد من لا يتقن اللغة العربية على فهم وتمعن معاني القرآن الكريم ورسالة النبي محمد في الحياة، وهي مزالق لا يمكن الجزم بشأنها على أنها تحريف، وخاصة إذا ما اتّصلت المسألة بتفسير القرآن وتأويله.

ومن الطبيعي أن نجد بعض الأخطاء، سواء أكان في الترجمة أو في التفسير والتأويل، خاصة لدى المترجمين المستشرقين، ويبدو أنّ بارت غير منزّه عن مثل هذه المزالق، وهذا ما نلاحظ صداه خاصة في بعض ترجماته لبعض الآيات القرآنية من حيث ترجمتها والمنهج والأسلوب اللغوي الذي اتّبعه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ اهتمام بارت الواسع بالدراسات الإسلامية وترجمته للقرآن الكريم على وجه الخصوص هو ما جلب له العديد من القراء والنقاد من العلماء المسلمين على حدّ سواء، حتّى أنّ بعضهم قد أفرد له دراسات خاصة تلمّ بأفكاره وترجماته القرآنية، شأن الباحث الإيراني مسعود منصوري، والباحث الليبي ساسي سالم الحاج.

تبدو ترجمة بارت بحسب رؤية الباحث مسعود منصوري متقاربة التراكيب اللغوية والنحوية من حيث الأمانة للنص الأصلي؛ وذلك لأنّه اتّبع المنهج الذي يتناول الآيات القرآنية

١. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٦٢.

من حيث المضمون بدرجة أولى، ثم يقارن بينها، ثم يقدم صياغة نهائية لها مثلما جاء في ترجمته لسورة التوبة ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا﴾ (التوبة: ٥٥). «فقد وردت في الترجمة الألمانية بنفس الصيغة كلما وقع تكرارها في المواضيع المختلفة: Du brauchst ihr Vermögen und ihre Kinder nicht zu bestaunen. Gott will sie im diesseitigen Leben damit bestrafen¹.

ورغم ما قدمه من إضافة وتجديد على ترجمة النص القرآني، وهو ما جعله يمتاز عن أسلافه ممن ترجموا النص القرآني، خاصة إلى اللغة الألمانية حسب ما ذهب إليه بعض النقاد والدارسين، إلا أنه وقع في العديد من الأخطاء والمزالق اللغوية، وهذا دليل على قصور العقل البشري وعجزه أمام الله الخالق، ما يعني أن النص القرآني قد بلغ أقصى المراحل من حيث المعاني التركيبية والدلالية، وأنه يظل دائماً متعدياً على طاقة البشر المحدودة.

وتصديقاً لهذه القناعة، فإن الحديث عن مواطن الضعف التي تحللت ترجمة بارت الألمانية لمعاني القرآن، والتي تتجلى من خلال إضافته لبعض الجمل التوضيحية للترجمة أو ترجمته لبعض الآيات مرتين، خاصة حينما يعجز عن ترجيح إحدى الترجمات عن الأخرى، فيكتفي بوضع نقاط استفهام، وهذا ما يبرهن على ضعف الإنسان أمام كلام الله. وهذا ما أكدته بارت بنفسه حينما اعترف بأنه «اضطر إلى إضافة جمل توضيحية إلى ترجمته لمعاني القرآن»^٢.

فما يعاب على بارت أيضاً هو أنه أثقل النص القرآني المترجم بجملته من الشروحات والتعليقات التي تسهل على القارئ المتخصص فهمها، في حين يكون العكس تماماً لغير المتخصص، هذا فضلاً عن إخراج النص في بعض الأحيان على شاكلة النص الغريب، خاصة حينما يضع علامات الاستفهام الدالة على صعوبة فهم النص القرآني والأقواس، ومحاولته ترجمة بعض المفردات حرفياً، والحال أن الترجمة أريد بها التفسير والإيضاح لا التعقيد

١. قطاط، ترجمة رودري بارت لمعاني القرآن: دراسة تقويمية، ١٢٧.

Paret, Der Einbruch der Araber in Die Mittelmeerwelt. Rudi. Kevelaer.

2. Paret, Vorwort zu Der Koran, 7.

نقلاً عن مسعود، تأمل في برخي از نقاط قوت وضعف ترجمة رودري بارت، ٦٦.

والغموض، باعتبار أنّ الترجمة الحقّ هي تلك التي تحذو حذو النصّ الأصليّ من حيث النبرة وتسلسل الأفكار، ولنا في ذلك العديد من الأمثلة الدالّة على ذلك مثل ترجمته لكلمة الإخلاص بالإيمان، وهو ما يتجلّى من خلال ترجمته لصورة الإخلاص التي ترجمها كالآتي:

Im Namen des barmherzigen und gnadigen Gotte.

1 Sag: er ist Gott, ein Einziger, Gott, durch und durch (er selbst) (?) (w. der Kompakte) (oder: der Nothelfer (?)) w. der, an den man sich (mit seinen Noten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht (?). 3 Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. 4 Und keiner ist ihm ebenbürtig. (Übersetzung nach Part)¹

وتعني هذه الترجمة «قل هو الله، الواحد، الله، القائم بذاته (من خلال نفسه) (?)» (حرفياً: المتماسك) (أو النصير في الشدائد) (?)، حرفياً: الذي يتّجه إليه المرء (في شدائده وهمومه)، وبمعنى أدقّ الذي يقصده المرء (?). لم يلد ولم يولد، وليس أحد ندّاً له^٢.

ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ بارت ترجم القرآن الكريم ترجمة حرفيّة تخلّي من خلالها عن الجانب الدلاليّ والجماليّ لمعاني العبارات القرآنيّة، وهذا ما جلب إليه العديد من النقاد سواء من الشرق أو من الغرب «إنّ ترجمة بارت، وبالذات في دقّتها المثيرة للنقد، ليست سيّئة فحسب، وإنّما هي خاطئة، إذ إنّها تعطي فكرة خاطئة عن القرآن، إنّها لا تقدّم لقارئها بأيّ حال نفس المضمون، الذي تحتويه الآيات في نصّها الأصليّ...»^٣.

ورغم إقرار الباحث ساسي سالم الحاج بأنّ ترجمة بارت لمعاني القرآن تعدّ أفضل ترجمة مقارنة بسابقتها من الترجمات الألمانيّة خاصّة، إلّا أنّه سرعان ما استدرك واتّجه نحو الكشف عن النوايا الخفيّة الكامنة خلف هذه الترجمة، والمتمثلة أساساً في نيّة الإساءة للقرآن وتحريف معانيه، حيث قال: «ويحاول بارت تبرير هذه الترجمة المحرّفة في قوله إنّ طريقة تعبير القرآن كثيراً ما تكون مقتضبة، وأحياناً ترد في سياق الحديث فكرة في تلميح خاطف أو تبقى بدون تلميح،

1. Paret, Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt.

٢. رشيدى، مناهج المستشرقين الألمان في ترجمات القرآن الكريم في ضوء نظريّات الترجمة الحديثة: دراسة لنماذج مختارة، ١٤.

٣. كرمانى، حول إمكانيّة ترجمة القرآن، ٥.

وعلى القارئ أن يجتهد في ربط سياق الحديث بما يلزم من إضافات^١.

ما تجدر الإشارة إليه أيضاً هو أن بارت لم يسلم هو الآخر في الوقوع في الخلط والخطأ أحياناً حينما تناول العديد من القضايا العقدية شأن مسألة الجبر والاختيار، وهو من أعقد المسائل التي يقع فيها العديد من المفكرين حتى المسلمين منهم، ويتجلى الخلط الذي وقع فيه المترجم من خلال ترجمته للآية القائلة ﴿وَلْيَعْلَمْ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ (الحديد: ٢٥).

Auch Gott wollte (...) feststellen (w., wissen) wer ihm und seinen Gesandten im geheimen hilft.

وتعني هذه الترجمة أن علم الله محدود ولا يعي من ينصره ممن يعاديه.

تبدو إذاً ترجمة بارت لمعاني القرآن كسابقتها، باعتبارها قد وقعت هي الأخرى في التحريف والمغالطة وسوء الفهم أحياناً، خاصة حينما يتعلق الأمر بترجمة الآيات التي تحيل على الزمن شأن ترجمته للآية ١٨٧ من سورة البقرة القائلة: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ والتي هي كناية عن الوقت الذي ينقطع فيه المسلم عن الأكل والشرب، والتي ترجمها بارت حرفياً بقوله كلوا واشربوا إلى أن تتمكنوا من تمييز الخيط الأبيض عن الخيط الأسود بطلوع الفجر.

ومما لاشك فيه، فإن جلّ المزالق التي وقع فيها بارت أثناء ترجمته لمعاني القرآن هي لا محالة دليل على ضعف الكائن البشري أمام الله خالقه، وأنه مهما تاق إلى بلوغ الكمال يظل دائماً كائن النسبية والمحدودية، ومن غير الممكن القول ببلوغ المطلق والإتقان الكامل الذي لا يشوبه النقصان، هذا فضلاً عن التشوهات التي أراد إلحاقها بالدين الإسلامي، فإن كمال هذا الدين الذي أنزله الله للبشرية يظل دائماً صامداً أمام هذه الافتراءات وداحضاً لها في آن كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٢).

لقد سعى بارت من خلال ترجماته وكتاباتة حول الدين الإسلامي إلى الإلمام الكلي بهذا الدين، ولعلّ ترجماته خير شاهد على ذلك، إلا أنه وقع في العديد من المزالق والأخطاء اللغوية

١. الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ٣١٢.

التي جعلت العديد من المفكرين يتهمونه بالتشويه والإساءة للدين الإسلامي، خاصة حينما تتعلق المسألة بالإساءة إلى كلام الله أو الرسول محمد ﷺ، وخاصة فيما يتصل ببعض التفسيرات العلمية التي انتهجها، وتجاوز بذلك القول بالإرادة والفعل الإلهي لأجل إنصاف الفعل البشري المتمثل في القول بالعلم.

رابعاً: في التفكير مع بارت ضد بارت

لا شك أن المتأمل لأفكار بارت يجد العديد من الفوائد التي أشادت بالثقافة العربية الإسلامية وساهمت في نشرها والتعريف بها لدى الغرب، خاصة الترجمات، وهو ما من شأنه أن يحدد مكانة الفكر الإسلامي وقيمته العظيمة في إطار الفكر العالمي، هذا فضلاً عن التعريف بأهمية القرآن الكريم باعتباره يمثل أهم كتاب لدى المسلمين، أي كتاب العربية الأكبر، والذي بناء على التعاليم والنصوص التي أتى بها تم بناء الحضارة الإسلامية، وهو ما ساهم في نشر قيم وتعاليم الدين الإسلامي العظيمة في إطار الفكر العالمي.

لا شك أن اهتمام بارت بالحضارة العربية الإسلامية وبدينها الإسلامي لم يتأت من فراغ قيمى وأخلاقى، وإنما مردّه إلى أهمية وسعة ثقافة هذه الحضارة التي جلبت إليها الأنظار، وذلك لما تزخر به من ينابيع معرفية وفكرية جعلت الاهتمام بها يخدم البشرية جمعاء؛ لذلك راهن بارت كغيره من المستشرقين إلى الإلمام بها والتعريف بأهم الكتب التي تميّزت بها، شأن القرآن الكريم وكتب السيرة، إلا أنه وقع في بعض المزالق والأخطاء التي جلبت إليه العديد من النقّاد الذين اتهموه في بعض الأحيان بتشويه الدين الإسلامي والقصد في الإساءة إليه رغم أن بعضهم أنصفه.

ومن أبرز الأخطاء التي وقع فيها المستشرق بارت هو الأسلوب الذي تناول به مسألة تعدّد زوجات النبي الكريم محمد، والصورة التي أخرج عليها هذه المسألة، حيث أرجع ذلك إلى المكانة التي عليها الرسول الكريم ومدى استغلاله لها، والحال أن النبي الكريم قد عاش في مجتمع كان تعدّد الزوجات فيه أمراً عادياً جداً «دأب الغربيون ومنذ القديم وعبر مئات السنين

وإلى الزمن الحاضر، على النعي على النبي محمد أنه في حين اكتفى في مكة بزوجة واحدة، قبل الهجرة، أقبل بعد الهجرة على تعدد الزوجات، حتى بلغ مجموعهن ثلاث عشر امرأة. وعلى الخصوص فإن المآخذ عليه تتركز في اثنتين؛ الأولى أنه عمد للزواج من زينب، زوجة متبنيّه زيد بن حارثة، والتي يبدو أنه طلقها عندما علم أن النبي يريدّها. والثانية أنه تجاوز في عدد زوجاته ما يحق للمسلم أن يتزوج به من النساء، معطياً بذلك نفسه امتيازات خاصة، سوّغها له أيضاً القرآن^١.

ففي قوله أن القرآن الكريم سوّغ للنبي الكريم محمد امتيازات خاصة للزواج من نساء المسلمين، فيه افتراء على النصّ القرآني من جهة، وعلى النبي الأكرم من جهة ثانية؛ وذلك لأنّ الحكمة الكامنة خلف تعدد الزوجات لم تكن استغلال المكانة والجاه أو النصّ القرآني كما ادّعى بارت، وإنّما جاءت من أجل رعاية أولئك النسوة اللواتي فقدن أزواجهنّ في الحروب، هذا فضلاً عن أنّه ثمة من تزوّجهنّ لأسباب سياسيّة.

وأما فيما يتّصل بزواجه من زينب زوجة ابن حارثة الذي تبناه قبل النبوة، فقد جاء قرار الطلاق بينهما بناء على رغبة زوجها في ذلك، الذي كان يشتهي للنبي محمد شدة لسانها عليه، ورغم أن النبي أمره أن لا يطلقها، إلّا أنّه طلقها وتزوّجها النبي الكريم؛ لأنّه كان يعلم عن طريق الوحي من أنّه سيتزوّجها، ولعلّ الحكمة الإلهية الكامنة خلف هذا الزواج هي إباحة أزواج المتبنّين بعد إبطال التبنّي، لا توظيف القرآن لأجل تحقيق أهداف ومآرب خاصة، كما ذهب إلى ذلك بارت باستشهاده بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ (الأحزاب: ٣٧).

لا شكّ أنّ هذه الاتهامات والادّعاءات الباطلة التي وجهها بارت لشخص النبي الكريم محمد قد تحيلنا إلى التفكير في مثل هذه الأباطيل مراراً وتكراراً، خاصّة حينما تأتينا من عالم ومترجم وازن مثله ليكون التساؤل هنا مشروعاً: لماذا زيّف بارت حقيقة النبي الكريم محمد وظنّ فيه ظنّ السوء، والحال أنّه منزّه عن ذلك؟ أليس القرآن كتاب الله؟! لماذا أنزله منزلة

١. بارت، محمد والقرآن، دعوة النبي العربيّ ورسالته، ٢٥٤.

الكتب البشرية وهو كتاب الله الأعظم؟

ما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ ما دفع هذا المستشرق المجتهد في العلم إلى تدوين مثل هذه الكتابات والأفكار المتهاففة هو خلل في تصوّر الغربيّين بصفة عامّة في فهمهم وتصورهم للدين الإسلاميّ ولشخص النبيّ محمّد والقرآن الكريم على وجه الخصوص؛ لذلك نجد أنّ هذه الافتراءات تتكرّر لدى العديد من العلماء الغربيّين.

يبدو أنّ تأثر الغربيّين وإيمانهم المطلق بالعلم هو ما جعل بارت كسابقه يساير الحقائق العلميّة ويقرّ بمشروعيتها المطلقة، وهو ما جعله ينفي فكرة الوحي الذي نزل على النبيّ محمّد وأقرّها القرآن الكريم، ورغم حقيقة الوحي وأحقّيته إلّا أنّه رفضه في العديد من المواقف، وفي المقابل أقرّ بصحّة الوقائع التاريخيّة البشريّة ورفض القول بأحقّية الوحي الإلهيّ على النبيّ الكريم محمّد.

ما نخلص إليه بالقول هو أنّ المستشرق بارت قد جعل من أبحاثه تنأى عن القول بالتفسير الغيبي حفاظاً على القول بالمنهجية العلميّة ليعوّل في ذلك على بعض النصوص النقدية التاريخيّة ومناهج علم الاجتماع الديني ومناهج النقد الأدبي التي تستخدم في تفسيرها للنصوص المقاربة البيئة أوّلاً.

ما هو جدير بالذكر أيضًا أنّ بارت لا يؤمن بصحّة المرويّات المذكورة في السّنة النبويّة والقرآن الكريم، ولا يعترف بها على الإطلاق؛ لذلك كانت معظم كتاباته مليئة بالفجوات ونقاط الاستفهام التي تدفع قارئ كتاباته إلى البحث عن المعنى المقصود بمفرده أو إلى التخيل بناء على بعض المعارف الحاصلة لنا حول الثقافة والفكر الإسلاميّ ككلّ الذي تناوله بارت بالدرس، ولكي يبرهن على منهجه فقد كتب ما يلي: «وعليّنا أن نقنع بأنّ القرآن لم يقدم لنا شيئاً ذا بال عن الأربعين سنة الأولى من حياة النبيّ، وفيما عدا ذلك ليس أماناً إلّا التخيل لقراءة ما بين السطور»^١. وهذا يعدّ تحجّياً وافتراءً صريحاً على القرآن الكريم وما ورد فيه من حقائق.

لا يختلف اثنان في القول بأنّ الاختلافات البيئية والحضاريّة بين بارت والمادّة التي تناولها

بالدراسة والتحليل لهما أثر بليغ على أفكاره وتصوّراته؛ لأنّه رغم محاولته اتباع الموضوعيّة العلميّة في أبحاثه، فإنّه لا يستطيع التخلّي التامّ عمّا تعلّمه وتربّى عليه من قيم وأفكار داخل المجتمع الحضاريّ الذي نشأ فيه، مضافاً إلى أنّه بحث ضمن لغة تعدّد من أصعب اللغات في العالم رغم إتقانه لها، وهي اللغة العربيّة التي لا تعدّ لغته الأمّ.

يبدو أنّ للبيئة التي ينتمي إليها بارت تأثيراً كبيراً على أفكاره التي دوّنها بشأن القرآن والنبيّ محمّد خاصّة، باعتباره سليل أسرة اشتغلت بالكتابات اللاهوتيّة من قبل، هذا فضلاً عن وجود قساوسة في عائلته كانوا وراء أفكاره التشكيكيّة حول صحّة القرآن ونبوّة ووحى الرسول الكريم محمّد، ما يعني أنّ أفكاره التعسّفيّة التي دوّنها ضدّ الدين الإسلاميّ كانت كامنة فيه بالقوّة؛ لأنّه تربى عليها منذ الصغر.

إنّ المتفحّص لأسلوب بارت في الكتابة يجد العديد من الأخطاء والمغالطات الخادعة خاصّة لغير المتقنين للغة العربيّة، وخاصّة حينما يشكّك في بعض المسائل العقديّة، ويقدم صورة مجانية للحقّ ولا تمتّ للمسألة المتناولة بشيء، شأن ما ذكره مثلاً في قصص زواج النبيّ الكريم محمّد وغيرها من القصص الأخرى التي عمد إلى تفسيرها بشكل مغالط للواقع ولا يستقيم معه.

يبدو أنّ بارت قد استعمل في معظم كتاباته أسلوباً في الكتابة يتّسم في ظاهره بالمدح، ولكنّه يخفي في ثناياه ضرباً من القدح الذميم، وهو ما يجعل من القارئ سيّء الفهم والتقدير للمسألة المدروسة إلى درجة أنّ بعض من يدركون تفاصيل القصّة أو الواقعة يتتابهم شكّ رهيب جرّاء الأفكار التي قروها عنه، ولعلّ من بين القضايا التي طرحها هذا المستشرق قضية صدق الرسول محمّد ﷺ.

يبدو أنّ بارت في دراسته للقرآن الكريم قد اتّبع هو الآخر منهج الإسقاط، كما فعل غيره من المستشرقين الألمان، والمتمثّل في إسقاط نظريّات مخالفة لما هو موجود في القرآن الكريم واعتبارها موجودة فيه، شأن إسقاط العديد من القصص على حياة النبيّ محمّد، وكذلك إسقاط العديد من المفاهيم الدينيّة النصرانيّة اليهوديّة على النبيّ الكريم محمّد، شأن ترجمته لكلمة الأميّ، والتي تعني الشخص الذي لا يتقن القراءة والكتابة التي وصف بها الله النبيّ محمّد، والتي ترجمها

بارت بنبي الوثنية ونبي الكفرة، ورغم أن المعنى القرآني واضح وصريح ولم يكن خفياً على أحد، قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (البقرة: ٧٨). ومعلوم أن مبدأ التشكيك في بعض المعلومات الصحيحة حول القرآن والنبي محمد شأن مسألة الوحي قد جعلت من أفكار بارت ورغم اتسامها بالموضوعية العلمية تنحرف عن الحق وتنساق وراء المغالطة والشك في حقائق تاريخية ثابتة مرتبطة بالقرآن الكريم وعلومه.

ما تجدر الإشارة إليه أيضاً وهو على غاية من الأهمية والدقة هو اعتباره أن القرآن الكريم مقتبس من التوراة والإنجيل، أي إن القرآن الكريم بحسب بارت راجع في أسسه ومضامينه إلى اليهودية والنصرانية، وهذا ما يجعل من الدين الإسلامي عارياً عن الأصالة، وينفي ربانية المصدر عنه، وهو قول منافٍ للحق والحقيقة الربانية التي لا تقبل الجدل الزائف والمنافي للحق. ما يُعاب على بارت أيضاً هو نفيه لسمة الوحي عن النبي الكريم محمد واعتباره مجرد تخمينات وتلفيقاً عارياً عن الصحة، وأن الله لم يكلمه عن طريق الوحي، وإنما محمد كان يغالط قومه في حديثه عن الوحي.

فضلاً عن إنكاره لنبوة محمد ﷺ واعتباره مجرد قائد للقوم الذي ينتمي إليه، لذلك اعتبر أن القرآن الكريم مجرد كتاب تاريخي غير معجز؛ لأنه في نظره من تأليف محمد، وليس من مصدر إلهي رباني. وهذا طبعاً يعكس كيفية نظر الغرب إلى الدين الإسلامي في عموميته، والإسلام على وجه الخصوص.

فما من شك أن بارت قد بالغ في تشويه الدين الإسلامي، خاصة حينما زعم أن القرآن الكريم كتاب الله العظيم قد أملاه النبي محمد ﷺ على أصحابه، وقد اقتبس معانيه من التوراة والإنجيل، وهو ادعاء باطل يُراد به التضييل على الحق وتشويه صورة الإسلام والمسلمين في نظر غير المسلمين وحتى المسلمين أنفسهم ممن ثقافته الدينية محدودة قد يتناهم الشك والحيرة في شأن دينهم.

فهذا التحريف والتزييف الذي ألحقه بارت بالدين الإسلامي وبرسوله وكتابه الأعظم القرآن الكريم، من شأنه أن يشكّل صورة مشوهة عن الرسول الكريم الذي هو قدوة المسلمين

في الحياة، لذلك توجب على المفكرين المسلمين الغيورين على الدين الإسلامي وتعاليمه الصحيحة الرد على مثل هذه الشبهات الزائفة والافتراءات الواهية وتصويبها لكي لا يتم تحريف الدين الإسلامي، ونحن نعلم الحق من الصواب لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

خاتمة

يبدو أن الدراسات الألمانية المهتمة بدراسة الاستشراق بصفة عامة قد بدأت تتحول إلى دراسات أنثروبولوجية، وذلك من خلال توجيهها نحو تصنيف الحضارة الإسلامية ضمن مفهوم الثقافة الخاص بالمجتمعات غير الغربية، وهو ما يُعاب به على هذه الدراسات التي تلتزم بالروح العلمية الموضوعية في تناولها لهذا المبحث.

رغم بعض الموضوعية والحياد البارز في كتابات وترجمات المستشرق رودي بارت والتي جعلته يمتاز عن أسلافه في الفكر الاستشراقي، إلا أنه لم يلتزم بهذه الموضوعية بصفة مطلقة، لذلك لم تختلف كتاباته وترجماته للقرآن الكريم عنهم، والتي رغم اعتبارها الأفضل من كتابات أمثاله المستشرقين، فقد انزلق هو الآخر في متاهات الظن والافتراء والشك المريب في صحة المعلومات الدينية المتعلقة بالدين الإسلامي، وما اتصل به من قرآن ونبوة محمد.

ما نخلص إليه بالقول هو أن بارت قد تعامل مع النص القرآني كنص أدبي قابل للتأويلات المختلفة، وليس نصاً دينياً ذا قداسة تجعله ينأى عن التأويلات الواهية، والتي لا تمت للحقيقة بصله، هذا فضلاً عن تعصبه الواضح والصريح للمسيحية واليهودية، لذلك نجده في أكثر من موضع يقر بأن القرآن مشتق من كلا الديانتين، وهذا ليس بغريب عنه، وهو من ترعرع في عائلة القساوسة.

فما هو جدير بالذكر أيضاً، أنه ثمة العديد من الدوافع الكامنة خلف هذا الطرح البارقي للنص القرآني الإسلامي ككل، لعل من أبرزها محاولته المماهة بين الدين الإسلامي والدين اليهودي والمسيحي؛ لذلك كان تصوّره دائماً على أنه مقتبس منهما، ولا يجوز له أن يكون متفرداً ومتميزاً عنهما.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن اسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي المدني، السير والمغازي، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨ م.
٣. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق، مصطفى السقا وآخرين، السعودية، دار المغني، ١٩٥٥ م.
٤. بارت، رودى، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيوبودور نولدكه، ترجمة: مصطفى ماهر، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠.
٥. _____، محمد والقرآن: دعوة النبي العربي ورسالته، ترجمة: رضوان السيد، دبي، مؤسسة شرق غرب للنشر، ٢٠٠٩ م.
٦. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٩٣ م.
٧. بكر، قحطان عدنان، «القرآن الكريم في الفكر الاستشراقي»، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤٧، عدد ٢، ملحق ٢، ٢٠٢٠ م.
٨. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسن (٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م)، دلائل النبوة، تحقيق وتعليق: عبد المعطي قلعجي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٨ م.
٩. الحاج، ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ج ٢، مالطة، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ط ١، ١٩٩١ م.
١٠. جينكيز، جينيفر، الاستشراق الألماني (المدخل)، ترجمة: غسان أحمد نامق.
١١. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دمشق، دار القلم، ١٤١٢ هـ.
١٢. رشيدى، محمود محمد حجاج، مناهج المستشرقين الألمان في ترجمات القرآن الكريم في ضوء نظريات الترجمة الحديثة: دراسة لنماذج مختارة.
١٣. زين العابدين، محمد سرور بن نايف، دراسات في السيرة النبوية، بيرمنغهام، دار الأرقم، ١٩٨٨ م.
١٤. شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ٢٠١١ م.
١٥. الصغير، محمد حسين، المستشرقون والدراسات القرآنية، بيروت، دار المعارف، ط ١، ٢٠١٥.

١٦. الغزالي، محمد، فقه السيرة، تحقيق: محمد ناصر الدين الالباني، دمشق، سوريا، دار القلم، ط١، ١٤٢٧هـ.

١٧. قطاط، فريد، «ترجمة رودى بارت لمعاني القرآن: دراسة تقويمية»، مجلة التنوير، عدد ١١، ٢٠٠٩م.

١٨. كرماني، نفيد، «حول إمكانية ترجمة القرآن»، مجلة فكر وفن، عدد ٧٩، السنة ٤٣، ٢٠٠٤م، معهد غوته.

١٩. السباعي، مصطفى، السيرة النبوية.. دروس وعبر، المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م.

٢٠. مغلي، محمد البشير، مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، الرياض، مركز الملك فيصل، ١٤٢٢هـ.

٢١. وازن، محمد، الاستشراق والمستشرقون، مكة المكرمة، رابطة العلم الإسلامي، ١٩٨٤م.

22. Paret, Rudi, Der Einbruch der Araber in die Mittelmeerwelt. Kevelaer, Rhld., Butzon & Bercker, 1949.

23. Said, Edward, Orientalisme, vintage books, New York, 1979.

المرجعية القرآنية في سيرة النبي ﷺ من منظور استشراقي

سليمة صالح لوكام^١

المقدمة

إنَّ تقصِّي أنحاء النظر في المدونة الاستشراقية التي انكبت على سيرة النبي محمد ﷺ دراسة وتأريخاً وتخيلاً أدبياً يوقفنا على كم هائل من الأعمال التي ذهبت طرائق قديداً في أشكال التناول، وزوايا الاشتغال، وانتقاء المرجعيات. وقد استأثر الفرنسيون أدباء وكتّاباً ومؤرخين ومتخصصين في الإسلام وحتى صحفيين بالنصيب الأوفر من الكتابات التي انضوت تحت هذه المظلة، وشفّت عن رغبات تباينت غاياتها، ومنظورات تنوّعت في اتكائها على مرجعيات ثرة وثريّة.

ويعود السبب في اختياري هذه السير بعينها إلى سببين: أمّا أولهما فموصول ببقاء هذه السير، على الرغم من قيمتها العلمية ووجاهة طروحاتها، مغمورة لم تحظ بالحفاوة التي حظيت بها سير أخرى كتبها مستشرقون مغرضون، كان لتعصّبهم وبراعتهم في مجانبة الحقيقة أثره البالغ في ذبوع صيتهم ورواج أعمالهم. وأمّا ثانيهما فله بتاريخ صدورها آصرة وثيقة، فقد صدرت هذه الأعمال في فترة متقاربة (محمد للمستشرق «بول أشار» ١٩٤٢، وإنجيل وقرآن ١٩٥٨ للمستشرق «جاك جوميه»، و«محمد» للمستشرق «روجيه أرناالديز» ١٩٧٥)، وذلك إبان الفترة التي كانت فيها فرنسا تمور بالأفكار الفلسفية والمذاهب الفكرية، وصارت أقدام أعلام المستشرقين فيها إلى رسوخ، وهنا ينتصب السؤال الإشكالي: «إن كان ثمة من كتب سيرة النبي محمد من كبار المستشرقين

١. أستاذة قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة سوق أهراس، الجزائر.

الفرنسيين أمثال «مكسيم رودنسون» في «محمد» ١٩٦١، و«ريجيس بلاشير» ١٩٥٢، و«بول كازانوف» في «محمد ونهاية العالم» ١٩٢٤، وغيرهم ممن عُرفت توجّهات مرجعيّاتهم، وتوضّحت محاضن أفكارهم، فعلام راهن هؤلاء في تمخّصهم لكتابة سيرة النبيّ؟ لم يقصروا مرجعيّتهم على القرآن الكريم؟ إلى أيّ مدى أسعفتهم قراءتهم للقرآن الكريم وطريقة فهمهم له في الوقوف على العديد من الإشكاليّات المرتبطة بالسيرة النبويّة منظوراً إليها من زاوية استشراقية؟! ولعلّ أهمّ ما سنعكف عليه تحليلاً وتفحصاً، ونراه خليقاً بأن نقف عنده في هذه الأعمال هو: محمد والنبوة والرّسالة، محمد والقرآن الكريم، الوحي والكتابة، ملامح شخصيّة النبيّ محمد، وغاية ما نشد الانتهاء عليه: هل أنصف هؤلاء النبيّ المصطفى في غمرة بحثهم عن الحقيقة؟ تلكم هي الأسئلة التي نعتزم تطارحها، ولا نزعج الإجابة عنها بقدر ما نتغيّا إثارة النقاش العلميّ حولها.

أولاً: اهتمام المستشرقين بشخصيّة النبيّ محمد ﷺ

يكون من نافل القول أن نذكر بأن شخصيّة النبيّ محمد ﷺ قد حازت قديماً وحديثاً على اهتمام بالغ من الباحثين والمؤرّخين والمستشرقين، ذلك أنّ الكتابة عن الإسلام، ديناً وفكراً وتاريخاً وتعاليم، يستدعي ضرورة واقتضاء التعرّض لحياة الرجل الذي جاء بهذا الدين ونشر تعاليمه وأنشأ دولته، وترك أتباعاً أوصلوا دعوته إلى كلّ أصقاع العالم. والمثال الذي نسوقه في هذا المقام هو ما استقرّ في المحصّلة الأوروبيّة التي عكفت على كتابة حياة النبيّ محمد ﷺ، ما أحاط وما حفّ بها، وما شفّ عنها، منذ زمن الحروب الصليبيّة إلى يومنا هذا، وقد أوجز المؤرّخ الباحث في الإسلام «جون طولان» (John Tolan) هذا التوجّه في كتابه «محمد الأوروبي» (Mahomet l'Européen) بقوله: «ظلّ محمد دائماً، وعلى مرّ العصور، في صميم الخطابات التي أنشأها الأوروبيون عن الإسلام»^١.

ولعلّ هذا الواقع هو الذي حدا بالكثير من الغربيّين المحدثين الذين آثروا الكتابة عن

1. Tolan, Mahomet L'Européen, Histoire des Représentations du Prophète en Occident, 1.

النبيّ محمد أن يبدوا بعض الاحتراز والتحرج فيما يمكن أن يصطنعوه من مناهج، وما يتكثرون عليه من مرجعيّات، بالنظر إلى ما يرومون بلوغه من غايات بحثية، وما يتعيّن تحقيقه على صعيد تشكيل رؤية خاصّة عن الإسلام ونبيّه وأهله من زاوية، والسعي إلى إرساء دعائم حوار الحضارات والأديان من زاوية أخرى.

وليس بخافٍ على من يتقحّم مغاور هذا التوجّه أنّه سيركب مركباً صعباً؛ لأنّه سيواجه كمّاً هائلاً من المرجعيّات العربيّة الإسلاميّة والمؤلّفات الغربيّة المسيحيّة ليس في وسعه الاستغناء عنها، فقد يجد بعضها مغرقاً في التفاصيل، وبعضها الآخر ممعناً في التحيز، وهي في عمومها، والغربيّة منها على وجه التحديد، تنوس بين الإنصاف والإجحاف، بين الموضوعيّة والأحكام المسبقة، وقد كان «غوستاف لوبون» (Gustave Lebon)، وهو أحد كبار مؤرّخي القرن العشرين، قد أكّد موقفاً سابقاً للغربيين تجاه النبيّ محمد بقوله: «يمكننا أن نقول إنّ محمّداً من أعظم الرّجال الذين عرفهم التاريخ، وقد منعت الكثير من الأحكام المسبقة المؤرّخين من الاعتراف بأهميّة أعماله، ولكنّ المؤرّخين المسيحيين هم الذين شرعوا اليوم في إعطائه حقّه»^١. وأيّاً كان شأن هذه المرجعيّات التي تندّد عن الإمام بها جميعاً لكثرتها وتنوّع مصادرها، فإنّ ما شاع توظيفه في أعمال المستشرقين من السّير العربيّة الإسلاميّة هي: «سيرة ابن إسحاق»، و«سيرة ابن هشام»، و«الطبقات الكبرى» لابن سعد، و«تاريخ الطبري»، و«مغازي الواقدي»، و«تاريخ أبي الفدا» وغيرها، وفي هذا السياق يقول المستشرق والباحث في الإسلاميّات مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson): «إنّني أعود بصفة دائمة إلى المصادر الأساسيّة، وكنت كلّما شرعت في التحرير أضع على طاولتي كتب ابن إسحاق والطبري والواقدي وابن سعد، وغالباً كنت أغوص في محيط السنّة النبويّة»^٢.

وأما السّير الغربيّة، فعلى الرّغم من تباين مشاربها، فإنّ أكثر ما استندت إليه الدراسات الاستشراقيّة الحديثة نسبياً هي كتابات ما قبل القرن العشرين من مثل عمل كلّ من «بريدو»

1. Lebon, *Civilisation des Arabes*, 94.

2. Rodinson, *Mahomet*, 12.

(Prideaux) و«دو بولانفيليه» (De Boulainvilliers) و«دو برسفال» (De Perceval) و«إرفينغ» (Irwing) و«برتون» (Burton) فضلاً عن بعض ترجمات القرآن الكريم، مثل الترجمة الفرنسية لـ«كازمرسكي» (Kasimirski) والترجمة الإنجليزى لـ«سايل» (Sale).

ثانياً: طريقة تعاظم كتاب سيرة النبي ﷺ من المستشرقين مع القرآن الكريم

يحسن بنا، ونحن نستجلي هذه المرجعيات، أن نقف عند مسألة تعاظم كتاب سيرة النبي ﷺ من المستشرقين مع القرآن الكريم، وقد ألفينا أن القوم ذهبوا في آرائهم مذهبين: المذهب الأول: يرى أنه كتاب من تأليف النبي محمد، وهو تصوّر مشحون بجرات صليبية حاقدة ومتحاملة تنفي أن يكون القرآن كلاماً إلهياً منزلاً، مثلما تنكر عن النبي صفة النبوة والرسالة والوحي، بل إنها تمضي بعيداً في تشويه صورة النبي؛ ولذلك نجدها تتخذ مراجع بعينها تسعفها في تكريس عداً غير مبرر للإسلام ولنبيه، وفي هذا الموضع بالذات ينبغي أن نشير إلى أن كثيراً من الغربيين أنفسهم أقاموا الدليل على بطلان هذا الزعم منذ زمن بعيد، وعلى رأس هؤلاء الكونت «دو بولانفيليه» في كتابه «العرب وتاريخ محمد» الذي صرح بأن القرآن هو «الكتاب الذي لا يمكن أن يضاهي؛ لأنه يضمّ كلام الله الصافي أو التعبير الخالص عن إرادته، كما أوحى به عن طريق الملاك إلى الرسول المصطفى، الذي ينبغي عليه تبليغه إلى الناس جميعاً دون أيّ تدخل لأيّ أثر بشري، ولا أيّ تعبير آخر دخيل يمكن أن يضعف من سلطته»^١. المذهب الثاني: يتخذ موقفاً محايداً يرى في القرآن الكريم مرجعاً أساسياً وضرورياً في كتابة سيرة النبي، وما صرح به «رودنسون» يترجم حقيقة ما يعتقده هذا الصنف من الباحثين: «أن نتخلّى عن كتابة هذه السيرة أو نذهب بعيداً في التفكير، كما فعل أحد المؤلّفين السوفيات، فتحدث عن أسطورة محمد، أنا لا أصدق ذلك. ما بقي لنا هو نصّ القرآن، وهو من الصعوبة بمكان عند توظيفه، كما أنه ملغز في الغالب يتطلّب طول اشتغال مع عدم يقين في الوصول إلى ترتيبه زمنياً، ولكنه يظلّ دعامة قطعياً وأصيلة بكل تأكيد»^٢.

١. بولانفيليه، تاريخ العرب وحياة محمد، ٢١٩.

2. Rodinson, Mahomet, 13.

ونحن إذ نعرض الرأيين كليهما، فإننا لا ننكر وجود طائفة أخرى لا ترى غضاضة في أن تعود إلى القرآن الكريم تستضيء به في بحثها عن ملامح سيرة النبي محمد، ولكنها لا ترى ضرورة لذلك؛ لأن «القرآن ليس في حاجة لسرد حياة النبي، فقد ورد اسمه في أربعة مواضع في هذا النص، أعلن فيها أن محمدًا رسول الله ﷺ ودُكرت دعوته في مكة، والعداء الذي لقيته تعاليمه من قبل الكثير من الوثنيين، وكذا هجرته إلى المدينة المنورة وزيجاته، فضلًا عن معاركة السياسية والعسكرية على رأس الجماعة المسلمة»^١.

وهكذا، فإن ما نحن إليه بسبيل يتنظم ضمن هذه الزاوية، فقد انتقينا أعمالًا تضمّنت سيرة حياة النبي محمد، ليست لها شهرة أعمال كل من «ريجيس بلاشير» (Régis Blachère) أو «لامارتين» (Lamartine)، و«غوته» (Goethe)، و«مونتغمري وات» (Montgomery Watt)، ولكنها تميّزت بملمحين بارزين: أولهما موصول بهوية مؤلفيها وبزمن صدورهما، فثلاثتهم من فرنسا، وقد نشروا أعمالهم في فترة متقاربة نسبيًا «محمد» (Mahomet) بول أشار^٢ (١٩٤٢) (Paul Achard)، و«إنجيل وقرآن» (Bible et coran) «جاك جوميه»^٣ (Jacques Jomier) (١٩٥٨)، ومحمد «روجه أرنالديز»^٤ (Roger Arnaldez).

وثانيهما له بأمر المرجعية القرآنية صلة مستحكمة، ولعل ما أبداه هؤلاء الكتاب الثلاثة من رغبة في معرفة الحقيقة والتعريف بها، وإقامة الحجة النقلية والعقلية، والحاجة إلى إقناع الذات قبل الآخرين، ما يدفعنا إلى تبين إمكانات التعاطي مع القرآن الكريم كتابًا إلهيًا منزلاً على النبي محمد ﷺ وعلاقته بما قبله من الكتب السماوية من زاوية، وصيغ مقارنة النص القرآني، أصلًا وترجمة وتفسيرًا ودراسةً، وما يرشح عن ذلك من زاوية أخرى.

1. Tolan, Mahomet L'Européen, 14.

٢. كاتب وصحفي وأديب فرنسي من مواليد ١٨٨٧ بالجزائر العاصمة، يُرجّح الكثيرون أنه اعتنق الإسلام. توفي بباريس سنة ١٩٦٢ م.

٣. رجل دين فرنسي من مواليد سنة ١٩١٤ بباريس، باحث في الإسلاميات، وأحد مؤسسي المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية بالقاهرة، توفي سنة ٢٠٠٨ م.

٤. من أبرز الباحثين الفرنسيين في الإسلاميات، من مواليد ١٩١١ م بباريس، أهم كتبه «الإنسان في القرآن»، توفي سنة ٢٠٠٦ م.

١. «أشارد Achard» شغف المعرفة ويقين القرآن

قبل أن نعطف إلى تقليب أنحاء النّظر في الكتاب ينبغي أن نشير إلى أن أقوى ما شدّدنا إليه في أوّل الأمر هو الغلاف الخارجيّ الذي وشّاه باسم النّبّيّ (Mahomet) مؤطّراً ضمن شريطين مشكّلين من هلال ونجمة، ومن الأسفل بشهادة «لا إله إلّا الله محمّد رسول الله» بخطّ عربيّ واضح داخل دائرة، وكناّ نعتقد أن يكون ذلك من قبيل اختيار صورة غلاف مناسبة، ولكنّ إطلالة على الصفحة الداخليّة للغلاف أوقفتنا على العنوان نفسه، وتحتّه مباشرة لفظ الشهادة باللغة الفرنسيّة (Il n'y a de Dieu que Dieu Mohammed est son Envoyé).

تجلو هذه الكتابة الفرنسيّة للشّهادة أن ثمة ما يتوارى خلفها، فبيّن العنوان: (Mahomet)، وبين الاسم الوارد في الشهادة (Mohammed) إقرار من المؤلّف بوجود صورتين للنّبّيّ محمّد، وقد جهر بذلك دون مواربة حين قال في مفتتح كتابه: «إنّ حياة محمّد معروفة قليلاً في عمومها، وبدرجة أقلّ في تفاصيلها. وقد بدا لي أنّ لا شيء قد تبدّد من تلك العتمة الكثيفة التي أحاطت حتّى القرن ١٦ بـ«محمّد» (Maphomet Baphomet, Bafum, Mahom) أيّ محمّد بن عبد الله (Mohammed ben abdallah) ذاك الذي جعلناه نحن (Mahomet)»^١.

إنّ مثل هذا الطرح يرتّب بلا شكّ تبعات علينا وعلى المؤلّف على حدّ سواء، ذلك أنّ ما يذكر لاحقاً قد يُرجع إلى ميل واضح منذ البدء إلى إنصاف النّبّيّ، وعلى الرّغم من أنّ الردّ على مثل هذا الزعم ليس ممّا ننشغل به الآن تحديداً، فإنّنا نحرص على تأمين مسلكنا البحثيّ بما أورده المؤلّف نفسه عن غايته من تأليف الكتاب بقوله: «ليس للمؤلّف من نيّة أخرى إلّا تجميع توثيق كامل عن محمّد والدين الإسلاميّ، محمّد الرّجل والنّبّيّ منذ الأزمنة التي سبقت مولده حتّى وفاته»^٢.

إذاً، آلى «أشار» على نفسه أن يعرّف بالنّبّيّ بالمتاح من مصادر عديدة، أهمّها القرآن الكريم، وهو يقف منه موقفاً فيه بعض اللبس، فهو يؤمن به كتاباً مقدّساً منزّلاً، ويتّخذة دليلاً «سنأخذ

1. Achard, Mahomet, II.

2. Ibid, III.

القرآن مرشداً لنا، ولكنه، تماماً كما قال أحد المستشرقين، ليس كتاباً لأن الكتاب يُعرّف على أنّه تركيب»^١.

غير أنّه يساويه في أكثر من موضع ببعض المصادر الأخرى، خاصّة الغربيّة منها، والملاحظ أنّ هذه الكتب قد صدرت في أغلبها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أمّا مصادر القرن العشرين، فلم يستدع منها إلاّ النزر القليل جدّاً، وليست هذه الإشارة منّا إلاّ للتذكير بالمفارقة، فأغلب ما أورده من عناوين سير حياة النبيّ، أصحابها متحاملون مغرضون يعمدون إلى ما من شأنه أن ينشر الرّيبة.

وأما ترجمات القرآن الكريم، فلم تردّ إلاّ إشارة عابرة إلى ترجمة «كازيمير سكي»، وهي قليلة حضور في متن الكتاب، وحين يكون في موضع اقتباس من القرآن الكريم، فإنّه لم يكن يفصح عن الترجمة المعتمدة، ويكتفي بالإحالة على ترتيب السورة والآية. وهذا يرجّح أمرين:

الأوّل: إمّا أن يكون متقناً للغة العربيّة إلى الدّرجة التي يكون فيها قد عاد بنفسه إلى القرآن الكريم، ويعضد هذا الرأي حضور كمّ هائل من الألفاظ والمصطلحات الفقهيّة والدينيّة العربيّة. وههنا ينطرح السؤال الصّارم: إن كان عاد للقرآن، فما الذي منعه من الاطّلاع على السّير المعروفة في التراث الإسلاميّ؟ (لم يورد من السّير العربيّة إلاّ سيرة «أبي الفدا»).

الثاني: وإمّا أن يكون قد استعان ببعض العارفين أو المطّلعين على الثقافة العربيّة الإسلاميّة، خاصّة أنّه وُلد في الجزائر، وأدرك عن كثب أنّ ثمة بوناً بين «محمّد» النبيّ الذي قرأ عنه وتعرّف عليه في رحلة بحث مضنية، وبين «محمّد النبيّ» الذي سمع عنه أو ذكّر له بشكل شعبيّ فجّ، وقد أشار في مقدّمة الكتاب إلى أنّه يودّ أن يتجاوز صورة كانت سائدة عن النبيّ نُقلت إليه من مستعمرات شمال أفريقيا فقال: «لم يعدّ محمّد ذلك الكيان العابر المحاط بالخور في فردوس الله، ولا تلك الصّورة الهزليّة التي وصلتنا من شمال أفريقيا عن طريق زواويو «بيجو» (Bugeaud) و«لامورسيير» (Lamorcière)»^٢.

1. Ibid, 94.

2. Ibid, V.

تتبع «بول أشار» حياة النبي محمد، فعمد إلى تقسيم كتابه إلى أربعة فصول كبرى: الطفل، الرجل، النبي، الوفاة، ثم ضمن كل فصل عناوين فرعية، وكان الفصل الثاني هو أطول الفصول وأهمها وأكثرها ارتباطاً بالنبوة وحقيقة الرسالة، وأكثرها تواشجاً بما عكف عليه المستشرقون بحثاً وتقصياً، وكان أول العناوين على النحو الآتي: (BIS'M'ALLAH! AUNOMD'ALLAH) روى فيه قصة حياة النبي والدعوة منذ أول يوم نزل فيها الوحي إلى زمن الهجرة.

وحرى بنا في هذا المقام أن ننوه لا بمقدار المعرفة التي يحتكم عليها فحسب، ولا بالبراعة في السرد التي أقام الدليل عليها في الإحاطة بتفاصيل حياة المصطفى وكفى، بل بانبرائه للدفاع عن النبي وعن الإسلام ضد كل أولئك الذين شككوا وأوغروا صدر الغرب ومن سار في ركابه على الإسلام ونبيه. ففي معرض حديثه عن الحالة التي تنتاب المصطفى عند تلقيه الوحي، يمضي إلى استعراض آراء مؤرخين ومستشرقين وحتى أطباء لم يدركوا كنه الرسالة، ولا تحسّسوا حقيقة النبوة إلماسين (Elmacin) وهوتنجر (Hottinger) وبايل (Bayle) وسبرنجر (Sprenger)... وكان رده أن كل «هذه التأكيدات التي كانت تهدف إلى تقديم محمد بوصفه دجالاً، والإسلام بوصفه احتيلاً مدبراً، قد أُسْتُقِيَتْ من أعمال لم تتخذ ضمن مصادر كتاباً واحداً في التاريخ الإسلامي أو في السيرة النبوية، خاصة ما كان منها معاصراً لزمان النبي»^١.

لم يقنع «أشار» بما أورده، إذ نلفيه يقود قارئه إلى مصير من ناصب النبي العداء (أبو لهب وزوجته)، وكيف كان رد النبي ﷺ عليه بسورة من القرآن الكريم، وهي السورة ١١١ (المسد)، وقد أوردها كاملة ولم يعلق بعدها بشيء.

ومثل هذه الإشارات التي يُستدعى فيها النصّ القرآني للبت وبشكل فاصل وحاسم كثيرة في هذه السيرة، والمثال الذي نسوقه يؤيد ما نذهب إليه.

فمما لا شك فيه أن الأعم الأغلب من المستشرقين قد تحدّث عن مصادر الوحي، وكاد

* يبيجو ولامورسيير شخصيتان عسكريتان فرنسيّتان، كان لهما دور أساسي في احتلال الجزائر، وفي تكوين فرق جنود مشاة من الفرنسيين ومن بعض الجزائريين أطلق عليهم وصف (zouaves).

1. Ibid, 56.

الإجماع أن ينعقد بينهم أنّ النبيّ قد أخذ المعرفة عن أهل الكتاب من اليهود والنصارى، واطّلع على الفلسفات القديمة وغيرها من الأقوال المزعومة والافتراءات الواهية، وفي هذا وقف «أشار» عند الرأي القائل إنّ النبيّ قد أخذ التعاليم والمفاهيم والأحكام عن الراهب «بحيرا»، فوضع القارئ أمام الافتراضات الممكنة ثم ردّ عليها عقلياً ومنطقياً (إذا كان بحيرا يمتلك كلّ هذه المعرفة فلم لم يجعل نفسه بها نبياً، بالإضافة إلى المسافة الكبيرة التي كانت تفصل بين مكان إقامته «بصرى الشام» ومكة...)، ثم لم يلبث أن استشهد بالآيتين ٥ و ٦ من السورة الواحدة والعشرين (الأنبياء)¹. ومعها الآية ١٠٥ «تكون بمضمونها هي الآية ١٠٣ في الأصل» من السورة ١٦ (النحل)².

وبإمعان النظر في معاني هذه الآيات يتبدّى أمامنا إقرارٌ واضح من المؤلف بصحّة ما ورد في التنزيل من افتراءات المكذّبين الذين وسّموا النبيّ بكلّ النعوت التي تصيّره مبتدعاً للقرآن لا متلقياً له عن طريق الوحي، بل إنّنا لا نغالي إذا قلنا إنّ «أشار» أراد أن يسرّب خطاباً يتوعّد فيه من يكذب بحقيقة الوحي والتنزيل «ما آمنت قبلهم من قرية أهلكناها أفهم يؤمنون».

وعلى امتداد الصفحات التي دُبجت فيها سيرة النبيّ ﷺ أدرج المؤلف العديد من أرقام الآيات والسور مشيراً إليها تارة بترتيبها، وتارة أخرى باسمها، ومرة يذكرها بالحروف ومرة بالأرقام، وقد يسأل سائل عن العلة في ذلك، أيمن أن يكون في هذا نيّة وقصد؟ أم أنّ ذلك قد جاء عفواً الخاطراً؟

ينبغي في البدء أن نسلم بأنّ انتحاء هذا الضرب من الكتابة عن سيرة النبيّ ﷺ الذي يكون فيه القرآن مرجعية أساسية مغامرة غير مأمونة العواقب، وأنّه فعل رياديّ اشتدّ عوده فيما بعد على يد «ريجيس بلاشير» في كتابه الشّهير «مشكلة محمّد» الصادر سنة ١٩٥٢م، وقد عبّر «رودنسون» عن ذلك بقوله: «لقد كان له الفضل في أنّه لم يشأ الاتّكاء إلّا على القاعدة الأكيدة

١. «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاءُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ * مَا آمَنَتْ قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَفَهُمْ يُؤْمِنُونَ»، الأنبياء: ٥-٦.

٢. «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»، النحل: ١٠٣.

للنصّ القرآني»^١.

فإذا ما وضعنا في حسابنا هذا المعطى يمكن أن نعدّ هذا من ارتباكات البدايات، وأنّ نغضّ الطرف عن غياب منهجية بعينها في التعاطي مع النصّ القرآني وصيغ إirاده ودواعيه، فعلى سبيل المثال نجده في بعض المواضع يذكر اسم السورة (آل عمران، محمّد، الرحمان، النور، التوبة...) بينما يكتفي في مواضع أخرى بالإحالة على أرقام السور، بل إنّنا نجد أحياناً بعض الآيات القرآنيّة مندسة في أطواء السيرة دون أدنى إشارة إلّا ما كان من المزدوجتين.

بقي أن نشير إلى أنّ ما ترسّب من السير القروسطيّة وما بعدها المتحاملة على النبيّ، وبعض الكتابات الاستشرافية المغرضة التي استأنس بها في عمله قد تسرّبت منها بعض تصوّرات والمفاهيم التي لم يستطع منها فكاً، على الأقلّ، على مستوى الخطاب، وما نذكره في هذا الموضوع مثال من كثير.

فعلى الرغم من إقراره بصحّة القرآن الكريم، وقدسيّة التعاليم التي وردت فيه وصرامة الأوامر والنواهي الصادرة منه للنبيّ محمّد خاصّة في العبادات (الصلاة، الصوم، تغيير القبلة، التعامل مع الزوجات...)، ومع إشارته المتعدّدة إلى أنّ النبيّ اتّخذ القرآن في العديد من المرات ردّاً للإجابة على أعدائه فيقول: «أجابهم بواسطة القرآن...» فإنّ «أشار» قد استعمل في غير قليل من حديثه عن النبيّ عبارة: «حرّم محمّد على المسلمين شرب الخمر»^٢، «منع محمّد أكل لحم الخنزير»^٣ «وضع محمّد حدّاً لعادة غير إنسانيّة كان قد درج العرب الوثنيّون على ممارستها، وهي وأد بناتهنّ وهنّ على قيد الحياة»^٤. ليردّ كلّ حُكم بالآية التي ورد فيها التحريم دون إحالة على السورة التي أخذت منها الآية، فيورد مثلاً نصّ آية تحريم شرب الخمر، ويضع إلى جانبها رقم الآية (٩٢)، وهكذا فعل مع بقيّة الأحكام، في حين أنّه لمّا كان بصدد الحديث عن مسألة العقيدة والأديان والرّسالة، كان يمضي مباشرة إلى النصّ القرآني الدالّ مباشرة على ذلك.

1. Rodinson, Mahomet, 376.

2. Achard, Mahomet, 130.

3. Ibid, 131.

4. Ibid, 133.

وخلاصة الأمر، إنَّ تقدّم عمل «بول أشار» وحماسته للإسلام ونبوّه بوجه خاصّ، ووقوعه تحت سطوة مرجعيّات مغرضة لم يكن في مقدوره التملّص منها، جعلته يجانب الحقيقة أحياناً، أو يوردها منقوصة أو مشوّهة أو محرّفة، فإنّه أكّد يقيناً عنده في القرآن الكريم تناول به سيرة النبيّ محمّد، وقد عبّر عن ذلك بعبارة حاسمة دالّة^١: «القرآن تعبير عن إرادة الله الذي يقضي في كلّ الأمور في كلّ آن ومكان»^٢.

٢. سيرة محمّد ﷺ بقرآن مترجم

تقول «جويل ردوان» (Joelle Redouane): «لقد ذهب الشاعر الإنجليزي ياتس (Yates) إلى تسمية القرآن الكريم كتاب الشرق المقدّس»^٣. إنَّ أظهر ما دعانا لاصطناع كتاب «كتاب مقدّس وقرآن» لـ «جاك جوميه» (Jacques Jomier) ضمن مدوّنة اشتغالنا، هو تخصيصه فصلاً في عمله هذا لسيرة النبيّ وسمه بـ «المهمّة الكونيّة لمحمّد وفقاً للقرآن (Lamission universelle de Mahomet selon le coran)». وليس في هذا الكتاب مقدّمة تطلّعنا على الغاية من تأليفه، ولكنّ الفصل الأوّل المعنون بـ: «ما القرآن؟» (Qu'est-ce que le Coran?) يقود إلى الإسلام ونبوّه.

عرّف «جوميه» القرآن بقوله: «القرآن كتاب المسلمين المقدّس»^٤ كما عرّف بمحتوياته وعدد سورته، لينتقل مباشرة إلى الحديث عن الزمن الذي نزل فيه على محمّد وكذا على المكان، وإلى الإجابة عن السؤال: من هو محمّد؟ وكيف وعظ بالقرآن؟ وقد فصلّ في ذلك حتّى إنَّ القارئ قد يخالجه شعور بأنَّ المؤلّف بصدد التعريف بالقرآن خلال التعريف بالنبيّ محمّد، وليس العكس.

وغاية ما انتهى إليه «جوميه» من فصل «ترجمات القرآن» أن «لا ترجمة للقرآن قادرة على

1. Bucaille, La Bible, Le Coran et La Science.

يشارك في هذا التعريف نسبياً مع «موريس بوكاي» في كتابه «الكتاب المقدّس والقرآن والعلم»: «القرآن تعبير عن الوحي الذي أنزله الملاك جبريل على محمّد المدوّن والمحفوظ عن ظهر قلب والمرتل في صلوات المؤمنين...»

2. Achard, Mahomet, 66.

3. Redouane, L'orient Arabe vu par les Voyageurs Anglais, 216.

4. Jomier, Bible et Coran, 7.

إعطاء فكرة تفي بالغرض كما هو الحال بالنسبة إلى النص العربي. الأسلوب غير قابل للترجمة، إيجاز اللغة العربية، وإثارة الجمال المنحوتة بالإزميل، والتي نذوقها في ذاتها بمعزل عن سياقها، بقيمتها العاطفية التي تتصل بالعديد من المصطلحات الحسية، لا يمكن لهذا كله أن يُقدَّر إلا بالعربية... يصف القرآن نفسه كالتالي...^١، ثم أورد الآية ٢٣ من سورة الزمر^٢ التي أشار إليها بالرقم ٣٩.

وكأن المؤلف قد مهّد لما سيرويه عن حياة النبيّ بحديث فيه بيان لقيمة القرآن الكريم في حياة النبيّ ومسار الإسلام والدلالة على صحّة دعوته وحقيقة تعاليمه، وقد أكّد ذلك فيما أورده من آيات قرآنية كانت:

إمّا موجهة للنبيّ محمد تضيء له ما قد يستغلق عليه في أمور الدعوة وغيرها، وفي هذا إقرار بأن ما قام به النبيّ في حياته لم يكن إلاّ وحياً يوحى، وأفضل ما نستدلّ به في هذا المقام إدراجه للآية ٤٦ من السورة^٣.

وإمّا موجهة إلى جمهور المتلقّين من المسلمين والمسيحيين واليهود على حدّ سواء «أعطى القرآن أمراً بالإيمان، وهذا يعني الإيمان بمهمّة محمد، ومن ثمّ الإيمان بأصالة القرآن»^٤.

وصفوة القول، لم يُبد «جوميه» عناية كبرى لسيرة النبيّ ﷺ وتفصيلها بالقدر الذي أولاه للصلة التي تقيمها مع النصّ القرآنيّ، كما عاينا دقّة وإيجازاً، والتزام منهجية محدّدة أكثر من سابقه في إيراد الآيات والإحالة على السور، وأهمّ من هذا كلّ اعتماد ترجمة للقرآن الكريم أوضح معنى، وأجلى دلالة، وقد أحال على أشهر الترجمات المنجزة إلى ذلك الوقت، وأثنى بوجه خاصّ على ترجمة بلاشير: «من المؤكّد أنّ ترجمة السيّد بلاشير هي بين الترجمات الفرنسيّة

1. Ibid, 15.

٢. ﴿الله انزل الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله﴾، الزمر: ٢٣.

٣. يقصد الآية الكريمة من سورة القصص: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾، القصص: ٤٦.

4. Jomier, Bible et Coran, 24.

الأكثر جدوى، إذ بحثت في الترتيب الزمني للّسور، وهي تحتوي على ملاحظات نقدية ممعنة في التفصيل. إنّها الأكثر وفاء للمعنى الحرفي^١.

ونحن نتصفّح هذا العمل، لا ننكر أنّنا كنّا من حين لآخر نقرأ بخلفية أنّ المؤلف رجل دين مسيحيّ باحث في الإسلاميات وفي الكتب السماوية، وأنّ هذا الملمح سيؤثّر بلا ريب على فكره ورؤيته، ولكننا أدرّكنا أنّ هذا التوجّس لم يكن له ما يبرّره؛ إذ ألفناه يعرض كلّ الفرضيات، ويقيم عليها البراهين، ويخلص إلى النتائج ويعلمنا دون أن يجد في نفسه حرجاً منها، فعلى سبيل المثال يقول عن الوحي والنبوة والمعجزات: «وبشكل أدقّ، أتهمّ محمّد بأنّ هناك من أعانه على تأليف القرآن (رجل لم يكن يعرف اللغة العربيّة)، فلم يكن أحد يسلم بأنّه كان يأخذ رسالته من وحي كما كان يؤكّد»^٢.

عرض «جوميه» الرّأي وعارضه وأقام الدليل المنطقيّ عليه، بعد أن قدّم الإجابة المقنعة من القرآن الكريم (الآية ١٠٣) من السورة^٣ رقم ١٦، ليصل بعد استفاد كلّ جهد إلى أنّ «القرآن سيقدّم على أنّه هو نفسه المعجزة الكبرى، وهو الذي يثبت أصالة النبوة المحمّدية»^٤.

يعجّ النصّ بالآيات المقتبسة من القرآن الكريم في كلّ مرّة أراد فيها المؤلف طرح مسألة موصولة بحياة النّبيّ أو تعاليم الإسلام، ممّا لا يتسع المقام للإفاضة فيه، خاصّة أنّ السيرة الثالثة في مدوّنة اشتغالنا أكثر تفصيلاً وأوسع إحاطة.

1. Ibid, 16- 17.

2. Ibid, 90.

٣. «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَزِيَّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»، النحل: ١٠٣.

4. Jomier, Bible et Coran, 91- 32; Arnaldez, Mahomet, 5.

ثالثاً: الإسلام في شخصية محمد ﷺ

يستهل «روحيه أرناالديز» كتابه «محمد أو الدعوة النبوية» بجملة من الأسئلة الوجيهة المنهجية الصارمة بدأها بما يلي: «كيف السبيل للحديث عن النبي الذي قدم للعالم شريعة نزلها الله عليه وحياً عن طريق الملاك جبريل؟»^١.

ومن الغريب أن سؤالاً مثل هذا يصدر عن باحث متبحر في الإسلام والقرآن الكريم اقتصرت قائمة مراجعه على أشهر الكتب التي ألفت في سيرة النبي محمد في القرن العشرين، وهي لا تتجاوز العشرة عدداً، وتفوق الألف شراء وإحاطة في مادتها، وعمقاً وشمولية في طرحها، ومن هنا جاءت صعوبة المهمة وإلحاح السؤال.

ولأن الرجل أكاديمي قادم من أحد كبرى قلاع البحث والدراسة (السوربون)، فإنه عني منذ البدء بتصميم عمله بشكل دقيق، فصّرّح بالأدوات المنهجية التي سيجريها، وأبان عن الغايات التي يتشوّف بلوغها.

انطلق «أرناالديز» في الفصل الأول «نبي الإسلام» من المفاهيم الأساسية التي تشيّد عليها هذه السيرة، ففرّق بشكل قاطع بين النبي والرسول، وفصّل في وضع النبي محمد، وعرض موقف الدارسين والمؤرخين من ذلك ليصدّع بقوله: «إذا لم ندرك الإسلام في محمد، لن ندرك فكرة محمد-نبي»^٢. ثمّ انعطف إلى ما دوّن عن النبي محمد منذ القديم من المسلمين والمسيحيين، وأبدى رأيه فيها؛ ليقرّر أنّه من العسير على الباحث إيجاد مكان وسط بين تلك الكتابات بالنظر إلى تشابكها وتشعبها وتناقضها والتباسها، لذلك «فالوصول إلى تحقيق مشروعنا كما حدّدناه، يكون عن طريق اتّخاذ الوسيلة الأكثر أمناً، أن نتوجّه إلى القرآن، ويجب التذكير أن القرآن في الإسلام ليس كتاباً من تأليف محمد، وإذا، ليس بوسعنا الوقوف على انعكاس مباشر لشخصيته فيه، ولكنّ الله تحدّث فيه إلى محمد، تكلم عنه فيه لأنّه يعرفه، ولأنّه يعرفه كما هو في الواقع، بمعنى كما أراد الله له أن يكون. وهكذا ستكون لنا كلّ الفرص لنجد في القرآن ملامح شخصية

1. Arnaldez, Mahomet, 5.

2. Ibid, 7.

محمد الحقّة، لأنّ الله هو الذي صوّر هذه الملامح»^١.

في تضاعيف هذا المقطع تثوي دلالات أعادتنا إلى الفكرة ذاتها التي عبّر عنها الشيخ محمد الغزالي في كتابه «فقه السيرة» بقوله: «قد تظنّ أنّك درست حياة محمد إذا تابعت تاريخه من المولد إلى الوفاة، وهذا خطأ بالغ، لن تفقه السيرة حقاً إلا إذا درست القرآن الكريم والسنة المطهرة، وبقدر ما تنال من ذلك تكون صلتك بنبي الإسلام»^٢.

بعد الفصل الذي رسّخ فيه المؤلّف، في مواطن كثيرة، فكرة اتّكائه بالأساس على القرآن الكريم معللاً ذلك منطقياً ونقلياً، بادر إلى اتّخاذ موقع لنفسه فيما يشتغل عليه من سيرة النبيّ محمد، وقد اختار منها ملمحين اثنين، هما: «اليتيم» و«التاجر»، ومراحل ثلاث: «من أوّل الوحي إلى الهجرة» و«الهجرة وتجربة المدينة المنورة» و«تغيير القبلة ودخول مكّة».

وهو يغدّ المسير للكشف عن زوايا جديدة في طفولة النبيّ ويُتمّمه، شرع «أرنالديز» في توضيح أمرين: أوّلها أنّ القرآن لم يقل شيئاً عن طفولة النبيّ وميلاده، وهو بدوره لن يقول شيئاً عن طفولة النبيّ لوجود محكيّات كثيرة في السيرة النبويّة، ويذكر منها «سيرة ابن هشام»، وإنّما يريد أن ينشر بقعة ضوء على مسألة كون النبيّ يتيمّاً برؤية مختلفة.

وثانيهما أنّه سيعتمد ترجمة «ريجيس بلاشير» للقرآن الكريم فيما سيورده من سور وآيات قرآنيّة لا تخلو صفحة من حضور عدد غير قليل منها.

وقد صدّر هذا الفصل بترجمة لبعض آيات سورة الصّحى بدءاً من «ما ودّعك ربّك وما قلى»، لا ليصوّر معاناة النبيّ وصعوبة عيشه يتيمّاً، ولكن ليقدم قراءة في فكرة اليتيم والفقر والضعف في القرآن الكريم، مفادها أنّ في هذه الأوضاع الاجتماعيّة حكمة وتربية ودعوة إلى التضامن والتّكاتف.

وبالصيغة نفسها مضى المؤلّف في فصل «النبيّ تاجراً» في إعطاء فلسفة لما يمكن أن تكون التّجارة قد أضافته إلى النبيّ محمد، دون أن يغفل عن إسداء المعرفة فيما هو موصول بخروج

1. Ibid, 8.

٢. الغزالي، فقه السيرة، ٥٠٧.

النبويّ للتجارة في مال خديجة، وفرضية احتكاكه بالمسيحيين واليهود، وما الذي أفاده منهم، ثم كيف تكون تجارة الإنسان رابحة في الحياة، وفي كلّ هذا كان «أرنالديز» وفيّاً فعلاً لاختياره القرآن الكريم، مصدرّاً وسنداً، وهو الذي أورد ١٤ مرّة آيات قرآنية تتساق مع روح مبدأ التجارة مع الله في متن سبع صفحات دون أن يحيل على أيّ مرجع آخر.

ولم يشذّ فصل «من الوحي الأوّل إلى الهجرة» عن النّحو الذي نحاه المؤلّف في كتابة سيرة النبيّ، فقد ثبتّ إمعاناً في التوثيق الآيات الأولى من سورة العلق بترجمة «بلاشير» طبعاً، غير أنّ ما يلفت انتباه القارئ هو التعليق الذي ولى الآيات: «يبدو المحتوى الموضوعي لهذا الوحي عادياً، ولكن نحاول أن نتخيّل تعجّب محمّد لما يدرك من الداخل قوّة المعنى في هذه الآيات، أيّ تغيير سيطراً على العالم؟ الكون بأكمله موصول بإله هو الخالق...»^١.

إنّ التدبّر في هذا الكلام يجرّنا إلى استصفاء طائفة من الملاحظات التي رشحت من مقاربتنا رؤية صاحب هذا الكتاب في اضطلاع بهمة الكتابة عن حياة النبيّ محمّد، لقد أقام الدليل على أنّ «القرآن واضح»^٢، وأنّ «من قصّة حياة النبيّ لم يأخذ المؤرّخون إلّا ما أثارهم، وقد تركوا ما تبقى فيما يشبه الظلّ، أو تجاهلوه تماماً، ولكن ما أن يُقرأ القرآن حتّى يرى بريقها في كامل روعته»^٣.

هذا غيض من فيض ما تناولته هذه الدّراسات التي اكتفينا فيها بوقفات بعينها مكنتنا من استكناه رؤية مختلفة عمّا ألفناه من تعاطي مستشرقين آخرين مع السّيرة النبويّة، خاصّة أنّ الاستئناس بالقرآن الكريم، مرجعاً وحجّة، أضفى عليها وضوحاً في المفاهيم، وصواباً في الأحكام، وأفضل من هذا كلّه أن يعي كلّ واحد منّا، مسلمين كنّا أو أهل كتاب، حقيقة الإسلام ونبيّه، وصحّة كتابه، وكونيّة رسالته بعيداً عن الخلفيّات المنمّطة، والذهنيّات المتكلّسة، والاتباعية المذعنة، ولا يمكن أن يتأتّى هذا إلّا بالتصالح مع الذات والإصغاء إلى الآخر، وهو

1. Arnaldez, Mahomet, 46.

2. Ibid, 55.

3. Ibid, 69.

المعنى ذاته الذي توصل إليه أحد المؤرخين العرب المعاصرين حين قال: «لا يوجد اليوم جدال بين أوروبا والإسلام، ولكن هناك نقاشاً بين كلٍّ أوروبيٍّ مع ذاته ومع العالم، وبين كلٍّ مسلم مع ذاته ومع العالم»^١.

ولئن كانت آلة «بول أشار» و«جاك جوميه» و«روجيه أرناالديز» قد قصرت عن فهم منزلة النبيّ أو القرآن الكريم في بعض المواضع، فإنّ ثمة من المفكرين الغربيين اليوم من يؤكد أنّ «القرآن هو نفسه من يمنحنا مفاتيح القراءة الخاصة به، وأسس تأويله التي تتناول، في ذات الوقت، معنى الكلمة وتطبيق مبادئها على المشكلات الجديدة»^٢.

١. جعيط، أوروبا والإسلام، ١٨.

2. Garaudy, L'Islam vivant, Maison des Livres, 46.

خاتمة

إن غاية ما ننتهي إليه من هذه الدراسة هو أن المستشرقين قد انتحوا أنحاء عديدة في تعاطيهم مع السيرة النبوية، بحثاً ودراسةً وتقصيًّا، واصطنعوا لذلك مرجعيّات مختلفة تصل حدّ التباين، مدفوعين في اختياراتهم وزوايا نظرهم بما تحكمهم من إيديولوجيّات، وما يعتقدون من آراء قد تكون في أحيان كثيرة مثقلة بخلفيّات دينيّة أو ترسّبات فكريّة أو مسيّرة من دوائر بعينها لم تستطع التملّص أو التنصّل من حقد قروسطيّ قديم، أو من تعصّب مسيحيّ موحّ. ولم تخلّ المدوّنة الاستشراقية التي عكفنا فيها على استصفاء جملة المرجعيّات التي اتّخذت سنداً في كتابة سيرة النبيّ من تسرّب بعض تلك الرّواسب على الرغم من نشدان الموضوعيّة والطرح العلميّ لدى أصحابها، وتركيزهم على مرجعيّة النصّ القرآنيّ، خاصّة فيما هو موصول بمسألتي الوحي والنبوة.

ففي الآن الذي وقع فيه المستشرق «أشار» في بعض الجوانب من دراسته تحت تأثير آراء مسبقة لم يستطع أن يتجنّبها، فلّت قدمه أحياناً، إذ أورد بعض الأحكام المشوّهة أو المنقوصة فحاد عن الحقيقة، على الرغم من محاولته الحثيثة في التزام الحياد وتحريّ الإنصاف، فهذا المستشرق «جوميه» انصرف إلى إمعان النّظر في الصّلة التي تقيمها السّيرة النبويّة مع النصّ القرآنيّ، يقدّم الأدلّة على كون القرآن كلام الله المنزل على النبيّ محمّد، ويستقي ما يقدّمه من أخبار وتفاصيل عن السّيرة النبويّة من القرآن الكريم، بل إنّنا نجده يشيد بقداسة هذا النصّ وقصور كلّ الترجمات، وهي عديدة وبكّل اللغات، عن بلوغ درجة بلاغة لغته العربيّة، وأساليبه، وصيغته، حتّى إنّ القارئ ليكاد يُخيّل إليه أنّ هذا الدّارس بصدد التعريف بالنبيّ محمّد ضمن بحثه في القرآن الكريم.

أمّا المستشرق الأخير الذي اخترنا كتابه للبحث في كيفيّة تعاطيه مع السّيرة النبويّة، وتحديدًا في جانب اتّخاذه القرآن الكريم مرجعيّة أساسيّة له، فقد انتهج سمتاً علميّاً منهجيّاً صارماً، ولا غرابة وهو السربونيّ المتشبع بتقاليد هذا الحصن العلميّ العتيد الذي يؤثّر العقل على النقل، ولذلك كانت خلاصة ما انتهى إليه من بحثه أنّ النبيّ محمّدًا لم يؤلّف القرآن الكريم؛ ولذلك

لن يقع الباحث فيه عمّا يمكن أن يعكس له بشكل مباشر تفاصيل عن شخصيته عليه الصلاة والسلام، لكن في المقابل يمكن أن نفهم أنّه ما دام الله تعالى قد تكلم فيه عن محمد، فإننا سنقف على شخصيته بشكل صحيح، لأنّ الله يعرفه، وهو الذي أراد له أن يكون كذلك.

وما يلفت الانتباه أيضًا أنّ الإجماع يكاد ينعقد بين هؤلاء الدارسين، لا على تمييز نصّ القرآن الكريم وتميّزه، ولا على خصوصيّة خطابه وتفرد تركيبه فحسب، وإنّما أيضًا على عدم وجود إفادة مهمّة عن طفولة النبيّ فيه، ولا عن سيرته الشخصيّة، باستثناء ما ورد بشأن أحداث بعينها وحقائق عامّة تضمّنتها سور من مثل: «الضحى» و«عبس» و«النور» و«الكوثر» وغيرها من السّور التي لم تُعطِ أخبارًا ومعلومات عن النبيّ محمد بقدر ما أرشدت ووجهت ورغبت أو رهّبت.

وحقيق بنا ونحن نجمل ما توصّلنا إليه من نتائج، أن نوّكد على كمّ الإنصاف الذي خصّ به هؤلاء الدارسون النبيّ محمد عليه الصلاة والسلام، ونبرة الإعجاب التي تردّد صداها في غير قليل من المقاطع، وهو أمر لم نألّفه كثيرًا في كتابات المستشرقين سواء أكانوا مؤرّخين، أو كتّاب سيرة أو مفكّرين أو رجال دين ممّن نضوا عنهم مسوح العلم والموضوعيّة، فجانبوا العقل، واندفعوا بحميّة قروسطيّة يكيلون التّهم، ويغالطون الضمائر.

ولكن تشاء العناية الإلهيّة أن تخرج من أصلاب هؤلاء من يفند زعمهم فيصدع بالحقّ، ويعرض عن الجاحدين.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم برواية ورش.
٢. بولانفيليه، الكونت دو، تاريخ العرب وحياة محمد، تحقيق وترجمة: مصطفى التواقي، تونس، منشورات دار كارم الشريف، ٢٠١٣م.
٣. الغزالي، محمد، فقه السيرة، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٥م.
٤. جعيط، هشام، أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠١م.
5. Achard, Paul, Mahomet, Les Editions de France, Paris, 1942.
6. Bucaille, Maurice, LaBible, Le Coran et La Science, SNED, Alger, Paris, 1976.
7. Jomier, Jacques, Bible et Coran, Foi Vivante, Les éditions du Cerf, Paris, 1959.
8. Kasimirski, Traduction, Le Coran, Garnier Flammarion, Paris, 1970.
9. Lebon, Gustave, Civilisation des Arabes, Casbah Editions, Alger, 2009.
10. Redouane, Joelle, L'orient arabe vu Par les Voyageurs anglais, OPU, Alger, 1988.
11. Rodinson, Maxime, Mahomet, Editions Seuil, Coll Points, Paris, 1961.
12. Garaudy, Roger, L'Islam Vivant, Maison des Livre, Alger, 1986.
13. Roussillon, Alain, La Pensée Islamique Contemporaine, Ceres Editions, Tunis, 2007.
14. Tolan, John, Mahomet L'Européen, Histoire des Représentations du Prophète en Occident, Albin Michel, Paris, 2018.

سنة النبي الأعظم ﷺ من وجهة نظر المستشرقين

د. مجيد حيدري فر^١

عبد الله غلامي^٢

م.م محمد علي حجت^٣

تعريب: رائد علي طالب

المقدمة

تحتل السنة النبوية دائماً باهتمام علماء الغرب ومحققهم. وبأهداف وفرضيات مسبقة خاصة سلّطت أضواء البحث على زوايا من سيرة النبي ﷺ، وطرّحوا في هذا المجال أيضاً شبهات بخصوص السنة القولية والسنة العملية والصفات الفردية للنبي ﷺ؛ لذا فإنّ المستشرقين قد شكّكوا في مجالات مختلفة من حياة النبي ﷺ، مثل الاعتقاد بالله، السيرة العبادية كالصلاة...، والسيرة السياسية والاجتماعية، مثل التعامل مع غير المسلمين، وكذلك بالنسبة لخصائصه الفردية والاجتماعية.

يتعرّض هذا البحث لدراسة ونقد بعض هذه الشبهات آخذاً بنظر الاعتبار سيرة النبي ﷺ. وقد عالج البحث الإشكالية في ثلاثة محاور أساسية جاءت كالآتي:

- أولاً: المفاهيم

- ثانياً: المستشرقون واعتقادات النبي الأكرم ﷺ

- ثالثاً: المستشرقون وصفات النبي ﷺ وأخلاقه

١. عضو الهيئة العلمية لمركز معراج لأبحاث علوم الوحي...

٢. طالب دكتوراه، علوم القرآن والحديث في الجامعة الحرة/ طهران.

٣. ماجستير في التفسير وعلوم القرآن.

أولاً: المفاهيم

١. الاستشراق: (Orientalism)

يراد بكلمة الاستشراق (orient) لغة مشرق الأرض والشرق الأقصى^١ وهذه الكلمة تعادل الكلمة الإنجليزية (east) التي تعني جهة شروق الشمس^٢:

والفرق بين الكلمتين هو أن (east) جهة شرق كل شيء، أو يقال للمكان لكن (orient) تطلق على قسم خاص من الكرة الأرضية، كما ورد ذلك في قاموس أكسفورد^٣:
اصطلاح استشراق في اللغة العربية المأخوذ من كلمة (شرق) بمعنى مكان شروق الشمس، يطلق على دراسات خاصة، ولذا عرفه غير المسلمين بـ (معرفة الإسلام)^٤.

يقول الدكتور علي الصغير: «الاستشراق دراسة يقوم بها الغربيون لتراث الشرق وبخاصة كل ما يتعلق بتاريخه، ولغاته، وآدابه، وفنونه، وعلومه، وتقاليده وعاداته... وعليه فإن المستشرق هو الغربي الذي يدرس تراث الشرق، وكل ما يتعلق بتاريخه»^٥.

ولذا فإن دراسة السيرة النبوية تعدّ إحدى فروع دراسات المستشرقين وتحظى بأهمية كبيرة، لكن يجب القول بأن هذا التعريف تساهي، لأن المعنى الذي يتبادر له في الذهن هو دراسة الإسلام والمسلمين، ولعل سبب ذلك، الاهتمام الواسع من قبل اليهود والمسيحيين بدراسة الإسلام والمسائل التي تتعلق به، والحال أن بعض الغربيين والمحققين المسلمين الذين يقطنون الغرب جغرافياً يعدّون من المستشرقين أيضاً^٦.

١. بور، القاموس الصغير، ٣٥٣.

2. Oxford Advanced Learnings Dictionary, 397.

3. Orient, The Eastern Part of the Worlds Specialty China and Japan (As above p.895).

٤. الصباغي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ١٩.

٥. الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية: ١١، وراجع أيضاً، الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ١٢١ بعبارة أخرى، المستشرقون هم عدّة من علماء الغرب أوقفوا أنفسهم لدراسة تراث الشرق وتحقيقه بشكل عام، ودراسة الثقافة العربية، وتاريخ العرب والإسلام، والمسلمين وعلومهم وآدابهم وأخلاقهم وسننهم بشكل خاص (راجع، مجلة الفقه، ١٦٣ / ٥٤).

٦. راجع مجلّة الفقه، ٥٤ / ١٦٣ - ١٦٤.

الجدير بالذكر أنّ النشاطات العلميّة للمستشرقين لم تكن نابعة عن احترام التراث الإسلاميّ، بل هي من جانب كانت بسبب حاجتهم للمصادر الإسلاميّة، ومن جانب آخر معارضة للإسلام واتّساعه، وبغية لاستعمار البلدان الإسلاميّة في المجالات السياسيّة، والعسكريّة، والاقتصاديّة، والثقافيّة.

٢. السنة

يعدّ هذا اصطلاح الأكثر استعمالاً في العلوم الإسلاميّة على الخصوص في بحث سيرة النبي ﷺ.

جاء اصطلاح (السنة) في اللغة بعدّة معان.

يقول ابن فارس: «مادة السين والنون والواو (سنو) أصل واحد بمعنى جريان الشيء وإلقاءه»^١...

ويقول ابن منظور: «السنة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة»^٢.

ويقول الراغب: (السنة) تعني الطريقة، وسنة النبيّ يعني طريقة أو طريق النبيّ الذي يختاره ويضعه هدفاً له.^٣

واستخدمت السنة في آيات القرآن والأحاديث بهذا المعنى والمفهوم، ومثال ذلك: جاءت مفردة (السنة) في الآية: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الفتح: ٢٣).

وفي الحديث: «من سنّ في الإسلام حسنة فعمل بها كتب له مثل أجر من عمل بها..»^٤ فإنّها استعملت في هذا المعنى.

الجدير بالذكر أنّ بعض المحقّقين قد عمّم مفهوم السنة إلى سيرة الصحابة أيضاً وهو غير صحيح حسب عقيدة علماء الشيعة.

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٣: ٦٧ و ١٠٣.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ١٣: ٢٢٥.

٣. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن ٢٤٤٥، راجع: القاموس المحيط ٢: ٥٤.

٤. مسلم، صحيح، ٤: ٢٠٥٩.

٥. راجع: الخطيب، السنة قبل التدوين، ١٨.

السنة في الاصطلاح: يُراد بالسنة عند علماء الأصول هو قول النبي وفعله وتقريره^١ مبيّنة ومثبتة لحكم من الأحكام^٢.

وعند فقهاء أهل السنة استخدمت مقابل البدعة، وتطلق على الأمور التي لها جذور في الدين، وأحياناً تطلق مقابل الفريضة وعلى الأمور المستحبة.

فقهاء الشافعية في تعريفهم (السنة) علاوة على القول والفعل والتقرير، فإنهم يدخلون في التعريف الصفات الخلقية والخلقية للرسول ﷺ، وهذا المعنى للسنة يؤيده المحدثون أيضاً^٣.

والسنة التي يبحث فيها المستشرق هو المعنى الذي ذكره الشافعي والمحدثون؛ لأنّ المستشرقين، إضافة إلى بحثهم في قول النبي الأكرم وفعله وتقريره، فإنهم قد تناولوا بالبحث الدقيق صفات النبي ﷺ الفردية والاجتماعية، وطرحوا شبهاتهم في هذه المجالات.

١. المظفر، أصول الفقه، ٣: ٦١.

٢. الحسني، أخبار وآثار ساختگي، ٢٢.

٣. راجع: معارف، التاريخ العام للحديث، ٣٤.

ثانيًا: المستشرقون واعتقادات النبي الأكرم ﷺ

١. معرفة الله

شنّ بعض المستشرقين هجومه نحو عقيدة التوحيد عند النبي ﷺ فقال: ليس هناك فارق ما بين عقيدة محمد حول (الله) وبين عقيدة العرب قبل الإسلام. وقال مكدونالد: (Mackdonald) «إنّ العرب قبل محمد كانت تعتقد بوجود الله، ويسمونه (إله) أو (الله) (وكان لديهم نوع عبادة الله) وهذه المفردة كانت عربية الأصل أو آرامية الأصل مشتقة من كلمة (الاها) التي تعني (الله)»^١. يقول جولدزير: «إنّ محمدًا قد تأثر بالآخرين بخصوص عقيدته بوجود الله، وإنّ فكره بالله أقلّ مستوى من فكر الأديان السابقة ومنها اليهودية^٢ وفي مورد آخر يذكر بأنّ النبي الأكرم ﷺ قد تأثر بأفكار المسيحية»^٣. ومن أجل أن يتّضح المطلوب، نستعرض كلا العقيدتين في الله:

أ. عقيدة قبائل العرب في الله قبل الإسلام

كان العرب كسائر عباد الأصنام لهم آلهة متعدّدة في أشكال مختلفة، فبعضهم على شكل إنسان وبعض بشكل حيوان، وأحيانًا يصنعونها مركّبة من الاثنين بأحجار خاصّة وبشكل طبيعي^٤.

يعتقد عرب الجاهلية بأنّ (الله) خالق الكون والأصنام شركاؤه، ففي عباداتهم وقسمهم وفي أمور أخرى يذكرون اسم (الله)، فمثلاً عند بدئهم بعمل كانوا يقولون (باسمك اللهم)، لكن حين العبادة وطلب الحاجة، فإنّهم يتوجّهون إلى الأصنام^٥.

١. دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٥٥٧-٥٦١.

٢. كلدزير، العقيدة والشريعة الإسلامية، ١٧-٢٠.

٣. م. ن، ٢٤.

٤. راجع: توفقي، آشنايي بأديان بزرگ، ٣٤.

٥. م. ن.

يذكر هشام الكلبي، المؤرخ العربي القديم، أصنام مختلف القبائل، فيقول: (سواع) كان صنم هذيل بن مدركة، و(ودس) لبني كلب و(يغوث) أصنام مذحج، ولأهل جرش (يعوق)، لخيوان (نسر)، ولبني حمير (منات)، ولالأوس والخزرج (فلس)، ولطي (لات)، وللطائف (عزى)^١.

وقد جاء ذكر بعض هذه الأصنام في القرآن الكريم.

ب. العقيدة الإسلامية في الله

تختلف عقيدة الإسلام في الله عما هي عند المشركين اختلافًا كبيرًا، وحتى عما عند اليهود والمسيحيين، وإن كان المشركون يعتقدون بخالقيّة الله، كما يكشف عن ذلك القرآن المجيد، بقوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (الزخرف: ٨٧). وقال تعالى أيضًا في سورة لقمان: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (لقمان: ٢٥).

التحقيق

نظرًا لمحاربة الإسلام للشرك وعبادة الأصنام، فإنه يمكن القول إنه لا يوجد أي وجه شبه ما بين عقيدة التوحيد في الإسلام وعقيدة عبادة الأصنام عند الناس حتى يقتبسها منهم الإسلام.

ولا يمكن العثور على شواهد تاريخية تقول بأن النبي الأكرم ﷺ قد سجد لصنم ولو لمرة واحدة أو ليوم واحد، أو أنه يحمل عقيدة خاصة بالحجر كالتي يعتقد بها المشركون، أو أنه له عقيدة كالدهريين والملحدّين، بأن الدهر موجب للحياة والموت، وإن هؤلاء كانوا في موقف حرب ومواجهة مع النبي فقالوا: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤).

إن ما ترسمه النظرة اليهودية عن الله تختلف عما هي في الإسلام اختلافًا شاسعًا، ومثال

ذلك ما جاء في التلمود -أحد الكتب المقدسة لدى اليهود- فقد نسب فيه الغضب والأفعال الوضعية لله قائلًا: «حينما يغضب الربّ يفعل أفعالاً لا قيمة لها ولا وزنًا»^١.
بينما القرآن يصف الله بأنه عليم: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٢).
وإنّ كلّ شيء عنده بقدر معيّن: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨).

٢. المستشرقون والتعاليم العبادية للنبي ﷺ:

التعاليم العبادية من قبيل: الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، هي من جملة المواضيع التي ناقشها المستشرقون مرّات عديدة، وطرحوا حولها شبهات متعدّدة^٢.
وإضافة إلى هذه التعاليم العبادية الأربع، فإنّ هناك تعاليم أخرى من فروع فقهية ومسائل كالقصاص، والإرث... هي أيضًا قد خدش بها المستشرقون وشكّكوا، وكنموذج على ذلك نتطرّق هنا إلى نظرهم إلى الصلاة:

فبعضهم يشكّك في أصل تشريع الصلاة ويقول: إنّ محمّدًا قد أخذ الصلاة عن اليهود، ويعتبرون الأحاديث التي تذكر عدد ركعات الصلاة بأنها مأخوذة من الكتاب المقدس، يقولونسينك: أخذ محمّد الصلاة من يهود ومسيحيي بلاد العرب، وأحاديث عدد ركعات الصلاة التي ذكرها صحيح البخاري هي نفسها ذكرت في سفر الوجود^٣، عن ابن عباس أنّ النبيّ جمع في المدينة عدّة صلوات، فجعل الظهر والعصر جميعًا والمغرب والعشاء جميعًا في غير خوف ولا سفر^٤ وفي نظري أنّ هكذا أحاديث تحكي عن أنّ عدد الصلاة الخمس في عصر النبيّ لم تكن مشخّصة^٥.

١. فؤاد، من افتراءات المستشرقين، ٨١.

٢. للاطلاع أكثر حول شبهاتهم والإجابة عنها، راجع البدوي، الدفاع عن محمد، ١٩٢-١٥٩، المرطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ١٣٨-١٣٣، الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ٥٢١-٥١٦.

٣. البخاري، الصحيح، ٢٣: ١٨.

٤. م. ن، ١١٨: ١.

٥. دائرة المعارف الإسلامية، ٢٧٧/ ١٤٠ و ٢٨٢.

ونقل أيضًا عن كاتاني بأن عدد الصلاة لم يكن مشخصًا حتى عصر خلافة عمر بن عبد العزيز.

ويحمل آخرون أمثال «مونتغمري وات وبروكلمان» نفس اعتقادات ونسينك، ويعتقدون بأن النبي الأكرم ﷺ شرع الصلاة الخمس حينما هاجر إلى المدينة متأثرًا باليهود وبأعمالهم العبادية، وعليه قد نظم أعمال الدين الإسلامي كالدين اليهودي، وطبقًا لذلك رغب أصحابه بأعمال مشابهة لأعمال اليهود.

ويستدلون على ذلك بقولهم بأن النبي ﷺ حينما كان في مكة يصلي الصلاة اليومية في وقتها، ولما هاجر إلى المدينة كان يصلي في ثلاثة أوقات، ومن ثم خمس مرات (أي بنفس عدد صلاة اليهود اليومية).

وهذا يدل على تأثر النبي بأفكار اليهود وتأثر الدين الإسلامي بالدين اليهودي. وكذلك يستدل على رأيه بنزول آية: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ (البقرة: ٢٣٨) في المدينة، وبأن في مكة لم تكن سوى صلاة الصبح والمغرب وقيام الليل. ويقول بروكلمان: إن أهم واجب الذي بواسطته انتشر الإسلام هو الصلاة، فقد كان في البدء يؤدى مرتين باليوم، ومن بعد صار ثلاث مرات، ثم صار خمس مرات باليوم، وكان يتوضأ للصلاة كما هو رائج عند بعض مذاهب المسيحية. ويضيف: المؤمنون في مكة يصلون باليوم مرتين، وفي المدينة يصلون كاليهود صلاة ثلاثة عند الظهر.

التحقيق

في البدء من المناسب أن نذكر ما صرح به القرآن، أن عيسى عليه السلام قد أخبر عن الله بتشريع الصلاة، وأن أمه مريم العذراء قد أمرت بالسجود لله والركوع مع الراكعين.

صرح عيسى عليه السلام حينما تكلم وهو في المهد بأنه مأمور بالصلاة، هكذا عرف نفسه: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْسَنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣٠-٣١).

ففي هذه الآية يصف عيسى عليه السلام نفسه بأنه عبد الله أعطاه الكتاب وجعله نبياً، وجعله مباركاً أينما كان. وأوصاه بالصلاة والزكاة ما دام حياً، وفي آية أخرى يخاطب الله مريم عليه السلام: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (آل عمران: ٤٣).

ومن قبل ذلك كان موسى عليه السلام قد خاطبه الله في جبل الطور ومن بعد أن أمره بالتوحيد، أمره بإقامة الصلاة، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى * وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى * إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١١-١٤). «وبعد ذلك أمره الله بالصلاة، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٨٧). ومن قبلهم إبراهيم أيضاً وإسماعيل طبقاً لما عهد إليهما الله أن يطهرا بيت الله للطائفتين والعاكفين والمصلين، يقول تعالى: ﴿وَعَهَدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة: ١٢٥).

فكما لاحظنا أن أصل الصلاة قد شذع في الأديان الإلهية من قبل الإسلام. ومن الضروري هنا أن نسلط الضوء على عدد ركعات الصلاة في القرآن وفي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وفي الفقه أيضاً، لنثبت أن عدد ركعات الصلاة أو عدد الصلاة وكيفية أدائها في الإسلام، لا ارتباط له باليهودية أو المسيحية.

وإذا كان هناك تشابه في بعض الموارد بين الصلاة في الإسلام وبين دينين سماويين آخرين (اليهودية والمسيحية) فهذا لا يعني تقليد النبي صلى الله عليه وسلم لليهود، وأخذ أصل تشريع الصلاة من اليهود

والمسيحيين، لأنّ الخطوط العامّة للأديان الإلهيّة من الأوّل وحتى الأخير هي متناسقة (أي: في المبدأ والمقصد لا يوجد اختلاف فيما بينهم، لكن في التشريع والواجبات والمحرمات يختلفون بمناسبة الزمان والمكان) ولم يأخذ الإسلام منهم شيئاً أبداً.

بعبارة أخرى، إنّ الأديان الإلهيّة وإن اشتركت في أصل تشريع عبادات كالصلاة والصيام، فقد اختلفت في الكيفيّة والأداء، وليس هو تقليد بعض لبعض.

في جواب «وات وبروكلمان» بخصوص أخذ تشريع الصلاة من الشريعة اليهوديّة نقول: إنّ الروايات الإسلاميّة تثبت خلاف ما يدّعي، فقد نقل ابن سيّد الناس عن مقاتل بن سليمان: «فرض الله في أول الإسلام الصلاة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشيّ، ثم فرض الخمس ليلة المعراج»^١.

يعني أنّ الله قد فرض في بدء الإسلام ركعتي صلاة الصبح وركعتي صلاة العشاء، ثم في ليلة المعراج فرض الصلوات الخمس على الأُمّة الإسلاميّة.

وإنّ مقاتل بن سليمان صرّح بأنّ الصلوات الخمس كانت في زمن وجود النبيّ في مكّة^٢: فهم جميعاً قد صرّحوا بهذا الأمر، وبناء على ذلك، فلا يبقى وجه لادّعاءات «وات وبروكلمان» بأنّ تشريع الصلوات الخمس كان تأثراً باليهود، وهنا سؤال: إنّ هذين المستشرقين وأمثالهم حينما كانت مصادر تحقيقاتهم الكتب الروائيّة والتاريخيّة لأهل السنّة، لماذا لم يأخذوا بنظر الاعتبار ما جاء في تلك الكتب -من روايات أخرى- أم إنّهم يغضّون النظر عنها؟! وهنا نتابع شرح خصوصيّات وكيفيّة الصلوات في الأديان الإلهيّة الثلاثة:

١. ابن سيد الناس، عيون الأثر، ١: ١٢.

٢. مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، ١: ٢٨٠، وكذلك ينقل ابن كثير في تفسيره ومؤلفاته الأخرى (تفسير ابن كثير ٢: ١٢٩٣، البداية والنهاية ٣: ٣٣ و١٥٧، السيرة النبوية، ١: ٤٢٧ و٢: ١٣٢ والحلي في سيرته ١: ٤٧ و٤٣٠).

أ. الصلاة عند اليهود والمسيحيين

لليهود نوعان من الصلاة، صلاة فردية وصلاة اجتماعية، يؤدّون الصلاة الفردية طبقاً للحاجة الضرورية وحلّ المشاكل، ولا ترتبط بوقت معيّن. والصلاة الجماعية أو الاجتماعية (العمومية) تؤدّى بموسم وقوانين خاصّة في مكان عامّ محدّد^١.

اليهود يؤدّون الصلاة ثلاث مرّات في اليوم^٢، وهي عبارة عن:
الأولى: صلاة الصبح، ووقتها من طلوع الفجر إلى نصف النهار، ويقال لها: (فيلاي شحريف) فهم في هذه الصلاة يشكرون الله بأن لم يخلقهم غير يهود، وتعدّ أهم الصلوات عند اليهود^٣.

الثانية: صلاة نصف النهار أو القيلولة، ووقتها نصف ساعة من بعد الظهر إلى غروب الشمس حين ظهور النجوم في السماء، وتسمى (تفيلاي ميخا).
الثالثة: صلاة العشاء، ووقتها بعد المغرب عندما تطلع النجوم إلى نصف الليل، وإذا الشخص لم يتمكّن من أدائها بوقتها، يمكن أدائها ساعة قبل شروق الشمس، ويقال لها (تفيلاي عرويت).

هذه الصلوات كانت تؤدّى فرادى، ومن ثمّ وبسبب وجود المعابد خارج المدينة ووجود الخطر على اليهود، صارت تُقام بشكل جماعي^٤.

إضافة إلى الصلوات الثلاثة هذه، فهناك صلاة أخرى مهمّة عند اليهود تدعى صلاة الشماع، وهي تؤدّى بصورة شكر ودعاء وقد ذكرت في سفر التثنية^٥ عن طريق عزرا وجمع من الكهنة

١. أسود، موسوعة الأديان والمذاهب، ١: ١٧٩.

٢. بدوي، الدفاع عن محمد، ١٦٣.

٣. درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، ١٠٧.

٤. راجع: م. ن، ١٠٧.

٥. التثنية ٦: ٩-٤.

اليهود، وتقام هذه الصلاة قبل صلاة الصبح والعصر وفيها ثلاثة أقسام^١.
اليهود يؤدّون صلاتهم من وقوف بأذكار وأناشيد متوجّهين إلى أورشليم التي يقال لها (عميدات)، ويقولون: إنّ هذه الأذكار تشتمل على ثلاثة أجزاء: الحمد، الثناء، وطلب الشكر^٢، وقيمون صلاتهم بغسل اليدين ووضع شال صغير على المنكب متوجّهين نحو أورشليم.
مع أنّ التوراة لم تحدّد قبة معيّنة لبني إسرائيل، فإنّ اليهود من بعد موت سليمان عليه السلام يتوجّهون في صلاتهم نحو جبل صهيون في فلسطين، الذي فيه القدس^٣.
المسيحيّون أيضًا لديهم صلاة خاصّة في أوقات مختلفة تؤدّى في الليل والنهار، وهي سبع صلوات بهذا الترتيب: ١- صلاة الصبح، ٢- صلاة الساعة الثالثة، ٣- صلاة الساعة السادسة، ٤- صلاة الساعة التاسعة، ٥- صلاة الساعة الحادية عشر، ٦- صلاة الساعة الثانية عشر، ٧- صلاة نصف الليل، وهذه الصلوات هي في الواقع أدعية تؤدّى من قبل المسيحيّين^٤.
ذكروا في المسيحية أنّ علّة تشريع صلاة الصبح هي شكر الله إذ بعثهم من نومهم، وعلّة الصلاة الثانية إلى السادسة، فكل واحدة تختصّ بزمان غير محدّد، حدثت لعيسى (عليه السلام) في آخر يوم في حياته، والصلاة الأخيرة، أي صلاة نصف الليل فهي تذكير للمسيحيّين بأنّ عيسى عليه السلام سيظهر مرة أخرى. وإضافة إلى الصلوات السبع هذه، فهناك صلاة أخرى خاصة بالرهبان يقال لها (ستاد)^٥.

١. للاطلاع أكثر راجع: درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، ١٠٨-١٠٩.

٢. هنيلز، إرشاد الى الأديان الحية، ١: ١٨٠-١٨١.

٣. درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، ٩٩.

٤. شلبي، مقارنة الأديان، المسيحية، ٢: ٢٣٥.

٥. راجع: درويش، الصلاة في الشرائع القديمة والرسالات السماوية، ١٥٣-١٥٤.

ب. الصلاة في الإسلام

الصلاة في الإسلام هي عمود الدين، وأحبّ الأعمال عند الله، وإقامتها تدخل السكينة على القلوب، وعدد الصلوات اليومية وركعاتها ذُكرت في كتب الفقه مأخوذة من الآيات وأحاديث النبي ﷺ والأئمة الأطهار:

ففي آيات عديدة جاء التأكيد على الصلاة، وبعض هذه الآيات عبارة عن: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ١١٠).

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ (الإسراء: ٧٨) ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ (الإسراء: ٧٩).

إنّ عدد الصلوات اليومية في الإسلام معيّن، وقد أذاها النبي الأكرم ﷺ طوال حياته بشكل جماعي، وهي عبارة عن: الظهر، العصر، المغرب، العشاء، الصبح^١.

وعدد ركعات كلّ واحدة من الصلوات كذلك محدّد، فكما جاء في كتب الفقه، فإنّ صلاة الصبح ركعتين، والظهر والعصر والعشاء أربع ركعات، والمغرب ثلاثة ركعات. وأوقات الفرائض كما بيّنتها كتب الفقه هي: وقت صلاة الظهر حين زوال الشمس حتى يصير الظلّ إلى قدمين، وصلاة العصر من حين الفراغ من صلاة العصر إلى أن يصير الظلّ أربعة أقدام، ووقت صلاة المغرب، من الغروب حتى غياب الشفق من جهة المغرب، وصلاة العشاء وقتها بعد الفراغ من صلاة المغرب إلى الثلث الأخير من الليل، ووقت صلاة الصبح، من الفجر إلى ابتداء شروق الشمس^٢.

لجميع الصلوات في الإسلام، واجبة كانت أم مستحبة، أركان وواجبات وأذكار خاصّة، وتؤدّى بطهارة وبتجاه الكعبة^٣، هذه الصلاة منذ التشريع وعلى طوال التاريخ الإسلامي إلى

١. راجع: المهذب، ابن البراج، ٦٧: ١.

٢. المحقّق الحلي، المختصر النافع، ٦٨-٦٩، راجع: الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٩-١٤٤.

٣. م. ن، ٧٠-٧١.

يومنا هذا تؤدَّى من قبل المسلمين بالصورة نفسها التي شرَّعت بها من دون أيّ تغيير، لكنّ الصلاة لدى اليهود قد بدّلت، وكذلك ذبح الحيوانات الذي له مكانة مهمّة في الديانة اليهوديّة والذي يجب أن يؤدَّى في بيت المقدس، فقد ترك وبدّل إلى أداء صلاة، وذلك بعد تخريب بيت المقدس عام ٧٠م على يد الروم^١.

التحقيق

في المقارنة ما بين الصلاة في الشريعة الإسلاميّة وبين الصلاة في اليهوديّة والمسيحيّة، نستخلص عدّة نقاط مفيدة في الردّ على ادّعاءات المستشرقين.

وهي:

إنّ الصلاة عند اليهود تصلّى ثلاثة مرات فقط لكن في الإسلام تؤدَّى خمس مرّات يوميّاً، مع وجود كثير من الصلوات المستحبّة. إنّ الصلاة عند اليهود تشتمل على نشر ونظم وتصلّى بأناشيد ملحنّة، لكنّ الصلاة عند المسلمين لا شعر ولا غناء فيها.

الشيء المشترك في جميع صلوات اليهود (عميدات) التي هي ١٨ دعاء بركة (خير) وفي الصلاة التي تسمّى (شماح) عدّة أنواع من الذكر تُقرأ مشتملة على تسابيح، وطلب حاجات، وشكر، لكنّ الصلاة في الإسلام مع فيها فارق أساسي، لأنّ صلاة المسلمين تقرأ بعد الحمد أيّ سورة من القرآن مع عدا العزائم، الصلاة لدى اليهود تؤدَّى نحواً أو شليماً لأنّ التوراة لم تحدّد قبلة معيّنة لبني إسرائيل، لكنّ الصلاة في الإسلام تؤدَّى نحو الكعبة، وهو ما صرّح به القرآن الكريم^٢.

تفترق الصلاة عند المسيحيّين عن الصلاة عند الإسلام بعدّة مسائل، فإنّ الطهارة ليست شرطاً في الصلاة عندهم، بينما في الإسلام تعدّ الطهارة أحد شروط صحّة الصلاة ومن واجباتها^٣.

١. راجع: مالرب، إنسان وأديان، ٥٧.

٢. البقرة: ١٤٤.

٣. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ١: ٢٣.

في الدين المسيحيّ سبع صلوات تؤدّى في أوقات مختلفة، وبعض هذه الأوقات لا يتوافق مع وقت أيّ من الصلوات في الشريعة الإسلاميّة، مثلاً الصلاة الخامسة تكون في الساعة الحادية عشر صباحاً، والحال أنّ في الإسلام خمس أوقات شرعيّة، سبعة عشر ركعة في قالب خمس صلاة تؤدّى بشكل خاصّ^١، وعلاوة على ذلك فإنّ هناك اختلافاً في طريقة أداء الصلاة، فإنّ صلاة المسيحيّين تؤدّى كصلاة اليهود في شكل ترتيل للأناشيد، بخلاف الصلاة في الإسلام فهي تؤدّى بطريقة مختلفة عنهما.

فبناء على ما تقدّم، وما ذكر من اختلاف، فإنّ ادّعاء «ونسيك» حول أخذ الصلاة من اليهود والمسيحيّين غير صحيح، والشاهد الذي أتى به من صحيح البخاريّ أيضاً لا يكفي، لأنّ رواية البخاريّ في هذا المجال تقول إنّ النبيّ حينما جمع بين صلاة الظهر والعصر، وكذلك بين المغرب والعشاء كان في حال اختيار؛ لذا فإنّ مقارنة حديث البخاري مع متن الكتاب المقدّس واعتباره دليلاً على أخذ النبيّ ﷺ الصلاة من اليهود، ناتج عن عدم التدقيق في مضمون كلا العبارتين، حيث لا يصحّ الاستدلال به لإثبات مدّعى المستشرقين، ومن جانب آخر فإنّ التشابه ليس دليلاً على أخذ الدين اللاحق من السابق، بل يمكن أن يُعتَبَر مؤيِّداً لأصل تشريع عمل عباديّ، كالصلاة في الأديان المختلفة التي مصداقها الأتمّ والأكمل تجلّي في الصورة النهائيّة للتشريع. إضافة لذلك، وكما نقل عن بعض المحقّقين بأنّ الصلاة عند اليهود قد تأثرت بالإسلام، سواء في المقاطع التي عدّلت التي أوجدها موسى بن ميمون في الدين اليهودي، والتي شملت الصلاة أيضاً؛ لأنه من المعروف بأنّه قد تأثر بالإسلام كثيراً.

ثالثاً: المستشرقون وصفات النبي ﷺ وأخلاقه

أبدى المستشرقون اهتماماً واسعاً في التاريخ الإسلامي وعلى الخصوص السيرة النبوية، وطرحوا ادّعاءات حول خصائص النبي الأكرم ﷺ الفردية والاجتماعية^١ وسنذكر هذه الادّعاءات في التحقيق والنقد على قسمين.

١. المستشرقون وخصائص النبي ﷺ الشخصية:

نودّ التذكير أولاً بأنّ المستشرقين على اتجاه مضادّ مع صفة أميّة النبي الأكرم ﷺ، فبعضهم يقول: إنّ النبي لم يكن أمياً (بمعنى أنّه لا يقرأ)، بل إنّ المسلمين ادّعوا هذا لإثبات إعجاز القرآن، وبناء على هذا الرأي، فإنّ النبي لا يكون أمياً، بل يتمكّن من القراءة والكتابة. وقبل هذه الفكرة ثمة من يذهب إلى عكس ذلك، فهم يقولون بأميّة النبي ﷺ بالمعنى الحقيقي، أي أنّ النبي لا يقرأ ولا يكتب، ويسخّرون هذه الفكرة للطعن في شخصية النبي الأكرم ﷺ فيعدّونها خدشة في النبي بعنوانه صاحب شريعة جديدة ويتّصل بالوحي^٢. وبناءً على ذلك، فبعض المستشرقين استناداً إلى مفردة (أمّي) طرحوا ادّعاءات حول النبي ﷺ فيما يلي بعض نماذجها:

١. يقول شبرنكر: مفردة (أمّي) تعني عابد الصنم، معادلة لكلمة (جتاليس)، والأمّي هو الشخص الذي يمكنه القراءة لكن لا يعرف الكتابة^٣.

٢. يقول نيكلسون: أمّي ليس بمعنى عدم معرفة القراءة والكتابة، بل تعني عدم الاطلاع والمعرفة بالكتب السابقة، وأنّ محمّداً كان تاجرّاً، فلا بدّ أن يعرف القراءة والكتابة^٤.

١. راجع: الشرفاوي، الاستشراق، ١٢٥-١٤٨.

٢. راجع: المرطعني، افتراءات المستشرقين على الإسلام، ١٩١.

٣. بدوي، الدفاع عن القرآن أمام آراء المستشرقين، ٢: ٤٢٤.

٤. فؤاد، من افتراءات المستشرقين، ٢٠٦.

٣. ويقول رودولف: إنّ محمّداً كاتب؛ وذلك لأنّه هو الذي كتب القرآن^١.
 والتحقيق في جواب القسم الأوّل، نقول إنّ الإعجاز صفة ذاتية للقرآن:
 إنّ القرآن بما هو قرآن هو معجزة، يعني أنّ ما نزل من الله بواسطة جبرئيل على النبيّ
 الأكرم ﷺ بعنوان قرآن، هو بنفسه معجزة؛ ولذا لا يحتاج إلى شيء خارج عنه لإثبات إعجازه،
 وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ
 بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء: ٨٨).
 إنّ مفردة (أمّي) لغة تعني (الشخص الذي لا يعرف القراءة والكتابة).
 وعرفه ابن منظور قائلاً: أمّي (بمعنى لم يتعلّم^٢).
 يقول الراغب: الأمّي الذي لا يقرأ كتاب ولا يكتب، وآية ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا﴾
 (الجمعة: ٢) حملت على هذا المعنى^٣.
 وذكر السيوطي عدّة معانٍ لمفردة (أمّي) وجميعها تعود لمعنى عدم القراءة والكتابة:
 ١. لم يدرس ولم يتعلّم أيّ خطّ أو كتابة.
 ٢. نسبة إلى (الأمّ) أي بقي على ما ولدته أمّه.
 ٣. مشتقّة من (الأمّة) يعني على عادة أكثر أهل زمانه لا يقرؤون ولا يكتبون.
 كما ورد في الحديث: أبي حاتم عن إبراهيم النخعيّ حول الآية ١٥٧ من سورة الأعراف،
 سأل ما معنى (النبيّ الأمّيّ)؟ فقال النخعيّ: (كان لا يكتب ولا يقرأ)، أي أنّ النبيّ ﷺ لا يقرأ
 ولا يكتب^٤.
 ويقول العلامة الطبرسيّ: الأمّيّ هو الذي لا يقرأ ولا يكتب^٥.

١. صادقي، رويكرد خاورشناسان به قرآن، ١٥٩.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ١: ٢٢٠.

٣. الراغب الأصفهاني، المفردات، ٢٠٨.

٤. السيوطي، الدر المنثور، ٣: ١٣١.

٥. الطبرسي، مجمع البيان، ٤: ٣٧٣.

والدليل على حمل معنى عدم القراءة والكتابة على مفردة (أمي) هو أن التاريخ لم ينقل لنا بأن النبي قد كتب شيئاً ولو مرة واحدة، بل إنه ﷺ كان يستخدم أشخاصاً يكتبون له رسائله لرؤساء القبائل.

ومن الشواهد التاريخية التي تدلّ على عدم قراءة النبي ﷺ وكتابته ما يأتي:

إن أكثر أهل زمان النبي ﷺ كانوا لا يقرأون ولا يكتبون سوى عدد قليل منهم، فإذا كان النبي يكتب أو يقرأ، فمن المؤكد أن ينقله التاريخ، هذا الأمر لا يتنافى مع قدرة النبي على القراءة والكتابة، إذ لا يوجد هناك أيّ مستند يُشير إلى عدم قدرة النبي على القراءة والكتابة، بل نسب إليه القرآن هذه الخصوصية حيث يقول: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ (العنكبوت: ٤٨) وكذلك رواية النخعي بأنه أمي (كان لا يقرأ) والتي تؤيد هذا المعنى.

وكذلك تعيين النبي ﷺ أشخاصاً يكتبون القرآن (كتاب الوحي) وآخرين يكتبون الرسائل والمعاهدات والشؤون الإدارية لبيت المال، ومن بين هؤلاء كان: علي بن أبي طالب ؑ عثمان بن عفان، عمرو بن العاص، معاوية بن أبي سفيان، شرحبيل ابن حسنة، عبد الله بن أبي سرح، المغيرة بن شعبه، معاذ بن أبي جبل، زيد بن ثابت، حنظلة بن الربيع، أبي بن كعب، الجهم بن الصلت، الحصين بن نمير^١.

كان صلح الحديبية من الأحداث التاريخية المهمة في صدر الإسلام، وكان ذلك بين المسلمين ومشركي قريش، وطبقاً لما نقله التاريخ أن النبي ﷺ وسهيل بن عمرو ومن جانب المشركين، قد أعدوا مواد معاهدة الصلح وكتب ذلك علي بن أبي طالب، وعندما قال النبي الأكرم ﷺ: «هذا ما صالح عليه محمد رسول الله»... قال سهيل: نحن لا نقرّ برسالتك ونبوتك، عندها قال: النبي ﷺ لعلي ؑ امسح لفظ (رسول الله) فقال علي ؑ بكلّ أدب: يا رسول الله، اليد التي كتبت (رسول الله) لا تجرؤ على مسح ذلك، فقال له النبي ﷺ ضع إصبعي على كلمة (رسول الله)، فلما

١. راجع: علي، السيرة النبوية وكيف حرّفها المستشرقون، ٦٤.

وضع أصبع النبي ﷺ على كلمة (رسول الله) مسحه بإصبعه^١. هذه الحادثة تشير إلى أن النبي الأكرم ﷺ ما كان يقرأ ولا يكتب، وإلا ما كان يحتاج أن يطلب من علي أن يضع إصبعه على كلمة (رسول الله) كي يمسخها. فبناء على هذا، ومع الأخذ بنظر الاعتبار المعنى اللغوي المستعمل في القرآن والحديث، فإن ادعاء شبرنكر، ونيكلسون، ورودول ادعاء بلا دليل؛ لأن المعنى الذي ذكره لا تؤيده اللغة، وليس في القرآن مثل هذا المعنى، وكذلك لم يرد في الحديث والتاريخ.

٢. شبهات المستشرقين حول خصائص النبي ﷺ الاجتماعية

يقول روبرت هيوم: الإسلام الدين الوحيد الذي بدأ دعوته على أساس مخالفة المسيحية، ومع هذا فهو ليس له هدف أو فكرة جديدة في الفكر الديني العالمي، ولم يقدم أي شيء في هذا الميدان^٢.

ويقول بودلي: إن النبي ﷺ كان في مواجهة مع بني إسرائيل ودين الإسلام مخالف وضد الدين المسيحي^٣.

والتحقيق في المسألة أن الهدف من إرسال وبعث الأنبياء في نظر الإسلام هو دعوة الناس إلى التوحيد الخالص، وجميع الأنبياء دعوا إلى هذا الهدف، ويعبر القرآن عن هذا الهدف بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥). ومن هنا، فإن لجميع الأنبياء شخصية حقوقية مشتركة، وفي تبليغ رسالتهم أيضاً لهم وجوه ونقاط مشتركة، وأسلوب دعوتهم أيضاً تدور حول عدة أصول كلية من قبيل (الإنذار والتبشير).

فالأنبياء بواسطة الإنذار يردعون الناس عن الذنب ومصيره المشؤوم (جهنم) ويدعون إلى

١. المفيد، الإرشاد، ١: ١٢٠؛ الأربلي، كشف الغمة، ١: ٢٠٩؛ الطبرسي، أعلام الوري، ١: ٣٧٢؛ السبحاني، فروغ دين، ٦٧٦-٦٧٨.

٢. هيوم، أديان زنده جهان، ٣٣٨.

٣. راجع: المقدادي، الإسلام وشبهات المستشرقين.

الله: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٥).

(مكافحة الظلم والفساد) من المسؤوليات البارزة التي تحمّلها الأنبياء، الجهاد ضدّ الظلم والفساد الذي يبتلى به المجتمع.

(إزالة الاختلاف) ومن المهام الأخرى التي يتحمّلها الأنبياء هي إزالة الاختلاف والنزاع بين الناس.

مع وجود هذه الوجوه، كيف يمكن للنبيّ الاختلاف والعداء للمسيح ﷺ ودينه، وهو الذي قد ذكره في القرآن والحديث بإجلال وعظمة، ويعدّ رفع الاختلاف بين الناس إحدى مسؤولياته؛ إذ إنّ تكذيب نبيّ واحد يعني تكذيب جميع الأنبياء؛ لأنّهم جميعاً يشتركون بهدف واحد، فالذي ينكر نبياً واحداً، فهو بحكم من ينكر نبوة جميع الأنبياء^١. وعليه فعلى المؤمنين أن يكون لهم اعتقاد بذلك ويقولون: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٤٦).

إنّ المؤمن الذي يعتقد برسالة نبيّ ما لا يمكن أن يكذب رسالة أحد من الأنبياء، فكيف يكون للنبيّ الذي يحمل أهداف الأنبياء نفسها أن يخالف أو يعادي الأنبياء السابقين في دينهم وشريعتهم.

والحال أنّ القرآن ينقل نبوءة المسيح ﷺ بخصوص نبوة الرسول الأكرم ﷺ فيقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (الصف: ٦).

وقد ورد في القرآن أيضاً التصديق برسالة المسيح ﷺ، فقال تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ (المائدة: ٧٥).

وفي آية أخرى يعرف القرآن رسالة المسيح ﷺ للعالم، فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا

١. الجوادي الآملي، سيره پیامبران در قرآن، ٦: ٥٥.

الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿المائدة: ٥١﴾.

إن الآيات التي منعت المسلمين من تولي اليهود والمسيحيين ومجانستهم في الاعتقاد، وأمرتهم بقتالهم^١ كانت بسبب ما يحمله اليهود والمسيحيون من عقائد منحرفة شركية، لا كونهم يهوداً أو مسيحيين فقط، يقول المفسرون في تفسير الآية ٥١ (من سورة البقرة) والآية ٢٩ (من سورة التوبة) منع المؤمنون من الاعتقاد بما يعتقد به اليهود والمسيحيون وموالاتهم؛ لأن اليهود والمسيحيين لم يتبعوا الحق، وأصرّوا على الكفر؛ لذا أمر القرآن بقتالهم^٢.

وفي التدقيق في هاتين الآيتين نرى أن الانحراف العقائدي كان موجبا لأمر المسلمين بعدم موالاة اليهود والمسيحيين، وإصرارهم على الكفر والضلال وعدم إطاعة الحق كان أيضاً موجبا أن يأمر الله المسلمين بقتال أهل الكفر، تحدثت الآيات السابقة عن توبيخ قوم موسى بسبب مطالبهم الخاطئة التي طلبوها من موسى ﷺ، حيث يقول تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٨).

وإن موسى قد وبّخ قومه بسبب مطلبهم اللامعقول^٣؛ لأنه عمل وثني ونابع عن الجهل، وهو عديم الثمرة، ويجرهم إلى الهلاك^٤.

وطلب بنو إسرائيل من موسى ﷺ رؤية الله، ممّا دعا موسى إلى تقييح طلبهم أيضاً قال تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١٥٣).

١. راجع: التوبة: ٢٩.

٢. الشافعي، أحكام القرآن، ٢: ٦٣٣؛ الجرجاني، آيات الأحكام، ٢: ٤١.

٣. راجع: الجوادي الآملي، سيره پیامبران در قرآن، ٧: ١٣٧.

٤. مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ٢: ٨٧.

وكذلك الحال بالنسبة للمسيحيين، فإنهم يحملون عقيدة خرافية، وقد قرعهم القرآن بسبب اعتقادهم المنحرف، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ (المائدة: ٧٣) ولذا أجاب القرآن بشكل قاطع بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (المائدة: ٧٣) ولذا فإن القرآن تابع التوبيخ والتهديد بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٧٣).

وفي آية أخرى بيّن القرآن عقائد الشرك عند اليهود والمسيحيين، فقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠).

إذا كان القرآن قد تحدّث بحزم مع أهل الكتاب، فهذا يعود لما يحملونه من عقائد الشرك في العبادات.

إذن فإن النبي ﷺ قد وبّخ اليهود والنصارى بسبب عقائدهم غير التوحيدية، حتى أن أنبياء اليهود والمسيحيين، النبي موسى عليه السلام والنبي عيسى عليه السلام، هم أيضاً قد وبّخوا بني إسرائيل على هذه العقائد الشركية، وبناء على ذلك فإن الجهاد ضد الثقافة والعقيدة الخاطئة هو مسؤولية جميع الأنبياء، وهذا لا يعني مخالفة النبي الأكرم ﷺ لعموم دين بني إسرائيل، وبناء على ما تقدّم، فإن ادّعاءات (رابرت هيوم) لم تنطو سوى على مواضيع فاقدة للدقّة في المصادر الإسلامية.

وإن ادّعاءات (كولي) هي أيضاً ناشئة عن تعصّب؛ لأن السيرة العملية للنبي ﷺ تشير إلى أن النبي منذ بدء رسالته إلى وفاته، لم يدع إلى الإسلام بالإكراه، وقد دعا الناس إلى الإسلام دوماً بحسن الأخلاق.

وأنّه قد عاش بسلم في المرحلتين (المكّية والمدنيّة)، فهو ما يذكره المخالفون أيضاً، وإنّ ما تحمّله النبي وأصحابه من أذى في مكّة من الأعداء، وقابله النبي بالعمو العام عند فتح مكّة هو من أبرز مصاديق سعة وعظمة أخلاقه.

إنّ ادّعاء (رابرت هيوم) بأن النبي لم يأت بفكرة جديدة، هو أيضاً غير صحيح، لأنّ هذا

المستشرق لو كانت لديه دقة في القرآن وبسنة النبي الأكرم ﷺ قارن ذلك مع الكتاب المقدس، لرأى أيهما قد جاء للبشرية بأفكار جديدة تقتزن بالعقل ومتناغمة مع مختلف الأزمنة، إن القرآن المجيد والسنة النبوية غنية بالحكمة والقوانين للفرد والمجتمع.

الخاتمة

من خلال ما طرح من مواضيع في مجال الردّ على شبهات المستشرقين حول سيرة النبي الأكرم ﷺ من قبيل عقيدة التوحيد، تشريع الصلاة، مفهوم الأمي، تعامل النبي مع سائر الأديان، ونظرته للمسيح عليه السلام، وهي ادّعاءات تفتقر للرؤية المتفحّصة في المصادر الإسلامية وكانت بعض هذه الادّعاءات نابعة عن عناد وعداء للنبي ﷺ وتعصّب مقيت.

الدراسة في سيرة النبي ﷺ في الفترتين المكيّة والمدنيّة، تبين أنّ عقيدة التوحيد عند النبي تفرق أساساً عمّا عليه عقيدة قبائل العرب فيما يخصّ وجه الاشتراك في اسم (الله).

إنّ تشريع الصلاة في الإسلام يختلف أساساً مع ما عند اليهود والمسيحيين، على الرغم من أنّها من العبادات التي تؤدّى عندهم، وإن كان ثمة تشابه، فهذا لا يدلّ على الاقتباس، بل هذه ما يؤيد أصل تشريع الصلاة.

ادّعاء المستشرقين حول سيرة النبي الاجتماعيّة بأنّها متّصفة بالخشونة في التعامل مع أهل الديانات الأخرى، أمر غير مقبول، لأنّ إعلان العفو العام في فتح مكّة وصلاح الحديبيّة يشير إلى خلاف هذا الادّعاء.

بخصوص مسألة أميّة النبي ﷺ تبين أنّ ادّعاءات «رودول» بأنّ القرآن كتبه النبي ﷺ هو ادّعاء غير مقبول؛ لأنّ القرآن هو بنفسه معجز ولا يحتاج إلى أمر خارجي لإثبات إعجازه، وكذلك فإنّ أميّة النبي ﷺ بمعنى عدم القراءة والكتابة ضمن معان أخرى لمفردة (أمي)، هو ادّعاء غير مقبول أيضاً.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم، ترجمة دكتور: محمد علي رضايي أصفهاني، وعدد من أساتذة جامعة المصطفى، نشر المصطفى، ط ٢، ١٣٨٨.
٢. الكتاب المقدس، مؤسسة الكتاب المقدس، إيران، ١٩٣٢ م.
٣. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٣ م)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨ م.
٤. _____، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٦ ق.
٥. _____، تفسير ابن كثير، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٢ م.
٦. ابن سيد الناس الإشبيلي، محمد بن عبد الله بن يحيى، عيون الأثر، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٨٦ م.
٧. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، قم، مكتبة إسلامي.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦ ق، وقم نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ ق.
٩. آريان پور، منوچهر، فرهنگ همراه انگلیسی فارسی، طهران، نشر الکترونیکی و اطلاع رسانی جهان رایانه امین، ط ٢٢.
١٠. أسود، عبد الزراح، موسوعة الأديان والمذاهب، بيروت، الدار العربية، ١٤٢٢ ق.
١١. البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح، دار الفكر، ١٤٢٥ ق.
١٢. بدوي، عبد الرحمن، دفاع از قرآن در برابر آراء خاورشناسان، ترجمه: دکتر سيد حسن سيدی، ايران، مشهد، آستان قدس رضوی، شرکت به نشر، ١٣٨٣ ش.
١٣. بدوي، عبد الرحمن، الدفاع عن محمد ضد المنتقدين من قدره، ترجمة: کمال جاد الله، الدار العالمية.
١٤. بودلی، ر. ف، الرسول حياة محمد، ترجمة: محمد محمد، مصر، مكتب المصرية.
١٥. توفیقي، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، قم، مؤسسة فرهنگی مرکز جهانی علوم اسلامی، ١٣٧٩ ش.

١٦. الجرجاني، أبو الفتح، آيات الأحكام، تحقيق ولي الله اشراقي، طهران، نويد، ١٣٦٢ ش.
١٧. الجوادى الآملى، عبدالله، سيره رسول اكرم ﷺ در قرآن، قم، نشر إسرائ، ط ٢، ١٣٧٩.
١٨. الحسينى، هاشم معروف، اخبار وآثار ساختگى، ترجمه: حسين صابري، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى، ط ٢، ١٣٧٢ ش.
١٩. الحلبي، السيرة الحلبية، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٠ ق.
٢٠. الخطيب، عجاج، السنة قبل التدوين، القاهرة، دار الفكر، ١٣٩١ ق.
٢١. دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الستناوي، بيروت، دار المعرفة.
٢٢. راضى نصار، صاحب محمد حسين، «شرق شناسى و شريعت اسلامى»، ترجمة: أحمد ناظم، مجلة فقه، السنة الرابعة، العدد ٥٤، شتاء ١٣٨٦ ش.
٢٣. الراغب الأصفهاني، حسين، المفردات في غريب القرآن، ١٤٠٤ ق.
٢٤. السباعي، مصطفى، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، بيروت، المكتب الإسلامى، ١٤٠٥ ق.
٢٥. السبحاني، جعفر، فروغ ابدیت، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ط ٢٣، ١٣٨٣ ش.
٢٦. السيد مرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٥ ق.
٢٧. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، ١٤٢٣ ق.
٢٨. الشافعي، محمد بن إدريس، أحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمیة، ١٤١٢ ق.
٢٩. الشرقاوي، محمد عبد الله، الاستشراق، دراسات تحليلیة تقويمیة، القاهرة، دار الفكر العربى.
٣٠. الشلبى، أحمد، مقارنة الأديان، المسيحية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط ١٠، ١٩٩٨ م.
٣١. الصدوق، محمد بن علي بن حسين (ابن بابويه القمي)، من لا يحضره الفقيه، تصحيح: محمد آخوندى، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ ق.
٣٢. صادقى، تقى، رويکرد خاورشناسان بر قرآن، فرهنگ گستر، ١٣٧٩.

٣٣. الصغير، محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣ق.

٣٤. الطبرسي، فضل بن حسن، أعلام الوري، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٠ق.

٣٥. _____، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ش.

٣٦. علي، محمد عبدالعظيم، السيرة النبوية و كيف حرفها المستشرقون، جبري، عبدالمتعال محمد، دار الدعوة، ١٤١٤ق.

٣٧. فؤاد، عبد المنعم، من افتراءات المستشرقين على أصول العقيدة في الإسلام، رياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٢ق.

٣٨. الكلبي، هشام بن محمد، الأصنام، ١٤١٤ق.

٣٩. كلدزير، ايكناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف، بيروت، دار الرائد العربية الحديثة، ١٩٤٦م.

٤٠. مالرب، ميشل، انسان و اديان، ترجمة مهرا توكلي، طهران، نشر ني، ١٣٧٩ش.

٤١. المحقق الحلي، جعفر بن حسن، المختصر النافع، مؤسسة البعثة، ط ٤، ١٤١٦ق.

٤٢. المرطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد، افتراءات المستشرقين على الإسلام، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٣ق.

٤٣. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، قم، مؤسسة إسماعيليان.

٤٤. معارف، مجيد، تاريخ عمومي حديث، طهران، كوير، ط ٩، ١٣٨٧ش.

٤٥. المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، الإرشاد، تعليق: هبة الله شهرستاني، قم، المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ١٤١٣ق.

٤٦. المقدادي، فؤاد كاظم، اسلام وشبهات المستشرقين، المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ١٤١٦ق.

٤٧. مكارم الشيرازي، ناصر، برگزيده تفسير نمونه، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧ش.

٤٨. الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، دمشق، دار القلم، ط٩،

٢٠٠٠م.

٤٩. سيد وريشاريم، نماز يهوديان، ترجمة: يونس حمامي لاله زار، طهران، انجمن كليمان، ١٣٨٢ ش.

٥٠. هنيلز، جان راسل، راهنمائي اديان زنده، عبدالرحيم گواهي، قم بوستان كتاب، ١٣٨٥ ش.

٥١. هيوم، رابرت ا.، اديان زنده جهان، جعفرى تبريزي، محمد تقى، ترجمة الي لغة الفارسي، گواهي،

عبدالرحيم، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ١٣٧٣ ش.

52. Oxford Advanced Learner's Dictionary As Hornby, Oxford University Press.

هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب في بحوثه منهجية وخلفيات دراسة المستشرقين لتاريخ الإسلام، ولرسول الله محمد صلى الله عليه وآله، من النواحي كافة، دون التفريق بين المستشرقين الذين كانوا موضوعيين ومنصفين في دراساتهم، وبين المستشرقين الذين انطلقوا من خلفيات دينية أو مادية أو حتى سياسية في دراساتهم وتحقيقاتهم في سيرة النبي محمد صلى الله عليه وآله وتاريخ الإسلام، وقد عالج الباحثون العديد من الشبهات والإشكالات التي أثارها الصنف الثاني من المستشرقين بالتحليل والنقد العلمي، وبيان الرأي الحق وفق ما جاء في المصادر الإسلامية.

