

الباب الثاني

إشكاليات نبوة محمد - ﷺ - في

الفكر الاستشراقي المعاصر

obeikandi.com

الفصل الأول

مصادر العلم بالنبوة الإسلامية عند

المستشرقين المعاصرين

obeikandi.com

المبحث الأول

القرآن الكريم

نظر المستشرقون المسلمون إلى القرآن الكريم نظرة المؤمن إلى ينبوع إيمانه، ومصدر حكمته وشريعته، ولذلك لم يقدم أحدهم - فيما نعلم - دراسة في تاريخ القرآن بالمعنى العلمي للمصطلح، بل اكتفى معظمهم باستخدام آياته في فقهه والدعوة إليه. والحقيقة أن هذا موقف طبيعي تمامًا، إذ إن أهم العوامل الفاعلة في إيمانهم كان يقينهم في إعجازه، ولذلك فإن إيمانهم نفسه قد اعتبر بالنسبة لهم دليلاً على سلامة نصوص الوحي ومحافظتها على جاذبيتها الربانية. هذا إضافة إلى أن رحلة البحث عن الإيمان قد زرت في نفوسهم الثقة فيما يدونه العلماء المسلمون الذين امتازت مؤلفاتهم بالصدق والعمق والإحاطة، فلم يحتاجوا بعد هذين الأمرين إلى البحث في تاريخ القرآن، ولم يدهشهم أسلوب ترتيب آياته وسوره الذي أرضاهم كمتدينين فتحقق رضاهم بذلك باعتبارهم عقلاء، خصوصاً وأن هذا الترتيب لا يظهر أي نقص، بل كان سبباً لكل كمال.

وبناء على هذا فقد اكتفوا بالنظر إليه باعتباره معجزة حية مستمرة تحمل أدلة إعجازها في ذاتها، ولذلك قال نصر الدين دينيه: «إن معجزات الأنبياء الذين سبقوا محمداً كانت في الواقع معجزات وقتية . . . بينما نستطيع أن نسمي معجزة الآيات القرآنية المعجزة الخالدة، ذلك أن تأثيرها دائم ومفعولها مستمر. ومن اليسير على المؤمن، في كل زمان ومكان، أن يرى هذه المعجزة بمجرد تلاوته كتاب الله . . . إن الجاذبية الساحرة التي يمتاز بها هذا الكتاب الفريد بين أمهات الكتب العالمية لا تحتاج منا - نحن المسلمين - إلى تعليل ذلك أننا نؤمن بأنه كلام الله أنزله على رسوله»^(١).

ولم يقف المستشرقون المتعاطفون مع الإسلام بعيداً عن موقف المسلمين، فنظروا إلى القرآن الكريم نظرتهم وتبنوا مواقفهم، خصوصاً وقد أدهشهم طابع الإعجاز فلم يشكوا في ربانيته، ولذلك اكتفوا بوصفه والتعبير عن عظمته. فقالت لورا فاغليير:

« إن معجزة الإسلام العظمى هي القرآن، الذي تنقل إلينا الرواية الراسخة غير المنقطعة من خلاله أبناء تتصف بيقين مطلق. إنه كتاب لا سبيل إلى محاكاته، إن كلا من تعبيراته شامل جامع، ومع ذلك فهو ذو حجم مناسب . . . أما أسلوبه فأصيل فريد، وليس ثمة أيما غمط لهذا الأسلوب في الأدب العربي . . . والأثر الذي يحدثه في النفس البشرية إنما يتم من غير عون عرضي أو إضافي . . . إن آياته كلها على مستوى واحد من البلاغة حتى عندما تعالج موضوعات . . . كموضوع الوصايا والنواهي . . . إنه يكرر قصص الأنبياء وأوصاف بدء العالم ونهايته وصفات الله . . . ولكنه يكررها بنحو مثير إلى درجة لا تضعف من أثرها، وهو يتنقل من موضوع إلى موضوع من غير أن يفقد قوته . إننا نقع هنا على العمق والعذوبة معا »^(١). ولهذا كله فلن نعرض فيما يلي إلا آراء الذاتيين والحاقدين من المستشرقين المعاصرين .

أ - الدراسات القرآنية عند المستشرقين المعاصرين :

نال القرآن الكريم نصيباً وافراً من اهتمام المستشرقين المحدثين والمعاصرين، وقد بدا ذلك جلياً في سعيهم الخثيث لتحقيق ونشر كتب علوم القرآن التي ألفها المسلمون، فكلف المجمع العلمي البافاري مثلاً المستشرق الألماني (ج. برجستراسر)^(٢) بمهمة جمع المصادر الخاصة بالقرآن وعلومه، فقام بذلك خير قيام حتى وفاته، وخلفه مواطنه أوتو بريتل لإكمال هذا العمل العلمي الكبير، فبادر إلى تصوير المصاحف والمؤلفات التي عرضت للقرآن الكريم تصويراً شمسياً، ثم تدوين كل آية في لوح خاص يحتوي كل أنواع الرسم، مع بيان قراءتها ومتعدد تفاسيرها. وقد أنتج هذا الاهتمام الاستشراقي إخراج كتاب: (التيسير في القراءات السبع) و(المقنع في رسم مصاحف الأمصار) من كتاب: (النقط) لأبي عمرو الداني، و(مختصر الشواذ) لابن خالويه، و(المحتسب) لابن جني، و(غاية النهاية في طبقات القراء) لابن الجزري، و(معاني

١ - دفاع عن الإسلام: ص ٥٦، ٥٧ .

٢ - (١٨٨٦ - ١٩٣٣م) ألماني، أستاذ في جامعة ميونيخ. من مؤلفاته: معجم قراءات القرآن، حروف النفي في القرآن. المستشرقون: ٤٥٠/٢ .

القرآن) للفراء، و(الإيضاح في الوقف والابتداء) لأبي بكر بن الأنباري. كما حقق (آرثر جيفري) ^(١) كتاب: (المصاحف) للسجستاني، وتم نشره سنة ١٩٣١م، كما نشر بريتسل بمعاونة إيزني (فضائل القرآن) لأبي عبيد القاسم بن سلام ^(٢).

وقد اهتم المستشرقون منذ مدة طويلة بفهرسة القرآن الكريم، فوضع الإنجليزي (وليام بدويل) ^(٣) فهرساً للقرآن باللغة التركية مع إحصاء لتفاسيره، وقد طبع في ليدن سنة ١٦١٥م. وتواصل السعي إلى تحقيق فهرسة متكاملة في القرن التاسع عشر على يد الألماني (غوستاف فلوجل) ^(٤) الذي ألف أول معجم مفهرس عربي للقرآن، وسماه (نجوم الفرقان في أطراف القرآن) وقد طبع في ليزج سنة ١٨٤٢م. وتابع عمله مواطنه (مالير) الذي اعتمد على معجم سلفه في وضع (دليل القرآن)، جمع فيه مفرداته وأفعاله وحروفه، ورقم سوره وآياته، وطبع في باريس سنة ١٩٢٥م. كما وضع الفرنسي جيل لابوم معجم (تفصيل آيات القرآن الكريم) بالفرنسية، رتبته حسب الموضوعات. والملاحظ أن الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي قد اعتمد على عمل فلوجل في وضع (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم)، كما ترجم معجم لابوم إلى العربية، وذيله في طبعته الثانية بفهرس تفصيلي وضعه المستشرق الفرنسي الكبير الأستاذ (إدوارد مونتيه) ^(٥).

ومن أهم أدلة هذا الاهتمام الكبير الذي لقيه القرآن الكريم في دائرة الاستشراق السعي إلى ترجمته إلى اللغات الأوروبية المختلفة. وقد ابتدأت هذه الحركة في القرن

١- أسترالي، أستاذ بجامعة كولومبيا. من مؤلفاته: القرآن. المستشرقون: ٣ / ١٥٨.

٢- انظر / المستشرقون والدراسات القرآنية، د. محمد حسين الصغير: ص ٥٩ ...

٣- (١٥٦١ - ١٦٣٢م) إنجليزي، من مؤلفاته: محمد، وهو افتراء سخيف على النبي - ﷺ - . المستشرقون: ٢ / ٣٩ ...

٤- (١٨٠٢ - ١٨٧٠م) ألماني، تولى إدارة عدة مكتبات أوروبية. من مؤلفاته: تاريخ الآداب العربية. المستشرقون: ٢ / ٣٦٥ ...

٥- (١٨٥٦ - ١٩٢٧م) سويسري، من أكبر المستشرقين المعاصرين، وأكثرهم تقبلاً للإسلام، تولى تدريس الإسلاميات في جامعة جنيف. من مؤلفاته: حاضر الإسلام ومستقبله. المستشرقون: ١ / ٢١٨.

الثاني عشر، حين قام الراهب بطرس المبجل، تحت تأثير روما، بتكليف لجنة قامت بهذا العمل بين سنوات (١١٤١ - ١١٤٣م)، وهي ترجمة غير وافية وغير وافية^(١). وقام باجانييني بإصدار ترجمته سنة ١٥٣١م، وتبعه أريفابين الذي أصدر سنة ١٤٣٧م أول ترجمة قرآنية إلى الإيطالية، وحملت عنوان (قرآن محمد)، وقد احتوت على دراسة للقرآن وسيرة النبي - ﷺ - إضافة إلى بعض النصوص القرآنية^(٢). وأصدر الألماني شينجر نورمبورغ عام ١٦١٦م ترجمة ألمانية، وتبعه القنصل الفرنسي في مصر، أندري ريبه الذي ترجم القرآن مباشرة عن النص العربي، وتم نشر عمله بباريس سنة ١٦٤٧م، وهي (تحتوي على أخطاء كثيرة)^(٣). وقد استعان بها القس ألكسندروس الذي أنجز ترجمته الإنجليزية التي تم طبعها سنة ١٦٤٩م، وأصدر بعده بسنة واحدة الراهب الفرانسيسكاني جرمانوس ترجمة إلى اللاتينية، وصدرت ترجمة لاتينية أخرى مصحوبة بالنص العربي في سنة ١٦٩٨م قام بها لودفيكو ماراتشي، وكلاهما «تنضم إلى مدرسة محاربة العقيدة الإسلامية، ولا تتميزان عن غيرهما إلا بالدقة في الترجمة»^(٤).

ونشر (جورج سيل)^(٥) الترجمة الإنجليزية التي لقيت ترحيباً كبيراً في الغرب إلى اليوم سنة ١٧٣٤م، كما ظهرت أول ترجمة إلى الروسية سنة ١٧٧٦م، وأنجز سافاري ترجمته الفرنسية سنة ١٧٨٣م، وتبعه الألماني فاهل الذي أصدر ترجمة إلى الألمانية سنة ١٨٢٨م، وتبعه كازيميرسكي الذي أصدر ترجمة إلى الفرنسية سنة ١٨٤٠م. ونقل المستشرق السويدي نورمبرج القرآن إلى السويدية سنة ١٨٤٧م، ثم أخرج باسلوكوف

١ - انظر / المستشرقون والدراسات القرآنية، محمد حسين الصغير: ص ٤٧. - introduction au coran -

R. Blachere - Introduction

٢ - le coran - R. Blachere - intriduction .

٣ - المرجع السابق - وانظر / المستشرقون والدراسات القرآنية - د. محمد حسين الصغير - ص ٤٧.

٤ - المرجع السابق .

٥ - (١٦٩٧ - ١٧٣٦م) إنجليزي، كثير البحث في الإسلاميات، له ترجمة للقرآن «حشاها بالإفك واللغو

والتجريح». المستشرقون: ٤٧/٢ ...

ترجمة أجود إلى الروسية سنة ١٨٧٨ م، وقد طبعت مراراً حتى سنة ١٨٩٨ م^(١).

وقد شهد القرن العشرون ظهور الترجمة الإيطالية التي قام بها برانكي سنة ١٩١٣ م كما أنجز الفرنسي إدوارد مونتيه ترجمة فرنسية جديدة، وتم طبعها سنة ١٩٢٥ م، وهي الترجمة التي قال عنها الشيخ محمد فؤاد: «كنت طالعتُ في مجلة المنار مقالاً للأمير شكيب أرسلان عن ترجمة فرنسوية حديثة للقرآن الكريم، وضعها الأستاذ إدوارد مونتيه، وقد قال عنها: إنها أدق الترجمات التي ظهرت لحد الآن . . . فافتنيت هذه الترجمة فوجدتها قد أوفت على الغاية في الدقة والعناية، وقد ذيلها بفهرس لمواد القرآن مفصلاً أتم تفصيل»^(٢). وقد أعلن مارمادوك باكثول إسلامه، وقضى ثلاث سنوات في ترجمة معاني القرآن الكريم، وقصد بعدها مصر لمراجعتها مع بعض العلماء، ثم أخرجها سنة ١٩٣٠ م، وتعد «من خيرة الترجمات»^(٣). وقام المستشرق الإنجليزي ريشار بل بإنجاز ترجمة إنجليزية جديدة أصدرها بين سنوات ١٩٣٧-١٩٣٩ م. وتبعه المستشرق الفرنسي الكبير ريجيس بلاشير الذي أصدر ترجمته بين سنوات ١٩٤٧-١٩٥٥ م. وصدرت سنة ١٩٥٥ م ترجمتان للقرآن الكريم، إحداهما للإيطالي بوزاني، والثانية للأمريكي ج. آربري الذي كان دقيقاً للغاية، فاعتبر ترجمته تفسيراً لفظياً وسماساً: (القرآن مفسراً)^(٤). وشهدت سنة ١٩٥٦ م صدور الترجمة الهولندية التي قام بها كرامرز. وقد أصدر المستشرق الإسباني خوان فيرني ترجمة أولى إلى الإسبانية سنة ١٩٥٣ م، ثم أعلن إسلامه، وأعاد النظر في ترجمته فأصدرها منقحة سنة ١٩٦٣ م^(٥).

إضافة إلى ما سبق فقد شهدت الدراسات القرآنية صدور آلاف الدراسات

١- المرجع السابق. والمستشرقون والدراسات القرآنية، د. محمد حسين الصغير: ص ٤٨ . . . ولم يتجاوز جهدنا فيها ترتيب صدور الترجمات ترتيباً زمنياً.

٢- المستشرقون والدراسات القرآنية، د. محمد حسين الصغير: ص ٥٠.

٣- المرجع السابق: ص ٥١.

٤- انظر / المستشرقون، نجيب العقيقي: ٣ / ٥٣٤.

٥- علماء الغرب يدخلون الإسلام - محمد حلمي: ص ١٠٦.

الاستشراقية، وليس هذا محل ذكرها، ولكن من الممكن تتبعها ومعرفة موضوعاتها في تراجم المستشرقين.

ب - تاريخ القرآن في العهد النبوي عند المستشرقين المعاصرين:

لقي موضوع تاريخ القرآن الكريم: تشبيته، وعدد سوره، وقراءاته، وتاريخ المصحف، ما لم يلقه موضوع آخر من الموضوعات الإسلامية التي اهتمت بها الدراسات الاستشراقية. ويعود ذلك إلى أسباب متعددة، منها ما يتعلق بمحاولة التثبيت من صحة المصدر الأول للعقيدة والتشريع الإسلامي، ومنها ما يعود إلى محاولة عدد كبير منهم أن يجد فيه ثغرات نصية، مثل تلك التي أثبتها النقد التاريخي في الكتاب المقدس، أي التحريف بالزيادة والإنقاص، ليتخذ ذلك مدخلاً للطعن في الإسلام في جملته.

ويلاحظ الدارس أن الفكر الاستشراقي المعاصر قد نص بعد دراساته للنص القرآني على ما أثبتته دراسات القرن التاسع عشر، أي تقرير ثبات النص القرآني وأصالته، وأن ما حذف منه - يقصد المستشرقون بهذا منسوخ التلاوة - قد تم في العهد النبوي، وأن المصحف العثماني جامع لكل ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام. ولكننا نشهد أحياناً في مؤلفات القرن العشرين ردة على ما تحقق في الدراسات السابقة، كما أن هناك الكثير من محاولات الطعن الخفي في القرآن، مما سنبحثه فيما سيأتي من هذه الأطروحة، ومن ذلك تقرير (شاخت) ^(١) أنه « ليس هناك من شك في قطعية ثبوته وتنزهه عن الخطأ » وقوله بعد ذلك: « على الرغم من إمكان سعي الشيطان لتخليطه » ^(٢).

وفيما يخص تدوين القرآن الكريم في العهد النبوي فإن هناك إجماعاً بين المستشرقين على أن النبي - ﷺ - لم يعمد إلى جمعه مكتوباً طيلة حياته، وكذلك الأمر

١ - (١٩٠٢ - ١٩٦٩م) ألماني، مهتم بالتشريع في الإسلام، درس في عدد من الجامعات المستشرقون: ٢ / ٤٦٩ ...

٢ - دائرة المعارف الإسلامية، ج٢، مادة أصول، جوزيف شاخت: ص ٢٦٦.

بالنسبة للصحابة الذين كانوا يقومون بذلك بشكل فردي ومنقطع . وقد قرر هذه الفكرة كبار المستشرقين الباحثين في تاريخ القرآن، مثل ريجيس بلاشير الذي قال : « ولكن هذا الحماس كان منقطعاً وغير مخطط ، وكل هذه الوقائع تشجعنا على أن نستنتج بأن كتابة الوحي في حياة محمد لم تشمل كل النص ، وكانت تابعة للظروف » (١) . وأكد هذا الرأي صغار المختصين بتاريخ الحضارة الإسلامية ، أمثال د . سورديل الذي قال : « إن النص القرآني لم يتحدد في حياة محمد ففي هذه الفترة كان بعض الصحابة فقط يكتبون بعضه ، ولم يفكر أحد في تدوينه كاملاً ؛ لأن معظم المؤمنين كانوا يحفظونه عن ظهر قلب (٢) . وقد أكد هذا المستشرق الفكرة نفسها في كتاب (الحضارة الإسلامية القديمة) الذي شاركته فيه المستشركة المعاصرة (جانين سورديل) (٣) ، حيث نصّاً على أننا يجب « ألا ننسى أن الآيات التي كان يقرأها محمد لم تأخذ شكلها النهائي إلا في زمن متأخر . . . وهي لم تسجل كتابة - حسب الروايات الإسلامية نفسها - تحت إشراف محمد الذي لم يجمعها أبداً في كل ، واكتفى فقط بإعلان نهاية الوحي بمدة قبل وفاته . . . والمبادرة الفردية لبعض أصحابه هي التي تفسر أن أجزاء متعددة من القرآن قد دونت تدريجياً ودون منهج معين ، ثم جمعت إلى بعضها حتى أصبحت نسخاً حقيقية » (٤) . وقد أشار فون غرونباوم إلى عدم وجود معلومات كافية تجعل الدارس يحكم في المسألة ، ولذلك « فمن المحتمل أن يكون قد نوى - أي النبي - جمع النصوص المتفرقة في شكل مناسب ، ولكننا غير متأكدين من هذا الأمر » (٥) .

ويقف الفكر الإسلامي القديم والحديث موقفاً مخالفاً لما ذكرناه ، ولذلك نقل صاحباً معجم القراءات القرآنية قول المستشرق الأسترالي (جيفري) الذي أثبتته في

١ - 15 . 14 p - introduction au coran

٢ - 43 . 42 p - l'Islam

٣ - (١٩٣٥م - . . .) فرنسية ، مهتمة بالتاريخ الإسلامي الوسيط . من مؤلفاتها : الشواهد العربية في أفغانستان . المستشرقون : ١ / ٣٨٥ . . .

٤ - 120 p - la civilisation de l'Islam classique

٥ - 92 p - l'Islam medieval

مقدمة تحقيقه لكتاب (المصاحف) لابن أبي داود، وهو : « الرأي الشائع أن القرآن كتب في عهد النبي - ﷺ - لا يقبله المستشرقون ؛ لأنه يخالف ما جاء في أحاديث أخرى أنه قُبِضَ ولم يُجمَع من القرآن شيء » (١) . وقد رفض الدكتوران عبد العال سالم وأحمد مختار استشهاده بالحديث ، واستدلّاه بخوف الشيخين الذي أبدياه عند استفحال القتل في الصحابة رضوان الله عليهم في حروب الردة ، والذي يدلّ عنده على عدم وجود القرآن مجموعاً ، وخرّجاً الأمر على أساس أن الحديث وخوف الشيخين لا يدلّ على أكثر من عدم جمع النبي - ﷺ - له في مصحف ، ومعنى هذا أنهما ذهبا إلى تدوينه له كاملاً ، ولكنه كان متفرقاً فقط . وهذا موافق لما ذهب إليه العلماء المسلمون القدامى ، فقد نص الإمام ابن حجر على « أن القرآن كله قد كتب في عهد النبي - ﷺ - لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور » (٢) . كما أنه موافق لما أجمع عليه الدارسون المسلمون المعاصرون الذين قرروا أن « حرص الرسول الكريم على تسجيل القرآن وحفظه كان عظيماً ، وقد تجلّى هذا الحرص في اتخاذه كتاباً للوحي ، وإملائه عليهم كل ما كان ينزل عليه ، وأمره الصريح للمسلمين ألا يكتبوا شيئاً غير القرآن » (٣) .

ج - تاريخ المصحف العثماني في فكر المستشرقين المعاصرين :

لم يتوقف المستشرقون المعاصرون طويلاً عند جمع أبي بكر الصديق - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - ؛ لأنه لم يفعل أكثر من التثبيت الكتابي للنص القرآني الذي كان ثابتاً أصلاً بحفظ صحابة رسول الله - ﷺ - له في صدورهم ، وانصرفوا إلى بحث جمع عثمان - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - لأن عمله قد أعطى للمسلمين كتابهم في شكله النهائي ، سواء من حيث الآيات التي أثبتت

١ - معجم القراءات القرآنية، د. عبدالعال سالم ود. أحمد مختار: ج ١ - المقدمة - ص ٣ .

٢ - فتح الباري: ٩ / ١٢ .

٣ - في علوم القرآن، د. محمد عبدالسلام كفا في وعبد الله الشريف: ص ٧٤ . وانظر / مناهل العرفان ، الزرقاني: ١ / ٢٤٦ . . . وعلوم القرآن والحديث ، أحمد محمد علي: ص ٤٧ . . . ودراسات في علوم القرآن، د. فهد بن عبد الرحمن: ص ٨٣ . . . والبيان في علوم القرآن، محمد الصالح الصديق: ص ١٦٧ . . . والتبيان في علوم القرآن، محمد علي الصابوني: ص ٤٨ .

فيه، أو من حيث ترتيب سوره . إضافة إلى اهتمامهم ببحث موضوع الخلافات التي نشأت عنه والاتهامات التي وجهت له ، والتي وجد فيها المستشرق وسيلة من وسائل محاولة التشويش على أصالة الوحي الإسلامي .

ورغم شيوع الحكم بأن المصحف العثماني قد احتوى على مجمل الوحي الذي أنزل إلى النبي - ﷺ - طيلة حياته الدعوية ، وذلك منذ ظهور دراسات موير ونولدكه وغيرهما ، فإن بعض المستشرقين قد حاول الخروج على هذا الإجماع ، فطرح إمكانية إسقاط عثمان - أو غيره من الصحابة - لجزئيات منه ، وذلك دون أن يعتمد على أدنى دليل على هذه الدعوى التي لم يقصد المستشرقون بها إلا محاولة التعريض بالمصحف الشريف . ويتأكد ما ذهبنا إليه عندما نعرض أسماء هؤلاء المستشرقين ، فنرى بينهم بلاشير الذي حاول في كل دراساته أن يشوش على المباحث الإسلامية بمنهج ذكي يتمثل في طرح أسئلة مقلقة ليس لها أي أساس علمي ، ويجيب عليها بتقريراته الغريبة ، وهو يوزع كل ذلك بين الفقرات المؤصلة تأصيلاً علمياً جيداً لإشاعة جو من الشك الجزئي في ذهن القارئ دون أن يعرض نفسه - باعتباره عالماً كبيراً - للنقد المتأتي من تقريره لأشياء غير علمية .

وقد جراه في هذه الفكرة د . سورديل الذي اكتفى بنقل بعض أفكار كبار المستشرقين الميالين إلى فتح إمكانات التحريف الجزئي في القرآن فقال : « وهو يحتوي على بعض الفقرات المدسوسة ، ولكن لا يوجد أي سبب مقبول للشك في صحته » (١) . إضافة إلى أندري ميكال الذي كان حقه على الإسلام كبيراً ، والذي اعتبر التحريف حقيقة من الحقائق رغم عدم تقديمه لها بأدنى دليل علمي ، يقول : « ويظهر اهتمام مبكر لتثبيت القرآن لحمايته من غدر الزمان وضعف الذاكرة ، فجمعت الآيات التي تركها محمد بعد وفاته متفرقة هنا وهناك . . . وكان هذا التدوين غير منسجم نظراً لطريقة ترتيب السور التي تعاكس الترتيب الزمني للوحي ، وهو غير مأمون أيضاً ؛ لأن الطريقة المختارة تركز ، في حالة الشك ، وبفعل الحذر المنهجي تجاه النص المكتوب ، على

الالتجاء للشهادة المروية المأخوذة من فم الشخص الذي سمع الرسول يقرأ الآية المعنية، وهذا باب مفتوح على الأحكام الشخصية والطموح» (١).

وقرر فون غرونباوم ضياع جزء يسير جداً، وغير مؤثر، من الوحي أثناء الجمع العثماني، ولكنه لم يطرح مطلقاً فكرة تعمد الصحابة التحريف، وركز على محاولة فهم السر في ترتيب المصحف فقال: «وإننا لا نستطيع أن نجد الأسباب التي دفعت علماء القراء، وبأمر الخليفة عثمان، إلى تقسيم نصوص الوحي التي بقيت بعد وفاة النبي... إلى ١١٤ سورة غير متساوية الطول. ولا نستطيع كذلك أن نفسر بطريقة مرضية لماذا جمعت بعض الآيات في سورة واحدة، ولا أسباب قرار الكتبة تقديم السور الطوال وتأخير القصار... رغم أن هذه السور الأخيرة تحتوي - وفي معظم الحالات - أفكاراً أقدم، وربما يكون السبب هذا الترتيب التشابه في الموضوع أو تطابق السجع» (٢).

وهكذا يبدو اهتمام فون غرونباوم بالمسائل الشكلية التي احتواها المصحف، والتي تؤثر إحداها، وهي تلك المتعلقة بترتيب الآيات في السور على حقيقة الإعجاز القرآني جزئياً، وتؤكد في الوقت نفسه زعم جمهور المستشرقين - ومنهم فون غرونباوم - أن النبي لم يتلق وحياً محكوماً بالإرادة الإلهية، بل إنه جاء بمجموعة أحكام وخطب ووصايا، رتبها أصحابه بعد وفاته كما عن لهم مستخدمين منهجاً بشرياً، وهو (التشابه في الموضوع) أو (تطابق السجع). ومن المعروف أن هذه الدعوى كانت عزيزة جداً على جولدزيهر الذي خصصها بجزء وافر من بحثه في القرآن الذي لم يستطع الطعن فيه من باب تاريخه، فذهب إلى سلامته من التحريف كما أكد ذلك جمهور الدارسين السابقين عليه، ولكنه ظن أنه وجد ضالته في موضوع ترتيب الآيات داخل السور - وليس ترتيب السور الذي لا يتعلق به شيء عقيدي أو فقهي أو إعجازي - فقال: «وهناك شيء لا يستطيع أحد إنكاره، وهو أن الذين جمعوا، ودونوا القرآن في

١ - Islam et sa civilisation - p 63 .

٢ - Islam medieval - p 92 .

عهدي أبي بكر وعثمان لم يقوموا بهذا العمل كما يجب، فإذا استثنينا السور المكية القصيرة، والتي استعملها النبي كنصوص شعائرية قبل هجرته إلى المدينة، والتي تشكل كل آية من آياتها مبدأً كاملاً... فإن باقي القرآن، وخصوصاً بعض السور المدنية تعطي انطباعاً بالفوضى، وعدم التناسق حيث شكلت صعوبات كبيرة للمفسرين اللاحقين» (١).

وقد وقف هذا الموقف نفسه الأب لامانس الذي أكد سلامة المصحف بقوله: «إننا نستطيع أن نعتبر القرآن كما وصل إلينا باعتباره العمل الأصلي والشخصي لمحمد، وهي صفة لا يمكن أن تكون موضع شك، وهي نظرة مقبولة حتى بالنسبة للفرق الإسلامية التي تصر على الشك في أصالة النص، وذلك لأنها جميعاً تستخدم النص نفسه الذي يستخدمه السنيون» (٢). ولكنه ذهب إلى تأكيد فكرة جولديزهر أثناء عرضه (لنقائص) المصحف العثماني التي دلت عنده على أصالته ذاتها، أي محافظة المسلمين على كل ما تلقوه عن النبي - ﷺ - فيقول: «وقد حافظ المسلمون على القراءة المشهورة، ولولا ذلك لما استطاعوا أن يصبروا على الرغبة في تحسين الفواصل المتوسطة التي تحكم الآيات، هو الشيء الذي يستطيعون فعله بوساطة ألفاظ مقاربة كانت ستوفرها لغتهم دون جهد، ولما كانوا... فرّقوا... في النص، وفي بعض الأحيان داخل السورة الواحدة، مجموعات من الآيات المكتملة لبعضها البعض من وجهة النظر المنطقية، وكانوا حاولوا أن يحذفوا أو يخففوا من... الآيات المكررة... التي تثقل النص» (٣).

ولابد لنا بعد هذا العرض أن نحاول دراسة الفكرتين الأساسيتين اللتين ركز عليهما جمهور المستشرقين المعاصرين، وهما: الزعم المتعلق بإمكانية إسقاط المصحف العثماني (لبعض) الوحي القرآني، والنص على وجود نقائص في عمل اللجنة

١ - le dogme et la loi de l'Islam - p.

٢ - l'Islam croyances et institutions - p 49 .

٣ - المرجع السابق: ص ٥٠، ٥١ .

العثمانية. وستتبع في هذه الدراسة منهجاً يعتمد على عرض ومناقشة أفكار أكبر باحث حقق موضوع (تاريخ القرآن) في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو المستشرق ريجيس بلاشير، وذلك من خلال ثلاثة أعمال قدمها في الموضوع، وهي (مدخل إلى القرآن) و(القرآن) و(تاريخ الأدب العربي)، وسنعمل على إثراء آرائه بما يناسبه من أفكار وتقارير غيره من المستشرقين المعاصرين.

١ - مناقشة الزعم بإسقاط المصحف شيئاً من القرآن : لقد

أكد بلاشير في أكثر من موضع أن تدوين القرآن الكريم في زمن النبي - ﷺ - لم يكن تاماً، وأن جمع أبي بكر قد اعتمد على ما دون في العهد النبوي وما حفظه الصحابة، فلما تولى عثمان - رضى الله عنه - كلف زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بالتدوين النهائي للقرآن في مصحف واحد، وأمر بإحراق ما دون ذلك بعد إتمام هذه اللجنة عملها. ومن الواضح أن بلاشير لن يخرج في هذا عما تقرر عند علماء المسلمين حيث نصت الروايات الكثيرة التي تبلغ حد التواتر على تكليف الخليفة الثالث لهؤلاء الرجال بتثبيت النص القرآني، وترتيب سورته بالشكل الذي يعرفه العالم اليوم، وقد تم نسخ خمس - وقيل أربعة، وقيل سبعة - نسخ عن المصحف الإمام، وأرسلت إلى عواصم العالم الإسلامي آنذاك.

ويبدأ بلاشير في الخروج على مستلزمات البحث العلمي الدقيق عندما راح يشكك في اشتراك عدد آخر من الصحابة في هذا العمل الكبير، ويعتمد التأويل الفاسد عند بحثه في أسباب اختيار أعضاء اللجنة العثمانية الذين سبق ذكرهم. ويتشابه هذان المطعنان عنده بحيث أن نفيه مشاركة عدد كبير من الصحابة في تثبيت القرآن يعتبر تابعاً للسبب الذي أبداه لاختيار عثمان لأعضاء اللجنة دون سواهم. وبالأحرى فإن الغرض الذي جعله سبباً لاختيار عثمان لهم قد اضطره إلى أن ينفي أي مشاركة لغيرهم في هذا العمل، وهكذا رد الروايات التي تواترت على النص على مشاركة أبي بن كعب، ومالك بن أبي عامر، وأنس بن مالك . . . وغيرهم من الصحابة، لا لشيء إلا ليؤكد ما أراد أن يقرره، وهو أن الروايات الإسلامية التي أوردت ذلك قد تم وضعها من أجل

(التغطية) على غرض عثمان الحقيقي الذي هدف إليه من اختياره للجنة، أي « منح قريش الفضل في إعطاء المسلمين قرآنهم »^(١).

ورغم أن بلاشير - كما سنرى في حينه - لا يشكك في عمل اللجنة العثمانية من حيث استقامتها وعدم تغييرها شيئاً، إلا أن تأكيده على الغرض السياسي الكامن وراء هذا الاختيار يعتبر (إيحاء) بإمكانية تغييرها أشياء غير محددة. وقد قاد مثل هذا الإيحاء المستشرقين الصغار، أمثال دومينيك وجانين سورديل إلى القول بأن هناك بعض الفقرات المدسوسة في القرآن، كما أنه الأساس الذي حكم به تلميذه أندري ميكال بأن الأحكام الشخصية والطموح من الممكن أن يكون قد لعب دوراً في الدس أو الحذف منه، ولو جزئياً.

وقد تجشم بلاشير أشد الصعوبات من أجل تأكيد الغرض السياسي لعثمان في جمعه للقرآن، وخضوعه لهذا الغرض في تشكيله للجنة، فذهب يؤكد أن ثلاثة من أعضائها كانوا قرشيين، وهم عبد الله، وسعيد، وعبد الرحمن. ولما كان زيد أنصاريًا، فقد حاول أن يجد مبرراً (سياسياً) لانضمامه للقرشيين، فاخترع فكرة موالاته لقريش^(٢). ولم يتوقف بلاشير عند هذا الحد فذهب يفسر أشياء أخرى متعلقة بالمصحف بالأسباب السياسية، ومنها إرجاعه سبب اختيار عثمان لصحف أبي بكر - رضي الله عنه - لكونه قرشياً، ولذلك أضرب عن صحف أبي موسى وأبي لأن الأول كان يمينياً، أما الثاني فكان مدنياً، كما جعل عثمان يستبعد صحف ابن مسعود؛ لأنها (لراع متحمس)، وصحف علي بن أبي طالب؛ لأنه كان يدعي أحقيته بالخلافة^(٣).

والحقيقة أن الباحث يصاب بدهشة شديدة مما ذهب إليه هذا المستشرق من غرائب، ضارباً عرض الحائط بكل ما ثبت تاريخياً، ومبتعداً قدر إمكانه عن التفسير

١ - Introduction au Coran - R. Blachere - p 58 .

٢ - المرجع السابق: ص ٥٥ .

٣ - المرجع السابق: ص ٥٩ .

المنطقي للحوادث . ومن ذلك أن اعتماد صحف أبي بكر يجد تفسيره الوحيد في أن جمهور الصحابة قد شاركوا في جمع سورة وآياته ، وعلى عيون الأشهاد بحيث لم يتم استبعاد أحد منهم عن المشاركة فيه . ولم تكن هذه حال صحف آحاد الصحابة التي جمع فيها كل منهم ما حفظه عن النبي - ﷺ - من قرآن ، وأضاف إليها كل منهم تفسيراته وتعليقاته على الآيات . ومن المعروف أن زيد بن ثابت الأنصاري كان يتولى تدوين القرآن الكريم زمن النبي - ﷺ - وقام بهذا العمل كاملاً في عهد أبي بكر ، وكان ذلك قبل أن ينشأ أي خلاف سياسي في العالم الإسلامي . وفي ظل هذه الوقائع التاريخية فمن البديهي تماماً أن يلتجئ عثمان إلى زيد ليتم العمل الذي بدأه في عهد سلفه العظيم .

وإننا نؤكد هنا أننا لم نجد حتى الآن أي أثر لغرض سياسي في اختيار زيد بن ثابت ، الذي كانت أمانته ، وحفظه التام للقرآن الكريم ، وتدوينه له في زمن النبي - ﷺ - وزمن خليفته الأول العامل الوحيد في اختياره مشرفاً على الجمع النهائي . والملاحظ أن هناك ميزة أخرى توافرت لزيد لم يركز عليها - حسبما بلغه علمنا - أحد من الباحثين المسلمين أنفسهم رغم ورودها في الأخبار الصحيحة ، وهي أن زيدا كان (شاباً) أي قادراً على بذل الجهد من أجل إنجاز هذا العمل . وهذا العنصر هو أحد الأسباب الرئيسة التي جعلت عثمان يختار بقية أعضاء اللجنة ، حيث كان كل منهم شاباً ، بل أصغر من زيد ، فقد كان عبد الله بن الزبير أول مولود للمهاجرين في المدينة ^(١) ، وولد سعيد بن العاص عام الهجرة ^(٢) ، وكذلك عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام الذي نصت الروايات على أنه بلغ «عشر سنين حين قبض النبي» ^(٣) . ومعنى هذا أن عامل الكفاءة كان أساس اختيارهم ، حتى أن عثمان قد قدمهم على كبار

١ - أسد الغابة في معرفة الصحابة ، ابن الأثير : ٣ / ٢٤٢ .

٢ - المرجع السابق : ٢ / ٣٩١ .

٣ - الطبقات الكبرى : ٥ / ٥ .

الصحابة، ونحن نقصد بالكفاءة هنا : حفظهم للقرآن الكريم كاملاً، وتمكنهم من فنون القراءة والكتابة، وقدرتهم على بذل الجهد^(١).

وهناك سبب وجيه لم ينتبه إليه العلماء عند تحقيقهم في دوافع عثمان إلى اختيار لجنة من الشباب، وهو أنه كان يهدف إلى إنجاز عمل يقضي على الاختلافات الناشئة بين المسلمين بفعل اختلاف القراءات. وفي ضوء هذا فقد اختار أربعة من العلماء الشباب، وذلك لانعدام التعصب فيهم، وسلامتهم من الاعتزاز بتاريخهم في الدعوة والجهاد، وهي صفات معظم حفاظ القرآن من كبار الصحابة الذين كان من الممكن أن يدفعهم ذلك إلى عدم التنازل عن قراءاتهم الخاصة. وبالنسبة لنا فإن هذا هو السبب الوحيد في استبعاد أبي بن كعب، وخصوصاً عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - الذي كان هذلياً، ومعنى هذا أن حرفه كان يتميز تميزاً شديداً عن حرف قريش، وفي ظل تقدم إسلامه، وصحبته الطويلة، وحفظه الكثير من القرآن عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مباشرة، وهي الأسباب التي أكسبته اعتزازاً كبيراً بالذات، كما تدل على ذلك الكثير من الروايات مثل قوله : « لقد رأيتني سادس ستة وما على ظهر الأرض مسلم غيرنا ». وقوله : « يا معشر المسلمين، أعزل عن نسخ كتابة المصحف ويتولاها رجل، والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر ». وقوله : « لقد أخذت من في رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سبعين سورة وإن زيد بن ثابت لصبي من الصبيان »^(٢). والحقيقة أن صحة ما وصف به ابن مسعود به نفسه، وهي أمور لم ينكرها عليه أحد من الصحابة بما فيهم عثمان نفسه الذي جعله مقرئاً للكوفة، هو السر في إبعاده عن المشاركة في تدوين المصحف؛ لأنه ما كان ليقبل بالتنازل عن حرفه الذي تلقاه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مباشرة. وفي هذه الحالة فإن مشروع عثمان كان مقضياً عليه بالزوال.

١ - ومن الروايات الشهيرة التي تؤكد توافر هؤلاء الشباب على كفاءات نادرة، ما أورده ابن أبي داود عن عثمان أنه سأل : « من أكتب الناس ؟ قالوا : كاتب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زيد بن ثابت. قال : فأبي الناس أعرب - وفي رواية أفصح - ؟ قالوا : سعيد بن العاص. قال عثمان : فليمل سعيد وليكتب زيد ». فتح الباري : ١٩ / ٩.

٢ - انظر هذه الروايات وغيرها في / معجم حفاظ القرآن، د. محمد سالم محيسن : ١ / ٣٩٥. وفتح الباري، ابن حجر : ١٩ / ٩.

وإننا نتساءل بعد هذا: هل كان على عثمان أن يتجاوز عن جمع أبي بكر الذي شارك فيه جمهور الصحابة بما فيهم أبي وعلي وابن مسعود، الذين كانوا من أحفظ الناس للقرآن الكريم، ويعتمد على ما دونه هؤلاء الصحابة لأنفسهم، ليرتاح بال بلاشير وغيره، أم أنه كان سيرى في ذلك بدعة بدع التاريخ؟ وهل كان عليه أن يفسد تناسق مشروعه بإدخال عدد من الصحابة كان متأكداً من عدم انسجامهم مع الهدف الذي يسعى إليه، لكي يرى هذا المستشرق في ذلك أسباباً غير الأسباب السياسية؟ وإن الإجابة العلمية الوحيدة على هذه الأسئلة تتمثل في وجوب التأكيد على أن الخليفة عثمان - رضي الله عنه - قد اختار من المسلمين أصلحهم للقيام بمهمة جمع القرآن بغض النظر عن انتماءاتهم، حيث كان منهم القرشيون والأنصار، وقد قام هؤلاء الشباب ومن ساعدهم من كبار الصحابة بمهمتهم على أكمل وجه.

وقد انصرف بلاشير بعد هذا إلى الحديث عن الخلاف الذي نشأ عن المصحف العثماني، وركز على الاختلافات بين المصحف الجامع ومصحف ابن مسعود وأبي وعلي بن أبي طالب، واكتفى في كل جزئيات هذا البحث بإثارة المشاكل دون اقتراح حلها، وهكذا نقل قراءة ابن مسعود: « والعصر إنا خلقنا الإنسان للخسر»، وقراءة علي: « والعصر والقدر إن الإنسان لفي خسر». ولم ينبه القارئ إلى أن هاتين القراءتين شاذتان من حيث النقل وأنها مخالفتان للقراءة المجمع عليها، مع أن هذا كان شيئاً ضرورياً للبحث العلمي، فقد أورد الإمام الذهبي في: (معرفة القراء الكبار) قول أبي بكر بن عياش عن عاصم، قال: « ما أقرأني أحد حرفاً إلا أبو عبد الرحمن السلمي، وكان قد قرأ على علي - رضي الله عنه - فكنت أرجع من عنده فأعرض علي زر، وكان زر قد قرأ على عبد الله بن مسعود، فقلت لعاصم: لقد استوثقت^(١). ومن المعروف أن أبا عبد الرحمن لم يرو عن علي - كما تدل على ذلك القراءة المتواترة - إلا قوله تعالى: ﴿ وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ . وهي قراءة ابن مسعود^(٢) .

١ - معرفة القراء الكبار: ١ / ٢٧ .

٢ - انظر / معجم القراءات القرآنية، د. عبد العال سالم: ١ / ١٩ .

وقد عرض بلاشير لاتهامات الشيعة لعثمان بالتحريف، وأبطلها حيث لم يكن لها أي سند تاريخي، ونص على صدورها عن مواقف نظرية ومذهبية فقط، ولكن أسلوبه في عرض آرائهم كان يوحى (بإمكان) صحتها، فقد كتب مثلاً: « وهكذا فالانتقادات الشيعية، كما هو واضح، . . . تعتمد على فرضية كثيراً ما يؤكدُها الشيعة بالكلام، ولكن دون أن يبرهنوا عليها بأي دليل. وإخفاء أسماء أعداء الإسلام في مكة والمدينة قضية غريبة حقاً، تدفعنا إلى تخيل بعض التنقيح، ولكن كيف لنا أن نتصور الغياب التام لأي أثر عن ذلك في الآثار السنينة؟ ولماذا تم حذف سورة النورين، وقد كان من الممكن أن تحذف منها بعض الآيات فقط؟ ومن ذا الذي لا يحس بأن إدخال اسم علي في سياق الآيات التي قال الشيعة بأنه قد حذف منها إخلال بالبناء الأصلي؟ (١)

وهكذا نراه يطرح إشكاليات كثيرة دون أن يجيب عنها، بل كان يكتفي بإغلاق الموضوع بتقرير ما ذهب إليه السنة، وكأن رأيهم يخالف رأي علماء الشيعة فعلاً أو ما انتهى إليه البحث العلمي، فيقول مثلاً: « وفي الحقيقة فإن الانتقادات الشيعية لا تستطيع أن تقلق السنين في اعتقادهم بأن القرآن، كما هو في مصحف عثمان، يتمتع بالأصالة في جميع أجزائه » (٢).

والحقيقة أن هدفه من اعتماد هذا المنهج كان واضحاً، وهو الدسُّ على القرآن الكريم كلما أمكنه ذلك. وإننا نرى هذا الدس في مثل هذا، إضافة إلى احتواء كتاباته على بعض الألفاظ التي كانت (فلتات قلم) تدل على رسوخ هذا الهدف في نفسه. إنه يقول مثلاً في معرض حديثه عن الاتهامات الشيعية: « وفي كل الأحوال، فإن النقد الشيعي كان نتيجة لحوافر سياسية . . . وأمام هذا النقد فإننا نميل إلى طلب مساعدة علم البالوغرافيا - أي علم دراسة النصوص القديمة - ليقدم لنا جواباً حول مشكلة السلامة التامة للمصحف العثماني، ولكن المصاحف القديمة (للأسف) لا تقدم أي شهادة تدل على التحريف أو الحذف الذي أشار إليه الشيعة . . . وعلى العكس من ذلك فإن مقابلة

أقدم المصاحف توجهنا إلى الاعتقاد بأن الشكل الذي أخذه مصحف عثمان - منذ تصحيح عبد الملك بن مروان - هو الذي بين أيدينا» (١).

وبغض النظر عن اعتبار بلاشير (التحسينات الشكلية) التي تمت في عهد عبد الملك (تصحیحات) فإن هدف الدس على القرآن كان واضحاً فيما صدر عنه دون وعي مما سميناه (فلتة قلم)، وذلك قوله: «ولكن المصاحف القديمة (للأسف) لا تقدم أي شهادة تدل على التحريف». وهذه العبارة في غاية الدلالة على أنه كان يجري لاهثاً وراء أي دليل على التحريف، حتى أنه (تأسف) على عدم احتواء التراث القرآني على ما يشته. ومن المعروف أن الباحث العلمي لا (يتأسف) على مثل هذه الأمور بل يكتفي بتفريها، بل التعبير عن سعادته بنجاة نص قديم - مهما كان - من التحريف.

وقد قاد هذا السعي الحثيث بلاشير للانصراف عن الاتهامات الشيعية، وراح يبحث عما يؤكده في الاختلافات بين مصاحف الصحابة رضوان الله عليهم فقال: «وإذا لم يكن أحد في أوروبا يهتم بادعاءات الشيعة الغلاة، فإننا نصاب ببعض القلق عندما نرى الفروق بين المصحف العثماني وبين مصحف ابن مسعود وأبي. وهكذا تختفي الفاتحة من مصحف ابن مسعود، إضافة إلى هذا مصحف أبي، وربما مصحف ابن عباس، يحتوي - إضافة إلى المئة والأربع عشرة سورة الموجودة في المصحف العثماني - على صلاتين، كما نص على ذلك صاحب الفهرست» (٢). ورغم أنه قد أشار إلى أن علماء الإسلام لم يعتبروا ما أشار إليه قرآناً، إلا أنه فتح إمكانية مخالفة ما عليه إجماع المسلمين، وذلك عندما اقترح تفسيراً لعدم وجودهما في المصحف، كأن يكون حذفهما راجعاً إلى مشابهتهما للفاتحة، أو أنهما حديثان قدسيان (٣).

ومن الواضح أن هذا الاقتراح لا يستجيب إلا للهدف الذي قصد إلى تحقيقه، وإلا لما خالف ما قرره هو نفسه عندما قال: «ليس لدينا أي أثر عن اتهام هؤلاء الأشخاص

١ - le Coran - R. Blachere - p 24 . 26 .

٢ - introduction au coran - p 188 .

٣ - المرجع السابق: ص ١٨٩ .

- يقصد أصحاب المصاحف الخاصة - للجنة بتحريفها للقرآن ». وقد كان بإمكانه أن يبنه القارئ عند بحثه للاختلافات بين المصاحف إلى أن ما أثبتته من انعدام اتهام الصحابة للمصحف العثماني يعتبر دليلاً قوياً على موافقتهم على ما جاء فيه . ومن ذلك قول علي : « لا تقولوا في عثمان إلا خيراً ، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملامناً » . واحتكامه رضي الله عنه إلى هذا المصحف في موقعة صفين . كما كان بإمكان بلاشير أن يستدل بما أثبتته هو نفسه من أن سبب إبعاد عثمان لابن مسعود عن تدوين المصحف يعود « للأفضلية الشخصية فقط » . ولكنه ترك كل هذا وذهب يحاول أن يثبت أن ما تناقلته الروايات من خلاف بين هذه المصاحف من الممكن أن يدل على إسقاط المصحف العثماني لبعض القرآن ، حتى وإن كان هذا الجزء المحذوف لا يؤثر فيما تقرر فيه من عقائد وأحكام .

ومن الواضح أن بلاشير لم يكن يخالف في هذه المسألة ما تقرر إسلامياً فقط ، بل ما قرره عدد كبير من المستشرقين ، مثل موير ، ونولدكه ، وبرجشتراسر ، وجولدزبير ، وحتى لامانس ، الذين استدلوا بما ذكرناه من أدلة على سلامة المصحف العثماني . وقد كتب بناء على ذلك المستشرق المختص في الفرق الإسلامية ، (هنري لاوست)^(١) : « القرآن باتفاق جميع المدارس الفقهية والفرق ، وهو النص الذي جمع في عهد عثمان ، والقراءات السبع المعتمدة لا يوجد بينهما إلا فروق ضئيلة . . . ونستطيع أن نقول - إذا علمنا حجم العداوة التي ووجه بها الخلفاء الثلاثة من قبل الشيعة - أن القراءات الفردية كانت ستصل إلينا ، لو وجد فيها هؤلاء المنافسون دليلاً على تحريف عثمان للنص القرآني ، وهو لم يحدث »^(٢) .

وتعليقا على ما ذهب إليه بلاشير في موضوع عدم وجود الفاتحة في مصحف ابن مسعود ، واحتواء مصحف أبي على دعاء القنوت ، يجب أن نوضح أن منهج علمائنا

١- (١٩٠٥م - . . .) فرنسي ، أستاذ علم الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا . من مؤلفاته : آراء في مذهب ابن تيمية . المستشرقون : ١ / ٣٢١ .

في بحث المسألة كان في غاية العلمية، إذ لم يعمدوا إلى ذلك إلا بعد أن اتضح لديهم أن « القرآن الذي في مصاحفنا هو جميع ما نزل على النبي - ﷺ - »^(١). وفي ضوء ذلك كان بحثهم عن الأسباب الكامنة وراء حذف ابن مسعود الفاتحة من مصحفه، فقال ابن قتيبة مثلاً بأن سببه هو أمره « عليها من الضياع لاشتهارها »^(٢). أما بالنسبة للدعاءين الذين احتواهما مصحف ابن عباس عن أبي، وهما: « بسم الله الرحمن الرحيم . اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك بالخير، ولانكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك ». و« اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نخشى عذابك، ونرجو رحمتك، إن عذابك بالكفار ملحق »^(٣). فمن الواضح أنهما ليسا قرآناً، وهو أمر يعلمه كل عالم بالعربية.

٢ - مناقشة الزعم بوجود نقائص في المصحف العثماني :

سبق لنا نقل الآراء التي تدل على انصراف عدد كبير من المستشرقين عن تتبع القول بإمكانية الدس في القرآن، لأنهم رأوا أن ذلك مما لا طائل تحته من حيث فائدته في الطعن على الإسلام. ونبهنا على سعيهم للبحث عن هذه المطاعن - ضمن أشياء أخرى سيأتي بيانها - في مسألة ترتيب الآيات داخل السور. وقد تميز بلاشير باجتهاده في المسألتين، إذ كانت أبحاثه موحية بالتحريف وإن لم ينص عليه صراحة، وهو إضافة إلى هذا قد تبني ما ذهب إليه جولدزيهير وغيره عند تقريرهم الترتيب الاعتباطي لقسم من القرآن على الأقل، وهو القسم المدني. يقول بلاشير: « وبعد تقبلنا لهذه الفكرة - أي تقديم عثمان خدمة جلييلة للإسلام - فإنه يسمح لنا بأن نبدي تحفظات كبيرة على كيفية عمل هذه اللجنة، ليس لأنه كان ينقصها الحماس والحذر والإحساس بالمسؤولية، فعبء المعطيات الحديثة نكتشف التردد والحذر الذي كان يبديه أعضاؤها قبل تقبلهم لهذا التقويم أو هذه الإضافة إلى النص المدون منذ عهد أبي بكر. ولكن في هذه الأعمال الصعبة فإن الاعتناء والإرادة الحسنة لا تكفي ولا تعوض غياب منهجية نقدية غير متبته

١ - نكت الانتصار، الباقلاني: ص ٦١. وانظر / إعجاز القرآن، الباقلاني: ص ١٦.

٢ - تأويل مشكل القرآن.

٣ - انظر / الإقتان، السيوطي: ١ / ٦٥.

إليها في ذلك الوقت . على كل حال ففي المصحف الحالي فإن فقيه اللغة الحديث يستطيع أن يحدد، هنا وهناك، ترددات وحيرة في النص، تشهد في الوقت نفسه باستقامة هذه اللجنة، وعجزها عن إيجاد حل لبعض المشاكل» (١) .

والواقع أن المستشرقين لم يصدروا في هذا الرأي عن شكهم في الروايات الإسلامية الكثيرة التي تبين أن النبي - ﷺ - قد قرأ وأمر أن يقرأ القرآن مرتب الآيات، بل انطلقوا من فرضية تتمثل في احتمال أن يكون الصحابة قد قدموا أو أخرؤا بعض الآيات نظراً لضخامة المشروع التدويني الذي قاموا به، وقد تأكد هذا في نفوسهم - التي كانت ميالة إلى الشك في القرآن أو السعي إلى التشكيك فيه - نظراً للجهل البالغ الذي أبانوا عنه في دراستهم للموضوع، حيث (اختطفوا) هذا الحكم اختطافاً بعد إطلالة سريعة على موقع بعض الآيات في سورها، وهو موضع مدهش فعلاً بالنسبة لمن لم يعط لنفسه الوقت الكافي للتأمل في أسرار ذلك .

ونشير هنا إلى عدم وجود علاقة بين هذا المطعن، وبين تعدد الموضوعات في السورة الواحدة؛ لأن لهذه الظاهرة أغراضاً أخرى ليس هذا موضع مناقشتها وإن اعتبرها بعض المستشرقين - مثل الأب لامانس - مطعناً آخر في الوحي الإسلامي . وسنكتفي من أجل الإبانة عن الجهل البالغ، بل القصد إلى التشنيع على القرآن في مسألة ترتيب آياته بمناقشة جولدزيهر في مثال اختاره من أجل تأكيد نظريته، وهو مثال يحتوي على شقين :

أ - أولهما : أنه طعن في سورة النور بدعوى احتوائها على اختلاط موضوع آداب الزيارة فيها، الذي يبتدىء من الآية ٢٧، وهي قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النور: ٢٧] بموضوعات غريبة عنه، مثل موضوع النكاح الوارد في قوله تعالى في الآية ٣٢ : ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [النور: ٣٢] والذي وردت تتمته في الآية ٣٣

إضافة إلى الحديث عن الله تعالى في الآيتين ٣٥ و ٣٦ ، وهما آية النور ، وقوله تعالى : ﴿ فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴾ [النور: ٣٦] رِجَالٌ لَأَتْلِهِمْ تِجَارَةٌ... ﴿ [النور: ٣٦، ٣٧] وذلك كله قبل أن تعود السورة إلى موضوع آداب الزيارة في الآية ٣٧ وما بعدها ، وذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَلْفَوْا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ﴾ [النور: ٥٨] .

ب - ثانيهما : فهو أن موضع قوله تعالى فيها : ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ ﴾ [النور: ٦١] خاطيء ، أما موضعه عند جولزيهير فهو سورة الفتح ^(١) .

ومن المعروف أن الظاهرة القرآنية التي تحدث عنها جولدزيهير وغيره قد عالجها علماءنا في علم خاص هو علم (المناسبة) ، الذي جعلوه حرزاً للعقول يعرف به قدر القائل فيما يقول ، وجعلوا فائدته محصورة في الإبانة عن ارتباط أجزاء الكلام بعضها ببعض . وأول من تحدث فيه هو الإمام أبو بكر عبد الله بن زياد النيسابوري - ت/ ٣٢٤هـ - وأفرده بالتصنيف أبو جعفر بن الزبير الغرناطي - ت/ ٧٠٨هـ - الذي ألّف فيه : (البرهان في ترتيب سور القرآن) ، والإمام البقاعي الذي طار في الآفاق كتابه : (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) . ورغم أن بعض علمائنا قد شك في إثبات مناسبة الآيات بعضها لبعض في كل الأحوال ، خصوصاً إذا كان القصد ربط الإلهيات بالأحكام وغيرها ، ومن هؤلاء الإمام العز بن عبد السلام - ت/ ٦٦٠هـ - فقال : « المناسبة علم حسن ، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متّحد فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة ، في أحكام مختلفة ، ولأسباب مختلفة ، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضها ببعض إذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه بعضها ببعض » ^(٢) . إلا أن الأمر على غير ما ذكر ، خصوصاً إذا انبرى لإثبات هذا الفن الذي يدل دلالة قاطعة على الإعجاز ، عالم يمتلك ذكاء القلب ورهافة الذوق مع سعة العلم .

١ - انظر هذا المطعن في تعليق جولدزيهير الذي ختم به كتابه le dogme et la loi de l'Islam

٢ - البرهان ، الزركشي : ١ / ٦١ .

وقد انصرف الإمام البقاعي إلى البحث في مناسبة آيات سورة النور فجاء - رحمه الله - بتفسيرات جليلة، وأثبت مناسبات عجيبة، سنستلهمها فيما يلي : ذكر البقاعي أول السورة، وهو قوله تعالى : ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ١] ، وذكر بعدها قصة رمي السيدة عائشة وإثبات براءتها بأدلة كثيرة، أهمها زواجها بنبيه الخاتم عليه الصلاة والسلام الذي نزهه الله تعالى عن الارتباط بالفاحشة، ولذلك قال : ﴿الْحَبِيثَاتُ لِلْحَبِيثِينَ وَالْحَبِيثُونَ لِلْحَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾ [النور: ٢٦] ولما كان تنزيه المسلمين عن مواطن الشبهات لازماً أمرهم بالاستئذان، فقال : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا...﴾ [النور: ٢٧] وبهذه الآية ظهر الارتباط بين تبرئة السيدة عائشة وآيات الاستئذان، الذي خصه الله تعالى بالآيتين ٢٨ و ٢٩ ، ثم انصرف إلى لازم تنزيه النفس عن الشبهات مطلقاً، فتحدث عن الحفظ الداخلي والخارجي الذي يجب أن يحققه المؤمن، فقال تعالى : ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [النور: ٣٠] وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...﴾ [النور: ٣١، ٣٠] لما كان الإحصان محققاً لكل هذه الأغراض حث الله تعالى على وجوب سعي المؤمن لتحقيقه، وقد سوى في ذلك - نظراً لأهمية الهدف - بين نكاح الحرة والأمة، فحضر على نكاح الإماء والعبيد الصالحين، فقال : ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...﴾ [النور: ٣٢] فإن لم يجد المؤمن وسيلة للزواج وجب التزام العفة : ﴿وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...﴾ [النور: ٣٣، ٣٢] .

وهكذا استبان أن هناك مناسبات واضحة في كل سورة النور التي عاجلت في مجملها مسألة مراعاة الطهارة والوصايا الأخلاقية والإجراءات العملية الكفيلة بتحقيق ذلك في كل علاقة بين الرجل والمرأة . والعجيب أن يختتم الله سبحانه وتعالى كل الآيات السابقة التي تعلق بالموضوع الذي ذكرناه بأية نبه فيها إلى (الآية) في كل ذلك - وقد ذكر في أول سورة النور كلمة (آية) - وهذا إيدان بانتهاء هذا الجزء من الخطاب الإلهي، فقال : ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [النور: ٣٤] .

ورغم أن تخصيص الله تعالى لآيتين للحديث عن الجناب الإلهي في سورة النور لا يحتاج إلى استدلال مخصوص يبين مناسبته للآيات السابقة، مادام ما أورده فيهما قد ورد بعد انتهاء الجزء الأول من الكلام، إلا أن الإمام البقاعي - مصيبٌ - قد ربطه بالأحكام السابقة ربطاً لطيفاً فقال: « ولما كان الإخبار عن مضاعفة هذا النور موجباً لاعتقاد أنه لا يخفى على أحد أشار إلى أنه بشمول علمه . . . يعمي عنه من يريد مع شدة ضيائه، وعظيم لألائه فقال: ﴿ يَهْدِي اللَّهُ ﴾ [النور: ٣٥] أي بعظمته المحيطة بكل شيء ﴿ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ [النور: ٣٥]، كما هدى الله من هدى من المؤمنين إلى براءة عائشة . . . قبل إنزال براءتها بكون الله اختارها لنبيه - ﷺ - ولا يختار له إلا طيباً . . . وعلم أن قسيم ذلك (ويضل الله عن نوره من يشاء) . . . ولما كان كأنه قيل: ضرب الله هذا المثل لكم لتدبروه فتتفعوا به عطف عليه قوله: ﴿ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النور: ٣٥] بين كل شيء بما يسهل سبيله فتقوا بما يقول » (١).

ونبه الإمام البقاعي تنبيهاً عجيباً على سر ارتباط آيات استئذان الأطفال بآيات الاستئذان عموماً، ووجد رابط ذلك في قوله تعالى: ﴿ كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قِبَلِهِمْ ﴾ ونبه رحمه الله على الفائدة من تنويع الموضوعات، فقال: « ولما كان الملل من شيم النفوس فكان تدرج الكلام في المقاصد، لاسيما في الأحكام، شيئاً فشيئاً خلال مقاصد أخرى واقعاً في القلب . . . لاسيما إذا كان على وجوه من المناسبات عجيبة . . . فابتدأ السورة بطائفة منها، وفصلها بدر الوعظ . . . ثم وصلها بالإلهيات التي هي أصولها . . . فلما ختمها بالتمكين لأهل هذا الدين . . . شرع في إكمالها بإثبات بقية أحوالها (تأكيداً لما حكم به من التمكين) . . . وتحقيقاً لما ألزم به من الطاعة » (٢).

أما بالنسبة للمطعن الثاني لجولدزيهر فيدل على قصده إلى التشويش على القرآن، خصوصاً وأنه لا يمكن أن يكون جاهلاً بما كتبه علماؤنا عن مناسبة الحديث عن العميان لموضوع رعاية التقوى والاستئذان. يقول الإمام البقاعي: « ولما أتم سبحانه ما ذكر من

١ - نظم الدرر: ٥ / ٢٦٥ .

٢ - المرجع السابق: ص ٢٨٢ .

حرمات البيوت المستلزمة لصيانة (الأبضاع)، وعلى وجه يلزم معه (إحراز الأموال) أتبعه ما يباح من ذلك للأكل الذي هو من أجل مقاصد الأموال، فقال في جواب من كأنه سأله: «هل هذا التحجير على البيوت سار على الأقارب وغيرهم في جميع الأحوال؟» فأجابه تعالى بإباحة ذلك للزمنى الأقارب^(١). ومن الواضح أن هذا الجواب لا يتنافى مع ما روي في سبب نزول هذه الآيات من أن المسلمين كانوا يتخرجون من مؤاكلة الزمنى خوف الجور عليهم، وتخرج الزمنى من مؤاكلة الناس خوفاً من الإثقال عليهم، وذلك بعد قوله تعالى في البقرة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾^(٢) ويعتبر ما ذكره البقاعي هنا زيادة في المعنى مع إثباته للمناسبة.

ومن البديهي بالنسبة لكل ناظر في القرآن أن ما اقترحه جولدزيهر من أن مكان آية الزمنى ليس في سورة النور بل في سورة الفتح ليس إلا تشبيهاً خالصاً ظاهر فيه أسلافه الذين قالوا: إن القرآن موجود صحيح، ولكن «تأليفه وترتيبه فاسد»^(٣)، ودليل ذلك لا يحتاج إلى علم خاص، إذ إن الحديث عن الزمنى في سورة الفتح جاء مناسباً لموضوعها الخاص، وهو الحز على الجهاد في سبيل الله، وتأنيب الأعراب عن تخلفهم عن القيام بهذا الواجب، فقال تعالى منبئاً بمستقبل الحوادث: ﴿قُلْ لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَكُم بِالْأَمْوَالِ الْحَسَنَاءِ وَإِن تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّن قَبْلٍ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ١٦] ولما كان هذا الحكم عاماً لكل المسلمين، وكان منهم من لا يستطيع - لعاهته - أن يلبي النداء، فقد خصهم الله تعالى بالعفو من الجهاد، وعرض بديلاً له يدخلهم به جنته فقال: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَمَن يَطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَن يَتَوَلَّ يَُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: ١٧]

١ - المرجع السابق: ص ٢٨٤، ٢٨٥.

٢ - انظر في سبب نزول هذه الآية / أسباب النزول، الواحدي: ص ٢٧٦. وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: ص ٣٣٢ ...

٣ - نكت الانتصار، الباقلاني: ص ٥٩.

د - القرآن مصدراً معرفياً عند المستشرقين المعاصرين :

وقف الفكر الاستشراقي من القرآن باعتباره مصدراً للتعرف على الدين الإسلامي الموقف العلمي العادي، حيث أقر المستشرقون بمحوريته في هذا المجال فقال جولدزيهر مثلاً: «إننا لن نستطيع فهم الإسلام دون القرآن»^(١). أما فيما يخص كونه مصدراً للتعرف على النبوة وسيرة النبي - ﷺ - الشخصية والمراحل التي قطعتها الدعوة الإسلامية فقد حكم بعض المستشرقين باستحالة ذلك، وكتب سوفاجه وكلود كاهن: «إذا قارنا محمداً بمعظم مؤسسي الأديان فإن الطابع التاريخي لسيرته قوي جداً، ولكن ليس معنى هذا أننا نستطيع أن نؤسس عنه سيرة مؤكدة. وإذا كان القرآن يعلمنا رسالته فإنه من العبث أن نطلب منه أن يعرفنا على حياة محمد الخاصة، ودوره كرجل دولة»^(٢).

وهذا في الحقيقة موقف في غاية الغرابة، إذ لم يميز أصحابه بين الحياة الخاصة للنبي - ﷺ - وحياته الدعوية. وقد خلا القرآن إجمالاً من ذكر السيرة الذاتية للنبي - ﷺ - بالمعنى العادي للسيرة، والتي تأخذ هنا معنى الحديث عن نسبه، وتاريخ ميلاده، ووصف شكله، وأسماء نساته، وإحصاء ممتلكاته. . . أما بالنسبة لقصة النبي - ﷺ - مع الإيمان وجهاده في الدعوة إلى الله ودوره كرجل دولة، فإن القرآن الكريم قد عرف الدارس له بمجمل وجوه ذلك. ولهذا فإن نص هذين المستشرقين على ما أوردناه عنهما لا يكون صادقاً إلا إذا قصدنا أن القرآن يخلو من ذكر المواطن بالتفصيل، وإحصاء الغزوات والجيوش، وشكل وموطن سكنه وعبادته، وفي هذه الحالة فقد غاب عن بالهما أمر هام، وهو أن القرآن ليس كتاب سيرة مثل الكتاب المقدس، ولا هو كتاب سيرة قصد مؤلفه التعريف بشخصية من شخصيات التاريخ، بل هو كتاب هداية بالأساس، ولذلك تتداخل فيه - وهذا ما لم يعرف في أي كتاب ديني غيره - الحياة الشخصية للنبي بدعوته تداخلاً عجيبيًا، دون أن يعني ذلك بالضرورة عدم قدرتنا على استخراج أحداث السيرة الكبرى من آياته.

وقد وقف جمهور المستشرقين عملياً هذا الموقف الذي أوضحنا حدوده قبل قليل، فلم يبحثوا في القرآن عن أحداث حياة النبي - ﷺ - التي تركز عليها السير العادية إلا بالقدر الذي يسمح به المقام، وانصرفوا إلى البحث في حياته الدعوية التي أجمعوا على أن القرآن هو أول وأوثق مصادرها. ولذلك قال بلاشير في معرض حديثه عن مصادر السيرة: « وإننا نتوافر على مصدرين: الأول، وهو القرآن . . . وهو يحتوي على قصص معبرة، وعلى نداءات وتخويف من اليوم الآخر . . . وهذه من الممكن أن توضح لنا الظروف التي تمت فيها دعوة محمد. ومن المؤكد أن المؤرخ يتوافر - باعتماده القرآن مصدراً - على معطيات تفرض نفسها على أكثر المتشددين »^(١). وقد وسع (فيليب حتي)^(٢) في مجال عمل القرآن توسيعاً مبالغاً فيه فجعله مصدراً مؤكداً لحياة النبي - ﷺ - فقال: « ولا ريب في أن القرآن هو أحسن المصادر لأحداث حياة محمد »^(٣). ورغم أن ما ذهب إليه هذا المستشرق يعد صحيحاً، إلا أننا يجب أن نوضح أن هذا النوع من آيات القرآن التي من الممكن استخدامها للتعرف على سيرة النبي - ﷺ - بمعناها الإنساني نادر جداً فيه، وكل ما ذكر من هذا النوع يعد تابعاً للهدف الأساسي، وهو التعريف بمحمد النبي، أي تعريفاً قصد به الهداية أساساً. وقد صدق الأستاذ ابن نبي عندما قال: « فإن هذه الذات - أي النبي - تشغل فيه مكاناً ضئيلاً، إذ نادراً ما يتحدث القرآن عن تاريخ محمد الإنسان: إن آلامه العظمى، أو مسراته لم ترد فيه قط. ، ولو تخيلنا النازلة التي أصابته في أوج دعوته بفقد عمه وزوجته لأدركنا مدى الدوي الرهيب لحدث كهذا في حياة رجل . . . وبرغم هذا لا نجد أي صدى لموتهما في القرآن »^(٤).

١ - 1 . - le probleme de Mahomet - p 1 .

٢ - (١٨٨٦ - ١٩٧٨ م) لبناني متأمر، أستاذ اللغات الشرقية ببرنستون. من مؤلفاته: أصول الدولة الإسلامية. المستشرقون: ٣ / ١٤٨ .

٣ - الإسلام منهج حياة: ص ١٣ .

٤ - الظاهرة القرآنية: ص ١٨٨ .

والملاحظ أن موقف المستشرقين المتمثل في اعتبارهم القرآن مصدراً أساسياً لسير الدعوة المحمدية، وإنكار معظمهم - نظرياً - محورية الروايات الإسلامية في تشكيل وتفصيل الحياة الشخصية والدعوية للنبي - ﷺ - قد أدت إلى أن أصبح القرآن - نظرياً - هو المصدر الوحيد للتعرف على نبي الإسلام بالنسبة لهم . وهذا ما دفع عدداً من كبار المستشرقين إلى العمل على حصر إشكاليات البحث عن سير الدعوة النبوية فيما أورده القرآن، ومحاولة حلها بطريقة تمكن المستشرق - الشاك غالباً - من تكوين سيرة مؤكدة للنبي - ﷺ - حسب زعمهم .

ويعتبر ما ذكرناه قبل قليل هو السبب الرئيس لكثرة إثارة المستشرقين إلى مشكلة الترتيب الزمني لآيات القرآن وسوره . وقد عرضنا نقولاً عن ذلك في المطالب السابقة، وستتبع فيما يلي الفكر الاستشراقي في هذا الموضوع والحلول التي اقترحا لتحقيق هدفه، يقول بلاشير : « وبتقبلنا لهذه الواقعة - أي مصدرية القرآن - تبدأ الصعوبات . وفي البدء تظهر مشكلة إعادة ترتيب النصوص القرآنية ؛ لأن السور في الترتيب العثماني تبدو مرتبة، إجمالاً، على العكس من تاريخ تلقي الوحي . ومن ناحية أخرى، وفي معظم الحالات تقريباً، فإن السور لا تشكل من مجموعات متناسقة بل من آيات يجمعها موضوع أساسي واحد . وهذه الطريقة في تشكيل السور تعود - كما يبدو - إلى محمد نفسه، وكان من نتائجها التشويش الذي لا يمكن معالجته على الترتيب الزمني للنصوص، وبالتالي حساسية عملية تأريخ الملامح المعتبرة التي تحتويها . . . ليس هذا فقط، بل إن هذا المصدر البيوغرافي لا يحتوي على أي معلومات عن حياة محمد قبل الوحي إليه، ولا أي خبر - تقريباً - عن الهجرة إلى المدينة، ولا يحتوي أخيراً على أي شيء عن آخر لحظات من كان يقدم نفسه على أنه (خاتم الأنبياء) » (١) .

وهذا الموقف الذي عبر عنه بلاشير وأساتذته المباشرين مثل جولديزهر وتلاميذه مثل كلود كاهن، موقف قديم بدأت ملامحه في القرن التاسع عشر، أي قبل تعرف كبار مستشركي ذلك القرن على المدونات الإسلامية الشهيرة في السيرة، مثل سيرة ابن

إسحاق ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد . وقد أنجز موير من أجل تحقيق الاعتماد على القرآن وحده في التعرف على السيرة النبوية ترتيباً زمنياً لسور القرآن، ونتج عن ذلك تحديده لست مراحل للدعوة، خمس منها مكية والأخيرة مدنية^(١) . وقد اعتمد في هذا العمل اعتماداً غير قليل على أحداث سيرة النبي - ﷺ - كما جاءت بها المؤلفات الإسلامية المتوافرة للمستشرقين آنذاك، بعد أن عمد إلى دراستها دراسة نقدية، ولكنه مع هذا « وقع في أخطاء عديدة كما أخذ بروايات واهية »^(٢) . كما قام فايل بدءاً من سنة ١٨٤٤م بدراسة للقرآن أتمها سنة ١٨٧٢م، ولم يعتمد في ترتيبه على الروايات، بل تبنى مبدأ البحث عن ترتيب مراحل السيرة في القرآن فقط، وقد حدد ثلاث طرق لمعرفة زمان الآيات، هي: إشارات القرآن إلى أحداث معروفة، ومحتوى النص، وأسلوب الوحي . واعتماداً على ذلك قسم سير الدعوة إلى أربع مراحل، ثلاثة مكية وواحدة مدنية^(٣) .

وتبنى المستشرق الألماني الشهير نولدكه في الطبعة الأولى لكتابه: (تاريخ النص القرآني) سنة ١٨٦٠م هذا المنهج، ولكنه أعاد ترتيب السور داخل المراحل التي حددها مواطنه فايل . وأعاد النظر في ترتيب السور مرة أخرى عندما شاركه فريديريك شفالي في نشر الكتاب نفسه منقحاً ومزيداً^(٤) . وقد اعتبر الدارسون المسلمون عمل نولدكه محاولة جيدة للبحث في تاريخ القرآن، إذ سلك في كشف تأريخ السور مسلكاً قوياً فجعل الحروب والغزوات الحادثة في زمن النبي - ﷺ - كبدر والخندق . . . وغيرها أسساً لتحديد تاريخ ما نزل من القرآن فيها، كما جعل اختلاف لهجة الخطاب القرآني دليلاً، وعنده أن الخطابات الواردة بصيغة: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ تدل على نزولها في أول الإسلام، على عكس قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ التي تدل على نزولها عند ازدياد

١ - introduction au Coran - R. Blachere - p 249 .

٢ - مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح: ص ١٧٦ .

٣ - انظر / introduction au Coran - R. Blachere - p 251

٤ - مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح: ص ١٧٧ . وشوالي (١٨٦٣ - ١٩١٩م) مستشرق ألماني، كثير النشر للكتب العربية . من أعماله: نشر (المحاسن والمساوئ) لليهقي . المستشرقون: ٢ / ٤١٠ .

عدد المسلمين . ومن المعروف أن نولدكه كان يرتاب في بحثه التحليلي في الروايات وأقوال المفسرين ، وفي « عين الحال كان يأخذ من مجموعها ما يضيء فكره »^(١) . وكان من نتائج عمله أن حصر عدد السور المكية في خمس وثمانين سورة ، وحصر المدني بثمان وعشرين سورة .

وهناك محاولة (غريم)^(٢) التي احتواها كتابه (محمد) الصادر سنة ١٨٩٥ م ، ويعتبر أكثر المستشرقين استخداماً للروايات الإسلامية في إنجازها لتاريخ الدعوة في القرآن ، وهو لا يميز صحيح الروايات من سقيمها ، كما تخلى في مواطن مختلفة عما تثبتت الروايات « ليصدر في نهاية المطاف . . . عن رأي المستشرق نولدكه »^(٣) .

وقد اشتهرت هذه الطريقة في النظر إلى المصادر ، أي تقديم القرآن الكريم مطلقاً مع استبعاد الأخبار الإسلامية ، وتبنى نتائجها المستشرقون المعاصرون الذين أصبحوا يقسمون الدعوة إلى أربع مراحل ، حيث لاحظ اندري ميكال مثلاً أن « السور المكية الأولى القصيرة والحاطفة ترتعش كاملة بفعل الصدمة المفاجئة للوحي ، وهي تعطي للخطاب القرآني أصالته في أكمل صورها ، وموضوعها الأساسي كان الحديث عن قرب يوم القيامة ، وما يصحبه من زلازل وبعث وحساب . . . ونلاحظ إيقاعه وقوافيه التي تشير أشد الإعجاب تدوي بالتذكير والنداء والإلحاح فيه . . . وهي لا تشير أبداً موضوع الإله الواحد ، بل تبدو وكأنها إنذار لشعب تائه »^(٤) . أما المرحلة الثانية فهي فترة دعوة إلى التوحيد ، وتتلوها مرحلة الأمثال القصيرة المصورة ، وأخيراً مرحلة التشريع في المدينة . ومن الواضح أن ما انتهى إليه ميكال هو مجرد تطبيق لما حققه غريم الذي وزع السور القرآنية إلى ثلاث مجموعات ، وضع في الأولى السور المسجوعة

١ - المستشرقون والدراسات القرآنية ، د . محمد حسين الصغير : ص ٩٠ .

٢ - (١٨٦٤ - ١٩٤٢ م) ألماني ، أستاذ اللغات الشرقية في مونستر . من مؤلفاته : عرب الشام قبل الإسلام . المستشرقون : ٤١٤ / ٢ .

٣ - مباحث في علوم القرآن ، د . صبحي الصالح : ص ١٧٥ .

الموزونة، وفي المجموعة الثانية السور التي تحتوي الظاهرة الأسلوبية نفسها، ولكن بدرجة أقل بروزاً، وجمع في الثالثة السور التشريعية المدنية^(١).

ونستطيع اعتبار أكبر محاولة لاستبعاد الروايات الإسلامية - بسبب الشك في صحتها - هي تلك التي قام بها بلاشير في سعيه إلى تحقيق ترتيب لأحداث السيرة النبوية. وقد بدا ذلك واضحاً في ترحيبه الشديد بالمحاولة الوحيدة التي استبعد فيها صاحبها بشكل متعمد هذه الروايات، حيث عرض ما حققه فايل ثم قال: « وهي الطريقة الوحيدة المثمرة لحسن الحظ »^(٢). كما بدا ذلك في فهمه للعلاقة بين القرآن والروايات إذ استبعدها مطلقاً، وأبدى إيمانه بكون القرآن هو المنطلق الوحيد لتتبع مراحل الدعوة. وقد طبق نظريته عملياً إذ افترض أن دلالات القرآن بترتيبه الحالي غير دلالته بعد إعادة ترتيبه زمانياً، فجاء عنوان ترجمته للقرآن الكريم: (ترجمة للقرآن حسب محاولة لإعادة ترتيب السور).

ويبدو أن مبالغت المستشرقين - وبلاشير بالذات - وإصرارهم على هذا التشويه المتعمد للقرآن، هي السبب الأساسي فيما كتبه جاك بيرك الذي نفى مطلقاً إمكانية استخلاص مراحل السيرة من القرآن، إذ « إننا نعلم أن الوحي يتوزع بجزئياته غير المتساوية على امتداد عشرين سنة، ولهذا فمن الممكن أو يجب - حسب بعضهم - أن توجد فيها علامات عن زمنها، نستطيع استخراجها عبر أسلوب التعبير فيها ونوعه، وارتباطها مع الأحداث، إلا أننا نجد أن المئة والأربع عشرة سورة التي يحتويها القرآن، غير المتساوية في الطول، والمتنوعة في النغمة... لا تبيّن عن أي تطور منطقي ولا تواتر زمني »^(٣).

وقد حكمنا أن بيرك كان في معرض الجدل لأمثال بلاشير وجولدزيهر وميكال من المستشرقين؛ لأن الناظر في القرآن - ومن المؤكد أن بيرك منهم - يعلم أنه يحتوي على

١ - انظر ملامح عمل غريم في / introduction au Coran - R. Blachere - p 251

٢ - المرجع السابق: ص ٢٤٩.

٣ - 24 . - p les Arabes

الكثير من المعلومات عن سير الدعوة، ومعنى هذا أنه من الممكن أن نستخلص من تتبع (علاماته) الخاصة مراحل الدعوة - إجمالاً - ومحتوى خطاب كل مرحلة، وصعوباتها. ولم يكن هذا الأمر موضع شك عند المسلمين في أي يوم من الأيام إذ تحتوي المدونات الحديثية الكبرى كتب أسباب النزول والتفسير، وقبل ذلك كله كتب السيرة، على معلومات وافية تبين أن المسلمين الأوائل قد اهتموا اهتماماً خاصاً بمعرفة الظروف المحيطة بكل آية من آيات القرآن. ومن المعروف أن ابن مسعود - رضي الله عنه - كان يقول: «كل شيء في القرآن فيه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ فهو مكِّي». وقال علقمة: «كل شيء في القرآن فيه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فهو مدني» (١). وهذا قبل أن يجعل نولده هذه الخاصية الخطابية دليلاً على تأريخ القرآن بثلاثة عشر قرناً. وكان عبد الله بن مسعود يقول: «والله الذي لا إله غيره، ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت، ولا نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت، ولو أعلم أن أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه» (٢).

وقد اهتم علماؤنا اهتماماً خاصاً بالتحديد الزمني للآيات، وهو الفن الذي سموه بعلم المكِّي والمدني، والذي كان عندهم من أمهات علوم القرآن. وقد قال فيه أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري في كتاب: (التنبيه): «من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته، وترتيب ما نزل بمكة والمدينة، وما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكِّي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل في المدينة في أهل مكة، وما يشبه نزول المكِّي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكِّي، وما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، وما نزل ليلاً، وما نزل نهاراً، وما نزل مشيعاً، وما نزل مفرداً، والآيات المدنيات في السور المكِّية، والآيات المكِّييات في السور المدنية، وما حمل من مكة إلى المدينة، وما حمل من المدينة إلى مكة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة، . . . وما اختلفوا فيه فقال بعضهم

١ - نكت الانتصار، الباقلاني: ص ٩٠.

٢ - الاتقان، السيوطي: ١ / ١٢.

مكي وبعضهم مدني . فهذه خمس وعشرون وجهاً من لم يعرفها ويميز بينها لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله تعالى « (١) .

يقول الدكتور صبحي الصالح منبهاً على سعة علم المكي والمدني وفوائده وتحقيقات علمائنا فيه : « ووفاء هذا العلم بتلك المعارف الواسعة جعل بحوثه أشتاتاً وألواناً، فهو في آن واحد ترتيب زمني، وتحديد مكاني، وتبويب موضوعي، وتعيين شخصي، ويخيل إلينا أن هذه الألوان المتباينة جميعاً قد طافت بأذهان علمائنا حين ترددوا في تقسيم المكي والمدني على أساس من المكان أو الزمان أو الأشخاص، فمن قائل : المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة لاحظ المكان، ومن قال : المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة؛ راعى أشخاص المخاطبين، ومن أثر الأخذ بالاصطلاح المشهور : المكي ما نزل قبل هجرة الرسول - ﷺ - والمدني ما نزل بعد الهجرة عنى بالترتيب الزمني في مراحل الدعوة الإسلامية، بل يلمح فيها أيضاً عنصراً رابعاً لا يخفى على ذي بصر، وهو عنصر الموضوع . هذه سورة الممتحنة من مطلعها إلى ختامها نزلت في حاطب بن أبي بلتعة حين أرسل إلى قريش يخبرها بتجهيز رسول الله - ﷺ - جيشه لفتحها، نزلت بالمدينة إذا لاحظنا المكان، وكان نزولها بعد الهجرة إذا اعتبرنا الزمان، ووقعت خطاباً لأهل مكة إذا أردنا الأشخاص، واشتملت على توجيه اجتماعي محصّ قلوب المؤمنين إذا رغبتنا بمعرفة موضوعها» (٢) .

وعلى وجه الاختصار، فإن الروايات الإسلامية تحتوي على مجمل الأخبار التي عرفها الصحابة رضوان الله عليهم عن نبيهم عليه الصلاة والسلام، وعن مسيرة الدعوة منذ بدايتها إلى نهايتها؛ لأنهم كانوا فعاليات مشاركة في أحداثها بحيث عرفوا سور القرآن ومضامينها وأماكن نزولها والمخاطبين بها وغيرها من الأمور التي تعتبر تحديداً وتعيينات لا يستطيع أن يستغني عنها مطلقاً من تصدر للنظر في تاريخ الدعوة الإسلامية .

١ - المرجع السابق : ١ / ١١ . وانظر / مناهل العرفان : ١ / ١٩٩ .

٢ - مباحث في علوم القرآن : ص ١٦٧ .

وإن النظر في عمل المستشرقين الذي وصفناه يرى في مسلكهم مخالفة صريحة للمنهج العلمي، إضافة إلى الكثير من الشطط وسوء القصد، وأما اتهامهم للقرآن بدعوى خلوه من التحديدات الزمنية وعدم ترتيبه ترتيباً تاريخياً ففيه الكثير من الجهل:

١ - وترجع مخالفة قواعد المنهج العلمي وتعمد التشويه في زعم المستشرقين قدرتهم على استخلاص السيرة بمعناها التاريخي من القرآن وحده، إلى أن كتاب الله خال في الأساس من التعيين الزمني المعروف، هذا إضافة إلى أن الكثير من آياته ليس من النوع الذي من الممكن أن يستخلص منه معرفة محددة بواقعة أو زمن ما. ومن هذا القبيل الآيات الخاصة بالتعريف بالله تعالى وصفاته، وآيات الوعد والإرشاد، وتصوير يوم القيامة . . . ويبقى مع هذا عدد معتبر من الآيات التي من الممكن أن نستخلص منها فقهاً بخصائص النبوة وسير الدعوة، وبعض ملامحها والقوى المصطرة في مكة والمدينة في ذلك الزمان، وعواطف النبي - ﷺ - وشعوره إزاء الأحداث، ورد فعل أصحابه وأعدائه، وسياسات النبي - ﷺ - وأخلاقه. وهذه الآيات تنقسم إلى ما يمكن أن تستخدم في فقه السيرة بشرط أن يكون لدينا علم مسبق بالسير العام لأحداثها، وهو ما تضمنه لنا السير الماثورة. ومن أمثلة ذلك علمنا أن قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَتَّصِرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] يصور لنا موقفين، أحدهما خاص باختباء النبي - ﷺ - وصاحبه أبي بكر في غار ثور بعد خروجهما من مكة مهاجرين، واقتراب أعدائهما من النبل منهما، مع التنبيه على أن الآية لا تركز على الحادث في نفسه، وإن كنا نستفيد ذلك منها، بل تبين يقين النبي - ﷺ - في نصر الله تعالى في ذلك الموقف الحرج، وهي لذلك تقصد - بواسطة التذكير - إلى حض المؤمنين في المدينة على الجهاد ونصرة دين الله مع اليقين بحفظ الله ونصرته. وشبيه بما سبق قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقَطَّعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ [الأنفال: ٧]. إذ إننا لا نعلم أنها خاصة بحض المؤمنين على الخروج لبدر، وإمكانية فوزهم إما بالنصر وإما بالاستشهاد. وفي الآية

فائدة لا يمكن أن تذكرها التواريخ بهذا الوضوح والقطعية، وهي نقله تعالى لأحاسيس المؤمنين وأمنيتهم الخفية بعدم لقاء قريش، بل الظفر بالغنيمة فقط.

ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يَبْخُنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [الأنفال: ٦٧]. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ مِثْلَ عَيْسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [٥٩] الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ [٦٠] فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴾ [آل عمران: ٥٩ - ٦١]. ومنه قوله تعالى: ﴿ إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴾ [١٠] هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا ﴾ [الأحزاب: ١٠ - ١١]. ﴿ وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴾ [٢٢] مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا ﴾ [٢٣] لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [٢٤] وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا ﴾ [٢٥] وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴾ [الأحزاب: ٢٦ - ٢٦]

أما القسم الثاني من الآيات التي من الممكن أن تحقق لنا فقهاً بالسيرة، فإنها تحتوي على وصف عام لأخلاق وعواطف وآمال النبي - ﷺ - ومواقفه في الدعوة واستدلالاته على الكفار ورد فعلهم والإجراءات التي قاموا بها من أجل الوقوف في وجه الدعوة، ولكن هذه الآيات لا تحتوي على أي تحديد زمني معين، كما لا يمكن - في الغالب - أن نحدد لها زمناً دقيقاً، لأنها مما تكرر حدوثه عبر السنين. ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: ٤]، وقوله: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا ﴾ [هود: ٤٩]، وقوله: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ

جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٤﴾ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُونَ
 مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴿٩٥﴾ [الإسراء: ٩٤، ٩٥] ، وقوله : ﴿لَقَدْ
 جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾
 [التوبة: ١٢٨] ، وقوله : ﴿وَقَالُوا إِن تَتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ تَتَخَفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ
 حَرَمًا آمِنًا يُجِبِّي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧] .

٢ - وأما بالنسبة لعناصر الجهل الكامنة في اتهام المستشرقين القرآن بعدم ترتيبه ترتيباً
 زمنياً واعتبارهم ذلك نقصاً، فلأنهم قد خضعوا فيه لما عرفوه من شكل كتبهم المقدسة،
 والتي يظهر فيها اهتمام بالغ بذكر الأنساب والأعداد والأماكن والغلال والدواب،
 ووصف الرجال والنساء والسلاح، وتحديد أسماء الملوك. وإنما نعرف بهذه الطريقة مثلاً
 نسب إبراهيم عليه السلام إلى آدم، وسن إنجابه لولديه إسماعيل وإسحاق عليهما السلام،
 وهجرة إسماعيل، وانتقال إسحاق إلى العراق من أجل الزواج... ويعرفنا سفر الخروج
 بعدد بني إسرائيل، وهروبهم من مصر... وتصف لنا الأناجيل نسب عيسى عليه
 السلام، ومكان ميلاده، وتنقلاته، وموطن بعثته، وشجرة التين التي أراد الأكل منها،
 والجحش الذي دخل عليه القدس، والبستان الذي اختبأ فيه، والصليب الذي حمله...

وقد بدا التأثير بما ذكرناه واضحاً عند جمهور المستشرقين، ولذلك اتخذ الأب
 لامانس غياب هذا الشكل الكتابي في القرآن الكريم مطعناً فيه، فقال في معرض حديثه
 عن نقائصه: «إن مراجعة لاحقة على المؤلف كانت تستطيع أن تخفف من الآيات التي
 تتعلق بزینب... وفي ترتيب الأنبياء كان من الممكن لهذه المراجعة أن تفصل وتميز بين
 أنبياء العهد القديم والجديد» (١).

وقد تجاهل المستشرقون أن الكتب المقدسة هي تأليفات بشرية عادية، ولذلك
 احتوت على سير المجتمعات المختلفة التي كان لها علاقة بالوحي، ولذلك بدا فيها
 العنصر الديني هامشياً إذ تراكت عليه الأخبار والروايات عن الأعداد والأماكن...
 كما أن بعض الكتب المقدسة وخصوصاً الأناجيل هي مؤلفات في السيرة بالمعنى

الحقيقي للكلمة، بحيث لا تختلف في أي ملمح عما ألفه المسلمون عن النبي - ﷺ - ، إذ نلاحظ فيها التتبع التاريخي للأحداث ممتزجاً بالمواقف الدينية لعيسى عليه السلام، وكذلك الأمر بالنسبة للرسائل التي احتواها العهد الجديد التي نقلت لنا تاريخ الدعوة إلى المسيحية، وانتقالات الرسل وأقوالهم وأصدقائهم ومنافسيهم وأعدائهم.

أما بالنسبة للقرآن الكريم فإن الأمر فيه مختلف تماماً، إنه كتاب دين بآتم معنى الكلمة، ولذلك فهو ينقل أساساً الحقائق التي أراد الله تعالى أن يعلمها البشر، كما جاء بالبراهين المختلفة على كونه تعالى قد أوحى إلى نبيه محمد - عليه الصلاة والسلام - ما أوحى، ولذلك فإن الأخبار الواردة فيه عن النبي - ﷺ - ليست موجهة لتأليف سيرة عنه، وإنما هي وسيلة للتعريف بهذه الحقائق: الألوهية، وإثبات النبوات، وتعظيم الأنبياء، والحض على الفضائل، والتحذير من الآثام... ومعنى هذا أن الخطاب الوارد في القرآن ينقل (حكم الله)، حسب (علم الله) و(إرادة الله) في كل الأمور المتعلقة بالرسالة والرسول.

وتغطي القاعدة التي ذكرناها حتى تلك الآيات التي تعرض لحياة النبي - ﷺ - الخاصة، إذ إنها مجرد وسيلة اتخذها القرآن للتعريف بحكم الله في الأشياء. لقد ورد في القرآن مثلاً قصة إعراض النبي - ﷺ - عن ابن أم مكتوم، وهو رجل أعمى جاء يسأله، وكان النبي - ﷺ - مشغولاً عندها بدعوة كبراء قريش فأعرض عنه، قال تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَذَىٰ ۙ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي ۚ ۝٢ أَوْ يَذْكَرُ ۚ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ ۚ أَمَّا مَنْ اسْتَعْنَىٰ ۚ ۝٥ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ۚ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي ۚ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ ۚ ۝٨ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۚ ۝٩ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۚ ۝١٠ كَلَّا ۚ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۚ ۝١١﴾ [عبس: ١ - ١١]. إن الغرض من هذه الآيات ليس تعليمنا اسم هذا الرجل وصفته، والمجلس الذي كان فيه النبي - ﷺ - والأقوام الذين كان يدعوهم، بل تعليم النبي بأن الإيمان هو محور الدعوة والمقياس الوحيد للحكم، وتعليم المؤمنين بأن الخطأ حقيقة إنسانية. ورغم هذا فلا شيء يمنع الدارسين من أن يتخذوا من هذه الآية دليلاً على إقبال الناس على النبي - ﷺ - ليسألوه عن رسالته، واجتهاده البالغ في التبليغ، وصرفه فيه كل هممه.

وفي ضوء كل ما ذكرناه يتبين أن منهج المستشرقين في البحث عن التأليف في السيرة بالاعتماد على القرآن وحده منهج خاطئ تماماً، إذ يحتوي القرآن فعلاً على كثير من الشواهد التي من الممكن استخدامها لتشكيل السيرة، وخصوصاً فقه خبايا أحداثها، ولكن الباحث فيه يحتاج - دوماً - إلى معرفة الخط العام للدعوة كما وردت بها الأخبار الصحيحة، إضافة إلى ضرورة أن يبذل هذا الباحث جهداً كبيراً في معرفة الخصائص الخطائية والأسلوبية والموضوعية الواردة في آياته، من أجل استخلاص الطابع العام لكل مرحلة من مراحل الدعوة.

ومن الواضح أن المستشرقين لم يقصدوا إلى تحقيق الهدف الذي نظروا له، أي كتابة سيرة النبي - ﷺ - بالاستناد على القرآن وحده، بل إن غرضهم كان التشويش عليه، والتشكيك في أحداث السيرة وكتب الحديث، لتحقيق غرض خفي وهو الحكم بجهل التاريخ - على الأقل جزئياً - بشخصية النبي ودعوته، وذلك بالعمل على الفصل بين القرآن والمواد التاريخية التي تستخدم في فقهه. وبهذه الطريقة يستطيع المستشرق أن يكتب عن السيرة ما يشاء، فيقدم الحوادث ويؤخرها، ويحكم على النبي - ﷺ - بالتطور الداخلي التابع لظروف الدعوة الخارجية، ويصحح من الأحداث ما يتناسب مع الهدف الذي يريد الوصول إليه في كل مبحث من مباحث العقيدة والسيرة، ويحكم بعدم صحة أو وضع أو ضعف كل العناصر التي تدل على عكس هذا الهدف.

ويبدو سوء قصد المستشرقين عندما نتبع إنتاجهم في السيرة، فنلاحظ أن الأمر الذي دعوا إليه هو موقف نظري فقط، لم يكن القصد منه الاستبعاد التام والحقيقي للروايات الإسلامية؛ لأن هذا أمر مستحيل عملياً، بل تحقيق الحرية التي تحدثنا عنها، أي التصرف في القرآن الكريم بالتأويل الفاسد، وضرب السيرة في الصميم بواسطة التشكيك في مجمل عناصرها. وستتوقف في هذا المبحث - ستأتي الكثير من الأمثلة في الفصول التالية - عند مثالين يوضحان هذا الهدف تماماً :

أ- حكم إسبرنغر بأن اسم النبي لم يكن محمداً في المرحلة السابقة على الهجرة، وقد نص على أنه اتخذ هذا الاسم بعد هجرته إلى المدينة، وبالضبط عندما خالط

النصارى وقرأ في كتبهم أن هناك رسولا سيعث اسمه الباراقليط ، فاتخذ اسمه الجديد مشتقاً من المعنى اللغوي لاسم هذا الرسول ، وهو (المحمود) ، حتى يوهم الناس بأنه ذلك الرسول . وقد استدل على ما ذهب إليه بورود اسم النبي - ﷺ - في السور المدنية وحدها ، وهي آل عمران ، والأحزاب ، ومحمد ، والفتح « (١) . وقد ساير فيليب حتى هذا الادعاء فقال : « أما الاسم الذي يجب أن تكون والدته هذا الرجل قد سمته به فلسنا على بينة منه اليوم » (٢) .

ومن الواضح أن إسبرنجر - أو غيره - لم يكن يستطيع هذا الزعم لو اعتمد على السيرة ، ولكن توفقه عند القرآن أمكنه من أن يحاول تحطيم حقيقة ثابتة . وقد تجاوز هذا المستشرق عن كل حقائق التاريخ من أجل تحقيق غرضه ، وهو تدعيم فكرة تعلم النبي - ﷺ - من النصارى . كما تعمد الكذب في اختراع تاريخ جديد للمدينة ، يتمثل في القول بانتشار النصارى فيها ، مع أن المعلوم يقيناً أن سكانها كانوا إما من العرب الوثنيين أو اليهود . كما ضرب إسبرنجر عرض الحائط بالحقائق العلمية ، وهي التي تحكم باستحالة هذا الأمر حتى ولو فرضنا بوجود نصارى في المدينة ، إذ يحتاج الموضوع حينذاك إلى إثبات معرفة النبي - ﷺ - بالسريانية أو اللاتينية أو اليونانية ، وهي اللغات التي كتبت بها الأناجيل ، كما يحتاج هذا الزعم إلى إثبات أن النبي قد أنجز في هذا المجال بحثاً علمياً حقيقياً - لم ينجز إلا بدءاً من القرن ١٩ م - ليستخرج دلالة كلمة باراقليط على معنى الحمد ، ومن المعلوم أنه كان سيخالف بذلك كل فرق النصارى الذين جعلوا الكلمة تعين الروح القدس .

٢ - أما المثال الثاني فيتمثل فيما ذهب إليه المستشرق اليهودي (ولفنسون) (٣) حين زعم أن إخراج النبي - ﷺ - لبني النضير لم يكن بسبب محاولتهم الغدر به ، واستدل على ذلك بخلو سورة الحشر من ذكر هذا السبب ، قال : « ولكن المستشرقين ينكرون

١ - انظر هذا الادعاء في / دراسة في السيرة ، د. عماد الدين خليل : ص ١٨

٢ - الإسلام نهج حياة : ص ١١ .

٣ - ألماني ، أستاذ اللغة السامية بالجامعة المصرية . من مؤلفاته : تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية .

صحة هذه الرواية، ويستدلون على كذبها بعدم وجود ذكر لها في سورة الحشر التي نزلت بعد إجلاء بني النضير . . . والذي يظهر لكل ذي عينين (أنهم) لم يكونوا ينون الغدر بالنبي و اغتياله على مثل هذه الصورة؛ لأنهم كانوا يخشون عاقبة فعلتهم هذه من أنصاره، ولو أنهم كانوا ينون اغتياله غدرًا لما كانت هناك ضرورة لإلقاء الصخرة عليه من فوق الحائط، كان في استطاعتهم أن يفاجئوه وهو يحادثهم إذ لم يكن معه غير قليل من أصحابه» (١).

وليس معنى خلو القرآن من ذكر الكيفية التي أراد بنو النضير أن يتخلصوا بها من النبي - ﷺ - كذب الرواية التي نقلتها، خصوصاً في ظل العداوة التي أبداها اليهود للدعوة الإسلامية كما وردت بذلك سورة الحشر ذاتها، قال تعالى: ﴿ ذَلِكْ بَأْنَهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ . ولهذا فقد كان من الممكن أن يصدر عنهم أي تدبير يخلصهم من صاحب الدين الخاتم . ولا ينفع هنا نفي ولفستون محاولة غدر بني النضير به بواسطة إلقاء صخرة عليه وهو جالس تحت حصنهم؛ لأن هذا الإجراء ممكن في نفسه، وهو يناسب نفسية اليهودي عامة، وسياسة اليهود في ذلك الطرف . والملاحظ أنه وقع في تناقض غريب، حين أشار إلى استحالة صدور هذا الفعل؛ لأنهم (كانوا يخافون عاقبة فعلتهم)، واقتراحه بديلاً لذلك وهو أن غدرهم للنبي - ﷺ - كان سيتم بصورة أحسن - من حيث كونه غدرًا؟ - لو خرجوا بسيوفهم عليه . وهو لم ينتبه إلى أن ما اقترحه ليس غدرًا، بل عملاً حربيًا مباشرًا كان سيعرضهم - فعلا - للعقاب، أما الواقعة التي وردت في السيرة فيتمثل فيها التدبير الغادر أحسن تمثيل، إذ كان بإمكانهم بعدها أن يحتجوا بدعوى سقوط الصخرة عليه قضاء .

وقد وقف مونتغمري وات موقفًا علميًا سليمًا - من الناحية النظرية على الأقل - وذلك حين اعتمد القرآن والمادة الحديثية كمصدرين للسيرة، قال: «إن المصدر الأول لدراسة حياة محمد هو القرآن، إذ إنه معاصر له وصحيح، ولكنه صعب الاستخدام - في الغالب باعتباره وثيقة تاريخية - نظرًا لطابع التجزيء الذي يغلب عليه . . . وقد

حافظ المسلمون على روايات حديثية حول بعض ظروف بعض الآيات الموحاة، وفي بعض الأحيان تكون هذه الروايات صحيحة، لكن في أحيان أخرى تكون متناقضة، أو تبدو - لأسباب جيدة - غير محتملة، ولذلك فإن استخدامنا القرآن كمصدر تاريخي يحتاج إلى معرفة مسبقة بالخط العام لسير حياة محمد . . . وإنما نجد هذا الخط العام في السير الأولى، مثل سيرة ابن إسحاق . . . ومغازي الواقدي . . . إضافة إلى الأسفار الكبرى للحديث رغم أن أهميتها بالأساس تكمن في الطابع الفقهي والعقدي»^(١).

ولم يفت وات أن ينتقد - مثل جاك بيرك - موقف المستشرقين الذين عمدوا إلى التشكيك في الروايات الإسلامية فقال: «لقد انتقد علماء غربيون صحة هذه المادة، وبعضهم تبنى نظرة الشك المطلقة التي تقرر عدم الثقة إلا بالقرآن رغم قبولها الضمني بالخط العام الذي تسطره السيرة، وهذا سيؤدي حتماً إلى نتيجة حتمية، وهي أن هناك استحالة في رسم سيرة محمد»^(٢). ورغم أنه لم يرد أن يبين بصراحة أن التجهيل بالسيرة كان هدف لمانس وأضرابه، إلا أن هذا هو عين ما سعوا إلى تحقيقه.

وقد أوضح وات بعد هذا منهجه في تدوين السيرة فقال «وهذه الدراسة تعتمد على وجهة نظر عكسية، أي إن مؤلفات السيرة - الأولى على الأقل - يجب أن ينظر إليها على أنها صحيحة، إلا إذا وجدنا أسباباً خاصة تدفعنا إلى الاعتقاد بأن واقعة ما قد تم تحريفها أو اختراعها لأسباب فقهية أو عقيدية أو سياسية. وإنما نتقبل أيضاً باعتباره صحيحاً المواد التي توجد في مؤلفات كثيرة متنوعة، وهذه النظرة تؤدي - حسب اعتقادي - إلى رسم صورة متناسقة لحياة وإنجازات محمد»^(٣). ومن المؤكد أن هذا منهج سليم من الناحية النظرية، وتبقى مشكلة تطبيقه التي لم يستطع وات أن يتجاوز فيها إلا إلى حد بسيط عما تقرر في دائرة الاستشراق، ولهذا راح يبعد عدداً كبيراً من الأحداث والتفسيرات التي وردت في الروايات الإسلامية دون سبب علمي، ويحاول رد كل أحداث السيرة لما ورد في القرآن وحده.

١ - Mahomet prophete et homme d'Etat - p 212 .

٢ - المرجع السابق .

٣ - المرجع السابق : ص ٢١٣ .

المبحث الثاني

الروايات الإسلامية في الفكر الاستشراقي

لم يميز المستشرقون المعاصرون تمييزاً واضحاً بين المدونات الحديثية وبين كتب السيرة من حيث كونها مصدراً للعلم بالنبوة الإسلامية، وكانت مبررات ذلك نظرهم إلى المصدرين باعتبار اشتراكهما في طريقة نقل مادتهما. ومعنى هذا أنهم قد ميزوا بين شيئين، هما: القرآن الكريم، وهو مصدر منقول نقلاً متواتراً عن النبي - ﷺ - مباشرة، والروايات وهي كل المواد غير القرآن، سواء أكانت وسيلة نقلها الأحاديث التي ضمتها كتب السنن، أم الأحاديث التي بنيت على أساسها السير، أم الأحاديث التي نقلتها كتب الأدب . . . والتي يضمها جميعاً تأخر زمان تدوينها عن زمان حدوث الوقائع التي تنقلها.

وقد أدى هذا الخلط الذي استند - كما سنرى بعد قليل - على اتفاق استشراقي فيما يخص قلة القيمة النقدية للسند في التأثير على صحة الروايات، إلى امتداد الحكم الذي يطلقه المستشرقون على أي نوع منها إلى غيرها، ولكن هذا لا يعني أنهم لم يميزوا بين ما تركز عليه كتب الحديث، التي اقتصت بنقل الأخبار المتعلقة بالعقائد والفقهاء بصفة خاصة، وإن احتوت على أخبار السيرة، وبين المؤلفات في السيرة التي اهتمت بنقل مواد تتعلق بشكل خاص بحياة النبي - ﷺ - وسير الدعوة عملياً، بل لقد كان تمييزهم بين المصدرين من هذه الناحية واضحاً تماماً، ويبدو ذلك في انصراف الباحثين منهم في عقائد الإسلام وشرائعه إلى المدونات الحديثية، وتوجه اهتمام دارسي السيرة إلى مؤلفاتها، إضافة إلى المواد التي تحتويها كتب الحديث.

ورغم أن النظرة الدينية تميز لنا الجمع بين الحديث والسير باعتبارهما مصدرين للسنة النبوية، ورغم أن المقاييس العلمية تؤكد ضرورة اعتماد هذين المصدرين معاً من أجل التعرف الحقيقي والعميق على كل جوانب شخصية النبي - ﷺ - باعتباره إنساناً ونبياً ورسولاً، إلا أننا سنخصص لكل مصدر جزءاً من هذا المبحث، وذلك استجابة

لاهتمامات المستشرقين، الذين ذهب قسم منهم إلى الاهتمام بالشريعة، فكان تركيزه على دراسة الحديث الشريف، واهتم القسم الأكبر بتاريخ الدعوة إلى الإسلام، فركز أبحاثه بالتالي على مؤلفات السيرة. إضافة إلى أن هذا الإجراء سيسمح لنا بالتعمق في دراسة آراء المستشرقين في المصدرين، وإبراز خصوصية كل من علمي الحديث والسيرة.

أ - الحديث النبوي في الفكر الاستشراقي المعاصر :

يكاد المستشرقون المعاصرون يجمعون على أن سبب الاهتمام بالحديث النبوي يعود إلى الظروف التاريخية التي وجد فيها المسلمون أنفسهم بعد حركة الفتح، حيث أقاموا في أراض جديدة خالطوا فيها أما حديثة العهد بالإسلام، وهو الأمر الذي نشأت عنه حاجات تشريعية لم ينص القرآن الكريم على أحكامها. يقول هاملتون جب: « ويبدو أن أولى المشكلات إنما كانت تتصل بتطبيق الشريعة، فعند نهاية القرن الأول أخذت تطبق في مختلف المدن والولايات قواعد فقهية منفصلة ومختلفة استحدثت من تفسيرات الفقهاء . . . ولحظ كبار الفقهاء ما كان ينطوي عليه هذا الأمر من خطر، وبخاصة عندما كانت الأحكام الفقهية تخالف مبادئ القرآن الخلقية، فكان أن عمدوا إلى جمع الأحاديث التي تروي كيف كان الرسول يقضي في بعض الأمور، فرووها عن الصحابة واتخذوها مرجعاً معتمداً لا يقل عن القرآن نفسه »^(١).

ويحتوي هذا الرأي على مغالطة كبرى، تتمثل في أن القول باضطرار الفقهاء إلى جمع الحديث بعد أن وجدوا أنفسهم أمام وضعيات جديدة يؤدي إلى أن نفترض جهلهم به، إضافة إلى تقرير عدم اهتمام أحد من المسلمين بأقوال النبي - ﷺ - وأفعاله إلا بعد ظهور هذه الحاجة، وهذا غير صحيح على الإطلاق، ودليل ذلك أن القرآن وإن احتوى على تفصيل بعض الأحكام إلا أن الغالب عليه - وخصوصاً في كفيات العبادات والمعاملات - هو الإجمال، وقد كان النبي - ﷺ - هو المتكفل بتفصيل مجمله، وتقييد عمومه، وبيان كفيات الأشياء ومقاديرها. قال الله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤]، وقد أمر رب

العزة بطاعة نبيه في كل حال فقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ ﴿٦٥﴾ [النساء: ٦٥].

ومن الواضح أن علم النبي بوجوه بيان ما في القرآن، ومسؤوليته عن تبليغها تقع في دائرة الرسالة، ولهذا وردت صفته مقرونة باسم العزة في الكثير من الآيات، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ ﴿٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

وقد عاشر الصحابة رضوان الله عليهم النبي - ﷺ - سنوات طويلة حفظوا فيها عنه القرآن، وحضروا تفسيراته، وصلوا، وصاموا، وباعوا، واشتروا، وتشاركوا، وتزوجوا، وطلقوا... في حضرته، وكانوا على يقين من نبوته ولزوم طاعته، وكان منهم من يكتب منها أشياء كحال عبد الله بن عمرو، وعلي بن أبي طالب، ومن هنا علموا وجوه العبادات والأحكام، فطبّقوها على أنفسهم وأفتوا بها لمن استفتاهم. وهذا أمر طبيعي لا يحتاج إلى دليل خاص يقرره، ورغم هذا فمن الممكن أن نستشهد له بالعديد من الآثار، ومن أشهرها إعجاب النبي - ﷺ - برد صاحبه معاذ بن جبل حين ولاه اليمن، إذ سأله عن مصادر قضائه فجعل السنة النبوية هي المصدر الثاني بعد القرآن. وقد ظل حياً بعد انتقال النبي - ﷺ - إلى الرفيق الأعلى المئات من فقهاء الصحابة المشهورين بطول الملازمة له، فأخذ عنهم أبائهم وأبناء المسلمين، حتى اشتهر بالعلم بكتاب الله وسنة نبيه واجتهادات أصحابه مئات من العلماء الأتقياء المشاهير الذين توزعوا في كل حواضر العالم الإسلامي آنذاك.

وفي ظل هذه المعطيات التاريخية الموثوقة، فإنه من غير المعقول أن يجهل فقهاء نهاية القرن الأول - وكلهم من التابعين - سنة النبي، فيضطرون إلى وضع الأحكام الفقهية عن اجتهادات شخصية يستخلصونها من القرآن الكريم مباشرة. وإنما لا ننكر هنا الاجتهاد، ولكننا نؤكد فقط أن أصول هذا الفن كانت معلومة لهم، بحيث لا يصلون إلى تحقيقه إلا باستعراض حكم القرآن والسنة في كل أمر كانوا يريدون الوصول إلى حكمه.

وليس في كلامنا السابق إنكار للخلاف الفقهي، ولكن مبررات هذا الأمر في غاية البساطة والموافقة لطبيعة الأشياء، فمن الفقهاء من لم يبلغه حديث معين أصلاً، ومنهم من بلغه بطريق لم يره أهلاً للثقة بينما بلغ غيره بطريق حكم بصحته، ومنهم من كان قليل البضاعة في الحديث، على عكس من التزم صحابياً فقيهاً مدة طويلة من الزمان، وبعضهم بلغه حكم النبي - ﷺ - في حادثة وبلغ غيره حكمها في ظروف أخرى، وهذه كلها أسباب وجيهة تؤسس للخلاف، وتمنحه مشروعيته في الوقت نفسه.

ومن المعلوم أن مصادر الحكم ومناهج الوصول إليه عند الفقهاء الكبار الذين عاشوا في القرن الأول والثاني للهجرة كانت متعددة، فمنها فهم القرآن الكريم، ونصوص السنة، وأفعال الصحابة، وشهرة الرأي بين علماء التابعين. وقد وضع بعضهم أسساً عظيمة، وفي غاية العلمية والمشروعية، فقرر الإمام مالك - إمام دار الهجرة - مبدأ مرجعية عمل أهل المدينة. وهذا مبدأ سديد يصيب السنة بأيسر طرقها وأوثقها على الإطلاق نظراً لتأسسه على (الأفعال) التي يعلم العقلاء أنها تتوارث جيلاً بعد جيل، وقد كانت أعمال أحفاد الصحابة ممن سكن المدينة موروثاً عن آبائهم الذين عاشروا النبي - ﷺ - وأخذوا عنه، وبالتالي فإن ما يأتونه من أفعال يعتبر دليلاً على السنة وإن لم تنتقل بالرواية.

ولعل هاملتون جب قد انتبه إلى هذه الخصوصيات فلم يهتم كثيراً بموضوع كيفية انتقال الحديث بالرواية، ولم يطنب في الشك في صحة نسبة الحديث إلى النبي، وإن كان الشك مذهبه كما يبدو من تقديمه جمع الفقهاء للحديث على روايتهم له عن الصحابة في قوله « فكان أن عمدوا إلى جمع الأحاديث . . . فرووها عن الصحابة ». إضافة إلى حكمه بشكلية النقد الذي مارسه علماؤنا على المرويات. ومن الممكن أن يكون اليقين الذي تقرر عنده من أن البناء الشرعي الإسلامي قد قام على القرآن سبباً آخر لانصرافه عن إشاعة هذا الشك، قال: « وفي بادئ الأمر لم يسلم الفقهاء بصحة الكثير من الأحاديث، ونجم قسط كبير من الفوضى بسبب الأحاديث المتضاربة، ولكن قوة الشعور الديني . . . فرضت في النهاية قبول المبدأ . . . واقتضى هذا نشوء علم جديد غايته جمع الحديث ونقده . . . على أنه ليس ثمة مجال كبير للشك في أن

المجموعات المعتمدة من الأحاديث التي تم جمعها في القرن الثالث تمثل بصورة جوهرية آراء جمهور فقهاء السنة خلال الأجيال الثلاثة أو الأربعة الأولى . ويكاد يكون من المؤكد أن الآراء التي تعبر عنها تلك الأحاديث تمثل تعاليم القرآن ومبادئه الخلقية تمثيلاً صادقاً . . . ووسائل الدراسة التي استخدمتها - يقصد علوم الحديث - إنما وضعت لتأييد صحة البناء كله بمعايير شكلية « (١) .

ولم يقف جمهور المستشرقين المعاصرين الباحثين في تاريخ التشريع في الإسلام موقف جب في تقرير (إسلامية) الروح والفقهاء الذي نقلته كتب السنة، أي الشك الضمني في صحة نسبتها إلى النبي - ﷺ - فقط ، فذهبوا إلى التشكيك في مجمل الحديث النبوي ، وقرروا دخول الكثير من العناصر الغريبة عن الإسلام فيه . وقد تزعم هذه المدرسة ثلاثة من كبار المستشرقين المعاصرين ، هم جولدزيهر ، وكايتاني ، والأب لامانس . وكان لهؤلاء أثر كبير في التأسيس للكثير من الآراء الشائعة عند المستشرقين المتأخرين عموماً ، والصغار منهم على وجه الخصوص .

وظهر هذا الاتجاه في نهاية القرن التاسع عشر على يد جولدزيهر الذي كان أول باحث غربي يؤسس لنظرية تأثير البيئة في نشأة الحديث ، والتي شيدها على مجموعة افتراضات تتمثل في تقريره الانفصال بين الدين والحياة بعد عهد الخلفاء الراشدين مباشرة ، إذ ابتعد الحكام الأمويون - كما قرر - عن الالتزام بالشريعة رغم عدم انصرافهم عن مظاهرها كلية « وكانوا أكثر اهتماماً بالأنظمة القانونية الدينية التي تقوي من شأن الدولة . . . أما في الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا في ذلك بعبادات قانونية ، وأخذوا في الوقائع المتنازع فيها بما يوجب الذكاء » (٢) . وفي مقابل ذلك اهتم الأنقياء « في كل الوقت الذي أبعدتهم السلطة عنها بدراسة الشريعة التي لم يكن لها أي تأثير على الحياة » (٣) .

١ - دراسات في الحضارة الإسلامية : ص ٢٠ ، ٢١ .

٢ - العقيدة والشريعة في الإسلام : ص ٣٩ .

ومن الجلي أن هدف جولديزهر من تقرير هذا الانفصال هو إثبات عدم اهتمام أولي الأمر بالعلوم الدينية، وبالتالي إمكانية الدس في الشريعة مادامت لا تعتمد - ولا تتوجه - على ضرورات الحاجات الحياتية. إضافة إلى محاولة التأسيس لمبدأ الصراع بين مختلف الطبقات والقوى الموجودة في الساحة الإسلامية آنذاك، وهو الأصل الذي اعتمده كسبب رئيس لاختراع الحديث.

وغني عن البيان أن فكرة عدم اهتمام الخلفاء الأمويون بالشريعة هو محض افتراء على الحقيقة التاريخية التي نعرف منها أن أول خلفاء هذه الأسرة، وهو معاوية بن أبي سفيان، كان صحابياً وأحد كتبة الوحي. وأن عبد الملك بن مروان كان فقيهاً مكتمل الأدوات، وأن ابنه الوليد هو مشيد قبة الصخرة والمسجد الأموي، وأن عهده قد شهد أول توسيع معماري الطابع للحرم المكي والمسجد النبوي، وكذلك كان أخوه سليمان، وابن عمهما الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز. وإجمالاً فقد ارتضى علماء الإسلام ومؤرخوه بالإجماع دين وأخلاق الأمويين، وإن لم يرضوا عن اغتصابهم السلطة من صاحبها الشرعي علي بن أبي طالب، ولا يستثنى من هذا الحكم إلا يزيد بن معاوية الذي أجمعوا على زندقته وقلة دينه وعقله.

وقد أطنب جولديزهر أيما إطناب في وصف حركة وضع الحديث، وجعل جميع القوى المعروفة في تاريخ تلك الفترة تشارك فيه، إذ « في الواقع سرعان ما أسند كل رأي وكل حزب وكل ممثل لمذهب ما يدعيه إلى حديث للنبي رغم التباين التام في آرائهم، وهذا في ميدان الشعائر والمذاهب والفقه، وحتى في مجال الصراع السياسي »^(١). وكان من المشاركين في ذلك (الأتقياء) الذين أبعدهم السلطة، « والذين أمدهم الصحابة والتابعون الذي كانوا يعيشون بينهم بالمادة المعترف به... وهكذا تكون جيل جديد من ناقلي الأقوال المنسوبة للنبي، ولكنهم وضعوا أيضاً إنتاجاً جديداً، فكل ما اعتبره هؤلاء الأتقياء مرغوباً فيه صادقوا عليه، ومنحوه شرعية

بإعطائه سنداً يرتفع به إلى النبي، وكان هذا أمراً سهلاً بالنسبة لجليل مات فيه كل الأصحاب»^(١). وقد جعل القصاص يساهمون في هذه الحركة، إذ كان «من الطبيعي أن يعرض هؤلاء القصاص الأحاديث التي ينسبوننها إلى النبي مسندة إلى سلاسل مكتملة الإسناد. وكانت مرويات هؤلاء منسجمة مع الذوق العام للشارع، وهي تتعلق غالباً بحياة النبي ويوم القيامة والخرافات الكونية»^(٢). وضم جولدزيهر إلى جملة وضاعي الحديث السلطة الحاكمة التي لم تبق مكتوفة الأيدي أمام اختراع الفرق التي تصارعها للأحاديث التي استخدمتها كسند ديني لحركاتها، فاتخذت السلاح نفسه، أي أنها اخترعت الأحاديث كلما «كانت تريد أن يتبنى الناس فكرة من أفكارها، أو تهدف إلى إسكات الخصوم الخارجين عليها»^(٣).

وبهذه الطريقة أسس جولدزيهر لحالة التشكيك التام في صحة الحديث النبوي، وهو الهدف الذي كان يريد من دراساتها أن تؤكد. ويتضح هذا من جملة التقارير السابقة، كما يتضح عندما نتبع منهجه فنراه يقرر في صفحات لاحصر له من كتابه (العقيدة والشريعة) وخصوصاً (دراسات في الأحاديث الإسلامية) فكرة اختراع الحديث النبوي نظرياً. ولم يتوقف عند حد الإجمال، بل راح يعطي الأمثلة التي تؤكد ما يدعيه، ففسق وكذب بهذه الطريقة جميع المسؤولين عن تواتر الحديث، بدءاً من الصحابة رضي الله عنهم الذي كتب في شأنهم «وليس نادراً أن نقرأ في كتاب الطبقات لابن سعد أن الصحابة كانوا يلبسون الحرير، وكدليل على إباحة هذا البذخ كانوا يلجؤون في العادة إلى حديث للنبي: إن الله يحب أن تظهر نعمته على عباده»^(٤). ووجه سهام الطعن إلى السلطة السياسية التي أبعدت - حسب زعمه - الكثير من الحديث النبوي؛ لأن حملته كانوا من أنصار علي، واعتمد في ذلك على نص رسالة عند الطبري، بعث بها معاوية إلى أحد أمرائه - هو المغيرة بن شعبة - وأولها جولدزيهر

1 - 41 p. - étude sur la tradition Islamique

2 - المرجع السابق: ص ١٩٧.

3 - المرجع السابق: ص ١٤٢.

4 - 119 p. - le dogme et la loi dans l'Islam

لتحقيق هدفه، وقد ورد فيها : « لا تتعب أبداً من طعن وسب علي، والترحم على عثمان، ورمي أصحاب علي وإبعادهم وترك الاستماع لهم (كمصدر للحديث) وبالعكس، امدح أنصار عثمان وقربهم منك، واستمع إليهم (كمصدر للحديث) » (١)

وانصرف إلى الطعن في حكام وعلماء معينين، فطعن بهذه الطريقة في عبد الملك ابن مروان حيث جعله يسعى إلى تغيير موطن الحج فينقله من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وجعل الإمام الزهري يتولى مسؤولية وضع الحديث الذي يشرع (الحج) إلى الموطن الجديد، قال : « وقد قرر عبد الملك - لأسباب سياسية وهي سيطرة عبد الله بن الزبير على مكة - نقل (الحج) إلى قبة الصخرة بالقدس، فنشر بين الناس أن (الطواف) بالمسجد الأقصى مساو من الناحية الشرعية للطواف بالكعبة، وكان دور عالم العقيدة التقي الزهري تبرير هذا التغيير الحاصل بتأثير الظروف السياسية بوضعه ونشره لحديث مرفوع إلى النبي، وفيه أن (الحج) مندوب إلى ثلاثة مساجد : الحرم المكي، ومسجد الرسول، والأقصى الشريف » (٢).

والحقيقة أن تتبع آراء جولديزير تحتاج إلى بيان أمرين :

١ - الأول : أن الأحكام العامة التي جاء بها عن أسباب الوضع في الحديث النبوي، وطبقات المواضيع ليست جديدة، بل إنها مبحث فقط من جملة المباحث العلمية التي خصصها كبار علماء الحديث المسلمين بدراساتهم؛ ولذلك فإن ما أثبتته في هذا الموضوع ليس مدهشاً أو مثيراً للنفور إلا للقراء الأوروبيين الجهلة بتراث الإسلام، والذين كان جولديزير يتوجه إليهم بكتابات، ويقصدهم بتهويلاته، وإن المطلع على ما كتبه نقادنا في هذا الموضوع يعلم أنهم هم أول من قعد لأسباب الوضع وربطها بأهدافها، ولذلك ضعفوا مثلاً حديث الراوي في مدح مذهبه، وما يقابله وهو رواية الخصم في ذم خصمه (٣)، ولم يتوقفوا عند هذا الحد في كشف عوار الأخبار فبحثوا

etude sur la tradition Islamique - p 43. - ١

٢ - المرجع السابق : ص ٤٣ ، ٤٤ .

٣ - السنة ومكاتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي : ص ٩٧ .

في الفرق الإسلامية ودرجة وضعها للحديث، ولكنهم فصلوا في هذا الموضوع مما يدل على سعة علمهم واهتمامهم الشديد بما يدرسون، وأوضح الأمثلة على ذلك حكمهم بتنزه فرقة منافسة لأهل السنة، وهم الخوارج، عن الكذب، فرووا عن عمران بن حطان وأبو الحسن الأعرج الخارجيين . . . وغيرهما^(١). كما رووا عن أعلام الشيعة المشهورين بالصدق، مثل أبان بن تغلب الكوفي الذي قال عنه الذهبي: «شيعي جلد لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته»^(٢). وتركوا الدعاة إلى البدع من جميع الفرق بما فيها أهل السنة إذا كانوا من غير أهل الصدق والمروءة^(٣). وهكذا يظهر أن الخلافات الدينية والسياسية وإن كانت سبباً في الوضع إلا أن ذلك لا يعني عدم تفتن علمائنا للأمر، ووضعهم ذلك في اعتبارهم عند البحث في صحة الأحاديث.

أما بالنسبة لوضع الصالحين من العباد والزهاد للحديث فمشهور عند علمائنا. وقد قسموهم - بعد الإجماع على ترك الرواية عنهم - إلى قسمين: قسم شغلته العبادة عن الحفظ، وقسم كان يتعمد الوضع ويتعبد بذلك. قال الإمام الترمذي عن الصالحين المشغولين بالعبادة: «رب رجل صالح مجتهد في العبادة، ولا يقيم الشهادة ولا يحفظها، وكذلك الحديث لسوء حفظه وكثرة غفلته». وقال ابن عدي في الكذابين منهم: «الصالحون قد رسموا بهذا الاسم - يقصد الوضع - أن يرووا أحاديث في فضائل الأعمال موضوعة بواطيل». وقد جمع ابن منده القسمين جميعاً في الحكم فقال: «إذا رأيت في حديث: حدثنا فلان الزاهد فاغسل يدك منه»^(٤).

ووضع علماء الحديث قواعد تضم (الجماعات) التي يغلب عليها الوضع أو الغفلة أو الضعف في نقل الحديث، فنصوا على جماعة الصالحين غير العلماء، والفقهاء أصحاب الرأي، والثقات الحفاظ غير الفقهاء^(٥).

١- انظر / شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي: ص ٦٥.

٢- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي: ص ٢٦٧.

٣- انظر / شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي: ص ٦٥.

٤- انظر النقول الثلاثة في / المرجع السابق: ص ٨٦، ٨٧. وليس معنى هذا أن كل الزهاد غافلون عن العلم أو وضاعون للحديث.

٥- المرجع السابق: ص ٣٧٢.

وأضاف علماؤنا إلى هذه الأحكام العامة التي تتأسس على النظر العقلي السديد البحث التطبيقي الطويل النفس في كل راو باعتباره فرداً، فأثبتوا سعة العلم وجودة الحفظ لأناس، ونزول آخرين عن هذه الدرجة، وغفلة آخرين أو اختلاطهم أو كذبهم أو وضعهم. وقد ألّف علماؤنا في هذا الفن المؤلفات الجليلة، ومنها (الضعفاء) للإمام البخاري، و(الثقات والضعفاء) لأبي حاتم بن حبان البستي، و(الضعفاء) للدارقطني، واختص الإمام أبو أحمد عبد الله بن المبارك الجرجاني - ت ٣٦٥ هـ - بالتعريف بالضعفاء فألف فيه أشهر مدوناته، وهو (الكامل) الذي ذكر فيه كل راو متكلم فيه وإن كان من رجال الصحيحين^(١).

وإجمالاً، فإن القواعد النقدية التي وضعها العلماء المسلمون تعتبر أعلى ما يمكن للفكر والجهد الإنساني أن يصل إليه في مجال التثبت من الأخبار. ومن المعروف أنه لم يوجد مؤرخ قبل المسلمين - ولا بعدهم - استطاع أن يصل إلى درجة الضبط الملاحظ في منهج كبار علمائنا، أمثال الإمامين البخاري ومسلم وغيرهما. ولكن جولدزيهر أغفل كل هذا المجهود، وعمل على اقتطاع جزء من نتائج علوم الحديث عن بقية مباحثه ومناهجه ونتائجه، وأبرزها للقارئ باعتبارها من إبداعه، واستخدمها دليلاً على شيوع الوضع في الحديث النبوي. وقد زاد الطين بلة عندما اعتمد على نقل هذه الأحكام عن العلماء المسلمين دون أن ينبه إلى أن أقوالهم يجب أن توضع في مواضعها، فأوحى للقارئ بموافقته على نتائجه، وعدم قدرتهم على تمييز العناصر الصحيحة في الحديث من المدسوسة عليه.

ولابد أن نبه هنا إلى أن توضيح القواعد الحديثية التي ذكرنا بعضها في هذا المبحث، وإن كان يفيد في وضع القارئ الغربي أمام الحقيقة، فإن هذا المنهج غير نافع - كل النفع - فيما يخص القارئ المسلم الذي يجد في قراءته الإسلامية عدداً كبيراً من غرائب الرويات، وهو لذلك يحتاج إلى تنبيهه إلى عدم وجود علاقة بين القواعد التي وضعها كبار علماء الحديث، وبين ما شاع في الفكر الإسلامي من آراء وأحكام تعتمد

١ - انظر / لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، مقدمة المحققين د. عادل أحمد، وعلي محمد: ص ٢٨ .

على الكثير من الأحاديث التي لم يبحث أصحابها في خضوعها لمقاييس المحققين النقدية. ومن الجلي أن هذا الأمر يرجع إلى ملاسبات فكرية وتاريخية لا علاقة لها بمنهج المحدثين. وأمثلة عدم الضبط في المؤلفات التي نقصدها أكثر من أن يحصيها عد، ويكفي فيها أن يعلم القارئ مثلاً أن الأغلبية الساحقة من الأحاديث السياسية التي تنسب إلى النبي - ﷺ - والتي اعتمد جولدزيهر وغيره من المستشرقين عليها لتأكيد نظرية (الوضع الشامل) للحديث، هي أحاديث موضوعة فعلاً، ولكننا نؤكد هنا ألا أحد من علمائنا قد حكم بصحتها، ويشمل هذا حتى أولئك العلماء الذين نقلوها في مؤلفاتهم، ومنهم السيوطي الذي عقد في كتابه (تاريخ الخلفاء) فصلاً للأحاديث (المنذرة) بخلافة بني أمية، وفصلاً آخر للأحاديث (المبشرة) بخلافة بني العباس^(١).

٢ - الثاني : أن المنهج الذي اعتمده جولدزيهر لا يستجيب للحقائق، بل للأهداف التي قصد إلى بلوغها. وقد رأينا قبل قليل كيف اقتطع بعض نتائج فنون الحديث من مجمل إنتاج علمائه ليوهم بفكرة الوضع، وستتبع فيما يلي بعض الأدلة الجزئية التي تبين اعتماده على الكذب والتحريف والتعميم المرفوض ليوهم القارئ بالعلم، وليؤكد في ذهنه أفكاره المخالفة للوقائع. وقد تتبع من قبلنا الشيخ مصطفى السباعي جولدزيهر في مسألة وضع الأمويين والإمام الزهري بالذات للحديث، وناقشه مناقشة علمية رفيعة المستوى سنعتمد بعضها في دراستنا لهذه الجزئية. وقد بدأ الشيخ السباعي مناقشته برد اتهام جولدزيهر للأمويين جملة؛ لأن ذلك مما لا دليل عليه، كما أبطل اتهامه لهم بتكليف بعض العلماء بوضع الحديث، وبين أن جولدزيهر قد تعمد التحريف في النص الذي نقله عن الإمام الطبري، إذ لم يرد فيه أصلاً كلمة (حديث)، كما أثبت عليه سوء القصد بدليل أن الهدف السياسي من رسالة معاوية إلى عامله واضح لكل إنسان، بحيث لا يجوز أن يخطئ في فهمه إلا رجل سيئ النية.

وقد تعمد جولدزيهر الاعتماد على الأخبار الواهية في نفسها، والمخالفة للأخبار

الصحيحة الموثوقة من أجل تأكيد مزاعمه، فنقل عن كتاب (حياة الحيوان الكبرى) للدميري أن عبد الملك هو باني قبة الصخرة، وخالف في ذلك إجماع المؤرخين المشاهير، أمثال الطبري وابن عساكر وابن الأثير وابن خلدون، الذي نصوا على أن الوليد بن عبد الملك هو الذي أمر بتشييدها. ومن الواضح أنه قصد بذلك أن يؤكد فكرته حول تدخل العوامل السياسية في وضوح الحديث، ولما كان عبد الله بن الزبير قد توفي سنة ٧٣ هـ، وكان منافسه السياسي هو الخليفة عبد الملك، وكان الإمام الزهري مشهوراً بمخالطة الخلفاء، إضافة إلى روايته حديث (لاتشد الرحال) فقد اضطر أن يدعي أن عبد الملك قد أمر الإمام الزهري بوضع هذا الحديث.

إضافة إلى هذا الدليل فقد أبان الشيخ السباعي عن تعمد جولدزيهر الكذب في هذا الأمر بأدلة متعددة منها:

١ - أن عمر الإمام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري القرشي عند وفاة ابن الزبير كان إما ٢٢ عاماً، أو ١٥ عاماً، وهذا بناء على اختلاف العلماء في سن ميلاده إذ قال الجمهور بأنه ولد سنة ٥١ هـ، وقال بعضهم: سنة ٥٨ هـ، ومعنى هذا أنه لم يكن عند وضع هذا الحديث إماماً كبير القدر عند الخاصة فيسكتون على رواية ما لم يعرفوه، ولا كان مشهوراً عند العامة حتى يلتجئ إليه الخليفة من أجل أن يستغل اسمه في تنفيذ تدبيره. إضافة إلى هذا فإن الزهري لم يكن صاحباً لعبد الملك، إذ لم تنقل الروايات إلا دخوله عليه مرة وهو طالب علم فأوصاه عبد الملك بملازمة علماء المدينة.

ب - أن سعيد بن المسيب رحمه الله - وهو التابعي الذي نقل عنه الزهري الحديث المعني - كان حياً في خلافة عبد الملك، وظل حياً في خلافة الوليد، إذ توفي سنة ٩٣ للهجرة. وليس من المقبول أن يسكت على كذب تلميذه عليه^(١). وحتى إذا افترضنا مشاركته في الوضع فإن واقع الحال لا يسمح لنا بتصديق ذلك، لأنه كان على خلاف مشهور مع عبد الملك بسبب عدم رضاه على أخذه البيعة لخليفته في وقت واحد، هما ابنه الوليد وسليمان.

ج - أن الزهري لم ينفرد برواية حديث (لا تشد الرحال) بل روي الحديث بطرق متعددة، منها طريقه كما عند الشيخين، ومنها ما رواه الإمام مسلم عن جرير عن ابن عمير عن قزعة عن أبي سعيد، ورواه أيضاً من طريق ابن وهب عن عبد الحميد بن جعفر عن عمران عن سلمان الأغر عن أبي هريرة^(١). ويحتاج جولدزيهر من أجل تأكيد زعمه إلى إثبات أن هؤلاء الرواة كانوا على صلة بخلفاء بني أمية كما كان الزهري.

د - لم يرد في أي مصدر أن الوليد قد بنى قبة الصخرة ليحج إليها الناس. وقد كذب جولدزيهر حتى على المصدر الذي أخذ عنه الزعم بأن عبد الملك هو بانيتها، إذ لم يورد الدميري ما يستفاد منه قصده إلى تحويل الناس للحج إليها. وهو أمر خطير كان لا بد أن يشتهر بين الخاصة والعامة بحيث تجمع المصادر على تسجيله، بل ورد فيه « وكان الناس يقفون عندها يوم عرفة ». وهذه عادة شائعة في أرجاء العالم الإسلامي آنذاك، إذ كان الناس يقفون في ظاهر بلدانهم يوم الوقفة^(٢).

وإننا نتساءل بعد هذا عن المدهش في أن ينص النبي - ﷺ - على ارتفاع قدر المسجد الأقصى، حتى يندهش جولدزيهر ويحكم بوضع حديث يعبر عن ذلك، ألم يكن مسجد نبي الله إبراهيم عليه السلام والأنبياء من بعده، والذين جاء النبي - ﷺ - محيياً ومكماً ومقوماً لتحريفات أتباعهم؟ ألم يكن المسجد الأقصى قبلة المسلمين إلى سبعة عشر أو ثمانية عشر شهراً بعد الهجرة؟ ألم يكن مسرى النبي ومكان العروج به إلى السماوات العلا؟

وقد تتبعنا جولدزيهر في أحد مزاعمه فوجدناه يتعمد الطعن في الصحابة، ويعتمد على الكذب من أجل تأكيد آرائه. إنه يدعي أنه كثيراً ما شوهد الصحابة وهم يلبسون الحرير، وإنهم كانوا يحتجون بقوله عليه الصلاة والسلام: إن الله يحب أن تظهر نعمته على عبده. وقد أبان عن مصدره مطمئناً إلى عدم تتبع قرائه له وكشفهم

١ - المرجع السابق: ص ٢١٨، ٢١٩.

٢ - المرجع السابق: ص ٢١٧.

لمبالغاته . وحقيقة الأمر أن هناك صحابيين فقط ترخصا في لبس الحرير ، فقد روى ابن سعد عن عبد الرحمن بن عوف لبسه للحرير بعد أن رخص له النبي - ﷺ - فيه لإصابته بداء جلدي ^(١) ، وروي مثل ذلك عن الزبير بن العوام ^(٢) . وفي الحالتين لم يرو عن أيهما أنه اعتبر ذلك نعمة يجب إظهارها . ولعل جولدزيهر أخذ فكرته عن رواية الحسن ، قال : « كان الصحابة يلبسون الحرير في الحرب » ^(٣) . ولم نر في السير الصحيحة خبراً يسند هذه الرواية ، كما لم نر أحداً من الصحابة يفتخر بفعل حرام .

وعند بدء القرن العشرين أصدر كايثاني نتائج دراساته عن المصادر الحديثية الإسلامية في مقدمة كتابه : (حوليات الإسلام) وتوصل إلى النتيجة نفسها التي أكدها جولدزيهر ، وهي وجوب عدم الاعتماد على أي رواية « لأننا لا نستطيع أن نجد تقريباً أي شيء صحيح حول محمد » ^(٤) .

وجاء بعد هذين المستشرقين الأب لامانس الذي كان عدواً لدوداً للإسلام ، فأثبت بمناهجه الحاقدة اختلاق القسم الأكبر من الرويات الإسلامية . كما كان كثير التذكير بجهود جولدزيهر التي اعتبرها قمة العلم بالحديث ، وكأنه لم يكتف بتشنيعاته الخاصة ، وخشي من انصراف القارئ الغربي إلى دراسات أخرى تكون أقرب إلى الحقيقة ، فأحاله إلى باحث محرف مثله ليؤكد طروحاته . وسيأتي حديث مفصل عن آراء هذا الراهب في مباحث قادمة ، ولكننا سنتوقف هنا عند اتهامه لعلماء الحديث المسلمين بالخداع ، قال : « لا يوجد أخطر من البراءة الخادعة للحديث . وإن تقدم الدراسات المقارنة لهذا النوع من العلوم الإسلامية الذي يدين لعلم جولدزيهر سيسمح بمعرفة ذلك . وإننا نكتشف أسراراً في التنويعات الحديثية التي تبدو غير ذات بال في الظاهر ، ويكفي أن نبه حواسنا حتى لا نخدعنا الحيل الصبائية ذات السمة الموضوعية الخادعة » ^(٥)

١ - الطبقات : ٣ / ١٣٠ .

٢ - المرجع السابق : ص ١٣١ .

٣ - المرجع السابق .

٤ - انظر / R. Blachere - le probleme de Mahomet - p 9 .

٥ - fatima et les filles de Mahomet - p 26 . 27 .

ورغم عدم تعرض أحد المستشرقين، وعدم قدرتهم أصلاً على دراسة الحديث دراسة مقارنة أو غير مقارنة فإن لامانس أراد أن يوحى للقارئ بأن لهم قدرة حقيقية على مثل هذه الدراسات العلمية الجادة والشاقة والشيقة في الوقت نفسه، فتوقف عند بعض الأمثلة التي نقلها دون أن يقارن بينها، قال: «ومن أمثلة هذه التنوعات الفروق بين (صالحة) و(صادقة)، و(نزل فيه) أو (نزل به) وكذلك تقدم كلمة (رضوان) على كلمة (مغفرة) . . . والفروق بين (يشدد) و(يسرع) . . . و(ترب حبيبك) أو (تربت يمينك)، ومثل (بنى الله له) و(بنى له) ومثل (سمية) أو (شميسة)، ومثل (أهنأ) و(أمرأ) و(أشهى)، وقال سفيان - وهو راوي الحديث - : الشك مني أو منه «^(١) .

والحقيقة التي لا مرأى فيها أن القسم الأكبر من الأمثلة التي ذكرها لا تحتاج إلى فقه خاص، وليس في أوجهها أي سر يحتاج إلى بحث إذ لا يتعلق الأمر فيها إلا بتغيير غير مؤثر في بعض المفردات، ومن ذلك أن معنى (بنى له) هو (بنى الله له)، والجملة الأولى فاعلها محذوف لدلالة العقل والسمع عليه. وكذلك تقديم (رضوان) أو تأخيرها على (مغفرة)، ومعنى (يشدد) هو (يسرع). أما (ترب حبيبك) فلا أعرفها - شخصياً - كدعوة دعا بها أحد، وهي (تربت يمينك)، وإن صدق لامانس - وهو غير مأمون - في نقله فإنها ليست أكثر من تصحيف. ومن الواضح أن معنى (أهنأ) و(أمرأ) و(أشهى) واحد. وقد ورد في الصحيح في حديث بدء الوحي عن السيدة عائشة: «أول ما بدئ به رسول الله - ﷺ - من الوحي الرؤيا الصادقة»، كما ورد بلفظ (الرؤية الصالحة). وكلا اللفظين مفسر بما بعده، وهو قول الراوية: «فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح»، أي: وضوحاً وصدقاً.

وما أثاره لامانس في هذه الأمثلة يتعلق بمبحث نقل الحديث بالمعنى، وهو أمر أجازته علماؤنا واشتروا فيه ضرورة معرفة الراوي للمعاني. كما أراد الطعن في الرواية ومناهج المحدثين، وذلك أنه اتخذ منهمجهم في النص على الاختلافات اللفظية دليلاً على كون ذلك إجراءً صبيانياً قصد به علماؤنا خداع القراء، مع أن هذا منهج

سليم - وفريد - أجمع النقاد المسلمون، وكثير من المستشرقين - حتى جولدزهر - على دلالاته على منتهى الضبط في نقل الروايات وتدوين الأئمة لها. وقد أغفل لامانس عن الكثير من الملابس التي تتحكم في نقل الحديث، ومنها نسيان الراوي اللفظ عينه فيضطر إلى استبداله بغيره، كما أهمل أن تقديم صفة على أخرى ليس مضرًا بالمعنى، كما لم يعط أي اهتمام لكون إسقاط الفاعل ليس شيئًا خطيرًا عند العرب إذ يستطيعون إضماره للإيجاز. كما لم يعط أي اعتبار لكون كتب الحديث قد انتقلت بعد تدوينها بمدة من الزمان بالرواية والتدوين، وهذا سبب التصحيف الذي جعله أمرًا خطيرًا، ولم يعلم أن النقاد يستطيعون أن يقوموه بسهولة. ومن ذلك أن اسم المرأة التي أورد الخلاف فيه هو (سمية) وليس (شميسة). نعلم ذلك من تتبع الإسناد الذي ورد به الحديث عند أحمد، قال: «حدثني عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الرزاق، قال: ثنا جعفر بن سليمان عن ثابت، قال: حدثني شميسة أو سمية - قال عبد الرزاق: وهو في كتابي سمينة - عن صفية بنت حيي . . .» (١). إذ يتبين أنها سمية البصرية باعتبارها إحدى راويات السيدة عائشة، وعنها ثابت البناني الذي ورد اسمه في الإسناد السابق. وقد قطع الحافظ المزي الشك عند ترجمته لهذه السيدة، إذ ساق هذا الحديث برواية يزيد بن هارون وعفان قالا: «أخبرنا حماد عن ثابت البناني عن سمية عن عائشة» (٢).

ومن المعروف أن آراء هذا الاتجاه النافي لدلالة الحديث على سنة نبينا - عليه الصلاة والسلام -، هي الآراء التي ثبتتها دائرة الاستشراق في مراجعها الرسمية، وأشهرها دائرة المعارف الإسلامية التي أوكلت كتابة مادة (حديث) إلى الأب لامانس، فرسم قرار وضع كل المرويات الإسلامية مهما كان موضوعها أو الكتاب الذي يحتويها، قال: «ولم يتورع الناس عند ذلك - يقصد عند تطور الحياة - أن يجعلوا النبي يفصل على هذا النحو القصص والأساطير التي وردت موجزة في القرآن، ويدعو إلى آراء ومعتقدات جديدة . . . بل لقد كان كثير من هذه الأحاديث الموضوعية . . . يتناول الأحكام كالخلال والحرام والطهارة وأحكام الطعام والشريعة وآداب السلوك ومكارم

١ - مسند أحمد: ٦ / ٣٣٧ .

٢ - تهذيب الكمال .

الأخلاق، ثم وضعت أحاديث تتناول العقائد ويوم الحساب . . . وفي الجملة وضعت أحاديث في كل ما يتعلق بالصلة بين الله والإنسان» (١).

وقد أثر هذا الاتجاه المتشكك في جمهور المستشرقين المعاصرين وخصوصاً الصغار منهم، أي العاجزين عن البحث المستقل، والواقعين في الوقت نفسه تحت تأثير دائرة الاستشراق التي نقلت إليهم تراثها، ولذلك أثبت دي بور هذا الرأي رغم أنه لم يبحث في يوم ما في المصادر الإسلامية، قال: «فجمعت الأحاديث من كل صوب وأولت، بل وضع الكثير منها» (٢). وقد ردد الحكم نفسه المستشرق الأمريكي فون غرونباوم فكتب بأسلوب العناديين: «ولكن سنة النبي لا تغطي كل الوقائع، وإن كانت تغطيها فإن أصحابه وتابعيهم كانوا قد نسوا الكثير من الأحاديث، وكانت الحاجة الملحة إلى رد كل جزئية من جزئيات الحياة إلى قول أو عمل للنبي سبباً في وضع أحاديث كثيرة» (٣). وقد عبر كلود كاهن عن هذا الرأي بوساطة إدخال الشك حتى في تعريفه للسنة فقال: «هي أقوال أو أفعال للنبي (تعتبر) منقولة عن أصحابه» (٤). ولم يفعل أكثر من ترديد رأي جولدزيهر فقال: «وبعضها، وهي التي تركز عليها السيرة التقليدية للنبي . . . تعرفنا بالأحداث المهمة في حياته. ولكن كثيراً من الأحاديث . . . حرفت، أو وضعت تماماً - وهذا أمر يعلمه العلماء المسلمون - بفعل الخلافات السياسية الدينية في القرنين الأولين للإسلام، وذلك لاتخاذها حججاً لهذا الفريق أو ذاك» (٥). وقد ختم كاهن بحثه بالنتيجة التي أراد حقل الاستشراق أن ينتهي إليها تلاميذه فقال: «ولهذا، وإن كان محمد شخصية تاريخية فإن ما نعرفه عنها يوجد ممزجاً تماماً بكثير من المعلومات التي يعتبر انتماؤها للتاريخ غير مؤكد» (٦).

١ - دائرة المعارف الإسلامية: ٧ / ٣٣٢ .

٢ - تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ٦٠ .

٣ - l'Islam medieval - p 123 .

٤ - l'Islam des origines - p 13 .

٥ - المرجع السابق .

٦ - المرجع السابق .

ولم يكتف هؤلاء المستشرقون بترديد الكثير من النتائج التي توصل إليها جولديزير وكايتاني ولا مانس، بل ذهبوا يؤكدون سبب شكهم في الحديث، وهو سهولة وضعه مادام ضابطه الوحيد هو السند، وعدم كفاية مناهج المحدثين المسلمين في استخلاص الأحاديث الصحيحة من المادة الموضوعية. قال دي بور: «وكانت هذه القواعد تعني بالسند وموافقة (الحديث) للغرض العام الذي يستشهد به فيه أكثر مما تعني بسلامة الحديث من التناقض المنطقي، أو بصحة نسبته إلى النبي»^(١). ونقل د. سورديل نقلاً يكاد يكون حرفياً أقوال جولديزير في الموضوع فقال: «وقد اكتفى العلماء المسلمون في تقديم للحديث بمراقبة سنده، وقسموه إلى أحاديث صحيحة وأخرى حسنة، وميزوا أيضاً بين السلسلة المتواترة والموقوفة والمقطوعة، ولكن هذا النقد الخارجي بدا ناقصاً في نظر المعرفة الغربية التي تجرد في أحاديث صحيحة كثيرة انعكاساً لتوجهات الناس في أزمنة معينة»^(٢).

وقد أبدع فون غرونباوم رأياً جديداً خالف فيه توجهات المدرسة الاستشراقية، فذهب يتهم نقاد الحديث أنفسهم باختراع الحديث، قال: «ولم يكن صعباً على علماء الحديث المتدربين اختراع سلسلة مقنعة من الرواة يجعلونهم مسؤولين عن توصيل قول للنبي إلى المحدث المعني، فمن المعقول تماماً أن الرجال المتدينين مستعدون لوضع أي حديث»^(٣). وقد أشار بعد هذا إلى شكلية مناهج المحدثين فقال: «وكانت القوة المتزايدة للاعتقاد الشعبي في معجزات محمد تجعل من المستحيل أن يقوم نقد داخلي للأحاديث المشهورة أو المتواترة، على العكس من سلاسل الإسناد التي قام على دراستها نقد السنة. وكان النقد يتمثل في التأكد من رجال السند بالنظر إلى عدالتهم واتصالهم الشخصي بالراوي الذي يأخذون عنه، فإذا تأكد المحدثون من هذا لم يكن هناك أي وسيلة لنقض الحديث إلا بوضع حديث مخالف لا يشترط فيه إلا قوة التوثيق»^(٤).

١ - تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ٦٠ .

٢ - l'Islam - p 46 .

٣ - l'Islam medieval - p 23 .

٤ - المرجع السابق: ص ٢٤ .

ويتضح مما سبق أن جمهور المستشرقين ليس لهم علم حقيقي بعلوم الحديث، كما أن آراءهم فيه لم تنشأ عن دراسات متخصصة تستعرض مجمل إنتاجه، وتتعلم في فهم قواعده ومناهجه، وإغما نشأت أحكامهم بواسطة النقل المباشر والحرفي - أحياناً - لكتابات بعض كبار المستشرقين، وخصوصاً جولدزيهر التي تنم كتاباته عن بعض العلم بالحديث وإن لم يتعمق مؤلفها في مباحثه نظراً لغلبة هدفه المتمثل في الطعن في الإسلام على مقتضيات العلم. وقد كان سبباً إلى إلقاء الحكم بسهولة وضع كل أحد للحديث ما دام ضابطه الوحيد هو السند فقال: «وفي القرن الثاني كان المسلمون يعرفون أنه يكفي لإعطاء الشرعية لحديث ما أن يتشكل على صورة معينة، وأنه يوجد بين الأحاديث المقبولة كثير من الموضوعات»^(١).

وذهب إلى استعراض جهود المسلمين في تنقية الأحاديث، ولكنه حكم عدم كفاية مناهجهم في تحقيق أهدافها فقال: «ورغم بعض مظاهر العدالة الشخصية فإن الآراء التي تبناها النقد الإسلامي للأحاديث لا تستطيع أن تساهم إلا بنزر يسير في تخليص المادة المحترمة للحديث من المادة البينة الدس، ففي النقد الإسلامي تسيطر المظهرية بشكل أساسي؛ لأنها - خصوصاً - التي تقطع بصحة حديث ما، والأحاديث تنقد فقط من جانب الشكل الخارجي، والحكم الذي يمس قيمة المحتوى تابع للقرار الصادر بعد الحكم على عدالة سلسلة الرواة، فعندما نلحق بإسناد ما متناً مستحيلاً، موسوماً بالتناقض البين والجوهري فإنه ينتصر في امتحان النقد الشكلي»^(٢).

١ - دراسة في مناهج نقد الحديث عند علماء الإسلام :

استبان من العرض السابق أن للمستشرقين آراء في مناهج المحدثين المسلمين أدت بهم إلى الحكم بعدم كفايتها في مجال نقد الحديث، وقد حصروا منهج المحدثين في السند. ولهذا سنعمل على الإبانة عن قيمته في التعرف على درجة صحة الأخبار، وسنعرض من ناحية أخرى لبعض أوجه المقاييس المتعددة التي وضعها علماؤنا، والتي

١ - . 59 p - etude sur la tradition islamique

٢ - المرجع السابق: ص ١٨٠ . وانظر / Goldziher - le dogme et la loi dans l'Islam - p 33

تظهر بشكل جلي أن السند، وإن كان أهم المقاييس إلا أن المحدثين الكبار لم يعتمدوه وحده أساساً للحكم بصحة حديث أو ضعفه أو وضعه .

والسند هو طبقات رواة حديث ما، وهو أسلوب تميز به المسلمون في تدوينهم للأخبار عن كل أم الأرض، وتبدو ميزته الأساسية في أنه يعطي للدارسين فرصة لمعرفة رواة الخبر، فساهم ذلك في الثقة به أو توهينه من هذا الجانب، إضافة إلى طرق النقد الأخرى التي تنصب على المتون، والتي يشارك المسلمون في بعضها المؤرخون المحدثون. ويبين النظر في المرويات الإسلامية أن العلماء المسلمين لم يبدعوا هذا المنهج في عصور متأخرة، بل إنهم لم يكونوا إلا مطبقين لظاهرة قديمة، إذ يرجع تاريخ الاهتمام به في العالم الإسلامي إلى زمن الفتنة التي شكلت فاصلاً بين نقل المسلمين تراثهم اعتماداً على الثقة، وبين نشوء الاختلافات التي كانت مظنة الكذب على الرسول - ﷺ - وصحابته (١).

أما بالنسبة لأهمية السند في النقد الحديثي الإسلامي فأمر مشهور بين العلماء، ويبدو ذلك في تمييزهم بين الحديث المسند الذي يحكم بصحته إذا توافرت فيه شروط توجد فيه هو نفسه، وبين الحديث المنقطع وهو الحديث الذي لا يتصل إسناده مهما كان وجه انقطاعه (٢)، وهو مظنة الضعف ما لم يتقو بأمر خارجة عنه. كما يبدو هذا الأمر في تعريفهم للشاذ بأنه الحديث الذي يخالف به الثقة ما رواه الثقات (٣)، إذ يستفاد منه أن سبب رده هو مخالفة متنه لمتون جاءت بها أسانيد أصح منه. ويجد الاهتمام بالسند تعبيره الأوضح في تعريف علمائنا للحديث الصحيح، إذ إنه: « الحديث الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى متناه، ولا يكون شاذاً ولا معللاً » (٤).

١ - انظر / شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي: ص ٦٢ .

٢ - انظر / مقدمة النووي لشرح مسلم: ص ٢٩ .

٣ - المرجع السابق: ص ٣٣ . وانظر / مفاتيح علوم الحديث، محمد عثمان الخشت: ص ٩٥ .

٤ - مقدمة ابن الصلاح: ص ٩ .

والحقيقة أن ارتباط صحة الحديث أو توهينه بالنظر في إسناده منهج قويم، خصوصاً إذا احتوى على جملة الإجراءات التي اعتمدها الفحول من علماء الحديث الذين عمدوا إلى تقسيم الرواة إلى طبقات متعددة بالنظر إلى تاريخ حياتهم وقربهم أو بعدهم من مصدر الخبر، فقدموا طبقة الصحابة وحكموا لها بالتنزه عن الكذب، وهذا شرط في غاية المناسبة لقدسية الدين، لأننا «على عدالتهم وقبول ما نقلوه في العمل... ندين»^(١). ولكنهم فتحوا إمكانية غلطهم، وغلط التابعين لهم، وإمكانية كذبهم، وإن كان نادراً. أما من دونهم من الطبقات فقد أجازوا عليهم الكذب وكثرة الغلط^(٢). وهكذا أسس علماءنا لإمكانية دراسة حديث كل راوٍ بالنظر فيما يرويه، إذ لا يعدم أن يكون متحرراً من الأغراض تام الضبط، أو مخطئاً إذا كان من الثقات، أو كذاباً أو وضاعاً إذا كان دون ذلك. ومعنى هذا كله أن مبدأ (القدسية) الذي رأيناه شائعاً عند الأمم المتدينة قد طرح من أساسه بالنسبة لنقاد الحديث المسلمين، وهذه خطوة جليلة في المنهج.

ووضع النقاد المسلمون شروطاً يجب أن تتوافر في راوي الحديث، وجعلوا منها: الإسلام، والعقل، والصدق، وعدم التدليس، والعدالة، وأن يكون حفظه عن الشيوخ لا الصحف، ضابطاً لما سمعه، متحققاً عن شيخه، قليل الغلط والوهم، غير مشهور بالمجون، تاركاً للبدع، معروفاً عند أهل العلم بطلبه^(٣). وقد أضاف الإمام البخاري شرطه المشهور في الحديث المعنعن، وهو ضرورة ثبوت الاتصال الفعلي بين الراوي وشيخه^(٤). وقد خالف في هذا الإمام مسلم فلم يشترط سوى المعاصرة، وإن كان عمله في صحيحه على خلاف تنظيره إذ جمع طرقاً كثيرة «يتعذر معها وجود هذا الحكم الذي جوزَه»^(٥). ومن المعروف أن لبعض العلماء شروطاً أخرى، مثل اشتراط

١ - معرفة الرواة، الذهبي: ص ٤٥.

٢ - المرجع السابق: ص ٤٦.

٣ - شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٥٣...

٤ - مقدمة النووي لشرح صحيح مسلم: ص ٣٢.

٥ - المرجع السابق: ص ١٤.

أبي المظفر السمعاني طول الصحبة، واشترط أبي عمرو المقرئ الاشتهار بالرواية عن الشيخ (١).

وعلى هذه الأسس نظر علماؤنا في الرواة من حيث طول مصاحبة كل طبقة لأعلام الطبقة التي سبقتها، واشتهار أفرادها بالرواية والعلم والتقوى والضبط للمرويات أو نزولهم عن هذه الحدود، وبهذه الطريقة حددوا درجات الرواة من حيث الثقة والضبط، فضمت الطبقة الأولى الثقات، أهل الصدق والحفظ الذين يندر فيهم الخطأ والوهم، وأجمعوا على الاحتجاج بهم، وهم شرط الإمام البخاري (٢). وضمت الطبقة الثانية أهل الصدق والحفظ، ولكنهم دون الطبقة الأولى من حيث كثرة الوهم عندهم، وهم شرط الإمام مسلم الذي بين في مقدمة صحيحه أنه يقسم الأحاديث ثلاثة أقسام: الأول: ما رواه الحفاظ المتقنون، والثاني: ما رواه المستورون المتوسطون، والثالث: ما رواه الضعفاء والمتروكون، وأنه إذا فرغ من القسم الأول أتبعه بالثاني، وأما الثالث فإنه لن يذكره (٣).

وروى أصحاب السنن للطبقتين اللتين توقف عندهما الشيخان، وأضافوا إلى ذلك الرواية عن دونهما ممن لم يسلم من الجرح، قال الإمام أبو داود في رسالته لأهل مكة: «سألتم أن أذكر لكم الأحاديث التي في كتاب السنن، أي أصح ما عرفت في هذا الباب؟ فاعلموا أنه كذلك كله... ولم أكتب في الباب إلا حديثاً واحداً أو حديثين، وإن كان في الباب أحاديث صحاح... وليس في كتاب السنن عن رجل متروك الحديث شيء» (٤).

وذهب جمع من العلماء إلى أن شرط أبي داود والنسائي في الرجال أبلغ من شرط الترمذي، ومن هؤلاء الحازمي الذي جعل رواتهما من الطبقة الثالثة، ونزل برواة

١ - المرجع السابق: ص ٣٣.

٢ - انظر / شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٥٧.

٣ - انظر / مقدمة النووي لشرح صحيح مسلم: ص ٢٣. والجمهور على أن الإمام مسلم التزم تماماً بما وعد به.

٤ - شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٦٦.

الترمذي إلى الطبقة الرابعة^(١). وهو رأي المقدسي الذي حكاه عن ابن منده، ووافقه فقال: «إن شرط أبي داود والنسائي إخراج أحاديث أقوام لم يجمع على تركهم إذا صح الحديث باتصال الإسناد من غير قطع ولا إرسال، ويكون هذا القسم من الصحيح»^(٢). ولكن من الناحية العملية فإن شرط الترمذي أعلى؛ «لأن الحديث إذا كان ضعيفاً فإنه يبين ضعفه فيصير عنده من باب الشواهد والمتابعات، ويكون اعتماده على ما صح عند الجماعة»^(٣). وقد صرح الحازمي بسبب إنزاله رجاله عن طبقة رجال أبي داود والنسائي، وحصره في اشتمال كتابه على رواة الطبقة الرابعة، قال: «فلهذا جعلنا شرطه دون شرط أبي داود»^(٤).

وقد كان هذا هو السبب الذي حدا بالمقدسي إلى الحكم نفسه على الترمذي، إذ جعله يروي عن طبقة الشيخين، ثم عن الطبقة الثالثة التي روى لها أبو داود، وروى عن «قسم رابع أبان هو نفسه عنه فقال: ما أخرجت في كتابي إلا حديثاً قد عمل به بعض الفقهاء». قال المقدسي: «وهذا شرطٌ واسعٌ فإن على هذا الأصل كل حديث احتج به محتج، أو عمل بموجبه عامل أخرجه، سواء صح طريقه أم لم يصح»^(٥). وواقع الحال أن شرط الترمذي أعلى؛ لأنه لم يقدم الضعيف والغريب على غيره إلا لأن غرضه كان البحث في علل الحديث كما هو بين في سنته رحمه الله، ولذلك يصح حكم الحازمي عليه بأن مذهب الجماعة في الحديث الصحيح هو مذهبه «أما أبو داود فكانت عنايته بفقه الحديث، ولهذا يبدأ بالصحيح من الأسانيد، وربما لم يذكر الإسناد المعلوم بالكلية، يقول في رسالته لأهل مكة: وما في كتابي من وهن شديد فقد بينته، ومنه ما لم يصح مسنداً، وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح، وبعضها أصح من بعض»^(٦).

١- المرجع السابق: ص ٥٧.

٢- شروط الأئمة الستة: ص ١٩.

٣- شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٥٧.

٤- المرجع السابق.

٥- شروط الأئمة الستة: ص ٢١.

٦- شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٥٧، ٥٨.

ولا يعني هذا أن علماءنا قد توقعوا عند هذا الحد في نقد الأخبار. وقد سبق أن بينّا أنهم كانوا يعرفون الأسباب التي تدفع إلى وضع الحديث، والطبقات المسؤولة عن هذه الحركة، فعملوا على تحديدها وتعيين أفرادها. كما قاموا بعرض الحديث على مجموعة من الضوابط الموضوعية التي تتحدد بواسطتها صحتها من كذبها، ومنها مخالفة الحديث لصريح العقل، أو للقرآن، أو للمتواتر من السنة، أو أن يعترف الواضع بوضعه، أو يكون الراوي مشهوراً بالكذب، أو يكون الخبر ركيك اللفظ^(١).

ويتبين مما سبق أن مدار صحة الحديث عند علمائنا مجموعة أمور، وإن ظلت دراسة السند جوهرية في هذا التحقيق، حيث تكون الصحة عندهم قريباً لرواية الثقة الضابط عن الثقة الضابط من غير أن يتخلل ما بينهما فاصل يشغله فراغ أو من عرف بالغلط أو الوهم وإن كان ثقة، أو كان كذاباً أو وضاعاً للأخبار. إضافة إلى أن مدار الصحة عندهم مرتبط بما اشتهر من الآثار وتلقاه العلماء بالقبول، ويعلم ذلك من اشتراطهم عدم مخالفة رواية الثقة لرواية الثقات الذين يجمعهم به التلقي عن الشيوخ أنفسهم. وقد عدوا مثل هذا شاذاً، ولكنهم قبلوا تفرد الثقة مطلقاً مادام غير مخالف فيما يرويه لأقرانه. وهذا منهج حسن إذ لولاه لضاع حديث الصحابي الذي ليس له إلا راو واحد، والروايات التي تفرد بها الثقات، وروايات الأبناء عن الآباء، وقد ورد مثل ذلك في الصحيحين، فأخرج الإمام البخاري الحديث الذي تفرد به قيس بن أبي حازم عن مرداس الأسلمي « يذهب الصالحون أولاً . . . »، وأخرج الحديث الذي تفرد به الحسن البصري عن عمرو بن تغلب: « إنني لأعطي الرجل والذي أترك أحب إليّ ». وأخرج مسلم حديث المسيب بن أبي حزن في وفاة أبي طالب، ولم يروه عنه غير ابنه سعيد^(٢).

ومن الواضح أنه لا يحكم بوضع حديث طبقت عليه شروط علماء الحديث المسلمين إلا شخص يفترض أنه لم يوجد في التاريخ نبي بعث للعالمين بشيراً ونذيراً

١- مفاتيح علوم الحديث، محمد عثمان الخشت: ص ٧٨، ٧٩.

٢- انظر / شروط الأئمة الستة: ص ٢٣.

اسمه محمد بن عبد الله، وأنه أنزل عليه القرآن مدة عشرين سنة آمن بنبوته فيها سكان الحجاز كله وكثير من قبائل العرب. أو رجل يفترض أن النبي - ﷺ - لم يبين القرآن بعمله وقوله، ويحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، أو أنه لم يكن له أصحاب لازموه في مكة والمدينة والإقامة والسفر، وأن أسماءهم وصفاتهم ظلت مجهولة، بحيث لا يميز الدارس للتاريخ بين أبي بكر وعمر وزيد بن ثابت وأبي بن كعب . . . ويجب أن يفترض هذا الشخص أيضاً أن سالم بن عبد الله، ونافع مولى ابن عمر، وهشام بن عروة، وسفيان الثوري، وسعيد بن المسيب . . . وغيرهم أشخاص وهميون لم يشتهروا بالحياة، ولا بطول الملازمة للصحابة والتابعين، ولا بالتقوى الباطنة والظاهرة والاشتغال بالعلوم الشرعية منذ شبوا حتى حانت آجالهم.

ومن المؤكد أن مثل هذا الشخص موجود، وهو جولدزيهر وطبقته من المستشرقين الذين أرادوا التشكيك في مجمل الروايات التي نقلها الثقات، ودرسها المحققون من علماء الحديث الذين وضعوا نظرية هي أعلى ما يوجد في العالم من حيث إحاطتها بشروط الرواية الصحيحة، وجمعوا لها المادة العلمية الضرورية التي تعطي فرصة كاملة لكل عالم مجتهد لكي يتحقق ببحثه الخاص من سلامة معظم تطبيقات المحدثين المسلمين لها. ويفسر سعي المستشرقين إلى تحقيق الغرض الذي وصفناه قصدهم توجيه القارئ الغربي إلى الحكم بضعابية المعلومات المتوافرة عن سير الدعوة النبوية، إن لم يحكم باستحالة ذلك أصلاً. ولكن قياساً على المثل القائل: (كل إناء بما فيه ينضح) فمن الممكن أن يكون هؤلاء المستشرقون قد قاسوا حال الثقات الضباط من المسلمين بأحوال قلوبهم وأفعالهم، والتي عرفوا منها الجرأة على الكذب والتحريف والتقصير في تحصيل العلم، فحكموا عليهم بما عرفوا من أنفسهم. وستتبع فيما يلي بعض ما سيؤكد ما ذهبنا إليه من مذاهبهم:

١ - يميل جمهور المستشرقين إلى الحكم بأن علم الجرح والتعديل علم متأخر النشأة، ويحددون تاريخ ذلك ببداية القرن الثالث الهجري. وقد أقاموا هذا الرأي على حكمهم بخلو العالم الإسلامي من العلماء المحدثين حتى ذلك التاريخ أو قبله بقليل،

وأرادو بذلك إثبات شكلية النقد الإسلامي وعدم قدرته على التعرف على منازل الرواة، ومنهم - كما رأينا مع فون غرونباوم - من قصد بذلك إلى التوطئة لإثبات اختراع علماء الحديث له. والحقيقة أن النظر في الرجال قد ابتدأ في زمن الفتنة، واشتهر كبار التابعين بعدم تعاطي العلم إلا عن علماء الصحابة ومشاهير تابعيهم، واختص محمد بن سيرين بالاهتمام بجرح الرجال وتعديلهم، وقد أثر عنه من وجوه قوله: « إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم »^(١). وجاء بعده كثير من المحققين أمثال شعبة بن الحجاج - ت ١٦٠ هـ - والإمام مالك بن أنس الذي طبق منهج الجرح والتعديل على رواته فلم ينقل إلا عن ثقة، كما يظهر ذلك من تتبع رجال (الموطأ). واشتهر بعدهما يحيى بن سعيد القطان - ت ١٨٩ هـ - ويزيد بن هارون - ت ٢٠٦ هـ - ثم تلاهم كبار الأعلام أمثال الأئمة البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي، الذي ارتفعوا إلى أعلى درجات العلم بالحديث رواية ودراية، كما يظهر ذلك من عمل الإمام البخاري في صحيحه، و(التاريخ الكبير) و(التاريخ الصغير)، وكما يبدو في عمل مسلم في صحيحه حيث جمع الطرق ورتبها بدءاً من الأثبت إلى ما دونه، وفي عمل النسائي في سننه الصغيرى، وفي كتابه (الضعفاء والمتروكين). وقد اشتهر الإمام الترمذي بدراسته للعلل حتى أصبحت سننه مدارا المعرفة فن الجرح والتعديل، قال ابن عربي: « فيه أربعة عشر علماً، وذلك أقرب إلى العمل وأسلم: أسند، وصحح، وضعف، وعدد الطرق، وجرح، وعدل، وأسمى، وأكفى، ووصل، وقطع، وأوضح المعمول به والمتروك، وبين اختلاف العلماء في الرد والقبول، وذكر اختلافهم في تأويله »^(٢).

ويدل ما ذكرناه على أن العلماء المسلمين كانوا طيلة مدة اشتغالهم بالسنة يعرفون الثقات الضباط من الرواة، وهم يميزون بوضوح تام بين هؤلاء والوضاعين والكذابين، ولذلك لم يهتم أحد من المحققين بنقل مروياتهم، بل اكتفوا بنقل أحاديث الطبقات التي ارتضوها، فتشكل منها الحديث الصحيح لنفسه والصحيح لغيره، والحسن

١ - شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي: ص ٦٣ .

٢ - انظر / مفاتيح علوم الحديث، محمد عثمان الخشت: ص ١٨ .

لنفسه، والحسن لغيره ^(١). ومن المعروف - كما بينا من قبل - أنهم كانوا يعرفون الوضع ومداه، وقد نصوا على ذلك من أجل التحذير منه؛ لأنهم كانوا على وعي بارتباط علمهم بالدين الذي ارتضوه، فقال مسلم: «ولكن من أجل ما أعلمناك من نشر القوم ممن نصب نفسه محدثاً الأخبار المنكرة بالأسانيد الضعاف المجهولة، وقذفهم بها إلى العوام الذين لا يعرفون عيوبها خف على قلوبنا إجابتك إلى ما سألت» ^(٢). وعمدوا إلى الصحيح فدونوه وإلى الضعيف فاستبعدوه، قال مسلم: «فالقصد منه إلى الصحيح القليل أولى بهم من ازدياد السقيم» ^(٣). وقد أنتجت هذه المعرفة التي حصلها علماؤنا تمييزاً دقيقاً بين كتب الحديث، فقدم البخاري على مسلم، وقدما على أصحاب السنن ومالك، وتقدم هؤلاء على أصحاب المسانيد مثل أحمد، وأبي داود الطيالسي، وإسحاق بن راهويه الذين كانوا يميلون إلى جمع كل ما روي عن الصحابي ^(٤).

واهتم علماؤنا بالطبقات التي نزلت عن درجة الحسن والصحة، فكتبوا في الضعفاء والمتروكين وجمعوا بعض مروياتهم في مدونات خاصة، وتركوا الكثير من الضعيف المتداول، خصوصاً إذا كان في الفضائل والحث على الخير اكتفاء منهم بالتنبيه على ضعفه جملة، وجمعهم - من جهة أخرى - للصحيح المشهور الذي يترتب عليه منفعة دينية أو دنيوية.

٢ - وقد انتقد جولدزيهر منهج الجرح والتعديل ورأى أنه «من النادر جداً أن يتفق نقاد الحديث» ^(٥). ومن المؤكد أنه كان جاهلاً بالموضوع كما يبدو من المثال الذي قدمه دليلاً على دعواه، قال: «فبالنسبة لرجل واحد نجد أوصافاً متناقضة، فعند سؤال ابن سعيد الدارمي يحيى بن معين عن جابر بن الحسن قال: ليس بشيء، وأجابه أبو

١ - انظر تعريف الحسن وشروطه في / مقدمة ابن الصلاح: ص ١٩.

٢ - مقدمة مسلم لصحيحه: ص ٦٠.

٣ - المرجع السابق.

٤ - انظر / مقدمة ابن الصلاح: ص ٢٣.

حاتم بقوله : لأرى بحديثه من بأس ، وقد حكم عليه النسائي بالضعف ^(١) . واعتبر ما قاله هؤلاء الأئمة اختلافاً يؤدي إلى كون « المصطلحات التي أبدعها نقاد الحديث تبدو مطاوية حتى تسمح بتجنب الحكم الدقيق » ^(٢) .

والحقيقة أنه قد جهل أن مصطلح (لا بأس به) أو (ليس به بأس) أو (صدوق) هي بمنزلة واحدة ، وأنها جميعاً من عبارات الجرح والتعديل ، حيث تفيد نزول درجة الموصوف عن درجة الثقة ، ومادام قد اجتمع مع النسائي - ، وهو شديد في الجرح - في التضعيف يحيى بن معين فقد ثبت الضعف على جابر بن الحسن ، وهما في هذا لم يضعفا ثقة - كما قد يوحي بذلك قول جولدزيهر - ، بل من هو دون الثقة كما صرح بذلك أبو حاتم .

وقد كان من الممكن لجولدزيهر أن يفهم تعدد مصطلحات الجرح عند العلماء المسلمين على أنها دليل على بحثهم الحثيث عن الدقة الشديدة التي تعتبر علامة الضبط التام والخوف من الخطأ في حق المسلمين ، لكنه وجهها توجيهاً يناسبه فجعلها علامة على تهريبهم من الحكم الدقيق ، وهو يقصد بذلك الطعن فيهم واتهامهم بفتح المجال للضعيف والموضوع ليدخل في جملة الحديث ، ونسي أنه كان بإمكانهم - بشرط أن يتم تواطؤهم - أن يوثقوا الراوي المعني دون الاضطرار إلى هذا الإجراء ، فلما لم يفعلوا ذلك دل على بحثهم عن أكثر المصطلحات انطباقاً على حال الراوي .

وأخيراً ، يبدو أن قول جولدزيهر : « من النادر جداً أن يتفق نقاد الحديث » هو فهم خاطئ لعبارة الذهبي الشهيرة : « لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة » ، إذ إن معناها ليس ما يتبادر إلى الذهن من عدم اجتماعهم على التوثيق أو التجريح ، بل على عدم اجتماع كبار النقاد على تضعيف راوٍ ثقة ضابط ، ولا على تقوية راوٍ ضعيف ^(٣) .

١ - المرجع السابق .

٢ - المرجع السابق : ص ١٨٥ .

٣ - انظر / السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، د. مصطفى السباعي : ص ٢٦٨ .

٣ - اهتم المستشرقون كثيراً بمسألة عدم التفات علمائنا إلى نقد المتون وتركيزهم على السند، وقد أشار جولدزيهر مرات متعددة إلى هذا النقص المزعوم، ومن الأمثلة التي ساقها على عدم كفاية النقد الإسلامي للسنة قوله بعد أن أشار إلى شيوع الأحاديث التي تشيد بفضل أئمة الفقه، وذكره لحديث يجعل النبي - ﷺ - يشيد بفضل الإمام مالك، وانتقاده الإمام مسلم لاكتفائه بتضعيف راويه : « لو أن واضعي الحديث شكلوا سنداً أكثر متانة لوجدنا هذا الحديث في صحيح مسلم »^(١). ولم يتساءل عن السبب - ما دام الوضع منتشرًا وسهلاً - في عدم تشكيل الوضعين لهذا السند القوي الذي كان سيجعل الإمام مسلماً يلغي عقله ليضع مثل هذا الحديث في صحيحه، كما لم يتساءل عن السبب في أن هذا الإمام لم ينقل أي حديث يشبه موضوعه الحديث الذي اختاره .

ورغم أن جواب جولدزيهر على هذين السؤالين كان سيكفي لحثه على نظر أعمق في المقاييس التي وضعها نقادنا . ورغم أنه نقل جزءاً من عناصر هذه الإجابة عندما نقل عنهم اهتمامهم بأنواع من الحديث، قال : « إن نقد رجال الإسلام كان ينصب، دون شك، على كل الرويات ولكنهم كانوا يهتمون أكثر بأحاديث الأحكام، حيث إن النقد الذي ينصب عليها كان دقيقاً جداً، وهذه الأحاديث يجب أن يبعد عنها كل التعليقات الكاذبة؛ لأنها شهادات تهدف إلى إقامة السنة على أسس متينة . . . وكثير من العلماء كانوا لا يهتمون بنقد الأحاديث التي توجه غالباً - باسم النبي - توجيهات أخلاقية »^(٢) .

رغم ما ذكرناه إلا أنه لم يهتم ببحث إسهام علمائنا في نقد المتون، حيث كانوا ينظرون فيها بناء على معرفة عميقة بالمجالات التي تغطيها كل من دائرة النبوة والرسالة . وعلى هذا الأساس استبعدوا الكثير من الأحاديث التي تجعل النبي - ﷺ - يتنبأ بمستقبل الأيام بتفصيل، مثل أحاديث الفتن، ونشوء الدول، وموت

الأشخاص . . . كما استبعدوا الأحاديث السياسية وأحاديث فضائل القرآن، والأحاديث المفصلة في الترغيب والترهيب والرقائق . . . وغيرها، ولم يستثنوا من هذا إلا أحاديث معدودة نقلها الثقات . وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت مسند الإمام أحمد مثلاً ينزل عن درجة الصحاح والسنن، ذلك أنه كان يتساهل في أحاديث كثيرة لم يروها غيره، إضافة إلى اعتداله الشديد في الجرح مما جعل عدد الأحاديث الموضوعية والضعيفة تكثر في كتابه (١) .

ونستطيع أن نستدل على عناية علمائنا بالمتون بأمر كثيرة، منها أن الإمام مالك قد نقل أكثر من ستين حديثاً مرسلًا، وهو لم يفعل ذلك إلا ليقينه من أن متونها شائعة معروفة معمول بها بين المسلمين . وهو مذهب التابعين في الحديث، وقد روي عن ابن المسيب قوله : « إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً » (٢) . وعلق الإمام البخاري أكثر من ألف وثلاثمئة حديث (٣)، ورغم أنه رواها باعتبارها متابعات وشواهد إلا أن عمله نفسه يدل على استثنائه بمتونها في زيادة قوة الصحيح، وعلى نقله ما اشتهر بين الصحابة والتابعين وعليه عمل الفقهاء (٤)، ومرجع هذا إلى المتون لا الأسانيد . ومن أقوى الأدلة على ما ذهبنا إليه أن علماءنا قد وضعوا المتون في الاعتبار وجعلوها أساساً لقبول الحديث، وقد بحثوا ذلك فيما أطلقوا عليه الشواهد، وهي أحاديث يقع معناها موافقاً لمعاني أحاديث أخرى لم تبلغ درجة الصحة فتقويها . ومعنى هذا أن مجيء المتون من طرق مختلفة يجعلها ترتفع بدرجة الحديث من الضعف إلى الحسن لغيره، ومن الحسن إلى الصحة .

ولابد أن نشير أخيراً إلى أن هناك بعض المستشرقين المعاصرين الذين تميزوا بموقف أقرب إلى الاعتدال وإن لم يقع موافقاً للحقيقة كما يعرفها من خبر مناهج علماء

١ - انظر / السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي : ص ٤٤٣ .

٢ - كتب السنة (دراسة توثيقية)، د. رفعت فوزي : ص ١٩ .

٣ - مفاتيح علوم الحديث، محمد عثمان الخشت : ص ١٥ .

٤ - انظر / هدى الساري، ابن حجر : ص ٣٤٤ . . .

الحديث المسلمين ومروياتهم، ومن هؤلاء المستشرق الكبير (دوزي)^(١) الذي قال : « وأندersh دائماً، ليس من وجود مقاطع موضوعة في الحديث؛ لأن هذا نتيجة لطبيعة الأشياء نفسها، ولكن لاحتوائه على مقاطع كثيرة صحيحة. وحسب أشد أنواع النقد موضوعية فإن نصف أحاديث البخاري تستحق هذا الوصف »^(٢). ومنهم الأستاذ آدم ميمز الذي أبدى إعجاباً شديداً بقدرات علماء الحديث العالية، وكتب مبحثاً عن علوم الحديث لم يتجاوز فيه عما عرف عند المسلمين^(٣)

٢ - الحديث النبوي عند المستشرقين المسلمين والمتعاطفين :

من البديهي أن يكون موقف المستشرقين المسلمين من الحديث النبوي هو التوقف عند حد الاستفادة منه في أمور الدين، ويشبه هذا الموقف في نتيجته موقف المتعاطفين الذين لم يشاءوا أن يرددوا أحكام المستشرقين الذاتيين والحاقدين في هذا الموضوع. ولكن رغم هذا فقد وجد في هاتين المجموعتين من أبدى بعض الآراء التي تستحق الدراسة، وأقصد بالذات آراء الأستاذ موريس بوكاي، والأستاذ مراد هوفمان .

وقد كتب بوكاي في الموضوع أموراً تشد الانتباه، حيث ذهب إلى تقرير كيفية جمع الحديث ودقة النقد الممارس عليها، قال : « وكانت معلومات هذا المصدر الثاني - أي السنة - تعتمد فقط على النقل الشفهي، لذلك فإن الذين بادروا إلى جمع هذه الأقوال والأفعال في نصوص قد قاموا بتحقيقات تتسم - دائماً - بالصعوبة، كما هو الشأن في حكاية جميع الأحداث بعد انقضائها؛ ولهذا كان مهمهم الأول منصباً على دقة الضبط لهذه المعلومات الخاصة بكل حادثة في حياة محمد، وللتدليل على ذلك الاهتمام بالدقة والضبط فإنهم قد نصوا على أسماء الذين نقلوا أقوال النبي وأفعاله . . . وهذا ما انفرد به علماء الإسلام في كل ما روي عن نبيهم »^(٤). وقارن

٤ - (١٨٢٠ - ١٨٨٣ م) هولندي، من أعلام المستشرقين. من مؤلفاته: تاريخ المسلمين في إسبانيا. المستشرقون: ٢ / ٣٠٩ . . .

٢ - . 124 p - essai sur l'Histoire de l'Islamisme

٣ - انظر / الحضارة الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجري: ٢ / ٣١٧ .

٤ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: ص ٢٠٧ .

بوكاي بين المدونات الحديثة والأناجيل فقال : « وهناك سمة مشتركة بينها جميعاً من حيث . . . كتبت كلها بأقلام كتاب لم يكونوا من الشهود العيان . . . كما أنها لم تظهر للوجود إلا بعد انقضاء مدة على الأحداث . . . وكذلك فإن مجموعات الأحاديث مثل الأناجيل من حيث إنها لم تعتبر كلها صحيحة ثابتة . . . غير أنه على عكس الأناجيل القانونية التي لم يتناولها الاعتراض . . . فإن مجموعات الأحاديث ، حتى تلك التي تعتبر بوجه خاص صحيحة ، قد خضعت كلها لفحوص نقدية عميقة » (١) .

والملاحظ أن بوكاي لم يذهب إلى الشك في سند الأحاديث الصحيحة ، بل إلى محاولة دراستها بمقارنة ما تحويه متونها مع مقررات العلوم المعاصرة ، حيث أثبت أن بعضها ليس صحيحاً . وهو لم يقصد بعدم الصحة هنا كذبها من حيث صحة نسبتها إلى النبي - ﷺ - ، بل لكونها آراء عبر فيها عن معارف عصره ، قال : « ومن ناحية أخرى ، وفيما يتعلق ببعض نصوص الأحاديث ذات الصلة بقضايا علمية لا صلة لها بقضايا الدين ، فقد احتوت على آراء اعتُبرت اليوم غير مقبولة علمياً ، ولكنها - وهي كلها من أمور الدنيا - يبدو لنا أنها تعبر عن مفاهيم ذلك العصر في تلك القضايا » (٢) .

وتبدو أهمية ما كتبه الأستاذ بوكاي في أنه لم يحاول أن يشكك في صحة الأحاديث . وقد برهن بذلك على عدم خضوعه لمقررات دائرة الاستشراق ، وهو ما لا نستطيع أن نقوله عن بعض المستشرقين المسلمين الذين حاولوا أن يردوا السنة بالقرآن في أمور فقهية ، هي من صميم واجبات الرسول - ﷺ - التي كلفنا الله تعالى بوجوب اتباع بيانه لها . ويبدو ذلك عند محمد أسد في فقهه الجديد للحجاب الذي اعتمد فيه على القرآن ، مستبعداً حديث النبي - ﷺ - وإجماع علماء المسلمين .

ورغم مشروعية اقتراح مراد هوفمان بوجوب (إعادة توثيق) الحديث على يد العلماء المؤهلين « بمشرط الجراح وليس الفأس » كما يقول ، إلا أن أول هذه الشروط هو وجوب تخلص الباحثين الذين سيقومون بذلك من آثار الفكر الاستشراقي ، وعدم

١ - المرجع السابق .

٢ - المرجع السابق : ص ٢١٣ .

النظر إلى السنة النبوية من باب تشجيع الدعوة على حساب الإسلام، وهو ما يبدو في قول هوفمان : « وإن عدم نجاحنا في هذا سوف يغري أكثر فأكثر المسلمين الأمريكيين والأوروبيين على الاعتماد كلية على القرآن وإغفال السنة ». ويبدو أن هذين الشرطين الضروريين لكل دراسة دينية علمية للحديث النبوي غير متوافرين لهوفمان، فإننا نراه يطعن في صحابة النبي - ﷺ - فيقول : « لهذه الشكوك ما يبررها فكتب الحديث الستة الصحيحة تم جمعها بنفس الأسلوب وبخاصة في التبجيل المطلق لصحابة النبي ». وهو ينص على عجز مناهج علمائنا، ويقترح استخدام المناهج المعاصرة، يقول : « ولم يتم نقد الإسناد والمتن كما لو استخدمت التحليلات اللغوية والاجتماعية والتاريخية الحديثة ». ويعطي أمثلة على ذلك بقوله : « يجب أن نعترف أن السنة لم تُحفظ بالدرجة التي نأملها . . . ألا نحس جميعاً ببعض الشك من الأحاديث السياسية، خاصة تلك التي ترفع علياً أو معاوية أو الرجال على النساء ؟ ألا نحس بالاطمئنان لواقعية حديث عائشة ونبسم لبعض أحاديث أبي هريرة » (١) .

ورغم أننا لا نعتبر مثل هذه الآراء طعنًا في السنة، ولا هي دليل على قصد هوفمان إلى التشويه؛ لأن الرجل مازال من (المؤلفة قلوبهم) رغم السنين الطويلة التي عاشها مسلمًا؛ ولأنه لم يتعمق في دراسة علوم الإسلام دراسة عميقة تؤهله للاجتهد في أصوله، إلا أننا سنتبع آراءه لتوضيح حقيقة اقتراحاته وما تؤول إليه :

أ - أبان هوفمان عن قلة بضاعته في علوم الحديث عندما جعل الأحاديث السياسية قسمًا من الحديث الصحيح بحيث تجب مراجعته، كما أبان عن تأثيره الشديد بدائرة الاستشراق؛ لأن هذا النوع من الأخبار التي يكثر فيها الوضع كانت حصان طرُودة الذي استخدمه المستشرقون لاقتحام حصن السنة. وحقيقة الأمر - كما بينا في حينه - أن علماءنا لم يلتفتوا إلى موضوعات حديثة كاملة، ومنها أحاديث بدء الكون وعناصره، وتواريخ الأنبياء وسيرهم، والأحاديث الوعظية . . . ما عدا أحاديث قليلة نقلها الثقات. ولئن كان هوفمان يعجب لدقة حديث السيدة عائشة فقد أعجب علماؤنا

بذلك قبله ودونوا ما نقل عنها في كتبهم . ولئن كان يتسم من بعض حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، فقد ميز علماؤنا ما ورد عن أبي هريرة وغيره مما يعد إثباته في السنن طعنا في قدسية الإسلام . ومن المؤكد أن هوفمان لم يميز هنا بين ما ورد في كتب الصحاح والسنن ، وبين ما يشيع في الثقافة الإسلامية من أخبار ، نسبتها إلى الوضع - إذا استخدمنا فيها مناهج المحدثين - واضحة ، ولكن المسلمين تناقلوها لأن روح عصرهم كان يسمح بذلك .

ب - إن طعن هوفمان في الصحابة أمر خطير ، ولعله لم يعلم خطورته فسبق قلمه تفكيره . ولو تأمل المسألة لوجد أن فتح باب الطعن فيهم هو مظنة إطراح الإسلام نفسه ، إذ إننا لا ندين الله إلا بما نقلوه لنا . وهل وجد هوفمان الكتاب الكريم مسطوراً في قلب كل منا ، أو وجد نسخه تتوزع في الآفاق منذ بدء الوحي ، أو وجدنا نستطيع الاستغناء عن فقه الرسول الكريم - ﷺ - حتى يفتح علينا باب الطعن في صحابته الذين تولوا التبليغ عنه ؟

ولا بد من أن نؤكد هنا أنه لا يوجد دين من الأديان إلا وصحابة نبيه هم المسؤولون - وهذا واقع في علم الله تعالى وتدييره - عن نشره . وهذا يستلزم عدم إمكان الطعن في صحابة أي نبي إلا إذا أراد الإنسان أن يصبح كافراً ، أو أن يطرح الدين ويصبح تأليهياً . ثم إن الطعن في الأديان من باب نقلها - وهي حجة الملاحدة القدامى والمحدثين - وهي أعلى ما يثبت من أخبار العالم ، مظنة لإسقاط كل التراث الإنساني .

ج - يقترح هوفمان استبدال مناهج علمائنا النقدية بمناهج التحليل اللغوي والاجتماعي والتاريخي ، وهذا أمر يحتاج إلى تفصيل . فأما بالنسبة للتحليل اللغوي فمن غير الممكن استخدامه في نقد الحديث الصحيح ؛ لأن علماءنا قد أجمعوا على جواز وصحة نقل الحديث بالمعنى ، ويستند ذلك - كما بينا في حينه - على حقيقة معروفة ومشروعة ، وهي استحالة أن يتم نقل الخبر بلفظه مدة قرن ونصف من الزمان . وليس معنى هذا أن علماءنا لم يستخدموا هذا المقياس ، بل إنهم نصوا وعرفوا الكثير

من الأحاديث الموضوعية بعد أن شهد « بوضعها ركافة ألفاظها ومعانيها »^(١) . ومعنى هذا أن إمكانية معرفة الحديث الموضوع والضعيف متوافرة بالبحث اللغوي ، أما معرفة الصحيح والنص عليه فغير ممكنة ، ولذلك يجب أن نتوقف فيه على النقل السليم . وأما بالنسبة للمنهج الاجتماعي والتاريخي فقد استخدمهما علماؤنا انقدامي ، وكانت نتيجة ذلك استبعاد موضوعات حديثة كاملة - إلا ما ندر - ومنها الأحاديث السياسية والتنبؤات وفضائل الأئمة . . . التي لم تكن بالنسبة لهم إلا انعكاسا لروح العصر وأحداثه واهتماماته والقوى التي تصطرع فيه .

ويجدد بنا التنبية في ختام هذا المبحث إلى أن القسم الأوفر من الحديث الصحيح يعرض للعقائد والعبادات والأمور الغيبية ولأسرار خير الدنيا والآخرة التي لا تعرف إلا بالفقه العالي للسنة . ومعنى هذا أنها - أصلا - مما لا يمكن معرفة حقيقته بعرضه على العقل أو القرآن الكريم - إلا في موضوعات محددة يعتبر القرآن فيها قيّداً على ما سواه - أو مقررات العلم ، وهذا ما كان يعرفه علماؤنا القدامى فعمدوا إلى الوسيلة الوحيدة التي تمكنهم من تمييز الصحيح من السقيم ، هو عدم انقطاع السند وضبط وتدين الرواة .

ب - السيرة النبوية في الفكر الاستشراقي المعاصر :

قسم دومينيك وجانين سورديل المستشرقين المعاصرين من حيث تقديرهم لقيمة مدونات السيرة في العلم بتاريخ الدعوة النبوية إلى :

١ - القسم الذي لا يقرب أي قيمة لها ؛ لأن حكاياتها عندهم في الغالب مشكوك فيها .

٢ - القسم الذي يحاول أن يميز موادها الصادقة ، ويستخرجها من إضافات لاحقة أو روايات مغرضة .

وهذا تقسيم عام لا يعبر عن مواقف الدارسين الغربيين بدقة، ذلك أننا نجد عند النظر العميق في نظريات وأعمال المستشرقين المعاصرين المشتغلين بالسيره أنهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام :

- ١ - قسم مشنع على السيرة مكذب لكل أحداثها .
 - ب - قسم ناقد يميز بين عناصرها الصحيحة والمدسوسة .
 - ج - قسم يركز في أبحاثه على الشك في أحداث السيرة ، ويشنع على أخبارها نظرياً وعملياً رغم قوله باحتواء السير على مادة علمية صحيحة .
- وسنحاول فيما يلي دراسة آراء كل قسم ذكرناه :

١ - القسم المشنع على السيرة :

ويمثله خير تمثيل كايثاني والأب لامانس الذي سعى إلى تحريف كل ما له علاقة بالإسلام . وهو لم يخرج عن هذه القاعدة في مجمل كتاباته عن السيرة النبوية التي ملأها بالتشنيع والتحريف والكذب في دراسته لكل خطوة خطاها النبي - ﷺ - وكل عمل عمله ، وكل قول صدر عنه . ويبدو ذلك بشكل جلي في كتابه : (الإسلام : عقيدة ومؤسسات) و(فاطمة وبنات محمد) . وموقف لامانس من الروايات الإسلامية ، سواء ضمنتها كتب الحديث أو السير موقف موحد ، يتمثل في اتهام المسلمين باختراع كل المادة الموجودة فيهما من أجل تفسير القرآن الكريم ، قال : « إن السيرة ، مثلها في ذلك مثل الحديث ، ذات هدف تفسيري . إنها مادة محولة مباشرة من النص القرآني لتخدمه في التعليق عليه ، ولهذا السبب فقد كان عليها أن تضيء في حكايات دقيقة ومليئة بالألوان إشارات القرآن المظلمة ، والتلميحات الأكثر غموضاً في الآيات . إنها تصطاد المجهول وغير المتعين الذي كثيراً ما سبب الحيرة في سور القرآن . . . إنها نصب تذكاري يذكر الأسماء والتواريخ التي كان أبو القاسم يبتعد عنها بحذر شديد » (١) .

ولم يهتم لامانس أن يسأل نفسه عن السبب في أن يختلف القرآن والحديث والسير، من حيث أساليبها، والعلم المحتوى في كل مصدر منها. والحقيقة أنه ما كان ليسأل نفسه هذا السؤال؛ لأنه قد وقف متحفظاً لدفع الإسلام بكل الوسائل، فشغله ذلك عن البحث عن الحق. وقد بينا في المبحث السابق أن مثل هذه المزاعم تفترض عدم قيام النبي - ﷺ - بفعل شيء البتة، وكأنه ليس شخصاً تاريخياً كانت بعثته سبباً في أكبر تحول شهده التاريخ البشري في المجال الديني والثقافي والعلمي والحضاري والسياسي إلى اليوم. وهي الحقائق التي تفترض وجوده ودعوته إلى ما دعا إليه وتكوينه لرجال يحملون عنه رسالته . . .

وقد عرضنا من قبل وقوف المستشرقين في وجه مزاعم لامانس، وإثباتهم عليه (الحقد على الإسلام) و(سوء القصد) و(المنهج المعوج) كما قال درمنجهم. ولكن يبدو أن المستشرق ليفي دلافيدا لم يسمع بكل هذه الانتقادات والاستياء الشديد الذي قابل به الدارسون كتابات لامانس، فذهب يردد شكوكه ويتخذ منهجه أداة لدراسة السيرة. ولعل هذا هو ما جعله مؤهلاً عند المشرفين على دائرة المعارف الإسلامية، فمنحوه شرف كتابة مادة (السيرة) كما تولى أستاذه - أي لامانس - كتابة مادة (الحديث). فبدأ يهد لتشيعاته على مرجعية السير في التعرف على الدعوة، بزعمه أن أصحاب النبي - ﷺ - لم يكونوا ينظرون إليه إلا نظرة الجاهليين إلى أمرائهم. وأكد أن سبب نشأتها كان شيوع الرواية عند العرب عن الأحداث التي عاشوها - أي رواياتهم لأيام العرب - وأشاح عن هذا التفسير بعد قليل فجعل السبب في اهتمام المسلمين بالسيرة يكمن في رغبتهم في أن يكون لنبيهم صورة موازية لصور الأنبياء في «الكتاب المقدس» (١).

ورغم أن شيوع الرواية عن حياة النبي - ﷺ - وخصوصاً أخبار الدعوة إلى الإسلام شيء طبيعي تماماً مادامت هذه الدعوة موجودة أصلاً، مما يجعل تدوين هذه الأخبار بعد مرحلة انتقالها مشافهة موافق تماماً لطبائع الأشياء. ورغم أن رأي المسلمين فيما دونه اليهود والنصارى كان معروفاً، وهو تحريفهم لكتاباتهم الدينية، وهذا عنصر

يبعد المسلمين - كما أبعدهم في غير هذا الأمر - عن محاكاة أهل الكتاب فيما دونوه، إلا أن دلافيدا وقف عند عنصر وجود الخوارق في السيرة، واعتبرها محوراً أساسياً حتى كأنه العنصر الوحيد الذي حوته السير، واعتمد على ذلك في التشكيك في كل أحداثها فقال: « كيف نفسر هذا التوجه الذي تم بعد قرن من وفاة النبي؟ أتشمل الرواية التي نتجت عن هذا التوسع، إلى جانب ما فيها من عناصر أسطورية لاشك فيها، أقوالاً تعتمد على رواية أكثر جدارة بالتصديق، قد يتضمن ما ورد فيها من أهواء وتحريفات ومبالغات مبعثها الإطناب والمديح نواة من حقائق التاريخ » (١).

وعوضاً عن اقتراح - مثلاً - منهج لدراسة السيرة دراسة تاريخية علمية تعتمد على مصادرها الطبيعية، وهي القرآن والحديث والسير، فإنه ذهب ينقل أسوأ آراء المستشرقين فيها، مثل بعض آراء إسبرنجر وكل نتائج بحث لامانس، وأكد وجهة وصحة أبحاث كياتاني وجولدزيهر (٢). ومن المعروف أنه لم يذكر هنا إلا المستشرقين الذين كانت كتاباتهم أسوأ ما شهدته الاستشراق المعاصر من إنتاج، وذلك ليؤكد للقارئ شيوع تشييعاته عند عدد كبير من الدارسين، فيعني عليه الحقيقة، ويمنعه أن يرى الأشياء إلا من خلال المنظار الذي هدف أصحابه به إلى التجهيل بالإسلام.

٢ - الاتجاه الموضوعي في دراسة السيرة :

ويتميز هذا الاتجاه بتقدير الجهد الكبير الذي بذله العلماء المسلمون في نقل السيرة وتدوينها، وإسهام مناهجهم من حيث شكلها وموضوعيتها في تطوير التدوين التاريخي. ويوجد على رأس هذا الاتجاه المستشرقان هاملتون جب، والدكتور «مارسدن جونز» (٣).

ويبدو علم هذين المستشرقين وسلامة طويتهما أشياء كثيرة، منها تجاوزهما للزعم

١ - المرجع السابق : ص ٤٤٧ .

٢ - المرجع السابق : ص ٤٤٧ .

٣ - (١٩٢٠م - ...) إنجليزي، أستاذ ومدير مركز الدراسات العربية بجامعة القاهرة. من مؤلفاته : الواقدي

وابن إسحاق. المستشرقون : ١٤٨/٢ .

الشائع عند جمهور المستشرقين من أن محمد بن إسحاق كان أول من دونها، وهو رأي دومينيك وجانين سورديل^(١)، وكلود كاهن الذي كان يتحدث عن السيرة وكأنها من عمل ابن إسحاق^(٢). وقد أثبت جب اشتغال عدد من التابعين بهذا الفن منذ القرن الأول الهجري، وركز على إسهام أبان بن عثمان، وعروة بن الزبير، وابن شهاب الزهري الذي كان أحد المحاور الكبرى التي انتقلت بواسطتها أخبار الدعوة^(٣). وإذا كان جب لم يستطع أن يثبت تدوين أي من هؤلاء العلماء لشيء فيها، إلا أن الدكتور جونس قد أثبت إسهام عروة بن الزبير في حركة التأليف، إذ «إن كثرة النقول عند ابن إسحاق والواقدي تدل بصورة قاطعة على أنه هو أول من دون السيرة»^(٤). وقد شك جب في ذلك استناداً إلى عدم نص علماء الإسلام على أن له تأليفاً فيها، بينما أكد جونس الأمر اطمئناناً إلى كثرة النقول عنه مما يبين استناد المتأخرين عنه من العلماء إلى شيء مكتوب.

ويبدو أن ما ذهب إليه الأستاذ جب هو الصحيح نظراً لعدم وجود أي دليل عن هذا التدوين، على العكس من وهب بن منبه الذي كان إسهامه في السيرة مدوناً، إذ «عثر على قطعة صغيرة كتبت على البردي في مجموعة (سكوت رينهارت) وذكر فيها بيعة العقبة»^(٥). ولعل هذا الدليل المادي هو الذي أكد للدكتور جونس تدوين عروة لأخبار لم تصل إلينا، إذ كان معاصراً لوهب. وهذا شيءٌ محتملٌ جداً، ولكننا لا نملك - حتى اليوم - دليلاً مادياً عليه. وقد استنتج الدكتور جونس من إسهام هذين الرجلين في حركة التدوين أن هذا الأمر قد تم منذ نهاية القرن الأول الهجري، وقد اطمأن في حكمه إلى توالي اشتغال علماء آخرين بهذا الفن، ومنهم عاصم بن عمر بن قتادة - ت ١٢٠هـ -، ومحمد بن مسلم الزهري - ت ١٢٤هـ - وعبد الله بن أبي بكر بن حزم - ت ١٣٠هـ -، وموسى بن عقبة - ت ١٤١هـ -،

١ - انظر / la civilisation de l'Islam classique - p 24 .

٢ - انظر / l'Islam des origines ... - p 13 .

٣ - دراسات في الحضارة الإسلامية: ص ١٤٧ .

٤ - مغازي الواقدي - مقدمة الدكتور مارسدن جونس: ص ٢١ .

٥ - المرجع السابق: ص ٢٢ .

الذي اشتهر كتابه في السيرة إلى منتصف القرن العاشر الهجري . وقد جاء بعد هؤلاء محمد ابن إسحاق صاحب السيرة المشهورة^(١) .

وقد قضى الدكتور جونس ببحثه في تاريخ التدوين في السيرة على زعمين شهيرين استخدمتهما دائرة الاستشراق في الترويج لحركة التشكيك فيها، وهما :

١ - زعم المستشرقين تأخر زمان الاشتغال بالسيرة وتدوينها، وقد كان هذا الادعاء مظنة للتشكيك في أخبارها . وقد عين الدكتور جونس صاحب هذا الزعم فرد على دلافيدا بقوله : « ولاشك أن موضوع السيرة ومنهج التأليف فيه ثابت ومقرر قبل أن يكتب ابن إسحاق سيرته المعروفة . وقد أخطأ دلافيدا حين زعم أن سيرة ابن إسحاق تجربة ثورية في الكتابة التاريخية »^(٢) .

٢ - التشكيك في صحة نقل سيرة ابن إسحاق نفسها، والقدر الذي حذفه ابن هشام منها . وقد تزعم الترويج لهذا الأمر عدد من المستشرقين، ومنهم بلاشير - كما سيأتي بيانه - مستغلين في ذلك ضياع ما دونه ابن إسحاق . وقد أثبت الدكتور جونس العثور على القسم الأول مما دونه ابن إسحاق نفسه، قال : « وجدت قطعة منها مخطوطة في مسجد القرويين بفاس، وهي تشتمل على الجزء الأول من الكتاب »^(٣) .

وقدرد الأستاذ جب أمر دوافع التأليف في السيرة إلى نصابه، وأثبت اهتمام المسلمين بأحداثها منذ زمن مبكر . وركز الدكتور جونس على أقدم تلك الفترات فقال : « وغني عن القول أن أقوال النبي وأفعاله كان لهما أهمية كبرى إبان حياته، وأهمية أكبر بعد موته . وقد أوجبت هذه الأهمية العناية الشاملة بتدوين تفاصيل حياته . . . ولم يكن الدافع لهذه العناية التقوى وحدها، ولكن حاجة المجتمع الإسلامي إلى إرساء وتثبيت العقائد الدينية والأحكام التشريعية هي الحافز الأساسي »^(٤) .

١ - المرجع السابق : ص ٢٣ .

٢ - المرجع السابق : ص ١٩ .

٣ - المرجع السابق : ص ٢٧ .

٤ - المرجع السابق : ص ١٩ ، ٢٠ .

واهتم جب بإسهام السيرة في تطوير منهج البحث التاريخي عند المسلمين فقال :
 « بدايات التاريخ العلمي بالعربية تقتزن بدراسة سيرة الرسول ودراسة أعماله ، وعليه
 فإننا نجد مصدر هذه الدراسة في جمع الحديث النبوي ، وبخاصة الأحاديث المتعلقة
 بالمغازي »^(١) .

واقترح الدكتور جونس الانتباه إلى الظروف التاريخية باعتبار ذلك مقياساً لدراسة
 السيرة ، قال : « ومن الضروري أن نحكم على أدب السيرة ونقومه ، بل وآداب الحديث
 والفقه والتفسير أيضاً في ضوء الأحداث السياسية والاجتماعية والدينية في القرن
 الأول والثاني للهجرة »^(٢) . ولكنه لم يتخذ ذلك مظنة الشك في أشياء بعينها في
 السيرة ، إضافة إلى عدم بحثه في العناصر الجديدة التي وفدت عليها بفعل تأثرها بما طرأ
 على حياة المسلمين من تغيرات . وهو في هذا قد وقف على النقيض من جب الذي ميز
 بين المدونات الأولى في السيرة ، وهي سيرة ابن إسحاق ومغازي الواقدي ، وبين ما
 احتواه كتاب (الطبقات الكبرى) لابن سعد الذي ضم إلى السيرة - التي شارك بها
 صاحبيه - فصولاً عن « صفات وأخلاق النبي وعلامات النبوة ، التي كانت طليعة لما
 ظهر فيما بعد من مؤلفات في الشمائل والدلائل »^(٣) .

وقد اعتبر جب هذا التطور نتيجة « الترابط بين عناصر الحديث الصحيح وتيار ثان
 من الرواية ، رأيناه عند ابن إسحاق ، وهي الرواية عن ابن الكلبي وابن منبه في أخبار
 الجاهلية والإسرائيليات »^(٤) . ومعنى هذا أنه قد ميز بين نوعين من الأخبار التي
 تحتويها السير ، قسم صحيح وهو ما نقله الثقات ، ويتميز بالواقعية وعدم المبالغة ،
 وقسم يحتوي على أخبار أسطورية إسرائيلية ، وقد كان هذا القسم نادراً في مدونات
 السيرة الأولى ، ولكن مجال التوسع فيه ابتدأ مع الفصول التي عقدها ابن سعد ، والتي
 ظل طابعها يتوسع على حساب الأخبار التاريخية الصحيحة بواسطة القصاص « الذي

١ - دراسات في الحضارة الإسلامية : ص ١٤٧ .

٢ - مغازي الواقدي - مقدمة الدكتور مارسدن جونز : ص ٢٠ .

٣ - دراسات في الحضارة الإسلامية : ص ١٥٠ .

٤ - المرجع السابق .

يمثل العودة إلى نوع من الأدب الشعبي قريب مما كتبه ابن منبه، وحين اتخذت السيرة هذه الوجهة الجديدة التي احتذاها كتاب السيرة فيما بعد اتضح أن دور السيرة في تطور المنهج التاريخي قد بلغ نهايته « (١) .

وقد أدت دراسة جب للسيرة إلى التأكيد على تاريخية مدوناتها الأولى وسلامة منهجها فقال : « ويفسر لنا ارتباط المغازي بالتاريخ - هذا الارتباط الذي ترك طابعاً لا يحى في المنهج التاريخي باستخدام هذا المنهج للإسناد - ما طرأ من تغيير هائل منذ هذه اللحظة . . . ويمكننا أن نشعر ، لأول مرة ، بأننا نستند إلى أساس تاريخي قويم حتى وإن اعترفنا بوجود بعض العناصر المشكوك فيها من أخبار الفترتين المدنية والمكية من حياة الرسول » (٢) . وهو الأمر الذي أكده الدكتور جونس بالنسبة للتدوين في السيرة على سبيل الإجمال ، وبالنسبة لمغازي الواقدي التي كانت موضع اهتمامه بشكل خاص ، فكتب عن منهجه : « ومما يزيد في قيمة هذه الأخبار أن الواقدي يذكر بكل وضوح أنه كان يتبع منهجاً نقدياً واعياً في اختيار وتنظيم أخباره ، ثم لا يلبث أن يذكر آراءه وأفكاره عن الأخبار التي كان يسجلها ، وكثيراً ما يقول مثلاً : (وهو المثبت) و(الثابت عندنا) و(القول الأول أثبت عندنا) و(مجمع عليه لا شك فيه) . . . » (٣) . ورغم بعض النقد الذي وجهه للواقدي ، فقد صرح بأن مغازيه « أكمل وأتم مصدر محايد - دون تعصب - لتاريخ حياة النبي في المدينة » (٤) .

ج - الاتجاه المتشكك في السيرة :

من الناحية النظرية الصرفة ، فإن هذا الاتجاه يبدو أقرب في تصوراتها لما ورد في السير ومنهج تدوينها من الموقف العلمي الموضوعي ، ولكن تطبيقات المستشرقين المتمين إلى هذا الاتجاه ، والإشكاليات التي طرحوها عند بحثهم في مناهج المؤرخين

١ - المرجع السابق .

٢ - المرجع السابق : ص ١٤٧ .

٣ - مغازي الواقدي ، مقدمة الدكتور جونس : ص ٣٤ .

٤ - المرجع السابق .

المسلمين تظهر قصدهم الواضح إلى التشكيك في كل ما احتوته السيرة من عناصر، إذ نراهم يبعدون عما نظرُوا له فيشككون في كل خبر - تقريباً - طارحين الكثير من الأفكار التي لا علاقة لها بالأحداث، ومباعدين في الوقت نفسه أبسط التفسيرات التي تؤدي إليها الروايات، وتؤكدُها الوقائع.

ويمثل هذا الاتجاه خير تمثيل كتابات ريجيس بلاشير ومونتغمري وات. وقد ذهب الأول في بحثه لتاريخ التأليف الغربي عن السيرة إلى رصد التطور الذي ميز نظرة الغربيين إلى تاريخ النبوة، منذ اكتشافهم أعمال ابن سعد والطبري وابن هشام في ١٨٥٨ م، فمند « تلك اللحظة لم يعد هناك أي شك في أن أعمال أبي الفدا وابن الأثير ليس لها أي سلطة. وفي المقابل قدر الباحثون أننا نقف على أرض صلبة باكتشافهم لهذه الأعمال الجديدة » (١).

وبعد أن نبه إلى أن أعمال جولديزهر قد فتحت أفقاً تثير الانتباه، وبين الإسفاف والقصد إلى الإساءة في كتابات كايثاني ولامانس، أبدى رأيه في المنهج الذي يجب اعتماده في دراسة السيرة، فقال: « وإجمالاً، فإننا لا نتوافر اليوم على وثائق تسمح لنا بكتابة تاريخ مفصل لحياة محمد بترتيب زمني متقارب ومتصل، والاضطرار إلى جهل جزئي أو كلي يبدو ضرورياً، خصوصاً فيما يتعلق بالمرحلة السابقة على الوحي. وأكثر ما يستطيع المؤرخ الذي يحترم المنهج التاريخي هو طرح الإشكاليات المتوالية التي تثيرها هذه المرحلة، والحديث عن الجو العام الذي تطورت فيه الدعوة المحمدية في مكة، ومحاولة ترتيب الوقائع المعلومة، وإعادة الوقائع غير المؤكدة إلى الظل. ومحاولة الذهاب إلى أبعد من هذا هو محاولة كتابة سيرة يغلب عليها الطابع التقديسي أو الرومانسي » (٢).

وقد قلنا أن هذا المنهج أقرب إلى الموضوعية؛ لأن الأخبار التي من الممكن استخلاصها من المصادر الإسلامية للسيرة تتوزع توزيعاً غير متكافئ، فهي نادرة جداً

عن المرحلة السابقة للوحي، وغير محددة، ومتباعدة في الزمان في المرحلة المكية الأولى، وكثيفة في المرحلة المكية المتوسطة والأخيرة، ثم تزداد كثافة المعلومات وتحدد بشكل تام في المرحلة المدنية. والحقيقة أن الباحث المسلم لا يرى في هذا أي سبب للاندهاش فإن النبي - ﷺ - قبل الوحي إليه كان رجلاً عادياً بحيث لم يهتم أحد بمعرفة تفصيلات حياته، ولذلك فإن الأخبار عنه في هذه الفترة قليلة إلا فيما يخص ما يمكن استخلاصه من القرآن الكريم عنها، أو الأخبار القليلة التي نقلها النبي - ﷺ - أو بعض الرواة الذين عرفوا بعض مظاهر حياته حينذاك. أما بالنسبة للمرحلة المكية الأولى فإن أخبار السيرة عنها كانت قليلة بالمقارنة مع المراحل التالية، فنحن مثلاً لا نعرف أحداث السنة الأولى من الرسالة (بتفصيل واتصال). والملاحظ أنه كلما تقدم الزمان كلما أصبحت شخصية النبي - ﷺ - وأحداث الدعوة أكثر وضوحاً وتحديداً.

وقد وضعنا في الاعتبار عند الحكم على أفكار بلاشير السابقة أن هناك فرقاً بين حاجات المؤمن من معرفة تاريخ الدعوة في العصر المكي، والتي من الممكن له أن يكتفي فيها بجوها العام الذي نقله القرآن الكريم والأخبار التي جاءت بها الأحاديث والسير. أما ما قصد إليه بلاشير فهو تدوين تاريخ حياة النبي - ﷺ - تدويناً متصلاً، منذ ميلاده إلى انتقاله إلى الرفيق الأعلى. وهذا وإن كان مطلباً مشروعاً - نظرياً - للمؤرخ إلا أنه مستحيل التحقيق بالنسبة لكل البشر، حتى ولو كانوا يعيشون بيننا اليوم. وهذا هو الأمر الأول الذي يبين قصد بلاشير التشنيع على السيرة، إذ لم يبين أن الجهل ببعض مراحل حياة النبي - ﷺ - يعتبر شيئاً طبيعياً بحيث لا يعتبر نقصاً فيها.

ونستطيع أن نرى مرة أخرى سوء القصد الذي يختفي وراء فكرة بلاشير التي نقلناها قبل قليل إذا تتبعنا حديثه عن توزيع المعلومات بين المرحلتين المكية والمدنية، حيث رأى في عدم تكافئهما فرصة للدس، ويبدو ذلك من تأكيده تاريخية أخبار المرحلة المدنية، مما يوحي بعدم الثقة في أخبار المرحلة السابقة عليها فقال: « ويليق بنا هنا . . . أن نولي للمعلومات الحديثة ثقة أكبر تبررها الظروف التي واصل فيها محمد دعوته . . . وسنرى، إجمالاً، أن تواتر هذه المعلومات وكشافتها كافيان لمنح الثقة

للمؤرخ»^(١). ومن المعروف أن طرق نقل أخبار المرحلة المكية هي نفسها طرق نقل المرحلة المدنية، مما يعني ضرورة عدم تمايزهما من حيث الحكم عليهما بالصحة أو بالخطأ، ولا يضر هنا قلة المادة أو كثرتها.

ومن المنطقي تماماً أن تتوزع المادة بهذا الشكل؛ لأن النبي - ﷺ - قد قصد في الفترة الأولى دعوة القرشيين على وجه الخصوص، أي أن الأمر كان أمر عرض دين جديد، ومحاولة الإقناع بصحته بواسطة التعريف به ومجادلة خصومه. ومن الواضح لمن تتبع المعلومات التي وردت في القرآن والسير أنها تستجيب تماماً لهذا الواقع الذي وصفناه. أما حياة النبي - ﷺ - في الفترة المكية الأخيرة، وهي الفترة التي لم يميزها بلاشير بحكم خاص، ثم المرحلة المدنية فقد كانت مرحلة خروج الدعوة إلى الخاص والعام، وكانت توجهاتها عربية ودولية، الأمر الذي أفرز الكثير من الأحداث، مثل عرض النبي - ﷺ - نفسه على القبائل، وأحداث البيعة، ثم الهجرة، فدعوة العرب واليهود... وقد نتج عن ذلك عداوات كثيرة دفعت إلى الجهاد. وهذه كلها حيثيات تجعل المؤرخ (الذي يحترم المنهج التاريخي) يضعها في الاعتبار، فلا يحكم على مادته العلمية إلا في ضوء المتغيرات المحيطة بالحدث، وهو ما لم يُعره بلاشير أي اهتمام؛ لأن قصده الأساسي لم يكن العمل على رصد الوقائع ثم تفسيرها تفسيراً يستجيب لها، بل محاولة إثبات نقائص تاريخ الدعوة إلى الإسلام.

ويبدو ما نبهنا عليه من قصد غير علمي في منهج بلاشير عندما نتتبع الخطوات التي قطعها قبل أن ينص عليه، وأولها ادعاؤه الوضع في السيرة زمن النبي - ﷺ - نفسه، ففي « هذه المرحلة - وإن تم ذلك في سرية - فإن العنصر العجيب ابتدأ يمتزج بالمرويات»^(٢). ولا ندري في الحقيقة من أين جاء بلاشير التأكيد على هذا الأمر ما دام قد تم في سرية تامة، ولكنه كان يعلم السبب في إيحائه بذلك، لأننا نراه منذ قرر ذلك يلتحق برفاقه جولدزيهر وكايتاني ولامانس ودلافيدا في رسم صورة للسيرة لا توجد

١ - المرجع السابق: ص ٩٣ .

٢ - المرجع السابق: ص ٣ .

إلا في خيالاتهم . إننا نراه يجعل إسلام البدو سبباً في الوضع ، إذ « منذ ذلك الحين فإن مادة القصص الليلية التي كانت تحكى حول المضارب . . . لم تعد (أيام العرب) ، بل إنها تبدلت بقصص غزوات محمد ضد المكيين والبدو . وهكذا ، وفي اللحظة التي اختفى فيها مشيد الإسلام ، فإن مواد سيرته التي تكفل الحديث بنقلها كانت متأثرة بميول مختلفة » (١) .

وقد ذهب بعد هذا يطرح تساؤلات أشبه ما تكون بما طرحه دلافيدا فقال مثلاً : « ما هي العناصر التي مازالت موجودة إلى اليوم ؟ وهل بقي شيء فعلاً ؟ لا يستطيع أي أحد أن يؤكد ذلك أو ينفيه ؛ لأن النقل الشفهي استمر لمدة قرن تقريباً . . . وأثناء هذه المرحلة عرفت المواد المنقولة المصير الرهيب الذي ينتظر أي شيء يتكفل به النقل الشفهي » (٢) .

واتبع بلاشير المنهج الذي اتبعه دلافيدا ، فبعد أن شك في العناصر الأصيلة بإدخال الأعراب طرفاً في معادلة نقل السيرة ، توجه إلى الميول الدينية الخارجية ليعطيها نصيبها من العمل على تشويه أحداث حياة النبي - ﷺ - الشخصية والدعوية فقال : « وفي الطريق ، فإن أحاديث السيرة تضخمت بعناصر مدسوسة أوحى بها المحيط غير العربي ، والاحتياجات الدينية للدخلين الجدد في الإسلام ذوي الأصول اليهودية والمسيحية » (٣) .

والحقيقة أن ما قاله بلاشير ليس إلا تشنيعاً مقصوداً ، بدليل أن الأعراب لم يكونوا في يوم ما مسؤولين عن نقل الحديث أو السيرة حتى يتغلغل ما يتخلونونه إلى أحداثها ، بل تكفل بذلك أصحاب النبي - ﷺ - ثم العلماء من أبنائهم وأتباعهم الذين أوصلوها إلى مدونيتها . أما بالنسبة للعناصر الإسرائيلية التي دخلت في السير فهي أمور معلومة عند الدارسين بحيث لم تؤثر في علمهم بالسيرة ، أو قدرتهم على إبعاد العناصر الموضوعية عند استخدام السيرة في الفقه ورسم مسار الدعوة .

١ - المرجع السابق : ص ٤ .

٢ - المرجع السابق .

٣ - المرجع السابق : ص ٥ .

وقد يبدو للقارئ غير المتمرس بقراءة بلاشير أن نفوره من مدونات السيرة يتأتى من احتوائها على بعض العناصر الدخيلة عليها، ولكن الأمر على خلاف ذلك تماماً إذ كان يقصد إلى التعمية الشاملة على أحداث الدعوة الإسلامية. وإننا نرى ذلك بوضوح في تمييزه - نظرياً - بين المادة التي احتوتها السير، وتلك التي نقلها المحدثون الكبار أمثال الإمام البخاري، إذ «تتوافر في هذه الحالة، بدون شك، على معطيات تمثل أحسن تمثيل الروايات المتناقلة في المدينة في زمان النبي أو بعد وفاته، وصورته تبدو عارية أكثر منها في مؤلف ابن هشام، وأقرب إلى ما نتصوره حسب القرآن» (١).

ولكنه يضم هذه المادة إلى تلك التي جاءت بها السير في الحكم عليها بعدم إسهامها في نقل الصورة الحقيقية للنبي - ﷺ - فيقول: «إحساسنا بالأمان لهذه الوثائق يبقى هشاً» (٢).

وقد أبان بلاشير عن قصده السيئ مرة أخرى عند تهجمه على علماء السيرة، فخالف جميع ما قرره مؤرخو الشرق والغرب، وراح يهيم النفسيات لتقبل الشك في الإمام ابن إسحاق بوساطة التعريض بخفة أخلاقه. ثم لوح بعدم قبول المدنيين له ولسيرته، غير باحث عن الأسباب الحقيقية وراء الخصومة بينه وبينهم، ثم أبدى ترحيب العراقيين به. وقد كانت هذه كلها خطوات لكي يجعل ابن إسحاق يبتعد عن منهج أهل المدينة الصارم في قبول الأخبار، ويتقبل «كل المواد، حتى القصص التي تضخمت بالعناصر العجيبة والساذجة، وخصوصاً في نقول أهل العراق، والقصص منهم بوجه خاص» (٣).

ومن المعروف أن الإمام ابن إسحاق قد تعلم في المدينة، واشتهر أمره فيها، مما يجعل استقباله في العراق وشيوع سيرته فيه أمراً راجعاً إلى أسباب أخرى غير ما ذكر. وقد قصد بهجومه على أكثر السير جمعاً للمادة العلمية عن التابعين مباشرة، والأكثر

١ - المرجع السابق: ص ٧.

٢ - المرجع السابق.

٣ - المرجع السابق: ص ٦.

خلوا من الإسرائيليات - بإجماع الدارسين - التشكيك في المصدر الأول للسيرة النبوية، وهو الأمر الذي يظهر في أشياء أخرى غير ما ذكرنا مثل عدم اعتباره ما دونه ابن سعد والواقدي - وكان مدنياً - مصادر أخرى للسيرة، رغم علمه بعدم اعتمادهما على ابن إسحاق. وهو لم يكتف بهذا الحكم الغريب، بل انصرف مباشرة إلى البحث عن أسباب هذا الإجراء. وثلاثة الأثافي نصحه للقراء بعدم قراءة السير الإسلامية وما كتبه المستشرقون المسلمون مثل محمد أسد ونصر الدين دينيه (١).

ويشبهه موقف مونتغمري وات من السيرة موقف بلاشير، إذ إنه وقف منها موقفاً نظرياً سليماً يتمثل في قبوله بوجود الكثير من العناصر الصحيحة ضمن مدونات السيرة، ولذلك وعد بعدم استبعاد أي رواية فيها إلا إذا تبين وضعها، فقال مثلاً: « ولما كنت أبحث في خلفية حياة محمد في (فترتها) المكية، فقد تقدمت في الفكرة القائلة بأن الأحاديث يجب أن تقبل عامة، وأن تؤخذ بحذر، وأن تصحح قدر الإمكان في المسائل التي نشك فيها بوجود (تلفيق مغرض)، ولكن يجب ألا نرفض رفضاً باتاً إلا حيث يقع تناقض داخلي بينها » (٢).

ولكنه لم يلتزم بهذا الموقف النظري إلا فيما ندر من المسائل التي عاجلها في كتبه المتعددة، فراح يستبعد ما نقلته أوثق الروايات، في أكثر الموضوعات التي اشتهر حكمها بين العلماء المسلمين، ويقترح تفسيرات غريبة لما لا حصر له من الأحداث التي شهدتها السيرة. ولأننا نقلنا الكثير من آراء وات في هذه الأطروحة ومعظمها يحتوي على بيان ما قلناه، فستوقف هنا عند مثال واحد، وهو محاولته الطعن في أحد الصحابة رغم أن الروايات المتعلقة بالحوادث التي اعتمد عليها ترجع إلى المرحلة المدنية، بل إلى مرحلة الفتوح الإسلامية. إن وات يكذب الروايات الموثوقة التي تجعل سبب تغيب سعد بن أبي وقاص عن موقعة غزوة نخلة هو ذهابه للبحث عن بعيه، ويجعل السبب الحقيقي لاختفائه يكمن في (الجبن)، واستدل على ذلك بادعائه المرض

١ - المرجع السابق: ص ٤.

٢ - محمد في مكة: ص ١٢.

في معركة القادسية، واستنتج كذب الروايات التي تنص على أنه أول من رمى بسهم في الإسلام، بحجة أنه حديث موضوع ليخفف « من هذين الحادثن »^(١).

والحقيقة أنه لا يوجد أي مبرر لتكذيب الروايات في موضوع عدم حضور سعد الموقعة بين المسلمين والقرشيين في غزوة نخلة، ذلك إلا أحد من أصحابه كان ينتظر أن تكون هناك مواجهة عسكرية بين الطرفين، وشروود بعير، ولحوق صاحبه به ليس بالأمر الغريب حتى يكون مظنة - خصوصاً في ظروف عدم علم أحد بوجود قتال - للحكم عليه بالجن. ومن المعلوم أن سعداً قد حضر المواقع كلها، وأبلى فيها كلها بلاء حسناً حتى أصبح من قواد المسلمين الكبار، ومعنى هذا أنه كان مشهوراً بالشجاعة لا الجبن الذي لم يحكم به عليه أحد معاصريه. واشتهار هذا الأمر هو الذي جعل عمر بن الخطاب يوليه قيادة الجبهة الفارسية مع وجود عدد كبير من القواد المؤهلين، ومعنى هذا أنه رآه أهلاً لذلك، وهو الأمر الذي كان جميع هؤلاء القواد يوافقون عمر فيه، إذ لم ينقل لنا التاريخ أن أحدهم أبدى استياءه من قيادة سعد للمسلمين رغم مرضه، بل إنه كان القائد الفعلي رغم الحال التي كان عليها. وهذه كلها حيشيات تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك شجاعة سعد، ولكن وات بدا غير مهتم بكل هذه الأدلة، ذلك أنه كان يستجيب لرغبة لا تدفع للعمل على التشكيك في كل أحداث السيرة والتاريخ الإسلامي.

الفصل الثاني

محمد - ﷺ - إنساناً في الفكر

الاستشراقي المعاصر

obeikandi.com

المبحث الأول

ملاحح التدين الجاهلي في الفكر الاستشراقي

يلاحظ القارئ للإنتاج الاستشراقي الحديث والمعاصر شيوع بحث أحوال شبه الجزيرة العربية عموماً، وأحوالها الدينية على وجه الخصوص، في مؤلفات كثيرة. وهذا أمر يجد تفسيره في قصد طائفة منهم إلى التعريف بأحوال بلاد العرب، باعتباره فاتحة لفقہ البيئۃ التي تمت فيها الدعوة الإسلامية. أما هدف جمهورهم فهو اعتبار ذلك توطئة لتفسير النبوة الإسلامية تفسيراً تاريخياً، يستجيب لفهمهم لنبوة محمد - ﷺ - باعتبارها وليدة البيئۃ الاجتماعية والدينية التي نشأ فيها، وهو الموضوع الذي سنخصصه بالبحث في الفصل الثاني من هذا الباب.

وعلى كل حال، ومهما كانت الأهداف التي حركت الجهود الاستشراقية لبحث هذا الأمر، فقد حصلت المكتبة العربية على الكثير من الوثائق والآراء التي يستطيع أي باحث أن يستفيد منها في دراسة أحوال بلاد العرب قبل الإسلام، أو دراسة آراء ومناهج المستشرقين الذين أثاروا هذا الموضوع للتعرف على أهدافهم، ومدى الصدق والموضوعية في إنتاجهم، وهما الأمران اللذان نهدف إلى التعرف عليهما من هذه الدراسة.

أ - تدين العرب قبل البعثة في الفكر الاستشراقي :

عرض المستشرقون في جملة ما أثاروه من مباحث متعلقة بهذا الموضوع لعقيدة العرب، وأجمعوا على أن الوثنية كانت منتشرة في كامل بلادهم^(١). ولكننا لا نجد أحدهم قد تعمق في بحث هذه العقيدة، والأمر ليس غريباً إذ إنهم اتخذوا ذلك مدخلاً فقط لإثارة ما يسعون إلى تحقيقه، أي بحث مدى إسهام الديانات المختلفة في تشكيل الإحساس والمعرفة الدينية عند الجاهليين. ورغم عدم الاهتمام الذي بدا على الفكر

الاستشراقي في بحثه للوثنية العربية إلا أنها لم تنج من مزايداتهم ، وهكذا فإذا كان العرب قد اعتقدوا « ككثير غيرهم من الشعوب البدائية ياله هو خالق الكون » كما قال بروكلمان ^(١) ، فإن الله عند العرب « ليس إله اليهود والنصارى ، بل كبير الآلهة التي يعبدون » كما أكد وات ^(٢) .

وفي مقابل انصراف المستشرقين عن التعمق في فهم الديانة العربية الجاهلية ، من حيث تاريخها وعقائدها وشرائعها ، فإننا نراهم يركزون على ما اعتقدوا أنه مجموعة من التحولات في إحساس العرب تجاه ديانتهم الموروثة . وقد اشتركوا جميعاً في استخدام مدخل واحد للموضوع ، وهو الإطناب في ذكر ضعف الحياة الدينية للبدوي الذي كان يقدر « بالتأكيد الأرواح التي تسكن الصخور المقدسة ، ولكن دون أن يصاحب ذلك إيمان بالغيبات » ^(٣) . ورغم أن هناك من المستشرقين من مال إلى تقرير بقاء الوثنية قادرة على تلبية حاجات العربي الدينية ^(٤) ، إلا أن الكثير منهم أكدوا في كتاباتهم فكرة التحول العميق في إحساسه قبل البعثة المحمدية ، فأثبت بروكلمان أنه « ليس من شك في أن العرب كانوا في أول الأمر يؤدون الشعائر الدينية إلى تلك الآلهة التي كانت أقرب إليهم من الله . . . حتى إذا أوشك فجر الإسلام أن يبرز لم تبق هذه العبادة قادرة على أن تملأ وجدان العرب الديني بكامله . وهكذا انحط شأن هذه العبادة وانحطت دلالتها انحطاطاً متواصلًا كان يرافقه - دائماً - تعاظم أهمية الشعور الديني العام القائم على أساس الإيمان بالله . وفي مكة أخذ الله يحتل شيئاً فشيئاً محل هبل ، الإله العربي القديم ، كرب للكعبة » ^(٥) .

وقد استخدم المستشرقون الذين عرضوا لهذا الموضوع الدليل نفسه ، وهو « قيام

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٢٦ .

٢ - محمد في مكة : ص ٥٧ .

٣ - Hisroire des Arabes - D. Sourdel - p 13 .

٤ - Hisroire de la litterature Arabe - R.Blachere - p 57 .

٥ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٢٦ .

طاعات دينية في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية، يدلنا على ذلك قيام عدد كبير من المتنبئين أو مدعي النبوة «^(١)». وإذا كان فيليب حتي - وكذلك الأمر بالنسبة لول ديورانت^(٢) - قد أجمل في هذا المقام دليلاً، فإن جولدزيهر قد استند إلى حديث روي عن النبي - ﷺ - في نبوة خالد بن سنان لتأكيد شيوع ظاهرة التنبؤ عند العرب قبل البعثة المحمدية. ورمى فون غرونباوم في الأمر بما عن له دون تثبيت فقال: «في القرن السابع ابتدأ ظهور الأنبياء العرب، في الزمن نفسه الذي ظهر فيه محمد، وربما قبله. وقد جمع النبي مسيلمة حوله جمعاً غفيراً من الناس في اليمامة، وأمر بالقيام بالصيام، وحرم الخمر، وحد من الحرية الجنسية، وكان يتكلم عن القيامة وعن علم الله»^(٣).

وإذا ذهبنا نبحث عن أسباب هذا التحول في القيم الذي أنتج سعيًا نحو إثبات الذات الفردية في مقابل المجموع، والذي أدى على المستوى الديني إلى الإحساس بعدم كفاية الوثنية في القيام بدورها، فإننا نجد المستشرقين يجمعون على أن سبب ذلك هو تأثير الديانات التوحيدية في سكان شبه الجزيرة العربية.

ومن العدل أن نقول: إن قسماً منهم لم يلتفت إلى مبالغات دائرة الاستشراق، ومن هؤلاء (دومينيك سورديل)^(٤) الذي وضع أمر وجود اليهود والنصارى وتأثيرهم في شبه الجزيرة في نصابه فقال: «ففي 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، ويبدو أنه لم يؤثر في عمق العقلية العربية»^(٥). وقد أطنب بلاشير في بحث موضوع تأثير الديانتين التوحيديتين المزعومتين في العرب، ولكنه نص على ظاهرته فقال: «ومهما كانت

١ - الإسلام منهج حياة، فيليب حتي: ص ١٥.

٢ - قصة الحضارة: ٢٤ / ١١.

٣ - I'Islam medieval - p 83.

٤ - (١٩٢١ - ...) فرنسي، مهتم بالتاريخ الإسلامي. من مؤلفاته: وثائق جديدة عن التاريخ الديني والاجتماعي لدمشق. المستشرقون: ١ / ٣٥١.

٥ - Histoire des Arabes - p 13. 14.

أهمية هذه التيارات الموحدة . . . في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي ، فإنه من اللائق أن نقيس عمقها بدقة . فبني تغلب و جذام وعاملة مسيحيون ، ولكن في الظاهر فقط ، والسرعة التي دخلوا بها في الإسلام تبين عدم ارتباطهم الشديد بالمسيحية . . . وأخيراً فمنطقة واسعة من نجد لم تصلها التأثيرات التوحيدية إطلاقاً ، فالبدوي لم يطالب بشيء ؛ لأن الدين الذي ورثه عن أجداده كان يلبي اهتماماته الدينية المتوسطة . ولم يخرج الشرك من أي منطقة عربية ، فالعبادات المشتركة ظلت حية حتى في بصرى نفسها ، حيث الحياة المسيحية قوية . ولم يكن العربي عدائياً في موقفه من التوحيد ، ففي المدينة كان اليهود والعرب يعيشون جنباً إلى جنب رغم أن موقف معظم العرب من المسيحيين واليهود هو الاحتقار ، وهذا الإحساس لم يكن إلا مظهرًا لعاطفة دينية . وفي نجد لم تكن المسيحية معروفة إلا عند التجار القادمين من الحيرة أو سوريا ، وفي مكة كانت المجموعة المسيحية تتشكل من عبيد ومرزقة أحباش (١) .

ولم يمنع تقرير قلة التأثير التوحيدي في أرض العرب بلاشير من الإطناب في ذكر مواطن اليهودية والمسيحية في أرض العرب ، وتأکید الفكرة الاستشراقية الشائعة حول إحداثهما تحولاً في إحساس العرب الديني ، قال : « وإذا كان المحيط العربي ، وخصوصاً الحجاز ، يشكل مهذاً لدين جديد ، فإنه غير مدين بهذا - بكل تأكيد - إلى التأثيرات الوثنية ، بل إلى تأثير التيارات الموحدة التي دخلت انطلاقةً من اليمن وسوريا والعراق إلى الأرض القاحلة ، وأخصبتها بنسب متفاوتة . . . وامتدت الحياة الدينية إلى كل التجمعات السكنية على حدود الصحراء . . . ومراكز هذا الإشعاع كانت متعددة ؛ بصرى ، ودمشق ، والبصرة . . . وعلى شواطئ الفرات ، مثل حران ونصيبين » (٢) .

ولا يوجد أي تناقض بين قول بلاشير بقلة تأثير الديانات التوحيدية في العرب ، وبين إطنابه في ذكر مواطن انتشارها ، إذ إن ذلك يستجيب لمنهج الحذر الذي يعتمد

١ - Histoire de la littérature Arabe - p 57 .

٢ - المرجع السابق : ص ٥١ ، ٥٢ .

على الطعن الخفي في الإسلام . وهذا ما تحقق له بسيره على خطوات المستشرقين الحاقدين فوافقهم في زعمهم تأثير الديانتين التوحيديتين في الإنسان العربي ، وهو مع هذا يقف موقفاً موضوعياً حيث يقلل من شأن هذا التأثير ؛ لأنه لا يوجد أي دليل علمي يؤكد .

وعلى الرغم من أن بعض المستشرقين قد صرح في كتاباته بتعدد الديانات والمذاهب التي تغلغل تأثيرها إلى شبه الجزيرة العربية ، مثل المزدكية واليهودية والمسيحية الشرقية والبوذية ^(١) ، إلا أن جمهورهم مال إلى بحث تأثير اليهودية والمسيحية فقط . وهو الأمر الذي حاولوا إثباته بمجرد النص على مصادره ، التي حددوها في انتقال العرب للتجار في البلاد المجاورة لهم ، ودخول تجار الأمم المختلفة إلى أرض العرب ، إضافة إلى استقرار عدد من الموحدين بينهم . وقد اشتركوا في التوطئة لمصادر هذا التأثير ببحثهم في تاريخ الأمم المجاورة للعرب ، وربطوا وجود هؤلاء ربطاً شديداً بما يجري على حدودهم من أحداث . ولم يلتفت أكثرهم إلى الأحكام المعتدلة التي توصل إليها بعضهم ، مثل بلاشير الذي أثبت علاقة العرب بغيرهم من الأمم دون مبالغة ، فقال : « ولم يكن الحجاز في القرن السادس مقطوعاً عن العالم ، ولكن أكثر ما نستطيع أن نحكم به أنه كان يعيش منعزلاً عنه ، وأنه لن يتلق إلا صدى الصراعات بين البيزنطيين والفرس » ^(٢) . فذهبوا إلى تأكيد صلتهم الشديدة بالأحداث العالمية فقالوا : « وكانت مكة مدينة صغيرة محاطة بالصحراء . . . ولكنها لم تكن أبداً معزولة عن الإمبراطوريات الكبرى لذلك الزمان . وإن قراءة متسعة للمصادر قد توحى بفكرة أن أصول الإسلام قد نبتت من تلك الصراعات الصغيرة التي عرفتها ، ولكن الدراسة المتعمقة تبين بأن مجمل الجزيرة العربية كانت في تلك الفترة على صلة بالصراعات السياسية للقوى الكبرى » ^(٣) . ومن المعروف أن وات قد استخدم هذا العنصر استخداماً مزدوجاً باعتباره أحد محركات التحول الديني في الجزيرة العربية ، إضافة

١ - Islam dans sa premiere grandeur - Marice Lombard - p 21 .

٢ - le probleme de Mahomet - p 20 .

٣ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 7 .

إلى كونه قد شكل - في رأيه - المحفز لاستعداد العرب للوحدة السياسية التي حققها فعلياً النبي عليه الصلاة والسلام.

اعتماداً على ما سبق ذهب المستشرقون يبحثون في تاريخ الدول المسيحية الكبرى في المنطقة، فأثيرت مسألة الطابع المسيحي للدولة البيزنطية والحبشية واليمينية، وتمسح إمارة الغساسنة في الشام، والمناذرة في الحيرة، إضافة إلى تهود قسم من اليمينين^(١). وربطوا بين ما أشرنا إليه قبل قليل وبين انتقال القرشيين للاشتغال بالتجارة في اليمن ودمشق والحيرة، حيث كانت لهم علاقات مع المسيحيين^(٢). وأغرب جمهورهم أيما إغراب عندما أضافوا إلى الحقيقة السابقة فكرة انتقال تجار الأمم المختلفة إلى بلاد العرب من أجل البيع والشراء. وبهذه الطريقة جعلوا العامل التجاري ينقل تأثير المسيحية في الاتجاهين، حيث « كانت فرص لقاء قوافل العرب مع هذه المجموعات المسيحية كثيرة، إضافة إلى تنقل التجار من الشرق وإثيوبيا إلى الجزيرة العربية ناقلين أفكارهم وعاداتهم »^(٣).

وأظن بلاشير في ذكر هذا العنصر حيث « كان هؤلاء الحجاج والتجار الحبش واليمنيون والفلسطينيون والسوريون والعراقيون والفرس يدخلون معهم إلى بلاد العرب كثيراً من الأشياء الأجنبية، إضافة إلى الأسماء التي تعينها. وفي القرآن بعض المصطلحات القليلة مأخوذة - وهذا مؤكد - من مصادر يهودية وأرامية أو حبشية، أو المقتبسة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الفارسية أو اليونانية أو اللاتينية، مثل: (فردوس) التي أخذت من اللفظ اليوناني paradeca أو من اللفظ الآرامي pairadeza وتعني الحديقة. ومثل (سجل) المأخوذ من اللفظ اليوناني cigilion .. »^(٤). ومن

١ - انظر / المرجع السابق: ص ٨ ومحمد في مكة، مونتغمري وات: ص ٥٧. وتاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان: ص ٢٧. والإسلام منهج حياة، فيليب حتي: ص ١٤.

٢ - انظر / l'Islam medieval - Von grun- / et / le probleme de Mahomet - Blachere - p 21 . baum - p 82 .

٣ - l'Eglise et l'Islam - Gaston Zananiri - p 14 .

٤ - Histoire de la litterature Arabe - p 50.

المعروف أن هذا التأثير لم يكن حضارياً فقط، حسب ما ذهب إليه، بل كان دينياً أيضاً بدليل وجود ألفاظ دينية مسيحية حبشية في القرآن الكريم، مثل: الرجيم، والإنجيل، والمنبر، والحواري (١).

واهتم الفكر الاستشراقي اهتماماً خاصاً بوجود البيانات التوحيدية في أرض العرب ذاتها، وركز المستشرقون في أبحاثهم على الوجود اليهودي في اليمن وتيماء وخيبر، وخصوصاً في يثرب حيث ساكنو الأوس والخزرج (٢). ولكن تأثير اليهود مقارنة بالمسيحيين في الديانة العربية كان ضئيلاً حسب جمهورهم؛ لأنهم « انكمشوا على أنفسهم في أحياء منعزلة، وكان البدو لا يشقون بهم، ومن هنا لم تستطع اليهودية أن تؤثر في حياة العرب الدينية تأثيراً أكبر من الذي كان لها في الواقع » (٣). إضافة إلى أن طابع اليهودية ذاته كان يمنع أصحابها من الدعوة إليها (٤).

وفي المقابل، فإن المسيحية بدت في كتاباتهم وكأنها تكاد تغرق الوثنية العربية، إضافة إلى تمسح معظم جيران العرب كما صوروا ذلك، فإنها قد استقرت في نجران حيث تشكلت « كنيسة مهمة لها علاقات مع أختها في الحيرة، ثم بعد مرحلة من الأfol، وبدءاً من سنة ٥٢٥م طورت علاقاتها بالكنيسة الحبشية (٥). كما أن كثيراً من القبائل العربية المسيحية كانت تعيش في سوريا وحتى الفرات الأوسط، ومنها تغلب (٦). ويضاف إلى هذا وجود الكثير من الرهبان « الذين انتشرت صوامعهم من فلسطين وشبه جزيرة سيناء حتى قلب الصحراء، و(الذين) كان لهم أثر كبير في تعريف العرب بالنصرانية. أضف إلى ذلك أن الصحراء كانت ملجأ لبعض الفرق المظطهدة من

١ - المرجع السابق: ص ٥١ .

٢ - محمد في مكة، مونتغمري وات: ص ٥٩ .

٣ - تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان: ص ٢٨ .

٤ - le probleme de Mahomet - Blachere - p 21 .

٥ - المرجع السابق: ص ٢١ .

٦ - المرجع السابق: ص ٢٠ .

الكنيسة الرسمية، فكان طبيعياً أن تكون أقدر على النجاح في نشر تعاليمها من كنيسة الدولة الرسمية»^(١).

وقد لاحظ أحد أكبر المستشرقين المعاصرين الحاقدين على الإسلام- أي الأب لامانس- أن مواطن انتشار المسيحية، التي استند عليها المبشرون والمستشرقون السابقون عليه في إثبات تأثيرها في الإسلام كانت بعيدة عن أرض الحجاز التي شهدت نشأة ونبوة ودعوة النبي الخاتم عليه الصلاة والسلام، وهو الأمر الذي يجعل كثيراً من الشك مخيماً على هذا الزعم. ولما كان يريد تثبيته في قلوب القراء الغربيين الذين لم تتوافر لهم فرص القراءة الحرة في المصادر الإسلامية، إضافة إلى توجيه اهتمام زملائه وتلاميذه - كما نبه شخصياً إلى ذلك بشكل خفي - إلى عدم جدوى دراساتهم التي لا يتناسب الجهد المبذول فيها مع نتائجها الهزيلة، فقد خرج بفكرة لم يسبقه أحد إليها، وهي العمل على إثبات وجود كثيف لأهل الأديان، وخصوصاً المسيحيين في أرض مكة ذاتها.

وقد طبق لامانس ما دعا إليه في عدد من دراساته، وخصوصاً (غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة) الذي سعا فيه سعياً حثيثاً إلى إثبات تغلغل النصرانية في البيئة الاجتماعية والثقافية لمكة تغلغلاً كاملاً^(٢). وقد حقق جزءاً كبيراً من هذا الجهد بمنهجه الغريب الذي ينسج من إشارة خفيفة نظرية كاملة، ويجعل من نص صحيح أو أمر مجمع عليه مجرد اختراع وضعه العلماء المسلمون من أجل تفسير القرآن الكريم. فقد استند مثلاً على كتاب (الأغاني) في الزعم بتنصر عتبة بن أبي لهب، وكون ذلك سبباً لتطبيقه لبنت رسول الله عليه الصلاة والسلام^(٣). واعتمد على نص لليعقوبي يذكر فيه الأحياء العربية المتمسحة، ومنها قريش^(٤). ولكن لما لاحظ أن توقفه عندما ورد

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان: ص ٢٨ .

٢ - انظر / p 13 l'Arabie occidental avant l'Hegire .

٣ - المرجع السابق: ص ٣١ .

٤ - المرجع السابق: ص ٩ .

في المصادر سوف يخيب أمله ويقضي على الهدف الذي قصد إلى تحقيقه من دراسته، فقد لجأ إلى البحث عن المسيحية في مكة بطريقة الخاصة، وقد كتب تعليقا على ما أورده اليعقوبي: « وتبعاً لهذا النص المملوء بالوعد يكتفي اليعقوبي بذكر بعض القرشيين، ومنهم ورقة بن نوفل . . . وهو عدد متواضع . ولكننا إذا أردنا أن نتوقف عند القرشيين الأقحاح فإن عدد المسيحيين ظل ضئيلاً . . . ويجب أن نبحت في المستعمرات الأجنبية المستقرة في مكة عن تلاميذ المسيح، وإحدى هذه التجمعات تتشكل من الأحباش^(١).

وعندما يتساءل الباحث مندهشاً - لم يندهش بلاشير كما يبدو؛ ولذلك استخدم هذا الدليل اللامانسي في كتاباته - عن الأحباش الذين قصدهم لامانس يعرف أنهم قد تشكلوا من جيش أبرهة، حيث أكد بقاءهم في تهامة. وهو يشك فقط في مدة هذا المكث، أما من حيث التأثير « فكان لا بد من أن يخدم المسيحية، وقد كان هذا الأمر هو الفائدة التي حصلها المحتلون. والسيرة نفسها لم تفهم الأمر إلا هكذا، وهي تفترض أن الدافع التبشيري المسيحي كان يحرك جميع أتباع أبرهة^(٢). وأضاف إلى هذا الوجود الحبشي العسكري وجود الأحباش باعتبارهم عبيداً « حيث امتلأت بهم سوق مكة، ومنهم كانت قريش تكون مرتزقتها^(٣). وقد أطنب في إعطاء دور متميز لقيام الأحباش بالاتجار في تهامة ومكة نفسها، فتساءل: « إن هؤلاء الأفارقة كانوا يتاجرون مع موانئ الهند، فلماذا يهمل هؤلاء البحارة الجريثون أسواق الحجاز التي لا تفصلهم عنه إلا ذراع بحري^(٤). ولم يتوقف عند هذا الحد بل جعل التجار، المسيحيين يحتكرون الانتقال إلى الحجاز من أجل الاتجار^(٥). ولم يكتف بالتجار، بل أبدع لمكة صنائع متعددة وحرقاً متنوعة جعل النصرارى يحتكرونها، وهكذا نجد منهم في مكة النجارين والحدادين والجزارين والأطباء والجراحين وجراحي الأسنان والمعلمين^(٦). ولم يجد لامانس بعد أن جعل هذه المدينة العربية عاصمة حديثة تعج بالنصارى مانعاً من أن يبدع لهم مقبرة خاصة بهم^(٧).

١ - المرجع السابق: ص ٩، ١٠ . ٢ - المرجع السابق: ص ١٠ . ٣ - المرجع السابق: ص ١٢ .
 ٤ - المرجع السابق: ص ١٥ . ٥ - المرجع السابق: ص ١٦، ١٩، ٢٠ .
 ٦ - المرجع السابق: ص ٣٠ . ٧ - المرجع السابق: ص ٢٩ .

ب - دراسة نقدية لآراء المستشرقين في الموضوع :

إذا أردنا أن نناقش مزاعم المستشرقين عند بحثهم لموضوع التدين العربي قبل الإسلام، فيجب علينا أولاً أن نؤكد أن السواد الأعظم من العرب كانوا يؤمنون بالله تعالى باعتباره خالق السماوات والأرض، ومدبراً لأمر الكون. ويضرب تاريخ هذا الإيمان العربي في عمق التاريخ، وهو يعود - على الأقل بالنسبة للحجازيين - إلى إسماعيل عليه السلام. ومن المعروف أن الأرض العربية قد شهدت نبوات أخرى تعهدت أمر التوحيد في أزمنة قديمة، وذلك مثل نبوة هود وشعيب وصالح عليهم السلام الذي بعثوا في عاد وثمود ومدين. ورغم هذه الدعوات الموحدة فإن العرب قد مالوا مع تقادم الزمان إلى الشرك، حيث عبدوا الأصنام والأوثان. وذلك سلوك طبيعي بالنسبة لأقوام كانوا عاجزين عن التجريد الكامل لمعرفتهم بالله تعالى فاحتاجوا إلى (تجسيد) علاقتهم به.

وقد عبر القرآن الكريم عن ربط العرب شعائر الشرك بعبادتهم لله تعالى فقال حاكياً عقيدتهم: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ [الزمر: ٣]. وهذه كلها أمور تؤكد قدم الوجدانية في أرض العرب، وشيوع الشرك المحدث فيها. ويدل على ذلك عباداتهم وأفكارهم الدينية نفسها، حيث امتزجت الشعائر الإبراهيمية بأشكال العبادات الوثنية، إضافة إلى عدم التزامهم بعقائد التوحيد الخالص فأنكروا البعث رغم إيمانهم بالله، قال الله تعالى حاكياً ذلك: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩]. وأنكر أكثر العرب بعثة الأنبياء فقالوا: ﴿ مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ... ﴾ [الفرقان: ٧]. ورغم هذا فقد وجد منهم ملاحظة يقولون: « بالطبع المحيي والدهر المفني »^(١)، وهم الذين يقول الله تعالى فيهم: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الجاثية: ٢٤].

وهكذا يتبين أن التوحيد ضارب في التاريخ العربي ، كما أن المظاهر الوثنية في اعتقادات العرب وشعائرتهم قديمة إلى درجة عدم قدرتنا على تحديد بداياتها الحقيقية . ولهذا كله فإن ادعاء المستشرقين بأن التأثيرات التوحيدية اليهودية والمسيحية هي التي أحدثت نقلة في الإحساس الديني عند الإنسان العربي ليست صحيحة على الإطلاق ، إذ لم يكن عموم العرب في يوم ما ملاحدة ، بل إن الكثير من آثار التوحيد توجد في أديبهم وفي أنماط سلوكهم وشعائرتهم دينهم . ومن المعروف أن هذه العناصر التوحيدية الأصيلة تدخل في صميم ثقافتهم الاجتماعية - باعتبارهم قبائل - حيث كانوا جميعاً ينتسبون إلى جدهم الأعلى إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ، وهو الأمر الذي استند عليه الحنفاء العرب في بحثهم عن أصول هذه العقيدة الصحيحة التي خالفها مواطنوهم .

وقد قاد هذا البحث جماعة محصورة من العرب إلى اعتناق المسيحية ، ومنهم أمية ابن أبي الصلت ، وورقة بن نوفل ، وعثمان بن الحويرث (١) . أما عموم من سعى منهم إلى تحصيل فنانة تامة بدين حقيقي فقد التزم الحنيفية ، أي دين إبراهيم عليه السلام ، ومنهم قس بن ساعدة الإيادي ، وكعب بن لؤي ، وزيد بن عمرو بن نفيل . ويستفاد من كثرة أخبار الطائفة الثانية أنهم كانوا منسجمين تماماً مع تاريخ التدين العربي ، وأنهم لم يكونوا في ذلك واقعين تحت تأثير أجنبي ، ولذلك كانت أصواتهم أجهر ، وخطرهم على الوثنية العربية أكبر (٢) .

وإذا انصرفنا إلى تحقيق الأدلة التي استند عليها المستشرقون في زعمهم وجود تأثير كبير لليهودية والمسيحية في العقلية العربية ، فإننا نجد :

١ - أن إطنابهم في ذكر مواطن انتشار المسيحية على حدود بلاد العرب لا يعتبر شاهداً على التأثير ، خصوصاً وأن هذه المواطن كانت بعيدة تماماً عن أرضهم . ولذلك نستطيع أن نوكد أن الهدف من إجماع المستشرقين على تقديم مؤلفاتهم بفصول عن

١ - انظر / سيرة ابن هشام : ٢ / ٥٠ .

٢ - انظر / سيرة ابن هشام : ٢ / ٥٤ والمعارف ، ابن قتيبة : ص ٢٧ .

تاريخ المسيحية في المنطقة هو مجرد إحياء للقراء بالتأثير المزعوم، لا دليلاً على صحة الأمر في نفسه. ومن المؤكد أن العرب الوحيديين الذين كان لهم احتكاك مع النصارى في الشام واليمن كانوا من التجار القرشيين الذين احتكروا تجارة الحجاز كلها. ومن الطبيعي أن الهدف الوحيد للتاجر عندما ينتقل إلى أوطان أخرى هو البيع والشراء لتحقيق المكاسب المالية التي تجشم السفر من أجلها. وهذا أمر معلوم وجار به سلوك التجار إلى يومنا هذا. ومن أدلته القوية أنه لا يوجد في أي مصدر خبر عن اهتمامات دينية لتاجر قرشي قدم الشام أو اليمن.

ورغم هذا، فإننا لا ننفي علم هؤلاء التجار - أو بعضهم - بمظاهر الحياة الاجتماعية، وبعض مظاهر الحياة الدينية المسيحية، لا عن سعي إلى تحصيل هذا العلم، بل بفعل المخالطة أثناء البيع والشراء أو التجوال. وهذا أحد تفسيرات وجود ألفاظ أجنبية في القرآن الكريم. ويجب ألا ننسى هنا أن مسيحيي المنطقة كانوا إما من الروم أو من غيرهم ممن يتكلم اللسان اليوناني أو اللاتيني أو السرياني، ولهذا فلم تكن هناك إمكانية لنقل أي معلومات عن ديانتهم إلى العرب، هذا إذا افترضنا أنهم من الدعاة إلى المسيحية أصلاً، وأن التجار العرب كانوا يبحثون عن معرفة هذا الدين، وقد كان العرب المسيحيون أعجز عن نقل هذه الكتابات بفعل عدم ترجمة أي نص ديني يهودي أو مسيحي إلى العربية إلا بعد انتشار الإسلام.

ويجب أن نضيف هنا أن أمر تمسح عرب الشمال أنفسهم لم يكن عامًا بل لقد ظلت الوثنية هي دينهم الأول، كما أن اعتناق بعض العرب لها لم يكن قديماً بحيث يستطيعون أن يؤديوا معاني عقيدتهم إلى غيرهم، فنحن نعرف مثلاً أن دخول الحارث بن جبلة إلى المسيحية على المذهب يعقوبي كان بعد زيارته للقسطنطينية سنة ٥٤٣ للميلاد. ولم يكن تمسح بعض عرب الحيرة بأكثر قدمًا، بل كان بالتأكيد أكثر حداثة إذ تم ذلك حوالي نهاية القرن السادس للميلاد^(١).

١ - انظر في تاريخ المسيحية عند العرب / في الفكر الديني الجاهلي، د. محمد إبراهيم الفيومي: ص ٩٥.

وقد لاحظ جمهور المستشرقين عدم كفاية تبني الرأي المشهور حول ارتحال العرب للتجارة في إثبات نقلهم معلومات عن المسيحية إلى مواطنيهم المقيمين في قلب الصحراء، فأبدعوا فكرة - وأجمعوا عليها - انتقال التجار الهنود والفرس والعراقيين والشاميين والأحباش إلى شبه الجزيرة العربية من أجل القيام بشؤون تجارتهم. وأكدوا أن هذه المخالطة قد ولدت معرفة عربية بالديانات المختلفة، وخصوصاً الديانات التوحيدية. والحقيقة أنه لا يوجد خطأ من هذا الزعم الذي تبناه المستشرقون وعلى رأسهم لامانسس الذي تعجب ساخراً من خلو المصادر الإسلامية من أخبار وصول الأحباش (المسيحيين) و(الجرثيين) إلى أسواق بلاد العرب، واستدل على استحالة ذلك بقيامهم بالتجار مع الهند واليمن ومصر . .

ومن الصحيح أن نقول : إن اليمنيين والأحباش كانوا يسيطرون فعلاً على التجارة في المحيط الهندي، ولكن هذا لا يعتبر دليلاً على انتقالهم إلى الحجاز ولا إلى غيره من بلاد العرب، إذ إن الظروف الجغرافية كانت مختلفة تماماً. وإذا كان الأحباش أو غيرهم سادة للبحر، فإن السيد الوحيد في صحراء العرب كان العربي البدوي الذي اعتمد بقاؤه على الغزو. وفي ظل تعرض عروض التجارة إلى السطو، ورجال القوافل إلى القتل أو الاستعباد فلم يكن أحد من الغرباء عن الجزيرة العربية يجزؤ على دخولها إلا إذا تم ذلك بحماية عربية. وهذا حال قافلة رجل - بل ملك - عربي مثل النعمان بن المنذر ملك الحيرة، الذي لم تكن تصل تجارته إلى عكاظ إلا في جوار عربي^(١). وفي ظل العداوة العربية للروم^(٢)، وعداوتهم الأشد للأحباش باعتبارهم غزاة ومحتلين لبلاد عربية، فلم يكن هناك أي سبيل لدخولهم بلاد العرب تجاراً.

ويجب أن نضيف هنا أن اليمنيين كانوا قبل حوالي مئة عام من مبعث النبي ﷺ - يسيطرون على التجارة الصحراوية، ولكن قريشاً استحوذت على هذا النشاط

١ - انظر / سيرة ابن هشام: ١ / ١٨٤ .

٢ - لم يستطع الروم ولا الفرس في يوم ما غزو بلاد العرب. وقد أباد هؤلاء أكبر حملة جهزها الروم في تاريخهم لغزو العرب، وهي حملة (إيوس غالوس) في القرن الأول للميلاد. انظر / العرب قبل الإسلام، جورج زيدان: ص ٢٦ .

فأصبحت تتولى مسؤولية نقل البضائع من جنوب شبه الجزيرة إلى شمالها - وعكس ذلك - مروراً بالحجاز وغيره من بلاد العرب الداخلية^(١) . ومن المؤكد أن سبب هذا التبدل يعود إلى الغزو الحبشي لليمن، مما هياأ فرصة للقرشيين للقيام بهذا العمل . وهذا دليل آخر على عدم دخول الأحباش أصلاً إلى بلاد العرب، ولا دخول اليمنيين حيث توقفت رحلاتهم إليها مدة طويلة من الزمن قبل البعثة .

٢ - أما بالنسبة لتأثير مساكنة اليهود والنصارى للعرب على الديانة العربية فإن في تنظيرات المستشرقين لإحدهما، وهي اليهودية، الكثير من الحقيقة . فلم يكن لليهود الذين استقروا في يثرب أو في غيرها رغبة في الدعوة إلى دينهم، يقول ولفنسون : «وبقيت هذه البطون العربية على أديان آبائهم القديمة . . . فعدت من موالي اليهود^(٢)، ورغم أن عدداً قليلاً من عرب يثرب قد تهود^(٣)، إلا أننا نستطيع أن نتحدث عن تأثير عربي في اليهود لا العكس، يقول ولفنسون : « وإذا وفقنا إلى التمييز بين يهود الحجاز والعرب من جهة الدين والعقلية، فمن المتعذر أن نوفق للتمييز بين العنصرين من جهة الأخلاق والعادات والنظم والتقاليد الاجتماعية؛ لأن اليهود الذين سكنوا في بلاد العرب لم يلبثوا أن تخلقوا بأخلاق العرب . . . ولا أعلم في تاريخ اليهود القديم إقليماً تأثر فيه اليهود بأخلاق وعادات وتقاليد أبنائه إلى هذا الحد سوى إقليم الجزيرة العربية »^(٤) .

والحقيقة أن جمهور المستشرقين لم يقفوا طويلاً عند اليهود، بل كان تركيزهم على بحث الوجود المسيحي في أرض العرب . ولهذا أطنبوا في ذكر مسيحيي نجران رغم عدم وجود أي دليل على وجود ميل هؤلاء إلى التبشير ولا عن اتصالهم - بأي وجه كان - بالحجاز قبل انتشار الإسلام في شبه الجزيرة . أما بالنسبة لوجود عرب قرشيين أو حجازيين اعتنقوا المسيحية فلم يكن عاملاً قوياً في التعريف بها، وهذا ما انتهى إليه

١ - انظر / موسوعة التاريخ الإسلامي، د. أحمد شلبي: ٧ / ٢٨٩ .

٢ - في الفكر الديني الجاهلي، د. محمد إبراهيم الفيومي: ص ٨٤ . نقلاً عن / تاريخ اليهودية في بلاد العرب: ص ٨٥ .

٣ - انظر / عهد النبي - ﷺ - إلى أهل المدينة في كتب التاريخ .

٤ - في الفكر الديني الجاهلي، د. محمد إبراهيم الفيومي: ص ٨٤ . نقلاً عن / تاريخ اليهودية في بلاد العرب: ص ٨٥ .

بحث المستشرقين أنفسهم واستدلوا على هذه النتيجة بعددهم الضئيل ، إذ لم يتجاوز أصابع اليد الواحدة .

ونحن نرى أن عدم تأثير هؤلاء العرب المسيحيين لا يعود للعدد ، إذ ليس له هنا أي قيمة ، بل إن معرفة مدى قيامهم بهذا الأمر أو عدمه يتأسس على قياس درجة علمهم بالنصرانية ، وخصوصاً استعدادهم للدعوة إليها . ومن المؤكد أن علم هؤلاء بهذا الدين بقي ضعيفاً تماماً ، إذ إن واسطة التعلم - وهي إجادة اللغة السريانية أو غيرها من اللغات التي كتب بها العهد القديم - ظلت منعدمة فيهم إلا في حالة واحدة هي حالة ورقة - سنناقش هذا الأمر في حينه - الذي روي أنه كان يحسن الكتاب العبراني . أما بالنسبة لسعيهم للتبشير بما اعتنقوه فقد كان منعدماً بحيث لا يوجد أي أثر يدل عليه . وإضافة إلى هذا الدليل السلبي فإننا نستطيع أن نستدل على ذلك بدليل إيجابي ، وهو أن نقارن أحوالهم بأحوال الإبراهيميين من زملائهم الذين نقلت روايات متعددة اهتمامهم بالتذكير بالدين الإبراهيمي الموروث .

٣ - أما بالنسبة للكثير مما اختص به لامانس ، مثل زعمه وجود الكثير من الحرفيين النصراني في مكة ، فهو ليس أكثر من إلقاء للكلام على عواهنه . ويجب علينا هنا أن نناقش زعمه وجود جالية مسيحية حبشية كبيرة العدد في مكة جعلها (مؤسسة قريش العسكرية) ، وقد فسر منشأها بوجود الكثير من العبيد في مكة . والحقيقة أن هذه النظرية تحتوي على أكبر الأخطاء الأكاديمية التي من الممكن أن يقع فيها باحث ، بل هي تدل على استهتار كبير - أو تعمد فاضح - بالدراسات العلمية ، ويتمثل ما قلناه في أن لامانس قد اعتمد على تفسير خاطئ لمصطلح (حبشة) أو (أحباش) أو (حبش) الوارد في المصادر الإسلامية ، من أجل بناء وتأكيد تأثير مسيحي لهؤلاء (الأحباش) في مكة المكرمة . وواقع الحال أن هذه المصادر لا تعني بهذا المصطلح سكان الحبشة أي السود المتمين إلى أرض الحبشة - أي إثيوبيا الحالية - بل أحد شيئين اثنين :

١ - كل أسود من الناس ^(١) . وعلى هذا المعنى ، فلا يوجد أي مستند لزعم

لامانس تأثير هؤلاء الحبش في بلاد العرب ، إذ إن معنى اسمهم عند العرب لا يجعلهم من (مسيحيي الحبشة) ، بل كل أسود من الناس سواء أكان يهودياً أم مسيحياً أم وثنياً ، وسواء أكان من الحبشة أم السودان أم النوبة .

ب - مجموعة أحياء من القارة ، من بني الهون بن خزيمه بن مدركة . وقد أوضح لنا ابن منظور نسبهم فقال : « الأحابيش : أحياء من القارة انضموا إلى بني ليث في الحرب التي وقعت بينهم وبين قريش قبل الإسلام » كما بيّن سبب تسميتهم فقال : « فلما سميت تلك الأحياء بالأحابيش (من قبل تجمعها) صار التحبيش في الكلام كالجميع » (١) .

ومن الجلي أن (أحابيش) لامانس هم هؤلاء القوم من (القارة) . نستدل على ذلك من إطنابه في الحديث عن قيامهم بدور عسكري كبير في قريش ، ولذلك سماهم (مؤسسة قريش العسكرية) . وهو الدور الذي قام به الأحابيش كما نصت على ذلك المصادر الإسلامية . وهو لم يتبته إلى أن الأحابيش الذين قاموا بهذا الدور لم يكونوا من السود أصلاً ، ولا هم بالغرباء عن الجزيرة العربية ، بل هم من العرب الأقحاح إذ ينتهي نسبهم إلى خزيمه بن مدركة . والسر في تسميتهم هو اجتماعهم بالقرب من جبل قرب مكة اسمه (حبشي) من أجل التحالف مع قريش - بعد أن كانوا حرباً عليها - . قال ابن منظور : « وذلك أن بني المصطلق وبني الهون بن خزيمه اجتمعوا عنده - أي الجبل - فحالفوا قريشاً . . . فسموا (أحابيش قريش) باسم الجبل » (٢) . ومن الممكن مع هذا أن يرجع اسم هؤلاء العرب إلى أنهم ليسوا من قبيلة واحدة ، فلما اجتمعوا مع بعضهم سموا (أحابيش) ، وهذا أحد دلالات الكلمة في العربية .

وهكذا يتضح أن هؤلاء القوم الذين وجدناهم مع قريش ، والذي شاركوا معها في غزوة أحد ، وأوقعوا بأصحاب النبي - ﷺ - في الرجيع (٣) ، لم يكونوا إلا عرباً وثنيين

١ - المرجع السابق .

٢ - المرجع السابق : ص ٢٧٩ .

٣ - انظر / الروض الأنف ، السهيلي : ٢٢٤ / ٣ .

كغيرهم من قبائل العرب التي لم يكن للمسيحية ولا لليهودية أي أثر في حياتها الدينية، والتي لم تسع يوماً إلى استحداث أوضاع جديدة. وهذا شيء طبيعي تماماً لا يستنكره المنطق العلمي^(١). ولذلك لم تأت أبحاث المستشرقين العملية التي هدفت إلى تأكيد هذا الأمر بأي نتيجة، قال الأستاذ ابن نبي: «جميع الأبحاث التي توجهت إلى الكشف عن هذا التأثير المسيحي اليهودي في الوسط الجاهلي لم تأت بأية نتيجة إيجابية...»^(٢)، بل إنها حققت نتيجة مفاجئة؛ لأنها قد «برهنت على عكس ما كان يريده» القائمون على ذلك من المبشرين والمستشرقين^(٣).

ولهذا كله فمن الطبيعي تماماً أن نؤكد بقاء الوثنية العربية مسيطرة على التوجهات الدينية للإنسان العربي، فانتشرت الآلهة الوثنية في كل أرض العرب، وانتشرت بيوت عبادتها في الشمال والجنوب من بلادهم ناهيك عن الحجاز. فوجدنا هذيل تتعبد لسُواع الذي نصبته قرب ينبع، وعبدت كلب وُدًا بدومة الجندل، وقدس بنو أنعم - من طيء - وغيرهم يَعبُوث بجرش، وعبد الهمدانيون بأرض اليمن يَعبُوث... وكان هبل وإساف ونائلة لقريش، وكانت العزى لقريش وكنانة، أما اللات فكانت لثقيف، وعبد الأوس والخزرج مائة^(٤). ونحب أن نضيف في هذا المقام أن القريشيين كانوا أكثر العرب اقتناعاً بدينهم الموروث، تدل على ذلك أمور كثيرة لعل من أهمها ابتداعهم (للتحمس) أي التشدد في ممارسة شعائر العبادات، حيث قالوا: نحن بنو إبراهيم، وأهل الحرم، وولاية البيت، وقطان مكة، فليس لأحد من العرب مثل حقنا ومنزلتنا. وكان من علامات هذا الفضل الذي ادعوه أنهم تركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها. وقد دخلت كنانة وخزاعة وبنو عامر بن صعصعة في ذلك، وكان لهم في التحمس شعائر وشرائع ليس هذا محل ذكرها^(٥).

١ - السيرة المحمدية، محمد فريد وجددي: ص ٣٩.

٢ - الظاهرة القرآنية: ص ٢٤٤.

٣ - المرجع السابق: ص ٢٤٦.

٤ - انظر / الروض الأنف، السهيلي: ١ / ١٠٢.

٥ - انظر / سيرة ابن هشام: ٢ / ٢٤. ومن المعروف أن النبي ﷺ - كان في الجاهلية يقف بعرفة ويفيض منها.

المبحث الثاني

حياة محمد - ﷺ - قبل البعثة وصفاته

تمتد حياة النبي - ﷺ - لمدة ثلاث وستين سنة تتخللها الكثير من الأحداث التي تتبع الفكر الغربي المعاصر كل ملامحها. ونظراً لأن الكثير من هذه الأمور مما لا يهمنا في هذا البحث، كما أن منها سبق أو سيأتي ذكره في المباحث التالية، فستوقف هنا عند بعض الأحداث المهمة التي أوالها المستشرقون عنايتهم، وركزوا عليها دراساتهم، خصوصاً وهي أحداث لا يقف تأثيرها على مجال حياته عليه الصلاة والسلام باعتباره إنساناً، بل تتجاوز ذلك إلى التأثير في فهمهم لموضوع النبوة الإسلامية، ومن هذه الموضوعات :

أ - اسم النبي عليه الصلاة والسلام وتاريخ ميلاده :

زعم عدد من المستشرقين أن النبي قد اتخذ اسمه بعد أن هاجر إلى المدينة، وعلم من النصراري أن اسم النبي الذي بشر به عيسى عليه السلام هو (محمد) ^(١)، ويخالف هذا الزعم ما علمه الناس بالاضطرار من أن اسم النبي الذي بعض في أرض العرب إلى العالمين هو محمد، وهو ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب بن كعب بن لؤي بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة. وهذا نسب صريح لم يتنازع فيه عالمان من علماء الإسلام. ومن الواضح أن رمي المستشرقين بشكوكهم في هذا الأمر يستجيب لزعمهم تعلم النبي - ﷺ - من النصراري في المدينة. وبغض النظر عن فساد كل ما قالوه في هذا الموضوع، فإن من أدلة بطلانه أن النبي - ﷺ - لم يكن العربي الوحيد الذي تسمى بهذا الاسم في التاريخ الجاهلي. وقد ذكر الإمام السهيلي - عن ابن فورك - أسماء ثلاثة تسموا به، وهم : محمد بن سفيان بن مجاشع، ومحمد بن أحيحة بن الجلاح، ومحمد بن حمران بن ربيعة ^(٢).

١ - انظر / مبحث نبوة محمد - ﷺ - في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر في هذا الكتاب.

٢ - انظر / الروض الأنف : ١ / ١٨٢ .

وحاول المستشرقون التشكيك في تاريخ ميلاد النبي . وقد ذكر علماء السيرة أنه قد ولد عام الفيل ، كما حددوا يوم وشهر مولده فجعلوهما الثاني عشر من ربيع الأول ، كما طرح بعضهم يوم عشرين من هذا الشهر تاريخاً لهذا الميلاد . أما لامانس فإنه يتأخر عن هذا التاريخ بعشر سنوات على الأقل^(١) ، وذلك لكي يقف رأيه - حسب ما كان يهدف - حجر عثرة أمام الرأي الشائع عند المسلمين من أن الأنبياء يعيشون على رأس أربعين سنة . وقد ساير بروكلمان لامانس فكتب : « لسنا نعلم علم اليقين السنة التي ولد فيها النبي ، والمشهور أن ولادته كانت حوالي سنة ٥٧٠ م ، ولكن الذي لا يشك فيه أنها متأخرة عن ذلك بعض الشيء »^(٢) . ورغم أننا نشك في علم أحد من الخلق بالتاريخ الدقيق - أي المحدد بالشهر والسنة - لمولده عليه الصلاة والسلام ، إلا أن جميع الدلائل تؤكد مولده عام الفيل ، أي الموافق لسنة أربعين قبل بعثته - أو ٥٣ قبل الهجرة - ونستدل على ذلك بمجموع الروايات التي تؤكد . إضافة إلى أن الحادث الذي اقترن به ميلاده كان حدثاً مهماً في حياة الحجاز كله ، وخصوصاً المكين ، وبالتالي فإن حفظه كان ميسوراً لكل أحد حتى إنه ليستحيل أن يشكك فيه باحث .

ب - حرفة النبي - ﷺ - قبل البعثة :

ومن الأمور التي بحثها الفكر الاستشراقي مسألة الأعمال التي اشتغل بها النبي - ﷺ - قبل البعثة . وقد شكك بلاشير - وغيره - في رعيه للغنم ، واستدل على ذلك بأن أبا طالب كان غنياً^(٣) . وأمر رعيه الغنم في بني سعد معلوم في السيرة ، كما أن رعيه لأهل مكة معلوم ، فقد رواه الإمام البخاري وأورده أصحاب السير^(٤) . وفي تفصيل روايات اشتغاله بهذا العمل - إضافة إلى أدلة أخرى - دليل واضح على فقر أبي طالب ، إذ نصت الروايات على أنه عليه الصلاة والسلام كان يرعى على (قراريط) أي مقابل أجر زهيد لا يرضاه - بالطبع - إلا من كان محتاجاً إلى العمل .

١ - l'Islam croyances et institutions - p

٢ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٢ .

٣ - le probleme de Mahomet - p 182 .

٤ - انظر / سيرة ابن هشام : ١ / ٣٠٣ .

واهتم جمهور المستشرقين بعمله عليه الصلاة والسلام بالتجارة. وصرحوا بأنه كان يشتغل بهذه الحرفة منذ سني شبابه الأولى إلى غاية زواجه من السيدة خديجة على الأقل^(١). والحقيقة أن أمر عمل النبي - ﷺ - بالتجارة أو غيرها لم يكن يعينهم لذاته، بل لقد استخدموه من أجل تحقيق غرض آخر، وهو الزعم بكثرة تنقلاته إلى الشام واليمن، أي إلى مواطن انتشار المسيحية، ومن ثم الزعم بأنه كان يبحث عن تحصيل علم بالأديان وخصوصاً المسيحية؛ ولذلك اتصل بأحبار اليهود ورهبان النصارى^(٢). وكانت أدلتهم على هذا الاتصال جملة الروايات التي احتوتها السير عن رحلته إلى الشام، وقصة لقائه بالراهبين بحيرا وسرجيوس.

ونحب أن ننبه هنا إلى أن جمهور المستشرقين قد ظلوا يشككون في كل رواية وردت في السيرة، وخصوصاً في أخبار مرحلة ما قبل البعثة. وفي ضوء هذا فقد كان بإمكانهم أن يشككوا في الروايتين اللتين ذكرناهما، ولكنهم فضلوا إثارتها واتخاذها وسيلة (لإثبات) عدد من الاتصالات - لم يحددها أحد منهم - بين النبي واليهود والنصارى. كما يجب التنبيه هنا إلى أن رفض بعض المستشرقين - مثل اسبرنجر وكايتاني وبوهل - تصديق رواية بحيرا وغيره لا يعود إلى رفضهم فكرة الاتصال المزعوم، بل لأن المعطيات الحديثة « حول هذه النقطة مزدانة بالعناصر العجيبة مثل لقاء محمد مع الراهب بحيرا، ومن هنا استحال أن يعطي المستشرقون أي قيمة تاريخية لهذه المواد »^(٣). ومعنى هذا أنهم استخدموا هذه الروايات في تكوين نظرية تعلم النبي - ﷺ - من أهل الكتاب، مع تكذيبهم لصحتها. والهدف من هذا الإجراء واضح تماماً، إذ إن ما أورده كتب السيرة حول لقاء النبي - ﷺ - بالراهبين بحيرا وسرجيوس محدد العدد، معين الزمن، معروف المكان. وهي تحديدات تمنع المستشرقين من المبالغة في دراساتهم للموضوع، بينما تكذيب الروايات ذاتها مع فتح المجال لتكون آثاراً عن

connaitre l'Islam - L. Gardet - p 17 . et / Mahomet prophete et H. d'Etat - Watt - p 4 - ١

٢ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان: ص ٣٤ . وقصة الحضارة، ول ديورانت: / ٢٣ ١١ .

٣ - . p 30 - Blachere - le probleme de Mahomet

رحلات النبي - ﷺ - يفتح مجالاً للتزديد من عددها، وتنوع أماكنها، والإيحاء بتعلمه عليه الصلاة والسلام أثناءها.

وأمر انتقال النبي - ﷺ - خارج حدود مكة المكرمة محفوظ في السير، التي لم تورد أكثر من سفرين قام بهما إلى الشام. وقد حدثت الأولى عندما كان عمره تسع سنوات حسب ابن إسحاق، واثنتي عشرة سنة حسب الطبري. وقد ورد في السير مقابلة راهب اسمه (بحيرا) لقافلة قريش وإطعامه لهم. والأهم من ذلك أنه عرف النبي - ﷺ - من علامات مادية مثل تظليل سحابة له عليه الصلاة والسلام، ومن أمور أخرى (١). وقد زار محمد - ﷺ - الشام مرة أخرى في تجارة السيدة خديجة، وقابل في هذه المرة راهباً آخر لم يسمه ابن إسحاق، وهو (نسطوراً) حسب ابن سعد. وأخبر هذا الراهب غلام السيدة خديجة (ميسرة) بنبوته عليه الصلاة والسلام (٢).

والحقيقة أن الكثير مما نقلته هاتان الروايتان من معلومات هو مظنة لشك كبير عند كل ناظر بعين النقد - عالم بما يجب لبوة محمد وما يستحيل عليها - فيهما. وقد قام الأستاذ أصلان عبد السلام بدراسة ما أورده السير في الموضوع، وأبدى تضعيفه التام للقاء عليه الصلاة والسلام بهذين الراهبين؛ وذلك لأن التناقض في الروايات الإسلامية واضح، فبحيرا من يهود تيماء في رواية، وهو عند ابن إسحاق نصراني، والرحلة كانت مع أبي طالب مرة، ومع أبي بكر مرة أخرى، وأبو بكر هو الذي يتوجه إلى بحيرا في أخرى، وبحيرا هو الذي ينزل من صومعته في رواية أخرى، وهو يحذر أبا طالب من اليهود في رواية، ومن الروم في رواية أخرى، وعدد الروم ثلاثة في رواية، وتسعة في رواية أخرى. ثم إن القصة لو حدثت «لتواتر خبرها وانتشر في مكة وما حولها من القرى، فالقصة تقول إن مقابلة بحيرا للنبي كانت وهو ضمن قافلة تجارية، أي أنه لم يكن بمفرده، وأن الحديث كان أمام شهود من أهل مكة، وأن الحديث

١ - انظر / الطبقات الكبير، ابن سعد: ١ / ٧٥ . وسيرة ابن هشام: ١ / ٢٢٠ . وسيرة ابن كثير: ١ / ١٢١ .

٢ - المرجع السابق: ص ٨٢ . وسيرة ابن هشام: ٢ / ٦ .

كان مهماً وخطيراً أو غريباً لا يمر عليه السامع من الكرام، فقد أعلن بحيرا - كما تزعم الرواية - أنه سيكون سيد العالمين، وأن الله سيبعثه رحمة للعالمين « (١) .

وقد أورد الإمام الترمذي رواية في الأمر، شكك في صحتها الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - وقال فيها الشيخ الألباني: « بل هي صحيحة . . . فقد أخرجها الترمذي من حديث أبي موسى، وقال: هذا حديث حسن. قلت: وإسناده صحيح كما قال الجزري، قال: وذكر أبي بكر وبلال فيه غير محفوظ. قلت: وقد رواه البزار فقال: وأرسل معه عمه رجلا « (٢) . ولكن يبدو جلياً من التحقيق الذي قام به الشيخ الغزالي تعليقا على تصحيح الشيخ الألباني أن هذه الرواية ضعيفة، إذ ذكر فيها أبو بكر وبلال، والأول كان أصغر من رسول الله بستين، أما بلال فلعله لم يكن ولد في ذلك الوقت. إضافة إلى أن الحديث من مراسيل الصحابة فإن أبا موسى الأشعري إنما قدم المدينة في سنة خيبر (٣)، ومن المعروف أن الحادث وقع قبل الهجرة بحوالي أربعين سنة.

وعلى كل حال، فإن الثابت في الروايات الإسلامية أن النبي - ﷺ - لم يخرج من مكة إلا مرتين، الأولى وهو صبي، والثانية في سن الخامسة والعشرين. واستنتاج كثرة أسفاره استناداً على هذه المادة العلمية فيه الكثير من المبالغة، وهذا هو منهج المستشرقين في بحث هذا الموضوع الذي زادوا فيه ما شأؤوا، وجعلوه مظنة لنشأة صراع نفسي عند النبي - ﷺ - فقال وات: « وقد كان له موهبة الإدارة التي كان من الممكن أن تسمح له بتسيير أعظم العمليات في مكة، ولكن كبار التجار أبعده عن محيطهم » (٤). وواقع الحال أنه لا يوجد أي دليل على هذا الزعم؛ لأنه لا يوجد أي مانع من أن تذكر الروايات كثرة اشتغاله بالتجارة لو أن الأمر كان مطابقاً للحقيقة.

١ - دراسة نقدية في السيرة النبوية، أصلان عبد السلام: ص ٨٨، ٨٩ .

٢ - فقه السيرة، محمد الغزالي، تعليق الشيخ الألباني: ص ٦٦ .

٣ - المرجع السابق: ص ٦٦، ٦٧ .

ويفسر تزيد المستشرقين في هذا الموضوع بحثهم الحثيث عن إيجاد علاقة بين النبي - ﷺ - وإقليم الشام حتى يتسنى لهم الزعم بتعلمه من اليهود والنصارى . إضافة إلى عدم قدرتهم على تصور عمل للنبي - ﷺ - بمجرد التوقف عند الحد الذي جاءت به الروايات مع أنه أمر متيسر ، حيث لا يوجد ما يحول بين تقريرنا لحقيقة عدم مغادرة النبي - ﷺ - لوطنه إلا في المرتين اللتين ذكرتهما السيرة ، والقول باشتغاله الدائم بالتجارة . ودليل هذا أن القرشيين لم يكونوا جميعاً من التجار المتنقلين إلى خارج إقليم مدينتهم ، وفي هذه الحالة لا يمتنع أبداً أن يكون النبي قد اشتغل بالتجارة وهو مقيم ببلده ، أي أنه كان يوكل لغيره أمر جلب السلع من خارج مكة ليبيعهها هو بعد ذلك ، وهذا إجراء مشهور حينذاك كما يدل عليه خروج قريش لحماية (أموالها) التي كانت مع أبي سفيان في غزوة بدر الكبرى .

ج - مسألة أمية النبي عليه الصلاة والسلام :

عني الفكر الاستشراقي اعتناءً خاصاً ببحث مسألة (أمية) النبي - ﷺ - حتى أنه ليندر ألا يعرض لها أحد المستشرقين بالبحث الجاد أو العرضي ، رغم عدم تأثير إثبات هذه الصفة أو نفيها عنه على نظريتهم في نبوته عليه الصلاة والسلام كما سيتبين في الفصل التالي . ولا يعني هذا بالضرورة ما قد يتبادر إلى الذهن من أنهم مجمعون على إثبات علمه بالقراءة والكتابة ، بل لقد ذهب قسم منهم إلى تبني النظرة الإسلامية في الموضوع ، والمتمثلة في تأكيد أميته ، ومن هؤلاء أماري ، وكازيميرسكي ، ومونتيه الذين ذهبوا إلى ذلك في ترجماتهم للقرآن الكريم ، إضافة إلى ول ديورانت الذي قال : « ولكن يبدو أن أحداً لم يعن بتعليمه القراءة والكتابة ، ولم تكن لهذه الميزة قيمة عند العرب في ذلك الوقت ، ولهذا لم يكن في قبيلة قريش كلها إلا سبعة عشر رجلاً يقرؤون ويكتبون . ولم يعرف عن محمد أنه كتب شيئاً بنفسه ، وكان بعد الرسالة يستخدم كاتباً خاصاً ، ولكن هذا لم يحل بينه وبين المجيء بأشهر وأبلغ كتاب في اللغة العربية ، أو على تعرفه لشؤون الناس تعرفاً قلما يصل إليه أرقى الناس تعليماً » (١) .

وفي مقابل هذا الرأي الذي لم يسانده إلا القلة، ذهب جمهور المستشرقين إلى تأكيد علمه عليه الصلاة والسلام بالقراءة قبل الوحي إليه. وقد استدلوا على ذلك بما يلي :

١ - استنتج جملة من المستشرقين من حال شيوع التجارة بمكة واشتغال النبي ﷺ بالتجارة تعلمه. ومن الذين ذهبوا إلى ذلك وات، قال : « ورغم أن الإسلام الأصولي يقرر أن محمداً كان لا يعرف القراءة والكتابة، إلا أن هذه المعلومة مشكوك فيها بالنسبة للعلماء الغربيين المحدثين؛ لأنها تبدو موضوعة من أجل إبراز الطابع المعجز لوجود القرآن، وهو عمل لا يستطيع أي أحد أن ينجزه. وعلى العكس نجد أن عدداً كبيراً من المكيين كان يعرف القراءة والكتابة، ولذلك يفترض أن تاجرراً نشيطاً كمحمد كان يتوافر على حظ من هاته الفنون » (١). وإذا كان وات غير قاطع في استخدامه لهذا الدليل فقد وجد من المستشرقين من كان مطمئناً تماماً إليه، ومن هؤلاء رودلف الذي تشعب عبارات لامانس فقال : « أما السؤال عن معرفته بالقراءة والكتابة ففي استطاعتنا أن نجيب عنه بالإيجاب، وليس من السهل أن نفترض فيه الأمية . . . فإن (مكة) كانت تضطرب بالتجارة، وتعج بالحياة المالية، وبدلى فيها بالمحاضرات والبحوث » (٢).

٢ - وقد استدل عدد من علماء المستشرقين بجملة من الروايات الواردة في كتب الحديث والسير. ومن هؤلاء وات الذي رجع إلى روايات بدء الوحي التي نقلها الأئمة ابن إسحاق والبخاري ومسلم، واستنتج منها ما أكد به ما ذهب إليه من علم النبي ﷺ - بالقراءة والكتابة، قال : « تتضمن الرواية المتعلقة بسورة العلق عدة أشكال . . . ويجب تفسير قول محمد (ما أقرأ) في رده على قول الملك (اقرأ) ب(لا أستطيع القراءة) أو (التلاوة). يتضح لنا ذلك من وجود رواية - عند البخاري - تقول : (ما أنا بقارئ). وفي التمييز عند ابن هشام بين (ما أقرأ) و(ماذا أقرأ) حيث التعبير الثاني لا يمكن أن يعني إلا (ماذا أتلو)، وهذا هو المعنى الطبيعي لقوله (ما أقرأ). ويبدو

من المؤكد تقريباً أن المفسرين التقليديين اللاحقين تجنبوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات ليجدوا أساساً للعقيدة التي تريد أن محمداً لم يكن يعرف الكتابة . وهذا عنصر رئيس للتدليل على طبيعة القرآن المعجزة « (١) .

ولم يحقق جولدزيهر المسألة ، بل اكتفى بتقرير علم النبي - ﷺ - بالقراءة معتمداً على أخبار لا وجود لها في المصادر ، حيث زعم نصها على تدوين النبي - ﷺ - لبعض الأحاديث (٢) . ولم تكن هذه حال بلاشير الذي كان أكثر المستشرقين اهتماماً بالروايات الإسلامية في الموضوع ، والتي جعلها تدل دلالة قاطعة على تعلم النبي ، وقد ردد هذا الرأي بأسلوب واحد - تقريباً - في كل مؤلفاته ، كما أثبتته في ترجمته للقرآن الكريم ، وهو يقول في (مدخل إلى القرآن) : « ويجب علينا هنا أن نعطي قيمة أكبر لبعض الروايات المتناثرة في الحديث ، فهكذا نرى سهيل بن عمرو ، ممثل قريش في عقد صلح الحديبية ، يعترض على محمد عندما ابتدأ يملئ على كاتبه الافتتاحية الإسلامية (بسم الله الرحمن الرحيم) ، وقال له : اكتب كما كنت تكتب من قبل (باسمك اللهم) » (٣) .

ورغم أنه كتب تعليقاً في هامش الصفحة يوضح فيه أن معنى قول سهيل (اكتب) قد يكون (استكتب) أو (امل) إلا أنه كان قاطعاً في الاستدلال بهذه الحادثة في متن كتابه فقال : « ومن البديهي أن سهيلاً هنا يشير إلى بعض كتابات محمد بيده قبل هجرته من مكة ، وربما قبل البعثة » (٤) . وأكثر إقناعاً حسب بلاشير جملة الأحاديث « التي تصور لنا النبي ، أثناء احتضاره ، يطلب عظم كتف أو عرقاً - حسب روايات أخرى - ومحبرة لكي يكتب وصيته السياسية . ولم يندهش أحد من طلبه الذي لم تتم تلبسته إلا لاعتراض أبي بكر وعائشة حتى يتم عزل علي بن أبي طالب » (٥) .

١ - محمد في مكة : ص ٨٥ .

٢ - انظر / . p 242 . etudes sur la tradition islamique

٣ - Introduction au Coran - p 7 . et / le probleme de Mahomet - Blachere - p 32 .

٤ - المرجع السابق .

١ - السابق . وزعم بلاشير أن أبا بكر وعائشة رضي الله عنهما قد منعا النبي - ﷺ - من تدوين ما يشاء مجرد افتراء على المصادر وعلى الحقيقة ، كما سنبين في حينه .

٣ - وقد استخدم بعض المستشرقين القرآن الكريم لإثبات معرفة النبي - ﷺ - بالقراءة، ومن هؤلاء بلاشير الذي استند على قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَصَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ [الفرقان: ٥].

والملاحظ أن عدداً كبيراً من المستشرقين لم يتوقف عند هذا الحد من البحث، بل ذهب يناقش الأدلة التي استخدمها العلماء المسلمون في النص على أمية النبي - ﷺ - وقد أكد جمهورهم على أن السبب الرئيس لتأكيدهم الأمية كان يهدف إلى إثبات النبوة المحمدية، وذلك عن طريق إثبات المعجزة التي تتأكد بالمقابلة بين جهله بالقراءة والكتابة وبين إتيانه مع هذا بكتاب احتوى على علم لا يوجد له مثيل (١). وكانت وسيلة المسلمين إلى ذلك - حسب ما ذهب إليه المستشرقون - هي الميل إلى تفسير كلمة (أمي) الواردة في القرآن بمعنى: (الجاهل بالقراءة)، بينما معناها « يجب أن يعني شخصاً ينتسب إلى جماعة ليس لها كتاب منزل، أي لا يعرفون الكتب السماوية، ولا ما فيها » (٢).

وأوضح بلاشير مرجع المسلمين في تفسير كلمة (أمي) بالجاهل بالقراءة، وجعله حديثاً مأثوراً عن النبي - ﷺ - وهو: « نحن أمّة أمية لا نكتب ولا نحسب . . . ». وأكد بعدها أن كل كلمة (أمي) في القرآن « تعين العرب الكفار الذين - على العكس من اليهود والنصارى - لم يتلقوا أي رسالة، وبالتالي فقد كانوا يجهلون الشرائع السماوية » (٣). وقد أدى البحث العقدي واللغوي بالأب لامانس إلى توضيح مصدر هذه الكلمة الذي جعله كلمة (أمة) التي كان اليهود يعينون بها « شعوب الأرض جميعاً . . . وذلك في مقابل الإسرائيليين، أبناء الله وأحباؤه » (٤).

١ - هذا هو رأي وات كما هو واضح من النصوص الذي نقلناها عنه قبل قليل.

٢ - الإسلام منهج حياة، فيليب حتي: ص ٢١.

٣ - Introduction au Coran - p 7 . et / le probleme de Mahomet - Blachere - p 32 .

٤ - l'Islam croyances et institutions - p 38 .

والحقيقة أن مناقشة هذه الآراء يحتاج إلى توضيح أن الفكر الاستشراقي لم يتدع فكرة تعلم النبي - ﷺ - ابتداءً، بل لقد سبق إلى ذلك بعض العلماء المسلمين الذين تبنا القول بتعلم النبي بعد البعثة. ومن هؤلاء الشعبي، وابن أبي شيبه، وأبو ذر الهروي، وأبو الفتح النيسابوري، وأبو الوليد الباجي، والألوسي، والسيد المرتضى . . . وغيرهم. وقد كان اعتماد هؤلاء العلماء على قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَرْتَابِ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٨] إضافة إلى الحديث الذي ورد فيه طلب النبي - ﷺ - ما يكتب به عند احتضاره (١).

ويتبين مما سبق أن بعض الأدلة التي استخدمها المستشرقون المعاصرون في تأكيد صفة التعلم للنبي - ﷺ - قد سبق للعلماء المسلمين استخدامها للاستدلال على تعلمه بعد البعثة. ويدل هذا على أنهم قد وجدوا إمكانية لتبني هذا الرأي في الروايات التي بلغتنا ذاتها، وهو الأمر الذي وافقهم فيه بعض الباحثين المسلمين المعاصرين، ومنهم الأستاذ مطهري الذي قال: «أما مسألة قراءته في عصر البعثة فلا يمكن نفيها جزماً، وإن كنا لا نملك دليلاً قطعياً على قراءته فيه، بل يخالف ذلك أكثر القرائن» (٢). وكان الشيخ الزرقاني كان أكثر اقتناعاً من مطهري بأدلة القائلين بقراءته عليه الصلاة والسلام بعد أن لم يكن يقرأ، وإن لم يجزم بذلك، قال: «ونحن إذا استعرضنا حجج هؤلاء وهؤلاء نلاحظ أن أدلة أميته - ﷺ - قطعية يقينية، وأن أدلة كونه كتب وخط بيمينه ظنية . . . ثم إن التعارض ظاهر فيما بين هذه وتلك، غير أنه تعارض ظاهري يمكن رفعه بأن نحمل أدلة كتابته على أخريات حالاته، وذلك جمعاً بين الأدلة، أما لو لم يمكن الجمع فلا مشاحة حيثئذ من قبول القطعي» (٣).

١- انظر/ فتح الباري، ابن حجر العسقلاني: ٧ / ٤٩٨ . . . ومناهل العرفان، الزرقاني: ٢ / ٣٤٦ . . .

والنبي الأمي، مرتضى مطهري: ص ١٥ . . .

٢- أمية النبي: ص ٢١ .

٣- مناهل العرفان: ٢ / ٣٦٧ .

وعند النظر، فإنه لا يوجد أي فرق بين ما تنباه هذا القسم من علمائنا وما ذهب إليه علماء المستشرقين الذي كانوا - فيما يخص هذا الموضوع - أكثر انسجاماً مع أنفسهم، إذ استدلوا على علمه عليه الصلاة والسلام بالقراءة من الأخبار التي وردت كلها عن المرحلة المدنية، واستنتجوا منها عدم أميته مطلقاً. وهذا شيء طبيعي تماماً، فإن الشخص لا يتحول من أمي إلى قارئ بين عشية وضحاها. ويتأكد هذا عندما نعلم خلو المصادر من ذكر أي مادة علمية حول كيفية تحقيق النبي - ﷺ - هذا الانتقال، وهي مادة كان من المفروض وجودها لو تبيننا الرأي القائل بتعلمه بعد البعثة. ويؤدي بنا ما قررناه هنا إلى موافقة ما ذهب إليه المستشرقون في أمر آخر، وهو تأكيدهم أن السبب في قول المسلمين بأمية النبي - ﷺ - يرجع إلى بحثهم عن معجزة تؤكد إلهية الوحي القرآني (١).

ولا بد أن ننبه هنا بشكل خاص إلى أن بحث علمائنا عن إثبات معجزة للنبي - ﷺ - يكون دليلها تحول النبي - ﷺ - من رجل أمي إلى عالم بالقراءة هي التي دفعتهم إلى أن يجعلوا الأحاديث المشككة الواردة في الباب دليلاً على هذا التحول. وإننا نؤكد هنا أنه لولا هذا الغرض لما فهموا منها ما فهموه؛ لأنها لا تدل البتة على ذلك، كما سنبين في حينه. ومن هذه الأحاديث ما أورده الشيخان، قال الإمام البخاري: «... لما صالح رسول الله - ﷺ - أهل الحديبية كتب علي بن أبي طالب رضوان الله عليه بينهم كتاباً، فكتب (محمد رسول الله)، فقال المشركون: لا تكتب (محمد رسول الله)، لو كنت رسولا لم نقاتلك، فقال لعلي: امحه، قال علي: ما أنا بالذي أمحاه، فمحاه رسول الله - ﷺ - وصالحهم» (٢). وأكثر إشكالاً من الحديث السابق ما أورده الإمام البخاري عن البراء بن عازب، قال: «... فلما كتبوا الكتاب كتبوا: هذا ما قاضى عليه (محمد رسول الله)، فقالوا: لا نقر بها فلو نعلم أنك

١- انظر / مفاتيح الغيب، السراي: مج ٨ - ج ١٥ - ص ٢٠... و غرائب القرآن، نظام الدين القمي: ٣ / ٣٢٨.

٢- صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب كيف يكتب (هذا ما صالح): مج ٢ - ج ٣ - حديث ٢٦٩٨ - ص ٢٣٠. وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية: مج ٦ - ج ١٢ - حديث ٩٠ - ص ١١٤.

رسول الله ما منعناك، لكن اكتب (محمد بن عبد الله)، قال : أنا رسول الله وأنا محمد بن عبد الله، ثم قال لعلي : امح (رسول الله)، قال : لا والله لا أمحوك أبداً، فأخذ رسول الله - ﷺ - الكتاب فكتب : هذا ما قاضى محمد بن عبد الله « (١) .

وقد أضاف السيد المرتضى إلى الأحاديث السابقة حديث الدواة والكتف (٢) . وقد أورده الإمام البخاري عن ابن عباس، قال : « لما حضر رسول الله - ﷺ - وفي البيت رجال فقال النبي - ﷺ - : هلموا أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده، وتنازعوا عنده وكثر اللغط، فقال لهم عليه الصلاة والسلام : قوموا « (٣) . والخبر عند ابن سعد أكثر تفصيلاً إذ ورد فيه عن ابن عباس : « اشتكى النبي - ﷺ - يوم الخميس . . . فقال : اتنوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً، فقال بعض من كان عنده : إن النبي ليهجر، قال : فقيل له : ألا نأتيك بما طلبت؟ قال : أو بعد ماذا؟ قال : فلم يدع به « (٤) .

وإن محاولة فهم هذه الروايات فهماً سليماً يوجب أن نستبعد فكرة الإعجاز في كونه عليه الصلاة والسلام أمياً، وأن نرد الأمر كله إلى طبائع الأشياء، إضافة إلى وضع المسألة في إطار كلي يشملها، ويشمل غيرها من الروايات التي يبدو بوضوح نقلها للحقيقة في الأمر الذي نبهته . ولتطبيق هذا المنهج نحتاج إلى العودة إلى فكرة المستشرقين الذين استنتجوا من انتشار التجارة بمكة فكرة شيوع الكتابة بها، والذين انتقلوا من شيوع الكتابة إلى تقرير معرفة النبي - ﷺ - بالقراءة . ويجب أن نؤكد هنا أنه لا توجد علاقة بين مقدمة هذا الاستدلال ونتيجته، إذ لا يلزم من شيوع الكتابة ببلد أن يكون أهله جميعاً متعلمون . والملاحظ أننا إذا توقفنا عند هذا الحد، فإننا نجد أن ما قرره وات وغيره لا يؤدي إلى أكثر من فتح (احتمال) تعلمه عليه الصلاة والسلام . ولكننا

١ - المرجع السابق : حديث ٢٦٩٩ - ص ٢٣٠ . وأورده ابن جرير مع بعض الاختلاف في اللفظ . انظر / تاريخ الطبري : ٢ / ١٢٣، ١٢٤ .

٢ - انظر / النبي الأمي، مرتضى مطهري : ص ١٦ . نقلاً عن / بحار الأنوار : ١ / ١٣٥ .

٣ - صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي : ٦ / ٢٩، حديث ٤٣٣ .

٤ - الطبقات الكبرى : ٢ / ٢٤٢ .

إذا تعمقنا في البحث فإننا نجد هذا الاحتمال يسقط من تلقاء نفسه، إذ لا يوجد أي دليل علمي يسنده، بل إن كل الأدلة تؤدي إلى بطلانه. ومن الواضح أن منهج المستشرقين هنا منهج معوج إذ استندوا إلى استنتاج للأزرق في تأكيد شيوع الكتابة بمكة، إذ ذكر « أن بلدًا مثل مكة كانت تكثر فيه التجارة، ولذلك ما كان يخلو من كثيرين يكتبون ويقرؤون، فالتجارة تحتاج إلى الحساب، والحساب يحتاج إلى تدوين »^(١). وتركوا الكثير من الأخبار الموثوقة التي تعرض لأمر التعلم بمكة في زمن البعثة. ورغم أن أبا الوليد أحمد بن محمد الأزرق - ت ٢١٩ هـ - يعتبر مؤرخًا موثوقًا لأخبار مكة المكرمة إلا أن استنتاجه يبقى مجرد استنتاج لا يعتمد على مادة علمية، إضافة إلى أنه يخالف ما اشتهر بين العلماء من أن مكة لم تكن تضم في ذلك الزمان أكثر من سبعة عشر رجلًا يقرؤون ويكتبون، وهو عدد ينافي وصف (كثيرين) الذي ورد عنده.

والحقيقة أن التعلم في أرض الحجاز، في ذلك الزمان، لم يكن بالأمر الشائع ولا بالقضية المهمة التي يقصد الناس إلى تحصيلها، إذ كانوا يعتمدون - كما هو معلوم - على الحفظ في الصدور. وحتى التجارة فما كانت تحتاج بالضرورة إلى تدوين؛ لأنها لم تكن بهذه السعة التي شهدتها التجارة الحديثة. إضافة إلى أن معاملات كل تاجر لم تكن تتعدى أمواله وأموال بعض المضاربين، ولم تذكر لنا المصادر رواية عن معاملة تجارية تمت بواسطة التدوين. وفي ظل هذه الظروف فلم يكن من الضروري أن يتعلم النبي - ﷺ - القراءة والكتابة لتسيير شؤونه التجارية. إضافة إلى ما سبق فإن المتعلمين من أهل مكة والمدينة كانوا معروفين مشهورين بين الناس باختصاصهم بهذا الفن، فقد ذكرت المصادر أسماء السبعة عشر مكيًا العارفين بالقراءة، كما أوردت أسماء المدنيين، إضافة إلى عدد من النساء المتعلمات، وهذا دليل قوي على (قلة) المتعلمين في الحجاز آنذاك.

والملفت للنظر أن الوحي قد ظل ينزل على النبي - ﷺ - مدة عشرين سنة كاملة،

١ - انظر / بحث جديد عن القرآن، محمد صبيح: ص ٦٩. ودائرة المعارف الإسلامية: ٢ / ٤٠، مادة الأزرق.

ولكنه لم يشاهد يوماً وهو يحمل أداة لتدوين القرآن مع أنه كان أحب الأشياء إلى قلبه . وقد فسر لنا بلاشير ذلك بأنه إجراء قصد به التمييز بين نفسه وأصحابه ، أو أنه لم يكن يجيد الكتابة بشكل كاف . ولكن هذا الزعم لا يفسر عدم تدوين النبي - ﷺ - لشيء من القرآن حتى في غياب كتابه ، بل إنه كان ينتظر حضور أحدهم من أجل أن يملي عليه ما أراد كتابته . وأكثر دلالة مما ذكرناه أن الوحي كان ينتزل عليه بالليل ، وفي السفر ، وقد كان من البديهي تماماً أن يسجل القرآن بيده في هذه الحالات لو كان عارفاً بالكتابة ، ولكنه لم يشاهد وهو يدون آية في صحيفة ، ولو مرة واحدة .

وشبيه بهذا في الدلالة على أمية النبي - ﷺ - اتخاذه كتبه لتدوين مراسلاته إلى الدول والإمارات المحيطة بأرض العرب ، إضافة إلى تسجيل عهوده ومواريثه ورسائله إلى أمرائه ، ولم يحدث مرة أن تولى بنفسه تدوين شيء من هذه الأمور . ومن المعلوم أنه لو حدث شيء من هذا القبيل لعم العلم به بين الناس ، فلما سكنت الروايات عن ذلك كان دليلاً قوياً على عدم حدوثه .

وقد ساندت الكثير من الروايات الموثوقة إثبات صفة جهل النبي - ﷺ - بالقراءة ، ومن ذلك ما أورده البخاري في صلح الحديبية ، قال : « . . . فجاء سهيل بن عمرو فقال : هات اكتب بيننا وبينكم كتاباً ، فدعا النبي - ﷺ - الكاتب ، فقال النبي - ﷺ - : اكتب (بسم الله الرحمن الرحيم) ، قال سهيل : أما الرحمن فوالله ما أدري ما هو ، ولكن اكتب (باسمك اللهم) كما كنت تكتب ، فقال المسلمون : والله لا نكتبها إلا (بسم الله الرحمن الرحيم) ، فقال النبي - ﷺ - : اكتب (باسمك اللهم) ، ثم قال : هذا ما قاضى عليه محمد (رسول الله) ، فقال سهيل : والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ، ولكن اكتب (محمد بن عبد الله) ، فقال النبي - ﷺ - : والله إنني لرسول الله وإن كذبتموني ، اكتب : (محمد بن عبد الله) . . . » ^(١) . وقد ورد في سيرة ابن إسحاق مثل ذلك ، وتعين فيها - وفي روايات أخرى - الكاتب فجعلته علي بن أبي طالب ^(٢) .

١ - صحيح البخاري ، كتاب الشروط ، باب الشروط في الجهاد ، مع ٢ - ج ٣ - حديث ٢٧٣١ - ص ٢٤٤ .

٢ - سيرة ابن هشام : ٤ / ٢٨٤ . . . وسيرة ابن كثير : ٦١ / ٢ .

ويبدو أن بعض العلماء المسلمين وجمهور المستشرقين لم يحكموا ما اشتهر بين الناس، ودلت عليه الروايات الصريحة السابقة من أمر أمية النبي - ﷺ - في فهم الأخبار التي اعتمدوا عليها، والتي قد توحي ألفاظها بتعلمه عليه الصلاة والسلام، مع أن البحث العلمي الحقيقي يوجب أن نحتكم إلى قطعي الدلالة في فهم الظني. وفي هذا الخصوص، فقد وردت روايات كثيرة تجعل علياً يتولى كتابة صحيفة عهد الحديبية من بدايتها إلى نهايتها. كما وردت روايات أخرى تجعله يدل الرسول - ﷺ - على مكان الكلمة التي تقرر محوها، فقد أورد الإمام مسلم: «... فقال له المشركون: لو نعلم أنك رسول الله اتبعناك، ولكن اكتب: (محمد بن عبد الله)، فأمر علياً أن يحوها، فقال علي: والله لا أمحاه، فقال رسول الله - ﷺ -: أرني مكانها، فأراه مكانها فمحاه، وكتب: (ابن عبد الله)» (١).

ونبه هنا إلى أن الكثير من الأحاديث تروى بالمعنى، ولذلك فيجب ألا يتوقف الباحث عند ألفاظ مثل هذه الأحاديث، بل عليه أن يضع نصوصها في إطار علم الراوي بأمر ما، وخصوصاً علم المروي له لهذا الأمر بالذات. وقد كان جميع رواة هذه الأخبار يعلمون أميته عليه الصلاة والسلام، ويعلمون أن علياً هو الذي تولى كتابة الصحيفة كما دلت على ذلك غيرها من رواياتهم. أما المتلقون لهذه الروايات فقد كانوا يعلمون مثلما يعلمه الرواة من أمر جهله بالقراءة، ولهذا فقد وضعوا الروايات في إطارها الطبيعي، وفهموا من نص بعض الأحاديث على (فمحاه رسول الله - ﷺ - وكتب) - حسب رواية الإمام البخاري - أمراً واحداً، وهو أن هذه رواية بالمعنى، وأنها تحتوي على إحالة إلى الروايات الأخرى من أن علياً هو الذي دل النبي - ﷺ - على الكلمة المراد حذفها، وقد تولى النبي - ﷺ - بنفسه هذه المهمة التي رفض كاتبه القيام بها، ثم أعاد له الكتاب ليطم تدوين العهد.

وهناك نص شهير اعتمد عليه بعض علمائنا وجمهور المستشرقين في القول بتعلمه عليه الصلاة والسلام، مع أن النظر السليم فيه يجعله غاية في الدلالة على ما علمناه

١ - صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية: مج ٦ - ج ١٢ - حديث ٩٢ - ص ١١٥.

يقينا من أميته . أما هذا النص فهو : « . . . قال لعلي : امح (رسول الله) ، قال علي : والله لا أمحوك أبداً ، فأخذ رسول الله - ﷺ - الكتاب (وليس يحسن يكتب) فكتب . . . » (١) . وقد جعل بعض المسلمين من نص الرواية على (عدم إحسانه) عليه الصلاة والسلام للكتابة ، ثم من إيرادها للفعل (فكتب) دليلاً قوياً على حصول معجزة جديدة له ، أي أنه تحول من رجل أمي إلى قارئ ، وذلك ليلزم سهيل بن عمرو والحجة (٢) . والحقيقة أن الرواية لا تدل على أي معجزة ، بل على مجرد إدراج هو قوله : (وليس يحسن يكتب) ، وذلك تنبيهاً من أحد الرواة على أن النبي - ﷺ - كان رجلاً أمياً ، وأن فعل (فكتب) لا يجوز أن يرد عليه ، بل على كاتب الصحيفة .

وأضعف ما اعتمد عليه المستشرقون في تأكيد ما زعموه هو قوله عليه الصلاة والسلام عند احتضاره : « ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده أبداً . . . » ، ذلك أن لفظ (أكتب) لا يدل مطلقاً على أنه سيتولى بنفسه الكتابة ، بل فقط على أنه أراد أن يملي شيئاً على أحد الكتبة ، ويدل على هذا المعنى أنه ما شوهد يوماً وهو يدون كتاباً ، بل كان يتولى كل مراسلاته وعهوده أصحابه الكتبة ، وكذلك الأمر ها هنا . ويتقوى هذا الدليل إذا علمنا أن صيغة (كتب) يجب أن تفهم حسب المقام ، فإذا قيل مثلاً : كتب الملك (فلان) إلى أميره (فلان) بكذا وكذا . . . فإن جميع الناس يفهمون أن الأمر لا يتعلق برسالة خطية ، بل بإملاء .

أما بالنسبة لرواية بدء الوحي التي استدلت بها المستشرق وات فإنها لا تدل على ما ذهب إليه ، بل إنها من الأدلة القوية على أميته عليه الصلاة والسلام . لقد جعل وات قول النبي - كما جاء عند ابن إسحاق - للملك الذي كان يطلب منه القراءة (ما أقرأ) استفهاماً عن المقروء لا نفيًا للقراءة . وقد استدلت على فهمه بقوله صلى الله عليه وسلم بعدها : (ماذا أقرأ ؟) التي دلت عنده على عدم أميته ، بدليل استفهامه عن المقروء .

١ - صحيح البخاري ، كتاب المغازي ، باب عمرة القضاء : مج ٣ - ج ٥ - حديث ٤٢٥١ . وتاريخ الطبري : ١٢٣ / ٢ ، ١٢٤ .

٢ - انظر / روح المعاني ، الألوسي : ١١ / ٦ .

ومن الواضح أن المنهج الذي اعتمده وات في بحث هذه المسألة منهج قاصر تماماً؛ لأنه لم يعط أي قيمة لروايات الشيخين التي تنص صراحة على الأمية، فقد ورد في الصحيحين: (ما أنا بقارئ) عوض (ما أقرأ) التي جاءت في السيرة. وأكبر من هذا في الخطأ أن وات لم يعط لنفسه فرصة القراءة التامة لرواية إمام السيرة التي تنص صراحة على الأمية، إذ ورد فيها - مباشرة بعد العبارة التي اقتطعها هذا المستشرق - قوله عليه الصلاة والسلام: « ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي » (١).

وهذا دليل على أن قوله: (ماذا أقرأ؟) هو استفهام فعلاً - كما هو واضح - ولكنه في الوقت نفسه يعتبر دليلاً على أن النبي لم يكن يحسن القراءة، ذلك أنه قد أوضح بنفسه أن طلبه من الملك تعيين ما يطلب منه قراءته لم يكن إلا لخوفه من أن يعود إلى خنقه، كما حدث في كل مرة أنكر فيها معرفته للقراءة قبل ذلك.

وقد اختص العلماء المسلمون بالاستشهاد على أميته عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأْرْتَابَ الْمُبْطُلُونَ ﴿٤٨﴾ [العنكبوت: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ [الفرقان: ٥]. إضافة إلى قوله: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وسناقش فيما يلي كل هذه الأدلة:

أ - مناقشة الدليل القرآني الأول: لم يلتفت جمهور علمائنا إلى تفسير كلمتي (كتاب) و(تتلو) الواردتين في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ ﴾، بل انصرفوا مباشرة إلى استخراج معنى أمية النبي - ﷺ - من قوله في الآية: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو .. ﴾ الذي استفادوا منه نفي القراءة عن النبي نفيًا مطلقًا. ويرجع هذا إلى أنهم اطمأنوا إلى أن معنى كلمة (أمية) الوارد في سورة الأعراف

والبقرة . . . وغيرها هو الجاهل بالقراءة والكتابة . ويدل على ما ذكرناه أنهم لم يلتفتوا إلى أن معنى (كتاب) قد لا يكون المكتوب مهما كان ، بل الكتب السماوية السابقة على القرآن الكريم ، وهو الأمر الذي يبطل - في حالة ثبوته - استدلالهم بهذه الآية على الأمية . والحقيقة أن جمعاً من المفسرين القدامى قد سار على النهج الذي وصفناه ، فافتوا بالإشارة إلى أمية النبي - ﷺ - وكونها معجزة من معجزاته . وهذا ما ذهب إليه الأئمة : الطبري والنسفي والبعوي والشوكاني (١) . وقال الإمام الرازي : « وهذا القرآن ممن لم يكتب ولم يقرأ عين المعجزة فيعرف كونه منزلاً » (٢) .

وفي مقابل الجمهور الذي لم يشأ البحث العميق في هذه الآية ، فقد فصل الحديث فيها بعض العلماء الذين أرادوا أن يستشهدوا بها على تحول النبي - ﷺ - من الأمية إلى التعليم ، وتوقفوا عند قوله تعالى : ﴿ مِنْ قَبْلِهِ ﴾ ، واعتبروا هذا القيد دليلاً على التحول الذي دلت عليه الروايات التي سبق لنا دراستها (٣) . ولكن هؤلاء العلماء وافقوا الجمهور في عدم النظر في دلالات ألفاظ الآية ، ولذلك ظلت بالنسبة لهم جميعاً دليلاً إما على أمية النبي - ﷺ - مطلقاً ، وهو ما ذهب إليه الجمهور ، أو على أميته المرحلية وهو رأي الأقلية .

وبعد الهجمة الاستشراقية التي تبني رأيها في مسألة أمية النبي - ﷺ - بعض الدارسين المسلمين انصرف الأستاذ مطهري إلى البحث العميق في آية سورة العنكبوت ، وذهب إلى أن كلمة (كتاب) في القرآن تدل على « مطلق ما هو مكتوب » (٤) . وقد ذكر في ذلك شواهد قرآنية كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ ... ﴾ [النمل : ٢٩ ، ٣٠] ،

١- انظر / جامع البيان : ٦ / ٨٠ . . . ومدارك التنزيل وحقائق التأويل ، النسفي : ٢ / ٢٩٤ . ومعالم التنزيل ، البغوي : ٤ / ٣٨١ . . . وفتح القدير ، الشوكاني : ٤ / ٢٥٩ .

٢- مفاتيح الغيب : مج ١٣ - ج ٢٥ - ص ٦٨ .

٣- انظر / روح المعاني ، الألوسي : ١١ / ٦ .

٤- النبي الأمي : ص ٣١ .

وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]. ومعنى هذا أن النفي في الآية - عنده - منصب على علم النبي بالقراءة مطلقاً، وليس القراءة من الكتب المقدسة كما ذهب إلى ذلك المستشرقون. وقد أكد الأستاذ مطهري رأيه بوجود « جملة: (ولا تخطفه بيمينك) التي تشكل قرينة على أن المراد هو أنك لم تكن تقرأ أو تكتب » (١). وقد واصل بحثه فرأى أن الفعل (تتلو) وإن كان خاصاً بقراءة الكتب المقدسة، وذلك في مقابل كلمة (القراءة) التي تطلق على عموم هذا الفن، إلا أنه وجد مسوغاً لمجيء الفعل (تلا) في هذا الموضوع دالاً على عموم القراءة فقال: « إلا أن الظاهر أن علة الإتيان بـ (يتلو) ناشئة عن كون مورد البحث هو القرآن، فجيء بهذه الكلمة تحقيقاً للمشاكلة » (٢).

وقد قمت بتتبع جزئيات هذا البحث، فتبين لي أن الفصل فيه لا يتم بتتبع كلمة (كتاب)، حيث وجدت أنها تعين في معظم حالاتها للكتب السماوية، ولكنها أيضاً وردت تعييناً للمكتوب البشري. ومن الآيات التي تدل على المعنى الأول قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى ...﴾ [الأنعام: ٩١]. ومن أدلة المعنى الثاني قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: ٧]. بل إن مدار تحديد معنى هذه الآية لا يتم إلا بالتعرف على معنى الفعل (تتلو) في القرآن بالذات، خصوصاً وأن النظر في المعاجم اللغوية غير ذي جدوى؛ لأنها ليست قاطعة في تحديد معنى لهذا الفعل الذي يدل على قراءة القرآن - أو غيره من الكتب الدينية - ولكن بعض اللغويين « عم به كل كلام » (٣).

وواقع الحال أن هذا اللفظ واضح الدلالة في القرآن الكريم بحيث لا يشك في معناه أحد، ذلك أنه لم يطلق في كل موضع ورد فيه إلا وقد أراد به الله تعالى معنى

١ - المرجع السابق: ص ٣٢.

٢ - المرجع السابق.

٣ - لسان العرب، ابن منظور: ١٤ / ١١٤.

قراءة الكتب السماوية . وتستوي في هذه الدلالة جميع تصريفاته، فقد ورد سبع مرات بصيغة (تتلو)، وهي قوله تعالى: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾﴾ [البينة: ٢]، وقوله: ﴿رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ﴾ [الطلاق: ١١]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: ٢]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مَهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا﴾ [القصص: ٥٩]، وقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وقوله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا﴾ [البقرة: ١٥١]، وقد ورد بصيغة (تتلو) ثلاث مرات، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا﴾ [يونس: ٦١]، وقوله: ﴿وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَابِتًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [القصص: ٤٥]، إضافة إلى الآية الثامنة والأربعين من سورة العنكبوت موضوع هذا البحث . وورد صيغة (يتلون) خمس مرات كلها بمعنى قراءة كتب الأديان، ومواضعها في البقرة / ١١٣، وآل عمران / ١١٣، والحج / ٧٢، وفاطر / ٢٩، والزمر / ٧١ . ووردت صيغة (تتلون) وصيغة (اتل) مرة واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [العنكبوت: ٤٥] .

ومن الواضح أن هذا البحث يقود مباشرة إلى تقرير أن المعنى المراد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾ [العنكبوت: ٤٨] هو نفي اتصال النبي - ﷺ - بكتب الديانات السماوية السابقة على الوحي القرآني، لا على نفي القراءة والكتابة عنه . ومن هنا فليس في الآية أي دليل على نفي القراءة عنه عليه الصلاة والسلام . ويتأكد هذا المعنى عندما نعلم :

١ - أنه في مقابل الخلوص التام للفعل (تلا) ليدل على القراءة من الكتب السماوية، فإن الفعل (قرأ) في القرآن الكريم قد استخدم للدلالة على القراءة من المكتوب البشري، وهو الغالب على استعماله، ومنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧١﴾ [الإسراء: ٧١]، وقوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُومَ أَقْرَأُوا كِتَابِيَةَ ﴿١٩﴾﴾ [الحاقة: ١٩] ويستعمل هذا الفعل للدلالة على القراءة من الكتب السماوية أيضاً، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤] وفي ظل معرفتنا اليقينية بالضبط المطلق للمصطلح القرآني، فإن في عدم استخدام الفعل (تقرأ) عوض (تلو) دليل صريح على إرادة الله تعالى نفي قراءة نبيه محمد - ﷺ - من الكتب السماوية لا تعليمنا أنه كان أمياً.

٢ - أن جميع الآيات السابقة على قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾ [العنكبوت: ٤٨] تنص صراحة على أن المقصود من لفظ (كتاب) في هذه الآية هو الكتب السماوية، مما يدل على أن معناها هو نفي تعلم النبي - ﷺ - من أهلها، يقول الله تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَهْتِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾﴾ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهانا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون ﴿٤٦﴾ وكذلك أنزلنا إليك الكتاب فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به ومن هؤلاء من يؤمن به وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون ﴿٤٧﴾﴾ [العنكبوت: ٤٥ - ٤٧]

٣ - أن صيغة (ما كنت) حيثما وردت في القرآن الكريم فهي تدل على عدم معرفة النبي - ﷺ - بالعقائد والشرائع والقصص الكتابي إلا بطريق الوحي الصحيح، ومعنى هذا أنها نفي لما قد يزعمه الناس من نقله لما ورد في القرآن الكريم من علم بهذه الموضوعات عن أهل الكتاب. وبالمقابل فلا يوجد في الموضع الذي وردت فيه في

سورة العنكبوت ، ولا في أي آية أخرى أدنى إشارة إلى نفي تعلمه القراءة والكتابة .
ومن هذه المواضع قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا
الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى
صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ [الشورى : ٥٢] ومن المعروف أن هذه الآية أيضاً قد استخدمت
عند بعض العلماء للدلالة على الأمية ، ولم يتبها إلى أنه لا يوجد فيها ما ذهبوا إليه ،
خصوصاً وأن الآية التي جاءت قبلها تخلصها (فقط) للدلالة على جهل النبي - ﷺ -
بالوحي قبل أن يصطفيه الله تعالى . قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وحيًا
أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذنيه مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾
[الشورى : ٥١]

ومن هذه الآيات القرآنية التي تشبه صيغة النفي فيها صيغة (ما كنت تتلو من قبله)
قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَامُهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيْمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ
يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾ [آل عمران : ٤٤] ، وقوله : ﴿ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا
إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ
الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًّا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنْتَ
بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ
يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾ [القصص : ٤٤ - ٤٦] .

ولابد أن نشير أخيراً إلى أن ما توسل به الأستاذ مطهري ، لمحاولة إيجاد تفسير
لاستعمال كلمة (تتلو) عوض الفعل (يقرأ) لا يسوغ مطلقاً ، إذ إن مورد البحث في
آية العنكبوت ليس هو القرآن الكريم كما ظن ، بل (الكتاب) . يدل على هذا أن شبه
الجملة (من قبل) التي تشير إلى القرآن ليست إلا جملة شارحة ، بدليل إمكان حذفها
وبقاء المعنى على حاله ، حيث تقوم به أداة النفي والفعل الماضي الناقص ، أي : (ما
كنت) . إضافة إلى عدم إمكان حذف كلمة (كتاب) ، وهو ما يدل على أنه محور
النص ، ولا يعني هذا أنه ليس لشبه الجملة المعنية غرض محدد ، بل إن معناها

محوري، وهو - كما بينا في البحث الذي أوردناه قبل قليل - تعيين التقابل بين حال المعلومات الدينية للنبي - ﷺ - قبل الوحي إليه، وحال هذا العلم بعد الوحي .

ب - مناقشة الدليل القرآني الثاني : رغم أن بعض الباحثين المسلمين

المعاصرين قد ذهب إلى الاستشهاد على أميته عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٥٠ ﴾ [الفرقان : ٥٠] ^(١) إلا أن المتتبع لما كتبه علماء التفسير الكبار يلاحظ أنهم انقسموا فيما يخص دلالتها على الأمية إلى فريقين :

١ - الفريق الأول : ذهب إلى أن معنى (اكتتب) هو أنه أمر عليه الصلاة

والسلام بأن تكتب له حكايات الأمم، وذلك كما يقال : « (احتجم) و(افتصد) : إذا أمر بذلك » ^(٢) . أما معنى قوله تعالى : (فهي تملى عليه) فهو أنها تقرأ عليه، ومعنى الآية على هذا هو « أنها كتبت له، وهو أمي، فهي تلقى عليه من كتابه ليحفظها؛ لأن صورة الإلقاء على الحافظ كصورة الإلقاء على الكاتب » ^(٣) .

٢ - الفريق الثاني : وذهب علماءه إلى أن معنى (اكتتب) هو أن المشركين

قد زعموا أن النبي - ﷺ - قد كتب لنفسه ما جاء به « كما تقول : (استكتب) الماء و(اصطبه) : إذا سكب وصبه لنفسه » ^(٤) . وقد ساوى هذا القسم من العلماء عند بحثهم في أسلوب هذه الآية بين دلالتها على أميته ودلالتها على تعلمه، فقال الإمام الزمخشري : « فإن قلت : كيف قيل (اكتتبها فهي تملى عليه) وإنما يقال : أملت عليه فهو يكتبها ؟ قلت : فيه وجهان ؛ أحدهما : أراد اكتتابها أو طلبه فهي تملى عليه،

١- انظر / النبي الأمي، مرتضى مطهري . والملحق الذي خصصه الشيخ محمد سعيد البوطي لبحث أمية النبي - ﷺ - في كتاب (من هو سيد القدر ؟) . ودراسة نفسية لشخصية النبي - ﷺ -، محمد رواس قلعة جي : ص ٤٥ .

٢- مفاتيح الغيب، الرازي : مج ١٢ - ج ٢٤ - ص ١٥ . وانظر / روح المعاني، الألويسي : مج ٩ - ج ١٨ - ص ٤٢٥ .

٣- المرجع السابق : ص ٤٦ . وانظر / روح المعاني : مج ٩ - ج ١٨ - ص ٤٢٦ .

٤- الكشاف، الزمخشري : ٣ / ٨٢ . وانظر / غرائب القرآن، نظام الدين القمي : ٥ / ٢٢٢ .

أو كتبت له وهو أمي فهي تملئ عليه، أي تلقى عليه من كتابه ليتحفظها، لأن صورة الإلقاء على الحافظ كصورة الإلقاء على الكاتب» (١).

ومن الواضح أن التفسير الذي يتخذ من هذه الآية دليلاً على الأمية يؤدي إلى أمر بعيد، وهو أن المشركين قد اتهموا النبي - ﷺ - باتخاذ كتاب ألفه غيره كمرحلة أولى، ثم اتخذه بعد ذلك قراء يلقون عليه ما ورد في هذا الكتاب إلى أن يحفظه. وأقرب من هذا أن يكون زمن الاكتتاب الذي قصدوه هو زمن الإلقاء، أي أن هذا التشنيع يفترض شيئاً واحداً، وهو أنهم زعموا أن النبي - ﷺ - قد قصد إلى نقل ما جاء به في القرآن عن غيره فأملأه عليه. ويدل على هذا المعنى قوله تعالى في الآية التي قبلها حاكياً زعمهم: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴾ [٤] [الفرقان: ٤] ويكون معنى قوله تعالى بعدها: ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [الفرقان: ٥] شارحاً لما ورد مجملاً في الآية السابقة، أو تحديداً للتشنيع. بمعنى أن من المشركين من أجمل شبهته ومنهم من حددها، وفي الحالتين فإن الشبهتين ترجعان إلى معنى واحد، ولذلك رد عليهم في موضع واحد، فبين مصدر ما جاء به النبي - ﷺ - فقال: ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [الفرقان: ٦].

والحقيقة أن هذا المعنى هو الأقرب إلى التصور؛ لأنه يوافق البحث اللغوي الذي يبين أن ما ذهب إليه علماؤنا من دلالة الفعل (تملى) على ما يلقي للكتابة أو للحفظ غير صحيح في هذا الموضع بالذات، حيث يجب أن يصرف معناه إلى أن يكون دالاً على ما يلقي للكتابة فقط، وشاهد ما ذهبنا إليه هو وجود الفعل (اكتتب) الذي يحدد ما يؤول إليه هذا الذي (يملى) بالمتكوب فقط. وهذا هو المعنى الذي ذهبت إليه المعاجم التي لم ينص على أن الإملاء يكون من أجل الحفظ (٢).

١ - المرجع السابق. ووافقه نظام الدين القمي، انظر / غرائب القرآن: ٥ / ٢٢٢.

٢ - انظر / لسان العرب، ابن منظور: ١ / ٢٩١.

أما بالنسبة لصيغة (افتعل) التي جاء الفعل (اكتتب) على وزنها، فهي من صيغ المطاوعة التي لا تخرج معانيها عن الدلالة « على الاتخاذ، نحو: اشتوى اللحم، واختتم، أو للدلالة على التشارك نحو: اجتورا، واشتورا. أو للدلالة على التصرف باجتهاد ومبالغة نحو: اكتتب واكتتب. أو للدلالة على الاختيار نحو: انتقى واصطفى »^(١). وفي ضوء استبعادنا لدلالة الفعل (اكتتب) على التشارك أو الاختيار لعدم تحمل الآية لمعنييهما. تثبت إحدى الدالتين، فيما أن تدل الصيغة على (الاتخاذ)، وهو المعنى الذي ذهب إليه الجمهور، أو على (التصرف باجتهاد ومبالغة) كما ذهب إلى ذلك الزمخشري وغيره. والصيغة الأولى تجعل الفعل (اكتتب) دالاً - بقرينة خارجية هي الإملاء - على زعم المشركين كتابة النبي بنفسه ما جاء في القرآن. أما الصيغة الثانية فهي تدل بنفسها على دعوى المشركين ذلك.

ويفهم مما أورده ابن سيده في (المخصص) أنه يميل إلى أن يكون وزن (افتعل) محصوراً في الدلالة على معنيين فقط، هما: الاتخاذ، قال: « تقول: اشتوى القوم أي اتخذوا شواء »^(٢). أو استواء الصيغة المجردة بالصيغة الزائدة، ويفهم هذا من قوله: « وقد يبني على (افتعل) ما لا يراد به شيء من ذلك . . . وذلك (افتقر) و(اشتد) . . . أي أنهم يبنون على (افتعل) ما لا يراد به إلا معنى (فعل) لا زيادة فيه، ولا يستعمل إلا بالزيادة كقولهم: افتقر فهو فقير. ولا يستعمل (فقر) ». هذا إضافة إلى ما يشبه رده لقول سيبويه في معنى (اكتتب) إذ أورد بعد قول سيبويه: أن معناه « هو التصرف والطلب والاجتهاد » ما يلي: « وقال غيره: لا فرق بينهما »^(٣). ولهذا السبب نسب صاحب اللسان له القول باستواء الصيغة المجردة والصيغة الزائدة في هذه المسألة^(٤).

١ - شرح ألفية ابن مالك، ابن عقيل، تكملة تصريف الأفعال، محمد محيي الدين عبد الحميد: ٦٠١ / ٢ - ٦٠٢،

٢ - المخصص: مج ٤ - ج ١٤ - ص ١٨٣.

٣ - المرجع السابق.

٤ - لسان العرب، ابن منظور: ٦٩٨ / ١.

وعلى هذا المعنى الذي ذهب إليه ابن سيده فإن معنى قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا
 أَصَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَبَهَا... ﴾ [الفرقان : ٥] صريح في الدلالة على أن المشركين قد
 زعموا أن النبي - ﷺ - قد قام بكتابة ما جاء به في القرآن بنفسه ، وذلك أن الفعل
 (اكتب) - حسب ما ذهب إليه هذا اللغوي - مساو لقوله تعالى (كتب).

ويتبين مما سبق أنه لا يوجد في هذه الآية دليل على أميته عليه الصلاة والسلام ، بل
 الأقرب إلى التصور أنها تحتوي على إشارة إلى كتابته للقرآن الكريم . ورغم هذا ، فإنه
 لا يوجد فيها أدنى دليل على تعلم النبي - ﷺ - القراءة والكتابة كما ذهب إلى ذلك
 المستشرق بلاشير . ذلك أن ما نقلته لا يخرج عن أن يكون محض « افتراء عليه - عليه
 الصلاة والسلام - » كما قال الإمام الألوسي^(١) ، ويدل على أن هذا هو عين الحقيقة
 استعراض الآيات الأولى من سورة الفرقان ، حيث نراها لا تنقل إلا مزاعم المشركين
 التي أرادوا أن يشنعوا بها على النبي - ﷺ - ورسالته ، ولذلك ألقوا الكثير من الشبهات
 التي وردت في قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ
 آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴾ ٤ ﴿ وَقَالُوا أَصَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَبَهَا فَهِيَ تَمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً
 وَأَصِيلًا ﴾ ٥ ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا
 ﴾ ٦ ﴿ وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ
 فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ﴾ ٧ ﴿ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ
 تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴾ ٨ ﴿ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ
 سَبِيلًا ﴾ ٩ ﴿ [الفرقان : ٤ - ٩] وفي ضوء بطلان كل هذه الشبهات تبطل أيضاً
 شبهتهم التي زعموا فيها كتابته عليه الصلاة والسلام ما ورد في القرآن . ومن الملاحظ
 أن علماءنا قد فهموا من استعراضهم لجملة هذه التهم ، وخصوصاً عند بحثهم للآية
 موضع هذا التحقيق ، ما ذهبنا إليه قبل قليل ولذلك قرنوا هذه التهمة بتهمة أخرى
 ألقاها المشركون ، وهي قوله تعالى حاكياً قولهم : ﴿ إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ ﴾ [النحل : ١٠٣] ^(٢)

١ - روح المعاني : مج ٣ - ج ١٨ - ص ٤٢ .

٢ - انظر / مفاتيح الغيب ، الرازي : ٢٤ / ٤٥ . وغرائب القرآن ، نظام الدين القمي : ٥ / ٢٢٢ .

وأخيراً، فإن محل شبهة المشركين في الآية التي قمنا بتحقيقها ليس هو زعمهم بتعلم النبي - ﷺ - للقراءة والكتابة كما ذهب إلى ذلك بلاشير، فهذا أمر ليس له تعلق بالوحي لا من قريب ولا من بعيد رغم السعي الحثيث لجمهور علمائنا للقول به واتخاذة دليلاً على الإعجاز القرآني، بل إن محل الشبهة هو الزعم بأنه قد تعلم ما جاء به عن مصادر أجنبية. ويدل على ما ذهبنا إليه أن القرآن الكريم لم يركز في رده على المشركين على نفي تعلمه القراءة عن النبي - ﷺ - بل ورد فيه ما يبين أن مصدر ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام هو الوحي الإلهي، فقال تعالى: ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [الفرقان: ٦]

ج - مناقشة الدليل القرآني الثالث: رد الأستاذ مطهري أثناء مناقشته لزعم الدكتور عبد اللطيف الحيدر آبادي تعلم النبي - ﷺ - استدلاله بكون التفسير الخاطيء لكلمة (أمي) هو السبب في تأكيد المسلمين على هذا الأمر^(١). وقد كان الأستاذ مطهري مخطئاً فيما ذهب إليه، إذ إن المتتبع لما ألفه علماءنا في الموضوع يلاحظ أن تفسير هذه الكلمة كان أشهر الأدلة التي استخدموها في تأكيد جهل النبي بالقراءة والكتابة. وبإمكاننا أن نستدل على ما ذهبنا إليه بما أوردناه آنفاً، وسنضيف هنا - في انتظار اكتمال هذا المبحث - رد الشيخ البوطي على الشخص نفسه - كما يبدو - الذي كان يناقشه الأستاذ مطهري، حيث نص على ما ذهبنا إليه، قال الشيخ البوطي: « إنه لا يريد أن تكون كلمة (أمي) بمعنى: لا يكتب ولا يقرأ... بيد أن الخطب أهون من ذلك، والحقيقة التي وقع اختياره عليها للتلاعب والتأويل (أمر بديهي) ساطع الدلالة. والمعنى عند كل من يعنيه الأمر، من لغويين ومؤرخين ومفسرين... وحسبي إذن أن أكتب هذا الملحق تنبيهاً إلى أن (أمية) رسول الله - ﷺ - التي تعني (الجهل بالكتابة) حقيقة ثابتة، بل لم يقف عندها بأي مرية أو شك أي مؤرخ أو باحث لغوي، مؤمناً كان أو كافراً»^(٢).

١ - النبي الأمي: ص ٣٠.

٢ - من هو سيد القدر؟ - الملحق حول أمية رسول الله - ﷺ - : ص ٩٤، ٩٥. وقع الشيخ في مبالغة ظاهرة هي في زعمه الإجماع على معنى كلمة (أمي) وهذا عين الخطأ كما سنبين في هذا المبحث.

ويدل على صحة ما ذهبنا إليه أن استعراض مختلف المصادر الإسلامية يؤدي إلى تأكيد أن المعنى الوحيد لكلمة (أمي) عندهم هو الجاهل بالقراءة والكتابة، قال الإمام الرازي: «معنى الأمي: الذي هو على صفة أمة العرب، قال عليه الصلاة والسلام: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب. فالعرب أكثرهم ما كانوا يكتبون ولا يقرؤون، والنبى ﷺ - كان كذلك . . . وكونه أمياً بهذا التفسير كان من جملة معجزاته» (١). وقال الإمام الشوكاني: الأمي «هو محمد - ﷺ - إنا نسبة إلى الأمة الأمية التي لا تكتب ولا تحسب، وهم العرب، أو نسبة إلى الأم. والمعنى: أنه باق على حالته التي ولد عليها لا يكتب» (٢).

وقد ذهب علماء اللغة إلى مثل ما ذهب إليه المفسرون، فقال أبو بكر السجستاني: «الأميون: الذين لا يكتبون، وأحدهم (أمي) منسوب إلى الأمة الأمية التي هي على أصل ولادات أمهاتها، لم تتعلم الكتابة ولا قراءتها» (٣). وقال صاحب التاج: «الأمي . . .» من لا يكتب، أو من على خلقة الأمة لم يتعلم الكتاب، وهو باق على جبلته. وفي الحديث: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب. أراد على أصل ولادة أمهم، لم يتعلموا الكتابة والحساب . . . وقيل لسيدنا محمد - ﷺ - : الأمي؛ لأن أمة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب» (٤).

ومن الصحيح أن نذكر هنا أن علماءنا قد فسروا كلمة (أميين) في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعْنَ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران: ٢٠] بالعرب المشركين، أي «من لا كتاب لهم من مشركي العرب» (٥).

١ - مفاتيح الغيب: مج ٨ - ج ١٥ - ص ٢٠. وانظر / غرائب القرآن، نظام الدين القمي: ٣ / ٣٢٨.

٢ - فتح القدير: ٢ / ٣١٦. وانظر / نظم الدرر، البقاعي: ٣ / ١٢٤.

٣ - غريب القرآن: ص ٢٦.

٤ - تاج العروس، الزبيدي: ٨ / ١٨١.

٥ - جامع البيان، الطبري: ٢ / ٢٣٤. وانظر / الكشف، الزمخشري: ١ / ٤١٩. وتفسير ابن كثير:

٢ / ٢٣. وفتح القدير، الشوكاني: ١ / ٤١٤.

ولكنهم أبانوا عن السرفي وصف العرب بهذا الوصف، وهو جهلهم بالقراءة والكتابة. قال الإمام الرازي: « هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد - ﷺ -؛ وذلك لأن منهم من كان من أهل الكتاب، ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب، وهم عبدة الأوثان... وإنما وصف مشركي العرب بأنهم أميون لوجهين، الأول: أنهم لما لم يدعوا الكتاب الإلهي وصفوا بأنهم أميون تشبيهاً بمن لا يقرأ ولا يكتب. والثاني: أن يكون المراد أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه صفة عامتهم، وإن كان فيهم من كتب فنادر» (١).

وبهذا يتبين أن لكلمة (أمي) معنى واحداً، وهو الجهل بالقراءة والكتابة. ووصف القرآن الكريم النبي - ﷺ - بهذه الصفة لا يحتمل إلا هذا المعنى الذي أجمع عليه المفسرون واللغويون والمؤرخون المسلمون. وقد بينت هذا المعنى السنة الشريفة، فورد فيها قوله صلى الله عليه وسلم: « إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا. يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين» (٢).

ونخلص من هذا البحث إلى أن زعم المستشرقين تعلم النبي - ﷺ - ليس إلا واحداً من جملة شبهاتهم أو أخطائهم العلمية الواضحة، بل كان عليه الصلاة والسلام (أمياً) كما دلت على ذلك الآيات القرآنية الكثيرة التي وصفته وقومه بالأميين، كما دلت عليه الأحاديث المتواترة الصريحة في الإشارة إلى عدم تعرضه لشيء مما يعرض له الكتبة المتعلمون. هذا إضافة إلى دلالة اشتهاؤه بين معاصريه، حيث كان هذا الأمر عندهم بيناً إلى درجة أنهم لم يستعملوه كشبهة يردون بها الوحي القرآني على الرغم من كثرة شبهاتهم التي أوردوها عليه، ومنها ادعاؤهم تعلمه من أهل الكتاب.

١ - مفاتيح الغيب: مج ٤ - ج ٧ - ص ١٨٥. وانظر / الملل والنحل، الشهرستاني: ١ / ٢٠٨. والنبي الأمي، مطهري: ص ٣٧.

٢ - صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي - ﷺ - لا نكتب ولا نحسب: ٣ / ٦٤، ٦٥، حديث ٢٣.

٣ - المبحث الثالث

إنسانيات محمد - ﷺ - في الفكر الاستشراقي

إن النظرة الدينية للنبوة، كما هو الحال بالنسبة للنظرة العلمية، تفترض في الباحث عدم الفصل القاطع بين جانبي حياة النبي - ﷺ - أي باعتباره إنساناً من ناحية، ونبياً رسولاً من ناحية ثانية؛ وذلك لأن مكانته النبوية تفترض فيه استعدادات خاصة يتميز بها عن غيره من الناس، ودوره كرَسُولٍ محكوم في جانب كبير منه بصفته النبوية، كما تلعب النبوة دوراً كبيراً في ترقية الأخلاق، وتتخذ - وهذا واضح تماماً - من النبي باعتباره إنساناً واسطةً للتعليم الديني. وهكذا يتداخل الجانب النبوي الصرف والجانب الإنساني في شخصية محمد - ﷺ - بحيث يصعب تمييز حدودهما، ولكن مع هذا فإن إمكانية الفصل الإجرائي بين هذين البعدين متيسر من الناحية العلمية، ومفيد من الناحية الدينية، حيث تزداد شخصيته عليه الصلاة والسلام وضوحاً، وتتمايز أبعاد حياته الإيمانية والدينية عن سمات شخصيته الإنسانية. وهو الأمر الذي يسر للمؤمن فقه المجالات التي يفترض فيها اتباعه عليه الصلاة والسلام، والأسس التي يحتكم إليها في فقه النبوة.

وقد ميز المستشرقون بين هذين الجانبين من جوانب حياة وشخصية النبي - ﷺ - بطريقة تختلف اختلافاً كبيراً عما يفترضه البحث العلمي الديني الذي وصفناه قبل قليل، فجعلوا (إنسانياته) محصورة في دراسة تركيبته النفسية، وبحثوا فيها عن صفاته، وأخلاقه، وزواجه، وخصصوا للجانب الديني مباحث، مثل ميوله الدينية، وتفسير الوحي النبوي، وموضوع الدعوة ومرآحله، ومباحث القرآن الكريم والحديث... وغيرها من الموضوعات التي لها تعلق شديد بالجانب الديني. ولا يعني هذا في واقع الحال عدم التفات بعضهم إلى خصوصيات بحث حياة النبي - ﷺ - باعتباره إنساناً، ومن هؤلاء ماسينيون الذي انتبه لتأثير الجانب الديني في الارتقاء بأخلاقه فقال: « ويبقى الكثير من سر هذه الروح... خافياً عنا... لذا نأخذ بما

كشفت ودلت عليه حياته العامة من إرادة بيّنة وقادرة على السيطرة على الذات، والاعتدال والرقّة والحلم والصبر وبعد النظر وكافة الصفات المطلوبة في القائد الحربي ورجل الدولة، تهذبها العقيدة والإيمان العميق» (١). ونبه بلاشير إلى الارتباط الشديد بين حياة النبي وتشكل السنة، وقد جعله يقصد إلى ذلك قصداً، كما يبدو من قوله: «ولا يبدو أن محمداً، في أي وقت من الأوقات، قد حاول إضفاء الغموض على حياته الخاصة... فإن كلامه وإشاراته وتصرفاته كأب أو كزوج، وتصرفاته باعتباره مؤمناً، كانت مكشوفة لأتباعه الذين كانوا يتشكلون - عن قناعة - على صورته. وهكذا تحددت ملامح السنة» (٢).

ورغم هذا، فإن انتباه هذين المستشرقين لم يدفعهما إلى القيام بفقه حياة النبي - ﷺ - باعتبارها مرتكزاً للنبوة وموضوعاً لفعالها، أو دراسة النبوة الإسلامية دراسة عقديّة في ضوء تركيز المصادر الإسلامية على إبراز الجانب الإنساني في محمد - ﷺ -، ولذلك جاءت دراستهما للبعد الإنساني في شخصيته شكلية، مثلهم في ذلك كمثل جمهور المستشرقين.

وقد اخترنا من جملة كتابات المستشرقين المعاصرين في حياة النبي - ﷺ - الإنسانية موضوعين مهمين سنخصصهما بالعرض والدراسة، وهما: آراؤهم في أخلاقه عليه الصلاة والسلام، وموضوع زواجه.

أ - أخلاق النبي - ﷺ - في الفكر الاستشراقي :

يميل جمهور المستشرقين المعاصرين إلى اعتبار النبي - ﷺ - شخصية فاضلة بأتم معاني هذه الكلمة، ولذلك جاءت أوصافهم لأخلاقه معبرة - في غالب الأحيان - عن إعجاب شديد بسلوكه الذي كان يفيض دائماً، و «بطريقة مثالية بأخلاقياته» (٣). وقد

١ - ماسينيون، جان موريون: ص ٦٨ .

٢ - le probleme de Mahomet - p101 .

٣ - les Arabes - Jacques Berques - p 22 .

أوضحنا في فصل نبوة محمد - ﷺ - في القرن التاسع عشر أسباب هذا الميل الاستشراقي الذي تأكد في كتابات القرن العشرين، فقال أحد رواه، هو إميل درمنجهم يصف النبي - ﷺ - : « لقد أبدى من الكرم وعظمة النفس ما لا تجد مثله في التاريخ إلا نادراً، وكان يوصي جنوده بأن يرحموا الضعفاء والشيوخ والنساء والأولاد، وكان ينهى عن هدم البيوت وإهلاك الحرث وقطع الشجر المثمر » (١).

وإذا كان هذا الوصف صحيحاً فيما يخص حياة النبي - ﷺ - باعتباره مقاتلاً، فقد أثبت الفكر الاستشراقي أن حياته الاجتماعية في غاية السمو، فهو « لم يتعاط الخمر التي حرمها هو على غيره، وكان لطيفاً مع العظماء، بشوشاً في وجه الضعفاء، عظيماً مهيباً أمام المتعاضمين . . . متسامحاً مع أعوانه، يشترك في تشييع كل جنازة تمر به، ولم يتظاهر قط بأبهة السلطان، وكان يرفض أن يوجه إليه شيء من التعظيم الخاص، يقبل دعوة العبد الرقيق إلى الطعام، ولا يطلب إلى عبد أن يقوم بعمل يجد لديه من الوقت والقوة ما يمكنه من القيام به بنفسه . ولم يكن ينفق على أسرته إلا القليل من المال . . . وكان يخصص الصدقات بالجزء الأكبر . . . وكان محارباً صارماً لا يرحم عدواً، وقاضياً عادلاً في وسعه أن يقسو ويعذر، لكن أعماله الرحيمة أكثر من أن تعد » (٢).

ونال موضوع تواضعه وزهده نصيباً وافراً من إعجاب المستشرقين الذين أبرزوا عدم تأثير مكانته الجديدة التي حققها في المدينة المنورة في أخلاقه، فقال حتي : « وعاش محمد في أيام عزه حياة بسيطة عادية لا تكلف فيها ولا تظاهر . وكان طوال حياته شديد الزهد في المادة، فيسكن بيتاً من الطوب . . . وكثيراً ما يشاهده الناس يرفو ثيابه البالية ويرقعها بنفسه، وكان يشاطر الناس حياتهم العامة، ولا يرد أحداً عن مجلسه صغيراً كان أو كبيراً » (٣).

١ - الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي، د. عماد الدين خليل، نقلًا عن / حياة محمد: ص ١٩٧ .

٢ - قصة الحضارة، ول ديورانت: ٤٥ / ١١ .

٣ - العرب (تاريخ موجز): ص ٤٣، ٤٤ . وانظر / le probleme de Mahomet - Blachere - p 101.

وقد كتب وات كما كتب غيره من المستشرقين وصفًا لذات النبي - ﷺ - وبعض مظاهر سلوكه، وهو وصف دقيق ينم عن الإعجاب الشديد رغم احتوائه على بعض النقاط التي تبقى محل بحث، قال: « حفظت لنا عدة روايات تعطينا فكرة عن خلق محمد، وتتفق هذه الروايات عامة فهي بذلك قريبة من الحقيقة، وإن كان بعضها يعبر عن نزعة لرسم صورة لمحمد الرجل الكامل . . . كان محمد ميالاً إلى الكآبة، يستطيع البقاء وقتاً طويلاً لا ينبس ببنت شفة إذا استغرق في تأملاته، وكان دائم المشاغل بطرق مختلفة، ولم يكن يتفوه بكلمات لا طائل تحتها، وكان ما يقوله دقيقاً وواضحاً، سهل الفهم، خالياً من (البلاغة)^(١)، وكان كلامه سريعاً. يعرف كيف يسيطر على عواطفه . . . وإذا رأى معارضة ما أدار وجهه للناحية الأخرى، فإذا رضي غض بصره، وكان يعرف كيف يقسم وقته بين مشاغله الكثيرة، وكان يظهر في علاقاته مع أقرانه كثيراً من اللباقة، وكان يستطيع أن يكون قاسياً في بعض الأحيان، ولكنه كان على العموم لطيفاً، وكان ضحكه في معظم الأحيان ابتسامة. ونجد كثيراً من القصص التي تدل على دماثته وحساسيته، وحتى لو كان بعض هذه القصص غير صحيح فإنها في مجموعها ترسم صورة صحيحة . . . ويبدو أن محمداً كان يشعر بحنان خاص نحو الأطفال، وكانوا دائماً يحبونه، وربما كان ذلك تعبيراً عن أسف رجل مات كل أطفاله في سن مبكرة . . . وكانت طبيته تشمل الحيوانات، وهذا شيء رائع في العصر الذي كان يعيش فيه في هذا الجزء من العالم »^(٢).

ونستطيع أن نعتبر استماتة النبي - ﷺ - في دعوته، أي بذله جهداً بالغاً في سبيل تحقيقها والوصول بها إلى غاياتها، من أكبر الصفات التي أجمع المستشرقون على إضافتها عليه عليه الصلاة والسلام، كما كانت مناط الكثير من الإعجاب، فقال بلاشير: « لا يوجد إنسان في زماننا، مهما كانت عقيدته، ينكر هذا الحكم - يقصد إتمام النبي لرسالته - ويوجد قليل من بناء الأديان الذين عملوا في أرض أكثر فقراً،

١ - هذه الترجمة سيئة، إذ لم يقصد وات أن كلامه لم يكن بليغاً بل خالياً من التزيق اللفظي.

٢ - محمد في المدينة: ص ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣.

وبوسائل أكثر قلة . وفسر النجاح الذي أصابه بإصراره على مبادئه « ومواصلة الجهد، والإخلاص للعمل بطريقة خارقة للعادة . ولم ينجح عدم الاهتمام به ولا المؤامرات ولا التهديدات ولا العروض التي قدمت له في تحويله عن رسالته »^(١) .

وكما ركز الفكر الاستشراقي على عنصر فناعة النبي - ﷺ - برسالته، وهو الأمر الذي ترجم عمليا في ديمومة الجهد الذي بذله طيلة سنوات الدعوة من أجل نشر ما جاء به، فقد أقر هذا الفكر للنبي - ﷺ - بالعبقرية في تصور مشاريعه والتخطيط لها فقال وات : « كان محمد رجل دولة مملوءاً حكمة، فإن بنية المفاهيم التي نجدتها في القرآن لم تكن إلا هيكلًا، وكان لزامًا على هذا الهيكل أن يحمل . . . مؤسسات واقعية . . . وحكمته في هذه المسائل - يقصد السياسية والاجتماعية - تتأكد بالتوسع السريع الذي جعل من دولته الصغيرة إمبراطورية عالمية »^(٢) . هذا إضافة إلى العبقرية التي تلاحظ في إحاطته هذه المشاريع بكل أسباب النجاح، إذ كان حسب وات « إدارياً لبقًا ماهراً، كما أظهر قدرة على معرفة الرجال القادرين على التسيير . . . فعندما توفي محمد كانت الدولة التي شيدها (مؤسسة في طريق الازدهار التام)، وكانت قادرة على تحمل الصدمة التي أحدثها غياب المؤسس . إننا كلما فكرنا في سيرة محمد وبدايات الإسلام كلما أصبنا بالدهشة من حجم إنجازاته »^(٣) . وقد وصف بلاشير الأمر نفسه فقال : « لقد حافظ على برودة أعصابه . . . وأغمض عينيه على النقائص الصغيرة، وكقائد حقيقي استطاع أن يختار مستشاريه . . . ولم ينس أبداً أن يذكر أصحابه بواجباتهم ورسالتهم »^(٤) .

وفي مقابل هذا الإعجاب الشديد بالجوانب الإنسانية في الشخصية النبوية، فقد ظلت كتابات البعض منهم تنم عن حقد دفين، كما أبانت عن قصد واضح للإساءة إلى الحقيقة، فكانت بذلك محاولة مستميتة لإحياء الروح الصليبية في نفوس وأقلام

١ - le probleme de Mahomet - p 129 .

٢ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 207 .

٣ - المرجع السابق : ص ٢٠٨ .

٤ - le probleme de Mahomet - p 129 .

ومناهج الغربيين . وقد تصدر لهذا النوع من التأليف ، وبشكل فريد لا يوجد عند أحد من طبقة الحاقدين على الإسلام الأب هنري لامانس ، الذي حاول قلب كل ما تناقلته المصادر العلمية الموثوقة عن أخلاقه عليه الصلاة والسلام . لقد شكك في زهد النبي ﷺ - بأسلوب السخرية الموحية فقال : « وكان محمد نفسه فقيراً فإنه لم يرث شيئاً من زوجته الأولى . وطيلة الفترة المكية ظل الله رافضاً لنيبه أن يقرن الغنى إلى المواهب غير الطبيعية لرسول . وفي المدينة سدت السياسة الرشيدة للمصلح هذا النقص ، وهنا يجب أن ننظر بعين الشك إلى وصف مسند عائشة لفقر عائلة النبي : عندما تظل شهرين دون أن يوقد في بيتها نار ، وعندما يشكل التمر والماء الطعام الأساسي ، فهذه تفاصيل أسطورية هدفها رسم فكرة مبالغ فيها عن زهد محمد » (١) .

وأبدع لامانس فكرة التغير الحاصل في الشخصية النبوية بين المرحلتين المكية والمدنية ، حيث قرر تحوله من مجرد داعية ديني إلى ملك حقيقي ، يريد أن يحقق أغراضه الدنيوية . وتعمد لامانس الكذب الصريح من أجل رسم صورة محمد (الملك) التي أرادها أن تثبت في أذهان قرائه ، فقال مجملاً نظريته : « ومثل غيره من (الحكام الإمبراطوريين) كان محمد يمتلك تابعين ومستشارين ومؤذنين ، وكان هؤلاء ملحقين بجهاز الإعلام لديه ، وهم أعوانه الأكثر نشاطاً من مستشاريه المحليين المكلفين بالإعلانات والاستدعاءات للاجتماعات والمجالس والصلاة » (٢) . وأكد هذه النظرية بمجموعة من الأدلة ، هي :

١ - اتخاذه وسائل للزينة التي كان ينهى غيره عنها ، فزعم لامانس أن بيته كان مزداناً بالصور التي « نجدها دون جهد . . . في غرف استقباله ، وفوق الزرابي والستائر والأبواب ، وفي بيوت زوجاته ، وفوق قطع القماش المخصصة للباسهن ، وفوق قبب الخواتيم مثل تلك التي أعطاها لعقيل ، وفوق الأدوات التي يستخدمها النبي ، وحتى بالنسبة للدمى المخصصة للعب عائشة المدللة » (٣) .

١ - 19 . fatima et les filles de Mahomet - p

٢ - المرجع السابق : ص ٦٨ .

٣ - المرجع السابق : ص ٧٥ .

٢ - بعض مظاهر حياته عليه الصلاة والسلام حيث كان بلال « يسير أمام النبي حاملاً فوق رأسه عوداً عليه ثوب » ليحميه من حرارة الشمس . وقد كان هذا العبد - كما وصفه بذلك لامانس - الذي دسه أبو بكر على النبي من أجل معرفة أخباره مكلفاً (بحراسة) النبي (العاشق للاستعراض) ، والذي كان كلما ارتقى المنبر وقف « بلال عند أسفل (العرش) والسيف وصلت بيده » (١) .

٣ - شهادة المعاصرين للنبي - ﷺ - على هذا التحول في شخصيته . وقد لاحظت ذلك - كما زعم - « فراسة البدو ، الشديدي الملاحظة عموماً ، فقال شيخ طيء زربن سدوس : (إن هذا الرجل يسعى إلى ملك العرب) » (٢) .

وقد كان يكفينا في الرد على هذه المزاعم ما كتبه المستشرقون الذين نقلنا آراءهم قبل قليل ، إضافة إلى ما سندونه عن هذا المبحث في تقويمنا لنظرة الغربيين لهذا الموضوع ، ولكن هناك ضرورة أكيدة للإبانة عن الكذب الصريح للأب لامانس ، وقصده الإساءة إلى النبي - ﷺ - وصحابه ، وخصوصاً كشف التلاعبات في منهجه ، حيث حاول الإيحاء باعتماده على المصادر الإسلامية في رسم هذه الصورة المشوهة التي قدمها للنبي . ولذلك سوف نتبع كل ما قرره لنرى مدى مطابقته للواقع وكيفية استخدامه للمادة العلمية المتوفرة في الموضوع :

١ - أما بالنسبة لتزيين بيت النبي - ﷺ - بالزرابي وغيرها من المفروشات التي زعمها لامانس ، فهو من الكذب الصريح . وقد أجمعت على ذلك المصادر التي لم تذكر في هذا الباب إلا اتخاذ إحدى زوجات النبي - ﷺ - سترين فيهما تصاوير لتزيين بهما بيتها . أما أحدهما فكان على الباب ، وأما الآخر فكان بالبيت ، وكلاهما كان فيه تصاوير . وقد أمر جبريل عليه السلام بأن يقطع رأس إحدى الصور ، وأن يتخذ أهل النبي - ﷺ - من الستر الثاني بساطين . وقد أورد الحديث الذي نقل لنا هذا الأمر الإمام

١ - المرجع السابق : ص ٦٩ .

٢ - المرجع السابق : ص ٦١ .

أحمد، والترمذي^(١)، والنسائي^(٢). ورواه أبو داود عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله - ﷺ - : أتاني جبريل عليه السلام، فقال لي: أتيتك البارحة فلم يمنعني أن أكون دخلت إلا أن كان على الباب تماثيل، وكان في البيت قرام ستر فيه تماثيل، وكان في البيت كلب، فمر برأس التمثال الذي في البيت يقطع فيصير كهياة الشجرة، ومر بالستر فليقطع فيجعل منه وسادتين منبوذتين توطآن، ومر بالكلب فليخرج»^(٣).

ولم تعرض جميع الروايات التي ذكرت لنا التصاویر المعلقة في هذا البيت إلا لهذا الحادث. ومعنى ذلك أن هناك مبالغة كبيرة، وتضخيم مقصود أراد به لمانس أن يجعل من هذه القصة الجزئية حقيقة ثابتة تحكم حياة النبي - ﷺ - في كل ملامحها. ولا بد أن ننبه في هذا الخصوص أن زعم لمانس نصب النبي - ﷺ - لتمثال على باب بيته ليس إلا دليلاً على قلة فهمه. ويدل على هذا أن مجرد عرض الروايات تبين أن المقصود بكلمة (تمثال) أو (تماثيل) ليس التمثال المجسم، بل مجرد الصورة، وهذا هو معنى الكلمة في اللغة العربية التي كان لمانس من أجهل خلق الله بها^(٤).

٢- أما بالنسبة لزعم لمانس أن من علامات تحول النبي - ﷺ - إلى ملك أن بلااً رضي الله عنه كان يحمل فوق رأسه ثوباً ليحميه من الشمس، فليس فيه دليلاً على تعظيم النبي - ﷺ - لنفسه، بل على مجرد حب أصحابه رضوان الله عليهم له. ويشترط في الخبر ليكون دليلاً على تعظيم النبي - ﷺ - لنفسه أن يكون هذا الأمر من عاداته عليه الصلاة والسلام، كما يشترط فيه ليكون خبراً يستحق أن ندرسه أن يكون صحيحاً. والحديث لا يحتوي على أدنى إشارة إلى تكرار ذلك من النبي - ﷺ -، بل يوجد الكثير من الروايات التي تنقل لنا تفضيل النبي - ﷺ - خدمة نفسه، وهي

١- سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة: ١٠٦ / ٥، حديث ٢٨٠٦.

٢- سنن النسائي، كتاب الزينة، باب ذكر أشد الناس عذاباً: ٦٠٧ / ٨، حديث ٥٣٨٠.

٣- سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في الصور: ٤٧٢ / ٢، حديث ٤١٥٥.

٤- قال الحافظ محمد بن عبد الرحمن المباركفوري: «تماثيل: جمع تمثال (بالكسر)، وهو الصورة، كما في القاموس وغيره. والمعنى صورة من صور الإنسان أو الحيوان». تحفة الأحوذى: ٧٢ / ٨.

بمجموعها تشكل صورة مخالفة تماماً لما أراد لامانس أن يؤكد . إضافة إلى هذا فإن الحديث غير صحيح ، فقد انفرد به الإمام أحمد - الذي تعلق لامانس بمسنده تعلقاً شديداً - وفيه علتان :

أ- الانقطاع الكائن بين رواته ، أقصد بين أبي أمامة والرسول عليه الصلاة والسلام .

ب - ضعف أحد رواته ، وهو يزيد بن علي . وقد تكلم فيه غير واحد من الأئمة لاسيما في حديثه عن القاسم بن أبي أمامة - هو طريق أحمد هنا - فقال فيه ابن معين : « أحاديث علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة مرفوعة ضعيفة » (١) . وضعفه أحمد ، ووصفه الإمام البخاري بنكاراة الحديث (٢) . وقال النسائي فيه : « متروك الحديث » (٣) .

والملاحظ أن منهج لامانس الذي نبهنا عليه في العنصر السابق ، وهو تعمد اتخاذ حادثة جزئية أصلاً لبناء صورة كاملة للنبي - ﷺ - قد تكرر هنا أيضاً . كما أن كذبه على المصادر من الأمور المؤكدة ، وموضع هذا الكذب هنا هو زعمه أن النبي - ﷺ - قد اتخذ بلالاً حارساً له . وقد رجعنا إلى المصدر الذي أخذ منه لامانس هذه الفكرة ، فلم نجد أثراً للقول بتكليف النبي لصاحبه بلالاً بهذه المهمة ، ولا تَعوُّده الوقوف (شاهراً سيفه) أسفل المنبر الذي جعله لامانس (عرشاً) . وكل ما في الأمر أن إحدى الروايات قد صورت بلالاً واقفاً (متقلداً) سيفه ، لا (شاهراً) له كما أورد ذلك . والحادثة لا تتعلق بحراسته للنبي ، بل بحادث خاص وهو رجوع - أو خروج - إحدى الغزوات من الغزو . فلا عجب إذن أن يتقلد الرجال سيوفهم في المسجد ما داموا خارجين للغزو ، وما دام المسجد هو المكان الذي كانت تدار منه الدولة الإسلامية آنذاك . وقد أورد الإمام أحمد الحديث الذي استخدمه لامانس هذا الاستخدام العجيب ثلاث مرات ،

١ - تهذيب الكمال ، المزي : ٢١ / ١٧٩ .

٢ - التاريخ الصغير : ١ / ٣١٠ .

٣ - الضعفاء والمتروكين : رقم ٤٣٢ .

ذكر في مرتين منها بلالاً، ولم يذكره في الرواية الثالثة. وهو عن الحرث بن حسان البكري، قال: «قدمنا المدينة، فإذا رسول الله - ﷺ - على المنبر، وبلال قائم بين يديه (متقلداً) السيف، وإذا رايات سود، وسألت: ما هذه الرايات؟ فقالوا: عمرو ابن العاص قدم من غزاة» (١).

٣- أما بالنسبة للشهادة التي اعتمد عليها لامانس، والتي اتخذ منها دليلاً على كون النبي - ﷺ - قد أصبح ملكاً، فإن نصها العربي الذي أورده هو نفسه في الهامش دليل، إما على سوء نيته أو على قلة فقهه بالعربية. لقد قال زر بن سدوس: «إني أرى رجلاً ليملكن رقاب العرب». وقد تحول هذا النص عند لامانس إلى (إن هذا الرجل يسعى إلى ملك العرب). ويتأكد قصده السيئ عند المقارنة بين النص العربي وترجمته الفرنسية، فيتبين أن النص العربي لا يحتوي إلا على تقرير هذا الشيخ لمقدرة النبي - ﷺ -، أما الترجمة فإنها تحتوي على تحريف واضح، إذ تحولت النبوءة إلى تقرير) عن سعي النبي - ﷺ - إلى تحقيق (ملك) العرب.

ب - زواجه عليه الصلاة والسلام في الفكر الاستشراقي :

تتعلق مناقشة الفكر الاستشراقي لمسألة الزواج في الإسلام عموماً، وزواجه عليه الصلاة والسلام بشكل خاص، بموضوعين :

١- الأول : مسألة تعدد الزوجات في الإسلام .

٢- الثاني : مسألة الزعم بشهوانية النبي صلى الله عليه وسلم .

أما بالنسبة للموضوع الأول فإننا لن نناقشه في هذا المقام (٢)، خصوصاً وقد ثبت أن تعدد الزوجات هو من الأحكام الشرعية التي اشتركت فيها الديانات التوحيدية الثلاث. فقد كان لإبراهيم ويعقوب وموسى عليهم السلام أكثر من زوجة، كما اتخذ

١- مسند أحمد: ٣ / ٤٨١ . وانظر / المرجع السابق: ص ٤٨٢ .

٢- بحثنا الكثير من مسأله عند عرضنا لفكر مراد هوفمان ورجاء غارودي في فصل انتماءات المستشرقين .

سليمان عليه السلام حوالي ألف امرأة بين حرة وأمة^(١) . وأفتى القديس أوغسطين بإباحة التّسرّي لمن عقت زوجته ، كما بحث المشرع جوريتوس موضوع التعدد من الناحية الفقهية ، و صوب شريعة الآباء في العهد القديم . وبناء على هذا ظلت الدولة والكنيسة تقران تعدد الزوجات حتى القرن السابع عشر ، كما أكد ذلك المؤرخ المختص في تاريخ الزواج ، وستر مارك^(٢) .

ومعنى هذا أن استهجان الفكر والمجتمع الغربي المعاصر للتعدد ليس إلا تطوراً مرضياً في الأفكار والبناء الاجتماعي ، الذي غلب فيه الغربيون الزنا على الزواج . هذا إضافة إلى أن فكرة اكتفاء الرجل بامرأة واحدة ليس إلا خداعاً ممجوجاً من الغربيين ، إذ لا يستطيع ذلك إلا الرجل الذي يمارس التعدد ، أو الذي قنع بزوجة واحدة - هو حال جمهور المتدينين - أو انصرف إلى إشباع رغباته بوساطة الاعتداء على زوجات وبنات الآخرين ، وهو حال معظم الغربيين الذين وجدوا في ذلك ضالتهم ، إذ استمتعوا بالنساء دون مقابل نفسي وإنساني ومادي كانت تحصله المرأة بالزواج .

وإذا انصرفنا إلى الموضوع الثاني ، فإننا نلاحظ أن الفكر الاستشراقي قد تراجع تراجعاً شبه كلي عن استخدام زواجه المتعدد عليه الصلاة والسلام باعتباره دليلاً على الشهوانية ، قال وات : « لم يكن إذن في حياة محمد الجنسية على العموم ما يحمل معاصريه على الحكم عليه بأنه لا يتفق مع نبوته . . . وبالرغم من أن الكتاب المسلمين رووا فيما بعد قصصاً ممتعة حول حساسية محمد أمام النساء . . . فإنه من الأكيد أنه كان يسيطر تماماً على عواطفه أمام الجنس اللطيف ، وأنه لم يكن يتزوج إلا إذا كان الزواج مستحسنًا سياسيًا واجتماعيًا »^(٣) . ولكن مع هذا فقد استخدم جمهور المستشرقين المعاصرين هذا الأمر في الإيحاء بنوع من الطعن ، ومن هذا قول

١ - انظر / الملوك الأول : ١١ / ٣ .

٢ - انظر / الشيوعية والإنسانية ، عباس محمود العقاد : ص ٢٩٠ . والفلسفة القرآنية ، د . محمد يوسف موسى : ص ٤٨ .

٣ - محمد في المدينة : ص ٥٠٦ .

بروكلمان : « ولم يجز لأحد غيره أن يتزوج عدداً غير محدود من النساء » (١). وقول كلود كاهن معتزراً للنبي - ﷺ - : « ولكننا يجب أن نعرف أن العقلية العربية لا ترى في استغلال من وهبنا الله في طبيعتنا أي ضرر » (٢). وقد اعتبرنا هذا القول نوعاً من الطعن، لأن كاهن كان بإمكانه أن يحيل على جميع الديانات التوحيدية التي مارس أنبيائها التعدد، ولكنه فضل أن يجد تفسيراً للمسألة في العقلية العربية، وكأن هذه العقلية تقف من المسألة موقفاً تخالف فيه شعوب الأرض.

ونستطيع أن نعتبر بعض العبارات التي صدرت عن بعض المستشرقين، وتقبلهم لبعض الروايات البالغة الضعف - بل الموضوعية - عن موضوع المرأة في حياة النبي دليلاً جديداً على عدم تخلص حقل الاستشراق كلية من فكرة استخدام تعدد زواجه عليه الصلاة والسلام باعتباره مطعناً في الشخصية النبوية. ولعل أوضح الأدلة التي تؤكد ما ذهبنا إليه هو ما جاء في بحثهم لزواجه من زينب بنت جحش رضي الله عنها. قال وات : « وكان الانتقاد الوحيد الذي وجهه معاصرو محمد من المسلمين ضد زواجه من زينب بنت جحش . . . وكانت ابنة عمته . . . وتزوجها محمد بالرغم عنها من ربيبه زيد بن حارثة. وقد ذهب محمد إلى بيت زيد للتحديث إليه، وكان زيد غائباً، فشاهد زينب عارية فأحبها - كما يقولون - لتوه، ومضى وهو يقول لنفسه : سبحان مقلب القلوب. أخبرت زينبُ زيداً بزيارة محمد ورفضه الدخول وما قاله، فتوجه زيد إلى محمد وعرض عليه أن يطلق زينب، فقال له محمد بأن يحفظ امرأته، ولكن الحياة أصبحت فيما بعد مع زينب لا تطاق، فطلقها زيد، وبعد مرور العدة تم زواجها من محمد. وقد نزل الوحي بتبرير هذا الزواج » (٣).

ورغم أن وات لن يتخذ هذه القصة دليلاً على الشهوانية، ونص على حكم زواج النبي - ﷺ - من زينب قرآنيًا فقال : « وهم لم يصدموا من الجانب الشهواني الذي ينم عليه هذا المسلك، كما يصدّم أهل أوروبا اليوم، بل كانوا يعارضون هذا الزواج؛ لأنه

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٨٠.

٢ - Islam de ses origines ... - p 15.

٣ - محمد في المدينة: ص ٥٠٢، ٥٠٣.

كان في نظرهم زنا، وكانت هذه النظرة تعتمد على القرآن (الأحزاب، الآية: ٤) كما كانت تستوحى المبدأ القديم القائل بأن الولد المتبنى كالابن الحقيقي . . . وكان النقد الموجه لمحمد بهذا الصدد يعتمد على النظريات الجاهلية التي لا يعترف بها الإسلام، وكان من أهداف محمد في عقد هذا الزواج أن يقضي على سيطرة هذا الوهم القديم على سلوك الناس» (١). إلا أن في مقارنته - وهي عادة متأصلة عنده - بين الأخلاق في زمان النبي والأخلاق المعاصرة، واعتباره الانحلال الغربي المعاصر مرجعاً يحكم به على أخلاق المسلمين، يعتبر طعنًا خفيًا في الأخلاق النبوية. هذا إضافة إلى تقبله لهذه الروايات الموضوعية التي تجعل النبي - ﷺ - يتطلع إلى نساء غيره، وإيحائه بالشهوانية عبر تلويحه بفكرة أن نسخ حكم الزواج من ابنة المتبنى لم يكن أمراً مستعجلاً فقال: «إن إصلاح النبي أمر مرغوب فيه، ولكن هل كان الأمر مستعجلاً؟ ولا شك أن السبب الأساسي لهذه القصة أنه رآها عارية» (٢).

ولمناقشة هذا الزعم يجب أن نعترف بأن الفكر الاستشراقي لم يتدع هذه الروايات الموضوعية، بل لقد أوردتها بعض المفسرين المسلمين الغافلين فشوهت قصة زينب رضي الله عنها التي أوردتها الله تعالى في قوله: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾ [الأحزاب: ٣٧].

قال الإمام الطبري في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧] وذلك أن زينب بنت جحش - فيما ذكر - رآها رسول الله - ﷺ - فأعجبته، وهي في حبال مولاه، فألقي في نفس زيد كراحتها لما علم الله مما وقع في نفس نبيه ما وقع، فأراد فراقها، فذكر ذلك لرسول الله - ﷺ - فقال له رسول الله - ﷺ - : أمسك عليك زوجك، هو صلى الله عليه

١- المرجع السابق: ص ٥٠٤ .

وسلم يحب أن تكون قد بانّت منه لينكحها « (١) . وقد أكد هذا الزعم في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] فقال : « يقول : وتخفي في نفسك محبة فراقه إياها لتتزوجها إن هو فارقها . هذا إضافة إلى تفسيره لقوله الله تعالى : ﴿ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] فقال : « وتخاف أن يقول الناس : أمر رجلاً بطلاق امرأته ونكحها حين طلقها » (٢) .

ورغم أن بعض المفسرين المسلمين قد أورد هذه الروايات ، فليس للفكر الاستشراقي إلا بعض العذر في الاستناد عليها ، وذلك أن على الباحث العلمي - إذا كان من غير ذوي الأغراض - أن ينظر في المسائل المبحوثة بموضوعية تامة . هو الأمر الذي يفترض في الحالة التي نعالجها أن ينظر في القرآن الكريم ، وأن يقارن بين هذه الرواية التي تستحدث صورة غريبة عن أخلاق النبي ، وبين ما عرف - بالضرورة - من سمو أخلاقه . إضافة إلى وجوب الرجوع إلى أئمة هذا الشأن إن كان الباحث عاجزاً عن مثل هذا الاعتبار . ومن هؤلاء الإمام ابن كثير الذي قال في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] ذكر ابن أبي حاتم وابن جرير ها هنا آثاراً عن بعض السلف رضي الله عنهم أحببنا أن نضرب عنها صفحاً لعدم صحتها « (٣) . ثم أورد تفسير ذلك عن الحسن الذي ذكرت له الروايات الموضوعية في هذا الباب فقال : « لا ، ولكن الله تعالى أعلم نبيه أنها ستكون من أزواجه قبل أن يتزوجها ، فلما أتاه زيد يشكوها إليه ، قال : اتق الله . . . فقال : قد أخبرتك أنني مزوجكها وتخفي في نفسك ما الله مبديه » (٤) .

والحقيقة أن هذا هو التفسير الوحيد لقصة زواج النبي من زينب وكل ما صدر فيها من أقوال وأفعال ، إذ أوحى الله تعالى لنبيه أن يتزوجها ، وكان النبي يعلم أن أصحابه سيندهشون لهذا الزواج الغريب ، وأن خصومه سوف يعيرونه به ؛ لأنهم جميعاً قد

١- جامع البيان : ٦ / ١٨١ .

٢- المرجع السابق .

٣- تفسير ابن كثير : ٥ / ٤٦٦ .

٤- المرجع السابق : ص ٤٦٧ .

تعودوا أن ينظروا إلى المتبني نظرهم إلى الابن . ومن المرجح أن النبي - ﷺ - نفسه كان ينظر بهذا المنظار ، فلما ورد التشريع الجديد وجد فيه حرجاً شديداً ، خصوصاً وقد كان يحب زيدا حباً كبيراً ، فأخفاه في نفسه ولم يبادر إلى تنفيذه ، و « لعله ارتقب من الله - لفرط تحرجه - أن يعفيه منه ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، فعندما جاء زيد يشكو امرأته ويعرض نيته في تطليقها ، قال له النبي : أمسك عليك زوجك ، عند ذلك نزل الوحي يلوم الرسول على توفقه » (١) .

وقد رد الشيخ الغزالي رداً لاذعاً - ولكنه صائب - على المفسرين الذين اعتمدوا على هذه الروايات فقال : « على أن الغريب في القصة ما أدخله المغفلون عليها من دسائس الشهوة ومظاهر الحب الرخيص ، فقد زعموا أن الرسول أحب زينب ، ثم كتم هذا الحب ، ثم ظهر ، فتزوجها بعدما طلقت ، ثم زعموا أن صدر الآية السابقة جاء عتاباً له عن هذه العاطفة . . . ثم لننظر في الآية وما يزعمون أنها تضمنته من عتاب . إنهم يقولون : الذي كان يخفيه النبي في نفسه . . هو ميله لزينب ، أي أن الله - بزعمهم - يعتب عليه عدم التصريح بهذا الميل . ونقول : هل الأصل الخلقي أن الرجل ، إذا أحب امرأة ، لغط بين الناس مُشهرّاً بمن أحب ، خصوصاً إذا كان يحب امرأة رجل آخر ؟ هل يلوم الله رجلاً ؛ لأنه أحب امرأة آخر فكنتم هذا الحب ؟ . . هذا هو السفه » (٢) .

إضافة إلى ما سبق ، فإن هناك أموراً أخرى تدل على استغلال الفكر الاستشراقي لمسألة زواج النبي - ﷺ - في الطعن الخفي في الشخصية النبوية . ونستطيع أن نعتبر كثيراً من تفسيراتهم لأسباب التعدد من هذا النوع ، ومنها تفسيرهم له بالأسباب السياسية . وإنما نجد هذا عند كلود كاهن مثلاً (٣) ، ولكننا نجد بشكل محوري عند وات الذي كان أكثر المستشرقين - إضافة إلى بلاشير - استخداماً للعامل السياسي في تفسير السيرة . وهو لم يخرج عن هذه القاعدة التي وضعها في معالجته لهذا الموضوع

١ - فقه السيرة ، محمد الغزالي : ص ٤٣٩ ، ٤٤٠ .

٢ - المرجع السابق : ص ٤٤٠ ، ٤٤١ .

٣ - انظر / C.Cahen - p 15 - ل'Islam des origines ...

فقال : « ليس من المبالغة القول بأن جميع زيجات محمد كان لها هدف سياسي » (١) .

وقد بدأ ذلك بتفسيره زواجه عليه الصلاة والسلام من السيدة خديجة نفسها ، حيث جعل النبي - ﷺ - يقرر الارتباط بها ؛ لأنه أدرك أن ذلك هو « السبيل الوحيد لشق طريقه » (٢) . كما استخدمه في تفسير زواجه من زينب ، وقد أعطى وات لنفسه الحق في أن يرى شيئاً لم يره أحد من العلماء ، فجعل النبي - ﷺ - نفسه يرى بوضوح « فوائده السياسية » (٣) وعمم وات هذا العامل على كل زواج أو تزويج للنبي - ﷺ - ولم يستنكف أن يجعل (الروايات الإسلامية) تقول له : « أن محمداً استخدم زيجاته من قريباته ، كما استخدم زيجات بناته لأغراض سياسية ، فزوج فاطمة من علي ، كما زوج فيما بعد أم كلثوم - ثم رقية - من عثمان . . ولا شك أن زواج زينب من زيد كان جزءاً من هذا المخطط للتحالف ، لأن زيدا كان رجلاً مرموقاً في الأمة كأبي بكر » (٤) .

والحقيقة أن الدارس غير الخبير بالسيرة وخصوصية النبوة الإسلامية باعتبارها بوتقة يمتزج فيها الجانب الديني الصرف امتزاجاً كلياً بالجوانب الاجتماعية والسياسية . . . وغيرها ، بحيث تكون نتيجة هذا الامتزاج أن يكون كل عمل سياسي - مثلاً - عملاً دعويّاً بالأساس ، قد يتقبل هذا التفسير الاستشراقي ، ولكن توافر هذين الشرطين اللذين ذكرناهما يجعلان هذا الدارس يتنبه إلى أن ما كتبه في هذا الموضوع هو مجرد مزايدات ؛ لأن البحث العلمي يؤكد أن أسباب زواج النبي - ﷺ - وتزويجه كثيرة ، فمنها الشرعي والدعوي والإنساني والطبيعي :

١ - ومن أمثلة الأنكحة التي ليس لها سبب إلا أنها وقعت موافقة لطبائع الأشياء ، زواجه عليه الصلاة والسلام من السيدة خديجة ، حيث كانت تبحث عن زوج أمين يحفظها ، وكان هو يبحث عن زوجة شريفة ، فالتقت الرغبتان فتم الزواج . ومن هذا النوع زواجه من السيدة عائشة بعد وفاة السيدة خديجة . ويمكن أن نضم إلى هذه

١ - محمد في المدينة : ص ٥٠٤ .

٢ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 13 .

٣ - محمد في المدينة : ص ٥٠٤ .

٤ - المرجع السابق : ص ٥٠٥ .

الأنكحة تزويجه فاطمة لعلي، إذ كان هذا ابن عمه وأولى الناس بزواجها لقربته نفسها - وهذا أمر مازال معمولاً به إلى اليوم - خصوصاً وقد كان علي مؤمناً مسلماً. ومثله تزويج النبي - ﷺ - ابنته أم كلثوم من عثمان، إذ كان هذا ابن ابنة عمته أروى بنت أم حكيم بنت عبد المطلب^(١). ومن الدلائل المهمة التي تبطل تفسير المستشرقين أن مصاهرة النبي - ﷺ - لعثمان كانت قبل البعثة، وأن النبي - ﷺ - زوج ابنته زينب لأبي العاص بن الربيع في هذه الفترة، وقد ظل الرجل على كفره زماناً، وهاجرت زينب إلى المدينة، ولم ترجع إليه إلا بعد إسلامه قبل الفتح بشهور^(٢). وفي كل هذه الأنكحة يبدو أن العامل الوحيد في اختيار النبي - ﷺ - لأصهاره هو الإيمان، ولذلك فرق بين أبي العاص وزينب حتى أسلم.

٢ - وهناك أنكحة كثيرة عقدها النبي - ﷺ - لسبب دعوي إنساني. وكان هذا النوع من الزواج إما وسيلة لحفظ الجماعة المسلمة، أو وسيلة لحماية المسلمات اللاتي توفي عنهن أزواجهن. ومثل هذا زواجه من سودة بنت زمعة التي توفي عنها زوجها السكران بن عمرو بعد عودته من الحبشة، وكانت امرأة مسنة فتزوجها النبي - ﷺ - بعد وفاة خديجة. ومثله زواجه من أم سلمة - وهي أيضاً من المسنات - التي توفي عنها زوجها أبو سلمة بن عبد الأسد بعد إصابته في أحد. ومن هذا زواجه من أم حبيبة رملة بنت أبي سفيان التي ارتد عنها زوجها عبد الله بن جحش في الحبشة، وتركها وحيدة. وكذلك زواجه من زينب بنت خزيمة التي كانت قبله عند جهم بن عمرو، ثم عند عبيدة ابن الحارث بن عبد المطلب الذي استشهد بعد إصابته في بدر. ومثل هذا زواجه من النساء اللاتي لم يجدن أزواجاً، ومنهن حفصة بنت عمر التي مات عنها زوجها خنيس بن حذافة السهمي، فعرضها أبوها على عثمان وأبي بكر فأبيا نكاحها فضمها النبي - ﷺ - إلى نسائه.

ومن الأنكحة التي من الممكن تفسيرها بالعامل الإنساني، والتي يبدو فيه الجانب

١ - انظر / سيرة ابن هشام: ١ / ٢٥٠ .

٢ - انظر / المرجع السابق: ٢ / ٦٥٧ .

الدعوي أساسياً زواجه من بعض النساء المستضعفات وهو يأمل أن يكون ذلك باباً لإسلام أصهاره. ومثل هذا زواجه من جويرية بنت الحارث ابنة سيد بني المصطلق الذي كان ارتباطه بها سبباً لإسلام أهلها.

٣- وهناك من الأنكحة ما أقدم عليه النبي - ﷺ - بسبب إنساني بحت، ومن هذا زواجه من صفية بنت حيي بن أخطب التي كانت من سبايا خيبر فأعتقها وتزوجها. ومن الواضح أن أقرب تفسير لهذا الزواج هو أنه أراد إكرامها باعتبارها من عليّة القوم. ويجب أن نضيف هنا أن هناك بعض الزيجات التي اختص بها النبي - ﷺ - مثل قوله أن تهب له امرأة نفسها، وذلك مثل حالة ميمونة بنت الحارث. أما أمر زينب بنت جحش فإن الطابع التشريعي لنكاحها واضح تماماً. وعلى كل حال فإن هناك مجموعة من الحقائق التي تنجلي عند النظر في هذا الموضوع، وهي:

١- أن اتهام النبي - ﷺ - باتباع الشهوات، أو مجرد التلويح بذلك كما هو حال جمهور المستشرقين المعاصرين، هو مجرد تشنيع. وليس أدل على ذلك من زواجه في كل مرة - ما عدا حالة السيدة عائشة - من امرأة ثيب^(١). ومن المعلوم أنه لو أراد تلبية الرغبة في النكاح لارتبط بالأبكار الجميلات، وقد كان هذا في مقدوره.

٢- أن قيام النبي - ﷺ - بأمر زوجاته كان فريداً، إذ كان مثلاً لتجاوز عن أذاهن، وكان يقسم بينهم في الكسوة والمبيت ويقرع بينهم في السفر^(٢). وكان في كل ذلك في منتهى العدل، حتى أنه لم ينتقل إلى بيت السيدة عائشة لرعايته في مرض انتقاله إلى الرفيق الأعلى إلا بعد استئذانه لنسائه^(٣).

٣- أن زواجه المتعدد لم يمنعه صلى الله عليه وسلم من القيام بجميع حقوق الله تعالى عليه باعتباره نبياً، كما لم يقف حائلاً بينه وبين قيامه بشؤون الدعوة إلى الله،

١- انظر أخبار زوجاته عليه الصلاة والسلام في / سيرة ابن هشام: ٦ / ٦١ . . . والكامل في التاريخ، ابن الأثير: ١٧٤ / ٢ .

٢- انظر / صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب القرعة بين النساء: ٦ / ٤٨٤، حديث ٥٢١١ .

٣- انظر / المرجع السابق، باب إذا استأذن الرجل نساءه: ٦ / ٤٨٥، حديث ٥٢١٧ .

وأداء جميع الحقوق الاجتماعية التي تفرضها وضعيته باعتباره مؤسساً وقائداً لأمة . وهذا دليل واضح على عدم انشغاله بموضوع المرأة في حياته بأكثر مما يستحقه الموضوع بالفعل ، وهو قيام الرجل بحفظ حقوق أهله ، وقد كان صلى الله عليه وسلم في ذلك مثالا يحتذى .

ج - نقد وتقييم :

إضافة إلى المناقشات الجزئية التي علقنا بها على ما أبداه الفكر الاستشراقي من آراء في موضوع أخلاق النبي - ﷺ - فإن هناك بعض الملاحظات الكلية التي يجب التأكيد عليها ، وهي :

١ - أن ميل المستشرقين المعاصرين إلى الإقرار للنبي - ﷺ - بالسمو الخلقي لم يكن هدية قدمها الفكر الغربي للإسلام ، ذلك أنها لم تتأت من فراغ ، بل كانت مجرد تقرير لما جاءت به المصادر المتعددة . وفي هذا الخصوص ، فإن الصورة التي تقدمها هذه المصادر العلمية للنبي - ﷺ - أجل بكثير عما أثبتته المستشرقون في مؤلفاتهم ، حتى إننا نكاد نحكم بعدم وجود علاقة بينهما . ومعنى هذا أن الصورة الحقيقية لأخلاق النبي - ﷺ - الإنسانية يجب أن تؤخذ من القرآن الكريم والروايات الإسلامية المختلفة التي تقدم لنا هذه الأخلاق في صورتها الحقيقية .

لقد وصف الله تعالى نبيه الخاتم عليه الصلاة والسلام فقال : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤ ﴾ [القلم : ٤] وقال تعالى منوهاً برحمته وتواضعه : ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنت لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران : ١٥٩] ، وقال : ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝١٢٨ ﴾ [التوبة : ١٢٨] وقد تجاوزت رحمته هذه المؤمنين إلى المشركين الذين كانوا يقابلون دعوته بالاستهزاء والأذى فيحزن لذلك أشد الحزن ، وقد صور الله تعالى ذلك في عدد من الآيات ، منها : ﴿ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝٨ ﴾ [فاطر : ٨]

ووردت روايات صحيحة عديدة عن أخلاقه عليه الصلاة والسلام، وهي كلها تتضمن لتقدم لنا صورة جليلة مهيبة عن هذا الأمر، ومن ذلك ما ورد في إجابة السيدة عائشة عندما سئلت عن خلقه فقالت: « كان خلقه القرآن ». قال قتادة: « وإن القرآن جاء بأحسن أخلاق الناس »^(١). وتفصيل هذا أن النبي - ﷺ - كان بمقدوره أن يتمتع بخيرات الدنيا كلها، من نساء ومأكل ومشرب وملبس، ولكنه اختار أن يكون زاهداً في خيرات هذا العالم، فعن أنس قال: « كلوا، فما أعلم النبي - ﷺ - رأى رغيفاً مرققاً حتى لحق بالله، ولا رأى شاة سميطاً بعينه قط »^(٢). وعن السيدة عائشة قالت: « ما شبع آل محمد - ﷺ - منذ قدم المدينة من طعام البر ثلاث ليال تباعاً حتى قبض »^(٣)، وعن النبي - ﷺ - حين شبعنا من الأسودين: التمر والماء »^(٤). وعن أبي هريرة قال: « خرج رسول الله - ﷺ - من الدنيا ولم يشبع من الخبز الشعير »^(٥). وكان بيته عليه الصلاة والسلام من الطين، وقد اتخذ لكل زوجة من زوجاته غرفة، ونام على فراش جلد محشو ليفاً، وكانت وسادته مثل ذلك^(٦).

وقد رويت أحاديث كثيرة في حبه عليه الصلاة والسلام للعسل والحلواء والثريد واللحم وخصوصاً الذراع^(٧)، كما لبس الحبرة من الثياب^(٨). وكان يصيب من ذلك متى وجد، ولكنه لم يسع قط إلى أن يكون طعامه من أشهى الألوان، ولا إلى أن

١ - الطبقات الكبرى، ابن سعد: ج ١ - ق ٢ - ص ٨٩ .

٢ - صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب شاة مسموطة: ٧ / ١٣٦، حديث ٤٧ .

٣ - المرجع السابق: حديث ٤٢، ص ١٣٥ .

٤ - المرجع السابق: حديث ١٠، ص ١٢٤ .

٥ - المرجع السابق: حديث ٤٢، ص ١٣٤ .

٦ - صحيح مسلم، كتاب اللباس، باب لباس ثياب الحبرة: مج ٣ - ج ٦ - ص ١٤٥ .

٧ - انظر / صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب الحلواء: ٧ / ١٣٩، حديث ٤٤، ٥٧، ١٤٣ . . .

وصحيح مسلم: مج ١ - ج ١ - ص ١٢٧ .

٨ - صحيح مسلم، كتاب اللباس، باب لباس ثياب الحبرة: مج ٣ - ج ٦ - ص ١٤٥ .

يرتدي من الثياب أجملها، بل كان يأخذ من خيرات الدنيا على قدر ما يأتيه منها دون أن يجعل ذلك هدفاً له. والأدلة على هذا أكثر من أن تحصى، ومنها ما سبق ذكره من تفضيله الزهد والقناعة على الثراء، ومنها أنه كان يوزع القسم الأوفر من الأموال التي كانت تأتيه في مصارفها الشرعية، فعن مالك بن أوس أن علياً والعباس جاءا إلى عمر يطلبان الحكم بينهما فيما أفاء الله على رسوله - ﷺ - من بني النضير، فقال عمر: «إن الله قد خص رسوله - ﷺ - في هذا الشيء بشيء لم يعطه أحد غيره... فكانت هذه خاصة لرسول الله - ﷺ - ما احتازها دونكم، ولا استأثر بها عليكم، وقد أعطاكموها، وبثها فيكم حتى بقي منها هذا المال، فكان رسول الله - ﷺ - ينفق منه على أهله نفقة سنتهم... ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله» (١). وإذا كان هذا هو حال المال الذي استأثر به النبي - ﷺ - بشكل خاص، فهو أسرع إلى توزيع مال الخمس على أصحاب الحاجات من المساكين وأهل الصفة والأرامل وغيرهم (٢).

وكان من أسباب فقر النبي - ﷺ - شبه الدائم أنه كان في غاية الكرم فقد صح عن جابر وأنس قولهما: «ما سئل رسول الله شيئاً إلا أعطاه» (٣)، وكان جوده يزداد في رمضان (٤). فلا عجب بعد هذا أن ينتقل إلى الرفيق الأعلى ودرعه مرهونة عند يهودي على ثلاثين صاعاً من شعير (٥). وقد فسر الإمام ابن كثير مصير ممتلكات النبي - ﷺ - التي أوردتها الروايات بما يشبه هذا التفسير، فقال: «وقد ورد أحاديث كثيرة... في ذكر أشياء كان يختص بها صلوات الله وسلامه عليه في حياته، من دور ومسكن نسائه وإماء وعبيد وخيول وإبل وغنم وسلاح وبقلة وثياب وأثاث وخاتم وغير

١ - صحيح البخاري، كتاب الخمس، باب نفقة نساء النبي: ٤ / ١٣٦، حديث ٥.

٢ - انظر / المرجع السابق، باب الدليل على أن الخمس لنواب رسول الله: ٤ / ١٨٦، حديث ٢١.

٣ - صحيح مسلم، كتاب فضائل النبي، باب ما سئل شيئاً قط فقال لا: مج ٤ - ج ٧ - ص ٧٤.

٤ - المرجع السابق، باب الجود: مج ٤ - ج ٧ - ص ٧٣، وصحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة: ٤ / ٢٣٣، حديث ٣٠.

٥ - المرجع السابق، كتاب البيوع، باب الرهن: مج ٤ - ج ٧ - ص ٥٥. وصحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب ما قيل في درع النبي: ٤ / ١١٢، حديث ١٢٧.

ذلك . . . فلعله عليه الصلاة والسلام تصدق بكثير منها في حياته منجزاً، وأعتق من أعتق من إمامه وعبيده، وأرصد ما أرصده من أمتعه مع ما خصه الله به من الأرضين في بني النضير وخيبر وفدك في مصالح المسلمين . . . إلا أنه لم يخلف من ذلك ما يورث عنه قطعاً « (١) .

وكان النبي - ﷺ - من أحسن الناس أخلاقاً فلم يكن فاحشاً ولا متفحشاً، وكان يقول إذا أخذ على أحد في نفسه : « ماله ؟ تربت يدها » (٢) . وقد أثر عنه قوله : « إن من خياركم أحاسنكم أخلاقاً » (٣) . وكان حياً متواضعاً، ومن علامات ذلك أنه كان يرقع ثوبه بنفسه ويخصف نعليه بيديه (٤) ، إضافة إلى أنه كان لا يستنكف من مجالسة الفقراء وزيارتهم وعبادتهم، وكان يعود أصحابه (٥) ، رقيقاً مع الصبية رحيماً بهم يسلم عليهم كلما قابلهم (٦) ، بشوشاً مع الناس، مشاركاً لهم في أفراحهم وأحزانهم (٧) .

وكان عليه الصلاة والسلام سهلاً في كل أموره، فعن السيدة عائشة قالت : « ما خير رسول الله - ﷺ - بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس عنه، وما انتقم رسول الله لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله عز وجل » (٨) . ومن أمثلة هذا ما رواه أنس بن مالك، قال : « كنت أمشي مع رسول الله، وعليه برد نجراني غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي فجذبه - أي جذبه - بردائه جبذة شديدة حتى

١ - البداية والنهاية : مج ٣ - ج ٥ - ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

٢ - مسند أحمد : ١٢٦ / ٣ .

٣ - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي : ٣١ / ٥ ، حديث ٦٦ . وصحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب رحمته : مج ٣ - ج ٦ - ص ٧٨ .

٤ - انظر / إحياء علوم الدين، الغزالي : ص ٣٢٩ .

٥ - انظر / تخريج الحافظ العراقي للإحياء : ٢ / ٣٣٠ .

٦ - صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب التسليم على الصبية : ٨ / ٩٩ ، حديث ٢٠ .

٧ - صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب رحمته : مج ٣ - ج ٦ - ص ٧٨ .

٨ - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي : ٣١ / ٥ ، حديث ٦٧ . وصحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب مبادئه للأثام : مج ٤ - ج ٧ - ص ٨٠ .

نظرت إلى صفحة عنق رسول الله قد أثرت بها حاشية اليرد . . . ثم قال : يا محمد ، مُرّلي من مال الله الذي عندك ، فالتفت إليه رسول الله ثم ضحك ، ثم أمر له بعتاء « (١) . ومن المشهور عنه أنه لم يضرب رقيقاً أو خادماً قط ضرب حائق ، فعن أنس قال : « خدمت النبي - ﷺ - تسع سنين فما قال لشيء : أسأت ، ولا لبئس ما صنعت ، وكان إذا أنكر شيئاً يقول : كذا قُضي » (٢)

وكان النبي - ﷺ - شجاعاً ، فلم يؤثر عنه الفرار من موقعة قط ، فقد قاتل في أحد ودفع الأعداء عن نفسه حتى اجتمع عليه أصحابه ، وانهمز عنه أصحابه في حين فثبت في قلة من أصحابه (٣) . وسمع مرة صوتاً أخاف أهل المدينة فقعد الناس فزعاً ، وخرج بعضهم لينظروا مصدر الصوت فوجدوه راجعاً على فرس غير مسرج ، وقد علق سيفه في عنقه فقال لهم مطمئنوا : « لم تراعوا » (٤) . إضافة إلى هذا فقد كان أدبه - عليه الصلاة والسلام - في دنياه من النوع العالي ، فقد كان يحب النظافة في الثوب والبدن والروائح الطيبة ، يشرب من القدح وينهى عن الشرب من الثلم وأفواه القرب ، قنوعاً يأكل بهدوء ومما يليه ، وينهى عن الشره وعلاماته ، مثل قرن التمرتين والنظر فيما بين أيدي الناس (٥) ، ولم يكن يعيب طعاماً قط إن مالت نفسه إليه أكله وإلا تركه (٦) .

ويشهد لرفعة الأخلاق النبوية سلوكه السامي في الأوقات التي قد يستبجح فيها الناس المحظورات الأخلاقية ، أي عند الحروب والتزاعات ، ولكن تتبع وصاياه وأفعاله في هذه الظروف العصبية تبين أن أخلاقه الرحيمة وشمائله العالية كانت طبعاً فيه . ومن

١ - المرجع السابق ، كتاب الأدب ، باب التبسم والضحك : ٨ / ٤٤ ، حديث ١١٣ . وصحيح مسلم ، كتاب الزكاة ، باب إعطاء من سأل بفحش وغلظة : مج ٢ - ج ٣ - ص ١٠٥ .

٢ - مسند أحمد : ٣ / ١٢٦ .

٣ - المرجع السابق ، كتاب المغازي ، باب غزوة حنين : ج ٥ .

٤ - صحيح مسلم ، كتاب الفضائل ، باب في شجاعة النبي : مج ٤ - ج ٧ - ص ٧٢ .

٥ - انظر / إحياء علوم الدين ، الغزالي : ٢ / ٣٢٩ .

٦ - صحيح البخاري ، كتاب الأطعمة ، باب ما عاب النبي طعاماً : ٧ / ١٣٣ ، حديث ٣٥ . وصحيح مسلم ، كتاب الأشربة ، باب لا يعيب طعاماً : مج ٣ - ج ٦ - ص ١٣٣ .

الأدلة على هذا أن امرأة واحدة قد قتلت في حروب الدعوة الإسلامية مع أن غزواته وسراياه عليه الصلاة والسلام تتجاوز الخمسين . وفي هذا وحده دليل على الرحمة التي ميزت حروب النبي - ﷺ - ولكنه رغم هذا لم يكتف بهذا الإحصاء الذي جعل مقتلها حادثاً منفرداً، بل أنكر ذلك ، واتخذة سبباً لتوجيه أصحابه إلى عدم التعرض لقتل النساء والأطفال والشيوخ (١) . وقد كانت وصاياه لأمراته وجنوده نموذجاً لهذه الرحمة التي شملت كل حي ، فعن بريدة قال : « كان رسول الله إذا أمر أميراً على جيش أو على سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ، ومن معه من المسلمين خيراً ، ثم قال : اغزوا باسم الله في سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، ولا تغلوا ، ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا وليدًا . . . » (٢) .

وعلى الجملة فإن هذا القليل الذي أثبتناه عن سلوكه وأخلاقه عليه الصلاة والسلام نقلاً عن أوثق المصادر التاريخية ، يعتبر من أوضح الأدلة على سمو نفسه ، وترفعه عن الدنيا ، وتميزه عن كل عظيم من عظماء التاريخ . ولهذا يجب ألا نعجب عندما نرى الكثير من العلماء المسلمين يستدلون بأخلاقه عليه الصلاة والسلام على صدقه في دعوى النبوة ، ولعل صحة هذا الأمر هو ما جعل الكثير من المستشرقين يميلون إلى أن يكتبوا في موضوع أخلاقه بالقدر الذي لا يصادم الحقيقة ، ولكنه - في الوقت نفسه - لا يمثل كل مناحيها .

٢ - أما الأمر الثاني الذي يوجب التنبيه عليه ، فهو أن جمهور المستشرقين المعاصرين ظلوا أوفياء لسعي المبشرين لتشويه الشخصية النبوية ، ورغم أن عدد اتهاماتهم قد قلت عن مثيلاتها في دوائر التبشير والاستشراق القديم ، إلا أن البحث عن ثغرات في السيرة بقي هدفًا لهم . ومن أشهر الأمور التي كانت هدفًا لمحاولاتهم موضوع عدم وجود أولاد ذكور في حياته عليه الصلاة والسلام .

١ - انظر / صحيح البخاري ، كتاب الجهاد ، باب قتل النساء في الحرب : مج ٢ - ج ٤ - حديث ٣٠١٤ و ٣٠١٥ - ص ٣٤٥ .

٢ - صحيح مسلم ، كتاب الجهاد ، باب تأمير الإمام الأمراء : مج ٣ - ج ٥ - ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

وقد تعلق عدد كبير من المستشرقين بهذا الأمر، واعتبروه مدخلاً لتقرير نوع من عدم التوازن في شخصية النبي، ذلك أنه ظل - كما يزعمون - يتأسف لهذا الأمر، وقد استخدموا هذا العامل في تفسير بعض أخلاقه - صلى الله عليه وسلم - وبعض أحداث السيرة، وحتى بعض الأحكام الفقهية، ومن ذلك ربطهم بين حبه للأطفال وهذا النقص الذي وجدوه فيه، وقد فسر بعضهم به زواجه المتعدد، وحجب الذكور من الأبناء للميراث، والاكتفاء بنضح بول الصبي، ووجوب الغسل من بول الجارية.

والحقيقة أن تتبع أحداث حياته عليه الصلاة والسلام يجعل من هذا الرأي الاستشراقي مجرد استنتاج، أما تحقيق الأمر فيبين أن وجود الابن الذكر في حياته وإن كان من الأمور التي كانت ستسعده بشكل خاص، مثله في ذلك مثل غيره من الآباء، إلا أن وعيه - فيما نعتقد - بخصوصيته باعتباره النبي الخاتم كان عاملاً أساسياً في انصرافه عن هذه الأمنية، ورضاه بما قسم الله تعالى له. ومن المعروف أنه لا يوجد في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف أي أثر عن هذا الأسف المزعوم، وكل ما هنالك أن المشركين قد أثاروا هذا الموضوع، وتنبؤوا بانقطاع أثر رسالته بموته، فنزل القرآن يسليه عن أذاهم، ويؤكد ما ذكرناه قبل قليل، فقال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ﴾ [١-٣]

ومن الجدير بالتنبيه والتنويه أن كبار علماء الإسلام لم يفهموا موضوع تعلق النبي ﷺ - بالذكور من الأولاد باعتباره (حباً)، بل جعلوا كل الآثار الواردة في ذلك تحت باب (الرحمة)، فأثبت الإمام البخاري في كتاب الأدب باب (رحمة الولد وتقبيله)، وجعل الإمام مسلم عنوان باب (رحمته صلى الله عليه وسلم بالصبيان والعيال . . .). وإن تتبع الآثار الواردة في هذين البابين وغيرهما تبين بما لا يدع مجالاً للشك أن النبي ﷺ - لم يفهم، ولم يسلك في علاقته مع الأطفال إلا سلوكاً تمليه عليه رحمته عليه الصلاة والسلام بهم وحنوه عليهم، كما يظهر أن منبع ذلك كله كان عاطفة الرحمة الأصيلة التي تنبع من قلبه الطاهر، والتي شملت كل الناس، وحتى البهائم التي كان

يوصي بعدم تعذيبها وخدمتها. وحكاية الرجل الذي وجبت له الجنة لأنه سقى كلبًا، والمرأة التي دخلت النار في قطة ربطتها أشهر من نار على علم^(١).

ويتأكد ارتباط حنوه عليه الصلاة والسلام على الأولاد بالرحمة عندما ننظر في الآثار، فنجد النبي - ﷺ - لا يميز بين ذكر وأنثى من الأطفال، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها، فأسمع بكاء الصبي فأتجاوز في صلاتي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه»^(٢). ومن البين أن النبي - ﷺ - لا يقصد بكلمة (صبي) في الحديث الجنس، بل كل صغير من ذكر وأنثى.

وقد وردت آثار كثيرة في رحمته بالذكور، كما ورد ما يشبهها في رحمته بالبنات، ومن النوع الأول أنه كان يضع الحسن على فخذه وأسامة بن زيد على فخذه ويقول: «اللهم ارحمهما فإني أرحمهما»^(٣). ويشبه هذا قوله للأقرع بن حابس الذي استنكر تقبيله للحسن بن علي: «من لا يرحم لا يرحم»^(٤). ومن النوع الثاني قوله عليه الصلاة والسلام في البنات: «من يلي من هذه البنات شيئاً فأحسن إليهن كن له ستراً من النار»^(٥). وكان يلعب مع البنات ويعجب بهن، ومن ذلك ما ورد عن أبي قتادة قال: «خرج علينا النبي - ﷺ - وأمامة بنت أبي العاص على عاتقه، فصلى، فإذا ركع وضع، وإذا رفع رفعها»^(٦). وقد صورت لنا أم خالد بنت سعيد لعبها - وهي صبية - بخاتم نبينا صلى الله عليه وسلم دون أن ينكر ذلك، وإعجابه الشديد بثوبها الجميل، ودعاءه لها بخير^(٧).

-
- ١ - انظر / صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الرحمة بالبهائم: مج ٤ - ج ٨ - حديث ٣٩ - ص ١٦.
 - ٢ - صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة: مج ١ - ج ٢ - ص ٤٤. وصحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب تخفيف الإمام: ١ / ٢٨٤، حديث ٩١.
 - ٣ - صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب وضع الصبي في الحجر: ٨ / ١٤ حديث ٣١.
 - ٤ - المرجع السابق، باب رحمة الولد: مج ٤ - ج ٧ - حديث ٥٩٩٧ - ص ٩٨.
 - ٥ - المرجع السابق: حديث ٥٩٩٥ - ص ٩٨.
 - ٦ - المرجع السابق: حديث ٥٩٩٧ - ص ٩٨، ٩٩.
 - ٧ - انظر / المرجع السابق، باب من ترك صبية غيره تلعب به: حديث ٥٩٩٣ - ص ٩٧، ٩٨.

الفصل الثالث

محمد - ﷺ - النبي عند المستشرقين

المعاصرين

obeikandi.com

المبحث الأول

التفسير الاستشراقي للنبوة الإسلامية

أ - مصادر العلم الديني في النبوة الإسلامية:

إن النقطة الوحيدة التي حققها الفكر الاستشراقي المرتبط بتراث الغرب الديني والثقافي والسياسي ، في نظرته إلى الدعوة الدينية التي قام بواجبها نبينا عليه الصلاة والسلام ، هي تجاوز الأحكام القروسطية التي تحكم على النبي الخاتم بناء على الاتهامات المنبثقة عن الخصومات الدينية القديمة بين المسيحية والإسلام . إضافة إلى إبداء الفكر المعاصر بطلان « التفسيرات الساذجة التي ترجع توجهاته الدينية لتأثير المرض العقلي الزمن^(١) . وفيما عدا ذلك فقد ظل المستشرقون متشبثين بنفي النبوة الحقيقية عن محمد - ﷺ - الذي تكمن قيمته الوحيدة عند جمهورهم في قضائه على عقيدة الشرك في بلاد العرب .

ومن الواضح أن معتمد هذا الحكم - سنتعمق في دراسة هذا الموضوع في الفصل التالي - لم يكن الدراسة العقدية العلمية للمصادر الدينية للإسلام ، بل هو مجرد رد فعل ناشئ عن موروثات دينية أو مواقف فكرية مسبقة ، ولهذا اشترك في تبنيه المستشرقون اليهود والنصارى والعلمانيون . وقد عبر اليهودي جولدزيهر عن هذا الموقف فقال : « إن كنا نستطيع أن نصف - من الوجهة الدينية - شيئاً مما جاء به بالطرافة ، فهو الجانب السلبي من وحيه . . . هذا الجانب كان من الواجب أن ينقذ شعائر العبادات والمجتمع وحياة القبائل وإدراكهم للعالم . . . من جميع ضروب الوحشية والفظاعة البربرية التي كانت سائدة في الوثنية العربية »^(٢) . وأبدى الموقف نفسه كلود كاهن فقال : « يبدو محمد شخصية سامية جمعت بين التفاني والصدق غير

١ - Islam de ses origines - C. Cahen - p 15 .

٢ - العقيدة والشريعة في الإسلام : ص ١٧ .

المشكوك فيه، وأرادت أن ترفع من مستوى الحياة الأخلاقية والفكرية للبشر الذين عاش بينهم، واستطاع أن يكيف خطابه مع عقليات وعادات مواطنيه»^(١).

وقد كان هذا الموقف أكثر وضوحاً في حالة المستشرقين المسيحيين، فرد فون غرونباوم أسباب نجاح النبي - ﷺ - إلى عوامل كثيرة مرتبطة ببيئته، ومنها: « منهجه الديني الذي كان أكثر كمالاً من جميع الأنظمة الدينية التي عرفها العرب »^(٢). وأوضح الكثير من زملائه المرجعيات المسيحية لهذا الحكم، إما بشكل غير مباشر كحال لامانس، وبروكلمان، وبلاشير، ووات، وماسينيون . . . وإما بشكل مباشر كحال إميل برونير الذي صرح بأن اكتمال الدين بإرسال المسيح هو المانع الوحيد للتصديق بنبوة محمد - ﷺ -. وقد بدا ذلك في تقبله لهذه الحقيقة، بشرط أن يكون نبياً للعرب، ولمرحلة ما قبل المسيحية، وصرح بأنه في هذه الحالة « فإنه كان من الصعب إبعاده من صفوف الرسل الذين هيؤوا الطريق للوحي »^(٣)، أي المسيحي .

وبناء على تحكم هذه المرجعيات في أذهان الغربيين، فإنهم لم يبحثوا في نبوة محمد - ﷺ - بحثاً عقدياً يهدف إلى النظر في شكل ومحتوى رسالته من حيث دلالتها على النبوة، بل انصرف جمهورهم إلى رصد التشابهات الجزئية الموجودة بين ما جاء به الإسلام وبين الكتابات الدينية السابقة. إضافة إلى رصد المحيط المادي للدعوة الإسلامية؛ لأنهم اعتبروا أن هذه العوامل هي المصادر التي نشأ عنها قيام النبي - ﷺ - بالتبشير برسالة الإسلام.

وسنقوم فيما يلي بتتبع آراء المستشرقين في هذه العوامل التي فسروا بها رسالة الإسلام :

١ - p15 . Cahen - C . l'Islam de ses origines

٢ - p 83 . l'Islam medieval

٣ - انظر / p 209 . d'Etat - M . Watt - Mahomet prophete et H .

١ - المصادر الدينية :

اهتم يبحث المصادر الدينية المزعومة للنبي - ﷺ - كل المستشرقين، فلم يسقط أحدهم من حسابه هذا العامل الخطير الذي جعل من القرآن الكريم مجرد « جمع لما حواه العهد القديم والجديد » حسب ما سينيون^(١). وهذا زعم قديم تعلق به المستشرقون المعاصرون الذين لم يروا في دعوة النبي - ﷺ - إلا « مزيجاً متقى من مفاهيم دينية تحصل عليها من معاشته لمفاهيم يهودية ومسيحية وغيرها » حسب جولدزيهر^(٢)، والتي « كيفها تكييفاً بارعاً مع حاجات شعبه الدينية » حسب بروكلمان^(٣).

أما بالنسبة لمصادر علم النبي - ﷺ - بهذين الدينين فقد كانت متعددة. وقد قدمت دائرة الاستشراق - كما أوضحنا في حينه - للبحث في هذا العنصر بدراستها للأحوال الدينية في الجزيرة العربية والمنطقة المحيطة بها. وكانت نتيجة هذه الدراسة تراثاً واسعاً استغله المستشرقون في التنظير لموضوع الثقافة الدينية للنبي - ﷺ - قبل البعثة، فأكد عدد كبير منهم لقاءاته الكثيرة مع الرهبان والأخبار أثناء رحلاته التجارية^(٤). ومال لامانس إلى أن يجعل مكة تمتلئ بالنصارى رغم تقريره في كثير من المواضع أن علم النبي - ﷺ - بالمسيحية لم يتكاثف ويكتمل إلا في المدينة^(٥). وجاراه حتى في كل ذلك، فكان النبي - ﷺ - بالنسبة إليه « صاحب مخالطات يدرك كثيراً من أحوال نصارى الشام والحبشة من تجار وسياح وعبيد أرقاء، ويحتك بنفر أو بجماعات من هؤلاء احتكاكاً شخصياً مباشراً »^(٦). وذهب وات إلى أبعد من هذا إذ جعل المحيط

١ - لويس ما سينيون، جان موريون: ص ٤١ .

٢ - le dogme et la loi dans l'Islam - Goldziher - p 3 .

٣ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٦٨ .

٤ - انظر / le dogme et la loi dans l'Islam - Goldziher - p 4 .

٥ - انظر / l'Arabie ooidental avant l'Hegire - p 33 .

٦ - الإسلام منهج حياة: ص ١٥، ١٦ .

الثقافي للنبي - ﷺ - مصطبغاً « بالمفاهيم الكتابية بشكل كلي بدليل وجود الأحناف وانتشارهم » (١).

وقد انتبه المستشرقون المعاصرون إلى هشاشة هذه التأكيدات، ولذلك راح لامانس وغيره يبحثون على عناصر تؤكد انتشار المسيحية في مكة نفسها. ولما كانت هذه النظرية الأخيرة لا تقوم على أي سند علمي سليم، فقد حاول جمهور المستشرقين أن يستعمل عنصراً مؤكداً من الناحية التاريخية باعتباره وسيلة اطلاع محمد - ﷺ - على المفاهيم الدينية المختلفة التي جعلوها مصادر لعلمه الديني، وقد تمثل هذا العنصر في ورقة بن نوفل، يقول ديورانت: « وكان في بلاد العرب كثير من المسيحيين، وكان منهم عدد قليل في مكة. وكان محمد على صلة وثيقة بواحد منهم على الأقل، وهو ورقة بن نوفل . . . الذي كان مطلعاً على كتب اليهود والمسيحيين المقدسة. وكثيراً ما كان محمد يزور المدينة . . . ولعله قد التقى هناك ببعض اليهود » (٢). والغريب في هذه النقطة أنه لا يوجد مستشرق - حسب علمي - قد أكد تعلم النبي بشكل مباشر من ورقة بالذات، بل إن الإيحاء كان سيد الموقف هنا. ولعل هذا هو ما جعلهم يؤكدون على أن عمله الأساسي قد تمثل في تشجيع النبي - ﷺ - على الاعتقاد بأن الظواهر التي تعرض لها تشهد على كونه نبياً (٣).

وكان بعض المستشرقين أكثر انسجاماً مع الواقع الديني لشبه الجزيرة العربية، ومكة بالذات، فخصص بلاشير الأحناف بالتأثير المباشر في النبي - ﷺ - رغم عدم استبعاده التأثيرات المسيحية (٤). ومعنى هذا أنه قد وقف موقفاً مناقضاً للأب لامانس الذي لم ير في الأحناف إلا اختراعاً من اختراعات السيرة، إضافة إلى مناقضته لمونتغمري وات الذي جعلهم من اليهود والنصارى.

١ - Mahomet prophete et H d'Etat - p 38.

٢ - قصة الحضارة: ١١٢ / ٢٣ .

٣ - انظر / Mahomet prophete et / Lammens - p 33 . et / l'Arabie occidentale avant l'Hegire -

H. d'Etat - Watt - p 13 .

٤ - انظر / le probleme de Mahomet - p 36 .

والحقيقة أن المناقشة التاريخية - سنورد جزءاً من المناقشة العقدية في الفصل التالي - لما يتناقله المستشرقون حول هذا الموضوع تين تهافت الكثير من نظرياتهم، التي تبقى مجرد تأكيدات ذاتية لا تستند إلى أي حقيقة علمية ثابتة. وقد سبق أن بينا أن تقرير كثرة انتقال النبي - ﷺ - خارج مكة لا يوجد إلا في خيال المستشرقين الذين افترضوا ذلك بناء على علمهم باشتغاله بالتجارة. ومعنى هذا أن ما قرروه حول هذا الموضوع يبقى مجرد فرضية، ولكنها فرضية يتأكد بطلانها بما جاء في المصادر التي تنص على أنه لم يغادر مكة نحو الشام إلا مرتين. أما اشتغاله بالتجارة فليس دليلاً أصلاً على وجوب كثرة التنقلات، إذ يستطيع أي إنسان أن يولي غيره أمر السفر نيابة عنه، وهذا هو مسلك غالبية القرشيين.

وواقع الحال أن مبالغات المستشرقين في هذه المسألة ظاهرة للعيان؛ لأنهم يؤكدون حدوث أشياء أعلى ما يمكن فيها هو الافتراض الذي كثيراً ما تبطله الأدلة. وهذا واضح فيما سبق، كما هو واضح في تأكيد ديورانت كثرة زيارات النبي - ﷺ - لقبر والده بيثرب، الأمر الذي سوغ له تقرير لقائه باليهود. ورغم أنه قد أورد ذلك بصيغة الاحتمال إلا أن النظر العلمي يظهر أنه عليه الصلاة والسلام لم يزر هذه المدينة إلا مرة واحدة مع أمه، وكان حينها صبيّاً لم يبلغ السادسة. ومن المرجح أنه لم يزر هذه المدينة مرة ثانية - وهذا ما تؤكد السيرة - قبل الهجرة، إذ توفيت والدته بعدها بقليل، كما توفي بعدها جده. وقد كانا هما الشخصان الوحيدان اللذان تبدوا زيارة قبر عبد الله عندهما أكثر من محتملة، نظراً لعلاقتهم بالتوفى، وبموتهما كان من الطبيعي تماماً ألا يتجشم أحد مشقة السفر في الصحراء مئات الأميال من أجل زيارة قبر.

ومن المؤكد أن النبي - ﷺ - قد رأى من مظاهر الحياة الاجتماعية والدينية في سوريا ما يراه المسافر، أي بعض مظاهر الأشياء. هو لم يجلس إلى راهب في أي لحظة من لحظات زيارته إلى هذه المنطقة؛ لأنه كان مشغولاً - كغيره - برعاية تجارته. وهذا شيء طبيعي تماماً، فإنه لم يكن سائحاً بل راعياً لمصالح اقتصادية، ما كان ليضيعها من أجل أن يسعى إلى تعلم شيء لم يخطر على باله - وبالغالبية الساحقة من مواطنيه - مطلقاً.

ومن الغرائب الاستشراقية في هذا الباب أنهم أنكروا محتوى قصة لقاءه مع الراهبين بحيرا وسرجيوس ، أي البشارة بمبعثه عليه الصلاة والسلام ، لكنهم استخلصوا مما ورد في السيرة حول هذا الموضوع فكرة تعلمه من بحيرا بشكل خاص . والموقف العلمي السليم هو أن نصدق ما ورد في الروايتين ، أو أن نردهما باعتبار أنه من المستحيل أن تحدث بعض المظاهر الخارقة للنبي - ﷺ - دون أن يتناقلها القرشيون ، ولا أن يخبر هذان الراهبان عمه بنبوة ابن أخيه ثم نجده يظل كافراً حتى يموت ، ولا أن يجلس النبي - ﷺ - إلى بحيرا متعلماً دون أن يعلم قومه بذلك ، ويستنكروه ، ثم يشهروه بين الناس .

وقد سبق لنا التأكيد أن الحياة الدينية في مكة كانت حياة وثنية خاصة ، أي أنها تمزج بين الإيمان بالله وتقر ربوبيته ، ولكنها تشرك في عبادته الأصنام . وكانت مكة تخلو من مظاهر الحياة الدينية المسيحية واليهودية خلواً تاماً ، وإن كان بعض القرشيين يعرفون نوعاً من المعرفة بوجود هاتين الديانتين . وإنما نجد في قصة عمرو بن نفيل ، وإنكار قومه عليه دعوته إلى التوحيد الخالص وتعذيبهم له دليلاً قوياً على تمكسهم بعباداتهم التقليدية ، كما نجد في قصص النفر الذين تمسحوا دليلاً قوياً آخر على عدم إظهار أحد منهم عقيدته ولا دعوة غيره من العرب إليها . ولعل ذلك يرجع إلى خوفهم من الدعوة إلى عقائد المسيحيين حتى لا يمسه ما مس ابن نفيل من عذاب ، بل أقسى من ذلك ؛ لأن عقائدهم كانت غريبة تماماً عن العرب . وإن كنا نرجح أن سبب توقفهم عن التبشير بهذا الدين يعود إلى عدم علمهم العميق هم أنفسهم بما آمنوا به .

وعلى كل حال ، ومهما كان السبب فإن هناك حقيقة ثابتة ، وهي عدم تجرؤ أحد منهم عن إعلان مبادئ المسيحية أمام القرشيين . في ضوء هذا ، فإن هناك استحالة فعلية لأن يتعلم النبي - ﷺ - شيئاً من هذه العقائد منهم . ومن المعروف أن السيرة لم تنقل ما يخالف هذا الاستنتاج العلمي ، بل أوردت ما يوافق ، إذ إنها لم تذكر شيئاً عن لقاء النبي - ﷺ - بورقة بن نوفل إلا بعد أن تعرض عليه الصلاة والسلام لظواهر بدء الوحي . وتعلمنا السيرة أن الشخص الذي بادر بزيارته للسؤال عن هذه الظواهر هو

السيدة خديجة (١) . وهذا دليل واضح على عدم وجود علاقة مباشرة بين النبي - ﷺ - وبين ورقة .

وقد شكك الدكتور حسين مؤنس في مسيحية ورقة فقال : « وإذا كان ورقة قد تنصر فعلاً فهو آخر من يسأل في أمر كهذا الذي كان يعانيه محمد - ﷺ - ؛ لأن النصراري جميعاً كانوا يقولون إذ ذلك : إن مجيء عيسى عليه السلام هو تحقيق البشارة التي تحدث عنها أنبياء بني إسرائيل . . . وليس يسأل نصراني مثل ورقة في أمر نبوءة أو بشارة تأتي بعد عيسى . . . ولكن خديجة اتجهت إلى ورقة بن نوفل دون سواه ؛ لأنها كانت تعرف أنه لم يكن يهودياً ولا نصرانياً » (٢) . ورغم صحة ما ذهب إليه الدكتور مؤنس إلا أنه أخطأ الدليل ؛ لأن كلامه يفترض أن السيدة خديجة كانت تعرف المسيحية ، وتعرف رأي المسيحيين في المسيح ، وهذا خطأ بالغ لعدم وجود ما يدل عليه . ومن الواضح لمن نظر في الروايات أن الدليل على عدم تمسح ورقة يوجد فيها ، فقد ورد في الصحيحين وغيرهما أن السيدة خديجة قالت لورقة : يا ابن عم . . . اسمع من ابن أخيك ، فقال له ورقة : يا ابن أخي ، ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله الخبر ، فقال له ورقة : هذا الناموس الذي أنزل على موسى ، يا ليتني أكون فيها جذعاً ، ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك ، فقال له رسول الله - ﷺ - : أو مخرجي هم ؟ قال : نعم ، لم يأت رجل بمثل ما جئت به إلا عودي ، وإن يدركني يومك أنصرك نصرأ مؤزرأ . ثم لم يلبث ورقة أن توفي (٣) .

إن الدليل في هذه الرواية أنه ما كان لورقة - في حالة كونه مسيحياً - أن يخبر النبي - ﷺ - بأن ما يتعرض له هو الوحي الذي جاء موسى عليه السلام ؛ لأن مرجعية هذا النبي الكريم ، والنبوة ذاتها ، قد انتهت دورها في التاريخ الديني للبشرية بالنسبة للمسيحيين بتجسد المسيح عليه السلام كما يعتقدون . وفي ضوء هذا ، فإن المتظر من

١ - انظر / صحيح البخاري ، باب بدء الوحي : ١ / ٥ ، حديث ٣ . وصحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بدء الوحي : ١ / ٩٨ .

٢ - دراسات في السيرة النبوية : ص ١٠٥ .

٣ - انظر / صحيح البخاري ، باب بدء الوحي . وصحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بدء الوحي .

عالم مسيحي هو أن ينكر ما جاء به النبي - ﷺ - أصلاً، وهذا ما لم يحدث، بل إننا نرى ورقة يبشره بالنبوة. ثم إنه قد وعده بعد ذلك بالنصر، وهذا كله لا يكون من مسيحي إنمّا هو رد فعل رجل باحث عن الحقيقة، مثله في ذلك مثل ابن نفيل، وإن كان ورقة - فيما يبدو - أقرب إلى المسيحية؛ لأنه كان يقرأ كتبها كما وردت بذلك الروايات. ولعل هذا هو ما جعله يشتهر بين قومه بذلك مع أنه لم يكن مسيحياً قطعاً، بدليل رده على النبي - ﷺ - بما سبق ذكره. هذا إضافة إلى عدم وجود أي رواية عن قيامه بأداء شعائر المسيحية، ويشترك معه في هذا الأمر كل من نسب إلى المسيحية من العرب.

ومن الأمور التي تشد الانتباه أن بعض ما كتبه المفكرون المسلمون لرد الزعم الاستشراقي بتعلم النبي - ﷺ - من اليهود والنصارى لا معنى له؛ لأنهم قد ربطوا بين نفي وجود ترجمة عربية للكتاب المقدس في زمن ذلك الزمان وبين الزعم الاستشراقي السابق. وقد أطنب الأستاذ كساب في الإبانة عن استحالة أن يوجد في مكة، أو في بلاد العرب نسخة من الكتاب المقدس؛ نظراً لضخامة حجمه، وانعدام الورق^(١). وفي المقابل فقد انتبه عدد من الباحثين المسلمين إلى أن انعدام ترجمة عربية لهذا السفر الديني قبل سنة ٧٥٠ للميلاد، أي بعد ١٢٠ سنة من نزول القرآن، دليل قوي على عدم وجود أثر ديني في بلاد العرب أصلاً؛ لأنها « بقيت رهينة لغتها السريانية أو الرومانية، فلم تنتشر انتشاراً ملحوظاً لا من قريب ولا من بعيد، وكل الذين اعتنقوها من العرب هم الذين كانوا على صلة باللسان الأعجمي »^(٢). وقد فهم الأستاذ ابن نبي ما فهمناه، وأجاد في التعبير عن ذلك فقال: « ومن ناحية أخرى، لو أن الفكرة اليهودية المسيحية كانت قد تغلغلت حقاً في الثقافة والبيئة الجاهلية، فإنه من غير المفهوم ألا توجد ترجمة عربية للكتاب المقدس »^(٣).

وعلى أي حال، ومهما كان موقف الفكر الإسلامي في معالجته لهذه النقطة، فإنه

١ - gloire a Dieu - p 104 .

٢ - في الفكر الديني الجاهلي، د. محمد إبراهيم الفيومي: ص ٩٢ .

٣ - الظاهرة القرآنية: ص ٢٥٣ .

غير ذي جدوى فيما نحن بصدده، إذ إنه مناقشة لرأي استشراقي موهوم، أي لرأي لم يقل به - فيما نعلم - أي مستشرق معاصر. ويؤدي بنا هذا إلى تقرير ذكاء المستشرقين، وتخلص مزاعمهم من أكبر قدر من الانتقادات العلمية التي من الممكن أن يوجهها إليها الدارسون. ومن هذه المزاعم رأيهم في كيفية تأثير المصادر الكتابية في النبي - ﷺ -، حيث أجمعوا على عدم تعامله تعاملاً مباشراً مع هذه المادة، أي بالقراءة أو التعلم المباشر. قال وات في نفي قراءته من كتاب: «وفي البدء، نستطيع إبعاد فكرة قراءته من الكتاب المقدس، أو أي كتاب يهودي أو مسيحي»^(١). وقال في نفي تعلمه المباشر من أي شخص: «ولكن يستحيل أن يكون قد أقام مدة طويلة في دير سوري أو عند أحد الرهبان، إذ إن لمثل هذه الزيارات - ناهيك بالصعوبات المادية - صدى سيئاً، ويتهم كل من يقوم بها من الناحية السياسية؛ لأن المسيحية كانت في نظر عرب الحجاز - قبل كل شيء - ديانة الأحباش والبيزنطيين، وطلب الاطلاع أو العمادة يفتح الباب لدخول التأثيرات الأجنبية»^(٢).

ومعنى هذا أن المستشرقين قد وجدوا طريقاً يزعمون بها هذا التأثير ويتخلصون بها - حسب ما اعتقدوا - في الوقت نفسه من الإلزامات العقدية والعلمية الكثيرة التي كانوا سيقعون فيها لو تبنا القول بالتأثير المباشر. أما هذه الطريقة فهي القول بأنه قد تعلم بطريق المشافهة أو الحوار مع اليهود والنصارى، وأما الإلزامات فهي:

١ - تخلصهم من تقرير علم النبي - ﷺ - بالعبرانية أو السريانية أو اليونانية . . . أو غيرها من اللغات التي كتبت بها النصوص الدينية لليهود والنصارى. وهو الأمر الذي كانوا مضطرين إلى تأكيده لو تبنا القول بتعلمه المباشر. إضافة إلى هذا فقد تخلصوا من إثبات وجود ترجمة عربية - غير موجودة - للكتاب المقدس. ولهذا قلنا في مبحث سابق أن الغرض من تقريرهم تعلم النبي - ﷺ - القراءة والكتابة ليس عقدياً، بل كان مجرد تحقيق علمي لمسألة من مسائل السيرة.

٢ - كما حاول الفكر الاستشراقي أن يتملص بتقريره التعلم الشفهي من تفسير الكثير من الأصول العقدية والأحكام التشريعية والتفصيلات القصصية التي شابه ما ورد منها في القرآن الكريم ما ورد في الكتاب المقدس، وخصوصاً الخلافات بينهما. وفي ضوء إنكار المستشرقين للوحي الإسلامي، فقد فسروا التمايز بين هذين المصدرين الدينيين بوساطة الزعم بأن عدم تعلم النبي - ﷺ - عن اليهود والنصارى بشكل مباشر قد جعله يجهل الكثير من أصولهم وتشريعاتهم وتاريخهم، كما أثبت في القرآن كثيراً من التفصيلات الموضوعية. وقد أعطى رودلف مجموعة من الأمثلة على مخالفة القرآن للكتابات المقدسة، ومنها خطؤه في تأكيد أن مريم أم عيسى هي نفسها أخت هارون عليه السلام، وكذلك خطؤه في الحديث عن هامان باعتباره وزيراً لفرعون بدلاً من ملك الفرس، ثم قال: «لم يكن كل ما رأيناه من إساءة في الفهم لتقع لو أنه تيسر لمحمد أن يطلع على الكتاب المقدس» (١).

وأهم ما يظهره هذا المسلك هو أن جمهور المستشرقين، سواء المتدينين منهم أو العلمانيين، كانوا مهتمين - دون أن يظهر ذلك على غالييتهم - بإثبات صحة ما جاء في الكتاب المقدس على حساب ما ورد في القرآن الكريم.

وهذا منهج أصيل في تقرير ضعف ما جاء به الإسلام عن الموضوعات الدينية المختلفة، ما دامت الروايات الشفهية غير الموثوقة هي مصادره الأساسية (٢)، وما دامت التقارير التي تحتويها مصادره ناشئة عن «بعض الفرق المضطهدة من الكنيسة الرسمية التي كانت أقدر على النجاح في نشر تعاليمها من كنيسة الدولة الرسمية» حسب بروكلمان (٣). وهو الأمر الذي جاره فيه وات - وغيره - وأضاف إلى هذه الفرق المسيحية فرقاً يهودية لم توجد إلا في خياله، قال: «نجد أن الجماعات اليهودية والمسيحية التي أثرت في العرب كانت لها أفكار غريبة، ولا نشير بذلك إلى

١ - حقيقة كتاب صلة الإسلام باليهودية والمسيحية، أبو المجد أحمد: ص ٤٠ .

٢ - انظر / ... p 47 l'Arabie occidentale avant l'Hegire

٣ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٢٨ .

النساطرة . . . الذين يعتقدون بوحدة المسيح . وكان ظهور علماء هذه الكنائس معتدلاً جداً بالنسبة للأفكار الغريبة التي وصلت إلى شبه الجزيرة، وهي مقتبسة من الأناجيل الموضوعة « (١) » .

ومادام البحث قد أوصلنا إلى هذه النقطة، فإن نقاشنا للفكر الاستشراقي يجب أن ينتقل من النقاش على المستوى التاريخي وحده إلى مناقشتهم على المستوى التاريخي العقدي، وهذا ما سنقوم به فيما يلي :

١ - على المستوى التاريخي، فإن كل المصادر الشفهية المحتملة لعلم النبي - ﷺ - بالكتابات الدينية لا يخرج عن أن تكون بعض العبيد المسيحيين الذين أثبت التاريخ وجودهم في مكة . وقد أحصتهم كتب السيرة المختلفة، وهم : جبر، ويعيش، ويسار، وبلعام، وعابس، وخير (٢) . وفي ضوء جهل الأحرار من اليهود والمسيحيين إلى اليوم بدينهم، واختصاص آحادهم فقط بالعلم بالوحي اليهودي المسيحي، فإن هؤلاء العبيد الذين عاشوا قبل خمسة عشر قرناً يجب أن يكونوا من أجهل خلق الله بدينهم . إضافة إلى أن وضعيتهم باعتبارهم عبيداً كانت تلزمهم بأن لا يحاولوا مطلقاً - في حالة تأكيدنا جداً علمهم بدينهم - أن يبشروا بالمسيحية . وإنما نستدل على صحة هذه النقطة الأخيرة بما قرناه سابقاً، وهو عدم سعي الأحرار من القرشيين أنفسهم إلى دعوة غيرهم من مواطنيهم إلى اعتناق ما كانوا عليه، والعبيد أجدر من الأحرار بهذا السلوك .

وقد أكد القرآن الكريم هذا الاستنتاج، فرد على زعم المشركين تعلم النبي - ﷺ - من بشر، قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴾ [النحل : ١٠٣] وفصلت السيرة في الأمر فلم تجعل النبي - ﷺ - يتصل بأحد هؤلاء العبيد النصاري إلا بعد البعثة . ومن المعلوم أنهم أسلموا جميعاً، وهذا في غاية الدلالة على أنهم لم يكونوا في يوم ما مصدرراً لشيء

١ - محمد في مكة : ص ٧٤ .

٢ - انظر / دراسة تحليلية لشخصية النبي، قلعة جي : ص ٥٣ .

- مهما كان - يتعلق بالنبى . وهذا صحيح بالنسبة ليسار وخير اللذين كان المشركون يشيرون إليهما باعتبارهما معلمين له ، إذ لم يتصل بهما إلا بعد البعثة ، مما يؤكد ما ذهبنا إليه . نقل الإمام الواحدي في سبب نزول الآية السابقة عن عبيد الله بن مسلم ، قال : « كان لنا غلامان نصرانيان من أهل عين التمر . . . وكانا يقرآن كتباً لهم بلسانهم ، وكان رسول الله - ﷺ - يمر فيسمع قراءتهما ، وكان المشركون يقولون : يتعلم منهما ، فأنزل الله تعالى فأكذبهم . . . » (١) .

ب - أما على المستوى العقدي ، فإن رد هذه المزاعم يسير ، ولكنه يحتاج إلى استحضار الكثير من العلوم . وسيأتي في الفصل التالي نقاش علمي جاد ومثمر لبعض هذه الموضوعات التي أثارها المستشرقون ، وخصوصاً تلك التي لم يثيروها . وهي كافية في الدلالة على تصديق القرآن للكتب المقدسة وهيئته عليها . وستوقف في هذا الموضوع عند بعض النقاط التي نقلناها عنهم في هذا المبحث بالذات ، أي مصادر علم النبي - ﷺ - بما ورد في القرآن الكريم ، وعلاقته بالكتب المقدسة .

وفي البدء ، فإن القرآن الكريم قد قرر في أكثر من موضع عدم علم أحد من العرب بما يوحى إلى النبي - ﷺ - فقال تعالى : ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَمَّهْمُ بِهِمْ يَكْفُلُ مَرِيماً وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [آل عمران : ٤٤] وقال تعالى : ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [هود : ٤٩] .
قد نقل القرآن فعلاً الكثير من الحقائق والأحكام والقصص التي لم يكن النبي - ﷺ - ولا قومه يعلمونها . وفي المقابل ، فقد نقل قصصاً لم يكن يعرفها أهل الكتاب جميعاً ، وذلك مثل حديثه عن نبوة هود وصالح وشعيب وقصصهم مع أمهم . كما نقل الكثير من الأمور التي نقلتها الكتب المقدسة فصوص تحريفاتها ، وقصد بها إلى الاختصار المفيد الذي يهتم بتنقية العقيدة الصحيحة من كثير من أوهام اليهود والنصارى ، وبيان الصورة الحقيقية للأخلاق والسلوك الحميد .

وإننا نتساءل بعد هذا من أين جاء النبي - ﷺ - بكل هذه المعلومات التي لم ينقلها أي كتاب سماوي أو وضعي ؟ . وإن جوابنا على هذا السؤال يعلمنا أن زعم المستشرقين تعلم النبي - ﷺ - بطريق المشافهة ، ومن مصادر موضوعة - في عرف اليهود والنصارى فقط - ليس إلا رمياً بالجهل ، إذ لم تكن هي المصادر الوحيدة للنبي - ﷺ - فيما زعموه . بل إن استعراضنا لما قرره القرآن الكريم حول موضوع المسيح عليه السلام - مثلاً - يبين أنه أحاط بكل عقائد المسيحيين فيه ، وبكل فرقهم مهما كان الاختلاف بينها دقيقاً . فكفر جمهور المسيحيين القائلين بالتثليث فقال : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ ﴾ [المائدة : ٧٣] ، وكفر القائلين بالطبيعة الإلهية للمسيح ، وهم اليعاقبة فقال : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة : ١٧] وقال تعالى في رد زعم القائلين بألوهية مريم عليها السلام ، هو قول جمهور المسيحيين ما عدا النساطرة فقال : ﴿ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ ﴾ [المائدة : ٧٥] .

ومن حقنا بعد هذا أن نندهش من زعم وات أن النقص - الذي يدل على قلة الاطلاع - يحيط بما ورد في القرآن عن المسيح عليه السلام ، قال : « لا يبدو أن محمداً أو أي صحابي كان على اطلاع على معتقدات الديانة المسيحية الأساسية ، فالقرآن - ما عدا إشارته للصلب . . . وذكر الرسل الاثني عشر الذين هم حواريو عيسى ، وبعض المعجزات المتعلقة بشفاء المرضى - لا يقول شيئاً عن حياة المسيحيين العامة ، ولا عن تعاليمه كما يرويه العهد الجديد » ^(١) . ومصدر الدهشة يتأتى من أن ما ذكره وات حول الموضوعات التي عرضها القرآن تتعلق ببيان حقيقة المسيح ، وعقائد النصارى الفاسدة فيه ، وسير دعوته ، وما عدا ذلك فهو يتعلق بتاريخ المسيحية الفاسدة ، أي بشيء لا علاقة له بالدين في الأساس ، فلماذا يجعل وات ذلك نقصاً مع أنه عين الكمال ؟ .

وهكذا يتبين أن ادعاء المستشرقين توقف علم النبي - ﷺ - عند بعض المصادر الكتابية الموضوعة هو مجرد ادعاء . ويرجع تعلقهم بهذه الفكرة أساساً إلى محاولتهم

إخفاء الحقيقة، وهي أن القرآن يغترف من ينابيع لا حصر لها. وفي ضوء تجاوز هذه الظاهرة لقدرات النبي - ﷺ - وعلمه وعلم جميع البشر، وعدم إثبات أحد - أو مجرد زعمه - بأن النبي كان يعمل « بطريقة عالم فقيه، يكشف عن كثير من الوثائق التي ضاعت من أهل الكتاب أنفسهم، ويتأمله، ثم يرتبها وينسقها كيما يستمد منها الرواية القرآنية » كما يقرر الأستاذ ابن نبي^(١)، فإن الطابع الإلهي المعجز يثبت للقرآن الكريم ثبوتاً يقينياً.

وتعود عناصر التشابه الموجودة بين المصادر الإسلامية والكتابية إلى وحدة المصدر الإلهي لكل الكتابات المقدسة. ولا يستطيع أن ينفي هذا التفسير إلا من اعتقد أن رب العالمين قد اختار من بين خلقه أمماً خصها بالوحي وترك غيرها في ظلمات الكفر والشرك، وهذه حال اليهود والنصارى. وقد وصف القرآن الكريم هذا الزعم وأبطله في آيات كثيرة، منها: ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [١١١] بَلَىٰ مِنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾ [البقرة: ١١١، ١١٢].

وأخيراً، فإننا نجد في شكل تعامل القرآن الكريم مع عقائد أهل الكتاب وسلوكهم دليلاً قوياً على عدم تأثر النبي - ﷺ - بأي مصدر « ذلك أن طبيعة المسألة تقضي - عادة - أن يضيفي المقلد . . . أسباب الكمال ومعاني الأصالة وسمات الحق على المصدر الذي استقى منه أصول فكره وعلمه . . . أما إذا وجدنا الأمر معكوساً فإن المنطق السليم يحتم خلاف ذلك، إذ كيف يجوز لعاقل أن يتصور النبي - ﷺ - - تلميذاً لأحبار اليهود ورهبان النصارى . . . وهو يرى القرآن الكريم يصدر في انتقاده لهذه المصادر عن موقف قوي صريح، هو موقف الحاكم المتمكن من الأمر، المتهم لأرباب تلك المصادر، المنتقد لما جاء فيها »^(٢).

١ - الظاهرة القرآنية: ص ٢٥٤ .

٢ - المستشرقون والإسلام، د. عرفان عبد الحليم: ص ٢٦، ٢٧ .

٢ - العامل السياسي الاقتصادي :

نقلنا تأثير الفكر الشيوعي في فهم بعض المؤرخين والمستشرقين الجدليين، أمثال أرنولد توينبي ورودنسون، للمباحث التي عقدوها للنبوة الإسلامية. ونبها في مواضع أخرى على الاهتمام الكبير لبعض المستشرقين، وخصوصاً وات وبلاشير، بتقديم العوامل السياسية باعتبارها عوامل فاعلة في اتخاذ النبي - ﷺ - قرار إنجاز عمل موحد يرفع العرب إلى مستوى الأمم المتقدمة.

والحقيقة أن البحث في العوامل الفاعلة في بعث الإسلام، وإن كان الغالب على من خصصناهم بالذكر قبل قليل، إلا أن جمهور المستشرقين المعاصرين قد نبهوا على تأثير البيئة في تكوين ميول النبي - ﷺ - وسعيه بعد ذلك إلى تغييرها. وقد ركز جولدزيهر على الظلم الاقتصادي في البيئة المكية فقال: « كانت المادية وكبرياء الجاهلية وتحكم الأغنياء في الفقراء هي الميزات السائدة عند أشرف تلك المدينة . . . ورأى محمد هذا، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء، وطمع الأغنياء، وسوء المعاملة، وعدم المبالاة بالصالح العام » (١).

واهتم فون غرونباوم بالعوامل السياسية الاقتصادية، وجعلها أساساً لقيام النبي - ﷺ - بدعوته، ثم نجحها فيها (٢). كما خصصهما فيليب حتي ببعض الأفكار التي تساوي بحثه في العوامل الدينية التي فسرها قيام النبي - ﷺ - بدعوته. وركز على موضوع الظلم الاجتماعي السائد في مكة بين الفقراء والأغنياء من جهة، وبين الحضر والبدو من جهة أخرى فقال: « ولقد كان محمد، وهو يفكر في حال قومه، يدرك بثاقب بصره تلك الهوة الواسعة التي كانت تفصل الحضر الذين كانوا على شيء كثير أو قليل من الغنى، وبين البدو الفقراء، ثم يؤله ذلك كله » (٣). وربط وات بشكل مباشر بين الظلم الذي جعله سائداً في مكة، وبين النبي - ﷺ - حيث جعله يتضرر شخصياً،

١ - العقيدة والشريعة في الإسلام : ص ٧ . وانظر / محمد في مكة، مونتغمري وات : ص ١٣٦ .

٢ - انظر / Islam medieval - p 83 ...

٣ - الإسلام منهج حياة : ص ١٥ .

وبشكل مباشر منه، فقرر مثلاً أنه كان يمتلك موهبة الإدارة « التي كان من الممكن نه تسيير أعظم العمليات في مكة، ولكن كبار التجار أبعده عن محيطهم »^(١).

والحقيقة أن جميع الأفكار التي أبدتها المستشرقون في هذا الموضوع هي مجرد أوهام، من حيث عدم ارتباط الوحي بشكل مباشر بالعوامل السياسية والاقتصادية السائدة في مكة أو في غيرها من بلاد العرب. والعلاقة الوحيدة التي من الممكن للباحث أن يجدها، هي أن الوحي نفسه هو العامل الذي جاء ليقلب ملامح الحياة العربية، لا العكس. ويؤدي بنا هذا إلى التأكيد على أن الظلم الشامل كان بالفعل هو سيد الموقف في علاقات الأفراد والقبائل العربية، ولكن الوثائق التاريخية لا تظهر أبداً تأثير النبي - ﷺ - بهذا الظلم على المستوى العام، بل كان تأثيره به وعلاجه له هو تأثير وعلاج الرجل الفاضل بدون زيادة ولا نقصان. فقد كان - كما تنقل لنا شهادة السيدة خديجة - يصل الرحم، ويحمل الكل، ويكسب المعدوم، ويقري الضيف، ويعين على نوائب الحق^(٢). وهذه كلها أخلاق وجدت - إما كلها أو بعضها - عند بعض فضلاء العرب، مثل جده عبد المطلب، وعبد الله بن جدعان، وحاتم الطائي. ولم يكن محمد - ﷺ - وهو يتوافر على هذه الأخلاق الكريمة قبل الوحي إليه نبياً، كما لم يصبح أحد فضلاء العرب بها نبياً، ولا ادعى ذلك أحد منهم.

إضافة إلى ما سبق، فإن الوثائق لا تخبرنا مطلقاً عن شكوى النبي - ﷺ - من الظلم السائد في مكة كما يزعم جولديزهر، ولا عن منع كبار التجار له من أن يصبح واحداً منهم كما زعم وات. وواقع الحال أن لا أحد من هؤلاء التجار كان يستطيع أن يمنع النبي أو أي رجل في مثل نسبه وأخلاقه وقدرته من أن يصبح أي شيء أراد.

وإذا كان رصد جمهور المستشرقين للعوامل الاقتصادية هو مجرد جمع لبعض المواد التي تصور الواقع العربي حينذاك، وتعجز - وهذا هو المهم - عن إيجاد أية علاقة بين النبوة الإسلامية وبين هذا الواقع. فقد كانت إشارتهم إلى ظهور ميول عربية تسعى

١ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 14

٢ - انظر / صحيح البخاري، باب بدء الوحي: ١ / ٥، حديث ٣.

نحو تحقيق الوحدة العربية مجرد وهم كبير، إذ «أن أمة تدب فيها هذه الروح، ولا تؤثر عنها كلمة فيها، أو بيت من الشعر، أو أية حركة تنم عنها، لأمر يوجب الدهش، لا سيما وقد نقل الرواة من أخبارها كل صغيرة وكبيرة»^(١). وقد خلط المستشرقون هنا أيضاً بين سعي النبي - بالإسلام - وتحقيقه لهذه الوحدة العربية بعد البعثة، وهذا شيء صحيح تماماً، وبين وجود ملامح هذه الوحدة السياسية عند العرب، وهذه مجرد دعوى لا دليل عليها.

ب - لحظة الوحي في الفكر الاستشراقي المعاصر :

من الواضح بالنسبة للباحث المؤمن المتيقظ والجاد - أي الذي يتوقف عند حدود ما يمكن أن يستخلصه من المادة العلمية الموجودة من نتائج ونظريات دون زيادة ناشئة عن الوهم أو الجهل - أن فترة تحنث النبي - ﷺ - كانت مرحلة جهد إنسان عاد أراد أن يظهر نفسه ويسمو بأخلاقه وسلوكه إلى مراتب أعلى. ولا نستبعد أنه كان واقعاً في هذا الميل تحت تأثير تأمله في أخلاق قومه وسلوكهم، ومجارياً فيه لبعض الذين سبقوه في هذا المسلك، وخصوصاً عمرو بن زيد بن نفيل.

ولكن هذا يجب ألا يدفعنا إلى تقرير أن هذا التأمل كان ناشئاً عن تأثير عوامل دينية خارجة عن إطار إقليم مكة. وقد أبطنا مثل هذا الزعم في مواضع متعددة من هذا البحث بأدلة مختلفة، ونضيف هنا أن مسلك النبي - ﷺ - نفسه، أي سعيه إلى التحنث يعتبر دليلاً قوياً على ما نقول، ذلك أن التحنث لم يكن غريباً عن أهل مكة، بل لقد كان داخلياً ضمن السلوك الديني لأهلها منذ مدة طويلة. ولكن جمهور المستشرقين لم ينظروا إلى الموضوع هذه النظرة العلمية الواعية، بل لقد اتخذوه باباً واسعاً لتفسيرات لا علاقة لها بالنبوة، ولمزايدات لا علاقة لها بالمادة التاريخية المتوفرة فيه.

ومن المعروف أن هناك نقصاً في المادة العلمية التي تعرض لتفصيلات حياة

النبي - ﷺ - منذ زواجه إلى زمان الوحي . وقد اتخذ المستشرقون هذا النقص ذريعة لبناء نظرية حول استغلاله عليه الصلاة والسلام المدة التي تفصل بين هذين الحدثين في تكوين نفسه، والإعداد للنبوة . ومعنى هذا أن فترة التحنف عندهم لم تكن مرحلة مفصولة عن النبوة، ثم تاريخ الدعوة، بل المرحلة التي شيدت على أساسها حقيقة النبوة الإسلامية . وقد أجمع المستشرقون على تبني هذه النظرية رغم تقرير بعضهم - مثل وات - نقص المادة التاريخية التي كان يفترض وجودها كأساس لهذا البناء^(١)، ولكن هذا لم يثنه، ولم يقف حاجزاً يمنع غيره من المستشرقين من تأكيد الانقطاع الكلي للنبي - ﷺ - عن الحياة لمدة خمس عشرة سنة كاملة^(٢) . وقد كان سبب هذا الانقطاع - حسب لامانس - مروره بأزمة دينية حادة^(٣)، واستغله في المقابلة بين ما لاحظه من ظلم وإجحاف في النظام الاقتصادي والاجتماعي بمكة، وبين « الأثر الذي كان باقياً وحيّاً فيه، هو الأثر المدين به للتعالم التي سبق أن تلقاها « حسب جولديزير»^(٤) .

ويستطيع الباحث المتتبع لتنظيرات المستشرقين حول كيفية انبثاق النبوة في قلب وفكر النبي عليه الصلاة والسلام أن يرصد فيها نوعين من التفسير :

١ - التفسير الأول : وقد ذهب إليه عدد كبير من المستشرقين الذين قرروا أن

النبي - ﷺ - قد وصل إلى اتخاذ قرار ادعاء النبوة بعد مرحلة تفكير عميق وواع، ومقارنة واضحة بين عقائد المشركين وبين العناصر التوحيدية التي استقاها من مصادر متعددة . وقد تبني هذا الرأي بروكلمان، قال : « وأغلب الظن أن محمداً قد انصرف إلى التفكير في المسائل الدينية في فترة مبكرة جداً . . . ومع الأيام أخذ الإيمان يعمر قلبه، ويملك عليه نفسه فيتجلى له فراغ الآلهة الأخرى . . . كان محمد يأخذ بأسباب التحنث والتنسك، ويسترسل في تأملاته حول خلاصه الروحي ليالي بطولها . . . لقد

١ - انظر / Mahomet prophete et H . d'Etat - Watt - p 14 .

٢ - انظر / le probleme de Mahomat - Blachere - p 37 . . / العرب (تاريخ موجز) - فيليب حتي : ص ٣٦ .

٣ - انظر / l'Islam croyances et institutions - p 34 .

٤ - العقيدة والشريعة في الإسلام : ص ٧ .

تحقق عنده أن عقيدة مواطنيه الوثنية فاسدة فارغة، فكان يضح في أعماق نفسه بهذا السؤال : إلى متى يمدهم الله في ضلالهم، مادام عز وجل قد تجلّى آخر الأمر للشعوب الأخرى بوساطة أنبيائه ؟ . وهكذا نضجت الفكرة في نفسه، أنه مدعو إلى أداء هذه الرسالة، رسالة النبوة « (١) .

ولم تتأت دعوة النبي - ﷺ - قومه إلى التوحيد، حسب جولدزيهر، عن مقارنة مباشرة بين الشرك والتوحيد، بل عن تأكده من أن التوحيد هو الوسيلة الوحيدة للقضاء على الظلم الاجتماعي السائد في مكة، وإن جعل عنصر المقارنة الدينية حاضراً في ذهنه عند تأمله في هذه المسائل . وقد سار على هذا النهج المؤرخ ول ديورانت، وأضاف إلى العناصر التي أقنعت النبي باتخاذ قراره ما لاحظته من قوة سياسية للدول الموحدة، قال : « وتدل كثير من آيات القرآن على إعجاب به بأخلاق المسيحيين، وبما في دين اليهود من نزعة إلى التوحيد، وبما عاد على المسيحية واليهودية من قوة كبيرة؛ لأن لكلتيهما كتاباً مقدساً تعتقد أنه موحى من عند الله . . . ولهذا أحس بالحاجة إلى دين جديد . . . دين يؤلف بين هذه الجماعات المتباغضة، ويخلق منها أمة قوية سليمة، دين يسمو بأخلاقهم . . . ولكنه قائم على أوامر منزلة لا ينازع فيها إنسان » (٢) .

ولم يخالف الأب لامانس منهجه الغريب على كل مناهج الباحثين في دراسته لهذه المسألة، فقلب وقائعها، وقدم اللحظة الفعلية لاتصال النبي - ﷺ - بالوحي على قراره الواعي ادعاء النبوة . ومن الواضح أن هذا المنهج يستجيب لزعمه علم النبي - ﷺ - الدائم بأنه كان يقوم بأداء رسالة مبتدعة . ومعنى هذا أنه لم يكتف بمخالفة المؤمنين برسالة الإسلام فقط، بل جمهور المستشرقين الذي قرروا - كما سنرى في حينه - صدق النبي - ﷺ - التام، وإن وافقوا لامانس في القول بعدم ربانية الوحي الإسلامي .

ومن أجل الوصول إلى هدفه فصل الأب لامانس بين المرحلتين اللتين سبق ذكرهما، وقدم مرحلة اعتناق النبي - ﷺ - للتوحيد والإيمان بالبعث، وجعل أسبابها

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٤ ، ٣٥ .

٢ - قصة الحضارة : ١١ / ٢٣ ، ٢٤ .

تكمن في الرؤى والأحلام والتملكات الشيطانية - كما يزعم - التي أقنعت بالإيمان . وفي مقابل هذه المرحلة اللاواعية فقد كانت مرحلة النبوة الحقيقية قراراً واعياً اتخذها النبي - ﷺ - بناء على قياس منطقي ، ذلك أنه لما « وجد أنه يلتقي في هذه المذاهب مع اليهود والنصارى ، وأدى به الاقتناع بوجود إله واحد إلى القول بوجود وحي واحد ، ولما كان من غير الممكن أن يترك الله العرب فقد حكم بأنه مدعو إلى الدعوة إلى هذه الحقائق بين مواطنيه » (١) .

٢ - التفسير الثاني : خالف عدد قليل من أكبر علماء المستشرقين التفسير السابق ، ووقفوا موقفاً جديداً يفسر انبثاق الوحي في نفس النبي باعتباره فعلاً غير خاضع بأي شكل من الأشكال لإرادته الواعية . ويعود السبب الذي دعا هؤلاء إلى مخالفة ما ذهب إليه معظم زملائهم إلى أن التفسير السابق يظهر النبي - ﷺ - في ثوب الإنسان غير الصادق في دعواه النبوة ، ووعيه التام بأنه كان يخدع الناس . والحقيقة أن رواد القسم الثاني لم يخطؤوا التحليل ، إذ إن ما ذكره كان هو أساس - أو هدف - ما ذهب إليه لامانس وبروكلمان وغيرهما .

ولما كان هذا الرأي مخالفاً لحقيقة علمية مؤسسة على أدلة لا حصر لها ، حيث أدت إلى الثبات التام لحقيقة صدق النبي - ﷺ - في دعواه النبوة ، فقد رفضه الأستاذ هاملتون جب ، وتبنى القول بأن رسالة القرآن كانت انبثاقاً حدسياً لا واعياً ناشئاً عن تفاعلات النبي - ﷺ - مع الواقع ، قال : « إن الحدود والتعبيرات التي وردت فيه - أي القرآن - هي المنطلق الذي صدر عنه الفكر والمعتقد الإسلامي . . . ومع ذلك فإن تلك الحدود والتعبيرات ليس منهجية منظمة بالمعنى الكلامي ، وإنما هي أقوال شفوية مباشرة تعبر عن مواقف تلقائية معينة ، وعن أفكار تم اقتناصها بقوة الحدس » (٢) .

وقد ذهب وات بعيداً بهذا الرأي الذي قال به جب ، ولا عجب في ذلك فقد كان أكثر انتباهاً إلى نقائص التفسير الأول ، وأكثر اهتماماً بإقناع قرائه بأرائه . ولهذا حاول

١ - 34 . l'Islam croyances et institutions - p 34 .

٢ - دراسات في حضارة الإسلام : ص ٢٣٤ .

أن يضع تفسيراً مقبولاً علمياً، ومنسجماً مع ما نقلته المصادر التاريخية من مواد تؤكد الصدق التام للنبي - ﷺ - في كل ما قاله أو فعله . وقد عمم وات الرأي الذي تبناه على تجارب جميع الأنبياء، مما يوحي بصدقه حينما وعد بأنه سيفسر النبوة الإسلامية تفسيراً علمياً لا علاقة له بالمعرفة التي حصلها بالعقيدة المسيحية أو الإسلامية . ولذلك جاءنا برأي مادي ينكر وجود الله عز وجل ، ويستند على نظرية ما سماه (العقل الخلاق) الذي اعتبره عنصراً مشتركاً بين عدد من الناس القادرين على أن يعبروا عن أزمته، قال : « وأبدأ بالتأكيد على أننا نجد، على الأقل عند بعض الرجال، ما نستطيع أن نسميه (الخيال الخلاق) . وإن الفنانين والشعراء والكتاب يعتبرون أمثلة لما نقوله، إنهم جميعاً يضعون في قوالب حساسة ما يشعر به الآخرون ولكنهم لا يستطيعون التعبير عنه، ولهذا فإن أعمالاً كبرى للخيال الخلاق تكتسب صبغة عالمية مؤكدة؛ لأنها تعبر عن عواطف وميول جيل كامل . إنها طبعاً ليست أشياء خيالية؛ لأنها تعالج موضوعات واقعية، ولكنها تستعمل صوراً بصرية أو صوراً تستدعيها الكلمات، لتعبر عما وراء المفاهيم الفكرية للإنسان، وإن الأنبياء والقادة الدينين - وأنا مُصرٌّ على هذا - يمتلكون هذا الخيال الخلاق، إنهم يعلنون عن أفكار مرتبطة أشد الارتباط بأعمق ما يوجد في التجربة الإنسانية والأكثر مركزية فيها، مع مرجعية خاصة لاحتياجات أزمته » (١) .

وقد أنكر وات أن يكون الله تعالى هو مصدر هذه القوة، بل جعلها من قوى النفس فقال : « إن علامة النبي الكبير هي الجاذبية العميقة لأفكاره بالنسبة لمن توجه إليهم . من أين تأتي هذه الأفكار؟ بعضهم يقول : من اللاشعور، والمتدينون يقولون : من عند الله، على الأقل بالنسبة للأنبياء الموجودين في رواياتهم . ورغم أن البعض - مثل البارون فون هوغل - يذهبون إلى الادعاء : بأنه في كل مكان توجد حقيقة ما فإن مصدرها هو الله . فإننا نستطيع أن نساند مقولة أن هذه الأفكار للخيال الخلاق تأتي من هذه الحياة الأكبر من الإنسان نفسه، والتي توجد في جانب كبير منها تحت مستوى الشعور » (٢) .

١ - Mahomet prophete et H . d'Etat - p 209 .

٢ - المرجع السابق: ص ٢١٠ . وانظر / محمد في مكة، وات: ص ١٣٦ .

والحقيقة أننا نقف مندهشين أمام هذا التفسير الذي أراد وات بوساطته أن يوحي للقراء بأنه غير خاضع فيه لمبادئ عقيدته المسيحية، بينما واقع الحال يكذب مزاعمه . ويبدو ذلك عندما نراه لا يسوي فعلاً بين النبي - ﷺ - وبين أنبياء العهد القديم والجديد، الذين كان يؤمن فعلاً بتعبيرهم عن إرادة خالق الكون، وعدم صدور رسالاتهم عن قوى اللاشعور فقط، كما هو الحال بالنسبة لنبينا عليه الصلاة والسلام الذي فصل له تفسيراً مناسباً . ومن أدلة هذا اليقين الحاصل عنده، وتهربه الواضح من الإجابة القاطعة فيما يخص نبوة محمد - ﷺ - في الوقت نفسه أنه سوى بين (شكل) تجارب النبي - ﷺ - وبين (تجارب) الأنبياء السابقين فقال : « وفي الحقيقة فإن هذا ليس حلاً للمشكل نهائياً، ولكنه يفسر (شكل) تجارب محمد، كما يفسر (التجارب) التي يحتويها العهد القديم، والمتمثل في قول الأنبياء : هكذا قال الرب » (١) .

كما تبدو عقيدة وات حينما نراه يتجاوز بشكل متعمد عن دراسة أبعاد العقيدة الإسلامية وشكل رسالتها، ويحكم عليها بوساطة مقارنة غير علمية مع المسيحية التي اعتبرها مقياساً لتمييز الصحيح من الخاطئ فقال : « بالنسبة لمحمد فإن تفتق الخيال الخلاق - في نظري - قد أبدع أفكاراً حقيقية وعادلة بالنسبة لجانب كبير منها، ولكن هذا لا يعني أن جميع الأفكار القرآنية . . . وخصوصاً حول نقطة يبدو خطؤها جلياً، وهي فكرة أن (الوحي) . . . يعلو فوق الروايات البشرية العادية باعتبارها مصدرراً للواقعة التاريخية » (٢) . وقد كان المثال الذي اختاره وات ليؤكد بوساطته سمو الشهادة البشرية على الوحي موضحاً لذاتيته، هو الخلاف بين تقرير القرآن الكريم عدم موت المسيح عليه السلام على الصليب، وبين « تقرير المسيحيين ذلك » (٣) . وقد صدق وات المسيحيين باعتبار أن شهادتهم تاريخية .

١ - المرجع السابق : ص ١٩ .

٢ - المرجع السابق : ص ٢١٠ .

٣ - المرجع السابق .

٣ - مناقشة ونقد :

يجب أن نسجل قبل مناقشة هذين التفسيرين الاستشراقيين أنه لا يوجد بينهما أي فرق يعود على موقف المستشرقين من نبوة محمد - ﷺ - ذلك أن أصحاب التفسير الثاني لم يقولوا بأكثر من الصدق النفسي لنبينا عليه الصلاة والسلام، أما ما عدا ذلك فإنهم يوافقون فيه زملاءهم، وأعني بذلك قولهم أن النبوة الإسلامية ظاهرة ناشئة عن تفاعل لعناصر معرفية حصلها النبي - ﷺ - من مخالطاته لليهود والنصارى مع ثورته على المحيط الاجتماعي والاقتصادي الذي كان يعيش فيه. وأن هذا التفاعل قد دام مدة طويلة من الزمن، اقتنع النبي - ﷺ - فيها بضرورة قيامه بالدعوة. والخلاف الوحيد بين الرأيين بعد هذا هو أن أصحاب الرأي الأول يجعلونه يقرر ذلك بشكل واع، بينما أصحاب الرأي الثاني يجعلونه انبثاقاً لا واعياً ناشئاً عن العناصر السابقة الذكر.

وفي هذا المنظور، يبدو الرأي الثاني مجرد محاولة قام بها بعض المستشرقين لسد النقائص الموجودة في آراء زملائهم، سواء الذين تعمدوا إثبات تفسير يؤدي إلى استحالات علمية تتمثل في عدم تناسب تفسيرهم مع المعلوم ضرورة من صدق النبي - ﷺ - في دعواه النبوة، أو أولئك الذين قالوا بصدق النبي - ﷺ - النفسي، ولكنهم لم يتبها إلى تناقض ذلك مع تقريرهم وعيه بقراره النبوي. ومن هؤلاء جولدزيهر الذي أثبت تأمل النبي - ﷺ - في عناصر المشكلة التي طرحها على فكره علمه بالتوحيد وبأحوال قومه، ولكنه مع هذا أثبت الصدق النفسي للرسول - ﷺ - فقال: « وهذه المفاهيم المستمدة من مصادر أجنبية كانت ضرورية في نظره لربط الحياة بالإرادة الإلهية. وقد مست هذه الأفكار مشاعره في الأعماق؛ ولذلك تلقاها بصدق عبر إلهام داخلي - زادته قوة الأحاسيس الخارجية - وكان متأكدًا أنه أداة لهذه الإرادة العليا » (١)

ويدل على قصد أصحاب التفسير الثاني إلى التخلص من الإلزامات العلمية الكثيرة التي تلحق التفسير الأول أشياء كثيرة، ومنها تركيز وات الشديدي على إثبات

الصدق النفسي للنبي، وهو الأمر الذي يؤدي إليه النظر في المصادر التاريخية، وهو في الوقت نفسه قد حاول أن يجد المبررات التي تجعله يتملص من النتائج العقديّة التي تلزم عن هذا الصدق. وتؤدي بنا هذه الملاحظة إلى التأكيد على أن مناقشة هذه المسألة عند جميع المستشرقين لم تخرج عن إطار الجدل العقدي بين المسيحية والإسلام وإن حاولوا إخفاء ذلك. وأحسن مثال يبرز ما نقول هو ما كتبه وات في هذا الموضوع، فقد ذهب إلى التأكيد على عناصر الصدق النفسي للنبي - ﷺ - من منظور جدلي لأصحاب التفسير الأول من المستشرقين، قال: « وأقصى ما يصل إليه هذا الرأي القول بأن محمداً لم يكن يؤمن بما يوحى إليه، وأنه لم يتلق الوحي من مصدر خارجي عنه، بل إنه ألف الآيات عن قصد ثم أعلنها للناس . . . ومثل هذه النظرة للأمور غير معقولة؛ وذلك لأنها لا تفسر لنا بصورة مرضية لماذا كان محمد في الفترة المكية مستعداً لتحمل جميع صنوف الحرمان، ولماذا فاز باحترام رجال شديدي الذكاء وذوي أخلاق مستقيمة، كما أن ذلك لا يجعلنا نفهم كيف نجح محمد في تأسيس ديانة عالمية أنجبت رجالاً قد استهم واضحة للعيان؟ » (١).

وقد قادت الإجابات على هذه التساؤلات إلى تأكيد الصدق التام للنبي - ﷺ - فقال: « وبالنسبة للمسلمين فإن القرآن هو كلام الله، ومحمد نفسه قد فهمه على هذا الاعتبار. ومن المؤكد أنه كان صادقاً تماماً في اعتقاده، وكان متأكداً أنه يستطيع التمييز بين أفكاره الخاصة وبين ما يأتيه من خارج نفسه. وإن مواصلة عمله في ظروف الاضطهاد والعداء التي عاشها كان سيصبح مستحيلاً لو لم يكن مقتنعاً تماماً بأن الله قد أرسله . . . ولو كان قد أحس بأن هذا الوحي كان من بنات أفكاره لكانت حركته الدينية معدومة الأساس » (٢). ولكنه رجع إلى رأي جمهور المستشرقين، فنفى النبوة الحقيقية عن النبي بوساطة التفسير النفسي - الذي أثبتناه سابقاً - لظاهرة الوحي النبوي، قال: « إن القول بأن محمداً كان صادقاً لا يعني بأن اعتقاداته كانت صحيحة،

١- محمد في المدينة: ص ٤٩٥ .

فإن الرجل قد يكون صادقاً ولكنه مخطئ . وليس من الصعب الإبانة لرجل غربي معاصر كيف أخطأ محمد، ذلك أن ما يبدو بالنسبة للإنسان آتياً من الخارج قد يكون نتيجة للاشعوره « (١) .

والحقيقة أن المناقشة العلمية الشاملة للرأيين الاستشراقيين اللذين أثبتناهما تظهر أن الكثير مما قيل فيهما لم يكن إلا تبريرات للتهرب من الإيمان بالنبوة الخاتمة، يدل على ذلك :

١- أن الأساس الذي شيدوا عليه هذين الرأيين لا يستند إلى أساس علمي، ونقصد بهذا مخالفتهم الصريحة لما أثبتته المصادر التاريخية حول المرحلة الفاصلة بين زواج النبي - ﷺ - وبدء الوحي . ومن الصحيح أن نقرر القلة الملفتة للانتباه للمادة العلمية المتعلقة بهذه المرحلة، ولكن المادة الموجودة كافية في تكوين نظرة موضوعية عن سلوك النبي فيها، وهي نظرة تحكم على الزيادات الاستشراقية بالبطلان التام .

إن المادة التاريخية المتوافرة تعلمنا أن النبي - ﷺ - لم يفصل في يوم من الأيام عن الحياة القرشية ذلك الانفصال التام الذي قال به المستشرقون، بل كل ما هنالك أنه سلك بعد زواجه طريق التحنّف، حيث كان ينتقل إلى غار حراء من أجل الابتعاد عن ضغوط الحياة في مكة . وقد كان الإمام ابن إسحاق واضحاً تماماً في هذه النقطة، حيث قرر أن مدة الخلوة لم تكن تتعدى الشهر من كل سنة (٢) . وتوافقت جميع المصادر على تأكيد عدم تغيب النبي عن بيته أكثر من هذا الشهر، وذلك إلى غاية فترة قصيرة قبل الوحي، ازداد تعلقه فيها بالوحدة (٣) .

وتعلمنا المصادر ذاتها أن النبي - ﷺ - لم يكن يفعل في هذه الخلوة أكثر مما كان يفعله قومه، حيث كان يختلي بنفسه، ويكثر من فعل الخير فيتصدق على كل من زاره .

١- المرجع السابق: ص ١٧ .

٢- انظر / سيرة ابن هشام: ج ٢ / ٦٨ .

٣- انظر / المرجع السابق: ص ٦٩ . وسيرة ابن كثير: ١ / ١٩٢ . . . وصحيح البخاري، باب بدء الوحي:

١ / ٣، حديث ٣ . . . وصحيح مسلم: ١ / ٩٧ . . .

وهذه نقطة مهمة للغاية؛ لأنها تبين أنه لم ينقطع عن الحياة في مكة كلية، بدليل زيارة المحتاجين له في المكان الذي كان يختلي فيه .

وإننا نؤكد هنا أن سكوت المصادر عن الإكثار من ذكر أخبار النبي - ﷺ - في هذه المرحلة يجد تفسيره الوحيد في أنه لم يحدث في حياته أي شيء مثير للانتباه بشكل خاص، وأنه لم يكن يفعل في سنته - ما عدا شهر التحنف - إلا ما يفعله الرجل العادي من الذهاب والغدو، والبيع والشراء . . . إضافة إلى ما سبق فإن اشتهاره (بالأمانة) بين قومه يعتبر دليلاً جديداً على ما قلناه، إذ لم تكن هذه الصفة لتأتى له إلا بمخالطة قومه . وهذا أمر يقضي على الزعم بانفصاله عن الحياة، كما يبطل زعمًا آخر تبناه المستشرقون وتقبله المسلمون - ولو بشكل غير محدد المعالم - وهو القول بأن النبي كان يصرف على نفسه من أموال زوجته السيدة خديجة، بينما الحقيقة غير ذلك، إذ اعتمد في الإنفاق على نفسه وأهله من عمله وجهده الخاص، وإن كان أصل المال الذي كان يعمل فيه لزوجته . ومن أدلة ما نحن بصدده إنجابه لأولاده كلهم - ما عدا إبراهيم - في هذه المرحلة، إضافة إلى أنه ما كان لينال هذه المكانة في قلب السيدة خديجة لو أنه قد (فر) من القيام بواجباته نحوها، ونحو أبنائه منها طيلة خمس عشرة سنة كاملة .

ومعنى هذا كله أن النبي - ﷺ - لم يكن منشغلاً طيلة المدة المذكورة إلا بما ينشغل به الرجال من تدبير أمور معيشتهم، كما لم يكن مشغولاً بشيء محدد فيما يخص تربيته الروحية، بل إن هذا الأمر كان مجهولاً بالنسبة إليه قبل الوحي، وكل ما هنالك أنه كان رجلاً متميزاً بأخلاق عالية وروح شفافة دفعته إلى أن ينقطع عن قومه شهراً في السنة من أجل التأمل في شؤونه . وإذا أضفنا إلى هذا جهله التام بالديانات التوحيدية، وجهل المسيحيين العرب أنفسهم بأمر المجاهدة الروحية التي زعمهما المستشرقون لنبينا عليه الصلاة والسلام، استبان أن نظرية تأمله في كيفية استخدام علمه باليهودية والمسيحية من أجل إعطاء دين لقومه وتكوين دولة للعرب لم تكن إلا ابتداءً استشراقياً لا يقوم على دليل من جهة، وتبطله كل الأدلة المتوافرة في الموضوع من جهة أخرى .

ب - أثبت المستشرقون الذين تبنوا التفسير النفسي لظاهرة الوحي المحمدي جهلاً بمبادئ نظرية التحليل النفسي ذاتها، ذلك أن هذه النظرية عند فرويد - مثلاً - تفترض أن كل فعل لاشعوري يحتاج إلى تشبع شعوري بمسبباته. ومعنى هذا أن على أصحاب هذا التفسير أن يثبتوا المعرفة الشاملة للنبي - ﷺ - بالمبادئ التي نادى بها دعوته، إضافة إلى إثبات فعل هذه المعلومات في عقله الباطن قبل أن تظهر في شكل حدس. وقد أثبتنا، على مستوى البحث التاريخي، وفي مواضع متعددة، جهل النبي المطبق بمحتوى الكتابات المقدسة. وفي ضوء هذا الجهل فإن هناك استحالة لأن يأتي بما جاء به بفعل التأثير بمصادر خارجية.

ونبه في هذا المقام إلى أن اللاشعور الذي قصده هؤلاء المستشرقون هو ذلك الذي أسس نظريته فرويد، بدليل إطنابهم في ذكر العناصر الدينية والاجتماعية التي شكلت - شعورياً - أساس الانبعاث اللاشعوري في نفس النبي. وهذا ما لا يشترط في نظرية اللاشعور التي وضعها يونغ. ومعنى هذا أن أصحاب هذا الرأي كانوا يشتركون مع أصحاب الرأي الأول في سعيهم المتعمد إلى إبطال نبوة محمد - ﷺ -؛ وذلك لأن نقاشهم للمسألة لم يتم على مستوى البحث النفسي حقيقة، بل على مستوى عقدي بالأساس. ولهذا سعوا إلى إثبات اتصال النبي باليهود والنصارى، وطول مرحلة التحنف، مع تحديدهم لعناصر هذا التأمل. وكلها أمور تحدد للقارئ اللاشعور الذي يجب أن يستند عليه في فهمه للنبوة الإسلامية، أي لاشعور فرويد المادي، وذلك اللاشعور الذي يجب أن يستبعده، وهو لاشعور يونغ الذي يكمن استخدامه في إثبات إلهية الوحي المحمدي.

وعلى كل حال، فإن التفسير النفسي لظاهرة الوحي النبوي يصطدم بالكثير من الاعتراضات الناشئة عن عجزه عن تفسير بعض الظواهر النفسية والموضوعية المصاحبة للوحي، ناهيك عن عجزه عن الإجابة على الإلزامات العقدية التي تتمثل في تجاوز الظاهرة القرآنية لقدرات البشر، وهيمنة الوحي المحمدي على كل ما يتناقله الناس من كتابات دينية.

ويقودنا هذا إلى استعراض تفسير المستشرقين للمظاهر المادية والظواهر النفسية المصاحبة للوحي . وهو الأمر الذي اشترك في بحثه جمهورهم مستخدمين التفسير النفسي :

١ - الظواهر المادية المصاحبة للوحي :

إن الظواهر المادية التي عرضت في حياة النبي - ﷺ - قبل الوحي وبعده كثيرة ومتنوعة، ومنها تسليم الشجر والحجر عليه، ورؤيته للملك، والإسراء والعروج به . . . وغيرها . وستوقف في هذا المبحث عند آراء المستشرقين في الظواهر المصاحبة للحظة الوحي فقط، وذلك باعتبارها داخلة فيما نحن بصدده . ومن المعلوم أن النبي قد رأى الملك ثلاث مرات، الأولى كانت في المنام، وكانت الثانية رؤيته له فيما أسماه علماؤنا (فترة الوحي) - وهي عندنا مرحلة بدء الوحي حقيقة - والثالثة كانت عند سدرة المنتهى . وفي هذا الخصوص، فقد أبان المستشرقون عن عدم قدرتهم على الإحاطة بجميع ما أوردته المصادر في الموضوع .

ورغم هذا الجهل الذي يجب أن يتنفي عن الباحث العلمي الذي يستحق هذا اللقب، فقد جمع بلاشير الحادئين الأولين مع بعضهما، وجعلهما مجرد « أحلام مثلت بالنسبة لمحمد معان خاصة » (١) . وقفز رودلف مباشرة من الرؤيا إلى حادث الإسراء، ولم يعط أي معنى للحادث الأول باعتباره رؤيا، « أما الحادث الثاني فكان من أحلام اليقظة لا مجرد هذيان أو حلم عاد، وبذلك تكون سدرة المنتهى وجنة المأوى مكانين في مكة لا في السماء » (٢) .

وقد كان هذا الموضوع باباً لكثير من الزايدات الاستشراقية، ومن ذلك زعم لامانس وكلود كاهن أن النبي - ﷺ - قد فسر لقاءه الأول مع جبريل باعتباره

١ - le probleme de Mahomet - p 40 .

٢- انظر / حقيقة كتاب صلة القرآن باليهودية والمسيحية، أبو المجد أحمد: ص ١٨ .

مساً من الجن^(١)، مع أن هذا المعنى لا يوجد في أي مصدر، بل أقصى من يوجد فيها هو تصريح النبي أنه قد خشي على نفسه، ومصطلح (الخشية) إذن غير محدد الموضوع فلماذا يحدده هذان المستشرقان في المعنى الذي ذكراه. ومن هذه المزاعم تأكيدات أن النبي - ﷺ - لم يكن يعرف الملك الذي زاره في الغار حتى تعلم من اليهود، قال: « وفي البدء اعتقد محمد أن هذا الكائن هو الله، ثم بعد ذلك اعتقد أنه كائن أعلى من الملائكة هو الروح، وأخيراً اعتبره الملاك جبريل. ويحتمل أن يكون محمد قد تعلم من اليهود أننا لا نستطيع أن نشاهد الله »^(٢)، وهذا ما ذهب إليه بروكلمان قبله^(٣). ومن هذه المزايدات ما خالف فيه لامانس وبلاشير جمهور المستشرقين - فيما أعلم - ويكمن ذلك في زعمهما بأن رؤية النبي - ﷺ - للملك لم تكن مصدراً لقناعته بصحة الوحي، وأنه لم يكتسب هذه القناعة إلا بإيحاء من السيدة خديجة وورقة بن نوفل^(٤).

وموضع الدهشة فيما قاله وات أنه من الطبيعي تماماً أن يجهل النبي - ﷺ - حدود الظاهرة التي يتعرض لها، ثم يزداد علمه بمحتواها وشكلها مع تكررها. وهذا ما حدث فعلاً حيث كان يتكلم عن جبريل عليه السلام بصيغة (الملك)، ثم حدد اسمه بعد ذلك حين عرف أنه جبريل، ولا علاقة لهذه الظاهرة كلية بالزعم بتعلم النبي ذلك من مصادر خارجة عن الوحي، خصوصاً إذا كان مصدر هذا العلم هم اليهود، ومضمونه تعليم النبي عدم إمكان رؤية الله عز وجل كما زعم وات، لأننا نعلم يقيناً استحالة أن يصدر هذا عنهم في ضوء إيمانهم التام بالتجسيم، وهو ما تشهد بذلك مصادرهم الدينية الأساسية^(٥).

١ - انظر / l'Islam des origines ... - Lammens - p 34 . et / l'Islam croyances et institutions - Cahen - p 14 .

Cahen - p 14 .

٢ - Mahomet prophete et H . d'Etat - p 16 .

٣ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٦ .

٤ - انظر / le probleme de Mahomet - Blachere / l'Arabie occidentale ... - Lammens - p . et /

- p 41 .

٥ - انظر ما كتبناه عن الموضوع عند عرضنا لانتماء جولديزهر .

وقد كان هدف لامانس وبلاشير التوصل إلى التشويش على مسألة خطيرة، وهي مدى اقتناع النبي - ﷺ - بموضوعية الظاهرة التي تعرض لها. وقد كانت هذه القناعة تامة، ولكنها احتاجت إلى بعض الوقت لكي تتأسس، وهذا شيء طبيعي نظراً لضخامة الظاهرة نفسها. يدل على هذا أن الوحي ابتداءً في المنام، ثم ببعض الظواهر الغريبة مثل تسليم الشجر والحجر عليه. وقد زار النبي - ﷺ - في هذه المرحلة ورقة، ولكنه لم يطمئن إلى ما قاله له اطمئناناً تاماً، ويدل على ذلك قلقه النفسي الكبير في هذه الفترة، وسعيه إلى التعرف والتأكد مما يتعرض له، ولهذا رجع إلى الغار يتحنث ويتنظر تكرر الظاهرة حتى يستطيع الإحاطة بها. ومن الطبيعي تماماً أن يفعل النبي ذلك؛ لأن ما كان يحدث له يتجاوز طمأنة رجل عاد مهما بلغ علمه، وكان الأمر يحتاج إلى شهادة النبي - ﷺ - ذاته. وقد شهدت نفس النبي بموضوعية الوحي بعد ذلك، وعن رؤية عين، حين زاره الملك معلناً بدء البعثة. ومعنى هذا كله أن زيارته لورقة لم تكن إلا مرحلة من صيرورة طويلة انتهت بالقناعة التامة بموضوعية الوحي، وهو الأمر الذي أسس لقيامه بالدعوة.

ومن المؤكد أن علم جمهور المستشرقين بأهمية تأكيد موضوعية الظاهرة هو الذي دعاهم إلى التشكيك فيها، واعتبارها مجرد تهيؤات؛ ولذلك أغفلوا شهادة القرآن الكريم في هذا الموضوع، وذهب من بحثها منهم - مثل وات - إلى التأكيد على اقتناع النبي بما حدث له من ظواهر فقط، أي أنه لم يبيح الظاهرة من حيث موضوعيتها بالنسبة للدارسين أو عدم ذلك، بل إنه حاول أن يشكك في هذه الشهادة من طرف خفي حين رجع إلى الروايات ليؤكد احتياج النبي إلى غيره من أجل أن يحصل قناعته. ومعنى هذا أن دورانه حول المسألة قد انتهى به إلى تأكيد ما ذهب إليه لامانس وبلاشير، ولكن بمنهج مختلف.

وقد كانت الروايات في غاية الوضوح في عرضها لهذه المسألة، وإن احتاجت إلى البحث الموضوعي الصادق والذكي، وأوضح منها في الدلالة القرآن الكريم، الذي نقل في سورة النجم اللقاء الأول بين النبي - ﷺ - وجبريل عليه السلام، حيث أكد أن هذا اللقاء تم في اليقظة، وأنه رؤية حقيقية تمت بالحاسة المعروفة، وهذا في غاية الدلالة على

كون هذه اللحظة هي الحادث الذي نقل أمر الوحي من شك النبي - ﷺ - فيه والترقب له في الوقت نفسه إلى اليقين التام بحقيقته ، ولذلك تم اللقاء بين جبريل وبين النبي بهذا الشكل المادي ؛ لأن الحواس هي أصدق وسائل المعرفة عند الإنسان ، وما تنقله بشكل بداية كل استدلال . قال الله تعالى : ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ ﴾ [النجم: ١-١٢]

وقد بحث الأستاذ ابن نبي رحمه الله روايات بدء الوحي بحثًا جيدًا ، واستنتج منها استقلال الظاهرة عن نفس النبي - ﷺ - فقال : « ومن الواجب أن نذكر مدى التباعد الرئيس البين في الحوار بين الذات المتكلمة الأمرة الحازمة ، والذات المخاطبة المضطربة المجفلة - (ما أنا بقارئ) مثال على الإجفال - . . . إن هذا التباعد يصور لنا عملية نفسية أخرى مختلفة تمامًا عن الأولى ، ولكنها متحدة معها في الزمن . إن هاتين الحالتين - أي التباعد الجوهرى والاتحاد الزمنى - متعارضتان سواء تصورناهما في مجال واحد للذات ، أو في مجالين مختلفين ، هما : الشعور واللاشعور ، فهناك بالضرورة تعدد في الذوات . . . وهو تعدد لا يمكن أن تضمه وحدة نفسية ، فنحن مضطرون لهذا أن نقرر ازدواج الذات كما يحدث في أي حوار عاد . وبين هاتين الذواتين اللتين تتحاوران تنجلي الذات المحمدية كشاهد واع ، ومؤرخ صادق للواقع الذي نحله . . . ومع ذلك فهذه هي المرة الوحيدة التي ستحدد فيها هذه الذات موقفها بالنسبة للظاهرة الغريبة » (١) .

ومن المعروف أن الاستقلال بين هاتين الذاتين - حسب تعبير الأستاذ ابن نبي - قد تجاوز لحظة الوحي الأولى ، فكان حقيقة مصاحبة لنزول القرآن ، أي مدة عشرين سنة كاملة . ومن ملامح ذلك نزول آيات كثيرة تلوم النبي - ﷺ - عن بعض المواقف

الدعوية أو الشخصية التي وقفها . وهذا يؤكد عدم تحكمه في محتوى الوحي أو في زمانه ، ومن أمثلته ما حدث حين حدد النبي للمشركين وقتاً لإجابتهم عن سؤالهم - سؤال اليهود في الحقيقة - عن أصحاب الكهف وذي القرنين والروح ، فتأخر نزول الوحي حتى تأثر النبي لذلك ، ورجا نزول القرآن ، ثم نزلت الإجابة وفيها تعليم وعتاب له ، قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشْدًا ﴿٢٤﴾ ﴾ [الكهف : ٢٣ ، ٢٤] ونزل في هذه الحادثة - حسب ابن إسحاق - قوله تعالى الذي يؤكد ما ذهبنا إليه قبل قليل : ﴿ وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾ ﴾ [مريم : ٦٤] .

واستناداً إلى مثل هذه المعلومات اليقينية قرر الأستاذ ابن نبي استمرار الانفصال بين الوحي والنبي - ﷺ - حتى نهاية رسالته ، قال : « وسنجد فيما بعد ، وإلى النهاية ، أن الذات المحمدية لن تتحدث مع الذات المتكلمة حين تخاطبها . وهذا الصمت في ذاته جدير بالملاحظة ؛ لأنه يسجل إدراك الرسول - ﷺ - النهائي أمام الظاهرة التي سيقف منها ، منذ ذلك الحين ، موقف التسليم » (١) .

والحقيقة أن ما انتهى إليه الأستاذ ابن نبي هو التفسير الموضوعي الوحيد لظاهرة الوحي المحمدي ، وقد كان المستشرقون - أو علماءؤهم على الأقل - يعلمون أن هذه النتيجة لازمة لكل دارس للموضوع ؛ لأنها تتناسب مع ما نقلته المصادر عن الواقعة . إضافة إلى كونها عنصر التفسير الوحيد لما يلاحظه الدارس من فروق شاسعة بين الخطاب القرآني وبين الكلام النبوي ، سواء من حيث الأسلوب أو المحتوى . ويؤكد ما قررناه هنا عزم المستشرقين على نفي هذه النتيجة الموضوعية أو التشويش عليها ، وقد قبلوا في سبيل ذلك أن تحتوي أبحاثهم على نقص رهيب ، يتمثل في خلوها - سنبحث هذا بتوسع في الفصل التالي - خلواً تاماً من دراسة ، أو تحليل ، أو تفسير كيفية صدور القرآن عن النبي عليه الصلاة والسلام .

ب - المظاهر الجسدية المصاحبة للوحي :

من المؤكد أن لا أحد من المستشرقين المعاصرين كان يؤمن حقيقة بمرض النبي ، ومع هذا فإن كتابات قسم منهم كانت توحى بإصابته بمرض عصبي ، وإن لم يعبروا عن ذلك بشكل صريح . ويرجع تعلقهم بهذا الإيحاء إلى استخدامهم له لتفسير الظواهر المادية - التي سبق عرضها - المصاحبة لتجربة الوحي الأولى ، أي الزعم بأن اهتمام النبي - ﷺ - بالموضوعات الدينية ، في ضوء مرضه العصبي ، قد جعله يتوهم رؤية جبريل عليه السلام .

وقد كان جولدزيهر أول المستشرقين المعاصرين تلويحاً بمرض النبي فقال : « ثار ضمير هذا الرجل الذي يميل إلى التأملات المجردة التي تكاد تكون مرضية على الواقع الديني والأخلاقي لمواطنيه » (١) . وكتب ديورانت في الموضوع مطبقاً هذا المنهج فقال : « وكثيراً ما كان يحدث أثناء هذه الرؤى أن يسقط على الأرض ويرتجف أو يغشى عليه ، ويتصبب العرق من جبينه . . . وقد يكون ارتجافه ناشئاً عن نوبات صرع . . . ولكننا لا نسمع بأنه عض في خلالها لسانه أو حدث ارتخاء في عضلاته كما يحدث عادة في نوبات الصرع . وليس في تاريخ محمد ما يدل على انحطاط قوة العقل التي يؤدي إليها الصرع عادة ، بل نراه على العكس يزداد ذهنه صفاء ، ويزداد قدرة على التفكير وثقة بالنفس وقوة في الجسم والروح والزعامة كلما تقدمت به السن . وقصارى القول أنا لا نجد دليلاً قاطعاً على أن ما كان يحدث للنبي كان من قبيل الصرع » (٢) .

ولم يصرح بلاشير برأيه في الموضوع ، وإن كان إيراده للمظاهر الجسدية المصاحبة للوحي بعد تأكده على توهم النبي - ﷺ - رؤيته لجبريل ، يوحى بتبنيه للرأي الاستشراقي المشهور في الموضوع (٣) . وتبنى د . سورديل تفسيراً يبدو جيداً ، ولكنه يحتوي على مغالطة تتمثل في الزعم بأن ما كان يحدث للنبي هو وسيلة نفسية

١ - le dogme et la loi dans l'Islam - p 4 .

٢ - قصة الحضارة : ١١ / ٢٥ ، ٢٦ .

٣ - انظر / . p 41 - le probleme de Mahomet

لا استخراج ما في داخله، قال: «وعندما كان الملك يكلمه كان يتملكه الارتعاد، ويبدو وكأن صرعا قد أصابه، وهذه ظواهر بدنية ونفسية تلاحظ، في بعض الأحيان، عند من يتملكهم إلهام لا يعرفون قيمته ولا صدقه، ولا يستطيعون بالتالي طرحه ولا تفسيره منطقيًا» (١).

وإجمالاً، فإنه لا يوجد مستشرق معاصر - إذا استثنينا المسلمين والمتعاطفين منهم - قد عالج هذا الموضوع دون أن يحاول أن يتزايد فيه، أو يفسره بما يناسب النظرية الاستشراقية العامة في نبوة محمد - ﷺ -، ونستطيع أن نستثني من جملتهم مونتغمري وات الذي كان صريحاً في نفي الصرع عن النبي، ثم الفصل بين المرض - في حالة ثبوته - وبين تجربة الوحي، قال: «إن محمداً قد ميز بين ما يوحى إليه وبين أفكاره الخاصة. ولقد أكد أعداء الإسلام غالباً أن محمداً كان مصاباً بالصرع، وأن تجاربه الدينية لهذا لا قيمة لها، ولكن الأعراض الموصوفة لا تشبه أعراض الصرع؛ لأن هذا النقص يؤدي إلى تخاذل جسدي وعقلي بينما ظل محمد حتى آخر حياته مالكاً لقواه العقلية. وحتى لو أمكن ادعاء ذلك فإن الحجة تظل مناقضة لكل رأي سليم، إذ لم تقم إلا على الجهل والوهم؛ لأن المظاهر الجسدية الملازمة لا تثبت ولا تنفي قط بنفسها التجربة الدينية» (٢).

ومهما يكن الأمر فلا بد من وضع الأمر في نصابه، وأول ذلك هو وجوب نفي الوصف الذي جاء به ديورانت للمظاهر الجسدية المصاحبة للوحي، إذ المعروف أن النبي - ﷺ - لم يسقط مرة على الأرض، أو يغشى عليه. بل إن مظاهر ذلك لم تتعد احمرار الوجه، وتصيب العرق، والغياب أحياناً - وجزئياً فقط - عن العالم المحيط به، ومعاناته في كل ذلك من ثقل، فعن السيدة عائشة قالت: «ولقد كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً» (٣). وعن يعلى بن

1 - Islam - p 10 .

٢ - محمد في مكة: ص ١٠١ .

٣ - صحيح البخاري، باب بدء الوحي: ١ / ٣ حديث ٢ .

أمية أنه طلب من عمر أن يريه النبي - ﷺ - حين يوحى إليه، فوجد له غطيظاً - أي نفخاً - كغطيظ البكر (١).

وفي ضوء علاقة إنسان عاد بظاهرة علوية سامية مثل تجربة الوحي المحمدي، فإن هذه المعاناة ليست شيئاً غريباً. وعلى كل حال فإن هذه الظاهرة لم تكن ملازمة له في كل أحواله، بل إنها تظهر عند الاتصال بالوحي فقط، وفي هذا دليل على كونها علامة على ما ذكرناه من صعوبة تحمل إنسان عاد لاتصال ما وراء الطبيعي. والمهم في كل هذا هو وعي النبي - ﷺ - بهذه الظاهرة، ومن هذه الناحية فقد ظل «يتمتع بحالة عادية، وبحرية عقلية ملحوظة من الوجهة النفسية، بحيث يستخدم ذاكرته استخداماً كاملاً خلال الأزمنة نفسها» (٢).

١ - المرجع السابق، كتاب الحج، باب غسل الخلق: ٢ / ٢٦٩ حديث غير مرقم.

٢ - الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي: ص ١٥٠. وانظر / السيرة المحمدية، محمد فريد وجدي: ص ٩٠. وحياة محمد، هيكل: ص ٥٧.

المبحث الثاني

الدعوة النبوية عند المستشرقين المعاصرين

نظراً لاستحالة تتبع كل الجزئيات التي يحتويها هذا المبحث ، فسكتفي بإثارة ثم مناقشة الآراء الاستشراقية في بعض الموضوعات العقدية المهمة ، ومنها الطابع العام للوحي في العهد المكي ، وأهم مباحثه دراسة قصة الغرانيق ، ثم التطورات التي لحقت الدعوة في العهد المدني ، وأهم مباحثها رصد التطور الحاصل في الوحي ، وعلاقة النبي - ﷺ - باليهود ، وموضوع القتال في الإسلام ، وعالمية الرسالة الإسلامية .

ومن الضروري أن ننبه قبل ولوج بحث هذه الموضوعات إلى بعض الشروط المنهجية التي يجب أن تتوافر في مثل هذا البحث ، إضافة إلى بعض ملامح التنظير الاستشراقي للطابع العام للدعوة في العهدين المكي والمدني ؛ لأن ذلك سيساعدنا على وضع الأمور في نصابها ، وعلى فهم أحسن لآراء المستشرقين في القضايا التي سنتولى عرضها .

إننا نقصد بالعهد المكي تلك الفترة الزمنية الممتدة من بدء الدعوة إلى خروج النبي - ﷺ - من مكة مهاجراً . وقد استغرقت عشر سنوات كاملة قضاها في إرساء ملامح العقيدة والتشريع والعالم الجديد الذي جاء به الإسلام . ومن نافل القول أن يقرر الباحث المتمعن - والمنزه عن الغرض - أن جميع الأسس العقدية والتشريعية للإسلام قد وضعت في هذا العهد ، حيث تم التعريف بالله عز وجل وربوبيته وصفاته ووجوب عبادته عبادة خالصة ، والنص على وجود عالم خفي توجد به مخلوقات لا تدركها الحواس ، وحقيقة البعث والجزاء والعقاب . كما تم في هذا العهد التعريف بالصراع الدائر في الأرض بين نوازع الخير والعقل في الإنسان ، وبين نوازع الشر والعاطفية التي يستغلها الشيطان ، وتدخل الأنبياء عليهم السلام لتعريف الأمم المختلفة بحقيقة العالم ومكامن الشر فيه حتى تحذرهما . إضافة إلى هذا فقد وضعت في العهد المكي أسس جميع العبادات التي طبقها المسلمون في العهد المدني ، وأرسيت معالم الأخلاق الفردية والجماعية التي قام عليها التشريع الإسلامي فيما بعد . . . إلى غير ذلك من الموضوعات التي وردت في القرآن المكي ، أو نقلتها الروايات المختلفة .

ومن المؤكد أن هناك اختلافاً واسعاً - أو ضيقاً - بين ملامح الدعوة في هذا العهد والعهد المدني، إلا أنه يجد تفسيراً موضوعياً ومنطقياً وبسيطاً للغاية عندما نبحت هذا الاختلاف في ضوء المحيط المادي للدعوة في العهدين من جهة، والهدف الذي كانت تصبو إلى تحقيقه من جهة ثانية. ويفسر العامل الأول لماذا لم يبدأ الوحي بإقرار الصلاة الجامعة والصيام وقطع السارق وجلد شارب الخمر مثلاً؛ ذلك لأن تطبيق الأحكام يحتاج إلى قيام مجتمع يقع تحت سلطة الإسلام، وهو المجتمع الذي كان من المستحيل قيامه في مكة، نظراً لوجود سلطة تشكل المجتمع وتحكمه بناء على معتقداتها وأعرافها، وهي سلطة قبيلة قريش. ولهذا فإن التوسع التشريعي في العصر المدني يستجيب تماماً لحاجة المجتمع الجديد من جهة، ولكنه يقوم على وجود هذا المجتمع في الوقت نفسه.

ويفسر لنا العامل السابق حين يتفاعل مع الهدف من الدعوة الإسلامية - وهو التأسيس للتوحيد الجديد في العالم - أموراً كثيرة مثل عدم إعلان النبي - ﷺ - أصول دينه وفروعها دفعة واحدة؛ ذلك لأن الدعوة كانت تتم في أرض متشعبة بالشرك، ومحكومة بقوانين راسخة للسلوك؛ ولهذا احتاجت إلى كثير من الوقت من أجل إرساء معالم الدين الجديد، وتكوين الجماعة المسلمة الأولى التي كتب لها أن تحمله إلى العالم. ومن الواضح أن هذين العاملين هما اللذان يفسران لجوء الإسلام إلى القتال في مرحلته المدنية؛ لأنه احتاج إلى أن يحمي نفسه من العداوة التي قوبل بها مجتمعه من القبائل العربية، وخصوصاً من قريش التي كانت حربها للإسلام تهدف إلى القضاء على الدعوة، وكان حرب الإسلام لها يحقق هدف هذه الدعوة بالذات، وهو الانتشار العالمي.

وبناء على هذه المنطلقات التي ذكرناها من الممكن أن نؤسس للاتصال الوثيق بين طابع الدعوة في كل من مكة والمدينة، وذلك باعتبار أن قيام مجتمع المدينة ليس إلا تنمة وتجسيداً لما تم التأسيس له طيلة الفترة المكية. ويؤسس ما ذكرناه الآن للاختلاف بين المرحلتين دون أن يدخل بالطابع الإلهي للدعوة المحمدية، إضافة إلى عدم تجاوز هذا التفسير لما تفرضه السنن المتحكمة في نشأة المشاريع الكبرى وصيورتها. ومن الأدلة الواضحة على هذا الاتصال أن بداية المجتمع المدني قد تمت في مكة ذاتها، حين آمن بعض الأنصار بالنبوة المحمدية، وتكاثر عددهم والنبي - ﷺ - بمكة، ثم هاجر إليهم.

وكان هذا إيذاناً بدخول العهد المدني الذي كانت مكة حاضرة فيه بقوة بوساطة انتقال صاحب الدعوة ذاته إلى مدينته الجديدة، ووصول قسم من مكة إليها ممثلاً في المهاجرين .

ولكن جمهور المستشرقين لم ينظروا إلى عهدي الدعوة النبوية هذه النظرة الإلهية والعلمية في الوقت نفسه، بل سعوا إلى أن يشيدوا جداراً فاصلاً بين العهدين، بل بين مراحل العهد الواحد نفسه، غير مهتمين بما يتأتى لنظريتهم من نقص علمي يعود إلى مخالفتها الصريحة للقوانين المتحكمة في الظواهر التاريخية الكبرى، والتي تفرض انتقالها من حال إلى حال من أجل أن تكتمل بنيتها. وذلك دون أن يدل الحال الجديد على مخالفة للقديم؛ لأنه يشيد على هذا القديم بنيته ذاتها، فتكون النتيجة ليست بناءً جديداً، بل مجرد نمو طبيعي لقواعد البناء.

وقد أبانوا في ذلك عن رغبتهم في التشكيك في النبوة الإسلامية بشكل متعمد؛ ذلك لأنه المنهج الوحيد الذي من الممكن أن يؤدي إلى القول بأن النبي - ﷺ - لم يكن يعلم مضمون رسالته ولا حدودها، وأنه خضع في كل ذلك للظروف المحيطة بدعوته، التي تشكلت رسالتها بناءً على تفاعل عناصر العبقورية المحمدية، وتأقلمها، وخضوعها لهذه الظروف الخارجية. ومعنى هذا أن موقفهم المبدي من الوحي المحمدي، أي رفضهم الإيمان بنبوة محمد - ﷺ - هو الذي تحكم في تشكيل تنظيراتهم للدعوة الإسلامية. وفي هذا مخالفة صريحة للمنهج العلمي الذي يفرض على الباحث أن يستخلص من الدعوة نفسها ملامح الرسالة، بمعنى أن يكون التنظير تابعاً للبحث العقدي والتاريخي، لا أن يضع هذا الباحث النظريات التي تستجيب لميوله الذاتية، ثم يذهب إلى المادة العلمية ليجمع التبريرات التي تؤكد هذه الميول.

وفيما يخص ما نهتم بدراسته في هذا المقام، فإن نتيجة المنهج العلمي السليم تتضمن تأكيد النمو الطبيعي للوحي في ضوء فعله في تغيير الظروف المحيطة بالدعوة، ونمو الرسالة ذاتها في ضوء التغيير اليومي والمرحلي للظروف المحيطة بها. ولكن نتيجة هذا البحث نفسه في الفكر الاستشراقي قد أنتجت تأكيداً على الطابع الذري أو التجزيئي لسير الدعوة، وتشكل الوعي النبوي بناءً على ظروف المحيط، وتطور

محتوى الوحي ذاته باعتباره انعكاساً لهذا الوعي النبوي . ولهذا الأمر لم ينظر المستشرقون إلى القرآن الكريم باعتباره وحدة تحتوي على جزئيات ، بل هو عندهم مجموعة مواقف جزئية جمعها المصحف كيفما اتفق .

وقد يظن ظان أن المستشرقين المعاصرين كانوا واقعين في تنظيرهم لهذا الموضوع تحت تأثير نظرية التطور أو التفسير المادي أو الوضعي أو النفسي للتاريخ . وهذا صحيح جزئياً ، ولكن العامل الأساسي الفاعل في موقفهم يبقى عقدياً بالأساس . ومعنى هذا أنهم لم يفعلوا أكثر من استغلال النظريات العلمية الشائعة في القرن العشرين من أجل إقناع القراء بموافقهم . ويتأسس هذا الرأي - مثلاً - على عدم وجود علاقة فعلية ، أي علاقة العلة والمعلول ، بين الظروف المادية المحيطة بالدعوة وبين الدعوة ذاتها إلا إذا أراد الباحث أن يؤكد ذلك ، مستعيناً فيه بعدم البحث الصادق والحقيقي في هذه البيئة ، وضارباً صفحاً عن الحقيقة العلمية التالية ، وهي تأثير الدعوة النبوية في البيئة نفسها لا العكس .

١ - ملامح الدعوة الإسلامية في العهد المكي :

أجمع المستشرقون الدارسون لهذا الموضوع على القول بجهل النبي - ﷺ - بحدود دعوته عند بدايتها ، وعدم امتلاكه إلا نظرة غائمة لبعض موضوعاتها ؛ ولذلك فقد ابتداءً دعوته بإنذار قومه بخطر الحقيقة الدينية التي كان مطلعاً عليها بشكل أحسن في تلك المرحلة ، خصوصاً وقد كانت أشدها تأثيراً في نفسه ، وهي حقيقة وجود بعث وحساب . وقد فسر المستشرقون ما ذهبوا إليه باعتبار أن هذا الأصل العقدي كان أكثر المبادئ الدينية علوقاً بنفسه من جملة ما تعلمه من المسيحيين ، ولهذا تأثر به تأثراً نفسياً كبيراً يعود إلى خوفه الشديد من هذا اليوم .

وقد اختص بتبني هذه النظرية بكل حيثياتها ونتائجها - كما قلنا ذلك في حينه - المستشرق كازانوف ، ولكنها كانت أصلاً فسر به جمهور المستشرقين هذا الأمر فقال جولدزيهر : « وما سمعه عن يوم القيامة الذي سيقع يوماً على العالم ، طبقه على الواقع التي كانت رؤيته تملأ قلبه رعباً . . . وكان يواجه المكين . . . بإعلانه عن نهاية العالم

التي تقترب، والتي صورها بخطوط من نار» (١). والحقيقة أن تأكيد جولدزيهر على كون النبي - ﷺ - كان «مبلغاً لفكرة نهاية العالم» صحيحاً تماماً، ولكن ليس معنى هذا أن الدعوة إلى الإيمان بالبعث كان أول موضوعات الدعوة، خصوصاً إذا تم وضع هذه الفكرة في إطار تملكها لنفسية النبي - ﷺ - عن تعليم مسيحي كما فعل هو نفسه، وغيره من المستشرقين مثل بروكلمان الذي قال: «وكان في صلب الآيات الأولى الموحاة إلى محمد توقع ليوم حساب يبعث فيه كل فرد على حدة... ولقد خشي هو نفسه هذا اليوم كما خشيهِ المسيحيون الأولون» (٢).

وإن الرجوع إلى طبائع الأشياء، وهو الأمر الذي تؤكد المصادر العقديّة والتاريخية للإسلام، يقضي على الزعم بعدم معرفة النبي - ﷺ - بحدود رسالته، إذ إنه يؤدي إلى تأكيد أمر مستحيل التصور بالنسبة لأي باحث، وهو عدم القدرة على تمثل فكرة أن يبدأ إنسان أي مشروع إلا وهو يعلم حدوده. وبناء على هذا لا يستقيم أن نتصور قيام الدعوات الدينية إلا بعد حصول علم يقيني لدى النبي بمصدرها وهدفها. ومعنى هذا أن اقتناع صاحب الدعوة يعتبر شرطاً ضرورياً ولازماً من أجل البداية فيها، ونجاحها في الوقت نفسه. وإن الزعم بغير هذا يؤدي إلى تقرير إمكانية أن يبدأ المهندس بتشديد برج بحفر حفرة هنا، وإقامته عموداً هناك، وسقفاً في مكان ثالث... وهذا مستحيل التصور، إلا إذا أراد أن يحصل على شيء يشبه كل شيء ما عدا تشييد برج يسكنه مئات البشر.

ومن الواضح أن ما نقلته المصادر من روايات يستجيب تماماً لما تفرضه القواعد العقلية والعلمية التي ذكرناها قبل قليل، إذ تعلمنا هذه المصادر أن هناك مدة طويلة نسبياً تفصل بين بداية ظواهر الوحي الأولى، وبين نزول الأمر بالتبليغ. وهي فترة تعليم النبي - ﷺ - مصدر وحدود الظاهرة التي ابتدأت تتحكم في حياته، والتي تجلت - أخيراً - بوساطة رؤيته لجبريل عليه السلام.

وما لاشك فيه أن أول موضوعات دعوة النبي - ﷺ - كان يتصل بمحاولة إقناع الناس بالظاهرة التي كان موضوعها، أي اختيار الله تعالى له ليكون وساطة بين خالق الكون وقومه، وما يتعلق بهذا الموضوع من تعريف بمصدر الوحي، وخطأ معتقدات المشركين فيما يخص البعث. وإن استعراض موضوعات السور الأولى، مثل العلق، والقلم، والمزمل، والمدثر، والتكوير، والأعلى يؤكد دوران الوحي في هذه المرحلة حول الموضوعات التي ذكرناها.

وعلى كل حال، وحتى لو عمدنا - جدلاً - إلى تخلص موضوع البعث من بين الموضوعات التي احتواها الوحي في هذه الفترة، فإنه لا يصبح دليلاً على الاندفاع اللاشعوري للنبي - ﷺ - الذي يعود لتأثره الشديد بما تعلمه عن النصارى، بل أنه فقط قد دعا إلى الاعتقاد في أصل ديني كان منعدماً في التدين العربي، إضافة إلى كونه أساس الدعوة إلى توحيد العبودية الذي يقوم - كما هو معلوم - على الإيمان بوجود البعث، حيث يحاسب الإنسان على ما قدمت يدها. وتتقوى ضرورة البدء بالدعوة إلى هذا الاعتقاد إذا علمنا أن العرب كانوا يؤمنون بالربوبية إيماناً مطلقاً، وبالتالي فقد تمت دعوتهم على مستوى ما يفتقدونه لا على مستوى ما يمتلكون أصوله نوعاً من التملك.

ويؤكد ما قلناه هنا تهافت التفسير الاستشراقي؛ لأن هذا المسلك يثبت - نقاشنا هنا على المستوى المادي - نوعاً من (العقلانية) التي تدل على معرفة النبي - ﷺ - بموضوع دعوته ومحيطها، في مقابل الرأي الاستشراقي الذي يقرر طابع الإجراء (العاطفي) الذي لا يفسر لنا كيف انتبه النبي - ﷺ - وحدد موضوع دعوته، وهو في حالة تملك نفسي لموضوع لا يمت إلى بيئته بأي صلة.

وقد قادت النظرة الاستشراقية التي وصفنا بعض ملامحها قبل قليل هذا الفكر إلى ابتداء نظرية عدم وضوح أصول التوحيد الذي دعا إليه النبي - ﷺ - لفترة طويلة من المرحلة المكية، فقال جولدزيهر: « ولم يكن الوحي الذي بلغه محمد في مكة يعلن عن دين جديد، لقد كان الناس يدربون على استعدادات دينية، وكانت نظرتهم الدينية إلى العالم ضبابية »^(١). وقد كان الدليل الذي اعتمد عليه عامة المستشرقين في تأكيد هذا

الرأي هو عدم مهاجمة النبي - ﷺ - للشرك ، واكتفاؤه « بالتوجيهات الأخلاقية وإثارة صور اليوم الآخر » (١) . وأرجع بروكلمان عدم اهتمام القرشيين بالدعوة النبوية آنذاك إلى عدم تحديد موضوعاتها ، فلم تثر اهتماماً كبيراً بينهم ، إذ « كانوا متعودين أن يظهر في كل قبيلة تقريباً - كما يظهر الشاعر - كاهن ، يستطيع أن يعزو أحكامه فيما يتعلق بالخلافات والمشكلات الغامضة - من قتل وسرقة وشرود بعير - المعروضة عليه إلى صاحب له غيبي ، وأن يذيعها بين الناس نثراً مسجوعاً كما فعل النبي فيما نزل إليه من وحي » (٢) .

ويعتبر المنهج الذي اعتمده بروكلمان هنا صورة للمنهج الذي تبناه جمهور المستشرقين في بحثهم للمسألة التي نحن بصدددها ، ويبان ذلك أن كلامه ليس إلا زعماً أراد أن يتوصل بوساطته إلى أن يجمع القارئ في ذهنه بين واقعة تاريخية ، وهي اتهام المشركين للنبي - ﷺ - بالكهانة ، وبين تفسير ذاتي لم يتصوره المشركون أنفسهم ، حيث ميزوا تماماً بين شكل وموضوع القرآن الكريم وبين ما يأتي به الكهنة من سجع . وقد اتخذ المستشرقون هذا المنهج حيث قرنوا بين حقيقة تاريخية ، وهي عدم ظهور عداوة المشركين للدعوة في بدايتها ، واستنتجوا من ذلك عدم وضوح التوحيد الإسلامي آنذاك . هو استنتاج ذاتي لا يقوم إلا على تعمد عدم النظر إلى الدعوة نظرة شمولية ، وإنكار الحقيقتين الطبيعيين اللتين سبق لنا ذكرهما ، وهما : ضرورة انطباق الوحي مع حاجات البيئة التي تتم فيها الدعوة ، وضرورة السير المرحلي في الدعوة تبعاً لما يحدثه الوحي من نقلات في محيطه .

وفي ضوء هاتين الحقيقتين ، فقد كان من الضروري أن ينصرف النبي - ﷺ - إلى تهيئة النفوس والعقول والسلوك إلى تقبل الدين الجديد بكل أصوله وفروعه . وقد احتاج هذا التأسيس - وهو يحتاج - إلى أن يرسخ في نفوس القرشيين عقيدة إرساله من عند الله ، وأن يصور لهم جزاء المؤمنين وعقاب الكافرين . ولا يعني هذا مطلقاً عدم

١ - I'Islam - D . Souedel - p 12 .

٢ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٦ .

وضوح حقيقة الألوهية في عقل النبي - ﷺ - أو عدم وضوحها في خطابه، إذ إن استعراض السور المكية - كما نبهنا من قبل - يبين لنا تأكيدها على حقيقة العالم الأولى، وهي وجود خالق للكون، واحد، صمد، كامل، وعلى إرساله للرسول مبشرين ومنذرين، ومنهم النبي الخاتم. ولا يقلل من كل ذلك مجيئه في أسلوب تعليمي بعيد عن الجدال الذي كان اعتماده يضاد الهدف من الوحي في هذه المرحلة، وهو عرض التوحيد والتعليم الهادئ حتى تقوم الحجة على الكافرين.

وتستجيب فكرة المستشرقين حول عدم وضوح التوحيد الإسلامي في هذه المرحلة إلى النتائج التي استخلصوها من قصة الغرائق. ويتأكد هذا عندما نستعرض إنتاجهم فيها فنراهم يتهافتون على ذكر رواياتها واستخلاص نتائجها، دون أن يهتم أحدهم - إلا فيما ندر مثل كايثاني - بتحقيق أدلتها المزعومة، وخصوصاً الأدلة القرآنية في نور فقه جيد لظاهرة النبوة ونفسية الأنبياء، أو النظر في أحداثها في ضوء معرفة سيرة النبي - ﷺ - قبل الوحي، ومحتوى دعوته وسيرها بعده، وما تخلل كل ذلك من نفور نبوي من الشرك قبل الدعوة، ومن اقتناع مطلق بظاهرة الوحي بعد بدء الوحي، ومن جهاد بليغ في سبيل نقل هذه القناعة إلى قومه، وما لقيه منهم من عنت.

أضرب الفكر الاستشراقي عن كل هذا، وصدق أسوأ تفسيراتها بسهولة تامة، فاتخذها بروكلمان دليلاً واضحاً على فكرة تطور التوحيد الإسلامي المزعومة، ولذلك اعتبر ما ورد فيها فعلاً مباشراً للنبي - ﷺ - فقال: «ولكنه - على ما يظهر - اعترف في السنوات الأولى من بعثته بألهة الكعبة الثلاث اللواتي كان مواطنوه يعتبرونها بنات الله. وقد أشار إليهم في إحدى الآيات الموحاة إليه بقوله: «تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن ترتجى». أما بعد ذلك، حين قوي شعور النبي بالوحدانية، فلم يعترف بغير الملائكة شفاعاء عند الله... ولم يستطع التقليد المتأخر أن يعتبر ذلك إلا تحولاً أغراه به الشيطان» (١).

ورغم أن جمهور المستشرقين اللاحقين على بروكلمان كانوا يوافقونه في دلالة هذه القصة على عدم تحديد مفهوم الألوهية في عقل النبي - ﷺ - في تلك الفترة، إلا أنهم اختلفوا معه في غير ذلك من النتائج :

١ - فقد اعتبرها غرونبوم ناتجة عن ضعف طارئ على النبي - ﷺ - كان هدفه إنقاذ « أنصاره من تحرشات المشركين، ولكنه - وبسرعة - ندم على ضعفه، ووصم هذه الآلهة بأنها أسماء سماها الجاهليون وأباؤهم » (١).

٢ - وهي عند بلاشير تدل على أن الأصل في الدعوة الإسلامية كان سعي النبي - ﷺ - إلى تأليف دين يقبله القرشيون؛ ولذلك فإن الأمر لم يكن صادراً عن تنازل من النبي - ﷺ - عن بعض أصول دعوته تبعاً للضغوط التي كانت تتعرض لها، بل مجرد ملمح عن شكل الإسلام في فكر النبي - ﷺ - في تلك المرحلة. قال : « كان القرآن في فترته الأولى دعوة إلى الأخلاق والتقوى، وهو يتحدث عن إله خالق، ولكن عقيدة الوحدانية، هو المبدأ الأساسي في الإسلام، لا يوجد فيه إلا استثناء. وقد حافظ محمد في هذه المرحلة من دعوته على أمل المصالحة مع المكيين، وتشكيل تأليف يتقبله الجميع. هناك فقرتان من القرآن تشهدان على ذلك، أما الأولى فهي : ﴿ أَمَا مِنْ اسْتَعْنَى ﴿٥﴾ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبُ ﴿٧﴾ وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَى ﴿٩﴾ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى ﴾ ... والمهم في النص السابق هو أن نحفظ الإدانة التي تبين الصعوبة التي واجهها محمد في التخلص من ماضيه. أما النص الثاني فهو : « أرأيتم اللات والعزى . ومناة الثالثة الأخرى . تلك الغرانيق العلاء . وإن شفاعتهم لترجى » (٢).

٣ - أما مونتغمري وات، فقد فسر رواية الغرانيق تفسيرين مختلفين، أورد أولهما كتابه : (محمد في مكة)، وجاء ثانيهما في كتابه : (محمد نبياً وزعيماً سياسياً). وقد حاول في الكتاب الأول أن يجعله النبي - ﷺ - لا يميز بين هذه الآلهة القرشية وبين

الإيمان بالملائكة والجن، أي أنه جعلها - مثل بلاشير - تمثل خير تمثيل طابع الإسلام في تلك المرحلة من الدعوة . وجاء هنا بفكرة جديدة تماماً، وهي أن النبي - ﷺ - لم يغير موقفه من آلهة الشرك إلا في المدينة، قال : « والحقيقة أن توحيده كان في الأصل - كما كان توحيد المثقفين من معاصريه - غامضاً، ولم ير بعد أن قبول هذه المخلوقات الإلهية كان يتعارض مع هذا التوحيد . لا شك أنه (كان) يعتبر اللات والعزى ومناة كائنات سماوية أقل من الله، كما اعترفت اليهودية والمسيحية بوجود الملائكة . ويتحدث القرآن عنها في الفترة (المكية) الأخيرة باسم الجن، وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أنها مجرد أسماء . إذا كان ذلك فليس من الضروري اكتشاف سبب خاص للآيات الإبليسية فهي لا تدل على أي تفهق واع للتوحيد، بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائماً محمد » (١) .

والملاحظ أن وات لم يعط أهمية كبيرة لعلاقة هذه القصة بالآراء الاستشراقية التي تجعل سببها يكمن في استجابة النبي - ﷺ - لمساومات القرشيين . ويبدو هذا شيئاً طبيعياً في ضوء تقريره كونها تعبيراً عن عقيدة أصلية في الإسلام . وفي مقابل ذلك فقد أبدع سبباً جديداً لفكرة تنازل النبي - ﷺ - للمشركين ثم حربه للشرك، ويتمثل في أن التأمل العميق هو وحده الذي قاده إلى معرفة عدم تناسب الإيمان بوجود شركاء لله مع التوحيد، والإحساس بالخطر المحدق به في حالة إبقائه على هذه العقيدة (٢) .

أما في كتابه الثاني - وهو الأخير صدوراً - فقد خالف تماماً التفسير الأول، وأصبح أكثر التزاماً بما استخلصه جمهور المستشرقين من القصة إذ جعلها دليلاً على التطور، ووافق غرونباوم في أسبابها فقال : « وفي عالم الفكر، فإن التوحيد في مكة كان غير محدد المعالم، بمعنى أنه لم يكن نقيضاً للشرك . وقصة الآيات الإبليسية توضح هذا، فإن محمداً - وقد أتعبت المعارضة التي وجدها - كان يرغب بشدة في وحي يقضي على الصعوبات التي يواجهها . وفي حالته العقلية تلك تلقى وحيًا يتضمن

١- محمد في مكة : ص ١٧٠ .

٢- انظر / المرجع السابق : ص ١٧١ .

آيتين - أو ثلاث - تسمح بالتوجه بالرجاء لبعض آلهة الكعبة ، وأدرك بعد ذلك أن هذه الآيات من غير الممكن أن تكون من عند الله وأن الشيطان هو الذي أوحى بها»^(١).

وقبل الانصراف إلى تحقيق هذه المسألة ، وهو الأمر الذي سيبتل الكثير من استنتاجات المستشرقين ، نود التنبيه على ما يلي :

١ - التناقض البين بين رأي وات الذي أثبتناه أولاً وبين رأيه الثاني ، بل التناقض الوارد في الرأي الأول نفسه حيث جاء بتفسير يبطل الروايات الكثيرة التي تؤكد مساومات المشركين للنبي - ﷺ - ولكنه لم يثبت عليه ، بل أبطله بتقريره تلك المساومات أثناء استرساله في معالجة الموضوع ، وقد قرر حينها خضوع النبي لضغوط المشركين من أجل تحقيق مصالح اقتصادية لا توجد إلا في ذهنه هو^(٢) . ولا بد أن نؤكد هنا أن إبطاله لتلك الروايات كان يهدف إلى تأكيد نتيجة مهمة بالنسبة إليه ، وهي أن النبي - ﷺ - قد بلغ في تأملاته درجة الفيلسوف ، بل الأصح أنه قد جعله يعمل بمنهج عالم لاهوتي مسيحي لا يقرر عقيدة إلا بعد أن يعرضها على مبادئ العقل ، ويحقق لها التناسق الداخلي والخارجي . ورغم أن الإيحاء بهذا الأمر يناقض ما قرره هو نفسه - وجمهور المستشرقين - من عدم حصول النبي إلا على علم يسير باليهودية والمسيحية ، إلا أن تحقيق هذه النتيجة لغرض أساسي بالنسبة إليه قد دفعه إلى تبني تفسيره . أما هذا الغرض فهو القول بأن الإسلام ليس إلا مجرد تراكمات لعناصر حادثة عن التأمل العقلي - الخاضع لظروف البيئة - في المعلومات الدينية التي استقاها من اليهود والنصارى .

ومن الواضح أن إبطال الروايات كان شرطاً ضرورياً للوصول إلى هذا الهدف ؛ لأن هذه الروايات تحدد الإطار الذي يجب أن يتحرك فيه التفسير ، وخصوصاً إمكان استخدامها في إبطال قصة الغرائق ذاتها . ولذلك كان من الضروري التخلص منها من أجل الابتعاد عن التناقض الحاصل بين تأكيد روايات أخرى عدم خضوع النبي - ﷺ -

١ - . 25 p . H . d'Etat et prophete mahomet

٢ - انظر / محمد في مكة : ص ١٧٦ . . .

لتلك المساومات، وبين قصة الغرائق. ومن الأمثلة الواضحة على إمكان وقوع هذا التناقض ما كتبه أحد صغار المستشرقين غير منتبه إلى تناقضه، وإلى تضييع ما كتبه لغرض بحث المستشرقين لهذه المسألة، قال مونتران: «وقد قدم القرشيون عروضاً للصلح، إذ قدروا أن توحيد غير المحدد المعالم يستطيع أن يتماشى مع آلهتهم، وبهذا يجهضون إصلاحه، ولكن محمداً رفض هذه العروض رغم بعض الآيات التي تذكر آلهة المكيين وتعتبرها وسائط لدى الله» (١).

ب - التعسف الشديد في استعمال النصوص عند بلاشير، إذ لا توجد أية علاقة فعلية بين ما ورد في سورة (عبس) ووضوح التوحيد الإسلامي، وكل ما فيها هو تعليم النبي - ﷺ - ضرورة تقديم روابط الدين على غيرها من الروابط حتى ولو كانت روابط دعوية. بل إن في هذه الآيات دليل يبطل ما ذهب إليه المستشرقون، حيث ورد فيها النص على وجوب عدم اعتبار آراء الكفرة مطلقاً، وهو ما ذهب إلى عكسه بلاشير عند استخدامه لها.

والحقيقة التي لا مرأى فيها أن لقصة الغرائق أصولاً في المصادر الإسلامية التي فتحت للمستشرقين استنتاج ما استنتجوه دون بحث في مدى صدقها. ومن الذين جعلوا لها أصلاً في الواقع الإمام الطبري في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: ٥٢]، قال: «قيل: إن السبب الذي من أجله أنزلت هذه الآية على رسول الله - ﷺ - أن الشيطان كان ألقى على لسانه في بعض ما يتلوه... ما لم ينزله عليه، فاشتد ذلك على رسول الله - ﷺ - واغتم به، فسلاه الله مما به من ذلك بهذه الآية» (٢). وقد أورد رحمه الله عدداً من الروايات التي تؤكد أن النبي - ﷺ - كان يرغب في استرضاء قومه، فلما ابتدأ يتلو

١ - Expansion musulmane - p 77 .

٢ - جامع البيان: مج ٩ - ج ١٧ - ص ١٧٤ .

سورة النجم ألقى الشيطان على لسانه قوله: (تلك الغرائق العلاء وإن شفاعتهم ترجى)، وذلك بعد قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ [النجم: ١٩، ٢٠]، فسلا بذلك المشركون، ولم يعلم النبي - ﷺ - بذلك إلا بعد انصرافه، فلما علم اغتم لذلك حتى نزلت آية سورة الحج تعزیه (١).

ويتبين من جمع الإمام الطبري لروايات مختلفة في الموضوع تصديقه للأحداث التي نقلتها، ولذلك استعملها في تفسيره، كما استخدمها في ترجيح دلالة كلمة (تمنى) الواردة في سورة الحج على القراءة أو التحديث، بدل أن تكون بمعنى: ما حدثته به نفسه من محبة مقارنة قومه في ذكر آلهتهم ببعض ما يحبون. وقد أكد ذلك بتفسيره لقوله تعالى في سورة الحج (فينسخ) ثم لقوله تعالى: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿٥٣﴾ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾﴾ [الحج: ٥٣، ٥٤]، قال: «كي يجعل الله ما يلقي الشيطان في أمانة نبيه من الباطل، كقول النبي - ﷺ - : تلك الغرائق العلاء . . . اختباراً يختبره الذين في قلوبهم مرض من النفاق» (٢).

ولم يكن الإمام ابن جرير العالم المسلم الوحيد الذي تقبل هذه الروايات، فإننا نجدها عند عالم بأسباب النزول كالواحد الذي أوردها عند ذكره لسبب نزول قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ . . .﴾ [الحج: ٥٢] (٣) كما نجد تقبلاً جزئياً لها عند الباقلاني، قال: «وهذا الخبر من الأحاد، مضطرب الرواية، مختلف الألفاظ، غير أنها قصة مشهورة. وهذا اللفظ قد حكي فيجوز أن يكون قد سمع من النبي - ﷺ - فأما القطع على أنه سمع منه فلا سبيل إليه» (٤). وقد جوز الباقلاني

١ - انظر / المرجع السابق: ص ١٧٤ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٧٨ .

٣ - انظر / أسباب النزول: ص ٢٥٨ .

٤ - نكت الانتصار: ص ٣٠٧ .

أن تكون الجملتان المعنيتان قرآنًا « منزلًا، على وجه التعبير؛ لأنهم جعلوا للملائكة بنات الله . . . فعيرهم الله تعالى بذلك . . . ثم نسخ ذلك ورفع تلاوته » (١) .

وقد تقبل الإمام الزمخشري قصة الغرائق، واستعملها في تفسير آية سورة الحج التي سبق ذكرها، قال: « والسبب في نزول هذه الآية أن رسول الله - ﷺ - لما أعرض عنه قومه . . . ولم يشايعوه على ما جاء به، تمنى لفرط ضجره من إعراضهم، ولحرصه وتهالكه على إسلامهم أن لا ينزل عليه ما ينفرهم، لعله يتخذ ذلك طريقًا إلى استمالتهم . . . فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه سورة (والنجم) وهو في نادي قومه، وذلك التمني في نفسه، فأخذ يقرأها فلما بلغ قوله: ﴿ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى ﴾ [النجم: ٢٠] ألقى الشيطان في أمنيته التي تمنها، أي وسوس إليه بما شيعها به فسبق لسانه، على سبيل السهو والغلط، إلى أن قال: تلك الغرائق العلاء . . . ولم يظن له حتى أدركته العصمة فتنبه عليه. وقيل: نبهه جبريل عليه السلام. أو تكلم الشيطان بذلك فأسمعه الناس، فلما سجد في آخرها سجد معه جميع من في الناس، وطابت نفوسهم. وكان تمكين الشيطان من ذلك محنة من الله وابتلاء، زاد المنافقين به شكًا . . . والمؤمنون نورًا وإيقانًا » (٢) .

ونقل الإمام البغوي في تفسيره قصة الغرائق عن ابن عباس ومحمد بن كعب القرظي، وصححها، وأجاب عن إشكالياتها، وخصوصاً إشكالية قراءة النبي - ﷺ - شيئاً غير القرآن مع توافر العصمة له. وقد نقل اختلاف أجوبة العلماء في ذلك، فقيل: « إن الرسول لم يقرأ، ولكن الشيطان ذكر ذلك على لسانه . . . والأكثرون قالوا: جرى ذلك على لسانه بإلقاء الشيطان، على سبيل السهو والنسيان، ولم يلبث أن نبهه الله عليه . . . وكان ذلك فتنة ومحنة من الله تعالى، والله تعالى يمتحن عباده

١ - المرجع السابق .

٢ - الكشف عن حقائق التنزيل: ٣ / ٣٧ .

بما يشاء» (١). وصحح الروايات نفسها القاضي عياض - على عكس ما يدعيه شوقي أبو خليل نقلاً عن صاحب الإبريز أحمد بن المبارك (٢) - في الشفاء (٣).

ورغم تقبل هؤلاء العلماء الأفاضل لما نقلته هذه الروايات، فإن النظر في هذه المسألة يؤدي إلى الحكم بطلانها، وأدلة ذلك كثيرة ومتنوعة، وسنذكر منها الدليل العقدي والتاريخي :

١ - الأدلة العقدية : وهي تقرير القرآن عدم وجود سلطة للشيطان على الوحي، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَا نَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ نَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ [الشعراء: ٢٢١، ٢٢٢] ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّمَا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نِزْغٌ فَاستَعِذْ بِاللَّهِ ﴾ [الأعراف: ٢٠٠] ، ومن أقوى الأدلة في هذا الباب ما ورد في سورة النجم نفسها، حيث نص الله تعالى عصمة الوحي في قوله تعالى : ﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ ﴾ [النجم: ٢] ، ولو أنه قرأ عقيب هذه الآية قوله : تلك الغرائق العلا . . . لكان قد ظهر كذب الله تعالى في الحال (٤) .

٢ - الأدلة التاريخية : تعتبر الأدلة التاريخية أقوى ما يمكن الاستدلال به على بطلان قصة الغرائق ؛ وذلك لأننا نستطيع استخدامها في إيجاد تفسير مقبول - عقديا وعلميا - لبعض الآيات القرآنية التي كان العجز عن تفسيرها تفسيراً مناسباً سبباً في قول عدد من علمائنا بصحة القصة . كما أن الأدلة التاريخية نفسها هي التي ستثبت لنا أن مناهج المستشرقين لم تكن علمية، وأن اطلاعهم على المادة العلمية المتوافرة في الموضوع كان بسيطاً، وأن آراءهم ليست أكثر من قلب - بأتم معنى الكلمة - للحقائق، ونقصد بالقلب هنا أنه كان على هؤلاء المستشرقين أن يؤكدوا وضوح التوحيد النبوي منذ البداية لا العكس، وعدم خضوع النبي - ﷺ - للمساومات لا العكس .

١ - معالم التنزيل : ٣ / ٢٤٧ .

٢ - انظر / الإسلام في قفص الاتهام : ص ٨٥

٣ - انظر / تفسير ابن كثير : ٣ / ٢٤٠ .

٤ - انظر / مفاتيح الغيب، الرازي : مج ١٢ - ج ٢٣ - ص ٤٤ . وانظر / عصمة الأنبياء، الرازي : ص ١٢١ .

وتأسس حقيقة وعي النبي - ﷺ - الكامل بكل حدود الدين الذي كان يدعو إليه بما نعلمه يقيناً من دعوته قومه إلى التوحيد، واجتهاده في التبليغ، حتى أنه كان يحادثهم في الشوارع، ويأتيهم في مجالسهم أملاً في إسلامهم. وما ورد في سورة (عبس) يعتبر أحد الأدلة على هذا، إذ إنه يبين درجة تمسك النبي - ﷺ - بحدود دعوته، ولذلك كان يطمع في إسلام كبراء قومه باعتبار ذلك باباً لإسلام العامة.

كما تتأسس الحقيقة التي سبق التنويه بها على ما نعلمه من عدم صدور المساومات التي تقترح تنازلات متبادلة عن النبي، بل إن المصادر تجمع على أن ذلك كان مسلك القرشيين الذين سعوا سعيًا حثيثاً إلى إقناعه بوجوب بالتخلي عن عناصر معينة في دعوته، وقد رفض النبي - ﷺ - كل العروض التي قدمت له، والتي كان بإمكانها أن تحقق له إيمانهم بما يدعو إليه بعد تخليصه مما لا يرضيهم، إضافة إلى السيادة عليهم.

ونستطيع أن نعتبر محاولة المشركين منع النبي - ﷺ - من التعرض لآلهتهم بدءاً لمرحلة المساومات، بل دليلاً على امتناع سابق للنبي - ﷺ - عن الاستجابة لهم. وقد ذكر الإمام ابن إسحاق ما يفيد هذا فقال: « فلما رأت قريش أن رسول الله - ﷺ - (لا يعتبرهم من شيء) . . . مشى رجال من أشرف قريش إلى أبي طالب . . . فشكوا إليه حال ابن أخيه وسبه لآلهتهم، وتضليل آبائهم . . . فذهب أبو طالب ردًا رقيقاً » (١). وقد عرضت قريش في هذه المرحلة على أبي طالب مبادلة عمارة بن الوليد بالنبي - ﷺ - فرفض أبو طالب، وطلب من ابن أخيه أن يكف عن سب آلهة قومه، ولكنه لم ينته، بل ظل على ما كان عليه، وظل عمه يحميه (٢).

وتفيدنا السيرة أن عجز المشركين عن إقناع النبي - ﷺ - بالتوقف عن دعوته، أو عن قسم منها على الأصح، وهو المتعلق بالخط من شأن الشرك والمشركين هو سبب انتقال قريش إلى درجة أعلى في حربها للإسلام، حيث اتخذت العنف منهجاً. ولم تتوقف قريش بالموازاة مع هذا الإجراء عن مساومة النبي، ومن ذلك ما أورده ابن

١ - سيرة ابن هشام: ٢ / ٩٩، ١٠٠.

٢ - انظر / المرجع السابق: ص ١٠٣.

إسحاق من أمر عتبة بن ربيعة عندما قال لقومه : « ألا أقوم إلى محمد فأكلمه ، وأعرض عليه أموراً لعله يقبلها فنعطيه أيها شاء ويكفّ عنا ؟ . . . فقالوا : بلى يا أبا الوليد . . . فقام إليه عتبة . . . فقال : يا ابن أخي ، إنك منا حيث علمت من السلطة في العشيرة ، والمكان في النسب ، وإنك أتيت قومك بأمر عظيم . . . فاسمع مني أعرض عليك أموراً . . . فقال له رسول الله - ﷺ - : قل يا أبا الوليد أسمع ، قال : يا ابن أخي ، إن كنت تريد بما جئت به مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً ، وإن كنت تريد به شرفاً سودناك علينا حتى لا نقطع أمراً دونك ، وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا ، وإن كان هذا الذي يأتيك رثياً تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب حتى نبرئك منه . . . » (١) . ويدل رد النبي - ﷺ - على رفضه القاطع لعرض قريش ، وقناعته التامة بما كان يدعو إليه ، وإن في استخدامه للقرآن الكريم في جوابه لأكبر الشواهد على ثقته في الوحي ، قال النبي - ﷺ - : « أقدر فرغت يا أبا الوليد ؟ قال : نعم ، قال : فاسمع مني ، قال : أفعل ، فقال : ﴿ حَمَّ ۝۱ تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝۲ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝۳ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ۝۴ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا ﴾ [فصلت : ١ - ٤] » (٢) .

كما يدل على ذلك عدم توقف المشركين عن مفاوضة النبي - ﷺ - ليتنازل عن بعض ملامح دعوته . وقد أوردت لنا المصادر التاريخية ردوده التي تؤكد ما ذهبنا إليه ، فقد قال لهم مرة بعد أن حاولوا إغراءه ، ثم طلبهم المعجزة الحسية : « ما بهذا بعثت إليكم ، إنما جئتمكم من الله بما بعثني به ، وقد بلغتمكم ما أرسلت به إليكم ، فإن تقبلوه مني فهو حظكم في الدنيا والآخرة ، وإن تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم » (٣) . ونزلت سورة (الكافرون) رداً على قول الأسود بن

١ - المرجع السابق : ص ١٣٠ ، ١٣١ .

١ - المرجع السابق : ص ١٣١ .

٣ - المرجع السابق : ص ١٣٣ .

عبد المطلب والوليد بن المغيرة والعاص بن وائل . . . وغيرهم : « يا محمد، هلم فلنعبد ما تعبد، وتعبد ما نعبد، فنشترك نحن وأنت في الأمر . . . » (١) . فقال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ ﴿٤﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾ ﴾ [الكافرون: ١-٦] .

وقد أكد الوحي القرآني وجود هذه المساومات، وعمل على تقوية جانب الرسول - ﷺ - حتى لا يضعف أمام الإغراءات، فقال تعالى رداً على طلب المشركين إبعاد الضعفاء من صفوف المسلمين : ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَطَرَدَهُمْ فَتَكَونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [الأنعام: ٥٢] . وقال تعالى رداً على طلبهم التشارك في العبادة : ﴿ قُلْ إِنِّي نَهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَأَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُمْ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [الأنعام: ٥٦-٥٧] .

وفي إطار البحث التاريخي السابق لا بد أن نشير إلى شيئين :

أ- أن النبي - ﷺ - لم يكن عابداً للأصنام في مرحلة ما قبل البعثة، فلماذا يتحول إلى تعظيمها بعد أن أنعم الله عليه بالاطمئنان إلى فكرته القديمة حول فراغ عبادة الأصنام، وبعد مرور ثلاث سنوات قضاها في تجربة الاتصال بالملأ الأعلى، وبعد سنوات من بدء دعوته ؟

ب- أن رواية الغرائق لم تنقل بطريق صحيح، ولذلك أجمع علماء الحديث على تضعيفها، فقال الإمام ابن كثير : « قد ذكر كثير من المفسرين ها هنا قصة الغرائق . . . ولكنها من طرق مرسلة، ولم أرها مسندة من وجه صحيح . والله أعلم » (٢) . وقال

١- المرجع السابق: ص ٢٠٨ .

٢- تفسير ابن كثير: ٣ / ٢٣٩ .

بعد إيراده لروايات الإمام الطبري وابن أبي حاتم : « وقد ذكرها محمد بن إسحاق في السيرة بنحو من هذا، وكلها مراسلات ومنقطعات . والله أعلم » (١) . وقال الإمام ابن حزم : « وأما الحديث الذي فيه : وأنهن الغرائق العلاء . . . فكذب بحت موضوع ، لأنه لم يصح قط من طريق النقل ، ولا معنى للاشتغال به إذ وضع الكذب لا يعجز عنه أحد » (٢) .

والحقيقة أن هناك طريق متصل وردت به هذه القصة ، وهو عند الطبراني والبخاري ، قال : « حدثنا يوسف بن حماد ، حدثنا أمية بن خالد ، حدثنا شعبة ، عن أبي بشر ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس فيما أحسب - أشك في الحديث - أن النبي - ﷺ - كان بمكة فقرأ سورة (النجم) حتى انتهى إلى ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴾ [النجم : ١٩] فجرى على لسانه : تلك الغرائق العلاء . . . قال : فسمع ذلك مشركو مكة فسروا بذلك ، فاشتد على رسول الله - ﷺ - فأنزل الله تبارك وتعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ .. ﴾ [الحج : ٥٢] (٣) . وقال البخاري : « لا نعلمه يروى بإسناد متصل يجوز ذكره إلا بهذا الإسناد ، وأميه بن خالد : ثقة مشهور » (٤) . وقال الهيثمي : « ورجالهما رجال الصحيح ، إلا أن الطبراني قال : لا أعلمه إلا عن ابن عباس » (٥) . ولكن هذا الطريق لا يصح حدوث العلم عنه ، لأنه شاذ « فقد روى البخاري في صحيحه أن النبي - ﷺ - قرأ سورة النجم . . . وليس فيه حديث الغرائق » (٦) .

وفي ضوء الأدلة السابقة يستحيل على (عاقِل) أن يتصور تدخل الشيطان في الوحي ، أو صدور ما يفيد تعظيم الشرك عن النبي - ﷺ - ، بل إن جميع الأدلة التاريخية تؤدي إلى تأكيد علمه عليه الصلاة والسلام بما كان يدعو إليه ، وعدم تنازله

١ - المرجع السابق : ص ٢٤٠ .

٢ - الفصل : ٤ / ٢٣ .

٣ - كشف الأستار عن زوائد البخاري ، الهيثمي : ٣ / ٧٢ .

٤ - المرجع السابق : ص ٧٢ .

٥ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، الهيثمي : ٧ / ١١٥ .

٦ - مفاتيح الغيب ، الرازي : مج ١٢ - ج ٢٣ - ص ٤٤ .

عن شيء منه رغم مضايقات وإغراءات ومساومات المشركين . وقد وجد هؤلاء في تعلق النبي - ﷺ - الشديد بدعوتهم إلى الدخول في الإسلام ، وخوفه عليهم ، وسعيه إليهم في مجالسهم من أجل إقناعهم ، الفرصة مواتية ليجعلوا تلك المساومات تثمر اتفاقاً تنازل النبي - ﷺ - بموجبه بعض التنازل ، فألفوا جمليتين تعظمان معبوداتهم ، وحشروهما في سورة (النجم) . وقد كان هذا الإجراء هو الأصل الذي نشأت عنه قصة الغرائق ، وقد اكتسبت بعد ذلك هذه القصة المتدعة مرجعيتها التاريخية لما استخدمها المفسرون في تأويل ما ورد في القرآن الكريم من ذكر لميل النبي - ﷺ - إلى الاستماع إلى المشركين فيما يدعونه إليه ، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلاً ﴾ [الإسراء : ٧٣] .

ب - ملامح الدعوة في العهد المدني:

شكلت النقولات العقدية والتشريعية والسياسية التي شهدها الوحي بعد هجرة النبي - ﷺ - إلى يثرب ، مجالات واسعة للتنظير الاستشراقي الذي كان يبحث عن أدلة يؤكد بها نظريته حول تطور مفهوم ومضمون النبوة الإسلامية ، بقدر تأثير المحيط الديني والاجتماعي في وعي النبي - ﷺ - برسالته .

وقد أدى توافر الكثير من المواد العلمية التي ظن المستشرقون أن بإمكانهم استخدامها بسهولة في تأكيد الارتباط الذي ذكرناه إلى نوع من التلهف ، الذي تولد عنه تسرع شديد في عقد صلات التأثير بين عناصر محيط الدعوة وبين محتوى الوحي ، فجاءت معظم المباحث التي عقدوها لهذه الموضوعات غير مؤسسة تأسيساً علمياً سليماً ، سواء من حيث التنظير أم الاستدلال . وهذا أمر مؤكد يلاحظه كل دارس متمعن في إنتاج المستشرقين المعاصرين عن هذه المرحلة ، ولعل من أبرز ما يدل عليه فصلهم التام - في معظم الأحوال - بين المرحلة المدنية والمرحلة المكية ، بل إن الأمر تعدى الفصل بين المرحلتين إلى الإغفال التام لكثير مما أسس له الوحي القرآني طيلة عشر سنوات كاملة هي عمره في مكة ، وقد نتج عن ذلك استبعادهم لأهم العناصر التي تفسر تفسيراً علمياً منسجماً التغيير الحادث في الوحي المدني .

ونظراً لعرضنا للكثير من مباحث السيرة في الفصول السابقة، فستوقف في هذا المبحث عند ثلاث نقاط تعتبر محاور التنظير الاستشراقي المعاصر للنبوة وسيرة نبينا عليه الصلاة والسلام، وهي: علاقة النبي - ﷺ - باليهود، والجهاد في الإسلام، وعالمية الرسالة الإسلامية.

١ - علاقة النبي - ﷺ - باليهود في المدينة :

سبق لنا عرض وتقييم نظرية المستشرقين في قلة علم النبي - ﷺ - بمحتوى رسالته، وهو الأمر الذي أدى إلى قولهم بضعابية النظرة الدينية الإسلامية إلى الدين والكون في المرحلة المكية. ونقلنا تفسيرهم لذلك وهو عدم تعلم النبي - ﷺ - عن اليهود والنصارى تعلمًا مباشرًا أو قراءته من كتبهم، واكتفاؤه بتحصيل ذلك بطريق شفهي.

وقد شهد انتقال النبي - ﷺ - إلى المدينة، حيث التقى باليهود وحاوهم تنبهه إلى قلة علمه بكثير من الموضوعات العقدية وقصص الأنبياء، ولذلك سعى إلى إكمال تعلمه عنهم. وقد تبني جمهور المستشرقين هذا الرأي دون أن يسعى أحدهم إلى بيان كيفية ووسائل وأدلة هذا التعلم المزعوم. وإننا نجد في مناهج المستشرقين - كما سبق التنبيه إلى ذلك، وكما سيأتي تفصيله - عمومًا تفسيراً لهذا الإجراء، حيث تعودوا على الربط النظري بين الموضوعات ربطاً يوافق رغباتهم في تشويه صورة النبي الخاتم، ولكنهم - في الغالب الأعم - لم يكونوا يشغلون أنفسهم كثيراً بتحليل القضايا أو بالبحث عن الأدلة، وذلك لمخالفتها - نظراً لطابعها الموضوعي - لأهوائهم الذاتية.

ومن أحسن الأمثلة على ما وصفناه ما ذهبت إليه دائرة المعارف الإسلامية، حين قررت جهل النبي - ﷺ - بقصة إبراهيم عليه السلام وبنيه في الفترة المكية، والإيحاء بأنه قد اكتسب علماً صحيحاً بالموضوع لما اتصل باليهود، قال (فستك)^(١): « ويظهر

١ - (١٨٨٢ - ١٩٣٩م) ألماني، أستاذ العربية في جامعة ليدن. من أكبر أعماله وضع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف. المستشرقون: ٣١٩/٢.

أن محمداً كان أول الأمر يعتبر يعقوب ابناً لإبراهيم، فعندما زفت البشرية لسارة يقول: ﴿فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ ﴿٧١﴾ [هود: ٧١] (١). وقد استفاد المستشرقون هذا المعنى بمجرد معرفتهم أن ما ورد في الآية السابقة يوجد في سورة هود المكية، وأن النص على أن يعقوب حفيد لإبراهيم عليه السلام قد ورد في سورة البقرة المدنية، وهو قوله تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ [البقرة: ١٣٣]. ومن الواضح أنهم توقفوا عند الفرق الزمني بين الآيتين، فقررُوا تصحيح النبي - ﷺ - لمعلوماته لما عرف قصة إبراهيم وبنيه من اليهود. وقد دفعتهم اللفتة التي وصفنا تأثيرها في عملهم إلى إغفال أن النبي - ﷺ - كان دائماً يعتبر يعقوب حفيداً لإبراهيم، ودليل ذلك توقفه على ذكر ابنين فقط له في سورة إبراهيم المكية، حيث قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ ﴿٣٩﴾ [إبراهيم: ٣٩] (٢).

وقد دفع انعدام الأدلة التي تثبت هذه النظرية الأب لامانس إلى أن يأتي بشيء عجيب - بكل المقاييس - من أجل التأسيس لها. وقد تمثل ذلك في زعمه بأن لقاء محمد - ﷺ - باليهود هو الذي نقل إليه صورة المسيح عليه السلام الحقيقية (٣). ولم يهتم بمناقضة هذا الزعم لتقريره الدائم أن النبي - ﷺ - قد عرف في مكة النصراني دون اليهود، وهو الأمر الذي استدل عليه بزعمه أنه كان يقصد بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحاً مِنَ الْكِتَابِ﴾ [النساء: ٤٤] النصراني فقط ما دام في مكة، وأنه لم يعرف أن القسم الثاني من أهل الكتاب هم اليهود إلا في المدينة، حيث تعلم عنهم قصة المسيح عليه السلام (٤).

١ - دائرة المعارف الإسلامية: ١١١ / ٢ .

٢ - وانظر تعليق الأستاذ محمد عرفة على هذا الزعم الاستشراقي في المرجع السابق .

٣ - انظر / Islam croyances et institutions - p 30 .

٤ - انظر / l'Arabie occidentale avant l'Hegire - p 34 .

ولم يكن كل هذا التناقض ليهم لامانس مادام يهدف به خلط كل مباحث الدراسات الإسلامية، وإلى تأكيد أن السبب في نص النبي - ﷺ - على تحريف كتب اليهود والنصارى هو ثقته فيما تلقاه في المدينة من علم، قال: «ومناقشة اليهود... انتبه إلى عدم صحة معلوماته... فانتهى به إلى تأكيد سوء نية الكتبة، واتهمهم بإخفاء المعلومات عنه، ثم بعد ذلك بتحريف الكتب المقدسة»^(١). وقد جعل لامانس هنا النبي يصدق اليهود أعداء المسيحيين الألداء، كما جعل سبب نص النبي - ﷺ - على التحريف الواقع في كتب الديانات غير مؤسس تماماً، ودليل ذلك أن رأيه كان من المفروض أن يؤدي به إلى اتهام النصارى فقط بالتحريف لا أن يحكم بذلك على اليهود أيضاً، أليس هؤلاء هم الذين علموه قصة المسيح الحقيقية؟

وقد جعل جمهور المستشرقين من التشابه الجزئي بين بعض التشريعات الإسلامية التي ظهرت في المدينة، وبين بعض سلوكات اليهود الدينية دليلاً قوياً على عمل النبي - ﷺ - على التقرب منهم واسترضائهم، فقال بروكلمان: «وهكذا حاول أن يكسبهم من طريق تكييف شعائر الإسلام بحيث تتفق وشعائرهم في بعض المناحي، فشرع صوم عاشوراء على غرار الصوم اليهودي في يوم الكفارة، وبينما كان المؤمنون في مكة لا يصلون إلا مرتين في اليوم أدخل في المدينة - على غرار اليهود أيضاً - صلاة ثلاثة عند الظهر... كذلك جعل يوم الجمعة يوم صلاة عامة على غرار السبت اليهودي، ولكنه خالف اليهود حين سمح للمؤمنين بأن ينصرفوا في ذلك النهار إلى شؤونهم الدنيوية»^(٢).

ورغم أن وات قد فسر إدراك النبي - ﷺ - للعلاقة بين ما جاء به وبين ما عند اليهود إلى المرحلة المكية، إلا أنه لم يتأخر عن تأكيد تأثير المدينة في بعض الشعائر الإسلامية فقال: «أدرك محمد منذ بداية رسالته التشابه الكائن بين الرسالة التي أوحى بها إليه وتعاليم اليهودية والمسيحية... وهكذا يكون لإقامة صلاة الجمعة

١ - Islam croyances et institutions - p 31 .

٢ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٤٦، ٤٧ .

أصل عبري»^(١). وقد استدل على صحة هذه الفكرة بما كتبه كياتاني، ويكر، وتوراندراري . . . وغيرهم من المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن مصعب بن عمير هو الذي أوحى بالفكرة للنبي - ﷺ - حين كان يقوم بالدعوة في المدينة، فوافق بشرط أن يتعد عن اليوم الذي يقضيه اليهود في (إعداد السبت). وقد أكدت ما ذهب إليه أساتذته بقوله: «ويبدو أن محمداً نفسه لم يمارس يوم الصلاة هذا حتى الجمعة الأولى التي قضاها في المدينة»^(٢).

والملاحظ أن المخالفة الصريحة لما ورد في المصادر الإسلامية لم تقلق هذه التأكيدات الاستشراقية مادامت تستخدم في تبرير مزاعم التأثير اليهودي في الإسلام. وكفيئنا لبيان تهافت هذه النظرية توضيح أن أدلتها لم تكن إلا مغالطات، أو أن نشرح الأسباب الموضوعية الكامنة وراء ظهور بعض الشعائر الإسلامية في المدينة. وإن المنهج الأول يوضح لنا كذب بروكلمان على الحقائق التاريخية من أجل الاستدلال لأرائه، وذلك حين أكد أن المسلمين قد زادوا عدد صلواتهم في المدينة (واحدة) فأصبحوا يصلون ثلاث مرات. وهذا مخالف للواقع، حيث أن الصلاة قد فرضت في مكة، وكانت - وظلت - خمس صلوات. ولم يلحق التغيير إلا شيئاً واحداً فيها وهو زيادة عدد ركعات الصلوات الرباعية بالنسبة للمقيم^(٣). أما المنهج الثاني فيبين لنا أن صوم عاشوراء، وإن كان شعيرة يهودية بالأساس، إلا أن صيام النبي - ﷺ - لهذا اليوم لم يكن يهدف إلى استرضاء اليهود، بل بيان أحقيته بموسى - عليه السلام - منهم.

أما بالنسبة لصلاة الجمعة، فمن الواضح أن نظرية المستشرقين حولها هي مجرد استنتاجات مبنية على تأكيدهم لبعض عناصر كيفية تشريعها وزمانه، مع استبعادهم لبعض العناصر التي وردت في الموضوع والمصادر نفسها. بل إن ما أثبتته هذه النظرية يخالف ما جاءت به المصادر، ذلك أنهم لم يهتموا ببيان أن هناك رأيين يفسران اتخاذ

١ - محمد في المدينة: ص ٣٠٢.

٢ - المرجع السابق.

٣ - انظر / صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة: مج ١ - ج ١ - ص ١١٥ . . .

الجمعة، أما أولهما فيؤكد اجتماع الأنصار لذلك تقليداً لليهود، وأما الثاني فيقرر أنها قد شرعت قبل الهجرة، وأن النبي - ﷺ - هو من أمر مصعباً بجمع المسلمين في المدينة للصلاة (١).

والرأي الثاني أصوب؛ لأنه يجيب عن السر في مبادرة النبي - ﷺ - إلى إقامة صلاة الجمعة في أول أسبوع قضاها في المدينة. ولا يبطل هذا عدم إقامته لها في مكة؛ لأن ذلك يرجع إلى عدم قدرته على جمع المسلمين لها ما دام يعيش تحت سيادة المشركين. ويفسر هذا العامل مبادرته إلى أمر مصعب بإقامتها ما دام من الممكن إقامتها في المدينة. ولا بد أن نؤكد هنا أن وات قد سلك منهج (العكس) - العزيز على لامانس - في بحثه لهذه المسألة، فبينما تخبرنا المصادر بأن النبي هو من أمر مصعباً بإقامة الجمعة، يجعل وات هذا الصحابي هو من يستشير النبي في أمرها فيوافقه. ولم يسلك وات هذا المسلك إلا لأنه يستجيب لرغبته في تأكيد التأثير اليهودي؛ ولذلك جعل النبي - ﷺ - ينصح صاحبه بضرورة الابتعاد عن (إعداد) اليهود لسببهم رغم عدم وروده في المصادر، إضافة إلى عدم معقوليته بدليل أن يوم صلاة المسلمين كان اليوم الذي يعد فيه اليهود فعلاً لسببهم، ولو أن ما قاله وات صحيح لابتعد المسلمون عن اختيار هذا اليوم.

ومن الأمور التي اتخذها جمهور المستشرقين دليلاً على سعي النبي - ﷺ - إلى استرضاء اليهود «توجهه في صلاته إلى بيت المقدس» (٢). ويشكل ما ذهبوا إليه هنا دليلاً على ما أكدناه من أمر (تسرعهم) في إثبات تأثر النبوة الإسلامية بمحيطها الثقافي، وسقوطهم بالتالي تحت تأثير هذا (التلهف) في أخطاء علمية واضحة في كثير من نظرياتهم، ومنها بحثهم لهذه المسألة التي تجاهلوا فيها أن النبي - ﷺ - كان يصلي إلى بيت المقدس وهو في مكة ذاتها. ومعنى هذا أنه لم يخضع في هذا التشريع لسعيه إلى التشبه باليهود، حيث لم تغير معاشرته لهم شيئاً من مسلكه السابق، حتى جاء الأمر الإلهي يشرع ضرورة مخالفة القبلة التي كان عليها.

١ - انظر / الروض الأنف، السهيلي: ٢ / ١٩٧.

٢ - l'Islam medieval - Von grunbaum - p 88 . et / l'Islam - D.Sourdel - p 13 .

ورغم أن وات قد خالف جمهور المستشرقين في المناهج التي اعتمدها في تنظيمهم لهذا المبحث، حيث ظهر عليهم استبعاد تام للحقائق التاريخية، إلا أنه وافقهم في نتائجهم. وقد أدى به هذا إلى التصرف في المسألة فأثبت ما جاءت به المصادر جزئياً، وتحايل عليها في الوقت نفسه ليثبت ما قرره دائرة الاستشراق مادام أمر القبلية بالذات من الأمور التي استندت عليها بشكل أساسي في بناء نظريتها السابقة الذكر. قال وات: « وإذا كان محمد في الفترة المكية يصلي باتجاه القدس، فإن هذا لا يشير حتماً إلى تأثير يهودي أو رغبة في تقليد اليهود... وفي النهاية فإن الذي يمكن أن يكون حدث هو أن محمداً اتخذ من القدس قبلة معجزة لمسلمي المدينة، ويبدو أن ذلك صحيح»^(١). وبهذه الطريقة استطاع وات أن ينتهي إلى ما قرره جمهور المستشرقين، بل إن دورانه حول المسألة قد جعله يؤكد تأثير اليهود في النبي - ﷺ - وهو مقيم في مكة.

إضافة إلى ما سبق، فقد تميز وات عن غيره من المستشرقين بإبداع بعض الآراء التي لم تخطر على بال أحدهم، وهو الأمر الذي يدل على طول باعه في البحث العلمي، وعلى سعي حثيث للتشويه أو التشويش على كثير من الأصول الدينية والحقائق التاريخية الإسلامية. ولهذا وافق على نظرية سعي النبي - ﷺ - إلى التقرب من اليهود، وأضاف لها أغراضاً جديدة، ومنها تقدير النبي - ﷺ - للأبعاد السياسية لعلاقته معهم^(٢)، إضافة إلى معرفته بالتأثير الكبير لموقفهم من الإسلام على مستقبل الدعوة، إذ أدرك أن « كل الهيكل الذي تقوم عليه ديانته سيتهدم في حالة رفضه^(٣) ».

إننا من الممكن أن نوافق على هذه الفكرة، ذلك أن إدراك النبي - ﷺ - ضرورة توفير الانسجام الديني والسياسي في المدينة يعتبر أوضح الحقائق التي من الممكن استخلاصها من السيرة في المرحلة المدنية الأولى. ويدل على ذلك عمله على نشر

١- محمد في المدينة: ص ٣٠٣.

٢- المرجع السابق: ص ٣٠٤.

٣- المرجع السابق: ص ٣٠٦.

الإيمان بدعوته بين أكبر عدد من المدنيين، وشروعه في وضع اللبنة المؤسسة للأمة الجديدة بعد وصوله إلى المدينة بأسابيع قليلة. وقد أصدر لهذا الغرض (عهد المدينة)، وهو ميثاق يحدد الحقوق والواجبات المفروضة على كل ساكن من سكانها، بما في ذلك اليهود الذين دخلوا في هذا العهد إما بشكل مباشر، وهي حالة حلفاء البطون العربية منهم، وإما بشكل مستقل في حالة القبائل اليهودية الكبرى^(١).

ولكن الشيء الذي لا يمكن أن يوافق عليه باحث هو ابتداء وات لزعم جديد، أضافه إلى مجموعة الأدلة التي استند عليها المستشرقون لتأكيد سعي النبي - ﷺ - إلى التقرب من اليهود. ويتمثل في الادعاء بأن النبي قد رضي من اليهود أن يقبوا على دينهم، كما تنازل عن اعتبارهم موضوعاً لدعوته بشرط الاعتراف به نبياً للعرب. وقد كان وات مُصرّاً على هذه الفكرة، فتبناها في (محمد في المدينة) حيث قال: «يحق لنا أن نعتقد أن محمداً فكر بمنظمة دينية وسياسية تضمن شيئاً من الوحدة للأمة الإسلامية، دون أن يطلب من اليهود التخلي عن عقيدتهم أو أن يعترفوا به كنبى طلب إليه أن يبلغهم رسالة إلهية. يتفق مثل هذا المشروع مع الفكرة العامة القائلة بأن كل نبى يرسل إلى أمة معينة، فيكون محمد قد أرسل للعرب. (واننا) نجد في القرآن آية تدعو لتفاهم قائم فقط على التوحيد، وهي: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً﴾ [آل عمران: ٦٤]»^(٢) وقد رد الزعم نفسه في كتابه (محمد نبياً ورجل دولة) حيث قال: «ولكن محمداً كان يطمح إلى أكثر من التحالف. ومن المحتمل أنه خصص وقتاً طويلاً... في محاولة الحصول من اليهود على اعتراف بمهمته النبوية... وكان يهتم بقبوله، ولو جزئياً، من اليهود... ويبدو أنه كان مستعداً لقبول بقائهم على دينهم لو قبلوه نبياً مساوياً لأنبيائهم»^(٣).

١ - انظر / دراسة في السيرة، د. عماد الدين خليل: ص ٣٢٣... وفقه السيرة النبوية، محمد سعيد رمضان البوطي: ص ١٥٠...

٢ - المرجع السابق: ص ٣٠٦.

وبغض النظر عن التعسف في الاستدلال بالآية التي ذكرها، فإنه كان يهدف إلى التأكيد على أن مبدأ التسامح الديني في الإسلام لم يكن إلا وسيلة أراد النبي - ﷺ - أن يستجلب بها اليهود مقابل رضاهم بنبوته. وقد تجشم وات من أجل ذلك مخالفة الحقيقة الدينية والتاريخية المتمثلة في سعي النبي - ﷺ - في كل حين إلى دعوتهم وجلبهم إلى الإسلام. والملاحظ أنه قد استخدم إنكاره المتعمد للحقيقة السابقة باعتبارها سلاحاً ذا حدين، إذ اعتمد عليها في التشويش على مبدأ التسامح الديني، ثم استخدمها باعتبارها مطية تؤدي إلى القول بأن عالمية الرسالة الإسلامية ليست أصلاً في الإسلام، بل مجرد إبداع ناشئ عن تطورات حاصلة في محيط الدعوة.

أما أمر إنكار أصولية عالمية الدعوة الإسلامية فحقيقة من حقائق فكر وات كما سنرى في حينه، وأما إنكاره مبدأ التسامح الديني للإسلام فيعتبر من أكبر التناقضات التي وقعت في عمله، فقد راح من جهة أولى يؤكد - وهو يتهم المستشرقين - أن إخراج النبي - ﷺ - لليهود لا يعود إلى كونهم يهوداً، بل إلى أسباب موضوعية، فقال: « ووجود بعض اليهود، على الأقل، باستمرار في المدينة حجة (ضد) آراء بعض العلماء الأوروبيين الذين يقولون بأن محمداً اتبع في السنة الثانية للهجرة سياسة شديدة فطرد جميع اليهود من المدينة لا لسبب إلا لأنهم يهود، وأنه وضع هذه الإجراءات موضع التنفيذ بشدة متناهية، غير أنه لم يكن من عادة محمد اتباع سياسة قاسية بهذا الشكل، بل كانت نظراته معتدلة، (وهو) يحسب حساب المشاكل الرئيسة التي تؤثر في الحالة الراهنة والأهداف البعيدة التي يسعى إلى تحقيقها »^(١). وقد نقض وات هذا الرأي الصائب بعد ذلك عندما جعل النبي - ﷺ - يراجع عن بعض القضايا التي تسامح فيها مع اليهود في بدء الدعوة، ومنها تحريم القرآن لبعض مأكولات اليهود لتحقيق رضاهم « حتى إذا ما قطع علاقاته مع اليهود، ينفي القرآن أن تكون هذه المحرمات جزءاً من الوحي الإلهي الذي نزل على اليهود، مشيراً إلى أنها عقوبات لهم »^(٢).

١ - محمد في المدينة: ص ٣٣١. وانظر / Watt - p 153 - Mahomet prophete et H. d'Etat

٢ - المرجع السابق: ص ٣٠٤.

ويجب علينا الآن أن نحاول الإجابة على بعض الأمور التي سببت الكثير من الدهشة لجمهور المستشرقين، فذهبوا يبحثون عن تأويلات غريبة لتفسيرها بعد أن غيوا المواد العلمية التي كان يجب عليهم استخدامها. وتمثل هذه الأمور في وجوب البحث عن السر في سعي النبي - ﷺ - إلى التقرب من اليهود، ثم السبب في تحوله إلى العداوة لهم، وهو الأمر الذي تولد عنه إخراجهم من المدينة، ثم قتالهم في كامل شبه الجزيرة العربية رغم أصولية مبدأ التسامح الديني في الإسلام :

١ - أما بالنسبة لسعي النبي - ﷺ - إلى التقرب من اليهود، فلا يعود إلى خضوعه فيه لظروف المحيط كما ذهب إلى ذلك جمهور المستشرقين، أو مساومته لليهود ليتمكن من تبرير دعوته إلى العرب كما نص على ذلك وات، أو من أجل تحقيق صمتهم عن النقائص الكثيرة « والفجوات المختلفة التي تكشف عنها علمه - أي النبي - بالعهد القديم، والتي كان قد تركها عارية في السور المكية » كما ذهب إلى ذلك بروكلمان (١). إن السبب في هذا المسعى النبوي يتمثل في يقينه بأن الدين الذي جاء به دين عالمي، يتوجه إلى العرب كما يتوجه إلى أهل الأديان، وإلى كل البشر. ومن هذا المنطلق سعى إلى إقناع يهود المدينة بأنه خاتم الأنبياء الذي وصفته كتبهم، وتجشم في سبيل ذلك سخرتهم وتناولهم، وأجاب عن كل أسئلتهم التي أرادوا أن يُعنتوه بها عوض اتخاذها سبيلاً إلى تحصيل العلم.

وكان من الأدلة التي استخدمها - إضافة إلى الأدلة التي يشتركون فيها مع العرب - بيانه وحدة المصدر الذي نبعث منه نبوته والنبوات السابقة عليه، وتنبههم إلى أدلة مبعثه في كتبهم نفسها، وبيان انتسابه - عرقاً ودعوةً - إلى إبراهيم عليه السلام كما هو حال جميع أنبيائهم، كما أوضح لهم التقاء رسالته مع ما حوته كتبهم من عقائد. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسة التي تفسر توسع الوحي في موضوعات لم تكن تحتاجها الدعوة في المرحلة المكية، ومعنى هذا كله أن اجتهاد النبي - ﷺ - في دعوة اليهود لم يستجب إلا لغرض واحد، وهو إحساسه العميق والمطلق بمسؤوليته باعتباره نبياً مكلفاً بتبليغ رسالة ربه.

ب - أما بالنسبة لتحالفاته مع اليهود، فإنها تستجيب لمنطق آخر - وإن دلت على الطابع الدعوي جزئياً - هو منطق ضرورة إنشاء مجتمع متماسك، يقوم فيه كل فرد وجماعة بمسؤوليته تجاه المشتركين معه في المصير. وفي خضم الصراع المفتوح بين المسلمين والقرشيين ثم عامة المشركين العرب، لم يكن من الممكن للنبي - ﷺ - أن يترك مجموعات كاملة خارج إطار دولة المدينة، ومن هنا سعى إلى تحديد مسؤولية المسلمين تجاه اليهود، ومسؤولية هؤلاء تجاه المدنيين.

ولا بد أن نؤكد هنا أن مبدأ الحرية الدينية الوارد في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] كان حاضراً أشد الحضور في هذه التحالفات، بحيث أوحى للنبي - ﷺ - بهذا المسلك الديني الذي ينسجم تماماً مع الحقيقة الأزلية التي يعرف عقلاء العالم منها أن أمور العقيدة - بطبيعتها - خاضعة للاقتناع لا للغضب. وهذا أمر تميز به الإسلام، وطبقه النبي بنفسه مع اليهود - ثم النصرى - في أول مجتمع مسلم خرجوا إلى التاريخ. ومن المعروف أن النبي - ﷺ - لم يتنازل عنه تحت أي ظرف من الظروف، وهذا في غاية الدلالة على أن القرآن الكريم لم يحل شيئاً ثم يحرمه تبعاً لعداوة الإسلام لليهود كما يزعم وات، بل إن جميع المحرمات الخاصة باليهود قد ورد بيان حرمتها أو أسباب تحريم اليهود لها دفعة واحدة، ولم يتحول شيء من هذا النوع من الحل إلى الحرمة أو العكس في يوم من الأيام.

ج - أما الأمر الثالث الذي سنسعى إلى بيان حقيقته، فهو الأسباب التي دعت النبي - ﷺ - إلى التصعيد في موقفه من اليهود. ولا بد من الإشارة هنا إلى إجماع المستشرقين المعاصرين على رد ذلك إلى رفض اليهود الاستجابة لدعوته، فقال غرونباوم: «وقد أثر رفض مطالبه من طرف الجماعة اليهودية . . . في نفسه أثراً بالغاً، وشكل صدمةً عنيفةً . . . وكان رد فعله على موقف اليهود هو تحويل قبلة المسلمين نحو الكعبة، التي أعلن حينذاك بأنها بنيت من طرف إبراهيم، وأنه كان أول المسلمين» (١). واعتبر جولدزيهر التغيير الذي أحدثه النبي - ﷺ - في دينه سبباً أساسياً لتهجمه

عليهم، إذ كان يشعر وهو في مكة « أنه نبي يتم برسالته سلسلة رسل التوراة . . . أما في المدينة فإنه يريد إصلاح دين إبراهيم، وإعادته إلى أصله بعد أن مسه التغيير والفساد» (١). وقد ابتدع جولدزيهر فكرة تأثير عوامل خارجية في هذا المسلك النبوي، حيث كان « المرتدون من اليهود الذين كانوا يرغبون في جلب رضاه يقوون في نفسه اليقين بأن أصحاب الديانات القديمة قد حرفوا كتبهم » (٢).

والملاحظ أن تحويل القبلة كان مظنة للكثير من الأخطاء العلمية - حتى لا تقول التشنيعات - التي وقع فيها المستشرقون كما كان امتحاناً لليهود والمنافقين زمان النبوة. وبيان خطأ النظرية الاستشراقية أنها وإن كانت صحيحة في أساسها، إلا أن يأس النبي - ﷺ - من اليهود هو الذي جعل الإرادة الإلهية تنصرف إلى الاستجابة لرجاء نبيه، وهو الأمر الذي أكدته القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَلَئِن آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٥﴾ ﴾ [البقرة: ١٤٥] (٣) ولكن لا يعني هذا أن سبب العداوة بين المسلمين واليهود يرجع إلى الأسباب الدينية التي ذكروها. وقد أوضحنا قبل قليل أن مبدأ التسامح الديني يعتبر أصلاً في الإسلام، وأن النبي - ﷺ - لم يطرحه في يوم من الأيام. ويدل على ذلك أنه قد أخرج قبائل اليهود من المدينة، ولكنه لم يتعرض لغيرهم من اليهود المحالفين للقبائل العربية بسوء. ووجه الدلالة هنا أنه لو كان سبب الصراع دينياً لما سمح النبي - ﷺ - ليهودي بأن يساكنه، ولما سمح مسلم - بعده - ليهودي أو مسيحي أو مجوسي بأن يحيا في مجتمع إسلامي.

١- العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ١٢ .

٢- السابق . وقد بنى نظرتة عدد من صغار المستشرقين . انظر / Expansion musulmane - Mantran - p 83 . et / les Religions - M. Pacault - p 25

٣- وانظر / أسباب النزول، الواحدي: ص ٣٥ .

ومعنى هذا أننا يجب أن نبحث عن أسباب أخرى لتفسير الصراع بين النبي - ﷺ - وبين قبائل يهود المدينة. وقد لمح جمهور المستشرقين إلى كون أفعال النبي - ﷺ - كانت رداً على مقابلة اليهود لدعوته بالسخرية والاحتقار^(١). ولكن القليل من المستشرقين فقط من بحث بجدية في عداوة اليهود للإسلام، ومن هؤلاء وات الذي قال: «إن اليهود عموماً، بنقدهم الشفهي للوحي القرآني كانوا يحاولون نسف أسس الجماعة الإسلامية كلها، وكانوا أيضاً يقدمون مساندة سياسية لأعداء محمد، ولخصوم آخرين مثل المنافقين. ومن المؤكد أنه عند إمساك اليهود عن هذا الشكل من النشاط المعادي فإن محمداً قد سمح لهم بالعيش في المدينة دون تعرض لحيف»^(٢).

وإننا نرى في مسلك وات وبلاشير، وهما المستشرقان الوحيدان اللذان وقفا موقفاً علمياً مقبولاً في دراستهما لموضوع الصراع بين النبي - ﷺ - واليهود دليلاً جديداً على عدم قدرة أي مستشرق - مهما كان - على التملص من الموقف المتعاطف مع اليهود. وبالفعل فقد خالف وات وبلاشير جمهور المستشرقين، حيث نصا على أن الموقف الديني كان سبب عداوة اليهود للنبي - ﷺ - لا العكس. وقدما المؤامرات التي تعرض لها الإسلام من طرف هؤلاء الخصوم باعتبارها سبباً أساسياً للإجراءات التي اتخذها النبي - ﷺ - ضدهم، ومن هنا حكما بعدالة بعض هذه الإجراءات، وذلك مثل قتل كعب بن الأشرف الذي كان عدواً لدوداً للجماعة الإسلامية^(٣)، وقتل المسلمين - لا النبي - رجال بني قريظة^(٤). رغم كل هذا إلا أننا نلاحظ على عملهما كثيراً من التهوين بالأسباب التي دفعت النبي - ﷺ - إلى تحديد مواقفه منهم. ومن هذا القبيل حكم بلاشير بعدم وضوح سبب إخراج بني قينقاع، قال: «وبعد بدر حدثت واقعة جديدة قوّت... من موقف المسلمين، فلسبب غير واضح - سخرية كما يبدو - عمد محمد إلى محاصرة بني قينقاع... وغادر هؤلاء الواحة بعد ثلاثة أيام، وبعد أن

١ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان: ص ٤٨... و / Islam - D. Sourdel - p 13.

٢ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 154.

٣ - انظر / المرجع السابق: ص ١١٤. و / le problele de Mahomet - Blachere - p 107.

٤ - المرجع السابق: ص ١٥٢.

تركوا بيوتهم وأسلحتهم ومتاعهم» (١). وقال في سبب إخراج بني النضير: «وفي عام أحد نفسه هاجم محمد بن النضير الذين كانوا - كما يبدو - متواطئين مع القرشيين، ومعتلاً بعدم دفعهم لضريبة طارئة» (٢). وقد وقف وات من هذين الحادثين موقفاً مطابقاً لموقف بلاشير (٣).

والحقيقة أن موقف هذين المستشرقين يدل دلالة واضحة على نوع من الشك فيما قرراه من انعدام الأسباب الدينية للسياسة النبوية تجاه اليهود. ويدل على هذا الشك أن حكمهما بانعدام ذلك كان يوجب عليهما أن يبحثا عن الأسباب الموضوعية التي تفسر الإجراءات النبوية. ولقد كان هذا المسلك يفرض عليهما تصديق الروايات التاريخية التي عرضت للموضوع، لا التشكيك فيها والإنقاص من تأثير الأسباب التي ذكرتها.

وفي ضوء المنهج الموضوعي لا بد أن نعرف أن بني قينقاع كانوا أول اليهود إبداء للعداوة، وهم أول من لوح باستعمال القوة للقضاء على المسلمين، وقد تصرف النبي - ﷺ - بعد اعتدائهم على حرمة المرأة المسلمة وقتلهم الرجل المسلم الذي وقف يدافع عنها، بناء على معرفته اليقينية باستعدادهم للقتال، وقد اعتبر هذين الحادثين إعلاتاً للعدوان، ولذلك بادر إلى حصارهم (٤). ويجد إخراج بني النضير أسبابه العميقة في ازدياد مؤامرات اليهود على الإسلام، وعدم وفائهم بعهودهم مع النبي - ﷺ - حيث رفضوا دفع دية الحليفين اللذين قتلتهما عمرة بن أمية خطأ بعد رجوعه من أسر عامر بن الطفيل، الذي أوقع بالمسلمين في واقعة بئر معونة (٥).

١ - le probleme de Mahomet - p 106 .

٢ - المرجع السابق: ص ١٠٨ . ومن الواضح أن (الضريبة) التي تحدث عنها بلاشير مجرد تزيد، فلم يكن اليهود ولا غيرهم يدفعون أي شيء للنبي - ﷺ - وكل ما هنالك أن العهد الذي كان بينه وبينهم يفرض عليهم - كما يفرض على المسلمين - التشارك في أعباء محددة.

٣ - انظر / 131 . et/ Mahomet prophete et H . d'Etat - p 115 .

٤ - انظر / سيرة ابن هشام: ٣ / ٣١٤ .

٥ - انظر / سيرة ابن كثير: ١ / ٦١٠ .

ولم تكن عداوة بني قريظة للإسلام خافية على المسلمين، ولكن هذا لم يكن سبباً لقتالهم، بل عملهم على التحالف مع أبناء عموماتهم من يهود خيبر، وخصوصاً بني النضير الذين حرضوا عدداً كبيراً من قبائل العرب على قتال المسلمين. وقد وقعت خيانتهم فعلاً حين اتفقوا مع المشركين على فتح حصونهم لهم ليتمكنوا من مهاجمة المسلمين من خلفهم بعد يأس هؤلاء من عبور الخندق. ولولا لطف الله، وتدبير نعيم ابن مسعود الغطفاني لنفذوا ما اتفقوا عليه مع المشركين، ولاجتمع على المسلمين - في موقعة واحدة - كل أعدائهم في الجزيرة العربية (١).

٢ - القتال في الإسلام :

ينظر عدد كبير 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، ثم الامتداد بحدود دولته إلى مناطق جديدة بواسطة إخضاعها لسلطان الدين الذي جاء به. ومعنى هذا أنهم نظروا إلى الجهاد نظرتهم إلى استعمال القوة في الدول الحديثة، أي باعتبارها رافداً للسياسة، ولهذا فقد كان استخدام القوة في الإسلام بالنسبة لهم إحدى النقليات التي شهدتها الإسلام في العهد المدني، حيث تحول النبي - ﷺ - من داعية إلى مشيد دولة.

ولا يعني هذا بالضرورة أن المستشرقين المعاصرين قد وقفوا من الأمر موقفاً متماثلاً، بل لقد انقسموا منه تبعاً لميولهم، فجعله بلاشير ووات مثلاً لازمة من لوازم المرحلة الجديدة دون أن يذهبوا إلى اتهام النبي - ﷺ - بالظلم أو الاعتداء، أو تحوله إلى رجل سياسة، أو تحويل ممارسة السياسة له إلى ملك. وقد كتب ووات في العلاقة بين دائرتي الدين والسياسة في نفس النبي - ﷺ - : « وكان الجانب الديني من الأحداث رئيساً بالنسبة إليه حتى حين يكون مدركاً للجوانب السياسية، وكان هدفه الأسمى في ذلك الحين دعوة جميع العرب إلى الإسلام، ولا يمكن أن تكون الوحدة السياسية قد غابت عن تفكيره، ولكنها ظلت في المؤخرة » (٢).

١ - انظر/ المرجع السابق: ٢ / ٨ .

٢ - محمد في المدينة: ص ٦٠ .

ويقابل هذا القسم عدد من المستشرقين الذين ذهبوا إلى إبراز الطابع الوضعي - حسبهم - لغزوات النبي، حيث لم يروا فيها إلا حركة قوم جياح احتاجوا إلى تحصيل القوات. وقد ذهب إلى هذا المؤرخون بصفة خاصة، فقال به جوزيف داهموس - كما نقلنا عنه ذلك فيما سبق - وتبناه ديورانت فقال: « وهاجرت إلى المدينة ممثلاً أسرة من مكة، فنشأت فيها من جراء هذه الهجرة مشكلة الحصول على ما يكفي أهلها من الطعام، وحل محمد المشكلة كما يحلها كل الأقسام الجياح بالحصول على الطعام أنى وجد، ومن ذلك أنه أمر أتباعه بالإغارة على القوافل المارة بالمدينة، متبعاً في ذلك ما كانت تتبعه معظم القبائل العربية في ذلك الوقت »^(٢). وقد أضاف ديورانت إلى سطحية هذا التفسير المغرض، والجاهل بالأسباب الدينية والدينيوية لحروب النبوية وأهدافها الربانية، فكرة اعتداء المسلمين على قريش بالذات، فزعم أن « كثرة الغزوات على القوافل هي التي روعت قريشاً، ودفعتها إلى طلب الانتقام من محمد »^(٣).

وقد سبق ديورانت، وجاء بعده عدد من المستشرقين الذين راحوا يعملون على إبراز الطابع العدواني للتحويل الذي شهده الإسلام في المدينة، ومن هؤلاء جولديزهر الذي تدل كتاباته في الموضوع على تبنيه فكرة السعي الحثيث للنبي - ﷺ - في المرحلة الجديدة إلى استعمال القوة، وتحوله - بدرجة كبيرة - إلى رجل سياسة وملك، قال: « إنه في المدينة فقط ظهر الإسلام نظاماً له طابع خاص، وله في الوقت نفسه صورة الهيئة المكافحة، إنه في المدينة قامت طبول الحرب . . . وفي المدينة صار الرجل الذي كان بالأمس ضحية صابرة . . . والذي كان خاضعاً مسلماً . . . ينظم أعمالاً حديثة، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم، ويضع القوانين لتنظيم الأموال والموارث، بعد أن كان زاهداً في المال وجمعه. نعم، إنه استمر في التحدث عن باطل هذه الحياة . . . لكنه مع

١- قصة الحضارة: ١١ / ٣٤.

٢- المرجع السابق.

هذا أصبح يملئ القوانين، ويضع الترتيب لأمر الدين العملية وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية» (١).

وقد ذهب ماكدونالد إلى تحليل موضوع الجهاد، ولاحظ أنه قد مر بمراحل متعددة، حيث تحول استعماله من وسيلة لرد العدوان إلى وسيلة لمهاجمة المشركين، ثم العالم أجمع. والحقيقة أن ملاحظة هذا المستشرق المبشر حول المراحل التي مر بها استعمال القتال في الإسلام في غاية الصواب، وكذلك إشارته إلى ارتباط استعمال النبي - ﷺ - للقوة بالتغيرات المحيطة بالدعوة. ولكنه مع هذا لم يستطع، كما لم يستطع غيره من المستشرقين، أن يفهم مدى ارتباط أي دعوة بمحيطها، وعدم دلالة ذلك بالضرورة على التطور في جانبه السلبي، أي ذلك الجانب الذي يفترض عدم وجود الفكرة أو الهدف في وعي النبي - ﷺ - إلا بعد أن تدفعه الظروف وما تحققه دعوته من مكاسب إلى التفكير فيه والاستعانة به.

وقد سبق لنا إيراد الكثير من النصوص التي تبين تبني الأب لآمانس لفكرة تحول النبي - ﷺ - من داعية إلى ملك، وكل ما يفترض ذلك من بطش وسطوة وسعي إلى السيطرة على رقاب الناس وأموالهم. وكل هذا صريح في الدلالة على اعتباره حروب النبي - ﷺ - حروبا عدوانية غاشمة، سواء مع العرب أم مع اليهود، الذين راح يبرز شجاعتهم ونبلهم، وتعرضهم لظلم المسلمين وادعائهم عليهم. وقد اتهم كتب السيرة بتشويه صورة المنافقين، وخصوصاً حليف اليهود الأول عبد الله بن أبي بن سلول. وفي المقابل فقد راح يكيل صفات النقص للمسلمين، ويتهم الأنصار بالجبن حينما كانوا يواجهون بصدورهم سيوف اليهود والمشركين قاطبة. واتهم بعد ذلك العرب جميعاً بالجبن بعد أن أصبحت المواجهة بين المسلمين وبين غيرهم من الأمم (٢).

وقد جمع فلهاوزن بين فكرتي ماكدونالد ولامانس، فلوح بتحول الإسلام من الحرب الدفاعية إلى المبادأة بالحرب، وقرر التوجهات العدوانية للنفسية النبوية فقال:

١ - العقيدة والشريعة: ص ١١ .

« ولم يبق الإسلام على تسامحه - بعد بدر - ، بل شرع في الأخذ بسياسة الإرهاب في داخل المدينة ، وكانت إثارة مشكلة المنافقين علامة على هذا التحول . . . أما اليهود فقد حاول أن يظهرهم بمظهر المعتدين الناكثين للعهد ، وفي غضون سنوات قليلة أخرج كل الجماعات اليهودية ، أو قضى عليها في الواحات المحيطة . . . وقد التمس لذلك أسباباً واهية » (١) .

وقد كان بإمكاننا الرد على هذه المزاعم الاستشراقية بوساطة التنويه بعدم إكراه النبي - ﷺ - أحداً على اعتناق الإسلام ، وبمقارنة غزواته عليه الصلاة والسلام وحروب الفتوحات الإسلامية بالحروب اليهودية كما تروونها كتبهم ، ومقارنتها بحروب النصراني كما تنقلها إلينا المصادر التاريخية . فنبرز بهذه الطريقة تسامح النبي - ﷺ - والمسلمين عموماً في حروبهم ، وتنزههم عن قتل الأطفال والشيوخ والنساء وغير المحاربين ، وعدم تعمدهم التخريب ، وهذا في مقابل قضاء اليهود على كل مظاهر الحياة - وحتى مظاهر العمران - في الأقاليم التي دخلوها . وسنبرز بهذه الطريقة دموية تنصير شارلمان لقبائل الشمال ، وفضاعة ما أحدثه المسيحيون الصليبيون في القدس وغيرها من مدن الإسلام (٢) . وبإمكاننا أن نعتمد على أوثق المصادر لنبين تمييز المسلمين بين طرق الدعوة إلى الدين باعتباره فناعة ، وبين المغالبة باعتبارها حقيقة وجودية ، ونبين إكراه المسيحيين الناس على اعتناق المسيحية (٣) . وبإمكاننا قبل كل شيء أن نحصي عشرات الملايين من القتلى ، وتخريب آلاف المدن ، وتشويه ما لا حصر له من الثقافات بفعل الحركة الاستعمارية الحديثة .

هذا منهج ، ولكننا نفضل أن نكتب في موضوع الجهاد في الإسلام بشكل يبين تداخل أسباب وأهداف متعددة في تقرير هذه الحقيقة فيه ، وهو التعدد الذي كان سبباً في اختلاط الأمر على الباحثين ، فتبنى بعض المسلمين القول بدفاعية الحرب في

١- دراسة في السيرة ، د . عماد الدين خليل : ص ٢٩ . نقلاً عن / الدولة العربية وسقوطها : ص ١٥ .

٢- انظر / Histoire du Judaisme - A . Chouraki - p 73 ...

٣- انظر / عبقرية محمد ، عباس محمود العقاد : ص ٣٤ . . الشيوعية والإنسانية ، عباس محمود العقاد :

الإسلام، وعدم سعيه بالتالي للتوسع على حساب القوى السياسية المخالفة له. وذهب المستشرقون إلى الزعم بوجود أسباب اقتصادية وراء حروب النبي عليه الصلاة والسلام والفتوحات الإسلامية.

وأول ملمح يوجب التنبيه إليه، هو أن الإسلام يعتمد في نظره إلى القتال نظرة إلهية، ونقصد بهذا أن المجاهد فيه ليس هو ذلك الشخص الذي يهدف إلى تحصيل امتداد في الأرض من أجل أن يحرز أموالها ويستعبد أهلها، بل إنه شاهد من شهودها على وجود الحق سبحانه وتعالى، وبيانه - بوساطة رسله - للحقيقة، وبالتالي فإن الأمر قد يصل بهذا الشاهد إلى أن يستشهد في سبيل الله، أي أن يوجد بدمه لتتحقق هذه الشهادة.

ومن جهة ثانية، فإن الحكم على الناس بالنسبة للإسلام يعتمد على ثنائية الإيمان والكفر، وبهذا الاعتبار فإن الناس ينقسمون إلى شهود ومشهود عليهم. والمشهود عليهم هم أولئك البشر الذين تمت دعوتهم إلى الحق فلم يستجيبوا له، ومنهم من لا يكتفي بذلك، بل يعمل على منع الحق من الانتشار بوساطة إشهار السلاح في وجهه. وفي المنظور نفسه، فإن فعل القتل أو وقوعه على الإنسان ليس نهاية الأشياء، بل إن هناك عالماً آخر ينال فيه الكفار عقابهم، ويجازى في شهداء الله بأحسن ما عملوا، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسِنَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (١٦٩) فرحين بما آتاهم الله من فضله ﴿ [آل عمران: ١٦٩، ١٧٠]. ويفسر كل هذا فرضية الجهاد على المؤمنين، ووجوب قتل المحاربين ما داموا يمنعون الحق من الوصول إلى مخاطبة الناس، أو يهدفون إلى تحقيق العلو على المؤمنين. ولهذا قاتل النبي - ﷺ - والمسلمون قريشاً وقبائل العرب واليهود والعالم أجمع.

ولكن هل معنى هذا أن الحروب الإسلامية هي حروب دينية، إذا قصد من صفة (الدينية) فرض الإيمان على الناس؟

إن الهدف من الجهاد هو هدف ديني ولا شك، ولكن الأصول الدينية الإسلامية لم تبح لأحد من الناس فرض الإيمان بالقوة، ذلك أن هناك تناقضاً حقيقياً بين

الإيمان - باعتباره فعلاً باطنياً وقناعة ذاتية - وبين مبدأ الغضب ذاته . وقد حكم عدد من علمائنا بنسخ الآيات التي تمنع الإكراه، وتقرر حرية التدين، مثل قوله تعالى في يونس: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩] . ومثل قوله تعالى في الكهف: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ، وخصوصاً الآية التي كانت موضوع بحث العلماء، وهي قوله تعالى في البقرة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] . وكان الناسخ لها بالنسبة إليهم هو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣] .

ولكن النظر في آيات حرية التدين في الإسلام يرى أنها تدل دلالة واضحة على إحكامها، وأنه «لا موجب للقول بالنسخ؛ لأنه لا تعارض بين هذه الآية وبين الناسخ الذي ادعوه . . . فليس في النص أي تصريح أو تلميح إلى إكراه الناس على اعتناق الإسلام» (١) . وقد تبني هذا الموقف الإمام الزمخشري والخصاص وابن كثير وغيرهم، وقال الإمام ابن تيمية في (رسالة القتال): «جمهور السلف على أنها ليست منسوخة ولا مخصوصة بل مستمرة الحكم، وإنما النص عام فلا نكره أحداً على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإن لم يكن من أهل القتال لا نقتله . ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله عليه الصلاة والسلام أكره أحداً على الإسلام، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قبل منه ظاهر إسلامه» (٢) .

ومن أوضح الأدلة على عدم نسخ هذا الحكم أننا تتبعنا سيرة النبي - ﷺ - فوجدناه لم يعمد إلى غضب أحد على اعتناق ما يدعو إليه . وقد قرر الشيخ البوطي عدم قبوله عليه الصلاة والسلام من العرب إلا الإسلام أو السيف، واستشهد على غير ما ذهبنا إليه بقوله تعالى في براءة: ﴿بِرَاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ

١ - آيات الجهاد في الإسلام، د. كامل سلامة القدس: ص ٩٧ .

٢ - انظر / المرجع السابق: ص ٩٨ . نقلاً عن / السياسة الشرعية: ص ١٢٣ . ودلائل التوحيد، جمال الدين القاسمي: ص ٤٠٧ .

الْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ﴿٢﴾ وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تَبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْضَرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾ ﴿ [التوبة: ١ - ٥] .

قال الشيخ البوطي: « اعلم أن المشركين كانوا إذ ذاك صنفين كما قال محمد بن إسحاق وغيره: أحدهما كان بينه وبين رسول الله - ﷺ - عهد إلى ما دون أربعة أشهر من الزمن، فأهل هذا الصنف إلى تمام المدة، وثانيهما كان بينه وبين رسول الله - ﷺ - عهد مفتوح . . . فاقتصر به القرآن في سورة براءة على أربعة أشهر، ثم هو بعد ذلك الحرب بينهم وبين المسلمين . . . وقيل - وهو رأي الكلبي - : إنما كانت الأشهر الأربعة مدة لمن كان بينه وبين رسول الله - ﷺ - عهد دون أربعة أشهر، فأما من كان عهده أكثر من ذلك فقد أمر الله أن يتم عهده إلى مدته . . . والقول الأول أصح وأوجه؛ (لأنه) ليس في سورة براءة شيء جديد على رأي الكلبي، وإنما هو تأكيد للعهود القائمة» (١) .

والملاحظ أن الشيخ البوطي يعتمد في إنكاره لرأي الجمهور على عدم ورود شيء جديد في الآيات إذا اعتمدنا رأي الكلبي، وهذا ما لا نسلّمه له، فمتى كان قدم الحكم دليلاً على عدم وجوب تأكيده أو تكراره، وإن في القرآن الكريم من هذا النوع الشيء الكثير. ثم إن الآيات تحتوي حكماً جديداً، كان بإمكان المشركين أن يفهموا منه وجوب قتالهم، وهذا الحكم هو منعهم من الحج ما داموا على الشرك، وقد كان هذا

سبباً كافياً لأن يوجه الله تعالى نبيه، وبنه المشركين إلى إقراره للعهد القائمة. ثم إن آيات سورة براءة موضوع البحث ليست من المتشابهة في شيء، بل إن أسلوب إيرادها للأحكام في غاية الوضوح، فقد قسمت المشركين إلى قسمين: المعاهدين والمحاربين، ثم قسمت المعاهدين إلى قسمين: من كان عهده دون أربعة أشهر، ومن كان له عهد يتجاوز هذه المدة، وقد أمر الله تعالى بإتمام عهد كلا الفريقين إلى مدته.

وهكذا يتضح أن في الآيات دليل على وجود فعلي لكلا النوعين من العهود، وأنها تنص على عدم إكراه أحد على الإسلام، بل فقط على ضرورة قتال المناوئين والذين يكيدون للإسلام. ولهذا لم تغير هذه الآيات شيئاً من سلوك النبي في تعامله مع العرب، فلم يكره أحد منهم - كما قررنا من قبل - على الدخول في دينه.

والنتيجة اللازمة عن كل ما قلناه سابقاً هي: أن الإسلام قد قرر فرضية الجهاد من أجل المغالبة لإجبار الناس على الإيمان، وإن كان تحقيق المسلمين للنصر باباً لرفع الموانع التي قد تحجز بين الشعوب وبين معرفة الحق واعتناقه. والهدف من المغالبة هو تحقيق العلو لله وللمؤمنين، وإلزام المذلة والصغار لكل كافر بالله أو جاحد لنبوة محمد، ولهذا السبب الأخير قاتل المسلمون اليهود والنصارى تبعاً لقوله تعالى: ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

ومع تقرير الإسلام للقتال باعتباره حقيقة وجودية يتحقق بها العدل، يقول الله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: ٤٠]. إلا أن له شأناً فيه يمايز به عن كل قتال شهدته البشرية، فقد حرم على المسلمين الإفساد فيه، ومنه قتل غير المحاربين والعجزة؛ لأن هؤلاء جميعاً ليسوا من الذين يسعون إلى منع تحقيق غرض الجهاد.

هذا من حيث حقيقة القتال في الإسلام فهل معنى ذلك أن حروب النبي - ﷺ - بالذات كانت من هذا النوع الذي وصفناه ؟

وللإجابة على هذا السؤال يجب توضيح أن حروب النبي - ﷺ - قد انقسمت إلى قسمين :

أ- قسم تحقق فيه مفهوم الجهاد الإسلامي كاملاً، أي ضرورة مغالبة المسلمين لغيرهم لمنع الفتنة، وتحقيق علو المؤمنين. وتلك هي الغزوات التي وجهها النبي - ﷺ - لحرب الروم، وبعض غزواته وسراياه في بلاد العرب.

ب- قسم لم يكن إلا رد فعل على العدوان، وينضوي تحته حربه لليهود، وبعض غزواته ضد القبائل العربية التي بادرت بالاعتداء على المسلمين.

ج- قسم خاص يحقق مفهوم الجهاد كاملاً، ولكنه وقع عملياً رداً للعدوان، وهو حرب النبي - ﷺ - للقرشيين بصفة خاصة.

ولتوضيح خصوصية النوع الأخير من أنواع القتال الذي خاضه النبي - ﷺ - يجب أن نقرر بطلان مزاعم المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن جهاد النبي - ﷺ - لمشركي قريش كانت حروباً عدوانية، بل الحقيقة أن المسلمين قد تعرضوا لظلم قريش بمنعهم من حرية التبعد لله تعالى والدعوة إليه، وتعذيبهم والتضييق عليهم في أرزاقهم، مما دعاهم إلى الهجرة عن وطنهم وترك ممتلكاتهم التي نهبها المشركون بعد ذلك. وهذه كلها أسباب موضوعية تؤدي إلى أن يحكم كل أحد بعدوان قريش وتعديها على المسلمين، ولهذا فلم يكن تعرض النبي - ﷺ - لقوافلها إلا إجراء قصد به التضييق عليها، واسترداد ما أخذته من المسلمين. يقول الله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٣٩) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿ [الحج: ٣٩، ٤٠] ويقول تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ [البقرة: ٢١٧]

والملاحظ أن المقطع الأخير من الآية السابقة يوضح بشكل متميز انتساب قتال النبي - ﷺ - لقريش إلى حروبه التي أراد بها فسخ المجال لانتشار الإسلام، حيث تبين علم النبي - ﷺ - اليقيني بأن عداوة القرشيين لن تنتهي أبداً إلا إذا قضوا على دعوته، ولهذا خاض معهم حرباً طويلة النفس انتهت باستسلامهم، ودخول الإسلام إلى جميع ربوع بلاد العرب.

٣ - عالمية الرسالة الإسلامية :

فضلنا أن نبحث موضوع عالمية الرسالة الإسلامية في هذا الموضوع بسبب ربط عدد من المستشرقين بين هذه الحقيقة والتطورات الحاصلة في حقل الدعوة في العهد المدني . ولا يعني هذا موافقتنا على هذا الطرح، ولكن ظهور بعض الأحداث الدعوية والسياسية الكبرى التي نقلت - بشكل جلي - مبدأ شمول الإسلام من طابعه النظري إلى مجال العلاقات الدولية، يدفعنا إلى الموافقة على هذا الاختيار الاستشراقي، رغم مخالفتنا - من حيث المبدأ - لهذا الموقف، ومعرفتنا بوجود بعض الملامح التطبيقية لهذه العالمية في العصر المكي نفسه، ثم في العصر المدني الأول، كما يدل على ذلك قبوله عليه الصلاة والسلام وفد النصارى الذي زاره بمكة، ودعوته اليهود إلى الإسلام في المدينة، وقبوله إسلام بعضهم.

ورغم وضوح الأدلة التي تستند عليها الحقيقة الدينية القائلة بأن الإسلام دين عالمي في توجهاته، ومنذ لحظاته الأولى، إلا أن عدداً من المستشرقين المعاصرين حاول أن يرد ظهور فكرة العالمية إلى التطورات التي أحدثها تغيير موازين القوى في الجزيرة العربية بعد فترة من إقامة النبي - ﷺ - في المدينة. وقد تبنى هذا الموقف كايثاني والأب لامانس، اللذان أوحى أفكارهما للمستشرق الإنجليزي سوندرز بقوله : « ما من دليل واف يدل على أن محمداً كان يتصور الإسلام ديناً عالمياً . . . أو يتصور أنه أرسل لهداية شعب من الشعوب غير شعبه العربي . وليست قصة رسائله إلى الامبراطور هرقل وشاه فارس وملك الحبشة للدخول في دينه بالقصة التي تقوم على أساس » (١) . كما قال

بهذا الزعم بروكلمان^(١)، ثم ريسلر^(٢)، ومن قبلهما (دافيد سانتيلانا)^(٣) الذي نسب إلى الصحابة رضوان الله عليهم انتقال الإسلام من طابعه العربي إلى العالمية فقال: « هذه الجماعة تفضل غيرها بوصفها الجماعة الممتازة، أو الشعب المقدس الذي عهد إليه بيث الصلاح . . . إنه مهبط العدل، وينبوع الإيمان الأوحى في هذا العالم، وهو رسول الله إلى الشعوب الأخرى كما كان محمد رسول الله إلى العرب »^(٤).

ولم يمنع بلاشير علمه الواسع بالمصادر الإسلامية من القول: « وهنا تطرح مجدداً مشكلة البعد المكاني الذي خصصه مشيد الإسلام لنشاطه. وإذا كانت الدعوة في المرحلة السابقة على الهجرة تهدف إلى إدخال الحجازيين في الإسلام، فإننا نعتقد أن محمداً قد ابتدأ يحلم بعد فتح خيبر وفدك بمد دعوته إلى ما وراء الحجاز »^(٥). وسار وات على خطاه فأرجع نشأة فكرة العالمية الإسلامية إلى المرحلة المدنية، وإن قدم زمانها على التاريخ الذي حدده بلاشير، قال: « ومن الطبيعي القول بأن همه الوحيد كان دحر الملكيين . . . ولكن يظهر بوضوح بعد انتهاء الحصار - يقصد غزوة الخندق - أن أهداف محمد كانت أوسع وأجدر برجل دولة. حتى إذا ما تأملنا في بداية تاريخ الإسلام وقعنا على إشارة تدل على أن هذه الأهداف الواسعة كانت دائماً موجودة، أو منذ أن أظهر النصر في بدر إمكانية إحداث تغييرات واسعة »^(٦).

وقد قدم بلاشير ووات التبريرات نفسها التي استند عليها كايثاني ولامانس في إنكار أصولية عالمية الإسلام، وهي التشكيك في صحة الروايات التي نقلت لنا مراسلاته عليه الصلاة والسلام للملوك العالم. وقد دفع هذا الشك بلاشير إلى إطراحها

١ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٧١ .

٢ - انظر / الحضارة العربية: ص ٢٧ .

٣ - (١٨٥٥ - ١٩٣١م) إيطالي، اشتهر بأبحاثه في الفقه الإسلامي. من مؤلفاته: مقارنة بين الفقه المالكي والشافعي. المستشرقون: ١ / ٤٢٨ .

٤ - تراث الإسلام، مقالة (القانون والمجتمع): ص ٤٠٦ .

٥ - . . p 118 le probleme de Mahomet

٦ - محمد في المدينة: ص ٦٠ .

كلية فقال : « وتحاول السيرة أن تبرهن على أكثر من هذا، إنها تجعل محمداً يرأس ملوك العالم بعد صلح الحديبية . . . ومن هنا فهي تطرح فكرة أن النبي قد حاول دعوة العالم . . . وتاريخية هذه المعطيات ضعيفة جداً، ورواياتها تتسم بجو القصص العجيبة، مما يدفعنا إلى عدم أخذها مأخذ الجد » (١) .

أما وات فقد حاول أن يبتعد عن هذا المنهج الذي لا يحقق أهداف دائرة الاستشراق التشكيكية، حيث يضيف إلى مخالفة الأدلة الصريحة على العالمية، خطأ إطراح ما تنقله المصادر التاريخية دون أدنى دليل . واستناداً إلى هذه النظرة ذهب إلى إنكار وجود مراسلات دعوية وجهها النبي - ﷺ - إلى ملوك العالم، وبرر ذلك بعدم معقولية هذا الإجراء « لأنه لا يمكن تصور إمبراطور الروم، ونجاشي الحبشة يستجيبان لمثل هذه الدعوة » (٢) . وحكم بوضع المسلمين لهذه الروايات لتكون سنداً لفكرة عالمية الإسلام، قال : « والروايات التاريخية الإسلامية تقول : إن محمداً أرسل بعد عقده صلح الحديبية ستة رسل إلى ملوك البلدان المحيطة يدعوهم إلى الإسلام، ولكن الطرق النقدية الحديثة تبين بأن هذه الرواية مشكوك فيها . ومن المحتمل أن تكون من وضع المسلمين ليثبتوا أن محمداً كان يفكر بأن دينه عالمي » (٣) .

وفي مقابل إنكاره لمحتوى هذه الرسائل فإنه لم ينكر وجود مراسلات تمت بين النبي - ﷺ - وملوك ذلك الزمان، ولكنه جعلها تتم في أزمنة مختلفة فقال : « ولكن جوهر هذه الحادثة يبدو كامناً في إرسال محمد، في الواقع، رسلاً للملوك المعنيين، ولكن هؤلاء الرسل لم يتوجهوا في الوقت نفسه » (٤) . وابتدع لها أهدافاً غير الأهداف الدعوية فقال : « ولكن إذا قيل لنا بأن الأشخاص المذكورين حملوا فعلاً رسائل، فليس من المستحيل أن يكون محتوى الرسائل قد تبدل نوعاً ما خلال فترة الرواية . . .

١ - le probleme de Mahomet - p 118 .

٢ - محمد في المدينة : ص ٦٢ .

٣ - Mahomet prophete et H . d'Etat - p 170 .

٤ - المرجع السابق : ص ١٧٠ .

وتسمح لنا هذه الفرضية أن ندعي أنه إذا كان محمد قد ألح إلى معتقداته الدينية، فإن المشكلة الحقيقية كانت سياسية. ربما اقترح عقد محالفة حياد، وربما أراد مجرد منع المكيين من الحصول على المساعدة الخارجية» (١). وقد أضاف وات إلى هذه الأهداف أهدافاً أخرى في كتابه: (محمد نبياً ورجل دولة) حيث النبي - ﷺ - يرأس هؤلاء الملوك من أجل المفاوضة في أمر المسلمين المهاجرين إلى الحبشة، أو الزواج من أم حبيبة، أو طلب جاريتين من مصر (٢).

وبهذه النقول يستبين أن هذا القسم من المستشرقين قد أنكر أصولية التوجهات العالمية للدعوة الإسلامية. وتوارث القائلون بهذا الرأي الأدلة التي استخدموها في البرهنة على مواقفهم. والحقيقة أن هذا الإجراء الاستشراقي غريب حقاً على منهج البحث العلمي، خصوصاً في موضوع واضح مثل هذا، حيث تؤكد الكثير من الأدلة القرآنية مبدأ العالمية في أكثر من موضع، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ، ويقول عز وجل: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]. وقد وعد الله عز وجل رسوله - ﷺ - بالغلبة على كل الأديان فقال: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴾ [الصف: ٩]. كما بين الله تعالى في مواضع متعددة شمول الدعوة إليه، ووجوب استجابة كل الخلق لرسالته فقال: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ [المائدة: ٤٨].

إن مجرد عرض هذه الآيات كاف في أن يتبنى أي باحث القول بعالمية الإسلام منذ لحظاته الأولى، ولذلك ذهب عدد من المستشرقين إلى تقرير هذه الحقيقة، ومن هؤلاء نولدكه و(ساخاو) (٣)، وقد قال هذا الأخير: «إن الرسالة الإلهية ليست

١ - محمد في المدينة: ص ٦٢.

٢ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 171.

٣ - (١٨٤٥ - ١٩٣٠م) ألماني، أستاذ بجامعة برلين، له الكثير من الدراسات عن الإباضية. المستشرقون:

مقصورة على العرب، بل إن إرادة الله تشمل جميع المخلوقات، ومعنى ذلك خضوع الإنسانية كلها خضوعاً مطلقاً»^(١). وأكد ذلك جولدزيهر الذي قال في موضوع إحساس النبي - ﷺ - بالمدى المكاني لرسالته: «هل كان يشعر في قرارة نفسه أنه نبي وطني أو نبي أرسل للناس كافة؟ أعتقد أننا نستطيع أن نأخذ بوجهة النظر الثانية، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك. إنه ردد أولاً دعوة الله التي أحسها في قرارة نفسه . . . في الوسط المباشر الذي تفتح فيه الشعور برسالته النبوية فأدركها، ويتبين ذلك مما جاء في القرآن: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ٢١٤). ولكن مما لاشك فيه أن نظرتة الداخلية قد امتدت منذ أول رسالته إلى مدى أوسع وأفق أرحب، برغم أن أفقه الجغرافي المحدود لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في وضع خطة أولية لدين عالمي، فمنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). وهناك جملة تكررت كثيراً في القرآن، وهي وصف التعاليم الإلهية بأنها ذكر للعالمين (يوسف / ١٠٤، والصفاء / ٨٧)، وكلمة (العالمين) لها في القرآن دائماً معنى عالمي، فالله (رب العالمين)، وقد جعل ما أراده من اختلاف الألسنة والأوان آيات (للعالمين)، إذ المقصود هو الإنسانية بأوسع معانيها^(٢).

وقد أضاف جولدزيهر إلى دلالة القرآن الكريم الأدلة الحديثة فقال: «إننا نجد أن المتواتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبر عن إدراك النبي بأن رسالته موجهة إلى الجنس الإنساني بأسره . . . وبحسب هذه الأحاديث نرى النبي قد عبر عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة، وتنبأ عنها بأعمال رمزية. وبعض هذه الأحاديث ترى أن في القرآن نفسه وعداً بفتح إمبراطوية فارس والروم»^(٣).

والحقيقة أن جولدزيهر قد بحث هذه المسألة بشكل جيد، حيث جمع عدداً كبيراً

١- انظر / الدعوة إلى الإسلام، توماس أرنولد: ص ٤٨ .

٢- العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ٣١ .

٣- المرجع السابق: ص ٣٢ .

من النصوص والأدلة التي تؤكد التوجهات العلمية للرسالة الإسلامية منذ بدء الدعوة، ومن ذلك غزوات النبي - ﷺ - نحو الشمال، ووصيته بإتمام غزو أسامة بن زيد للشام. وهي النصوص والشواهد التي اعتمد عليها غيره من المستشرقين في تأكيد الحقيقة نفسها، فقالت لورا فاغلييري: « إن الآية القرآنية التي تشير إلى عالمية الإسلام بوصفه الدين الذي أنزله الله على نبيه ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] هي نداء مباشر للعالم كله، وهذا دليل ساطع على أن الرسول قد شعر في يقين كلي أن رسالته مقدر لها أن تتجاوز حدود الأمة العربية، وأن عليه أن يبلغ الكلمة الجديدة إلى شعوب تنتسب إلى أجناس مختلفة . . . وثمة دليل آخر على هذا الشعور نفسه في الحديث النبوي (بعثت إلى كل أحمر وأسود) . . . بل إننا نجد دليلاً إضافياً في الإشارة إلى الفتوح المستقبلية وراء تخوم بلاد العرب، وأخيراً في الاتصالات التي بدأ محمد نفسه القيام بها مع البلدان الأجنبية » (١).

ونظراً لوضوح الأدلة على أصولية العالمية الإسلامية أبدى سير توماس أرنولد تعجبه من إنكار « بعض المؤرخين أن الإسلام قد قصد به مؤسسه، (منذ بادئ الأمر، أن يكون ديناً عالمياً ». وقد ذهب إلى تأكيد هذا المبدأ بقوله: « لم تكن رسالة الإسلام مقصورة على بلاد العرب، بل إن للعالم أجمع نصيب فيها. ولم يكن هناك غير إله واحد، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة » (٢).

ويجب أن نقرر هنا أن تعجب سير أرنولد في محله، خصوصاً عندما نستعرض منهج بلاشير ووات مثلاً- ونستطيع تعميم ما سنقوله هنا على عدد كبير من المستشرقين - فنرى أن كليهما كان يغلب جانب القرآن الكريم في كل قضية يبحثها، ولكنهما توقفاً - فجأة - عن اعتماد نصوصه في بحث هذه المسألة. ولكننا نؤكد أن الإحساس بالتعجب سيزول حالما نعرف الأسباب العميقة التي دفعتها إلى هذا الإجراء، والتي تكمن في التناقض الحاصل بين الأدلة التي تؤكد وجود مبدأ العالمية في

١ - دفاع عن الإسلام: ص ٢٤، ٢٥.

٢ - الدعوة إلى الإسلام: ص ٤٨.

الإسلام منذ لحظاته الأولى ، وبين نظريتهما حول تطور وعي النبي - ﷺ - برسالته تبعاً لتغير محيطها . وقد دفعهما هذا إلى إخفاء الأدلة التي تؤكد عكس ما يذهبان إليه حتى لا تتحطم النظرية . ويؤكد ما ذهبنا إليه عدم عرض أحدهما للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استند عليها غيرهما من المستشرقين عند بحثهما للموضوع . ويؤدي بنا هذا إلى التأكيد على علم كايثاني ولا مانس وبلاشير ووات بمجمل الأدلة التي استخدمها غيرهم ، ولكنهم جميعاً رفضوا - متعمدين - الاستناد عليها أو مجرد عرضها ؛ لأنها تؤدي إلى إثبات معرفة النبي - ﷺ - التامة بمحتوى وحدود رسالته منذ اتصل بالملاء الأعلى ، وهو أمر يناقض نظريتهم حول وعيه التدريجي بالدين الذي كان يدعو إليه ، وتعلمه التدريجي عن اليهود والنصارى . وقد أضاف وات إلى المنهج الذي اتبعه زملاؤه ، منهجاً جديداً يتمثل في تفسير التوجهات العالمية الجديدة للإسلام بالأسباب السياسية ، فذهب إلى الإكثار - وإن كان هذا منهجه في مجمل عمله - من الإحالة إلى العبقرية (السياسية) للنبي ، والأسباب (السياسية) التي كانت تحرك مسعاه ، والمصالح (السياسية) التي كان يهدف إلى تحقيقها من وراء مراسلاته لملوك العالم .

وإذا عدنا الآن إلى تحقيق موضوع مراسلات النبي - ﷺ - إلى ملوك الدنيا في زمانه ، فلا بد أن نؤكد منذ البدء أن تركيز المستشرقين المنكرين لشمولية الرسالة الإسلامية على إنكار صحتها يستجيب لغرضهم تحويل الانتباه عن الأدلة الكثيرة التي تجعل مبدأ العالمية حقيقة من حقائق الإسلام . ويبدو أن هؤلاء قد فشلوا في تحقيق مسعاهم ، كما يدل على ذلك استنكار عدد كبير من المستشرقين لموقفهم .

لقد أنكر بلاشير تاريخية هذه الرسائل لطابعها الخرافي ، وإننا نؤكد هنا عدم احتواء أية رسالة من الرسائل التي هي موضوع بحثنا على شيء أكثر من الدعوة إلى الإسلام^(١) . وأنكرها وات بدعوى لامعقولية محتواها الدعوي ، واستبعاده أن يسلم الملوك الذين راسلهم النبي . وإننا نتساءل : متى منعت الردود المستنكرة ، والإجابات المستهجنة ، والأفعال القبيحة النبي - ﷺ - من تبليغ دعوته حتى يمنعه يأسه من إسلام

هؤلاء الملوك من مراسلتهم ؟ لقد كان النبي - ﷺ - يعتقد اعتقاداً جازماً بمسؤوليته عن دعوة جميع الناس بما فيهم هؤلاء الملوك - وخصوصاً لأنهم ملوك - إلى الإسلام ، وكان يعلم يقيناً أنه ليس مسؤولاً عن الاستجابة ، بل عن الدعوة إلى الله ، قال تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [البقرة : ٢٧٢] ، وقال تعالى : ﴿ فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الغاشية : ٢٠ - ٢٢] وفي ضوء هذا العلم النبوي فقد دعاهم إلى الإسلام ، وهو يأمل في إيمانهم ، ولكنه في الوقت نفسه لم يكن مهتماً ببقائهم على الباطل ما دام قد أدى واجب الدعوة نحوهم .

وقد حاول وات أن يخلط بين هذه الرسائل الدعوية ، وبين غيرها من المراسلات التي قد يكون النبي - ﷺ - قد أرسلها إلى عدد من الملوك . وإنما لن نذهب إلى إنكار إمكانية تعدد مراسلات النبي إليهم ، فقد أورد ابن كثير مثلاً رواية عن رسالة إلى قيصر في رجب سنة ٩ للهجرة (١) ، ومن المحتمل أن هناك رسائل أخرى لم تبلغنا نصوصها ، وقد يكون موضوعها شكره عليه الصلاة والسلام للنجاشي على إكرامه للمسلمين . . . أو غير ذلك من الأسباب . ولكن محاولة الإيهام بالغرض الدنيوي للرسائل الدعوية لا يستند على أي دليل ، وليس له أي مبرر علمي . وإن أرض العرب لم تخل يوماً من النساء - أو الجوارى - حتى يكون هذا سبباً لبيع الرسول للمقوقس من أجل استجلاب جاريتين .

ومن المؤكد أن المشركين القرشيين أو غير القرشيين لم يستعينوا في يوم ما بالدول والامبراطوريات المحيطة بأرضهم لطلب نصرتها على المسلمين ، فيعمل النبي - ﷺ - على قطع الطريق عليهم بمحاولته عقد تحالفات معها . وأقصى ما ورد في المصادر حول مساعي قريش ضد المسلمين خارج أرض العرب لا تبلغ درجة استعداد القوى الخارجية عليهم ، بل إن في قصة وفد قريش إلى النجاشي دليلاً على عكس ذلك ، حيث لم يطالب وفدها بأكثر من رد المسلمين إلى بلادهم ليحاسبوا هناك ، أي أن قريشاً قد اعتبرت الأمر موضوعاً داخلياً بحتاً .

ورغم أننا أوضحنا في هذه المعالجة صحة الحقيقة القائلة بأصولية مبدأ عالمية الإسلام، كما أبطلنا جميع الاعتراضات التي حاول المستشرقون الإيحاء بوساطتها بعدم صحة أخبار مراسلات النبي - ﷺ - إلى الملوك يدعوهم فيها إلى الإسلام، إلا أن كل ذلك لا يثبت تاريخية هذه الرسائل، بل يثبتها شيئا :
 ١- أولاً : إجماع المؤرخين المسلمين على أمر إرسال النبي - ﷺ - عدداً من

أصحابه إلى قيصر الروم، وكسرى فارس، ونجاشي الحبشة، وأمير مصر، وملك حمير، وملك اليمن، وملك اليمامة، وملك البحرين، وأمير غسان . كما أجمعوا على أن موضوع رسائله كان دعويًا، فقد خرج النبي - ﷺ - يوماً على أصحابه وقال لهم : « إن الله بعثني رحمة وكافة، فأدوا عني يرحمكم الله »^(١)، ثم أرسل رسله إلى العالم . وقد وجدت هذه الرسائل مكتوبة، كما تم نقلها بالرواية، واستوثق منها العلماء فقال ابن إسحاق : « حدثني يزيد بن حبيب المصري أنه وجد كتاباً في ذكر من بعث رسول الله - ﷺ - إلى البلدان وملوك العرب والعجم، وما قال لأصحابه حين بعثهم . . . فبعثت به إلى محمد بن شهاب الزهري فعرفه »^(٢)

ولم يختلف علماءنا إلا في تاريخ هذه الرسائل، فقد جعلها البيهقي بعد مؤتة أي في السنة الثامنة للهجرة، وجعلها الواقدي في ذي الحجة آخر سنة ستة، بعد عمرة الحديبية^(٣)، وجعلها ابن هشام بعد فتح مكة، كما نستنتج ذلك من حديثه عنها بعد حديثه عن فتح مكة وحين^(٤)، أما ابن إسحاق، فلم يحدد لها تاريخاً دقيقاً، بل جعلها بين الحديبية ووفاة النبي عليه الصلاة والسلام . وإنما نرجح توجيهه لهذه الرسائل بعد الحديبية وقبل مؤتة، أي إننا نجعل تاريخها بين ذي القعدة سنة ٦ وجمادى الأولى سنة ٨ للهجرة . وقد جعلناها بعد الحديبية نظراً لانعدام أي رواية عن مراسلات سابقة

١- سيرة ابن هشام : ١٣ / ٦ .

٢- المرجع السابق : ص ١٣ .

٣- انظر / سيرة ابن كثير : ١٥٢ / ٢ .

٤- انظر / سيرة ابن هشام : ١٢ / ٦ .

على هذا التاريخ، إضافة إلى كون صلح الحديبية كان مرحلة جديدة استغلها النبي -ﷺ- في الدعوة، وذلك بعد أمنه من خطر قريش. وأما تحديدنا لتاريخها بمرحلة ما قبل مؤتة، فلأنه ليس من عادة النبي -ﷺ- أن يبدأ قومًا بالحرب قبل أن يدعوهم للإسلام، وقد أرسل حملة ضد الروم في جمادى الأولى من سنة ثمانية، وهذا دليل على توجيهه الرسالة إلى قيصر قبلها.

ب- الثاني: أما الدليل الثاني، فقد سبق أن ذكرنا جزءاً منه في آخر العنصر السابق، ويتمثل في أن انتقال النبي إلى الحرب دليل على إعلانه للدول المحيطة ضرورة الإيمان به، ولما لم يأت ردهم يبين إسلامهم فقد انتقل مباشرة إلى الخطوة التالية، وهي استعمال القوة التي تفرض عليهم الإذعان لسلطة الإسلام أو الحرب. وبالفعل فقد شهدت الحدود البيزنطية وصول أول حملة إسلامية إليها في سنة ثمانية، ثم تلتها غزوة تبوك التي قادها النبي -ﷺ- بنفسه سنة تسعة. وقد يعتقد البعض أن إعلان الفرس باستعمال القوة قد تأخر إلى عهد الخلفاء، ولكن المصادر تبين لنا أن هذا الأمر تم في عهد النبي -ﷺ- نفسه وإن كان ذلك بشكل محتشم، وهكذا شهدت الحدود الفارسية - سنة ٩ هـ - وصول حملة عبد الرحمن بن عوف إلى دومة الجندل (١). وشهدت المنطقة الجنوبية قدوم رسل ملوك حمير يعلنون فيها إسلامهم، ثم غزوة علي بن أبي طالب (٢).

١- انظر / المرجع السابق: ٤ / ٢٤٢.

٢- انظر / المرجع السابق: ص ٢٤٦.

obeikandi.com

الفصل الرابع

تقييم مواقف المستشرقين المعاصرين

من النبوة الإسلامية

obeikandi.com

المبحث الأول

مناهج الدراسة الدينية في الفكر الغربي المعاصر

سوف نعالج في هذا المبحث مسألتين :

أ- البيئة الفكرية للدراسات الدينية في الغرب ونتائجها:

تميزت البيئة الفكرية التي تمت فيها دراسة الظاهرة الدينية في البلاد الغربية المعاصرة بالعداوة الشديدة للدين ، حيث نظر إليه الدارسون باعتباره خرافة استغلها الحكم ورجال الكهنوت من أجل المحافظة على سلطتهم على الشعب . وقد كان من نتائج هذه النظرة أن عمد الدارسون إلى البحث عن الأسباب التاريخية والاجتماعية والنفسية التي نشأت عنها ظاهرة التدين في الإنسان ، من حيث هو فرد ، ومن حيث هو كائن اجتماعي . ونستطيع أن نعطي مثلاً عن نتائج تطبيق هذه النظرة العلمانية للدين إذا تتبعنا آراء علماء الغرب في العقيدة التي اعتنقتها أجيال عديدة من أسلافهم ، أي المسيحية ، حيث انتهت جملة الدراسات التي ابتدأت في الغرب منذ القرن السابع عشر إلى إنكار الوجود التاريخي للمسيح نفسه في عدد كبير من دراسات القرن العشرين .

وقد كان د . ستروس رائداً في مجال الدراسات التي عمدت إلى التمييز بين المسيح التاريخي ومسيح العقيدة ، وذلك بكتابه (حياة يسوع) الذي صدر سنة ١٨٣٦ م . ونشر رينان (حياة يسوع) الذي جمع فيه نتائج الباحثين الألمان الإلحادية . وتبعه فلهاوزن الذي اعتمد على دراسات ريشار سيمون ، وتوصل إلى نظرية المصادر الأربعة للوصايا الموسوية ، أي المصدر الرباني ، واليهوي ، والتشوي ، والكهنوتي . وقد اعتبر الباحثون كتاب هارناك الصادر سنة ١٩٠٠ م بعنوان (ماهية المسيحية) قمة التفسير النقدي ، وقد أكد فيه أن دعوة المسيح عليه السلام لم تكن إلا دعوة إلى الأخلاق المثالية^(١) .

١- انظر / التاريخ وكيف يفسرونه ، آلبان ويدغري : ص ١١٩ . و - H . Rous - la pensee chretienne

وقرر اشفايتزر في كتابه: (البحث عن يسوع التاريخي) الذي جمع فيه مقادير موفورة العدد من الدراسات التاريخية حول حياة المسيح، والمنشورة بين سنتي ١٨٧٥ - ١٩٦٥ م ما يلي: « ينبغي أن نكون على استعداد لأن نكتشف أن المعرفة التاريخية بشخصية يسوع وحياته لن تكون مساعداً للدين، وإنما هي بالأحرى إساءة إليه»^(١). وقد أخرج من حسابه في هذا الكتاب كل ما يتصل بالمسيح من أفكار تقليدية مثل التجسد والصلب والقيامة، وانتهى به بحثه إلى التأكيد على أن « الشيء الدائم والأبدي في يسوع مستقلٌ تماماً عن المعرفة التاريخية، ولا يمكن فهمه إلا بالاتصال بروحه التي لا تزال تعمل عملها في العالم، فبقدر ما يجتمع لنا من روح يسوع نحصل على المعرفة الحقة بيسوع»^(٢). ومعنى هذا أن دراسته لم تفعل أكثر من تأكيد ما انتهى إليه ستروس، ولوازي، ثم بولتمان الذي كتب قبله بأربعين سنة، أي سنة ١٩٢٥ م: «إننا لا نستطيع أن نعرف فكر المسيح وحياته وشخصيته... فلا توجد كلمة من كلماته نستطيع أن نتبين أصالتها»^(٣).

ولهذا لم تستطع الاتجاهات العلمية المعاصرة المساندة للدين، بشقيها الفلسفي والنفسي، والتي أقامها وليم جيمس ويونغ... وغيرهما أن تعيد إلى الإنسان الغربي قناعاته التقليدية، بل إنها لم تحاول - نظراً لوعي أصحابها بالبيئة العدوانية التي تواجه نظرياتهم - أكثر من مساندة التدين الرمزي الذي نظر إلى المسيحية باعتبارها عقيدة مرتبطة بأسطورة مدارها المسيح، واعتبرها مجرد رمز يهدف إلى تجسيد العلاقة بين الله وبين الإنسان.

١- المرجع السابق: ص ١١٨ .

٢- المرجع السابق: ص ١١٩ .

ب - مناهج دراسة الظاهرة الدينية في الفكر الغربي :

ينقسم أي دين من الأديان من حيث المواد العلمية المتوافرة عنه إلى قسمين : أحدهما يتعلق بتاريخه، وهو ذلك الجانب الذي يشمل مصادره العقدية والتشريعية، والبيئة التي ظهر فيها، وسيرة النبي الذي قام بالدعوة إليه . . . أما القسم الثاني فيتعلق بنظرة المؤمنين به إلى عقائدهم، وكيفية امتزاجها بذواتهم، أو استخدامهم لهذه العقيدة في مختلف جوانب حياتهم. ويسمى القسم الأول الجانب الموضوعي أو التاريخي من الدين، أما الثاني فنستطيع تسميته بالجانب الذاتي فيه.

وإذا كان الفكر المسيحي التقليدي قد اهتم بشكل أساسي بالجانب الفقهي من المسيحية، فإن الدراسات العلمية للكتابات المقدسة في الفكر الغربي الحديث قد ركزت على بحث الدين من حيث تاريخه بالأساس، ثم شهدت دراسات القرن العشرين خصوصاً ظهور أبحاث كثيرة في الجوانب الذاتية من الدين. ويرجع هذا التمايز بين الدراسات القديمة والحديثة إلى أن العالم المسيحي القديم لم يكن بحاجة إلى أكثر من التأكد من صدق ما يصله من أخبار دينية، وذلك من أجل أن يمارسها ويوصي الناس بممارستها في عباداتهم ومعاملاتهم، في حين أن الباحث الغربي الحديث ثم المعاصر لم يعد يهتم بتطبيق ما ورد في الكتابات المقدسة، ولذلك لم يهتم بها إلا باعتبارها جزءاً من الاهتمامات العلمية للحضارة المعاصرة. وقد انعكست العناصر الإيمانية على دراسات الأقدمين من المسيحيين، فلم يتعد نقد أوريجين للكتاب المقدس تطبيق القواعد اللغوية على النصوص، وذلك من أجل ضبط الترجمة اليونانية مقارنة بالنص العبري. ولم يفعل القديس جيروم أكثر من سلفه إذ عمد بعد ظهور الترجمتين اللاتينيتين الإفريقية والأوروبية للعهد القديم إلى مراجعة النصين، ثم القيام بإعداد ترجمة جديدة هي النص المرجعي (١).

وقد جعل الدكتور حسن حنفي ريشار سيمون رائداً للدراسات الدينية التاريخية

١ - انظر / رسالة في اللاهوت والسياسة، إسبينوزا، مقدمة المترجم الدكتور حسن حنفي : ص ١٨ .

في العالم الغربي، ويستفاد من كلامه في مقدمة ترجمته لكتاب (اللاهوت والسياسة) لاسبينوزا أن هذا الأخير قد قام بدراساته النقدية بعد سيمون^(١). بينما الحقيقة أن أعمال إسبينوزا قد سبقت جهود سيمون بعقود، فقد أخرج كتابه: (اللاهوت والسياسة) ثم مات سنة ١٦٧٧م، أي قبل أن يخرج سيمون أول كتبه النقدية بسنة. ورغم صحة ما قلناه إلا أن أعمال ريشارد سيمون قد نالت رواجاً كبيراً عند الدارسين، بحيث نستطيع أن نعتبره أول من أعطى للدراسات التاريخية للكتابات المقدسة طابعها المميز، وبالفعل فقد طبق منهجه على عدد كبير من النصوص الدينية، فكتب (التاريخ النقدي للعهد القديم) الذي شكك فيه - وهذا ما انتهى إليه ابن حزم واسبينوزا قبله - في نسبة التوراة إلى موسى عليه السلام، ثم (التاريخ النقدي لترجمات العهد القديم) وعرض فيه لتاريخها ونقلتها واختلافاتها، وأصدر بعده (التاريخ النقدي لنصوص العهد الجديد)، ثم (التاريخ النقدي لترجمات العهد الجديد)، ثم (التاريخ النقدي لشروح العهد الجديد)^(٢).

واستمرت حركة النقد التاريخي بعد إسبينوزا وسيمون، فشكك فولتير في نشيد الإنشاد والجامعة، وهما الكتابان الدينان المنسوبان إلى سليمان عليه السلام، وتوالت بعد ذلك الدراسات النقدية. وقد تأسس عن كل هذه الجهود المنهج المعاصر في نقد النصوص الدينية، واستقرت مباحثه فأصبح يتكون من الجزئيات التالية:

١ - النقد الأدبي: ويهدف إلى تحديد النوع الأدبي للنص.

٢ - **النقد التاريخي**: ويهدف إلى حسم مشكلة الصحة التاريخية للنصوص، وذلك عن طريق البحث في صحة نسبتها إلى مؤلفيها، ويعتمد هنا على نقد المصادر أي الأسانيد. إضافة إلى أنه يهدف إلى إثبات تكامل النص من حيث المضمون، وقد يعتمد هنا إلى محاولة إعادة تكوين النص إذا شك في ذلك^(٣).

١ - انظر / المرجع السابق: ص ١٩ .

٢ - انظر / مقدمة الدكتور حسن حنفي لكتاب (اللاهوت والسياسة): ص ١٩ .

٣ - انظر / المرجع السابق: ص ١٨ .

وقد أثرت الميول الإلحادية - وليس المنهج من حيث هو أداة - لكثير من الدارسين الغربيين تأثيراً بالغاً في استخدامهم لمنهج النقد التاريخي ، فأتج ما سبق لنا وصفه من شك عام في صحة معظم النصوص الدينية التي يعتمد عليها اليهود والنصارى . وعوض الإنسان الغربي إيمانه الديني التقليدي - في حالة عدم تبنيه للإلحاد التام - بالميول الرمزية التي كانت نتيجة هذا الشك . واعتمد الغرب المعاصر في التأسيس لهذه الميول على ما طرحه الفكر الجديد من بدائل للتدين التقليدي ، وخصوصاً النظريات الأثروبولوجية والدراسات النفسية والاجتماعية .

ولم يجد الدارسون الغربيون المعاصرون - علماء القرن العشرين - بديلاً من الاستجابة لهذه التطورات والحاجات الجديدة التي شهدتها حضارتهم ، فوضعوا منهجاً لدراسة الظاهرة الدينية من حيث امتزاجها بحياة المؤمنين ، أي ذلك الجانب الذي سميناه الجانب الذاتي من الدين . ولا بد أن نبين هنا خطأ التصور الإسلامي الشائع من أن السبب الكامن وراء اعتماد هذا المنهج هو العمل على الإضرار بالإسلام^(١) . وقد أوضحنا في كثير من مباحث هذه الأطروحة أن الإلحاد أو العلمانية ليست مجرد وسيلة اعتمدها الغرب لخداع المسلمين ، وكذلك الأمر بالنسبة لهذا المنهج الذي كان رافداً للتدين الرمزي أو سنده الحقيقي ، حيث أصبح هو الطريقة الوحيدة التي بإمكان الرجل الغربي - وخصوصاً المثقف - استخدامها في تحصيل الإحساس بالدين ، ومحاولة نقل هذا الإحساس إلى القراء ، وذلك في غياب محاولة جادة لإعادة التأسيس العلمي للعقائد الموروثة .

ولا بد أن نقرر هنا شيئاً قد يكون مظنة للالتباس ، وهو أن تطبيق المنهج الذاتي في دراسة المباحث الدينية لا يعني أن هذا المنهج يبدأ من فراغ ، بل إن المفروض أنه يضع في اعتباره دائماً الدراسة التاريخية أو الموضوعية للظاهرة التي يريد دراستها . ومعنى هذا أن هذا المنهج هو مجرد نقلة أراد الباحث الغربي المعاصر أن يحقق بواسطتها اتصالاً شخصياً بالظاهرة المدروسة ، حيث تتحول من مجموعة مواد ميتة إلى عناصر حية

تساهم في تشكيل ثقافته وثقافة قرائه . وهذا في حد ذاته دليل جديد على الميول الرمزية للثديين في المجتمع الغربي حيث لا يبحث الدارس عن التأكد من صحة نسبة نصوص الدين إلى الله تعالى ، وبالتالي ضرورة الإيمان بها والعمل بمقتضاها ، بل إنها عنده مجرد وسيلة للاتصال (رمزياً) بالحقائق غير المحسوسة ، التي قد تكون أي شيء إلا أن تكون - وهذا ما يجب التأكيد عليه - علامات على وجود الخالق سبحانه وتعالى .

وقد عبر المستشرق (جاكوبيس واردينبورغ) ^(١) بشكل جيد عن خصائص المنهج الذاتي في الأطروحة التي تقدم بها لنيل الدكتوراه ، والتي عنوانها : (الإسلام في مرآة الغرب) فقال : « نستطيع أن نصف صيرورة هذا الفهم العميق للظاهرة الدينية من الخارج ومن الداخل . فإذا نظرنا إليه من الخارج فإن الإدراك يتم عبر ثلاث مراحل ، أولاً معرفة المظاهر الخارجية المختلفة للموضوع ، وهي مظاهر تطبق عليها الأساليب العلمية - يقصد النقد التاريخي للنصوص - ، وبعد ذلك تأتي محاولة إدراك العلاقات بين بعض أجزاء الموضوع ، فتقدم لنا هذه المحاولة بنيات مفهومة . وهنا يتركب الفهم البنيوي فوق معرفتنا بالوقائع ، فلا نأخذ في هذه المرحلة المظاهر الخارجية ، بل العلاقات الداخلية ، فتبرز لنا الظاهرة - عندئذ - معناها الخاص . وأخيراً ، فإن معنى الظاهرة ينكشف للباحث أمام أرضية من المعاني الإنسانية ، أو أرضية من المعاني الدينية ، ويجد الأمر الذي كان - في البدء - موضوعاً طابعه الخاص كظاهرة دينية . أما إذا نظرنا من الداخل فإن التفهم هو المدخل التدريجي أو المفاجئ للموضوع . . . ويتنوع هذا المدخل بحسب طرائق التفهم ، وهي الطرائق التي تبين نوع العلاقة التي نبحت عنها بين الموضوع والظاهرة . وهكذا نجد طريقة معرفة روحية أو زهدية أو ظواهرية أو تحليلية نفسية ، كذلك توجد معرفة علمية تتحقق بتتبع معطيات علم ما » ^(٢) .

١- (١٩٣٠م - . . .) هولندي ، تلميذ ماسينيون ، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أوترخت . له :
خواطر في الدراسة الدينية .

وقد خضع واردنبوغ لميول عصره وثقافته، ففضل المنهج الذاتي على المنهج التاريخي أو الموضوعي، قال: « وبينما لا تستطيع المعرفة العلمية أن تربط الباحث بموضوعه إلا بشكل ناقص، فإن الطريقة التي تعتمد على الفهم العميق - على العكس - متصلةً اتصالاً وثيقاً بعقله وبموارده البشرية. وهي تعتمد، في التحليل الأخير، كما نعتقد، على الطريقة التي يتصل بها الباحث نفسه مع الواقع، ونتائجها قابلة للعرض والمناقشة » (١).

وإذا كان لا بد من شيء نضيفه هنا، فهو التأكيد على قيام عدد كبير من علماء المستشرقين بالدراسة الموضوعية - أو التاريخية - لمصادر الإسلام الدينية، ولكن ليس بالشكل النبوي الذي وصفه واردنبوغ إلا نادراً. إضافة إلى هذا فقد اعتمد جمهورهم بعض طرائق المعرفة الذاتية في تنظيرهم للنبوة الإسلامية، ولكن هذا تم بشكل جزئي ناقص، حيث اقتصروا - في الغالب الأعم - على محاولة التحليل النفسي السطحي لبعض مباحثها، مثل نشأة الميول الدينية في نفس النبي - ﷺ - ومحاولة تفسير بعض المظاهر والظواهر المصاحبة للوحي، وتشكل الوعي النبوي. وقد وجد مع هذا عدد قليل من المستشرقين الذين طبقوا المنهج الذاتي بحذافيره في دراساتهم، فبحث ماسينيون الإسلام من وجهة نظر صوفية، ودرسه رودنسون من وجهة نظر الجدلية التاريخية، وطبق فيه فريتجوف شيون الطريقة الروحانية.

المبحث الثاني

مناهج دراسة النبوة الإسلامية في الفكر الاستشراقي

قمنا في مواضع كثيرة من هذه الأطروحة ببيان مناهج المستشرقين جملة، وعلى الأفراد، وأوضحنا - كلما دعت الحاجة - بعض الروابط الخفية بين تقرير المستشرقين لرأي ما، وبين الأسباب التي دفعتهم إلى تبنيه والأهداف التي سعوا إلى تحقيقها، كما نبهنا في كل مرة إلى مواطن الخطأ والتعسف في هذه الآراء. ولكن ذلك كله تم بشكل جزئي ومتفرق، ولذلك نحتاج في هذا المقام - خصوصاً وقد اكتملت مواد هذا الموضوع بإتمامنا لمباحث هذه الأطروحة - إلى تحديد الأطر التي ستحكم مناقشتنا التقييمية لمواقف المستشرقين في دراساتهم لموضوعات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، إضافة إلى ضرورة بيان المنهج الذي سنعتمده في الحكم على آرائهم ومناهجهم ذاتها.

ولن نذهب بعيداً، بل سنكتفي بعرض آراء المستشرقين المعاصرين على محك المنهج التاريخي الذي وضع بنياته النظرية علماء التاريخ والحديث المسلمون، والذي وجد تطبيقه الأسمى في كتب الصحاح والسنن، وبعض دراسات كبار علماء الإسلام لموضوعات دينية متنوعة، مثل تلك التي قام بها ابن قتيبة عند تحقيقه للجذور اللغوية التي تسببت - مع أسباب أخرى - في تصور المسيحيين ألوهية عيسى عليه السلام، ومثل النقد التاريخي الذي قام به الإمام ابن حزم للتوراة، إضافة إلى الدراسات النقدية العلمية الجديدة والمتقنة التي افتتح بها العلامة ابن خلدون مقدمته. ومن المعلوم أننا لن نخرج إذا اعتمدنا هذا المنهج على المناهج التاريخية الغربية، مادام الغربيون أنفسهم لم يتعلموا هذه المناهج إلا على المسلمين، وما دمنا نوافق على كل العناصر الموضوعية التي أضافها المؤرخون الغربيون المعاصرون لمنهج النقد التاريخي.

ويرجع اختيارنا لهذا المنهج دون سواه؛ لأنه يعطينا - على عكس المنهج الذاتي الذي يمنعنا طابعه نفسه من محاكمة أحد إليه - إمكانية تحصيل معرفة يقينية بدرجة

موضوعية عدد من النظريات الاستشراقية التي فسروا بها النبوة الإسلامية، أو انحراف مواقفهم من مباحثها عما يفترضه المنهج التاريخي في الباحث، من سعة اطلاع على الوقائع، وعلم بالمصادر، ومعرفة بطرق قراءتها، والجمع بين رواياتها أو ترجيح إحداها. إضافة إلى ما يلزمه من التجرد عن الذات، ثقافتها وميولها وأهدافها، والتي تعتبر أكبر عائق يواجه الدراسات التاريخية، خصوصاً عندما يكون هذا الباحث غير متم إلى الأمة موضوع البحث.

ونظراً لكثرة الموضوعات التي عرض لها المستشرقون عند بحثهم في النبوة الإسلامية فستجاوز عن كثير من آرائهم، وسنضعها في خانة الخطأ (البريء) الذي يدل على الجهل لا التعمد، رغم أن الجهل يعتبر نقصاً كبيراً بالنسبة للباحث العلمي، ولذلك سنذكرها من أجل تبيان خطئها لا أكثر، ومنها:

١ - تأكيد جاك ريسلر أن النبي - ﷺ - قد أخضع قافلة عند بدر، وحارب قريشاً ثم «رجع محملاً بالزاد والغنائم» (١). والحقيقة أن هذه القافلة التي خرج النبي - ﷺ - لاعتراضها قد رجعت سالمة إلى مكة.

٢ - زعم فون غرونباوم أن هجرته عليه الصلاة والسلام إلى المدينة كانت استجابة لدعوة أهلها له ليصلح بينهم (٢). وقد أضاف د. سورديل اليهود إلى قائمة القبائل التي وجهت للنبي هذه الدعوة (٣). والحقيقة أن سبب الدعوة كان دينياً، كما يدل على ذلك بيعة العقبة الأولى، وإرسال النبي - ﷺ - مصعب بن عمير إلى المدينة داعية للإسلام، وازدياد عدد الأنصار في بيعة العقبة الثانية. أما دعوة اليهود للنبي - ﷺ - فليست إلا مزادة.

٣ - زعم فيليب حتي أن بلالاً كان عبداً نصرانياً، وكذلك زيد بن ثابت (٤). وهذا

١ - الحضارة العربية: ص ٢٩.

٢ - انظر / l'Islam medieval - p 89

٣ - انظر / l'Islam des origines ... - p 14.

٤ - انظر / الإسلام منهج حياة: ص ٤٤.

مخالفٌ تماماً للحقيقة كما توردها المصادر التاريخية التي لا يوجد فيها أي سند لهذا الرأي .

٤ - تقرير لويس غارديه أن اسم عم النبي - ﷺ - هو عبد المطلب مثل والده، وأن سلمان كان نصرانياً، وقد ظل على نصرانيته بعد إسلامه (١) . وأن النبي - ﷺ - كان متزوجاً بأربع نسوة فقط « أما باقي زوجاته فكن زوجات شرف » (٢) . ومن المعروف أن اسم عم النبي - ﷺ - هو أبو طالب بلا خلاف . ولم يكن سلمان في يوم ما نصرانياً، ولم يظل على دينه مهما كان بعد إسلامه، ولم يصاحب النبي - ﷺ - نصراني أبداً . أما مسألة زواجه عليه الصلاة والسلام من أربع نسوة، فكان محاولة من غارديه نفي زعم المستشرقين تفضيل النبي - ﷺ - نفسه على أصحابه، ولكنه أخطأ المنهج .

٥ - وقد زعم وات أن سبب الهجرة كان الخلاف الذي نشأ بين النبي - ﷺ - وبين عثمان بن مظعون رضي الله عنه . وأخطأ في إثمه مونتران عندما أراد أن يقوم فكرته فقال : « يبدو أن هذا ادعاء مغرض لا يعتمد إلا على قضية ارتداد عثمان بن مظعون، حيث رأى فيها - يقصد وات - سبباً كافياً لوجود الخلاف » (٣) . ومن الواضح أن النزاع الذي قرره وات لا يستند إلى أي سبب موضوعي، ولم تورده المصادر أي شيء يجعله محتملاً . أما ابن مظعون فلم يرتد عن الإسلام أبداً، وإنما المرتد هو عبد الله بن جحش .

٦ - وقد فسروا وتردد النبي - ﷺ - في أخذ غنيمة غزوة عبد الله بن رواحة التي وقعت في الشهر المحرم - في ضوء تقريره لامعقولية أن يكون قد أراد خذل أصحابه أو الخوف من قريش - بأنه « اكتشف بعد الحادث ردود فعل قوية . . . أكثر مما كان ينتظر » (٤) . والحقيقة أن النبي - ﷺ - لم يتردد في أخذ هذه الغنيمة، بل رفضها رأساً، أي دون أن ينتظر رد فعل أصحابه . ألم يكن هو نفسه عريباً ويستنكر القتال في الشهر الحرام ؟

١ - انظر / . 19 et / p 17 l'Expansion musulmane

٢ - انظر / المرجع السابق : ص ٢٠ .

٣ - . 78 p l'Expansion musulmane

٤ - محمد في المدينة : ص ١٣ .

٧ - وشكك وات في سن السيدة خديجة؛ لأنها أنجبت في سن الثامنة والخمسين، ولكنه يستدرك فيقول: « وليس هذا مستحيلاً، ولكنه غريب، وهو من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة »^(١). ونسأل وات عن تحديد (فيما بعد) التي جاء بها، فنحن نعيش في القرن الخامس عشر ولم نر مسلماً قد جعل ذلك معجزة. ولقد كان بإمكانه أن يتوقف عند بحث سن السيدة خديجة، وكان بإمكانه أن يوظف روايات قوية تجعل سنهما مماثلاً - أو مقارباً - لسن النبي، فلماذا يترك تحقيق هذه المسألة التي تحتاج إلى ذلك، وينصرف إلى استنتاج شيء لا علاقة له بالتحقيق العلمي، إضافة إلى احتوائه على تشنيع مقصود؟

٨ - وفسر وات معركة بدر باعتبارها مواجهة بين بني هاشم وبين بقية بطون قريش، واستثنى من ذلك وجود العباس بن عبد المطلب في صفوف قريش. وقد جعل ذلك من إضافات العلماء المسلمين من أجل « تمجيد أحفاده ». ومن المعروف أن الإسلام ليس ديناً قبلياً، كما أن المسلمين في بدر كانوا ينتمون إلى كل البطون القرشية، إضافة إلى الأنصار. ولو انتبه وات لعلم أن معاداة النبي - ﷺ - وحره لا تشرف أحداً من المسلمين، فلماذا يضيف المسلمون اسم العباس لقريش في هذه الحالة؟

٩ - زعم بروكلمان أن الأمويين قد اعتمدوا التمييز العنصري، ولهذا قسموا المجتمع إلى عرب وأعاجم، وجعلوا من الأعاجم « الرعية، أي القطيع ». وقد أعرض عن كل المصادر الدينية والتاريخية الإسلامية التي تؤكد مبدأ المساواة في الدين الإسلامي وتطبيقات المسلمين، وتعلق بالتفسير اللغوي الحرفي لكلمة (رعية) دون أن يبين أن أي شعب مسلم يعتبر رعية للحاكم، أي أن هذا الأخير مسؤول أمام الله عن الحفاظ عليه كما يحافظ الراعي على غنمه^(٢).

١٠ - زعم بروكلمان أن تحريم الخمر « كان يهدف إلى تقييد الشعراء الذين كانوا يتغنون بها في المجالس، فتفسد روح النظام العسكري الصارم الذي أراده محمد

١ - محمد في مكة: ص ٧٣.

٢ - انظر / الاستشراق والمستشرقون، د. مصطفى السباعي: ص ٤٦، ٤٧.

لأتباعه» (١) . ومن المعروف أن الخمر لم تفسد في يوم من الأيام أي نظام عسكري ، بل إنها من وسائل تحقيق فجور وظلم أي جيش في العالم . وهاهي الولايات المتحدة أكبر قوة عسكرية في العالم ، ولم نرها تمنع جنودها من شرب الخمر .

١١ - جعل أدولف فيزمار قوله تعالى : ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ دليلاً على أن النبي - ﷺ - كان « يكره الناس على الدخول في الإسلام » (٢) . ومعنى هذا أنه لا يميز بين الاستفهام الإنكاري - هو الوارد في هذه الآية - وبين الاستفهام الحقيقي .

١٢ - زعم جولدزيهر جهل فقهاء الإسلام بأحكام الشريعة ، وجعل ذلك إحدى مقدماته للقول بوضع الحديث النبوي . وقد سبق لنا الرد على هذا الزعم بتفصيل حيث بينا (كذبه) الصريح . وقد رد الشيخ السباعي على جزئيته في هذا الزعم ، وهي تأكيد جولدزيهر جهل الإمام أبي حنيفة بتقدم غزوة بدر على أحد ، واستدل على ذلك بكون هذا الإمام من أشهر العلماء الذين تحدثوا عن أحكام الحرب في الإسلام ، وهذا معروف في فقهه الذي نقله عنه أكبر تلميذه ، حيث ألف أبو يوسف كتاب : (الرد على السير) للأوزاعي ، وكتب محمد : (السير الكبير) (٣) .

١٣ - زعم مونتران أن فتح النبي - ﷺ - لمكة قد شهد تحطيمه للأصنام التي كانت حول الكعبة ، كما مسح « من على جدرانها صور أنبياء الكتاب المقدس ما عدا إبراهيم وعيسى ومريم العذراء » (٤) . والحقيقة أن الكعبة لم تكن تحمل صورة أي نبي ، ثم هل كان النبي - ﷺ - يؤمن بنبوة مريم عليها السلام حتى يترك صورتها ؟ ولماذا محا صورة موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام ، ألم يكن يؤمن بنبوتهم مع وجود أخبار نبواتهم في القرآن الكريم ؟

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٥٣ .

٢ - انظر / التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، د. عمر فروخ ومصطفى خالدي : ص ٤١ .

٣ - انظر / الاستشراق والمستشرقون : ص ٤٣ .

١٣ - وقد رفض الأب لامانس مقياس (التقوى) باعتباره اختيار الخلفاء الراشدين، وذلك لوجود صعوبة لتقبله، وهي عجزه عن تفسير سبب «تقديم عثمان على زوج فاطمة»^(١). وقد أخطأ لأنه افترض فرضية خاطئة، وهي كون التقوى وحدها سبباً للاختيار، ونسي أسباباً كثيرة مثل تدخل عامل السن، وطول الصحبة للنبي - ﷺ - وقد كان عثمان رضي الله عنه أسن من علي، ثم إنه لا يوجد أي مبرر للزعم بأنه لم يكن أتقى منه، على الأقل عند الأشخاص الذين كلفهم عمر رضي الله عنهم باختيار خلفه.

هذه بعض التأكيدات الاستشراقية التي قررنا عدم التركيز عليها، وقد اعتبرناها مجرد أخطاء علمية مع أن الناظر في عدد كبير منها يرى بوضوح أنها تشنعات موجهة لتحقيق هدف التشويش على النبوة أو السيرة النبوية. ومادنا قد تركنا جانباً هذه الأمور فمعنى ذلك أن ما سنركز عليه في هذا المبحث من آراء استشراقية سيكون قاطعاً في الدلالة على درجة ضبطهم للمنهج التاريخي الذي ما فتؤوا يدعون تحكمهم في تقنياته. وسيكون هذا بالنسبة لنا باباً ندخل منه للتعرف على الأسباب الكامنة وراء مخالفتهم الصريحة للمنهج.

وستتوقف في هذا المقام عند بحث زعمين استشراقيين شهيرين يوضحان المسألة التي نبحثها، وهما: إنكار المستشرقين الوحي الإلهي لنبينا عليه الصلاة والسلام، وزعمهم تعلمه عن اليهود والنصارى:

أ- بحث مسألة إنكار الوحي لمحمد عليه الصلاة والسلام:

من المعروف أن النبي - ﷺ - لم يدع في يوم ما أنه كاهن أو ساحر، ولا سعى إلى تحصيل الملك أو بناء إمبراطورية يكون هو قيصرها، بل ظل طيلة عشرين سنة كاملة يعرض أمراً واحداً، وهو أنه نبي اصطفاه الله تعالى وأرسله رحمة للعالمين. ومسألة قناعة النبي - ﷺ - بهذه الحقيقة أمر مفروغ منه، حيث قررها المستشرقون أنفسهم،

لكن المسألة التي لم يبحثها أحد منهم هي : مدى صدق النبي - ﷺ - في دعواه ؟

ولقد كان من الممكن لنا أن نعتبر إضراب المستشرقين عن بحث هذه المسألة الخطيرة شيئاً طبيعياً تماماً في حالة انعدام المواد التي تسمح بتحقيقها، لكن ابتعادهم عن بحث هذا الموضوع مع وجود هذه المواد، إضافة إلى ادعائهم سعي دراساتهم إلى تكوين نظرة علمية موضوعية عن رسول الإسلام ورسالته، يدفعنا إلى أن نحكم - مؤقتاً - بعدم بحثهم أصلاً في الدعوى الأساسية للنبي، وهي كونه نبياً مرسلًا من رب العالمين. ومن المعروف أن المواد العلمية التي تسمح لأي باحث بالتحقق من هذه الدعوى كثيرة ومتنوعة، وأوضحها هي دلالة القرآن الكريم الذي يحتوي على كثير من الأدلة التي تؤكد مصدره الرباني، وخصوصاً إعجازه البلاغي، ونبوءاته، وإعجازه العلمي. وهي الأمور التي سنخصصها بهذا التحقيق لنرى كيفية بحث المستشرقين لها، والمناهج التي اعتمدها :

١ - الأبحاث الاستشراقية في الإعجاز البلاغي للقرآن :

من النادر جداً أن تجد مستشرقاً يتبنى القول بتدني مستوى الخطاب القرآني، ومن هؤلاء غرونباوم، قال : « وقد انتقد القرآن بشدة من جراء النقائص في أسلوبه. وقد أجمع الغرب تقريباً على هذا الأمر (؟) وكثير من المسلمين لا يخفون خيبتهم أمام كل من أسلوبه وصوره (؟) وبعض هذه الانتقادات مصيبةٌ تماماً، فلم يكن محمدٌ كاتباً في مرتبة أفلاطون . . . وإلهامه لم يكن يستطيع الاحتفاظ بمستوى سام إلا لبعض الوقت، ثم يسقط بعدها في المستوى العادي، لنقص في الخيال»^(١).

وقد وجد عدد من المستشرقين الذين تبناوا المفاضلة بين أسلوب القرآن في المرحلتين المكية والمدنية، ومن هؤلاء بلاشير، وبروكلمان^(٢)، وفريتجوف شيون^(٣)، وجولدزيهر الذي قال : « وهذا التمييز . . . يجد تبريره المنطقي إذا نظرنا إلى القضية

١ - Islam medieval - p 91. 92 .

٢ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٧ .

٣ - انظر / كيف نفهم الإسلام : ص ٤٩ .

من الناحية الجمالية في القرآن، ففي المرحلة المكية كان محمد يقدم وحيه بعفوية، وفي شكل عجيب تبعاً للصور التي يوحى بها تهيجته الشديد. ولكن عفوان النبوة في المرحلة المدنية ابتداءً يهدأ ويهدأ، فأصبحت بلاغة القرآن شاحبة، ونزلت إلى مستوى جمالي أدنى من سابقه»^(١) ولكن جولدزيهر فسر ذلك تفسيراً علمياً مقبولاً، رغم اعتماده على هذا التغيير الأسلوبي في تأكيد تغير عقلية النبي عليه الصلاة والسلام، وقد رده إلى « تأثير طبيعة الموضوعات الحياتية التي كان يعالجها » في المدينة^(٢).

وقد وجد المستشرقون مطاعن أخرى في القرآن سيأتي ذكر بعضها لاحقاً، ولكنهم أجمعوا - ما عدا الآحاد منهم كلامانس وغرونباوم - على سمو أسلوبه، من حيث لفظه وتراكيبه وصوره. وقد قرر جولدزيهر هذا الأمر وإن تبنى القول بالمفاضلة بين المكّي والمدني، وأكد بروكلمان رغم دسه الخفي حين أشار إلى المشابهة بين الوحي المكّي وبين سجع الكهان، قال: « وإنما يظهر هذا السمو الروحي الذي عرفه محمد في تلك السنوات الأولى من البعثة في أسلوب الآيات نفسه، فهي زاخرة بالصور الرائعة، عابقة بالنفس الخطابي الذي يضحج بين جنباته بالتناغم الموسيقي والإحساس الشعري الأصيل»^(٣).

ورغم بحث بلاشير الحثيث على مطاعن في أسلوب القرآن، حيث تبنى القول بعدم تناسقه واحتوائه على عناصر متناقضة، إلا أنه في مواضع كثيرة سموه البلاغي فقال في (المدخل إلى القرآن): « إن شكل الوحي لا علاقة له بالشعر، وإيقاع الوحدات المقفاة، في تنوعها وكثرتها وطلاوتها، لا تخضع لأي من قوانين الشعر العربي . . . ومهما كان الأمر، وإذا قبلنا أن يختلط أسلوب القرآن - في البداية - عند أعداء الإسلام بسجع الكهان، فإن هذا الخلط لا يكمن أن يستمر إلا إذا كان صاحبه ذا نية سيئة، فمن الناحية الجمالية لا يوجد أدنى مقياس بين أقوال الكهان التي وصلتنا،

١ - le dogme et la loi dans l'Islam - p 9. 10.

٢ - المرجع السابق: ص ١٠.

٣ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٣٧.

وبين السور الأولى من الوحي المحمدي القوية والمفعمة بالمعاني . . . ونستطيع أن نقرر أن المعاصرين للوحي قد أحسوا بالفرق بينهما «^(١) . وقد أكد هذا الحكم في كتابه (القرآن) حيث نوه بشمولية تأثير أسلوبه فقال : « إن الاتهام الخطير للنبي بأنه كاهن أو ساحر ، هو اعتراف بالتأثير العجيب لهذا النثر الموزون الذي يشيع عبقاً جمالياً يحس به حتى أعداؤه . . . والقرآن إضافة إلى هذا يؤثر حتى في غير العرب »^(٢) .

وذهب جب إلى تقرير سحر القرآن الكريم الذي لا يمكن تحدي مصدره، والذي يدل عليه العجز عن ترجمته فقال : « والواقع أن القرآن لا يمكن ترجمته بشكل أساسي . . . إذ ليس بالإمكان التعبير عن مكنونه باللغة العادية . ولا يمكن أن يعبر عن صورته وأمثاله ؛ لأن كل عطف أو مجاز أو براءة لغوية يجب أن تدرس طويلاً قبل أن ينبثق المعنى للقارئ . وفي القرآن كذلك صور تلعب فيها موسيقى النغم دوراً لا يمكن تحديده، لأنها تعد بسحرها أفكار الشخص الذي يصغي إلى القرآن لتلقي تعاليمه »^(٣) . وأكد هذا المستشرق الأمر نفسه بعبارات حدسية، مما يوجب علينا إيرادها كاملة، قال : « وبما أن كل دين يظل في قاعدته مرتبطاً بالحياة التخيلية، فإنه لا يستطيع أن يمس الروح دون توجه نحو الحواس والمشاعر . وإذا لم تكن الحواس منتبهة، ولم تثر شعائره ورموزه استجابة شعورية، بقي الدين هيكلاً من التعاليم العقائدية والأخلاقية . . . وظل مفتقراً إلى الروح والرؤى . ليس الفن خادماً للدين وحسب، بل هو حارس قدس أقداسه . . . فالذي يمنح القرآن قوة على تحريك قلوب الناس، وتشكيل حياتهم ليس هو محتواه من مبادئ ونذر، وإنما هو سياقه اللفظي، إذ يتكلم - كأسفار النبوءات في التوراة - بلغة الشعر وإن لم يخضع لقيود الوزن والقافية . وإذا كان المرء يعني بالشعر ما يكاد يشبه السحر في نظم الألفاظ حتى تحدث صدى يتردد في العقل، وتفتح منظورات طويلة للبصيرة، وتخلق في الروح سموا يحلق بها بمناى عن عالم المادة . . . فذلك بالضبط هو ما يعنيه القرآن بالنسبة للمسلم . والدليل على أن

١ - Introduction au Coran - p 177 . 178 .

٢ - le Coran - p 72 .

٣ - دعوة تجديد الإسلام : ص ١٧ ، ١٨ .

هذا ليس محض تصور ليس التجربة الشخصية فحسب، بل إن مبدأ الإعجاز يعتمد على خصائصه الفنية والجمالية بقدر ما يعتمد على محتواه الفني الغزير « (١) » .

ونص فيليب حتي على ارتفاع أسلوب القرآن إلى قمة البلاغة فقال : « والقرآن كتاب حي فعال له تأثير بليغ في النفوس، وخصوصاً إذا تلي مرتلاً بلغته الأصلية. وبعض تأثيره في النفس راجع إلى ما هو عليه من حسن السبك، وعذوبة السجع، والبلاغة، وموسيقى الألفاظ، والأناقة. ومن العسير، أو المستحيل أن يستطيع مترجم نقل هذه المميزات في أسلوب إنشائي رائع إلى لغة أجنبية » (٢) . وهو الأمر الذي نص عليه عدد كبير من المستشرقين، مثل جاك بيرك (٣)، ودومينيك وجانين سورديل (٤)، وجاك ريسلر (٥)، وغاسطون زنانيري (٦) .

وباستثناء الأب لامانس الذي أنكر سمو الأسلوب القرآني مطلقاً، وغرونهاوم الذي كان إعجابه به جزئياً، فقد شارك عدد من المستشرقين الحاقدين على الإسلام في الإعجاب بالبلاغة القرآنية، ومن هؤلاء بروكلمان وأندري ميكال الذي قال : « وكما أن لغة القرآن قد نبعت من لغة الشعراء، فإن أساليبه تذكر ببعض طرق الخطاب التي كان الناس يسعون إلى الوصول إليها في ذلك الوقت، وهي النثر الموزون المقفى الذي كان معروفاً عند الكهان الجاهليين. وقد اتخذ أعداء النبي من هذا التشابه سلاحاً، حيث اتهموه بالكهانة. وهذا نقد تافه. . . فجدة القرآن وأصالتها، وأبعاد لغته، وأسلوبه يتجاوز بمراحل بعيدة. . . تلعثمات الكهان. إضافة إلى أن عفوية الجملة التي تخضع لحاجات الوحي، ولها وحدها، تصنع ظواهر أبعد من الوزن والقافية التي تخضع هي نفسها لهذه العفوية » (٧) .

١ - دراسات في الحضارة الإسلامية: ص ٢٥٦ .

٢ - العرب (تاريخ موجز): ص ٥١ .

٣ - انظر / ... p 24 les Arabes

٤ - انظر / ... p 125 la civilisation de l'Islam classique

٥ - انظر / الحضارة العربية: ص ٣٠ . . .

٦ - انظر / ... p 21 l'Eglise et l'Islam

٧ - ... p 14. 15 la litterature Arabe

ونخلص من استعراض هذه الآراء الاستشراقية في أسلوب القرآن الكريم إلى تأكيد إجماعهم على سموه، بل روعته وسحره، وبعبارة أخرى فإنهم قد أجمعوا على تقرير أن القرآن تحفة تسمو « على جميع ما أقرته الإنسانية وبجلته من التحف » حسب تعبير بلاشير^(١). ومعنى هذا أنهم قد شاركوا - إلى حد بعيد - المستشرقين المسلمين والمتعاطفين مع الإسلام في هذا الحكم^(٢). وفي ضوء هذه الحقيقة يجب علينا أن نتساءل عن السر في رفضهم الإيمان بالمصدر الرباني للقرآن، والحيشيات التي استندوا عليها في كفرهم به ؟

ويجب أن نؤكد هنا أنه كان بإمكاننا أن نتقبل هذا الموقف لو أن جمهور المستشرقين قد وجدوا تفسيرات علمية مقبولة يفسرون بها « تقديم تاجر قوافل أمي مثل هذا النص الذي لا يضاهي في الجمال وإثارة الانفعالات » كما يقول روجيه دو باسكويه^(٣). ولكن في غياب أي مستند موضوعي لهذا الموقف، فيجب أن نندهش كما اندهش سلفنا نصر الدين ديبنيه عندما قال : « وإنه ليدهشني أن يرى بعض المستشرقين أن محمداً قد انتهز فرصة الخلوة . . . فروى ورتب عمله المستقبل ، بل لقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك ، فوسوس بأن محمداً قد ألف في تلك الفترة القرآن كله . أحقاً لم يلاحظوا أن هذا الكتاب الإلهي خال من أية خطة سابقة على وجوده . . . وأن كل سورة من سوره منفصلة عن غيرها ؟ »^(٤).

وإن مصدر الدهشة لا يتأتى من تقرير عدد من المستشرقين تأليف النبي - ﷺ - للقرآن كما أوضح الأستاذ ديبنيه فقط، بل من صمت جمهورهم عن التصريح أصلاً بهذا الحكم، حيث نجدهم لا يعبرون عنه إلا ضمناً حتى أننا نضطر في أحيان كثيرة إلى

١- الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي، د. عماد الدين خليل: ص ١٧٧. نقلاً عن / تاريخ الأدب العربي، بلاشير: ١٠٣ / ٢ .

٢- انظر / محمد رسول الله، نصر الدين ديبنيه: ص ١٣٥ . . . ودفاع عن الإسلام، لورا فاغلييري: ص ٥٦ . . .

٣- إظهار الإسلام: ص ٧٣ .

٤- محمد رسول الله: ص ١٠٧ .

أن نستنتج ذلك من مواقفهم استنتاجاً، وهو الأمر الذي يبين عدم بحثهم في مصدر القرآن بجدية في أي دراسة منشورة. ومن الصحيح أن ننص على أن عدداً منهم قد حاول أن يبحث عن مصدر اللغة القرآنية، فأوحى أندري ميكال بأن النبي - ﷺ - قد جاء فيه بلغة جديدة، هي تطوير للسجع العربي الذي يمزج بين أسلوب الشعر والنثر^(١). وأوحى بلاشير بمثل هذا في معرض إنكاره - وهذا منهج في الطعن لم يسبق إليه - وجود الوزن في القرآن، وذلك عندما أشار إلى عدم اعتماد « الشعراء العرب في تلك الفترة، وفي القرون التالية، على التقسيم المقطعي »^(٢). ونستطيع اعتبار رأي غرونباوم في هذه المسألة تركيباً لرأيي المستشرقين السابقين، حيث قال: « ولم يستعمل محمد أي بحر تقليدي في القرآن، ولكنه وسع من استعمال النثر المسجوع حتى وصل إلى إعطاء فكرة دقيقة لرؤاه »^(٣).

ولكننا لا نجد مستشرقاً ذهب إلى أبعد من هذه المحاولات التبريرية المحتشمة التي لا تفسر كيفية تأليف النبي - ﷺ - للقرآن مع أنه كان واحداً من العرب، أي أن تميز أسلوبه في هذه الحالة كان سيظهر للناس كما يظهر سمو أسلوب بعض الكتاب على بعض. أما أن يأتي بشيء جديد يتميز به عن سبقة وجاء بعده من الكتابات، ويجعل علماء العالم - بما فيهم المستشرقون - يحكمون له بالتميز التام عما عداه، فإنه يحتاج إلى تفسير غير الزعم بتأليف النبي - ﷺ - لسوره.

ولقد حاول بعض العلماء المسلمين أن يفسر عدم تعمق المستشرقين في دراسة البلاغة القرآنية بجهلهم بوجوه الكلام العربي^(٤). وهذا صحيح بالنسبة لصغار المستشرقين الذين يجهلون العربية أصلاً، أو أن علمهم بها كان ضئيلاً. وكذلك الأمر بالنسبة لبعض كبارهم ممن جهل العربية وإن ادعى العلم بها، مثل غرونباوم الذي لم

١ - انظر / 15 . 14 - p & litterature Arabe

٢ - Introduction au Coran - p 177

٣ - l'Islam medieval - p 93

٤ - انظر / الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا: ص ٢٠، ٢٢. والمستشرقون والدراسات القرآنية، محمد حسين الصغير: ص ٨٥.

يجد حين أراد أن يعطي أمودجاً عن سمو الأسلوب القرآني إلا المثالين اللذين اختارهما بلاشير، وهما آية الكرسي والنور^(١). ولكن استخدامنا لهذا التبرير في تفسير تجاهل علماء المستشرقين لدلالة الأسلوب القرآني على الإعجاز لا يقبل، وذلك لأن علمهم بالعربية واسع، ويأتي على رأس هؤلاء جولدزيهر، وماسينيون، وجب، ووات، وميكال، وبلاشير.

وحتى لو تقبلنا هذا التبرير على سبيل الجدل، فإننا لا نستطيع أن نتقبل إصرار جمهور المستشرقين على نسبة القرآن إلى النبي - ﷺ - في ضوء معرفتهم اليقينية بعدم ارتفاع «أحاديثه الدنيوية إلى مستوى الجلال القرآني» كما يؤكد بلاشير^(٢). وإننا نؤكد هنا أن هذا التمايز في حد ذاته كان كفيلاً بأن يوجههم إلى التوقف - على أقل تقدير - عن إلقاء مزاعمهم، ولكنهم لم يتوقفوا، بل ذهبوا يبحثون عن نقائص في أسلوب القرآن، ومعنى هذا أنهم كانوا يتعمدون تبني هذا الموقف الذي ينفي نسبته إلى الله تعالى. ولهذا السبب نص روجيه دو باسكويه على أن الدراسات القرآنية الاستشراقية لم تبين في يوم من الأيام كيفية تأليف النبي - ﷺ - للقرآن، بل إنها أبرزت فقط تعصب المستشرقين «ضد الإسلام»^(٣).

إن تعمد الطعن في القرآن الكريم هو المفسر الوحيد لتأكيدات جولدزيهر وبلاشير تناقضه؛ لأنهما - بالتأكيد - لم يكونا يجهلان العربية، ولا أساليب البحث العلمي الجاد. وهل يصدق أحد أن الجهل هو الذي دفع بلاشير إلى تقرير ضرب القرآن بعرضه بعضاً في مسألة خلق السماوات والأرض؟ لقد أكد أن القرآن الكريم قد نص على خلق الأرض قبل السماء في قوله تعالى: ﴿أَتُنكَّمُ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أُنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٤) وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر

١ - انظر / Islam medieval - p 100 .

٢ - الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي، د. عماد الدين خليل: ص ١٧٧. نقلًا عن / تاريخ الأدب العربي، بلاشير: ١٠٣ / ٢ .

٣ - إظهار الإسلام: ص ٧٣ .

فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءَ لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا
 وَللْأَرْضِ انثِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ
 وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ
 ﴿١٢﴾ [فصلت: ٩ - ١٢] ولكنه نص في موضع آخر على أسبقية خلق السماوات
 على الأرض، وذلك قوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمَكَهَا
 فَسَوَّاهَا ﴿٢٨﴾ وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾ وَالأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾
 أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾ وَالجِبَالَ أَرْسَاهَا ﴿٣٢﴾ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴿٣٣﴾
 [النازعات: ٢٧ - ٣٣].

وإن أي دارس للفكر الإسلامي يعرف أن هذه المسألة كانت من الإشكاليات التي
 طرحها الناس، وأجاب عنها الصحابي عبد الله بن عباس رضي الله عنهما منذ قرون
 طويلة^(١). كما أورد ابن قتيبة ما ينه إلى حقيقة هذه المسألة فقال: «وليس على كتاب
 الله تحريف الجاهلين، وغلط المتأولين، وإنما كان يجد الطاعن متعلقاً ومقالاً لو قال:
 والأرض بعد ذلك خلقها أو ابتدأها... وإنما قال: دحاها، فابتدأ الخلق
 للأرض... في يومين، ثم خلق السماوات... في يومين، ثم دحا بعد ذلك
 الأرض، أي بسطها ومدّها»^(٢). وقد كان بإمكان بلاشير، وقد توافرت له إمكانيات
 علمية تجعله أكثر ضبطاً وانتباها لأسلوب الآيات، أن ينتهي إلى ما انتهى إليه الأستاذ
 بوكاي، حين قرر - مصيباً - عدم وجود أي تناقض في هذه المسألة، مادام القرآن لا
 يحدد أصلاً أسبقية خلق السماوات على الأرض أو العكس، بل وقوع الفعل الإلهي
 متداخلاً، قال: «وقد بدالي أن في القرآن مقطع واحد ذكر فيه تتابع واضح بين
 أحداث متنوعة للخلق، وهي آيات سورة النازعات ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا...﴾، فهنا
 إذن ذكر لمجموعتين من الأحداث، إحداهما تتعلق بالسماوات والأخرى تتعلق بالأرض،
 وهي متتابعة في الزمن، فيفرض في العرض المذكور هنا وجود الأرض ضرورة قبل أن

١ - انظر / القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى.

٢ - تأويل مشكل القرآن: ص ٦٧، ٦٨.

تبسط ، وبالتالي فوجودها كان قائماً حين أقام الله السماء . ويستخلص من هذا ظاهرة (معية) التطور السماوي والأرضي ، مع تداخل بعض الأحداث « (١) .

ولكن بلاشير اكتفى بالتشنيع عوض البحث ، تماماً مثلما فعل حين أكد تطور موقف النبي - ﷺ - من أهل الأديان بتطور علاقاته معهم استناداً على آيتين قرآنتين تعرضان موقفين مختلفين تماماً ، وهما قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [١٧] ، وقوله عز من قائل : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [١٦] [البقرة: ٦٢] قال بلاشير : « في البدء ، كان القرآن يواجه المؤمنين بالمشركين ، وإضافة اليهود والصابئة والنصارى والمجوس والمشركين لا يجد قبولاً إلا في زمن دخل فيه الإسلام في علاقات مع هذه الأديان . ويوجد نص آخر من الممكن أن يكون أقدم - يقصد ما ورد في البقرة - يقدم تعداداً مشابهاً ، ولكن ينقصه المجوس . وقد تساءل الباحثون كثيراً حول إذا لم يكن ذكر هؤلاء والصابئة يشكل تحريفاً « (٢) .

ولا نعلم وجها لتساؤل هؤلاء الباحثين المزعومين الذين ذكرهم بلاشير مادامت الآيتان اللتان ذكرهما تعرضان شيئين مختلفين تماماً ، فأية سورة البقرة تتحدث عن صحة إيمان من ذكرتهم من طوائف ، وجزاء الله لهم على هذا الإيمان وعملهم بمقتضاه ، أما أية سورة الحج فتتحدث عن حكم الله تعالى يوم القيامة بين طوائف المتدينين . وهذا هو السبب في عدم ذكر المشركين والمجوس - وليس المجوس فقط كما قال - في الآية الأولى ، وضمهم إلى المذكورين في الآية الثانية ؛ لأنهم - وهذا طبيعي تماماً - ممن سيحكم الله بينهم يوم القيامة .

١ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم : ص ١٢٨ .

وإذا كان هناك مستشرق قد ركب الشطط في معالجته للغة القرآن الكريم فهو الأب لمانس، الذي أنكر أي مزية أسلوية فيه. وليس هذا عجيباً مادام القرآن في نظره قد احتوى على (أخطاء) لغوية لا تعد ولا تحصى^(١). وسنختار مما أورده نموذجين يبينان تعمده - المستند على الجهل - في التشنيع على القرآن :

١ - أما النموذج الأول فهو مثال عن تهمة أكثر لمانس من ذكرها، وهي انتقال القرآن من استعمال ضمير المخاطب إلى ضمير الغائب، قال : « وهو يستعمل القسم (باسم ربي) في ٣٤ / ٣ بعد أن تحدث بصيغة المتكلم، وهو سهو خفيف كان يمكن إصلاحه دون تغيير المعنى »^(٢). والآية التي قصدتها هي قوله تعالى في سبأ : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ ﴾ [سبأ : ٣] ومن الواضح أنها لا تحتوي على أي تغيير في ضمائر المتكلمين، بل إن الله سبحانه وتعالى فيها ليس طرفاً في الحوار أصلاً، حيث تم بين الكفار والنبي، والقسم فيها هو قسمه .

٢ - أما النموذج الثاني فيتمثل في حكمه بخطأ القرآن حين وضع كلمة (البر) عوضاً عن (البار) في قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ ... ﴾ [البقرة : ١٧٧] وقد اعتمد لمانس في تأكيد هذا الخطأ على قراءة اللغوي الشهير المبرد الذي صحح - حسب زعمه - هذا الخطأ « ليتجنب هذا البناء الغريب »^(٣). وقد عدنا إلى معجم القراءات القرآنية فما وجدنا أثراً للقراءة التي زعمها، وكل الاختلافات الموجودة بين القراء فيها مقصورة على إعراب الجمهور لها بالنصب، وذهب بعضهم إلى رفعها^(٤). هذا على مستوى القراءات، أما على مستوى اللغة فإن المبرد، وهو إمام من أئمة اللغة، لا يمكن أن يكون قد قرأ بما زعم لمانس؛ لأنه يعلم أن قراءته لن تكون في هذه الحالة صحيحة من حيث

١ - انظر / ... p 53 Islam croyances et institutions

٢ - المرجع السابق: ص ٥٣ .

٣ - المرجع السابق: ص ٥٤ .

٤ - انظر / معجم القراءات القرآنية، د. عبد العال سالم . و / د . أحمد مختار عمر : ١ / ١٣٧ .

اللغة، لأن الآية كانت ستصبح : ليس البار أن تولوا وحيث يشترط في خبر ليس أن يعين من هو البار، ولا بد أن يكون في هذه الحالة (اسمًا)، وبالضبط (اسمًا موصولاً). وهذا يفترض إعادة صياغة الآية كلية، فتصبح : ليس البار من ولي أو : ليس البار هو الذي يولي ومن الواضح أن القرآن الكريم لا يقصد التعيين، بل الشمول، ولذلك عبر بالمصدر.

وقد يفسر الجهل تشنيعات لامانس في هذه الحالة الأخيرة بالذات، لاستحالة أن يعطي مستشرق حاقد مثله لنفسه الوقت الكافي لتعلم وجوه الخطاب القرآني المختلفة. ولكن عددًا كبيراً من مزاعمه لا يفسرها إلا تعمد التشنيع، وذلك لسهولة معرفة الصحيح من الخاطيء فيها، ومنها تقريره أن كلمة (بنات) في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ ﴾ [الأحزاب : ٥٩] جمع - وهذا صحيح - ولذلك حكم بخطأ القرآن، إذ « كنا نرغب أن نكتشف ثلاث أخوات على الأقل لفاطمة » (١). فهل يعقل أنه لا يعرف أن الجمع في العربية يعبر عما زاد على اثنين، وفي هذه الحالة فإن كلمة (بنات) لا تفترض أكثر من وجود (أختين) لفاطمة رضي الله عنها، وقد وجدتا، بل وجدن إذ أن أخواتها كن ثلاثاً، وهن : رقية وزينب وأم كلثوم.

٢ - بحث المستشرقين لإعجاز القرآن في إخباره بالمستقبل :

إن أيسر وجوه إعجاز القرآن الكريم تكمن في بشاراته وإخباره بالحوادث المستقبلية، إضافة إلى دلالة هذا الوجه على قناعة النبي - ﷺ - التامة برؤية الوحي. وتعود السهولة إلى قدرة كل أحد على معرفة ذلك، إذ كان يكفي كل كافر أن ينتظر حدوث الأمر الذي أخبر عنه القرآن ليعرف مدى صدقه أو كذبه. أما دلالة هذا الوجه على إيمان النبي - ﷺ - بالمصدر الإلهي للوحي فلأنه ما كان ليجازف بالنص على هذه التحديدات الحديثة والزمانية التي وردت في القرآن لو لم يكن على يقين من صدقه، إذ إن بإمكانها تبين كذبه ببساطة تامة في حالة عدم وقوعها.

يبدو أن توقعه كان نتيجة لانحيازه، لا إلى تقدير موضوعي للقوى المتصارعة التي من المؤكد أنه يستحيل أن يكون عالمًا بها في ظل العزلة التي كانت مكة فيها» (١).

أما بلاشير فقد انتبه إلى أن تأويلات زملائه تعطي تأصيلًا لإعجاز هذا الوجه القرآني وإن حاولت أن تجميعه، ولذلك عمد إلى إنكار حقيقة الإخبار بالمستقبل في هذه الآية رأسًا، بوساطة عمله على إلقاء الضبابية على حقائقها النحوية فقال: «وأول هذه المنطلقات، أننا لا نستطيع أن نحدد للآيات الأولى من سورة الروم زمانًا دقيقًا، حيث أن هناك احتمالين لتفسير النص: فقد يكون تاريخه هو زمن انتصار الفرس على الروم في سوريا وفلسطين عام ٦١٣ م، أو يكون معاصرًا لتاريخ هجوم هرقل المعاكس على الساسانيين سنة ٦٢٤ م... وفي الحالة الثانية يكون زمن النص هو زمن بداية الوحي تقريبًا، ويصعب تصديق هذا. وفي الحالة الثانية يكون تاريخ تنزيله بعد سنتين من وصول محمد إلى المدينة. ونستطيع - ولنا كل الحق في ذلك - أن نبدي رأيًا آخر، ونتساءل: ألسنا في الواقع أمام نص موجه لبعث الأمل وروح الثقة في المسلمين بعد هزيمتهم في مؤتة سنة ٦٢٩ م» (٢).

وهكذا يتبين سعي هؤلاء المستشرقين - كل بطريقته - إلى إبطال الإعجاز في هذه الآيات، وإننا نتساءل: هل خفي الأمر عليهم حقًا حتى ذهبوا إلى هذه التأويلات البعيدة؟

إن أسلوب آيات سورة الروم واضح تمامًا، بحيث يستطيع كل قارئ أن يعرف أنها تتحدث في زمن الحال عن الاستقبال، فقد قرر الله تعالى (غلبة) الروم، وقرر (غلبتهم) على أعدائهم، وخلص هذا الحادث للاستقبال باستعمال (السين) في قوله: ﴿سَيَغْلِبُونَ﴾ كما حدد زمان انقلاب الموازين لصالحهم في قوله: ﴿بِضْعِ سِنِينَ﴾ ومعنى هذا أن المستشرقين قد تعمدوا إخفاء نبوءات القرآن على قرائهم؛ لأنها تدل بشكل صريح على إعجازه.

ويجب علينا هنا أن نثري هذا المبحث بملاحظتين :

١ - الأولى : وهي أن تفسير العلماء المسلمين لهذه الآيات كان - لأسباب موضوعية - قاصراً تماماً عن الإحاطة بمعانيها، ويرجع ذلك إلى عدم انتباههم بشكل كاف إلى المعاني الخاصة لبعض الألفاظ الواردة فيها، إضافة إلى عدم اعتبارهم واقع الصراع التاريخي بين الفرس والروم، وخصوصاً صراعهم الأخير الذي أشارت إليه سورة الروم . وقد عوضوا نقصهم في هذين الجانبين بالاعتماد على بعض الروايات التي زاد اعتمادهم عليها من تعمية الأمر عليهم .

وبيان ما قلناه أن علماءنا قد فهموا من اللفظ (غلب) معنى (هزيمة) الخصم، ولذلك جعلوا (غلبة) الفرس للروم (هزيمة)، وبالمقابل فقد جعلوا (غلبة) الروم للفرس (هزيمة)، وهذا ما فهمه المستشرق بلاشير تماماً كما هو واضح في النص الذي نقلناه عنه قبل قليل . ولهذا السبب تقبلوا الروايات التي تجعل أبا بكر يراهن المشركين على هذا الأمر، وتجعله يحدد المدة بين هزيمة الروم وانتصارهم بخمس سنوات، أو بست سنوات^(١) . وقد كان هذا مدخلاً لتشابه الأمور عليهم، وبيان ذلك أن الإمام البقاعي مثلاً قد جعل زمان هزيمة فارس للروم سنة ثمانية من البعثة^(٢)، بينما كان زمن إلحاق الروم الهزيمة بالفرس - وهو ما ذهب إليه الجمهور - في السنة الثانية للهجرة^(٣) . ومعنى هذا أن المدة التي حددت للرهان قد وقعت موافقة لما تنبأ به أبو بكر، فلماذا تجعله الروايات يطلب من المشركين الذين راهنوه سنة سادسة ليتحقق فيها ما راهن عليه ؟ ثم إن هذه الروايات تجعل بداية هذا الرهان ونهايته في مكة، وهذا لا يتناسب مع المكان الذي وجد فيه المسلمون إبان انتصار الروم على الفرس، إذ إنهم كانوا آنذاك بالمدينة، كما يدل على ذلك اتفاق علمائنا على أن هذا الانتصار قد وقع موافقاً لغزوة بدر .

١- انظر / مفاتيح الغيب، الرازي: مج ١٣ - ج ٢٥ - ص ٨٥ . . . وتفسير ابن كثير: ٥ / ٣٤١ . . . ونظم الدرر، البقاعي: ٥ / ٥٨٣ .

٢- انظر / نظم الدرر: ٥ / ٥٨٣ .

٣- انظر / أسباب النزول، الواحدي: ص ٢٨٦ . تفسير ابن كثير: ٥ / ٣٤٨ .

وقد انعكس سبب آخر بالسلب على بحث علمائنا لهذه المسألة، وهو اختلافهم في تحديد النصر الذي وعد به الله المؤمنين عند انتصار الروم على الفرس. وقد جعله الواحدى بدرًا^(١)، وجعله الإمام الزمخشري الحديبية. وأثر هذا الاختلاف نفسه على تفسيرهم، فعجزوا عن تحديد بداية الحرب الفارسية البيزنطية الأخيرة.

وإن الناظر في كتب التفسير يرى بوضوح أن علماءنا كانوا ينقلون أخبار هذه المواجهة بين الفرس والروم باعتبارها (حربًا) أي مجموعة وقائع عسكرية ممتدة في الزمان والمكان، ولكنهم لم يستخدموا هذا المعلومة التاريخية في فهمهم للآيات، ولذلك جعلوا - عند التطبيق - هذه (الحرب) مجرد (معركة).

ومسألة الصراع بين الفرس واليونان، ثم بين الفرس والرومان، ثم بينهم وبين خلفاء الرومان في الإمبراطورية الرومانية الشرقية، أي البيزنطيين، أمر مشهور في تاريخ العلاقات الدولية في العالم القديم^(٢). وستوقف في هذا البحث عند آخر حروب الفرس والبيزنطيين، إذ دخل المسلمون بعدها مسرح الأحداث، فقصوا على الامبراطورية الفارسية، ودفخوا الإمبراطورية البيزنطية إلى الانكماش داخل أقاليمها الأوروبية. وسنكتفي هنا بنقل أخبار هذه الحرب عن ديورانت؛ لأن وصفه كاف في تكوين فكرة موضوعية عن الأحداث، مما سيساعدنا على فهم أحسن لآيات سورة الروم، قال: « مات جستنيان سنة ٥٦٥ م، وكان الآفار أثناء حكمه وبعده يهاجمون عبر نهر الدانوب ويستولون على أراضي الإمبراطورية... وقاتل جستين الثاني (٥٦٥ - ٥٧٨ م) الفرس في آسيا الغربية، وخلفه تيبوريوس، (ثم) موريق، فهاجم الآفار، ولكن أبناء الامبراطورية كانوا يتهربون من الخدمة العسكرية إلى الأديرة، ولما نها الأديرة عن ذلك ثارت عليه، وتزعج فوكاس الثورة سنة ٦٠٢ م، وأفاد كسرة الثاني من هذا الاضطراب، وجدد الحرب القديمة... ونقل فوكاس الجيش البيزنطي كله إلى

١ - انظر / أسباب النزول: ص ٢٨٦

٢ - انظر / العرب قبل الإسلام، جورجى زيدان: ص ٨١... والعرب في الشام قبل الإسلام، محمد أحمد باشميل: ص ٢٠١.

آسيا، ولكن الفرس هزموه في كل واقعة التقوا به فيها . . . واستغاث أشراف العاصمة بهرقل، إمبراطور إفريقيا . . . وأرسل إليهم ابنه، فجهز هرقل الأصغر عمارة بحرية . . . وخلع فوكاس، ونودي به إمبراطوراً - في ٦١٠ م - . . . وقضى عشر سنين يعمل لإحياء روح الشعب، ويعيد قوة الجيش . . . وفي هذه الأثناء استولى الفرس على أورشليم - سنة ٦١٤ م - وتقدموا إلى خلقدون - سنة ٦١٥ م - . . . وتصلح هرقل مع الآفار ثم زحف آخر الأمر لقتال الفرس، (وواصل) الحرب على أعدائه ست سنوات، هزم فيها كسرى عدة مرات . . . ودق هرقل أبواب طيسفون - عاصمة الفرس - وسقط كسرى الثاني، وطلبت فارس الصلح، وردت كل ما كان كسرى قد استولى عليه من الإمبراطورية اليونانية» (١) .

ومعنى هذا أن الصراع بين هاتين الإمبراطوريتين لم ينته بعد معركة انتصر فيها الفرس، وأخرى انهزموا فيها، بل إنه قصة حرب طويلة المدى حقق فيها الفرس الغلبة على الروم لمدة طويلة، ولم يحقق هؤلاء انتصارهم في معركة، بل بعد سلسلة من المعارك دامت سنوات طويلة. وهذا هو بالضبط ما قصده الآيات حين استخدمت كلمة (غلبة) التي تدل على أن الفرس قد استطاعوا أن (يقهروا) الروم، أي أن ينتصروا عليهم انتصاراً تاماً. ومن المعروف أن (الغلبة) قد تتحقق في معركة، ولكن من النادر أن يحدث ذلك بالنسبة لإمبراطورية كبيرة مثل الإمبراطورية البيزنطية، وهذا ما دلت عليه الأحداث حيث ابتدأت انتصارات الفرس حوالي سنة ٦٠٤ للميلاد، ولم يحققوا غلبتهم إلا بعد دخولهم مصر سنة ٦١٥ م. وابتدأ رد الفعل البيزنطي حوالي سنة ٦٢٤ م للميلاد، واستمرت انتصاراتهم إلى غاية حصارهم لعاصمة الفرس، حوالي سنة ٦٣٠ .

ورغم أن ابن منظور مثلاً لا يقدم لنا معنى كلمة (غلبة) باعتبارها تدل على تحقيق انتصار تام بعد إنهاك الخصم، لكنه أشار إلى ما يشبه هذا حين جعل معناها يدل على (القهر). ويتأكد المعنى الذي ذهبنا إليه حين نجد كثيراً من اشتقاقاتها تدل على (كثرة الشيء)، فنقول: رجل غلب - بتسكين اللام - بمعنى غليظ الرقبة، أي كثير شحمها

ولحمها. واغلوب العشب بمعنى كثر حتى التف على بعضه^(١). ومعنى هذا أن كلمة (غلبة) في سورة الروم لا تدل على مجرد الانتصار في معركة، بل على (كثرة) و(توالي) الانتصارات التي تنهك الخصم، وتجعله ينزل إلى أضعف مستوياته. وهذا شيء مناسب تماماً لدلالة الآيات على القدرة الإلهية، حيث بين الله فيها قدرته المطلقة على تحويل الأشياء من النقيض إلى النقيض - مثل نقل الإنسان من الضعف إلى القوة والعكس، وإخراج الحي من الميت والعكس - فنقل البيزنطيين بمطلق قدرته من حال الهزيمة المطلقة إلى حال الانتصار المطلق، وأذل الفرس إذلالاً كبيراً بعد أن أصبحوا - لمدة سنوات - سادة العالم^(٢).

إضافة إلى كل ما سبق، فإن هناك دليلاً قوياً على صحة كل ما ذهبنا إليه، وهو أن الله تعالى لم يقل: إن الروم سيحققون انتصارهم (بعد) بضع سنين، بل قال: (في) بضع سنين. واستناداً إلى وضوح المعنى الذي فسرنا به الآيات السابقة، وإلى جملة الأدلة التي سقناها قبل قليل فإننا نستطيع أن نحدد تاريخاً تقريبياً للوحي بآيات سورة الروم، فنجعل ذلك في سنة ٦١٥ للميلاد، أي في السنة الثالثة للبعثة أو بعدها بقليل، وذلك اعتماداً على أن الغلبة الفارسية للبيزنطيين لم تتحقق فعلاً إلا بدخولهم القدس، رمز المسيحية الديني، ثم دخولهم مصر. ومن الواضح أن ما قررناه هنا ينقل موضوع الإعجاز، حيث لم يعد كامناً في تحقيق البيزنطيين لانتصارهم في مدة تزيد عن ثلاث سنوات، وتقل عن تسعة، بل إننا نبدأ هذا الإحصاء من تاريخ أول انتصاراتهم على الفرس إلى تحقيقهم الغلبة التامة عليهم. ومن المعلوم يقينا أن ذلك تم في أكثر من ثلاث سنوات وأقل من تسع.

وهذا هو المعنى الوحيد الذي يقفز إلى ذهن أي باحث يضع في اعتباره - قبل أي شيء - معاني ألفاظ القرآن الكريم، وتعبيراته، وتركيب جملة، حيث سينتبه إلى أن

١ - انظر / لسان العرب : ١ / ٦٥١ .

٢ - نه الإمام الرازي إلى مثل هذا المعنى، ولكنه لم يستخدمه في التمييز بين (الغلبة) و(الهزيمة)، أو في تعيين موضع الإعجاز في الآيات . انظر / مفاتيح الغيب : مج ١٣ - ج ٢٥ - ص ٨٥ .

الله تعالى وضع كلمة (غلبة) لتحقيق معناها، لا لتشير إلى معنى كلمة (انتصار) الذي استخدمه في آيات أخرى كانت الحوادث التي تنقلها تتعلق - فقط - بهزيمة العدو في معركة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ...﴾ [التوبة: ٢٥] وسينتبه هذا الباحث أيضاً أن تحويل الغلبة إلى انتصار سبقضي على المعنى العجيب الذي أراد القرآن الكريم أن يحرك به عقول العرب للتأمل في عجب فعل الله تعالى. ويتأسس هذا الرأي الأخير على أنه بإمكان أي دولة - وهذا هو الأصل - أن تحقق انتصاراً بعد هزيمة، ولكن أن تتحطم جيوش دولة ما نهائياً، ثم تحقق غلبة مطلقة على عدوها، فهذا هو الأمر الدال فعلاً على القدرة الإلهية، وهذا هو المعنى الذي قصد الله تعالى تنبيه الناس إليه. والله أعلم.

وتبقى مسألة تحتاج إلى توضيح، وهي تحديد الحدث الإسلامي الذي يوافق غلبة الروم لأعدائهم، إذ يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [النصر: ٤، ٥] وهو بالنسبة لنا فتح مكة، ولا شيء غيره، إذ فتحت في السنة الثامنة للهجرة، وهو الموافق لتاريخ حصار الروم للمدائن في آخر سنة ٦٢٩م، وبدايات سنة ٦٣٠ للميلاد. ويتأكد ما ذهبنا إليه هنا عندما نستعرض مصطلحات هذه البشارة الواردة في سورة الروم، فنجد فيها كلمة (النصر) التي نسبها الله تعالى إلى ذاته العلية مباشرة فقال ﴿نَصْرُ اللَّهِ﴾، وإنما نجد المصطلحين نفسيهما في سورة النصر التي تصف فتح مكة المكرمة، قال الله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: ١] ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا ﴿٢﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾ [النصر: ١-٣]

٢ - الثانية: وتكمن في ضرورة الإبانة على أن اقتراح بلاشير تفسيراً جديداً لآيات سورة الروم لم يكن عن مجازفة منه، بل لقد أبان في هذا عن معرفة جيدة - وهذا شيء واضح بالنسبة لمن تتبع مجمل عمله - بقراءات القرآن الكريم، ولذلك بدا مطمئناً تماماً عندما قال: «ونستطيع - ولنا كل الحق في ذلك - أن نبدي رأياً آخر، ونتساءل: ألسنا في الواقع أمام نص موجه لبعث الأمل وروح الثقة في المسلمين بعد

هزيمتهم في مؤتة سنة ٦٢٩ م». وقد اعتمد بلاشير في هذا الرأي على قراءة ابن عمر، وأبي سعيد الخدري، وابن عباس... وغيرهم، حيث قرؤوا كلمة ﴿غَلَبَتْ﴾ مبنية للفاعل، أما ﴿سَيَقْلِبُونَ﴾ فقد بنوها للمفعول. ولكن تقبلنا لهذا الرأي الذي يعتمد - ويجب توضيح ذلك - على قراءة آحادية، لا يعني قبولنا لهدف بلاشير، الذي لم يرد توضيح المعاني المحتملة للآيات في ضوء اختلاف للقراءات، بل مجرد القضاء على إعجاز القرآن في إعلامه بمستقبل الحوادث. وهذا ما لا يتحقق له مهما كانت القراءة التي سنعتمدها، حيث تحققت النبوءة الصادقة - على قراءة الجمهور - بانتصار الروم على الفرس في بضع سنين. وتحقق صدق النبوءة - على قراءة الآحاد - بانتصار المسلمين على الروم بعد انتصارهم على فارس، وفي بضع سنين.

٣ - بحث المستشرقين للإعجاز العلمي في القرآن :

يبين الموقف السلبي الذي وقفه المستشرقون المعاصرون من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم تعمدهم إخفاء ربانية الوحي الذي تلقاه النبي - ﷺ - من الله تعالى. ولا يمكن أن يكون الأمر إلا كما وصفنا، خصوصاً وأن التقدم العلمي الذي حققته الإنسانية في القرن العشرين قد أعطاهم إمكانيات متعددة للبحث في هذا الموضوع. ورغم أن هذا الوجه الإعجازي قد شكل عنصراً من أشد عناصر شد الغريبين إلى الإسلام، حيث استند عليه الكثيرون منهم في اعتناقه، إلا أن جمهور المستشرقين الأكاديميين ظلوا غير أبهين بالبحث فيه، وكأن تحقيقه ليس من أحسن الوسائل التي من الممكن استخدامها في التأكد من ربانية الوحي المحمدي.

ومن المعروف أن علماء غربيين كثيرين قد أعلنوا عن اقتناعهم بصدق النبي - ﷺ - في دعواه النبوة بناء على النظر في الآيات القرآنية التي تنقل حقائق علمية لم تتقرر في حقل العلوم الا في العصر الحديث، ومن هؤلاء عبد الله أليسون، رئيس قسم الهندسة الإلكترونية بجامعة لندن الذي أعلن إسلامه في ١٩٨٥م، وقال: «إن الإسلام كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يتضمن حقائق لا تتعارض مع علوم اليوم

... وعدد كبير من زملائي . . . لو فهموا الإسلام لدخلوا فيه « (١) . ومنهم الدكتورة عائشة أميج، والدكتور مارشال جونسون . . . وغيرهم (٢) .

ورغم إضراب جمهور المستشرقين عن دراسة هذا الموضوع، إلا أن عدداً منهم قد اهتم ببحثه اهتماماً خاصاً، بل إن أكبر العلماء المعاصرين الذين اهتموا ببيان إلهية الوحي الإسلامي بناء على الأدلة العلمية الواردة في القرآن كان مستشرقاً، وهو الأستاذ موريس بوكاي الذي أسس بكتابه (الكتاب المقدس والقرآن والعلم) لكثير من المؤلفات الإسلامية في الموضوع. وقد أوضح في مواضع متعددة من هذا الكتاب أن القرآن ليس كتاب علم بالمعنى الاصطلاحي، ولكنه احتوى على إشارات علمية كثيرة من الممكن استخدامها في عملية التحقق من إلهية مصدره، قال: «وليس القرآن كتاباً هدفه عرض بعض الأنظمة التي تحكم الكون، بل هو في الأساس كتاب ذو هدف ديني. وهذا واضح على الخصوص بمناسبة (ذكره) لأوصاف القدرة الإلهية المطلقة . . . مقترنة إما بإشارات إلى وقائع خاضعة للملاحظة الإنسانية، أو إلى قوانين حددها الله لتحكم نظام الكون . . . وبعض هذه الأمور سهل الفهم، أما البعض الآخر فلا يمكننا التقاط معناه إلا إذا كانت لدينا معارف علمية ضرورية لذلك» (٣) .

وقد قسم بوكاي هذه الإشارات القرآنية في علاقتها مع الحقائق العلمية إلى قسمين:

أ- سلبية: وهو عدم ذكر القرآن شيئاً يخالف حقائق العلم.

ب- إيجابية: وهو إثباته أشياء أثبتها العلم بعده بقرون طويلة (٤).

وينتسب إلى القسم الأول إشارات كثيرة، فقد خلا القرآن الريم مثلاً من تحديد

١ - من عالم الشهرة إلى رحاب الإيمان، أسماء الجهيني: ص ٩٠. وانظر / علماء الغرب يدخلون الإسلام، محمد حلمي: ص ٢١.

٢ - انظر / علماء الغرب يدخلون الإسلام، محمد حلمي: ص ١٣.

٣ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: ص ١١٥.

٤ - انظر / المرجع السابق: ص ١٥١.

للأيام الستة التي خلق فيها الله تعالى العالم تحديداً يجعلها تعين - وهذا هو حال العهد القديم - اليوم والليل، وهما عرضان لم ينشأ إلى بعد خلق السماوات والأرض. كما خلا من الزعم بمركزية الأرض... وغيرها من الموضوعات المناقضة لحقائق العلم، والتي تُجدها في العهدين القديم والجديد. ومن القسم الثاني إشارات إلى الجاذبية في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوِنَهَا﴾ [لقمان: ١٠]، وإلى زيادة الضغط بازدياد الارتفاع عن سطح الأرض، وذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥] ولهذا قرر بوكاي إلهية الوحي القرآني فقال: «ولئن عجزت عوامل إنسانية عن تفسير المتغيرات في الروايات المؤثرة في معنى التوافق مع المعارف الحديثة، فإنه ينبغي قبول تفسير آخر: إنه وحي آخر لاحق لما هو في التوراة» (١).

واعتمد بوكاي في هذا الكتاب على المنهج المقارن، حيث كان يعرض النصوص التوراتية والإنجيلية ثم القرآنية، ويعرضها جميعاً على حقائق العلم الطبيعي وحقائق التاريخ. وقرر بعد إجرائه لعدد من هذه المقارنات أن «القرآن يذكر حقائق للعلم فيها كلمته، وذلك في عدد ضخم إذا ما قورن بما ورد منها في التوراة. وليس ثمة أي مقياس مشترك بين السمة المحددة للأخبار التوراتية المجابهة للعلم، وكثرة الموضوعات ذات السمة العلمية الواردة في القرآن، ولا أحد من هذه كلها يصطدم مع وجهة النظر العلمية» (٢). وقد استند على هذا الدليل في إثبات تحريف الوحي اليهودي والمسيحي، وسلامة القرآن الكريم من الدس، إضافة إلى اعتماده على هذا المنهج في إثبات إلهية الوحي الذي ورد فيه.

وقد دفعته النتائج التي توصل إليها إلى أن يطلب من مترجمي القرآن الكريم إلى اللغات الغربية بأن يتجاوزوا عن اعتماد أخطاء المفسرين المسلمين القدامى في فهم بعض الآيات، وأن يضيفوا إلى وسائل معرفتهم بمعانيه حقائق العلم؛ وذلك لأن إجادة

١ - المرجع السابق: ص ١٨٧.

٢ - المرجع السابق: ص ١٢.

هذا العمل يعتبر باباً لتقبل الإنسان الغربي لإلهية القرآن . ومن الواضح أنه لم يتهمهم بتعمد إساءة الترجمة ، وهو ما لا نوافق عليه ، بل إننا نقسم ترجمات المستشرقين للقرآن إلى قسمين :

١ - قسم يفترض فيه عدم تعمد ذلك ، وهم الذين ألفوا كتاباتهم قبل اشتهار أمر الإعجاز العلمي في القرآن .

٢ - أما القسم الثاني فقد تعمد ألا ينقل للناس ما يقرره هذا الكتاب السماوي في أمور لم تعرفها الإنسانية جمعاء إلا في القرن التاسع عشر أو العشرين ، وهؤلاء جميعاً عاشوا وأجزوا أعمالهم بعد بدء البحث في هذا الوجه الإعجازي .

وينتمي هذا النوع الثاني من مترجمي القرآن إلى جمهور المستشرقين المعاصرين الذين لم يهتموا بالبحث في الإعجاز العلمي القرآني رغم وضوح مباحثه بالنسبة إليهم ، أو عدم إمكان جهلهم به . وإننا نستند هنا على بدهية أن يعرف الباحث المعاصر - أو أن يسعى لأن يعرف - هذا النوع من الإعجاز في بعض الآيات الواضحة على الأقل ، والتي منها قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ۝١٤ ﴾ [المؤمنون : ١٢ - ١٤] . ولكن جمهور المستشرقين لم يحاولوا أن يعرفوا مدى انطباق مراحل التخلق المذكورة في هذه الآية مع الحقائق العلمية ، بل إنهم تعمدوا إخفاء ذلك على القراء ، وكانت إحدى وسائلهم عدم التنويه بهذه الإشارات في مؤلفاتهم ، كما يدل على ذلك اعتمادهم على مؤلفات المفسرين القدامى في معرفة معنى كلمة (علقة) مثلاً .

ومن الواضح أنه كان بإمكان بلاشير أن يجعل من فهمه للمعنى الدقيق لهذه الكلمة باباً لفتح موضوع الإعجاز العلمي في القرآن ، حيث أعطاهما في ترجمته معنى (الالتصاق) أو (التشبث) ، وقال بأن هذا المعنى : « يبدو أنه الأصل في الفعل

(علق) . . . وترجمته (بقطعة من الدم) . . . التي يتبناها الناس عموماً ترتكز على ترجمة تستند إلى المفسرين ، وهي خاطئة ^(١) . ومعنى هذا أنه انتبه إلى أن ذكر القرآن لحقيقة (تعشيش) النطفة الذي يتم عبر (تعلقها) بجدار الرحم يعتبر معجزة ، بدليل عدم معرفة أحد من البشر بذلك إلا في العصر الحديث ، ولكنه أضرب عن النص على ذلك أو مجرد بحث المسألة .

ب - مناهج المستشرقين في التأسيس لنظرية تعلم النبي عليه الصلاة والسلام

لقد أوردنا في مباحث سابقة تقرير المستشرقين المعاصرين المتمثل في زعمهم أن النبوة قد نشأت - بشكل واع أو لاشعوري - في عقل النبي بتأثير اطلاعه على ما عند اليهود والنصارى من أفكار دينية . وكذلك الأمر بالنسبة للمعلومات التي وردت في القرآن الكريم ، إذ لم تكن بالنسبة إلى جمهورهم إلا نقلاً لما أورده الكتاب المقدس ، وقد بدأت قليلة وضبابية ثم توسعت وتحددت بمقدار زيادة اطلاعه عليه الصلاة والسلام على هذا المصدر الديني ، وخضوع رسالته لمتطلبات المحيط .

وقد سبق لنا دراسة هذه الأفكار ، حيث بينّا عدم خضوع النبي - ﷺ - لأي تأثير ، وأثبتنا تأثير دعوته تأثيراً بالغاً في المحيط الديني والاجتماعي والسياسي للعرب ثم العالم ، بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ الإنساني . وسنعمد في هذا البحث إلى دراسة المستندات التي اعتمد عليها المستشرقون في التأسيس لنظريتهم ، والمنهج الذي اتبعوه في تأكيدها ، لنرى مطابقتها أو مخالفته للمنهج العلمي .

وإننا نقرر هنا اكتفاء جمهور المستشرقين في إثبات تعلم النبي - ﷺ - عن أهل الكتاب بمجرد النص على هذا الزعم باعتباره مسلمة ، ثم الإشارة بين الحين والآخر إلى مواطن الشبه بين القرآن والكتاب المقدس باعتبارها دليلاً على صحة ما ذهبوا إليه . ومعنى هذا أنهم لم يعمدوا إلى تحقيق هذه المسألة العقدية الجوهرية تحقيقاً علمياً ينتهي إلى تأكيدها أو نفيها بأدلة علمية قاطعة . وقد اختار عدد من المستشرقين موضوعات

بعينها جعلها وسيلة لإثبات تأثر النبي بمصادر الأديان، ومن هؤلاء كازانوف الذي جعل الأخبار الواردة عن يوم (القيامة) في القرآن الكريم مجرد نقل مباشر لوقائعه في الإنجيل.

وراح عدد قليل منهم يثبت هذه الدعوى الاستشراقية بالإكثار من نقل العناصر التي تتفق عليها مصادر الديانات التوحيدية، باعتبارها دليلاً على نقل الإسلام لها عن اليهودية والمسيحية والوثنية والمجوسية . . . وغيرها من الأديان. ومن هؤلاء فلهاوزن، والأب لامانس، وغروناوم، وحتى الذي اكتفى بذكر بعض الحوادث المتشابهة، ونقل قائمة أسماء الأنبياء الكتابيين الموجودين في القرآن باعتبار ذلك يدل على التأثير، ولم يشفع رأيه بأي دراسة، قال: «ومما يلفت النظر أن لمعظم ما يحتويه القرآن من حوادث تاريخية أمثلة توازيها في التوراة. ومن رجال العهد القديم . . . آدم ونوح وإبراهيم . . . وإسماعيل ولوط ويوسف وموسى . . . وطالوت وداود وسليمان . . . ولقد ورد ذكر الخليفة وسقوط آدم خمس مرات، وورد ذكر قصة الطوفان ثماني مرات، ومثلها قصة سدوم. والقرآن لا يذكر بتأكيد من رجال العهد الجديد سوى زكريا ويحيى وعيسى ومريم . . . أما العجائب التي ينسبها القرآن إلى عيسى، كالقول: إنه (يكلم الناس في المهد)، وأنه (خلق من الطين كهيئة الطير) فهي من الخوارق التي جاء ذكرها فقط في الأنجيل الأبوغرافية»^(١).

وقد اختص رودلف بهذا المنهج، فاكتفى بنقل عدد من النصوص عن اليهودية والمسيحية وقابلها بنصوص قرآنية مشابهة، بل إنه نقل عددًا من العناصر لا يوجد بينها أدنى تشابه وزعم لها التوافق^(٢). ومعنى هذا أنه قد اعتمد على مجرد التشابه باعتباره دليلاً على التأثير، ولم يقيم بأي دراسة علمية في الموضوع، ولذلك نص في عدد من المواضع التي نقلها من القرآن، والتي لم يجد لها مشابهاً في الكتاب المقدس على عدم قدرته على إثبات النقل. وهذا الموقف يدل بوضوح على تحكم فكرة تعلم النبي - ﷺ -

١ - العرب (تاريخ موجز): ص ٤٨، ٤٩.

٢ - انظر / حقيقة متاب صلة الإسلام باليهودية والمسيحية، أبو المجد أحمد.

من أهل الكتاب في نفسه تحكماً كلياً، جعله يجمع هذا العدد الضخم من الوقائع حتى يوحى للقارئ بفكرته، على الرغم من عدم تقديمه في الغالب لأي دليل عليها، ولم يتوقف عن هذا الزعم حتى وهو عاجز عن إيجاد تشابه بين القرآن وبين ما ورد في المصادر المزعومة .

ومعنى ما وصفناه قبل قليل أن هذا المستشرق قد طلب من قرائه أن يعتمدوا في حل هذه المشكلة العقدية الخطيرة بالنسبة لحاضر الجنس البشري ومستقبله على مجرد قناعته الشخصية بصدق الكتب اليهودية والمسيحية صدقاً مطلقاً، وزعمه كذب ما أوحى به الله تعالى إلى نبيه محمد - ﷺ - ؛ ولذلك راح يؤكد خطأ القرآن الكريم بمجرد النص على مخالفته للمصادر الكتابية، ومن ذلك زعمه أنه أخطأ في نسب مريم - عليها السلام - إذ جعلها هي نفسها مريم أخت موسى وهارون (١) . كما أخطأ عند حديثه عن هامان باعتباره وزيراً لفرعون بدلاً من نص العهد القديم على أنه وزير ملك فارس، وكذلك الأمر عندما وضع القرآن قارون في بلاط فرعون (٢) .

وبإمكان أي باحث إن يشك في نية رودلف وفي علمه بمجرد أن يراه ينص على أن الشهادة لمحمد - ﷺ - بالرسالة في الإسلام تعني الإقرار بأنه رسول الله « الوحيد » (٣) ، إذ إن هذا جهل بالغ، بل كذب صريح يجعل القارئ لا يستأمنه على شيء أبداً . وكذلك بالنسبة لاعتباره إكبار القرآن لعيسى عليه السلام دليلاً على التأثير المسيحي في الإسلام (٤) . ومن المعروف أن الدين الخاتم هو الدين الوحيد الذي يقر بنبوة كثير من أنبياء الكتاب المقدس، إضافة إلى فتحه إمكانية - دون أن يلزم بذلك المسلمين عقدياً - أن يكون عدد من زعماء العالم الدينيين السابقين على محمد - ﷺ - أنبياء حقيقيين . ولهذا فإن المسلمين لا يشهدون لمحمد - ﷺ - بأكثر من كونه خاتم

١ - انظر / المرجع السابق : ص ٣٩ . وهذه فكرة لامانس في الأصل . انظر / l'Islam croyances et institutions - p 48 .

٢ - انظر / المرجع السابق : ص ٤٠ .

٣ - المرجع السابق : ص ٨٣ .

٤ - المرجع السابق .

النبيين . إضافة إلى هذا فإن الإسلام يرفع من شأن جميع أنبياء الله ، فلا معنى لتخصيص رودلف عيسى عليه السلام في هذا الموضوع .

وقد اعتمد وات الطريق الذي اعتمده غيره من المستشرقين في إثبات التأثير المزعوم ، ولكنه أضاف عنصر الإبداع النبوي الذي أعاد تشكيل المواد التي اقتبسها لتناسب الواقع العربي فقال : « تأتي أخيراً مشكلة الصلات بين القرآن والمفاهيم اليهودية والمسيحية . . . أما فيما يتعلق بالأفكار الرئيسة كفكرة الله والحساب ، فإن القرآن والعالم الغربي يؤكدان معاً أن أفكار القرآن على العموم ماثلة لأفكار اليهودية والمسيحية ، فهل يجب أن يعني هذا أن القرآن ليس عملاً أصيلاً ، وليس انبثاقاً مبدعاً ؟ كلا ، ينبع التماثل - إذا كان هناك تماثل - من أن القرآن مرسل لأناس - ومحمد منهم - اتصل بعضهم بهذه الأفكار ، وإن كان هذا الاتصال بصورة مبهمه وغامضة . . . ولم يكن بمقدور أي يهودي أو مسيحي يتكلم العربية أن يبلغ النجاح الذي بلغه محمد في مكة للدعوة لأفكاره . . . إذ يكون التعبير غريباً جداً . . . وترداد الصعوبة حين نأتي للمعطيات المفسرة كقصص الأنبياء . هناك أوجه شبه متينة بين القرآن والنصوص اليهودية والمسيحية . . . بل بينه وبين كتب الربانيين والأنجيل الموضوعه . ويتردد في مثل هذه الحالة العالم الغربي قبل أن يستخلص بأن القرآن هو من صنع محمد ، وأنه يردد القصص المعروفة » (١) .

وإذا كان وات لم يأت بمنهج جديد تماماً يفسر التشابهات الموجودة بين المصادر الكتابية والقرآن ، فإنه قد أبدع منهجاً في مجال تفسير الاختلافات الموجودة بينهما ، ولكنه لم يخرج فيه عما تقرر في فكره من نقل النبي - ﷺ - لمعلوماته عن الكتاب المقدس ، ويبدو ذلك في صياغته للسؤال الذي شكلت إجابته عليه المنهج الذي اقترحه لإيجاد حل علمي للإشكالية التي طرحها ، إذ كان السؤال هو : لماذا اهتم النبي - ﷺ - ببعض الأفكار الكتابية وترك البعض الآخر ؟

وقد استعار لهذا الغرض نظرية المستشرق جب التي وضعها عند تنظيره لمسألة (التأثيرات الإسلامية في الحضارة الغربية)، وطبقها على موضوع بحثه، أي باعتبار عناصر هذه النظرية تشكل تفسيراً للسؤال الذي طرحه، قال: «وإننا لا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال إلا إذا شكلنا فكرة عن (الاقبساسات الثقافية). وهذا موضوع دراسي لم يبدأ البحث فيه إلا منذ زمن قريب. وتقديم السير هاملتون جب لثلاثة قوانين تحكم تأثير ثقافة على أخرى تسمح لنا من مقارنة الموضوع الذي نحن بصدده، وهذه القوانين هي:

- أ - أن التأثيرات الثقافية . . . تكون مسبقة دائماً بنشاط في المجالات القريبة، وإن هذا النشاط هو الذي يشكل عامل الجذب، والذي بدونه لا ينشأ أي تمثيل خلاق.
- ب - تساهم العناصر المقتبسة في الامتداد الحيوي للثقافة المقتبسة في حالة واحدة، وهي كونها تأخذ وجاهتها من النشاطات التي تدفع إلى اقتباسها.
- ج - كل ثقافة حية تتجاهل أو ترمي كل عنصر من عناصر الثقافات الأخرى (إذا) كان مناقضاً لقيمها الأساسية^(١).

وقد جعل وات من سعي عدد من الحنفيين إلى تحصيل فنانة دينية صحيحة هو النشاط الذي هيأ الأرضية العربية لتقبل التأثيرات الكتابية، ولكن هذا الميل كان يحتاج إلى التوجه إلى المجتمع، وهو ما قام به النبي. وأضاف إلى هذا العنصر العامل الاقتصادي المتمثل في البحث عن التوازنات الاجتماعية. أما العنصر الثالث فهو عنصر الانتقاء الذي قام به النبي - ﷺ - لبعض العناصر الكتابية دون غيرها. ومعنى هذا كله أن وات لم يقدم أية إجابة عن سؤاله، إذ لا نجد يقدم أدنى تفسير للأسباب التي جعلت النبي يختار أن ينص - مثلاً - على أن الله تعالى واحد، وأنه سبحانه وتعالى بلا شريك ولا ولد في بيعة كانت تؤمن بأن لله شركاء، وأن عددًا من آلهتها هي بنات الله. ألم يكن من الأحسن له في هذه الحالة أن يحافظ على اعتقادات قومه، وأن ينقل فكرة بنوة

المسيح لله بشكل مباشر؟ وإننا لا نجد وات قد فسر لنا لماذا اختار النبي - ﷺ - أن يقص خبر هود وصالح وشعيب مع عدم وجود أي ذكر لهم في كتب أي دين من الأديان؟ وهو لم يفسر لنا سر مخالفته للعهد القديم والجديد في عدد لا حصر له من المسائل، ولم يبين لماذا يخالف القرآن التوراة في تحديد الأيام الست لخلق العالم؟ ولماذا خالف جميع فرق النصارى في ادعائها ألوهية المسيح؟

وإن منهج وات يدفعنا إلى البحث عن السبب الحقيقي وراء اختياره له لبحث مشكلة مخالفة الإسلام لما قررته مصادر الأديان التوحيدية. ويكمن هذا السبب في انتباهه إلى أن المسلك الذي اعتمده المستشرقون في إجابتهم غير مقنع؛ لأنه غير مؤسس على دراسة علمية حقيقية. ومعنى هذا أنه قد قصد إلى إنقاذ دائرة الاستشراق من ورطتها المتمثلة في عجزها عن إثبات التأثير المزعوم في الموضوعات التي تتشابه فيها مصادر الأديان الثلاثة. وقد قصد خصوصاً إلى سد الثغرة المتمثلة في عدم كفاية الدليل الذي استندت عليه في تبريرها لوجود عناصر خلاف كثيرة بين القرآن من جهة، والكتاب المقدس من جهة أخرى.

ويتأكد ما ذهبنا إليه عندما نبحث في هذا الدليل، فنجد دائرة الاستشراق تكتفي بتقرير عدم الاطلاع الكافي للنبي - ﷺ - على المصادر اليهودية والمسيحية باعتباره سبباً لعناصر الاختلاف الكثيرة بين ما يذهب إليه هذان الدينان وما يقرره القرآن. إضافة إلى زعمها اعتماده على الكثير من المصادر الدينية التي تعلم منها أشياء لا توجد فيهما، وذلك مثل التلمود، وكتب النصارى غير الرسمية، وعقائد الوثنيين والمجوس والهنود (١).

والنتيجة التي نخلص إليها هي أن وات لم يكتف بعدم تطبيق المنهج العلمي الوحيد القادر على حل هذه الإشكالية، وتقرير الحقيقة فيها، بل حاول إخفاء عجز

١- انظر / مبحث علاقة النبي - ﷺ - باليهود، وملامح الدعوة النبوية في العهد المدني في الفصل الثاني من هذا الباب.

المناهج الغربية عن تفسير التشابهات والتمايزات بين الكتب الدينية المختلفة وبين القرآن الكريم، وذلك بتميع المشكلة بوساطة نقل موضوع البحث إلى مجالات أخرى، تكون نتيجة الاهتمام بها استحالة التوصل إلى تفسير هذه الظاهرة علمياً.

وقبل انصرافنا إلى تعيين المنهج الذي كان يجب على المستشرقين - أو غيرهم - اعتماده هنا، يجب علينا أن نضع المشكلة في إطار سليم وواضح. وهذا الإطار هو: أن المستشرقين يدعون أن النبي - ﷺ - قد أخذ العناصر التي يتشابه موقف القرآن منها مع المصادر اليهودية والمسيحية بوساطة النقل المباشر - أو غير المباشر - عنها. أما تفسيرهم لمواضع مخالفته لها فهو أنه لم يلتزم بما جاء في مصادر هذين الدينين، إما عن جهل بمواقفها، وإما لأنه اختار مصادر أخرى. ومن جهة أخرى، يجب أن نقرر أن القرآن الكريم واضح تماماً في تصريحه بتحريف كتب اليهود والنصارى وفساد عقائدهم، وأن النبي - ﷺ - قد ظل طيلة حياته الدعوية ينص على إلهية الوحي الذي جاء به في القرآن.

ومعنى هذا أن هناك تفسيرين متناقضين للظاهرة نفسها، والمطلوب من الباحث أن يحدد صواب أحدهما وبالتالي كذب الآخر. وقد اختار جمهور المستشرقين أن يكذبوا القرآن الكريم دون الاستناد إلى أدنى دراسة علمية موضوعية، بينما كان في إمكانهم اعتماد منهج علمي قاطع يصل إلى حل المشكلة بشكل نهائي، وهذا المنهج هو المنهج المقارن الذي يعتمد على النظر في مدى صدق تفسير القرآن الكريم للعناصر المتشابهة، ومدى صحة ما اختلف فيه مع مصادر الأديان الأخرى.

وأول الخطوات التي يجب على الباحث اعتمادها في هذا المنهج هو السعي إلى التأكد من صحة مصادر هذه الأديان. وقد كان يكفي المستشرقين في هذه الخطوة أن يستحضروا ما انتهى إليه جمهورهم عندما نصوا على سلامة النص القرآني من التحريف. وفي المقابل فقد كان بإمكانهم أن يستحضروا آلاف الدراسات - وبعضها بلغ درجات عالية من الضبط في تطبيق منهج النقد التاريخي - التي تتفق على تقرير تحريف كتب اليهود والنصارى تحريفاً بالغاً، وفساد الكثير من عقائدهم.

وقد يرى بعضهم في هذه الخطوة إجراء لا معنى له، إذ إن موضع البحث هو الزعم بأخذ النبي - ﷺ - عن اليهود والنصارى، وهذا يثبت بمجرد التشابه الذي يجعل موضوع التحريف - رغم ثبوته علمياً - لا معنى له. وهذا صحيح، ولكننا أردنا التنبيه إلى أن مسألة تقرير الإسلام لتحريف أهل الأديان لكتبهم وفساد عقائدهم، يستدعي سؤالين مهمين لهما علاقة أكيدة بما نحن بصدده، وهما: من أين جاء النبي - ﷺ - بفكرة تحريف اليهود والنصارى، مع أنه كان - حسب الزعم الاستشراقي - متأثراً بهم؟ وكيف استطاع أن يحدد كل مواضع التحريف التي عرض لها، والتي يوافقها فيها العلماء الغربيون المعاصرون كلما بحثوا موضوعاً أثاره القرآن الكريم منذ خمسة عشر قرناً؟

أما الخطوة الثانية في المنهج، فهي إجراء مقارنات علمية بين الموضوعات المتشابهة في المصادر الدينية المختلفة. وإجمالاً، فإننا نلاحظ أن القرآن الكريم يخالف الكتاب المقدس في كثير من هذه الموضوعات التي قرر المستشرقون أن ما ورد فيه منها هو مجرد نقل. فعندما يزعم العهد القديم تجسد الله، وسيره في الجنة، ورؤية موسى والسبعين مقداً له، يؤكد القرآن الكريم أن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وعندما يزعم العهد القديم أن إبراهيم عليه السلام لم يكن نبياً، يؤكد القرآن أنه أول سلسلة النبوة الحديثة، بل يقرر أنه أبو الأنبياء المحدثين جميعاً. وعندما يخرج هذا الكتاب إسماعيل من عهد النبوة ويحصرها في إسحاق، يجعله القرآن نبياً رسولاً للعرب. وعندما ينص العهد القديم على أن يوسف كان وزيراً لفرعون، يقرر القرآن أنه كان موظفاً لدى ملك مصر. وعندما يجعل العهد القديم أمنا حواء مسؤولة عن إخراج آدم عليه السلام من الجنة، يؤكد القرآن أن المسؤولية بينهما مشتركة . . .

وكذلك الأمر بالنسبة لموقف القرآن الكريم مما ورد في العهد الجديد، فعندما يزعم هذا الكتاب أن عيسى ابن الله، يسفه القرآن الكريم هذه العقيدة. وعندما يجعل اليعاقبة مريم أمّاً لله، ينفي القرآن هذا التشنيع، وينص على أن السيدة مريم (صديقة). وعندما يزعم النصارى أن الروح هو إله ثالث، يؤكد القرآن الكريم أن الروح ﴿مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] وعندما يجعل النصارى عيسى رسولاً للعالم، يحصر القرآن رسالته في بني إسرائيل . . .

وإننا نتساءل هنا : هل هناك تشابه فعلاً بين القرآن والكتاب المقدس في الموضوعات التي ينظر إليها اليهود والنصارى باعتبارها عناصر تشابه ؟ ولماذا يوافق المستشرقون على هذا الزعم ، ألم يروا بأن هناك مواضع خلاف جوهرية بينهما في كل موضوع عرضاً له ؟ والنتيجة التي نخلص إليها هنا ، هي أن القرآن الكريم يوافق الكتاب المقدس في ظاهر ما يرويه ، فينقل أسماء عدد من الأنبياء ، والوقائع ، والأحكام التي توجد فيه ، ولكنه يخالفه مخالفة صريحة في عناصر عقدية وأخلاقية وتاريخية جوهرية ، كما يخالفه في تخلصه الصريح - وهذا أمر واضح - من كثير من الزوائد التي أثقل بها اليهود والنصارى كتاباتهم ، والتي ليس لها علاقة بالدين ، من حيث هو علاقة إيمانية بين الله وعباده ، ومن حيث هو مجموعة وصايا تهدف إلى إنقاذ الإنسان من شر النفس والشيطان .

وعلى كل حال ، فإن القرآن الكريم قد أكد في مواضع لا حصر لها أن تفسير ما تشابهت فيه الديانات يعود إلى وحدة المصدر الإلهي . فهل هذا شيء مدهش إلى هذا الحد ؟ أو كم ير المستشرقون أن موقف الإسلام هنا يتطابق تماماً مع طبيعة الدين ؟ أليس هناك إله واحد ، فلماذا يفترضون وجوب مخالفة التالي للسابق في كل شيء ؟ ألم يروا أن العقائد العرقية لليهودية تنافي مبدأ الشمول والمساواة بين جميع الخلق ، وحقيقة العدل الإلهي ذاتها ؟ وأن عقائد النصارى تؤله إنساناً ؟

والملاحظ أننا انتقلنا سريعاً من مناقشة هذه المشكلة على مستوى التشابهات إلى تأكيد ضرورة مناقشتها على مستوى الاختلافات ، التي يبقى المنهج المقارن هو الوسيلة الوحيدة لتفسيرها ، وتحديد مدى صدق الديانات المختلفة . وسنختار هنا نموذجين يعبران عن مواقف القرآن الكريم والكتاب المقدس في مسألتين خلافيتين ، لنرى أيهما ينقل الحقيقة كما يتصورها كل عقلاء العالم :

١ - قصة إبراهيم بين القرآن و العهد القديم : إن القرآن يؤكد أن إبراهيم عليه السلام هو أول أنبياء النبوة الحديثة ، أي المحصورة زمانياً بين بعثته وبعثة النبي الخاتم ، وهو يقرر أن يقينه هو السبب في تفضل الله تعالى عليه بحصر النبوة في

نسله . ولهذا فإن إسماعيل وإسحاق ويعقوب . . . وعيسى ومحمد كلهم أنبياء؛ لأنهم جميعاً يشتركون في شيء واحد، وهو - إضافة إلى تفضل الله عليهم - انتسابهم إليه عرقياً، وبالمقابل فإن اليهود والنصارى ينفون النبوة عن إبراهيم عليه السلام، ويجعلونه - وأبناءه - آباء لبني إسرائيل، أما النبي الحقيقي الوحيد عندهم فهو موسى عليه السلام.

وإننا نتساءل هنا : ألم يجعل العهد القديم إبراهيم عليه السلام نبياً ؟ بلى ، لقد ورد في سفر التكوين : « يجب أن تعيد زوجة الرجل - أي إبراهيم - ؛ لأنه منذ أصبح (نبياً) سوف يشفع لك لأجل إنقاذ حياتك » ^(١) . ومعنى هذا أن هناك إخفاء لحقيقة النبوة الإبراهيمية ، وكان هدف اليهود من ذلك واضحاً ، وهو إقصاء إسماعيل عليه السلام من هذا الفضل . وهو أمر لم يكن ممكناً في حالة إثبات النبوة لإبراهيم عليه السلام ؛ لأن نتيجة ذلك الطبيعية هي وجوب إقرارهم ما قرره القرآن ، أي نبوة إسماعيل وغيره من الأنبياء ، وذلك لاشتراكهم جميعاً في الانتساب لشجرة سيدنا إبراهيم الوارفة .

والحقيقة أنه يوجد الكثير من الأسباب الدينية والتاريخية التي دفعت اليهود إلى تحديد عقيدتهم في إبراهيم عليه السلام ، ولكننا إذا توقفنا عند الأثر المباشر لموقف القرآن الكريم والعهد القديم من مسألة نبوته ، فإننا نلاحظ أن ما قرره القرآن كان مستنداً لعالمية ظاهرة النبوة ، وتأكيد المساواة بين البشر ، وهي كلها موضوعات تعود إلى موضوع الألوهية ، حيث تدل على عدل الله تعالى ، وشمول رحمته كل عباده . أما قصر النبوة على اليهود فقد جعلهم يستأثرون بفضلها ، وقد انعكس هذا على سلوكهم الديني والثقافي والسياسي ، كما انعكس على صورة الله تعالى في كتبهم ، حيث أصبح (رب العالمين) إلهاً لليهود دون بقية خلقه .

وإننا نتساءل هنا : ألم ير المستشرقون أن موقف اليهود من النبوة الإبراهيمية قد قضى على جوهر الدين نفسه ، وأن موقف الإسلام قد أعاد له هذا الجوهر ؟ وإننا نؤكد أن هذا الأمر واضح تماماً بحيث يراه كل باحث ، ونتيجته الطبيعية هي ضرورة تأكيد

تمايز الإسلام عن غيره من الديانات، ونقله الحقيقة بشكل مطلق رغم عمل أهل الكتاب على إخفائها .

٢ - نسبة القرآن مريم إلى هارون عليه السلام : زعم رودلف -

ولامانس - خطأ القرآن حين خلط بين مريم العذراء ومريم أخت موسى وهارون عليهما السلام، فنص على أن أم المسيح عليه السلام هي أختهما . والحقيقة أن هذا الزعم يدل إما على جهل المستشرقين جهلاً بالغاً، وإما على تعمدهم تشويه صورة القرآن الكريم . ولا يفسر الجهل وحده نتيجة بحث المستشرقين لهذه المسألة؛ لأن المفروض في الجاهل أن يتوقف عن إلقاء الأحكام، ولم يكن بمقدور رودلف أن يسلك هذا السبيل؛ لأن حقه على الإسلام قد سد عليه جميع المسالك، فتعمد أن يلقي فيها بشبهته غير محققة عوض التوقف .

ويتبين للناظر في القرآن أنه قد فصل بين زمان مبعث موسى وعيسى عليهما السلام، بحيث يستحيل أن يستنتج الباحث فيه خلطه بين المريمين، يقول الله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ﴾ [البقرة: ٨٧] وعيسى عليه السلام كان آخر أنبياء بني إسرائيل، بينما الآية تنص على مبعث عدد من الرسل بعد موسى، وهذا يفترض وجود انفصال تام بين زمانيهما . إضافة إلى هذا فإن تفسير قوله تعالى : ﴿ يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأً سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا ﴾ [مريم: ٢٨] يستجيب للحقيقة، إذ كان هارون عليه السلام مكلفاً - حسب العهد القديم - بالقيام بشؤون المعبد، وكانت مريم عليها السلام مندورة لخدمة هذا المعبد اليهودي، ومن هنا جاءت أخويتهما التي يجب أن تفهم فهما مجازياً .

ومن الواضح أن هذا هو المعنى الذي أراده القرآن الكريم، ولولا ذلك لما خص هارون عليه السلام بالذكر في هذا الموضع على حساب موسى عليه السلام، الذي تتجاوز منزلته - باتفاق أهل الأديان - منزلة أخيه . ونضيف هنا أن القرآن كان يهدف إلى شيء آخر، وهو أن يوضح لليهود أن عيسى عليه السلام كان نبياً حقيقياً، بدليل انتماؤه - بعد تفضل الله عليه بالنبوة - للبيت الإبراهيمي بواسطة العذراء عليها

السلام، كما أراد أن يبين خطأ النصارى عندما ألحقوه بجده إبراهيم عليه السلام بواسطة يوسف النجار، الذي لم تكن للمسيح عليه السلام به أية علاقة نسبية. وهكذا يتبين صواب الوصف القرآني لمريم (بالأخوة لهارون)، كما تتعدد الفوائد التي يحصلها الباحث الجاد منه.

obeikandi.com

المبحث الثالث

نتيجة البحث في مناهج المستشرقين

إن النتيجة التي ينتهي إليها أي باحث استعرض ما استعرضناه في هذه الأطروحة من آراء استشراقية ، ولاحظ ما نبهنا عليه في حينه من حيدتهم عن المناهج العلمية ، هي إلزام المستشرقين إما بالجهل التام أو الجزئي بالمادة العلمية الأساسية التي يجب توفيرها لإنجاز دراساتهم ، أو تعمد الاستعانة بمناهج توصل إلى نتائج مخالفة للوقائع . ومن المعروف أن إلزامهم بالجهل بالمواد العقيدية والتاريخية لأي موضوع إسلامي درسوه ، هو إلزام لهم بمخالفة المنهج العلمي الذي يفترض الإحاطة التامة بالجانب الموضوعي للبحث ، قبل اللجوء إلى محاولة فقهه والتنظير له . ومن جهة أخرى ، فإن إلزامهم بتعمد الاستعانة بمناهج غير متناسبة مع ما تفترضه نظرياتهم التي فسروا بها محتوى الخطاب القرآني ، وشكله ، وصيرورة علاقة النبي عليه الصلاة والسلام بالوحي ، ومرآحل الدعوة . . . هو إلزام لهم بتعمد التشويش على رسالة القرآن ، وتشويه محتواه ، والإساءة إلى جلال النبوة المحمدية .

ونستطيع أن نقرر هنا أن الجهل التام أو الجزئي بالجوانب الموضوعية لبعض مبادئ العقيدة الإسلامية ، ومقاصد الله تعالى كما تتجلى في القرآن الكريم ، وعناصر محيط الدعوة الإسلامية كانت هي السبب في عدم توصل الدراسات الاستشراقية إلى نتائج صحيحة فيها . ولكننا يجب أن نؤكد أيضاً أن تعمد الإساءة إلى الإسلام كان السبب الرئيس في عدم توصل المستشرقين إلى نتائج موضوعية في كثير من المباحث التي درسوها . ونستطيع أن نؤكد هذه النتيجة الأخيرة بما لا حصر له من الأدلة ، ومن أوضحها أن الجهل الاستشراقي نفسه يعتبر دليلاً على التعمد ، إذ يفترض في الباحث ألا يلقي بأحكام في موضوع خطير كموضوع النبوة إلا بعد استعراض المادة العلمية التي تؤسس له ، ونحن نلاحظ العكس ، أي إقدام المستشرقين على مثل هذا السلوك دون تثبت . ولما لم يكن هناك سبب موضوعي يدفع مثل هذا الباحث لأن يردد حكماً

سلبياً مع وجود الحكم الإيجابي ، فإن تعمد الانضواء تحت مظلة الحضارة والأساتذة والزملاء يبقى هو التفسير الوحيد لمثل هذا السلوك .

وقد نقلنا في هذه الأطروحة الكثير من الآراء الاستشراقية التي تبين تعمد المستشرقين الإساءة إلى الإسلام ، كما أثبتنا في هذا الفصل عدم استعانتهم بالمنهج القادرة على نفي أو إثبات مزاعمهم بشكل علمي . وسننقل في هذا المبحث بعض تصريحات كبار المستشرقين المعاصرين التي تؤكد بشكل قاطع تعمدهم عدم الاستعانة بالمنهج المناسبة لأبحاثهم . من هؤلاء جولدزيهر الذي شكلت مؤلفاته طليعة الاستشراق المعاصر ، والذي نص على تحكم المعلومات التي تلقاها النبي - ﷺ - عن أهل الأديان في نفسه تحكماً مرضياً ، ولكنه لم ينقل دليلاً واحداً يثبت زعمه رغم خطورة ادعائه ، بل صرح بما يلي : « لا نريد أن نتبع خطوة فخطوة المراحل الباثولوجية التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي ، واعتقاده ، وتثبيته في نفسه » (١) . وقد تكرر تهربه من البحث الموضوعي في موضوع أخطر من سابقه ، وهو زعمه بنقل القرآن الكريم لموضوعاته عن الكتاب المقدس ، إذ كان من المفروض أن يقدم لنا بحثاً موضوعياً يؤكد ما ذهب إليه ، ولكنه صرح بأن « تفاصيل هذه المساهمة أو الاشتراك لا محل للحديث عنه هنا » (٢) . ومن المعروف أن جولدزيهر لم يحدثنا عن تفاصيل هذه المساهمة المزعومة في أي مكان ، وهذا شيء طبيعي تماماً ، إذ إنه كان واعياً بعدم قدرته أن ينجز مثل هذا العمل بشكل موضوعي دون أن يغير أحكامه ، فاختر إلقاء شبهاته ، وأضرب عن البحث في أدلتها .

وقد سار الأب لامانس في هذا الفج ، فأسس لنظرية الوجود الكثيف للمسيحيين في مكة المكرمة بمجرد النص على حكمه ، وهو المنهج الذي اعتمده في تفسير اختلافات القرآن الكريم مع الكتاب المقدس ، حيث نراه لا يقوم بأدنى دراسة علمية تثبت زعمه . وإنما نؤكد في هذا المقام علمه التام بأنه كان يلقي أحكاماً ذاتية غير

١ - العقيدة والشريعة في الإسلام : ص ٦ .

٢ - المرجع السابق : ص ١٧ .

مؤسسة ، ولذلك حاول أن يخفي هذا النقص الفاضح بالتصريح شخصياً بحقيقة الأمر، قال : « ومن جهتنا، فنحن لا نفكر في مناقشة التغييرات الشخصية جداً التي أخضع بها فكر محمد المعلومات التاريخية والمذهبية التي حصل عليها » (١) . ومن المعروف أن (مناقشة) هذه الصيرورة هي صلب موضوع البحث ، والتي بدونها لا يستطيع أحد أن يلقي أحكاماً فيه إلا إذا كان يتوافر على قدر عال من الغباء ، أو على قدر بالغ من الحقد، وهو حال لامانس .

وقد خالف بلاشير سلفيه عند بحثه لمسألة التأثير الكتابي في الإسلام، فاستدل على ذلك بوجود ألفاظ أجنبية في القرآن الكريم . وهذا دليل جيد، ولكنه لم يعمق البحث فيه، بل رجع سريعاً إلى منهج سلفيه، فصرح بما يلي : « ولا يهم هنا أن نعرف إذا كانت هذه الألفاظ قد استخدمت في المحيط القرشي قبل نزول القرآن، أو أنه أول من استخدمها » (٢) . ومن الواضح أن هذا البحث الذي رفض بلاشير القيام به هو الطريقة الوحيدة التي تبين صحة استدلاله بهذا الدليل ، أو وجوب إيجاد تفسير جديد للظاهرة التي لاحظها . وبيان ذلك أن إثبات استخدام القرشيين لهذه الألفاظ قبل نزول القرآن لا يدل على أكثر من نزوله باللغة التي يفهمونها، وهذا هو واقع الحال، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ (إبراهيم : ٤) . أما إثبات استخدام النبي لها لأول مرة، فمن الممكن أن يستخدم - بشرط تغييب كل الأدلة الأخرى التي تشهد لصحة الوحي - باعتباره دليلاً على تأثره بمصادر أجنبية، ترجم عنها مصطلحاتها ثم نقلها لقومه . ومن الواضح أن اعتمادنا - جديلاً - لهذه الدعوى الأخيرة يطرح من المشاكل أكثر مما يحل ، إذ يجب على بلاشير في هذه الحالة أن يبين كيفية تعلم النبي - ﷺ - لهذه الألفاظ ؟ وكيف استطاع أن يترجمها عن اللغات الأجنبية ؟ وكيف استطاع أن يوظفها هذا التوظيف المعجز ؟ وإننا نؤكد هنا أن بلاشير كان على علم بكل هذه الإشكاليات ، ولذلك صرح بعدم (أهمية) الموضوع .

وقد أرجع عدد من الدارسين عجز المستشرقين عن التوصل إلى نتائج موضوعية في دراساتهم الإسلامية إلى عدم قدرتهم على تمثل الروح الشرقية، ومن هؤلاء الشيخ سيد قطب، قال: « ولكي يفهم الإنسان حادثة ويفسرها ينبغي أن يكون لديه الاستعداد لإدراك مقومات النفس البشرية جميعها... وأن يفتح روحه وفكره وحسه للحادثة... فأما إذا كان يتلقاها ابتداءً، وهو معطل الروح أو الفكر أو الحس - عن عمد أو غير عمد - فإن هذا التعطيل... يحرمه استجابة معينة للحادثة التاريخية... ومن ثم يجعل تفسيره لها مخطئاً أو ناقصاً. هذه الاستجابة الناقصة هي أول ظاهرة تتسم بها البحوث الغربية عن الموضوعات الإسلامية، ذلك أن هناك عنصراً ينقص الطبيعة الغربية - بصفة عامة - لإدراك الحياة الشرقية بصفة عامة، والحياة الإسلامية على وجه الخصوص... (وهو) عنصر الروحية الغيبية... وكلما كانت هذه الموضوعات الإسلامية ذات صلة وثيقة بالفترة الأولى من حياة الإسلام، كان نقص الاستجابة إليها أكبر»^(١). وقد وافق الشيخ السباعي الشيخ قطب في تفسير الظاهرة نفسها فقال: «أما أولئك المستشرقون فنسوا أنه كان عليهم، قبل كل شيء، أن يسدوا الهوة السحيقة التي تفصل بين عقليتهم الغربية والأشخاص الشرقيين الذين يترجمون لهم، وإنهم بدون هذه الملاحظة جديرون بأن يقعوا في الوهم في كل نقطة»^(٢).

ويجب علينا في هذا المقام أن نبدي ملاحظتين:

١ - الأولى: أن عدم قدرة الباحث الغربي على الإحساس بالروح الشرقية يعتبر حقيقة من الحقائق الوجودية في المجتمعات الغربية المعاصرة، وهو يعود - كما أوضحنا في مواضع كثيرة من هذه الأطروحة - إلى الطابع العلماني للحضارة التي أقامت هذه المجتمعات، والتي تعتمد إلى تفسير ما لا حصر له من الظواهر تفسيراً مادياً صرفاً، وقد نتج عن ذلك عجز الإنسان الغربي، ليس على الإحساس بالروح الشرقية فقط، بل عن تمثل كل العناصر الروحية مهما كان شكل التعبير عنها.

١- في التاريخ فكرة ومنهاجاً: ص ٣٧، ٣٨.

٢- الاستشراق والمستشرقون: ص ٤٩.

٢ - **الثانية** : رغم صحة ما ذكرناه قبل قليل ، إلا أنه لا يصلح لتفسير الظاهرة التي رصدناها في هذه الأطروحة إلا بشكل جزئي . ومعنى هذا أن ما قدمه العلماء المسلمون - وعدد من المستشرقين المعاصرين أمثال وات ، وخصوصاً هاملتون جب كما رأينا في حينه - وإن كان صالحاً لتفسير عجز المستشرقين عن تمثل عدد من المسائل الروحية العميقة المتعلقة بالنبوة الإسلامية ، وبعض السلوكيات الباطنية والحياتية للمسلمين ، إلا أنه لا يصلح مطلقاً لتفسير الآراء التي صدرت عن دائرة الاستشراق في موضوع نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وخصوصاً الحيدة التي لاحظناها في مناهجهم .

ولتوضيح موقفنا بشكل جيد ، لا بد من وضع المشكلة في إطارها الصحيح ، وهو : أن الظاهرة التي رصدناها ليست خطأ جزئياً في تذوق مسألة روحية عميقة تحتاج إلى توافر قدرة على تمثل روحي أو ثقافي خاص ، بل إنها تتعلق بعجز دائرة الاستشراق عن التعرف على حقائق دينية كونية بإمكان أي دارس أن يستند في إثباتها على النص القرآني ، وبمخالفة المستشرقين للكثير من الوقائع التاريخية المتعلقة بمحيط النبوة الإسلامية ، ومجال الدعوة المحمدية . كما تتعلق بانتهاجهم لطرق بحث لا يمكن لها أبداً أن توصل باحثاً إلى نتيجة موضوعية ، مع علمهم الأكد بالمناهج العلمية التي يجب اعتمادها . وهذه كلها حيثيات تؤدي بنا إلى إقرار تعمد إخفاء حقائق النبوة الخاتمة باعتباره التفسير الرئيس للعجز الغربي عن الارتقاء إلى مستوى الموضوعات الإسلامية المدروسة . ومعنى هذا أن هذا الأمر ، وإن احتوى على عوامل ترجع إلى عجز المستشرقين - باعتبارهم غربيين ، وباعتبار تمايزهم من حيث درجة العلم أيضاً - إلا أنه في جانب كبير منه يعود إلى رفضهم المبدئي - خصوصاً العلماء منهم - الإقرار بالحقائق التي ينقلها الإسلام .

ويجب أن نؤكد هنا أن تفسير العلماء المسلمين ، وبعض المستشرقين لأسباب عجز الغربيين عن التوصل إلى نتائج إيجابية في دراساتهم الإسلامية يحيل بشكل مباشر إلى تأكيد غلبة الذاتية على إنتاج دائرة الاستشراق ، وهو الموضوع الذي نبه إلى خطورته

على البحث التاريخي إزوالد إشبغفلر فقال : « ويمكن الآن أن نرسم صورة للتاريخ مستقلة عن الوضعية العرضية للمؤرخ في زمانه ، ولشخصيته كعضو مهتم بثقافة خاصة ، حيث تمارس ميولها الدينية والروحية والسياسية والاجتماعية سلطتها عليه ، وتدفعه إلى تنظيم المادة التاريخية تبعاً لنظرة محدودة في الزمان والمكان ، وبالتالي تفرض على الأحداث شكلاً اعتباطياً وسطحياً غريباً على روحها . والشيء الذي ينقصنا حتى الآن ، هو وجوب توافر (البعد الكافي) عن الشيء . . . وهو ما يميز المؤرخين المحدثين الذين يتفخرون بموضوعيتهم ، وبالتالي يعبرون عن قلة وعيهم بأحكامهم الذاتية نفسها » (١) . كما بين صعوبة - أو استحالة - التخلص من هذه الصفة أرنولد توينبي فقال : « وهكذا ، فإن تغييب المؤرخ لذاتيه ليس إلا جزئياً وناقصاً في أغلب الأحوال ، فحتى المتعاصرون الذين نشأوا في محيطات فكرية مختلفة يجدون صعوبة في الحكم على الميراث الثقافي لبعضهم البعض ، رغم أن العلم المعاصر قد أعطاهم الوسائل التي تتيح لهم اللقاء » (٢) .

ورغم وعينا التام بسيطرة العناصر الذاتية على عمل كل المستشرقين ، بحيث نستطيع أن « نتيبن هذه الأحكام المسبقة في أعمال أي باحث » منهم ، كما يقول المستشرق واردنبورغ (٣) . إلا أن عدم قدرة أي باحث على التخلص من انتماءاته لا تجيب إلا بشكل ناقص عما لاحظناه من ظواهر غريبة عن البحث العلمي في إنتاج المستشرقين . إن تحكم الذاتية بالنسبة لنا من الممكن أن يؤدي بالباحث إلى أن يستنتج شيئاً يوافق تصوراته ، أو أن يعمد إلى ظاهرة متكاملة فيأخذ منها ما يناسب توجهاته . وأمثلة هذه الظاهرة كثيرة جداً في دائرة الاستشراق ، ومنها أن ماسينيون لم ير في الإسلام إلا العناصر المشابهة - أو التي جعلها مشابهة - للمسيحية . ومنها تحكم فكرة (الذرية) في إنتاج هاملتون جب ، حتى جعلته لا يرى أن الحضارة - وجب لم ينف أن هناك حضارة إسلامية - تتنافى والذرية . ولكن الذاتية لا تفسر أن يعمد الباحث إلى

١ - le declin de l'occident - p 101

٢ - la Religion vu par un Historien - Intro .

٣ - l'Islam dans la memoire de l'Occident _ p 238 .

حقائق تاريخية، فيشكك فيها دون أن يتوافر له سبب موضوعي، وإلى أدلة قائمة فلا يعرض لها بالدراسة، أو أن يلقي أحكاماً غير مؤسسة على أدنى بحث علمي، إلا إذا كانت الذاتية تفترض مثل هذه الظواهر، وحينها فنحن لا نسمي (الذاتية) بهذا الاسم، بل نسميها تعمداً للتشويه أو تعصباً أعمى .

وملاحظ هذا التعمد كثيرة، وقد نقلنا في هذه الأطروحة عدداً بالغاً من الأمثلة التي تبينه، ومن مناهجه أن يعمد المستشرقون إلى تعيين غاية أبحاثهم، ثم يقومون بجمع معلومات لا علاقة لها بالموضوع من أجل تأكيدها « سواء من كتب الديانة والتاريخ، أو الأدب والشعر، أو الرواية والقصص، أو المجون والفكاهة، وإن كانت تلك المواد لا قيمة لها »^(١). أو أن يعمد المستشرق إلى تطبيق المنهج الذي وصفه المؤرخ هـ . كار في كتابه: (ما التاريخ؟) إذ شبه المؤرخ المتعمد بصياد سمك « يخرج لصيد نوع معين منه، فيختار لصيده ما يناسبه من الآلة . . . ويمضي بزورقه إلى الجهة التي يكثر فيها هذا النوع، ويتوغل في البحر المسافة التي يراها مناسبة. وقد يخرج في الشبكة . . . صنفا لا يريده فيعيده إلى البحر، محتفظاً في زورقه بالصنف المطلوب وحده »^(٢).

ويتبين مما سبق أن عجز المستشرقين عن تمثل النبوة الإسلامية بشكل جيد يعود، في جانب منه، إلى عدم امتلاكهم للإحساس بالعناصر الروحية، وقدرتها على إنجاز المشاريع الكبرى بوساطة استغلال قوى المادة ذاتها. ومن جهة ثانية، فإن الجهل وعدم امتلاك ناصية المناهج العلمية قد يفسر عدداً من السقطات الاستشراقية، ولكن تعمد الإساءة إلى الإسلام وتضليل القراء عن حقائقه يظل هو السبب الرئيس في الظاهرة التي استخرجنا موادها في هذه الأطروحة. ولن نكون مبالغين إذا قررنا بأن المباحث التي تعمد المستشرقون التضليل فيها أكثر من غيرها، هي موضوعات النبوة الأكثر اتصالاً بالعقيدة، وأن أكثر المستشرقين المضللين هم من المتدينين باليهودية أو المسيحية. وبعبارة أخرى فإنك لا تجد مستشرقاً يؤمن بهذين الدينين إيماناً عقدياً إلا وهو يعمل

١- الإسلاميات، أبو الحسن الندوي: ص ١٦ .

٢- انظر / دليل المسلم الحزين، حسن أحمد أمين: ص ٢٧ .

على الطعن في الإسلام. والفرق الوحيد بينهم هو أن حقد بعضهم على الدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كان حقداً مسيطراً، وقد أدى هذا إلى فضح مناهج أصحابه، مثل الأب لامانس صاحب منهج (العكس)، أي الحكم على كل حقيقة إسلامية بالوضع أو الدونية، والحكم على كل عنصر موضوع أو مشكوك فيه بالصحة. أما العدد الأكبر من المستشرقين المعاصرين فلم يكن تعصبهم داعياً إلى الإكثار من الكذب، ولهذا احتوت دراساتهم على الإقرار بالفضل الجزئي للإسلام، ويأتي دس هؤلاء ظاهراً أحياناً، ولكنه يتخفى في تعبيرات مؤدبة، ومناهج شبه علمية في أحيان أخرى.

obeikandi.com

الفهرس العام

obeikaradi.com

obeikandi.com

المصادر والمراجع العربية

- ١ - إحياء علوم الدين ، الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد - دار القلم - بيروت - ط ١ ، د . ت .
- ٢ - إجماع العوام عن علم الكلام - الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد - دار الكتاب العربي ، بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ .
- ٣ - إعجاز القرآن - الباقلاني ، جلال الدين عبد الرحمن - تحقيق / السيد أحمد صقر - دار المعارف - القاهرة - ط ٣ - د . ت .
- ٤ - إعجاز القرآن - الرافي ، محمد صادق - مكتبة رحاب - الجزائر - د . ت .
- ٥ - الإتقان في علوم القرآن - السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن - دار المعرفة - بيروت - د . ت .
- ٦ - أصول الحديث النبوي - د . الحسيني عبد المجيد هاشم - دار الشروق - القاهرة - ط ٣ - ١٩٨٨ م .
- ٧ - أسباب النزول - الواحدي ، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوي - تعليق / د . مصطفى البغا - دار ابن كثير دمشق - ط ١ - ١٩٨٨ م .
- ٨ - الإسلام يتحدى - وحيد الدين خان - ترجمة / ظفر الله خان - المختار الإسلامي - القاهرة - ط ٦ - ١٩٧٦ م .
- ٩ - الإسلام في مواجهة التحديات - د . محمد رأفت سعيد - دار الوفاء - المنصورة - ط ١ - ١٩٨٧ م .

- ١٠ - الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي - د. عماد الدين خليل - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ١ - ١٩٩٧ م .
- ١١ - الإسلام عام ٢٠٠٠ - مراد هوفمان - ترجمة / عادل المعلم - مكتبة الشروق - القاهرة - ط ١ - ١٩٩٥ م .
- ١٢ - الإسلام كبديل - مراد هوفمان - ترجمة / عادل المعلم - دار الشروق - ط ١ - ١٩٩٧ م .
- ١٣ - الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين - أبو الحسن الندوي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٦ م .
- ١٤ - الإسلام دين المستقبل - رجاء غارودي - ترجمة / نزيه الحكيم - دار الوثبة - دمشق - د. ت .
- ١٥ - الإسلام في قفص الاتهام - شوقي أبو خليل - دار الفكر - الجزائر، دمشق - ط ١٩٩٢ م .
- ١٦ - الإسلام منهج حياة - فيليب حتي - ترجمة / عمر فروخ - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٩ م .
- ١٧ - أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين - د. شوقي أبو خليل - منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس ١٩٩١ م .
- ١٨ - الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعية - عبد الحي بن محمد اللكنوي - تحقيق / محمد السعيد زغلول - دار الكتب العلمية بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ م .
- ١٩ - أسد الغابة في معرفة الصحابة - ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد - تحقيق / خليل مأمون - دار المعرفة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٧ م .

- ٢٠- الإيمان بالله والجدل الشيوعي - فتح الرحمن أحمد الجعلي - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - ط ١ - ١٩٨٤ م .
- ٢١- الاستشراق في أفق انسداده - د. سالم حميش - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية - الرباط - ط ١ - ١٩٩١ م .
- ٢٢- الاستشراق والمستشرقون - د. مصطفى السباعي - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٩ م .
- ٢٣- الاستشراق - إدوارد سعيد - ترجمة / كمال أبو ديب - مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٤ م .
- ٢٤- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث - مالك بن نبي - منشور ضمن كتاب القضايا الكبرى للمؤلف - دار الفكر - الجزائر، دمشق - ط ١ - ١٩٩١ م .
- ٢٥- إظهار الإسلام - روجيه دو باسكويه - مكتبة الشروق - القاهرة - د. ت .
- ٢٦- إنسانية الإسلام - مارسيل بوازار - ترجمة / د. عفيف دمشقية - دار الآداب - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٥ م .
- ٢٧- اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها - إدوارد جيبون - ترجمة / د. محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ط ٢ - ١٩٩٧ م .
- ٢٨- استراتيجية الاستعمار والتحرير - د. جمال حمدان - دار الشروق - القاهرة - ط ١ - ١٩٨٣ م .
- ٢٩- أوروبا والتخلف في إفريقيا - والتر رودني - ترجمة / د. أحمد القصير - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - ١٩٨٨ م .

- ٣٠ - أعمال مؤتمر ابن رشد - نشر وزارة الثقافة الجزائرية - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية - الجزائر - ١٩٨٥ م .
- ٣١ - ابن رشد - أرست رينان - ترجمة / عادل زعيتير - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٥٧ م .
- ٣٢ - آيات الجهاد في الإسلام - د . كامل سلامة الدقس - دار البيان - الكويت - د . د .
- ٣٣ - أسطورة الحلاج - سامي خرطبيل - دار ابن خلدون - بيروت - ط ١ - ١٩٧٩ م .
- ٣٤ - الأخلاق والدين - روجيه غارودي - ترجمة / نزيه الحكيم - دار الوثبة - دمشق - د . د .
- ٣٥ - البرهان في علوم القرآن - الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله - تحقيق / مصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٤٠٨ هـ .
- ٣٦ - البيان في علوم القرآن - محمد الصالح صديق - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر - ١٩٨٩ م .
- ٣٧ - البداية والنهاية - ابن كثير ، الحافظ أبو الفداء إسماعيل - تحقيق / د . أحمد أبو ملح و آخرون - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ٢ - ١٤٠٨ هـ .
- ٣٨ - بحث جديد عن القرآن - محمد صبيح - دار الشروق - القاهرة - ط ٨ - ١٩٨٣ م .
- ٣٩ - تفسير القرآن العظيم - ابن كثير ، الحافظ أبو الفداء إسماعيل - دار المعرفة - بيروت - ط ١ - ١٤٠٦ هـ .
- ٤٠ - تفسير غرائب الفرقان - نظام الدين القمي ، الحسن بن محمد - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٦ م .

- ٤١ - التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر - ١٩٨٤ م .
- ٤٢ - التبشير والاستعمار في البلاد العربية - د . مصطفى خالدي ود . عمر فروخ - المكتبة العصرية - صيدا، بيروت - ط ٥ - ١٩٧٥ م .
- ٤٣ - التبشير والاستشراق - محمد عزت الطهطاوي - الزهراء للإعلام العربي - القاهرة - ط ١ - ١٩٩١ م .
- ٤٤ - التاريخ الصغير - البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل - تحقيق / إبراهيم زايد - دار الوعي - حلب - ط ١ - ١٣٨٦ هـ .
- ٤٥ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري، محمد بن جرير - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١٤١٥ هـ .
- ٤٦ - تاريخ يحيى بن معين - دراسة / أحمد محمد نور - مركز البحث العلمي - مكة المكرمة - ط ١ - ١٩٧٩ م .
- ٤٧ - تاريخ الأديان - د . محمد الزحيلي، ود . يوسف العشي - مطبعة جامعة دمشق - ١٩٨٦ م .
- ٤٨ - التاريخ وكيف يفسرونه - ألبان ويدغري - ترجمة / عبد العزيز جاويد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٢ م .
- ٤٩ - تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بور - ترجمة / د . محمد عبد الهادي أبو ريذة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط ٥ - د . ت .
- ٥٠ - تاريخ البشرية (التطور العلمي والثقافي) - إعداد لجنة دولية تحت إشراف اليونيسكو - ترجمة / عثمان نويه وآخرون - مطبعة لجنة التأليف والترجمة - القاهرة - ١٩٧١ م .

- ٥١ - تاريخ العلم والإنسية الجديدة - جورج سارتون - ترجمة / إسماعيل مظهر - دار النهضة المصرية - القاهرة - د. ت .
- ٥٢ - تاريخ الشعوب الإسلامية - كارل بروكلمان - ترجمة / نبيه فارس ومينير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٧ - ١٩٧٧ م .
- ٥٣ - التاريخ الإسلامي - د. جمال الدين الشيال - دار الثقافة - بيروت - د. ت .
- ٥٤ - تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى - محمد بن عبد الرحمن المباركفوري - دار الكتب العلمية - بيروت - د. ت .
- ٥٥ - تهذيب الكمال - المزي ، الحافظ أبو الحجاج يوسف - تحقيق / د. بشار عواد - مؤسسة الرسالة - الكويت - ط ١ - ١٩٩٢ م .
- ٥٦ - تهذيب التهذيب - ابن حجر العسقلاني ، الحافظ أحمد بن علي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٤ م .
- ٥٧ - تلبيس إبليس - ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن - دار الجليل - بيروت - د. ت .
- ٥٨ - التمهيد - الباقلائي ، أبو بكر بن الطيب - تحقيق / يوسف مكارتى - بيروت - ١٩٥٧ م .
- ٥٩ - تراث الإسلام - مجموعة من المستشرقين بمشاركة وإشراف توماس أرنولد - ترجمة / جرجيس فتح الله - دار الطليعة بيروت - ط ٣ - ١٩٧٨ م .
- ٦٠ - تلخيص الاستغاثة - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد - تحقيق / محمد بن علي عجال - مكتبة الغرباء - ط ١ - ١٤١٧ هـ .
- ٦١ - تاج العروس - الزبيدي ، محمد مرتضى - دار صادر - بيروت - د. ت .

- ٦٢ - تأويل مشكل القرآن - ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم - نشره / السيد أحمد صقر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ٣ - ١٩٨١ م .
- ٦٣ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم - موريس بوكاي - ترجمة نخبة من الدعاة - دار الكندي - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٨ م .
- ٦٤ - تدوين القرآن الكريم - د. محمد قيسي - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط ١ - ١٩٨١ م .
- ٦٥ - التعرف على القرآن - مرتضى مطهري - ندوة إحياء الفكر الإسلامي - طهران - ١٤٠٢ هـ .
- ٦٦ - التبيان في علوم القرآن - محمد علي الصابوني - دار الصابوني - ط ٢ - ١٩٨٦ م
- ٦٧ - ثلاث رسائل في الإعجاز - الرماني والخطابي والجرجاني - تحقيق / محمد خلف الله، و د. محمد زغلول سلام - دار المعارف - القاهرة - ط ٢ - ١٩٦٨ .
- ٦٨ - جامع البيان في تأويل القرآن - الطبري، محمد بن جرير - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٤١٢ هـ .
- ٦٩ - الجزية والإسلام - دانييل دانيت - ترجمة / فوزي فهم جاد الله - مكتبة الحياة - بيروت - د. ت .
- ٧٠ - حياة محمد - محمد حسين هيكل - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط ١٥ - ١٩٦٨ م .
- ٧١ - حكمة الأديان الحية - جوزيف كاير - ترجمة / حسين الكيلاني - دار الحياة - بيروت - د. ت .
- ٧٢ - الحركة الصليبية - د. سعيد عبد الفتاح عاشور - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط ١ - ١٩٦٣ م .

- ٧٣ - الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى - د. بلقاسم الحناشي - منشورات مركز الدراسات العثمانية - زغوان - ١٩٨١ م .
- ٧٤ - الحجاب - أبو الأعلى المودودي - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - ١٩٨٥ م
- ٧٥ - الحضارة العربية - جاك ريسلر - ترجمة/ غنيم عبدون - الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة - د. ت .
- ٧٦ - حضارة العرب - غوستاف لوبون - ترجمة/ عادل زيتير - دار إحياء الكتب العربية - بيروت - ط ٢ - ١٩٨١ م .
- ٧٧ - الحضارة الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجري - آدم ميتز - ترجمة / محمد عبد الهادي أبو ريذة - الدار القومية للنشر بتونس ، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر - ط ١٩٨٦ م .
- ٧٨ - الحضارة الإسلامية في فكر مالك بن نبي (رسالة مقدمة سنة ١٩٨٩ لنيل درجة الماجستير في الفكر الإسلامي من جامعة عين شمس) - إعداد / لخضر شايب .
- ٧٩ - حقيقة كتاب صلة الإسلام باليهودية والمسيحية - أبو المجد أحمد - دار البعث - قسنطينة - ١٩٨٦ م .
- ٨٠ - الخالدون مئة أعظمهم محمد - ﷺ - مايكل هارت - ترجمة / أنيس منصور - الزهراء للإعلام العربي - الزهراء للإعلام العربي - ط ٧ - ١٩٨٦ م .
- ٨١ - دلائل التوحيد - جمال الدين القاسمي - دار النفائس - بيروت - ط ١ - ١٩٩١ م
- ٨٢ - دراسات في السيرة - د. حسين مؤنس - الزهراء للإعلام العربي - القاهرة - ط ٢ - ١٩٨٥ م .
- ٨٣ - دراسة في السيرة - د. عماد الدين خليل - دار النفائس - بيروت - ط ١٢ - ١٩٩١ م .

- ٨٤ - دراسات في علوم القرآن الكريم - د. فهد بن عبد الرحمن - مكتبة التوبة - الرياض - ١٤١٢ هـ .
- ٨٥ - دراسة تحليلية لشخصية الرسول محمد (ص) - محمد رواس قلعة جي - دار النفائس - ط ١ - ١٤٠٨ هـ .
- ٨٦ - دراسات في التاريخ الإسلامي - د. جمال الدين الشيال - دار الثقافة - بيروت - ١٩٨١ م .
- ٨٧ - دراسات في حضارة الإسلام - هاملتون جب - ترجمة / د. إحسان عباس وآخرون - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٣ - ١٩٧٩ م .
- ٨٨ - دعوة تجديد الإسلام - هاملتون جب - دار الوثبة - دمشق - د. ت .
- ٨٩ - دفاع عن الإسلام - لورا فيشيا فاغليري - ترجمة / منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٥ - ١٩٨١ م .
- ٩٠ - دائرة المعارف الإسلامية - ترجمة / محمد ثابت الفندي ، وأحمد الشتناوي ، وإبراهيم زكي خورشيد ، وعبد الحميد يونس - دار المعرفة - بيروت - د. ت .
- ٩١ - دليل المسلم الحزين - حسن أحمد أمين - موفم للنشر - الجزائر - د. ت .
- ٩٢ - روح المعاني - الألوسي ، شهاب الدين محمود - صححه / علي عبد الباري - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٤ م .
- ٩٣ - الروض الأنف - السهيلي ، عبد الرحمن بن أبي الحسن - دار الفكر - بيروت - ١٩٨٩ م .
- ٩٤ - روح الإسلام - سيد أمير علي - ترجمة / عمر الديراوي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٧ - ١٩٨١ م .

- ٩٥ - رسالة في اللاهوت والسياسة - باروخ إسبينوزا - ترجمة / د. حسن حنفي -
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة - ١٩٧١ م .
- ٩٦ - رؤية إسلامية للاستشراق - د. أحمد عبد الحميد غراب - دار الأصاله -
الرياض - ط ١ - ١٩٨٨ م .
- ٩٧ - رد مفتريات على الإسلام - د. عبد الجليل شلبي - دار القلم - الكويت - ط ١ -
١٩٨٢ م .
- ٩٨ - سيرة ابن هشام، أبو محمد عبد الملك - تحقيق / طه رؤوف سعد - دار الجيل -
بيروت - ط ١ - ١٩٩١ م .
- ٩٩ - سيرة ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل - ضبط / أحمد عبد الشافي - دار
الكتب العلمية - بيروت - د. ت .
- ١٠٠ - السيرة المحمدية - محمد فريد وجدي - الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ط ١ -
١٩٩٣ م .
- ١٠١ - السيرة النبوية العطرة - د. أحمد شلبي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة -
ط ١٣ - ١٩٨٩ م .
- ١٠٢ - سنن النسائي، الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن الأشعث - تحقيق / د. أحمد
عبد الغفار وسيد كسروي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩١ م .
- ١٠٣ - سنن الترمذي، الحافظ محمد بن عيسى - تحقيق / أحمد محمود شاكر - دار
الكتب العلمية - بيروت - د. ت .
- ١٠٤ - سنن أبي داود، الحافظ سليمان بن الأشعث - تحقيق / محمد عبد العزيز
الخالدي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٦ م .
- ١٠٥ - السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي - د. مصطفى السباعي - المكتب
الإسلامي - بيروت - ط ٤ - ١٩٨٥ م .

- ١٠٦ - السنة النبوية - د. رؤوف شلبي - دار القلم - الكويت - ط ٤ - ١٩٨٢ م .
- ١٠٧ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة - محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ٥ - ١٩٨٥ م .
- ١٠٨ - سبع معارك فاصلة في التاريخ - جوزيف داهموس - ترجمة / محمد فتحي الشاعر - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة - ط ١٣ - ١٩٨٩ م .
- ١٠٩ - شرح علل الترمذي - ابن رجب الحنبلي - تحقيق / صبحي السامرائي - عالم الكتب - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٥ م .
- ١١٠ - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - تحقيق / محمد محي الدين عبد الحميد - دار القلم - بيروت - ط ١ - ١٩٨٧ م .
- ١١١ - الشيخ عبد الحميد بن باديس - د. رابح تركي - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر .
- ١١٢ - شروط الأئمة الخمسة - الحازمي ، أبو بكر محمد بن موسى - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ م .
- ١١٣ - شروط الأئمة الستة - المقدسي ، أبو الفضل محمد بن طاهر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ م .
- ١١٤ - الشيوعية والإنسانية - عباس محمود العقاد - المكتبة العصرية - بيروت ، صيدا - د.ت .
- ١١٥ - شخصية الرسول ودعوته من خلال القرآن الكريم - د. محمد علي الهاشمي - عالم الكتب - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٣ م .
- ١١٦ - صحيح البخاري - الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل - دار عالم الكتب - بيروت - د.ت .

- ١١٧ - صحيح مسلم - الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج - دار المعرفة - بيروت - د.ت.
- ١١٨ - صحيح مسلم بشرح النووي - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ت.
- ١١٩ - الصحراء الكبرى - جورج غيرستر - ترجمة / خيرى حماد - المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر - د.ت.
- ١٢٠ - الطبقات الكبرى - محمد بن سعد - صححه / د. أوجين منوخ وإدوارد سخاو - مطبعة كاشن - طهران - د.ت.
- ١٢١ - الطريق إلى الإسلام - محمد أسد - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٥ - ١٩٧٧ م.
- ١٢٢ - الظاهرة القرآنية - مالك بن نبي - ترجمة / عبد الصبور شاهين - دار الفكر - دمشق - ط ١٩٨٥ م.
- ١٢٣ - العقيدة والشريعة في الإسلام - إينياس جولدزيهر - ترجمة / محمد يوسف موسى وآخران - دار الرائد العربي - بيروت - ١٩٤٦ م.
- ١٢٤ - عصمة الأنبياء - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٨٧ م.
- ١٢٥ - عبقرية محمد - عباس محمود العقاد - دار نهضة مصر - القاهرة - د.ت.
- ١٢٦ - علوم القرآن والحديث - أحمد محمد علي - دار البشير - عمان - د.ت.
- ١٢٧ - علماء الغرب يدخلون الإسلام - محمد حلمي - النهضة العربية للصحافة - القاهرة - ط ١ - ١٩٩٤ م.
- ١٢٨ - عصر الثورة الفرنسية - جورج ليفيبر - ترجمة / جلال يحيى - دار الكتب الجامعية - القاهرة - ١٩٧٠ م.

- ١٢٩ - العرب قبل الإسلام - جرجي زيدان - دار الهلال - القاهرة - د. ت .
- ١٣٠ - العرب في الشام قبل الإسلام - محمد أحمد باشميل - دار الفكر - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٧ م .
- ١٣١ - العرب (تاريخ موجز) - فيليب حتي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٥ - ١٩٨٠ م .
- ١٣٢ - غريب القرآن - السجستاني ، أبو بكر محمد بن عزيز - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية - الجزائر - ١٩٩٠ م .
- ١٣٣ - غارة تبشيرية جديدة على أندونيسيا - أبو هلال الأندونيسي - دون دار طبع - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٣ م .
- ١٣٤ - الغارة على العالم الإسلامي - ل . شاتلييه - ترجمة / محب الدين الخطيب ومساعد اليافي - مكتبة أسامة بن زيد - بيروت - د. ت .
- ١٣٥ - غارودي - سيرج بيروتينو - ترجمة / منى النجار - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨١ م .
- ١٣٦ - غوته - بيتر بورنر - ترجمة / أسعد رزوق - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١٩٧٥ م .
- ١٣٧ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد - تحقيق / د . محمد عمارة - دار المعارف - القاهرة - ط ٢ - د. ت .
- ١٣٨ - الفلسفة القرآنية - عباس محمود العقاد - دار نهضة مصر - القاهرة - د. ت .
- ١٣٩ - في الفكر الديني الجاهلي - د . محمد إبراهيم الفيومي - دار المعارف - القاهرة - د. ت .

- ١٤٠ - في سبيل ارتقاء المرأة - روجيه غارودي - ترجمة / جلال مطرجي - ط ١ - ١٩٨٢ م .
- ١٤١ - في التصوف الإسلامي - رينولد نيكولسون - ترجمة / د. أبو العلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة - ١٩٥٦ م .
- ١٤٢ - الفتوحات الإسلامية - جوزيف رينو - ترجمة / د. إسماعيل العربي - دار الحدائة - الجزائر - ط ١ - ١٩٨٤ م .
- ١٤٣ - الفتوحات المكية - ابن عربي ، محيي الدين - دار صادر - بيروت - د. ت .
- ١٤٤ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري - ابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي - دار المعرفة - بيروت - د. ت .
- ١٤٥ - فتح القدير - الشوكاني ، محمد بن علي - تحقيق / يوسف الغوش - دار المعرفة - بيروت - ط ٣ - ١٩٩٧ م .
- ١٤٦ - الفكر العربي ومكانته في التاريخ - ويلاري أوليسي - ترجمة / د. تمام حسان - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة - د. ت .
- ١٤٧ - فقه السيرة - محمد الغزالي - مكتبة رحاب - الجزائر - ١٩٨٧ م .
- ١٤٨ - فقه السيرة النبوية - محمد سعيد رمضان البوطي - دار الفكر - الجزائر - ط ١١ - ١٩٩١ م .
- ١٤٩ - في علوم القرآن - د. محمد عبد السلام كفاقي وعبد الله الشريف - دار النهضة العربية - بيروت - د. ت .
- ١٥٠ - في التاريخ فكرةً ومنهاجًا - سيد قطب - دار الشروق - القاهرة - ط ٢ - ١٩٧٨ م .

- ١٥١ - القرآن الكريم تاريخه وعلومه - د. محمد عبد الله المهدي - دار القلم - دبي - ط ١ - ١٩٨٤ م .
- ١٥٢ - القرآن والفلسفة - د. محمد يوسف موسى - دار المعارف - القاهرة - ط ٣ - ١٩٧١ م .
- ١٥٣ - قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية - د. فضل حسن عباس - دار البشير - عمان - ط ٢ - ١٤١٠ هـ .
- ١٥٤ - قراءة نقدية في كتب السيرة النبوية - أصلان عبد السلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٩ م .
- ١٥٥ - قصص العرب - محمد أحمد جاد المولى وآخران - المكتبة العصرية - صيدا - ١٩٨٧ م .
- ١٥٦ - قصة الحضارة - ول ديورانت - ترجمة / محمد بدران - دار الجليل - بيروت - د. ت .
- ١٥٧ - الكشاف عن حقائق التنزيل - الزمخشري ، جار الله محمود - دار الفكر - بيروت - ط ١ - ١٩٧٧ م .
- ١٥٨ - الكامل في التاريخ - ابن الأثير ، علي بن أبي الكرم - دار صادر - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٢ م .
- ١٥٩ - كتاب الخراج - أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم - دار بوسلامة للطباعة - تونس - د. ت .
- ١٦٠ - كتاب التوحيد - الماتريدي ، أبو منصور .
- ١٦١ - الكعبة على مر العصور - د. علي حسين الخربوطلي - دار المعرف - القاهرة - ١٩٦٧ م .

- ١٦٢ - كشف الأسرار عن زوائد البزار - الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر - تحقيق / حبيب الرحمن الأعظمي مؤسسة الرسالة - ط ١ - ١٩٨٤ م .
- ١٦٣ - كتاب الجرح والتعديل - الرازي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - د. ت .
- ١٦٤ - كيف نفهم الإسلام ؟ - فريتجوف شيون - ترجمة / د. عفيف دمشقية - دار الآداب - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٢ م .
- ١٦٥ - كتب السنة (دراسة توثيقية) - د. رفعت فوزي عبد السلام - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط ١ - ١٩٧٩ م .
- ١٦٦ - لسان الميزان - ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي - تحقيق / د. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٤١٦ هـ .
- ١٦٧ - لسان العرب المحيط - ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم - إعداد / يوسف الخياط - دار لسان العرب - بيروت - د. ت .
- ١٦٨ - لويس ماسينيون - جان موريون - ترجمة / منى النجار - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨١ م .
- ١٦٩ - مفاتيح الغيب - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٠ م .
- ١٧٠ - مدارك التنزيل وحقائق التأويل - النسفي، عبد الله بن أحمد - تحقيق / زكريا عميرات - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٥ م .
- ١٧١ - معرفة القراء الكبار - الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد - تحقيق / عواد بشار وآخران - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ١ - ١٤٠٤ هـ .

- ١٧٢ - معجم القراءات القرآنية - د. عبد العال سالم، ود. أحمد مختار - مطبوعات جامعة الكويت - ط ١ - ١٩٨٢ م .
- ١٧٣ - معجم حفاظ القرآن - د. محمد سالم محيسن - دار الجليل - بيروت - ط ١ - ١٩٩٢ م .
- ١٧٤ - معجم المؤلفين - عمر رضا كحالة - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ١ - ١٩٩٣ م .
- ١٧٥ - معجم البلدان - ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله - دار صادر - بيروت - د. ت .
- ١٧٦ - مسند الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل - دار صادر - بيروت - د. ت .
- ١٧٧ - معرفة الرواة - الذهبي، الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد - تحقيق / إبراهيم سعيداي - دار المعرفة - بيروت - ١٩٨٦ م .
- ١٧٨ - ميزان الاعتدال - الذهبي، الحافظ محمد بن أحمد - تحقيق / علي محمد معوض وآخران - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٩٥ م .
- ١٧٩ - المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين - ابن حبان، أبو حاتم محمد - تحقيق / محمود إبراهيم زايد - دار المعرفة - بيروت - ١٩٩٢ م .
- ١٨٠ - المستدرک - الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري - دار الكتاب العربي - بيروت - د. ت .
- ١٨١ - مقدمة ابن الصلاح - تخريج / د. مصطفى ديب البغا - دار الهدى - الجزائر - د. ت .
- ١٨٢ - مفاتيح علوم الحديث - محمد عثمان الخشت - مكتبة القرآن - القاهرة - د. ت .

- ١٨٣ - الملل والنحل - الشهرستاني ، أبو الفتح أحمد - تحقيق / محمد سيد الكيلاني
- مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٩٦٧ م .
- ١٨٤ - المغازي - الواقدي ، محمد بن عمر - تحقيق / د . مارسدن جونز - عالم
الكتب - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٤ م .
- ١٨٥ - موسوعة التاريخ الإسلامي - د . أحمد شلبي - مج ٧ - مكتبة النهضة المصرية
- القاهرة - ط ٣ - ١٩٨٥ م .
- ١٨٦ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - الهيثمي ، علي بن أبي بكر - دار الكتب العلمية
- بيروت - ١٩٨٨ م .
- ١٨٧ - المخصص - ابن سيده ، أبو الحسين علي بن إسماعيل - دار الكتب العلمية -
بيروت - د . ت .
- ١٨٨ - المستشرقون والدراسات القرآنية - د . محمد حسن الصغير - المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٣ م .
- ١٨٩ - المستشرقون وترجمة القرآن - د . محمد صادق البنداق - دار الآفاق الجديدة -
بيروت - ط ٢ - ١٤٠٣ هـ .
- ١٩٠ - المستشرقون والإسلام - د . عرفان عبد الحميد - المكتب الإسلامي - بيروت -
ط ٣ - ١٩٨٣ م .
- ١٩١ - المستشرقون - نجيب العقيقي - دار المعارف - القاهرة - ط ٤ - د . ت .
- ١٩٢ - مستشرقون (سياسيون ، جامعيون ، مجتمعيون) - نذير حمدان - مكتبة
الصديق - الطائف - ط ١ - ١٩٨٨ م .
- ١٩٣ - محمد رسول الله - نصر الدين دينيه وسليمان بن إبراهيم - ترجمة / د .
عبدالحليم محمود ود . محمد عبد الحليم محمود - دار الكتاب اللبناني - بيروت -
د . ت .

- ١٩٤ - محمد في مكة - مونتغمري وات - ترجمة / شعبان بركات - المكتبة العصرية - صيدا، بيروت - د.ت .
- ١٩٥ - محمد في المدينة - مونتغمري وات - ترجمة / شعبان بركات - المكتبة العصرية - صيدا، بيروت - د.ت .
- ١٩٦ - مجلة المنهل (عدد خاص بالاستشراق) - جدة - العدد ٤٧١ - المجلد ٥٠ .
- ١٩٧ - ما يقال عن الإسلام - عباس محمود العقاد - دار الهلال - القاهرة - د.ت .
- ١٩٨ - مناهل العرفان في علوم القرآن - محمد عبد العظيم الزرقاني - دار الفكر - دمشق - د.ت .
- ١٩٩ - مباحث في علوم القرآن - د. صبحي الصالح - دار العلم للملايين - بيروت - ط ١٦ - ١٩٨٥ م .
- ٢٠٠ - من عالم الشهرة إلى رحاب الإيمان - أسماء الجهيني - دار الهدى - الجزائر - د.ت .
- ٢٠١ - من هو سيد القدر؟ - محمد سعيد رمضان البوطي - مؤسسة الرسالة ببيروت، ومكتبة الفارابي بدمشق - ١٩٨٣ م .
- ٢٠٢ - ماهي الحروب الصليبية؟ - جوناثان رايلي سميث - ترجمة / محمد فتحي الشاعر - دار المعارف - القاهرة - ١٩٩١ م .
- ٢٠٣ - المنهج العلمي وتفسير السلوك - د. محمد عماد الدين إسماعيل - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط ٣ - ١٩٧٨ م .
- ٢٠٤ - المسلمون في تاريخ الحضارة - استانوود كب - ترجمة / محمد فتحي عثمان - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - ١٩٨٢ م .
- ٢٠٥ - النبي الأُمي - مرتضى مطهري - ترجمة / محمد علي التسخيري - مركز الإعلام للثورة الإيرانية - طهران - ١٩٨٠ م .

- ٢٠٦ - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور - البقاعي، برهان الدين إبراهيم - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٥ م .
- ٢٠٧ - نكت الانتصار لنقل القرآن - الباقلائي، أبو بكر بن الطيب - تحقيق / محمد زغلول - منشأة المعارف - الاسكندرية د. ت .
- ٢٠٨ - نحن والحضارة الغربية - أبو الأعلى المودودي - الدار السعودية للنشر والتوزيع - جدة - ١٩٨٧ م .
- ٢٠٩ - نظرات في منهج كتابة التاريخ - د. عبد الحليم عويس - منشورات جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن - ١٩٨٩ م .
- ٢١٠ - نداء إلى الأحياء - روجي غارودي - ترجمة / ذوقان قرقوط - دار الفكر - دمشق - ط ١ - ١٩٨١ م .
- ٢١١ - هدي الساري لفتح الباري - ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - د. ت .
- ٢١٢ - وفيات الأعيان - ابن خلكان، - دار صادر - بيروت - د. ت .
- ٢١٣ - الوحي المحمدي - محمد رشيد رضا - مكتبة القاهرة - ط ٦ - ١٩٦٠ م .
- ٢١٤ - وعود الإسلام - روجيه غارودي - ترجمة / ذوقان قرقوط - دار الرقي بيروت، ومكتبة مدبولي بالقاهرة - ط ٢ - ١٩٨٥ م .
- ٢١٥ - الوجيز في علوم الحديث - د. محمد عجاج الخطيب - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية - الجزائر - ١٩٨٩ م .
- ٢١٦ - يهود اليوم ليسوا يهودا - بنيامين فريدمان - ترجمة / زهدي الفاتح - دار النفائس - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٨ م .

المصادر والمراجع الأجنبية

- 1 - l'islam dans la memoire de l'Occident - Waardenburg -edit Mouton - paris - 3 edit - 1962.
- 2 - l'Islam des origines au debut de l'empire Ottoman - Claude Cahen -edit Bordas - paris.
- 3 - l'Islam et sa civilisation - Andre Miquel -edit Armand colin - paris - 2 edit - 1977.
- 4 - l'Islam medieval - G .von Grunbaum - traduit de l'anglais \ Odile Mayot -edit payot - paris - 1962
- 5 - l'Islam dans sa premiere grandeur - Maurice Lombard -edit Flammarion - paris - 1971.
- 6 - l'Islam (croyances et institutions) - Henri Lammens - imp catholique - Beyrouth - 3 edit - 1943.
- 7 - l'Islam - Dominique Sourdell - p.u .d .f - paris - 9 edit - 1975.
- 8 - l'Islam d'Hier a Aujourd'hui - gorupe d'Orinlalistes sous la direction de \ Bernard Lewis - paris 1978.
- 9 - l'Eglise et l'Islam - Gaston Zananiri - s.p.e.s - paris - 1969.
- 10 - introduction a l'Histoire de l'Orint Musulman - J . Sauvaget - edit refondu par \ C . Cahen - librairie d'Amerique et d'Orient - paris - 1961.

- 11 - l'evolution de l' Islam - Raymond Charles - edit cahmen levy - paris - 1960.
- 12 - Marxisme et monde Musulman - Maxime Rodinson - edit du Seuil - paris - 1972.
- 13 - sociologie religieuse de l'Islam - Jean paul Charnay - edit Sindbad - paris - 1977.
- 14 - le dogme et la loi de l'Islam - Ignace Goldziher - trad par \ Felix Arin - librairie Orientaliste - paris - 1973.
- 15 - les chismes dans l'Islam - Henri Laoust - edit payot - paris - 1965.
- 16 - etudes sur la traditions Islamique - I . Goldziher - trad par \ Leon Berger - librairie d'Amerique et d'Orient - paris - 1952
- 17 - la civilisation de l'Islam classique - Dominique et Janine Sourdel - edit arthaud - paris - 1983.
- 18 - l'expansion Musulmane - Robert Mantran - p.u.d.f - paris - 2 edit - 1979.
- 19 - Fatima et les filles de Mahomet - Henri Lammens - institut biblique - Roma - 1912.
- 20 - le probleme de Mahomet - R . Blachere - p.u.d.f - paris - 1952.
- 21 - Mahomet prophete et homme d'Etat - Montgomery Watt - trad par \ Odile Mayot - edit la petite bibliotheque payot - paris - 1962.

- 22 - le chemin de la Mecque - Muhammed asad - trad par \ Roger du Pasquier - edit Fayard - paris - 1976.
- 23 - l'Arabie occidental avant l'Hegire - Henri Lammens - imprimerie catholique - Beyrouth - 1928.
- 24 - Anthologie du Soufisme - Eva Meyerovitch - edit Sindbad - paris - 1978.
- 25 - les Arabes - Jacks Berque - Sindbad - Paris - 1973.
- 26 - la civilisation des Arabes - Gustaves le Bon - edit imag - Syracuse - 1969.
- 27 - la litterature Arabe - Andre Miquel - p.u.d. f - paris - 1969.
- 28 - Histoire des arabes - Dominique Sourdel - p.u.d. f - paris - 1976.
- 29 - hisoire de la litterature arabe - Regis Blachere - librairie d' Amerique et d'Orient - paris 1952.
- 30 - introduction au Coran - Regis Blachere - edit maisonneuve et larose - paris - 2 edit - 1977.
- 31 - le Coran - Regis Blachere - p.u.d.f - paris .
- 32 - les Religions - Herve Rousseau - p.u.d.f - paris - 3 edit - 1974.
- 33 -. la pensée Chretienne - Herve Rousseau - p.u.d.f - paris - 1973.
- 34 - la pensée Juives - Andre Chouraki - p.u.d.f - paris - 3 edit - 1975
- 35 - l'atheisme - Henri Arvon - p.u.d.f - paris - 2 edit - 1970.

- 36 - la theologie protestante - Roger Mehl - p.u.d.f - paris - 2 edit - 1967.
- 37 - Histoire de la libre pensée - Albert Payet - p.u.d.f - paris - 3 edit - 1970.
- 38 - Histoire des ordres religieux - Henry marc Bonnet - p.u.d.f - paris - 4 edit - 1968.
- 39 - Histoire du Catholicisme - Jean baptiste Duroselle, et \ Jean marie mayeur - p.u.d.f - paris - 4 edit - 1974.
- 40 - Histoire des missions françaises - Jean marie Sédes - p.u.d.f - paris - 1950.
- 41 - Histoire du Judaisme - André Chouraki - p.u.d.f - paris - 5 edit - 1974.
- 42 - la Religion vue par un Historien - Arnold Toynbee - trad par \ Marcelle Weill - edit Gallimard - paris - 1963.
- 43 - la violence et le sacré - René Girard - edit Grasset - paris - 1972 .
- 44 - la philosophie Morales - Jacques Maritain - edit Gallimard - paris - 1960.
- 45 - psychologie et Religion - C. G. Yung - trad par \ MARTHE Bernson - edit Buchet - paris - 1958.
- 46 - le declin de l'Occident - Oswald Spingler - trad par \ M . Tazerout - edit Gallimard - paris - 8 edit - 1958.
- 47 - le Dieu caché - Lucien Goldman - edit Gallimard - paris - 1959.

- 48 - les institutions religieuses - Marcel Pacaut - p.u.d.f - paris - 2 édit - 1966.
- 49 - les papes de la renaissances - Henry marc Bonnet - p.u.d.f - paris - 2 édit - 1969.
- 50 - les grands problèmes métaphysiques - François Grègoire - p.u.d.f - paris - 6 édit - 1969.
- 51 - les grandes doctrines Morales - François Grègoire - p.u.d.f - paris - 6 édit - 1971.
- 52 - les pelerinages - Romain Roussel - p.u.d.f - paris - 2 édit - 1972.
- 53 - les Jesuites - Alain Guillermou - p.u.d.f - paris - 3 edit - 1961.
- 54 - la fin des empires colonaux - Hubert Deschams - p.u.d.f - paris - 5 édit - 1976.
- 55 - l'Eglise et l'Etat en France - Gabriel Lepointe - p.u.d.f - 2 édit - 1964.
- 56 - Encyclopaedia universalis - V 2 (paris), V 8 (paris 1976) , V9 (paris 1976) , V 11 (paris 1976).
- 57 - Grand larousse encyclopedique - T 6 - librairie larousse - paris - 1962.
- 58 - larousse encyclopedique - edition de 1991.
- 59 - le Robert (dictionnaire) - par \ Paul Robert - T 3 - paris - 1973.