

السيرة النبوية في الرؤية الاستشرافية

دراسة تحليلية نقدية في دائرة المعارف الإسلامية



تأليف:

الدكتور نزار ناجي محمد

السيرة النبويّة في الرؤية الاستشراقية

دراسة تحليليّة نقديّة في دائرة المعارف الإسلاميّة





السيرة النبوية في الرؤية الاستشرافية

دراسة تحليلية نقدية في دائرة المعارف الإسلامية

تأليف

الدكتور نزار ناجي محمد

الدهيس، نزار ناجي محمد، مؤلف.

السيرة النبوية في الرؤية الاستشرافية : دراسة تحليلية نقدية في دائرة المعارف الإسلامية / تأليف
الدكتور نزار ناجي محمد-الطبعة الاولى-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي
للدراسات الاستراتيجية، 2025.

720 صفحة : 24 سم. (دراسات استشرافية : 16)

الاصل رسالة جامعية (دكتوراه) - جامعة البصرة، 2020.

يتضمن ملاحق.

يتضمن إرجاعات بليوجرافية : صفحة 667-720.

ISBN : 9789922680538

1. محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، نبي الاسلام، 53 قبل الهجرة-11 هجري. 2. السيرة النبوية. 3.
الاسلام والاستشراق والمستشرقون. أ. العنوان.

LCC: BP75.2 .D84 2025

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



رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٩٦١) لسنة ٢٠٢٥ م

السيرة النبوية في الرؤية الاستشرافية، دراسة تحليلية نقدية في دائرة المعارف الإسلامية (دراسات استشرافية -١٦).

تأليف: الدكتور نزار ناجي محمد

إشراف: د. جواد كاظم النصر الله

الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى. ٢٠٢٥ م

المحتويات

مقدمة المركز.....	٩
تقريظ.....	١٥
مقدمة المؤلف.....	٢٣

الفصل الأول:

الاستشراق والسيرة النبوية بين السلطة المعرفية وألوان الخطاب

المبحث الأول: الاستشراق في الموسوعات والدوائر المعرفية.....	٤١
أولاً: الاستشراق.....	٤١
ثانياً: الموسوعات والدوائر المعرفية وبدايات المصطلح.....	٤٣
ثالثاً: التأسيس وبدايات الموسوعة الإسلامية.....	٤٧
رابعاً: الطبقات المعربة لموسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية).....	٦٤
خامساً: ألوان الخطاب الاستشراقي وبيئته في دائرة المعارف الإسلامية.....	٦٩
أولاً: المدرسة الفرنسية.....	٧١
ثانياً: المدرسة الإيطالية.....	٧٤
ثالثاً: المدرسة الإنكليزية.....	٧٦
رابعاً: المدرسة الألمانية.....	٧٨
خامساً: المدرسة الهولندية.....	٨٢
سادساً: المدرسة الأمريكية.....	٨٤
سابعاً: المدرسة الدنماركية.....	٨٥
ثامناً: المدرسة البلجيكية.....	٨٦
تاسعاً: المدرسة المجرية.....	٨٦
عاشراً: مدارس أخرى.....	٨٦

المبحث الثاني: صورة النبي محمد ﷺ في أوروبا والغرب (٨٠٠-١٩٠٠م).....	٨٩
المبحث الثالث: السيرة النبوية في تصوّرات المستشرقين.....	١٠٣
أولاً: بدايات ظهور مصطلح السيرة كما يراها دلافيدا . مارتن هيندز.....	١٠٥
ثانياً: معنى السيرة والتأسي بسيرة الملوك البهلوية كما يراها دلافيدا.....	١٠٧
ثالثاً: أصل السيرة المركب والتأثر بين المغازي وأيام العرب في رؤية دلافيدا. رافين.....	١١٠
رابعاً: السيرة النبوية صورة حياة موسى وعيسى ﷺ.....	١١٥
خامساً: السيرة النبوية والتأثر بالسنن اليهودية والمسيحية وتمجيد الأسر والشخص.....	١٢١
سادساً: السيرة النبوية والمدرش القرآني كما يراها لامنس ورافين.....	١٢٦
سابعاً: مراحل تكوين السيرة النبوية في رؤية ليفي دلافيدا.....	١٣٠
ثامناً: رواية سلمان رشدي وتدرج قدسية السيرة النبوية كما يراها رافين.....	١٣٢

الفصل الثاني:

الولادة والنشأة في البيئة المكّية بين الأنا الاستشراقي وانتقاص الآخر

- المبحث الأول: القبيلة والولادة وتشويه الآخر ١٤٣
- أولاً: ثلب القبيلة والنسب الشريف ١٤٤
- ثانياً: جدلية عام الولادة ١٦١
- ثالثاً: تسمية النبي ﷺ والبيانات الواردة في التوراة والإنجيل ١٦٥
- المبحث الثاني: النشأة في البيئة المكّية ١٧٥
- أولاً: الرضاع وقصة الطفولة ١٧٦
- ثانياً: اليتيم والفقر في نشأة النبي ﷺ ١٨٠
- ثالثاً: الرحلات التجارية وبعض أدواره في المجتمع المكّي ١٨٣
- رابعاً: الزواج من الأرملة الثرية والصورة الجذابة للمعونة الأدبية ١٨٧
- خامساً: أولاده ﷺ من السيدة خديجة رضي الله عنها بين الحقيقة وتحريف الخطاب ١٩٥
- المبحث الثالث: الأثر والتأثر في البيئة المكّية ٢١٩
- أولاً: اليهودية المهدة والذكاء المسدد ٢٢٠
- ثانياً: البيئة التجارية والمؤثرات الكتابية ٢٢٣
- ثالثاً: دعوى تبني النبي ﷺ المفاهيم والمعتقدات الدينية الجاهلية ٢٢٧
- رابعاً: الظهور التدريجي والتأثر بالأفكار والحركات التوحيدية ٢٣٨

الفصل الثالث:

الوحي والنبوة بين النص الإسلامي والرؤية الاستشراقية المتخيلة

- المبحث الأول: الوحي وبدايات البعثة النبوية ٢٤٧
- أولاً: بدايات الوحي وحالات الهلع والخوف ٢٤٩
- ثانياً: تلقّي الوحي وأوائل السور ٢٦٠
- ثالثاً: التدنّس والتزمل واستجلاب الوحي على نهج الكهّان ٢٦٦
- رابعاً: الوحي بين المرض العصبي والعقل الباطن في رؤية ف. بوهل ٢٧٣
- خامساً: الوحي الإلهي والكلام التلقائي كما يراه. ماكدونالد ٢٧٧
- المبحث الثاني: أميّة النبي ﷺ بين تعددية النص والمعاني والانحراف المعرفي ٢٨٧
- أولاً: الأمّي ٢٩٧
- ثانياً: أمّيون ٣٠٥
- ثالثاً: الأمّيون ٣٠٧
- المبحث الثالث: المتخيّل الجمعي لمعارف نبوة النبي ﷺ ٣٢٥
- أولاً: الأصول اليهودية ٣٢٧
- ثانياً: الأصول السامرية ٣٤١
- ثالثاً: الأصول النصرانية ٣٦٢
- رابعاً: الأصول المشتركة ٣٧١

الفصل الرابع:

العهد المكي: بدايات الدعوة الإسلامية وموقف المجتمع المكي

المبحث الأول: بدايات الدعوة وموقف المجتمع بين النص ومخالفة الخطاب	٣٨٣
المبحث الثاني: الإسراء والمعراج ودعوى الاختطاف العجائبي	٣٩٥
المبحث الثالث: الاضطهاد والهجرة إلى الحبشة حقيقة النص وخيال الخطاب	٤٢٥
المبحث الرابع: المقاطعة ودعوى صعوبة تفسير النص وتشكيك الخطاب	٤٣٩
المبحث خامس: بيعتا العقبة ودعوى التأثير بالنص الكتابي	٤٤٣
المبحث السادس: الهجرة والمصاحبة بين واقع النص والانحياز المعرفي	٤٥١

الفصل الخامس:

العهد المدني: الحياة الأسرية والصراع مع خصوم الدعوة الإسلامية

المبحث الأول: محاولات استمالة اليهود وتخيل الخطاب	٤٦٩
أولاً: اقتباس صوم يوم عاشوراء	٤٧٠
ثانياً: محاكاة اليهود في الصلاة والسبت المثال	٤٨٠
ثالثاً: بناء المسجد والتأثر بالكنيسة اليهودي	٤٨٥
رابعاً: تغيير القبلة ومسيرة اليهود	٤٨٧
خامساً: دور الرفض اليهودي في وضوح صورة الإسلام	٥٠٣
المبحث الثاني: السيف والقتل الصورة النمطية لعلاقة النبي ﷺ باليهود	٥٠٩
أولاً: وثيقة المدينة بين زمنية الكتاب ورب الخطاب	٥١٠
ثانياً: بنو قينقاع	٥٢٥
ثالثاً: بنو النضير	٥٣٠
رابعاً: بنو قريظة	٥٣٦
خامساً: حرب خيبر	٥٥٢
المبحث الثالث: حروب النبي ﷺ مع المشركين بين الشرعية والعنوان	٥٥٩
أولاً: الإذن بقتال المشركين	٥٦١
ثانياً: معركة بدر	٥٦٥
ثالثاً: معركة أحد	٥٧٧
رابعاً: بئر معونة	٥٧٨
خامساً: معركة الأحزاب (الحنديق)	٥٨١
سادساً: الحديبية	٥٨٢
سابعاً: فتح مكة وحرب وادي حنين	٥٨٨

المبحث الرابع: نساء النبي ﷺ والحياة الأسرية في ظل الصورة القدحيت لتعدد الزوجات	٥٩٣
المبحث الخامس: عالمية الدعوة والأحداث من مؤتم حتى وفاة النبي ﷺ	٦٢٥
أولاً: عالمية الدعوة والتشكيك في بعث الرسل للملوك والحكام	٦٢٥
ثانياً: معركة مؤتم	٦٢٩
ثالثاً: السير إلى تبوك	٦٣١
رابعاً: سورة براءة	٦٣٤
خامساً: وفاة النبي ﷺ	٦٣٤
الخاتمة	٦٣٩
قائمة الملاحق	٦٤٧
ملحق رقم (١)	٦٤٨
ملحق رقم (٢)	٦٥٢
ملحق رقم (٣)	٦٥٧
قائمة المصادر والمراجع	٦٦٧
أولاً: المخطوطات:	٦٦٧
ثانياً: المصادر الأولية:	٦٦٧
ثالثاً: المراجع الثانوية:	٦٧٩
رابعاً: الكتب العربية:	٦٨٨
خامساً: الموسوعات والدوائر المعرفية:	٦٩٢
سادساً: البحوث والمقالات العربية:	٦٩٣
سابعاً: البحوث والمقالات العربية: -	٦٩٥
ثامناً: الرسائل العلمية:	٧٠٧
تاسعاً: الكتب الأجنبية:	٧٠٩
عاشراً: الموسوعات الأجنبية:	٧٠٩
أحد عشر: المقالات والبحوث الأجنبية:	٧١٠
اثنا عشر: شبكة الإنترنت	٧٢٠

مقدمة المركز

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله الأطهار
الميامين ﺍﻟﻤﻴﺎﻣﻴﻦ، وبعد...

لطالما شغلت شخصية نبي الإسلام محمد ﷺ، وتاريخه، وسيرته، ورسالته
السماوية...، المستشرقين على اختلاف مدارسهم، واتجاهاتهم، وتوزعهم الجغرافي
في الغرب؛ ولذلك أكثروا من التأليف، والتنقيب، والبحث في قضايا ترتبط بنبي
الإسلام محمد ﷺ، بل وبكل ما يرتبط بالنبوة، والرسالة، ومصدر القرآن الكريم،
والوحي، ولغة القرآن، وحتى ملامح النبي محمد، وبعض تفاصيل سيرته وحياته...،
وعندما نقارب هذه الكتابات موضوعياً، ونسلط النظر عليها منهجياً ومضمونياً،
سيتضح لنا أن القسم الأكبر من المستشرقين الذين كتبوا عن نبي الإسلام ﷺ لم
يكتبوا بموضوعية، ولم يراعوا منهجيةً منسجمةً مع القضايا المبحوثة؛ ولذلك كانت
أغلب النتائج التي قدموها للناس متقاربةً من حيث التشويش، والتشويه، ومجافاة
الحقيقة، فضلاً عن عدم الدقة المضمونية والمنهجية.

ولهذا لم تكن الصورة التي رسمها الغربيون للنبي محمد بن عبد الله ﷺ
الموصوف في القرآن الكريم بنبي الرحمة، وصاحب الخلق العظيم، وأنه لا ينطق
عن الهوى، وليدة أقلام المستشرقين المعاصرين الباحثين عن معرفة ديانات
الآخرين، وحضارتهم كما هو حال العلماء، والمؤرخين، بل إن بدايات تشكّل صورة
«محمد» ﷺ عند الغربيين قد بدأت في القرون الوسطى بخلفيات دينية، واستعمارية
كثيرة، وذات صلة بالمنظومة الفكرية الغربية ومخياها الأدبي ووعيتها الجمعي، بناءً

على تصوّرات نمطيّة، ورؤى مشوّهة، وأيديولوجيّات اقصائيّة معتقّدة بتفوّقها المعرفيّ، والعرقيّ، ومؤمنة بدونيّة «الآخر».

ويشير إلى هذه الحقيقة إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» بقوله: «لقد كُذّست فوق محمّد ﷺ في العصور حزمة من الخصائص التي تطابقت مع شخصيّة أنبياء «الروح الحرّة» الذين ظهروا في أوروبا في القرن الثّاني عشر، وادّعوا أنّهم صادقون، وجعلوا وراءهم أتباعاً. وبطريقة مشابهة، فما دام محمّد قد عُدَّ ناشراً لوحي زائف، فقد أصبح هو كذلك تجسيداً للشّبق، والفسق، و...، وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوّعة التي اشتتّت جميعاً بصورة منطقيّة من انتحالاته المذهبيّة^١.

ولهذه الغاية فقد خاض في موضوع سيرة المصطفى، وتاريخه ﷺ حشد هائل من المستشرقين، ونخب فكريّة بمختلف توجّهاتها، وانتماؤها، من أدباء، وكهنة، وأكاديميّين، ومثّقّفين، وصولاً إلى المفكرين الكبار، بمناهج مختلفة ومقاربات متنوّعة، لكن يحكمها جميعاً أحاديّة المرجعيّة، وخلفيّاتها الدينيّة، والاستعماريّة التي اتّسمت بتحريف التّاريخ، وتزوير الوقائع، وتشويه الجميل، وتدنيّس المقدّس. وقد وظّف هؤلاء الكتاب والباحثون معارفهم، وأرصدتهم الثقافيّة، وآليّاتهم المنهجية، وأدواتهم التحليليّة لتسويق خطابات عدائيّة مشوّهة، تفتقد لكلّ مقوّمات البحث التاريخيّ العلميّ، على سيرة نبيّ الإسلام، والكتاب السّماويّ الذي نزل عليه ﷺ من السّماء.

ويتّضح هذا الأمر أكثر عندما نتبّع بعض كتابات الغربيّين في السّيرة النبويّة، ووصف شخصيّة النبيّ ﷺ الخاصّة، وحياته الدينيّة والقياديّة، وفي ما يلي باختصار صورة رسول الله محمّد ﷺ في كتابات القرون الوسطى، التي ما تزال كما هي إلى حدّ كبير عند الكثيرين حتّى اليوم. «فتارة يتّهمون النبيّ ﷺ أنّه مصاب بداء عصبيّ

١. سعيد، الاستشراق، المعرفة، السّلطة، الإنشاء، ٩٩-١٠٠.

نفسِي، وأنَّه يستمدُّ أفكاره، وتشريعاته من سيكولوجيَّته الخاصَّة، فيختلي بنفسه للتَّأمُّل، ربَّما لأنَّه مصاب بداء عصبيٍّ، فتحوَّل إلى شخص كثير الرُّؤى، اللَّاإراديَّة، والهلوسات المرضيَّة، التي آمن بها كحقائق سيطرت على سلوكيَّاته فيما بعد»^١. وأخرى ينزِّلونه منزل حَكَّام الأرض الفاسدين، وأنَّه يملي على الملك جبرائيل، وكما يقول بعضهم: «نراه يمارس نزوات الحاكم، يشكِّل حريمًا، يُدشِّن، ويؤسِّس سياسة مأكرة، تجسِّد الطُّموحات والانتقام، فهو الَّذي يملي حاليًّا على الملك جبريل الآيات التي يراها نافعة، فتحوَّلت نبوءته إلى أوامر مفروضة على الله»^٢.

وأورد الباحث الألمانيُّ الدُّكتور أحمد فون دنفر في بحثه الفريد عن ترجمات القرآن للغة الألمانيَّة، أنَّه أحصى واحدًا وأربعين نوعًا من الشَّتائم التي تستخفُّ بالرَّسول ﷺ، وتحطُّ من قدره في موضع واحد من مقدِّمة البروفيسور «صامويل فريدريش غونتر فال» لترجمته للقرآن الصَّادرة عام ١٨٢٨ م^٣.

وفي دراسة أُجريت على تاريخ ترجمة القرآن الكريم في أوروبا من (١١٤٠ - ١٩٠٠ م)، وشملت ثلاثًا وسبعين ترجمة، يقول الباحث معدُّ الدِّراسة: وجدت إجماعًا تامًّا لدى كلِّ المترجمين على نسبة القرآن الكريم إلى محمَّد ﷺ بعده مؤلِّفه. وقد بدت هذه التَّجمات في مجملها، كأثَّها مباراة في شتم الرَّسول ﷺ، تبدأ من الغلاف الخارجيِّ، مرورًا بالمقدِّمة، ثمَّ النصِّ والحواشي.

ولا نريد، مراعاةً للموضوعيَّة، مناقشة هؤلاء المستشرقين بخلفيَّة أيديولوجيَّة، بل بروحيَّة بحثيَّة موضوعيَّة تستند إلى الثَّوابت العلميَّة التي تقتضي التزام الباحث

1. Wetzer and Welte, Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, 117

2. Fontane, Histoire universelle, Mahomet (de 395. 632 ap. J.-C.), 342

3. Ahmad von Denffer, History of Qur'an Translation in Germany.

العودة إلى المصادر المعتمدة، والموثوقة عند مَنْ نريد دراسة فكره أو أطروحاته في أيِّ مجال من المجالات الدينيّة أو العلميّة بشكل شامل ومفصّل. وهو ما فقدته الكثير من المستشرقين في دراستهم شخصيّة النبي ﷺ، وسيرته، والشريعة التي جاء بها، حيث تحكّمت بدراساتهم الخلفيات الفكرية، والأيدولوجية، والنظرة الدنيويّة إلى الآخر، وهذا غاية السقوط البحثي والمنهجيّ.

ولم يغب عن هذا المشهد صناعة الصورة والموقف الانفعاليّ اتّجاه النبيّ كشخص، وكرسول من عند الله في المنتديات العلميّة، وصناعة رأي عام سلبيّ وحاقد عند الطبقات المثقفة والعامة، ليتكوّن لدى الجماعة عدااء من هذا النبيّ ودينه، وهو ما حصل بحسب ما سجلت الدراسات التاريخيّة.

ولم يكتف المستشرقون بالعمل بمختلف الوسائل على محاولة إسقاط شخصيّة النبيّ ونبوّته، بل عدّوا القرآن الكريم هدفاً آخر لدراساتهم، وهو ما يفسّر تصدّي كبارهم وصغارهم لترجمة القرآن مع ما في هذه التّجمات من ضعف وخلل منهجيّ. وأقلّ ما يقال في هذه التّجمات إنّها تقدّم القرآن الكريم منتجاً ثقافياً بشرياً مؤسّساً على الأساطير، وتعاليم دينيّة مستقاة من الكتب السماويّة السابقة بدقّة وذكاء من محمد ﷺ. فتحوّلت التّجمة إلى آليّة لصناعة معادل موضوعيّ يُعادي النصّ المقدّس، ويُناهضه، وينتقده؛ عوض تقديم معانيه في جماليّات أدبيّة، ولغويّة، وفكريّة. بالنتيجة إنّ القراءة العلميّة المحايدة، والموضوعيّة فضلاً عن التعمّق في تقويم بحوث الغربيّين، وكتبهم، ودراساتهم. يجعل الباحث الموضوعيّ فضلاً عن المسلم يقتنع بأنّ هذه الدّراسات تستهدف في غايتها نبّي الإسلام محمد ﷺ بكلّ ما يمثّل، كونه المحور الذي ترتبط به قضايا القرآن، والسنة الشريفة بما يمثلان من مكانة، وقدسيّة عند المسلمين، وكونهما مصدرَيّ التشريع للدين الإسلاميّ. وهذا ما يفرض على الباحثين، والمفكرين المسلمين وغيرهم في هذا العالم، الحضور العلميّ

الفاعل، والمنصف في هذا الميدان البحثي الحساس لناحية النقد والتّقويم، وبيان نقاط الضّعف، والتّهافت في كتابات المستشرقين هذه. إنّ هذه الأطروحة هي جزء من الدراسات التخصّصية النقدية لما بثّه المستشرقون عبر قرون من الزمن حول التراث الإسلامي، ولا سيّما ما يتعلّق بالقرآن وبنبي الإسلام محمد ﷺ، ولا يسعنا إلا تقديم خالص الشكر والتقدير والامتنان للباحث الأستاذ نزار ناجي محمّد على هذا الجهد العملي التخصّصي، ولكل من ساهم في هذا العمل المبارك.

والحمد لله ربّ العالمين

المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية

تقريظ

أ.د جواد كاظم النصر الله

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد شهد العالم مطلع القرن السابع الميلاديّ حدثاً تاريخيّاً ترك أصداءه على بعدي الزمان والمكان، ذلك هو بعثة النبيّ محمد صلى الله عليه وآله وسلم، الخاتم للرسالات والكتب السماويّة جمعاء ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)، ولما كانت دعوته قد تميّزت عن سائر الشرائع السابقة بكونها أمميّة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)؛ لذلك بدأ النبيّ محمد ﷺ بإيصال دعوته إلى جميع أمم الأرض، وذلك وفق منهج ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، فبدأ النبيّ ﷺ بمكاتبة ملوك عصره يدعوهم إلى منهجه الأخلاقيّ «إنّها بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^١، لكنّ النبيّ محمد ﷺ سرعان ما التحق بالرفيق الأعلى، فوقع على عاتق الأمة استكمال ما بدأه النبيّ ﷺ، ولما يمض القرن الهجريّ الأوّل حتّى دانت شعوب وأمم عريقة في ثقافات وحضارتها بهذه الدعوة المباركة.

إنّ هذه الحركة التاريخيّة السريعة، وما تركته من آثار على المجتمعات عبر التاريخ، جعلها موضع تساءل واهتمام من لدن المفكرين قديماً وحديثاً، فضلاً عن الإشادة القرآنيّة بما قام به النبيّ ﷺ على أكمل وجه وأتمّه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، والدعوة القرآنيّة لاقتفاء سيرة

١. ينظر: البيهقيّ: السنن الكبرى ١٠، ١٩٢، الطبرسيّ: مكارم الأخلاق، ص ٨.

النبي ﷺ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)؛ وذلك كونه المفصل لما أجمله القرآن، والمبين لما أبهمه الكتاب، وذلك يتوجب تتبع سيرته الشريفة وتدوين تفاصيلها على جميع النواحي. فكان هنالك كم هائل من الروايات التي دُوِّنت عن هذه السيرة^١، بعضها موثوق به؛ لأنه صدر عن أشخاص لهم معرفة وثيقة بشخصية النبي ﷺ ومكانته كنبى مقدس، كما جاء ذلك في النصوص الصادرة عن الإمام علي^٢ عليه السلام، وعن بعض الصحابة الذين أدركوا إلى حد ما شيئاً من حقيقة الشخصية النبوية، مع أن هنالك كثير من النصوص لا يمكن القول بصحة تطابقها مع حقيقة النبي ﷺ لعدم تمكن هؤلاء من فهم حقيقة النبي ﷺ، ولعل بعض الباحثين اختلطت عليهم الأحداث، فنسبوا ما ليس من سيرة النبي ﷺ إلى النبي ﷺ. من هنا وجب الحذر الشديد حيال الكثير من هذه النصوص.

١. كان هناك اهتمام منقطع النظير بالسيرة النبوية كلاً أو جزءاً، ابتداء من سيرة ابن اسحاق ت ١٥١ هـ التي لم يصلنا منها إلا قطعة حقها د. سهيل زكار باسم السير والمغازي، وقد هذبها ابن هشام (ت ٢١٨ هـ)، وسيرة أبان بن عثمان الأحمري البجلي. ما بين (١٧٠ - ٢٠٠ هـ) والتي لم يصلنا منها إلا روايات تناثرت في المصادر، ونعمل الآن على جمعها وتحقيقها، ثم كتب آخرون كابن سيد الناس ت ٧٣٤ هـ في ((عيون الأثر في الشئال والسير))، والمقرئزي (ت ٨٤٥ هـ) في إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع)) في تسعة أجزاء، والصالحى الشامى (ت ٩٤٢ هـ) في سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، والحلبى (ت ١٠٤٤ هـ) في السيرة الحلبية، وزينى دحلان (ت ١٣٠٤ هـ) في السيرة الدحلانية.

وهناك من تناول جانباً من أحوال السيرة النبوية كالواقدي (ت ٢٠٩ هـ) في كتابه المغازي في ثلاثة أجزاء، والترمذي (ت ٢٧٩ هـ) في الشئال المحمدي.

فضلاً عما ورد في كتب التاريخ العام كتاريخ يعقوبى (كان حياً في ٢٩٢ هـ)، والطبرى (ت ٣١٠ هـ) في تاريخه، والمسعودي (ت ٣٤٦ هـ) في مروج الذهب، وابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) في الكامل، وابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) في البداية والنهاية، وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) في تاريخه وغيرها. وما جاء في كتب الأنساب كأنساب الأشراف للبلاذري (ت ٢٧٩ هـ) في الجزء الأول، وكتب الطبقات كالطبقات الكبرى لابن سعد (ت ٢٣٠ هـ) في الجزئين الأول والثاني. وغيرها.

٢. ينظر الدراسة التفصيلية للدكتورة: انتصار عدنان العواد: السيرة النبوية في رؤى أمير المؤمنين عليه السلام دراسة في نهج البلاغة.

ولم يقتصر الأمر على أتباع النبي ﷺ ومريديه في الاهتمام بسيرته المباركة، بل شمل حتى خصومه الذين كذبوه وعذبوه، ثم هجروه، بل ولا حقوه في دار هجرته محاربين إياه سياسيًا واقتصاديًا وعسكريًا، حتى عجزوا أخيرًا واضطروا إلى الاستسلام، فأطلق النبي ﷺ سراحهم من القتل، وأسماهم بالطلاق، وحاول تأليف قلوبهم بالأموال والمناصب، وإن كان هذا الأسلوب النبوي قد أتى أكله مع عدد من هؤلاء فحسن إسلامه^١. إلا أن كثيرًا منهم استمر على غيّه حتى لحظات حياته الأخيرة، معتقدًا بالذي يلحف به أنه «لا جنة ولا نار»^٢، وحين قيل لأحدهم إن النبي ﷺ نهى أن يشرب بآنية الذهب والفضة، قال: أمّا أنا فلا أرى بذلك بأسًا^٣. فهو يضع رأيه قبال حكم النبي ﷺ الذي هو حكم القرآن ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم: ٤-٥).

لقد تمكّنت هذه الجماعة من التوغّل في مفاصل الدولة كافة، حتى وصلت إلى سدة الحكم وقيادة الأمة، وهو أمر مثار تساؤل واستغراب^٥، فغدت وكأنّها ممثلة عن النبي ﷺ ووارثة له، وبسبب تأخرهم في الإسلام، بل موقفهم السلبيّ منه، فلم يكونوا على وعي وفهم للدين الإسلاميّ، مما اضطّرهم إلى الاعتماد على فئتين من الناس، الفئة الأولى هم فقهاء البلاط الذين شرعوا لهم ما يشاؤون وما يناسب

١. استخدم هذا المصطلح مع من أسلم رهبة من الطلقاء والمؤلفة قلوبهم الذين تبين لهم الحقّ فيما بعد، لكن بعضهم عمّم ذلك على الجميع، فلا تجدد واحدًا من أولئك الطلقاء إلا وقيل حسن إسلامه، وهو أمر مثار تساؤل، وبحاجة إلى تأمل ودراسة عن بواعث ذلك وأهدافه.

٢. ينظر: الجوهرى، السقيفة وفدك، ٨٧.

٣. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٥: ١٣٠.

٤. ثمة من يعتقد أنّ النبي ﷺ مجتهد قد يخطئ وقد يصيب، ولعلّ رأي أحد الصحابة أصوب من رأي النبي ﷺ؛ لذلك جوّز بعضهم لأنفسهم مخالفة النصّ اجتهادًا من عند أنفسهم. لمزيد من التفاصيل ينظر: شرف الدين، النص والاجتهاد، ١٦-٣٨٤.

٥. لقد أثار وصول بني أميّة إلى سدة الحكم التساؤل والاستغراب لدى المؤرّخ المصريّ المقرئ الشافعيّ، فألف رسالة بعنوان ((النزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وهاشم))، لبيان أسباب ذلك.

رغباتهم، حتّى أحلوا دم الإمام الحسين عليه السلام لهم^١، واستباحة المدينة المنورة وضرب الكعبة بالمنجنيق، وأفتى الزهريّ إلى عبد الملك بن مروان بالحجّ إلى بيت المقدس بدل البيت الحرام لأغراض سياسية إبان فتنة ابن الزبير^٢.

أمّا الفئة الثانية فكانت مسلمة أهل الكتاب الذين عجزوا عن مواجهة الإسلام فكريّاً؛ لذا لجؤوا إلى مواجهته بالدسائس وبثّ الروايات الإسرائيلية، ولقد ترك عدم تدوين الحديث النبويّ المجال فارغاً لتحلّ محلّه الإسرائيليات مفسّراً للقرآن، فكان أن التقت المصالح اليهوديّة والنصرانيّة من جهة مع المصالح الأمويّة والعباسيّة في نشر التراث اليهوديّ والنصرانيّ الذي كان له الأثر الأكبر في تشويه سيرة النبيّ صلّى الله عليه وآله. إنّ انتشار الإسلام وسيادة دولة الإسلام على مساحات شاسعة كانت تدين بالولاء عقديّاً وسياسيّاً لأديان وأمم أخرى أدّى إلى أن تخسر تلك الأديان والأمم الكثير من الموارد البشريّة والاقتصاديّة، فوصلت رايات الإسلام إلى قلب أوروبا. فكان لا بدّ من الصدام العسكريّ، فخاض المسلمون مع أوروبا حرباً دامت قرنين من الزمان^٣ ثبت لأوروبا عدم قدرتها على مواجهة المسلمين عسكريّاً، فاضطروا للبحث عن حلول أخرى، فاهتدوا إلى أنّ التغلّب على المسلمين يتطلّب معرفة حقيقة الإسلام الذي يركّز على القرآن والنبيّ محمد صلّى الله عليه وآله، فبدأت حركة فكريّة عُرفت بالاستشراق، وهدفها معرفة مكان القوة في هذا الدين وكتابه المقدّس، ووجدوا أنّ الطعن بشخصيّة النبيّ صلّى الله عليه وآله تؤدّي إلى الطعن بالقرآن الكريم؛ لذا أولوا

١. قال ابن خلدون في تاريخه: ((وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربيّ المالكيّ في هذا، فقال في كتابه الذي سمّاه بالعواصم والقواصم ما معناه: (إنّ الحسين قتل بشرع جدّه). وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل، ومَن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الآراء)). ابن خلدون، تاريخ، ١: ٢١٧.

٢. اليعقوبيّ، تاريخ اليعقوبيّ، ٢: ٢٦١.

٣. عُرفت بالحروب الصليبيّة. تناوّلها تفصيلاً ستيفن رانسيان في ثلاثة أجزاء باسم (تاريخ الحروب الصليبيّة) وسعيد عبد الفتاح عاشور في جزئين في كتابه (الحركة الصليبيّة).

اهتماماً كبيراً لدراسة شخصية النبي ﷺ معتمدين في ذلك على ما جاء في تراثنا العربي الذي كان في كثير من جوانبه قد كُتب بأقلام لم تفهم حقيقة النبي ﷺ جهلاً أو تجاهلاً، بل وعمداً، فكانت هذه الروايات المشينة مصدراً لأولئك في الاعتماد عليها، مدّعين أنهم يعتمدون على المصادر العربية، متجاهلين أنّها موضوعة لأسباب غير خافية عليهم.

كانت ((دائرة المعارف الإسلامية)) من أهمّ المشاريع التي وضعها الاستشراق لدراسة الإسلام ديناً ودولة وحضارة، وهي جهود معرفية لا يُستهان بها، ولعلّ القارئ يتبيّن له حجم الجهد والتعاون العلمي بين عدد من المستشرقين المنتمين إلى مدارس متعدّدة كالفرنسيّة والبريطانيّة والألمانيّة والبلجيكيّة والدانماركيّة والأمريكيّة وغيرها، فضلاً عن بعض العلماء الشرقيين والعرب الذين ارتبطوا بالمستشرقين أو الدوائر الغربيّة بعلاقات معيّنة، وإن كانت أفكارهم لم تخرج عمّا أراده الغرب، فلم تسند لهم الموضوعات المهمّة في العقيدة الإسلاميّة والسيرة النبويّة والتاريخ الإسلاميّ، وإنّما اقتصرّت مشاركاتهم على التعريف بعدد من المدن والمناطق الجغرافيّة، أو المدن والمواقع الأثريّة، وفي بعض المقالات البسيطة.

كذلك لقيت الموسوعة التعاون بين عدد من المؤسّسات الأكاديميّة في أوروبا والغرب، وحجم الدعم الذي حصلت عليه مثل تلك الموسوعة، لتخرج بشكلها النهائيّ في مجلّدات عديدة، ممّا دعا إلى إعادة طباعتها مراراً طيلة القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين. وقد تُرجمت بعض أجزاءه إلى العربيّة لغاية حرف العين، وبقيت باقي الأحرف بلا ترجمة.

وأخيراً تمّت ترجمتها كليّاً وطباعتها في الشارقة، وهي طبعة يجب النظر إليها بحذر شديد، كون القائمين على طباعتها حذفوا منها العديد من المفردات والنصوص، معلّلين ذلك بأنّهم ركزوا على الموضوعات المهمّة، وحذفوا الأجزاء غير المهمّة، لكن التتبّع الدقيق والمقارنة مع الطباعات الإنكليزيّة والمترجمة سابقاً يبيّن أنّ ثمة

حذفًا لكثير من المفردات التي كان فيها إساءة إلى القرآن أو السيرة النبوية أو التاريخ الإسلامي. وهذا ما يعني غياب النصّ الحقيقيّ والرؤية الحقيقية التي تكنّها الدوائر الاستشراقية للإسلام ونبیه، ولعلّ ذلك يأتي في سياق التقارب الغربيّ مع بعض دول الشرق، لا سيما الدول العربيّة في الوقت الحاليّ.

إنّ الاعتماد على هذه النسخة وحدها سوف يقدّم رؤية غير متكاملة، بل لعلّها مشوّهة عن حقيقة الرؤية الاستشراقية، ومن هنا نجد أنّه يلزم الاعتماد أيضًا على ما ورد في النسخ الإنكليزية وفي الطبعتين العربيّتين المترجمتين إلى حرف العين.

إنّ هذه الأهميّة المعرفية والأيدولوجية لهذه الموسوعة الضخمة دفعتنا لاختيارها مشروعًا لدراسة طالبنا النجيب الدكتور نزار ناجي محمّد، وكان مشروعًا محفوفًا بالمخاطر والصعاب، فالأمر يقتضي قراءة صحيحة للفكر الغربيّ، وقدرة على الفهم الصحيح لهذا الفكر، بعد أن تطرّف بعضٌ في رفض هذا الفكر واعتباره عدوانيًا، فيما سلّم له بعض آخر، بوصفه قد تسلّح بأسس المنهج العلميّ المعاصر.

وما بين هذين جاء الدكتور نزار ناجي محمّد ليقف وسطًا في قراءته للرؤية الاستشراقية، وقد حدّد موضوع السيرة النبوية لدراسة الرؤية الاستشراقية لما جاء في دائرة المعارف الإسلامية، وكان على الباحث جمع شتات تفاصيل السيرة من آلاف المقالات، إذ إنّ القراءة الاستشراقية قد تناثرت في عدد كبير من المفردات التي تناولتها الدائرة، فبعضها يضم الذات المقدّسة (الله)، والكتب المقدّسة (الإنجيل، التوراة، الزبور، القرآن) وأصول الدين (التوحيد، النبوة، العدل، المعاد)، وفروع الدين (الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، الجهاد وغيرها)، وما يخصّ والدا النبيّ ﷺ وأزواجه وبناته، ومعاركه (بدر، أحد، الخندق، الحديبية، خيبر،... إلخ) والقبائل المعاصرة له العربيّة واليهوديّة والمدن (مكة، يثرب، الطائف، نجران... إلخ). وغير ذلك من المفردات.

لقد قام الباحث بإعادة شتات هذه الأحداث التاريخية من خلال إعادة ترتيب

مفردات الدائرة وتبويبها تبويباً موضوعياً وزمانياً، ثمّ دراستها، وقد وجد الباحث أنّ أغلب المستشرقين كان متأثراً بالروح التي سادت أوروبا والغرب ضدّ الإسلام ونبوّه، التي جاءت كردّ فعل كنسيّ أو عنصريّ، وقد ساعدت الروايات العربيّة التي أشرنا إليها سابقاً والتي جاءت إثر التقاء المصالح اليهوديّة والنصرانيّة مع المصالح الأمويّة والعباسيّة، فلم تكن تلك الروايات تحكي الواقع النبويّ المقدّس، فاعتمدها عدد من المستشرقين وروّجوا لها، ونسبوا إلى مصادرنا التاريخيّة، كتلمذة النبيّ ﷺ على يد قسّ نصرانيّ يدعى ورقة بن نوفل، كما أفادته رواية البخاريّ^١، وميل النبيّ للحرب وسفك الدماء والتوسّع كما أفاده الواقدي في مغازيه^٢، إذ أشار إلى أنّ النبيّ ﷺ قد شنّ ما ينيف على ثمانين غزوة ضدّ مشركي مكّة واليهود وسائر العرب والروم، وأنّ معراج النبيّ ﷺ كان مجرد رؤيا رآها النبيّ ﷺ في منامه كما أفادته رواية ابن هشام عن معاوية^٣، وغيرها. وقد استغل عدد من المستشرقين أمثال هكذا روايات للطعن في النبيّ ﷺ، لكن هذا لا يعني أنّنا نعفي المستشرقين من توجّهاتهم الأيديولوجيّة والعنصريّة.

في الوقت الذي نجد اتجاهاً آخر من المستشرقين اتّسم بالجانب العلميّ وهو الاتجاه الأقلّ، سيّما المتأخّرين الذين لم يكونوا مرتبطين بالسياسة الكنسيّة والدوائر الاستعماريّة الغربيّة، فأولئك درسوا السيرة النبويّة دراسة موضوعيّة بغضّ النظر عن عدم اعترافهم بالنبيّ ﷺ كنبيّ ورسول، وإنّما نظروا إليه كمصلح اجتماعيّ حاول إصلاح قومه، وندر من اعترف به كنبيّ مرسل.

لقد أجاد الدكتور نزار قراءة وفهم القراءة الاستشراقيّة، موضحاً الدوافع التي تدفع هذا المستشرق أو ذاك إلى تبني هذه الرؤية، مبيّناً عدم مطابقتها للواقع

١. البخاري، صحيح البخاري، ١: ٣.

٢. ينظر تفاصيل ذلك في: الواقدي، كتاب المغازي، في ثلاثة أجزاء.

٣. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢٢٥.

من خلال إعادة قراءة الرواية العربية الضعيفة، فضلاً عن المسبقات الفكرية لهذا المستشرق. ومع أن الكثير من القراءات الاستشراقية تستفز الفرد المسلم والمثقف الحر، فإن الدكتور نزار كان هادئاً في قراءته وردوده، وهذا هو عين ما يتسم به الباحث الأكاديمي.

لقد كان لي شرف الإشراف على هذه الأطروحة، وهي الثالثة في مجال الاستشراق^١، لقد كان د. نزار مثال الباحث العلمي المحب للمعرفة والمتسلح بأدواتها، ولعلي أمل أن أراه نجماً لامعاً في سماء العراق الجريح، وأن تكون هذه الأطروحة سبباً يتصل به بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم؛ إذ كل سبب ونسب ينقطع يوم القيامة إلا السبب المتصل بالنبي محمد ﷺ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله الميامين

الأستاذ الدكتور جواد كاظم النصر الله

أستاذ الفكر الإسلامي

كلية الآداب. جامعة البصرة

١. كانت الأطروحة الأولى للدكتور شهيد كريم محمد الموسومة ((صورة أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي هنري لامنس أنموذجاً دراسة تحليلية نقدية))، العتبة العباسية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٥. والثانية هي أطروحة الدكتور محسن طعمة يوسف والموسومة ((الثورة الحسينية رؤية استشراقية))، وهي الآن قيد الطبع في العتبة الحسينية.

مقدمة المؤلف

الحمد لله رب العالمين على ما أولى من نعم عجز لسان الشكر عن عدّها ووصفها،
والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين أبي الزهراء محمد وعلى آل بيته الطيّين
الطاهرين.

كان انتشار الدين الإسلامي في أوروبا ومعظم أراضي العالم المسيحي، وما نتج
عن ذلك الانتشار من خسارة الكنيسة المسيحية لمساحات واسعة من الأراضي، سواء
في الشرق أو الغرب، دفعها ذلك لتتدارك هذا الخطر القادم من الشرق، فكان نجاح
المسلمين في الوصول إلى تلك الأراضي الشاسعة في الغرب والشرق دافعاً إلى معرفة
سبب ذلك النجاح، وخسارة الدين اليهودي والمسيحي لأغلب مناصريه ومؤيديه،
إذ شكّل هذا التغيير تهديداً لمصالح رجال الدين في كلتا الديانتين، فراحت تتصدى
لذلك الدين ولتلك الرسالة التي جاء بها النبي ﷺ، وذلك من خلال تقديم صورة
سلبية عن الإسلام أو نبّه ﷺ، ولا يبدو غريباً إذا قلنا إنّ بدايات هذا التصدي
الفكري كان منذ البعثة النبوية الشريفة عندما التقت المصالح اليهودية-النصرانية
مع الوثنية، فعمل هؤلاء جاهدين على تشويه ذلك الدين، متّهمين النبي ﷺ بشتى
الاتهامات، في محاولة لنفي النبوة والرسالة التي جاء بها ﷺ، وعندما فشلوا في ذلك
المسعى جاء دور التصدي العسكري في محاولة للقضاء على ذلك الخطر المحدق بهم،
فكانت حروب المسلمين ضدّ هؤلاء للتصدي لتلك الهجمة الشرسة للقضاء على
الدين الإسلامي والرسالة السماوية التي جاء بها، وعندما خابت كلّ تلك المحاولات
انتقل الدور إلى المواجهة الفكرية التي مارسها أهل الكتاب بعد أن تلبّسوا بثوب
الإسلام فراحوا يدسّون تلك المرويات الإسرائيلية في سيرة النبي ﷺ ساعدهم

في ذلك التقرب من السلطة السياسية في عهد الخلفاء، ومساعدة واضحة من قبل الأمويين والعباسيين لاحقاً، فكان لأهل الكتاب دخالة واضحة في تدوين السيرة النبوية وتحريفها بما يوافق تطلعاتها وتطلعات السلطة السياسية في ذلك الوقت.

وكان للصراع الإسلامي-المسيحي في بلاد الأندلس هو الآخر الدور الكبير في رسم صورة سلبية عن الإسلام، فقد صبغ الجدل المضاد للإسلام في الغرب صورة مشوهة عن سيرة النبي ﷺ، تلتها حقبة الصدام العسكري مع الشرق في ما يعرف بـ(الحروب الصليبية)؛ إذ كانت فترة عملوا فيها على تشويه الإسلام وجعله العدو اللدود للمسيحية للتغيير منه، فلم يكن الغرب في العصور الأوروبية الوسطى قادراً على النظر إلى الإسلام إلا بوصفه صورة غير مكتملة من صور المسيحية، واختلقوا الأساطير التي تبين أن النبي ﷺ تلقى تعاليمه على أيدي أحد أصحاب المسيحية، ومع انتهاء القرون الوسطى الأوروبية، وعلى الرغم من المحاولات التي بُذلت لوضع سيرة النبي ﷺ في موضع تتميز فيه بالزيد من الموضوعية والإيجابية، ورغم تنامي الآراء المتمثلة بأن الإسلام ونبئه يخالف الصورة المخيفة التي ترسخت في العقلية الغربية، وتحيلها الناس في ذلك الوقت، بقيت تلك المخاوف والتعصب القديم قائماً، ولم تستطع أوروبا والغرب، حتى بعد أن أسست حضارتها، أن تتخلص من تلك المخاوف القديمة من الدين الإسلامي، حتى افقدهم ذلك الخوف القدرة على أن يكونوا موضوعيين أو حياديين حيال هذا الدين، فراحوا يرسمون صورة مشوهة للنبي ﷺ، حتى أصبحت تلك الصور أنماطاً متوارثة عن الإسلام لا تزال تؤثر على رؤيتهم إلى العالم الإسلامي ومواقفهم منه.

أمضى المستشرقون سنوات عديدة بذلوا فيها جهوداً كبيرة في دراسة الإسلام ونبئه ﷺ، وقد ألفوا كتباً وموسوعات معرفية عديدة، وحققوا العديد من المخطوطات، وعقدوا المؤتمرات الخاصة بالشرق، فالدارس المنصف لا بد أن يقف عند هذه الجهود التي تدل على الحرص الشديد على فهم الإسلام وتراثه،

ومثابرتهم على جمع مخطوطاته وفهرستها وترتيبها والتعريف بها، وحتى نكون منصفين في حديثنا، فلولا جهود هؤلاء المستشرقين في تحقيق المخطوطات والتراث الإسلامي لما تسنى لنا معرفتها أو الاطلاع عليها، بل لعلّه لولا جهود هؤلاء المستشرقين لبقى بعضها على رفوف النسيان كغيرها من المخطوطات التي لا تزال تنتظر من يقوم بتحقيقها، ومن أهم الأعمال التي بذل المستشرقون جهوداً كبيرة في تأليفها وإصدارها هي موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)، وهي جهود لا يمكن أن ينكرها أي باحث منصف، ولعلّ المطالع لهذا العمل يعلم حجم الجهد والتعاون العلمي بين عدد من المستشرقين في أوروبا والغرب، والتعاون بين عدد من المؤسسات الأكاديمية في أوروبا والغرب، وحجم الدعم الذي حصلت عليه مثل تلك الموسوعة لتخرج بهذا الشكل، ولعلّ هذا من الأسباب الرئيسة التي دفعت الباحث لاختيار هذا العمل موضوعاً للدراسة، طبعاً بغض النظر عن النتائج والآراء التي يتبنّاها الباحثون في الموسوعة.

لا شكّ ونحن نعيش في القرن الواحد والعشرين وجب أن تكون أوروبا والغرب بشكل عام قد تخلّصا من تلك الرؤية السوداوية عن الإسلام خلال العصور الوسطى الأوروبية، أو على الأقلّ بين النخب الأكاديمية والعلمية من أساتذة الجامعات والباحثين في الغرب، وهم الذين يحثون طلبتهم في جامعاتهم على التحلي بالروح العلمية والنزاهة والحيادية في دراسة المواضيع، لاسيّما وأنّ دائرة المعارف الإسلامية (الموسوعة الإسلامية) هي نتاج تعاون علمي أكاديمي بين المؤسسات العلمية الغربية، شارك في كتابتها عدد من أساتذة الجامعات الأوروبية والغربية، لذا ستحاول الدراسة معرفة ما إذا استطاعت أوروبا والغرب التخلص من تلك الرؤية السلبية تجاه الإسلام ورسوله، أو كيف رسم العقل الغربي الأكاديمي صورة النبي ﷺ من خلال ما يسمّى بموسوعة الإسلام؟ على الرغم من أنّ حجم الصورة المشوّهة للنبي ﷺ في المصادر الإسلامية لا تقلّ خطورة عن

ما دونه المستشرقون؛ لأنّ العالم الغربيّ وجد في تلك المصادر ما يلبيّ رغباته من صورة سلبية عن النبيّ ﷺ كانت قد دُسّت في تلك المصادر في وقت سابق، وهذا ما حاول المستشرقون التركيز عليه.

وبما أنّ السيرة النبوية في دائرة المعارف الإسلامية لا تقتصر على مقال النبيّ محمد ﷺ الذي تناول المستشرقون فيه أغلب أحداث السيرة النبوية وبصورة مختصرة، مركّزين على بعض الجوانب من هذه السيرة العطرة، وأنّ السيرة النبوية تمثّل أحداثاً وشخصاً ووقائع وأماكن... إلخ، فقد تناولت دائرة المعارف الإسلامية وفي مقالات متعدّدة أحداث السيرة النبوية من خلال تلك المقالات المتنوعة والتي يصعب تحديدها في قوائم التعريف بحجم المقالات التي تناولتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ لأنّها ستحتاج إلى عدد كبير من الصفحات لتحديدّها؛ لذا تناولت الدراسة الأثر السلبيّ لتلك المقالات التي ركّز عليها المستشرقون، وحاولنا نقد المقالات المتعلّقة بالسيرة النبوية، معتمدين على الطبعتين الأولى والثانية من الموسوعة الإسلامية (النسخة الإنكليزية)، وثلاث نسخ مترجمة؛ إذ لم تستكمل عملية ترجمة الطبعتين من الموسوعة الإسلامية باللغة الإنكليزية.

قسّمت هذه الدراسة على خمسة فصول متفاوتة في عدد صفحاتها لأسباب تتعلّق بحجم المادّة التي توفّرت لدى الباحث، وفي ضوء تركيز المستشرقين في مقالاتهم على بعض الجوانب من السيرة النبوية دون غيرها، فاقضى ذلك التوسّع في دراسة تلك الأحداث، فجاء الفصل الأوّل من الدراسة بعنوان الاستشراق والسيرة النبوية بين السلطة المعرفية وألوان الخطاب، وخُصّص لبيان تعريف الاستشراق، وبداية ونشأة مصطلح الموسوعات والدوائر المعرفية في الأوساط الغربية، وبيان ألوان الخطاب الاستشراقيّ الذي تناول السيرة النبوية في موسوعة الإسلام، وكان هناك عرض للصورة الغربية عن النبيّ ﷺ خلال العصور الوسطى الأوروبية وما تلاها، لمعرفة ما إذا كانت مثل تلك الصورة السائدة عن النبيّ ﷺ خلال القرون الوسطى بقيت

مترسّخة في العقلية الغربيّة، وتناولنا نظرة المستشرقين للسيرة النبويّة. جاء الفصل الثاني مختصّاً ببيان أحداث العهد المكيّ الولادة والنشأة في البيئّة المكيّة، واشتمل على ثلب وتشويه المستشرقين القبيلة والنسب الشريف، وما يتعلّق بإرهاصات الحمل والولادة وتسمية النبيّ ﷺ، كما يراها المستشرقون، وتناولنا قصّة نشأة النبيّ ﷺ في مكّة وتأثير البيئّة المكيّة، كقصّة الرضاع في ديار بني سعد، واليتم والفقر في تلك النشأة، والزواج من السيّدة خديجة ؑ وثمره هذا الزواج من الأولاد، وتأثير البيئّة المكيّة التجاريّة في الظهور التدريجيّ للدعوة الإسلاميّة كما يصوّرها المستشرقون.

وحُصّص الفصل الثالث للحديث عن الوحي والنبوّة في الرؤية المتخيّلة من خطابات المستشرقين، تناول الباحث بدايات الوحي وأوائل السور، وبعض النظريّات الاستشراقية في تلقّي الوحي، وذكر الباحث المتخيّل الجمعيّ لمعارف نبوّة النبيّ ﷺ، حيث شكّلت المعارف التي جاء بها أهمّ الأسئلة التي حاول المستشرقون فيها معرفة من أين استقى النبيّ ﷺ معارفه؟

وجاء الفصل الرابع متعلّقاً بالأحداث التي كانت في بدايات الدعوة في العهد المكيّ، وموقف المجتمع المكيّ من الدعوة، وما تعرّض له المسلمون من اضطهاد في سبيل الدين الإسلاميّ، والإسراء والمعراج التي ركّز المستشرقون عليها كثيراً، وانتهاء بالهجرة إلى المدينة.

أمّا الفصل الخامس الخاصّ بالعهد المدنيّ الذي فاق العهد المكيّ في حجم المادّة، فقد اختصّ بدراسة الصراع الفكريّ والعسكريّ مع خصوم الدعوة الإسلاميّة، وكان المنهج المتّبع هو المنهج الموضوعيّ، حيث تناولنا في بداية الفصل ما يعتقده المستشرقون من محاولات استمالة اليهود في المدينة من خلال عدد من التشريعات، ثمّ تنظيم العلاقة مع اليهود من خلال وثيقة المدينة والحروب التي حدثت مع اليهود التي وقفت عندها مقالات المستشرقين كثيراً، لما فيها من مادّة تخدم توجّهاتهم في

الطعن بالرسالة التي جاء بها النبي ﷺ، ثم كان الحديث عن الصراع مع المشركين، وتناولت الدراسة الحياة الأسرية وتركيز المستشرقين على عدد من نساء النبي ﷺ، والأحداث التي عصفت بالبيت النبوي، وتناولت الدراسة عالمية الدعوة ورسائل النبي ﷺ للملوك والحكام، والأحداث حتى وفاة النبي ﷺ.

وكانت مقالات المستشرقين قد استندت في حديثها على المصادر الإسلامية؛ لذا اعتمد الباحث على المنهج النقدي والتحليلي المقارن مع نصوص القرآن الكريم والمصادر الإسلامية، والاعتماد على بعض الآراء الاستشرافية من داخل مقالات الموسوعة الإسلامية أو خارجها من أقوال عدد من المستشرقين الذين قدّموا صورة إيجابية وحيادية عن السيرة النبوية من باب ضرب الخطاب الاستشراقي مع بعضه لكشف زيف ذلك الخطاب وتناقضه.

كانت دائرة المعارف الإسلامية (موسوعة الإسلام) مدار دراسات عديدة تتعلق بعض جوانبها بالسيرة النبوية، ومنها (الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام) في ضوء مقالات المستشرقين في دائرة المعارف الإسلامية)، رسالة ماجستير للباحثة فيان أحمد علي عوفي الجبوري، تناولت جانباً من حياة الإمام علي عليه السلام مع النبي ﷺ في أحد فصول الرسالة، ودراسة بعنوان (دور آل البيت عليهم السلام في الحياة العامة في صدر الإسلام (١-٦٤هـ) في مقالات المستشرقين في دائرة المعارف الإسلامية) للباحثة زهراء كامل محسن الكفاني، وركزت فيها على بعض جوانب السيرة النبوية، وكانت هناك دراسات مرتبطة بدائرة المعارف الإسلامية منها (دائرة المعارف الإسلامية أضاليل وأباطيل) لإبراهيم عوض، استعرض فيها طعون المستشرقين المتعلقة بالسيرة النبوية في فصل من الكتاب، ودراسة بعنوان (الشبهات المزعومة حول القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية والبريطانية)، للباحث محمد السعيد بن السيد جمال الدين، وهو كتاب بين فيه طعون المستشرقين في مادة القرآن من خلال الطبعين من موسوعة الإسلام، وثمة دراسة مقارنة لها بعنوان (القرآن الكريم من

المنظور الاستشراقي)، وهي دراسة نقدية تعرّض كذلك فيها لمادّة القرآن الكريم للباحث محمد محمد أبو ليلة، ودراستان للباحث خالد بن عبد الله القاسم الأولى بعنوان (العقيدة الإسلامية في دائرة المعارف الإسلامية)، وهي أطروحة دكتوراه، ودراسة ثانية بعنوان (مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية)، وهو كتاب تعرّض فيه مؤلّفه لطعون المستشرقين للسيرة النبوية، ودراسة بعنوان (الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن دار بريل في لايدن) للباحث أحمد أبو زيد تعرّض فيها لبعض طعون المستشرقين عن السيرة النبوية، وغيرها من الدراسات، ولا بدّ من الإشارة إلى دراسة لم يتمّ الحصول عليها متعلّقة بموضوع الدراسة بعنوان (الرؤية الاستشراقية للسيرة النبوية)، وهي دراسة من خلال دائرة المعارف الإسلامية عرض ونقد، أنجزت في جامعة الأزهر كلفة الدعوة للباحث حسن جبر شقير، وتمّ طبعها كتاباً بالعنوان نفسه، لكن من إعداد طارق عبد الحميد عبد الرؤوف، وحاول الباحث الحصول عليها، لكنّ قوانين جامعة الأزهر تمنع تصوير أو نسخ أيّ جزء من الرسالة، وبعد مخاطبة الدار (دار النوادر) التي قامت بطباعة الدراسة تبين أنّ طباعتها كانت بنسخ معدودة ومخصّصة لمؤسسات دينية محدّدة؛ لأنّها من إصدارات الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، وتوجد العديد من البحوث التي تحدّثت عن دائرة المعارف الإسلامية، ولم يفد الباحث من جميع تلك الدراسات لاسيّما أنّ بعضها كرّرت طريقة العرض والنقد، خاصّة في ما يتعلّق بالتعريف بدائرة المعارف الإسلامية، حتّى وجدنا تطابقاً كاملاً في تلك الدراسات حول هذا الموضوع، وهي تقتصر على معلومات بسيطة مع ذكر عدد من المستشرقين، وما قيل عن الدائرة، حتّى صار نمطاً متبعاً في أغلب هذه الدراسات^١.

١. ينظر على سبيل المثال: القاسم، مفتريات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، ٥٤-١٧٤؛

الجبوري، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في ضوء مقالات المستشرقين في دائرة المعارف الإسلامية، ٨-٤٣؛

الكناني، دور آل البيت عليهم السلام في الحياة العامّة في صدر الإسلام (١-٦٤هـ، ٦٢٢-٦٨٣م)، ٣٣-٥٤.

اعتمد الباحث على عدد كبير من المصادر والمراجع في مجال البحث، منها ما هو متعلق بموضوع الدراسة؛ إذ شكّلت دائرة المعارف الإسلامية (موسوعة الإسلام) المرجع الرئيس للدراسة من خلال المقالات التي تناولت السيرة النبوية، وفي طبعيتها الأولى والثانية، والنسخ المترجمة منها.

إنّ الدراسة المقدّمة متعلّقة بنقد الخطاب الاستشراقيّ عن السيرة النبويّة، فقد تصدر القرآن الكريم قائمة تلك المصادر، لما يوفره من قيمة في ردّ طعون المستشرقين، ومعرفة صحيح الروايات من سقيمها؛ ولأنه المصدر الأصدق للسيرة النبويّة لمواكبته لأحداث السيرة النبويّة.

وبما أنّ المستشرقين أرجعوا كلّ ما هو متقارب أو متطابق بين اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام إلى الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، كان لا بدّ من الرجوع إليه، فضلاً عن أنّ الرجوع إلى القرآن الكريم تطلّب من الباحث الرجوع إلى كتب التفسير، لا سيّما وأنّ اعتماد المستشرقين على بعض النصوص القرآنيّة وبعض التفاسير، ومنها تفسير جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري (ت ٣١٠هـ)، وتفسير القمّي (ت ٣٢٩هـ)، وتفسير السمرقندي للسمرقندي (ت ٣٨٣هـ)، وتفسير الكشف والبيان في تفسير القرآن للثعلبي (ت ٤٢٧هـ)، وتفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي (ت ٦٠٤هـ)، وتفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ت ٦٧١هـ)، وتطلّب الرجوع إلى بعض النصوص التوراتيّة والإنجيليّة والكلمات والأماكن والأحداث المتعلّقة بالكتاب المقدّس الاعتماد على دائرة المعارف الكتابيّة لمجموعة من علماء اللاهوت، ففيها تفصيل لما ورد من كلمات في الكتاب المقدّس.

كان المصدر الرئيس للمستشرقين في المقالات عن السيرة النبويّة هو كتاب سيرة ابن إسحاق (ت ١٥١هـ) المحفوظة في سيرة ابن هشام (ت ٢١٨هـ)، فلا يخلو مقال عن السيرة النبويّة إلّا واستند على هذا المصدر المهمّ، ومحاولين اقتناص بعض النصوص التي تخدم التوجّهات البحثيّة للمستشرقين، واحتاج المستشرقون الاعتماد

على كتاب المغازي للواقدي (ت ٢٠٧هـ) للمقابلة مع روايات ابن إسحاق، وهذا ما تطلب من الباحث الرجوع لذلك المصدر المهم، وغيرها من مصادر السيرة النبوية. كان لكتب الحديث أهمية كبيرة في مقالات المستشرقين لما تحويه من نصوص تخدم التوجهات الاستشراقية في الطعن في الشخصية النبوية، فتتقي الضعيف والسقيم منها، في محاوله للتشكيك في صدق الرسالة التي جاء بها النبي ﷺ، ولعل من أبرزها كتاب صحيح البخاري (ت ٢٥٦هـ)، وكتاب صحيح مسلم (ت ٢٦١هـ). واستند المستشرقون في مقالاتهم كثيرًا على كتب الطبقات، والأنساب، والتراجم، لما لها من دور في توضيح سيرة بعض الشخصيات المعاصرة لأحداث السيرة النبوية، وما وفّرت من معلومات تخدم التوجهات الاستشراقية لدى عدد من المستشرقين، وتطلب الأمر الرجوع إليها في مقابلة النصوص وترجمة بعض الشخصيات، فهي تعطي صورة كاملة وواضحة عن كل شخصية وأبرز الأحداث التي واكبها في حياته؛ لذا كان الاعتماد على طبقات ابن سعد (ت ٢٣٠هـ)، أو البلاذري (ت ٢٧٩هـ) في أنسابه، زيادة على الاعتماد على كتاب ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، وغيرها من الكتب المتخصصة.

واعتمد المستشرقون كثيرًا على كتب التاريخ العام، ولعل أبرزها كتاب الأمم والملوك المعروف بـ(تاريخ الطبري) (ت ٣١٠هـ)، الذي اعتمد عليه المستشرقون كثيرًا؛ إذ إنه يعد مصدرًا مهمًا من مصادر السيرة النبوية، في الموارد التي لم يذكرها ابن هشام عن السيرة النبوية وما غيب فيها من النصوص، وكذلك كتاب الكامل في التاريخ، لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، والبداية والنهاية لابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، وغيرها من المصادر.

تطلبت الدراسة الرجوع إلى كتب اللغة والأدب لمتابعة بعض النصوص وتوضيح ما كان غير مفهوم أو غير واضح، وبيان المعاني لتلك العبارات، ومنها كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (ت

٣٩٣هـ)، ولسان العرب لابن منظور (ت ٧١١هـ) وغيرها من كتب اللغة. استندت الدراسة كذلك على بعض كتب البلدان لمعرفة تحديد وتعريف بعض المواقع الجغرافية التي وردت في الدراسة، ومنها معجم البلدان لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ).

واستندت الدراسة في بعض مفاصلها على المصادر غير الإسلامية، مثل كتاب أبي الفتح السامري (٧٥٥هـ) المتعلق بتاريخ السامرية، وكتاب يوسفوس فيلانيوس اليهودي تاريخ اليهود في ما يتعلق بالتاريخ اليهودي ومقارنته مع الروايات الإسلامية.

تطلّبت الدراسة ترجمة عدد كبير من المستشرقين ممن ساهم في تحرير الموسوعة الإسلامية منذ بداية تأسيسها، والمستشرقين الذين كان لهم دور في كتابة عدد من المقالات المتعلقة بالسيرة النبوية، فرجع الباحث في ذلك إلى كتاب عبد الرحمن بدوي موسوعة المستشرقين، ونجيب العقيقي في كتابه (المستشرقون) في مجلّدهاته الثلاثة، ويحيى مراد في معجم أسماء المستشرقين، وكان هناك عدد من المستشرقين لم تتوفر ترجمة لهم في المصادر المتخصصة والمتوفرة لدينا؛ لذا تطلّبت الرجوع إلى شبكة الإنترنت لمعرفة نشاط المستشرق وأبرز مجالات تخصصه، ومع هذا لم نثر على ترجمة واضحة لعدد من المستشرقين.

كما اعتمدت الدراسة على عدد من المراجع الثانوية التي تناولت الاستشراق والحركة الاستشراقية، منها على سبيل المثال: الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين (تاريخ حركة الاستشراق) ليوهان فوك، وكتاب صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى لريتشارد سودزن، وكتابي المستشرق مونغمري وات محمد في مكة، ومحمد في المدينة، وكتاب المفاهيم الغربية للشرق لإدوارد سعيد، فضلاً عن الدراسات في المجال الاستشراقي، مثل دراسة الدكتور شهيد كريم الكعبي صورة أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي

هنري لامنس أنموذجاً، فقد اعتمدنا على الأخير منها بصورة أكبر؛ لأنّ العديد من المقالات في موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلاميّة) كان قد أسند كتابتها إلى المستشرق هنري لامنس، صاحب المواقف السليبيّة والمتشدّدة من الإسلام ورسوله، وكان لكتاب لخضر شايب نبوّة محمد ﷺ في الفكر الاستشراقيّ الدور الكبير في ثنايا الدراسة، فضلاً عن المراجع والبحوث العربيّة والغربيّة الأخرى والتي يصعب ذكرها في مقدّمة الدراسة، فهي قائمة طويلة من المصادر والمراجع اقتصرنا على ذكر بعض منها. وكان هناك اعتماد من قبل الباحث على عدد من الرسائل العلميّة، منها دراسة متخصصة في مؤتمرات المستشرقين العالميّة للباحث المحسن بن علي بن صالح سويسبي، وهي أطروحة دكتوراه غير منشورة كان لها دور في بيان المؤتمرات التأسيسية لموسوعة الإسلام ومعرفتها، وغيرها من الدراسات الجامعيّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أهمّ الصعوبات التي واجهت الباحث في هذه الدراسة، ومنها صعوبة الحصول على الموسوعة الإسلاميّة بطبعتيها الأولى والثانية، والنسخ المترجمة منها في المكتبات الجامعيّة، وإن وجدت فهي غير مكتملة الأجزاء، فقد تطلّب ذلك من الباحث جهداً ووقتاً في سبيل الحصول على نسخ ورقيّة منها، أو إلكترونيّة، زيادة على ترجمة العديد من المقالات غير المترجمة المتعلّقة بموضوع الدراسة بعد جمعها.

ولا يدّعي الباحث بأنّه استطاع الإلمام بكلّ ما ورد في مقالات المستشرقين عن السيرة النبويّة؛ لأنّ المقالات أوسع من حجم دراسة واحدة متكاملة للسيرة النبويّة، لكنني بذلت ما بوسعي من جهد من أجل تغطية أكبر قدر ممكن من المقالات التي تناولت موضوع السيرة النبويّة، ولا أدعي كمال الدراسة وخلوها من الأخطاء والهفوات، فالكمال لله وحده، والهفوات والأخطاء هي دليل استيلاء النقص على جملة البشر؛ إذ ورد في الأثر أنّه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلّا قال في غده لو غير لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدّم هذا المكان لكان أفضل، ولو

تُرك هذا لكان أجمل^١، وهذا من طبائع البشر.

ولا يسعنا إلاّ تقديم خالص الشكر والامتنان لكلّ من ساهم في إكمال هذه الأطروحة، ولعلّ كلماتي لا تسعفني في تقديم جزيل الشكر والعرفان لصاحب الخلق الرفيع الأستاذ المشرف على هذا العمل (الأستاذ الدكتور جواد كاظم النصر الله)، صاحب الفضل في توجّهي في هذا المجال المعرفي، واختيار الموضوع وتوجيهاته السديدة، فكان له الدور الكبير في تقويمها وإعدادها، داعياً الباري أن يمنّ عليه بوافر الصحة ودوام التوفيق.

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على نبيّنا وعلى آل بيته الطيّبين الطاهرين.

المؤلف

١. حاجي خليفة، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون، ١٨.

الفصل الأول: الاستشراق والسيرة النبوية بين السلطة المعرفية وأوان الخطاب

يحدّد المهتمّون بعلم السياسة^١: السلطة بأنّها ممارسة نشاط ما على سلوك الناس، أي القدرة على التأثير في ذلك السلوك وتوجيهه نحو الأهداف والغايات التي يحدّدها من له القدرة على فرض إرادته من خلال اللجوء إلى مجموعة من الوسائل التي تتراوح بين الإقناع والإكراه^٢.

ويعبر عن السلطوية (الهيمنة) التي تشيع في الخطاب السياسي والثقافي المتداول إلى التسلّط أو الرقابة الصارمة التي يفرضها فرد أو شعب أو مؤسسة أو غير ذلك، لتحقيق مصلحة التسلّط أو الرقيب، غير أنّ المصطلح اكتسب دلالة مركّبة وأكثر تحديداً من خلال أعمال المفكر الإيطالي الماركسيّ (أنطونيو غرامشي)^٣؛ إذ جاءت السلطوية (الهيمنة) ليس بمفهومها السياسي المباشر، وإنّما من خلال رؤية للعالم والطبيعة والعلاقات الإنسانية يُشيعها أفراد مثقّفون أو نخب مثقّفة أو مؤسسات ثقافيّة، لتحلّ بديلاً عن رؤية سابقة، وتسهم في التغيير الطبقيّ الذي يسعى الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات لإحداثه، ويتّضح من خلال المفهوم الذي أشاعه أنطونيو غرامشي^٤: يتّخذ التغيير الاجتماعيّ أو الثقافيّ هيئة فعل مقصود أو تخطيط متعمّد تكتسب من خلال فئات مثقّفة، أو هيئات، أو مؤسسات معينة في المجتمع تأثيراً لم تعطه لهم المفاهيم التقليديّة^٥.

والسلطة السياسيّة والسلطة المعرفيّة لا تقوم إلّا في جماعة، وعلى ذلك فإنّ ظاهرة السلطة عموماً هي ظاهرة اجتماعيّة؛ لذلك ثمة من يطلق عليها (السلطة الاجتماعيّة)، ويقصد بها التوصل إلى الحصول على خدمات الآخرين أو الظفر

1 . Politique Science

٢ . العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، ٤٤؛ بالاندي، الانتروبولوجيا السياسيّة، ٥٤.

٣ . أنطونيو غرامشي: Antonio Gramsci (١٨٦١-١٩٣٧ م).

4 . Antonio Gramsci

٥ . الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، ٣٤٥-٣٤٦. (ويقصد هنا بالمفاهيم التقليديّة هي المفاهيم الماركسيّة التقليديّة).

بطاعتهم من خلال علاقات تقام معهم، ومصادر هذه السلطة الاجتماعية متعددة، كالشراء المادي والمركز الاجتماعي الذي يحتله شخص ما، الذي قد يكون ناتجاً عن شغله لوظيفة حكومية، وقد يكون مصدر السلطة أيضاً هو العلم والثقافة، أو الفن، فكبار العلماء والخبراء، والفنانين يتمتعون بسلطة يمكنهم بواسطتها أن يؤثروا على سلوك الآخرين^١.

بيد أن للخطاب^٢ دوراً واعياً يتمثل في الهيمنة التي يمارسها في حقل معرفي أو مهني أصحاب ذلك الحقل على أهلية المتحدث وصحة خطابه ومشروعيته، وما إلى ذلك من ملابسات تشير بوضوح إلى أن إنتاج الخطاب وتوزيعه ليس حراً أو بريئاً كما يبدو من ظاهره^٣.

وأن دراسة الاستشراق هي دراسة لخطاب استعماري، خطاب تلتحم فيه القوة السياسية المهيمنة بالمعرفة والإنتاج الثقافي، ويعد إدوارد سعيد^٤ في دراسته الشهيرة بـ (الاستشراق) أشهر الذين عملوا على نقد الخطاب الاستشراقي، وتحليل إدوارد سعيد جاء مرتكزاً على سياق معرفي وبحثي سابق له يتضمن أعمال اثنين من المفكرين الأوروبيين المعاصرين هما الفرنسي (ميشيل فوكو)^٥ والإيطالي (أنطونيو

١. العيادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، ٤٤.

٢. الخطاب Discours: الخطاب هو مصطلح لساني يتميز عن نصّ وكلام، وكتابة وغيرها، بشكله لكل إنتاج ذهني، سواء كان نثراً أو شعراً، منظوماً أو مكتوباً، فردياً أو اجتماعياً، ذاتياً أو مؤسسياً، في حين أن المصطلحات الأخرى تقتصر على جانب واحد، وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسسية، فهو ليس ناتجاً بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يحمل معناها أو يحيل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما. ينظر: فوكو، نظام الخطاب، ٤، ينظر: هامش رقم ١.

٣. الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، ١٥٦.

٤. إدوارد سعيد وهو مفكر وناقد أدبي أمريكي من أصل عربي، وُلد في القدس في فلسطين عام (١٩٣٥م).

٥. ميشال فوكو: Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤م).

غرامشي^١ ويمكن عدّهما أوّل من وضعاً أسس البحث في الخطاب الاستعماري^٢، والاستشراق كما يوظّفه إدوارد سعيد خطاب سلطويّ غربيّ تناميّ حول الشرق واكتسب مؤسّساته وقواعده ومتخصّصيه، ومن الصعب على أيّ شخص خارج هذا الخطاب أن يدّعي المقدرة على التحدّث عن الشرق على نحو علميّ مقبول لدى المختصّين وضمن المؤسّسة السلطوية لذلك الخطاب^٣.

وفي هذا المجال يذكر إدوارد سعيد^٤: «إنّنا ما لم نفحص الاستشراق بوصفه لونا من ألوان الخطاب، فلن نتمكّن مطلقاً من تفهّم المبحث البالغ الانتظام الذي مكّن الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق - بل وابتداع - في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية، والأيدولوجية، والعلمية، والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير».

فيمكن القول إنّ الاستشراق الغربيّ بقواه المادّية والمعرفيّة مكرّس للسيطرة (للهيمنة) على الشرق، وأنّ الاستشراق بكلّ خطوة من خطواته محسوبة بدقه، وهي ترمي إلى فرض الهيمنة المطلقة على الشرق سواء باستخدام الغزو العسكريّ أو الغزو الفكريّ، والسيطرة (الهيمنة) السياسيّة هي مفهوم أساس من مفاهيم الاستعمار وهدف من أهدافه، ويؤيّد هذا الكلام ما ذكره أحد المستشرقين في الخطاب الافتتاحيّ في المؤتمر العالميّ الخامس للاستشراق في برلين سنة ١٨٨١ م عندما قال: «لنا دافعان يجبراننا على أن نولي اهتماماً جديّاً في ما يتعلّق بالدراسات العربيّة؛ فالأوّل ذو مصلحة أدبيّة وتاريخيّة، والآخر سياسيّة واقتصاديّة، أي مصلحة توسّعية»^٥، فلم يكتفِ الأوروبيون بتخريب أو تشويه حاضر الدول المستعمرة وإنّما

1. Gramsci Antonio

٢. م. ن، ١٥٨.

٣. سعيد، الاستشراق، ٤٤-٤٦؛ الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبيّ، ١٥٦.

٤. سعيد، الاستشراق، ٤٦.

5. Guillen Robles, «De L 'etat actuel des etudes arabes en Espagne», T2, 30.

اتجهوا إلى ماضيها أيضًا وسعوا إلى هدمه أو تشويهه بالقدر نفسه من الشراسة^١. فالاستشراق سلطة مارست قوتها بأساليب مختلفة وعبر تحقيقات متنوعة، وإذا كانت القوة سلطة، فإن التمثيل أو إعادة إنتاج الخطاب الغربي عن الشرق سلطة أخرى، وهذه السلطة مستمدة من مستويات بحثية وثقافية، تحكمها النزعة الاستعلامية، والإحساس بالتفوق الجنسي (العنصري)، فضلًا عن التفوق الثقافي^٢، فالخطاب الاستشراقي يسعى للتمكّن من بسط النفوذ الثقافي بقدرته على الولوج في جميع الميادين الحضارية، وتناولها بالدرس والتحليل، وجمعها وترتيبها ثم إعادة تشكيلها، ثم عرضها من جديد على الجمهور، بما في ذلك أصحابها الأصليين، تمامًا كما تصنع المواد الخام، ومن الأدلة على ذلك ما ذكر عند افتتاح مؤتمر المستشرقين العالمي التاسع في لندن عام (١٨٩٢م) بعد الثناء على المستشرقين والخط من شأن العلماء الشرقيين، فيقول أحد المستشرقين: «يجب أن نتأكد دون خوف التناقض أن معرفتنا حول الوجود اليقيني لأوّل حقبة يرجع الفضل فيها إلى اكتشافات الدارسين المستشرقين... أمّا عن التاريخ القديم للعلماء، فيمكننا أن نقول إنه تمّ تزيفه من قبل أيادي الباحثين الشرقيين»^٣، فاتهام المؤرّخين الشرقيين بتعمّد تزيف التاريخ، وأن الفضل سيعود للمستشرقين الذين سيتولّون إعادة تشكيل التاريخ الشرقي وكتابته من جديد، وعلى وفق المنهج الذي يروونه مناسبًا لإعادة تشكيل ذلك

نقلًا عن: سويسبي، مؤتمرات المستشرقين العالمية نشأتها وتكوينها وأهدافها، ١٢٨. وصاحب ذلك القول هو المستشرق غلان روبلس: F. Guillen Robles في هامش حديثة عن الدراسات العربية في إسبانيا، في مفاوضات الجلسة الثانية.

١. الرويلي والبازي، دليل الناقد الأدبي، ١٦٠.

٢. الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، ١٥.

3. Muller, Inaugural address, I : 32.

نقلًا عن سويسبي، مؤتمرات المستشرقين العالمية، ١٠٥-١٠٦.

التاريخ، في خطاب تلتحم فيه القوة المهيمنة بالمعرفة والإنتاج المعرفي^١ الذي تدعمه مؤسسات ومفردات، وبحوث علمية، وصور ومذاهب فكرية، بل وببروقراطيات استعمارية، وأساليب استعمارية^٢ تهدف إلى الهيمنة المعرفية على الشرق وإضعاف العالم الإسلامي.

فالاستشراق خطاب لا يعكس حقائق أو وقائع، بل يصور تمثلات أو ألواناً من التمثيل، حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة خلف ذلك الخطاب، فهو خلق جديد للآخر أو إعادة إنتاج له على صعيد التصور والتخيل، مما يجعل الاستشراق موضوع معرفة، بينما يظل موضوعه هو الشرق، فعلاقة الاستشراق بالسلطة المهيمنة يتم من خلال إبراز العناصر المعرفية والأيدولوجية في الاستشراق، وتتخفى السلطة والمؤسسة في خطابه ذي الوجه المعرفي، وليس الجواب على الاستشراق هو الاستشراق المضاد، بل النقد المعرفي الموضوعي والاحتكام إلى سلطة المعرفة بدل تكريس معرفة السلطة^٣، فالاستشراق يحاول بناء دائرة فكرية تعيد تمثيل الآخر، ومحاولة صهر ذلك التصور في بوتقة السلطة المعرفية الغربية صاحبة القوة المهيمنة والمسيطرة على الشرق من خلال عمل موسوعي ومعرفي عن الإسلام يسمى موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية).

١. سويسبي، مؤتمرات المستشرقين العالمية، ١٠٥-١٠٦. والقول هو للمستشرق ماكس ميللر: Max Muller

ذكره في افتتاح مؤتمر المستشرقين التاسع عام ١٨٩٢م.

٢. سعيد، الاستشراق، ٤٤.

٣. يقوت، حفريات الاستشراق، ٧-٨، ٢٧.

المبحث الأول: الاستشراق في الموسوعات والدوائر المعرفية

أولاً: الاستشراق

الاستشراق هو ترجمة للمصطلح الإنكليزي Orientalism، وهو مصطلح يتعلّق بالشرق، كما تمّ وصفه وتعريفه وتحيّله وإنتاجه من قبل أوروبا والغرب، ويشير إلى الخطاب الذي أنتجه الغرب عن الشرق، والذي يضم مجموعة واسعة من النصوص الأدبية، والاجتماعية، والعلمية، والتاريخية، واللغوية، والفلسفية، والسياسية، والإنثروبولوجية، والطبوغرافية التي تراكت عبر السنين^١.

وعلى الرغم من أنّ كلّاً من كلمتي (Orient) و (East) تعني الشرق، فإنّ كلمة (East) تُستخدم في الغالب بمعنى الجهة الشرقية لكلّ شيء، ومن الممكن استعمالها أحياناً بمعنى بلاد الشرق، أمّا كلمة (Orient) فغالباً ما تستعمل بمعنى البلدان الواقعة في شرق البحر الأبيض المتوسط وأوروبا، وربما كان هذا هو السبب وراء اقتباس مصطلح الاستشراق (Orientalism) والمستشرق (Orientalist) من تلك الكلمة ورواجها في الأوساط المعرفية الغربية^٢، وعلى الرغم من أنّ المصطلح في مدلوله الأساسي أو المتداول يشير إلى الاهتمام العلميّ أو الأكاديميّ الغربيّ بالثقافات الشرقية، أو الآسيوية تحديداً بما في ذلك الشرقيّين الأقصى والأدنى بما يتضمّن ذلك الاهتمام من دراسة وتحقيق وترجمة^٣، وقد يشمل شمال أفريقيا وشرق أوروبا سواء

1. Cuddon, Dictionary of Literary terms. Literary theory, 618.

٢. زماني، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ٤١.

٣. الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، ٣٣.

أكانت دولاً إسلامية أم غير إسلامية؛ لذا ثمة من ينبذ ذلك المصطلح ويعده غير دقيق؛ لأن الأمر لا يتعلق بتاريخ الإسلام في الشرق فحسب^١، وإذا ما اعتمدنا حدود الاستشراق الديني، فهذا يقتضي وجود عمليات للاستشراق في كل بلاد المسلمين في العالم، وتشمل أفريقيا وأوروبا وأمريكا طالما كانت هناك دراسات استشراقية متعلقة بالمسلمين في تلك البلاد، وهذا ما سوف يرسم نوعاً جديداً من الحدود الجغرافية للاستشراق، أما الحدود المعرفية للاستشراق، ففي البداية كانت تركز على المعلومات الجغرافية والتاريخية ولغات الأمم الشرقية، إلا أنها استوعبت بالتدرج بعد ذلك كل الشؤون المعرفية من أديان، ومذاهب، ومعتقدات، وحضارات، ومراسم عند شعوب الشرق؛ ولهذا يطلقون على الشخص لقب (مستشرق) عندما تتوفر لديه مجموعة من هذه المعلومات أو جزء منها على الأقل^٢؛ لذا تعرّف دائرة المعارف الإسلامية المستشرق بأنه: «المتخصص في الدراسات الشرقية»^٣، إن الاستشراق والمستشرق كمصطلحين كانا منذ الولادة مترابطين، وهو ما وضح في تعريف مصطلح الاستشراق وبدايات ظهور المصطلحين في الأوساط المعرفية الغربية^٤، ويبدو أن المراحل التي مرّ بها الاستشراق جعلت كتاب الشرق والغرب يختلفون في إيجاد تعريف وافٍ وشافٍ لحركة الاستشراق^٥، ونحن إذا قمنا باستعراض كل

١. فوك، الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، ٢١٣. وتعدّ هذه النسخة من الكتاب منقّحة ومعالجة للعديد من الأخطاء التي وقعت في الطبعة التي ترجمها عمر لطفي بعنوان، تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين.

٢. زماني، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ٤٢-٤٥.

3. Waardenburg, (Mustashrikun), The Encyclopaedia of Islam, VII:735.

وينظر كذلك عن بدايات ظهور مصطلح المستشرقين حتى القرن العشرين ينظر الصفحات ٧٣٥-٧٥٣.

٤. ينظر تعريف المصطلح في القواميس الغربية: ناجي، الاستشراق في التاريخ، ٦٣-٧٤؛ وبدايات ظهور ذلك المصطلح، ١١٤-١١٨.

٥. ينظر: سهايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ٢١-٣٢ وينظر الأطوار التي مرّ بها الاستشراق ٧٠-٨٦؛ السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، ٩-١٨. وينظر المراحل التي

المفاهيم التي دُبّجت حول الاستشراق، فإننا لن ننتهي أبداً، ولكننا نسمح لأنفسنا أن نحدده بالدراسة المتقضية المتنوعة المتعددة الأغراض التي مارسها المستشرقون لمحاولة فهم الشرق، مهما كان الدافع إلى هذه الدراسة سواء أكانت الأهداف دينية أو عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو علمية، وهذه الدراسة الضخمة أنتجت لنا ما نطلق عليه الاستشراق^١.

ولأن التطور المستمر للظاهرة الاستشراقية يكشف عن جوانب دفيئة من قبل أو كانت ناقصة ليست وافية بالغرض والمجال الذي يعالج فيه تلك الظاهرة، ومن أجل هذا فإن إعطاء تعريف وافٍ وشفاف لعلم الاستشراق هو ضرب من المحال، وكل تعريف نجهد أنفسنا لإعطائه لا يكون شاملاً جامعاً مانعاً^٢؛ لذا ينأى الباحث في الخوض في هذا المجال، والتركيز في الدراسة حول دائرة المعارف الإسلامية تأسيسها، وطبعتها وألوان منتجي الخطاب الاستشراقي فيها.

ثانياً: الموسوعات والدوائر المعرفية وبدايات المصطلح

الموسوعة (Encyclopaedia) مصطلح مشتق من اليونانية ويتكوّن من كلمتين (enkyklios) (ἐγκύκλιος)، وتفيد عدّة معانٍ، منها عامّ أو شامل أو دائرة أو دوريّ، والمقطع الثاني هو (paideia) (παιδεία) وتفيد التعليم (المعرفة)، واشتمل ذلك المصطلح (παιδεία εγκύκλιος) على القواعد النحوية، والبلاغية، والموسيقية، والرياضيات، والرياضة، والفلسفة، وعلم الفلك... وغيرها من العلوم والمعارف، وأوّل استخدام للمصطلح (Encyclopaedia) في اللغة الإنكليزية كان في عام (١٥٣١م)^٣.

مرّ بها الاستشراق ١٩-٤٠؛ ناجي، الاستشراق في التاريخ، ٦٤-٧٤.

١. سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ١: ٢٠-٢١.

٢. م. ن، ١٧.

3. Cuddon, Dictionary of Literary terms. Literary theory, 258.

وثمة من يرى أنّ مصطلح (Encyclopaedia) (Encyclopédie) هو كلمة فرنسية من أصل يوناني، تعني (في دائرة المعارف) (جملة المعارف)^١، وذلك يدلّ على ذبوع ذلك المصطلح في الأوساط المعرفية الغربية والأوروبية، وهو في العادة مؤلّف ضخم يشتمل على مقالات في مختلف العلوم والفنون، مرتبة على الحروف في بعض الأحيان، أو على وفق الموضوعات في أحيان أخرى، وعُرفت الموسوعات منذ عهد اليونان، وأوّل موسوعاتهم تلك التي وُضعت في القرن الرابع قبل الميلاد، ولم تصل إلينا، وعني الرومان بالموسوعات أيضًا وأوّل موسوعة رومانية وُضعت في القرن الأوّل للميلاد وتسمّى موسوعة التاريخ الطبيعي^٢.

وهناك ثلاثة أنواع من الموسوعات، الموسوعات الشاملة، والموسوعات الخاصة، والموسوعات التي هي في القصد شاملة لكنّها ليست كذلك، ففي القرن السابع عشر الميلاديّ ظهرت الموسوعة الفلسفية (١٦٠٨ م)، وفي عام (١٧٧١ م) ظهرت الطبعة الأولى من الموسوعة البريطانية، وكانت النسخة مكوّنة من عشرة مجلّدات، والتي لا يزال في طبعاتها المختلفة والمتعاقبة مراجعات مستمرة، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين كان هناك عدد متزايد من الموسوعات التي حاولت التعامل مع كمّ هائل من المعرفة المتراكمة يوميًا، ومن أشهر تلك الموسوعات الموسوعة المنهجية، وهو عمل يتكوّن من ٢٠٠ مجلّد تمّ إصدارها (١٧٨١-١٨٣٢ م)، والموسوعة العامّة للعلوم والفنون نُشرت لأوّل مرّة عام (١٨١٨ م) وبعد ذلك تمّ عمل ١٦٧ مجلّدًا، وموسوعة أمريكانا (١٨٢٩-١٨٣٢ م)، والموسوعة الفرنسية (١٩٣٥ م)، الموسوعة الإيطالية (١٩٢٩-١٩٣٩ م)، الموسوعة السوفيتية الكبرى (١٩٢٨-

١. الشهابي، الموسوعة العربية الميسرة، ٥٦٩-٥٧١.

٢. Historia Naturalis: أوّل موسوعة يونانية كانت من وضع سبوسيبوس: Speusippus ولم يرد اسم لتلك الموسوعة، وأوّل موسوعة رومانية كانت من وضع بلينوس الأرشد. ينظر: البعلبكي، موسوعة المورد العربية، ٢: ١١٧٢.

١٩٤٧م) التي كانت في ٦٥ مجلداً، والموسوعة العالمية الأوروبية الأمريكية المصورة (١٩٠٥-١٩٣٠م) في ٧٠ مجلداً، وهناك عدد من الموسوعات المتخصصة منها موسوعة البستنة (١٨٢٢م) في لندن، وموسوعة الموسيقى والموسيقيين (١٨٧٨-١٨٩٠م)، وقد أعيدت صياغتها عام (١٩٨٠م)، والموسوعة اليهودية (١٩٠١-١٩٠٦م)، والموسوعة الكاثوليكية (١٩٠٧-١٩١٤م)، وقاموس الكيمياء التطبيقية (١٨٩١م)، القاموس العام للفنانين التشكيليين (١٩٠٧-١٩٤٧م) في ٣٧ جزءاً، وموسوعة العلوم الاجتماعية (١٩٣٠-١٩٣٥م) ^١.

فأمام هذا العدد الهائل من المعارف والموسوعات والنشاط المعرفي المتنامي الذي ساد في القارة الأوروبية والغرب، كان لا بد أن تتجه أنظار المستشرقين إلى وضع موسوعة خاصة بالإسلام أو الشعوب الإسلامية مع تنامي ظاهرة الاستعمار في تلك البلدان الإسلامية.

أما على الجانب الشرقي، فقد كان مصطلح الموسوعة ^٢ من المصطلحات الحديثة التي دخلت اللغة العربية، وكلمة موسوعة التي هي اسم مفعول من وسع الشيء لا وجه علمي لها، فهي لا تدلّ على أنها تسع العلوم، وهي حديثة ولم يكن لها وجود في معجم قديم، وتعرف الموسوعة بأنها الكتاب الذي يتناول أسس جميع العلوم، أو الذي يتناول جميع أجزاء علم من العلوم، كقولنا أنسيكلوبيديّة حقوقية أو زراعية ^٣، وتعرف الموسوعة بأنها العمل الذي يتعامل مع جميع العلوم والفنون ^٤.

ومن المصطلحات العربية الحديثة المرتبطة بمصطلح الموسوعة ما يُعرف بـ(المعلّمة)، وهي أصلح بكثير من الموسوعة، فالمعلّمة على وزن مَفْعَلَة، صيغت

1. Cuddon, Dictionary of Literary terms. Literary theory, 259-260.

2. Encyclopaedia

٣. الشهابي، الموسوعة العربية الميسرة، ٥٦٩-٥٧٠.

4. Pellat, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI903 :.

قياساً من كلمة عَلِمَ الثلاثية، وهي تدلّ على المكان الذي تكثر فيه العلوم، ومثل هذا المكان قد يكون أداة أو يكون وعاءً، فالمعلّمة وعاء العلوم، ويجوز كسر ميمها؛ لأنّ الوعاء ربما حُمِلَ على أنّه آلة للحفظ^١، وتعرّف المعلّمة كذلك بأنّها كلّ ما وصلت إليه المعرفة في فنٍّ أو علم أو درس معيّن^٢.

ومن المصطلحات المرتبطة بمصطلح الموسوعة ما يعرف بـ(دائرة المعارف) وهي تتضمّن بياناً عن كلّ فرع من فروع المعرفة^٣، فمصطلح دائرة المعارف أصلح المصطلحات الثلاث من حيث المعنى، ولكنه مؤلف من كلمتين، وثمة من يرى أن من الأصلح أن يكون كلمة واحدة تيسيراً للنسبة إليه^٤، وقد تمت صياغته في العربية بما يتوافق مع المعنى الرمزيّ للكلمة في اللغات الغربية^٥، ويرى الباحث أنّه لو تمت ترجمة العنوان بـ(موسوعة الإسلام) أو (الموسوعة الإسلامية) كان العنوان أكثر تيسيراً ومطابقاً للنصّ الأصليّ.

ويبدو أنّ المسلمين كانوا سباقين في مثل هكذا مصنّفات موسوعيّة، وإن كانت لم تعرف كتسمية بالموسوعات أو الدوائر، لأنّها كلمات حديثة ودخيلة في اللغة العربية، وقد عدّد أحد الباحثين^٦ عدداً من دوائر المعارف والموسوعات العربية والشرقيّة في ١٢ قرناً من الزمان من القرن الثالث الهجريّ حتّى القرن الرابع عشر من الهجرة، ولم يظهر مثل هذا المصطلح إلّا في القرن الرابع عشر من الهجرة بما يعرف بـ(دائرة

١. الشهابيّ، الموسوعة العربية الميسرة، ٥٦٩-٥٧٠.

٢. علوش، معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، ٢٢٧.

٣. م. ن، ٢٢٧.

٤. الشهابيّ، الموسوعة العربية الميسرة، ٥٧٠-٥٧١.

5. Pellat, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI903 :.

٦. محفوظ، دوائر المعارف والموسوعات العربية والشرقيّة في ١٢ قرناً من القرن الثالث الهجريّ. القرن الرابع عشر من الهجرة، ٣٤١-٣٦٨.

المعارف) للمعلم بطرس البستاني (١٣٠١ هـ / ١٨٨٣ م)^١. ثم صار ذلك المصطلح اسم جنس لكل معجم جامع للعلوم؛ ولهذا كان الأستاذ محمد فريد وجدي قد سمى معجمه العلمي الموجز (كنز العلوم واللغة)، وسمّاه بعد أن وسّعَه (دائرة معارف القرن العشرين) الميلادي، أو (دائرة معارف القرن الرابع عشر الهجري)^٢، ثم توالى ظهور الموسوعات والدوائر المعرفية المتنوعة.

ثالثاً: التأسيس وبدايات الموسوعة الإسلامية

تدين موسوعة الإسلام بوجودها إلى تجدد الاهتمام بالإسلام والشعوب الإسلامية الذي ظهر في أوروبا في بداية القرن العشرين، وأن فكرة هذا المشروع تعود إلى فترة سابقة بكثير، ففي عام (١٦٩٧ م) نشر المستشرق الفرنسي ب. هربلو:^٣ في باريس (قائمة مراجع الشرق والقاموس العالمي العام حول شعوب الشرق) (المكتبة الشرقية)^٤، تبع ذلك إصدارات كلاسيكية أخرى مثل دائرة المعارف (١٨٧٦-١٨٩٨ م) لعائلة البستاني، و(معجم الإسلام) للمستشرق تي. بي. هوغز (T. P. Hughes)^٥ المطبوع في لندن ١٨٨٥ م، وطبع طبعة ثانية عام ١٨٩٦ م، وقاموس المراجع الشرقية للمستشرق. بيل (Beale W.)^٦ المطبوع في كلكتا ١٨٨١ م، والطبعة الثانية بواسطة هـ. ج. كين (H. G. Keene)^٧ ١٨٩٤ م، لكن هذه المنشورات على الرغم من مزاياها

1. And See: Pellat, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI903-907 :.

٢. الشهابي، الموسوعة العربية الميسرة، ٥٧٠.

٣. برثليمي هربلو: Barthélemi d' Herbelot (١٦٢٥-١٦٩٥ م).

٤. والعنوان الذي وضع للموسوعة كبير جداً. ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٦٠٣-٦٠٤؛ فوك،

الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، ١٩٦.

٥. ولم يترجم له الحقيقي ويحيى مراد سوى كونه مستشرقاً إنكليزياً، ومن آثاره كذلك المعجم (لندن ١٨٨٥ م).

ينظر: العقيلي، المستشرقون، ٢: ٦٠؛ مراد، معجم أسماء المستشرقين، ٧١٨.

٦. لم نعثر على ترجمة واضحة للمستشرق.

٧. هنري جورج كين: Henry George Keene (١٨٢٦-١٩١٥ م).

المفيدة لم تعد كافية لإرضاء العامة من الناس المهتمين بالشؤون الإسلامية، ناهيك عن أنّ العلماء في أوروبا، وفي حوالي عام (١٨٩٠م) كشفوا في ستراسبورغ سلسلة من الدراسات عن الفقه السامي، كما فعلوا بخصوص الفقه الإيراني والهندي، على أي حال لم يستمرّ تنفيذ هذه الخطة بسبب الموت المفاجئ في عام (١٨٩٢م) للمستشرق أوجست موللر^١ الذي انحصر العمل به^٢.

شعر المستشرقون بعد ذلك في مؤتمراتهم الدولية بالحاجة إلى دائرة معارف لأعلام العرب والإسلام، يجمع فيها شتات دراساتهم عن الشرق باللغات الثلاث الألمانية والفرنسية والإنجليزية، فدعوا إليها في مؤتمراتهم العالمية^٣، ففي سنة (١٨٩٢م) وفي مؤتمر المستشرقين الدولي التاسع في لندن اقترح المستشرق روبرتسون سميث^٤ فكرة موسوعة الإسلام، وقبل الأعضاء الحاضرون في ذلك المؤتمر مبادرة الرجل الذي يعتبر المفكر الرئيسي لهذا الموضوع^٥، وبتأييد من الأساتذة المستشرقين هـ. ميللر^٦ وجولدتسيهر^٧، والسر هـ. هـ. هوورث^٨ تقرّر عقد اجتماع خاص في المؤتمر لتكوين لجنة مؤقتة تهدف إلى تجميع عدد من الباحثين ضمن هيئة من شأنها أن تتولّى تأليف موسوعة إسلامية، وفي هذا الاجتماع تمّ تعيين قائمة بأسماء اثني عشر باحثاً من مختلف الأقطار الأوروبية، لتكوين اللجنة المؤقتة المذكورة، يرأس

١. أوجست موللر: Aug. Muller (١٨٤٨-١٨٩٢م).

2. Donzel, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI908 :.

٣. العقيلي، المستشرقون، ٣: ٣٧٠.

٤. و. روبرتسون سميث: W. Robertson Smith (١٨٤٦-١٨٩٤م).

5. Donzel, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI908: .

٦. هـ. ميللر. H. Muller. لم نعثر على ترجمة واضحة للمستشرق.

٧. أجناس جولدتسيهر: Ignaz Goldziher (١٨٥٠-١٩٢١م).

٨. هـ. هـ. هوورث: H. H. Howorth (١٨٤٢. ١٩٢٣م).

هذه الجمعية روبرتسون سميث نفسه^١، وفي مؤتمر المستشرقين الدولي العاشر الذي عُقد في جنيف عام (١٨٩٤ م)، اتضح أنه لم يتم أيّ تقدّم، والسبب الأكبر في ذلك هو موت المستشرق روبرتسون سميث في ذلك الوقت، حينها اقترح جولدتسيهر: أن يكون دي غويه (خويه)^٢ مديرًا للمشروع^٣، وبما أنّ المستشرق دي غويه أعلن أنّ هناك ظروفًا تمنعه من قبول هذا التعيين، وجدت اللجنة الثالثة من المستشرق جولدتسيهر أن يأخذ هذه المهمة على عاتقه وأن ينظّمها، وأمّا المؤتمر فقد صادق على مقترح اللجنة الثالثة ووجّه رجاءه بأن يصل هذا المشروع إلى نهايته المأمولة^٤، وبعكس ما توقع بعض بأنّ المستشرق جولدتسيهر. سيكون قادرًا على إنجاز الفكرة، سلّم استقالته في مؤتمر المستشرقين الدولي المعقود في باريس (١٨٩٧ م)، وكان أحد الأسباب التي قدّمها جولدتسيهر. لاستقالته هو القرار الذي اتّخذ بأن يتمّ طبع العمل في ليدن، ومن ثم كان رأيه أن يكون المحرر مقيمًا في هولندا، بدا المستشار العلميّ لدار بريل^٥ وهو الدكتور ب. هيرززون بتجميع عدد معيّن من العناوين للموسوعة، وتمّ طبع عيّنة في عام (١٨٩٧ م) طبعت تحت عنوان (أول مجموعة من الكلمات الرئيسية لموسوعة الإسلام مع ملاحظات تمهيدية)، وبطلب

1. Smith, Transaction of the Ninth International Congress of Orientalists, V. I, Meeting of Section, P.li-xxxviii.

نقلًا عن: سويسبي، مؤتمرات المستشرقين العالمية، ٥٧٧.

٢. ميشيل جان دي خويه: Michael Jan de Goeje (١٨٣٦ . ١٩٠٩ م).

3. Donzel, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI : 908.

4. Actes du Dixieme congress International des Orientalistes, Premiere Partie, Seances de Cloture, 130-131.

نقلًا عن: سويسبي، مؤتمرات المستشرقين العالمية، ٥٧٧.

٥. دار بريل (مطبعة ليدن) مطبعة أنشأها رافلنجيوس عام (١٥٩٥ م).

من المستشرق دي غويه قبل الأستاذ هوتسما^١ أن يحل محل المستشرق جولدتسيهر ودون أي تردد، وفي عام (١٨٩٧ م) تم تعيين لجنة دولية جديدة في باريس تتكون من بارير دي مينارد (باريس)^٢، أ.ج. براون (كامبردج)^٣، وجولدتسيهر (بودابست). وم.ج. دي غويه (ليدن)، وأ.جويدي (روما)^٤، وج. كاراباتشيك (فيينا)^٥، وف. س. لاندبيرغ (توبزنغ)^٦، وف. فان روزين (سانت بطرسبورغ)^٧ وأ. سوسين (ليزيج)^٨، وف. دي ستوبيلار (ليدن)^٩، ولكي يكون المستشرق هوتسما فكرة عن مدى استعداد زملائه للتعاون سألهم عدة أسئلة مثل: ما هو شكل المقالات التي هم مستعدون لكتابتها؟ ودعاهم إلى إرسال واحدة أو أكثر من مقالاتهم ليتم طباعتها في دار بريل وتقديمها لمعرفة رأي الخبراء بها^{١٠}.

وفي المؤتمر الثاني عشر في روما (١٨٩٩ م) قرأ جولدتسيهر تقريره حول خطة الموسوعة الإسلامية، وقدم عينة من هذه الموسوعة طبعت بدار ستوبيلار^{١١} (دار بريل القديمة^{١٢}) في ليدن، وأعلن أخيراً أن اللجنة العالمية قد اقترحت كارل

١. مارتنز ثيودورز هوتسما: Martinus Theodorus Houtsma (١٨٥١-١٩٤٣ م).

٢. أدريان تشارلز بارير دي مينارد: A. C. Barbier de Meynard. (١٨٢٦-١٩٠٨ م).

٣. إدورد جرانفيل براون: E. G. Browne (١٨٦٢-١٩٢٦ م).

٤. إغناطيوس جويدي: Ignazio Guidi (١٨٤٤-١٩٣٥ م).

٥. جوزيف فون كاراباتشيك: Joseph Von Karabacek (١٨٤٥-١٩١٨ م).

٦. ف. س. لاندبيرغ (توبزنغ) (C. Landberg Tubzing).

٧. فكتور روزين (روسين) (روزن): V. Rosen (١٨٤٩-١٩٠٨ م).

٨. أ. سوسين: A. Socin (١٨٤٤-١٨٩٩ م).

٩. ف. دي ستوبيلار (ليدن) (F. de Stoppelaar Leiden).

10.. Donzel, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI : 908-909.

11 . Stoppelaar

12 . Ancienne Maison Brill

فولرس^١ من جينا^٢ ليعوّض الفقيه سوسين^٣ في مجلس إدارة هذه المؤسسة، ووافقت اللجنة على هذا الاقتراح بالإجماع^٤.

أمّا تقرير جولدتسيهر حول خطة الموسوعة الإسلامية، كما أدرج في المذكرة التاسعة، وتحدّث فيه عن الأعمال التحضيرية لهذا المشروع، وأكد على أهميّة المشاركة فيه وقدم نموذجاً أولياً لهذه الموسوعة، والذي أعده المستشرق هوتسما بمساعدة عدد من المستشرقين، وفتح المجال أمام من يريد مقترحات قبل التحرير النهائي، ولم يحدّد طول المؤلّف وقتها، لكنّه حدّد بشكل تقريبيّ بحدود ثلاث مجلّدات^٥.

التقرير الذي قدّمه المستشرق جولدتسيهر يوضح التحضير من قبل المستشرقين لعمل موسوعة إسلامية تكون متاحة للجميع، وقد كانت مثار نقاشاتهم في المؤتمرات الاستشرافية، وحرصهم على التخطيط السليم لهذا العمل الكبير ليُكتب له النجاح والفائدة، ويلاحظ على ذلك التقرير الجهود العلمية المبذولة من عدد من المستشرقين، والتعاون العلميّ المشترك بين المستشرقين، وبين حجم الدعم الماليّ والعلميّ الذي حصلت عليه فكرة إنشاء موسوعة إسلامية، وقد بيّن جولدتسيهر في تقريره أهميّة الموسوعة الإسلامية في جمع بحوث المستشرقين، وعدم حصرها بدائرة ضيّقة من العلماء والاختصاصيين الغربيين؛ لذا كان من أهداف الموسوعة الإسلامية هو الذبوع والانتشار لأنّ تصل إلى أكبر قدر ممكن من القراء.

١. كارل فولرس: Karl Vollers (١٨٥٧-١٩٠٩ م).

2. Jena

3. Socin

4. Actes du Douzieme Congres International des Orientalistes, Partie I, T3, Resume des Bulletins, P. c1xxix.

نقلًا عن: سويسبي، مؤتمرات المستشرقين العالمية، ٥٧٧-٥٧٨.

5. Ibid, c1xxix. c1xxxi.

نقلًا عن: م. ن، ٥٧٨-٥٨١؛ ينظر نصّ التقرير ملحق رقم (١).

وكانت تلك العينة التي قدّمها المستشرق جولدتسيهر لعدد من المستشرقين وتكوّنت من عدّة دراسات تمّ ترتيبها هجائياً، ومكتوبة باللغة الإنكليزية والفرنسية والألمانية، وقد كتبها ١٦ مستشرقاً، في المقدمة أشار المستشرق هوتسما إلى أنّه لم يتم التوصل بعد إلى اتفاق حول اللغة التي سيتمّ نشر الموسوعة بها^١.

وفي الموسم الأوّل للرابطة الدوليّة للأكاديميين المؤسّسة حديثاً في باريس (١٩٠١م)، تمّ تقديم مقترح من أكاديميّات لايبزغ، وميونخ، وفيينا لنشر موسوعة الإسلام، وذلك في خطّة العمل بعد مصادقة القسم الأدبيّ عليها، في أثناء رئاسة دي غويه تمّ تعيين لجنة لدراسة المشروع، وكلّف هوتسما برئاسة التحرير، تكوّنت اللجنة من جولدتسيهر، وبراون، وباربير دي مينارد، وفون روزين، وجويدي، وكاراباتشيك (وكانوا أصلاً مُعيّنين في مؤتمر باريس عام ١٨٩٧م) وشوفين^٢ (أكاديميّة بروكسل)، وبوهل^٣ (أكاديميّة كوبنهاغن)، وفيشر^٤ (أكاديميّة لايبزغ لأنّ سوسين كان قد مات في عام ١٨٩٩م)، وكلّفت لجنة أصغر تتكوّن من دي غويه، وجولدتسيهر، وكاراباتشيك بوضع المسوّدة حسب القوانين والتي أكملت في عام (١٩٠٢م)، وكان حساب الكلفة يشير إلى (١٤٠٠٠-١٥٠٠٠) مارك لمُدّة عشرة سنوات، كانت هناك وعود بالدعم الماليّ من أكاديميّات أمستردام، وبودابست، وكريستيانا، وكوبنهاغن، ولشبونة، ومدريد، وميونخ، وسانت بطرسبورغ، وفيينا، وأكاديميّة ساكسوني، وأكاديميّة المخطوطات والفنون الجميلة، والأكاديميّة الملكية في دي لنسي، وحكومة الجزائر، والأكاديميّة البريطانية، والحكومة الهولنديّة في المستعمرات، والحكومة الإيطاليّة، وشركة التجارة الهولنديّة

1. Donzel, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI909 .:

٢. فيكتور شوفين (شوفان): Victor Chauvin (١٨٤٤ . ١٩١٣م).

٣. فرانتس بوهل (بول): Fr. Buhl (١٨٥٠-١٩٣٢م).

٤. أوجست فشر (فيشير): August Fischer (١٨٦٥-١٩٤٩م).

في أمستردام، والمجلس البلديّ ومجلس الشيوخ في هامبورغ، والحكومة المصريّة، وجامعة جونز هوبكنز في بالتيمور، والمدرسة اللاهوتية في هارتفورد، والسيدس. ر. كرين في شيكاغو، ووزارة التعليم في فرنسا، والرابطة الشرقيّة الأمريكيّة، واللجنة الأمريكيّة للمحاضرات حول تاريخ الأديان، والقائم بالأعمال الفرنسيّ في المغرب، بصورة عامّة كانت الوعود بتقديم الدعم لعدّة سنوات ولكن في بعض الحالات يتمّ منح معونة ماليّة أو هديّة، كانت كمّيّة الهدايا غير متساوية، وليس كلّ إعانة ماليّة يتمّ منحها فوراً، سمح ببعض فقط للسنوات (١٩٠٦ و ١٩٠٨ أو ١٩٠٩ م)، وبأخرى للسنوات (١٩١٠ و ١٩١١ أو ١٩١٢ م)، وقبل بدء الطباعة الفعلية كان يجب حلّ مسألتين؛ وهما مسألة الإملاء ومسألة اللغة، بالنسبة للإملاء باللغة العربيّة والفارسيّة والتركيّة والمصطلحات الشرقيّة الأخرى، فقد تقرّر اتباع تلك التي قرّرها مؤتمر جنيف والاعتراف بها، كانت مسألة بأي لغة يجب نشر المقالات أكثر صعوبة على الحلّ في العيّنة، ظهرت المقالات باللغة الإنكليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة، ولكن بدا من غير المرغوب فيه ظهور الموسوعة بهذا الشكل المتعدّد اللغات، من جهة أخرى تمّ منح معونة ماليّة مُعيّنة بشرط أن تنشر الموسوعة بلغة المانح، إحدى النتائج المباشرة لقرار نشر موسوعة الإسلام باللغة الإنكليزيّة والفرنسيّة والألمانيّة هو أنّ المقالات يجب أن تظهر تحت عناوين باللغات الشرقيّة وبصورة عامّة باللغة العربيّة، علاوة على ذلك أنّ ثلاثة طبعاّت مُنفصلة ربما ستُضعف النفقات إلى ثلاثة أضعاف؛ لأنّ المشروع بهذه الحالة سيدوم أكثر من العشر سنوات المخطط لها، أخيراً كان من الضروريّ تعيين مُحرّري لغة إنكليزيّة وفرنسيّة وألمانيّة لمساعدة هوتسمار رئيس التحرير^١.

في عام (١٩٠٦م) وصل م. سيلكسوهن^١، وأ. شايد^٢ الذين تمّ تعيينهما في حينه إلى ليدن، كان هناك انتقاد شديد في إنكلترا للكراسة الأولى التي نُشرت في عام (١٩٠٨م)، وكذلك في فرنسا وليدن، وكان النقد بسبب المستوى الضعيف لترجمات سيلكسوهن للمقالات الألمانية، كذلك لم يكن الإملاء الأمريكي مقبولا في الجانب الآخر من بحر الشمال، وبعد وفاة دي غويه في سنة (١٩٠٩م) استقال سيلكسوهن، بعد سنة تمّ تعيين ر. هارتمان^٣، لكن بقي منصب سيلكسوهن شاغرا؛ إذ من المستحيل عمليا إيجاد مستشرق مؤهل قادر على التعامل بصورة مرضية مع اللغات الثلاث، فقط بعد أن تولّى ت.و. ارنولد^٤ من لندن، ور. باسيت^٥ من الجزائر للتحرير في الطبعات الفرنسية والإنكليزية، تقدّم المشروع بصورة جيّدة، وفي عام ١٩١٣م أكمل المجلد الأول الذي يضمّ الحروف من (A-D)، حلّ هـ. باوير^٦ محلّ هارتمان الذي استقال في السنة نفسها كرئيس اللجنة التنفيذية، خلف سنوك هرغرونيه^٧ المستشرق دي غويه^٨ الذي كان قادرا على إصلاح الوضع المالي^٩.

أمّا في ما يخصّ عمل التحرير في موسوعة الإسلام، فيقول هوتسا بعيدا عن بعض التوقعات كان كلّ مساعديه من المسيحيين وينتمون إلى شعوب مختلفة تماما، وكان واجب المحرّر تحقيق الشخصية العلمية المحايدة للعمل بمستوى عالٍ لا انحياز فيه والانتباه الشديد بعدم تسليم المقالات إلى غير الكفوئين، من جهة أخرى

١. م. سيلكسوهن M. Seligsohn.

٢. أ. شاده: A. Schaade (١٨٨٣-١٩٥٢م).

٣. رتشار هارتمان: R. Hartmann (١٨٨١-١٩٦٥م).

٤. توماس ولكر ارنولد: Thomas Walker Arnold (١٨٦٤-١٩٣٠م).

٥. رينه باسه (باسيه): Rene Basset (١٨٥٥-١٩٢٤م).

٦. هـ. باوير. H. Bauer.

٧. سنوك هرغرونيه (هرخرونيه): Hurgronje C. Snouck (١٨٥٧-١٩٣٦م).

8. De. Goeje

9. Ibid.

لا يمكن رفض حقّ عالم ذي صفات علميّة وفوق كلّ الشبهات في أن ينشر بكلّ حرّية حتّى لو كانت نتائج بحثه استفزازيّة من وقت لآخر، لاحظ هوتسمّا السبب في قبول مقالات هـ. لامنس^١ على الرغم من أنّ هوتسمّا شخصيّاً لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال أن يتفق معه؛ لذلك منذ البداية كان لكلّ مادّة أهميّة معيّنة تمّ توقيعها من قبل مؤلّفها، حتّى لا تمتدّ المسؤوليّة لتشمل المحرّر إلى مدى أكثر مما هو متوقّع، كذلك أشار هوتسمّا إلى أنّه أخذ على عاتقه تحرير المقالات التي يعتقد أنّها أقلّ أهميّة ولكن من جهة أخرى لا يمكن تركها، حرّرها دون توقيع باعتبار أنّ موسوعة الإسلام هي ليست بالأصل تجميع دراسات أساسيّة حول موضوع معيّن، ولكن يجب أن تكون مرآة لتقدّم البحث بطريقة تجعل المستشرق يعدّها حافزاً للمزيد من البحث^٢.

في عام (١٩٢٢م) سلّم المستشرق باوير استقالته واستأنف شاید نشاطه في الموسوعة، بعد موت المستشرق ر. باسه. وفي عام (١٩٢٤م) كان ابنه المستشرق هـ. باسه^٣ مُستعدّاً للاستمرار مؤقتاً في عمل والده، وفي عام (١٩٢٤م) بعد قرار من أكاديمية هولندا الملكيّة، أصبح المستشرق أ. ج. وينسك (فنسك)^٤ رئيساً للتحرير، بدأ نشر الجزء الأخير للأحرف من (S-Z)، بينما استمرّ العمل في الحرف K، عند موت المستشرق هـ. باسه في عام ١٩٢٦م، وتولّى المهمة من بعده المستشرق أ. ليفي بروفينسال^٥، وفي السنة نفسها استقال شاید فحلّ محلّه المستشرق و. هيفنك^٦.^٧

١. هنري لامنس: Henri Lammens، (١٨٦٢-١٩٣٧م).

2. Ibid, 909-910.

٣. هنري باسه (باسيه): H. Basset (١٨٩٣-١٩٢٦م).

٤. وينسك (فنسك): A. J. Wensinck (١٨٨٢-١٩٣٩م).

٥. أ. ليفي بروفينسال: E. Levi Provencal (١٨٩٤-١٩٥٦م).

٦. W. Heffening: لم نعثر على ترجمة واضحة للمستشرق.

7. Ibid, 910.

وبعد موت المستشرق أرنولد في عام (١٩٢٩م) أصبح تحرير الطبعة الإنكليزية مسؤولية المستشرق هـ. أ. ر. جب^١، وبعد ذلك بقيت لجنة التحرير دون تغيير إلى غاية إكمال الموسوعة وملحقاتها في عام (١٩٣٩م)، ومن عام (١٩٢٤م) فصاعدًا تم إعداد مجلدين في الوقت نفس، تم نشر المجلد الثاني للأحرف (E-K) في عام (١٩٢٧م)، والمجلد الثالث للأحرف (R-L) في عام (١٩٢٨م) والمجلد الرابع للأحرف (S-Z) في عام (١٩٣٤م)^٢، وتم صدور الملحق في عام (١٩٣٨م)^٣. وبعد عام (١٩٣٤م) قدّم المحرّرون أيضًا فهرستًا يضمّ أسماء كل الأشخاص والقبائل والفئات والأسماء الجغرافية... الخ والتي ذكرت بصورة أو بأخرى في المقالات بمساعدة متعاونين قليلين جمع هيفنك فهرس للبطاقات قائمًا على المجلدات الثلاثة الأولى، لسوء الحظ وضعت حرب (١٩٣٩م) حدًا لعمله^٤. وقد وقعت الطبعة الأولى في أربعة مجلدات ضخمة وذيل: المجلد الأول (A-D) في (١١١٩ صفحة)، والمجلد الثاني: (E-K) في (١٢٤٣ صفحة)، والمجلد الثالث: (L-R) في (١٢٧٢ صفحة)، والرابع: (S-Z) في (١٣١٤ صفحة)، وذيل في (٢٨٦ صفحة)^٥، وقد صدرت نسخة ثانية من الموسوعة الإسلامية الطبعة الأولى عن دار بريل في ثمانية أجزاء وذيل^٦.

حول تاريخ الطبعة الأولى من موسوعة الإسلام هي ما بدأه وينسك في عام (١٩٣٧م) بعنوان قاموس الإسلام^٧ باللغة الألمانية، وتكوّنت هذه المجموعة من المقالات من الموسوعة من مجلد واحد فقط،... بعد موت فنسك في عام (١٩٣٩م)

١. هاملتون جب (جيب): Hamilton Alexander Roskeen Gibb (١٨٩٥-١٩٧١م).

2. Ibid.

٣. للمزيد من التفاصيل ينظر ملحق رقم (٢).

4. Ibid.

٥. العقيلي، المستشرقون، ٣: ٣٧٢.

٦. الشريفي، آراء المستشرقين حول العقوبات في الإسلام من خلال دائرة المعارف الإسلامية، ١٣.

7. Handwörterbuch des Islam

كلّف الأستاذ ج. ك. كرامرز^١ بعمل التحرير، بسبب الموقف الماليّ تقرّر تقصير بعض المقالات دون تقليل قيمتها. على أي حال، وفي عام (١٩٤١م) تمّ نشر قاموس الإسلام، أضيف فهرس ألمانيّ، وتمت الإشارة إلى الاختلافات مع الموسوعة الإسلامية الكاملة^٢.

وفي عام (١٩٥٣م) تمّ عمل مختصر موسوعة الإسلام^٣ باللغة الإنكليزية من قبل المستشرق كرامرز^٤. والمستشرق جب، وتمّ النشر في دار بريل في ليدن في هولندا وهي مقتصرة على المقالات في الطبعة الأولى^٥.

وفي ما يتعلق بالطبعة الجديدة (الثانية) من الموسوعة الإسلامية، وبعد فترة الحرب العالمية الثانية والأحداث التي رافقتها، أصيب نشاط لجنة الموسوعة الإسلامية بعد الحرب بشيء من الاضطراب، وقضى على بعض أعضائها في ساحاتها، ثم استأنفت من بعد الحرب نشاطها^٦، فقد وجّهت دعوات لكلّ الأكاديميين الممثلين للاتحاد الأكاديمي العالمي^٧، كي يرسلوا مندوبين لعقد ندوة تحضيرية، وقد تمت في ليدن في إبريل من عام (١٩٤٩م)، وفيها نصب أعضاء الندوة أنفسهم أعضاء الهيئة الاستشارية (أو اللجنة الإدارية) للطبعة الجديدة كما تكونت لجنة تحرير من أ. ر. جب (أكسفورد)، وج. ه. كرامرز، وأ. ليفي بروفنسال^٨، ولجنة مالية أعضاؤها هم أعضاء لجنة التحرير، فضلاً عن ممثلين عن الأكاديمية الملكية

١. ج. ك. كرامرز: J. K. Kramers (١٨٩١-١٩٥١م).

2. Donzel, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, VI910: .

3 . Shorter Encyclopaedia of Islam

4 . J. H. Kramers

5. <https://brill.com/edcollbook/title/6718?lang=en#showmorecontent>

٦. العقيقي، المستشرقون، ٣: ٣٧٢.

7 . Union Academique International

8 . E. Levy. Provinsal

الهولندية^١، كما تمّ عقد اتفاق مع شركة أ. ج. بريل كي تطبع موسوعة الإسلام في طبعتين إنكليزية وفرنسية، مع الأخذ بالاعتبار أنّ سعر الطباعة ومستحقّات المحرّرين سيتمّ تسديدها عن طريق المساعدات الماليّة، وفي مايو عام (١٩٥٠م)، اتّفقت لجنة التحرير مع أصحاب أ. ج. بريل على مقدّم يخوّل ابتداء الأعمال الأولى، وشغل س. م. شتيرن (شترن)^٢ منصب السكرتير العام، وقد باشر عمله في ليدن منذ نهاية نوفمبر من عام (١٩٥٠م)، وتحت رعاية لجنة التحرير، وبحضور عدد كبير من المختصّين، تمّ تجهيز تفاصيل بطاقة فهرست الطبعة الجديدة، وفي اجتماع ثانٍ للجنة الإداريّة انعقد في شهر مايو من هذا العام تمت مراجعة العمل بالتفصيل، وتمت الموافقة على مخطّطات لإعداد وتجهيز المجلد الأوّل، وفي الاجتماع نفسه، تمّ توسيع مجلس الإدارة بتعيين زملاء من الدول الإسلاميّة، لقد كان من المؤمل أن يتمّ الحصول على الدعم الكافي قانونيّاً بمساهمة الأكاديميّين، ويخوّل بداية طبع النشرة الجديدة خلال العام ١٩٥٣م، وقد قدّم المستشرق كرامرز، تقريره وأنهاه بالتعبير عن شكر لجنة التدوين كلّ علماء الأقطار الذين قدّموا دعماً فعّالاً وسخيّاً في أعمال التحضير، وتمنّى أن تكون الطبعة الجديدة من موسوعة الإسلام شاهداً على حقيقة الروح التعاونيّة العلميّة^٣.

وفي عام ١٩٥٤م باشرت لجنة بإشراف: كرامرز، وجب، وليفي بروفنسال بنشر طبعة جديدة منقّحة، ثمّ عقدت دورتها الخامسة في روما (١٩ سبتمبر/ أيلول ١٩٥٦م) برئاسة فرانيسكو جابرييلي^٤، الذي رثا ليفي بروفنسال. وقبلت استقالة

1. Academy Royal Netherlands

٢. س. م. شتيرن (شترن): S. M. Stern.

3. Kramers, New Edition of the Encyclopaedia of Islam, 1: 59.

نقلاً عن: سويسبي، مؤتمرات المستشرقين، ٥٨١-٥٨٢.

٤. فرانيسكو جابرييلي: Francesco Gabrieli.

هاملتون جب من لجنة التحرير، وعينت برنارد لويس^١، وشارل بيلا^٢ عضوي إدارة تحرير، مؤلفة من: (جوزيف شاخت^٣ (لیدن)، وشارل بيلا (باريس)، وبرنارد لويس (لندن))، وقد عقدت دورتها السادسة عام (١٩٥٨م)، وتعُدلت مرة أخرى على الوجه التالي (كليفورد إدموند بوزورث^٤، و.ا.ج. فان دونزل^٥، وبرنارد لويس^٦، وشارل بيلا^٧، وقد تم تغيير لجنة التحرير في مرات عديدة في المجلدات، ففي المجلد الثالث تعدّلت اللجنة بدخول المستشرق فيكتور لويس ميناج^٨ ضمن اللجنة، ولم يظهر في باقي المجلدات، وفي عام ١٩٨٩. صار المستشرق وولفهارت ب. هانيرش^٩ محرراً مشاركاً للطبعة الجديدة، فصارت اللجنة مكوّنة من المستشرقين (بوزورث، وفان دونزل، برنارد لويس، وشارل بيلا، هانيرش)، وفي المجلد السابع غاب المستشرق برنارد لويس من قائمة محرّري موسوعة الإسلام، وفي المجلد الثامن غاب المستشرق شارل بيلا من قائمة محرّري الموسوعة، وصارت اللجنة مكوّنة من المستشرقين (بوزورث، وفان دونزل، وهانيرش، و.ج. ليكونت^{١٠})، شارك الأخير في هيئة التحرير لمجلدتين فقط المجلد (٨-٩) غاب بعدها عن بقية المجلدات، وتغيّرت اللجنة للمرّة الأخيرة حتّى نهاية طباعة الأجزاء الأخيرة، فتكوّنت من المستشرقين

١. برنارد لويس: Bernard Lewis.

٢. شارل بيلا: Ch. Pellat.

٣. جوزيف شاخت: Joseph Schacht. (١٩٠٢-١٩٦٩م).

٤. كليفورد إدموند بوزورث: C. E. Bosworth. (١٩٢٩-٢٠١٥م).

٥. امريكوس جوان فان دونزل: Emericus Joannes Van Donzel. (١٩٢٥-٢٠١٧م).

6. Bernard Lewis

٧. Ch. Pellat. العقيقي، المستشرقون، ٣٧٢.

٨. فيكتور لويس ميناج: V. L. Menage. (١٩٢٠-٢٠١٥م).

٩. وولفهارت ب. هانيرش: W. P. Heinrichs. (١٩٤١-٢٠٠٧م).

١٠. ج. ليكونت: G. Lecomte.

(بوزورث، وفان دونزل، وهانيرش، وبيري جي بيرمان^١، وثيري بيانكويز^٢). وكانت الطبعة الثانية (الطبعة الجديدة) تتكوّن من (١١ مجلّد) مع مجلّد ملحق ومجلّد خاصّ بالفهارس، ويتكوّن المجلّد الأوّل من الأحرف (A-B) ويتكوّن من (١٣٥٩ صفحة)، وكانت الطبعة الأولى منه في عام (١٩٦٠م) وأعيد الطبع في السنوات (١٩٦٧ و ١٩٧٩م) وآخرها كانت في عام (١٩٨٦م)، وتكوّن المجلّد الثاني من الأحرف (C-G)، وكان في (١١٤٦ صفحة)، كانت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٥م، وأعيد الطبع في السنوات (١٩٧٠م و ١٩٨٣م)، وآخرها كان في سنة (١٩٩١م)، وقد صدر المجلّد الثالث في (١٢٧٠ صفحة)، للأحرف (H-IRAM)، وطبع طبعة أولى عام (١٩٧١م) وطبعة ثانية عام (١٩٧٩م)، والطبعة الأخيرة كانت في عام (١٩٨٦م)، وصدر المجلّد الرابع في (١١٨٨ صفحة)، وشمل الأحرف (IRAN-KHA)، طبع المرّة الأولى عام (١٩٧٨م)، ومرّة ثانية عام (١٩٩٠م)، والطبعة الأخيرة كانت في عام (١٩٩٧م)، وجاء المجلّد الخامس في (١٢٦٣ صفحة)، وشمل الأحرف (KHE-MAHI) وقد طبع في عام (١٩٨٦م)، وصدر المجلّد السادس في (١٠٤٤ صفحة)، وشمل الأحرف (MAHK-MID)، وطبع سنة (١٩٩١م)، وجاء المجلّد السابع في (١٠٥٨ صفحة)، للأحرف (MIF-NAZ)، وقد طبع في سنة (١٩٩٣م)، وكان المجلّد الثامن في (١٠٥٦ صفحة)، وشمل الأحرف (NED-SAM)، وقد طبع في عام (١٩٩٥م)، وكان المجلّد التاسع وقع في (٩٢٠ صفحة)، وشمل الأحرف (SAN-SZE)، وطبع عام (١٩٩٧م)، وكان المجلّد العاشر في (٩٦٨ صفحة)، شمل الأحرف (T-U)، وطبع في عام (٢٠٠٠م)، والمجلّد الحادي عشر كان في (٥٧٥ صفحة)، وشمل الأحرف (W-Z)، وطبع عام (٢٠٠٢م)، وقد ألحق بتلك المجلّدات ملحق طبع عام (٢٠٠٤م)، وجاء في (٨٤٤

١. بيري جي بيرمان: P. J. Bearman.

٢. ثيري بيانكويز: Thierry Bianquis.

صفحة)، ومجلّد الفهارس الخاصة بالموسوعة فقد كانت في (٥٩٢ صفحة)^١. إنّ تلك المجلّدات لم تخرج بصورة كاملة مباشرة، بل كان صدورها على شكل كراسات حتّى وقت اكتمالها وطباعتها بصورة كاملة، فالمجلّد الأوّل تمّ العمل به منذ عام (١٩٥١م)، واكتمل في عام (١٩٦٠م)، ولم يذكر كم كراسة صدرت حتّى اكتمل المجلّد، وقيل بدأ العمل بالمجلّد الأوّل منذ عام (١٩٥٠-١٩٦٠م)، وكان يتكوّن من (ثمان كراسات)^٢، وتناوب على تحريره لجنتان وكانت الطبعة قد صدرت تكريماً لهيئة التحرير والمستشرقين كرامرز وليفي بروفنسال العاملين منذ عام (١٩٥١-١٩٥٦م) وكان صدور الطبعة الأولى من المجلّد عام (١٩٦٠م)، والمجلّد الثاني كان صدور الكراسات منذ عام (١٩٥٤-١٩٦٥م) في (١٢ كراسة)، والمجلّد الثالث كان صدور الكراسات منذ عام (١٩٦٥-١٩٧١م) في (٧ كراسات)، والمجلّد الرابع منذ (١٩٧٣-١٩٧٨م) في (٦ كراسات)، والمجلّد الخامس منذ عام (١٩٧٩-١٩٨٥م) في (٧ كراسات)، والمجلّد السادس منذ عام (١٩٨٦-١٩٩٠م) في (٥ كراسات)، والمجلّد السابع منذ (١٩٩١-١٩٩٢م) في (كراستين)، والمجلّد الثامن منذ عام (١٩٩٣-١٩٩٥م) في (ثلاث كراسات)، والمجلّد التاسع منذ عام (١٩٩٥-١٩٩٧م) في (ثلاث كراسات)، والمجلّد العاشر منذ (١٩٩٨-٢٠٠٠م) في (ثلاث كراسات)، والمجلّد الحادي عشر منذ عام (٢٠٠٠-٢٠٠٢م) في (ثلاث كراسات)، والملحق بدأ صدور الكراسات منذ عام (١٩٨٠-٢٠٠٤م) في (٦ كراسات)، ويختلف حجم الكراسات من مجلّد إلى آخر.

ويتضح من خلال هذا العرض حجم الموسوعة الجديدة (الطبعة الثانية) الكبير وضخامة الإنتاج، والمشاركة الواسعة لعدد من المؤسسات الأكاديمية الغربية والشرقية والعربية، والعدد الكبير من المستشرقين والكتّاب العرب، وكان هناك

١. للمزيد من التفاصيل ينظر ملحق رقم (٢).

٢. أحمدوند، دور الكتاب الإيرانيين في إعداد دائرة المعارف الإسلامية (طبعة ليدن)، ٥.

تغيير لبعض المقالات، واستبدالها بمقالات جديدة لمستشرقين جدد، وكان قد أُجري تعديل طفيف على بعض تلك المقالات مما تطلّب ذكر اسم صاحب المقال السابق وصاحب التعديل على المقال، وقد زيد في بعض المقالات، وتناوب على كتابتها عدد من المستشرقين، فتمّ تقسيم المقال على هؤلاء المستشرقين وانتهى بتوقيع كلّ مستشرق للجزء من المقال الذي دوّنه.

وتتحمّل الموسوعة الإسلامية بصور تزيد الفصول قيمة ووضوحًا، وبخرائط أنيقة وبيّنة، يودّ القارئ لو كثّر عددها وعدد تخطيطات المدن وغيرها من الآثار^١، وكانت الطبعة الجديدة تفوق الطبعة الأولى في عدد الصور والخرائط والرسوم، ويلاحظ دخول الموسوعة الإسلامية للتاريخ الحديث والمعاصر للبلاد الشرقية والإسلامية، مما تطلّب زيادة عدد المقالات وزيادة حجم بعضها، مما سبّب زيادة في حجم الموسوعة الإسلامية.

وكان ظهور الموسوعة الإسلامية الطبعة الثانية (الطبعة الجديدة) بلغتين هما الإنكليزية والفرنسية فقط^٢، وكانت مؤسسة روكفلر^٣ قد منحتها ٤٥ ألف دولار لاستكمالها عام (١٩٦٢م)^٤، وبالرغم من أنّ هذه الموسوعة أعدت على أسس علمية من قبل الباحثين الغربيين في الإسلام (بغض النظر عن الخطأ والصحيح) فلا أحد من العاملين على إدارتها يمكنه أن يدّعي بأنّه يمثل الإسلام، كما أنّ أكثر المنقّحين هم من المستشرقين الأوروبيين، وأنّ نسبة مشاركة المسلمين فيها ضئيلة جدًّا، ولم يتمّ الاستفادة عمليًّا من خبرة العلماء المسلمين التقليديين، وهذه الأخطاء لم يتمّ تفاديها حتّى في الملحق، ممّا دفع القائمين على إدارة الموسوعة إلى الاستعداد

١. الشاذلي، دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة باريس-لايدن، ٢٣٠.

٢. بارت، الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية، ٤٨.

٣. مؤسسة روكفلر: Rockefeller.

٤. العقيلي، المستشرقون، ٢: ٣٠١.

والتحضير لإعداد طبعة ثالثة من موسوعة الإسلام، ويسعى معدّو الطبعة الثالثة من خلال استقطاب مختلف الباحثين، واستخدام المصادر الحديثة إلى تطبيق أكبر حجم ممكن من معايير البحث العلميّ مقارنة بالطبعات السابقة، وتضمّ الهيئة الإدارية للطبعة الثالثة، أربعة منقّحين أصليّين يمارسون نشاطاتهم في أربعة مناطق رئيسة وثمانية عشر منطقة فرعية؛ إذ إنّ المحرّرين في المناطق الفرعية الثمانية عشرة هم أنفسهم المسؤولون عن انتقاء وتعيين المقالات والبحوث من المؤلّفين المختصّين لكتابة المقالات كلّ حسب اختصاصه، وقد صدرت بعض المقالات لهذه الطبعة من الموسوعة الإسلامية الطبعة الثالثة^١.

وفي العادة يكون في بداية الموسوعة الإسلامية نظام خاصّ في الترجمة للكلمات العربية، وكيفية كتابتها بالصيغة العربية، فهناك قائمة للحروف العربية وما يقابلها من الحروف الإنكليزية، من حيث اللفظ والقراءة ليسهل على القراء من الشرق والغرب سهولة قراءة تلك الكلمات، لاسيّما أنّ بعض الكلمات فارسيّة وتركيّة، ومن المهمّ معرفة طريقة كيفية نطق تلك الحروف، لمعرفة عنوان المقالات، فعلى سبيل المثال يلفظ الحرفان (th تلفظ ث)، والحرفان (dj تلفظ ج)، والحرفان (dh تلفظ ذ)، والحرفان (sh تلفظ ش)، والحرفان (gh تلفظ غ)... الخ، فهي عبارة عن مفاتيح لقراءة تلك المقالات وطريقة اللفظ.

ويتخلّل بداية كلّ مجلّد من موسوعة الإسلام قائمة بأسماء الكتاب والمؤلّفين في ذلك المجلّد، مع ذكر المؤسّسة الأكاديمية، أو الجهة التي ينتمي إليها أو يمثلها ذلك الكاتب، باستثناء المجلّد الأوّل الذي ألحقت فيه أسماء المؤلّفين والكتاب في المجلّد الثاني، ومن يطالع عدد الكتاب والمؤلّفين في أعداد المجلّدات من موسوعة الإسلام في طبعها الثانية يعلم حجم المشاركة الواسعة من المؤسّسات الأكاديمية الغربية والشرقية، والمؤسّسات الاستشراقية في جميع أنحاء العالم، وفي العادة

١. أحمدوند، دور الكتاب الإيرانيين في إعداد دائرة المعارف الإسلامية (طبعة ليدن)، ٧.

تذكر الصفحات التي ورد فيها ذكر ذلك الكاتب أو المؤلف، واختلف في حجم المشاركات في كتابة موسوعة الإسلام، فما يخص المقالات المتعلقة في السيرة النبوية وتاريخ الإسلام لم يسند تدوين تلك المقالات لكاتب ومؤلفين مسلمين، بل كُتبت أغلب تلك المقالات من قبل المستشرقين والكتاب الغربيين، بينما كانت المشاركات العربية مقتصرة على توضيح بعض المدن والقرى، وبعض المواقع الأثرية في البلاد الإسلامية، وهذا ما نراه محاولةً للهيمنة على تدوين تاريخ الإسلام كما يراه الغرب لا كما يراه الشرق والمسلمون.

رابعاً: الطبقات المعربة لموسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)

ترجمت موسوعة الإسلام إلى اللغة العربية تحت اسم دائرة المعارف الإسلامية، وقد تولّى نقلها إلى العربية لجنة من خريجي الجامعات المصرية، ولا شك في أنّ عملاً مثل هذا يحتاج إلى مجهود كبير وتمويل ماليّ، ناهيك عن الصعوبات العلمية، يقول محررو دائرة المعارف الإسلامية في مقدّمة الطبعة الأولى بعد صدور العمل عام (١٩٣٣م): «لقد اختمرت فكرة ترجمة تلك الدائرة في رؤوسنا منذ أعوام ثلاثة، فعكفنا على دراسة المشروع من جميع نواحيه، وألمنا بكل الصعوبات المادية والمعنوية التي كثيراً ما تعترض الأعمال العلمية والأدبية في مصر، وظلّت هذه الصعوبات حائلاً بيننا وبين تحقيق أمنيّتنا، ولعلّها كانت عين الصعوبات التي وقفت في سبيل غيرنا ممن حاولوا تحقيق تلك الأمنية، حتّى لاح لنا أنّنا مخطئون حين حاولنا أن نحلّ الصعاب كلّها دفعة واحدة، فرأينا أخيراً أن نقسم العمل إلى أقسام، ثمّ نشرع في التطبيق خطوة خطوة وشعارنا أنّ كلّ شيء متيسّر ومستطاع، ومما يغتبط له قارئ هذه الدائرة أنّ أعلام مصر سواء أكانوا من علماء الأزهر الشريف أو من أساتذة دار العلوم أو الجامعة المصرية قد ساهموا بنصيب وافر في مراجعة المترجمين والتعليق على

بعض الفقرات وفي إبداء الملاحظات القيّمة والآراء السديدة»^١.
فأمام هذه الصعوبات الماليّة والعلميّة وغياب الدعم يكون من الطبيعيّ البطء في إكمال هذا العمل، وعدم اكتماله بشكل تامّ؛ إذ انتهى عند حرف العين^٢، في خمسة عشر مجلّدًا، كلّ مجلّد يقارب أو يزيد على خمسمئة صفحة، طبعتها دار الفكر في القاهرة، وتولّى ترجمتها كلّ من إبراهيم زكي خورشيد، وأحمد الشنتناوي، وعبد الحميد يونس، وعدد من المترجمين الذين وردت أسماءهم في نهاية المقالات، وجاءت بعض المقالات من دون ذكر اسم مترجم لها، ولا شكّ في أنّ ترجمة مثل هذا العمل يحتاج إلى مترجمين ملمّين بجميع العلوم والفنون والآداب، وربما كانت الترجمة بصورة صحيحة ودقيقة ستكون من أهمّ المشاكل التي واجهها المترجمون. وقد ورد ذكر الصعوبات من قبل المترجمين في مقدّمة الطبعة الثانية، بالقول: «إنّ ترجمة مثل هذه الدائرة قد لا تقلّ صعوبة عن تأليفها، وذلك أنّ المترجمين الذين يستطيعون أن ينهضوا بترجمة موضوعاتها المتنوّعة قليلون، فضلًا عما تقتضي الترجمة من تحقيق بالأسماء والبلدان والأعلام والأماكن، وتحرير النصوص من مظانّها المشتتّة، وبعضها مخطوط عسير المنال، ناهيك عن مزلق الترجمة في المسائل الإسلاميّة، وفوق ذلك كلّه العقبات الماديّة وقلة المعونات وقصور الموارد عن النهوض بمثل هذا العمل الضخم على الوجه الأكمل؛ إذ المال بعد العزيمة هو عصب كلّ شيء»^٣، فمثل هذه الصعوبات كانت السبب الأكبر في عدم إكمال الطبعة الأولى من الدائرة، وكانت السبب في توجيه النقد للعمل وما وقع فيه من أخطاء كان من الممكن تلافيها، مع ذلك كان المنجز مجهودًا جماعيًا يستحقّ الشاء، على الرغم من قلة الإمكانيات والدعم المقدّم لهم في تلك الفترة مقارنة بالدعم الذي حصلت

١. نقلها إلى العربيّة كلّ من: زكي خورشيد، الشنتناوي. يونس، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١: ٤-٥.

٢. انتهى العمل في الطبعة الأولى تحديدًا عند كلمة (عارفي باشا).

٣. م. ن، ٧.

عليه لجنة تأليف موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية) في أوروبا والغرب. وكانت الطبعة الثانية (الجديدة) من موسوعة الإسلام قد ظهرت في الأوساط المعرفية الغربية، فقامت اللجنة المعربة لدائرة المعارف الإسلامية بإعادة طباعة الطبعة الأولى المعربة بعد تزايد أعداد طلبات القراء في الوطن العربي ونفاذ أعداد النسخة العربية، فقرروا إعادة طباعة ما فات من سائر الأعداد من دون إكمال ترجمة ما صدر منها في الطبعة الأولى، وتنبهوا إلى ما صدر من الطبعة الثانية من الموسوعة الإسلامية في الأوساط الغربية؛ لذا قرروا إعادة طباعة الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية وترجمة ما صدر من الطبعة الجديدة من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)، وإلحاق هذه الزيادة بالطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية المعربة، والتي انتهت بحرف الخاء^١، وفي ستة عشر مجلدًا، وخرجت في عام (١٩٦٩م)، واختلف في عدد الصفحات في كل مجلد، وسار المترجمون على منهجهم نفسه الذي اتبعوه في الطبعة الأولى، وقد تنبهوا للزيادة والتغيير والحذف في بعض المقالات، فقالوا في مقدمة الطبعة الثانية: «أثرنا أن نصدر الطبعة الثانية من النسخة العربية منقحة مصححة مزيدًا عليها ما نلحق صدوره من أعداد الطبعة الجديدة الأصلية، وقد أشرنا أمام المواد أو التكميلات التي استقينها منها بعلامة (+)، كما درجنا على إثبات ما فاتنا من مواد وردت في ملحق الطبعة الأولى من الدائرة الأصلية ولم يصل إليها المستشرقون بعد في طبعتهم الجديدة، وكذلك درجنا على إثبات المواد القديمة إذا وجدنا فيها معلومات أخرى لا يصح إغفالها وألحقنا بها المواد الجديدة، أما المواد الجديدة كل الجدة فقد أدخلناها في طبعتنا الثانية المنقحة حتى لا يفوت القارئ منها شيء، أما المواد التي لم تصدر بعد من الطبعة الجديدة الأصلية، فسوف نصدر بها ملاحق نذيل بها طبعتنا في حينه»^٢.

١. انتهى العمل تحديدًا عند كلمة (خدا بخش).

٢. م. ن، ٨.

لهذا كان قرار إعادة الطباعة وزيادة ترجمة ما صدر من الموسوعة بنسختها الجديدة سبباً في عدم اكتمال ترجمة النسخة الأولى من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)، وزيادة في حجم الطبعة الثانية المعربة من دائرة المعارف الإسلامية، فهي لم تتجاوز حرف الخاء في ستة عشر مجلداً، وبقيت الطبعة الأولى من موسوعة الإسلام لم تكتمل ترجمتها، ولم يكتمل كذلك إكمال عمل الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية؛ لذا بقيت النسختان المترجمتان من دائرة المعارف الإسلامية غير مكتملتين.

وقد صدر عن مركز الشارقة للإبداع الفكريّ عمل استكمل فيه ما صدر عن دائرة المعارف الإسلامية، ففي عام (١٩٩٨ م - ١٤١٨ هـ) صدر موجز دائرة المعارف الإسلامية، من ٣٢ جزءاً مع فهرس وكشاف للكلمات الدلالية، استكملت فيه ترجمة دائرة المعارف الإسلامية بترجمة المقالات من حرف العين إلى حرف الياء، زيادة على ما تُرجم في الطبعة الأولى والثانية من الموسوعة الإسلامية، وأصبحت نسخة الشارقة تحوي على المقالات من حرف الألف حتى نهاية حرف الياء، وقام بترجمتها نخبة من أساتذة الجامعات المصريّة والعربيّة، وبمتابعة من شيخ الأزهر الشريف، ومساعدة دار الشعب المصريّة في القاهرة، طبع هذا العمل برعاية الشيخ سلطان بن محمد القاسميّ، وقُدّم هذا العمل كباكورة إنتاج مركز الشارقة، وجاء في المقدمة «أثرنا في الأجزاء الأولى أن نركّز فقط على المواد ذات الأهميّة الكبرى الأساسيّة وحذفنا المواد التي تبدو غير ذات أهميّة في الوقت الحاليّ، مثل أسماء بعض الشعراء، أو الشخصيات، أو الأماكن التي لا تمثل أهميّة خاصّة بالنسبة لمسيرة الحضارة الإسلاميّة، ومن هنا كان وصف موجز مصاحباً لهذه الطبعة الجديدة من هذا العمل»^١.

ومما يعيب العمل الموسوعيّ لمركز الشارقة هو ذلك الحذف الذي قامت به

١. زكي خورشيد، الشتناوي. يونس، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مقدّمة الناشر، ١: ك.

الدائرة المعربة، ولم يتوقف الأمر عند حذف المقالات غير ذات الأهمية كما ورد في مقدمة موجز الدائرة، بل شمل الحذف العديد من الفقرات التي تراها غير لائقة بالقرآن الكريم، أو في سيرة النبي ﷺ، أو في سيرة بعض الأصحاب، وهذا ما شكّل تغييراً للنص الحقيقي في معرفة الفكر الغربي الاستشراقي عن الإسلام، وكيف كان ينظر إلى الحضارة الإسلامية، كي يتسنى لأصحاب تلك الحضارة الإسلامية الدفاع عن حضارتهم ومعتقداتهم، فهذا التهذيب للموسوعة هو تشويه للعمل الموسوعي الاستشراقي؛ لأنه أخفى الكثير من معالم ذلك الفكر الغربي ورؤيته للحضارة الإسلامية، على أنّ ذلك لا يقلل من قيمة العمل الذي قامت به مؤسسة الشارقة، من إكمال هذا العمل الاستشراقي الضخم، بالرغم من تلك السلبات التي كانت مرافقة لذلك العمل.

وكان عمل مؤسسة الشارقة قام على إعادة ترجمة الطبعة الأولى والثانية من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)، وترجمة الأحرف من حرف العين إلى حرف الياء، وأنّ الترجمة لم تعتمد على إكمال الطبعة الأولى من الموسوعة الإسلامية بنسختها الأصلية، بل عملت على ترجمة ما صدر من الطبعة الجديدة (الطبعة الثانية) من الموسوعة من دون العودة لإكمال ترجمة النسخة الأولى من الموسوعة، وهذا ما بدا واضحاً في بعض المقالات، فلو كان العمل مقتصرًا على تكملة النسخة الأولى من الموسوعة لكان أكمل وأتم وأكثر فائدة، لأنّ العمل الموسوعي لمؤسسة الشارقة ظلّ هو الآخر غير مكتمل، فهو لم يكمل النسخة الأولى من الموسوعة ولم يكمل النسخة الثانية منها؛ لذا بقي عبارة عن تجميع من النسختين الأولى والثانية، ولعلنا في الأيام القادمة نشهد نهوض مؤسسة علمية تعمل على ترجمة كلّ نسخة من موسوعة الإسلام بصورة مستقلة، لأهمية ذلك العمل الموسوعي الاستشراقي في الدراسات الاستشراقية.

وقد صدر عمل لترجمة مختصر موسوعة الإسلام باللغة الإنكليزية من قبل

المستشرق كرامرز. والمستشرق جب، وكان صدورهما في عام (١٩٥٣م)، وتمت ترجمتها عام (١٩٨٥م) من قبل راشد البراوي عن الهيئة المصرية للكتاب في مجلدين، وجعل الترجمة تشتمل على تعليقات وملاحظات وبخاصة في المسائل التي أخطأ فيها كاتب المقال في العرض أو التفسير^١، ولم يذكر في نهاية المقالات أسماء أصحابها كما هو موجود في الموسوعة الأصل، وهي تعاني من سوء الترجمة للمقالات.

خامساً: ألوان الخطاب الاستشراقي وبيئته في دائرة المعارف الإسلامية

تعدّ دائرة المعارف الإسلامية نتاجاً معرفياً كبيراً، فهي تضمّ عدداً كبيراً من الباحث عن البلاد العربية والإسلامية وشعوبها، وأديانها ولغاتها، وأعلامها وأحداثها التاريخية، وأحوالها الاجتماعية والاقتصادية، ومسائلها الفكرية والثقافية والأدبية وغيرها، وبعبارة أخرى تحتوي على الكثير مما يحتاج إليه الباحث في التاريخ الإسلامي، فهي تعدّ خزانة معرفية تشهد لأصحابها بالاطلاع الواسع على كلّ ما يتعلّق بالعرب والمسلمين، وتدلّ على براعتهم في الجمع ومنهجهم في التأليف ودقّتهم في التبويب ونظامهم في التصنيف، على الرغم من أنّهم لم يستطيعوا أن يستوفوا في كتابتهم كلّ ما يتعلّق بالموضوع، وإنّما اقتصروا على أهمّ ركائزه؛ لاستحالة الإحاطة به إحاطة شاملة، وعلى الرغم من قلة موضوعيّتها في المواضيع المتعلّقة بالدين الإسلامي، لكنّها تعدّ ثمرة مجهودات أعلام المستشرقين، كتب كلّ منهم فيما تخصّص فيه من علم وفنّ^٢، وهذا العدد الكبير من المستشرقين الذين كانوا من مدارس أوروبية وغربية مختلفة يتكلّمون لغات متعدّدة، ويسيرون في اتجاهات متنوّعة، وينطلقون من أهداف متقاربة، ويمكن الالتجاء إلى التوزيع الجغرافي أساساً للتصنيف انطلاقاً من البيئة بما لها من خصائص إيجابية أو سلبية وأثر كبير

١. البراوي، الموسوعة الإسلامية الميسرة، ١: مقدّمة المترجم (بلا صفحات).

٢. سهايلوفتش، فلسفة الاستشراق، ٥٦٧-٥٦٨.

في تكوين شخصية الكاتب، وتوجيه أفكاره، سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن بعض البيئات الأوروبية خضعت لتأثيرات اقتصادية واستعمارية كبيرة في علاقاتها مع دول الشرق، وتتداخل فيها عوامل أخرى منها النفسية والدينية والسياسية تسهم في توجيه البحث العلمي، والافتراض المبدئي هو أن الاستشراق يغلب عليه أن يكون ذا طابع واحد وخصائص مشتركة مهما اختلفت وتعددت البيئات الأوروبية والغربية؛ وذلك لأن الاستشراق هو في الغالب ذو طابع تكاملي يتفق مشروعه في مجالات متعددة، وإن اختلف في بعض الاهتمامات أو الميول، فلعل اختلاف البيئات الأوروبية والغربية كان سبباً في صبغ الخطاب الاستشراقي في بلد معين بلون معين قد يختلف عن غيره من البيئات الأخرى^١؛ لذا يذكر المستشرق اتين دينيه^٢: «أنه من المتعذر، إن لم يكن من المستحيل، أن يتجرد المستشرقون عن عواطفهم وبيئتهم، ونزعاتهم المختلفة، وأنه قد بلغ تحريفهم لسيرة النبي والصحابة مبلغاً يغشى على صورته الحقيقية من شدة التحريف فيها، على الرغم من ما يزعمونه من اتباعهم لأساليب النقد الحديثة لقوانين البحث العلمي الجاد، فإننا نلمس من خلال كتاباتهم محمداً يتحدث بلهجة ألمانية، إذا كان المؤلف ألمانياً، ومحمداً يتحدث بلهجة إيطالية، إذا كان الكاتب إيطالياً، وهكذا تتغير صورة محمد بتغير جنسية الكاتب^٣».

والواقع أن أحداث السيرة النبوية لا يمكن تلمسها في إطار مادتي (محمد) و(السيرة) فقط، وإنما هي أحداث متناثرة بين صفحات الموسوعة الإسلامية وبين موضوعاتها ومقالاتها، فقد وردت إشارات أخرى إلى جزئيات وأحداث محددة من وقائع السيرة النبوية في مواد أخرى من الموسوعة، ومنها ما يتعلق بأسماء الأماكن التي عاش في رحابها الرسول ﷺ، ومنها ما يتعلق بالقبائل والطوائف الدينية،

١. الزيايدي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ٦٩-٧٢.

٢. اتين دينيه (Et. Dinet).

٣. دينيه، محمد رسول الله، ٤٢.

ومنها ما يتعلّق بأسماء الحروب وأماكن وقوعها، ومنها ما يتعلّق بأسماء الصحابة، وبهذا التنوّع في ذكر المواد المرتبطة بالسيرة النبوية يتبيّن مدى اهتمام الموسوعة الإسلامية بالشخصية النبوية، وإذا كان في كلّ ذلك ما من شأنه أن يعرف بأحداث السيرة النبوية، فإنّه في المقابل ينبغي معرفة ما كُتب في كلّ هذه المواد، وهل قدّمت بأسلوب مبنيّ على منهج علميٍّ، أو مبنيّ على منهج التحريف والطعن؟^١

تناول تدوين المقالات المتنوّعة لفيف من المستشرقين ومن مختلف الأقطار الأوروبية والغربية؛ لذا فهذا التنوّع في ألوان الخطاب الاستشراقيّ في دائرة المعارف الإسلامية جاء نتيجة البيئة التي تلقى منها المستشرق تعليمه، فهي ذات تأثير كبير فيما يُكتب عن سيرة النبي ﷺ، وسنحاول التطرّق لتلك المدارس التي تناولت الحديث عن السيرة النبوية في موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية).

أولاً: المدرسة الفرنسيّة

ترجع صلة الفرنسيّين بالشرق إلى أوائل القرن الثامن الميلاديّ، حينما وصل العرب المسلمون إلى المقاطعات الفرنسيّة، وازدهرت هذه العلاقة وتوطّدت بوجود الدولة الإسلامية في الأندلس، ثمّ بحملة نابليون على مصر، وأخيراً باحتلال فرنسا الكثير من البلاد الشريّة^٢، وهذا التاريخ السياسيّ المتواصل جعل فرنسا من أوائل الدول الأوروبية التي عُنيّت بالدراسات العربيّة والإسلاميّة، للإفادة منها وترجمة آثارها، وإنشاء كراسي علميّة لتدريسها، وأوفدت طلابها لمدارس الأندلس وصقلية لدراسة الفلسفة والحكمة والطب^٣، وبعد طلب الثقافة العربيّة من المدارس العربيّة، أنشأت لها منذ القرن الثاني عشر مدارس لتعليم تلك العلوم مثل مدرسة (ريمس)^٤

١. عزوزي، آليات المنهج الاستشراقيّ في الدراسات الإسلامية، ٨٣.

٢. الزيايدي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ٨٤.

٣. النبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ٢٢.

ومدرسة (شارتر)^١، وتوافد عليها طلاب العلم من كل أوروبا، وقد أنشأت معاهد لتعليم اللغات الشرقية منذ عام (١٢٨٥م)، وأنشأت كراسي للدراسات الإسلامية في جامعة باريس، وألفت بعثة عرفت بفتيان اللغات لتعلم اللغات السامية كتابة وخطابة، بعد تزايد الحاجة إلى من يتقنون تلك اللغات، فتعلموا تلك اللغات السامية في فرنسا، وأرسلوا إلى القسطنطينية لتعليم اللغة العربية، وبقرارات رسمية وقع عليها الملك في سنوات (١٦٩٩، ١٧١٨، ١٧٢١م)، ولما تضرعوا ألحقوا بالسلك السياسي، وانتدبوا للترجمة، أو عينوا أساتذة للغات السامية في فرنسا، وفي عام (١٧٩٥م) أنشأت المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية في باريس، وهي مخصصة للسفراء والقناصل والتجار إلى بلدان الشرق، ولم تقتصر فرنسا على تعليم اللغات السامية في مدارسها ومعاهدها وجامعاتها، بل أنشأت مثيلاتها في الشرق الأدنى وشمال أفريقيا وغيرها، وزوّدت معظمها بالمكتبات والمطابع والعلماء فأصدرت الكتب والمجالات بلغاتها وبالفرنسية، ومنها (معهد مصر)^٢ عام (١٧٩٨م)، والمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة^٣ (١٨٨٠م)، ومعهد قرطاجنة في تونس^٤ (١٨٩٥م)^٥، وسعى الفرنسيون نحو المخطوطات العربية، وأعطتهم الحروب مع العرب منفذاً نحو معقل هذه المخطوطات في الشرق، بل كانت هدفاً مقصوداً لبعض حملاتهم نحو الشرق، فكان لتزايد عدد المخطوطات العربية القادمة من الأندلس أو الشرق، ونشاط حركة الترجمة إلى اللاتينية، دافعاً للقيام بإعداد إحصاءات بالترجمات العربية إلى اللاتينية بلغت في القرن الثالث عشر ثلاثمئة مترجم في الطب، والفيزياء والفلك والفلسفة، وكان يتم استحصال

1 . Chartres

2 . Institut d' Egypte

3 . Institut Francais d' Archeologie Orientale au Caire

4 . Institut de Carthage

٥ . العقيقي، المستشرقون، ١: ١٣٨-١٤٢.

تلك المخطوطات عبر شرائها من العاصمة العثمانية استنبول، التي كانت مكتباتها تعجّ بالكتب العربية المجلوبة إليها من الولايات العربية المختلفة، إذ تجمع من المدن العربية مباشرة، من خلال البعثات الفرنسية إلى الشرق، حتى كثرت هذه المخطوطات العربية في المكتبات العامة والخاصة في فرنسا في القرن الثامن عشر، حتى وصل عددها في ذلك الوقت إلى (١٦٨٣) مخطوطاً، ومع الاتصال المباشر مع الشرق في القرن التاسع عشر ازداد عدد المخطوطات العربية، حتى بلغ في المكتبة الوطنية في باريس وحدها ثلاثة آلاف وخمسمئة مخطوط، وتضاعف هذا الرقم حتى تجاوز السبعة آلاف مخطوط، حتى كانت فكرة الموسوعات العامة عن الشرق في أوروبا فكرة فرنسية^١، فقد قام المستشرق الفرنسي ب. هربلو^٢ عام (١٦٩٧م) بعمل (المكتبة الشرقية) وهي أساس لدائرة المعارف الإسلامية، وعدّها وقتها إنجازاً فريداً من نوعه، صحيح أنّه لم يستطع أن يرسم صورة مكتملة عن الشرق، لكنّه ضمّ كمّاً وفيراً من المعلومات عن تاريخ العالم الإسلاميّ وأدبه، وقدم للعالم ولغير الخبير المهتمّ بالشرق في مقالاته علماً غزيراً^٣، بعد قراءة عدد كبير من تلك المخطوطات، فقد جاءت صورة النبي ﷺ في هذا المعجم سلبية؛ إذ يذكر فيها عن النبي ﷺ بالقول: «هذا هو محمد الدجال الشهير صاحب ومؤسس البدعة التي اتخذت اسم الدين وهي التي ندعوها المحمّدية»^٤.

وكان لفرنسا مجالات خاصة بالاستشراق أو وثيقة الصلة به تصدر في فرنسا والشرق الأدنى وشمال أفريقيا، وساهم ازدياد عدد المجلّات في زيادة عدد المطابع الشرقية، والذي ساهم بدوره في النهوض في المجموعات الشرقية، فألقى ذلك

١. درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربيّ، ١٠-١٣.

2. Barthélemy d'Herbelot

٣. فوك. الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، ١٩٥-١٩٨.

٤. سعيد، الاستشراق، ١٣٢. والمحمّدية (المأهوميّة) مأخوذة من كلمة (Mahomet) هي تسمية الأوروبيّين ذات طابع مهين أو سلبيّ تجاه النبي ﷺ والمسلمين. ينظر: سعيد، الاستشراق، ١٣٢.

السحر الشرقي بضلاله على الأدب الفرنسي تناولوا فيها الشرق بموضوعاتهم^١. لذا نجد أغلب الدراسات الفرنسية في دائرة المعارف الإسلامية متعلقة في دراسات تمس صلب الشعوب أو الأقطار التي كانت تحت الاحتلال الفرنسي، فكان هدف الاستشراق الفرنسي في بعض جوانبه استعماريًا، هدفة نشر الثقافة الفرنسية في البلدان التي كانت فيها تحت السيطرة الفرنسية، فحاولت تجريد السكان العرب من صلاتهم بالتراث، ونقل ذلك التراث العربي إلى فرنسا، ونشر كل ما يتفق مع أغراضها الاستعمارية ويساعدها في ذلك وجود العديد من المنظمات الاستشراقية في فرنسا، أو في البلاد الشرقية^٢، وأغلب المقالات التي تناولتها المدرسة الفرنسية كانت بعيدة عن السيرة النبوية، إلا في بعض المقالات مثل مقالات المستشرق كار دي فو^٣، وكان النصيب الأكبر من المقالات في موسوعة الإسلام للمستشرق شارل بيلا، حيث بلغت مقالاته في الموسوعة الإسلامية في الطبعة الثانية (٣١٥ مقالاً)، وبلغت مقالات المستشرق ليفي بروفنسال (٧٨ مقالاً)، وهي ما بين مقال منفرد أو مشترك مع مستشرق آخر، ويصعب حصر جميع المستشرقين الفرنسيين المشتركين في الموسوعة الإسلامية في أسطر قليلة، وكانت هناك بعض المقالات تعرضت للسيرة النبوية لمستشرقين فرنسيين، وهو ما سيرد في ثنايا هذه الدراسة.

ثانياً: المدرسة الإيطالية

تعدّ إيطاليا ذات صلة كبيرة بالشرق منذ القدم ترجع إلى فترة ما قبل الميلاد، نظراً لقرب إيطاليا جغرافياً من بعض البلاد العربية وإفريقيا، وعند فتح العرب صقلية توّطدت هذه الصلة بين إيطاليا والعالم الإسلامي ثقافياً، وكان لوجود مركز

١. للمزيد من التفاصيل عن المجالات الاستشراقية أو وثيقة الصلة بها، وانتشار المطابع والمجامع الشرقية، وتأثيرها في الأدب الفرنسي. ينظر: العقيلي، المستشرقون، ١: ١٤٦-١٥٧.

٢. الساموك، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، ١١١-١١٣.

٣. كار دي فو: Carra de Vaux (١٨٦٧-١٩٥٣م).

الديانة المسيحية (الفاتيكان) أهمية كبيرة في حركة التبشير بالدين المسيحي، ومحاولة تنصير الشرقيين^١، بدأ اهتمام إيطاليا بالدراسات الشرقية منذ عام (١٠٧٦ م) حين عيّنت جامعة بولونيا^٢ بعلوم العرب، ثم توالى اهتمام الجامعات الإيطالية بدراسة الثقافة العربية وآثارها ولغتها وآدابها واللغات السامية، وتم فتح المعاهد المتخصصة للدراسات الشرقية، مثل (معهد الدراسات الشرقية) الملحق بكلية الآداب في جامعة روما (١٩٠٥ م)، وكان فيه قسم لفقهاء اللغة السامية والآثار المصرية، واللغة والآداب العربية والعلوم الإسلامية، وفصول لتعليم اللغات العربية، والفارسية، والتركية، وتم إنشاء المجالات الخاصة بالدراسات الاستشراقية، ومنها (مجلة الدراسات الشرقية)^٣ (١٩٠٧ م)، و(أركيون)^٤ (١٩١٩ م) في روما، ثم أصبحت عام (١٩٣٨ م) المجلة الرسمية لمجمع تاريخ العلوم العالمي، ثم توالى فتح المعاهد وصدور المجالات المتعلقة بالشرق، وبعض تلك المعاهد ذات طابع ديني هدفه نشر المسيحية في الشرق مثل (المعهد البابوي للشرق) (١٩١٨ م) يُعنى بدراسة الشرق المسيحي وفقهاء اللغات السامية، ويصدر مجلات باسم (الشرقيات المسيحية)^٥ (١٩٢٣ م)، وكان هناك حرص لدى المؤسسة المسيحية في الفاتيكان على جمع المخطوطات الشرقية، وشراء بعضها من الدولة العثمانية، وتصوير القسم الآخر، فكانت ما يعرف بالمكتبة الفاتيكانية، وانتشرت الطباعة في إيطاليا انتشاراً واسعاً بعد انتشار المكتبات^٦، فكان الاستشراق الإيطالي في بدايته يعنى بالأمور الدينية؛ لأن معظم مؤسساته نشأت بجهود الرهبان ورجال الدين المسيح، إلى أن

١. الزيايدي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص ٨١.

2. Bologna

3. Rivista degli Studi Orientali

4. Archeion

5. Orientalia Christiana

٦. العقيلي، الاستشراق، ١: ٤٠٥-٤١٦.

تحوّل في بداية القرن العشرين، وصارت له اهتمامات سياسية، واقتصادية، وثقافية، خاصّه بعد الغزو الإيطاليّ إلى ليبيا (١٩١٢م)؛ لذا صار الاستشراق يعنى بأساليب الحياة في البلدان العربيّة^١.

ولعلّ اهتمام الاستشراق الإيطاليّ بالأُمور الدينيّة يرجع لوجود المؤسّسة الدينيّة (الفاتيكان) في إيطاليا وعدّها المدافع عن الديانة المسيحيّة، وأمام نجاح الفتوحات الإسلاميّة وانتشارها على أراضٍ واسعة كانت تعدّ مناطق نفوذ لسلطة رجال الكنيسة في روما، فقد عدّ الدين الإسلاميّ عقيدة منافسة لها، وسبباً في فقدانها تلك الأراضي الشاسعة؛ لذا تحتمّ عليها التصدي لهذه العقيدة والوقوف في وجه توسّعاتها باتجاه الأراضي المسيحيّة، وتشويه صورة الدين الإسلاميّ في تلك المناطق.

لذا نجد المستشرقين الإيطاليّين في الموسوعة الإسلاميّة يتّخذون موقفاً سلبياً في أغلب الأحيان من الشخصية النبويّة، كالمستشرق ليفي دلافيدا^٢، والمستشرق لورا فيشيا فاغليري (فاجليري)^٣، وغيرهم من الذين سيرد ذكرهم في هذه الدراسة الذين كان موقفهم سلبياً من النبيّ محمد ﷺ.

ثالثاً: المدرسة الإنكليزيّة

كان الاستشراق الإنكليزيّ من بين أوّل ما عرفته أوروبا من استشراق وأوثقه وأوسع منذ اتصال بريطانيا بالشرق الأوسط والأقصى اتصالاً ثقافياً وعسكرياً واقتصادياً واستعماريّاً في عدد من الدول العربيّة والإسلاميّة، وتنوّعت أغراض الاستشراق الإنكليزيّ^٤، ومن الطبيعيّ أن تتأثّر المدرسة الإنكليزيّة باهتمامات المناطق الجغرافيّة التي تسيطر عليها، وأن توجّه اهتمامها لفهم إسلام كلّ منطقة

١. الزيايدي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ٨٢؛ الساموك، الاستشراق ومناهجه، ١٢٣-١٢٤.

٢. ج. ليفي دلافيدا: G. Levi Della Vida. (١٨٨٦ . ١٩٦٧م).

٣. لورا فيشيا فاغليري (فاجليري): L. Veccia Vaglieri.

٤. العقيلي، المستشرقون، ٢: ٧.

ومكوّناته وفكره وتراثه وقضاياه^١، فقد طلب الإنكليز الثقافة العربية عن طريق العلماء الذين قصدوا الأندلس وأخذوا الثقافة العربية من مدارسها، فكانت جامعة أكسفورد أول من أنشأ كرسياً للعربية (١٦٣٦ م)، وفي مطلع القرن الثامن عشر ازدهر الاستشراق متأثراً بعوامل عديدة من أشهرها، انشاء كراسٍ جديدة للعربية في الجامعات الإنكليزية، واتّسع حجم الهيمنة الأوروبية على الشرق، وتمّ إنشاء مركز الدراسات الحديثة للشرق الأوسط في جامعة كمبريدج وخصت العربية بأحد كراسيه (١٩٦١ م)، كذلك شمل ذلك التطوّر في الدراسات الاستشراقية واستحداث كراسٍ للعربية في كثير من الجامعات في البلدان التي كانت تحت الهيمنة الإنكليزية، ككندا وأستراليا ونيوزيلاند ومالطة، وجنوب أفريقيا والهند، وعدد من الدول العربية مثل الخرطوم ولبنان، ونظراً للبلدان الواسعة التي كانت تحت الهيمنة الإنكليزية، أو كانت تربطها بها علاقات سياسية أو اقتصادية، فقد مكّنها ذلك من الحصول على عدد كبير من المخطوطات، ساهم في بناء مكتبات حكومية مثل مكتبة المتحف البريطاني (لندن) (١٧٥٣ م)، والمكتبات الخاصة بالجامعات مثل جامعة أكسفورد، وكمبريدج، مثل المكتبة البودلية (١٦٠٢ م)، ومكتبة الجمعية الملكية الآسيوية (١٨٣٠ م)^٢.

وتميّزت الدراسات الاستشراقية الإنكليزية في بدايتها بحقدها، فقد كان همّها التبشير بالدرجة الأولى، وكلّما كانت أطماع بريطانيا تزداد في الشرق العربي، ازداد ازداؤها للتراث العربي الإسلامي، حتّى كان الاستشراق فيها يعدّ أداة كبيرة للاستعمار الإنكليزي، وكان المستشرقون الإنكليز يعملون في كلّ القطاعات التي تقدّم خدمة للاستعمار الإنكليزي، فقد أدّت شركة الهند الشرقية البريطانية دوراً

١. النبهان، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ٢٦-٢٧.

٢. العقيلي، المستشرقون، ٢: ٧-٣٩.

كبيراً في استثمار المستشرقين الذين كانوا يقدمون لها البحوث والتقارير الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تخدم الاستعمار^١.

كان للاستشراق الإنكليزي الدور الكبير في فكرة إنشاء موسوعة الإسلام الأولى؛ إذ كانت من اقتراح المستشرق الإنكليزي روبرتسون سميث^٢، طرحها في مؤتمر المستشرقين في لندن عام (١٨٩٢م)، وكان للمستشرقين الإنكليز الدور الكبير في لجان تحرير موسوعة الإسلام الأولى والثانية، مثل (أ.ج. براون^٣، وت. و. أرنولد^٤، وه.أ.ر. جب، وبرنارد لويس، وكليفورد إدmond بوزورث^٥ وكان نصيب الأخير منهم العدد الأكبر من المقالات في موسوعة الإسلام الطبعة الثانية، فقد بلغ عدد المقالات لهذا المستشرق وحده (٦٤١) مقالاً، وهي ما بين مقال منفرد أو مشترك مع عدد من المستشرقين، وكان نصيب المستشرق مونتغمري وات^٦، الأوفر من المقالات المتعلقة بالسيرة النبوية؛ إذ بلغت (٧٧ مقالاً) في الطبعة الثانية من الموسوعة، وهو ما يبين دور الاستشراق الإنكليزي في تأسيس موسوعة الإسلام بطبعيتها.

رابعاً: المدرسة الألمانية

يرجع اتصال ألمانيا بالشرق إلى الحملة الصليبية الثانية (١١٤٧-١١٤٩م) وعودة حجاجها من الأراضي المقدسة في الشرق، ووصفهم لها ونقلهم عنها شيئاً من حضارتها، وقيام الرهبان بالترجمة عن العربية في الأندلس^٧، انصرف اهتمام

١. الساموك، الاستشراق ومناهجه، ١٠٦.

2. W. Robertson Smith

3. E. G. Browne

4. T.W. Arnold

5. C.E. Bosworth

٦. وليم مونتغمري وات: W. Montgomery Watt.

٧. العقيلي، المستشرقون، ٢: ٣٤٠.

الألمان إلى دراسة اللغات الشرقية بعد أن بدأت هذه الدراسات تنال اهتمام العلماء في فرنسا وانجلترا وهولندا، ولما شعرت ألمانيا بأهمية الدراسات الشرقية أنشأت في جامعاتها معاهد اللغات الشرقية، كما أصدر المستشرقون الألمان عددًا من المجلّات تعنى بالتراث العربي والإسلامي في الشرق^١، فقد كان الانشغال بالعربية في ألمانيا في أثناء القرن السابع عشر الميلاديّ أقلّ إلى حدّ بعيد منه في هولندا أو إيطاليا أو فرنسا أو انكلترا، وكان علماء اللاهوت بوجه خاصّ يُعنون قليلاً بهذه اللغة بشكل ثانويّ، غير أنّهم كانوا يفتقرون إلى وسائل تعليم العربية وتعلّمها افتقارًا كبيرًا، ومن يرغب بتعلم شيء ما في هذا المجال يجب عليه أن يرحل إلى خارج ألمانيا^٢.

وهناك من يرى أنّ الألمان لم يكن لهم مستعمرات في البلاد العربية؛ لذا كان الاستشراق بعيدًا عن الخضوع للطابع الاستعماريّ، ولم يرتبط الاستشراق الألمانيّ بمؤسّسات دينيّة تبشيريّة كما هو الحال بالمدرسة الإيطاليّة، وكان بعيدًا عن الطابع التبشيريّ، ولعلّ بداية الاستشراق الألمانيّ لم تخضع للدافع الاستعماريّ، لكن في المراحل الأخيرة خضع للسياسة، بخاصّة مع تطوّر علاقاتها مع الشرق، وكان للألمان جمعيّات تنصيريّة تقوم بدعم حركة التنصير مادّيًا ومعنويًا، وأحد تلك المؤتمرات المهمّة عن التنصير هو ما يعرف بـ(المؤتمر الاستعماريّ) الذي عُقد في ألمانيا، وجاء فيه وجوب التصديّ لانتشار الإسلام، وكان الكثير من المستشرقين الألمان قد تتلمذوا على يد مستشرقين فرنسيّين، وهذا ما أسهم في بروز الأثر الدينيّ في الخطاب الاستشراقيّ الألمانيّ^٣، فالمستشرقون الألمان كانوا يملكون رغبات استعماريّة معلّنة عن الشرق، لكنّها لم تكن فاعلة إلّا بعد الوحدة الألمانيّة عام (١٨٧٠م)، اتجهوا صوب أفريقيا لانتزاع بعض الأقاليم، ثمّ صوب آسيا العثمانيّة، لإقامة علاقات

١. النبهان، الاستشراق تعريفه ومدارسه، آثاره، ٣٠.

٢. فوك، الدراسات العربيّة في أوروبا حتّى مطلع القرن العشرين، ١٨٤.

٣. الزيايدي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ٧٤-٧٦.

إستراتيجية في مواجهة البريطانيين والفرنسيين والروس على حدّ سواء، حتّى عُدّ قرار الجهاد الذي دعا إليه السلطان العثمانيّ ضدّ الفرنسيين صناعة ألمانية على حدّ تعبير أحد المستشرقين، وقد زار الإمبراطور الألمانيّ الدولة العثمانية مرّتين (١٨٩٩، ١٩١١م)، ونشأت بين الطرفين مشاريع مهمّة^١، فلم يكن المستشرقون الألمان مستقليّن استقلالاً ذاتيّاً، وأمرهم يشبه أمر أقرانهم من الأوروبيين، وذلك لأنّ الاستشراق مسألة عالمية تمّ أوروبا بأسرها؛ لذا كان من التعسّف حيال الموضوع أن يظنّ المرء أن بإمكانه أن يعالج جهود الألمان على أنّها مطلقة، أو أن يفصلها عن ارتباطها بالأوشاج والأربطة الأوروبية والعالمية، وكثيراً ما يكون للمستشرق الفرد بزملائه الأجانب علاقات أوثق من علاقاته بالمستشرقين من أهل بلده، وهذا ما يعود بالتأثير على المنهجية الألمانية في التعامل مع الشرق^٢، على الرغم من البداية المتأخّرة جدّاً للاستشراق إذا ما قورنت ببدايته في بعض البلاد الأوروبية الأخرى، لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الألمانيّ والإنكليزيّ والفرنسيّ والهولنديّ وغيره من مدارس الاستشراق الأخرى هو السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية^٣.

فقد تعلّم الألمان اللغات الشرقية في فرنسا وهولندا، ولما رجعوا إلى ألمانيا علّموها في جامعاتهم، وتمّ إنشاء جمعيات تعنى بالشرق منها (الجمعية الشرقية الألمانية)، وهي على غرار (الآسيوية الفرنسية والآسيوية البريطانية) في هالة عام (١٨٤٥م)، والجمعية الشرقية الألمانية للدراسات الإسلامية، التي أصدرت مجلّة عالم الإسلام (١٩١٣م)، وقد صدرت العديد من المجلّات التي تعنى بالشرق منها (المجلّة الشرقية الألمانية (١٨٤٧م)، وتصدرها الجمعية الشرقية الألمانية، وقد بلغت

١. السيّد، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، ١١-١٢، ٣٥.

٢. بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ٣٧-٣٨.

٣. الزيايدي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ٧٧-٨١.

أعدادها (١١٤) عددًا، والمجلة الآشورية (١٨٨٧ م)، ومجلة الدراسات البيزنطية (١٨٩٢ م)، ومجلة الإسلام^١ عام (١٩٢٠ م) في هامبورغ^٢، وغيرها من المجلات والمكتبات والمطابع التي كان لها دور في تطوّر حركة الاستشراق الألمانيّ.

كانت مشاركة المستشرقين الألمان في تأسيس الموسوعة الإسلامية (دائرة المعارف الإسلامية) منذ البداية، وكان هناك دور فعّال في مجال السيرة النبوية خاصّة في بعض المقالات للمستشرق جوزيف هورفتس^٣، ومقالات المستشرق جوزيف شاخ، وإن كانت مقالات المستشرق شاخ عندما كان عاملاً في جامعة ليدن^٤، فقد كان ممثلاً عنها في رئاسة تحرير الموسوعة الإسلامية في طبعتها الثانية، وهذا لا يعني غياب الدور الألمانيّ في الموسوعة الإسلامية لباقي المستشرقين مثل: شاده، وهارتمان، وهفننج الذين كان لهم دور فاعل في الطبعة الأولى من الموسوعة الإسلامية (دائرة المعارف الإسلامية)، حيث تولّى الأخير مسؤولية نشر الجزء الثالث والرابع والمجلّد التكميليّ، في تلك المجلّدات التي جرى العمل فيها في وقت واحد وفي الأعوام (١٩٣٦، ١٩٣٧، ١٩٣٨ م) على التوالي^٥، وفقد الألمان بعد الحرب العالمية الثانية الحقّ في نسخة ألمانيّة للموسوعة الإسلامية، وهم الذين كانوا من المؤسّسين لهذا المشروع، وأصبحت تصدر باللغة الإنكليزية والفرنسيّة فقط^٦، لكن المستشرقين الألمان لم يفقدوا المشاركة في موسوعة الإسلام في طبعتها الجديدة، فقد كان للمستشرق وولفهارت ب. هانرش^٧ في الطبعة الجديدة (الطبعة الثانية) من

1 . Der Islam

٢. العقيلي، المستشرقون، ٢: ٣٤٩-٣٥٢.

٣. جوزيف هورفتس: Joseph Horovits (١٨٧٤-١٩٣١).

٤. ينظر العقيلي، المستشرقون، ٢: ٤٦٩.

٥. بارت، الدراسات العربيّة والإسلاميّة في الجامعات الألمانيّة، ٤٧.

٦. السيّد، المستشرقون الألمان، ٣٩.

7 . W. P. Heinrichs

موسوعة الإسلام خمسين مقالاً كان قد كتبها بنفسه، ودوره في المشاركة في تحرير ذلك العمل منذ المجلد الخامس حتى نهاية الموسوعة، وهذا يبيّن دور الاستشراق الألماني في المشاركة في الطبعة الثانية (الجديدة) من موسوعة الإسلام.

خامساً: المدرسة الهولندية

لم يكن هولندا دور استعماري مباشر في الأقطار العربية، إلا أن أثرها على الشرق بدأ بعد انحسار الاستعمار البرتغالي، وعلاقتها بالاستشراق قديمة جداً، ولعل جامعة ليدين من أشهر الجامعات التي اهتمت بهذه الدراسات، ولقد خدمت الفكر الاستشراقي في كل أرجاء أوروبا، فقد أنشأ كرسي للعربية في جامعة ليدين منذ عام (١٥٩٩م)^١، فاتّصلت هولندا بعرب المغرب الأقصى وموانئ الشرق الأوسط والدولة العثمانية، لا سيما بالهند الشرقية، فكان اتصالاً سياسياً وتجارياً وثقافياً، واكتفت بشركة الهند الشرقية التي كانت قد أسستها هولندا عام (١٦٠٢م)، للتجارة مع البلاد الشرقية، وبعد أن أجلاها الفرنسيون عن الهند عام (١٧٤٠م) وألغيت شركة الهند الشرقية عام (١٧٩٥م)، فقدت بعدها هولندا مكانتها التجارية في الشرق، وندرت اتصالاتها السياسية به، واقتصرت على المجالات العلمية في الطب والرياضة والفلسفة واللاهوت، إلا أن توسّع الهولنديين في حكم إندونيسيا إدارياً وقضائياً حملهم على التعمق في الدراسات الإسلامية^٢.

وبعد إنشاء جامعة ليدين عام (١٥٩٩م) كرسي للعربية، استحدث معهد لدراسة آثار الهند (١٩٢٥م) في الجامعة نفسها، وتوالت مشاركة الجامعات الهولندية في إنشاء كراسٍ للعربية، وكان لبعض هذه الجامعات والمعاهد الشرقية عدد من المجلات الشرقية، وكان لمكتبة جامعة ليدين (١٢٠٠) مخطوط نفيس ونادر، نشر المستشرقون معظم تلك المخطوطات، وكان للطبعة ليدين التي أنشأت عام (١٥٩٥م) على يد

١. الساموك، الاستشراق ومناهجه، ١٠٤.

٢. العقيلي، المستشرقون، ٢: ٢٩٤.

المستشرق رافلنجيوس^١، وتلاه إربانيوس^٢ بعد إنشاء مطبعة في روما، وانتقلت من يد إلى يد حتى أشرف عليها الناشر بريل (١٩١٢ م) ثم تولّاها ابنه من بعده، ثم تحولت إلى شركة مساهمة وأصبحت تطبع الكتب بلغات متعددة^٣.

وكان أول أستاذ للغات الشرقية في جامعة ليدن هو المستشرق (توماس أربانيوس)، فكان لهولندا الريادة في المنافسة بين الأمم الأوروبية طيلة قرنين من الزمان تقريباً، زار فيها عدداً من الدول الأوروبية، مثل فرنسا وإنكلترا، وحقّق غنجازات لهولندا في مجال الدراسات العربية إلى حدّ أنّ الأمم الأوروبية الأخرى التي شجعت الدراسات ذاتها تحتّم عليها ابتداء أن تسعى إلى استكمال إعدادها العلميّ قبل أن تدخل من جديد في المنافسة، ونتيجة لذلك فإنّ تأثير الدوافع التي صدرت عن أربنيوس قد تجلّت في كلّ مكان يهتمّ فيه بدراسة اللغة العربية اهتماماً شديداً، فقد وضع فقه اللغة العربيّة من خلال كتابه النحو العربيّ، ووضع المعجم العربيّ لرافلنجيوس، وهو كتاب في النحو، وهو أول عرض منهجيّ للغة العربيّة الكلاسيكيّة كتبه أوروبيّ، ونشر كتاب المتنيّ مثل في العربيّة، وترجم عدداً من نصوص القرآن الكريم، وكانت أغلب اهتماماته في المصادر الإسلامية ذات طبيعة لغويّة^٤.

وكان لدار بريل الدور الأكبر في طبع موسوعة الإسلام بطبعتيها الأولى والثانية، بعد ما تكفّلت في طباعتها ونشرها، وكان للمستشرقين الهولنديين المساهمة الفاعلة في تحرير هذه الدائرة، منهم المستشرق هوتسما، وفنسك كان لهما الدور الكبير في تحرير الموسوعة في طبعتها الأولى، والدور الكبير في تناول المقالات التي تتعلّق بالسيرة

١. ف. رافلنجيوس: F. Raphelengius (١٥٣٩-١٥٩٧ م).

٢. ت. إربانيوس: Th. Erpenius (١٥٨٤-١٦٢٤ م).

٣. العقيلي، المستشرقون، ٢: ٢٩٥-٣٠٠.

٤. فوك، الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، ١٤٥-١٦٣.

النبوية، وفي الطبعة الثانية كان للمستشرقين فان دونزل^١، وكرامرز الدور الأكبر في تحرير الطبعة الثانية من الموسوعة، لكن لم يكن لهم دور في مقالات السيرة النبوية.

سادساً: المدرسة الأمريكية

لم تنل العربية حظها من دراسات الأمريكيين إلا بعد أن أدركوا أنها أشد صلة بالسامية من العبرية، وأبعد منها أثراً في استيعاب التراث الإنساني ونقله إلى أوروبا في العصر الوسيط، فقد نزل المرسلون الأمريكيون بلبان وعملوا على إنشاء أول مدرسة لتعليم البنات في الدولة العثمانية عام (١٨٣٠ م)، ثم توالى فتح المدارس في البلدان العربية التي تحوّل بعضها إلى جامعات، مثل الجامعة الأمريكية في بيروت، التي كان يطلق عليها الكلية السوروية الإنجيلية (١٨٦٦ م)، غير أن الاستشراق لم يبلغ مداه إلا في أعقاب الحربين العالميتين، فقد كان لها مؤسسات لنشر العلم والمعرفة، ومنها مؤسسة روكفلر^٢ لنشر العلم التي منحت موسوعة الإسلام (٤٥ ألف دولار) للطبعة الجديدة منها (الطبعة الثانية)، ومع بداية القرن العشرين كان هناك عدد من البعثات الأثرية إلى بعض الدول العربية، وكان هناك عدد من الصحف والمجلات التي تعنى بالشرق مثل (صحيفة الجمعية الأمريكية الشرقية) (١٩٠٦ م)، التي تصدر كل ثلاثة أشهر في نيو هيفن^٣.

وكان للاستشراق الأمريكي دور في دائرة المعارف الإسلامية، ولعل أبرز المستشرقين الذين لهم دور في المقالات المتعلقة بالسيرة النبوية هو المستشرق ماكدونالد^٤، وأغلب مقالاته ذات موقف سلبي تجاه النبي ﷺ، كذلك كان

1 . E. J. Van Donzel

2 . Rockefeller

٣. العقيقي، المستشرقون، ٣: ١١٨-١٣٠.

٤. دنكان بلاك ماكدونالد (مكدونالد): D. B. Macdonald، (١٨٦٣-١٩٤٣ م).

للمستشرق ت. ولش (وليش)^١ من جامعة ميشيغان دور كبير في تعديل مقال بوهل^٢ عن النبي ﷺ، ومقال القرآن الكريم في الطبعة الثانية من الموسوعة وهما أكثر مقالين يتناولان الحديث عن الرسول والرسالة الإسلامية.

سابعاً: المدرسة الدنماركية

يرجع تاريخ الاستشراق الدنماركي إلى عهد الإصلاح الديني، عندما انفصلت عن الفاتيكان لتأسيس كنيسة إنجيلية، وتأثراً بألمانيا، كان في جامعة كوبنهاجن (١٤٧٩م) دراسة لبعض اللغات الشرقية، تعطلت بإغلاق الجامعة، ثم استأنفت رسالتها بعد الإصلاح عام (١٥٣٧م)، ثم ضمت إليها أستاذاً للغات السامية في مطلع القرن السابع عشر تشبهاً بالدول الكبرى التي أخذت في تعليمها، إلا أن الاستشراق الدنماركي ظل قليل الأثر، حتى تشعبت العلاقات بين الدنمارك وألمانيا والتحقت الأولى بالأخرى في ثقافتها، فرحل الدنماركيون إليها لطلب العلوم الشرقيّة، ساعدها كذلك اتصالها بالشرق عبر التجارة في تطوّر الدراسات الاستشراقية^٣.

وكان للخطاب الدنماركي في موسوعة الإسلام دور كبير يتمثل في جهود المستشرق ف. بوهل^٤ في مجال السيرة النبوية بعد أن عهد إليه مقال النبي محمد ﷺ والقرآن الكريم في الطبعة الأولى، والعديد من المقالات المتعلقة بالسيرة النبوية قسم منها تمّ تغييره والقسم الآخر تمّ تعديله، وتميّزت أغلب مقالاته بالموقف السلبي تجاه الرسول والرسالة الإسلامية.

١ . A.T. Welch . لم نعثر على ترجمة واضحة للمستشرق سوى كونه من جامعة ميشيغان. ينظر:

The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, VII: VII.

2 . Buhl

٣ . العقيلي، المستشرقون، ٢: ٥١٣.

4 . Fr. Buhl

ثامناً: المدرسة البلجيكية

كان للاستشراق البلجيكي دور في موسوعة الإسلام، على الرغم من أن اهتمامه اقتصر على الثقافة، فدرس في جامعاتها التراث العربي، وأبرز تلك الجامعات كانت جامعة لوفان الكاثوليكية التي درست الطب العربي حوالي عام (١٤٧٣م)، وفي ما يخص المشاركة في موسوعة الإسلام، فقد كان للمستشرق فكتور شوفين^١ دور في تحرير موسوعة الإسلام، وفي ما يخص السيرة النبوية كانت مقالات هنري لامنس^٢ الراهب المتعصب ضد الإسلام الدور الكبير في الحديث عن السيرة النبوية، فقد كانت مقالاته تفتقر افتقاراً شديداً إلى النزاهة في البحث والأمانة في نقل النصوص، ولم يعتد إلا بالأخبار غير المحمودة عن النبي ﷺ وآل بيته^٣.

تاسعاً: المدرسة المجرية

قصد المستشرقون المجريون جامعات هولندا وألمانيا لدراسة اللغات الشرقية لاسيما العبرية، ومنهم طلبة الدين، واللغات التركية والعربية فأتقنوها، وأنشأت كراسي اللغات الشرقية في الجامعات المجرية، مثل جامعة بودابست (١٦٣٥م)، وتمثلت مشاركة المستشرقين المجرين في مقالات المستشرق جولدتسيهر الذي كان له الدور الأكبر في تأسيس موسوعة الإسلام في طبعتها الأولى، وكان مشاركاً في عدد من المقالات التي تتعلق بالعقيدة الإسلامية.

عاشراً: مدارس أخرى

انطلقت المدارس الأوروبية في البداية كحركة استشراقية غربية أوروبية واحدة، ولم تكن لها عاصمة خاصة، فهي انطلقت من رغبة الغرب في اكتشاف

1 . V. Chauvin

2 . H. Lammens

٣. فوك، الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، ٤٥٢-٤٥٤.

علوم الشرق بشكل عامّ والمشرق الإسلاميّ بشكل خاصّ^١؛ لذا لم يقتصر الأمر على المدارس الاستشراقية الواردة أعلاه، بل كانت هناك مشاركة واسعة من العديد من الأكاديميات الأوروبية، سواء في الشروع في تأسيس هذه الموسوعة، أو المشاركة في كتابة المقالات الواردة فيها، أو من خلال الدعم الماليّ لذلك المشروع الكبير، وفي الطبعة الأولى لم تكن هناك مشاركات عربيّة، أو شرقيّة، لكن في الطبعة الثانية كانت هناك مشاركات عربيّة، ومن جامعات عديدة، منها جامعة القاهرة، وجامعة بيروت، وجامعة دمشق، وجامعة بغداد، وجامعة الرباط (المغرب)، وجامعة تونس، والجزائر، وجامعات من دول الخليج العربيّ، وكذلك كانت هناك مشاركات من دول شرقيّة عديدة، مثل إيران، والهند، وباكستان لكن يغلب على تلك المشاركات أنّها لم تُعط دوراً مميّزاً لتقديم السيرة النبوية، بل كانت مشاركاتهم للتعريف في بعض المدن والمناطق الجغرافية، أو المدن والمواقع الأثرية، إلّا في بعض المقالات البسيطة. ويلاحظ في هذه الحالات القليلة من المشاركة من كتاب الشرق، أنّ هذه المساهمات جاءت إمّا بسبب العلاقات الشخصية للمؤلّفين المشرقيّين مع المستشرقين الغربيّين البارزين، أو نظراً لإقامة المؤلّف أو دراسته وعمله في الغرب، كما أنّ الإمام بإحدى اللغات الغربيّة والاطلاع على أسلوب بحث المستشرقين مع اختلاف ضئيل في النظرات والآراء والقدرة على كتابة مقالات موسوعيّة، تعدّ من أهمّ أسباب تعاون هؤلاء الأشخاص المشرقيّين مع موسوعة الإسلام^٢.

ولا يخفى أنّ مادّة السيرة النبوية تعدّ مثل مواد القرآن والسنة النبوية والعقيدة من المواد الجوهرية الرئيسة في موسوعة الإسلام، والتي تحاط بعناية واهتمام فائقين، فتحرير مثل هذه المواد لا يسند للعلماء المسلمين، وإنّما إلى المستشرقين الذين يؤتمنون على المنهج الغربيّ في دراسة الإسلام، وهو المنهج القائم على التحريف والطعن

١. النبهان، الاستشراق تعريفه ومدارسه، ٢٧.

٢. أحمد وند، دور الكتاب الإيرانيّين في إعداد دائرة المعارف الإسلامية، ١٠.

والتحامل^١، وهذا ما يؤكّد السلطة المعرفيّة الغربيّة في تقديم الإسلام كما يريده الغرب وأوروبا، لا كما عرفه ويعرفه المسلمون، ولا نعلم إن كانت ستعطي موسوعة الإسلام دورًا أكبر للكتاب العرب في تمثيل السيرة النبويّة في طبعها الثالثة.

١. عزوزي، آليات المنهج الاستشراقيّ في الدراسات الإسلاميّة، ٨٣.

المبحث الثاني: صورة النبي محمد ﷺ في أوروبا والغرب (٨٠٠-١٩٠٠م)

كانت أوروبا خلال العصور الوسطى (حوالي ٨٠٠-١٤٠٠م) تمتلك معلومات عن حياة النبي ﷺ، لكن كيف ومتى وصلت تلك المعلومات إلى أوروبا؟ وما هي نوعية تلك المعلومات؟ وهل هي معلومات صحيحة أو كاذبة؟ وهل وصلت من مصادر موثوقة أو قد تعرّضت للتشويه والتحريف عن الصورة الحقيقية للنبي محمد ﷺ؟ في ضوء هذه الأسئلة المهمة تكون معرفة صورة النبي ﷺ في أوروبا خلال القرون الوسطى بداية مهمة حتى يمكن التعرف على كيفية تطوّر تلك الصورة وتشكّلها في أوروبا عن نبي الإسلام، وتأثير تلك الرؤية للقرون الوسطى على المدارس الاستشراقية التي تناولت الحديث عن حياة النبي ﷺ في فترات لاحقة.

ومن الصعب أن نعدّ الكتابات التي أفرزتها هذه المرحلة ضمن الدراسات الاستشراقية الحديثة المتخصصة؛ لأنّها مساهمات وكتابات تفتقر إلى المنهج العلمي، لكنّها تمثّل في حقيقتها البدايات الأولى لطبيعة التطوّر الأوروبي وتفهمه للتاريخ العربي بصورة عامّة والدعوة الإسلامية وشخصيّة النبي ﷺ بشكل خاص، وعلى الرغم من افتقارها إلى الموضوعيّة والعلميّة، فقد كانت الأس الذي ارتكزت عليها العديد من التفسيرات والآراء الاستشراقية المتأخّرة، وظلّ تأثيرها يحتلّ نصيباً مهماً، على الرغم من صغر حجمها في كتابات المستشرقين في الفترات الحديثة والمعاصرة^١.

١. ناجي، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربي، ٨٣-٨٤.

يوضح المستشرق أ. نوث^١ أنّ المعلومات التي كانت متوفّرة في أوروبا خلال القرون الوسطى جمعت خلال فترة زمنيّة طويلة وبمسارات ملتوية، ومن الواضح أنّها انتقلت من مصادر إسلاميّة معتمدة، ولكنّها انتشرت في أوروبا من خلال ناقلين غير مسلمين كانوا قد عاشوا في البيئّة الإسلاميّة لفترة زمنيّة طويلة؛ ولأنّهم غير مسلمين وعاشوا تحت الهيمنة الإسلاميّة أو في محيط إسلاميّ، فإنّهم لم يكونوا معنيّين بنشر صورة موضوعيّة أو إيجابيّة عن حياة نبيّ الإسلام، ووصلت تلك المعلومات فيما بعد إلى الدراسات التي قام بها المؤلّفون المسيحيّون لاحقاً، وهؤلاء لم يكن لهم صلة بالإسلام بالكامل، بل كانت لديهم نوايا في استخدام أقلامهم للإساءة إلى الإسلام وللنبيّ ﷺ بالمقام الأوّل، واستخدمت تلك المعلومات بصورة انتقائيّة خاصّة تلك التي تناسب جدلهم الذي قد يصل إلى حدّ الحقد الخبيث، ومن وقت لآخر تتغيّر هذه المعلومات حسب الظروف، وفوق كلّ هذا تدخل فيها عناصر خياليّة بطريقة غالباً ما يتمّ حرفها بالكامل ويقلّل من قيمتها التاريخيّة؛ لذا أصبح هذا الخليط من المعلومات ولفترة طويلة هو الأساس الذي كوّن صورة النبيّ محمد ﷺ في أوروبا المسيحيّة خلال العصور الوسطى؛ لذا يتوجّب دراسة الناقلين والمادّة المنقولة عن السيرة^٢.

إنّ المعلومات المتداولة في أوروبا خلال العصور الوسطى عن النبيّ ﷺ من مصدرين رئيسين هما المسيحيّين البيزنطيّين من جهة، والمسيحيّين الذين كانوا يعيشون في أسبانيا تحت الحكم الإسلاميّ (المستعربون)^٣ (موزعرب)^٤ من جهة أخرى^٥.

١. ألبرشيت نوث: Albrecht Noth (١٩٣٧-١٩٩٩م).

https://de.wikipedia.org/wiki/Albrecht_Noth

2. Noth, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 377-378.

3 . Mustaribun

4 . Mozarabs

5. Ibid, 379.

كان البيزنطيون على اتصال وثيق بالعرب حضارياً وفكرياً، وعلى الرغم من دخولهم في حروب مع الدولة الإسلامية زمنًا طويلاً في العصور الوسطى الأوروبية، فلم يروا في محمد نبياً بالمعنى الصحيح، وكان موقفهم من الإسلام موقف عدا، فالصورة التي تعكسها الكتب البيزنطية عن الإسلام صورة مشوهة بسبب لغة التعصب الديني التي وصفت به^١، وكان الشرق مهداً للدراسات النصرانية واليهودية عن الإسلام وسيرة نبيه، نظرًا إلى أن الشرق نقطة التقاء الإسلام بالمسيحية الشرقية، يضاف إلى ذلك العامل اللغوي الذي مكّن النصارى المشرقيين من الاطلاع بيسر على القرآن الكريم في لغته العربية والوقوف على ما احتواه من عقائد وشرائع وأخلاق وقصص، ومن ثمّ الشروع في الجدل ضده^٢، ومن بين هؤلاء المسيحيين المقيمين في الشرق يوحنا الدمشقي^٣، حيث عكف على دراسة القرآن الكريم مستفيداً من إتقانه للغة العربية، وموظفًا إمامه بالبيئة الثقافية الإسلامية التي يعيش في رحابها، ويعايش أعلى مستوياتها العلمية والسلطوية؛ إذ كان من كبار موظفي البلاط الأموي، وقد انتهى إلى عدد من الآراء ضدّ الإسلام والقرآن والرسول، وقد لخصها في كتابه (ينبوع المعرفة)^٤، وأغلب الظنّ أنّ تأليف هذا الكتاب كان من أجل المسيحيين لبيان كيفية مجادلة المسلمين والدفاع عن العقيدة المسيحية؛ إذ يذكر فيه الإسلام على أنّه فرقة مسيحية مارقة، برزت على يد متنبّي، وأنّه أي النبي ﷺ اطلع على كتب العهد القديم والجديد، ثمّ ما لبث أن اتّصل براهب وأخذ منه كمًّا من المعارف المسيحية واستطاع تأسيس دينه، ومستعينًا بالتظاهر بالتقوى ليكسب قلوب قومه، ثمّ أخبرهم أنّ كتابًا مقدسًا قد أنزل إليه من السماء يشتمل على تعاليمهم المقدسة^٥،

١. الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ٣٧٣.

٢. عبد المحسن، ماذا يريد الغرب من القرآن؟، ١٢١.

٣. يوحنا بن منصور بن سرجون بن منصور الدمشقي، يلقّب بـ(القديس يوحنا) (يوحنا ينبوع المذهب).

٤. م. ن، ١٢١-١٢٢.

٥. الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ٣٦١-٣٦٢.

ولم يكن الأمر مقتصرًا على يوحنا الدمشقي، بل كان هناك العديد من الحلقات من المصادر البيزنطية التي كانت مصدرًا للمعلومات حول الإسلام ونبه من خلالها وصلت تلك المعلومات إلى أوروبا في القرون الوسطى^١.

أما المصدر الثاني للمعلومات عن النبي ﷺ هو بدون شك أسبانيا، ففي القرن التاسع قام أويلوغوس القرطبي^٢، وهو الشخصية المركزية في حركة الشهداء المستعربين^٣ بتشكيل جبهة ضد الإسلام وضد المسيحيين المتواطئين مع المسلمين، وقد أورد تفصيلات مسجلة في السيرة عن النبي ﷺ في جدليته ضد الإسلام، ويبدو أنها لم تكن معروفة على أي حال خارج أسبانيا، ومن جهة أخرى لاقت الملاحظات في حوار بطرس الفونسي أو بدرو دالفنسو^٤ (القرن ١١-١٢ الميلادي) انتشارًا واسعًا، وهو يهودي تحول نحو المسيحية وكتب سيرة للنبي محمد ﷺ والدين الإسلامي، كذلك أمر بطرس المبجل^٥ (في النصف الأول من القرن ١٢) أن تترجم في دير كلوني^٦ ترجمة لاتينية للقرآن الكريم لتقديم دحض

١. للمزيد من التفاصيل حول تلك الشخصيات التي كانت مصدر تلك المعلومات. ينظر: الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ٣٦٢-٣٧٢.

٢. أويلوغوس: Eulogius.

٣. وهي حركة بدأت بالتهجم على النبي ﷺ في إسبانيا، وقد بدا بها راهب يدعى بيرفكتوس، الذي قام بتوجيه الإهانة للنبي ﷺ في السوق ومنتهم إياه بأنه دجال ومنحرف جنسيًا وأنه هو المسيح الدجال المذكور في الكتاب المقدس، وأخذ يكيل للإسلام سيلاً من الذم والقدح، وقد صدر الحكم عليه بالإعدام، صار بعدها بيرفكتوس بطلاً دينياً وثقافياً عند المسيحيين في قرطبة، فقد ألهم ذمه للنبي ﷺ قيام حركة أقلية في قرطبة قدام فيها الرجال والنساء فيها أنفسهم أمام القاضي، وأثبتوا ولاءهم المسيحي عن طريق شن تهجم انتحاري لاذع ضد النبي ﷺ كي يتم الحكم بقتلهم. للمزيد من التفاصيل. ينظر: آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢٢.

٤. بدرو دالفنسو: Pedro de Alfonso . Petrus Alphonsi.

٥. بطرس المبجل (المكرم): Pierre Venerable (١٠٩٢-١١٥٦ م).

٦. دير كلوني: وهو من أشهر الأديرة والرهانية في التاريخ الأوروبي الوسيط.

كامل للدين الإسلامي^١، فقد رأى بطرس المبجل في الإسلام (هرطقة مسيحية) هي آخر الهرطقات وأشدّها ضرراً، واعتقد أنّ التحدي الإسلامي لم يجد إجابة مسيحية مناسبة حتى أيامه؛ لذا رأى من الضروريّ مواجهة الأصل والمنبع لكلّ الهرطقات التي تغزو المسيحية الأوروبية، فإذا كان الإسلام لا يشكل خطراً عسكرياً مباشراً، فلا شكّ أنّه شديد الخطورة فكرياً؛ لذا لا بدّ من التعرّف عليه لتمكّن مكافحته ومواجهته فكرياً^٢، فقد كان هذا المشروع قد أمدّ الغرب لأوّل مرّة سبلاً جادة لدراسة الإسلام ونيّه، لكن هذا المشروع لم يحقق إلّا القليل من الانتشار، إذ كان الغرب المسيحيّ في هذه الفترة يتعرّض لهزائم كبيرة في الولايات الصليبيّة في الشرق الأدنى، فقد عمّت موجة جديدة من المشاعر العدائيّة للمسلمين، ومن ثمّ لم يكن الوقت ملائماً للقيام بدراسة موضوعيّة عن الإسلام ونيّه من خلال نبذ التعصّب في عصره، إلّا أنّه في مناسبات أخرى أظهر دلائل على عقلية فصاميّة أوروبية تجاه الإسلام، وجاء كتابه بعنوان (موجز الهرطقة الكليّة التي جاءت بها طائفة الشرقيين الشيطانيّة)^٣.

ولعلّ العامل المحرّك لتلك الرؤية السلبية هي الصراع الحربيّ الذي دار بين المسلمين والغرب، ومثل تلك الصورة السلبية عن الرسول والإسلام كانت تستغلّ كمحفّزات فعّالة للمقاتل الصليبيّ في ساحة المعركة، ومع ذلك فإنّ تلك الكتابات في العصور الوسطى أنتجت آثاراً سيّئة مازالت إلى الآن تحتلّ مكانة غير قليلة من حيث رسوخها في ذهنية الفرد الأوروبي^٤، ويذكر المستشرق الألمانيّ أ. نوث^٥: «أنّ مفهوم السيرة في العصور الوسطى عن نبيّ الإسلام كان يُهيمن عليه اتّجاه واحد،

1. Noth, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII:379.

٢. سودرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ٨١.

٣. آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٣٣-٣٤.

٤. ناجي، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربيّ، ٨٦-٩٠.

5. Noth, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 379.

وهو إثبات أنّ محمدًا في الطريقة التي عاش وتصرف بها لا يمكن أن يكون نبيًا، وأنّ الوحي المقدّس المزعوم هو من عمل الإنسان، وأنّ الإسلام في معظمه هو هرطقة عويصة للمسيحية».

أمّا عن الصور التي كانت عليها السيرة النبوية في العصور الوسطى الأوروبية، فيمكن وصفها بالروايات الأصلية التي لم تتغير حسب المفهوم المسيحي في العصور الوسطى، وهي كافيه لبطلان نبوة محمد، وهناك الروايات الأصلية التي انحرف تأكيدها قليلًا، أو أدخل فيها سياق تاريخي كاذب كشف أنّ محمدًا هو شبه نبي، وروايات أصلية تمّ وضعها سياقًا لخدمة الجدل العقيم، وهناك أشكال في الروايات التي يغلب عليها الخيال المحض^١.

أمّا عن تلك الصورة التي رسمت للنبي ﷺ خلال العصور الوسطى الأوروبية، والتي وُصفت موسوعة الإسلام بعضًا من ملاحظها في ذلك العصر، فقد ذكرت الأصل الذي ينتمي إليه النبي ﷺ بـ (السرائزيون) (السرائسنة)^٢

1. Ibid.

٢. السرازنة (السرائسنة) (Les Sarrazins) هذه الكلمة آتية من الكلمة اللاتينية (Saracenus) نقلًا عن اليونانية (Sarakenos)، وقد ظهر هذا الاصطلاح للمرة الأولى في مؤلفات القرن الأول الميلادي، وقصدوا به البدو الذين كانوا يعيشون منذ أزمان طويلة على أطراف المناطق المزروعة ما بين النهرين، ويهدّدون طرق التجارة أو يحمونها بتكليف من الرومان والفرس، ويدخل في هذه التسمية الأنباط وأهل الحيرة وتدمر، والكلمة اليونانية تعني ساكني الخيام، ويذكر بعض أنّ أصل الكلمة آت من شرقي (Sharqi)، وهذا محتمل؛ لأنّ هؤلاء البدو كانوا يعيشون في شرق الامبراطورية الرومانية، وهناك من يعيد الكلمة إلى سارة زوجة إبراهيم عليه السلام، لكن لا بدّ في الأرجح من أن نرفض تلك الفكرة لأنّ العرب لا علاقة لهم بها وهي أم إسحاق لا لإسماعيل، ويرى آخر أن معناها الذين أبعدتهم سارة باحتقار، ويقصد من ذلك هاجر وأبنها إسماعيل، وهناك من يرى الكلمة مركبة ومكوّنة من مقطعين، ويقصد بها (عبيد ساره) أو يعدّ يوحنا الدمشقيّ أوّل كاتب مسيحيّ يستخدم هذا التشويه لأغراض الجدل ضدّ المسلمين، لكن الكتاب المسيحيين في أوروبا في العصور الوسطى كانوا يفرّقون في التسمية، فكانوا يطلقون على من كان يعيش منهم وراء البحر الأبيض المتوسط اسم الإسماعيليين، بينما يطلقون اسم (السرائسنة) على من جاؤوهم محتلين لبلاد الأندلس وفي

وهم الذين ينحدرون من إسماعيل بن هاجر خادمة زوجة نبي الله إبراهيم عليه السلام، وهو للإشارة سلباً للعرب بطريقة جدلية خبيثة ضد النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أنه ينحدر من شعب شرس بربري محب للحروب، ليس له حكومة أو قانون، والأكثر من ذلك يمارس الشرك، وإنه لم يكن مُقدِّراً له النبوة، فضلاً عن ذلك منزلته المتواضعة في قبيلته التي يمكن أن نضيف لها أُمِّيَّة كُنت يُفَاقم في ضحائه، فقد شكَّلت صفة الأُمِّيِّ في التقاليد الإسلامية جدلاً صلباً لصالح الأصل المقدس للوحي القرآني، وكانت في الغرب تقريباً ذات هدف معاكس، وكونه ذا أصل متواضع في نواح عديدة ويحيط به المشركون وفوق كل شيء هو أُمِّيٌّ، فإنَّ محمداً كان من السهولة تضليله وخداعه، وقد تعامل مع جهات مشكوك بها من أديان أخرى، فهو من خلال سذاجته وجهله بالعقائد اليهودية والمسيحية الهرطقة أخذها على أنها دين حقيقي، ومثل تلك المعلومات على ما يبدو قد وصلت للغرب من خلال يوحنا الدمشقي، فكان الطموح في أن يكون رجل دين مسيحي، ومن خلال هذا الطموح حقق أهدافه بتأسيس طائفة جديدة، وقد أغراه أشخاص غير معروفين ومشكوك بهم، واستعمل أصل محمد المتواضع مع المعلومات حول زواجه من خديجة الثرية والنشطة في التجارة باتجاه آخر، فقد أصبح فجأة عارفاً بالإمكانات المجهولة للثروة (أي النفوذ الاجتماعي)، وكانت تسيطر عليه رغبة شديدة نحو السلطة، فاستطاع في الأخير أن يشق طريقة ليصبح حاكماً من خلال النبوة المزعومة، وهكذا كان الفكر الغربي في العصور الوسطى تهيمن عليه حقيقة أن تحوله للنبوة ثبت أنه قائم

جنوب فرنسا وفي صقلية، فكأثمهم وهم ورثة الحضارة الرومانية أرادوا أن يعطوا الاسم الذي يحمل معنى السلب والتدمير لهؤلاء الغزاة الذين كانوا خليطاً من العرب والبربر وجماعات من الروم والإسبان واليهود. ينظر: رودنسون، الصورة العربية والدراسات الغربية، ١: ٢٨-٣٠، ٨٠؛ ناجي، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربي، ٢٩؛ سودرن، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ٥٣-٥٥؛ عبد المحسن، ماذا يريد الغرب من القرآن، ١٥-١٧.

على الغش والخداع، وعن اتهامات قريش له والتي تمّ تناقلها بأنّه شخص يلبسه الجن (مجنون)، وكذلك السنة الإسلامية ذات الصلة بإغمائه (غشي عليه وتعبيرات أخرى) كانت مادةً مرجحاً بها لرسم صورة للنبيّ يكون فيها مريضاً نفسياً، فمصطلح (مصرّوع) كان مفضّلاً، وعدّت مثل تلك الحالات أنّها إعلان بالوحي، كذلك عرف على أنّه تلقى تعليماته من معلّميه الهرطقيّين على أنّها رسائل من الملك جبرائيل، كذلك صعوده المزعوم للسماء هو قائم على الخداع، ويبدو أنّ هذه التفاصيل الخياليّة والمثيرة للخيال في السنّة الإسلاميّة المعروفة في العصور الوسطى كان لها جاذبيّة لدى الكتاب في العصور الأوروبيّة الوسطى، وما يخصّ وجوده في المدينة فإنّ جدل العصور الوسطى الأوروبيّة ضدّه يتميّز فوق كلّ شيء بنوعين من الصور هما: سلوكه الحربيّ، وحياته الجنسيّة، وكلاهما ليس من فعل نبيّ، فقد أعلن أنّ النشاطات الحربيّة هي مكافأة دينيّة، فيدعو أتباعه للحروب، ويتصرّف كقائد، ويعلن أنّ ذلك بتوجيه من الله، وهي من وحي سعيه نحو السلطة وطمعه بالغنائم، وكان اهتمام الكثير من كتاب العصور الوسطى الأوروبيّة بالحياة الجنسيّة للنبيّ وهو موضوع رئيسيّ نقله يوحنا الدمشقيّ إلى أوروبا، فالكثير من كتاب العصور الوسطى الأوروبيّة يعطون الانطباع من الوهلة الأولى أنّ الشيء الأهمّ في حياته هي الدوافع الجنسيّة، وليس من الضروريّ الدخول في تفاصيل جدل العصور الوسطى الأوروبيّة بأنّه كان مهووساً جنسياً، فيبيّن التأكيد على هذه القضية بأنّ هناك أساساً للاعتقاد أنّ مسيحيّ العصور الوسطى الأوروبيّة المتشدّدين والمقيدين بصورة غير اعتياديّة في القضايا الجنسيّة يمكن أن يعطوا أنفسهم سياقاً لفظياً حرّاً إلى حدّ ما بلعنه وذمّه، ويذهب الجدل ضدّ أسلوب حياة محمّد الجنسيّة خطوة أبعد من ذلك بالقول إنّ النبوة المزعومة تخدم بصورة رئيسة الرغبات الجنسيّة غير الطبيعيّة لمحمّد وأتباعه، أمّا ما يخصّ الجدل حول موته البشريّ والطبيعيّ بالكامل الذي لا يتطابق

مع المعروف عن نهاية رجل مقدّس بل وحتى نبّي، فكان في أحضان عائشة وهي معلومة مؤكّدة للجدل حول الجنس، فأيّ واحدة من هذه الصور عن حياة محمّد قد تكون كافية لتجريده من النبوة^١.

وكانت المعلومات عن حياة محمّد المعروفة في النصوص الدينيّة اللاتينيّة بالكاد تنعكس في الأدب الشعبيّ، فقد ذكر محمّد في أدب القرن الثاني عشر (بالفرنسيّة ماهون^٢، موهيميس^٣، ماهون^٤، ماهوم^٥، ماهوميت^٦، وفي الألمانية مشميت^٧، وفي اللغة الأيسلنديّة القديمة ماوميت^٨)^٩، وقد قدّم على أنّه إله يعبدّه المسلمون، فقد كان المحاربون يحملون صورته معهم في المعارك وبعد أن ينهزموا يرمونها بين الكلاب والخنازير أو في النهر أو يدوسون عليها أيضًا، كذلك بقي محمّد واحدًا من الإلهة الوثنيّة في ملاحم الصليبيّين، رغم أنّ المسيحيّين يلامون من قبل المسلمين كونهم يؤهّون المسيح، فليس من المحتمل أن تمثّلهم لمحمّد كإله هو عودة واعية لانتقاد الشرك^{١٠}.

1. Noth, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 379–381.

2. Mahon

3. Mahomes

4. Mahun

5. Mahum

6. Mahumet

7. Machmet

8. Maumet

٩. وهو تحريف لاسم النبي ﷺ ساد في الأوساط الغربيّة المسيحيّة خلال القرون الوسطى، وهذه التعبيرات لم تأت اعتباطاً، بل أنّها تحمل معاني الخطّ الذي سار عليه الغرب، فمثلاً كلمة (Mahound) تعني إله الظلام، وهي للإشارة سلباً للعدو الأكبر للهويّة المسيحيّة، مجسّداً لكلّ شيء لا يرغب وجوده في المسيحيّة، ولا زالت هذه الصورة القديمة باقية حتّى يومنا هذا. ينظر: ناجي، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربيّ، ٨٧؛ آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢٦.

10. Ehlert, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 381.

وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر التمثيل الرومانسي^١ لحياة محمد، ويمثّل على أنّه شخص تمكّن من خلال زواجه الذكيّ من أرملة من تحقيق ثروته، وعرف كيف يغطّي على نوبات الصرع كظواهر كانت ترافق زيارات الملائكة له، وأن يظهر كرسول لإرادة الله من خلال الآليات الخادعة، وفي عام (١٢٦٠-١٢٦٤م) تمّ ترجمة قصّة محمد من العربية إلى الأسبانية، أصل هذا النصّ المترجم هو قصّة الإسراء والمعراج^٢.

وفي منتصف القرن الرابع عشر ظهرت في روايات المسافرين (الرحالة الأوروبيّين) في آخر العصور الوسطى الأوروبية ترجمات باللغات الأوروبية لبعض النصوص التاريخية من حياة محمد كالباب الذي انحنى عند دخول محمد، وزواجه من خديجة على الرغم من أصله المتواضع، وصرعه الذي قدّمه على أنّه زيارات من الملائكة، وانحداره من نسل إسماعيل، وفي الثلث الأخير من القرن الخامس عشر الميلاديّ اختلطت فيه القصص مع ما قدّم سماعه في الشرق من القصص، دون أن يكون هناك حكم على قيمتها الجدليّة، مثل طفولة محمد الفقير، وتنبؤ قس مسيحيّ بظهور محمد بسبب وجود غيمة سوداء ترتفع فوقه، وهي نبوءة بمؤسّس دين جديد كان له تأثير كبير على المسيحيّين^٣.

وفي بداية العصور الحديثة تعترف الأدبيّات الشعبيّة المعروفة أيضًا فيما يتعلّق بمحمد بالصفات الخرافية وتحقير أحكام رجال الدين المسيحيّين، صحيح أنّ

١. رومانس (Romance) وهو مصطلح يشير في الأصل إلى قصّة من قصص البطولة الخياليّة والحب الملتهب التي سادت في العصر الوسيط شعريّة كانت أو نثرية تتناول شخصيات وأحداثاً بطوليّة، وتعرف الرومانسيّة (Romanticism) هي محاولة إحياء الماضي في الأدب والفنّ والحياة. ينظر: فتحي، معجم المصطلحات الأدبيّة، ١٨٦-١٨٨.

2. Ehlert, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII381: .

3. Ibid, 382.

لوثر (لوتر)^١ في ترجمته المعاصرة لكتاب دحض القرآن (الردّ على القرآن) يتهاذى في رأيه بأنّ العداء للمسيحية هو في البابا وليس في محمد؛ لأنّ محمدًا يهاجم المسيحيين بصورة واضحة ومن الخارج، والخطر الحقيقي يكمن في البابا الجالس على عرش البابوية، ويسمّي محمدًا من بين أشياء أخرى بأنّه ابن الشيطان، ويلصق كاتبو سيرة محمد في القرن السابع عشر وحسب التقاليد المسيحية له تهم السرقة والحروب والدعارة، ولمدة أطول حتّى في فرنسا وإيطاليا دامت صورة محمد كدجال وكمدّر يدفعه طموحه وجشعه لذلك، وعادة ما كان يمثل على أنّه معادٍ للمسيحية، يظهر محمد كشخصية هرطقية في الكتابات المجهولة (التي لا يعرف كاتبها) التي ظهرت في عام (١٦٥٣م)، ويتمّ تكرار الصفات الأسطورية القديمة في حياة وموت محمد: نبي الأتراك ومؤلف القرآن (١٦٥٣م)، يظهر محمد ثانية كدجال في كتاب الطبيعة الحقيقية للدجل، كما يتجلّى كاملاً في حياة محمد لهمفري بريدو^٢ (١٦٩٧م)، وهو الكتاب الأكثر تأثيراً لفترة طويلة، والذي لا يزال تأثيره ظاهراً في كتاب حياة محمد (١٧٩٩م) لرجل دين مجهول، وبقي معظم المؤلفين الإنكليز في القرن الثامن عشر مع حكم همفري بريدو مثل ديفيد جونز (التاريخ الكامل للأتراك ١٧٠١م)، وسيمون أوكلي^٣ (تاريخ السرازميين ١٧٠٨-١٧١٨م)، وأربع مخطوطات تخصّ عقيدة ومبدأ عبادة المحمّديين (١٧١٢م)، وإدوارد ابهام^٤ (تاريخ الأمبراطورية العثمانية ١٨٢٩م) وكلّهم أعجبوا بمثابرة محمد في تحقيق أهدافه، وفي القرن التاسع عشر لوحظت موجة جديدة من التفسيرات لمحمد صموئيل بوش^٥ (حياة محمد

١. مارتن لوثر (لوتر): Martin Luther (١٤٨٣-١٥٤٦م).

٢. همفري بريدو: Humphrey Prideaux (١٦٤٨-١٧٢٤م).

٣. سيمون أوكلي: Simon Ockley (١٦٧٨-١٧٢٠م).

٤. إدوارد أبهام (Edward Upham) (١٧٧٦-١٨٣٤م).

٥. هناك مستشرق أمريكي يدعى جورج بوش، وعلى ما يبدو هو نفسه المستشرق لتشابه عنوان كتابه وتاريخ صدور الكتاب، صموئيل بوش: Samuel Bush (١٧٦٩-١٨٥٩م) مستشرق أمريكي درس في كلية

١٨٣٠م) وصامويل كرين حياة محمد (١٨٤٠م) الذي استعار كثيرًا من بوش، ووليام سايم^١ (تاريخ محمد وخلفاءه ١٨٧٣م)، كذلك تناول وولتر سافاج لاندور^٢ ثانية الأسطورة الشرقية في (محمد والشرق ١٨٢٩م)، وحتى قصص السفر تسرد تمثيلًا منحنًا لمحمد مثل كتاب جورج ساندي^٣ في (١٦١٠م) الذي مثل فيه محمدًا قائدًا لمرتزقة، ومن أجل تعويض أصله المتواضع يدعي أنه أصبح زعيمًا من خلال نداء مقدس، وعلى الرغم من مبادرات جديدة عديدة لرأي أكثر إيجابية استمر التمثيل السيئ لمحمد إلى أوقات حديثة جدًا^٤.

بعد انتهاء التهديد التركي لوسط أوروبا منذ بداية القرن السابع عشر ازدادت المحاولات في تكوين صورة عن محمد تكون إيجابية وعادلة، فكانت أول سيرة لمحمد قد جمعت في محاولة لإبراز الدقة التاريخية مع تقدير إيجابي لشخصية محمد والإسلام في كتاب حياة محمد هـ. بولانفيلير^٥ (منشور في لندن ١٧٣٠م)، ووصف بولانفيلير محمدًا بأنه رجل عبقرٍ ورجل قانون عظيم وفاتح وملك، تميزت عقيدته بالعدالة والتسامح^٦، وقد رفض البدييات التي كانت سائدة في كتابات رجال الدين في العصور الوسطى عن الرسول الكريم وأنه كان بربريًا قاسيًا فاسدًا مبتدعًا، مع أن المؤلف يميل إلى إظهار فضل المسيحية على الإسلام، لكن ليس ثمة تطرف من وجهة نظره، ولم يعتمد على المصادر العربية، وأشار صراحة إلى أنه لم يتقن

اللاهوت بجامعة برنستون في دارتموث عام (١٨١٨م).

١. لم نعر على ترجمة واضحة للمستشرق.

٢. لم نعر على ترجمة واضحة للمستشرق.

٣. شاعر ورّحالة إنكليزي ولد في مدينة يورك.

4. Ibid.

٥. هنري دي بولانفيلير: Henri de Boulainvilliers (١٦٥٨-١٧٢٢م).

6. Ibid, 383.

العربية، واكتفى بالاعتماد على ما ورد في الكتب الغربية^١، وكذلك قدّم لبينز^٢ صورة إيجابية عن محمد في كتابة (محمد ليس مبتدعاً) (١٧١٠م)؛ لأنّ النبي لم ينحرف عن الدين الطبيعي، وكذلك فولتير^٣ في كتابه مقالة في الأخلاق (١٧٥٦م) والقاموس الفلسفي (١٧٦٤م).

كر محمد كفاتح ورجل قانون وحاكم، وكان ذلك لتأثره بتمثيل بولانفيلير، وأكد فولتير عظمة محمد ورأى فيه مدافعاً عن التسامح، وذهب توماس كارليل^٤ إلى أبعد من ذلك في البطل في صورة نبي، وهي محاضرة ألقاها في عام (١٨٤٠م)، شهد على استقامة محمد وعدالته وشهامته واعتداله الشخصي، وذكر زواجه من خديجة كجدل ضدّ اتهامه بالشبق والطموح، وتبرير استخدام السلاح للدفاع عن الدين^٥. وكان هناك تقويم لعظمة محمد التاريخية ولأدائه الشخصي من خلال عدد من المسرحيات عن محمد في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقد اتخذت كذلك حياة محمد وسيلة للتعبير الأدبي الذي تمثّل في عدد من المسرحيات التراجيدية، مثل مسرحية فولتير (١٧٤٢م) في باريس، ولكن تمّ إغلاق المسرح بعد ثلاثة عروض تحت ضغط من رجال الدين، لاعتقادهم أنّ تمثيل شخصية محمد كانت تستهدف في الحقيقة رجال الدين المسيحيين، وقد أعيدت ترجمة هذه المسرحية (١٧٩٩م)، وفي (١٧٧٨م) إلى لغات غير الفرنسية، فقد كانت تُستخدم هذه الشخصية لممارسة النقد المقنّع ضدّ مجتمعها ولتقييم نوعاً من المثالية البعيدة المنال ضدها، وللحصول على إذن لوصف سلوك يعدّ مُهيناً، وأصبحت حياة محمد مفيدة لأغراض مختلفة من

١. ناجي، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربي، ٩٣.

٢. Leibniz: لم نعر على ترجمة واضحة للمستشرق.

٣. فولتير: Voltaire وهو اسم مستعار، والاسم الحقيقي هو فرانسوا ماري آرويه، وهو فيلسوف وشاعر فرنسي ولد عام ١٦٩٤م في باريس.

٤. توماس كارليل: Carlyle Th (١٧٩٥-١٨٨١م).

5. Ehlert, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII, 383.

الشعر الغنائي، حيث قُدِّمت كمثال على الشجاعة في المعارك والتضحية بالنفس^١. وهذا لا يعني أن اتجاه جميع نتائج هذه الفترة التاريخية عن حياة الرسول ﷺ والدعوة الإسلامية كان إيجابياً؛ إذ ظهرت بعض الكتابات التي تعرّضت للنبي ﷺ ووجّهت إليه انتقادات سياسية متطرّفة، تتركّز على النجاحات الكبيرة التي حققتها والتي حصلت عليها الدعوة الإسلامية في مكّة والمدينة، لكنّها تخالف تصوّرات رجال الدين الحاقدة في الفترة السابقة، بعد أن كان التاريخ خاضعاً لتأثيرات رجال الكنيسة، فحتّى فولتير، ونتيجة للخطّ الفلسفي الذي اتبعه وبقية مؤلفي عصر التنوير، المتمثّل بالهجوم العنيف على الكنيسة وإبراز مساوئها ومفاسد رجال الدين بطريقة ساخرة، رأى أنّ الرسول قد استغل الدين للتغريب بالناس الذين انقادوا إلى الأساطير والخرافات^٢، فحتّى العصور التي تلت العصور الوسطى لم تستطع التخلص من تلك الرؤية الخاصة بالقرون الوسطى.

يتّضح من خلال ما تقدّم أنّ دراسة السيرة النبوية وصورة النبي ﷺ في أوروبا والغرب منذ العصور الوسطى وحتّى العصور الحديثة من التاريخ الأوروبي لم تستطع التخلص من تلك الصورة السلبية عن نبيّ الإسلام كما سيّضح في هذه الدراسة من خلال دائرة المعارف الإسلامية القائمة على أساس من التعاون العلمي الأوروبي في العصور التي أقلّ ما يقال عنها عصور العلم والنور، مع ملاحظة وجود بعض التغيير في بعض الدراسات الاستشراقية.

1. Ibid, 383-384.

وقدم المستشرق Trude Ehlert فهرس حسب التسلسل الزمني لما كتب عن النبي محمد ﷺ منذ القرون الوسطى حتّى العصر الحديث. ينظر: ٣٨٤-٣٨٦، ينظر: ملحق رقم (٣).

٢. ناجي، تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربي، ٩١-٩٤.

المبحث الثالث: السيرة النبويّة في تصوّرات المستشرقين

نالت السيرة النبويّة اهتماماً كبيراً من قبل مجموعة من المستشرقين، إما بشكل فردي أو في صيغة جماعية أكاديميّة رسمية كما هو الحال في الموسوعة الإسلاميّة (دائرة المعارف الإسلاميّة)، توزعت فيها المقالات بين عدد من المستشرقين وبألوان متعدّدة من الخطاب الغربيّ تجاه سيرة الرسول ﷺ، تنوّع فيها الخطاب بين الاعتدال والإنصاف وبين العداء والصورة غير المنصفة والسلبية، سواء تجاه العرب بصورة عامّة أو الإسلام ونبیّه ﷺ بصورة خاصّة.

ولعلّ تسليطهم الضوء على السيرة النبويّة وشخصيّة الرسول ﷺ بوصفها المدخل لفهم الدين الإسلامي^١، فكان هجومهم على السيرة النبويّة يوازي هجومهم على القرآن الكريم، ومقصدهم من ذلك الخطاب السلبيّ تجاه الإسلام وسيرة نبیّه هو إيهام الغرب أن من تكون سيرته على هذا النحو لا يمكن أن يكون جاداً في دعوته للناس إلى دين صحيح، فوجدوا نقطة بداية هذا الخطّ في حياة النبيّ ﷺ، فاستخدموها دليلاً على أنّ الإسلام لا يصلح لشيء للتنفير منه^٢، فخلال العصور الأوروبيّة الوسطى شكّلت الصورة الأولى المؤسّسة للنظرة الغربيّة تجاه النبيّ ﷺ، والتي عملت فيها الكنيسة على نسجها وصياغتها من أجل الانتقاص من الديانة الإسلاميّة المنافسة لها وتشويه مبادئها والقيم التي تدعو إليها^٣، وانتهاء القرون

١. نميزات، السيرة النبويّة في الاستشراق الألمانيّ: نظرات في تجربة الدراسات المنصفة، بحث ضمن كتاب السيرة النبويّة في الكتابات الألمانيّة، ١٧٤.

٢. شامة، الإسلام في الفكر الأوروبي، ٣٩.

٣. أفايه، المتخيل والتواصل: مفارقات العرب والغرب، ١٠١.

الوسطى الأوروبية لا يعني انتهاء الأساطير القروسطية القديمة، فعلى الرغم من كثرة المحاولات التي بذلت لوضع منظور يتميز بالمزيد من الموضوعية والإيجابية ومع تنامي الاتفاق في آراء العلماء على أن الإسلام ونبه لا يمثلان الظواهر المخيفة التي توهمها الناس، إلا أن التعصب القديم ظل قائماً، واستمرّ العالم الغربي ينظر إلى النبي ﷺ بوصفه العدو للمسيحية، وفي القرن التاسع عشر اتّسمت الظاهرة الاستشراقية بالروح الاستعمارية التي أوحى للأوروبيين بعقيدة سقيمة هي تفوّقهم على الأجناس الأخرى^١، وانتقل الغرب من موقع الملاحظ والمراقب أو المتلذذ بغرائبية الشرق إلى طامع في مقدراته، بل إنه جمع بين إرادة الطمع والرغبة في الاحتلال المعرفي لهذا الشرق حتّى تتوفر الشروط الملائمة لتحقيق الطمع وضمان المصلحة^٢، فالنشاط الاستشراقي ليس في جوهره فعلاً مجرداً عن مضامينه الغربية، كما أنه ليس فعل أفراد دفعهم حبّ المعرفة لجعل الشرق موضوعاً غريباً، وإنّما هو في حقيقة الأمر ضرب من الممارسة الفكرية التي اقتضتها حاجة العقل الغربي الراغب في تحقيق الشمولية الثقافية، وذلك باختراق ثقافة الآخر وإعادة إنتاجها بما يجعلها تندرج ضمن سياقات مركّزة تخدم المصالح الغربية^٣، فقد كانت العلاقة بين السيطرة الأوروبية والاستشراق علاقة تحالف واضحة بين السيف والقلم لتطويع الشرق موضوعاً للعلم وفضاءاً للدمج والاحتواء؛ ولذلك أصبح الغرب يمثل سلطة معرفية، فضلاً عن كونه قوّة مادّية تقدّم أو بالأحرى تفرض على الشرق ما تعرفه هي عنه وعن ماضيه^٤.

تناول الاستشراق في دائرة المعارف الإسلامية موضوع السيرة النبوية كفنّ

١. آرمسترونغ، سيرة النبي محمّد، ٥٠-٦٠.

٢. أفايه، المتخيل والتواصل، ١٠٦.

٣. نميرات، السيرة النبوية في الاستشراق الألماني، ١٧٤.

٤. أفايه، المتخيل والتواصل، ١٠٧.

أدبيّ، ولم تختلف كثيراً عما كانت عليه الصورة في العصور الوسطى، فلم تستطع التخلص من الصور القروسطية التي سيطرت على المخيلة الغربية لسنوات طويلة، ولم تتخلص من المواقف العدائية تجاه الإسلام ورسوله التي تراكمت وترسخت في الذاكرة الجماعية للعقل الغربيّ، فسرعان ما تطفو في مقالات المستشرقين مثل تلك الأحكام المسبقة والمواقف المعيبة.

أولاً: بدايات ظهور مصطلح السيرة كما يراها دلافيدا . مارتن هيندز

يرى المستشرق ليفي دلافيدا^١ في السيرة النبوية هي: «الترجمة المأثورة لحياة النبي محمد عليه السلام، ويظهر أنّ هذه الكلمة قد استعملت أول ما استعملت للدلالة على باب قائم بذاته في عنوان مؤلف ابن هشام (هذا كتاب سيرة رسول الله).^٢ ويذكر المستشرق مارتن هيندز^٣، «أنّ المادة السيرية عن النبي انتقلت أثناء القرنين الأولين من الإسلام حصرياً تحت اسم (المغازي، (بينما) السيرة تمّ تطبيقها فقط منذ أيام ابن هشام (ت ٢١٨ هـ)»^٤.

يعتقد المستشرقان أنّ أول ظهور لمصطلح السيرة كان في مؤلف ابن هشام (ت ٢١٨ هـ)، ولا شك أنّ هذا المؤلف هو أول ما وصل إلينا من سيرة ابن اسحاق (ت ١٥١ هـ)، بعد التهذيب والتعديل الذي قام به ابن هشام^٥، لكن هذا لا يعني غياب المصطلح في المؤلفات التي لم تصل إلينا عن السيرة، فقد نقل عن الزهري (ت ١٢٤ هـ) قوله: «قال لي خالد بن عبد الله القسري^٦ اكتب لي النسب، فبدأت

١. ليفي دلافيدا (Levi Della Vida): دائرة المعارف الإسلامية، مادة (السيرة)، ١٢: ٤٣٩.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١.

٣. مارتن هيندز: Martin Hinds ١٩٤١-١٩٨٨ م).

4. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX: 660.

٥. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: (المقدمة).

٦. خالد بن عبد الله القسري الدمشقي، أحد أمراء الدولة الأموية.

بنسب مضر وما أتممته، فقال اقطعه قطعه الله مع أصولهم واكتب لي السيرة»^١، وينقل السهيلي (ت ٥٨١هـ)^٢ أن سيرة الزهري هي «أول سيرة أُلِّفت في الإسلام»، فقول الزهري والسهيلي يكذب ادّعاء المستشرقين من أن السيرة كان استعمالها في القرنين الأولين الهجريين تحت عنوان (المغازي)، أو أن أول استعمال لها كان في سيرة ابن هشام، ومن يدري لعل هناك من هو أقدم من الزهري في استعمال هذا المصطلح في الحديث عن سيرة رسول الله ﷺ، ولم تصل إلينا، كحديث أبان بن عثمان^٣ مع سليمان بن عبد الملك عندما أمره بكتابه سيرة النبي ﷺ ومغازيه فقال له هي عندي^٤، وهذا ما يدل على قدم ذلك المصطلح، وهذا ما دفع ماهر جرار^٥، وهو أحد كتّاب السيرة إلى تحدي هذا الرأي قائلاً: «إن المغازي هي فقط جزء من السيرة، وتستعمل من وقت لآخر كجزء من كل، وأن كلمة سيرة كانت قد أطلقها الزهري فعلاً، وهو شخصية بارزة وأساسية في نقل المواد عن النبي»^٦، أي أن ما يعرف بالمغازي جزء من السيرة، وأن الزهري عندما أطلق هذا المصطلح على سيرة رسول الله دلالة على تكامل الرؤية وانتشار المصطلح في ذلك الوقت، وعدم ورودها مصطلحاً في مؤلفات سبقت ابن هشام لا يعني عدم المعرفة أو الإلمام بها.

ويبدو أن هذه النظرية كانت محل نقد من قبل الاستشراق نفسه، حيث يذكر المستشرق مارسدن جونز (جونز)^٧، في تحقيقه لكتاب الواقدي قائلاً: «مما لا شك فيه أن لفظة السيرة قد استعملت بمعنى سيرة النبي قبل ورودها عند ابن هشام في

١. أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ١٩: ٥٩.

٢. الخثعمي، الروض الأنف، ١: ٢١٤.

٣. أحد فقهاء المدينة العشرة، ولأه عبد الملك بن مروان على المدينة.

٤. القرشي الأسدي الزيري، الأخبار الموقّعات، ٢٧٥-٢٧٦.

٥. ماهر جرار Maher Jarrar.

6. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX660: .

٧. مارسدن جونز (جونز): Marsden Jones، (المولود عام ١٩٢٠م).

روايته عن ابن إسحاق، ويتّضح مما جاء في كتاب الأغاني أنّ استعمال الكلمة بهذا المعنى الخاصّ كان معروفاً في زمن محمّد بن شهاب الزهري، والمعروف أنّ أشهر ما ألّف في السيرة هو كتاب ابن إسحاق والواقدي، ولكنّها مع ذلك ليسا بأوّل من جمع الأخبار في هذا الميدان العلميّ، ولا شكّ في أنّ موضوع السيرة ومنهج التأليف فيه ثابت ومقدّر قبل أن يكتب ابن إسحاق سيرته المعروفة، وقد أخطأ ليفي دلافيدا حين زعم أنّ سيرة ابن إسحاق تجربة ثورية في الكتابة التاريخية^١.

لذا فرؤية المستشرقين لأوّل استعمال لمصطلح السيرة كان عند ابن هشام قد رفضها الاستشراق نفسه، ولا يمكن الأخذ بها أو قبولها؛ لأنّها تعبّر عن عدم المعرفة التامة بالسيرة النبوية وتدوينها من قبل كلّ المستشرقين.

ثانياً: معنى السيرة والتأسي بسيرة الملوك البهلوية^٢ كما يراها دلافيدا

يرى المستشرق ليفي دلافيدا^٣، إنّ «معنى السيرة (متسلسل من) المسلك أو) طريقة الحياة) اللذين تدلّ عليها هذه الكلمة واللذين يعدّان تطوّراً طبعياً للأصل). ي. (أي) سلك أو (ذهب في الأرض) (وقد وردت كلمة سيرة في القرآن، سورة طه، الآية ٢٠)^٤ بمعنى السنّة أو) الهيئة)، ويبدو أن صيغة الجمع (سِيّ) هي التي كانت مفضّلة في أوّل الأمر عند الكلام على ترجمة حياة النبي ﷺ، والراجح أنّها أُطلقت على الروايات الخاصّة بحياته أسوة بسير الملوك البهلوية الأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام».

ليس بمستغرب عن المستشرق ليفي دلافيدا مثل هذا الخطاب الاستشراقيّ

١. الواقدي، كتاب المغازي، ١٩ (مقدمة المحقق).

٢. البهلوية (الفهلوية) كلام الفُرس قديماً، بهلّة: اسم يقع على خمسة بلدان: أصبهان، والرّي، وماه، ونهاوند، وأذربيجان ينظر: الحسيني الواسطي الحنفيّ الزبيدي، تاج العروس في جواهر القاموس، ١٥: ٥٩٢.

٣. ليفي دلافيدا، دائرة المعارف الإسلامية، مادّة السيرة، ١٢: ٤٤٠.

٤. طه: ٢١. ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾. رقم الآية كما ورد في القرآن الكريم.

الذي ينم عن موقف سلبي تجاه الرسول ﷺ، فهو ينحدر من أصول يهودية بقي متمسكاً بها حتى بعد زواجه من امرأة مسيحية لم تتخل عن مسيحيتها، وبقي هو على يهوديته حتى وفاته^١، ولعل هذا العداء نابع من الترسبات التاريخية والدينية والعدائية الموجودة في ذهنية المستشرقين اليهود، وتأثرهم بهذا التراث المشحون بالعداء شعورياً أو لا شعورياً، إذ يصبح موجهاً لمنهجهم الاستشراقي لتفجير الغرب من الإسلام والمسلمين وسيرة نبيه^٢ واعتمد ليفي دلافيديا في ذلك الخطاب على كتاب تيودور نولدكه^٣، تاريخ الفرس والعرب في عهد الساسانيين، الذي اعتمد فيه نولدكه على الطبري (ت ٣١٠هـ) في ما نقل من تاريخ ملوك الفرس، ووجد بعض التشابه في الأيديولوجيات الموجودة في الدولة العربية الإسلامية والموروث الفارسي من تدوين سير ملوكهم، عادة ما دونه العرب صورةً من هذا الموروث الفارسي^٤.

إن تدوين المسلمين للسيرة النبوية كان لدوافع متعددة منها الدافع الديني، كونه ﷺ الأسوة الحسنة للمسلمين انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١).

وفي هذا الجانب يقول المستشرق مارسدن جونز (جونز)^٥ «غني عن القول إن أقوال النبي وأعماله كان لها أهمية كبرى إبان حياته، وأهمية أكبر بعد موته، قد أوجبت هذه الأهمية العناية الشاملة بتدوين تفاصيل حياته وبجمع الأحاديث والأخبار عنه، ولم يكن الدافع لهذه العناية الاهتمام وحده فحسب، ولكن حاجة المجتمع الإسلامي إلى إرساء وتثبيت العقائد الدينية، والأحكام التشريعية هي الحافز الأساسي لهم».

١. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٢٤٦-٢٤٩.

٢. الزيني، الاستشراق اليهودي، ٢٦٨.

٣. تيودور نولدكه: Th. Noldeke (١٨٣٦-١٩٣٠ م).

4. Noldeke, Geschichte Der Perser Und Araber Zur Zeit Der Sasaniden, 14-18.

٥. الوافدي، المغازي، مقدمة المحقق مارسدن جونز، ١٩-٢٠.

أما دوافع تدوين سير الملوك فهي دنيوية فالأيدولوجية السلطانية في الثقافة العربية منقولة في معظمها عن الأدبيات الفارسية، وما يبرر عملية النقل هذه أمران أولهما: تطوّر أوضاع المجتمع المنقول إليه في الاتجاه نفسه الذي ساد الأوضاع في المجتمع المنقول منه، وثانيهما: انخراط المجتمع المنقول إليه في نموذج المجتمع المنقول منه بفعل التطوّر العام للتاريخ والأيدولوجيا السلطانية، أيدولوجيا تعمل لخدمة طبقة الملوك المرتبطين بهذه الطبقة^١، ومثل هذه الأيدولوجيا السلطانية لا يمكن أن تكون مثالا للمسلمين؛ لذا قال نولدكه إن تاريخ الإمبراطورية الفارسية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بسلطة الأمراء العرب^٢، ولهذا نجد المستشرق رافين^٣، في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية يتناول في بداية المقال بعض ما ترجم من هذه الأدبيات الفارسية أو ما قد تأثر بها فيقول^٤: ترجم ابن المقفع سيرة الملوك البهلويين في بلاد فارس تحت عنوان سير ملوك العجم، وكتب عوانه بن الحكم سيرة معاوية وبني أمية، وكتب أبان بن عبد الحميد اللاحقي سيرة أردشير وسيرة أنوشروان^٥، لذا فإن تطوّر أوضاع المجتمع في العصر الأموي والعباسي وتحول الخلافة إلى ملك عضوض هي الدافع الأساس في تدوين سيرة معاوية وبني أمية تماشياً وتماثلاً مع سيرة ملوك الفرس، ولهذا ذكر ليفي دلافيدا^٥ في مقالته هذه بقوله: «إننا نعلم بوجود سيرة هي سيرة معاوية وبني أمية، لعوانة الكلبي المتوفى سنة ١٤٧ هـ أو ١٥٨ هـ، أو للمنجاب بن الحارث التميمي المتوفى ٣٢١ هـ»، ولا يمكن أن تكون سيرة معاوية أو بني أمية مثالا لتدوين سيرة خاصة بالنبِيِّ ﷺ على شاكلتها، ولا أن تكون السيرة

١. الجابري، العقل السياسي العربي، ٣٣٩-٣٤٠.

2. Noldeke, Geschichte Der Perser Und Araber, XXVII.

٣. لم نعر على ترجمة واضحة للمستشرق رافين (W. Raven). هو من جامعة فرانكفورت فقط. ينظر:

Raven, The Encyclopaedia of Islam, IX : VII.

4. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX : 660.

٥. ليفي دلافيدا، دائرة المعارف الإسلامية، مادة السيرة، ط ١، ١٢: ٤٤٠.

النبوية أسوة بملك بني أمية أو سيرة ملوك الفرس، فشتان ما بين النبوة والملك. ويقول المستشرق الإيطالي كيتاني^١، الذي تربطه علاقة ود وعمل بالمستشرق ذي الأصول اليهودية ليفي دلافيدا^٢،: «أليس الرسول جديرًا بأن تقدّم للعالم سيرته حتى لا يطمسها الحاقدون عليه وعلى دعوته التي جاء بها لينشر في العالم الحب والسلام»^٣، ويبدو أن المستشرق ليفي دلافيدا لم يميّز ما بين النبوة والملك.

ثالثًا: أصل السيرة المركّب والتماثل بين المغازي وأيام العرب في رؤية دلافيدا. رافين

يقول المستشرق ليفي دلافيدا^٤ «إن مصطلح (سير) يجيء في جلّ الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية الأولى الخاصة بترجمة حياة النبي، مقترنًا دائمًا بكلمة المغازي واقتران هاتين الكلمتين يضيء لنا السبيل في التعرّف على أصل السيرة المركّب».

ويرى بعدها أن انصراف المسلمين إلى «هذا الاهتمام إلى تثبيت سنن العبادة والشريعة المقررة، جريًا على تقاليد النبي واقتداءً به، كما انصرف إلى تخليد ذكر المغازي على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية، تلك المغازي التي اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذي كان جلّ أتباعه ينظرون إليه نظرهم إلى أمير استطاع بفضل حكمته وشجاعته المؤيدين بروح من الله، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثرًا في النفوس، وإن كان لا يختلف في خلقه اختلافًا مشهودًا عن أمراء الجاهلية»^٥، ويرى أن هذا هو الحافز الأول الذي دفع المسلمين لتدوين

١. ليوني كيتاني: L. Caetani (١٨٦٩-١٩٢٦م).

٢. بدوي، موسوعة المستشرقين، ٢٤٦-٢٤٩.

٣. نقلًا عن: حامد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، ١١٥.

٤. ليفي دلافيدا، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (السيرة)، ١٢: ٤٤٠.

٥. م.ن، ٤٤٠-٤٤١.

السنة، أما الحافظ الثاني فهو كما يرى ليفي دلافيدا: Della Vida، «نشأة محصول وافر من القصص تتصل بحياة النبي في المدينة وتحفل إلى حد كبير بالمغازي، فليست هذه المغازي إلا استمراراً أو تطوراً لأيام العرب»^١، ثم بعدها يصف التشابه بين المغازي وأيام العرب في الأسلوب والتنسيق والشواهد الشعرية فيقول: «وهما يشتركان في ذلك الأسلوب العذب المرسل على السجية، وفي الجنوح إلى قطع جبل الرواية وتقسيمها إلى عدد من الحوادث لا يرتبط بعضها ببعض إلا برباط واهن، وفي وفرة الشواهد الشعرية، التي كانت في كثير من الأحوال بلا شك النواة التي تقوم حولها القصة الثرية، ولا يستطيع المرء أن ينكر على مثل هذا النوع من التأليف الصفة التاريخية، ولكنه يجب أن يذكر في هذا الصدد أننا لا نتناول التاريخ موضوعاً في إطار من التسلسل التاريخي أو مرتباً وفقاً لخطة موضوعية، وإنما نتناول سلسلة من (المذكرات الحربية) نجد فيها التصوير الصادق (وإن غلبت عليه الذاتية في كثير من الأحوال) والوصف الواقعي لحادثة مقترناً بوصف غير أمين مشوه لحادثة أخرى، كما نجد فيه بصفة خاصة أنه ينقصه كل النقص ربط الأحداث بعضها ببعض والنظر إلى مجرى الحوادث نظرة كلية شاملة»^٢.

ويرى المستشرق رافين^٣، «أن قصص الحملات العسكرية لمحمد وأصحابه (المغازي بالمعنى الدقيق) تشكل استمراراً للروايات الوثنية عن أيام العرب مع الغارات، والمعارك، والتحديات، وأمثلة الشجاعة وتبادل الأشعار، والمبارزات الفردية، أما العناصر الإسلامية مثلاً تدخل الملائكة في المعارك وهي غالباً لمجرد التزييق، وهي استمراراً في الشكل الأدبي المسمى أيام العرب».

واعتمد ليفي دلافيدا. في حديثه عن أصل السيرة المركب على كتاب تيودور

١. م.ن، ٤٤١-٤٤٤.

٢. م.ن، ٤٤٤-٤٤٦.

3. Raven. (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, V.IX, P.661.

نولدكه. الذي أشار فيه إلى المغازي وارتباطها بتدوين السيرة النبوية، معتمداً سيرة ابن إسحاق (ت ١٥١ هـ) الذي يرى أن أكثر من نصف العمل مخصص للمغازي، مع ذلك توضع تحت عنوان (كتاب السيرة) ويسمى عادة بـ(كتاب المغازي)، وعادة ما تأتي بعنوان (كتاب المغازي والسير)، ولا يثق شفالي (شوالي)¹ بهذه القراءة، بل يظن أن كلمة سير يجب أن تغيّر إلى سرايا حتى تتناغم مع طروحاته وتصبح كما يظن (كتب المغازي والسرايا)².

يعرف علماء اللغة الغزو هو الطلب والقصد، وهو السير إلى قتال العدو وانتهابه، والمغازي هي مناقب الغزاة، والغزو عند العرب قبل الإسلام نابع من ظروف طبيعية واقتصادية واجتماعية، ألمّت بالأعراب وأجبرتهم على ركوب هذا المركب الخشن كارهين أم مختارين، وقد خلد الشعر الجاهلي هذه الحروب، ووجد له مكاناً في شروح الشعر الجاهلي وفي كتب الأخبار والأدب، وقد عرفت بـ(أيام العرب) و(أيام القبائل)³، ولا ننكر أن ما يعرف بـ(المغازي) ونسبتها إلى الرسول ﷺ أبشع ما دُوّن في المصادر الروائية الإسلامية عن حروب الرسول ومعاركه ضدّ المشركين وغيرهم من خصوم الرسالة الإسلامية، فهي تصوّره غازياً، معتدياً، ناهباً، بحسب المدلول اللغوي لكلمة (غزا)، غير أنها تصوّرات من دُوّنوا السيرة سواء كانت دوافع التدوين قصديّة أو لا، وهي تخالف ما ورد في المصدر الأوّل للسيرة النبوية، وهو القرآن الكريم في الأسباب الرئيسة لحروب النبي ﷺ، فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)، فهي كفلت حق الردّ للمسلمين على الذين يعتدون عليهم، وتحثهم على عدم العودة إلى ما كان عليه العرب قبل البعثة من العدوان على بعضهم البعض،

١. فردريش شفالي (شوالي): Fr. Schwally (١٨٦٣-١٩١٩ م).

٢. نولدكه، تاريخ القرآن، ٢: ٣٥١.

٣. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٥: ٣٣٣-٣٣٥.

وما ينتج عن هذه الغزوات من آثار وأحقاد، والمستشرق ليفي دلافيدا ذو الأصول اليهودية والأحقاد الدفينة يرى أنّ تخليد ذكرى النبي ﷺ ما هو إلاّ تخليد لمحارب من محاربي القبائل العربية المتطاحنة في العصر الجاهلي، وتبعه في ذلك المستشرق رافين، ومثل هذا الادّعاء يحتاج إلى بيّنة نثرية مدوّنة من العصر الجاهلي، تتناول وصفًا نثريًا لأيام العرب، وإلاّ كيف وجد هذا التشابه بين أيام العرب والمغازي، بنحو ما قاله من التشابه في الأسلوب والشواهد الشعرية وغيرها من الادّعاءات، فلم تكن هناك مادّة جاهليّة مدوّنة عن أيام العرب، إذا ما علمنا أنّ أغلب مرويات الأيام عن حروب العرب هي برواية معمر بن المثنّى (ت ٢٠٩هـ)، وقد جمعت في كتاب بعنوان (أيام العرب قبل الإسلام)^١، غير أنّ هذه الأيام غير منسّقة ولا مبنّية على حسب ترتيب الوقوع وتسلسل الزمن، ومن الصعب استخراج مستند منها يمكن الاعتماد عليه في تصنيف هذه الأيام وتنظيمها على أساس تاريخي، وقد حاول المستشرقون تنسيقها وترتيبها على أساس تواريخ الموضوع، فلم يفلحوا في الوصول إلى نتيجة مرضية^٢، فهي تختلف عن مؤلّفات السيرة النبوية المنظّمة على أساس تاريخي ومبنّية حسب الفترات الزمنية.

ويناقض المستشرق ليفي دلافيدا^٣ كلامه بقوله: «إنّ فكرة جمع قصّة حياة النبي من مولده إلى وفاته في رواية متتابعة محكمة ليست فكرة قديمة في الجماعة الإسلامية»، أي أنّه قد مضى وقت بعد عصر الرسالة حتّى فكّروا بتدوينها وأطلقوا عليها هذه التسميات، خلافاً لقوله الأوّل بأنّها استمرارٌ وتطوّر لأيام العرب، وأنّها -أي السيرة- متتابعة ومحكمة، خلافاً لأيام العرب غير المنسّقة ولا مبنّية حسب التسلسل الزمني، وتناسى هذا المستشرق أنّ الرسالة الإسلامية هي رسالة لتأليف القلوب وليس

١. عبود سمار، عادات الحرب عند العرب قبل الإسلام، ١٧٣-١٩٩.

٢. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٥: ٣٤٢.

٣. ليفي دلافيدا، دائرة المعارف الإسلامية، مادّة (السيرة)، ١٢: ٤٤٠.

لتنافرها، استناداً لقوله تعالى: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٣)، فلم تكن الرسالة الإسلامية استمراراً وتطوراً للتطاحن العصبي والقبلي الذي كان موجوداً عند العرب قبل الإسلام، وبعد أن كانوا على شفا حفرة من النار، فأنقذهم الله بأن بعث لهم نبياً من أنفسهم حريص عليهم رؤوف رحيم بهم^١.

وناقض ليفي دلافيدا^٢ نفسه مرة أخرى بقوله: «وأصول سيرة النبي بمعنى الكلمة الصحيح من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف، ذلك أ، هذه السيرة يرجع أصلها إلى التحول الذي طرأ على شخصية محمد في ضمير المسلمين الديني وإلى الأثر الحاسم الذي أحدثته عناصر مختلفة بعينها في هذا التحول»، فهو من يطرح تلك الإشكاليات وهو من يجيب عنها بنفسه.

أمّا عن قول المستشرق راين إن العناصر الإسلامية كما يعتقد التي دخلت على مرويّات أيام العرب هي تدخل الملائكة في المعارك، وأنها لمجرد التزيق، هذا يرجع للمنهج الماديّ المتبع في الدراسات الاستشرافية، فالمنهج الماديّ لا يقيم وزناً لمسألة اشتراك الملائكة في الواقعة التاريخية^٣، وهذا المنهج يعدّ جدار صدّ فكريّ يحول دون فهم موضوعيّ لوقائع السيرة النبوية، والغرض من ذلك هو التشكيك في نبوة النبي ﷺ والكتاب الذي أنزل عليه.

١. وهو ما ورد في قوله تعالى في سورة التوبة: الآية ١٢٨ ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾.

٢. ليفي دلافيدا، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (السيرة)، ١٢: ٤٤٦.

٣. قبيسي، رودنسون ونبي الإسلام، ٣٥.

رابعاً: السيرة النبوية صورة لحياة موسى وعيسى عليهما السلام

يبدو أن المستشرق ليفي دلافيدا^١ حريص في تجميع نظريات متعددة عن أصل السيرة النبوية، فيقول: «إن احتكاك المسلمين باليهودية والمسيحية ورجبتهم في أن يضعوا منشئ الإسلام في كفة منشئ هذين الدينين قد شجّعهم على وضع تلك القصص التي حاطوا بها شخص النبي والتي أحدثت هذا التحوّل الشامل في طبيعة شخصيته من مولده (بل قبل مولده) إلى وفاته وبدّلتها تبديلاً، ذلك أن النبي الذي أعلن بصريح العبارة في خلال حياته الفانية أنه إنما يعدّ نفسه بشراً كسائر البشر، قد أصبح في النهاية يمثل الصورة الظاهرة لكمال الخلق الإلهي، وغدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى، وأسبغ على أدق تفاصيلها طابع الوحي والخوارق». من الطبيعي أن تحظى أقوال النبي ﷺ وأفعاله بالاهتمام من قبل المسلمين، وتدوينها للحفاظ عليها من تشويه الحاقدين عليه وعلى رسالته السماوية، وقد أشار ليفي دلافيدا^٢ قبل قوله هذا إلى ذلك بقوله: إذا كان من الطبيعي أن تجذب فعال منشئ الدين الجديد وأقواله على الفور اهتمام معاصريه وتلصق بذاكرتهم ويزداد هذا الأثر في نفوس المؤمنين به من أهل الجيل الثاني، مع أن هذا الاهتمام حسب ما يراه بعيد عن طبيعة التاريخ بالمعنى الذي يفهمه من الكلمة وإنما انصرف هذا الاهتمام إلى تثبيت سنن العبادة والشرعية المقررة وجرياً على تقاليد النبي واقتداء به^٣؛ لذا فإن محاولات تدوين أقوال الرسول ﷺ وأفعاله كانت للمحافظة عليها من الضياع والتحريف، والسير على نهجها؛ ولذا ذكر ليفي دلافيدا^٤: «أن هذه السيرة يرجع أصلها إلى التحوّل الذي طرأ على شخصية محمد في ضمير المسلمين

١. ليفي دلافيدا، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (السيرة)، ١٢: ٤٤٦-٤٤٧.

٢. م. ن، ٤٤٠.

٣. م. ن، ٤٤٠.

٤. م. ن، ٤٤٦.

الديني، وإلى الأثر الحاسم الذي أحدثته عناصر مختلفة بعينها في هذا التحول»، فلذا من الطبيعي أن يعتني المسلمون بتدوين السيرة النبوية ومع إشارة القرآن الكريم إلى حفظ هذه السيرة للاقتداء بها، فورد في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١)، ولقد ذكر المستشرق مارسدن جونس (جونز)^١: أن تلك الأهمية أوجبت تلك العناية الشاملة بتدوين تفاصيل حياته، وجمع الأحاديث والأخبار عنه، لحاجة المجتمع لها ولحفظها من الضياع.

لذا نجد مايكل هارت^٢، يقول: «كان أثر محمد ﷺ على الإسلام أكثر وأعمق من الأثر الذي تركه عيسى عليه السلام على الديانة المسيحية^٣»، ويضعه على رأس أعظم الناس أثراً في التاريخ، ويقول بعدها: «ربما بدا غريباً أن يكون الرسول ﷺ هو رقم واحد في هذه القائمة، بينما عيسى عليه السلام هو رقم ١٦، لكن لذلك أسباب: من بينها أن دور الرسول محمد. كان أخطر وأعظم في نشر الإسلام وتدعيمه وإرساء قواعد شريعته مما كان لعيسى عليه السلام في الديانة المسيحية^٤؛ لذا فلا غرابة في ما قام به المسلمون من تدوين السيرة النبوية، لا لأنهم احتكوا باليهودية والمسيحية كما يرى ليفي دلافيدا ونسخوا حياته على منوال قصة موسى وعيسى عليه السلام، بل لأن الأثر الذي تركه النبي محمد ﷺ في نفوس المسلمين كان كبيراً، كما كان الأثر الذي تركه موسى وعيسى عليه السلام في نفوس معتنقي هاتين الديانتين السماويتين كبيراً، ومن قبل كان ليفي دلافيدا يدعي أن جمع قصة حياة النبي ﷺ كانت شبيهة بسيرة أمير من أمراء الجاهلية المحاربين، فكيف استطاع جمع الصورتين صورة الأمير الجاهلي

١. الوافدي، المغازي، مقدمة المحقق مارسدن جونس، ١٩-٢٠.

٢. مايكل هارت Michale Hart.

٣. هارت، الخالدون مئة أعظمهم محمد رسول الله، ١٧.

٤. م.ن، ١٧.

المحارب، وصورة كصورة الأنبياء موسى وعيسى عليهما السلام؟ فهذا هو التناقض بعينه. وإذا كان الأمر كما يرى المستشرق ليفي دلافيدا فهذا يعني أن المسلمين انتظروا حتى علموا بما تنقله كتب اليهود والنصارى عن أنبيائهم ثم كتبوا سيرة النبي صلى الله عليه وآله، الذي لم يكن قبل ذلك إلا مجرد أمير جاهلي، والحقيقة أن مثل هذا التهافت لا يستطيعه إلا حاقد يريد جعل الإسلام مجرد نقل لتعاليم اليهود والنصارى، على الرغم من أن رأي المسلمين فيما دونه اليهود والنصارى كان معروفاً هو تحريفهم لهذه الكتب، وهذا العنصر وحده يبعد المسلمين عن محاكاة أهل الكتاب فيما دونوه^١.

أما عن القصص الإسلامية التي أحاطت بشخص النبي وأحدثت هذا التحول الشامل في طبيعة شخصيته من مولده أو قبلها إلى وفاته وبدلتها، والتي عدّها المستشرق رافين^٢ «هي الأكثر فوضوية ولا تستحق التركيز عليها وأن هناك جزءاً كبيراً من السيرة من نوع القصة يكون السرد فيه طويلاً والمطلوب فيه الإمتاع وليس العرض».

ولعلّ هذا يرجع إلى أن مصادر هذه القصص الإسلامية ترجع إلى شخصيات أغلبها ذات أصول يهودية أو نصرانية، ولعلّ المستشرق ليفي دلافيدا^٣، هو من بين ذلك في حديثه عن القصّاصين بقوله: «لقد كان القصّاص أولئك الرواة المحترفون للقصص، الذين انتشروا في أرجاء العالم الإسلامي بعد الفتوح العربية الأولى مباشرة هم أول من ألف وأذاع عن حياة النبي القصص التي صنّفوها فيما يرجع على منوال تلك الأساطير الواردة في التوراة والإنجيل والقصص الإيرانية الأصل التي كانت هي قوام ما يلقونه على الناس، ومن ذلك نشأ نوع من التأليف ينتمي إلى القصص التاريخية أكثر من انتمائه إلى التاريخ، ونجد شاهداً على هذا النوع في كتاب

١. شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ١٤٨، ٣٥٢-٣٥٣.

2. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX : 661.

٣. ليفي دلافيدا، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (السيرة)، ١٢ : ٤٤٩-٤٥٠.

المغازي لوهب بن منبه (٣٤-١١٠ هـ) الذي ترجع شهرته بصفة خاصة إلى ما فيه من آثار تتصل بتاريخ التوراة والإنجيل وتاريخ جنوبي بلاد العرب». وعندما نرجع إلى الكتب المؤلفة في السير وفي قصص الملوك والأمم الغابرة التي دونها المسلمون المتأخرون كابن هشام أو مقاتل بن سليمان ترجع في أصول روايتها إلى رواة متقدمين مثل وهب بن منبه وابن إسحاق وكعب الأحبار وغيرهم، وخير دليل على ذلك تأليف ابن هشام للسيرة النبوية المسندة إلى ابن إسحاق إلى كتاب التيجان الذي يرفعه إلى وهب بن منبه بواسطة رواة آخرين، فهي تعتمد اعتمادًا كبيرًا على مصادر نقل شفوي في بدايتها عن رواة مسلمين، أو رواة دخلوا الإسلام بعد اليهودية أو النصرانية، وأقحمت هذه القصص في مصادرنا الإسلامية، وربما نسجت على منوالها قصص إسلامية^١، وهو ما أشار إليه رافين^٢، بقوله: «إن القصص الموجودة عن صفات النبوة هي تجاوب مع المخزون السردى لليهودية والمسيحية»، فمن غير الممكن أن يكون هذا المخزون السردى لهذه الديانات السماوية (اليهودية والمسيحية) إلا من خلال رواة يهود أو نصارى قد دخلوا الإسلام، فراحوا يدسونها على أنها قصص إسلامية، على الرغم من وحدة المصدر للرسالات السماوية والتماثل بين القصص أمر وارد.

ويذكر المستشرق جوينبل^٣، «استباح الرواة لأنفسهم اختراع أحاديث تتضمن أحاديث القول والفعل ونسبوها إلى النبي لكي تتفق وآراء العصر التالي، وكثرت الأحاديث الموضوعية، وتداولها الناس منسوبة إلى النبي بحيث تجعله يقول أو يفعل شيئًا مما كان يعدّ في ذلك العصر من الأمور المستحسنة، وظهر في الحديث أقوال

١. النجم، مصادر القصص الإسلامي، ٢: ٣٥٨-٣٥٩.

2. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX : 662.

٣. جوينبل، مادة (الحديث)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ٣٣٢.

مأخوذة من أقوال الرسل والأنجيل المنحولة^١، ومن الآراء الإسرائيلية والعقائد الفلسفية اليونانية.. الخ. تلك الآراء التي لقيت الخطوة عند فريق معين من المسلمين، ونسبت كل تلك الأقوال إلى النبي ﷺ^٢.

وبين ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) في أمر كثرة الخوارق والخرافات في المصادر الإسلامية فقال: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضللوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»، فكان هؤلاء القصاص الدور الأكبر في فساد الحياة العقلية والدينية للمسلمين بإدخالهم كمّاً كبيراً من هذه الخرافات والأساطير والخوارق إلى الثقافة الإسلامية.

أما ما يذكره ليفي دلافيدا بأنه أصبح في النهاية يمثل الصورة الظاهرة لكمال الخلق الإلهي، فقد تناسى هذا المستشرق إشارة القرآن الكريم في وصف الخلق النبوي بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، فالواصف هو الله وليس القصّاصون، والرسول هو الظاهر لكمال الخلق الإلهي لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون خليفة الله في أرضه^٣، وهذه الجاعلية السماوية تتطلب الكمال في الخلق، وهي الغاية المطلوبة بهذه الصورة الظاهرة للاقتداء بها، لذا فهو صاحب الخلق العظيم

١. شهد القرن الأول الميلاديّ عدداً من الكتب المزوّرة التي حملت اسم (إنجيل)، غير أنّ الكنيسة شجبت هذه الكتب، ولم تعترف إلاّ بالبائتر الأربع، وهي الإنجيل للقدّيسين (متّى، ومرقص، ولوقا، ويوحنا)، وغيرها تُعدّ أناجيل منحولة. ينظر إلى مجموعة الأنجيل التي رفضتها الكنيسة، وقد حملت أسماء مختلفة مسبوقة بكلمة إنجيل. تاوخرس، المدخل إلى العهد الجديد، ١٨.

٢. تيودور وليم جوينبل (جوانبول): (Th. W. Juynboll) (١٨٠٢-١٨٦١ م).

٣. ابن عربي، الإنسان الكامل، ١١.

والأسوة الحسنة كما يصفه الباربي (عز وجل)^١، مع اعتبارية أن الكمال لله وحده. ويرى المستشرق راخين^٢، «أن السيرة تهدف إلى إرساء مكان للنبي محمد بين الأنبياء وللإسلام بين الأديان الأخرى»، وقال في موضع آخر عن السيرة بأنها «موضوعة لمقاصد معينة منها خلق صورة محمد بصورة خصم لأنبياء الفئات الأخرى»^٣.

مثل هذا القول من المستشرق راخين يعبر عن نظرة سقيمة هي تفوق الجنس الغربي على الأجناس الأخرى، واستمرار العالم المسيحي بالنظر إلى الآخر في منزلة أدنى وأحط شأناً، وهو ما اتسمت به الحركة الاستشراقية منذ بداية القرن التاسع عشر^٤، أليس من حق المسلمين تخليد سيرة نبيهم ودينهم في قبال الأديان السماوية الأخرى؟ ولا نعلم أين وجد هذه الصورة التي يعتقد بها بأن السيرة موضوعة لقصد خلق صورة عن النبي ﷺ كخصم لأنبياء الديانات الأخرى، فالرسالات السماوية واحدة، والرسل والأنبياء مكلفون بحمل هذه الرسالات، ولا توجد أي بينة يقدمها إلينا عن هذه الخصومة التي يعتقد لأنبياء الفئات الأخرى، فهو مجرد تحامل على النبي والرسالة الإسلامية، أو لعله بقايا الترسبات الفكرية التي خلقتها القرون الوسطى الأوروبية في العقلية الغربية على اعتبار النبي ﷺ العدو اللدود للمسيحية.

إن إلصاق صفة الشر بثقافات بعيدة هو أحد ظواهر التعصب الأعمى في أوروبا في القرون الوسطى، فهي عندما رأت في الدولة الإسلامية الخصم اللدود، وأخذت تمارس أسلوب الهجوم العنيف القائم على التعصب والعداء من أجل الحد من أي

١. الأحزاب: ٢١.

2. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX: 662.

3. Ibid, 661.

٤. ينظر: آرمسترونغ، سيرة النبي محمد، ٥٥-٦٠.

نفوذ قد تكسبه هذه القوة المنافسة، ومن هنا أصبح ينظر إلى الإسلام على أنه إلغاء للمسيحية وكان يرى في العالم الإسلامي عالماً مضاداً لأوروبا^١.

خامساً: السيرة النبوية والتأثر بالسنن اليهودية والمسيحية وتمجيد الأسر والشخص

ينقل المستشرق ليفي دلافيدا^٢، رؤية من سبقة من المستشرقين في توسع المرويات وما تعرّضت له من تحريفات ومبالغات وإطباب في المديح لبعض الشخص، فينقل دعوى تأثر السيرة النبوية بالسنن اليهودية والمسيحية فقال: «إنّ شبرنجر^٣ قال منذ أمد طويل بوجود شبهة في أن تكون السيرة قد تأثرت بالسنن اليهودية والمسيحية (إمّا بالنسج على منوال القصص الواردة في العهدين القديم والحديث أو بالنقل عن المدرس^٤ والهجادة^٥ من ناحية، وعن الأناجيل المنحولة وسير القديسين عند المسيحيين من ناحية أخرى)، وأنّ نولدكه كان أول من بين بتحليله قصص إسلام السابقين إلى الإسلام، أنّ السيرة في مواضع كثيرة جداً تنأى نأياً بعيداً عن تمثيل الرواية الصحيحة، فهي تصوّر، متبّعة الأمور، أحوالاً وقعت في تاريخ متأخر كثيراً

١. قباني، أساطير أوروبا عن الشرق، ١٩.

٢. ليفي دلافيدا، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (السيرة)، ١٢: ٤٤٧-٤٤٨.

٣. اليوس شبرنجر (شبرنجر. سبرنجر) Sprenger Aloys (١٨١٣-١٨٩٣ م).

٤. يشير مصطلح (مدرّاش) في المصادر اليهودية إلى الكشف الباطني للأقوال المدوّنة في العهد القديم إضافة إلى معناها البسيط، ويستمد المدرّاش حيويته من العهد القديم وتسمى مدارس تدرّس التوراة (بيت همدرّاش) وتنقسم كتب المدرّاش إلى نوعين، المدرّاش التشريعي الهلاخي (مثنوي) والمدرّاش الأجادّي، وهو الذي كتبه الشّراح. ينظر: الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ١٨٤-١٨٥.

٥. أمّا مصطلح الهجادة فلا يعدّ مدرّاش الهجادة متأخراً عن المدرّاش كثيراً وهو لا يشمل فقط على شرائع وأحكام التوراة، بل يضمّ كلّ الكتابات المقدّسة بكلّ ما تشتمل عليه، وبمرور الوقت انفصل (مدرّاش الهجادة) عن (مدرّاش الهالاخاه) وصار مادة مستقلة للدراسة ويطلق على الهجادة اسم (ربّنان دأجادثا). ينظر: الشامي، موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، ١٨٤-١٨٥.

عن الحوادث التي تروي نبأها، وتقرن ذلك بأسانيد تاريخية تثبت بها ما تقول، وقد طوّعت تاريخ ظهور الإسلام لهذا الغرض وتسامت به لتمجيد الأسر والأشخاص الذين كان لهم القدح المعلن في تاريخ الإمبراطورية العربية، ومهما يكن من شيء فإن مقال جولدتسيهر الرائع عن طبيعة رواية الحديث يعدّ بداية مرحلة حاسمة في دراسة السيرة دراسة نقدية، فقد تبين أنّ السيرة في صورتها الأدبية التي وصلت إلينا إنّما هي مجموعة من الأحاديث المروية لا تختلف في طريقة تكوينها اختلافاً جوهرياً عن الأحاديث المسلّم بصحتها، ذلك أنّ الإسناد في الحالين لا يحمل ما يشبّه حجته في مراحل سنده الأولى، وكذلك نجد النصّ في الحالين يشمل تقريراً لقاعدة أو بتاً في مسألة خلافية أكثر من اشتماله على حقيقة تاريخية».

إنّ أسباب التماثل ما بين القصص الإسلاميّ والقصص الواردة في العهدين القديم والجديد، أمّا تعتمد على رواة دخلوا الإسلام بعد اليهودية أو النصرانية وأقحمت هذه الإسرائيليات في مصادرنا الإسلامية^١، وأشار ليفي دلافيدا بنفسه إلى ذلك^٢، فلم يزل المخزون السردّي لديهم وافرًا عن اليهودية والنصرانية، وكأنّه هو الذي يجيب على رؤى شبرنغر السابقة، ولا ننسى أنّ بعض اليهود دخلوا الإسلام خوفاً وطمعاً لكن قلوبهم لا تزال متعلّقة بديانتهم الأصلية وعقائدهم العنصرية، واستطاعوا إفساد الحياة العقلية والدينية للمسلمين بإدخال الأساطير والخرافات والإسرائيليات إلى العقيدة والثقافة الإسلامية^٣، وكثير ما اتصل المسلمون بمسلمة اليهود والنصارى، وهكذا اتصل بعض الصحابة بوهب بن منبه وكعب الأحبار وعبد الله بن سلام^٤، واتصل التابعون بابن جريج، وهؤلاء كانت لهم معلومات

١. النجم، مصادر القصص الإسلاميّ، ٣٥٨.

٢. ليفي دلافيدا، مادة (السيرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ط ١، ١٢: ٤٤٩-٤٥٠.

٣. سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقيّ، ١: ٤٤٠.

٤. أبو الحارث عبد الله بن سلام بن الحارث، وكان من أحبار اليهود، قيل كان اسمه الحصين فغيره الرسول ﷺ إلى عبد الله، اختلف في السنة التي أسلم بها فقليل بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، وقيل قبل عامين من

يروونها عن التوراة والإنجيل وشروحها وحواشيها فلم ير المسلمون بأساً من أن يقصّوها^١، ولعلّ الرواة من أهل الكتاب كانوا مجرد أدوات وظفتهم السلطة لإنتاج الخطاب الذي يخدم توجّهاتها، وجعلت منهم مرجعيّات معرفيّة وعلميّة للمتلقّي الإسلاميّ، كذلك يرجع هذا التشابه إلى أنّ مصدرية القرآن الكريم والتوراة والإنجيل واحدة، لذلك يبقى التماثل في القصص أمراً وارداً.

ويذكر المستشرق جوزيف شاخ^٢ عن الاتّساع في المرويّات والأحاديث، فيقول: «هذه الزيادة العظيمة في مادّة الحديث التي جاءت أيضاً من مصادر أخرى، أدخلت في الشريعة الإسلاميّة عناصر جديدة متعدّدة وخاصّة العناصر التي ترجع إلى أصل إسرائيليّ».

كما أنّ معرفة المسلمين بتحريف اليهود والنصارى لتلك الكتب يجعل من البعيد النقل عنها وهم يعلمون بتحريفها، إلّا إذا كان رواتها من اليهود والنصارى. أمّا نولدكه فيرى أنّ السيرة تنأى نأياً بعيداً عن تمثيل الرواية الصحيحة، وأنّها تصوّر متتبّعة الأمور لأحداث وقعت في تاريخ متأخّر عن الحوادث التي تروى، وقد طوّعت تاريخ ظهور الإسلام لتمجيد الأسر والأشخاص، فنولدكه يتنصّل عن دوره كباحث في معرفة المرويّات الصحيحة من السقيمة، فأسباب تمجيد الأسر والأشخاص راجع إلى أنّ تدوين السيرة أصبح عاملاً مهماً في رفع المنزلة الاجتماعيّة، وعنصرًا في توزيع العطاء في الديوان^٣، وهذا ما دفع راثنين إلى القول إنّ قوائم المهاجرين الأوائل أو المشاركين في معارك معيّنة ربما مأخوذين من سجلّات

وفاة الرسول ﷺ، وذكر أنّه شهد فتح بيت المقدس، ونقل عنه عدد من التابعين. ينظر: الذهبي، سير اعلام النبلاء، ٢: ٤١٣-٤٢٦.

١. أمين، ضحى الإسلام، ٢: ١٣٩.

٢. مادّة (أصول)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ٢، ص ٢٧٨.

٣. الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، ص ٢٢-٢٣.

الحكومة^١، وعدّها نوعاً من مرويات الفضائل والمثالب^٢، فمنطقيّ أن تجد محاولتها رفع مكانة بعض الشخصيات التي لم يكن لها دور مؤثر في السيرة النبوية، فضلاً عن التدخل السلطويّ في تدوين السيرة النبوية، فيروى أن سليمان بن عبد الملك (ت ٩٩هـ) قدم المدينة حاجاً سنة اثنين وثمانين من الهجرة، وأمر أبان بن عثمان أن يكتب له سيرة النبي ﷺ ومغازيه، فقال له هي عندي قد أخذتها مصححة ممن أثق به، فلمّا صارت إلى سليمان بن عبد الملك نظر فيها، فإذا فيها ذكر الأنصار في العقبين وبدر ولا يوجد فيها ذكر لبني أمية، فقال له ما كنت أرى لهؤلاء القوم هذا الفضل، فردّ عليه أبان بن عثمان وأنه لا يمنعنا ما صنعوا بعثمان بن عفان من خذلان من القول بالحق، وهم على ما وصفنا لك في كتابنا هذا، فقال سليمان، وما حاجتي إلى أن أنسخ ذاك، وأمر بذلك الكتاب فأحرق^٣، فميزان التدوين عند السلطة في ذلك الحين ينصب بمدح أشخاص معيّنين وبما تشتهي السلطة تدوينه وقتها، كذلك ما ورد عن الزهري (ت ١٢٤هـ) قوله: «قال لي خالد بن عبد الله القسري اكتب لي النسب، فبدأت بنسب مضر وما أتممته، فقال: اقطعه قطعه الله مع أصولهم وكتب لي السيرة، فقلت له: فإنّه يمرّ بي الشيء من سير عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليه فاذكره، فقال لا إلّا أن تراه في قعر الجحيم لعن الله خالدًا ومن ولّاه»^٤، فنجدها تحاول رفع الأمويين وتمجيدهم من دون غيرهم وتغيّب من تريد تغييبهم، وسارت على نهجهم كذلك السلطة العباسية، فيذكر ابن هشام (ت ٢١٨هـ) الذي عمل على تهذيب سيرة ابن إسحاق (ت ١٥١هـ) في مقدّمة كتابه أنّه «تارك أشياء بعضها يشنع الحديث به، وبعض يسوء بعض الناس ذكره»^٥، أي أنّه عمل على تشويه السيرة

1. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX: 662.

2. Ibid, 661.

٣. القرشي الأسدي الزيري، الأخبار الموفّقيات، ٢٧٥-٢٧٦.

٤. أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني، ١٩: ٥٩.

٥. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: (المقدمة).

بحذف ما يراه يسوء البعض ذكره، فعمل على رفع مكانة الأسرة العباسية من دون غيرها، وحذف ما يسوء فيه ذكرهم، فمثلاً حذف اسم العباس بن عبد المطلب جدّ العباسيين من أسرى بدر^١، على الرغم من وجوده مع أسرى بدر في رواية ابن إسحاق (ت ١٥١ هـ)^٢؛ لذا يبرز هنا دور الباحث في تنقية مرويّات السيرة، وهذا ما تنصّل عنه نولدكه. فيقترح المستشرق مارسدن جونز (جونز) إلى ضرورة الانتباه إلى الظروف التاريخية باعتبار ذلك مقياساً لدراسة السيرة، فيقول: «من الضروري أن نحكم على أدب السيرة ونقوّمه، بل أدب الحديث، والفقه والتفسير أيضًا في ضوء الأحداث السياسية والاجتماعية والدينية في القرن الأول والثاني للهجرة»^٣.

أمّا في ادّعاء جولدتسيهر في أنّ السيرة في صورتها الأدبية التي وصلت بها هي مجموعة من الأحاديث المروية ولا تختلف عن الأحاديث المسلم بصحتها، على الرغم من أنّ جولدتسيهر وجّه اهتمامه كلياً إلى الحديث الفقهي، فأراد نقل منهجياته على الرواية التاريخية في السيرة النبوية^٤، ويرجع سبب ادّعاء جولدتسيهر هذا إلى أنّ تدوين السيرة قد نشأ وازدهر بجانب تدوين الأحاديث النبوية، وهذا ما أشار إليه ليفي دلافيدا^٥ حين قال: «إنّ دراسة السيرة إنّما ازدهرت بخاصّة في المدينة كما أسلفنا، ونمت صورتها الواسعة المحكمة إلى جانب الأحاديث الدينية، وأقدم من ألف كتاباً في سيرة محمّد هو عروة بن الزبير (٢٣-٩٤ هـ) الذي استفاضت شهرته فقيهاً ومؤرخاً»، وما ذكره من عدم وجود ما يثبت حجّة السند في مراحل الأولى كما في الأحاديث، ففي عصر الصحابة لم تكن هناك حاجة ماسّة لوجود السند في رواية السيرة النبوية، وذلك لمعرفتها من جميع الأصحاب القريين من الأحداث

١. م. ن، ٢: ٥٣٢.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٤: ١٣-١٥؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢: ٨١. (والرواية عن ابن إسحاق)

٣. الواقدي، المغازي، مقدّمة المحقّق مارسدن جونز، ٢٠.

٤. نولدكه، تاريخ القرآن، ٢: ٤١٢.

٥. ليفي دلافيدا، مادّة (السيرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٢: ٤٥٠.

وتفاصيلها، أمّا بعد وفاة جيل الصحابة تطلّب الأمر ذكر السند لحفظها من الضياع أو من الدسّ والتشوية الذي قد يعترّيا؛ لذا تكفل بذلك جيل التابعين من بعدهم.

سادساً: السيرة النبوية والمدرش القرآني كما يراها لامنس وراقين

ينقل لنا المستشرق ليفي دلافيدا^١ رؤية المستشرق هنري لامنس. في السيرة النبوية، فيقول: «وقد حلل لامنس في سلسلة من المقالات الأطوار التي مرّت بها السيرة في تأليفها تحليلاً بلغ به المدى، ذلك أنّ هذا العالم الجزويّ تصدّى لإثبات أنّ البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبيّ، في مرحلتها السابقة على الهجرة على الأقلّ، لا سند له بحال، فكلّ حادث ترويه السيرة، وكلّ تفصيل تاريخيّ مزعوم ليس إلّا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من القرآن استنبط منه أصحاب مدرسة المدينة (حيث كانت الغيرة الدينية في المحافظة على ذكر النبيّ قائمة تضطرم بها نفوس أهل المدينة) الذين مال بهم التقى عن السبيل الذي كان ينبغي أن تسير فيه حياة النبيّ، مستعينين في ذلك بشتّى التوفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة، فلا تجد للحوادث التي رووها سنداً من الرواية التاريخية، وهكذا أصبح السيرة في مادّتها مجرد (مدرش قرآنيّ) كبير وضع وضعاً لتمجيد النبيّ ودعم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الدينية أو السياسية».

لا شك أنّ نظريّة هنري لامنس في السيرة النبوية كانت محلّ ردّ من قبل المستشرقين، فقد تكفل المستشرق الألمانيّ كارل هاينرش بيكر^٢، ولعله من أوائل الذين نقدوا طريقة لامنس في دراسته للسيرة النبوية في مقاله. الذي جاء بعنوان (مبادئ دراسة لامنس للسيرة)^٣ التي نشرها في مجلّة الاستشراق الألمانية (تاريخ

١. م. ن، ١٢: ٤٤٨.

٢. كارل هاينرش بيكر: Carl Heinrich Becker (١٨٧٦-١٩٣٣ م).

الشرق الإسلامي وحضارته^١ التي تختصر عادة بـ(الإسلام)^٢ في المجلد الرابع منها^٣ نقد فيها طريقة لامنس في دراسة السيرة^٤.

تبعه المستشرق الألماني نولدكه في نفس المجلة وفي المجلد الخامس منها^٥ قدّم دراسة بعنوان (الحديث وصلته بحياة محمد)^٦ نقد فيها طريقة لامنس في دراسة السيرة النبوية، فيقول: «لقد سبق أن وقفت مدافعاً بوجه الشكوك المبالغ بها التي أطلقها لامنس إزاء سيرة حياة محمد. صحيح أن السيرة لصيقة بالتفسير، لكنها مجال قائم بذاته، وإن شكوك لامنس التي أطلقها مبالغ فيها وموقفي مخالف لآرائه»^٧. وتبعهم المستشرق الألماني فريدريش شفالي (شوالي)^٨، بالرد على نظرية هنري لامنس فقال: «سلك الباحث الناشئ هنري لامنس أكثر المسالك تطرفاً في هذا الميدان... وقد صاغ رأيه في النقاط التالية:

١. يقدم القران بوصفه الأساس التاريخي الوحيد للسيرة.
٢. لا تقدم الرواية تكملة لذلك، بل تطويراً مشكوكاً فيه.
٣. قيمة إحدى الروايات تناسب درجة استقلالها عن القرآن.
٤. يعترف بوجود رواية شفاهية غامضة في العهد المدني.

1 . Der Islam Zeitschrift Und Kultur desIslamischen Orients

2 . Der Islam

3 . Vierter Band

4. Beeker, Prinzipielles zu Lammens Sirastudien,. 263-269.

ينظر ترجمة المقال نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٧٣-١٧٩.

5 . Funfter Band

6 . Die Tradition Uber das Leben Muhammeds

7. Noldeke, Die Tradition Uber das Leben Muhammeds, 160-161 And See All The Article 160-170.

وينظر ترجمة المقال نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٧٩-١٨٠.

8 . Friedrich Schwallly

هذه الفرضيات أحاديّة الجانب ومبالغ فيها؛ لأنّ دائرة الروايات الصحيحة يمكن أن تمتدّ على نحوٍ أوسع، ولأنّ هناك روايات مصاحبة حول الوحي القرآنيّ؛ ولأنّ الروايات المختلفة ذات طبيعة متنوّعة بحيث يبعد عن الاحتمال، ويبدو أنّ أصلها من الجذر الوحيد للقرآن، ولم يفد اختبار الحجج التي قدّمها لامنس إلّا للتأكيد؛ إذ لا توجد من بين المجموعات المختلفة التي وزّع فيها موادّ الرواية إلّا واحدة -أول الآيات التي أنزلت على محمّد- ترد 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 فردية صحيحة، وضع بعضها آخرون من دون سبب وجيه ويتذلّها»^١.

ولم يكن فريدريش شفالي الأخير في قائمة منتقدي لامنس في طريقته لدراسة السيرة، فكذاك مونتغمري وات^٢، حيث انتقده على رفضه أحداث الفترة المكيّة فقال: «وقد انتهى هنري لامنس في دراسته إلى أن كاد يرفض تماماً أحداث الفترة المكيّة، ولكن العلماء الذين جاؤوا من بعده يعتقدون بشكل عامّ أنّه بالغ كثيراً في تشكّكه»، وقال في مكان آخر: «لقد كان من المعتاد لفترة من الوقت التأكيد على أن القرآن الكريم هو المصدر الأساس للحقبة المكيّة، فلا شكّ أنّ القرآن معاصر لهذه الفترة، لكن القرآن إذا استبعدنا صعوبة تحديد الترتيب الزمنيّ للأجزاء المختلفة (ترتيبه حسب تاريخ النزول)، وعدم وضوح كثير من النتائج المتعلقة بذلك؛ لأنّ القرآن نزل مفرّقاً ومنجّماً -لا يعطي لنا الصورة الكاملة لحياة محمّد ﷺ والمسلمين في الفترة المكيّة»^٣.

١. نولدكه، تاريخ القرآن، ٢: ٤١٣-٤١٤.

٢. وات، محمّد في مكّة، ٤٤.

٣. م. ن، ١١، ص؟

كذلك يذكر المستشرق الألماني جوزيف هورفنتس^١، أن «في الأدب العربي ميادين ثلاثة، ينبغي أن تُعدّ مصادر لأقوال النبي وأفعاله، وهي كتب الحديث، والسيرة، والتفسير، والعنصر الرئيسي في كلّ واحدة من هذه الميادين هو الرواية المسندة^٢»؛ لذا فهي لا تعتمد على نصوص القرآن وحدها لتفسير الأحداث سواء قبل الهجرة أو بعدها.

ولم يقف الأمر عند هؤلاء فقد ذكر المستشرق إميل درمنغم^٣، قوله: «من دواعي الأسف أن كان الأب لامنس الذي هو من أفضل المستشرقين المعاصرين، ومن أشدهم تعصباً، وأنه شوّه كتبه الدقيقة وأفسدها بكرهه للإسلام ونبي الإسلام، فهذا العالم اليسوعي الذي أفرط في النقد إفراطاً يمكن توجيه مثله إلى النصرانية، أن الحديث إذا وافق القرآن كان منقولاً عن القرآن موضوعاً، فلا أدري كيف يمكن تأليف التاريخ إذا اقتضى تطابق الدليلين تهادمهما بدلاً من أن يؤيّد أحدهما الآخر؟^٤».

فحتى بعد أن أنس في رأي هنري لامنس كثير من المستشرقين شططاً كما يذكر هو بنفسه^٥، راح ليفي دلافيد يتمسك بهذا الرأي، فهو يعتقد أن الأساس الجوهرى الذي وضعه لامنس قد ثبت أنه مثمر إلى حدّ عظيم؛ لأنّ البحث قد كشف من بعض فقرات السيرة عن الطريقة الشبيهة بالمدرش التي هيمنت على تكوينها، بل ويذهب إلى أن طبيعة هذه التوفيقات الفقهية إن لم تكن قد امتدّت إلى قصّة العهد المدني من السيرة، فقد امتدّت على الأقلّ إلى بعض مراحلها^٦، لكن يبدو أن المستشرق ليفي

1 . Joseph Horovits

٢ . هورفنتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ١٧.

٣ . إميل درمنغم: E. Dermenghem.

٤ . هيكل، حياة محمّد، ص ٩.

٥ . ليفي دلافيدا، مادّة (السيرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٢: ٤٤٨.

٦ . م. ن، ٤٤٨-٤٤٩.

دلافيدا لم يسمع بكل هذه الانتقادات والاستياء الشديد الذي قابل به الدارسون كتابات لامنس ونظرياته العقيمة في دراسة السيرة، فذهب يردّد شكوكه ويتّخذ منهجه أداة لدراسة السيرة، ولعلّ هذا هو ما جعله مؤهلاً عند المشرفين على دائرة المعارف الإسلامية، فمنحوه شرف كتابة مادّة (السيرة)^١.

ولعلّ السبب نفسه الذي دفع المشرفين على دائرة المعارف الإسلامية في طبعها الثانية إلى منح مقال (السيرة) إلى المستشرق راخين^٢، لأنه تبعه في ذلك فقال: «نصوص كثيرة في السيرة تتكلّم عن قطعة قرآنية بصيغة المدرّس اليهودي. إنّ بعض نصوص السيرة تعيد صياغة مقاطع قرآنية، وأن هناك أجزاء كبيرة من السيرة مستوحاة من القرآن»، ولا غرابه في أن تكون نصوص كثيرة من السيرة تتكلّم عن قطعة من القرآن أو مستوحاة منه، لأنّ القرآن هو المصدر الأوّل للسيرة النبوية، وقد وضع مونتغمري وات، وهو المتخصّص في كتابة السيرة النبوية القرآن الكريم في مقدّمة المصادر لدراسة السيرة النبوية^٣.

سابعاً: مراحل تكوين السيرة النبوية في رؤية ليفي دلافيدا.

في ختام حديث ليفي دلافيدا^٤ عن أصل السيرة وطبيعتها، عمد إلى تصوّر مراحل يعتقد أنّ السيرة قد مرّت بها وهي عبارة عن خليط من الآراء والأفكار، حتّى استقرّت قبيل مستهلّ القرن الثاني للهجرة، فيقول: «أدّى توقيف المسلمين المطرّد لشخص النبيّ إلى نموّ أسطورة حول شخصيته، تتسم بطابع سير القديسين عند المسيحيين، واجتمع حول هذه الأسطورة إلى جانب الروايات التاريخية التي يتفاوت حظّها من التحريف، قصص نُسجت على منوال القصص الدينية اليهودية أو المسيحية (وربما الإيرانية أيضاً، وإن كان التأثير بهذه القصص الإيرانية أقلّ كثيراً)، ثمّ رُتبت هذه المادّة واتّخذت لها

١. شايب، نبوة محمّد في الفكر الاستشراقيّ المعاصر، ٣٥٢.

2. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX: 661.

٣. وات، محمّد في مكّة، ٤١.

٤. ليفي دلافيدا، مادّة (السيرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٢: ٤٤٩.

القواعد والمناهج على يد مدارس المحدثين في المدينة، وأُخذت صورة مدرّش محكم حافل بالتوفيقات والآيات القرآنية التي طاب للمفسّرين أن يجدوا فيها إشارات إلى حوادث في حياة النبيّ محدّدة تمام التحديد، وعلى هذا النحو كانت صياغة تاريخ العهد المدنيّ من السيرة، ثمّ إنّ أصحاب النظرة العمليّة من أهل التقى قد التقطوا أيضاً قصصاً تتصل بهذا العهد وبدّلوا من طبيعتها تبديلاً جاء في كثير من الأحوال غاية في الفطنة وعمق النظرة، ولكنهم صادفوا في هذا الميدان روايات تاريخيّة أدقّ وأحكم، وكانت هذه الروايات قد توسّع فيها من قبل توسّعاً احتذى السنّة والأسلوب اللذين عولجت بهما القصص المتعلّقة بأيّام العرب في جاهليّتهم، ومن هذه التوفيقات بين تلك العناصر المتباينة نشأة السيرة في صورتها المعتمدة التي استقرّت بالفعل في معالمها الجوهريّة قبيل مستهلّ القرن الثاني للهجرة).

إنّ الاستشراق مؤسّسة غربيّة للتعامل الثقافيّ مع الشرق، وبوصفه مؤسّسة فإنّ له مرجعيّات وطرق تدريب وتلقين غاية في التنظيم؛ ولذلك فإنّ الأحكام التي يلقيها كبار أساتذته تجد دائماً من يؤمن بها، ويعمل على التنويه بعقريّتها مهما كانت خاطئة، وقد واصل دلافيدا تشنيعاته، فأكد أسوأ ما كتبه الاستشراق، وراح يعظّم كبار أساتذته الذين رفض مناهجهم ونتائجهم الاستشراق نفسه، كما في منهج لامنس، وعوضاً عن اقتراح منهج لدراسة السيرة دراسة تاريخيّة علميّة تعتمد على مصادرها الطبيعيّة، وهي القرآن والحديث والسيرة، فإنّه ذهب ينقل أسوأ آراء المستشرقين فيها، مثل سبرنجر ولامنس وجولدتسيهر، ومن المعروف أنّه لم يذكر إلّا المستشرقين الذين كانت كتاباتهم أسوأ ما شهده الاستشراق المعاصر من إنتاج، وذلك ليؤكد للقارئ شيوع تشنيعاته عند عدد كبير من الدارسين، فيعمي على الحقيقة ويمنعه أن يرى الأشياء إلّا من خلال المنظار الذي هدف أصحابه به إلى التجهيل بالإسلام^١.

لذا لا تعدو مراحل تكوين السيرة بحسب ما يعتقد ليفي دلافيدا أن تكون مجرد تجميع لمجموعة من الآراء المتباينة، واتكاؤه على آراء من سبقه من المستشرقين دليل على عدم وجود رؤية واضحة عنده في ما يخص مراحل تكوين السيرة.

ثامناً: رواية سلمان رشدي وتدرج قدسية السيرة النبوية كما يراها رافين
يرى رافين^١ أن السيرة النبوية قد مرّت بمراحل تدرجية من القرون الأولى في الإسلام حتى أصبحت مقدّسة، فيقول: «بالنسبة للمسلمين أصبحت السيرة التي في القرون الأولى من الإسلام يُنظر إليها بصورة أقلّ جدية من الحديث، وبالتدرج تقريباً أصبحت كتابة مقدّسة وقبلت مصداقيتها تقريباً دون طرح أيّ أسئلة، وكرّد فعل على ظهور الانتقاد التاريخي في الغرب الذي يكون مكروهاً في أغلب الأحيان في ملاحظاته ضدّ المعتقدات الإسلامية، شعر بعض المسلمين بالحاجة بقوة إلى الدفاع عن صحّة السيرة، وكتاب حياة محمد لمحمد حسين هيكل (١٩٣٥م) هو مثال على كتابة السيرة الاعتذارية، وإنّ التوضيح الملفت لموقف المسلمين المحدثين تجاه السيرة هو المشكلة التي أثّرت حول المؤلّف البريطانيّ سلمان رشدي، الذي لمّح في روايته الآيات الشيطانية (لندن ١٩٨٨م) إلى كلّ التفاصيل في السنّة المبتدعة في حياة النبيّ، وقد هوجم بعدها بشدّة وتمّ تهديده في كلّ العالم الإسلاميّ وبالذات في إيران».

كان الاهتمام بأقوال الرسول وأفعاله للاهتمام بها والاقتداء بها والاعتماد عليها في التشريع والتنظيم في كافة شؤون الحياة حتى أصبحت مصدر اعتزاز لدى المسلمين، وكانت دراسة السيرة النبوية ضمن دراسة الحديث، ومع تزايد الاهتمام بالسيرة أخذوا يجمعون الأحاديث المتشابهة المتعلقة بموضوع واحد ويفصلونها عن غيرها ويرتبون أبوابها^٢، وهذا ما يفسّر ظهور مصطلحات (المغازي. السيرة) كعناوين مستقلة أو مجموعة.

1. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX: 663.

٢. الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، ٢٢-٢٣.

ولم يكن ينظر إليها على أنها أقل جدية من الحديث كما يرى رافين. بل لأن القرون الأولى كانت السيرة فيها معروفة لعدد كبير من أصحاب النبي ممن عايشوا تلك الأحداث، لكن بانتهاء جيل هؤلاء الأصحاب أصبح من الضروري تدوين السيرة النبوية للمحافظة عليها من الاندثار والتحريف الذي قد يطالها، فهي لم تكن مقدسة كما يرى رافين، بل هي محبة لأغلب المسلمين؛ لأنها تدون سيرة نبيهم، أمّا من يدعي قبولها دون طرح أسئلة، فهذا مخالف للواقع، وإلا بماذا يفسر ظهور الأسناد أو سلسلة الرواة في بيان قيمة الرويات، فقد كانت قيمة الرواية بمنزلة الراوي، وهذا الاتجاه ولد في مدة مبكرة، فقد كانت نظرة نقدية إلى الرواة أو مصادر المعلومات، وأدخل عنصر البحث والتحري في جميع الروايات وكون أساساً متيناً للدراسة التاريخية^١.

أمّا عن الانتقاد التاريخي الغربي الذي يرى رافين إنه يكون مكروهاً في ملاحظاته ضدّ المعتقدات الإسلامية، فلم يكن المسلمون يكرهون سماع ما تقوله الأديان الأخرى ولقد ولد الإسلام وسط تعددية دينية في شرق المتوسط؛ إذ تعايشت أديان عديدة طوال قرون، فهناك فرق بين الانتقاد والتلفيق، ونقد الأديان لا يكون بالإساءة والإهانة، لكن العجب كلّ العجب أن يظلّ التعصب المسيحيّ على الإسلام والرسول ﷺ بهذه الشدة في عصر يروونه إنه عصر النور والعلم، فهذا الأصرار مع توالي القرون على الضلال وعلى إثارة العداوة والبغضاء بين أبناء الإنسانية، حتّى بعد أن جاؤوا في عصور أسموها عصور العلم والبحث والتفكير الحرّ وتقرير الإخاء بين الإنسان والإنسان^٢، فقد ظلّ فيها الإسلام تحدياً مستمراً للغرب حتّى القرن الحالي، ويبدو الآن أنّ حرباً من نوع آخر ممارس ضدّ الإسلام

١. م. ن، ٢٣.

٢. هيكل، حياة محمد، ٢٣.

هي حرب فكرية لتشوية صورة الرسول ﷺ والرسالة الإسلامية في الغرب^١.
 أمّا عن شعور المسلمين بالحاجة للدفاع عن صحّة السيرة، فمع إصرار الغرب
 بعد توالي القرون على إثارة هذه العداوة والبغضاء بين الأديان السماوية، وبعد
 الإساءة التي عمدت إليها طائفة من كتّاب الغرب ضدّ الإسلام، لا بدّ من تصحيح
 الصورة التي وضعها الغرب عن الإسلام ورسوله^٢، فقد عدّ الرسول لقرون عديدة
 النقيض للروح الدينية والعدو لحضارة لائقة، حتّى عدّ العدو الأكبر للهوية الغربية،
 فهذه الصورة المتخيلة لمحمّد العدو والذات الظليلة للمسيحية قد ترسّخت بقوة
 في المخيلة الغربية^٣، وهذا ما دفع محمّد حسين هيكل سنة (١٩٣٥م) إلى وضع
 كتاب حياة محمّد^٤، فهو يقول: «إنّ جهل الغرب بحقيقة الإسلام، وسيرة النبي في
 مقدّمة ما يدعو إلى هذه الخصومة [بين الإسلام والمسيحية]، والجهل ولا ريب من
 أعقد أسباب الجحود والتعصب وأشدّها استعصاء، ولقد تراكم هذا الجهل على مرّ
 القرون وقامت له في نفوس الأجيال تماثيل وأوثان يحتاج تحطيمها إلى قوى روحية
 كبرى كقوة الإسلام أوّل ظهوره».

على الرغم من أنّ أغلب هؤلاء الكتّاب الغربيين من عصور العلم والبحث
 والتفكير الحرّ وتقرير الإخاء بين الأديان أو بين الإنسان والإنسان، فهو عصر النور
 والعلم كما يرونها، وكان يرى أنّ واجبه الردّ على هذه الصورة المشوّهة التي يصنعها
 الغرب على الرسول والرسالة، فيقول في ذلك هيكل^٥: «وقد شعرت بأنّ عليّ واجباً
 أقوم به في مثل هذا الموضوع لإفساد الغاية التي ترمي هذه الخطّة إليها، والتي تضرّ
 الإنسانية كلّها ولا يقف ضررها عند الاسلام والشرق... وهداني تفكيري آخر

١. أرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢١.

٢. هيكل، حياة محمّد، ٣١.

٣. أرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢٦-٢٧.

٤. م. ن، ٣١-٣٢.

٥. هيكل، حياة محمّد، ٢٣، ٣١، ٣٧.

الأمر إلى دراسة حياة محمد صاحب الرسالة الإسلامية وهدف مطاعن المسيحية من ناحية، وجمود الجامدين من المسلمين من الناحية الأخرى على أن تكون دراسة علمية على الطريقة الغربية الحديثة».

أمّا فيما يخص رواية سلمان رشدي وردة فعل المسلمين، فتقول كارين آرمسترونغ^١ في ردّة الفعل «يصعب على الغربيّين تفهّم ردّ فعل المسلمين العنيف إزاء الصورة التي قدّمها سلمان رشدي عن النبيّ محمد في روايته آيات شيطانية، ويرى الغربيّون أنّ من غير المعقول أن تثير رواية من الروايات حقداً يبلغ حدّ الدعوة إلى هدر دم مؤلّفها، ووجدوا في ردّ الفعل الإسلاميّ هذا دليلاً على عدم التسامح العضال في الإسلام»، فلو قارن هؤلاء بين ردّة فعل المسلمين وردّة فعل المسيحيّين عبر القرون ضدّ الأديان الأخرى، فمثلاً الملك لويس التاسع^٢ - على سبيل المثال - الذي رَسَمَتُ الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة قديساً أدان عام ١٢٤٢م التلمود اليهوديّ^٣ بدعوى أنّه تهجّم شرير على شخص المسيح، ومُنِع الكتاب وحرقت نسخ منه علانية بحضور الملك، ولم يكن لويس مستعدّاً لمناقشة قضايا الخلاف التي لديه مع التجمعات اليهوديّة في فرنسا بأسلوب عقلائيّ سلميّ، فقد زعم مرّة أنّ الطريقة الوحيدة كي تناقش يهوديّاً هي أن تقتله بضربة قويّة بالسيف في بطنه يبلغ أقصى مدى ممكن^٤، فسلمان رشدي ذلك المهاجر الذي عاش في المجتمع البريطانيّ منبوذاً من قبل أولاد الإنكليز

١. آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢١.

٢. لويس التاسع (١٢٢٦-١٢٧٠م) أحد ملوك فرنسا.

٣. التلمود اليهوديّ: يضم هذا المصطلح نظامين من كتب تجميع مناقشات حاخامات التلمود في فلسطين (التلمود الأورشليمي)، وفي بابل (التلمود البابلي)، في الأمور التشريعيّة (الهالاخاه)، وكتب الشّراح (الأجاده)، ويسمّى كلّ نظام منهما تلموداً، ويشير المعنى الأوّل للكلمة (تلمود) في لغة الحاخامات إلى التعلّم والتأمّل العميق في أمور التوراة، فهو كتاب تعليميّ يبحث عن المعرفة، وقد سجل كلّ المجادلات التي قام بها الحاخامات حول أحكام التوراة. ينظر: الشامي، موسوعة المصطلحات اليهوديّة، ٣٠٧-٣٠٨.

٤. آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢١.

مطروداً من قبلهم بسبب بشرته وأرومته، ولأنّه يعدّ أصله وأرومته مصدر إزعاج له، فإنّ الإسلام عنده تهمة لا بدّ من دفعها ليحصل على شهادة انتماء في المجتمع الغربي^١، وفي يومنا هذا قد يؤلّ نزعة دينية عدوانية متحدية نتيجة لتأكيد الذات المحاصرة^٢، ولا يستبعد أن تكون هناك أياد صهيونية غربية وراء تدوين مثل تلك الرواية لزيادة الخلاف بين المسيحية والإسلام من جهة واستعداد الحكومات من جهة أخرى وتشويه صورة الإسلام وجعله مثلاً للتعصّب، فقد قام أحد أعضاء الكنيسة الإسرائيليّ وقتها بتقديم طلب حقّ اللجوء السياسيّ لسلمان رشدي، كما طالب بترجمة الكتاب في الأراضي الصهيونية إلى كلّ لغات العالم^٣، لإعطاء صورة للعالم أنّ الكيان الصهيونيّ مثلاً للحريّات والعالم الإسلاميّ مثال للتعصّب والعنف الدينيّ، بينما نجد أنّ العكس هو الصحيح.

وقد صرّح وزير الخارجية البريطانيّ بعد تفجّر الغضب من المسلمين وقامت المظاهرات في لندن ضد هذا الكتاب قائلاً: «إنّ المسلمين البريطانيّين لهم حقّ الدفاع عن إيمانهم والاحتجاج على كتاب يشتم ويحقّر النبيّ ﷺ»^٤.

وتقول كارين آرمسترونغ^٥ في قصّة رواية سلمان رشدي ودور الإعلام في تغذية التعصّب ضدّ الدين الإسلاميّ: «من المؤسف أنّ وسائل الإعلام والصحافة الشعبية في الغرب لا تقدّم لنا دوماً العون الذي نحتاجه... يبدو أنّ الصحافة تُحرّك فينا أحياناً نوازع تعصّبنا التقليدية القديمة»، فهي تؤكد دور الاعلام الغربيّ في تغذية العداء للمسلمين، بوصفهم العدو اللدود للمسيحية

فقد عملت الصحافة والغرب على تغذية التعصّب الأعمى ضدّ الإسلام ووقع

١. المدرسي، الردّ على كتاب الآيات الشيطانية، ٤٥-٤٦.

٢. آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢٤.

٣. المدرسي، الردّ على كتاب الآيات الشيطانية، ٦٤.

٤. العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ٧٧: ٢.

٥. آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ١٥.

راخين كما وقع غيره فريسة لانطباع مضلل رسمته السياسة الغربية ضد الإسلام، والاستعمار الغربي يؤيد بقوته أصحاب هذه المطاعن باسم حرّية الرأي، وفي المقابل صادرت إنكلترا كتاب (صائد الجواسيس) لأنهم رأوا فيه أنه يمسّ مصالح عليا، ولم يكن ذلك مصادرة لحرّية الرأي، لسبب أن الكتاب يصوّر نبيّ الله عيسى عليه السلام بصورة شائنة ويحطّ من قدره، ويجعله كأيّ فرد عاديّ يسير وراء شهواته وملذّاته، لا كنبّي مرسل^١، ومثل ذلك يبيّن التعامل المزدوج في ما يخصّ رواية تعرّضت فيها للنبيّ محمد صلّى الله عليه وآله، وبين رواية أخرى تعرّضت لنبيّ الله عيسى صلّى الله عليه وآله، وفي البلد نفسه كانت إذ ترى في الأولى حرّية التعبير والنشر، وفي الثانية ترى فيها ما يمسّ مصالح عليا في المجتمع، فشتان ما بين الموقفين.

١. العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ٢: ٨٠.

الفصل الثاني: الولادة والنشأة في البيئة المكّية بين الأنا الاستشراقي وانتقاص الآخر

الآخر في أبسط صوره هو مثل أو نقيض الذات أو الأنا، وقد ساد كمصطلح في دراسات الخطاب الاستعماري، فهو تصنيف استبعادي يقتضي إقصاء الآخر، فالآخر هو الماضي الذي يقصيه الحاضر ويغيّبه أو ينتقص منه؛ لذا سيرصد الأنا الاستشراقيّ كلّ السمات التي يختلف بها الشرق عن الغرب بوصفها صفات دونية أو تشويهات معرفية، ويشيع مثل هذا الطرح في تقابل الثقافات، فالآخر في أكثر معانيه شيوعاً يعني شخصاً آخر أو مجموعة مغايرة من البشر يستطيع تحديد الاختلاف عنها، وفي مثل هذه الضدية ينطوي هذا التحديد على التقليل من قيمة الآخر^١، وبديهي أن صورة الآخر بناء في المخيال الخطابي الذي لا يقيم علاقة بين حدين متقابلين، وإنّما علاقة بين آخر وأنا متكلمة عن هذا الآخر، وقد اتخذ الآخر عدواً بصور مختلفة منذ العصور الأوروبية الوسطى، وخطاب الأنا الاستشراقيّ يقوم على استعادة عداوات تقليدية قديمة، ومنها عداوة الشرق، ففكرة الإرث المعرفي للقرون الأوروبية الوسطى وما يحمله من تحبّط تبلور أكثر في الخطاب الاستشراقيّ وإعادة جدلية العلاقة بين الأنا والآخر^٢، ولا تفتأ الصورة السلبية واللاموضوعية وغير الواقعية أو الصورة المشوّهة أن تبرز من جديد حينما نتوقع أنّها اختفت، وأن استمرار المواقف التحاملية وملامح العدائية لا يمكن تحميلها لأفراد، وإنّما إلى منظومة حضارية اجتماعية سياسية إعلامية يساهم الأفراد في صياغتها^٣، وقد كتب المستشرق وات عام ١٩٨١م عن الإسلام قائلاً: «من بين الأديان العالمية الكبرى يحمل الغرب صورة متركبة من أحكام مسبقة، وأصل الصورة قديم، فهي تعود إلى الحروب الصليبية خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ففيها اجتهد

١. الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، ٢١-٢٣.

٢. ليبب وآخرون، صورة الآخر: العربيّ ناظرًا ومنظورًا إليه، ٢١-٢٢ (المقدمة).

٣. بو طالب، العلوم الاجتماعية والاستشراق: صورة المجتمع العربيّ الإسلاميّ، بحث ضمن كتاب: صورة

الآخر: العربيّ ناظرًا ومنظورًا إليه، ٤٣٤، ٤٤٨.

علماء الغرب في التعريف بالدين الإسلامي، ولكنهم قدّموا عن المجتمع الإسلامي صورة مشوّهة من هذه الصورة صار الغرب يستقي تمثله للإسلام لقرون عدّة، ولم يقدر البحث العلمي في المئة والخمسين سنة الأخيرة على تصحيح هذه الصورة^١؛ لذا بقي ذلك الميراث المسيحيّ عنصراً رئيساً في تشكيل صورة النبي ﷺ في العقلية الغربيّة، فهو لا يزال أسير تلك التشكّلات المعرفيّة عن الإسلام ورسوله.

1. M. Watt and T. Welech., Islam: Moametto eil corano (Milano: Jaca Book, 1981)

نقلاً عن: باتشي، الكنيسة الكاثوليكيّة والإسلام، ٥١٢.

المبحث الأول: القبيلة والولادة وتشويه الآخر

الاستشراق نمط من المعرفة يربط بين ثقافة حضارة ونظام سياسي واقتصادي مسيطر في حقبة تاريخية معينة بغيره من الحضارات، فاحتكاك الحضارات وتمازجها وتبادلها التأثير والتأثر، فضلاً عن تنازعها في مجالات الفكر والإيديولوجيا من الشؤون الأساسية في تاريخ كل حضارة، فتبادل الحضارات التأثير والتأثر كما تتبادل العداء والتعاطف والتقدير والاحترام، فليست كل معرفة عن الآخر صحيحة، بل المعرفة تحمل الخطأ والصواب، وهي ليست حيادية، بل ذات مسبقات ذهنية دينية وثقافية وسياسية وحضارية، ولا يقتصر الأمر على الجانب الغربي، فمعرفة غير العرب لطالما اتّسمت بنفس المعرفة من العداء للآخر^١، ومن السهل فهم الجذور النفسية والاجتماعية التي يشتق منها معرفة الآخر، فحسب التفسير النفسي نقوم نحن بتحديد شرنا ونسبته إلى الآخر ونجعله العدو، وتضيف إليه الجذور الاجتماعية والبيئة التي غرست مثل تلك المفاهيم، فهو نتاج مشترك يتشكّل اجتماعياً، وهو في العادة ليس ظاهرة ينجزها شخص واحد بمفرده، ولقد تعزّزت الأنماط الدينية والسياسية كمنهج للتفكير في الآخر، والتي تشكّلت في العالم الغربي بطابع ديني عسكري مهدّد للمسيحية الغربية، حتّى تمت تعبئة أوروبا لمواجهة ذلك التهديد وهو الإسلام؛ لذا ينظر إلى العالم الإسلامي كنظام ديني وسياسي وكتهديد أو عدو، ويمثّل الاستشراق مرحلة من مراحل صورة العدو

١. العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، ١١-١٣، ٢١٩. وينظر إلى نظرة العرب إلى

غيرها من الحضارات، ١٥-٢٣١.

في العقلية الغربية^١، وعندما يجري تعريف شخص ما كأنه العدو، ففي هذه الحالة لا يمكن أن يكون هذا التعريف موضوعياً أو حيادياً؛ لأنّ النظرة المسبقة ستكون حاضرة لتعرقل وضع تعريف موضوعي أو محايد، ولما كانت القبيلة تمثّل محيط الوعي بالنسبة لهذا الإنسان كما يراها العقل الغربي^٢، لذا سعى المستشرقون لتشويه كلّ ما يحيط بالفرد من تلك القبيلة على أمل تشويه الفرد نفسه.

أولاً: ثلب القبيلة والنسب الشريف

عمد المستشرقون إلى ثلب قبيلة النبي محمد ﷺ ونسبه، متّخذين أساليب متعدّدة لتحقيق ذلك الهدف، ومعتمدين على بعض النصوص المتناثرة في مصادرنا الإسلامية، فمثلاً يطرح مونتغمري وات^٤، أنّ (قريش) القبيلة التي كانت مستوطنة مكة، ومنها محمد ﷺ، وغالباً ما يقال إنّ كلمة قريش مشتقة من (التقرّش)، أي تجمع القوم معاً، ولكنها قد تكون أيضاً تصغير قرش (سمك القرش)؛ ولهذا يمكن أن تكون اسماً طوطمياً^٥.

١. هارلي، مفهوم وموارث العدو في ضوء عملية التوحيد والسياسة الأوروبية، بحث ضمن كتاب: صورة الآخر: العربيّ ناظرًا ومنظورًا إليه، ٥٦-٦١.

٢. ينظر ما ذكره عن القبيلة: فارو، الآخر بما هو اختراع تاريخي، بحث ضمن كتاب: صورة الآخر: العربيّ ناظرًا ومنظورًا إليه، ٥١.

٣. ثلب: لأمه وعابه وصرّح بالعب وقال فيه وتَنَقَّصَه. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١: ٢٤١.

٤. وات، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مادة (قريش)، ٦: ٨٢٨٧-٨٢٨٨. وما بين المعقوفتين. [هو من تحرير الدائرة المعربة.

٥. التوتمية (الطوطمية) (Totemism): كلمة مشتقة من لغة الأوجيبوا (Ojibwa) من قبائل هنود أمريكا الشمالية، اشتقها الإنكليزيّ (ج. لانك: J. Lang) بصيغة توتم (طوطم) (Totem)، ومنها أخذ الاصطلاح (طوطمية)، أو (توتمية)، الذي يعني عضوية العشيرة (القبيلة) وقد اتسع معناها في الاستخدام الأنثروبولوجي في مرحلة تاريخية معينة، بحيث أصبح يدلّ على مجموعة من العادات التي يحدث في أثنائها ارتباط بين الجماعة البشرية ونوع حيوانيّ معيّن، ومن بين ما تنطوي عليه تلك الممارسات الاعتقادية بأنّ ذلك الحيوان هو السلف الأسطوريّ للعشيرة، وقد أثارت التوتمية (الطوطمية) كموضوع نظريّ كثيرًا من المناقشات الأنثروبولوجية

إن أوّل من قال بنظرية الطوطمية (التوتمية)، هو ج. ماك لينان (مكلينان)^١، في كتابه (الزواج عند القدماء) الذي نشره سنة (١٨٦٥ م)، وخلاصة هذه النظرية: أنّ الطوطمية دور مَرّ على القبائل البدائية، وقوامها اتخاذ القبيلة حيواناً، أو نباتاً، أو كوكباً، أو نجماً، أو شيئاً آخر من الكائنات المحسوسة أباً لها، وتعتقد القبيلة أنّها متسلسلة منه، وتُسمّى باسمه، وتعتقد تلك القبائل أنّ طوطمها يحميها ويدافع عنها، أو هو على الأقلّ لا يؤذيها، وإن كان الأذى طبعه؛ لذلك تقدّس القبيلة طوطمها وتتقرب إليه، وقد تتعبّد له، والطوطم من الوجهة الاجتماعية يراد به التعاقد فيما بينهم، فأهل الطوطم الواحد يعدّون إخوة وأخوات، فيكون الزواج ممنوعاً بين أبناء الطوطم الواحد، فيذهبون إلى الزواج من قبائل غريبة، وهو ما يعبر عنه (-Exogamy) أي الزواج الخارجي، معتقدين أنّ الزواج بين أفراد ١٢ القبيلة الواحدة ذو ضرر بالغ، والمخالف لهذه القواعد قد يعرّض نفسه للعقوبات التي قد تصل إلى الحكم بالموت، لذا فهم يعتمدون على الغزو في التزاوج، ويرجع النسب عندهم إلى الأمّ لذا تكون الأبوة غير معروفة عند أهل الطوطم الواحد، لا ويرث الأولاد طوطم الأمّ وليس الأب، ولكلّ قبيلة يجمعها اسم طوطم معيّن حديث خرافي عن طوطمها يتناقلونه أباً عن جدّ، يغلب أن يكون مداره على كيفية انتقاله من الحيوانية أو النباتية إلى الإنسانية، والطوطم ثلاث طبقات، فهناك طوطم القبيلة، وهو عام يشترك في احترامه كلّ أفرادها ويتوارثونه، وطوطم الجنس، وهو ما يختصّ باحترامه أفراد أحد الجنسين الذكور أو الإناث، وهناك الطوطم الشخصي، وهو ما يختصّ باحترامه الفرد الواحد^٢.

خلال القرن التاسع عشر، وقد تشمل الطوطمية النباتات، وقد يتوسّع بها فتشمل مظاهر الطبيعة. ينظر: سميث، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ٢٤٢؛ علي، المفضّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١: ٥١٩.

١. ج. ماك لينان (مكلينان) J.F. Mc Lennan: (١٨٢٧-١٨٨١ م).

٢. زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، ٣: ٤١-٢٤٥؛ علي، المفضّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١: ٥١٨.

وأخذ المستشرق روبرتسن سمث هذه الفرضية^١ بعد أن اطلع على رأي مكلينان في الطوطمية والقرابة الأنثوية، مستعيراً المبادئ العامة لهذه الفرضية على النحو الذي وضعه مكلينان^٢، ورأى أن لبعض القبائل العربية أسماء حيوانية على غرار الطوطمية الموجودة في قارة أمريكا وأستراليا^٣، فتبادر إلى ذهنه أنها بقايا الطوطمية الحيوانية^٤، ثم أخذ يبحث في المصادر الإسلامية ما يؤيد هذا القول، وقد ردّ عليه جرجي زيدان^٥ وبين أسباب اعتراضه على ذلك التطبيق.

وأخذ مونتميري وات من روبرتسن سمث هذه النظرية وافترض الطوطمية الحيوانية في قريش من خلال كلمة (قريش)؛ إذ قد تكون من حيوان سمك القرش، ولعلّ تأثير المدرسة الإسكتلندية كان له دور كبير في فكر المستشرق وات، فأراد إعادة تدوير تلك النظرية الأسكتلندية بوصفه أحد أفرادها البارزين في مجال السيرة النبوية، فالمعروف وحسب ما يقول أصحاب هذه النظرية، إنّ الطوطمية الحيوانية تكون معتمدة على ما هو متوفّر في البيئة التي تقطنها هذه القبيلة، وإنّ مكة وإد غير ذي زرع كما ورد على لسان نبيّ الله إبراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ﴾ (إبراهيم: ٣٧)، فكيف عرف أهل مكة هذا الحيوان البحريّ، ولم يعرف عن أهل مكة معرفة بالبحر، ولا يعرف عن قريش أنها عبدت سمكاً بحريّاً، ولا يوجد ذلك الحديث الخرافيّ الذي يتناقله أبناء الطوطم الواحد أباً عن جد عن كيفية الانتقال من الحيوان إلى الإنسان، ولم يعرف أنّ قريش كانت تحرّم الزواج الداخليّ، فمحاولات مونتميري وات إلصاق الطوطمية في قريش لا تستند إلى دليل علميّ مقنع، وأنّ مكلينان عندما طرح هذه

1. Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, XIII-XIV.

2. Mc Lennan

3. Ibid, 18-19.

4. Ibid, 217-251.

٥. زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ٣: ٢٤٠-٢٥٤.

النظرية كانت على القبائل البدائية والمتوحّشة؛ فكانت محاولة مونغمري وات إسقاط هذه الرؤية على قريش، وبناء هذه الفرضية يعدّ دليلاً على تحامله من أجل ثلب العشيرة التي ينتمي إليها النبي ﷺ من خلال هذا الفرض العقيم.

ولعلّ وات استند في قوله هذا إلى حديث ابن عباس مع معاوية بن أبي سفيان حول سبب تسمية قريش بتلك التسمية، فقال له التسمية مأخوذ من دابة في البحر، وذكر له أبيات من الشعر عن أحد شعراء الجاهلية يُشبه فيها قريش بذلك الحيوان البحري الذي يأكل الغثّ والسمين، وهي تشبيه لقبيلة قريش وسيطرتها على تجارة الجزيرة العربية وقوتها^١، ولعلّ هذا الرأي الشاذّ عن ابن عباس يعبر عن رؤيته للتسمية؛ لأنّ مكة ليست مدينة بحرية حتّى تكون لهم معرفة بهذا الحيوان البحري ويأخذون منه هذا الاسم، فالمعروف أنّ التسمية تؤخذ من البيئة التي تسكن فيها تلك القبيلة أو من الحيوانات المعروفة لديهم في تلك البيئة.

ولم يكن مونغمري وات وحده الذي ثلب قبيلة قريش، فقد ذهب هنري لامنس^٢ هو الآخر إلى أنّ كلمة قريش يمكن عدّها هجاءً موجّهاً ضدّ الوحشية والروح العدائية لابتداء قبيلة محمد ﷺ، وقد وصف بداية نشأتها بالفقر والحرمان والبدو الجائعين، ولعلّ حالة الفقر والحرمان موجودة في كلّ القبائل العربية ومنها قريش، لكنّها لم تكن حالة عامّة.

كان هنري لامنس بشهادة المستشرقين ممتلئاً بالاحتقار والكره الرهيب للإسلام ونبّه وللعرب بصورة عامّة^٣، ولم يقدم لامنس بيّنة حول ما يُذكر في هجاء قريش بتلك التسمية، ولم تكن قريش بتلك الصفات التي يراها من (وحشية. عدائية)،

١. البيهقي، دلائل النبوة، ١: ١٨١؛ الدمشقي، البداية والنهاية، ٢: ٢٥٥.

2. Lammens, (Kuraish), The Encyclopaedia of Islam, II: 1122. 1123.

٣. ينظر على سبيل المثال ما ذكره: درمنغم، حياة محمد، ٩، وما ذكره ماكسيم رودنسون نقلاً عن: الشرقاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، ١٦٩.

ومحاولته رمي قريش جميعها بالفقر والحرمان في بداية نشأتها بعيدة عن الواقع، ولا يمكن أن ننكر الفقر الموجود في أي قبيلة أو في شبه الجزيرة العربية عموماً، فهي تمتاز بقلّة الماء والغذاء؛ لذا نجدها تتصارع من أجل الحصول عليهم، لكن لم تكن قريش في بدايتها قبيلة من القبائل البدوية المتنقلة التي تبحث عن الغذاء والماء، فقد كانت من القبائل المستقرة التي أمن لها الوضع الديني والاقتصادي لمكة الاستقرار فيها، وهذا ما دفع العديد من القبائل إلى محاولة الاستقرار فيها، لذا ما يذكره لامنس مجرد محاولة لذم القبيلة التي ينتمي إليها النبي ﷺ.

أمّا ما يخصّ سلسلة النسب النبوي، فيرى وينسك (فنسك) ^١ أن «هناك اختلافات في إيراد سلسلة النسب التي تربط عدنان بإسماعيل، على أنها تتفق أحياناً مع ما ورد في سفر التكوين الإصحاح الخامس والعشرين» ^٢.

لا إشكال في وجود اختلاف في النسب ما بعد عدنان انتهاءً بإسماعيل عليه السلام، فقد ورد أن النبي ﷺ كان إذا انتسب لم يجاوز في نسبه معد بن عدنان، ثم يمسك ويقول كذب النسابون، قال الله عز وجل: ﴿وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا﴾ (الفرقان: ٣٨) ^٣، ولم يرد في سفر التكوين أي ذكر لسلسلة النسب ما بين عدنان وإسماعيل، بل هي أسماء أبناء إسماعيل لا غير ^٤، وتتفق المصادر الإسلامية مع ما هو موجود في سفر التكوين في عدد هؤلاء الأولاد، وهم اثنا عشر رجلاً، وتختلف في ترتيبهم، وفي لفظ هذه الأسماء؛ لأنّها مترجمة من اللغة العبرانية إلى اللغة العربية ^٥.

لا يختلف النسّابون في نسب النبي ﷺ إلى معد بن عدنان، ويختلفون بعد

1 . A. J. Wensinck

٢. فنسك، دائرة المعارف الإسلامية، مادة (إسماعيل)، ٢: ١٧٢.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٥٦؛ ابن عسّار، تاريخ مدينة دمشق، ٣: ٥١-٥٢.

٤. ينظر: سفر التكوين، الإصحاح ٢٥: ١٣-١٦.

٥. ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٥١؛ يعقوبي، تاريخ يعقوبي،

١: ٢٢١-٢٢٢.

ذلك اختلافاً عظيماً لا يحصل منه على غرض، فتارة يجعل بعضهم بين عدنان وبين إسماعيل عليه السلام أربعة آباء ويجعل آخر بينهما أربعين أباً، وقيل غير ذلك، ويختلفون في الأسماء أشدّ من اختلافهم في العدد^١؛ لذا فلا غرابة في الاختلاف في الأسماء والعدد قياساً بالفترة الزمنية ما بين معد بن عدنان وإسماعيل عليه السلام التي قد تصل إلى قرون كثيرة، وقد ورد أنّ رجلاً من أهل تدمر^٢ من مسلمة بني إسرائيل قد قرأ في كتبهم وعلم علمهم، ذكر أنّ نسب معد بن عدنان معروف عند أحبار أهل الكتاب وعلمائهم ومثبت في أسفارهم، وهو مقارب لهذه الأسماء الواردة في المصادر العربيّة^٣، على الرغم من عدم وجود اتفاق في عددهم وأسمائهم في المصادر الإسلاميّة، ولا يوجد قول ثابت في ذلك، ولعلّ سبب الاتفاق الذي يراه وينسك (فنسك) في أسماء وإعداد أبناء إسماعيل عليه السلام مع ما ورد في سفر التكوين ناجم عن مسلمة بني إسرائيل الذين دخلوا الإسلام ولديهم ذلك الخزان الهائل من الموروث الإسرائيلي ونقلوا منه حتّى أصبح جزءاً من الموروث الإسلاميّ.

ولم يسلم قصي بن كلاب الجدّ الخامس للنبي ﷺ من ثلب المستشرقين، فيقول ليفي دلافيدا^٤: G. Levi Della Vida، «تقدّم الروايات قصياً في النمط المعتاد للبطل الأسطوريّ الذي يؤسّس مدينة فقد أمضى صباه وفتوّته حامل الذكر بعيداً عن دياره، وهو الابن الاصغر لكلاب بن مرّة من قريش».

ويذكر ليفي دلافيدا^٥ في مكان آخر ما يمثله قصي بن كلاب لسكان مكّة،

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٥٦-٥٧؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٣٣: ٢؛ ابن كثير، السيرة النبويّة، ٧٤: ١-٧٥.

٢. تدمر: مدينة قديمة مشهورة في بركة الشام بينها وبين حلب خمسة أيام. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١٧: ٢.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٥٧.

٤. ليفي دلافيدا، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، مادّة (قصي)، ٢٧: ٨٣٣٥.

٥. م. ن، ص ٨٣٣٧.

فيقول في هذا الجانب: «وهكذا فإن قصيًّا يمثل ملكة ما يمثل تيسوس^١ لأثينا ورومولوس^٢ لروما)، كما يقول كيتاني، ومن المستحيل طبقاً لمعارفنا الراهنة أن نقول هل هو شخصية تاريخية تحولت إلى بطل أم هو تجسيد أسطوري لفكرة البطل... وعلى أي حال فقد أصبحت شخصية قصي كما رأينا تحمل الملامح المميزة لأساطير الأبطال الذين يؤسسون عصوراً ومدناً».

ويقول في موضع آخر إن «تواتر الاعتقاد بأن قصيًّا أمضى طفولته في الشام يؤيد الفرض القائل إن عبادة الكعبة أو على الأقل تجديد هذه العبادة كان نتيجة لتأثير وارد من الشمال»^٣.

وعن أبناء قصي يقول: «وأبناءؤه الذين ينسبون إليه ليسوا إلا رموزاً على الدور الذي قام به قصي في بناء الديانة المكيّة، وإذا لم يكن من الحقّ أنّه كان موضوعاً للعبادة كإله (اسم عبد قصي الذي حمله أحد أبنائه لا يعني بالضرورة الطابع الإلهي للأب)، فإنّه كان بلا شك محلّ توقير وتبجيل طبقاً لعبادة الأسلاف التي كان من المؤكّد وجودها في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، وإن كنّا لا نعرف إلا قليلاً جدّاً عنها»^٤. حاول المستشرق دلافيدا ذو الأصول اليهوديّة بحيلة شعوريّة أو لا شعوريّة من خلال ما ترسّب في ذهنيّه من عدااء دينيّ وتاريخيّ بين اليهوديّة والإسلام لتكون

١. تيسوس (ثيسوس) (Theseus)، وهي إحدى الأساطير اليونانيّة تذكر أنّه تركه أبوه ورحل إلى أثينا، وعند رحيله وضع سيفه ونعليه تحت صخرة وقال لأُمّه متى ما استطاع الفتى أن يرفع الصخرة له أن يأخذ السيف والصندل ويحرر إلى أثينا كي يبحث عن والده، فنشأ تحت رعاية أمّه، ولما بلغ مبلغ الرجال استطاع من رفع الصخرة وأخذ السيف والصندل وذهب إلى أثينا حتّى صار ملكاً على أثينا بعد رحلة أسطوريّة، فقام بعدّة مشاريع إصلاحيّة، والإصلاحات العمليّة للعصور البدائيّة. للمزيد من التفاصيل ينظر: سلامة، معجم الأعلام في الأساطير اليونانيّة والرومانيّة، ١٥٨-١٦٢.

٢. رومولوس (Romulus) مؤسس روما، وهو ابن الإله مارس وريا سيلفيا ابنه الملك نوميتر.

٣. ليفي دلافيدا، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، مادّة (قصي)، ٨٣٣٧: ٢٧.

٤. م.ن، ص ٨٣٣٨.

تلك الترسّبات مُوجّهة لمنهجهُ الاستشراقيّ بصورة لا شعوريّة، فمحاولة إنكار وجود قصي بن كلاب وعدّه شخصيّة خرافيّة من شخصيّات الأساطير، ونسب إلى الجدّ الخامس للنبي ﷺ أنه عاش صباه حامل الذكر وبعيداً عن أهله، وذلك تخفيفاً عما يشعر به من العداء لهذا النسب، فقصي لم يؤسّس مدينة، بل إنّ وجود مكّة أقدم من تاريخ قصي بن كلاب، فهي ترجع إلى سكن إسماعيل وهاجر ﷺ، وقد نال قصي شرف السيادة عن أبيه^١، أمّا الروايات التي تحدّثت عن نشأة قصي بن كلاب خارج مكّة ماهي إلاّ روايات ضعيفة، ولا تصمد أمام النقد العلميّ، وقد فنّد أحد الباحثين هذه المرويّات^٢، فقصي هو القائل:

أنا ابن العاصمين بني لؤي بمكّة منزلي وبها رُبيت^٣

فمكّة هي منزل قصي الأوّل، وبها قد تربّى، ولم يكن قد خرج من دياره كما في قوله، وإلاّ كيف تترك قريش وليدها إلى أن بلغ مبلغ الرجال حتّى يعود بعد ذلك للسيادة على مكّة، ولدينا قرائن مماثلة في حياة عبد المطلب بن هاشم ونشأته في يثرب وعودته وهو في سنّ سبع أو ثمان سنوات^٤، من الممكن أن تكون فترة نشأة قصي بن كلاب خارج مكّة هي كما في نشأة عبد المطلب سبع أو ثمان سنوات أي فترة الطفولة فقط، فلا يمكن أن تترك قريش ابن سيدها وزعيمها كلاب بن مرة فترة طويلة حتّى يبلغ مبلغ الرجال، ومنطقيّ أن يرث قصي هذه الصفات عن أبيه، فقصي هو أوّل من جدّد البيت الحرام بعد أبيه كلاب بن مرة^٥، وأنّ وراثة إدارة مكّة كانت في نسل إسماعيل بن إبراهيم ﷺ، وأنّ كلاباً وقصيّاً من هذا النسب الشريف.

أمّا ما يقال إنّ قصيّاً سُمّي بذلك لأنّ أمّه تقصّت به بعد موت أبيه مكاناً قصيّاً،

١. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١: ٢٣٧.

٢. فليح، قصي بن كلاب دراسة في سيرته الشخصيّة، ٢٩-٣٤.

٣. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٨٣؛ ابن كثير، السيرة النبويّة، ١: ١٠٠.

٤. الطبري، تاريخ الطبري، (تاريخ الأمم والملوك)، ٢: ٨-٩؛ ابن كثير، السيرة النبويّة، ١: ١٨٤-١٨٥.

٥. الشيباني، كتاب الأوائل، ٣٤.

أي بعيداً^١، فنقول بما قال به ليفي دلافيدا نفسه، أن الاسم موجود في المخطوطات النبطية، وهو موجود في مختلف القبائل العربية في شبه الجزيرة العربية^٢، فلم يكن سبب التسمية أن أمه تقصّت به إلى بلاد الشام بعد موت أبيه، بل لمعرفة هذا الاسم وشيوعه.

وقد بنى ليفي دلافيدا فرضية نشأة قصي في بلاد الشام على أن عبادة الكعبة أو تجديدها كان بسبب تأثير الشمال، لكن هل عبد أهل مكة الكعبة؟! لم يُعرف عن أهلها أنهم عبدوا الكعبة، أو حتى ورود ذكر لتجديد مثل هكذا عبادة، فهم يعبدون ربّ هذا البيت وليس البيت نفسه.

أمّا عن أبناء قصي الذين يراهم ليفي دلافيدا مجرد رمز على الدور الذي قام به قصي في بناء الديانة المكيّة، وأنّ إشارته إلى نفي الطابع الإلهي إلى الأب من خلال اسم أحد أبنائه (عبد قصي) وإنّما ذلك إلى محلّ توقير وتبجيل طبقاً لعبادة الأسلاف، وهي إشارة مأكرة أراد بها القول إنّ التبجيل والتوقير ينتهي بالعبادة طبقاً لعبادة الأسلاف التي يعتقد وجودها، وأين ذكر هذه الأسلاف التي عبدها سكان شبه الجزيرة العربية؟ أمّا عن أسماء ولد قصي، فقد نقل قول قصي بن كلاب في ذلك؛ إذ قال: «وُلد لي أربعة رجال، فسَمّيت اثنين بإلهي وواحد بداري، وواحد بنفسي، فكان يُقال لعبد بن قصي عبد قصي والذي سَمّاهما بإلهه عبد مناف وعبد العزى وبداره عبد الدار»^٣، فعند تفكيك النصّ نجد أنّ اثنين من أبنائه بأسماء إله قصي، وهي لا تعدو أن تكون صفات لإله واحد (عبد مناف. عبد العزى)^٤، وبداره، أي بدار الندوة، أمّا كلمة

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٦٦-٦٧؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ١٩.

٢. ليفي دلافيدا، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مادة (قصي)، ٢٧: ٨٣٣٧. وينظر ما قاله: علي، المفصل في

تاريخ العرب قبل الإسلام، ٤: ٥٧.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٧٠.

٤. وسنبيّن لاحقاً تلك الصفات عند الحديث عن عبد مناف.

عبد معناها الطاعة مع الخضوع^١، وعبد قصي تعني أنّه كان في طاعة قصي كطاعة العبد المملوك الذي ينفذ كلّ ما يقوله سيّده، ولا تعني العبادة بمعنى التعبّد لقصي، ولهذا قرائن تؤكّد ذلك، منها قول المطلب عن ابن أخيه بعد إعادته إلى مكّة، هذا عبدي، أي المطيع لي، ولا تعني انه كان يعبدّه حتّى سرى على ابن أخيه اسم عبد المطلب^٢، ولعل بعض ما استند إليه دلافيدا هو ما أفادت به الروايات الإسلاميّة. ولم يسلم عبد مناف من ثلب المستشرقين عند الحديث عن كلمة مناف فقيل: «مناف اسم صنم عربي قديم مشتق من الفعل نَوَف، وناف الشيء ينوف على أو زاد، ويقول الطبري) كان مناف من أكبر الأصنام في مكّة»^٣. وهذه الجملة تثير الدهشة، اذا تذكرنا ضالّة المعلومات التي نعرفها عن هذا الموضوع، وقد كان ابن الكلبي فقط هو الذي تحدث عنه في سطور قليلة نقلها عنه الطبري وياقوت^٤، ولكن إذا عدنا إلى النقوش القديمة نجد ان هذا الاسم كان معروفًا... الذي ربما كان أصله من جنوب شبه الجزيرة العربيّة، في قريش وهذيل وتميم، كما تدلّ الأسماء التي تحتوي على اسمه، وأشهرها عبد مناف، وهو أحد الأبناء الأربعة لقصي، المصلح الدينيّ في مكّة، وكانت أمّه قد نذرته لله ليحميه من العين الشريرة؛ لأنّه كان وسيماً حتّى أنّه لقّب بالقمر»^٥.

كذلك ذكر المستشرق فنسنك^٦، عن مناف: «أنّ أحد أسلاف محمّد تلقّى هذا الاسم لأنّ والدته كرّسته إلى مناف الذي كان آنذاك كبير إله مكّة». نتفق أنّ ما ورد هو ما أفادت به الروايات الإسلاميّة، لكن عندما نأتي إلى الصنم

١. ابن منظور، لسان العرب، ٣: ٢٧٣.

٢. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٨-٩؛ ابن كثير، السيرة النبويّة، ١: ١٨٤-١٨٥.

٣. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٤.

٤. ابن الكلبي، الأصنام، ٣٢؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٤؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥: ٢٠٣.

٥. فهد، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، مادّة (مناف)، ٣١: ٩٦٥٦.

6. Wensinck, (Manaf), The Encyclopaedia of Islam, III: 227.

مناف ترجع أغلب المصادر إلى ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ) في كتابه الأصنام حين قال: «وكان لهم أيضًا مناف، فيه كانت تُسمَّى قريش عبد مناف، ولا أدري أين كان ولا من نصبه»^١، إشارة ابن الكلبي هذه أخذها بناءً على كلمة (عبد) الواردة قبل كلمة (مناف)، وقد أشار قبلها «أن العرب كانت تسمي بأسماء يعبدونها، لا أدري أعبدوها للأصنام أم لا»^٢، فعبارة (لا أدري) هذه اعتمدها في اسم (عبد مناف)، وكذلك أمام بعض الأسماء مثل (عبد يا ليل، عبد غنم، عبد كلال، عبد رضى)^٣، فلا يدري ابن الكلبي إن كانت فعلاً أصناماً قد عبدت، أم لمجرد إلحاق كلمة (عبد) في مقدّمة هذه الأسماء تعني أنّها معبودة، وكلمة (عبد) معناها اللغويّ هو الطاعة والخضوع كخضوع وتسليم العبد المملوك إلى سيّده الذي يملكه^٤، وعندما نأتي لكلمة (مناف) الذي قال ابن الكلبي فيه أنّ قريشاً كانت تسمي بهذا المناف، بنى معلوماته عن هذا الصنم على ضوء الكلمة السابقة لكلمة مناف، كذلك بنى المستشرق معلوماته على وجود عبادة هذا الصنم في قريش وهذيل وتيمم من خلال الأسماء الموجودة في هذه القبائل، فإن كان ابن الكلبي لا يدري أين هذا الصنم ولا من نصبه، ولا يعرف يقيناً أن كان عبداً كصنم أو لمجرد ورود كلمة (عبد) أمام كلمة (مناف) تعني أنّه أحد الأصنام، فكيف يمكن أن نثق بكلمة ابن الكلبي، أمّا إشارة الطبريّ التي قال فيها أنّ أمّه قد «دفعته إلى مناف أعظم أصنام مكّة»^٥، فهي بناء على ما قال ابن الكلبي، والرواية في تاريخ الطبريّ هي منقولة عن ابن الكلبي كذلك، وينقل عنهم كذلك ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ) بنحو ما قالوا^٦.

١. ابن الكلبي، الأصنام، ٣٢.

٢. م.ن، ٣٠.

٣. م.ن.

٤. ابن منظور، لسان العرب، ٣: ٢٧٣.

٥. الطبريّ، تاريخ الطبريّ، ٢: ١٤.

٦. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥: ٢٠٣.

لكن ما معنى كلمة (مناف)؟ تجربنا معاجم اللغة أن مناف من ناف الشيء، يَنُوفُ نَوْفاً، ارْتَفَعَ وأشْرَفَ، وأنافَ على الشيء، أَشْرَفَ وارْتَفَعَ، ويُقالُ لكلُّ مُشْرِفٍ على غيرِه: إِنَّهُ لَمُنِيفٌ، وَجَبَلَ عاليِ المنافِ أي المُرْتَقَى قِيلَ ومنه عَبْدُ مَنَافٍ^١، فعندما يقال عبد مناف، فيعني بها عبد المرتفع والمشفرف على الآخرين، والله وحده هو العليّ الأعلى والمشفرف والمطلع على عبادِه، وعبد مناف أحد سلسلة النسب الشريف للنبي ﷺ فمحال أن يكون على عقيدة أهل الشرك، فالله يقول في محكم كتابه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ٣٣-٣٤)، وهذه إشارة إلى سلامة آباء النبي ﷺ من الشرك وعبادة الأوثان، ووجب أن لا يكون أحد أجداده ﷺ مشركاً نجساً لما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨)، وقوله ﷺ: «نقلني الله من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات لم يدنسني بدنس الجاهليّة»^٢، فسلسلة النسب وجب أن تكون طاهرة مطهرة من أنجاس الشرك، وقد بين السيوطي (ت ٩١١هـ) سلامة آباء النبي ﷺ من الشرك وعبادة الأوثان في كتابه السبل الجليّة في الآباء العليّة^٣.

وإذا ما عدنا إلى مقولة قصي في تسمية أبنائه فهو يقول: «وُلِدَ لي أربعة رجال، فسَمَّيت اثنين بإلهي وواحد بداري وواحد بنفسي، فكان يُقال لعبد بن قصي عبد قصي، والذي سَمَّاهما بإلهه عبد مناف وعبد العزى وبقاره عبد الدار»^٤، فعندما يقول (فسَمَّيت اثنين بإلهي)، فمعناه أن هذين الاسمين لإله واحد، فمناف هو العليّ الأعلى، وهو الله (عز وجل) كما مرّ بنا، والعزى مأخوذة من الأعز وتعني

١. الزمخشري، أساس البلاغة، ٩٩٥-٩٩٦؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٢: ٥١٤-٥١٧.

٢. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٤: ١٧٥.

٣. السيوطي، السبل الجليّة في الآباء العليّة، ٢-١٧.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٧٠.

القوي والغالب على كل شيء^١، والله (عز وجل) وحده القوي والغالب أمره على كل شيء.

أمّا عن بني هاشم، فقال مونتغمري وات^٢: «ولد محمد. في مكة سنة ٥٧٠ م وهو من بني هاشم التي لم تكن يوم ميلاده من العشائر الثرية، ولكنها كانت قبل مولده أكثر أهمية وثراء»؛ وذكر المستشرقان بوهل وولش^٣ كاتب مقال محمد ﷺ «فما يمكن مقارنة بني هاشم بكبار العشائر مثل مخزوم وأمّية».

ووصفهم بوهل^٤، بأنهم. كانوا يعانون من فقر مدقع في ذلك الوقت، ويقصد عند ولادة النبي ﷺ؛ وذهب كذلك لامنس^٥ إلى فقر بني هاشم مقارنة بمخزوم. كيف قاس المستشرقون ثراء بني هاشم؟ أو على ماذا اعتمدوا في تغيير ثراء بني هاشم عند مولد النبي ﷺ، فهذا ما نراه عجباً من أحقاد المستشرقين على النسب المحمدي، أمّا ما قيل من محاولة تقزيم بني هاشم قبائل العشائر الأخرى، فقد كانت السيادة لبني هاشم على العشائر الأخرى كمخزوم وأمّية^٦، والسيادة والزعامات تعني رئاسة القوم والمتكلم عنهم^٧، فرييس القبيلة يدل على قوته وثقته بنفسه بالكرم الفياض والسخاء البالغ سواء لأفراد قبيلته أو لحلفائه وأصدقائه في الجماعات القبلية الأخرى^٨، فهاشم أول من سنّ الرحلتين إلى بلاد الشام واليمن، وهو من هشم الثريد لقومه حتى ساد هذا اللقب على اسمه، وتولّى السقاية والرفادة لضيوف البيت

١. الزبيدي، تاج العروس، ٨: ١٠٠-١٠٧.

٢. وات، موجز دائرة المعارف الإسلامية، مادة (مكة المكرمة)، ٣١: ٩٥٩٦-٩٥٩٧.

3. Buhl. OA. T. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 362.

4. (Ibid, III: 642.

5. Lammens, (Kuraish), The Encyclopaedia of Islam, I: 1123.

٦. البغدادي، المنق في أخبار قريش، ٣٣١.

٧. ابن منظور، لسان العرب، ١٢: ٢٦٦.

٨. أرمسترونغ، سيرة النبي محمد، ٩١.

الحرام، فقد كان تاجرًا موسرًا^١، وهذه المكانة في المجتمع والسيادة عليه تتطلب ألا يكون من فقراء قريش كما يصف المستشرقون، وإن صحّ ما ذكر من منافرتِه^٢ مع أميّة بن عبد شمس بذبح خمسين ناقة سود الحديق في مكّة دلالة على أنّه كان ميسور الحال^٣، وهذا ما يخصّ هاشم فقط، وإذا ما أردنا توضيح مكانة عبد المطلب، فقد لا يتّسع المكان لذكرها جميعها، لكن نذكر بعضًا منها، ومنها ما ورد في نذره عندما كثر ولده بذبح مئة من الأبل^٤، ومئة من الأبل تعني الكثير في مجتمع مثل مجتمع مكّة، مع التحفّظ على مثل تلك المرويّات، وقد ورد في وفاته أنّه لُفّ في حلّتين من حلل اليمن قيمتها ألف مثقال ذهب^٥، وهي تدلّ على المكانة والمقدرة التي كان يتمتّع بها بنو هاشم، عكس ما يذكر المستشرقون، ولعلّ فقر بني هاشم إن صحّ فهو نابع من كثرة الإنفاق ومساعدة الفقراء وخدمة الحبيج، خلافًا لأهل مكّة، وهو ما ورد في الشعر الجاهليّ:

يا أيّها الرجل المحوّل رحله هلا نزلت بآل عبد مناف؟
هبلتك أمّك لو حللت بدارهم ضمنوك من جوع ومن أقراف
عمرو الذي هشم الثريد لقومه ورجال مكّة مستنون عجاف^٦.
وذهب المستشرق بوهل^٧، بشكوكه بعيدًا عندما شككك فيما إذا كان هاشم حقًّا

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٨٨-٨٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٧٥-٧٦.

٢. والمُنافرة: المفاخرة والمحاكمة، المُنافرة أن يفتخر الرجلان كلّ واحد منهما على صاحبه، ثم يُحكّم بينهما رجلًا.

ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٥: ٢٢٦؛ الزبيدي، تاج العروس، ٧: ٥٤٩.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٧٦.

٤. ينظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٩٨-١٠١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٨٨-٨٩.

٥. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢: ١٣.

٦. ينظر: الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٢؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١: ٢٤٤. واختلّف في صاحب الأبيات

الشعريّة، فقيل هو مطرود بن كعب الخزاعي، وقيل ابن الزبيري (الزبيري).

هو والد عبد المطلب وجد محمد ﷺ، وإنّ ما قيل عنه مجرد أساطير، وعن زواجه من الخزرج من بني النجّار، فيحتمل أن يكون هذا من وضع أهل المدينة في محاولة لإيجاد صلة نسب مع النبي ﷺ.

ومثل هذا المنهج المبني على الشك فقط من دون تقديم دليل على مثل تلك الشكوك تبقى مجرد شكوك أراد بها ثلب نسب النبي ﷺ والتشكيك في ذلك النسب الشريف.

أمّا ما ذكره المستشرقون عن والدي النبي ﷺ، فقال المستشرقان بوهل وولش^١، «إنّ أبا محمد ﷺ مات قبل مولده، وهو شخصيّة تبدو في المصادر غير واضحة المعالم، ويمكن أن يكون اسمه «عبد الله» قد حلّ فيها بعد محلّ اسم وثنيّ، وجده شّيبه أو عبد المطلب، والعلاقة بين الاسمين غامضة غموض الصلة بين عبد المطلب وبني المطلب، أمّا من ناحية أمّه آمنة بنت وهب، فكانت لها صلة غير واضحة بالمدينة، ولا نكاد نعلم شيئاً آخر مؤكّداً عن نسب محمد ﷺ غير ذلك».

ويذكر مونغمري وات^٢ عن السيّدة آمنة أم النبي ﷺ: «يقال إنّها كانت في حجر عمّها وهيب بن عبد مناف، وفي اليوم الذي زوّجها فيه من عبد الله بن عبد المطلب زوّج كذلك ابنته هالة من عبد المطلب، وإذا صحّ هذا فقد يكون مثلاً لعادة من عادات الزواج التي أهملت، والظاهر أنّ آمنة أقامت مع أسرتها، وكان يختلف إليها هناك عبد الله الذي توفّي قبل ميلاد محمد في القول السائر».

ويقول المستشرق بوهل^٣ إنّ «آمنة أم النبي أبوها وهب بن عبد مناف بن زهرة، وأمّها برّة من بني عبد الدار وكلاهما من أهل مكّة، وتدلّ عبارة قالها حسان بن

١. بوهل، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٣.

٢. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 362.

٣. بوهل، مادّة (آمنة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١: ١٠٨.

٣. م. ن، ٢: ٦٢٩-٦٣٠.

ثابت الشاعر المدنيّ على أنّ أمانة كانت من أهل المدينة، لكن الروايات العربيّة تجعل التسليم بهذا مستحيلاً، وعلى ذلك فلا بدّ أنّ هذه العبارة وكذلك ما حكته الروايات من أنّ أحوال النبيّ كانوا يعيشون في المدينة، قصد بها امرأة جدّه عبد المطلب... ويرجع القول بأنّ أمانة كانت من وجوه قومها إلى الأساطير التي لصقت بالتواريخ فيما بعد، وإذا كانت القصيدة التي وردت في ابن هشام صحيحة، فإنّ العبارة التي وردت فيها تكون قد قصد بها التبجيل فقط».

لا نعلم ما الذي وجده المستشرقان بوهل وولش غير واضح في شخصيّة عبد الله. نعم، لا توجد كلّ تفاصيل حياة والديّ النبيّ ﷺ، مثلما لا توجد كلّ تفاصيل حياة والديّ موسى عليه السلام، أو تفاصيل حياة مريم أمّ المسيح عليه السلام، واقتصارهما على بعض الحوادث المهمّة، لكن من الممكن قراءة حياة عبد الله من خلال البيئة التي نشأ فيها عبد الله، فهو ابن عبد المطلب الذي كانت تطلق عليه قريش إبراهيم الثاني^١، وقد قام بأمر مكة وشرف وساد وأطعم الطعام، وسقى اللبن والعسل حتّى علا اسمه وظهر فضله وأقرّت له قريش بالشرف والفضل^٢، فهو ابن سيّد قريش وكغيره من أبناء قريش كانت المهنة المعروفة لأغلبهم هي التجارة، لا سيّما مع إشارة القرآن الكريم لهذه الرحلات والاتفاقيات التجاريّة التي كانت تؤمّن لها الحماية^٣، مع ورود إشارة في المصادر بخروجه في التجارة إلى بلاد الشام ووفاته في المدينة عند أخواله من بني النجار^٤.

أمّا عن الاسم (عبد الله) الذي يمكن أن يكون حلّ محلّ اسم وثنيّ، فلم يعطنا المستشرقون دليلاً على ذلك الافتراء، ولم يكن عبد الله والد النبيّ ﷺ أوّل من

١. يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ٢: ١١.

٢. يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ١: ٢٤٦.

٣. قريش: ١-٤.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٩٩؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣: ٧٧.

تسمّى بهذا الاسم، فقد ورد عدّة أشخاص كان اسمهم عبد الله وهي دلالة على ذبوع الاسم وانتشاره في العصر الجاهلي^١.

أمّا ما قيل عن غموض في العلاقة بين اسم (عبد المطلب وشيبة)، فسمي (شيبة الحمد) لوجود شيبة في رأسه عند ولادته، وكان أبوه هاشم قد خرج في تجارة له إلى بلاد الشام، فسلّك طريق المدينة، فرأى سلمى بنت زيد بن عمرو بن ليبد بن حرام بن خدّاش بن جندب بن عدي بن النجّار، فأعجبته فخطبها إلى أبيها، فأنكحها إيّاها وشرط عليه ألاّ تلد ولداً إلّا في أهلها، ثمّ مضى هاشم لوجهته إلى بلاد الشام، وفي طريق العودة بنى بها في أهلها فحملت منه ثمّ ارتحل إلى مكّة وحملها معه، فلما أثقلت ردّها إلى أهلها ومضى إلى الشام فمات بها، فولدت سلمى وليدها (شيبة)، فمكث فيها سبع سنين أو ثمان، حتّى قدم المطلب على ابن أخيه وحمله معه إلى مكّة، وعندما سئل عن الفتى قال هذا عبد لي، حتّى سرى هذا الاسم بدل اسمه القديم^٢، أمّا العلاقة بين عبد المطلب وبني المطلب فهي علاقة رعاية بعد وفاة هاشم، وكذلك لأنّ المطلب وهاشم وعبد شمس من أمّ واحدة^٣، فلا وجود لغموض في العلاقة؛ أمّا الصلة غير الواضحة لآمنة مع يثرب، فوجود قبر عبد الله والد النبي ﷺ في المدينة، ووجود أمّ عبد المطلب، أي أحوال أبيه عبد الله، وهذه تكفي بوجود علاقات زيارة وودّ في يثرب، وهو ما أشار إليه بوهل عن أسباب الزيارات في قوله إنّ أحوال النبي كانوا يعيشون في المدينة، قصد بها امرأة جدّه عبد المطلب^٤.

أمّا عن زواج عبد الله من آمنة، فلا يغيّر شيئاً، سواء أكانت في حجر عمّها وهيب

١. ينظر على سبيل المثال من تسمّوا باسم عبد الله في العصر الجاهليّ (عبد الله بن عمرو بن نخروم، عبد الله بن جدعان، عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب، عبد الله بن الحارث بن زهرة بن كلاب، عبد الله بن الزبيري) ينظر: ابن حبيب، المنمّق في أخبار قريش، ٥٣، ٩١، ١٠٠، ١٥٣، ٢٤٥، ٣٤٢.

٢. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٨-٩؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ١٨٤-١٨٥.

٣. ابن حبيب، المنمّق في أخبار قريش، ٤٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢: ٢٦٧.

٤. بوهل، مادّة (آمنة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٢٩-٦٣٠.

بن عبد مناف^١، أو في حجر أبيها وهب بن عبد مناف^٢، فهي يومئذ أفضل امرأة في قريش نسباً وموضعاً^٣، وهذا يدلّ على الاختيار والكفاءة في النكاح، فوهب هو سيّد بني زهرة، وعبد المطلب سيّد بني هاشم وكبير قريش، ولا يوجد مانع من النكاح على وفق ما كان متعارفاً عليه من أصول النكاح عند العرب، ولم تهمل مثل هكذا عقود كما يدّعي، أمّا قوله الظاهر أنّها أقامت مع أسرتها وكان يختلف إليها هناك، تحتاج إلى دليل روائي، فهي تبقى مجرد احتمالات مبنية على إسقاطات مسبقة انتهت بالطعن في فضل السيّدّة آمنة وعلو منزلتها.

ثانياً: جدليّة عام الولادة

اتّفق المستشرقون حول الخلاف وصعوبة البتّ في مسألة العام الذي ولد فيه النبي ﷺ، وقالوا إنّ أوّل سؤال يسأله كاتب السيرة هو بالذات متى ولد محمّد ﷺ؟ فهذا السؤال كما يرون من الصعب الإجابة عليه بدقّة في حالة محمّد، إذ تذكر الروايات أنّه وُلد عام الفيل، وقد اعترض نولدكه على هذا القول، فقال إنّنا إذا قبلنا ذلك لما كانت بينه وبين حملة أبرهة على مكّة وغزو الفرس لبلاد العربيّة الجنوبيّة (٥٧٠م) فسحة من الوقت يحكم فيها أبرهة وأولاده، في حين تذهب آراء أخرى إلى أنّ هجوم أبرهة على مكّة حدث قبل عام (٥٧٠م) بمدة طويلة، والأفضل القول إنّهُ ولد بعد عام (٥٧٠م) خلال العقد الثامن من القرن السادس، ويذهب آخرون إلى الاعتقاد أنّه ولد في نهاية سبعينات القرن السادس الميلادي، ويرى المستشرقون بما أنّ الروايات تختلف بصورة كبيرة، وكذلك تضم عناصر تستند بوضوح إلى أسطورة فيما بعد، فمن الأفضل أن نترك السؤال حول سنة ميلاده مفتوحاً^٤.

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٩٤-٩٥؛ الشيباني، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ١: ١٣.

٢. المطلبي، السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق)، ١٩؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٥.

٣. م. ن، ١٩؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٥.

٤. بوهل، مادّة (أبرهة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١: ٦٢؛ بوهل. ولش، مادّة (محمّد)، موجز دائرة المعارف

ويذكر بوهل^١: «أنّ لامنس ألقى شكوكاً شتى ليست بغير أساس، وخاصّة على حقيقة أنّ هجرة محمد إلى المدينة ونشاطه المترتب عليها لا يولّدان الانطباع بأنّه كان آنذاك في الخمسينات من عمره، والواقع أنّ سنة ٥٨٠م أو إحدى السنوات التالية لها مباشرة، قد تتناسب بدرجة معيّنة مع تاريخ مولد النبي، بحيث إنّ كلمة (عمرا) (يونس: ١٦) القرآنيّة قد تعني حوالي ٣٠ سنة».

وفي الطبعة الثانية تمّ تعديل المقال بحذف تشكيكات لامنس، وورد «أنّ كلمة عمرا (يونس: ١٦) في الآية قد يقصد بها ٣٥ أو ٤٠ أو ٤٣»^٢.

إنّ حادثة حملة أبرهة الحبشيّ على مكّة هي الحدث الجوهريّ لتاريخ ولادة النبي ﷺ، ولا بدّ أن يكون هذا الحدث قد أخذ مجراه في بنية الرواية العربيّة والشعر الجاهلي، لكن التداخل بين المرويّات يجعل الأمر أكثر صعوبة في تحديد تاريخيّة هذا العام، أمّا اعتبار هذه الحادثة أسطورةً، فهذا مناف للحقيقة، فقرش كانوا يؤرّخون قبل الإسلام بعام الفيل^٣، وورود العديد من الشواهد الشعرية من العصر الجاهلي التي تؤيد أنّ هناك حدثاً أخذ مجراه في بنية العقلية العربيّة في ذلك العصر، حتّى أخذوا يؤرّخون بهذه الحادثة بعد ما ترسّخت في عقليّتهم عن تلك الحادثة^٤، وقد اختلف في موعد الولادة، فقليل بعد عام الفيل بشهر، وقليل بأربعين يوماً، وبخمسین يوماً، وبخمس وخمسين ليلة، وقليل بعشر سنين، وثلاث وعشرين سنة، وثلاثين سنة

الإسلاميّة، ٢٩: ٩١١٢؛

F.Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 361.

1. Buhl, III: 642.

2. Buhl, OA. Welch, VII: 361.

٣. الطبري، تاريخ الطبري، ١: ١٣٣.

٤. ينظر ما أورده الأزرقّي من الشواهد الشعرية لشعراء جاهليين، الأزرقّي، أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار، ١: ١٥٥-١٥٧.

وأربعين سنة، والمجمع عليه أنّه وُلد عام الفيل^١.
ويُعَلَّل ذهاب بعض المستشرقين إلى أنّ عام الفيل كان قبل مولد النبيّ بثلاث وعشرين سنة^٢، راجع إلى اعتمادهم على نصّ عثرت عليه بعثة ريكمنس^٣ مدوّناً على صخرة بالقرب من بئر (مريغان)، فوسم بـ (Ryckmans ٥٠٦)، وقد ترجمة ريكمنس إلى الفرنسيّة ثمّ إلى لغات أخرى، وقد دوّن هذا النصّ في شهور سنة (٦٢٢) من التقويم الحميريّ الموافق سنة (٥٤٧م) أو (٥٣٥م)، يتحدّث فيها عن حملة قام بها أبرهة لإخضاع بعض القبائل العربيّة منها قبيلة بنو عامر ومعد، وقد درس بعض الباحثين هذا النصّ فذهب بعضهم إلى إنه يشير إلى حملة أبرهة على مكّة في العام الذي عرف عند الاخبار بـ (عام الفيل)، وذهب البعض الآخر إلى إنه يُشير إلى غزو قام به أبرهة تمهيداً لحملة كان عزم القيام بها نحو أعالي جزيرة العرب فتوقفت عند مكّة، وذهب آخرون أن ما جاء في هذا النصّ لا علاقة له بحملة الفيل، وذلك لأنّ هذه الحملة كانت سنة (٥٤٧م) على تقديرهم، على حين كانت حملة الفيل سنة (٥٦٣م) على تقديرهم أيضاً^٤.

وذهب بعض الرواة إلى أنّ عام الفيل كان في السنة الثانية عشرة من ملك (هرمز بن أنوشروان)^٥، ولما كان ابتداء حكم (هرمز بن أنوشروان) سنة (٥٧٩م)، فعام الفيل يكون في حوالي السنة (٥٩١م)، لا سنة (٥٧٠م) أو (٥٧١م)، كما يذهب الأكثرون إلى ذلك، أمّا إذا أخذنا برواية من قال من الرواة بأنّ عام الفيل كان

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٠٣؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٠٣؛ الطبري، تاريخ الطبري، ١:

٥٧٠-٥٧١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢: ٣٢١-٣٢٢.

٢. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٣: ٥٠٧.

٣. ج. ريكمنس: G. Ryckmans، (١٨٨٧-١٩٦٩م).

٤. م. ن، ٣: ٤٩٥-٤٩٦.

٥. هرمز بن كسرى أنوشروان، قيل عنه كان كثير الأدب والإحسان إلى الضعفاء والمساكين، وشديداً على الأشراف فعادوه.

لاثنين وأربعين سنة من ملك (أنو شروان)، فيكون هذا العام قد وقع في حوالي سنة (٥٧٣م)، وهو رقم قريب من الرقم الذي ذهب إليه أكثر المستشرقين حين حوّلوا ما ذكره أهل الأخبار عن سنة ولادة الرسول إلى التقويم الميلادي^١، على اعتبار أن حكم أنو شروان كان في (٥٣١-٥٧٩م)^٢.

وإذا ما أخذنا برأي المرزوقي (ت ٤٢١م) حين قال: «كانت العرب تؤرّخ بكل عام ينفق فيه أمر جليل مشهور متعارف كتاريخهم بعام الفيل وفيه ولد النبي». وكان ذلك في السنة الثامنة والثلاثين من ملك كسرى أنو شروان^٣، فيكون مولد النبي ﷺ في عام (٥٦٩م)، وإذا ما أخذنا تاريخ الهجرة عام (٦٢٢م) وبطرح الفترة المكيّة من حياة النبي ﷺ والبالغة (٥٣ عامًا) سيكون عام المولد هو (٥٦٩م)، وهو ما نميل إليه.

أمّا اعتراض نولدكه على أن الحملة لم تكن في سنة (٥٧٠م)؛ لأننا إذا قبلنا ذلك القول، لم يكن بين حملة أبرهة على مكّة وغزو الفرس لبلاد العرب الجنوبيّة (٥٧٠م) فسحة من الوقت يحكم فيها أولاد أبرهة بعده، فقول نولدكه هذا يرده قول المستشرق مونتغمري وات، عندما قال إن استيلاء الفرس على اليمن كان حوالي سنة (٥٧٠م) أو (٥٧٥م)^٤، أي لا يوجد أمر قطعي في مسألة الاحتلال الفارسي لبلاد اليمن، وأكد أحد المستشرقين أن القضاء على حكم الأحباش في بلاد اليمن كان قريباً من عام (٥٧٥م)^٥، فإذا كانت الحملة في عام (٥٧٠م) تكون الفترة التي تلتها

١. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٣: ٥٠٧-٥٠٨. قد وقع خطأ مطبعي ربما في قوله إن عام الفيل بعد اثنا عشر سنة من حكم هرمز بن أنو شروان يكون هذا العام (٥٩١م) لا كما ذكر في الطباعة يكون عام (٥٨١م)؛ لأن بداية حكم ابن أنو شروان كان في سنة (٥٧٩م).

٢. كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ٣٥٧-٣٥٩.

٣. الأصفهاني، الأزمنة والأمكنة، ٤٦٥.

٤. وات، مادّة (مكّة المكرمة)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣١: ٩٥٩٥.

٥. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٣: ٥٢٤. وهو قول للمستشرق W. Phillips.

لحكم أبناء أبرهة، مع أنّ فترة حكم أبناء أبرهة مختلف فيها كذلك^١، كما أنّ حكم الفرس لليمن لم يكن حكمًا فعليًا، فلم يكن ولا تهم يحكمون اليمن كلّها، وإنّ حكم الفرس اقتصر على صنعاء وما يليها، أمّا المواضع الأخرى، فقد حكمها بقايا الأسر المالكة، فكوّنوا ما يعرف بـ(ملوك الطوائف)، ومن الممكن أن يكون أبناء أبرهة جزءًا من ملوك الطوائف، لاسيما وأنّ أبرهة قد عيّن أبناءه على أجزاء من اليمن^٢. على الرغم من إجماع المصادر على أنّ العام المسمّى بـ(عام الفيل) هو العام الذي وُلد فيه النبي ﷺ، سواء أكانت الولادة بعد الحادثة بأيّام أو أشهر، وهو ما نميل إليه، تبقى مسألة تحديد تاريخ حملة أبرهة على مكّة مثار جدل قائم، ولعلّ الأيّام وأبحاث الأركولوجيا^٣ تكشف لنا عن نقوش جديدة تحدّد فيها زمكانية^٤ هذه الحملة وإنهاء هذا الجدل.

ثالثًا: تسمية النبي ﷺ والبشارات الواردة في التوراة والإنجيل

شكّ المستشرقون في اسم النبي ﷺ، وأرادوا من خلال ذلك زرع بذور الشكّ في عقلية المتلقي، من خلال بناء فرضية أنّ اسم النبي ﷺ لم يكن محمدًا، بل اسمًا مغايرًا من أجل بناء معرفي جديد، كان الغرض منه تقويض جلّ الإشارات الواردة في الكتب اليهودية والمسيحية المبشرة بذلك النبي الموعود، ما دام أنّ اسمه ليس محمدًا أو أحمد، فهو ليس النبي الموعود والمذكور في الكتب اليهودية والمسيحية. ذكر المستشرقان ف. بوهل وت. ولش^٥، عن تسمية النبي ﷺ: «أمّا عن اسم

١. م. ن، ٥٠٤-٥٠٥.

٢. م. ن.

٣. علم الأركولوجيا: وهو العلم الذي يتناول دراسة جميع الأشكال الملموسة والمنظورة التي تحفظ أثر نشاط بشري. ينظر: ضو، تاريخ علم الآثار، ٧.

٤. الزمكانية Chronotope: وتعني حرفيًا الزمان والمكان؛ لأنّها مركّبة على التوالي من المفردتين معًا، وهو مصطلح مقتبس من علم الأحياء الرياضي، حيث يصف الشكل الذي يجمع الزمان والمكان معًا. ينظر: الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، ١٧٠.

5. (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 361.

(محمد ﷺ)، فقد سُمِّيَ به عدد من العرب قبله؛ لذا فإنَّه لا حاجة إلى عدِّه لقباً لُقِّبَ به النبي ﷺ فيما بعد، وقد ورد اسم «محمّدة» للإناث عدّة مرّات في «كتاب الحميريين» السرياني، والروايات التي تحدّثت عن أولئك الذين أسماؤهم محمد في أيام الجاهليّة كانت على أمل دعوتهم للنبوّة التي كانت متوقّعة آنذاك، مما يشير إلى الطبيعة المُتَحَيِّزة للبعض من هذه الروايات، حقيقة أنّ المصادر تقول إنّ محمّداً كان يُسمّى في شبابه أمين، وهو اسم عربيّ شائع بمعنى (المخلص الموثوق به)، تدلّ على إمكانية أنّ هذا هو اسمه، وهو المذكّر من نفس جذر اسم أمّه آمنه.

كان عماد المستشرقين الروايات التي تحدّثت عن أولئك الذين تسمّوا بـ(محمد) في أيام الجاهليّة، منها ما أورده ابن سعد (ت ٢٣٠هـ)، وابن دُرَيْد (ت ٣٢١هـ)، فورد عند ابن سعد^١ عنوان: «ذكر من تسمّى في الجاهليّة بمحمّد رجاء أن تدركه النبوّة [وورد فيه] كانت العرب تسمع من أهل الكتاب ومن الكهّان أنّ نبياً يبعث من العرب اسمه محمّد، فسُمّي من بلغه ذلك من العرب ولده محمّداً طمعاً في النبوّة»، ويذكر أمثلة على أولئك الذين تسمّوا بـ(محمّد)، كما يذكر ابن دُرَيْد^٢، لكن هل كان أهل الكتاب يقولون إنّ هذا النبيّ سيبعث من العرب أو من أهل الكتاب؟ وإنّ كانوا يحدّثون العرب أنّ نبياً سيبعث فيهم -أي العرب- فلماذا عارضوه؟! فالروايات التاريخية تروي أنّ أهل الكتاب كانت تتوعّد العرب في الجاهليّة بقرب ظهور هذا النبيّ منهم ويهدّدونهم بالقتل في حالة ظهوره، ولما علموا أنّه بُعث في غيرهم كفروا به حسداً منهم^٣، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا

وحذفت طبعة الشارقة فقرات من المقال: ينظر: بوهل، مادّة (محمّد) ﷺ، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١١٣.

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٦٩.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٦٩؛ ابن دُرَيْد، الاشتقاق، ٨-٩.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١٣٧؛ الطبري، تاريخ الطبري، ١: ٥٧٧-٥٨٠.

عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (البقرة: ٨٩)، والاستفتاح هو الاستنصار، يستنصرون الله به على مشركي العرب من قبل مبعثه، فقد كانوا يرجون أن يكون منهم، فلمّا عرفوا أنّه في غيرهم كفروا به^١، فأراد المستشرقون جرّ النصوص إلى أنّ تسمية محمّد بهذا الاسم كانت نتيجة ما سمع العرب من أهل الكتاب أملاً بالنبوة، فلهم الفضل في التسمية؛ لأنّها مأخوذة من كتبهم، وتنتهي بالطعن بكلّ ما قيل من مرويات بتسميته عند الولادة بمحمّد؛ لأنّها مرويات متحيّزة كما يرون، فيضعون فرضيّة أنّ النبيّ محمّداً ﷺ لم يكن اسمه محمّد، فهو ليس الذي أشارت إليه كتب اليهود والنصارى؛ لذا فرض المستشرقون فرضيّة أن يكون اسمه أمين استناداً لما ورد في المصادر الإسلاميّة، ومنها ما ورد على لسان أبي جهل في حوار مع الوليد بن المغيرة حول تكذيب النبيّ ﷺ ورسالته، فقال: «... كنّا نسميه الصادق الأمين، فلمّا تمّ عقله وكمل رشده، نسّميه الكذاب الخائن!»^٢. فهل الأمانة العلميّة التي ينادي بها المستشرقون تفرض أن يكون اسم النبيّ ﷺ (أمين) بدلاً من (محمّد)؟ إنّ هناك فرقاً بين الاسم والتسمية واللقب، فالاسم اسمان اسم محض وهو قول دالّ دلالة الإشارة، واسم صفة وهو قول دالّ دلالة الإفادة، والتسمية تعليق الاسم بالمعنى على جهة الابتداء واللقب ما غلب على المسمى من اسم علم بعد اسمه الأوّل^٣، والصادق والأمين اسما صفة لا محض اسمين، بدلالة ما ورد في قول العباس بن عبد المطلب لعفيف الكندي في الجاهليّة عندما سئل عن رجل شاهده في الحرم يصليّ، وأراد معرفة من هو ذلك الرجل، فقال له العباس بن عبد المطلب «هذا محمّد بن عبد المطلب بن أخي...»^٤، ولو كان اسمه أمين لأشار إليه بذلك، فلا

١. الطبريّ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١: ٥٧٧-٥٨٠؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي، ١: ٩٩.

٢. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٦: ١٧٠.

٣. العسكري، الفروق اللغوية، ٥١-٥٢.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨؛ الطبريّ، تاريخ الطبريّ، ٢: ٥٦. وهذا الشاهد على سبيل المثال لا

دلالة على فرضية المستشرقين، وقول مثل هذا لا يمكن أن يُعتدّ به، فقد عرف وفي جميع أدوار حياته بـ(محمد)، وما ورد في صلح الحديبية (٦هـ) من رفض وفد قريش برئاسة سهيل بن عمرو الاعتراف برسالته وطلبوا منه كتابة اسمه واسم أبيه، فقال للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. اكتب: هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو^١، ناهيك عن إشارات القرآن الكريم التي أشارت إلى اسمه بـ(محمد)^٢. لكن لماذا اختار المستشرقون اسم (أمين)؟ ولماذا لم يكن (صادق) على اعتبار نفس الفرض الذي فرضه المستشرقون؟ فلعلّ اختيار هذا الاسم جاء ليتوافق مع طروحاتهم في أن يكون من جذر اسم أمّه آمنة، ولتقويض نظرية أنّ النبي الموعود والمذكور في كتب أهل الكتاب ليس هو، لأنّه يسمّى (أمين)، لذا هو ليس (محمد أو أحمد)، المشار إليه في التوراة والإنجيل.

ومع إشارة القرآن الكريم إلى وجود ذكر النبي ﷺ في التوراة والإنجيل، وذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، نذكر هنا مثلاً عن الإشارات التي قالت بها كتب أهل الكتاب، وما فيها من دلالة على وجود ذكر للنبي ﷺ في كتبهم، ومنها ما ذكره القسّ عبد الأحد داود: في إحدى البشارات الواردة في التوراة: «وسوف أزلزل كلّ الأمم وسوف يأتي (حمده) لكلّ الأمم وسوف أملأ هذا البيت بالمجد»^٣، وقد ترجمت هذه الفقرة من النسخة الوحيدة في الكتاب المقدس التي كانت تحت تصرّفني باللغة المحليّة، والتي أعارتني إياها ابنة عمّي الآشوريّة، وبالمقارنة مع ذلك نلاحظ أنّ الترجمة للكتاب المقدس ترجمت الكلمة العبريّة (حمده) إلى (الأمّنية)،

الخصر.

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٨٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ٩٧؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ٣: ٣٢٠-٣٢١.

٢. ينظر: آل عمران: ١٤٤؛ الأحزاب: ٤٠؛ محمد: ٢؛ الفتح: ٢٩.

٣. سفر حجي: ٩: ٧.

وقد أعطى المعلّقون اليهود والنصارى أهميّة قصوى للوعد الذي احتوته النبوة المذكورة آنفاً، وكلاهما يفهم من كلمة (حمّده) نبوءة مسيحيّة^١، فلو فسّرت هذه النبوءة بالمعنى المجرّد لكلمة (حمّده) على أنّها (الأمنية)، أصبحت النبوءة لا شيء سوى أمنيات مبهمّة غير ذات مغزى، لكن لو فهمناها من كلمة (حمّده) أنّها شخصيّة حقيقيّة، عندئذ تصبح هذه النبوءة صادقة ومتحقّقة في شخصيّة أحمد أو محمّد، ويقرأ النصّ باللغة العبريّة الأصلية هكذا: (في يا فو حمّده كُول هاجوييم) مما يعني حرفياً (وسوف يأتي حمّده لكلّ الأمم)، والكلمة مأخوذة من اللغة العبريّة القديمة أو الآرامية، وأصلها (حمّد) وتُلفظ دون التسكين (حمّد)، مما يعني في العبريّة (الأمنية الكبيرة) أو (المستهي) أو (ما يتوق إليه المرء، وفي اللغة العبريّة يأتي الفعل (حمّد) من جذر الكلمة نفسها (ح. د) بمعنى الإطراء والمديح، ومهما كانت المعاني المشتقّة من جذر الكلمة تبقى الحقيقة الحاسمة التي لا جدال فيها، وهي أنّ كلمة (أحمد) أو (محمّد) هي الصيغة العبريّة لكلمة (حمّده)^٢، وذكر قنواتي^٣، في موضع آخر من دائرة المعارف الإسلاميّة أنّ الاسمين (أحمد ومحمّد) من جذر لغويّ واحد وهو (ح. د)^٤.

لذا كانت محاولة المستشرقين حرف النصوص عن حقيقتها، والتشكيك بكلّ ما ورد من مرويات دالّة على صحّة تسمية الرسول ﷺ بـ(محمّد)، على أمل أن تنتهي هذه المحاولات إلى الطعن في نبوّته، وصرف البشارات الواردة في التوراة والإنجيل عنه، لكن فرضيّاتهم لم تستند إلى دليل علميّ أو واقعيّ. وفي ما يخصّ اسم أحمد فقد ذكر المستشرق ج. شاخ^٥، أنّ «الأساس في

1 . Messianic

٢. داود، محمّد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ٣٦-٣٧.

٣. الأب جورج قنواتي: P. G. Anwatl.

٤. قنواتي، مادّة (عيسى)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٤: ٧٥٣١.

٥. شاخ، مادّة (أحمد)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٢٥٧.

استعمال أحمد عند المسلمين هو القرآن ﴿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﴾ (الصف: ٦). وليس ثمة نظير واضح لهذه الآية في الإنجيل، ومن ثم قيل إن أحمد هو ترجمة پركلوتوس، أي المشهور، وهي قد تكون تحريفاً لپركليتوس الواردة في سفر يوحنا (الإصحاح ١٤، الآية ١٦، الإصحاح ١٥، الآية ٢٣-٢٧)، ولكن تاريخ النص وترجمات الإنجيل، فضلاً عن ذلك أن پركلوتوس لم يكن مشهوراً في اليونانية التي كانت معاصرة، كل هذا يدل على أن ذلك مستحيل، والحق أن المسلمين لم يطلقوا على محمد اللقب المبشر به قبل منتصف القرن الثاني للهجرة، ولكن المصطلحين المستعملين هما الكلمة الإغريقية پركليتوس، أو ترجمتها الآرامية الصحيحة منحنانا، والقول إنهما واحد لا يعتمد إلا على تشابه الجرس بين الكلمة الآرامية والاسم محمد، والظاهر أن القائلين بهذا هم النصارى الذين أسلموا).

لم يكن الأساس في استعمال أحمد عند المسلمين هو القرآن فقط، بل لأن هذا الاسم كان معروفاً في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام، فقد تسمى به عدد من العرب في الجاهلية وأورد ابن دُرَيْد^١ أمثلة فيمن تسمى منهم باسم أحمد في الجاهلية، أما رأي شاخت. بعدم وجود نظير واضح في الإنجيل لما ورد في القرآن، فهذا القول يجزنا إلى سؤال وهو: إن كان لا يوجد نظير واضح كما يرى شاخت في الإنجيل لما ورد في القرآن، لماذا لم يكذب أحد النصارى وقتها هذه البشارة أو حتى اعترض عليها لعدم وجود لها نظير في الإنجيل كما يرى شاخت؟ أو لعل عدم وجود نظير لها لأنها ليست قولاً إنجيلياً، فهو قول نبي الله عيسى عليه السلام، ولم يطلق على النبي هذا اللقب المبشر؛ لأنه حسب قول نبي الله عيسى عليه السلام، وهو ما ورد في (سورة الصف، الآية ٦)، لم يذكر أن اسمه أحمد، بل أن اسمه كثير الحمد؛ لهذا تأخر مثل ذلك

١. ابن دريد، الاشتقاق، ٩-١٠.

اللقب، لهذا ذهب بعدها شاخ^١ لغزو أسباب تأخر المسلمين في استعمال كلمة أحمد علماً بين المسلمين إلّا حوالي سنة (١٢٠ هـ / ٧٤٠ م)؛ لأنّه حسب ما يعتقد أنّ كلمة أحمد في القرآن لا تؤخذ على أنّها اسم علم، بل على أنّها صفة.

مثل هذا القول من شاخ^٢ أريد منه التشكيك في صحّة ما ورد في القرآن، أمّا لماذا تأخر القول وهذا واضح من كلمة شاخ^٣ (ومن ثم قيل إنّ أحمد هو ترجمة پركلوتوس)، فذلك يرجع لعدم وجود ترجمة للإنجيل، فمن الطبيعي أن يتأخر البحث عن هذه الإشارة الواردة في القرآن، والبحث عن ذكر النبي ﷺ في الإنجيل؛ لأنّ «الترجمات الأولى التي نقلت عن اليونانية ترجع على الأقل إلى ما بعد الفتح الإسلامي وما تلاه من انتشار اللغة العربية»^٤.

ويرى القسّ عبد الأحد داود^٥: إذا أردنا أن نجد المعنى الحقيقي لهذا النصّ^٦، فعلينا استبعاد التحريف منه، ومن المؤكّد أنّ النصّ قد تعرّض للتشويه، فهو يدّعي أنّ الأب سوف يرسل (البرقليطوس) بناء على طلب المسيح، وإلّا فإنّ (البرقليطوس) لن يأتي؛ مما يدلّ أنّ كلمة (أطلب) مصطنعة أيضاً؛ لأنّها تظهر - بصورة كاذبة - لمسة من الوقاحة من جانب المسيح، ويرى أنّ النصّ يجب أن يكون كالتالي: (وسوف أذهب إلى الأب، وهو سيرسل لكم رسولاً آخر - أو الرسول الأخير - سيكون اسمه البرقليطوس ويبقى معكم إلى الأبد) وبعد هذا يعود تواضع المسيح الذي عُرف عنه.

والأمر الآخر الذي لعلّه غاب عن ذلك القسّ المهتدي إلى الإسلام هي كلمة (الأب)، هل كان يُنقل عن عيسى عليه السلام أنّه ابن الله؟! لا سيما مع إشارة القرآن الكريم:

١. شاخ، مادّة (أحمد)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٢٥٧-٢٥٨.

٢. كاراده فو، مادّة (إنجيل)، دائرة المعارف الإسلاميّة، (بلا اسم مترجم)، ٣: ١١.

٣. داود، محمّد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ١٩٤.

٤. ويقصد سفر يوحنا، الجوهرى، الاصحاح ١٤: ١٦. وجاء فيه (وسوف أطلب من الأب أن يعطيكم معيّنًا آخر يبقى معكم إلى الأبد).

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠)، فالقول هو قول النصارى، ولم يكن قول المسيح، فكيف يكون لله ولدٌ مماثلٌ بالنسبة إليه، والله يقول في محكم كتابه: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٦)، فقد جعلوا لله ولداً، فسبحانه عما يشركون.

ويقول عبد الأحد داود^١: «إِنَّ كلمة (برقليطوس) تعني من الناحية اللغوية البحتة (الأعجب والأشهر والمستحق للمديح)، وقد ورد في القاموس اليونانيّ الفرنسيّ لمؤلفه ألكسندر:

Alexandre: Periqlytos. Qu'on peut entendre de tous les Cotes' qu'il est facile.

entendre. Tres celebre, preqleitos. tres celebre, illustre, glorieux.= preiqleys,

tres celebre, illustre, gloriueux,=from Kleitos, gloire renomee, celebreite.

والاسم مركّب من مقطعين؛ الأول peri والثاني qleitos مشتقّ من التمجيد والثناء، ويكتب Perikleitos أو Periqlytos، مما يعني تماماً اسم أحمد باللغة العربية، أي أكثر ثناءً وحمداً، ولنا الآن أن نتساءل ما هي الكلمة الأصلية التي استخدمها عيسى المسيح بلغته العبرية أو الآرامية، فهو قطعاً لم يتكلّم اليونانية». ويرى الأب قنواي^٢: أن الأناجيل الأولى نقلت هذا المصطلح (بارقليط) دون ترجمة.

وهو ما ذكره عبد الأحد داود^٣ فقال: «تحتوي ترجمة (البشيتا) السريانية للكتاب المقدّس على كلمة (بارقليط) دون تفسير أو شرح أو ترجمة لمعناها، غير أن الترجمة

١. داود، محمد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ١٩٧.

٢. قنواي، مادة (عيسى)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٤: ٧٥٣٢-٧٥٣١.

٣. داود، محمد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ١٩٧-١٩٨.

اللاتينية المعتمدة وهي الـ(فالجيت)^١ ترجمت هذه الكلمة إلى (المعزي)، وإذا لم أكن مخطئاً فإنّ الكلمة الآرامية الأصلية لم تكن سوى (محمّده) أو (حمده)، وهي تقابل كلمة (محمّد) أو (أحمد) بالعربية، كما أنّها تقابل كلمة (البرقليطوس) اليونانية». لذا نجد إصرار المستشرقين على التشكيك في تسمية النبي ﷺ بمحمّد، ومحاولة لحرف البشارات الواردة في التوراة والإنجيل لغرض التشكيك في نبوة النبي والطعن في مصداقية الرسالة الإسلامية.

المبحث الثاني: النشأة في البيئة المكيّة

يقال عن النشأة هي مراحل نموّ الإنسان^١، والبيئة هي المحيط أو الوسط، وهي كناية عن مفهوم عام يدلّ على كافّة الظروف والقوى التي تؤثر في المرء^٢؛ لذا يميل المستشرقون إلى دراسة البيئة التي نشأ فيها النبي ﷺ لدراسة تلك الظاهرة الدينيّة التي نادى بها في شبه الجزيرة العربيّة، وصولاً إلى تفسير ظاهرة النبوة التي ما هي إلاّ نتيجة تأثيرات بيئية كان قد تعرّض لها في نشأته دعتة لإعلان نبوّته، مستغلاً الظروف التي مرّت فيها تلك البيئة الاستغلال الأمثل.

تميّزت البيئة الفكرية التي تمتّ فيها دراسة الظاهرة الدينيّة في البلاد الغربيّة المعاصرة بالعداوة الشديدة للدين، حيث نظر إليها الدارسون بوصفها خرافة استغلّها الحاكم ورجال الدين من أجل المحافظة على سلطتهم على الشعب، وقد كان من نتائج هذه النظرة أن عمد الدارسون إلى البحث عن الأسباب التاريخيّة والاجتماعيّة والنفسية التي نشأت عنها ظاهرة التدين في الإنسان من حيث هو فرد ومن حيث هو كائن اجتماعي؛ لذا فإنّ أيّ دين من الأديان من حيث المواد العلميّة المتوافرة عنه يتعلّق بعضها بتاريخه، وهو ذلك الجانب الذي يشمل مصادره العقديّة والتشريعيّة والبيئة التي ظهر فيها، وسيرة صاحب تلك الدعوة^٣؛ لذا اعتنى المستشرقون بنشأة النبي ﷺ وبيئته لتفسير نبوّته، أملاً بالوصول إلى نفيها أو التشكيك بها.

١. ابن منظور، لسان العرب، ١: ١٧٠.

٢. رزوق، موسوعة علم النفس، ٥٧.

٣. شايب، نبوة محمّد في الفكر الاستشراقيّ المعاصر، ٥٣١-٥٣٣.

أولاً: الرضاع وقصة الطفولة

تناول المستشرقون في دائرة المعارف الإسلامية نشأة النبي ﷺ، ومنها قصة الرضاع في ديار بني سعد والأحداث التي دارت هناك، ومنها ما ذكره بوهل: ^١ Buhl أن «حليمة من نساء بني سعد بن بكر، وهي مرضع النبي ﷺ وفقاً لما ورد في الحديث، وقد خرجت في سنة شهباء^٢ في نسوة من قومها يلتمسن الرضعاء وأخذت آخر الأمر محمدًا وكان يتيماً، وسرعان ما غمر بيتها فيض من الخير والبركة، وقد جاء النبي إبان إقامته عندها ملكان فشققا صدره واستخرجا منه علقه سوداء، ووردت بعدئذ في تواريخ غزوات النبي إشارة أو إشارتان إلى نسبه لبني سعد، وعلى ذلك فإن القصة كلها إنما هي من قبيل قصة الطفولة^٣ الواردة في الإنجيل *Evangelium infantiae* كان الباعث عليها كما يدل على ذلك سياق القصة من أن كل نبي حق يجب أن يكون قد رعى الغنم مرة، وكثيراً ما تردّد ذكر إرسال الأطفال إلى المراضع من البدويّات، ولكنها عادة لم يكن يمارسها إلا ذوو اليسار والمبرزون من الناس، أمّا قصة تطهير الصدر التي قالت روايات أخرى إنّه وقعت في زمن آخر غير هذا الزمن، فالظاهر أنّها لا تعدوا أن تكون تجسّماً للآية الأولى من سورة ألم نشرح» (سورة الشرح).

وورد في موقع آخر عن قصة تطهير القلب «فقصة تطهير قلبه من العلقه السوداء مثلاً قد لا تكون غير تفسير للآية من سورة الشرح ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾»^٤.

١. بوهل، مادة (حليمة) دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ٥٩.

٢. سنة شهباء إذا كانت مجذبة، بيضاء من الجذب، لا يرى فيها خضرة؛ وقيل: الشهباء التي ليس فيها مطر. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١: ٥٠٨.

٣. وتشمل قصة الطفولة ما ورد في ميلاد المسيح ﷺ ومراحل الحياة الأولى، وتشمل ما ورد في الاصحاح الأول والثاني في انجيل متي، وما ورد في الاصحاح الاول من العدد (٥) إلى الاصحاح الثاني العدد (٤٢) من انجيل لوقا. ينظر: تاو وروس، المخل إلى العهد الجديد، ٦٩-٧٠، ١٢٥-١٢٧.

٤. بوهل، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٣؛

وناقش بعض في روايات إرضاع النبي ﷺ في ديار بني سعد، وذلك لناحية أنّ خروج نساء ديار بني سعد في سنة شهباء دليل على انتشار القحط والعوز، فكيف يمكن التسليم بارسال أبناء مكّة من ذوي اليسار والمبرزين إلى أماكن قد أصابها القحط والعوز؟ وهل يمكن أن تطمئن بيوتات أشرف مكّة على فلذات أكبادها وهم يعانون الجوع والحرمان في أرض أصابها فقر مدقع؟ ومن هم الذين استرضعوا في ديار بني سعد مع النبي ﷺ، فلم تبيّن المصادر معلومات عنهم؟ ومن غير الممكن تصوّر عاطفة الأمومة عند آمنة ضعيفة لدرجة أنّها تنازلت عن وليدها الوحيد لسنوات عديده من دون ذكر مبرّر مقنع لهذا التنازل، ولم يسجل لنا التاريخ أيّ زيارة لآمنة لديار بني سعد للاطمئنان على وليدها الوحيد خلال فترة الرضاع؟ فهل أريد من الروايات تغييب دور آمنة في رضاع النبي ﷺ ودورها في تربيته ونشأته في مكّة؟ وربما أريد بهذه المرويّات بيان أفضليّة نبيّ الله موسى عليه السلام على نبيّنا محمد ﷺ، من خلال تحريم المراضع على موسى عليه السلام وعدم تحريمها على نبيّنا ﷺ.^٢

أمّا ما قيل من حادثه شقّ الصدر، فلنا أن نتساءل لماذا انفرد نبيّنا ﷺ بهذا التطهير، ولا نجد مثيلاً له عند سائر الأنبياء؟ ولماذا لم يخلق الله قلب رسول الله الذي اصطفاه كما خلق قلوب إخوانه من الأنبياء المرسلين، والله أعلم حيث يجعل رسالته، نقيّاً من العلقّة السوداء وحظّ الشيطان بغير هذه العمليّة الجراحية التي تمزّق فيها صدره وقلبه مراراً عديدة^٣، ولا تخلو هذه المرويّات المتعلّقة بشقّ الصدر من الأثر النصرانيّ، فيقول محمود أبو ريّة^٤ في هذا المجال: «إنّ هذه العمليّة الجراحية تشبه

F. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 361-362.

١. القصص: ١٠-١٣.

٢. ينظر: النصر الله، نشأة النبي ﷺ في بني سعد، ٢١.

٣. أبو ريّة، أضواء على السنة المحمّدية، ١٦٠.

٤. م. ن.

بعض الوجوه عملية صلب السيد المسيح ﷺ، وهو لم يرتكب ذنباً يستوجب الصلب، وإنما ذكروا ذلك لكي يغفر الله خطيئة آدم التي احتملها هو وذريته من بعده إلى يوم القيامة، وأصبحت في أعناقهم جميعاً، وتنص العقيدة المسيحية أنه لا يظفر بهذا الغفران إلا من يؤمن بعقيدة الصلب، وعملية تطهير الصدر كما يسميها المستشرق، لا تعدو أن تكون إزالة ما مس الشيطان من رسولنا ﷺ، فما من مولود إلا يمسسه الشيطان، حيث يولد فيستهل صارخاً من مس الشيطان غير مريم وابنها، وعلى رواية غير عيسى بن مريم وأمه^١، فالرواية أريد بها بيان أفضلية عيسى ﷺ على محمد ﷺ، فالأثر النصرائي واضح في هذه الرواية، فرسولنا طاهر مطهر من كل عيب كما هو عيسى ﷺ وسائر الأنبياء، ولا حاجة للرد على ما قيل من أنها شبيهة بقصة الطفولة الواردة في الإنجيل، ولا لأنه أريد منها بيان رعاية الغنم.

وتذكر أمسترونغ^٢: أن «لتلك القصة مثيلاتها في أقصوصات الحضارات الأخرى التي تصف شعائر الإعداد (intiation)»، فلما كانت رمزية الماء هي التطهير، فهذه العملية ترمز إلى التطهير قبل الإقبال على تجربة النبوة بتطهير القلب غسلًا بالماء^٣، فكل ما جاء عن شق الصدر قد وضع بعد صدر الإسلام^٤، وقد فند أحد الباحثين هذه المرويّات وبين ضعفها سنداً ومتناً، والاختلاف في تفاصيلها، ومجهولية بعض روايتها، وتكرارها في أماكن متعددة من حياة النبي ﷺ من العهد المكّي^٥.

أمّا أنّها تجسيم للآية الأولى من سورة الشرح، فهو قول من فسّر الآيات على

١. البخاري، صحيح البخاري، ٤: ٩٤، ١٣٨؛ الموصلي، مسند أبي يعلى، ١: ٣٧٦.

٢. أمسترونغ، سيرة النبي محمد، ١٢٠.

٣. الجزار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة للرسول، ١٧٣، ١٨٤.

٤. السحار، محمد رسول الله والذين معه، ٦: ٢٦٥-٢٦٦.

٥. ينظر: النصر الله، نشأة النبي ﷺ في بني سعد، ١-٢١.

ظاهرها^١، حين لجؤوا إلى المادّيّات المحسوسة لتفسير معاني روحية سامية، فابتدعوا روايات متنافرة لا يقبلها العقل ولا المنطق ولا الذوق السليم^٢؛ ولأنّ العقلية العربية لا تدرك إلّا القيم المادّيّة للأشياء^٣، فقد اعتنت بشرح الصدر بالمفهوم المادّي، أمّا لماذا القلب؛ فلاّنه السبيل إلى المعرفة لا العقل كما يراها العقل العربي، وهو الذي يقصده الشيطان^٤، وقد ورد في القرآن الكريم معاني الشرح للصدر^٥، ودلّ السياق في كلّ مناسبة أنّه لا يعني شقّ الصدر، بل يعني الانفتاح على الإسلام والتشبع بالإيمان، ولم يكن الأمر متعلّق بالنبّي ﷺ فحسب على مستوى الخطاب، بل شمل شرح الصدر للمؤمنين كذلك^٦، ولعلّ روايات شقّ الصدر كانت ذات منحى تمجّديّ في المقام الأوّل فتنقية القلب وغسله بالماء هي عملية ترمز إلى التهيئة للانتقال إلى مرحلة جديدة من عمر الرسالة وهي النبوة^٧.

أمّا نسبة النبي ﷺ لبني سعد أو رضاعته عندهم، فلا تعدو أن تكون مرويات وُضعت لرفع مكانة بني سعد أو خلق نوع من الفضائل للقبيلة، خاصّة أنّه بعد الإسلام أخذت القبائل تدّعي القرب من الرسول ﷺ، كالادّعاء أنّه ﷺ تزوج من هذه القبيلة أو تلك^٨، ولعلّ تركيز المستشرقين على مثل تلك المرويات أريد بها تقديم الحديث عن البيئة التي نشأ فيها النبي ﷺ هي بيئة تمتاز بالفقر، حتّى

١. هيكل، حياة محمّد، ١٢٨.

٢. السحار، محمّد رسول الله والذين معه، ٦: ٢٦٥-٢٦٦.

٣. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦: ١٢٨.

٤. الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب (تفسير الفخر الرازي)، ٣٢: ٣؛ الجزّار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة للرسول، ١٩٥: ٢٠٤-٢٠٥.

٥. ينظر: الأنعام: ١٢٥؛ النحل: ١٠٦؛ طه: ٢٥؛ الزمر: ٢٢؛ الشرح: ١.

٦. الجزّار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة للرسول، ١٨٨.

٧. ينظر إلى رمزيّة الماء في عملية التطهير للانتقال إلى مرحلة جديدة. الجزّار، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة للرسول، ١٧٣-١٨٤.

٨. النصر الله، نشأة النبي ﷺ في بني سعد، ٢١.

اضطرار آمنة لبعثه للرضاع في ديار بني سعد، وتصويره كفرد من ذلك المجتمع، لم يكن يعلم ما هي النبوة أو يعلم ما يحلّ به حتّى اضطر بعدها لإعلان نبوته، ولعلّ المصادر الإسلامية هي التي رسمت أو أعطت مثل تلك الصورة.

ثانياً: اليتيم والفقر في نشأة النبي ﷺ

أشار المستشرقون إلى يتم النبي ﷺ في حديثهم عن المراحل الأولى من نشأته، معتمدين على ما ورد في بعض النصوص القرآنية وكلام المفسرين على ضوء هذه النصوص، فمثلاً ورد قول المستشرقين بوهل وولش: ^١ Buhl Welch، «يؤكد القرآن الكريم في سورة الضحى أن محمداً ﷺ نشأ يتيمًا، وهو الأمر الوحيد تقريباً الذي نعرفه عن نشأته الأولى»، وورد في موضع آخر قول المستشرق وات: ^٢ Watt، «إنّ ورود كلمة اليتيم في القرآن الكريم لتشير من غير شكّ إلى فقدان محمد ﷺ المبكر لوالديه»، وذكر وات: ^٣ Watt، في نصّ آخر فقر النبي ﷺ فقال: «كان محمد يعيش في كنف آمنة طويلة حياتها، على هذا فمن المفروض أنّه عاش مع أسرة أمه (إلاّ حين أرسل للرضاع في قبيلة بدوية)»، وفي نصّ آخر لـ (وات) ^٤، يذكر فيه «ولأنّ محمداً ﷺ قد ولد بعد وفاة أبيه ومات جدّه وهو في الثامنة من عمره تقريباً، فإنه وفقاً للعادة العربية لم يرث شيئاً من أيّ منهما»، وذكر كاتباً مقال محمد بوهل وولش ^٥، أنّ هناك تغييراً طرأ على حياة محمد من خلال ما ورد «في سورة الضحى أنّ الله أغنى محمداً اليتيم، وقد تكون في ذلك إشارة إلى زواجه من خديجة الأرملة الثرية».

١. مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢٩، ص ٩١١٣؛

(Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, V.VII, P.P.361-362.

٢. وات، مادة (عبد الله بن عبد المطلب)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٣: ٧١٧٨.

٣. بوهل، مادة (آمنة)، دائرة المعارف الإسلامية، ط ٢، ١: ١٠٨.

٤. وات، مادة (مكة المكرمة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٣١: ٩٥٩٦-٩٥٩٧.

٥. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٣؛

Buhl OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 362.

اعتنى القرآن الكريم بذكر أحداث من السيرة النبويّة، ولم يتناول كلّ تفاصيل الحياة النبويّة من ميلاده ﷺ حتّى وفاته، لأنّه كتاب عقيدة وشرعية وليس بكتاب تاريخي، وأشار إلى بعض من وقائع السيرة النبويّة، فقليل إنّ ما ورد في سورة الضحى (الآيات ٦-١١) هو إشارة إلى يتم النبي ﷺ، وفقر وكان عماد المستشرقين في ذلك على ما أورده مصادرها الإسلامية في تفسير سورة الضحى، فقليل إنّ الله يُعرفه ما ابتدأ به من كرامته ومنه عليه في يتمه وعيلته، واستنقاذه من ذلك كلّ برحمته^١، وقيل سمّاه يتيماً لأنّ أباه توفّي قبل ولادته وقيل بعدها، وتوفّيّت أمّه وهو ابن ست سنين، وكفله جدّه عبد المطلب، ثمّ مات وهو ابن ثمان سنين وكفله عمّه أبو طالب، ففي قوله تعالى (فأوى)، أي جعل لك مأوى حين كنت يتيماً، (ووجدك عائلاً فأغنى) يعني وجدك فقيراً بلا مال، فأغناك بهال خديجة، وقيل وجدك فقيراً بالقرآن فأغناك بالعلم والقرآن، وقيل وجدك فقير القلب، يعني ترجو أموال الناس، فأغناك يعني أغنى قلبك وأرضاك بما أعطاك^٢.

لا شك أنّ الكلام في السورة مع النبي ﷺ، وأنّه عاش بعد فقدان والديه يتيماً في كنف جدّه عبد المطلب وأبي طالب من بعده، وقد بلغ أشدّه وعمل في التجارة، فليس معيباً أن يكون يتيماً أو فقيراً في فترة من فترات حياته، ومن الممكن أن يكون المفسّرون قد فسّروا النصّ القرآنيّ في ضوء فترات من حياته الشريفة، لكن من الممكن أن يكون تفسير النصّ القرآنيّ، أنّ الرسول كان مأوى للأيتام، وأنّه كان معيناً للفقراء والمحتاجين، وهو ما ورد في أحد التفاسير، ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى﴾، أي ألم يجدك وحيداً فأوى إليك الناس ﴿وَوَجَدَكَ غَالِيلاً فَأَغْنَى﴾، أي وجدك تعول

١. المطلبى، السير والمغازي، ١١٦؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٥٩؛ الطبري، جامع البيان، ٣: ٢٩٣-٢٩٤.

٢. السمرقندي، تفسير السمرقندي، ٣: ٥٦٨؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠: ٣٦٩-٣٧٠؛ التميمي

المروزي، تفسير القرآن (تفسير السمعاني)، ٦: ٢٤٤. ٢٤٥؛ الطبرسى، مجمع البيان في تفسير القرآن، ١٠:

٣٨٣-٣٨٤؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٠: ٩٦.

أقواماً فأغناهم بعلمك^١، وورد عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في قوله تعالى ألم يجدك يتيماً فأوى «ألم يجدك وحيداً فأوى إليك الناس... ووجدك عائلاً فأغنى يقول: أغناك بأن جعل دعائك مستجاباً»^٢.

ويرى الباحث أن الآية تخاطب النبي محمدًا ﷺ، بأنك يا محمد كنت لليتيم مأوى وللفقير معيناً ومغنياً، سواء كان هذا الغنى معرفياً أو مادياً، وكنت للضال هادياً، لذلك جاء السياق القرآني بعدها، ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (الضحى: ٩-١١)، فلا تقهر على اليتيم الذي آوى إليك، ولا تنهر السائل الذي طلب حاجته منك، والخطاب للنبي ﷺ بلا شك، لكنه لعامة المسلمين للسير على نهجه، وبنعمة النبوة فحدث لهداية الضال منهم، ولا ننكر دور السيدة خديجة عليها السلام في مساندة الدعوة النبوية بها^٣، لكن ربما أريد بهذه التفسيرات القرآنية رفع مكانه السيدة خديجة عليها السلام على حساب النبي ﷺ بجعله فقيراً لا يرقى إلى مكانتها، واستند المستشرقون على هذه التفسيرات لبيان فقر النبي ﷺ الذي جعله يعتمد على الأرملة الثرية كما يقولون، وأن إرساله للرضاع كان بسبب الفقر الذي تعانيه قبيلته؛ لذا كان يعيش مع أسرة أمه ما عدا فترة الرضاع، فكلها بنيت على ضوء المرويات الإسلامية.

أما القول إنه لم يرث شيئاً، فورد في المصادر أنه ورث عن أبيه عبد الله جارية وخمسة جمال وقطيع غنم وسيفاً مأثوراً وورقاً^٤، ثم أين هذه العادة العربية التي استند إليها المستشرق في أن لا يرث شيئاً، فهو لم يقدم لنا دليلاً على ذلك القول، فهي مجرد دعوى استند فيها إلى مرويات الفقر في حياة النبي ﷺ.

١. القمّي، تفسير القمّي، ٢: ٤٢٧. ولم تتطرق إلى معنى الضلال، كونها خارج بحث اليتيم والفقر.

٢. الصدوق، عيون أخبار الرضا، ١: ١٧٧.

٣. ابن كثير، السيرة النبوية، ٢: ١٣٥. حيث قال عنها (وآستني بهاها إذ حرمني الناس).

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٠٠؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٩٦؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ١: ١٤٠.

ثالثاً: الرحلات التجاريّة وبعض أدواره في المجتمع المكيّ

يرى المستشرقان بوهل وولش^١ كاتباً مقال محمد ﷺ أنّه «من الأوفق رفض رحلات محمد التجاريّة المزعومة إلى بلاد الشام، والتي قيل إنّها حصلت عندما كان طفلاً تحت رعاية عمّه أبو طالب، وفيما بعد عند عمله مع زوجة المستقبل خديجة، تضمّ المصادر روايات مختلفة لكلّ من هذه القصص التي يكون الموضوع الرئيسيّ في كلّ منها هو التنبؤات أو التأكيدات فيما يتعلّق بنوّة محمد في المستقبل، وتشمل بعض روايات (أول سفر) على وجود راهب مسيحيّ اسمه بحيرا، بينما تقول روايات أخرى أنّ أبا طالب توقّف في ديرين، حيث إنّ مالك الدير الذي لا يُذكر اسمه في كلا الديرين أكّد نوّة محمد في المستقبل، وأصرّ بأنّ والدها الطفل لن يبقى حياً، وبقي الموضوع الرئيسيّ في معظم روايات قصّة (سفرة محمد الثانية إلى بلاد الشام) كما في السفرة الأولى، لكن جاء التأكيد بأنّ محمد سيكون نبياً بواسطة راهب مسيحيّ واسمه نسطور هذه المرّة، معظم كتاب السيرة الحديثين يرسمون هذه القصّة كنوع من الاختبار لمهارات محمد في عمله، وكمشهد يكون بمثابة مقدّمة لرواية زواجه من خديجة، بالرغم من أنّ ذلك ليس موضوعاً رئيسياً في القصّة وحتى لم يرد في بعض الروايات، أمّا عن قصّة دور محمد في إعادة بناء الكعبة فهي أيضاً غير جديرة بالتصديق».

في حين يرى فنسنك^٢، أنّ «هذه القصص قسم خاصّ من مجموعة الأساطير التي أحاطت بسيرة النبيّ محمد، ولها نظائر كثيرة من نفس النوع وكلّها ترمي إلى أنّ (أهل الكتاب) عرفوا من كتبهم من قبل بعثة النبيّ محمد، وشخصيّة بحيرا مذكورة باسم سرجيوس منذ عهد متقدّم في المؤلّفات البيزنطيّة بشكل يجعلها متّفقة مع التراجم الإسلاميّة المختلفة».

١. بوهل. وولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١١٣-٩١١٤؛

Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 361-362..

٢. فنسنك، مادّة (بحيرا)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣: ٣٩٧.

تحتل شخصية الراهب المسيحيّ موقعاً مهماً في جوهر قصّة الرحلات التجارية للنبي ﷺ، وأنّه اكتشف وشخص وأكد نبوّته من خلال مجموعة من الخوارق، وبعض الصفات الموجودة في المصادر النصرانية عن ذلك النبيّ الذي كان ينتظره اليهود والنصارى على حدّ سواء، ومن خلال هذه الخوارق والصفات أكد نبوّه هذا النبيّ الموعود والمذكور عندهم، لكن إذا كانت الروايات بصيغها المتعدّدة في كلّ سفرة من سفراته المختلفة، والمتباينة في أحداثها وفقراتها، وجزئياتها، فكيف لنا أن نقبل بها أو نعول عليها^١، كما أنّ تكرار شخصية هذا الراهب في رحلات النبيّ محمد ﷺ يثير الاستغراب!، فنجدّه مرّة في رحلته مع عمّه أبي طالب ومرّة مع ميسرة غلام السيّدة خديجة عليها السلام، وقد سمّت بعض الروايات هذا الراهب بـ(نسطور) وبعضها تحاشت ذكر اسمه، لعلّ مثل هذا التباين في المرويّات حول تلك الشخصية قد يخرجها من مجال الوجود الحقيقيّ، وإذا ما سلّمنا بخروج النبيّ محمد ﷺ بتجارة السيّدة خديجة عليها السلام وهو بعمر يسمح له بالعمل بالتجارة، فقد بلغ الخامسة والعشرين كما في بعض الروايات^٢، لكن كيف يمكن الاطمئنان إلى رحلته وهو غلام مع عمّه «أبو طالب عليه السلام»، وما هو دور الغلام في تجارة تتخطّى في مسيرها الصعاب والأهوال، قد تنهي حياة من بلغ مبلغ الرجال فما بالك بمن هو غلام؟. ولو سلّمنا بصحّة شخصية الراهب بحيرا أو نسطور ومعرفته بنبوّه النبيّ ﷺ

١. وردت رحلة النبيّ مع عمّه «أبو طالب» بأسانيد مختلفة، ومضامين مختلفة. ينظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١١٦-١١٨؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٢٤٣-٢٤٥. وبصيغة أخرى: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٢٠-١٢١؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣: ٨-٩؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٢٤٩. وبصيغة ثالثة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٥٣، ١٥٥، إمّا روايات رحلته في تجارة السيّدة خديجة ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١٢١-١٢٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٢٩-١٣٠؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٩٧؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٣٤-٣٥.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٢٩، إمّا رواية البلاذري فقالت انه جاوز العشرين سنة ينظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٩٧.

ورؤيته ما يؤكّد هذه النبوة، ما سبب عدم إيمان هذا الراهب، لاسيّما والنصارى ينتظرون مسيحهم الموعود، وإذا ما علمنا أنّ بحيرا لم يكن اسمًا وإنّما هو لقب مشتقّ من الكلمة الآرامية بحيرا ومعناها المنتخب كما ذكر فنسك^١، فكونهم شخصًا واحدًا أمر وارد، ولم يرد اسم بحيرا في أقدم المصادر الإسلامية عن حياة النبي ﷺ في رحلته التجارية في تجارة السيّد خديجة^٢، أمّا في المصادر النصرانيّة والإسلاميّة المتأخّرة فإنّ هذا الراهب يُدعى سرجيوس^٣، وأنّ اسمه في المؤلّفات البيزنطيّة سرجيوس، فهل هو نسطور أو سرجيوس؟ وما هي أسباب اقتصار هذه اللقاءات مع هذا الراهب على رحلات النبي ﷺ التجاريّة إلى بلاد الشام؟

كما أنّ الرواية التي تحدّثت عن بحيرا ومعرفته نبوة النبي ﷺ كانت أمام الشهود من أهل مكّة، وكان حديثًا مهمًّا وخطيرًا وغريبًا لا يمرّ على السامع مرور الكرام، ولو أنّ القصّة حدثت لانتشر خبرها في مكّة وما حولها، لاسيّما وهو يعلن بأنّه سيكون نبيّ هذه الأمّة^٤، كما أنّ العلامات التي استند إليها الراهب لتأكيد نبوة النبي ﷺ هي أمارات حسّية (الغمامة. الاستظلال بظلّ الشجرة)، وهذه يمكن أن ينتبه إليها كلّ فرد، فليس من المعقول مشاهدتها من هذا الراهب وحده^٥؛ لذا تعدّ المستشرقة ف. فكا^٦، الراهب بحيرا لونًا من ألوان الأسطورة، وقد أعطى قوّة خارقة للطبيعة كغيره من الشخصيات التي كان لها دور في السيرة النبويّة^٧.

لا تخلو هذه المرويّات من الأثر النصرانيّ في بيان دور الرهبان النصارى في

١. فنسك، مادّة (بحيرا)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣: ٣٩٧.

٢. لم يرد اسمه سوى أنّه راهب ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٢١-١٢٢.

٣. فنسك، مادّة (بحيرا)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣: ٣٩٧.

٤. أصلان، قراءة نقدية في كتب السيرة النبويّة، ٨٨-٨٩.

٥. الجزار، المخيال العربيّ في الأحاديث المنسوبة للرسول، ٢٣٢.

٦. فرجينيا فكا: Virginia Vacca.

تعريف النبي ﷺ بنبوته، ولولا هم لما عرف أنه النبي الموعود، ومطابقتها مع ما هو موجود في المؤلفات البزنطية خير دليل يقدمه لنا المستشرق على أنها ذات أثر نصراني.

وهذا ما دفع أحد الكتاب المسيحيين لجمع مرويات بحيرا وجعلها في كتاب سمّي (سفر بحيرا)، ويحتمل أن يكون قد وضع في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر، وهو مترجم إلى اللغة السريانية والعربية، ويتكوّن من ثلاثة أجزاء، وقد ورد في الجزء الثاني كيف لقّن سرجيوس محمّداً عقيدته وشرائعه وأجزاء من القرآن وذلك بقصد أن يجعل العرب يعترفون بإله واحد، ومن الواضح أنّ هذا الجزء من الكتاب يُراد به إظهار محمّد أنّه نبيّ كاذب تلقّى وحيه من راهب ملحد^١، وهو ما يؤكّد الأثر النصرانيّ في هذه المرويات عن بحيرا أو نسطور أو ما يُعرف بسرجيوس لبيان فضل الرهبان النصارى في تعريف النبي ﷺ بنبوته، فلولا هم لم يعرف أنّه نبيّ مرسل، وهذا ما أرادته المرويات من هذه اللقاءات.

قد نتفق في بعض الجزئيات مع المستشرقين في عدم قبول بعض المرويات بصيغتها الموجودة، لكن لا يمكن رفض كلّ رحلات محمّد ﷺ التجارية، فهو نشأ في بيئة تجارية، ومن المنطقيّ أن يحترف هذه المهنة لما لها من مردود ماديّ على سكّان مكّة؛ كونها مركزاً دينياً وتجارياً، وهو ما أشار إليه أحد المستشرقين بقوله: «أما أنّ محمّداً، وهو من طائفة التجار، كان يؤثّر التجارة، فأمر طبيعيّ أو قل إنّ هذا على الأقل هو ما ينبغي أن نفّسر به سورة من أقدم سور العهد المكيّ الأوّل، وهي سورة قريش التي نزلت في الأيام التي سبقت نزاع النبيّ مع أشرف مكّة»^٢، كما يجب التنبيه إلى أنّ رفض المستشرقين تصديق رواية بحيرا أو غيره من المسميات لا تعود إلى رفضهم فكرة الاتصال المزعوم، بل لأنّ المعطيات الحديثة حول هذه النقطة

١. فنسك، مادّة (بحيرا)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٣٩٨.

٢. هفنج، مادّة (التجارة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٤: ٥٨١-٥٨٢.

مزدانة بالعناصر العجائبيّة، واستحالة أن يعطي المستشرقون أيّ قيمة تاريخيّة لهذه المواد، وأنهم استخدموا هذه الروايات في نسج نظريّة تعلّم النبي ﷺ من أهل الكتاب مع تكذيبهم لتلك الرحلات^١.

أمّا عن إعادة بناء الكعبة، فلم يقدّم لنا المستشرقون دليلاً على سبب رفض روايات دور النبي ﷺ في إعادة بناء الكعبة، فلا يمكن أن تخضع المرويات لأهوائهم من دون تقديم أيّ دليل علمي، أو سبب مقنع يجعلهم يرفضون ويقبلون ما يحلو لهم.

رابعاً: الزواج من الأرملة الثريّة والصورة الجذابة للمعونة الأدبيّة

لقد كان من الشائع في الغرب أن يكون الزواج من أرملة ثريّة وأكبر سنّاً من الزوج موضع تهكّم، وكان من المفهوم ضمناً في الغرب أنّ محمّداً وافق على الزواج من خديجة لتلك الأسباب التي تستدعي السخرية^٢؛ لذلك تناول المستشرقون الحديث عن زواج النبي ﷺ من السيّدة خديجة ﷺ بتلك الصورة، فيذكر المستشرق بوهل^٣، عنها هي: «أولى زوجات النبي، وهي ابنة خويلد بن عبد العزى القرشي، وقد أجمع الثقات على أنّها كانت في الوقت الذي عرفت فيه محمّداً وألحقته بالعمل في تجارتها أرملة تاجر ميسور الحال تقوم بنفسها على شؤون تجارتها، وقد تزوّجت قبل النبي مرّتين، وأعقت فيهما ذريّة، فأما زوجها الأوّل فهو رجل من مخزوم، وأمّا الآخر فهو أبو هالة التميمي الذي اختلف الرواة في اسمه الحقيقي، وذكره بعضهم بين صحابة النبي، وإذا صحت هاتان الروايتان فإنّ خديجة تكون امرأة مطلّقة، وقد كشفت خديجة في وكيل تجارتها الشاب ما يتّصف به من محامد أضافت الأساطير إليها الكثير من نسج الخيال، فعرضت عليه الزواج كما تذهب إلى ذلك الرواية

١. شايب، نبوة محمّد، ٣٨٦-٣٨٧.

٢. آرمسترونغ، سيرة النبي محمّد، ١٢٥.

٣. بوهل، مادّة (خديجة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٨: ٢٣٤-٢٣٥.

السائدة، ولم يكن أبوها على قيد الحياة، في حين تقول روايات أخرى إنه كان حيًّا وقد عارض في ذلك الزواج ولم تستطع حمله على قبوله إلا بعد أن أسكرته، وهذا من الدوافع المقبولة في الروايات الخيالية.

وذكر المستشرقان بوهل وولش^١، أن ما ورد «في سورة الضحى أن الله أغنى محمدًا اليتيم، قد تكون في ذلك إشارة إلى زواجه من خديجة، الأرملة الثرية»، في حين ترى المستشرقة ل. فيشيا فاجليري^٢ أن ثمة رفضًا قبليًا لهذا الزواج فتقول: «لم تكن قريش راضية عن زواج خديجة من محمد ﷺ الفقير».

إنّ إلقاء نظرة على مرويات زواج النبي ﷺ من السيدة خديجة ﷺ تكشف عن أنّ هذه المرويات^٣ مليئة بالتناقضات ولا يمكن الاطمئنان إليها، وهذا واضح من خلال ما أورده المستشرق بوهل، اعتمادًا على المصادر الإسلامية، وإن سلّمنا بأنّ السيدة خديجة ﷺ كانت متزوجة قبل النبي ﷺ برجلين، فذلك لا يقلل من قيمة النبي ﷺ أو السيدة خديجة ﷺ، فهي سيّدة كان كلّ شريف من قريش يتمنى أن

١. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٤؛

Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 362

٢. L. Veccia Vaglieri. فاجليري، مادة (فاطمة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٥: ٧٧٢٢.

٣. وردت بعض المرويات بلا سند. ينظر: المطلبي، السير والمغازي، ٦٠؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١٢٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٣٢؛ البغدادي، المحبر، ٧٨؛ القرشي الأسدي الزبيري، منتخب من كتاب أزواج النبي ﷺ، ٢٥-٢٦؛ وقد وردت بعض هذه المرويات مرسلّة ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٣٢؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٣١٢؛ القرشي الأسدي الزبيري، منتخب من كتاب أزواج النبي ﷺ، ٢٥-٢٧؛ ورواية عن نفيسة بنت منية ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٣١-١٣٢ ونفيسة من مسلمة الفتح ولا يمكن الركون لما نقل عنها، ولم تنقل عن نقل الرواية. ينظر عن نفيسة: البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٩٨؛ وقد وردت روايات عن عمار بن ياسر وباختلاف في المضامين. ينظر: القرشي الأسدي الزبيري، منتخب من كتاب أزواج النبي ﷺ، ٢٧-٢٨؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣: ١٨٨-١٨٩؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٢٦٦-٢٦٧.

يتزوّجها^١، فقد كانت يومئذ من أوسط نساء قريش نسباً وأعظمهنّ شرفاً، وأكثرهنّ مالاً^٢، لكن الاختلاف في اسم زوجها يثير الاستغراب!، وإن قيل إنّها رفضت سادة قريش وبعض زعمائها^٣، فكيف قبلت برجلين أعرابيين؟ ولماذا لم نجد كذلك الغضب والهجر من قبل نساء قريش؛ لأنّها تزوجت من رجلين أعرابيين مغمورين، ولماذا كان هذا الرضى عن هذين الشخصين من قبل قريش وعدم رضاها عن النبيّ ﷺ^٤، هل لأنّ الروايات أريد منها بيان حالة الفقر التي كان يعيشها الرسول، كما في روايات الرضاة عند بني سعد، على الرغم من أنّ بعض الروايات صرّحت بأنّ النبيّ ﷺ قد أصدقها عشرين بكرة^٥، والعشرين بكرة في مجتمع صحراوي كمجتمع مكّة تعني الشيء الكثير، فحالات الفقر التي تنسجها الروايات لا تنسجم مع واقع نصوص أخرى من نفس تلك الروايات.

فكيف يجوز في نظر أهل الفهم أن تتزوّج السيّدة خديجة أعرابياً من تميم وتمتنع من سادات قريش وأشرافها^٦، هذا إذا ما سلّمنا بزواجها الأوّل من المخزومي، ولم يشر المستشرق بوهل عن الرأي الآخر الذي يقول بأنّها وقت الزواج كانت عذراء ولم تتزوّج بغير رسول الله ﷺ^٧، وعلى الرغم من أنّ هذا القول الأخير هو مجرد رأي، لكن الأسس التي استند إليها منطقيّة جدّاً^٨، فإن ردّت زعماء قريش وتزوّجت

١. ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ٨: ١٠١.

٢. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٢٢؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٣٥؛ ابن كثير، السيرة النبويّة، ١: ٢٦٣.

٣. الكوفي، الاستغاثة، ١: ٧٠.

٤. م. ن.

٥. المطلبی، السير والمغازي، ٦٠؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٢٢؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٣٥.

والبكرة: هي أنثى الإبل، وقيل هي أنثى الإبل التي ولدت بطناً واحداً. ينظر: ابن منظور، لسان العرب،

٤: ٧٩.

٦. الكوفي، ١: ٧٠.

٧. الكوفي، الاستغاثة، ١: ٧٠؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ١: ١٣٨.

٨. الشرحاني، أضواء على السيرة النبويّة، ٧٧.

أعرابيين، فكيف لم يُعَبَّ على زعماء قريش الذين خطبوها فردّتهم^١، والمعروف عن العرب قبل البعثة أنّها كانت تأنف من مصاهرة ما دونهم في النسب^٢، وكما مرّ بنا أنّها من أوسط نساء قريش نسباً، وهذا ما دفع سادة قريش وأشرافها إلى خطبتها، كما إنّ العرب قبل البعثة كانت تُعيب من يقدم على الزواج من الثيّب، وإن كانت صغيرة في العمر، فقد يتّهم بالوهن والطمع في مال المرأة^٣، فلماذا لم نجد ذلك الاتّهام للنبي ﷺ، ولم نجد أنّه قد عُيِبَ بزواجه منها على اعتبار أنّها ثيّب لا بكر؟!

وأمام هذا الاختلاف في شخصيّة الأعرابيين الذين قيل إنّهم كانا زوجان للسيدة خديجة عليها السلام، فنّد أحد الباحثين هذه المرويّات التي تقول بزواجها منها، وما ذكر لهما من الأولاد من السيّدّة خديجة عليها السلام^٤، ولعلّ المقصود كان أخت خديجة من أمّها التي قد تزوّجت رجل من بني مخزوم، ثمّ خلف عليها رجل من تميم يُقال له أبا هند^٥. أمّا الغرض من هذه المرويّات التي صوّرت السيّدّة خديجة عليها السلام متزوّجة قبل النبي ﷺ هو الإشارة إلى أنّ خديجة عليها السلام لم تكن باكرًا عند زواجها من النبي ﷺ لكي تحظى غيرها بهذه المنقبة^٦.

أمّا أنّها كشفت -أي السيّدّة خديجة عليها السلام - ما يتّصف به النبي ﷺ من محامد كما يرى بوهل، فقد كانت هذه الصفات سبباً في اتّحاده وكيلاً لتجارته، لا أنّها كشفتها بعد ذلك، وبرزت الأحقاد الدفينة عند المستشرق بوهل عندما قال إنّ هذه

١. العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، ٢: ٢١٠.

٢. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٤: ٦٣٩-٦٤٠.

٣. م.ن، ٦٣٥.

٤. الشراهي، أضواء على السيرة النبوية، ٥٨-٧٨.

٥. ينظر إلى ما ذكره عن أخت السيّدّة خديجة وزواجها من المخزومي والتميمي. الكوفي، الاستغاثة، ١: ٦٨-٦٩.

٦. الحسني، خديجة بنت خويلد عليها السلام أمة جمعت في امرأة، ١: ٨٩؛ وقد ورد أنّه لم يتزوَّج بكر غير السيّدّة عائشة. ينظر: البخاري، صحيح البخاري، ٦: ١١٩-١٢٠.

المحامد أضافت إليها الأساطير الكثير ومن نسج الخيال، ولم يدلّنا على مكان من هذه الإضافات.

أمّا ما قيل من أنّها عرضت عليه الزواج «وهل كان مجتمع مكّة يقبل أن تخطب المرأة الرجل»^١؟ وإن كانت حالة موجودة عند أهل مكّة، فلماذا لا نجد مثيلاً لها؟ أمّا مسألة الإسكار عند الخطبة، فعلى الرغم من أن مسألة شرب الخمر لم تكن مقبولة في المجتمع المكّي ويُسفّه من يقدم عليها^٢، فكيف بأحد أشرافها، وقد دلّت بعض النصوص في تلك المرويّات على ذلك من خلال قول السيّد خديجة عليها السلام: «أما تستحي! تريد أن تسفّه نفسك عند قريش تقول إنّك سكران من الخمر»^٣، وفي ذلك دلالة على مثلبة شرب الخمر لشخص يعدّ كبير أسرته وزعيماً من زعماء مكّة^٤.

إنّ مثل هذه المرويّات وضعت للإساءة إلى زواج النبي صلّى الله عليه وآله من السيّد خديجة عليها السلام لأغراض سياسيّة وشخصيّة، والروايات في سياقاتها السندية، والتخبّط في المعلومات، يطبع عليها الطابع القصصيّ، وأنّها أحاديث سمر وسهر وأعاجيب التي طالما طبعت أحاديث روايات قصص العرب^٥، وهذه القصص المستملحة وجدت طريقها إلى السيرة النبويّة، وهي شبيهة بقصّة النضيرة بنت الضيزن التي عمدت إلى سقي أبيها خمرًا طمعاً في الزواج^٦، وشبيهة بقصّة إسكار جذيمة الأبرش وتزويج أخته التي كانت خائفة من رفض جذيمة هذا الزواج، فعمدت إلى إسكاره بهذه الطريقة ليتّم الزواج من دون معارضة^٧، ومثل هذه القصص انسلّت إلى مصادرنا

١. الشراهي، حياة السيّد خديجة بنت خويلد من المهد إلى اللحد، ١٧٤.

٢. البغدادي، المحبر، ٢٣٧-٢٤٠.

٣. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٣١٢.

٤. الشراهي، أضواء على السيرة النبويّة، ١٤٠.

٥. الشابندر، ليس من سيرة الرسول الكريم، ١٧٦.

٦. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٢: ٢٤٨.

٧. ينظر إلى تفاصيل القصّة، وهي مقاربة إلى قصّة الخطبة والإسكار: الطبري، تاريخ الطبري، ١: ٤٤٠-٤٤١؛

الإسلامية، ومنها سيرة الرسول ﷺ، وهذا ما ذكره بوهل^١، في موضع آخر من الدائرة بأن هذه الأحاديث المستملحة وجدت مكاناً حتى في سيرة محمد ﷺ، أو لعلها إحدى المرويّات الاسرائيلية التي انسلت إلى تراثنا من الموروث الإسرائيلي^٢. ويستكمل بوهل^٣، مقالته عن السيّد خديجة ﷺ ويقول: «إنّ تغير ظروف محمد لها سند في القرآن (سورة الضحى الآية. وما بعدها) وقد قنع النبيّ بزوجة واحدة، وهي خديجة، طوال حياتها، على الرغم مما عُرف عنه بعد ذلك من قوّة الميل الجنسيّ، وخير تفسير لذلك هو علوّ مكانة خديجة في المجتمع، ولعلّها استخدمت هذه المكانة في الاحتفاظ بالنبيّ لا تشاركها فيه زوجته أخرى، ولا بدّ أن يكون النبيّ قد استعان بهال خديجة في كفاحه، فلمّا توفيت (يقال إنّ وفاتها كانت قبل الهجرة بثلاث سنين) بعد أن خسرت الشيء الكثير بسبب عداوة كبار التجار لها، أصبح مركز النبيّ أقلّ توطّداً، على أنّ شخصيّة خديجة كانت فيما يظهر ذات أثر عميق في حياة زوجها، ومهما يكن من شيء فإنّ الرواية ترسم صورة جذّابة جدّاً للمعونة الأدبية التي أسدتها للنبيّ عندما اعتراه القلق والحيرة أوّل نزول الوحي، ولا مشاحة في أن ابن عمّها ورقة بن نوفل كانت له يد في استمالتها إلى الأغراض التي يهدف إليها النبيّ». إنّ مسألة تغير ظروف محمد، التي ذكر بوهل أنّ لها سنداً في القرآن في ما ورد في سورة الضحى، هي محاولة الرواة إبراز فقر النبيّ ﷺ قبل غنى السيّد خديجة ﷺ وهذا ما كانت تريده الرواية الزبيرية^٤، ولا إشكال في أن تكون السيّد خديجة أغنى من النبيّ ﷺ لما عرف عن النبيّ من مساعدة الفقراء والمعوزين؛ ولأنه كان

العسكريّ، جهرة الأمثال، ١: ٥٤٧-٥٤٨؛ الميداني، مجمع الأمثال، ٢: ٨٣-٨٤؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١: ٣٤٢-٣٤٣.

١. بوهل، مادّة (جذيمة الأبرش) دائرة المعارف الإسلامية، ٦: ٣١٦.
٢. ينظر ما ورد في التوراة من إسكرانبي الله لوط من قبل ابتتيه وارتكاب الخطيئة. سفر التكوين، ١٩: ٣٠-٣٨.
٣. بوهل، مادّة (خديجة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ٢٣٥-٢٣٦.
٤. ناجي، نقد الرواية التاريخية، ١١٧-١١٩.

مثالاً للمواساة للفقراء، وهو ما ورد عن السيّد خديجة^١ ؓ، أمّا ما قيل أنّه قنع بخديجة^٢ طوال حياتها، فذلك لأنّ زواج النبي^ﷺ بالسيّد خديجة^٣ كان بسبب ذلك التوافق الفكريّ، والدينيّ، والنفسيّ، والأخلاقيّ، فوقع عليها الاختيار من دون غيرها من نساء قريش^٤، فكانت نعمّ الزوجة الوفيّة المواسية لزوجها، لذلك تركت أثراً في حياة زوجها، وهو ما قاله المستشرق بوهل نفسه^٥، فكيف لا يكون وفيّاً لها وقد آمنت به إذ كفر الناس، وصدّقت به إذ كذّبها الناس، وواسته في مالها إذ حرّمه الناس، ورزق منها الولد إذ حرّم أولاد النساء^٦.

أمّا ما يعتقد بوهل عن قوّة الميل الجنسيّ الذي عرف عنه بعد ذلك، فهل استيقظ فيه ذلك الشعور في الميل للنساء في المدينة بالذات، وبعد كبر سنه وفي أواخر عمره؟^٧، وهل استيقظ ذلك الشعور على خصوص النساء اللواتي ترملن أو طلقهنّ أزواجهنّ^٨؟ فلو كان يريد الزواج لغرض الاستمتاع لتزوّج وهو في مقتبل العمر لا في آخره، على الرغم من أن تعدّد الزوجات كان معروفاً عند العرب قبل البعثة^٩، إلّا أنّه بقي وفيّاً لها، ولو قدّر لها أن تحيا على قدر حياة الرسول^ﷺ ما تزوّج سواها، أمّا أنّها استخدمت علوّ مكانتها في الاحتفاظ بالنبيّ ولا تشاركه فيه زوجه أخرى، فهل كان فرط عقد النكاح بيده أم بيدها؟ ولو أراد الزواج بغيرها لفعل في مجتمع كان فيه التعدّد أمراً شائعاً.

وقد ذكر أنّ الرواية عن السيّد خديجة^{١٠} ترسم صورة جذابة للمعونة الأدبيّة التي أسدتها للرسول^ﷺ عند نزول الوحي، إنّ هذه الصورة الجذابة التي يراها

١. البخاري، صحيح البخاري، ٦: ٨٨؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٧.

٢. الدهيس، زواج النبي^ﷺ دراسة تاريخيّة، ٦٠-٦١.

٣. بوهل، مادّة (خديجة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٨: ٢٣٥.

٤. ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٣٨-٤٣٩.

٥. العامليّ، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ٦: ٢٠٠.

٦. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٥: ٥٤٧-٥٤٨.

بوهل، ترجع إلى الرواية الزبيرية ودورها في رفع مكانة السيدة خديجة على حساب النبي ﷺ، فالكثرة العددية للأسماء الواردة ضمن سلاسل الأسناد التي ترجع انتهاءاتها الاجتماعية والعائلية وولاءاتها إلى هذه العشيرة أو تلك، بضمنهم الموالي بمعنى موالي آل الزبير، ويجمعها موضوع واحد ومتشابه أو مترابط في أحداثه، ويفهم المتتبع في أكثر من مناسبة بأن الرواية تميل أو تناصر هذه العائلة إمّا بصيغة من صيغ الدعم أو امتداح موقف، أو مواقف أدتها عناصر هذه الأسرة أو القبيلة التي تنتمي إليها، وهناك الكثير من أسماء أعلام هذه العائلة التي يرجع نسبها إلى بني أسد بن عبد العزى، ويقف عروة بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد على رأس قائمتها^١، وإن الإصرار الزبيرى على دور ورقة بن نوفل في حياة الرسول ﷺ ذلك الدور الذي يدخل في صميم الحياة النبوية، والإنسان العلمي المنصف الذي يدرس بعض جوانب الشخصية النبوية، لا يخامرهم أدنى شك بأن الرسول ﷺ لم يكن بحاجة إلى ورقة بن نوفل هذا^٢؛ لذا تعدّ المستشرقة ف. فكا^٣ «كل ما يُعرف عن ورقة لون من ألوان الأسطورة، ففي علاقاته مع محمد قد أعطي قوة خارقة للطبيعة مثل بحيرا الراهب»؛ لذا فإن أي دور توجيهي أو توضيحي لخديجة في بيان قضايا الوحي مرفوض، ليس في المنطق الإسلامي وحسب، بل في المنطق العادي أيضًا، فلم نعهد لخديجة أي دور قيادي أو تعليمي للرسول في حياتها معه منذ الزواج وحتى وفاتها؛ لذا إعطاء دور الترشيد الفكري لخديجة ﷺ على حساب النبي ﷺ يصطدم مع التاريخ^٤.

لذا فالصورة الجذابة التي يراها بوهل، كانت بفعل الرواية العائلية التي تكفل

١. ناجي، نقد الرواية التاريخية، ١١٧-١١٩. وينظر إلى روايات المبعث والوحي للرواية الزبيرية ودعمها

لشخص القبيلة. ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٠١-٢٤٨.

٢. الشابندر، ليس من سيرة الرسول الكريم، ١٠٩-١١٠.

3. (Waraka B. Nawfal), The Encyclopaedia of Islam, IV: 1122.

٤. الشابندر، ليس من سيرة الرسول الكريم، ٧٢-٧٣.

بها آل الزبير من بني أسد بن عبد العزّى، في رفع مكانه شخوصها وتمجيد أفرادها وإعطائهم دورًا في مرويّات السيرة النبويّة.

خامسًا: أولاده ﷺ من السيّدّة خديجة ؑ بين الحقيقة وتحريف الخطاب

يذكر المستشرق بوهل^١ في مقالته عن السيّدّة خديجة ؑ ويقول: «وتذهب أكثر المصادر إلى أنّ محمّدًا كان وقتذاك في الخامسة والعشرين، أمّا خديجة فكانت في الأربعين، على أنّ ما نعرفه من أنّ نساء العرب يهرمن بسرعة، وأنّ خديجة قد أنجبت له خمسة أطفال على الأقلّ، يجعل هذا القول بعيد الاحتمال على الرغم مما تُسبب إلى نساء قريش بعد ذلك من صفات في هذا الشأن لا قبل بها لغيرهنّ من نساء العرب، أمّا فيما عدا ذلك فليس ثمة ما يدعونا إلى الشكّ في دقّة هذه الرواية».

ويقول بوهل^٢ في موضع آخر: «يتضح أنّ أمّ كلثوم تزوجت حقًا أحد أبناء أبي لهب، ومما يؤيّد التفسير الشائع لكنتيتها، ومن الطبيعيّ أن يستبعد المتأخرون ما قيل عن وجود حفيد للنبيّ من أمّ كلثوم».

وقال المستشرق بوهل^٣ في مورد آخر «إذ يقال إنّ كلّ واحدة منهما [ويقصد هنا رقيّة وأمّ كلثوم] قد تزوّجت بولد من أبناء أبي لهب عمّ النبيّ، ولكنّ أبا لهب أجبر ولديه على تطليقهما عندما قام محمّد بدعوته، وأكثر من ذلك إثارة للشكّ ما قيل من أنّ كلّ ولد من الولدين لم يكن قد دخل بزوجه عندما وقع الطلاق، ولو أنّ من المؤكّد أنّه كان قد مضى بعض الوقت قبل أن تحدث الفارقة بين أبي لهب وابن أخيه... ولعلّ الأرجح أن تكون هذه القصّة قد وضعت لتناهى بأسرة النبيّ الطاهرة عن أن يدنّسها ولد أشدّ الناس عداوة للنبيّ».

شكّك بوهل في أن يكون عمر السيّدّة خديجة ؑ أربعين عامًا، ولها المقدرة على

١. بوهل، مادّة (خديجة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٨: ٢٣٥-٢٣٦.

٢. بوهل، مادّة (أمّ كلثوم)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٢٦.

٣. بوهل، مادّة (رقيّة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٠: ١٦٥.

إنجاب خمسة أطفال للنبي ﷺ حسب ما تذكر المصادر، وتتفق مع المستشرق في بعض ما يقول حيال مقدرتها على الإنجاب وهي بهذا العمر، لكن لم يذكر المستشرق الآراء الأخرى التي قالت إن عمرها وقت الزواج كان خمسًا وعشرين سنة^١، وقيل غير ذلك^٢، فقد كان عمرها محل خلاف في المصادر، فمن غير المنطقي أن يعتمد على قول من دون الإشارة إلى الأقوال الأخرى!

ذكر وات^٣ في حديثه عن عمر السيدة خديجة عليها السلام وقت الزواج فقال: «إلى أن عمر السيدة خديجة مبالغ فيه»، وذهب أحد الباحثين^٤ إلى احتمالية أن يكون عمرها عند الزواج ما بين (٢٥، ٢٨، ٣٠)، لكن يمكن تحديد عمرها وقت الزواج من خلال تاريخ وفاتها فقيل: «بلغت خديجة خمسًا وستين سنة ويقال خمسين سنة وهو أصح»^٥، وإذا ما اعتمدنا على القول الآخر، وهو أن وفاتها كانت بعمر الخمسين سنة، فإن وفاتها كانت في السنة العاشرة من البعثة قبل الهجرة بثلاث سنين^٦، وأن زواج النبي ﷺ منها كان قبل بعثته بخمس عشرة سنة^٧، وبذلك يكون عمرها عند الزواج خمسًا وعشرين سنة، وعند بعثة النبي ﷺ أربعين سنة، وقد قضت عشر سنين بعد البعثة، فيكون عمرها خمسين سنة عند وفاتها، وهو الأصح على حد قول

١. ابن كثير، البداية والنهاية، ١: ٣٦٠؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٢٦٥.

٢. قيل أن عمرها ثمان وعشرين سنة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٧؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ٩٨: ١. وقيل عمرها أربعين سنة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٣٢؛ البغدادي، المحبر، ٧٩؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ٩٨: ١. وقيل خمسون وقيل غير ذلك. ينظر: المقريزي، إمتاع السماع بما للنبي ﷺ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، ٦: ٢٧-٢٨.

٣. وات، محمد في مكة، ٩٩.

٤. اصلان، قراءة نقدية في كتب السيرة النبوية، ٥٢-٥٨.

٥. البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٧١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢: ٣٥٩؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٢٦٤.

٦. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨؛ البخاري، صحيح البخاري، ٤: ٢٥٢.

٧. البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٧٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢: ٧٣؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٢٦٥.

البيهقيّ (ت ٤٥٨ هـ)^١، وبهذا تكون في عمر يسمح لها في بالإنجاب. أما ما ذكر من أنّ لها خمسة أطفال من النبي ﷺ، فقد انقسمت الآراء حول ذلك، فقيل إنّ الأولاد هم القاسم وبه كان يكتنى، وعبد الله والطيب والطاهر، ومن البنات له زينب ورقية وأمّ كلثوم وفاطمة^٢، وهناك من يرى أنّها لم تلد للنبي ﷺ سوى القاسم وفاطمة، أمّا باقي البنات فهنّ ربائب له؛ إذ كنّ بنات أختها هالة^٣، والقول الأخير هو ما نميل إليه، فلو سلمنا بأنّ له ﷺ من السيدة خديجة بنت خويلد زينب ورقية وأمّ كلثوم^٤، وأنهنّ ولدن وتزوجن قبل البعثة^٥، فذلك يتعارض مع نصوص القرآن الكريم وما ورد في سورة الكوثر: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ (الكوثر: ١-٣)، فأمام هذا النصّ القرآني الذي ينفي أن يكون للنبي ﷺ من الذرية أو من هم على قيد الحياة قبل البعثة النبويّة وحتى نزول هذه السورة^٦؛ لذا لا يمكن قبول مثل تلك المرويّات التي نُسجت لعلّها متأخرة للتقرّب من نسب النبي ﷺ بوصفهنّ بناته وتزوجن من أبناء أبي لهب، على الرغم من تعارض مثل تلك المرويّات مع نصوص القرآن، وهو الفيصل في ردّ الروايات وقبولها.

١. الدهيس، زواج النبي ﷺ، ٥٢.

٢. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٢٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١.

٣. الكوفي، الاستغاثة، ١: ٦٨-٦٩؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ١: ١٣٨؛ العاملي، بنات النبيّ أم ربائبه، ٢٤-٤٣.

٤. فكا، مادّة (زينب بنت محمّد)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١١: ٣٢؛ بوهل، مادّة (رقية)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٠: ١٦٥؛ بوهل، مادّة (أمّ كلثوم)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٢١.

٥. ينظر إلى ولادة زينب وزواجها. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٣٠-٣١؛ بوهل، مادّة (رقية)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣٦. بوهل، مادّة (أمّ كلثوم)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣٧.

٦. ينظر: العاملي، بنات النبيّ أم ربائبه، ٣٣-٤٣. وبين فيها أن أبناء النبيّ جميعهم ولدوا بعد البعثة النبويّة استنادًا إلى النصّ القرآنيّ.

وقد ورد في قول أحد زعماء مكة للنبي ﷺ أنه قد انقطع ولده فهو أتر^١، وإن قيل إن كلمة انقطاع ولده تعني الذكور منهم فقط، فهذا القول خلافاً للمعنى اللغوي للكلمة، فالبتر هو القطع، وقيل الأتر هو الذي لا عقب له^٢، فقطع الشيء لا يعني تمييز جزء عن آخر، ولا ذكر عن أنثى، إلا إذا قيل أن ما أراده المفسرون تمييز الذكر عن الأنثى على وفق الترسيبات الفكرية الجاهلية عن الأنثى بأنها دون الذكر^٣، وإذا ما سلّمنا بهذا التفسير للآيات القرآنية وفق هذا التأويل المنحاز للذكر، فلماذا لم نجد مثل هذا القول من مشركي مكة للنبي ﷺ بأنه أتر لا ولد له بعد ولادة السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام)؟ ولا يوجد أي أثر لأي شخصية اتهم بأنه أتر لأنه لم يولد له غير البنات.

لهذا يقول المستشرق كارل هاينرش بيكر^٤: «إنني أشك كثيراً في كون كل السيرة الذاتية المتعلقة ببنات الرسول اللاتي وجدن حقاً، وما رافق هذه السيرة من تفاصيل كثيرة مضافاً إليه تسلسل هذه البنات من الناحية العمرية أن تكون محاكاة لأهداف مغرضة».

وما ذكره بوهل من تزويج أم كلثوم ورقية من أبناء أبي لهب، فقد كانت مثل تلك الزيجات -إن صحّت- قبل البعثة، وقد ثبت بنص القرآن أن النبي ﷺ لم يكن له من الذرية قبل البعثة أي مولود حي يرزق، فضلاً عن محاولة بوهل رسم صورة عن الآخر بأنه قريب من أصحاب الأوثان، ويبدو أنه لم يفهم اسم أم كلثوم معتقداً أنها كنية لها، وهو بنفسه لم يستطع إيجاد اسم لأم كلثوم، فكيف يبني على ذلك بأن هذا هو كنيته وقد استبعد من قبل كتاب السيرة؟!، ومثل هذه الآراء أراد بها بوهل

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٣٣.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ٤: ٣٨.

٣. صور القرآن الكريم نظرة العرب قبل البعثة إلى الأنثى بأنها دون الذكر في الأهمية. النحل: ٥٨-٥٩.

4. Bekker: Prinzipielles zu Lammens Sirastudien, 266.

والترجمة نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٧٣-١٧٩.

تشويه ذريّة النبي ﷺ الطاهرة، ولعلّ حجم ما تحدّثت به المصادر الإسلاميّة عن السيّدة فاطمة ؑ وعلوّ منزلتها عند النبي ﷺ والمسلمين يؤكّد بما لا يقبل الشكّ بأنّها كانت الابنة الوحيدة للنبي ﷺ من السيّدة خديجة ؑ، ولهذا كان الكلام وحجم التشويه عنها عند المستشرقين كبيراً كما سيرد.

ويذكر بوهل^١ عن السيّدة خديجة ؑ: «كما ولدت له أبناء ماتوا جميعاً في سنّ الطفولة، ولا بدّ أنّ أحداً منهم على الأقلّ شخصيّة تاريخيّة؛ لأنّ اسمه الوثنيّ عبد مناف لا يمكن أن يكون من اختراع الكتاب المتأخّرين، وعلى أيّ حال فهذه القصّة وضعت كتسليّة بعد وفاته للتخفيف من عار عدم وجود ورثة من الذكور، وهي أسطورة غير ملائمة جدّاً إذا تجعل الأبناء يموتون أثر ولادتهم».

شكّك بوهل في الذكور الذين ماتوا قبل البعثة، لكنّه لم يشكّك في شخصيّة وجد في اسمها مبتغاه في الطعن في النبي ﷺ أو ذريّته على اعتبار تسمية أحد أبنائه بـ(عبد مناف) وهذا يشير إلى تأثير الديانة الوثنيّة التي كان عليها كما يعتقد، وكانت بعض المصادر الإسلاميّة قد ذكرت أنّ للنبي ﷺ أبناء مختلفاً فيهم منهم «عبد مناف، عبد الله، الطيّب، المطيّب، الطاهر، المطهر»^٢، ولم يشر عدد من المصادر المتقدّمة والمتأخّرة بعض الشيء إلى ذلك القول بأنّه كان للنبي ﷺ ابناً يسمّى (عبد مناف)^٣، وربما وقع بعض الوهم والخلط عند بعضهم، ولو فرضنا صحّة ما ذهبوا إليه بأنّ له ﷺ ولداً يسمّى (عبد مناف) كاسم عمّه وربما أحد أجداده، فهذا يدلّل على الديانة التوحيدية التي كان عليها النبي ﷺ خلافاً لأهل مكّة، فعبد مناف تعني عبد الأعلى، أو عبد

1. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 642.

٢. ينظر: البصري، تسمية أزواج النبي ﷺ وأولاده، ٢١؛ الطبري، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، ١٥٢؛ القسطلاني، المواهب اللدنية بالمنح المحمّدية، ١: ٣٩١.

٣. ينظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٢٢-١٢٣؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٣٣؛ يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ٢: ٢٠؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٦٨-٧٢؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣: ١٢٥-١٢٦؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٣٥-٤٣٦؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢: ٣٥٩-٣٦٠.

العال أو المتعال أو العالي أو العليّ، فكلّ شيء منيف أو مناف فهو عال^١، والله (عزّ وجل) وحده العليّ الأعلى والعالي والمتعالى على عباده، وهذا ما أشرنا إليه في حديثنا عن نسب النبي ﷺ، ولا حاجة لتكرار الكلام في هذا الموضع.

أمّا ما ذكره من أنّها قصّة وضعت بعد وفاة النبي ﷺ، فهذا يحتاج إلى دليل علمي لا إلى كلام ينم عن الأحقاد عند هذا المستشرق، فبوهل: Buhl يفهم النبوة على أنّها ملك عضوض يتناقلها الأبناء من الآباء مثل ما هو معروف عند السلطات المستبدّة والمتسلّطة على رقاب الناس، وكنظرة متدنّية للمرأة واعتبارها دون الرجل، ولعلّ تلك النظرة الازدرائية للمرأة هي ما دفع بوهل إلى تلك النظرة الإقصائية للمرأة والمتمثلة بالسيّدة فاطمة ؑ ابنة النبي ﷺ باعتبارها لا تمثّل الامتداد الطبيعيّ للنبي ﷺ، وهي في منزلة أقلّ من الذكر الذي لم يُرزقه النبي ﷺ.

إنّ حضور السيّدة فاطمة ؑ في مفاصل السيرة النبوية والدعوة الإسلامية، وفي محطّاتها المهمّة، يبيّن عظمة المنزلة والدور الذي يحتلّه التواجد النسويّ في الرسالة الخاتمة، وهذا ما أخرج الحضور النسويّ الذي أريد له الوقوف عند مريم ؑ في العقيدة المسيحية، ولعلّ هذا من الأسباب التي دفعت لامنس، إلى تشويه وتزييف الصورة التي قدّمتها السيرة النبوية عن السيّدة فاطمة ؑ، وقام ماسينيون^٤، بوضعها في مصافي الربوبية (أمّ الربّ)، كتقديس النصارى لمريم العذراء ؑ في المعتقد المسيحيّ، فكلا المستشرقين قدّم صورة مشوّهة ومزيّفة عن السيّدة فاطمة الزهراء ؑ. وتبعتهما في ذلك المستشرق ل. فيشيا فاجليري، على الرغم من محاولتها في أن تكون حيادية في مقالاتها، وذلك لاكتشاف جوهر السيّدة فاطمة ؑ، فلم تستطع

١. الزمخشري، أساس البلاغة، ٩٩٥-٩٩٦؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٢: ٥١٤-٥١٧.

٢. للمزيد من التفاصيل عن نسب النبي ﷺ ينظر: ٩٨-١٠٠.

٣. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٦٥-٣٦٦.

٤. لويس ماسينيون (ماسينيون): Louis Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢م).

التخلّص من الإسقاطات المسبقة في الحكم على دورها ﷺ وجوهر شخصيّتها، ودفعها ذلك لإصدار الأحكام المتجنّية بحق السيّدة فاطمة ﷺ، ومحاولتها التقليل من مكانتها وعظم دورها في الدعوة الإسلاميّة، حتّى دفعها حكمها إلى أسطرة كلّ ما يرد بحقّها، لذا سنذكر ما ورد عن هؤلاء المستشرقين الثلاث.

يقول المستشرق هنري لامنس^١، «فاطمة ابنة محمّد من المسنة خديجة، ولدت في مكّة وبخلاف أطفال النبيّ الآخرين لدينا أسباب قويّة للاعتقاد بوجودها مع أنّ الحقائق التاريخيّة نادرة إلى حدّ ما، وشعر القرن الأوّل الهجريّ يغفل تمامًا أن يذكرها».

يعمد لامنس كعاداته في موقفه السلبيّ من النبيّ ﷺ وأهل بيته إلى تشويه تلك الصورة عنهم، وقد بيّنا تلك الصورة التي تحاول جعل عمر السيّدة خديجة ﷺ كبيراً لكي ينسب إلى أخريات من زوجات النبيّ ﷺ بميزة الزواج في سنّ مبكر، ولم يستطع لامنس رغم مهاراته البحثيّة أن ينكر وجود السيّدة فاطمة ﷺ، على الرغم من أنّه عاد وحاول التقليل من تلك المكانة بحجّة ندرة الحقائق التاريخيّة، وكعاداته يحاول رفض كلّ مصادر القرآن الكريم والسيرة النبويّة والحديث والبحث عن ذكر السيّدة فاطمة ﷺ في كتب الشعر!، وكان لامنس يحاول البحث عن ذكر للسيّدة فاطمة ﷺ في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ)^٢، وقد ردّ الكعبيّ^٣ على مثل تلك المنهجية من لامنس فلا يمكن الاستدلال على ذكر مريم ﷺ إذا ما طالعنا كتاباً للجغرافيا أو الفنّ التشكيليّ أو المسرحيّ، فموضوعه الكتب بعيدة كلّ البعد عن أن يتطرّق لذكر السيّدة فاطمة ﷺ.

1. Lammens, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 85.

2. Lammens, Fatima Et Les Filles de Mahomet: Notes critiques Pour Letude de La Sira, 15.

والترجمة نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٦٧-٣٦٨.

٣. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٧٤-٣٧٥.

وكان لامنس قد نقل نفس الصورة التي ذكرها في كتابه (Fatima et les filles de Mahomet)^١، في هذا المقال مع تغيير بسيط، فيذكر «أقدم المؤرخين مثل كتاب السيرة لابن هشام اهتماماً قليل لشخصية فاطمة، وفي مسند ابن حنبل يكرّس مسند فاطمة صفحة واحدة مقابل (٢٥٠ صفحة) مخصصة لعائشة، وفي طبقات ابن سعد يترجم لعليّ دون أن يذكر اسم زوجته مطلقاً، وكان ظهورها قليلاً في كتاب الأغاني المعروف بولائه للعلويين»^٢.

ردّ الكعبي^٣ في دراسته عن المستشرق لامنس بصورة وافية وشفافية، وحول المقارنة بين أحاديثها ﷺ وأحاديث السيدة عائشة، فالكثرة في ما نقل عن السيدة عائشة مقارنة بما ذكر من أحاديث عن السيدة فاطمة ﷺ يبين حجم الإقصاء والتغيب الذي تعرض له آل البيت ﷺ وأحاديث السيدة فاطمة ﷺ تحديداً، فهي التي رافقت النبي ﷺ فترة زمنية أكثر من السيدة عائشة، فمن غير المعقول أن تكون أحاديثها أقل من السيدة عائشة، لكن لأن أحاديثها لا تخدم السلطات السياسية التي خلفت النبي ﷺ وصادرت حقوق آل البيت ﷺ، ولأن تلك الأحاديث ستبين حجم الظلم والإقصاء والتهميش الذي تعرض له آل البيت ﷺ بعد وفاة النبي ﷺ فتمّ تغيبها أو إقصاؤها. وكثرة أحاديث السيدة عائشة تخدم توجهات تلك السلطات المتسلطة في معاداتها لآل البيت ﷺ والوقوف دون انتشار أحاديثهم وتحجيمها والوقوف ضدّ من يروي عنهم، ناهيك عن ما تكفل به عروة بن الزبير المقرب من السلطة في نسبة العديد من الأحاديث إلى خالته السيدة عائشة، حتى جعل أحاديثها بهذه الكثرة، ولعلّ لامنس أراد بتلك المقارنة جعل مكانة السيدة

1. See: Lammens, Fatima Et Les Filles de Mahomet: Notes critiques Pour Letude de La Sira, 15.

2. Lammens, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 85.

٣. الكعبي، صورة أصحاب النساء، ٣٦٨-٣٧٩.

فاطمة عليها السلام عند أبيها دون مكانة السيّدة عائشة، وهو ما سيحاول الوصول إليه في مقاله عن السيّدة فاطمة عليها السلام.

ويكمل هنري لامنس^١ مقالته عن صفات السيّدة فاطمة عليها السلام فيقول: «من ناحية الصفات الجسديّة لم نجد فاطمة أفضل حالاً، فقد كانت ضعيفة البنية نحيفة، تعاني مزاجاً كئيّباً مغطى بحزن، دائمة العلل، جعلتها غير صالحة للمهام الشاقّة المخصّصة للمرأة العربيّة، نادراً ما يكون هناك أيّ إشارة إلى جمال فاطمة على عكس أختها رقيّة، ولا يعلن محمّد في أيّ مكان على أنّها أفضل بناته أو اكفأهنّ كما يفعل إلى زينب، كلّ هذا يفسر سبب انتظارها لوقت طويل قبل أن تجد زوجاً واحداً... لم يكن لفاطمة تأثير كبير على والدها... وأهمّلها بشكل سيئ بعد السنة الخامسة من الهجرة بسبب المشاكل مع عليّ».

كان لامنس قد نقل مثل تلك الصور في كتابه (Fatima Et Les Filles de Mahomet)^٢، وكانت محلّ نقد من قبل المستشرقين ومنهم ما ذكرته المستشرقة ل. فيشيا فاجليري^٣، في مقالاتها عن السيّدة فاطمة عليها السلام بقولها: «فنحن نجد أن الأب هنري لامنس في كتابه: (فاطمة وبنات محمّد)^٤ يرسم لفاطمة عليها السلام [صورة من خلال أسلوبه المفعم حيويّة يستفاد منها أنّها كانت طيّبة لكن طيبة لا تخلو من دهاء، ويعطينا صورة غير مشرقة لابنة النبي صلى الله عليه وآله فهي امرأة غير جذّابة، ذات ذكاء متوسط، مهملة تماماً لا يقدرها أبوها النبي صلى الله عليه وآله إلّا قليلاً، ويعاملها زوجها (الإمام عليّ) معاملة سيّئة، مصابة بفقر الدم، تعاني المرض في غالب أيامها، نزّاعة للبكاء، وربما تكون قد ماتت

1. Lammens, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 85–86.

2. See: Ibid, 16-18.

٣. فاجليري، مادّة (فاطمة)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٥: ٧٧٠٧-٧٧٠٩.

Vaglieri, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 841-842.

4 . Fatima et les filles de Mahomet

بداء السل... [فترد فاجليري على كلام لامنس بنفس المقال] أمّا قول لامنس أنّ عليّاً كان يعامل فاطمة بخشونة وقسوة فالوقائع التاريخية بما في ذلك الواردة منها في هذا المقال تشير إلى تقدير عليّ لفاطمة، وإن كان الأمر لا يخلو من خلافات زوجية سرعان ما تسوّى، ولا ندرى في الحقيقة كيف استتج لامنس أنّها ماتت بالسلّ، وأنّها كانت مريضة دائماً، فما ورد في هذا الصدد ليس هناك دليل يقينيّ عليه، وقد تكفل مستشرقون آخرون بالردّ على أقوال لامنس، بل إنّ عدداً من المستشرقين قد انتقد هذه الصورة التي رسمها لامنس لفاطمة الزهراء وعدّوها غير حقيقية».

لكن سنجد المستشرقة فاجليري هي الأخرى قد تأثرت بما ذكره لامنس وطريقته في تشويه صورة السيّدة فاطمة عليها السلام ابنة النبي صلّى الله عليه وآله كما سيّضح في قادم الحديث من خلال مقالها عنها في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية.

كان المستشرق لامنس محلّ نقد من قبل عدد من المستشرقين، ومنهم كارل هاينرش بيكر^١، إذ قام بنقد نظرية لامنس في دراسة السيرة في مقاله بعنوان (مبادئ دراسة لامنس للسيرة) جاء فيها «بعد العلامة الفارقة التي تركتها معركة صفين، فلا حاجة عندها أن نسأل لامنس عن هذا الوصف، فقد استعان في وصفه لهذه الزيجة بطرق ابن إسحاق والواقدي، وهو ينتقي روايات مغرضة ويعمل منها صورة تاريخية، وهذه هي ذات الطريقة التي اعتمدها كتابة التاريخ الإسلامي، لامنس يجد المتعة في إظهار أقرباء الرسول بصورة محتقرة ومبتذلة، فكلّ النعوت السيئة بحق حرم النبي أو عليّ هي من التاريخ بالنسبة له، وعليه أليس من الغريب أن ندّعي من جهة أنّ أهمّ الحقائق التي تتعلّق بحياة عائلة الرسول هي مختلقة ومحرّفة، ومن جهة أخرى ندّعي تاريخية التفاصيل المتعلّقة بمحيط النبي من حياة زوجاته وما يختصّ

1. Bekker, Prinzipielles zu Lammens Sirastudien, 268-269.

والترجمة نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٧٣-١٧٩.

بحياة عليّ وفاطمة؟ أنا أشكّ كثيراً في تاريخية كلّ التاريخ المتعلّق بحرم النبيّ، وبها أنّ لامنس يشكّ بتاريخية تفسير الأحداث الكبرى في الإسلام، أفلا تستحقّ تلك الأحداث التي لم يشهد بها شاهد أن يشكّ بها».

وذكر في موضع آخر «لو قلنا إن شعائر التمجيد مردّها إلى الشيعة؛ لذلك فإنّها لا تمتّ إلى التاريخ بشيء، فيجب اعتبار الوصف السيّئ لصورة فاطمة في أحاديث أهل السنة هو الآخر ليس من التاريخ بشيء، فقد تكون هذه الإساءات مجرد فعل على تمجيد الطرف الآخر، إنّ لامنس ينظر في طروحاته إلى كلّ الصفات السيّئة على أنّها صفات تاريخية دون الخوض فيها»^١.

ونقد لامنس كذلك المستشرق الألماني تيودور نولدكه^٢، في مقالة بعنوان (أخبار وانتقادات)، حيث قال: «إنّ لامنس لا ينظر إلى محمّد ومقرّبيه والإسلام بنزاهة ومن دون تحيز، وهو ما يصعب على رجل مثله، لكن لا بدّ للمؤرّخ من أن يتحلّى بالنزاهة وعدم التحيز».

وكذلك انتقده المستشرق الألمانيّ فريدريش شفالي^٣. حيث قال «يعتبر لامنس المعالم المبهجة واللطيفة للأشخاص الذين يتناولهم تحسّيناً مغرضاً لهم، بينما يأخذ من المصادر كلّ ما هو قبيح وسيّئ من غير تمحيص، فينتج لفاطمة وعليّ صوراً كاريكاتورية فعلاً... وفي هذا بطبيعة الحال مبالغة كبيرة»^٤.

وذكر صاحب كتاب الدراسات العربيّة في أوروبا^٥، حيث قال: «لم يعتدّ

1. Ibid, 266.

والترجمة نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٧٣-١٧٩.

2. Noldeke, Kleine Mitteilungen und Anzeigen, 250.

والترجمة نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٨٠.

3 . F. Schwally

٤ . نولدكه، تاريخ القرآن، ٢: ٤٢٩.

٥ . ينظر: فوك، ٣٥٣. ٣٥٤.

[لامنس] إلا بالأخبار غير المحمودة عن النبي وآل بيته، وهكذا كانت الصورة التي عرضت هنا متحيّزة (مغرّضة) حتّى، لم تجد نفعاً غزارة المادّة، ولا رشاقة العرض تجاه أوجه الضعف في سوق الأدلّة».

وكذلك كتب عنه مكسيم رودنسون^١، قائلاً: «كانت البحوث المقبولة لديه هي فقط تلك التي تظهر عدم الرضى بمحمّد وأهل بيته، وأنّ تحيّزه العميق، وانتهاكه لحرمة النصوص لم تكن بالأمر الهين، كما أنّ أخطائه قد أدّته إلى الإدلاء بأحكام فاسدة»^٢.

وقد ردّ الكعبي^٣ في دراسته عن هنري لامنس على مثل هذا الكلام. وتذكر المستشرقة فاجليري^٤ في المقال الذي أسند إليها كتابته عن السيّد فاطمة عليها السلام فقالت: «ربما ترجع الشهرة التي حقّقتها فاطمة عليها السلام إلى عظمة أبيها النبي ولأهميّة الدور التاريخي الذي قام به زوجها الإمام عليّ وأبنائها منه، وربما لما نسبته المسلمون إليها- بمرور الوقت- من صفات وخلاتق باهرة، ومن المألوف أن يضاف إلى اسمها صفة تشريفيّة في العالم الإسلاميّ كلّ، فيقال لها فاطمة الزهراء، ويتحدّث عنها كلّ المسلمين بإجلال واحترام، إلّا أنّ الشيعة على نحو خاصّ يحيطونها بهالة من القداسة، وراحوا يعظمونها بعد موتها لعدّة قرون، ففاطمة امرأة لا كالنساء، وإنّما هي امرأة ارتبط اسمها باسم رسول الله (عزّ وجل)، وظلّت في الظلّ لا تلقى اهتماماً كثيراً في سنوات الإسلام الأولى نظراً للأحداث العظيمة والمهمّة التي شهدتها تلكم السنوات، وكان لا بدّ- وقد انتهت هذه الأحداث- أن يشتعل الخيال حول فاطمة عليها السلام فتحوّل إلى ما يشبه الأسطورة، وما كان هذا ليسبّب مشكلة لدى المؤمنين

١. مكسيم رودنسون: M. Rodinson.

٢. نقلاً عن: الشرفاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، ١٦٧-١٦٨.

٣. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٨٠-٤٦٢.

٤. فاجليري، مادّة (فاطمة)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٥: ٧٧٠٧-٧٧٠٩.

المسلمين، لكن الباحثين الغربيين -من ناحية أخرى- كان عليهم أن يعملوا بدأب ليكتشفوا جوهر فاطمة عليها السلام بمناقشة ما أحاط بها من هالة وضباب ومبالغة، أحقاً كانت فاطمة عليها السلام تمتلك من المزايا والصفات ما جعلها أهلاً لهذه الشهرة التي طبقت الآفاق بعد وفاتها، أم أنّ هذه الشهرة نتجت عن ظروف متشابكة جعلت الناس يميلون لتوقيرها توقيراً شديداً كامراًة؟!».

إنّ المستشرقة ل. فيشيا فاجليري^١ في بداية حديثها حاولت سلب وإقصاء دور السيّدة فاطمة عليها السلام في الدعوة الإسلاميّة من خلال إرجاع الشهرة التي نالتها في قلوب المؤمنين إلى عظمة أبيها، والدور الذي قام به زوجها وأبناؤها من بعده، من دون أن يكون لها أيّ دور محوريّ، وحاولت الإيحاء بدور المستشرقين في كشف ما أحاط بها من هالة وضباب ومبالغة حسب ما تعتقد، لتوهم القراء بأنّها كانت موضوعيّة وعلميّة وحياديّة في طرحها، لكن في بداية مقالها ذكرت أنّ السيّدة فاطمة عليها السلام ظلّت في الظلّ ولا تلقى اهتماماً كثيراً في سنوات الإسلام الأولى، نظراً للأحداث المهمّة التي شهدتها الدولة وقتها، وراحت تتهم الشيعة على نحو خاصّ بإحاطتها بنوع من التقديس والتعظيم بعد موتها، هكذا كانت رؤيتها في بداية حديثها، وهي بهذا القول تكون قد خضعت بل وتأثرت بالرواية التاريخيّة الشائعة والسائدة التي وضعتها وصنعتها السلطات الأمويّة والعبّاسيّة، بدفعها وتوجيهها وتشجيعها مادياً واجتماعياً وإدارياً لرواة يعدّون روّاداً في رواية السيرة النبوّيّة وأحداث القرن الأوّل للهجرة لأنّ يزيّفوا أو يحرفوا أو يكيّفوا، والأكثر أهميّة أن يغيبوا دور السيّدة فاطمة عليها السلام التاريخي ومواقفها، وأن يقلّلوا من أهميّة التشيع في هذا القرن المهمّ، الذي عرّفه عدد من المستشرقين بأنّه يمثل المرحلة التكوينيّة للإسلام الشيعي؛ لذا لا مبالغة في القول إنّ التدوين التاريخي الإسلاميّ عامّة والتدوين المتعلّق بالسيرة

النبوية، وبتاريخ الشيعة والتشيع بصورة خاصة قد تعرّض إلى عمليّات مقصودة وغير مقصودة من التشويه والتزوير والكذب بدافع معيّن، أو بجملة من الدوافع منذ بؤادر نشوء التدوين في القرن الأوّل الهجريّ/ السابع الميلاديّ؛ لذا عمدت السلطات الحاكمة إلى طمس الحقائق التاريخية المرتبطة بأهل البيت^١ عليه السلام.

وقد اتّهمت الشيعة على نحو خاصّ بإحاطتها^٢ بهالة من القداسة والتعظيم بعد موتها، وتوجد حقيقة تاريخية كانت غائبة عن ذهنية المستشرقة فيشيا فاجليري ولا بدّ من التذكير بها، وهي أنّ فرق الشيعة خلال مراحل التاريخ الإسلاميّ قد تعرّضت إلى انقسامات وفرق تبعاً لعدّة عوامل وأسباب، فما زال المستشرقون حتّى يومنا هذا حينما يتطرّقون إلى التشيع يصرّون على أنّ الفرق التي انشقت عن حركة التشيع الإمامي^٣ هم ضمن الشيعة، وهم يعتقدون بأنّ الغلوّ جزء لا يتجزأ من عقيدة التشيع، وأنّ الغلاة هم شيعة لكنّهم متطرّفون، ولهذا لعلنا لا نبالغ في القول إنّ الكثير من المستشرقين قد ركّزوا على الفرق الشيعية وعلى فرق الغلاة خاصة تركيزاً يشير إلى أنّ ثمة أهدافاً محددة وواضحة في مواقفهم؛ ولذلك فقد شاع في دراساتهم بعض الاستعمال لمصطلحات متطرفة بشأن الشيعة، حتّى أنّهم توجّهوا بسبب ذلك المفهوم غير الصحيح إلى اختيار عناوين لدراساتهم تتضمّن تعبيرات تنمّ عن مواقفهم غير المنصفة^٤.

وهذا الاحترام والتعظيم الذي تراه المستشرقة فاجليري راجع بلا شكّ إلى

١. ناجي، التشيع والاستشراق: عرض نقديّ مقارنة لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها، ٨٥-٨٦، ٤٧٣.

٢. وهي الفرق التي طوّرت لنفسها آراء ومعتقدات لا تمتّ إلى التشيع الصحيح بصلة سوى في المظاهر العامة، وهي إنّها تهدف إلى تضليل مؤيديهم ومناصريهم.

٣. ناجي، التشيع والاستشراق: عرض نقديّ مقارنة لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها، ٤١٧-٤٢١.

المكانة التي كانت عليها فاطمة عليها السلام في عهد الرسالة، وإلى النصوص القرآنيّة التي تحثّ على المودة لآل النبي صلى الله عليه وآله. ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣)، دليل الأهميّة والمحوريّة لآل البيت عليهم السلام في العقيدة الإسلاميّة، ولا شكّ في أنّ حادثة المباهلة وحدها بما شكّلتها من محوريّة وارتكاز للإسلام، كافية لبيان مقدار الأهميّة والمركزيّة التي كانت تمثلها السيّدّة فاطمة عليها السلام مع أبيها وبعلمها وولديها، فقد كان هؤلاء الخمسة قوام أو قطبيّة الإسلام ككلّ، في قبال النصارى، وبالنتيجة قيمتهم ومكانتهم في نفوس المسلمين ولاسيّما المعاصرين، إنّما هي قيمة ومكانة النبي صلى الله عليه وآله والإسلام بحدّ ذاته^١؛ لذا يقول المستشرق لويس ماسينيون^٢، عن هذه الحادثة فيقول: «ومنذ ذلك الحين استحال عند بعض صحابة النبيّ ما كانوا يحملون من مودة نحو الخمسة إلى حبّ عبادة، فقدّسوا آل عليّ؛ لأنّ قرابتهم الدمويّة المتفاوتة في قربهم من النبيّ قد تحوّلت بنوع من الشعيرة العلنيّة (المباهلة) نقلت كلّ أملهم في العدل بعد موت النبيّ، وفريق آخر أبغضهم ناقلين إلى آل عليّ تأثّرهم بموتاهم الكفار الذين قتلوا بيدراً بأمر من الرسول بيد عليّ»، فليس حبّ العبادة والتقديس المقصود منه اتّخاذهم ارباباً من دون الله، كما قالت النصارى في عيسى ومريم عليهما السلام حين اتّخذوهما إلهين من دون الله^٣، بل هي مودة وحبّ لدورهم المركزيّ والمحوريّ في العقيدة الإسلاميّة وقرابتهم القريبة من خاتم الأنبياء، والمستشرقة فاجليري^٤ ذكرت ذلك بنفسها في بداية مقالها، حيث قالت: قد حقّقت شهرة عظيمة تفوق شهرة سواها من بنات محمّد، وقد حظيت بتقدير وتوقير

١. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٧٧.

٢. ماسينيون، سلمان الفارسيّ والبواكير الروحيّة للإسلام في إيران، ٤٤-٤٥.

٣. المائدة: ١١٦.

٤. فاجليري، مادّة (فاطمة)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٥: ٧٧٠٦.

عظيمين من المسلمين كافة، لأنها عاشت لصيقة بأبيها كما أنها عاشت فترة أطول من أخواتها، ورزق محمد بأحفاد أكثر منها».

ولعل بعض كلامها كان قريباً من كلام لامنس الذي حاول أن يكون موضوعاً في بداية كتابه (فاطمة وبنات محمد) حين قال: «لأجل الحصول على صورة واضحة ودقيقة عن شخصية فاطمة يجب علينا تجرّدها من الأكاليل الذهبية التي عقدها المؤرّخون على شخصيتها، وأن يعرض لها وفقاً للنقد التاريخي المعاصر»^١، فحتى يكون لامنس موضوعاً ودقيقاً وواضحاً في تقديم شخصية السيدة فاطمة عليها السلام فعليه تكذيب ونفي جميع ما ذكر بحقّها من فضائل، وقبول ما يريد من النصوص التي تخدم توجهاته، فكانت فاجليري: Vaglieri تريد القول بوجوب تجريد السيدة فاطمة عليها السلام من هالة القداسة والمبالغة وجعلها كغيرها من النساء حتى تكتشف جوهرها.

تستكمل المستشرقة فاجليري^٢ مقالتها بالقول: «إنّ اثنين من المستشرقين البارزين هما الأب هنري لامنس، ولويس ماسينيون قدّما لنا أحكاماً متناقضة عن فاطمة [وقد بيّنا موقفها من هنري لامنس وما قالت عن دراسته حول فاطمة وبنات محمد]... أمّا ماسينيوس -من ناحية أخرى- فقد رسم لفاطمة عليها السلام صورة طيبة؛ إذ رفع فاطمة مكاناً عليّاً، فجعل مكانتها بين المسلمين كمكانة العذراء مريم بين المسيحيين، وانتقد ما ذكره لامنس واتّهمه بأنّه راح يجتزئ الوقائع والأحداث التاريخية، دون أن يجمع كلّ الحقائق ويصفها في سياق كامل واحد يكون قادراً على تقديم صورة صادقة وحيدة، فتلك هي الطريقة الوحيدة -فيما يقول ماسينيون- التي تمكّننا من فهم كيف أنّ أعمال فاطمة الحداثيّة قد تغلّغت في نظريّات الإسلام

1. Lammens, Fatima Et Les Filles de Mahomet, 15.

والترجمة نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٦٧.

٢. فاجليري، مادّة (فاطمة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٥: ٧٧٠٧-٧٧٠٩.

Vaglieri, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 841-842.

ومذاهبه وتكيّفاته، بل واستُخدمت كوسيلة للخداع طوال التاريخ الإسلاميّ، ففاطمة عليها السلام كما يتصوّرها ماسينيون امرأة لم تحظَ إمكاناتها الروحيّة بالتقدير الكافي في أثناء حياتها. إنّها امرأة انتقلت إليها بعض خصائص روح أبيها، إنّها ربّة بيت النبوة الذي هو خيمة الكرم والفضل، إنّها مُضيفة عُتقاء النبي صلّى الله عليه وآله والذين تحوّلوا للإسلام من غير العرب؛ لذا فهي تمثّل بداية عالميّة الإسلام».

وما ذكرت فاجليري: Vaglieri من مديح إلى الأب هنري لامنس دليل التأثير بتلك الدراسات غير المنصفّة. قد نتفق في بعض ما ذهب إليه ماسينيون من أنّها لم تحظَ بالتقدير الكافي في أثناء حياتها، خاصّة بعد وفاة النبي صلّى الله عليه وآله، لكنّها لم يكن يُنظر إليها على أنّها (ربّة بيت النبوة) كما سيتضح من كلام المستشرقّة فاجليري في قادم حديثها، ولا هي مضيفة عُتقاء النبي صلّى الله عليه وآله الذين تحوّلوا إلى الإسلام من غير العرب. وعن تاريخ ولادة السيّدّة فاطمة عليها السلام، فيقول هنري لامنس^١، «تاريخ ولادتها يتعيّن تسويته، وهذا يجرّنا إلى سؤال آخر هو ترتيبها بين بنات الرسول الأخريات، مع تقدّم سنّ خديجة الذي يجب أن يؤخذ بالاعتبار، ومن ناحية أخرى، كانوا يرغبون في تجنب ذكر كبر سنّها عند زواجها من عليّ، ويمنح الشيعة فاطمة كلّ الفضائل البدنيّة والعقليّة، وقد وجدوا أكثر ملائمة جعلها أصغر أخواتها، وقد سعى آخرون ممن يفكّرون في تأخير زواجها من عليّ إلى وضع ولادتها حول فترة الدعوة النبويّة لأبيها قبل أو بعد فترة وجيزة منها، ومن الكتاب الأكثر تكريراً لهذا الرأي المسعودي الذي يضع ولادة فاطمة في السنة الثامنة قبل الهجرة في وقت يجب أن تكون والدتها في سن (٦٠ عاماً) على الأقلّ».

أمّا المستشرقّة فاجليري^٢، فتذكر عن تاريخ ولادة فاطمة عليها السلام «أنّ تاريخ ميلاد

1. Lammens, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 85.

٢. فاجليري، مادة (فاطمة)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٥: ٧٧١١؛

Vaglieri, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 842.

فاطمة عليها السلام غير مؤكّد، وإن كان التاريخ الأقرب احتمالاً هو أنّها ولدت في عام إعادة بناء الكعبة المشرفة، أي قبل بداية البعثة النبوية بخمس سنوات، وهذا يعني أنّها تزوّجت عندما بلغت الثامنة عشرة من عمرها، ولم يكن من المألوف أن يتأخّر زواج الفتاة العربية حتّى هذا السنّ، لكن إذا أخرجنا يوم مولدها لسنوات قلائل فإننا نواجه صعوبة أخرى، ذلك أنّ أمها خديجة عليها السلام - تكون في هذه الحالة - قد ولدتها وهي تربو على الخمسين من عمرها، وقد ناقش لامنس مسألة عمر فاطمة - بالتفصيل - في كتابه الآنف ذكره، وثمة أمر آخر غير مؤكّد بالنسبة لفاطمة عليها السلام [] وهو ترتيبها بين أخواتها، وإن كانت بنات (محمد صلى الله عليه وآله وسلم) عادة ما يتمّ ترتيبهنّ على النحو التالي: زينب فرقية فأُمّ كلثوم ففاطمة.

في ما يخصّ ولادتها عليها السلام ذكرنا في ما سبق أنّه لا معنى لاتّهام قريش للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في بداية الدعوة الإسلامية بأنّه أبتر لا ولد له^١، إلّا إذا قلنا إنّ زينب ورقية وأُمّ كلثوم هنّ لسنّ بنات للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بل هنّ ربائب على اعتبار أنّ ولادتهنّ كانت قبل البعثة، كذلك لا معنى لقول قريش للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنّه أبتر لا ولد له مع ولادة فاطمة عليها السلام قبل البعثة بخمس سنوات حسب ما ذكر من رأي ورّجحته المستشرقة فيشيا فاجليري، إلّا إذا قلنا إنّ ولادتها بعد البعثة، فالقرآن الكريم يؤكّد الولادة بعد البعثة^٢، فلا يمكن أن نصدّق الرواية ونكذب القرآن الكريم، وهناك أقوال متعدّدة في ولادتها بعد البعثة الشريفة، وذكرت إحدى الباحثات^٣ بعد دراسة مستفيضة لمرويات ولادة السيّد فاطمة عليها السلام، وخرجت بنتيجة تؤكّد فيها أنّ تاريخ الولادة هو في السنة الخامسة من البعثة، وعلى هذا الرأي القائل بولادتها في السنة الخامسة من البعثة يكون زواجها

١. ينظر: سورة الكوثر، الآية ٣.

٢. وجاء في سورة الكوثر، الآية ٣. اتّهام النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قبل قريش بأنّه أبتر لا ولد له، وهذا يؤكّد عدم ولادة فاطمة عليها السلام قبل البعثة.

٣. عدنان عبد الواحد العواد، انتصار، السيّد فاطمة الزهراء عليها السلام دراسة تاريخيّة، ص ٢٧-٦٢.

في وقت مألوف من الزواج في شبة الجزيرة العربيّة، وما ذكرت من عمر أمّها السيّدة خديجة عليها السلام لا يسمح لها بولادتها إذا أخرنا تاريخ مولدها لما بعد البعثة، وقد أسلفنا في ما سبق بأنّ عمر السيّدة خديجة كان من عمر النبيّ، فعلى هذا يكون عمر أمّها السيّدة خديجة عليها السلام في الخامسة والأربعين وهو عمر يسمح لها بالولادة، وما ذكره لامنس فهو على طريقته في تكذيب واستبعاد كلّ النصوص والوثائق التاريخيّة كلّما وجدها تتعارض مع رؤيته، وراح يقطع بوثاقة كلّ ما يتفق مع ما يذهب إليه ويخدم توجهاته البحثيّة، وأخذ يصنّف المؤرّخين بحسب ما يقتضيه طرحه، فكلّمًا وجد مؤرّخًا يذكر فضائل آل البيت رماه بالشيّع^١، فلو عمل لامنس على اعتماد رأي المسعودي لتوصّل لنتيجة مرضية في عمر السيّدة خديجة وفاطمة عليهما السلام، لكن لأنّه لا يقبل إلّا البحوث التي يظهر فيها انتقاص وتشويه لآل البيت عليهم السلام، فقد استبعدّها لأنّه كما يعتقد متشيع أو محبّ للعلويّين أو من الآراء الشيعيّة.

ذهب بعدها لامنس^٢، للقول عن زواج السيّدة فاطمة عليها السلام من الإمام عليّ عليه السلام في وقت كانت فيه في سنّ التاسعة، فيذكر «وجهة النظر المنعزلة هذه المستوحاة من التصريح الوارد في السيرة بأنّ عائشة كانت متزوجة في سنّ التاسعة، وهي محاولة لإعطاء فاطمة نفس الميزة في أكثر من ناحية، ففاطمة هي النظرة الشيعيّة للشخصيّة البارزة عائشة».

أراد بهذا لامنس نفي كلّ فضيلة عن السيّدة فاطمة عليها السلام، وجعلها في منزلة دون السيّدة عائشة، ولا نعلم لماذا لا يكون العكس هو الصحيح وعلى نفس البناء المعرفيّ الذي يجيده لامنس في عكس النصوص وقلبها^٣، ولعلّها واحدة من فضائل السيّدة فاطمة عليها السلام المنسوبة إلى غيرها، لأنّ السيّدة عائشة لم تكن في سنّ التاسعة، بل عمرها

١. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٦٧.

2. Lammens, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 85.

٣. دينيه، محمّد رسول الله، ٥٠ (المترجم)؛ الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٦٣-١٦٤.

كان عند الهجرة سبعة عشر سنة مقارنة بعمر أختها أسماء التي كانت عند الهجرة بعمر سبعة وعشرين سنة، وهي تكبر السيِّدة عائشة بعشر سنين^١.
ويذكر لامنس^٢، «ولا نعرف شيئاً عن فاطمة لفترة ما قبل الهجرة، إلا كونها أم أبيها، وحزنها عند وفاة خديجة».

وتذكر فاجليري^٣، في مقالتها «كان لفاطمة عليها السلام كنية غريبة هي (أم أبيها)، والتفسيرات التي دارت حول هذه الكنية تجعلنا نظن أن انتشارها كان بين الشيعة أساساً، ومن الواضح أن هذه الكنية لم تظهر إلا في المراجع المتأخرة مثل أسد الغابة، وتقول مصادر - الشيعة الإمامية إنها سميت بأم أبيها؛ لأنها علمت عن طريق الوحي أن اسم آخر واحد من سلالتها سيكون اسمه محمداً كاسم أبيها، وثمة تفسير آخر سنورده عند الحديث عن أسماء فاطمة [وقد ذكرناه في هذا المكان]، ويلاحظ أن الاسم (فاطر) يعني الخالق، وبصرف النظر عن أنه أتى في صيغة المذكر فإنه - أي هذا الاسم - يستخدم لتعظيم فاطمة عند الإسماعيلية وبعض المذاهب كالنصيرية، واعتبار فاطمة (فاطر) أي خالق يفسر لنا كنية (أم أبيها)، وقد لفت المستشرق ماسينيون الأنظار إلى وجود صلة بين عقيدة المسيحيين في مريم بوصفها (أم الرب) وعقيدة بعض المسلمين في فاطمة (أم أبيها) فالكيتين متناظران، ومن المؤكد - بنظرهم - أن فاطمة لم تكن جميلة؛ لأن المصادر سككت عن منظرها، بينما تحدّثت عن جمال أختها رقية، واكتفت - أي المصادر - بأن ذكرت أن مشيتها كانت تشبه

١. ينظر عن عمر أسماء بنت أبي بكر عند الهجرة كان سبعا وعشرين سنة. : ابن عساكر، تاريخ مدينه دمشق، ٦٩ : ٩؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥ : ٣٩٢. وهي أكبر من السيِّدة عائشة بعشر سنين، فعل هذا يكون عمر السيِّدة عائشة عند الهجرة سبع عشرة سنة لأنها أصغر من أختها أسماء بعشر سنين. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٢ : ٦١٦؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٦٩ : ١٠.

2. Lammens, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 85.

٣. فاجليري، مادة (فاطمة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٥ : ٧٧٢١-٧٧٢٩.
Vaglieri, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 845-848.

مشية أبيها ولا يمكن وصفها بأنّها امرأة واهنة مريضة كما ذهب لامنس اعتماداً على حديثين (شريفين) لا بدّ أنّهما قيّلا في ظروف خاصّة، فهناك حقائق أخرى تفيد عكس ما ذكره لامنس، فقد كانت ولوداً أنجبت خمساً، كما كانت تقوم بأعمال بيتها بنفسها، وقامت برحلتين إلى مكّة، كلّ ذلك يشير إلى أنّها كانت صحيحة البدن».

لا شكّ أنّ إحدى الكنى للسيدة فاطمة عليها السلام هي (أمّ أبيها)، ولم يكن انتشار هذه الكنية بين الشيعة وحدهم، فهي -أي المستشرقة- تحاول إبراز هذه الآراء بأنّها شيعيّة فقط، وهي تتبع منهجيّة المستشرق لامنس في تصنيف المؤرّخين مع ما يخدم توجّهاتها البحثيّة، فهي تعمل على انتقاء النصوص في ما يؤيّد كلامها، ولم يكن ظهورها متأخراً كما تذكر، فقد ذكرتها عدد من المصادر قبل ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)، ولم تكن مقتصرة على المؤلّفات الشيعيّة^١، أمّا أنّها سُمّيت بأمّ أبيها فلا أنّها علمت عن طريق الوحي أنّ اسم آخر سلالتها سيكون محمّداً كاسم أبيها، فهذا القول لا يتفق مع الكنية، فلا يمكن أن تكون هي من تكتني نفسها، وقد ورد أنّ النبي صلى الله عليه وآله هو من كنّاها بهذه الكنية^٢، ولم يكن اسم فاطمة هو فاطر، بل ان التسمية هي فاطمة، والله هو الفاطر، وإن اختلف في معنى فاطمة، ولا يوجد أيّ دلالة على ما تذكر المستشرقة^٣، فلم يذكر مصدر من المصادر الإسلاميّة أنّ معنى فاطمة هو فاطر -أي الخالق (الخالقة)- وهذا الاستنتاج الخاطئ هو ما ذهب بها إلى الاعتقاد أنّ تلك الكنية هي كما هو موجود في المعتقد المسيحيّ بجعلهم مريم خالقة (أمّ الربّ)، وهذا ما ذهب إليه ماسينيون^٤، وهذه هي محاولات المستشرقين إلى أن يظهرُوا أثر الديانة

١. الطبريّ، المنتخب من كتاب ذيل المذيل من تاريخ الصحابة والتابعين، ٦؛ الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ٢٩؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٢٢: ٣٩٧؛ ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٤: ١٨٩٩؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ١: ١٤٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥٢٠.

٢. الأربلي، كشف الغمة في معرفة الأئمة، ٢: ٩٠.

٣. ينظر إلى الاختلاف في معنى اسم فاطمة: العوّاد، السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، ٣٥-٣٦.

٤. ماسينيون (ماسينون)، المباهلة بين النبي ونصارى نجران في سنة ١٠هـ، ميلان، ١٩٤٤م، ضمن كتاب:

المسيحية ومعتقداتها على العقيدة الشيعية، فكيف يفعل الشيعة ما نهى عنه القرآن الكريم؟!، لذا كان ثمة محاولات إلى إبراز الانقسام والتجزئة بين صفوف المسلمين سياسيًا، وفكريًا، ودينياً، وهذه واحدة من أهداف الاستشراق، فقد جاء الإسلام لتصحيح مسار الانحراف في العقيدة المسيحية باتخاذهم مريم وعيسى عليهما السلام إلهين من دون الله، ومن المستحيل أن يفعل المسلمون خلاف القرآن.

وكنية (أم أبيها) تبين لنا تعامل السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام مع أبيها، فقد كانت تهتم به كما تهتم الأم بوليدها، فهي بمثابة الأم الروحية التي لها حق معنوي على الإنسان^١، كما قال عليه السلام لفاطمة بنت أسد «هي أمي»، لدورها في رعايته، أمّا قول لا منس بعدم معرفة شيء عن السيدة فاطمة عليها السلام قبل الهجرة سوى لقبها بـ(أم أبيها)، فهذا اللقب لم تلق به من دون دور أو موقف كان لها بكل تأكيد، فقد كانت في العهد المكّي كالأم لأبيها في وقوفها إلى جانبه، وقد وردت في بعض النصوص^٢ التدوينية على الرغم من الرقابة السلطوية على تدوين السيرة النبوية في عدم ذكر فضائل آل البيت عليهم السلام أو تحجيمها وتغييبها، لكن مثل تلك النصوص الواردة في ذكر السيدة فاطمة عليها السلام لا تخدم توجهات لا منس البحثية مع علمه بوجودها.

أما تأكيدها بأن السيدة فاطمة عليها السلام لم تكن توصف بالجمال، ربما غاب عن فيشيا فاجليري أن أحد القاب السيدة فاطمة عليها السلام هي (الزهراء)^٣، وقد ذكرت ذلك

بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ١٧٦.

١. مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٣: ١٧٠.

٢. ينظر على سبيل المثال وقوفها من بوجه قريش بعد رميهم سلا جزور على ظهر النبي ﷺ عند الصلاة عند البيت الحرام. أحمد ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٣٩٣؛ البخاري، صحيح البخاري، ١: ٦٥. وينظر موقفها في غسل التراب من رأس رسول الله ﷺ بعد ما نالت منه قريش ما نالت بعد وفاة أبوطالب. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ٤١٦.

٣. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٤: ١٨٩٣؛ المسعودي، مروج الذهب، ٢: ٤٢٩؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٥٣٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٧: ٢٤٩.

اللقب كأحد اسمائها، والزهراء هي المرأة المشرقة الوجه...، والازهر كل لون أبيض كالدرّة الزهراء^١، وقد وصف النبي ﷺ بانه أزهر^٢، وعلى ذلك تكون هذه إحدى الصفات التي ورثتها عن النبي ﷺ، وسكوت المصادر عن وصف جمالها دلالة على الدور السلطوي في تغيب مكانة أهل البيت ﷺ وصفاتهم، في حين تم إبراز جمال رقية لأنها كانت زوجة عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس^٣، فهنا برز الدور الأموي في تدوين السيرة النبويّة في تغيب صفات فاطمة ﷺ لأنها زوجة الإمام علي ﷺ، ولعل فاجليري تماشت وتأثرت بما ذكره لامنس من صفات فاطمة ﷺ حين وصفها بانها لم تكن ذات جمال خلاف رقية زوجة عثمان بن عفان^٤، وفي ما يخص حياة النبي ﷺ يقول المستشرق الألماني بيكر^٥، «لا بد للمرء من أن يسجل بعض التحفظات، لكن هل على من يعلم الأثر الذي خلفته معركة صفين، ومن يُخبر من قبل لامنس عن تصحيّفات أتباع علي، أن يؤمن من دون تحقيق أن أعداء العلويين كانوا ينتهجون نهجاً تاريخياً موضوعياً عندما يحاولون إظهار دور فاطمة وكأنه دور سطحي أو عندما يعطوها القليل من الملامح اللطيفة، فالعرب يتحاربون فيما بينهم عندما يبين بعضهم أمهات بعض، لكن فاطمة أبقيت

١. ينظر: الفراهيدي، كتاب العين، ٤: ١٣؛ الجوهري، الصحاح، ٢: ٦٧٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ٤: ٣٣٢-٣٣٣؛ الزبيدي، تاج العروس، ٦: ٤٨٦.

٢. ينظر ما ورد نقلاً عن الإمام علي ﷺ: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٤١١؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٨٩. وينظر ما نقل عن أنس بن مالك: البخاري، صحيح البخاري، ٤: ١٦٤؛ مسلم، صحيح مسلم، ٧: ٨١.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٢٦؛ ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٤: ١٨٤٠-١٨٤١.
4. Lammens, Fatima Et Les Filles de Mahomet, 16-18.

والترجمة نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٨٠.

وينظر ما أورده الكعبي في الرد على آراء هنري لامنس. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٨٠-٣٩٦.

5. Bekker, Prinzipielles zu Lammens Sirastudien, 266.

والترجمة نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٧٣-١٧٩.

بعيدة عن الفواحش، ذلك لأنها بنت الرسول محمد، لكنها صُورت وكأنها لم يكن لها أثر على الرسول، وأنها لم يكن لها أدنى هيبة عنده، وأن طلعتها ليست ذات تأثير ولم تكن زيجتها مع العدو اللدود -للطرف الآخر- علي مليئة بالسعادة، ولم تكن تتمتع بالاحترام في هذه الزيجة، وبهذا النوع من الأحاديث تم ضرب أتباع علي دون المساس بالرسول».

لذا نجد أن المستشرقة فاجليري رغم محاولتها رفض بعض ما ذكره لامنس من صورة مشوهة وتحريف لما هو معروف من سيرة السيدة فاطمة عليها السلام إلا أنها لم تستطع التخلص من تلك الصورة التي رسمها لامنس. ولعلها تأثرت بها على الرغم من محاولتها أن تكون حيادية في مقالها.

المبحث الثالث: الأثر والتأثر في البيئة المكيّة

يلاحظ القارئ للإنتاج الاستشراقيّ الحديث والمعاصر شيوع بحث أحوال شبه الجزيرة العربيّة عموماً، وأحوالها الدينيّة على وجه الخصوص، وهذا أمر يجب تفسيره في قصد طائفة من المستشرقين إلى التعريف بأحوال بلاد العرب بوصفها فاتحة لدراسة البيئة التي نمت فيها الدعوة الإسلاميّة، أما هدفهم من ذلك فهو توطئة لتفسير النبوة الإسلاميّة تفسيراً تاريخياً، يستجيب لفهمهم لنبوة النبيّ بأنها وليدة البيئة الاجتماعيّة والدينيّة التي نشأ فيها^١، ولهذا نجد مثلاً مونغمري وات^٢، يقول: «إن فهم الخلفية العربيّة لحياة النبيّ ﷺ في محيطه الذي نشأ فيه مهمّة، فهي تساعد على فهم صحيح لسيرة وانجازات النبيّ»، فتكون دراسة الأحوال الاجتماعيّة والاقتصادية وتشمل في العادة حياة البدو وتكيفهم مع هذا النوع من الحياة القاسية في شبه الجزيرة العربيّة، فيتم التطرق إلى قلة الموارد الاقتصادية، وحالات الصراع والنهب والسلب والسطو التي تتعرض لها القوافل التجاريّة والقبائل من أجل الاستيلاء والسيطرة على تلك الموارد الاقتصادية، ولأن مكّة جزء من تلك البيئة فقد تعايشت مع تلك الظروف، وتأثرت هي الأخرى بالصراع فكان هناك صراع داخلي بين بطون القبيلة الواحدة ومنها قريش من أجل السيطرة والسيادة على تلك المدينة ذات الطابع الدينيّ والتجاري في نفس الوقت، وذلك يحتم عليها عقد تحالفات مع القبائل المجاورة أو الدول المجاورة، ويتعرض المستشرقون في العادة للحديث عن الأحوال الدينيّة في مكّة وشبه الجزيرة العربيّة، وتنوع عبادة الأصنام وانتشار

١. شايب، نبوة محمد، ٣٦٧.

٢. وات، محمد في مكّة، ٤٩.

الديانات التوحيدية في مكة أو غيرها من المناطق المجاورة لها في تلك البيئة، ولما ساد في الفكر الاستشرافي انتشار للديانات التوحيدية والوثنية في البيئة التي نشأ فيها النبي ﷺ فذهبوا لوجود تأثير لها في نبوته، أو هي جزء من إعدادهِ للرسالة^١؛ لذا عملوا بالبحث عن ذلك الأثر في الدين الإسلامي ليبرهنوا على صدق مثل تلك النظريات.

أولاً: اليهودية الممهدة والذكاء المسدد

يرى المستشرق فنسك^٢، أن لليهودية دوراً في التمهيد إلى الإسلام، وقد اعتمد عليها النبي ﷺ في بدايات الدعوة الإسلامية في مكة، إذ وجد أن الصورة التي قدّمها القرآن الكريم عن نبي الله إبراهيم عليه السلام في العهد المكي، تختلف عن الصورة التي قدّمها آيات العهد المدني، وقد ارجع ذلك الاختلاف إلى «أن محمداً كان قد اعتمد على اليهود في مكة فما لبثوا أن اتخذوا حياله خطة عدااء فلم يكن له بد من أن يلتمس غيرهم ناصراً؛ هناك هداه ذكاء مسدد إلى شأن جديد لأبي العرب إبراهيم، وبذلك استطاع أن يتخلص من يهودية عصره ليصل حبله بيهودية إبراهيم تلك اليهودية التي كانت ممهدة للإسلام ولما أخذت مكة تشغل جل تفكير الرسول أصبح إبراهيم أيضاً المشيد لبית هذه المدينة المقدس».

لا نعلم أين هذا الاعتماد المزعوم على اليهود في مكة، فلم يُعرف عن وجود جماعات يهودية في مكة، فضلاً عن أن يكون لها دورٌ في المجتمع المكي، حتى يتسنى طرح هكذا رأي من قبل فنسك، ولم يكن هو الوحيد في هذا المجال فقد تبنى لامنس، مثل هكذا رأي طارحاً رأي وجود جماعات يهودية في مكة قبل البعثة، وقد

١. ينظر على سبيل المثال لاستعراض الاحوال الاقتصادية والاجتماعية والدينية في شبه الجزيرة العربية قبل بعثة النبي ﷺ ومثل تلك المقدمات لها أهداف معينة وهي تأثير وتأثر النبي ﷺ في البيئة التي نشأ فيها ينظر: وات، محمّد في مكة، ٤٩-٨٨.

٢. فنسك، مادة (إبراهيم)، دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٢٨.

رد عليه المستشرق إسرائيل ولفنسون^١، بالقول: «وقد أفرغ المستشرق لامنس جهده في أن يبرهن على أن عدد من اليهود كان يسكن مدينة مكّة قبيل ظهور الإسلام، ولكن نظرياته لا يطمئن إليها الباحث ولو صح ما ادعاه هذا العالم لكان لليهود حي خاص بهم في مكّة وكان لهم معبد خاص يقيمون فيه صلواتهم ويدرسون كتبهم، وليس في جميع المصادر التاريخية القديمة ما يشير أقل إشارة إلى وجود شيء من ذلك، غير أنه من الممكن أن يكون بعض الافراد سكنوا في مدينة مكّة كما سكن بعضهم في مدينة الطائف وفي عدة مدن أخرى من الحجاز ولكنهم كانوا قليلين»^٢. كفانا ولفنسون الرد على فنسنت في ردّه على لامنس في عدم وجود جماعات لليهود في مكّة، واعتماد النبي ﷺ عليهم حسب اعتقاده.

وما ذكر فنسنت من خلاص النبي من يهوديّة عصره ليصل حبله بيهوديّة إبراهيم عليه السلام، تلك اليهوديّة الممهّدة إلى الإسلام، فالمسألة سالبة بانتفاء موضوعها؛ إذ إنّ اليهوديّة ظهرت بعد نبيّ الله إبراهيم عليه السلام بعدة قرون؛ لذلك أكّد القرآن الكريم أن إبراهيم عليه السلام لم يكن يهودياً ولا نصرانياً، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: ٦٧)، ولم تنزل التوراة والإنجيل إلّا من بعده، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحْجُونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ٦٥)، فلم يكن إبراهيم عليه السلام يهودياً، بل كان حنيفاً مسلماً، ولا غرابة في أن يوصل الرسول ﷺ حبل رسالته بديانة نبيّ الله إبراهيم عليه السلام؛ لأنّ الدين عند الله هو الإسلام كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، والإسلام هنا بمعناه الأوسع، وهو ما وصّى به الأنبياء جميعاً، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى

١. إسرائيل ولفنسون: Y. Wolfensohn، الملقب أبو ذؤيب.

٢. ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهليّة وصدر الإسلام، ٩٤.

أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (الشورى: ١٣)، فالرسالات السماوية ذات أهداف واحدة، فلا غرابة في أن يوصل حبل الإسلام المحمّدي بالإسلام الإبراهيمي.

ويذكر مونتجمري وات^١ عن بناء البيت الحرام من قبل النبي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام فيقول: «وحدثنا القرآن الكريم عن قيام إبراهيم الخليل وابنه إسماعيل ببناء الكعبة (سورة البقرة الآيات من ١٢٥ إلى ١٢٧، ومن ١١٩ إلى ١٢١)^٢، ولا يقبل الباحثون الغربيون ذلك ما دام لا يمكن التعرف على إبراهيم آخر غير إبراهيم الخليل (الوارد في التوراة)».

فقبول نبي الله إبراهيم عليه السلام كمشيد للبيت الحرام مازال لم يرد في التوراة، فهو لن يُرضي الباحثين الغربيين، ولو فرضنا وجود ذكر لبناء إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام للبيت الحرام في التوراة، ماذا سيقول المستشرقون؟ سيكون قولهم بما لا يقبل الشك أن هذا موجود في كتبنا وقد اقتبسه محمد صلى الله عليه وسلم منها.

ولم يترك القرآن ذلك دون تفصيل فقد ورد قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَيْنَ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ. الَّذِينَ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ

١. وات، مادة (مكة المكرمة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٣١: ٩٥٩٢.

Watt, (Makka), The Encyclopaedia of Islam, VI: 144.

وقد زادت الطبعة الثانية في حجم مقال مكة المكرمة، بإدخالها التاريخ الحديث والمعاصر لمكة المكرمة، ولم يتم ترجمة هذا الجزء من اللجنة المكلفة بترجمة الدائرة طبعة الشارقة، حيث تناوب على كتابة المقال عدد من المستشرقين كتب القسم الأول من المقال مونتجمري وات. ينظر:

Watt, (Makka), The Encyclopaedia of Islam, VI: 144-187.

٢. الآيات ١١٩-١٢١ من سورة البقرة لا يوجد فيها أي إشارة إلى بناء الكعبة، وهي كما موجود في الطبعة غير المعربة ولم تنته هيئة تحرير طبعة الشارقة لهذا الخطأ.

يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ^١، فكتمان أهل الكتاب الحق المقصود به هو القبلة التي شيدها إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، لذا فهم لا يرضيهم كشف التحريف الذي طال كتبهم، بقدر ما يرضيهم تكذيب الرسول والرسالة التي جاء بها نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، فالقوم أبناء القوم.

ثانيًا: البيئة التجارية والمؤثرات الكتابيّة

مال المستشرق بوهل إلى البحث عن تأثير اليهوديّة والنصرانيّة دون غيرها من التيارات الدينيّة والمذاهب التي تغلغت في شبه الجزيرة العربيّة، وجعل العامل التجاريّ في نقل تعاليم اليهوديّة والنصرانيّة من خلال التجار العرب المتاجرين مع تلك البلاد المجاورة، أو من خلال التجار غير العرب المتنقلين في شبه الجزيرة العربيّة، العامل الأساس في نقل تلك التعاليم الكتابيّة إلى شبه الجزيرة العربيّة، وزيادة على العامل التجاريّ ذهب بوهل إلى وجود عدد من اليهود والنصارى كانوا ضمن تلك البيئة التي ظهرت فيها الدعوة الإسلاميّة، وهذا ما دفعه للاعتقاد بوجود تأثير لتلك الديانات الكتابيّة، حيث يذكر بوهل^٢ «لا يمكن أن نبين بالضبط أيّ دين كان له تأثير خاصّ على أفكار محمّد، نظرًا لضآلة المعلومات المتاحة عن الأحوال في تلك الأيام، خاصّة وأنّ أشياء كثيرة تدلّ على أنّه كان متأثرًا من نواح شتّى بالنصرانيّة، ومن الشيع النصرانيّة بوجه خاصّ، ولكنّه تأثر فيما بعد باليهود، وكانت هناك فرصة وافرة كي يصبح على اتصال بهاتين الديانتين عن طريق القوافل المارّة في طريقها إلى الشام أو أرض الفرات، ومن الاتصال بحرًا بالحبشة، ومن التجرّار الأجانب الذين يرتادون الأسواق الكبيرة، وليس فقط في المناطق الأكثر تقدّمًا في جنوب بلاد العرب، ولكن أيضًا في صفوف قبائل عدّة من البدو (مثل

١. البقرة: ١٤٥-١٤٦.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, V. III, P.P644-643.

بكر وتغلب وحنيفة وطيء)، وكانت المسيحية قد ثبتت مركزها، بينما استوطنت جاليات يهودية في (المدينة)، والواحات الواقعة في شمالها، لكن المكّي بوجه خاص كانت لديه فرص متكررة للاتصال باليهود والنصارى، فقد كانت الأعياد الكبيرة تجتذب الناس من جميع الأنحاء، ويُذكر صراحة أنّ النصارى كانوا يشتركون أيضاً في الحج، فضلاً عن ذلك كان النصارى الذين يعيشون في مكة من أسرى الحروب، والمهاجرون من الغساسنة، كما في العبد النصراني في الطائف^١، وفي القرآن كلمات عدة مستعارة من الأثيوبيّة وهي شاهد على مؤثر دينيّ من الحبشة.

يحاول المستشرق بوهل إيجاد تأثير تلك الديانات الكتابية على النبي ﷺ حتى يذهب إلى الطعن في نبوة النبي ﷺ من خلال القول بتأثير تلك التعاليم واقتباسها من تلك الديانات من خلال تعايشه في بيئة تجارية يغلب فيها العنصر النصراني، ومستبعداً التأثير اليهودي؛ لأنّ تأثيره كان لاحقاً كما يرى، أي في المدينة بعد الهجرة إليها؛ لذا كان تركيزه على التأثير النصراني.

إنّ ذكر مواطن انتشار المسيحية على حدود بلاد العرب لا يُعدُّ شاهداً على التأثير، خصوصاً وأنّ هذه المواطن كانت بعيدة تماماً عن شبه الجزيرة العربية، وهدف بوهل من هذا هو مجرد إحياء للقراء بالتأثير المزعوم، ولا دليل على صحّة الأمر نفسه، ومن الطبيعيّ أن الهدف الوحيد للتاجر عندما ينتقل إلى أوطان أخرى هو البيع والشراء لتحقيق المكاسب الماليّة التي تجشم السفر من أجلها، وهذا أمر معلوم وجارٍ به سلوك التجار إلى يومنا هذا، ومن أدلّته القوية أنّه لا يوجد في أيّ مصدر أو خبر عن اهتمامات دينيّة لتاجر قرشيّ قدم الشام أو اليمن، ولا ننفي علم هؤلاء التجار أو بعضهم بمظاهر الحياة الدينيّة المسيحية، لا عن سعي لتحصيل هذا العلم، بل بفعل المخالطة أثناء البيع والشراء أو التجول، ويجب أن لا ننسى هنا أن مسيحيي المنطقة كانوا إمّا من الروم أو من غيرهم ممن يتكلّم اللسان اليونانيّ أو اللاتينيّ أو

السرياني، فلهذا لم تكن هناك إمكانية لنقل أيّ معلومات عن النصرانية إلى العرب، هذا إذا ما افترضنا أنّهم من الدعاة إلى النصرانية، وتنصّر بعض القبائل من العرب لم يكن عامّاً، بل لقد ظلّت الوثنيّة هي دينهم الأوّل، كما أنّ اعتناق بعض العرب لها لم يكن قديماً بحيث يستطيعون أن ينقلوا العقيدة النصرانية إلى غيرهم^١؛ ولهذا كان تأثير المسيحيّة في تلك القبائل ضعيفاً يعزوها لامنس إلى بُعد معتنقيها العرب عن الرعاية المناسبة للكنيسة^٢؛ لذا كانت المسيحيّة رهينة لغتها الأمّ، فلم تنتشر انتشاراً ملحوظاً في شبه الجزيرة العربيّة، لذا كان التجار من قريش عند وصولهم هناك يحتاج إلى ترجمان حين يصل إلى تلك المناطق التجاريّة في بلاد الشام أو الحبشة، ونذكر هنا حادثة عثمان بن الحويرث حين وفد على ممثل الروم البيزنطيّين في بلاد الشام احتاج إلى ترجمان لكي ينقل له ما يتحدّث به بالعربيّة^٣، وهذا يدلّ على عدم معرفة قريش باللغة التي يتحدّث بها الروم البيزنطيّون في بلاد الشام، وهذا ينطبق على غيرها من الأماكن التي كان يقصدها تجار قريش.

أمّا بالنسبة لوجود عرب من قريش أو الحجاز ممن اعتنقوا المسيحيّة، فلم يكن عاملاً قوياً في التعريف بالنصرانية، واستدلّوا على عدد قليل لم يتجاوز أصابع اليد الواحدة، ولا يوجد أيّ أثر لسعيهم التبشيريّ بما اعتنقوه فقد كان منعزلاً^٤، فلهذا استندوا إلى مواسم الحجّ، وقالوا بوجود عدد من النصاريّ واشتراكهم في الحجّ، ولا نعلم ماذا يعمل النصاريّ في مكّة وفي موسم الحجّ تحديداً!، وهم لا يؤمنون بالبيت الحرام، إلّا إذا قيل كان حضورهم لأجل الأسواق التي تقام بعد موسم الحجّ، ولم يذكر لنا بوهل أي دليل على وجود دعوة لاعتناق اليهوديّة أو النصرانية خلال

١. شايب، لخضر نبوة محمّد، ص ٣٧٧-٣٧٨.

٢. نبي، مالك، الظاهرة القرآنيّة، ص ٢٥٨.

٣. ينظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ٥: ٤٣٠، ٩: ٤٦٤-٤٦٥؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣٨: ٣٣٣-٣٣٤.

٤. شايب، نبوة محمّد، ٣٨٠-٣٨١.

موسم الحج، أو خلال انعقاد الأسواق التجارية، ويضاف لذلك أنه لم يثبت أن كان في مكة أو ضواحيها أي مركز ثقافي ديني يقوم بنشر فكرة النصرانية^١، ويجب أن نضيف في هذا المقام أن قريشاً كانت من أكثر العرب تشدداً في موروثها الديني^٢، ولا ننفي أن في مكة كان هناك بعض البسطاء، وخصوصاً من العبيد الذين اعتنقوا نصرانية بدائية، أما في يثرب فهناك تجمعات يهودية مجاورة للمزارعين والحرفيين، ولكن هذا التأثير كان محدوداً في المكان ولم يؤثر في العقلية العربية^٣؛ لذا فجميع الأبحاث التي توجهت إلى الكشف عن هذا التأثير المسيحي في الوسط الجاهلي لم تأت بأي نتيجة إيجابية؛ لذا يصبح من المستحيل أن نقول بإمكانية تأثر النبي ﷺ لاشعورياً في هذه البيئة الجاهلية^٤.

أما وجود التقارب في بعض الكلمات في القرآن الكريم بين اللغة العربية واللغة الحبشية، فذلك يرجع إلى أن اللغة العربية والحبشية هي جزء من اللغات السامية^٥، ولا أحد يستطيع تحديد أي لغة من اللغات السامية كانت هي الأصل (الأم) التي تفرعت منها اللغات الأخرى^٦.

لذا مثل هذا القول في وجود تأثير للنصرانية أو اليهودية في شبه الجزيرة العربية، أو ذكر أماكن انتشار تلك الديانات التي يحاول المستشرقون الأطناب تفي الحديث

١. ابن نبي، الظاهرة القرآنية، ٢٥٨.

٢. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٧٢؛ وللمزيد عن تفاصيل عن تشدد قريش، أو ما يعرف (الحمس) ينظر: علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦: ٣٥٧. ٣٧٤.

٣. شايب، نبوة محمد، ٣٦٩. وهذا حسب رأي المستشرق دومنيك سوردليل.

٤. ابن نبي، الظاهرة القرآنية، ٢٥٦-٢٥٩.

٥. وقد جاءت نظرية اللغات السامية من التسمية التي أطلقها Schlozer على العبرانيين، والفينيقيين، والعرب، والشعوب المذكورة في التوراة على أنها من نسل سام بن نوح؛ لذا كان يطلق عليهم الشعوب السامية، ولغتهم اللغة السامية. ينظر: علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٨: ٥٢٥.

٦. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٨: ٥٢٥-٥٣٦.

عنها قبل الحديث عن نبوة النبي ﷺ هي مقدّمة للطعن في تلك الرسالة التي جاء بها، وإيحاء للقرّاء بأن البيئة التي نشأ فيها النبي ﷺ هي بيئة كتابيّة؛ لذا فوجود تأثير هذه البيئة يكون أمراً وارداً في الاقتباس من تلك الديانات، مع أنّ الديانات السماويّة هي ذات منبع واحد.

ثالثاً: دعوى تبني النبي ﷺ المفاهيم والمعتقدات الدينيّة الجاهليّة

عمد المستشرقون إلى إلصاق تهمة تبني النبي ﷺ افكاراً ومعتقدات دينيّة جاهليّة، متكئين في ذلك على بعض النصوص القرآنيّة والروائيّة التي اعتقدوا أنّ فيها تبنيّاً لهذه الأفكار والمعتقدات مع محيطه، فذكروا ذلك بقولهم: «إنّه بسبب طبيعة المصادر والتعقيد في تفسيرها، فإنّ الأسئلة حول بروز محمد كمصلح ديني هي من بين الأسئلة الأكثر صعوبة على الحلّ، حقيقة إنّّه بالأصل يُشارك بعض المفاهيم الدينيّة مع محيطه هي الافتراض الأكثر طبعيّة، ففي سورة الضحى تسأل محمّداً ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ (الضحى: ٧)، والجمع من هذه الكلمة (الضالين) تظهر أيضاً في نهاية سورة الفاتحة المشهورة وهي أول سورة في القرآن ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة: ٦-٨)، وثمّة دعم آخر لهذا الافتراض في آيات أخرى من سور القرآن، مثل الآية ٥٢ من سورة الشورى ﴿مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾، وفي تقارير السيرة أعطى محمد اسماً فيه شرك لأحد أبنائه، وهو عبد مناف (ببساطة مثل اسم عمه وراعيه الذي يُعرف بصورة أفضل بكنيته أبو طالب)، وأنّ اثنتين من بناته تزوّجتا من أبناء عمه عبد العزّى (أبو لهب) الذي كان وباستمرار مدافعاً متحمّساً عن الشرك، وأحد أوضح الأمثلة على المعتقدات العربيّة التقليديّة القديمة التي أبقي عليها محمد بعد أن بدأ يتحدّث بوصفه نبياً لربّ اليهود والنصارى هو الجنّ الذين يُذكرون من مرّة إلى أخرى في الأجزاء المكّيّة من القرآن، وبالتأكيد كان قد تأثر بأحوال العرب القديمة وكلام العرافين الموحى من الجنّ

وشكل كلامهم الخاص المعروف بقافيته النثرية الغامضة، لا بد وأن مكة بملاذاتها كانت مكان اللجوء في عيون محمد حتى قبل أن ترتبط بإبراهيم وإسماعيل؛ إذ إن القرآن قد قبل بها بهذا الشكل في المرحلة الأولى من تبشيره العلني، لا بد وأنه قد قبل بالتضحيات المقدمة هناك، وقد شارك أتباعه بطقوس الحج المكية القديمة قبل أن يجمعهم لتشكيل الحج الإسلامي العظيم، هناك آية ملفته تكشف الحالة المريبة للطقوس القديمة قبل حجة الوداع لمحمد، ويبدو أنها تجيب على سؤال قدم للنبي^١: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (البقرة: ١٥٨)، تعطي هذه الآية الإذن لأتباع محمد بأداء السعي القديم قبل أن يكتسب معناه الإسلامي، وأصبح ذلك إلزاماً على المسلمين الذين يؤدّون الحج (بالنسبة للتقاليد والعادات، وربما معاني الطقوس التي تشتمل عليها الصفا والمروة في زمن محمد).^٢

حاول المستشرقون نسبة تبني النبي ﷺ بعض المفاهيم والمعتقدات الجاهلية، واستدلوا بما ورد في سورة الضحى بقوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ (الضحى: ٧)، ومعتبرين أنها دلالة على تلك المشاركة في المعتقدات الدينية الجاهلية، ويعرف اللغويون الضلال والضلالة: على أنه ضد الهدى والرشاد، فيقال: لِكُلِّ عُدُولٍ عن الحق، عمداً كان أو سهواً، يسيراً كان أو كثيراً ضلالاً، ويقال ضل الشيء إذا ضاع، كقولهم فلان ضل عن الطريق، وقيل الضلال هو النسيان، والضلال من وجه آخر ضربان: ضلال في العلوم النظرية، كالضلال في معرفة وحدانيته تعالى، ومعرفة

١. ينظر: الطبري، جامع البيان، ٢: ٦٢-٦٤؛ الطبرسي، مجمع البيان، ١: ٤٤٥. ويشار إلى أن هذه الحادثة كانت بعد فتح مكة سنة سبع من الهجرة.

2.) Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, II: 362.

وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية غير المعربة، ولوجود حذف قامت به اللجنة المكلفة بتعريب الدائرة طبعة الشارقة وأشار المترجم في الهامش إلى ذلك الحذف. ينظر: بوهل، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٤-٩١١٥.

النبوة، وضلالٌ في العلوم العملية، كمعرفة الأحكام الشرعيّة، التي هي العبادات^١، فعلى هذا يكون للضلال معان مختلفة.

واختلف المفسرون بما هو المراد بالضلال في (الآية ٧) من سورة الضحى المكيّة^٢، فذكر عدد من المفسرين إلى أن معنى الضلال في الآية هو الضلال عن الطريق، وهي متعلّقة بالنبي ﷺ، لكن اختلفوا في هذا الضلال فمرة ضلّ عن جدّه عبد المطلب، ومرة عن مرضعته حليلة السعدية، ومرة عن عمّه أبو طالب، ومرة عند خروجه في تجارة السيّدة خديجة ؓ، وقيل كان ضالاً عن طريق السماوات في ليلة المعراج، وقيل ضالاً ليلة المعراج حين انصرف جبرائيل، وكنت لا تعرف الطريق، فهذا إلى ساق العرش، وقيل كان ضائعاً في قومه، فقد كانوا يؤذونه فقوي أمره وهداه الله^٣. لو كان الضلال بمعنى عدم معرفة الطريق، فقد كان هناك اختلاف كبير في زمنيّة هذا الضلال ومع شخصيّات متعدّدة، ومنها ما هو متعلّق بطرق التجارة، وبعضها متعلّق بطرق السماء في حادثة المعراج، وبعضهم ذهب للتفسير المادّي لساق العرش، وبعضها كان في مكّة وبعضها في الطريق المهجرة إلى يثرب؛ لذا لا يمكن أن تكون جميعها سبباً لحادثة واحدة.

وقد ورد الضلال بمعنى النسيان، فهديتك أي ذكرك^٤، ويردّ ذلك ما ورد في القرآن الكريم، فقد ورد في قوله تعالى: ﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ (الأعلى: ٦)، وقد ورد الضلال بمعنى المحبّة، فقيل ووجدك ضالاً بحبّ أبي طالب فهذا إلى حبّه كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ (يوسف: ٩٥)^٥، وهذا الرأي

١. ابن منظور، لسان العرب، ١١: ٣٩٠-٣٩٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٥: ٤٢٠-٤٢٢.

٢. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢٠٨.

٣. ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ١٠: ٢٢٦-٢٢٨؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠: ٣٦٩؛ الفخر

الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢١٧-٢١٨.

٤. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢١٨.

٥. الثعلبي، الكشف والبيان، ١٠: ٢٢٨؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢١٨.

بعيد عن المعقول، فلا يمكن مقارنة حبّ البشر بحبّ الله سبحانه وتعالى، وحبّ شخص ما لا يعني الضلال عن مقاصد الشريعة، وقد ورد في معنى الضلال بالمكانة والمنزلة، فقليل كنت مغموراً بين الكفار بمكة، فقواك الله تعالى حتّى ظهر دينه^١، ولم يكن النبي ﷺ رجلاً مغموراً أو غير معروفٍ في مكة، فهو ابن سادة قريش.

وورد في معنى الضلال بمعنى التحير، فقليل ضالّاً عن القبلة، فإنّه كان يتمنّى أن تجعل الكعبة قبلته، فقليل وجدك ضالّاً عن قرار الهجرة متحيراً^٢، وورد في معنى الضلال عدم المعرفة بأمور التجارة، ثمّ هديتك حتّى ربحت تجارتك^٣، وورد في معنى الضلال هو عدم معرفة الملاك جبرائيل عليه السلام أوّل مرّة، فهده الله حتّى عرفه به^٤، وقيل إنّ معنى الضلال هو أنّه كان عارفاً بقلبه إلّا أنّه كان في الظاهر يُظهر خلاف ما يُبطن^٥.

فما ورد من أنّها تدلّ على التحير في أمر القبلة والمعلوم أنّ أمر تغيير القبلة كان في المدينة والسورة مكيّة، والتحير في أمر الهجرة لم يكن وليدة لحظة، بل سبقة هجرات من قبل المسلمين، وبيعتا العقبة تدلّان على وجود خطط مستقبلية للبحث عن موطن جديد للدعوة بعد تصدّي قريش له في مكة، فلم يكن هناك تحير بقدر ما هو اضطرار للهجرة، وما ورد في معنى الضلال بمعرفة التجارة، فالمعرفة التجارية معرفة يمكن اكتسابها من خلال الممارسة، لا أن تكون هداية من الله سبحانه وتعالى، وما ذكر من عدم معرفة جبرائيل أوّل مرّة فالقرآن الكريم صوّر لنا ذلك اللقاء^٦، ولم يكن هناك ذكر بعدم المعرفة بذلك الماورائي، أمّا ما ورد أنّ النبي ﷺ يُظهر

١. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢١٧.

٢. م. ن، ٢١٧. ٢١٨.

٣. م. ن، ٢١٨.

٤. م. ن، ٢١٨.

٥. م. ن، ٢١٨.

٦. النجم: ٦-١٤؛ التكوير: ٢٣.

خلاف ما يبطن، فعبر عن ذلك بالضلال، فهذا القول ينافي كل الأقوال في مواجهته للمشرّكين في مكّة وإعلانه الدعوة الإسلاميّة بكلّ وضوح وتحدي للمشرّكين، فمثل تلك الأقوال قد تكون بعيدة عن التفسير الصحيح لمعنى الضلال في سورة الضحى. ومن المفسّرين من يرى الضلال بأنّه ضدّ الهدى والرشاد، أي بعدم معرفة وحدانيّة الله ومعرفة النبوة، وهذا قبل البعثة النبويّة الشريفة، وعدم المعرفة المقصود بها هنا هو النبيّ ﷺ، فمنها ما ورد أنّه وجدك على غير الذي أنت عليه اليوم، فكان على أمر قومهِ أربعين سنة^١، وقيل ووجدك جاهلاً بالنبوة والحكمة والكتاب وقراءته والدعوة إلى الإيـمان، فهذاك الله إلى هذه الأشياء كقوله تعالى: ﴿مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢)^٢، وقيل ووجدك ضالاً عن معالم النبوة وأحكام الشريعة غافلاً عنها فهذاك إليها، نظيره ودليله قوله تعالى: ﴿وَأَنْ كُنْتُ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (يوسف: ٣)، وقوله تعالى: ﴿مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢)^٣، وقيل ووجدك ضالاً عما أنت عليه الآن من النبوة والشريعة فهذاك إليها^٤، وذكر ووجدك ضالاً عن معرفة الله تعالى حين كنت طفلاً كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾ (النحل: ٧٨)، فخلق فيك الهداية والمعرفة، والمراد من الضالّ الخالي من العلم^٥، وقيل كنت ضالاً عن النبوة ما كنت تطمع في ذلك ولا خطر بشيء من ذلك في قلبك^٦، وقيل ووجدك

١. الطبري، جامع البيان، ٣٠: ٢٩٣.

٢. السمرقندي، تفسير السمرقندي، ٣: ٥٦٨.

٣. الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ١٠: ٢٢٦؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢١٦-٢١٧.

٤. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠: ٣٦٩.

٥. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢١٧.

٦. م. ن، ٢١٧.

لا تعرف الحق فهذاك إليه، وقيل وجدك في قوم ضلال، أي فكأنك واحدٌ منهم^١.
 وذهب عدد من المفسرين إلى أن معنى الضلال ضد الهدى والرشاد، لكن لم
 يكن المعنى بالآية النبي ﷺ، بل كان المقصود به الضال من قومه (المشركين) في
 عدم معرفة الله ووحدانيته ومعرفة النبوة، فورد في ذلك عدد من الأقوال، منها ما
 قيل إنّه وجدك في قوم لا يعرفون فضل نبوتك فهداهم الله بك، أي هدى إليك
 قومًا لا يعرفونك حتى عرفوك^٢، وقيل ووجدك بين قوم ضلال فهداهم بك^٣،
 وذكر أن العرب إذا وجدت شجرة في فلاة من الأرض وحيدة ليس معها ثمانية
 يسمونها (ضالّة) فيهتدون بها إلى الطريق^٤، وقيل ووجدك ضالًا أي وحيدًا ليس
 معك أحد فهديت بك الخلق إليّ^٥، ووجدك خاملًا لا تذكر ولا تعرف فهداهم
 إليك حتى عرفوك وأعلمهم بما منّ به عليك^٦، وقيل وجدك مضلولا عنك فهدى
 الخلق إلى الإقرار بنبوتك والاعتراف بصدقك، فوجدك ضالًا بمعنى مضلول^٧،
 وقيل إنّه قد يخاطب السيّد ويكون المراد قومه، أي وجد قومك ضلًا فهداهم
 بك وبشرعك^٨.

ويلاحظ اختلاف المفسرين في تفسير معنى الضلال، وعدم وجود رؤية
 واضحة في تفسير هذه الآية، يمكن أن نستخلص من هذه التفسيرات أن نسبة

١. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠: ٣٦٩.

٢. القمي، تفسير القمي، ٢: ٤٢٧، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٠: ٩٧.

٣. السمرقندي، تفسير السمرقندي، ٣: ٥٦٨.

٤. الثعلبي، الكشف والبيان، ١٠: ٢٢٨؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢١٧.

٥. الثعلبي، الكشف والبيان، ١٠: ٢٢٨.

٦. م. ن، ٢٢٨.

٧. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠: ٣٦٩.

٨. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣١: ٢١٧.

الضلال متأرجحه بين الضالّ من المشركين وبين النبي ﷺ كما يعتقد بعض المفسّرين، مع الاختلاف في نوع ذلك الضلال.

لذا يرى جعفر السبحاني^١ أنّ التفسيرات السابقة عن معنى الضلال في الآية: أكثرها من مخترعات الذهن؛ لأجل الإجابة عن استدلال الخصم على كونه ﷺ كان ضالاً قبل البعثة، غير مؤمن ولا موحد، فهواه الله سبحانه، ويقسم الضلالة إلى قسمين؛ قسم تكون فيه الضلالة وصفاً وجودياً وحالة واقعية كامنة في النفس كما عند المشرك (الكافر)، فالضلال فيهم صفة وجودية تكمن في نفوسهم، والقسم الثاني تكون فيه الضلالة أمراً عديمياً، أي تكون النفس فاقدة للرشاد غير مالكة له، وعندئذ يكون الإنسان ضالاً بمعنى أنّه غير واجد للهداية من عند نفسه، وهو كالطفل الذي أشرف على التمييز وكاد أن يعرف الخير والشر؛ لذا يرى أنّ الآية بصدد توصيف النعم التي أفاضها الله سبحانه وتعالى على نبيه منذ صباه، فكما أنّ وجود مفاض من الله سبحانه، فكل ما يوصف به من كمال فهو من فيوض رحمته الواسعة، نظير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، وذهب إلى احتمالية أن تكون بمعنى ضلّ الشيء إذا لم يعرف مكانه كضلاله ﷺ في شعاب مكة، وذهب لاحتمالية أن الإنسان الضال هو الإنسان المنسي اسمه لا يعرفه إلا القليل من الناس، ولا يهتدي الكثير من الناس إليه بدليل قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الشرح: ٤)، فحمل مقصود الهداية إلى الناس إليه لا هدايته.

١. السبحاني، عصمة الأنبياء في القرآن الكريم، ٢٧١-٢٧٨.

ويرى العامل^١ أن معنى الضلال لا يدل على وجود ضلالة فعلية ولا على وجود جهل فعلي من قبل النبي ﷺ قبل البعثة، بل غاية ما يدل عليه هو أنه ﷺ لو لا هداية الله له لكان ضالاً، ولو لا تعليم الله له لكان جاهلاً، أي لو أن الله أوكله إلى نفسه، فإنه بما له من قدرات ذاتية، وبغض النظر عن النعم الإلهية، والعنايات الربانية ضال قطعاً، وجاهل بلا ريب.

تتفق مع بعض ما ذكره السبحاني والعالمي في أن الهداية هي فيض من الله (عز وجل) على الإنسان، إذ نؤمن بأن الرسول ﷺ منذ ولادته كان نبياً، فلو فاض عليه سبحانه وتعالى بالهداية منذ ولادته، فلا يبقى معنى لنسبة الضلال إلى رسوله ﷺ أو الهداية في فترة معينة من حياته، كما ذهب لذلك بعض المفسرين. أما استدلال المستشرقين وتعكزهم على الآية القرآنية: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ (الشورى: ٥٢)، فإن الآية مسوقة لبيان أن ما عنده ﷺ والذي يدعو إليه إنما هو من عند الله سبحانه لا من قبل نفسه، وإنما أوتي ما أوتي من ذلك بالوحي بعد النبوة، فالمراد بعدم درايتيه بالكتاب عدم علمه بما فيه من تفاصيل المعارف الاعتقادية والشرائع العملية، فإن ذلك هو الذي أوتي العلم به بعد النبوة والوحي، وبعدم درايتيه بالإيمان عدم تلبسه بالالتزام التفصيلي بالعقائد الحقة والأعمال الصالحة، فالمعنى: ما كان عندك قبل وحي روح الكتاب بما فيه من المعارف والشرائع، ولا كنت متلبساً بما أنت متلبس به بعد الوحي من الالتزام الاعتقادي والعملي بمضامينه، وهذا لا ينافي كونه ﷺ مؤمناً بالله موحدًا قبل البعثة صالحاً في عمله، فإن الذي تنفيه الآية هو العلم بتفاصيل ما في الكتاب، والالتزام بها اعتقاداً وعملاً، وأن نفي العلم والالتزام التفصيليين لا يلزم نفي

١. العامل، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، ٢: ٩٢-٩٣.

العلم والالتزام الإجماليين بالإيمان بالله والخضوع للحق^١، وهو ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام بعد أن سُئل عن العلم الذي عندهم، أهو شيء يتعلّمه العالم من أفواه الرجال، أم في الكتاب عندهم يقرؤونه فيتعلّمون منه فقال: «الأمر أعظم من ذلك وأوجب، أما سمعت قول الله (عز وجل): ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾، ثم قال: أي شيء يقول أصحابكم في هذه الآية؟ أيقرون أنه كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان؟ فقلت: لا أدري جعلت فداك ما يقولون؟ فقال: بلى، قد كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان حتى بعث الله (عز وجل) الروح التي ذكر في الكتاب، فلما أوحاها إليه علم به العلم والفهم، وهي الروح التي يعطيها الله عز وجل من شاء، فإذا أعطاهها عبداً علّمه الفهم»^٢.

إنّ عدم معرفة محتوى الكتاب يختلف عن عدم معرفة الله (عز وجل)، والجزء الآخر من الآية يبيّن أنّ الذي أوحى إليه هو جاعليّة سماويّة ليهدي به من يشاء من عباده، والنبوي ﷺ هو الهادي إلى صراط مستقيم وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نَوْراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: ٥٢)، وهذا ما ورد في نفس الآية جواب لما جاء في القسم الأوّل منها الذي اقتطعه المستشرقون من النصّ القرآنيّ، فاستدلّواهم بهذا الجزء من الآية دليل عدم المعرفة الكاملة بالقرآن الكريم وتفسيره.

أمّا ما ذكروا من أنّ النبي ﷺ أعطى اسماً لأحد أبنائه فيه شرك، وهو (عبد مناف) مثل اسم راعيه أبو طالب، وتوزيع أمّ كلثوم ورقية لأبناء أبي لهب، فقد بيّنا

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٨: ٧٧.

٢. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (٣٢٩هـ)، الأصول من الكافي.

ذلك فيما سبق^١، أمّا ما ذُكر من أنّه أبقي على المعتقدات العربيّة التقليديّة القديمة، ومنها الجنّ كما يعتقد المستشرقون، فلا يمكن إنكار وجود الجنّ فهو ما ورد في التوراة والإنجيل والقرآن، وقد بيّن القرآن فساد تلك المعتقدات الجاهليّة عن الجنّ^٢، وبيّن كذب ادّعاء المشركين واعتقادهم بأنّ ما يوحى إلى النبيّ ﷺ هو من الجنّ^٣، وبيّنت هذه المواقف من اعتقاد المشركين أنّ ما يوحى إليه صادر عن علاقة خفيّة مع قوّة ماورائيّة، فاعتقدوا أنّها علاقة مع الجنّ كما هي العلاقة عند العرّافين، فهو لم يبق على هذه المعتقدات، بل بيّن فسادها، ولم يبيّن لنا المستشرقون أين هي التأثيرات بأحوال العرب القديمة وكلام العرّافين في سيرته ﷺ؟.

وما ذكر المستشرقون من أنّ مكّة كانت مكان اللجوء في عيون النبيّ ﷺ بوصفها حرماً آمناً حتّى قبل أن ترتبط بإبراهيم وإسماعيل، لأنّ هذا الربط لم يكن في ذهنيّة النبيّ ﷺ في المرحلة الأولى من الدعوة المكيّة، ليتماشى مع طقوس الحجّ المكيّة القديمة شارك أتباعه بتلك الطقوس، أي أنّه قد تأثّر بتلك البيئة المكيّة وكان لها أثر في بلورة فكره الدينيّ، فشارك تلك الطقوس الجاهليّة قبل أن يجمعهم لتشكيل الحجّ الإسلاميّ، فمثل هذه القراءة التي يقدّمها المستشرقون تبين لنا حجم الموقف السلبيّ اتّجاه الرسول ﷺ والرسالة الإسلاميّة، فالحجّ الإبراهيميّ هو الأساس في الحجّ الجاهليّ غير أنّ العرب زادوا فيه وحرفوا بعض هذه الطقوس، فعندما جاء الإسلام بيّن لهم تلك التحريفات والزيادات، والنبيّ ﷺ لم يكن يشارك قومه تلك التحريفات حتّى قبل تشكّل الحجّ الإسلاميّ كما يرى المستشرقون، فقد كان رسول الله ﷺ يقف في عرفة مخالفاً قومه من قريش التي كانت تقف

١. ينظر هذا الفصل ٩٨-١٠٠، ١٣٥.

٢. الجن: ٦.

٣. الأعراف: ١٨٤؛ المؤمنون: ٢٥؛ سبأ: ٤٦.

على أنصاب الحرم من نمرة^١، فلو كان يشارك طقوس الحجّ المكيّة القديمة لكان وافق ما كانت تقوم به قريش^٢.

وأشاروا إلى أنّ هناك آية ملفتة تكشف الحالة المريبة للطقوس القديمة، فهي تعطي الإذن للمسلمين لآداء السعي القديم قبل أن يكتسب معناه الإسلامي^٣، ويبدو أنّ المستشرقين أرادوا التعكّز على هذه الآية لبيان مشاركة طقوس الحجّ الجاهليّ من قبل المسلمين، والآية تبين تخرج المسلمين من السعي بين الصفا والمروة لوجود بعض الأصنام التي كان المشركون ينصبونها هناك، وكونها من الشعائر الجاهليّة، فنزلت الآية لتبيّن لهم أنّ السعي بين الصفا والمروة هي من شعائر الله^٤، ووجود هذه الأصنام في هذا المكان هي ما أدخل من زيادة على شعائر الحجّ الإبراهيميّة.

لذا أراد المستشرقون من هذه الأقوال الإشارة إلى أثر البيئة المكيّة في بلورة الفكر الدينيّ عند النبيّ ﷺ، فكان لا يتوانى عن الأخذ ببعض تلك المعتقدات الدينيّة الجاهليّة وممارستها وصبغها بالصبغة الإسلامية.

١. نمرة الجبل الذي عليه أنصاب الحرم عن يمينك إذا خرجت من المأزمين تريد الموقف. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥: ٣٠٤-٣٠٥. والمأزم: كلّ طريق ضيّق بين جبلين، ومنه سمي الموضع الذي بين المشعر وعرفة مأزمين. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٢: ١٧.

٢. ابن إسحاق، السير والمغازي، ٧٦؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٣٢؛ الأزرق، أخبار مكّة، ١: ١٨٨-١٨٩.

٣. ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾. البقرة: ١٥٨.

٤. الطبري، جامع البيان، ٢: ٦٢-٦٤؛ الطبرسي، مجمع البيان، ١: ٤٤٥. ويُشار إلى أنّ هذه الحادثة كانت بعد فتح مكّة سنة سبع من الهجرة.

رابعاً: الظهور التدريجي والتأثر بالأفكار والحركات التوحيدية

ذهب عدد من المستشرقين إلى القول بتأثر النبي ﷺ بالأفكار والحركات المختلفة القائلة بالتوحيد في شبه الجزيرة العربية، والبيئة المكيّة تحديداً بوصفها مركز ديني وتجاري، لبيان مدى تأثر وتأثير النبي ﷺ بتلك الأفكار، من أجل تفسير الدعوة الإسلامية بأنها لا تعدو أن تكون جاءت من اطلاع النبي ﷺ على ما جاء في الأديان السابقة عند الأحناف أو اليهود أو النصارى، فاستقى أفكاراً منهم، ولكنهم وجدوا صعوبة في تحديد مدى هذا التأثير، فذكر المستشرقان بوهل وولش^١ في هذا الجانب: «لم يكن محمد وحده الذي يبحث عن دين يقول بالتوحيد، فقد حكى عن عدة أشخاص ذكرت أسماؤهم كانوا غير راضين عن الوثنية القديمة للعرب ويبحثون عن عقيدة أكثر عقلانية، وقد كان منهم ابن عم خديجة ورقة بن نوفل، الذي يذكر في قصص مثيرة عديدة حول محمد في أدب السيرة، ومن المحتمل أنه أدى دوراً كبيراً في ظهور الإسلام أكثر مما هو مذكور في المصادر، إضافة لذلك هناك الأحناف الذين لم تحفظ الروايات عنهم غير صورة باهته جدّاً، وأمّية بن أبي الصلت الذي تتفق قصائده في كثير من النقاط مع القرآن، وهي قصائد كان يمكن أن تكون ذات أهميّة عظيمة لو أن جزءاً منها على الأقل ثبت صحّة نسبته إليه، ومن الصعب أن نحدّد مدى تأثر محمد بالأفكار والحركات المختلفة القائلة بالتوحيد والتي شهدتها شبه الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع الميلادي، أمّا المؤكد فهو أن أمراً غير وعيه بأكمله، وشعر أنه مضطر للإعلان عن الوحي الذي كان يصله بطريقة غامضة، ويرى كيتاني أن ظهور محمد كمصلح

1. Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 363.

وقد اعتمدنا على الطبعة الثانية غير المعرّبة، ولوجود حذف قامت به اللجنة المكلفة بتعريب الدائرة طبعة الشارقة. ينظر: بوهل. ولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٥.

دينيّ إنّما كان تدريجيّاً وعلى مدى فترات طويلة من التفكير والتأمّل تصفها كتب السيرة بالتحنّث»^١.

ويذكر بوهل^٢، «كان محمّد في حاله ثورة روحية نتيجة الاتصال بالأفكار الدينيّة التي كانت تغلغت في بلاد العرب».

ذكر المستشرقون أثر البيئة المكيّة في تدرج ظهور النبي ﷺ بوصفه مصلحاً دينياً في مكّة، فهم يأخذون المفهوم الحديث للنموّ التدريجيّ للأديان^٣، وقد تأثّر بالحركات المختلفة القائلة بالتوحيد التي شهدتها مكّة والجزيرة العربيّة، فلا بدّ من أنّه تأثّر بهذه الحركات أو قد سمع منهم، وكان لهم الأثر في ظهور الإسلام، ففي أوائل القرن السابع الميلاديّ نجد هناك تنوعاً للديانات في شبه الجزيرة العربيّة، ونجد هناك تياراً توحيدياً تمثّل في ذكر عدد من الأسماء الذين يبحثون عن عقيدة أكثر عقلانيّة كما يرى المستشرقون، وبعيداً عن الوثنيّة، وأشاروا إلى ابن عم خديجة بنت خويلد ورقة بن نوفل الذي كان له حضوره بارزاً في مرويّات السيرة وفي بدايات نزول الوحي تحديداً، وقد بيّنا في حديثنا عن زواج النبي ﷺ من السيّدّة خديجة عليها السلام عن سبب ذلك الظهور لورقة بن نوفل في تلك المرويّات^٤، فقد تكفّل آل الزبير ومواليهم أو ما يعرف بـ(الرواية الزبيريّة) في إبراز ذلك الدور التوجيهيّ للرسول ﷺ في بداية الدعوة الإسلاميّة، وقد بيّنا ذلك في محله ولا حاجة لتكرار المعلومات، أمّا احتماليّة أنّه كان له أثر في ظهور الإسلام، فالحقائق

١. تحنّف الرجل أي عمِلَ عَمَلَ الحَنيفيّة، ويقال اعتزل الأصنام وتعبّد. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٩: ٥٧.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 644.

٣. خليل، المستشرقون والسيرة النبويّة بحث مقارن في منهج المستشرق البريطانيّ المعاصر مونتغمري وات.

بحث ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربيّة الإسلاميّة، ١: ١٧٧.

٤. ينظر هذا الفصل، ١٣١.

تُبنى على الأدلة وليس الاحتمالات، ولو كان له أثر في ظهور الإسلام لما تنصّر واستحكم بالنصرانية ومات عليها^١، وماذا يمكن أن يقدم شيخ كبير قد عمى^٢ لظهور الإسلام؟.

أمّا الصورة الباهتة عن الأحناف، فذلك راجع إلى الفترة الزمنية الشاسعة بين نبي الله إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وبدايات التدوين التاريخي عند العرب المسلمين، لكن حفظ لنا القرآن الكريم بعض الإشارات المهمة عن هذه الديانة الإبراهيمية^٣، لكن ماذا قدّمت لنا المصادر اليهودية والنصرانية عن الديانة الحنيفية الإبراهيمية؟ وما ورد عن قصائد أمية بن أبي الصلت، فقد ذكروا بأنّها لم تثبت صحة نسبتها إلى أمية^٤ وإن كانوا يأملون في نسبتها إليه ليتسنى لهم القول بتأثر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتلك القصائد، وعندما صعب عليهم الأمر قالوا من الصعب أن نحدّد مدى تأثر محمد بالأفكار والحركات القائلة بالتوحيد، ولعلّ العبارة «أن أمراً غير وعيه بأكمله حتّى شعر أنّه مضطرّ للإعلان عن الوحي» قد صيغت بطريقة مراوغة لتلقى في وهم القارئ أنّ المعاني والأحكام السامية والتشريعات والتعاليم الدينية، ما هي إلّا أفكار فاضت عليه وغمرت نفسه ووجدانه بعد مدّة طويلة من التفكير والتأمّل، وأنّ الجهر بتلك الأفكار كان بدافع قوّة ذاتية نفسية لا تقاوم، وهذه التصورات قد تكون مقبولة لتفسير سلوك إنسان عاديّ، لكنّها لا تصلح لتفسير

١. ابن حبيب، المحبر، ١٧١.

٢. البخاري، صحيح البخاري، ١: ٣.

٣. ورد في القرآن بلفظ (حنيفاً) ينظر: البقرة: ١٣٥؛ آل عمران: ٦٧، ٩٥؛ النساء: ١٢٥؛ الأنعام: ٧٩، ١٦١؛ يونس: ١٠٥؛ النحل: ١٢٠، ١٢٣؛ الروم: ٣٠. وورد بلفظ (حنفاء) ينظر: الحج: ٣١؛ البينة: ٥.

٤. وقد أكد ذلك المستشرق هـ. بروي: H.H.Brau بأن القصائد والمقطوعات التي وصلت إلينا منسوبة إلى أمية، وأنّ القصائد الدينية هي من انتحال مفسري القرآن الأولين وهم القصّاص. ينظر: بروي، مادّة (أمية بن أبي الصلت)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٦٠، ٦٦٢.

سلوك الأنبياء، فالأنبياء إنّما ينهضون بالرسالة والدعوة والإنذار والتبليغ امتثالاً لأمر الله^١، وسنفصل لاحقاً الطريقة التي يرونها غامضة في نزول الوحي، أمّا التدرّجية (التدرّجية) التي يراها كيتاني وسنوات التفكّر والتأمّل أو ما يعرف بالتحنّث، فقد أشار إليها ابن هشام (ت ٢١٨هـ) حيث قال: «تقول العرب: التحنّث والتحنّف، يريدون الحنفيّة، فيبدلون الفاء من الشاء، كما قالوا جدث وجدف، يريدون القبر»^٢، فهذه السنوات لم تكن للتفكّر والتأمّل، بل كانت للعبادة والتعبّد^٣، لا سيّما وأنّ مكّة مركز الديانة الحنفيّة التوحيدية الإبراهيمية، وغاية المستشرقين من ذلك القول هو أنّ الوحي كان يفيض من نفس النبي ﷺ نتيجة للتأمّل والتفكّر.

١. أبو زيد، السيرة النبويّة: دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن دار بريل في لايدن، ٧٥-٧٦.

٢. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٥٤.

٣. تحنّف الرجل أي عمّل عمل الحنفيّة، ويقال اعتزل الأصنام وتعبّد. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٩: ٥٧.

الفصل الثالث: الوحي والنبوة بين النص الإسلامي والرؤية الاستشراقية المتخيلة

وجّهت أقلام المستشرقين من أصحاب المواقف السلبية اتجاه الإسلام والمنصفين منهم على حدّ سواء إلى دراسة مواضيع الوحي والنبوة ومصدرية القرآن الكريم، وهي من المواضيع المهمة في العقيدة الإسلامية والسيرة النبوية، فدراسة واقعة تمتدّ جذورها إلى عالم الغيب وترتبط أسبابها بالسماء ويكون فيها الوحي همزة وصل مباشرة بين الله سبحانه وتعالى ورسوله الكريم، ستكون بلا شك دراسة تلامس إيمان المسلمين بعقيدتهم^١، وهي من أخطر القضايا التي تناولها المستشرقون بالبحث والدراسة، معتمدين في ذلك على ما ورد في المصادر الإسلامية في هذا الجانب.

كانت اتّهامات المشركين للنبي ﷺ في بداية البعثة النبوية الشريفة تنبع من سعيهم لرفض نبوة النبي ﷺ، وعجزهم عن فهم مصدرية ذلك الوحي السماوي، إذ ذهب بهم ذلك العجز والحيرة لرمي النبي بالعديد من الاتهامات التي كانت السبيل لسعيهم في نفي تلك النبوة؛ لذا نجد اتهامات المشركين له تتركز في نفي تلك المصدرية السماوية، فقالوا هو كاهن^٢، وشاعر^٣، وساحر^٤، ومجنون^٥ أو ذو جنة^٦، وشاعر ومجنون^٧، أو ساحر مجنون^٨، أو كاهن مجنون^٩، وهذا التعدّد في الاتهامات المتعدّدة وفي سور متعدّدة من القرآن تدلّل على رفض تصديق تلك النبوة وجعل مصدرها الجنّ أو الشياطين، أو أنّ ما جاء به هو من تأليفه، أي جعل الوحي ذا

١. خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، ١١٦.

٢. ينظر: الطور: ٢٩؛ الحاقة: ٤٢.

٣. ينظر: الأنبياء: ٥؛ الصافات: ٣٦؛ الطور: ٣٠؛ الحاقة: ٤١.

٤. ينظر: ص: ٤؛ الذاريات: ٥٢.

٥. ينظر: الحجر: ٦؛ الصافات: ٣٦؛ الدخان: ١٤؛ الذاريات: ٥٢؛ الطور: ٢٩؛ القلم: ٢، ٥١؛ التكويد: ٢٢.

٦. ينظر: الأعراف: ١٨٤؛ المؤمنون: ٧٠؛ سبأ: ٨، ٤٦.

٧. الصافات: ٣٦.

٨. الذاريات: ٥٢.

٩. الطور: ٢٩.

منشأ بشري^١، وتكرار تلك الاتهامات وتنوعها تدلّ عجزهم عن إيجاد تفسير لذلك الوحي واستمراره لفترة متأخرة من عمر الرسالة، لذلك خاطبهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)؛ لذا نجد الخطاب القرآني يتحدثهم في أن يأتوا بسورة من مثله إن كانوا صادقين في دعواهم، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٣)، واتهامات المشركين لا تختلف كثيرًا عن مثيلاتها عند المستشرقين، فقد اتخذوا موقفًا مشابهًا لموقف المشركين في رفضهم تصديق نبوة النبي ﷺ، وراحوا يطعنون في كلّ ما جاء به من وحي سعيًا لنفي النبوة، فنجد سعيهم إلى جعل ذلك الوحي نابغًا من نفس النبي ﷺ، والحال التي ترافقه عند نزول الوحي هي حالات تدلّ على مرض عصبيّ كان يعاني منه، وأنّه اقتبس تلك التعاليم التي نادى بها من اليهود والنصارى بحكم تطابق ما موجود بين الديانات السماوية، ولا ننكر أن بعض المصادر الإسلامية رسمت صورة غير دقيقة عن الوحي ونبوة النبي ﷺ، وهو ما وظّفه المستشرقون في الطعن في نبوته.

المبحث الأول: الوحي وبدايات البعثة النبوية

يرى بعض المستشرقين أنّ الوحي إلهام يفيض من نفس النبي ﷺ لا من الخارج، وذلك أنّ منازع نفسه العالية وسريته الطاهرة وقوة إيمانه بالله بوجوب عبادته وترك ما سواها من عبادة وثنية وتقاليد وراثية رديئة يكون لها تأثيرٌ ذهنيٌ يحدث أثره الفاعل في عقله الباطن لينتج الرؤى والأفكار الروحية، فيتصور ما يعتقد وجوبه إرشادًا إلهيًا نازلًا عليه من السماء دون وساطة، أو يتمثل له رجل يلقيه ذلك يعتقد أنّه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك، وإنّما يرى ويسمع ما يعتقد في اليقظة، كما يرى ويسمع مثل ذلك في المنام، الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء^١؛ لذا بذل المستشرقون جهودًا لنفي نبوة النبي ﷺ في ضوء عدد من النظريات، مستندين في بعضها على ما ورد في المصادر الإسلامية من نصوص تسمح لهم بتخيّل تلك النظريات؛ لذا يقول إدوارد سعيد^٢ إنّ «الاستشراق من الناحية السيكلوجية شكل من أشكال الخيلاء المرضي، أو معرفة من نوع آخر، أو قل من نوع يختلف عن المعرفة التاريخية العادية»، لذا جاء تركيز المستشرقين على مسألة الوحي لنفي النبوة عن النبي ﷺ.

أصل الوحي في اللغة هو إعلام في خفاء، وقيل هو الإشارة، والكتابة، والرّسالة والإلهام، والكلام الخفيّ وكل ما ألقىته إلى غيرك، وقيل هو المكتوب والكتاب أيضًا، ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وحي^٣.

١. رشيد رضا، الوحي المحمّدي، ١١٩.

٢. سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ١٤٢.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ١٥: ٣٧٩-٣٨١؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢٠: ٢٧٩-٢٨٢.

نجد أن هناك معاني وصوراً متعددة لمفردة (وحي) في اللغة كما مرّ بنا، وفي القرآن الكريم^١ أشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ (الشورى: ٥١)، وذلك إمّا برسول مشاهد يرى ويسمع كلامه، كتبليغ جبريل عليه السلام للنبي في صورة معيّنة، وإمّا بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلام الله، وإمّا بإلقاء في الرّوع^٢.

وهناك أنواع متعددة من الوحي ذكرت في القرآن الكريم أشار إليها الإمام عليّ عليه السلام عند سؤاله عن لفظ الوحي في كتاب الله تعالى فقال: منه وحي النبوة، ومنه وحي الإلهام، ومنه وحي الإشارة، ومنه وحي أمر، ومنه وحي كذب، ومنه وحي تقدير، ومنه وحي خبر، ومنه وحي الرسالة، فأما تفسير وحي النبوة والرسالة فهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (النساء: ١٦٣)، وأما وحي الإلهام فقوله عز وجل: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل: ٦٨) ومثله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ (القصص: ٧)، وأما وحي الإشارة فقوله عز وجل: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم: ١١)، أي أشار إليهم لقوله تعالى: ﴿لَا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا﴾ (آل عمران: ٤١)، وأما وحي التقدير فقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢)، وأما وحي الأمر فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرُسُولِي﴾ (المائدة: ١١١)، وأما وحي الكذب فقوله عز وجل: ﴿شَیَاطِینَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِی بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ (الأنعام: ١١٢)، وأما وحي الخبر فقوله سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ

١. وردت كلمة وحي ومشتقاتها في القرآن ثمان وسبعون مرة. ينظر: عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ

القرآن الكريم، ٧٤٦، ٧٤٧.

٢. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٨٥٩.

بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلَ الْخَيْرَاتِ ﴿٧٣﴾ (الأنبياء: ٧٣)^١. وهذه هي أقسام الوحي التي أشار إليها القرآن الكريم.

أولاً: بدايات الوحي وحالات الهلع والخوف

صوّر المستشرقون لقاء النبي ﷺ بالملك جبرائيل عليه السلام لقاء ساداه الخوف والهلع من ذلك الماورائي، مستغلّين بعض ما ورد في المصادر الإسلامية، فورد عن بدايات الوحي في غار حراء^٢ ما ذكره المستشرق فير (وير)^٣، أنّ النبي اعتاد «أن يمكث هناك مع زوجته، ونزل عليه الوحي في غار بهذا الجبل ومن ثمّ عرف بجبل النور^٤». اعتمد المستشرق فير (وير) ربما على رواية شاذّة تتعارض مع باقي المرويّات عن بدايات الوحي ذكرت وجود السيّدة خديجة عليها السلام مع النبي ﷺ في الغار كما سنوردها، والرواية عن السيّدة عائشة والمعلوم وحسب ما تذكر المصادر أنّ ولادة السيّدة عائشة كانت في السنة الرابعة أو الخامسة من البعثة^٥، فكيف تنقل لنا رواية لم تكن فيها قد ولدت بعد؟!، ولم ينقل لنا من أين سمعت تلك الرواية؟ وقد جاء فيها: «أنّ رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- نذر أن يعتكف شهراً بحراء هو وخديجة، فوافي ذلك رمضان^٦»، ولم تبيّن الرواية ما هي أسباب هذا النذر؟ والمستشرق يذكر اعتياده أن يمكث هناك مع زوجته خلاف الرواية، ولعلّه أخذ برواية ابن إسحاق التي تشير إلى وجود أهله معه^٧، ولم تحدّد رواية ابن إسحاق من

١. المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ٩٠: ١٦-١٧.

٢. ياقوت الحموي، جبل من جبال مكّة على ثلاثة أميال منها، معجم البلدان، ٢: ٢٣٣.

٣. لم نعثر على ترجمة للمستشرق فير (وير): T.H. Weir.

٤. فير، مادّة (جرّاء)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ٣٥٢.

٥. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٧٩؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ٨: ٢٣١. (وهذا ينطبق على كلّ ما ورد عن السيّدة عائشة عن بدايات الوحي).

٦. ابن راهويه، مسند إسحاق بن راهويه، ٣: ٩٧٠-٩٧١؛ المقرئ، إمتاع الأسعاع، ٣: ١٩.

٧. المطلبي، السير والمغازي، ١٠١؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٥٥؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٨.

هم أهله الذين كانوا معه في الغار؟ فقليل «أهله خديجة عليها السلام وعلي بن أبي طالب عليه السلام وخادم لهم»^١، وقيل إن أهله «أي عياله التي هي خديجة رضي الله تعالى عنها إمّا مع أولادها أو دونهم»^٢، ولو سلّمنا بوجود أهله معه سواء كان الإمام علي عليه السلام أو السيّد خديجة عليها السلام أو أي فرد آخر، فهل يتّسع ذلك الغار لوجود شخص أو أشخاص معه؟ فهو كهف صغير لا يتّسع لإيواء أكثر من فرد واحد^٣، ومع انحدار المنطقة الجبلية وصعوبة الوصول لهذا المكان، وعدم توفر الماء والغذاء يجعل وجود أهله معه لفترات طويلة أمر يصعب قبوله، وربما لفترات زمنية قصيرة لتزويده بما يعينه في هذا المكان المعزول، أو ربما قضائه ﷺ في هذا المكان فترات زمنية محدّدة من اليوم يرجع بعدها إلى داره وزوجه ليتزوّد لغيره من الأيام، وهذا ما ورد في بعض الروايات التي ذكرت ذلك^٤.

خلاصة القول: إن خروج النبي ﷺ إلى غار حراء كان بمفرده، وقد أكّد ذلك قول الإمام علي عليه السلام بقوله: «كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحَرَاءٍ، فَأَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي»^٥، فقد ذكر الإمام علي عليه السلام ذلك بصيغة المفرد (كان يجاور)، ورؤية الإمام له هي خلال هذه الفترة التي ينقطع فيها عن الناس لنقل ما يحتاج إليه من ماء أو غذاء، وقد يمكث معه فترة من الزمن.

ويرى المستشرق أ. فنسنت^٦، أن «الرؤيا الصادقة التي تأتي واضحة كفلق الصبح هي أوّل تمهيد للوحي، وقد أشار كتّاب السير والمؤرّخون لذلك، كابن

١. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٣: ٢٠٨.

٢. الحلبي، السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون)، ١: ٣٨٣.

٣. علي، السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون، ٧٠.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٩٤؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٢٣٢-٢٣٣؛ البخاري، صحيح

البخاري، ١: ٣؛ ٦: ٨٨؛ ٨: ٦٧؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ١٠٥.

٥. نهج البلاغة، ٣٠٠.

هشام في السيرة المعروفة باسمه، وكما في تفسير الطبري، وما كتبه ابن سعد، أمّا أوّل الوحي الحقيقيّ حيث ظهر الملك جبريل للنبيّ ﷺ، فكان في غار حراء وقد اضطرب الرسول ﷺ من رؤية جبريل، فهرع إلى زوجته خديجة طالباً منها أن تزملّه (راجع سورة المزمل آية (١)، وسورة المدثر آية (١) أيضاً)،... وكان الملك الذي يأتي بالوحي مرئياً من قبل النبيّ ﷺ كما رآه آخرون...، وبشيء من التوسّع يمكن عدّ الإسراء والمعراج وحيّاً كما قد يفهم من آيات سورة النجم^١.

وذكر في مكان آخر «بعد ظهور جبريل لأوّل مرّة وإصابة النبيّ بالغشيان ملئت خديجة فرعاً، فلجأت إلى راهب ملحد منبوذ يدعى سرجيوس، فطمأنها وأكّد لها أنّ الملك جبريل يرسل لجميع الأنبياء»^٢.

إنّ ما ذكره المستشرق أ. فنسك من أنّ الرؤيا التي كانت تأتي واضحة كفلق الصبح هي أوّل تمهيد للوحي، اعتمد فيها على ما قالته السيّد عائشة في هذا المجال، حيث قالت: «إنّ أوّل ما بدأ به رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم من النبوة [أو من الوحي كما في بعض النصوص] حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به الرؤيا الصادقة، لا يرى رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم رؤيا في نومه إلّا جاءت كفلق الصبح»^٣، وهو ما ذكر في المصادر.

يشهد القرآن الكريم على أنّ النبيّ ﷺ تأتيه رؤى يُصدقها الله (عزّ وجل) ففي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ

١. فنسك، مادّة (وحي)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٣٢: ١٠١٢٤-١٠١٢٥.

٢. فنسك، مادّة (بحيرا)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٣٩٨.

٣. المطلبي، السير والمغازي، ١١٢، ٠٠؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١٥٣؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٩٤؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٧؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ١٥٣، ٢٣٢؛ البخاري، صحيح البخاري، ٦: ٨٧، ٨٩؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ١٠٥. (وقد وردت في بعض الروايات باختلاف بسيط، أوّل ما بدئ من النبوة، بعض الروايات من الوحي).

فُحْلِقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا^١، فهذه الرؤى ينجزها الله (عز وجل) في الفترة الزمنية المقبلة، ويضمن صحتها على محك الواقع، وما من شك في أن العبارة أخذتها السيرة من القرآن الكريم^٢، لكن جعلها تمهيداً للوحي أو النبوة أمر لا يمكن الركون إليه؛ لأن النبي ﷺ كان نبياً منذ ولادته، وهذا ما ذكره الإمام علي عليه السلام بقوله: «وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ ﷺ مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلِكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمُكَارِمِ وَمَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَنَهَارَهُ»^٣، وقد سُئِلَ نَبِيْنَا ﷺ متى كنت نبياً؟ فقال: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد»^٤، وقد ورد هذا القول بوجه آخر^٥، وقول السيدة عائشة في أول ما ابتدأ به نجد عبارة (من النبوة- أو- من الوحي كما في بعض النصوص) وهي تبعية، أي من أقسام الوحي للأنبياء^٦، ولا يمكن أن نعد نزول الوحي نزولاً مفاجئاً في لحظة من لحظات حياته من خلال رؤيا، أو أن النبي ﷺ يتم اختياره بصفة شخصية ودون معرفة أو استعداد من قبله، فالوحي النبوي يختلف عن الإلهام الذي قال عنه ماكدونالد^٧. إن الإلهام «ينزل فجأة على الملهم من غير أن يعرف كيف نزل عليه ومتى ولماذا، فهو فيض من الله، ويختلف عن الوحي في أن الملك الذي يأتي بالوحي قد يراه

١. الفتح: ٢٧، وينظر قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾، الإسراء: ٦٠.

٢. جعيط، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، ٢٩.

٣. نهج البلاغة، ٣٠٠.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٤٨؛ ٧: ٦٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٤: ٤٢٦.

٥. (عندما سُئِلَ متى استنبئت فقال: بين خلق آدم ونفخ الروح فيه) ينظر: المطلبي، السير والمغازي، ١١٤؛

البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٣٠؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٢٨٨. (إني عبد الله وخاتم النبيين وإن آدم

لمنجدل في طينته) ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٤٩؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٤: ١٢٤؛

البيهقي، دلائل النبوة، ١: ٨٠، ٨١؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٢٨٨.

٦. ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشرافي ونقده، ٤٧.

النبيّ، وأنّ الوحي يأتي برسالة يجب أن تبلغ للناس كافّة، في حين أنّ الإلهام يكون لإرشاد الملهم فقط^١؛ لذا هناك فرق ما بين الوحي والإلهام، ولا يمكن تعميم كلّ أجزاء الوحي على رؤيا منام يراها النبيّ ﷺ؛ لأنّ هذا الرأي خطير إذا ما عمّم على جميع أحوال الوحي، ولا سيّما إذا ما عرفنا أنّ المستشرقين والكثير من أعداء الإسلام قد استثمروا للوصول إلى غايات وتفسيرات مفادها أنّ الرسالة الإسلاميّة ما هي إلّا مجرد أحلام تمرّ على الرسول في أحوال النوم لا اليقظة^٢، حتّى عدّ شبرنجر^٣ حالات نزول الوحي نوعاً من الحالات العصبيّة التي ورثها النبيّ ﷺ من أمّه^٤.

أمّا عن أوّل ظهور لجبريل في حراء وحالة الاضطراب والهلع عند رؤيته، رغم عدم إشارة القرآن الكريم إلى هذا الغار، وما جاء فيه خلافاً لكتب السيرة، إلّا أنّه تناول تحلّي الوحي ورؤيته بصورة معيّنة وبالعين المجرّدة في حادثتين، وذلك ما ورد في سورة النجم وفي قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ (النجم: ٥-١٨)، وسورة التكويد: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُّطَاعٍ ثُمَّ أُيْمِنَ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ (التكويد: ١٩-٢٣)، وقد أكد هذا القول المستشرق كارا دي فو^٥ عندما قال: «في سورة النجم (الآيات ٥-١٦) آيات قويّة التعبير صادقة يتّضح منها أنّ النبيّ لم ير الوحي إلّا في مناسبتين...، ودقّة هذه

١. ماكدونالد، مادّة (إلهام)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٠٠.

٢. ناجي، نقد الرواية التاريخيّة، ١٣.

3. Sprenger

٤. بوهل، مادّة (آمنة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٣٠ (على اعتبار الرؤى التي كانت تراها آمنة أثناء حملها،

وقد عاب ف. بوهل مثل ذلك القول من شبرنجر).

5. Carra de Vaux

التفاصيل لا تترك مجالاً للشك في صدق الرؤيا»^١.

وعلى الرغم من أن هاتين الحادثتين أو الرؤيتين التي ذكرهما القرآن الكريم لم تتحدثا عن غارٍ، أو هلعٍ، أو اضطرابٍ يعترى الرسول لحظة التجلي ورؤية جبريل، فقد كان هناك اتصال حسي وودي بين الملك جبريل والرسول ﷺ، والأرجح أن هذا الاقتراب من جبريل وإيحائه كان بصورة محسوسة وبأصوات مسموعة، وإلا فلماذا يقترب منه بهذه الدرجة، وسورة النجم جاءت لتوضيح ما ورد عن اللقاء الأول، وهو ما جاء في سورة التكويد^٢، فلم يكن هناك ذلك الاضطراب والهلع والخوف الذي تدعيه الروايات الذي أخذ به المستشرق على أنه حق، فهل كانت مهمة الرسول الكريم ذي القوة أن يرهب ويرعب النبي ﷺ بهذه الرؤية؟ رغم ما ورد في كلام الإمام علي^٣ السابق نجد فيه الصورة ماثلة بأنصع صورها بأن النبي ﷺ متآلف جداً مع الجو الملائكي، وقد اعتاد منذ طفولته، إذ إن العناية الإلهية قد قرنت به ملكاً من أعظم الملائكة يتولى أمره^٤، ولعل الرواة نسجوا مروياتهم من هذه النصوص القرآنية وعبارات (ذي قوة) و(شديد القوى) على أنها صفات مهيبة ومخيفة، لذلك الماورائي، فتخيلوا ذلك على أنه يجب أن تكون صورة ذلك الملك مرعبة أو مخيفة لمن يراه، ومن الممكن أن يكون مثل ذلك المتخيل هو من بقايا الترسيبات الفكرية الاسرائيلية، فهذا هو نبي الله موسى عليه السلام كما ورد في التوراة يغطي وجهه خوفاً من الرب^٥، وغيرها من الحالات التي وصفوا فيها الأنبياء بالذهول، والهلع، والهرب،

١. كاراده فو. مادة (جبرائيل)، دائرة المعارف الإسلامية، ٦: ٢٧٧.

٢. جعيط، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، ٥٥-٦١.

٣. نهج البلاغة، ٣٠٠.

٤. العواد، السيرة النبوية في رؤية أمير المؤمنين: دراسة في نهج البلاغة، ٤٣٧.

٥. سفر الخروج، ٣: ٦.

وفقدان الوعي عند رؤية الوحي أو الرب كما جاء في العهد القديم^١. وينطبق الأمر على ما ذكره فنسنك من أن النبي ﷺ أصابه الغشيان بعد ظهور جبريل، مما تطلب الأمر التجاء خديجة عليها السلام إلى راهب ملحد منبوذ حتى طمأنها وأكد لها أنه الملك جبريل، ويبدو أن فنسنك خلط ما بين سرجيوس (بحيرا) وما بين عداس^٢ في رواية البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)^٣، التي ذكر فيها ذهاب خديجة إلى عداس وطمأنها وأكد لها هويّة هذا الملاك، ولم يذكر أن خديجة التقت بسرجيوس (بحيرا) في المصادر، والمعروف أن ذهابها كان لورقة بن نوفل، وهو ما أجمعت عليه المصادر^٤ مع التحفظ على مثل هذه المرويّات، فالنبي ﷺ لم يكن محتاجاً لبحيرا أو سرجيوس أو عداس أو ورقة بن نوفل لتعريفه بهويّة هذا الملاك فهو نبيّ منذ ولد. أمّا عن طلب تزييله أو تدثيره خوفاً من ذلك الماورائي كما يرى المستشرق فنسنك والسؤال هنا: ما علاقة الخوف والهلع بطلب الدثار أو التزمل^٥ (أي طلب

١. ينظر فقدان وعي إشعيا وذهوله وانتابه مخاض كمخاض والده ينظر سفر إشعيا، ٢١: ٣-٦؛ وينظر ما قاله إرميا «إن قلبي منكسر في داخلي، وجميع عظامي ترتجف، فأنا بتأثير الرب وبفعل كلامه المقدس كرجل سكران غلبت عليه الخمر» سفر إرميا ٢٣: ٩؛ وينظر حالة حزقيال عند رؤية مجد الرب، فيقول خررت على وجهي. سفر حزقيال، ١: ٢٨؛ وينظر حاله يونان وخوفه وهروبه من الرب. ينظر: سفر يونان، ١: ١-١٠.
٢. عداس مولى شيبّة بن ربيعة بن عبد شمس من أهل نينوى الموصل، كان نصرانياً له ذكر في صفة النبي ﷺ، وله قصّة مع رسول الله في الطائف، ينظر ابن الأثير، أسد الغابة، ٣: ٣٨٩-٣٩٠.
٣. البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٤٣-١٤٤؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٦٣: ٧-٨؛ وفيها ذهابها إلى عداس وبعدها إلى ورقة بن نوفل وهي تختلف عن رواية البلاذري حيث ذهابها أولاً إلى ورقة وبعدها إلى عداس. ينظر البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ١١١.
٤. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٥٦-١٥٧؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٩٥؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٣١٢؛ ٦: ٢٢٣؛ البخاري، صحيح البخاري، ١: ٣-٤؛ ٤: ١٢٤؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٧-٤٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٦: ٣، ١٣.
٥. والدثار: ما يُتَدَثَّرُ به، وقيل هو ما فوق الشّعار من الثياب، وقيل الثوب الذي يُسْتَدْفَأُ به من فوق الشّعار. ينظر الزبيدي، تاج العروس، ٦: ٣٩٣؛ تَزَمَّلَ: تَلَفَّفَ بِالثَّوبِ، وَتَدَثَّرَ بِهِ وَيُقَالُ: تَزَمَّلَ فُلَانٌ، إِذَا تَلَفَّفَ بِثِيَابِهِ. ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ١٤: ٣١٤. (سنيين لاحقاً ما المقصود بالمدثر والمزمل الواردة في سورة المدثر

الغطاء)، فهل هو شعور بالخوف والهلع أو إحساس بالبرد؟ أو هي حمى اللقاء بهذا الماورائي حتى صبوا عليه الماء، وقيل الماء البارد^١ ليسكن هلعهُ وخوفهُ منه؟ فأيهما نصدق! وكما مرّ بنا^٢ عن حالات الخوف والهلع ما هي إلا مجموعة من الترسّبات الفكرية الإسرائيلية في المصادر الإسلامية.

وما ذكر من قدرة الجميع على رؤية جبريل عليه السلام، فإذا كان النبي ﷺ لم يستطع رؤيته إلا في مناسبتين كما ورد في القرآن الكريم^٣، فكيف يمكن رؤيته من قبل الآخرين؟! أمّا ما قيل إنّه كان ينزل بصورة دحية الكلبي، وأن الجميع كان يتمكّن من رؤيته بصورة بشرية^٤، وقبل أن نأخذ بمثل هذا الكلام يجول في مخيلة الباحث مجموعة من الأسئلة وهي: لماذا نزول جبريل بصورة دحية الكلبي دون غيره؟ وهل كان الجمال فقط معياراً لينزل جبريل بصورته دون غيره؟ وهل كان يعلم دحية الكلبي بنزول جبريل بصورته؟ وكيف كان يمكن التمييز بين الاثنين معاً؟ فمن الممكن اعتماد كلّ ما يقوله دحية الكلبي الإنساني على أنّه وحي ملائكي من الله! وكما هو معلوم أنّ إسلام قبيلة كلب كان متأخراً^٥، فهذه المناقب التي وُسم بها دحية الكلبي هي مما أضافته يد السلطة التدوينية إلى السيرة النبوية، وربما هي محاولة لجعل الوحي الملائكي إلى وحي بشريّ (مادّي) لعجزهم عن تفسير هذه الظاهرة الماورائية؛ لذلك عدّ هنري

والمزمل).

١. البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ١٠٨؛ الطبري، تاريخ الطبري، ١: ١٠٨.

٢. ينظر الصفحة السابقة هامش رقم (٤، ٥).

٣. ينظر ما ورد في النجم: ٥-١٨؛ التكويد: ١٩-٢٣.

٤. ينظر عن رؤية جبريل بصورة دحية الكلبي ورؤيته على سبيل المثال من قبل السيدة عائشة والسيدة أم سلمة ورؤيته من قبل بني غنم في حادثة بني قريظة. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ٤٢٢، ٤٨٨، ٤٩٠؛ ٦: ٩٧.

٥. ينظر إلى قدوم وفد قبيلة كلب في السنة التاسعة من الهجرة. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٣٣٤-٣٣٥.

لامنس^١ دحية الكلبّي شخصيّة يكتنفها الغموض، بل شخصيّة أسطوريّة على الرغم من جميع الجهود التي بذلها المحدثون لرفع مكانه دحية الكلبّي.

أمّا ما ذكره فنسنك من عدّ الإسراء والمعراج وحياً وليس حادثتين أشار إليهما القرآن الكريم^٢، فقد استند في ذلك إلى ما ورد في سورة النجم: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤)، فالخطاب القرآنيّ يخاطب المشركين بأنّ كلّ ما جاءكم به الرسول من قول هو وحي من الله، وليس أنّ الحادثتين مجرد وحي لا أساس لهما من الوجود.

ويرى المستشرق كارا دي فو^٣ أنّ «لجبريل شأن مهمّ في القرآن، وقد اصطنع النبيّ القصّة التي تقول إنّ هذا الرسول السماويّ يتحدث إلى الأنبياء، واعتقد أنّه تلقّى رسالته ووحيه منه... وتذكر الرواية أنّ الوحي نزل أوّل ما نزل بجبل حراء بالقرب من مكّة، حيث قفل النبيّ راجعاً والصوت يسترسل قائلاً (يا محمّد أنت رسول الله وأنا جبريل)، ولعلّ هذه الرواية إنّما أضيفت فيما بعد، وأنّ الذي أوحى بها هو ما جاء في إنجيل لوقا (الإصحاح الأوّل الفقرة ١٩)، حيث يقول الملك لزكريا) أنا جبرائيل الواقف قدّام الله وأرسلت لأكلّمك وأبشرك بهذا). والمتفق عليه فيما يظهر أنّ النبيّ سمع الروح دون أن يراه، وفي سورة النجم (الآيات ٥-١٦) آيات قويّة التعبير صادقة يتّضح منها أنّ النبيّ لم ير الوحي إلّا في مناسبتين... ودقّة هذه التفاصيل لا تترك مجالاً للشكّ في صدق الرؤيا... والظاهر أنّ النبيّ عرف جبريل من خبر البشارة الواردة في الإنجيل، ولكنّه لم يكن في مقدوره أن يعرف الإنجيل من غير وساطة، ولعلّه سمع ذلك من أفواه بعض الفلاسفة أو الباحثين في الأديان، أو من أحد الحنفيّة وقد وصلهم هذا الخبر مشوّهاً».

١. لامنس. مادّة (دحية)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٩: ١٧٠-١٧١.

٢. الإسراء: ١؛ النجم: ١٣-١٨.

٣. كارا ده فو. مادّة (جبرائيل)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٦: ٢٧٦-٢٧٨.

أمام تحبّط قول المستشرق كارا دي ثو في رؤية جبريل ونزول الوحي، فإنّما أن يكون النبي ﷺ اصطنع القصّة التي تقول بهذا الرسول السماويّ الذي يتحدّث إلى الأنبياء واعتقاده بتلقّيه الوحي منه، أو أنّ الرواية (رواية نزول الوحي) أضيفت فيما بعد تماهياً مع ما ورد في الإنجيل، أو أنّ النبي ﷺ عرف جبريل من خبر البشارة الواردة في الإنجيل من خلال الفلاسفة أو الباحثين في الأديان أو أحد الحنيفة؟!.

فإذا ما تماشنا مع قول المستشرق كارا دي ثو فإنّ اصطناع مثل هكذا قصّة كما يعتقد، تحتاج إلى معرفة ودراية بالكتب السماوية، أو على الأقلّ الاتصال بشخص له دراية بهذه الكتب، وإلاّ كيف علّم النبي ﷺ بهذا الرسول السماويّ أنّه يُحدّث الأنبياء، واعتقاده بتلقّيه الوحي منه؛ لذلك رجّح كارا دي ثو فيما بعد أنّه لم يكن في مقدوره أن يعرف الإنجيل من غير وساطة، ولا شكّ أنّ المصدرية الواحدة لهذه الديانات السماوية جعلت المستشرق يرى احتمال استقاء هذه الأخبار من الإنجيل، أو ردّ معرفة جبرائيل بأصول نصرانية، واعتقد أنّه سمع ذلك من أفواه بعض الفلاسفة أو الباحثين في الأديان، أو من أحد الحنيفة، ومثل تلك الادّعاءات يُراد منها الإيحاء بأنّ الإسلام ليس ديناً سماوياً، بل هو نتاج أفكار النبي ﷺ التي استقاها من الديانة النصرانية، وقد أعانه عليها أحدهم، وهذه الفرية قد وجهها إليه المشركون وهو ما ورد في قوله (عزّ وجل): ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً﴾ (الفرقان: ٤)، ولو كان النبي ﷺ قد سمعه أو تعلّمه منهم، لقالوا إنّ هذا الذي يقوله قد تعلّمه منّا أو قرأه في كتبنا، ويعتقد المستشرق أنّ ما جاء به النبي ﷺ من معلّميه كان مشوّهاً، لأنّ في القرآن معلومات عن الديانتين اليهودية والنصرانية تعدّ غير موجودة في كتب اليهود والنصارى^١، فيعتقد بتشويهاها، أو هي محاولة لتكذيب نبوّة النبي ﷺ والطعن في مصدرية هذا الوحي الإلهي، وإن كان قد اصطنع هذه القصّة -أي قصّة الوحي- فهل كان عيسى

١. ماضي، الوحي القرآني، ١٤٨.

والأنبياء ﷺ من قبله قد اصطنعوها على نفس البناء المعرفي الذي يعتقد به كارا دي فو. ومن هم الفلاسفة الذين التقاهم وسمع منهم النبي؟ وهل ثمة فلاسفة في مكة؟ وكيف علم هؤلاء الباحثون في الأديان بهذا الخبر في الإنجيل من غير وساطة؟ ومن أين استقوا معلوماتهم في هذا المجال؟ وعن ماذا يبحثون في هذه الأديان؟ فإذا كان البحث عن الدين الصحيح، فهل الحنيفية واليهودية والنصرانية ليست كذلك؟ وهل وجدوا ما يبحثون عنه؟.

أما أنه سمعها من أحد الحنيفة، فلنا أن نسأل ما علاقة الحنيفة بالنصرانية، فقد نزلت التوراة والإنجيل بعد نبي الله إبراهيم ﷺ وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ٦٥)، وما كان إبراهيم ﷺ يهودياً ولا نصرانياً، وذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: ٦٧)، فهل كان الأحناف يتحدثون بما موجود في الإنجيل؟! وكيف علموا بما هو موجود في الإنجيل؟ فلم يكن بمقدورهم كذلك أن يعرفوا الإنجيل من غير وساطة، فمن أين سمعوا بما هو موجود في الإنجيل؟ إن كلام المستشرق كارا دي فو يردّ بعضه بعضاً.

ويذكر كاتباً مقال محمد ﷺ بوهل وولش¹ عن أثر السنة الإسلامية في ذكر «قصص ذات صلة تشمل جبرائيل الملاك الأول مما يعطي الانطباع بأن محمداً فاجأته دعوة النبوة في لحظة محدّدة من حياته، وفُسّرت آيات عديدة في القرآن بطريقة تدعم هذا الرأي، ولكن هذه الآيات غامضة وفي الحقيقة ليس فيها إشارة واضحة إلى الوحي الأول».

قد نتفق مع مثل هذا الكلام؛ لأنّ المصادر الإسلامية هي التي أعطت تلك الصورة عن النبي ﷺ بأنّه قد فاجأته الدعوة في لحظة من لحظات حياته، وقد بيّنا

1. Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam VII: 363.

فيما سبق أنّ النبي ﷺ كان نبياً منذ وُلد، فالوحي كان يرافقه منذ لحظات حياته الأولى.

ثانياً: تلقّي الوحي وأوائل السور

اختلف المستشرقون في تلقي النبي ﷺ للوحي وأوائل السور التي تلقّاها عند نزول الوحي؛ لذا يرى المستشرق أ. فنسك^١ «أنّ أول ما نزل من القرآن الكريم هي سورة العلق، وكان ذلك في شهر رمضان، وكان هذا أثناء تحنّث الرسول ﷺ بهذا الغار، وقد أظهر جبريل للنبي ﷺ قطعة قماش مكتوباً عليها هذه السورة، وقال له اقرأ. فقال الرسول ﷺ ما أنا بكاتب^٢. وفي آخر الأمر قرأ الملك الآيات فحفظها النبي ﷺ، وبعد ذلك أتت (فترة) انقطع فيها الوحي، فقلق الرسول ﷺ، وانتهت هذه (الفترة) بنزول سورة المدثر أو سورة الضحى».

ويرى المستشرقان بوهل وولش^٣ كاتباً مقال محمد ﷺ «أنّ السورة التي بدأت بها الدعوة هي سورة العلق، بينما تذهب أخرى إلى أنّها سورة المدثر، غير أنّه ينبغي أن نأخذ في الاعتبار احتمال ألا تكون أوّلّيات السور قد دُوّنت أو حُفظت، وتقول الروايات إنّ فترة مدّتها ثلاث سنوات فصلت بين وقت نزول الوحي عليه بالسور الأولى وبين نهوضه بالدعوة».

وذكروا أيضاً «وإذا أخذنا هذين الادعاءين سوياً يعني أنّ محمداً انتظر لمدة ثلاث سنوات قبل أن ينفذ الأمر المقدّس، ولم يتم تفسير هذه الفترة المزعومة بالكامل، وبقيت إلى حد ما مجهولة، إنّ مفهوم فترة توقّف الثلاث سنوات بين وصول الوحي قد تشكّل بالأصل محاولات كاتب السيرة لإعادة بناء التسلسل التاريخي المضبوط

١. فنسك. مادة (وحي)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٣٢: ١٠١٢٥.

وقد راجعنا النسخة الأصلية، فوجدنا العبارة كما هي (He could not Write) ينظر:

2. Wensinck, (Wahy), The Encyclopaedia of Islam, IV: 1091-1092.

٣. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٥-٩١١٦.

في حياته من التقارير المتخالفة عن عمره أثناء أحداث معيّنة في حياته، وعن فترات نشاطه بوصفه نبياً في مكة والمدينة، يجب أن نفترض احتمالية أنّ أول وحي لم يتمّ تسجيله كتابة أو حفظه عن ظهر قلب بواسطة أتباع محمد، وبالتالي فقد ضاع»^١.

يشير النصّ القرآنيّ إلى أنّ نزول القرآن الكريم كان في شهر رمضان قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وأشار إلى أنّ النزول كان في ليلة القدر كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، وحسب ما تذكر المصادر الروائية كان هذا النزول في غار حراء في شهر رمضان عند تحنّثه (تحنّفه) في ذلك المكان ونزول سورة العلق أول ما أنزل من القرآن.

بينما تذهب روايات أخرى إلى أنّ أول ما نزل على رسول الله هي سورة المدّثر، استناداً إلى رواية أبي سلمة بن عبد الرحمن عن جابر بن عبد الله قال: «سألت جابر بن عبد الله أيّ القرآن أنزل أول، فقال: يا أيّها المدّثر، فقلت: أنبت أنّه اقرأ باسم ربّك الذي خلق، فقال: لا أخبرك إلّا بما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم جاورت في حراء، فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادي، فنوديت فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي، فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض فأتيت خديجة فقلت دثروني وصبّوا عليّ ماءً بارداً وأنزل عليّ يا أيّها المدّثر قم فأنذر وربك فكبر وثيابك فطهر»^٢.

إن رواية جابر بن عبد الله تفصح عن معرفة مسبقة بهذا الملك وذلك بقوله (فإذا هو جالس)، والجالس ما هو إلّا جبريل عليه السلام الذي سبق معرفته بغار حراء،

1 Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 363.

٢. البخاري، صحيح البخاري، ١: ٧٤-٧٥؛ القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، ١:

٩٩؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ١٠٧-١٠٨؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٥١؛ البيهقي، دلائل النبوة،

٢: ١٥٦؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ٤٩-٥٠؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٤١٣.

وقد ورد تأكيد ذلك برواية عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن جابر بن عبد الله انه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ثم فتر الوحي عنى فترة فيينا أنا أمشى سمعت صوتا من السماء فرفعت بصرى قبل السماء فإذا الملك الذي جاءني بحراء الآن قاعد على كرسي بين السماء والأرض فجئت منه فرقا حتى هويت إلى الأرض فجئت أهلي فقلت زملوني زملوني فزملوني فأنزل الله عز وجل يا أيها المدثر قم فانذر....^١، فنجد عبارة (فإذا الملك الذي جاءني بحراء) فهي تؤكد وجود معرفة مسبقة بذلك الملك، وإنها حادثة متأخرة عن اللقاء الأول الذي كان بغار حراء ونزول سورة العلق، وإن مراد جابر بن عبد الله بالأولية مخصوصة بما بعد فترة الوحي لا أولية مطلقة، وربما استخرج جابر ذلك باجتهاده^٢، والرواية تتحدث عن فترة الوحي بمعنى أن هناك نزول سبق ذلك، وهذا واضح من عبارة (ثم فتر الوحي) في مقدم الرواية، و(ثم) تفيد الترتيب، وسورة المدثر تفيد الإنذار والنهوض بالأمر خلافاً لسورة العلق التي كانت تعليمية عن كيفية القراءة باسم الله.

خلاصة القول: إن نزول سورة العلق هي أول ما نزل من القرآن، وإن رواية جابر بن عبد الله عن نزول سورة المدثر أول ما نزل من القرآن ليست مطلقة، بل مخصوصة بفترة ما بعد فتور الوحي، وسنبين بعدها ما المقصود بفترة فتور الوحي والنهوض بالدعوة بعدها.

استند فنسبك في كلامه عن حادثة الغار على رواية ابن إسحاق (ت ١٥١هـ) التي ذكر فيها قول الرسول ﷺ عن بدايات الوحي فقال: «... فجاءني جبريل وأنا

١. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٣: ٣٢٥، ٣٧٥؛ البخاري، صحيح البخاري، ١: ٤٤؛ ٤: ٨٤؛ ٦: ٧٥-٧٦؛

٧: ١٢٢؛ مسلم، صحيح مسلم، ١: ٩٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ١٠٩؛ الطبري، تاريخ الطبري،

٢: ٥٢-٥٣؛ ابن كثير، السيرة النبوية، ١: ٣٨٧.

٢. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١: ٧٥-٧٦.

نائم بنمط^١ من ديباج^٢ فيه كتاب، فقال: اقرأ، قال: قلت: ما أقرأ؟ قال: فغتنني^٣ به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: قلت: ما أقرأ؟ قال: فغتنني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: قلت: ماذا أقرأ؟ قال: فغتنني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قال: فقلت: ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي... قال: فقرأتها ثم انتهى فانصرف عني وهبت من نومي، فكأنما كتبت في قلبي كتاباً^٤، فعبارة (وأنا نائم، بنمط من ديباج فيه كتاب) هي جملة غير مترابطة أو مفهومة، إلا إذا قلنا (إن جبريل آتاه بنمط من ديباج فيه كتاب)، وهذا ما أشار إليه السهيلي^٥ (ت ٥٨١هـ)، خلافاً لما ذكره الدكتور عبد الجبار ناجي^٦، ولم يذكر في النص أعلاه أن ما جاء به جبريل مكتوباً على قطعة قماش، أو قال له أقرأ ما مكتوب، فكان الرد برفض الكتابة، فهو تبشير شفوي كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (التكوير: الآية ١٩)، وهذا التبشير الشفوي والتعليمي في الوقت نفسه بما سيكون القرآن وتلاوته وتبليغه، فالقراءة ليست بقراءة نص مكتوب وتلاوته في الخلوة، وإنما هو قراءة بالصوت باسم الله، أي نيابة عن الله، ويذكر النص القرآني فيما بعد القلم والكتابة في صيغة (التعليم)، وهذا المفهوم التعليمي ورد ذكره في سورة النجم ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم:

١. النمط: الضرب من الضروب والنوع من الأنواع. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٧: ٤١٧-٤١٨.

٢. الديباج: ضرب من الثياب. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢: ٢٦٢.

٣. الغت والغط سواء، كأنه أراد عصرتني عصراً شديداً حتى وجدت منه المشقة، كما يجذ من يغمس في الماء قهراً. وعته خيفاً يغته غتاً: عصر خلقه نفساً، أو نفسين، أو أكثر من ذلك. ينظر: ابن منظور، لسان العرب،

٢: ٦٣؛ الزبيدي، تاج العروس، ٣: ٩٦.

٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١٥٥؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٨-٤٩.

٥. الخثعمي، الروض الأنف، ١: ٢٧٠.

٦. وذكر في هذا المجال فقال: (هي جملة غير مترابطة إلا في حاله فهمها إن جبريل كان بنمط من ديباج وفي يده

كتاب). ينظر: ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٢٨.

٥)١، وعبارة (فكأنما كتبت في قلبي كتاباً) تشير إلى الحفظ القلبي، وفعل (اقرأ) هو فعل أمر بالقراءة لا الكتابة، وما ذكره فسنك أن النبي ﷺ رفض الكتابة في أول الأمر حسب ما يذكر، خلافاً لنص ابن إسحاق الذي اعتمده، على الرغم من أن هذه الرواية تتحدث عن رؤيا منام لا رؤية مشاهدة، فهي تتعارض مع ما ورد في سورة النجم والتكوير^٢ إذ كانت الرؤيتان رؤية مشاهدة.

أمّا عن فترة توقّف الوحي أو فتور الوحي كما يدعي المستشرقون، بأنّه لم يتمّ تفسير هذه الفترة المزعومة بالكامل وبقيت إلى حدّ ما مجهولة، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «مكث رسول الله ﷺ بمكة بعد ما جاءه الوحي عن الله تبارك وتعالى ثلاث عشرة سنة، منها ثلاث سنين مختلفاً خائفاً لا يظهر، حتّى أمره الله عزّ وجلّ أن يصدع بما أمره به، فأظهر حينئذ الدعوة»^٣، وورد كذلك عنه عليه السلام قوله: «ما أجاب رسول الله ﷺ أحد قبل عليّ بن أبي طالب وخديجة عليها السلام ولقد مكث رسول الله ﷺ بمكة ثلاث سنين مختلفاً خائفاً يترقب، ويخاف قومه والناس»^٤، وقول الإمام الصادق عليه السلام لا يذكر فتور أو توقّف للوحي، إنّما هي فترة استعدادية للنهوض بالدعوة، كان فيها الرسول ﷺ دثوراً^٥ أي مخفياً رسوم دعوته، مستتراً خوفاً من كيد المشركين، فكان الخطاب القرآني مع رسوله بالنهوض بالأمر وإعلانه، فقيل دثرت هذا الأمر أي سترته وأخفيته فقم وأنذر به^٦، ولعلّ فترة الثلاث سنوات

١. جعيط، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، ٤٢.

٢. النجم: ٥-١٨؛ التكوير: ١٩-٢٣.

٣. الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ٣٤٤-٣٤٥؛ الطوسي، الغيبة، ٣٣٣؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٨: ١٧٧.

٤. الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ٣٢٨.

٥. رجل دثور: مستتر، الدثور: الدروس، كالإندثار، وقد دثر الرّسم وتداثر وأنذر، وأصل الدثور الدروس، وهو أن تهبّ الرياح على المنزل فتغشى رؤوسه الرمل وتغطيه. ينظر: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٣٠٨، الزبيدي، تاج العروس، ٦: ٣٩٢.

٦. ابن أبي شيبه الكوفي، المصنّف، ٨: ٤٤٠؛ الطبري، جامع البيان، ٢٩: ١٨٠؛ وقد صحّح هذا الحديث الحاكم

الأولى بعد نزول الوحي لا تعني تحفي النبي ﷺ عن المشركين بقدر ما كان يخفي رسوم دعوته عن المشركين بدلالة القرآن الكريم حيث ورد قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ (العلق: ٩-١٠)، وهي من أوائل السور، فقد ذكر أنها نزلت في مشركي مكة في منع النبي ﷺ من الصلاة^١، وعلى هذا تكون الصلاة علنية في مكة، وما ورد في سورة المزمل تؤكد هجر المشركين والصبر على ما يقولون^٢، فقليل أقام رسول الله ﷺ بمكة ثلاث سنين من أول نبوته مخفياً دعوته، ثم أعلن في الرابعة، فدعا الناس إلى الإسلام عشر سنين^٣، فقليل فترة مكوثه في مكة. أي زمنية الدعوة المكية- كانت ثلاث عشرة سنة^٤، وقيل عشر سنين^٥، والقول الأخير كان استناداً على أن بداية النهوض بالدعوة من نزول سورة المدثر، كما في قول جابر بن عبد الله السابق، بأن أول نزول للوحي كان هو سورة المدثر، فكتمان الأمر والعبادة سرّاً لا تعني توقف أو فتور في الوحي، إنما هي استعدادية لإعلان الدعوة وهجر المكذّبين، بقرينه قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ (المزمل: ١٠)، واقتصار الدعوة المحمدية على عدد محدود من المقربين من النبي ﷺ، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنْ الَّذِينَ مَعَكَ﴾ (المزمل: ٢٠)؛ لذا فهي مرحلة لم يؤذن فيها بإعلان الدعوة والإنذار

النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ٥٠٦: ٢.

١. الطبري، جامع البيان، ٣: ٣٢١-٣٢٢؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٢: ٢٠-٢١.

٢. المزمل: ١٠.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢١٦.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٥٥؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٣٧١؛ البخاري، صحيح

البخاري، ٤: ٢٥٣؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٠٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢٥٣.

٥. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٣: ٣٢٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٩٤؛ ابن كثير، السيرة النبوية،

٢: ١٩٤.

٦. ينظر إلى ما ذكر من صلواته ﷺ مع السيدة خديجة رضي الله عنها، ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٧؛ وما ذكره

اليقوي، تاريخ اليعقوبي، ٢: ٢٤ من أنه أقام بمكة ثلاث سنين يكتم أمره.

حتى إذا ما جاء الوقت بذلك أعلن ذلك بأمر من الله سبحانه وتعالى.
 أمّا القول باحتمالية عدم التدوين أو الحفظ لأوائل السور واحتمالية ضياعها،
 فكيف وصلت إلينا هذه السور إذا لم تُدوّن أو تحفظ، ولم يبين لنا ما هو الدليل على
 ذلك الاحتمال، ويخاطب الله (عزّ وجل) رسوله الكريم بقوله: ﴿سَنُفِرُّكَ فَلَا تَنْسَى﴾
 (الأعلى: ٦)، ومنه نقلت سور القرآن الكريم وحفظها المسلمون.

ثالثاً: التدنّر والتزمل واستجلاب الوحي على نهج الكهّان

كان من جملة اتّهامات المشركين للنبي ﷺ في العهد المكّي هي أنّه كاهن^١،
 ولا شك أنّ مثل هذا الاتّهام نابع من معرفتهم بالكهانة في البيئة المكيّة تحديداً،
 ولا اعتقادهم أنّ النبي ﷺ كان يقلّد هؤلاء الكهّان، للعلاقة التي تربط الكاهن بقوة
 ماورائية خفية مرتبطة بالجنّ الذي يوحى لهؤلاء الكهّان، حيث يقول المستشرقان
 بوهل وولش^٢ «ولا يلمح القرآن الكريم إلّا قليلاً إلى طريقة حدوث هذا الوحي،
 وربما كان الدثار الذي أشارت إليه سورة المزمل وسورة المدثر يشير إلى نوع من
 الاستعداد لتلقّي ما يوحى به على نهج كهّان العرب الأقدمين، وثمة ضوء غير
 مباشر يلقيه على الموضوع اتّهام أعدائه بأنّه مجنون، أو كاهن أو ساحر، حيث إنّ
 الاتّهام يبيّن أنّ محمداً ﷺ في لحظات تلقّيه الوحي كان يترك لديهم انطباعاً كذلك
 الذي يُحدّثه المجنون أو الكاهن أو الساحر، وهي شخصيّات كانت مألوفة في شبه
 الجزيرة، بالإضافة إلى ذلك نجد روايات عدّة تصف حالته في مثل تلك اللحظات
 وصفاً أوفى، ويمكن اعتبارها صحيحة، حيث إنّّه لا يمكن أن يكون المسلمون في
 العهود المتأخّرة قد اخترعوها، بينما كانت هذه النوبات الغريبة تمثّل بالنسبة لمعارفه
 أصدق دليل على ألوهيّة مصدر الوحي».

١. ينظر: الطور: ٢٩؛ الحاقّة: ٤٢.

٢. بوهل. ولش، مادة (محمّد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١١٥-٩١١٦؛

ويقول بوهل^١ «ويشتمل القرآن على تلميحات قليلة جداً وغامضة عن عملية نزول القرآن، فهي محاطة بسريّة، أمّا أنّ محمّداً لم يكن يستطيع أو يرغب في إلقاء الضوء عليها، لكن من خلال الأحاديث الموثوق بها نعلم بعض حالات النشوة نصف الشاذّة التي كانت تغلب عليه، فالترمّل (في سورة المزمل: ١) والتدثّر في (سورة المدثر: ١) قد لا تحتوي إلّا على إشارة طفيفة... إنّ أقواله لا تشترك حقيقة في شيء مع إنتاج الشعر العربيّ في ذلك الحين، والذي بلغ مبلغاً عالياً من التطوّر من ناحية اللغة والنظم، ولكنه استخدم حسب أسلوب الكهّان السجع الذي ينحصر في فقرتين صغيرتين أو أكثر في القول، ويربط بينهما لفظ مقفّ، ونظراً لكثرة أشكال المقاطع والنهايات وتلك الثروة من المفردات في اللغة العربيّة، فإنّ أمثال هذه الجمل يمكن تكوينها بغير مشقّة كثيرة، وخاصّة أنّ القواعد الأرقّ التي تتبّعها الأوزان الشعرية لا تنطبق عليه، ويتوسّع محمّد أيضاً في استخدام السجع، وغالباً ما كرر نفس السجعة، واستخدم سجعات غير حقيقية، وأصبح أكثر تساهلاً في استخدامها في السور المتأخّرة».

ويقول بوهل^٢ «وتأثّر محمّد أيضاً بأسلوب الكهّان العرب القدماء ممن كانوا يتلقّون الإلهام إلى حدّ أنّه اتخذ طريقتهم الغريبة في الكلام... كان يستخدم أشكال الكهّان العرب القدامى الخارجيّة، وكان من الطبيعيّ أن يرى فيه أهل مكّة واحداً من الكهّان، ولكن هذا لا يستتبع أنّه كان منذ البداية قريباً من الناحية الروحيّة من أولئك الكهّان ممن كان الجنّ يوحون إليهم».

ويذكر المستشرق فيشير^٣ «ولقد أنكر النبيّ محمّد أنّه كاهن (الطور: ٢٩؛ الحاقة: ٤٢) وأيضاً (التكوير: ٢٢ وما بعدها)، ولكنه يذكرنا في أوّل ظهوره بأسلوب

1. Buhl, (Koran), The Encyclopaedia of Islam, II: 1064-1066.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 642-645.

3 . A. Fischer

هؤلاء الكهّان، كانت تتراءى له (أحلام صحيحة) مثلهم، وصاحبه هو (الروح القدس) الذي حلّ محلّه بعد ذلك الملك جبريل، وكانت آياته مسجوعة، شأنها شأن أقوال الكهّان، وتبدأ أحياناً بالآيات الغامضة، بل إنّ الأشكال التي كان ما يزال يستخدمها في إقامة العدل وفُضّ الخصومات في المدينة خلال الفترة الأولى من إقامته هناك، وهذه الأشكال تطابق من حيث مظاهرها الرئيسية ما كان يتبعه الكاهن والحكم الوثني^١.

يعتقد المستشرقون أنّ النبي ﷺ اقتبس هذه التعبيرات بلا أدنى شكّ من الكهنة الوثنيين، وهذا دأب كلّ الذين يشعرون بأنّهم على علاقة بقوة إلهية، فكان يفعل كما يفعل كهّان الجزيرة العربية، وكنا قد أشرنا في ما سبق إلى أنّ القرآن الكريم ذكر كلمة (وحي) ومشتقاتها ثمان وسبعون مرّة^٢، وذكرنا أنواع الوحي، ومنها وحي الكذب، فقلوه عزّ وجلّ: ﴿شَیَاطِینَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِی بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ (الأنعام: ١١٢)، والكهانة تكون عبر علاقة شخصية بجنّ يسترق السمع ما يُقضى من أمور السماء ويوحى به إلى من هو وليّه من الكهّان متى ما طلب منه التكهّن بأمور غيبية^٣، على عكس علاقة النبي ﷺ، فهي علاقة مع ملاك كريم قد رآه رؤى العين، يوحى إليه بأمر إلهي من السماء في الزمان والمكان والكيفية التي يراها الإله مناسبة، فمحاولة جرّ النصوص إلى مبتغى المستشرقين محاولة فاشلة.

أمّا لحظات تلقي الوحي، فكلمة المزمّل والمدثر لا تشير إلى فترة استعدادية لتلقي ما سيوحى به، لأنّ الله (عزّ وجلّ) هو الذي يوحى بأمره لا بأمر الرسول ﷺ لحظة نزول الوحي، أي إنّ توقيت نزول الوحي غير معلوم حتّى يتدثر أو يتزمّل لهذه اللحظات استعداداً لما سيوحى إليه كما يعتقد المستشرقون، فهو -أي الرسول ﷺ-

1. Fischer, (Kahin), The Encyclopaedia of Islam, II: 626.

٢. عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٧٤٦-٧٤٧.

٣. فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، ٧٠.

يجهل تمامًا زمان ومكان هذا الاتصال المرتقب، على عكس الكاهن أو الساحر الذي يسعى بنفسه إلى هذا الاتصال، ويذكر عبد الرحمن بدوي^١: «إنه لم يرد لا في القرآن ولا السنة ولا عند كتّاب السيرة أن النبي ﷺ كان يتدثر أو يتزمل برداء مخصوص في كلّ مرة ينزل عليه فيها الوحي».

إن النبوة هي اصطفاء كما ورد في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمَنْ تَابِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (الحج: ٧٥)، وليس عملاً كسبياً كالكهانة، وكلمة المزمل في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُرْمِلُ﴾ (المزمل: ١) يقصد بها يا أيها المزمل بالنبوة أو القرآن أي حملة على المجاز^٢، فكل شيء لُفّف فقد زُمِّل، والزُمِّل هو الحُمْلُ، وقيل هو حِمْلًا عَظِيمًا مِنَ الْعِلْمِ، وزمل الشيء إذا حمّله^٣، وهذا الحمل هو حمل النبوة والقرآن، والاستعداد لمرحلة الإنذار بهما لما ورد بعدها في قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل: ٥)، وما قبلها من آيات استعدادية لهذه المرحلة المقبلة من الدعوة من قيام الليل وترتيل القرآن، حتّى قيل عن سورة المزمل أنّها ثمانية السور النازلة على النبي ﷺ أو ثالثها^٤، وما جاء فيها من حث النبي ﷺ على الصبر على ما يقول المشركين وهجر المكذّبين بالنبوة^٥، والاستعداد للمرحلة المقبلة، وهي الإنذار وهو ما ورد في سورة المدّثر، وأشرنا في ما سبق إلى أن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ (المدثر: ١) يراد بها يا أيها المستتر أو الخافي هذا الأمر^٦، وهي تشير إلى مرحلة ما قبل الإنذار والنهوض بالدعوة، أو ما يعرف بمرحلة سرّية الدعوة وهجر المكذّبين، حتّى جاءت زمّنية الإنذار في سورة المدّثر، فأمر النبي ﷺ بإعلان ذلك، وهو ما

١. بدوي، دفاع عن محمد ﷺ ضد منتقديه، ٥٥.

٢. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٩: ٣٢-٣٣.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ١١: ٣١١؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٤: ٣١٥.

٤. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١: ١٧١؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢٠: ٦٠.

٥. ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ المزمل: ١٠.

٦. ينظر: الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٣٠٨، الزبيدي، تاج العروس، ٦: ٣٩٢.

ورد بقوله تعالى: ﴿فَمَقَانِزِرْ﴾ (المدثر: ٢)، أي لقد دثرت هذا الأمر فقم به^١، وقد ذهب المفسرون إلى أن كلمة المتدثر والمتزمل تعني يا أيها المتدثر أو الملتف بثيابه عند نومه^٢، على الرغم من أن سورة المزمل تبين قيام الليل من قبل النبي ﷺ وثلة من الذين معه كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنُصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَافِقَةً مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ﴾ (المزمل: ٢٠)، ففرق كبير بين التلفف أو التدثر بغطاء دلالة على الخمول وكثرة النوم وبين قيام الليل، وهي تشير للحالة التعبدية التي كان عليها النبي ﷺ والذين معه قبل النهوض بالدعوة التي جاءت في سورة المدثر خلافاً للنص الروائي الذي يصفه بالخمول وكثرة النوم.

لذا يرى الباحث أن سورة المزمل هي ثاني السور، وهي تشير إلى الفترة الزمنية ما قبل القيام بالدعوة والإنذار بها، وسورة المدثر التي أعطت الأمر بالنهوض بالدعوة والإنذار بها، ولعل عبارات (زملوني. دثروني) في الروايات^٣ بمعنى استخدام الغطاء هي من ألفت بضلالها على تفسير تلك الآيات القرآنية.

إن اتهم مشركي مكة النبي ﷺ بالجنون، ذلك لعدم معرفتهم بهذا الماورائي، فتصوروه نوعاً من أنواع الجن يهاب من رؤيته؛ لذلك خاطب الله (عز وجل) المشركين بقوله تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (التكوير: ٢٢) لاعتقادهم أن ما رآه هو نوع من الجن، أو أن ما أصابه هو طائف من الجن فأصابه بالجنون^٤، فأصل

١. السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٦: ٢٨١.

٢. ينظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان، ٢٩: ١٧٨-١٨٠؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي، ٣: ٤٩١؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ١٠: ٦٧-٦٨؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٠: ١٧١-١٨٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٩: ٣١-٣٣، ٥٩-٦١.

٣. ينظر على سبيل المثال: ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٣: ٣٢٥، ٣٧٧: ٦: ٢٢٣؛ البخاري، صحيح البخاري، ١: ٣-٤: ٤٤؛ مسلم، صحيح مسلم، ١: ٩٧-٩٨؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٧، ٥٣.

٤. جن: سمي الجن لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار، والجنة: طائف الجن، وقد جنَّ جنًّا وحنَّ وحنَّجَّ واستجنَّ، وأجنَّه الله، فهو مجنون. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٣: ٩٢-٩٦.

المرض العقليّ عند العرب منشأه الجنّ وإلا لما سمّي جنوناً، فله دائماً علاقة بالقوى الماورائيّة الشرّيرة المخيفة، ولا يعني فقدان العقل والتمييز، لكن بناء علاقة مع الجنّ قد يكون مسيطراً عليه^١، والموضوع الذي هو محلّ اتّهام كلام محمد ﷺ وادعائه، فهو من فعل مخلوقات غريبة كانت تسكن الذات المحمّديّة ويكلّم على لسانها^٢؛ لذا خاطبهم الله (عزّ وجل). ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الأعراف: ١٨٤)، فجاء الخطاب القرآنيّ بتوضيح أنّ ما رآه ليس طائفاً من الجنّ، إنّما هو رسول كريم، وقد رآه بالعين، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ (التكوير: ٢٣)، فما كذب ما رأى، فما كان منهم إلا أن يمارونه على ما يرى، وما ريتُ الرجلَ أُمّارِيه مِرَاءً إِذَا جَادَلْتَهُ، والمِرْيَةُ والمِرْيَةُ: الشُّكُّ والجدل^٣، أجادلونه وتشكّون فيما رآه وحدثكم به، فلقد رآه مرّة أخرى، وتبيّن لنا الآيات حجم الاتّهامات والتكذيب الذي تعرّض له الرسول ﷺ في بدايات البعثة، ومحاولتهم رفض ذلك الوحي وتكذيبه، فمن مركز رفضٍ في البداية تمّ توصيف النبيّ ﷺ بعدّة صفات كما يشهد على ذلك القرآن الكريم مأخوذة عادة من ثقافتهم الخاصّة، فهو كاهن^٤، وهو شاعر^٥، وهو ساحر^٦، وهو بالأخصّ مجنون^٧ أو ذو جنة^٨ وفي كثير من الأحيان تكون هذه الصفات مقرونة، شاعر ومجنون^٩، أو ساحر ومجنون^{١٠}،

١. جعيط، في السيرة النبويّة (الوحي والقرآن والنبوة)، ٨٩-٩٤.

٢. الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ١٢١.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ١٥: ٢٧٧.

٤. ينظر: الطور: ٢٩؛ الحاقّة: ٤٢.

٥. ينظر: الأنبياء: ٥؛ الصافات: ٣٦؛ الطور: ٣٠؛ الحاقّة: ٤١.

٦. ينظر: ص: ٤؛ الذاريات: ٥٢.

٧. ينظر: الحجر: ٦؛ الصافات: ٣٦؛ الدخان: ١٤؛ الذاريات: ٥٢؛ الطور: ٢٩؛ القلم: ٢، ٥١؛ التكوير: ٢٢.

٨. ينظر: الأعراف: ١٨٤؛ المؤمنون: ٧٠؛ سبأ: ٨، ٤٦.

٩. الصافات: ٣٦.

١٠. الذاريات: ٥٢.

أو كاهن مجنون^١، وكلّ هذه الادّعاءات أُريد بها تكذيب الوحي على أنّه وحي من الله، لكنّها ترجع القرآن إلى سبب ماورائيّ من الجنّ والشياطين^٢، فرميّ القرشيين أو بعضهم النبيّ ﷺ بالجنون، أو السحر، أو الكهانة، أو الشعر لا يعني في قرارة أنفسهم أنّه كذلك فعلاً، بل يدل على حيرتهم أمام القرآن الكريم ورفض الاعتراف بنبوّة محمد^٣ ﷺ.

وكذلك هو حال المستشرقين فهذه الاتهامات أصدق دليل على حيرتهم أمام القرآن الكريم، فيحاولون بكلّ ما استطاعوا من قوّة رفض الاعتراف بهذه الرسالة السماوية، فالقرآن هو أصدق دليل على ألوهيّة مصدر الوحي وليس هذه النوبات الغريبة التي يحاول المستشرقون إلصاقها بالنبيّ ﷺ على أنّها حقيقة واقعة؛ لهذا يذكر المستشرق ر. بلاشير^٤، «كان الاتهام الجسيم على الصعيد اللاهوتيّ بالإجمال اعترافاً بما لهذا النثر الموزون والمقفّي من تأثير عجيب، ولقد نشأ عن هذا النثر انفعال جماليّ أثر حتّى على الأعداء أنفسهم، وإنّ القيمة الأدبيّة للرسالة التي تبلّغها العرب عن محمد قد تجلّت حالاً من غير أن يخالطها أيّ شيء دنيويّ، كأجل أثر أدبيّ كان يمكن تصوّره، ولا يجب أبداً أن يغرب عن بالنّا هذا الحدث الذي يتصل بما توحىه الشريعة الجديدة من الإجلال، عندما نحكمّ ميزة القرآن الجماليّة، ثمّ إنّ لهذه الميزة تأثيراً حتّى على السامع الذي لا ينطق بالضاد»^٥.

ويذكر كذلك المستشرق بلاشير «إنّ شكل الوحي لا علاقة له بالشعر وإيقاع الوحدات المقفاة في تنوّعها وكثرتها وطلاوتها ولا تخضع لأيّ قوانين الشعر العربيّ، وإذا تقبّلنا أن يختلط أسلوب القرآن في البداية - عند أعداء الإسلام - بسجع الكهان،

١. الطور: ٢٩.

٢. جعيط، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، ٨٥.

٣. جعيط، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، ٩٠.

٤. ريحي (ريخيس) بلاشير: Regis Blachere، (١٩٠٠-١٩٧٣ م).

٥. بلاشير، القرآن، ١٠١.

فإنّ هذا الخلط لا يمكن أن يستمرّ إلّا إذا كان صاحبه ذا نيّة سيّئة، فمن الناحية الجماليّة لا يوجد أدنى مقياس بين أقوال الكهّان التي وصلتنا وبين السور الأولى من الوحي المحمّديّ القويّة والمفعمة بالمعاني... ونستطيع أن نقرّر أنّ المعاصرين للوحي قد أحسّوا بالفرق بينهما^١.

القرآن تحدّى المشركين في أن يأتوا بسورة من مثله في أربع سور من القرآن^٢، وهذا دليل على أنّ المعجزة القرآنيّة والحيرة من قبل المشركين في تفسير ذلك الوحي ظلت مستمرّة حيال كلمات القرآن، ولعلّها باقية حتّى هذا الوقت في ذهنيّة المستشرقين ليؤكدوا أنّ النبيّ ﷺ لم يكن مرسلًا من الله، بل كان كاهنًا، وهي وسيلة للطعن في نبوّته وصدق الرسالة التي جاء بها.

رابعاً: الوحي بين المرض العصبيّ والعقل الباطن في رؤية ف. بوهل

تعدّ دعوى إصابة النبيّ ﷺ بمرض عصبيّ بسبب الحالات التي كانت ترافق نزول الوحي من أقدم المفتريات ضدّ نبيّ الإسلام، ولعلّ البيزنطي ثيوفانيس (ثيوفانيز)^٣ (ت ٨١٧م) أقدم من قال بها^٤، وانتقلت من تلك المصادر البيزنطيّة إلى أوروبا وأُخذت كوسيلة للطعن في نبوة النبيّ ﷺ، وبقيت تلك الصورة المشوّهة

1. Blachere, Introduction au Coran, P. 177-178.

نقلًا عن: شايب، نبوة محمد، ٥٤٥-٥٤٦.

٢. البقرة: ٢٣؛ يونس: ٣٨؛ هود: ١٣؛ الأسراء: ٨٨.

٣. يعدّ من أوائل الكتاب البيزنطيين الذين كتبوا عن حياة النبيّ ﷺ، فقد قدّر لكتابه (حياة النبيّ) أن يكون مرجعاً مهمّاً لمن تلاه من الكتاب البيزنطيين، وهو لا يبيّن المصادر التي استقى منها معلوماته ورسم تلك الصورة عن النبيّ ﷺ، وكان أحد المصادر المهمّة للمستشرقين في نقل تلك الصورة عن النبيّ ﷺ إلى أوروبا والغرب خلال العصور الأوروبيّة الوسطى، ويذهب إلى أنّ النبيّ كان يتيمًا وفقيرًا حتّى ما التقى بسيّدة ثرية بأن جعل لنفسه وكيلًا لتجارها وأعمالها، حتّى تحصل على كلّ ثروتها، وقد اختلط في فلسطين من خلال عمله في تجارها باليهود والنصارى وبواسطتهم حصل على بعض الكتب المنزلة، وأصيب بمرض عصبيّ. للمزيد من التفاصيل ينظر: الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ٣٦٢-٣٦٤.

٤. الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ٣٦٢-٣٦٤.

عن النبي ﷺ متناقلة منذ العصور الأوروبية الوسطى حتى القرن العشرين؛ إذ تنقل لنا موسوعة الإسلام هذه الصورة من خلال كلام المستشرق ف. بوهل. إذ «يذكر المؤلفون البيزنطيون أنَّ النبي كان مصاباً بالصرع، ويعترف الأطباء النفسيون المحدثون بصحة هذه الأوصاف عن النوبات التي كان يتعرّض لها، وعلينا بالطبع أن ندع لهم معرفة الماهية الدقيقة لحالته، من وجهة النظر العلمية لم يكن الصوت الذي سمعه لينطق إلا بما كان سمعه من وقت لآخر من آخرين، ثم انطلق الآن من عقله الباطن، وعلى ذلك فطالب العلم لا يرى في محمد شخصاً مخادعاً، لكنه يتفق تماماً مع انطباع الإخلاص والصدق، ذلك الانطباع الذي تخلقه أقواله في السور القديمة»^١، ثم يذكر بعدها أنَّ مثل تلك الحالات (النوبات) التي كانت تصيبه «يمكن افتعالها أحياناً»^٢.

حاول المستشرق بوهل القول بتلك الفرية ومعتزفاً بصدقها من خلال اعتراف الأطباء النفسيين المحدثين بها، على الرغم من أنَّه لم ينقل لنا أي قول لهؤلاء الأطباء النفسيين، محاولاً أن يكون موضوعياً في حديثه بترك تقرير صدق تلك الحالة إلى أطباء علم النفس وهم يقررون ذلك وعدم دس أنفه فيما لا يعنيه، لكن لم يوضح بوهل في مقاله هل تمّ عرض حالات الوحي على الأطباء النفسيين عرضاً أميناً فقررُوا صدق ذلك؟ هذا فيما لو فرضنا صدق ما يدّعي، والصرع مرض يصيب الجهاز العصبي، ويميّزه فقدان الوعي وكذلك التقلّصات في كثير من الأحيان، والمصابون هم أشخاص انفعاليون غير متزنين ويعيشون في الأوهام، وعادة ما تنشأ نوبة الصرع بسبب الضغط الانفعالي أو التهيج اللاإرادي^٣، ولم نجد مصدراً إسلامياً يذكر مثل تلك الأعراض على النبي ﷺ طيلة حياته، ولم يصدر من أشدّ المعاندين

1. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, V. III, P.644.

2. Ibid, 645.

٣. عوض، دراسة شبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمّدي، (بلا معلومات)، ٨٤-٨٥.

للدعوة الإسلامية تهمة بتلك الفرية، ولم يقل بها إلا الأقلّون من المستشرقين الذين افتروا على القرآن، وهم لم يقولوا به حرصاً على حقيقة يلتمسونها، إنّما قالوا به ظناً أنّهم يحطّون من قدر النبيّ العربيّ في نظر طائفة من المسلمين، أو أنّهم يلقون بأقوالهم هذه ظلاً من الريبة على الوحي الذي ينزل على النبيّ ^١ ﷺ، وهي كما أسلفنا من المصادر البيزنطية، وهو ما ذكره بوهل نفسه.

الوحي في رأي بوهل ليس إلاّ وحيّاً من داخل نفس النبيّ ﷺ لا من مصدر خارجي، أي من العقل الباطن واللاوعي الجماعي، أي أنّ موضوعات الوحي كانت موجودة في اللاوعي عند النبيّ ﷺ، وهي مستقاة من المحيط الجماعي الذي عاش فيه قبل البعثة، فاللاوعي أو الشعور حسب مفهوم بوهل هو انطباع النفس بما تراه وتشاهده في المجتمع، وفي مرحلة متأخرة تظهر هذه الانطباعات أو تنفلت أو تطفو على السطح، أي إلى الوعي أو الشعور، فهي مخزنة ولا يشعر بها الإنسان، إلاّ بعد انفلاتها وظهورها، ومع هذا لا يعرف مصدرها ^٢، ولعلّ غرور العقل الغربيّ واعتقاده بالقدرة على فهم كلّ شيء وتحليل كلّ معضلة في دائرة ما يصطلح عليه بالعلوم الإنسانية ومنها التاريخ، حتّى لو كانت متعلّقة بالغيب، وإسقاط الرؤية الغربية المعاصرة على وقائع السيرة كلّها تفعل فعلها في حقل الدراسات الاستشراقية، وتمسك بتلابيب الباحث، فلا يستطيع منها فكاً ^٣، فرؤية هؤلاء الماديين في أنّهم لا يشكّون في صدق محمّد عما رأى وسمع، وإنّما أنّه نبع ذلك من نفسه لا من الخارج، وليس فيه شيء جاء من عالم الغيب، الذي يقال إنّ وراء عالم المادّة والطبيعة الذي يعرفه جميع الناس، وإنّ هذا الغيب شيء لم يثبت عندنا وجوده، كما أنّه لم يثبت عندنا ما ينفيه ويلحقه بالمحال، وإنّما نفّس الظواهر غير المعتادة بما عرفنا وثبت عندنا دون

١. هيكلم، حياة محمّد، ٥٧-٥٨.

٢. ماضي، الوحي القرآني، ١٢٤-١٣٣.

٣. خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، ١: ١٧٣-١٧٤.

ما لم يثبت، فهذه مقدمات غالباً ما يذكرها الكتاب الغربيون لتعليل ظاهرة الوحي؛ لأنّه سمع ما سمع من أخبارها، فتعلّقت في نفسه على طريقتهم بالاستنباط وما يسمونه بالنقد التحليلي^١، وهل يمكن للعقل الباطن أن يسترجع كلّ المعلومات الملقّنة سابقاً دون أدنى تغيير؟!، وهل يتمّ استرجاع المعلومات بأشكالها وصورها اللفظية أم تصاغ بحسب ثقافة المتلقّي، وهي في هذه الحالة يجب أن تتماهى مع البيئة الثقافية والمعرفية للمتلقّي، والقرآن ينافي ذلك، فهو في تراكيبه وأشكاله اللفظية ومعارفه العلمية غريب عن المحيط الثقافي للجزيرة العربية، وكذلك المنظومة التراثية (التوراتية. الإنجيلية)؛ لذلك اتّهموه بشتّى الاتهامات، وكان التحدي المفتوح إلى يومنا هذا أن يأتوا بسورة من مثله.

يجد الباحث في بعض الدراسات الغربية عن السيرة النبوية تغريباً عن مسلماته، وهو ما يمكن اعتباره محاولات متعمّدة لإصابة هذه المسلمات بالطعن والتشويه، مع أنّ واقعة تمتدّ جذورها إلى عالم الغيب وترتبط أسبابها بالسماء ويكون فيها الوحي همزة الوصل مباشرة بين الله سبحانه وتعالى ورسوله الكريم، واقعة كهذه لا يمكن بحال أن تعامل كما تعامل الجزيئات والذرات والعناصر في مختبر الكيمياء أو غيره من العلوم المختبرية؛ لأنّ الدين والغيب والروح هي عصب السيرة، وليس بمقدور الحسّ والعقل أن يدلي بكلمته فيها إلّا بمقدار محدود، والموقف الغربيّ من رسول الإسلام تشكّل في إطار دينيّ مترع بالتعصّب والتشنّج والانفعال المليء بالحقّد والغضب والكراهية، تحيط به جهالة عمياء متعمّدة حيناً، وغير متعمّدة في أحيان أخرى، فالمستشرق بين أن يكون علمانياً مادياً لا يؤمن بالغيب، وبين أن يكون يهودياً أو نصرانياً لا يؤمن بصدق الرسالة التي أعقبت تلك الديانات السماوية^٢، وهم بهذا يريدون نزع ثوب القداسة عن الوحي القرآنيّ برده إلى اليهودية تارة وإلى النصرانية

١. رشيد رضا، الوحي المحمّدي، ١١٩-١٣٠.

٢. خليل، المستشرقون والسيرة النبوية، ١١٦-١٢٧.

تارة أخرى، وجعل القرآن بشريّ المولد^١، فالعلم قاصر عن تفسير بعض الظواهر الكونيّة، ولا يزال قاصرًا عن تفسير الكثير من الظواهر الروحيّة والنفسيّة، ولا عيب على العلم في هذا ولا عجب منه^٢؛ لذا تمّ حذف تلك الرؤية من الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلاميّة).

خامسًا: الوحي الإلهي والكلام التلقائي كما يراه. ماكدونالد

الوحي ظاهرة ارتبطت بالنبوة، وعلى هذا الأساس، فمن مقومات تصديق نبوة أيّ نبيّ، هي حقيقة المصدر الإلهي للوحي، ولما كان الوحي الأساس الأوّل والجوهر الحقيقيّ لمعنى النبوة، والرسالة والواسطة للأخبار الغيبية والأوامر الإلهية في قضايا العقيدة والشرعية، فقد اهتمّ المستشرقون ومنذ وقت مبكر، يعود إلى العصور الوسطى الأوروبيّة، بدراسة الوحي ومحاولة إيجاد تفسير مناسب لهذه الظاهرة، يتوافق مع التوجّهات الاستشرافية الهادفة إلى إبعاد الوحي المحمّدي عن حقيقة صدوره الإلهي، وجعله نابعًا من ذات النبيّ عليه أفضل الصلاة والسلام^٣.

يذكر المستشرق ماكدونالد^٤ وجود حالة نفسيّة كان يمرّ بها النبيّ ﷺ عند نزول الوحي تسمّى (بالكلام التلقائي) أي أنّ الوحي كان صادرًا من نفس النبيّ ﷺ، فيقول في هذا الجانب: «يؤكد المكيّون بحسب الآية الخامسة من سورة الأنبياء أنّ الوحي هو أضغاث أحلام^٥، زد على ذلك أنّ ثمة آية في القرآن تدلّ على أنّ الوحي كان في بعض الأحيان يأتي فيما نسمّيه نحن الآن (الكلام التلقائي)^٦، وقد نهي النبيّ

١. ماضي، الوحي القرآني، ١٣٥.

٢. هيكل، حياة محمّد، ٥٩.

٣. الغزالي، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ٥٢.

٤. ماكدونالد، مادّة (سحر)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١١: ٣١٠-٣١١.

٥. قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِالْبَيِّنَاتِ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾.

في الآية ١١٤ من سورة طه^١، والآية ١٦ من سورة القيامة^٢ عن تحريك لسانه بالوحي ليعجل به، أي أنه أمر بأن يستمع له وينصت، فإذا انطلق قرأه النبي عليه السلام... وفي الآية ١٠١ من سورة المائدة^٣ حذر الحاضرون والمستمعون للنبي حين ينزل عليه الوحي أن يسألوه فجأة عن أشياء، ذلك أنه في حاله هذا الكلام التلقائي سيجيبهم بلا ريب ويقول لهم الصدق الذي يسوءهم... ومن الواضح أن المفسرين من أهل الكلام كالزنجشيري والرازي يكرهون التعرض لهذا الموضوع... ويتضح لنا من ذلك أن فهم هذه الآيات القرآنية يقتضي أن نجتمع بين المعنى الظاهر لنص القرآن وما نعرفه عن علم النفس الذي يبحث في الخوارق، وهذه الظاهرة التي أسلفنا بيانها يمكن أن يتحقق منها في كثير من الأحيان أي فرد له صلة بحاله من تلك الحالات الكثيرة الشيع، ونعني بها حالة (التلقائية) و(الكتابة التلقائية) ويصدق ذلك تمامًا على (الكلام التلقائي) وهو أندر هذه الحالات وقوعًا، على أنه لم يكن ثمة مناص من أن يعتمد المفسرون القدماء إلى وضع حد واضح بقدر الإمكان بين هذه الظاهرة فيما يتعلق بالنبي والظواهر الخاصة بالصلوات الأخرى بعالم الروح، وقد فعل هؤلاء المفسرون ذلك بتأكيد نزول الوحي عن طريق جبريل، تمييزًا له عن الكلام التلقائي عن طريق روح تلبس المتكلم، والراجح أن كثيرًا من الإشارات الواردة في القرآن، والواردة بلا شك في التوراة إلى هذه الظاهرة، قد صبغت بذلك الطابع الخفي».

مثل هذه الافتراءات تجاه الوحي الإلهي قد أشار إليها القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَاثُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾.

٢. قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾.

٣. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾.

(٣٣-٣٤)، وأمام الإعجاز الإلهي في كلام الله (عز وجل) وحيرتهم في تفسير مصدرية هذا الوحي الإلهي، اعتقد مشركو مكة أنّ وراء هذا الوحي قوة ماورائية قد تكون من الجنّ أو الشياطين، لذا جاءت الاتهامات بأنّه (شاعر، مجنون، كاهن، ساحر) كانت في هذا المجال، ولأنّ أصل المرض العقليّ عند العرب قبل الإسلام منشأه قوة ماورائية خفية قد يكون منشأها الجنّ أو الشياطين^١، لذا ذهبوا إلى مثل تلك الاتهامات، وأمام هذا الاعتقاد القرشيّ بسيطرة قوة شريرة أسموها (الرئي)^٢ استحوذ عليه ولا يستطيع له دفعاً، عرضوا عليه العلاج الطبيّ للخلاص من هذا الرئي فقالوا: «إن كان هذا الذي يأتيك رؤياً تراه لا تسطيع ردّه عن نفسك، طلبنا لك الطبّ، وبذلنا فيه أموالنا حتّى نبرئك منه، فإنّه ربما غلب التابع على الرجل حتّى يداوى منه...»^٣، فقد كان التصرّو الشائع في زمان النبيّ ﷺ حول وسطاء الوحي أنّها امتداد للكهانة والشعر والسحر، فكان من الطبيعيّ أن تحافظ تلك التصرّوات على مكانتها في ذلك المجتمع؛ لذا فإنّ دور الوسطاء ظلّ غالباً على مفهوم الوحي^٤، ولم يكن المجتمع القرشيّ الوحيد الذي يعتقد بهذا الأمر، بل هو نتاج الموروث الفكريّ لأهل الكتاب، فقد كانت اليهودية والنصرانية تعتقد بوجود قوة ماورائية خفية تسيطر على الشعراء، وهم يشيرون بذلك إلى شيطان يلزم الشاعر، ولهم في ذلك تسميات لذلك الشيطان، فلم يكن الشاعر سوى لسان حال هذه القوة^٥، وورد في التوراة عن سيطرة روح خفية على أحد أنبياء بني إسرائيل^٦، ولعلّ العرب

١. جعيط، في السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، ٨٩-٩٤.

٢. الرئي: جنّي يتعرض للرجل يريه كهانة وطباً، يقال: مع فلان رئيّ، أرأى الرجل إذا صار له رئيّ من الجنّ، والتابع: جنّي يتبع الإنسان. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٨: ٢٩؛ ١٤: ٢٩٧-٢٩٨.

٣. المطلبي، السير والمغازي، ١٨٧-١٨٨؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ١: ١٩٠.

٤. فهد، الكهانة العربية قبل الإسلام، ٧٠-٧١.

٥. م. ن، ٧٣.

٦. ينظر: صموئيل الأول، ١٨: ١٠ (وحدث في اليوم التالي أن هاجم الروح الرديء شاول من قبل الرب فبدأ

أخذوا هذا الموروث الفكري وقالوا إن لكل شاعر شيطان يلقي إليه الشعر^١، فلم يكن مذهب العرب وحدهم، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الوحي الشيطاني بقوله تعالى: ﴿هَلْ أُنبِئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلُ الشَّيَاطِينُ. نَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ. يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢١-٢٢٣)، وهو نوع من أنواع وحي الكذب كما تمت الإشارة إليه سابقاً في أنواع الوحي لما ورد في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ﴾ (الأنعام: ١١٢)، هذا ما يحاول المستشرقون الوصول إليه بجعل الوحي شيطانياً، وقد قدّم المستشرق ماكدونالد في بداية مقاله عن ذلك الموضوع، أي أن النتائج عن هذه الفكرة كانت حاضرة في ذهنيته بأن ما كان يأتي النبي ﷺ لم يكن وحياً، بل روحاً كانت تلبسه، فيذكر في هذا الجانب: «أن عالم الأرواح في جزيرة العرب مهد الإسلام على أيام محمد، كان يتألف بصرف النظر عن الآثار المسيحية واليهودية التي في هذا الدين، من الله ومن الآلهة القبلية، وكان الكهّان والسحرة والعرافون والشعراء والمجذوبون صلة الوصل بين الناس وبين هذا العالم، والنظرية بالنسبة إلى هؤلاء الناس هي أن روحاً من أجناس شتى تلبسهم ملابسة تامة بالمعنى الذي يدل عليه مصطلح الملابسة في مذهب الأرواح^٢ عند المحدثين^٣، وهذه المقدمة أراد بها القول إن هذه الروح كانت تلبسه، فيقول على لسانه ما يقول تلقائياً وهو ما عرفه العرب قبل البعثة النبوية.

لذا حاول المستشرق ماكدونالد نسبة الوحي إلى العقل الباطني الذي يلعب الدور الأساس في المناجاة الأرواحية، محاولاً نسبة الوحي إلى روح تسكن الذات

يهذي جنوناً في وسط البيت).

١. وينظر ما ذكره الشعراء عن تابعهم من الجن أو الشياطين. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٩: ٤٢٤-٤٢٥.

2 . Spiritism

٣. ماكدونالد، مادة (سحر)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٣٠٤.

المحمّديّة، فيتكلّم بما تقول له هذه الروح التي تلبس المتكلّم فيكون كالوسيط^١ الذي يقول أو يكتب كلّ ما يطلب منه بصورة تلقائيّة، ويقول أرباب علم النفس أنّ صاحب العلاقة أي الذي تلبسه روح ما، يشعر أنّه يكتب أو يتكلّم لكن لا يدري ما يكتب أو يقول، وأرباب علم النفس والبارابسيكولوجيا^٢ صرّحوا أنّ أصحاب هذه العلاقة غالباً ما يطلبون من أرواح الموتى أن يلهموهم الكتابة أو الكلام ويفعلون ذلك لجهلهم أنّ باطنهم هو المسؤول عن كتابتهم أو كلامهم التلقائي، والممارس أو صاحب هذه العلاقة مع هذه الأرواح لا يدري إطلاقاً ما يكتبه أو يتكلّم به، لكن إذا كان على علم بمضمون الكتابة، فهو بلا شكّ مخادع، يجري كتابته أو كلامه بوعي مطلق لغرض شخصي، موهمًا الناس بوساطة مع عالم الروح، ويظهر أنّ الكلام التلقائي أو الكتابة التلقائيّة المسؤول الوحيد عنها وصاحبها ومخترعها هو العقل الباطني، فهو كالوسيط لا يدري ما يكتب أو يقول، معتقداً أنّ الأرواح هي التي تملي عليه وكأتمها وحي روحي، وأحياناً يستغرب ويتعذّب مما كتبه يده أو ما قاله فمه، فيتساءل كيف يمكنه أن يمتلك داخله شخصان غير متحابين يقيمان الصراع فيه؟!، والوسيط ليس مريضاً عقلياً بكلّ معنى الكلمة إنّما يقع في حال لا واعية أثناء كتابته أو قوله الأوتوماتيكي أو التلقائي، وإذا ما استمرّ الأمر على هذا الحال يكون ضحيّة للوقوع في الاضطراب النفسي^٣.

١. الوسيط كما يعرفه علماء النفس هو الفرد الذي يزعم له أو يدعي أنه واقع أثناء وجوده في حالة الغيبوبة تحت سيطرة روح هائمة أو أرواح متحررة من ربة الجسد، وأنه قادر من خلال هذه السيطرة على تلقي ونقل الرسائل من أرواح راحلة أو ماضية وميتة، ومثل هذه الظواهر يجري دراستها وتقصيها في حقول البحوث الروحانية والنفسانية. ينظر: رزوق، موسوعة علم النفس، ٢٩١.

٢. بارابسيكولوجيا: parapsychology، ذلك الفرع شديد الشبه بعلم النفس والذي يبحث في التخاطر -Telepathy وغيره من الظواهر، وقد وضع العالم Boirac لفظة Parapsychic للدلالة بها على ظواهر انتقال الأفكار، ينظر: رزوق، موسوعة علم النفس، ٢٧٨.

٣. الخوري، سلسلة العلوم البارابسيكولوجية، ٣: ١٧٠-٢٠٠.

وهذا ما يقوله أرباب علم النفس حول الكتابة التلقائية أو الكلام التلقائي، وهي محاولة من ماكدونالد لجعل الوحي ذو منشئ داخلي نفسي بالدرجة الأولى، وليس وحي سماوي إلهي، فأراد إسقاط الواقع المعاصر المعاش على الوقائع التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ، فيفسرها في ضوء خبراتهم ومشاعرهم الخاصة، وما يعرفونه من واقع حياتهم ومجتمعاتهم^١، والإسقاط في علم النفس الحديث هو تفسير الأوضاع والمواقف والأحداث بتسليط الخبرات والمشاعر عليها والنظر إليها من خلال عملية انعكاس لما يدور في داخل النفس، وفي مفهوم علماء التحليل النفسي يعتبر حيلة نفسيّة يلجأ إليها الشخص كوسيلة للدفاع عن نفسه ضدّ مشاعر غير سارة في داخله، مثل الشعور بالذنب أو شعور بالنقص، فيعتمد على غير وعي منه إلى أن ينسب للآخرين أفكاراً وأفعالاً^٢، ولعلّ فكرة الوحي من خلال استحضار الأرواح التي ينادي بها المستشرق ماكدونالد متأثراً بما ورد في التوراة^٣، فأراد نقل تلك الطريقة وتطبيقها على نزول الوحي على النبي ﷺ؛ لذا ما هذه الاتهامات إلاّ نتاجاً لما يدور في داخل نفس المستشرق ماكدونالد. وهي حيلة أراد من خلالها جعل القرآن نتاجاً بشرياً.

وتجلى ذلك الموقف واضحاً في المقال الذي كتب في دائرة المعارف الإسلامية عن كلمة (الله)^٤، ولعلّ بعضها ما ورد في مقاله يناقض النظرية وتهدمها، فقد أشار المستشرق ماكدونالد في العديد من المرات أنّ القرآن ما هو إلاّ نتاج فكريّ من النبي ﷺ، نورد منها قوله عن معرفة العرب قبل الإسلام بالملائكة، فيقول: «ولسنا نعلم علم اليقين هل كانت قد وجدت لديهم فكرة عن الملائكة، أو أنّهم

١. الديب، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، ٩٩-١٠٠.

٢. رزوق، موسوعة علم النفس، ٤٠.

٣. صامويل الأول، ٢٨: ٧-٢٥.

٤. ماكدونالد، مادة (الله)، دوائر المعارف الإسلامية، ٢: ٥٥٨-٥٨٥.

جعلوهم شركاء لله، وربما كان هذا تفسيراً من عند محمد^١، وعن موقف أهل مكة من الدعوة يقول: «ومن الواضح أنّ أهل مكة على وجه عام لم يكونوا يخافون الله، وإنّما خوفهم كان من أركان عقيدة محمد^٢»، ويقول في صفات الله في القرآن: «ومن حسن التوفيق أنّ لوازم السجع حملته على وصف الله بعدّة صفات يتردّد ذكرها كثيراً في القرآن»^٣، وذكر أيضاً «وقد استطاع محمد بفضل خياله المتوقّد أن يصف الله بصفات واضحة معيّنة... وكان شعراء العرب من قبل قد أظهروا مقدرة فائقة في استعمال الصفات»^٤، وذكر عن كلمة قدوس فقال: «ولسنا نعرف على وجه التحقيق المعنى الذي يريده محمد من كلمة قدوس»^٥، وعن أسماء الله ذكر أنّ السلام «معناها شديد الغموض... وقد تكون هذه الصفة كلمة بقيت في ذاكرة محمد من العبارات التي تتلى في صلوات النصاري»^٦، ومن صفاته كذلك النور نور السموات والأرض، فقال عنها: (سورة النور، الآية ٣٥) ويظهر من سياق الكلام أنّه يشير إلى عبادة النصاري في كنائسهم وأديرتهم، وعلى هذا تكون الصورة الوصفية التي وردت في الآيات مأخوذة من صورة المذبح المضاء، وتذكرنا هذه الآيات أيضاً بعبارة (نور العالم) التي وردت في الإنجيل^٧، و(نور الأنوار) التي جاءت في العقيدة النيقية^٨،^٩

١. م. ن، ٥٥٩-٥٦٠.

٢. م. ن، ٥٦١.

٣. م. ن، ٥٦١.

٤. م. ن، ٥٦٢.

٥. ماكدونالد، مادّة (الله)، دائر المعارف الإسلامية، ٢: ٥٦٢.

٦. م. ن، ٥٦٣.

٧. ينظر على سبيل المثال: إنجيل يوحنا، ٨: ١٢؛ ٩: ٥؛ ١٢: ٤٦.

٨. ماكدونالد، مادّة (الله)، دائر المعارف الإسلامية، ٢: ٥٦٣.

٩. نسبة إلى مجمع نيقية الذي عقد في عام (٣٢٥م)، هو المجمع الأوّل الذي له أثر بعيد في حياة التديّن المسيحيّ، وهو أخطر في شأنه من كلّ مجمع، لأنّه بدأ التخطيط لعقيدة التثليث بعدما اختلفت الطوائف المسيحية في شخص المسيح، هل هو رسول نبيّ من عند الله فقط؟ أو هل هو يملك منزلة أعلى من الرسالة، فهو بمنزلة

وعن صفة الباري يقول: «إنَّ صفة الباري قد أخذها محمد من العبرية واستعملت دون أن يقصد منها معنى خاصاً»^١، وأمّا عن صفة الرحمن فيقول: «وكان محمد في وقت ما يستعمل صفة (الرحمن) كاسم علم مرادف لكلمة (الله) ... ويظهر أنَّ محمدًا قد أخذ هذه الصيغة عن جنوبيّ بلاد العرب، على أنَّ محمدًا لم يكن يريد من هذه العبارة صيغتها فحسب، بل كان يريد منها الإفصاح عن تلك الفكرة التي كانت من بين الأفكار التي شغلت باله أكثر من غيرها»^٢، وعن وساطة الملائكة قال: «وأصبح من البديهيّ أنّنا لا نجد في الدين الإسلاميّ مكانًا لوساطة الملائكة أو غيرهم، وكان لا بدّ من وجودهم في الإسلام؛ لأنّ محمدًا ألقى أنّهم من أصول الدين السائد في عصره، فلم يكن هناك مفرّ من التسليم بهم»^٣، وعن التناقض يذكر «وكان محمد لا يخشى التناقض، وبما لا شكّ فيه أنّه لم يفكر أبدًا في مسألة الجبر والاختيار بصرف النظر عن الأقوال التي نسبت إليه فيما بعد، كان يعبر عن كلّ أمر كما كان يراه في وقته، وكما يقتضيه الحال»^٤، وعن فكرة وجود الله يقول: «كان محمد إذن يعتقد في وجود الله إلى درجة بعيدة، وكان هذا الاعتقاد محور الدين الذي يدعو إليه، على أنّه كان من الأصوب أن نقول إنّه كان يفنى في الله من أن نقول إنّه كان صاحب نظرية

الابن، أو لم يكن ابنًا حقيقيًا؟ أو: هل هو حقيقة ابن الله؟ فعطف قسطنطين الملك على المسيحيين، وأراد أن يحسم النزاع، فدعا هو إلى عقد مجمع نيقية ٣٢٥م، وأرسل بذاته رسائل إلى الفرق المتخاصمة، ولكن الاجتماع أسفر عن خيبة أمل وإخفاق في المحادثات، فانتقل الموقف إلى قمة أعلى، وهو عقد مجمع نيقية، لفضّ النزاع القائم بين: الموحّدين المائلين لفكرة أريوس وغيرهم، وكان النقاش بينهم حادًا وعنيفًا وقاسيًا، مما أدهش الملك قسطنطين، فأمرهم بالتناظر ليدرك هو من خلال التناظر الرأي الصحيح، وأخيرًا اعتقد قسطنطين في صحّة الرأي الذي يذهب إليه بولس الرسول القائل بألوهية المسيح. للمزيد من التفاصيل ينظر: شلبي، أضواء على المسيحية: دراسات في أصول المسيحية، ٩٦-١٠٠.

١. م. ن، ٥٦٤.

٢. م. ن، ٥٦٥-٥٦٦.

٣. م. ن، ٥٦٨.

٤. م. ن، ٥٦٨.

في الإلهيات، وكانت تسيطر عليه أفكار [أفكار] وعبارات لم يكن يحفل أو يفكر إلى أين تؤدي به^١، فكل ذلك يشير إلى حجم الموقف السلبي لهذا المستشرق تجاه النبي ﷺ والرسالة السماوية، وهي نابعة من حالة نفسية كما يفسرها علماء النفس. أما عن استشهاده ببعض الآيات القرآنية في مسألة تحريك لسانه بالوحي ليعجل به وأمر بأن يستمع له وينصت، فهذا راجع إلى نزول القرآن على سبيل الإجمال، أي نزول المعارف الإلهية التي يشتمل عليها القرآن وأسراره الكبرى، وهناك نزول آخر على سبيل التفصيل، وهو نزوله بالفاظه المحددة وآياته المتعاقبة والتي كانت ترتبط بالحوادث والوقائع خلال المدة التي قضاهما في أمته منذ بعثته إلى وفاته^٢.

فهناك من الآيات ما يدل على النزول الإجمالي، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وهناك آيات تدل على النزول التفصيلي كقوله تعالى: ﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الإسراء: ١٠٦)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان: ٣٢)، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ فِي ثَلَاثٍ وَعِشْرِينَ سَنَةً... أعطاه الله القرآن في شهر رمضان وكان لا يبلغه إلا في وقت استحقاق الخطاب، ولا يؤديه إلا في وقت أمر ونهي»^٣، وتحريك لسانه مما يؤيد ما ورد من الروايات أن للقرآن نزولاً دفعة واحدة غير نزوله نجوماً على النبي ﷺ، فلو علم ما منه بالقرآن قبل ذلك لم يكن لعجله بقراءة ما لم ينزل منه بعد معنى^٤.

وقد أجاب توماس كارليل^٥ عن مثل هذه الاتهامات كقول ماكدونالد وغيره

١. م. ن، ٥٦٨.

٢. الحكيم، علوم القرآن، ٣٠-٣١.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ٨٩: ٣٨.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٤: ٢١٥.

٥. كارليل، الأبطال، ٥٨.

من المستشرقين بقوله: «لقد أصبح من أكبر العار على أي فرد متمدّن من أبناء هذا العصر أن يصغي إلى ما يُظنّ من أنّ دين الإسلام كذب، وأنّ محمّداً خدّاع مزوّر، وأنّ لنا أن نحارب ما يشاع من هذه الأقوال السخيفة المخجلة، فإنّ الرسالة التي أدّاها ذلك الرسول ما زالت السراج المنير مدّة اثني عشر قرناً... فواأسفاه ما أسوأ هذا الزعم، وما أضعف أهله وأحقّهم بالثناء والمرحمة، فعلى من أراد أن يبلغ منزلة ما في علوم الكائنات أن لا يصدّق شيئاً البتّة من أقوال أولئك السفهاء! فإنّها نتائج جيل كُفر، وعصر جحود وإلحاد، وهي دليل على خبيث القلوب، وفساد الضمائر، وموت الأرواح في حياة الأبدان، ولعلّ العالم لم يرقّ قطّ رأياً أكفر من هذا وألأم، وهل رأيتم قطّ معشر الإخوان أنّ رجلاً كاذباً يستطيع أن يوجد ديناً وينشره؟».

القرآن لا زال يخاطب الذين لديهم شكّ في أن يكون هذا الوحي إلهياً بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٢٣)، وهو تحدّ قائم في عدم قدرتهم على الاتيان بسورة من مثله، واتّهامات مكدونالد دليل الحيرة أمام مصدريّة القرآن الكريم ورفضه الاعتراف بنبوّة النبي ﷺ.

المبحث الثاني: أُمِّيَّة النبي ﷺ بين تعددية النصّ والمعاني والانحراف المعرفي

عكف الفكر الاستشراقيّ على دراسة مسألة أُمِّيَّة النبي ﷺ دراسة مستفيضة، إذ لا نجد مستشرقاً يتناول السيرة النبويّة إلّا وتعرّض لها بالبحث والتحليل^١، ولم يكن المستشرقون مجمعين على إثبات علمه بالقراءة والكتابة، ولا على عدم علمه بها، وراحوا يطرحون حلّاً وسطياً وهو أنّ النبي ﷺ كان أُمِّيّاً (أي يجهل القراءة والكتابة) قبل تلقّيه الوحي لا بعده. وفي الواقع لم يكن الفكر الاستشراقيّ رائداً في هذه الآراء، بل هي نتاج الفكر الإسلاميّ الذي سبقه في دراسة هذا المفهوم القرآنيّ^٢، وكان سبب هذا الاختلاف والائتلاف في الرؤى يعود إلى تعدّد النصوص القرآنيّة، وتعارضها مع النصوص الروائيّة، فولّد نوعاً من الانحراف المعرفيّ في بعض تلك الآراء، والنتيجة ما نراه من الفوضى في الخطاب الاستشراقيّ فيما يخصّ هذا المفهوم.

١. ينظر على سبيل المثال: نولدكه، تاريخ القرآن، ١٠-١٧؛ وات، محمّد في مكّة، ١١٢-١١٣؛ آرمسترونغ، سيرة النبي محمّد، ١٣٥-١٣٦؛

Horovitz, Koranische Untersuchungen, 51-53؛ Buhl. Hans Heinr Schaefer, 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؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٥: ٢٧-٣٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٣: ٣٥١-٣٥٣؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤: ٩٠-١٩١. وانقسمت هذه الآراء إلى ثلاث أقوال: هي 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 رودى پاريه (پارت)^١،^٢ حول كلمة (أُمِّي) فقال: «أُمِّي لقب محمد في القرآن، وهو لقب يرجع من بعض الوجوه إلى كلمة أُمَّة، ولكن يظهر أنه ليس مشتقاً منها مباشرة لأنّه لم يظهر إلّا بعد الهجرة^٣، ويختلف معناه عن معنى كلمة أُمَّة التي كانت شائعة قبل الهجرة، وفي سورة آل عمران الآية ٢٠^٤ 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^٥، وذلك على لسان أهل الكتاب، والآية الأخيرة تجعل من المحتمل أن كلمة أُمِّي أو أُمِّيَّين وضعها أهل الكتاب (وربما كان واضعوها هم اليهود) للدلالة على الوثنيّين، ويزيد في تأييد هذا الرأي أن هورفتز (هورفتس)^٦ بيّن أن لها مقابلًا في العبريّة هو (أُمُوت ها عو لام)، (ويقابلها في اليونانيّة χόσμουτουέφνητά)، وفي سورة الجمعة الآية: ٢: ٧ ما ينصّ على أن الله بعث رسولاً في الأُمِّيَّين، ولما كانت هذه

١. رودى پاريه (پارت): (Rudi Paret ١٩٠١-١٩٨٣ م).

٢. باريه، مادّة (أُمِّي)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٤٣-٦٤٥.

٣. وقد ذكر أحمد محمد شاكر الذي علّق على المقال في دائرة المعارف الإسلاميّة، بأنّ ما ذكره المستشرق من أن كلمة أُمِّي لم تظهر إلّا بعد الهجرة، وأن الكلمة مما أطلقه اليهود على العرب، وأنهم يريدون بد (الأُمِّيَّين) الوثنيّين، ويبيّن أن آيات سورة الأعراف مكّيّة، خلافاً لما ذكر المستشرق، ينظر: پاريه، مادّة (أُمِّي)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٤٥. ولعلّ المستشرق قصد أن مصطلح (أُمَّة) لم يظهر إلّا بعد الهجرة في وثيقة المدينة ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٣٤٨.

٤. ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيَّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾.

٥. ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

6. Horovitz

٧. ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيَّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾.

الآية تدلّ دلالة لا تقبل الشكّ على أنّ محمّداً رسول من الأمّيين إلى الأمّيين، فلا غرو أن نقول إنّهُ أيضاً يسمي نفسه النبيّ الأمّيّ (سورة الأعراف الآيتان ١٥٧، ١٥٨)¹ ويتقدّم لليهود على هذا الأساس (رَبِّي أَمُوتْ هَا عَو لَام) (ينظر: هورفتز، وينظر سورة الأعراف الآية ١٥٧) ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾، ويصعب الجزم بالمعاني المختلفة التي كان يقصدها محمّد من كلمة أمّيّ، ولو أنّنا وازنا سورة الأعراف الآية ١٥٧ بما امتدح به محمّد أمّته في سورة آل عمران الآية ١٠٤، ١١٠، ٢، فلا يسعنا إلّا أن نظنّ أنّ النبيّ ربّما تصرّف في المعنى الأصليّ لكلمة (أمّيّ)، وعلى أيّ حال فلم يكن يرى منقصة في لقب النبيّ الأمّيّ؛ وذهب بوهل أخيراً إلى أنّ كلمة أمّيّ معناها (الذي لا يكتب ولا يقرأ)، (ḡlaíxó)، وليس معناها (الوثنيّ) (ἐφίχός)، على الرغم من أنّ هذا الرأي مطابق لنصّ الآية الثامنة والسبعين من سورة البقرة³، فإنّ ما عليه أكثر ممّا له، ويمكن أن يدلّ لفظ الأمّيين في هذه الآية على الوثنيين من غير شكّ، عند من لا يريد البحث عن معنى آخر، ومن جهة أخرى، فإنّ كلمة أمّيين في سورة آل عمران الآية ٧٥⁴ 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

١. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ الآية ١٥٧،

﴿فَلَمَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ الآية ١٥٨.

٢. ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الآية ١٠٤، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾

الآية ١١٠.

٣. ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانًا وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

٤. ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

إنّ كلمة أمي معناها (الذي لا يكتب ولا يقرأ)، فلا الكلمة العربية (أمة) ولا العبرية (أُمّا) ولا الآرامية (أُمّيثا) تدلّ على الأمة في حالة الجهالة، واعتراض بوهل على تسمية محمد نفسه (النبي الأمي بمعنى الوثني) يفقد قيمته، إذا عرفنا أنّ محمدًا ربما لم يكن على بينة مما تدلّ عليه كلمة أمي عند اليهود، وأنّه كما أشرنا إليه أنفأ ربما جعل هذه الكلمة معنى جديدًا [ويضيف بعدها بالقول] وهناك من استدلّ بإطلاق لفظ الأمي على محمد بأنّه لم يكن يقرأ ولا يكتب، والحقيقة أنّ كلمة (الأمي) لا علاقة لها بهذه المسألة، لأنّ الآية ٧٨ من سورة البقرة^١ التي تدعو إلى هذا الافتراض، لا ترمي الأميين بالجهل بالقراءة والكتابة، بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة. وفي مقال آخر يذكر المستشرق جوزيف هورفتز (هورفتس)^٢ «عندما يسمّى محمد (النبي الأمي) في سورة الأعراف (الآيات ١٥٧-١٥٨)^٣ فهذا لتمييزه على أنّه النبي الذي قام في صفوف الوثنيين، وكان اليهود يطلقون على الوثنيين (أموت ها عو لام)، وهذا الاسم اليهودي للوثنيين أصبح (الأميون)، وفي القرآن سورة الجمعة الآية ٢٤؛ آل عمران الآية ٢٠، ٦٧٥، فكلمة الأميين تشير إلى الكفار بشكل واضح تمامًا ففي الآية ٢٠ من سورة آل عمران يقارنون بالذين نزل عليهم الكتاب، وعندما تشير الآية ٧٨ من سورة البقرة^٤ إلى (الأميين من أهل الكتاب) فأكثر الاحتمالات أنّ

١. ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

2. Heller, (Nabi), The Encyclopaedia of Islam, 802-803.

٣. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ الآية ١٥٧.

فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ الآية ١٥٨.

٤. ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾.

٥. ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾.

٦. ﴿قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

٧. ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

الإشارة إلى العرب الوثنيين أصلاً الذين اعتنقوا اليهودية، وعلى هذا فاشتقاق (أمّي) من العبرية (اموت ها عو لام) تناسب جميع الآيات القرآنية، بينما كلمة (عم ها أريس) هو اصطلاح يُطلق على اليهود الذين لم يعرفوا الشريعة اليهودية، ولا تناسب في أحسن الأحوال غير سورة البقرة، الآية: ٧٨، بل ليست جوهرية إطلاقاً بالنسبة إلى هذه الآية».

وفي مقال آخر يذكر المستشرق بوهل^١، «أن كلمة أمّي الواردة في القرآن الكريم تعني الذي لا يعرف القراءة والكتابة، فيستطيع مطالعة الكتب التي جاءت بها الأديان السابقة، وفي الآية ٤٨ من سورة العنكبوت^٢ المكّية تشير أنه لم يتعلّم إلا في وقت متأخر من حياته، ولكن التعبير مبهم، ولعله يشير فقط إلى قراءة النصوص المقدسة، والأكثر أهمية هو الآية: من سورة الفرقان، حيث يقول خصومه ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا﴾، أي جعل غيره يكتبها، ﴿فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾».

وذكر المستشرقان بوهل وولش^٣ كاتباً مقال محمد ﷺ حول كلمة (أمّي) فقالوا: «كثيراً ما دار النقاش حولها، وهي كلمة (أمّي) فحين تشير الآية ١٥٧ من سورة الأعراف^٤ إلى محمد ﷺ [على أنه النبي الأمّي]، فالظاهر أنها تعني (الشخص الذي لم يبلغ من قبل بكتاب الله)، أي عكس أهل الكتاب الذين سبق أن تلقوا كتاب الله بلسانهم، وقد كان محمد ﷺ أميّاً قبل تلقيه الوحي لا بعده، ولا يؤثر هذا التفسير في نتيجة التساؤل عما إذا كان بمقدور محمد ﷺ أن يقرأ وأن يكتب، اللهم إلا إن كانت كلمة (أمّي) تحمل في طياتها معنى عجزه عن قراءة الكتب المقدسة لليهود والنصارى، ولا بد أن اشتغاله بالتجارة كان يستلزم قدرًا من الإحاطة بقراءة العربية

1. Buhl, (Koran), The Encyclopaedia of Islam, II: 1066-1067.

٢. ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

٣. زكي خورشيد، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٢٠-٩١٢١. وينظر:

The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, V.VII, P.363.

٤. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾.

وكتابتها، وتشير الآيات ٤-٦ من سورة الفرقان^١ إلى اتهام الكفار له بالافتراء، ولم تكتسب كلمة (أمي) معناها الشائع الآن (وهو الجهل بالقراءة والكتابة) إلا فيما بعد وفي الدوائر الدينية، كتدليل على معجزة تلقي محمد ﷺ الوحي من الله عن طريق جبريل عليه السلام.

ويذكر^٢ المستشرق إريك جوفروي (جيوفروي)^٣، أن «الأميين تعني الذين لم يبلغوا بكتاب، وتظهر هذه الصفة الدينية خمس مرات في القرآن الكريم^٤، وتم استخدامها مرة واحدة فقط في صيغة المفرد فيما يتعلق بالنبي^٥، 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)^٦، وتشير في غيرها إلى العرب المشركين (سورة آل عمران الآية: ٢٠) (سورة الجمعة الآية: ٢)^٧، 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)^٨، وعلى الأرجح أنه تم وضع مصطلح الأميين من قبل اليهود

١. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا، وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا، قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.

2. Geoffroy, Umami, The Encyclopaedia of Islam, X: 863-864.

٣. إريك جوفروي (جيوفروي): Eric Geoffroy.

٤. لعلها أربع مرات ومرتين بصيغة المفرد. ينظر: البقرة: ٧٨؛ آل عمران: ٢٠، ٧٥؛ الأعراف: ١٥٧، ١٥٨؛ الجمعة: ٢.

٥. وقد وردت مرتين ينظر: الأعراف: ١٥٧-١٥٨.

٦. ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

٧. سورة آل عمران ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِينَ أَسْلَمْتُمْ﴾، سورة الجمعة ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾.

٨. ﴿يَا نَهْمُ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

في المدينة لوصف غير اليهود من الوثنيين، وفي الوقت نفسه يؤكد بعض على أن الأميين تعني عدم المعرفة بالقراءة والكتابة؛ لأن قلة منهم كانوا يعرفون كيف يكتبون، ويؤكد ذلك الحديث الذي قدّمه البخاري ومسلم نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب^١. [ثم يضيف بعدها] في الواقع أن مصطلح (أمي) مذكور بشكل عام على أنه من أم، ويعني أساساً الأم، وفي اللغات السامية الشخص الأمي هو الذي يبقى على ما ولدته أمه، وفي اثنين من الآيات المهمة في (سورة الأعراف الآيتان: ١٥٧-١٥٨)^٢ ينطبق على محمد، إن معظم المفسرين المسلمين يشير إلى أن القرآن في (سورة العنكبوت الآية: ٤٨)^٣ يشير إلى عدم قدرته على قراءة أي كتاب ولا يخطّ بيده، لذا فالأمية هي معجزة من النبي، إذ تثبت هذه الأمية أن محمداً لم يكن لديه أي معرفة مباشرة بالكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، والنتيجة فلا يمكن أن يكون قد أخذ منها، ويرى ابن خلدون^٤ أن أمية محمد هي كمال في حقه وليس ذلك لنقص فيه كما هو مع بقية البشر، ومن جانبه يشير الألوسي^٥ 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 المؤلفين المسلمين، ويعتقد المؤرخ والوزير الفارسي رشيد الدين فضل الله (ت ٧١٨هـ / ١٣١٨م) أن من غير المحتمل أن يكون أفضل الكائنات لم يكن قد عرف

١. ينظر: البخاري، صحيح البخاري، ٢: ٢٣٠؛ مسلم، صحيح مسلم، ٣: ١٢٤.

٢. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾، ﴿فَلَمَّا نُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

٣. ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّ بِيَمِينِكَ إِذَا لَا زَتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

٤. ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (تاريخ ابن خلدون)، ١: ٤١٩.

٥. الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ٩: ٧٩.

فن الكتاب^١، والمتصوفون يعتبرون هذا السؤال نقاشاً عقيماً؛ لأن النبي محمد ﷺ كان تاجراً مكياً 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 التي تتطابق مع ما سبق ذكره عن الأميين، ولا تتعارض مع النبي الأمي، والمؤلفون المسلمون أنفسهم ينسبون عدداً من الحواسب إلى عبارة النبي الأمي، فيمكن للمرء أن يستشهد على سبيل المثال بأن معنى أمي هو القادم من مكة (أم القرى)، بالنسبة إلى بدوي [يقصد عبدالرحمن بدوي] فإن الأمي هي صفة نسيية من أمة (أمم) (الأمم والشعوب)، وهو تفسير يمكن تبريره نحوياً^٢، ووفقاً لهذا الرأي الذي يتوافق بشكل واضح مع القرآن الكريم، كانت رسالة النبي بذلك المقصود هي للبشرية جمعاء وليس للعرب فقط، وكان التفسير الروحي للأمية النبي كما صاغها المتصوفون المسلمون هو تحديد نوع شيخ الأمة، وهذا الأخير يتلقى المعرفة مباشرة من الله الإلهام الإلهي (العلم اللدني)^٣، والنتيجة يحل إلى درجة طفيفة الاعتراف بالوحي النبوي^٤.

وردت لفظة (الأمي) في القرآن الكريم ست مرات^٥، وقد وردت بصيغتها المفردة (أمي) للدلالة على أمية النبي ﷺ مرتين^٥، وقد وردت بصيغة الجمع مرفوعة (أميون) مرة واحدة^٦، ومنصوبة (الأميين) ثلاث مرات^٧. ولمعرفة الجذر والمعنى اللغوي لكلمة الأمي تذكر معاجم اللغة أنها من (أمم)،

١. الهمداني، مخطوط المجموعة الرشيدية، رقم المخطوط ٢٣٢٤، ٢٢٧.

٢. بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ١٨-١٩.

٣. ابن عربي، الفتوحات المكية، ٢: ٦٤٤-٦٤٥.

٤. البقرة: ٧٨؛ آل عمران: ٢٠، ٧٥؛ الأعراف: ١٥٧-١٥٨؛ الجمعة: ٢.

٥. الأعراف: ١٥٧-١٥٨.

٦. البقرة: ٧٨.

٧. آل عمران: ٢٠، ٧٥؛ الجمعة: ٢.

فقليل الإمَّة هي الحالة، والإمَّة والأُمَّة هي الشَّريعة والدين، وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾ (الزخرف: ٢٣)، وقيل والأُمَّة والإمَّة هي الدين كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ (البقرة: ٢١٣)، أي كانوا على دين واحد، يقال: فلان لا أُمَّة له أي لا دين له ولا نخلة له، والأُمَّ هو القصد، والأُمَّة هي القرن من الناس؛ يقال: قد مَضَتْ أُمَّمٌ أي قُرُونٌ، وأُمَّة كل نبي هي مَنْ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ من كافر ومؤمن، وكلُّ قوم نُسِبُوا إلى نبي فأُضيفوا إليه فَهُمْ أُمَّتُهُ، وكان إبراهيم خليل الرحمن على نبينا وعليه السلام أُمَّةً؛ والأُمَّة: الرجل الذي لا نظير له، يقال: أُمَّتٌ إِلَيْهِ إذا قَصَدْتَهُ، ومعنى الأُمَّة في الدين أَنَّ مَقْصِدَهُمْ مَقْصِد واحد، ومعنى الأُمَّة في الرجل المُفْرَد هو الذي لا نَظِيرَ له أَنَّ قَصْدَهُ مُفْرَد من قَصْد سائر الناس، وقيل الأُمَّة هي العالم، وأُمَّة الرجل: قومه، والأُمَّة: الجماعة، وأم القرى: مكة، وقيل: سُمِّيَتْ بذلك لِأَنَّهَا كَانَتْ أَعْظَمَ الْقُرَى شَأْنًا، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى: ٧)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا﴾ (القصص: ٥٩)، وكلُّ مدينة هي أُمٌّ ما حَوْلَهَا من الْقُرَى، والأُمِّيُّ هو الذي لا يَكْتُبُ، والأُمِّيُّ هو الذي على خِلْقَةِ الأُمَّة لم يَتَعَلَّمِ الْكِتَابَ فَهُوَ عَلَىٰ جَبَلَتِهِ، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيًّ﴾ (البقرة: ٧٨)؛ وقيل: معنى الأُمِّيُّ هو الْمَنْسُوبُ إِلَىٰ مَا عَلَيْهِ جَبَلَتُهُ أُمَّهُ أَي لَا يَكْتُبُ، فهو لا يعرف الكتابة، لِأَنَّ الْكِتَابَةَ هِيَ مُكْتَسَبَةٌ، فَكَأَنَّهُ نُسِبَ إِلَىٰ مَا يُوَلَدُ عَلَيْهِ، أَي عَلَىٰ مَا وَلَدَتْهُ أُمَّهُ عَلَيْهِ، وقيل لِنَبِينَا مُحَمَّدٍ ﷺ، الأُمِّيُّ لِأَنَّ أُمَّةَ الْعَرَبِ لَمْ تَكُنْ تَكْتُبُ وَلَا تَقْرَأُ الْمَكْتُوبَ، وَبَعَثَهُ اللَّهُ رَسُولًا وَهُوَ لَا يَكْتُبُ وَلَا يَقْرَأُ مِنْ كِتَابٍ، وَكَانَتْ هَذِهِ الْحَلَّةُ إِحْدَىٰ آيَاتِهِ الْمُعْجِزَةِ لِأَنَّهُ ﷺ، تَلَا عَلَيْهِمْ كِتَابَ اللَّهِ مَنْظُومًا، تَارَةً بَعْدَ أُخْرَىٰ، بِالنَّظْمِ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْهِ فَلَمْ يُغَيِّرْهُ وَلَمْ يُبَدِّلْ أَلْفَاظَهُ، وَكَانَ الْخَطِيبُ مِنَ الْعَرَبِ إِذَا ارْتَجَلَ خُطْبَةً ثُمَّ أَعَادَهَا زَادَ فِيهَا وَنَقَصَ، فَحَفِظَهُ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) عَلَىٰ نَبِيِّهِ كَمَا أُنْزِلَ، وَأَبَانَهُ مِنْ سَائِرِ مَنْ بَعَثَهُ إِلَيْهِمْ بِهِذِهِ الْآيَةِ الَّتِي بَايَنَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ بِهَا، فَفِي ذَلِكَ أُنْزِلَ

الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَا زُنَاتِ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨)، ولَقَالُوا: إِنَّهُ وَجَدَ هَذِهِ الْأَقَاصِيصَ مَكْتُوبَةً فَحَفِظَهَا مِنَ الْكُتُبِ وَقَالُوا: إِنَّ مَعْرِفَةَ الْكِتَابَةِ بَعْدَ أُمِّيَّتِهِ لَا تُنَافِي الْمُعْجِزَةَ بَلْ هِيَ مُعْجِزَةٌ أُخْرَى بَعْدَ مَعْرِفَةِ أُمِّيَّتِهِ وَتَحَقُّقِ مُعْجِزَتِهِ، فَإِنَّ مَعْرِفَتَهُ مِنْ غَيْرِ تَقَدُّمِ تَعْلِيمِ مُعْجِزَةٍ^١، وَالْأُمِّيَّةُ هِيَ الْغَفْلَةُ وَالْجَهَالَةُ، فَالْأُمِّيُّ مِنْهُ، وَذَلِكَ هُوَ قَلَّةُ الْمَعْرِفَةِ، وَقِيلَ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ مَنْسُوبٌ إِلَى الْأُمَّةِ الَّذِينَ لَمْ يَكْتُبُوا، وَلَكُونَهُ عَلَى عَادَتِهِمْ كَقَوْلِهِمْ عَامِّيٌّ لَكُونَهُ عَلَى عَادَةِ الْعَامَّةِ^٢.

وذكر المستشرق رودري پاريه (پارت)^٣ 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 (أُمِّيْثَا)، ولذلك فلا صلة بينها وبين كلمة أُمَّة التي تدلُّ على معانٍ أخرى... وقد تكون الكلمة الأجنبية دخلت لغة العرب في زمن متقدم بعض الشيء، ومهما يكن من شيء فإنَّ محمداً أخذ هذه الكلمة واستعملها وصارت منذ ذلك الحين لفظاً إسلامياً أصيلاً»^٤.

وتبيّن لنا دائرة المعارف الكتابية المتخصصة في بيان معاني كلمات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد معنى كلمة (أُمم) في الكتاب المقدس: فهي مفردتها في العبرية جوي، والجمع جويم^٥، وفي اليونانية (أثنوس) ومعناها شعب أو أُمَّة،

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، ١٦: ٢٦-٣١.

٢. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٨٧.

3. R. Paret

٤. بارت، مادة (أُمَّة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٣٠-٦٣١. وينظر:

Denny, (Umma), The Encyclopaedia of Islam, X: 859-862.

حيث ذهب المستشرق Denny إلى أنَّ أصل الكلمة من العبرية أو من الآرامية أو من الأكديّة.

٥. ينظر: سفر التكوين، ١٤: ١، ٩.

وهي تطلق عادة على الشعوب غير الإسرائيليّة، ولكنها تُستخدم أحياناً في الإشارة إلى الإسرائيليين أيضاً^١، وفي العهد الجديد (الإنجيل) نجد كلمة (أثنوس) اليونانية تقابل كلمة جوييم العبريّة في العهد القديم (التوراة) وتترجم (أمم)^٢.

وسنحاول دراسة كلّ صورة من صور النصوص التي ذكرها القرآن الكريم بصورة منفصلة لمعرفة مقاصد النصّ القرآنيّ، وبيان آراء المفسّرين في تلك النصوص، وبعدها نتعرّض لما ذكره المستشرقون في بيان معاني هذه النصوص؛ لأنّ المصادر الإسلاميّة هي الأساس الذي استند عليه المستشرقون.

أولاً: الأُمِّيّ

وردت الصيغة المفردة لكلمة (الأُمِّيّ)، مرّتين متتاليتين في القرآن الكريم، وهي في قوله تعالى:

١. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

٢. ﴿فَلَمَّا نُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٨).

لقد اختلف المفسّرون في بيان المراد من معنى كلمة (الأُمِّيّ) في الآيتين أعلاه، فقليل: معنى الأُمِّيّ الذي لا يقرأ ولا يكتب^٣، وقيل هو الذي على خلقه أمّه لم يتعلّم الكتابة وهو على جبلته^٤، وذكر أنّ أصلها أُمّتيّ، فسقطت التاء من النسبة، وقيل

١. ينظر: سفر التكوين، ١٢: ٢؛ سفر الشّية، ٣٢: ٢٨؛ سفر صموئيل الثاني، ٧: ٢٣؛ سفر إشعياء، ١: ٤؛ سفر صفيان، ٢: ٩.

٢. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ١: ٤١٧.

٣. سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، ١: ٤١٨؛ الطبري، جامع البيان، ٩: ١٠٩؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي، ١: ٥٦٩؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٤: ٢٩١.

٤. السمرقندي، تفسير السمرقندي، ١: ٥٦٩؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٢: ٤٢١، ٤: ٥٥٩.

لأنه منسوب لأُمّ القرى وهي مكّة^١، وكونه أمّياً بهذا التفسير كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه منها: أنه ﷺ كان يقرأ عليهم كتاب الله (عزّ وجل) منظوماً مرّة بعد أخرى من غير تبديل ألفاظه ولا تغيير كلماته والخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثم أعادها فإنّه لا بدّ وأن يزيد فيها وأن ينقص عنها بالقليل والكثير، ومع أنّه ما كان يكتب وما كان يقرأ يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير، لو كان يحسن الخطّ والقراءة لصار متّهماً في أنّه ربما طالع كتب الأوّلين 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 الخطّ شيء سهل، فإنّ أقلّ الناس ذكاء وفطنة يتعلّمون الخطّ بأدنى سعي، ثمّ إنّّه (عزّ وجل) آتاه علوم الأوّلين والآخرين وأعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل إليه أحد من البشر، ومع تلك القوّة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلّم الخطّ الذي يسهل تعلّمه على أقلّ الخلق عقلاً وفهماً، فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادّتين جارياً مجرى الجمع بين الضدّين، وذلك من الأمور الخارقة للعادة وجارٍ مجرى المعجزات^٢.

لأنّ جذر رؤية واضحة عند المفسّرين، وهذا ما دفع بعض المستشرقين إلى استغلال هذه الصورة المضطربة عن هذا المفهوم أو المصطلح القرآنيّ، فكانت مصادرنا الإسلامية هي سبب ذلك الاضطراب كي نكون دقيقين في تحديد سبب المشكلة، ووجب مناقشة مصادرنا الإسلامية، وبعدها ننتقل إلى ما ذكره المستشرقون، ولنبدأ في المصدر الأوّل والأصدق للسيرة النبويّة، وهو القرآن الكريم، فالخطاب القرآنيّ في الآيتين السابقتين من سورة الأعراف التي ورد فيها مصطلح النبيّ الأمّيّ، الأولى تتحدّث عن اتّباع بعض اليهود والنصارى لهذا النبيّ الأمّيّ المكتوب عندهم في

١. الثعلبي، الكشف والبيان، ٤: ٢٩٢.

٢. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥: ٢٣.

التوراة والإنجيل، سواء أكانت هذه الكتابة بذكر الاسم أو 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 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 لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨)، فذكروا أن ما كنت تتلو يعني ما كنت 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 -أي يعرف القراءة والكتابة- لقال أهل الكتاب إن الذي نجده في كتبنا أمي لا يكتب ولا يقرأ، ولذكروا ذلك، وهذا القرآن ممن لم يكتب ولم يقرأ وهو عين المعجزة، وقيل إن الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْنَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥)¹.

وقد علق الشيخ الطوسي² (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 إنه 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

١. الطبري، جامع البيان، ٧: ٢١؛ القمّي، تفسير القمّي، ٢: ١٥١؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٧: ٢٨٥-٢٨٦؛

الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٨: ٢١٦؛ الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في

وجوه التأويل، ٣: ٢٠٨؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٥: ٧٧؛ السيوطي، الدر المنثور، ٥: ١٤٨.

٢. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٨: ٢١٦.

مفتوحا...، ولو أفاد أنه لم يكن يحسن الكتابة قبل الإيحاء، لكان دليله يدل على أنه كان يحسنها بعد الإيحاء إليه، ليكون فرقا بين الحالتين».

فعدم القراءة والكتابة لا تعني نفيها كما ذكر الطوسي، والآية في صدد بيان الجاحدين بآيات الله بأن الذي أنزل عليه هذا الكتاب لم يكن يتلو من قبله من كتاب من الكتب السماوية السابقة لهذا الكتاب الذي أنزل، ولا كان يخطه بيمينه، ولو كان يتلو ويخط من تلك الكتب السماوية السابقة لقالوا إن هذا الذي يتلوه قد أخذه من تلك الكتب السابقة، والآيات بصدد مجادلة أهل الكتاب، كما أن إشارة الآية ١٥٧ من سورة الأعراف لا تدل على عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، بل الآية أريد بها معنى آخر، ولا توجد ولو إشارة واحدة في التوراة والإنجيل إلى أن النبي الموعود كان لا يقرأ ولا يكتب، أمّا أن الآية معطوفة على ما ورد في سورة الفرقان الآية الخامسة^١، فالآية في سورة الفرقان على العكس من ذلك تمامًا، فهي تدل على معرفة النبي ﷺ بالقراءة والكتابة، وإلا كيف يُتهم بكتابة الأساطير وهو لا يعرف الكتابة؟!.

واعتمدوا على عدم معرفة العرب والنبي ﷺ القراءة والكتابة على الأحاديث النبوية، فقد نُسب للنبي ﷺ أنه قال: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا وهكذا، وعقد الإبهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا يعني تمام ثلاثين»^٢، وعلى الرغم من أن هذا الحديث جاء في باب رؤية الهلال لصوم شهر رمضان، لأن العرب لم يكونوا يدونون ذلك، بل كان اعتمادهم على الرؤية بالعين المجردة، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩)، والحديث يقصد به حساب سير النجوم بالاعتماد على رؤية الهلال، وهذا يدل على عدم اتباع منهج معلوم محسوب

١. ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾.

٢. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٢: ٤٣؛ البخاري، صحيح البخاري، ٢: ٢٣٠؛ مسلم، صحيح مسلم،

ومدرّوس في التوقيت^١، إلا أنّهم استندوا عليه في بيان عدم معرفة العرب للقراءة والكتابة، وبالتالي فالنبي ﷺ من تلك الأمّة، لكن هل كلّ العرب لا تعرف القراءة والكتابة؟!

كيف لا يعرفون القراءة والكتابة وقد وردت في القرآن الكريم أطول آية في سورة البقرة^٢ تطلب من الناس تسجيل كافة المعاملات والتصرّفات وكتابتها نقدًا أو دينًا صغيرة أو كبيرة، فكيف تطلب هذه الآيات من الناس تحقيق كلّ ذلك دون وجود قسم من المتعلّمين في صفوفهم يكتبون ويدوّنون عن أنفسهم أو عن الآخرين^٣، ومكّة بيئة تجاريّة، تحتاج إلى معرفة القراءة والكتابة، وقد وردت كلمات الكتابة ومشتقاتها في القرآن الكريم أكثر من ثلاثمئة مرّة^٤، والقراءة ومشتقاتها نحو تسعين مرّة^٥، وبأساليب متنوّعة مما يدلّ على أنّ الكتابة والقراءة كانت معروفة على نطاق واسع في مكّة، وإنّ قلّة المعلومات المكتوبة التي وصلت إلينا لا تعدّ دليلًا على جهل العرب بالكتابة والقراءة، أو قلّة انتشارها بينهم^٦، وقد عثر في خزانة المأمون العبّاسي (١٩٨-٢١٨هـ) على كتاب بخطّ عبد المطلب بن هاشم في جلد آدم فيه ذكر حقّ عبد المطلب على رجل حميري^٧، وقد ورد عند البلاذري (ت ٢٧٩هـ) قوله: «دخل الاسلام وفي قریش سبعة عشر رجلًا كلّهم يكتب»^٨، فضلًا عن وجود

١. العسلي، مفهوم الجاهليّة والأمية دراسة في الكتابة عند أهل مكّة، ٢٠٨.

٢. بقره: ٢٨٢.

٣. اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ١: ٧٨.

٤. عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٥٩١-٥٩٥.

٥. م. ن، ٥٣٩-٥٤٠.

٦. العسلي، مفهوم الجاهليّة والأمية، ٢٠٨.

٧. ابن النديم، الفهرست، ٨. وينظر كذلك إلى أول من تعلم الخط والعربيّة من العرب العاربة من أبناء

إسماعيل عليه السلام، ابن النديم، الفهرست، ٧-٨.

٨. جابر. فتوح البلدان، ٣: ٥٨٠.

عدد من النساء يعرفن القراءة والكتابة^١، وعدّد أحد الباحثين مئة وأربعة عشر من الكتبة من أهل مكّة قبل الإسلام، وفي عصر النبي ﷺ، ولعلّ هذه الإشارة لمن عرف منهم وليس جميعهم، وهناك إشارات لعدد من الصحف منها صحيفة (كتاب) المقاطعة لبني هاشم في مكّة^٢، وصحيفة المدينة (دستور المدينة) بعد هجرة الرسول إليها^٣، وإنّ الأسرى الفقراء من قريش الذين وقعوا في قبضة المسلمين في معركة بدر الكبرى في العام الثاني للهجرة الذين لم يستطيعوا أن يقدموا فدية نقدية لإطلاق سراحهم، كلّ كلّ واحد منهم -ممن يجيد القراءة والكتابة- تعليم عشرة من أطفال المسلمين في المدينة القراءة والكتابة لقاء إطلاق سراحهم^٤، وهذه الأدلّة تدلّ على معرفة العرب بالقراءة والكتابة قبل البعثة وبعدها، لا تعني نفي وجود الذين لا يجيدونها، لكن على الأقلّ وجود طبقة في المجتمع الجاهليّ كانت تجيد القراءة والكتابة، فكيف يصف أمة العرب جميعها بأنّها أمة أميّة لا تعرف القراءة والكتابة؟! وإنّ هذه الأدلّة تفيد أنّ القراءة والكتابة كانت موجودة وبنسبة لا بأس بها، حيث وجود عدد من المتعلّمين، ووعي بأهميّة القراءة والكتابة، لذا فتسمية العرب بالأميّين لعدم معرفتهم القراءة والكتابة تسمية لا تطابق الواقع^٥.

واعتمد على عدم معرفة النبي ﷺ القراءة والكتابة على بعض النصوص

١. البلاذري، فتوح البلدان، ٣: ٥٨٠-٥٨١.

٢. العسلي، مفهوم الجاهليّة والأميّة، ٢١٩-٢٢٧.

٣. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٢٣٤، ٢٥١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٠٨.

٤. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٣٤٨-٣٥١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢٧٣-٢٧٦.

٥. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٢٤٧؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٣٩٧-٣٩٨؛ اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ١: ٧٩.

٦. للمزيد من التفاصيل. ينظر: النصر الله، الجاهليّة فترة زمنيّة أم حالة نفسيّة؟ ٥-٨. العسلي، مفهوم الجاهليّة والأميّة، ٢١١-٢٢٧.

الروائيّة، ومنها روايات نزول الوحي، فقد شكّلت رواية (ما أقرأ أو ماذا أقرأ)^١، أو (كيف أقرأ)^٢، و(ما أنا بقارئ)^٣، الصورة الرئيسيّة لبيان عدم معرفته ﷺ بالقراءة والكتابة، ولعلّ رواية (ما أقرأ. ماذا أقرأ. كيف أقرأ. ما أنا بقارئ) إحدى المرويّات الإسرائيلية التي دُسّت في السيرة النبويّة، لما ورد في التوراة «أو يدفع الكتاب لمن لا يعرف الكتابة ويقال له اقرأ هذا فيقول لا أعرف الكتابة»^٤، وصيغت بصورة إسلاميّة على منوالها، أمّا ما يقال من أنّ عدم معرفته القراءة والكتابة من معجزاته، فالقرآن الكريم وحده معجز لا غير.

وإن قيل لأنّه منسوب لأهل مكّة وهي أمّ القرى، وقد جاءت هذه النسبة من أنّ النسبة في الكلمات المركّبة تكون للجزء الأوّل، وهذا موضع خلاف بين اللغويين^٥، إذ إنّ من الكلمات من تنسب إلى الجزئين، ومنها ما ينسب إلى الجزء الأوّل، ومنها ما ينسب للجزء الثاني، ويذكر أنّ النسبة في الكلمات المركّبة إن كان المضاف أباً أو أمّاً أو ابناً طرحت المضاف، ونسبت إلى المضاف إليه، فنقول في أبي بكرٍ وأمّ كلثوم وابن عباسٍ (بكري وكلثومي وعباسي)^٦، وعلى هذا تكون النسبة في كلمة أمّ القرى إلى الجزء الثاني (قرويّ)، ولم يعرف عن سكّان مكّة مثل هذا اللقب أو النسب لأنّ من القرى، وما ينطبق على مكّة يمكن أن ينطبق على غيرها، فكلّ مدينة هي أمّ ما حولها من القرى.

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٥٥؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٨-٤٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٨.

٢. البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٤٢؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٦٣: ٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٩.

٣. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٢٣٣؛ البخاري، صحيح البخاري، ١: ٣؛ ٦: ٨٨؛ ٨: ٦٧؛ مسلم، صحيح مسلم، ١: ٩٧؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٣٥.

٤. سفر إسماعيل، ٢٩: ١٢.

٥. النصر الله، الجاهليّة فترة زمنية أمّ حالة نفسية؟، ٨.

٦. الغلاييني، جامع الدروس العربيّة، ٢: ٧٩-٨٠.

يرى عبد الرحمن بدوي^١ «أن كلمة (أُمِّي) صفة نسيبة من كلمة (أُمم) جمع (أُمَّة)، وكما يوضح علم الصرف، فإنه لكي ننسب إلى اسم جمع لا بد أن نردّه إلى المفرد (أُمَّة)».

ويرى الباحث أن معنى النبي الأُمِّي دلالة على الذي لا نظير له، فهو النبي الأُمِّي، أي المبعوث لكل الأُمم، وحرف الميم في كلمة (الأُمِّي) من الحروف المشددة، وهو عبارة عن حرفين من جنس واحد، فالأصل هو (النبي الأُمِّي)، وهما حرفان أدغما، أحدهما ساكن، والآخر متحرّك، فصارت الكلمة (النبي الأُمِّي) بتشديد الميم، وهذا ما ورد في الجذر اللغوي للكلمة، فهي مأخوذة من (أُمم)، جمع أُمَّة، وهو عبارة عن النبي الأُمِّي وتدل 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، الكتابي والوثني، وهذا يقتضي أنه لجميع الناس، كما ورد بقوله تعالى: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾، ففي كلمة ﴿جَمِيعًا﴾ دلالة على أن النبي ﷺ مبعوث إلى الخلق أجمع، فليس فيها دلالة على أن غيره من الأنبياء ﷺ كان مبعوثاً إلى كل الخلق^٢، كما ورد في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨)، وهو رحمة للخلق أجمعين كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وهي دلالة على عالميّة الدعوة الإسلاميّة.

لذا تذكر المستشرقة ل. فيشيا فاجليري^٣، «أن الآية القرآنيّة (١٠٧) من سورة

١. بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ١٨.

٢. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥: ٢٣-٢٨.

٣. فاجليري، دفاع عن الإسلام، ٢٤-٢٥.

(الأنبياء) التي تشير إلى عالميّة الإسلام بوصفه الدين الذي أنزله على نبيّه رحمة للعالمين هي نداء مباشر للعالم كلّهُ.

ويقول المستشرق أجناس جولدتسيهر^١ «أنّ الله أرسله (رحمة للعالمين) (الأنبياء: ١٠٧)، وهناك جملة تكرّرت كثيرًا في القرآن، وهي وصف التعاليم الإلهيّة بأنّها ذكر للعالمين (يوسف: ١٠٤؛ الصافات: ٨٧؛ القلم: ٥٢؛ التكويد: ٢٧)، فكلّمة العالمين لها في القرآن دائمًا معنى عالمي، فالله (ربّ العالمين) وقد جعل ما أراد من اختلاف الألسنة والألوان آيات ودروسًا للعالمين (الروم: ٢١-٢٢)، إذًا المقصود هو الإنسانيّة بأوسع معانيها، وذلك ما يشبهه في إنجيل مرقس ١٦: ١٥^٢، لهذا لم تكن الرسائل السماويّة حكرًا على قوميّة أو شعب.

ثانيًا: أُمِّيُونَ

جاء في القرآن الكريم كلمة (أُمِّيُونَ) مرّة واحدة في سورة البقرة بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^٣، واختلف 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 حفظًا وقراءة بلا فهم ولا يدرون ما فيه، وذكر أنّهم الأمم الذين لم ينزل عليهم كتاب، وسموا أُمِّيِينَ لبحودهم كتاب الله (عزّ وجل)، وقيل هم غير العالمين بمعاني الكتاب، يعلمونها حفظًا وتلاوة، لا رعاية ودراية، وفهمًا لما فيه^٤.

١. جولدتسيهر، العقيدة والشرعة في الإسلام، ٥٤.

٢. (وقال لهم: «اذهبوا إلى العالم أجمع وبشّروا الخليقة كلّها بالإنجيل»).

٣. البقرة: ٧٨.

٤. ينظر: الطبري، 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، ١:

والمتتبع لآيات القرآن الكريم السابقة لهذه الآية يجد أنها تتحدث عن الجدل والتعنّت اليهودي لنبيّ الله موسى ﷺ ونكرانهم نعم الله التي أنعمها على بني إسرائيل، ثم يصف قلوبهم، بأنها كالحجارة أو أشدّ قسوة منها^١، 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 ويحرفونه من بعد ما عقلوا وفهموا مراد الله (عز وجل)، ثم يفصح الله سرهم إذا لقوا الذين آمنوا فيبطنوا الكفر ويقولوا آمنا، وإذا خلا بعضهم إلى بعض يلومون بعضهم لأنهم يحدّثونهم بما أنزل الله عليهم بما موجود في التوراة؛ لذلك خاطبهم الله (عز وجل) بأنه يعلم سرهم وما يعلنون^٢، 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 هو التوراة، وقيل: إلا أمانى، أي يتخرّصون الكذب، ويقولون الباطل والتمني في الوضع هو تخلّق الكذب وتخرّصه، ويقوّي ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^٣، فبين أنّهم يخلّقون الكذب ظناً لا يقيناً^٤، ولا تعني كلمة (أُمِّيُونَ) عدم معرفتهم القراءة والكتابة-أي اليهود- لأنهم كانوا يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولوا هذا من عند الله^٥؛ لذا فهو لاء الأُمِّيُونَ يجيدون الكتابة، ولا تعني الأمم الذين لم ينزل عليهم كتاب، لأنّ اليهود من أهل الكتاب والخطاب القرآني كان يعينهم بذلك الخطاب، ولا تعني من لا يقرّ بكتاب ولا رسول، لأنهم كانوا يقرّون

٢٧٥-٢٧٦؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣: ١٣٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢: ٥.

١. البقرة: ٤٧-٧٤.

٢. البقرة: ٧٥-٧٧.

٣. ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ١: ٢٧٦-٢٧٧.

٤. البقرة: ٧٩.

بالتوراة وأنبياء بني إسرائيل، لذا فكلمة (أُمِّيُونَ) تعني عدم المعرفة بالكتاب المنزل عليهم (التوراة) إِلَّا تَحَرَّصًا وكذبًا وما يتبعون إِلَّا الظنَّ.

ثالثًا: الْأُمِّيُونَ

- ﴿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 المفسرون في معنى (الأُمِّيِينَ) في هذه الآية، فقليل هم العرب والذين لا كتاب لهم، وقيل هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد ﷺ؛ لأنَّ منهم من كان من أهل الكتاب، سواء أكان محققًا في تلك الدعوى كاليهود والنصارى، أو كان كاذبًا فيها، ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب وهم عبدة الأوثان، إنَّما وصف مشركي العرب بأنَّهم أُمِّيُونَ لوجهين؛ الأوَّل: أنَّهم لما لم يكونوا يدعواون لكتاب إلهي، فوصفوا بأنَّهم أُمِّيُونَ تشبيهًا بمن لا يقرأ ولا يكتب، والثاني: أن يكون المراد أنَّهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه كانت صفة عامتهم وإن كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم^١.

تبين في ما سبق أنَّ كلمة (أُمِّيُونَ) لا تعني عدم معرفة القراءة والكتابة، والآية لا تشير إلى العرب، بل إلى أهل الكتاب، كذلك هنا (الأُمِّيِينَ) لا تعني عدم معرفة القراءة والكتابة؛ لأنَّها ليست بصدد بيان عدم معرفتهم لها، وهي في بيان الحاجة مع المعاندين للرسالة الإسلامية، وحسب ما ذكر المفسرون أنَّها تشير إلى الذين لا كتاب سماوي لهم وقيل هم العرب، والمتتبع لآيات سورة آل عمران السابقة لها

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، مفاتيح الغيب، ٧: ٢٢٧-٢٢٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤: ٤٥.

يجدها تتحدث عن اختلاف أهل الكتاب، على الرغم من أن الرسائل السماوية ذات هدف واحد، وإن الدين عند الله الإسلام بمعناه العام لا الخاص، وعرف عن أهل الكتاب كثرة الحاجة والجدل مع الرسول ﷺ ومع أنبيائهم من قبله، وهذه الآيات مدنية متعلقة بقدوم وفد نجران^١ إلى المدينة^٢، فيقول الله (عز وجل) جادلوك بالأقوال المزورة والمغالطات، فأسند أمرك إلى ما كُلفت من الإيمان والتبليغ وعلى الله نصرك؛ لذا فإعراضه عن الحاجة؛ لأنه ﷺ كان قد أظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الآية مراراً وأطواراً، فإن هذه السورة مدنية، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن، بمعنى إننا بالغنا في تقرير الدلائل، والبيّنات أيضاً، وإن أعرضتم فإن الله بالمرصاد، فهذا الطريق قد يذكره المحتجّ المحقّ مع المبطل المصّر في آخر كلامه^٣؛ لذا أراد إلزامهم -أي وفد نجران- على ما أقروا به من أن الله خالقهم، فلذلك قال (أسلمت وجهي لله) أي انقذت لأمره في إخلاص التوحيد له، لذا فهو ذكر الأصل الذي يلزم جميع المكلفين الإقرار به^٤، فالخطاب كان في الآية مع الذين أوثوا الكتاب، والحاجة والجدل معهم، فكيف أشرك العرب أو الذين لا كتاب سماويّ لهم في تفسير الآية كما ذكر المفسرون؟ وهل من وجود من لا دين سماويّ لهم أو مشركي العرب في مدينة الرسول (المدينة المنورة) بعد فتح مكة، وفي العام الذي عرف بعام الوفود في السنة التاسعة من الهجرة^٥؟ ولا سيّما أن الآية تطلب

١. نجران في مخالف اليمن من ناحية مكة، سمّي بنجران بن زيدان بن سبأ بن يشجب بن يعرف بن قحطان

لأنه كان أول من عمّرها ونزلها. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٥: ٢٦٦.

٢. ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٤١٢-٤١٧.

٣. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٧: ٢٢٥، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤: ٤٥.

٤. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٢: ٤٢٠-٤٢١؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٢٦١.

٥. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢: ٨٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٥: ٦٣. وقيل إن هذه السورة مدنية، وقيل إن

من أوّلها إلى رأس ونيف وستين آية نزلت في قصة وفد نجران لما جاءوا يحاجون النبي ﷺ، في السنة التاسعة

من الهجرة. ينظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٢: ٣٨٨؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٧: ١٦٥.

من النبي ﷺ مخاطبتهم بالقول: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ﴾ (آل عمران: ٢٠)، فكيف يخاطب من هو غير موجود من الذين لا كتاب سماوي لهم أو مشركي العرب كما ذكر المفسرون؟ إلا إذا كان الخطاب يشمل الوفود من غير أهل الكتاب التي وفدت إلى المدينة، ولم يثبت محاجة أي وفد قدم للنبي ﷺ سوى وفد نجران، والآيات السابقة والملاحقة لهذه الآية المعنية تتحدث عن جدل أهل الكتاب لا غير، ولعل المقصود بكلمة (الأُمِّيِّين) هم أهل الكتاب (النصارى) الذين يحملون الكتاب ويعلمونه حفظاً وقراءة بلا فهم، ولا يدرون ما فيه كما في ما سبق في كلمة (أُمِّيُّون)، أو يعلمون بعض ما في الكتاب، وقد أشار الباري (عز وجل) في الآيات اللاحقة في معرض الذم إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (آل عمران: ٢٣)، فقد ضرب بهم مثلاً؛ لأنهم يعلمون بعض ما في الكتاب^١، وهي تشير إلى حادثة سابقة لحادثة وفد نجران؛ لذا ضرب بهم مثلاً، ولا يوجد ما يدل في الآية على أن المقصود بكلمة (الأُمِّيِّين) هم مشركي العرب أو الذين لا كتاب سماوي لهم؛ لأن الخطاب في الآيات متعلق بأهل الكتاب، ونزول الآيات في السنة التاسعة من الهجرة في العام الذي عرف بعام الوفود وقدم وفد نجران إلى المدينة في ذلك العام، أو لعل المقصود من كلمة (الأُمِّيِّين) في الآية هو وفق المعنى الديني لكلمة (الأُمَّة)، وهي أن مقصدهم مقصد واحد في الدين، فالأُمَّة هي الطريقة والدين^٢، كقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ (البقرة: ٢١٣)، أي على دين أو مقصد واحد من الدين كقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا

١. ينظر: الطبري، جامع البيان، ٣: ٢٩٥؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي، ١: ٢٢٨؛ الطوسي، التبيان في

تفسير القرآن، ٢: ٤٢٥؛ الزنجشيري، الكشف، ١: ٤٢٠؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٢٦٥؛ الفخر الرازي،

مفاتيح الغيب، ٧: ٢٣١-٢٣٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤: ٥٠.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ١٢: ٢٤-٢٧.

عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ. وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴿الزخرف: ٢٢-٢٣﴾؛ لذا كان التذكير بأن الدين عند الله هو الإسلام بمعناه العام في الآية السابقة لها، واختلاف الذين أوتوا الكتاب بعد ما جاءهم العلم^١؛ لذا كان الخطاب مع النبي ﷺ بمخاطبتهم بذكر الأصل الذي يلزم جميع المكلفين الإقرار به وهو التسليم والانقياد لأمر الله في التوحيد الخالص له عز وجل، فما كان على الرسول إلا البلاغ؛ لذا يمكن فهم النص القرآني وفق المعنى الديني أي أن الأميين هم الذين مقصدهم ومقصد أهل الكتاب واحد، وهو التسليم لله سبحانه وتعالى، وهو الأصل الذي يلزم الجميع.

- ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ 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).

قال المفسرون في تفسير الآية أعلاه وبيان كلمة (الأميين) 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؛ إذ إن اليهود قالوا ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: ١٨)، وأخلق 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 أن اليهود كانوا إذا بايعوا المسلمين يقولون: ليس علينا في الأميين سبيل - أي حرج في ظلمهم - لمخالفتهم إيانا؛ وادّعوا أن ذلك في كتابهم، فأكذبهم الله (عز وجل) بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^١.

بعد بيان أقوال المفسرين في الآية القرآنية يتضح أن المقصود بكلمة الأميين بحسب رؤية 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، واتفاق المفسرين على أن أصحاب القول هم اليهود؛ لذا يتوجب علينا تفسير هذه الكلمة وفق التفسيرات التوراتية لهذه الكلمة، ومعنى الأمم هي تطلق عادة على الشعوب غير الإسرائيلية^٢؛ لذا يختلف تفسير كلمة الأميين هنا 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، وعالمين بكونهم كاذبين فيه، ومن كان كذلك كانت خيانتة أعظم وجرمه أفحش وإنهم يعلمون كون الخيانة محرمة^٣؛ لذا خاطبهم الله (عز وجل) بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٥)، لذا فقد فضح تزويرهم وكذبهم وتحريفهم للتوراة، وفضح بعدها كذبهم بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُوءُونَ آلِسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٨)، وتبين لنا الأساليب اليهودية في تحريف التوراة والكذب على الله مع علمهم أن ما يقولون ليس من الكتاب.

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؛ الزنجشيري، الكشف، ١: ٤٣٨؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٣٢٦؛ الفخر الرازي، مفاتيح

الغيب، ٨: ١٠٦-١١٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٤: ١١٥-١١٩.

٢. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ١: ٤١٧.

٣. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٨: ١٠٩.

- ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).

ذُكر في تفسير كلمة (الأُمِّيِّين) في هذه الآية أنها تعني العرب الذين لا يقرأون الكتاب ولا يكتبون بأيديهم، وقيل هذا الحي من العرب أمة أُمِّيَّة ليس فيها كتاب، فبعث الله نبيه رحمة وهدى يهديهم، وإنما سُمِّيت أمة محمد ﷺ (الأُمِّيِّين) لأنه لم ينزل عليهم كتاب، وقيل الأُمِّيَّة هي الغفلة والجهالة وقلة المعرفة، وذكر أن كلمة الأُمِّيِّين هم أهل مكة لأنها تسمى أم القرى، والأُمِّيُّ منسوب إلى ما ولد من أمه لا يحسن الكتابة، ووجه النعمة في جعل النبوة في أُمِّيٍّ موافقة ما تقدّمت البشارة به في كتب الأنبياء السالفة، وقيل بعث رجلاً أُمِّيًّا في قوم أُمِّيِّين، وقيل نسب إلى أمة العرب لأنهم أمة أُمِّيُّون لا كتاب لهم، ولا يقرأون كتاباً ولا يكتبون^١.

نجد أن المفسرين غير متفقين على معنى كلمة (الأُمِّيِّين) في الآية الكريمة، فإن قلنا إنهم الذين لا يقرأون الكتاب ولا يكتبون بأيديهم، وقد مرّ بنا فيما سبق أن 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 كان يكتب الكتاب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء أن يكتب^٢، وأخت ورقة بن نوفل^٣ قرأت الكتب، وكذلك فاطمة بنت مر الخثعمية، وهذا ضمام

١. مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، ٣: ٣٥٩-٣٦٠؛ الطبري، جامع البيان، ٢٨: ١١٩-١٢٠؛ القمي، تفسير القمي، ٢: ٢٦٦؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي، ٣: ٤٢٤؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٨٧؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ١٠: ٤؛ الزنجشيري، الكشف، ٤: ١٠٣؛ الطبرسي، مجمع البيان، ١٠: ٦-٧؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٠: ٣-٤؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٨: ٩١-٩٢.

٢. البخاري، 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 النبي ﷺ بعد أن توسّمت ما كان بين عيني عبد الله قبل أن يجامع أمة من النور، فودّت أن يكون ذلك متّصلاً بها لما كانت تسمع من أخيها من

بن ثعلبة يقول قرأت الكتب والتوراة والإنجيل والزبور^١، وعبيد الله بن جحش كان قد قرأ الكتب فمال إلى النصرانية^٢، فحمل العرب بعدم القراءة والكتابة أو عدم قراءة الكتب السماوية السابقة لا يمكن تعميمه على العرب.

أمّا ما ورد من أن أمة العرب أمة أمّية لا كتاب سماويّ لهم، فمكّة هي مركز الديانة الحنيفيّة، ولا شك أن دعوة إبراهيم عليه السلام ورسالة الأنبياء عليهم السلام من بعده هي دعوة واحدة، وإن اختلف في الكتاب التشريعيّ السماويّ، وقد قرن الله صحف إبراهيم وموسى عليه السلام في القرآن الكريم^٣، وقد وصّى إبراهيم عليه السلام بنيه من بعده باتباع هذه الرسالة السماوية^٤، وإسماعيل عليه السلام هو ابن النبي إبراهيم عليه السلام، والنبي ﷺ من هذه الذرّيّة الطاهرة، فالكتاب السماويّ عند العرب هو صحف إبراهيم عليه السلام، ولم يكن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والاسباط هودًا أو نصاريّ كما ورد في القرآن^٥، حتّى يمكن القول إن العرب لم يكن لهم كتاب سماوي يتبعونه أو لم يبعث فيهم نبي؛ ويذكر أحد المستشرقين أن صالح اسم عربي صريح الذي أرسل إلى ثمود وتوجد شواهد على حقيقة تواجده، لكن التراث اليهودي والمسيحي لا يعرفان هؤلاء النذراء العرب^٦، لذا لا يمكن حصر الرسائل السماوية بأمة دون أخرى، فالكتب السماوية هي كتب هداية لكل الأمم بغض النظر عن الأمة التي يُبعث فيها

البشارات بوجود محمد ﷺ، وأنّه قد أزف زمانه فعرضت نفسها عليه، وقيل ليست هي بل هي فاطمة بنت مر الحثعميّة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٩٥-٩٦؛ الحثعمي السهيلي، الروض الانف، ١: ١٨٠-١٨١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢: ٣٢٢.

١. الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٩: ٣٧٠.

٢. المسعودي، مروج الذهب، ١: ٨٩.

٣. النجم: ٣٦؛ الأعلى: ١٨-١٩.

٤. البقرة: ١٣٢.

٥. البقرة: ١٤٠.

٦. كوك، محمد نبي الإسلام، ٥٤.

ذلك الرسول، كما لا يمكن حصر الرسالة الإسلامية التي جاء بها نبيّنا ﷺ بالعرب أو بالأُمِّيَّين كما يحلو للمفسّرين تسميتهم، وهذا ما ذهب إليه ر. پاريه (پارت): R. Paret^١، عندما قال: «كان محمّد في أوائل رسالته يعتبر العرب عامّة أو مواطنيه من أهل مكّة أمة قائمة بذاتها، كما أنّ الله أرسل رسله ومنذريه إلى الأمم السالفة، فهو قد أرسل محمّداً ليبلغ رسالة الله إلى الأُمّة العربيّة، ويبيّن لها طريق النجاة، ولم يكن قد بعث فيهم رسولاً من قبل، وقد كُذّب وأوذى أشدّ الإيذاء، شأن من سبقه من الرسل».

لذا يعتقد المستشرقون أنّ الرسالة النبويّة تأخذ بعداً عرقيّاً أو متعصّباً للقوميّة العربيّة، وهذا الرأي لا يمكن أن يقبل على أيّ حال؛ لأنّه قائم على فرضيّة خاطئه تماماً، وهي أنّ محمّداً ﷺ مرسل فقط إلى الأُمّة العربيّة، كما يعتقدون أنّ موسى ﷺ كان مرسلًا إلى شعب إسرائيل، وعيسى ﷺ كان مرسلًا إلى أُمّة الفلسطينيّة التي لا يعرف أحد ما هي هذه الأُمّة^٢، حتّى ذهب المستشرق نيللنو^٣، إلى أنّ كلمة أُمِّيّ مشتقّة من الأُمّة العربيّة^٤، وهذا خلافاً لما أورده القرآن الكريم من عالميّة الدعوة الإسلاميّة، ولعلّ مثل هذه الأقوال من المستشرقين لا اعتقادهم باختصاص كلّ رسول بأُمّته ترجع لما ورد في الموروث النصرانيّ كما ذكر ذلك المستشرق فنسك^٥، حيث قال: «فيما يتعلق باختصاص الرسول بأُمّته فهو يمكن أن يُقارن بالرأي الموجود في الأعمال المنحولة للرسول من الحواريّين (Acta apostolorum apocrypha) وهو الرأي القائل إنّ الحواريّين الاثني عشر اقتسموا العالم فيما بينهم، بحيث صار على كلّ منهم أن يبشّر بالإنجيل لأُمّة من الأمم».

١. بارت، مادّة (أُمّي)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٣٣.

٢. بدوي، دفاع عن القرآن ضد متعديّه، ١٧.

٣. كارلو ألفونسو نالينو (نلّينو): Carlo Alfonso Nallino (١٨٧٢-١٩٣٨ م).

٤. م. ن.

٥. فنسك، مادّة (رسول)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٠: ٩٩.

وقد ذكر أنّ الأميين هم أهل مكة لأنها تسمى أم القرى، وهذا ما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام بعد أن سُئل «إنّ الناس يزعمون أنّ رسول الله ﷺ لم يكتب ولا يقرأ، فقال: كذبوا لعنهم الله أنّي يكون ذلك، وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢)، فكيف يعلمهم الكتاب والحكمة وليس يحسن أن يقرأ ويكتب، قال قلت فلم سمي النبي الأمي، قال: لأنّه نسب إلى مكة، وذلك قول الله (عزّ وجل) لتندر أم القرى ومن حولها، فأم القرى مكة، فقل أمي لذلك»^١، وقد ورد عن الإمام الجواد عليه السلام مثله^٢. ولعل التشابه في الكنية (أبا جعفر) بين الإمامين سبباً في نسبة القول لهما.

ويبدو أنّ هذا الحديث منسوب لآل البيت عليهم السلام، أو لعل بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ وآل البيت عليهم السلام تعكس لنا ثقافة الراوي الذي نسبها لهم، لأنّ اقتصار بعث الرسول ﷺ في أهل مكة فقط ليتلو عليهم آياته ويذكّيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة تقييد في عالميّة الدعوة الإسلاميّة ما دمنا نؤمن بعالميّة الرسالة الإسلاميّة، ومع تأخر نزول سورة الجمعة حتّى العهد المدني.

ومثل هذا القول يتعارض مع قول آخر يُنسب 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 إليهم رسولاً، فنسبهم الله إلى الأميين»^٣، أي الذين ليس لهم كتاب سماوي.

فإذا كان المراد بالأميين كلّ أهل مكة مسلمهم وكافرهم، فذلك لا يناسب

١. الصدوق، علل الشرائع، ١، ١٢٥؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦: ١٣٣.

٢. الصدوق، علل الشرائع، ١: ١٢٤-١٢٥؛ الصدوق، معاني الأخبار، ٥٣-٥٤؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦: ١٣٢-١٣٣.

٣. القمي، تفسير القمي، ٢: ٣٦٦؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦: ١٣٢.

مذاق القرآن كون السورة مدنية وضمير (يزكيهم ويعلمهم) راجع إلى المسلمين لا إلى الكافرين، ولا منافاة من كونه مبعوثاً إلى الجميع^١، وكل مدينة هي أم لما حوّلها من القرى، فما ينطبق على مكة ينطبق على غيرها، وقد ورد على لسان نبي الله إبراهيم وإسماعيل عليهما 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 رسولا، 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 تقدّم إسلامهم على بعث الرسول فيهم ليتلو عليهم آياته ويعلمهم ويزكيهم، وعودة الضمير إلى أهل مكة بعيداً^٢، فهذا تكون كلمة الأميين أعم من أهل مكة، فهي تشمل كل ذرية نبي الله إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ولا يوجد رسول من نسل إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام سوى نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

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 تدلّ 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 رسولا من أنفسهم، فكل هذه الآيات تدلّ على البعث في المؤمنين أو المسلمين الغرض هو (يتلو عليهم آياته، ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة) بعد تسليمهم لله (عز وجل)، ومن قبل هذا كانوا (لم يكونوا يعلمون. في ضلال مبين)، فالرسول صلى الله عليه وآله وسلم يحملهم كتاب الله ومعارف دينه أحسن تحمیل، هم ومن يلحق بهم أو يخلفهم من

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٩: ٢٦٤-٢٦٥.

٢. الألوسي، روح المعاني، ١: ٣٨٦.

بعد هم من المؤمنين، ولِيَحْمِلُوا ذَلِكَ أَحْسَنَ الْحَمْلِ^١، ثُمَّ يَحْذَرُهُمُ اللَّهُ (عزّ وجل) من أن يَحْذُوا حَذْوَ الْيَهُودِ بِحَمْلِهِمْ كِتَابَ اللَّهِ دُونَ مَعْرِفَتِهِمْ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ الْمَنْزِلِ، وَلَا وَمَعَارِفِ دِينِهِ، وَلَا يَدْرُونَ مَا أَوْدَعَهُ اللَّهُ مِنَ الْحُدُودِ وَالْأَحْكَامِ وَالْفَرَائِضِ؛ لِذَا خَاطَبَهُمُ اللَّهُ (عزّ وجل) فِي سُورَةِ الْجُمُعَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلًا لِقَوْمٍ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة: ٥)، والمراد بالذين حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا الْيَهُودُ الَّذِينَ أَنْزَلَ اللَّهُ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى ﷺ وَعَلَّمَهُمْ مَا فِيهَا مِنَ الْمَعَارِفِ وَالشَّرَائِعِ، فَتَرَكُوهَا وَلَمْ يَعْمَلُوا بِهَا، فَحَمَلُوهَا وَلَمْ يَحْمِلُوهَا، فَضَرَبَ اللَّهُ بِهِمْ مَثَلًا كَالْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا، وَهُوَ لَا يَعْرِفُ مَا يَحْمِلُ، وَلَا يَعْرِفُ مَا فِيهَا مِنَ الْمَعَارِفِ وَالْحَقَائِقِ، فَلَا يَبْقَى لَهُ مِنْ حَمْلِهَا إِلَّا التَّعَبُ بِتَحْمِلِ ثِقَلِهَا، وَوَجْهَ اتِّصَالِ الْآيَةِ بِمَا قَبْلُهَا أَنَّ الْبَارِي (عزّ وجل) لَمَّا افْتَتَحَ الْكَلَامَ بِمَا نَبَّهَ اللَّهُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعَثِهِ النَّبِيِّ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، لِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى نُورِ الْهُدَايَةِ وَمِنْ حَضِيضِ الْجَهْلِ إِلَى أَوْجِ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ^٢.

لِذَا يَرَى الْبَاحِثُ أَنَّ كَلِمَةَ (الْأُمِّيِّينَ) تَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْمَعْرِفَةِ بِالْكِتَابِ الْمَنْزِلِ وَعَدَمِ الْعَمَلِ بِمَا فِي الْكِتَابِ، وَعَدَمِ الْمَعْرِفَةِ بِمَا أَوْدَعَهُ اللَّهُ إِيَّاهُ مِنَ الْحُدُودِ وَالْأَحْكَامِ وَالْفَرَائِضِ، لِذَا كَانَ دَوْرُ الرَّسُولِ ﷺ هُوَ إِخْرَاجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، وَهُوَ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ الْأُمَّةِ الْمُؤْمِنَةِ، وَلَا يُمْكِنُ حَصْرُهَا -أَيَّ كَلِمَةِ (الْأُمِّيِّينَ)- بِالْعَرَبِ أَوْ أَهْلِ مَكَّةَ وَحَدِّهِمْ، فَهِيَ تَشْمَلُ كُلَّ الْأُمَمِ وَالرِّسَالَاتِ السَّامَوِيَّةِ السَّابِقَةَ لِلرِّسَالَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ كَوْنَهُ ﷺ خَاتَمُهَا، فَهُوَ رَحْمَةٌ وَرَسُولٌ لِكُلِّ الْأُمَمِ كَمَا مَرَّبَّنَا فِي وَصْفِهِ بِالنَّبِيِّ الْأُمِّيِّ (الْأُمِّيِّ).

وبعد بيان معاني الأمية في القرآن الكريم والمصادر الإسلامية، نتناول ما مرّ من

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٩: ٢٦٣.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٩: ٢٦٦.

كلام المستشرقين حول بيان معاني الأُمِّيَّة، فيرى المستشرق ر. پاريه (ر. پارت) كغيره من المستشرقين بعدم صدق الرسالة التي جاء بها النبي ﷺ، وهذا ما بدا واضحاً وجلياً في المقالين اللذين تكفل بكتابتهما عن كلمة (أُمَّة) وكلمة (أُمِّي)، فهو يرى أن كلمة أُمَّة لم تكن مشتقة من اللغة العربية، بل هي كلمة مأخوذة من العبرية أو الآرامية، وقد اقتبسها النبي ﷺ واستعملها حتى صارت لفظاً إسلامياً، أو أنه ربما تصرف في المعنى الأصلي للكلمة، أو أنه لم يكن على بينة مما تدل عليه كلمة أُمِّي عند اليهود، لذا فهو ينكر نبوة النبي ﷺ ويرى أن القرآن ما هو إلا نتاج فكر النبي محمد ﷺ، وعلى الرغم من أن اللغة العربية هي جزء من اللغات السامية كما هي اللغات العبرية والآرامية، وهذا ما ذكره المستشرق إسرائيل ولفنسون الضليع باللغات السامية^١، ويقول في هذا الجانب يجب ألا يبالغ في مسألة تأثير الآرامية والعبرية في العربية؛ إذ ينبغي أن يتحرّس من الخطأ في تسمية بعض الكلمات العربية إلى إحدى أخواتها السامية ظناً منها أنها منقولة منها، فقد يوجد عدد كبير من الألفاظ له صيغة آرامية أو عبرية وهو في الواقع كان يستعمل عند العرب قبل أن يحدث الاتصال بين هذه اللغات^٢.

أمّا عن كلمة (أُمَّة) و(أُم) في العربية ومثيلاتها في اللغات العبرية والآرامية، فهي تؤكد الأصل الواحد لهذه اللغات، نورد ما ذكره المستشرق إسرائيل ولفنسون في رسم (أُمَّة) و(أُم) في اللغات السامية^٣.

عربيّ	أشوري بابليّ	عبريّ	آراميّ	لغات جنوب الجزيرة العربية والحبيشة
أُمَّة	أُمْتُو	أُمّه	أُمْتَا	أُمّة
أُمّ	أُمُو	أُم	أُمّا	أُمّ

١. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ٢٠.

٢. م. ن، ١٦٣.

٣. م. ن، ٢٨٣-٢٨٤.

إن كلمة أمة مشتقة من أمم وهي جمع للكلمة في اللغة العربية كما في اللغة العبرية (أمة. جوي) وجمعها (أمم-جوييم)، كما بينا في ما سبق^١، وهي ليست مشتقة من (أم) العربية^٢، ويرى ر.پاريه (ر. پارت)، أن مصطلح الأمة لم يظهر إلا بعد الهجرة، ولعله يرى 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 لذلك^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.پاريه (ر. پارت) أن (الآية ٢٠ من سورة آل عمران) تدعو أهل الكتاب والأمةين لاعتناق الإسلام، وذكر أن الأمةين هنا هم المشركون (الوثنيون)، وقد بينا أنه لم يكن هناك جدل أو محاجة 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)، على الرغم من أن الآية الأخيرة تبين نظرة أهل الكتاب إلى الأمم الأخرى، فهي نظرة استعلائية، كما ورد

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)، خلافاً لما ورد في دائرة المعارف الإسلامية (أما) بالعبرية (أمتا) بالآرامية، وولفنسون خبير في اللغات السامية، فقله الأكثر ترجيحاً للقبول لأن اللغات السامية تشابه 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 أمة لم تظهر إلا بعد الهجرة، وأن الكلمة مما أطلقه اليهود على العرب، وأتهم يريدون بـ(الأمةين) الوثنيين، وبين أن آيات سورة الأعراف مكية خلافاً لما ذكر المستشرق، ينظر: بارت، مادة (أمة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٤٥. 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.

ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ (المائدة: ١٨)، فيعتقد أهل الكتاب بتمايزهم وتعاليتهم على الأمم الأخرى حتى الكتابية منها، ولا يمكن تعميم تلك الرؤية على غيرها من النصوص التي وردت فيها كلمة الأميين، فقد كانت هناك الديانة الحنيفية، وهي ديانة ليست شركية، ولهم كتاب سماوي، وهو صحف إبراهيم عليه السلام وقد قرنت بصحف موسى عليه السلام بالقرآن الكريم^١، ومركزها الديني - أي الحنيفية - مكة المكرمة؛ لذلك لا يمكن تعميم كلمة الأميين التي فسرها بالمشركون (الوثنيين)، وأراد تعميمها على الأمم غير الإسرائيلية؛ لذلك أعتقد بعدها أن من المحتمل أن كلمة الأميين قد وضعها اليهود (أهل الكتاب)، واستند فيها على ما ذكره المستشرق هورفتز (هورفتس) بعد أن وجد لها الأخير مقابلاً في العبرية^٢، فقد كان هورفتز (هورفتس) يرى أن أمي تعني وثني، لكن كيف يمكن أن يقدم النبي ﷺ نفسه إلى أهل الكتاب على أنه النبي الوثني أو المشرک، فهذا لا يقبله عقل!، وردَّ عبد الرحمن بدوي^٣ على ما ذكره المستشرق هورفتز (هورفتس) بالقول: إن ترجمة هورفتز التعبير العبري (أمة ها عو لام) بمعنى (شعوب العالم في مقابل شعب إسرائيل) لكن من السهل تفنيد هذا الرأي (فأمي) لا تعني الوثني؛ لأن الله (عز وجل) وصف نبيه بأنه أمي، وهو يجادل اليهود (أهل الكتاب)، ومن المستحيل والمخالف للواقع أن يصف الباري (عز وجل) نبيه بأنه أمي، وهو يقصد كافراً أو وثنياً؛ لأنه بهذا المعنى تكون صفة الأمي فيها نوع من الإهانة.

وذهب ر. پاريه بعدها إلى أن ما ورد في (سورة الجمعة الآية ٢) من أن محمداً رسول من الأميين إلى الأميين، وبعد بيانه أن كلمة الأميين تعني الوثنيين (المشركون)،

١. النجم: ٣٦؛ الأعلى: ١٨-١٩.

2. J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, 52.

٣. بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ١٦. (وقد ذكر بدوي أن النبي وصف نفسه بالأمي، في حين أن الباري (عز وجل) هو من وصفه بهذا الوصف وقد تصرّفنا بالنص).

فأراد القول إنّ محمّداً رسول من الوثنيين إلى الوثنيين، ثمّ بعدها وقف عاجزاً عن فهم المعاني المختلفة التي قصدها القرآن الكريم من كلمة أُمِّيٍّ وأُمِّيَّين وأُمَّة، فقال لو وازنّا (سورة الأعراف الآية ١٥٧) التي اعتقد أنّ معناها الوثنيّ، مع ما امتدح به أُمّته في (سورة آل عمران الآية: ١٠٤، ١١٠) فلربما تصرّف النبيّ في المعنى الأصليّ لكلمة (أُمِّيٍّ) لأنّه لم ير منقصة في لقب الأُمِّيّ.

وتناول ر. پاريه ما ذهب إليه بوهل من أنّ الأُمِّي هو الذي لا يقرأ ولا يكتب، وليس معناها الوثنيّ، ويرى أنّ رأي بوهل مطابق لنصّ (الآية ٧٨ من سورة البقرة)، على الرغم من أنّ هذه الآية الأخيرة أشارت إلى اليهود لا إلى العرب، لأنّهم لم يعلموا بما في التوراة، جاهلين ما فيها من أحكام وتشريعات، وإذا أردنا تعميمها فتشمل كلّ أصحاب الكتاب، فمن المسلمين من لا يعرف ما في الكتاب من أحكام وتشريعات فهم أُمِّيّون، لكن سياق الآيات السابقة لها تدلّ على أنّها نزلت في اليهود، لذا كان ذلك سبب في بعث النبيّ ﷺ لبيّن لهم ما خفي عنهم في التوراة ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، ولعلّ المصداق في الآية هم اليهود، لكن المفهوم ينطبق على الجميع، وما ذكر من أنّ (الآية ٧٥ من سورة آل عمران) لا تدلّ على الذي لا يقرأ ولا يكتب بل الوثنيّ، رغم أنّ الآية تشير بما لا يقبل الشكّ إلى أنّ هذا هو قول أهل الكتاب وقيل اليهود تحديداً، لأنّهم قالوا إنّ حرمان الناس حقوقهم من المخالفين لنا مذكور في التوراة، فقالوا الكذب على الله وهم يعلمون، وقد بيّناه سابقاً، وتعني الأُمِّيّين الأمم من غير الإسرائيليين حسب التعبير الكتابيّ، ولم يذكر أنّهم المشركون أو الوثنيّون، مع أنّها أطلقت في التوراة أحياناً على الأمم الإسرئيلية.

ونؤيّد ما ذكره المستشرق ر. پاريه (ر. پارت) في أنّ لا الكلمة العربية (أُمَّة)، ولا العبريّة (أُما) أو (أَمّه)، ولا الآرامية (أُميتا) أو (أُمّتّا)، تدلّ على الأُمَّة في حالة الجهالة، ونؤيّد ما ذكره من أنّ (الآية ٧٨ من سورة البقرة) لا ترمي الأُمِّيّين بالجهل بالقراءة

والكتابة، بل ترميهم بعدم معرفتهم بالكتب المنزلة، لكن نختلف معه في أن المعني منهم في الآية هم اليهود وليس العرب كما يظن لأن المعنى سياقي خالص، ومن الممكن أن يكون العرب هم المعنيون لو كان الخطاب القرآني يعينهم، فليس كل العرب تعلم بكل ما هو موجود في الكتاب أو الكتب المنزلة.

وما ذكره المستشرق هورفتس، في مقاله عن كلمة (نبي)، فقد فسر الكلمات على ضوء تفسيرات أهل الكتاب أو حسب ما ورد في اللغة العبرية، فهو ينقل الرؤية اليهودية حول هذه الكلمة، محاولاً تفسير الآيات التي وردت فيها الكلمات (أمي، أميون، أميين) بمعزل عن الآيات السابقة واللاحقة لها، فذهب إلى وثنية العرب كما يراها اليهود من أهل الكتاب.

وما ذكره المستشرق بوهل في مقاله عن القرآن، فقد بين المستشرق بارت، فساد مثل هذا الرأي في مقاله عن كلمة (أمي)، وكان بوهل قد ذهب إلى تعلّم النبي القراءة والكتابة في وقت متأخر، ولم يذكر متى هذا الوقت المتأخر؟ ومحاولاً حرف تأويل النصوص القرآنية عن معانيها، فيذهب إلى أن الآية ٤٨ من سورة العنكبوت تشير فقط إلى قراءة الكتب المقدسة، على الرغم من أن المستشرق بوهل^١، نفسه كان قد ذهب إلى أن معرفة النبي ﷺ باليهودية والنصرانية جاءت نتيجة عمله بالتجارة، وعمله بالتجارة كان في معظمه قبل البعثة النبوية، لذا فهو يناقض نفسه بنفسه، ولا توجد رؤية ثابتة لديه.

أمّا ما ذكره كاتباً مقال محمد ﷺ بوهل وولش في أن (الآية ١٧٥ من سورة الأعراف) تشير إلى الذي لم يبلغ بكتاب من قبل. فنقول نعم، لم يبلغ بكتاب لأنه حامل الكتاب، والمبلغ به لجميع الأمم، فهو كان نبياً منذ ولد كما بينا سابقاً، وحاولوا إيجاد حلّ وسطيّ بالقول إنه كان أمياً قبل تلقيه الوحي لا بعده، على الرغم من ذلك وقعوا في تناقض كلامهم عندما ذكروا أن اشتغاله بالتجارة يستلزم قدرًا من

1. (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 643.

الإحاطة بقراءة العربيّة وكتابتها، وأنّ احترافه التجارة كان قبل البعثة النبويّة لا بعدها، وما ذكر من أنّ اكتساب كلمة أمّيين معناها الشائع وهي الجهل بالقراءة والكتابة في الدوائر الدينيّة هي دليل على معجزة تلقّيه الوحي، فلم تكن تلك مسألة قطعيّة، وليس في الشريعة قاطع يحيل وقوعها^١، لذا اعتبروا الجهل بالقراءة والكتابة للنبي ﷺ ونزول الوحي عليه من المعجزات، على الرغم من أنّ القرآن الكريم وحده من أكبر وأصدق المعجزات على نبوّته، لذا فعندما لم يجدوا تفسيراً واضحاً لهذه المصطلحات فسّروا الآيات القرآنيّة على ظاهرها.

أمّا ما ذكره إ. جوفروي (جيوفري)^٢، فهو ترديد لما سبق من آراء للمستشرقين، غير أنّه ذكر أنّ الآية ٧٨ من سورة البقرة 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 تؤيّد معرفته لها، ذاكراً بعض الآراء الصوفيّة لمعرفته الواسعة في هذا الجانب، ولم يعط رأياً في قول، لكنّه مال في بعضها إلى القول إنّ النبي الأمّي هو نبيّ الوثنيين أو الذين ليس لهم كتاب سماويّ، أو نسبة إلى أمّ القرى، رغم ذلك كانت رؤيته لهذا المفهوم أو المصطلح القرآنيّ أكثر علميّة من سابقه أمثال ر. پاريه (ر. پارت)، وهذا يبيّن تطوّر المنهج المتبع في الدراسات الاستشراقية، وتخلّصها من بعض الرؤى القروسطيّة المتحاملة على الرسول والرسالة.

خلاصة القول إنّ تعدّد الرؤى في مصطلح الأميّة دلالة على وجود عدّة زوايا لهذا المفهوم القرآنيّ، 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 جانب من معنى النصّ الظاهر أو الكامن وفقاً للظروف

١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٣: ٣٥٣.

الثقافية، والنفسية، والاجتماعية لأن النصّ نصّ مفتوح الدلالة والمعاني والأفكار، فلا يمكن تعميم معنى أو دلالة واحدة لهذا المفهوم على هذه النصوص المتعددة المعاني، والحق أن كلّ نصّ يمنح دلالة لألفاظه تأتي عبر التفاعل السياقي، وهو بدوره يتّصل بالسياق القرآني في ألفاظه وتراكيبه.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَالَهُ وَسَلَّمَ

المبحث الثالث: المتخيّل الجمعيّ لمعارف نبوة النبي

كلمة متخيّل تدلّ على شيء متشكّل تاريخيّاً في الذاكرة الجماعيّة أو في الذهن، وهو قابل للاستثارة والتحريك كلّما دعت الحاجة إلى ذلك، فالمتخيّل عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أيّ لحظة بشكل لا واع كنوع من ردّة الفعل، وتترسّخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعيّ، فالمتخيّل بهذا المعنى يعني الأحكام المسبقة التي يكتنّها بعض المستشرقين تجاه الإسلام^١.

إنّ تعامل المتخيّل الغربيّ مع الشرق يتبع أسلوب التمثيل، ويعبر التمثيل عن محاكاة صور ورؤى مسبقة في الذهنية الغربية، وليس من وظيفة التمثيل أن يعكس واقعاً موضوعيّاً، بتعبير آخر لا يمثّل التمثيل استحضاراً للإسلام بقدر ما هو إقصاء له وإلغاء وإعادة إنتاج الصورة المتخيّلة عن الإسلام، أي الإسلام المخلوق ذهنياً في تلك المخيّلة الاستشراقية^٢، ففي العصور الأوروبيّة الوسطى تحديداً تشكّلت في الوعي المسيحيّ القوالب النمطيّة عن الإسلام، وهي نشأت في كثير من جوانبها بارتباط مسبق يتمثّل بنوع وطبيعة الموقف التقليديّ للكنيسة من الإسلام، وبشكل عام فإنّ صورة الإسلام المتكوّنة آنذاك هي مزيج متناقض لمعارف موضوعيّة مع تشويهاً خطيرة، ضمّت في الوقت ذاته تصوّرات في منتهى الخياليّة والتوهّم، حيث هيمنت بشكل ثابت وراسخ لمدة تاريخيّة طويلة على عقلية الإنسان الأوروبيّ ومنطقه ومداركه تجاه الإسلام وحضارته، ولهذا يمكن القول إنّ التصوّرات الغربيّة المعاصرة حول الإسلام ونبوّه لم ترتسم في صفحة بيضاء خالية، وإنّما انعكست في

١. أركون، محمّد، أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر؟ ١٢-١٣.

٢. الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، ٢٥.

مرآة قديمة مشوهة^١، لذا يذهب عدد من المستشرقين إلى أنّ محمدًا، بوصفه مؤلفًا للقرآن، اقتبس أغلب القصص والأمثال والعبارات من الكتب المقدسة أو شبه المقدسة لدى اليهود والنصارى، ولكي نفترض مثل هذا الزعم، فلا بدّ أنّ محمدًا كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بدّ أنّه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كتب جميع الديانات الكتابية وتفسير تلك الكتب، وكان يجب على القرآن الكريم حتّى يكون بريئًا من أيّ انتحال أن يقول أشياء مخالفة للعلم أو الرشد أو مخالفًا في كلّ شيء لما ورد في كتب اليهود والنصارى والأمم الأخرى، وفي كلّ مرّة يجد هؤلاء المستشرقون كلمة أو كلمتين متشابهتين بين القرآن وأيّ جزء من التوراة أو الإنجيل أو أيّ مصادر أخرى، فإنّ هؤلاء المستشرقين ينتهون إلى المطابقة بين القطعتين، وهذا برأيهم يعني استقاء تلك الأصول من تلك الكتب أو الديانات^٢، لذا نجد المستشرقين يذهبون مذاهب متعددة في أصول ومعارف نبوة النبي ﷺ.

حتّى يعد في الفكر الاستشراقيّ هذا الموضوع من أكبر الصعاب أمام المستشرقين الدارسين لسيرة النبي ﷺ، فقد شغل السؤال فكرهم كثيرًا، وهو: من أين استقى محمد أفكاره؟ وهو الذي ينمّ في كلّ موضوع عن قدرة كبيرة من استيعاب المواد الخارجيّة، لكن غالبًا ما يظهر العجز أمام تحديد أيّ دين له تأثير خاصّ على أفكار النبي ﷺ^٣، وهذا المتخيل إن دلّ على شيء فهو يدلّ على عجز المناهج الغربيّة في تفسير التشابهات والتمايزات بين الكتب الدينيّة المختلفة والقرآن الكريم^٤، ولنقف عند تلك الأصول:

١. جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ٥٨-٥٩.

٢. بدوي، دفاع عن القرآن ضد متقديه، ٢٤.

3. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 642-643.

٤. شايب، نبوة محمد، ٥٧٢.

أولاً: الأصول اليهودية

اتَّجهت مقالات عدد من المستشرقين إلى ردّ كلِّ الأصول المتقاربة بين الإسلام والديانات السابقة، فذهبوا إلى أنّ الإسلام اقتبس مما سبقه من الديانات، فأرجعوا قسماً من تلك الأصول إلى عناصر يهودية، ومما لا شكَّ فيه أنّ الأحكام التعسفية المرتبطة بهذا المنهج تكون حاضرة في كتابات المستشرقين كلّما وجد تشابه في الموضوعات، وذلك المنهج المتبع يجعل الإسلام متأثراً ومقتبساً من اليهودية وبذلك ينفي المصدرية السماوية للإسلام^١، فذهب المستشرق فنسك^٢ إلى القول: «إنَّ كلمة صلاة لم تظهر في الآثار الأدبية السابقة على القرآن، وقد اتخذها محمد ﷺ كما اتخذ الشعيرة من اليهود والمسيحيين في بلاد العرب،... وقد نقل محمد كلمة الصلاة بهذا المعنى من جيرانه، ويكشف نظام الصلاة عند المسلمين عن تشابه كبير بصلاة اليهود والمسيحيين... ويرجع أنّ يكون ذلك قد تمَّ محاكاة لليهود الذين كانوا يقيمون أيضاً صلاتهم (تفلاه) ثلاث مرّات كلّ يوم...»، وذهب فنسك إلى تطابق أركان الصلاة في اليهودية مع الإسلام في النية، والركوع، والسجود، وختم الصلاة (السلام)، والإمام في الصلاة، وفي صلاة المسافر، وذهب عدد من المستشرقين في مقالات أخرى لنفس ذلك الرأي، بأن الصلاة وطقوسها ما هي إلا اقتباس من الديانة اليهودية^٣.

١. عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي، ٢٦-٢٩.

٢. فنسك، مادة (الصلاة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ٢٧٧-٢٩٢؛ وفي الطبعة الثانية تم تغيير المقال بمقال آخر. ينظر:

G. Monnot, (Salat), The Encyclopaedia of Islam, VIII:925-934. and See: Monnot, (Salat AL-Khawf), The Encyclopaedia of Islam, VIII: 934-935.

٣. جوينبل، مادة (الإقامة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٤٥٥؛ ويذهب جوينبل إلى أنّ المسلمين استعاروا عبارات الإقامة من البركات التي تتلى في صلاة اليهود. وينظر مقال: فنسك، مادة (الخطبة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ٣٧٦. وقد ذهب فنسك لرأي المستشرق متفوخ في تماثل الصلاة مع الطقوس اليهودية،

إنَّ اعتقاد المستشرق فنسك أن كلمة (الصلاة) لم تكن معروفة قبل الإسلام، وإنَّما دخلت العربية من القرآن الكريم تعبيراً عن الفرائض المعروفة هو رأي يحتاج إلى دليل، إذ ليس في استطاعة أحد الادّعاء بالإحاطة علماً بلغة الجاهليين وبمصطلحاتهم وبجميع عقائدهم، حتّى يمكن القول بهذا الرأي، ولا يمكن أن يكون الجاهليّون قد أغفلوا أمر الصلاة؛ لأنّ الصلاة معروفة حتّى في الأديان البدائيّة، وهي ملازمة لكلّ الأديان، ولكننا لا نأمل بالطبع أن تكون صلاتهم صلاة واحدة على شاكلة صلاة اليهود أو الديانات التوحيدية الأخرى؛ لأنّ مفهوم الصلاة يختلف باختلاف الشعوب والقبائل^١، فالقرآن الكريم ذكر كلمة الصلاة عند الحديث عن صلاة الوثنيين^٢، ويذكر يعقوبي (ت ٢٨٤هـ)^٣ عن العرب في الجاهليّة أنّهم كانوا «يعبدون الحجارة ويصلّون للأصنام»؛ لذا فلا يمكن القول إنّ أمر الصلاة أو لفظها لم يكن معروفاً قبل الإسلام^٤، إلّا إذا كان مقصود فنسك أن الصلاة بالطريقة اليهوديّة لم تكن معروفة للوثنيين، ولم تصلنا نصوص عن صلاة الوثنيين، أو طريقتهم في الصلاة سوى إشارة القرآن الكريم السالفة الذكر، والديانة اليهوديّة ديانة توحيدية، فلا يمكن مقارنتها مع صلاة (طقوس) الوثنيين للقول بعدم معرفتهم بأمر الصلاة، والأدب اليهوديّ أو النصرانيّ جزء من الأدب العربيّ للسكان في شبه الجزيرة العربيّة، والديانة التوحيدية الأخرى هي الحنيفيّة ولا

وبقي مقال فنسك كما هو في الطبعة الثانية.

See: Wensinck, (Khutba), The Encyclopaedia of Islam, V: 74-75.

١. علي، تاريخ الصلاة في الإسلام، ٨-٩.
٢. ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾. الأنفال: ٣٥.
٣. يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ٢: ١١٤.
٤. وللمزيد من التفاصيل عن معرفة العرب الجاهليين لأمر الصلاة قبل الإسلام ينظر: علي، تاريخ الصلاة في الإسلام، ٩-١٣.

شكّ أنّ صلاتهم كانت قريبة من الإسلامية بوجود الركوع والسجود^١، وهي أقدم من الديانة اليهودية أو النصرانية، ولا يعني اقتباس اليهودية الصلاة من الأحناف بحكم قدمها وتشابه الطقوس؛ لأنّها جميعها ديانات توحيدية.

ويذكر عبد الرحمن بدوي^٢: على الرغم من الجهود الحثيثة من جانب المستشرقين، فإنّه لا أحد منهم استطاع أن يثبت أنّ أركان الصلاة الإسلامية الثلاثة (قيام، ركوع، سجود) توجد مجتمعة في أيّ صلاة في الأديان الأخرى، ويضيف أنّه من الخطأ التأكيد على أنّ هناك فريضة عند اليهود تفرض عليهم أن يؤدّوا ثلاث صلوات في اليوم، فالصلاة ثلاث مرّات في اليوم قد ذكرت عرّصاً ودون أن تكون إلزاماً وبقياً شعائرياً، وقد ذكرت في موضعين (المزمور ٥٥، الآية: ١٧؛ سفر دانيال، الآية: ١٠)، ومن الواضح أنّ هذين النصّين لا يتحدّثان عن أيّ قاعدة دينية، ولا أيّ شعيرة يهودية، ولا يوجد في العهد القديم أيّ شعيرة تأمر بالصلاة ثلاث مرّات في اليوم عند اليهود.

أمّا عن اعتقاد فنسك أن اشتقاق الكلمة من اللغة الآرامية والتي هي جزء من اللغات السامية، فليس بين تلك اللغات السامية لغة واحدة تستطيع أن تدّعي أنّها لغة سامية صافية نقيّة، وأنّها لم تتأثر قطّ باللغات الأخرى التي تنتمي لمجموعات لغوية سامية أو غير سامية، لأسباب عديدة منها اختلاط الشعوب واتّصال ألسنتها بعضها ببعض نتيجة ذلك الاختلاط، فإنّ من الطبيعي أن تكون اللغات السامية قد أثرت بعضها في بعض، ولهذا نجد في كلّ لغة من اللغات السامية ألفاظاً أخذتها من لغة ما من اللغات السامية^٣، وإنّ اللغات السامية تعتمد على اشتقاق الكلمات المتكوّنة من اثنين أو ثلاثة حروف، وهذا الأصل في تلك الكلمات، فهي تعتمد على الحروف

١. ينظر: البقرة: ١٢٥.

٢. بدوي، دفاع عن محمّد ضدّ منتقديه، ١٦٣-١٦٥.

٣. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٨: ٥٢٩.

وحدها ولا تلتفت إلى الأصوات^١، ويبدو أنّ المستشرق فنسك ذهب مذهب أخبار اليهود في العصور القديمة حين كانوا يعتقدون أنّ اللغة العبرية هي أقدم لغة في العالم^٢، على الرغم من أنّ العلماء اليهود هم من أوائل الباحثين الذين تحدّثوا عن القرابة التي تجمع بين اللغات السامية، والخصائص اللغوية العديدة المشتركة بين تلك الألسن؛ لذا فلا غرابة في تقارب اللفظ بين اللغات السامية^٣، وتشابه بعض الطقوس العبادية بين الديانات التوحيدية؛ لأنّها ذات أصل سماوي واحد.

لم يقتصر الأمر على الصلاة، فالصوم كذلك أرجعه المستشرقون إلى أصول يهودية، فيذكر المستشرق: بيرك (بيرغ)^٤، أنّ المسلمين استعملوا كلمة (صوم وصيام) دون تمييز بينهما^٥، ويعتقد أنّ المعنى الأصلي للصيام في لغة العرب هو بمعنى الركود والمقام، أمّا الصيام بمعنى الإمساك عن الطعام والشراب، فيجوز مأخوذاً عن الاستعمال اللغوي اليهودي-الآرامي، وعرفوها في المدينة بعد ما عرفوا معناها من اليهود، فكانوا يصومون متابعة لهم من الغروب إلى الغروب، حتّى نزل الوحي بصوم شهر رمضان، وذهب لمقاربة الصيام المستحبّ عند المسلمين في بعض الأيام مع الصوم عند اليهود في ما يماثلها عندهم، ومنها صوم التاسع من ذي الحجة، واستحباب الصوم في منتصف الشهر العربيّ.

وذهب المستشرق مارتن بلسنر^٦، للقول بتوافق نزول الألواح الثانية من

١. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ١٢.

٢. م. ن، ٦.

٣. علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٨: ٥٢٦.

٤. لم نعثر على ترجمة واضحة للمستشرق بيرك (بيرغ): Berg.

٥. بيرغ، مادّة (صوم)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ٣٩٢-٤٢٠؛ وتم تغيير طفيف في المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة.

Berg. Ed, (Sawm), The Encyclopaedia of Islam, IX: 94-95.

٦. مارتن بلسنر: Martin Plessner (١٩٠٠-١٩٧٣ م).

شريعة موسى في يوم يسمّى (يوم الكفارة) مع الأصل بصيام شهر رمضان^١، وهو يوم عاشوراء كما يعتقد، فتمّ الاستعاضة عن يوم عاشوراء بالأيّام العشر (أيّام معدودات) (سورة البقرة: ١٨٤)، وهذا يتفق مع أيّام التوبة العشر السابقة ليوم الكفارة عند اليهود.

بحثنا فيما سبق عن الأصل الواحد للديانات السماوية، فالتطابق بين الديانات السماوية أمر وارد، كما أنّ اللغة العربية جزء من اللغات السامية، فوجود ألفاظ في القرآن الكريم مشتركة بين العربية والعبرية لا يستلزم بالضرورة أن يكون النبي ﷺ قد اقتبسها من يهود عصره، بل يمكن أن تكون هذه الألفاظ قد وجدت في اللغة العربية قبل عهد النبي ﷺ بوقت طويل، وأصبحت جزءاً أساسياً من ثروة اللغة العربية، ومن المستحيل تحديد من اقتبس هذه الألفاظ المشتركة من الآخر العربية أم العبرية^٢، ولا نعلم على ماذا استند المستشرق بيرك (بيرغ) في القول إنّ المعنى الأصلي لكلمة الصيام بمعنى الركود والمقام، فلم يدلّل على ماذا استند في دعواه^٣، ولم يقدم لنا دليلاً عن الصيام من الغروب إلى الغروب عند المسلمين متبعة لليهود، وما ذكر من استحباب الصوم في بعض الأيام دون غيرها قد يتطابق في بعضها مع أيّام بعينها عند اليهود، وهذا يرجع إلى الأصول السامية التي تشترك فيها الشعوب السامية، والديانات التوحيدية ذات المنبع الواحد، واعتقاد من تطابق شهر نيسان مع ذي الحجة وتعظيم بعض الأيام فيه، فإذا تطابق في عام من الأعوام لا يعني تطابقه مع باقي الأعوام، وشهر ذي الحجة من الشهور التي لها قدسيّتها عند المسلمين واليوم التاسع هو يوم مقدّس لديهم؛ لأنّه يصادف يوم الحجّ الأكبر عند المسلمين.

١. بلسنر، مادة (رمضان)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٠: ١٨٥؛ وبقي المقال في الطبعة الثانية كما هو.

See: Plessner, (Ramadan), The Encyclopaedia of Islam, VIII: 417-418.

٢. بدوي، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ٣٩.

٣. ينظر لمعنى الصوم. ابن منظور، لسان العرب، ١٢: ٣٥٠-٣٥٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٧: ٤٢٣-٤٢٤.

أمّا ما ذكر المستشرق بلسنر من اعتماد صيام عاشوراء الأصل في صيام شهر رمضان وتوافقها مع نزول الألواح، والاستعاضة عن ذلك اليوم بأيّام معدودات واتّفاقها مع أيّام التوبة العشر عند اليهود، لم يذكر لنا كذلك على ماذا استند في قوله إنّ تلك الأيام المعدودات الواردة في القرآن الكريم كانت عشرة أيّام كما هو موجود في أيّام التوبة عند اليهود، فالقرآن الكريم لم يذكر تحديداً لعدد تلك الأيام، ولم يثبت أنّ النبي ﷺ صام عاشوراء الذي يعتقد أنّه الأصل في صيام شهر رمضان، فالعاشر من تشرين في السنة اليهودية لا يتفق مع العاشر من محرّم عند هجرة النبي ﷺ أو بعدها بسنة، ولو صام المسلمون كما يصوم اليهود لكان عليه اتّباع تقويم اليهود أو سؤالهم في أيّ يوم يوافق عاشوراء يوم الكفارة عندهم، وهذا يجعلهم في وضع تابع لليهود في تاريخ الصوم أو بداية السنة اليهودية^١، والصوم اليهودي مرتبط بأحداث معيّنة في التاريخ اليهودي، وهي أيّام متفرقة إحياءً لذكرى النكبات التي حلّت باليهود^٢.

إنّ الصوم اليهودي لا يتشابه إطلاقاً مع الصوم الإسلامي؛ لأنّ الصوم الإسلامي يستغرق شهراً كاملاً وهو شهر رمضان وليس كصوم اليهود لأيّام متفرقة، والصوم الإسلامي لا يرتبط بأيّ أحداث في التاريخ الإسلامي ولا نكبات حلّت بالمسلمين كما هو عند اليهود، ولكنّه ركن أساسي من أركان الإسلام خلاف الصوم اليهودي الذي هو صوم اتفاقي وليس مفروضاً إلّا حين تتعرّض الأمة اليهودية إلى الاضطهاد وليس عندما تعيش في سلام، والصوم شعيرة دينية كان موجوداً في كثير من الأديان

١. بدوي، دفاع عن محمد ﷺ ضدّ منتقديه، ١٦٦-١٦٧.

٢. الصوم اليهودي مقتصر على يوم واحد فقط هو الذي أمرتهم شريعة موسى بصومه، وهو يوم الغفران (يوم الكفارة) وصوم بعض الأيام الأخرى المتفرقة هي أيّام الأسر، وهي مخصّصة للصوم وإحياء لذكرى النكبات التي حلّت باليهود. ينظر ما ذكره عبد الرحمن بدوي عن الصوم اليهودي في التوراة وتوقيت ذلك الصوم وطريقتهم في صيام بعض تلك الأيام: بدوي، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ص ٧٦. وينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٥: ٦٧-٦٩.

التي سبقت اليهودية وكان يتخذ أشكالا كثيرة وأهدافا كثيرة، فقد كان فعلا من أفعال التوبة، أو الكفارة، كما كان عملا من أعمال التطهير، فقد كان الصوم في مصر وسيلة لغفران الذنوب، وكان الصوم في بابل شعيرة منظّمة بهدف التوبة، وما دام الصوم كان يمارس قبل ظهور اليهودية بآلاف السنين، فبأي حق يدعي المستشرقون أن النبي ﷺ أخذ عن اليهودية^١، فهل كانت اليهودية أول من عرف الصوم؟. وذهب المستشرق فنسك^٢ إلى الاعتقاد أن الحج كان لجلب عرفات، وهذا الحج لم يختص به العرب وحدهم؛ لأن الحج إلى معبد من المعابد عادة سامية قديمة، وراح المستشرق فنسك يقارب الحج العربي مع الحج اليهودي الوارد في التوراة (سفر الخروج، ٢٣: ١٤؛ ٣٤: ٢٣)، حيث ورد الحج ثلاث مرّات خلال العام، وهو فرض يجب أدائه، وراح يربط بين موسم الحج في فصل الخريف مع عيد الخريف عند الشعوب السامية في الشمال بما يعرف عيد المظال (يوم الاستغفار)^٣، حيث يطلق عليه في التوراة كلمة حجّ (سفر القضاة، ١٩: ٢١؛ الملوك الأول، ٨: ٢، ٦٥)،

١. وينظر ما ذكر عن الصوم المصري القديم والبابلي القديم، وعن المصادر الاستشراقية: بدوي، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ٧٦-٧٧.

٢. فنسك، مادة (الحج)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ٢٩٠-٣١٠؛ وفي الطبعة الثانية جرى تعديل على ترتيب فقرات المقال، فتقدّم الحج قبل الإسلام بعد أن كان متأخرا عند الحديث عن الحج، وتمّ تعديل فقرات من المقال، وزيادة فقرة للمقال. ينظر:

Wensinck, (Hadjdj), The Encyclopaedia of Islam, III: 31-33. And See: Wensinck, Jomier, (Hadjdj), The Encyclopaedia of Islam, III: 33-37. And See: Lewis, (Hadjdj), The Encyclopaedia of Islam, III: 37-38.

٣. عيد المظال هو ثالث الأعياد اليهودية، ويبدأ في اليوم الخامس عشر من الشهر السابع بعد عيد الأبواق في أول الشهر السابع، وعيد الكفارة في اليوم العاشر من نفس الشهر، وكان عيد المظال يستمرّ سبعة أيام حتّى اليوم الحادي والعشرين من الشهر (شهر تشرّي (بالعبري) المقابل لشهر أكتوبر) ويسمّى أيضًا عيد الحصاد؛ لأنّ فيه حصاد غلة بعض المحاصيل، وتقدّم الذبائح، ويتميّز عيد المظال بمظاهر الفرح والبهجة؛ إذ كان بنو إسرائيل يقيمون سبعة أيام في مظال أو أكواخ للتذكير بأيام ارتحالهم في البرية. ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٥: ١٤٥.

ويستشهد برأي المستشرق هوتسم حين قارن بين الوقوف في عرفات وإقامة بني إسرائيل على جبل سيناء، فهم يعدّون أنفسهم بالامتناع عن النساء (سفر الخروج، ١٩: ١٥)، وغسل الثياب (سفر الخروج، ١٩: ١٠، ١٤)، ويقفون أمام الرب كما يفعل المسلمون، ويذهب إلى أن الرجم كان أصلاً موجّهاً إلى شيطان الشمس لطرده بعد نهاية حكمه كما يعتقد وانتهاء فصل الصيف، وقارنها مع عبادة إله الرعد الذي يجلب الخصب، وعن التروية فهو يراها تعويذة للاستسقاء، ومن آثارها سكب ماء زمزم، ولها نظائر في اليهودية في عيد المظال (يوم الاستغفار)، ويرى في إطلاق بعض القرايين إلى (عزازيل)^١ من الجبل مثلاً لشيطان الشمس (سفر اللاويين، ١٦: ٢٨-٣)، وسكب ماء (عين شيلوه)^٢ المقدسة كتعويذة للاستسقاء عن اليهود لارتباط عيد المظال والمطر كما ورد في التوراة (سفر زكريا، ١٤: ١٧)، ويرى في إنارة المعبد اليهودي في عيد المظال له ما يقابله عند المسلمين في إنارة المسجد في عرفات والمزدلفة.

على الرغم من أن حديث المستشرق فنسك عن الحجّ كان عن أصل الحجّ في العصر الجاهلي، لكن أراد بذلك المقارنة بين الحجّ الإسلامي الذي أبقى على الكثير

١. هناك خلاف حول تفسير كلمة عزازيل، فذكر أنه اسم مكان في البرية دون تحديد مكان لهذا المكان، والتفسير الثاني قيل هو اسم علم لكائن سواء الشيطان أو أحد الأرواح الشريرة، والرأي الثالث يذهب إلى أن اسم عزازيل اسم يعني الإبعاد أو الإزالة التامة، على أساس أن الكلمة مشتقة من كلمة سامية بمعنى عزل أو أبعد، والرأي الرابع يذهب إلى أن كلمة تيس عزازيل كانت ترمز إلى الرب يسوع الذي حمل الخطايا، أي أنّهما يعتبران ذبيحة واحدة، وكانا كلاهما يقربان أمام الرب. ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٥: ٢٤٨.

٢. كلمة عبرية معناها موضع الراحة، وهي مدينة تقع شمالي بيت إيل شرقي الطريق الصاعدة من بيت إيل إلى شكيم وجنوبي لبونه، تبعد نحو عشرين ميلاً إلى الشمال من أورشليم، وكانت خيمة الشهادة وتابوت العهد في شيلوه في أيام يشوع إلى زمن صموئيل، فكانت شيلوه هي مركز عبادة إسرائيل وتحيط بها التلال من كلّ جانب ما عدا الجنوب الغربي، وتتوفّر فيها ينابيع المياه بالقر. منها. ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٤: ٥٨٦-٥٨٩.

من مظاهر الحج في العصر الجاهليّ وأزال منها مظاهر الشرك والوثنيّة وبين الحجّ اليهوديّ، فيعتقد المستشرق فنسّك أن الحجّ كان إلى جبل عرفات، ليقارها مع وقوف بني إسرائيل في الجبل المقدّس، وهذا خلاف الواقع، فلم يُعرف عن العرب حتّى قبل البعثة بالحجّ إلى جبل عرفات، بل كان الحجّ إلى بيت الله، والطواف حول ذلك البيت العتيق، والحجّ لمرة واحدة في السنة خلاف ما ذكر عن التوراة بالحجّ لثلاث مرّات في العام، وهي عبارة عن أعياد سنويّة تقام ثلاث مرّات، وهي تختلف في طقوسها عن الحجّ الإسلاميّ، وهو مرتبط كذلك بحوادث في التاريخ اليهوديّ، ومواسم الحصاد وتناول طعام معيّن، ويمثّل الحجّ اليهوديّ الرجال دون النساء كما ورد في التوراة^١، ومحاولة ربط الحجّ بمواسم الخريف، فلم يكن ذلك حجّاً، بل هو تجمّع احتفاليّ ومقتصر على الرجال دون النساء^٢، وعدد أيّام ذلك الاحتفال أربعة عشر يوماً^٣، خلافاً للحجّ الإسلاميّ أو حتّى الحجّ في العصر الجاهليّ.

وما ذكره المستشرق هوتسم الذي نقله فنسّك عن موضوع الوقوف بعرفة شيء عبثيّ؛ لأنّ الوقوف الإسرائيليّ بجبل سيناء هدفه تذكّر صعود موسى على جبل سيناء ولقائه مع الربّ واستقباله الألواح التشريعيّة، ولا ينطبق أيّ من هذا على الوقوف بجبل عرفة، ومن ناحية أخرى فإنّ الامتناع عن العلاقات الجنسيّة في كلّ الشعائر الدينيّة لكلّ الأديان وليس خاصّاً باليهود، ومن ناحية ثالثة فإنّ الإحرام المطلوب من الحاجّ المسلم هو ملابس مخصّصة للحجّ، وليس ملابس كلّ الأيام تغسل في مناسبة واحدة، كما هو الحال عند اليهود خلال وقوفهم بجبل سيناء^٤. ولم يكن في معتقدات أهل مكّة طقوس تقوم على رجم شيطان الشمس، ولم

١. ينظر سفر الخروج، الإصحاح ٢٣: ١٥-١٩.

٢. سفر الملوك الأوّل، الإصحاح ٨: ٢.

٣. م. ن، ٦٥.

٤. بدوي، دفاع عن محمّد ضدّ منتقديه، ١٧٠.

يقدم دليلاً واحداً على ذلك الكلام، وهي مما يعتقد في مخيلته، وعن الاتفاق على الأصل الخريفي الذي قام عليه الحج، فلم يستطع المستشرقون تحديد ذلك الأصل، أو بداية الحج هل كانت في الخريف أو كانت تدور مع الأشهر، وإذا تطابق في عام فلا يعني التطابق في جميع الأعوام، ولا يعتقد العرب قبل البعثة بانتهاء عصر أو سيطرة الشيطان بحلول فصل الصيف، أو التوسل إلى إله الرعد الذي يجلب الماء. وعن اعتقاده بالتروية هي تعويذة للاستسقاء، ومقارنتها مع عيد المظال، فإطلاق الكبش إلى عزازيل كان لتكفير الذنوب وليس لطلب الماء أو لشيطان الشمس كما هو وارد في التوراة^١، والارتباط بين عيد المظال والمطر، هو كلام تهديد ووعيد للمتخلفين عن الصعود إلى أورشليم كما ورد في التوراة وليس لطلب المطر كما ذكر. أمّا القول إنّ إضاءة المساجد في عرفات والمزدلفة هو تشبيه بإضاءة المعبد في عيد التكفير عن الذنوب، فمعنى هذا أنّ إضاءة كنيسة أو معبد أو مسجد هي تشبيه بإضاءة معبد اليهود كما لو كان يجب أن تمنع أيّ إضاءة في أيّ دار من دور العبادة أثناء الليل حتى لا تفهم بالتشبه إلى اليهود^٢؛ لذا هي محاولة لردّ كلّ أصول الحج لمصادر يهودية.

وذهب عدد من المستشرقين إلى أنّ قصص القرآن ترجع في أصولها إلى التوراة، فمثلاً يذكر المستشرق ماكدونالد^٣، إلى أنّ كلمة (بعل) الواردة في (سورة الصافات، الآية ١٢٥)، كان قد سمع هذه القصة من التوراة (سفر الملوك الأول، ١٨: ١٩-٤٠)، وذكر في مقال آخر أنّ صفة الباري الواردة في (سورة البقرة، الآية ٥٤ وسورة الحشر الآية ٢٤) «قد أخذها محمد من العبرية واستعملت دون أن يقصد منها معنى خاص»^٤.

١. سفر اللاويين، الإصحاح ١٦: ٣-٢٨.

٢. بدوي، دفاع عن محمد ضد منتقديه، ١٧١.

٣. برنشفيك، مادة (بعل)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٦٩٤؛ وتمّ استبدال المقال في الطبعة الثانية. برنشفيك،

مادة (بعل) دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ٣٥٤-٣٥٨.

٤. ماكدونالد، مادة (الله)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٥٦٤؛ ٤: ٢٤٩؛ وتمّ تغيير المقال في الطبعة الثانية.

وذهب المستشرق هورفتز (هورفتس)^١ إلى إرجاع كلّ القصص الواردة في القرآن إلى ما يقاربها ويماثلها في التوراة، فيذكر مثلاً ما ورد في (سورة المائدة، الآية ٤٥) يقابلها ما ورد في (سفر الخروج، ٢١: ٢٥ وما بعدها)، وما ورد في (سورة الفتح، الآية ٢٩) نقلاً عن (المزمور، ١: ٣؛ المزمور، ٧٢: ١٦؛ المزمور ٩٢: ١٤)، وما ورد في سورة (آل عمران، الآية ٩٣) يقابلها ما ورد في (سفر التكوين، ٣٢: ٣٢)، والعبارات التي وردت في (سورة المائدة، الآية: ٣٢)، لم تستق من التوراة بل من مشنه سنهدرين (الإصحاح ٤: ٥)، فيذكر أنّ النبي ﷺ ردّد هذه القصص دون أن يذكر المصدر الذي نقل عنه، وساق هذه القصص بصورة تفسيرية، بحيث تلائم أغراضه، وذهب المستشرق هورفتز (هورفتس)^٢ في مقال آخر إلى أنّ ما ورد في (سورة الأنبياء، الآية ١٠٥) تكاد تتفق مع النصّ في (المزمور ٣٧: ٢٩)، فضلاً عن أنّ الآية المذكورة وردت عبارات تشبهها شبهاً وثيقاً قد وردت في (المزمور ١٠٤)، وأرجع أحد المستشرقين^٣ العبارات التي يجد أنّها ترجع في أصولها إلى العبرية، ووردت في القرآن الكريم إلى الأصول اليهودية.

وذهب المستشرق كارا دي فو^٤ إلى أنّ قصّة نبيّ الله داود عليه السلام تمّ تحريفها

ينظر: كارديه، مادة (الله)، دائرة المعارف الإسلامية، ٤: ٣١٢-٣٤٠.

١. هورفتس، مادة (التوراة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٦: ١-٢؛ وتمّ تغيير المقال في الطبعة الثانية غير المعربة. ينظر:

. Lawart, Hava, (Tawrat), The Encyclopaedia of Islam, X: 393-395.

٢. هورفتس، مادة (زبور)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٠: ٣٣٥؛ وتمّ تغيير طفيف على المقال في الطبعة الثانية غير المعربة. ينظر:

J. Horovitz, Firestone, (Zabur), The Encyclopaedia of Islam, XI: 372-373.

وقد ذهب مقال التوراة لنفس المنحى بالقول إنّ القرآن ينقل بالنصّ من الزبور.

See: Lazarus. Yafeh, (Tawrat), The Encyclopaedia of Islam, X: 393-395.

3. Speyer, (Yahud), The Encyclopaedia of Islam, IV: 1146-1148.

4. Carra de Vaux

من قصص الأنبياء التي عرفها النبي ﷺ من التوراة^١. وأرجع أحد المستشرقين^٢ اقتباس قصة هاروت وماروت إلى سفر التكوين، وبما أن أصل الكلمتين (هاروت وماروت) (Haurvatat) و (Ameretat) لا وجود لهما في التوراة، فقد أرجعها إلى الزرادشتية الفارسية، متسائلاً كيف وصلت مثل هذه الرواية إلى الجزيرة العربية؟

وعن كلمة الشيطان (إبليس) قيل إن «كلمة شيطان شائعة في القرآن، ولكنها لا ترد في سور العهد المكّي إلا مرةً منكرةً بصيغة المفرد فحسب، ولم ترد في صيغتها المحددة إلا في العهد الثاني، موحية أن النبي قد وجد، أو تذكر فكرة أخرى عن الشيطان، ويفهم ضمناً، أن الشيطان هو إبليس، ومن الواضح أن إبليس مأخوذ من اليهودية»^٣.

أن ذلك التطابق ما بين التوراة والقرآن الكريم لا يعني اقتباس تلك القصص من التوراة بقدر ما هو تصديق لما في التوراة وصدق نبوة النبي ﷺ، وهو ما ذكره نبي الله عيسى عليه السلام لليهود من قبل^٤، ونزل القرآن الكريم على النبي ﷺ مصداقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل^٥، ومع اختلاف اليهود والنصارى في هذا الكتاب

١. كاراده فو، مادة (داود)، دائرة المعارف الإسلامية، ٩: ١٢١ وتم تغيير المقال في الطبعة الثانية غير المعربة. ينظر:

R. Paret, (Dawud), The Encyclopaedia of Islam, II: 182.

٢. فاجدا، مادة (هاروت وماروت)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٣٢: ١٠٠٢٤.

٣. ترتون، مادة (شيطان)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ٤٧؛ وتم تغيير المقال في الطبعة الثانية، وتناوب على كتابته مستشرقان ذكر المقال الثاني أن استخدام كلمة شيطان موازية للكلمة المستخدمة في اليهودية والمسيحية. ينظر:

Fahd, Shaytan, The Encyclopaedia of Islam, IX: 406. 408. and see: Rippin, (Shaytan), The Encyclopaedia of Islam, IX: 408-409.

٤. آل عمران: ٥٠.

٥. آل عمران: ٣.

المنزل الذي هو مصدّق لما معهم، ورفضهم الاعتراف بنبوة النبي ﷺ يصبح تضافر الأدلة ليس دليلاً على صدق النبوة والرسالة المحمّدية حسب المفهوم الاستشراقي!، أمّا إذا وجدوا تغييراً في تلك القصص الواردة في القرآن ذهبوا إلى القول بتحريفها، أو أنّه عرفها من مصادر غير دقيقة، ولا يذكروا لنا متى تعلّم كلّ تلك القصص؟!، ويعتقد عدد من المستشرقين أنّ القرآن من تأليف النبي ﷺ؛ لذا نجد الكلمات (وجد، تذكر) تدلّ على تغير المفهوم عند النبي ﷺ على اعتبار القرآن ما هو إلّا نتاج فكر بشريّ، وهذه واحدة من أساليب نفي نبوة النبي ﷺ.

وما يخصّ البر بالفقراء يذكر: «إنّ البر بالفقراء شيءٌ مميّز للشعوب السامية، على أنّ العرب لم يكونوا يأبهون كثيراً لأحاسيس المشاركة للغير في آلامهم؛ ولذلك فإنّه من الجائز أن يكون البرّ بأهل الحاجة، سواء بالمعونة الاختيارية أو الإجبارية قد أخذ عن اليهود (انظر سفر طوبياس، الإصحاح ١٢، فقرة ١٢، فقرة. وما بعدها، سفر متى، الإصحاح ٦، فقرة ٣، وهي مواضع لا شكّ في أنها يجب أن تذكر)، ولم تكن الصدقة قبل الإسلام علامة مميزة في جزيرة العرب»^١.

وعن الزكاة ذهب المستشرق جوزيف شاخت^٢، للقول: «إن النبي عليه السلام استعملها بمعنى أوسع من ذلك بكثير، أخذاً عن استعمالها عند اليهود (في اليهودية- الآرامية: زكوت)... وترد كلمة صدقة مرادفة لكلمة زكاة تقريباً، ولا ريب أنّ النبي عليه السلام قد عرف ذلك من يهود المدينة معرفة أدقّ».

لقد أسلفنا القول إنّ العرب هم جزء من الشعوب السامية، لكن رمي العرب بتلك الرؤية المتحاملة بأنّهم لم يكونوا يأبهون لأحاسيس المشاركة للغير، أو البرّ بأهل

١. فاير، مادّة (صدقة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ١٦٩؛ وتمّ تعديل المقال في الطبعة الثانية غير المعربة. ينظر:

Weir, Zysow, (Sadaka), The Encyclopaedia of Islam, VIII: 708-716.

٢. شاخت، مادّة (الزكاة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٠: ٣٥٦-٣٥٧.

الحاجة كلام بعيد عن الواقع، فقد تنوّعت صور التكافل الاجتماعيّ عند العرب قبل الإسلام من إطعام الطعام للفقراء والمعوّزين، وحماية المظلومين وقد لا يتسع المجال لذكر جميع تلك الأمثلة، فقد كان هاشم بن عبد مناف سمّي بذلك لتعشيم الطعام لقومه ويجمع إليه الفضول من أموال قريش لصرفها في إطعام الحجيج، وقام من بعده ابنه عبد المطلب، ولم يقتصر ذلك البرّ على الناس بل شمل الحيوانات في الجبال^١، فكانوا يخالطون فقيرهم بغنيهم حتّى يكونوا بمنزلة اجتماعيّة متقاربة^٢، لكي لا يقع اختلال في التوازن بين طبقات المجتمع، أمّا القول بأخذها من اليهود أو عرف استعماله من اليهود في المدينة، فيحتاج مثل ذلك القول إلى دليل، فالبرّ بالآخرين كان معروفًا في شبه الجزيرة العربيّة، بل هو سمة عند الشعوب الساميّة كما ورد في بداية حديثه والعرب أحد تلك الشعوب.

ولو أنّ الأفكار اليهوديّة كانت تغلغت حقًا في البيئة الجاهليّة، فمن غير المفهوم أن لا توجد ترجمة عربيّة للتوراة^٣، فانهدام ترجمة عربيّة للتوراة قبل سنة ٧٥٠ للميلاد، أي بعد ١٢٠ سنة من نزول القرآن دليل قويّ على عدم وجود أثر دينيّ لليهوديّة؛ لأنّها بقيت رهينة لغتها السريانيّة، فلم تنتشر انتشارًا ملحوظًا^٤، لهذا يذكر المستشرق كارل بروكلمان^٥، في هذا الجانب «لم تستطع اليهوديّة أن تؤثر في حياة العرب الدينيّة تأثيرًا أكبر من الذي كان لها في الواقع»^٦.

لعلّ اعتقاد عدد من المستشرقين بأنّ القرآن من عند النبيّ ﷺ؛ لذا جاءت

١. البغدادي، المنق في أخبار قريش، ٢٧-٢٨.

٢. ينظر ما ذكره الشاعر الجاهليّ مطرود بن كعب الخزاعيّ حول بني عبد مناف في مخالطة فقيرهم بغنيهم ودورهم في مساعدة المحتاجين وطالبي الحاجة. البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٦٠.

٣. ابن نبي، الظاهرة القرآنية، ٢٥٨.

٤. شايب، نبوة محمّد، ٤٤٨.

٥. كارل بروكلمان: Carl Brockelmann (١٨٦٨-١٩٥٦ م).

٦. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلاميّة، ص ٢٨.

رؤيتهم سلبية اتجاه الرسول والرسالة، وقد أسلفنا سابقاً بأنّ العربيّة جزء من اللغات الساميّة، فلا غرابة في تقارب الكلمات بين اللغات الساميّة، ولا يمكن تحديد من اقتبس من الآخر، وتطابق فيما بين الديانات السماويّة أمر وارد، ولا يعني اقتباس إحداها من الأخرى.

ثانياً: الأصول السامريّة

ينسب اليهود السامريّون إلى مدينة السامرة، التي تقع على قمة جبل إلى الشمال من مدينة أورشليم بنحو أربعين ميلاً، كما يبعد البحر المتوسط بنحو خمسة وعشرين ميلاً، واختلف في حدودها القديمة، تأسست بحدود (٨٧٥ ق.م.)، واختلف في أصل التسمية، فقليل إنّ أصل التسمية (شامر)؛ لأنّ ملكهم اشترى جبلاً من رجل يدعى (شامر)، وسُميت بمدينة الشامرة (مدينة شامر)، ومع مرور الزمن أو لاختلاف اللفظ والنطق سميت (سامرة) (السامرة)، ويذكر أنّ السامرة يسمّون أنفسهم بـ(الشوميريم) وهي لفظ معناها المحافظون، أي أنّهم المحافظون على الديانة القديمة لليهود، وقيل كان العبرانيّون (أي يقصد بهم الذين يتّخذون من أورشليم عاصمة لهم) يلقّبون الخارج على تقاليدهم بلقب (سامري) للدلالة على منبوذيّة هذه الطائفة، ويذكر السامريّون أنّهم من نسل نبيّ الله يوسف ^{عليه السلام}، ولا علاقة لهم بالسامريّ الوارد ذكره في القرآن الكريم^٢؛ لأنّ الخلاف مع اليهود كان في وقت متأخر من التاريخ اليهوديّ بحدود عام (٤٤٥ ق.م)^٣، وقد افترقت السامرة هي الأخرى إلى

١. ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٤: ٣١٢. ٣٢٥؛ التوراة السامريّة، المقدمة،

٣-٢٢؛ مرمورة، السامريّون، ١-١٦.

٢. طه: ٨٥-٩٥.

٣. للمزيد من التفاصيل حول وقت الانشقاق والخلاف مع اليهود العبرانيين، ونسل السامريّين، وملوكهم، وتاريخهم في فلسطين. ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٤: ٣١٢-٣٢٥.

عدّة فرق^١، ويختلف اليهود السامرة عن اليهود العبرانيين بأمر عديده، منها:
 أولاً: الأسفار: يعترف اليهود العبرانيون بأسفار الأنبياء بينما يرفضها اليهود
 السامريون ويعترفون فقط بالأسفار الخمسة الأولى (التكوين، الخروج، اللاويين،
 العدد، التثنية) وتسمّى تورا موسى.

ثانياً: النصّ على يوم القيامة: لم يصّرّح بها اليهود العبرانيون في تورا موسى عليه السلام،
 وإنّما صرّحوا بها في أسفار الأنبياء، بينما السامريون صرّحوا بها في تورا موسى عليه السلام،
 وهنا يتّهم السامريون العبرانيين بتحريف التورا.

ثالثاً: الجبل المقدّس: يعدّ جبل جرزيم^٢ مقدّس عند السامريين ويتوجّهون إليه
 في الحجّ والصلاة، بينما يقدّس العبرانيون جبل صهيون في أورشليم^٣.
 ولما كان الحرم المكيّ أوّل أثر للتأثر الإسلاميّ بالسامريّة كما يعتقد المستشرقون،
 فقد ارتكزت السامريّة على رفض قداسة أورشليم وتعويضها بحرم إسرائيليّ أشدّ
 قدماً، ولما كان تغيير القبلة في الإسلام نحو البيت الحرام في مكّة ورفض قداسة
 أورشليم، فهذا يمثّل موازنة صارخة مع المثال السامريّ، وكلّ منهما يقوم على بنية
 ثنائيّة لمدينة مقدّسة مرتبطة بجبل مقدّس في جوارها، ويقوم على طقس مركزيّ
 يتمثّل في الحجّ من المدينة إلى الجبل^٤، زيادة على اتّهام اليهود العبرانيين بتحريف
 التورا، ولعلّ مثل هذا التطابق كان سبباً للقول باستقاء النبيّ ﷺ من السامريّة
 كما يعتقد عدد من المستشرقين.

وكانت الصورة التي وصلت إلى الغرب من خلال الكتاب البيزنطيّين بأنّ

١. للمزيد من التفاصيل ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٢١٨-٢١٩.

٢. وهو جبل في وسط أرض السامرة بالقرب من شكيم، وعلى بعد نحو عشرة أميال جنوبي شرقي مدينة
 السامرة، وكان مركز عبادة السامريين، ويسمّى حالياً جبل الطور. للمزيد من التفاصيل ينظر: مجموعة من
 علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابيّة، ٢: ٤٧٨-٤٧٩.

٣. التورا السامريّة، ١٤-١٥ (المقدمة).

٤. الجبلأوي، الإسلام المبكر: الاستشراق الأنكلو سكسوني الجديد، ٣٢-٣٣.

النبي ﷺ هو زعيم لفرقة مسيحية مارقة، وأن الإسلام هو هرطقة مسيحية، مستندين في ذلك إلى لقاء النبي مع عدد من النصاري، فقالوا باستقاء تلك الأصول من النصرانية^١، وبقيت مثل تلك النظرة موجودة حتى دفعت أحدهم للقول إن القرآن دعوة نصرانية ووضع كتاب تحت هذا العنوان عام ١٩٦٩م^٢، مستغلين التطابق في بعض العبارات والطقوس بين الإسلام والنصرانية، وبقيت مثل تلك الفكرة مترسخة في عقلية المستشرقين.

ولما كانت السامرة إحدى الفرق اليهودية التي انفصلت عن العبرانيين واختلفت معهم في القبلية، وفي كتابهم التوراة واتهامهم بتحريفه، وبعض الأمور المتطابقة بين الإسلام والسامرة، ولما كانت الحضارة الإسلامية هي آخر الحضارات في منطقة الشرق بعد اليهودية والنصرانية، فيذهب صاحب مقال السامرة في دائرة المعارف الإسلامية المستشرق موسى غاستر (غاستر أو جاستر)^٣ إلى أن النبي ﷺ استقى معرفة من تلك الفرقة اليهودية، بحكم قدم الحضارة والديانة السامرية، وبحكم التطابق في بعض الطقوس العبادية وبعض العبارات، زيادة على الاختلافات بين اليهود العبرانيين والسامرة؛ لذا يرى في الإسلام فرقة انشقت عن السامرية، وتعاليم جديدة أو هي هرطقة سامرية.

تناول المستشرق موسى غاستر (غاستر أو جاستر) الحديث عن الأصول السامرية لنبوة النبي ﷺ، معتقداً بوجود دور وتأثير للسامرة على النبي ﷺ من خلال زيادة معرفة والاعتماد على تلك الأصول في إعلان دعوته، خلافاً لما يعتقد بعض المستشرقين من التأثير اليهودي أو النصراني على الدين الإسلامي، فيذكر في ذلك المقال الذي أسند إليه كتابته بالحديث عن خضوع السامرة للفتح الإسلامي

١. الفيومي، الاستشراق رسالة استعمار، ٣٦١-٣٦٢.

٢. الكتاب هو للمؤلف حداد. ينظر: في، مادة (النصاري)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٣٢: ٩٩١٩.

٣. موسى غاستر (غاستر أو جاستر): Moses Gaster (١٨٥٦-١٩٣٩م).

وعلاقة السامرة بالحضارات المجاورة، فيقول: «أصبحنا نذهب مذهباً يكاد يبلغ من مبلغ العقيدة إلى أن أي تشابه يوجد بين أدبين أحدهما عربيّ معناه أن ننسب السبق والأصالة إلى العربيّ، بحيث لا يبقى للأدب الآخر إلا الاقتباس، على أننا ننسى في هذا الشأن هم آخر الشعوب الشرقية التي ظهرت في ميدان الحضارة والثقافة، كانوا الآخرين ولم يتدعوا شيئاً كثيراً»^١.

لا شك من بين المميزات الشائعة للمستشرقين الغربيين أنهم يميلون لدراسة الإسلام بوصفه إفرازاً للحضارات الأخرى، وبعضهم يجرد الإسلام من أي سمات إبداعية أو أصلية، ويجعل هذه الصفات حكراً على حضارات قديمة^٢، وهذا ما حاوله المستشرق من استخدام ذلك الطلاء المعرفي ليدعم رأيه المسبق وأحكامه المغرضة، فلا يمكن القول بالتفاوت المعرفي بين الشعوب، بل الحضارة هي نتاج تفاعلي مع الحضارات الأخرى، فلا يمكن القول إن الحضارة الغربية قائمة على حضارة خالصة ابتدعتها هي دون سواها، فكل الحضارات تأخذ من التي قبلها معارف وتزيد عليها معارفها وعلومها في ضوء تطوّر الحضارات.

يذهب بعدها قائلًا إنه لا يوجد شك في تعدد الأصول التي استقى منها النبيّ معارفه، فمنها اليهودية والنصرانية، والجهل التام بالسامرة وقلة المعلومات عن مآثوراتهم وأدهم يمنعا من القول إن ثمة أثراً للسامرة، إلا أن البحوث الحديثة فيما بقي من الأدب السامريّ تثبت أنه أقدم من محمد بألف عام على الأقل، وقد عرف عن السامرة الجمود المطلق والعزم على ألا يغيروا من مبادئهم وشعائهم، فكانت قوتهم تعتمد على ذلك الثبات وعصمتهم من المؤثرات الخارجية، ولما كانت

١. كاستر، مادة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٨٨؛ ولم يرد المقال في الطبعة الثانية المعربة، ولا في طبعة الشارقة الموجزة.

٢. بن عبود، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، بحث ضمن كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ١: ٣٥٢.

السنن السامريّة أقدم من الإسلاميّة، فهذا يعني اقتباس الأخيرة من التي قبلها، فكان السامرة بمعارضتهم لليهود في عقائدهم أشبه بهمزة الوصل بين هؤلاء وبين غيرهم من الفرق الضالّة، فكان السامرة أوّل من اتّهم اليهود بتحريف التوراة، وهي تهمة أخذها عنهم المسيحيّون ثمّ المسلمون ثمّ الفرق الأدريّة (الغنوصيّة)^١، فكان أيّ تغيير من تلك الأصول السامريّة ضرباً من المحال، فلم يكن يجسر على هذا إلاّ فرقة جديدة تنفصل عنهم فتبرّر بذلك أسباب انفصالها^٢.

إنّ انطلاق المستشرق غاستر من قناعات ورؤى مسبقة بأنّ النبيّ ﷺ قد استقى معارفه من اليهوديّة أو النصرانيّة يترتب عليه ألاّ تكون الصورة التي يرسمها عن نبوة النبيّ ﷺ موضوعيّة، بقدر ما هي انعكاس لتلك الرؤى المسبقة، بل انعكاس للإسقاطات والرغبات المكبوتة التي تسعى إلى إخراج تلك الرؤى والقناعات والعقائد وطرحها بصورة بعيدة عن الواقع، فمنذ بداية المقال يرى المستشرق غاستر تعدّد الأصول التي استقى منها النبيّ ﷺ معارفه، ويعتقد أنّه ما من أحد يشكّ بذلك التعدّد في الأصول التي استقى معارفه منها، وراح يطلق العنان لمخيّله بوجود مصادر سامريّة لتلك الدعوة، فراح يثبت أقدميّة الموروث السامريّ ليبيّن بعد ذلك على هذا البناء تلك الرؤى التي يعتقد بها، وذلك من خلال اقتباس النبيّ ﷺ معارفه من السامرة، وذهب إلى عدم تأثر السامرة بالدين الإسلاميّ بل قوّتهم كانت تعتمد على الثبات والعصمة من المؤثرات الخارجيّة، لكي يقطع الطريق على كلّ من يريد القول بتغيير وتأثر السامرة بالدين الإسلاميّ، ويستطيع بعدها بناء ذلك البناء الفكريّ القائل بتأثير السامرة على النبيّ ﷺ والرسالة الإسلاميّة، وهذا ما بان واضحاً في بداية كلامه عن السامرة، وسيعمل على تكريس المقال فقط ليثبت رؤيته في التشكيك بنبوة النبيّ ﷺ والدعوة التي جاء بها ومبتعداً عن صلب

١. الغنوصيّة (الغنوصيّة) وهي حركة دينيّة صوفيّة ظهرت في القرون الثلاث الأولى بعد الميلاد.

٢. كاستر، مادّة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١١: ٨٨-٨٩.

موضوع المقال، بل ذهب إلى أن الإسلام هو إحدى الفرق اليهودية الضالة التي انفصلت عن أصلها القديم ويقصد بها اليهودية السامرية، فكانت السامرة همزة الوصل بين اليهودية والإسلام، وكما كان وجود خلاف بين اليهود والسامرة في بعض القضايا، فلا بد من وجود بعض الاختلافات بين السامرة والإسلام لتبرير سبب انفصالها عن الأصل؛ لذلك يعمد السامرة إلى رمي اليهود بتحريف التوراة، ويعمد الإسلام إلى رمي اليهود والسامرة بتحريف التوراة.

ومثل تلك الصورة التي يحاول المستشرق غاستر تصويرها نابعة من الحقد والكرهية في نفوس المستشرقين اليهود، وتحذر تلك الأحقاد الدفينة على نبي الإسلام والمسلمين، فما أن يجد مناسبة حتى يسرح في مخيلته في رسم صورة غير موضوعية عن النبي محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ (المائدة: ٨٢)، في هذا المستشرق ومقاله.

ويستكمل المستشرق غاستر حديثه قائلاً ما من شك في أنه ثمة فرق بين السامرة والإسلام، ولكنها كانت بقدر ما نستطيع أن نثبت من المعلومات التي نستشفها من الأخبار السامرية التي ترجع إلى عهد يسبق الإسلام بقرون، ولا يستطيع المرء أن يؤكد بصورة جازمة أن السامرة يدينون في الأزمنة القديمة بشيء للإسلام، وأن هذا الدين أحرى به أن يكون في عنق الإسلام للسامرة، ويضيف بعدها عن فتح العرب المسلمين لفلسطين فيقول: «إن العلاقة بين العرب الحكام الجدد والسامرة كانت تقوم على الود والمحبة، فقد آمنوا على دينهم وحرّيتهم بفضل المواثيق التي صدرت من النبي نفسه وأكدها علي بن أبي طالب، وقد أثبت أبو الفتح هذه العهود بنصّها في أخباره العربية عن السامرية، ولم يشكك أحد في صحتها. ومهما يكن من شيء، فإنّها كانت مصدر أمن وسلام للسامرة عدّة قرون... وثمة قصّة رواها أبو الفتح فيما يتّصل بإعطائهم هذه العهود، قال أبو الفتح إنّ ثلاثة حكماء من أهل التنجيم تنبّأوا بظهور محمد ونجاح رسالته، وكان أحدهم يهودياً، والثاني مسيحياً، والثالث

سامريًا، وقد ذهبوا جميعًا إلى محمد صلى الله عليه وسلم لينبئوه بما سيكون له من شأن عظيم، وتأثر النبي بمقالتهم وقبِلَ نبوءاتهم شاكراً، واستطاع أن يهدي اليهودي والنصراني إلى دينه، أمّا اليهودي فكان كعب الأخبار المشهور وأمّا النصراني فكان أب سَمَلِيَّة^١ على أنّ السامريّ أبي أن يدخل في الدين الجديد، وإن كان قد استطاع أن يؤثر في النبي أكثر من صاحبيه بأن قال له إنّ بين كتفيه شائبة كشائبة المجذوم، وكافاً النبي السامرة على هذه النبوءة، فأمنهم على حياتهم وعلى دينهم، وكتب لهم عهداً بذلك أيده عليّ بن أبي طالب... وهؤلاء الحكماء الثلاثة يمثلون خير تمثيل الأديان الثلاثة التي كان لها شأن في تكييف الإسلام^٢.

يعود المستشرق غاستر إلى بيان قدم السامريّة، وبين العلاقات الإسلامية. السامريّة الطيّبة بعد الفتح الإسلاميّ، وأرجع جذور تلك العلاقات إلى عصر النبي ﷺ من خلال المواثيق التي حصلوا عليها والأمن الذي أفاءته عليهم تلك المواثيق، وهنا لعلّه أراد التلميح إلى أنّ هذه العلاقات الطيّبة كانت سبباً في اقتباس تلك المعارف من السامرة، والغريب اعتماده على رواية مخالفة للواقع، فالمعروف عن فتح فلسطين كان في عهد عمر بن الخطاب^٣، أي بعد وفاة النبي ﷺ، فمتى كتب النبي ﷺ كتاباً للسامرة؟ ولم يذكر أبو الفتح (ت ٧٥٥هـ) متى كان زمان أو مكان مثل تلك العهود والمواثيق التي يعتقد بصحّتها، وعدم التشكيك بصحّتها لا يعني صدق مثل تلك العهود، فلعلّها وُضعت متأخرة.

وما ذكر من استناده على رواية أبي الفتح^٤ التي لم يذكر فيها تاريخ أو مكان كتابة ذلك الكتاب، وعلى ما ورد في رواية أبي الفتح وجود عبد الله بن جحش عند

١. ولم نعثر على ترجمة هذه الشخصية.

٢. م. ن، ٨٩-٩٠.

٣. الطبري، تاريخ الطبري، ٣: ١٠٣-١٠٨؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ٤٩٩-٥٠٢.

٤. السامريّ، التاريخ مما تقدّم عن الآباء، ١٧٢-١٧٥.

كتابة هذا الكتاب، وأنه أشار على السامري بأن يكون كاتب الذمام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وعبد الله بن جحش كان قد استشهد في معركة أحد، فحسب تلك الرواية كانت زمنية الكتاب قبل السنة الثالثة من الهجرة على فرض صحتها، فهل كان وضع دولة المدينة في ذلك الوقت يسمح لها بكتابة مثل تلك العهود، وإلى أرض لم تصل إليها جيوش المسلمين بعد؟!، فكيف يكتب لهم أماناً وهو لم يصل إلى أرض فلسطين؟ ولم يدخل معهم في حرب حتى يكتب مثل هكذا كتاب؟!، ولماذا هم خائفون حتى يكتب لهم كتاب أمان؟! ولعلّ هذا الكتاب من العهود التي شهدت تزويراً واضحاً من قبل اليهود، وليس غريباً أن نشهد مثل ذلك التزوير، فقد كان هناك تزوير لكتب من قبل اليهود في فترة متأخرة ذكروا أنّ فيها عهداً من قبل النبي ﷺ لهم، وقد بان زيفها وكذبها^١، ولم يقدم مثل هكذا كتاب من السامرة في العهود الإسلامية كي يفضح كذبه كغيره من الكتب، وذكر قدوم كعب الأحبار في الرواية التي استند عليها المستشرق غاستر والتي ذكر فيها كتابة النبي ﷺ عهداً للسامرة؛ ولأنّ قدوم كعب الأحبار إلى المدينة كان في عهد عمر بن الخطاب^٢، فهذا يعني زيف هذا اللقاء وكذب ذلك الكتاب، ولم يتضح عن الشخصية النصرانية آب سملية شيء، فهي شخصية مجهولة.

أمّا ما ذكره أبو الفتح في قصة أهل التنجيم الذين تنبؤوا بظهور محمد ونجاح رسالته، فيفترض أن تكون تنبؤاتهم في مكة قبل بعثته على فرض صحة ذلك، لكن لو سلّمنا مثل هذا القول، فعلى ماذا يعطيهم النبي ﷺ كتاب أمان على حياتهم وعلى دينهم؟!، وهل جاء الإسلام من أجل فرض الإسلام بقوة السيف؟ وما هو موقف

١. ينظر لما ذكر من ادعاء اليهود في أزمان متأخرة عن وجود كتب لهم من رسول الله ﷺ بأن تزويرها فيما بعد.

ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٢٤٩-٢٥٠.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٧: ٤٤٥-٤٤٦؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٤: ٢٤٧؛ وقد ورد إسلامه عند

الواقدي، المغازي، ٢: ١٠٨٢-١٠٨٣ عند قدوم الإمام علي عليه السلام إلى اليمن قبيل وفاة النبي ﷺ ولم يثبت

حضوره للمدينة المنورة ولقاؤه الرسول.

الإسلام من التنجيم؛ فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر»^١، ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ (طه: ٦٩)، وكذلك ورد قوله: «من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم»^٢، فالله هو عالم الغيب كما ورد في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ٢٦)، فكيف يمكن التوفيق بين رفض القرآن الكريم الرجم بالغيب الذي لا يعلمه إلا الله، وتصديق النبي ﷺ هؤلاء المنجمين، وهو ينهى عن تصديق من مثلهم؛ لذا فالرواية مبنية على نقل كاذب، وبني عليه المستشرق أوهامه وراح يبني عليها نظريته.

ثم يذكر المستشرق غاستر «وإنّا لتتساءل إلى أيّ حدّ أثر السامرة في الإسلام؟ الواقع أنّ هذه الدعوى التي طرحها الآن بالنسبة للسامرة دعوى جديدة، وحسبنا أن نختار وجوهاً قليلة منها، وهي الوجوه التي نستطيع أن نجد الدليل على وجود أصل سامريّ لها، وهذا الدليل ينحصر في بيان أنّ العقائد والأصول السامرية تعتمد اعتماداً مباشراً على عبارة وردت في أسفار موسى الخمسة^٣، وقد يبدو أثر السامرة في هذا الشأن مبالغاً فيه، ولكن البحث الدقيق ينفي هذه المبالغة، وإنّي لأبدأ بالشهادة المعروفة في الإسلام: (لا إله إلا الله)، وهذه الشهادة تنطبق بقدر ما تحتل العقائد الدينيّة على العبارة التي كان يردّها مراراً وتكراراً مرقح ومعاصريه عمّرام ونانا^٤ (ليت إله إلا إحد (أو آد في نطقهم)) ومعناها ليس إله إلا أحد، وكانت وحدانيّة الله في نظر السامريّ، كما كانت في نظر اليهوديّ وفي نظر محمّد أيضاً ركن دينه الركين، وقد نادى محمّد بأنّ الله هو الإله الحقّ تعالى عن الآلهة الوثنيّة، وكان اسم الله جوهر

١. الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ٢٥٣.

٢. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٢: ٤٢٩.

٣. وهي (سفر التكوين. سفر الخروج. سفر اللاويين. سفر العدد. سفر التثنية).

٤. وهم كتاب من طائفة السامرة كما سيرد، ولم نعر على ترجمة لهم.

الدين الجديد والأصل فيه، ومن ثم لم يكن بدّ من اختياره بدلاً من إحداه، وقد عاش الكتاب السامرة الذين أسلفنا ذكرهم في القرن الثالث أو الرابع الميلاديّ، أي قبل ظهور الإسلام بقرنين من الزمان، وليس ثمة مجال للقول بأن هذه العبارة أقحمت إقحاماً، لأنّها تتردّد كثيراً، وقد ارتبطت ارتباطاً محكماً بالنصّ جعلها جزءاً لا يتجزأ من الآيات، وهي ترد أيضاً في (صلاة يوشع) (التي كانت بلا جدال من أقدم التراجم السامرية، كما أنّ هذه الصلاة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسفر السامريّ القديم، سفر يوشع الذي لا نعرف عنه إلاّ النزر اليسير... ونحن نجد في (الإنصره)^١ أيضاً شهادة (لا إله إلا هو) والإشارة إلى الآية من التوراة التي تعتمد عليها هذه الشهادة كلّ الاعتماد (سفر التثنية، الإصحاح الرابع، الآية: ٣٩) حيث يضيف السامريّ في نهايتها عبارة (مِلْبَدُو) ومعناها: لا إله غيره^٢.

إنّ اعتقاد المستشرق غاستر بتأثير السامرة على النبي ﷺ واضح في رأيه، فلمّا كانت السامرة تعتمد على ما ورد في الأسفار الخمسة لموسى عليه السلام، فعلى هذا يكون تأثير اليهوديّة هي الأصل في ذلك، وراح يذكر جوانب من تلك الوجوه التي يجد فيها أصل سامريّ في الدين الإسلاميّ كما يعتقد، ولا شك أنّ مسألة التوحيد في الديانات السماويّة أمر واحد، فلا غرابة في تطابق التوحيد اليهوديّ أو السامريّ مع التوحيد الإسلاميّ؛ لأنّ جميع تلك الديانات من أصل واحد مع تعدّد الرسل والأنبياء، فجوهر الديانات السماويّة هو توحيد الباري عزّ وجلّ، وإذا ما كان يقصد قدم الديانة السامرية واليهوديّة على الإسلام بالقول بوحدانيّة الله، فقد كان نبيّ الله إبراهيم عليه السلام والديانة الحنيفيّة أقدم من اليهوديّة والسامرية، ونبيّ الله إبراهيم عليه السلام لم يكن يهوديّاً فما أنزلت التوراة إلاّ من بعده^٣، وقد طرح فكرة وحدانيّة الله وقد

١. وهي الصلاة الاستهلاليّة عند السامرة كما سيرد في المقال.

٢. كاستر، مادّة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١١: ٩٠-٩١.

٣. آل عمران: ٦٥، ٦٧.

ذكرها القرآن الكريم وهي قبل اليهودية كديانة توحيدية^١، فهل هذا يعني اقتباس اليهودية تلك الأصول من الحنيفية، وعلى نفس نظرية المستشرق غاستر التي اعتقد فيها اقتباس النبي ﷺ تلك الأصول من السامرة أو اليهود، فعلى هذا يكون نبي الله موسى عليه السلام قد تأثر هو الآخر بالديانة الحنيفية، بالتأكيد لا يمكن القياس بمثل تلك النظريات التي يطرحها المستشرقون في دراستهم المقارنة للدين الإسلامي، والتي تنبع من رفضهم لنبوة النبي ﷺ، ودراسة الإسلام بمعزل عن الديانات السماوية الأخرى، فلا غرابة في تقارب وتشابه ما موجود في الديانات السماوية؛ لأنّها من أصل واحد وهدفها واحد.

ويضيف بعدها المستشرق غاستر الحديث عن عبارة (باسم الله) واستعملها عند المسلمين، وهي دعوة باسمه القويّ التقدير يقول بعدها «وهي جزء من الصوفية اليهودية والسامرية، وهي الأصل في معظم التكهّنات السحرية عند القدماء، وما كانت هذه المعرفة لتيسر للنبيّ إلا عن طريق اليهود أو النصارى عامّة، والسامرة خاصّة، ثمّ استعمل هذه العبارة على النحو الذي عرفنا، وافتتح بها أول آية من آيات القرآن، وقد أخذها السامرة من الآية. من الإصحاح الثاني والثلاثين من سفر التثنية حيث يقرأون: كي بشم أدو ناي إقرا، أي (إني باسم الرب أنادي)، ويقرأ السامرة بشم بدلاً من شم، وهي القراءة اليهودية، وبذلك تقترب هذه الصيغة من الصيغة العربية باسم الله... أمّا هذه العبارة في العربية فهي مقتضبة غاية الاقتضاب، وذلك أنّه ليس لها ختام كما أنّها لا تتصل بصيغة الدعاء أي اتصال، فما معناها؟ (باسم الله الرحمن) الحقّ أنّه ليس فيها فعل يتمّ الجملة، ولا يكفي أن يلجأ المرء في ذلك إلى مجرد الخيال، على أنّها تصبح مفهومة إذا قارناها بالدعاء السامريّ الذي يناظرها: (باسم الله نبدأ ونختتم) أو في رأي رواية أخرى: (باسم الله نبدأ ونقبل) وهذه

١. ينظر على سبيل المثال: الأنعام: ٧٤-٨١.

الصيغة هي التي يستعملها السامرة دائماً، وهي ترد في مستهل الـ(كينوش)^١ الذي يجمع بين دفتيه أقدم الصلوات والتراتيل، وفي مستهل الحجاب القديم لليهود^٢، كما ترد في بداية كل شيء واختصرت هذه العبارة بتمامها بمرور الزمن من كثرة الاستعمال، وبلغت محمداً بهذه الصيغة التي حذف منها جزؤها الثاني؛ لأنه أصبح معروفاً ومفهوماً حق الفهم، ولكنها كانت في الحق بداية صيغة ليس لها معنى إذا لم تتم، ومع ذلك فإنها تعتمد على نظرية كانت جديدة على العالم الإسلامي ونعني بها الطبيعة الصوفية لاسم الله، ولا أود في هذا المقام أن أناقش الكلمة الأخرى، ألا وهي تلك الصفة من صفات الله الحسنى (الرحمن)، وهي ترادف الكلمة السامرية نفسها التي تكرر لتفيد أفعال التفضيل: (رحوم هار حوميم) شأنها في ذلك شأن العربية سواء بسواء^٣.

ما ورد بخصوص قدم كلمة (باسم الله) في اليهودية أو السامرية وحسب ما يذكر غاستر هي جزء من الصوفية اليهودية السامرية، وهي الأصل في معظم التكهّنات السحرية عند القدماء اليهود أو النصارى أو السامرة، وما كانت تيسر تلك المعرفة إلا من خلاهم، فهل تربّت تلك المعرفة لنبي الله موسى ﷺ من ديانة نبي الله نوح ﷺ فهو الأقدم في ذلك كما ورد في القرآن الكريم^٤، فهل اقتبسها أنبياء بني إسرائيل من سابقهم وحرفوا وعدّلوا عليها؟ بنفس قياس النظرية التي يستند عليها Gaster في دعواه، ولم يذكر النبي ﷺ أنه قال إنه هو الذي جاء بها وعدل وحذف أو غير من الرسم القديم للكلمات، فقد وردت كذلك في القرآن الكريم في

١. ولم نقف على ترجمة له.

٢. وذكر محمد مهدي علام معلقاً، وهو المراجع للدائرة العربية من وزارة المعارف المصرية: هذا الحجاب صندوق من الجلد يضمّ إصحاحات من سفر الخروج وسفر التثنية كان يحملها اليهود. ينظر: زكى خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٩٢ (الهامش رقم (١)).

٣. كاستر، مادة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٩١-٩٢.

٤. ينظر: هود: ٤١ ﴿بِسْمِ اللَّهِ تَجْرَاهَا وَرُسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

مخاطبة نبيّ الله سليمان عليه السلام لملكة سبأ، فقد بعث إليها كتاباً فيه نصّ الكلمة المستخدمة في القرآن الكريم^١، وعلى هذا تكون هي كلمة قديمة ولم يكن النبي ﷺ هو أوّل الأنبياء من قال بها.

وما ورد في كلمة (الرحمن) ردّ على كلام المستشرق أحد المعلقين والمراجعين للدائرة العربيّة قائلاً: ليس من الدقّة الادعاء بأنّ الصيغة السامريّة تساوي الصيغة العربيّة في أفعل التفضيل؛ لأنّ أفعل في السامريّة (العبريّة) يتفق في صيغته مع الصفة العاديّة، أمّا في العربيّة فهو على وزن (أفعل)؛ ولذلك يحتاج الأمر في العربيّة [السامريّة] إلى مثل التكرار الذي ذكره الكاتب لبيان معنى التفضيل، أمّا في العربيّة فالمعنى يُفهم من الصيغة^٢.

ثمّ يذكر المستشرق غاستر التقارب في رسم الكلمات في سورة الفاتحة التي تُتلى في الصلاة مع الصلاة الاستهلاليّة التي يسميها السامرة (الإنصره)، وهي شهادة يتلوها في السرّ، وتشمل أصول عقيدتهم، فيقول عن الإنصره: «تبدأ بالكلمات: (عمدتي قمخ على فتح رحيخ) ومعناها: (إني أقف بين يديك على باب رحمتك)، والفتح هنا هو الفاتحة، وهكذا نجد هذه الكلمة نفسها (الفتح)، وإذا نظرنا إليها مجرّدة جاز لنا القول بأنّها وردت بمحض الاتفاق، أمّا إذا نظرنا إليها مع غيرها من الشهادات الواردة في الإنصره وراعيها أنّ لها ما للفاتحة من شأن خاصّ، فإنّه يتحتّم علينا القول إنّ الأمر لا يقتصر على أنّها وردت بمحض الصدفة»^٣.

لقد جعل المستشرق غاستر كلّ همّه أن يبحث عن دلائل اقتباس النبي ﷺ من السامرة، ولم يذكر لنا المستشرق متى كان ذلك اللقاء؟ وأين؟ فاللقاء المزعوم الذي

١. ينظر: النمل: ٣٠ ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾.

٢. علام، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١١: ٩٢. معلقاً على كلام المستشرق وهو المراجع للدائرة من وزارة المعارف المصريّة.

٣. كاستر، مادّة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١١: ٩٢.

استند عليه في اللقاء بأحد السامرة قد بان كذبه كما بينا سابقاً، ولعلّ هذا من أكثر كلام المستشرقين تهافتاً وتناقضاً، وهو دليل على الموقف السلبي الذي يحمله غاستر تجاه النبي ﷺ والدعوة الإسلامية.

ويذكر المستشرق غاستر بعد ذلك الحديث عن القبلة في الصلاة فقال: «وقد ورد في الإنصهره أيضاً كلمة القبلة، أي التوجّه في الصلاة إلى الجبل المقدّس، والحقّ أنّ الاتجاه إلى المعبد معروف أيضاً عند اليهود، ذلك أنّ دانيال (سفر دانيال الإصحاح ٦، آية ١٠) توجّه شطر أورشليم في صلاته وجثا على ركبتيه ثلاث مرّات، على أنّ ذلك كان عند السامرة ركناً من أركان عقيدتهم، فيكون جزءاً من عبادتهم من حيث إنّ الخلاف الجوهريّ بينهم وبين اليهود هو تعبدّهم على جبل جرزيم، ويجوز أنّ محمّداً أخذ هذه الشعيرة من السامرة، وقد صبغها مثلهم بصبغة دينيّة خاصّة أقوى وأشدّ مما فعل اليهود، وكذلك غير محمّد وجهه الصلاة عندما اختلف مع اليهود، وبذلك أفصح عن الأهميّة التي كان ينسبها إلى القبلة، وإذا كانت كلمة سَجَدَ، ومنها مسجد، قد استعارها العرب للدلالة على العبادة، أي عبادة الله، فإنّ مما يزيد في عجبنا أنّ هذه الكلمة وإن كانت آرامية، قد أحجم اليهود عن اتّخاذها مصطلحاً للدلالة على أيّ معنى من معاني الطقوس الدينيّة، وكذلك لا نجدها فيما يظهر قد اكتسبت ذلك المعنى الشائع في اللغة السريانيّة، أمّا في اللغة السامريّة فالأمر على عكس ذلك، فهي قد وردت في الإنصهره، وهي المصطلح المستعمل في التعبير عن (عبادة الله)، ويتردّد ذكرها مراراً وتكراراً في كلّ ترنيمة أو صلاة تقريباً»^١.

لا شكّ أنّ القبلة كانت من الخلافات الجوهريّة بين الإسلام واليهوديّة، فما هو مذكور في المصادر أنّ توجّه النبي ﷺ أولاً كان إلى المسجد الأقصى (بيت المقدس) مع التحفّظ على مثل تلك الروايات، ولم يكن هناك توجّه أو معرفة لجبل جرزيم، أو حتّى ورود ذكر له في المصادر، مع الإيمان أنّ النبي ﷺ كان يتوجّه إلى البيت

١. كاستر، مادّة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١١: ٩٢-٩٣.

الحرام في الصلاة سواء في مكة أو في المدينة، ولم يكن هناك تأثير لليهود أو السامرة؛ لأن أتباعه ملّة إبراهيم عليه السلام في الصلاة والقبلة تعني أنّه مع التوحيد الإبراهيمي، ووجود تحريف في مسألة القبلة عند اليهودية والسامرة، ومع أنّ اليهود كانوا يقولون بيهودية إبراهيم ^١ عليه السلام، فكيف يتبعون ملّة إبراهيم وهم منحرفون عن قبلته، فإذا كان على قدم تلك الشعيرة فالتوجه إلى البيت الحرام أقدم من توجه اليهود العبرانيين إلى جبل بيت المقدس أو جرزيم عند السامرة، فلماذا لا نقول إنّ التحريف والتعديل في التوجه في الصلاة حدث من قبل اليهود العبرانيين والسامرة، وقد اقتبسوا ذلك من الحنيفية وغيروا وبدّلوا فيها، بنفس النظرية التي يؤمن بها المستشرق غاستر.

وما ورد من عدم شيوع كلمة سجد بمعنى العبادة عن أيّ من الطقوس العبادية اليهودية، فالقرآن يكذب مثل هذا القول من المستشرق ^٢، فقد كان بنو إسرائيل على علم بتلك الطقوس العبادية، وإحجام اليهود عنها دليل نفورهم عن السجود للرحمن، وإحجام اليهود عن ذكرها لا يعني عدم وجودها.

تحدّث بعدها المستشرق غاستر عن التناظر بين أنبياء الله في السامرية والإسلام فقال: «وثمة أمر أعظم من ذلك شأنًا بكثير ألا وهو التناظر بين محمد وموسى (في رأي السامرة) فمحمد هو النبي المختار يقده المسلمون تقديسًا يكاد يبلغ مبلغ التآليه، وأهم الصفات التي يوصف بها موسى هو أنّه النبي المختار، والنبي الأمين، والرسول الذي اختاره الله ليظهر المعجزات والآيات، ثمّ إنّ ليس كمثله أحد، ولن يأتي مثله إلى يوم القيامة، ولكن هذا الوصف لم يرد في كتب اليهود، وإنّما عرف موسى في هذه الكتب بموشه ربّو، أي موسى معلّمنا أو سيّدنا، أمّا العبارة

١. آل عمران: ٦٧.

٢. ينظر على سبيل المثال: آل عمران: ٤٣ ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾؛ النساء: ١٥٤ ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾؛ الأعراف: ١٦١ ﴿وَأَذِ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾.

المستعملة عند السامرة فهي: (ها نبي ها نمان أو شلياح)، وهي تعتمد فيما تعتمد على النصوص التي نجدتها كثيراً في التوراة والتي ترد فيها الكلمات (نبي)، و(أرسل)، و(مرسل) مرتبطة بموسى والتناظر الوثيق بين هذا اللقب الذي لقب به موسى واللقب الذي يرادفه (رسول الله) الذي لُقّب به محمد يمكن أن نستقصيه استقصاء يحيط بأدق تفاصيله، ولكن المقام هنا لا يتسع لمثل هذا البحث^١.

لم يبلغ حبّ المسلمين لنبيهم حدّ التأليه كما يقول المستشرق، إنّما هو تقدير لدوره الرساليّ في إنقاذ هذه الأمّة من الظلمة إلى النور، فموسى عليه السلام في زمانه النبيّ المختار، والنبيّ الأمين، والنبيّ ﷺ كذلك، لهذا نجد التناظر في الكلمات التي ذكرها المستشرق بين الأنبياء وعدم وجود عبارة (نبي، أرسل، مرسل) مرتبطة بموسى في كتب اليهود ووجودها في كتب السامرة لعلّه دليل على تحريف اليهود للتوراة.

ثمّ يتناول المستشرق غاستر التقارب بين الإيمان بيوم الدين في الإسلام والسامرة «ولا تزال أمامنا مسألة لها أهميّة كبرى تقتضي أن نعتني بها عناية خاصّة، ألا وهي ما جاء في الفاتحة من قول بيوم الدين، فقد أخذ السامرة ذلك مما جاء في نشيد موسى (سفر التثنية، الإصحاح ٣٢، آية ٣٥) حيث قرأوا (ليوم النعمة والجزاء (بدلاً من القراءة المعتمدة للتوراة وهي (لي النعمة والجزاء)، ويجعل السامرة لهذا النشيد شأنًا مهمًّا في علوم الغيب، ثمّ إنّ هذه القراءة تؤيّد الترجمة السبعينية للتوراة^٢، ومن ثمّ كانت قراءة قديمة جدًّا، ولا شكّ في أنّ (يوم الدين) له شأن عظيم في علوم الغيب عند اليهود والنصارى، ولكن هذا اليوم بالنسبة لليهود لم يدخل قط في أيّ أصل مقرر من أصول عقيدتهم، كما أنّنا لا نجد في طقوسهم، أمّا عند السامرة، فقد كان

١. كاستر، مادّة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٩٣.

٢. الترجمة السبعينية: وهي ترجمة العهد القديم إلى اللغة اليونانية، سمّيت بالسبعينية بناء على تقليد متواتر بأنّه قام بتلك الترجمة سبعون أو اثنان وسبعون رجلاً يهوديّاً في مدينة الإسكندرية في أيام الملك بطليموس الثاني (٢٨٥-٢٤٧ ق.م). ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٢: ٣٤٨.

له أهمية كبرى حتى أصبح جزءاً من الإنصره، ويصحح لنا أن نذكر أيضاً ذلك التناظر العجيب، ألا وهو أن محمداً والسامرة إنما يقولون في الواقع بملائكة أربعة تتكوّن منهم طبقة الأرواح العلوية، والفريقان يختلفان بعض الاختلاف في أسماء هؤلاء الملائكة (يتفقان في جبريل) ولكنهما يلتقيان في أن عددهم أربعة، وكانت مباحث الملائكة عند اليهود والنصارى أيام محمد أوسع مما هي عليه وأغزر مادة^١.

إنّ الأصول التوحيدية للإسلام واليهودية هو الذي وجد هذا التقارب والتناظر في القول بيوم الدين، وليس لاقتباس أحدهما من الأخرى كما يعتقد غاستر. وكذا ينطبق على الإيمان بالملائكة، مع الاختلاف مع اليهودية في جبريل عليه السلام واتفاقها فيه مع السامرة، دليل على وجود تحريف طال الكتب اليهودية التي تحدثت عن الملائكة، فما عداوتهم لجبريل^٢ إلا دليل للتحريف الذي طال كتبهم^٣، فقد أراد المستشرق غاستر الطعن بنبوّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فبان تحريف كتبهم.

يذكر بعدها «ويجدري بالنسبة لما ذكرت آنفاً أن أسوق هنا ترجمة مختصرة بعض الشيء للإنصره، وخاصة الجزء الذي يتعلّق بالمبحث الذي أتناوله في هذه المادة من الدائرة: [ويسرد تلك الترجمة عن الصلاة الاستهلاكية عند السامرة] وإذا قارنا ذلك بالجزء الأوّل من الفاتحة ألفينا أنّ التناظر بين هاتين الصيغتين من صيغ الصلاة قويّ جداً مما يحملنا على القول بأنّ إحداها تعتمد على الأخرى، ففي كلّ منهما شهادة بعقائد واحدة من الأصول، كما أنّ لغتيهما متشابهتان، وليس ثمة أيّ شكّ في أيّهما أقدم من الأخرى، ومن ثمّ هي الأصل، ذلك أنّ السامرة لم ينتظروا نيّفاً وألف سنة ليصوغوا صلاتهم وشهادتهم، ثمّ إنّ هذه الصلاة تعتمد في كلّ تفصيل من تفصيلاتها على كلمات التوراة التي أشرنا إليها إشارة صريحة، زد على ذلك أنّ كلّ

١. كاستر، مادة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٩٣.

٢. البقرة: ٩٧-٩٨.

٣. ينظر: الطبري، جامع البيان، ١: ٦٠٦-٦١٣.

أصل من هذه الأصول الدينية يتردد مرارًا وتكرارًا في مرقح وفي أقدم الصلوات والتراتيل الخاصة بالطقوس السامرية، وكان موقف محمد على العكس من هذا، فهو لم يجد بداً من الرجوع إلى صيغ أخرى أقدم من ذلك اتخذها أنموذجًا وصاغها صياغة لا تجعل اليهود أو النصارى أو السامرة يرتابون فيها، وكانت تلك الأصول الدينية الجديدة التي نادى بها محمد فراقًا بينه وبين عقائد الوثنيين من معاصريه... ونذكر من الشعائر الطرائق الخاصة بالغسل والوضوء التي تعدّ من الفرائض التي يجب القيام بها في الصلاة، وهي مشتركة بين المسلمين والسامرة في أداء الصلاة، وهم يشتركون أيضًا في السجود وفي بعض الأوضاع الخاصة وغيرها اشتراكًا وثيقًا لا سبيل إلى إنكاره، ولا مناص لنا من التسليم بأنّ العربي إذا أراد أن يسلم وجب عليه أن يغيّر تغييرًا تامًّا أسلوب حياته وعقيدته، ولا بدّ له من أن يهجر كلّ شعائره الوثنية، ويعتق أصولًا جديدة وطرقًا في الصلاة جديدة بحيث يصبح كلّ شيء في نظره جديدًا^١.

إنّ الصلاة هي مظهر من مظاهر تعلّق الإنسان بخالقه، وواجب من واجباته الدينية، وهي مناجاة الله وطلب ما يحتاج إليه الإنسان مع الشكر على المراحم الإلهية، وهي من العبادات التي لم تنفك شريعة منها، وإن اختلفت صورها بحسب كلّ شريعة^٢، والأصول المشتركة بين الديانات التوحيدية هي سبب التقارب ذلك التشابه الذي يراه المستشرق غريبًا وناجحًا عن اقتباس تلك الأصول من السامرة.

يتناول المستشرق غاستر معرفة النبي ﷺ بالأسفار اليهودية الخمسة كمعرفة السامرة لها دون غيرها، فيقول: «وثمة مسألة أخرى لا يمكن أن نغالي في تقدير شأنها، ألا وهي أنّ محمدًا كان فيما يظهر لا يعرف إلا أسفار موسى الخمسة والمزامير^٣

١. كاستر، مادّة (السامرة) دائرة المعارف الإسلامية، ٩٣: ١١-٩٥.

٢. علي، تاريخ الصلاة في الإسلام، ٦.

٣. المزامير: تنسب المزامير إلى داود عليه السلام، ويحتوي السفر (سفر المزامير) على (١٥١) مزمورًا منها (٧٣)

فحسب، ولم يكن يعرف شيئاً عن الكتابات التنبؤية أو التاريخية، وإذا فرضنا أنّه استقى معلوماته من اليهود، فإنّ جهله بذلك يكون عجباً حقاً، ولكننا إذا ذهبنا إلى أنّه استقى هذه المعلومات من السامرة انتفى هذا العجب تماماً، وربما كانت معرفته بالمزامير قد بلغت عن طريق اليهود أو النصاري، ولو أنّه يجب ألا يغيب عن بالنا أنّ السامرة كانت عندهم تراثيل ومزامير خاصّة بهم، ثمّ إنّ ثمة شخصيات في التوراة مثل آدم ونوح وإبراهيم كانت تسلك في عداد الأنبياء، ومع ذلك فلم يكن اليهود ينسبون هذه المكانة لهذه الشخصيات على أيّ حال، كما أنّهم كانوا لا ينسبون لآدم ونوح، في حين كان آدم ونوح في نظر السامرة من مشايخ أئمة الدين، وقد ذكر آدم في أكثر من رسالة قديمة على أنّه تنبأ بظهور الطوفان واثمن على سرّ التقويم^١.

ما يذكره المستشرق بعيد عن الواقع، فهو يرمي معرفة النبي ﷺ الأسفار الخمسة إلى السامرة، ويرمي معرفته المزامير إلى اليهود والنصاري، ولا يذكر المستشرق غاستر متى تلقى النبي ﷺ مثل تلك المعرفة؟ ومن الذي علمه كلّ تلك العلوم الدينية اليهودية؟ فهو مجرد ترديد ما يذكره المستشرقون من تأثير اليهودية والنصرانية على الدين الإسلامي، ومن شدّة تهافت كلام المستشرق أنّ السامرة كانوا يعدّون الاتصال بمن ليس منهم دنساً وهو من أصول الطقوس السامرية^٢، فكيف يتعلّم من السامرة وهو لم يلتق بهم يوماً!، ولو فرضنا صحّة تلك الدعوة

مزموراً مذكورة باسم مزامير داود، والمزامير هي مجموعة من الأناشيد الدينية المنسوبة لعدد كبير من المؤلفين على مدى أجيال طويلة، منذ عهد موسى عليه السلام، وهناك عدّة مزامير منفردة موجودة في أسفار أخرى غير سفر المزامير. للمزيد من التفاصيل ينظر: البار، المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، ٢٣٢.

١. كاستر، مادة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٩٥.

٢. ينظر: هالر، مادة (السامريّة) دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ١٣٩-١٤٠؛ ولم يرد في الطبعة الثانية، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ١٧: ٥٤٦٢؛ وقد حذف هذا الجزء من المقال بعد التعديل الذي حدث على المقال. ينظر:

التي تقول بتعلّمه من السامرة، فهذا يتطلّب دراسة طويلة لتلك الكتب والمعارف حتّى يستطيع حفظها، وليس من المعقول تلقّيها شفاهاً دفعة واحدة ومن لقاء واحد من رجل سامريّ واحد!، على فرض صحّة ذلك اللقاء مع الرجل السامريّ، فمثل ذلك القول الذي يحاول بناءه المستشرق غاستر وتدعيمه بالأراء الفاسدة معرفياً كمن أسس بنيانه على شفا جرفٍ هارٍ فانهار به، فعند سقوط رواية أبو الفتح التي زعم بها لقاء ذلك السامريّ بسقوطها تسقط كلّ دعوات اقتباس النبي ﷺ تلك الأصول والمعارف من السامرة، وقد بينا كذب تلك الرواية، ولو كان هناك لقاء مع غيره لاستند عليها غاستر في مقالته، وهو الخير في التاريخ السامريّ.

وذكر المستشرق غاستر الحروف المقطّعة في بدايات بعض السور، فيقول: «ويجدر بنا أن نشير إلى مسألة أخرى، ونعني بها الكلمات الغامضة أو الحروف التي تجيء في أوّل كثير من السور، ولست أجد حرجاً في القول إنّ السنة المطابقة لذلك عند السامرة تحلّ لنا هذه المسألة حلّاً مرضياً، فهم يرمزون إلى الأجزاء المفردة من شريعتهم (قصة) باستخراج كلمة واحدة من الجزء تكون بالغة الدلالة عليه كلّها، فتصبح هذه الكلمات مطالع اتخذت عناوين في الترجمة العربية، وخاصّة في الأحجية والتعاويذ البالغة القدم، وثمة أيضاً إثبات خاصّة عملت من هذه الكلمات المفردة (وهذا هو الشأن في الدليل الذي عندي). ولم تقف هذه الطريقة في الاختصار عند هذا الحدّ في الأحجية، ذلك أنّ الكلمات المتخذة مطالع اختصرت إلى حروف مفردة، ولم يكن الحرف بالضرورة هو أوّل الكلمة، بل كانوا في أغلب الأحيان يختارون الحرف الأوسط أو الأخير للوفاء بغرضهم، وهذا الكشف الذي وفّقت إليه قد مكّني من تمييز هذه الطريقة نفسها في أوراق البردي السحرية الإغريقية، وفي التكهّنات اللاتينية، وبذلك توصّلت إلى حلّ مسألة حيّرت عقول العلماء قروناً، وأهمّ ميزة لهذه الطريقة علاوة على استعمالها في السحر هي أنّها تستخدم رمزاً فنياً يستحثّ الذاكرة فيساعد القارئ على تذكّر الجزء المطلوب، ومن ثمّ فلعلّ هذا

هو معنى تلك الكلمات والحروف التي نجدها في رؤوس السور، فهي إمّا مطالع اختيرت من النصّ، أو مجموع حروف أخذت من هذه المطالع ووضعت في رأس السورة، كما هي الحال في شريعة (قصة) السامرة^١.

استخدم المستشرق غاستر خبرته في مجال الفلكلور والتاريخ السامريّ، ليذهب هذا المذهب القائل باقتباس تلك الطريقة في وجود الحروف المقطّعة في بدايات بعض السور من السامرة التي كانوا يستخدمونها في الأحجة والتعاويذ والسحر، وهذا القول نابع من عدم إيمانه بنبوة النبي ﷺ، فهو يعتقد أنّ القرآن الكريم صنع بشريّ؛ لذلك يدّعي اقتباس تلك الطريقة من الكتب السامرية التي هي بالأصل كتب بشرية، ولم يذكر لنا متى تمّ تعلّم الرسول ﷺ لتلك الطريقة؟ ومن الذي علمه؟ ولماذا لم ينتقد اليهود العبرانيون الموجودون في المدينة وقتها ذلك الاقتباس من السامرة في صراعهم الفكريّ مع النبي ﷺ؟ لا سيّما وهم يعلمون كلّ تفاصيل التاريخ السامريّ وكتبهم، ومثل هذه الأقوال من المستشرق لا تتسم بالعلميّة بقدر ما هي محاولات الطعن بنبوة النبي ﷺ للنيل منه، وهي تصوّر الرؤية المتحاملة وغير الموضوعيّة من المستشرقين اليهود.

ويعترف المستشرق غاستر في حديثه عن السامرة بخروجه عن صلب المادّة المكلف بكتابة مقال عنها، فقال: «ولعليّ قد أفردت لدراسة هذه المسائل هنا فراغاً أكثر مما يقتضيه بحث قصير في آثار السامرة وصلّتهم بالدين الجديد الذي ظهر في عهد متأخر يرجع إلى القرن السابع الميلاديّ، وما من أحد يستطيع أن ينكر الأهميّة التي تنسب من ثمّ للدراسة المقارنة للسنن السامرية وأصول العقيدة الإسلامية، على أنّ هذا الموضوع لم يتناوله أحد من قبل، وإنّي لأذهب في غير ما خرج إلى أنّ ميداناً جديداً من ميادين الدرس قد فتح، وأزعم أنّ استمرار البحث في آثار السامرة بمجرد أن تصبح هذه الآثار أكثر تناولاً سيدعم النتائج التي بسطناها هنا على محكّ

١. كاستر، مادّة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٩٦.

النقد لأول مرة، على أنني لا أتردد في القول بأن مقارنة أصول العقيدة السامرية بأصول العقيدة الإسلامية سيبيّن أنّ السامرة قد أثروا أثراً عميقاً في تكييف الدين الذي جاء به محمد وإظهاره في الصورة التي تجلّى بها، وكان السامرة أبعد من أن يتأثروا بمحمد، ولكن السامرة أنفسهم هم الذين أثروا فيه»^١.

لم يكن المقال عن تأثير السامرة في الدين الجديد كما يذكر المستشرق غاستر. بل المقال كان مخصّصاً للسامرة كفرقة دينية تستقرّ في منطقة الشرق، إلّا أنّ العداء اليهودي للدين الإسلامي قد سيطر على مخيلة المستشرق، فلم يستطع التمييز بين موضوع المقال والحقّد تجاه الإسلام، فخرج عن الموضوع الأساس للمقال، وفاض الموقف السلبي تجاه النبي ﷺ من قبل المستشرق ذي الأصول اليهودية في ثنايا المقال، ولعلّ التقارب في بعض الأمور مع السامرة أو اليهودية يرجع إلى أصول تلك الديانات التوحيدية التي تنهل من أصل واحد، رغم الاختلاف في الكتب السماوية والأنبياء، وإنّ دّل تقارب أو تشابه في بعض الأمور، فذلك دلالة على صدق الدعوة التي جاء بها نبينا ﷺ وتماشيها مع الديانات التوحيدية الأخرى رغم ما طال كتب تلك الديانات من تحريف، ولا تكون تلك مدعاة إلى الطعن برسالة النبي ﷺ ومحاولة نفي النبوة عنه، وهذا الكلام المتحامل وغير الدقيق دفع الدائرة لتغيير ذلك المقال بمقال أكثر موضوعية في الحديث عن السامرة^٢، وهذا يمثل تغييراً في الرؤية الاستشراقية الموضوعية.

ثالثاً: الأصول النصرانية

يعتقد عدد من المستشرقين أنّ النصرانية من أصول نبوة النبي ﷺ، ومثل هذا التصوّر المسبق يكاد يأخذ برقاب المستشرقين، ويضع بصماته العميقة على مناهجهم في التعامل مع وقائع السيرة النبوية وظاهر النبوة، فمثل هذه العقيدة

١ م. ن، ٩٦-٩٧.

2. Nseda, (AL-Samira), The Encyclopaedia of Islam, VIII: 1044-1046.

المنهجية في العقل الاستشراقي تؤثر سلباً على نقاء وحيادية المنهج الاستشراقي، فالنظرة الأولى للإسلام تكشف مواضع شبه بين الإسلام والمسيحية، ولكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافات أساسية وهذه الحقيقة كانت غالباً ما تثير المبشرين في الماضي، وما زالت تستميل قليلاً من المجال الأكاديمي إلى التحايل بغية تصيّد مثل هذه الشوارد كأصول للإسلام^١، وهذا ما دفع أحدهم إلى القول إنّ القرآن دعوة نصرانية، ووضع كتاباً تحت هذا العنوان^٢، لذا نجد محاولة لجمع كلّ ما هو متقارب بين الدين الإسلامي والنصرانية، معتقدين بأخذها عن النصارى، لذا يذهب عدد من المستشرقين إلى القول إنّ شعيرة الصلاة أخذها النبي ﷺ من المسيحيين، وعن صلاة الليل وكلمة التهجد الواردة في (سورة الإسراء، الآية ٧٩) يوحى بعلاقة وثيقة بينه وبين صلاة الليل المسيحية سيّما مع اقترانها بعبادة السهر (شهر السريانية)^٣، وعن الإقامة ذكر أنّها «نشأت من الأذان الذي نسج فيه على منوال القدّاس عند النصارى»^٤.

وفي مقال آخر ورد قول المستشرق فنسك حول دراسة قام بها أحد المستشرقين تخصّص ردّ بعض العبادات الإسلامية لأصول نصرانية، فقال: «حاول بيكر في دراسته لتاريخ العبادات الإسلامية أن يعقد صلة وثيقة بين صلاة الجمعة والعيدين من ناحية، والقدّاس من ناحية أخرى، والخصائص الأساسية لرأيه هي: أنّ الخطبة الأولى تطابق الجزء الأوّل من القدّاس^٥ والأذان والخطبة صدى للكلمات التي تدور بين الشماس والقسيس الذي يتلو القدّاس، والتلاوة الواجبة لآيات القرآن

١. مراد، افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها، ٢٨٩-٢٩٠.

٢. وهو للمؤلف حداد ونشر سنة ١٩٦٩ م. ينظر: في، مادّة (النصارى)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٩٩١٩: ٣٢.

٣. فنسك، مادّة (الصلاة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢٧٧-٢٨٩.

٤. جوينبل، مادّة (الإقامة)، دائرة المعارف الإسلامية، بلا اسم مترجم للمقال، ٤٥٥: ٢.

تطابق القراءة من الكتاب المقدس، وهو يقول عن الخطبتين إن هذه الثنائية محلّ لاختلاف الفقهاء، انتقلت إلى صلاة العيدين عن طريق صلاة الجمعة، أمّا الخطبة الثانية فتطابق العظة والصلاة الجامعة عند النصارى^١.

انساق المستشرقون في ترديد الفكرة نفسها بأن الإسلام استقى تلك الأصول من الديانة المسيحية، محاولين بمنهجهم هدم الإسلام ونبوة النبي ﷺ برّد أصول الإسلام إلى تلك الأصول النصرانية، رغم أن النصرانية والإسلام هي من أصول سماوية واحدة، لكن الاتجاه العقدي في الدراسات الاستشراقية الذي نشأ منذ بدأت المواجهة بين المسيحية والإسلام، حين أحسّ أتباع الكنيسة أنهم أمام خطر عليهم مواجهته، وقد بدأت هذه المواجهة إثر انطلاقة الإسلام من الجزيرة العربية واستمرت حتى يومنا هذا، فحاولوا إزالة ذلك الخطر بكلّ ما أتيح لهم من قوّة ومعالجة هذه المشكلة بكلّ ما كان لديهم من وسائل^٢، فكان ذلك المنهج هو الطاعني على أغلب الدراسات الاستشراقية، ومثل تلك الأقوال والمنهجية الاستشراقية هي محاولات للتشكيك بنبوة النبي ﷺ ونفي صحّة تلك الرسالة السماوية، والصلاة الإسلامية وطقوسها في الجمعة أو العيدين لا تتفق مع طقوس الصلاة عند النصارى؛ لأنّ صلاة المسلمين قائمة على ثلاث أفعال؛ القيام والركوع والسجود وتلاوة آيات قرآنية عند القيام، وتسبيح الله في الركوع والسجود، ولا أحد من المستشرقين يستطيع أن يثبت وجود أركان الصلاة الإسلامية موجودة في صلاة النصارى أو قدّاسهم؛ لذا كانت محاولاتهم عبثية ومثيرة للسخرية^٣، والدعوة إلى الصلاة موجودة في الديانات التوحيدية وغير التوحيدية، وهي إعلام عن وقت

١. فنسك، مادّة (الخطبة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ٣٧٥-٣٧٦؛ وبقي المقال في الطبعة الثانية.

See: Wensinck, (Khutba), The Encyclopaedia of Islam, V: 74-75.

٢. مراد، افتراءات المستشرقين على الإسلام والردّ عليها، ٦٤.

٣. بدوي، دفاع عن محمّد ضد متقديه، ١٦٥.

الصلاة، وتطابق الخطبة مع القدّاس النصرانيّ، فهي لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع الوعظ الدينيّ الموجود في الديانات التوحيدية.

ويذهب شبرنكر إلى أن الصوم [عند المسلمين هو] تقليد للصوم الأربعينيّ^١ عند النصارى^٢، على الرغم من أن الصوم المسيحيّ لا يشابه الصوم الإسلاميّ فالصوم المسيحيّ يتراوح بين ٣٦-٤٢ يوماً، ويشمل على وجبة واحدة في اليوم ينوّع وقتها بين ١١ صباحاً و٣ ظهراً ويحرم في الصوم عند النصارى لحم الحيوانات؛ لذا هناك اختلاف كبير بين الصوم الأربعينيّ والصوم الإسلاميّ^٣.

ويذهب المستشرق كاراده فو^٤ إلى القول: «وكان محمّد أكثر معرفة بالأناجيل المنحولة منه بالأناجيل الصحيحة، ولم تصل إليه تلك المعرفة من مصادر مسيحية خالصة، وإنما نقلت إليه على يد يهود اعتنقوا النصرانية ويستدلّ على هذا بنوع القصص الذي ورد في القرآن وقد تكيّف بقصص أولئك الذين سمّاهم محمّد (الحنيفيّين)، وقيل إنهم كانوا على دين إبراهيم، وهذا الموضوع ليس إلّا مسألة فرعية من المسألة العامة الخاصّة بأصل الإسلام ومصادره... والأخبار الإنجيليّة التي يظهر أنّها كانت

١. يعدّ من أهم أنواع الصيام وأقدسها عند النصارى، فقد كان القدّيسون ومن تبعهم يصومون الأربعين المقدّسة، ويختلف النصارى في قدم هذا الصوم، فبعضهم يرجعه إلى صوم موسى وإيليا أربعين يوماً تمهيداً للكلام مع الربّ، وبعضهم يرجعها إلى ساعات القبر التي قضاها يونا وهو أربعين ساعة، ولا يوجد تحديد ثابت لعدد صوم تلك الأيام، فبعض رجال الكنيسة المصريّة يجعلونه (٣٦ يوماً) وهي تمثّل عشر أيّام السنة؛ لأنهم يقدّمون عشور السنة صوماً تقرّباً، ولم يذكر في العهد الجديد بتسريع هذا الصوم، بل كما يقال تقليداً لصوم موسى وإيليا أو ساعات يونا التي قضاها في القبر، وموعد ذلك الصوم اختلفت فيه الكنيسة وتمّ تغييره من قبل بطاركة الإسكندرية على ما هو عليه الآن، ينتهي زمن هذا الصوم بعد عيد القيامة. للمزيد من التفاصيل ينظر: المسكين، الصوم الأربعينيّ المقدّس، ١٥-١٩.

٢. بيرك، مادّة (صوم)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٤، ٣٩٩؛ وتمّ تغيير طفيف في المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة. Berg. Ed, (Sawm), The Encyclopaedia of Islam, IX: 94-95.

٣. ينظر للمزيد من الخلاف بين الصوم الإسلاميّ والصوم النصرانيّ. بدوي، دفاع عن محمّد ضدّ منتقديه، ١٦٨.

4. B. Carra De Vaux

أكثر شيوعاً في البيئة التي شبَّ فيها النبيّ هي الروايات الخاصّة بالبشارة^١، وراح بعدها ينقل الوسائل التي انتقلت فيها آراء النصارى إلى المسلمين، ويذكر الأخبار الواردة في القرآن عن مقارنه ذلك بما ورد في الأخبار الإنجيليّة ويعلّل ذلك بالبيئة الإنجيليّة التي شبَّ فيها النبيّ ﷺ.

ويرى المستشرق فنسك^٢ أنّ كلمة مسيح مأخوذة من الكلمة الحبشيّة مسيح^٣، وقد أخذها النبيّ من العرب النصارى.

ويذكر أحد المستشرقين عن التقارب بين ما جاء في القرآن الكريم والإنجيل، فورد في قصّة زكريا عليه السلام «جاء في القرآن (وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كلّ من الصالحين) (سورة الأنعام، الآية ٦٥^٤)، وهو ينقل مضمون ما ورد في الآيات ٥-٢٥ من الإصحاح الأوّل من إنجيل لوقا^٥.

وعن كلمة إبليس ذكر فنسك إن سورة الشعراء الآية ٩٤ وما بعدها تدكّرنا بإنجيل متى (الإصحاح ٢٥: ٤١)^٦.

مثل هذا التقارب بين القرآن والإنجيل لا يعني الأخذ منه بقدر ما هو مصدق لما

١. كاراده فو، مادّة (إنجيل)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣: ١١-١٢؛ وتمّ تعديل المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة. ينظر:

Carra De Vaux. G.CANawati, (Indjil), The Encyclopaedia of Islam, III: 1205-1208.

2. Wensinck, (AL-Masih), The Encyclopaedia of Islam, III: 391.

3. Masih

٤. وتسلسل الآية ٨٥ وقد صحّحت اللجنة المعرّبة ذلك الخطأ في الهامش.

٥. هيلر، مادّة (زكريا)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٠: ٣٦٨؛ وتمّ تعديل المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة، وبقيت تلك الفقرة في المقال. ينظر:

B.Heller -A.Rippin, (Zakariyya), The Encyclopaedia of Islam, XI: 405-406.

٦. فنسك، مادّة (إبليس)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٤: ٥٣-٥٤؛ ١٨٧؛ موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٠٦؛ وتمّ تعديل المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة. ينظر:

Wensinck, Gardet, (Iblis), The Encyclopaedia of Islam, III: 668-669.

معهم، ومثل تلك الافتراءات في أنّ النبي استقى تلك الأصول عن النصرانية تحتاج إلى بيّنة، فمتى تعلّم النبي ﷺ تلك التعاليم النصرانية؟ وهل درس في أحد المدارس أو الكنائس النصرانية؟ أو حتّى لمجرّد زيارة لها، وكيف عرف كلّ تلك القصص أو الطقوس المسيحية في العبادة؟ وهل كان الإنجيل مترجماً إلى اللغة العربية في عهد النبي ﷺ؟ فمثل تلك المعرفة تحتاج إلى ترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية أوّلاً، وهذا لم يحدث إلّا بعد وفاة النبي ﷺ، وهذا ما ذكره المستشرق كاراده فو في دائرة المعارف الإسلامية^١.

وقد بيّن المستشرق جورج قنواقي^٢ أنّه «لم يكن النبي محمّد بعد تلقّيه الوحي مباشرة من الله بحاجة إلى مراجعة الكتاب المقدّس بشكل مباشر أو غير مباشر حتّى يتمكّن من إعادة إنتاج بعض المميّزات الموجودة فيه، مع ذلك يضطرّ مؤرّخو الأديان إلى البحث عن روابط تاريخيّة محتملة، والسؤال الأوّل الذي يعترض الدارسين هو: ما هي المعرفة التي يمكن أن تكون لدى محمّد وأوائل المسلمين عن الإنجيل، وهذا يقودنا إلى مسألة ترجمة الأناجيل إلى اللغة العربية؛ لأنّ أيّ معرفة باليونانية أو السريانية أو القبطيّة من جانب محمّد وصحبه قد تكون مستبعدة»^٣.

إنّ ما ذهب إليه المستشرقون باستقائه ﷺ موادّ من الإنجيل، لا تستند إلى دليل علميّ بوجود نسخ من الإنجيل مترجمة إلى اللغة العربية قبل البعثة النبويّة، وهذا لا يعني عدم معرفة العرب قبل البعثة بتلك الأناجيل، وهذا التطابق بين القرآن والإنجيل في بعض الفقرات دليل صدق نبوّة النبي ﷺ، لا دليل إلى نفيها والتشكيك بمصادقيتها.

١. كاراده فو، مادّة (إنجيل)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ١٠-١١؛ وتمّ تعديل المقال في الطبعة الثانية غير العربيّة وذكر كذلك تأخر ترجمة الإنجيل. ينظر:

Carra, CAnawati, (Indjil), The Encyclopaedia of Islam, III: 1205-1208

٢. الأب جورج قنواقي: G. Anwati.

3. Carra, CAnawati, (Indjil), The Encyclopaedia of Islam, III: 1205-1208.

وعن وصف الجنة يذكر كارا ده فو «أن هذه الأوصاف جميعاً صور مرسومة لا شك أنه أوحية بها فنّ التصوير، ولا بدّ من أن يكون محمد أو معلّمه المجهولون قد رأوا بعض التصاوير أو بعض قطع الفسيفساء المسيحية التي تصوّر حدائق الفردوس، وأولّوا صور الملائكة كما لو كانت صور الولدان والخور»^١.

ويبدو أن المستشرق فنسنت راجع مقال (الجنة) فقال: «وقد أشير في مقال (الجنة) إلى أن النبيّ محمّداً لم يفهم الصور المسيحية للجنة على وجهها الصحيح، وأن الملائكة في هذه الصور هي أصول الولدان والخور الوارد ذكرهم في القرآن»^٢. انطلاقاً من القول إنّ ما أوحى إلى النبيّ ﷺ هو من خلال معلّمين مجهولين دليل على النظرة المتحاملة على الرسول والرسالة الإسلامية، فهم يردّدون ما ردّده المشركون سابقاً والوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ (النحل: ١٠٣)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً﴾ (الفرقان: ٤)، فمن هم هؤلاء المعلّمون الذين يدعونهم، وإن كان النبيّ ﷺ هو من شاهد تلك الصور أو قطع الفسيفساء المسيحية، فمتى كانت تلك الرؤية؟!، فهذا الذي جاؤوا زوراً لا دليل علمي يسنده، فهو مجرد انعكاسات مكبوتة فاضت في ذهنيّة المستشرقين المتحاملة على الرسول والرسالة.

وعن التشابه بين كلمة أنصار ونصارى يذكر أحد المستشرقين: «يظهر أن محمّداً استغل التشابه الموجود بين لفظ أنصار ونصارى، فجعل عيسى يطلق على الحواريين (أنصار الله) (سورة آل عمران آية ٥٢؛ سورة الصف، آية ١٤).^٣، وعلى الرغم من

١. كاراده فو، مادّة (الجنة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ١٤٢؛ وتمّ تغيير المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة. ينظر:

L. Gardet, (DJanna), The Encyclopaedia of Islam, II: 447-452.

٢. فنسنت، مادّة (الخور)، دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ١٤٠-١٤١؛ وتمّ تعديل المقال في الطبعة الثانية غير

المعرّبة. ينظر: Wensinck, Pellat, (Hur), The Encyclopaedia of Islam, III: 581-582.

٣. ركندورف، مادّة (الأنصار)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٥٣؛ وتمّ تغيير المقال في الطبعة الثانية، لكن رجّح المستشرق وات إلى ما ذهب إليه المستشرق ركندورف. ينظر: وات، مادّة (الأنصار)، دائرة المعارف

أنّ المستشرق وات في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية) ذهب إلى أنّ الفعل نَصَرَ معنى بذل العون لشخص على عدوّه الذي أساء إليه، وهذا كاف لتعليل السبب في إطلاق اسم الأنصار على مسلمي المدينة، إلّا أنّه عاد وذهب إلى القول باختيار الاسم ربما يكون قد تمّ بتأثير التشابه بين أنصار ونصارى^١. إنّ هذه دعوة غريبة في تشابه الحروف بين الكلمتين، فاللغات السامية تعتمد على اشتقاق الكلمات المتكونة من حرفين أو ثلاث، وهذا الأصل في تلك الكلمات^٢، لا كما يذهب المستشرق بتأثير الكلمات المتشابهة اشتقاقاتها، ونبيّ الله عيسى عليه السلام لم يطلق على الحواريين لقب أنصار الله، بل كان يدعوهم ليكونوا أنصار الله، كما كان النبيّ ﷺ يدعو أتباعه لذلك^٣.

وعن التجارة وتغيّر النظرة إليها بفعل النصارى ورد «تغيّرت نظرة النبيّ بعد ذلك تغييراً معيّناً يجب أن نردّه إلى العهد المكّيّ، ولو أنّه ليس في القرآن شواهد على ذلك إلّا في سورة العهد المدنيّ، إذ تحوّرت نظرتّه إلى التجارة بفعل آراء الزهاد من النصارى... أنّ النبيّ كان يدرك إدراكاً تامّاً للتجارة من آثار سيّئة في الحياة الدينيّة»^٤. ولم يذكر من هم الزهاد النصارى الذين كان لهم تأثير على النبيّ ﷺ، أو كانوا سبباً في تغيير نظرتّه للتجارة، فهي مجرد دعوى بلا دليل، وقد استند في ذلك على الآية ٣٧ من سورة النور، فهو يعتقد أنّ القرآن كتاب من عند النبيّ ﷺ لا من عند الله (عزّ وجل)، والآية إخبار بعدم انشغال المؤمنين بالدنيا وزخرفها عن ذكر الله في

الإسلاميّة، ٥: ٨٠-٨٢.

١. وات، مادّة (الأنصار)، دائرة المعارف الإسلامية، ٥: ٨٠-٨٢.

٢. ولفنسون، تاريخ اللغات الساميّة، ١٢.

٣. ينظر: آل عمران: ٥٢؛ وينظر: الصف: ١٤.

٤. هفنج، مادّة (التجارة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٤: ٥٨٢؛ وتمتّ التوسعة في المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة.

Heffening-C.E.Bosworth. Maya Shatzmiller, (Tidjara), The Encyclopaedia of Islam, X:

الوقت المخصّص لذلك الذكر وفي وقته المعلوم، وليس للتجارة آثار سيئة في الحياة الدينية، وإلا لما خرجت النبوة من بيئة تجارية بالدرجة الأولى، وحامل الرسالة من صنف التجار في مكة.

ويذهب مستشرق آخر قائلاً: «لقد أدّى تأثير بعض الجماعات التي توصف بأنّها (نصارى) على حياة محمد ﷺ إلى القول بأنّ القرآن دعوة نصرانية»^١، ولم يذكر عن هذه الجماعات التي توصف بأنّها نصارى وتأثيرها شيء، ومتى التقاهم النبي ﷺ؟ وأين كان وجودهم وتأثيرهم؟ ولعلّ التطابق في بعض الأمور بين الإسلام والنصرانية هي التي دفعت إلى القول إنّ القرآن دعوة نصرانية محاولة منهم لنفي نبوة النبي ﷺ.

وعن تميم الداري يقول المستشرق دلافيدا: «وأسلم تميم وسكن المدينة، وكان تميم نصرانياً كغالب عرب الشام، فاستطاع أن يخبر النبي بتفاصيل العبادات التي استعارها من النصارى ومنها استعمال السراج في المسجد»^٢.

يبدو أنّ المستشرق دلافيدا لا يميّز بين العبادة وبين استعمال السراج في المسجد، فلا علاقة للسراج بالعبادة، وعن تفاصيل العبادة التي استعارها من النصارى كما يعتقد، فهل بقي المسلمون بلا تفاصيل للعبادة حتّى العام التاسع من الهجرة عند قدوم تميم الداري؟!، وماذا كان قبل ذلك!، ولم يذكر لنا ما هي العبادات التي استعارها النبي ﷺ من النصارى.

وعن أسماء الله الواردة في القرآن الكريم فقد ورد عن كلمة (السلام)^٣ ما نصّه: «قد تكون هذه الصفة كلمة بقيت في ذاكرة محمد من العبارات التي تتلى في صلوات النصارى»^٤.

١. في مادة (النصارى)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٣٢: ٩٩١٩.

٢. دلافيدا، مادة (تميم الداري)، دائرة المعارف الإسلامية، ٥: ٤٨١؛ وتم تغيير المقال في الطبعة الثانية غير المعربة. ينظر: Lecker, (Tamim AL-Dari), The Encyclopaedia of Islam, X: 176.

٣. الحشر: ٢٣.

٤. ماكدونالد، مادة (الله)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٥٦٣.

إنَّ وجود كلمة أو كلمتين متشابهتين أو متقاربتين بين القرآن والطقوس العبادية للنصارى لا يعني اقتباس تلك الكلمة أو الكلمات؛ لاتِّفاق الديانات التوحيدية على أنَّ السلام هو أحد أسماء الله (عزَّ وجل). ولم يذكر المستشرق ماكدونالد متى كانت مثل تلك الزيارة؟ أو متى كانت المشاهدة لتلك الطقوس؟

وعن نور السموات والأرض الواردة في (سورة النور، الآية ٣٥) يذكر المستشرق ماكدونالد^١ «يظهر من سياق الكلام أنَّه يشير إلى عبادة النصارى في كنائسهم وأديرتهم، وعلى هذا تكون الصورة الوصفية التي وردت في الآيات مأخوذة من صورة المذبح المضاء، وتذكرنا هذه الآيات أيضاً بعبارة (نور العالم) التي وردت في الإنجيل و(نور الأنوار) التي جاءت في العقيدة النيقية».

إنَّ الأنوار التي على الهيكل في الكنيسة كثيرة، أمَّا الآية القرآنية، فلا تتكلَّم إلَّا عن نور واحد عظيم يملأ السموات والأرض^٢، ومثل هذه الأقوال تبقى مجرد دعوى لا دليل علمي يسندها، فلم يعرف عن النبي ﷺ زيارته لأحد الكنائس أو الأديرة طيلة حياته في العهدين المكي والمدني، ولا في سفره بغرض التجارة، لذا فهي مجرد متخيلات استشراقية؛ لأنَّها نابعة من ظنهم أنَّ القرآن الكريم هو كتاب من تأليف النبي ﷺ، في محاولة لنفي تلك الرسالة السماوية والتشكيك في صدقها، فلا يعني تطابق الكلمات إن وجد اقتباس تلك الكلمات من النصارى، بقدر ما تؤكد صدق الرسالة التي جاء بها النبي ﷺ، وهي مصداق لما هو موجود عند النصارى.

رابعاً: الأصول المشتركة

يعتقد عدد من المستشرقين أنَّ هناك أصولاً لمعارف النبي ﷺ يرجعها بعضهم إلى أصول يهودية أحياناً، وهناك من يرجعها إلى أصول نصرانية، في حين هناك من

١. م. ن، ٥٦٣.

٢. بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ٣٤.

عدها أصولاً مشتركة بين اليهودية والنصرانية، معتمدين في ذلك على وجود بعض التشابه بين ما ورد في القرآن الكريم وما هو موجود في تلك المصادر، أو يرجحون تأثير بعض أصحاب تلك الأصول على النبي ﷺ، فراح المستشرقون يتخيلون مثل تلك المعارف التي يعتقدون اعتماد النبي ﷺ عليها، فمثلاً ورد قول المستشرق بوهل^١، عن سعي النبي منذ بدء رسالته «إلى الحصول على تأييد أهل الكتاب يهوداً أو نصارى؛ لاقتناعه بأن ما جاء في العهدين القديم والجديد يتفق وما دعا إليه». ويرى كذلك بوهل^٢ «أن القصص التي يتكرر ذكرها في القرآن كان يعتمد فيها بشكل غير مباشر ليس على التوراة فحسب، بل وعلى الإنجيل، وعلى ذلك لا يمكن أن يلام أعداؤه عندما قالوا إنه تعلم من قوم آخرين».

ويرى بوهل^٣ أن النبي ﷺ كان قد تأثر من نواح شتى بالفرق النصرانية بوجه خاص، ولكنه تأثر باليهودية فيما بعد، ويرى أنه كان مديناً لليهودية والنصرانية أو الفرق المتفرعة من هذه الديانات المقيمة في بلاد العرب بالأفكار الدينية والأخلاقية وفكرة الوحي ونزوله على الأنبياء.

لعل مثل هذه الأقوال من المستشرق بوهل وتكرارها في عدد من المقالات دليل الموقف السلبي تجاه نبوة النبي ﷺ، وهي ترديد لما ورد في العصور الأوروبية الوسطى باستقاء النبي ﷺ معارفه من اليهودية أو النصرانية.

وعن الزنا ورد ذكر المستشرق شاخ^٤، «أما في القرآن فقد جاء النهي عن الزنا وأن العفة من صفات المؤمنين (مثلاً سورة الإسراء، الآية ٣٢، سورة الفرقان، آية ٦٨، وسورة الأحزاب، آية ٣٠)، ويظهر أن ذلك كان تحت تأثير اليهودية والنصرانية». كانت شبه الجزيرة العربية قبل البعثة النبوية قائمة على الأخلاق والاعتزاز

١. بوهل، مادة (تحريف)، دائرة المعارف الإسلامية، ٤: ٦٠٤.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 643.

3. Ibid and See: Buhl, (Koran), The Encyclopaedia of Islam, II: 1064.

٤. شاخ، مادة (زنا)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٠: ٤١١.

بالشرف وحسن الأحداث، كان لا بدّ للرجال والنساء من العفة والتعفف؛ لأنّ العدوان على عفة المرأة قد يجرّ ويلات وحروباً، والعفة شرط من شروط السيادة، فهي كالشجاعة والكرم^١، ولما كان قمع الهوى أدلّ على الشجاعة، فقد كانوا يقولون ليس سيّداً من غلبته شهوته^٢، ولقد نمت هذه الصفة الحميدة في ظلّ الإسلام؛ لذا لا تكون صفة العفة والنهي عن الزنا مقتصرة على اليهودية أو النصرانية.

وعن تأثير بعض الشخصيات ذات البيئة الإنجيلية فقد ورد قول المستشرقة فكا^٣، عن زيد بن حارثة ما نصّه: «وزيد ينحدر من قبيلة كانت تضرب قرب دومة الجندل^٤، وكان عدد المعتنقين للنصرانية هناك كثيراً، كما كان أثر اليهودية واضحاً، وربما كان أثر زيد في تطوّر تفكير النبيّ كبيراً».

لم توضّح المستشرقة فكا كيف كان تأثير زيد بن حارثة في تطوّر تفكير النبيّ ﷺ، على الرغم من ما قالتها في بداية مقالها أنّه كان يصغر النبيّ ﷺ بنحو عشر سنوات، وقد سعى أبيه إلى مكة ليعتق ابنه فرفض زيد ذلك، وفضل البقاء مع النبيّ ﷺ، فقد فضّل البقاء مع الرسول على الذهاب إلى دياره وأهله، فمن أثر بمن؟ فعلى هذا يكون تأثير النبيّ ﷺ على زيد بن حارثة كبيراً، حتّى أنّه رفض الذهاب إلى دياره وقرّر البقاء في مكة ودخل الدين الإسلاميّ عند البعثة النبوية.

وعن مادة سبحان الله يذكر المستشرق بوهل^٦ هي «صيغة دينية يتردّد ذكرها

١. الحوفي، الحياة العربية في الشعر الجاهليّ، ٢٨٦. وينظر لمظاهر العفة عند العرب قبل البعثة، ٢٨٦-٢٩١.

٢. محمود، العرب قبل الإسلام، ٢٩٧.

٣. فكا، مادّة (زيد بن حارثة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ١٠.

٤. دومة الجندل: بضمّ أوّله وفتح، وسُمّيت دومة الجندل لأنّ حصنها مبنيّ بالجندل، وقيل سُمّيت بدومة نسبة إلى دوم بن إسحاق بن إبراهيم، وهي حصن وقرى بين الشام والمدينة قرب جبليّ طيء كانت به بنو كنانة من كلب. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢: ٤٨٧-٤٨٨.

٥. فكا، مادّة (زيد بن حارثة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ١٠.

٦. بوهل، مادّة (سبحان الله)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٢٣١؛ وتم تغيير المقال في الطبعة الثانية غير المعربة. ينظر:

في القرآن، وهي منادى يُقصد به التعجب مأخوذ من أصل ليس له وجود في اللغة العربية (والفعل سَبَّحَ قد فسره النحاة بحق فقالوا إنه مشتق من الاسم)، ولكنه يرد بوصفه كلمة مستعارة إلى اللغة الآرامية، وقد استحدث أيضًا في اللغة العبرية والحشيّة، فيقال (سَبَّحَ) بمعنى حمد أو أثنى، ولعل محمّدًا قد وجد هذا التعبير عند بعض (أهل الكتاب)، ذلك أنه من المستبعد أن يكون قد استحدث هذه الصيغة من فعل غير عربيّ).

إن اللغة العربية جزء من اللغات السامية كما هي العبرية والآرامية، وكان تقارب الأصول اللغوية أمرًا واردًا بين اللغات السامية، ولا يمكن الجزم أي من اللغات هي اللغة التي تفرّعت منها تلك اللغات، ولا يمكن تحديد أي من هذه اللغات أقدم من غيرها، أو أيها كان لها تأثير على غيرها، لذا فمن الصعوبة تحديد من الذي اقتبس هذه الألفاظ من الآخر، وسبحان في اللغة تنزيه الله (عز وجل) ^١، وليس كما يدّعي المستشرق بوهل من أنها منادى يُقصد به التعجب، فلا يمكن أن تكون صيغة دينية يتردّد ذكرها في القرآن يراد منها التعجب؛ لأن القرآن الكريم هو قول الله (عز وجل) ولا يمكن مقارنته مع كلام البشر، ولعلّه يفيد التعجب لو قرّن بكلام البشر، وما ذكر من قوله إنه مأخوذ من أصل ليس له وجود في اللغة العربية، فكيف وهو يتردّد ذكره في القرآن الكريم وهو بلسان عربيّ مبین؛ لقوله تعالى: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣)، لذا فالمستشرق بوهل يعتقد أن القرآن كتاب بشريّ، وما هو إلا نتاج فكر بشريّ؛ لذا ذهب إلى مثل ذلك القول.

وقد ذكر المستشرق فنسك ^٢ في مقاله عن (الشفاعة) أنها: «تستعمل عادة بالمعنى

D. Gimaret, (Subhan), The Encyclopaedia of Islam, IX: 742-743.

١. الجوهري، الصحاح، ١: ٣٧٢؛ ابن منظور، لسان العرب، ٢: ٤٧١-٤٧٢.

٢. فنسك، مادة (شفاعة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٣: ٣٢٣-٣٢٤؛ وتم تعديل المقال في الطبعة الثانية

الدينيّ وخصوصاً في الكلام عن اليوم الآخر، وهذا يوجد في القرآن، فمحمّد ﷺ عرف فكرة الشفاعة في اليوم الآخر متأثراً بها عند اليهود عامّة، وما عند النصارى خاصّة، ففي سفر أيوب (الإصحاح ٣٣، فقرة ٢٣ وما بعدها) يُذكر ملائكة يتوسّطون للإنسان لتخليصه من الموت، وفي سفر أيوب (الإصحاح الخامس، فقرة ١) يذكر قديسون (ويجب أن نفهم من كلمة (قديسين) هنا أنّها تدلّ على الملائكة) يلجأ الإنسان إليهم عند الشدّة، وهناك بشر قديس تذكر شفاعته في العهد القديم وهو إبراهيم (في حكاية أخبار سدوم وعمورة)^١، وفي الكتب النصرانية التي لا يُعترف بأنّها موحى بها، وكذلك في الكتب المنحولة كثيراً ما نجد أنّ لتلك الطوائف بعينها الوظيفة نفسها».

لا شكّ أنّ الشفاعة لا تقتصر على اليهوديّة والنصرانيّة، فحتّى الوثنيّة كانت تؤمن بالشفاعة، وهو ما ذكر في القرآن الكريم^٢، وإلّا لماذا التقرب إلى تلك الأوثان أو الأصنام، أليس تقرباً إلى الله؟ فلا يمكن حكر مفهوم الشفاعة بديانة أو شعب من الشعوب، والديانات الإسلاميّة واليهوديّة والنصرانيّة ديانات توحيدية ومنبعها واحد، فلا غرابة في وجود ذكرها في تلك الديانات الكتابيّة.

تحدّث المستشرق بريك (بيرغ)^٣ عن وجود الصوم والصيام قبل البعثة النبويّة وفي مكّة تحديداً قال بعدها، ويرى معرفة النبيّ بالصوم والصيام من خلال أسفاره

غير المعربة وبقيت العبارة كما هي. ينظر:

Wensinck, Gimaret, (Shafaa), The Encyclopaedia of Islam, IX: 177-179.

١. سفر التكوين، الإصحاح ١٨: ٢٣-٣٣.

٢. الروم: ١٣؛ يس: ٢٣؛ الزمر: ٣-٤، ٤٣-٤٤.

٣. بريك، مادّة (صوم)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٤: ٣٩٦؛ وتمّ تغيير طفيف في المقال في الطبعة الثانية غير المعربة. ينظر:

Berg. Ed, (Sawm), The Encyclopaedia of Islam, IX: 94-95.

الكثيرة عندما لاحظ هذه الشعيرة عند اليهود والنصارى، وذكر بعدها أنه لا يمكن القول بشيء يقيني.

رغم عدم وجود شيء يقيني كما يذكر المستشرق بيرك (بيرغ) إلا أنه يتمسك بمثل ذلك القول، وملاحظة تلك العبادة عند اليهود والنصارى لا تعني معرفة كل تفاصيلها، والصيام موجود قبل اليهودية والنصرانية ولا يعني اقتباس تلك العبادة من سابقهم من الديانات التوحيدية كالحنيفية، ولا يوجد ما يؤيد كلام المستشرق؛ لذا لم يقدم دليلاً على ما يذكر.

وقد ورد في ما تعلّق بالتقارب بين قصائد أمية بن أبي الصلت والقرآن الكريم: «أما القول إنّ محمداً قد اقتبس شيئاً من قصائد أمية، فهو زعم بعيد الاحتمال؛ لأنّ أمية كان على معرفة أوسع بالأساطير التي نحن بصدها كما كانت أساطيره تختلف في تفصيلاتها عما ورد في القرآن، وفي هذا حجة أيضاً على أنّ أمية لم يقتبس شيئاً من القرآن وإن كان هذا غير مستحيل من الوجهة التاريخية، فقد ورد في إحدى الروايات أنّ أمية كان أول من قرأ كتاب الله، ويمكن أن نعلّل مشابهة قصائد أمية لما جاء في القرآن بحقيقة لا تحتل شكاً: هي أنّه في أيام البعثة المحمدية، وقبلها بقليل من الزمان، انتشرت نزعات فكرية شبيهة بأراء الحنيفية، واستهوت الكثيرين من أهل الحضر وخصوصاً في مكة والطائف، وكانت تغذيها وتنشطها تفاسير اليهود للتوراة، وأساطير المسيحيين، مما كان معروفاً ومتداولاً في تلك البقاع وجنوبي الجزيرة في جهات متفرقة منعزلة، ويعلّل لنا هذا ما يعرض من اختلاف بين ما جاء في القرآن وما ورد في أشعار أمية، ومحمد وأمّية وغيرهما من الرجال المتدينين... اقتبسوا جميعاً من مصادر واحدة»^١.

١. بروي، مادة (أمية بنت أبي الصلت)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٦١-٦٦٢؛ وتمّ تغيير المقال في الطبعة الثانية غير المعربة. ينظر:

Montgomery, (Umayya b. Abi AL-Salt), The Encyclopaedia of Islam, X: 839.

استبعد في بداية الحديث اقتباس النبي ﷺ من قصائد أمية بن أبي الصلت بسبب المعرفة الواسعة لأمية بالأساطير، فهو يعد ما جاء به النبي ﷺ ما هو إلا مجموعة من الأساطير مشابهة لأساطير أمية، ولم يستبعد اقتباس تلك الأساطير من أمية بن أبي الصلت، ويعدّ النبي ﷺ وأمية بن أبي الصلت قد استقيا تلك المعارف من مصدر واحد وهي تفاسير اليهود وأساطير المسيحيين، ومثل هذا القول كان قول المشركين عن القرآن الكريم: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣١)، فهذه هي رؤية الذين لا يؤمنون بنبوة النبي ﷺ، ولا صدق الرسالة السماوية التي جاء بها.

تحكّم هذا المتخيل في أذهان الغربيين، فإنهم لم يبحثوا في نبوة النبي ﷺ بحثاً عقدياً يهدف إلى النظر في شكل ومحتوى رسالته من حيث دلالتها على النبوة، بل انصرف عدد منهم إلى رصد التشابهات الجزئية الموجودة بين ما جاء به الإسلام وبين الكتب السماوية السابقة، إضافة إلى رصد المحيط المادّي للدعوة الإسلامية؛ لأنهم عدّوا هذه العوامل هي المصادر التي نشأ عنها قيام النبي ﷺ بالتبشير برسالة الإسلام^١، ولعلّ مثل تلك التخيّلات التي يطرحها المستشرقون هي مما ترسّخ في العقلية الغربية باستقاء النبي ﷺ معارفه من اليهود والنصارى في فترة العصور الأوروبية الوسطى.

يذهب عدد من المستشرقين إلى أنّ القصص الواردة في القرآن الكريم هي مجموعة من الأساطير، فيذكر المستشرق فنسك، عن قصّة نبيّ الله موسى عليه السلام مع الخضر عليه السلام الواردة في القرآن (٦٠-٨٢ سورة الكهف) ذهب إلى أنّها أحد الأساطير اليهودية، والقصّة الواردة في القرآن هي في أصلها القصّة اليهودية^٢، وفي مقال آخر ذهب

١. شايب، نبوة محمد، ٤٤٢-٤٤٣.

٢. فنسك، مادّة (إلياس)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٠٧؛ وتمّ تعديل المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة.

إلى القول عن شخصية الخضر ما هي إلا شخصية أسطورية يرجعها إلى الأساطير الشرقية، ويرجعها إلى مصادر ثلاث هي (ملحمة كلكامش في بحثه عن ماء الخلود، وقصة الأسكندر في بحثه عن نهر الحياة مع طاهية، وفي قصة نسيان الحوت واتخاذ سبيله في البحر وعودة الحياة فيه، وينقلها عن الأدب السرياني، وفي قصة السفر وما اشترط الخضر على موسى. في السفر معه يقول هي نقلاً عن الأسطورة اليهودية)^١. وعن قصة ذي القرنين الواردة في (سورة الكهف، الآيات ٨٣-٩٨) هي القصة السريانية التي ظهرت في القرن السادس للميلاد كما يعتقد المستشرقون^٢.

لا شك أن القصص الواردة في القرآن الكريم تختلف في شكلها ومضمونها عن القصص اليهودية أو النصرانية أو غيرها من الأساطير التي يعتقد المستشرقون مطابقتها مع ما ورد في القرآن الكريم، فإذا وجد تطابق في تلك القصص الواردة في القرآن مع ما موجود في كتب اليهود والنصارى قالوا باقتباسها من كتبهم، وعند اختلافها قالوا بتحريفها، أو أنها وصلت من مصادر محرّفة، وعند تطابق القصص أو جزء من تلك القصص تتطابق في بعض فقراتها مع بعض الأساطير قالوا بالأخذ منها، وهذا الطعن قد ذكر في القرآن الكريم^٣ كأحد مطاعن المشركين ضد الإسلام. وذهب عدد من المستشرقين إلى أن بعضاً من معارف النبي ﷺ هي معارف

Wensinck, Vajda (ILyas), The Encyclopaedia of Islam, III: 1156.

١. فنسك، مادة (الخضر)، دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ٣٤٧-٣٥٠؛ وبقي المقال كما هو في الطبعة الثانية.

See: Wensinck (AL-Khadir), The Encyclopaedia of Islam, IV: 902-905.

٢. متفوخ، مادة (ذو القرنين)، دائرة المعارف الإسلامية، ٩: ٤٠٣-٤٠٤؛ ولم يرد المقال في الطبعة الثانية غير المعربة، بل تمّ تحويل المقال إلى مقال الإسكندر الأكبر، وما ذكر فقط عنوان المادة فقط.

(Dhu AL Karnayn), The Encyclopaedia of Islam, II: 241; And See: Watt, (AL-Iskandar),

The Encyclopaedia of Islam, IV: 127.

وذهب مونتغمري وات إلى أن الإسكندر الأكبر هو ذو القرنين المقصود في سورة الكهف.

٣. الأنفال: ٣١.

وسنن جاهليّة استمدّها من البيئة التي كان يقطن بها؛ إذ يذهب المستشرق فنسك^١ في حديثه عن صلاة الميّت الذي قتل بحكم الشرع عند المسلمين بالقول: «ولا نكاد نخطئ إذا ذهبنا إلى أنّ هذه الصلاة قد احتفظت ببعض السنن الجاهليّة».

لم تكن شبه الجزيرة العربيّة بيئة يدين جميع سكانها بالوثنيّة، فقد كان هناك الأحناف، والديانة الحنيفيّة واحدة من الديانات السماويّة، فلا غرابة في وجود بعض السنن الحنيفيّة في مكّة أو غيرها، وتطابقها مع السنن الإسلاميّة من خلال صلاة الميّت أو غيرها من السنن.

وعن كلمة السكينة الواردة في القرآن الكريم قيل: «لعلّ قرن هذه الكلمة العبريّة المستعارة بتصوّرات استقاها من العقائد الوثنيّة في الجن»^٢.

ولم تكن كلمة السكينة كلمة مستعارة من العبريّة، بل إنّ اللغة العربيّة هي جزء من اللغات الساميّة، فلا غرابة من تقارب رسم الكلمات، ولم يقدّم دليلاً على كيفيّة استقائها من العقائد الوثنيّة في الجن؟! ويرجع ذلك لاعتقاد أغلب المستشرقين بأنّ القرآن هو كتاب من تأليف بشريّ.

١. فنسك، مادّة (الصلاة) دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٤: ٢٩٥.

٢. جويل، مادّة (السكينة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٢: ١٩؛ ولم ترد في موجز الشارقة؛ وتم تغيير المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة. ينظر:

الفصل الرابع: العهد المكيّ: بدايات الدعوة الإسلاميّة وموقف المجتمع المكيّ

يعد العهد المكيّ وبدايات الدعوة الإسلامية حتّى موعد الهجرة من الفترات المهمّة في تاريخ السيرة النبويّة؛ لأنّ الدعوة الإسلامية كانت في بداياتها الأولى، وهذا يستلزم مواجهة فكرية وعقائدية من قبل المجتمع والبيئة الوثنيّة المخالفة للدعوة الإسلامية، وتنوّع ذلك الصراع مع المشركين ما بين تكذيب الوحي والتضييق والإيذاء الجسديّ والمعنويّ للنبيّ ﷺ وأتباع الدعوة الإسلامية.

لذا حاول عدد من المستشرقين التركيز على بعض المفاصل من السيرة النبوية خلال تلك الفترة، فقد جعلوا النبيّ ﷺ لا يمتلك رؤية واضحة للدعوة، فقد ابتدأ دعوته بإنذار قومه، ومما لا شكّ فيه أنّ أوّل موضوعات الدعوة الإسلامية كان يتّصل بمحاولة إقناع المجتمع المكيّ بالدعوة الإسلامية، وما يتعلّق بهذا الموضوع من تعريف بمصدرية ذلك الوحي، وخطأ معتقدات المشركين فيما يخصّ التوحيد والبعث والنشور، ومهاجمة الآلهة الوثنيّة في مكّة، فقد كان من الضروريّ أن يعمل النبيّ ﷺ على تهيئة النفوس والعقول والسلوك لتقبل الدين الإسلاميّ بكلّ أصوله وفروعه، وذلك يحتاج إلى أن يترسّخ في نفوس ذلك المجتمع المكيّ عقيدة إرساله من عند الله، وأن يصوّر لهم جزاء المؤمنين وعقاب الكافرين^١؛ لذا نجد عددًا من المستشرقين ركّزوا في حديثهم عن تلك الفترة حول موقف المجتمع من تلك الدعوة التي كان يدعو إليها النبيّ ﷺ، والتشكيك في كلّ الأحداث التاريخية التي رافقت بدايات الدعوة الإسلامية، للذهاب إلى أنّ النبيّ ﷺ لم يجد معارضة قويّة في قومه، وذهبوا لعدم وجود رؤية واضحة للتوحيد عند النبيّ ﷺ خلال تلك الفترة، لذا ذهبوا إلى القول بالتدرّجية في ظهور الإسلام، مستندين على بعض الروايات الضعيفة كحادثة الغرانيق، واستغلال بعض الروايات الضعيفة وغير المعتمدة في المصادر التاريخية الإسلامية، حتّى جعلوا من حادثة الإسراء والمعراج مجموعة من قصص العجائب والغرائب، وعلى الرغم من أهميّة تلك الفترة من تاريخ الدعوة الإسلامية إلّا أنّنا وجدنا قلة في المادّة المتوفّرة عن هذه الفترة مقارنة بالعهد المدنيّ.

١. شايب، نبوة محمّد، ٤٧٩، ٤٨١-٤٨٣.

المبحث الأول: بدايات الدعوة وموقف المجتمع بين النص ومخالفة الخطاب

تناول المستشرقون استعراض بدايات الدعوة في العهد المكيّ، وموقف المجتمع القرشيّ منها، معتمدين في ذلك على أسلوب انتقاء النصوص والحوادث من المصادر الإسلامية التي تخدم توجّهات الخطاب الاستشراقيّ، ودعم تلك النصوص والأحداث المنتقاة بعدد من الآيات القرآنية، فمثلاً تعرّضوا إلى قضية المسلمين الأوائل وموقف المجتمع المكيّ من تلك الدعوة، فيذكر المستشرقان بوهل وولش في مقالهما عن مادة (محمد) ^١ أنّ ﷺ أنّه «لم يلق محمد ﷺ في البداية معارضة ذات شأن، بل وصادفت دعوته تربة خصبة في حالات ليست بالقليلة، وقد نفهم من الكلمات الموجهة إلى صالح في (سورة هود، الآية: ٦٢) ^٢ أنّه أثار في البداية توقّعات كثيرة لدى المكيّين، وقد كانت خديجة باتّفاق كافة الروايات أوّل من آمن به، كما تذكر المصادر أنّ أوّل أشياعه أبا بكر، والعبد المعتق زيد بن حارثة، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وابن عم محمد ﷺ عليّ بن أبي طالب، غير أنّ أكثر من اتبعه في مكّة كانوا أحداثاً أو ممن لا يتمتّعون بمركز اجتماعي مرموق، في حين رفض أتباعه الأغنياء وذوو النفوذ ^٣،

١. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٨.

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 364.

٢. ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ﴾.

٣. واستندا للمستشرقان على الآيات: (مريم: ٧٣؛ سبأ: ٣١ واللاحقة لها؛ المزمل: ١١؛ عبس: ١ واللاحقة لها).

وقد زاد عزوف الأغنياء وذوي النفوذ عن رسالته حين أضحت العواقب الكاملة لأفكاره واضحة وهاجم صراحةً وثنية أهل مكة، أما قبل ذلك فما كان أكثرهم يكثرثون باجتماع المسلمين للعبادة أو بنشاط محمد ﷺ.

كانت البيئة المكية بيئة دينية وتجارية، فهي مكان لتجمع قوافل الحج بمختلف توجهاتهم الدينية، ولم يقتصر الأمر على النشاط الديني فقط، فقد كان لعقد الأسواق التجارية في نهاية موسم الحج فرصة لقدم التوجهات الدينية المختلفة لهذه الأسواق التجارية، وما ينتج عن هذا التعاون الاقتصادي والاختلاط الاجتماعي من تبادل في الآراء الدينية والثقافية، ولم تكن مكة ذات توجه عبادي وثني خالص، فقد كان منهم نصارى^١، وهناك عدد من العبيد من طوائف دينية مختلفة في مكة^٢، وبلا شك كانت مكة مركز الديانة الحنيفية، فلا بد من وجود فئة من المجتمع المكي تؤمن بها، والتي لم يشر إليها المؤرخون لولا إشارة القرآن الكريم لهذه الديانة^٣، فلم يكن هناك معارضة لمثل هذه الدعوات الدينية لبند عبادة الأصنام، وعندما لم يقتنع المستشرقون الاعتراف بنجاح النبي ﷺ في كسب فئة من أهل مكة، راحوا يقللون من شأن هذا النجاح واعتبروا أنه وجد الأرضية الخصبة، وهي سبب في ذلك النجاح، بمعنى رمي النجاح على الصدفة، ولا نعلم أين كانت هذه الأرضية المناسبة عن أهل الكتاب الذين فشلوا في استغلالها، وجذب أكبر عدد من سكان مكة لصالح تلك الديانات الكتابية؟

أما بخصوص الاستشهاد بالآية ٦٢ من سورة هود^٤، فلا علاقة لها بأهل مكة

١. البغدادي، المحبر، ١٧١-١٧٢.

٢. ينظر ما ورد من عدد من الحبشيات، والسنديات، والنبطيات، واليهوديات، والنصرانيات اللاتي كن في مكة وأولدن فيها. البغدادي، المنق في أخبار قريش، ٤٠٠-٤٠٤.

٣. ورد في القرآن بلفظ حنيفاً، ينظر: البقرة: ١٣٥؛ آل عمران: ٦٧، ٩٥؛ النساء: ١٢٥؛ الأنعام: ٧٩، ١٦١؛ يونس: ١٠٥؛ النحل: ١٢٠، ١٢٣؛ الروم: ٣٠. وورد بلفظ حنفاء ينظر: الحج: ٣١؛ البينة: ٥.

٤. ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا

ولا أيّ إشارة بتوقّعات المكيّين، ولعلّها محاولة لخلط الأوراق، وهناك خلاف حول أوّل أشياعه، فقد اختلف في ثلاثة أيّهم أسلم أوّلاً وهم عليّ عليه السلام وأبو بكر وزيد بن حارثة^١، والدلائل التاريخية تشير إلى أسبقية الإمام عليّ عليه السلام^٢، فقد عاش في كنف النبي ﷺ منذ وُلد، وكان يتّبعه أتباع الفصيل لأثر أمّه، فبحكم هذه القرابة القريبة والمنزلة الخصيصة تؤكّد أنّه أوّل القوم إسلاماً^٣، فقد ورد عن الإمام عليّ عليه السلام قوله: «عبدت الله مع رسول الله صلى الله عليه وآله سبع سنين قبل أن يعبدّه أحد من هذه الأمة»^٤، وهذا الكلام يؤكّد أسبقية عليّ عليه السلام.

أمّا من قال بأسبقية أبي بكر على غيره، فذلك راجع للسلطة التدوينيّة التي مارسها الدولة الأمويّة، فكانوا لا يألون جهداً في طول ما ملكوا أن يحمّلوا ذكر عليّ عليه السلام وولده، ويطفئوا نورهم ويكتموا فضائلهم، ومناقبهم وسوابقهم، ويحمّلوا على شتمهم وسبّهم ولعنهم على المنابر، والكرامة والجائزة لمن روى الأخبار والحديث في فضل أبي بكر، وما وُلد ذلك من تسارع المحدثين في كتابة الأحاديث طلباً لما في أيدي بني أميّة، حتّى أنّ الفقيه والمحدث والقاضي والمتكلّم يجد أشدّ العقوبات حال ذكره شيئاً من فضائل عليّ وولده عليه السلام حتّى بلغ من تقيّة المحدث إذا ذكر حديثاً عن عليّ عليه السلام كنى عن ذكره فقال: قال رجل من قريش، وفعل رجل من قريش، ولا يذكر عليّاً عليه السلام ولا يتفوّه باسمه^٥، وهذا نوع من الانتقائيّة النصيّة التي

تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ».

١. البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ١١٢-١١٤.

٢. ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٦٢؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ١١٢-١١٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٣٤.

٣. ينظر: نهج البلاغة، ٣: ٣٠٠.

٤. الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ٣: ١١٢.

٥. ينظر إلى ما ذكره أبو جعفر الإسكافي في نقض كتاب العثمانيّة للجاحظ، وقد جمع مع كتاب العثمانيّة للجاحظ، الذي ادعى فيه أسبقية إسلام أبي بكر من خلال مجموعة من المرويات. ينظر: الجاحظ (٢٥٥هـ)، العثمانيّة،

يَتَّبِعُهَا الْمُسْتَشْرِقُونَ، فَقَدْ قِيلَ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ دَخَلَ الْإِسْلَامَ بَعْدَ أَكْثَرِ مِنْ خَمْسِينَ رَجُلًا^١، فَهُوَ عَلَى هَذَا يَكُونُ إِسْلَامُهُ مُتَأَخِّرًا عَنِ إِسْلَامِ الْإِمَامِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.
وَقَدْ ذَكَرَ بُوَهْلٌ^٢، أَنَّهُ -أَيُّ أَبَا بَكْرٍ- أَوَّلُ مَنْ أَسْلَمَ مِنَ الرِّجَالِ أَمْرٌ مَشْكُوكٌ فِيهِ، إِذْ كَانَ بُوَهْلٌ أَحَدَ كَاتِبِي مَقَالِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ عَدَّ مَوْنَتَجْمِرِي وَاتٍ^٣، جَعَلَ اسْمَ أَبِي بَكْرٍ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ رَاجِعًا إِلَى أَثَرِ مَكَانَتِهِ فِيهَا بَعْدَ.
وَمَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَشْرِقَانِ عَنْ أَوَائِلِ الْمُسْلِمِينَ أَتَمَّهُمْ كَانُوا أَحَدًا أَوْ مِمَّنْ لَا يَتِمَّتَعُونَ بِمَرْكَزِ اجْتِمَاعِيٍّ مَرْمُوقٍ، بَلْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْتَسِبُونَ إِلَى أَوْضَعِ طَبَقَاتِ مَكَّةَ^٤، وَلَعَلَّ بُوَهْلَ، تَنَاسَى مَا ذَكَرَهُ فِي مَقَالَتِهِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ عِنْدَمَا قَالَ: «إِنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يَصْغُرُ النَّبِيُّ بِثَلَاثِ سِنَوَاتٍ، وَكَانَ يَعِيشُ فِي مَكَّةَ عَيْشَةَ التَّجَارِ الْمُسْرِينِ»^٥، وَذَكَرَ فِي مَكَانٍ آخَرَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ «لَمْ يَحْمِلْ مَعَهُ إِلَى الْمَدِينَةِ مِنْ ثَرَوَتِهِ الْكَبِيرَةِ الَّتِي تُقَدَّرُ

٣-٣١. وَيَنْظُرُ إِلَى رَدِّ أَبُو جَعْفَرٍ الْإِسْكَافِي عَلَى كِتَابِ الْجَا حِظِّ الَّذِي جَمَعَ مِنْ كِتَابِ شَرْحِ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ لِابْنِ أَبِي الْحَدِيدِ الْمُعْتَزَلِيِّ وَجَمَعَ مَعَ كِتَابِ الْجَا حِظِّ، الْعُثْمَانِيَّةَ. يَنْظُرُ: ٢٨٢-٣١٣ وَقَدْ أَوْرَدَ أَبُو جَعْفَرٍ الْإِسْكَافِي مَا يَكْفِي مِنْ دَحْضِ مِثْلِ هَذِهِ الْمَغَالِطَاتِ وَالرَّدِّ عَلَيْهَا. وَيَنْظُرُ مَا أَوْرَدَهُ ابْنُ شَهْرٍ أَشُوبَ فِي أَسْبَقِيَّتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْإِسْلَامِ، وَالصَّلَاةِ، وَالْبَيْعَةِ، مَنَاقِبِ آلِ أَبِي طَالِبٍ، ١: ٢٨٨-٣٠٩. وَبَغْضِ النَّظَرِ عَنْ تَرْتِيبِ إِسْلَامِ أَبِي بَكْرٍ سِوَاءَ كَانَ الثَّانِي أَوْ الثَّلَاثِ أَوْ الرَّابِعِ أَوْ حَتَّى بَعْدَ إِسْلَامِ أَكْثَرِ مِنْ خَمْسِينَ رَجُلًا وَامْرَأَةً (يَنْظُرُ الطَّبْرِي، تَارِيخُ الطَّبْرِي، ٢: ٦٠) تَعَدُّهُ الْمَصَادِرُ الْإِسْلَامِيَّةُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْأَوَائِلِ.

١. يَنْظُرُ مَا وَرَدَ عِنْدَ الطَّبْرِيِّ، تَارِيخُ الطَّبْرِيِّ، ٢: ٦٠.

٢. بُوَهْلٌ، مَادَّةُ (أَبُو بَكْرٍ)، دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ١: ٣١١.

٣. م. ن، ٤٣٠.

٤. يَنْظُرُ مَا ذَكَرَ عَنِ الصَّحَابِيِّ ابْنِ مَسْعُودٍ كَأَحَدِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِجَعْلِهِ مِنْ أَوْضَعِ طَبَقَاتِ مَكَّةَ وَمِنْ ثَمَّ تَعْمِيمِ ذَلِكَ عَلَى كُلِّ أَصْحَابِ النَّبِيِّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْأَوَائِلِ. يَنْظُرُ: فَنَسْنَكُ، مَادَّةُ (ابْنُ مَسْعُودٍ)، دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ١: ٢٧٥.

٥. بُوَهْلٌ، مَادَّةُ (أَبُو بَكْرٍ)، دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ١: ٣١١. وَيَنْظُرُ مَا ذَكَرَهُ الْمُسْتَشْرِقُ: وَاتٍ، مَادَّةُ (أَبُو بَكْرٍ)، دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ١: ٤٢٩. وَذَكَرَ أَنَّ تِجَارَتَهُ تَقْدَرُ بِأَرْبَعِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ. مَعَ تَحْفَظْنَا عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْمُرُويَاتِ لَكِنْ اسْتَشْهَدْنَا بِهَا لِبَيَانِ تَنَاقُضِ خُطَابِ الْمُسْتَشْرِقِينَ.

بأربعين ألف درهم سوى مبلغ ضئيل هو خمسة آلاف درهم^١، فكيف تغيّر فكر بوهل بين مقال وآخر!، والإسلام لا ينظر إلى المكانة الاجتماعية بقدر ما ينظر إلى إيمان المسلم، وبغضّ النظر عن مكانته ومركزه الاجتماعيّ، فلا فرق بين غنيّ وفقير إلّا بالتقوى، فهي ليست دعوة طبقية لفئة أو طبقة من المجتمع دون غيرها، وقد كان رفض بعض التجّار والموسرين في مكّة للدعوة بسبب التشريعات السماوية التي تساوي بين العبد وسيّده، وهذا ما رفضه هؤلاء الموسرون؛ لأنّ مثل هذه التعاليم الدينية تعدّ تهديدًا لمركزهم الاجتماعيّ، لذا لم يتقبّلوا مثل هذه الدعوة، وهذا ما بدا واضحًا من خلال الآيات القرآنية التي استند عليها المستشرقان في رفض هؤلاء الموسرين.

وتناول كاتباً مقال محمد المستشرقان بوهل وولش^٢، تعرّض النبي ﷺ لآلهة مكّة، وموقف التجّار والموسرين في المجتمع المكيّ من تلك الدعوة، فذكر: «جاءت مهاجمة آلهة مكّة تدريجيًا، فقد ذكر أنّ الحرم المكيّ هو الله ربّه الذي يعترف المكيّون أيضًا بأنّه ربّهم الأعلى (سورة لقمان الآية ٢٥؛ سورة الزمر الآية ٣٨؛ سورة الرعد الآية ١٢) وسيحمي الله بيته والحرم وباركهما لو أذعنوا لإرادته (سورة النمل الآية ٩١؛ سورة القصص الآية ٥٧؛ سورة العنكبوت الآية ٦٧؛ سورة قريش الآية. وما يليها)، حينئذ أدرك تجّار مكّة أنّ التحوّل للإسلام قد يهدّد أسواقهم وتجارهم، وقد كان هذا في الواقع النقطة الرئيسية في معارضتهم لمحمد ﷺ، ويثبت ذلك محاولات القرآن العديدة تهدئة مخاوف قريش في هذا الصدد، وكان هناك بالإضافة إلى ذلك موقف التجّار المحافظ في مجال الدين، وعداؤهم للأفكار الجديدة الغربية عليهم، خاصّة فكرة البعث والنشور بعد الموت».

١. بوهل، مادّة (أبو بك)، دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٣١٢.

٢. بوهل. ولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٨-٩١١٩؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 364.

إنّ مهاجمة الوثنية في مكة كانت بعد فترة من نزول الوحي، وكان فيها النبي ﷺ صابراً على ما يقول المكذبون، هاجراً لهم، حتى جاء وقت الإنذار لهؤلاء الكافرين والمكذّبين، ولم تكن تلك المهاجمة كما يتصورها المستشرقان تدريجية بقدر ما كانت استجابة لأمر سماوي بإعلان هذه الدعوة، ولأنّ شهادة (لا إله إلا الله) هي بداية نبذ عبادة الأصنام وعبادة إله واحد أحد؛ لذا لا يمكن القول إنّ مهاجمة آلهة مكة كانت تدريجية، وذهب المستشرقون إلى أنّه ذكر أنّ الحرم المكيّ هو لله، رغم أنّ الله له ملك السموات والأرض ولا يقتصر ملكه على الحرم المكيّ، والمكيّون يعلمون ذلك كما هو واضح من خلال الآيات التي استشهد بها المستشرقون، ولم يشر القرآن إلى أنّ الله سيحمي بيته والحرم وبيارهما فيما لو أذعنوا لإرادته، بل إنّ الحرم والبيت كانا آمنين بعد دعوة نبيّ الله إبراهيم عليه السلام وشرطها الله بإيمانهم بالله واليوم الآخر^١، وكان حرماً آمناً منذ ذلك الوقت^٢، وهي من نعم الله على أهل مكة، وهو ما بيّنه لهم في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نَتَّخِظُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجَبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (القصص ٥٧)، ولم يكن الإسلام يشكّل تهديداً على التجارة والأسواق التجارية، بقدر ما كان تهديداً لبعض المعاملات التجارية الفاسدة التي كان يقوم بها هؤلاء التجار من أهل مكة، فقد بيّن فساد تلك المعاملات التجارية والقائمين عليها وإنذارهم بالعذاب الأليم، ولم تكن هذه النقطة سبباً في رفض الموسرين من أهل مكة الدعوة الإسلامية، بقدر ما كان الخوف من خسارة المركز الاجتماعي الذي كان يتمتع به هؤلاء، ولم يبيّن المستشرقان أين هي إشارات القرآن لتهدئة مخاوف قريش؟!، وما ذكروا من معارضتهم للأفكار الغريبة وعدائهم لها سبب في رفضهم الدعوة الإسلامية كالبعث والنشور بعد الموت،

١. البقرة: ١٢٦ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.

٢. البقرة: ١٢٥.

وهذا لا يمكن تعميمه على جميع سكّان مكّة، فقد ذكر (ابن حبيب. ٢٤٥هـ)^١: «وكان أكثر العرب يؤمنون بالبعث... وكانوا يؤمنون بالحساب»، وهذه الكثرة لا تعني أنّ جميع العرب كانوا يؤمنون بالبعث والنشور والحساب، بل وجود فئة من العرب كانت تؤمن بالبعث والنشور والحساب ولم تكن من الأفكار الغريبة، وذكر بعدها ابن حبيب بعض الأمثلة على ذلك فقال، فكان الرجل إذا مات، عمدوا إلى راحلته التي ركبها، فيوقفونها على قبره معكوسة رأسها إلى يدها، ملفوفة الرأس في وليتها، فلا تُعلف ولا تُسقى حتى تموت، ليركبها إذا خرج من قبره. وكانوا يقولون: إن لم يفعل هذا، حشر يوم القيامة على رجله وكانت تلك الناقة التي يُفعل بها هذا تسمّى البليّة^٢، وقيل تسمّى العقيرة؛ لأنّهم كانوا يعقرون إحدى قوائمها أو كلّها لكي لا تهرب، ثم يترك الحيوان لا يعلف ولا يُسقى حتى يموت عطشاً وجوعاً؛ وذلك لأنّهم كانوا يرون أنّ الناس يحشرون ركبناً على البلايا ومشاة إذا لم تعكس مطاياهم عند قبورهم^٣، ويذكر المسعودي^٤ (ت ٣٤٦هـ) عن ديانات العرب في الجاهليّة: «كانت العرب في جاهليّتها فرقا: منهم الموحد المقرّ بخالقه، المصدّق بالبعث والنشور، موقناً بأنّ الله يثيب المطيع، ويعاقب العاصي... وكان من العرب من أقرّ بالخالق، وأثبت حدوث العالم وأقرّ بالبعث والإعادة، وأنكر الرسل، وعكف على عبادة الأصنام... ومنهم من أقرّ بالخالق، وكذّب بالرسل والبعث،

١. البغدادي، المحبر، ٣٢٢. وقد استشهد بشعر الأعشى والأخنس بن شهاب التميمي حول الإيمان بالبعث ويوم الحساب.

٢. البغدادي، المحبر، ٣٢٣.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ١٤: ٨٦؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٩: ٢١٦؛ وينظر ما ذكره جواد علي في هذا الجانب والشواهد التي أوردها على وجود بعض العرب من يؤمن بالبعث والنشور ويوم الحساب. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦: ١٢٩-١٣٥؛ وينظر ما ذكره النصر الله، الجاهليّة فترة زمنية أم حالة نفسية؟ ١٤-١٥.

٤. المسعودي، مروج الذهب، ٢: ١٠٢-١٠٣.

ومال إلى قول أهل الدهر... ومنهم من مال إلى اليهودية والنصرانية، لذا لم تكن فكرة البعث والنشور والحساب أفكاراً غريبة كما يعتقد المستشرقان، ولم يكن عدم الإيمان بها حالة عامّة عند العرب.

وذكر المستشرقان بوهل وولش^١ بعدها مواقف عديدة لذلك المجتمع المكّي من التكذيب والتعصّب الأعمى، واتفاق تعاليمه مع تعاليم أهل الكتاب، فقالوا: «وتنبع قوّة محمد ﷺ من إحساسه بأنّه يعيش في عالم ذهنيّ أسمى لا يرقى إليه المشركون، وأنّ ما يوحى إليه من عند الله (سورة الإسراء: الآية ٨٨)، وكثيراً ما يشير القرآن الكريم بحقّ إلى افتقار أعدائه إلى المنطق؛ إذ يعترفون بأنّ (الله) هو الإله الحقّ دون استنباط النتائج المنطقية من هذه الحقيقة، غير أنّ أكثر حججه إفحاماً لم تفلح في اختراق السدّ المنيع الذي أقامه تعصّبهم على أساس من مصالحهم المادية، وحين كان خصومه يهزؤون به إذ لم يتحقّق ما أنذرهم به من عقاب الله (سورة. الآية ١٦؛ سورة المعارج الآية. وما يليها)، ذكر القرآن الكريم أنّ أقوام الأنبياء من قبله كذبوهم فحقّ عليهم بتكذيبهم أشدّ العقاب، ولم تكن هذه بعقوبة في الحياة الدنيا مما تضمّنته أوائل السور نزولاً، بدليل أنّ دعوته لم تُثر في البداية عداؤهم، وترتبط في القرآن الكريم الأفكار الدينية الجديدة التي دعا محمد ﷺ إليها بأهل الكتاب، وهو تعبير يشير إلى طائفتي اليهود والنصارى، وكان هناك وعي بهذا الارتباط بدليل ما تردّد تأكيده في القرآن الكريم من اتفاق تعاليم الإسلام والتعاليم اليهودية والمسيحية، وثمة آية مهمّة في (سورة يونس الآية ٩٤) يتحدّى القرآن الكريم فيها خصوم محمد ﷺ أن يشاوروا أهل الكتاب بصدد صدق رسالته».

حاول المستشرقان تلبس الحقّ بالباطل، فلم تكن قوّة النبي ﷺ تنبع من

١. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١١٩-٩١٢٠.

Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 364.

إحساسه بأنّه يعيش في عالم ذهنيّ لا يرقى إليه المشركون، بل كانت قوّته تنبع من الإيمان الراسخ بصدق رسالته، فهو كغيره من البشر، إلّا أنّه يُوحى إليه من السماء^١، وهو مسدّد الخطى من الله (عزّ وجل)، لذا ما ورد في الآية ٨٨ من سورة الإسراء^٢، هو تحدّ للمشرّكين على الآتيان بمثل هذا القرآن، وتغافل المستشرقان عن بداية الآية، وهي كلمة (قُلْ) للمخاطب، وهو الرسول ﷺ؛ لذا فرؤيتهم بأنّ النبيّ ﷺ لم يكن صادقاً في دعواه وأنّه كان يحسّ بعالم ذهنيّ أسمى من غيره، وما ذلك العالم الذهنيّ الأسمى الذي يعتقد به المستشرقان إلّا ما فاضت به خيّلتهما وإحساسهما بذلك، فهما لا يؤمنان بالقرآن ككتاب سماويّ، بل ما هو إلّا نتاج فكر بشريّ، والقرآن لا يزال يخاطبهم على أن يأتوا بمثله إن كانوا يستطيعون، والرسول ﷺ ما كان ينذرهم العذاب الدنيويّ، فهو الذي بُعث رحمة للعالمين، بل كان يُنذرهم لتصحيح مسار أعمالهم لينالوا الجزاء في الدار الآخرة، وهذا ما ذكره المستشرقان بعدها، مع ذلك كان الباري (عزّ وجل) يطلب منه الصبر على ما يقول المشركون، وما يكذبون ويستنهضون بهذا الوعد والوعيد^٣، وهذا ما ورد بعد الآية التي استند عليها المستشرقون في (سورة ص)^٤، وكذلك في سورة المعارج^٥.

ويرى بيوركمان^٦، أنّه «أثناء الفترة المكيّة الأولى، لا توجد فكرة الشرك أو فكرة المشركين، والظاهر أن محمّداً عليه السلام كان في أوّل الأمر متأثراً كلّ التّأثر بفكرة

١. الكهف: ١١٠.

٢. ﴿قُلْ لِّسَنُ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾.

٣. الأسراء: ١٧.

٤. م. ن.

٥. المعارج: ٥-٤٤.

٦. والتر بيوركمان: Bjorkmann Walther.

اقترب يوم الحساب، فانشغل بمصيره الخاص عن أي شيء آخر، ولم يبدأ في الاهتمام بالكفار إلا عندما تزايدت عداوتهم له^١.

ولو تماشنا مع كلام بيوركمان بعدم وجود فكرة الشرك والمشركون في ذهنية النبي ﷺ، إذن لماذا وقفت قريش موقفًا متشدّدًا من دعوته؟!، مع أن أول شهادة في الإسلام هي شهادة لبند الشرك وتوحيد عبادة الله (عزّ وجل). ولم يذكر لنا بيوركمان دليلًا واحدًا لهذا القول، ولم يبين لنا كذلك على ماذا استند في هذا الرأي الخاطئ، فقد ورد في سورة النجم، وهي مكيّة، ما يؤكّد مهاجمة هذا المعتقد الشرقي لأهل مكة^٢، وبهذا يتبين عدم دقّة رأي المستشرق بيوركمان.

وما ذكر المستشرقان بوهل وولش من ارتباط الأفكار الدينية في القرآن الكريم بأهل الكتاب (اليهود والنصارى)، فهذا منطقي جدًّا؛ لأنّ المنبع لهذه الديانات واحد، وهدفها واحد، لذلك فلا غرابة من هذا الارتباط والاتفاق، ولا تعني أنّها مأخوذة من تلك الديانات، وما ذكروا من أنّ الآية ٩٤ من سورة يونس التي يطلب فيها الباري (عزّ وجل) من المشكّكين في صدق رسالته ﷺ، أن يسألوا أهل الكتاب، وذلك يرجع إلى أنّ المرجعية الفكرية في ذلك الزمان ترجع لأهل الكتاب؛ لذلك كان التوجيه لسؤالهم ليتيقّن المشرك بأنّ المنزل هو الحقّ من الله (عزّ وجل). وحاول المستشرقان بوهل وولش^٣ جعل الدور المكيّ فترة ضبابيّة؛ إذ لم يكن

يعلم النبي ﷺ وقتها ماذا يريد بالتحديد، فقالوا: «ومن الواضح تمامًا أنّ محمّدًا ﷺ لم يفكر خلال الفترة المكيّة في تأسيس ديانة جديدة، فمهمّته كانت مجرد الإنذار والتذكّرة (سورة الذاريات الآية ٥٠؛ سورة المدثر الآية ٢؛ سورة النازعات الآية

١. بيوركمان، مادة (شرك)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٣: ٢١٤.

٢. النجم: ١٩-٢٥. وهي على سبيل المثال لا الحصر وتمّ تسمية بعض أصنامهم بالأسماء.

٣. بوهل. ولش، مادة (محمّد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٢٠.

٤٥؛ سورة عبس الآية ١١؛ سورة الغاشية الآية ٢١-٢٢)، فهو ينذر بقرب يوم الحساب قومه الذين لم يرسل إليهم رسولاً من قبل (سورة الأنعام الآية ١٥٧؛ سورة القصص الآية ٤٦-٤٧؛ سورة السجدة الآية ٣؛ سورة سبأ الآية ٤٤؛ سورة يس الآية ٦) وقد أنزل عليه الوحي ليبلغهم إياه في صورة قرآن عربيّ مبين، وحتى يقيهم غضب الله، وعلى اليهود والنصارى أيضاً أن يشهدوا بصدق ما جاء به، حيث إنّ نفس الوحي كان قد أرسل إليهم من قبل (سورة يونس الآية ٩٤؛ سورة النحل الآية ٤٣؛ سورة الانبياء الآية ٧؛ سورة الشعراء الآية ١٩٧؛ سورة القصص الآية ٥٢) «.

ويبدو أنّ المستشرقين تناسوا التدرّجية (التدريجية) التي تشدّدوا بها قبل هذا، فليس من المعقول في ظلّ الاضطهاد الذي تعرّض له المسلمون في مكّة، ومعارضة المجتمع المكيّ، أن يكون هذا العهد عهد تأسيس وتنظيم، بقدر ما كان هذا الدور هو تمهيد واستعداد وبثّ للدعوة الإسلامية بين طبقات المجتمع المكيّ، لكن ما ذكره المستشرقان من جعل هذا العهد لمجرّد الإنذار والتذكّرة فقط، هو بجانب للحقيقة، فقد كان العهد المكيّ عهد حرب ونزاع كلاميّ مع ذلك المجتمع الذي كان يدافع بكلّ ما يملك من قوّة عن ما كان يعبد آباؤهم الأوّلون، فمثلاً ورد قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ إِنَّتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأحقاف: ٤)، وهو خطاب للمشرّكين لأنكارهم التوحيد، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا. أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا. أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٠-٩٣)، وهذا يبيّن مخاطبتهم لرفض نبوّة النبي ﷺ، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ

عَلِمُوا أَنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ. وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا اتُّتُوا بِالْبَيِّنَاتِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٤-٢٦﴾، وهذا دليل مخاطبتهم لإنكارهم المعاد، وهذا يؤكد النزاع الكلامي مع أهل مكة من المشركين وليس مجرد الإنذار والتذكيرة فقط كما يذكر المستشرقان.

المبحث الثاني: الإسراء والمعراج ودعوى الاختطاف العجائبي

تعرّضت هاتان الحادّتان على مرّ الزمان للتلاعب والتحريف من قبل الرواة والقصاصين، ومن قبل أعداء الإسلام؛ وذلك بهدف تشويه هذا الدين، وإظهاره على أنّه يحوي الغرائب والعجائب والأساطير والخرافات، لأسباب شخصيّة، وسياسيّة وغيرها من الأسباب^١، لذا سعى المستشرقون للتشكيك في هاتين الحادّتين وعدّوهما خيالاً، ولا تستندان إلى وقائع صحيحة؛ لأنّهما تخرجان عن المجرى العاديّ للأمر^٢، حسب اعتقادهم، مرتكزين على ما ورد في المصادر الإسلاميّة، ويذكر المستشرقون أنّه لا يمكن أن يدّعي النبي ﷺ لنفسه الاختطاف العجائبيّ إلى بيت المقدس، وهو لا يفتأ يشدّد في القرآن على أنّه مجرد واعظ ومنذر وليس مجترح عجائب^٣، فيرى المستشرقون أنّ هذا الاختلاف والتفاوت في نصوص القرآن الكريم والمرويات ما هو إلّا دليل على ذلك التاج البشريّ.

فورد عن معنى كلمة الإسراء قولهم: «(أسرى) سافر بالليل، والمصدر إسراء، وفي القرآن سورة بهذا الاسم هي (سورة الإسراء)»^٤، وذكر المستشرق شريك^٥، عن حادثة الإسراء بقوله «إسراء ورد هذا اللفظ في القرآن في سورة الإسراء، الآية الأولى ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا

١. العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ٣: ٩١.

٢. سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ٢: ١٦٥.

٣. نولدكه، تاريخ القرآن، ٢: ٣١٥.

٤. بلا محرر للمقال، مادّة (أسرى)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ١١٤.

٥. B. Schrieke. لم نعثر على ترجمة للمستشرق في المصادر المتوفرة لدينا.

حَوْلَهُ لِزُرِيهِ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، ولسنا نعرف إذا كانت هذه الآية هي في الأصل من سورة الإسراء، أم أنها كانت في بادئ الأمر من سورة أخرى^١.
الإسراء لغة: سَيْرُ الليل عامته، وقيل: السَّرَى سَيْرُ الليل كله، تُذَكِّرُه العرب وتَوَنَّثُه، وَأَسْرَيْتُ وَسَرَيْتُ إِذَا سَرَتْ لَيْلًا، والإِسْرَاءُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاللَّيْلِ^٢.

ويقول المستشرق شريك: B. Schrieke إنه لا يعرف إذا ما كانت الآية الأولى من سورة الإسراء هي في الأصل من السورة أو أنها كانت في بادئ الأمر من سورة أخرى، واعتمد على ما يبدو في هذا القول على بعض آراء المستشرقين، ومنهم فايل: G.S. Wei^٣، الذي ينكر صحّة الآية الأولى من سورة الإسراء ويرى أنها وضعت بعد وفاة النبي ﷺ، فليس في الآية ما يربطها بما يليها من سياق الكلام عن بني إسرائيل، وذهب كذلك نولدكه إلى أن الآية فقدت تتمتها الأصليّة، فقد تكون الآية الأولى المنتهية بالمقطع (ير) في كلمة (البصير) تختلف عن نهايات الكلمات التي تنتهي بها الآيات بدون استثناء بحرف الألف، ويعدّه دليلاً على أن الآية الأولى من سورة الإسراء كانت موجودة من قبل في موضع آخر^٤، وهؤلاء المستشرقون يريدون أن يصلوا إلى القول إنّ القرآن هو من تأليف الإنسان، لذا فهم يقيسون على الكتب البشريّة والشعريّة منها، المعروفة بوحدة الوزن والقافية، فالقرآن متحرّر من تلك القيود وغير خاضع لإرادتها.

يذكر بعدها المستشرق شريك^٥ «ولا يعنينا البحث فيما يمكن أن يكون معناها الحقيقيّ -أي كلمة الإسراء-، ومهما يكن من شيء فإننا نلاحظ أن الروايات فسّرت هذه الآية على ثلاثة أوجه:

١. شريك، مادّة (إسراء)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٠٦: ٢.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ١٤: ٣٨١-٣٨٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٩: ٥١٦.

٣. ك. فايل: G.S. Wei، (١٨٠٨-١٨٨٩ م).

٤. نولدكه، تاريخ القرآن، ٢: ٣١٥-٣١٦.

٥. شريك، مادّة (إسراء)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٠٦: ٢، ط ٢، ٣: ٢٨٧.

الرواية الأولى: تذهب أقدم هذه الروايات، وقد اختفت من التفاسير الحديثة^١، إلى أنّ هذه الآية تشير إلى صعود محمّد إلى السماء، وأهمّ ما في هذه الروايات هو أنّها احتفظت بالمعنى البدائيّ لقصة الصعود التي صوّرت على أنّها بداية لتعاليم النبوة التعبدية، وهذا القول يفسّر عبارة (المسجد الأقصى) بالسماء، وفي الحقّ إنّ الرواية القديمة تستعمل كلمة (إسراء) مرادفة لكلمة (معراج) .

وقد وقعت مؤسسة الشارقة القائمة على ترجمة دائرة المعارف الإسلامية تحت عنوان (موجز دائرة المعارف الإسلامية) في خطأ حين نسبت مقال (المعراج) للمستشرق روبنسون^٢ في حين كان المستشرق روبنسون لم يتناول من المقال سوى جزء يسير منه، وهو ما يتعلّق عن المعراج في الفن الإسلاميّ، وتناوب على مقال (المعراج) في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام عدد من المستشرقين، كان القسم الأوّل من المقال تعديلاً لمقال المستشرق هورفتس (هورفتز) الذي ورد في الطبعة الأولى منها، وقام بتعديله المستشرق شريك^٣، ذكر في مقاله عن المعراج عن حادثة الإسراء بالقول: «بالنسبة للآية الأولى من سورة الإسراء، فقد ذُكرت ثلاث تفاسير لهذه الآية، التفسير القديم، والذي لم يعد له ذكر تقريباً في كتب التفسير الحديثة يرى في هذه الآية إشارة للمعراج، ويفسّر المسجد الأقصى بأنّه (أقصى مكان للعبادة) أي السماء، والإسراء طبقاً لهذا الرأي يكون مرادفاً للمعراج»^٤.

١. لعلّه يقصد التفاسير المتأخّرة لأنّه اعتمد في ذلك على تفسير الطبري فقط والمصادر الحديثة.

٢. باسيل ويليام روبنسون: B. W. Robinson، (١٩١٢ . ٢٠٠٥ م).

3. Horovitz, (Miradj), The Encyclopaedia of Islam, III: 505-508. and See: Schrieke OA.

Horovitz, The Encyclopaedia of Islam, VII: 97-100. and See: J. E. Bencheikh, 100-103

and See: Knappert, 103-104 . And See: Robinson, 104-105 .

حيث تناول المستشرق (Bencheikh) الكلام عن المعراج في المؤلّفات العربيّة، وتناول المستشرق (Knappert) الكلام عن المعراج في مؤلّفات شرق وغرب أفريقيا والمؤلّفات الأندونيسية، وتناول المستشرق (Robinson) الكلام عن المعراج في الفن الإسلاميّ. ولم تترجم مؤسسة الشارقة هذه المقالات.

4. Schrieke OA Horovitz, (Miradj), The Encyclopaedia of Islam, VII: 97.

ويذكر المستشرق هورفتز (هورفتس)^١، «لعلَّ محمدًا كان يقصد بالمسجد الأقصى في السماء، في ذلك المكان في أعلى السماوات السبع الذي تسبح فيه الملائكة بحمد ربهم، وتشير الآية الأولى من سورة الإسراء على الإسراء به ليلاً إلى الأفلاك السماوية... وربما كانت فكرة بيت المقدس السماوية بعض تأثير على تطوّر الأساطير الخاصة بالإسراء، فعندما يلتقي محمد بإبراهيم وموسى وعيسى في بيت المقدس، فإن وجود هؤلاء الأنبياء في بيت المقدس السماوية يفقد أي مظاهر غريبة إذا كان منذ البداية يشار إليه بالقدس السماوية».

ويذكر المستشرق فنسنك^٢ «أنَّ المفسرين يرجعون الآية. أي آية الإسراء. إلى العروج إلى السماء، ويرون في اسم المسجد الأقصى إشارة إلى مكان ما في السماء (ينظر سدره المنتهى سورة النجم، الآية: ١٤)، غير أنه مع مرور الوقت كان على هذا التفسير أن يخلّي مكانه لتفسير آخر».

أمّا كاتباً مقال محمد ﷺ بوهل وولش^٣، فقد قالوا: «وتذهب بعض كتب السيرة إلى أن قصّة الإسراء الشهيرة حدثت خلال هذه الفترة العصيبة من حياة محمد ﷺ، ويقصّ ابن سعد قصّة المعراج ثمّ قصّة الإسراء على أنّها حادثتان مستقلّتان وقعتا بعد زيارة محمد ﷺ للطائف، بل إنّّه يذكر تاريخين محدّدين لهاتين الحادثتين، قائلاً إنّ معراج النبي ﷺ إلى السماء من موقع قرب الكعبة (بين مقام إبراهيم وزمزم) حدث في ليلة السبت ٢٧ من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهراً، وأنّ الإسراء به ليلاً من المسجد الحرام بمكة إلى المسجد الأقصى ببيت المقدس حدثت في (الليلة سبع عشرة من شهر ربيع الأوّل السابق للهجرة)، والمعروف أنّ الروايات المتأخّرة

1. (Horovitz, Miradj), The Encyclopaedia of Islam, III: 505-506.

2. Wensinck, (AL-Masjd AL-Aksa), The Encyclopaedia of Islam, III: 389.

٣. بوهل وولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٢٤-٩١٢٥؛

Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 366.

تربط بين هاتين القصّتين في سياق واحد، وينبغي أن نذكر أيضًا أن روايات أخرى في كتب السيرة تنسب هذين الحداث إلى تواريخ متباينة من حياة النبي ﷺ بعد تكليفه بالرسالة، فابن هشام يذكر الإسراء أولًا ثمّ المعراج، ويقول إنّهما حدثا قبل وفاة خديجة وأبي طالب، أمّا الطبريّ فلا يورد غير قصّة المعراج من المسجد الحرام بمكة إلى السماء الدنيا ثمّ طواف جبريل به في كلّ من السموات السبع، قبل أن يصحبه إلى الجنّة، ويذهب الطبريّ إلى أنّ المعراج حدث قبل نهوض محمّد ﷺ بدعوة قومه إلى الإسلام، ويربط القصّتين إحداهما بالأخرى، قيل إنّ نهاية رحلة الإسراء كانت عند جبل المعبد بالمقدس، حيث أمّ محمّد ﷺ الأنبياء ﷺ في الصلاة، ثمّ عرج إلى السماء من عند نتوء صخريّ عالٍ نجده اليوم في قبة الصخرة الشهيرة، ثمّ عاد جبريل ومحمّد ﷺ إلى مكة وانتهت بعودتهما تلك الرحلة الليلية، وقد أدّى ارتباط سيرة محمّد ﷺ بجبل المعبد في هذه القصّة إلى أن أضحت القدس عند المسلمين ثالث المدن المقدّسة بعد مكة والمدينة.

كان هناك خلاف في زمنيّة الإسراء، ف قيل كان في أوائل البعثة، وقيل بعد البعثة بعشر سنين، وقيل قبل الهجرة بسنة، وقيل بثلاث سنين، وقيل قبل هجرته بستّ عشرة شهرًا وقيل ثمان عشرة شهرًا^١، أمّا حادثة المعراج فترتبط بما ورد في سورة النجم، ونزول سورة النجم كان بعد هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة التي كانت في السنة الخامسة من البعثة^٢، وهي تتحدّث عن تلك الرؤية السابقة عند سدرة المنتهى، فعلى هذا يكون المعراج قبل السنة الخامسة.

اختلف في الإسراء والمعراج في ما إذا كانت حادثة واحدة أو حادتين، فحادثة

١. البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٢٥٥؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٣٥٤-٣٥٥؛ ابن الأثير، الكامل في

التاريخ، ٢: ٥١؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ١: ٢٤١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٣٥.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٠٦؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٢٢٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية،

٣: ٨٤. حسب الحادثة المكذوبة حادثة الغرانيق والتي قيل حدوثها بعد هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة.

الإسراء في سورة الإسراء، وحادثة المعراج في سورة النجم^١، وهذا يؤكد وجود حدثين مختلفين، فالإسراء تعني السير ليلاً، كما مرّ بنا، والمعراج تعني الصعود^٢، كقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^٣، ويمكن قبول الرأي القائل بأنها حادثة واحدة إذا قلنا إنّ الحدثين حصلاً تتابعا الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثمّ المعراج إلى السماء، فعند ذلك يمكننا فهم دمج روايات الإسراء مع روايات المعراج، إلّا أنّ الآيات لا تتكلّم عن حدثين متتاليين. ودمج الروايات في الحادثتين في المصادر الإسلامية، هي التي دفعت بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنها حادثة واحدة، وما ذكر من الآراء التفسيرية لحادثة الإسراء، فالرأي الأوّل هو لمن اعتقد بأنّ الحادثتين هما حادثة واحدة، رغم الاختلاف في معنى كلمتي الإسراء والمعراج؛ لذا جاءت الكلمة. أي الإسراء-مرادفة لكلمة المعراج، وهو ما دفع بعضهم إلى الاعتقاد أنّ المسجد الأقصى في السماء، ولم يرد في بعض الروايات أنّ المسجد الأقصى هو (بيت المقدس) في فلسطين، فجعل الإسراء هو المعراج^٤.

ولا نؤيّد ما ذهب إليه العاملي^٥ بالقول: «إنّ المراد بالإسراء هو السير بالليل سواء كان سيراً صعودياً أو أفقيّاً، فالآية [آية الإسراء] ناظرة إلى المعراج كما أظهرته الروايات التي ذكرت أنّ المسجد الأقصى في السماء»؛ لأنّ الموارد التي ذكرها القرآن عن كلمة (الإسراء)^٦ في غير هذا الموضع جميعها تؤكد أنّ السير كان أفقيّاً.

١. الآيات: ١٣، ١٨.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ٢: ٣٢١-٣٢٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ٣: ٤٣٠.

٣. المعارج: ٤.

٤. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٤: ٢٠٧-٢٠٨؛ البخاري، صحيح البخاري، ٢: ١٦٧؛ ٤: ١٦٨؛ ٨:

٢٠٣-٢٠٤؛ مسلم، صحيح مسلم، ١: ١٠٢؛ الطبري، جامع البيان، ١٥: ٦-٧.

٥. العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ٣: ١٠٤.

٦. ينظر: هود: ٨١؛ الحجر: ٦٥؛ طه: ٧٧؛ الشعراء: ٥٢؛ الدخان: ٢٣.

ويذكر بلاشير أنّ القدس السماوية وهم اخترعته كتابات يهودية متأخرة متعلّقة برؤيا القديس يوحنا، ليبيّن أنّ هناك قدسًا أبديةً شيدها الله في السماء، وسوف تكون الملاذ الأخير للمؤمنين^١.

ولعلّ مثل تلك المرويّات التي ذكرت أنّ القدس (المسجد الأقصى) هي في السماء يرجع في أصولها للمرويّات الإسرائيلية التي انسلّت للتاريخ الإسلامي ومصدرها أهل الكتاب، وهي تنقل رؤيا عن نزول تلك القدس السماوية إلى أورشليم أي إلى الأرض^٢، لذا كانت يعتقد بعض أنّ المسجد الأقصى (بيت المقدس) في السماء.

إن كلمة (الإسراء) تعني السير وهو سير الليل، كما ورد في المعنى اللغويّ للكلمة^٣، وأكّد ذلك القرآن الكريم في عدد من الآيات التي ذكرت فيها كلمة (الإسراء)^٤، فمن غير المعقول جعل الإسراء بمعنى الصعود إلى السماء؛ لأنّ مثل هذا القول يعارض المعنى اللغويّ للكلمة، لذا فالإسراء هو السير ليلاً من المسجد الحرام وهو النقطة الأولى للانطلاق إلى النقطة الثانية وهي المسجد الأقصى.

ويستكمل بعدها المستشرق شريك^٥، الرواية الثانية فيقول: «وهي الوحيدة في جميع التفاسير المتأخّرة التي تفسّر (المسجد الأقصى) ببيت المقدس، وليس هناك سبب ظاهر لهذا التفسير، ويظهر أنّ هذا التفسير أوحى به سياسة الأمويّين التي رمت إلى تعظيم بيت المقدس على حساب مكّة التي كان يحكمها حينذاك عبد الله بن الزبير، ويظهر أنّ الطبريّ قد رفض الأخذ بهذا التفسير، وهو لا يذكره في تاريخه، بل يظهر أنّه كان أميل إلى تأييد التفسير الأوّل، وتتفق الروايتان الأولى والثانية في

١. ينظر: ترجمه بلاشير للقرآن، ٣٠٦: نقلاً عن بدوي، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ٧٩-٨٠.

٢. رؤيا القديس يوحنا، ٢١: ٢-١٣.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ١٤: ٣٨١-٣٨٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٩: ٥١٦.

٤. ينظر: هود: ٨١؛ الحجر: ٦٥؛ طه: ٧٧؛ الشعراء: ٥٢؛ الدخان: ٢٣.

٥. شريك، مادّة (إسراء)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ١٠٦-١٠٨.

تفسير كلمة (عبد) الواردة في الآية الأولى من سورة الإسراء بمحمد ويظهر أن هذا صواب، وأقرّ (الإجماع) هذين التفسيرين، ولما ظهر تفسير الأمويين وفق الإجماع بينه وبينها بأن أعطى لكلمة (إسراء) مدلولاً خاصاً هو (الرحلة الليلية إلى بيت المقدس)، وإذ فقد (الصعود) مدلوله الأصليّ تغيّر تاريخه، وقالوا بحدوثه في تاريخ متأخر، وأصبح من الممكن الجمع بين القصّتين كما فعل ذلك ابن إسحاق في كتاب السيرة، وهو أقدم كتب السيرة، وقصّة الرحلة الليلية إلى بيت المقدس هي كما يأتي: كان محمد نائماً ذات ليلة بالقرب من الكعبة بمكة أو في بيت أم هاني، فأيقظه جبريل وأتاه بحيوان ذي جناح يسمى البراق، ولما اعتلى محمد هذا الحيوان رحل مع جبريل إلى بيت المقدس، وصادفاً في طريقهما قوى مختلفة خيرة وشريرة وزارا الخليل^١ وبيت لحم^٢، وقابلا في بيت المقدس إبراهيم وموسى وعيسى، وقد وصف البخاري هذه المقابلة، وصلى محمد بهؤلاء الأنبياء، وهذا يدلّ على تقدّمه على جميع الأنبياء الذين اجتمعوا هناك، وتشبه مقابلة النبيّ لهؤلاء الأنبياء في بيت المقدس ظهور عيسى على جبل تابور^٣، وربما نسجت على منوالها (إنجيل متى، ١٨: ١؛ إنجيل مرقس، ٩: ١؛ إنجيل لوقا، ٩: ٢٨) «.

١. الخليل: اسم موضع وبلدة فيها حصن وعمارة وسوق بقرب بيت المقدس، بينهما مسيرة يوم، فيه قبر الخليل إبراهيم عليه السلام، في مغارة تحت الأرض، وهناك مشهد وزوار وقوام في الموضع وضيفة للزوار، وبالخليل سمي الموضع واسمه الأصليّ حبرون، وقيل حبري. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢: ٣٨٧.

٢. بيت لحم: بالفتح، وسكون الحاء المهملة: بلد قرب البيت المقدس عامر حافل، فيه سوق وبازارات، ومكان مهد عيسى بن مريم عليه السلام. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١: ٥٢١.

٣. جبل تابور: وهو جبل الطور في فلسطين وهو هضبة منعزلة ترتفع في أقصى الركن الشماليّ الشرقيّ لسهل (اسدرالون) (يزرعيل) على بعد خمس أميال إلى الغرب من الناصرة، وقد احتفظ الجبل بصبغته المقدّسة، وما زال مزاراً مقدّساً رغم تغير الدوافع، إذ على هذا الجبل تحتشد الجموع الآن من كلّ بلاد العالم احتفالاً بعيد التجليّ. ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٢: ٣٣١.

وذكر الكلام نفسه في مقال المعراج^١ في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)، ولعلّ أصل الكلام يرجع للمستشرق هورفتس، وتعديل المقال كان للمستشرق شريك.

إنّ ما ذكره المستشرقون عن التفسير الثاني الذي فسّر (المسجد الأقصى) بيت المقدس، فتتفق مع ما ذكره المستشرقان في ذلك، بأنّ هذا التفسير هو ما أوحى به سياسة الأمويين التي رمت إلى تعظيم بيت المقدس على حساب المسجد الحرام، فلم يذكر في القرآن الكريم أنّ المسجد الأقصى هو بيت المقدس، ولا حتّى في الكتاب المقدّس من قبله بأنّ اسم بيت المقدس هو المسجد الأقصى، ولا حتّى عند فتح فلسطين في عهد الخليفة عمر بن الخطّاب^٢، فحين استولى ابن الزبير على مكّة والحجاز بادر عبد الملك بن مروان إلى منع الناس من الحجّ فضجوا، فبنى القبّة على الصخرة والجامع الأقصى ليشغلهم بذلك عن الحجّ ويستعطف قلوبهم، وكانوا يقفون عند الصخرة ويطوفون حولها كما يطوفون حول الكعبة وينحرون يوم العيد ويخلقون رؤوسهم، ففتح بذلك على نفسه بأنّ شنع ابن الزبير عليه^٣، ولم يكن يشار إلى بيت المقدس بأنّه المسجد الأقصى منذ البعثة النبويّة وحتّى تحريرها في عهد عمر بن الخطّاب في السنة السادسة عشرة من الهجرة^٤، وحتّى بدايات العصر الأمويّ، وقد ظهر التعظيم لبيت المقدس منذ زمن عبد الملك بن مروان ويرجع أسباب ذلك إلى الإسرائيليات ورواتها في تفضيل بيت المقدس على المسجد الحرام، حتّى نسجوا عددًا من المرويّات في رفع مكانة بلاد الشام وبيت المقدس قبال مكّة والمدينة المنورة

1. Schrieke OA Horovitz, (Miradj), The Encyclopaedia of Islam, VII: 97-98.

٢. الطبري، تاريخ الطبري، ٣: ١٠٣-١٠٥. (كانت تسمى بإيلياء وهو ما ورد في العهد الذي كتب معهم).

٣. ابن كثير، البداية والنهاية، ٨: ٣٠٨.

٤. الطبري، تاريخ الطبري، ٣: ١٠٦-١٠٧.

والمسجد الحرام^١؛ لذا يطرح المستشرق هورفتس^٢ سؤالاً عن المسجد الأقصى طبقاً للتفسير القائل بأنه بيت المقدس فيقول: «كيف أمكن لمحمد الذي يتحدث في سورة (الروم) عن فلسطين بأنها (أدنى الأرض)^٣ أن يطلق عليها اسم المسجد الأقصى على حرم واقع في بيت المقدس»، وهذا السؤال من هورفتس جوهرى ومهم؛ لأن هناك فرقاً بين كلمتي الأقصى والأدنى، وقد بين الله معنى كلاهما في سورة الأنفال في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ﴾^٤، فالقصوى تأنيث الأقصى فكلاً شيء تنحى عن شيء فقد قصاه^٥، فلا يقصد منهما -أي الأقصى والأدنى- غير طرفي الوادي^٦، فعلى هذا تكون الكلمة المعنية في المسجد الأقصى هي مكان في طرف الوادي المقدس (وادي مكة) لا مكان في بلاد الشام، وهناك أسباب عديدة تدفعنا لعدم الأخذ بالقول إن المسجد الأقصى هو بيت المقدس وسنبينها في الفصل القادم.

وقد ورد عن إسماعيل الجعفي، قال: «كنت في المسجد الحرام قاعداً وأبو جعفر عليه السلام في ناحية فرفع رأسه فنظر إلى السماء مرة وإلى الكعبة مرة، ثم قال: سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وكرّر ذلك ثلاث مرات ثم التفت إليّ فقال: أي شيء يقولون أهل العراق في هذه الآية

١. ينظر: أبو رية، أضواء على السنة المحمدية، ١٤٠-١٤٩.

2. Horovitz, (Miraj), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, V. III, P.505.

٣. ينظر: الروم: ٣.

٤. ينظر الآية ٤٢.

٥. ينظر في اللغة ابن منظور، لسان العرب، ١٥: ١٨٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢٠: ٨١؛ وينظر الثعلبي، الكشف والبيان، ٤: ٣٦٢؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥: ١٦٧.

٦. ينظر في اللغة ابن منظور، لسان العرب، ١٥: ١٨٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢٠: ٨١؛ وفي التفاسير ينظر:

الطبري، جامع البيان، ١٠: ١٤-١٥؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٤: ٣٦١؛ السمعاني، تفسير السمعاني، ٢:

٢٦٨؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٤: ٤٧١؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥: ١٦٧.

يا عراقيّ؟ قلت: يقولون أسرى به من المسجد الحرام إلى البيت المقدّس فقال: لا ليس كما يقولون، ولكنّه أسرى به من هذه إلى هذه وأشار بيده إلى السماء وقال ما بينهما حرم»^١.

ففي نفي الإمام الباقر عليه السلام أن يكون بيت المقدس هو المسجد الأقصى دليل آخر على أن الإسراء لم يكن إلى بيت المقدس، فلم يكن ما بين مكّة وبيت المقدس هي أرض حرم، ولكن ليس كما ذهب العامل في ذلك بأن المسجد الأقصى في السماء^٢، فلعلّ ارتفاع اليد يشير لمكان أبعد من المسجد الحرام، واسم الإشارة (هذه) دلالة على الإشارة على مكان معلوم للمخاطب وليس لمكان مجهول في السماء، والمكان ما بين هاتين النقطتين هو حرم ولا يوجد منطقة حرم سوى الوادي المقدّس (وادي مكّة)...

وما أورده المستشرقون من أن قصّة الرحلة الليلية من المسجد الحرام إلى بيت المقدس التي أوردها ابن هشام (ت ٢١٨هـ) عن ابن إسحاق (ت ١٥١هـ)، مبتدأ بتعريف المسجد الأقصى بالقول (وهو بيت المقدس)^٣، وكأنّ المسلمين بقوا طيلة الفترة السابقة لا يعرفون هذه المعلومة، حتّى جاء ابن إسحاق ليعرفهم ذلك المقصود من المسجد الأقصى، ثمّ عمل على جمع ما قيل عن الإسراء في ما سمعه عن بعض التابعين والرواة نقلاً عن عدد من الأصحاب وأهل العلم، حتّى اجتمع عنده هذا الحديث وكلّ يحدث عنه بعض ما ذكر^٤، وليس كلّ ما ذكر، ثم قال ابن إسحاق: «وحدّث عن الحسن أنّه قال: قال رسول الله (عز وجل): بينا أنا نائم في الحجر إذ جاءني جبريل فهمزني^٥ بقدمه، فجلست فلم أر شيئاً، فعدت إلى مضجعي، فجاءني

١. القمي، تفسير القمي، ٢: ٢٤٣، المجلسي، بحار الأنوار، ١٨: ٣٧٢-٣٧٣.

٢. ينظر: العامل، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ٣: ١٠٤.

٣. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٢٦٨.

٤. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٢٦٨.

٥. همزني: دفعني وضرمني. ينظر: الجوهرى، الصحاح، ٣: ٩٠٢؛ ابن منظور، لسان العرب، ٥: ٤٢٦.

الثانية فهمزني بقدمه، فجلست فلم أر شيئاً، فعدت إلى مضجعي، فجاءني الثالثة فهمزني بقدمه، فجلست، فأخذ بعصدي، فقامت معه، فخرج بي إلى باب المسجد، فإذا دابة أبيض، بين البغل والحمار، في فخذه جناحان يحفز بهما رجله، يضع يده في منتهى طرفه، فحملني عليه، ثم خرج معي لا يفوتني ولا أفوته»^١.

والرواية الثانية «قال محمد بن إسحاق: وكان فيما بلغني عن أم هانئ بنت أبي طالب رضي الله عنها، واسمها هند، في مسرى رسول الله ﷺ، أنها كانت تقول: ما أسري برسول الله ﷺ إلا وهو في بيتي، نام عندي تلك الليلة في بيتي، فصلّى العشاء الآخرة، ثم نام ونمنا، فلما كان قبيل الفجر أهبنا رسول الله ﷺ، فلما صلب الصبح وصلينا معه قال: يا أم هانئ، لقد صليت معكم العشاء الآخرة كما رأيت بهذا الوادي، ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه...»^٢.

ففي كلتا الروايتين التي اعتمدها المستشرقون ونقلهما لنا ابن إسحاق، لم يبين ابن إسحاق عن سمع هاتين الروايتين، فمن الذي نقل له عن الحسن البصري في الرواية الأولى، وعن من سمعها الحسن البصري من الصحابة أو التابعين؟ ومن الذي نقل له عن أم هانئ بنت أبي طالب في الرواية الثانية، فمجهولية الرواة تجعلنا نقف قليلاً قبل الأخذ بهاتين المرويّتين؟ لذا فاختيار ابن إسحاق هذه المرويّات ربما لمطابقتها للرأي العام في أيام تدوينه للسيرة النبوية للسلطة العباسية وبناءً على توصياتها^٣.

وما ورد في الروايتين سنقف عند كلّ منهما، فرواية الحسن البصري لم توضح بالتحديد أين مكان نوم النبي ﷺ في الحجر؟ وهل كانت عادة أهل مكة النوم في

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٢٦٩.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٢٧٢.

٣. هوروفنس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ٩٧؛ اللامي، السيرة النبوية رؤية وإيضاح في فكر الإمامية مدرسة البصرة أنموذجاً، ٣٣١.

الحجر (الأماكن المقدّسة)؟ لأنّ مثل ذلك القول لعله أراد أن يبيّن طلب النبيّ ﷺ نزول أو استجلاب الوحي وجواباً على سؤال ما يطرحه على الإله، فالنوم في الأماكن المقدّسة طريقة قديمة في طلب الرؤيا للحصول على جواب من خلالها^١، ولعلّ مثل تلك الرواية صيغت على منوال رؤيا صموئيل وهو نائم في هيكل الربّ كما ورد في التوراة، وهو يستجلب نزول الوحي من خلال رؤيا منام^٢، فعلى هذا تكون هذه الرواية إحدى المرويّات الإسرائيلية.

بينما الرواية الأخرى حدّتها عند بيت أم هاني، ولم يُذكر سبب المييت عند أم هاني؟ فقد ذكر أنّ إسلامها كان عام الفتح^٣، والرواية تذكر صلاتها مع النبيّ ﷺ، فهل كانت تحفي إسلامها؟ أو ربما لتدارك مجهوليّة رواية الحسن البصريّ من الصحابة والتابعين، وتعامل جبريل مع النبيّ ﷺ بالصورة التي قدّمها رواية الحسن البصريّ غير جائزة أو مقبولة مع ما قيل من منزلة للنبيّ ﷺ عند الباري (عزّ وجل). وما ورد في الرواية من جهل النبيّ ﷺ وعدم معرفته بكلّ ما يدور من حوله، والتزامه الصمت حيال ما يحدث معه، وركوبه الدابة التي جاء بها جبريل، وهو لا يعلم السبب لهذا الفعل، وهذا ما يقوّض رواية الحسن البصريّ، ولم توضح رواية أم هاني كيفيّة الإسراء هل كان سيراً أو بواسطة دابة؟

ثمّ يستكمل ابن إسحاق وابن هشام حديث الحسن البصريّ، وهو ما ورد في كلام المستشرق شريك بصلاة النبيّ ﷺ بالأنبياء في بيت المقدس، وشبه ذلك الظهور بظهور عيسى عليه السلام على جبل تابور، وربما نسجت على منوالها، وهذا خير دليل يقدّمه لنا المستشرق شريك على ذلك الأثر الكتابيّ في تلك المرويّات، فالتأكيد

١. فهد، الكهانة العربيّة قبل الإسلام، ٢٦٠-٢٦٣.

٢. صموئيل الأول، ٣: ١-١٤.

٣. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٤: ١٨٨٩.

على بيت المقدس يبيّن دور الرواة الإسرائيليين في روايات الإسراء وتفضيلهم بيت المقدس قبال المسجد الحرام أو جعله تابعاً له.

ويرى الدكتور جواد كاظم النصر الله^١: أن الأثر الإسرائيلي واضح حينما جمعت الحادثتان في حادثة واحدة، فجعلت النبي ﷺ يسرى به من المسجد الحرام إلى بيت المقدس، ومن هناك تمّ الخروج به إلى السماء، ولأنّ مكان انطلاق رحلة المعراج إلى السماء من بيت المقدس، فهذا يعطيها الأفضلية على المسجد الحرام الذي كان منه انطلاق رحلة الإسراء التي جعلت كأنّها تمهيد لرحلة المعراج.

ويذكر المستشرق شريك^٢، في الرأي الثالث فيقول: «أما التفسير الثالث للآية الأولى من سورة الإسراء فيعتمد على الآية الثانية والستين^٣ من السورة نفسها؛ إذ ورد فيها كلمة الرؤيا بمعنى الإسراء، وهذا يتضمّن أنّ الرحلة الليلية لم تكن رحلة حقيقية، وإنّما كانت رؤيا، ولما وقف محمّد بالحجر رأى بيت المقدس ووصف لقريش ما رآه فلم يصدّقوه ووضعت القصة على نحو يوفق بين التفسيرين الثاني والثالث، وذلك كما يأتي:

سافر محمّد ليلاً إلى بيت المقدس، ثمّ عاد ووصف في مكّة ما رآه فلم تصدّقه قريش، بل وأنكر ذلك منه بعض المسلمين، وحاول محمّد التدليل على صدق روايته، ولكنّه نسى التفاصيل، فأراه الله بالفعل بيت المقدس، وقد تبسّطوا في سرد هذه القصة في المؤلفات المتأخّرة المطوّلة، ويقال إنّ النبيّ خاطب الله في السماء سبعين ألف مرّة، مع أنّ الرحلة كلّها تمّت على وجه السرعة بحيث إنّّه لما رجع كان فراشه مازال دافئاً، وكان الكأس الذي قلبه بقدمه عند إسرّاعه في الرحيل مازال نديّاً، وقد

١. النصر الله، الإسراء والمعراج دراسة في ردّ الشبهات، بحث ضمن كتاب أبحاث الرسول الأعظم ﷺ، نبراس الحقيقة ومنطلق الكمال، مجموعة باحثين، ٦٤.

٢. شريك، مادّة (إسراء)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ١٠٨-١١٠؛ ط ٢، ٣: ٢٨٨-٢٨٩.

٣. الإسراء: ٦. ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾.

اختلف علماء المسلمين فيما إذا كان الإسراء حدث في نوم محمّد أم في يقظته، وفيما إذا كان أُسريّ بروحه أم بجسده، ويذهب أهل السنّة إلى أنّ الإسراء كان بالجسد إبان يقظته ويؤيّد الطبري في تفسيره هذا الرأي تأييدًا قاطعًا معتمدًا على البراهين الآتية:

١. إن لم يكن النبيّ قد أُسريّ بجسده، فإنّ الإسراء لا يعطينا دليلًا على نبوّته، ولم

يكفرّ الطبري من لم يسلم بهذه القصة.

٢. جاء في القرآن أنّ الله أسرى بعبده ولم يقل إنّهُ أسرى بروح عبده.

٣. إذا كان النبيّ أسريّ بروحه فقط لم تكن هناك حاجة إلى البراق؛ لأنّ الحيوان يحمل الأجسام لا الأرواح».

وينقل نفس الكلام في مقال (المعراج) في الطبعة الثانية^١، الذي هو في الأصل

كلام المستشرق هورفتس.

ويرى المستشرق بوهل^٢ في حديثه عن الإسراء والمعراج أنّها الرحلة التي كانت رؤيا بغير شكّ، ومع ذلك خلقت انطباعًا في نفسه، ومن هذا نستخلص ما كان لهذه المدينة من أهميّة كبيرة بالنسبة إليه.

ما ذكره المستشرقان شريك وهورفتس في التفسير الثالث، فهو لم يرد بصورة كاملة عند ابن هشام بروايته عن ابن إسحاق عن أم هاني، ولم يرد عند الطبري بصورة كاملة، والذي نقل تلك القصّة هو (ابن سعد. ٢٣٠هـ)^٣، نقلها عن عدد من الصحابة والتابعين والرواة، وقال في مقدّماتها «دخل حديث بعضهم في حديث بعض»^٤، حتّى انتقل إلى مرويّة أم هاني التي اختلفت عن ما ورد عند ابن هشام وربما دخل بها حديث بعضهم في بعض، فنجد الرواية تنتقل إلى موضوع تصديق

1. Schrieke OA Horovitz, (Miradj), The Encyclopaedia of Islam, VII: 98.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 647.

٣. ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٢٦٩-٢٧٠ (عن الحسن البصري)، ٢: ٢٧٢-٢٧٣ (عن أم هاني)؛

ينظر الرواية وما نقله ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢١٤-٢١٥؛ الطبري، جامع البيان، ١٥: ٥.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢١٤.

أبي بكر للحادثة، ولم ترد عند ابن هشام، فورد قول النبي ﷺ لجبريل «يا جبريل، إن قومي لا يصدقونني، قال: يصدقك أبو بكر وهو الصديق، فأتيت ناسًا كثيرًا كانوا قد صلوا وسلموا، وقمت في الحجر، فخيّل إليّ بيت المقدس، فطفقت أخبرهم عن آياته، وأنا أنظر إليه، فقال بعضهم: كم للمسجد من باب؟ ولم أكن عددت أبوابه، فجعلت أنظر إليها وأعدّها بابًا بابًا، وأعلمهم وأخبرتهم عن عيرات لهم في الطريق، وعلامات فيها، فوجدوا ذلك كما أخبرتهم، وأنزل الله عز وجل عليه، وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس، قال: كانت رؤيا عين رآها بعينه»^١، وهذا الانتقال في تصديق أبي بكر تشعر أنّه أقحم في الرواية، لأنّه لم يرد توضيح تصديق أبي بكر في نفس الرواية، خلافاً لرواية الحسن البصريّ التي تناولت هذا الدور الذي جعل منه الوحيد من صدق هذه الرؤيا^٢، وكلتا الروايتين تنتهي بالآية ٦٠ من سورة الإسراء، ولم يرد فيها مخاطبة الله في السماء سبعين ألف مرّة، ولعلّ المستشرقين مزجا ما بين روايات الإسراء والمعراج.

ولسنا في صدد بيان تصديق أبي بكر من عدمه بقدر ما هو بيان كذب تلك الروايات، فليس من المعقول أن يكون هو الوحيد في مكّة من صدّق هذه الحادثة ولأجل ذلك لقب بالصديق، مع وجود عدد كبير من الصحابة في مكّة، فقد ورد عن النبي ﷺ قوله: «ستكون بعدي فتنة، فإذا كان ذلك فالزموا عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فإنّه أوّل من يراني، وأوّل من يضافحني يوم القيامة، هو الصديق الأكبر، وهو فاروق هذه الأمة، يفرق بين الحقّ والباطل، وهو يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب المنافقين»^٣، فالرسول ﷺ يلقب الإمام عليّ عليه السلام بالصديق الأكبر، وقد ورد قول

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢١٥.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٢٦٩-٢٧٠؛ وينظر ما ذكره اللامي، السيرة النبوية، ٣٣٠-٣٣١. حول رواية الحسن البصري.

٣. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ٤: ١٧٤٤؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٢٨٧.

الإمام عليّ عليه السلام: «أنا عبد الله وأخو رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وأنا الصديق الأكبر لا يقولها بعدي إلا كاذب»^١، وقد ورد عن معاذة العدويّة قولها: «سمعت عليّ بن أبي طالب عليه السلام على منبر البصرة وهو يقول: أنا الصديق الأكبر، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن يسلم»^٢، وعلى هذا يكون لقب الصديق إحدى فضائل الإمام عليّ عليه السلام المنسوبة إلى غيره، ويرجع سلب هذه الفضيلة إلى السلطة التدوينيّة التي عملت جاهده على سلب الإمام هذه الفضائل ونسبتها إلى آخرين أملاً في رفع مكانتهم.

أمّا ما ورد في وصف بيت المقدس وذكر عدد أبوابه، يعارض ما ذكره كعب الأحرار عن ذلك حين قال لعمر بن الخطاب عند فتح بيت المقدس: «يا أمير المؤمنين، إنّه قد تنبأ على ما صنعت اليوم نبيّ منذ خمسمئة سنة فقال: وكيف، فقال: إنّ الروم أغاروا على بني إسرائيل فأدبلوا^٣ عليهم فدفنوه، ثم أدبلوا فلم يفرغوا له حتّى أغارت عليهم فارس فبغوا على بني إسرائيل، ثم أدبلت الروم عليهم إلى أن وُلّيت فبعث الله نبياً على الكناسة^٤، فقال أبشري أورشليم عليك الفاروق ينقيك مما فيك وبعث إلى القسطنطينيّة نبيّ فقام على تلّها فقال يا قسطنطينيّة ما فعل أهلك ببتي أخبروه وشبهوك كعرش، وتأولوا عليّ فقد قضيت عليك أن أجعلك جلعاء يوماً ما لا يأوي إليك أحداً ولا يستظلّ فيك...^٥، فهي لم تكن شيئاً وقت الإسراء،

١. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٥٦؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، ٣: ١١٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ٥٧.

٢. ابن قتيبة، كتاب المعارف، ١٦٩؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ٢: ١٤٦؛ وللمزيد من التفاصيل ينظر:

النصر الله، دور المرأة البصرية في الحركة الفكرية مُعَاذَة العدويّة (ت ٨٣هـ) أنموذجاً، ١٨٤، ٢٠٢.

٣. الإدالّة: الغلبة، يقال: أُدبِلَ لنا على أعدائنا أي نُصِرْنَا عليهم. ابن منظور، لسان العرب، ١١: ٢٥٢.

٤. الكناسة: القمامة. الجوهري، الصحاح، ٣: ٩٧٢.

٥. الطبري، تاريخ الطبري، ٣: ١٠٧.

فهي قد تعرّضت للتخريب ودفنت كما يذكر كعب الأحبار وهو الخبير في الشؤون الإسرائيلية وأحد رواةها، وفي الرواية يتم وصف عدد أبوابها. وتذكر المستشرقة كارين آرمسترونغ^١ أنّ المعبد في أورشليم تمّ تهديمه وحرقه عام ٧٠. ٢ على يد الرومان، حتّى أصبح كومة من الأنقاض، ولم تقم له قائمة بعد ذلك، وفي عام ٦١٤ م وصل الجيش الفارسيّ إلى مدينة أورشليم التي كانت وقتها تحت السيادة البيزنطية، وتمّ تدمير المدينة وأضرمت النار في كنائسها، ولم ترجع للسيادة البيزنطية إلّا في عام ٦٢٢ م، وكان لليهوديّ في مساندة الفرس أثرٌ في جعل مكان المعبد (معبد الجبل) (بيت المقدس) مقلباً لقمامة المدينة، حتّى تراكت وغطّت المكان، حتّى جاء الفتح الإسلاميّ لذلك المكان عام ٦٣٨ م، فكان مكان ذلك المعبد مغطّى بالأنقاض والقمامة، وهو ما ذكره كعب الأحبار في مرويّته.

وهذا يؤكّد عدم وجود أيّ أثر لبيت المقدس وقت الإسرائاء، وهذه المرويّات التي تجعل الإسرائاء إلى بيت المقدس هي مما دوّنته الأقلام الاسرائيلية من خلال الرواة الذين تقمّصوا ثوب الإسلام، وتسربّ فكرهم التوراتيّ وتعظيمهم لبيت المقدس إلى السيرة النبوية في محاولة لرفع مكانة بيت المقدس (البيت المقدس) في فلسطين قبال البيت العتيق (المسجد الحرام) في مكّة.

أمّا الاختلاف في الإسرائاء هل حدث في نومه أم في يقظته، فذلك يرجع لاختلاف المرويّات في ذلك، وإنّ الإسرائاء دليل السير ليلاً، فلا معنى للقول إنّ كان في النوم أو من خلال رؤيا، أو كان الإسرائاء بواسطة حيوان البراق؛ لأنّ لفظ (العبد) في الآية لا يتناول إلّا مجموع الروح والجسد^٣، فعلى هذا يكون الإسرائاء في اليقظة وبالروح والجسد معاً، وخلاف لما ذهب إليه المستشرقون شريك، هورفتس (هورفتز)،

1 . Karen Armstrong

٢ . القدس مدينة واحدة وعقائد ثلاث، الصفحات ٢٥٨-٢٥٩، ٣٦٤-٣٦٦، ٣٨٥-٣٨٨.

٣ . الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٠: ١٥١.

وبوهل من أنّها رؤيا، والصورة التي وضعت لأهميّة بيت المقدس كانت بفعل السلطة الأمويّة، ومحاولتها رفع مكانة بلاد الشام.

وما ذكر من أنّ الآية الستين من سورة الإسراء: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾^١، تعتمد عليها روايات الرحلة الليلية أنّها كانت عبارة عن رؤيا (حلم)، فالقرآن يبيّن ما هي تلك الرؤيا في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ﴾ (الفتح: ٢٧)، فتلك الرؤيا متعلّقة بفتح مكّة ولا علاقة لها بحادثة الإسراء.

إنّ ارتباط سيرة النبي ﷺ بجبل المعبّد (بيت المقدس) في هذه القصة، جعل القدس ثالث المدن المقدّسة بعد مكّة والمدينة، ويرجع ذلك الارتباط ببيت المقدس إلى الدور الذي قامت به السلطة الأمويّة بجعل بلاد الشام ذات قدسيّة كقدسيّة مكّة والمدينة المنورة^٢، من خلال بعض الرواة من أصحاب الفكر الكتابي.

أمّا عن حادثة المعراج فيذكر المستشرق هورفتس^٣ أنّ «المعراج هو في الأصل (السلم) ثمّ أصبح فيما بعد يعني (الصعود)، وخاصة صعود محمّد إلى السماء، ففي القرآن تصف سورة التكوير^٤ وسورة النجم^٥ رؤيا يظهر فيها لمحمّد رسول من السماء، وتتناول سورة النجم^٦ رؤيا ثانية من نوع مشابه، وفي كلتا الحالتين يرى النبيّ شخصيّة في السماء تقترب منه عن بعد، ولكن ليس ثمة ما يوحي بأنّه هو نفسه جرى حمله».

١. وقد ذكر المستشرق أنّها الآية ٦٢ من سورة الإسراء.

٢. ينظر إلى هؤلاء الرواة ودورهم في تفضيل الشام: أبو ريّة، أضواء على السنة المحمّدية، ١٤٠-١٤٩.

٣. Horovitz, (Miraj), The Encyclopaedia of Islam, III: 505.

٤. التكوير: ١٩-٢٥.

٥. النجم: ١-١٢.

٦. م. ن: ١٣-١٨.

وبقي ذلك الجزء حتى بعد تعديل المقال في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)^١.

المعراج لغة: المعراج: السُّلَّم؛ ومنه ليلة المعراج، والمعراج: المصعد، وقيل المعراج: الطريق الذي تصعد فيه الملائكة، والجمع معارج ومعاريج^٢، ولعل من ذهب إلى أن المعراج يقصد به (السلم) جاء تأثراً بما ورد في التوراة حينما شاهد يعقوب في منامه سلماً قائماً على الأرض ورأسها يمس السماء وملائكة الله تصعد وتنزل عليها^٣، فالملائكة لا تحتاج سلماً لتصعد وتنزل عليه، ولعل أهل الكتاب لا يدركون إلا القيم المادية للأشياء فتصوروا أن صعود ونزول الملائكة لا يتم إلا بواسطة مادية ملموسة.

حادثة المعراج هي في ما ورد من آيات في سورة النجم: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى. عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى. إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى. مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى. لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (النجم: ١٣-١٨)، الآيات الأخيرة هي ما تدل على المعراج، أما ما ذكر في غيرها في سورة التكويد فهي الرؤية الأولى للملاك جبرائيل في بداية الوحي، ولعل عبارات (أفتمارونه على ما يرى) (سدره المنتهى) (جنة المأوى) (يغشى السدره ما يغشى) هي عبارات تشير إلى رؤية بالعين المجردة، خلافاً لما يذهب إليه المستشرقون من أنها رؤيا منام كما هي رؤيا يعقوب الواردة في التوراة^٤، وسورة النجم تذكر الأصول الثلاثة: وحدانية الله والمعاد والنبوة، فجنة المأوى التي يأوي إليها المؤمنون، وسدره المنتهى هي منتهى السماوات بدليل كون الجنة عندها

1. Schrieke OA Horovitz, (Miradj), The Encyclopaedia of Islam, VII: 97.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ٢: ٣٢١-٣٢٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ٣: ٤٣٠.

٣. سفر التكوين، ٢٨: ١٢.

٤. سفر التكوين، ٢٨: ١٢.

في السماء^١، ولم يذكر طريقة الصعود للسماء في آيات سورة النجم، لذا ما زيد من آراء تفسيرية هي من كلام المفسرين.

وذكر المستشرق هورفيس^٢، «وقدّمت الأحاديث تفاصيل أخرى عن صعود النبيّ، وهنا يُربط الصعود عادة بالرحلة الليلية إلى بيت المقدس بحيث يبدأ العروج إلى السماء من هذا الحرم، ولقد حفظت لنا أيضًا روايات تجعل الصعود يبدأ من مكّة، ولا تتضمّن ذكرًا لرحلة بيت المقدس، وفي إحدى الروايات يحدث الصعود بعد حادثة (تطهير القلب) مباشرة كنوع من الأعداد لمرحلة النبوة... كافة الروايات تجعل عروج محمّد إلى السماء يحدث في عهد مبكر من بعثته ونوعًا من التكريم، فكأنّ تطهير القلب هو الذي مهّد الطريق إليه... وتقول روايات أخرى إنّ الصعود حدث في مكّة برغم أنّها لا تربطه (بتطهير القلب) الذي قيل فيما بعد إنّ حدوثه عندما كان في مرحلة الطفولة، لكن الحديث الذي يذكر مكّة النقطة التي بدأ منها الصعود محلّ الحديث الذي يجعل الصعود يبدأ من بيت المقدس كان أسبق عهدًا، إنّ تحديد موضع المسجد الأقصى الوارد في القرآن على أنّه في بيت المقدس يربطه بعضُ بجهود عبد الملك في رفع بيت المقدس إلى محلّ تقدير عند المسلمين، ويمكن أن يكون مثل هذا التقدير قبل ذلك بكثير؛ إذ كان بيت المقدس عند النصارى هو النقطة التي بدأ منها المسيح الصعود إلى السماء، وابتداء من القرن الرابع كانوا يبيّنون للحجاج النصارى أثر قدم المسيح في كنيسة الصعود، وربما في عهد عبد الملك تمّ تقديم أثر قدم النبيّ للحجاج المسلمين، ولا تذكر القصص سوى أنّ جبريل حمل النبيّ إلى السماوات العلى دون أن تذكر شيئًا عن الطريقة التي تمّ بها هذا، وتضيف قصص أخرى أنّ الذي استُخدم في الصعود كان سلّمًا (معراجًا)؛ ولهذا السلم مظهر فخم،

١. الطباطبائي، تفسير الميزان، ١٩: ٢٦-٣١.

2. Horovitz, (Miraj), The Encyclopaedia of Islam, III: 505-506.

فهو الذي يتجه إليه المتوفون بأعينهم وتصعد به الأرواح إلى السماء، ولعلّ المعراج هو سلم يعقوب المذكور في سفر التكوين (٢٨: ١٢) ^١.

ويذكر المستشرق شريك بعد تعديله مقال المعراج باختلاف بسيط ^٢، حيث يقول: «وتسوق الأحاديث تفاصيل أكثر عن المعراج، وهنا نجده مرتبطاً بالإسراء بحيث إنّ المعراج تم من ذلك المكان المقدس، وإن كنا نجد روايات تقول إنّ المعراج كان من مكة، ولا تذكر شيئاً عن الإسراء، ومن هذه الروايات ما يجعل المعراج تالياً لشق صدر الرسول، وذلك بعد البعثة بقليل كإعداد لمرحلة النبوة، ومنها ما لا يربط بين الحدثين، على أساس أنّ شق الصدر كان في مرحلة الطفولة، وتزيد بعض الروايات في التفصيل لتصف السلم الذي كان به الصعود للسماء، فتحدث عن بهائه وروعته ويطلق على هذا السلم اصطلاحاً (المعراج) (ففي سورة المعارج يصف الله نفسه بأنه (ذو المعارج) ^٣ الذي (تعرج الملائكة والروح إليه) ^٤، وقد ثار الجدل حول ما إذا كان المعراج حقيقة أم رؤيا، أي بالروح أم بالجسد، كما رفضت الروايات المتواترة أن يكون الرسول ﷺ قد رأى الله رأي العين عند مثوله أمام العرش، وعند الصوفيّين فإنّ المعراج رمز لارتفاع الروح عن نطاق المحسوسات،... وطبقاً لابن سعد فقد وقع الإسراء في السابع من ربيع الأوّل، والمعراج في السابع عشر من رمضان، ولكن الاحتفال بليلة المعراج يتم منذ قرون في ليلة السابع والعشرين من رجب... إنّ تطوّر أدبيّات المعراج قد أدّى إلى دمجها في ثلاث قصص لمعجزات النبي، وهي: قصّة شق الصدر وتذكرها بعض الروايات كتمهيد للمعراج، وقصّة الإسراء وقد ربطت في بعض الروايات بالمعراج على الرغم من ذكر تاريخين مختلفين

١. (ورأى حلماً شاهد فيه سلماً قائمة على الأرض ورأسها يمسّ السماء، وملائكة الله تصعد وتنزل عليها).

2. Schrieke OA Horovitz, (Miradj), The Encyclopaedia of Islam, VII: 99.

٣. المعارج: ٣.

٤. المعارج: ٤.

للحدثين، وقصة المعراج بما تضمّنته من صعود للسماوات ومثول أمام العرش وحوار مع الله ورؤية الجنة والنار والعودة إلى مكة.

ويذكر المستشرق فنسك^١ «الجمع بين الإسراء والمعراج يقدّم لنا قصة الإسراء بالنبّي ليلاً إلى المسجد الأقصى (بيت المقدس)، ورحلته التي أعقبت ذلك في بيت المقدس إلى السماء».

ويذهب المستشرق بوهل^٢ إلى احتمالية أن تكون قصة المسجد الأقصى (بيت المقدس) غير حقيقية، خاصة وأن الرحلة الليلية (الإسراء) ترتبط بالمعراج إلى السماء، مستنداً على رأي هورفتس في قوله إنّ المسجد الأقصى في السماء أو ما يعرف بـ(القدس السماوية).

إنّ ما ورد عن حادثة المعراج والاختلاف في مكان انطلاق المعراج هل هو من مكة أو بيت المقدس؟ يرجع سببه إلى دمج الرواة الحادّتين في حادثة واحدة، فقد حاول الرواة جعل مكة منطلقاً لحادثة الإسراء، وبيت المقدس منطلقاً للمعراج، لكن لماذا الإصرار من الرواة على جعل المعراج من بيت المقدس؟ فهل لهذا المكان خصوصيّة معيّنة غير موجودة في غيرها من بقاع الأرض؟ نخبرنا كعب الأحبار عن السبب فيقول: «إن باب السماء الذي يقال له مصعد الملائكة يقابل بيت المقدس، فأخذ منه بعض العلماء أنّ الحكمة في الإسراء إلى بيت المقدس قبل الخروج ليحصل الخروج مستويّاً من غير تعويج»^٣، ولم نخبرنا كعب الأحبار عن مهبط الملائكة هل هو من باب السماء قبال بيت المقدس كما في مصعد الملائكة؟!، ولم نخبرنا بطريق عودة النبي ﷺ هل عاد بنفس الطريق، أي من السماء إلى بيت المقدس مباشرة، أم إلى مكة

1. Wensinck, (AL-Masjd AL-Aksa), The Encyclopaedia of Islam, III: 389.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 647.

٣. العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ٧: ١٥٠.

دون المرور ببیت المقدس؟!^١، وهل للسماء باب واحد هو مصعد الملائكة ومهبطها من باب آخر؟ ما الغاية من هذا الباب السماوي الذي تفرّد فيه بيت المقدس؟ السبب واضح هو محاولة لتفضيل بيت المقدس على المسجد الحرام، ولأن الرواية مصدرها أهل الكتاب فقد صيغت روايات المعراج لتتماشى مع الفكر الكتابي عندما جعلوا معراج يعقوب يكون من بيت المقدس؛ لأن باب السماء الذي تصعد وتنزل منه الملائكة هناك أي في بيت المقدس^٢، وهكذا كانت المرويات الإسرائيلية تنسج في تفضيل بيت المقدس على البيت الحرام، وتناسى كعب الأخبار أن الله ذو المعارج، وهي جمع لكلمة معراج^٣، لهذا ردّ على ذلك ابن حجر العسقلاني^٤ بعدها بالقول: «وفيه - أي في كلام كعب الأخبار - نظر لورود أن في كلّ سماء بيتاً معموراً، وأن الذي في السماء الدنيا حيال الكعبة، وكان المناسب أن يصعد من مكّة ليصل إلى البيت المعمور بغير تعويج؛ لأنّه صعد من سماء إلى سماء إلى البيت المعمور»، ومع ورود روايات تذكر الصعود كان من مكّة كما ذكر المستشرقان، فيدلّ هذا القول على أن محاولة رفع مكانة بيت المقدس جاءت متأخرة لرفع مكانة بيت المقدس قبال المسجد الحرام، وهي ترجع إلى جهود الدولة الأموية في إعطاء بيت المقدس مكانة مقدّسة عند المسلمين، كقدسيّة مكّة والمسجد الحرام، وهي من المرويات ذات الأثر الإسرائيلي^٥.

وما ذكر من قصّة تطهير القلب وجعلها كمقدّمة لنبوته أو للمعراج، هي مما وضع بعد صدر الإسلام، وقد بان الأثر اليهودي النصراني في تلك الروايات

١. النصر الله، الإسراء والمعراج دراسة في ردّ الشبهات، ٦٥.

٢. ينظر حلم يعقوب ورؤيا الملائكة تصعد وتنزل بواسطة سلم. سفر التكوين، ٢٨: ١٢؛ وينظر القول إن بيت

المقدس هي باب السماء سفر التكوين، ٢٨: ١٧.

٣. المعارج: ٣.

٤. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٧: ١٥٠.

٥. النصر الله، الإسراء والمعراج دراسة في ردّ الشبهات، ٦٤.

والاختلاف في مكان وزمان حدوثها، وقد بيّنا ذلك في الفصل الثاني^١.
أمّا ما ذكر من أسبقية تقديس النصارى لبيت المقدس لجعله منطلقاً لصعود المسيح على ما يذكر المستشرق هورففس فهو خير دليل على الأثر الكتابي في مرويات المعراج من بيت المقدس، وهذا ما دفع عبد الملك بن مروان لاختراع مثل تلك الخرافات المكذوبة بوجود أثر قدم النبي ﷺ على تلك الصخرة^٢، وعرضها على أنّها أثارُ لمعراج النبي ﷺ من بيت المقدس لكسبها قدسيّة عند المسلمين ورفع مكانة بيت المقدس، ولعلّ مثل تلك الخرافات المكذوبة وضعت لمقاربة ذلك مع ما هو موجود في المسجد الحرام من أثر لقدم إبراهيم عليه السلام واتّخاذ من ذلك المكان مصلي^٣، فقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: «ما أعظم فرية أهل الشام على الله عزّ وجلّ، يزعمون أنّ الله تبارك وتعالى حيث صعد إلى السماء وضع قدمه على صخرة بيت المقدس، ولقد وضع عبد من عباد الله قدمه على حجره، فأمرنا الله تبارك وتعالى أن نتّخذ مصلي^٤»، ولعلّهم نسجوا حول ذلك الأثر العديد من الخرافات.

وما قيل هل المعراج هو بالروح أو بالروح والجسد معاً، فالآيات في سورة النجم تدلّ على رؤية بالعين المجردة، فقد رآه رؤى العين أي رؤية جبريل، وقد دنا منه بصورة محسوسة، وهذا يدلّ على أنّ المعراج كان بالروح والجسد كما في الإسراء؛ ولأنّ العقليّة العربيّة الجاهليّة لا تدرك إلّا القيم الماديّة للأشياء^٥، ولعلّ العقليّة

١. للمزيد من التفاصيل ينظر: ص ١١٩-١٢١.

٢. ينظر لما عمله عبد الملك بن مروان من تلك العلامات والإشارات المكذوبة في محاولته رفع مكانة بيت المقدس قبال المسجد الحرام، ومنها أثر قدم قيل إنّها للرسول في تلك الصخرة. ابن كثير، البداية والنهاية، ٣٠٨: ٨-٣٠٩.

٣. ينظر: البقرة: ١٢٥.

٤. الصدوق، التوحيد، ١٧٩. وينظر إلى ذلك القول عن كعب الأحبار. الطبري، جامع البيان، ١٦: ٢٦٢.

٥. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٢٨: ٦.

الإسرائيلية من قبلها حين قالوا بوجود سلّم تصعد وتنزل عليه الملائكة^١، فتخيّلوا وجود حيوان خرافيّ ليكون واسطة في عملية المعراج، وفي بعض الروايات في حادثة الإسراء كذلك؛ لأنّهم لم يستوعبوا حدوث الإسراء أو المعراج بلا ذلك الحيوان الخرافيّ (البراق)، الذي ينقله من مكان إلى آخر^٢، وما ورد في سفر التكوين (٢٨: ١٢) كان مجرّد حلم (رؤيا)، خلافاً لحادثة المعراج التي تدلّل على الرؤية بالعين المجردة، ولعلّ الرواة أرادوا من مقاربتها مع ما ورد في سفر التكوين بجعلها مجرد رؤيا منام، وهي دليل الأثر الإسرائيليّ في تلك المرويّات.

ويذكر المستشرق هورفيس^٣ كما يرتبط البراق بالإسراء ليلاً إلى بيت المقدس، وجد طريقة في تاريخ الصعود، واستخدام الأنبياء الذين جاؤوا قبل محمّد البراق، ومنهم إبراهيم بوجه خاص، وهذه الفكرة عن دواب يستخدمها مختلف الأنبياء فكرة مستعارة، فهي البغلة التي ركبها إبراهيم (سفر التكوين، ٢٢: ٣) وهي نفسها استخدمها موسى وزوجته وأولادها (سفر الخروج، ٤: ٢٠)^٤.

وذكر المستشرق كارا دي فو^٥ عن الدابة^٦ التي تحدّثت عنها المرويّات بأنّها كانت الوسيلة في تلك الرحلة فقال: «(براق) أطلق هذا الاسم الذي يتّصل باسم البراق في الأساطير للدلالة على حيوان خرافيّ امتطاه النبيّ ليلة المعراج، وقد أشير

١. سفر التكوين، ٢٨: ١٢.

٢. للمزيد من التفاصيل حول ردّ مثل تلك الشبهة ينظر: النصر الله، الإسراء والمعراج دراسة في رد الشبهات، ٦٨-٦٩.

3. Horovitz, (Miraj), The Encyclopaedia of Islam, III: 506-507.

٤. لم ترد كلمة البراق في النسخة المستخدمة لدى الباحث من التوراة، بل جاء ذكر الحيوان هو الحمار لا غير.

5. B. Crra de Vaux

٦. كارا ده فو، مادّة (براق)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٤٨٥.

في القرآن (سورة الإسراء الآيتين ٥١، ٥٩؛ سورة النجم ١-١٨)^٢ إلى رؤيا للنبيّ رأى فيها أنّه حمل من مكّة إلى بيت المقدس، وصعد من هناك إلى السماء، والحيوان الذي امتطاه النبيّ لا يصفه القرآن ولا يذكر اسمه، ولكن المفسّرين يقولون إنّ محمّداً كان في تلك الليلة في الحجر بالبيت الحرام وجاءه جبريل بالبراق، وقد وشيت هذه الأسطورة كثيراً وأصبحت باعثاً من البواعث المحبوبة التي توحى إلى الشعراء وأهل الفنّ، وهناك أوصاف مستفيضة للبراق تصوّره في شكل فرس لها رأس امرأة وذيل طاووس... وقد امتطى البراق أيضاً إبراهيم عند ما ذهب لزيارته ابنه إسماعيل في منفاه بمكة^٣.

ولعلّ الأثر الإسرائيليّ في الرواية بأن جعل البراق نفس الحيوان الذي استخدمه نبيّ الله إبراهيم عليه السلام في رحلته لرؤية ابنه إسماعيل عليه السلام، لا اعتقادهم في بعد المسافة، فلا بدّ من طريقة للنقل السريع، فوضعوا هذا الحيوان الطائر ليكون وسيلة للتنقل بين سكن إبراهيم وإسماعيل عليه السلام، هو الحيوان الذي انتقل به في رحلة الإسراء والمعراج، وكما تنسجها الروايات من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ومن ثمّ العروج بنفس هذا الحيوان، واستبعادهم غيره من الحيوانات المعروفة لسكان شبه الجزيرة العربيّة وقتها كالجمال، ولم ترد كلمة (البراق) في سفر التكوين أو سفر الخروج كما يذكر هورفتس، ولعلّه في النسخ القديمة، وكما ذكرنا سابقاً أنّ العقليّة العربيّة لا تدرك إلّا القيم الماديّة للأشياء؛ لذا حاولوا إيجاد حيوان خرافيّ يقوم بعملية نقل سريعة.

١. الآية الأولى فقط من السورة هي من ذكرت الإسراء ولم تذكر المعراج، ولم يكن هناك قول عن رؤيا سوى

في الآية ٦٠ من السورة، ولم توضح الدائرة المعرّبة هذا الخطأ.

٢. لم تشير آيات سورة النجم إلى الإسراء أو الانتقال من المسجد الحرام للمسجد الأقصى، ولم تكن رؤيا منام.

٣. اعتمد المستشرق في هذا الكلام عن زيارة إبراهيم عليه السلام لابنه وزوجته، على ما ورد عند الطبري، تاريخ الطبري، ١: ١٩٢.

٤. ورد استخدام البراق من قبل نبيّ الله إبراهيم عليه السلام عند: الطبري، تاريخ الطبري، ١: ١٩٢، ٢١٦.

وذكر المستشرق فنسنك^١، في مقالته عن الصلاة بعض ما ورد في المرويات من فرض الصلاة في تلك الرحلة، فقال: «وقد جاء في الرواية الإسلامية أن تقرير الصلوات الخمس يرجع إلى بدء الإسلام، وهي ترتبط بإسراء النبي، فعندما أُسري بمحمد إلى السماء العليا فرض الله على أمّة محمد خمسين صلاة كل يوم، ثمّ رجع محمد بذلك من حضرة الله حتّى مرّ على موسى، فسأله موسى عمّا فرضه الله على أمّته، فلمّا سمع منه موسى ما فرضه الله على أمّته قال: «فارجع إلى ربّك، فإنّ أمّتك لا تطيق ذلك»، ومن ثمّ جعل الله الصلوات الخمسين خمسًا وعشرين، ثمّ رجع إلى موسى، فأجابه بمثل ما أجابه من قبل، ويتكرّر هذا من محمد حتّى استقرّت الصلوات على خمس، ويشبه هذا المشهد بعض الشبه ما جاء به سفر التكوين (الإصحاح ١٨، الآية ٢٣ وما بعدها^٢) حيث وصفت شفاعة إبراهيم لسدوم^٣ وعمورة^٤ على أنّه قد جاء في حديث كثير التواتر، أنّ جبريل نزل خمس مرّات في يوم واحد وصلى ثمّ صلّى محمد، وتكرّر ذلك في هذه المرّات الخمس».

وذكر المستشرق هورفتس^٥، مثل ذلك الكلام، ويذهب إلى حيث ذهب فنسنك، حيث يرى أنّها صورة عن ما ورد في (سفر التكوين، ١٨: ٢٣ وما بعدها).

١. فنسنك، مادّة (الصلاة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ٢٨٠-٢٨١.

٢. سفر التكوين، ١٨: ٢٣-٣٣.

٣. سدوم: اسم عبري قد يكون معناه «أحراقاً أو محروقاً»، وهو اسم المدينة الرئيسيّة في مدن السهل أو الدائرة الخمس، حيث عاش لوط، وقد دمرها الربّ لشّرّها، وأرجح الآراء فيما يخصّ موقع الدائرة الخمس (وهي مدن خمس)، وهذه المدن الخمس بما فيها سدوم يعتقد الآن أنّها تحت مياه الطرف الجنوبيّ للبحر الميت. ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابيّة، ٤: ٣٦٢-٣٦٤.

٤. عمورة: كلمة عبريّة معناها «مغمورة» (قد غمرها أو أغرقها الله)، وهي إحدى مدن الدائرة الخمس التي أهلكها الله بنار وكبريت من السماء في زمن إبراهيم ولوط، وهذه المدن الخمس هي سدوم وعمورة وأدّمة وصوييم وصوغر أو بال، يقعن في وادي السديم، ويعتقد أنّ هذه المدن الخمس كانت تقع على السهول المنحدرة بين التلال اليهوديّة، وساحل البحر الميت عن الطرف الجنوبيّ. ينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابيّة، ٥: ٣٣٩.

ما ذكره المستشرقان فنسبك وهورفتس من تقرير الصلوات في السماء، فلم يفرّق المستشرق فنسبك بين الإسراء والمعراج، وذكرها على أنّها حدثت في الإسراء، بينما هي كما وردت في المعراج^١، ومقاربتها مع ما ورد في التوراة^٢ دليل الصناعة الإسرائيلية لهذه الرواية، لأنّه أريد منها بيان أفضليّة وأعلميّة نبيّ الله موسى عليه السلام في معرفته بما هو الأصلح لأمتّه، بل قول موسى في الرواية أعلم بالعباد ومقدرتهم من هذا التشريع السماويّ حتّى من الباري (عز وجل)^٣، وحسنًا قال المستشرق فنسبك عندما ذكر أنّ فرض الصلاة لم يكن بتلك الطريقة، بل بطريقة تعليميّة من خلال الملاك (جبريل)^٤.

خلاصة الكلام: إنّ حادثتي الإسراء والمعراج تعرّضت للكثير من التلاعب والتحريف من قبل الرواة من أهل الكتاب بشكل خاصّ يسندهم في ذلك السلطة التدوينيّة الأمويّة التي كانت ترغب في جعل مكانة بيت المقدس كالبيت العتيق (المسجد الحرام)، لتكسب نوعاً من الشرعيّة والقدسيّة عند المسلمين توازي غيرها من المدن المقدّسة، فتلاقّت الرغبات الأمويّة والكتابيّة في جعلها من المدن المقدّسة، وهذا ما استغلّته كتابات المستشرقين بجعل الحادثتين عبارة عن مجموعة من العجائب والخرافات.

١. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٣: ١٤٨-١٤٩؛ البخاري، صحيح البخاري، ١: ٩٢-٩٣؛ مسلم، صحيح مسلم، ١: ٩٩-١٠١؛ الطبري، جامع البيان، ١٥: ٨.

٢. سفر التكوين، ١٨: ٢٣-٣٣.

٣. للمزيد من التفاصيل حول ردّ تلك الشبهات ينظر: النصر الله، الإسراء والمعراج دراسة في ردّ الشبهات، ٧٥-٧٨.

٤. ينظر عن كيفيّة نزول جبرائيل عليه السلام وتعليم الصلاة بأوقاتها الخمس: ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٣٣٣؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ١: ١٩٣؛ البيهقي، السنن الكبرى، ١: ٢٦٤.

المبحث الثالث: الاضطهاد والهجرة إلى الحبشة حقيقة النصّ وخيال الخطاب

عمد المستشرقون إلى بناء انطباع عما هو واقع بأنّه ليس حقيقةً، وبناء واقع جديد بعيد عن حقيقة النصّ المعروف، وهذا البناء العقليّ الزائف قد يكون توهّمًا أو سوء تفسير للنصوص، والوهم الذي يربط بين صور لا يجمعها ارتباط منطقيّ أو معنويّ إلا أنّ المستشرق يربطها قسرًا اعتمادًا على بعض النصوص العرضيّة وصناعة واقع خياليّ مغاير لواقع النصّ؛ لذا نجد المستشرقين يعمدون إلى نفي كلّ ما هو ثابت ومعروف في مفاصل السيرة النبويّة بحجّة عدم ورود نصّ قرآنيّ يسند هذا النصّ أو تلك الحادثة، فيعمد إلى نفيها والتشكيك بوجودها، فعن ما تعرّض له المسلمون من اضطهاد يذكر المستشرق بوهل^١: «تسجّل الأحاديث في زيادة كبيرة ما عاناه محمد وأتباعه من اضطهاد وسوء معاملة على أيدي أهل مكّة، هذه الأوصاف مبالغ فيها بلا شكّ؛ إذ كان الغرض تمجيد تضحية المؤمنين بالنفس، ووضع الأسر النبيلة القديمة بمكّة في ضوء ملائم، لكن من المؤكّد أنّ ثمة أساسًا لهذه القصة».

يحاول بوهل التشكيك بما عاناه المسلمون من اضطهاد في مكّة مع أنّه لم ينف وجود أساس لهذه القصة، وإذا كان الغرض هو تمجيد الأسر النبيلة كما يقول، فهل كان المسلمون الأوائل من الأسر النبيلة أو من الطبقات الفقيرة كما مرّ بنا في بدايات الدعوة كما ذكر بوهل نفسه بأنّهم من أكثر طبقات المجتمع فقرًا^٢؟ فتغيّر أقوال المستشرقين بين مقال وآخر تُبيّن محاولات المستشرقين التشكيك بكلّ ما ورد من

1. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 646.

٢. ينظر هذا الفصل ص ٢٥٩.

أحداث السيرة، فتارة يعدّونهم -أي المسلمين الأوائل- من أوضاع طبقات مكة، وتارة من الأسر النبيلة.

وقد ذكر المستشرقان بوهل وولش^١، عن حالات الاضطهاد التي تعرّض لها المسلمون في مكة: «تقصّ الروايات بتفصيل وافٍ ما لقيه محمد ﷺ وأتباعه من الاضطهاد والأذى على أيدي أهل مكة، وهو ما تصوّره كتب السيرة على أنه من الأحداث المهمة في حياة محمد ﷺ إبان الفترة المكيّة، غير أنّها للأسف روايات غير واضحة قابلة لتفسيرات هي الأخرى غامضة، وثمة اعتبار آخر يجعل من الصعب التحدّث في ثقة عن المراحل الرئيسيّة في حياة محمد ﷺ قبل الهجرة، وهو أنّ القرآن الكريم الذي كثيراً ما يشير إلى أحداث مهمّة في حياة محمد ﷺ والأمة الإسلاميّة في المدينة بعد الهجرة، وبعض التفاصيل، لا يكاد يذكر شيئاً عن الوقائع التي تقول كتب السيرة إنّها حدثت في الفترة المكيّة».

استخدم المستشرقون هنا عمليّة انتقاء مغرضة ذات طابع هدميّ معاكس، وهي التشكيك أو نفي كلّ رواية لا يؤيّدّها القرآن، وكأنّ القرآن كتاب تاريخيّ خاصّ بتفاصيل حياة محمد ﷺ^٢، ووفق هذه الرؤية فهل من الممكن أن نجد كلّ تفاصيل حياة موسى عليه السلام واليهود في التوراة؟ أو كلّ تفاصيل حياة عيسى عليه السلام والنصارى في الإنجيل؟ فمن المنطق أن لا نجد في هذه الكتب المقدّسة كلّ التفاصيل؛ لأنّها كتب تشريعيّة، وليست كتباً تاريخيّة تتناول كلّ جوانب حياة الأنبياء عليهم السلام. نعم، هي تشير لبعض الحوادث، لكن هذا لا يعني عدم وجود حادثة معيّنة في هذه الكتب السماويّة يؤدّي إلى نفيها أو التشكيك فيها، وهذه من الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الخطاب الاستشراقيّ، سواء أكانت هذه الأخطاء عن قصد أو عن سوء فهم من قبل

١. بوهل. ولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١٢١؛

Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 364-365.

٢. مراد، إفتراءات المستشرقين، ٢٨٣.

المستشرقين، ومع ذلك توجد آية في القرآن الكريم تذكر ظلم أهل مكة للمسلمين وهجرتهم فراراً بدينهم، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبْوَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جُزْءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤١)، وهي من السور المكيّة، إلا ثلاث آيات في آخرها^١، وهي تؤكد ظلم أهل مكة للمسلمين في العهد المكيّ حتّى اضطهرهم للهجرة^٢، هذا إن كان المستشرقون يبحثون عن هذه الإشارة في القرآن الكريم.

ثمّ عمد المستشرقان بوهل وولش^٣، بعدها إلى ذكر مثال على عدم وجود بعض الأحداث المهمّة في القرآن الكريم، فيذكران: «ومثال ذلك ما ذكرته روايات عديدة عن هجرة بعض أتباع محمد ﷺ من مكة إلى الحبشة، ويتحدّث ابن سعد عن هجرتين إلى الحبشة، قائلاً إنّ معظم المهاجرين من الجماعة الأولى عادوا إلى مكة قبل الهجرة إلى المدينة، في حين كان معظم مهاجري الجماعة الثانية لا يزالون في الحبشة وقت الهجرة، وحين تركوا الحبشة توجّهوا مباشرة إلى المدينة^٤، أمّا ابن هشام والطبري فلا يتحدّثان إلّا عن هجرة واحدة للمسلمين من مكة إلى الحبشة^٥، غير أنّ هذه الروايات تتفق على أنّ اضطهاد المسلمين في مكة كان إلى حدّ كبير وراء

١. الطبري، جامع البيان، ١٤: ١٠١؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠: ٦٥؛ السيوطي، الدر المنثور، ١٠٩: ٤.

٢. ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٤: ١٤٢؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي، ٢: ٢٧٤؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٦: ١٧؛ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ٦: ٣٨٣؛ الزمخشري، الكشف، ٢: ٤١٠؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٦: ١٥٨؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٠: ٣٤؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٠: ١٠٧؛ السيوطي، الدر المنثور، ١١٨: ٤.

٣. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٢٢-٩١٢١؛ Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 365.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٠٣-٢٠٨.

٥. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٢١٣؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٦٨-٧٠.

قرار محمد ﷺ إرسال عدد من أتباعه يطلبون المأوى بين مسيحيي الحبشة، أما مونجمري وات فيذهب في كتابه محمد في مكة إلى أن الأمر أكثر تعقيداً مما توحى به الروايات الإسلامية، وأن ثمة ما يوحى بأن نوعاً من الخلاف قد دب بين المسلمين ولعب دوراً في هذه الهجرة، وأن بعض المهاجرين ربما توجه إلى الحبشة لممارسة التجارة، ربما لمنافسة العائلات التجارية الكبيرة في مكة^١، ويقول عروة ابن الزبير إن معظم هؤلاء المهاجرين عادوا إلى مسقط رأسهم حين قوي الإسلام بدخول عدد من ذوي النفوذ فيه».

ويذكر بوهل^٢ عن أسباب الهجرة إلى الحبشة، فيقول: «تبرز في العهد المكي حوادث عدة هي لسوء الحظ مبهمة بوجه عام، ويمكن تفسيرها بطرق شتى، وعلى الرغم من الصمت المحيط بها في القرآن، فمن المؤكد أن جماعة محمد كانت في وقت ما تعاني ضائقة شديدة، بحيث إن فريقاً كبيراً من أفرادها هاجر إلى الحبشة، وكانت الفكرة التي ظهرت فيما بعد هي أن الاشتراك في هذا القرار أصبح علامة نبل شبيهة بالتي أسبغتها الهجرة إلى المدينة والتي مُنحت بالفعل كامتياز اعتباري، ولكن النبي لم ينصح بالتمسك بالحماية عند النصارى الأحباش إلا لنفر من أتباعه خشية ألا يملكون ما يكفي من القوة، بحيث يتمسكون بإيمانهم في ظل الظروف الصعبة في مكة».

ويذكر^٣ جويدي عن سبب الهجرة، فيقول: «ولما كانت مكة قد ازدهرت نوعاً ما في عهد محمد، فقد أشار النبي نفسه على بعض المكّيّين الذين دخلوا في الإسلام بالهجرة إلى الحبشة حتى لا يغريهم أهل قريش بالارتداد عن الدين الجديد الذي اعتنقوه، إلا أن المؤرخين المسلمين يزعمون أن ثمة سبباً آخر لهذه الهجرة، فهم

١. وات، محمد في مكة، ٢٣٨-٢٤٥.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 647.

3. I. Guidi

يقرّرون أنّه كانت هجرة ثانية إلى الحبشة وأنّ محمّداً أنفذ رسولا يحمل كتاباً إلى ملك الحبشة، وهذا كله حديث خرافة^١.

إنّ حديث ابن سعد عن هجرتين إلى الحبشة، وعدم ذكر ابن هشام والطبري لها، لم تدفع المستشرقين للتشكيك برواية ابن سعد، بل على العكس من ذلك راحوا يؤكّدون العودة والهجرة مرّة ثانية إلى الحبشة^٢، والمتتبّع لمرويات ابن هشام يجدها تتحدّث عن خروج المسلمين على شكل دفعات متتابعة حتّى اجتمعوا بأرض الحبشة^٣، ولم تكن هناك هجرتان، واتفاق الروايات على أنّ اضطهاد المسلمين في مكّة كان السبب المباشر وراء الهجرة إلى الحبشة لا يعني غياب العوامل الأخرى، لكن ليس كما ذهب مونتجمري وات^٤ بوجود انقسام حادّ في الرأي بين الجماعة الإسلامية الناشئة؛ مع أنّ هذا الرأي الذي قدّمه وات مجرد افتراض، قال بعده «إنّ ما ذكرناه لا يعني أنّ الأسباب الأخرى لم تكن قائمة بالمرّة»^٥، وهذا الرأي الذي طرح من قبل مونتجمري وات هو من ضمن خمسة آراء^٦، استبعد فيها الرأي الأوّل أو السبب المباشر للهجرة، وهو الاضطهاد الذي تعرّض المسلمون له، طارحاً مجموعة من الأسئلة لم يجد لها إجابات، فقال: «إذا كانت هجرة المسلمين للحبشة لمجرّد الخلاص من الاضطهاد، فلماذا ظلّ بعضهم هناك حتّى سنة ٧هـ، بينما يمكن أن يعودوا آمين ليلحقوا بمحمّد ﷺ في المدينة؟ فليس لدينا ما يشير إلى أنّ محمّداً ﷺ طلب منهم البقاء في الحبشة بعد هجرته للمدينة حتّى يُهيئ لهم ما يكفيهم في المدينة، وحتّى إذا كان الرسول قد فعل ذلك -أي طلب منهم البقاء

١. جويدي، مادّة (الحبشة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ٢٨٢.

٢. وسنبيّن أسباب العودة حسب الرواية المعروفة بحادثة الغرانيق.

٣. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ٢١٣-٢١٤.

٤. وات، محمّد في مكّة، ٢٤٢.

٥. م. ن، ٢٤٤.

٦. م. ن، ٢٤٠-٢٤٤.

في الحبشة - لكان من المؤكد أن تذكر لنا الروايات ذلك؛ إن أي إجابة عن هذا السؤال المضاد تعني أن هؤلاء المهاجرين كانت لديهم بعض الأسباب للهجرة غير التخلّص من الاضطهاد في مكة، وربما كانت هذه الأسباب الأخرى هي الأهم^١؛ ولأنّ وات لم يجد جواباً لهذه الأسئلة، فقد افترض وجود انقسام حادّ في الرأي بين الجماعة الإسلامية الناشئة، وربما تتفق معه في نهاية كلامه في أنّ الأسباب الأخرى هي الأهم، ولا تتفق معه في المخرجات الأخرى التي خرج بها، فلم يكن جميع المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة قد تعرّضوا إلى الاضطهاد، بل هناك أهداف لهذه الهجرة، وكذلك ما ذكره المستشرق بوهل، من أنّ النبي ﷺ سمح لنفر فقط ممن لا يملكون من القوة للحفاظ على إيمانهم، لكن جعفر بن أبي طالب ﷺ لم يكن من الذين لا يملكون قوة في المحافظة على إيمانهم، في ظلّ عشيرة مثل بني هاشم.

وذكر أحد الباحثين^٢: بما أنّ جعفر بن أبي طالب ﷺ لم يتعرّض للأذى والتعذيب، فإنّ هجرته للحبشة تلقي الضوء على سبب آخر للهجرة وهو أنّ الرسول ﷺ أرسله للحبشة سفيراً له، لتوضيح الرسالة الإسلامية، ويقود مجموعة من المسلمين الأوائل للحفاظ على عقيدتهم كدعاة للإسلام وايضاً للحفاظ عليهم؛ لأنّهم البذرة الأولى والرعيّل الأوّل للإسلام، ومما يؤكّد أنّه ليس التعذيب أو الأذى هو السبب الأساسي للهجرة، هو بقاء المهاجرين حتّى بعد هجرة الرسول للمدينة بسبعة سنوات، حيث انتشر الإسلام واطمأنّ المسلمون في المدينة (يثرب) ولم يعد جعفر بن أبي طالب ﷺ ومعه مجموعة إلّا بعد أن قضوا خمس عشرة سنة بالحبشة، وفيما نرى أنّ الرسول ﷺ أراد أن يجعل من الحبشة مكاناً آخر للرسالة الإسلامية ومنطلقاً لنشر الدعوة بتلك البقاع، وليس فقط مأوى بعيداً للعيش والرخاء؛ ولو

١. م. ن، ٢٤٠.

٢. الحجاج، جعفر بن أبي طالب ﷺ ودوره في الهجرة والجهاد، ٨٦.

كان مجرد انتقال مكانيّ فقط وللابتعاد عن أذى أهل مكّة، لما تخوّفت قريش وأرسلت عمرو بن العاص للنجاشي للتأمر على المهاجرين لإعادتهم إلى مكّة.

فهذه هي الأسباب الأخرى التي غفل عنها مونتجمري وات، وهذا لا يعني غياب الأسباب الأخرى للهجرة إلى الحبشة، كالاضطهاد الذي مارسه أهل مكّة على المسلمين الأوائل، أمّا ما ذكره وات من أنّه ليس لدينا ما يشير إلى أنّ محمّداً ﷺ طلب منهم البقاء في الحبشة، ولو طلب منهم لذكرت لنا الروايات ذلك، غاب عن وات أنّ الذي أمر المسلمين بالهجرة إلى الحبشة هو الرسول ﷺ، وهو الذي يأمرهم بالعودة، فمن غير المعقول أن يترك الأمور سائبة، أو كيفيّة، أو اجتهديّة مما يعرّض الرسالة والمسلمين الأوائل للخطر^١، وكان قد بعث للنجاشي بكتاب يطلب فيه أن يبعث إليه من بقي عنده من المهاجرين^٢، وهذا يدلّل أنّ أمر العودة كان بأمر من الرسول ﷺ، ولم يكن بصورة كيفيّة أو اجتهديّة، وما ذكروا من سبب الهجرة كان لممارسة التجارة وربما لمنافسة العائلات المكيّة، وعلى الرغم من أنّ مونتجمري وات استبعد هذا الاحتمال واعتبره غير كافٍ للهجرة إلى الحبشة^٣، إلّا أنّ المستشرقين تمسّكوا به، ولو كان سبب الهجرة ممارسة التجارة ومنافسة العائلات المكيّة، لوجدنا أثر ذلك في تحجيم ومنافسة التجارة المكيّة إلّا أنّ شيئاً من ذلك لم يحدث.

وما ذكره بوهل من أنّ الهجرة إلى الحبشة أصبحت علامة نبل شبيهة بالهجرة إلى المدينة، فلم يذكر ما يؤيّد كلامه بشواهد عن هذا النبل الذي يعتقد، لكن ألا تستحقّ تلك التضحية بما يملك المهاجرون من أموال ومفارقة الأهل والديار كلّ تلك المكانة في المجتمع في ذلك الوقت؟ ف(بوهل) يحاول التقليل من أهميّة تلك

١. الحجاج، جعفر بن أبي طالب ﷺ، ٨٦.

٢. ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٨١٨-٨١٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٠٨؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٧٩.

٣. وات، محمّد في مكّة، ٢٤١.

الهجرة، ولو كانت غير ذات أهميّة لما استلزم أن تبعث قريش من يمثلها لاسترجاع من هاجر من المسلمين خوفاً من انتشار الإسلام.

وما ذكره جويدي من خوف النبي ﷺ على المسلمين من الازدهار الاقتصادي الذي شهدته مكة، ولو كان السبب كما يعتقد، لطلب من جميع من دخل الإسلام الهجرة للحبشة حتى يأمن سلامتهم من الارتداد، وهل قدّم أهل مكة مغريات ماديّة لمن بقي منهم؟ ولماذا لم يرتدّوا عن دينهم الجديد؟ لا سيّما وأنّ عدداً كبيراً من المسلمين بقي في مكة، وأين المسلمون الجدد من هذا الازدهار الاقتصادي بمن فضّلوا البقاء في مكة؟ فكان الأولى بالمهاجرين إلى الحبشة البقاء لينعموا في ظلّ ازدهار مدينتهم مع بقائهم محافظين على دينهم الجديد وعدم تكلف عناء السفر ومفارقة الأهل والديار، ولم تكن هناك هجرة ثانية، بل خروج المسلمين كان على شكل دفعات متتابعة، ولم تكن هجرة ثانية كما تصوّرها المستشرقون، وأنّ حديث المستشرق عن إنفاذ الرسول لملك الحبشة رسولاً خرافة، ولم يبيّن لنا أسباب ذلك على الرغم من أنّ المراسلات مع ملك الحبشة استمرّت حتى عودة جعفر بن أبي طالب ﷺ وصحبه من أرض الحبشة.

ثمّ ذكر المستشرقان بوهل وولش^١ (حادثة الغرائق) كأحد أسباب عودة بعض المهاجرين من الحبشة إلى مكة، فقالوا: «غير أنّ ثمة قصّة مختلفة عن عودتهم إلى مكة كانت محلّ جدل كبير، فالطبري يذكر أنّه أثناء تلاوة محمد ﷺ لسورة النجم بحضور عدد من مشركي مكة، وحين وصل في تلاوته إلى أسماء ثلاثة من آلهتهم المفضّلة، وهي اللات والعزى ومناة نطق الشيطان على لسانه جملتين قصيرتين هما) تلك الغرائق العلا وإنّ شفاعتهنّ لترتجى (وقد فسّر المشركون هاتين الجملتين على أنّ محمّداً ﷺ اعترف بآلهتهم وبجدوى شفاعتها عند الله الذي يعتبرونه كبير الآلهة،

١. بوهل وولش، مادّة (محمّد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١٢٢-٩١٢٣؛

Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 365.

فسجد الحاضرون منهم من المسلمين بعد انتهاء تلاوة السورة بآية (فاسجدوا لله واعبدوا) وتقول الرواية إنّ ذلك أدّى إلى مصالحة عامّة بين محمد ﷺ وأهل مكّة وإنّ المسلمين الذين كانوا قد هاجروا إلى الحبشة شرعوا في العودة إلى بلادهم، غير أنّهم حين عادوا تبيّنوا أنّ جبريل عليه السلام كان قد أخطر محمداً ﷺ أنّ جملتي الغرائق ليستا جزءاً من السورة وإنّهما من تلبس الشيطان، فاضطر المسلمون العائدون إلى طلب حماية بعض العشائر قبل تمكّنهم من دخول مكّة من جديد، هذه القصة الغريبة التي نجدها أيضاً عند ابن سعد (وهي غير موجودة في سيرة ابن هشام) ويرفضها معظم المسلمين، ويرونها اختراعاً لاحقاً، وإنّ معظم كتاب السيرة من الأوروبيّين يقبلونها على اعتبار أنّ من غير المعقول أن تكون من اختراع المسلمين في عصور تالية، غير أنّ هذا السبب غير كافٍ في حدّ ذاته، ولا يمكن قبول القصة كما رواها الطبري والواقدي وابن سعد كحقيقة تاريخيّة لأسباب عديدة أوردها القرآن الكريم، وإن لم يكن من المستبعد تماماً احتمال وجود أصل لها.

ويذكر بوهل^١ أنّ حديث الغرائق محلّ ثقة، فقد سمح لنفسه مرّة على الأقلّ أن يغويه الشيطان فيعترف بألّهة مكّة اللات والعزى ومناة إلى حدّ ما، ولكنه اكتشف خطأه بعد ذلك، ويرى في مقال آخر أنّ مثل هذه الحادثة ممكنة، ومن المستحيل إطلاقاً أن تكون قصة كهذه اختراعاً متأخراً^٢.

لخصّ المستشرقان هذه القصة المكذوبة كما وردت في المصادر الإسلاميّة، ولا حاجة لتكرار تفاصيل هذه القصة، وحسناً فعل المستشرقان عندما رفضوا قبول القصة كحقيقة تاريخيّة لأسباب عديدة أوردها القرآن الكريم، مع ذلك لم يستبعدوا احتمال وجود أصل لها، ويعتقد المستشرق بوهل يعتقد أنّ حدوث غواية الشيطان كانت مرّة واحدة وفي هذه الحادثة، ومن المستحيل أن تكون اختراعاً متأخراً،

1. Buhl, (Koran), The Encyclopaedia of Islam, II: 1065.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 647.

والقرآن الكريم يذكر عدم وجود سلطان للشياطين على الذين آمنوا كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾ (النحل: ٩٩-١٠٠)؛ لذلك فإن نزول الشياطين يكون على الأفاكين والكاذبين وهو ما ورد في سورة الشعراء في قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ. تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾^١، وتؤكد سورة النجم في مقدمتها على أنه لا يمكن أن ينطق عن الهوى كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^٢، فهذه القصة ليس فقط تنافي ما هو مقطوع به من عصمته ﷺ عن الخطأ والسهو، وعلى الأخص في أمر التبليغ، وهو ما قام عليه إجماع الأمة والأدلة القطعية، وإنما هي تثبت الارتداد منه^٣، فالقرآن الكريم ينص على أنه ما ينطق عن الهوى وما يقوله هو وحى يوحى إليه من الله، وفي مرويات (حادثة الغرائق) نجده يردّد ما يلقيه الشيطان على أنها آيات قرآنية إلهية مع أن الله تعالى يقول في كتابه الحكيم: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ. لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٦)، فكيف يتقول على الله ولا يفعل به شيئاً؟!^٤

وقال القاضي عياض^٥ (ت ٥٤٤هـ) عن هذه القصة: «إنّ هذا حديث لم يخرج به أحد من أهل الصّحّة ولا رواه ثقة بسند سليم متّصل، وإنّما أولع به وبمثله المفسّرون والمؤرّخون المولعون بكلّ غريب، والمتلقّفون من الصحف كلّ صحيح وسقيم». ويذكر ابن كثير (ت ٧٧٤هـ)^٦ عن هذه القصة المكذوبة «ذكر كثير من المفسّرين ههنا قصّة الغرائق وما كان من رجوع كثير من المهاجرة إلى أرض الحبشة، ظناً منهم

١. الآيتان ٢٢١-٢٢٢.

٢. الآيتان ٣-٤.

٣. العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ٣: ٢٦٦.

٤. م. ن، ٢٦٨.

٥. اليحصبي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ٢: ١٢٥.

٦. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣: ٢٣٩.

أنّ مشركي قريش قد أسلموا، ولكنّها من طرق كلّها مرسلة ولم أرها مسندة من وجه صحيح».

فلا يمكن تصديق تلك الرواية المكذوبة وتكذيب آيات القرآن الكريم، وقد أنكر كثير من المحقّقين هذه القصّة لم نورد ما ذكروا اختصاراً^١، لكن هل عاد بعض المهاجرين من الحبشة إلى مكّة قبل قرار الهجرة إلى يثرب؟ ولماذا عاد بعضهم وبقي القسم الآخر في الحبشة؟.

وقد أعدّ أحد الباحثين^٢ جداول حول أعداد المهاجرين إلى الحبشة والعائدين منهم إلى مكّة، والعائدين منهم إلى المدينة قبل قدوم جعفر بن أبي طالب عليه السلام، ومن بقي في الحبشة حتّى عودتهم في السنة السابعة من الهجرة، وقد بيّن الباحث موقف كلّ مهاجر منهم وقبائلهم التي ينتمون إليها وخرج بمخرجات منها: أنّ المهاجرين إلى الحبشة لم يعودوا دفعة واحدة، فبعضهم عاد إلى مكّة وبعضهم الآخر رجع إلى المدينة، وبقي بعض في الحبشة، فالذين أذن لهم الرسول ﷺ بالهجرة أو الذين قال لهم لو خرجتم للحبشة، فلهم حرّية العودة إلى مكّة أو للمدينة وفق رغبتهم، أمّا الذين أمرهم الرسول ﷺ بالهجرة، فهؤلاء مكلفون بمهمّة عظيمة عليهم أدائها؛ وعليه فإنّ عودتهم لا تكون إلّا بأمر منه ﷺ، ويمثّل هذا الخطّ جعفر بن أبي طالب عليه السلام وأصحابه.

ولعلّ سبب عودة من عاد منهم إلى مكّة هو قبائلهم التي ضمنت لهم الحماية إذا ما عادوا، لاسيّما وأنّ بعضاً منهم كانوا من القبائل المهمّة في مكّة وليس من السهل أن تتخلّى القبيلة عن أبنائها لمصلحة المعارضين للدعوة الإسلامية، لاسيّما

١. للمزيد من التفاصيل حول رفض هذه القصّة ينظر على سبيل المثال: الألوسي، روح المعاني، ١٧: ١٧٧-١٧٩؛ العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ٣: ٢٦١-٢٧٤؛ جعيط، في السيرة النبويّة (تاريخ الدعوة المحمديّة في مكّة)، ٢٧٢-٢٨١.

٢. الحجاج، جعفر بن أبي طالب عليه السلام ودوره في الهجرة والجهاد، ٩٩-١٠٧.

وأن المجتمع المكّي هو مجتمع قبلي، وليس من السهل أن تتخلّى القبيلة (العشيرة) عن أحد أبنائها مهما كان الأمر الذي قام به، ولو كلّفها ذلك الدخول في الحرب مع القبائل الأخرى؛ لأنّ انتهاك حرمة أيّ فرد حتّى وإن كان حليفاً لها تُعدّ انتهاكاً لحرمة القبيلة (العشيرة)، وعودتهم ما هي إلّا حينئذٍ وشوقٌ لديارهم التي تركوها. وعاد المستشرقان بوهل وولش^١ بعد ذلك لإيجاد أصل لهذه القصة، فورد قولهما: «هذا لا يستبعد إمكانية وجود بعض النواة التاريخية وراء القصة، فمن المحتمل أن تكون هذه القصة مثلاً آخر على التداخل التاريخي كما هو معروف للعديد من الناس في الماضي، أي أنّ المعاصرين لمحمد يعرفون ما كان قائماً لفترة طويلة من الزمن، ثمّ أصبح فيما بعد قصصاً، وهي قبوله بالتوحيد من خلال هذه الآلهة في فترة قصيرة من الزمن،... ويتطابق هذا التفسير بالكامل مع ما قيل أعلاه فيما يتعلّق (بالظهور التدريجي لمصلح ديني) ومع الدليل من القرآن بأنّ هناك توحيداً صارماً بدأ يظهر في مراحل على مدى فترة من الزمن أثناء سنوات محمد في مكّة».

ويقول المستشرق رودى بارت (باريه)^٢: «أثير الموضوع من جديد عام (١٩٨٩م) في رواية آيات الشيطانية لسلمان رشدي، ويرى العديد من المستشرقين أنّ الرواية المأثورة مصنوعة كلّها ولا تصمد أمام النقد من ناحيتي الإسناد والمتن»؛ لذا فمحاولة إيجاد أصل لهذه القصة سعى إليها المستشرقان، حتّى بعد معارضتها للقرآن الكريم، وقد أغفلا رفض تعدّد الآلهة الذي كان منذ بداية الدعوة الإسلامية ودخول الإسلام يبدأ بذكر شهادة (لا إله إلا الله)، وليس التدرّج في التوحيد كما يعتقدان، ولو أراد قبول التوحيد من خلال هذه الآلهة لما هاجمها منذ بداية الدعوة، والأمر الذي كان سبباً في وقوف أهل مكّة في وجه دعوته، ولو كان لهذه القصة أصل

1. Buhl, OA.. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 365.

ولم يورد هذا الجزء في موجز دائرة المعارف الإسلامية طبعة الشارقة.

٢. باريت، محمد والقرآن، ١٠٧.

لما تعرّض لها العديد من العلماء بالنقد والتكذيب، ويبدو أنّ المستشرقين هما من يحاولان إيجاد أصل لهذه القصّة، وهذا التداخل التاريخي غير موجود سوى في خيالة المستشرقين، لأنّ القرآن هاجم هذه الآلهة وما خالف القرآن هو زخرفٌ من القول.

المبحث الرابع: المقاطعة ودعوى صعوبة تفسير النص وتشكيك الخطاب

بعد تشكيك المستشرقين بوهل وولش بالاضطهاد الذي تعرّض له المسلمون الأوائل في مكة، سعيًا منهم هذه المرة للتشكيك في ما وقع من مقاطعة بني هاشم، فذكر بوهل وولش^١ في مقالتهما عن النبي ﷺ تلك المقاطعة: «أنّ هناك قصّة أخرى من الفترة المكيّة يصعب تفسيرها، وهي قصّة مقاطعة بني هاشم، فقد كانت مساندة عشيرة محمد ﷺ له هي التي وفّرت له الحماية أثناء صراعه مع أهل مكة، فمعظم أفراد عشيرته أدّوا واجبهم بشهامة تجاهه، وإن لم يؤمن برسالته إلّا القليلون منهم، ويبدو أنّ عمّه عبد العزّى (أبا لهب) كان الوحيد الذي يملك نفوذًا في العشيرة والذي عارضه معارضةً جعلت القرآن يلعنه هو وزوجه في سورة المسد، لذلك فقد كان من الطبيعيّ أن يحاول أهل مكة في النهاية أن يضعفوا بني هاشم بأسرهم دون أن يجلبوا على أنفسهم عار إراقة الدماء في هجوم صريح، غير أنّ القصّة التي تروي كيف اضطر الهاشميون إلى الانسحاب إلى شعبهم في مكة، وكيف أقسموا ألا يتزاوجوا أو يتاجروا معهم تبدو مبالغًا فيها، وقد اعترفت القصّة نفسها بفشل محاولة أهل مكة... ونجد القرآن الكريم هنا أيضًا لا يشير إلى هذه الواقعة التي تعتبرها كتب السيرة حدثًا مهمًّا في حياة محمد ﷺ».

وقد أراد المستشرقان التشكيك بما حدث من مقاطعة لبني هاشم، فوجدوا أنّ هذه الحادثة يصعب تفسيرها ومبالغ فيها؛ لأنّ مساندة عشيرة محمد ﷺ لحمايته هو ما

١. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١٢٣-٩١٢٤؛

Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 365.

يصعب تفسيره عند المستشرقين، والعشيرة هي أصغر وحدة سياسية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، وعشيرة الرجل هم بنو أبيه الأذنون، وقيل هم القبيلة^١، وقد أشار القرآن الكريم إلى دعوة النبي ﷺ لعشيرته الأقربين^٢، لمساندته في الدعوة الإسلامية، وقد جرت العشائر العربية المستقرة في الحضر كأهل مكة على أن تسكن كل واحدة منها في حي خاص بها، وكان يطلق على أحياء مكة اسم (الشعاب)؛ لأنها تقع بين شعاب الجبال، وكلمة الحي (الشعاب) تدل على ذوي القربى، أي الجماعة التي تربط صلة الدم بعضهم ببعض، وأنها كانت في الأصل مشتقة من الحياة لا اعتقادهم أن لأعضاء الحي حياة واحدة كما يجري في عروقهم دم واحد، ومن أجل ذلك كانوا إذا قتل منهم قتيل قالوا: (طلّ دمنا) لا اعتقادهم أنه ليس لهم إلا دم واحد يشتركون فيه ويحيون به، وفي ضوء ما تقدّم يمكن فهم مقاطعة قبيلة قريش لبني هاشم وبني المطلب حينما حوصروا في شعب أبي طالب، وبذلك أصبح هذا (الشعب) هو الحي الذي يسكن فيه بنو هاشم وبني المطلب، وهم يشكّلون وحدة اجتماعية وسياسية أصغر ضمن إطار وحدة اجتماعية وسياسية أكبر منها تتألف من عدة عشائر وهي قبيلة قريش^٣، والسبب الذي يقف وراء فكرة التضامن المطلق بين أفراد العشيرة هو أن العشيرة كانت بمثابة الدولة التي تحمي حقوق أبنائها في مواجهة العشائر الأخرى، ومن ثم فإن تفكك أفراد العشيرة وعدم التزامهم بموقف موحد قد يؤدي بهم إلى الضعف والهلاك^٤، ويرى المستشرق وات^٥ «أن التماسك القبلي شيء ضروري للبقاء على قيد الحياة في ظروف المعيشة في الصحراء، فالإنسان يحتاج إلى المساعدة في مواجهة القوى الطبيعية وخصومه الأدميين»؛ لهذا

١. ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٥٧٤.

٢. ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾. سورة الشعراء، الآية ٢١٤.

٣. الملاح، هاشم يحيى، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص ٣٦٢-٣٦٣.

٤. الملاح، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص ٣٦٣.

٥. محمّد في مكة، ص ٧٠.

نجد موقف عشيرة النبي ﷺ من وراء فكرة الحماية للدعوة الإسلامية أثناء صراعه مع أهل مكة، هو موقف الدولة التي تحمي حقوق أبنائها، باستثناء عمّه أبا لهب الذي كان يشعر بخطورة الدعوة على مصالحه المالية والاقتصادية؛ لذلك ذمّه القرآن الكريم في سورة المسد^١، وما ذكر من محاولة إضعاف بني هاشم، هي محاولة للحدّ من انتشار الإسلام أولاً، بعد أن أخذ ينتشر في العشائر المكيّة؛ لذلك كان تعاقدهم على أن لا ينكحوا فيهم ولا ينكحوهم، ولا يبيعوهم شيئاً، ولا يتباعوا منهم، لإضعاف العشيرة التي توفّر الحماية لصاحب هذه الدعوة الجديدة حتّى يذعنوا ويُسَلّموا الرسول ﷺ للقتل^٢، فالفشل في الدفاع عن ابن العشيرة ضدّ عدوان عشائر أخرى ينقص من شرف هذه العشيرة وقدرها^٣، ومع أنّ الوجود في الشعب (شعب أبي طالب) هو اختياريّ، إلّا أنّ منظومة الدفاع الخاصة للمؤمن والكافر من بني هاشم هي واحدة، وهي الدفاع عن الوجود في هذا المجتمع القبليّ، ولا يمكن النظر إلى الحصار الذي فرضته قريش على بني هاشم هو للحدّ من انتشار الإسلام فقط، بل يمكن أن يُنظر إليه على أنّه صراع للسيادة على مكة، فنجاح النبي ﷺ ورسالته تعني نجاح بني هاشم وسيادتها على باقي قبائل (عشائر) مكة، وهذا صراع قديم جديد بين بني هاشم وبني عبد شمس.

وقد ذكر الإمام عليّ عليه السلام ذلك الحصار على أنّه صراع وجوديّ للسيادة على مكة، وليس للوقوف ضدّ انتشار الإسلام فقط، ففي رسالة إلى معاوية بن أبي سفيان قال: «كنا أهل البيت أوّل من آمن وصدّق بما أرسل به، فأراد قومنا قتل نبيّنا واجتياح أصلنا، وهمّوا بنا الهموم، وفعلوا بنا الأفاعيل، وأمسكوا منّا المادّة وقطعوا منّا الميرة، ومنعونا الماء العذب، وأحلّونا الخوف واضطّرّونا إلى جبل وعمر، وكتبوا بينهم كتاباً

١. ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾. سورة المسد، الآية ٢.

٢. ابن هشام، السيرة النبويّة، ج ١، ص ٢٣٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٣، ص ١٠٥.

٣. وات، محمّد في مكة، ص ٢٤٧-٢٤٨.

أن لا يواكلونا ولا يشاربونا ولا يبايعونا ولا يناكحونا، ولا نأمن فيهم حتى ندفع إليهم نبينا فيقتلوه ويمثلوا به، فحج الناس كفاراً ونحن نحجّ مؤمنين، أكبر ذلك أبوك وأنت، فعزم الله على منعه والذبّ عن حوزته، فمؤمننا يرجو الثواب، وكافرنا يحامي عن الأصل....^١، فهو صراع لم يكن موجّهاً للنبي ﷺ والمؤمنين برسالته فقط، بقدر ما كان صراعاً لإضعاف بني هاشم وسيادتهم على مكة.

وذكر المستشرق بوهل^٢ عن قوّة العشيرة التي وفّرت الحماية للنبي ﷺ في صراعه مع قريش حيث قال: «إنّ حماية أسرة قويّة نوعاً ما هي وحدها التي يمكن أن تجعل في إمكانية بقائه مثل تلك الفترة الطويلة في مكة في ظلّ عداء مواطنيه من المكّيّين».

فهذه المبالغة التي يراها المستشرقان هي للتشكيك في ما تعرّض له النبي ﷺ وأصحابه من ظلم واضطهاد في المجتمع المكّي؛ لذا نراهما يحاولان إيجاد مرتكز يستندان عليه في تشكيكهم بهذه الحادثة، وكعادتهم تكون حجّتهم الأساسية هي عدم وجود سند للحادثة في القرآن.

١. الخوارزمي، الموفق بن أحمد بن محمد المكّي (٥٦٨هـ)، المناقب، ص ٢٥٢.

2. (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, V. III, P.642.

المبحث خامس: بيعتا العقبة ودعوى التأثر بالنص الكتابي

ذكر المستشرقان¹ بيعتي العقبة وعرض الدعوة على القبائل الوافدة إلى مكة، فقالوا: «وقد ثابر محمد في سعيه إلى العثور على ميدان جديد لنشاطه خارج مكة على الرغم من الاستقبال السيئ له في الطائف، فقد تكون تجربة المعراج قد رفعت من معنوياته لو أنها كانت قد حدثت في تلك الفترة، حتى لو أنها كانت رؤيا أو حلمًا؛ لأننا نعرف أن شخصيات مثله يمكن أن تكون تجاربهم على شكل أحلام أو رؤى، وقد كانت تفد إلى مكة قبائل عديدة لحضور أسواق الربيع والخريف، ولأداء شعائر الحج عند الكعبة، وهو ما هيأ لمحمد فرصًا ممتازة كي يحاول العثور على موطن جديد لنفسه ولأتباعه، وبعد عدة مفاوضات فاشلة وجد تربة طيبة لمطامحه في بعض رجال يثرب (التي سميت فيما بعد بالمدينة)، وربما سهّل عليه الوصول إلى اتفاق معهم وجود أقارب له فيها، من حسن الحظ أن لدينا معلومات عن الأحوال في المدينة عشية ظهور الإسلام، غير أنها لا تزال معلومات قليلة لا توفر إجابات عن الكثير من الأسئلة المهمة، غير أنه يمكننا أن نفترض ونحن مطمئنون أن كثرة عدد اليهود بها ساهم في إمام سكانها العرب بفكر التوحيد».

ويقول المستشرق بوهل² «إن تأثير اليهود الروحي على سكان المدينة العرب كان عاملاً مهمًا في العلاقات بينهم وبين محمد؛ إذ جعلهم يتقبلون أفكاره الدينية التي أصبحوا على بينة منها بفعل الزيارات إلى مكة».

حاول المستشرقان التقليل من نجاح النبي ﷺ في كسب مجموعة من سكان

1. (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, V.VII, P.366.

2. (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, V. III, P.86.

يثرب إلى الدعوة الإسلامية في وقت تَجْمَعُهم في مكّة، فذهبوا إلى أن سبب وجود بعض القبول للدعوة الإسلامية لدى أهل يثرب هو وجود أقارب له ﷺ فيها^١، وكان مونتغمري وات قد وضع جدولاً يوضح أعداد الرجال من مختلف العشائر الذين شهدوا بيعتي العقبة الأولى والثانية^٢.

العشيرة	العقبة.	العقبة ٢	العشيرة	العقبة ١	العقبة.
عبد الأشهل	١	٣	النجار	٣	١١
ظفر	-	-	الحارث	-	٧
حارثة	-	٣	بنو الحُبْلَى، القواقلة	٣	٦
عمرو بن عوف	١	٥	ساعدة	-	٢
أوس (خطمة)	-	-	سلمة	٢	٢٩
الأوس (المجموع)	٢	١١	زُرَيْق	٢	٤
			بياضة	-	٣
			الخزرج (المجموع)	١٠	٦٢

وهذا الجدول الذي وضعه وات يبيّن تنوّع وتوزّع أعداد المبايعين في البيعتين، ولم يكن لبني النجار (أقارب النبيّ كما ذكرنا) أيّ دور في هذا التنوّع وقبول الدعوة في عدد من عشائر يثرب، ولم يقدّم لنا أيّ دليل على هذه التسهيلات التي ذكرنا تقديمها لتسهيل الاتفاق مع باقي العشائر وقبولهم بالدعوة الإسلامية، وإذا كان المقصود

١. ويقصد بهم أحوال أبيه عبد الله؛ لأنّ أم عبد المطلب هي سلمى بنت زيد بن عمرو من بني النجار.

٢. وات، (الأنصار)، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٥، ص ٨١.

اللقاء الأوّل فلم يقتصر على بني النجّار، بل شمل عشائر أخرى من الخزرج^١، ثمّ حاولوا وضع دور لليهود في تعريف سكّان يثرب بالتوحيد، الأمر الذي سهّل دخولهم الإسلام، على الرغم من أنّ فكرة التوحيد كانت موجودة في شبه الجزيرة العربيّة حتّى قبل الديانة اليهوديّة^٢، فلا دور لليهود يثرب بتعريف سكّانها بفكرة التوحيد.

وأما ما ذكره المستشرقان بخصوص المعراج، فقد بيّنا من قبل أن حادثتي الإسراء والمعراج كانتا بالروح والجسد، وهو ما يؤكّده القرآن الكريم^٣.

ويستكمل المستشرقان بوهل وولش^٤ مقالتهما، فيقولان: «مع ذلك فإنّه ما من شكّ في أنّ أهل المدينة ما كانوا بالراغبين في اجتذاب مصلح دينيّ ملهم^٥ بقدر رغبتهم في أن يكون بينهم زعيم سياسيّ يعيد تنظيم علاقاتهم السياسيّة التي حطّمتها النزاعات القبليّة... وهنا نلمس مشكلة من أعقد المشاكل في سيرة محمد ﷺ، ألا وهي الازدواج الذي يواجهنا به؛ ذلك أنّ هذا المتحمّس الملهم الورع الذي تركّزت أفكاره أساساً حول يوم الحساب، والذي تحمّل الإهانات والهجوم، والذي لم يفكر إلّا في تردّد ووجل في احتمال المقاومة مقاومة إيجابيّة (سورة النحل الآية ١٢٦)، ومفضّلاً أن يترك كلّ شيء لإرادة الله يصنع ما يشاء، وأنّه ﷺ دخل بهجرته إلى المدينة مرحلة دنيويّة ظهر فيها سياسيّاً عبقرياً غير أنّ النقطة الفاصلة هنا هي أنّ أهل المدينة بالتأكيد ما كانوا ينشدون الخلاص على يديه من مشاكلهم الاجتماعيّة

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٢٩٢-٢٩٣.

٢. ينظر: علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦: ٣٤-٤١.

٣. ينظر هذا الفصل، ٢٦٣-٢٨٣.

٤. مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ٢٩، ص ٩١٢٦-٩١٢٧؛

(Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed., V.VII, P.366.

٥. ترجم في طبعة الشارقة اجتذاب (نبيّ)، وقد أشار المترجم في الهامش إلى الأصل وهو اجتذاب (مصلح دينيّ ملهم).

والسياسية ما لم تكن قدراته في هذا المجال قد تركت في نفوسهم انطباعاً عميقاً، وبعد أن أقام محمد ﷺ علاقات مع بعض أهل المدينة القادمين إلى مكة للحج عام ٦٢١م بدأ هؤلاء في نشر الإسلام في المدينة جنباً إلى جنب مع رجال أرسلهم هو إليها، وهكذا تمكّن بعد اجتماع تمهيدى في العقبة من أن يعقد خلال حج العام التالي (سنة ٦٢٢م) وفي المكان ذاته اتفاقاً رسمياً مع عدد كبير من أهل المدينة تعهدوا فيه نيابة عن مواطنيهم أن يأخذوه عندهم وأن يحموه حمايتهم لأيّ منهم، وهو تعهد يسري أيضاً- كما أوضح التاريخ اللاحق. على أتباعه المكّيّين متى هاجروا إلى المدينة، ولا شكّ في أنّ الروايات مصيبة إذ لم تذكر سوى وعد أهل المدينة بحماية محمد ﷺ دون التزام بأمر سواه».

فما ذكر المستشرقان بوهل وولش من أنّ رغبة سكان المدينة لم تكن اجتذاب مصلح ديني ملهم بقدر رغبتهم في اجتذاب زعيم سياسيّ يعيد تنظيم علاقاتهم السياسية، ومصطلح المصلح الدينيّ (الإصلاح الدينيّ)^١ دخل في التداول لوصف الحركات الدينية التي اجتاحت أوروبا في القرن السادس عشر الميلاديّ^٢، فأراد المستشرقان إسقاط الرؤية القروسطية للقارة الأوروبية لحركات الإصلاح الدينيّ على عصر الرسالة، ولعلّ ذلك نابع من التأثير بتلك الحركات الإصلاحية^٣، ولو كان أهل يثرب يرغبون في أن يكون بينهم زعيم سياسيّ، لذكروا ذلك في بيعتهم^٤، ولاختاروا ذلك الزعيم من بينهم لا من خارج يثرب، ولو كانت دعوته ﷺ دعوة زعامة سياسية لنشدها في مكة لا في يثرب، فكانت محاولة المستشرقان الإيجاء أنّ الدوافع التي دفعت أهل المدينة على قبول الدعوة الإسلامية والإيمان بالنبى ﷺ هي

1 . Reformation

٢. الوائلي، عامر عبد زيد كاظم، الإصلاح الدينيّ قراءة المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، ص ١١.

٣. وهذا ما ذكرته هيئة التحرير للدائرة في الهامش.

٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٢٩٤-٣٠٥.

دوافع سياسية دنيوية صرفة، ولا مكان بينها للأهداف الدينية والدوافع الإيمانية^١، فلذلك يقول المستشرق رودري بارت (باريه باريت)^٢: «لا يكون من الصحيح ولا من المرجح أنهم -ويقصد هنا أهل المدينة الذين جاءوا إلى مكة لمبايعة النبي ﷺ- كانوا يقصدون الهدف السياسي ولا شيء غيره، فالذي يمكن قوله بثقة أن هؤلاء استمعوا لدعوة النبي وآمنوا بها بجدية».

وما ورد في الازدواج الذي يعتقدان به في موقف النبي ﷺ من المشركين في العهدين المكي والمدني هو نتيجة أن العهد المكي هو عهد تمهيد واستعداد، والعهد المدني هو عهد تأسيس وتنظيم؛ لذلك ظهر سياسياً عبقرياً، وقد ذكرنا أنه ﷺ أرسل رجالاً إلى يثرب لدعوة الناس إلى الإسلام في حين لم يرسل مع المبايعين في بيعة العقبة الأولى سوى (مصعب بن عمير) يقرئهم القرآن، ويعلمهم الإسلام، ويفقههم في الدين، فكان يسمّى المقرئ بالمدينة^٣، ولمصعب دور في إسلام عدد كبير من أهل يثرب أغفله المستشرقان^٤.

وذكر المستشرق فنسنك^٥ وجود الأثر النصراني في كلمة (حواري)، فقال: «حواري وهي مأخوذة من الكلمة الإثيوبيّة (حواريا) التي تحمل المعنى نفسه، ولا صحّة للاشتقاقات التي تقول إنّ الكلمة مأخوذة من العربيّة بمعنى (من يرتدي الثياب البيض)... نجد في الوقت نفسه أنّ صيغة الجمع (الحواريون) تطلق على اثني عشر شخصاً يقال إنّ محمّداً في بيعة العقبة الثانية (أو شهود هذه البيعة) أقامهم نقباء على أهل المدينة قائلاً لهم (أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى

١. أبوزيد، السيرة النبوية، ص ٩٧.

٢. محمّد والقرآن، ص ٥٠.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٢٩٦.

٤. للمزيد من التفاصيل عن مصعب بن عمير نسبه ونشأته قبل الإسلام، وإسلامه وسفارته إلى المدينة، وجهاده. ينظر: الدرويش، جاسم ياسين، مصعب بن عمير رفيق الرسول، ص ١٧٤-٢٠٣.

٥. مادّة (حواري)، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٨، ص ١٣٧-١٣٨.

بن مريم، وأنا كفيل على قومي)^١، كما أننا نجد الأثر النصراني شائعاً في غير ذلك من أخبار هذه البيعة، فقد تواتر القول إن مجموع من شهدها بلغ سبعون أو اثنين وسبعين شخصاً، وجلي أن هذه الأخبار تؤخذ بالقياس على الروايات الإنجيلية الخاصة بالحواريين السبعين أو الاثنين والسبعين (إنجيل لوقا، الاصحاح ١٠ آية، ١٧)... على أن رواية أخرى تذهب إلى أن الحواريين كلهم من قبيلة قريش... ويتضح منها كيف أثرت المنافسة بين الأنصار والمهاجرين في الحديث، وربما نشأ الحديث الخاص بهؤلاء الحواريين الاثني عشر كما نشأت أحاديث أخرى كثيرة تأويلاً لآية من آيات القرآن، ففي سورة آل عمران الآية ٤٥^٢، وسورة الصف الآية ١٤^٣، والمماثلة بين هذا الموقف وموقف محمد جدّ واضحة، وغني عن البيان أن الحواريين المسلمين أصبحوا ضرورة لازمة إلى جانب حواريي الأنصار).

حاول المستشرق فنسك في بداية مقاله نفي الاشتقاق العربي لكلمة (حواري)، وذكر أنها كلمة مأخوذة من الكلمة الإثيوبية (حواريا)، واللغة الأثيوبية (الحبشية) واللغة العربية هي جزء من اللغة السامية القديمة، فلا غرابة في تشابه الأسماء والاشتقاق^٤، ولو قلنا إن الأثر النصراني كان واضحاً في الرواية الإسلامية، وأنها تُقاس على الروايات الإنجيلية الموجود في إنجيل لوقا، فهل يمكن أن نقول إن هذه الروايات الإنجيلية قاست على الروايات التوراتية لتشابه أعداد الحواريين

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٠٥.

٢. ﴿قَلَمًا أَحَسَّ عَيْسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ أَمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. وهي الآية ٥٢ في المصحف العثماني وقد أشار مترجمو المقال لذلك في الهامش.

٣. ﴿قَالَ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْخَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾.

٤. وتنقسم اللغات السامية إلى ثلاث مجموعات جغرافية الأولى هي الشرقية وتشمل اللغة البابلية والآشورية، وغربية وتشمل الكنعانية والعبرية والآرامية، وجنوبية وتشمل لهجات جميع الجزيرة العربية واللهجات الحبشية، وبعض الباحثين يجعلها منطقتين شمالية وجنوبية. ينظر: ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ٢٠.

مع أعداد الأسباط في بني إسرائيل^١، فقد كان ليعقوب اثنا عشر أبنًا^٢، وخرج منهم اثنا عشر سبطًا^٣، وبالتأكيد لا يمكن القياس بهذه الصورة، فقد ارتبط الانسان القديم بالرمزية الدينية إلى الأعداد إلى حد بعيد فكرّمت الحضارات القديمة بعض الأعداد بوصفها أعدادًا مقدّسة، ونُبتت أعداد أخرى، فكانت بعض الأعداد ترمز إلى الخير والفأل الحسن، بينما ترمز أعداد أخرى إلى النحس والشؤم^٤، فالعرب على سبيل المثال تنظر إلى العدد (سبعون) دلالة على الكثرة^٥، والعدد (سبعة) من الأعداد المقدّسة عند الساميين ويرمز إلى الكمال^٦، والعدد (اثنا عشر) رمز للامتلاء الروحي^٧، وكذلك كان يُرمز لتلك الأعداد عند أهل الكتاب، ويبدو أنّ العدد (اثنا عشر) يرتبط بمقاصد الله في الاختيار^٨، فلا غرابة من تقارب الأعداد عند الساميين، وتقاربها بين الديانات التوحيدية التي تنبع من مصدر سماويّ واحد.

أمّا ما ذكر من أنّ ما يُعرف بحواريّ النبي ﷺ من أهل مكّة (المهاجرين) فقد وضعت للمنافسة مع الأنصار من أهل يثرب؛ فيمكن قبول هذا الرأي لو ثبت لقب الحواريّ على المبايعين في العقبة من أهل يثرب، فقد أوردها ابن اسحاق مُرسلة^٩، فلم يُعرف عن المبايعين في العقبة من أهل يثرب لقب الحواريّ (حواري

١. ينظر: سفر الخروج، ٢٤: ١-٤؛ سفر يوشع، ٣: ١٢.

٢. سفر التكوين، ٢٢: ٢٧-٣٥.

٣. سفر التكوين، ٤٩: ٢٨.

٤. صدقه، جان، معجم الأعداد رموز ودلالات، مقدّمة المؤلّف.

٥. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ١٠٣.

٦. صدقة، معجم الأعداد، ص ١٣٧.

٧. صدقة، معجم الأعداد، ص ١١.

٨. ينظر إلى رمزية الأعداد عند أهل الكتاب. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ج ٥، ص ٢٠٦-٢٠٨.

٩. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٠٥. وقد نقلها ابن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر بن محمّد بن عمرو، المتوفّى سنة (١٣٥هـ)، وهو تابعي مدنيّ لم ينقل عمّن سمع الرواية. ينظر: ابن حبان، الثقات، ج ٥، ص ١٦.

النبي ﷺ)، وما ذكر من لقب (الحواري) من أهل مكّة من المهاجرين وضعت متأخرة على ما يبدو، لعل ذلك يرجع لمن أسلم من أهل الكتاب الذين بقي لديهم ذلك المخزون السردى للنصرانية، فنقلوا تلك الألقاب الكتابية إلى بعض صحابة النبي ﷺ، ولذلك ذكر المستشرق و. رافين^١. أن تلك القصص العديدة الموجودة عن صفات النبوة^٢ هي تجاوب مع المخزون السردى لليهودية والمسيحية ومن تلك الأمثلة القادة الاثنا عشر (النقباء) هي بنفس مستوى الحواريين للمسيح، أو ممثلي القبائل في إسرائيل الاثنا عشر كما ورد في سفر الخروج^٣، فلا يمكن أن يكون هذا المخزون السردى لهذه الديانات يرجع إلى العرب المسلمين بقدر ما كان لأهل الكتاب (اليهود والنصارى) الذين لم يجدوا حرجاً من نقل ذلك الموروث إلى سيرة النبي ﷺ.

1 . W. Raven

2. (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, V.IX, P.662.

٣. سفر الخروج، ٢٤: ١-٤.

المبحث السادس: الهجرة والمصاحبة بين واقع النص والانحياز المعرفي

كان للسلطة التدوينية للسيرة النبوية دورٌ كبيرٌ في خلق الفضائل لبعض الشخصيات دون غيرها، وكان منحها لتلك الفضائل والأدوار أملاً منها في رفع مكانتها في مفاصل السيرة، والخطّ من مكانة الآخرين وسلبهم فضائلهم ومزاياهم وأدوارهم وذمّهم، وتغيب مواقفهم في مساندة الدعوة الإسلامية، فقد كان للصراعات السياسية والمذهبية والمصالح الشخصية دور كبير في تدوين السيرة النبوية بالصورة المتحيزة لبعض الشخصيات والمواقف والأدوار، مما ساعد الخطاب الاستشراقي على رسم صورة بعيدة عن واقع النصّ، فالخطاب الذي تبناه الاستشراق في بعض جوانبه لا يسعى للوصول إلى الحقيقة بقدر ما كان يريد الوصول إلى واقع مسدود ومحير في السيرة النبوية، ومن الضروريّ التعرّف على ظاهرة التحيز أو الانحياز المعرفي لفهم ذلك الخطاب وفهم جوانب ذلك التحيز، فالانحياز هو شعور أو ميل أو نزعة تمنع التقدير الموضوعيّ للنزاهة لشخص معيّن أو موضوع أو مسألة ما^١، فأيّ نوع من التحيز يمكن أن يؤثّر على قراءة فرد من ثقافة ما بما لم يجده في ثقافة أخرى^٢، وهذا ما سعى إليه الخطاب الاستشراقي عندما غيّب دور الإمام عليّ عليه السلام في الهجرة إلى يثرب وموقفه في المبيت على فراش النبي ﷺ، فلم نجد أيّ ذكر لذلك الموقف الفدائيّ في الحديث عن الهجرة، والاقتصار على ذكر من بقي في مكة على أبي بكر دون غيره، وعلى الرغم من أن الانحياز المعرفي

١. فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، ص ٥١.

٢. الرويلي والبازعي، دليل الناقد الأدبي، ص ١٠٤-١٠٥.

كان موجوداً منذ بداية تدوين السيرة النبوية، إلا أن الفكر الاستشراقي زاد من ذلك الانحياز المعرفي حتى نفى ما هو ثابت في المصادر المخالفة للمدرسة الشيعية في بقاء الإمام عليٍّ عليه السلام في مكة حتى بعد هجرة النبي ﷺ والمسلمين إلى يثرب، فوجود مجموعة من القيم الكامنة والمستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب التخلص منها، وتعد إشكالية التحيز من أهم المشاكل المنهجية التي تعرفها العلوم الاجتماعية، وتحقيق الموضوعية في المنهج العلمي هو خلوها من التحيزات الشخصية والأيدلوجية^١، فإذا كانت المصادر متفقة، فليس معنى ذلك اتفاقها بالضرورة أن الواقعة المتفق عليها قد حصلت كما وصفها الرواة، بل قد يعني أحياناً أن تلك الصورة المتناسخة تستجيب لما يُتَظَر منها أن تكون عند الذين تُقدَّم إليهم^٢، لهذا يعبر المستشرق فرانس بوهل عن ذلك بقوله: «عند التعامل مع الحديث يجب على المرء أن يكون على حذر دائماً عندما يكون هناك احتمال تحيز حزبي واضح، ولا يسمح أن يضلَّه المظهر الذي يبدو أحياناً بريئاً»^٣، فجاء في حديث المستشرقين بوهل وولش^٤، عن الهجرة قولهما: وقد ذكر أنهم تسلَّلوا في جماعات كبيرة أو صغيرة حتى لم يبق في مكة سوى محمد ﷺ وأبي بكر وخادم لأبي بكر، وتقول روايات أخرى قد تكون شيعية إن علياً أيضاً بقي في مكة حتى اللحظة الأخيرة، والأرجح أن يكون تخلف محمد عن الآخرين جزءاً من خطته في أن تبقى الهجرة غير ملحوظة قدر الإمكان، ومن الصعب أن نقدر مدى استطاعة قادة مكة أن ينجحوا لو أنهم

١. النعيم، عبد الله محمد الأمين، التحيزات المعرفية الغربية في دراسة السيرة النبوية مونتغمري وات نموذجاً، بحث ضمن كتاب المؤتمر الدولي الأول للسيرة النبوية، ص ٢٨٠-٢٨١.

٢. قيسي، رودنسون ونبي الإسلام، ص ٤١.

٣. نقلاً عن: وات، محمد في مكة، ص ٤٥.

٤. مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢٩، ص ٩١٢٧-٩١٢٨؛

(Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, V.VII, P.P.366-367.

شاؤوا منع محمد ﷺ وأتباعه من الخروج، والراجح أنّ أهل مكة وقت الهجرة لم يكونوا يرون في محمد ﷺ خطراً عليهم سواء بقي في مكة أو رحل إلى المدينة، أمّا عن الرواية التي أُضيفت إليها التفاصيل فيما بعد والتي تقول إنّ محمداً ﷺ وأبا بكر بقيّا في مكة حتّى غادرها غيرهما من المسلمين آمنين، ثمّ اختبئاً في غار على الطريق، فقد نجد لها سنداً في الآية ٤٠ من سورة التوبة^١، ومن جهة أخرى، وبما أنّ هذه الآية غامضة، فإنّه يمكن القول إنّ القصة حول النبيّ وأبي بكر واختبئتهما في الغار هي صورة مادّية ملموسة حصلت فيما بعد لهذه الآية القرآنيّة.

واضح من كلام المستشرقين أنّ هناك محاولة لتغيب دور الإمام عليّ عليه السلام في الهجرة النبويّة، فقاموا باقتطاع بعض الأجزاء من مفاصل السيرة النبويّة، ولم يقتصر الأمر على تغيب دور الإمام عليّ عليه السلام في المبيت على فراش النبيّ ﷺ، بل ذهبوا إلى نفي وجوده في مكة بعد هجرة المسلمين إلى يثرب، وفي مقابل ذلك تمّ إبراز دور أبي بكر وجعل دوره في بعض الأحيان يفوق دور الرسول ﷺ في تأدية الرسالة الإسلاميّة، حتّى ذكر ف. بوهل^٢، أنّ أبا بكر «استطاع في كثير من الأوقات بفضل سداد رأيه أن يحول بين النبيّ وبين الاندفاع في الأمور»، فالنبيّ في رؤية بوهل مندفع في الأمور لولا رجاحة وسداد رأي أبي بكر!، وذكر في موضع آخر: «وصل أبو بكر إلى الذروة عندما اختاره النبيّ ليصحبه في هجرته من مكة، وكوفئ على تلك الصداقة التي ضحّى فيها بنفسه بأن خُلد اسمه في القرآن، فأشار إليه بأنّه (ثاني اثنين).^٣، ففي رؤية بوهل مصاحبة أبي بكر للنبيّ ﷺ في الهجرة هي تضحية بالنفس، وعلى الرغم من أنّ المصاحبة لا فضيلة فيها، لأنّ الصحبة لا تدلّ على أكثر من المرافقة والاجتماع

١. ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾.

٢. مادّة (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ١، ص ٣١٢؛ وقد استبدل المقال في الطبعة الثانية بمقال م.

وات، مادّة (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ١، ص ٤٢٩-٤٣٣.

٣. ف. بوهل، (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١: ٣١٢.

في مكان واحد^١، في حين تغافل عن ذكر الموقف البطولي والفدائي للإمام علي عليه السلام بعد تأمر قريش على قتل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فأَيُّ الموقفين أكثر بطولية وفداء؟!، فهذا هو الانحياز المعرفي الذي أراد بوهل تقديمه عن السيرة النبوية، مع أن القرآن لم يذكر وجود اسم أبي بكر صراحة في القرآن في مصاحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في الهجرة، وما ورد في الروايات يرجع إلى ما قدمته السلطة التدوينية للسيرة النبوية في محاولتها رفع مكانة أبي بكر أو حتى بعض أفراد أسرته^٢، حتى أصبح من ينكر ذلك عند الأمة في ذلك الوقت مجنوناً أو كافراً^٣.

وقد ذكرت المصادر الإسلامية وجود الإمام علي عليه السلام في مكة حتى كان آخر من غادرها من المسلمين إلى يثرب، فبعد محاولة قريش قتل النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل هجرته وتعاقدهم على ذلك، كان هناك موقف فدائي للإمام علي عليه السلام في مبيته في فراش النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليوهم القرشيين بوجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسهل عملية خروجه سراً إلى يثرب، وبقي في مكة حتى هجرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ووصوله إلى يثرب، وهذه الروايات لم تقدمها المصادر الشيعية فقط كما يدعي كاتبها المقال، بل هو ما تواتر ذكره في المصادر^٤، ولم تعلق اللجنة المعربة لدائرة المعارف الإسلامية على هذا الكذب الصريح.

١. العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ٤: ٢٠٣.

٢. وسنين من خلال النصوص الروائية ما يثبت عدم وجود مثل هذه الفضيلة لأبي بكر، وحاولت الروايات رفع مكانة أسماء بنت أبي بكر، فقالوا بمساعدتها للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبيها عند الهجرة إلى يثرب، على الرغم من أن أسماء كانت متزوجة من الزبير بن العوام وقت الهجرة، ومن المنطق هجرتها مع زوجها قبل هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقيل إنها كانت حاملاً بابنها عبد الله الذي قيل عنه إنه أول مولود ولد في الإسلام، وذكر أنها كانت تحمل الطعام في نطاق إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبيها عند الهجرة، فسميت بذات النطاقين، ولو كانت مثل تلك الفضيلة صحيحة لأسماء بنت أبي بكر لما شُنع فيها ابنها عبد الله بن الزبير في حربه مع المؤمنين، وعلى ما يبدو مثل تلك الفضائل قد وُضعت متأخرة. للمزيد من التفاصيل ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ١٠٠-١٠٥؛ ٨: ٢٤٩-٢٥٥؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٣: ١٦١-١٦٤.

٣. الجاحظ، العثمانية، ٤٤.

٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٣٣؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٢٨؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٩٩؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٤٦٤-٤٧٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٤: ١٩؛ الكامل في التاريخ، ٢: ١٠٣؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ١: ٣١٦-٣١٧؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢١٦. وهذه بعض المصادر التي ذكرت مبيته عليه السلام في فراش النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهي على سبيل المثال لا الحصر.

وقد رجّح كاتب المقال أنّ القرشيين لم يكونوا يرون في محمّد ﷺ خطراً عليهم، سواء أبقوا في مكّة أم رحل عنها، فلو كان الأمر كما يرجّح المستشرقان، فبماذا يبرّران محاولة قريش قتل النبي ﷺ قبل هجرته؟!، لولا حفظ الله ورعايته له، والموقف الفدائيّ الذي قام به الإمام عليّ عليه السلام كان موقفاً غيباه في مقالاتهم على الرغم من ذكر ذلك الموقف عند أغلب المستشرقين، فقد ذكره المستشرق كليمان هيار (هوارت)^١، في مقاله عن الإمام عليّ عليه السلام في الطبعة الأولى من موسوعة المعارف الإسلامية^٢، وقد ذكرته المستشرقة ل. فيشيا فاجليري، في مقالاتها عن الإمام عليّ عليه السلام في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)^٣، وذكر المستشرق كارا دي فو^٤، مبيته في فراش النبي وبقائه ثلاثة أيام بعد هجرته ﷺ ليعيد بعض الأمانات لأصحابها، فالمستشرقان بوهل وولش لم يختلفا مع المصادر الإسلامية فقط، بل حتّى مع عدد من المستشرقين الذين تناولوا الحديث في مقالاتهم عن الإمام علي عليه السلام، ولم يُبيّن المستشرقان أسباب ذلك التغييب لتلك الحادثة على الرغم من ورودها في المصادر الإسلامية.

ولم يقتصر على تغييب دوره في المبيت في فراش النبي ﷺ، بل شمل حتّى دوره في الهجرة، ونقل السيّدّة فاطمة عليها السلام، وهو ما قامت به المستشرقة ل. فيشيا فاجليري^٥ في مقالاتها عن السيّدّة فاطمة عليها السلام والتي ذكرت فيها: «بعد الهجرة، نقل محمّد ﷺ

١. كليمان هيار (هوارت): CL. Huart (١٨٥٤-١٩٢٧ م).

2. Huart, (Ali B. Abi Talib), The Encyclopaedia of Islam, I: 297.

اعتمد الباحث هنا على النسخة الألمانية لعدم توفر النسخة الإنكليزية من الطبعة لدينا.

٣. فاجليري، مادّة (علي بن أبي طالب)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٤: ٧٤١٥.

Huart, (Ali B. Abi Talib), The Encyclopaedia of Islam, I: 381.

4. Carra De Vaux, (Hidjra), The Encyclopaedia of Islam, II: 303.

٥. فاجليري، مادّة (فاطمة عليها السلام)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٥: ٧٧١١.

Vaglieri, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 842.

ابنتيه فاطمة وأم كلثوم وزوجته سودة بنت زمعة من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، وقد كلف الرسول ﷺ ابنه بالتبني (في ذلك الوقت) زيد بن حارثة وأبا رافع بهذه المهمة بعد أن زودهما ببعيرين ومبلغ من المال، إلا أن هناك رواية للعباس مفادها أن انتقال ابنتي النبي وزوجته إلى المدينة لم يكن سهلاً ومن دون مشاكل؛ إذ إن الحويرث ابن نقيظ بن وهب قد نخس البعيرين، فتسبب ذلك في سقوطهن^١.

لعل المستشرقة فاجليري قد تأثرت بما ذكره المستشرق لامنس^١، في هذا الجانب، حيث قال: «بعد الهجرة تعهد عليّ أو بالأحرى زيد بن حارثة بإحضارها إلى المدينة»، وعلى الرغم من أن بعض المصادر ذكرت هجرته -أي الإمام عليّ عليه السلام- بعد أن أمره الرسول ﷺ أن يؤدّي عنه أماناته ووصاياه وأن يبيت في فراشه ويخرج إليه أهله ويلحق به في المدينة^٢، إلا أن ذلك لم يذكر عند المستشرقة، وما ورد عن ابن هشام في دور العباس بن عبد المطلب في الهجرة بابنة النبي ﷺ^٣، هي محاولة تنقية تاريخ جدّ الأسرة العباسية ورفع مكانته، ودسّ جملة أو جملتين هنا وهناك ليستقيم المعنى لصالح جدّ العباسيين^٤، ولعل ابن هشام اختلق تلك البداية وترك لغزاً عائماً من دون حلّ؛ لأنّه أدرك إكمال تلك القصة سيترتب عليه دسّ العديد من الروايات والمواقف، أو بيان ما سيترتب عليه من تقديم إجابته عن سبب عودة العباس بن عبد المطلب إلى مكة^٥، وكيف يستطيع زيد بن حارثة وهو المولى الذي لا يتمتع بأيّ تقدير عند قريش المشركة والذي لم يشتهر -حتى ذلك الحين بأنّه صاحب بأسٍ شديدٍ

1. Lammens, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, II: 85.

٢. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٤٢: ٦٨-٦٩؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٤: ١٩؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ١٠٦؛ الحلبي، السيرة الحلبية، ٢: ٢٣٢-٢٣٣.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ٨٦٨.

٤. ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٤٤.

٥. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٥٣٤. وقد بين الباحث زيف الروايات التي تحدثت عن بعث النبي ﷺ زيد بن حارثة وأبا رافع، لينقلا أهله إلى المدينة. ينظر: الصفحات ٥٣٤-٥٤١.

يخوّله خوض مخاطرة وتأدية مهمّة كهذه - وهل الأمر بهذه السهولة والبساطة؟!^١، فقد كان إرسال زيد بن حارثة بعد هجرة النبي ﷺ بسبعة أشهر^٢، فهل من المعقول أن يترك النبي ﷺ ابنته وزوجه طيلة هذه الفترة؟!، فهكذا كانت الإزاحة لدور الإمام عليّ عليه السلام في الهجرة.

وقد ذكر المستشرقان عن رواية بقاء النبي ﷺ وأبا بكر في مكّة بعد هجرة المسلمين قد أضيف إليها في ما بعد تفاصيل، ولم يُبين ما هي تلك التفاصيل التي أضيفت فيما بعد، وإنّ لها سندًا في القرآن، أي أنّ هذه القصّة حيكت لكي تلائم النصّ القرآنيّ، وقد رجّحنا في أن تكون حادثة ملموسة حدثت بعد هذه الآية من دون تحديد وقتها وتركوها عائمة بلا زمانها أو مكان، على الرغم من أنّ الآية تتحدّث عن زمنٍ ماضٍ وتتحدّث عن عدم نصره قريش للنبي ﷺ في بداية الدعوة وتهجيرهم من بلده، وقد أيّده الله ونصره على قريش وجعل كلمته العليا على كلمة الذين كفروا برسالته.

أمّا ما ورد عن مصاحبة أبي بكر في الهجرة، فكان استنادًا للنصّ القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٤٠)، فهل كان أبو بكر ذلك صاحب أم غيره؟

النصّ القرآنيّ صريح في بيان أنّ الذي نصره الله هو شخص واحد وليس شخصين ﴿فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾، وأنّ من أخرجه الذين كفروا هو شخص واحد وليس شخصين ﴿أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، بينما يتحدّث النصّ القرآنيّ عن شخصين عند الحديث عن الغار ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾، والحوار الذي دار بين النبي ﷺ

١. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٨٢.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٣٧.

وصاحبه هو حوار مهمّ لبيان معرفة هذا المصاحب في الغار وهو قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾.

فبعد خروج النبي ﷺ سرّاً من مكة ازداد غيظ المشركين من دون الظفر بقتل صاحب الدعوة، وبعد محاولة فاشلة لقتله بعد تعاهدهم على ذلك العمل، وبعد فداء ابن عمّه له بمبيته في فراشه، جعلوا جائزة لمن يعرف مكانه ليظفروا به لقتله قبل هجرته^١، ففي مثل هذه المواقف كان من المفترض أن يكون خوفاً من قبل أبي بكر لا حزناً، هذا إذا ما اعتمدنا على ما ورد في المصادر بوجوده في الغار، فأحدهما حزين كما في سياق النصّ القرآنيّ والآخر يحاول أن يُطمئن هذا الحزين بأن الله معهما وحاميهما فلا يحزن، فالحزن كان بادياً من أحدهما، فإذا قلنا إنّ الحزن كان بادياً على أبي بكر لا على النبي ﷺ كما في المصادر، فهذا يعني نزول السكينة والتأييد السماويّ والنصر الإلهيّ على هذا الحزين ليطمئن ويسكن حزنه، وخروج الآخر منها والمعنيّ بالخروج من هذه السكينة حسب الرؤية الروائية هو النبي ﷺ، فهل يقبل عقل سليم بهذه الرؤية الروائية للنصّ القرآنيّ!.

فقد جعلوا النبي ﷺ ثاني الاثنين بعد أبي بكر؛ لأنّه الأوّل والنبي ﷺ الثاني بمقتضى الآية^٢، وحسب تفسيرهم، فثاني الاثنين هو النبي ﷺ كما هو في الآية، فجعلوه تابعاً لأبي بكر لا متبوعاً، فجعلوا المقام الأعلى لأبي بكر؛ لأنّه الأوّل وصاحب الدعوة ثانياً.

وذهب العاملي^٣ بأنّ الذي كان بادياً عليه الحزن هو أبو بكر بسبب خوفه على

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٣٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٢٦١؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٢:

٢٦٥؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ١: ٣٢٨.

٢. العاملي، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم، ٤: ٢٠٣.

٣. العاملي، الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم، ٤: ٢٠٥-٢١٦.

نفسه، والنبّي ﷺ هو من قال له لا تحزن، ونزول السكينة كانت على الرسول ﷺ. لا نتفق مع ما ذهب إليه العاملّي؛ لأنّ إذا كان الرسول هو من نزلت عليه السكينة، فلا معنى لنزولها وهو لم يكن بادياً عليه الحزن، إلّا إذا قلنا إنّ الحزن كان بادياً على الاثنين معاً، وهذا خلاف النصّ القرآني؛ لأنّ نزول السكينة كانت على أحدهما.

والمتبّع لكلمة السكينة والتأييد السماويّ بنزولها في النصوص القرآنيّة يجدها تختصّ بالنبّي ﷺ أوّلاً والمؤمنين ثانياً^١، ونزولها في الغار على أحدهما تعني خروج الآخر من هذه السكينة واختصاصها بمن مرّ ذكره، فحسب النصّ القرآنيّ كان نزولها على أحدهما من دون الآخر ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾، فالذي أنزل عليه سكينته ونصره وأيده بجنود لم يروها بعدما أخرجه الذين كفروا هو شخصيّة واحدة، وهو النبيّ ﷺ فهو الذي بدا عليه الحزن^٢، وهو من أخرجه الذين ظلموا من بلده، وهو الذي أنزل سكينته عليه وأيده بجنود من الملائكة ونصره على القوم الكافرين، وجعل كلمة الله التي يحملها هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى. فالأوّل لم يخرج مجبراً، ولو كان كذلك لذكر النصّ القرآنيّ بقوله (إذ أخرجهما)، وهذا يستدعي البحث عن هويّة ذلك المصاحب في الغار؟ وقد ذكرت بعض النصوص الروائيّة عدم وجود أبي بكر في هجرة النبيّ ﷺ إلى يثرب، فقد ورد

١. ينظر: التوبة: ٢٦، ٤٠؛ الفتح: ٢٦.

٢. ينظر حالات الحزن عند النبيّ ﷺ التي أشار إليها القرآن في غير هذا الموضع: آل عمران: ١٧٦؛ المائدة:

٤١؛ الأنعام: ٣٣؛ يونس: ٦٥، الحجر: ٨٨؛ النحل: ١٢٧؛ النمل: ٧٠؛ لقمان: ٢٣؛ يس: ٧٦.

«لما قدم المهاجرون الأولون العصابة^١ موضع بقاء^٢ قبل مقدم رسول الله ﷺ كان يؤمهم سالم مولى أبي حذيفة، وكان أكثرهم قرأنا»^٣، لكن من هم الذين كان يؤمهم سالم في بقاء؟ تخبرنا المصادر بهم بما نصّه: «كان سالم مولى أبي حذيفة يؤم المهاجرين الأولين وأصحاب النبي ﷺ من الأنصار في مسجد بقاء فيهم أبو بكر وعمر و...^٤، وقد علّل البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) حول وجود أبي بكر في بقاء وصلاته خلف سالم مولى أبي حذيفة قبل وصول النبي ﷺ إليها بقوله: «وفيهما أبو بكر أراد بعد قدومه والله أعلم»^٥، فلو كان هذا بعد قدوم أبي بكر إلى يثرب مع النبي ﷺ، فلا حازه لأن يؤمهم سالم في الصلاة، فقد كان النبي ﷺ وصل إلى بقاء كما ورد في النصوص الروائية، وهو الأحق بإمامتهم في الصلاة، إلا إذا قلنا بعدم وجود أبي بكر في قصّة الغار والهجرة من مكّة، وكان قد سبق الرسول بالهجرة إلى يثرب مع عدد من المسلمين حتّى صلى بهم سالم في بقاء.

وهذا يؤكّد لنا عدم وجود أبي بكر في الهجرة مع رسول الله وفي روايات غار الهجرة، والذي يؤيّد ذلك القول هو قول السيّد عائشة، وهي ابنة أبي بكر وهي

١. العصابة: هو موضع بقاء، وقيل المعصب، وهو الموضع الذي نزل به المهاجرون الأولون. ينظر: ياقوت

الحموي، معجم البلدان، ٤: ١٢٨؛ ٥: ١٥٧

٢. بقاء: بالضم: وأصله اسم بئر هناك عرفت القرية بها، وهي مساكن بني عمرو بن عوف من الأنصار، مأخوذ من القبو، وهو الضم والجمع، وهي قرية على ميلين من المدينة على يسار القاصد إلى مكّة. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٤: ٣٠١-٣٠٢.

٣. الأصحّي، المدوّنة الكبرى، ١: ٨٥؛ البخاري، صحيح البخاري، ١: ١٧٠؛ حزم، المحلّي، ٤: ٢٠٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١: ٣٥٥؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢١٣.

٤. الصبحي، المدوّنة الكبرى، ١: ٨٥؛ البخاري، صحيح البخاري، ٨: ١١٥؛ البصري، تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة النبوية)، ١: ٤٦؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٧: ٥٩؛ ابن حزم، المحلّي، ٤: ٢٠٨؛ البيهقي،

السنن الكبرى، ٣: ٨٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١: ٣٥٥.

٥. البيهقي، السنن الكبرى، ٣: ٨٩.

أقرب الناس إليه، حيث ورد أنّه: «كان مروان على الحجاز استعمله معاوية، فخطب فجعل يذكر يزيد بن معاوية لكي يبايع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر شيئاً، فقال خذوه، فدخل بيت عائشة فلم يقدرُوا عليه، فقال مروان إنّ هذا الذي أنزل الله فيه والذي قال لوالديه أفّ لكما أتعدانني^١، فقالت عائشة من وراء الحجاب ما أنزل الله فينا شيئاً من القرآن إلّا أن الله أنزل عذري^٢، فقولها وهي أقرب الناس إلى أبي بكر ينفي نزول آيات في حقّ أبي بكر، وهذه الحادثة كانت بوجود جمع من المسلمين، ولم ينكر أحد عليها ذلك القول.

ولا نؤيّد ما ذهب إليه نجاح الطائي^٣ بأنّ هجرة النبيّ ﷺ كانت مع الدليل (عبد الله بن أريقط وقيل أرقط وقيل أرقد، لنفس الأسباب أعلاه، فلا يمكن أن يكون الدليل الكافر أوّل الاثنين الذين في الغار، ويكون النبيّ ﷺ ثانياً بمقتضى الآية، ويكون فيها الرسول تابِعاً لهذا الدليل، حتّى لو قلنا معرفته في مجال عمله كدليل واتباع الرسول له لمعرفة الطريق إلى يثرب، لا يمكن أن يكون هو صاحب المقام الأعلى لأنّه أوّل الاثنين، ولا يمكن أن يكون هو الذي كان حزيناً، لأنّ ذلك يستلزم نزول السكينة عليه وخروج النبيّ ﷺ منها، ولا يمكن أيضاً أن يكون هو المطمئن للرسول بعد أن بدا عليه الحزن؛ لأنّه كان كافراً كما ذكر، وكذلك مجهوليّة هذا الدليل وماذا حلّ به بعد الهجرة، هل دخل الإسلام وبقي في يثرب أو عاد إلى مكّة؟ وإذا عاد إلى مكّة فماذا فعلت قريش بعد علمهم بمساعدته للرسول؟ وهذا ما

١. الاحقاف، الآية ١٧.

٢. البخاري، صحيح البخاري، ٦: ٤٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٨: ٩٦؛ السيوطي، الدر المنثور، ٦: ٤١. وسنبيّن في الفصل الخامس أنّ نزول سورة النور لم يكن في السيّدّة عائشة.

٣. من هو دليل النبيّ في الغار؟ ص ٨٠-١٠٢. وقد بين الطائي بمجموعة من الأدلّة عدم وجود أبي بكر في روايات الغار، وأنّ الذي صحب النبيّ ﷺ هو الدليل الذي يجيد معرفة الطريق وهو عبد بن أريقط.

يدفعنا لرفض هذا القول، وكانت قريش بعثت من يتبع آثار الرسول، ولم يكن هناك تتبع لأثر الدليل أو أبي بكر، وقد تمت مشاهدة آثار النبي ﷺ ولم تتم مشاهدة أي آثار لأبي بكر أو حتى الدليل^١، والنبي ﷺ تاجر مكّي يعرف جيّدًا طرق المدينة، ولم يكن بحاجة إلى دليل ليعرفه ذلك، كلّ هذه الأسباب وغيرها تدفعنا إلى عدم تأييد كلام الطائي.

ويذكر أحد الباحثين^٢: أنّه لا يعقل أنّ أبا بكر أو النبي ﷺ قد واعد عبد الله بن أريقط، وهو مشرك، أن يأتيهما بالراحلتين إلى باب الغار وبعد ثلاث ليال، فكيف يأمنه على هذا السرّ الرهيب وهو على دين قريش، وهناك جائزة لمن يأتي بهما حيّين أو ميتّين، كما أنّ السير فرادى لا يثير الريبة كما السير معًا، وهو أكثر إمعانًا في التخفي وتضليل مطارديه.

ويرى الباحث أنّ الشخصية المصاحبة للنبي ﷺ هي شخصية رافقته منذ بداية الدعوة الإسلامية، وهي من كانت معه في غار البعثة، وهي من كانت معه في غار الهجرة، وهي من رافقته منذ خروجه من داره في مكة وصولًا إلى المدينة، وتلك الشخصية هي من قال لنبيّنا ﷺ لا تحزن إنّ الله معنا^٣، وحزن النبي ﷺ الذي كان بادياً لأجل الدعوة وابن عمه الذي تركه في فراشه لا يعلم عنه شيئًا، فأُنزل الله سكنته على رسوله، ولم تنزل على هذه الشخصية الماورائية لعدم حاجته إليها ولأنّه مكلف بإنزالها، ولهذا كان الذي نصره الله وأيده بجنود هو الرسول لا غير، وهو الذي كان يتبع ما يقوله له ذلك الأمين، فيقول ويفعل ما يوحى إليه، وهو

١. البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٢٦٠-٢٦١. إن صحّت هذه الرواية.

٢. حسن، قراءة نقدية في كتب السيرة النبوية، ٧٣-٧٥.

٣. ينظر قوله تعالى مع الملائكة في معركة بدر، الأنفال: الآية ١٢ ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

مولاه بعد الباري (عزّ وجل)، فهذه الشخصية الماورائية هي جبرائيل عليه السلام، وهو من صحب النبي ﷺ طيلة فترة الدعوة الإسلامية؛ لذا كان الرسول ثاني الاثنين بعد جبريل عليه السلام، فهو يتبعه في كلّ ما يوحى إليه، والآية بصدد ذكر نعم الله على نبيه في بيان ذلك لأهل مكة وانتصار كلمة الله وجعلها العليا، فسورة التوبة نزلت متأخرة بعد معركة تبوك سنة تسع من الهجرة^١.

وقد ذكر المستشرق رافين^٢ أنّ «السرد الطويل لكيفية تأمر قريش ليلة الهجرة على الرسول، وكيف أحبط الله ذلك بجعلهم لا يستطيعون رؤيته وهو مبني على ما في سورة الأنفال الآية ٣٠ ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾، وبرشاقة تمّ ضمّ الآية. في سورة يس^٣ ﴿فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾».

إن الذي تكلم عنه المستشرق رافين كان بسبب الرواية التي نقلها لنا ابن إسحاق مرسلة عن محمد بن كعب القرظي، ومثل هذه الرواية لا تصمد أمام النقد العلمي سنداً ومتناً، فلم يذكر محمد بن كعب القرظي عن من سمعها، وكان الأثر الإسرائيلي فيها واضحاً؛ حيث جاء فيها: «لما اجتمعوا له [أي قريش]، وفيهم أبو جهل بن هشام، فقال وهم على بابه: إنّ محمداً يزعم أنّكم إن تابعتموه على أمره كنتم ملوك العرب والعجم، ثمّ بُعثتم من بعد موتكم، فجُعِلت لكم جنان كجنان الأردن، وإن لم تفعلوا كان له فيكم ذبح، ثمّ بُعثتم من بعد موتكم، ثمّ جُعِلت لكم نار تُحرقون فيها، قال: وخرج عليهم رسول الله ﷺ، فأخذ حفنة من تراب في يده، ثمّ قال: نعم أنا أقول ذلك، أنت أحدهم، وأخذ الله تعالى على أبصارهم عنه، فلا

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ٩٧٠؛ السمرقندي، تفسير السمرقندي، ٢: ٣٨. ابن كثير، البداية والنهاية، ٥: ٤٤٤؛ السيوطي، الدر المنثور، ٣: ٢٠٧-٢٠٩.

2. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, IX: 662.

يرونه، فجعل ينثر ذلك التراب على رؤوسهم، وهو يتلو تلك الآيات من يس: ﴿يَس. وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ. إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ. عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾، إلى قوله: ﴿فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (١-٩ من سورة يس) حتى فرغ رسول الله ﷺ من تلك الآيات، ولم يبق منهم رجل إلا وقد وضع على رأسه ترابًا، ثم انصرف إلى حيث أراد أن يذهب....^١

فالنبي ﷺ لم يكن يدعو إلى التملك على العرب والعجم، فهي نبوة ورسالة سماوية ولم تكن يومًا ملكًا لقريش، وما جاء في الرواية أنه يعدّهم جنان كجنان الأردن، فلماذا الأردن؟ هل لأنها فيها أرض إسرائيل أو الأرض المقدسة عندهم، أو أرض الرب، أو الأرض البهية^٢؛ لذلك فإن الأثر الإسرائيلي كان فيها واضحًا، وما ذكر أن النبي ﷺ كان يعدّهم الذبح، فكيف يعدّهم الذبح وهو رحمة للعالمين؟؛ لأن الراوي ذا الأصول اليهودية أراد تقديم صورة مشوهة عن الرسول ﷺ، فنسج روايته بتلك الطريقة.

ويتحدّث المستشرق بوهل^٣ عن الهجرة، فيقول: «إن الروايات التي أوردتها المصادر بكثير من التزييق الأسطوري [ويشير عن كيفية هروب نبي الله داود ومقاربتها مع هجرة النبي ﷺ مستندًا على ما ذكره الطبري^٤] وكيف كان عليه أن يكون آخر من يفر من مكة، هذه الأحاديث تؤكدها أيضًا سورة التوبة الآية: ٤٠، حيث نجد ذكرًا لمحمّد وصاحبه (أبي بكر) عندما توقّفا في الغار».

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٣٣-٣٣٤؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٩٩-١٠٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢١٦-٢١٧.

٢. ينظر: سفر التثنية، ١٢: ١١؛ سفر يوشع، ٣: ٩-١٧؛ سفر دانيال، ١١: ١٦؛ سفر زكريا، ٢: ١٢.

3. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 648.

٤. الطبري، تاريخ الطبري، ١: ٣٣٤.

ويفصل المستشرق كارا دي فو^١ الحديث عن تلك الأسطورة، فيقول: «وردت أسطورة شعبية جداً عن هجرة النبيّ ففي طريق محمّد إلى المدينة المنورة وعندما سمع بمطاردة قريش ورغبتهم في قتله اختبأ مع أبي بكر في كهف وأراد الله أن ينسج العنكبوت شبكته عند مدخل هذا الكهف، وعندما شاهد القرشيّون نسيج العنكبوت اعتقدوا أنّه من المستحيل أن يكون هناك أحد في داخل الكهف».

لا شكّ أنّ مثل تلك القصّة^٢ مصدرها الرواة القصّاصون من أصحاب الأصول الكتابيّة؛ لذا لا غرابة في تطابق تلك القصص التي ذكرتها المصادر مع ما ورد عن قصص أهل الكتاب في قصّة نبيّ الله داود عليه السلام، بل هي دليل على الأثر الكتابيّ في تلك الروايات.

1. Carra De Vaux, (Hidjra), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, V.II, P. 302.

٢. ينظر لتلك القصّة: ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٣٤٨؛ الطبري، جامع البيان، ٩: ٣٠١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢٢١-٢٢٣.

الفصل الخامس: العهد المدني: الحياة الأسريّة والصراع مع خصوم الدعوة الإسلاميّة

نجد في السيرة النبوية اختلافاً واسعاً بين ملامح الدعوة الإسلامية في العهدين المكي والمدني، ويرجع ذلك الاختلاف بالدرجة الأولى إلى طبيعة محيط الدعوة وأهدافها التي كانت تصبو إلى تحقيقها؛ لأن تطبيق بعض الأحكام يحتاج إلى قيام مجتمع تحت سلطة الإسلام وهو الذي كان يصعب إقامته في مكة، نظراً لوجود سلطة قبلية تحكمه بناءً على معتقداتها وأعرافها؛ ولهذا فإن التوسع التشريعي في العصر المدني يستجيب لحاجة المجتمع الجديد؛ وذلك من أجل إرساء معالم الدين الإسلامي ونشره في العالم، فكان مجتمع المدينة ليس إلا تنمة وتجسيداً لما تمّ التأسيس له طيلة الفترة المكية، فبداية ذلك المجتمع كانت في مكة حين آمن بعض أهل يثرب بالنبوة وتزايد عددهم، وكان النبي ﷺ لا يزال في مكة، وبعد هجرته إليها كان ذلك إيذاناً بدخول العهد المدني^١، وكانت بداية هذا العهد هي انطلاقة الدين الإسلامي نحو عهد جديد واجهت فيه دولة المدينة صراعاً فكرياً وعسكرياً من قبل خصومها، وكان هؤلاء الخصوم هدف واحد وهو القضاء على تلك الدولة (الدعوة) باعتبارها تهديداً جديداً يستلزم إعلان الحرب ضدها ومحاولة القضاء عليها، وهذا ما يُبرّر لنا سبب اتخاذ النبي ﷺ القتال في الدفاع عن تلك الدعوة (الدولة) الإسلامية.

١. شايب، نبوة محمد، ٤٧٧-٤٧٨.

المبحث الأول: محاولات استمالة اليهود وتخيل^١ الخطاب

شكّلت التنظيمات العقائدية والتشريعية والسياسية التي شهدتها الدعوة الإسلامية بعد الهجرة إلى المدينة محورًا لمحاولات واسعة من التنظير الاستشراقي الذي كان يبحث عن أدلة يؤكد بها نظريته في تطوّر مفهوم ومضمون النبوة الإسلامية بتأثير المحيط الديني والاجتماعي، وقد أدّى توفر الكثير من المواد التي ظنّ المستشرقون أنّ بإمكانهم استخدامها بسهولة في تأكيد الارتباط الذي ذكرناه، والذي تولّد عنه عقد صلات التأثير بين عناصر بيئة الدعوة (في المدينة)، فجاءت معظم المباحث التي عقدوها لهذه الموضوعات غير مبنية على تأسيس علمي، سواء من حيث التنظير أو الاستدلال، فقد سعى المستشرقون إلى الربط بين الموضوعات ربطاً يوافق رغباتهم في تشويه صورة النبي ﷺ، وفي الوقت ذاته لم يكونوا يشغلون أنفسهم كثيراً بتحليل القضايا أو بالبحث عن الأدلة؛ وذلك لمخالفتها أهواءهم، فقد جعلوا من التشابه الجزئي بين بعض التشريعات السماوية الإسلامية والتي ظهرت في المدينة وبين اليهودية دليلاً قوياً على عمل النبي ﷺ على التقرب من اليهود واستمالتهم^٢؛ لذا يرى عدد من المستشرقين أنّ هناك محاولات من قبل النبي ﷺ لاستمالة اليهود في المدينة إلى الإسلام بعد هجرته إليها، وهذه المحاولات كما يظنّ المستشرقون تهدف إلى جعل الدين الإسلامي مطابقاً ومماثلاً للديانة اليهودية

١. من جذر الفعل (خيل): خال الشيء: ظنّه، وفي المثل: من يسمع يحلّ أي يظن، وأخال الشيء: اشتبه، ينظر:

ابن منظور، لسان العرب، ١١: ٢٢٦-٢٢٧؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٤: ٢١٨.

٢. شايب، نبوة محمد، ٤٩٥-٤٩٨.

المحرّفة، وإظهار هذا التماثل من أجل كسب اليهود في المدينة إلى جانب دعوته والإيمان برسالته، وفي قبال هذه المحاولات من قبل النبي ﷺ للتفاهم مع اليهود في المدينة نجد أنّ موقف اليهود كان ثابتاً من الدعوة الإسلامية، فقد بقيت تشريعاتهم ثابتة ولم يغيروا موقفهم من دعوته، بل زادت عداوتهم للرسول والرسالة، وهذا ما دفع الرسول ﷺ لاتخاذ موقف أكثر عنفاً من اليهود كما يرى المستشرقون^١، وتلك هي محاولات لنفي نبوة النبي ﷺ من خلال بثّ الشكوك في مصدرية هذا الوحي، وبثّ فكرة أنّ صياغة هذا الدين ما هي إلاّ نتاج فكر النبي ﷺ وليس ديناً ورسالة سماوية، وهذا ما يحاول المستشرقون الوصول إليه في خطابهم.

أولاً: اقتباس صوم يوم عاشوراء

يرى عدد من المستشرقين أنّ النبي ﷺ عندما هاجر إلى المدينة المنورة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء، فأمر المسلمين بصيامه، واعتمدوا في ذلك على ما ورد في النصوص الإسلامية من حثّ النبي ﷺ على صيام هذا اليوم، معتقدين بصحّة هذه الأحاديث والنصوص، فيذكر كاتباً مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^٢ «أنّ من دلائل حكمة محمد ﷺ السياسية محاولاته الأولى في المدينة استمالة اليهود هناك إلى دعوته بتأكيده على وجود أمور مشتركة بين العبادات اليهودية والعبادات الإسلامية، فقد فرض مثلاً صوم العاشر من محرّم على المسلمين، وكان فيما يبدو. صوماً ليوم واحد على مدى أربع وعشرين ساعة، كصوم اليهود في يوم الكفارة (يوم كيپور)^٣، وهو العاشر من شهر تشرّي في التقويم اليهودي، ويدلّنا على

١. ينظر على سبيل المثال: بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ٤٦-٤٩؛ ولفنسون، تاريخ اليهود، ١٢٢-

١٢٣؛ وات، محمد في المدينة، ٣٠٢-٣١٢؛ باريت، محمد والقرآن، ١٨٦-١٨٩

٢. بوهل، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣٠-٩١٣١؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 367.

٣. يقصد بصوم اليهود يوم عاشوراء، ما يقال له (يوم الكفارة)، وهو (يوم كيپور: Yom Kippur)، وهو يوم

أن هذه الشعيرة الإسلامية المؤقتة التي تبدو أنها لم تستمر إلا عاماً واحداً مستمدة من عادة يهودية، فمجرد اسمها وهو (عاشوراء) (المشتق من اللغة الآرامية والذي يطلقه بعض يهود شبة الجزيرة على يوم الكفارة (يوم كيور) يدل على ذلك».

ويذكر المستشرق بيرك (بيرغ)^١ «لا يسوغ للإنسان أن يفترض افتراضاً أولياً: أن الصوم لم يكن شعيرة معروفة في مكة قبل زمان محمد (عليه الصلاة والسلام)، فلماذا لا يقال إن الحنفاء كانوا يزاولون هذه الرياضة الروحية، إذا عرفنا أنه كان يتجلى في أسلوب حياتهم كثير من الخصال اليهودية النصرانية، وذلك على الأقل بحسب ما جاء في الروايات، ويدل على ظهور الصيام باعتباره رياضة اختيارية غايتها قهر الشهوات بين المسلمين الأولين في مكة ما يغلب الظن من أن محمداً ﷺ وهو في أسفاره الكثيرة، لاحظ هذه العبادة عند اليهود والنصارى، لكن لا يمكن القول بشيء يقيني في ذلك، وإن ما تحكيه لنا السيرة والروايات الإسلامية عن ذلك يمكن أن يكون غير بريء من الغرض، ففي السور المكية ورد ذكر الصوم كما تقدم القول، وفي سورة مريم، الآية ٢٥: صوت يأمر مريم ﷺ أن تقول ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً﴾، ويجوز أن الصوم هنا ليس معناه سوى (الصوم) [بمعنى الإمساك عن الطعام والشراب]، لأن الإمساك عن الكلام باعتباره صوماً نصرانياً يمكن أن يكون معروفاً لمحمد، لكن محمداً لم يكن بأي حال من الأحوال

صوم وانقطاع، ويقع قبل عيد المظال بخمسة أيام أي يوم (١٠ تشرى) ويكون الصوم فيه من غروب الشمس إلى غروبها في اليوم التالي، وله حرمة كحرمة يوم السبت، وفيه يدخل الكاهن الأعظم قدس الأقداس لأداء الفروض الدينية المفروضة في ذلك اليوم. ينظر: علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦: ٣٤١؛ وينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٦: ٣٥٦.

١. بيرك، مادة (صوم)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ٣٩٥-٣٩٧. وحدث تغيير طفيف في المقال في الطبعة الثانية ينظر:

Berg, (Sawm), The Encyclopaedia of Islam, IX: 94.

٢. ورقم الآية هو: ٢٦. ولم تلتفت اللجنة المعربة لهذا الخطأ.

عارفًا بالتفصيلات؛ لأنه لم يأمر بصوم يوم عاشوراء إلا بعد الهجرة لما رأى اليهود يصومونه».

عاشوراء هو اليوم العاشر من المحرم، ويقال التاسع، ويقال أيضًا لثلاث ليالٍ من ليالي الشهر: عشر، وهي بعد التسع، ويوم عاشوراء وعشوراء أيضًا، ممدودان، والعاشور هو عاشر المحرم^١، وقال ابن بري: لا أحسبهم سمّوا عاشوراء تاسوعاء إلا على الأظماء نحو العشر لأن الإبل تشرب في اليوم التاسع وكذلك الخمس تشرب في اليوم الرابع^٢.

استند المستشرقون على ما ورد في بعض النصوص التي حث فيها النبي ﷺ على صوم عاشوراء (العاشر من محرم) واعتقدوا بصحتها، ومنها ما ورد عن ابن عباس، حيث قال: «قدم النبي ﷺ المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء، فقال ما هذا؟ قالوا هذا يوم صالح هذا يوم نجّى الله بني إسرائيل من عدوهم فصامه موسى، قال فأنا أحق بموسى منكم فصامه وأمر بصيامه»^٣، وعن السيدة عائشة قالت: «كان يوم عاشوراء تصومه قريش في الجاهلية، وكان رسول الله. يصومه، فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه، فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء، فمن شاء صامه ومن شاء تركه»^٤، وكذلك قولها: كان عاشوراء يُصام قبل رمضان فلما نزل رمضان من

١. الفراهيدي، كتاب العين، ١: ٢٤٨؛ الجوهري، الصحاح، ٢: ٧٤٧؛ ابن منظور، لسان العرب، ٤: ٥٦٩؛ الزبيدي، تاج العروس، ٧: ٢٢٢.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ٨: ٣٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ١١: ٤٥.

٣. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٢٩١، ٣١٠، وقد ورد بصورة مختلفة بعض الشيء (هذا يوم عظيم، يوم نجى الله موسى وأغرق آل فرعون) ينظر ١: ٣٣٦ البخاري، صحيح البخاري، ٢: ٢٥١؛ مسلم، صحيح مسلم، ٣: ١٥٠؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٤: ٢٨٦. وقد وردت بصورة مختلفة بعض الشيء (يوم عظيم أنجى الله عز وجل فيه موسى وقومه وغرق فيه فرعون وقومه).

٤. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٥٠؛ البخاري، صحيح البخاري، ٢: ٢٥٠، ٤: ٢٣٤، ٥: ١٥٥؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٤: ٢٨٨.

شاء صام ومن شاء أفطر»^١، وعن عبد الله بن عمر قال: «كان عاشوراء يصومه أهل الجاهلية، فلما نزل رمضان قال من شاء صامه ومن شاء لم يصمه»^٢، وعنه كذلك قال: «إنَّ أهل الجاهلية كانوا يصومون يوم عاشوراء، وإنَّ رسول الله ﷺ صامه والمسلمون قبل أن يفترض رمضان، فلما افترض رمضان قال رسول الله ﷺ إنَّ عاشوراء يوم من أيام الله فمن شاء صامه ومن شاء تركه»^٣، وعن جابر بن سمرة قال: كان رسول الله ﷺ يأمر بصيام يوم عاشوراء ويحثنا عليه ويتعاهدنا عنده، فلما فُرض رمضان لم يأمرنا ولم ينهنا عنه ولم يتعاهدنا عنده»^٤.

وفق هذه الأحاديث المتعارضة اعتقد بعضُ بصحَّتها، واتَّخذها المستشرقون أساسًا في هذا الاعتقاد بصوم عاشوراء ومحاولة استمالة اليهود في المدينة، ومنهم المستشرق مونغمري وات الذي اعتمد المستشرقان كاتباً مقال محمد ﷺ على ما ذكره، وعلى الرغم من استبعاد وات لهذه الرواية. أي رواية ابن عباس التي تحدّثت بفرض صوم عاشوراء عند رؤية اليهود يصومون هذا اليوم عند الهجرة إلى المدينة - في بداية الأمر إلاَّ أنه ظلَّ متمسكًا بصحَّتها؛ لأنَّها حسب ما يعتقد تطلعننا كيف ربط محمد ﷺ في الأصل بين صوم رمضان وانتصاره، وذلك على مثال الربط بين صوم اليهود وخلاص موسى عليه السلام، ونجاة النبي ﷺ والمسلمين من قريش هي كنجاة موسى عليه السلام واليهود من فرعون، في حين يذكر المستشرق ذو الأصول اليهودية مارتن

١. البخاري، صحيح البخاري، ٥: ١٥٤.

٢. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٢: ٥٧؛ البخاري، صحيح البخاري، ٥: ١٥٤؛ مسلم، صحيح مسلم، ٣:

١٤٧-١٤٨؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٤: ٢٩٠.

٣. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٢: ١٤٣؛ مسلم، صحيح مسلم، ٣: ١٤٧؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٤:

٢٨٩.

٤. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٥: ١٠٥؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٢: ٢١٢.

٥. وات، محمد في المدينة، ٣٠٧-٣٠٨.

پلسنر^١ أنّ يوم الكفّارة كان فيه نزول الألواح الثانية من شريعة موسى ﷺ، حتّى جعل پلسنر هذا اليوم الأصل في صيام رمضان بعد أن تمت الاستعاضة عن عاشوراء بأيّام معدودات^٢، لا بشهر كامل، وهذا يتفق وأيّام التوبة العشر عند اليهود السابقة على يوم الكفّارة^٣، فهل يوم كيبور (يوم الكفّارة) هو لنجاة موسى ﷺ واليهود؟ أو لنزول الألواح الثانية لشريعة موسى ﷺ؟

فحديث ابن عباس الذي اعتمده وات وكاتباً مقال محمد ﷺ، والذي يتحدث عن عدم معرفة النبي ﷺ بهذا اليوم الذي كانت تصومه اليهود عند قدومه إلى المدينة حتّى علم بعد رؤية اليهود يصومونه، لكن حديث السيّد عائشة، وابن عمر يتحدثان عن معرفة النبي ﷺ وقريش والعرب في العصر الجاهليّ لهذا اليوم وصيامه، فأيهما نصدّق؟!

فلو سلّمنا بصيام العرب وقريش في هذا اليوم في الجاهليّة، فتحت أيّ مسمى كانوا يصومونه ويقدّسونه ويعظّمونه وهم مشركون، فهل هو متابعة لليهود؟ أو هي رياضة روحية كانوا يمارسونها كما ذكر المستشرق بيرك؟! والصيام كفريضة معروفة بالنسبة للديانات التوحيدية كالحنيّفة واليهودية والنصرانية^٤، فرواية ابن عباس تصور النبي ﷺ واقعاً تحت تأثير الفكر اليهودي، فبمجرد قول اليهود عن ماهية هذا اليوم وفضل صيامه، أمر المسلمين بصيامه، وهذا يعدّ انتقاصاً واضحاً في الشخصية النبوية، فمن غير المعقول أن يكون اليهود هم الذين يعلمون النبي ﷺ شريعة موسى ﷺ، وهو الذي بيّن لهم ما حُرّف منها على أيدي اليهود، وكيف يطمئنّ إلى قولهم بتلك البساطة؟!، ولم ينقل لنا ابن عباس

1 . M. Plessner

٢ . البقرة: ١٨٤ .

٣ . پلسنر، مادّة (رمضان)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٠ : ١٨٥ .

٤ . البقرة: ١٨٣ .

عن من سمع هذا الحديث؟ لأنّه لم يكن موجوداً في المدينة المنورة وقتها^١. وحديث ابن عباس الذي اعتمده المستشرقون يعارضه حديث آخر قد ورد عنه يذكر فيه معارضة اليهود والنصارى في تعظيم هذا اليوم وصيامه، ويأمر المسلمون بصيام اليوم التاسع في العام القادم لمعارضة اليهود والنصارى في ذلك، لكن حالت وفاته ﷺ دون ذلك^٢، ففرض الصيام في العاشر من المحرم حسب القول الأخير لابن عباس كان في آخر حياته الشريفة، وأراد معارضة تعظيم اليهود والنصارى لهذا اليوم بصيام اليوم التاسع على الرغم من أنّ الصيام في رمضان كان وقتها قد فُرض كما أوضحت بعض النصوص، إلّا إذا قيل إنّ هذا الصيام كان اختيارياً وقتها بعد فرض الصيام في رمضان، مع ذلك لو كان اليوم العاشر هو من تعظّمه اليهود، وأراد النبي ﷺ مخالفتهم، فهذا يعني عدم صحّة صوم اليوم العاشر عند اليهود؛ لذا أبدله باليوم التاسع لمعارضتهم في ذلك الصوم.

وعن سبب تعظيم النصارى لهذا اليوم؛ فهو أنّه يرمز عندهم للكفّارة التي قدّمها المسيح بموته على الصليب وكفّر عن خطايا العالم^٣، لكن ماذا بعد رفع المسيح من سيكفّر خطايا العالم المسيحيّ؟ وهل أقدم المسيح على الصلب بنفسه؟ أو أنّ اليهود هم من قاموا بصلبه على الصليب^٤، فهل قدّموه ذبيحاً تكفيراً لذنوبهم؟!.

ونجد في نصّ آخر عن أبي موسى الأشعريّ حتّى مع تعظيم اليهود لهذا اليوم يأمر النبي ﷺ بصيامه^٥، فهل كان الصوم لأجل تعظيم اليهود لهذا اليوم؟!، مع أنّه

١. ولد في مكّة قبل الهجرة بثلاث سنين ولم يهاجر أبوه العباس بن عبد المطلب إلى المدينة. ينظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ٤: ٢٧؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٣: ١٩٣.

٢. مسلم، صحيح مسلم، ٣: ١٥١.

٣. العهد الجديد، رسالة إلى العبرانيّين، ٩: ١٠-٢٨؛ وينظر: مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٦: ٣٥٧.

٤. النساء: ١٥٧.

٥. مسلم، صحيح مسلم، ٣: ١٥٠.

في حديث ابن عباس أراد معارضة اليهود بصيام اليوم التاسع، ونجد في نص آخر عن أبي موسى الأشعري يأمر فيه النبي ﷺ بصيام عاشوراء بعد مشاهدة أهل خيبر يصومونه ويتخذونه عيداً^١، وهذا القول الأخير يدل أن الفرض في صوم عاشوراء كان بعد مشاهدة أهل خيبر، ولم يوضح النص هل مشاهدة أهل خيبر وفرض صوم يوم عاشوراء كان قبل الحرب مع أهل خيبر أم بعدها؟!.

ربما غاب عن واضعي حديث ابن عباس الذي يتحدث عن فرض الصيام في عاشوراء بعد الهجرة إلى المدينة أن الهجرة لم تكن في شهر محرم، بل في شهر ربيع الأول^٢، لا سيما وأن حديثه يذكر رؤية اليهود يصومونه عند مقدمه إلى المدينة، ولعل مقصود ابن عباس بعد فترة من مقدمه للمدينة كانت مشاهدة اليهود يصومونه، وذلك يتعارض مع فرض الصيام في شهر رمضان بعد عام واحد من الهجرة وأبطل صيام يوم عاشوراء، هذا على فرض القبول بحقيقة صوم عاشوراء، ويذكر عبد الرحمن بدوي^٣: العاشر من تشري في السنة اليهودية لا يتفق مع العاشر من محرم، ولو صام النبي ﷺ والمسلمون كما يصوم اليهود لكان عليهم تتبع التقويم اليهودي، أو يقوم بسؤال اليهود كل سنة في أي يوم يوافق صوم عاشوراء، وهذا ما يجعل المسلمين في وضع متدنٍّ أمام اليهود أو تابعين لهم.

وذكر ابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ)^٤ أن عاشوراء هو اسم إسلامي، أي لم يكن يُعرف في الجاهلية، فكيف عرفه اليهود في المدينة؟!، ولا يوجد عيد في الديانة اليهودية

١. م. ن.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٤١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٣٣؛ ٣: ٢٤٠؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٢٦٣، ٤١٠. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١١٤؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٥٠٣-٥٠٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٢٣٢.

٣. بدوي. دفاع عن محمد ﷺ ضد منتقديه، ١٦٦-١٦٧.

٤. ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٣: ٢٤٠؛ وذكر ابن حجر العسقلاني أن ابن دريد يذكر أن (عاشوراء) اسم إسلامي وأنه لا يعرف في الجاهلية. ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٤: ٢١٢.

تحت مسمّى عاشوراء يصومون فيه، وهم يصومون يوم الكفّارة لا غير^١، ويوم الكفّارة هذا في العبريّة يسمّى كفّور أو كبّور يقع في اليوم العاشر من شهر تشرّي (من منتصف سبتمبر إلى منتصف أكتوبر)، وكان أعظم أعياد إسرائيل وأقدسها، فكان يمتنع فيه كلّ عمل، ويذلّل الجميع فيه نفوسهم بالصوم، وفيه يدخل الكاهن الأعظم قدس الأقداس ليكفر عن خطايا كلّ بني إسرائيل، والفكرة الأساسيّة في الكفّارة هي التغطية والستر لإتمام المصالحة بين الله والإنسان^٢، والكفّارة في العبريّة هي من كفّر (وهي نفسها في العربيّة)، وكفّر الشيء: ستره وغطّاه، وكفّر عن السيئة: سترها وحتىّ تصير كأن لم تكن، وكانت الكفّارة في العهد القديم تتمّ بتقديم الذبائح، وكان الموت هو عقوبة الخطيئة، ولكن الله سمح بتقديم الذبيحة كبديل عن موت الخاطيء، فمن دون سفك دم لا تحصل مغفرة^٣، فهل كان صيام المسلمين عند الهجرة في عاشوراء للتكفير عن سيئاتهم؟ لكن ما هي تلك الذنوب التي ارتكبتها المسلمون؟ وما هي الذبائح التي قدّمت للتكفير عن تلك الخطايا؟ وهل الصوم والقربان هو وفق الشريعة اليهوديّة أو الإسلاميّة؟ وإذا عرف المسلمون قبل الهجرة صيام هذا اليوم على حدّ قول السيّد عائشة وابن عمر، فيبطل القول بعدم معرفة النبيّ صيام عاشوراء بعد الهجرة إلى المدينة؟!

ويذكر الطبريّ (ت ٣١٠هـ)^٤: «أنّه لم يأت خبر تقوم به حجّة بأنّ صومًا فُرض على أهل الاسلام غير صوم شهر رمضان»، فكيف عرفت العرب وقريش في الجاهليّة هذا اليوم والصيام فيه حسب ما تذكر النصوص؟. يقول جواد علي^٥: «لم أتمكّن من العثور على خبر قاطع يفيد بأنّ المسلمين كانوا

١. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابيّة، ٦: ٣٥٧.

٢. م. ن، ٦: ٣٥٦.

٣. م. ن، ٦: ٣٥٢-٣٥٣.

٤. الطبريّ، جامع البيان، ٢: ١٧٩.

٥. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦: ٣٤١-٣٤٢.

يصومون بمكة قبل الهجرة إلى المدينة... ويظهر أن خبر صيام قريش يوم (عاشوراء) هو خبر متأخر، ولا يوجد له سند يؤيده، ولا يعقل صيام قريش فيه وهم قوم مشركون... ويظهر أن الرواة أقحموا اسم قريش في صيام (عاشوراء) لإثبات أنه كان من السنن العربية القديمة التي ترجع إلى ما قبل الإسلام وأن قريشاً كانت تصومه قبل الإسلام».

ويرى الباحث: أن هذه النصوص في صيام عاشوراء قد وُضعت متأخرة وفي العصر الأمويّ تحديداً للتغطية على ما حدث من جريمة بشعة في كربلاء في العاشر من محرم سنة ٦١ هـ باستشهاد الإمام الحسين عليه السلام وصحبه، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام عندما سُئل عن صوم عاشوراء، فقال: «ذاك يوم قتل فيه الحسين عليه السلام، فإن كنت شامتاً فصم، ثم قال: إن آل أمية عليهم لعنة الله ومن أعانهم على قتل الحسين عليه السلام من أهل الشام، نذروا نذراً إن قُتل الحسين عليه السلام وسلّم من خرج إلى الحسين عليه السلام وصارت الخلافة إلى آل أبي سفيان أن يتخذوا ذلك اليوم عيداً لهم يصومون فيه شكراً، ويُفريحون أولادهم، فصارت في آل أبي سفيان سنة إلى اليوم في الناس، واقتدى بهم الناس جميعاً؛ فلذلك يصومونه ويدخلون على عيالاتهم وأهاليهم الفرح ذلك اليوم، ثم قال: إن الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون إلاّ شكراً للسلامة، وإن الحسين عليه السلام أصيب يوم عاشوراء فإن كنت فيمن أصيب به فلا تصم، وإن كنت شامتاً ممن سرك سلامة بني أمية فصم شكراً لله»^١، وقد ورد كذلك عن الإمام الصادق عليه السلام عن صوم يوم عاشوراء قوله: «أما إنه صوم يوم ما نزل به كتاب، ولا جرت به سنة، إلاّ سنة آل زياد بقتل الحسين بن عليّ صلوات الله عليهما»^٢، ويقسم الإمام الصادق عليه السلام بعد أن سُئل عن صوم يوم عاشوراء فقال: «كلا ورب البيت الحرام، وما هو يوم صوم وما هو إلاّ يوم حزن ومصيبة دخلت على

١. الطوسي، الأمالي، ٦٦٧؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٤٥: ٩٦. ٩٥.

٢. الكليني، الفروع من الكافي، ٤: ١٤٦.

أهل السماء وأهل الأرض وجميع المؤمنين»^١، فهذه الأقوال عن الإمام الصادق عليه السلام تبين سبب دس تلك المرويات من قبل رواة السلطة الأموية للتغطية على جريمة عاشوراء؛ لذلك اتخذوا من يوم الكفارة (يوم كيور) عيداً يتسترون فيه على تلك الجريمة المروعة في كربلاء بحق آل البيت عليهم السلام.

إن استناد المستشرقين على هذه النصوص دفعهم إلى الاعتقاد بأن كلمة عاشوراء مشتقة من الآرامية، بالرغم من أن اللغات العربية والآرامية من أصل واحد^٢، واستندوا على وجود هذا اللفظ -أي لفظ عاشوراء- عند يهود شبه الجزيرة العربية من خلال هذه النصوص فقط لا غير، فلم تكن كلمة عاشوراء معروفة للديانة اليهودية لأنها لفظ إسلامي، ولم يدلل أي من المستشرقين على وجود الكلمة في الديانة اليهودية أو اللغة العبرية، وما ذكر من وجود الصيام باعتباره رياضة اختيارية غايتها قهر الشهوات بين المسلمين الأولين في مكة، فلم يقدم لنا دليلاً على ما يقول، وهل غاية الصوم هو قهر الشهوات فقط؟ وما ذكر من معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذه العبادة من اليهود والنصارى من خلال أسفاره الكثيرة، فلا يوجد شيء يقيني كما ذكر المستشرق بيرك. وهي مجرد متخيل فاض في ذهنية المستشرق عن تأثير وتأثر النبي صلى الله عليه وآله وسلم باليهودية والمسيحية على الرغم من أنه ذكر وجود الأحناف في مكة ومعرفتهم لهذه العبادة، ومن الممكن معرفة هذه العبادة منهم، وما ذكر من أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن عارفاً بتفصيل صوم النصارى، فإن (الآية ٢٥ من سورة مريم) قد بينت صوم مريم عليها السلام، وهو أمر رباني بالامتناع عن الكلام، ولم يكن صوم عام لكل النصارى، وهذا واضح من سياق الآية، وتشابه العبادات في الديانات السماوية أمر وارد ولا غرابة فيه، لكن ليس كما يظن ويعتقد المستشرقون.

١. م. ن، ١٤٧.

٢. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ٢٠.

ثانياً: محاكاة اليهود في الصلاة والسبت المثل

لكي يهدم المستشرقون ركناً أساسياً من أركان الإسلام، وهو الصلاة، تعرّض المستشرقون إلى أن فرض الصلاة (الصلاة الوسطى)، وصلاة الجماعة (الجمعة) كان تأثراً بالممارسات والطقوس اليهودية التي كان يؤدّيها اليهود في المدينة، فذكر كاتباً مقال محمد ﷺ بوهل وولش^١ في هذا الجانب: «يبدو أن الممارسة اليهودية في طقوس الصلوات ثلاثة مرّات يومياً هي العامل في إدخال صلاة منتصف اليوم في الإسلام (الصلاة الوسطى)، المشار إليها في سورة البقرة الآية ٢٣٨، التي أضيفت إلى صلاة الصبح والمساء والتي كان محمد وبعض أتباعه يؤدّونها في مكة قبل الهجرة^٢، أما صلاة الجماعة الأسبوعية الإسلامية، وهي التي ربما تكون قد فرضت قبل وصول محمد ﷺ إلى المدينة، فهي تشبه ما يسمّى عند اليهود بيوم الاستعداد للسبت، وهو يوم يبدأ مساء يوم الجمعة عند غروب الشمس؛ ولذلك فقد كان الجمعة في المدينة في زمن محمد ﷺ هو يوم السوق الأسبوعية الرئيس، وفيه يتوافد على المدينة أكبر عدد من المسلمين من المناطق المجاورة، فيصبح أنسب الأوقات لاجتماع المسلمين في صلاة جامعة».

ويذكر المستشرق فنسك^٣ «يُستخلص من القرآن^٤ أن الفريضة القديمة في مكة كانت صلاتين، صلاة بالنهار وصلاة بالليل»، وورد عنه في مكان آخر قوله: «يمكننا

١. بوهل، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣١. وكان هناك حذف قامت به اللجنة العربيّة في طبعة الشارقة المتعلّق بالصلاة الوسطى ينظر:

Buhl OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 367-368.

٢. ويقصد هنا كاتباً المقال ما ورد في: هود: ١١٤.

٣. فنسك، مادّة (التهجد)، دائرة المعارف الإسلامية، ٥: ٥٢٤.

٤. استند المستشرق على: الإسراء: ٧٨؛ الإنسان: ٢٥-٢٦؛ هود: ١١٤.

أن نجد طريقة التنظيم المكّي لأداء الصلاة في سورة هود^١، ويتفق ذلك مع سورة الإسراء^٢، حيث تذكر صلاة الصبح وصلاة الغروب وصلاة الغسق (التهجد)، وانظر سورة النور^٣، حيث تذكر صلاة الفجر وصلاة العشاء، ومن ثم نجد فجأة الصلاة الوسطى وتظهر في السور المدنية^٤، فلا بد إذن أن تكون هذه الصلاة قد أضيفت في المدينة إلى الصلاتين المعتادتين، ويرجح أن يكون ذلك قد تمّ محاكاةً لليهود الذين كانوا يقيمون أيضًا صلاتهم ثلاث مرّات كلّ يوم، وإلى هنا نصل إلى ثلاث صلوات كانت تُقام في حياة محمّد^٥، وكذلك يرى المستشرق بوهل^٦ أن نصّ فرض الصلاة الوسطى قد أعيدت صياغته فيما بعد، وكذلك يرى المستشرق ج. مونو^٧، أن الصلاة مرّت بمراحل تطوريّة قبل أن تصل إلى ما وصلت إليه، فقد أضيف إليها الصلاة الوسطى في وقت لاحق^٨.

ويذكر المستشرق پالاش^٩، «ويمكننا أن نقول على وجه التحقيق أن يوم السبت عند اليهود كان من الناحية الأخرى المثال الذي احتذاه المسلمون في إقامة يوم الجمعة، وفي الحديث دلالة قاطعة، وقد استعار المسلمون في إقامتهم يوم الجمعة في صورته

١. هود: ١١٤.

٢. اسراء: ٧٨.

٣ (نور: ٥٨).

٤. البقرة: ٢٣٨.

٥. فنسك، مادة (الصلاة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ٢٨١.

6. Buhl, (Koran, The Encyclopaedia of Islam, II: 1065.

٧. G. Monnot: لم نعر على ترجمة واضحة للمستشرق.

8. Monnot, (Salat), The Encyclopaedia of Islam, VIII: 926.

٩. ج. ل. پالاش: J.L. Palache (١٨٨٦-١٩٤٤م)، مستشرق هولندي، أستاذ في جامعة أمستردام (١٩٢٦). (١٩٤١م)، وقد قضى فيمن قضى من الذين حملوا إلى ألمانيا، من آثاره المزار وأثره في الشعوب السامية، وهو رسالة دكتوراه (١٩٢٠م)، وله أبحاث عن فقه العربيّة. ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٢: ٣٢٠؛ مراد، معجم أسماء المستشرقين، ١٣٤.

المتأخرة كثيراً من سنن السبت عند اليهود، أو قل إن هذا اليوم قد اتخذ على الأقل سمات تذكرنا بيوم السبت، بيد أن يوم الجمعة لم يكتسب أبداً صفة يوم الراحة»^١.
 إن خطأ المستشرقين الأساس يتمثل في نظرهم القاصرة والمحدودة في دراسة الأديان، فهم يدرسونها كديانات منفصلة بعضها عن بعض لا يربط بينها رابط، وهذا في حد ذاته من الأخطاء المنهجية؛ وذلك لأن جميع الأديان السماوية تتلاقى في الكثير من تعاليمها، فأصل الدين واحد، وإنما الاختلاف في الشرائع، وهذه الأفكار التي يروجها المستشرقون في مسألة انفصال الأديان عن بعضها هي نفس المسألة التي أثارها اليهود والنصارى أيام النبي ﷺ إذ وصف الله سبحانه وتعالى هذا الموقف في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة: ١٣٥)^٢، فكل من اليهود والنصارى كانوا يعتقدون بأنهم أصحاب الدين الصحيح من بين الأديان، ويبدو أن كاتباً المقال بوهل وولش ردداً من سبقهم من المستشرقين في هذا الجانب^٣، ويذكر المستشرق فنسك^٤، في فرض الصلاة في العهد المكّي أنه قد جاء في حديث كثير التواتر أن جبرائيل نزل خمس مرات في يوم واحد وصلى ثم صلى محمد ﷺ، وتكرر في هذه المرات الخمس، فقول المستشرق فنسك يكذب ما يدعيه المستشرقون من أن الصلاة الوسطى قد فرضت في المدينة تأثراً بالممارسات العبادية لليهود^٥، والطقوس العبادية للديانات

١. بالاش، مادة (سبت)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٢٢٤.

٢. النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ١٧٩.

٣. ينظر على سبيل المثال: بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ٤٧؛ وات، محمد في المدينة، ٣٠٤.

٤. فنسك، مادة (الصلاة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ٢٨٠-٢٨١. رغم أنه ذهب في نهاية حديثه إلى تضعيف هذه النصوص بالقول: «ومع ذلك فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تثبت للنقد لا من حيث النص، ولا من حيث التاريخ». ولم يوضح كيف لا تثبت، فلم يلحقها بتوضيح.

٥. وينظر ما ورد عن فرض أوقات الصلاة بأوقاتها الخمسة: ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ٣٣٣؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک، ١: ١٩٣؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٤٠٧-٤٠٨؛ البيهقي، السنن الكبرى، ١:

السماوية تتشابه في التشريعات، فلا غرابة في مشابهتها لتلك الطقوس، وفي وقت العبادة، لأن جميع هذه الديانات من مصدر واحد وهو الله تعالى.

وما ذكر عن صلاة الجماعة ومقارنتها بيوم الاستعداد للسبت اليهودي المقدس عندهم، فحسب ما ورد في الكتاب المقدس^١ أن الله هو الذي قدس وبارك هذا اليوم -أي يوم السبت- وقد ورد الفعل الذي اشتق منه يوم السبت فكلمة (سبت) تعني (راحة)^٢، ويسمى العبرانيون الجمعة (عريب شبّات)^٣. ومعناه (مساء السبت) و(عشية السبت)، وأمّا السبت فهو (شبّات) (شبّات)، ومعناه الراحة، وكان يسمى (يوم ها شبّات)^٤ واختصر بـ(شبّات)^٥، فيوم الاستعداد للسبت الجمعة (عريب شبّات) في اليهودية هو يوم عمل لتعويض يوم كامل من التوقّف عن العمل في يوم السبت المقدس عندهم والمكرّس للعبادة؛ لذلك يعتبرونه يوم استعداد^٦، وما عند المسلمين مختلف عن ذلك تمامًا، فما يتبع يوم الجمعة -أي يوم السبت- في الإسلام لا يعتبر يوم راحة وكفّ عن العمل، ويوم الجمعة هو يوم عمل وعبادة جماعية كما ورد في النصّ القرآني^٧، عكس يوم الاستعداد عند اليهود المخصّص للعمل لتعويض يوم كامل من التوقّف (الراحة)، ويوم السبت اليهودي مختلف اختلافاً جوهرياً

٢٦٢-٢٦٤.

١. سفر التكوين، ٢: ٢-٣؛ سفر الخروج، ٢٠: ٨-١١.

٢. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٤: ٣٣١.

3. Ereb Shabat

4. Yom ha Shabbat

٥. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٨: ٤٦٧. وينظر ما ذكر عن يوم السبت وجذر الكلمة في الآرامية والعبرانية واللفظ الإسلامي:

Rippin, (Sabta), The Encyclopaedia of Islam, VIII: 689.

٦. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٤: ٣٣٢.

٧. الجمعة: ٩-١٠.

عن يوم الجمعة كيوم مقدّس وحتى عن يوم الأحد عند النصارى، وهذا ما ذكره المستشرق جوينبل (جوانبول)^١؛ إذ ذكر «أنّ اليوم المقدّس الأسبوعيّ عند المسلمين ليس يوم راحة، وهو من ثمّ يختلف اختلافاً جوهرياً عن يوم السبت عند اليهود ويوم الأحد عند النصارى»^٢، إلّا أنّه عاد وذهب إلى القول: «ويصحّ أن نذهب إلى أنّ النبيّ نفسه جرى على إقامة صلاة عامّة وإلقاء خطبته على طريقة اليهود في فناء داره بالمدينة في أيّام الجمعة»^٣.

وذكر المستشرق بالاش^٤ أنّ النبيّ ﷺ لم يأخذ بفريضة السبت، بل إنّّه على النقيض من ذلك نبذها نبذاً تامّاً، إلّا أنّه عاد - كما مرّ بنا - وجعل من السبت اليهوديّ المثال الذي احتذاه المسلمون في إقامة يوم الجمعة، وقد وقع تناقض في كلامه، فكيف ينبذها النبيّ ﷺ نبذاً تامّاً ويخالفه المسلمون باتّخاذها مثلاً!

ولقد سمّي يوم الجمعة يوم العروبة، وذلك لاجتماع الناس فيه^٥، وكان كعب بن لؤي أوّل من جمع يوم العروبة، وهو أوّل من سمّاها الجمعة، فكانت قريش تجتمع إليه في هذا اليوم فيخطب بهم^٦، وقيل إنّما سمّي يوم الجمعة؛ لأنّ قريشاً كانت تجتمع إلى قُصيّ في دار الندوة^٧، ويبدو أنّ أهل مكّة على معرفة بهذا التجمّع في يوم العروبة، ولا يستبعد تسميتهم يوم العروبة بالجمعة لتجمّعهم عند سيّد قريش وكبيرها، ليلقي عليهم بعض الخطب والنصائح التي قد تساهم في تقويم

١. تيودور وليم جوينبل (جوانبول): (Th. W. Juynbol) (١٨٠٢-١٨٦١ م).

٢. جوينبل، مادّة (الجمعة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ١٠٥.

٣. م. ن.

٤. بالاش، مادّة (سبت)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٢٢٣.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ٨: ٥٨.

٦. السهيلي، الروض الأنف، ١: ٨.

٧. ابن منظور، لسان العرب، ٨: ٥٩؛ الزبيدي، تاج العروس، ١١: ٧٤.

سلوك بعضهم، وأن يوم عروبة هو اسم قديم للجمعة، وكأنّه ليس بعربيّ، يُقال: يومٌ عَروبةٍ، ويوم العَروبة، والأفصحُ أن لا يدخلها الألف واللام^١، و(عروبة) بمعنى غروب في السريانية والعبرانية، وقد سُمّي اليوم السابق للسبت (عروبة)؛ لأنّه غروب، أي مساءً نهار مقدّس^٢، ولعلّ اسم عروبة كان بتأثير العبرانيين المستمدّ من عبارة (عريب شبّات)؛ لذلك احتمل اللغويّون بالقول هو لفظ ليس بعربيّ، وعدم إقامة صلاة جامعة أو جمعة في مكّة، كان بسبب عدم توفّر شروط إقامة هذه الصلاة في مكّة، ومنها اعتراض المشركين ومضايقتهم في طقوسهم، وهذا ما جاء في المصادر الإسلامية^٣.

فلم تكن صلاة الجمعة بتأثير اليهود في المدينة، وذلك لمعرفة المسلمين بها من قبل في مكّة كموعّد للتجمّع وإلقاء الخطب منذ عهد كعب بن لؤي، ولا يستبعد في أن يكون قصي بن كلاب هو من أطلق عليها هذا الاسم لما عرف عنه من جمع القبائل حتّى سُمّي مجمعاً^٤، ولم يكن هناك ذكر لمثل تلك الرؤية من قبل المستشرقين في الطبعة الأخيرة من الدائرة ويعد ذلك تغييراً في الدراسات الاستشراقية الحديثة^٥.

ثالثاً: بناء المسجد والتأثر بالكنيسة اليهودي

يعتقد عدد من المستشرقين أنّ بناء المسجد كان تأثراً بالبناء اليهودي (الكنيسة)، فيذكر كاتباً مقال محمد ﷺ بوهل وولش^٦ «بأنّ بعضاً رأى في مبادرته على الفور

١. ابن منظور، لسان العرب، ١: ٥٩٣؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢: ٢١٨.

٢. علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٨: ٤٦٩.

٣. السهيلي، الروض الأنف، ٢: ١٧٩؛ السيوطي، الدر المنثور، ٦: ٢١٨.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٧١؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٥٠.

5. Rippin, (Sabta), The Encyclopaedia of Islam, VIII: 689.

٦. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج ٢٩، ص ٩١٣٢.

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 368.

بإقامة مكان للعبادة كان تقليدًا للكنيسة اليهودي، فقد أورد كائتاني أسبابًا قويّة لا اعتقاده أنّ هذا المكان لم يكن مبنى مخصّصًا للعبادة وحدها، حيث إنّ ما يسمّى بالمسجد كان يستخدم أيضًا في أغراض دنيويّة شتّى حتّى أنه كان دار يسكنها محمد ﷺ وأسرته، بينما كان الاجتماع للصلاة يتمّ في المصلّى، ومع ذلك فإنّ ما يسمّى بمسجد ضرار في الآية ١٠٧ من سورة التوبة، فيبدو أنّ بناءه كان شيئًا بالكنيس اليهوديّ.

إنّ كلمة (كنيسة) هي كلمة سريانيّة معناها مجمع أو اجتماع^١، ومن المعقول أن يشرع النبي ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة في بناء مكان خاصّ لتجمّع المهاجرين والأنصار، فليس من المعقول عدم وجود مكان خاصّ يجتمع فيه المسلمون في المدينة؛ لذا نجد فكرة بناء مسجد في مقدّمة أعمال الرسول في المدينة^٢، والمسجد المكان الذي يسجد فيه، وكل موضع يتعبّد فيه فهو مسجد^٣، ومن المعقول أيضًا أن لا يكون المسجد وقتها للعبادة فقط؛ لأنّه سكن النبي ﷺ ومكان لتنظيم أمور المهاجرين والأنصار في المدينة، لا سيّما وأنّ دولة الإسلام كانت في بداية نشأتها، فمكان مثل المسجد سيكون مكانًا طبيعيًّا لإدارة دولة المدينة بعد تهجير المسلمين من مكّة، فضلًا عن كونه مكانًا لتجمّعهم، وفكرة بناء مسجد معروفة للنبي ﷺ، فهو ابن مدينة مكّة وفيها المسجد الحرام، وهو أقدم من فكرة الكنيسة اليهودي، وفيها دار تسمّى دار الندوة كانت تناقش فيها الأمور السياسيّة والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والدينيّة، فلا عجب في أن يقتبس فكرة بناء مكان خاصّ للصلاة وإدارة الدولة من البيئة التي كان يعرفها لا البيئة التي يجهلها، وبخصوص بناء مسجد ضرار فلم

١. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، ٦: ٣٨٧.

٢. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٣٤٤-٣٤٥؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٣٩-٢٤٠.

٣. ابن منظور، لسان العرب، ٣: ٢٠٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ٥: ٧.

يقدم لنا دليلاً على هذا القول فهو مجرد قول احتمالاً فيه أن يكون شبيهاً بالكنيسة اليهودي، وهل من وجود للكنيسة في المدينة المنورة حتى يتأثر به؟.

رابعاً: تغيير القبلة ومسيرة اليهود

هنالك من يعتقد من المستشرقين أن استقبال القدس (إلى ما يُعرف بيت المقدس) أثناء الصلاة كانت محاولة لكسب ود اليهود واستمالتهم إلى الدين الإسلامي، فيذكر كاتباً مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^١، في هذا الجانب: «أما عن استقبال القدس الواقعة إلى الشمال أثناء الصلاة (وهو ما توقف بعد العام الأول من إقامة محمد ﷺ بالمدينة)، فإنه ليس من المؤكد ما إذا كان القصد منه استمالة يهود المدينة إلى الإسلام، حيث إن الروايات تختلف بصدد قبلة المسلمين في مكة قبل الهجرة، ومن المستبعد أن يكون محمد ﷺ وأتباعه قد اتخذوا الكعبة قبل الهجرة قبلة لهم، وإلا لكان من الصعب تفسير اختلاف الروايات بصدد هذا الموضوع، فإن كان محمد وأصحابه يستقبلون بيت المقدس في صلواتهم قبل الهجرة، فإن هذا لا يعني بالضرورة اقتداءهم باليهود، حيث إن بيت المقدس كان القبلة في صلاة جماعات أخرى في الشرق الأدنى، وربما كان المسلمون يستقبلون الشرق في صلواتهم بمكة شأنهم شأن بعض الجماعات المسيحية^٢، أو ربما لم تكن لديهم قبلة على الإطلاق، وليس في القرآن الكريم أي ذكر لهذه النقطة الفاصلة في حياة النبي وفي نشأة الإسلام، وقد يكون من الأفضل قبول افتراض أن يكون المسلمون اتخذوا من بيت المقدس قبلة لهم خلال عام محمد ﷺ الأول في المدينة كممارسة مؤقتة».

١. بوهل وولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣١.

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 368.

٢. ومثل هذا القول يذهب له كذلك المستشرق شغالي. ينظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ١: ١٥٧-١٥٨ (هامش رقم ٦٧٧).

ويرى المستشرق بوهل^١ أنّ هذا الاحتمال يؤيد فكرة أنّ اتخذ بيت المقدس قبله كان من المتغيرات التي أدخلت إرضاءً لليهود المدينة.

ويرى المستشرق فنسك^٢ أنّ قبله المسلمين في مكة هي بيت المقدس، لكن الروايات لا تحبّ الاعتراف باعتماد محمد على أسلوب اليهود، ويعتقد شفالي^٣ أنّ من الصحيح اعتبار بيت المقدس قبله اتخذت في مكة، ولكن ليس باعتباره نظامًا خاصًا باليهود، ولكن ربما كنظام يهودي-نصراني.

قبل مناقشة التحوّل في القبلة يجب دفع نفى تشكيك المستشرقين في قبله المسلمين الأولى، وهي البيت الحرام وأوّل بيت وضع للناس، ولنبداً في المصدر الأوّل والأصدق للسيرة النبوية وفي قضية تحويل القبلة تحديداً، وهو القرآن الكريم. تناول القرآن الكريم في سورة البقرة قضية تغيير القبلة^٤، لكن قبلها كان القرآن الكريم قد أشار إلى محاولة أهل الكتاب استمالة المسلمين إلى اليهودية أو النصرانية، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة: ١٣٥)، وهذه المحاولات من أهل الكتاب من أجل زعزعة إيمان المسلمين بعقيدتهم وتشكيكهم بالرسالة التي جاء بها النبي ﷺ وحرّفهم عن الدين الصحيح، وجاء بعدها في كيفية الردّ-عليهم بالقول: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦)،

1. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 1 Ed., V. III, P.649.

2. Wensinck, (Kibla), The Encyclopaedia of Islam, II: 986. And See: Wensinck, (Kibla), The Encyclopaedia of Islam, V: 82.

٣. ينظر قول شفالي: نولدكه، تاريخ القرآن، ١: ١٥٧-١٥٨ (هامش رقم ٦٧٧).

٤. البقرة: ١٤٢-١٥٠.

وهذا يدل على أن المنهاج السماوي واحد مع اختلاف الرسل والأنبياء فلا تفريق بين أحد منهم، والقبلة (البيت الحرام) التي رفع قواعدها إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام هي من ضمن ذلك المنهاج السماوي^١، وهذه هي ملّة^٢ إبراهيم عليه السلام، والملّة لا تُستعمل إلا في جملة الشرائع دون أحاديها^٣، ويشير القرآن الكريم بعدها إلى أن الخروج عن هذا المنهاج السماوي الذي جاء به إبراهيم عليه السلام هو الخروج عن الطريق الصحيح الذي اختطته السماء، ولا يخرج عنه إلا من سفه نفسه^٤، أي أهلك نفسه^٥، لذلك وصّى بها إبراهيم عليه السلام بنيه ويعقوب عليه السلام، ثم وصى يعقوب عليه السلام بنيه من بعده بهذا المنهاج السماوي^٦، والخطاب القرآني كما هو واضح مع أهل الكتاب، واختصاصهم بذرية يعقوب دلالة على أن الخطاب كان مع اليهود تحديدًا، وهذا ما بدا واضحًا في قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي﴾ (البقرة: ١٣٣)، والمتبّع لآيات القرآن الكريم في سورة البقرة (من الآية ٤٠ إلى الآية ١٤١) فهي تتحدّث عن الجدل مع اليهود وجحودهم نعم الله التي أنعمها على بني إسرائيل، والطلب منهم الإيمان بما أنزل إليهم هو مصدّق لما معهم من الكتاب، وعدم كتمانهم الحقّ وهم يعلمون، وكانوا من قبل يستفتحون به -أي هذا الحقّ- على الذين كفروا، فلما جاءهم كفروا به، وفرّق القرآن بين الذين كفروا من أهل الكتاب والمشرّكين ورغبتهم في أن لا ينزل على المؤمنين من خير، وهم متفقون في رغباتهم،

١. البقرة: ١٢٥-١٢٩.

٢. والملّة: الشريعة والدين. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١١: ٦٣١؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٥: ٧٠٠.

٣. الزبيدي، تاج العروس، ١٥: ٧٠٠.

٤. ينظر: البقرة: ١٣٠.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ١٣: ٤٩٨؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٩: ٤٥.

٦. البقرة: ١٣٢-١٣٣.

حتى كانوا يودّون أن يرجع المؤمنون كفّاراً بعد إيمانهم حسداً من عندهم بعد ما تبين لهم الحق، ولن يرضيهم حتى يتبع الرسول ملّتهم (شريعتهم)، ويحذّر الباري (عز وجل) الرسول ﷺ من أن يتبع أهواءهم بعد الذي جاءه من العلم الذي جاء به إبراهيم ﷺ من قبل، وسار عليه الأنبياء ﷺ من بعده، وبناء البيت الحرام ورفع قواعده واتخاذ المسجد الحرام قبلة ومقصداً للحجّ هي مما جاء به إبراهيم ﷺ وسار عليها بَنُوهُ من بعده، ووصى بها الأنبياء ﷺ من بعده كما أسلفنا سابقاً، فهذه المقدمة كانت قبل تناول القرآن الكريم مسألة تغيير القبلة.

وقبل تناول مسألة تغيير القبلة، لنا أن نطرح سؤالين: الأوّل: هل الخروج عن شريعة نبيّ الله إبراهيم ﷺ هو خروج عن المنهاج السماويّ الذي وضعته السماء؟ لا سيّما مع التحذير من اتباع أهواء اليهود في الآيات السابقة لتغيير القبلة، وإشارة القرآن الكريم إلى أنّ من يخرج عن شريعة إبراهيم ﷺ فقد سفه نفسه أي أهلك نفسه، والثاني: هل يعتبر اتّخاذ قبلة غير قبلة نبيّ الله إبراهيم ﷺ التي وصّى بها الأنبياء من بعده خروجاً عن تلك الشريعة؟.

ووجب أن نذكر أنّه لم يُشر القرآن الكريم إلى التوجّه إلى بيت المقدس كما هو معروف كقبلة في الصلاة في قضية تغيير القبلة إنّما زجّ بها في المرويّات التي تحدّثت عن تغيير القبلة لكسبها نوعاً من الشرعيّة، والاعتراف بهذا الانحراف عن شريعة نبيّ الله إبراهيم ﷺ؛ لأنّ الخروج عن المنهج السماويّ الذي جاء به إبراهيم ﷺ ووصى به بنيه من بعده، يعتبر خروجاً عن مقاصد الشريعة في تعدد الرسل والأنبياء ووحدّة الدين، فالدين عند الله الإسلام ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو من الخاسرين، وهو ما ورد في القرآن الكريم^١؛ لذلك خاطب الباري (عز وجل) بني

١. ينظر: آل عمران: ١٩، ٨٥.

إسرائيل من خلال نبيه محمد ﷺ، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: ٩٥).

إنَّ المسجد الحرام (البيت الحرام) أوَّل بيت وُضع للناس، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٦)، فكلمة (الناس-العالمين) لا تقتصر على المسلمين، فهي دليل على عالمية هذا التشريع السماوي، فهو أوَّل بيت وُضع للناس، وهو هُدى لهم؛ لذلك جاء التأكيد بعدها على صفة هذا البيت: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، ثم يذكر القرآن الكريم: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧)، فكلمة (الناس-العالمين) هنا أيضًا لا تقتصر على المسلمين وحدهم، ولا تقتصر على فترة زمنية محدّدة، فهي كلام لكل من يؤمن بالله ورسوله؛ لذا جاء التأكيد على اتباع ملّة (شريعة) إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم^١، فهي ملّة الأنبياء عليهم السلام، ولا يمكن أن يكون النبي ﷺ متبعا لملّة إبراهيم عليه السلام وهو يخالف قبلته، لذا رفض الباري (عزّ وجل) أن تكون الشريعة اليهودية والنصرانية المحرّفة مشابهة لشريعة إبراهيم عليه السلام^٢؛ لذلك كانوا يرغبون -أي اليهود والنصارى- في أن يتّبع الرسول ﷺ ملّتهم المحرّفة^٣، وهذا واضح من خلال نصوص القرآن الكريم، وبعد بيان وصف أوَّل بيت وضع للناس جاء الخطاب مباشرة بالقول: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران: ٩٨).

بعد هذه المقدّمة عن المسجد الحرام الذي هو قبلة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق

١. ينظر: البقرة: ١٣٠، ١٣٥؛ آل عمران: ٩٥؛ النساء: ١٢٥؛ الأنعام: ١٦١؛ يوسف: ٣٨؛ النحل: ١٢٣؛

الحج: ٧٨.

٢. البقرة: ١٣٥.

٣. البقرة: ١٢٠.

ويعقوب والأنبياء من بعده، فهل شكل المسجد الحرام (البيت الحرام) قدسية عند اليهود والنصارى؟ ولماذا هذا الرفض لشريعة إبراهيم عليه السلام عند اليهود والنصارى؟ مع أنهم كانوا يدعون بأن إبراهيم عليه السلام كان يهودياً أو نصرانياً^١.

يشير القرآن في آيات تغيير القبلة في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: ١٤٢)، فنجد أن قول السفهاء في هذه الآية بعد تغيير القبلة، بمعنى أنه كانت هناك قبلة وحدث تغيير في التوجه عن تلك القبلة، والباري (عز وجل) يأمر رسوله ﷺ بالرد على هؤلاء السفهاء، وهذا الرد لم يحدد اتجاه التغيير أو القبلة المعينة، والذي يفهم من الآية السابقة أن ثمة أمراً من الباري (عز وجل) بالتغيير في القبلة، فحسب الآية فإن قول السفهاء صدر بعد التغيير في القبلة، ومثل هذا التغيير لا بد من وجود ذكر له في القرآن، فإين هذا الأمر السماوي بالتغيير أو بداية تشريع النص المقدس بتغيير القبلة؟.

ذكر القرآن الكريم هذا الأمر السماوي بالتغيير في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١١٤-١١٥)، فمنع الناس عن المسجد الحرام لا يقطع الطريق أمام عبادة الله (عز وجل)، فله المشرق والمغرب، فلم يكن هناك تحديد باتجاه معين أو قبلة معينة.

الردّ على قول السفهاء بعد تغيير القبلة	تشريع النصّ المقدّس بتغيير القبلة
﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سورة البقرة، الآية ١٤٢)	﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة، الآيتان ١١٤-١١٥)

وعدم تحديد اتجاه معيّن باعتباره قبة للصلاة وردّ واضحاً في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (البقرة: ١٤٤)، فتقلّب الوجه في السماء لا يعني الثبات باتجاه معيّن كقبلة بديلة، وجاء بعدها الخطاب القرآني باتخاذ المسجد الحرام كقبلة في الصلاة، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَلَنُؤَيِّدَنَّكَ قِبْلَتَكَ تَرْضَاهَا قَوْلَ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: ١٤٤)، فالذين أُوتوا الكتاب يعلمون أنّ هذه القبلة هي الحقّ، وهي قبة الأنبياء جميعاً ولا قبة غيرها، وعملوا على كتمان الحقّ، وهو ما ورد بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٤٦)، ويبين القرآن الكريم سبب هذا التغيير في القبلة بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ﴾ (البقرة: ١٤٣)، فهي نوع من الاختبارية السماوية لمن يتّبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه، ويشير القرآن إلى عدم اتّباع الرسول قبة اليهود ولا هم تابعون قبلته وقبة الأنبياء من قبله، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ

أَتَيْتَ الَّذِينَ أَوْثُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٥﴾ (البقرة: ١٤٥)، فالقرآن ينفي أن يكون هناك اتباع لقبلة اليهود من قبل النبي ﷺ، ولا أهل الكتاب متبعون قبلته وقبله الأنبياء من قبله بعد هذا التغير، وهذا ما تناوله القرآن الكريم عن تغيير القبلة، أما المرويات فتصور النبي ﷺ تابع لقبلة اليهود ومتبع لأهواء أهل الكتاب، مع بقاء موقف اليهود الثابت من النبي ﷺ وقبله المسلمين. ويبدو أن معرفة قبلة المسلمين قبل الهجرة إلى المدينة كانت تثير العديد من الاسئلة لدى المستشرقين، فيقول المستشرق فنسنك^١: «لو ثبت أن محمداً أصحابه كانوا يستقبلون بيت المقدس في الصلاة في أوائل الهجرة، يظل السؤال قائماً عن قبلته قبل الهجرة؟ فتقدم الروايات جوابين على هذا السؤال، وهناك جواب ثالث مستنبط عن طريق التوفيق بينهما، فطبقاً لأحد الأجوبة كان محمد يصلي متوجّهاً إلى الكعبة في مكة، وتقول روايات أخرى إن القبلة كانت دائماً بيت المقدس، وفي الثالثة أن محمداً كان يحرص وهو في مكة على أن يجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس في الصلاة»، ومع استبعاد كاتب مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش والمستشرق فنسنك في أن يكون المسجد الحرام قبلة للنبي ﷺ والمسلمين في مكة، على اعتبار أن تغيير القبلة في المدينة كان من بيت المقدس إلى المسجد الحرام، فيكون بيت المقدس القبلة الأولى للمسلمين في مكة حسب ما يعتقد المستشرقون، أو لم تكن هناك قبلة للصلاة، نورد بعض النصوص الروائية التي تؤكد أن القبلة الأولى لم تكن بيت المقدس بل المسجد الحرام، فهو أول بيت وضع للناس.

لا شك أن نصوص القرآن وحدها تكفي للدلالة على اتباع الرسول ﷺ

1. Wensinck, (Kibla), The Encyclopaedia of Islam, II: 986. And See: Wensinck, (Kibla), The Encyclopaedia of Islam, V: 82.

ملّة نبي الله إبراهيم عليه السلام^١، وشريعة نبيّ الله إبراهيم هي اتّخاذ المسجد الحرام قبله في الصلاة ومقصداً للمسلمين، مع ذلك هناك بعض النصوص تؤكّد أنّ القبلة الأولى هي مكّة لا بيت المقدس، ومنها فإنّه عليه السلام أوّل ما صلّى باتجاه الكعبة^٢، وما ورد عن عفيف الكندي في زيارته إلى مكّة في بدايات البعثة النبويّة الشريفة ورؤيته النبيّ عليه السلام والإمام علي عليه السلام والسيدة خديجة عليها السلام يستقبلون الكعبة^٣، وهذا يؤكّد أنّ القبلة الأولى هي مكّة.

وقد ورد رأي آخر يذكر أنّ النبيّ عليه السلام في مكّة «إذا صلّى صلى بين الركن اليمانيّ والحجر الأسود، وجعل الكعبة بينه وبين الشام»^٤، وهو ما ذكره فنسكك وهذا الرأي في غاية السذاجة؛ لأنّ من غير المعقول أنّ تكون صلاة الرسول عليه السلام طيلة وجوده في مكّة بين الركن اليمانيّ والحجر الأسود؛ لأنّه من المؤكّد أنّه عليه السلام كان قد صلّى في أماكن متعدّدة في مكّة ومنها: (الغار) (غار الوحي)، دار أبي طالب، منزل السيّدة خديجة، شعب أبي طالب، منزل أم هاني كما مرّ بنا في روايات المعراج... إلخ)، وهذه الأماكن لا تقع جميعها بمستوى واحد، فمثلاً: غار الوحي وشعب أبي طالب تقع على الجهة الشرقيّة من البيت الحرام^٥، فوفق تواجد النبيّ عليه السلام في هذه الأماكن لا يمكن أن تكون مكّة وبيت المقدس بمستوى واحد.

ولم يقتصر التوجّه إلى البيت الحرام على النبيّ عليه السلام، بل يشير عبد المطلب إلى البيت الحرام بعد محاولة أربهة الحبشيّ هدم الكعبة، فيقول عن البيت الحرام هي

١. ينظر نصوص القرآن الكريم التي تؤكّد اتّباع النبيّ عليه السلام ملّة إبراهيم عليه السلام: البقرة: ١٣٥؛ الانعام: ١٦١؛ النحل: ١٢٣.

٢. الطبري، جامع البيان، ٨: ٢؛ الحلبي، السيرة الحلبية، ٢: ٣٥٨.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٧-١٨؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٥٦؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٣٥.

٤. ابن هشام، السيرة النبويّة، ١: ١٩٤؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ١٩٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٥٧.

٥. ينظر: مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، ٦٢.

(قبلتنا) ^١، وكانت قبله لزيد بن عمرو بن نفيل كما ورد ^٢، وكذلك كان ورقة بن نوفل يستقبل الكعبة ^٣، والبراء بن معرور أحد الأنصار من أهل المدينة كان يستقبل الكعبة في صلاته وذلك قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، وحتى بعد وفاته طلب بدفنه متجهًا تجاه القبلة (الكعبة)، ولا شك أن تقديس العرب في الجاهلية الموحد منهم والمشارك للبيت الحرام من حجّ وعمره وتقديس قرايين وتعظيم المسجد الحرام دلالة على بقايا الديانة الحنيفية، وإلا لماذا يقصدون البيت الحرام دون بيت المقدس؟ ولم يعرف عن العرب أنهم قصدوا بيت المقدس في العصر الجاهلي لغرض التقرب إلى الله، وهذا يدل على عدم وجود أيّ قدسيّة في العصر الجاهلي لما يعرف بقبلة اليهود (بيت المقدس)، بل أن موسى عليه السلام ومن معه كانت قبلتهم الكعبة ^٤، وذكر أن مسجد نبي الله صالح وذو القرنين كانت قبلتهم باتجاه الكعبة ^٥، واليهود يعلمون أن البيت الحرام قبله إبراهيم والأنبياء عليهم السلام من بعده لكنهم تركوها عمدًا وكنتموا هذا الحق ^٦، فكانت صلاتهم إلى بيت المقدس لا أثر لها في التوراة، فجعلوها قبله بعد مشاورة في ما بينهم ^٧، وذكر عن تعظيم اليهود للبيت الحرام قبل الانحراف عن شريعة إبراهيم والأنبياء عليهم السلام فقليل كان يحجّ من بني إسرائيل مئة ألف، فإذا بلغوا أنصاب الحرم خلعوا نعالهم ثم دخلوا الحرم حفاة ^٨، وكذلك كان هناك تعظيم للبيت الحرام من قبل النصارى، فقليل حجّ الحواريون إلى البيت الحرام، فلمّا دخلوا

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٩٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢: ٢١٥.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ٣٨٠؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٩: ٥٠٤.

٣. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٦٣: ٢٢؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ٦: ٤٧٧.

٤. الثعلبي، الكشف والبيان، ٥: ١٤٤؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٨: ٣٧١.

٥. الثعلبي، الكشف والبيان، ٢: ١٨؛ السهيلي، الروض الأنف، ٢: ٢٠١.

٦. ابن عبد البر، الاستذكار، ١: ٢٠؛ ٢: ٤٥٤؛ السيوطي، الدر المنثور، ١: ١٤٧.

٧. السهيلي، الروض الأنف، ٢: ٢٠١.

٨. ابن كثير، البداية والنهاية، ٩: ٢٥١؛ السيوطي، الدر المنثور، ١: ١٢٣.

الحرم مشوا تعظيماً للحرم^١، فهي قبله الأنبياء جميعاً^٢، فلا غرابة في تقديس اليهود والنصارى للبيت الحرام، وذلك قبل أن يقع تحريف في كتبهم.

وقد ورد في التوراة أن نبي الله سليمان عليه السلام قام ببناء البيت (بيت الرب)^٣، لكن لم يكن نبي الله سليمان عليه السلام صاحب كتاب تشريعي حتى يمكن أن نقبل ببناء بيت آخر للرب غير البيت الحرام ليكون قبله لليهود وحدهم دون غيرهم، ولو كان مثل هذا الحدث المهم موجوداً لذكر خبره في القرآن الكريم، بل إن نبي الله داود عليه السلام يأمر نبي الله سليمان باتباع شريعة موسى عليه السلام^٤، وحتى لو فرضنا أن بناء بيت الرب (بيت إيل) كان منذ عهد نبي الله يعقوب عليه السلام^٥، فذلك يتعارض مع ما ورد في القرآن الكريم من وصية إبراهيم لبنيه ويعقوب باتباع ملته، فكيف يكون يتبع ملته وهو يخالفها ببناء بيت للرب غير البيت الحرام في مكة.

لذلك ذكر المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٤٦)، أن الحق الذي كتموه هو البيت الحرام بكونه قبلتهم وقبله إبراهيم والأنبياء^٦ عليه السلام.

ارتبط ظهور اسم بيت المقدس بحادثة الإسراء والمعراج، وقد بينا أن الروايات هي صنعة السلطة الأموية، فقد أريد منها تفضيل بيت المقدس على البيت الحرام،

١. الأزرقي، أخبار مكة، ٢: ١٣٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٦٨: ٧٠.

٢. ينظر حجج الأنبياء وبنو إسرائيل والنصارى إلى مكة: الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ١: ٢٠٩-٢١٢.

٣. ينظر على سبيل المثال: سفر الملوك الأول، ٥: ١٧-١٨؛ ٦: ١-٣٨؛ ٧: ٥١.

٤. ينظر: سفر الملوك الأول، ٢: ٣-١.

٥. ينظر: سفر التكوين، ٢٨: ١٠-٢٢؛ ٣٥: ١-١٥.

٦. الطبري، جامع البيان، ٢: ٣٦-٣٨؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٢: ١٢؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٤:

١٤٥-١٤٦؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢: ١٦٣؛ السيوطي، الدر المنثور، ١: ١٤٧.

وما كان لينال الشام الإشادة بذكره والثناء عليه إلا لقيام دولة بني أمية فيه^١، تلك الدولة التي قلبت الحكم من خلافة إلى ملك عضوض، والتي تحت كنفها وفي أيامها نشأت الفرق الإسلامية التي فتت في عضد الدولة الإسلامية ومزقتها تمزيقاً واستفاض فيها وضع الحديث، فكان جديراً بكهنة اليهود أن ينتهزوا هذه الفرصة وينفخوا في نار الفتنة ويمدوها بجيوش الأكاذيب والكيد، وكان من هذه الأكاذيب أن بالغوا في مدح الشام وأهله، وأن الخير فيه، والشر في غيره^٢، وأن بيت المقدس هو القبلة التي توجه إليها النبي ﷺ في المدينة تقريباً وتودداً لليهود، وهي المسجد الأقصى المذكور في القرآن، فلقد كان كيد اليهود في محاربة الإسلام يتجه إلى ضربه من ناحيتين: ناحيه دينية وأخرى سياسية^٣، فزج بيت المقدس في التراث الإسلامي وفي مفاصل السيرة النبوية لكسبها نوعاً من الشرعية والاعتراف والتقديس من قبل المسلمين.

وقد ورد عن الزهري قوله: «كان سليمان بن عبد الملك لا يعظم إيلياء^٤ كما يعظم أهل بيته، قال: فسرْتُ معه، وهو وليّ عهد، قال: ومعه خالد بن يزيد بن معاوية، قال سليمان: وهو جالس فيه: والله، إن في هذه القبلة التي صلى إليها المسلمون والنصارى لعجباً، قال خالد بن يزيد: أما والله إنّي لأقرأ الكتاب الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه [وآله] وسلّم وأقرأ التوراة، فلم يجدوها اليهود في الكتاب الذي أنزله الله عليهم، ولكن تابوت السكينة كان على الصخرة، فلما غضب

١. للمزيد من التفاصيل ينظر الفصل الرابع، ٢٦٤-٢٨٣.

٢. أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية، ١٤٣.

٣. أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية، ١٥٠. وللمزيد من التفاصيل حول الإسرائيليات في تفضيل بيت المقدس والشام ينظر: أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية، ١٣٩-١٤٩.

٤. إيلياء: بكسر أوله واللام، وياء، وألف ممدودة: اسم مدينة بيت المقدس، قيل: معناه بيت الله. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١: ٢٩٣.

الله تعالى على بني إسرائيل رفعه، فكانت صلاتهم إلى الصخرة عن مشاورة منهم^١. وما يعرف بالمسجد الأقصى المذكور في القرآن هو مسجد يقع أقصى وادي مكة بالعدوة القصوى، فقد ورد عند الواقدي^٢ (ت ٢٠٧هـ) بعد منصرف النبي ﷺ من معركة حنين وحرب الطائف، فقال: «انتهى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الجعرانة^٣ ليلة الخميس خمس ليالٍ خلون من ذي القعدة، فأقام بالجعرانة ثلاث عشرة، فلما أراد الانصراف إلى المدينة خرج من الجعرانة ليلة الأربعاء لاثنتي عشرة بقيت من ذي القعدة ليلاً، فأحرم من المسجد الأقصى الذي تحت الوادي بالعدوة القصوى، وكان مصلي رسول الله صلى الله عليه وآله عليه [وآله] وسلّم إذا كان بالجعرانة - فأمّا هذا المسجد الأدنى فبناه رجل من قريش واتخذ ذلك الحائط. عنده - ولم يجوز رسول الله صلى الله عليه وآله عليه [وآله] وسلّم الوادي إلّا محرماً، فلم يزل يلبي حتى استلم الركن»، فهناك مسجد يعرف بالمسجد الأقصى، وهو أقصى وادي مكة، ومسجد أدنى أي أقرب.

وذكر الأزرقى^٤ (ت ٢٥٠هـ) خبر هذا المسجد الأقصى فقال: «إن المسجد الأقصى الذي من وراء الوادي بالعدوة القصوى مصلّى النبي ﷺ ما كان بالجعرانة، قال فأما هذا المسجد الأدنى فإنما بناه رجل من قريش واتخذ ذلك الحائط». وذكر أنه اعتمر من الجعرانة ثلاثمئة نبي^٥، وكان النبي ﷺ في العهد المكّي

١. السهيلي، الروض الأنف، ٢: ٢٠١.

٢. المغازی، ٢: ٩٥٨-٩٥٩.

٣. الجعرانة: وهي ماء بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب، نزلها النبي ﷺ، لما قسم غنائم هوازن مرجعه من غزاة حنين وأحرم منها ﷺ، وله فيها مسجد، وبها بئار متقاربة، وتقع في الجهة الشمالية الشرقية من مكة، ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢: ١٤٢؛ مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، ٧١.

٤. الأزرقي. أخبار مكة، ٢: ٢٠٧؛ وينظر كذلك: الفاكهي المكي، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ٥: ٦٤، ٦٦.

٥. الفاكهى، أخبار مكة، ٥: ٦٢.

يخرج في شهر رمضان إلى الجعرانة فيعتمر^١، وقد ورد عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أهلَّ بحجّة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر أو وجبت له الجنة»^٢.

فمسجد مثل المسجد الأقصى كان معروفاً لأهل مكّة، وله قدسيّة لديهم بحيث يهلّون منه إلى الحرم، وغياب ومجهوليّة ما يعرف بالمسجد الأقصى في الشام وقت البعثة، ولا يمكن أن يكون مقصد الحديث الذي ورد عن أم سلمة أن المسجد الأقصى هو الموجود في الشام؛ لأنّه -أي بيت المقدس- لم يعرف بعد من قبل المسلمين، ولم يكن تحت السلطة الإسلاميّة إلّا في خلافة عمر بن الخطاب، ولم يذكر اسم المسجد الأقصى في العهد الذي كتب مع أهل إيلياء^٣، ولم يكن وقتها ذلك المسجد (بيت المقدس) موجوداً أو معروفاً في الشام؛ لأنّه تعرّض للهدم وأصبح مقلّباً للقمامة على حدّ قول كعب الأحبار^٤، ولا يمكن أن يهل منه المعتمر أو الحاج إلى المسجد الحرام، وليس كلّ ما بينهما حرم، وذكر المسجد الأقصى تمييزاً له عن المسجد الأدنى، والقُصوى والقُصيا طرف الوادي، والقُصوى والأقصى كالأكبر والكبرى، وفي التنزيل: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى﴾ (الأنفال: ٤٢)؛ فقليل الدنيا مما يلي المدينة والقُصوى مما يلي مكّة^٥، فالقُصوى تأنيث الأقصى، فكلّ شيء تنحى عن شيء فقد قصا^٦، فلا يقصد منهما غير طرفي الوادي^٧، فعلى هذا

١. م. ن، ٦٨.

٢. أبو داود، سنن أبي داود، ١: ٣٩٢؛ أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ١٢: ٣٥٩؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٥: ٣٠.

٣. ينظر: الطبري، تاريخ الطبري، ٣: ١٠٣-١٠٥.

٤. ينظر ما ذكره كعب الأحبار عن بيت المقدس وقت الفتح الإسلامي. الطبري، تاريخ الطبري، ٣: ١٠٧.

٥. ابن منظور، لسان العرب، ١٥: ١٨٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢٠: ٨١.

٦. ينظر في اللغة ابن منظور، لسان العرب، ١٥: ١٨٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢٠: ٨١؛ وينظر تفسير

الثعلبي، الكشف والبيان، ٤: ٣٦٢؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥: ١٦٧.

٧. ينظر في اللغة ابن منظور، لسان العرب، ١٥: ١٨٤؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢٠: ٨١؛ وفي التفاسير ينظر:

تكون الكلمة المعنية في المسجد الأقصى هي مكان في طرف الوادي المقدس (وادي مكة) لا مكان في بلاد الشام، لذا عندما يذكر في حادثة الإسراء المسجد الأقصى، فهو المسجد الذي يقع في طرف الوادي^١، وبذلك يتحقق الإسراء السير ليلاً دون الحاجة إلى حيوان خرافي كحيوان البراق وبفترة قصيرة.

لهذا السبب كانت السلطة الإعلامية الأموية واليهودية تعمل جاهدة من أجل إعطاء بيت المقدس صفة قدسية وشرعية، واعتراف من قبل المسلمين، وتفضيله على البيت الحرام الذي هو قبلة الأنبياء جميعاً، ولعلّ الأمويين اقتبسوا تلك التسمية من ذلك المسجد الموجود في الجعرانة، حتّى وان لم يكن ذلك المسجد قائماً كبناء مادّي وقتها، فكلّ مكان للسجود هو مسجد، وإلا كيف أطلق عليه كلمة المسجد الأقصى تمييزاً له عن المسجد الأدنى، وكلّ رواية في تعظيم بيت المقدس ستجد أنّ من يقف خلفها أحد الداعمين للسلطة الأموية وأحد رواتها، فمثلاً نذكر الرواية التي ذكرت في مقالة (البراء بن معرور) التي وردت في دائرة المعارف الإسلامية ودور رجال السلطة الأموية بتحريفها وتزييفها، حيث ورد: «للبراء شهرة في تاريخ الإسلام أيضاً؛ لأنّه غير القبلة قبل محمد ﷺ واستقبل الكعبة في صلاته، ولما قال له النبي (لقد كنت على قبلة لو صبرت عليها) فرجع إلى قبلة رسول الله ﷺ واستقبل الشام، غير أنّه عندما حانت منيته طلب أن يُدفن متّجهاً نحو الكعبة»^٢، وهذا قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، ونصّ الرواية تنقلها لنا المصادر الإسلامية^٣، والرواية

الطبري، جامع البيان، ١٠: ١٤-١٥؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٤: ٣٦١؛ السمعاني، تفسير السمعاني، ٢:

٢٦٨؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٤: ٤٧١؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٥: ١٦٧.

١. ينظر الآيات القرآنية التي تدلّ على معنى الأقصى والتي لا يقصد منها سوى طرف المدينة. مريم: ٢٢؛

القصص: ٢٠؛ يس: ٢٠.

٢. تسترشتين، مادّة (البراء بن معرور) دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٤٨١.

٣. ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٠٠-٣٠١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ٦١٩؛ ابن حنبل، مسند

أحمد بن حنبل، ٣: ٤٦٠. ٤٦١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٩٠-٩١؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٤٤٤-

متناقضة مع بعضها، فكيف استقبل الشام كقبلة وطلبه بأن يُدفن متّجهاً نحو الكعبة؟! والغريب في بعض المصادر أنّ أهله يزعمون أنّه صلى إلى الكعبة حتّى مات، في حين من نقل لنا هذه الرواية يقول نحن أعلم به منهم^١! وكيف يكون الراوي أعلم من أهل البراء بن معرور بالتوجّه في الصلاة تجاه القبلة (مكة)؟! وعند تتبع منبع تلك الرواية نجد أنها صادرة عن كعب بن مالك، أحد رجالات السلطة الأموية، فلقد كان عثمانياً، وله مراتب في عثمان بن عفان، وكان ممن يقدمون بني أمية على بني هاشم، وممن يقولون الشام خير من المدينة، نزل على معاوية بن أبي سفيان بعد مقتل عثمان بن عفان وأعطاه ألف دينار على موقفه الراض لخلافة الإمام علي^٢ عليه السلام.

ولعلّ اليهود فهموا توجّه النبي ﷺ وقتها ناحية المشرق أو المغرب في الصلاة تحوّلاً باتجاه قبلتهم في بيت المقدس؛ لذلك رفض الإمام الباقر عليه السلام أن يكون بيت المقدس هو المسجد الأقصى؛ لأنّ ما بين بيت المقدس والمسجد الحرام ليس حرماً، وهذا الجزء مخصوص بالوادي المقدس (وادي مكّة)، فما بين النقطتين حرم كما في قول الإمام الباقر عليه السلام^٣. ولا يُعد ذلك الرأي انتقاصاً من المسجد الموجود حالياً في القدس المحتلة، ولا نكراناً لحقوق الشعب الفلسطيني في سلب أرضه وانتهاك حقوقه من قبل الحركة الصهيونية المتغترسة، بل هو تعامل مع نصوص تاريخية.

٤٤٥؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ١: ١٧٣؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ١: ٣٠١-٣٠٢؛ الذهبي، سير اعلام النبلاء، ١: ٢٦٧-٢٦٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٩٣؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ١: ٤١٥.
١. ينظر على سبيل المثال: ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٠٠-٣٠١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٩٠-٩١؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٤٤٤-٤٤٥؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ١: ٣٠١-٣٠٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٩٣.

٢. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ١٥: ٢٦. ٢٩؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٥٠: ١٧٦-١٧٨.
٣. القميّ، تفسير القميّ، ٢: ٢٤٣؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٨: ٣٧٢-٣٧٣. وكانت إشارة الإمام باليد ما بين المسجدين وقال ما بينهما حرم.

خامسًا: دور الرفض اليهودي في وضوح صورة الإسلام

يعتقد كاتبنا مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش أن الرفض اليهودي للرسالة الإسلامية كان له دور في وضوح صورة الإسلام، فلرفض اليهودي الفضل في بروز تلك الصورة الجديدة للإسلام، فلو لا ذلك الرفض لم يكن هناك رؤية واضحة، خاصة بعد كل تلك المحاولات لاستمالة اليهود وفشلها في إقناع اليهود بهذه الرسالة الإسلامية، فيذكران في هذا المجال أنه على الرغم من كل هذه المحاولات مع اليهود في المدينة إلا أنه بدا واضحًا أن رغبة محمد في إسلام يهود المدينة لن تتحقق، فمع أنهم كانوا يتوقعون ظهور المسيح بلهفة، فما كانوا على استعداد للاعتراف لعربي بأنه المسيح اليهودي الذي ينتظرونه منذ أمد طويل، وما لبث محمد أن ذكر لليهود أنه لم يؤمن برسالته منهم غير نفر قليل^١، ويذكر على وجه الخصوص أن الاختلاف بين ما كان يتلوه من آيات يذهب إلى أنها مطابقة للكتاب الذي أنزل من قبل على موسى عليه السلام وبين ما كان يهود المدينة يعرفونه من كتابهم المقدس آثار سخرية اليهود، وخاصة أنه كثيرًا ما كان يستشهد في الماضي بأولئك الذين أوتوا الكتاب من قبل الأمر الذي لم يستطع معه الآن أن يتجاهل هذا النقد، فجاء تأكيد القرآن بأن اليهود لم يتلقوا غير جزء من الكتاب^٢، وذهب إلى أنه حتى هذا الجزء الذي تلقوه يحوي عددًا من القوانين الخاصة التي وضعت لتناسب عصرًا ولى^٣، وقد تحداهم أن يظهروا توراتهم^٤، ثم اتهم معارضييه في المدينة بإخفاء أجزاء من كتابهم المقدس^٥، بل واتهمهم بوضع آيات والزعم بأنها في كتابهم

١. آل عمران: ١١٠.

٢. آل عمران: ١١٩، النساء: ٤٤.

٣. النساء: ١٦٠، الأنعام: ١٤٦، النحل: ١١٨.

٤. آل عمران: ٩٣، النساء: ٤٦.

٥. البقرة: ٤٢، ١٤٦، ١٥٩، ١٧٤.

المقدس^١؛ لذلك فقد اتجه إلى الاعتقاد بأن كتاب النصارى المقدس لم يحفظ الرسالة ولا تعاليم النبي عيسى كما كانت في الأصل، ومع ذلك فقد ظلَّ محمد كما كان في السابق لا يفكر إلا في إصلاح الديانتين السابقتين وهداية مشركي قريش، وكان سعيه منصباً على إعادة الديانة الحقّة التي نادى بها الأنبياء منذ البداية، ويبدو أنّ معارضة يهود المدينة له كان لها الأثر الكبير على وجه الخصوص في وضوح صورة الإسلام بوصفه ديناً متميّزاً، ففي تلك المرحلة تحديداً ونتيجة رفض اليهود الإيمان به أضحت للجماعة الإسلامية الناشئة طابع خاصّ وواضح، وقد حدث تغيير حاسم في مجرى الإسلام في السنة الثانية للهجرة (يوليو ٦٢٣. يونيو ٦٢٤م) وكانت بداية هذا التغيير -تحويل قبة الصلاة- من القدس إلى الكعبة في مكّة، وهو ما تحدّث عنه القرآن الكريم في الآيات ١٤٢-١٥٠ من سورة البقرة^٢، وهكذا أضحت مكّة محور الدين الحقّ وقبة الصلوات اليومية، كما أصبحت الوجهة المنشودة للحجّ السنويّ الذي تمّ تبنّيه نظرياً في وقت مبكر في السنوات الأولى في المدينة، ولكن لم يتمّ أدائه كطقس إسلاميٍّ إلا في السنوات الأخيرة من حياة النبيّ، وفي الوقت نفسه فقد تحرّر محمد من استهزاء واحتجاج المجتمعات الدينيّة [أي اليهوديّة والمسيحيّة] التي اعتبر أنّها تأسّست على أساس نموذج الذي أعلن عنه والذي جاء به موسى وعيسى، وأعطت أُمّية الإسلام لمحمد شرعيّة معيّنة ووسّعت صلاحيّاته وسلطته لإعادة دين إبراهيم (مَلّة إبراهيم)^٣ التي أفسدها اليهود والنصارى، فقد أصبح إبراهيم الذي يزعم اليهود والنصارى معاً أنّه أصل عقيدتهم، الحنيف الأكبر، وأوّل المسلمين (شخص استسلم بالكامل لله الواحد الأحد)^٤ عكس الوثنيين، ولكنه الآن على

١. البقرة: ٥٩، النساء: ٤٦.

٢. في الطبعة العربية الآيات ١٤٢-١٤٥. في الطبعة الإنكليزيّة الآيات ١٤٢-١٥٠. واعتمدنا على ما ورد في الطبعة الاصل.

3 . Millat Ibrahim

4 . a Person fully Surrendered to the one true God

النقيض من أهل الكتاب ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^١، وغير ذلك من الآيات التي نزلت على ما يبدو في السنوات الأولى بعد الهجرة إلى المدينة، ثم قيل بعد ذلك إن إبراهيم وإسماعيل اللذان يعدّان أبوين للعرب قاما ببناء الكعبة ووضعوا الشعائر التي تقام فيها^٢، وكان على محمد أن يعيد الشعائر القديمة إلى أصلها من التوحيد بعد أن أفسدها المشركون، وليس بوسعنا أن نؤكد ما إذا كان اعتبار إبراهيم أول الموحدين (وهي فكرة عارضها أهل الكتاب طبقاً إلى سورة آل عمران، الآية ٦٥) قد نشأت حين اختلف محمد مع يهود المدينة، أو أنها كانت قائمة بالفعل بين اليهود المستعربين مثلاً، فمن غير المحتمل على الأغلب أن محمداً كان معتاداً على فكرة الربط بين إبراهيم والكعبة قبل الهجرة، وبما أن العلاقة لم تحصل في أي موضع آخر من السور المكّية الكثيرة التي تناولت أهميّة الكعبة، وبينما كانت هذه التطوّرات المهمّة تجري في شعائر الإسلام، كان مركز محمد الشخصي يتغيّر تدريجياً مع تغيّر الظروف، وقد ذكر دستور المدينة أن كافة الأمور المهمّة ينبغي أن يرجع فيها إلى الله ورسوله، فأصبح لزماً على المؤمنين إطاعة الله والرسول^٣، والذين يعصون ذلك يهدّدون بعذاب الجحيم^٤، وكذلك أصبح لزماً عليهم الإيمان بالله والرسول جنباً إلى جنب^٥، والله هو مولى النبي وكذا جبريل والملائكة تؤازره^٦.

١. آل عمران: ٦٧، وينظر: البقرة: ١٣٥، آل عمران: ٩٥، النحل: ١٢٣.

٢. البقرة: ١٢٥-١٣٢.

٣. آل عمران: ١٣٢، النساء: ١٣، ١٤، ٥٩.

٤. التوبة: ٦٣.

٥. الفتح: ٩، التغابن: ٨.

٦. التحريم: ٤.

٧. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣٢-٩١٣٦. وقد وجد بعض

الاختلاف والحذف قامت به اللجنة المعرّبة، فاعتمدنا على النسخة غير المعرّبة.

هذا ما كان يعتقده المستشرقان في رفض اليهود للدعوة الإسلامية، ودور هذا الرفض في وضوح صورة الدين أو الرسالة التي جاء بها النبي ﷺ، فرفض اليهود قائم على أسباب عرقية (قومية) كما يذكران، فالنظرة العرقية للرسالات السماوية، واعتقاد اليهود أن كل نبي مختص بقومية معينة أو بالأمة التي يُبعث فيها، دون أن يكون له علاقة بالأمم الأخرى لإرشادهم إلى الطريق الصحيح، وهو أهم الأسباب في عدم تقبلهم للرسالة التي جاء بها النبي ﷺ، فلم يكن اليهود على استعداد لقبول رسالة نبي من خارج الأمة اليهودية على الرغم من تطابق الرسالة الإسلامية التي جاء بها النبي ﷺ في بعض جوانبها مع اليهودية أو النصرانية، واعتقد المستشرقان - كما هو واضح - أن ذلك التطابق هو محاولة للتفاهم مع اليهود واستمالتهم إلى الدين الإسلامي، لأنهم ينظرون إلى الدين الإسلامي بمعزل عن الديانات السماوية الأخرى، وما هذا القرآن إلا نتاج فكر بشري جاء به النبي ﷺ، متأثراً بما حوله من ديانات سماوية سابقة، فراح يقتبس منها ما يحلو له، ويقوم بتغيير ما يتماشى مع تطلعاته، وقد ذكرنا أن النبي ﷺ كان يريد الإصلاح الديني وهداية الناس فقط، وهذه هي رسالة الإسلام التي سار على منهاجها الأنبياء من قبل، فمهمتهم السماوية المكلفين بحملها هي إخراج الناس من الظلمات إلى النور، أما التغيير الحاسم الذي يعتقده في تغيير القبلة، فذلك راجع إلى الأقلام الأموية واليهودية التي دخلت الإسلام ولا تزال تحمل في أعماقها ذكرى طيبة عن اليهودية، فالقبلة (البيت الحرام) محور الديانات التوحيدية، فهي ملّة إبراهيم عليه السلام الذي يدعي اليهود بيهوديته، فكيف يدعون بيهوديته وهم يخالفون شريعته! وقد بينا أن القبلة في الصلاة كانت للمسلمين منذ العهد المكّي باتجاه البيت الحرام، وقد بين القرآن الكريم أن أولى الناس بإبراهيم عليه السلام الذين يتبعون ملّته (شريعته) والتوجه للبيت الحرام هو من شريعته، وكانت رغبة اليهود في أن يضلّ المسلمون عن الحق كما

ضلّوا هم، وهو ما ذكره القرآن الكريم^١، أمّا بروز فكرة الربط بين إبراهيم والبيت الحرام في العهد المدنيّ دون المكّي، فهذا يدلّ على دور البيت الحرام المحوريّ في بيان انحراف اليهود والنصارى على ما جاء به إبراهيم والأنبياء من بعده، وعدم ذكر البيت الحرام وعلاقته بإبراهيم عليه السلام في الآيات المكيّة، لسبب بسيط وهو أنّ المكيّين والعرب في العصر الجاهليّ كانوا يقدّسون البيت الحرام الموحد منهم والمشارك، خلاف اليهود والنصارى الذين انحرفوا عن ذلك، وما الحاجة لذكر ذلك لأهل مكّة وهم يعلمون ويقرّون بأنّ إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام هما من رفعوا هذا البناء، وعلى الرغم من وجود بعض مظاهر الشرك في مكّة، إلّا أنّ تقديسهم للبيت الحرام ظلّ باقياً، وما قصدتهم لهذا المكان في مواسم الحجّ وتقديسهم له دون سواه إلّا دليلاً على بقايا الديانة الحنيفيّة، وأمّا ما ذكره عن طاعة الرسول فهو منطقيّ؛ لأنّه أعلى سلطة دينيّة وسياسيّة في المدينة ومطاع في جميع الأمور؛ لأنّه المسؤول عن تنظيم شؤون تلك الدولة الفتية.

المبحث الثاني: السيف والقتل الصورة النمطية لعلاقة النبي ﷺ باليهود

تكرّست الصورة النمطية عن الإسلام من حيث كونه ديناً عنيفاً شعاره السيف والحرب والقتل، وهي على النقيض من اليهودية والمسيحية، ففي مساحة الإدراك الغربيّ يُعرض بوصفه مجتمعاً شرساً، ومتوحّشاً، ومحارباً، ويقوم على النهب والتكيل، خالقاً وراءه تعاسة وشقاء لا يوصفان، ويمثل النبي ﷺ كلّ تعبيرات العدوانية، ويحرّكه ميل قويّ إلى القتل، ولقد عدّت القوة على نطاق عام عنصراً مؤسساً للديانة الإسلامية تقريباً، وعلامة بديهية على الضلال، فالمجهود التعبويّ العام للإساءة لهذه الديانة يدخل في إطار عملية إنتاج متخيّل جمعيّ حاقّد على الإسلام، ينشط لدى الفرد اليهودي والمسيحي على حدّ سواء، وهكذا فإنّ هذه الصورة النمطية لا تستمدّ جذورها من الواقع الذي ربما قد تعرّض هو الآخر للتشويه من طرف آخر، فهو ينطلق من فكر الآخر في سياق نيّة الإساءة والتشويه؛ لذا عملت هذه الصورة النمطية على شيطنة الإسلام، ومثل هذه الصورة كانت قد ظهرت في أسبانيا، وتحديدًا في أواسط القرن العاشر الميلاديّ، بوصفه نوعاً من ردّة الفعل التي حدثت في الأوساط المسيحية المتشدّدة، لنبد الإسلام واعتباره ديناً عنيفاً، ولمنع الاندماج المسيحيّ مع الأوساط الإسلامية، لا سيّما مع وجود التسامح الدينيّ وغياب الاضطهاد الدينيّ في المجتمعات الإسلامية، وفي المقابل لم تستطع اليهودية والمسيحية أن تبدي هذا الموقف حيال الإسلام، فكانت شيطنة الخصم هي إحدى العناصر التي كونت الحروب المقدّسة (الحروب الصليبية) عند الغرب ضدّ الشرق

١. أفاية، محمّد نور الدين، الغرب المتخيّل: صورة الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط، (ص ١٣٥-١٣٦).

الإسلامي^١، وساد في الأوساط الأكاديمية أو في الأوساط الكنسية هيمنة قويّة لأنماط والقوالب الذهنيّة والتصورات القديمة المشوّهة حول الإسلام^٢، وتقول المستشرقة كارين آرمسترونغ^٣، «إننا في الغرب نتج باستمرار أنماطاً جديدة كي نعبر عن كراهيتنا المتأصلة في نفوسنا تجاه الإسلام»، وظلّ الإسلام تحدياً مستمراً للغرب، وهي تبدو كحرب باردة ضدّ الإسلام^٤، وهكذا ترسّخت هذه الصورة النمطيّة عن الرسول والرسالة الإسلاميّة في المخيلة الغربيّة بوصفه ديناً للحرب والسيف والقتل، وكى نكون منصفين في حديثنا، كانت هناك بعض النصوص في المصادر الإسلاميّة هي من رسمت تلك الصورة الدمويّة العنيفة للرسول ورسالته. لم يتمكّن المستشرقون من استيعاب فكرة وجود تجمّعات دينيّة وأيديولوجيّة مختلفة في مجتمع المدينة بعد هجرة المسلمين إليها، فهم يعتقدون بأنّ النبي ﷺ شعر بخطر وجود هذا التنوّع الدينيّ في مجتمع المدينة؛ لذا سعى للتخلّص من هذه التجمّعات الدينيّة المخالفة تمهيداً لإقامة أمة قائمة على أساس دينيّ إسلاميّ؛ لذا كانت حرب الرسول ﷺ للقبائل اليهوديّة بمثابة بداية للتخلّص من المعارضين لدعوته في المدينة المنورة، وهذا ما بدا واضحاً في المقالات التي تناولت حرب الرسول ﷺ لهذه القبائل اليهوديّة.

أولاً: وثيقة المدينة بين زمنيّة الكتاب وريب^٥ الخطاب

يعدّ وصول النبي ﷺ إلى المدينة المنورة بداية مرحلة جديدة أو عهد جديد

١. فلوري، الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية، العنف والدين في المسيحيّة والإسلام، ١٠١-١٠٣.

٢. جورافسكي، الإسلام والمسيحيّة، ٨٣.

٣. آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٤٩.

٤. م. ن، ٢٥.

٥. الرّيب والرّيبة: الشّك، والظنّة، والتّهمّة. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١: ٤٤٢؛ الزبيدي، تاج العروس،

٢: ٤٥-٤٦.

من تاريخ الرسالة الإسلامية من خلال ما تطلبه هذا العهد من تنظيم شؤون الحياة السياسية، والإدارية، والاقتصادية، الاجتماعية، ليكون مجتمع المدينة نواة الدولة الإسلامية، وقاعدة لنشر الرسالة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، ومن أهمّ تنظيمات الرسول ﷺ بعد وصوله إلى المدينة هي وثيقة المدينة التي كانت تُعرف كذلك بـ(صحيفة المدينة. دستور المدينة)^١، حتّى غدت بمثابة الأساس النظريّ لتنظيم التعامل بين المكونات الاجتماعية لدولة المدينة ومن ارتبطوا معها ضمن جزئيات تلك الصحيفة سواء أكانوا أفراداً أم قبائل^٢، وقامت هذه التجربة التأسيسية للدولة في المدينة على أساس أنّ التعاقد الاجتماعيّ هو أساس بناء المجتمع المدنيّ، وأنّ هذا العقد الاجتماعيّ تمثّل بالدستور الذي يحدّد الحقوق والواجبات للأفراد والسلطات^٣، ولأهميّة هذه الوثيقة ذكر المستشرقان كاتباً مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^٤، هذا الأساس التنظيميّ بالقول: «من حسن الحظّ أن ابن إسحاق حفظ لنا وثيقة بالغة الأهميّة تتعلق بهذا الاتفاق تسمّى عادة بدستور المدينة^٥، ويبدو أنّ هذه الوثيقة لا تنتمي إلى عام محمد الأوّل في المدينة كما زعم بعض؛ إذ إنّها تعكس التوتر اللاحق الذي طرأ على علاقة النبي ﷺ بالأطراف

١. وقد اختلف في تسميتها، فقليل هي الصحيفة، وقيل هي الكتاب، وذلك حسب ما ورد في نصوص الوثيقة، وقيل هي الوثيقة، ودستور المدينة. للمزيد من التفاصيل حول اسم الصحيفة ينظر: النصر الله والكعبي، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق مونتغمري وات نموذجاً، ٢١٢-٢١٤؛ الجميل، النبي ﷺ ويهود المدينة، ٥٩-٦٠.

٢. النصر الله والكعبي، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق، ٢٠٩.

٣. زاهد، وثيقة المدينة دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام (المقدمة)، ١.

٤. بوهل وولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣٠؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 367.

٥. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٣٤٨-٣٥١؛ وينظر للمصادر التي ذكرت الكتاب (الصحيفة). حميد الله،

مجموعة الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ والخلافة الراشدة، ٥٧-٥٩. وينظر لنصّ الكتاب الذي ربّته إلى

فقرات بلغت (٤٧) فقرة. ٥٩-٦٢.

اليهودية في التسوية، وبنم الاتفاق عن مواهب محمد ﷺ الدبلوماسية العظيمة، إذ يضع فيه الاعتبار العملية في المقام الأول، وعلى الرغم من أنه نصّ على أنّ الأمر لله ولرسوله يفصلان في كافة الشؤون المهمة، غير أنّ الأمة كانت تشمل يهوداً ووثنيين؛ الأمر الذي دعا إلى الاحتفاظ إلى حدّ كبير بالأشكال القانونية عند قبائل العرب القديمة، ولكن المواد التي نصّت عليها هذه الوثيقة لم يكن لها مع ذلك أهميّة عملية كبيرة، ولم يذكرها القرآن البتّة، على الرغم من قول بعض المفسرين إنّ الآية ٥٦ من سورة الأنفال قد أشارت إليها^١، وعلى أيّ الأحوال، فقد باتت غير موضوعية بسبب التغير السريع والحاسم الذي طرأ على الأحوال في المدينة^٢. وذهب المستشرق بوهل^٣ إلى أنّ هذه الوثيقة سرعان ما أصبحت غير ذات موضوعية بفعل تطوّر الأحداث السريع، وهذا التطوّر لم يكن ضدّ رغبة محمد، بل تجاوز خطه في ما نصّ عليه الاتفاق؛ وذلك بسبب الشقاق الذي حدث بين محمد واليهود والذي كان سبباً في فقدانها لأهميّتها.

وقد ذكرها مونتغمري وات^٣، كذلك بالقول: «يبدو من الصياغة والتعابير المستخدمة أنّ النصّ الذي بين أيدينا يرجع إلى تاريخ لاحق لقضية بني قريظة سنة ٥هـ / ٦٢٧م، وإن كانت بعض البنود عائدة إلىبيعة العقبة الثانية (بيعة الحرب). ووفقاً لبنود هذا الميثاق فإنّ كلّ الذين يعيشون في المدينة يشكّلون أمة (جماعة متكاملة)، بمعنى أن يكونوا متحالفين وفقاً للمفاهيم العربية التقليدية عن

١. الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْفُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ.

2. Buhl, (AL Madina), The Encyclopaedia of Islam, III: 86.

٣. وات، مادة (المدينة المنورة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩٢١٨-٩٢١٩.

Watt, (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, V: 995-996.

وقد زيد على مقال مونتغمري وات في الطبعة الثانية غير المعربة مقال يتحدث عن التاريخ الحديث والمعاصر للمدينة المنورة لمستشرق آخر.

Winder, (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, V: 998-1007.

التحالف، وكان هذا التحالف يضمّ ثماني عشائر محليّة (ثلاث من الأوس وخمس من الخزرج) وجماعة المهاجرين القادمين من مكّة المكرمة، ولقد آمنوا جميعاً بنبوّة محمد ﷺ، ومن هنا اختلف هذا التحالف عن التحالف الجاهليّ من حيث إضفاء صبغة إيمانيّة عليه، فقد أشار الميثاق لكلّ هذه العشائر والجماعات باسم المؤمنين، بالإضافة لإشارات لقدرة الله سبحانه وتوحيده وعبادته وحده، وورد ذكر عشر جماعات يهوديّة تقريباً في بنود منفصلة تقرّهم على دينهم وتعطيهم بعض الحقوق وتفرض عليهم بعض الواجبات، بل إنّ الوثنيّين على ما يبدو كانوا مقبولين في هذا المجتمع الجديد، إلّا أن حقوقهم لم تكن واسعة، وكانوا مقيّدين في ممارسة نشاطهم، ولم يكن الرسول ﷺ في هذا الميثاق سوى رسول ونبّي يرجعون إليه في أمور دينهم ودنياهم، وحتى سنة ٥هـ / ٦٢٧م كان الرسول ﷺ لا يصدر أمراً إلّا بعد مناقشة رؤساء العشائر الآنف ذكرهم، ولكن بعد فتح مكّة ٨هـ / ٦٣٠م كان لانتصار الإسلام بشكل رائع أثره على ذلك، فلم يعد أحد من غير المسلمين قادراً على تحدّي قراراته وسمّي أهل المدينة بالأنصار تمييزاً لهم عن القبائل الأخرى التي أسلمت ودخلت في (الأمة) الإسلاميّة.

وقد أشار إليها المستشرق رافين^١ بقوله: تعدّ (وثيقة المدينة) بشكل عام مادّة أصليّة يعود تاريخها إلى النبيّ، ولكن هناك عدم اتفاق حول وحدة النصّ، وموقفه تجاه (مجموعات معيّنة من)؛ اليهود لأنّه لم يذكر القبائل اليهوديّة المشهورة في المدينة. وقد أشار المستشرقان فنسنت وپاريه (پارت)^٢ إليها كذلك بقولهما: «أعطى النبيّ محمد ﷺ العهد في صورة العلاقات التي تكون بين المؤمنين وبين غيرهم من الطوائف التي تعيش في المدينة ولا نجد ذكرًا بعد ذلك لبني قينقاع أكثر مما ورد ذكره

1. Raven, (SIRA), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed., V.IX, P.663.

٢. بارت، مادّة (بنو قينقاع)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٧: ٤٨٣هـ؛

Paret, (Kaynuka), The Encyclopaedia of Islam, IV: 824.

عن بني النضير وقريظة، ومن هنا نرجح كما رجّح وات في كتابه: محمد في المدينة أن هذا العهد في صورته الحالية إنّما كُتب في الفترة التي أعقبت التخلّص من بني قريظة في نهاية السنة الخامسة للهجرة (أبريل ٦٢٧م) .

وذكر المستشرق ر. پاريه (ر. پارت)^١ عن مفهوم الأمة: كان محمد في أوّل رسالته يعتبر العرب عامّة أو مواطنيه من أهل مكّة أمّة قائمة بذاتها... وبعد أن قطع النبيّ علاقاته مع أهل مكّة الوثنيين وهاجر هو وأصحابه إلى المدينة وأسّس جماعة جديدة تجعل أهل المدينة جميعهم جماعة سياسيّة واحدة بما فيهم المسلمون، أمّا من لم يستجب لدعوته الدينيّة فإنّ كتاب النبيّ بين المهاجرين والأنصار الذي وُضعت فيه أسس هذا الحلف ينصّ بشكل صريح على أنّ أهل المدينة ومن ضمنهم اليهود يكونون أمّة على أنّ الصبغة السياسيّة الغالبة في هذه الأمّة الجديدة إنّما كانت مؤقتة، فلم يكّد محمد يحسّ أنّ مركزه قد توطّد في المدينة ويرى انتصاره في حروبه مع كفار مكّة، حتى استطاع أن يخرج من جماعته السياسيّة الدينيّة أهل المدينة اليهود الذين لم يعتنقوا الدين الذي جاء به، وبمرور الزمن صارت أمّته تتألّف من المسلمين وحدهم، وصار يعتبر المسلمين أمّة، ويؤكّد صفاتهم الخلقية والدينيّة^٢، ويعتبرهم على خلاف مع أهل الكتاب الذين كان محالفاً لهم، وكان من أثر قطعه للصلة بأهل الكتاب أن بدأ يميل شيئاً فشيئاً إلى أهل مكّة وإلى الكعبة مركز عبادتهم (انظر في هذا سورة البقرة آية ١١٩ وما بعدها وخصوصاً آية ١٢٢ وسورة الحج آية ٣٥ و٦٦)، وإنّما كان رجوعه إلى فكرته الأولى في إنشاء أمّة تشمل العرب جميعاً رجوعاً ظاهريّاً، فالحقيقة أنّ النتيجة الأخيرة التي وصل إليها تختلف اختلافاً جوهريّاً عن النقطة

١. بارت، مادّة (أمة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٣٣-٦٣٤.

٢. آل عمران: ١٠٤، ١١٠. وذهب المستشرق Denny في الطبعة الثانية (الجديدة) أن الآيات في سورة آل عمران (١٠٢، ١٠٤، ١١٠) هي ذروة إشارة القرآن الكريم إلى أمة المسلمين كمجتمع ديني يقتصر على المسلمين دون غيرهم. ينظر:

التي بدأ منها، فإن فكرة إنشاء أمة عربية، وهي الفكرة التي أخذها محمد أول الأمر قضية مسلّمة، لم تتمّ إلا بعد جهد عظيم، على أنّه إذا كانت الأمة التي أنشأها أول الأمر هي من العرب، فقد كان هذا أمراً ثانوياً، أمّا الأمر الجوهرى، فهو الأساس الدينى الذي قامت عليه، فبعد أن كانت أمة من العرب صارت أمة من المسلمين، ولا عجب أنّه عندما مات محمد حتّى انتشرت دعوته إلى ما وراء جزيرة العرب، وأصبحت بمرور الزمن وحدة كبيرة تشمل أجناساً وأماً مختلفة.

إنّ أغلب ما ذكر عن الوثيقة من قبل المستشرقين يتمحور حول زمنيّة كتابة هذه الصحيفة، فرجّحوا كتابتها إلى ما بعد التوتّرات التي حدثت بين النبي ﷺ واليهود المتواجدين في المدينة، أي أنّ كتابتها لم تحدث في العام الأول من وصول الرسول ﷺ إلى المدينة، بل في فترة لاحقة، رغم اختلاف المستشرقين حول وقت كتابة هذه الوثيقة^١، ولم ينقل ابن إسحاق تلك الوثيقة لنا عن معاهدات مخطوطة وصلت إليه إنّما يكتفي بالرواية عن السابقين، وهذا لا يقدر في قيمة هذه الصحيفة التاريخية^٢، ويرجّح مونتغمري وات أنّ كتابة هذه الوثيقة كانت في أوقات مختلفة^٣، واستند وات ومن ذهب إلى ترجيح قوله إلى الصياغات والتعبيرات المستخدمة في

١. ينظر على سبيل المثال: فلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة العربية الإسلامية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأمويّة، ص ١١. وقد ذهب إلى أن تاريخ كتابة الصحيفة قبل معركة بدر، ويذهب فنسك إلى هذا القول في كتابه (Muhammad and the Jews) خلافاً للقول الورد في الدائرة نقلاً عن: الجميل، النبيّ ويهود المدينة، ٨٥، ويضعها هدير جريم بعد معركة بدر، ويرجح كيتاني وقوعها قبل معركة بدر، في حين يذهب مونتغمري وات إلى أنّ تاريخها بعد السنة الخامسة من الهجرة. ينظر: وات، محمد في المدينة، ٣٤٣-٣٤٤. وكذلك يضعها بركات أحمد بعد السنة الخامسة من الهجرة كما رجّح وات ذلك.

Ahmad, Muhammad and the Jews: Re. Examination, 40.

٢. ولفنسون، تاريخ اليهود، ١١٥.

٣. وات، محمد في المدينة، ص ٣٤٣-٣٤٤. وينظر حول سبب ذهاب وات لهذا القول. النصر الله والكعبي، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق، ٢١٩-٢٢١.

النص والتي تعود إلى فترات لاحقة لقضية بني قريظة، أي بعد السنة الخامسة من الهجرة، فالتكرار في بعض بنود الصحيفة وعدم ورود ذكر للقبائل اليهودية (بنو قينقاع. بنو النضير. بنو قريظة)، وترجيحه أن بعض البنود ترجع إلى بيعة العقبة الثانية، دفعته للقول إن كتابتها كانت في أوقات مختلفة، أما ما يخص اليهود فقد دُون في ما بعد السنة الخامسة من الهجرة^١.

اعتماد مونتغمري وات على وجود الفروقات اللغوية مثل استخدام كلمتي (المؤمنين والمسلمين)، واختلاف الضمائر، والتكرار في بعض بنودها، وهذا أمر طبيعي إذا ما قرّرنا أن الوثيقة لم تكن واحدة، لتعدد القبائل؛ الأمر الذي جعل تكرار نص العهد وارداً عند هذه القبيلة أو تلك، فقد تختلف كلمة هنا عن كلمة هناك، وهذا الضمير عن ذاك، ولعل هذا يشير أيضاً إلى إبرام هذه الاتفاقات مع كل مكُون من المكونات الحاضرة في الوثيقة على انفراد، فمن المحتمل أن الوثيقة لم تُكتب دفعة واحدة، إنما هي التزامات وقوانين وتنظيمات تتولد وتتطور تبعاً للظروف المحيطة بمجتمع المدينة، وإلا فما معنى الحديث عن الجهاد وهو لم يشرع بعد، وما معنى الحديث عن الإنفاق في الحرب ولم يؤذن بها ولم تقع بعد، وما معنى أن يتحدث عن نصره وسيادة، وهي لم تستكمل مقوماتها بعد، وهكذا مع بقية البنود التي ربما تتعارض مع واقع الحال السياسي والاجتماعي في السنة الأولى للهجرة^٢.

وقد افترض وات أن المعاهدة عقدت مع من تبقى من اليهود بعد إجلاء بني قريظة، دون الاستناد إلى ما يرجح ذلك، إلا عدم ذكر هذه القبائل بمسمياتها في صحيفة المدينة، فلربما كان لهذه القبائل الثلاث عهودها الخاصة بها، وقد احتفظت كل منها بعهداها، وبالتالي ليس هناك حاجة لذكرها في هذه الوثيقة، إذ إنها مختصة

١. للمزيد من التفاصيل ينظر: وات، محمد في المدينة، ٣٤٣-٣٤٤.

٢. النصر الله والكعبي، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق، ٢٢٧.

ببقية البطون اليهودية التي ارتبطت بأحلاف مع الأوس والخزرج، أو لعل الوثيقة فعلاً لم تكن وثيقة واحدة، وقد كتبت في أوقات مختلفة ثم جمعت فيما بعد وقُدمت على أنها وثيقة واحدة، أو أن ابن إسحاق ومن ذكر خبر الوثيقة قد سمعوا أو وقعوا على هذه الصور المتعددة من العهود، فجمعوها ضمن موضوع واحد، وربما ظناً منهم أنها تمت في وقت واحد، أمّا عدم ذكر القبائل الثلاث؛ فلأن لكل منها عهداً الخاص بها، وهي غير معنونة ضمن هذه الوثيقة أو النصوص الموحدة، وبما أن كل تلك القبائل اليهودية نقضت عهدها مع المسلمين، فإن تلك العهود قد سقطت أو انتهت صلاحيتها، فتمّ إجلاء تلك القبائل ولم تعد هناك حاجة لتجديد العهد معها، إذ خرجت من الإطار المجتمعي الذي يفترض بنود الوثيقة أن تنظم حياته وفعالياته؛ ولذلك لم تذكر في الوثيقة^١، ومما يؤيد الرأي الأخير أن المؤرخين لم يذكروا البطون الصغيرة التي تعاقدت مع الرسول ضمن من حاربهم المسلمون عندما خرقوا تلك العهود^٢؛ ولهذا يميل المستشرق إسرائيل ولفنسون^٣ إلى الاعتقاد بأنها كانت أكثر من معاهدة واحدة، لأن عقد معاهدات كثيرة مع بطون كثيرة قد يكون في مصلحة الرسول ﷺ، أكثر مما لو عقد معاهدة واحدة تضم جميع البطون؛ لأن المعاهدات الكثيرة تقسم قوة البطون وتضعفها من الوجهة السياسية والحربية، بينما يكون إعلان الحرب على بطن من البطون المجتمعة في معاهدة واحدة كأنه اعتداء على جميعها؛ لذا نرى الرسول يحارب بطناً من البطون دون أن تتحرك البطون الأخرى، وكأن الحرب التي تقع بين المسلمين والبطن من بطون اليهود لم تمس

١. النصر الله والكعبي، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق، ٢٣٥-٢٣٦. وذهب الباحثان إلى تأييد هذا الرأي لعدد من النصوص التاريخية. للمزيد ينظر: م. ن، ٢٢٨-٢٣٩، وينظر ما ذكره ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ١٢٠-١٢١.

٢. ولفنسون، تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ١٢١.

صحيفتها ولم تُنقض شروطها^١؛ لذا من المرجح القول إنها لم تكن صحيفة واحدة، بل كانت موثيق وعهوداً عديدة^٢.

ويذكر يوليوس فلهوزن (جوليوس فلهاوزن)^٣ أنّ اليهود المشار إليهم في البنود (٢٥-٣١) لا يمكن أن يكونوا غير النضير وقريظة؛ لأنّهم عاشوا ما بين قبائل وعشائر المدينة المذكورة في هذين البندين من الصحيفة، ويذكر المستشرق فنسك في ردّه على آراء شبرنجر ونولدكه القائلة إنّ القبائل اليهودية الثلاث لم تكن ضمن الأمة التي تضمّنتها الوثيقة، فيؤكد فنسك أنّ تلك القبائل كانت طرفاً في المعاهدة وجزءاً من الأمة، ولو كان الأمر غير ذلك لم يكن هناك حاجة إلى هذه الروايات التي تدافع عن تدابير محمد ﷺ الأخيرة ضدّ اليهود^٤، ويذكر كذلك المستشرق إسرائيل ولفنسون^٥ أنّ «في القرآن تأكيداً لليهود على نقض العهود، وهو أصدق دليل على أنّه عقدت معهم معاهدات»؛ وذكر المستشرق فنسك^٦ في الوثيقة التي أجراها النبي ﷺ لتنظيم العلاقة بين المؤمنين والفئات الأخرى، فلم يرد ذكر بني قينقاع باسم قبيلتهم، إنّما بوصفهم حلفاء للأقسام الفرعية المختلفة من الخزرج؛ وذهبت كذلك المستشرقة فكا^٧ في حديثها عن بني قريظة على أنّه لم يرد ذكرهم بالاسم،

١. م. ن.

٢. لهذا رجح المستشرق سارجنت: Sarjeant أن تكون الوثيقة مؤلفة من ثمان معاهدات منفصلة. ينظر: الجميل، النبي ويهود المدينة، ٨٦.

٣. يوليوس فلهوزن (جوليوس فلهاوزن): Julius Wellhausen (١٩١٨-١٩٤٤ م).

4. J. Wellhausen, Muhammad's Constitution, 130-137; Wensinck, Muhammad and the Jews of Medina, 69.

نقلًا عن: الجميل، النبي ويهود المدينة، ٩٦-٩٧.

٥. ولفنسون، تاريخ اليهود، ١١٥.

6. Wensinck, (Kainuka), The Encyclopaedia of Islam, II: 645-646.

7. Ibid, II: 1127.

شأنهم شأن القبائل اليهودية الأخرى، لكنهم يظهرون كحلفاء لفئات مختلفة من الأوس (البند ٢٥، ٣٠، ٣١، ٤٧).

إنَّ المستشرقين حينما يثيرون هذه الشكوك حول الوقت الذي كُتبت فيه بنود الوثيقة، ويجعلون كتابتها إلى ما بعد السنة الخامسة من الهجرة، بسبب عدم ورود ذكر للقبائل اليهودية الكبرى، إنما يفعلون ذلك من أجل جعل حروب النبي ﷺ لهذه القبائل اليهودية حروباً عدوانية، هدفها التخلص من المنافسين الذين يشكلون تهديداً لطموحه بالسيطرة على المدينة.

أما ترجيح وات أن بعض بنود الوثيقة تمثل اتفاقاً تمَّ بين النبي ﷺ وقبائل المدينة في العقبة الثانية، وأنَّ النقباء هم من قاموا بإعدادها، وهي تعالج المشاكل التي أثارها ضرورة المحافظة على السلم بين القبائل العربية، ثمَّ أضيف إليها وحذفت منها بنود بين وقت وآخر حسب الحاجة، ثمَّ حُذفت البنود المتعلقة بقریظة والنضير^١.

فيرى الباحث أنه لا توجد علاقة ترابطية بين بنود الوثيقة، وما تمَّ ذكره في بيعة العقبة الأولى والثانية، فضلاً عن أنَّ الأجواء لم تكن بذلك الواضوح والاطمئنان ليشترط النبي ﷺ ما اشترطه في وثيقة المدينة، فالبند (١٥) يقول: «وإنَّ ذمَّة الله واحدة: يحير عليهم أديانهم، وإنَّ المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس»، وهو بذلك يتحدث عن الإجارة في الوقت الذي لم يكن معترفاً فيه بالمسلمين، لا في مكة ولا في المدينة، وفاقد الشيء لا يعطيه؛ إذ تكون إجارة المؤمن للآخرين بلا قيمة، لافتقاده الشرعية والاحترام من الطرف الوثني، ولقد كان المسلم نفسه مطارداً ويبحث عن الأمان فكيف يحير هو الآخرين؟!^٢، أمَّا البند (١٦) فيقول: «وإنَّ من تبعنا من يهود، فإنَّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا تناصر عليهم»، هذا

١. وات، محمَّد في المدينة، ٣٤٦. وذكر البنود المتعلقة بهذا القول، وهي (١٥، ١٦، ١٩، ٢٣).

٢. النصر الله والكعبة، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق، ٢٣٧-٢٣٨ وينظر ما ذكره: النعيم، الاستشراق في

السيرة النبوية، ١١٥.

البند يتحدث عن حالة ترقيب لأيّ عدوان في المدى القريب؛ لذا هو حفظ لليهود حقوقهم وعدم تعرضهم للظلم وعدم التناصر عليهم، في حال اتّباعهم المسلمين، بقرينة البنود اللاحقة لهذا البند^١، ولم يحدّد في بيعة العقبة الأولى والثانية موقف القبائل اليهودية هل ستتقبل الرسالة الإسلامية، أو ستقف ضدها، وكيف سيكون لليهود النصرة والأسوة والنبى ﷺ والمسلمون في مكة كانوا يعانون ويحتاجون من يشدّ أزهرهم؟! وعبرة غير مظلومين تؤكد أنّ النبى ﷺ في حالة سيادة بحيث يضمن عدم وقوع الظلم عليهم وحالة السيادة لا تكون إلّا في ظلّ وجود دولة^٢، أمّا البند (١٩) فيقول: «وإنّ المؤمنين يُبىّ بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله»، فهو يتحدث عن مرحلة متقدّمة شرّع فيها الجهاد والقتال في سبيل الله، وهو حسب ما معروف تاريخياً شرّع بعد الهجرة^٣، أمّا البند (٢٣) فيقول: «وإنّكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمّد ﷺ»، وكما هو واضح فهو يشير إلى المرجعية الدينية والسياسية للنبى الأكرم ﷺ، وهي الأخرى لم تتأكّد إلّا بعد الهجرة^٥.

أمّا ما ذكر من بقاء الأشكال القانونية عند قبائل العرب القديمة من خلال بنود الصحيفة، فالوثيقة لم تقض على تلك الأشكال القانونية القبلية والعشائرية، بل عملت على تهذيبها، وحاول فيها النبى ﷺ تشذيبها وتوجيهها بحيث إنّ القبائل

١. ينظر: البند (١٧، ١٨، ١٩).

٢. النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ١١٥.

٣. يلتزم وأصل البوّاء هو اللزوم؛ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١: ٣٦-٣٧؛ الزبيدي، تاج العروس، ١: ١١٦-١١٧.

٤. النصر الله والكعبى، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق، ٢٣٨؛ وينظر ما ذكره: النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ١١٥.

٥. النصر الله والكعبى، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق، ٢٣٨. وينظر ما ذكره: النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية، ١١٥.

تتقبّل العيش في إطار سياسيّ واحد لا يطغى فيها أحد على الآخر، بل يُوازنها وينظّم علاقاتهم ببعض من جهة وبالعالم الخارجيّ من جهة أخرى على أن تبقى تلك التجمّعات القبليّة عماد التضامن الداخليّ، وعلى أن يمثل الإسلام الإطار السياسيّ^١، ونحيل إلى ما ذكره المستشرق فلهاوزن في هذا الجانب بالقول: يتجلّى في هذا الكتاب (الصحيفة) إلى أيّ حدّ قد تغيّرت الأحوال القديمة وإلى أيّ حدّ لم تتغيّر، وذلك إذا عرفنا أنّ المدينة قد أصبحت منذ ذلك الحين أمة واحدة، وأصبح واجباً على القبائل أن تتنازل عن حقّ الأخذ بالتأثير فيما بينها، لأنّ أوّل غاية لهذه الوثيقة هي منع الحرب الداخليّة، فإذا وقع نزاع فمرّد الحكم فيه إلى الله والرسول؛ وبهذا انكسرت شوكة الخطر الداخليّ الذي كان يهدّد السلام في المدينة، وقد كان العقاب بالمثل موجوداً قبل الإسلام، وبعد صدور الوثيقة لم يكن العقاب بالمثل عقاباً بالمعنى الحقيقيّ؛ لأنّ تنفيذه كان متروكاً للمجنى عليه أو ذويه، وكان له أن يشار لنفسه أو أن يتنازل عن التأثير ويأخذ الدية، ولكن العقاب بالمثل بعد صدور الوثيقة صار وفق مبدأ العقاب، وذلك أنّه بانتقال حقّ التأديب من الفرد إلى الجماعة حدثت خطوة مهمّة في سبيل الأخذ بالتأثير شأنًا من شؤون الدولة وجعله عقاباً لهذا الفعل، وهي خطوة كانت كافية لتفادي الحروب والصراعات داخل المدينة، واتحاد القبائل من خلال بنود الوثيقة وتحت مسمّى (الأمة الواحدة) كان بمثابة اتحاد قبليّ لردّ أيّ عدوان خارجيّ، وكذلك حقّ الإجارة صار من حقوق سيادة الأمة ورئيسها وليس كالصيغة القانونيّة القديمة^٢، وذلك لمنع الأفراد أو الجماعات من تقديم أيّ تعاون مع أعداء الأمة الواحدة.

وما ذكر من أنّ ما ورد في الصحيفة من أنّ مفهوم الأمة الواحدة يشمل اليهود والمشرّكين من أهل المدينة، فهو تحالف يختلف عن التحالف الجاهليّ، فقد صُبغ

١. السيّد، الأمة والجماعة والسلطة، ٥٤.

٢. فلهاوزن، تاريخ الدولة العربيّة، ١٣-١٤.

بصبغه دينية؛ ولأن الإسلام دعوة شاملة للعالم كله فقد أمكن إدخال اليهود والمشرّكين باعتبارهم جزءاً من أمة الدعوة بالمعنى الواسع لكلمة أمة، فإذا هم مع المؤمنين من المهاجرين والأنصار أمة من دون الناس^١، فيذكر المستشرق فلهاوزن في هذا الجانب «الإيمان هو رباط الاتحاد، والمؤمنون هم ممثلو معناه، وهم أول من يجب عليهم الوفاء بالاتحاد، وهم في الوقت نفسه أول من يتمتعون بالحقوق التي يخولها لهم، فالأمة لا تشمل المؤمنين وحدهم، بل هي كلّ من تبعهم ويحارب معهم، أي من أهل المدينة كلّهم، والأمة لها منطقة محدودة من الأرض، فكلّ جوف المدينة ينبغي أن يكون حرماً وأرض سلام ولا يتعدّى فيها أحد على أحد...، وعلى الرغم من أن الأمة كانت تشمل المشرّكين واليهود فإنّها لم تكن تتكوّن من أفراد فحسب، وإنّها كانت تتكوّن من جماعات، فالفرد لا ينتمي إلى الأمة إلّا من طريق العشيرة والقبيلة»^٢، فوجود المشرّكين واليهود على شكل جماعات (قبائل) في وثيقة المدينة دليل على أن هذه الأمة ليست قائمة على أساس ديني فقط؛ لأنّ النبي ﷺ جعل عنصر المواطنة هو الأساس في بناء دولة المدينة لتكون أساساً لبناء الاستقرار في هذه الدولة الناشئة والعيش في إطار سياسي واحد.

أمّا ما ذكره المستشرق ر. پاريه (ر. پارت) من تبدّل في معنى الأمة عند النبي ﷺ بتغيّر الظروف المحيطة بالرسول والرسالة^٣، وتغيّر فكر النبي ﷺ وطموحه في توسيع سلطان دولته كما يعتقد، فقد اتضح من الاستعمالات المختلفة

١. السيّد، الأمة والجماعة والسلطة، ٥٤.

٢. فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، ١٢.

٣. ولم يكن ر. پاريه (ر. پارت) الوحيد الذي ذهب إلى تغيّر معنى كلمة (الأمة) في القرآن الكريم، كذلك كانت نفس الرؤية في الطبعة الجديدة (الثانية) حيث يرى المستشرق ديني: Denny بتطوّر الكلمة وزيادة معانيها بصورة تدريجية في القرآن الكريم حتّى وصلت لأقصى تطوّر لها ينظر:

Denny, (Umma), The Encyclopaedia of Islam, X: 862.

لمفردة الأمة أنها مشتركة لدلالات عديدة^١، ومنها أن الأمة تدلّ على فئة أو طائفة من الناس أو من أرسل إليهم النبي ﷺ من مؤمن وكافر^٢، فلا غرابة أنه يعتبر العرب عامّة، أو سكان مكّة، أو المدينة هم أمة قائمة بذاتها، فهو مبعوث لكلّ الأمم بغض النظر عن إيمانها أو كفرها، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم^٣، فإذا كان المؤمنون بالنبي ﷺ ورسالته من العرب وأهل الكتاب هم (أمة الإجابة)، فالعالم هو أمته بالمعنى الواسع للكلمة، والعالم هو مجال الدعوة والناس في العالم هم (أمة الدعوة) وأمة النبي ﷺ^٤، فهو رسول للجميع ورحمة للعالمين، وهذه هي عالمية الرسالة الإسلامية التي يُنكرها أغلب المستشرقين ويعتقدون أن كلّ نبيّ مختصّ بالأمة التي يُبعث فيها ولا علاقة له بالأمم الأخرى، فقد يبعث نبيّ في أمة من الأمم ليكون طريق هداية لهم وللأمم الأخرى سواء من خلال هذا النبيّ أو من خلال الأمة التي سارت على خطى هذا النبيّ أو ذاك.

ولهذا اعتقد المستشرق ر. پاريه (ر. پارت) بتبدّل معنى الأمة عند النبيّ ﷺ، حتّى اعتقد أن النبيّ ﷺ بعد الهجرة وتوطّد مركزه في المدينة جعلها مقتصرة على المسلمين والمؤمنين بالرسالة التي جاء بها^٥، وغاب عنه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، بمعناه العامّ لا الخاصّ، والناس هم أمة واحدة فبعث الله الأنبياء مبشرين ومنذرين^٦.

ويعتقد المستشرق پاريه (ر. پارت) أن الرسالة النبويّة تأخذ بعداً عرقياً أو

١. ينظر للمعاني المتعدّدة لمفردة أمة: عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٨٠؛ السيّد، الأمة والجماعة والسلطة، ٤٣-٤٤.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ١٢: ٢٦.

٣. ينظر ما ورد في: المؤمنون: ٥٢؛ الأنبياء: ٩٢.

٤. السيّد، الأمة والجماعة والسلطة، ٤١. ٤٨.

٥. بارت، مادّة (أمة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٣٣-٦٣٤.

٦. البقرة: ٢١٣؛ يونس: ١٩.

متعصّباً للقومية العربية^١، وهذا الرأي لا يمكن أن يقبل على أي حال؛ لأنّه قائم على فرضية خاطئة تماماً، وهي أنّ محمّداً ﷺ مرسل إلى الأمة العربية فقط، مثلاً يعتقد المستشرقون أنّ موسى عليه السلام كان مرسلًا إلى شعب إسرائيل، وعيسى عليه السلام مرسلًا إلى أمة فلسطينية^٢، وهذا ما قد بيّناه في قضية النبي الأمي (النبي الأممي) أي المبعوث لكل الأمم.

وحاول المستشرق ديني^٣، أن يفرّق بين كلمة (الأُمم) الواردة في القرآن الكريم، وبين الاستخدام الحديث للكلمة مثل عبارة (الأُمم المتحدة) (AL-Umam AL Mut-tahida) (The United Nations)، على اعتبار أنّ كلمة الأمة حسب المعنى الإسلامي ترتبط بالأمة القائمة على تجمع ديني^٤، وهذا ما يذهب إليه المستشرقون في دراساتهم عن الإسلام والرسالة الإسلامية، وربما غاب عنهم عالمية التشريعات السماوية، فهي لم تكن حكراً على أمة دون أخرى.

وجاء في القرآن الكريم أنّ الدعوة الإسلامية هي دعوة عالمية في العديد من النصوص القرآنية، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ (النساء: ٧٩)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ١٥٨)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)، فكلمة (الناس. العالمين) لا تقتصر على المسلمين، ولا تدلّ على العرب وحدهم، ولا لأمة بعينها، وهو ما يؤكد عالمية الرسالة الإسلامية التي جاء بها نبيّنا محمد ﷺ، وهذا ما ينكره الفكر الاستشراقي.

١. بارت، مادة (أمة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٦٣٣-٦٣٤.

٢. بدوي، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ١٧.

٣. ف. م. ديني (F. M. Denny): لم نعر على ترجمة واضحة للمستشرق.

4. Denny, (Umma), The Encyclopaedia of Islam, X: 862.

ثانياً: بنو قينقاع

تعدّ قبيلة بني قينقاع إحدى القبائل اليهودية الثلاث الموجودة في المدينة المنورة، وهي أولى القبائل الثلاث التي تمّ إخراجها من المدينة، وقد تناول المستشرقون الحديث عن حرب النبي ﷺ والمسلمين مع بني قينقاع بعد معركة بدر في السنة الثانية من الهجرة/ ٦٢٤ ميلادي، فيذكر المستشرقان فنسك وپاريه (بارت)^١ عن العلاقات اليهودية الإسلامية بالقول: «لقد اضطربت العلاقات بين النبي ﷺ واليهود بعد وقعة بدر التي جرت في رمضان من السنة الثانية للهجرة (مارس ٦٢٤ م)؛ إذ اتخذ اليهود كجماعة اتجاهاً لا ينطوي على الوّد نحو الرسول ﷺ، حيث إنهم أصبحوا من وجهة النظر الدينية مصدر إزعاج للمسلمين، كما أنهم من الناحية السياسية صاروا خطراً شديداً باعتبارهم حينذاك طائفة أجنبية قوية داخل المدينة التي اهدت منذ قريب، ولا بدّ أنّ النبي محمداً ﷺ قد أجمع العزم على إخراج أعدائه بعد أن أدرك ما بلغه موقفه من القوة والثبات بعد وقعة بدر، وحيث كان بنو قينقاع يعيشون في المدينة ذاتها، وكانوا أوّل طائفة تطلع للتخلّص منها، وعلى ضوء هذا الرأي يمكن تفسير هجومه ﷺ على بني قينقاع، ذلك الهجوم الذي وقع على الأرجح في مستهلّ شوال من السنة الثانية للهجرة (أبريل ٦٢٤ م)، وإنّ ما يسوقه الكتّاب المسلمون من أسباب معيّنة للهجوم إنّما هي أدخل في باب الأخبار، وضمن ما قيل إنّ بني قينقاع سلكوا سلوكاً مستهجنًا، وكما يقال إنّ ما ورد في سورة آل عمران^٢ إنّما فيه إشارة إلى هذه الأحداث، ونستفيد من الواقدي وابن سعد^٣ أنّ الآية ٥٨-٥٩ من سورة

١. بارت، مادة (بنو قينقاع)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٧: ٨٤٨٣-٨٤٨٤.

Paret, (Kaynuka), The Encyclopaedia of Islam, IV: 824.

وهي نفس الصورة التي نقلها فنسك في الطبعة الأولى. ينظر:

Wensinck, (Kaynuka), The Encyclopaedia of Islam, II: 645-646.

٢. آل عمران: ١٢.

٣. الواقدي، المغازي، ١: ١٧٧؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ٢٩.

الأنفال تشير إلى هذا الموضوع، وكما أن الآية الثالثة عشر من آل عمران إنما تشير إلى نصره المسلمين ببدر لتكون لهم عبرة وتحذيراً، كما أن الآية الثامنة والخمسين من الأنفال تتكلم عن الثأر من قوم يُخشى غدرهم وخيانتهم».

ويذكر المستشرقان بوهل وولش^١ كاتباً مقال محمد ﷺ عملية إخراج بني قينقاع من المدينة بالقول: «إن مدينة مكة التجارية كانت تتمتع بسمعة عظيمة في شبه الجزيرة العربية، وكان لا بد للمتصر على قواتها في معركة أن يجذب اهتمام الجميع؛ ولذا فقد رأى محمد ﷺ نشاطاً أكبر من ذي قبل، واستطاع أن يستغل المزايا التي أحرزها، فبعد أن وضع ترتيبات افتداء الأسرى من أهل مكة، بدأ في محاصرة قبيلة بني قينقاع اليهودية في حصونها، ولم يجروا المنافقون أن يعارضوه معارضة جادة بإبداء تأييدهم لبني قينقاع صراحة، في حين تخلت الجماعات اليهودية الأخرى عن إخوتهم في الدين، فاضطرت هذه القبيلة اليهودية الأولى إلى ترك المدينة وهاجروا إلى مستوطنات يهودية أخرى في الشمال (سورة الحشر، الآية ١٤)».

كان بنو قينقاع إحدى القبائل اليهودية الثلاث في المدينة المنورة، وكانت هذه القبائل غير متماسكة أو متحدة كتجمع ديني أو تحالف قبلي في المدينة، فقد كانوا فريقين، فبنو قينقاع كانوا حلفاء الخزرج، وبنو النضير وقريظة كانوا حلفاء الأوس، فإذا ما وقعت حرب بين الأوس والخزرج خرجت كل قبيلة من القبائل الثلاث مع الطرف المتحالفة معه^٢، وهذا يفسر لنا عدم مساندته القبائل اليهودية الأخرى (النضير وقريظة) لبني قينقاع عندما تمت محاصرتهم من قبل المسلمين^٣، وكان لبني قينقاع سوق خاص في المدينة يسمى بـ (سوق بني قينقاع)، فهي قبيلة تجارية بالدرجة

١. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣٩؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 370.

٢. الطبري، جامع البيان، ١: ٥٥٩.

٣. وهناك أسباب آخر دفعتهم لعدم مساندة بني قينقاع، ستناولها في قادم الحديث عن سبب مهاجمة المسلمين.

الأولى، فقد كان قسم منهم يعمل في صناعة الحليّ والمصوغات الذهبية^١، لذا فالعقل الجمعيّ لهذه الجماعة اليهودية هو عقلية تجارية، فهي تعتقد أنّ وجود النبي ﷺ في المدينة يشكّل خطراً على مصالحها التجارية والصناعية، وفي ظلّ العداء والمعارضة التي تلقاها الرسول ﷺ والدعوة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، لذا بات وجوده ﷺ في المدينة يشكّل تهديداً على مصالحها الاقتصادية؛ لأنّ السلام أساس النجاح في الأعمال التجارية والصناعية.

وقد شهدت العلاقات الإسلامية اليهودية قبيل معركة بدر صراعاً فكرياً قبل الصراع العسكريّ، فقد كان اليهود يوجهون الأسئلة إلى النبي ﷺ ويطلبون بالمعجزات فمثلاً يرد قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١٥٣)، فقد كانوا يسألون الرسول ﷺ ويتعنّونه ويأتونه باللبس، ليلبسوا الحقّ بالباطل، فكان القرآن ينزل فيهم وفيما يسألون عنه^٢، وجاء الخطاب القرآنيّ بذكر ذلك التعنّت والرفض اليهوديّ للدعوة الإسلامية، حتّى بعد ما جاءهم الحقّ، ومصدقاً لما معهم من الكتاب^٣، وقد بيّن القرآن الكريم التحريف الذي طال اليهودية على أيدي اليهود^٤، حيث شعر اليهود بخطر الدعوة الإسلامية على العقيدة اليهودية؛ لذلك كانت هناك رغبات مشتركة بين اليهود والمشرّكين من أهل مكة في القضاء على الدين الإسلاميّ^٥، وتوحيد تلك الرؤى كان بداية توحيد الجهود لمحاربة الرسول ومعاداته، فالمصالح المشتركة التي جمعت اليهودية والوثنية كانت

١. الواقدي، المغازي، ١: ١٧٦.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٥٩.

٣. ينظر الآيات من سورة البقرة: ٨٩-١٠١.

٤. ينظر: البقرة: ٧٩؛ النساء: ٤٦؛ المائدة: ١٣.

٥. البقرة: ١٠٥، ١٠٩.

تنبئ بوقوع صدام عسكريٍّ مع اليهود بعد الصدام مع المشركين في بدر، فاضطراب العلاقات الإسلامية. اليهودية التي يذكرها فنسك وباريه بعد معركة بدر لم يوضحها ما هو سببها، فاتجاه عدم الود للرسول والرسالة كان موجوداً منذ وصول الرسول ﷺ إلى المدينة، فلماذا لم يعلن الحرب على بني قينقاع وقتها؟ وإذا كانوا من وجهة النظر الدينية عند المستشرقين يشكّلون مصدر إزعاج للمسلمين، فلماذا لم تكن القبائل اليهودية الأخرى مصدرًا لإزعاج المسلمين بعد معركة بدر؟ فقد بقي ذلك الاحترام والتقدير لها خلافاً لبني قينقاع، ومن الناحية السياسية، كذلك لم يعتبر بنو النضير وقرينة طوائف أجنبية ويتم إخراجهم من المدينة لنفس السبب الذي تمّ فيه حرب بني قينقاع خارج المدينة، فبنو النضير وقرينة لا تقلّ خطورة عنهم؟ لذا يعتقد المستشرقان فنسك وباريه أنّ إخراج بني قينقاع كان بسبب النصر المتحقّق في معركة بدر، وهو ما ذهب إليه كاتباً مقال محمد ﷺ كذلك. والسؤال الذي لم يتطرّق إليه المستشرقون هو ما سبب عدم مهاجمة الرسول ﷺ القبائل اليهودية الأخرى في المدينة؟ فهل لأنّها لا تشكل خطراً من الناحية الدينية والسياسية على دولة المدينة كما يعتقد المستشرقون؟! ولماذا لم تدفعه نشوة النصر في معركة بدر لمهاجمة تلك القبائل اليهودية وانفرد بمهاجمة بني قينقاع لا غيرهم؟!

مثل هذه الأسئلة تدفعنا إلى القول بوجود خرق لما تمّ الاتفاق عليه في وثيقة المدينة في زمن قريب من معركة بدر، وهذا ما يفسّر مهاجمة قينقاع بعد تلك المعركة بفترة قصيرة من دون القبائل اليهودية الأخرى، ولأنّ العقلية لكلّ من قريش وبنو قينقاع هي عقلية تجارية، فإنّ التخلّص من مصدر ذلك القلق وعدم الاستقرار في المدينة والطريق التجاريّ هدف مشترك لكلا الطرفين؛ ولذلك قيل إنّ بني قينقاع «أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله»^١، وما تذكره المصادر الإسلامية من أسباب لإعلان هذه الحرب ضد بني قينقاع حول تعدّي اليهود على المرأة المسلمة

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٥٦١؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ١٧٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٥٠.

في سوق بني قينقاع والتي انتهت بمقتل شخص من كلا الجانبين^١، شكك فيها المستشرقون؛ لأن ابن هشام لم يوردها عن ابن اسحق والذي كان مرجعاً موثقاً له، وهي غير موجودة عند الواقدي كذلك؛ لذلك يعتبرونها قصة متأخرة وغير واقعية^٢، وهو تشكيك مقبول؛ لأن مثل هذه القصة لم تكن السبب المباشر لإعلان الحرب ضد بني قينقاع؛ لذلك لم يذكرها ابن اسحق والواقدي، فمن غير المعقول أخذ جميع بني قينقاع بجريرة شخص قتل، ثم قُتل قاتله، فالأمر لا يتطلب إخراجهم، فمن الممكن معاقبة الجناة وتنتهي المشكلة، ويذكر القرآن الكريم ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (فاطر: ١٨)، ولكن بني قينقاع كان لديهم الاستعداد الكامل للدخول في حرب عكس ما يثار في قصة المرأة التي حدثت بصورة سريعة في سوقهم المسمى بـ(سوق بني قينقاع)؛ لذلك نجد قولهم «يا محمد، إنك ترى أنا كقومك لا يغرنك أنك لقيت قومًا لا علم لهم بالحرب، فأصبت منهم فرصة، إنا والله لئن حاربنا لتعلمن أننا نحن الناس»^٣، فعداؤهم مع النبي محمد ﷺ وليس مع سكان المدينة بسبب خلاف يمكن أن ينشأ في أي وقت.

يشير القرآن الكريم إلى مسألة خيانة يهود بني قينقاع، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ (الأنفال: ٥٨)، وهي تشير إلى الخيانة من الذين عاهدوا الرسول ﷺ وينقضون عهدهم في كل مرة^٤، وعلى ما يبدو أن هناك أكثر من مرة تم فيها نقض العهد؛ لذلك أشار القرآن الكريم إلى تكرار نقض العهد، ولعل قصة المرأة كانت إحدى المرات التي تم فيها نقض العهد، ولكنها لم تكن السبب المباشر لمهاجمة بني قينقاع، وقد ذهب المفسرون

١. الواقدي، المغازي، ١: ١٧٦؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٥٦١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٥.

٢. ولفنسون، تاريخ اليهود، ١٣٠.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٥٦١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٧٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٤.

٤. سورة الأنفال، الآية ٥٦.

إلى أن (الآية ٥٨) من سورة الأنفال نزلت في بني قريظة^١، ولكن الآية تؤكد بها لا يقبل الشك وقوعها بعد معركة بدر؛ لذا جاءت في تفصيل ما حدث بعد تلك المعركة^٢، ومع تأخر أحداث قريظة حتى السنة الخامسة من الهجرة، والخيانة هي نقض العهد فيما يؤتمن عليه، وهذا معنى الخيانة في العهود والمواثيق، وأمّا الخيانة بالمعنى العام فهي نقض ما أبرم من الحق في عهد أو أمانة، وإن خفت من قوم بينك وبينهم عهد أن يخونوك وينقضوا عهدهم وظهر فيهم ما يدل على ذلك، فانبذ وألق عليهم عهدهم، وأعلمهم إلغاء العهد لتكونوا أنتم وهم على استواء، فإن من العدل المعاملة بالمثل؛ لأنك إن قاتلتهم قبل إعلام إلغاء العهد كان ذلك منك خيانة والله لا يحب الخائنين^٣، وهذا ما يفسر لنا وجود الرسول ﷺ وحديثه مع بني قينقاع في سوقهم^٤، فهي لم تكن دعوى للثأر كما يراها المستشرقون.

لهذا تذكر المستشرقة كارين آرمسترونغ^٥ عن قتالهم بالقول: «كان الصراع مع بني قينقاع صراعاً سياسياً محضاً لم ينتقل إلى عشائر يهودية أصغر في المدينة، فقد بقي أولئك أوفياء للمعاهدة وعاشوا مع المسلمين في سلام»؛ لذلك كانت الحرب بسبب خيانة بني قينقاع العهود والمواثيق التي تعهّدوا بها في صحيفة المدينة.

ثالثاً: بنو النضير

تذكر المستشرقة فكا^٦ حول حرب الرسول ﷺ لبني النضير وإخراجهم من

١. الطبري، جامع البيان، ج ١٠، ص ٣٦؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ج ٤، ص ٣٦٨؛ الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ١٦٤؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ١٨٣.

٢. ينظر: الأنفال: ١-٤٥. وهي تشير إلى أحداث معركة بدر.

٣. الطبري، جامع البيان، ج ١٠، ص ٣٥-٣٦؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ١٨٣؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٩: ١١٣.

٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٥٦١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٧٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٤.

٥. آرمسترونغ، الإسلام في مرآة الغرب، ٢١٦.

6. Vacca, (Nadir), The Encyclopaedia of Islam, III: 815. And See: Vacca (Nadir), The

المدينة، فتقول: «ويبدو أنّ بني النضير قد دخلت في علاقات تجارية مع أبي سفيان قبيل معركة أحد، وبسبب ترددهم في المساهمة في بعض الأموال التي جمعت من مجتمع المدينة المنورة المتعلقة بالديات، وبعد تفاوض محمد مع رؤسائهم شخصياً، قرّر التخلص من الجيران الخطرين بعد أن أصبح مقتنعاً بعداوتهم واعتقاده بأنهم ينوون قتله، فأمرهم بمغادرة المدينة خلال عشرة أيام... وافقت القبيلة على الرحيل، ولم يبق لها أمل بالمساعدة من الأوس، ولكن عبد الله بن أبي الحزر جيّ زعيم المنافقين أقنعهم بالمقاومة في قلاعهم، وواعد بإرسال ٢٠٠٠ رجل إلى قريتهم للمساعدة على أمل أن يساعدهم بنو قريظة... واستمرّ الحصار حوالي أسبوعين ولم تأت المساعدة من المنافقين، وعندما بدأ المسلمون بقطع أشجار النخيل أعلن بنو النضير استسلامهم، وكانت ظروف محمد أصعب بكثير من السابق، وبعد يومين من المساومة سمح لهم بأخذ ما يمكن حملة على الجمال باستثناء الأسلحة، غادرت القبيلة في قافلة تضم ٦٠٠ جمل إلى خيبر وغادر بعض آخر إلى بلاد الشام، وبعد مغادرة القبيلة لم يبق من أموالهم غير المنقولة شيء، ولم يقسمها محمد بالطريقة المعتادة، فقد احتفظ بجزء منها لنفسه، ووَزَّعت الأرض بين المهاجرين لتخليص الأنصار من صيانتها».

ويشير كاتب مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^١ إلى العلاقة مع بني النضير فذكروا: «نجح محمد ﷺ في أن يحول دون وقوع عواقب سلبية في المدينة لهزيمة أحد، غير أنّ بعض يهود المدينة الذين لم يشتركوا في القتال لم يخفوا فرحهم بما أصاب محمداً؛ لذلك كان من الضروري أن يجعل منهم عبرة للآخرين، ووجد قبيلة يهودية ثانية بالمدينة هي بنو النضير هدفاً مناسباً، عندما أقدموا على تصرّف برّره ما صنعه بهم، وعلى الرغم من أنّ الروايات التي تنسب إليهم ارتكاب جرائم مختلفة فإنّه من الصعب

Encyclopaedia of Islam, VII: 852-853.

١. بوهل وولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٤١؛

Buhl, OA Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 370.

أن نُحدّد بشكل دقيق ما اقترفوه فالآية. من سورة الحشر تكتفي باتّهامهم بأنّهم ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، وقد اضطّروا بعد حصار لعدّة أسابيع إلى الهجرة من المدينة إلى خيبر وغيرها من المستوطنات اليهودية في الشمال، مخلفين وراءهم أسلحتهم وذهبهم وفضّتهم غنيمة وفيرة، احتفظ بها النبي ﷺ في هذه المناسبة لنفسه ولم يوزّعها (سورة الحشر الآيات ٦-٨) .

يبدو أنّ المستشرقة فكا تريد تقديم صورة عن العلاقات المكيّة المدنيّة، صورة يملؤها الودّ والطيب، حتّى كانت هناك علاقات تجارية بين أطراف من المدينة مع زعيم المشركين وقتها أبو سفيان، متناسية ما حدث في بدر وما خلفته المعركة من قتلى من المشركين، ومحاولة قريش المستمرّة للثأر من المسلمين، لا سيّما بعد نذر أبي سفيان أن لا يمسّ رأسه ماء من جنابة حتّى يغزو محمّد ﷺ، وخروجه في مثني راكب من قريش ليبرّ يمينه ليس دليلاً على العلاقات التجاريّة، بل على الاستعداد لحرب جديدة^٢، فوجود علاقات مع أبي سفيان تخلّلتها زيارة سرّية في ذلك الوقت دليلٌ على التآمر مع مكّة على دولة المدينة، لا سيّما ما تمّ ذكره من وجود مراسلات بين قريش وبني النضير تحثّهم على الحرب ضدّ النبي ﷺ بعد معركة بدر^٣، وهذا خلافاً لما تمّ توقيعه من موثاق مع اليهود في المدينة.

ولعلّ قضية دفع الديّات في ما وقع في حادثة بئر معونة وقتل رجلين من بني عامر كانت سبباً في الحرب ضدّ بني النضير^٤، وليس بسبب عدم دفع الديّات، فمن غير المعقول الدخول في حرب معهم وطردهم من المدينة؛ لأنّهم لم يشاركوا

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٥٥٩؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٧٥؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ١٦٦.

٢. ينظر خروج المشركين بقيادة أبي سفيان بها يعرف بغزوة السويق: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٥٥٩؛

الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٧٥؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ١٦٦.

٣. أبو داود، سنن أبي داود، ٢: ٣٤؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ١٧٩.

٤. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٦٨٢؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٢٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٨٦.

في دفع ديات القتلى من بني عامر فحسب، ولكن لوجود حلف بين بني عامر وبني النضير^١، الأمر الذي يعني أنّ رفضهم كان يوجب وقوفهم مع حليفهم عامر بن الطفيل وعدو الرسول ﷺ ومساندتهم لقتل عدد من المسلمين في حادثة بئر معونة^٢، ولا يستبعد أنّ من قتل في هذه الحادثة من المسلمين كان بتحريض من بني النضير، وهو ما أشار إليه المستشرق مونغمري وات^٣، بقوله: «ولمّا كانت النضير حليفة عامر، فلا شك أنّ تعقيدات نتجت عن ذلك، وإن كانت المصادر لا تتحدّث عنها»، وتحاول المستشرقة جعل مهاجمة النبي ﷺ بني النضير قائمة على الاعتقاد أو الظنّ بأنّهم يريدون قتله، أي أنّها تريد جعل دوافع المهاجمة لبني النضير دوافع شخصية، ليكون إخراجهم قائم على الاعتقاد والشكّ لا غير! وهل من الممكن أن يغدروا بالنبي ﷺ ولا يخشون عاقبة أنصاره في المدينة^٤، مع فرض أنّ احتمالية القتل كانت ممكنة خارج سكن بني النضير لدفع التهمة عنهم، وأمّا ما جاء في محاولة مساندة بني النضير من قبل زعيم المنافقين الخزرجيّ، فقد مر بنا أنّ عبد الله بن أبي كان حليف بني قينقاع^٥، وبنو النضير كانوا حلفاء الأوس، ولا يُستبعد وجود عدد من المنافقين من الأوس مع ذكر القرآن الكريم لقول المنافقين^٦، وما جاء في المصادر من تعهّد زعيم المنافقين بدعم بني النضير بـ(٢٠٠٠ مقاتل) إذا ما قاموا بالمقاومة، فهو على ما يبدو كان رقمًا مبالغًا فيه إن صحّ وجود مثل هذا العدد من المنافقين، فهل كان زعيم المنافقين يملك مثل هذا العدد الكبير من الرجال في المدينة؟!

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٦٨٢؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٢٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٨٦.

٢. ينظر لحادثة بئر معونة: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٦٧٨-٦٧٩؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢١٩-

٢٢١؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ٣٣٨-٣٤١.

٣. وات، محمّد في المدينة، ٣٢٢.

٤. ولفنسون، تاريخ اليهود، ١٣٧.

٥. الطبري، جامع البيان، ١: ٥٥٩.

٦. الحشر: ١١-١٢.

وأما حول ما جاء في حرق أشجار النخيل، فإن التدابير العسكرية تتطلب ذلك إذا ما وقفت في طريق القوات المهاجمة لبني النضير، فقطع عدد من النخيل لتضييق الحصار عليهم، أو ليسهل مهاجمة الحصون، لا سيما مع إشارة القرآن الكريم لذلك بقوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الحشر: ٥)، وقطعها كان بأمر الله وربما الآية هي ردّ على قول اليهود^١، بأن حرق أشجار النخيل أو قطعها هي نوع من الإفساد في الأرض الذي كان ينهى عنه النبي ﷺ ويعيب عليه^٢، فكان الردّ القرآني بتلك الصورة على عملية حرق الأشجار أو قطعها، ولكن جعل قطع الأشجار سبباً في استسلام بني النضير أمر مجاني للحقيقة، فالحصار المفروض على بني النضير كان سبباً في إعلانهم الاستسلام، ولعلّ ما جاء بحرق أشجار النخيل كان بفعل بني النضير أنفسهم، وهو ما ورد عند المسعودي (ت ٣٤٦هـ)^٣، وورد في سورة الحشر بقيام اليهود بتخريب بيوتهم بأيديهم^٤، فلعلّ ذلك من فعل اليهود من بني النضير، وأما فيما يتعلق بتقسيم الغنائم فلم تعطنا دليلاً على هذا القول، على الرغم من أن (الآية ٧) من سورة الحشر بيّنت كيفية تقسيم الغنائم مما أفاء الله على رسوله والمؤمنين.

أما فيما ذكره المستشرقان بوهل وولش كاتباً مقال محمد ﷺ، فقد جعلاً من معركة أحد سبباً في مهاجمة بني النضير، سواء في قولهم تلافي وقوع عواقب سلبية في المدينة عقب هزيمة أحد، أو فرحهم في هزيمة المسلمين؛ لذا أراد أن يجعلهم عبرة للآخرين، فلو كان ما يذكره المستشرقان سبباً في مهاجمتهم، فلماذا تأخر فترة طويلة

١. الطبري، جامع البيان، ٢٨: ٤٤-٤٥؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٢٩: ٢٨٣.

٢. وقد ورد في القرآن الكريم أنّ قطع الأشجار نوع من أنواع الإفساد في الأرض. ينظر: البقرة: ٢٠٥، وهو ما دفع اليهود للقول إنّك كنت تنهى عن الفساد وتعيبه على من صنعها فما بالك تقطع النخيل أو تحرقها. ينظر قول اليهود: الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٢٤. وينظر وصايا النبي لمقاتليه بعدم قطع الأشجار. الواقدي، المغازي، ٢: ٧٥٨.

٣. المسعودي. مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٢: ٢٨٨.

٤. الحشر: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾.

تقدّر لها المصادر بأكثر من أربعة أشهر^١، حتّى تمّ طرد بني النضير من المدينة؟ وأنّ تدهور معنويات المسلمين دفعته لمهاجمة قوم آخرين لا ذنب لهم كي تعود الروح المعنويّة مرتفعة، ومثل هذه الصورة النمطيّة عن الرسول ﷺ تريد إعطاء انطباع للقارئ أنّ الرسول كان متعطّشاً للحرب ومصادرة الأموال، وأنّه كان يُضمر العداء والكرهية لليهود بالدرجة الأولى؛ لأنّهم يهود لا غير^٢.

ويبدو أنّ إخراج بني النضير كان نتيجة تجاوزات متراكمة أقدم عليها بنو النضير، بدءاً من انتصار المسلمين في معركة بدر، وما أعقبة من نشاط محمود لدى قريش لإثارها ضدّ المسلمين والزيارات المتبادلة بين الطرفين من قبل زعماء الجماعتين المعاديتين للرسول^٣، مروراً بمعركة أحد وما تلاها من حادثة بئر معونة وموقفهم من بني عامر، هذه الأسباب مجتمعة ربما كانت وراء اتخاذ قرار مهاجمتهم وإجلالهم^٤، ولا ننسى السبب الأهمّ في مهاجمتهم ألا وهو خرق بنود الاتّفاق الذي تمّ توقيعه ضمن ما يُعرف بدستور المدينة، وهذا ما يفسّر لنا عدم مساندة بني قريظة حليفاتها بني النضير في حربها، فقد كان هناك عهدٌ يربط قريظة بالرسول ﷺ، ولا نجد حتّى مساندة الأوس لها.

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٦٨٢-٦٨٣؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٢٣-٢٢٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٨٦. وينظر موعد حادثة بئر معونة. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٦٧٧-٦٧٩؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢١٩-٢٢١؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ٣٣٨-٣٤١.

٢. الجميل، النبيّ ويهود المدينة، ١٨٥.

٣. ينظر زيارة كعب بن الأشرف من النضير مكّة بعد معركة بدر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٥٦٥؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٧٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٧. ينظر خروج المشركين بقيادة أبي سفيان بما يعرف بغزوة السويق وتسليته سرّاً لزيارة بني النضير: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٥٥٩؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٧٥؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٣: ١٦٦.

٤. الجميل، النبيّ ويهود المدينة، ١٧٦. وقد ناقش الجميل عدد كبير من آراء المستشرقين حول حرب بني النضير. ينظر: الجميل، النبيّ ويهود المدينة، ١٧٧-١٩٤.

٥. الواقدي، المغازي، ١: ٣٦٨.

أمّا ما يذكره المستشرقان من ترك الذهب والفضّة غنيمة احتفظ بها النبي ﷺ لنفسه، فقد أوردت المصادر التي تناولت الحادثة عن السماح لهم بحمل الأموال المنقولة منها، ولا يمكن أن يخلف بني النضير الذهب والفضّة وراء ظهورهم ليغنمه المسلمون، على الرغم من أن سورة الحشر كما مرّ بنا تناولت بيان كيفية توزيع الغنائم التي اقتصرت على الأرض والمزروعات والأسلحة، والنبي ﷺ لم يحتفظ بها لنفسه كما يدعي المستشرقان.

رابعاً: بنو قريظة

أراد المستشرقون تقديم حرب النبي ﷺ لبني قريظة على أنها مأساة دموية تعرّض لها اليهود في المدينة المنورة، فقد هاجمهم النبي ﷺ دون رحمة وبلا سبب، وتجلّت في تلك الحرب القسوة والعنف والدماء حتّى فشلت كلّ المساعي لإيقاف هذا التعطّش لسفك الدماء اليهودية وسبي وبيع النساء والأطفال في سوق العبيد، ومصادرة أملاكهم، حتّى صار اليهود كما يعتقد المستشرقون مثلاً للتضحية في سبيل العقيدة اليهودية، ولعلّ هذا ما أفادته الرواية العربية وتعكّز المستشرقون في نقل هذه الصورة الدموية على المصادر الإسلامية دون النظر إلى أسباب تلك الحرب ودوافع مهاجمة بني قريظة، وجعلوها أسباباً لا تستند إلى مبرّر للمهاجمة وقتل ذلك العدد من اليهود؛ لذا كان تركيزهم منصباً على تقديم تلك الصورة النمطية عن الرسول والرسالة على أنها الصورة الحقيقية إلى الإسلام، فكتبا مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^١ يذكران: «أنّ غزوة الخندق هذه تكاد تكون خالية من الأحداث المثيرة، كانت مأساة دموية لجماعة من سكّان المدينة^٢، فما أن انسحب المكّيون وحلفاؤهم حتّى أعلن النبي الحرب على آخر قبيلة يهودية كبيرة في المدينة

1. Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 370–371.

وتمّ الاعتماد على النسخة غير المعربة لوجود حذف قامت به طبعة الشارقة.

٢. ويقصدان هنا قبيلة قريظة.

وهي قبيلة بني قريظة، وبدأ في حصار قلاعهم وعندما أدرك اليهود حرج موقفهم، طمعوا في النجاة على نحو نجاة بني النضير وبني قينقاع، خاصة أن حلفاءهم من قبيلة الأوس القويّة كانوا يحاولون جاهدين إقناع محمد بانتهاج سبيل الرحمة معهم، غير أنه في هذه المرة لم يقبل التساهل معهم على نحو ما فعل مع القبيلتين الآخرين، ويقول ابن هشام^١ إن كافة الرجال. وعددهم ما بين ستمئة وتسعمئة ضربت أعناقهم بناء على مشورة سعد بن معاذ وهو من الأوس، وأن أمواهم قُسمت بين المسلمين وأسر نساؤهم وأطفالهم، وفي رواية أخرى يذكرها ابن هشام أن الرسول هو الذي أمر بقتل كل ذكر... وحاولت السنّة إلقاء مسؤولية مذبحة قريظة على سعد بن معاذ، ولكن كانت هناك إشارات عديدة على أن النبي نفسه هو المسؤول عن اتخاذ القرار... واقترب النبي من إرساء دعائم أمة قائمة على أساس ديني محض، ومع ذلك فقد أذن لبعض اليهود من عشائر أخرى بالبقاء في المدينة».

ويذكر المستشرق بوهل^٢ أن النبي صار في مركز يمكنه في إنزال العقاب باليهود جرّاء على ما سبّوه له من المضايقة في حربه مع قريش في معركة الخندق (الأحزاب). وتذكر المستشرقة فكا^٣ «أن الرواية التقليدية عرضة للكثير من الشكوك، فلا يبدو من الممكن أنه كان هناك عقد معيّن مع محمد، لأنّ علاقته ببني قريظة كانت محدودة بالدستور الذي وضعه، ولعلّ قصّة هذا الاتفاق اخترعت فيما بعد لتبرير الإجراء الذي اتخذ ضدهم، ويظهر أنّ مساعدتهم لقريش كانت سلبية بحتة، ومن جهة أخرى، فمن السهل أن نرى كيف أنّ الموقع المهم الذي كانوا يشغلونه على جانب المدينة والذي لم يكن يحميه الخندق جعلها -أي المدينة- تحت رحمتهم، وكان يشكّل موقعهم نقطة ضعف وخطر في مواقع المسلمين، فكلّ هذه الظروف سبّبت

١. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٧٢١.

2. Buhl, (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, III: 86-87.

3.(Vacca, Kurayza), The Encyclopaedia of Islam, II: 1127-1128.

الكثير من القلق والكره لليهود في أثناء الحصار، مما يوحي بأن عملاً فورياً سوف يُتخذ ضدهم».

وتناول المستشرق مونغمري وات^١ الحديث عن بني قريظة بقوله: «على الرغم من أن بني قريظة لم تقم بعمل حربي صريح ضد المسلمين فيما يبدو، لكنها ربما دخلت في مفاوضات مع المشركين أثناء الحصار، وبناءً على ذلك هاجم المسلمون بني قريظة فور رفع الحصار عن المدينة وحاصروهم في أطامهم خمساً وعشرين ليلة، وبعد مفاوضات وافقوا على الاستسلام دون قيد أو شرط وحكموا فيهم سعد بن معاذ شيخ بني عبد الأشهل التي كان بينهم وبينها حلف، فحكم سعد بن معاذ بأن يُقتل جميع الرجال (وكان عددهم يتراوح بين ٦٠٠ و ٩٠٠) وأن تُسبى النساء وكذلك الأطفال ونفذ حكمه فيهم، ولكن بعض الباحثين المحدثين^٢ يشككون في صحة واقعة قتل الرجال جميعهم»^٣.

وذكر المستشرق تشرشتين^٤، حول حادثة بني قريظة بالقول: قرّر النبي أن يتخلّص من بني قريظة المشاغبين وبدأ يحاصرهم في المدينة، وإن كان المآخذ الوحيد الذي حاسبهم عليه هو أنهم وقفوا على الحياد في وقعة الخندق، وانتهت المفاوضات التي أجبروا على الدخول فيها سريعاً مع النبي بتسليمهم من غير قيد ولا شرط، ولعلهم كانوا يأملون من وراء ذلك إلى الإبقاء على حياتهم بفضل شفاعاة الأوس حلفائهم السابقين، ولما سألهم النبي عما إذا كانوا يقبلون أن يتركوا الحكم في أمرهم لرجل من قبيلة الأوس أعلنوا استعدادهم لذلك، وطُلب من سعد الذي كان طريقاً في المسجد تعتني به امرأة جرّاء ما أصابته بجرح مميت أن يدلي برأيه، فأخذ من النبي

١. وات، مادة (بنو قريظة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٦: ٨٢٩٣-٨٢٩٤؛

Watt, (Kurayza), The Encyclopaedia of Islam, V: 436.

2. Arafat, New Light On The Story Of Banu Qurayza And The Jews Of Medina, II: 100-107.

٣. تشرشتين. مادة (سعد بن معاذ)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٤١٠.

٤. كارل فلهلم تشرشتين (زترستين) (سترستين): Karl Vilhelm Zettersteen (١٨٦٦-١٩٥٣ م).

ومن جميع الحاضرين العهد بأن يطيعوا حكمه بلا تردد، ثم حكم بأن يقتل رجال بني قريظة وتُباع نساؤهم وأطفالهم في سوق العبيد وتقسم أملاكهم، وقد نفذ الحكم في اليوم التالي، ويقال إن نيفاً وستمئة يهودي ضحوا بحياتهم في سبيل عقيدتهم، ولم يلبث سعد أن توفي متأثراً بجرحه، ويصوره الحديث بطلاً مجيداً من أبطال الدين». قبل الحديث عن هذه الحرب ومقتل هذا العدد من اليهود وجب أن نبين مقدّمات هذه الحرب، فبعد خروج بني النضير من المدينة نزلوا في خيبر، وراحوا يفكّرون في كيفية الثأر من دولة المدينة، ويدفعهم في ذلك حنينهم إلى مساكنهم واسترجاع ما فقدوه من الأرض، فقد خرج نفر^١ منهم حتى قدموا على قريش في مكّة، فدعوههم إلى حرب رسول الله ﷺ، وقالوا: «إنا سنكون معكم عليه، حتى نستأصله»^٢، فلما اتفقوا وتحالفوا على حرب النبي ﷺ وتوحيد كلمتهم وأن لا يخذل بعضهم بعضاً، فتواعدوا للخروج وضربوا لذلك موعداً^٣، «ثم خرج أولئك نفر من يهود، حتى جاءوا غطفان، من قيس عيلان، فدعوههم إلى حرب رسول الله. وأخبروهم أنهم سيكونون معهم عليه، وأن قريشاً قد تابعوه على ذلك، فاجتمعوا معهم»^٤، ويبدو أن خروج غطفان كان لدوافع ماديّة، حيث وعدهم اليهود بتمر خيبر لعام كامل إذا ما خرجوا معهم في حرب الخندق^٥، وخرج هؤلاء نفر من اليهود حتى جاؤوا بني سليم وأوعدوهم بأن يخرجوا معهم إذا سارت قريش^٦، وعملت قريش على تجهيز نفسها وتحشيد حلفائها لذلك التحالف^٧، وبهذه

١. يقدر عددهم في بضعة عشر رجلاً وهم ابرز زعماء اليهود من بني النضير. الواقدي، المغازي، ١: ٤٤١.

٢. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٧٠٠؛ الطبري تاريخ الطبري، ٢: ٢٣٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ١٠٨.

٣. الواقدي المغازي، ١: ٤٤٢.

٤. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٧٠٠-٧٠١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٣٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤.

٥. الواقدي، المغازي، ١: ٤٤٣.

٦. م. ن، ١: ٤٤٢-٤٤٣.

٧. م. ن، ١: ٤٤٣.

الصورة تكوّن ذلك التحالف اليهودي-الوثني، بدوافع الثأر والأطماع المادية من دولة المدينة، ومثل هكذا تحالفات عادة ما تكون ضعيفة وسريعة التفكك بسبب الأطماع المادية، وهناك عامل آخر أضعف قوة هذا التحالف هو عدم وجود قيادة موحّدة، فلم يكن الأمر كله بيد أبي سفيان، فكانت كلّ قبيلة أو طرف تحت قيادة سيّده^١، وحاول هذا التحالف إيجاد أطراف تدعم هذا التحالف من داخل مجتمع المدينة، ولا يوجد أكثر قرباً من هذا التحالف سوى بني قريظة، فما يربطهم ببني النضير من تحالف قديم شكّل دافعاً لانضمامهم إليه، ومع عدم غياب الدوافع الأخرى كالدوافع الدينية التي تدفعهم للتخلّص من هذا التهديد الذي يشكّل خطراً على وجودهم القبلي والديني، وكان يقف في طريقهم لإتمام هذا التحالف العهود التي عقدوها مع النبي ﷺ، والتي كانت سبباً في عدم قدرتهم على مساندة حليفهم النضير عندما تمّ إخراجهم من المدينة^٢؛ لذا عمل حيي بن أخطب أحد زعماء اليهود من بني النضير على أقناع زعيم قريظة كعب بن أسد بعد أن أبدى خشيته من فشل هذا التحالف وعدم قدرته على قتل النبي ﷺ ثم تنصرف قريش والنضير وأحزابها ويتركهم في مواجهة النبي ﷺ، فواعده حيي بن أخطب بقوله: «لئن لم يقتل محمد في هذه الفورة ورجعت قريش وغطفان قبل أن يصيبوا محمداً لأدخلن معك حصنك حتى يصيبني ما أصابك»^٣. فنقض كعب بن أسد العهد الذي كان بينه وبين رسول الله ﷺ ودعا حيي بن أخطب الكتاب الذي كتب بين

١. ينظر غياب القيادة المركزية. الواقدي، المغازي، ١: ٤٤٣؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٠١. وينظر: ولفنسون، تاريخ اليهود، ١٤٤.

٢. ينظر ما ذكره أحد زعماء قريظة كعب بن أسد عندما طلبوا منه مساندة بني النضير. الواقدي، المغازي، ١: ٣٦٨. وينظر ما ذكره أبو سفيان في حديثه مع زعيم النضير. الواقدي، المغازي، ١: ٤٥٤. وما ذكره زعيم قريظة كعب بن أسد عندما طلب منه مساندة هذا التحالف من قبل حيي بن أخطب. الواقدي، المغازي، ٤٥٥: ١.

٣. الواقدي، المغازي، ١: ٤٥٦.

رسول الله ﷺ وبينهم فمزقه حيي، فلما مزقه علم أن الأمر قد تم بمساندة قريظة لهذا التحالف^١.

وهذا الجزء من حرب النبي ﷺ لبني قريظة هو ما تحاشا المستشرقون ذكره، وهو السبب الرئيس في مهاجمة النبي ﷺ لهم بعد معركة الأحزاب، فخرجهم عن العهود والمواثيق وتحالفهم مع قريش يُعدّ خيانة عظمى لدولة المدينة، فكتبا مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش. لم يذكر اسبب مهاجمة بني قريظة من قبل المسلمين سوى تفرّغه لقتالهم بعد انسحاب الأحزاب، والمستشرق بوهل يرى أن انتصار المسلمين في الخندق جعل النبي ﷺ في مركز يمكنه من مهاجمة بني قريظة، بينما ترى المستشرقة فكا أن خروجهم على وثيقة المدينة حجة اخترعت فيما بعد لتبرير الهجوم على بني قريظة، ويذكر مونتغمري وات أنها لم تقم بعمل حربي سوى دخولها في مفاوضات مع الأطراف المتحالفة في الخندق، دون ذكر ما تمخض عن تلك المفاوضات، فهل تم انضمامها لذلك التحالف أم أنها بقيت على الحياد؟ فيرى وات أن بني قريظة لم تكن تثق بهذا التحالف الوثني، ولو وثقت به لانقلبت على النبي ﷺ؛ لذلك بقيت على الحياد^٢، وكأن هذا الحياد كان سبباً في مهاجمة النبي ﷺ لها كما يذكر تشرشتين، ومثل هذا الخطاب يجعل هجوم المسلمين على بني قريظة هجوماً عدوانياً واعتداءً بلا أسباب موجبة، مع أن القرآن الكريم يذكر أن الله لا يحب المعتدين^٣، فبعد ما علم النبي ﷺ بنقض بني قريظة العهد، وأنهم يعدّون العدة لوقت الحرب المعلوم، وبعد حفر الخندق في الجهة الشمالية تم تأمين هذه الجهة، وبني قريظة تقطن الجهة الجنوبية الشرقية من المدينة^٤، فأصبح الجيش

١. م. ن.

٢. وات، محمد في المدينة، ٣٢٦.

٣. البقرة: ١٩٠.

٤. مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، ٦٩.

المعادي لدولة المدينة والمسلمين من الجهة الشمالية والجنوبية، ويصور القرآن تلك اللحظة بعد خيانة بني قريظة بقوله تعالى: ﴿إِذْ جَاءُوكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا. هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ (الأحزاب: ١٠-١١)، والقرآن الكريم هنا يصف حالة الرعب التي عاشها المسلمون وقت خيانة بني قريظة بعد علمهم بتلك الخيانة، حتى دفعهم ذلك إلى الظن بالله ورسوله الظنون، وكاد جمع المسلمين أن يتفكك، وبرز كذلك دور المنافقين والذين في قلوبهم مرض، فيصف القرآن الكريم قولهم: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا. وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ (الأحزاب: ١٢-١٣)، ويذكر أبو بكر هذا الموقف، فيقول «لقد خفنا على الذراري بالمدينة من بني قريظة أشد من خوفنا من قريش وغطفان»^١، فمثل هذه الصورة من الخوف والترقب تبين حجم الدور الذي قامت به قريظة في حرب الأحزاب وخيانتها في الظروف الحرجة من المعركة، حتى همت بنو قريظة أن يغيروا على بيضة المدينة ليلاً، وحدث في بعض الأوقات بعض التراشق بالنبال بين المسلمين وبني قريظة، ومهاجمة بعض الأماكن الخاصة بالنساء والأطفال، وكان النبي ﷺ يحذر المسلمين من قريظة، ويبلغهم بحمل السلاح داخل المدينة، فكان لا يأمن عليهم من قريظة على ما يذكر الواقدي^٢، ويعد ذلك سبباً كافياً لاعلان الحرب على بني قريظة، وهذه الأسباب التي تحاشى المستشرقون ذكرها في خطابهم، لأنها لو ذكرت لتبين زيف تلك الادعاءات التي تبين هجوم المسلمين على قريظة بلا أسباب موجبة للهجوم، فهم بخطابهم هذا يحاولون إيهام القارئ أن حرب

١. الواقدي، المغازي، ١: ٤٦٠. وقد ورد مثل هذا القول عن جابر بن عبد الله الأنصاري. ينظر: الواقدي،

المغازي، ١: ٤٦٨.

٢. واقدي، المغازي، ١: ٤٦٠-٤٧٢.

النبي ﷺ لقريظة كانت بلا سبب أو دافع لذلك الهجوم، لتقديم تلك الصورة العدوانية والدموية عن الرسول والرسالة الإسلامية.

وقد ركز المستشرقون على قضية حكم سعد بن معاذ في بني قريظة بقتل الرجال وسبي وبيع النساء والأطفال، وهذه هي الصورة الأكثر دموية وعنفاً التي استند عليها المستشرقين في تقديم تلك الصورة، ولكن الاختلاف في هذه المرويّات كبير، فمثلاً نجد حكم سعد بن معاذ «تقتل الرجال وتقسم الأموال»^١، وفي قول آخر «تقتل المقاتلة وتسبي النساء والذرية وتقسم أموالهم»^٢، ويرى الشابندر^٣ أن هناك اختلافاً كبيراً بين النصين، فالأول يفيد حكم قتل جميع الرجال، فيما ينصّ الثاني على حكم المقاتلة منهم، ولعلّ الرجال كلّهم مقاتلة؛ وفي نصّ آخر نجد أن من حكم فيهم هو النبي ﷺ، وكان. قد أمر بقتل كلّ من أنبت منهم»^٤، وفي نصّ آخر نجد أن سعد بن معاذ حكم «أن يقتل من جرت عليه الموسيقى وتسبي النساء والذرية وتقسم الأموال»^٥، فهل كان النبي ﷺ هو من أطلق الحكم أم سعد بن معاذ؟ وعلى الرغم من أن هذا الحكم (حكم قتل الأسرى) الذي ورد في تلك المرويّات هو مخالف لنصّ القرآن الكريم^٦، وقد تكون تلك النصوص مدسوسة لإعطاء الشرعية في قتل الأسرى.

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٥٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٢: ٢٩٧.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ٤٢٦؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٥٦؛ البخاري، صحيح البخاري، ٥: ٥١؛ مسلم، صحيح مسلم، ٥: ١٦١.

٣. الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ٢٤١-١٤٢.

٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢٤؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٥٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ١٤٤. وهي عن ابن اسحق نقلها عن عطية القرظي.

٥. الواقدي، المغازي، ١: ٥١٢.

٦. محمد: ٤. ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾.

وقد ورد قول الرسول ﷺ لسعد بن معاذ «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»^١، وفي نص آخر «قال قضيت بحكم الله وربما قال بحكم الملك»^٢، وفي نص آخر «لقد حكمت فيهم بحكم الملك»^٣، فلو كان حكم سعد هو حكم الله، فلماذا لم ينتظر النبي ﷺ حكم الله فيهم بدل حكم سعد؟^٤، وهل قتل الأسرى وسبي وبيع النساء والأطفال هو حكم الله؟! فمثل هذا الخطاب هو نوع من أنواع الخطاب السياسي، فالجبر والطاعة عنصران أساسيان في أخلاق الهزيمة، فبداية هذا النوع من الخطاب كان على يد معاوية بن أبي سفيان حامل السيف لا القلم كان بعنوان الجبر، فأمره وأمر أبنه يزيد وأمر كل من جاء بعده كان بقضاء الله وقدره، أما الطاعة فقد كان هذه المرة في مادة الأدب، والأدب قلم يقوم مقام السيف، وقد ورث العباسيون من خصومهم الأمويين نظامًا تحتل فيه الطاعة موقع القيمة المركزية وتهيمن على آفاقه إيديولوجيا الجبر، وهذا الخطاب هو توظيف الدين من أجل تبرير أفعالها وإثبات شرعيتها، فالمرورث الفارسي الذي تمّ الشروع في نقله إلى الثقافة العربية في العصر الأموي، والذي كان المرجع الذي أسس توظيف الدين في السياسة لتبرير أفعال السلطان^٥، فهو تنظير وتفصيل بخطاب سياسي أدبي، من كونه حكمًا صادر من الله، كما يروج الكتاب المنتجون للأيديولوجيا السلطانية، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن تدوين سيرة ابن اسحق كانت للسلطان نفسه، وتمّ التعديل والتغيير عليها لإرضاء الخليفة^٦، وذلك لغرس تلك القيم

١. الواقدي، المغازي، ١: ٥١٢؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٥٠.

٢. البخاري، صحيح البخاري، ٥: ٥٠؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٤: ١٨.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣: ٤٢٥؛ البخاري، صحيح البخاري، ٤: ٢٨.

٤. الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ٢٧١.

٥. الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، ١٤٩-١٥٣. وقدّم

تحليلاً لتلك القيم الفارسية التي تسللت إلى التراث الإسلامي.

٦. البغدادي، تاريخ بغداد، ١: ٢٣٦-٢٣٧؛ هوروفنتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ٩٦-٩٧.

والإيديولوجيات السلطوية في هذا الفن الأدبي الممزوج بالدين، فمن المنطق أن نجد مثل هذه الصورة التي تمثل قيم الجبر والطاعة في تلك المرويات، فالرواية مُساقفة كي تبرّر أحكام الملوك والخلفاء والسلاطين في قتل الناس وتسلّطهم على رقابهم، ولبناء قضاء ملوكي سلطاني خلفائي يررّ قتل المعارضين والمخالفين والأسرى^١، ومثل هذه الأفعال تتعارض مع رسالة الإسلام السمحاء، والرحمة التي يحملها رسوله ﷺ فهو رحمة للعالمين.

وتحمل هذه الروايات التأسيسية العديد من التبريرات السلطوية غير الحكم بقتل الأسرى والمعارضين، مثل العبارة التي نُسبت للنبي ﷺ، وهي أن «الحرب خدعة»^٢، فلم يكن النبي ﷺ مخادعاً حتى لو كان على مستوى الحرب، لأننا نتحدث عن نبي مرسل هو رحمة للناس، والنبي ﷺ ينزّه نفسه حتى عن الكذب الجائر في الحرب، إذ ليس كلّ جائز يليق أن يصدر منه، لأنّ الناس إذا رأوا النبي ﷺ يكذب فيما يجوز، فإنهم يستحلّون الكذب فيما لا يجوز أيضاً^٣، وهذا مساق لتبرير خداع الملوك والسلاطين والخلفاء وقت الحروب، وما خداع معاوية^٤ في حربه مع الإمام عليّ عليه السلام إلاً دليلاً ومثال على الخداع الذي كانت تمارسه تلك السلطات الحاكمة وقت الصراعات والحروب.

١. الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ٢٧٢-٢٧٣.

٢. الواقدي، المغازي، ١: ٤٨٧؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧١٢؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٤٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ١٢٨.

٣. العاملي، الصحيح من سيرة الإمام علي عليه السلام، ٤: ١٣٦.

٤. ينظر خداعة في الحرب: الطبري، تاريخ الطبري، ٤: ٣٤؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٣: ٣١٧-٣١٨. وينظر خداع عمرو بن العاص في التحكيم: الطبري، تاريخ الطبري، ٤: ٥١؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٣: ٣٢٢. وينظر خداع مروان بن الحكم وقتل الضحّاك بن قيس في موقعة مرج راهط. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٢٤: ٢٩٥؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٨: ٢٦٧. وينظر خداع عبد الملك بعمرو بن سعيد الأشدق. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٤٦: ٤٢. وهذه الأمثلة على سبيل المثال لا الحصر.

إن روايات حرب بني قريظة تريد أن تصوّر تمسك اليهود بالعقيدة اليهودية، فهي تتحدّى الموت في سبيل موقفها الثابت، وهي إشارة إلى البطولة اليهودية في مواجهة السيف والقتل والصبر على الموت في سبيل العقيدة، فهل كان الراوي مسلماً أم يهودياً؟! لذلك يذكر المستشرق بوهل^١ أن قريظة وحدهم الذين أظهروا في هذه المذبحة شجاعة تكفر إلى حدّ ما عن مواقفهم في عدم مساعدة القبائل اليهودية في تلك الأحداث.

من الصعب أن ينقل مسلم كلّ هذه المشاهد التي تنطوي على مدح راق ليهود بني قريظة، وهم يروّجون ضدّ دينه ويعملون على قتله، وقد خانوا العهد مع الله ورسوله، وهو يظهر بني قريظة وكأنّهم مخلوقات عُجنت بالإيمان عجنًا، وليس هناك أجساد بشرية، بل هناك أرواح خالصة مجبولة على الإيمان^٢، لهذا نجد الحضور القرظي حاضراً وواضحاً في سند بعض النصوص^٣، وكأنّ الصورة مقارنة لمضمون قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٢٣)، فهل كان الموصوفون هم المؤمنون أم اليهود من بني قريظة؟! حتّى قال قائلهم بعد أن شهد قتل عدد من رؤساء بني قريظة «فوالله، ما في العيش بعد هؤلاء من خير، فما أنا بصابر لله فتلة دلو ناضح حتّى ألقى الأحبة»^٤، وفي قول آخر «فما خير العيش بعد هؤلاء! أأرجع إلى دار كانوا فيها حلولا فأخلد فيها بعدهم لا حاجة لي في ذلك»^٥، فهي تصوّر الثبات العقائدي لليهود الذي أراد الراوي بيانه، فهم لم يبدّلوا موقفهم حتّى عند القتل وانتظارهم

1. Buhl, (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, III: 86-87.

٢. الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ٢٥٧-٢٥٨.

٣. ينظر الحضور القرظي في السند ما نقل عن محمّد بن كعب القرظي: الواقدي، المغازي، ١: ٥١٧. وما نقل عن عطية القرظي: ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ١٤٤.

٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢٣.

٥. الواقدي، المغازي، ١: ٥١٩.

لهذه اللحظة، مع أنها صورة من صور المؤمنين في سورة الأحزاب التي تحدّثت عن بعض تفاصيل حرب قريظة.

ولعلّ ذلك يرجع إلى أنّ ابن إسحاق يرجع إلى العلماء غير المسلمين حين كان يريد أخباراً عن الحوادث اليهودية والمسيحية والفارسية، فيذكر في رواته بعض أهل الكتاب، ويبدو أنّه الوحيد بين علماء المدينة الذي قبل مثل هذه الأقوال وقد عيب عليه ذلك فيما بعد^١، وينكر على ابن إسحاق تتبّعه غزوات النبي ﷺ من أولاد اليهود الذين أسلموا وحفظوا قصّة خيبر وقريظة والنضير وما أشبه ذلك من الغرائب عن أسلافهم، وكان ابن إسحاق يتتبّع ذلك عنهم^٢؛ لذا تعدّ قصّة قريظة من الغرائب التي نقلها ابن إسحاق من أولاد اليهود، لذلك فهي اختراع لاحق مصدره التراث اليهودي^٣.

ومما يؤكّد أنّ القصّة محبوكة بطريقة التراجيديا اليهودية، فقد جاءت مقاربة لما ورد في سفر التثنية^٤ «وحين تتقدّمون لمحاربة مدينة فادعوها للصلح أوّلاً، فإن أجابتكم إلى الصلح واستسلمت لكم، فكلّ الشعب الساكن فيها يصبح عبيداً لكم، وإن أبت الصلح وحاربتكم فحاصروها فإذا أسقطها الربّ إلهكم في أيديكم فاقتلوا جميع ذكورها بحدّ السيف، وأمّا النساء والأطفال والبهائم وكلّ ما في المدينة من أسلاب فاغنموها لأنفسكم وتمتّعوا بغنائم أعدائكم التي وهبها الربّ إلهكم لكم». لذلك علق المستشرق ر. ف. بودلي^٥، على رواية حكم سعد بن معاذ في بني قريظة بقوله: «في الحقيقة، إذا ما فكّر يهود المدينة في الأمر لعلموا أنّ محمّداً ما فعل

١. هوروفنتس، المغازي الأولى ومؤلفوها، ١٠٥.

٢. ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير (السيرة النبوية)، ١: ٢٥-٢٦؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٩: ٣٩-٤٠.

3. Arafat, New Light On The Story Of Banu Qurayza And The Jews Of Medina, 100.

٤. ٢٠: ١٠-١٤.

٥. ر. ف. بودلي: R. V. E. Bodley.

شيئاً أكثر أو أقل من تنفيذ التعليمات التي وضعها قومهم في الإصحاح العشرين من سفر التثنية^١، وهذا ما يؤكّد الصياغة اليهودية لتفاصيل هذه التراجم اليهودية التي ترجع جذورها إلى التوراة.

وما ورد أنّ المنفذين لحكم سعد بن معاذ هما الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام والزبير بن العوام^٢، وفي نصّ آخر أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث إليهم وضرب أعناقهم دون تحديد هوية المنفذين^٣، ولكن لماذا عليّ عليه السلام، والزبير؟ هل لأنّ خصوم الأمويين والمنافسين لهم هم من آل عليّ عليه السلام وآل الزبير؟ ولتغذية الحقد اليهودي في هذه الشخصيات وتنفير المسلمين وأهل الكتاب منهم؛ لأنّهم المنفذون لتلك المذبحة، ورسم تلك الصورة الدموية العنيفة عنهم، ولعلّ اسم سعد بن معاذ زجّ بالنصوص لرفضه الوقوف إلى جانب هذا التحالف اليهودي. الوثني في معركة الأحزاب وتخليه عن حلفائه من بني قريظة، لاسيما وأن دخول الروايات في سياق غيبي تظهر عليه معالم الصنعة والافتعال، وهو غيب منسوج على مقاس سعد بن معاذ، لقد تمنّى من الله أن يمكنه من يهود بني قريظة وكان له ذلك، وتمنّى أن يُسلم روحه لله بعد تحقّق هذه الأمنية وكان له ذلك^٤، وذكر أنّ بعض الأوس اشترك في عملية القتل^٥، فهل هي رسائل سياسية صيغت بشكل أدبيّ إلى الخاذلين ليهود بني قريظة من مجتمع المدينة، والمعادين لبني أمية، لاسيما وأنّ أبا سفيان كان على رأس القوات التي كانت تريد النيل من دولة المدينة.

وركّز المستشرقون على أعداد المقتولين من بني قريظة التي توردها المصادر

١. بودلي، حياة محمّد الرسول، ٢٥٩-٢٦٠.

٢. الواقدي، المغازي، ١: ٥١٣.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢١-٧٢٢.

٤. الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ٢٧٥.

٥. الواقدي، المغازي، ١: ٥١٥-٥١٦.

الإسلامية، فابن هشام^١ يقول: «وهم ست مئة أو سبع مئة، والمكثّر لهم يقول: كانوا بين الثمان مئة والتسع مئة»، وعلى هذا القول يكون الخلاف في عددهم كبيراً لأنّ هناك من يقلّل وهناك من يزيد هذا العدد^٢؛ لأنّ هناك عقليةً روائيةً مصابة بالتهويل والتضخيم، لاسيّما فيما يتعلّق بقضايا الحروب والمعارك والدم والقتل، وهي عقليةٌ تراجيديةٌ تشبّع تسليّةً ورضىً بالتضخيم والتهويل في أعداد القتلى، وهذا ما يدفعنا للاستنتاج أنّ عدد المقتولين ربما لا يتجاوز رؤوس القوم^٣، فمن غير المعقول المعاقبة بقتل كلّ القبيلة بسبب خطأ عدد من زعمائها، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (فاطر: ١٨)، ولعلّ مؤرّخي السيرة المتقدّمين قد بالغوا في وصف ما حلّ ببني قريظة، رغبة في إظهار قوّة الإسلام والمسلمين^٤، ولهذا يذكر أحد الباحثين أنّ عدد المقتولين لم يتجاوز ستّة عشر أو سبعة عشر، وهم الذين وقع عليهم الأسر، لأنّ قرار مساعدة الأحزاب قد اتُّخذ من قبل قادة وزعماء بني قريظة، ولا يمكن معاقبة القبيلة جميعها بالعقاب نفسه المفروض على زعمائها، وأنّ قتلهم مستند على ما ورد في سورة البقرة الآية ١٧٨^٥، وهذا ما يبرّر لنا قتل عدد من بني قريظة بواسطة رجال من قبيلة الأوس^٦.

١. ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢١.

٢. مثلاً يقال إنهم كانوا أربع مئة. ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ١٤٢. وذكر أنّهم كانوا سبعمئة وخمسين رجلاً.

ينظر: المسعودي، التنبيه والإشراف، ٢١٧.

٣. الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ٢٦٤. وهو ما ذهب إليه أحد الباحثين دون تحديد عدد معيّن لهؤلاء الزعماء. ينظر:

Arafat, New Light On The Story Of Banu Qurayza And The Jews Of Medina, 105.

٤. الجميل، النبي ويهود المدينة، ٢٥٠.

5.)Ahmad, Muhammad and the Jews, 91.

والآية في سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾

٦. الواقدي، المغازي، ١: ٥١٥-٥١٦.

ولو فرضنا جدلاً أنّ هذه الأعداد الكبيرة من الرجال من بني قريظة كما تذكر المصادر (٤٠٠، ٧٥٠، ٦٠٠-٧٠٠، ٨٠٠. ٩٠٠) قد تمّ تنفيذ هذا الحكم فيهم بالفعل، فهل من الممكن حجز هذا العدد الكبير من الرجال في دار واحدة قبل تنفيذ الحكم الصادر بحقهم كما تذكر المصادر^١، وإذا ما أحصينا عدد النساء والأطفال سيكون العدد ضعف أو ضعفين فهل ممكن ان نصدق حجزهم في دار واحدة!، وإذا ما زدنا عليه السلاح والأثاث والمتاع الذي حمل معهم وحجز في تلك الدار سيكون من الجنون تصديق مثل هكذا مرويات، ويبدو أنّ بعض الرواة من بني قريظة حاولوا إيجاد تبرير لوجودهم على قيد الحياة وصياغتهم لهذه التراجيديا اليهودية^٢، فنجد تغييراً في النصوص في مَنْ قتل منهم (قتل الرجال - قتل المقاتلة - قتل من أُنبت منهم - من جرت عليه الموسى)، وهذا التغيير يدلّ على عدم مصداقية مثل هذه الروايات عند المسلمين، فتتغيّر صياغات النصوص لتتال القبول.

تشير أغلب النصوص إلى نزول بني قريظة على حكم النبي ﷺ، ولا تشير إلى وقوع حرب بين الطرفين سوى بعض التراشق بالنبل والحجارة، في حين يشير القرآن الكريم إلى وقوع حرب كان فيها عدد من القتلى وعدد من الأسرى، وهو ما ورد بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا﴾ (الأحزاب: ٢٦)، والقرآن الكريم هو المصدر الوحيد المعاصر لتلك الحادثة، فلا يكون الأسر إلا إذا كانت هناك حرب، ولعلّ

١. تذكر المصادر حجزهم في دار رملة بنت الحارث، وقيل في دار أسامة بن زيد والنساء والذرية في دار بنت الحارث، رغم أنّ أسامة لم يكن في عمر يؤهله أن تكون له دار مستقلة، فهو كان عند وفاة النبي ﷺ بعمر الثامنة عشرة فهو بعمر ما بين الثانية عشرة والثالثة عشرة، للمزيد من التفاصيل ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٤: ٦١-٧٢؛ وقيل السلاح والأثاث والمتاع والثياب في دار ابنة الحارث (وبلغ عدد السلاح ألف وخمسمئة سيف وثلاثمئة درع وألفا رمح وألف وخمسمئة ترس وجحفة) وهذا العدد من العسير جمعه في دار واحدة. ينظر: الواقدي، المغازي، ١: ٥١٢-٥١٨؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢١-٧٢٢.

٢. ينظر: ما ذكره عطية القرظي، ورفاعة بن سموأل القرظي: ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢٤.

الذين قتلوا من زعماء قريظة هم المقاتلين في تلك الحرب، وقد قتلوا في هذه الحرب، وربما وقع القتل على من ساندوا الأحزاب من زعمائهم، ووقع عدد منهم في الأسر، وحكم الأسرى واضح جاء به القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَتًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد: ٤)، ولهذا نجد إطلاق بعض من وقع عليه الأسر من بني قريظة وهم من المقاتلين ومن زعمائهم^١؛ لذا يمكن القول إنه لم يكن هناك نزول على حكم النبي ﷺ، بقدر ما كان حرباً وقع فيها عدد من القتلى والأسرى، انتهت بهزيمة القرظيين، وهو ما ذهب إليه اثنين من الباحثين^٢، وهذا ما يوضح لنا أن حكم بني قريظة كان مختلفاً عن حكم باقي القبائل اليهودية (بنو قينقاع وبنو النضير) بعد نزولها على حكم النبي ﷺ؛ لأن بني قريظة دخلت في حرب مع النبي ﷺ وخسرت تلك الحرب. إن مثل هذه المرويّات عن بني قريظة لها جذورها في التراث اليهودي، ولعلّ مصادر هذه الحادثة نسجت من ذلك المخزون السردى للفكر اليهودي، وهذا ما بدا لنا واضحاً في الأثر اليهودي من خلال تلك النصوص سنداً ومتمناً، ومثل تلك المرويّات شبيهة بقصة الحصار الذي فرض من قبل الرومان على القدس قبل تدمير الهيكل سنة ٧٠ وقيل ٧٣ م^٣، والتي يّنت تمسك اليهود بالعتيدة اليهودية واستعدادهم للقتل والتضحية بكل ما يملكون في سبيل موقفهم الموحد في مواجهة

١. أطلق النبي ﷺ كل من الزبير بن باطا القرظي، وهو من كبار زعماء بني قريظة بعد أن طلب ثابت بن قيس بن شماس منه ذلك، ورفاعة بن السمؤال القرظي بعد أن سأله سلمى بنت قيس. ينظر: الواقدي، المغازي، ١: ٥١٨-٥١٩؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٢٢-٧٢٤.

2. Arafat, New Light On The Story Of Banu Qurayza And The Jews Of Medina, 104.

وذهب لهذا الرأي استناداً إلى الآية ٢٦ من سورة الأحزاب. وينظر:

Ahmad, Muhammad and the Jews, 90.

وذهب لهذا الرأي استناداً إلى شعر حسان بن ثابت في وصف قتلى بني قريظة. ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٤٣-٧٤٥.

3. Arafat, New Light On The Story Of Banu Qurayza And The Jews Of Medina, 106.

الخصم، وتنتهي تلك القصص عادة بمقتل المحاصرين وسبي النساء والأطفال ومصادرة الأموال، ومثل هذا التطابق في بعض نصوص هذه القصص لا تصدر إلا عن رواة يحملون ذلك التراث السردى اليهودي في صدورهم رغم دخول أغلبهم الإسلام^١.

ويشير أحد الباحثين^٢ سؤالاً حول مصير النساء والأطفال من بني قريظة بعد الحادثة، فيقول إن تطابق حادثة بني قريظة مع حصار اليهود قبل تدمير الهيكل من قبل الرومان، فقد انتهى حصار الهيكل بقتل اليهود كل نساءهم وأطفالهم، صغيرهم وكبيرهم، كي لا يقعوا في السبي ويموتوا في أرضهم ومع أهلهم، وخروجهم لقتال الرومان ولا يفكرّون في شيء غير مقاتلة الأعداء^٣، فيقول فمن يدري ربما كانت قصة بني قريظة نسخة طبق الأصل عن النسخة الأصلية.

إنّ تتبّع ابن إسحاق والذي يعدّ المصدر الأوّل للسيرة النبوية أخبار حروب النبي ﷺ من هؤلاء اليهود أو أولادهم الذين يملكون ذلك التراث ويتناقلونه جيلاً بعد جيل، كان سبباً في نقل هذا الموروث اليهودي إلى السيرة النبوية، وصار هذا التراث اليهودي جزءاً من التراث الإسلامي بعد امتزاجه بتاريخ الرسالة الإسلامية؛ لذا لا يُستبعد صياغة حادثة بني قريظة مع ما ورد من موروث يهودي.

خامساً: حرب خيبر

تعدّ حرب خيبر من الحروب المهمة في تاريخ الرسالة الإسلامية؛ لأنها أنهت الدور التحريضي في تحشيد اليهود والقبائل العربية في شبه الجزيرة العربية لحرب النبي ﷺ، لا سيما بعد إجلاء الجماعات اليهودية من المدينة المنورة بعد تأمرها على

١. ينظر ذلك التطابق في القصص في التراث اليهودي: يوسفوس، تاريخ يوسفوس اليهودي، ٢٩٨-٣٢٣.

2. Arafat, New Light On The Story Of Banu Qurayza And The Jews Of Medina, 107.

٣. يوسفوس، تاريخ يوسفوس اليهودي، ٣٢٢-٣٢٣. وينظر نفس هذا المقترح بقتل النساء والأطفال في الرواية الإسلامية. الواقي، المغازي، ١: ٥٠٢-٥٠٣؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٤٦-٢٤٧.

دولة المدينة في حربها مع قريش، حتّى كانت خير مكاناً لتجمع لتلك الجماعات اليهوديّة التي يدفعها طلب الثأر من دولة المدينة، وكان الرخاء الاقتصاديّ الذي تتمتع به يسمح لها بتشكيل حركات معارضة لدولة المدينة كما مرّ بنا في حرب الخندق، وكان الموقع والطبيعة الجغرافيّة التي تتمتع بها حصونها المنيعّة تمكّنها من تشكيل تحالفات ضدّ دولة المدينة، وهي بعيدة عن تهديد أيّ قوّة تريد النيل منها لمناعة حصونها؛ لذلك نجدها لم تتردّد في تحشيد المعارضين لدولة المدينة سواء من اليهود أو العرب، فكان لا بدّ من مواجهة ذلك الخطر المحدق بدولة المدينة، حيث تناول المستشرقون هذه الحرب، فيذكر كاتباً مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^١: «في مستهلّ العام السابع الهجريّ (٦٢٨-٦٢٩ م) تحصّل محمد وأولئك الذين تعهدوا معه تحت الشجرة في الحديبية على تعويض وفير للعمرة التي لم تتمّ بالاستيلاء على واحة خيبر التي يسكنها اليهود، وكان هذا هو أوّل فتح حقيقيّ للمسلمين، وقد استتت في هذه المناسبة سنة صارت تطبّق بعد ذلك على اليهود والنصارى القابليين للعيش تحت حكم المسلمين، فهو لم يقتل المهزومين، ولم ينفهم وإنّما فرض عليهم الجزية كلّ عام، وقد كانت هذه الغزوة التي تلاها ضمّ محمد ﷺ المستعمرات اليهوديّة في وادي القرى سبباً في إثراء أمة المسلمين لأوّل مرّة (سورة الفتح الآيات ٢٠-٢١)».

وتذكر المستشرقة الإيطاليّة ل. فيشيا فاجليري^٢ عن أسباب تلك الحرب، فهي من أجل الحصول على الغنائم الكثيرة لأصحابه الذين أصيبوا بخيبة أمل واستياء بعد أن كانوا يأملون في الاستيلاء على مكّة، وترى بالاستناد إلى رأي مونغمري وات أن سبب مهاجمة خيبر ليس بسبب قيام القبائل اليهوديّة المتلفهة للثأر من إثارة

1. Buhl, OA.. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 371.

وكان هناك حذف في موجز الشارقة، فكان الاعتماد على النسخة غير المعرّبة.

2. Vaglieri, (Khaybar), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed., V.IV, P.P. 1138-1140.

القبائل المجاورة لدولة المدينة^١، بل بسبب تمسّكهم بديانتهم الخاصة وثقافتهم المتفوّقة، وتذكر وتدعم المصادر الإسلامية هذا الرأي، وترفض رأي محمد حسين هيكل^٢ الذي ذهب إلى أنّ سبب المهاجمة هو خشية النبي ﷺ من الحدود الشمالية للجزيرة العربية وتهديد وجود تلك القبائل اليهودية إذا ما تحالفت مع هرقل أو كسرى، وترى أنّه في السنة السابعة لم تكن شخصية النبي ﷺ تشكل تهديداً لحكام تلك الإمبراطوريات، وتقول ولا يمكن التغاضي عن حقيقة حاجة النبي ﷺ إلى الأسلحة والمال.

ويذكر المستشرق أدولف غرومان (جروهمان)^٣. عن سبب مهاجمة النبي ﷺ. خير أنّه أراد من ذلك محو الأثر السيئ الذي تركه صلح الحديبية في نفوس أتباعه وتعويضهم تعويضاً سخياً عن الأسلاب التي فقدوها^٤، وذهب مونتغمري وات^٥، لذلك السبب نفسه.

اختلفت آراء المستشرقين في سبب مهاجمة النبي ﷺ خيبر، فكاتبا مقال محمد ﷺ بوهل وولش، يرجعانها لأسباب مادية، فهي تعويض وفير للعمرة التي لم تتم، فقد كانت مهاجمة خيبر وما تلاها سبباً في ثراء الأمة، في حين ترى المستشرقة الإيطالية فاجليري أسباب الهجوم على خيبر هو محو الأثر السيئ الذي تركه صلح الحديبية في نفوس أتباعه، وتعويضهم عن الغنائم التي كانوا يأملون الحصول عليها من فتح مكة، وهو عين السبب الذي ذهب إليه غرومان (جروهمان) والمستشرق وات، فكأن النبي ﷺ كان بحاجة إلى هذه الأموال والسلاح المتواجد عند اليهود في خيبر، وأيدت المستشرقة فاجليري رأي وات في أنّ مهاجمة خيبر كانت بسبب

١. وات، محمد في المدينة، ٣٣٢.

٢. هيكل، حياة محمد، ٣٩٣.

٣. أدولف غرومان (جروهمان): Adolf Grohmann: (١٨٨٦م-١٩٧٧م).

٤. كروهمان، مادة (خيبر)، دائرة المعارف الإسلامية، ٩: ٥٥.

5. Watt, (AL-Hudaybiya), The Encyclopaedia of Islam, III: 539.

دورها التحريضي ضدّ دولة المدينة، ولم تؤيّد رأي هيكل في احتمالية مساعدتهم لملك الروم أو ملك الفرس، وجعلت سبب تدمير هؤلاء هو تمسّكهم بديانتهم الخاصة وثقافتهم المتفوّقة، وهذه الأسباب كما تعتقد كانت عاملاً مهمّاً في مهاجمة خيبر على الرغم من ترجيحها الجانب الماديّ سبباً في المهاجمة، وهو الأبرز لتدمير اليهود في خيبر اقتصادياً وعسكريّاً.

هذه الأسباب التي ذكرها المستشرقون في مهاجمة خيبر والتي يُصّر فيها المستشرقون على تفسير كلّ ظاهرة تاريخيّة بالدافع الماديّ، ولما يتبيّن بمرور الزمن وتكشف المزيد من الحقائق المضادّة، واتّسع إمكانات مناهج البحث، يعجز الدافع الماديّ أن يكون وراء كلّ ظاهرة أو تفسير كلّ حدث، فقد خفّفوا من تبنيهم لذلك الدافع، فاسحّين المجال لفاعليّة العوامل الأخرى، فحاول المستشرقون جعل العامل الماديّ الطاقة الحركيّة الأساسيّة للفعل التاريخيّ^١، وعلى حدّ تعبير مونغمري وات^٢، «إنّنا لتغيّر اهتمامات المؤرّخين خلال نصف القرن الماضي [القرن العشرين]، فقد أصبحوا أكثر وعياً، خاصّة بالعوامل الماديّة التي يقوم عليها التاريخ»، ويقول المستشرق الفرنسيّ ماكسيم رودنسون «إنّني معجب بعظمة هذا الرجل وعبقريته، ولكنني عندما أدرس حياته وفق منظور تحليليّ ماديّ اعتبره المنظور الصائب الذي يمكن عبره فهم حياة الرسول»^٣.

إنّ تلك النظرة الماديّة على الأحداث التاريخيّة عند المستشرقين كانت سبباً في جعل الدافع الماديّ سبباً في مهاجمة خيبر، لذا فالمستشرقون يقيسون وفق مقاييسهم الماديّة، فلو كان النبي ﷺ يريد الغنيمة لما منع الراغبين بالقتال من أجلها بالخروج

١. خليل، المستشرقون والسيرة النبويّة، ١: ١٨٥.

٢. وات، محمّد في مكّة، ٤١.

٣. الكلام في حوار مع مجلّة الجهاد الليبيّة، العدد ٧٠، لعام ١٩٨٨م، ص ٥٤. نقلاً عن: عزوزي، آليات المنهج

الاستشراقيّ في الدراسات الإسلامية، ٦٧.

في محاربة اليهود في خيبر^١، وأنَّ الحرب كما تحتل النصر فهي تحتل الهزيمة كذلك، ولو كان يريد الغنيمة لسمح بجمع أكبر عدد ممكن من المقاتلين الراغبين بالخروج لأجل الغنيمة، ولو كان يريد القضاء على اليهود لمجرّد يهوديّتهم لقتل كلّ اليهود الموجودين في المدينة، ولما سمح لبعض اليهود من عشائر أخرى بالبقاء في المدينة^٢، ولو كان يريد السلاح، فقد كان عدد ما حصل عليه المسلمون من سلاح في حرب بني قريظة فقط ألفاً وخمسمئة سيف وثلاثمئة درعاً وألفاً ومئتين وخمسمئة ترس وجحفة^٣، ولو زدنا عدد السلاح المتحصّل عليه من حربه مع بني النضير وقينقاع وقريش لبلغ أضعاف هذا العدد، فهل كان سيحتاج لسلاح خيبر؟ ولو كان يريد محو الأثر السيئ لصلح الحديبية كما يعتقد المستشرقون، لاختار إحدى المدن القريبة وذات تضاريس بسيطة، لكي لا تكون هناك صعوبات في العمليّات العسكريّة كما شهدتها حصون خيبر.

وعلى ما يبدو أنّ مهاجمة النبيّ ﷺ لخيبر كانت بسبب محاولة تشكيل تحالف يهوديّ متكوّن من خيبر والتجمّعات اليهوديّة القريبة منها، وربما انضمّ إليهم بعض العرب من غطفان حلفاء اليهود، لمهاجمة المدينة بعد خيبة الأمل في حرب الخندق، وهو ما قد ورد على لسان أحد زعماء اليهود بعد حرب بني قريظة^٤، ولا يستبعد وجود دعم من الدولة البيزنطيّة، أو من حلفائها العرب، وخوفها من تزايد نفوذ دولة المدينة لتشمل مناطق واسعة من الجزيرة العربيّة.

١. الواقدي، المغازي، ٢: ٦٣٤.

٢. الواقدي، المغازي، ٢: ٦٣٤؛ وينظر ما ذكره المستشرقان كاتباً مقال محمد ﷺ بعد طرد يهود بني قريظة.

بوهل. ولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١٤٣؛

Buhl-OA, Welch, Muhammad, The Encyclopaedia of Islam, VII: 370–371.

٣. الواقدي، المغازي، ١: ٥١٠.

٤. الواقدي، المغازي، ١: ٥٣٠–٥٣١.

وتذكر المستشرقة فاجليري^١ أنّ النبي ﷺ أمر بقطع ٤٠٠ نخلة حول واحة خيبر لإجبار المدافعين على الاستسلام لأنّهم أقاموا على التلال والصخور لتكون معاقل دفاعية لهم، ووضع أبو بكر وعمر أنفسهم على رأس المهاجرين على أمل تحطيم مقاومة اليهود لكنّهم فشلوا، بعد ذلك أعلن النبي ﷺ بأنّه سيعطي الراية غداً إلى رجل يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله، وفي اليوم التالي سلّم الراية إلى عليّ، وهذا التقليد الذي كتبه ابن هشام يحمل نزعة شيعية، وقدّم دليلاً على قوّته البدنية بقتله زعيماً يهودياً وقطعه إلى نصفين، ورفع أحد أبواب الحصن بعد قلعه ودافع به عن نفسه، ثمّ استخدمه لإنشاء جسر مكّن المهاجرين من الوصول لذلك الحصن، وأصبح أحد الأسباب التي جعلت من عمل عليّ النموذج الأوّل للأبطال.

ويذكر أدولف غرومان (جروهمان)^٢ عن ثار النبي من صمود يهود خيبر بسبب دفاعهم عن ذلك الحصن، فقام باجتثاث أشجار النخيل الطيبة المحيطة به واجتثت منها أربعمئة نخلة.

إنّ ما ورد في قطع ٤٠٠ نخلة من نخيل خيبر تشبه إلى حدّ كبير تلك القصة التي تتحدّث عن قطع الأشجار حول أورشليم عند حصارها من قبل الرومان لإجبارها على الاستسلام سنة ٧٠ وقيل ٧٣م، فهل هي محاكاة للمموروث اليهودي الذي يتحدّث عن حصار أورشليم وسقوطها بيد الرومان؟^٣ لأنّ القرآن الكريم كان ينهى عن الأفساد في الحرث والنسل^٤، والنبي ﷺ كان يحثّ أتباعه بعدم قطع الأشجار عند الحروب^٥، فتكون تلك الصورة من المدسوسات الإسرائيلية، فضلاً عن ذلك جعلت الروايات منزلة أبي بكر فوق منزلة النبي ﷺ، بل صار يأمر

1 (. Vaglieri, (Khaybar), The Encyclopaedia of Islam, IV: 1138-1140.

٢. كروهمان. مادّة (خيبر)، دائرة المعارف الإسلامية، ٩: ٥٦.

٣. يوسفوس، تاريخ يوسفوس اليهودي، ٢٨٣.

٤. ينظر: البقرة: ٢٠٥.

٥. ينظر وصايا الرسول لجنوده: الواقدي، المغازي، ٢: ٧٥٨.

بالكفّ عن ذلك الفعل، وهذا يبيّن الدور السلطويّ في محاولة رفع مكانة بعض الأشخاص في السيرة النبوية حتّى لو كان على حساب النبي ﷺ.

وما جاء في الكلام عن دور الإمام عليّ عليه السلام في حرب خيبر، تعتقد المستشرقة فاجليري أنّ كلّ رواية يذكر فيه بطولات الإمام عليّ عليه السلام هي من نتاج الفكر الشيعيّ؛ لأنّ الغرب عرف الشيعة من خلال معرفته بالفرق التي تتخذ الغلوّ شعاراً لها؛ لذلك فإنّ جميع المعلومات التي تتوافر عن الشيعة هي إمّا منحازة أو مُحَرّفة^١؛ لذا فإنّ كلّ رواية تذكر دور الإمام عليّ عليه السلام تعتقد فاجليري أنّها روايات شيعيّة أو مبالغة في مدحه وذكره، وربما غاب عن المستشرقة أنّ تدوين التاريخيّ الإسلاميّ عامّة والتدوين المتعلّق بالسيرة النبوية خاصّة قد تعرّض إلى عمليّات مقصودة أو غير مقصودة من التشويه والتزوير والكذب بدوافع متعدّدة منذ بداية نشوء التدوين في القرن الأوّل الهجريّ/ السابع الميلاديّ، وكانت نتيجة عمليّات علميّة وعلميّة منظّمة ومنتظمة دعمتها وغدّتها وأعلنت عنها السلطات الأمويّة والعباسيّة وتوجيهها باتجاه متعمّد يهدف إلى تغييب الروايات الشيعيّة أو الروايات المتعلّقة بأخبار الإمام عليّ عليه السلام والأئمة الأطهار^٢، وغدت كلّ رواية تتحدّث عن دور أو مناقب أهل البيت عليه السلام شيعيّة الأثر حتّى لو كان راويها ناصبيّ، مع هذا لم تستطيع تلك السلطات تغييب دور الإمام عليّ عليه السلام البطوليّ في خيبر، على الرغم من أنّ تدوين السيرة النبوية كان تحت إشراف تلك الحكومات وتوجيهها.

١. ناجي، التشيع والاستشراق، ٤٤٢.

٢. ناجي، التشيع والاستشراق، ٨٥. وللمزيد من التفاصيل ينظر: الحسني، التأسيس لمنهج إقصاء ذكر الإمام عليّ عليه السلام قبل عصر تدوين السيرة النبوية وأثره في الفكر الإسلاميّ، ٢٤-٥٤؛ الكعبي، منهجيّة إقصاء سيرة الإمام علي عليه السلام في كتاب السيرة النبوية لابن هشام (٢١٨هـ)، ٩٢-١٤٦.

المبحث الثالث: حروب النبي ﷺ مع المشركين بين الشرعيّة والعدوان

قدّم المستشرقون الإسلام على أنّه دين عنيف يبيح العدوان على الآخرين، ويقوم بفرض الدين بقوة السيف، خلافاً للصورة التي يقدّمها المستشرقون للدين المسيحي بوصفه ديناً للسلام انتشر عن طريق الإقناع لا بالسيف، وقد صوّروا النبي ﷺ أميراً من أمراء الجاهليّة، واعتبروا فيها ما يعرف بمصطلح المغازي في صيغتها الأدبيّة هي صورة متطورة لأيّام العرب^١، معتمدين في ذلك على ما ورد في المصادر الإسلاميّة التي رسمت تلك الصورة عن أولئك المحتقرين في مجتمعاتهم، المنبوذين من إخوانهم في الإنسانيّة، يُتركون إلى الحياة ليشقّوا لهم طريقاً في زحمتها وقد جردوا من كلّ وسائلها المشروعة، فلا يجدون أمامهم إلّا أمرين إمّا أن يقبلوا هذه الحياة الذليلة، وإمّا أن يشقّوا طريقهم بالقوّة نحو حياة كريمة أبيّة يفرضون فيها أنفسهم على مجتمعهم وينتزعون لقمة العيش من أيدي من حرّمهم منها، دون أن يبالوا في سبيل غايتهم سواء أكانت وسائلهم مشروعة أم غير مشروعة، فالحقّ للقوّة، والغاية تبرّر الوسيلة، فهم لا يرتضون لأنفسهم إلّا تلك الأعمال الأساسيّة التي يقوم عليها المجتمع في شبه الجزيرة العربيّة، ورأى المجتمع في هؤلاء شذّاذاً خارجين عليه غير متوافقين معه فتتكرّر لهم وتتخلّى عنهم وتتركهم يواجهون الحياة دون حماية أو ضمان اجتماعي، فهؤلاء الشذّاذ الذين أنكرتهم قبائلهم وتبرّأت منهم وطردتهم من حماها، وقطعت ما بينها وبينهم من الصلة، فدفعهم ذلك إلى سلوك السبيل

١. ليفي دلافيدا، مادّة (السيرة)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٢: ٤٤٠-٤٤٤.

الصراعي، واتخذوا من الغزو والإغارة والسلب والنهب الوسيلة التي يشقون فيها طريقهم للحياة، فيصطدم بمجتمعه الذي يرى في هذه الفوضوية الفردية مظهرًا من مظاهر التمرّد، ومثل تلك الصورة التي قدّمها لنا المصادر الإسلامية وتلاقفها المستشرقون تلاقف الكرة هي شبيهة بصورة الصعاليك^١ في شبه الجزيرة العربية^٢، فكانت الصورة التي قدّمت عن حروب النبي ﷺ ضدّ المشركين هي صورة مقارنة لصورة أمير من أمراء الجاهلية الذي امتعن الغزو والسلب والنهب وسيلة لفرض سلطانه على الطرق التجارية والقبائل القريبة من دولة المدينة، فكان لقوة السيف الدور الأكبر في انتشار الإسلام، حتّى وصفه لامنس^٣، بقوله «ذلك الرجل - أي يقصد النبي ﷺ - الذي كان شريدًا يتزعم طائفة من الآبقين»، وفي المقابل نجد الصورة التي يبينها لنا القرآن الكريم حول حرمة الاعتداء على الغير مغايرة للصورة التي ترسمها المصادر الإسلامية والتي استمدّ منها المستشرقون تلك الصورة العنيفة والدموية عن الرسول والرسالة الإسلامية، فيقول الباري (عزّ وجل) في محكم كتابه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)، ففرض القتال في حالة الدفاع لا الهجوم، فشتّان ما بين الصورة التي تقدّمها لنا القرآن الكريم والصورة التي تقدّمها لنا المصادر، فالقرآن يجب أن يكون منطلقًا لفهم السيرة النبوية والرسالة الإسلامية، ونصوصه هي الحاكمة على نصوص السيرة لا العكس.

١. الصُّغْلُوك: الفقير الذي لا مال له، وصعاليك العرب: دُوبائها، وكان عُرْوَة بن الوَرْد يسمّى: عروّة الصعاليك؛ لأنّه كان يجمع الفقراء في حظيرة فيَرزُقُهُمْ مما يَغْنَمُهُ. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٠: ٤٥٥-٤٥٦؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٣: ٥٩٩.

٢. خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ٢٢-٦٠.

٣. لامنس، مادّة (الحديبية)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ٣٢٩.

أولاً: الإذن بقتال المشركين

ينظر عدد من المستشرقين إلى موضوع القتال في الإسلام باعتباره لازمة من لوازم بناء الدولة بعد انتقال النبي ﷺ إلى المدينة، حيث استعان به من أجل إحكام سلطته فيها، ثمّ الامتداد بحدود دولته إلى مناطق جديدة بواسطة إخضاعها لسلطان الدين الذي جاء به، ومعنى هذا أنّهم نظروا إلى الجهاد نظرهم إلى استعمال القوة في الدولة الحديثة^١، وربط المستشرقون بين رفض قريش الدعوة الإسلامية ومحاوله الرسول ﷺ فرض نفسه على المجتمع المكيّ الرافض لهؤلاء المسلمين، وبالتالي اتّخذ من الغزو أو الإذن بقتال المشركين الوسيلة التي تمكّنه من فرض نفسه على المجتمع المكيّ بقوة السيف لا غير، فيذكر كاتباً مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^٢ ذلك بالقول: «إنّ اعتبار مكة مركزاً للدين الإسلاميّ فرض على محمد ﷺ مهمة جديدة لا شكّ أنّه توقّعها، فما دامت زيارة الأماكن المقدّسة في مكة وما حولها واجباً على المسلمين الذين رفض أهل مكة السماح لهم بدخولها، فقد أضحي محتماً البحث عن وسيلة تجبر المكيّين على الإذن لهم بالدخول إلى الأراضي المقدّسة التي أخرجوا منها^٣، وبما أنّه لا يبدو من المحتمل التوصل إلى اتفاق سلميّ، فإنّ النتيجة كانت حتمية ضرورية للإجبار على الدخول إلى مكة، وكان لدى النبيّ أيضاً حساب بخصوص السكن في مكة؛ لأنّه بطردهم له يكونون قد انتصروا عليه وأنّ هناك مرّة أخرى تهديد بمعاقبتهم وبصورة جزئية على شكل الجزاء النمطي (قصص العقوبة) التي لم تصبح مادية ملموسة، وقاد هذا إلى أمر مقدّس جديد يُشار له في أدب السيرة (الإذن بقتال المشركين)، فقد عاهد الأنصار بأن يدافعوا عن محمد فقط

١. شايب، نبوة محمد، ٥٠٩.

٢. بوهل وولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣٦-٩١٣٧؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 369.

٣. الحجّ: ٢٥-٤٠.

عند مهاجمته، ولم يكن كفّار مكّة على استعداد لإرضائه بالبدء بالهجوم عليه، صحيح أنّ المهاجرين لم يكونوا مقيدين بهذا الشرط، غير أنّ مشاعرهم العربية كانت تأبى عليهم أن يحاربوا أبناء قبيلتهم وأقرباءهم، وقد ضايقه إلى حدّ جعله يعاتب أتباعه عتاباً قوياً في القرآن^١.

يعتقد عدد من المستشرقين أنّ القرآن الكريم هو من تأليف النبي ﷺ؛ لذا فالإذن بالقتال ما هو إلّا من بنات أفكار النبي، فقد فكّر ﷺ ليجد الوسيلة لفرض نفسه على المجتمع المكيّ، ولا يوجد وسيلة أقوى من قوّة السيف تمكّنه من فرض سلطانه على مدينته القديمة، فبعد تهجيرهم من مكّة هو ومن معه من المسلمين، والتهديد بمعاقتهم، فلم يكن من ذلك التهديد شيء، حتّى غدا المجتمع المكيّ يمثل السلام ومجتمع المدينة يمثل مجموعة من الشدّاذ تريد فرض وجودها بقوّة السيف على أبناء جلدتهم، ولا يوجد سوى طريقة الغزو والسلب والتعرّض للعصب التجاريّ لمدينة مكّة وهي القوافل التجارية، فلم يقم المشركون بالعدوان على دولة المدينة أوّلاً؛ لذا كان عليه أن يبادرهم بتشريع الإذن بالقتال، ويكون هو أوّل المعتدين، ولم يكن المهاجرون والأنصار راغبين بالقتال في بداية الأمر، ولكن بعد تزايد الغنائم ونجاح تلك الغزوات التي كانت في بداية مواجهة المشركين الأثر الكبير في عرض الأنصار والمهاجرين خدماتهم في ما بعد على النبي ﷺ، أملاً في كسب بعض الأسلاب والغنائم، كما سيّضح في قادم الحديث، هكذا كانت الرؤية في خيال المستشرق.

ويذكر المستشرق ماكدونالد^٢: «دعت السور المكيّة إلى الصبر على العدوان، ولم يكن إلى غير ذلك من سبيل، أمّا في المدينة فقد تبيّن الحقّ في ردّ العدوان، ثمّ غدا هذا الحقّ شيئاً فشيئاً فرضاً يقضي على المسلمين بقتال أهل مكّة أعداءهم وإخضاعهم،

١. البقرة: ٢١٦؛ الحج: ٣٨-٤٠.

٢. تيان، مادّة (الجهاد)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ١٨٨.

وقد يُشكّ في أنّ محمّداً رأى موقفه يقتضي حرب الكفار حرباً متّصلة من غير أن يثيروها هم عليه إلى أن يدخلوا في الإسلام، والأحاديث صريحة في هذا الأمر، ولكن آيات القرآن تتحدث دائماً عن الكفار الذين يجب إخضاعهم حديثها عن معتدين جاحدين».

ويذكر المستشرق أ. طيان (تيان)^١، أنّ الجهاد هو الصورة الوحيدة للحرب التي يميزها الإسلام، ويرى أنّ تعدّد آيات القتال في القرآن الكريم، وهذا يدلّ على المراحل التي مرّ بها تطوّر فكر النبيّ وتغيّر سياسته نتيجة لظروف معيّنة، ويرى أنّ الجهاد فرض حتّى إذا لم يبدأ الكفار القتال^٢.

بعد مقدّمة عن الجهاد حاول المستشرقون إيهام القارئ بأنّ قتال غير المسلم هو فرض لنشر سلطان الإسلام، وكان ذلك عبر مراحل تطوّريّة مرّ بها الفكر النبويّ، حتّى انتهى إلى ما انتهى إليه، ولما كان المستشرقون يعتقدون أنّ القرآن الكريم هو من عند النبيّ ﷺ وما فكرة الجهاد إلّا وسيلة للسيطرة على مكّة وغيرها من الأراضي، وانتهى المطاف بالقول إنّ الجهاد فرض حتّى إذا لم يكن هناك اعتداء على دولة الإسلام، ومثل تلك الرؤى والقناعات والأحكام المسبقة ناتجة عن انطلاق المستشرق من قناعات ورؤى خاصة بالعالم الغربيّ، فلا توجد طريقة لفصل الباحث عن البيئة التي ترعرع فيها ونمت فيها، مثل تلك الرؤى عن الآخر، ومدى تأثيرها في ذلك المستشرق (الباحث)، وإذا لم يتوفر منهج قادر على تحييد تلك الرؤى والقناعات المسبقة، فسوف تكون الصورة التي يرسمها لموضوع ما لا تعكس الواقع، بقدر ما هي انعكاس لتلك الرؤى المسبقة، بل انعكاس للإسقاطات والرغبات المكبوتة^٣.

١. أميل تيان (طيان): E. Tyan (١٩٠١-١٩٧٧م) حقوقي لبنانيّ، حاصل على الدكتوراه في الحقوق من جامعة

ليون (فرنسا) سنة ١٩٢٦م عن أطروحته المعنونة «نظام المسؤولية الجرميّة في الشرع الإسلاميّ».

٢. م. ن، ١٢: ٤٣٤-٤٣٥؛

Tyan, (Djihad), The Encyclopaedia of Islam, II: 538.

٣. الجابري، الاستشراق قراءة نقدية، ١٦.

وقد عبّر المستشرق مكسيم رودنسون عن ذلك بقوله: إنّ النظرة المسبقة، أو الحكم المسبق موجودان على الدوام ولا يمكن التخلص منها، إذ إنّ المستشرق أو الباحث ينتمي إلى حضارة أخرى غير الحضارة التي يدرسها، فالنظرة المسبقة، شئنا أم أبينا، موجودة بشكل جبري، ولا نستطيع التخلص منها، بل هي السمة المميّزة للدراسات الاستشرافية عن الدراسات التي يقوم بها أبناء البلدان الشرقية الإسلامية لحضارتهم وثقافتهم^١، والفكرة التي يريد المستشرقون الوصول إليها هي أنّ الإسلام انتشر بالسيف، وهي عبارة يهدف المستشرقون من ورائها إلى وصم الإسلام بالبعد عن حرّية الفكر والرحمة الإنسانية^٢، وأنّ على المسلم أن يعلن على غير المسلمين العداوة حيث وجدهم؛ لأنّ محاربة غير المسلمين واجب ديني^٣، فهؤلاء المسلمون قد فرضوا دينهم بالقوّة، وقالوا للناس أسلموا أو تقتلوا، بينما أتباع المسيح ربّحوا النفوس ببرّهم وإحسانهم^٤، فكانت رؤيتهم هي انعكاس لرؤى مسبقة ترسّخت في ذهنيّة المستشرقين من خلال الترسّبات المسبقة عن الإسلام في الحضارة الغربيّة، فهي تريد تقديم الإسلام في أكثر الصور شيطانيّة وشراسة ووحشيّة، وهو نوع من أنواع الأسلحة الأيديولوجيّة التي مارستها الكنيسة لشيطنة الإسلام بعد خسارتها لمناطق شاسعة من الأراضي التي كانت تحت سلطانها^٥، حيث تقول المستشرقة فاجليري^٦، «لقد زعموا أنّه كان ديناً فرض بالسيف، ولقد اتّهموه باللاتسامح... لقد كانت الحرب دائماً وسيلة لحماية الدين الجديد وتعظيمه، لا غاية في ذات نفسها،

١. رودنسون، رسالة الجهاد الليبيّة، ٣٩٨. نقلاً عن: الجابري، نقد الاستشراق، ١٦-١٧.

٢. أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشّرين، ١٥٢.

٣. بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ٧٨.

٤. أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشّرين، ١٤٨.

٥. ينظر لهذا السلاح الأيديولوجي الذي مارسته الكنيسة تجاه الدين الإسلاميّ. فلوري، الحرب المقدّسة:

الجهاد والحروب الصليبيّة العنف والدين في المسيحيّة والإسلام، ١٠٥-١٢٥.

٦. فاجليري، دفاع عن الإسلام، ٢٨-٣١.

وكان دفاعاً ضرورياً لا عدواناً جائراً، ولقد عبّر القرآن عن هذه الفكرة بأجلى بيان ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)«.

يقدم القرآن الكريم التعامل مع غير المسلمين ليس بالقوة في العديد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٨٢)، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ (الكهف: ٢٩)، هكذا كان تعامل القرآن مع غير المسلمين خلافاً للصورة التي قُدمت في المصادر وتلقفها المستشرقون، وهو الذي كان يدعو بالحكمة والموعظة الحسنة لا بقوة السيف كما ورد بقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥)، وقد ذكر المستشرق ماكدونالد^١ في حديثه عن آيات القرآن التي تحدّثت عن المشركين حديث معتدين لا معتدى عليهم. ولعلّ المستشرقين أسقطوا الواقع العملي الذي عكسته الروايات العربية على الإسلام ونبي الإسلام، لاسيّما في ما عرف بالفتوحات الإسلامية، لذا تذكر المستشرقة فاجليري^٢، «أنّ الإسلام لا يبيح امتشاق الحسام إلا دفاعاً عن النفس، وهو يحرم العدوان تحريماً صريحاً، والقرآن ينظر إلى الحرب بوصفها حريقاً يجب أن يطفأ بأسرع ما يمكن، وكلّما اندلعت ناره، وإنّه يستنكر ويحضر جميع الأعمال الوحشية، ولقد سنّ مجموعة من القواعد والعادات ابتغاء جعل الحرب إنسانية».

ثانياً: معركة بدر

ركّز المستشرقون في حديثهم عن معركة بدر حول موقف النبي ﷺ من المجتمع

١. مادة (الجهاد)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ١٨٨؛ ١٢: ٤٣٢؛ يونس، موجز دائرة المعارف، ١١: ٣٢٤٥.

٢. فاجليري، دفاع عن الإسلام، ١١.

المكِّي وتعرّضه للحركة التجارية التي هي الرافد المهم للحياة الاقتصادية لمدينة مكة، فقد صوّرت الروايات النبي ﷺ بصورة شبيهة بقاطعي الطرق من الصعاليك، فقد اعتمد على التربص والحذر، ثم المفاجأة الخاطفة، فلم يدع المسلمون فرصة الرحلات التجارية المكيّة إلى بلاد الشام تفلت من أيديهم إفلاتاً تاماً، فمن أسباب انتشار الصعاليك، هو وجودهم في المناطق التي تمر بها القوافل التجارية، حتى صوّر النبي ﷺ كأحد قاطعي الطرق والمهاجمين للقوافل التجارية طمعاً بالمال والغنيمة وصنّفت القافلة المكيّة وما ذكر من تعرّض المسلمين لها نموذجاً لتلك الاعتداءات على القوافل التجارية^١، معتمدين في رسم تلك الصورة على ما ورد في المصادر الإسلامية، معتقدين بصحّتها، ولم يتطرق المستشرق ف. بوهل^٢ في مقالته عن معركة بدر سوى إلى الموقع وأهميّة معركة بدر وأنها وطّدت سلطان النبي ﷺ، وكانت سبباً في انتشار الإسلام، وتجلّت فيها مقدرة النبي ﷺ في نفخ روح الشجاعة في أتباعه الذين هاهم لقاءهم الفجائي بأهل مكة، وعلى الرغم من أنّ لقاء المسلمين بالمشركين في هذه المعركة لم يكن بصورة فجائية كما يعتقد بوهل، فقد كان هناك استعداد لتلك المنازلة التاريخية، فهي أوّل ردّة فعل عسكريّ على غطرسة قريش.

بينما يتناول المستشرق مونتغمري وات^٣ المعركة بشيء من التفصيل، فيقول إنّ أقدم وأوثق رواية في هذا الشأن هي الرسالة التي بعث بها عروة بن الزبير إلى الخليفة عبد الملك بن مروان^٤، وحتى وإن كان في هذه الرواية بعض الأقوال التي تدخل فيما يبدو في ميدان القصص، فبعد ما بلغ النبي ﷺ خبر القافلة المكيّة القادمة من بلاد

١. ينظر إلى الصعاليك وخطرهم على الحياة الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية. خليف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ١٣١-١٥٠.

٢. بوهل، مادّة (بدر)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٤٤٤-٤٤٥. واقتصر ذكر بوهل على بعض المواقع في بدر.

٣. وات، مادّة (بدر)، دائرة المعارف الإسلامية، ٦: ٤٠٠-٤٠١.

Watt, (Badr), The Encyclopaedia of Islam, I: 867-868.

٤. ينظر لتلك الرسالة: الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣١-١٣٣.

الشام يقودها أبو سفيان، تقدّم بقوة من المهاجرين والأنصار آملاً في قطع الطريق على تلك القافلة، فأرسل أبو سفيان بعد علمه بخبر تحرك المسلمين إلى أهل مكة يطلب فيها قوة لحماية القافلة، ويقال إن المكّيين قضوا أسبوعاً في طريقهم من مكة إلى بدر، فلا بدّ أنّ أبا سفيان قد أرسل في طلب هذه القوة قبل ذلك بوقت طويل، إلّا أنّ المصادر تؤكد أنّه لم يفعل ذلك إلّا بعد أن سمع بتحرك النبي ﷺ ليقطع الطريق عليهم، ثم وصلت أخبار القافلة وسلامتها بعد سلوكها طريقاً آخر غير مألوف، إلّا أنّ إصرار أبي جهل الذي كان يقود تلك القوة المكّية على خوض تلك الحرب كان لاستعراض قوة قريش، ولم يعلم النبي بخبر تلك الحملة حتّى مساء اليوم السابق للمعركة حين اعتقل رجلاً مكّيّاً عند آبار بدر، فكان ذلك اللقاء الذي ساقته الصدفة كافياً ليسهل على النبي ﷺ أمر اقناع أنصاره بالقتال؛ لأنّ الانسحاب في مثل تلك الظروف كان أمراً يחדش الشرف، وفي صباح اليوم التالي بادر النبي ﷺ بالاستيلاء على الآبار وملأها بالرمال، إلّا بئراً قريبة هي أقرب الآبار إلى العدو؛ لذا اضطر المشركون إلى أن يقاتلوا في سبيل مورد الماء، وانتهت تلك المعركة بهزيمة المكّيين وفقدانهم هيبتهم، وقتل وأسر عدد منهم، واعتقد المسلمون أنّه قد أرسل الله ملائكته لنجدهم، وثمة رأي يقول إنّ كلمة (فرقان) كان المقصود بها بدر، فإنّ معناها يكون (النجاة من العقاب)، وقد أدّى انتصار المسلمين إلى المبالغة في شأن أنفسهم الأمر الذي أدّى إلى وقوعهم في أزمة روحية بعد النكسة التي أصيبوا بها في أحد، ومن ذلك اليوم أصبحت مكانة النبي ﷺ في المدينة أقوى بكثير مما كانت عليه.

ويذكر المستشرقان كاتباً مقال محمد ﷺ بوهل وولش^١ تلك المعركة، فبعد أن أرسل النبي ﷺ عدداً من أتباعه إلى نخلة ونجاحهم في الاستيلاء على غنائم قافلة

١. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣٧-٩١٣٩؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 369.

وقتل أحد المكيين من غير قصد وكان ذلك في أحد الشهور المقدسة التي يحرم القتال فيها، وبعد وصول الغنيمة إلى المدينة هبت عاصفة من الغضب تركها النبي ﷺ حتى هدأت طمأنهم بعد ذلك في الآية ٢١٧ من سورة البقرة، وكان لهذه الغزوة الأثر الكبير في عرض الأنصار مساعدتهم عليه حين دعا أتباعه في رمضان من العام الثاني من الهجرة إلى غزوة جديدة يقودها بنفسه، وبعد علمه بوجود قافلة مكيّة وافرة السلع عائدة من بلاد الشام، فقرر التعرّض لها، لكن أبا سفيان الذي كان يقود القافلة كان حذرًا، فبعث برسالة إلى أهل مكّة لطلب النجدة، وبعد وصول القافلة بأمان إلى مكّة بعد سلوكها طريقًا مغايرًا، أصرّ أحد زعماء مكّة (أبو جهل) إلى عدم تضييع الفرصة دون إنزال العقاب بعدوّهم، وانتهت المعركة بمقتل عدد من المشركين من بينهم أبو جهل، وأسر عدد آخر، حيث أمر النبي ﷺ بقتل اثنين منهم، وعرض إطلاق سراح الآخرين مقابل فدية.

إنّ ما ذكره مونتغمري وات عن أقدم رواية وأوثقها عن أحداث معركة بدر هي عبارة عن رسالة بعث بها عروة بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان^١، ولم ترد هذه الرواية بالصيغة التي ذكرها الطبري (ت ٣١٠هـ) عند ابن إسحاق (ت ١٥١هـ) برواية ابن هشام (ت ٢١٨هـ)، ولا عند الواقدي (ت ٢٠٧هـ)، ورواية التابعي عروة بن الزبير المولود في عام (٢٣هـ) لم تكن عن مشاهدة أو معاينة للحدث، بل هي عن ما سمع، ولم يبيّن لنا عروة عن من سمع تلك الرواية أم هل كانت رؤيته الشخصية لتلك الحادثة؟ ويبدو أنّ حادثة حرب المسلمين لمشركي مكّة في بدر كانت الشغل الشاغل لبني أميّة؛ لأنّ فيها موقف أجدادهم ومقتل أشياخهم، ومحاولة ردّ ذلك الثأر القديم، ولو كان بصورة أدبيّة من خلال روايات السيرة النبويّة، فيزيد بن معاوية يتمثّل بأبيات شعر عند استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، وهو يخاطب ويضرب الرأس الشريف، ويستذكر معركة بدر والثأر لقتلى المشركين من عترة النبي ﷺ.

١. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣١-١٣٣. وهو ما اعتمد عليه المستشرق في حديثه.

الطاهرة في معركة كربلاء^١، ومروان بن الحكم يسأل حكيم بن حزام عن تلك المعركة^٢، وعبد الملك بن مروان يبعث بكتاب إلى عروة بن الزبير يسأله عن شأن أبي سفيان، وسليمان بن عبد الملك لم يرغب بما ذكر عن أهل بيته في بدر ودورهم المعادي للرسول والرسالة، وعدم وجود أي دور لهم في صدر الإسلام، فأمر بحرق ما تم تدوينه من السيرة النبوية، وهذه هي رؤية الدولة الأموية وسياسة عبد الملك بن مروان بعدم معرفة أهل الشام والمسلمين عامة هذه الحقائق^٣، فعندما تدون السيرة النبوية وفق تطلعات ورؤى الدولة الأموية لا شك أنها ستحاول رفع شخصها من بني أمية، وتبرزهم بصورة لائقة ومشرفة لا يطعن بها الطاعنون، وتلقي لائحة الحرب وفشلها على غيرها؛ لذا حملت مسؤولية الحرب في بدر على أبي جهل وخففت الأمر عن عتبة بن ربيعة، الذي كان سيد قريش وكبيرها والمطاع فيها وقتها^٤، ويذكر مونتغمري وات^٥ عن روايات معركة بدر هي «معادية لمخزوم وموالية لعبد شمس»، وهذا يدل على تحيزات عروة بن الزبير تجاه بني أمية.

فالرؤية التي قدمها عروة بن الزبير هي مطابقة لرؤية السلطة الأموية في أن يكون بنو أمية بالصورة اللائقة، فحربهم للمسلمين كانت للمحافظة على قافلة قريش التجارية من خطر المهاجمين وقاطعي الطريق، فيبرز في رواية عروة دور أبو سفيان المحنك في قيادة القافلة التجارية، فقد ورد ذكر أبو سفيان في هذه الرواية فقط (١٦) مرة، وهي تصوّر أبا سفيان غير راغبٍ بخروج قريش لتلك الحرب بعد

١. الكوفي، الفتوح، ٥: ١٢٩.

٢. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٤٦-١٤٨.

٣. ينظر ما ذكره سليمان بن عبد الملك لأبان بن عثمان عن تدوين سيرة لا وجود لبني أمية فيها أي ذكر، وما قاله عبد الملك بن مروان عن تدوين مثل هكذا سيرة لا تخدم مصالح الأمويين. ينظر: ابن بكار، الأخبار الموفقيات، ٢٧٥-٢٧٦.

٤. الواقدي، المغازي، ١: ٦٣.

٥. وات، محمد في المدينة، ١٨.

أن استطاع الإفلات بتلك القافلة سالمة إلى مكة من خلال فطنته التجارية وحنكته العسكرية، وهو يحاول ثني قريش عن الدخول في حرب مع المسلمين بعد أن سلّمت قافلته، على الرغم من أنّه لم يستطع ثني ولديه من الدخول في هذه الحرب^١، فكيف سيستطيع ثني قريش عن تلك الحرب؟ لهذا يقول مونتغمري وات^٢، عن عروة بن الزبير «أنّ المواد المنقولة عنه في السيرة النبوية لابن هشام هي في غالبيتها متصلة بالأسرات التي ارتبط بها، كلّ هذا يجعل عروة مرتبطاً بظروف سياسية بعينها في الدولة الإسلامية والمجموعات ذات النفوذ، وتآلف عروة مع الحكم الأموي وعاش في المدينة المنورة بهدوء، وقد بذل عبد الملك غاية جهده لاستقطاب رجل مثل عروة»، والأمر الذي يدلّ على دور السلطة الأموية في تحسين صورة بني أمية في روايات السيرة النبوية من خلال استقطاب أحد روايتها.

في المقابل كانت صورة النبي ﷺ معتدياً ومهاجماً للقوافل التجارية كقاطعي الطرق من الصعاليك، يحدث رفاقه بما موجود في القافلة من أموال ويرغبهم في غنيمة ما موجود في تلك القافلة، ولم يخطّط جدّياً لخروج أتباعه حتّى كانت حربهم مع قريش حرباً مفاجئة لم يُحسب لها حساب، ولم يقتصر الأمر في رواية عروة بن الزبير على مدح أبي سفيان، بل ذكر فيها مدح للزبير بن العوام، وهي على هذا تكون رواية أموية. زبيريّة الهوى.

ومثل تلك الرؤية التي قدّمها لنا رواية عروة بن الزبير في كون النبي ﷺ معتدياً على ممتلكات الغير عند عرضها على القرآن الكريم نجدها تتعارض معه، حيث ورد في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)، فهذا الخبر عن عروة بن الزبير ورد فيه مخالفة صريحة

١. قتل حنظلة بن أبي سفيان، وتم أسر عمرو بن أبي سفيان في معركة بدر. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٤٧٧؛

الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٦٣.

٢. وات، محمد في مكة، ٣٧١-٣٧٣.

لكتاب الله (عز وجل)، فلا يمكن أن يكون معتدياً والقرآن الكريم يذكر أن الله لا يحبّ المعتدين، وقد ورد عن النبي ﷺ قوله: «إذا روي حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى، فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردّوه»^١، فقد دلّ هذا الخبر على أن كلّ خبر ورد على مخالفة كتاب الله تعالى فهو مردود^٢.

وإذا ما اعتمدنا على ما ذكره الطبري (ت ٣١٠هـ)، وما استند عليه المستشرق م. وات نجد بعد رواية رسالة عروة بن الزبير إلى عبد الملك رواية عن الإمام عليّ عليه السلام لا يتحدث فيها عن مهاجمة لأيّ قافلة تجارية، ولا الخروج من أجل غنم تلك القافلة، بل كان خروج المسلمين لبدر لأجل مواجهة الجيوش القادمة لمهاجمة المدينة^٣، وكأنّ الطبري أراد مقارنة رواية عروة بن الزبير برواية الإمام عليّ عليه السلام، دون التعرّض لنقد رواية عروة، والروايات التي أوردها الطبري عن ابن إسحاق بعضها لم يورد لها سند، وبعض آخر ذكرها من خلال عدد من الرواة^٤، وهذا الحديث عن الجماعة في الخبر الواحد ولا يفصل كلام ذا من كلام ذا مما قدح على ابن إسحاق وكان سبباً بالطعن بمنهجيته في نقل الأخبار^٥، ورواية ابن إسحاق كرواية عروة بن الزبير؛ لأنّ بعضها قد أخذه عن عروة نفسه، ناهيك عن المديح الذي يكيّله ابن إسحاق إلى العباس جدّ العبّاسيين في الروايات التي نقلها دون تحديد مصادرها، واتصال الروايات بأفق غيبيّ منسوج على مقاس العباس بن عبد المطلب، ولم يتحدث ابن إسحاق عن خروج العباس في هذه الحرب بل اقتصر على تحذير قريش، كما هو دور

١. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١١: ٢١.

٢. الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١١: ٢١.

٣. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣٣-١٣٥.

٤. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣٥. (وكان حدث حديث بدر عن الزهري وعاصم بن عمر بن قتادة وعبد الله بن أبي بكر ويزيد بن رومان عن عروة وغيرهم من علمائنا عن عبد الله بن عباس كلّ قد حدّثني بعض هذا الحديث فاجتمع حديثهم فيما سقت من حديث بدر قالوا...). وينظر: الرواية عند ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٤٤٠-٤٤١. وينظر الروايات عن ابن إسحاق عند ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٤٤٠-٤٤٥.

٥. ابن سيد الناس، عيون الأثر، ١: ١٩.

أبو سفيان في روايات عروة في نصح قريش^١، وهذا يبين حجم الدور السلطويّ الأمويّ-العباسيّ في تدوين السيرة النبويّة؛ لذا فهي تقدّم صورة عن النبيّ ﷺ المعتدي على التجارة المكيّة، وهذا خلاف القرآن الكريم، والواقدي (ت ٢٠٧هـ) عندما يذكر روايات بدر وخروج المسلمين يقول (قالوا) دون تحديد من هم، ولعلّها ليست ذات ثقل يقينيّ لديه، أو لعلّها نفس مصادر روايات ابن إسحاق^٢.

وقد شكّك وات في رواية رسالة عروة بن الزبير، وذكر أنّ فيها أقوال تدخل في ميدان القصص، لكنّه بقي متمسكاً بها، وحاول إيجاد تبريرات لبعض نصوصها، فلو فرضنا أنّنا قبلنا بخروج المسلمين لاعتراض قافلة قريش، وإرسال أبو سفيان في طلب قوّة من قريش لحماية القافلة كم ستحتاج من الزمن تلك الرسل لبلوغ مكّة طلباً للمدد العسكريّ؟ وكم تحتاج من الوقت لتجميع تلك الجموع بالعدد والعدّة للخروج بجيش لمواجهة المسلمين والدفاع عن القافلة التجاريّة؟ وإذا ما علمنا أنّ خروج النبيّ ﷺ كان في ثمان ليال خلون من شهر رمضان^٣، والحرب كانت في السابع عشر من شهر رمضان^٤، وإرسال أبو سفيان رسله إلى مكّة لطلب حماية القافلة سوف يكون على أقلّ تقدير بعد ثمان ليالي من شهر رمضان بعد سماعه بتحرك المسلمين لقطع الطريق، فهل تكفي الفترة المتبقية من الزمن إرسال الرسل إلى مكّة ليبلغهم بخبر تعرّض القافلة للخطر وتجهيز الجيش المكيّ بالعدّة والعدد

١. ينظر روايات الثناء على شخصيّة العباس بن عبد المطلب وأخته عاتكة في رؤياها ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٤٤١-٤٤٣.

٢. الواقدي، المغازي، ١: ١٩-٢١.

٣. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٤٤٥. ومن قال غير ذلك من غير ابن إسحاق، فقال خروجهم في ثلاث ليال خلون من شهر رمضان. ينظر: الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣٨. وهذا الرأي ربما بعيد عن الواقع فمن غير الممكن أن تكون كلّ هذه الفترة من الثالث من رمضان إلى السابع عشر من رمضان زمناً لوصول قوات المسلمين إلى بدر.

٤. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٢: ٤٥٦؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٣٦٩.

والخروج إلى موقع المعركة في بدر، والذي استغرق كما ذكر وات سبعة أيام حتى وصلوا موقع المعركة في بدر، وإذا ما علمنا أن المدة الفاصلة بين خروج النبي ﷺ من المدينة وزمن المعركة كان ثمانية أيام فقط، فهل كانت مدة كافية؟! لذلك رجح وات أن أبا سفيان بعث رسله إلى مكة قبل هذا التاريخ ليتفادى تناقض الرواية، ولو كان كما يعتقد وات فكيف سيعلم أبو سفيان أن النبي ﷺ سيتحرك لمهاجمة قافلة قريش تحديداً؟ فلربما كان التحرك العسكري باتجاه مغاير؟ لذا عاد وات وتراجع عن قوله في أن المصادر لم تذكر من ذلك شيئاً، وقد يقال إن معرفة أبي سفيان بمحاولة المسلمين قطع الطريق كانت عند الذهاب في سفره إلى بلاد الشام، ولكن لماذا لم يرسل رسله إلى قريش في وقتها!، وانتظاره حتى العودة من بلاد الشام للاستعداد لحماية تلك القافلة في طريق عودتها لاسيما وهي تحمل جل ثروة قريش؟ وهذا الكلام يتطابق مع ما ذكره كاتب مقال محمد ﷺ بوهل وولش عن تلك المعركة.

أما ما ذكر من أن النبي ﷺ كان يجهل خبر الحملة القرشية على المدينة، فخرج لاعتراض القافلة المكيّة، فهل كان خروج الرسول بأكثر من ثلاثة مئة من المقاتلين^١، كان من أجل حملة تجارية لا يعدو عدد المرافقين لها أكثر من أربعين رجلاً^٢، ومن خلال عدد المقاتلين يتضح أن خروجهم كان لمواجهة عدد مقارب لهم أو يفوقهم، ويتضح من رواية الإمام علي عليه السلام التي أوردها الطبري أن النبي ﷺ كان على علم بتحريك المشركين، حيث قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتخبر عن بدر فلما بلغنا أن المشركين قد أقبلوا سار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى بدر وبدر بئر، فسبقنا المشركين إليها»^٣، وهذا يدل على معرفة بتقدم الجيش المكي والاستعداد لأخذ المكان المناسب للمعركة قبل وصول قوات العدو.

١. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣٨؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ١١٨.

٢. قيل هم ثلاثون رجلاً أو أربعون: ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٤٤٠.

٣. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣٣-١٣٤.

كان خروج الأنصار مع النبي ﷺ في هذه الحرب دليل على أن هناك هجوماً قد تعرّض له دولة المدينة، لوجود اتفاق للدفاع المشترك بينهم وبين النبي ﷺ في وثيقة المدينة، وحتى ما قبلها في اتفاق العقبة^١، وهو ما ذكره كاتباً مقال محمد بوهل وولش^٢، بقولهم «عاهد الأنصار بأن يدافعوا عن محمد فقط عند مهاجمته».

أمّا عن الاستيلاء على الآبار وملئها بالرمال، واضطرار العدو المقاتلة من أجل مورد المياه، فقد ذكرها كذلك المستشرق ف. بول (بوهل)^٣ عن تلك الآبار قوله: «ولا بدّ أن الآبار كانت في هذا الموضع هي الآبار التي هدمها المسلمون إلا أن أقرب الآبار إلى العدو بنوا عليه حوضاً وأقاموا عريشاً للنبي، وألقوا بقتلى عدوهم في واحد من الآبار التي خرّبوها».

إن السيطرة على مورد الماء ومنع العدو من الوصول إليه يمكنه من النيل من العدو، ولكن هل من خلّق النبي ﷺ منع الماء الذي هو أساس الحياة عن الناس؟ فالذي نتحدّث عنه هو نبيّ مرسل رحمة للعالمين وليس أحد المتجبرين والمتسلّطين، حتّى وإن كان ذلك العدو يريد قتله، فلا يمكن أن يكون نبينا بذلك الخلق، فعليّ بن أبي طالب عليه السلام الذي تربّى في بيت النبوة لم يمنع الماء على جيش معاوية في حرب صفين بعد أن منعه معاوية عن جيش الإمام عليّ عليه السلام^٤، وكذلك فعل حفيد النبي الإمام الحسين بن عليّ عليه السلام بجيش يزيد بن معاوية في واقعة الطف فلم يمنعهم الماء، ولكن عندما سيطر جيش يزيد على مورد المياه منعوها عنه وعن عياله وصحبه،

١. ينظر أعداد الأنصار الذين اشتركوا في معركة بدر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ١٢-٢٠؛ وينظر ما عاهدوا فيه الرسول بالدفاع عن المدينة عند تعرّضها للعدوان في وثيقة المدينة. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٤٩؛ وقد بايعوا النبي ﷺ قبل هذا في بيعة العقبة على حمايته والدفاع عنه. ينظر ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٠٢-٣٠٣؛ ٤٤٧.

٢. بوهل وولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٣٦-٩١٣٧؛ Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 369.

٣. بوهل، مادّة (بدر)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٤٤٥.

٤. المنقري، وقعة صفين، ١٩٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٣: ٢٨٤-٢٨٥.

حتى استشهدوا عطشى في واقعة الطف^١، وهذا الفرق ما بين المستلطين وما بين من كانوا رحمة للعالمين، ومع ذلك هناك نصوص تدلّ على سماح النبي ﷺ لهم بشرب الماء^٢.

وما ذكر من بناء عريش للنبي ﷺ ليكون مقرّاً للقيادة وتمركز لجيش المسلمين، فيقول الإمام عليّ عليه السلام عن دور الرسول في معركة بدر: «كان من أشدّ الناس بأساً وما كان منّا أحد أقرب إلى العدو منه»^٣، والمقاتل الذي يرى القائد أمامه في ميدان المعركة يستبسل في الدفاع عن القضية التي يقاتل من أجلها، وما ذكر من رمي قتل العدو في أحد الآبار المهذّمة فإنّ صحّت، فهي من جانب صحّيّ لمنع انتشار الأمراض من وراء بقاء القتلى في العراء، على الرغم من أنّ ما تذكره النصوص أنّ بدرًا هي بئر واحدة سُمّيت بها المعركة، وإن كان هناك عدد من الآبار التي تذكرها النصوص، فقد تمّ طمرها ولم يبق سوى بئر واحدة^٤، فمن غير المناسب دفنهم في بئر فيها ماء لا سيّما وهم في بيئة صحراوية يمكن الاستفادة من ذلك البئر لاحقاً، إلّا إذا كان ذلك البئر مهذّماً.

وما يعتقد وات بأنّ المسلمين اعتقدوا بإرسال الملائكة لنصرتهم، نابع من عدم الإيمان بالقرآن ككتاب سماويّ فهو يعتقد أنّه كتاب بشريّ؛ ولأنّ المنهج الماديّ لا يقيم وزناً لمسألة اشتراك الملائكة في الوقائع التاريخية^٥، وما ذكر من معنى الفرقان يحتمل أنّها النجاة من العقاب، فمن الذين نجوا من العقاب؟ فلم يتّضح المقصود من كلام وات، ولعلّه يريد من ذلك المسلمين، فهل يريد الله معاقبة المسلمين وعلى ماذا؟! فكلّمة فرقان لها معانٍ متعدّدة، فقليل هي يوم بدر، وقليل يوم النصر، وقليل

١. ينظر الطبري، تاريخ الطبري، ٤: ٣٠٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٤: ٤٦.

٢. ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٤٥٣؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٤٥.

٣. الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣٥.

٤. ينظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ٤٥٢: ٤٦٦؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٣٤، ١٤٤، ١٥٥.

٥. قيسي، رودنسون ونبي الإسلام، ٣٥.

للتفريق بين الحق والباطل، ولا يوجد ما يدلّ على أنّ معنى الكلمة النجاة من العقاب^١، وقد ذهب وات في كتابه محمد في المدينة إلى أنّ الفرقان تعني الخلاص^٢، ولم يوضح الخلاص من ماذا ومن المقصود بذلك الخلاص!

وما ذكره المستشرقان كاتباً مقال محمد المستشرقان بوهل وولش، في قتل اثنين من الأسرى، وهو ما ورد في المصادر الإسلامية^٣، فقد نقلها ابن إسحاق في هذا النصّ، ولا يذكر لنا عن من نقل هذا الخبر ويقول: «كما أخبرني بعض أهل العلم من أهل مكة»^٤، فمن هم أهل العلم؟ ولماذا من أهل مكة؟ ولا يوضح ابن إسحاق ذلك، وما هو رأي أهل المدينة في تلك الحادثة؟ فلا يذكر ذلك أيضاً، ومثل تلك الصورة تتعارض مع قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد: ٤)، فلا يمكن أن يخالف الرسول ﷺ القرآن الكريم، حتّى لو قلنا إن نزول هذه الآية كان بعد المعركة وبعد تلك الحادثة، فليس من خُلق المبعوث رحمة للعالمين أن يكون بهذا الشكل الدمويّ، ومثل هذه المرويّات وُضعت لإعطاء شرعية في قتل الأسرى للحكومات المتسلّطة التي حكمت فيما بعد، فلا يمكن أن تكتسب مثل هذه الأفعال الصيغة التشريعية إلا إذا نسبت مثل هذا الفعل إلى الرسول ﷺ، فيتيح لهم بعد ذلك قتل الأسرى في المعارك التي تخوضها تلك الحكومات ضد المعارضين والناقمين على سياستها الداخلية أو الخارجية، أمّا ما ورد من خروج الأنصار للغنيمة التي تحصل عليها المسلمون في سرية نخلة فهذا مخالف للحقيقة، لأنهم على ما ذكر المستشرقون تعهدوا بالدفاع عن النبي ﷺ عند تعرّض المدينة للخطر، وها هي تتعرّض لحملة

١. ابن منظور، لسان العرب، ١٠: ٣٠٢؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٣: ٣٩٦.

٢. م. ن، ٢٥.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٤٧٠. ٤٧١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٥٧-١٥٨.

٤. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٤٧١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٥٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ٣٧٢.

مكيّة باتجاه المدينة، وتعهّدوا من قبلها بحمايته من قريش في العقبة، فخرجهم كان للدفاع عن الرسول والرسالة وعن مدينتهم.

ثالثاً: معركة أحد

لم يختلف ما تناوله المستشرقون عن معركة أحد عن ما هو موجود في المصادر الإسلامية^١، باستثناء بعض الكلام الذي لا يتطابق مع النصوص الإسلامية، ومنه ما ذكره كاتباً مقال محمد ﷺ بوهل وولش^٢. في العام الثالث الهجري (٦٢٤-٦٢٥ م) واصل محمد ﷺ هجومه على قوافل مكة؛ الأمر الذي رأت قريش معه في النهاية ضرورة اتخاذ إجراءات أقوى والثأر لأنفسهم من هزيمة بدر، فهي لا تختلف عن الصورة التي قدّمت عن مهاجمة القوافل قبل معركة بدر، وكان تحرك قريش ليس بسبب مهاجمة تجارتها، بل كان للثأر من المسلمين لما حدث في معركة بدر وهزيمتهم فيها.

أمّا عن استشهاد حمزة بن عبد المطلب ﷺ وما تعرّض له من تمثيل في جسده على يد هند بنت عتبة، يقول المستشرق هنري لامنس^٣ «هذا على الأقل هو ما ترويهِ رواية واحدة ضعيفة السند مناهضة للأُمويين»، وهذه هي إحدى آليات تعامل لامنس مع النصوص التاريخية، فهو يعمد إلى النفي والتكذيب لرفض النصوص

١. لم تتناول الدائرة المعريّة معركة أحد في الطبعة الأولى لورودها في حرف (Uhud) وقد ورد في الطبعة الثانية المعريّة، بوهل، مادّة (أحد)، دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٢٤٤-٢٤٧؛ موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢: ٤٥٢-٤٥٥؛ وتم في موجز الشارقة بحذف الجزء المتعلّق بتهديم الحركة الوهابيّة القبّاب المقامة على قبور الشهداء في أحد، وتمّ تغيير هذا المقال في الطبعة الثانية غير المعريّة. ينظر:

Robinson, Uhud, The Encyclopaedia of Islam, X: 782-783.

٢. بوهل وولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٤٠؛

Buhl, OA Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII, 370.

٣. لامنس، مادّة (حمزة بن عبد المطلب) دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ١٠٢.

التي لا تنسجم مع توجهاته المتحاملة ضد الإسلام ورسوله^١.
وتّم حذف مقال هنري لامنس في الطبعة الثانية واستبداله بمقال تناول حمزة
بن عبد المطلب بصورة مختصرة مع زيادة حول دخول شخصية حمزة بن عبد المطلب
بعد موته عالم الأساطير والسير الشعبية في تاريخ متأخر^٢.

رابعاً: بئر معونة

وهو مكان في الطريق بين المدينة ومكة بين أرض بني عامر وحرّة بني سليم^٣،
حدثت هذه الحادثة في شهر صفر من العام الرابع من الهجرة^٤، وذلك حين قدم عامر
بن مالك أبو البراء الملقب بمَلْعَبِ الأُسْنَةِ على رسول الله ﷺ وبعد عرض الدعوة
عليه طلب من النبي أن يرسل معه رجالاً من أصحابه ليدعوا قومه إلى الإسلام
وتعهّد بسلامتهم، فأرسل النبي سبعين قارئاً إليه من الأنصار، وفي الطريق عند بئر
معونة غدر بهم بنو عامر وقتلوهم عداً واحداً منهم كما نقلت المصادر^٥، وتناولها

١. ينظر ما ذكر عن آليته تعامله بالنفي والتكذيب. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٦٧-١٦٨.

٢. في الطبعة الثانية المخرّبة تمّ ذكر مقال لامنس ثمّ المقال الذي حلّ محله ينظر: لامنس، مادّة (حمزة بن عبد المطلب)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٦: ٣-٤. ثمّ ذكر المقال في الطبعة الجديدة عن حمزة بصورة مختصرة وبعدها دخول حمزة بعد موته عالم الأساطير والسير الشعبية. ينظر: مرديث - أويتز، مادّة (حمزة بن عبد المطلب)، دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٦، ص ٤-٨. وحذفت طبعة الشارقة القسم الثاني من المقال المتعلّق بدخول حمزة بن عبد المطلب عالم الأساطير والسير الشعبية بعد أن جمعت المقالين. ينظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٤، ص ٤٢٥٣-٤٢٥٦. وينظر الطبعة غير المعربة التي حذفت مقال لامنس.

Meredith-Owens, (Hamza B. Abd AL-MutTalib), The Encyclopaedia of Islam, III: 152-154.

٣. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٣٠٢.

٤. الواقدي، المغازي، ١: ٣٤٦؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٦٧٧؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢١٩.

٥. الواقدي، المغازي، ١: ٣٤٦-٣٥٢؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٦٧٧-٦٨١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢١٩. ٢٢٣.

المستشرق هنري لامنس^١ بالقول: «كانت هذه الناحية مسرحاً لهزيمة بئر معونة [ثم يسرد الحادثة كما تنقلها المصادر يقول بعدها] والحق أن أماننا سرية حدثت بالفعل كما يستدل من كتاب المغازي، وكما هو مؤكد من دراسة المصادر دراسة مقارنة، ولم تكن هناك حاجة تتطلب ٧٠ قارئاً لتحفيظ القرآن، ولا شك في أنه لم يكن في المدينة حينئذ مثل هذا العدد، وكان النبي في مثل هذه الأحوال لا يرسل سوى قارئ أو اثنين فقط، وقد اخترع المحدثون هذه القصة لتغطية حملة خانها التوفيق ولإثبات كثرة عدد القراء وشدة قدمهم وإسباغ القداسة عليهم، وقد سأل بنو لحيان ورعل وذكوان وغيرهم من عشائر سليم النبي أن يعينهم على ذوي قرباهم، ومن المحتمل أيضاً أن يكون أبو براء قد سأل النبي أن ينصره على منافسه عامر بن الطفيل، وكانت خطة النبي تقتضي التدخل منه في مثل هذه الأمور الدنيوية؛ ولذلك فقد أنفذ سبعين فارساً من الأنصار باغتهم بنو سليم قرب بئر معونة وأفنؤهم، وكان يقود العدو عامر بن الطفيل الذي أصبح محل لعنة الروايات منذ ذلك الوقت».

استند لامنس على ما ورد إلى المصادر الإسلامية التي تناولت هذه الحادثة، محاولاً عكس وقلب النصوص طالما كانت تلك النصوص لا تتفق مع توجهاته وغايته البحثية^٢، فقد ذهب إلى أنها كانت سرية كان قد بعث بها النبي ﷺ وتعرضت لهزيمة، ولو ذهبنا إلى المصادر التي اعتمدها لامنس، نجد مثلاً الواقدي يذكر الخلاف حول عددهم، ثم يقول إن جميع من استشهد في هذه الحادثة ممن حفظ اسمه ستة عشر رجلاً فقط^٣، ولكن لامنس لم يذكر ذلك، فلو كان هذا العدد الكبير قد بعث بهم النبي ﷺ لتعليم القرآن فمن ترك في المدينة؟ لاسيما وهو بأمس الحاجة

١. لامنس، مادة (بئر معونة) دائرة المعارف الإسلامية، ٤: ٣٨٦-٣٨٧.

٢. ينظر لمنهج عكس وقلب النصوص عند لامنس: دينيه، محمد رسول الله، ٥٠: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٦٣-١٦٤.

٣. الواقدي، المغازي، ١: ٣٥٣.

إلى هذا العدد من المسلمين في حربه ضدّ قريش، وعلى ما يبدو فقد كانت هناك مبالغة في عدد الذين استشهدوا في هذه الحادثة، ولو كان ذكرها للتغطية على حملة خانها التوفيق كما يعتقد، أو كانت من اختراع المحدثين، فهل كان الوضع السياسي لدولة المدينة يسمح بإرسال حملة مكوّنة من هذا العدد الكبير خارج المدينة بعد ما حدث في معركة أحد؟ وما ذكر لامنس من احتمال التدخل في الصراع بين أبو براء على منافسة عامر بن الطفيل، فلم يكن أبو براء حليفاً للنبي ﷺ، ولم يعرف عن دخوله الإسلام حتى بعد قدومه إلى النبي ﷺ قبل أن يبعث معه عدداً من المسلمين وهو يطلب من النبي ﷺ أن يبعث معه (نفرًا) من أصحابه لتعلم القرآن وهذا ما نقلته المصادر^١، وكلمة (نفر) اسم جمع يقع على جماعة من الرجال خاصة ما بين الثلاثة إلى العشرة ولا تطلق على ما فوق العشرة^٢، فمن غير المعقول أن يرسل معه هذا العدد الكبير لتعليم قبيلة واحدة فقط، ولعلّ الرقم تعرض للتحريف للمبالغة في الأعداد.

ولم يكن لامنس فقط من عدها حملة عسكريّة، فالمستشرق كليفورد إدموند بوزورث^٣ في مقالته عن بئر معونة في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية) غير المعربة بعد حذف مقال لامنس، يذكر أن القصة وُضعت لتبرير الفشل العسكري، وتشير المصادر إلى أن عدد المقتولين يتراوح بين ٢٩ و ٤٠ و ٧٠، ولا يمكن العثور على أسماء هذا العدد الكبير، ولكن الواقدي يذكر ١٦ فقط، ولم يكن من الضروري وجود مهمّة دينيّة، والواقع أن حملة فعليّة كانت هناك وصفتها المصادر بأنّها غارة (سريّة، غزوة)، وعلى ما يبدو فإنّ دعوة محمّد كانت

١. الواقدي، المغازي، ١: ٣٤٦-٣٥٢؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٦٧٧-٦٨١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢١٩-٢٢٣.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ٥: ٢٢٦؛ الزبيدي، تاج العروس، ٧: ٥٤٨.

للتدخل في نزاع داخلي بين أبو البراء وعامر بن الطفيل^١.
بعث النبي ﷺ بعض النفر لتعليم القرآن الكريم إلى بعض القبائل بعد طلبهم منه، ولم يكن يتعدى من بعث عشرة أشخاص، والدليل عند مقاربتها مع غيرها من الحوادث، فهو لم يرسل لتعليم قبيلة ما أكثر من عشرة أشخاص^٢.

خامساً: معركة الأحزاب (الخنندق)

سرد المستشرقون تفاصيل الحملة القرشية على المدينة التي عرفت بمعركة الأحزاب أو الخندق، ولم تختلف عن ما أوردته الروايات الإسلامية^٣، باستثناء بعض ما ذكر كقولهم: «أدركت قريش التي كان لا يزال يهاجم قوافلها، والتي كان يهود خيبر يستحثونها أن نصر أحد لم يضعف مركز محمد ﷺ بالقدر الكافي، وأدركت ضرورة احتلالها للمدينة»^٤، وهي لا تختلف عن سابقتها بتصوير المسلمين بقاطعي الطرق والمتعرضين للتجارة القرشية، على الرغم من ما ذكر من تأثير اليهود في تحريض قريش والقبائل على دولة المدينة للثأر منها في حرب الأحزاب.

وذكر المستشرق ليفي دلافيده^٥ عن حفر الخندق قوله: «يقترن اسم سلمان بحصار أهل مكة للمدينة؛ وذلك لأنه أشار بحفر الخندق الذي استطاع به المسلمون أن يحموا أنفسهم من عدوهم، غير أننا نلاحظ أن أقدم الروايات التي تحدثت عن يوم الخندق لم تذكر شيئاً عن تدخله في الأمر، ومن المرجح أن تلك القصة اخترعت

1. (Bekker, Bosworth) (Bir Mauna), The Encyclopaedia of Islam, I: 1232.

٢. ينظر حادثة يوم الرجيع. الواقدي، المغازي، ١: ٣٥٤-٣٥٥؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٦٦٧.

٣. ينظر ما ذكره المستشرقون حول معركة الخندق. فنسك، مادة (الخنديق) دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ٤٦٣-

٤٦٤؛ لم تصل الترجمة في الطبعة الثانية للمقال وتم استبدال المقال في الطبعة الثانية غير المعربة.

Watt, Khandak, The Encyclopaedia of Islam, IV: 1020.

٤. بوهل وولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٤١-٩١٤٢؛

F. Buhl-OA, Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 370.

5. G. Levi Della Vida

لكي تُنسب إلى أحد الفرس هذه الوسيلة من وسائل الدفاع التي تسمى باسم من أصل فارسي^١.

فحتى يثبت دلافيدا أن هذه الجزء من السيرة غير موجود في فترة ما من خلال عدم ذكره في أقدم المصادر التي تحدّثت عن السيرة؛ لذا فإن ذلك القول وضع في فترة متأخرة، وله دوافع قومية حسب اعتقاده، وذكر كاتباً مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^٢، مثل ذلك بالقول «ولا تذكر سيرة ابن هشام أن فكرة الخندق كانت فكرة سلمان الفارسي، غير أن ثمة روايات أخرى تقول إن سلمان اقترح على محمد ﷺ حفر الخندق الذي يقال إنه من الاستراتيجيات العسكرية الفارسية».

بغض النظر عن فكرة حفر الخندق سواء أكانت لسلمان الفارسي أو لغيره، فلا يمكن الاستناد على ذلك القول للمستشرق ليفي دلافيدا في عدم وجود ذكر رواية ما في المصادر المتقدمة يعني الحكم بوضعها، فكاتب السيرة قد يغفل بعض الجوانب ويذكر غيرها حسب ما يتوفّر له من مصادر لمعلوماته، أو لعله يرى عدم أهميّة ذكر ذلك الخبر، والآخر قد يذكر ما غفل عنه الأول ويرد عليه من مصادره، وقد يغفل هو الآخر عن ذكر بعض الجوانب التي قد يراها غير ذات أهميّة.

سادساً: الحديبية

تناول المستشرقون صلح الحديبية بشيء من التفصيل بعد بيان موقع الحديبية، ومكانة النبي ﷺ في المدينة بعد فشل تحزّب الأحزاب للقضاء على دولة المدينة،

١. ليفي دلافيدا، مادة (سلمان الفارسي)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٢: ١٠٩؛ ولم ترد في الطبعة الثانية، وقد ورد نفس المقال في الطبعة الثانية.

Levi Dell Vida, (Salman AL-Farisi), The Encyclopaedia of Islam, XII: (Supplement), 701.

٢. بوهل وولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٤٣؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 370.

يقول المستشرق هنري لامنس^١ بالقول: «فقد دأب على تركيز اهتمامه بقومه مكة أم القرى، فكان تغيير القبلة واصطناعه لأسطورة إبراهيم، وتصويره بأنه باني الكعبة، وفرض الحج وإيجابه في ذلك الوقت على كافة المسلمين، يخدم هذا الغرض دون سواء، ويبدو أن النبي فكّر أوّل الأمر في القيام بمظاهرة عسكرية، فقد كان من المفترض أن يسير في عدد متفاوت بين ١٤٠٠ و ١٦٠٠ من الرجال المسلمين، ولكنه عدّل خطته وأعلن أنهم جاءوا للعمرة، وما كان الهدي الذي أخذه معه إلا استكمالاً للخدعة، وكان المقدّر أن يدخل مكة دخول الملوك أو أن يُكره قريشاً على مفاوضته، وكان حرسه العسكريّ من القوّة بحيث يكسب احترام المكّيّين، ومن قلة العدد بحيث ينفي احتمال الهجوم، ولكن القرشيّين لم يخاطروا وأخذوا الحذر، فاحتلّوا مشارف مكة، وما إن دخل النبي الحرم حتّى بلغ طلائعهم فارتدّ إلى الحديبية أمام هذه المقاومة، ودخل في مفاوضات معهم، واقتصر في مطالبه على طلب واحد، وهو أن يُسمح له ولصحبه بزيارة الكعبة، ولكن هذا الطلب رُفض أوّل الأمر وتلت ذلك مفاوضات طويلة وشاقّة... جمع محمّد صحبه تحت شجرة الحديبية وطلب إليهم مبايعته، وهي البيعة التي يقال لها بيعة الحديبية وتسمّى أيضاً (بيعة الشجرة) أو (بيعة الرضوان)، وهي إشارة مبهمّة للآية ١٨ من سورة الفتح التي تواتر أنّها تشير إلى هذه الحوادث... [تناول بعدها لامنس ما تمّ الاتفاق عليه في هذا الصلح]، وقد خيّب هذا العهد آمال الصحابة خيبة عظيمة، فقد كانوا ضاقوا صبراً بطول المدّة التي قضوها في سكون... وما كانت لتعوز النبي الوسيلة إلى التحايل على القيود الثقيلة التي رضي بها ونقض العهد الذي أبرمه، واعتزم النبي في الوقت نفسه أن ينحر في الحديبية الهدي الذي جاء به، وزاد بذلك بعض المناسك إلى شعائر الحج».

١. لامنس، مادّة (الحديبية)، دائرة المعارف الإسلامية، ج ٧، ص ٣٢٧-٣٢٩؛ وتمّ حذف المقال واستبداله

بمقال آخر في الطبعة الثانية غير المعرّبة من دائرة المعارف الإسلامية. ينظر:

Watt, (AL-Hudaybiya), The Encyclopaedia of Islam, III: 539.

لطالما كانت السيرة النبوية عند هنري لامنس «مجموعة من الأحاديث الساذجة والاختلافات والخدع والتلفيقات»^١، فلا غرابة في ما يطرح من وصف حركه النبي ﷺ لتقديس البيت الحرام لأداء العمرة بكونها استكمالاً للخدعة، في محاولة من لامنس لتصوير النبي ﷺ بالمعتدي على أهل مكة سعيًا لاحتلال مكة، ولطالما كان لامنس يرسم للنبي ﷺ صورة كغيره من الحكّام الإمبراطوريين والملوك المتوجّين^٢، يحيط به حرسه العسكري الخاص كصورة الملوك الأمويين، وهذا ما عاب عليه المستشرق الألماني كارل هاينرش بيكر، في مقالته المنشورة في مجلة الاستشراق الألمانية (تاريخ الشرق الإسلامي وحضارته)^٣ وتعرف مختصرًا بـ (Der Islam) بعنوان (مبادئ دراسة لامنس للسيرة)^٤ في المجلد الرابع منها، يذكر فيها عن طريقة لامنس في رسم صورة النبي ﷺ، فيقول: «يرسم لمحمد صورة بملامح كتلك التي اعتدنا عليها في العصر الأموي المتأخر، يظهر كملك على عرش يحيط به حراسه الخاصون وأمناء خزانته، وهو بأرجوانه وصورلجانه. والكثير من هذه الأحاديث جاءت لتبرير أفعال المتأخرين من الأمويين قبال مطالب أهل البساطة والتواضع، إنّي أعتبر مسائل الزينة من المشاكل المتأخرة أيضًا، وهي في غالبيتها بدع، أريد أن أوكد هنا أن ما جاء به لامنس غير موضوعي»^٥.

ويحاول لامنس أن يصوّر النبي ﷺ وهو يحاول التقرب من أهل مكة (قومه)،

1. Lammens, Fatima Et Les Filles de Mahomet, 26-27, 133.

نقلًا عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٥٤.

2. Ibid, 19.

والترجمة نقلًا عن: م. ن، ٣٢٩.

3 . Der Islam Zeitschrift Und Kultur des Islamischen Orients

4 . Prinzipielles zu Lammens Sirastudien

5. Beeker, Prinzipielles zu Lammens Sirastudien, 268-269. and See All The article, 263-269.

والترجمة نقلًا عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٧٣-١٧٩.

فكل ما كان يعمل به يخدم هذا الغرض، ربما كان لامنس يحاول قلب الحقائق وعكس النتائج؛ لأنّ تغيير القبلة كان في بداية الهجرة إلى المدينة، ولو كان النبي ﷺ يحاول التقرب منهم لما دخل معهم في حرب بعد تغيير القبلة، ولما قتل من كبار قريش وفرسانها الكثير، ولم يفرض النبي ﷺ الحجّ ليقرب من أهل مكة، فقد كان الحج موجوداً قبل البعثة، فهو منذ عهد نبي الله إبراهيم^١ عليه السلام، رغم ما دخله من تحريفات، فقد بقيت قبائل شبه الجزيرة العربية تقصد مكة دون غيرها، فما عمله النبي ﷺ هو تشذيب تلك الشعائر وإزالة التحريف عنها، ونرى في كتابات لامنس تعاطفاً مع قريش المعادية للإسلام ولنبية ﷺ، ولا ريب أن ما يتمخض عن هذا من كراهية تضع جدراً بين لامنس وبين الفهم الصحيح لوقائع السيرة النبوية، وفرق كبير بين الحكم الذي يصدره مستشرق يقف موقفاً محايداً بين طرفي الصراع، وبين آخر يتعاطف مع أحد الطرفين ويكره الآخر أو يدينه ابتداءً، وهذا ما كان يفعله لامنس. والواقع أنّ اهتمام لامنس بالسيرة النبوية في مختلف جوانبها لم يفد البحث العلمي في شيء، فإذا كان الباحثون المسلمون لا يمكنهم الوثوق بكتابات هذا الرجل أو الاعتماد عليها، فإنّ المستشرقين بدورهم نبّهوا على خطورة الاعتماد على كتابات لامنس ونتائجه، وذهب بعضهم إلى القول بأنّها تشوّه صورة المستشرقين الجادّين في أبحاثهم ودراساتهم^٢، وهذا ما دفع موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية) إلى حذف مقال لامنس واستبداله بمقال مونتغمري وات^٣.

ويذكر مونتغمري وات^٤ «كان لدى محمّد حلم (سورة الفتح، الآية ٢٧) رأى فيه نفسه وهو يؤدّي شعائر الحجّ الأصغر (العمرة) في مكة، فقام برحلته إلى مكة

١. ينظر: الحج: ٢٧.

٢. عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي، ٦٣؛ وينظر ما ذكر عن آراء المستشرقين في منهج وكتابات لامنس. الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٧١-١٩٠.

3. Watt, (AL-Hudaybiya), The Encyclopaedia of Islam, III: 539.

4. Ibid.

لهذا السبب الظاهر، وإن كان يفعل ذلك، فإنه يثبت لأهل مكة أن الإسلام دين لا يهدّد هيبة حرمهم».

أمام ما يذكره مونتغمري وات وما كان يقوله من محاولته المحافظة على الحياد في كتاباته، والالتزام بالمقاييس العلمية التاريخية في دراساته للسيرة النبوية^١، فهو يحاول القول إن تحرك النبي ﷺ كان مبني على حلم (dream)، في حين النص القرآني يذكرها بالرؤيا^٢ (Vision)، ولم تكن مثل هذه الاختلاف في الكلمات غائبة عن ذهنية وات فهو الذي قال:

«that Muhammad's Prophetic experience began with 'true vision', This is quite distinct from dreams» 3.

وقد ترجمت بـ «أن بداية النبوة كانت (الرؤية الصادقة) وهذه الرؤى تختلف عن الأحلام»^٤؛ ولأنه يعلم بوجود اختلاف بين الكلمتين؛ لأن الرؤيا من الله والحلم من الشيطان^٥، ذكرها هنا بصيغة الحلم (dream)، ونردّ عليه بما قاله وات نفسه «إن علماء الغرب لم يكونوا دائماً مخلصين لمبادئهم العلمية، وإن استنتاجاتهم تحتاج إلى مراجعة حتّى من وجهة النظر التاريخية البحتة»^٦، فهو لم يكن حيادياً ومخلصاً لمبادئه العلمية كما حاول أن يكون، كما أن نزول سورة الفتح لم يكن قبل التحرك باتجاه مكة للعمرة، بل كان نزولها بعد منصرفه ﷺ من الحديبية^٧، خلافاً لما يدّعي وات، ولم

١. ينظر ما ذكره وات في مقدمة كتابة: وات، محمد في مكة، ص ٤٠.

٢. بنظر سورة الفتح، الآية ٢٧. ﴿لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا﴾.

3. W. Montgomery Watt, Muhammad At Mecca, Oxford at the Clarendon Press, London, 1969, P.42. First Published 1953.

٤. وات، محمد في مكة، ١٠٥.

٥. ينظر: البخاري، صحيح البخاري، ٨: ٧٤ وهو عن أبي قتادة الأنصاري؛ وينظر: المجلسي، بحار الأنوار، ٥٨: ١٩١. وهو عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام.

٦. وات، محمد في مكة، ٤١.

٧. ينظر: الطبري، جامع البيان، ٢٦: ٨٨-٩٠؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٩: ٤٠؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٩:

يكن وحده من ذهب إلى أن الحلم كان سبباً في تحرّك النبي ﷺ إلى مكة، فقد ذهب كاتباً مقال محمد ﷺ لنفس ذلك القول «وفي شهر ذي القعدة من العام السادس (مارس ٦٢٨ م) أمر أتباعه بأن يهيئوا الذبائح للقيام بعمره معه في مكة، ذاكراً أن الله قد وعده في رؤيا له بنجاح هذا الحلم القديم (سورة الفتح: ٢٧).^١

وقد ذهب كاتباً مقال محمد ﷺ إلى أن سبب التحرك باتجاه مكة أنه علم عن طريق عيونه في مكة - وربما كان عمه العباس من بينهم - أن المشاعر في مكة بدأت تتحوّل تدريجياً في جانبه^٢، ولم يقدّم على هذا القول ما يؤيّده في المصادر الإسلامية. ويذكر المستشرق فنسك^٣ «دعاه نجاحه الباهر في غزوة بدر إلى التفكير في فتح مكة، وطبيعي أن التجهيز لهذا الفتح يكون أكثر توفيقاً إذا أثار النبي اهتمام صحابته بالأمر الديني والدينيّة جميعاً، فقد خدع النبي فيها كان يعقده من آمال على جماعة اليهود بالمدينة، وأدت خلافاته معهم إلى قيام شقاق ديني بينه وبينهم لم يكن عنه محيص، وإلى هذا العهد [يقصد العهد المدني] يُردّ أصل نظرية دين إبراهيم، وهو الأصل الذي قيل إن اليهوديّة والإسلام أخذاه عنه، فأخذت الكعبة يعظم شأنها شيئاً فشيئاً حتى غدت محور العبادة».

لعل بعض ما ذهب إليه فنسك قريب مما ذكره لامنس في إرجاع دين إبراهيم ﷺ بأنّه الأصل الذي قامت عليه الديانات التوحيدية، وجعله محوراً للعبادة، أملاً باحتلال مكة، خلافاً لقول لامنس الذي يرى أن هذا التغيير كان أملاً لتقريب

١٨١؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٦: ٢٥٩؛ السيوطي، الدر المنثور، ٦: ٦٧.

١. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٤٥؛

F. Buhl-OA Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 371.

٢. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٤٥؛

F. Buhl-OA, Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 371.

٣. فنسك، مادة (الحج)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ٣٠٢-٣٠٣؛ وبقي المقال في الطبعة الثانية.

See: Wensinck, (Hadjdj), The Encyclopaedia of Islam, III: 33.

قريش مدينته القديمة، وهو ينتهي باحتلال مكة، أي تحرّكه كان ليشيع غريزة أطماعه التوسّعية؛ لذا عمل على مزج الدينيّ -والدنيويّ- ليستطيع جمع أكبر قدر ممكن من الأتباع، ومثل هذه الصورة يمكن أن تتطابق مع العصور التي تلت عصر الرسالة النبوية عندما عملوا على شرعه الحروب والفتوحات وربطها بالدين الإسلاميّ لإعطائها نوعاً من الشرعية الدينيّة، ولا يمكن تطبيقها على عصر الرسالة وفي وجود الرسول ﷺ. لأنّ القرآن طرح مسألة الدعوة إلى الإسلام من خلال قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، فلم يكن هدف النبيّ ﷺ من التوجّه إلى مكة لغرض توسيع سلطانه بقدر ما كان أداء طقوس دينيّة وتعظيم للبيت الحرام، ولم يكن ليعقد آماله على اليهود بعد المواقف الراضية للدعوة الإسلاميّة في العهد المدنيّ منذ هجرة النبيّ ﷺ إلى المدينة، وهو ما بان واضحاً بعد معركة بدر.

سابعاً: فتح مكة وحرب وادي حُنين

ردّد المستشرقون أحداث فتح مكة بعد نقض قريش بنود صلح الحديبية بصورة مقاربة لما هو موجود في المصادر الإسلاميّة^١، وهذا لا يعني عدم وجود نصوص متناثرة هنا وهناك في ما يتعلّق بفتح مكة. مثلاً يذكر المستشرق بوهل^٢ «لما نقض هذا الصلح بسبب النزاع الذي قام بين قبيلتي بكر وخزاعة، خشي أبو سفيان عاقبة ذلك على مكة، فخرج إلى المدينة ليدبّر الأمر، ويقول ابن هشام وغيره إنّ ابنته أم حبيبة التي كانت قد تزوّجت من النبيّ حينذاك، أساءت معاملة أبيها إلى حدّ بعيد، كما أساء معاملته النبيّ نفسه، على أنّ التفاهم بين محمّد وحبيه كان في واقع الأمر كبير النفع للأوّل؛ ولذلك فلا بدّ أنّ النبيّ قد تلقّى أبا سفيان على غير ما تذكر الروايات

١. بوهل. ولش، مادة (محمّد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١٤٩-٩١٥٠؛

Buhl-OA Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 372-373.

٢. بوهل، مادة (أبو سفيان)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١: ٣٥٥-٣٥٦.

وتفاوض معه في أمر تسليم مكة، ويتفق هذا مع ما صرح به النبي عندما بدأ يغزو مكة، من أن كل من يحمي بدار أبي سفيان فهو آمن من كل خطر».

وتتم تغيير هذا المقال في الطبعة الثانية. يقول فيه مونتغمري وات^١ «فلما خرج أحلاف قريش سنة ٨هـ (٦٣٠م) على هذا الصلح جهرة، شخص أبو سفيان إلى المدينة للتفاوض، أما ما حدث له هناك فأمر غير واضح، على أن من الجائز أنه وصل إلى بعض التفاهم مع النبي، وربما كان زواج النبي من ابنته أم حبيبة قد ألان قلبه». لا شك أن أبا سفيان كان ممن عاند وناذب وكذب وحارب النبي ﷺ، فلا ترفع على الإسلام راية حرب إلا كان صاحبها وقائدها ورئيسها في كل مواطن الحرب، من بدر وأحد والخندق والفتح، وكان ملعوناً على لسان رسول الله ﷺ في عدة مواطن وعدة مواضع لماضي علم الله فيه وفي أمره ونفاقه وكفر أحلامه، فحاربه رسول الله ﷺ مجاهدًا ومدافعًا مكابدًا، وأقام منابذًا حتى قهره بالسيف وعلا أمر الله وهو كاره لذلك، فتقول بالإسلام غير منطوق عليه، وأسر الكفر غير مقلع عنه، فعرفه بذلك رسول الله ﷺ والمسلمون وميز له المؤلفة قلوبهم، فقبله وولده على علم منه، فمما لعنهم الله به على لسان نبيه ﷺ وأنزل به كتاباً قوله تعالى: ﴿وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحْوِفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٦٠)، لا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أمية، ومنه قول الرسول ﷺ وقد رآه مقبلاً على حمار ومعاوية يقود به ويزيد ابنه يسوق به لعن الله القائد والراكب والسائق، ومنه ما يرويه الرواة من قوله: يا بني عبد مناف، تلقفوها تلقف الكرة، فما هناك جنة ولا نار، وهذا كفر صراح يلحق به اللعنة من الله كما لحقت الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ﷺ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، ومنه ما يروى من

١. مادة (أبو سفيان)، دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٥٠٥؛

وقوفه على ثنية أحد بعد ذهاب بصره وقوله لقائده ههنا ذبنا محمدًا وأصحابه^١.
 وورد قوله في نكران نبوة النبي ﷺ عند فتح مكة بعد ما طلب منه التشهد
 بالشهادة الثانية فقال: «أما والله هذه فإن في النفس منها شيئًا»^٢، ولما كانت الهزيمة
 في حنين حيث كانت الدائرة على المسلمين، فتكلم بعض بما في أنفسهم من الكفر
 والضغن والغش فقال أبو سفيان: «لا تنتهي هزيمتهم دون البحر، وإن الأزام لمعه
 في كنانته»^٣، تشفيًا بالمسلمين وما حل بهم، وعند تولي عثمان بن عفان أمر الخلافة
 قال أبو سفيان: «يا بني أمية، تلقفوها تلقف الكرة، فوالذي يحلف به أبو سفيان،
 ما من عذاب ولا حساب، ولا جنة ولا نار، ولا بعث ولا قيامة»^٤، وقال في أيام
 عثمان، وقد مرّ بقبر حمزه بن عبد المطلب، وضربه برجله، وقال: «يا أبا عمار، إن
 الأمر الذي اجتلدتنا عليه بالسيف أمسى في يد غلماننا»^٥، هذه مواقف أبو سفيان
 من الرسول والرسالة، فعن أيّ تفاهم يتخيّل المستشرقون؟! وهو أحد الطلقاء
 الذين أطلقهم رسول الله عند الفتح، ولو كان هناك تفاهم سابق لما جاء يطلب
 له الأمان عند فتح مكة^٦، ومونتغمري وات^٧ هو من شكك في روايات زيارة أبو
 سفيان إلى المدينة في كتابه محمد في المدينة؛ لأنّه تذكر الخلفاء بالتالي.
 وتذهب المستشرقة ل. فيشيا فاجليري^٨ إلى أن السيّد فاطمة ؑ «ذهبت لمكة

١. الطبري، تاريخ الطبري، ٨: ١٨٤-١٨٥. ويقال أن هذا الكتاب للمأمون وقيل للمعتضد العباسي في لعن معاوية.

٢. البيهقي، دلائل النبوة، ٥: ٣٤؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ٢: ٥٤٠.

٣. الواقدي، المغازي، ٢: ٩١٠؛ ابن هشام السيرة النبوية، ٤: ٨٩٤؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٣٤٧.

٤. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٩: ٥٣.

٥. م. ن، ١٦: ١٣٦.

٦. ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ٨٦٢-٨٧٠؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٣٣١-٣٣٧.

٧. موات، حمد في المدينة، ٩٥.

٨. فاجليري، مادة فاطمة ؑ، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٥: ٧٧١٥.

بعد الفتح، فطلب منها أبو سفيان أن تهب حمايتها (أن تحجّره)، لكنها رفضت، ونهت طفلها عن فعل ذلك لأنّ النبي ﷺ رفض أن يحجّره أحد».

تلك الرواية الشاذة ينقلها لنا الواقدي (ت ٢٠٧هـ) ^١ كانت في المدينة وليس في مكة كما تذكر المستشرقة، ولعلّ تلك الروايات وُضعت متأخرة، فمن غير المعقول دخول أبي سفيان المدينة، وهو من رؤوس قريش، وهو من حشد الحشود ضدّ المسلمين، وهو من خرق الصلح، فكيف يمكن أن يدخل المدينة ويتنقل بين دور المسلمين من دار إلى دار على مرأى ومسمع من الجميع، فالرواية تصوّر العلاقات بين المسلمين وقريش علاقات ودّية وطيبة، ولو كان وجوده في المدينة لكي يحجّره أحد، فلماذا يطلب الأمان عند فتح مكة؟ ومثل هذه الروايات الشاذة كانت ما اعتمدته المستشرقة Vaglieri، فهي تتقي النصوص التي تخدم توجهاتها، ومع ذلك وقعت في خطأ القول إنّ الحادثة كانت في مكة.

وما يخصّ حرب النبي ﷺ في وادي حنين تناول المستشرق لامنس الحديث عن هذا الوادي من وصفه وموقعه الجغرافي، وذكر ما تعرّض له المسلمون هناك من خلال المنهج الشكّي الذي اتّبعه في طريقته في التشكيك، وذكر هذه المعركة وتفصيلها، وتضارب الروايات واضطرابها، فالقرشيّة تنسب الفضل في من ثبت إلى المهاجرين، والروايات الأنصاريّة تنسب الثبات إلى الأنصار، والروايات المتأثرة ببلاط الخليفة في بغداد لم تكن أقلّ تحمّساً من الأولى للهاشميين، لكنه لم يشكّك في الروايات التي قيلت في خالد بن الوليد، وقال يدعوننا واجب الإنصاف إلى أن نسب إليه الفضل في انتصار المسلمين ^٢.

١. الواقدي، المغازي، ٢: ٧٩٣-٧٩٤.

٢. لامنس، مادّة (حنين)، دائرة المعارف الإسلامية، ٨: ١٣٢-١٣٤؛ وتمّ تغيير طفيف في الطبعة الثانية غير المعرّبة لم تلتفت إليه الدائرة المعربة في الطبعة الثانية.

Lammens, OA Kamal, (Hunayn), The Encyclopaedia of Islam, III: 578.

وعلى ما يبدو (Abd AL-Hafez Kamal) من المملكة العربيّة السعوديّة من مدينة الظهران دون ذكر أيّ مؤسسة

ومثل هذه الرؤية المتحيزة من قبل لامنس لا يمكن أن تكون مثالا لأحداث معركة حنين، فبعد تشكيكه بتلك الروايات يعود وينحاز إلى شخصية قرشية واحدة وينسب إليها الفضل في انتصار المسلمين، على الرغم من أن مواقف خالد تشهد له بالفرار من سوح الوغى، ومنها معركة وادي حنين^١، والقرآن الكريم يقول: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا﴾ (التوبة: ٢٦)، فالنص القرآني يدل على وجود عدد من ثبت من المؤمنين في تلك المعركة مع وجود عدد كبير من المنهزمين بغض النظر عن الانتماءات القبلية لهؤلاء المؤمنين والمنهزمين، فالنصر لم يتحقق إلا برعاية الباري (عز وجل) وثلة المؤمنين المدافعين عن دين الله ورسوله.

تعليمية تابع لها.

See: The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed., V.III, P.VI.

١. كان أول المنهزمين في معركة وادي حنين. ينظر: الواقدي، المغازي، ٢: ٨٩٧؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ١٥٠-١٥١. وينظر فراه في معركة مؤتة: الواقدي، المغازي، ٢: ٧٦٤-٧٦٥؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٨٣٦؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ١٢٩؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٣٢٣.

المبحث الرابع: نساء النبي ﷺ والحياة الأسرية في ظل الصورة القدحية لتعدد الزوجات

عملت العقلية الاستشراقية على صياغة حياة النبي ﷺ وعلاقته بالمرأة وتعدد نسائه، وفق الصياغة المتعارضة مع حياة السيد المسيح عليه السلام، فلتعزيز الصورة القدحية عن الإسلام التجأت الكتابات الاستشراقية إلى استدعاء نماذج متعارضة، فالمسيح ورع وأعزب ولطيف ومسال، أمّا محمد فطالب لذّة ومتعدد الزوجات، وهكذا نجد أنفسنا أمام صورة نمطية تُصطنع انطلاقاً من وقائع حقيقية مشوّهة بشكل ما، وجعلها الحجّة الجوهرية على عدم مقبولية ادّعاء الإسلام بأنّه وحي ربّاني، وتمّ التعامل بوصفها الدليل الأكثر أهمية للرفض المسيحي للإسلام، فقد عمدوا إلى بناء سيرة للنبي ﷺ خاصّة بهم لعبت فيها المخيلة دوراً كبيراً في إنتاج الصور واختلاق الأكاذيب، فيدمجون بعض التفاصيل القريبة من الصحة في قالب يجعل من التهويل والتضخيم قاعدة للنفور والاشمئزاز، فالنبيّ عندهم رجل شبق^١ ينغمس في عوالم اللذة بشكل عبثي، يقول بتعدد النساء والتمتع بالحياة معهن حتّى في أكثر الأوقات شدة، خلافاً للدين المسيحي الداعي إلى الورع والتقشّف والتعالّي عن اللذة والامتناع عن الزواج، وذلك ما استغلّوه في عنايتهم للتشكيك في نبوة النبي ﷺ، فكيف لنبيّ أن يدّعي الإتيان بمشروع إلهي، وهو غير قادر على الترفع عن غرائزه البسيطة، مدرّكين أنّ الهجوم عليه وعلى المسلمين يمثل أحسن وسيلة لتقديم صورة

١. الشَّبَقُ: شدة الغلّة وطلبُ النكاح. ابن منظور، لسان العرب، ١٠: ١٧١؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٣:

مشوّهة عنه ولتدمير صدق رسالته^١، ولا نرmi المستشرقين وحدهم في رسم تلك الصورة القدحية عن النبي ﷺ بل كانت المصادر الإسلامية هي الأساس الذي استند عليه المستشرقون وساعدتهم في رسم مثل تلك الصورة المشوّهة.

تناولت المستشرقة فكا^٢، الحديث عن أوّل زوجة من زوجات النبي ﷺ بعد وفاة السيّدة خديجة هي سودة بنت زمعة بن قيس الزوجة الثانية للنبي ﷺ، وتحدّثت المستشرقة عن خطبة السيّدة سودة التي تكفّلت بها خولة بنت حكيم^٣ حين أرادت أن تُروّح عن ما يُحسّسه من فقد السيّدة خديجة، وتذكر أن موعد هذا الزواج كان بعد وفاة السيّدة خديجة بشهر، ولحقت بالنبي ﷺ بعد هجرته، وكان بيتها وبيت السيّدة عائشة أوّل ما بُني في مسجد المدينة، وكانت عند زواجها من النبي ﷺ قد ودّعت الشباب، وأخذت تثقل كلّما تقدّمت بالعمر، وأهمّلها النبي ﷺ عندما صارت عجوزاً، وراح يقضي وقتاً طويلاً مع عائشة الصبيّة، ثمّ طلقها في السنة الثامنة من الهجرة، لكنّها قعدت في طريقه وناشدته أن يردها مقابل أن تهب يوماً لعائشة، ونزلت في ذلك الآية ١٢٨ من سورة النساء، والظاهر أنّ النبي ﷺ كان يعينها حين خاطب أزواجه بـ(أطولكنّ يداً)، أي أعظمهنّ براً وصدقة، وأنّها أسرعهنّ لحاقاً به إلى الجنّة.

وفي الطبعة الثانية جرى بعض التعديل الطفيف على المقال، فبعد سرد نسب سودة بنت زمعة وهجرتها مع زوجها إلى الحبشة وتنصره ووفاته هناك، وذكر خطبة خولة بنت حكيم الزواج من سودة، وكان الزواج في رمضان السنة العشرة من البعث / ٦٣١م بعد شهر من وفاة السيّدة خديجة ؑ، وذكر بعدها الخلاف حول ما

١. أفاية، الغرب المتخيل، ١٣٨-١٤٠.

٢. فكا. مادّة (سودة بنت زمعة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٢: ٣٥٢-٣٥٣.

٣. خولة وقيل خويّلة بنت حكيم بن أمية بن حارثة بن الأوقص بن مرة بن هلال بن فالح بن ثعلبة، وهي زوجة عثمان بن مظعون، وقيل هي من اللاتي وهبن أنفسهن للنبي ﷺ فأرجأها، وكانت تخدم النبي ﷺ.

إذا كان النبي تزوج أولاً من سودة الأرملة أو من العروس العذراء عائشة، واختار في النهاية سودة التي عاشت معه حين كانت عائشة صغيرة على الزواج، وجُلبت سودة وبنات محمد للانضمام إليه في المدينة، وعلى الرغم من وصولها وقربها من مركز إدارة الدولة إلا أن الأحداث التي تربط بها واحدة أو اثنتين مقارنة مع عائشة، والحدث الأكبر أهمية في حياة سودة مع محمد هي ثنيه عن طلاقها بعد أن وقفت في طريقه وناشدته أن يردّها، ونزلت في ذلك الآية ١٢٨ من سورة النساء، وعرضت أن تعطي يومها لعائشة، ومن صفاتها أنها امرأة طويلة بشكل ملفت، تعرف عليها عمر من بعيد ليلاً وأقنع النبي بحجب نسائه، وهناك خلاف حول المقصودة من حديث النبي ﷺ أطولكن يداً ستكون أول أهلي لحوقاً بي في الجنة، فقيل سودة وقيل زينب بنت جحش^١.

ردّد المستشرقون بطبيعة الحال ما نقلته المصادر الإسلامية عن زواج النبي ﷺ من سودة بنت زمعة^٢، ولا خلاف في زواج النبي ﷺ بسودة بنت زمعة بعد وفاة السيّد خديجة عليها السلام، لكنّ ثمة أسباب عديدة تدفعنا إلى عدم الأخذ بتلك الروايات التي تحدّثت عن الزواج بعد وفاة السيّد خديجة بفترة زمنية قصيرة، بل ذهبت بعض النصوص إلى زمنية الزواج بعد وفاة السيّد خديجة بأيام^٣؛ وذلك بسبب المكانة التي كانت تحتلّها السيّد خديجة في قلب النبي ﷺ، فهو لم ينس ذكرها بعد سنوات

1. Vacca OA. Roded, (Sawda bt. Zama), The Encyclopaedia of Islam, IX: 89-90.

٢. رواية عن السيّد عائشة. ينظر: الطبري، تاريخ الطبري، ٤١١-٤١٢؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٤١١-٤١٢. وبعض تلك الروايات جاءت مرسلة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ويحيى بن عبد الرحمن بن حاطب. ينظر: ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٢١٠-٢١١؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣: ١٩٥. وفي رواية ثانية مرسلة عن مخزوم بن بكير عن أبيه. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٥٣؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣: ١٩٣-١٩٨. ورواية مختصرة مرسلة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ويحيى بن عبد الرحمن بن حاطب. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٥٧.

٣. الحلبي، السيرة الحلبية، ٢: ٤٢.

من وفاتها^١، فكيف من الممكن الزواج بعد وفاتها بأيام! ولم يقتصر الأمر على وفاتها فقط، فقد كانت فترة عصبية في حياة النبي ﷺ والتي فقد فيها عمّه أبا طالب عليه السلام، والذي كان ناصره على قومه، وكان له عضداً وحرزاً في أمره ومنعه، تعرّض بعدها إلى ضغوطات من قبل قريش والتي كانت السبب في الهجرة من مكة إلى المدينة^٢، وتلك الفترة كانت كفيلة برد تلك الروايات.

أمّا ما ذكر عن هجرتها بعد النبي ﷺ إلى المدينة، فلو سلّمنا بأن الزواج كان في مكة وأن هجرتها كانت بعد هجرة النبي، فلماذا لم تهاجر مع من هاجر من أسرة النبي ﷺ بعد هجرته بثلاثة أيام، بعد أن بعث إليهم يأمرهم بالهجرة إلى المدينة^٣، وقد تحدّث المصادر به في بعث من يجلب سودة بنت زمعة ومن معها كانت بعد الهجرة بسبعة أشهر^٤، فهل من المعقول ترك النبي ﷺ زوجه طيلة تلك الفترة في مكة؟! فعلم قريش بوجودها يمكن أن يشكّل ضغطاً على النبي ﷺ لا سيّما، وهي لا تملك من تذهب إليه بعد هجرة المسلمين جميعاً إلى المدينة^٥.

وإنّ ما ذكر عن إهمالها من قبل النبي ﷺ عندما أصبحت عجوزاً وقضائه وقتاً طويلاً مع عائشة، فهذا مخالف لما عرف عن عدالة النبي ﷺ بين نسائه، فكان لا يفضّل بعضهنّ على بعض في مكثه عندهنّ، وهو ما ورد عن السيّد عائشة نفسها^٦، وما قيل من وهب يومها للسيّد عائشة يندرج في هذا الحديث، فلا يمكن

١. ينظر ما ذكر النبي ﷺ عن منزلة السيّد خديجة بعد سنوات عديدة من وفاتها: البخاري، صحيح البخاري، ٤: ٢٣١؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ٤: ١٨٢٤-١٨٢٤؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٣٨-٤٣٩.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٢٨٢.

٣. ابن هشام، السيرة النبوية، ٢: ٣٤٢؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ١٠٦.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٣٧-٢٣٨.

٥. للمزيد من التفاصيل حول زواجه من السيّد سودة بنت زمعة ينظر: الدهيس، زواج النبي ﷺ، ٧٥-٨٤.

٦. ينظر لقول السيّد عائشة في عدالة النبي ﷺ بين نسائه: ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ١٤٤؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ٢: ١٨٦.

أن تتحقق العدالة بين نسائه، وهذا مخالف لما ذكر من عدالته في القسمة بينهما، فهل كانت تلك المرويّات تريد الإفصاح عن أنّ رضى النبي ﷺ لا يتم إلا من خلال

السيدة عائشة؟! ومثل تلك المرويّات تريد رفع مكانة السيدة عائشة على باقي نساء النبي ﷺ، فقد كان النبي ﷺ يحمل بثوب ويطاف به عليهنّ وهو مريض فيقسم بينهما ويعدل في المكوث عندهنّ^١، ولم يكن هناك طلاق كما تذكر المستشركة.

وما ذكر من نزول الآية ١٢٨ من سورة النساء/ فلم يكن نزولها ثابتاً في سودة بنت زمعة، بل قيل نزلت في غيرها^٢، وما قيل من طول اليد والخلاف حول أيّتهنّ كانت المقصودة بذلك، فلو كان النبي ﷺ يحثّهن على الصدقة بطول اليد، حتّى كنّ يتذارعن أيّتهن أطول يداً^٣، فلماذا يخاطبهن النبي ﷺ بصورة غير مفهومة حتّى أخذن يتذارعن لمعرفة المقصودة بحديثه، ولو كان ذلك التنافس لمعرفة المقصود من كلامه لقمن بسؤال النبي ﷺ عن ذلك المقصود وتزول حيرتهنّ، وكيف فهمن اللحاق به يعني الموت، فلعلّه المقصود هو اللحاق به في الدرجات العلى، ولعلّ المقصودة هي السيدة زينب بنت خزيمة^٤، والتي كانت تعرف بأُم المساكين^٥، كما ورد في إحدى تلك المرويّات^٦، ولعل هذا الحديث وضع لمقاربة حديثه ﷺ مع ابنته السيدة فاطمة الزهراء (عليها السلام) حين قال لها قبيل وفاته: «إن أول أهلي لحاقاً بي أنت»^٧.

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ٢٣١.

٢. قيل نزلت في رافع بن خديج وزوجته بنت محمد بن مسلمة. ينظر: ابن أبي شيبة الكوفي، المصنف، ٣: ٣٢٨؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، ٥: ٤٠٣.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٠٨؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٦: ٢٧٤.

٤. العامل، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ١٤: ١٨٨-١٨٩.

٥. ينظر لقب زينب بنت خزيمة زوج النبي ﷺ. ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ١٠٦١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١١٥.

٦. ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٦٦.

٧. البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٤٠٥؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٢.

وتناول المستشرق مونتغمري وات^١، الحديث عن السيدة عائشة فيذكر أنها الزوجة الثالثة للنبي ﷺ وأحب زوجاته إليه، وقد كُناها النبي بأم عبد الله نسبة إلى ابن أختها عبد الله بن الزبير، وكانت قصة زواجه منها أن خولة بنت حكيم التي كانت تساعد محمداً في تدبير أمور بيته أوحى له بهذه الفكرة، فبعد وفاة السيدة خديجة ﷺ اقترحت على النبي أن يتزوج عائشة ابنة صاحبه أبي بكر، وكانت تبلغ من العمر ست سنوات، أو سودة بنت زمعة، ويقال إن النبي ﷺ سأها أن تدبر له زواج الاثنين، وكانت عائشة قبل الخطبة متفق أن تتزوج جبير بن مطعم^٢ الذي كان أبوه على صلة ود بالمسلمين على الرغم من بقاءه على الوثنية، وانهقد الإجماع بين الطرفين على التخلي عن هذه الفكرة، ثم خطبت بعدها للنبي ﷺ، وكان محمد يهدف في جميع زيجاته تقريباً إلى تحقيق غرض سياسي، ولا ريب أنه اتخذ من زواجه بعائشة وسيلة لتقوية أواصر الصلة التي ربطته بصاحبه أبي بكر، ولم يتزوجها إلا بعد الهجرة، ولا يمكن أن يكون عمرها في ذلك الوقت أكثر من عشر سنوات، وحملت معها لعبها إلى سكنها الجديد، وكان محمد يشاركها ألعابها في بعض الأحيان، وكانت فيما يظهر فائقة الجمال وصغيرة في العمر، لذا بقيت أحب زوجات النبي إليه حتى بعد بنائه بعدة نساء أخريات جميلات، ويرجع مركز عائشة من بعض النواحي إلى مكانة أبيها في المجتمع، وقد قامت أزمة حادة نجمت عن حادثة الإفك في غزوة بني المصطلق من سنة ٦٢٧م التي صحبتها فيها عائشة، وتوجد روايات عن عائشة إلى السنوات المتأخرة من حياة النبي، وهي تصوورها في صورة المحب لها وتظهرها المتعلقة به كل التعلق، إلا أن هذه الروايات لا تبرر الذي ذهب إليه لامنس أنه كان

١. وات، مادة (عائشة بنت أبي بكر)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٥: ٤٣١-٤٣٣؛

Watt, (Aisha Bint Abi Bakr), The Encyclopaedia of Islam, I: 307-308.

٢. جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف بن قصي القرشي النوفلي، أمه أم جميل بنت سعيد، من بني عامر ابن لؤي، وكان جبير بن مطعم من حلما قريش وساداتهم.

لها ضلع في المؤامرات السياسية التي تؤثر في أحكامه، فقد كان بين زوجات النبي فيما يبدو حزبان أحدهما تقوده عائشة وحفصة، وينتصر لسياسة أبيهما، والآخر تقوده أم سلمة، والتنافس بين هذين الحزبين لم يكن له في السياسة إلا أثر ضعيف، ولما أحس النبي بدنو أجله سأل زوجاته أن يتفقن على أن يأوي إلى حجرة عائشة ويخلد إليها.

قبل الحديث عن مقال مونتغمري وات عن السيدة عائشة وجب بيان الخطأ الذي وقعت فيه اللجنة المعربة لدائرة المعارف الإسلامية في طبعتها الأولى بترجمتها لمقال الطبعة الثانية؛ لأن مشاركة المستشرق مونتغمري وات كانت في الطبعة الثانية، وعند مقارنتها من النسخة الأصلية وجدنا أن المقال للمستشرق م. سيلكسوهن^١، وهو لا يختلف كثيراً عن مقال وات. لذا كان الاعتماد على مقال وات تلافياً لتكرار الكلام.

تناول المستشرق مونتغمري وات الحديث عن السيدة عائشة محاولاً تقديم صورة عن النبي ﷺ بميله الشديد نحوها دون غيرها من نساءه، ومثل هذا الحديث يعدّ طعنًا في عدالة النبي ﷺ الذي كان يقسم بينهنّ بالمكوث عندهنّ بالتساوي، وهو ما ورد عن السيدة عائشة نفسها^٢، ولو فرضنا الذهاب إلى ما يذهب إليه وات بأنّها أحبّ زوجاته إليه، فلماذا تزوّج بعدها العديد من النساء؟ مثل هذا الإشكال كان من المفترض أن يتعرّض إليه وات حتّى لو كان هناك كمّ كبير من الأحاديث والروايات التي تريد رفع مكانة السيدة عائشة دون غيرها، فمثلاً مع مقارنة زواجه من السيدة خديجة طيلة العهد المكيّ تقريباً لم يتزوّج غيرها حتّى وفاتها كان يدلّ على المكانة التي تحتلّها السيدة خديجة في قلب النبي ﷺ، فقد ورد عن السيدة عائشة

1. Seligsohn (Aisha Bint Abi Bakr), The Encyclopaedia of Islam, I: 228-229.

اعتمد الباحث على النسخة الألمانية لعدم توفر الطبعة الإنكليزية.

٢. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ١٤٤؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ٢: ١٨٦.

قولها: «كان رسول الله ﷺ لا يكاد يخرج من البيت حتى يذكر خديجة فيحسن الثناء عليها»^١، وكذلك ورد عن السيدة عائشة عن تواجد النبي ﷺ عند السيدة أم سلمة أكثر من غيرها؛ وهذا ما دفعها للغيرة منها لكثرة مكوثه عندها^٢، وهذا لا يعني إيماننا بتفضيل السيدة أم سلمة دون غيرها من نساءه، بل كان يقسم بين نساءه في مكوثه عندهن بالتساوي، ومثل تلك المرويّات في حق السيدة عائشة أريد منها رفع مكانتها وجعلها أحبّ زوجاته إليه، وهذا ما ذهب إليه وات.

أمّا ما يخصّ الكنية فهناك تناقض فمرة أنّ النبي ﷺ هو من كنّاها برغبة منها بعد أن طلبت هي منه ذلك^٣، ومرة النبي ﷺ من كنّاها بمبادرة منه^٤، ولم يكن لعبد الله بن الزبير حضور في حجرة عائشة أيام النبي ﷺ حتى يمكن القبول بتلك الكنية التي نسبت لها الرعاية لعبد الله، ولعلّ ذلك راجع إلى المكانة التي حصل عليها عبد الله من خالته بعد وفاة النبي ﷺ، ولا يمكن قبول تدبير خولة بنت حكيم أمور بيت النبي ﷺ؛ لأنّه لا توجد صلة تربطها بالنبي ﷺ حتى يمكن قبول تدبيرها أمور بيته، وقد تناولنا في ما سبق الحديث عن خطبة خولة بنت حكيم لسودة بنت زمعة وعائشة بنت أبي بكر وبيّنا سبب عدم قبول تلك الروايات، وهذا ينطبق على خطبة السيدة عائشة، لا سيّما وهي كما تدّعي الروايات ابنة ست أو سبع سنوات، فهل يعقل أن تتمّ الخطبة في هذا العمر الصغير! ووفق هذا السنّ الصغير متى كان الاتفاق على الزواج من جبير بن مطعم؟ هل كان قبل عمر الست أو السبع سنوات؟ ثمّ كيف يخطب النبي ﷺ على خطبة جبير بن مطعم وهو الذي ورد عنه: «لا يخطب بعضكم على خطبة بعض»^٥، حتى لو قلنا إنّ هذا الحكم متأخر ومعروف

١. ابن عبد البر، الاستيعاب، ٤: ١٨٢٣-١٨٢٤؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٣٨-٤٣٩.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٨٠.

٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٦٣. حيث ورد قولها: (إنّ النساء قد اكتنين فكنّني).

٤. البيهقي، السنن الكبرى، ٩: ٣١٠. حيث ورد قولها: (كلّ نسائك هنّ كنى غيري قال تكنّى بابنك عبد الله).

٥. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٢: ١٢٢.

بين المسلمين، فلا يمكن أن يخطب النبي ﷺ على خطبة غيره، وكيف جاز لأبي بكر أن يسميها أو يعطيها أو يوعد بها أو يزوجه جبيراً^١ وهو مشرك؟! على اعتبار أن ولادتها كانت في السنة الرابعة أو الخامسة من البعثة^٢، ومثل تلك المرويّات لعلها كانت تتحاشى ذكر زواجها قبل النبي ﷺ وهو ما ورد في بعض تلك النصوص وحدوث طلاق بين الطرفين^٣، والسبب هو لجعل السيّدة عائشة البكر الوحيدة من بين نسائه اللاتي تزوّج منهنّ، وما يتعلّق بعمر السيّدة عائشة فهي لم تكن بهذا العمر الصغير كما تروي لنا الروايات، بل هي مقارنة بعمر أختها أسماء تكون بلغت السابعة عشرة عند الهجرة إلى المدينة^٤، والأمر الذي يدلّ على زواجها قبل زواج النبي ﷺ ما ورد في حديث النبي ﷺ مع السيّدة أم سلمة بعد الزواج منها ردّاً على طلبها في الإقامة عندها أطول فترة ممكنة، حيث قال لها: «إني لم أسبّع لامرأة لي من قبل وإن سبّعت لك سبّعت لهنّ»^٥، وما هو معلوم وكما ورد في المصادر الحديثيّة أن الإقامة عند البكر سبعة أيّام والشب ثلاثة أيّام^٦، وزواجه من أمّ سلمة كان بعد

١. ينظر لتلك الروايات: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٥٩؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤١٢؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٢٣: ٢٦.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٧٩؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ٤: ٥؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ٨: ٢٣١.

٣. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٥٩.

٤. يذكر أن عمر أسماء بنت أبي بكر عند الهجرة كان سبع وعشرين سنة. ينظر: الطبراني، المعجم الكبير، ٢٤: ٧٧؛ ابن عساکر، تاريخ مدينه دمشق، ٦٩: ٩؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٣٩٢. وهي أكبر من السيّدة عائشة بعشر سنين، فعلى هذا يكون عمر السيّدة عائشة عند الهجرة سبع عشر سنة؛ لأنها أصغر من أختها أسماء بعشر سنين. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ٢: ٦١٦؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ٦٩: ٨-١٠.

٥. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٩١؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٤٣١؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٢٣: ٢٤٧-٢٤٨.

٦. البخاري، صحيح البخاري، ٦: ١٥٤-١٥٥؛ مسلم، صحيح مسلم، ٤: ١٧٣؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٩: ٢٢.

زواجه من السيِّدة عائشة، فهذا القول عن النبي ﷺ يؤكِّد عدم الزواج من أيِّ بكر من نسائه الذين تزوّج بهنَّ قبل السيِّدة أم سلمة في المدينة^١، ويبين هذا الحديث عدالة النبي ﷺ في المكوث عند نسائه وعدم التفريق فيما بينهنَّ.

وما ذكره وات من أن الزواج كان من أجل تقوية أو اصر الصلة مع صاحبة الأكبر، فهل يحتاج لتقوية تلك العلاقة مع صاحبه من خلال الزواج لا غير؟ ومثل ذلك القول من وات يريد به رفع مكانة أبي بكر وجعل مكانته تفوق مكانه النبي ﷺ الذي كان يطمح من الزواج من ابنة صاحبه لعلّه ينجح في رفع مكانته قبال مكانة أبي بكر كما يعتقد، لهذا ذهب وات إلى أن سبب الزواج من السيِّدة عائشة هو تحقيق غرض سياسيٍّ كجميع زيجاته، وهذا ما بدا واضحاً في كلام وات عندما ذكر أنّها أحبَّ زوجاته إليه يرجع إلى مكانة أبيها في المجتمع، فحسب قول وات حتّى حبه لها كان للمكانة التي كان عليها أبوة و بكر، أي إنّ الزواج كان لدوافع نفعية، ولا يذكر لنا وات كيف اكتسب أبو بكر تلك المكانة في المجتمع؟! وأين كانت تلك المكانة في المجتمع المكيّ؟ ولماذا لم نسمع لها ذكراً أو أيّ دور محوريٍّ في الحياة المكيّة سواء قبل البعثة أو حتّى بعدها، و قبيلة تيم كانت من البطون قليلة الشأن في مكّة حتّى جعلها قصي بن كلاب خارج مكّة (قريش الظواهر)^٢، لهذا استغرب أبو سفيان من تولّي أبي بكر الخلافة بعد النبي ﷺ، وهم أقلّ بيت في قريش^٣، والمفروض أن أبا بكر هو الذي يسعى لتزويج ابنته من الرسول لتقوية أو اصر العلاقة مع صاحب السلطة العليا ليتحصّل على تلك المكانة في ذلك المجتمع المدني الذي كان فيه الرسول أعلى سلطة في المجتمع لا العكس.

١. للمزيد من التفاصيل حول زواج النبي ﷺ بالسيِّدة عائشة ينظر: الدهيس، زواج النبي ﷺ، ١١٠-١٢٠.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٧١؛ ابن حبيب، المحبر، ١٦٨.

٣. ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ٤: ١٦٧٩؛ (وجاء في رواية ابن أبي الحديد (أذل بيت في قريش). ينظر:

ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٦: ٤٠..

وأما ما ورد عند وات من حمل لعب للسيدة عائشة معها لدارها عند زواجها، ومشاركة النبي ﷺ اللعب معها، فقد بينا أن عمر السيدة عائشة عند الهجرة كان سبع عشرة سنة مقارنة مع عمر أختها أسماء، وليس من المعقول الاستمرار باللعب حتى وقت متأخر من عمرها، ومثل تلك الرويات التي ذكرت مشاهدة النبي ﷺ تلك المجسمات أو قبوله بلعب السيدة عائشة بتلك اللعب^١، تتعارض مع إنكار النبي ﷺ لبعض الصور التي شاهدها في حجرة السيدة عائشة لما فيها من مضاهاة لخلق الله^٢، فكيف إذا كان الأمر متعلقاً بلعب مجسمة تلعب بهم السيدة عائشة حتى عمر متأخر!.

وما يتعلق الأمر في حادثة الإفك^٣، وهي من الحوادث المهمة التي عصفت بالبيت الأسري للنبي ﷺ تتحدث عن خروج السيدة عائشة في تلك الحرب مع النبي ﷺ ضد بني المصطلق، وذكر في رواية خروج أم سلمة كذلك معه في تلك الحرب^٤، غير أن المصادر الإسلامية لم تذكر لنا ما هو سبب خروج السيدة عائشة أو أم سلمة في هذه الحرب، في حين يترك باقي المسلمين نساءهم في المدينة؟! وما هو دورهن في تلك الحرب؟ فإن كان هناك دور للمرأة في هذه الحرب، فلماذا اقتصر على نساء النبي ﷺ، في حين أن أصحابه يخرجون معه تاركين نساءهم في المدينة، كما أن النبي ﷺ يتمتع بتفكير قيادي، فلا يمكن أن يأخذ نساءه أو حتى من غير نسائه في حرب تحتل الهزيمة أو النصر، فهو لم يكن يقاتل بالخوارق أو المعجزات، وكان يقابل أعداء من أشرس خلق الله، يستبيحون الإساءة إليه وإلى كل من يتصل

١. ينظر لتلك الرويات. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٦١-٦٦؛ أبو داود، سنن أبي داود، ٢: ٤٦٢-٤٦٣؛

أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ٨: ٣٠٩.

٢. ينظر لإنكار النبي ﷺ لبعض الصور في حجرة السيدة عائشة. مسلم، صحيح مسلم، ٦: ١٥٨.

٣. أفك: الإفك: الكذب، ويقال: أفك كذب. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ١٠: ٣٩٠؛ الزبيدي، تاج

العروس، ١٣: ٥٠٨-٥٠٩.

٤. الواقدي، المغازي، ١: ٤٢٦.

به بنسب أو حسب^١، وهذا يعني أنّ أصحابه كانوا أكثر ثباتاً وأقلّ تأثراً بالمرأة، فظاهر الرواية أنّ الرسول ﷺ، وهو في ميدان الحرب لا ينسى النساء ولا يصبر عليهنّ، وحتىّ في أوقات الحرب التي هي من أعسر الأوقات وأخرجها لا يستغني عن نسائه^٢، ومثل هذه النصوص الواردة عن السيّدة عائشة تريد التأكيد على ما ورد منها بقولها: «كان يحبّ ألاّ أفارقه في سفر وحضر»^٣، وهذا خلاف ما هو معروف من قول ورد عن النبيّ ﷺ يؤكّد فيه أنّ جهاد المرأة هو حسن التبعل في دارها^٤، وورد غضبه في خروج عدد من النساء في خيبر^٥، ولعلّ مشاركة نسيبة بنت كعب في معركة أحد كان بعد رؤيتها ما حلّ بالنبيّ ﷺ والمسلمين على ما تذكر هي^٦، ولعلّ مشاركة النساء في مناطق الحروب التي خاضها النبيّ ﷺ قريب من المدينة يمكن قبولها لقربهنّ من موقع الحادثة ولمساعدة الجرحى. والإمام عليّ عليه السلام الذي تربّى في بيت النبوة ذمّ خروج الزبير وطلحة بالسيّدة عائشة تاركين نساءهم خلفهم^٧، وهذا يدلّ على عدم مصداقية الروايات التي تحدّثت عن خروج النبيّ ﷺ بنسائه.

ولا يتّسع المجال لذكر كلّ ما يشوب روايات حادثة الإفك في السيّدة عائشة سنداً ومتناً من حيث الاضطراب والتناقض والتعارض مع بعض الأحداث والنصوص التاريخية، وما حملته روايات الإفك في طيّاتها من الصناعة المعرفيّة للسلطة الأمويّة ضدّ المخالفين لسياساتها، وصناعة الفضائل لبعض شيوخها

١. الحسني، سيرة المصطفى، ٤٧٨.

٢. الحسني، سيرة المصطفى، ٤٧٨؛ صالح الورداني، دفاع عن الرسول ضد الفقهاء والمحدثين، ١٠٤، ١١٢.

٣. الواقدي، المغازي، ١: ٤٢٦.

٤. ورد قوله ﷺ لبعض النساء: «عليكنّ بالبيت فإنّه جهادكنّ». ينظر: ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦:

٦٨.

٥. الطبراني، المعجم الكبير، ٢٥: ١٣٧؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٥٨٤.

٦. ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٥٩٩.

٧. الطبري، تاريخ الطبري، ٣: ٤٨٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٣: ٢١٤-٢١٥.

والمؤيدين لسياستها، وتغيّر تلك النصوص بتغيّر المواقف من الأمويين، والزمان الذي تحدّث فيه روايات حادثة الإفك في السيّد عائشة يتعارض مع زمان نزول آيات سورة النور التي تناولت حادثة الإفك، حيث ورد في قوله تعالى: ﴿سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: ١)، وهذا ما يدلّ على نزول السورة دفعة واحدة، وأنّ نزولها كان بعد فتح مكّة^١، وما يؤكّد تأخّر نزول سورة النور هو ذكر آيات اللعان^٢، التي قيل إنّ نزولها كان بعد حرب تبوك في السنة التاسعة من الهجرة^٣، وأقصى ما يمكن الذهاب إليه في روايات الإفك في السيّد عائشة هو أنّها وقعت في السنة السادسة من الهجرة، والتعارض مع زمانيّة النزول تكفي لردّ روايات الإفك في السيّد عائشة^٤، ومثل تلك المرويّات وضعت لرفع منزلة السيّد عائشة وإيجاد نوع من التمايز والتفاخر بينها وبين الأخريات، حيث ورد قولهنّ: «قالت زينب: أنا التي نزل تزويجي من السماء، وقالت عائشة: أنا التي نزل عذري في كتابه حين حملني ابن المعطل على الراحلة»^٥، فمثل تلك المرويّات وضعت للتمايز والتفاخر فيما بينهما، وغدّتها السلطة الإعلاميّة الأمويّة من أجل خدمة مصالحها السياسيّة ودعم سلطانها.

وما ذكر المستشرق وات من رفض قول المستشرق لامنس بأنّها ضلعاً في المؤامرات السياسيّة وتأثير في سياسة النبيّ ﷺ، عاد بعدها للقول بتحزّب نساء النبيّ ﷺ وانتصاره لسياسة أبويهما، غافلاً دور السلطة التدوينيّة في ترويج مثل هذه

١. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١: ٣٩.

٢. النور: ٦-١٠.

٣. القمّي، تفسير القمّي، ٢: ٩٨؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٢٢: ٦٨.

٤. للمزيد من التفاصيل حول روايات الإفك وتعارضها واضطرابها وتناقضها ينظر: العاملي، الصحيح من

سيرة النبي الأعظم، ١٣: ٥-٢٩٦؛ الدهيس، زواج النبي ﷺ، ١٤٨-١٧١.

٥. الطبري، جامع البيان، ١٨: ١١٧؛ السيوطي، الدر المنثور، ٥: ٢٠٤.

الأحاديث لبيان أنّ البيت الأسريّ للنبيّ ﷺ مكان للتناحر السياسيّ من خلال التحزّبات القائمة بين نسائه.

تناول المستشرق هنري لامنس^١، الحديث عن حفصة بنت عمر بن الخطاب، فقال: «تزوّجها النبيّ بعد يوم أحد، رغبة منه في اكتساب معونة عمر، ولا شكّ في أنّها كانت وقتئذٍ في العشرين من عمرها، وهجرها مرّةً لأسباب مجهولة ثمّ عاد إليها بوحي كريم لما تحلّت به من فضائل الإسلام، فقد كانت منصرفة إلى الصلاة والصوم، والواقع أنّ النبيّ خشي أن يباعد ذلك ما بينه وبين عمر، وكانت حفصة في بيت النبيّ تظاهر عائشة على زوجاته الأخريات».

وفي الطبعة الثانية تمّ استبدال المقال بمقال آخر للمستشرقة فاجليري^٢، بصورة أوسع تذكر فيها أنّ النبيّ ﷺ سعى إلى عقد هذا الزواج لأسباب سياسيّة، وهي دعم الروابط التي تربطه بشخصيّة مثل عمر النصير القويّ، وما يؤيد ذلك زواجه قبل ذلك بقليل من ابنة أبي بكر، ومن الحوادث الخاصّة بنساء النبيّ ﷺ التي يرد فيها اسم حفصة حيث تومئ الآيات التي في بداية سورة التحريم إلى حادثة أو حوادث هي بلا شكّ من الأمور الزوجيّة، ففي الآية عتابٌ للنبيّ ﷺ تحريمه على نفسه ما أحلّ الله له ابتغاء مرضاة أزواجه، وأنّ إحداهنّ أفشت أسره إليها، وتشير آيات إلى اثنين من زوجات النبيّ ﷺ قد تظاهرتا عليه وتختّم الآيات بتهديدهما بالطلاق، وتفسّر المصادر الإسلاميّة هذه الآيات أنّ النبيّ ﷺ خلا بهاريّة القبطيّة في بيت حفصة وفي غيبته، وعند عودتها علمت بذلك واشتدّ غضبها، وانتهى الأمر بتحريم ماريّة استرضاء لحفصة، لكنّها أفشت الحديث لصديقتها عائشة، فغضب النبيّ فطلق حفصة، وقد أرجعها بوحي من السماء؛ لأنّها صوّامة قوامة على ما

١. لامنس، مادّة (حفصة بنت عمر بن الخطاب)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٧: ٤٧٣.

٢. فاجليري، مادّة (حفصة بنت عمر بن الخطاب)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١٥: ١٦٤-١٦٧؛

تذكر المصادر، وحزن عمر بن الخطاب على ما أصاب ابنته، ولعلّ جزع عمر كان السبب في مراجعة النبي لها، وتحلل النبي من يمينه بتحريم مارية بالكفارة وهجرة أزواجه تسعاً وعشرين ليلة، وتؤكد بعض الروايات أنّ الحديث الذي أسره النبي إلى حفصة وأفشته لعائشة هو أنّه أخبرها بأنّ الخلافة بعده تكون في أبي بكر وعمر، وتزوّدنا المصادر بأسباب نزول أخرى، وهي أنّ النبي ﷺ زار إحدى زوجاته، ويُقال بصفة عامّة إنّها أمّ سلمة، ويقال أحياناً إنّها حفصة، فاحتبس عند إحداهنّ أكثر ما كان يحتبس، حيث قدّمت له شرباً من عسل كان يحبّه، فتواطأت عائشة وحفصة، وبعض زوجات النبي الأخريات، فقالت واحدة تلو الأخرى حين دنا منها ما هذه الريح التي أجد منك، وكان نتيجة ذلك أن حرّم النبي على نفسه شرب العسل، ونجد أنّ السرّ الذي أسره إلى إحدى زوجاته، والقسم الذي يشير إليه القرآن يتعلّق بتحريم شرب العسل وليس حادثة مارية، وتشير حادثة أخرى لم يُشر القرآن إليها وتوضح لنا كيف حاولت عائشة وحفصة الكيد لسيدة نبيلة الأرومة هي أسماء بنت النعمان الجونيّة، والتي أرسل النبي إلى قبيلتها طالباً الزواج منها، فبعد تزيينها للدخول على النبي نصحتها عائشة وحفصة حين يقربها النبي أن تقول (إني أعود بالله منك)، وكان من نتيجة ذلك ترك النبي لها وإعادتها لقبيلتها، ولم تتزوج مرّة أخرى، وماتت كمدّاً، وكانت حفصة واحدة من أحبّ نسائه إليه، وتشير الآية ٥١ من سورة الأحزاب أنّ الله رخص للنبي أن يؤخّر أو يقدّم ما يشاء من زوجاته ولا حرج عليه في ذلك، وفي سنوات زواجها الأولى كانت حفصة هي المهيمنة على عائشة التي كانت لا تزال صبيّة، وسرعان ما انتقلت هذه الهيمنة إلى عائشة، فسيطرت على جماعة من زوجات النبي، وكان لحفصة تأثير على النبي ثمّ على أبيها ومارسته في حصافة بالغه حتّى أنّ المصادر لم تذكر ذلك.

يرى لامنس أنّ سبب زواج النبي ﷺ من حفصة كان من أجل اكتساب معونة عمر بن الخطاب، وترى فاجلييري أنّ الزواج كان لأسباب سياسيّة من أجل دعم

الروابط التي تربطه بعمر، ولعلّ هذه الآراء قريبة من آراء وات في سبب زواج النبي ﷺ من عائشة، فمثل تلك الآراء من المستشرقين تحاول رسم شخصية لأبي بكر وعمر بعيدة عن الواقع، فهي ترفع شخوصهم، وتحاول جعل الشخصية النبوية تدور حول تلك الشخصيتين، فعدم الزواج من حفصة يعني خسارة معونة عمر بن الخطاب! وما هي معونة عمر بن الخطاب للدعوة الإسلامية؟ سواء أكانت في العهد المكيّ أو المدني، وما هي مكانة عمر في المجتمع المدنيّ حتّى يسارع النبي ﷺ بالزواج من حفصة ابنته، فلم يكن زعيماً قَبليّاً أو شخصية ذات نفوذ سياسيّ كي يمكن تبني مثل تلك الآراء.

لم يتناول لامنس تفاصيل الأحداث التي كان لحفصة دور فيها بصورة مفصلة كما تناولتها المستشرقة فاجلييري. فقد تناولت العديد من الحوادث التي ذكر بعضها في القرآن الكريم، ومنها ما ورد في سورة التحريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْصَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التحريم: ١)، ودور السيدة حفصة في تلك الأحداث، ومزجت فاجلييري بين ما حرم النبي ﷺ على نفسه في الآية أعلاه وبين ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ﴾ (التحريم: ٣)، وهو السرّ الذي من أجله جاء التهديد الإلهي بالطلاق بعد تظاهرها عليه^١، والسبب لا يعود للمستشرقة فاجلييري بقدر ما يرجع إلى المصادر الإسلامية التي جمعت حادثتين في حادثة واحدة، فقد انقسمت الآراء في ما جاء في صدر سورة التحريم وما حرّمه النبي ﷺ على نفسه إلى أربعة آراء:

- الرأي الأول: أنّ ما حرّم النبي ﷺ على نفسه هو السيدة مارية القبطية^٢.

١. ينظر سياق الآيات في: التحريم: ٤-٥.

٢. وهو عن عروة بن الزبير، وفيها أنّ عائشة وحفصة تظاهرتا على نساء النبي ﷺ، وهو ما أخذ به لامنس. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨٧. وعن ابن عباس. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨٥-١٨٦.

- الرأي الثاني: أنّ ما حرّم النبي ﷺ على نفسه هو المرأة التي وهبت نفسها^١.
- الرأي الثالث: أنّ ما حرّم النبي ﷺ على نفسه هو العسل، واختلف في من سقته العسل، فتارة زينب بنت جحش والمتواصيات عليها عائشة وحفصة^٢، وتارة أم سلمة التي سقته العسل وعائشة وحفصة المتواصيات^٣، وتارة سودة من سقته العسل والمتواصيات عليها عائشة وحفصة^٤، ومرة أنّ من سقته العسل هي حفصة والمتواصيات عليها عائشة وسودة وصفية^٥.
- الرأي الرابع: جمع ما بين قولين، فذكر أنّ العسل ومارية هما ما حرّم النبي ﷺ على نفسه^٦.

من الواضح ومن خلال نصّ الآية الأولى من سورة التحريم والآية اللاحقة لها، أنّ ذلك التحريم ليس تحريماً شرعياً بل هو امتناع الرسول عن فعل ما، ووفق الآراء السابقة في تحديد ماهية هذا الفعل نجد أنّ أصحاب الرأي الأوّل ينسجون روايات تصوّر أنّ النبي ﷺ كان يتحيّن خروج أزواجه ليختلي بالسيدة مارية في إحدى حجرهنّ، مع أنّ السيدة مارية هي كغيرها من زوجات النبي ﷺ لها حجرة خاصّة بها، وإلاّ فمن غير المعقول الزواج بها وعدم وجود حجرة خاصّة بها لتستقرّ فيها، والنصوص التاريخية تؤكّد وجود سكن خاصّ بها، وهو ما ورد عن السيدة عائشة

وفي رواية ثانية عن ابن عباس. ينظر: الطبري، جامع البيان، ٢٨: ٢٠١-٢٠٢. وفي رواية أخرى. الطبراني، المعجم الكبير، ٩١-٩٢.

١. الثعلبي، الكشف والبيان، ٩: ٣٤٤؛ السيوطي، الدر المنثور، ٦: ٢٤١.
٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٠٧؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٢٢١؛ البخاري، صحيح البخاري، ٦: ١٦٦-١٦٧؛ ٧: ٢٣٢؛ مسلم، صحيح مسلم، ٤: ٨٤. ٨٥.
٣. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٧٠؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٤٢٥.
٤. الطبراني، المعجم الكبير، ١١: ٩٦.
٥. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٨٥؛ ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٥٩؛ البخاري، صحيح البخاري، ٨: ٦٣. ٦٤؛ مسلم، صحيح مسلم، ٤: ١٨٥.
٦. الثعلبي، الكشف والبيان، ٩: ٣٤٤.

بقولها: «فكانت جارتنا»^١، وفي قول آخر: «فدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيتها يومًا»^٢، وهذه النصوص تكذب تلك الروايات التي تدّعي أنّ النبي ﷺ خلا بهارية في حجرة حفصة، ونجد في بعض نصوص الروايات أنّ حفصة كانت أكثر معرفة من النبي ﷺ في تحريم الحلال على نفسه، حتى كان نزول القرآن تماشياً مع قولها، ونجد فيها رفض حفصة قول النبي ﷺ دون القسم لها بتحريم السيدة مارية، ويعدّ ذلك طعنًا وشكًا في مصداقية النبي ﷺ من قبل السيدة حفصة، وبدا الكذب واضحًا في الروايات في محاولة احتواء الموقف بإغراء حفصة بكشف سرّها وهو تحريم مارية عليه^٣، ويتمثل الظلم في تحريم مارية بلا ذنب، أو عمل قامت به استحقّ ذلك التحريم، فهل كان التحريم لإرضاء حفصة فقط؟ والآية تصرّح أكثر من واحدة من نسائه كان النبي ﷺ يتغني مرضاتهم، وعلى ما يبدو أنّ ما حرّمه النبي ﷺ على نفسه شيء، وما أسره شيء آخر لا علاقة له بالتحريم، فلم يكن تحريم مارية بتلك الخطورة حتى يطلب منها النبي ﷺ أن تكتمه والخوف من انتشار هذا الخبر، أو أن تعرف أزواجه بذلك^٤، كما أنّ الخطاب القرآني والتهديد بطلاقهنّ ومساندته لرسوله بصفوف من الملائكة وصالح المؤمنين لا يتناسب مع أهميّة ذلك السرّ^٥، ولا يمكن أن يكون ذلك السرّ هو تحريم العسل لنفس السبب أعلاه مع الخلاف في من سقته ذلك العسل.

وعلى ما يبدو من خلال نصّ الآية أنّ ما حرّم النبي ﷺ على نفسه هو حكم خاصّ بالنبي لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ (التحريم: ١)، فما أحلّ للنبي ﷺ لا يعني أنّه أحلّ لغيره، ولعلّ ما ورد في سورة الأحزاب في قوله

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ٢١٢.

٢. السيوطي، الدر المنثور، ٦: ٢٤٠..

٣. الورداني، دفاع عن الرسول ضدّ الفقهاء والمحدّثين، ٩٦-٩٧.

٤. الدهيس، زواج النبي ﷺ، ١٨٤.

٥. التحريم: ٣-٥.

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عِمَّاكِ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونُ عَلَيْكَ حَرْجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٣٠)، هو المعني في التحريم، فتكون احتمالية أن تكون مارية أو الواهبة نفسها هما الأقرب للصحة؛ لأن من غير المعقول أن يكون حكم حلية العسل حكم خاص بالنبي ﷺ وحده.

وما ورد في السر الذي أسره النبي ﷺ لبعض أزواجه هو أن الحكم يكون لأبي بكر وعمر من بعده كما ذكرت المستشرق فاجليري، وكما ورد في بعض الروايات^١، فالروايات تتحدث عن أن ما أسره النبي ﷺ كان لواحدة من زوجاته، والنص القرآني يذكر أن ما أسره كان إلى بعض أزواجه، والبعض يأتي على طائفة من الكل سواء قلّت أو كثرت^٢، فإن قلنا تحريم العسل أو مارية أو الواهبة نفسها، فذلك لا يتناسب مع آيات التهديد بالطلاق من أجل مسألة شخصية أو غير نسائية كما يروى، ولا يليق ذلك بعظمة الباري جلّ اسمه وحكمته أن يجيش لهذا الأمر ملائكته وصالح المؤمنين^٣، وإن كان أمر خلافة أبي بكر وعمر هو ما أسره النبي ﷺ لأزواجه، فلماذا الخوف من انتشار هذا الخبر؟!، فهو أمر متعلق بخلافة الأمة ومستقبلها، لكن هل تمّ تبليغ هذه الأمة بهذا السر بعد أن عملت أزواج النبي ﷺ على إفشاء ذلك الخبر؟ وإن كان ذلك السر هو أمر خلافة أبي بكر وعمر بعده، فلماذا كانوا من المعترضين على كتابة كتاب يحدّد فيه مسار هذه الأمة كي لا

١. القمي، تفسير القمي، ٢: ٣٧٥-٣٧٦؛ وينظر في رواية ثانية: الطبراني، المعجم الكبير، ١٢: ٩١-٩٢؛ السيوطي، الدر المنثور، ٦: ٢٤٠-٢٤١.

٢. ابن منظور، لسان العرب، ٧: ١١٩؛ الزبيدي، تاج العروس، ١٠: ١٣-١٤.

٣. العسكري، أحاديث أم المؤمنين عائشة، ٢: ٩٢.

تضلّ من بعده^١، وإن كان أمر خلافتها هو المعنيّ، فقد ورد في المصادر عن التبليغ بمولاة الإمام علي عليه السلام من قبل النبي صلى الله عليه وآله في حجة الوداع، وقد بايع المسلمون الإمام علي عليه السلام في ذلك اليوم، وكان ذلك التبليغ على مرأى ومسمع من الجميع^٢، ونزول سورة التحريم كان سابقاً لنزول سورة المائدة التي جاءت فيها آية البلاغ^٣، فلعلّ خبر تبليغ خلافة الإمام علي عليه السلام هو ما أسره النبي صلى الله عليه وآله لأزواجه، وهذا ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في أنّ السرّ الذي أسره إلى بعض أزواجه هو أنّ الله أوحى إليه أن يستخلف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وخوفه من تأمر قريش^٤؛ لذا جاء الخطاب القرآنيّ بمنعه من ما يخاف ويحذر^٥.

ولم تتحدّث روايات ما حرّم النبي صلى الله عليه وآله على نفسه عن هجر نسائه أو هجر حفصة تحديداً لإذاعة ذلك السرّ، بل كان الهجر في ما يعرف بتخيير نساء النبي صلى الله عليه وآله هو ما ورد في سورة الأحزاب^٦، وهو ما ورد في روايات عن السيّد عائشة عن هذه الحادثة^٧، وابن عبّاس^٨، ورواية ابن عبّاس هي التي مزجت بين الحادثتين رغم ورود كلّ حادثة في سورة من سور القرآن واختلاف الخطاب في الآيات في كلتا الحادثتين، وهذا ما دفع المستشرقة فاجليري لاعتماد ذلك الرأي، وهجر النبي صلى الله عليه وآله

١. الدهيس، زواج النبي صلى الله عليه وآله، ١٨٦-١٨٧. وينظر: ما ذكرته المصادر عن ما يعرف برزية يوم الخميس. ابن

سعد، الطبقات، ٢: ٢٤٢-٢٤٥؛ ابن حنبل، مسند ابن حنبل، ١: ٣٢٥؛ البخاري، صحيح البخاري، ٥:

١٣٧-١٣٨؛ مسلم، صحيح مسلم، ٥: ٧٦.

٢. ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ١: ١١٨. ١١٩؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ٢: ١٠٨-١١١؛ الطبراني،

المعجم الكبير، ٥: ١٩٥.

٣. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١: ٣٩.

٤. المفيد، المسائل العكبرية، ٧٦-٧٧.

٥. ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾. المائدة: ٦٧.

٦. الاحزاب: ٢٨-٣٢.

٧. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨٤-١٩٠.

٨. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨٤-١٨٥؛ البخاري، صحيح البخاري، ٣: ١٠٥-١٠٦.

لم يكن لحفصة وحدها، بل كان لجميع نساءه تمهيداً لتخيرهن بين البقاء مع رسول الله أو تسريحهن بإحسان؛ لذا جاء الخطاب لنساءه بصيغة الجمع، بينما قصّة التظاهر كانت بصيغة التثنية في القرآن الكريم.

ولم يكن هناك طلاق للسيدة حفصة كما تذكر المستشرقة فاجليري، بل كان هجر لنساءه، وهو ما تحدّثت به روايات التخير، وشمل هذا الهجر جميع نساءه، ولم يقتصر على السيدة حفصة وحدها^١.

وما ذكره لامنس من هجرها لأسباب مجهولة منافية لحقيقة روايات التخير^٢، وإلّا ف ما الدافع الذي دفع عمر بن الخطاب لتأنيب ابنته حفصة على هجران النبي ﷺ لها ولنساءه، وأمّا أنّه أعاد حفصة خشية أن يباعد ذلك الهجر بينه وبين عمر، أو أن جزع عمر بن الخطاب سبباً في مراجعة حفصة كما ذهبت إليه المستشرقة فاجليري. غاب عن المستشرقين أنّ العودة كانت بعد فترة من الزمن تقدّر بتسع وعشرين يوماً، وكانت بعدها تخير نساءه بين البقاء مع رسول الله أو الطلاق، فلم تكن العودة من أجل عمر بن الخطاب كما يذكر المستشرقان، والروايات التي تحدّثت عن مراجعتها لأنّها صوّامة وقوّامة وُضعت لرفع مكانة حفصة وتمييزها دون نساء النبي ﷺ الأخريات، أو في منافسة الأخريات في نزول الوحي في ذكرهن^٣.

وما ذهب إليه لامنس من أنّ حفصة تظاهر عائشة على أزواج النبي ﷺ الأخريات مخالف لنصّ القرآن في أنّ التظاهر كان على رسول الله^٤، واعتماد لامنس

١. ينظر روايات هجر النبي ﷺ لنساءه. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨٤-١٩٠؛ البخاري، صحيح البخاري، ٣: ١٠٥-١٠٦.

٢. وللمزيد من التفاصيل حول هجر وتخير نساء النبي ﷺ. الدهيس، زواج النبي ﷺ، ١٢٩-١٣٧.

٣. ورد قولهن: «قالت زينب: انا التي نزل تزويجي من السماء وقالت عائشة: انا التي نزل عذري في كتابه حين حملني ابن المعطل على الراحلة». ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٨: ١١٧؛ السيوطي، الدر المنثور، ٥: ٢٠٤.

وتفاخر حفصة بمثل تلك الأحاديث التي لا يوجد سند قرآني لها هو لمجاراة نساء النبي ﷺ الأخريات.

٤. ينظر: التحريم: ٤. ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ﴾.

كان على رواية مخالفة لما ورد في القرآن الكريم^١، فلا يمكن تصديق الرواية وتكذيب نص القرآن الكريم، وهو المصدر الأصدق لتلك الأحداث.

وما ذهبت إليه المستشرقة فاجليري من تعوّد أسماء بنت النعمان من النبي ﷺ، فمن غير المعقول أن تكون أسماء بتلك السذاجة بحيث تصدّق كل ما يُقال لها، كما أن الزواج كان في السنة الثامنة من الهجرة، وقيل في التاسعة رغم الخلاف في شخصيتها وسبب فراقها^٢، والنبي ﷺ حبس على نسائه اللاتي خيرهن وهذا ما جاء في سورة الأحزاب بقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدِّلَ بَيْنَ مَنْ أَزْوَاجَ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾ (الأحزاب: ٥٢)، وقيل كان عند النبي ﷺ تسع نسوة عند التخيير وهن اللاتي توفّي عنهن^٣، لذلك فما قيل من زواج للنبي ﷺ بعد تخيير نسائه يتعارض مع نص القرآن الكريم، ولعلّ زيادة أعداد زوجات النبي ﷺ كان بدوافع متعدّدة، منها محاولة رفع مكانة بعض القبائل أو الشخصيات من خلال التفاخر بطلب النبي ﷺ الزواج من هذه المرأة من هذه القبيلة أو تلك^٤، لذلك نجد زيادة في أعداد زوجات النبي ﷺ.

وترى المستشرقة فاجليري أنّ حفصة واحدة من أحبّ زوجاته إليه استناداً إلى ما ورد في القرآن الكريم، ولم تبين كيف استدلت المستشرقة على ذلك القول سوى ذكر البلاذري واليعقوبي لذلك^٥، على الرغم من أنّ مثل تلك الأحاديث قد

١. ينظر لتلك الرواية. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨٧. وهي عن عروة بن الزبير، لعلّه أراد بتلك الرواية حفظ صورة حالته السيّدة عائشة في نزول آية في القرآن في ذمّها.

٢. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٤٢-١٤٥؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٣٩٦-٣٩٨.

٣. ابن عبد البر، الاستيعاب، ٤: ١٩٠٠؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ٨: ٢٧٣. وللمزيد من التفاصيل

حول تخيير نساء النبي ﷺ. الدهيس، زواج النبي ﷺ، ١٢٩-١٣٧.

٤. الدهيس، زواج النبي ﷺ، ١٢٦-١٢٨.

٥. ينظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٤٤٨؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢: ٨٥.

تكون وضعت متأخرة؛ لأنّ مثل تلك الأمور وضعت للتمايز والتفاخر بين نساء النبي ﷺ، ويكفي أنّها إحدى المتظاهرتين على رسول الله ﷺ حسب قول أبيها^١، وقد ورد عن أبيها عمر بن الخطاب قوله لابنته: «يا حفصة، أبلغ من شأنك أن تؤذي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ والله لقد علمت أنّه لا يحبّك»^٢، وهو يعني عدم حبّ النبي ﷺ لها، ينفي هذا القول الذي اعتمدته المستشرقة فاجليري.

وأما ما ذكرته المستشرقة فاجليري عن هيمنة السيّدة حفصة على السيّدة عائشة، فهي لم تبين لنا دليلاً على تلك الهيمنة، ولا حتّى هيمنة السيّدة عائشة على أيّ تكتّل نسائيّ من أزواج النبي ﷺ، وإذا كان الأمر متعلّقاً بصغر عمر السيّدة عائشة، فقد كان عمر السيّدة عائشة عند الهجرة سبع عشرة سنة، فلا حاجة لتلك الدعوى، وترى المستشرقة فاجليري أنّ لحفصة تأثيراً في سياسة النبي ﷺ وأبيها، وقد مارسها بحكمة، على الرغم من عدم ذكر المصادر لذلك، فإذا كانت المصادر لم تذكر ذلك الدور كما تقول المستشرقة، فكيف علمت هي بتلك الممارسة وذلك التأثير في سياسة النبي ﷺ أو حتّى أبيها؟! وعلى ما يبدو فإنّها واحدة من تخيّلات المستشرقة فاجليري.

تناول المستشرقون زواج النبي ﷺ من زينب بنت خزيمة بصورة مختصرة، ولم تختلف كثيراً عن ما أوردته المصادر الإسلامية^٣، وفي الحديث عن زينب بنت جحش ذكرت المستشرقة فكا^٤: «وفي العام الرابع من الهجرة رأى النبي ﷺ زينب، وكان قد

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٨٤-١٨٥.

٢. مسلم، صحيح مسلم، ٤: ١٨٨؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٤٢٦.

٣. فكا، مادّة (زينب بنت خزيمة)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٣١-٣٢؛ وتم تغيير المقال في الطبعة الثانية. ينظر:

Bosworth, (Zaynab bt. Khuzayma), The Encyclopaedia of Islam, XI: 485.

٤. فكا، مادّة (زينب بنت جحش)، دائرة المعارف الإسلامية، ١١: ٢٨.

استدعى زيدا إلى بيته، فأعجب بها وأحبها وطلقها زيد ليتزوج منها النبي، وقد نزل الوحي بما بدد شكوك النبي (سورة الأحزاب، الآيات ٣٦-٣٩)، وفي الطبعة الثانية تم تغيير المقال، وهو لا يختلف كثيرا عن سابقه^١.

لقد ذكر القرآن الكريم قصة زواج النبي ﷺ بزینب بنت جحش، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (الأحزاب: ٣٧)، وقد بينت الآية أن سبب الزواج في رفع الحرج في الزواج من أزواج أدعيائهم، بعد أن كانوا يجدون في ذلك حرجا، فقد كان زواج النبي ﷺ من زينب بنت جحش لإبطال أحكام جاهلية؛ إذ كانوا لا يزوجون المولى ولا يتزوجون زوجته بعد طلاقها أو وفاته؛ لذلك زوج النبي ﷺ زينب بنت جحش من زيد المولى^٢، ثم تزوج من زينب بعد طلاقها من زيد، فأبطل حكمين من أحكام الجاهلية^٣، والنبي ﷺ هو من زوجها زيد بن حارثة وهي ابنة عمته، وعلى هذا يكون شاهدها مرات عديدة قبل زواجها من زيد وليس كما تذهب المستشرق فكا من أن رؤيته لها كانت في السنة الرابعة من الهجرة وأعجب بها وأحبها، ولو كان أعجب بها وأحبها كما تعتقد فكا لما زوجها زيدا بن حارثة قبل هذا، وما كان طلب النبي ﷺ من زيد عدم تطليق زينب بنت جحش عند بداية الخلافات التي وقعت بينهما، وهو ما ذكره القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ﴾ (الأحزاب: ٣٧)، ولم يكن تطليق زيد لها لزواج النبي ﷺ، بل لعدم وجود انسجام روحي وودّي بين الطرفين، وهذا ما دفع زيد بن حارثة لطلاقها، ولم يكن النبي ﷺ ليشك بالله (عزّ

1. Bosworth, (Zaynab bt. Djahsh), The Encyclopaedia of Islam, XI: 484-485.

٢. ورد في بعض الروايات أن زيدا كان متبنّى من قبل النبي ﷺ والحرج لم يكن من الزواج من زوجة المولى بل من زوجة الإبن بالتبني.

٣. الدهيس، زواج النبي ﷺ، ٦١.

وجل)؛ بل لأنه خشي ردّة فعل الناس في أن يقولوا تزوّج امرأة ابنه بالتبني^١، لذلك خاطبه الباري (عز وجل) بقوله: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ (الأحزاب: ٣٧)، ويذكر القرطبي^٢: «فأما ما رُوي أن النبي ﷺ هوى زينب امرأة زيد وربما أطلق البعض المجون للفظ عشق، فهذا إنَّما يصدر عن جاهل بعصمة النبي ﷺ عن مثل هذا، أو مستخفّ بحرمة»، ومثل هذا القول من المستشرقين يصدر لجهلهم بعصمة النبي ﷺ أو محاولة الاستخفاف بحرمة. لم يختلف ما ورد عن أم سلمة كثيرًا عن المصادر الإسلامية^٣. وتناول المستشرقون الحديث عن صفية بنت حيي، وكان التركيز على قضية زواج النبي ﷺ من صفية بعد قتل زوجها بفترة قصيرة بعد أن بهره جمالها وحسنها عند رؤيتها، فتذكر المستشرقة فكا «على إثر سقوط خيبر في صفر سنة ٧هـ، أُسرت صفية في حصن قد يكون القموص^٤ أو نزار مع اثنين من بنات عموماتها، وعند تقسيم الأسلاب كانت من نصيب دحية بن خليفة الكلبي، أو هي قد وُهبَت بالفعل له، ولكن محمّدًا عندما رآها بهره حسننها فألقى عباؤه عليها إشارة إلى أنه اختارها لنفسه، فافتداها من دحية بسبعة رؤوس من الماشية، ورغبها في اعتناق الإسلام، أمّا زوجها فقد حكم عليه النبي ﷺ بالإعدام، فقتل شرّ قتله؛ لأنّه رفض تسليم كنز بني النضير، ولعلّ رغبة النبي ﷺ في الزواج بصفية كان لها أثر في هذا الحكم؛ ذلك لأنّ مراسيم الزواج تمت في روح من العجلة لا تليق بمثل هذه المناسبة، وذلك في خيبر ذاتها أو في الصهباء^٥، التي

١. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١٤: ١٩١.

٢. م. ن.

3. Roded, (Umm Salama), The Encyclopaedia of Islam, X: 856.

٤. القموص (الغموض): بالضاد المعجمة: أحد حصون خيبر وهو حصن بني الحقيق، وبه أصاب رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، صفية بنت حيي بن أخطب وكانت عند كنانة بن الربيع بن أبي الحقيق فاصطفاها لنفسه، ويظهر أنّه محرّف عن القموص. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٤: ٢١٣.

٥. وهو اسم موضع بينه وبين خيبر، وسمّيت بذلك لصهوبة لونها، وهو حرّتها أو شقرتها. ينظر: ياقوت

تبعد نحو ثمانية أميال عنها في الطريق إلى المدينة، وكان عتق صفية صداقها، ومن ثم لبست الحجاب، وبذلك دُعِمَت مركزها كزوجة، وهو أمر كان فيما يبدو موضع شك في بداية الأمر»^١.

ولم يختلف المقال في الطبعة الثانية كثيراً عن الطبعة الأولى، باستثناء بعض التغيير الطفيف، ومنها: «تنبأت صفية في زواجها من النبي من خلال حلم، عندما كانت متزوجة من كنانة، وقد ضربها زوجها بسبب رغبتها في الحصول على زوج آخر»^٢. وكان للمستشرقة فاجليري كلام عن صفية في حديثها عن مقال خير، حيث قالت: «صفية كانت من النساء اللواتي وقعن في أيدي المسلمين في الحصن، وكانت متزوجة من زعيم يهودي، فأثارت انتباه النبي، فألقى عباءته فوقها علامة على أنه اختارها لنفسه، ثم تمّ أعدم زوج صفية؛ لأنه عصى أوامر النبي؛ لأنه كان يخفي كنز بني النضير، ثم بعد ذلك أطلق سراحها وتزوجها، وكان ينبغي أن تنشأ مشكلة في ما بعد فيما إذا كان اختيار العبد يمكن أن يلغي هدية الزواج (المهر المشروط لشرعية الزواج)، أم أن منح حق الإعتاق لصفية كان ينظر إليه على أنه حكم خاص، أي أحد الامتيازات الخاصة بالنبي»^٣.

استند المستشرقون في رسم تلك الصورة على ما ورد في المصادر الإسلامية من ذكر لزواج النبي ﷺ لصفية بنت حيي^٤، ورغم اختلاف الروايات في قصة زواج النبي ﷺ من صفية بنت حيي، فقد جعل منها المستشرقون مادة لرسم الشخصية النبوية الميالة إلى النساء، فما أن شاهد صفية حتى بهره جماله، فتزوجها في طريق

الحموي، معجم البلدان، ٣، ٤٣٥.

١. فكا، مادة (صفية بنت حيي)، دائرة المعارف الإسلامية، ١٤: ٢٤٩؛ وحدث بعض التعديل في الطبعة الثانية.

2. Vacca OA-Roded, (Safiyya), The Encyclopaedia of Islam, VIII: 817.

3. Vaglieri, (Khaybar), The Encyclopaedia of Islam, IV: 1140.

٤. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٢٠-١٢٥؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٤٤٢-٤٤٤؛ ابن

الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٩٠-٤٩١.

العودة إلى المدينة، بعد فترة قصيرة من قتل زوجها، ومع اختلاف تلك المرويّات في كونها وقعت من نصيب دحية الكلبي، أو أنها قد وُهبَت له، فلو فرضنا صحّة ما ورد في تلك المرويّات، فماذا كان دور دحية في تلك الحرب حتّى توهب له صفية بنت حيي، ولماذا أحجمت المصادر عن ذكر ذلك الدور؟ وهل كان من عادة النبي ﷺ تقسيم النساء بين أتباعه بعد انتهاء الحروب؟ وكم عدد النساء اللاتي وقعن في يد المسلمين في حرب خيبر؟ وكيف تمّ تقسيمهنّ بين المقاتلين من المسلمين؟ فمن غير المعقول أن تكون صفية وبنات عمّها لها فقط من وقعن في الأسر؟ أو أن دحية وحده من كان له نصيب منهنّ، ولو كانت الصورة عن حروب النبي ﷺ بتلك الشاكلة، لكان لدى المقاتلين المسلمين جيوش من النساء والأرامل والأطفال والعبيد، فلماذا لم نسمع عنهم خبراً؟ ولكنها ابنة سيّد بني النضير، وقد أراد النبي ﷺ حفظ عزّها وكرامتها، فأعطى لها خصوصيّة دون غيرها، لا بسبب رؤيته لها وانبهاره بحسن جمالها.

فتلك الصورة التي وُضعت عن زواج النبي ﷺ من صفية لعلّها وُضعت متأخّرة، وكان غرضها شرعنة الرّق وتجارة العبيد وسبي النساء والأطفال خلال ما عرف بحروب التحرير، فالذين يؤسرون في الحروب هم الرجال لا النساء، وقد شرّع حكم الأسرى بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثَخَتُمْوَهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَتًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد: ٤)، فلا حجة للروايات والمستشرقين في قولهم بقتل زوج صفية بعد الأسر، أو أن قتله كان لرغبته في الزواج من صفية، أو لأنّه رفض تسليم كنز بني النضير، فقد يكون أحد الذين قتلوا أثناء الحرب مع يهود خيبر، ووجود مثل هذه الروايات بتلك الصورة في مصادرنا الإسلامية غرضها شرعنة قتل الأسرى من خلال عدد من الروايات ونسبتها إلى النبي ﷺ.

وما ذكر من زواج النبي ﷺ بصفية بنت حيي في طريق العودة إلى المدينة،

فهي تكفي لردّ تلك المرويّات والحكم بوضعها وبطلانها دفاعاً عن الرسول^١، فمن غير المعقول أن يتزوَّج النبيّ ﷺ من صفيّة بعد أيّام من مقتل زوجها دون مراعاة الوضع النفسي لمقتل زوجها، أو حتّى انتهاء فترة عدّتها، مستوفقاً جيشه من أجل ملذّاته الجنسيّة^٢، وتلك الصورة مخالفة لصاحب الخلق العظيم.

وأما ما ذكر من عتق صفيّة بديلاً عن صداقها، فالرسول ﷺ لم يرسل لاستعباد الناس، بل هو رحمة للعالمين، والإسلام لم يأت لتكريس العبوديّة والرقّ، بل عمل على الحدّ منها، فعتق صفيّة لا يمكن أن يثبت؛ لأنّ الرسول ﷺ لم يكن ليستعبد الناس حتّى يمكن قبول فكرة عبوديتها، وعتقها كان بديلاً عن صداقها.

وما ورد عن الحلم الذي ورد في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلاميّة) بعد التعديل على مقال المستشرقة فكا وفيه كلام عن تلك الرؤيا، وهي محاولة لربط الزواج من النبيّ ﷺ بخيط غيبيّ، ومع وجود اختلاف كبير في تلك الأحلام، فمرّة شاهدت قمراً وقع في حجرها، ومرّة شمّسا وقعت في حجرها أو على صدرها، واختلاف في من قام لضربها بسبب ذلك الحلم، فتارة زوجها وتارة أبوها، والخلاف حول زمنيّة تلك الأحلام، فوفق هذا الاختلاف يكون من الصعب القبول بتلك المرويّات، أو محاولة الربط بين تلك الأحلام وموضوع زواجها من النبيّ ﷺ^٣.

جاء في المقال الذي تناول الحديث عن ميمونة بنت الحارث أنّ النبيّ ﷺ تزوّج منها، حيث يذكر بوهل^٤، «كان النبيّ يريد الزواج منها لأسباب سياسيّة»، ولم يتّضح

١. الورداني، دفاع عن الرسول ضدّ الفقهاء والمحدّثين، ١١٢-١١٤.

٢. الدهيس، زواج النبيّ ﷺ، ١٠٥.

٣. الواقدي، المغازي، ٢: ٦٧٤-٦٧٥؛ ابن هشام، السيرة النبويّة، ٣: ٧٩٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨:

١٢٠-١٢٢؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٢٤: ٦٧؛ ابن الأثير، أسد الغابة، ٥: ٤٩٠؛ ابن حجر العسقلاني،

الإصابة، ٨: ٢١٠-٢١٢.

٤. بوهل، مادّة (ميمونة بنت الحارث)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٣١: ٩٨٣٤؛

ما هي الأسباب السياسية التي يقصدها بوهل، فإذا كان المقصود بها قريش بوصفها جهة سياسية فأراد استمالتها بهذا الزواج، فميمونة لم تكن قرشيّة^١، ولم تكن ابنة رجل من كبار زعماء مكة حتى يمكن اعتماد مثل ذلك القول، ولم يكن لديها أحد في مكة، وقد جعلت أمرها إلى العباس بن عبد المطلب في روايات الزواج^٢، وهذا يدلّ على أنّه لم يكن لديها أحد في مكة؛ لذا فقول بوهل بعيد عن الواقع في قصة زواج النبي ﷺ من ميمونة بنت الحارث، وهناك خلاف كبير في زواج النبي ﷺ منها لما ورد في سورة الأحزاب (الآية ٥٢) التي حُبس فيها النبي عن الزواج بعد تخيير نسائه بعد معركة الأحزاب (الخذق) باستثناء ما ورد في الآية القرآنيّة.

وفي الحديث عن السيّدة ماريّة زوج النبي ﷺ ورد في قول المستشرق شاخ^٣، في مقاله عن (أمّ الولد): «هي الأمة التي تلد ولدًا من مولاها: أقرّ النبي حقّ الرجل في التسري، فأيد بهذا عادة ألفها العرب في الجاهليّة...، ولم يحدّد القرآن مكانة أمّ الولد والمحقّق أنّ النبي لم يشرّع أيّ نظام يغيّر مكانتها أو مكانة أبنائها، ولا يمكننا أن نتخذ عتقه لماريّة عندما ولدت له إبراهيم سُنّة عامّة، حتّى وإن كان لهذه الحادثة صلة بالأحاديث الخاصّة بأمّ الولد، وقد تكون الرواية التي ذهبت إلى أنّ النبي اعترف بابن ماريّة بعد تردّد طويل، معقولة من ناحية موضوعها، وإن كانت غير معقولة من ناحية الصيغة التي وردت فيها».

وتناول المستشرق بوهل^٤، هو الآخر الحديث عن السيّدة ماريّة، فيرى أنّ جمال

Buhl, (Maymuna Bint AL-Harith), The Encyclopaedia of Islam, VI: 918.

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٣٢؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٤٤٤؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ٤: ١٩١٥.

٢. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٨: ١٣٢؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ٤: ١٩١٧.

٣. شاخ، مادّة (أمّ الولد)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢: ٦٣٥-٦٣٦. وينظر:

Schacht, (Umm AL-Walad), The Encyclopaedia of Islam, X857 .:

4. Buhl, (Mariya), The Encyclopaedia of Islam, III: 294; And See: Buhl, (Mariya), The

مارية وحبّ محمد العاطفي لها آثار الغيرة بين زوجاته الأخريات ووعدهنّ بعدم التواصل معها، وسرعان ما تخلّى عن هذا الوعد، وذهب بوهل إلى أنّ قصّة التحريم كان سببها الغيرة التي كانت بين نساء النبي ﷺ والسر الذي أسره هو تحريم مارية بعد قصّة عودة حفصة إلى حجرتها ومشاهدتها معه.

لم يكن حقّ التسري للرجل كما ورد في القرآن الكريم من دون قيد أو شرط، فقد عملت الشريعة على تقييد هذا الفعل بشروط وهو ما ورد في سورة النساء^١، وما قيل من أنّ القرآن لم يحدّد مكانة أمّ الولد، خلافاً لما ذكره في بداية المقال من تدني مركز الإماء وأبنائهن في العصر الجاهليّ، ومن دون شكّ فقد كان فعل رسول الله ﷺ هو تشريع بحدّ ذاته، خلافاً لما ذكر في المقال من أنّ الإسلام لم يغيّر من مكانتهنّ وأنّ عتقه لمارية لم يكن سنّة عامّة، رغم أنّ هذه الحادثة لها صلة بأمّ الولد كما ذكر، وما ورد من تردّد طويل في الاعتراف بابن مارية، وهذا يعني أنّ النبي ﷺ قد ظنّ بالسيّدة مارية السوء، وذلك ينافي مقام العصمة النبويّة، فمن لوازم الإيمان حسن الظنّ، والنبي ﷺ أحقّ أن يتّصف بذلك^٢، ويتعارض مع ذمّ القرآن الكريم لسوء الظنّ^٣، وجبريل هو من بشر النبي ﷺ بولادة ابنه إبراهيم كما ورد في بعض النصوص^٤، فمن غير المعقول الظنّ بالسيّدة مارية وعدم تقبّل أو تردّد في قبول ابن السيّدة مارية بعد أن رُميت بالإفك^٥، بل أراد بيان كذب المكذّبين في حقّ السيّدة مارية^٦، وما ذكره بوهل تناولناه في حديثنا عن السيّدة حفصة عن قصّة التحريم

Encyclopaedia of Islam, VI: 575.

١. النساء: ٢٤-٢٥.

٢. العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ١٣: ١٨٥-١٨٦.

٣. النور: ١٢.

٤. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ١٣٥؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢: ٨٧.

٥. ابن سعد الطبقات الكبرى، ٨: ٢١٤-٢١٥؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١: ٤٥٠.

٦. للمزيد من التفاصيل في روايات الإفك في السيّدة مارية ينظر: الدهيس، زواج النبي ﷺ ١٧١-١٧٩.

وقصة ما أسره لهنّ، ولا حاجة لتكرار الحديث في هذا الموضع.

نسب للنبي ﷺ أنّه أراد الزواج بعدد من النساء، وحالت وفاته بينه وبين ذلك، حيث ورد أنّه أراد الزواج من إحدى أخوات الأشعث، ولكنه توفي قبل أن يني بها^١، وهم النبي بالزواج من أخت دحية الكلبيّ، ولكنه قبض قبل ذلك^٢.

ومثل تلك الروايات تتعارض مع حبس النبي ﷺ على نسائه بعد تخيره لهنّ، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾^٣، وسورة الأحزاب كان نزولها بعد حرب الخندق (الأحزاب) في السنة الخامسة من الهجرة، فمثل تلك المرويّات وُضعت لرفع مكانة بعض الشخصيات أو القبائل من خلال نسبة محاولة زواج النبي ﷺ من هذا القبيلة أو تلك^٤.

١. ركندورف، مادّة (الأشعث) دائرة المعارف الإسلامية، ط ١، ٢: ٢١٧؛ ط ٢؛ وبقي المقال في الطبعة الثانية. Reckendorf, (AL-Ashath), The Encyclopaedia of Islam, I: 697.

٢. لامنس، مادّة (دحية) دائرة المعارف الإسلامية، ٩: ١٧١؛ وتم تعديل المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة. ينظر: Lammens. OA Pellat, (Dihya), The Encyclopaedia of Islam, II: 274-275.

٣. الأحزاب: ٥٢.

٤. للمزيد من التفاصيل حول تخيير نساء النبي ﷺ ينظر: الدهيس، زواج النبي ﷺ، ١٢٩-١٣٧. وللمزيد من التفاصيل حول ما نسب من أزواج للنبي ﷺ ينظر: الدهيس، زواج النبي ﷺ، ١٢٦-١٢٨.

المبحث الخامس: عالميّة الدعوة والأحداث من مؤتة حتى وفاة النبي ﷺ

أولاً: عالميّة الدعوة والتشكيك في بعث الرسل للملوك والحكام

اهتمّ المستشرقون برسائل النبي ﷺ إلى الملوك والحكام من خلال تشكيكهم في تلك الرسائل ونصوص تلك الرسائل^١، فالإسلام في رأيهم دين للعرب وحدهم وفكرة عالميّة الدعوة فكرة لاحقة، وبهذا وقعوا عن قصد وعلم بالإسقاط والحكم المسبق^٢، فيذكر المستشرق بوهل^٣، إنّها رسائل غير واقعيّة؛ لأنّ سياسياً محنكاً مثل محمد كان قد انتهى لتوّه من تحقيق هدف حقيقيّ وهو فتح مكّة، ولا يمكن الوقوع في خيالات وهميّة من قبيل تحويل الروم البيزنطيين أو ملك الفرس إلى الإسلام، فمن المثير للشك أنّ محمداً قد فكّر في أن يكون دينه عالمياً كما يعتقد، فالغزوات التي

١. ينظر لنصّ تلك الرسائل: رسالة إلى المقوقس عظيم القبط: ابن سيد الناس، عيون الأثر، ٢: ٢٣١؛ الحلبيّ، السيرة الحلبيّة، ٣: ٢٩٥. ٢٩٦؛ وينظر حميد الله، الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ والراشديّ، ١٣٥-١٣٩. رسالة إلى كسر ابرويز ينظر: الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٩٦؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢: ٢١٣-٢١٤؛ وينظر: حميد الله، الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ والراشديّ، ١٣٩-١٤٣. ورسالة إلى النجاشي ينظر: الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٩٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣: ١٠٤-١٠٥. وفي نصّ رسالة ثانية ينظر: البيهقي، دلائل النبوة، ٢: ٣٠٨-٣٠٩. وينظر: حميد الله، الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ والراشديّ، ٩٩-١٠٧. ورسالة إلى هرقل ملك الروم البيزنطيين ينظر: البيهقي، تاريخ البيهقي، ٢: ٧٧-٧٨؛ وفي نصّ آخر الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٢٩١. وينظر: حميد الله، الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ والراشديّ، ١٠٧-١١٤.

٢. أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، ١٤١-١٤٦.

3 (Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 653.

قام بها تثبت أنه لم يفكر إلا في العرب الخاضعين للحكم البيزنطي والفارسي، ولا يمكن إقامة الدليل على أنه تجاوز هذا في مشاريعه، فالاستنتاج الصحيح هو رفض هذه الرسائل.

ويقول كاتب مقال محمد ﷺ بوهل وولش^١: «تقول هذه الفترة - رغم الاختلاف حول تحديد التاريخ بدقة - التي أوفد فيها النبي ﷺ الرسائل إلى المقوقس عظيم القبط في مصر، ونجاشي الحبشة، وهرقل الإمبراطور البيزنطي، وملك فارس، وعدد آخر من الحكام يطالبهم باعتراف الإسلام، والرسائل بالصيغة التي وصلت إلينا لا يمكن قبول صحتها؛ حيث إنها تحوي من التفاصيل ما يعكس مرحلة تالية من تاريخ الإسلام، بل حتى لو أننا أغفلنا بعض هذه التفاصيل مما قد أقحم فيما بعد في الرسائل، فإن فحوى الرسائل لا يمكن أن تبرر تقبل معظم الناس لذلك، وأنه من غير المعقول أن يُقبل محمد ﷺ وهو السياسي والدبلوماسي المحنك، على اتخاذ هذه الخطوة قبل فتحه لمكة، وإن كان من غير المستبعد أن يكون قد بعث برسائل إلى ولاية إمبراطورية بيزنطة وفارس على الحدود الشمالية من شبه الجزيرة العربية وفي اليمن، كذلك فإنه بوسعنا أن نقبل دون تردد أنه كان يرسل نجاشي الحبشة، وقد يكون صحيحاً أن ثمة آيات مدنية في القرآن تتجاوز المفهوم السابق عن أنه بعث نبياً على العرب، غير أنه حتى تلك الآيات التي كثيراً ما يشار إليها على أنها دليل على أنه كان يؤمن بأن رسالته هي للعالم أجمع لا تدل على ذلك إلا إذا تجاوزنا معناها الحرفي إلى تفسير أوسع، فمن المشكوك فيه أن يكون محمد قد اعتبر أمته القائمة على أساس اجتماعي ديني والتي أسسها في المدينة كنواة دين عالمي».

ويذكر المستشرق ماكدونالد^٢ أن قصة كتابة النبي ﷺ إلى الحكام في البلاد المحيطة

١. بوهل وولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٤٦-٩١٤٧؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 372.

٢. ماكدونالد، مادة (الجهاد)، دائرة المعارف الإسلامية، ٧: ١٨٨؛ ط ٢، ١٢: ٤٣٢؛ موجز دائرة المعارف،

به تبيّن أنّ هذا الموقف حيال الناس جميعاً كان يخالجه، وقد تطوّر هذا الفكر عقب وفاته مباشرة عندما زحفت الجيوش الإسلامية إلى خارج جزيرة العرب. لا يؤمن عدد من المستشرقين بعالمية الدعوة الإسلامية، فهم يعتقدون أنّ الدين الإسلاميّ اقتصر على العرب دون غيرهم؛ لذلك فدراسات أغلب المستشرقين ذات إسقاطات مسبقة في رؤيتها للدين الإسلاميّ والرسالة الإسلامية^١، فتارة يعمدون إلى نفي تلك الكتب والرسائل، وتارة يعمدون إلى التشكيك فيها أملاً في الطعن بتلك الرسالة ونييها الخاتم ﷺ، وجعل تلك الرسالة مقتصرة على العرب وحدهم، ومن خلال تلك الرؤية يستطيع المستشرقون أن يؤسّسوا رأياً بأنّ الإسلام فرض بحدّ السيف، بعد أن تمتّ إزاحة كلّ المنافسين من الديانات الكتابية الأخرى وإخضاعهم لسلطان الإسلام.

وما تحدّث به المستشرقون عن تلك الكتب والرسائل للملوك والحكام، وبعد حديثهم عن الاختلاف في تحديد تاريخ زمنيّ لهذه الكتب، يعود بعدها المستشرقان بوهل وولش، إلى تبني القول إنّ بعث تلك الرسائل كان في السنة السابعة من الهجرة، وهناك خلاف كبير حول تحديد تاريخ معيّن لبعث تلك الكتب إلى الملوك والحكّام^٢، ولم يرد نصّ لهذه الرسائل عند ابن هشام (ت ٢١٨هـ) في روايته للسيرة النبوية عن ابن إسحاق (ت ١٥١هـ)، وما ورد هو مجرد أسماء لمن بعثهم النبيّ ﷺ في تلك الكتب والرسائل^٣، ولم يكن النبيّ ﷺ ليطلب من الملوك الخضوع والدخول في

١١: ٣٢٤٥.

١. ينظر ما ذكره المستشرق مكسيم رودنسون حول وجود النظرة المسبقة أو الحكم المسبق في الدراسات الاستشراقية: رودنسون، رسالة الجهاد الليبيّة، ١٩٨٨، ٣٩٨ نقلاً عن: الجابري، نقد الاستشراق، ١٦-١٧.
٢. قيل في آخر سنة ست من الهجرة، وقيل قبل معركة مؤتة وقيل بعدها، وقيل بعث الكتب كان في الفترة ما بين الحديبية ووفاته ﷺ. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٥٨؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٤: ٢٧٦؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٤: ٢٩٨-٢٩٩.

٣. ينظر إلى ما ذكره ابن إسحاق وابن هشام عن تلك الرسائل كان مجرد ذكر لمن بعثهم النبيّ ﷺ في تلك

الدين الإسلاميّ بقدر ما هي دعوة لتبليغ هذا الدين إلى تلك الأمم والشعوب، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وما على الرسول إلّا البلاغ، هكذا كانت تعاليم الدين الإسلاميّ، ولا يميز الدين الإسلاميّ الإكراه في الدين، وهو ما نصّ عليه القرآن الكريم^١، أمّا الصيغة التي وصلت إلينا فيها تلك الكتب والرسائل، فهي ما تناقلته الروايات وصيغت وفق رؤية الرواة في تلك الفترة، وأنّ ما كان متوفراً لديهم هو أسماء من بعثهم النبيّ ﷺ والجهة التي أرسل إليها^٢، ولا شك أنّ الرسائل بالصيغة التي وصلت إلينا تعكس مرحلة تالية من تاريخ الإسلام، كما ورد في نصوص بعض تلك الرسائل للملوك والحكام، فعلى سبيل المثال وهو يدعوهم إلى الإسلام ورد ما نصّه (أسلم تسلم)، وهي عبارة لا تمثّل التعاليم الإسلامية التي جاء بها القرآن الكريم، لأنّ الدين الإسلاميّ لا يتعامل بالقهر والإكراه في فرض الدين الإسلاميّ، وهو مخالف لخلق النبيّ ﷺ في طريقة التعامل مع الذين يدعوهم إلى الدين الإسلاميّ، لكن هذا لا يدفعنا إلى نفي تلك الرسائل كما يذهب إليه عدد من المستشرقين، لذا قال المستشرق وات: ^٣Watt، «إنّها تحوي على شيء من الواقع تضخّم أثناء النقل».

وما ذكره المستشرقان بوهل وولش عن الفترة الزمنية التي بعث بها النبيّ ﷺ هذه الكتب هي مدعاة لرفض تلك الرسائل، فحسب ما يعتقد المستشرقان أنّ من غير المعقول أن يقوم باتّخاذ هذه الخطوة قبل فتحه لمدينة مكّة، وهذا لم يثبت أنّ زمنيّة هذه الكتب في السنة السابعة، فلعلّ كتابة الرسائل التي أرسلها كانت ما بين حادثة الحديبية حتّى وفاته ﷺ.

(الرسائل). ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ١٠٢٥-١٠٢٦.

١. البقرة: ٢٥٦.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ١٠٢٥-١٠٢٦.

٣. وات، محمّد في المدينة، ٥٢١.

واعتراف المستشرقين بوهل وولش بأن الآيات المدنية تتجاوز المفهوم الذي عرف عن الآيات المكيّة في اقتصار الدعوة على أهل مكّة، لأنّ العهد المدني هو عهد تشريعيّ، فهو يختلف عن العهد المكيّ، وعدم قناعة المستشرقين بالآيات القرآنيّة الدالّة على عالميّة الدعوة الإسلاميّة دليل على التحامل على الدين الإسلاميّ، فكيف يفسّر ان الكلمات التي وردت في تلك الآيات (العالمين. الناس) هل فيها دلالة أو تحديد للعرب وحدهم؟ فالمستشرقان يعتقدان من تلك الأقوال أنّ النبي ﷺ هو نبيّ مختصّ بأمتّه من العرب لا غير، وهذه هي الأحكام المسبقة للمستشرقين التي ينطلقان منها قبل تدوين أيّ شيء يتعلّق بعالميّة الدعوة الإسلاميّة.

وأما ما ذكره ماكدونالد. فمن المؤكّد أن موقفه كان حيال الناس جميعاً ومنذ بداية الدعوة الإسلاميّة، لكن ليس كما يتصوّر ويعتقد المستشرق ماكدونالد، بفرض الدين بحدّ السيف كما حدث في ما بعد عصر الرسالة أو ما يعرف بالفتوحات الإسلاميّة؛ لأنها مخالفة للرؤية القرآنيّة في المجادلة بالتي هي أحسن وعدم فرض الدين بالإكراه.

ثانياً: معركة مؤتة

لم يكتب المستشرقون كثيراً حول تلك المعركة، ولم تختلف رؤية المستشرقين حول معركة مؤتة عن ما ورد في المصادر الإسلاميّة، باستثناء بعض الإشارات، ومنها ما ذكره كاتباً مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^١ «قد صادفت قوّاته هزيمة خطيرة في أوّل محاولة كبيرة له لبسط نفوذه على العرب في الأراضي البيزنطيّة بالأردن، وذلك في موقعة مؤتة»، بينما يذهب بوهل^٢ إلى القول: إنّ السبب الحقيقي لتلك المعركة هو أنّه أراد جعل العرب (المسيحيين. الوثنيين) تحت سيطرته.

١. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩١٤٩؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 372.

2. Buhl, (Muta), The Encyclopaedia of Islam, VII: 756.

لم يكن بعث النبي ﷺ للمسلمين إلى مؤتة من أجل بسط نفوذه أو زيادة سيطرته على المناطق البيزنطية بقدر ما كان الهدف ردّ ذلك الخطر الذي بدأ يتنامى من قبل البيزنطيين وحلفائهم من القبائل العربية، فقد اعتمدت الدولة البيزنطية استراتيجية الدفاع العمقي في مواجهة الأخطار التي تحدد حدود الدولة البيزنطية، ولتقوية تلك الاستراتيجية في الدفاع عملت على تطوير أساليبها لتحقيق سياسة احتواء الخصوم، وقد عهد البيزنطيون إلى القبائل العربية الصديقة بالاحتواء في الأمكنة المتقدمة أو المجابهة في الأماكن التي فيها تماس مع الأعداء، ولكي تمنع انتشار الإسلام في مناطق النفوذ البيزنطية، عملت على قتل أول عامل بيزنطي يعلن دخوله الدين الإسلامي علناً، وهو أول مثل لعامل بيزنطي يقيم علاقات شخصية مع المسلمين، وتعدّ تلك الحادثة أنموذجاً للاستجابة من المسلمين والتي تمت بطبيعة الحال من دون إذن السلطات البيزنطية العليا، وهذا ما كانت حريصة على الحيلولة دونه، ومنع انتشار الإسلام في الأراضي الخاضعة للسيطرة البيزنطية^١، وثمّ قتلوا مبعوث النبي ﷺ إلى ملك بصرى^٢، وكانت هذه الأحداث قبل التحرك إلى مؤتة، وعلى ما يبدو فإنّ أخبار انتشار الدين الإسلامي في أراضي شاسعة من شبه الجزيرة العربية قد أثارت الرعب في القبائل الصديقة للدولة البيزنطية بعد تنامي القوة الإسلامية وانتصارها على العديد من القوى التي كانت فاعلة في شبه الجزيرة العربية، لاسيما بعد إرسال العديد من الرسائل من قبل النبي ﷺ إلى الملوك والحكام يدعوهم فيها للدخول في الإسلام، وهذا ما دفع الحارث بن أبي شمر الغساني^٣ إلى الاعتقاد بتهديد مكانته

١. كيغي، بيزنطة والفتوحات الإسلامية المبكرة، ١٠٣. ١١٢. وينظر لمقتل لمقتل فروة بن عمر الجذامي عامل قيصر على عمان من أرض البلقاء. ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ١٠١١-١٠١٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٧: ٤٣٥-٤٣٦؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ٤٨: ٢٧٢.

٢. ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٨٢٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ١٢٨؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ٦: ٧. وكان قاتله من الغساسنة.

٣. الحارث بن أبي شمر الغساني: هو أحد زعماء الغساسنة.

وملكه، وهدّد بمهاجمة دولة المدينة وجمع جيشاً لهذه المهمة^١، ومثل هذه الأخبار تدلّ على وجود استعداد عند تلك القبائل لمهاجمة دولة المدينة، واستخدم هرقل العرب كذلك للحصول على معلومات عن النبي ﷺ والإسلام والمسلمين، فقد أرسل قوات لاحتلال البلقاء^٢ مع انتظار إمدادات أكبر كان يزمع إرسالها، وقد أخذت قوّاته بمواجهة القوة الإسلامية، في محاولة السلطة البيزنطية لإعادة انتشارها في تلك المنطقة بعد الانتصار على الدولة الساسانية، ويبدو أنّ الصدام في مؤتة كان بسبب الرغبة البيزنطية الواضحة في ضمان منطقة شرق البحر الميت، ولتأمين طرق التجارة مع سكّان شبه الجزيرة العربية وسواحل البحر الأحمر^٣.

لذا فإنّ مهاجمة النبي ﷺ بقوة عسكرية تتكوّن من عدد من القادة العسكريين يدلّ على أهميّة وحجم الخطر الكبير الذي قد تتعرّض له دولة المدينة، فكانت تلك المعركة لدفع الخطر عن دولة المدينة، ولا يستبعد أن يكون لبعض القبائل العربية المتضرّرة من نشوء دولة المدينة وانزاعها أمامها في الحروب دور في تحريض الدولة البيزنطية وحلفائها من العرب ضدّ دولة المدينة، بحجّة تهديد التجارة القائمة بين تلك القبائل العربية والدولة البيزنطية.

ثالثاً: السير إلى تبوك

لم يختلف ما أورده المستشرقون كثيراً عن ما ورد في المصادر الإسلامية^٤، وبقيت

١. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١: ٢٦١. وينظر: كتبة ورسله إلى الملوك والحكام، ٢٥٨-٢٩٠.

٢. البلقاء: من أعمال دمشق بين الشام ووادي القرى، فيها قرى كثيرة ومزارع واسعة، وتمتاز بجودة حنطتها حتّى ضرب بها المثل، ويقال سميت بَلْقَاء نسبة إلى بالق من ذرّيّة نبيّ الله لوط عليه السلام، أمّا اشتقاقها، فهي من البلق، وهو سواد وبياض ممزوجان. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١: ٤٨٩.

٣. كيغي، بيزنطة والفتوحات الإسلامية المبكرة، ١١٩-١٢٧.

٤. بوهل، مادّة (تبوك)، دائرة المعارف الإسلامية، ٤: ٥٧٥. وتمّ تغيير المقال في الطبعة الثانية غير المعرّبة، ودخل المقال في التاريخ الحديث لمدينة تبوك. ينظر:

تلك النظرة المادية لحروب النبي كما يذكر كاتبها مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^١ بالقول: «على الرغم من هزيمة مؤتة، فقد بدأت عدّة قبائل من البدو تدرك بعض المنافع التي ستعود عليها من جرّاء الانضمام إلى محمد»، ويعتقد المستشرقان أنّ ازدياد أعداد المسلمين كان لأسباب تتعلق بالمنافع المادية من وراء الغنائم، واستمرت مثل تلك النظرة عند المستشرقان بوهل وولش^٢، كما ورد في قولهم: «كان هناك بين البدو في أماكن عدّة ميل ملحوظ إلى الإذعان لإرادة فاتح مكة حتى يأمنوا هجماته، وينالوا نصيباً من الغنائم الوفيرة في غزواته»، فهذه هي الصورة النمطية عن حروب الرسول وانتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية.

وعن حرب تبوك يقول كاتبها مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^٣: «وفي خريف ذلك العام [أي العام التاسع من الهجرة] قرّر محمد ﷺ القيام بغزوة واسعة النطاق ضدّ شمالي شبه الجزيرة العربية، ربما انتقاماً لهزيمة مؤتة، وذلك حتّى يُبقي على ما بات يتمتّع به من احترام، ولأنّ ملك الغساسنة كان يتخذ موقفاً عدائياً من محمد ﷺ وأتباعه».

لم يكن النبي ﷺ يتعامل بالثأر أو الانتقام في حروبه، ولو كان كذلك لتعامل مع قريش بنفس المفهوم الذي يعتقد به المستشرقون، فهو الذي أطلقهم عند فتح مكة وعفا عنهم رغم ما كان منهم، بعد أن نصره الله عليهم، وربما يُفهم التحرك البيزنطي لتأكيد سلطتها في هذه المناطق، وربما الاستجابة لمطالب الحماية لبعض المدن ذات التجمّعات الدينية (اليهودية. المسيحية) وحماية الحجاج إلى القدس،

١. بوهل وولش، مادّة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٤٩؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 372.

٢. م. ن، ٩١٥٤؛

Ibid, 373.

٣. م. ن، ٩١٥١؛

Ibid.

وحماية الطرق التجارية المارّة عبر هذه المنطقة، وأن تحرّك النبي ﷺ كان بعد سماع تجمّع البيزنطيين والقبائل العربية الموالية لها لمهاجمة دولة المدينة، وهذا ما ذكر في الطبعة الجديدة غير المعرّبة^١.

ولم ينته الدافع الشاريّ لمعركة مؤتة كما يعتقد المستشرقون، فيذكر كاتباً مقال محمد ﷺ المستشرقان بوهل وولش^٢: «استعد محمد ﷺ قبل وفاته بشهر واحد لقيادة غزوة كبيرة إلى شرق نهر الأردن بنفسه غير أنّه في النهاية اختار أسامة بن زيد الشاب قائداً للجيش المؤلّف كما يُقال من نحو ثلاثة آلاف رجل، ربما من أجل تمكين أسامة من الانتقام لمقتل أبيه زيد بن حارثة هناك».

وشكّك المستشرق بوهل^٣، في أن يكون النبي ﷺ قد أخضع سكان أذرعات^٤ في أثناء فترة مكوثه في تبوك، لأنّها حسب ما يعتقد لم تخضع لسلطة المسلمين إلّا في فترة خلافة أبي بكر، لكنّه وقع في تناقض كلامه في مقال آخر من قوله بخضوع (أذرع) أثناء تواجد النبي ﷺ في تبوك^٥.

لعلّ (أذرع) إحدى المناطق التي خرجت عن سلطة الدولة الإسلامية بعد وفاة النبي ﷺ معتقدة تنصلّها عن ذلك الاتفاق الذي عُقد مع النبي ﷺ. فكان يجب إخضاعها مرّة ثانية في فترة حكم أبي بكر.

1. AL-Bakhit, (Tabuk), The Encyclopaedia of Islam, X: 50-51.

٢. بوهل. ولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٥٦؛

Buhl, OA. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 374.

٣. بوهل، مادة (اذرعات)، دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٥٦٧.

٤. أذرعات: وهي بلد في أطراف الشام، يجاور أرض البلقاء وعمان، ويقال هي مدينة في البلقاء. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ١: ١٣٠.

٥. بوهل، مادة (تبوك) دائرة المعارف الإسلامية، ٤: ٥٧٥.

رابعاً: سورة براءة

وفي ما يخصّ نزول سورة براءة يذكر المستشرق ف. بوهل^١، «وقد بعثه النبيّ عام ٩هـ (٦٣١م) [ويقصد هنا أبو بكر] إلى مكة أميراً على الحجّ، ويحتمل أن يكون هو وليس عليّاً كما تقول الروايات»، ويرى في مقال آخر أن رواية بعث الإمام عليّ عليه السلام بدل أبي بكر تغيير مغرض^٢، ولا يذكر المستشرق بوهل كيف استنتج ذلك بمخالفته الروايات التي تقول إنّ من بلغ سورة براءة هو الإمام عليّ عليه السلام؟! فهو لم يعارض الروايات الإسلامية فقط، بل عارض ما دونه المستشرقون حول هذه المادة^٣.

خامساً: وفاة النبيّ ﷺ

ذكر المستشرقان بوهل وولش^٤ وفاة النبيّ ﷺ بالقول: «مرض محمد ﷺ فجأة ربما بحمى المدينة المألوفة، ولكن الحمى كانت خطراً على رجل مرهق بدنياً وذهنياً، وقد تحسّنت صحته قليلاً بعد ذلك، غير أنّه توفّي على صدر زوجته الأثيرة عائشة يوم ١٣ من ربيع الأول عام ١١ هجرية (٨ يونيو عام ٦٣٢هـ) ... ويقال إنّ النبيّ ﷺ دُفن في دار عائشة تحت الأرض الترابية».

اعتمد المستشرقان على ما ورد عند ابن سعد (ت ٢٣٠هـ) والطبري (ت

١. بوهل، مادة (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٣١٣؛ وتم حذف هذا المقال واستبدل بمقال مونغمري وات في الطبعة الثانية. ينظر: وات، مادة (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلامية، ١: ٤٢٩-٤٣٣؛

Watt, (Abu Bakr), The Encyclopaedia of Islam, I: 109-111.

2. Buhl, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, III: 656.

٣. ينظر: كاراده فو، مادة (براءة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٣: ٤٨١-٤٨٢؛ وتم درج زيادة على المقال تناوب على كتابتها اثنان من المستشرقين ينظر: برنشفيك وروبيناشي، مادة (براءة)، دائرة المعارف الإسلامية، ٦: ٥٢٢-٥٢٦؛

Brunschving. Rubinacci, (Baraa), The Encyclopaedia of Islam, I: 1026-1028.

٤. بوهل وولش، مادة (محمد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ٢٩: ٩١٥٦-٩١٥٧؛
Buhl-OA, Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 374.

٣١٠هـ)^١، في وفاة النبي ﷺ في حجر السيّدة عائشة وهو ما ورد عنها، دون الالتفات إلى غيرها من المرويّات التي صدر بعضها عن السيّدة عائشة نفسها، ويعارض ذلك القول الذي ورد عنها في موت النبي ﷺ في حجرها، ومنها ما ورد عنها عند توجيه السؤال لها من قبل امرأتين قالتا لها: «فأخبرينا عن عليّ [بن أبي طالب ؑ]»، قالت: أي شيء تسألن، عن رجل وضع يده من رسول الله صلى الله عليه وآله عليه [وآله] وسلّم موضعاً فسالت نفسه في يده فمسح بها وجهه^٢، وفي حديث آخر عنها: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) عليه [وآله] وسلّم»، وهو في بيتها لما حضره الموت، ادعوا لي حبيبي فدعوت له أبا بكر فنظر إليه ثم وضع رأسه، ثم قال ادعوا لي حبيبي، فدعوا له عمر، فلمّا نظر إليه وضع رأسه، ثم قال ادعوا لي حبيبي، فقلت ويلكم ادعوا لي عليّ بن أبي طالب، فوالله، ما يريد غيره، فلمّا رآه أفرد الثوب الذي كان عليه ثم أدخله فيه، فلم يزل يحتضنه حتّى قبض ويده عليه^٣، وهذا من خلال حديثها هي، وهو ما يعضده العديد من النصوص التي ذكرت وفاة النبي ﷺ كانت في حجر الإمام عليّ ؑ^٤، وقد ورد عن الإمام عليّ ؑ قوله في وفاة النبي ﷺ، حيث قال: «فَلَقَدْ وَسَدْتُكَ فِي مَلْحُودَةِ قَبْرِكَ وَفَاصَتْ بَيْنَ نَحْرِي وَصَدْرِي نَفْسُكَ»^٥.

فمثل تلك المرويّات عن السيّدة عائشة لعلّها وضعت لمحاكاة مرويّات الإمام

١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ٢٦٠-٢٦١؛ الطبري، تاريخ الطبري، ٢: ٤٤١.

٢. أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ٨: ٢٧٩؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ٤٢: ٣٩٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٧: ٣٩٧.

٣. ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، ٤٢: ٣٩٣.

٤. عن الإمام علي بن الحسين ؑ، وعن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب ؑ، عن جابر بن عبد الله الأنصاري وعن الشعبي وعن ابن عباس ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢: ٢٦٢-٢٦٣؛ وعن أم سلمة ينظر: ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ٦: ٣٠٠؛ الحام النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، ٣: ١٣٩. ابن كثير، البداية والنهاية، ٧: ٣٩٧؛ وعن عبد الله بن عمرو ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٨: ٢٤.

٥. الشريف الرضي، نهج البلاغة، ٣٢٠.

عليّ عليه السلام في وفاة النبي ﷺ في حجره، في محاوله لجعلها هي آخر العهد به. ويرى جواد كاظم النصر الله^١: أن اقتصار ذلك القول عن السيّد عائشة وابن اختها المعروف بعذائه للإمام عليّ عليه السلام وتعدّد رواة القائلين بأنّ النبي ﷺ مات بين نحر الإمام وصدره يضعف من قول السيّد عائشة، ومن يستقرئ الروايات عن الأيام الأخيرة للنبي ﷺ يشهد الدور الكبير للإمام عليّ عليه السلام والسيّد الزهراء عليه السلام دون سواهما، وأنّ رواية السيّد عائشة لم تأت لتوضح أنّ النبي ﷺ مات بين صدرها ونحرها، وإنّما لتنفى الوصيّة عن الإمام عليّ عليه السلام، أو لعلّها موضوعة من قبل رواة السلطة الأمويّة باعتبار عروة بن الزبير كان من رواة تلك السلطة التي كانت تعمل جاهدة لسلب فضائل الإمام عليّ عليه السلام.

يقول المستشرق مونتغمري وات^٢، «بعد شهرين [يقصد هنا بعد حجّة الوداع] مرض ولقي ربّه في. يونيو سنة ٦٣٢ م، ولم يكن قد أوصى بمن يخلفه، إلّا أنّه فهم من إنابته أبا بكر ليصليّ بالناس أنّه قد استخلفه».

في حين يذكر المستشرق بوهل^٣، «لما مرض الرسول قام أبو بكر في الصلاة بالمسلمين، وكان هذا التمييز مدعاة لأنّ يطلب عمر وأصحابه بعد وفاة النبيّ في. يونيو عام ٦٣٢. مبايعة أبي بكر بزعامة المسلمين دفعًا لما قد يقع بينهم من الخلاف». وذهب كاتب مقال محمّد ﷺ بوهل وولش^٤، لما ذهب إليه وات بقولهم: «ولم

١. النصر الله، الإمام عليّ عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، ١٧٣-١٧٧.

٢. وات، مادّة (المدينة المنورة)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ٢٩: ٩٢١٩؛

Watt, (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, V: 996.

وهناك زيادة في المقال قامت بحذفها مؤسّسة الشارقة متعلّقة بالتاريخ الحديث للمدينة المنورة.

Winder, (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, V: 998-1007.

٣. وات، مادّة (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١: ٣١٣؛ وتم حذف هذا المقال واستبدل بمقال مونتغمري وات في الطبعة الثانية. ينظر: وات، مادّة (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلاميّة، ١: ٤٢٩-٤٣٣؛

Watt, (Abu Bakr), The Encyclopaedia of Islam, I: 109-111.

٤. بوهل، مادّة (محمّد ﷺ)، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج ٢٩، ٩١٥٧؛

يُخلف محمد ﷺ وريثاً شرعياً له يخلفه في الحكم فاضطرّ كبار الصحابة ممن كانوا لصيقيين به إلى اختيار قائد.

لو فرضنا صحّة ما ذهب إليه واتّجهة عدم وجود وصيّة في من يخلف النبي ﷺ وقد فهم من إنابته في الصلاة بأنّه قد استخلف أبا بكر، فهل كلّ من ينب عن النبي ﷺ في الصلاة يفهم منه استخلاف ذلك الرجل؟ فمثلاً نيابة الإمام عليّ عليه السلام للنبي ﷺ في الحجّ والصلاة في الناس وتبليغ سورة براءة، لماذا لم يفهم منها أنّه استخلاف للإمام عليّ عليه السلام لا سيما مع استبعاد أبي بكر عن القيام بهذه المهمّة؟ ولطالما كان الرسول ﷺ يحثّ المسلمين على أن يؤمّروا أحداً في السفر، حتّى لو كان هذا العدد لا يتجاوز الثلاثة أشخاص^١، فكيف يترك هذه الأمة بلا خليفة ينوب عنه، وهو راحل من هذه الدنيا، وفي سفر لا عودة منه؟! وما عُرف عن النبي ﷺ من تنصيب من ينوب عنه عند مغادرته المدينة^٢، فكيف وهو يترك هذه الدنيا دون تنصيب من ينوب عنه لقيادة هذه الأمة؟!، ألا يثير ذلك استغراب وات؟!، ولو فهم من إمامته في الصلاة استخلاف أبي بكر، لما وقع المسلمون في خلاف حادّ بعد وفاة النبي ﷺ في سقيفة بني ساعدة وكان أبو بكر من المطالبين بها^٣، ولم يرد ذلك التمييز بإمامته في الصلاة في حديث السقيفة ولم يحتجّ به عليهم وعلى المخالفين

Buhl, OA. Welch (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, VII: 374.

١. أبو داود، سنن أبي داود، ١: ٥٨٧؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ١: ٤٤٤؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٥: ٢٥٧.

٢. ينظر استخلاف ابن أم مكتوم وهو أعمى على المدينة ثلاث عشرة مرّة عند خروج النبي ﷺ إلى الحرب. ابن عبد البر، الاستيعاب، ٣: ١١٩٨-١١٩٩؛ وينظر خلافته إمامته في الصلاة وهو أعمى في غياب النبي ﷺ.

أبو داود، سنن أبي داود، ١: ١٤٣. وينظر خروج النبي في الحديبية وخيبر واستعمال على المدينة نميلة بن عبد الله الليثي ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ٣: ٧٧٤، ص ٧٩١، ينظر استخلاف الإمام علي عليه السلام في خروج النبي ﷺ إلى تبوك. ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ٩٤٦-٩٤٧. وهذه على سبيل المثال.

٣. ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ٤: ١٠٧١-١٠٧٥.

لبيعته، حتّى يمكن تصديق قول المستشرق بول. وقصة إمرة الصلاة لو صحّت، فلا يوجد فيها تمايز عن الآخرين، فمن الممكن إمامة الصلاة لأيّ شخص تتوفّر فيه الشروط المطلوبة ليكون إماماً للمصلّين، فابن أمّ مكتوم كان قد أمّ المسلمين في غياب النبي ﷺ، وهو أعمى^١، فلماذا لم يطلب الخلافة لنفسه؟

١. أبو داود، سنن أبي داود، ١: ١٤٣.

الخاتمة

بعض الصور التي رسمها الخطاب الاستشراقي عن السيرة النبوية كان قد استمدّها من المصادر الإسلامية، لما تحويه من صور سلبية عن النبي ﷺ والرسالة الإسلامية، ويرجع سبب ذلك لطبيعة زمن تدوين السيرة النبوية التي خضعت فيها عملية التدوين للسلطة المعرفية الأموية والعباسية، وتأثير تلك السلطة المعرفية وانعكاسها السلبي على السيرة النبوية، مما ساهم في إيجاد مفاصل متعدّدة قابلة للنقد والتشكيك والطعن في العديد من أحداثها، وهذا ما استغلّه الفكر الاستشراقي، فعادة ما تنتهي طعون عدد من المستشرقين بإنكار نبوة النبي ﷺ والرسالة الإسلامية، وجعل النبي ﷺ قد وقع تحت تأثير اليهودية أو النصرانية؛ لذا وجب إعادة قراءة الرواية الإسلامية وفق المصدر الأصدق للسيرة النبوية، وهو القرآن الكريم فهو لا يأتيه الباطل، فوجب عرض تلك الرويات على القرآن الكريم كمقياس لقبول وردّ تلك الروايات، ولفرز الصحيح والسقيم منها؛ لأنّها دُوّنت وفق تطلّعات السلطات التدوينية في ذلك الوقت، فتلاعبت في حقيقة أحداثها أو انحازت لبعض شخوصها، ناهيك عن البيئة التي خرج منها الراوي لتلك الأحداث، وبعد زمنية تدوينها عن وقت الحدث، مع مقارنة بالنص القرآني الذي كان معاصراً لتلك الأحداث، وإن كان القرآن الكريم لا يرسم كلّ مفاصل السيرة النبوية، لكنّه وضع الخطوط الأساسية للشخصية النبوية، ومع أنّ أغلب مقالات موسوعة الإسلام كتبت على يد مستشرقين تابعين لمؤسسات أكاديمية غربية، فكان الأحرى أن تتحلّى تلك المقالات بالروح العلمية، أو بالحد الأدنى من الموضوعية والنزاهة، فاحترام الحقيقة والمنهج العلمي هو المعيار الذي تقوم بتعليمته تلك المؤسسات الغربية، ويشدّدون عليه في بحوثهم وكتبهم التي تناولوا فيها الحديث عن السيرة النبوية.

١. اتّضح من خلال الدراسة حجم السلطة المعرفية التي مارستها الحركة الاستشراقية في تدوين السيرة النبوية من خلال موسوعة الإسلام (دائرة

المعارف الإسلامية)، فكان لها الدور الأكبر في تقديم تلك الصورة عن النبي ﷺ وانفرادها بتدوين المقالات المتعلقة بالسيرة النبوية، حتى مع اشتراك عدد من الجامعات والكتّاب المسلمين والعرب في تدوين بعض المقالات في موسوعة الإسلام في طبعها الثانية، فلم يسند لهم تدوين المقالات الخاصة بالسيرة النبوية، بل أسند تدوينها إلى مستشرقين من الغرب، فهم وحدهم من لهم السلطة المعرفية في تقديم تلك الصورة عن السيرة النبوية والإسلام التي يراد تقديمها في الأوساط الغربية.

٢. كشفت الدراسة عن قدرة الخطاب الاستشراقي على تقديم صورة مشوهة وغير دقيقة عن النبي ﷺ، تدفع القارئ لتلك الموسوعة الإسلامية من الغرب إلى عدم الاعتراف بنبوّة النبي ﷺ الذي يصوّره الخطاب الاستشراقي على أنّه كان يقاتل من أجل الغنيمة، ويعمل على سلب الناس تجارتهم، ويقوم بفرض دينه بقوة السيف، ولعلّ الفكر الاستشراقي تنبّه إلى أنّ تقديم صورة مثال عن النبي ﷺ لا تخدم توجهاتهم البحثية الاستشراقية، ولعلّه يساهم في تقويض صورة نبيّ الله موسى أو عيسى عليه السلام في المصادر الكنسية (الغربية)؛ لذا صاغ المستشرقون تلك المقالات بصورة تجعل من نبيّ الإسلام (قاطع طريق. قاتل. مبتدع. محبّ للحروب والنساء... الخ)، وهذه الصفات لا يمكن أن يتّصف بها نبيّ؛ لذا فهو ليس كذلك، ويسندون كلامهم بما ورد في بعض المصادر الإسلامية، لذا فمثل هذه الصورة وُضعت للتنفير من الرسول والرسالة الإسلامية.

٣. تبين من خلال الدراسة حجم التعاون العلمي بين المدارس الاستشراقية الغربية وبين المؤسسات الأكاديمية والبحثية والباحثين في أوروبا والغرب على إصدار موسوعة خاصة بالإسلام، وحجم الدعم والتمويل اللازم الذي حصلت عليه لإتمام عملية صدورهما، سواء أكان من المؤسسات الحكومية

الرسمية للدول الغربية، أو من خلال المؤسسات التعليمية والأكاديمية والمراكز البحثية الخاصة بالاستشراق، لما لها من دور في خدمة المصالح الغربية وتعريف الغرب بالإسلام أو الشرق بصورة عامّة؛ لذا تميزت الطبعة الثانية بزيادة حجم الموسوعة وزيادة عدد المشاركين في كتابتها وزيادة حجم وعدد المقالات لتشمل كلّ ما له علاقة بالإسلام والشرق.

٤. من خلال الدراسة لموسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية) سُجّلت مشاركة عربية وإسلامية في عدد كبير من المقالات ومن مختلف الدول الإسلامية والعربية، وهذا في الطبعة الثانية منها بعد غياب تلك المشاركة في الطبعة الأولى، ولعلّ هذه المشاركة أُريد بها تلافي عدم وجود مشاركة عربية إسلامية في الطبعة الأولى من الموسوعة الإسلامية، وقد لعبت العلاقات العلمية والأكاديمية التي تربط هؤلاء الكتاب العرب مع عدد من المستشرقين الذين تتلمذوا على أيديهم أو في المؤسسات الأكاديمية الغربية التي أكملوا الدراسة فيها في إسناد بعض المقالات لهم، وقد سُجّلت الدراسة مشاركة عراقية في موسوعة الإسلام متمثلة بجامعة بغداد، وإن كانت خجولة ومقتصرة على بعض المواقع الأثرية والجغرافية وبعض المدن والقرى.

٥. أوضحت الدراسة بالاعتماد على النسخ المعربة من موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية) في الطبعة الأولى والثانية وطبعة الشارقة عدم وجود ترجمة كاملة لأيٍّ من الطبعتين الأصليتين، فالطبعة الأولى المعربة ترجمت عددًا كبيرًا من المقالات من موسوعة الإسلام الطبعة الأولى، لكنها لم تكمل الترجمة، فتوقفت عند حرف (العين)، وقد مزجت بعض ما صدر من كراسات الطبعة الثانية كمقال السيدة عائشة، ولعلّه وقع خلط بين نسخ الطبعة الأولى والثانية، ولم تكتمل ترجمة الطبعة الثانية سوى ترجمة لبعض المقالات في الطبعة الثانية المعربة ونسخة الشارقة، فجمعت الطبعة الثانية المعربة مقالات من الطبعة

الأولى والثانية، وهذا ما تسبّب بزيادة حجمها، فهي لم تصل في ستة عشر جزءاً سوى لحرف (الخاء)، بينما موجز الشارقة جمعت ما بين مقالات الطبعة الأولى والثانية من حرف الألف حتّى حرف الياء، لكنّها لم تترجم كلّ مقالات الطبعة الأولى أو الثانية الأصليّتين في اثنين وثلاثين جزءاً مع قيامها بحذف ما تراه مناسباً، واقتصارها على مقالات معيّنة لذا سُمّيت بـ(موجز دائرة المعارف الإسلاميّة)، لذا فهي الأخرى مارست سلطة معرفيّة على ما دوّنه الاستشراق في الطبعتين الأولى والثانية؛ لذا على الباحثين التنبّه إلى مثل هذا الإشكال الذي وقعت فيه اللجان المعرّبة لموسوعة الإسلام، ولعلّ في قادم الأيام تنهض مؤسّسة علميّة تقوم بترجمة كلا الطبعتين بصورة مستقلّة وكاملة.

٦. جاءت الدراسة لعرض السيرة النبويّة من خلال مقالات المستشرقين ومن مختلف المدارس الاستشراقيّة، ورغم كثرة المقالات في موسوعة الإسلام عن السيرة النبويّة، لكنّها لم تعطّ صورة صحيحة وواضحة عن السيرة النبويّة، بل عمدت إلى تشويه تلك السيرة، وركّز المستشرقون على بعض الجوانب من تلك السيرة، فقد كان التركيز على مسألة الوحي ونبوّ النبي ﷺ، فقد أرجع المستشرقون مصادر نبوّ النبي ﷺ إلى مصادر يهوديّة ونصرانيّة وسامريّة وتأثير تلك الديانات على النبي ﷺ، وفي مسألة الوحي كان التركيز على لحظات نزول وتلقّي الوحي التي كان يراد منها نفي صدق نبوّ النبي ﷺ، كذلك ركّز المستشرقون على مسألة أميّة النبي ﷺ رغم اختلافهم فيها، لكن حاول عدد من المستشرقين نسبة الوثنيّة إلى النبي ﷺ والعرب بصورة عامّة من خلال مصطلح (الأميّون - الأميين)، أو جعل الرسالة الإسلاميّة رسالة قوميّة خاصّة بالعرب وحدهم، كذلك كان هناك تركيز في المقالات عن حادثة الإسراء والمعراج، ومحاولة زرع بذور الشكّ في الحادثتين، وكان لعلاقة النبي ﷺ باليهود في المدينة والحروب التي خاضها معهم نصيب كبير من

مقالات المستشرقين وإبراز بعض الأحداث على أنها اعتداء، وقتل بلا سبب، وتهجير وسلب الأرض والممتلكات بلا سبب يستوجب ذلك سوى مخالفتهم له في الرأي، وحروب النبي ﷺ مع المشركين كان لها دور في تقديم صورة النبي ﷺ كأحد قطاع الطرق الذي يحاول فرض دينه بقوة السيف لا غير.

٧. تلمس الباحث تغييراً في الرؤية الاستشراقية تجاه السيرة النبوية في الطبعة الثانية، خلافاً للطبعة الأولى، فقد حُذفت بعض المقالات أو تمّ تعديل بعضها والتي تراها هيئة التحرير غير مناسبة أو غير دقيقة، خاصة مقالات المستشرق هنري لامنس، وذلك لا يعني خلوّ المقالات من التشويه والتحريف في مفاصل السيرة النبوية في مقالات لاتزال تحتلّ مكاناً في موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلامية)، وهي تعبر عن رأي صاحب المقال لا غير.

٨. اتّضح من خلال الدراسة أنّ بعض الرؤى التي كانت سائدة في العصور الأوروبية الوسطى والتي اتّسمت بالعدوانية تجاه النبي ﷺ والدين الإسلامي لا تزال مترسّخة في العقلية الغربية، وهذا ما بدا واضحاً في عدد من المقالات التي تناولتها الدراسة، ومقارنتها مع ما تمّ تدوينه في العصور الأوروبية الوسطى، فنجد الصورة لا تختلف عنها كثيراً، ولعلّ تلك الترسّبات الفكرية في العقلية الغربية من تلك العصور الوسطى ألقت بظلالها على الخطاب الاستشراقي للسيرة النبوية المعاصرة، وربما يرجع ذلك إلى البيئة الحاضنة للفكر الاستشراقي التي لا تزال تنتج أنماطاً من تلك الرؤى التي كانت سائدة في القرون الوسطى الأوروبية.

٩. تبين من خلال الدراسة تركيز عدد من المستشرقين على أنّ ما جاء به النبي ﷺ لم يكن سوى صورة لما ورد في التوراة والإنجيل، ويرجعون سبب ذلك إلى تأثر النبي ﷺ بتلك الديانات التوحيدية السائدة في البيئة التي نشأ فيها النبي ﷺ سواء في مكة أو في المدينة، أو من خلال الرحلات التجارية، وعمل

النبي ﷺ على تغيير ما يراه مناسباً ويخدم توجّهاته حتّى صوّروا النبيّ كزعيم من الزعامات القبليّة الجاهليّة، أو أميراً من أمراء الجاهليّة لم يكن همّه سوى الغنيمة والحرب.

١٠. كشفت الدراسة محاولة عدد من المستشرقين الاستدلال بأيّ شيء يخدم أهدافهم في تشويه صورة النبيّ ﷺ انطلاقاً من أحكام مسبقة، مستخدمين مختلف النظريّات في تفسير بعض مفاصل السيرة ومنها التفسير المادّي، والتأثير والتأثر بالبيئة التي نشأ فيها النبيّ ﷺ، المبالغة في التشكيك والنفي لبعض أحداث السيرة، والتفسير النفسي للوحي، وغيرها من النظريّات التي تدلّ على محاولات الفكر الاستشراقيّ الطعن في مصداقيّة الرسالة التي جاء بها النبيّ ﷺ، واستند عدد من المستشرقين على بعض الدراسات السابقة لهم من كتابات المستشرقين، وكشفت الدراسة عن اعتماد عدد من المستشرقين على مصادر غير إسلاميّة، أملاً في الطعن بالرسالة الإسلاميّة، وهو منحى جديد يحاول فيه دراسة الإسلام من خلال المصادر غير الإسلاميّة المعاصرة لعصر الرسالة أو ما تلاها خلال السلطنة الإسلاميّة، معتقدين أنّ المصادر غير الإسلاميّة ستكون محايدة وتنقل صورة حقيقيّة عن الإسلام ونبيّه، كالمقال الذي كتب عن السامرة الذي اعتمد فيه صاحب المقال على المصادر السامريّة.

١١. من خلال الدراسة لموسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلاميّة) يمكن رفع بعض التوصيات العلميّة من أجل خدمة البحوث عن الدراسات الاستشراقيّة في الجامعات العراقيّة؛ لأنّ هذه الموسوعة تعدّ من المصادر المهمّة في مجال الدراسات الإسلاميّة، ومن هذه التوصيات هي توفير موسوعة الإسلام (دائرة المعارف الإسلاميّة) في المكتبات الجامعيّة لما لها من أهميّة في الدراسات الإسلاميّة والاستشراقيّة ودراسات تاريخ الشرق بصورة عامّة، فالموسوعة غير متوفّرة في أغلب المكتبات الجامعيّة، وإن توفّرت فهي غير مكتملة الأجزاء،

لاسيما وأنّ النسخ المعربة هي ثلاث طبعات، وغير المعربة طبعتان؛ لذا على القائمين على المكتبات الجامعية توفيرها خدمة للطلبة والباحثين، والأمر الآخر هو نهوض مؤسسة أكاديمية لها القدرة على ترجمة الطبعتين الأولى والثانية من ذلك العمل، على الرغم من أنّ هذا العمل يحتاج إلى عدد كبير من المترجمين من مختلف المجالات العلمية والإنسانية؛ لأنّ كلّ مادّة من مواد الموسوعة تحتاج إلى مترجمين متخصصين في تلك المواد، ويمكن تقسيم العمل بين أكثر من مؤسسة أكاديمية سواء أكانت محلية أو عربية أو إسلامية، ودعمهم مادياً ليتسنى خروج هذا العمل الاستشراقي الضخم إلى النور بصورة كاملة، لاسيما وأنّ صدور موسوعة الإسلام كان من خلال عمل تعاوني بين المؤسسات الأكاديمية والبحثية الغربية، فلو لا التعاون العلمي والدعم المادي بين المؤسسات الغربية لما تمّ هذا العمل، ولاسيما أنّ ذلك التعاون العلمي الغربي يعمل على إصدار موسوعة ثالثة عن الإسلام.

قائمة الملاحق

ملحق رقم (١)

نصّ تقرير جولدتسيهر حول خطة الموسوعة الإسلامية (دائرة المعارف الإسلامية) كما أدرج في المذكرة التاسعة للمؤتمر الثاني عشر في روما عام (١٨٩٩ م). «إنكم تذكرون ولا شك أنّي تشرفت بأن قدّمت بمناسبة المؤتمر السابق في القسم الإسلامي (حصّة. سبتمبر ١٨٩٧ م) تقريراً حول الأعمال التحضيرية للموسوعة الإسلامية، وباقتراح من دي غويه أسّس مجلس لبحث خطة هذا المشروع، وفي جلسة تالية من جلسات اللجنة، قدّم المجلس اقتراحاً اعتمد بالإجماع يطالب بعرض القرار في الجلسة العامة للمؤتمر، وهذا هو نصّه: قرّر مؤتمر المستشرقين الحادي عشر، المجتمع في باريس، تكوين لجنة دائمة مهمتها القيام بالمساعي الضرورية لكي يتأكد نجاح خطة تحرير الموسوعة الإسلامية، ولاسيما الإحراز على مشاركة الحكومات والشركات العلمية وكذلك على مساعداتهم المالية، وقد وافقوا على هذا القرار في الجلسة العامة وتأسّس اللجنة الدائمة على النحو التالي، وسمّيت أعضاء هذه اللجنة... [ويذكر أسماء اللجنة كما وردت أعلاه] إنّ قراءة هذه القائمة تذكّرنا بالخسارة الشديدة التي تكبّدها الدراسات الشرقيّة، وخاصّة هذه اللجنة منذ اجتماعنا الأخير، فقد مات سوسين الذي كان شديد الاهتمام بإنتاجنا الأدبيّ والذي كان يقدر لنا مساعدة قيمة، لقد وافاه الأجل في ٢٤ يونيو ١٨٩٩ م، لقد خسرنا فيه السند المتين، وقد ساعدنا كثيراً بتبحّره وتجربته وحماسته للعمل في إنجاح نتاجنا الأدبيّ، ويجب على لجتنا أن تعيّن مع كلّ أسف، وحسب اختيار المؤتمر أحد زملائنا كي يملأ الفراغ الذي سببه موت زميلنا الفقيه، ولقد شرفني أعضاء القسم بأن شجّعوني على تولّي إدارة المؤسسة المقرّر تكوينها، ولكن وأنا أتابع عدّة الدائرة اقتنعت أكثر فأكثر أنّه علاوة على واجباتي المهنيّة والتي تشغلني كثيراً، فإن بعدي عن مركز الإدارة والطباعة وكذلك صعوبة تكوين علاقات متواصلة مع المساعدين،

كلّ ذلك يمنعني من أن أقوم بمهمّة كهذه على أحسن وجه، وقد أجبرتني هذه الاعتبارات مع الأسف الشديد أن أناشد الرئيس وأعضاء اللجنة أن يعفوني من هذه المهمّة، رغم أنّها تشرّفني كثيرًا، وباتفاق مع أعضاء اللجنة الآخرين طلبنا من هوتسما الأستاذ بجامعة أوترخت والذي تعرفون كفاءته العالمية أن يقبل بتعويضي ويتكفّل بإدارة الموسوعة، ينبغي قبل كلّ شيء أن يكون لدينا مدير يستطيع أن يقدم ضمانات حقيقية لمؤسّستنا؛ لأنّه دون هذه الضمانات لا يكون للجنة حقّ القيام بالمساعي الضرورية لدى الحكومات والشركات العلميّة من أجل الحصول على مساعداتهم الماليّة الضرورية، وقد كان اختيار هوتسما مرغوبًا، ولا سيّما أنّ بريل هو الذي سيشرع في نشر الموسوعة بـ(لیدن) بحيث يكون المحرّرون على صلة مباشرة بالناشر والمطبعة، وارتحنا كثيرًا لما أبدى هوتسما استعدادة لقبول هذا التكليف شريطة أن تحتاط اللجنة كي يكون لديها اعتماد كافٍ لمكافأة عمل المساعدين والمترجمين... الخ ولدفع كلّ المصاريف الضرورية، ما عدا مصاريف الطبع؛ لأنّ دار بريل تكفّلت بذلك، وبصدد هذا الإعلان طبعت اللجنة منشورًا تنوي أن توصله إلى الحكومات وإلى الشركات العلميّة، وأخيرًا إلى كلّ الذين يهتمّون بتقديم دراساتهم، باذلة كلّ جهودها كي تحظى بقبول إيجابيٍّ، ونسمح لأنفسنا بأن نأمل منكم سادتي، الانضمام إلى هذه المجهودات باستخدام تأثيركم إزاء أصدقائكم، وبصفة عامّة إزاء كلّ الذين يستطيعون المساعدة في تحقيق هذا الإنتاج.

هل يجب التأكيد مرّة أخرى على أهميّة الموسوعة الإسلاميّة؟ أظنّ أنّ ذلك غير ضروريّ بعد كلّ الذي قيل في الدورات لمؤتمراتنا، وأسمح لنفسي فقط بأن ألحّ على نقطة: إنّنا نندمر غالبًا، وطبعًا لنا الحقّ في ذلك من أن تحظى أفكار خاطئة عن الشرق الإسلاميّ، خاصّة عندما تنشر في كتب تتمتع بصيت عالٍ بثقة الجمهور العريض، بينما من الممكن الحصول على أحسن المعلومات من خلال مؤلّفات عديدة سابقة ولكنها ليست سهلة المنال، أليس هذا خطأنا؟ إنّنا نكتب في أغلب الأحيان

في دوريات أو في بحوث المجمعّات العلميّة والتي ليس لها قراء خارج دائرة ضيقة من الاختصاصيين، وتستمرّ الأخطاء إذن، رغم كلّ جهودنا، وتعاني دراستنا من جمهور لا مبال.

إنّ نتائج علمنا في حاجة، مثل كلّ العلوم الأخرى، لأنّ تصل إلى الجميع، وهذا الهدف لا يمكن تحقيقه إلّا بنشر جدول حقيقيّ يشمل كلّ ما يمكن أن نعرفه عن الشرق الإسلاميّ، ويكفي تعيين المصادر التي نستطيع أن نستعلم منها بوفرة عن مادة خاصّة، لجعل دائرة كهذه نافعة، سواء الذين ألّوا بمعرفة اللغات الشرقيّة أو الذين يجهلونها.

وأسمح لنفسي إذن باسم هوتسما والذي مع كلّ أسف لا يستطيع أن يحضر شخصياً اجتماعنا، بأن ألفت انتباهكم إلى النموذج الموجود بين أيدي أعضاء اللجنة، والذي أعدّه هوتسما بمساعدة زملاء كثيرين، لقد جمع هوتسما مجموعة مقالات تتعلّق بموادّ مختلفة من شأنها أن تجعلكم تقومون العقل الذي يوجّهنا ومخطط العمل الذي نريد أن نؤدّيه، وإلى درجة معيّنة طريقتنا في التنفيذ، وإذا كانت مسألة اختيار اللغة وتفاصيل تطبيقية أخرى لم تقرّر بعد، وإذا كانت الخرائط والرسوم منعدمة، فهذا يمكن تفسيره بكلّ يسر، كلّ هذه المسائل هي رهن الوسائل التي ستكون تحت تصرّف اللجنة، وسنجد لها حلاً طبعياً، بمجرد أن تسوّى حالتنا الماديّة، ومع ذلك أكرّر هنا أمنية هوتسما في مقدّمته وهي ما يلي: إنّ كلّ الذين لديهم ملاحظات يريدون تقديمها أو أمنيات يريدون التعبير عنها، فليتفضّلوا ويخبروه بذلك، سوف يتمّ مراعاتها عند التحرير النهائيّ، وإنّنا نأمل أن تكون بعض المستلّات الأولى من الدائرة بين أيديكم في الدورة القادمة للمؤتمر، وستتواصل الأعمال التحضيرية بنشاط حالما يحصل المحرّر على الوسائل الضرورية، وستنتهي بنجاح في أقرب وقت ممكن، آنذاك سنبدأ في النشر حالاً والذي سيدوم بالضرورة بضع سنوات.

إنّنا لا نستطيع في الوقت الراهن تقدير طول المؤلّف كاملاً، وبطريقة دقيقة،

ولكننا نظنّ أنّ ثلاثة مجلّدات بحجم الموسوعة الكبيرة أو قاموس الأحاديث الألمانيّ كافية لتسع المادّة، وعند الاقتضاء من الممكن أن نضيف تذييلًا لأنّ تأليفًا من هذا النوع لا يكون شاملاً أبدًا، ولكن هذه المسألة سيتمّ النظر فيها لاحقًا، والآن وأنا أسلّم هذا النموذج الأوّل من إنتاجنا المشترك، أرى أنّه يبقى واجب عليّ القيام به، يمكنكم سادتي أن تشاهدوا من خلال التقرير الذي تشرّفت بتقديمه إليكم من خلال هذا الكرّاس النموذج الذي قدّم إليكم بأيّ حماسة وبأيّ تفانٍ عكف هوتسما على المهمّة التي أراد أن يكلف بها لفائدة دراستنا، أدعوكم إذن إلى أن تقدّموا له شكرنا الجزيل وأن تظهروا له تعاطفكم، وذلك بمساعدته في هذا المشروع الصعب والذي ستكون له فائدة فائقة وأكيدة»^١.

1. Actes du Douzieme Congres International des Orientalistes, Rome, 1899, Partie I, T3, Resume des Bulletins, c1xxix. c1xxx1.

نقلًا عن: سويسبي، مؤتمرات المستشرقين العالمية، ٥٧٨-٥٨١.

ملحق رقم (٢)

جدول يمثل هيئة التحرير فيما يخص موسوعة الإسلام الطبعة الأولى والثانية

الطبعة	الجزء	هيئة التحرير	سنة الطبعة	الأحرف	النشر	عدد الصفحات
1ed.	I	M. TH. Houtsma T.W. Arnold R. Basset R. Hartmann	1913	D	Leiden E. J. Brill	1119
1ed.	II	M. TH. Houtsma A.J. Wensinck T.W. Arnold W.Heffening E. Levi-Provencal	1927	E-K	Leiden E. J. Brill	1243
1ed.	III	M. TH. Houtsma A.J. Wensinck T.W. Arnold W.Heffening E. Levi-Provencal	1928	L-R	Leiden E. J. Brill	1272
1ed.	IV	M. TH. Houtsma A.J. Wensinck H.A.R.Gibb W.Heffening E. Levi-Provencal	1934	S-Z	Leiden E. J. Brill	1314

286	Leiden E. J. Brill	Supplement	1938	M. TH. Houtsma A.J. Wensinck H.A.R.Gibb W.Heffening E. Levi-Provencal		1ed.

عدد الصفحات	النشر	الأحرف	سنة الطبعة	هيئة التحرير	الجزء	الطبعة
1359	Leiden E. J. Brill	A-B	Ist edition 1960 Reprinted 1967 Reprinted 1979 Reprinted 1986	H. A. R. Gibb J. H. Kramers E. Lev- Provencal J. Schacht B. Lewis Ch. Pellat	I	2ed.
1146	Leiden E. J. Brill	C-G	First Impression 1965 Second Impression 1970 Third Impression 1983 Fourth Impression 1991	B. Lewis Ch.Pellat J. Schacht	II	2ed.
1270	Leiden E. J. Brill	H-IRam	First Published 1971 Reprinted 1979 Reprinted 1986	B. Lewis V.L. Menage Ch. Pellat J. Schacht	III	2ed.

1188	Leiden E. J. Brill	IRAN-KHA	First Published 1978 Second Impression 1990 Third Impression 1997	E. Van Donzel B. Lewis Ch. Pellat C. E. Bosworth	IV	2ed.
1263	Leiden E. J. Brill	KHE. MAHI	1986	C. E. Bosworth E. Van Donzel B. Lewis Ch. Pellat	V	2ed.
1044	Leiden E. J.Brill	MAHK- MID	1991	C. E. Bosworth E. Van Donzel B. Lewis Ch. Pellat W. P. Heinrichs	VI	2ed.
1058	Leiden E. J.Brill	MIF-NAZ	1993	C. E. Bosworth E. Van Donzel Ch. Pellat W. P. Heinrichs	VII	2ed.

1056	Leiden E. J.Brill	NED-SAM	1995	C. E. Bosworth E. Van Donzel W. P. Heinrichs G. Lecomte	VIII	2ed.
920	Leiden E. J.Brill	SAN-SZE	1997	C. E. Bosworth E. Van Donzel W. P. Heinrichs G. Lecomte	IX	2ed.
968	Leiden E. J.Brill	T-U	2000	P.J. Bearman Th. Bianquis C.E.Bosworth E. Van Donzel W.P.Heinrichs	X	2ed.
575	Leiden E. J.Brill	W-Z	2002	P.J. Bearman Th. Bianquis C.E.Bosworth E. Van Donzel W.P.Heinrichs	XI	2ed.

844	Leiden E. J.Brill	Supplement	2004	P.J. Bearman Th. Bianquis C.E.Bosworth E. Van Donzel W.P.Heinrichs	XII	2ed.

ملحق رقم (٣)

تسلسل زمني لما كُتب عن النبي محمد ﷺ منذ القرون الوسطى وحتى العصور
الحديثة نقلاً عن:

Trude Ehlert, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam,. nd. Ed, V.VII
/P.P. 384-386.

Chronology

Ca. 650-750 8th c. 787	John of Damascus: De Haeresibus liber Theophanes Confessor: Chronographia Synod of Nicaea (Nicaenum II), dealing with and anathematizing the Mohametis Superstitiones as. heresy.
Middle 9th c.	Anastasius Bibliothecarius: Chronographia triparlita (in which is taken up Theophanes's Chronographia and the chapter on Muhammad).
9th c. 9th c.	Niketas Byzantios: Confutatio Alcorani Eulogius of Cordova: Liber Apologeticus martyrum, PL, col. 859.
10th c. Ca. 1064 Ca./ after 1100	Raoul Glaber: Historiarum libri quinque Embricho of Mainz: Vita Mahumeti Guibert of Nogent: Gesta Dei per Francos.
Ca. 1100	Chanson de Roland (Muhammad as an idol)
Before 1111 Before 1120 Before 1127	Sigebert of Gembloux: Chronicon Hugo of Fleury: Historia Ecclesiastica Fulbert of Chartres: Historia Hierosolimitana
Before 1133	Hildebert of Tours: (distichs: Life of Muhammad; title?)
1143	Petrus Venerabilis: letter to Bernard of Clairvaux (in which. Life of Muhammad, PL, 189).
1137/ 1155	Walter of Compiègne: Otia de Machomele
1160/ 70	The cleric Konrad: The Chanson de Roland (Muhammad as an idol).
1169-84	William of Tyre: Historia rerum in partibus transmarinis gestarum.
Before 1164	Gotfried of Viterbo: Memoria Seculorum; Liber universalis
12th c.	Reprobatio quadruplex
1204/ 1209	Arnold of Lübeck: Chronica Slavorum (in which is Gerhard of Strassburg's account of his journey to Saladin at the order of Frederic I, 1175)
Ca. 1211	Wolfram of Eschenbach: Willehalm (Muhammad as an idol)

Before 1256	Jacob of Vitry; <i>Historia Hierosolimitana</i> ; <i>Gesta Dei per Francos</i> ; <i>Orientalis et Occidentalis Historia</i>
Around	
1256 (??)	Latin translation of the miradi: <i>Scala de Mahomete</i>
1258	Alexandre du Pont: <i>Le Roman de Mahom</i>
Middle	
13th c.	Jacobus de Voragine: <i>Legenda Aurea</i> (in which is the Life of S. Pelagius)
Before 1264	Vincent of Beauvais: <i>Speculum historiae</i>
After 1264	French translation Eschiale Mahomet (on Muhammad's mi'rādi)
1267	Ramón Llull: <i>Libre del gentil. los tres savis</i> (three wise men,. Christian,. Jew and. Muslim, praise their own religion before. heathen, each full of respect for the others; each of them is convinced that the heathen will convert to his religion; open end
1273	William of Tripoli: <i>Tractatus de statu Saracenorum et de Mahomete pseudo- propheta et eorum lege et fide</i> (dependent on this: <i>Mandeville</i> ; <i>Schiltberger</i> (via <i>Mandeville</i> ?))
2nd half	
13th c.	Ricoldus de Monte Crucis
1270-80	Conrad of Würzburg: <i>Partonopier und Meliur</i>
Ca. 1278	Thomas Tuscus (= of Pavia): <i>Gesta imperatorum et pontificum</i>
Before 1300	Petrus Pascual: <i>Sobre la seta mahometana</i> ; <i>Contra los fatalistas mahometanos</i>
1307-21	Dante: <i>La divina commedia</i> (Muhammad (and <Ali) maimed in the ninth circle of hell, cf. <i>Inferno</i> , canto 28)
Middle	
15th c.	Nicholas of Cusa: <i>Cribratio Alchoran</i> (= «sifting of the Kur'an»)
1460	Enea Silvio Piccolomini (- Pius II): <i>Epistola ad Mohametem</i> (Letter to the Turkish sultan Mehemmed II on Islam and Christianity)

After 1482	Michael Christan: German translation of the Epistola ad Mahometem Pii II.
Modernes times France	
1625	Baudier
1714	Arlequin Mahomet (comedy)
1730	Boulainvilliers: La vie de Mahomet. Biography published in London (attempt to reach historical accuracy with positive evaluation of Islam)
1730	Abbé Charte-Livry: Jupiter et Mahomet, in Dialogues critiques et philosophiques
1731	(Anonymous) Parallèle entre Mahomet et Moyse le Grand (pseudo-Muslim letter to. rabbi)
1732	Jean Gangier: Vie de Mahomet (directed against Boulainvilliers; depicts Mu- hammad after Islamic sources, but with negative evaluation)
1741 Lille	Voltaire: Le Fanatisme, ou Mahomed le Prophète. Tragedy
1742 Paris	Dedicated to Pope Benedict XIV, who thanked with the papal benediction. First representation in Lille 1741; closed in Paris in 1742 after three performances; politico-clerical protest
1750	(Anonymous) Les Amours de Mahomet écrits par Aiesha, une de ses femmes
1754	Lausselin: Histoire secrète du Prophète des Turcs, traduite de l'Arabe; republished in 1781 under the title Mémoires secrètes et aventures galantes de Mahomet, tirée(?)s d'un manuscrit trouvé dans la Bibliothèque du Chérif de la Mecque
1756	Voltaire: Essai sur les moeurs, in which Ch. VI, De l'Arabie et de Mahomet; Ch. VII, De l'Alcoran et de la loi musulmane (based on Boulainvilliers)
1758	(Anonymous) Mahomet et Mandarin. Dialogue

1762	Le cousin de Mahomet ... histoire plus que galante
1763	Voltaire: Remarques de l'Essai in which Ch. IX, De Mahomet (Muhammad's greatness recognised; the comparison with Cromwell in the matter of fanaticism is in favour of Muhammad as far as the latter's work is concerned)
After 1756	Voltaire: Lettre civile et honnête. l'auteur malhonnête de la critique de l'histoire universelle de M. Voltaire, qui n'a jamais fais (?) d'histoire universelle le (?) tout au sujet de Mahome
1773	Turpin: Vie de Mahomet,. vols.
1859	Victor Hugo: La Mort de Mahomet. In La Légende des siècles (I). Therein: III. De l'Islam. 1. L'an neuf de l'Hégire (on Muhammad's death). 2. Mahomet
1867	L. Lefloch: (Mahomet). Tragicomedy
1890	Henri de Bornier: Mahomet. Drama (not staged because of diplomatic complications with the Turks
Spain	
??	Comedia de los Milagros de Mahoma
1680	Francisco de Rojas. Zorillo: El falso profeta Mahoma (put on the Index by the Inquisition)
Italy	
1698	Ludovico Marracci: Refutatio
German-speaking area	
1540	Luther: Translation of the Confutatio Alcorani by the Dominican friar Richard
1542	Cnustin: Von geringem herkommen, schentlichem leben, schmechlichem ende, des Türckischen Abgots Machom und seiner verdammlichen und Gotzlesterischen Ler, allen fromen Christen zu disen geferlichen zeiten zur sterckung und trost im glauben an Jesum Christum

1773	Goethe: Mahomets Gesang
1785	Jacob Morder: Mohammeds Reise ins Paradies. Ein Bruchstück
1779/ 1802	Goethe: Mahomet (after Voltaire)
1802-03	C.V. (Venturini): Mahommed, Abul Cassem der grosse Prophet von Mekka. Ein Seitenstück zur natürlichen Geschichte der (?) grossen Lehrer von Nazareth. Copenhagen
1804	Karoline von Günderode: Mahomets Traum in der Wüste. Poem
1805	idem: Mahomed, der Prophet von Mekka. Drama
1806	J. von Hammer-Purgstall: Die Posaune des Heiligen Krieges
1815	G. Christian Braun: Mahomeds Tod. Tragödie
1823	J. von Hammer-Purgstall: Mohammed oder die Eroberung von Mekka. Historisches Drama
1844	Ida Frick: Mohammed und seine Frauen. Roman
1848	G.F. Daumer: Mahomed und sein Werk. Cycle of poems.
1852	(Anonymous) Mohammed. Tragödie. Bern
1853	Ed. Duller: Mohammed der Prophet. Historical novel
1855	Severus: Mohammed. Drama. Berlin
1859	Orientalis (pseudonym of M. Wassermann): Das Mädchen von Chaibar. Roman aus dem Leben Muhammeds
1860	Philipp Heinrich Wolff: Mohammed. Tragödie in. Akten
1868	Ludwig Rüben: Mohammed
1892	A. Schafheitlin: Mohammed. Religiös. Drama in. Aufzügen. Zürich
1896	Franz Nissel: Mohammed der Prophet. Fragmente. Drama. Stuttgart
1898	Otto von den Pfordten: Mohammed. Dramat. Gedicht. Heidelberg

1899	M. von Hanstein: Achmed der Heiland. Eine epische Dichtung
1906	F. von Hornstein: Muhammed. Drama in drei Akten. Stuttgart
1907	F. Kaibel: (Mohammed) (Drama)
1907	E. Trampes: (Mohammed) (Drama)
1912	M. von Stein: (Mohammed) (Drama)
1917	Klabund: (Mohammed) (Novel)
1924	F. Wolf: (Mohammed) (Drama, expressionist)
1926	A. Schaefer: Die Rose der Hedschra (Story, expressionist)
1931	P.E. von Hahn: (Mohammed) (Story)
English-speaking area	
1362/ 1378-79/ 1393	William Langland: Piers Plowman (Muhammad as. renegade cardinal)
1438	John Lydgate: Off Machomet the false prophete (In The Fall of Princes)
1610(?)	George Sandys: Relation of. Journey begun An. Dom. 1610
1638	Sir Thomas Herbert: Some Years Travels into Divers Parts of Asia and Afrique (Muhammad as Antichrist)
1649	Alexander Ross: Needful Caveat or Admonition, for them who desire to know what use may be made of, or if there be danger in reading the Alcoran (Introduction to the English translation of the Kurʾan)
1653	idem: View of all the Religions of the World
1653	(Anonymous): Apocalypsis, or the Revelation of Certain Notorious Advances of heresie (from the Latin by John Davies)
1653(?)	The Life and Death of Mahomet, the Prophet of the Turks, and Author of the Alcoran

1678	(Anonymous): First State of Muhametism, or an Account of the Author and Doctrine of the Imposture; 1679; appears in 1679 as Lancelot Addison: The Life and Death of Mahumed
1679	Humphrey Prideaux: The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet
1701	David Jones: Compleat History of the Turks
1708-18	Simon Ockley: The History of the Saracens
1712	Four Treatises concerning the Doctrine, Discipline, and Worship of the Mohametans (preceded by. Life of Muhammad)
1720	Miscellanea Aurea, or the Golden Medley (in which is. Life of Muhammad, directed against Prideaux, who is not named; defence of Muhammad against the reproach of deceit)
1731	John Pitts: Faithful Account of the Religion and Manners of The Mohammedans (London)
1731	English translation of Boulainvilliers's Life of Muhammad (1730)
1734	George Sale: Preliminary Discourse (to the Kur'an translation)
1735	Reflections on Mohammedanism and the Conduct of Mohammed. Occat(?)sioned by. Late Learned Translation and Exposition of the Koran or Alkoran
1744	English translation by Miller of Voltaire's drama on Muhammad
1778	Henry Brooke: The Imposter (Drama; revision of Miller's translation of Voltaire's drama on Muhammad)
1784	Joseph White (Arabist in Oxford): To confirm and establish the Christian Faith; and to confute all heretics and schismatics
1788	Edward Gibbon: The Decline and Fall of the Roman Empire (with. ch. On Muhammad)
1790	James Bruce: Travels to Discover the Source of the Nile
1795	Nathan Alcock: The Rise of Mohamet accounted for on Natural and Civil Principles (published posthumously)

1799	(anonymous cleric): Life of Mohammed (uses Prideaux)
1799	Robert Southey (and Coleridge): Mohammed (unfinished poem in hexameters)
1808	Robert Southey: Chronicle of the Cid
1829	Edward Upham: History of the Ottoman Empire
1829	Godfrey Higgins: An Apology for the Life and Character of the Celebrated Prophet of Arabia, called Mohammed, or the Illustrious
1829	Walter Savage Landor: Mahomet and Sergius (dialogue in prose)
1830	Rev. Samuel Bush: Life of Mahomet
1840	Rev. Samuel Green: Life of Mahomet
1840	Thomas Carlyle: The Hero as. Prophet. Mahomet: Islam (Lecture given in London; published afterwards)
1843	William Coke Taylor: History of Mohammedanism and Its Sects
1850	George H. Miles: Mohammed the Arabian Prophet, Boston
1873	William Sime: History of Mohammed and His Successors
1890	Hall Caine: Mahomet. Drama (not staged because of diplomatic com- plications with the Turks)

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس.
٣. التوراة السامريّة، ترجمة الكاهن أبو الحسن إسحاق الصوري، نشرها وعرف بها: أحمد حجازي السقا، (ط ١، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٨ م).
٤. التوراة السامريّة، ترجمة الكاهن أبو الحسن إسحاق الصوري، نشرها وعرف بها: أحمد حجازي السقا، (ط ١، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٨ م).

أولاً: المخطوطات:

٥. الهمذاني، رشيد الدين فضل الله (ت ٧١٨ هـ / ١٣١٨ م)، مخطوط المجموعة الرشيدية، المكتبة الوطنية في فرنسا قسم المخطوطات العربية، باريس، رقم المخطوط ٢٣٢٤.

ثانياً: المصادر الأولية:

٦. ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد هبة الله (ت ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م)، شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط ١، د. م.، دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٩ م).
٧. ابن أبي شيبه الكوفي، عبد الله بن محمد (٢٣٥ هـ / ٨٤٨ م)، المصنف، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، (ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩ م). البلاغة، ٩: ٥٣، البلاغة، ١٦: ١٣٦.
٨. الشيباني، ابن ابي عاصم ابوبكر احمد بن عمرو بن ابي عاصم ضحاك (ت ٢٨٧ هـ / ٨٩٩ م)، كتاب الأوائل، تح: محمود محمد محمود حسن نصّار، (ط ١، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١ م).
٩. المطلبي، محمد ابن إسحاق (ت ١٥١ هـ / ٧٦٨ م)، السير والمغازي، تح: محمد حميد الله، (د. ط.، د. م.، معهد الدراسات والأبحاث، د. ت.).

١٠. ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد (ت ٣١٤هـ / ٩٢٦م)، كتاب الفتوح، تح: علي شيري، (ط١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٩١م).
١١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (د. ط.، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م).
١٢. ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: محمود محمد الطناحي و طاهر أحمد الزاوي، (ط٤، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٩٨٥م).
١٣. الشيباني، ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، (د. ط.، بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت.).
١٤. ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت ٢٠٤هـ / ٨١٩م)، كتاب الأصنام، تح: أحمد زكي باشا، (ط٣، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٩٥م).
١٥. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب بن إسحق الوراق (ت ٤٣٨هـ / ١٠٤٦م)، الفهرست، تح: رضا تجدد، (بلا معلومات).
١٦. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي (ت ٣٥٤هـ / ٩٧٦م)، كتاب الثقات، (ط١، حيدر آباد، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٧٣م).
١٧. البغدادي، محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ / ٨٥٩م)، المحبر، (د. ط.، بيروت، دار الأوقاف الجديدة، د. ت.).
١٨. _____، المنمق في أخبار قريش، تصحيح وتعليق: خورشيد أحمد فاروق، (د. ط.، د. م.، عالم الكتب، د. ت.).
١٩. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل احمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م).
٢٠. _____، تهذيب التهذيب، (ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م).

٢١. _____، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، (ط ٢، بيروت، دار المعرفة، د. ت.).
٢٢. _____، لسان الميزان، (ط ٢، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٩٧١ م).
٢٣. ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م)، المحلى، (د. ط.، د. م.، دار الفكر، د. ت.).
٢٤. ابن حنبل، أحمد بن محمّد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م)، مسند أحمد بن حنبل، (د. ط.، بيروت، دار صادر، د. ت.).
٢٥. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (تاريخ ابن خلدون)، (ط ٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.).
٢٦. ابن خلدون، عبد الرحمن، التاريخ، الناشر: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ٢٠٠٧.
٢٧. ابن دريد، أبو بكر محمّد بن الحسن (ت ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م)، الاشتقاق، تح: عبد السلام محمّد هارون، (ط ١، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١ م).
٢٨. ابن راهوية، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي (ت ٢٣٨ هـ / ٨٥٢ م)، مسند إسحاق بن راهوية، تح: عبد الغفور عبد الحق البلوشي، (ط ١، المدينة المنورة، مكتبة الإيمان، ١٩٩٢ م).
٢٩. ابن سعد، محمّد بن سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠ هـ / ٩٤١ م)، الطبقات الكبرى، (د. ط.، بيروت، دار صادر، د. ت.).
٣٠. ابن سيّد الناس، أبو الفتح محمّد بن عبد الله بن يحيى (ت ٧٣٤ هـ / ١٣٣٣ م)، عيون الأثر في فنون المغازي والشّائل والسير (السيرة النبويّة)، (د. ط.، بيروت مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٦ م).
٣١. ابن شبة النميري، أبو زيد عمر بن شبة البصري (ت ٢٦٢ هـ / ٨٧٥ م)، تاريخ المدينة المنورة (أخبار المدينة المنورة)، تح: فهمي محمّد شلتوت، (د. ط. قم، دار الفكر، ١٩٨٩ م).

٣٢. ابن شهر آشوب، أبو عبد الله محمد بن علي (ت ٥٨٨هـ / ١١٩١م)، مناقب آل أبي طالب، (د. ط.، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦م).
٣٣. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م)، الاستذكار، تح: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠م).
٣٤. _____، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح: علي محمد البجاوي، (ط ١، بيروت، دار الجليل، ١٩٩٢م).
٣٥. ابن عربي، أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م)، الإنسان الكامل، جمع: محمود محمود الغراب، (ط ٢، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٠م).
٣٦. _____، الفتوحات المكيّة، (د. ط.، بيروت، دار صادر، د.ت.).
٣٧. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت ٥٧١هـ / ١١٧٥م)، تاريخ مدينة دمشق، تح: علي شيري، (د. ط.، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٦م).
٣٨. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ / ٨٨٩م)، الشعر والشعراء، تح: أحمد محمود شاكر، (د. ط.، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٦م).
٣٩. _____، غريب الحديث، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨م).
٤٠. _____، كتاب المعارف، تح: ثروت عكاشة، (ط ٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩م).
٤١. ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل الدمشقي (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)، البداية والنهاية، تح: علي شيري، (ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م).
٤٢. _____، السيرة النبوية، تح: مصطفى عبد الواحد، (د. ط.، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٦م).
٤٣. _____، تفسير القرآن العظيم، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، (د. ط.، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٢م).

٤٤. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ / ١٣١١م)، لسان العرب، (د. ط.، قم، أدب الحوزة، ١٩٨٥م).
٤٥. ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨هـ / ٨٣٣م)، السيرة النبوية، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط ١، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٦٣م).
٤٦. أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم (ت ٣٥٦هـ / ٩٦٦م)، الأغاني، (طبعة ساسي، القاهرة، مطبعة التقدم، د.ت.).
٤٧. _____، مقاتل الطالبين، (ط ٢، النجف، منشورات المكتبة الحيدرية، ١٩٦٥م).
٤٨. الكوفي، أبو القاسم علي بن أحمد بن موسى (ت ٣٥٢هـ / ٩٦٣م)، كتاب الاستغاثة، (بلا معلومات).
٤٩. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٨م)، سنن أبي داود، تح: سعيد محمد اللحام، (ط ١، د. م.، دار الفكر، ١٩٩٠م).
٥٠. البصري، أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٩هـ / ٨٢٤م)، تسمية أزواج النبي. وأولادة، تح: ناصر حلاوي، (د. ط.، د. م.، مطبعة حداد، ١٩٦٩م).
٥١. الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى التميمي (ت ٣٠٧هـ / ٩١٨م)، مسند أبي يعلى الموصلي، تح: حسين سليم أسد، (ط ١، د. م.، دار المأمون للتراث، ١٩٨٧م).
٥٢. الأربلي، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح (ت ٦٩٣هـ / ١٢٩٣م)، كشف الغمة في معرفة الأئمة، (ط ٢، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥م).
٥٣. الأزرقسي، محمد بن عبد الله (ت ٢٥٠هـ / ٨٦٤م)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تح: رشدي الصالح ملحس، (ط ١، قم، انتشارات الشريف الرضي، ١٩٩٠م).
٥٤. الألوسي، شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ / ١٨٥٣م)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (بلا معلومات).

٥٥. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ / ٨٦٩م)، صحيح البخاري، (د. ط.، القاهرة، دار الفكر، ١٩٨١م).
٥٦. البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (٢٧٩هـ / ٨٩٢م)، أنساب الأشراف، تح: محمد حميد الله، (د. ط.، مصر، دار المعارف، ١٩٥٩م).
٥٧. _____، فتوح البلدان، (د. ط.، القاهرة، النهضة المصرية، د. ت.).
٥٨. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسن (٤٥٨هـ / ١٠٦٥م)، دلائل النبوة، تحقيق وتعليق: عبد المعطي قلعجي، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م).
٥٩. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧هـ / ١٠٣٥م)، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، (ط ١، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م).
٦٠. الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٨م)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، (ط ٧، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٨م).
٦١. _____، العثمانية، تح: عبد السلام محمد هارون، (د. ط.، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٥٥م).
٦٢. الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ / ١٠٠٢م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، (ط ٤، لبنان، دار العلم، ١٩٨٧م).
٦٣. الجوهري، أبي بكر أحمد بن عبد العزيز، السقيفة والفدك، جمع وتحقيق وتعليق مجيد الساعدي؛ [تقديم] محمد علي الحلو. - كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة، ١٤٣١ق.
٦٤. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت ٤٠٥هـ / ١٠١٤م)، المستدرک على الصحيحين، تح: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، (د. ط.، بيروت، دار المعرفة، د. ت.).
٦٥. الحلبي، علي بن برهان الدين الشافعي (ت ١٠٤٤هـ / ١٦٣٤م)، إنسان العيون في سيرة الأئمة والمؤمن (السيرة الحلبية)، (د. ط.، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٠م).
٦٦. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٢م)، تاريخ بغداد (مدينة السلام)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م).

٦٧. الخوارزمي، الموفق بن أحمد بن محمد المكيّ (ت ٥٦٨هـ / ١١٧٢م)، المناقب، تح: مالك المحمودي، (ط ٢، قم، النشر الإسلامي، ١٩٩٣م).
٦٨. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام التدمري، (ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٨م).
٦٩. _____، الكبائر، تح: حسان عبد المنان، (ط ١، بيروت، دار الخير، ١٩٩٥م).
٧٠. _____، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، (ط ٩، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م).
٧١. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن الفضل (ت ٥٠٢هـ / ١١٠٨م)، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داودي، (ط ٢، قم، طليعة النور، ٢٠٠٦م).
٧٢. الزبيدي، محب الدين أبو الفيض السيد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م)، تاج العروس في جواهر القاموس، تح: علي شيري (د. ط، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤).
٧٣. القرشي الأسدي الزبيري، الزبير بن بكار ابن عبد الله. (ت ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، الأخبار الموقّعات، تح: سامي مكي العاني، (ط ٢، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٦م).
٧٤. _____، منتخب من كتاب أزواج النبيّ (ص)، تح: اكرم ضياء العمري، (ط ١، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٩٨١م).
٧٥. الزنجشيري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٣م)، أساس البلاغة، (د. ط.، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٠م).
٧٦. _____، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (د. ط.، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦م).
٧٧. السامريّ، أبو الفتح بن أبي الحسن الدنفي (ت ٧٥٥هـ / ١٣٥٤م)، التاريخ مما تقدم عن الآباء، تح: إدوارد فيلمر، (د. ط.، د. م.، نشر مؤسسة فريدريك اندريا برتش، د. ت.).

٧٨. السمرقندي، ابو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم (٣٨٣هـ / ٩٩٣م)، تفسير السمرقندي، تح: محمود مطرجي (د.ط.، بيروت، دار الفكر، د.ت.).
٧٩. التميمي المروزي، منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت ٤٨٩هـ / ١٠٩٦م)، تفسير القرآن (تفسير السمعاني)، تح: ياسر إبراهيم وغنيم بن عباس، (ط ١، الرياض، دار الوطن، ١٩٩٧م).
٨٠. الخثعمي السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن. (٥٨١هـ / ١١٨٥م)، الروض الآنف، قدّم وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، (د. ط.، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩م).
٨١. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، الإتيقان في علوم القرآن، تح: سعيد المندوب، (ط ١، لبنان، دار الفكر، ١٩٩٦م).
٨٢. _____، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، (د. ط.، بيروت، دار المعرفة، د. ت.).
٨٣. _____، السبل الجليّة في الآباء العليّة، (ط ١، حيدر آباد، دائرة المعارف النظامية، ١٨٩٩م).
٨٤. الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين (ت ٤٠٦هـ / ١٠١٥م)، نهج البلاغة، تح: صبحي الصالح، (ط ١، بيروت، د. نا، ١٩٦٧م).
٨٥. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، الملل والنحل، تح: محمد سيد كيلاني، (د. ط.، بيروت، دار المعرفة، د. ت.).
٨٦. الصالحى الشامي، محمد بن يوسف (ت ٩٤٢هـ / ١٥٣٧م)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٣م).
٨٧. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ / ٨٩٤م)، التوحيد، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، (د. ط.، قم مؤسّسة النشر الإسلامي، د. ت.).

٨٨. _____ . علل الشرايع، تحقيق وتقديم: محمد صادق بحر العلوم، (د. ط.، النجف، المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦م)،
٨٩. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ/ ٨٩٤م)، عيون أخبار الرضا، تقديم: حسين الأعلمي، (ط ١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٩٨٤م).
٩٠. _____ . كمال الدين وتمام النعمة، (د. ط.، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٩٨٥م).
٩١. _____ ، معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، (د. ط.، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٩٥٩م).
٩٢. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ / ٩٧١م)، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م).
٩٣. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: لجنة من العلماء، (ط ١، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٩٩٥م).
٩٤. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الرسل والملوك) (تاريخ الطبري)، تح: نخبة من العلماء، (ط ٤، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٩٨٣م).
٩٥. _____ ، المنتخب من كتاب ذيل المذيّل من تاريخ الصحابة والتابعين، (د. ط.، بيروت، الأعلمي للمطبوعات، ١٩٣٩م).
٩٦. _____ . جامع البيان عن تأويل آي القرآن، قدّم له: خليل الميس، ضبط: صدقي جميل العطار (د. ط.، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م).
٩٧. الطبري، محب الدين أحمد بن عبد الله (ت ٦٩٤هـ / ١٢٩٤م)، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، (د. ط.، القاهرة، مكتبة المقدسي، ١٩٣٧م).

٩٨. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧م)، الأمالي، (ط ١، قم، دار الثقافة، ١٩٩٣م).
٩٩. _____ التبيان في تفسير القرآن، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، (ط ١، د. م.، الإعلام الإسلامي، ١٩٨٩م).
١٠٠. _____ الغيبة، تح: عبد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، (ط ١، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٩٩١م).
١٠١. العسكري، أبو هلال (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٤م)، جمهرة الأمثال، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، (ط ٢، بيروت، دار الجيل، ١٩٦٤م).
١٠٢. _____ الفروق اللغوية، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، (ط ١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩٢م).
١٠٣. الفاكهي المكي، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس المكي (ت بحدود القرن الثالث الهجري / الحادي عشر الميلادي)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تح: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، (ط ٢، بيروت، دار خضر، ١٩٩٤م).
١٠٤. الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن (ت ٦٠٤هـ / ١٢٠٨م)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) (تفسير الفخر الرازي)، (ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١م).
١٠٥. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ / ٧٩١م)، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (ط ٢، إيران، دار الهجرة، ١٩٩٠م).
١٠٦. القاضي عياض، أبو الفضل عياض اليحصبي (ت ٥٤٤هـ / ١١٤٩م)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، (د. ط.، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م).
١٠٧. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ / ١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني (د. ط.، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م).

١٠٨. القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٣م)، آثار البلاد وأخبار العباد، (د. ط.، بيروت، دار صادر، د. ت.).
١٠٩. القسطلاني، أحمد بن محمد (ت ٩٢٣هـ / ١٥١٧م)، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تعليق: مأمون محي الدين، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م).
١١٠. القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم (ت ٣٢٩هـ / ٩٤٠م)، تفسير القمي، تصحيح وتعليق: طيب الموسوي الجزائري، (د. ط.، النجف، منشورات مكتبة الهدى، ١٩٦٧م).
١١١. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت ٣٢٩هـ / ٩٤١م)، الأصول من الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، (ط ٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٥م).
١١٢. _____ الفروع من الكافي، (ط ٣، إيران، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٨م).
١١٣. الاصبحي، مالك ابن أنس. (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م)، المدونة الكبرى، (د. ط.، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.).
١١٤. المجلسي، محمد باقر (١١١١هـ / ١٦٩٩م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تح: إبراهيم الميانجي ومحمد الباقر البهبودي، (ط ٢، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣م).
١١٥. المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن الاصفهاني (ت ٤٢١هـ / ١٠٣٠م)، الأزمنة والأمكنة، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م).
١١٦. المزي، أبو الحجاج جمال الدين يوسف (ت ٧٤٢هـ / ١٣٤١م)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح: بشار عواد معروف، (ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م).
١١٧. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ / ٩٥٧م)، التنبيه والأشراف، (د. ط.، بيروت، دار صعب، د. ت.).

١١٨. _____ . مروج الذهب ومعادن الجوهر، (ط٢، قم، دار الهجرة، ١٩٨٤م).
١١٩. القشيري النيسابوري، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم. (ت ٢٦١هـ / ٨٧٤م)، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، (د. ط.، بيروت، دار الفكر، د.ت.).
١٢٠. المفيد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد (ت ٤١٣هـ / ١٠٢٢م)، أوائل المقالات، تح: إبراهيم الأنصاري، (ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م).
١٢١. _____ ، المسائل العكبرية، تح: علي أكبر الخرساني، (ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م).
١٢٢. مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ / ٧٦٧م)، تفسير مقاتل بن سليمان، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م).
١٢٣. المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد (ت ٨٤٥هـ / ١٤٤١م)، إمتاع الأسماع بما للنبي (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تح: محمد عبد الحميد النميسي، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م).
١٢٤. المنقري، نصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ / ٨٢٧م)، واقعة صفين، تح: عبد السلام محمد هارون، (ط٢، القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة للطباعة والنشر، ١٩٦٢م).
١٢٥. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (ت ٥١٨هـ / ١١٢٤م)، مجمع الأمثال، (د. ط.، د. م.، المعاونة الثقافية للأستاذة الرضوية، ١٩٨٨م).
١٢٦. النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس (ت ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م)، أسماء مصنفّي الشيعة (رجال النجاشي)، (ط٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، د.ت.).
١٢٧. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ / ١٤٠٤م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، (د. ط.، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م).
١٢٨. الواقدي، محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ / ٨٢٢م)، كتاب المغازي، تح: مارسدن جونس، (ط٣، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٤م).

١٢٩. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله البغدادي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٨م)، معجم البلدان، (د. ط.، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٩م).

١٣٠. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح (حيًا في ٢٩٢هـ / ٩٠٤م)، تاريخ اليعقوبي، (د. ط.، بيروت، دار صادر، د.ت.).

ثالثًا: المراجع الثانوية:

١٣١. أبورية، محمود، أضواء على السنة المحمّدية، (ط٦، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٤م).

١٣٢. أبو زيد، أحمد، السيرة النبويّة: دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في المؤسّسة الإسلاميّة الصادرة عن دار بريل في لايدن، (ط١، بيروت، دار التقريب، ٢٠٠٤م).

١٣٣. الأثري، أكرم بن محمّد بن زيادة الفالوجي، المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري، (د. ط.، الأردن، دار بن عفان، د.ت.).

١٣٤. أفايه، محمّد نور الدين، المتخيّل والتواصل مفارقات العرب والغرب، (د. ط.، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣م).

١٣٥. _____، الغرب المتخيّل صورة الآخر في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط، (ط١، الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربي، ٢٠٠٠م).

١٣٦. أمين، أحمد، ضحى الإسلام، (د. ط.، القاهرة، دار الأسرة، ١٩٩٧م).

١٣٧. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، (د. ط.، بيروت، دار التعارف، د.ت.).

١٣٨. البار، محمّد علي، المدخل لدراسة التوراة (العهد القديم)، (ط١، دمشق، دار القلم، ١٩٩٠م).

١٣٩. تاوخرس، موريس، المخل إلى العهد الجديد، (ط٤، القاهرة، دار القديس يوحنا الحبيب، د.ت.).

١٤٠. الجابري، صلاح، الاستشراق قراءة نقدية، (ط٢، دمشق، دار الأوائل، ٢٠٠٩م).
١٤١. الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، (ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م).
١٤٢. _____، العقل السياسي العربي، (ط٤، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م).
١٤٣. الجبلاوي، آمنة، الإسلام المبكر: الاستشراق الأنكلوسكسوني الجديد، (ط١، كولونيا، منشورات الجمل، ٢٠٠٨م).
١٤٤. الجزار، منصف، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة للرسول، (ط١، بيروت، الانتشار العربي، ٢٠٠٧م).
١٤٥. جعيط، هشام. في السيرة النبوية (تاريخ الدعوة المحمدية في مكة)، (ط١، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٧م).
١٤٦. _____، السيرة النبوية (الوحي والقرآن والنبوة)، (ط٢، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠م).
١٤٧. الجميل، محمد فارس، النبي (ص) ويهود المدينة، (ط١، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، ٢٠٠٢م).
١٤٨. حامد، أحمد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، (د.ط.، القاهرة، دار الشعب، ١٩٩١م).
١٤٩. أصلان، عبد السلام، قراءة نقدية في كتب السيرة النبوية، (د.ط.، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٩م).
١٥٠. الحسني، نبيل، خديجة بنت خويلد (ع) أمّة جمعت في امرأة، (ط١، كربلاء، العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠١١م).
١٥١. الحسني، هاشم معروف، سيرة المصطفى، (د.ط.، د.م.، دار الكوخ، ٢٠٠٨م).
١٥٢. الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، (ط٥، بيروت، دار التعارف، ٢٠١٠م).

١٥٣. حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسيّة للعهد النبويّ والخلافة الراشدة، (ط ٥، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٥م).
١٥٤. الحوفي، أحمد محمد، الحياة العربيّة في الشعر الجاهليّ، (ط ٢، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصر، ١٩٥٢م).
١٥٥. خليف، يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، (ط ٣، القاهرة، دار المعارف، د.ت.).
١٥٦. الخوري، روجيه شكيب، سلسلة العلوم الباراسيكولوجية، (ط ١، لبنان، دار ملفات، ١٩٩٦م).
١٥٧. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، (ط ٥، د.م.، د.ن.، ١٩٩٤م).
١٥٨. درويش، أحمد، الاستشراق الفرنسي والأدب العربيّ، (د.ط.، القاهرة، الهيئة المصريّة للكتاب، ١٩٩٧م).
١٥٩. الدرويش، محيي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه، (ط ٣، سوريا، دار الإرشاد، ١٩٩٢م).
١٦٠. الدوري، عبد العزيز، نشأة علم التاريخ عند العرب، (د.ط.، الإمارات، مركز زايد للتراث والتاريخ، ٢٠٠٠م).
١٦١. الديب، عبد العظيم، المنهج في كتابات الغربيّين عن التاريخ الإسلاميّ، (ط ١، قطر، مؤسّسة الخليج، ١٩٩٠م).
١٦٢. رشيد رضا، محمد، الوحي المحمّدي، (ط ٣، د.م.، مؤسّسة عز الدين للنشر، ١٩٨٦م).
١٦٣. الرويلي، ميجان وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبيّ، (ط ٣، الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢م).

١٦٤. زاهد، عبد الأمير وآخرون، وثيقة المدينة دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام، (ط١)، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بالتعاون مع مركز دراسات الكوفة، ٢٠١٤م).

١٦٥. الزيايدي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله، (ط١)، طرابلس، دار قتيبة، ١٩٩٨م).

١٦٦. زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، (د.ط..)، القاهرة، دار الهلال، ١٩٥٨م).

١٦٧. الزيني، محمد عبد الرحيم، الاستشراق اليهودي، (ط١)، القاهرة، دار اليقين، ٢٠١١م).

١٦٨. سالم الحاج، ساسي، نقد الخطاب الاستشراقي، (ط١)، بنغازي، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م).

١٦٩. الساموك، سعدون، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، (ط١)، عمان، دار المناهج، ٢٠١٠م).

١٧٠. السايح، أحمد عبد الرحيم، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، (ط١)، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦م).

١٧١. السبحاني، جعفر، عصمة الأنبياء في القرآن، (ط٢)، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ٢٠٠٠م).

١٧٢. السحار، عبد الحميد جودة، محمد رسول الله والذين معه، (د.ط..)، القاهرة، دار مصر للطباعة، د.ت.).

١٧٣. سلامة، أمين، معجم الإعلام في الأساطير اليونانية والرومانية، (ط٢)، مصر، مؤسسه العروبة، ١٩٨٨م).

١٧٤. السلطان، عقيل يوسف سعود، كعب الأخبار وأثر مروياته اليهودية في الفكر الإسلامي، (ط١)، كربلاء، العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠١٨م).

١٧٥. سمائلوفتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (د.ط..)، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨م).

١٧٦. السيّد، رضوان، المستشرقون الألمان النشوء والتأثير والمصائر، (ط ٢، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٦م).
١٧٧. _____، الأُمّة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، (ط ١، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٤م).
١٧٨. الشابندر، غالب حسن، ليس من سيرة الرسول الكريم، (ط ١، لبنان، دار العلوم، ٢٠٠٦م).
١٧٩. شامة، محمّد، الإسلام في الفكر الأوروبي، (ط ١، القاهرة، دار التراث العربي، ١٩٨٠م).
١٨٠. شايب، لخضر، نبوة محمّد في الفكر الاستشراقي المعاصر، (د.ط.، د.م.، مكتبة العبيكان، ٢٠٠١م).
١٨١. الشرقاوي، محمّد عبد الله، الاستشراق وتشكل نظرة الغرب للإسلام، (ط ١، القاهرة، دار البشير، ٢٠١٦م).
١٨٢. الشرهاني، حسين علي. حياة السيّدة خديجة بنت خويلد من المهد إلى اللحد، (ط ١، بيروت، دار ومكتبة هلال، ٢٠٠٥م).
١٨٣. _____، أضواء على السيرة النبويّة، (ط ١، دمشق، دار تموز، ٢٠١٣م).
١٨٤. شلبي، متولي يوسف، أضواء على المسيحيّة: دراسات في أصول المسيحيّة، (ط ١، د.م.، الدار الكويتية، ١٩٦٨م).
١٨٥. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، (بلا معلومات).
١٨٦. صدقة، جان، الأعداد رموز ودلالات، (ط ١، لبنان، مكتبة لبنان، ١٩٩٤م).
١٨٧. الطائي، نجاح، من هو دليل النبي في الغار؟ (ط ١، بيروت، دار الهدى لاهياء التراث، ٢٠٠٨م).

١٨٨. الطباطبائي، محمد حسين (١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، الميزان في تفسير القرآن، (د.ط.، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، د.ت.).
١٨٩. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، (ط٣، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٦م).
١٩٠. العاملي، جعفر مرتضى. الصحيح من سيرة الإمام عليّ (ع)، (ط١، قم، ولاء المنتظر، ٢٠٠٩م).
١٩١. ———. الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم (ص)، (ط١، قم دار الحديث، ٢٠٠٥م).
١٩٢. ———. بنات النبيّ أم ربابه، (ط٢، بيروت، المركز الإسلاميّ للدراسات، ٢٠٠٥م).
١٩٣. عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (د. ط.، القاهرة، دار الكتب المصريّة، ١٩٣٩م).
١٩٤. عبد الرحمن، خليل، أفتا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، (ط٢، سوريا، دار روافد، ٢٠٠٨م).
١٩٥. عبد المحسن، عبد الراضي محمد، ماذا يريد الغرب من القرآن، (ط١، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٦م).
١٩٦. عزوزي، حسن، آليات المنهج الاستشراقيّ في الدراسات الإسلاميّة، (د.ط.، فاس، أنفوبرنت، ٢٠٠٧م).
١٩٧. العسكري، مرتضى، أحاديث أم المؤمنين عائشة، (ط١، بيروت، المجمع العلميّ الإسلاميّ، ١٩٩٧م).
١٩٨. العظمة، عزيز، العرب والبرابرة: المسلمين والحضارات الأخرى، (د.ط.، قبرص، رياض الريس للنشر، ١٩٩١م).
١٩٩. العفاني، سيد بن حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، (ط١، جدة، دار ماجد عسيري، ٢٠٠٤م).

٢٠٠. العقيقي، نجيب، المستشرقون، (ط ٤، القاهرة، دار المعارف، د.ت.).
٢٠١. علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، (ط ١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٥ م).
٢٠٢. علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ط ٢، بغداد، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ١٩٩٣ م).
٢٠٣. _____ . تاريخ الصلاة في الإسلام، (د. ط.، بغداد، مطبعة ضياء، د.ت.).
٢٠٤. علي، محمد عبد العظيم، السيرة النبوية وكيف حرفها المستشرقون، نقد وتصويب: عبد المتعال محمد الجبرتي، (ط ١، الاسكندرية، دار الدعوة، ١٩٩٤ م).
٢٠٥. عمران، محمد سعيد، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، (د.ط، القاهرة، دار المعرفة، ١٩٨٦ م).
٢٠٦. العواد، انتصار عدنان عبد الواحد، السيرة النبوية في رؤية أمير المؤمنين: دراسة فينهج البلاغة، (ط ٢، البصرة، دار الفيحاء، ٢٠١٥ م).
٢٠٧. _____ . السيّدة فاطمة الزهراء (ع) دراسة تاريخية، (ط ١، بيروت، مؤسّسة البديل، ٢٠٠٩ م).
٢٠٨. عوض، إبراهيم، دراسة شبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمّدي، (بلا معلومات).
٢٠٩. العيادي، عبد العزيز، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة، (ط ١، بيروت، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٤ م).
٢١٠. الغامدي، علي بن محمّد، يوحنا الدمشقي رائد العدوان الفكريّ، (ط ١، مكة المكرمة، دن، ٢٠١٥ م).
٢١١. الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، (ط ١، سوريا، دار النفائس، ٢٠٠٨ م).

٢١٢. الغلاييني، مصطفى، جامع الدروس العربية، (ط ٣، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٤م).
٢١٣. فتحي، إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، (د. ط.، تونس، التعاضدية العمالية، ١٩٨٦م).
٢١٤. الفيومي، محمد إبراهيم، الاستشراق رسالة استعمار، (د. ط.، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٣م).
٢١٥. القاسم، خالد بن عبد الله، مفتریات وأخطاء دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، (ط ١، الرياض، دار الصميعي، ٢٠١٠م).
٢١٦. قبسي، حسن، رودنسون ونبي الإسلام، (ط ١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١م).
٢١٧. الكعبي، شهيد كريم محمد، صورة أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي، (ط ١، كربلاء، دار الكفيل، ٢٠١٥م).
٢١٨. اللامي، علاء حسن مردان، السيرة النبوية رؤية وإيضاح في فكر الإمامية مدرسة البصرة أنموذجاً، (ط ١، كربلاء، دار الكفيل، ٢٠١٧م).
٢١٩. ليب، الطاهر وآخرون، صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظور إليه، (ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م).
٢٢٠. ماضي، محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، (ط ١، الاسكندرية، دار الدعوة، ١٩٩٦م).
٢٢١. محمود، عرفة محمود، العرب قبل الإسلام، (ط ١، القاهرة، عين للدراسات، ١٩٩٥م).
٢٢٢. المدرسي، هادي، الرد على كتاب الآيات الشيطانية، (ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٩م).
٢٢٣. مراد، يحيى. معجم أسماء المستشرقين، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م).

٢٢٤. _____ . افتراءات المستشرقين على الإسلام والردّ عليها، (ط ١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٤م).
٢٢٥. مرمورة، إلياس، السامريّون، (د. ط.، القدس، مطبعة دار الأيام، د. ت.).
٢٢٦. المسكين، الأب متي، الصوم الأربعيني المقدس، (ط ٥، القاهرة، دار ومجلة مرقس، ٢٠٠٧م).
٢٢٧. الملاح، هاشم يحيى، الوسيط في تاريخ العرب قبل الإسلام، (د. ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٧م).
٢٢٨. مؤنس، حسين، أطلس تاريخ الإسلام، (ط ١، القاهرة، الزهراء للاعلام العربيّ، ١٩٨٧م).
٢٢٩. ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق: عرض نقديّ مقارنة لدراسات المستشرقين عن العقيدة الإسلاميّة وأئمتها، (ط ١، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠١١م).
٢٣٠. _____ . تطوّر الاستشراق في دراسة التراث العربيّ، (د. ط.، بغداد، دار الجاحظ للنشر، ١٩٨١م).
٢٣١. _____ ، نقد الرواية التاريخيّة، (ط ١، بيروت، منشورات الجمل، ٢٠١٠م).
٢٣٢. _____ ، الاستشراق في التاريخ، (ط ١، بيروت، المركز الأكاديميّ للأبحاث، ٢٠١٣م).
٢٣٣. النبهان، محمّد فاروق، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، (د. ط.، الرباط، منشورات المنظمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ٢٠١٢م).
٢٣٤. النصر الله، جواد كاظم، الإمام علي عليه السلام في فكر معتزلة بغداد، (ط ١، كربلاء، العتبة الحسينية المقدسة. مؤسّسة علوم نهج البلاغة، ٢٠١٧م).
٢٣٥. النعيم، عبد الله محمّد الأمين، الاستشراق في السيرة النبويّة، (ط ١، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٧م).

٢٣٦. هيكمل، محمد حسين، حياة محمد، (ط ١٤، القاهرة، دار المعارف، د.ت.).
٢٣٧. الوائلي، عامر عبد زيد كاظم، الإصلاح الديني قراءة في المفهوم في التجربة المسيحية الغربية، (ط ١، كربلاء، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٨م).
٢٣٨. الورداني، صالح، دفاع عن الرسول ضد الفقهاء والمحدثين، (ط ١، بيروت، تريدنكو للطباعة والنشر، ١٩٩٧م).
٢٣٩. ياقوت، محمود سليمان، إعراب القرآن الكريم، (د.ط.، مصر، دار المعرفة الجامعية، د.ت.).
٢٤٠. يفوت، سالم، حفريات الاستشراق، (ط ١، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩م).
٢٤١. يوسف، جشميد، الزرادشتية، (ط ١، الجزائر، الوسام العربي، ٢٠١٢م).

رابعاً: الكتب العربية:

٢٤٢. أركون، محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح، (ط ٢، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٥م).
٢٤٣. آرمسترونغ، كارين، القدس مدينة واحدة وعقائد ثلاث، ترجمة: فاطمة نصر ومحمد عناني، (د.ط.، القاهرة، دار سطور، ١٩٩٨م).
٢٤٤. _____، سيرة النبي محمد، ترجمة: فاطمة محمد ومحمد عناني، (ط ٢، القاهرة، دار سطور، ١٩٩٨م).
٢٤٥. _____، الإسلام في مرآة الغرب، ترجمة: محمد الجورا، (ط ١، دمشق، دار الحصاد، ٢٠٠٢م).
٢٤٦. بارت، رودى، الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة: مصطفى ماهر، (د.ط.، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م).
٢٤٧. باريت، رودى، محمد والقرآن، ترجمة: رضوان السيد، بيروت، دار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠٠٩.

٢٤٨. بالانديه، جورج، الانتروبولوجيا السياسيّة، ترجمة: علي المصري، (ط٢)، بيروت، الجامعية للنشر والتوزيع، (٢٠٠٧م).
٢٤٩. بدوي، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضدّ منتقديه، ترجمة: كمال جاد الله، (د.ط، د.م، الدار العالمية، د.ت).
٢٥٠. بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس - منير البعلبكي، دار العلم للملايين، ٢٠٠٥.
٢٥١. بلاشير، ريجي، القرآن، ترجمة: رضا سعادة، (ط١)، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (١٩٧٤م).
٢٥٢. ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، (ط٤)، دمشق، دار الفكر، (٢٠٠٠م).
٢٥٣. بودلي، ر.ف، حياة محمد الرسول، ترجمة: عبد الحميد حودة السحار ومحمد محمد فرج، (د.ط، القاهرة، دار الكتاب العربي، د.ت).
٢٥٤. جوارفسكي، أليسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة: خلف حميد الجراد، (د.ط، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٦م).
٢٥٥. جولدتسيهر، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، (ط١)، بيروت، دار الجمل، (٢٠٠٩م).
٢٥٦. داود، عبد الأحد، محمد كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ترجمة: محمد فاروق الزين، (ط١)، الرياض، مكتبة العبيكان، (١٩٩٧م).
٢٥٧. درمنغم، إميل، حياة محمد، ترجمة: عادل زعير، (ط٣)، القاهرة، دار العالم العربي، (٢٠١٦م).
٢٥٨. دينيه، آتين، محمد رسول الله، ترجمة: عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، (ط٣)، القاهرة، دار المعارف، (١٩٦٥م).
٢٥٩. زماني، محمد حسن، الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين، ترجمة: محمد نور الدين عبد المنعم، (ط١)، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٠م).

٢٦٠. سعيد، إدوارد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني: (ط ١، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م).
٢٦١. سوذن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيد، (ط ٢، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٦م).
٢٦٢. ضو، جورج، تاريخ علم الآثار، ترجمة: بهيج شعبان، (ط ٣، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٢م).
٢٦٣. فاجليري، لورافيشيا، دفاع عن الإسلام، ترجمة: منير البعلبكي، (ط ٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م).
٢٦٤. فلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة العربية الإسلامية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، (ط ٢، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٨م).
٢٦٥. فلوري، جان، الحرب المقدسة: الجهاد والحروب الصليبية العنف والدين في المسيحية والإسلام، ترجمة: غسان مایسو، (ط ١، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٤م).
٢٦٦. فهد، توفيق، الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة: حسن عودة ورندي، (د. ط.، بيروت، قدمس للنشر، د. ت.).
٢٦٧. فوك، يوهان، الدراسات العربية في أوروبا حتى مطلع القرن العشرين، ترجمة: سعيد حسن بحيري ومحسن الدمرداش، (ط ١، القاهرة، زهرة الشرق، ٢٠٠٦م).
٢٦٨. فوكو، ميشال، نظام الخطاب، ترجمة: محمد سيلا، (د. ط.، د. م.، دار التنوير، د. ت.).
٢٦٩. قباني، رنا، أساطير أوروبا عن الشرق، ترجمة: صباح قباني، (ط ٣، دمشق، دار طلاس، ١٩٩٣م).
٢٧٠. كارليل، توماس، الأبطال، ترجمة: محمد السباعي، (د. ط.، بيروت، دار الكتاب العربي، د. ت.).

٢٧١. كريستنسن، أرثر، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، (د.ط.)، بيروت، دار النهضة، د.ت.).
٢٧٢. كوك، مايكل، محمد نبي الإسلام، ترجمة: نبيل فياض، (ط١)، بيروت، دار الرافدين، ٢٠١٧م.).
٢٧٣. كيغي، ولتر، بيزنطة والفتوحات الإسلامية المبكرة، ترجمة: نقولا زيادة، (ط٢)، دمشق، دار قدمس، ٢٠٠٣م.).
٢٧٤. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تعديل فريديريش شفالي، ترجمة: جورج تامر (ط١)، بيروت، دار نشر جورج المز، هيلدس هايم. زيورخ. نيو يورك، بإذن دار نشر ومكتبة ديتر شفيس بادن، د.ت.).
٢٧٥. هارت، مايكل، الخالدون مائه أعظمهم محمد رسول الله، ترجمة: أنيس منصور، (د.ط.)، القاهرة، المكتبة المصرية الحديثة، د.ت.). -
٢٧٦. هورفتس، جوزيف، المغازي الأولى ومؤلفوها، ترجمة: حسين نصار، (ط٢)، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م.).
٢٧٧. وات، مونتغمري. محمد في مكة، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى، (د.ط.)، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م.).
٢٧٨. وات، مونتغمري، محمد في المدينة، ترجمة: سعبان بركات، (د.ط.)، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.).
٢٧٩. ولفنسون، إسرائيل. تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، ترجمة: لجنة التأليف والترجمة، (د.ط.)، مصر، مطبعة الاعتماد، ١٩٢٧م.).
٢٨٠. _____ تاريخ اللغات السامية، ترجمة: لجنة التأليف والترجمة، (ط١)، مصر، مطبعة الاعتماد، ١٩٢٩م.).
٢٨١. يوسفوس، فلافيوس، تاريخ يوسفوس اليهودي، ترجمة: المكتبة العمومية في المطبعة العلمية، (د.ط.)، بيروت، المكتبة العمومية، د.ت.). البلدان، ٣، ٤٣٥.

خامساً: الموسوعات والدوائر المعرفية:

٢٨٢. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، (ط٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٣م).

٢٨٣. البراوي، راشد، الموسوعة الإسلامية الميسرة، ترجمة: راشد البراوي، (د.ط.، القاهرة مكتبة الأسرة، ١٩٩٨م).

٢٨٤. البعلبكي، منير، موسوعة المورد العربية، دائرة معارف ميسرة مقتبسة عن موسوعة المورد، (ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٠م).

٢٨٥. زكي خورشيد، إبراهيم، أحمد الشنتناوي. عبد الحميد يونس، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م).

٢٨٦. _____، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨م).

٢٨٧. _____، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس وآخرون، (ط١، القاهرة، د.ن، ١٩٣٣م).

٢٨٨. رزوق، اسعد، موسوعة علم النفس، (ط٣، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م).

٢٨٩. سميث، شارلوت سيمور، موسوعة علم الانسان المفاهيم والمصطلحات الانثروبولوجية، ترجمة: مجموعة من اساتذة علم الاجتماع، (ط٢، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م).

٢٩٠. الشامي، رشاد، موسوعة المصطلحات اليهودية، (د.ط.، القاهرة، المكتبة المصرية للطباعة، ٢٠٠٢م).

٢٩١. مجموعة من علماء اللاهوت، دائرة المعارف الكتابية، (ط١، القاهرة، دار الثقافة، د.ت.).

٢٩٢. اليوسفي، محمد هادي، موسوعة التاريخ الإسلامي، (ط ١، قم، مؤسسه الهادي، ١٩٩٦م).

سادساً: البحوث والمقالات العربية:

٢٩٣. أحمد، شفيق الماحي، زرادشت والزرادشتية، (حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية ٢١، الرسالة ١٦٠، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت، ٢٠٠١م).

٢٩٤. أحمدوند، عباس، دور الكتاب الإيرانيين في إعداد دائرة المعارف الإسلامية (طبعة ليدن)، (مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، العدد ١، د. م.، ٢٠١٣م).

٢٩٥. بن عبود، محمد، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي، بحث ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، (د. ط.، تونس، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، ١٩٨٥م)، ج ١.

٢٩٦. الشاذلي، بويحيى، دائرة المعارف الإسلامية الطبعة الجديدة باريس. لايدن، (مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد ٣، تونس، ١٩٣٣م).

٢٩٧. بوطالب، محمد نجيب، العلوم الاجتماعية والاستشراق: صورة المجتمع العربي الإسلامي، بحث ضمن كتاب صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، (ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م).

٢٩٨. الحسني، نبيل، التأسيس لمنهج إقصاء ذكر الإمام علي عليه السلام قبل عصر تدوين السيرة النبوية وأثره في الفكر الإسلامي، (مجلة المبين، السنة الأولى، العدد ٢، العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠١٦م).

٢٩٩. خليل، عماد الدين، المستشرقون والسيرة النبوية: بحث مقارنة في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغمري وات، بحث ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، (د. ط.، تونس، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، ١٩٨٥م)، ج ١.

٣٠٠. الدرويش، جاسم ياسين، مصعب بن عمير رفيق الرسول، (مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، جامعة البصرة، العدد ٢، المجلد ٣٥، ٢٠١٠م).
٣٠١. عبود سمار، سعد، عادات الحرب عند العرب قبل الإسلام، (مجلة كلية التربية جامعة واسط، العدد ١٣، المجلد ١، ٢٠١٣م).
٣٠٢. الشهابي، مصطفى، الموسوعة العربية الميسرة، (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٤١، الجزء ٤، دمشق، ١٩٦٦م).
٣٠٣. العسلي، خالد، مفهوم الجاهلية والأمية دراسة في الكتابة عند أهل مكة، بحث ضمن كتاب دراسات في تاريخ العرب قبل الإسلام والعهد الإسلامي المبكر، (ط ١، بغداد، الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٢م)، ج ١.
٣٠٤. الكعبي، شهيد كريم محمد، منهجية إقصاء سيرة الإمام علي عليه السلام في كتاب السيرة النبوية لابن هشام (ت ٢١٨هـ)، (مجلة المبين، السنة الأولى، العدد ٢، العتبة الحسينية المقدسة، ٢٠١٦م).
٣٠٥. محفوظ، حسين علي، دوائر المعارف والموسوعات العربية والشرقية في ١٢ قرناً من القرن الثالث الهجري إلى القرن الرابع عشر من الهجرة، (مجلة المورد، العدد ٤، المجلد ٦، بغداد ١٩٧٧م).
٣٠٦. النجم، وديعة طه، مصادر القصص الإسلامي، (مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مجلد ٤٥، الجزء ٢، ١٩٧٠م).
٣٠٧. النصر الله، جواد كاظم منشد. الجاهلية فترة زمنية أم حالة نفسية؟ (مجلة أبحاث البصرة (العلوم الإنسانية)، العدد ٣١، البصرة، ٢٠٠٦م).
٣٠٨. _____، دور المرأة البصرية في الحركة الفكرية معاذة العدوية (ت ٨٣هـ) أنموذجاً، (مجلة تراث البصرة، المجلد الأول، العدد الأول، ٢٠١٧م).
٣٠٩. النصر الله، جواد كاظم منشد. نشأة النبي (ص) في بني سعد، (مجلة دراسات تاريخية، العدد ٩، كلية الدراسات التاريخية، جامعة البصرة، ٢٠١٠م).

٣١٠. _____ . الإسراء والمعراج دراسة في رد الشبهات، بحث ضمن كتاب: أبحاث الرسول الأعظم (ص) نبراس الحقيقة ومنطلق الكمال، مجموعة باحثين، (د.ط.، د.م.، دار الفيحاء، ٢٠١٥م).

٣١١. النصر الله، جواد كاظم وشهيد كريم محمد الكعبي، وثيقة المدينة في رؤى الاستشراق مونتغمري وات نموذجًا، بحث ضمن كتاب وثيقة المدينة دراسات في التأصيل الدستوري في الإسلام، تقديم: عبد الأمير زاهد، (ط ١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بالتعاون مع مركز دراسات الكوفة، ٢٠١٤م).

٣١٢. النعيم، عبد الله محمد الأمين، التحيزات المعرفية الغربية في دراسة السيرة النبوية مونتغمري وات نموذجًا، بحث ضمن كتاب المؤتمر الدولي الأول للسيرة النبوية، (د. ط.، الخرطوم، د. ن.، ٢٠١٣م).

٣١٣. نميرات، عبد العزيز، السيرة النبوية في الاستشراق الألماني: نظرات في تجربة الدراسات المنصفة، بحث ضمن كتاب السيرة النبوية في الكتابات الألمانية، (د.ط.، فاس، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم (إيسيسكو)،

سابعًا: البحوث والمقالات العربية:-

٣١٤. باتشي، أنزو، الكنيسة الكاثوليكية والإسلام، (بلا اسم مترجم)، بحث ضمن كتاب صورة الآخر ناظرًا ومنظور إليه، (ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م).

٣١٥. باريه (بارت)، رودى. مادة (أمي)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د. ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.

٣١٦. _____ . رودى. مادة (بنو قينقاع)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: مروان حسن حبشي، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٢٧.

٣١٧. _____ . رودى، مادة (أمة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د. ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.

٣١٨. بالاش، ج. ل، مادة (سبت)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١١.
٣١٩. برنشفيك، ر. ور. روبيناتشي، مادة (براءة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط ٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ٦.
٣٢٠. _____، مادة (بعل)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد يونس، (ط ٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ٧.
٣٢١. بروي، هـ. هـ، مادة (أمية بن أبي الصلت)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.
٣٢٢. بلا محرّر للمقال، مادة (اسرى)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.
٣٢٣. بلسنر، مارتن، مادة (رمضان)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٠.
٣٢٤. بوهل، مادة (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١.
٣٢٥. _____، مادة (أبو سفیان)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١.
٣٢٦. _____، مادة (أحد)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم الإبياري، (ط ٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ٢.
٣٢٧. _____، مادة (أذرعات)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١.
٣٢٨. _____، مادة (أم كلثوم)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.
٣٢٩. _____، مادة (آمنة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.

٣٣٠. _____ . مادة (بدر)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٣.
٣٣١. _____ . مادة (تبوك)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٤.
٣٣٢. _____ . مادة (تحريف)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٤.
٣٣٣. _____ . مادة (جذيمة الأبرش)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٦.
٣٣٤. _____ . مادة (حليمة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٨.
٣٣٥. _____ . مادة (خديجة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد يونس، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٨.
٣٣٦. _____ . مادة (رقية)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٠.
٣٣٧. _____ . مادة (سبحان الله)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١١.
٣٣٨. _____ . مادة (ميمونة بنت الحارث)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: علي يوسف علي، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٣١.
٣٣٩. _____ . مادة (أبرهة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١.
٣٤٠. بوهل، ف. وت. ولش، مادة (محمد) (ص)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: حسين أحمد أمين، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م).
٣٤١. بيرغ (بيرك)، س.س.، مادة (صوم)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي أبو رييدة، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٤.

٣٤٢. بيوركمان، والتر، مادة (شرك)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٣.
٣٤٣. ترتون، أ. س، مادة (شيطان) دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٤.
٣٤٤. تسترشتين، ك.، مادة (سعد بن معاذ)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١١.
٣٤٥. _____، مادة (البراء بن معرور)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٣.
٣٤٦. تيان، إميل، مادة (جهاد) دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ١٢.
٣٤٧. جويدي، أغناطيوس، مادة (الحبشة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٧.
٣٤٨. جويل، ب، مادة (السكينة) دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٢.
٣٤٩. جوينبل، تيودور وليم، مادة (الحديث)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عباس محمود، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٧.
٣٥٠. _____، مادة (جمعة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٧.
٣٥١. _____، مادة (الإقامة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.
٣٥٢. حاجي خليفة، مصطفى ابن عبد الله، (ت ١٠٦٧هـ)، كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون
٣٥٣. ركندورف، هـ. مادة (الأنصار)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٣.

٣٥٤. _____ . مادة (الأشعث)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.
٣٥٥. روبنسون، باسيل وويليام، مادة (المعراج)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: علي يوسف علي، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٣٠.
٣٥٦. رودنسون، مكسيم، الصورة العربية والدراسات الغربية، بحث ضمن كتاب تراث الاسلام، تصنيف: جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، ترجمة: محمد زهير السمهوري وآخرون، (د.ط.، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٧٨م).
٣٥٧. شاخت، جوزيف. مادة (أصول)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.
٣٥٨. _____ . مادة (الزكاة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي أبو ريده، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٠.
٣٥٩. _____ . مادة (أم الولد)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.
٣٦٠. _____ . مادة (زنا)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة عبد الهادي أبو ريده، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٠.
٣٦١. شاخت، جوزيف، مادة (أحمد)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ٢.
٣٦٢. شريك، ب، مادة (إسراء)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ٢.
٣٦٣. شيدر، هـ.هـ، مادة (ساوة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: صبحي [هكذا ورد]، (ط ١، القاهرة، و.د. ن، ١٩٣٣م)، ج ١١.
٣٦٤. فاجدا، ج، مادة (هاروت وماروت)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: علي يوسف، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٣٢.

٣٦٥. فاجليري، لورافيشيا. مادة (علي بن أبي طالب) ﷺ، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٢٤.
٣٦٦. فاجليري، لورافيشيا. مادة (فاطمة) ﷺ. موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: حسن حبشي، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٢٥.
٣٦٧. _____ . مادة (حفصة بنت عمر بن الخطاب)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: حسن شكري، (ط ٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ١٥.
٣٦٨. فارو، جان، الآخر بما هو اختراع تاريخي، بحث ضمن كتاب صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، (ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م).
٣٦٩. فاير، ت. ه، مادة (صدقة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي أبو رييدة، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٤.
٣٧٠. فكا، فرجينيا، مادة (زينب بنت جحش)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشتناوي، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١١.
٣٧١. _____ . مادة (زينب بنت خزيمة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشتناوي، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١١.
٣٧٢. _____ . مادة (زينب بنت محمد) (ص)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشتناوي، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١١.
٣٧٣. _____ . مادة (سودة بنت زمعة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٢.
٣٧٤. _____ . مادة (صفية بنت حيي)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم الأبياري، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٤.
٣٧٥. _____ . مادة (زيد بن حارثة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: صبحي [هكذا ورد]، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١١.
٣٧٦. فنسك، أ. ، مادة (ابليس)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٤.

٣٧٧. _____ . مادة (إسماعيل)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٢.
٣٧٨. _____ . مادة (الحج)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٧.
٣٧٩. _____ . مادة (الحواري)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد يونس، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٨.
٣٨٠. _____ . مادة (الخور)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٨.
٣٨١. _____ . مادة (الخضر)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد يونس، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٨.
٣٨٢. _____ . مادة (الخطبة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد يونس، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٨.
٣٨٣. _____ . مادة (الخنديق)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٨.
٣٨٤. _____ . مادة (الصلاة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ١٤.
٣٨٥. _____ . مادة (إلياس)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٢.
٣٨٦. _____ . مادة (بحيرا)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٣.
٣٨٧. _____ . مادة (رسول)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي أبو ريده، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ١٠.
٣٨٨. _____ . مادة (شفاعة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الهادي أبو ريده، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ١٣.

٣٨٩. _____، مادة (تهجد)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٥.
٣٩٠. _____، مادة (ابن مسعود)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ١.
٣٩١. _____، مادة (وحي)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨ م)، ج ٣٢.
٣٩٢. _____، مادة (إبراهيم)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ١.
٣٩٣. فهد، توفيق، مادة (مناف)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: حسين أحمد عيسى، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨ م)، ج ٣١.
٣٩٤. في، ج. م، مادة (النصارى)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨ م)، ج ٣٢.
٣٩٥. فير، ت. ه، مادة (حراء)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٧.
٣٩٦. قنواي، جورج، مادة (عيسى)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، (ط ١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨ م).
٣٩٧. كاراده فو (كارادي فو)، ب، مادة (إنجيل)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٣.
٣٩٨. _____، مادة (الجنة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٧.
٣٩٩. _____، مادة (براءة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط ١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣ م)، ج ٣.

٤٠٠. _____ . مادة (براق)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٣.
٤٠١. _____ . مادة (جبرائيل)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٦.
٤٠٢. _____ . مادة (داود)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٩.
٤٠٣. كارديه، ل، مادة (الله)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم الأبياري وزايد، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج٤.
٤٠٤. كاستر، موسى، مادة (السامرة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج١١.
٤٠٥. كروهمان، أدولف، مادة (خير)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٩.
٤٠٦. لامنس، هنري. مادة (الحديبية)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٧.
٤٠٧. _____ . مادة (حفصة بنت عمر بن الخطاب)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٧.
٤٠٨. _____ . مادة (حمزة بن عبد المطلب)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٨.
٤٠٩. _____ . مادة (حُنين)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٨.
٤١٠. _____ . مادة (دحية)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد يونس، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٩.

٤١١. _____، مادة (بئر معونة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٤.
٤١٢. ليفي دلافيدا، جورجيو، مادة (السيرة) دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج١٢.
٤١٣. _____، مادة (خثعم)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الحميد يونس، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٨.
٤١٤. _____، مادة (قصي)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: محمود ماجد عمر، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج٢٧.
٤١٥. _____، مادة (سلمان الفارسي)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج١٢.
٤١٦. _____، مادة (تيم الداري)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٥.
٤١٧. ماسينيون، لويس. المباهلة بين النبي ونصارى نجران في سنة ١٠ هجري، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بحث ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، (ط٢، القاهرة، دار النهضة، ١٩٦٤م).
٤١٨. _____، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بحث ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، (ط٢، القاهرة، دار النهضة، ١٩٦٤م).
٤١٩. ماكدونالد، دنكان بلاك. مادة (الهام)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٢.
٤٢٠. _____، مادة (بعل)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٣.

٤٢١. _____ . مادة (جهاد)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٧.
٤٢٢. _____ . مادة (سحر)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج١١.
٤٢٣. _____ . مادة (الله)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٢.
٤٢٤. متفوخ، إ، مادة (ذو القرنين)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتاوي، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٩.
٤٢٥. مرديث، ج.م. وأويتز، مادة (حمزة بن عبد المطلب)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج١٦.
٤٢٦. هارلي، فيلهو، مفهوم وموارث العدو في ضوء عملية التوحيد السياسية الأوروبية، بحث ضمن كتاب صورة الآخر: العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، (ط١، بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م).
٤٢٧. هفنج، و، مادة (التجارة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٤. -
٤٢٨. هلر، ب، مادة (السامري)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج١١.
٤٢٩. هورفتس، جوزيف. مادة (زبور)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج١٠.
٤٣٠. _____ . مادة (التوراة)، دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج٦.
٤٣١. هيلر، برنارد، مادة (زكريا)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج١٠.

٤٣٢. وات، مونتغمري. مادة (أبو بكر)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم الأبياري، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ١.
٤٣٣. _____ . مادة (أبو سفيان)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ١.
٤٣٤. _____ . مادة (المدينة المنورة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، (بلا اسم مترجم)، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٢٩.
٤٣٥. _____ . مادة (آمنة)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم الأبياري، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ١.
٤٣٦. _____ . مادة (بدر)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ٦.
٤٣٧. _____ . مادة (بنو قريظة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: محمد أبو العثائم، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٢٦.
٤٣٨. _____ . مادة (عائشة بنت أبي بكر)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط١، القاهرة، د.ن.، ١٩٣٣م)، ج ١٥.
٤٣٩. _____ . مادة (عبد الله بن عبد المطلب)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: حسن حبشي، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م).
٤٤٠. _____ . مادة (قريش)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: حسن شكري، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٢٦.
٤٤١. _____ . مادة (مكة)، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: عبد الرحمن الشيخ، (ط١، الشارقة، مركز الشارقة، ١٩٩٨م)، ج ٣١.
٤٤٢. _____ . مادة (الأنصار)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، (ط٢، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩م)، ج ٥.
٤٤٣. شرف الدين، عبد الحسين، النص والاجتهاد، تحقيق: تحقيق وتعليق: أبو مجتبى، قم، المطبعة: سيد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٤.

ثامناً: الرسائل العلمية:

٤٤٤. الجبوري، فيان أحمد علي عوفي، «الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في ضوء مقالات المستشرقين في دائرة المعارف الإسلامية»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بابل، كلية التربية للعلوم الإنسانية، ٢٠١٧م).

٤٤٥. الحجاج، محسن مشكل فهد الحجاج، جعفر بن أبي طالب عليه السلام ودوره في الهجرة والجهاد، (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة البصرة، كلية الآداب، ٢٠٠٩م).

٤٤٦. الخرساني، بان صادق عيدان، السيرة النبوية في كتاب حياة محمد مؤسس الدين الإسلامي وإمبراطورية المسلمين للمستشرق جورج بوش (ت ١٨٥٩م) دراسة نقدية، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية التربية للعلوم الإنسانية (ابن رشد)، ٢٠١٣م).

٤٤٧. الدهيس، نزار ناجي محمد، زواج النبي صلى الله عليه وسلم. دراسة تاريخية، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة البصرة، كلية الآداب، ٢٠١٤م).

٤٤٨. الساعدي، إيمان حسن مجيسر، والدا النبي صلى الله عليه وسلم دراسة تاريخية، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة البصرة، كلية الآداب، ٢٠٠٩م).

٤٤٩. سويس، المحسن بن علي بن صالح، مؤتمرات المستشرقين العالمية: نشأتها وتكوينها وأهدافها، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الدعوة، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٨م).

٤٥٠. الشريفي، عمر بن مساعد بن مهنا، آراء المستشرقين حول العقوبات في الإسلام من خلال دائرة المعارف الإسلامية، (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة طيبة، كلية الدعوة المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٤م).

٤٥١. الشمري، ماهر جواد كاظم، النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مؤلفات مونتغمري وات عن السيرة النبوية، (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة البصرة، كلية الآداب، ٢٠١٨م).

٤٥٢. الفارس، محمد خضير، عروة بن الزبير دراسة في سيرته ومروياته التاريخية في السيرة

- النبوية، (رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة البصرة، كلية الآداب، ٢٠١٠م).
٤٥٣. فليح، أحمد فرج، قصي بن كلاب دراسة في سيرته الشخصية، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة البصرة، كلية التربية، ٢٠١٢م).
٤٥٤. الكناني، زهراء كامل محسن، «دور آل البيت عليهم السلام في الحياة العامة في صدر الإسلام (١-٦٤هـ / ٦٢٢-٦٨٣م)»، في مقالات المستشرقين في دائرة المعارف الإسلامية، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، ٢٠١٨م).

تاسعاً: الكتب الأجنبية

455. Ahamad, Barakat, Muhammad and the Jews, ARE: Examination, Vikas Publishing House, 1979.
456. Blachere, Regis, Introduction au Coran- edit maisonneuve et larose -paris - 2 edit - 1977
457. Buhl, Fr, Hans Heinr Schaeder, Das Leben Muhammeds, Leipzig, Quelle & Meyer, 1930.
458. Cuddon, J. A, Dictionary of Literary terms. Literary theory, Revised by: C. E. Preston, ed.5, Published by the Penguin Croup, London, 1999.
459. Horovitz, Josef, Koranische Untersuchungen, Berlin and Leipzic, Walterde Gruyter, 1926.
460. Lammens, H, Fatima Etles Filles de Mahomet: Notes Critiquess Pour L'etude dela Sira, Romae, 1912.
461. Noldeke, Th, Geschichte Der Perser und Araber Zurzeit Der Sasaniden, Leyden, E.J. Brill, 1879.
462. Smith, Robertson, Kinship and Marriage in Early Arabia, 2ed, London, A. and C. Black, 1907.
463. Watt, W. M, Muhammad at Mecca, Oxford at the Clarendon Press London, 1969.

عاشراً: الموسوعات الأجنبية:

464. Gibb, H. A. R, And Others, The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1986–2004.

465. Houtsma, M. Th, And Others, The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1913–1938.
466. Wensinck, A. J, Muhammad and the Jews of Medina (Islamkundliche Materialien), Publisher: K. Schwarz, 1975.

أحد عشر: المقالات والبحوث الأجنبية:

467. Arafat, W. N, New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland JRAS, London, 1979,V.II.
468. AL-Bakhit, M. A, (Tabuk, The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V.X.
469. Bekker, Carl Heinrich, Prinzipielles zu Lammens SiraStudien, Der Islam Zeitschrift Fur Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients (Der Islam), Vierter Band, Strassburg, 1913.
470. ——— , Bosworth, C. E, (Bir Mauna), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.I.
471. ——— , (Zaynab bt. Djahsh), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 2002,V.XI.
472. ——— , (Zaynab bt. Khuzayma), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 2002, V.XI.
473. Brunschving, R, OA-R. Rubinacci, (Baraa), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.I.
474. Buhl, Fr, (Hashim), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1927, V. II.

475. ——— , (Koran), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1927, V.II.
476. ——— , (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V.III.
477. ——— , (Mariya), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V. III.
478. ——— , (Mariya), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, V.VI.
479. ——— , (Maymuna Bint AL-Harith), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1991, V. VI.
480. ——— , (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V. III.
481. ——— , (Muta), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1993, V.VII.
482. Buhl, Fr., OA. T. Welch, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1993, V.VII.
483. Carra De Vaux, B, (Hidjra), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1927, V.II.
484. Carra De Vaux, B.. OA-G. Canawati, (Indjil), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III.
485. Denny, F. M, (Umma), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V. X.

486. Donzel, E. Van, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1991, V.VI.
487. Ehlert, Trude, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1993, V. VII.
488. Fahd, T, (Shaytan), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V.IX.
489. ——— , (Sakina), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1995, V.VIII.
490. Fischer, A, (Kahin), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1927, V.II.
491. Gardet, L, (Allah), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.I.
492. ——— . (Djanna), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.II.
493. Geoffroy, Eric, (Ummi), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V.X.
494. Gimaret, D, (Subhan), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V.IX.
495. Heffening, W.. OA-C. E. Bosworth, OA-Maya Shatzmiller, (Tidjara), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V.X.
496. Heller, B.. OA-A. Rippin, (AL-Samiri), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1995, V. VIII.

497. ——— . (Zakariyya), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2002, V.XI.
498. Horovitz, Josef, (Miradj), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V.III.
499. ——— , (Nabi), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V.III.
500. Horovitz, Josef, OA-R. Firestone, (Zabur), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2002, V.XI.
501. Huart, CL, (Ali B. Abi Talib), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leide, E. J. Brill, 1913, V.I.
502. Lammens, H, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1927, V.II.
503. ——— , (Kuraish), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1927, V.II.
504. ——— , Qoran et Tradition Comment Fut Compose La Vie de Mahomet, Extrait des: Recherches de Science Religieuse, Paris, 1910.
505. Lammens, H..OA-Abd AL-Hafes Kamal, (Hunayn), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V. III.
506. Lammens, H.. OA. Ch. Pellat, (Dihya), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1991, V.II.
507. Lawart, Hava. OA-Yafeh, (Tawart), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V.X.
508. Lecker, M, (Tamim AL-Dari), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V.X.

509. Levi Dell Vida, G, (Salman AL-Farisi), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2004, V. XII.
510. Lewis, B, (Hadjdj), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V. III.
511. Mwredith, C. M.. OA-Owens, (Hamza B. Abd AL-Muttalib), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III.
512. Monnot, G, (Salat), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1995, V.VIII.
513. ———, (Salat AL-Khawf), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1995, V.VIII.
514. Montgomery, J. E, (Umayya b. Abi AL-Salt), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V.X.
515. Noldeke, Th, Die Tradition Uber das Leben Muhammeds, Der Islam Zeitschrift fur Geschichte und Kultur Des Islamischen Orients (Der Islam), Funfter Band, Strassburg, 1914.
516. Noth, A, (Muhammad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1993, V. VII.
517. Nseda, Noja, (AL-Samira), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1995, V.VIII.
518. Paret, R, (Dawud), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1991, V.II.
519. ———, (Kaynuka), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V.IV.

520. Pellat, Ch, (Mawsua), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1991, V.VI.
521. Plessner, M, (Ramadan), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.VIII.
522. Raven, W, (Sira), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V. IX.
523. Reckendorf, H, (AL-Ashath), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.I.
524. Rippin, A, (Sabta), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1995, V.III.
525. ——— . (Shaytan), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V.IX.
526. Robinson, C.C, (Uhud), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.X.
527. Roded, Rutu, (Umm Salama), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V.X.
528. Schacht, J, (Umm AL-Walad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 2000, V. X.
529. Schrieke ,B. OA-J. Horovitz, (Miraj), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1993, V.VII.
530. Seligsohn, M, (Aisha Bint Abi Bakr), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1913, V. I.
531. Speyer, Heinrich, (Yahud), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1934, V. IV.

532. Tyan, E, (Djihad), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1991, V.II.
533. Vacca, V, (Kuraiza), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1927, V.II.
534. ——— , (Nadir), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V.III.
535. ——— , (Nadir), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1993, V.VII.
536. ——— . (Waraka B. Nawfal), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1934, V.IV.
537. Vacca, V.. OA-Ruth Roded, (Safiyya), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1995, V.VIII.
538. ——— , (Sawda bt Zama), The Encyclopaedia of Islam2 ‘nd. ed. ‘Leiden’ E. J. Brill, 1997, V.IX.
539. Vaglieri, L. V, (Fatima), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1991, V.II.
540. ——— . (Hafsa), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1993, V.III.
541. ——— . (Khaybar), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V.IV.
542. Waardenburg, J. D. J, (Mustashrikun), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1993, V. VII.
543. Watt, W. M, (Aisha Bint Abi Bakr), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.I.

544. ——— , (Badr), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.I.
545. ——— , (AL-Hudaybiya), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III.
546. ——— , (AL-Iskandar), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V. IV.
547. ——— , (Khandak), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V. IV.
548. ——— , (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.V.
549. ——— , (Makka), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1991, V.VI.-
550. Weir, T. H., OA-A. Zysow, (Sadaka), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III.
551. Wensinck, A. J, (Hadjdj), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III.
552. ——— , (Kainuka), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden ,E. J. Brill, 1927, V.II.
553. ——— , (Kibla), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1927, V.II.
554. ——— , (Kibla), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.V.

555. ——— , (AL-Khadir), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V. IV.
556. ——— , (Khutba), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.V.
557. ——— , (Manaf), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V. III.
558. ——— . (AL-Masdjid AL-Aksa), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V.III.
559. ——— . (AL-Masih), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden, E. J. Brill, 1928, V.III.
560. ——— . (Wahy), The Encyclopaedia of Islam, 1ed, Leiden,. E. J. Brill,1934, V.IV.
561. Wensinck A. J.. OA-J. Jomier, (Hadjdj), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III,
562. Wensinck A. J.. OA-B. Lewis, (Hadjdj), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III,
563. Wensinck, A. J.. OA-Ch. Pellat, (Hur), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III.
564. Wensinck, A. J.. OA-L. Gardet, (Iblis), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III.
565. Wensinck, A. J..OA-G. Vajda, (ILyas), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.III.
566. Wensinck, A. J.. OA-D. Gimaret, (Shafaa), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1997, V.IX.

- 567.554. Winder, R. B, (AL-Madina), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed, Leiden, E. J. Brill, 1986, V.V.
568. Wetzer, Heinrich Joseph and Welte, Benedikt, Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, Tome XIV, Gaume Frères et J. Duprey, 1862.
569. Fontane, Marius, Histoire universelle, Mahomet (de 395. 632 ap. J.-C.) Alphonse Lemerre, Editeur, Paris, MDCCCXCVIII.
570. Guillen Robles, Francisco, «De L 'etat actuel des etudes arabes en Espagne», Verhandlungen des fuften Internationalen Orientalisten, Congress, Berlin, 1881.
571. Muller, Max, Inaugural address, Transaction of the Ninth International Congress of Orientalists, London, 1892.
572. Smith, Robertson, Transaction of the Ninth International Congress of Orientalists, London, 1892.
573. Actes du Dixieme congress International des Orientalistes, Geneve, 1894.
574. Actes du Douzieme Congres International des Orientalistes, Rome, 1899.
575. Kramers, J, New Edition of the Encyclopaedia of Islam, Proceeding of the Twenty Second Congress of Orientalists, Istambul, 1951.
576. Noldeke, TH, Kleine Mitteilungen und Anzeigen, Der Islam Zeitschrift fur Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients(Der Islam), Funfter Band, STRASSBURG, 1914.
577. Berg, C.C.. Ed, (Sawm), The Encyclopaedia of Islam, 2nd. Ed,

اثنا عشر: شبكة الإنترنت

578. [https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_George_Keene_\(1826%E2%80%931915\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_George_Keene_(1826%E2%80%931915)).
579. https://fr.wikipedia.org/wiki/Charles_Barbier_de_Meynard.
580. <https://brill.com/view/title/6718?lang=en#showmorecontent>.
581. https://en.wikipedia.org/wiki/Clifford_Edmund_Bosworth.
582. <http://www.nino-leiden.nl/message/in-memori-am-dr-ej-van-donzel>.
583. <https://www.questia.com/library/journal/1P3-3903205611/v-l-m-nage-1920-2015-turcologist-and-historian>.
584. https://en.wikipedia.org/wiki/Wolfhart_Heinrichs.
585. https://en.wikipedia.org/wiki/Peri_Bearman.
586. https://en.wikipedia.org/wiki/Thierry_Bianquis.
587. https://de.wikipedia.org/wiki/Albrecht_Noth.
588. https://en.wikipedia.org/wiki/Edward_Upham.
589. https://en.wikipedia.org/wiki/George_Sandys.
590. https://www.jstor.org/stable/195374?seq=1#page_scan_tab_contents.
591. <https://website.aub.edu.lb/fas/publicprofile/Pages/profile.aspx?memberID=mjarrar>.
592. https://en.wikipedia.org/wiki/%C3%89ric_Geoff.
593. https://en.wikipedia.org/wiki/Moses_Gaster.
594. <https://www.revolvy.com/page/Basil-William-Robinson>.
595. : <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

هذا الكتاب

هذا الكتاب من الدراسات التخصّصية النقدية لما صنعه المستشرقون عبر قرون من الزمن حول نبي الإسلام محمّد ﷺ، حيث شغلت شخصيّته ﷺ، وتاريخه، وسيرته... المستشرقين على اختلاف مدارسهم، وأتجاهاتهم؛ ولذلك أكثروا من البحث بكلّ ما يرتبط بالنبوّة، والرّسالة، والقرآن الكريم. وعندما نسلّط النّظر على هذه الكتابات منهجيّاً ومضمونيّاً، يتبيّن أنّ القسم الأكبر من هؤلاء المستشرقين لم يكتب بموضوعيّة، بل إنّ بدايات تشكّل صورة "محمّد" ﷺ عند الغربيّين قد بدأت في القرون الوسطى بخلفيّات دينيّة، واستعماريّة كثيرة؛ ولهذا كانت مقارباتهم متقاربةً من حيث التّشويش، والتّشويه، ومجافاة الحقيقة، فضلاً عن عدم الدّقة المضمونيّة والمنهجية.



المجلس الاستشاري الإسلامي

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com