العتبة العباسية المقدسة

دراسات استشراقية

فصلية تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 السنة الرابعة ـ العدد ١١ ـ ربيع ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ

دراسات استشراقية

- صورة الرسول محمد صلى الله عليه وآله في عيون الاستشراق الايطالي
  د. محمد العمارتي
- دراسة في سيرة النبي محمد صلى الله عليه وآله من خلال كتاب "محمد والفتوحات الإسلامية" للمستشرق الايطالي فرانشيسكو
  أ.د. رحيم حلو محمد البهادلي
- نقد مقدمات الأب لامنس النقدية لكتابة السيرة النبوية
  حسن بزاينية
- كتابة الموسوعات عند المستشرقين (موسوعة القرآن)
  د. محمدجواد اسكندرلو
  د. حسن رضائي هفتادر
- الردود العربية على الدراسات الاستشراقية في مجال القرآن
  أ. د. مقدام عبدالحسن الفياض
  أ. م. د. علي عبد المطلب علي خان
- قراءة في كتاب (محمّد: النبي ورجل الدولة) للمستشرق واط
  السيد كاظم عبدالرزاق الحسيني
- ما كتبه المستشرقون عن اللخميين
  أ.د. حامد ناصر الظالمي
- الدين والسياسة في الحقبة السلجوقية
  SHIMOYAMA Tomoko

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  - كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  - النجف الأشرف: امتداد شارع الرسول (منطقة الجديدة).
- **إيران:** قم / مجتمع ناشران / مركز مبيعات العتبة العباسية المقدسة.
- **لبنان:** توزيع شركة الأوائل.
- **باقي الدول:** توزيع مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع.

سعر النسخة

- لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل
- المغرب: ٢٥ درهماً
- مصر: ٨ جنيهات
- الأردن: ديناران ونصف
- سوريا: ١٢٠ ل.س
- اليمن: ٣٠٠ ريال
- السعودية: ٢٥ ريال
- البحرين: ديناران ونصف
- الإمارات: ٢٥ درهماً
- السودان: ٥٠٠ جنيهاً
- تونس: ديناران ونصف
- الجزائر: ٢٥ ديناراً
- ليبيا: ٥ دنانير
- الكويت: ديناران
- قطر: ٢٥ ريال
- عمان: ريالان
- العراق ٣٠٠٠ دينار
- الجمهورية الإسلامية في إيران: ١٥٠٠٠ ريال
- سائر الدول: ١٠ $ أو ما يعادلها

الاشتراك السنوي للأفراد

لبنان: ٢٠,٠٠٠ ل.ل — **المؤسسات:** ٥٠,٠٠٠ ل.ل

سائر الدول: ٥٠ $ — **المؤسسات:** ١٠٠ $

للتواصل

- موقع المجلة: www.m.iicss.iq
- البريد الالكتروني للمجلة: info@m.iicss.iq
- موقع المركز: www.iicss.iq

دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

تصدر عن: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

السنة الرابعة - العدد ١١ - ربيع ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ

الرقم الدولي: ISSN 2409 - 1928

قواعد النشر

- اتباع المنهج الاكاديمي من حيث التوثيق وعرض الفكرة أو نقدها.
- التركيز على نقد التراث الاستشراقي وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار وسرد الأقوال.
- تخضع البحوث لمراجعة هيئة التحكيم .
- يلتزم الباحث بإجراء التعديلات المرسلة اليه من قبل هيئة التحكيم.
- يخضع تقديم البحوث وتأخيرها لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- عدم كون البحث منشوراً مسبقاً.
- للمجلة حق إعادة نشر المواد بلغتها الاصلية أو مترجمة، مستقلة أو ضمن كتاب، أو ضمن المواقع الالكترونية.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث ونشاطه الثقافي والعنوان العلمي مع رقم الهاتف و الايميل.

الهيكلية الإدارية

المشرف العام

سماحة السيد أحمد الصافي
المتولي الشرعي للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.م.د. هادي عبدالنبي التميمي

التصحيح اللغوي

د. عبد علي ناعور

تصميم وإخراج

نصير شكر

ايميل المركز:
Islamic.css@gmail.com
ايميل المجلة:
info@m.iicss.iq
Tel: (٠٠٩٦٤) ٧٨٠٨٥٠٤٠٩٢

■ الهيئة الاستشارية ■

(١) الأستاذ الدكتور المتمرس السيد فاضل الميلاني، رئيس قسم الفقه والأصول في جامعة ميد لسكس، لندن.

(٢) الأستاذ الدكتور المتمرس أحمد مهدوي الدامغاني، أستاذ الفلسفة وعلم الكلام في مركز الدراسات الاسلامية جامعة هارفرد، أمريكا.

(٣) الأستاذ الدكتور المتمرس الأب سمير خليل سمير، أستاذ في المعهد البابوي للدراسات المسيحية الشرقية، الفاتيكان، روما.

(٤) الأستاذ الدكتور المتمرس حسن عيسى الحكيم، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٥) الأستاذ الدكتور أحمد موصللي، أستاذ العلوم السياسية في الجامعة الأمريكية، بيروت.

(٦) الأستاذ الدكتور المتمرس زهير غازي زاهد، أستاذ اللغة العربية في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق، النجف الأشرف.

(٧) الأستاذ الدكتور طلال عتريسي، أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية، بيروت.

(٨) الأستاذ الدكتور عبدالجبار ناجي، رئيس قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة.

(٩) الأستاذ الدكتور أكرم محمد عبد كسار، أستاذ الآثار في الجامعة الهولندية الحرة.

■ هيئة التحرير ■

(١) الأستاذ الدكتور صلاح الفرطوسي، أستاذ اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، جامعة الكوفة، العراق.

(٢) الاستاذ الدكتور محمد كريم الشمري، أستاذ التاريخ الاسلامي في الكلية الاسلامية الجامعة، العراق.

(٣) الأستاذ الدكتور طالب جاسم العنزي، أستاذ الفكر الاسلامي في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

(٤) الأستاذ الدكتور علي ناصر محمد، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، العراق.

(٥) الأستاذ الدكتور خضير مظلوم البديري، أستاذ التاريخ في كلية التربية، جامعة واسط، العراق.

(٦) الأستاذ الدكتور جواد منشد النصر الله، أستاذ التاريخ في كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

(٧) الأستاذ المساعد الدكتور محمد تقي السبحاني، أستاذ الفلسفة والكلام في جامعة دار الحديث، إيران.

(٨) الاستاذ المساعد الدكتور محمد علي الرضائي الأصبهاني، أستاذ القرآن في جامعة المصطفى، إيران.

(٩) الأستاذ المساعد الدكتور ستار جبر الأعرجي، أستاذ في كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق.

محتويات العدد

■ صورة الرسول محمد ﷺ في عيون الاستشراق الايطالي د. محمد العمارتي	١١
■ دراسة في سيرة النبي محمد ﷺ من خلال كتاب "محمد والفتوحات الإسلامية" للمستشرق الايطالي فرانشيسكو أ.د. رحيم حلو محمد البهادلي	٥٥
■ نقد مقدمات الأب لامنس النقدية لكتابة السيرة النبوية حسن بزاينية	٧١
■ كتابة الموسوعات عند المستشرقين (موسوعة القرآن) د. محمدجواد اسكندرلو د. حسن رضائي هفتادر	٩٥
■ الردود العربية على الدراسات الاستشراقية في مجال القرآن أ. د. مقدام عبدالحسن الفياض أ. م. د. علي عبد المطلب علي خان المدني	١١٩
■ قراءة في كتاب (محمّد: النبي ورجل الدولة) للمستشرق واط السيد كاظم عبدالرزاق الحسيني	١٤٣
■ ما كتبه المستشرقون عن اللخميين أ.د. حامد ناصر الظالمي	١٥٥
■ الدين والسياسة في الحقبة السلجوقية Shimoyama Tomoko	١٦٧

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

The Image of Mohammad (Pbuh) in the Eyes of the Italian Orientalism — 212
Dr. Mohammad Al A'marti

A Study in Prophet Mohammad's Biography (pbuh) in "Mohammad and the Islamic Conquests" — 211
Prof. Dr. Rahim Helou Mohammad Al Bahadli

A Critique of Father Lamens' Criticism Introductions of the Prophet's Biography (pbuh) — 210
Hasan Bizaniyye

Writing Encyclopedias by Orientalists – with Focusing on The Quran Encyclopedia — 209
Dr. Mohammad Jawad Iskandar Lou
Dr. Hasan Rid.a ʿei Haftadar

The Arabic Rebuttals for the Oriental Studies in the Domain of the Holy Quran — 207
Prof. Dr. Mikdam Abdel Hasan Al Fayad
Associate Dr. Ali Abdel Mutaleb Ali Khan Al Madani

A Reading in a Book (Mohammad The Prophet and the Statesman) — 206
By the British Orientalist W. Montgomery Watt
Sayed Kathem Abed Al Razzak Al Husaini

What the Orientalists Wrote about the Lakhmids — 204
Pro. Dr. Hamid Naser Al Zalimi

Religion and Politics in the Seljuk Period — 203
Shimoyama Tomoko

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

الصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وبعد ..

إن ما ورد في هذا العدد من بحوث علمية رصينة – كما في كل أعدادنا السابقة - لم تأت من فراغ وإنما جاءت استجابة واعية لمعطيات ورؤى متنوعة تنسجم مع المقصد الأساس الذي أسست من أجله مجلة (دراسات استشراقية) وتتعاضد هذه المعطيات بذات الوقت مع الحقائق التي ينشدها ويبحث عنها القارئ الملتزم.

لقد سلكت مجلة (دراسات استشراقية) طريقها المنتظم في الصدور حتى وصلت بنا مسارات المجلة الى عددها الحالي (الحادي عشر) والذي نضعه بكل فخر بين يدي القارئ الكريم بحلته القشيبة العلمية المتنوعة، وقد جاء هذا العدد مكملا لمسيرة علمية مهمة يجد فيها الباحث والقارئ المنصف أن المجلة عبر أعدادها العشر الماضية قد أرخت لمراحل مهمة من تأريخ الاستشراق وعرضت لموضوعات متنوعة تحدثت عن مفاهيم شتى في هذا الضرب من العلوم، وأخذت على عاتقها مسؤولية تكوين قيمة علمية مضافة لما موجود في الوسط العلمي المحلي (الذي نزعم أننا ننفرد فيه) أو الإقليمي والدولي من المجلات العلمية المهتمة والمختصة بشؤون الاستشراق، رغم إننا نجد في المحـــاور التي اخترنـــا الأبحاث العلمية فيها، انها اتسمت بالجدة والحداثة من خلال عدد البحوث وموضوعاتها، أو من حيث طريقـة

الطرح والمعالجة العلمية لكل محور من تلك المحاور، بشهادة الأساتذة والمختصين في علم الاستشراق .

إننا في أسرة تحرير مجلة (دراسات استشراقية) وهيأتها العلمية والاستشارية والفنية إذ نتحمل هذه المسؤولية الكبيرة والأمانة العلمية الثقيلة، نجدد التزامنا مع القارئ الكريم بأن تبقى الرصانة العلمية والنزاهة والأمانة في الطرح صفة وميزة أساسية لمجلتنا، ولاشك إن هذه الصفات تمثل إحدى أولويات خططنا في اختيار البحوث العلمية والسياسة العامة في نشرها، ولعل هذا الأساس العلمي والمعرفي كان الركيزة المهمة للبناء الذي بنيت عليه المؤسسة العلمية المشرفة على إصدار هذه المجلة ونعني بها (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية)، ولعل هذه الصفة التي قام عليها المركز واستلهم من خلالها فريق المجلة مضامين العمل العلمي الرصين تمثل مصدراً مهما لنجاحنا واستمرارنا الذي نسعى لديمومته على مدار الزمن.

مدير التحرير

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

■ د. محمد العمارتي

- ١ -
تمهيد

تعترض طريق الباحث في الاستشراق الإيطالي المهتم بالسيرة النبوية عبر مسيرته التاريخية عقبات كثيرة ومتنوعة نشير إلى بعضها:

- ندرة البحوث والدراسات المتخصصة التي تخصّ الموضوع بالدرس والتحليل والمتابعة العلمية، في تجلياته وصوره المعرفية والتاريخية، إذ لم يحظ بأهمية كبرى لدى الباحثين العرب على وجه الخصوص مثلما هو الحال بالنسبة إلى بقية المدارس الاستشراقية الأخرى (الإنجليزية ـ الألمانية ـ الفرنسية ـ الأمريكية ...).
- قلة الترجمات العربية التي لا تستطيع في وضعها الحالي أن تبلور وعيا ودراية عربيين كافيين بما يكتبه الآخر الإيطالي عن سيرة المصطفى ﷺ وعن حياته، من شأنها أن تخلق موقفا أو تصورا عربيا خاصا وواضحا إزاء هذه الأعمال الاستشراقية الإيطالية التي تأخذ مجال السيرة النبوية ضمن انشغالها واشتغالها العلميين.

- ثم إن الباحث العربي في تعامله مع هذا المبحث العلمي الحيوي سيجد نفسه دائما ـ للأسباب التي ذكرناها ـ في حالة من السعي الدائب والمستمر نحو المصادر الأجنبية، الإيطالية منها بالخصوص التي تناولت الموضوع، ومن ثمّ فهو يحتاج إلى الترجمات وإنجازاتها وثرائها وتعدد محاورها في الموضوع، لخلق حوار تواصلي علمي مع هذه الدراسات والمصادر الإيطالية.
- إذا ما وضعنا طبيعة الاهتمامات الإيطالية بالسيرة وقارناها بمثيلاتها في الخطابات الاستشراقية العالمية الأخرى(الإنجليزية ـ الألمانية ـ الفرنسية ـ الهولندية...) أي ما تحقق عندها من إنجازات علمية تخص موضوع السيرة، فإن الأمر المؤكد هو أن الاستشراق الإيطالي لم يتم له ذلك القدر الكبير والمهم من التراكم العلمي في الموضوع، ما يجعله في مستوى أفقي، ومتساوياً مع الخطابات الاستشراقية الأخرى كافّة.

ولكن هناك حقيقة أساسية ثابتة وإيجابية تحسب لصالح الاستشراق الإيطالي في إطار عنايته بالسيرة النبوية، وهي أنه كان من بين السباقين إلى هذا الاهتمام بحكم عوامل كثيرة، أهمها أن إيطاليا كانت ولاتزال مركزا استراتيجيا للديانة المسيحية وحاضنة لها إلى جانب إسبانيا الإسلامية في العصر الوسيط (الأندلس) بطبيعة الحال، ثم بحكم الصلات الوثيقة التي كانت تجمع بين إيطاليا والدول الإسلامية، وهي صلات قديمة قدم التاريخ والحضارة الإسلاميين، ومتنوعة تأخذ تجليات متعددة، منها ما هو اقتصادي وسياسي، ومنها ما هو علمي وثقافي، إذ « كانت إيطاليا أعرق أمم الغرب التي اتصلت بالشرق الأدنى اتصالا وثيقا منوعا، ونالت الثقافة العربية واللغات الشرقية من الترجمة والحفظ والتعليم والنشر، بفضل الفاتيكان حظا موفورا موصولا ....فعنيت جامعة بولونيا (١٠٧٦) Bologna بعلوم العرب، وجامعة نابولي (١٢٢٤) Napoli بثقافتهم، وجامعة سيينا (١٢٤٦) Sienna بآدابهم، وجامعة رومة (١٢٤٨ ثم ١٣٠٣) Roma بدراسة الآثار واللغة والآداب العربية

والألسنية السامية، وجامعة فلورنسا (١٣٢١) Firenze باللغات الشرقية، وجامعة بادوى Padova باللغات السامية، والجامعة الغريغورية (١٥٥٣) Gregoriana باللاهوت والحق القانوني الشرقي والدراسات الإسلامية »[١].

كما تجسدت هذه الصلات على مستوى تأسيس المطابع للغرض ذاته، فكانت « أول مطبعة أنشأها الراهبان : سفا ينايم، وبامرتز في دير سوبياكو (١٤٦٤)، ثم نقلاها إلى رومة (١٤٦٧)، وبدأت الطباعة في البندقية، وفي ميلانو (سنة ١٤٦٩)، وفي فلورنسا (سنة ١٤٧١)، وفي ماينس حيث طبع الأب روث الدومينيكي دليل الحج، وفيه الأبجدية العربية (سنة ١٤٨٦)، وقبل أن يختتم القرن الخامس عشر صدر عن إيطاليا ٤٩٨٧ كتابا، منها ٣٠٠ في فلورنسا، و٦٢٩ في ميلانو، و٩٢٥ في رومة، و٢٨٣٥ في البندقية »[٢].

فبدأ الاهتمام أكثر فأكثر بالإسلام دينا وعبادة وثقافة وسلوكا وعلما وحضارة، واتخذ شكلا أبعد تنظيما وأعمق انتشارا واستمرارا في مدن إيطاليا وكنائسها بفعل الدور الخطير للفاتيكان، فكان رجال الدين ومرجعهم الفاتيكان يومئذ يؤلفون الطبقة المتعلمة في أوربا، ولا سبيل لهم إلى إرساء نهضتها إلا على أساس من التراث الإنساني الذي تمثله الثقافة العربية، فتعلموا العربية، ثم اليونانية، ثم اللغات الشرقية للنفوذ منها إليه، ولتخريج أهل جدل يقارعون فقهاء المسلمين واليهود، ويردون عليهم ببراهين من كتبهم أنفسهم[٣].

إذن من خلال هذه العتبات الأساسية الأولى يمكن إدراك طبيعة هذا الموضوع وأهميته. ومن ثم سنحاول في ضوء ما ذكرناه سابقا أن نصوغ منطلقات هذه الدراسة لبناء التصورات والمواقف عن الموضوع، ذلك من خلال تناول البدايات الأولى المبكرة لنشأة الاستشراق الإيطالي في إطار اهتمامه بسيرة الرسول ﷺ، مع الإشارة بشكل خاص إلى أن تاريخ الاستشراق الديني الإيطالي قد عرف مرحلتين أساسيتين مختلفتين إلى حدٍّ ما، هما:

مرحلة العصور الوسطى حيث اتخذ الاستشراق مواقف عدائية حاقدة وماكرة من السيرة النبوية، فاتسمت أبحاثه وكتاباته بملامح الصراع الديني والكذب والتلفيق وإخفاء الحقيقة العلمية.

مرحلة العصر الحديث، حيث اتخذ طابعا معتدلا، وخفف مستشرقوه من غلواء خطاباتهم، ومواقفهم وتصوراتهم إزاء النصوص الدينية الإسلامية كالقرآن الكريم والسيرة النبوية وغيرهما، بفعل تطور مناهج البحث وطرائق المعالجة والدرس، وانفتاحهم على التحولات الكبرى التي عرفتها العلوم الإنسانية، وذلك في إطار خلق حوار الأديان والثقافات والحضارات .

إن ما يهمنا نحن في هذه الدراسة بالدرجة الأولى هو معرفة الطريقة والكيفية التي بواسطتها صاغ المستشرق الإيطالي معرفته بشخصية الرسول الكريم ﷺ في مراحل متقدمة من تاريخ نشأة الاستشراق الديني بإيطاليا، ثم تتبع تجليات هذه المعرفة وتلك التصورات في أعمال كتاب ومستشرقين لاحقين . وسنسعى في ضوء ذلك إلى تناول هذا الموضوع ومحاوره انطلاقا من آراء بعض رجال الدين المسيحيين والمستشرقين الإيطاليين الأوائل، نظرا لما مارسوه من تأثير كبير على تطور مسار الاستشراق الديني بإيطاليا، وفي توجهاته العامة، ونظرا لحضور أفكارهم وآرائهم في الدراسات الاستشراقية الأوربية الأخرى المصاحبة لهم واللاحقة عليهم، وهؤلاء هم:

فيدينزو دي بافيا، وأندريا أرفابيني، وأندريا داندولو، ودانكونا Dancone، ودانتي أليجيري (١٢٦٥-١٣٢١) Dante Alighieri ،والأب دومينيك جرمانوس (١٥٨٨-١٦٧٠) Germanus, P.D.، ولودفيكو ماراتشي (١٦١٢-١٧٠٠)، Marracci, P.L.... وكذا انطلاقا من بعض آراء مستشرقين إيطاليين معاصرين اهتموا بالظاهرة المحمدية، فكتبوا عن الإسلام عامة وعن الرسول ﷺ خاصة، واتخذوا حياته أو سيرته ﷺ مادة لدراساتهم وأبحاثهم العلمية، أمثال : دافيد

سانتيلانا (١٨٥٥-١٩٣١)، والأمير ليوني كيتاني Caetani, Leone (١٨٥٩-١٩٢٦) ،وكارلو ألفونصو نللينو Nallino ,Carlo Alfonso (١٨٧٢-١٩٣٨)،وميكلانجلو جويدي Guidi, Michelangelo (١٨٨٦-١٩٤٠) وفرانسيسكو غابريللي (١٩٠٤- ١٩٩٧) ثم لورافيشيا فاغليري .

كما سيتخذ عملنا هذا منحى توثيقيا تاريخيا يعمد إلى التتبع التقصي والرصد ولا يجنح إلى التحليل والمقارنة والاستنتاج، لطبيعته المنهجية.

- ٢ -

الاستشراق الإيطالي وبداية الاهتمام بالإسلام

لا يستطيع أحد مهما أوتي من معرفة وعلم واسعين بحركة الاستشراق الإيطالي في تناوله للظاهرة النبوية وتجلياتها الدينية والسلوكية... أن يجزم أو يحدد بدقة ووثوقية كبيرة تاريخ إنجاز أول بحث أو دراسة أو احتكاك بنصوصها من قبل الكتاب والمستشرقين واللاهوتيين الإيطاليين، ولكنه يستطيع أن يقول بنوع من الاطمئنان بأن هذه الاهتمامات بالسيرة النبوية نشأت بإيطاليا مع نشوء الصراع الديني العقائدي بين المسيحية والإسلام، كما ترعرعت وازدهرت واشتد عودها مع الاحتكاك والاطلاع المباشر على النصوص الدينية الإسلامية (القرآن الكريم ـ السيرة النبوية ـ وكتب الصحاح ...). إذ كان لهذا الاطلاع أثره الفعال في ظهور البدايات الأولى للاستشراق الديني بإيطاليا.

وللغرض نفسه تمت أول طبعة لنص القرآن الكريم(*) باللغة العربية بأوربا، وذلك بالبندقية(٤) سنة ١٥٣٧ أو ١٥٣٨ على يد أليساندرو باغانيني(٥) Paganini، وهي المطبعة العربية التي أنشأها فرديناند دي ميديتشي دوق توسكانيا، مدعوما من البابا غريغوار الثالث، أي إنّه جرى طبع القرآن الكريم في إيطاليا / أوربا، قبل أن

يطبع في أي بلد إسلامي بفترة طويلة ربما تزيد عن ثلاثة قرون، وفي فترة مبكرة جدا من اختراع فن الطباعة(**).

وكان يمكن أن تمثل هذه الجهود إجراء أوليا في محاولة تكوين معرفة صحيحة وموضوعية بنصوص هذا الدين وبكتبه المقدسة، والاطلاع عن قرب على تعاليمه وتشريعاته لإدراك مواطن التوافق والنبوغ والوحي والعبقرية فيه، لكنه للأسف تمت هذه الطبعة في ظل أجواء الصراع، والاستنفار، والترقب، والخوف، والعدائية التي تطفئ كل نور. ولهذا كرست هذه الجهود ثقافة الصراع وليست ثقافة الحوار والتسامح الديني والفكري.

يضاف إلى ذلك أنه لم تكد تظهر الترجمة اللاتينية للقرآن الكريم للقسيس السويسري بيبلياندر(٦) التي صدرت سنة ١٥٤٣ في ثلاثة مجلدات حتى ظهرت أول ترجمة إيطالية له عام ١٥٤٧ على يد أندريا أريفابيني في البندقية، وإن كان أريفابيني يدعي أنه أنجز هذه الترجمة من الأصل العربي للقرآن الكريم، غير أن ترجمته ما هي إلا نسخة عن اللاتينية التي نشرها بيبلياندر. ثم إن ترجمة إريفابيني كانت مصدرا لأول ترجمة بالألمانية قام بها سلمون شفايجر S. Schweigger، وهو قسيس واعظ في كنيسة فراون كيرشه في نورمبرج عام ١٦١٦. وكان قد اطلع «في القسطنطينية عن طريق المصادفة على الترجمة الإيطالية التي قام بها أندريا أريفابيني Andrea Arrivabene عام ١٥٤٧ وعلى أساس من هذه الترجمة الإيطالية التي لم تكن ترجمة دقيقة بحال من الأحوال، لأنها لم تكن معتمدة على النص العربي، بل كانت معتمدة على الترجمة اللاتينية الأولى التي تمت في القرن الثاني عشر، وهي ترجمة كان قاصرة قصورا بليغا، وعلى أساس من هذه الترجمة الإيطالية المشار إليها قام شفايجر عام ١٦١٦ بإنجاز ترجمته الألمانية للقرآن، وهي ترجمة ثقيلة على الفهم، وقد قدم لها بفصل جدلي للغاية يتسم بالنزعة الهجومية تناول فيه بصفة خاصة حياة محمد وتعاليمه»(٧).

كما أن هناك محاولات جادة من قبل رهبان إيطاليا الكاثوليكيين لترجمة القرآن الكريم، يقول عبد الله عباس الندوي: « إن هناك رواية أخرى حول هذه الترجمة التي قام بها الرهبان باللاتينية تقول: إن بعض الرهبان من إيطاليا وألمانيا أحرقوها خائفين من تأثير القرآن في عقول الناشئة وضعاف الإيمان من الرهبان. أما الترجمة التي طبعت ١٥٥٣ في مدينة بازل فهي الترجمة الأخرى التي قام بها الآخرون من رهبان إيطاليا الكاثولكيين»[٨].

وتأسيساً عليه فقد كانت هذه الترجمات انعكاسا مباشرا للجو العام الديني والسياسي، والاجتماعي، والعلمي، والحضاري الذي كان يسود إيطاليا خاصة وأوربا عامة آنذاك، والذي كانت تذكيه الحروب الصليبية المعلنة ضد المسلمين ونبيهم الكريم. ولهذا جاءت استجابة لهذه السياقات، وتلك الظروف العدائية لكل ما يمت إلى الإسلام بصلة. فباتت كل مواقفهم محكومة بروح العداوة، والحقد، ومنطق التدليس، والكذب على التاريخ والإنسانية .

لقد احتفظت إيطاليا كباقي دول أوربا في وعيها الجماعي بتلك الصور القاتمة التي صاغها الكتاب البيزنطيون عن الرسول ﷺ من قبل، فأصبحت لدى كتابها وكأنها حقيقة متوارثة، ومسلمات بديهية وثابتة، وقناعات لا تقبل الشك أو المراجعة أو التناول العلمي الصحيح .وبذلك لم يكونوا أمناء نزيهين للأسف في نقل حقيقة الدين الإسلامي ونبيه سيدنا محمد ﷺ إلى الحضارات، والأجيال المتعاقبة .

ومع ظهور ترجمة المستشرق اللاهوتي الإيطالي لودفيكو ماراتشي[٩] للقرآن الكريم، إلى اللغة اللاتينية ـ وهي الترجمة الثانية باللاتينية للقرآن ـ سنة ١٦٩٨[١٠] قام دافيد نريتر بترجمة إلى الألمانية عام ١٧٠٣م نقلا عن ماراتشي.

وكانت أوسع ترجمة انتشارا نقلت عن ماراتشي هي الترجمة الإنجليزية التي أنجزها جورج سال George Sale (١٦٩٧-١٧٣٦) « ففي عام ١٧٣٤م، انتهى"

جورج سيل" من ترجمته التي اعتمد فيها على نسخة عربية للقرآن الكريم طبعت في هامبورج عام ١٦٩٤م، وهي لا تخلو من أخطاء. ولقلة بضاعته في العربية اتكأ على ترجمة" مراتشي" اللاتينية آنفة الذكر. يقول سير إدوارد دنسون Sir Edward Denson Ross في مقدمته لترجمة معاني القرآن لجورج سيل : إنه لا توجد ترجمة لمعاني القرآن في اللغة الأوربية إلا وهي مدينة لفضل ميراتشي، وإن مقدمة ميراتشي لترجمة معاني القرآن تجمع جميع ما عرفه أهل أوربا عن الإسلام ومحمد والقرآن آنذاك»(١١).

لقد ظلت هذه الترجمة طوال قرنين عمدةً لدى الباحثين الغربيين، بل ترجمت إلى الهولندية والألمانية والفرنسية والروسية والسويدية والبلغارية، بل أعيدت طباعتها أكثر من مائة وعشرين مرة. يقول "جورج سيل" مبرراً الحاجة إلى ترجمته: من الضرورة بمكان أن نُخلِّص المخدوعين ممن تبنَّوا آراء إيجابية تجاه النص الأصلي [للقرآن] بسبب الترجمات الجاهلة أو المنحازة التي ظهرت، وأن نمكِّن أنفسنا من كشف الدجل بشكل أكثر فاعلية، وكأن تحريف المترجمين قبله لم يكن كافياً، فاستدعى الأمر مزيداً من الافتراء على كتاب الله، عز وجل .هذه الروح التي دوَّن بها ترجمته»(١٢).

ولهذا فإن ترجمة ماراتشي قد حظيت بالشهرة والذيوع في أغلب دول أوربا آنذاك. لأنه أضاف إليها بعض الاقتباسات من التفاسير المختلفة، والكتب الإسلامية الدينية التي اختيرت بعناية كبيرة من قبله، لتعطي أسوأ انطباع وأسوأ صورة عن الإسلام ونبيه محمد ﷺ للمسيحيين الإيطاليين أولا ثم للأوربيين ثانيا، إذ قدم لترجمته بجزء كامل عنونه بـ(تفنيد مزاعم القرآن)، بمعنى تفنيد مزاعم الرسول محمدﷺ، وسوف يأتي الحديث عن ماراتشي بتفصيل في هذه الدراسة.

ويمكن القول إن الترجمات الأوربية للقرآن الكريم إلى ما قبل ظهور ترجمة ماراتشي كانت واقعة تحت تأثير الترجمة اللاتينية الأولى لدير كلوني، لكن ترجمته

استطاعت أن تأخذ الحظوة الأولى بعدها لقوة مكرها، وعمق خبثها، وحقدها على الإسلام، ولأنها وجدت هوى في نفوسهم المسيحيين فأشبعت فضولهم الديني العقائدي المريض المعادي للمسلمين ولنبيهم الكريم. وقد كان مبعث هذه الترجمات أنها وردت في إطار الحرب العدائية التي كانت جارية بين المسيحيين والمسلمين آنذاك في إيطاليا، لاسيّما وأن الإسلام كان يمثل في ذلك الوقت خطرا على المسيحيين، وكانت إسبانيا وجنوب إيطاليا أبلغ دليل على ذلك. فكانت مدونة أو مشروع كلوني الحلقة الأولى في إطار سلسلة المشاريع السجالية والعدائية بين العقيدتين على المستوى الفكري، وأصبحت تمثل أرضية مناسبة لبلورة تصور مسيحي غربي حول الرسول محمد ﷺ لدى الغربيين لتأسيس نشاط استشراقي مبكر في العصور الوسطى بإيطاليا خاصة وباقي دول أوربا عامة.

ومن المؤكد حقا أن أغلب الترجمات الأوربية، والإيطالية منها، التي تمت في هذه الفترات المبكرة من تاريخ الفكر الديني بأوربا كانت بتوجيهات من الكنيسة، إذ أشرف على هذه العملية رجال الدين والرهبان والأساقفة من ذوي المناصب ومن ثقات المؤسسة الكنسية.

وكان الهدف واضحا ومرسوما سلفا هو مجابهة هذا الدين وصاحب هذا الدين اللذين يعدان خطرا على الديانة المسيحية. لنستمع إلى ما قاله العقل المدبر الأول صاحب مشروع كلوني في إذكاء نار العداوة بين المسلمين والمسيحيين في وقت مبكر من هذا الصراع: « إن الجرم الذي ارتكبه محمد لا يطلق عليه سوى تسمية الهرطقة أو الوثنية، وعليه ينبغي العمل ضد ذلك الأمر. ولكن اللاتين لا يعرفون سوى لغاتهم، ولهذا لا يستطيعون التعرف على حجم الخطأ ولا يستطيعون إغلاق الطريق أمام هذه الهرطقة. لهذا كله اشتغل قلبي وفكري وأسخطني رؤية اللاتين وهم غير مدركين دوافع هذا الخطر وتجاهلهم إياه يضعف مقاومتهم أمامه، ولا أحد يستطيع الرد، لذلك ذهبت أبحث عن متخصصين في اللغة العربية، وعن طريق التوسل والنقود

جعلت أولئك المتخصصين يقومون بترجمة تاريخ وأسس ديانة هذا المسكين وكتابه الذي يسمى القرآن»[١٣].

والحقيقة التي يمكن أن نسجلها هنا حول هذه الادعاءات الواهية والمجانبة للصواب، وللتاريخ التي كونها الإنسان الإيطالي عن الرسول ﷺ وأفرزتها مواقفه في مرحلة العصور الوسطى هي أنه من غير المنطقي والمعقول ومن وجهة نظر علمية اعتبار هذه الكتابات والمواقف إزاء الرسول ﷺ ضمن المباحث أو الدراسات الاستشراقية المحضة والمتخصصة، لأنها ببساطة لا ترتكز على منهج علمي موضوعي يحترم حدوده، وطرق اشتغاله، وتوجهاته العلمية والمنهجية التي تعلن عن ملامحه ومسؤوليته، وأمانته العلمية في البحث عن الحقيقة، وليس شيئا غير الحقيقة إزاء الموضوع الذي يُدْرَس، لكنها مع ذلك تمثل البدايات أو البواكير الأولى والمؤسسة للاهتمام بحياة الرسول ﷺ خاصة والإسلام عامة، وخلق معرفة أولية بالموضوع، رغم السياقات الظلامية والحاقدة التي نبتت فيها وترعرعت في تربتها، لأنها «على الرغم من افتقارها إلى الموضوعية والعلمية كانت الأسس التي ارتكزت عليها العديد من التفسيرات والآراء الاستشراقية المتأخرة، وظل تأثيرها يحتل نصيبا مهما، على الرغم من صغر حجمه، في كتابات بعض المستشرقين في الفترات الحديثة والمعاصرة»[١٤]، لأن الأوائل الذين عرضوا موضوع حياة الرسول الكريم من الإيطاليين كانوا من رجال الدين والرهبان والقساوسة.

معنى ذلك أن الاهتمام بترجمة القرآن الكريم كان اهتماما بمعرفة الرسول محمدﷺ، صاحب هذا الدين الجديد ـ كما ذكرنا آنفا ـ . كما اعتقدوا بأن هذه الترجمات للقرآن الكريم إنما هي طريق موصل إلى القبض على معطيات ترتبط بحياة الرسول الكريم وبسيرته، وأنها بمثابة منطلقات أو بدايات لتشكيل صورة عنه ﷺ أيضا، ولهذا كانوا يعتقدون بأن القرآن الكريم من تأليف الرسول ﷺ فيقولون : «كتاب محمد». « قرآن محمد ».

ولذلك واعتمادا على ما أشرنا إليه من معطيات وحقائق ترتبط بالموضوع فإنه « من الممكن القول بأنّ كتابات وإسهامات هذه المرحلة اتسمت بسمات عدّة منها:

١- التطرف الشديد في عرض الآراء والأفكار والتفسيرات المعادية للرسول الكريم والقرآن الكريم والدعوة الإسلامية .

٢- الجهل البين بكثير من المظان العربية الإسلامية عن هذا الموضوع، ولاسيما الجهل بكتب السيرة والحديث الشريف ...

٣- غلبة الطابع الأسطوري والقصص الخيالي(غير الواقعي) على معظم تلك الإسهامات، لعله من الصحيح القول بأن بعض هؤلاء الكتاب قد اعتمد في معلوماته على عدد ضئيل من المراجع العربية، غير أن هذا النفر القليل لم يكن ثقة في طرحه الروايات الإسلامية، فحرف هذه المعلومات وحورها وكتبها بصيغ وأشكال بعيدة كل البعد عن الحقيقة»[١٥].

فأضحت هذه السمات للأسف الشديد قاسما مشتركاً بين الكتّاب والمفكرين ورجال الدين الإيطاليين آنذاك الذين جعلوا من موضوع حياة الرسول وسيرته حقلا لأبحاثهم ودراساتهم، وكأنهم وحدوا خططهم ومواقفهم ورؤاهم العدوانية والحاقدة في الحرب وفي الفكر وفي المعتقد .

- ٣ -

بواكير البحث في السيرة

وكوامن الرغبة في إخفاء الحقيقة المحمدية وطمسها أو تزييفها

لكن تاريخ البحث والكتابة في السيرة النبوية عند الكتاب الإيطاليين لم يأخذ ملامحه أو شكله الرسمي إلا بظهور كبار رجال الدين من قساوسة الكنسية ورهبانها الذين عملوا جادين على اختراق المنظومة الإسلامية من الداخل، في محاولتهم لصياغة

أخبار ومعطيات كاذبة ملفقة عن الرسول ﷺ كخلفية معرفية ولاهوتية، وذلك على هامش ترجمتهم للقرآن الكريم إلى اللغة الإيطالية.

وربما كانت أهم شخصية دينية يبرز اسمها منذ البداية في مرحلة العصور الوسطى هي ظهور شخصية راهب إيطالي يدعى فيدينرو دي بافيا. هذه الشخصية المسيحية لا يمكن إغفال دورها الخطير في مسيرة الاستشراق الإيطالي في مراحله المبكرة، بوصفها لساناً معبراً عن الرؤى والتصورات والمواقف العدوانية التي كانت سائدة في عصرها، وبوصفها أيضا ناقلة لنبض الواقع الديني الذي بات رائجا ومنتشرا بإيطاليا تجاه شخصية النبي المصطفى الكريم ﷺ، فقد « جاء إلى بلاد الشام في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي، فقد كتب وصفا مختصرا مختلقا لتشويه صورة النبي ﷺ عند القراء الغربيين، ومما قاله:" إن محمدا جمع حوله عبيدا آبقين ورجالا مؤذين مرتشين ومضطهدين للآخرين، من أصناف مختلفة، وعندما أطاعوه وأصبح أميرهم، أرسلهم إلى غابة ذات طرق فرعية وإلى قمم الجبال، وأخذوا يغيرون على الطرق التي يتردد عليها المسافرون فيسلبون الناس، وينهبون بضائعهم ويقتلون كل من يُبدي مقاومة، وحل الخوف من محمد وأصحابه بجميع الناس الذين يقطنون بتلك البلاد»(١٦).

وهذا الراهب الإيطالي فيدينزو دي بافيا أحد الكتاب الغربيين الذين تلقفوا القصة المختلقة على النبي ﷺ وزينب بنت جحش رضي الله عنها أيضا، التي اخترعها يوحنا الدمشقي وصاغوها بشكل داعر، ومما قاله فيدينزو في هذا السياق:

«كان هناك رجل معروف يدعى سايدوس أي زيد، وكان له زوجة تدعى سيبيب أي زينب، كانت من أجمل النساء اللواتي عشن على الأرض في أيامها، فسمع محمد بشهرة جمالها، واشتعل بالرغبة فيها، وأراد أن يراها، فجاء إلى منزل المرأة في غياب زوجها، وسأل عن زوجها، فقال له: يا رسول الله ماذا تريد، لماذا أنت هنا؟ زوجي ذهب إلى الخارج للعمل. فلما عاد الزوج إلى بيته، وكان عارفا بقدوم الرسول.

فقال لزوجته: هل كان رسول الله هنا؟ فأجابته: نعم كان هنا. فقال لها: رأى وجهك؟ فأجابته: نعم رآه وقد سهرني أيضاً وقتاً طويلاً، فقال لها: أنا لا أستطيع أن أعيش معك وقتا أطول من هذا»(١٧).

أي إسفاف أخلاقي يصدر عن هذا الراهب في حق النبي المصطفى محمد ﷺ الذي وصفه الله تعالى بأنه "على خلق عظيم" وأنه قد أدبه ربه سبحانه وتعالى فأحسن تأديبه، فنزهه عن هذه الموبقات والفجور المادية الحيوانية . يقول ريتشارد سويثرن في تاريخه الموجز: «إن الذي انصقل كثيرا وازداد تعقيدا هو الجهل الغربي، وليس المعرفة الصحيحة بالإسلام، أدى هذا الجهل بالإسلام إلى التفكير بضرورة القيام بعمل ما بشأن الإسلام، والواقع أن عدم الإنصاف يتمثل في التصور المسيحي للمسلمين بوصفهم كفاراً ووثنيين يعبدون دينا زائفا، ولمحمد ﷺ بوصفه ساحراً، بل نظر إلى النبي ﷺ على أنه كاردينال في كنيسة روما. فلما أحبطت آماله في أن يصير بابا ثار وفر إلى الجزيرة العربية حيث أنشأ كنيسة خاصة به»(١٨).

التوجه العدواني يطبع موقف مستشرق إيطالي آخر هو أندريا داندلو « الذي زعم بأنّ محمداً عدّ نفسه كالمسيح ليفوز بمساعدة اليهود والمسيحيين، وقد زاد على غيره بزعمه بأن الذي ساعد محمدا هو الراهب النسطوري سوجيوس الذي أراد بمساعدته أن يحارب الكنيسة، وهكذا كان محمد ﷺ في عرف أولئك ساحرا هدم الكنيسة في إفريقيا، وفي الشرق، عن طريق السحر والخديعة، وضمن نجاحه (حسب زعمهم) بأنه أباح الاتصالات الجنسية، ولقد قدر لهذه الصور أن تزداد زخرفا في الكثير من الأعمال الأدبية، وكان في عرف تلك الكتابات أن محمدا ﷺ هو صنم المسلمين الرئيسي»(١٩).

وكان معظم الشعراء الجوالين يعدّونه كبير آلهة المسلمين، وكانت تماثيله (حسب أقوالهم) تصنع من مواد نفيسة ذات أحجام هائلة، وقد ظل هذا الاتجاه الخرافي في وصف سيرة المصطفى ﷺ حيا في إيطاليا وسائر بلدان أوروبا حتى القرن

السابع عشر وما بعده ولايزال هذا الاتجاه للأسف حيا في العصر الحاضر في كتابات بعض المستشرقين عن الإسلام ونبيه، في إيطاليا العصر الحديث، وهو قليل لحسن الحظ، ففي المؤتمر الإسلامي المسيحي الثاني المنعقد في طليطلة بإسبانيا سنة ١٩٧٧، وفي البحث الذي قدمه إلى المؤتمر الأب جي هارتي حول مواقف معاصرة من نبوة محمد وسيرته سجل تفسيرا غريبا لعدم الاعتراف بنبوة محمد منسوبا إلى راهب آخر هو الأب جاك جونييه يقول فيه: إنه لا يمكن عدّ محمدٍ نبياً لأن ذلك يعني بالنسبة إلى المسيحيين الاعتراف بإنجيل جديد يحل محل إنجيل المسيح، وإن الاعتراف بمحمد نبيا ودراسة سيرته، يعني الاعتراف بكل ما يتضمنه القرآن، ومن ثمّ فإنّ عدّ محمّد خاتم المرسلين وخاتم الأديان لا يعدّ سوى إلغاء لإنجيل المسيح(٢٠).

وقد اعتمد داندلو في بناء هذا الموقف العدائي ضد الرسول ﷺ وسيرته على الأساطير البيزنطية. يقول المستشرق الألماني غوستاف بفانموللر بهذا الصدد في كتابه (سيرة الرسول في تصورات الغربيين) : «... وفي العرض الذي قدمه لنا أندريا داندلو الفينيسي تتجمع عناصر الأساطير البيزنطية عن محمد مع الاختراعات التي يجب أن توضع على حساب خيال المحاربين الصليبيين وعلى حساب قادتهم الروحيين»(٢١).

ولاشك في أن هذه الخلفيات العقائدية المسيحية قد انعكست سلبا على قراءاتهم لنصوص السيرة النبوية، حيث اتخذت منحى الصراع والعداء، فلم تسمح بصياغة معرفة صحيحة إيجابية عن الإسلام عموما وعن السيرة على وجه الخصوص. ومن ثمّ فتحت المجال لمجموعة من الخرافات والأفكار الخيالية الظلامية والعدوانية إزاء الرسول ﷺ بالتسرب إلى الخطاب الاستشراقي الديني الإيطالي، فأثرت في أحكامه ومواقفه ونتائج أبحاثه. كما أثرت في المخيال والذاكرة الجماعية للإيطاليين، فترتب عن ذلك أن ضاعت الحقيقة الإسلامية الناصعة، وضاعت معها كل معرفة جادة يمكن أن يكونها مسيحي يطمح إلى الاطلاع على هذا الدين ومعرفة أخبار رسوله ﷺ، لاتخاذ مواقف وتصورات إيجابية موضوعية عن الرسول الكريم ﷺ .

واللافت للانتباه أن هذه الكتابات التي أنتجها الكتاب الإيطاليون في هذه المرحلة كانت عاملاً أساساً ومحركاً مباشراً في تغذية الصراع الصليبي ضد الرسولﷺ والإسلام، فركزوا بشكل مرضي مبالغ فيه على بعض القصص التاريخية العابرة، وشددوا عليها وألحوا على ترديدها في كل مناسبة ذكر فيها موضوع سيرة رسول المصطفىﷺ أمثال قصة الناسك بحيرى، وعلاقة ورقة بن نوفل بالرسولﷺ، لأنها من القصص التي يراد من وراء إذاعتها في الناس إظهار التأثير المسيحي في الرسالة المحمدية ودعوتها، ومن ثمّ انطلاقا من هذه العلاقات المؤثرة فإن نبي الإسلام ـ في تصوراتهم ـ لم يأت بشيء جديد سوى أنه أعاد تكرار الأفكار المسيحية وإنتاجها بشكل مبتسر ومشوه ومغلوط ومحرف، وهذا كله مجانب للحقيقة وكذب وبهتان.

يرى المستشرق الإيطالي المعاصر فرانسيسكو غابرييلي في كتابه (محمد والفتوحات الإسلامية) بأن السبب الرئيسي الذي دعا أولئك الكتاب في العصور الوسطى أن يأخذوا مثل هذا الموقف السيّئ والمعادي للإسلام هو أن المسيحية رأت في نجاح دعوة الرسول محمد ﷺ وانتشارها بوصفها عقيدة منافسة وعدوة بسبب سرعة نموها وانتشارها، وهذا النمو والانتشار يحاصر حدودها ويسلب أراضيها وأملاكها، ومن ضمنها مكان ولادة المسيح نفسه. فهذا السبب ظل موروثا في شعور الغرب إزاء الإسلام ونبيه(٢٢).

فتم في ظل هذا الوضع إعادة إنتاج التصورات والأفكار المستبطنة سلفا في ذهنية الإيطالي التي كونها البيزنطيون ضد الإسلام ورسوله (ص)، وكلها عارية من الصحة والحقيقة، فأضحت شبكة من البديهيات والمسلمات الثابتة المُطْمَأَنّ إلى مكوناتها عند المسيحي الإيطالي الذي يريد أن يبحث عن حقيقة محمد ﷺ ودينه من خلال أخباره وسيرته العاطرة.

والجدير بالذكر أن ظاهرة التعصب والعداء الدينيين ضد سيدنا محمد ﷺ قد لازمت الاستشراق الإيطالي عبر عصوره الوسطى والنهضة، وإن كانت هذه الظاهرة تختلف قوة وضعفا، شدة ولينا عند هذا المستشرق أو ذاك حسب ما يحمله من مواقف قد تبتعد أن تقترب من الصورة النمطية المستوحاة من الأساطير البيزنطية.

فمنذ أن كتب تيوفانس البيزنطي عن السيرة النبوية ظهر اتجاه بين عدد من الإيطاليين يأخذ بهذه الأفكار من دون تمحيص أو نقد أو إعمال النظر والمنطق. وغالبا ما كانت تخالط هذه الصورة العوامل السلبية الجديدة التي يكونها المستشرق الإيطالي من خلال عصره. فهناك أفكار مستبطنة سلفا عن الرسول ﷺ وهناك الواقع الديني الكنسي الذي يذكيها ويزيدها تأججا واشتعالا واستمرارا ورسوخا في ذهنية المسيحيين بإيطاليا على حد سواء.

إذن هناك سلطة الأفكار، وسلطة الصور النمطية الثابتة السائدة التي تحكم توجهات الاستشراق الإيطالي ومنطلقاته منذ البدايات الأولى لنشأته، التي استقرت في لاوعي هؤلاء المستشرقين كأنها من المسلمات الضمنية الراسخة التي لا تناقش أو تراجع أو يعاد فيها النظر لمحاولة تفكيكها، وإعادة رسم خطوطها بشكل مقبول استنادا إلى المصادر والمنابع الأساسية للسيرة.

وبالطبع لم يكن أندريا داندلو الإيطالي وحده حاملا لهذه السموم القاتلة والخرافات والأفكار الشيطانية في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ الاستشراق الديني الإيطالي، بل انضافت إليه شخصية أخرى أسهمت أيضاً في تكريس هذه البدع الظلامية والعدوانية وهي شخصية ألساندرو دانكونا، إذ يقدم لنا في حديثه عن سيرة المصطفى ﷺ: «بحثا بعنوان (أسطورة محمد في الغرب) [La im Occidenta leggenda di Maomatto] عرض فيه بحوث وكتابات كل من جيوبرت النوجيني، وهيلدبرت الصوري، ويعقوب الفيتري، وفنسنت البوفوي، وغيرهم. وهي كتابات

احتوت الأضاليل، والأباطيل والهجوم الحاد على القرآن الكريم الذي ترجم ترجمة مشوهة جدا، واحتوت على هجمات حاقدة ووضيعة على الرسول الكريم ﷺ وعلى الإسلام. هذا العرض السريع يعد سببا في أن يكون متوافقا مع استهلال البحث بأن الإسلام والغرب إنما يؤشر إلى جدلية بين نقيضين متصارعين(٢٣).

ويعد المستشرق الإيطالي دانكونا هذا من بين الأوائل الذين نادوا بهذه الأفكار البيزنطية المتطرفة والمعادية في كتابته باللغة الإيطالية الموسوعة السالفة الذكر (أسطورة محمد في الغرب) .

كما تمثل بحوثه(٢٤) تكملة ممتازة لعمل بروتس، وقد قادته دراساته المقارنة في الآداب الرومانية إلى طرح سؤال حول نوع المعرفة التي كانت لدى القرون المختلفة عن سيرة محمد ﷺ. وعلى أساس من اطلاعه الشامل رسم لنا دانكونا صورة لأسطورة محمد في العصر الوسيط، تلك الصورة التي عرض المستشرق البلجيكي شوفان(*)بعض خطوطها ببراعة فائقة في مؤلفه البيبليوغرافي. إذ يتناول دانكونا على وجه الخصوص التأثيرات المسيحية على محمد (الراهب بحيرى) والأخبار المختلفة حول وفاة محمد، ويبين الوحدة المميزة لهذه الأساطير من زمن المؤرخ البيزنطي تيوفانس، وطبقا لهذه الأساطير يظهر محمد على أنه زنديق، وأنه أريوس جديد أسوأ من أريوس الأول. ويبين دانكونا بعد ذلك كيف أن جزءا من "أسطورة محمد" ذلك الذي يتصل بأصل محمد وعلاقاته بالمسيحية واليهودية يبتعد قليلا عن الحقيقة التاريخية. ولكن بمرور الزمن تبتعد الأسطورة بصفة متزايدة باستمرار عن الحقيقة التاريخية ويصبح محمد مشابها لنيكولاس وبلاجيوس(٢٥).

والواقع أن هذه الحملة الفكرية والدينية ضد الإسلام والرسول محمد ﷺ بدأت قبل الحروب الصليبية بكثير، بدأت في زمن القديس يوحنا الدمشقي (٥٥- ١٣١ هـ/ ٦٧٥- ٧٤٩م) الذي عدّ الإسلام مذهبا منشقا عن الديانة الصحيحة، فهو

بهذا المعنى ليس إلا زندقة خارجة عن المسيحية.أما النبي محمد ﷺ فهو لم يكن مرسلا- حسب ادعائه- ولكن مبتدعا جاء بكتاب موضوع مختلق، ساعده فيه بعض الرهبان المنشقين عن الكنيسة.

ويوحنا الدمشقي هذا من النصارى الشرقيين، من بلاد الشام، ولد وعاش في العصر الأموي، وتخصص في العقيدة واللاهوت المسيحيين، فألف أعمالا كثيرة في الموضوع، من ضمنها كتاب كتبه باليونانية بعنوان " الهرطقات "، فأفرد فيه فصلا عن الإسلام أطلق عليه اسم " هرطقة الإسماعيليين "، ويقصد بالإسماعيليين العرب من أبناء إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وهذا الفصل شديد الطعن اتهم فيه يوحنا العرب بالهرطقة والضلال، وزعم أن محمداً ﷺ كان رسولا زائفا ادعى النبوة زمن الإمبراطور هرقل، بعد أن قرأ العهد القديم والجديد، وتعلم من راهب أريوسي، فتظاهر بالتقوى حتى استمال العرب إليه، وأخبرهم أنه تلقى كتابا من السماء، وقدم فيه تلك الشرائع المضحكة على حد قوله التي تسمى بالإسلام . ثم ألصق بنبي الإسلام جملة من الاتهامات الرخيصة الملفقة التي هو منها براء . وكان هدفه من ذلك التشويه تحصين النصارى من أهل الذمة والحيلولة بينهم وبين اعتناق الإسلام حين رأى تسامح المسلمين مع أهل الذمة، ودخول كثير من النصارى في الإسلام، فلم يجد وسيلة لتثبيت النصارى على دينهم سوى اتهام الإسلام بالهرطقة وتشويه سيرة النبي عليه السلام، لتكون صورته في نظر النصارى صورة كريهة حتى لا يقبلوا على اعتناق الإسلام(٢٦).

فشكّل هذا الكتاب المادة الأساس التي استقى منها أغلب الكتاب الإيطاليين أفكارهم وادعاءاتهم وزيفهم .

لقد كان هؤلاء المستشرقون الإيطاليون متعصبين لمسيحيتهم، يستمدون معلوماتهم من أوامر الكنيسة وتوصياتها، في طاعة عمياء ومن دون إعمال للمنطق

وللعقل، ومن دون الميل إلى الحقيقة التي تكاد تلمس باليد لوضوحها وقربها ونصاعتها. مما يبرهن عن مكر خادع أو جهل خطير بمجريات السيرة وحقائقها.

هكذا استعملوا خططاً مبيّتة تهدف إلى تشويه صورة الرسول عليه السلام، والتشكيك في مصداقية رسالته وتعاليمه السمحاء، والنيل من شخصه، والطعن في سيرته ونعته بالبربرية والوحشية. فانتقدوا الروايات التي تؤرخ لحياته ﷺ، واعتمدوا ـ عن قصد وخبث ـ الأحاديث الضعيفة، وغير الصحيحة، والحكايات التاريخية الملفقة لاستبعاد القول بنبوته وإنكار تلقيه الوحي الرباني، وإنما الذي كان يقع له من علامات نزول الوحي ما هو إلا حالات نفسية شاذة أو نوبات الصرع، وهي أفكار شيطانية سادت في كل الخطابات الاستشراقية الأوربية ولم يسلم منها للأسف أي خطاب استشراقي أوربي على حد سواء

« وقد كان الكتاب البيزنطيون، وبوجه خاص ثيوفانس Theophanes هم أول من أذاع في الغرب أسطورة "الصرع"، فقد كانوا المصدر الوحيد الذي تلقّي منه الغرب معلوماته الأولى عن الإسلام، وإليهم ترجع أغلب الأساطير التي شاعت في الغرب حول محمد ﷺ في العصور الوسطى، ويعترف المستشرقون أنفسهم بأن البيزنطيين كانوا مصدرا غير موثوق به فيما يتعلق بالإسلام»[٢٧].

ولابد من أن يعود هذا الجهل التام وسوء التقدير للإسلام- رغم الاختلاط الكثير المباشر- إلى حد ما، إلا أن التعرف الأول على الإسلام قد تم عن طريق وساطة لا يوثق بها إلا قليلا. أعني عن طريق البيزنطيين... وبعد ذلك قدمت الحملات الصليبية دافعا جديدا، ومن هنا اتخذت صورة محمد باستمرار لونا أشنع من ذي قبل، وعرضت باستمرار بصورة أكثر فظاعة[٢٨] بل امتد بهم العنت والتضليل إلى أن عدّ بعضهم القرآن انّه من تأليف سيدنا محمد ﷺ، وأن تعاليمه وتشريعاته منقولة عن كتب العهد القديم والعهد الجديد، وأنه مزيج ملفق من تعاليم اليهودية

والمسيحية، وهذه نغمة كان يرددها أغلب مستشرقي أوربا آنذاك على حد سواء، الإيطاليون وغير الإيطاليين.

والحق أن القرون الثلاثة التي تلت عصر النهضة قد شهدت حملة دينية عدائية واسعة بإيطاليا، فقد كانت التغيرات السياسية والدينية تعصف بالبقية الباقية من أفكار المناصفة الدينية العادلة بين الإسلام والمسيحية، مع احترام شخصية النبي ﷺ، حيث أعيد تشكيل الفكر الديني المسيحي على وفق تصورات كنسية تقف موقف العداء من شخص الرسول ﷺ، وإنجازاته الدينية والإنسانية.

ويبدو أن ما جاء به هؤلاء الكتاب البيزنطيين ومن لف لفهم من الكتاب الإيطاليين الأوائل قد أثر كثيرا فيما بعد في الفكر الإيطالي المرتبط بالإبداع الأدبي والفني الجمالي، حيث تم الاعتماد عليها بشكل خطير، ومن دون إعمال النظر والعقل، وكأنها الحقيقة المطلقة التي لا تخضع لنقد أو تمحيص أو مراجعة، حتى بعد أن تطورت المعرفة الإنسانية، واتسع الأفق الفكري والعلمي والثقافي والحضاري للإيطاليين خاصة والأوربيين عامة .إذ استمر تأثيرها السلبي يظهر في أعمال مبدعين كبار كدانتي أليجيري، وغيوتودي باندولي على سبيل المثال .

- ٤ -

نموذج دانتي أو خطوة في اتجاه نقل العداء إلى دائرة الأدب والفن

لا يخفى على أحد الدور السلبي الحاسم الذي لعبه دانتي في عملية تقديم حياة الرسول إلى الثقافة الإيطالية والديانة المسيحية، ولسنا مبالغين إذا قلنا إن موقفه هذا قد أسهم بشكلٍ خطير ـ نظراً لشهرته وعلو كعبه في الآداب اللاتينية ـ في ترسيخ الأفكار والاعتقادات الخاطئة السلبية عن الرسول ﷺ.

ويعدّ دانتي أليجيري (١٢٦٥-١٣٢١) من أعظم شعراء إيطاليا، وأحد أعمدة حركة النهضة الأوربية في الآداب خلد اسمه بملحمته الشعرية العظيمة (الكوميديا الإلهية).

صور دانتي الرسول ﷺ في الكوميديا الإلهية تصويرا حاقدا، وقد ألقي به في الدرك الثامن والعشرين من جهنم، وقد شطر إلى نصفين من رأسه إلى منتصفه، وصوره، وهو ينهش بيديه في جسمه، عقابا له على ما اقترف من آثام، وما سببه من انشقاقات دينية وسياسية وزرع الفتن والانقسامات ولأنه في رأيه تجسيد كامل للروح الشريرة، حيث قدم أوصافا سخيفة وسخر من النبي الكريم وصوره تصويرا بذيئا حاقدا، وقد كانت أمارات الحقد والكراهية بادية في كل سطر كتبه في كوميديته عن الرسول ﷺ. وقد كان من الشائع تصوير النبي محمد ﷺ على أن الشياطين تعذبه في الجحيم، وأنه وضع في المكان المخصص لمن سبب الانشقاق. وبالتحديد في مكان من يزرع الشقاق الديني، وكانت إحدى الادعاءات التي اتهم بها النبي أنه كان كاذبا منتحلا نشر تعاليم علم أنها كاذبة من أجل إرضاء شهواته . والذي يقرأ كتابه هذا يجده مملوء بمثل هذه الادعاءات الواهية والأكاذيب والافتراءات الممزوجة بكثير من القصص الخيالية التي نعت بها الرسول الكريم .

لقد عكس دانتي إذن في " الكوميديا الإلهية" موقفا عدائيا من الإسلام والنبي محمد ﷺ مكرسا صورة الدين المسيحي "الحق"، عادّاً الإسلام "كفرا"وهرطقة، وهو أول من قارن صورة القديس فرانسوا الأسيزي " المؤمن " الحقيقي، وصورة السلطان المسلم " المتعجرف " والكافر ... وهذا الموقف هو نتيجة مباشرة لفشل آخر الحملات الصليبية على الشرق الإسلامي التي تمت في زمن شباب دانتي . إن تأثير دانتي على نشوء الثقافة القومية الإيطالية، وعلى منظومة الفكر الأوروبي للنهضة شمل أيضا تأثيره على مجمل فناني عصره في علاقته بالإسلام دينا وفلسفة . وتأثير دانتي والكوميديا الإلهية لم يفقد وزنه حتى القرن التاسع عشر ـ إذ تعدّ الكوميديا

الإلهية أحد المصادر الأساسية التي لجأ إليها الرومانسيون بوصفها معيناً فنياً وإبداعياً ولاسيما أن ترجمتها إلى اللغة الفرنسية قد ظهرت في فرنسا عام ١٨١٣م، أي إبان فترة الحماس لدراسة تاريخ القرون الوسطى المسيحي والأوروبي مع تطور علم التاريخ في فرنسا آنذاك(٢٩).

يقول الدكتور محمد إبراهيم الفيومي في السياق نفسه: «كان غيوتودي باندوني، رائد إظهار الموتيف الشرق الإسلامي في فن التصوير الأوروبي، وهو معاصر دانتي ومؤسس النهضة في فن التصوير الإيطالي والأوروبي بشكل عام، والذي ارتبطت باسمه إنجازات إبداعية شكلت منعطفا تاريخيا في تطور الصورة التشكيلية الأوروبية وتقنيتها، فمنذ بداية حياته الفنية أدخل صورة الشرق المسلم في بنية اللوحة التاريخية في فن التصوير على الجدران ....، وفي جدارياته التي زينت كاتدرائية كابيلا باردي في سانتاكروتشية (فلورنسا) عكس غيوتو روح العصر التي ميزت الثقافة الإيطالية في القرن الرابع عشر، والقائمة على مقومات الأيديولوجية المتزمتة لخضوعها المباشر لسلطة الكنيسة وسياستها وللإقطاع، وقد صور في حينها فصولا من حياة القديس فرانسوا الأسيزي الذي شارك في الحملة الصليبية الخامسة، وزار دمياط، وكما تروي الأسطورة الشعبية المسيحية، فإنه قابل السلطان الكامل لإقناعه باعتناق الدين المسيحي، وبهذه الجداريات كرس غيوتو الصورة النقدية العدائية للإسلام التي بدأها دانتي في الفكرة»(٣٠).

كما اتهم دانتي النبي ﷺ بأنه داعية الانحلال الجنسي في كتابه (الكوميديا الإلهية- الجحيم) فيقول: "موميتو- أي محمد- من ناشري الفضيحة والفتنة" ثم يسترسل في وصفه مجسدًا النبي ﷺ في تركيب سلالي متصلب من الشرور، "موميتو إلى الأبد يقطعه الشيطان في جهنم إلى نصفين من ذقنه إلى دبره، مثل برميل تمزق أضلاعه" لنشره الشهوانية المقرفة(٣١).

يقول الدكتور حسن عثمان مترجم الكوميديا إلى العربية في تعقيبه على الأنشودة الثامنة والعشرين إنه قد حذف منها أبياتا وجدها غير جديرة بالترجمة، وردت عن النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وقد أخطأ دانتي في ذلك خطأ جسيما، حيث تأثر بما كان سائدا في عصره، بين العامة أو في المؤلفات عن الرسول العظيم، بحيث لم يستطع أهل الغرب وقتئذ تقدير رسالة الإسلام الحقة وفهم حكمته الإلهية(٣٢).

واللافت للانتباه أن بعض الكتب والمؤلفات القادمة من إسبانيا الإسلامية في العصر الوسيط التي كانت تتعلق بموضوع السيرة النبوية ولاسيما حادث "إسراء الرسول ﷺ ومعراجه" قد ترجمت فورا إلى إيطاليا، فعلى أساس الترجمة الأولى الإسبانية للكتاب (معراج محمد) قام مترجم إيطالي كان يعمل رئيسا لسجلات ألفونسو العاشر وكاتبا له (بوينا فينتورا دي سينا) بترجمته إلى اللغتين الفرنسية واللاتينية... لكن يبدو أن السبب الحاسم في ترجمة هذه القصة المليئة بالعناصر الأسطورية كان كما ورد في المقدمة اللاتينية التي كتبها بوينا فينتورا دي سينا « كي يعرف الناس حياة محمّد وتعاليمه وما فيها من مبالغات خرافية فيثبت إيمانهم وتمسكهم بالمبادئ والحقائق المسيحية»(٣٣).

والحقيقة البادية للعيان أن هؤلاء الكتاب الإيطاليين لم يستمدوا مادة كتاباتهم عن السيرة من مظانها الأصلية، ولكن تلقفوها من الحكايات الشعبية ومن الثقافة الشفوية المتناقلة والمتداولة بين عامة المسيحيين وأسيادهم. فكانت الذاكرة الجماعية – كما أسلفنا ذكره– هي التي تمد المستشرقين الإيطاليين بمواد كتاباتهم وإبداعاتهم، بعيدين عن المصادر الأساسية التي توجد فيها معلومات عن سيرة الرسول ﷺ. ويحدثنا المؤرخون عن أن الكتاب اللاتينيين قد أخذوا يوجهون اهتمامهم نحو حياة محمد من دون اعتبار للدقة، فأطلقوا العنان لجهل الخيال المنتصر.

والحق أن التعصب الديني والاعتقاد المسيء للرسول الكريم، وتبني الأفكار المتوارثة التي لا تليق برجال التغيير كدانتي مثلا هي التي تفسد الأجواء عادة، وتقصي

كل فرص التوافق والتحاور الديني المنفتح على حقيقة إلهية واحدة وهي وحدانية الرب الأعظم والإخلاص لتعاليمه الموجودة في كتبه المقدسة وأهمها القرآن الكريم.

ومن أسف أن هذه التصورات الظلامية ضد النبي ﷺ قد لازمت الفكر الديني والثقافي بأوربا خاصة عند مفكري عصر النهضة وعصر الأنوار، وحتى أولئك الذين كانوا خارج أسوار الكنيسة وعلم اللاهوت كما هو الحال بالنسبة لفولتير وموقفه المعادي للرسول ﷺ في رسالته (محمد).

لقد أسهم الإيطاليون بدورهم في إعادة تشكيل الصورة النمطية عن النبي ﷺ وفق النموذج الذي ترسخ منذ عهد البيزنطيين، فأعادوا إنتاجه . ومن ثمّ انتاج العداء والأفكار الخرافية من جديد، وأذكوا جذوة الشقاق والكراهية والحقد ضد رسول الإسلام. فأذاعوها في باقي بلدان أوربا على أنها حقيقة ثابتة لا رجعة فيها عن الرسول الكريم وعن الإسلام .

ومن القصص الشهيرة التي راجت في أوروبا في القرون الوسطى عن النبيﷺ أنه كان كاردينالاً إيطاليًا للكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وكان اسمه (ماهومت)، وبعد أن فشل في الجلوس على كرسي البابوية، هرب للجزيرة العربية، وأسس دينه الجديد نكاية في البابا وكنيسة روما. ولذلك فإنه في سنة ١٤١٥م في إيطاليا في مدينة (بولونيا) بكنيسة (سان بيترونيو) تم رسم صورة شخصٍ عارٍ وهو ممدد أرضاً ويُعذب في جهنم بشكل بشع، رسم فيها هذا الشخص و الشياطين تأكله في جهنم. وقد كُتب على جانبها بحروف واضحة اسم محمد ﷺ"، أستغفرالله العظيم"(٣٤).

للأسف هذه هي التصورات والمواقف الظلامية التي كانت سائدة بإيطاليا آنذاك ورائجة بين علمائها ومفكريها ومثقفيها وكهنتها، وبين بسطائها وعامة شعبها على حد سواء.

- ٤ -

نموذج الأب ماراتشي قطيعة أم امتداد؟

لا يمكن الحديث عن الاستشراق الديني الإيطالي في عصوره المتقدمة من دون الحديث عن الأب لودفيكو ماراتشي (١٦١٢-١٧٠٠) Marracci ,P.L. الذي شكل بحق منعطفا خطيرا في مسيرة الاستشراق الديني الإيطالي الكلاسيكي. لكن قبل الحديث عن لودفيكو ماراتشي هناك شخصية إيطالية هامة سبقته تاريخيا إلى هذا المجال، وهي شخصية الأب الفرنسيسكاني دومينيك جرمانوس (١٥٨٨-١٦٧٠) Germanus,P.D. الذي ولد بصقلية وتخرج بالعربية على يد الأب أوبيشيني في مدرسة القديس بطرس الرومانية، وتضلع منها، وكان على علم بالقرآن قل نظيره لدى علماء عصره . قضى في الشرق الأدنى أربع سنوات لتعلم لهجاته الشعبية . خلف أعمالا كثيرة من أهمها : الترجمان في تعلم لغة السريان لأوبيشيني (رومة سنة ١٦٣٦)، ومعجم اللغة العربية، وقد كان الأول من نوعه (رومة سنة ١٦٣٩)، ومعجم إيطالي عربي باللغة العامية، ونصوص عربية سريانية باللاتينية، والمدخل التطبيقي إلى اللغات العربية والفارسية والتركية، والمعجم العربي لإيليا النسطوري، وقد حققه أوبيشيني، وترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، وهي أول ترجمة، إذ سبقت ترجمة ماراتشي بثلاثين سنة، عثر عليها المستشرق الفرنسي ديفيك سنة ١٨٨٣[٣٥].

ويمكن عدّ الأب لودفيكو ماراتشي أخطر شخصية لاهوتية إيطالية بذلت جهودا كبيرة في سبيل ترسيخ الجدل الديني المسيحي ضد الإسلام ورسوله ﷺ، بل أضحت مرجعا أساسيا للتصورات الكاذبة والمفترية على السيرة النبوية التي صارت فيما بعد رائجة بين المسيحيين الإيطاليين. إذ اتخذت كتاباته طابع العنف والطعن والهجوم على الإسلام في مقابل الدفاع عن المسيحية، فقد أمضى أربعين عاما في دراسة القرآن وكتب التفسير العربية لكي يحارب محمداً بسلاحه نفسه، وقد كانت حصيلة

هذه الدراسة هذا العمل الضخم الذي أنجزه، والذي تضمن النص العربي الكامل للقرآن مع ترجمة لاتينية مصحوبة بهوامش توضيحية ونقض لكل فقرة قرآنية على حدة، وقد أصدر ماراتشي قبل ذلك ـ في عام ١٦٩١ ـ كتابا حول نقض القرآن، قدم فيه لمحة عن حياة محمد وعن القرآن، ثم برهن ـ كما يزعم ـ على بطلان الإسلام، وحقيقة الديانة المسيحية.

ولد في ضاحية لوكا بمقاطعة توسكاني سنة ١٦١٢، وبعد دراسته الأولية دخل سلك الدراسات اللاهوتية والسريانية، فانظم إلى رهبنة المردى ديو، وأصبح من علمائها. اشتهر بصلاحه، فتقلد مناصب عدّة، درس في أثناءها اللغات اليونانية والعبرية والسريانية والكلدانية والعربية، ودرّس هذه اللغات في كلية سابينزا بروما، ثم في كلية بروجاندا بأمر البابا كليمنت السابع، وعندما طُلب منه اختبار بعض الوثائق التي وردت من إسبانيا، وكان يظن أنها للقديس سانت جيمس بَيّن ماراتشي أنها ليست لذلك القديس، بل يمكن أن تكون من عمل بعض المسلمين الذين أرادوا خداع المسيحيين. مما حدا بالبابا أنوسنتي الحادي عشر باختياره للعمل عنده، وأسبغ ثقته الكاملة عليه.. وبتوجيهات من البابا شرع في ترجمة لاتينية جديدة للقرآن الكريم. وذلك للرد على المسلمين وللجدل الديني، والهجوم على النبي ﷺ والطعن في سيرته. ففي« عام ١٦٩٨م قام الأب الكاثوليكي "لودوفيتش ماراتشي" وقد كان كاهن اعتراف البابا " إنوسنت الحادي عشر" بترجمة معاني القرآن إلى اللاتينية، وأصبحت هذه الترجمة أساساً لكثير من الترجمات الإنجليزية فيما بعد . وقد جعل "ماراتشي" إهداء الترجمة إلى الإمبراطور الرومي " ليوبولد الأول" وقدَّم لها بمجلد كامل أسماه "دحض القرآن". وقد أشار "عبد الله يوسف علي" – صاحب الترجمة الإنجليزية الشهيرة ـ في مقدمة ترجمته إلى أن " ماراتشي" من ترجمته اقتباساتٍ من تفاسيرَ عربيةٍ مختلفة انتقاها بدقة ثم لفَّقها ببعضها ليُحدِث لدى أوروبا أسوأ انطباع عن الإسلام»[٣٦].

وقد كانت لماراتشي حرية الاستعانة بمكتبة الفاتيكان ومجموعات مكتبية أخرى كثيرة منها المجموعة المارونية، المجموعة الكارمالية، مكتبة الكاردينال كاميللي ماكسيميس، مكتبة إبراهيم الماروني وغيرها. وطبعت ترجمته مع آرائه في سيدنا محمدﷺ أول مرة في مدينة بدوا الإيطالية عام ١٦٩٨، ثم ليبزك عام ١٧١٢ مع مقدمة لكرسيان رنيشي. كما شارك في ترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية بمبادرة من مطران حلب سنة ١٦٢٤، ونشرت في روما سنة ١٦٧١م(٣٧).

من آثاره نذكر دراسة عن الإسلام (١٦٩١) ثم جعلها مقدمة لنشره القرآن متنا وترجمة إيطالية حرفية مع شواهد من مصادر عربية لم ينشر معظمها حتى يومنا هذا (بادوى ١٦٩٨)، ولئن صدرت الطبعة العربية للقرآن بعد أربع سنوات من طبعة هنكلمن (هامبورج ١٦٩٤) فقد اختلفت عنها اختلافا بينا، وكان قد عاون على ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية (رومة ١٦٧١)(٣٨).

ولا يحتاج الباحث المتتبع لأعمال هذا الراهب كبير عناء لأن يسجل عند تصفحه لها أنها لا تشتمل على الترجمة اللاتينية للقرآن الكريم فقط، وإنما تتضمن إلى جانب ذلك آراء ومواقف مضادة للقرآن والإسلام وللرسول ﷺ، بحيث يمكن القول « إن ترجمة ماراكيوس [ماراتشي] كانت رفضا وتجريحا من سابقتها، فهي أشد جدلا وهجوما على القرآن الكريم، وأدق ترجمة، وأوسع مصادر، وأكثر عمقا وخبثا، فشتان بين عمل يستمر أربعين سنة من عالم زاهد، متمكن من لغات شرقية عدّة وتحت يديه مكتبات الكنائس ومجموعات أخرى غنية بالكتب، وبين عمل روبرت الكيتوني من كيتون الفلكي الرياضي الذي تجرم وسب وهاجم في سنة واحدة، وليس عنده كل تلك المراجع ولا المعرفة باللغات الشرقية. ولاشك أن تفنيدا استغرق أربعين سنة يكون أكثر شرا من سابقه»(٣٩).

إن مقدمة ترجمة ماراتشي تشبه إلى حد كبير مقدمة ترجمة بيتر الكلوني فقد فصل

فيها وجهة نظر المسيحية في الديانات الأخرى، وجدد فيها أساليب الهجوم على الإسلام والرسول وطريقة الجدل مع المسلمين بشكل أكثر حدة وأشد عنفا من سابقه. حيث لم يغادر شيئا من القرآن والسيرة إلا ونقده.

ويُذكر هنا بأنه عندما سرد سيرة الرسول ﷺ رجع إلى المصادر والكتب العربية، فإن ذلك ليس لثقته ـ كما ذكر ـ بهذه المصادر والكتب، ولكن حسب اعتقاده أنه عندما نحارب أعداء الدين المسيحي فإننا نهاجمهم بسلاحهم هو ليس بسلاحنا، لذا فإننا عندما ننتصر عليهم تكون سعادتنا أكبر.

يقول الدكتور حسن معايرجي في هذا السياق وهو يبين خطورة هذه الترجمة وما استتبع ذلك وما ورد معها من هوامش وحواش يسب فيها ماراتشي ويعلن وقاحته وشروره تجاه خير الورى شرفا الرسول ﷺ، يقول معايرجي: «... والواقع أن رأس الفتنة هي الترجمة اللاتينية الأولى عام ١١٤٣م... التي لم تكن ترجمة فقط، وإنما أضيف إليها هجوم وقدح في الإسلام والقرآن ونبي المسلمين عليه الصلاة والسلام فيما يسمونه (الجدل Polemics)، ثم لحقتها الترجمة اللاتينية الثانية ١٧٢١ لماراتشي وهي أشد قدحا وهجوما من الأولى»(٤٠).

وهذا الرجل هو الذي خطب يوما في حشد من المسيحيين فأشار قائلا: من الضروري إذن أن لا نحارب الإسلام من دون أن نعرفه تماما ليسهل القضاء عليه.

وإذا ما وضعنا طبيعة هذه المواقف والانتقادات الموجهة من قبل ماراتشي ضد الإسلام ورسوله الكريم وقارناها مع تلك التي كان يتبناها المشروع الكلوني فإننا قد لا نغالي إذا قلنا إن الاستشراق ملة واحدة، فكلاهما قام بترجمة القرآن ترجمة لاتينية، وكلاهما ألف عن الرسول ﷺ وسلك مسلك الحقد، والكراهية، والخبث، فوصف السيرة بأخبار خرافية وأسطورية كاذبة ومزيفة. وكلاهما اتسم بالنزعة الهجومية على سيدنا محمد ﷺ وسيرته العاطرة. وإذا كان المشروع الكلوني قد ألف ثلاثة مصنفات

ترجمت هي الأخرى إلى اللاتينية وهي (نشوء محمد) و(عقيدة محمد) و(الأحاديث الإسلامية) فإن ماراتشي صنف على هامش ترجمته للقرآن أخبارا عن الرسول وسيرته انتهج فيه نهج أسلافه من الحاقدين على الإسلام والمسلمين.

لقد اهتم الاستشراق الإيطالي بالرسول ﷺ ولكنه اهتمام من نوع خاص، اهتمام قصده تصوير الرسول ﷺ في العقل الإيطالي الغربي على أنه نبي مزيف وكذاب، فشنت الكنيسة الإيطالية حربا مقدسة ضد الإسلام والنبي الكريم في تشويه صورته وسيرته، والرسول في الإسلام هو النموذج التطبيقي والإجرائي الأسمى للقرآن الكريم وتعاليمه، وما ينبغي أن يمارس على أرض الواقع والطعن فيه وفي سيرته هو بمثابة الطعن في القرآن الكريم وفي الإسلام بشكل عام.

إذن لم تنبثق المعرفة الاستشراقية الإيطالية بسيرة الرسول ﷺ من واقع محايد وموضوعي يصف الاشياء كما هي، وينقلها بأمانة تاريخية وعلمية وحضارية ودينية وإنسانية، بل من الأسف تشكلت هذه المعرفة في مستنقعات راكدة، يسقيها رجال الكنيسة بمياه آسنة وتغذيها الكنيسة بسمومها القاتلة، فأفرزت في إطار ذلك حقدا وعدوانية وتصادما بين المسلمين والمسيحيين، ولم تترك فرصة الحوار الديني والحضاري الهادئ الذي يوصل إلى نتائج دينية مقبولة ومتبناة من كلا الطرفين.

ـ ٥ ـ

الاستشراق الديني الأوربي ورجع الصدى لنموذج ماراتشي

ننتقل الآن لنرى كيف تم التعامل مع أفكار ماراتشي وترجماته من قبل مستشرقين أوربيين آخرين في ضمن الاتجاه السائد والعام الذي يمكن تسميته بالتحالف الديني الكنسي الأوربي ضد المد الإسلامي، وضد رسوله ﷺ، فمثلاً

لم تكد تظهر ترجمات ماركيوس [ماراتشي] سالفة الذكر حتى قام دافيد نريتر بترجمتها إلى الألمانية سنة ١٧٠٣. وكانت أوسع ترجمة انتشارا نقلت عن ماراتشي هي الترجمة الإنجليزية لجورج سال ـ كما ذكرنا آنفا ـ التي أضحت الأداة أو الجسر الذي نقلت عبره أفكار ماراتشي عن الإسلام ونبي الإسلام سيدنا محمد ﷺ إلى اللغات الأوربية بشكل عام(٤١).

ويمكن القول أيضا إذا كانت ترجمة دير الكلوني اللاتينية الأولى قد أحدثت أثراً كبيراً على الترجمات والكتابات الأوروبية الأخرى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإن ترجمة ماراتشي كان لها الأثر نفسه أو أكثر خلال القرن الثامن عشر على المصنفات الأوربية التي اتخذت من الإسلام ورسوله مادة بحثها.

فنال مشروع ماراتشي العدائي للرسول وللإسلام بذلك حظا وافرا من السعة والانتشار والذيوع في إيطاليا خاصة وفي سائر دول أوربا. وحازت أفكاره على شعبية كبيرة، وأضحت بمثابة دستور المنصرين والمستشرقين الذين جاءوا بعده بإيطاليا وسائر دول أوربا.

ـ ٦ ـ

الاستشراق الديني الإيطالي الحديث
والرغبة في تخطي معوقات الماضي وتجاوزها

لاشك في أنّه خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر انبثقت تصورات جديدة ناضجة إلى حد ما إزاء الموضوع، فأسست لتعامل قريب من السيرة النبوية ومن تفاصيلها وطرأ كذلك تقدم في نظرة المستشرق الإيطالي لمؤسس هذا الدين الإسلامي ولسيرته.

وهذا التحول في الرؤى والتصورات وفي طرائق التناول كان نتيجة حتمية للتطورات التي شهدتها أوربا خلال تلك الفترة، وتجاوزها لمخلفات الإرث الماضي حيث شيدت على أنقاضه مواقف ومنطلقات أكثر تحررا من النزعة اللاهوتية وسلطة الكنسية ورهبانها. وإن ظلت مع ذلك رواسبها بادية حينا مختفية أحايين أخرى.

ولاشك في أنّ هذه الرياح الجديدة قد أتت بأسماء إيطالية وازنة في مجال الدراسات الدينية الاستشراقية بإيطاليا أمثال دافيد سانتيلانا (١٨٥٥-١٩٣١) ، والأمير ليوني كيتاني Caetani, Leone (١٨٥٩-١٩٢٦) ،وكارلو ألفونصو نللينو Nallino ,Carlo Alfonso (١٨٧٢-١٩٣٨)، وميكلانجلو جويدي Guidi Michelangelo (١٨٨٦-١٩٤٠)، وفرانسيسكو غابريللي (١٩٠٤- ١٩٩٧) صاحب كتاب (محمد) الذي صدر عام ١٩٦٥.

يعد الأمير ليوني كيتاني (١٨٥٩-١٩٢٦) من أبرز المستشرقين الإيطاليين المحدثين، زار كثيراً من البلدان الشرقية منها الهند وإيران ومصر وسوريا ولبنان. من مؤلفاته الهامة: "دراسة التاريخ الشرقي"، عدة مجلدات عدّة (ميلانو ١٩١١ وما بعدها)، وقد خصص منها مجلدا لسيرة الرسول ﷺ، كما يعد كتابه (حوليات الإسلام) مرجعا مهما لكثير من المستشرقين. وربما كانت كتاباته « أكثر انتفاعا بالمضان العربية الأصلية وأكثر قربا في تقديم صورة أكثر صحة نسبيا، ولكنها لا تخلو من الهفوات والشطحات. لقد ظهرت دراسة كيتاني الموسومة (حوليات الإسلام) سنة١٩١٤ مؤكدة على العوامل الاقتصادية والاجتماعية في نشوء الإسلام وتطوره، ولكنها في الوقت نفسه ترفض فرضية هيوبرت جريم، التي تعدّ الدافع الاقتصادي الدافع المحرك الوحيد في ظهور الإسلام . وبعد أن يرفض كيتاني فرضية جريم بعدّها تفسيراً متطرفاً ومبتسراً يعطي الدافع الديني مركزا قويا في الدعوة الإسلامية، ويختم كيتاني دراسته بحكم عادل موضوعي عن إخلاص الرسول ﷺ، وتفانيه في سبيل المصلحة العامة ورغبته في تحقيق الخير والنتائج المهمة التي حققها خلال حياته»[٤٢].

ومما قاله في شخصية الرسول وأهميته ما يأتي: «لا أخفي عليكم أن حبي الجارف للإسلام وتاريخه المشرق نابع من شدة حبي وإعجابي برسول الإسلام الذي أوقف حياته ليهدى البشرية بتعاليمه التي كان تأثيرها في نفسي هو الدافع الحقيقي لي كي أسهم في دعم هذه الدعوة الخالصة»(٤٣).

كما يقول في كتابه «تاريخ الإسلام» :

«أليس الرسول جديرا بأن تقدّم للعالم سيرته حتى لا يطمسها الحاقدون عليه وعلى دعوته التي جاء بها لينشر في العالم الحب والسلام؟! وإن الوثائق الحقيقية التي بين أيدينا عن رسول الإسلام ندر أن نجد مثلها، فتاريخ عيسى وما ورد في شأنه في الإنجيل لا يشفى الغليل»(٤٤).

ولا يبتعد ميجيلانجلو جويدي عن هذا الرأي، فقد أعطى للرسول ﷺ مركزا مرموقا كمؤسس للدين الإسلامي واعترف بدوره الحيوي والمهم قائلا: « لقد لعب محمد ﷺ دورا مهما في كسب النفوس التي كانت بعيدة جدا عن معرفة الحقيقة ومغمورة في عبادة الأوثان وجعلهم يوقنون بالقوة الإلهية المقدسة وبالثواب والعقاب العادل والطاعة إلى الإله الحق الواحد لكل البشرية»(٤٥).

لقد كانت له نظرة أصيلة تجاه الرسول ﷺ، وللدور الهائل الذي قامت به شخصية النبي محمد ﷺ في تكوين الإسلام وتشكيله: عقيدة وسياسة وحضارة، وللطابع القومي للعرب في تشكيل الإسلام. وقد نوه كثيرا بالرسول الكريم ودوره الريادي قائلا أيضا : « لم يأت محمد بدين من عنده وإلا ما كان هذا الدين مستمرا إلى يومنا هذا وأرى أن العالم سيعرف هذا الدين ذات يوم قريب. والذي يريد أن يتعرف على الإسلام أدعوه ليتعرف على سيرة المصطفى الذي تم اختياره وتدريبه وتأديبه من السماء ليكون أهلا للرسالة التي تم صنعه من الله لها منذ الأزل»(٤٦).

يقول عبدالرحمن بدوي عنه وعن موقفه من شخصية الرسول الكريم ﷺ :

«...لكن أكبر آثاره في ميدان دراسة الإسلام هو الفصل الطويل الذي كتبه بعنوان : "تاريخ الدين الإسلامي" في ضمن كتاب شامل عنوانه : "تاريخ الأديان"، وعلى الرغم من أن هذا الفصل عام ومقصود به عامة القراء، فإن فيه نظرات أصيلة، والفكرة الأساسية فيه هي توكيده لأصالة الإسلام، وللدور الهائل الذي قامت به شخصية النبي محمد في تكوين الإسلام وتشكيله : عقيدة وسياسة وحضارة وللطابع القومي للعرب في تشكيل الإسلام، وبهذه الفكرة عارض ما ذهب إليه جولدتسيهر من مبالغة في تقدير دور العوامل والمؤثرات الأجنبية (وبخاصة اليهودية)»(٤٧).

ومما يجدر ذكره أن المرحلة الحديثة في مسيرة الاستشراق الديني الإيطالي قد شهدت ارتفاع نبرة الإنصاف والموضوعية تجاه الإسلام ورسوله الكريم، ورؤية المعطيات والحقائق المرتبطة بهما بمنظار النزاهة والحيادية والأمانة العلمية ، فباتت تنكشف لهم الحقيقة المحمدية ناصعة جلية وبادية للعيان التي طمستها قرون الحقد والعداء والكراهية، فأضحى هؤلاء الكتاب والمفكرون يتحركون على وفق هذه التصورات الجديدة الإيجابية.

فظهرت إلى جانب المستشرقين الذين ذكرناهم آنفا أسماء استشراقية أخرى وازنة بإيطاليا لها مواقف نزيهة وأكثر إنصافا وموضوعية من تلك التي ذكرناها آنفا ونخص بالذكر المستشرقة الإيطالية المعاصرة لورافيشيا فاغليري التي نوهت بعظمة الرسولﷺ وبنقاء سيرته وصفائها في كتابها (دفاع عن الإسلام) قائلة : «كان محمدﷺ المتمسك دائما بالمبادئ الإلهية شديد التسامح، وبخاصة نحو أتباع الأديان الموحدة. لقد عرف كيف يتذرع بالصبر مع الوثنيين، مصطنعا الأناة دائما اعتقادا منه بأن الزمن سوف يتم عمله الهادف إلى هدايتهم وإخراجهم من الظلام إلى النور.. لقد عرف جيدا أن الله لابد من أن يدخل آخر الأمر إلى القلب البشرى. وحاول أقوى أعداء الإسلام، وقد أعماهم الحقد أن يرموا نبي الله ببعض التهم المفتراة، لقد نسوا أن محمدا كان قبل أن يستهل رسالته، موضع الإجلال العظيم من مواطنيه بسبب أمانته

وطهارة حياته. ومن عجب أن هؤلاء الناس لا يجشمون أنفسهم عناء التساؤل كيف جاز أن يقوى محمد ﷺ على تهديد الكاذبين والمرائين، في بعض آيات القرآن اللاسعة بنار الجحيم الأبدية، لو كان هو قبل ذلك (وحاشاه) رجلا كاذبا؟ كيف جرؤ على التبشير، على الرغم من إهانات مواطنيه، إذا لم يكن ثمة قوى داخلية تحثه ـ وهو الرجل ذو الفطرة البسيطة ـ حثاً موصولاً؟ كيف استطاع أن يستهل صراعا كان يبدو يائسا؟ كيف وفق إلى أن يواصل هذا الصراع أكثر من عشر سنوات، في مكة، في نجاح قليل جدا، وفى أحزان لا تحصى، إذا لم يكن مؤمناً إيماناً عميقاً بصدق رسالته؟ كيف جاز أن يؤمن به هذا العدد الكبير من المسلمين النبلاء والأذكياء، وأن يؤازروه، ويدخلوا في الدين الجديد ويشدوا أنفسهم من ثمّ إلى مجتمع مؤلف في كثرته من الأرقاء، والعتقاء، والفقراء المعدمين إذا لم يلمسوا في كلمته حرارة الصدق؟ ولسنا في حاجة إلى أن نقول أكثر من ذلك، فحتى بين الغربيين يكاد ينعقد الإجماع على أن صدق محمد ﷺ كان عميقا وأكيدا. لقد دعا الرسول العربي ﷺ بصوت ملهم باتصال عميق بربه، دعا عبدة الأوثان، وأتباع نصرانية ويهودية محرّفتين على أصفى عقيدة توحيدية. وارتضى أن يخوض صراعا مكشوفا مع بعض نزعات البشر الرجعية التي تقود المرء إلى أن يشرك بالخالق آلهة أخرى ...»[٤٨].

ثم تضيف في السياق نفسه قائلة: «.. إن محمدا ﷺ طوال سنين الشباب التي تكون فيها الغريزة الجنسية أقوى ما تكون، وعلى الرغم من أنه عاش في مجتمع كمجتمع العرب، حيث كان الزواج، كمؤسسة اجتماعية، مفقودا أو يكاد، وحيث كان تعدد الزوجات هو القاعدة، وحيث كان الطلاق سهلا إلى أبعد الحدود، لم يتزوج إلا من امرأة واحدة ليس غير، هي خديجة- رضي الله عنها ـ التي كانت سنّها أعلى من سنّه بكثير، وأنه ظل طوال خمس وعشرين سنة زوجها المخلص المحب، ولم يتزوج مرة ثانية، وأكثر من مرة، إلا بعد أن توفيت خديجة، وإلا بعد أن بلغ الخمسين من عمره. لقد كان لكل زواج من زيجاته هذه سبب اجتماعي أو سياسي، ذلك بأنه قصد من

خلال النسوة اللاتي تزوجهن إلى تكريم النسوة المتصفات بالتقوى، أو إلى إنشاء علاقة زوجية مع بعض العشائر والقبائل الأخرى ابتغاء طريق جديد لانتشار الإسلام باستثناء عائشة - رضي الله عنها - ليس غير، تزوج محمد ﷺ من نسوة لم يكنّ لا عذارى، ولا شابات، ولا جميلات، فهل كان ذلك شهوانية؟ لقد كان رجلا لا إلها. وقد تكون الرغبة في الولد هي التي دفعته أيضا إلى الزواج من جديد، لأن الأبناء الذين أنجبتهم خديجة- رضي الله عنها- له كانوا قد ماتوا. ومن غير أن تكون له موارد كثيرة أخذ على عاتقه النهوض بأعباء أسرة ضخمة، ولكنه التزم دائما سبيل المساواة الكاملة نحوهن جميعا، ولم يلجأ قط إلى اصطناع حق التفاوت مع أي منهن. لقد تصرف متأسّيا بسنة الأنبياء القدامى- عليهم السلام-، مثل موسى وغيره، الذين لا يبدو أن أحدا من الناس يعترض على زواجهم المتعدد. فهل يكون مرد ذلك إلى أننا نجهل تفاصيل حياتهم اليومية، على حين نعرف كل شيء عن حياة محمد ﷺ العائلية؟»(٤٩).

نفس الموقف الإيجابي والنزيه اتخذته هذه المستشرقة تجاه القرآن الكريم بوصفه نصاً إلهياً معجزاً، من الصعب أن يكون من إبداع المخلوقات كيفما كان نوعها، أو جنسها . أو قدرتها بقولها:

«إن معجزة الإسلام العظمى هي (القرآن) الذي ينقل إلينا الرواية الراسخة غير المنقطعة من خلال الأنباء تتصف بيقين مطلق، إنه كتاب لا سبيل إلى محاكاته.. إن آياته على مستوى واحد من البلاغة، وهو ينتقل من موضوع إلى موضوع من غير أن يفقد قوته، إننا نقع هنا على العمق والعذوبة معا، وهما صفتان لا تجتمعان عادة، فكيف يمكن أن يكون هذا الكتاب المعجز من عمل محمد، وهو العربي الأمي»(٥٠).

كما تؤكد هذه المستشرقة على مصدر القرآن الإلهي بصفاء النص القرآني عبر القرون إلى أيامنا هذه، وإلى ما شاء الله فتقول : ولا يزال لدينا برهان آخر على مصدر القرآن الإلهي في هذه الحقيقة هو أن نصه ظل صافيا غير محرف طول القرون التي

تراخت مابين تنزيله ويوم الناس هذا، وان نصه سوف يظل على حاله تلك من الصفاء وعدم التحريف بإذن الله مادام الكون»[٥١].

لقد أشادت هذه المستشرقة المنصفة بالرسول الكريم، وبدوره العظيم في خدمة هذه البشرية والارتفاع بها إلى مدارج السمو والرقي في الأخلاق والمعاملات والعقائد والعبادات .

ولهذا فمن بين السمات المركزية والبارزة التي بدأت تظهر في كتابات هؤلاء المستشرقين الإيطاليين المحدثين هي تغير النظرة والمواقف تجاه الموضوع المطروق، فقد أفرزت التحولات التي شهدها العصر الحديث على مستوى تطور العلوم الإنسانية ومناهج البحث العلمي نسقا من التصورات والرؤى الإيجابية لدى هؤلاء المستشرقين الإيطاليين تجاه موضوع "الإسلاميات " فاحترموا حدود اشتغالهم العلمي، فغذوا ـ إلى حد ما ـ يقدمون نتائج موضوعية وأمينة عن الرسول الكريم والإسلام .

ـ ٧ ـ
خاتمة

نسجل في ضوء ما درسناه سابقا من مواقف وتصورات اتخذها المستشرقون من قضايا السيرة النبوية بعض الملاحظات الهامة التي تبدت لنا ونحن نقارب تجليات هذا الموضوع وأفكاره، وهي:

- أن أغلب هذه الدراسات قد نبعت من قلوب حاقدة، خاصة عند أصحاب المرحلة الأولى من مراحل الاستشراق الإيطالي القديم، الذي كان يؤطره رجال الدين والكنيسة الكاثوليكية، فغلبت على أصحابه العاطفة الدينية المتعصبة على حساب الحقيقة العلمية الناصعة.

- تحامل على شخصية الرسول ﷺ وقلب الحقائق وانتهاج لغة السباب والحقد والتشويه، وكل ذلك لم يأت سهوا أو عفوا بل كان بتخطيط مستهدف ومقصود.
- لجوء بعض المستشرقين الإيطاليين إلى التصرف في بعض نصوص السيرة حتى تغذي آراءهم ورغبتهم في الطعن والافتراء والكذب على الرسول ﷺ وتزييف أخباره.
- استغلال بعض الرهبان الإيطاليين المواقف العدائية والسياقات التاريخية كالحروب الصليبية مثلاً ؛ لإذكاء نيران الحقد والهجوم في حق شخص الرسول ﷺ.
- هناك من درس السيرة بعقلية منغلقة تشككية، وقد نما هذا الموقف المتعصب بسبب امتداد رقعة الإسلام في أوربا وفزع رجال الدين من هذا المد الصحي الجديد، ولهذا تم اللجوء إلى الوسائل المشروعة وغير المشروعة للنيل من هذا الدين ومن مؤسسه.
- إرجاع معطيات السيرة ومكوناتها إلى أصول يهودية أو مسيحية لإضفاء صبغة التبعية على الرسول وبأنه لم يأتِ بجديد في مجال العبادة.
- إن هذه المواقف التي اتخذها المستشرقون الإيطاليون من سيرة المصطفى ﷺ لم تكن إلا وسيلة من وسائل العداء التاريخي الطويل الذي دار بين المسيحيين والمسلمين، منذ أن شكل الإسلام خطراً دائماً على الكنيسة وعلى مصالحها الجغرافية والسياسية والاقتصادية، ولذلك عمدت إلى رسم صورة مشوهة ملفقة عن الرسول ﷺ بوصفه نوعاً من التحصين للمجتمع المسيحي من إنجازات المسلمين وانتصاراتهم.

وهكذا تشكلت صورة الرسول ﷺ وأخباره وسيرته في البحث الاستشراقي الديني عبر ذهنية معادية ومحكومة بنمطية ثابتة جامدة لا تاريخية، خصوصا في مراحله

الأولى المتقدمة حيث كانت نتيجة حتمية من نتائج الحروب الصليبية، وما رافقها من صراعات دموية زادت من درجات الحقد في النفوس والعداء في القلوب ضد مؤسس هذا الدين سيدنا محمد ﷺ، فلم تهدأ حدة هذه المواقف نوعا ما إلا في الفترات القليلة الأخيرة، عندما ظهرت خطابات استشراقية إيطالية أكثر موضوعية ونزاهة في تعاملها سيرة المصطفى ﷺ .

* هوامش البحث *

(١) المستشرقون : نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر، طبعة ثالثة سنة ١٩٦٤ الجزء الأول، ص:٣٤٧.

(٢) نفسه، ص: ١٢٠ .

(٣) نفسه، ص: ١١٣ و١١٤ .

(*) كان الاعتقاد السائد لدى الكتاب الإيطاليين خاصة والأوربيين عامة في مرحلة العصور الوسطى بأن القرآن الكريم من تأليف الرسول الكريم محمد(ص)، ومن إبداعه، وليس من كلام الله تعالى، ومن ثم فإن القرآن الكريم يرصد أفكار الرسول ﷺ وعقيدته ومراحل حياته، وبكل ما يتعلق بمساره الديني والعقائدي . لذا فإن ترجمته إلى لغات أوربية تعد خطوة أولى وأساسية وحاسمة عندهم في طريق تكوين معرفة بصاحب هذا الدين . لكن للأسف رغم ذلك فقد اتخذت الترجمة سبلا ملتوية في غاية من الخبث والتضليل، فضاعت بذلك الحقيقة المحمدية في أعمالهم وكتاباتهم.

(٤) موسوعة المستشرقين : عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٨٤، ص: ٣٠٢ وما بعدها.

(٥) ينحدر أليساندرو باغانيني من بريكسن Brixen وهي مدينة إيطالية صغيرة تابعة لإقليم بوزين Bozen.

(**) التقيت بالدكتور المصري محمود سالم الشيخ، الباحث في فقه اللغات الرومانية الذي يعمل أكثر من أربعين سنة في عددٍ من الجهات العلمية والأكاديمية بإيطاليا، التقيت به أثناء مشاركتنا معا في ندوة علمية دولية نظمتها جامعة فاس بالمملكة المغربية أيام ١٣-١٤-١٥ أبريل ٢٠١٠

في موضوع " السيرة النبوية في الكتابات الإيطالية "، فذكر لي بخصوص ملابسات موضوع طبع القرآن الكريم بالبندقية قائلا: « من خلال دراستي العميقة للنسخة التي اكتشفتها نووفو، هي أن المصحف لم يطبع بالمعنى الصحيح للكلمة، وإنما نحن أمام بروفة طبع، على صورة أوراق مفكوكة، وليست معدة للتجليد ولا للتوزيع . والحقيقة أن باغانيني كان قد وضع كل آماله وأمواله رهنا بنجاح مشروع الحروف الطباعية باللغة العربية، بعد أن كانت المطابع قد انتشرت في أوربا، تطبع بالحروف اللاتينية، وكان لابد له من التميز بابتكار جديد يعطيه ميزة تنافسية في الأسواق، فكان ابتكاره للحروف العربية الطباعية وبدأ بطبع المصحف في بروفة يقوم بتسويقها في الأسواق الخارجية، وخاصة في تركيا الإسلامية، واثقا من أنها سوف تجد رواجا وتحيي صناعته، مع شريكه وابنه .

لكن الذي حدث أن مشروعه فشل فشلا تاما، لأن نسخة المصحف التي خرجت من مطبعته كانت مليئة بالأخطاء التي لم يكن بوسع أحد من العملاء المفترضين أن يقبلها . أي كتاب آخر كان يمكن قبوله بالأخطاء، ولكن المصحف على نحو خاص لا يقبل الخطأ، ونصه مقدس حرفيا، والخطأ يحمل معنى التحريف غير المقبول ...» للمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع أنظر مقاله بعنوان " حل لغز مصحف باجانيني " جريدة أخبار الأدب العدد ٨٧٢ ربيع الآخر ١٤٣١ هـ/ أبريل ٢٠١٠ م .

(٦) يتحدث جورج سال عن هذه الترجمة بأن ما نشره بيليلياندر في اللاتينية زاعما بأنها ترجمة للقرآن الكريم لا تستحق اسم ترجمة، فالأخطاء اللانهائية والحذف والإضافة والتصرف بحرية شديدة في مواضع عدة يصعب حصرها يجعل هذه الترجمة لا تشتمل على أي تشابه مع الأصل. وهذه شهادة هامة من أحد العارفين بالدراسات الإسلامية في هذا المجال.

(٧) الرسالة المحمدية في المؤلفات الغربية (الحلقة الثانية) : محمود حمدي زقزوق، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الخامس، ص: ٤٢٢-٤٢٣.

(٨) ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب : د. عبد الله عباس الندوي، دعوة الحق، كتاب شهري يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، جمادى الآخرة ١٤١٧ هـ، العدد ١٧٤، السنة الخامسة عشرة، ص: ٣٩ .

(٩) يقال له لويجي ماراتشي باللغة الإيطالية، ولودفيج بالألمانية، ولويس مراتشي بالفرنسية، وماراكيوس باللاتينية. وكلها أسماء لشخص واحد.

(١٠) تاريخ حركة الاستشراق: يوهان فوك، ترجمة عن الألمانية عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ص: ٩٧.

(١١) ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب : د. عبد الله عباس الندوي، جمادى

الآخرة ١٤١٧ هـ، العدد ١٧٤، السنة الخامسة عشرة، ص: ٣٩.

(12)Arberry , A ,The Koran Interpreted , (New York ; The MacMillan Company). 1955 . P.26

(١٣) دراسات وأخبار حول ترجمات معاني القرآن الكريم، موقع الاستشراق وترجمة القرآن الكريم، عبر شبكة الإنترنت.

(١٤) تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي . عبد الجبار ناجي " . بغداد، سنة ١٩٨١ . ص: ٨٤.

(١٥) نفسه، ص: ٨٥-٨٦ .

(١٦) الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة : حسين حسيني معدى، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩ . ص: ٣٩ .

(١٧) نفسه، ص: ٣٩ .

(١٨) صورة العرب في الصحافة البريطانية " دراسة اجتماعية للثبات والتغير في مجمل الصورة " تأليف : حلمي حضر ساري، ترجمة : عطا عبد الوهاب ،مركز دراسات الوحدة العربية، سنة ١٩٨٨، ص: ٢٥-٢٦.

(١٩) صورة الرسول ﷺ في الغرب، خرافات وأباطيل : فيصل صالح الخيري، جريدة الأهرام العربي، عدد ٥٠١ ب ٢٨ أكتوبر ٢٠٠٦.

(٢٠) نفسه.

(٢١) سيرة الرسول في تصورات الغربيين : غوستاف يغانموللر، ترجمة الدكتور محمود حمدي زقزوق، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الأول، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م، ص: ١١٤.

(٢٢) محمد والفتوحات الإسلامية : فرانسيسكو غبريللي، تحقيق وترجمة : عبد الجبار ناجي، دار المحاجة البيضاء للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، سنة ٢٠١١، ص:٣٥.

(٢٣) تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي . عبد الجبار ناجي " . بغداد سنة ١٩٨١ . ص:٨٧.

(٢٤) يرجع في ذلك إلى البحث الذي نشره دانكونا في العدد رقم ١٣ من المجلة التاريخية للآداب الإيطالية، بعنوان (أسطورة محمد في الغرب) من ص: ١٩٩ إلى ٢٨١، عام ١٨٨٩.

(*) فيكتور شوفان Victor Chauvin (١٨٤٤ ـ ١٩١٣) مستشرق بلجيكي معاصر تخرج من جامعة ليبج، عين سنة ١٨٧٢ أستاذا لكرسي الدراسات الشرقية في جامعة لوتس . إنتاجه الرئيسي في مجال العناية بالإسلام والسيرة النبوية هو " فهرست للمؤلفات العربية، والمتعلقة بالعرب التي نشرت في أوروبا المسيحية من ١٨١٠إلى ١٨٨٥ Bibliographie des

وقد أراد أن يكمل كتاب شنورر Schnurrer، وعنوانه Biblioteca Arabica (المكتبة العربية) ، ويقدم لنا شوفان في كتابه هذا فهرسا منفصلا للكتابات التي صدرت حول سيدنا محمد (صلعم)، وذلك في الجزء التاسع من فهرسته .

(٢٥) سيرة الرسول في تصورات الغربيين : غوستاف بفانموللر، ترجمة الدكتور محمود حمدي زقزوق، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الأول ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م، ص: ١١٥ إلى ١١٧.

(٢٦) الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة : حسين حسيني معدى، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩ . ص: ٢٢.

(٢٧) الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة : حسين حسيني معدى، ص: ٩٠. الهامش رقم ١ .

(٢٨) نفسه، ص: ١١٣ .

(٢٩) الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي : الدكتور محمد إبراهيم الفيومي، القاهرة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤ م، " سلسلة قضايا إسلامية " يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص:٣٢ و٣٣ .

(٣٠) نفسه، ص: ٣٣ و٣٤ .

(٣١) الإسلام والمسيحية : أليكسي جوارفسكي ترجمة عن الروسية، خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، عدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦، ص: ٦٧ و٦٨ .

(٣٢) الإسلام والمسيحية : أليكسي جوارفسكي ترجمة عن الروسية، خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة الكوينية، عدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦، ص: ٦٧.

(٣٣) تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي : د. صلاح فضل، دار الآفاق الجديدة ، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م، ص: ٦٠ و٦١ .

(٣٤) صورة النبي محمد ﷺ كما تخيلها الغرب، موقع "نصرة محمد رسول الله " عبر شبكة الإنترنيت.

(٣٥) المستشرقون : نجيب العقيقي، ج١ ص: ٣٦١.

(٣٦) ترجمات المستشرقين لمعاني الكتاب المبين : فيصل بن علي الكاملي، موقع البيان AL- BAYAN عبر شبكة الإنترنت.

(٣٧) القرآن الكريم وروايات المدرستين: السيد مرتضى العسكري، الكتاب الثاني، عبر شبكة الإنترنيت

(٣٨) المستشرقون : نجيب العقيقي ج ١ ص: ٣٦٩ .

(٣٩) القرآن الكريم وروايات المدرستين: السيد مرتضى العسكري، الكتاب الثاني، عبر شبكة الإنترنيت .

(٤٠) الهيئة العالمية للقرآن الكريم، ضرورة للدعوة والتبليغ : حسن معايرجي، الدوحة، سنة ١٩٩١ ص :٥٧.

(٤١) الرسالة المحمدية في المؤلفات الغربية، محمود حميد زقزوق (الحلقة الثانية)، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الخامس، ص: ٤٢٦).

(٤٢) الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) فاروق عمر فوزي:، منشورات الأهلية، لبنان، سنة ١٩٩٨، ص: ٥٦ و ٥٧.

(٤٣) الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة : حسين حسيني معدى، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩ . ص: ١٢٦ .

(٤٤) الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة : حسين حسيني معدى، ص : ١٧٧

(٤٥) نفسه، ص : ١٦٩ .

(٤٦) نفسه، ص : ١٦٩ .

(٤٧) موسوعة المستشرقين : عبد الرحمن بدوي، ص:٢٢٠ .

(٤٨) نقلا عن كتاب " الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة : حسين حسيني معدى، ص: ١٣٧ و١٣٨ .

(٤٩) الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة : حسين حسيني معدى، ص: ١٣٨ و١٣٩ .

(٥٠) الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب : أنور الجندي، ص: ٣٠٦ و٣٠٧ .

(٥١) نفسه، ص: ٣٠٧ .

* المصادر والمراجع *

المراجع العربية :

١- الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي : الدكتور محمد إبراهيم الفيومي، القاهرة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤ م، " سلسلة قضايا إسلامية " يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

٢- الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) فاروق عمر فوزي:، منشورات الأهلية، لبنان، سنة ١٩٩٨ .

٣- الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب : أنور الجندي مطبعة الرسالة .

٤- الإسلام والمسيحية : أليكسي جوارفسكي ترجمة عن الروسية، خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، عدد ٢١٥، نوفمبر ١٩٩٦ .
٥- تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي : د. صلاح فضل، دار الآفاق الجديدة ، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م .
٦- تاريخ حركة الاستشراق: يوهان فوك، ترجمة عن الألمانية عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية .
- ترجمات المستشرقين لمعاني الكتاب المبين : فيصل بن علي الكاملي، موقع البيان AL-BAYAN عبر شبكة الإنترنت
٧- ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب : د. عبد الله عباس الندوي، دعوة الحق، كتاب شهري يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، جمادى الآخرة ١٤١٧ هـ، العدد ١٧٤، السنة الخامسة عشرة .
٨- تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي . عبد الجبار ناجي " . بغداد سنة ١٩٨١ .
٩- دراسات وأخبار حول ترجمات معاني القرآن الكريم، موقع الاستشراق وترجمة القرآن الكريم، عبر شبكة الإنترنت .
١٠- الرسالة المحمدية في المؤلفات الغربية (الحلقة الثانية) : محمود حمدي زقزوق، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الخامس .
١١- الرسول ﷺ في عيون غربية منصفة : حسين حسيني معدى، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩ .
١٢- سيرة الرسول في تصورات الغربيين : غوستاف يغانموللر، ترجمة الدكتور محمود حمدي زقزوق، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الأول، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م .
١٣- صورة الرسول ﷺ في الغرب، خرافات وأباطيل : فيصل صالح الخيري، جريدة الأهرام العربي، عدد ٥٠١ ب ٢٨ أكتوبر ٢٠٠٦.
١٤- صورة العرب في الصحافة البريطانية "دراسة اجتماعية للثبات والتغير في مجمل الصورة" تأليف : حلمي حضر ساري، ترجمة : عطا عبد الوهاب ،مركز دراسات الوحدة العربية، سنة ١٩٨٨.
١٥- المستشرقون : نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر، طبعة ثالثة سنة ١٩٦٤ الجزء الأول .
١٦- موسوعة المستشرقين : عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى ١٩٨٤ .
١٧- الهيئة العالمية للقرآن الكريم، ضرورة للدعوة والتبليغ : حسن معايرجي، الدوحة، سنة ١٩٩١.

المراجع الأجنبية :

1 - Arberry , A ,The Koran Interpreted, (New York ; The MacMillan Company).1955.

٢- شبكة الإنترنيت .

❊❊❊

دراسة في سيرة النبي محمد صلى الله عليه وآله
من خلال كتاب (محمد والفتوحات الإسلامية)

للمستشرق الايطالي فرانشيسكو كبرييلي
(زوجاته أنموذجا)

■ أ.د. رحيم حلو محمد البهادلي(*)

قرأتُ ذات مرة عبارة لم تطب لها نفسي كتبها المستشرق الايطالي فرانشيسكو كبرييلي في كتابه (محمد والفتوحات الإسلامية)، تتضمن في الواقع إساءة كبيرة أو عدم فهم دقيق لشخص الرسول الكريم صلى الله عليه وآله خاصة وللإسلام ومبادئه بصورة عامة، وتتعلق بطبيعة زواج الرسول الكريم صلى الله عليه وآله من زوجاته، فقد قسم هذا المستشرق زوجات الرسول الكريم صلى الله عليه وآله إلى قسمين قسم شرعي وقسم غير شرعي (محظيات)، قائلاً بهذا الصدد بان تلك الزوجات - من النوع الثاني - كن من "اللواتي كان مسموحاً بهن بحرية ، سواء في العرف الجاهلي أو في الشريعة الإسلامية"[1]، وقبل التبحر في متداخلات هذا الموضوع لابد لنا من أن نلقي بعض الضوء على هوية هذا المستشرق وكتابه أعلاه ففي ذلك علاقة كبيرة في فهم الموضوع.

(*) كلية التربية للبنات / جامعة البصرة.

فرانشيسكو كبرييلي هو ابرز المستشرقين الايطاليين ولد في روما عام ١٩٠٤ وتوفي فيها عام ١٩٩٦ م، وهو أستاذ اللغة العربية وآدابها في جامعة روما والمعهد الشرقي في نابولي، وكان مهتما بالشعر العربي وله نصيب كبير من تحقيق المخطوطات الإسلامية، وله كذلك اهتمام كبير في الكتابة في السيرة النبوية الشريفة ومنها الكتاب الذي تحت أيدينا، وتتلمذ هذا الرجل على يد المستشرق الايطالي الشهير كرلوناللينو[٢] . أما كتابه (محمد والفتوحات الإسلامية) فقد كتبه ليعطي صورة مقتضبة عن حياة العرب قبل الإسلام وسيرة الرسول ﷺ والفتوحات التي قام بها والفتوحات اللاحقة لعصره، بأسلوب فكري غربي يعكس وجهة النظر المسيحية للإسلام، وقد ترجم هذا الكتاب أستاذ الدراسات الاستشراقية الدكتور عبد الجبار ناجي.

إنّ المشكلة في كتابة التاريخ في كتّابه والبيئة التي يكتب فيها، إذ لا شك في أن التاريخ يتأثر سلبا وإيجابا بمجمل الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية في البيئة التي يكتب فيها، فمثلا جميع المرويات التاريخية التي وصلتنا ودخلت حقل التدوين التاريخي عن طريق الرواة خلال العصر الأموي كانت لا تخرج عن إطار ما يصبوا إليه الأمويون بالذات حكامهم وفيهم معاوية بن أبي سفيان وهشام بن عبد الملك اللذان لعبا دورا كبيرا في كتابة التاريخ لصالح الأمويين فحذفوا فضائل فئة من المجتمع وأضافوا أمجادا اختلقت لتكون مجدا لهم عبر التاريخ[٣].

وكتبت مسلمة اليهود وقصت عن سيرة الرسول ﷺ من الأخبار والقصص ما لا يتحمله عقل ولا يقبله منطق ونقصد بذلك ما ورد من أخبار وقصص إسرائيلية عن الرسول الكريم ﷺ، وهي كثيرة جدا وقد غصت فيها كتب السير والتراجم والتاريخ بشتى روافده، وتحت مسميات قد تكون مقبولة في الوسط الإسلامي كالمعجزات والكرامات الخارقة التي نراها بعيدة كل البعد عن سيرته المباركة، كحادثة النور الذي أضاء في مكة إلى بلاد الشام في أثناء ولادته[٤] وحادثة شق الصدر[٥] ورضاعته من قبل ثويبة جارية عمه أبي لهب وحليمة السعدية [٦] ورعايته للأغنام [٧]

وغيرها كثير من الروايات الإسرائيلية [٨] التي كان هدفها الأساس تشويه سيرة الرسول ﷺ بعد أن فشلوا في قتله واستئصاله.

أما النصارى ومن اسلم منهم فكانوا لا يقلون شأنا من اليهود في تشويه صورة الرسول الأكرم ﷺ والإسلام بصورة عامة، وإذا كانت الإسرائيليات قد أخذت مأخذها من سيرة الرسول ﷺ فان للنصرانيات نصيبا من ذاك التشويه الذي مارسه كتابها تحت أنظار السلطة آنذاك، فتميم الداري [٩] الذي كان نصرانيا ثم اسلم طلب الإذن من عمر بن الخطاب في القص في مسجد المدينة [١٠]، ثم تحولت مجالسه في القص إلى مجالس مبرمجة ومنظمة في عهد عثمان بن عفان بعد أن سمح له الأخير بهذا البرنامج[١١]، وما يطرحه تميم في مجالسه يتأثر بشكل أو بآخر بثقافته النصرانية السابقة قصد بذلك تميم أو لم يقصد .

إنّ ثقافة النصارى هي ثقافة واحدة قديما وحديثا، يرون أنفسهم خير من الإسلام والمسلمين، كما أن اليهود ترى أنهم خير من النصارى والأمر سيان لليهود تجاه الإسلام، والنصارى كانوا ولا يزالون يرون الأشياء بالذات المخالفة لهم في الدين بمستوى أدنى منهم أو أنهم لا ينظرون إليها بتلك النظرة التي يعيها الرجل المسلم، نعم النصارى تنظر لرموزهم بقدسية تامة ولكنهم في الوقت نفسه لا ينظرون إلى رموز الآخرين بالقدسية نفسها، وإنما ينظرون إليهم أشخاصا ليس إلا، أدّوا بطولات معينة في التاريخ، ولذلك نرى كثيراً من المستشرقين حينما يتحدثون عن رموز المسلمين ينعتوهم بأسمائهم المجردة، والمستشرق فرانشيسكو كبرييلي احد من فعل ذلك، فينعت الرسول الكريم ﷺ ويذكره باسمه المجرد (محمد) وينعت الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بـ(علي) [١٢]، من دون أن يذكر ألقابهم التي عرفوا بها في الإسلام، واصفا إياهم بأنهم أفراد أدّوا ما عليهم من دور في التاريخ فحسب، ولكن الرجل المسلم يرى خلاف ذلك، يرى أنهم شخصيات مقدسة.

وعند التمعن في سبب موقف فرانشيسكو كبرييلي من الشخصيات المقدسة في الإسلام كالرسول الكريم ﷺ، نجد القضية لا تخرج عن ثلاثة أمور : إمّا انه قصد الإساءة بذلك أو أن ثقافته الدينية والتاريخية حملته على التعامل مع غير أبناء معتقده بهذا الشكل، أو انه كان لا يفهم النصوص التاريخية الإسلامية كما ينبغي بالذات نصوص القرآن الكريم منها. وعلى ما يبدو لي ونحن نعيش في الانفتاح الفكري وتلاقح الحضارات المختلفة نرى في الرجل بأنه لم يستطع أن يفهم مغزى روح النص الإسلامي كما يفهمه الرجل المسلم، وان كنا لا نستبعد كل الاحتمالات الأخرى في سبب موقف معظم المستشرقين من رموز الإسلام والمسلمين .

لقد كتب فرانشيسكو كبرييلي سيرة الرسول ﷺ في كتابه محمد والفتوحات الإسلامية بمنظور غربي بحت، وتعامل – كما قلنا – مع النبي الأكرم ﷺ بأنه قائد لأمة إسلامية أكثر مما كتب عنه بأنه نبي مرسل، أو انه أعطى له الصبغة القيادية أكثر من الصفة الدينية، وتعامل بهذا الشكل يجعل من الرجل – فرانشيسكو – أن يساوي بينه وبين أي قائد أخر، فكتب عن الرسول ﷺ بأنه تعامل مع النساء المحظيات كما تعامل معهن بقية الرجال .

إنّ ما كتبه فرانشيسكو عن الرسول ﷺ بهذا الصدد يجعلنا نقول أن الرجل كان لا يمتلك ثقافة تاريخية كبيرة في حقل التاريخ الإسلامي، ولذلك كان من الجدير به أن لا يغامر تلك المغامرة التي جعلت منه محل نقد كبير بنظرنا نحن المؤرخين العرب والمسلمين، لقد كان جديرا بفرانشيسكو أن لا يكتب في قضايا حساسة تتعلق بخاتم الأنبياء محمد ﷺ وبخاصة إنه لا يملك معلومات كافية في الموضوع بما يجعله متمكنا من الإبحار في سيرة الرسول الكريم ﷺ، وفي موضوع نتحرج حتى نحن العرب المسلمين أحيانا من الخوض فيه وان أبحرنا فيها نكون يقظين خوفاً من وجود إشكالات عقائدية في الرواية التي تدخل في خصوصيات حياة الرسول ﷺ لان

الإسرائيليات والنصرانيات أخذت مأخذها من السيرة النبوية قديما وحديثا، فكيف بغير العربي وغير المسلم أن يكتب عن سيرة خاتم الأنبياءﷺ وفيها من الوضع والدس الذي جرت عند بعضهم مجرى الحقيقة، والرسول ﷺ عنها براء .

إنّ القضية التي أثارها فرانشيسكو حول الرسول ﷺ تتعلق بمسألة أزواج النبي محمدﷺ، فقال عنه ما نصه: "فان محمدا من خلال الزوجات الشرعيات أو من خلال المحظيات واللواتي كان مسموحا بهن في العرف الجاهلي أو في الشريعة الإسلامية" (١٣)، وهذا يعني أن كبرييلي قد قسم زوجات النبي ﷺ إلى زوجات شرعيات وأخر غير شرعيات، وإن كان هذا الرجل لا يعي انه يتحدث عن الرسول محمد ﷺ خاتم الأنبياء، أو انه يتحدث عن رجل قاد منظومة دينية اجتماعية سياسية اقتصادية فكرية في غاية الدقة؟ أو يتحدث عن رجل أرسله الله عز وجل مصلحا منقذا للبشرية من الظلم والجور والتخلف والجهل والفاقة، فكان عليه أن يقرأ تراث النبيﷺ الذي كتبه المنصفون من المستشرقين إن لم يكن قد قرأ شريعة الإسلام وعرف إن الإسلام لا يجيز غير الشرعي من الزوجات.

ما يبدو لي أن كبرييلي لم يفهم قوانين الأسرة الإسلامية بالشكل الصحيح فكتب فيها فاخطأ وكان أمرا طبيعيا أن يخطأ، يبدو انه طبق عما قرأه من مفاهيم الجاهلية على عصر الرسولﷺ، أو يبدو أن كبرييلي طبق مفاهيم الجاهلية الجديدة التي نشأت خلال العصر الأموي وظنّ انها من شريعة محمد ﷺ، واخذ مفاهيم الجاهلية هنا وهناك وحكم على الرسولﷺ بحكم الجاهليين، يبدو أن كبرييلي لم يفهم بان منظومة اجتماعية جديدة جاء بها الرسول ﷺ من الله عز وجل تحث الفرد المسلم على الانسياق فيها وهي كفيلة أن تحقق له السلم والرخاء والراحة والطمأنينة، ونعني بها منظومة الزواج عند المسلمين .

فالزواج عند المسلمين هو تلك العلاقة المقدسة التي تربط الرجل بالمرأة

بوصفها إحدى النعم والفضائل التي وهبها الله سبحانه وتعالى لجنس البشر وميزه بها عن سائر المخلوقات الأخرى كعلاقة مقدسة ومنظمة قام على أساسها بناء الأسرة داخل المجتمع الإنساني، قال الله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾(١٤)، وقوله تعالى أيضاً: ﴿**وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ هُمْ يَكْفُرُونَ**﴾(١٥). فلا شك إذن في كون علاقة الزواج تختلف عن أي روابط أو علاقات أخرى بكونها علاقة منظمة مبنية على أسس وثوابت مقدسة وبها يتم بناء الأسرة التي هي لبنة في بناء المجتمع. وجاء في موضوع الزواج أحاديث نبوية شريفة للرسول الكريم ﷺ لا تعد ولا تحصى في إرشاد أبناء المجتمع الإسلامي نحو الزواج، منها قوله ﷺ : "ما بني بناء في الإسلام أحب إلى الله تعالى من التزويج"(١٦)، وقوله ﷺ أيضا : "من تزوج أحرز نصف دينه فليتق الله في النصف الأخر "(١٧)، وقوله ﷺ أيضا : "إنما الدنيا متاع، وليس من متاع الدنيا شيء أفضل من المرأة الصالحة"(١٨).

وقد اختلف الزواج عند العرب في الإسلام عن ما كان معمولا به في الجاهلية أو ما كان سائداً عند سائر الشعوب والأمم الأخرى، والتي كانت لا تلتزم بالقواعد الإنسانية الحقة والتي جاء فيها القرآن الكريم ليحدد للمجتمع العربي والإسلامي أي النساء يتزوج الرجل وأي النساء يقترن وأيها يترك، فكان قبل الإسلام هناك من يتزوج امرأة أبيه بعد وفاته وبشكل يثير الانتباه(١٩)، وقد حرم الله تعالى هذا الزواج بقوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا**﴾(٢٠)، وقد عاقب الرسول ﷺ من فعل ذلك في الإسلام بأشد العقوبات(٢١) . كما كان هناك من المجوس من يتزوج بمحارمه من النساء كالأخت أو ابنة الأخ ونحو ذلك (٢٢)، وقد حرمها الله تعالى بقوله : ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي**

﴿أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ " (٢٣).

فبهذا يحدد الله تعالى للفرد المسلم فيمن يتزوج وفي من يترك من النساء في خطوة عظيمة من الله عز وجل في تنظيم المجتمع وترتيبه ووضع خطوط حمراء حيال بعض النساء، وليميز الإنسان من الحيوان الذي تتحكم فيه غريزته الحيوانية، فحرم الله عز وجل عليه فئة واحل له فئة أخرى، وحتى من أحلت للإنسان من النساء فلا يجب أن تنتهك حرمتها بالفسق إنما على الإنسان الوصول إليها بالزواج على وفق قواعد حددها المشرع الإسلامي، والله عزوجل يضرب لنا مثلا عظيما عن المؤمنين بقوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾(٢٤)، وقوله تعالى أيضا مخاطبا سيد الكائنات النبي محمد ﷺ : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَيْكَ ﴾(٢٥).

ونعمة الزواج تلك أتمها الله عز وجل على الفرد المسلم بتعدد الزوجات، فلم تكن نعمته تعالى تقتصر على امرأة معينة إنما فتح الله للفرد المسلم الباب في ذلك على مصراعيه، فمن حق الرجل المسلم أن يتزوج بأكثر من امرأة واحدة على وفق الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّاتَعُولُوا﴾(٢٦)، ويفهم من هذه الآية الكريمة أن من حق الرجل الزواج بأكثر من امرأة وعلى أن لايتعدى العدد أربعة نساء، خلافا لما كان معمولاً به قبل الإسلام والذي كان لمن يستطيع الزواج أن يتزوج بما شاء من النساء(٢٧). وقد منّ الله عز وجل لعباده بالتعدد على وفق حدوده وهو أي الرجل يستطيع أيضا أن يتزوج بما شاء من النساء ولكن عليه أن لا يجمع بين أكثر من أربعة نساء كما يفهم من روح تلك الآية

الكريمة. ولكن على الرجل المسلم أن لا يستغل تلك الآية خلافا لجوهر الإسلام، وعليه أن يسير في ذلك بما يحقق مرضاة الله تعالى وان لا يظلم واحدة من نسائه وعليه أن يراعي العدل والإحسان فيه، إذ يفهم من هذا النص القرآني أن الله عز وجل أباح ظاهرة التعدد للرجل المسلم في حالات معينة، إذ يشترط في بادئ الأمر أن يكون الرجل مستعدا للعدل بين نسائه وان لم يكن مستعدا فعليه الاكتفاء بواحدة، وثانيا أن لا تكون المرأة العوبة بيد الرجل فيتزوج بهذه ويطلق تلك كيفما شاء، ولكن نعتقد أن للرجل أن يسعى وراء ظاهرة التعدد إذا توفرت لديه المقدرة المادية وأراد بذلك تكثير النسل أو لكبح جماح شهوته الجنسية وكي لا ينجرف وراء الفحشاء والفجور مع نساء أخريات غير زوجته بالذات إذا كانت المرأة بظروف غير طبيعية كالحمل والوضع والرضاع ونحو ذلك، أو إذا أعطته زوجته الأولى العذر في ذلك إن كانت مريضه بمرض لا يرجى شفاءه أو كانت عقيما لا تلد كما ذهب إلى ذلك جمع من العلماء[٢٨]. وعلى جميع ذلك كان من حق الرجل على وفق حدود الله تعالى أن يتمتع بالتعدد وفقا للشروط الدينية التي اقرها الله تعالى في روح تلك الآية، ولكنه مع ذلك ليس فرضا واجبا إنما حقا لمن يريد ذلك من المسلمين .

وظاهرة تعدد الزوجات لم تكن بالظاهرة المستحدثة في الإسلام إنما كانت ظاهرة مباحة قبل ذلك وسنّة جارية عند أغلب الأمم القديمة كالعرب وبلاد الهند والصين والفرس وغيرهم، فللرجل الحق في الزواج بما شاء من النساء وله مطلق الحرية في التصرف بهن كيفما شاء [٢٩]، وقد ذكر مثلا أن النبي سليمان بن داود تزوج بعدد كبير من النساء [٣٠]، وفعل النبي داود عليه السلام الشيء ذاته [٣١]. وكان الهدف من جراء ذلك تكثير عدد أفراد الأسرة بالذات البنين منهم كوسيلة للترأس والسؤدد في القوم [٣٢].

ولما جاء الإسلام هذب طبيعة التعدد وجعله في ظل حدود المعقول وبما يتلاءم ويتناسب مع تعاليم الدين وخصوصيات المجتمع الجديد، فوضع بصماته عليه بما

يكفل للمرأة حقها وللرجل حدوده، فوضع عليه القيود والشروط بحيث جعله كما ذكرنا مباحا في حالات نادرة وضرورية أشرنا لها. أي إنّ تعدد الزوجات لم يجعله الإسلام فرضا واجبا على كل مسلم إنما أباحه لمن تقتضي حاجته وضرورته أن يتزوج بامرأة أُخرى على وفق مقتضيات حددها الشرع الإسلامي، وحدده بأربع نساء.

وبدأت ظاهرة تعدد الزوجات في الإسلام بالنبي محمد ﷺ، فالمرويات التاريخية التي بين أيدينا تشير أن الرسول الكريمﷺ لم يتزوج إلا بعد وفاة السيدة خديجة عليها السلام ، فقد تزوج وذكر المؤرخون انه توفي وله تسع نساء [٣٣]، أي انه لم يتزوج في حياة السيدة خديجة واقتصر عليها لعدم وجود مبرر لتعدد الزواج، فهي سيدة نساء قريش حسباً ونسباً وقد هيأت له هذه المرأة الجليلة كل أسباب العيش الرغيد ثم هي تقريبا والدة أبنائه جميعا[٣٤]، ولكن بعد وفاتها اخذ الرسول ﷺ يتزوج بالنساء، ونعتقد انه لو وجد في أحداهن ما وجد في خديجة عليها السلام لما اخذ بهذا المنوال من الزواج، فهو بعد وفاة السيدة خديجة عليها السلام جاءته خولة بنت حكيم السلمية زوجة عثمان بن مظعون وأخذت تنعت له النساء، فنعتت له السيدة عائشة بنت أبي بكر، وسودة بنت زمعة (رض)، فاطمأن الرسول لها وقال : "فاذكريهما عني"[٣٥]. وعلى ما يبدو لي أن غالبية زواج الرسولﷺ من نسائه كان لأسباب سياسية لتأليف القلوب وبسط روح المودة والطمأنينة في نفوس تلك القبائل، كزواجه من أم حبيبة بنت أبي سفيان[٣٦]، وزواجه من جويرية بنت الحارث زعيم بني المصطلق [٣٧]، وزواجه أيضا من صفية بنت حيي اليهودية [٣٨]، وزواجه من حفصة بنت عمر بن الخطاب[٣٩]، بالذات إذا علمنا أن من زوجاته ﷺ من تقدم بها السن كزواجه بسودة بنت زمعة وكانت امرأة مسنة [٤٠]، وزواجه كذلك بأم سلمة هند بنت أبي أمية بن المغيرة المخزومي وكانت امرأة كبيرة في العمر [٤١] .

وقد يثير تعدد الزوجات عند الرسول الكريم ﷺ بأكثر من أربع نساء التساؤل لماذا هو في غير ما أشار إليه القرآن الكريم ؟، نقول: إنّ حالة الرسول ﷺ

كانت ميزة اختصّها الله عز وجل برسوله الكريم ﷺ [٤٢]، إذ لا اختلاف في أن جميع أفعال الرسول ﷺ وأقواله إنما هي بوحي من السماء، قال الله تعالى : ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى** ﴾[٤٣] . وتعدد زوجاته ﷺ هو من هذا القبيل ولضرورات اقتضتها حياته ﷺ، فهو القائل : "ما زوجت فاطمة إلا لما أمرني الله بتزويجها"[٤٤]. فإذا كان تزويج بنات الرسول ﷺ إلا بأمر من الله عز وجل فطبيعي أن يكون زواجه ﷺ بأمر من الله عز وجل. وقد بلغ عدد من تزوج بهن الرسول ﷺ ثلاث عشرة امرأة منهن تسع نساء مات عنهن، وامرأتان توفيتا في حياته، واثنان لم يبن بهن [٤٥].

أمّا بقية الناس فكان لكل منهم دوافعه الخاصة بالتعدّد على وفق الشروط التي اقرها المشرع الإسلامي، فالناس قبل نزول الآية الكريمة التي تحدد الزواج بأربع كانت تتزوج بأكثر من هذا العدد، ولكن بعد النزول كان عليهم حقا أن يقتصروا بأربع نساء، فيروى مثلا أن قيس بن الحارث الاسدي كان متزوجا بثماني نساء فلما نزلت الآية أمره الرسول ﷺ أن يقتصر على أربع ويطلق البقية ففعل[٤٦] . وكانت تلك عادة العرب أن يتزوجوا بعدد غير معدود لكثرة النسل والأبناء وفيهما زيادة القوة والمنعة في ظل مجتمع يؤمن إيمانا قويا بتلك الحال، فمن كثرت قبيلته خاف منه الناس وامتنعوا عنه ومن قل أهله عاش ذليلا يلتجأ إلى هذا تارة والى ذاك تارة أخرى .

إذن هذا كان مفهوم الإسلام للزواج واحترام الزوجة، أي إنّ الأمر لم يكن عشوائيا كما يصوره فرانشيسكو إنما كان أمرا منظما دقيقا بل في غاية الدقة . بل نجد أن جميع من تزوج بهن الرسول ﷺ كن زوجات شرعيات وان زاد عددهن عن أربعة نساء فتلك خاصية بالرسول ﷺ من الله عز وجل .

أما لفظة المحظيات كما نص عليها تعبير فرانشيسكو فإنها لفظة لم تكن معروفة أيام الرسول ﷺ لا من حيث اللفظ ولا من حيث الواقع، إنما لفظة المحظيات

ظهرت في العصور الإسلامية اللاحقة بالذات أيام الدولتين الأموية والعباسية، إذ طالما كان الحكام والأمراء والولاة والعمال والميسورين ماديا يتسرون بالسرايا والمحظيات بوصفه نوعاً من أنواع الترف والتسلية في قصورهم الشاهقة (٤٧)، حتى عرفت يومذاك تجارة المحظيات أو كن أحياناً يقدّمن هدايا للحكام من قبل ولاتهم بوصفه نوعاً من أنواع ضمان الاستمرار في الأعمال كما كان يفعل الحجاج بن يوسف الثقفي مع عبد الملك بن مروان على سبيل التمثيل (٤٨)، وكانت تلك المحظيات يستعملن لإشباع الرغبات الجنسية فقط، وحاشا لرسول الله ﷺ من أن يتسرى بواحدة من ذاك النوع فضلا عن عدم وجود هذه الظاهرة في المجتمع الإسلامي أيام الرسول ﷺ .

*** هوامش البحث ***

١- فرانشيسكو كبرييلي : محمد والفتوحات الإسلامية، ص ١٦٤ .
٢- هذه المعلومات استقيناها من مقدمة المترجم أ.د عبد الجبار ناجي في مقدمة الكتاب .
٣- ينظر ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، ٢٨٦/١٧ وما بعدها، ٢٩٤/٥٥ وما بعدها؛ عبدالعزيز الدوري : نشأة علم التاريخ عند العرب، ١٨ وما بعدها.
٤- ينظر مثلا ابن سعد : الطبقات الكبرى، ١ / ١٠٢ ؛ الطبري : تاريخ الرسل والملوك، ١ / ٥٨١ ؛ ابن الأثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٥ / ٦٠٢ .
٥- ينظر ابن سعد : الطبقات الكبرى، ١ / ١١٢ ؛ اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي، ٢ / ١٠ ؛ الطبري : تاريخ، ٢ / ٥٤ .
٦- ينظر مثلا ابن سعد : الطبقات الكبرى، ١ / ١١٠، ٤ / ١٠٩ ؛ اليعقوبي : تاريخ، ٢ / ٩ ؛ ابن عساكر : تاريخ دمشق، ٣ / ٨٧ ؛ المجلسي : بحار الأنوار، ١٥ / ٣٤١ – ٣٤٥ .
٧- ينظر ابن سعد : الطبقات الكبرى، ١ / ١٢٥ ؛ الكليني : الكافي، ٣ / ٢٣٣ .
٨- للمزيد ينظر ابن سعد : الطبقات الكبرى، ١ / ١٠٣ ؛ اليعقوبي : تاريخ، ٢ / ٩ ؛ الطبري : تاريخ، ١ / ٥٨١ .
٩- تميم الداري : هو تميم بن اوس بن خارجة الداري، صحابي اسلم عام ٩ هـ وكان يسكن المدينة

ثم انتقل إلى الشام فنزل بيت المقدس، توفي عام ٤٠ هـ . ينظر ابن سعد : الطبقات الكبرى، ٧ / ٤٠٨ – ٤٠٩ ؛ ابن حبان : الثقاة، ٣ / ٣٩ – ٤٠ ؛ الذهبي : سير أعلام النبلاء، ٢ / ٤٤٢ – ٤٤٨ .

١٠- الذهبي : سير أعلام النبلاء، ٢ / ٤٤٧ .

١١- ابن شبة النميري : تاريخ المدينة المنورة، ١ / ١١ .

١٢- ينظر فرانشيسكو كبرييلي : محمد والفتوحات الإسلامية، ص ٥٨، ١٢٩، ١٧١ .

١٣- فرانشيسكو كبرييلي : محمد والفتوحات الإسلامية، ص ١٦٤ .

١٤- سورة الروم، الآية ٢١ .

١٥- سورة النحل، الآية ٧٢ .

١٦- الشيخ الصدوق : من لا يحضره الفقيه، ٣ / ٣٨٣ ؛ وينظر الحر العاملي : الفصول المهمة في أصول الأئمة، ٢/ ٣٢١ ؛ الشيخ الجواهري: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩/ ١٢ .

١٧- العلامة الحلي : تذكرة الفقهاء، (المكتبة الرضوية – قم، د . ت)، ٢ / ٥٦٥ .

١٨- ابن ماجة : سنن ابن ماجة، ١/ ٥٩٦ .

١٩- ينظر ابن حبيب البغدادي : المحبر، ص٣٢٦ ؛ المنمق في أخبار قريش، ص٥٩، ١٠٠ ؛ ابن عساكر : تاريخ دمشق الكبير، ٥٦ / ٣٤٦ ؛ المجلسي : بحار الأنوار ، ١٨ / ١٠٤ .

٢٠- سورة النساء، الآية ٢٢ .

٢١- ابن ماجه : سنن ابن ماجه، ٢ / ٨٦٩ ؛ الترمذي : سنن الترمذي، ٢/ ٤٠٧ – ٤٠٨ ؛ ابن الأثير : أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٤ / ٤٢٠ .

٢٢- ينظر الشيخ الصدوق : من لا يحضره الفقيه، ٤ / ٣٤٤ وما بعدها .

٢٣- سورة النساء، الآية ٢٣ .

٢٤- سورة المؤمنين، الآيات ٥، ٦، ٧ .

٢٥- سورة الأحزاب، الآية ٥٠ .

٢٦- سورة النساء الآية ٣ .

٢٧- ينظر محسن عقيل : تحفة العروس، ص٦٤٠ – ٦٤٦ .

٢٨- ينظر السيد الطابطائي : الميزان في تفسير القرآن، ٤ / ١٨٨ – ١٨٩ ؛ سعيد أيوب : زوجات النبي، ص٩ .

٢٩- ينظر الطباطبائي : تفسير الميزان، ٢/ ٢٦٧ ؛ الشيخ سيد سابق : فقه السنة، ٢/ ١٢٢- ١٢٣؛ سعيد أيوب : زوجات النبي صلى الله عليه وآله، ص٨، ٣٢ .

٣٠- ابن سعد : الطبقات الكبرى، ٨/ ٢٠٢ .

٣١- الطبرسي : مجمع البيان في تفسير القران، ٣/ ١٠٨ .
٣٢- سعيد أيوب : زوجات النبي ﷺ، ص٨ .
٣٣- ينظر ابن هشام : السيرة النبوية، ٦/ ٥٦ وما بعدها ؛ ابن كثير : السيرة النبوية، ٤/ ٥٧٩ وما بعدها .
٣٤- ينظر ابن سعد : الطبقات الكبرى، ٨ / ١٦ .
٣٥- ابن الكردبوس التوزي : الاكتفاء في أخبار الخلفاء، ١ / ٤٦ .
٣٦- ابن سعد : الطبقات الكبرى، ٨ / ٩٨ – ٩٩ .
٣٧- ابن الأثير : أسد الغابة، ٥ / ٤٢٠ .
٣٨- ابن حجر : الإصابة في تمييز الصحابة، ٨ / ٢١٠ .
٣٩- ابن سعد : الطبقات الكبرى، ٨ / ٨٢ .
٤٠- المصدر نفسه، ٨/ ٥٣ –٥٤ .
٤١- ينظر ابن اسحق : سيرة ابن اسحق، ٥/ ٢٤٣ .
٤٢- للتفاصيل ينظر السيد مرتضى العسكري : أحاديث أم المؤمنين عائشة ،١ / ٢٥ وما بعدها .
٤٣- سورة النجم، الآيات ٣، ٤ .
٤٤- الشيخ الصدوق : عيون أخبار الرضا عليه السلام، ١/ ٦٤ .
٤٥- ينظر من تزوج بهن الرسول ﷺ عند ابن اسحق : سيرة ابن اسحق، ٥/ ٢٣٨ وما بعدها؛ ابن هشام : السيرة النبوية، ٦/ ٥٦ وما بعدها ؛ ابن كثير : السيرة النبوية، ٤/ ٥٧٩ وما بعدها .
٤٦- ابن سعد : الطبقات الكبرى، ٦ / ٦٠ .
٤٧- ينظر د. نجمان ياسين : الزواج في الإسلام في القرن الأول الهجري، ص٦٥ وما بعدها .
٤٨- ينظر الابشيهي : المستطرف في كل فن مستظرف، ص ٥٧٦ – ٥٧٨ .

* المصادر والمراجع *

١ - القرآن الكريم.
*** الابشيهي، شهاب الدين محمد بن أبي الفتح أحمد (ت٨٥٠ هـ/ ١٤٤٦ م):**
٢ـ المستظرف في كل فن مستطرف، (دار الشرق العربي ـ بيروت / ١٤٢٩ هـ/ ٢٠٠٨ م) .
*** ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت ٦٣٠ هـ/ ١٢٣١ م) :**
٣- أسد الغابة في معرفة الصحابة، (نشر اسماعيليان ـ طهران / د.ت) .
*** ابن اسحق، محمد بن اسحق بن يسار (ت ١٥١ هـ/ ٧٦٣ م) :**

٤- **سيرة ابن اسحق المسماة بكتاب المبتدأ والمبعث، (تحقيق : محمد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب) .**

* **أيوب، سعيد (معاصر) :**

٥- زوجات النبي ﷺ، (ط١، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٧ م) .

* **الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩ هـ/ ٨٩٢ م) :**

٦- سنن الترمذي، (تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر – بيروت، ١٤٠٣ هـ) .

* **الشيخ الجواهري، محمد بن حسن النجفي (ت ١٢٦٦ هـ/ ١٨٨١ م) :**

٧- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، (تحقيق : الشيخ عباس القوجاني، ط٣، دار الكتب الإسلامية – طهران، ١٣٦٧ هـ) .

* **ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد (ت ٣٥٤ هـ/ ٩٦٩ م) :**

٨- الثقات، (ط١، مجلس دائرة المعارف العثمانية – الهند، ١٣٩٣ هـ) .

* **ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي (ت ٢٤٥ هـ/ ٨٥٠ م) :**

٩- المحبر، (تصحيح : د. ايلز ليختن شتيز، مطبعة دائرة المعارف العثمانية – حيدر أباد الدكن، ١٩٤٢ م) .

١٠- المنمق في أخبار قريش، (تحقيق : خورشيد أحمد فاروق، ط١ ،عالم الكتب – بيروت، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م) .

* **ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت ٨٥٢ هـ/ ١٤٤٨ م) :**

١١- الإصابة في تمييز الصحابة، (تحقيق : الشيخ عادل احمد عبد الموجود، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت/ ١٤١٥ هـ) .

* **الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤ هـ/ ١٧١٩ م) :**

١٢- الفصول المهمة في أصول الأئمة، (تحقيق : محمد بن محمد، ط١، مؤسسة المعارف الإسلامية – قم المقدسة، ١٤١٨ هـ) .

* الدوري، عبد العزيز (الدكتور) :

١٣- نشأة علم التاريخ عند العرب، (ط١، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ٢٠٠٥ م) .

* **الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ/ ١٣٤٧ م) :**

١٤ـ سير أعلام النبلاء، (تحقيق: نخبة من الباحثين، ط٩ ،مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م) .

* **سابق، السيد سابق (معاصر) :**

١٥- فقه السنة، (دار الكتاب العربي – بيروت/ د . ت) .

* **ابن سعد، محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ / ٨٤٤ م) :**
١٦ـ الطبقات الكبرى، (دار صادر ـ بيروت / د . ت) .
* **ابن شبة النميري، عمر بن شبة (ت ٢٦٢ هـ / ٨٧٦ م) :**
١٧ـ تاريخ المدينة المنورة،(تحقيق : فهيم محمد شلتوت، ط٢، دار الفكر ـ قم / ١٤١٠ هـ) .
* **الشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي (ت ٣٨١ هـ / ٩٩٦ م) :**
١٨ - من لا يحضره الفقيه، (تحقيق: علي اكبر غفاري، ط٢، جماعة المدرسين – قم، ١٤٠٤ هـ) .
١٩ - عيون أخبار الرضا، (تحقيق : الشيخ حسين الاعلمي، ط١، مؤسسة الاعلمي – بيروت، ١٤٠٤ هـ) .
* **الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين (معاصر) :**
٢٠ - الميزان في تفسير القرآن، (مؤسسة النشر الإسلامي – قم المقدسة / د . ت) .
* **الطبراني، سليمان بن احمد بن أيوب (ت ٣٦٠ هـ / ٩٧١ م) :**
٢١ - المعجم الأوسط، (تحقيق : ابراهيم الحسيني، دار الحرمين/ ١٩٩٥م).
٢٢ - المعجم الكبير، (تحقيق : حمدي عبد المجيد السلفي، ط٢، دار إحياء التراث العربي – القاهرة / د . ت) .
* **الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٦٠ هـ / ١١٦٤ م) :**
٢٣ - مجمع البيان في تفسير القران، (تحقيق : لجنة من العلماء، ط١، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات – بيروت / ١٤١٥ هـ).
* **الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م) :**
٢٤ـ تاريخ الرسل والملوك، (تحقيق: نخبة من العلماء الاجلاء، مؤسسة الاعلمي ـ بيروت/ د. ت).
* **ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (ت ٥٧١ هـ / ١١٧٦م):**
٢٥ـ تاريخ دمشق الكبير (تحقيق: علي شيري، دار الفكر ـ بيروت/ ١٤١٥هـ).
* **العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦ هـ / ١٣٤١ م) :**
٢٦ - تذكرة الفقهاء، (المكتبة الرضوية – قم، د . ت).
* **كبريلي، فرانشيسكو (معاصر):**
٢٧ - محمد والفتوحات الإسلامية، (تعريب وتقديم وتعليق : الدكتور عبد الجبار ناجي، ط١، منشورات الجمل – بيروت، ٢٠١١ م).
* **ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤ هـ/ ١٣٧٣م):**
٢٨ - السيرة النبوية، (تحقيق : مصطفى عبد الواحد، ط١، دار المعرفة – بيروت / ١٣٩٦ هـ) .
* **ابن الكردبوس التوزي، عبد الملك بن قاسم (ت بعد ٥٧٥ هـ / بعد ١١٧٩ م) :**

٢٩- الاكتفاء في أخبار الخلفاء، (تحقيق : د . عبد القادر بدبابة، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت، ٢٠٠٩ م) .
*** الكليني، الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩ هـ/ ٩٤١ م) :**
٣٠- الكافي، (تحقيق : علي اكبر غفاري ،ط٣، دار الكتب الإسلامية – طهران / ١٣٨٨) .
*** ابن ماجه، محمد بن يزيد (ت ٢٧٥ هـ/ ٨٨٩ م) :**
٣١- سنن ابن ماجه، (تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر – بيروت / د . ت) .
*** المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١ هـ/ ١٧٠٠ م) :**
٣٢- بحار الأنوار، (مؤسسة الوفاء – بيروت، ط٢، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م).
*** محسن عقيل (معاصر):**
٣٣- تحفة العروس، (ط٢، دار المحجة البيضاء – بيروت، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤ م) .
*** مرتضى العسكري (معاصر) :**
٣٤- أحاديث أم المؤمنين عائشة، (ط٥، مطبعة النهضة، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م) .
*** نجمان ياسين (الدكتور) :**
٣٥- الزواج في الإسلام في القرن الأول الهجري، (ط١، الدار العربية للموسوعات – بيروت، ١٤٣٢ هـ/ ٢٠١١ م) .
*** ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣ هـ/ ٨٢٩ م) :**
٣٦- السيرة النبوية، (تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد، ط١، دار الجيل – بيروت / ١٤١١ هـ) .
*** اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب (ت ٢٩٢ هـ/ ٩٠٥ م) :**
٣٧ـ تاريخ اليعقوبي، (دار صادر – بيروت / د . ت) .

❋❋❋

نقد مقدمات الأب لامنس النقدية لكتابة السيرة النبوية

■ **حسن بزاينية**(*)

مُلخَّص البحث:

هنري لامنس (ت. ١٩٣٧ [Henri Lammens])، راهب يسوعي بلجيكي، التحق مبكِّرا بالكلية اليسوعية ببيروت، ثم أصبح بها مدرِسا... فأمضى جلّ حياته بلبنان إلى أن توفي. وقد كان ناشطا في مجال التبشير، فأشرف على مجلة **المشرق** بعد لويس شيخو، وقد كتب في هذه المجلة مقالاتٍ عدّة ذات مقاصد تبشيرية دينية (كانت تُترجم عن الفرنسية). وللامنس كُتب كثيرة تتعلّق بنشأة الإسلام والخلافة الأموية، سنهتم منها بكتابين في السيرة النبوية هما: **فاطمة وبنات محمّد، مقدمات نقدية لدراسة السيرة** (١٩١٢) وكتاب: **الإسلام، عقائده ونُظُمه** (١٩٢٦)(١).

تأثر لامنس بمؤلّفات المستشرق الإيطالي ليوني كايتاني (Léone Caetani)، صاحب **حوليات الإسلام** (١٩٠٥-١٩٠٧) في نقده للوثائق الإسلامية المتأخرة، لكنّه تجاوزه في اطّراح المرويات المتعلِقة بالعهد المكي (ما عدا القرآن)، وأجحف في نقد الأخبار الإسلامية عن السّيرة، فلم ير فيها سوى ركام من الروايات الدّائرة بتأويل

(*) المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، جامعة تونس المنار.

الإشارات القرآنية إلى حياة النبي، ركام من "غريب" الأخبار التمجيدية أثّر فيها التراث المسيحي واليهودي، وخضعت لهوى العصبيات الحاكمة.... ولعلّ هذا الإجحاف هو الذي جعل مستشرِقين مُنصِفين من أمثال منتغمري واط يعتبر نقد لامنس التّاريخي "متطرِّفا"[٢].

إنّ لامنس لم يطلب التّاريخ لذاته في دراسته لسيرة النبي محمّد، بل مزج بحثه بمقاصد تبشيرية صريحة وخفية، ولم يكن نقدُه سوى تفنيدٍ للمرويات التمجيدية عن رسول الإسلام، وهكذا يُمكن عدّ لامنس نموذجا سيئا للاستشراق الكلاسيكي، ونحن لا نقصد في هذا البحث إلى مجادلة الأب لامنس فيما كتب منذ قرن من الزّمن فذلك عقيم، وإنّما نريد أن نفحص عن أمر آرائه فحصا علميا لنُظهر قطاع العصبية والهوى الديني في كتابته عن نبي الإسلام حتى نُسهم في تعديل النظرة الغربية إلى العرب والمسلمين، وتبديد الصورة السوداء عن الإسلام ونبيه، تلك الصورة التي أسهم في تشكيلها هو وبعضُ المستشرقين والمُبشرين خلال النصف الأول من القرن العشرين. ونعتقد أن سبيل التعارف بين الشعوب يبدأ بإزالة "الألغام" الثقافية، ثم السعي إلى تعايش يقبل الاختلاف ويقرظه.

كلمات مفاتيح: سيرة نبوية- لامنس- استشراق- فاطمة بنت محمّد

نقد مُقدِّمات الأب لامنس النقدية لكتابة السّيرة النبوية:

تنبيه: أشرنا في متن البحث، في مواضع كثيرة إلى كِتابيْ لامنس **فاطمة** و**الإسلام** (بالفرنسية) إشاراتٍ مختصَرة بـ**ف** و**إس** عريضتين، وبإزائهما أثبتنا رقم الصفحة في الكتاب، فمثلا (**ف**: ١١) تُحيل على الصفحة ١١ من كتاب **فاطمة**، و(**إس**: ٣٣-٣٤) تُشير إلى الصفحتيْن ٣٤-٣٥ من كتاب **الإسلام**، وقد فعلنا ذلك لكثرة الإحالة عليهما في كامل البحث.

مقدّمة

"حاكي الكُفر ليس بكافر"، ابن واصل الحموي، **تجريد الأغاني**

ساهم الاستشراق البلجيكي في إغناء البحث في التراث العربي والفكر الإسلامي، وقد أنجبت المدرسة البلجيكية أعلاما كشوفان ([ت. ١٩١٣] Victor Chauvin,) مُؤلِف البِبليوغرافيا الشّهيرة حول المصنفات العربية التي نُشِرت بأوروبا في القرنِ التاسعَ عشرَ[٣]. وأثار كتاب هنري بيران ([ت. ١٩٣٥] Henri Pirenne) **محمّد وشارلمان** (Mahomet et Charlemagne) جدلا واسعا في أوساط العلماء حول أطروحته التي تربط بين بداية العصر الوسيط بأوروبا والفتوحات الإسلامية، إذ يذهب إلى أنّ إمبراطورية شارلمان بأوروبا ما كانت لتظهرَ لولا الإسلام الذي أحدث -حسَب رأيه قطيعة- بين الشّرق والغرب، فانكفأت أوروبا على نفسها تتابع نسقها الحضاري القديم...

لكن هناك علَم من بلجيكا ملأ الدنيا وشغل المثقّفين غربا وشرقا بآرائه في الثّلث الأوّل من القرن العشرين، وهو الأب اليسوعي هنري لامنس، إذ كان من أغزر المستشرقين تأليفا (١٨٥ مقال وكتاب بالفرنسية، و١٢٧ بالعربية)، وقد دارت أبحاثه بالسّيرة النبوية وتصدى لها في فصول كتبه العديدة من دون أن يخُصّها بكتاب مُفرَدٍ. وسنسعى في هذا البحث إلى الإحاطة بجامِع آرائه في نشأة الإسلام وفي مُؤسِسه على حدّ عبارته، مُعتمِدين خاصّة على كتابه **فاطمة وبنات محمّد، مقدّمات نقدية لدراسة السيرة** (١٩١٢) وكتاب **الإسلام، عقائده ومؤسّساته** (١٩٢٦)[٤].

ولن يستقيم لنا أن نفهمَ آراء لامنس وخلفياتها الفكرية، ومرجعياته الدينية... من دون أن ننظرَ في سيرة الرجل الشخصية والعلمية، إذ تُنير كثيرا من مقاصد كتابته في تاريخ الإسلام. وقد ارتأينا أن نعرِض عرضا موجَزا لصورة نبي الإسلام لدى المسيحيين والمستشرقين السّابقين حتى نتبيّنَ مكانة آراء لامنس في نسق الكتابة

المسيحية والاستشراقية عن محمّد. فما هي مقاصدُ الأب لامنس من تدبّر قضايا السّيرة النبوية، وهل أتى بما لم يأت به أسلافُه مِمّن كتب عن نشأة الإسلام؟

١. لامنس: سيرة وصورة:

لا تُفيد الترجمة التقليدية للامنس في مثل هذه الأعمال العِلمية، إذ يُظفَرُ بترجماته في مظانّها، في الموسوعات التي اهتمت بالمُستشرِقين وفي غيرها. إنّ ما يعنينا من سيرة لامنس هو المُؤثِّرات التي طبعت فكره وآراءه التّاريخية، والمحاضن التي اكتنفت كتابته عن الإسلام ونبيّه...

هنري لامنس (Henri Lammens, [1862-1937])، راهب يسوعي وُلِد بجاند (Gand) ببلجيكا، وتوفي ببيروت، التي ارتحل إليها في شرخ شبابه، وبها تعلّم في الكليّة اليسوعية، وبجامعة القديس يوسف، وعاش حياة الرهبنة في كنف الآباء اليسوعيين بجبل لبنان. ثمّ ارتحل للتدريس بإنقلترة، وفيينا، وروما... حيث اضطلع بالتعليم بمعهد الكتاب المُقدس (١٩١٠-١٩١٤). وانتهى به ترحاله إلى الاستقرار بجامعة القديس يوسف، مُدرِّسا ومُبشِّرا. وقد أشرف على مجلّة **البشير**، التي يدُل اسمها على وظيفتها الدينية، ولمّا توفي الأب لويس شيخو (١٩٢٧) خلفه على إدارة جريدة **المشرق** التي كان يُصدرها الآباء اليسوعيون ببيروت...[٥].

وهكذا تُبيّن هذه اللّمحة من ترجمة لامنس أنّ الرّجلَ كان شديدَ الصّلة بالمُؤسسة الدينية المسيحية، بل منخرِطا في التبشير. وهذه المحاضن الدينية لا يُمكن في غالب الأحيان أن تُنتِجَ عِلما خالِصا من تأثير العقيدة، إذ ترجم جماعة دَيْر كْلُوني في القرن الثّاني عشر **الرّسالة** التي تُنسب إلى عبد المسيح بن إسحاق الكندي[٦]، وتُصوِّر النبيّ "عاشِقا" للنّساء و"قاتِلا"[٧]. وقد ظلّت «حُجج **الرسالة** تظهر فتُعيد الظهور على هيئات مختلفة، في كثير من الأعمال المسيحيّة»[٨].

أمّا امتزاج وظيفة المُستشرِق بوظيفة المُبشِّر فقد أدّى الكاتب الإنجليزي وليام مُويِر ([ت. ١٩٠٥] William Muir) الذّي كان ناشطا في مجال التبشير بالهند، إلى تأليف **حياة محمّد** استِجابة لطلب أحد المُبشِّرين، فأرسخ في هذه السيرة التُّهم المسيحية القديمة المنسوبة إلى نبيّ الإسلام، وبخاصة تُهمتا السيف (العُنف)، والرُّخَصُ الجنسية[٩]. وكثيرا ما يقترن اسم مُوير باسم لامنس في ردود المُجادلين العرب المُحدَثين، بوصفهما أبرزَ المُتحامِلين على النبيّ[١٠].

وأغلب الظنّ أنّ المنزع الدّيني التبشيري هو الذي جعل أساطين المُستشرِقين يرمُون منهج لامنس في نقد الوثائق الإسلامية المُتأخرة بـ"التطرف". وتزداد حُجية نقد الغربيين لنقد لامنس إذا صدر عن علماء راسِخين في المعرفة بتراث الإسلام من أمثال ثيودور نولدكه (Th. Nöldeke) صاحب **تاريخ القرآن**، وشفالي (Friedrich Schwally) الذي عدّل كتاب نولدكه، وقد قال فيه: «يسلك الباحث الناشئ هنري لامنس (Henri Lammens) أكثر المسالك تطرُّفا في هذا الميدان [نقد الروايات]. وهو يتّبع مَثَل كِتاني وغولدتسيهر»[١١]. وهذه المآخذ عينها عابها ماكسيم رودنسن، ومنتغمري واط على لامنس، ولنا عَوْد في متن العمل إلى هذا.

ولا تختلِف مآخذ الكُتاب العرب على لامنس كثيرا عن مآخذ الكُتاب الغربيين، إذ يُقيّدها عبد الرحمان بدوي في بقوله: «مُستشرق بلجيكي، وراهب يسوعي شديد التعصب ضد الإسلام (...) ويُعدُّ نموذجا سيِّئا جدا للباحثين في الإسلام من بين المُستشرقين»[١٢]. ولهذا التفت كثير من كُتاب السيرة العرب المُحدَثين إلى مُساجلة لامنس في مسائل كثيرة، والرد على تُهمه لنبي الإسلام، وقد ذكر محمد حُسين هيكل لامنس في غير موضع، وتصدى لتفنيد ما عدّه تشنيعاً على النبي محمّد[١٣].

٢. محصول المقالات المسيحية والاستشراقية في النبيّ محمّد قبل لامنس:

تعود أوائل المقالات "الاستشراقية" في محمّد النبيّ إلى القرن الثّاني من الهجرة، إذ يُعدّ يوحنّا الدّمشقي (ت. ١٣٢ ه/ ٧٤٩ م [St. Jean Damascène])[١٤] على حدّ عِبارة جواد علي: «ممهِّدَ الجادّة للمستشرقين المعروفين بتحاملهم على الإسلام، فأكثر ما يزعُمونه ويذكرونه عنه، هو ممّا كان قد قاله ودوّنه قبلهم بما يزيد على ألف عام»[١٥]. وأهمُّ مقالاته في نبي الإسلام هي: نبوّة محمّد كاذبة، والقُرآن مَنْحُول لله قَصْد تبرير شهوات جنسية (قصة زينب وزيد). وقد لُقِّن محمّد الإسلام من قبل راهب مسيحي (بحيرا)، وليست هذه الدّيانة حسَب القدّيس يوحنّا سوى هُرطقة (Hérésie). أمّا ظهورُ محمّد فهو علامة من علامات المسيح الدجّال (Antéchrist). ويرى يوحنا أنّ الإسلام انتشر بحدّ السّيف لا بالمُحاجّة، وعلى هذا النّحو الجدلي انتقد ما عدّه شعائِرَ وثنيةً في الإسلام كتقبيل الحجر الأسود...

ثمّ ظهر في صُلب الإمبراطورية البيزنطية في القرون الوُسطى (القرن ٧ حتّى القرن ١٥)، وبغيرها من الأمصار المسيحية مُجادِلون كرّروا ما قاله أسلافهم، وتأثروا برسالة عبد المسيح الكِندي التي تقدّم ذكرُها، وهي رسالة جدلية، اتّهمت الرسول محمّد بالقتل، وحبّ المرأة... ويُمكن أن نختصر باقي مقالات المُجادلين النّصارى خلال القرون الوسطى في قولهم بتعارض القرآن مع العقل، وفي غمزهم على "وثنيّة" الإسلام، وقولهم إنّ عبادات المسلمين لا طائل منها. وقد نسب المُجادلون الإسلام إلى الهُرطقة، بل عدّوه جامع الهُرطقات. ولم يروْا في محمّد سوى متنبٍّ، أخذ تعاليمه من هراطقة النّصارى، ومن اليهود[١٦]... إنّ أهمّ مطاعن أهل القرون الوسطى على الرسول هي: نشر الدعوة بقوّة السّلاح، و"الرّخص" الجنسية[١٧]، وهي المطاعن التي ستتوارثها أجيال الغربيين ممّن كتب عن الإسلام.

أمّا كُتّاب عصر النهضة الغربية (أواخر القرن ١٥ حتى أواسط القرن ١٦) فقد ثبّتوا المطاعن القديمة على الرّسول، كتُهمة الصّرْع، وعشق النّساء، وانتشار الإسلام بالسّيف. وواصل أولائك الكُتاب ترديد المقالة القديمة: إنّ محمّدا مسيح دجّال. ولم يأتِ الرحّالة الغربيون إلى بلاد الإسلام في القرن السّابعَ عشرَ بجديد يُذكر في حديثهم عن الإسلام والرّسول، إذ لم يستندوا إلى تجاربهم الخاصّة، بل اعتمدوا على ما ورِثوه من مقالات أهل القرون الوسطى. فتواصل التشهير بعِشق محمّد للنّساء، وتلاعبه بالتعاليم حتى تناسِبَ جميع مظاهر المُتعة الجسدية[١٨]...

ولم تكن مقالات عصر الأنوار (القرن ١٨) في محمّد والإسلام أقلَّ حُلكةً من مقالات القرون الوسطى، فصورة نبيّ الإسلام لدى فولتير قُدّت من أبشع المطاعن القروسطية القاتمة[١٩]. إذ ألّف سنة اثنتين وأربعين وسبعِمائة وألف مسرحيّة: **التعصّب أو محمّد النبيّ**، وأهداها إلى البابا بَنَوان الرّابعَ عَشَرَ (Benoit XIV). وقد جاء في هذا الإهداء: «أرجو أن تقبلَ قداستُكم من رجل شديد التواضع، لكن من أكثر النّاسِ حُبّا للخير، إهدائِيَ مُؤَلَفا في الردّ على صاحب ديانة كذوب، ومُتوحِّشة»[٢٠]. وهكذا ظلّت سُنة الأوّلين مُستحكِمةً في أذهان مفكِرّين وهبوا أنفسهم للدّفاع عن الجديد ومُحاربة التقليد!

اتّسع التّأليف عن الإسلام بأوروبا الناهضة في القرن التّاسعَ عَشَرَ، وازداد الاهتمام بالتاريخ لدى علمائها، وإذ لا يتّسع المقام للحديث عن كثير مِمّن ألّف في السّيرة النبوية خلال هذا القرن وهم كثرٌ، فإنّنا نقتصر على الإشارة إلى بعض الأعلام المُستشرِقين الذين كان لهم كبيرُ الأثر في غيرهم من الكتاب الغربيين. وقد اتّخذ البحث مع هؤلاء الروّاد منزعا تاريخيّا نقديا واضحا، مثلما يتجلى في كتاب المستشرق النمساوي شبرنجر عن النبي محمّد (١٨٦٩)، إذ يُعدّ أوّلَ من هاجم السير "العقائدية" من خلال نقده للمرويات الإسلامية السردية بإظهار تأخرها، وصناعتها لمقاصد تمجيدية، وسياسية...[٢١].

ثمّ تعمّق الاتّجاه النقدي في دراسة تاريخ الإسلام مع المستشرق المجري إ. غولدتسهر في كتابه **دراسات محمّدية** (١٨٨١)، حيث انتقد الحديث النبوي، وبيّن أسبابَ "وضعه" لأغراض مذهبية حِجاجية، ولدواعٍ سياسية وعصبية (العائلات الحاكمة)...[٢٢]. وقد واصل المستشرق الإيطالي الكبير ليوني كِيتانِي في السّبيل نفسه، إذ شكّ في كتابه الضّخم **حوليات الإسلام** في صحّة الأخبار المُتأخّرة، التي وصلت إلينا من طريق كتب السّيرة والسُّنة...[٢٣]. ودعا إلى تمحيصها بدقّةٍ، حتّى يُعثر فيها على نزْر يسير من الحقيقة التاريخيّة [٢٤]. ويُعدّ لامنس من أتباع كِيتاني، وهو من مراجعه في كتاب **فاطمة وبنات محمّد**، بل ذهب أبعدَ منه في اطّراح وثائق العهد المكّي، وعدم الثّقة بها.

ولم تخلُ مقالات المستشرِقين في القرن التّاسعَ عَشَرَ من تكرار بعض التُّهم المسيحية القديمة للنبيّ، كنِسبة القرآن إليه، ورميه بالخِداع في خصوص قصّة الغرانيق[٢٥]. ولم تخل كذلك من الإشارة إلى "عنف" النبي إزاء خصومه من اليهود خاصّة. والإلماع إلى كثرة زواجاته... فما هي مكانة آراء لامنس في السيرة بين المقالات المُتقدِّمة، وهل استطاع تجاوزها لبناء معرفة تاريخية موثوق بها عن محمّد والدعوة الإسلامية؟

٣. لامنس مُؤرخا لنشأة الإسلام:

كتب لامنس **فاطمة وبنات محمّد** (١٩١٢) خلال مدّة إقامته برومة مُدرِّسا بمعهد الكِتاب المُقدَّس (١٩١٠-١٩١٤)، وقد تولت هذه المُؤسسة نشرَه مثلما نُصَّ على ذلك في الطبعة الأولى التي اعتمدنا عليها[٢٦]. وقد بيّنا أنّ هذه المحاضن الدينية التبشيرية يَعسُرُ أن تُنتج عِلما خالِصا، ومعرفة تاريخية مُجرّدةً عن الهوى... فهل شذّت كِتابة لامنس عن هذه القاعدة؟

أ. الشك الانتقائي:

يحصل انطباعٌ جليّ بعَقِبِ قراءة كِتابَيْ **فاطمة**، و**الإسلام** أنّ لامنس ينتهج ضربًا من الشكّ "انتِقائيا" في التعامل مع مصادر السّيرة النبوية، وبخاصّةٍ المصادرُ العربيّةُ القديمةُ، وسنحاول أن نبيّن هذه الطريقةَ من خلال نماذج "سِيرِية" وردت في الكِتابيْن متفرّقةً، وقد رأينا أن ننظر فيها مرتّبةً حسَب النسق التقليدي للسّيرة النبوية (الفَترة المكّية، ثمّ المدنية).

سعى لامنس إلى تصديق أخبار السّيرة التي تغضُّ من الصّورة المثالية لمحمّد وآل بيته في المصادر العربية القديمة، إذ يذهب إلى أنّ أبويْ عليّ بن أبي طالب لم يُسلِما (**فاطمة**: ٢٤)؛ ولئن تُؤكد مصادر عربيّة مُتقدّمة كابن هشام جانِبا من هذه المسألة[٢٧]، فإنّ انتصار أصحابها "للسُّنة" غير خافٍ، إذ تُثبِت الشّيعة إسلام أبي طالب، وقد حرّر الشيخ المُفيد (ت. ٤١٣ هـ) رسالة في **إيمان أبي طالب**. وتقول الشيعة إنّ عائلةَ علي كلَّها أسلمت منذ بداية الدعوة، وفيها فاطمة بنت أسد زوج أبي طالب[٢٨]. وهكذا تُبيِّن روايات الشيعة في إيمان أبي طالب وعائلته تشابهَ الطريقة التمجيدية القديمة، والطريقة الاستشراقية التي تحتفي بالأخبار المسيئة، فكِلتاهما حَسَبَ كلام ماكسيم رودنسن "تصنعان" الصّورة، أو تُشكِّلان الرأيَ، ثمّ تبحثان في المصادر التاريخية عن شواهدَ لتأييده، وتطّرِحان في الآن نفسه ما يُخالِف ذلك الرّأيَ من أخبار![٢٩] فليس التّاريخ مطلوبا لذاته لدى الفريقين.

لقد وجّه لامنس الانتقاء في كتاب **فاطمة** وِجهة تخدُم تعصّبه على الرّسول وآل بيته، إذ يقبل رواية زواج الرّسول من خديجة وهي شيخة (**فاطمة**: ٧) من دون نقدٍ في مُؤلَّف وسمه بعنوان فرعي: **ملاحظات نقدية لكتابة السّيرة**. وقد ذكرت بعض مصادر السّيرة المُعتَمدة كـ**المُحبَّر** أنّ سنَّ خديجة لمّا تزوّجها الرّسول كان ثمانيَ وعشرين سنة في إحدى الرّوايات[٣٠]. ويُثبت هشام جعيط أنّ رقم الأربعين رقمٌ سحري لدى

الشّعوب السّامية، ويطرح سُؤالاً وجيها: كيف تُنجب خديجة بناتٍ وبنينَ عديدين وهي شيخة[٣١]، ولم يرَ المسلمون في ذلك معجِزة؟[٣٢].

إنّ اختيار لامنس لروايةِ زواج خديجة في سنٍّ مُتقدِّمة لم يكن بريئا، إذ أراد أنْ يُثبت من ذلك أنّ النبيَ محمّدا "أبترُ" (**فاطمة**: ٢-٣)، ويحتجّ بوُرود هذه الصّفة في القرآن الكريم (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ [الكوثر: ٣]). ويرى لامنس أنّ السّيرة اختلَقت بأخَرَة أبناءً ذكورا لمحمّد (الطّاهر والطيب وإبراهيم...) لترُد على قذْف "الشّانِئين"، وضاعفت عدد بناته للغرض نفسه (**فاطمة**: ٧). وهذا شكّ لم تُمله إلا رغبة في التشنيع على الرّسول، وقد انتقد البحث التاريخي الغربي بعد لامنس الإجحافَ في الشكّ، إذ يرى واط (١٩٥٣) أنّ الشك في الأخبار يجب أن يستند إلى وجود تلفيق "مُغرِض"، أو تناقض داخلي بين الروايات[٣٣]. وسبَق لِوَاطْ أن ساق ملاحظة نولدكه حول أعمال لامنس التي تتسم بالإسراف في الشكّ[٣٤].

وعلى هذا النّحو ينتهج الأب لامنس سبيلَ الشكّ "العَصَبي" غير العِلمي، فينتقد سيرة فاطمة "الضّخمة"، ويذهب إلى أنّها مُختَلَقة في مُعظمِها[٣٥]. لكنّ الأمرَ لا يقف عند هذا الحدّ من الشكّ، بل يَصنع لامنس من خلال الروايات القديمة وتأويلها سيرةً قاتمةً لفاطمة، سنفحص عن أمرها في ما يأتي... فقضية الشك ليست منهجية علمية لديه، بل جِدالية دينية، إذ اختلق المُجادِلون المسيحيون قصّة أخرى لسيرة محمّد لأغراض تشنيعية وتبشيرية، وقد نبّه الباحث الإنقليزي ن. دانيال بوضوح إلى هذه المسألة[٣٦].

ويرى رودنسن أنّ لامنس دفع بالنّقد إلى أقصى الحدود في التعامل مع الأخبار الإسلامية[٣٧]، ولا يُدرك هذا الحكمُ من الحقيقة إلا نصفَها، إذ إنّ نقد لامنس لم يَطُل إلا الرّواياتِ التمجيديةَ، أمّا الرّوايات التي تخدم نظرته المُنحرِفة عن آل البيت النبوي فيقبلها بلا نقد، ولا شكٍّ. وهكذا يعتبر أبياتا في حُسن خَلْق علي منحولةً، ويصدِّق

رواياتٍ أخرى تصفه بالبَطِين (**فاطمة**: ٣٦، ه ٥)! ولم يُغادر لامنس في كتابه **الإسلام** طريقته الانتقائية في الكِتابة التّاريخية، إذ ركّز في الفصل الثّاني الذي خصّصه للسّيرة («محمّد، مُؤسِّس الإسلام») على أحداث يتّخذها النّقد المسيحي عادة دليلا على "عنف" النبي إزاء خصومه كغزوة بدر التي قال بصددها إنّ الرّسول "بعث بعصاباتٍ لقطع طُرق القوافل المكية"(٣٨). وكذلك توقّف عند غزوة بني قُريظة [٥ ه]، التي يُشير إليها النقد المسيحي قبل لامنس باعتِبارها تقتيلا شنيعا لليهود، ولامنس نفسه يُكرِّر هذا، فيذكر بصدد هذه الغزوة أنّ ستمائة يهودي قُتِلوا "بلا رحمة" (**الإسلام**: ٤٢)، وبهذا يُحيِي لامنس سنّة آبائه المسيحيين والمُبشرين السّابقين مِمّن كتبوا عن الإسلام، ويزيد عنها سِبابا مستحدَثا، وتُهما جديدةً...

ب. هجاء آل البيت:

لا نتحامل على لامنس إذا قلنا إنّه كتب **فاطمة** من أجل التشنيع عليها، وعلى زوجها علي بن أبي طالب، حتى أنّ قارِئَ الكِتاب يندهش ممّا ضمّه من سِباب أَسفَّ بالخِطاب "التّاريخي"، وليست ملاحظات عُلماء المستشرِقين من أضراب نولدكه وبِيكر (Becker) عن غُلوّ لامنس في النقد التّاريخي لأخبار السيرة إلا سكوتا عن "عصبيّة" سكنت أبحاثه، ففاطمة شخصية لا قيمة لها (**ف**: ١١)، .....

فهل هذه مُقدِّمات نقدية لكتابة السّيرة مثلما ينصّ على ذلك العنوان التفصيلي لكتاب **فاطمة** (notes critiques pour l'étude de la sîra)؟ إنّها مقدّمات عصبية هِجائية بزَّ فيها لامنس سابقيه من المُتعصِّبين على الإسلام كيوحنا الدمشقي، وعبد المسيح الكِندي صاحب **الرّسالة**. وهي مقالاتٌ أبلت القرون جدّتَها في عهده (١٩١٢). وفيمَ تُفيد هذه الصّفات الخَلقية والخُلقية لفاطمة في كتابة السّيرة؟ إنّ كتابة لامنس متأخرة عن البحوث التاريخية المقارنة التي بدأها شبرنقر ونولدكه في القرن التّاسِعَ عشَرَ، ولم تستوعب حتى ثورة ابن خلدون (ت. ١٤٠٦ هـ) على التّقليد في

الكِتابة التّاريخية حين قال: «فما الفائدة للمصنِّف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنّساء [...] من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابَهم ولا مقاماتِهم، إنّما حملهم على ذلك التقليدُ والغفلةُ عن مقاصد المؤلِفين الأقدمين والذّهول عن تحري الأغراض من التاريخ[٣٩]». لكنَّ ذهولَ لامنس مقصودٌ، إذ لم يطلُب تحقيق التّاريخ بل اتّخذه سلاحا في حربه الدّينية على النبيّ وآله حتى قال عنه رودنسن إنّه "مسكون بحقدٍ مقدّس على الإسلام"[٤٠]، ومثل هذا الحِقد لم يُفِد العِلمَ، ولا تعارف الشّعوب الإسلامية والغربية، بل غذّى التحارُب زمن الاستعمار الأوروبي لجل الأقطار العربيّة.

يبدو أنّ لامنس لا يستهدف بهجائه فاطمة لذاتها، وإنّما حمل حملة شديدة على آل بيت النبي قاطبةً، فصورة علي ليست أقلَّ بشاعة من صورة فاطمة نفسها، إذ يصفه بالنُّوَمَة (ف: ٥٨)، ويرميه بالخُمول في موضع آخر، ويرسم له ملامح مُضحِكة: بطين، وذو يدين صغيرتين، ورأس ضخم، وأنف أفطس...[٤١]. وعلى هذا النّحو يصف خَلْقَ أسامة بن زيد (أمُّه أمّ أيمن مولاة الرّسول)، إذ يتحدّث عن "قبحه"، ويُشبّهه بمخلوق عجيب (Monstre)، ويُعيِّر أمَّه بالسّواد (Négresse)...[٤٢]. وكأنّ لامنس رأى زيدا رَأيَ العين، إذ لا يذكر مصدرا واحدا بصدد صفته، فلا يجد القارئ المُنصِف في مثل هذه الكِتابة أيّة فائدة تاريخية، مثلما يستهجن تعارضَ عصبية لامنس الدينية حتى مع القيم المسيحية التي عدّت العبيدَ عِيالَ الله كباقي خَلْقِهِ من النّاس!

ولم يتورع لامنس في كتاب **فاطمة** عن ذمّ العرب في غير موضع، إذ هُم حسبه أصحاب أذهان بِدائية (ف: ٦٦)، ولا يستشرفون عواقب الأمور (ف: ٣٥)، وتغلِب عليهم حسابات المنفعة (ف: ١٩)، وهكذا أتمّ الأب لامنس كتاب "مثالب النبي وأهل البيت" الذي وسمه بـ**فاطمة وبنات محمّد**. ولا يُمكن فهم أعمال لامنس بمعزل عن ظرفه التّاريخي، إذ كان الأب مُلحقا بجامعة القديس يوسف ببيروت إبّان الحرب العالمية الأولى، فشهد حربَ الشّريف حُسين، زعيم الثّورة العربيّة الكبرى (١٩١٦)

على السلطة الفرنسية بالشّام، ورمزها القائد الكاتوليكي غورو (Général Gouraud)، فمزج بين الماضي والحاضر إذ عدّ الشريف حسين سليل علي بن أبي طالب، وليس العرب الذين هاجموا السلطة الفرنسية "الكاتوليكية" بالشام سوى مُخرِبين للعمران جبناءُ، وأدعياءُ(٤٣). وبهذا يكون الأب لامنس قد نظر إلى الماضي بعين الحاضر وفي ضوء مشاكله على حد عبارة إ. كار(٤٤)، فأضعف صلة كتبه بالتّاريخ بوصفه عِلماً مطلوباً لذاتِه.

ألّف لامنس كُتُبا عديدة حول بني أمّية وخلافتهم، منها كتاب **معاوية** (١٩٠٧)، وكتاب **خلافة يزيد الأوّل**، فدافع عنهم، وحتّى ما اقترفوه من أخطاء برّره، كما أثنى على تساهلهم في الدين، واستِعانتهم بمسيحيي سوريا في إدارة الدولة، وهذا ما يُفسِّر حملته الشعواء على آل البيت والعلويين أعداء بني أمية. أمّا النبي الذي ينتسب إليه العلويون فأظهره في كتاب **الإسلام** "قاطع طريق"، وأكثرَ في كتاب **فاطمة** (الفصل الرابع) من الحديث عن شارات "ملكه" من ذهب وحرير، وحُرّاس وخيل... وقد عدّه في سائر كتاباته "مُتنبِئا" (ادعى النبوة)، ورجلا يهيم بالنساء عِشقا، وقد غذّى الاستِعمار الأوروبي مثل تلك المقالات القديمة-الجديدة التي تعبّر في جوهرها عن صراع سياسي وعسكري بين العرب وأوروبا في العصر الحديث، وبين بلاد الإسلام والديار المسيحية قديما.

ج. المنهج التّاريخي في دراسة السّيرة النبوية:

يستعمل لامنس مصطلح "مؤرخ" في كتاب **فاطمة** (**ف**: ١٣٤) بطريقة تُوحي بأنه يعدّ نفسه مُؤرِخا، فما هو حظُّ التّاريخ في ما كتب عن السّيرة؟ يبدو من خلال ما تقدّم أنّ الهواجس الجدلية الدّينية طغت على مؤلفات لامنس، فانحرف عن التّاريخ إلى التّشنيع على النبي وآله، وأغرق نفسه في تفاصيل لا تُفيد التّاريخ كبحثه في ترتيب بنات النبيّ محمّد سِنّا (**ف**: ١٠)، وإطنابه في "إثبات" قُبح فاطمة وعلي، وأُسامة بن

زيد... ولا شكّ في أنّ هذه المقاصد غير التاريخية جعلته يتعسّف على التّاريخ، فيُصدِّق الرّواية التي توافق هواه مُتخلِّيا عن شكّه، كتصديق ما رُوِي حول تأنُّق الرسول في معاشه لمّا أصبح قائدَ دولة من خلال المصادر العربية، ومنها **الوفاء بأحوال المصطفى** لابن الجوزي (ت. ٥٩٧ ه)، وابن الجوزي متأخر مزج في كتبه الثقافةَ العالِمة بالثّقافة الشعبية، وليس من مصادر التاريخ الموثوق بها لدى العلماء (**ف**: ٧٠).

قال النُّقاد العرب قديما، ما ملكت العصبيّة قلبا فأبقت فيه للإنصاف موضِعا، ولا للتّحقيق نصيبا، وهكذا انساق لامنس إلى نتائج لا تصمد إزاء النّقد التاريخي العِلمي، إذ يقول إنّ الصحابة لم يأبهوا بأن يكونوا أصهارا للرّسول، استِنقاصا من بناته وبخاصة فاطمةُ (**ف**: ٢٢)، وهذا يُناقض منطق العقيدة والقبيلة والغنيمة (ثالوث محمّد عابد الجابري)، ويشهد التاريخ بعكس ذلك إذ تزوج عثمان من أمّ كُلثوم ورُقية، وعلي من فاطمة... فإذا عاضدت الصّحبةَ مصاهرةٌ وتقارب عصَبي في المعنى الخلدوني يُصبح موقف الصّحابي في الدّولة قويّا، وقد ولِي الخلافة من أصْهار النبيّ عثمان وعلي، واثنان من أختانه أبي بَكر وعمر، فكيف لا يعبأ الصّحابة بمثل هذه العلاقات؟

وأدّت رغبة لامنس في كتابة سيرة "سوداء" للرّسول وآله إلى الوقوع في أخطاء تاريخية فادِحة، إذ شكّ في غزوة مُؤتة[٤٥] (**ف**: ٢٤، ٦٥)، وذهب إلى أنّها اختُلِقت في النِّصف الثاني من القرن الهجري الأول، ولم يستدل لشكّه بأيّة حُجّة، سوى ميله إلى اطّراح ما رُوِيَ عن استبسال جعفر بن أبي طالب في الحرب، واستشهاده مُقبِلا! وقد فات لامنس أنّ أرباب السّير والمُؤرِخين العرب جميعا ذكروا هذه الغزوة، وذكرها المُؤرخ البيزنطي تيوفانوس (Théophane) كذلك ضمن أحداث سنة ٦٢٩ م![٤٦]

لقد توخّى لامنس في كتابيْه **فاطمة والإسلام** منهج التّاريخ المُقارن طريقةً في الدّراسة، وهو يُصرِّح بذلك في مواضعَ (**ف**: ٣٤، ١٤٠)، وهذا منهج المستشرِقين

السّابِقين عُموما، بل كان منهاجَ البحث في التّاريخ واللّغة، وعلوم أخرى في القرن التاسعَ عشرَ... لكنّ لامنس لم يكن وفيًّا لهذا المنهج إذ استعمله في نقد الوثائق التمجيدية فنبذها، ولم يُطبّقه على المرويات المسيئة لآل البيت، أو التي يُؤوِّلها على وجه الإساءة إليهم، فقبل المرويات التي تخدُم الصورة "القبيحة" لفاطمة وعلي، وأعرض عن سواها، وماذا سيبقى لديه من الكِتاب المُقدّس إذا طبّق عليه المنهجية التاريخية المُقارنة؟ وهل تُناسب هذه المنهجية دراسة العقائد أصلا؟

استعاد لامنس في كتبه عن نشأة الإسلام التُّهمَ المسيحية القديمة للرّسول كنِسبة القرآن إليه (**ف**: ١٠٤)، وتُهمة القوّة والعُنف. ولم يُجدّد في منهج التاريخ إذ اتّبع طريقة المُستشرِقين السّابقين في ردّ الإسلام إلى الدِّيانتيْن اليهودية والمسيحية (**ف**: ١٤٠)، وتلك خُلاصة دراسات غولدتسهر (١٨٩٠) وبيكر (١٩١٠) للإسلام، وهذان العَلَمان من مراجعه في كتاب **فاطمة**[٤٧]، وقد سلك السّبيلَ نفسَه في كتاب **الإسلام** إذ تحدّث عن التقاء النبي محمّد بآباء مسيحيين خلال سَفَراته، فأثّروا في تعاليمه (**إس**: ٣٣-٣٤)، وعن أخْذِ نَسَبِ بني إسرائيلَ عن يهود المدينة (**إس**: ٣٧-٣٨). بل يذهب إلى أنّ دور الرسول كان مُتواضِعا، إذ انحصر في تدوين الرّسالة العالمية بلغة عربيّة (**إس**: ٣٤-٣٥)، وهذه من مقالات بيكر إذ رفض المنطق التاريخي الفيلولوجي الذي يربط بين الإسلام والعربية لمُجرّد لغة القرآن[٤٨].

وقد قاده الشكّ في أخبار السّير "التمجيدية" التي دُوِّنت بأَخَرة عن زمن الرّسول إلى الإعراض عنها جملة في كتاب **الإسلام** (١٩٢٦) مُكتفِيا بالاعتِماد على القرآن، لكنّه انتهج سبيل السرد إذ يُقدّم الرواية المشهورة للحادثة مُوهِما بأنّه يستند إلى القرآن مثلما فعل في الحديث عن غزوة بدر (**إس**: ٣٩-٤٠)، إذ أحال على الآية [وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٢٣)]، وذكر أبا سفيان الذي كان على رأس القافِلة، ثمّ تحدّث عن عدد قتلى بدر، في حين أنّ القُرآنَ يكتفي بالإشارة إلى نصر المسلِمين في هذه الغزوة من دون ذكر أسماء، ولا تعيين عدَدٍ.

يرى جُمهور المُستشرِقين أنّ القرآن أوثقُ مصدر لكتابة السّيرة النبوية لأنّه مُعاصِر للدّعوة، غير أنّ محاولاتِهم في الاكتِفاء بالقرآن اصطدمت بعقبات كثيرة، فالقُرآن لم يُرتَّب ترتيبا زمانيا حسَب النّزول مِمّا يجعل إشاراته إلى السّيرة مُتداخلة، ولا يذكر القرآن أسماء الأعلام إلا قليلا، ويسكت عن الأعداد في حوادث كثيرة يُشير إليها... فلا مناص من اللّجوء إلى الأخبار طوْعا مثلما فعل واط الذي ألمع إلى ما تقدّم من عقبات، ثمّ قال إنّ أفضل طريقة في كتابة السّيرة هي الاعتماد على القرآن والمرويات القديمة(٤٩)، أو كَرْها كما فعل لامنس حين أورد قصّة بدر بأسمائها، وعدد قتلاها... مُوهِما بأنّه لا يرجع إلا إلى القرآن.

إنّ محصول رأي لامنس في السّيرة يتلخص في كونها رُكاما من الروايات الدّائرة بتأويل إشارات القُرآن إلى حياة النبي، رُكاما من "غريب" الأخبار التمجيدية أثّر فيها التراث المسيحي واليهودي، وخضعت لهوى العصبيات الحاكمة...(٥٠). وقد ناقشنا جوانبَ من هذا الكلام في ما تقدّم. وأمّا مسألة التّمجيد التي نفّرت لامنس من أخبار السّيرة، فإنّا لا نراها وجيهة دائما إذ حوت السّيرُ القديمة رواياتٍ استثمرها المُجادِلون المسيحيون قديما، والمستشرِقون حديثا في ثلب النبي محمّد، وقصّة الغرانيق التي أوردها ابن إسحاق وابن سعد أفضل مثال لهذا، إذ "صفّق" لها المُستشرِقون على حدّ عِبارة هشام جعيط ووجدوا فيها مَغْمَزا للتوحيد، أساسِ الرسالة القرآنيّة(٥١).

خـاتمة

إنّ الإجحاف في نقد الأخبار الإسلامية، والتعصُّب على الإسلام، لم يُنسبا إلى لامنس باطِلا، فقد اتّفق في هذا أساطين المُستشرقين من أضراب نولدكه ورودنسن، والكُتّابُ العرب، إذ نتبيّن من خلال شواهد كثيرة صريحة عرضناها في هذا البحث أنّ لامنس حشا كتابيْه **فاطمة والإسلام** بهجاء مُقذِع للنبيّ وآله خاصّة، وأطنب في تصوير

قُبح فاطمة وعلي، مُظهِرا حِقدا مُقدسا عليهما.

لا مِريةَ في أنّ المحاضن الدّينية التي اكتنفت مصنّفاتِ لامنس أثّرت مليّا في نظرته إلى الإسلام، وخصوصا إذا علِمنا أنّ الرّجلَ كان منخرِطا في التبشير، إذ رأس مجلّة **البشير** بلبنان، وصدر كتابه **فاطمة** عن معهد الكِتاب المقدّس برومة عندما كان به مُدرِّسا (١٩١٠-١٩١٤)، وقد رأينا أنّ مثلَ هذه المؤسسات الدينية لا يُمكن أن تُنتِجَ عِلما خالِصا لا تخالطه الأهواء، ونشاط جماعة دَيْر كلُوني في القرن الثّاني عشرَ من الميلاد أفضل مثال. فلا مناص من تحرير البحث في الإسلام والسّيرة من أسر المؤسسة الدينية التي لا تقصد إلى المعرفة العِلمية لذاتها، وإنّما تطلب الجدل والسِّجالَ... وهي غايات تُذكِي صراع الشعوب ولا تخدُم تعارفَها، لا سيّما وقد ألّف لامنس كتبَه في ظرف احتدم فيه الصّراع بين أوروبا الغازية، وبلاد العرب المُستعمَرة.

لم يستطع الأب لامنس أن يُغنِيَ البحث في تاريخ الإسلام، وأضاف إلى التُّهم المسيحية القديمة لمحمّد وآله "مثالِبَ" جديدة، فاقترف إثمين: أوّلهما استنساخ ما سطّره المُجادِلون المسيحيون القُدامى، وما استعاده مُبشِّر مثل مُوير في القرن التّاسِعَ عَشَرَ دون نظر وتحقيق. وثانية الأثافي كيْلُ سيْلٍ من السِّباب لفاطمة وعلي نزعت عن خطابه التاريخي كلَّ موثوقية، فلم يستطع أن يُجدِّدَ المباحث التاريخية المُقارنة التي ابتدأها شبرنجر ونولدكه في القرن التّاسعَ عشرَ.

وقد كتب لامنس كتبه في الثُّلث الأول من القرن العِشرين، فتأثّر بموقف الكنيسة الكاتوليكية التاريخي من الإسلام، هذا الموقف الذّي لم يتغيّر إلا مع انعقاد المجمع الفاتيكاني الثّاني (١٩٦٢-١٩٦٥) إذ نصَّ على احترام العقائد الأخرى، فأسهم ذلك قليلاً في تعديل النِّظرة المسيحية والاستشراقية إلى الإسلام، لكنّ استمرارَ كثير من المقالات القديمة في أعمال بعض المُستشرقِين المُعاصرين يدعو إلى ضرورة انتهاج سُبل تفهُّمية في دراسة الأديان، فلا مجال للثّقة بما يقوله صاحب المِلّة عن ملّة غيره، بل يُثبت العُلماء ما تقوله كل مِلّة عن نفسها، وهذا مسلك علم الأديان الحديث

عموما، وهو كفيل بإرساء معرفة دقيقة بالعقائد يُمكن استِنادا إليها أن نبنِيَ علاقاتِ تحاور لا تستنقص من "حقائق" الشّعوب على اختِلافها، وعلى المسلِمين كذلك أن يتّبعوا النّهج نفسه كي لا يُنتِجوا معرفة دينية بأديان غيرهم قد لا تختلِف كثيرا عن كتابة لامنس، وإن ذهب الأب بعيدا في تعصُّبه على الإسلام.

* هوامش البحث *

1- Henri Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra* (Roma: Pontif. Institutum Biblicum, 1912).

- *L'Islam, Croyances et Institutions* (Beyrouth, 1912).

2- M. Watt, *Muhammad at Mecca* (London: Oxford University Press, 1968), Introduction, xiii: «Lammen's more extreme views».

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

4- Henri Lammens, *Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra* (Roma: : Pontificii Instituti Biblici, 1912).

- *L'Islam, Croyances et Institutions*, troisième édition (Beyrouth: imprimerie catholique, 1943).

٥- اعتمدنا أساسا في ترجمة لامنس على موسوعة عبد الرّحمان بدوي، وكتاب نجيب عقيقي:

- عبد الرّحمان بدوي، موسوعة المُستشرِقين، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣).

- نجيب العقيقي، المستشرقون، ٣ ج، ط ٣ (مصر: دار المعارف، ١٩٦٥).

٦- كُتبت هذه الرسالة خلال القرن العاشر الميلادي، وتَرجمها إلى اللاّتينيّة بُطرس الطُليطلي (Pedro de Toledo)، برعاية الرّاهب الفرنسي بُطرس المحترم (ت. ١١٥٦ م [Pièrre Le vénérable]) رئيس دَيْر كلوني (Abbé de Cluny).

٧- راجع حول الرّسالة كتاب دانيال:

- Norman Daniel, *Islam and The west, the making of an image* (Edinburgh:

Edinburgh University Press, 1960), pp. 6-12.

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

9- William Muir, *The life of Mahomet* (London: 1861).

١٠- كتب محمّد حُسين هيكل (ت. ١٩٥٦) سيرة مشهورة للرسول (حياة محمّد) نشرها سنة ١٩٣٥، وقد اعتنى طيّها بالرد على تُهم المُستشرِقين للنبي، فذكر في معرِض تفنيده لما حاكه بعضُهم حول قصة زواج الرّسول من زينب بنت جَحش، وما قالوه حول فرط عشقه للنساء: «أفيبقى بعد ذلك أثر لهذه الأقاصيص التي يكرّرها المُستشرقون والمُبشّرون، ويردّدها مُوير وإرفنج وسبرنجر وفَيْل ودِرِمنجم ولامنس...؟»، حياة محمّد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣)، ص ٣٣٦.

١١- أُعِيد نشرُ تاريخ القرآن بلايبزك سنة 1909 (*Geschichte des Koran*, Leipzig)، وقد تُرجم إلى العربية: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر وآخرين، ط ١ (بيروت: مُؤسّسة كونراد- أدناور، ٢٠٠٤). أمّا نقد نولدكه لمبالغة لامنس في الشك فقد ورد في ص ٤١٤، هـ ٧١٢. والشاهد لشفالي بصفحة ٤١٣.

١٢- بدوي، موسوعة المُستشرقين، مرجع سابق، ص ٥٠٣.

١٣- راجع: محمد حسين هيكل، حياة محمّد، مرجع سابق، ص ٣٨-٣٩، ٣٣٦...

١٤- يعود نسب القديس يوحنّا الدمشقي إلى أسرة شريفة، كانت ذات حُظوة لدى الأمويين، إذ كان والده في خدمتهم، وكان هو نفسُه من رجال البَلاط الأموي بدمشق، مستشارا في الأمور الجليلة. وقد حذِق يوحنّا السُريانيّة واليونانيّة، وأحاط بعلم العربيّة.

١٥- جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨)، ص ٢٦.

١٦- ما أوردناه من حديث في مقالات المجادلين النّصارى خلال القرون الوسطى، اعتمدنا فيه أساسا على كتاب نورمن دانيال المذكور آنفا (Islam and The west)، ص ٢٧٢-٢٧٥.

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

18 - Ibid, pp. 279-282.

19 - Ibid., p. 289.

20 - Voltaire, *Le fanatisme ou Mahomet le prophète,* représentée la première

fois en 1742 (Paris: 1825), p. 9= «Votre Sainteté voudra bien pardonner la liberté que prend un des plus humbles, mais l'un des plus grands admirateurs de la vertu, de consacrer au chef de la véritable religion un écrit contre le fondateur d'une religion fausse et barbare» (Paris, 17 Auguste 1745).

٢١- راجع حول بحوث شبرنجر: نولدكه، تاريخ القرآن، مرجع سابق. وشبرنجر (ت. ١٨٩٣ Aloys Sprenger) مستشرق نمساوي الأصل ثم "تجنّس" إنجليزيا، وكتابه عن محمّد هو:

- Das Leben und die lehre des Mohammad.

وقد صدر الكتاب ببرلين بين سنتي ١٨٦١ و١٨٦٥، في ثلاثة أجزاء، راجع: بدوي، موسوعة المستشرقين، مرجع سابق، ص ٢٨-٣٢.

22- Ignaz, Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vols. (Halle: 1889-1890).

٢٣- نشر المستشرق الإيطالي كيتاني: حوليات الإسلام بميلانو، بين سنتيْ ١٩٠٥ و١٩٢٦. ويتألّف الكتاب من عشَرة مجلّدات، يتعلق الأوّلان منها بحياة محمّد (جزء ١: ١٩٠٥، وجزء ٢: ١٩٠٧):

- L. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vols. (Milano: U. Hoepli, 1905-1926).

٢٤- نقل بلاشير آراء كِيتاني في الوثائق المتأخرة:

«La pessimiste conclusion que nous pouvons trouver presque rien de vrai sur Mahomet, Dans la tradition, et pouvons écarter comme apocryphes, tous les matériaux traditionnels», Régis, Blachère, *Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Paris: P.U.F, 1952), p. 9.

٢٥- في أخبار السّيرة أنّ الرّسول رأى من قومه كفّا عنه، فتمنّى ألاّ ينزل عليه شيء ينفِّرهم منه. فجلس يوما مجلسا من أندية قومه حول الكعبة، فقرأ عليهم "وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ" [النجم: ١] حتّى إذا بلغ "أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى* وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى" [النجم: ١٩-٢٠]، ألقى الشيطان على لسانه: (تلك الغرانيق العلا وإنّ شفاعتهنّ لترتجى)... فسجد الرّسول وسجد معه كفار قريش، ثمّ صحّح جبريل ما ألقى الشيطان على رسول الله...، انظر: محمّد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تح. علي محمّد عمر، ط ١ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١)، ج ١، ص ١٧٤-١٧٦.

26- *Henri Lammens, Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra* (Roma: Pontificii Instituti Biblici, 1912).

٢٧- ابن هشام، السّيرة النّبوية، تح. مصطفى السقا وآخرين، ط ١ (السعودية: دار المُغني، ١٩٩٩)، ص ٤٢٠-٤٢١. حيث يروي ابن هشام أنّ الرسول استنطق أبا طالب الشهادة وهو يُحتضر- فلم يُسمعه إيّاها، وقد ذُكر في الخبر أن العباس كان مع الحُضور، فقال: «يا ابن أخي، والله لقد قال أخي الكلمة التي أمرته أن يقولَها، قال، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لم أسمع»، ص ٤٢١.

٢٨- هاشم معروف الحسني، سيرة المصطفى "نظرة جديدة" (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٦)، ص ٤٩= «أسرعت إلى تصديقه والإيمان برسالته، والإخلاص لها في السرّ- والعلانية، هي وزوجها وأولادها منذ أنْ بدأ يدعو الناس لعبادة الواحد الأحد».

29- Maxime, Rodinson, «Bilan des études mohammadiennes», *Revue Historique*, 87ème année, Tome CCXXIX (1963), p. 197= «La tentation est grande pour les orientalistes de faire comme ont fait sans grande vergogne les orientaux: Déclarer authentiques les traditions qui conviennent à l'idée qu'on s'est faite d'un événement et rejeter les autres».

٣٠- ابن حبيب، المحبَّر، تحقيق شتيتر (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص ٧٩= "وكان عليه السّلام يوم تزوّجها ابن خمس وعشرين سنة وهي بنت أربعين سنة. ويُقال كان ابن ثلاث وعشرين سنة وخديجة بنت ثمان وعشرين".

٣١- "جملة ما اتفق عليه ستة: اثنان ذكور: القاسم وإبراهيم، وأربع بنات: زينب ورُقيّة وأمّ كُلثوم، وفاطمة رضي الله عنهم"، وباستثناء إبراهيم وهو من مارية القبطية، فكلّ وَلَد الرّسول من خديجة، سُبُل الهدى والرّشاد في سيرة خير العباد، لمحمد بن يوسف الشامي، تحقيق الشّيخ عبد المعز عبد الحميد الجزّار (القاهرة: لجنة إحياء التراث العربي، ١٩٩٥)، ج ١١، ص ٤٤٢.

٣٢- هشام جعيّط، الوحي والقرآن والنبوّة، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ١١٥، الهامش ٢٠.

33- M. Watt, *Muhammad at Mecca* (London: Oxford University Press, 1968), Introduction, xiv.

34- Ibid., xiii = «Lammen's more extreme views».

35- Lammens, *Fâtima*, p. 139= «la biographie touffue de Fâtima: composition hétérogène d'éléments pour l'immense majorité apocryphes et fréquemment contradictoires».

36- Daniel, *Islam and The west*, op. cit., p. 273= «The creation of a legend of his life was an important part of anti-Islamic polemic, and of the Christian approach to Islam».

37- Rodinson, «Bilan», op. cit., p. 173.

38- Lammens, *L'Islam*, p. 39.

٣٩- المقدّمة، تح. خليل شحادة ورياض زِركلي (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ٤٢.

40- Rodinson, «Bilan», p. 173= «Possédé d'une sainte haine de l'Islam».

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

42- Ibid., p. 103.

٤٣- راجع في هذا دراسة رودنسن:

- «Bilan», p. 173.

44- E. Hallet Carr, *Qu'est–ce que l'histoire?* (Paris: la Découverte, 1988), p.68.

٤٥- سَرِيّة مُؤتة: بعث الرّسول جيشا إلى الشّام في جُمادى الأولى من السنة الثامنة، فالتقى جندَ هرقل بقرية مُؤتة فاقتتل الجمعان، حتّى قُتِل الأمراء الثّلاثة -منهم جعفر بن أبي طالب- الّذين أمّرهم النبيّ على الجيش عسى أن ينوب الثّاني من يُستشهد فالثّالث، ولمّا دُفِعت الرّاية إلى خالد بن الوليد نجا بجيش المسلمين، وعادوا إلى المدينة، فلقيهم النبيّ خارجَها.

46 -Blachère, Le problème de Mahomet, op. cit., p. 118

٤٧- ذكر غولدتسهر في المراجع التي أثبتها في أول الكِتاب، أمّا بيكر فقد اعتمد عليه مثلا في ص ٦٦، هـ ٢ من كتاب فاطمة.

48- C. Décobert, *Le Mendiant et le Combattant*, *l'institution de l'Islam* (Paris: Éditions du Seuil, 1991), p. 46.

49- Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, p. xv: «The sounder methodology is to regard the Qur'ān and the early traditional accounts as complementary sources, each with a fundamental contribution to make to the history of the period».

50- *Fâtima et les filles de Mahomet*, pp. 139-140.

٥١- انظر حول تصديق بعض المستشرِقين لهذه القصّة التي مضى التعريف بها ما ذكره نولدكه مـثلا: تاريخ القرآن، مصدر سابِق، ص ٩٠= "ويعترف مُوير وشبرنغر بحصول هذا الحادث فعـلا ويريـان فيه دافعا لوصف النبيّ مجدّدا بالخِداع".

* المصادر والمراجع *

* المصادر:

• Lammens. Henri, Fâtima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la sîra (Roma: Pontificii Instituti Biblici, 1912).

- L'Islam, Croyances et Institutions, troisième édition (Beyrouth: imprimerie catholique, 1943).

* المراجع العربيّة والمُعرَّبة:

• ابن حبيب، **المحبَّر**، تحقيق شتيتر (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.]).

• ابن خلدون، **المقدّمة**، تح. خليل شحادة ورياض زِركلي (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١).

• ابن سعد. محمّد، **كتاب الطبقات الكبير**، تح. علي محمّد عمر، ط ١ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١).

• ابن هشام، **السّيرة النّبوية**، تح. مصطفى السقا وآخرين، ط ١ (السعودية: دار المُغني، ١٩٩٩).

• بدوي. عبد الرّحمان، **موسوعة المُستشرِقين**، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣).

• جعيّط. هشام، **الوحي والقرآن والنبوّة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

• الحسني. هاشم معروف، **سيرة المصطفى "نظرة جديدة"** (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٦).

• العقيقي. نجيب، **المستشرقون**، ٣ ج، ط ٣ (مصر: دار المعارف، ١٩٦٥).

• علي. جواد، **تاريخ العرب في الإسلام، السّيرة النّبوية** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨).

• نولدكه. تيودور، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر وآخرين، ط ١ (بيروت: مُؤسّسة كونراد- أدناور، ٢٠٠٤).

• هيكل. محمّد حُسين، **حياة محمّد** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣).

* المراجع الأجنبية:

• Blachère. Régis, Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam (Paris: P.U.F, 1952).

• Carr. E. Hallet, Qu'est–ce que l'histoire? (Paris: la Découverte, 1988).

• Daniel. Norman, Islam and The west, the making of an image (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).

• Décobert. Chistian, Le Mendiant et le Combattant, l'institution de l'Islam (Paris: Éditions du Seuil, 1991).

• Rodinson. Maxime, «Bilan des études mohammadiennes», Revue Historique, 87ème année, Tome CCXXIX (1963).

• Voltaire, Le fanatisme ou Mahomet le prophète, représentée la première fois en 1742 (Paris: 1825).

• Watt. Montgomery, Muhammad at Mecca (London: Oxford University Press, 1968).

❊❊❊

كتابة الموسوعات عند المستشرقين
(بالتركيز على موسوعة القرآن)

■ د. محمدجواد اسكندرلو(*)
■ د. حسن رضائي هفتادر(**)

(الخلاصة)

الموسوعة هى مرجع يحوى خلاصة المعارف في فرع أو فروع عدّة نُظّمت بشكل موضوعى أو بواسطة حروف الالفباء مما يمهّد الطريق لوصول عموم الناس بسهولة إلى العلوم المختلفة. وقد تصدّى المستشرقون- إضافة لمجالات المعلومات العامة- لتدوين الموسوعات في مجالي علوم القرآن ومعارف القرآن.

تتناول المقالة- بعد بيان الاستشراق والتحقيق القرآني- أهمية كتابة موسوعات القرآن في الغرب والاسلام، مجالات موسوعة قرآن لا يدن وأهدافها، ومعرفة رئيس لجنة التنقيح فيها: جيمي دمن مك اوليف. وفي المجموع يمكن القول ان موسوعة قرآن لا يدن- بالمقارنة مع الأفكار المنحرفة للقرون الوسطى للغربيين بالنسبة إلى الاسلام- تعدّ خطوة متقدمة في معرفة حقائق الإسلام على الرغم من نقصها وعدم نضجها.

المصطلحات الاساسية: القرآن، الموسوعة، الاستشراق، المستشرقون.

(*) استاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية.
(**) أستاذ مساعد بجامعة طهران.

مقـدّمـة

الاستشراق والتحقيق القرآني:

نظراً لزيادة آثار التحقيق القرآني للمستشرقين وانتشارها وتنوّعها، وحدوث المسائل والشبهات في هذا المجال فإنّ معرفة آرائهم ومواقفهم وكذلك معرفة سوابقهم في التحقيق القرآني ووضعهم الحالي فيه تُعدّ ضرورة لابدّ منها.

تصدى المستشرقون إلى التحقيق في مجالي العلوم القرآنية والمعارف القرآنية. ففي مجال العلوم القرآنية اهتموا بتاريخ القرآن وتأليفه وتدوينه. واهتموا بشأن كيفية النزول، ومصاحف الصحابة، وكتّاب الوحى، واختلاف القراءات، والحروف المقطعة، وأسماء السور، وترجمة القرآن، وإعداد الفهارس والمعاجم، وبلاغة القرآن ومعرفة لغة القرآن، والتحقيق في الآثار القديمة القرآنية وسائر الموارد الاخرى.

كما تناولوا في مجال معارف القرآن الاصول والعقائد في القرآن، الوحى، القصص، الأديان، الأنبياء وتفسير بعض الآيات[1].

بدأت أول نشاطات المستشرقين في الآثار والمصادر القرآنية- الاسلامية وأول الترجمات للقرآن بهدف الحيلولة دون نفوذ الاسلام في اوربا المسيحية. وعليه فإنّ آثار ومؤلفات هذه المرحلة تعرض صورة ناقصة ومُغرضة عن النصوص الإسلامية. وقد صار اتجاه المستشرقين في عصر النهضة أكثر موافقة وملاءمة. وبالتدريج فمنذ النصف الثانى للقرن التاسع عشر صاروا بصدد أن تكون تحقيقاتهم بشكل أوسع وصورة ممنهجة ومنظمة وبدأوا يحصلون على معلوماتهم من النصوص الأصلية.

ونشير فيما يأتى إلى أهم التأليفات القرآنية للمستشرقين منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى أواخر القرن العشرين:

- نجوم الفرقان في أطراف القرآن، وهو أول معجم لألفاظ القرآن لغوستاف فلوغل[2] من ألمانيا.

- تفصيل آيات القرآن الكريم، وهو أول معجم موضوعى للقرآن لجولس لابوم[٣] من فرنسا.
- تاريخ القرآن لثيودور نولدك[٤] من ألمانيا.
- روش‌هاى تفسيرى قرآن (المناهج التفسيرية للقرآن) لغولدزيهر[٥] من المجر.
- ترجمة القرآن لآرتور ربرى[٦] من بريطانيا.
- در استانه قرآن ودرآمدى بر قرآن (على اعتاب القرآن ومدخل للقرآن) لريجس بلاشر[٧] من فرنسا.
- واژه‌هاى دخيل در قرآن (الكلمات الدخيلة في القرآن) لارتور جفرى[٨] من اميركا.
- مقدمة القرآن لريتشارد بل[٩] من بريطانيا.
- مقدمة القرآن لمونتغمرى وات[١٠] من بريطانيا.
- جمع وتدوين القرآن لجان برتون[١١] من بريطانيا.
- خدا وانسان في القرآن (الله والانسان في القرآن) لايزوتسو[١٢] من اليابان.

وذكر ماركو شولر[١٣] في مدخل «پژوهش‌هاى اكاديمك قرآن پس از دوره روشنگرى» (التحقيقات الاكاديمية للقرآن بعد عصر النهضة) في موسوعة القرآن أكثر الآثار القرآنية تأثيراً في القرنين التاسع عشر والعشرين فقال: ان كتاب «مقدمة اى تاريخى- انتقادى بر قرآن» (مقدمة تاريخية- نقدية على القرآن) لغوستاف ويل[١٤] و«تاريخ القرآن» لنولديك[١٥] في أواسط القرن التاسع عشر منحا رونقاً أكبر للتحقيقات القرآنية الأكاديمية ووضَعا أُسساً جديدة للتحقيقات بعدهما، كما كتب بلاشر[١٦] وريتشارد بل[١٧] على تلك الاسس ترجمات القرآن مصحوبة مع اعادة تنظيم السور بنظرة انتقادية. ان «تاريخ القرآن لنولدكه مع إضافات شوالى، برگشترُ اسر، وپرتسل تبدّل إلى

متن قياسى ومطمئن في أربعة مجلدات والذي يُعدّ إلى زماننا هذا من أهم المراجع في تاريخ القران. وقد ذكر شولر في النصف الثانى من القرن التاسع عشر آثار موير[١٨]، ورادول[١٩]، غريمه[٢٠]، وهرشفلد[٢١]، وقال بأنهم- من خلال أخذ الاسس التحقيقية للمستشرقين الألمان- كتبوا تاريخاً جديداً للسور بجزئيات أكثر وتنظيم جديد لمتن القرآن بترتيبهم الافتراضي والذى يبدو انه غير مقنع، وذلك لعدم وجود شاهد قاطع على اعتبار هذه الترتيبات الفرضية.[٢٢]

وقد ذكر المؤلف ان الخصوصية الأساسية للتحقيقات القرآنية في القرن التاسع عشر هى التوجه نحو التعامل بمعرفة اللغات مع متن القرآن، وعناصرها الخاصة، والتوجه نحو المعنى، ومنشأ المفاهيم القرآنية.

ثم ذكر ان التحقيقات القرآنية في القرن العشرين تشكلت ضمن إطارالخطوط التالية: جوانب معرفة اللغات للبيان القرآنى، القراءات المختلفة، المفردات الدخيلة، ترتيب وتاريخ اجزاء المتن[٢٣]. وقد كتب في هذا العصر هرويتس[٢٤] ومنغانا[٢٥] وآرنز[٢٦] وجفرى[٢٧] بعض الكتب. بدأ النصف الثانى للقرن العشرين بكتب عدّة مؤثرة لبلاشر[٢٨]، جفرى[٢٩]، بل[٣٠]، وواط[٣١] حيث جمعوا فيها نتائج مختلفة في التحقيق القرآنى منذ العقود الاولى للقرن العشرين والى ذلك الزمان.

و ذكر شولر أنّ من الخصائص البديعة لهذا العصر هى: الحب المتجدد للمحتوى الحقيقى لمتن القرآن، وتغيير النظرة بشأن معانى المصطلحات والمفاهيم القرآنية وكشف النسيج العمومى للبيان القرآنى، وانّ أول نتيجة فعلية لهذه التغييرات هى الرغبة نحو التفاسير. ويمكن لنا ان نذكر في هذا المجال آثار بعض المستشرقين من قبيل: اشاونس[٣٢]، ايزوتسو[٣٣]، جيليو[٣٤]، راشل[٣٥]، تالمن[٣٦] وغيرهم[٣٧].

ويذكر ماركو شولر أيضاً في مدخل التحقيقات القرآنية مابعد عصر النهضة

آثار المستشرقين منذ أواخر القرن العشرين والتى كتبت حول منشأ القرآن ومصدره. وعدّ شولر ثلاثة آثار مهمة لجان برتن[٣٨]، مايكل كوك وپاتريشيا كرونه[٣٩]، وونزبرو[٤٠] بعدّها نقطة عطف في التحقيق القرآنى الجديد، ويعتقد ان فرضية ونزبرو بشأن منشأ القرآن- مع انها محل تردد أو انها رُدّت مطلقاً- الا أنها صارت موضع اهتمام المجتمع العلمى، وقد دافع بعض الأفراد مثل اندرو ريپين[٤١] عن الامتيازات التى حصل عليها ونزبرو.

يقول البروفسور انجليكا نويورت[٤٢] حول كتاب «مطالعات قرآنى» «التحقيقات القرآنية» لنزبرو:

«لقد كان هذا الكتاب موجّهاً لجميع التحقيقات المتطرفة اللاحقة حول القرآن. والشخص المذكور أشاع ونشر هذا الرأى وهو أنّ القرآن لا أساس له، وانّ متنه مورد شك وتردد. وربما انّه يعود إلى الأزمنة المتأخرة (قرون عدّة بعدظهور الآسلام). وعليه فإن دراسة مثل هذا المتن لاتخلو من فائدة... ولقد كان هذا الكتاب كالبركان أثّر في المتابعين. واليوم ففى الأجواء الجامعية في اميركا يؤمن الجميع بأن كلام ونزبرو صحيح»[٤٣].

و ذكر شولر بشأن كتابى جان برتن ونزبرو حول التحقيق القرآنى انّ لهذين الكتابين أهمية خاصة في التحقيقات القرآنية، ولا سيما ان النتائج الحاصلة من التحقيقات التى قام بها هذان العالمان اللذان يتكلمان باللغة الا نجليزية متضادة بشكل كامل، فبحسب رأى ونزبرو فإن القرآن الرسمى- يعنى المتن بشكله الحالى- لم يكن قد اتخذ هذه الصورة إلى اواخر القرن الثانى الهجرى ولا يرجع بتمامه إلى زمان النبى صلى الله عليه وآله. ومن ناحية اخرى فإنه يظهر من تحقيق برتن أنّ تاريخ تدوين المتن الرسمى للقرآن يعود إلى ما قبل وفاة النبى صلى الله عليه وآله، ومنذ ذلك الوقت فما بعد انتشر بتلك الصورة وبذلك الشكل.

وتعدّ موسوعة القرآن- لايدن أحدث تأليف للمستشرقين وقد قامت بتنقيحه جين دمن مك اوليف حيث جعلتها في ألف مدخل. وبالطبع كان هناك ٢٥٠ مدخلاً أُرجعت إلى المداخل السابقة.

١-٢- كتابة الموسوعات (بالتركيز على موسوعة القرآن- لايدن):

١-٢-١- أهمية تأليف موسوعة القرآن في العالم الغربى والعالم الاسلامى:

ان الموسوعة تعدّ كتاباً مرجعاً يحوى خلاصة المعارف البشرية في فرع أو فروع عدّة يتمّ تنظيمها على اساس الموضوعات أو حروف الالفباء مما يمهّد لعموم الناس الوصول إلى العلوم المختلفة بسهولة.

و قد أورد اصطلاح الموسوعة بطريق البستانى بحدود سنة ١٨٧٦ ميلادى في المعجم الاسلامى. وفى بداية النهضة العلمية للمسلمين عندما كان العلم والفكر ينتشر بسرعة على محورية القرآن في الأراضى الاسلامية، وكانت تُكتب الآثار القيّمة في الفروع العلمية المختلفة، حيث ذُكر حول ذلك بأن المسلمين قد جمعوا في مكتبة الاندلس في أسبانيا أربعة ملايين كتاب نفيس، فإنّه صار العلماء المسلمون بصدد هذه العلوم والمعارف وتلخيصها واختصارها وجمعها في كتب عامة، ومهّدوا السبيل للأجيال السابقة والمحققين حيث قاموا بتنظيم هذه العلوم وتقسيمها وبتويبها وتصنيفها وفهرستها. وفى إطار تحقيق هذا الهدف ظهرت آثار علمية جامعة في هذا المجال من جملتها: عيون الأخبار لابن قتيبة، والحيوان للجاحظ في القرن الثالث القمرى/ التاسع الميلادى.

ومن بين أوائل الموسوعات: إحصاء العلوم للفارابى، مفاتيح العلوم للخوارزمى، جامع العلوم للفخر الرازى، مفاتيح العلوم للسكاكى، نفائس الفنون للآملى (٤٤).

و تم تأليف أول موسوعة باللغة الفارسية في بداية القرن الخامس الهجرى،

وكان هدفها الأساس تلخيص المتون العربية وتبديلها إلى آثار يستطيع الناطقون باللغة الفارسية فهمها(٤٥).

وفي سنة ١٢٩٤ هجرى كتبت رسالة العلماء والباحثين باسلوب جديد موسوعى، كما نُشرت مجموعات اخرى مثل موسوعة الميرزا عبدالحسين خان سپهر في سنة ١٣١٥ هـ، موسوعة محمدعلى الخليلى في سنة ١٣١٨ هـ، وموسوعة ايران والاسلام، وموسوعة التشيع، وموسوعة الاسلام الكبيرة وموسوعة العالم الاسلامى.

لقد بدأت الموسوعات القرآنية في سيرها التكاملى من المعاجم والقواميس ثم وصلت إلى مجموعات من المقالات في الموضوعات القرآنية وموسوعات موضوعية ثم ألفبائية، ومن جملتها:

موسوعة أعلام القرآن لمحمد خزائى، موسوعة القرآن لجلال‌الدين السيوطى، موسوعة التعرف على القرآن لعلى حاجى‌وند، موسوعة القرآن الكريم لحسن سعيد، موسوعة القرآن والتحقيق القرآنى لبهاءالدين الخرمشاهى، موسوعة القرآن الكريم (باللغة الانجليزية) للمولى وحيدالدين خان (الهند)، الموسوعة القرآنية لإبراهيم الابيارى، الموسوعة القرآنية لجعفر شرف‌الدين، موسوعة فضائل سور وآيات القرآن لمحمد بن رزق بن طرهونى، معجم القرآن لهاشمى رفسنجانى، موسوعة القرآن- لايدن، موسوعة القرآن الكريم- التى هى في حال التأليف- في مركز الثقافة والمعارف القرآنية التابع لمكتب الإعلام الاسلامى. موسوعة التعرف على القرآن- التى هى في حال التحقيق والتأليف- عند مجموعة التحقيق القرآنى لمؤسسة الثقافة والفكر الاسلامى. (جدير ذكره مع ان هذه الآثار أطلق عليها الموسوعة الا أنّ بعضها شبه موسوعة لأنها لا تتّصف بخصائص الموسوعة، وقد كتبها غالباً اثنان أو ثلاثة أشخاص)(٤٦).

لقد بدأت في اوربا في القرآن السادس عشر كتابة الموسوعات بآثار فرانسس

بيكن وانتشرت في القرن السابع عشر لأول مرة موسوعة كان تنظيم مطالبها على أساس حروف الألفباء وليس على اساس الموضوعات.

و كان القاموس التاريخى الكبير للوئى مورى في سنة ١٦٧٤ ميلادى أوّل أثر في هذا المجال، وقد ذكروا أنّ للموسوعة الالفبائية لجمبرز باللغة الانجليزيه في سنة ١٧٢٨ ميلادى دوراً مهماً في تكامل الموسوعات الألفبائية(٤٧) .

إنّ الموسوعات العامة مهّدت الارضية لإنشاء موسوعات تخصصية من خلال المثابرة والابتكار والاساليب العلمية والتحقيقية الجديدة للاوربيين.

وفي بداية القرن العشرين ومع توسع النشاطات العلمية التحقيقية للمستشرقين تحت عنوان التحقيقات الاسلامية، فقدتم طبع ونشر موسوعة الاسلام(٤٨) من قبل دار بريل للنشر في لايدن. وهذه الموسوعة التى تُعدّ أهم مرجع للتعرف على الاسلام قد طبعت في خلال ربع قرن إلى اللغة الفرنسية والألمانية والانجليزية في وقت واحد، كما تُرجمت كاملة إلى اللغة التركية والاوردية، وإلى الحرف «ع» باللغة العربية.

ان موسوعة القرآن- لايدن تمثل أحدث عمل علمى- جماعى للمستشرقين والعلماء في جميع أنحاء العالم، وقد طُبعت ونُشرت في سنة ٢٠٠٦ في ستة مجلدات وألف مدخل من قبل دار بريل للنشر في هولندا. وسنذكر معلومات اكثر حول هذا الأثر العلمى المهم في القسم الآتى.

١-٢-٢- مجالات وأهداف موسوعة القرآن- لايدن:

تمثل موسوعة القرآن أحدث أثر علمى- جماعى وقد كتبها عدد من المستشرقين البارزين من أنحاء العالم في ستة مجلدات بين سنتى ٢٠٠١- ٢٠٠٦ وطُبعت من قبل دار بريل للنشر في مدينة لايدن في هولندا. وكانت رئيس لجنة التنقيح في هذه الموسوعة جين دمن مك اوليف(٤٩).

حيث طرحت برنامج كتابة موسوعة القرآن في سنة ١٩٩٣ في مدينة لايدن بهدف عرض موسوعة شاملة في مجال التحقيقات القرآنية، وقد بدأت العمل بمعاونة أربعة من المستشرقين البارزين.

و قد قام بكتابة مداخل هذه الموسوعة مستشرقون بارزون من جامعات مهمة في العالم لهم تخصصٌ في هذا المجال. وعلى سبيل المثال فإنّ مدخل «النساء والقرآن» كتبته السيدة روت رادد التى كانت مجالات تخصصها في التحقيقات الاسلامية هى «النساء في الاسلام».

و كتب مدخل «جمع وتدوين القرآن» جان برتن مؤلف «تدوين القرآن» في سنة ١٩٧٧ ميلادى، ويعدّ هذا الكتاب في مقابل «التحقيقات القرآنية» لونزبرو في تلك السنة نقطة عطف في التحقيق القرآنى الحديث(٥٠).

تتحدث جين دمن مك اوليف في مقدمة طويلة نسبيّاً عن ضرورة هذه الموسوعة وأهدافها ودورها ومخططها حيث تقول:

«ان القرآن يُخطِر في بال مليار مسلم في أنحاء العالم كلمات رب العالمين. وإنّ سماع آياته المتلوّة والنظر إلى كلماته المكتوبة بخط كبير على جدران المساجد، ومسّ الصفحات التى كتبت فيها كلماته يخلق في أذهان المسلمين وقلوبهم شعوراً بحضوره المقدس...»(٥١).

و قد ذكرت المؤلفة أيضاً عشق المسلمين للقرآن وتكريمهم له وبعض المعلومات بشأن البنية الظاهرية للقرآن وعدد السور والآيات، وانّ القرآن بالمقارنة إلى كتاب القانون البوذى وانجيل سانسكريت والانجيل الصينى حتى بالنسبة إلى العهدين أصغر حجماً.

ثم تقول: «إن محتوى ومطالب القرآن متنوعة ولم يتم تصنيفها، وكذلك فانه ليس مرتباً كما يرى ذلك الذهن الحديث الذى يتطلب النظام. وعلى سبيل المثال فانك

لاتجد سورة تختص بالمعلومات المرتبطة بالإلهيات والعقائد أو بالقوانين الشخصية والاجتماعية، أو ترى سورة تختص بخصائص الدعاء في الصلاة، أو قصص الأنبياء، او انذارات يوم القيامة، أو خصائص الجنة والنار، او المواجهات الجدلية مع اصحاب الأديان الاخرى. بل انك تجد جميع هذه المطالب وكثيراً الموضوعات الاخرى التى يزخر بها القرآن منتشرة في السور المختلفة»(٥٢).

لقد أقدمت جين دمن مك اوليف في سنة ١٩٩٣ على تدوين هذه الموسوعة ونشرها، واستطاعت بمساعدة بعض العلماء والمستشرقين من انحاء العالم الذين أسهموا في صنع هذا الأثر أن تطبع المجلد الأول من هذه الموسوعة في سنة ,٢٠٠١

١-٢-٣- الأهداف:

تقول مك اوليف بشأن هدفها من تأليفها: «... صمّمنا أن نكتب أثراً مرجعاً يمثل أفضل نجاح في هذا القرن في مجال التحقيقات القرآنية، وفى الوقت ذاته أردنا أن تكون هذه الموسوعة باعثة على التحقيق الأوسع في مجال القرآن في العقود القادمة... والهدف الأهم كان هو أن نجعل بين طبقة العلماء الاكاديميين والقراء المثقفين كمّاً كبيراً من التحقيقات القرآنية»(٥٣).

١-٢-٤- الاتجاه:

«و حيث ان جميع مقالات هذه الموسوعة- تقريباً- ترسم بشكل مباشر أو غير مباشر مجموعة تفسيرية قرآنية، فمع هذا الوصف فإنّ محدودية المشروع تحكم بأن يبقى المركز هو القرآن نفسه؛ وعليه فإن قرّاء موسوعة القرآن سوف لن يجدوا قطعة مستقلة حول الطبرى أو فخرالدين الرازى؛ إلّا انّهم سيجدون إرجاعات متعددة إلى آثار هؤلاء المفسرين. وبالضمن فان فهرس المواضيع المتراكمة لموسوعة القرآن سيمنح القارئين هذه الفرصة، وهى انه في جميع المجلدات يجدون هذه المراجع ويرصدونها ويتابعونها. مع رجائنا أن نؤلف أثراً ليكون مرجعاً ويكون بين يدى المفكرين المحققين

والجامعيين على اساس سلسلة اصول واسعة علمية- اجتماعية وبشرية. لقد كنتُ مع زملائى مشتركين في هذا الأمل وهو أن نجمع تحقيقاً علمياً دقيقاً بشأن القرآن في موسوعة واحدة بحيث يكون هذا التحقيق مشحوناً بالآراء والمبانى الاستدلالية المتينة».(٥٤)

١-٢-٥- استعمال موسوعة القرآن:

تقول مك اوليف بشأن استعمال موسوعة القرآن: «ذُكرت المداخل في موسوعة القرآن بالتنظيم الألفبائى المتداول، وهى على نوعين: أكثر المقالات في أحجام مختلفة، تحتوى على مطالب تعود إلى الشخصيات المهمة، والمفاهيم، والاماكن، والقيم، والأعمال والوقائع التى هى اما موجودة في متن القرآن او انّ لها ارتباطاً مهماً بمتن القرآن. مثل: مدخل «ابراهيم» فهو يبحث في شخصية من متن القرآن، في حين انّ مدخل «الآداب الافريقية والقرآن» يبحث في علاقة أدبية.(٥٥)

و المجموعة الثانية من المقالات في الموسوعة هى تعاملات المقالة مع الموضوعات المهمة في مجال التحقيقات القرآنية. وكمثال من المجلد الاول نشير إلى مدخل «هنر ومعمارى در قرآن» (الفن وفن العمارة في القرآن) و«علم التواريخ والقرآن».(٥٦) في موسوعة القرآن تمّ تسمية المداخل بما يعادلها في اللغة الانجليزية والذى يُعدّ من الأساليب الابتكارية لهذه الموسوعة، والغرض منه تسهيل تحقيقات المحققين والقارئين من غير الناطقين باللغة العربية.

و لأجل التعرف على مقالات موسوعة القرآن نذكر بعض عناوين المقالات:

من مقالات المجلد الأول: هارون، على بن أبىطالب، ابرهة، ابوبكر، أبولهب، آدم وحواء، سقط الجنين، عصر الجاهلية، الملائكة، الغضب، آذر، عرفات، الفن وفن العمارة والقرآن، المسجد الأقصى، اللغة العربية، البرزخ، البسملة، الجمال، الايمان والكفر، بنيامين، بابيل، بدر، بلقيس، دية القتيل، الركوع والسجود، الاخ

والاخوّة، الكتاب، الدفن، الإزراء، التحصن، الاولاد، الملابس، تدوين القرآن، معرفة العالم، الظلام، النخل، داود، الشيطان، الليل والنهار، أيام الله، الآيات المشكلة، العصيان، الكلب، النوم والرؤيا.

و بعض المداخل الموجودة في المجلدات الأربعة الأخرى: الأرض، الاقتصاد، مصر، الانتخابات، المهاجرون والانصار، التفاسير القرآنية- القديمة والقرون الوسطى، العيون، الاسرة، اسرة النبى صلى الله عليه وآله، فاطمة عليها السلام، حجة الوداع، الصوم، النسوية والقرآن، النار، بُنية القرآن، صلاة الجمعة، الجنس (النوع)، يأجوج مأجوج، الذهب، الجغرافية، حفصة، جهنم ونار جهنم، المزاح، حنين، الأصنام والصور، الأُمّيّة، المرض والسلامة، النية، الاسلام، اسرائيل، الجهاد، خديجة عليها السلام، القانون والقرآن، الزواج والطلاق، مكة، الإعلام والقرآن، الاسد، المعجزة، الاستهزاء، الحياء، المسجد، نجران، التعرّى، العِرض، القَسَم، الوالدان، التقوى، الفقر والفقراء، الصلاة، الوحى، المسؤولية، القبلة، قينقاع، العلم والقرآن، صالح، العالم، الشيعة، التشيع والقرآن، الآيات الشيطانية، الفوز، الحرير، العلوم الاجتماعية والقرآن، الرجم، السنّة، سوءالظن، الاستعداد، ثمود، الآداب التركية والقرآن، الاخدود، الحجاب، الوهابية والقرآن، النساء والقرآن، زوجات النبى صلى الله عليه وآله.

١-٣-٦- جين دمن مك اوليف رئيسة لجنة التنقيح والمؤلفين في الموسوعة:

١-٣-٦-١- حياة جين دمن مك اوليف:

هى رئيسة كلية العلوم الاجتماعية في جامعة جورج تاون، وكانت استاذة التاريخ والآداب العربية والتحقيقات الاسلامية، وكذلك هى بعنوان بروفيسور ومعاون الرئيس في جامعة ايموری (Emory) ورئيسة قم التحقيقات الدينية وبروفيسور التحقيقات الاسلامية في قسم حضارات الشرق الاوسط في جامعة تورنتو.

و قد حصلت على البكالوريوس في الفلسفة في كلية التثليث في واشنطن دى سى، والماجستير في التحقيقات الدينية، والدكتوراه في التحقيقات الاسلامية من جامعة تورنتو.

كانت للذكتورة مك اوليف شهرة عالمية، وتتركز آثارها حول محور القرآن والتفسير، وتاريخ صدر الاسلام والعلاقات المتعددة الجوانب بين الاسلام والمسيحية.

و قد اضطلعت بمسؤولية رئيسة لجنة التنقيح في موسوعة القرآن- لايدن بأجزائها الستة منذ سنة ٢٠٠٠ والتى تعدّ من احدث خطوات مك اوليف في مجال الابحاث القرآنية. وتُعدّ هذه الموسوعة أول مرجع من نوعها في اللغات الغربية. والمؤلفة هى أحد الأساتذة الأمريكان الخمسة في لجنة التحقيقاتت الامريكية- البريطانية في مجال الدراسات العليا في عالم العولمة، تلك المجموعة التى أسّسها غوردن براون رئيس وزراء بريطانيا الحالى (٢٠٠٦).

للدكتورة مك اوليف حضور فعال في المجامع والمناظرات المتعددة بين المسلمين والمسيحيين، واستخدمت في لجنة الفاتيگان للعلاقة الدينية مع المسلمين، وقد كانت عضو الهيئة العلمية الأكاديمية الدينية الامريكية ورئيسة هذه الاكاديمية في سنة ٢٠٠٤. وانتُخبت السيدة مك اوليف في تموز عام ٢٠٠٨ باتفاق الآراء بعنوان رئيسة كلية براين ماور. واستطاعت هذه الكلية خلال السنة الماضية ضمن برنامج لجلب المساعدات النقدية أن تجمع ٢٣٢ مليون دولار امريكى.

والسيدة مك اوليف هى زوجة الدكتور دنيس مك اوليف عالم الآداب الايطالية في القرون الوسطى في جامعة جورج تاون، ولها أربعة أولاد.

١-٣-٦-٢- المؤلفات:

- مؤيد قدرت عباسى: (مؤيد السلطة العباسية): سنوات بداية حكم المنصور.

- عيسويان قرآنى (المسيحيون القرآنيون): تحليل التعليم القديم والجديد.

١-٣-٦-٣- المتون التى نقّحتها مك اوليف:

- موسوعة القرآن.
- مع تكريم الكتب التفسيرية للقرون الوسطى لليهودية والمسيحية والاسلام.

١-٣-٦-٤- نقد وتقييم الكتب والمقالات من قِبَل مك اوليف:

- تصوير قرآن از خودش (صورة القرآن من ذاته):
- التأليف والقوة في تلامذة الإسلام.
- الايمان والقوة والعنف: المسلمون والعيسويون في مجتمع متنوع.
- الله، ومحمد، والعالم.
- المسلمون في مسير الأمركة.
- ذلك الطرف من الايمان: المسيرة الاسلامية بين المسلمين الجدد.
- الأنبياء في القرآن.
- تاريخ النظريات القانونية الاسلامية.
- علاقة المسلمين والمسيحيين: الماضى الحاضر والمستقبل
- المسلمون والعيسويون في مقابل بعضهما.
- نظريات القرون الوسطى والجديدة حول علاقة المسلمين واليهود.
- سلسلة المراتب والمساواة في الفكر الاسلامى.
- خليفة محمد: تحقيق أوّلى في الخلافة.
- تحدّيات الكتب المقدسة: الانجيل والقرآن.
- كيف نعرف الإسلام.
- مكة محمد: التاريخ في القرآن.
- الموسوعة المختصرة للإسلام.
- موسوعة الإسلام.

- فخرالدين الرازى وآيات الجزية وآيات السيف.
- لحظات السعادة واليأس.
- هرمنوطيقا القرآن.
- فاطمه بنت محمد.
- عائشة بنت ابى‌بكر.
- أشربة الأرض والجنة.

وكتبت الدكتورة مك اوليف في مقدمة موسوعة القرآن- لايدن بشأن ضرورة كتابة هذه الموسوعة مايأتى: «انّ محتوى ومطالب القرآن متنوعة ولم يتم تصنيفها، وكذلك فإنّه ليس مرتّباً كما يرى ذلك الذهن الحديث الذى يتطلب النظام. وعلى سبيل المثال فإنك لاتجد سورة تختص بالمعلومات المرتبطة بالإلهيات والعقائد أو بالقوانين الشخصية والاجتماعية، أو ترى سورة تختص بخصائص الدعاء في الصلاة، أو قصص الأنبياء، أو إنذارات يوم القيامة، أو خصائص الجنة والنار، أو المواجهات الجدلية مع أصحاب الأديان الأُخرى. بل انك تجد جميع هذه المطالب وكثيراً من الموضوعات الاخرى التى يزخر بها القرآن منتشرة في السور المختلفة»(٥٧).

نقد ودراسة:

وفى الجواب عن شبهة مك اوليف بشأن تشتّت الموضوعات القرآنية نقول:

ان القرآن كتابٌ موحىً من الله تعالى وليس كتاباً بشرياً، ولغة هذا المتن الإلهى الوحيانى تختلف عن لغة البشر، ولأجل فهمه يجب فهم خصائص لغة الدين. إنّ فهم نظم القرآن وكيفية ارتباط معانى الآيات يعتمد على فهم بعض المبانى والظرائف واللطائف المتعلقة بالكلام الإلهى.

إنّ الأُسلوب البيانى للقرآن تكوّن بشكل يكون الاهتمام بكل موضوع في إطار

أوسع، إطار يحكى عن مجموعة منسجمة ومرتبطة بذلك الموضوع، وانّ عدم الاهتمام بهذا الأمر المهم يوحى لنا بوجود الاضطراب في السور القرآنية. والقرآن الكريم مشحون بهذا الاسلوب(٥٨).

فى حين أنّ الأُسلوب المتداول عند الناس في بيان المطالب والموضوعات هو التركيز على موضوع خاص، وبيان جزئياته وتفصيلها، ذلك لأن دائرة وعى الانسان محدودة ومقيده بالزمان والمكان. واذا تصدّى للمطالب المتعلقة بذلك الموضوع فإنه يكون في إطار معين خاص. وبالطبع فإن القرآن الكريم لو كان من ترشّحات الذهن البشرى وإنتاجه فإنه يجب أن تُطرح فيه مباحث بأُسلوب بشرى متعارف. ولأجل هذا فإنّ الأُسلوب البيانى للقرآن له نظم متفاوت مع النظم البيانى للنوع الانسانى، ومن دون فهم مثل هذا الاختلاف والالتفات إليه فإنّ هناك أحكاماً غير صحيحة ستظهر تجاه القرآن، ومن جملتها: عدم النظم في الاسلوب البيانى القرآنى. ومثل هذه النسب انما تكون عادة لهذا السبب وهو أنّ الانسان يعدّ النظم المختلف عن نظمه يساوى عدم النظم.

إنّ البيان القرآنى يتحرك على منصّة الماضى والحال والمستقبل، والظواهر والموضوعات المتعددة من ناحية الزمان والمكان ولكنها على بساط الوجود ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً. وتمام متن القرآن يُظهر هذه الحقيقة ويبيّنها(٥٩).

ومن الأُصول الأساسية للتعرف على معانى القرآن هو أنّ القرآن شبكة مترابطة مع بعضها بحيث انّ كل مفردة من هذه الشبكة يكون لها معنى في ارتباطها بأجزاء المنظومة ومجموعتها، وربما يكون معناها في المنظومة مختلفاً مع المعنى اللغوى والعرفى لها، أو هو يحتاج إلى التأويل ليكون موافقاً لها.

وبحسب تعبير ايزوتسو فإنّه ليس فقط مطالب القرآن بل حتى كلمات القرآن لم تستعمل لوحدها ومنعزلة عن غيرها بل هى استُعملت بالعلاقة القريبة مع غيرها،

وأعطت معناها المحسوس والملموس دقيقاً من مجموع النظام الارتباطى الذى تمتلكه[٦٠].

لقد عدّ المرحوم العلامة الطباطبائى مجموعة معارف القرآن مثل هرم رأسه «التوحيد». فهو يرى انّ مجموعة المعارف الإلهية تفصيل للتوحيد، والتوحيد إجمال لهذا التفصيل، ويذكر بهذا الصدد أنّ الآيات القرآنية بهذه المعارف الإلهية التفصيلية والحقائق الحقة تعتمد على حقيقة واحدة وهى أصل، وبقية المعارف غصونه وأوراقه، وهذا الاصل هو توحيد الله تعالى، وهذا الأصل بجميع ما فيه من إجمال يتضمن جميع تفاصيل المعانى القرآنية وجزئياتها، وبعبارة أُخرى فإنّ التوحيد أصل إذا قمنا بتشريحة فإنّه يصير هذه التفاصيل، وإذا جمعنا هذه التفاصيل فإنها تعود إلى اصل واحدّ[٦١].

إنّ وجود كثير من الحقائق ومن جملتها مثل هذه الخصوصيات يؤدى إلى وجود اختلافات بين لغة القرآن واللغة البشرية، ومن جملة هذه الاختلافات انه من الممكن من خلال نظرة أولية غير عميقة أن يبدو النظم العجيب للآيات وكأنه نوع من التشتت، وانّ الارتباط الهندسى والمعقّد، والترابط والانسجام في معانى الآيات في نظرة غير تحقيقية يبدو كأنه عدم نظم ظاهري.

وعلى سبيل المثال فعندما يكون التوحيد والصفات والأسماء الإلهية لبّ وروح جميع حقائق كتاب الوجود وكذلك أصل وجذور جميع حقائق الكتاب السماوى المنطبق على حقائق الوجود فمن البديهى عندما يبحث عن أصل أخلاقى (يتعلق بالأعمال الجوانحية) أو أصل عملى (يتعلق بالأعمال الجوارحية)، فإن أسماء الله وصفاته تُذكر إلى جانبها، أو انه إذا كان الحديث عن المجال الاجتماعى فمن ناحية النظر إلى العلاقة العميقة لهذه المسائل مع مجال المباحث التوحيدية فإنّ الكلام ينجرّ إلى الأصل الاعتقادى المتناسب معه إلى جانبه.

إنّ من لا يكون له معرفة بروح حقائق الدين وتقارب طبقاته المختلفة لعله

يظن انّ تفكيك البحوث الاجتماعية عن مجال البحوث التوحيدية والاعتقادية وجعلها في مجال واحدٍ مستقل ومجزّء يكون سبباً للنظم الظاهرى، إلّا انّ هذا النظم الظاهرى يمكن أن يكون متداولاً في اللغة البشرية، أمّا بالنسبة إلى خالق البشر الذى ينزل كلامه من العرش إلى الفرش ومن اللاهوت إلى الناسوت ينظر إلى جميع العلاقات الباطنية للحقائق بحسب الظاهر متفككة ومنفصمة، وانّ كلامه منطبق مع جميع العلاقات التكوينية والحقيقية والباطنية.

إنّ ارتباط الآيات والانسجام بينها- مع انها استمرت بالنزول خلال ٢٣ سنة- يثير الاعجاب بل هو من وجوه إعجاز القرآن. الّا أنّ الوصول إلى وجوه الإعجاز هذه يحتاج إلى تعمق ولا يكفى فيه نظرة سطحية عابرة. ولأجل تبيين هذا الانسجام والارتباط بين الآيات يمكن الاشاره إلى قضية الارتباط بين معانى الآيات في الجمل وداخل السور والارتباط الموضوعى بينها، وثم رجوع بعض الآيات إلى البعض الآخر وانعطافها على بعضها وكذلك هدفيّة جميع الآيات واتصافها جميعاً بوحدة السياق. فكلّ هذه الخصائص تحكى النظم في القرآن، وتُعدّ من أبعاد اعجاز القرآن الكريم(٦٢).

يقول آية الله الخوئى رحمه الله:

إنّ القرآن أُنزل لهداية البشر، وسوقهم إلى سعادتهم في الأُولى والأُخرى، وليس هو بكتاب تاريخ أو فقه، أو أخلاق، أو ما يشبه ذلك ليعقد لكل من هذه الجهات باباً مستقلاً.

ولاريب في أنّ اسلوبه هذا أقرب الأساليب إلى حصول النتيجة المقصودة فإنّ القارئ لبعض سور القرآن يمكنه أن يحيط بكثير من أغراضه وأهدافه في أقرب وقت وأقل كلفة فيتوجه نظره إلى المبدأ والمعاد، ويطّلع على أحوال الماضين فيعتبر بهم، ويستفيد من الأخلاق الفاضلة، والمعارف العالية، ويتعلم جانباً من أحكامه في عباداته

ومعاملاته. كل ذلك مع حفظ نظام الكلام، وتوفية حقوق البيان، ورعاية مقتضى الحال.

وهذه الفوائد لا يمكن حصولها من القرآن إذا كان مبوّباً، لأنّ القارئ لا يحيط بأغراض القرآن الّا حين يتمّ تلاوة القرآن جميعه(٦٣).

وخلافاً للقرآن فإنّ الكتب البشرية من ناحية سعة الموضوع هى محدودة بالموضوع او الموضوعات الخاصة، وكذلك من ناحية الترتيب والتصنيف والتفصيل لها اسلوب معروف. ذلك لأنّ اقتضاء المحدودية الحاكمة على فكر المؤلف من ناحية، وتمايز مفاد كل فرع من فروع العلم من ناحية اخرى لا يسمح بالتّصدّى لموضوعات أُخرى(٦٤).

أما اسلوب القرآن فهو مزج الموضوعات وجعل محورها هداية الانسان، مع اتصافها بكمال الارتباط والانسجام.

وخلاصة الكلام فإنّ النظم والهندسة العجيبين والانتظام والانسجام العميق بين الحقائق القرآنية مع بعضها ومع العلاقات التكوينية لعوالم الوجود تؤدّى إلى منع النظرة السطحية عن إدراك عمق تلك الحقائق.

يقول العلامة الجوادى الآملى: «إنّ جميع آيات القرآن التى يفوق عددها ستة آلاف آية منسجمة مع بعضها وهى بمنزلة كلام واحد، ذلك لأنّ القرآن نزل من مبدأ الحكمة وبعد الإحكام وكونه حكيماً تمّ تفصيله»(٦٥).

لقد وردت في كلمات أهل‌البيت- حول عدم التطابق الظاهرى في مجال محتوى الآيات ومعانيها والذى سبّب نوعاً من عدم النظم في الآيات- مطالب دقيقة فيها إشارة إلى انّ الاتصال الباطنى كامن خلف الانفصال والتفكك الظاهرى لفقرات الآيات، ومن جملتها ماروى عن الامام الباقر عليه السلام: «انّ الآية يكون أوّلها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل».

لاريب في انّ القرآن الكريم في المجموع له لغته الخاصة ولا يمكن قياسها باللغة الرائجة في مجموعة بشرية خاصة. إنّ مثل هذا الانسجام بين الألفاظ والمعانى، استقلال المطالب وترابطها، الوئام التام في مجموعة الكلام، الاستفادة من الأساليب المتنوعة، والاحتواء على المطالب والأسرار العجيبة في عين بساطة اللغة ووضوح البيان الذى هو الفصاحة والبلاغة يُعدّ إعجازاً وفوق قدرة البشر(٦٦).

الاستنتاج والخلاصة

منذ أوائل القرن العشرين ومع التطور التقنى والصناعى، فإنّ امكانيات وسائل الإعلام في جميع المجالات ومن ضمنها مجال المعرفة الدينية توسعت وتطورت. وقد تغيّرت مسيرة التحقيق والتأليف الدينى تدريجاً من الكتابة في الموضوع الواحد الخاص نحو كتابة الموسوعات.

لقد صارت الموسوعة مرجعاً أساسياً لتحقيقات الباحثين في الفروع العلمية المختلفة في جميع البلدان. وقد تصدّى المستشرقون لكتابة موسوعات حول الأديان والاسلام والقرآن ليكون لهم دور في التعريف بصورة الاسلام في العالم، ومن جملتها: الموسوعة الاسلامية، الموسوعة الدينية، موسوعة القرآن- لايدن، وموسوعة القرآن- اوليور ليمن.

إنّ موسوعة القرآن- لايدن هى أحدث أثر علمى- جماعى للمستشرقين من أرجاء العالم، وهى تقع في ستة مجلدات، وقامت بطبعها دار بريل للنشر في مدينة لايدن- هولندا بين سنة ٢٠٠١- ٢٠٠٦. وكان رئيس لجنة التنقيح فيها هى جين دمن مك اولين بغرض عرض موسوعة شاملة في مجال التحقيقات القرآنية. وقد بدأ العمل في سنة ١٩٩٣ في مدينة لايدن.

تضم هذه الموسوعة ٧٥٠ مدخلاً مستقلاً، ومن أهمها: جمع القرآن، تحريف

القرآن، اعجاز القرآن، الكلمات الدخيلة، تفسير القرآن في العصور المختلفة، الصراط المستقيم إلى المفاهيم القرآنية، القرآن في الحياة اليومية، الآثار النقدية الجديدة والقرآن، الآثار القديمة والقرآن، تاريخ القرآن، النسوية والقرآن، الحديث والقرآن، أهل‌بيت النبى صلى الله عليه وآله، فاطمه عليها السلام.

وجدير بالذكر انّ بعض المداخل ليست قرآنية مثل: «الذرة»، «الآداب الافريقية»، «اَرارات» «الامريكان الأفارقة».

وبشكل عام فإنّ بعض المؤلفين من المستشرقين طرحوا مطالبهم بشكل منصف ومحايد، أمّا الطائفة الاخرى منهم فلهم نظرة سلبية وغيرمنصفة أو غير علمية، وفى النتيجة وقعوا في توهّمات وابهامات وشبهات عندما حكموا على القرآن.

* هوامش البحث *

١ - تقى صادقى، رويكرد خاورشناسان به قرآن، ص ١٤٧.

2 -Gustan Flagal

3 -Jules Labum.

4 -Theodor Noldeke.

5 -Ignaz Gold Ziher

6 -Avthur John Arbery.

7 -Regis Blacheve.

8 -Avtor Jeffri

9 -Richard Bell.

10 -Montogomery Watt.

11 -John Berton.

12 -T.Izutsu

13-. Scholer,Marco 2004, Post- Enlighenment Academic Study Of the Quran, Eo, Vol, 4Leiden P.187

14-.Gustav Weil.

15 -Theodor Noldeke.

16 -R.Blachere.

17 -Richard Bill.
18 -W. Muiv
19 -A.Rodwell
20 -H Grimme
21 -H Hirchfeld
22. -Scholer, Ibid, 191
23 -Scholler, Marco, Op, Citp.190.
24 -j. Horovitz.
25 -A. Minganq
26 -K.Ahrens.
27 -A. Jeffery.
28 -R.Blachere.
29 -AJeffery.
30 -R.Bell.
31 -M.Watt
32 -T.O Shaughaessy.
33 -T.Izatsu.
34 -CI.Gilli??t
35 -W.Reuschel
36 -R. Talmon
37 -Scholer, Marco, Ibid?? P. 193.
38 -J. Burton
39 -M. Cook and P.crone
40 -J.Wansbvough
41 -A.Rippin
42 -A.Neuwirth.

٤٣- انجليكا نويورث، هفت آسمان، العدد ٣٤، صيف سنة ١٣٨٦، ص ٢٢.

٤٤- مركز فرهنگ ومعارف قرآن، دايرة المعارف قرآن كريم، ص ١٠. راجع: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زيرنظر كاظم موسوی بجنوردی، ص ٨ (المقدمة).

٤٥- راجع: دائرة المعارف قرآن كريم، ص ١٤ و١٧، رضائی اصفهانی، مجله مستشرقان وقرآن، العدد ١، ص ٤٥، علی خراسانی وحسين علوی مهر، دايرة المعارف‌های قرآنی، هفده گفتار قرآنی پژوهی (سعيد بهمنی) ص ٦٢٥.

٤٦- راجع: موسوعة القرآن الكريم ص ١٤ و١٧، رضائی اصفهانی، مجلة المستشرقين والقرآن، العدد ١، ص ٤٥، علی خراسانی وحسين علوی مهر، الموسوعة القرآنيه، ١٧ مقالة في التحقيق القرآنی (سعيد بهمنی) ص ٦٢٥.

٤٧- المصدر نفسه ص ٩.

48 -Encyclo Pedia Of Islam.

49 -Jane Dammen Mcauliffe

50 -Scholler Marco, Pojt- EnlishTenment Acade Mic Study Of The Quran, EQ. Vol. 4. Page 187.

51 -Mcauliffe Gane Dammen, 2001, Preface EQ Vol,I.

52 -Mcauliffe Jane Dammen Ibid P.X.

53 -Mcauliffe, Ibid.

54 -Mcauliffe, Jane Dammen, EQ, Ibid, P.X.

55 -Mcauliffe, Using The EQ Page Xi.

56 -Mcauliffe Ibid p.xii

57 -Mcauliffe, Jane Dammen Op. Cit P.ii.

٥٨- ايرج گلجانى اميرخيز، چشم‌اندازى بر سبك بيانى قرآن، قرآن در آينة پژوهش، دفتر سوم، ص ٨٨.

٥٩- گلجانى اميرخيز، المصدر نفسه، ص ٩٧.

٦٠- توشى هيكو ايزوتسو، خدا وانسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ص ٤. وكذلك: عباس همامى، پژوهش در تناسب آيات وسوره‌هاى قرآن، قرآن در آينه پژوهش ص ٨١.

٦١- محمدحسين الطباطبائى، الميزان ج ١٠، ص ١٣٩.

٦٢- راجع: ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، ص ٢٧، الجامع لأحكام القرآن ج ١، ص ٥٤.

٦٣- ابوالقاسم الخوئى، البيان في تفسير القرآن ص ٩٣.

٦٤- محمدباقر سعيدى روشن، تحليل زبان قرآن وروش‌شناس فهم آن ص ٣٧٤.

٦٥- ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ هود، الآية ١، عبدالله الجوادى الآملى، التفسير الموضوعى، ج ١، ص ٣٩٤.

٦٦- مهدى هادوى تهرانى، مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن كريم، ص ٢٩٨.

* المصادر والمراجع *

* **القرآن الكريم.**

١- ايزوتسو، توشى هيكو، خدا وانسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، تهران، ١٣٦٨.

٢- بُستى، ابوسليمان، ثلاث رسائل في اعجاز القرآن، دارالمعارف، قاهرة، ١٩٦٨.

٣- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، نشر اسراء، ١٣٨٥.
٤- خراسانی علی وعلوی مهرحسین؛ دارالمعارف‌های قرآنی، هفده گفتار قرآن‌پژوهی، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، تهران، ١٣٨٨.
٥- الخوئی، ابوالقاسم، البیان في تفسیر القرآن، چاپ علمیة، قم، ١٣٩٤.
٦- رضائی اصفهانی، مجلة مستشرقان وقرآن، شماره ١، ١٤٢٧ هـ.
٧- سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن وروش‌شناسی فهم آن، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، ١٣٨٣.
٨- صادقی، تقی؛ رویکرد خاورشناسان به قرآن، فرهنگ‌گستر، ١٣٧٩.
٩- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان في تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی قم، ١٣٧٤.
١٠- قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لأحکام القرآن، انتشارات ناصرخسرو، تهران , ١٣٦٤
١١- گلخانی امیرخیز، ایرج، چشم‌اندازی بر سبك بیانی قرآن، قرآن در آینه پژوهش، دفتر سوم، نشر هستی‌نما، ١٣٨٠.
١٢- مرکز فرهنگ ومعارف قرآن، دایرة المعارف قرآن کریم، بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ١٣٨٢.
١٣- نویورث، انجلیکا، هفت آسمان، شماره ٣٤، تابستان ١٣٨٣.
١٤- هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، مؤسسه فرهنگ‌خانه خرد، قم، ١٣٧٧.
15- Scholer, Marco 2004 Post Enlightment Academic Study Of Th Quran EQ Vol. 4. Leiden.

❋❋❋

الردود العربية على الدراسات الاستشراقية في مجال القرآن الكريم

قراءة في نماذج معاصرة

■ أ. د. مقدام عبدالحسن الفياض
■ أ. م. د. علي عبد المطلب علي خان المدني

مدخل

تعرضت الأديان السماوية الرئيسة جميعا منذ بزوغ شمسها على هذه الأرض وظهور الرسل والأنبياء عليها للتشهير والعداء السافر والحملات المحمومة من قبل الحاقدين والجهلاء وأحياناً المأجورين الذين لم يقفوا عند حد رفضهم للرسالات المعتبرة بل تجاوز ذلك الى إعلان الحرب الشرسة بواسطة اليد والكلمة والفكر معاً، ومن البديهي ان نجد الإسلام المحمدي الأصيل هدفا للأعداء ولازال، إذ عدّوه خطرا حقيقيا يهدد أفكارهم ومناهجهم في نشر الانحراف ويعرقل تمكين الطواغيت من التحكم في مقدرات العباد.

إن الاستشراق علم ذو حدود واسعة وأحيانا غير واضحة، ويمكن تشخيص دلالتين له، أولاهما: انه علم يختص بفقه اللغات الشرقية ومتعلقاتها على وجه الخصوص. وثانيهما: انه علم العالم الشرقي على وجه العموم، ويشمل كل ما يتعلق

بمعارفه، من لغة وآداب وتاريخ وآثار وفن وفلسفة وأديان وغيرها، كما ان الاستشراق بوصفها فكرة علمية ازدهر منذ اواسط القرن الثامن عشر، وأخذ يطلق على كل مثقف غربي ينقطع الى دراسة الانحاء المختارة من الشرق والوقوف على قواه الروحية وآدابه العظيمة التي أسهمت فعالاً في تكوين ثقافة العالم بأسره، والذي يعنينا هنا هو المعنى الخاص لمفهوم الاستشراق الذي يعنى بالدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الاسلامي في لغاته وآدابه وتاريخه وعقائده[١]. وقد اختلف الباحثون المسلمون في تقييمهم لآثار الاستشراق وأهله، فمنهم من اعترف بجهودهم عادّاً إياها إثراءا فكرياً للمعارف الغربية والعربية لأنهم وضعوا دراسات مختلفة واحيوا المخطوطات وأعدوا البحوث حول الرموز الإسلامية قديما وحديثا، في حين عارض آخرون تلك الانجازات متهمين إياها بالدس والتشويه خاصة المتعلقة بالقرآن الكريم والتاريخ الإسلامي بأسره[٢].

وفي كلتا الحالتين فإن المستشرقين ليسوا على مستوى واحد من الثقافة والكفاءة العلمية، كما ان دراساتهم الاستشراقية بنيت على أسس البحث الرامي الى تحقيق اهداف واغراض خاصة، وان نخبا منهم تعمل لمؤسسات علمية أكاديمية وقسما آخر جندته جمعيات تبشيرية أو استعمارية، فالدافع العلمي والرغبة في خدمة العلم كانت إحدى الحوافز المهمة للدراسات الاستشراقية [٣]. ونحن إذ نقرر هذا فإنّه يؤسفنا القول بأن هذا الجزء كان يبدو ضئيلاً جدا، في حين بعضهم الآخر مجردين من كل قصد نبيل محاطين بالدوافع المشبوهة والاهداف المريبة والمقاصد غير النزيهة، كما يتضح هذا من انتاج المستشرقين وأعمالهم، لأنهم رأوا أولاً سرعة انتشار الاسلام وقدرته الفائقة على التوسع والتغلب على خصومه حتى في عقر دارهم، وهو أمر أدى الى التأثير على دراساتهم وجعلها طافحة بالتحامل والتعصب ضد الاسلام[٤]. ومن خلال ذلك نلاحظ من البديهي إيجاد التباين الكبير بينهم بشأن الموضوع الذي عكفوا على بحثه.

في ضوء ما تقدم ذكره وانطلاقا من الرغبة في ان يكون البحث العلمي موضوعيا رصينا تسوده القواعد العلمية والفكرية للرد على المدّعين بمعرفتهم للقرآن معرفة دقيقة، اعتمد الباحثان على مؤلفات وجدا أن أصحابها كانوا على مستوى عال من المسؤولية التاريخية والغيرة على هذا الدين وأمة القرآن المجيد، كاشفين بذلك زيف المستشرقين وفاضحين دوافعهم الحقيقية من تحريفهم للنصوص والتقولات والأباطيل التي ساقوها، مستخدمين الفكر منهجا لمهاجمة الإسلام ومجادلة المسلمين بالانحياز والفرضيات الجوفاء والتشكيك وتلبيس الحق بالباطل. ولتسليط الضوء على من قال كلمة الحق المرضية لله تعالى على وفق المناهج لأكاديمية والفكرية الرصينة أختير موضوع البحث الموسوم (الردود العربية على الدراسات الاستشراقية في مجال القرآن الكريم) والحمد لله اولا واخيرا .

المبحث الأول

كيف نظر المستشرقون الى النصوص القرآنية

عملت كثير من رموز الاستشراق وشخصياته سواء اللغويين أو المؤرخين أو الفلاسفة على تحقيق مجموعة من الغايات الكامنة في نفوسها من دراسة النصوص القرآنية، منطلقين من غايات دينية أو استعمارية أو علمية، مستوحاة من طبيعتهم المشككة المتجهة أولا لتحقيق أغراضهم في معارضة الحقائق الاسلامية. ومن خلال تلك المنطلقات عكف المستشرقون على دراسة القرآن ونصوصه خاصة بعد ان اصبح الدين الإسلامي من أكثر الأديان تأثيرا في تاريخ الإنسانية، ناجحا فيوضع حدٍ لتوسع النصرانية، خاصة في بلدان الشرق، وأصبح على مدى التاريخ المنافس الرئيس لها بين شعوب تلك البلدان، غازيا إياها في عقر دارها كما حصل في غرب اوروبا مستوليا على اسبانيا الى حدود فرنسا وما حصل في شرق أوروبا إلى حدود الصين[٥].

وتأسيساً على ذلك فقد اظهر معظم المستشرقين بشكل علني امتعاضهم مما أسموه"خطر" الإسلام وانتشاره وما يمثله من تهديد مباشر لعقيدتهم، ومن هؤلاء مثلاً الألماني (كارل هينرش بكر)[٦] يقول بهذا الصدد :"ان هناك عداء في النصرانية للإسلام بسبب ان الإسلام عندما انتشر في العصور الوسطى أقام سدا منيعا في وجه انتشار النصرانية ،ثم امتد إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها" [٧] .

وفي السياق نفسه عبر المستشرق الانكليزي (لورانس براون١٨٦٢-١٩٢٦) المتخصص في تاريخ الأدب الفارسي عن رأيه محذرا من "سطوة" الإسلام وقوته داخل المجتمعات البشرية التي انتشر فيها قائلا عن ذلك: "إن الخطر الحقيقي كامن في نظامه (الإسلام) وفي قدرته على التوسع والإخضاع وفي حيويته... انه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي " [٨]. ومن دون شك فإن براون يشير الى ان الأسس التي يقوم عليها الإسلام أسس رصينة فاعلة بليغة متناسياً بأنها متمثلة بالقرآن الكريم فهو كلام الله ارتبط المسلمون به عقيدة ودينا.

فلا غرو ان نجد المستشرقين قد عكفوا على دراسة تلك الأسس (القرآن الكريم) ونصوصه لتفحص الأسرار البلاغية التي تعمل على الإقناع، فضلا عن محاولاتهم لمعرفة الأسرار العلمية، ومن أولئك المستشرق الفرنسي (بوديبه) الذي يعدّ من أول العاملين في هذا المجال(توفي في مطلع القرن السابع عشر)، فقد عمل على تحليل النصوص القرآنية ومعرفة الديانات السابقة التي ذكرها مع إصراره على دراسة الظروف العامة التي كانت تحيط بنزوله محاولا إيجاد تناقضات في ذلك[٩].

واتبع الانكليزي (ديفيد صمؤيل مرجليوث) [١٠] المنهج العدائي ذاته من قبل الرموز الاستشراقية للقران الكريم ؛ إذ ما بخل جهدا للتشكيك والتشهير في كتابه: محمد ونشأة الإسلام، و حاول التشويش والتشكيك في اعجازات القرآن الكريم المتمثلة في اسلوبه البلاغي وأخباره الغيبية، مستخدما عبارات بعيدة عن الواقع القراني ونهجه الصريح والقويم[١١] .

ونحا المستشرقان الألمانيان: كارل فلرَس و باول كراوس [١٢]النهج الخاطئ في التحليل والقراءة للنص مدعيين أن القران لم يكن معرباً، وان اللغويين هم الذين عدّلوه على مثال لغة الشعر العربي الذي يتميز بوجود الإعراب في مقابل اللهجة المكية التي كانت حسب زعمهما غير معربة[١٣].

وظهرت كتابات ألمانية أخرى متقاطعة مع القرآن الكريم، في مقدمتها للألماني تيودورنولدكه – المكنى بشيخ المستشرقين الالمان١٨٣١-١٩٣٦ [١٤] الذي تخصصت دراساته في القرآن حتى أصبح من الأوائل المتخصصين في هذا المجال في تاريخ الاستشراق، فكان كتابه مركزاً ومهماً عمد الى نشره بعنوانه الأول (حول نشوء وتركيب السور القرآنية) أتمه عام ١٨٥٦م، فعكف على تطويره وتوسيعه وتشجّع على تقديمه بوصفه أطروحة للدكتوراه الى جامعة (جوتنجن)[١٥]، وبعد مراجعته اعترف بأنه عمل غير ناضج وناقص للثوابت العلمية والفكرية، مما دعاه إلى إبدال عنوانه فأطلق عليه (تاريخ القرآن)، وأدخل عليه تعديلات جوهرية وقام بترجمته من اللاتينية الى اللغة الأم الألمانية ونشره عام ١٨٦٠م [١٦].

زامن المستشرق الانكليزي (السير وليم موير ١٨١٩-١٩٠٥) أفكار نولدكه وكان من الشخصيات المتأثرة بالأطروحات الفكرية المعادية للقرآن ولنبي الإسلام، ونجد ذلك في مناقشته لمسألة جمع المصحف الشريف وترتيبه وادعائه في كتابه(القرآن .. نظمه وتعاليمه وشهادته للكتب المقدسة) أنها تشهد بما جاء في العهدين القديم والجديد بصيغتها الحالية وتدعو المسلمين الى اتباع تعاليمهما. كما ان الترتيب الماثل الآن للآيات والسور ليس الّا ترتيباً تاريخياً وتقريبياً لا إلهيا [١٧]. وكان ذلك دافعا رئيسا الى تأليف كتابه الشهير المعروف (حياة محمد) عام ١٨٦١م، وضمنه مجموعة من التساؤلات حول نزول الآيات القرآنية والطرق التي اتبعت في تدوينها بعد وفاة النبيﷺ وكيفية حفظها هادفاً من ذلك التشكيك والدس في المصادر الإسلامية التي عرضت الموضوع، وكان كتابه يحوي على أحاديث غير مسندة مبتغياً من خلالها جعل

السيرة النبوية الشريفة عبارة عن أسطورة غير قابلة لمسايرة النهج العقلي[١٨].

وطيلة النصف الاول من القرن العشرين استمر ذلك المد المناوئ للقرآن الكريم ونصوصه، من خلال التحليلات غير الواقعية، فنرى المستشرق الأمريكي (آرثر جفري) قد ترك بصمات واضحة من خلال تحقيقه المخطوطات ونشرها، ومن ابرزها مخطوطة (كتاب المصاحف) لأبن ابي داود السجستاني(٢٠٢-٢٧٥هـ) وكتاب جمع القرآن للمستشرق (جون جلكرايست) الذي يعد من الدراسات الاستشراقية المهمة والأولى لما يحويه من معلومات حول القرآن الكريم وتاريخ جمعه [١٩] .

لم يغفل المستشرقون الفرنسيون موضوع القرآن و دراسة نصوصه، وتقدمهم المفكر (ريجيس بلاشبر ١٩٠٠-١٩٧٣) في كتابه: معاني القرآن[٢٠] الذي حاول فيه دراسة القرآن والظروف التي أحاطت بنزوله وقام بترجمته مناقشا الروايات الإسلامية المتعلقة بالموضوع وفق رؤاه الخاصة [٢١].

وفي الاتجاه ذاته تعرض المستشرق الإنكليزي (مونتغمري وات ١٨٨٧-١٩٧٦) في كتابه الشهير (محمد في مكة) لشخصية النبيﷺ ونزول القرآن وجهود تدوينه بنظرة تعصبية واضحة، وكان (كارل بروكلمان ١٨٦٨-١٩٥٦) في مؤلفه (تاريخ الأدب العربي) واضح الأثر لدراسة تاريخ القرآن بشكل مفصل بنظرة استشراقية علمية لكنها غير منصفة [٢٢] .

واستمرارا لذلك النهج العدائي حاول المستشرقون النيل من شخصية النبي الأكرم مستخدمين الادعاءات والمقولات المدسوسة مستهدفين الطعن بالقرآن ورسالة النبي الأكرم، ومنها ما جاء على لسان المستشرق الهولندي ١٨٨٢-١٩٣٩ (آرينت جان فنسنك)[٢٣] ما نصه: (ان محمداً كان قد اعتمد على اليهودية في مكة)[٢٤]، وهو موضوع مختلق يعلمه جميع الباحثين والمتتبعين ؛ إذ عرف عن اليهود أنّهم أول وأشد من نصب العداء ومارس تأليب مشركي قريش والتآمر على النبي

والرسالة، وقد نزل نصّ قرآنيٌّ بذلك ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (٢٥).

أما المستشرق الأمريكي (دنكان بلاك ماكدونالد١٨٦٣-١٩٤٣)(٢٦) فقوله الآتي غاية في التشكيك: «لقد استطاع محمد بفضل خياله المتوقد أن يصف الله بصفات واضحة معينة....» ويحاول هنا الافتراء بالقول بأن الرسول لم يكن قد أوحي إليه وانه ابتدع الرسالة من خياله المتوقد .

ونكتفي بهذا القدر من الأمثلة، وعليه فان الدراسات الاستشراقية حركة ذات اهداف خاصة ومحتوى له نتائج وثمار موضوعية هادفة أحياناً وتخريبية أحيانا أكثر، سواء في عالم الفكر بوضع المؤلفات المختلفة او في عالم الواقع بأبعاده الاجتماعية والسياسية، ونحن هنا نؤكد ان الاسس لتلك الحركة واهدافها فضلا عن أسباب قيامها يمكن ان نختصرها في جانبين مهمين هما:

أولاً :الجانب العقائدي (الديني):

أدركت النخب المسيحية خطورة القرآن وأهمية النظريات والأسرار التي يحويها لاسيما بعد ترجمته الى لغاتهم وقراءته بشكل سليم ومتأنٍ، إذ عرفوا مبلغ تأثيره على العقيدة الإلهية التي طالما عمد رجال الكنيسة على تحريفها ونشرها في المجتمعات الأنسانية تحقيقا لطموحاتهم الخاصة، مما دفعهم الى العمل المبرمج والممنهج ضد القرآن الكريم والنبي الأكرم معلنين في نهاية المطاف ان محمدا لم يكن رسولا وان الإسلام لم يكن إلا هرطقة مسيحية باعتبار المسلمين وثنيين (٢٧).

ثانياً: الأغراض الاستعمارية والتوسع:

اكد بعض المختصين في دراسة الاستشراق ان هذا الهدف من الأسباب الأولى

لتلك الدراسات بوساطة النتائج البحثية التي تقدمها الى الدوائر المختصة الكبرى للدول الراغبة في ذلك، لاسيما في بلاد المشرق بهدف السيطرة على شعوبها واستعبادها مذهبيا واقتصاديا (٢٨).

وعليه نرى هنا من الضروري الإشارة الى انّ دوافع الاستشراق في دراسة القرآن الكريم والدين الأسلامي هي دوافع وغايات مريبة غالباً، ومستمرة مع استمرار تلك الدراسات الهادفة الى تحقيق الأغراض المعلنة والمبطنة، خاصة اذا عرفنا ان عملية الدراسة في المجال الاستشراقي نهض بها مجموعة من الأفراد الذين يختلفون في القابلية الفكرية والعلمية وصولا الى تناقضهم في النفسية البشرية ؛ إذ يعمل كل فرد بما تسيره مصلحته وعقيدته أو دولته أو جهته التي تدعمه (٢٩) .

برزت مجموعة من المؤلفين والباحثين الغيورين على دينهم، وطّنوا أنفسهم للرد على تلك الترهات والأفكار المدسوسة التي تخفي وراءها نوايا سيئة ومصالح شيطانية واضحة للقرآن الكريم وشخصية الرسول الأكرم ﷺ مستخدمين الأسلوب العلمي والأكاديمي مستندين على الدليل القاطع.

المبحث الثاني

نماذج من الاتهامات والردود العربية عليها

طالما أن القرآن الكريم هو كتاب الإسلام الأول الذي تقوم على أساسه عقائد الدين الإسلامي وشريعته، فقد اتخذت الدراسات الاستشراقية من القرآن الكريم موقفاً عدائياً منكراً لحقائقه ومنزلته السامية في نفوس المسلمين، وكان معظم المستشرقين مشككين في مصدره الإلهي، زاعمين أنه من عمل الرسول الأعظم محمدﷺ أو تأليفه، وقد أصبحت دعوى تأليفه للقرآن لدى المستشرقين أمراً لا يقبل

الشك كما يدعون. وتحاول الفرية الاستشراقية أن تكون محبوكة بقدر الإمكان، وذلك ببيان المصادر التي اعتمد عليها الرسول الكريم في كتابته للقرآن، فيذهب الخيال الاستشراقي في هذا الصدد كل مذهب لإثبات مزاعمه. واتجهت جهود المناهضين للإسلام قديماً وحديثاً إلى محاولة زعزعة الاعتقاد في صحة القرآن وفي مصدره وقد بذل المستشرقون محاولات محمومة لبيان أنه ليس وحياً من عند الله تعالى وساقوا كثيراً من التهم والفريات عليه كالقول أنه ضاع منه أجزاء قبل جمعه [٣٠]. أو أنهم وجدوا صحائف قديمة تحتوي كتابات قرآنية تظهر إن هناك **"اختلافات ذات بال في المخطوطات القديمة"**، محاولين زعزعة اعتقاد المسلمين بصحة القرآن الكريم، ويسوقون ما يسمّونه **"حججا"** للتدليل على خطأ الإيمان به، وما هي في الحقيقة سوى ممارسات تضليل وتزوير مبطنة بعيدة عن روح البحث العلمي والاسلوب الموضوعي [٣١].

ومن ادعاءاتهم أن القرآن حُرّف بعد وفاة الرسول العظيم محمد ﷺ، فيدّعون أن اسم محمد (فثم) أو (فثامة) ثم أبدل وصار محمداً لتيسير وضع الآية **"ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد"** وربط ذلك بالكتب المقدسة [٣٢].

كما ذهبوا إلى البحث عن الحروف في أوائل السور القرآنية المعنية، وقالوا إنّها اختصارات لاسماء مالكي النسخ التي استخدمها زيد بن ثابت لجمع القرآن في مصحف واحد [٣٣]، أو إنّها اختصارات للاسماء القديمة للسور، ولا شك في لو أنها كذلك لوجب أن توضع قبل البسملة لا بعدها، متناسين أنها سر الله تعالى في القرآن، ولله في كل كتاب سر، فهي إذن من المتشابه الذي انفرد الله بعلمه، بل هي من المكتوم الذي لا يفسره المفسرون [٣٤].

ويرى بعضهم أن النبي ﷺ قد اعتمد على الانجيل أو الكتاب المقدس لدى المسيحيين ولا سيما على العهد القديم في قسم القصص، أو من مصادر يهودية، ويزعمون أيضاً أن الرسول محمد ﷺ تعرف على المسيحية من (بحيرى) الراهب في

رحلته التجارية إلى الشام، وهذه كلها مزاعم واهية لا حظَّ لها من العلم ولا سند من التاريخ، وإنما هي تخمينات وافتراضات يضعها أصحابها كما لو كانت **"حقائق ثابتة لا تقبل الجدل"** (٣٥).

وقد شرع عدد من الكتّاب العرب في التصدي لكتب بعض المستشرقين المنحازة وغير المنصفة، وقاموا برد مزاعمها وأباطيلها، عن طريق المناقشة والتحليل العلمي الموزون، وتفكيك مبتنياتها وأفكارها، ومن ثم دحضها ونسفها تدريجياً وبصورة متسلسلة. ومن بين أولئك المؤلفين العرب الدكتور (محمد حسن حسن جبل) الذي كان يعمل استاذاً لأصول اللغة في جامعة القاهرة، واستاذاً في كلية القرآن الكريم في جامعة الأزهر بطنطا، وعميداً لكلية اللغة العربية بالمنصورة وقد اختار الدكتور (محمد حسن) المستشرق المجري اليهودي (جولد تسهير)(٣٦) حصراً لمناقشة أفكاره وردّها وذلك لخطورتها ومكانة كاتبها المرموقة بين الجامعات الغربية والكتابات الاستشراقية المتخصصة فجاء كتابه المعنون (الرد على المستشرق اليهودي جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية) حافلاً بالمناقشات العلمية المتعة والردود المفحمة على ما ساقه المستشرق المذكور من اتهامات.

ومما يجدر ذكره بخصوص ديانة (جولد تسيهر) انّ المستشرقين عامة بوصفهم كتّاب دراسات واساتذة جامعات أو أمناء مكتبات أو مثقفين لم يكونوا مسيحيين أو يهوداً بالمعنى العقائدي للكلمة، وإنما كانوا كذلك بمعنى أن خلفيتهم الثقافية كانت يهودية أو مسيحية. وعلى الرغم من أن عددهم قليل فإنّ قراءهم في أوربا كانوا كثر.

وكان اهتمام بعضهم بالأديان غير المسيحية ليس منصباً على الإسلام فحسب، وإنما شمل ايضاً الهندوسية والبوذية. وضمّت الجامعات الأوربية آنذاك اساتذة متخصصين في اللغات العربية والفارسية والتركية كـ (جولد تسيهر) وأمثاله. كما أن الاشتغال بالدراسات القرآنية كانت له علاقته القوية بعلم اللاهوت المسيحي، ففي القرن التاسع عشر ظهرت الدراسات الانتقادية حول الكتاب المقدس، وفي هذا

المجال ضم معظمها جدالاً حاداً مع الكنيسة [٣٧].

لقد بحث الدكتور محمد حسن الأهداف الحقيقية التي تقف وراء دراسات المستشرقين عموماً و(جولد تسيهر) على وجه الخصوص، وأورد أن فضول الباحثين منهم كان مركزاً على اللغات والآداب والثقافات والأديان الأخرى، وكان بالطبع مرتبطاً بوجه عام بالشعور والإقتناع بأن ثقافتهم ودينهم أفضل من نواح كثيرة، وشاركهم في ذلك الرأي أناس كانوا يرتابون في ديانتهم مما أثر في أبحاثهم تأثيراً بالغاً، لأنهم انطلقوا في كثير من القضايا من أحكام مسبقة، وحيثما كان من الأفضل محاولة الوصول إلى فهم أكثر عمقاً كانوا كثيراً ما ينتقدون غيرهم على نحو سطحي، فضلاً عن أن معرفتهم باللغة العربية لم تكن معرفة كافية دائماً. كما أنهم يكتبون لجانب غير المسلم من القراء، وأن قارءهم المقصود بتلك الأبحاث كان المثقف الأوروبي[٣٨].

ويتضح من ملاحظات الكاتب ودفاعاته أن أبحاث المستشرقين ونتائجها المتعلقة بالقرآن الكريم، قوبلت بارتياب شديد ورفض كبير من قبل المسلمين ولاسيما الأخص العرب منهم، لذلك فقد وجد الدكتور حسن أن من الضروري الاضطلاع بمهمة الدفاع عن معتقدات المسلمين وفي مقدمتها كتابهم الأول (القرآن) لا سيما أن كلية القرآن الكريم في محافظة طنطا قد أسندت إليه مهمة تدريس مادة القراءات لطلبة الدراسات العليا ورأى أن بعضهم مغترين بالمستشرقين بما يضفون على مباحثهم من طابع علمي وتشكيكهم حتى في البديهيات بذريعة حرية البحث [٣٩].

ويبدو ان اختياره لدراسة المستشرق اليهودي المجري (جولد تسهير) جاء لكثرة مطاعنه في القراءات ومبالغته في الحديث عنها، على الرغم من أنه أخذ بعضها عن المستشرق الألماني نولد كه الذي تأثر به كثيراً، وعنهما أخذت الموسوعة البريطانية في التعريف بالقرآن [٤٠]. ثم **"لأنه أخبث المستشرقين كيداً، حتى أن بعض علمائنا أشادوا به رغم أنهم لحظوا ملامح كيده"**[٤١] على حد تعبيره. وفي كتابه المقصود بالرد

(مذاهب التفسير الإسلامي)، الذي أطلع الدكتور محمد حسن على السابقين له في الرد على جولد تسهير مثل العلامة محمد طاهر بن عبد القادر الكردي في كتابه (تاريخ القرآن وغرائب رسمه) عام ١٩٥٣، وكتاب الدكتور عبد الوهاب حمودة (اللهجات والقراءات) ١٩٤٨، والدكتور عبد الفتاح شلبي في (رسم المصحف القرآني وأوهام المستشرقين) عام ١٩٩٠، وكل هذه الردود مبنية على الترجمة الأولى لكتاب (جولد تسهير). أمّا الترجمة الثانية المختارة فقد ذيلها المترجم (عبد الحليم النجار) بتعليقات تعد أحسن ردود المعربين على مطاعن المستشرق المذكور، مستعيناً بكتب علمية متخصصة مثل (القراءات أحكامها ومصدرها) للدكتور شعبان محمد اسماعيل وكتاب للدكتور حسن ضياء الدين العتر معنون (الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها)، وكتاب الدكتور رشاد محمد سالم) (القراءات القرآنية وصلتها باللهجات العربية)[٤٢].

وقد أقدم الدكتور محمد حسن على ملاحقة جولد تسهير في كل كبيرة وصغيرة أوردها فيما يتعلق بصحة القراءات في القرآن الكريم **"بما يقدع أنفه ويقلص أظافره"** حسب وصفه، ومناقشات تفصيلية لمطاعنه فيما قال عن أحداث أو وقائع تاريخية تنطبق عليها الآيات ﴿**غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ**﴾[٤٣] نزلت بعد نبأ هزيمة الروم بشرى بأن الروم سيغلبون الفرس في بضع سنين، وقد تم لهم النصر فعلاً سنة ٦٢٢م ثم سنتي ٦٢٥ و ٦٢٧ وفرح المسلمون بنصر الله الذي منحه للروم (الكتابيين)؛ إذ راهن بعض المشركين على أن يدفعوا مائة من الابل للمسلمين إذا حصل النصر لأهل الكتاب في تسعة أعوام، وفعلا بدأت الدائرة تدور على الفرس فأحرز الروم اول انتصار لهم بعد سبعة أعوام ثم توالت الانتصارات. وقد دسَّ جولد تسهير طعنه أنه من عمل القراء وإضافاتهم لحركات الإعراب فناقشه الدكتور محمد حسن وأثبت الوقائع بأنها انباء عن أمر غيبي دنيوي تخطى حدود الجزيرة العربية وحدث في عهد النبي ﷺ وكانت آيةً لصدقه[٤٤]. لأنها

أنباء عن أمر غيبي ... وتلقاه المسلمون والكفار من هذه الحيثية وتراهنوا عليه، والتزم به طرفا المراهنة التزاماً جاداً، حتى ان من كان يفارق مكة منهما فراقاً طويلاً يلزمه الطرف الآخر بإقامة كفيل يفي له بالمراد اذا كسب فيفعل(٤٥).

وركز الكاتب على تفنيد إدعاءات المستشرق المذكور ومخالفاته المنهجية، وتكذيبه بكل المعلومات حتى المسلمات والبديهيات الإنسانية، وردّ محاولته لإسقاط الإسناد وانتقائياته المغرضة المعبرة عن روح الضغينة والحقد الدفين. واتهاماته الخاصة بما يسمى **"اضطراب النصوص"** وحرية القراء بإنشاء القراءات بشكل اعتباطي. ثم ناقش منهج المعالجة لدى جولد تسهير، وأثبت أنه منهج متعرج لا يقوم على أساس علمي، بل غايته التمويه والمغالطة وادواته الإبهام والتناقض والمحاججة بما ليس بقراءات أصلاً. كما أفرد فصلاً كاملاً ضمنه إيضاحات مهمة حول نشأة القراءات والاختلاف فيها وحجمها الحقيقي ومغالطات جولد تسهير عنها مثل زعمه تزايد القراءات عبر العصور وجهله بأن هناك قراءات تفسيرية وأخرى تنزيهية(٤٦).

وقد تناول الدكتور محمد عبد الله دراز في دراسته القيمة (مدخل إلى القرآن) جميع الافتراضات الاستشراقية المتعلقة باحتمال وجود مصدر بشري للقرآن الكريم، وناقشها مناقشة علمية، وأظهر زيفها وبطلانها مما جعلها مرجعا للكتاب المسلمين، وانتهى إلى القول بأن: **"جميع سبل البحث التي وقعت تحت أيدينا وناقشناها ثبت ضعفها وعدم قدرتها على تقديم أي احتمال لطريق طبيعي اتاح له (أي للنبي ﷺ) فرصة الاتصال بالحقائق المقدسة. ورغم الجهد الذهني الذي نبذله لتضخيم معلوماته السمعية ومعارف بيئته، فإنه يتعذر علينا اعتبارها تفسيراً كافياً لهذا البناء الشامخ من العلوم الواسعة المفصلة التي يقدمها لنا القرآن الكريم في مجال الدين والتاريخ والأخلاق والقانون والكون وغيرها، فلم يبق إلا أنه وحي الله تعالى لنبيه ﷺ الذي أرسله رحمة للناس أجمعين"** (٤٧).

وظهر كتاب آخر لمؤلف مصري يصب في الاتجاه نفسه، بعنوان (مصدر

القرآن.. دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي). لابراهيم عوض الذي بين بالاسلوب العلمي ان الدراسة الدقيقة غير المتحيزة لشخصية الرسول ﷺ والقرآن الكريم لا بد من أن تؤدّي إلى الإيمان الجازم بأن ذلك الكتاب محال أن يكون من نتائج عقل نبينا محمد ﷺ ومشاعره أو أي إنسان آخر، وإنما هو وحي إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن الرجل الذي جاء به لا يمكن أن يكون إلا نبياً رسولاً (٤٨).

وقد درس الكاتب أولاً وقبل كل شيء الملامح العامة لشخصية رسول الإنسانية محمد ﷺ والشبهات التي فسر بها المستشرقون والمبشرون المصدر الذي جاء منه القرآن، مرتباً ذلك ترتيباً منطقياً بحيث أن القارئ حينما يفرغ من مناقشة أولاها ويتثبت أنها غير قائمة على أساس تاريخي أو علمي يجد أنها تسلمه تلقائياً إلى الشبهة التالية وهكذا، وهذه الشبهات تدعي أن محمداً ﷺ كان كذاباً مخادعاً – حاشاه– أو أنه كان واهماً مخدوعاً، أو أنه كان مريضاً بمرض عصبي. وقد درس هذه الشبهات واحدة تلو الأخرى دراسة متأنية، طرح فيها كل لون من ألوان التحرج بغية الوصول إلى ما يعتقده أنه الحق الذي من شأنه أن يريح النفوس المتطلعة إليه والتي لا تألو في البحث عنه أي جهد .

واعتمد في ذلك كله على الروايات التاريخية الموثقة المستقاة من الكتب الصحيحة المعتبرة، وكذلك على الدراسات الطبية والنفسية، ولا سيما تلك التي تتعلق بمكنونات اللاوعي. وقد نظر الكاتب إلى الروايات المتعلقة بعصر النبي ﷺ وشخصه وأحاديثه من زاوية جديدة تعتمد التحليل العلمي وربطها بالشواهد التاريخية الموثقة، ودرس أيضاً شخصية القرآن ومحتواه، ووجد أنه لا يمكن أن يكون قد استقى من أي مصدر بشري أو اقتبس من أي ديانة أخرى، وذلك بعد مقارنته بغيره من أديان عصره التي اتّهم الرسول ﷺ بأنه قد أخذ عنها أفكاره عن وعي أو غير وعي. وليس ذلك ببعيد على من يتلألأ في مخيلته العلم القرآني الشامل المحيط،

والنفس الإلهي الذي لا يمكن أن تخطئه النفوس المحبة للحقيقة. وقد كانت مصادر الكتاب ومراجعه قد جاءت معظمها أصيلة ومتخصصة وقريبة للموضوع، ما يدل على الجهد المحترم المبذول في جمعها وكيفية الاستفادة منها وتوظيف معلوماتها.

وتخصص كاتب عربي آخر بناحية لافتة للنظر تعنى بالرد على ما جاء في دوائر المعارف الغربية عن القرآن الكريم، فقد كشف عدنان الوزان في كتابه (موقف المستشرقين من القرآن الكريم دراسة في بعض دوائر المعارف الغربية). كشف عن موقف غريب لبعض المستشرقين من القرآن الكريم أوردوه في دوائر معارفهم التي تصدرها دولهم. مبتدأً بعرض موجز عن الاستشراق وواقعه ونظرته إلى الإسلام وكتابنا المجيد ؛ وقدم الوزان بصورة موجزة بعض شبهات المستشرقين التي يوردونها في كتاباتهم للتمهيد لأصل موضوع البحث، حيث أن المقام لا يتسع للرد والتفنيد. تبع ذلك عرض مختصر لما كتب في بعض تلك الموسوعات. ثم بيان ما تضمنته دائرة المعارف البريطانية من موضوعات عدّة في الحديث عن القرآن وحياً وجمعاً، شكلاً مضموناً، تفسيراً وترجمة، ثم عرض كثيراً من الحقائق التي ردّ بها عل شبهات المستشرقين وما جاء في كتابات مفكري الغرب والشرق غير المسلمين [٤٩] .

وقد عمل الوزان على إيراد اهم الشبهات في عدد من الموسوعات التي رجع إليها فنقل النص الإنجليزي ثم ترجمه، في حين اكتفى بإيراد الشبهات وترجماتها إلى العربية جملة واحدة بما يخصُّ الموسوعة البريطانية من دون ذكر النصوص الأخرى تفادياً للإطالة، واكتفاءً بإيراد المقصود والتعليق عليه ورد الشبهات، مع بيان موقف غير المسلمين من قضايا الإسلام التي تراوحت بين تعصب أعمى وتعقل وبصيرة. ثم ختم بتلخيص موقف المستشرقين من القرآن الكريم .

وقد أكدت الدراسة المذكورة أن الاستشراق بدا وكأنه حركة علمية تعتمد على المناهج العلمية في البحوث والدراسات ممثلاً بأقسام أكاديمية في كثير من

الجامعات الغربية، حتى ظن كثيرون ممن يجهلون حقيقة الاستشراق أنه أحد الروافد العلمية والمصادر المعلوماتية عن العالم الإسلامي في جوانبه الدينية، في حين كان في جزء منه حركة تسعى إلى إظهار الباطل بثوب الحق، خصوصاً عند غير المنصفين الذين يتحدثون عن الجوانب الروحية في شخصية الرسول محمد ﷺ وهم ينكرون نبوته وحقوقه، ويتكلمون عن القرآن الكريم، وكأن فيه تشريعات جاء بها رسولنا الحبيب محمد ﷺ من عنده، زاعمين أنها من صرعات الجن التي كان النبي الكريم محمد ﷺ يقع تحت تأثيرها، وسبب ذلك في رأي الوزان هو الشعور بالنقص لدى المستشرقين الذين تكلم عنهم المستشرق البريطاني مونتغمري واط فقال: **"إن تشويه صورة الإسلام بين الأوروبيين كان ضرورياً لتعويضهم عن الشعور بالتخلف"** (٥٠). لقد حاول كثير من المستشرقين بكل ما توافر لديهم من وسائل وإمكانات النيل من الإسلام ورجاله.

وألمح أن عدداً يعتد به من المستشرقين كانوا قد عكفوا على دراسة حياة المسلمين في علوم الاجتماع والعمران والسياسة والاقتصاد، وعلوم التربية، والعلوم الاقتصادية، كل ذلك بقصد الوصول إلى أفضل الوسائل التي تساعد دول الغرب على التعامل مع الشعوب الإسلامية بما يخدم المصالح الاستعمارية والسياسية ومن ثمّ محاربة المسلمين وما يعتقدونه من أفكار(٥١) .

ويعد كتاب (من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام) من بين الكتب القيمة والمهمة التي عرضت آراء المستشرقين في القرآن الكريم وردّت عليهم بأسلوب علمي وروح موضوعية مسؤولة عبّرت عن قوة كاتبها ورصانة أفكاره، وهو يقصد بـ (الأصول العقدية) – الإيمان بالله تعالى وحده – الإيمان بالملائكة – الإيمان بالكتب المنزلة – الإيمان بالرسل – الإيمان باليوم الآخر – الإيمان بالقدر خيره وشره (٥٢). ومؤلف الكتاب شخصية علمية محترمة هو الدكتور (عبد المنعم فؤاد محمود عثمان)، أستاذا مصرياً عمل مدرساً في جامعة الأزهر في القاهرة

ومدرساً أيضاً في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض. نبّه كثيراً إلى مخاطر الاستشراق، وعدّ المستشرقين جيشاً أرسله الغرب للهجوم على أمة الإسلام لتدمير دينها بأفكارهم وإفكهم وتشكيكهم على حد وصفه، وخداعهم لشباب المسلمين بإدعاء أنه فكر نير ملتزم بالموضوعية والأمانة العلمية في البحث والدراسات الإسلامية. وأشار إلى عدد كبير من كتب المستشرقين الانكليز والفرنسيين والألمان، وحاول الرد عليها وكشف زيف تقولاتهم وافتراءاتهم، وتتبعها بالعرض والنقد، فجاءت دراسته واسعة ومتنوعة، شملت البحث في تعريف الاستشراق لغة واصطلاحاً، وتحديد بدايته التاريخية ونتاجاته الأولى، والتطور الفكري الذي مرّ به والمراحل التي انتقل عبرها والخصائص التي اتسم بها واسبابه وأهدافه ووسائله. كما بحث – من باب الانصاف والاعتدال – اصناف المستشرقين وتوجهاتهم، فقسّمهم إلى:

١- خطرين، وعرّف بأسمائهم وأهم كتبهم .

٢- منصفين، وهم ممن أعلن إسلامه أو أحب الدين الإسلامي والعرب وقال كلمة الحق فيه وفيهم(٥٣).

وبخصوص موضوع بحثنا فقد خصص الدكتور عبد المنعم فؤاد مساحة جيدة لدراسة منهج المستشرقين حول عقيدة المسلمين في القرآن الكريم وافتراءاتهم عليها، وانتقد ذلك المنهج واستبسل في الدفاع عن عقيدة الإيمان بكتابنا المجيد، وأبدع في الرد على الشبهات والمزاعم التي أثاروها مثل فرية (تأليف القرآن) ودعوى أن (القرآن ليس فيه جديد) ففندها وأثبت عكسها في المجالات المختلفة مثل الأحكام ومجال المعلومات التاريخية وقضية الإشارات العلمية، ثم رد على دعوى التناقض في القرآن الكريم وأسقطها.

فقد اختار مسائل محددة أثارها المستشرقون بحد ذاتها مثل مسألة خلق

السماوات والأرض التي قالوا عنها أنهن خلقن في ستة أيام حسبما جاء في سورة الأعراف: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾(٥٤). في حين ورد في سورة فصّلت ﴿**قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾(٥٥). وهنا أيام الخلق ثمانية لا ستة، وفي هذا تناقض بين آيات القرآن وغفلة لأن قائله بشر. فكان رد (فؤاد) مفحماً حقاً؛ إذ أوضح إن قولهم هذا مصحوب بالجهل والافتراء، حيث لا توجد أية إشارة تؤيد وجود تناقض بين النصوص الكريمة. وكل ما في الأمر أن الآيات السابقة التي ذكرت مدة خلق السماوات والأرض ذكرتها على وجه الإجمال، بينما آيات (فصّلت) جاءت توضح مسألة الخلق على سبيل التفصيل. فهي تقرر أن الأرض خُلقت في يومين ثم جعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها وأرزاق أهلها وما يقيم مصالحهم وأمور معاشهم في يومين آخرين وبهذا أتم أمرها وكل ما يتصل بها في أربعة أيام لا ستة؛ إذ الضمير يعود الى الأرض في كل ما ذكره سبحانه لا الى غيرها... ثم استوى الى السماء فأتمّ خلقها في يومين فيكون المجموع ستة لا ثمانية، وهذه حسبة بسيطة لا يمكن أن يقع فيها أصغر تلميذ مبتدئ، إلا اذا كان موصوماً بالبلاهة والغباء(٥٦).

ويعد كتاب (آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره ... دراسة ونقد) للدكتور عمر ابراهيم رضوان واحداً من أهم الكتب التي بحثت في هذا المجال، إذ جاءت في الأصل أطروحة لنيله شهادة الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن مسعود

الإسلامية وطبعت في الرياض بجزئين عام ١٩٩٢. يمكن القول عنها أنها دراسة مستفيضة عن أبحاث المستشرقين والمبشرين التي تظاهرت على تشويه الإسلام والتحيز ضده، وبحث في خلفيات الشخصيات الاستشراقية ذات المسوح الكنسية والفكر النصراني عامة والكاثوليكي خاصة، حتى أنهم لم يستطيعوا أن يتحرروا من بصمات المعارف والبواعث الكهنوية في دراساتهم مهما حاولوا أن يعلنوا خلافها أو مهما تظاهروا بالمنهجية والتجرد(٥٧). وقامت منهجية المؤلف على عرض بعض كتابات المستشرقين، وهم على قسمين: مستشرقين أفردوا مؤلفات حول القرآن الكريم يعرّف بكل واحد منهم وبكتابه وبأبرز القضايا التي عرضها كتابه. وفي قسمهم الثاني فعل الأمر نفسه مع الذين كتبوا عن القرآن الكريم من خلال مؤلفاتهم. ثم خصص باباً آخر لآراء المستشرقين ومناقشتها حيث استخلص أقوالهم وشبهاتهم حول القرآن وحول علومه، فحصرها ووزعها على فصول عدّة. بيّن في الأول منها شبهاتهم حول مصادر القرآن الكريم التي أدّعوها (اليهودية – النصرانية – الحنفية – الهندية...) فوقف عندها طويلاً مبيناً شبهاتهم فيها راداً عليها. ثم أشار إلى الشبهات التي أثاروها في النص وزعمهم انه وحي نفسي أو إيحائي من المنجمين والكهنة، فردّ على هذه الافتراءات والتخرصات مطولاً، مبيناً سذاجتها ومقرراً الحق في ان الوحي رباني المنشأ ملائكي النقل بشري التلقي(٥٨).

وتناول شبهات المستشرقين حول جمع القرآن الكريم ودعواهم بأنه جُمع بطريقة لا تؤكد سلامته وقد تكون أجزاء منه أُضيفت إليه او اقتطعت منه أو عدّلت فيه، فوقف عند هذه الادعاءات طويلاً راداً على كل شبهة بما يدحضها ويثبت سلامة النص القرآني من أي تغيير أو تبديل او اضطراب أو زيادة أو نقص، وأنه محفوظ بحفظ الله سبحانه وهذا ما أثبتته الوقائع الفعلية. ودرس الدكتور عمر ابراهيم الشبهات حول شكل القرآن الكريم ومضمونه والحروف المقطعة واختلاف القراءات، وأسلوب القرآن المكي والمدني وإعجازه البلاغي، فردّ عليها رداً مسهباً

بمئات الصفحات، أثبت فيها متانة الأسلوب وترابط المعاني وروعة الإعجاز وتواتر النقل إلى غير ذلك. وخصص الباب الثالث والأخير لقضايا تتعلق بتفسير القرآن الكريم كالتفسير بالرأي والمأثور وما سمّوه بتفسير التمدن الإسلامي(٥٩).

وفي الختام لابدّ من القول إنّ هذا البحث يعد قراءة أولية لمؤلفات كان أصحابها- في نظرنا - على مستوى عالٍ من المسؤولية التاريخية والغيرة الإسلامية على هذا الدين القيم وأمة القرآن المجيد، كشفوا زيف المستشرقين وفضحوا دوافعهم الحقيقية في تحريفهم للنصوص وتقولاتهم وأباطيلهم التي ساقوها، ولفتوا انتباه الباحثين الآخرين إلى ضرورة الحذر من كتاباتهم، ودعوهم إلى الوقوف عندها متأملين ناقدين، مغربلين ومفرقين الغث من السمين .

فأصبحت جهود أولئك العرب الأماجد أمانة في عنق العاملين في حقل الدراسات التاريخية واللغوية والمهتمين بها. فالقرآن الكريم هو كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وإنْ كره المشركون والمستشرقون والملحدون في كل زمان ومكان. وما ادعوه من الشبهات ما هي إلا مسائل واهية لا حظّ لها من العلم والمنطق، ولا سند لها من التاريخ والواقع، وإنما هي تخمينات وافتراءات وضعها أصحابها من غير برهان ولا حجة، بل هي مقولة قديمة حمل لواءها الوثنيون القدامى من أهل مكة وغيرهم من المشركين، وسجل عليهم القرآن ذلك وبين زيفها وكذّب أصحابها .

*** هوامش البحث ***

١- للاطلاع على تفاصيل أوفر عن تعريفات الاستشراق ومعانيه ينظر: مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق، الرياض، (لا"ت")، ص ص ٢-٤ ؛ أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الاسلامي، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٦، ص ص ٩-١٤ .

٢- مالك بن نبي، انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الاسلامي الحديث، بيروت، دار الارشاد، ١٩٦٩، ص ص ٥- ١٢ .

٣ - عبد الرحمن عميرة، الاسلام والمسلمون بين احقاد التبشير وضلال المستشرقين، بيروت، دار الجيل، (لا"ت")، ص ص ٩٤-٩٩ .

٤ - اسماعيل علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل مدخل علمي لدراسة الاستشراق الطبعة ٣، القاهرة، الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠، ص ص ٢٨-٤٠.

٥- فؤاد كاظم المقدادي، الإسلام وشبهات المستشرقين ،بغداد، مطبعة المعارف، ١٤٢٥هـ، ص١٣١.

٦ - هينرش بكر: مستشرق وسياسي الماني، لفته تاريخ الشرق وكان متضلعاً في الفلسفة والحضارة الاسلامية وتاريخ الاديان عموماً، ولد في مدينة فرانكفورت عام ١٨٧٦من أسرة برجوازية وحصل على كرسي الاستاذية في جامعة هامبورك. زار مصر وتخصص في دراسة كتب التراث وتعمق بها، توفي عام ١٩٣٣. له كتاب: دراسات اسلامية في مجلدين. ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، الطبعة ٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٣، ص ص ١١٣-١١٥.

٧ - عمر فروخ، الحضارة الإنسانية وقسط العرب فيها، بيروت ،١٩٧٣، ص ٢٣ .

٨ - محمد حسين الصغير، المستشرقون الألمانيون والدراسات القرآنية، لبنان: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر، ١٩٨٣، ص٢٧- ٢٨ .

٩- فؤاد كاظم المقدادي، المصدر السابق، ص١٣٤.

١٠ - ديفيد صمؤيل مرجليوث: ١٨٥٨-١٩٤٠، من كبار المستشرقين الانكليز درس وتخصص في اللغات السامية ودرّسها في جامعة أكسفورد، وبعد أن عين أستاذا فيها ازدادت عنايته بالدراسات العربية يحسب له اهتمامه بالتراث العربي، وكان عضواً بالمجمع اللغوى المصرى، والمجمع العلمى فى دمشق، ونشر بحوثه عن الاسلام، ومن مؤلفاته: "التطورات المبكرة فى الإسلام"، و "محمد ومطلع الإسلام"، و" الجامعة الإسلامية" وغير ذلك، سرت فيها روحا غير علمية ومتعصبة. ينظر عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص ٥٤٦ ؛ مازن بن صلاح مطبقاني، المصدر السابق، ص ٣٦.

١١- عمر ابراهيم رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره: دراسة ونقد، الجزء ١، الرياض، ١٩٩٢، ص ص ٨٨-٨٩ .

١٢- من كتب فلرس: مبادئ النحو العربي، شرح معلقة طرفة بن العبد بحسب مخطوطات باريس. أما كراوس فقد كتب: مختار من رسائل جابر بن حيان، فهرست كتب نحمد بن زكريا الرازي،

منبر الشرق. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص ٤١٤ و ص ٤٦٤ .

١٣ – فؤاد كاظم المقدادي، المصدر السابق، ص ١٣٢ .

١٤ – المصدر نفسه، ص ٥٩٥ .

١٥ – اينو ليتمان، تيودور نولدكه ١٨٣٦–١٩٣٠، بحث ضمن كتاب: صلاح الدين المنجد، المستشرقون الالمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ص ١١٦ .

١٦ – مشتاق بشير الغزالي، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، بيروت :دار النقاش، ٢٠٠٦، ص٣٢ .

١٧ – ويليام موير، القرآن نظمه وتعاليمه وشهادته للكتب المقدسة، ترجمة: مالك مسلماني، لندن، ٢٠٠٦، ص ص ٢٥–٤٥.

١٨ – برنارد لويس، تاريخ اهتمام الإنكليز بالعلوم العربية، بيروت :"لا.ت."، ص٣٠.

١٩ – جون كلكرايست، جمع القران، ترجمة مكتبة الملحدين العرب:

Atheistlibrary.blogspot.com

٢٠ – ينظر: مازن مطبقاني، المصدر السابق، ص١٩؛ عبدالرحمن بدوي، المصدر السابق، ص١٢٧.

٢١ – مشتاق بشير الغزالي، المصدر السابق، ص٣٤.

٢٢ – كارل بوكلمان، تاريخ الادب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، الطبعة ٣، بيروت، ١٩٩٩، الجزء ١ ؛ أبو بكر كافي، مواقف المستشرقين من جمع القرآن الكريم ورسمه وترتيبه عرض ونقد. الرياض، مجمع الملك فهد، ٢٠٠٩، ص ٦ .

٢٣ – عن (فنسنك) ينظر: عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص ٤١٧ .

٢٤ – فؤاد كاظم المقدادي، المصدر السابق، ص٢٣٦ .

٢٥ – سورة المائدة، آية (٨٢) .

٢٦ – عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص ٥٣٨ .

٢٧ – وليم مونتغمري واط، تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى، ترجمة عادل نجم عبو، جامعة الموصل، دار الكتب، ١٩٨٢،، ص١٢٣ .

٢٨ – محمد اركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة هشام صالح، (بيروت: دار الأضواء، ١٩٩٤، ص٢٣ وما بعدها .

٢٩ – محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، قطر، ١٩٨٣، ص المقدمة.

٣٠ – عبد الرحمن عميرة، الإسلام والمسلمين بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراق، بيروت، دار الجيل، ص ١٠١– ١٠٢.

٣١ – المصدر نفسه، ص ١٠٢.

٣٢ – الصف، آية: ٦ .

٣٣ – محمد غلاّب، نظرات استشراقية في الإسلام، القاهرة، دار الكتاب العربي(لا"ت")، ص ٤٢ .

٣٤ – الإمام الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فن الرواية والدراسة من علم التفسير، بيروت، دار المعرفة، جـ١، ص٢٩.

٣٥ – محمود حمدي زقزوق، المصدر السابق، ص٨٦–٨٧ .

٣٦ – جولدتسيهر: مستشرق مجري يهودي، ولد في مدينة أشتولفيسنبرج عام 1850من أسرة ذات مكانة اجتماعية كبيرة. اهتم بدراسة الحياة الروحية الاسلامية والاسس الاعتقادية التي يحملها المسلمون، له كثير من المؤلفات التي تعبر عن نظرته العميقة كما يراها هو الى تاريخنا، أهمها كتابه (تاريخ تفسير القرآن) الذي ركز على اختلاف القراءات والاتجاهات الظاهرية والباطنية والموضوعية في التفسير وما سواها. توفي في بودابست عام ١٩٢١. ينظر ترجمته في عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص ص ١٩٧–٢٠٢ .

٣٧ – شتيفان فيلد، ملاحظات على مساهمات المستشرقين في الدراسات الاستشراقية، الرياض، مجمع الملك فهد لطباعة القرآن الكريم، ٢٠٠٥، ص ٣.

٣٨ – المصدر نفسه، ص ٣– ٤ ؛ محمد حسن حسن جبل، الرد على المستشرق اليهودي جولدتسيهرفي مطاعنه على القراءات القرآنية، الطبعة ٢، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١١ .

٣٩ – المصدر نفسه، ص ٥ .

٤٠ – فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية نقد مطاعن ورد شبهات، عمّان، ٢٠٠٤، ص ٢٦٥– ٢٦٧.

٤١ – محمد حسن حسن جبل، الرد على المستشرق اليهودي جولد تسهير....، ص ٥ .

٤٢ – المصدر نفسه، ص٧– ٨ .

٤٣ – سورة الروم آية (٢– ٣)

٤٤ – محمد حسن حسن جبل، المصدر السابق، ص ١٥٩.

٤٥ ـ المصدر نفسه، ص ص ١٥٩–١٦٠. وعن الصراع بين الدولتين الفارسية والبيزنطينية على أطراف الجزيرة العربية ينظر: عبد العزيز سالم، تاريخ العرب قبل الاسلام، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، (لا"ط")، ص ٢٨٩.

٤٦ – محمد حسن حسن جبل، المصدر السابق، ص ١٦٣ – ١٦٤.
٤٧ – محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن، دار القلم، الكويت، ١٩٧٤، ص١٣٠، مقتبس في: محمود حمدي زقزوق، المصدر السابق ،ص ٦٥ .
٤٨ – ابراهيم عوض، مصدر القرآن: دراسات لشبهات المستشرقين حول الوحي المحمدي، (النسخة الالكترونية pdf)، ص ١ – ٢.
٤٩ – عدنان الوزان، موقف المستشرقين من القرآن الكريم دراسة في بعض دوائر المعارف الغربية، ص ٣.
٥٠ – وليم مونتغمري واط، المصدر السابق، ص١٣١.
٥١ – السيد أبو الحسن علي الحسني الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، دار القلم، الكويت، ١٩٧٧، ص ١٧٨ – ١٨٠.
٥٢ – عبد المنعم فؤاد، من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٠١، ص٢.
٥٣ ـ المصدرنفسه، ص ص ١٣–٤٥ .
٥٤ ـ الأعراف: ٥٤ .
٥٥ ـ آية ٩–١٢ .
٥٦ ـ عبد المنعم فؤاد، المصدر السابق، ص ص ١٤٣–١٤٥ .
٥٧ – عمر ابراهيم رضوان، المصدر السابق، ص ٦ – ٨ .
٥٨ ـ المصدر نفسه، ص ص ١٠–١١ .
٥٩ – المصدر نفسه، ص ١٠ – ١٧.

❊❊❊

قراءة في كتاب (محمّد: النبي ورجل الدولة) للمستشرق البريطاني مونتغمري واط

■ السيد كاظم عبدالرزاق الحسيني

الاستشراق – بشكلٍ عام- نمط من السلوك الثقافي المهم الذي أنجزه العقل الغربي، وتكمن أهميّته المزدوجة، أنّه ينقل تجربةً تاريخيّة بكلّ مظاهرها، ومن بيئة وفضاء مختلفين، إلى بيئاتٍ وفضاءات أخر، يفيدون منها اجتماعيا وسياسيّا، وتمدّهم بالخبرات وتراكم المعرفة. ولذا يرى الدكتور ادوارد سعيد أنّ الاستشراق في أحد وجوهه أسلوب غربي للسيطرة على الشرق[1]، ومن جهة ثانية أنّه يعدّ دراسة وتحليل لتراثنا من خلال منظور خارجٍ عنه، فنحن نعاين في الاستشراق وعي الآخر لنا، وهو أمرٌ في غاية الأهمّية، نرصد من خلاله معالجات ونقاط قوّة وضعف ربّما لا يلتفت إليها الباحث وهو ينظر إلى تراثه من الداخل، على أنّه ينبغي أن نتعامل مع هذا الوعي بموضوعيّة تستند إلى خبرة عميقة في الموضوعات التي يتناولها الاستشراق لتفادي الوقوع في شرك (الثقافة الغالبة) على حدّ تعبير ابن خلدون.

هذا النمط من الثقافة تفتقر إليه منظومتنا الثقافية العربية والاسلاميّة قياسا بالمنجز الغربي، وكان مشروع (الاستغراب) الذي أطلقه الدكتور حسن حنفي قبل عقود في سياق التوازن في نقد المكوّن الثقافي الآخر شعوراً بضرورة بهذا النمط في

إغناء ثقافتنا من خلال تجديد آليّاتها وتعميق خطابها، ومحاولة جادّة للخروج من التفكير السلفي والتغريبي اللذين مثّلا طرفي الافراط والتفريط في كيفيّة التعامل مع الثقافة الغربيّة[٢]، كما أنّ هذا المشروع يعيد النظر بالقيمة المعرفيّة للاستشراق، ويزلزل فكرة أنّ ما قيل عن الشرق يعدّ حتميّاً[٣].

ولا شكّ في أنّ نقد الاستشراق وتحليل مقولاته عن التراث العربي والإسلامي، يشكّل مفصلاً مهمّا من مفاصل مشروع (الاستغراب) وإن كان بشكلٍ غير مباشر، وفي هذا السياق كانت هذه الملاحظ النقديّة لكتاب المستشرق البريطاني مونتغمري واط (محمّد: النبيّ ورجل الدولة).

مونتغمري واط:

جاء في موقع (ويكيبيديا) الموسوعة الحرّة، «وليام مونتغمري واط (١٤ مارس ١٩٠٩ -٢٤ أكتوبر ٢٠٠٦) كان مستشرقا بريطانيا عمل أستاذا للغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي بجامعة أدنبرة في أدنبرة، إسكتلندا. ومن أشهر كتبه كتاب (محمد في مكة ١٩٥٣) وكتاب (محمد في المدينة ١٩٥٦)»، وله كتب أخرى منها (فضل الإسلام على الحضارة الغربيّة)، أمّا كتاب (محمّد النبي ورجل الدولة) الذي ترجمه حمّود حمّود، فهو بمثابة اختصار لكتابيه المذكورين كما صرّح المؤلّف نفسه في آخر كتابه[٤].

موضوعيّة مونتغمري واط:

ترسّم المؤلّف إلى حدّ كبير طريق الموضوعيّة والحياد في عرض سيرة النبيّ ص وملابسات الدعوة إلى الإسلام، وأخذ على كتّاب قومه تقويمهم سيرة النبيّ بطريقة التفكير الغربي عن طبيعة الجماعة الدينيّة[٥]، وبقوانين العصر الراقي أو (الأقل رجولة وشجاعة)[٦]، فالمنهج الصحيح لديه يكون من خلال تقويم الأحداث طبقاً لطريقة

تفكير النبيّ ﷺ، وطبقاً للمعايير المحليّة والعالميّة السائدة في ذلك العصر الذي عاش فيه النبيّ ﷺ، فلا دليل على خيانة أو شهوانيّة أو رغبة في القتل، بدليل أنّ معاصري النبيّ لم ينتقدوه، ولم يجدوا فيه عيباً أخلاقيّاً، وقد سعى الإسلام للتخلص من كثيرٍ من تلك المعايير تدريجيّاً(٧)، وفي هذا الضوء دافع عن النبيّ ﷺ في حملته ضدّ اليهود عموماً ويهود بني قريظة على وجه الخصوص، وعن الحكم الذي نزل بهم. وهذه الحملة تلقى تجاوبا لدى منتقدي النبي ﷺ من عرب وغربيين(٨)، وقلّل في موضع آخر من كتابه من أهميّة ما قيل إنّ النبيّ أبقى بعض الطقوس الوثنيّة في ممارسات الحج؛ لأنّ الإسلام لم يتسامح أبداً مع أيّ طقس أو فكرة تتصادم مع اعتقاد (لا إله إلّا الله)، فلا بأس – من وجهة نظر مونتغمري- بالإبقاء على طقوس وثنيّة لا تتصادم مع التوحيد، مع تحويل ترميزها إلى ما يتناسب والدين الجديد، كرجم الجمرات الذي تحوّل إلى رمزيّة لرجم الشيطان(٩).

منهج مونتغمري:

اعتمد الكاتب طريقة التحليل في عرض الأحداث، ومحاولة رصد الأسباب والنتائج التي كان يتوخّاها النبيّ الأعظم ﷺ، على طريقة فلسفة العلوم التي نشأت مدرستها في الغرب(١٠)؛ ولذا جاء أسلوبه التحليلي متّسماً بالنظرة الماديّة(١١) المفرطة التي تغيب في آفاقها الرؤى الغيبيّة والدينيّة التي كانت سببا رئيساً في مجمل أحداث الدعوة الاسلاميّة، فكان العامل المادي بتمظهراته المتنوّعة: الاقتصادي والسياسي والاجتماعي (القبلي) أقوى حضوراً من العامل الديني الغيبي، أو العامل الأخلاقي، وكذلك التفسيرات الميثولوجية، كتحليله لتحريم الأشهر الحرم ووجود الحرم المكّي، لعوامل اقتصادية ترتبط بانتعاش التجارة في مكّة(١٢)، مغيّباً العامل الأخلاقي في حقن دماء الناس الذي كان التشريع ناظراً إليه، وخلق فرصة زمانيّة ومكانيّة جيّدة للسلام والأمان. وتحليله لقصّة بحيرى الراهب، إذ يعزوها إلى المخيال الشعبي

(الميثولوجي) الذي يسبغ الطابع السحري والخوارق على شخصيّة الرجل العظيم[١٣]. وكذلك يرى -تخمينا- أنّ الآيات التي تنسجم مع معتقدات أهل الكتاب ناشئة من تأثير الديانتين (اليهوديّة والمسيحيّة) في تفكير النبيّ لاحتمال وجود لقاءات بين النبيّ ﷺ وعلماء من الديانتين[١٤]، وهو ما سبقه إليه مستشرقون آخرون كما نوّه، ولكنّ مونتغمري حاول وضع تكييف اجتماعي لهذا التأثير يقلل من الغلوّ فيه[١٥]. وعزا إصرار أبي طالب على حماية النبيّ ﷺ لأسباب عصبيّة فقط[١٦]، وقد دفعته هذه الرؤية إلى التشكيك غير المبرّر علميّا بروايات تاريخيّة كثيرة، كتشكيكه من غير مبرّر معقول ببعض تفاصيل حادثة بيعتي العقبة الأولى والثانية [١٧]، وبرواية مبيت أمير المؤمنين في فراش النبي ﷺ ليلة الهجرة[١٨]، وربّما هذا من تأثير كتّاب غربيين كتبوا عن حياة النبيّ بشكل متحيّز كما أشار بنفسه إلى ذلك[١٩]. وافترض مونتغمري أنّ النبيّ محمّداً حاول نمذجة الإسلام على الطريقة اليهودية لاستمالتهم من خلال اختيار بيت المقدس قبلةً، وصيام عاشوراء يوم الغفران اليهودي، وإقامة صلاة الجمعة التي ترتبط بالتهيؤ عند اليهود لعطلة السبت اليهوديّة[٢٠]، واحتمل أنّ تحويل القبلة إلى مكّة بأنّه محاولة لكسب القبائل المعادية لليهود[٢١]! ومن الواضح أنّ ذلك رجم بالغيب وليس أكثر، وإنّما التوجّه لبيت المقدس ومن ثمّ التحوّل إلى مكّة، وإقامة صلاة الجمعة كانا امتثالا لتوجيهات الله سبحانه وتعالى لنبيّه ﷺ، التي تستند إلى شبكة المصالح والمفاسد الواقعيّة التي تعلّل الأحكام الشرعيّة[٢٢]، أمّا صوم يوم عاشوراء فهو من موضوعات بني أميّة. وعند حديثه عن فطنة النبيّ وذكائه في مواجهة مؤامرات الاغتيال القرشي، نقل حادثةً لم يشكّك بها ولم يقترح تفسيراً ماديّاً فتركها بلا تحليل، وهي مؤامرة سرّية جرت بين شخصين لاغتيال النبي ﷺ وعندما وصل أحدهما للمدينة لتنفيذ عمليّة الاغتيال واجهه النبيّ بكل تفاصيل المؤامرة، وربّما كان مونتغمري مؤمناً بها وبمفصلها الميتافيزيقي[٢٣]، ولكن منهجه قد منعه من التصريح بذلك.

وعموما نحن نلحظ بوضوح تأثّر مونتغمري في تحليلاته المذكورة بعنصر التاريخيّة في فلسفة العلوم، الذي يعدّ التفسير العلمي المقبول –من وجهة نظرهم– في تفسير النصوص والوقائع والأنماط المختلفة للسلوك[٢٤]، فعلى سبيل المثال يرى المفكّر الجزائري محمّد آركون أنّه ينبغي أن نقرأ قوله تعالى: ((لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ))[٢٥]بعد الاطلاع على وضع المرأة في السياق التاريخي الذي نزلت فيه الآية الكريمة، فحكم الآية انعكاس له ولا يمكن أن تكون عابرة للزمان والمكان[٢٦]، وتعود فكرة ربط النصوص بالدوافع التاريخيّة المنبثقة من زمان ومكان محدّدين، وتقييدها بهما إلى الفيلسوف الألماني كادامير (٢٠٠٣م)[٢٧]، ولا شكّ في أنّ تطبيقها على النص القرآني ينتهي إلى القول بنسبيّة الأحكام القرآنيّة، وانسجامها مع أحوال القرن السابع الميلادي فقط، وهذا ما يتنافى مع عالميّة الرسالة الخاتمة وهدف القرآن الكريم في الهداية وتنظيم الحياة البشرية[٢٨].

مصادر مونتغمري الاسلامية:

كانت مصادره التي اعتمدها قد أثّرت في تكوين نظرة ناضجة أكثر، إذ إنّها قليلة، فقد اعتمد القران الكريم المترجم، وسيرة ابن هشام المترجمة، وصحيح البخاري، وطبقات ابن سعد، وبعض كتب التاريخ العام، وكتابات غربيّة متعدّدة عن النبي ﷺ، وربّما أفاد من كتابات الغزالي، التي لا تسعفه كثيرا في موضوعه، وخلت قائمة مصادره من مصادر أخرى مهمّة، كما خلت من مصادر الشيعة الاماميّة تماماً التاريخيّة والروائيّة، ويبدو أنّ هذه الاشكاليّة المنهجيّة وسمت أغلب المستشرقين في أعمالهم الكتابيّة عن رسول الله ﷺ وعن الإسلام وتشريعاته.

مضافا إلى ذلك فإنّ سيرة ابن هشام ليست نهائيّة ولا حاسمة، وفيها الغث والسمين الذي ينبغي أن يتعامل معها الباحث بمعايير خاصّة في النفي والاثبات والتشكيك، كما أنّ مراجعة تفاسير القرآن الكريم بنوعيها السنّي والشيعي له أثر مهم

في حسم التصورات الصحيحة أو القريبة من الواقع في فرز الموضوعات التاريخيّة التي تتنافى مع القرآن الكريم، فمثلاً نجد أنّ مونتغمري تقبّل قصّة الغرانيق العلى أو ما يسمّيها بـ(الآيات الشيطانيّة) كمسلّمة تاريخيّة، وإن حاول تسويغها –بذكاء– بما لا يتنافى مع التوحيد الذي بشّر به النبيّ صلى الله عليه وآله (٢٩)، وقد أدّى التسليم بهذه القصّة من دون تحقيقها وتمحيصها أن يستنتج منها أنّ فكرة التوحيد لم تكن بعد متبلورة عند النبيّ صلى الله عليه وآله!، وأنّ النبيّ كان على استعداد لقبول عبادة كائنات أخرى أدنى من الله!(٣٠)، بل جعل (الآيات الشيطانيّة) تاريخاً أرّخ بها موعد الهجرة إلى الحبشة بأنّه كان بعد نسخها(٣١)وهذا من تأثير نظرية فلسفة العلم التي ترى أنّ المعرفة الدينيّة تاريخيّة، وأنّها تنمو كما ينمو الكائن الحي، وتتطوّر تدريجيّاً(٣٢). كما تقبّل فكرة أنّ آباء النبيّ وأجداده كانوا كفّاراً، وأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله صرّح بأنّ عبد المطلب في النار، وكان هذا التصريح أحد الأسباب المهمّة التي أجّجت عداوة عمّه أبي لهب(٣٣)، وكان يمكن أن يتجاوز هذه الموضوعات الروائيّة وما يترتّب عليها من مضاعفات، فيما لو اطّلع على مصادر التاريخ والتفسير والحديث عند الاماميّة التي تسفّه بالدليل القاطع (قصّة الغرانيق العلى) وتجمع بالبرهان على إيمان آباء النبيّ صلى الله عليه وآله.

وفي هذا السياق أرسل مونتغمري فكرة أنّ رسول الله لم يفكّر في مستقبل قيادة الدعوة بعد وفاته إرسال المسلّمات(٣٤)، وهذا يتناقض مع تحليله المستمر في أنّ النبيصلى الله عليه وآله كان له أهداف استراتيجية وبعيدة المدى في تحركاته، من ذلك مثلاً، ذهابه بجيش كبير إلى دومة الجندل، فقد استغرب مونتغمري من هذه الغزوة التي لا يرى لها مبرّرا عسكريّاً أو سياسيّاَ، ولكنّه أزال استغرابه باستنتاج تخميني من الصعب تجنّبه – على حدّ قوله– أنّ ثمّة علاقة بين هذه الغزوة والفتوحات اللاحقة التي جرت بعد وفاته، فقد كانت دومة الجندل الطريق التي مرّت على طولها الجيوش الاسلاميّة لقهر الامبراطوريّة البيزنطيّة(٣٥). وتحدّث عن مهارة النبيّ الاداريّة وحكمته في اختيار الناس كمندوبين في الأمور الإدارية التفصيليّة، فلا يمكن –والكلام لمونتغمري–

للمؤسّسات والسياسات السليمة الاستمرار، اذا كان القيام بتنفيذها يتمّ على نحو خاطئ ومتخبّط،[٣٦] ومع هكذا تحليل لمديات تفكير النبيّ وبراعته في الإدارة، فكيف ينحسر عن قضيّة مفصليّة وخطيرة، أعني بها عدم تفكير النبي بمستقبل قيادة الإسلام، وكيف يحدث ذلك والنبيّ يدرك أنّ عدداً معتدّا به من القبائل العربية دخلت الإسلام في اليمن ومكّة والبحرين والطائف وحوالي مكّة بسبب هيبة محمّد ﷺ وطمعا في تحالف قوي يضمن سلامتها، وأنّها بمجرد زواله قد ترتدَ وتشكّل خطرا بأثر رجعي على الإسلام، زد على ذلك الطامحين إلى مقاليد الحكم، ولذا فليس من الغريب أن تتسلّم عائلة أبي سفيان العدو اللدود للإسلام قيادة الأمّة الاسلاميّة بعد خمسين سنة من وفاة النبيّ ﷺ والتي معها بدأ العدّ التنازلي عمليّا للأمّة الاسلاميّة بوصفهم حضارة ودولة كبرى سياسيّا ودينيّاً.

وفي هذا السياق يؤخذ على مونتغمري إغفاله الحديث عن حادثة (يوم الدار) التي تعدّ مفصلاً مهمّا في دلالتها في النظام السياسي الوليد مع الدعوة الاسلاميّة، واغفاله هذا أوقعه في التقليل من أهميّة أن يكون عليّا عليه السلام هو أوّل من أسلم؛ لأنّه كان صبيّاً! فيما رجّح أن يكون زيد بن حارثة هو أوّل مسلم من الرجال كونه كان في الثلاثين من عمره، وكان يظهر محبّة وولاءً للنبيّ بما يفوق حتّى علي! [٣٧]، ولا نعلم متى كان السنّ معيارا في تقويم الرجال، وهل أنّ طفولة المسيح تقلّل من أهميّته اللاهوتيّة في مقابل رجال الدين اليهود من الشيوخ والكهول؟ ،ثمّ جاء اغفاله عن حادثة الغدير مكمّلة لحلقات الاغفال تلك، على الرغم ممّا فيها من بُعد سياسيّ واجتماعي تؤهّلها للنظر والتحليل في سياق الدعوة الإسلامية وآفاقها المستقبليّة، على الرغم من أنّه عطف الحديث عن حجّة الوداع، وكلّ ما ذكره عن عليّ عليه السلام في كتابه: أنّ النبيّ كان مولعاً بابن عمّه الأصغر عليّ بن أبي طالب...إلّا أنّه أدرك من دون شك أنّ عليّاً لم يكن مؤهّلا لأن يغدو رجل دولةٍ ناجحاً[٣٨]! وهكذا جاء رأيه منحازاً وغير موضوعي، ومبتسراً على خلاف عادته في الوقوف على الأحداث وتحليلها، كما لم يحلّل

النمط الحجاجي الذي أفرزه الاختلاف حول خلافة النبيّ ﷺ في سقيفة بني ساعدة والنبيّ لمّا يدفن، وأشار فقط إلى حصول ضوضاء في مسألة الخلافة حتّى تمّ التوافق على أبي بكر(٣٩).

رأي مونتغمري في شخصيّة النبي ﷺ:

١- يقرّر لنا مونتغمري حقيقةً لمسها عن النبيّ محمّد ﷺ وهي: لم يحدث أن تمّ الافتراء على أيّ من رجال العالم الكبار كما افتري على محمّد ﷺ. بسبب العداء له ولرسالته(٤٠).

٢- لم يقبل ما قيل أنّ النبيّ محمّداً كان قاسي القلب وخشناً، ورأى أنّ لطفه مع الأطفال، وكثرة أصدقائه منهم، وبكاءه على الأيتام الذي قتل أبوهم في المعارك، شاهدٌ على رقّة شعور النبيّ ﷺ (٤١)، بل امتدّ لطف النبيّ ﷺ حتّى طال الحيوانات(٤٢).

٣- رفض بضرس قاطع الوصف الذي أسبغه منتقدو النبيّ ﷺ، وخاصّة في فترة القرون الوسطى، حيث قامت أوروبا بتحريف اسم النبيّ ﷺ إلى "ماهوند mahound" وهو اسم للشيطان، وعدّ مونتغمري هذا النوع من السلوك ردّا انفعاليّاً بسبب التمدّد الإسلامي الذي ضمّ مولد المسيحيّة في سوريا ومصر، وعدّ تلك الأفكار من (البروباغندا) الشائعة في التبشير المسيحي(٤٣)، وهي تعني الترويج الذي يعتمد على التأثير في نفس المتلقي من خلال معلومات انتقائيّة، ومن دون موضوعيّة(٤٤)، واستخفّ بتفسير بعض المستشرقين بأنّ حالات النبيّ ﷺ مع الوحي ما هي إلّا إصابة بمرض (الصرع) ، وكان من السهل على مونتغمري ردّ هذه الاكذوبة باعتبار أنّ الصرع يؤدّي إلى تدهور بدني وعقلي، ولا يتفتّق عن تشريعات جديدة وأحكام للهداية والتنظيم(٤٥)، وكذلك رفض بقوّة ما قيل عن النبيّ من أنّه دجّال ومحتال، أراد أن يرضي طموحاته بالسلطة من خلال تعاليم دينيّة اخترعها ليخدع الآخرين بها(٤٦)، مع أنّه – أي النبيّ نفسه-لم يكن مؤمناً بها. وقد ردّ هذه

الدعوى بطريقة علمانيّة تارةً وطريقة دينيّة، وحاصل الأولى أنّه لا يمكن أن يكون نجاح محمّد ﷺ في بناء دولة وحضارة وولاء الملايين من الناس له عبر القرون على دجلٍ وأفكار لم يكن مؤمناً بها. وحاصل الثانية: أنّه كيف يسمح الرب لدين عظيم مثل الإسلام أن ينمو ويتطوّر على قواعد من الكذب والخداع(٤٧)؟

ورفض مونتغمري أيضاً الاتهامات التي وصفت النبيّ بأنّه كان شهوانيّاً ويبحث عن اللذائذ الجنسيّة مع النساء(٤٨).

٤- أكّد مونتغمري أنّ النبيّ محمّدا ﷺ لم يكن صاحب دعوة دينيّة فحسب، بل أنّه جاء بنظام اقتصادي واجتماعي وسياسي، وكان الدين في ذلك النظام يشكّل جزءاً تكامليّاً، وأضاف في موضع آخر، أنّ الأنظمة الاجتماعيّة التي وضعها تنسجم وتتكيّف مع عددٍ من الظروف البيئيّة المختلفة في العالم، واستمرت على مدى ثلاثة عشر قرناً(٤٩)، وكان قد عدّ في موضع سابق أنّ نموّ الديانات العظيمة في العالم يعود إلى قدرتها على تكييف مبادئها للتطبيق في بيئات مختلفة، وأنّ النبيّ ﷺ بالنظر إلى براعته وحكمته استطاع أن يكيّف أفكاره في ظروف وبيئات مختلفة، وكانت هذه واحدة من أسس نجاحاته(٥٠).

٥- وفي جواب سؤال طرحه مونتغمري، هل كان محمّد نبيّا؟ أجاب ما نصّه: أنّه ليس كل الأفكار التي جاء بها محمّد حقيقيّة وصحيحة، إلّا أنّه من خلال نعمة الربّ وفضله عليه، تمكّن من تقديم دينٍ أفضل لملايين الناس، أكثر ممّا كانوا عليه من قبل أن يشهدوا: لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله(٥١). وهذه شهادة ضمنيّة من مونتغمري أنّه يصدّق بدعوى النبي ﷺ في نبوّته، وأمّا ما أفاده من أنّ بعض ما جاء به النبيّ ﷺ لم يكن صحيحاً فهذا أوّلا يتناقض مع الاعتقاد بأنّه نبيّ مرسل من الله تعالى، كما إنّه لم يحدّد بالضبط غير الصحيح هذا، هل هو في القرآن الكريم، أو في السنّة النبويّة، وأرجح الظن أنّه يعني السنّة النبوية، وتصوّره ناشئ من الطريقة الخاطئة التي تعامل بها مع السنّة النبوية على ما أشرنا إليه آنفاً.

٦- أورد مونتغمري تعريضاً واضحا عن تقصير المسلمين بتقديم الصورة الأفضل والكاملة عن قضيّتهم لبقيّة العالم، من خلال تقصّي (الكوني) في حياة محمّدﷺ، أو إظهار حياة النبيّ بوصفها نموذجاً مثالياً ممكناً للإنسانية كلّها، تسهم في التطوّر الأخلاقي للبشريّة، فعند ذلك سيكون لبعض المسيحيين القدرة على الاستماع والتعلّم(٥٢)،(٥٣).

وأحسب أنّ مونتغمري من خلال هذا التعريض يشعر وجداناً أنّ ذلك في حيّز الإمكان وأنّ شخصيّة النبي الأعظم ﷺ مؤهّلة لأن تكون قدوةً عالميّة. وهذا ما أكّده القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾(٥٤)، وبقوله عزّ وجل: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾(٥٥).

*** هوامش البحث ***

(١) - الاستشراق، إدوارد سعيد/ ٣٩. مؤسسة الابحاث العربية، الطبعة العاشرة٢٠١٠.
(٢) - ينظر: مقدّمة في علم الاستغراب، د. حسن حنفي/ ١٥. الدار الفنيّة١٩٩١.
(٣) - ينظر: الاستشراق/ ٣٩.
(٤) - ينظر: محمّد النبي ورجل الدولة/ ٣١٤.
(٥) - ينظر: المصدر نفسه/ ١٣٧، ١٥٢.
(٦) - ينظر: المصدر نفسه/ ١٦٨.
(٧) - ينظر: المصدر نفسه/ ٢٥٧، ٣٠٤.
(٨) - ينظر: المصدر نفسه/ ٢٢٤.
(٩) - ينظر: المصدر نفسه/ ٢٩٥.
(١٠) - تعني فلسفة العلم التفسير العلمي للأنشطة الانسانيّة كالدين والتاريخ والاساطير، وتعنى بفهم موضوعي لها، تبيّن ما هي عليه فقط، ولا علاقة لها بالقيمة التي تطلقها تلك الأنشطة، وتعتمد في الأساس على دور القوانين الطبيعيّة وتأثيرها على السلوك الانساني، وربط تلك الأنشطة بتلك القوانين، تماما مثلما يقوم الفيزيائي بتفسير سبب زرقة السماء، فإنّه من خلال القوانين التي لها علاقة بزرقة السماء يقوم بتحليل علل الظاهرة ولماذا أصبحت هكذا، فالتفسير العلمي هو الذي يكوّن علاقة موضوعيّة بين الظاهرة وعللها. ينظر في ذلك: فلسفة العلم

مقدمة معاصرة/ ٤٧،٥٦،٦٠. أليكس روزنبرج، ترجمة: أحمد عبد الله السماحي، فتح الله الشيخ. المركز القومي للترجمة، الطبعة الاولى٢٠١١.

(١١) – أشار مونتغمري استطراداً إلى هذه المنهجيّة في كتابه/ ٢٤٧.

(١٢) – ينظر: المصدر نفسه/ ٧٠.

(١٣) – ينظر: المصدر نفسه/ ١٤.

(١٤) – ينظر: المصدر نفسه/ ٥٦.

(١٥) – ينظر: المصدر نفسه/ ٦٠.

(١٦) – ينظر: المصدر نفسه/ ٩٨.

(١٧) – ينظر: المصدر نفسه/ ١١٠.

(١٨) – ينظر: المصدر نفسه/ ١١٧.

(١٩) – ينظر: المصدر نفسه/ ٣١٦.

(٢٠) – ينظر: المصدر نفسه/ ١٢٦.

(٢١) – ينظر: المصدر نفسه/ ١٤٧.

(٢٢) – ينظر: القواعد والفوائد، محمّد ابن مكّي العاملي (٧٨٦ه)، تحقيق الدكتور السيّد عبد الهادي الحكيم، مطبعة الآداب النجف الأشرف ١٩٨٠.

(٢٣) – ينظر: المصدر نفسه/ ١٦٩.

(٢٤) – ينظر: القرآن من التفسير الموروث إليتحليل الخطاب الديني، محمّد آركون، ترجمة هاشم صالح/ ١٤، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثالثة٢٠١٢.

(٢٥) – سورة النساء:١٠.

(٢٦) – ينظر: التشكيل البشري للاسلام، ترجمة هاشم صالح/ ١٤٦، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى٢٠١٣.

(٢٧)– ينظر: اشكاليات القراءة واليات التأويل/ ٣٧–٤٢، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي.ط٩/ ٢٠١٢.

(٢٨) – من الكتب التي عالجت هذه الفكرة معالجة مستوفية كتاب (المعرفة الدينيّة في نقد نظرية د. سروش) الشيخ صادق لاريجاني، دار الهادي، بيروت، من دون تاريخ. وكتاب (العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخية النص) الدكتور أحمد ادريس الطعان، مكتبة ودار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى٢٠٠٧.

(٢٩) – ينظر: المصدر نفسه/ ٣٢،٤١،٤٦،٨٢.

(٣٠) – ينظر: المصدر نفسه/ ٤٢.

(٣١) – ينظر: المصدر نفسه/ ٨٨.

(٣٢) – ينظر: القبض والبسط في الشريعة، د. عبدالكريم سروش/ ٣٧، دار الفكر الجديد، النجف

الاشرف، الطبعة الأولى.

(٣٣) – ينظر: محمّد النبيّ ورجل الدولة/ ١٠٣.

(٣٤) – ينظر: المصدر نفسه٢٩٦.

(٣٥) – ينظر: المصدر نفسه/ ٢٠٧، ٢٨٥.

(٣٦) – ينظر: المصدر نفسه/ ٣٠٨.

(٣٧) – ينظر: المصدر نفسه/ ٥١.

(٣٨) – ينظر: المصدر نفسه/ ٣٠٠.

(٣٩) – ينظر: المصدر نفسه/ ٢٩٦.

(٤٠) – المصدر نفسه/ ٣٠١.

(٤١) – ينظر: المصدر نفسه/ ٣٠٠.

(٤٢) – المصدر نفسه/ ٣٠١.

(٤٣) – ينظر: المصدر نفسه/ ١٥.

(٤٤) – ينظر: موقع ويكيبديا الموسوعة الحرة. وتحدّث عن مظاهرها نعوم جومسكي في كتابه: ماذا يريد العم سام؟/ ٤٧.

(٤٥) – ينظر: محمّد النبي ورجل الدولة/ ٣٤.

(٤٦) – المصدر نفسه/ ٣٠٣، وينظر: المستشرقون والدراسات القرآنيّة، د. محمد حسين الصغير/ ١٤.

(٤٧) – المصدر نفسه/ ٣٠٣.

(٤٨) – ينظر: المصدر نفسه/ ٢٠١–٢٠٣.

(٤٩) – المصدر نفسه/ ٢٩٢

(٥٠) – ينظر: المصدر نفسه/ ١٢٨.

(٥١) المصدر نفسه/ ٣١٢.

(٥٢) – المصدر نفسه/ ٣٠٦.

(٥٣) – لم يعش مونتغمري ليرى النموذج الذي قدّمه بعض المسلمين لعكس صورة الإسلام ونبيّه للعالم، وربّما سيتأسّف كثيراً، أعني نموذج القاعدة وداعش، اللتين برهنتا –وربّما عن عمد– للكتّاب الغربيين الذين اتهموا النبي والإسلام بقبيح الأوصاف: الجريمة والغلواء الجنسي، فقد جسّد سلفيّو القاعدة وداعش عملياً هاتين الصفتين عبر هوس قطع الرؤوس وجهاد النكاح.

(٥٤) – سبأ:٢٨.

(٥٥) – الأنبياء:١٠٧.

❊❊❊

ما كتبه المستشرقون عن اللخميين

■ أ.د. حامد ناصر الظالمي(*)

تُعد كتابات روتشاين من الكتابات الأولى عن اللخميين أو ملوك الحيرة، وعن عرب شمال الجزيرة العربية والكتابات التي نقصدها هي:

أولاً: (اللخميون في الحيرة) لغوستاف روتشاين المستشرق الألماني إذ صدر هذا الكتاب عام ١٨٩٩ في برلين بعنوان Die Dynastie der Lahmiden in AL-hira وقد ترجم المرحوم الدكتور ثلاثة فصول من هذا الكتاب من اللغة الألمانية وهي كالآتي:

١- قوائم ملوك الحيرة ونشره الدكتور البكر في مجلة كلية الآداب – جامعة البصرة في العدد ١٥ سنة ١٩٧٩ من (ص ٢٨٧- ٢٩٨) وهو في الأصل الألماني من (ص ٥٠- ٦٠).

٢- تأريخ السلالة اللخمية ونشره في مجلة كلية الآداب - جامعة البصرة العدد ١٦ سنة ١٩٨٠ ص(٢٣٧- ٢٦٦) وهو في الأصل الألماني من ص(٦٠- ٨٧).

٣- أثر النفوذ الكندي في سياسة الحيرة ونشره في مجلة كلية التربية- جامعة

(*)جامعة البصرة – كلية التربية للعلوم الانسانية.

البصرة في العدد ٨ السنة الرابعة ١٩٨٢ ص(١٧١ - ٢٠٧) وهو في الأصل الألماني من (ص٨٧- ١٢٠).

هذه الفصول الثلاثة تشكل جزءاً مهماً من كتاب روتشاين جمعناها هنا لأن الكتاب لم يُترجم إلى العربية حسب علمنا إلّا هذه الفصول فقط.

والمستشرق الألماني غوستاف روتشاين له من الكتابات «اللخميون في الحيرة صدر في برلين سنة ١٨٩٩، ومن التأريخ الفارسي نشرته مجلة الدراسات الشرقية سنة ١٩٠٦، والاسلام والقدس سنة ١٩٦٠»[١].

ثانياً: أما الكتاب الثاني الذي تناول (أمراء غسان) فهو للمستشرق ثيودور نولدكه وتحديداً كان موضوع الكتاب عن (أمراء غسان من آل جفنه) وهذا الكتاب نشرته أكاديمية العلوم في برلين ونقله إلى العربية الدكتور بندلي جوزي أستاذ اللغة العربية في جامعة باكو والدكتور قسطنطين زريق أستاذ التأريخ في جامعة بيروت الأمريكية وطبعته المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٣٣.

والمستشرق نولدكه، ولِد سنة ١٨٣٦ تُوفي سنة ١٩٣٠، ويُعد من أهم المستشرقين (ليس الألمان فحسب)، ولِد في هامبروج- التي أطلقت اسمه على أحد شوارعها- ، تعلم اللغات السامية والفارسية والتركية والسنسكريتية، نال الدكتوراه سنة ١٨٥٦ في دراسته عن تأريخ القرآن، كتب عشرات البحوث والدراسات والكتب والترجمات ويُعد من أكثر المستشرقين نتاجاً وتدقيقاً وخاصة كتابه المهم تأريخ القرآن الذي تُرجِم للعربية وكتابه اللغات السامية وكتابه عن أمراء غسان[٢].

وموضوع هذا الكتاب عن العرب الغساسنة ويُعد مكملاً لكتاب روتشاين الذي تناول عرب الحيرة، والباحثان كلاهما من ألمانيا ومتعاصران كذلك.

ثالثاً: الكتاب الثالث كان أشمل من الكتابين السابقين وهو للباحثة الروسية فكتورفانا بيجوليفسكيا التي ولِدت عام ١٨٩٤ بمدينة لينينجراد وتُوفيت سنة ١٩٧٠

إذ كانت متخصصة في اللغات القديمة وخاصة الشرقية. إذ تخرجت من جامعة بطرسبورغ سنة ١٩٢٢، واشتغلت حتى عام ١٩٢٨ في المكتبة العامة في لينينجراد، ثم عملت في سنة ١٩٣٨ في معهد الدراسات الشرقية التابع لأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي وحتى عام ١٩٤٤، وعملت بالتدريس في جامعة لينينجراد من سنة ١٩٤٤ حتى سنة ١٩٦١، وتُعد من أفضل المستشرقين العاملين في مجال عرب شمال الجزيرة العربية لما تمتلكه من إمكانية علمية ومعرفية ولغوية، فهي متخصصة في اللغات (العبرية والآرامية والسريانية والحبشية والعربية)، وكانت أول خبير في العالم فيما يتعلق بالسريان وحضارتهم وأدبهم إذ تركت من الدراسات ما يزيد على (١٨٠) بحثاً من كتب ومقالات وتعليقات ونقد ... وكتّابها في هذا الموضوع هو (العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس الميلادي) ، وقد ظهرت أول ترجمة له عام ١٩٨٥، إذ نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، ونشره قسم التراث العربي بالمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في مصر، ونذكر هنا أسماء بعض كتبها في هذا الموضوع ومنها:

١- (أرض الجزيرة في حدود القرنين الخامس والسادس). أو (العراق في القرنين الخامس والسادس الميلاديين) موسكو سنة ١٩٤٠.

٢- (بيزنطة وإيران في القرنين السادس والسابع) موسكو سنة ١٩٤٦.

٣- (بيزنطة في الطريق إلى الهند) موسكو سنة ١٩٥١.

٤- (الاقطاع في الشرق) سنة ١٩٥٣.

٥- (المخطوطات اليونانية السيريانية والعربية) سنة ١٩٥٤.

٦- (المدن الإيرانية في العصور الوسطية المبكرة) موسكو سنة ١٩٥٦.

٧- (الاقطاع في إيران في القرنين الثالث والرابع عشر) سنة ١٩٥٥.

٨- (العرب تجاه الروم والفرس من القرن الرابع إلى السادس) موسكو سنة ١٩٦٤. أو (العرب على حدود بيزنطة).

٩- (الثقافة والتعليم عن السوريين في العصر الوسيط في ضوء المخطوطات السريانية والعربية واليونانية المحفوظة في الاتحاد السوفيتي).

١٠- صدر بعد وفاتها:

أ- (الشرق الأوسط بيزنطة وصقلية) موسكو عام ١٩٧٩.

ب- (حضارة السريان في العصور الوسطية) موسكو عام ١٩٧٩[٣].

رابعاً: أما الكتاب الرابع فهو " مملكة كندة في شبه الجزيرة العربية" للمستشرق السويدي جونار أولندر الذي ترجمه وحققه وقدّم له الدكتور عبد الجبار المطلبي، وجونار أولندر مستشرق سويدي ولد سنة ١٨٩٣ وتُوفي سنة ١٩٢٣، وتَرجمتْ زوجته هذا الكتاب إلى اللغة الانكليزية عام ١٩٢٧، وآخر نشرة عربية له هي نشرة المركز الأكاديمي للأبحاث ط١ سنة ٢٠١٤ بيروت.

ولكن المترجم في مقدمته للكتاب قال "ولقد مضى على فصول (ملوك كندة) أكثر من أربعين عاماً ولا تزال المرجع الأول في هذا الموضوع، وإن لم تكن المرجع الوحيد في ذلك"[٤]. أعتقد ان هذا الأمر فيه شيء من المبالغة فقد ذكرنا كُتباً قد سبقت جونار أولندر منها ما كتبه روتشاين ومنها ما كتبه ثيودور نولدكه، ولكن طريقة أولندر كانت تعتمد الشعر العربي القديم مصدراً تأريخياً وخاصة ديوان إمرئ القيس.

وعندما عرضت المستشرقة بيجوليفسكيا المصادر الحديثة التي تناولت عرب شمال الجزيرة العربية قالت "وأول كتاب في هذا الشأن هو ذلك الذي وضعه المستشرق كوسان برسيفال في ثلاثة أجزاء، وهو يعتمد على معرفة جيدة بالمادة المدوّنة باللغة العربية والمتصلة بقبائل الجزيرة العربية قبل الإسلام. إن فتحاً جديداً في هذا الميدان يرجع الفضل فيه للمستشرق الكبير ثيودور نولدكه، فهو أول مَنْ استعمل مادة المؤرخين البيزنطيين لإلقاء الضوء على تأريخ العرب قبل الاسلام وأن يدوّن على أساس هذا تأريخاً موجزاً لإمارة الغساسنة لايزال الدارسون يرجعون إليه حتى اليوم ... ويلي ذلك في التدرج الزمني بحث (روتشاين) الذي أفرده لتأريخ اللخميين

والذي أفاد فيه على نحو ما فعل نولدكه من المصادر اليونانية وإلى حدٍ ما السريانية ... كما تمّ فيه أيضاً فحص المصادر العربية فحصاً ناقداً، ويُبين المؤلف بوضوح مدى تبعية اللخميين للساسانيين ومشاركتهم في الحروب ضد بيزنطة، كما يعالج أيضاً الكلام على الوضع العام بالشرق الأدنى ... ونذكر بالتفصيل لروتشاين في بحثه هذا استنباطاً مفاده أنه قد وجد بين الوثائق المحفوظة ببيعة الحيرة سجلات وقوائم بأسماء ملوك اللخميين مع مقارنة ذلك بأزمنة حكم الأسرة، وقد مكنّه هذا من أن يثبت تواريخ أكثر دقة، كذلك عالج بتفصيل خاص دور المنذر بن زكيكا (الشقيقة)، وقد خصص المستشرق السويدي ج. أولندر بحثه لقبيلة كندة(*) وكان هذا أول بحث يعالج تأريخها بعد الصحائف التي أفردها لها كوسان دي برسيفال في مصنف سالف الذكر وبعد التحليل الذي خلّفه دي سلان لشعر إمرئ القيس... ومما لا شك فيه أن بحث أولندر يُعد خطوة إلى الأمام.

وجاءت أبحاث كاسكل أشبه بالرد على مصنف أولندر، فقد وسّع الإطار التأريخي لنشاط كِنده وبيّن أهمية المصادر العربية الخالصة لتلك القبيلة»(٥).

الدراسات التي ذكرناها على الرغم من قلتها، كانت تتمتع بمادة معرفية وبتحقيق علميّ، إذ إن كُتّاب تلك الدراسات كانوا يعرفون اللغات القديمة لتلك المناطق، وإنّ متابعة أحداث التأريخ السياسي للعرب قبل الاسلام في تلك المناطق ليست من السهولة بمكان من دون الاستعانة بالمصادر المدوّنة بتلك اللغات القديمة كاليونانية واللاتينية والسريانية والآرامية والعبرية. فضلاً عن كون عرب تلك المناطق يُعدون في نظر المؤرخين القدماء هم من البرابرة، لا يستحقون أن يُكتب عنهم «فقد ورثت بيزنطة رومة الثانية كل الغرور والصلف اللذين اتصفت بهما رومة من قبل، حين عدّت جميع شعوب الشرق من البرابرة بما فيهم الفرس أنفسهم، علماً بأن الفرس لم يكونوا أقل من الرومان تمدناً بل أنهم فاقوهم في الكثير من المجالات، لذا لم يكن الأمر غريباً. والحالة إنْ بدت لهم القبائل العربية غير جديرة بالاهتمام»(٦).

وانتقاد المستشرقة الروسية بيجوليفسكيا للغرور البيزنطي هو محاولة للتقليل من شأن المادة التأريخية المكتوبة بتلك اللغة كونها لا تمثل الحقيقة لأن تلك النظرة المتعالية لا تكتب تأريخاً صحيحاً بل تجعل من الشعوب الأخرى مجرد برابرة وأتباع، ولكن المصادر السريانية هي الأدق حسب رأيها لأنها «تمتاز بأنها تستقي مادتها من روايات متواترة عن طريق السماع وضاربة بجذورها في أعماق الوسط العربي، فالسريان قد ربطتهم بالعرب عقيدة مشتركة هي النصرانية، سواء في صورتها النسطورية بالشرق أو صورتها المونوفيزية بالمناطق الواقعة إلى الغرب من ذلك، وقد أشار علماء اللغة أكثر من مرة إلى حقيقة استعمال العرب والسريان في اتصالاتهم اليومية لغة فريدة في نوعها تمثل مزيجاً مشتركاً بين السريانية والعربية»[٧]. والتقارب الديني بين القبائل العربية في شمال الجزيرة، أسهم «نوعاً ما في توحيد كلمة العرب ولكنها لم تمتد إلى جماعات كبيرة منهم ذلك أنهم من ناحية لم تتناسب مع درجة تطورهم ومن ناحية أخرى لم تتفق مع التركيب النفسي للعرب، فقد كان أقرب إلى نفوسهم تلك الوحدانية البسيطة التي جاء بها القرآن» [٨].

ولكن التقارب اللغوي والديني بين عرب تلك المناطق لم يمنع من الأثر الكبير الذي مارسته الدولتان آنذاك الفارسية والبيزنطية (كما هو الحال الآن) فالأمير الفارسي (بهرام) قد تربى في أحضان اللخميين وحافظ على صلته الوثيقة بالحيرة التي كان لها فيما بعد دورها الكبير في تحديد مصيره، إذ ساعدته قبيلة تنوخ وعرب الحيرة في الوصول إلى الحكم[٩]. ولكن على الرغم من ذلك تمثل اللخميون دور التابع المرتبط مع إيران لقرون وأنهم لازموا إيران لزاماً لا فكاك فيه[١٠]. فهؤلاء كانوا يحرسون الحدود الفارسية في مواجهة «عرب بيزنطة سواء منهم كندة أو الغساسنة الذين كانوا يقومون بحراسة حدود الامبراطورية، فهؤلاء الأخيرون كانوا على دراية بأسلوب غارات خيل العرب ... حتى أننا نبصر عرب الروم يوجّهون أكثر من مرة ضربات شديدة نحو أبناء عمومتهم عرب الفرس»[١١].

ويقول نولدكه عن علاقة الحارث بن جبلة بالامبراطور يوستينيان «يذكر بروكوبيوس في تأريخه أن الامبراطور بوستينيان رقى الحارث إلى رتبة ملك وبسط سلطته فوق قبائل عربية متعددة وإن غرضه من ذلك كان يقيم خصماً قوياً في وجه المنذر، ملك عرب الفرس، ومن المُرجّح أنه لم يكن للروم، قبل أيام الامبراطور المذكور عمّال كبار من العرب في سوريا وأنه لم تكن لأحدٍ من الضجاعمة أو لإمراء كِندة، الذين خضعوا مدةً من الزمن للسلطة الرومانية أو لغيرهم من أمراء العرب سلطة تضاهي ما توصّل إليه بنو جفنة فيما بعد، ومع أن بيركوبيوس لم يحدد السنة التي رُقيّ فيها الحارث إلى هذه الرتبة فقد يستفاد من النّص أن ذلك كان في سنة ٥٢٩. وفي شهر آذار من السنة نفسها غزا المنذر الحيري سوريا وعاث في الأرض فساداً دون أن يصيبه عقابٌ ما»(١٢).

والحوادث والمعارك التي حصلت بين العرب هناك نيابة عن الفرس والروم هي كثيرة وطاحنة فهما أدوات ووقود لها بأمرٍ خارجي فـ«في أواخر العقد الثالث من القرن السادس قامت بين الحارث (الغساني) وبين المنذر أمير الحيرة (*) حرب على الأرض المعروفة ويحدد بيروكوبيوس هذه الأرض بقوله أنها البادية الواقعة جنوبي تدمر، ولكنها بالأحرى تلك الممتدة على جانبي الطريق الحربية من دمشق إلى ما بعد تدمر حتى مدينة سرجيوس، فقد ادعى أمير الحيرة أن القبائل العربية النازلة في تلك الأراضي خاضعة لسلطته وهي تدفع له الجزية فنازعه الأمير الغساني هذه السلطة فنشب القتال بينهما، وكانت هذه الحرب من الأسباب التي عادت فأججّت نار المنازعات بين الدولتين بعد أن كادت تنطفيء ...»(١٣).

وبعد هذا نُقدِّم جدولاً مقارناً بين أسماء ملوك اللخميين كما ورد عند المستشرقة بيجوليفسكيا وبين ما ذكره روتشاين عند ترتيبهم من حيث الأسماء وسنوات الحكم، والملوك الذين عاصروهم ومدة حكمهم.

الأسماء كما وردت عند بيجوليفسكيا					الأسماء كما وردت عند روتشاين	
أسماء الملوك اللخميين	سنوات حكمهم	مدة حكمهم	الملوك المعاصرون	سنوات حكمهم	مدة حكمهم	أسماء الملوك	مدة حكمهم
						عمرو الأول بن عدي	١١٨ سنة
						امرؤ القيس البدء الأول	١١٤ سنة
						عمرو الثاني بن إمرئ القيس	٣٠ سنة
						أوس بن قُلام	٥ سنوات
امرؤ القيس	٣٨٠-٤٠٤	٣	اردشير الثاني	٣٧٩-٣٨٢	٤	امرؤ القيس البدء الثاني	٢٥ سنة
		٥	شابور الثالث	٣٨٣-٣٨٧	٥		
		١١	بهرام الرابع	٣٨٨-٣٩٨	١١		
		٦	يزدجر الأول	٣٩٩- ٤١٩	٢١		
النعمان الأول ابن امرئ القيس	٤٠٥- ٤٣٣	١٥				النعمان الأول ابن إمرئ القيس	٣٠ سنة
		١٤	بهرام الخامس	٤٢٠-٤٢٨	١٩		

أسماء الملوك اللخميين	سنوات حكمهم	مدة حكمهم	الملوك المعاصرون	سنوات حكمهم	مدة حكمهم	أسماء الملوك	مدة حكمهم
المنذر الأول ابن النعمان	٤٣٠ - ٤٧٣	٨ سنوات				المنذر الأول ابن النعمان	٤٤ سنة
		١٨	يزدجر الثاني	٤٣٩ - ٤٥٦	١٨		
		١٧	فيروز	٤٥٧ - ٤٨٣	٢٧		
الأسود بن المنذر	٤٧٤ - ٤٩٣	١٠				الأسود بن المنذر	٢٠ سنة
		٤	بلاش	٤٨٤ -٤٨٧	٤		
		٦	قُباد	٤٨٨ - ٥٣٠	٤٣		
المنذر الثاني ابن المنذر	٤٩٤ - ٥٠٠	٧				المنذر الثاني ابن المنذر	٧ سنوات
النعمان الثاني ابن الأسود	٥٠٠ - ٥٠٣	٤				النعمان الثاني ابن الأسود	٤ سنوات
أبو يعفر بن علقمة	٥٠٣ - ٥٠٥	٣				أبو يعفر بن علقمة	٣ سنوات
المنذر الثالث بن النعمان	٥٠٥ - ٥٥٣	٢٥				المنذر الثالث بن امرؤ القيس	٤٩ سنوات
		٢٣	خسرو الأول	٥٣١ - ٥٧٧	٤٧		

أسماء الملوك اللخميين	سنوات حكمهم	مدة حكمهم	الملوك المعاصرون	سنوات حكمهم	مدة حكمهم	أسماء الملوك	مدة حكمهم
عمرو بن المنذر	٥٥٤-٥٦٩	١٦				عمرو الثالث بن المنذر (بن هند)	١٦ سنة
قابوس بن المنذر	٥٧٧-٥٨٠	ثمانية أشهر				قابوس بن لمنذر	٤ سنوات
سهراب		٣ سنوات و٤ أشهر	هرمزد الرابع	٥٧٨-٥٨٩	١٢	سهراب (السهرب)	سنة واحدة
المنذر الرابع ابن المنذر	٥٨٠-٥٨٣	٤				المنذر الرابع بن المنذر	٤ سنوات
النعمان الثالث ابن المنذر	٥٩٢-٦٠٤	٧ سنوات و٨ أشهر				النعمان الثالث ابن المنذر	٢٢ سنة
		١٤ سنة و٦ أشهر	خسرو الثاني	٥٩٠-٦٢٦	٣٧		
حُكّام فرس	٦٠٤-٦٢٦	٢٢				إياس بن قبيصه (مع النخيرجان)	٩ سنوات
						آزاذبه بن بابيان	١٧ سنة
المنذر بن النعمان	٦٣١-		متنافسون على العرش	٦٢٧-٦٣١		المنذر الخامس بن النعمان	٨ أشهر

كان جدول روتشاين يشتمل على عدد أكثر من أمراء وملوك الحيرة ولكن جدول بيجوليفسكيا كان أكثر تفصيلاً ومقارنة من حيث عدد السنوات والملوك الفرس الذين حكموا ومدة حكمهم.

* هوامش البحث *

١- المستشرقون لـ(نجيب العقيقي، طبعة دار المعارف بمصر الطبعة الخامسة سنة ٢٠٠٦) ٢/ ٣٨٤.

٢- المصدر نفسه ٢/ ٣٧٩- ٣٨٢.

٣- يُنظر المستشرقون لنجيب العقيقي ٣/ ٩٨ وتُنظر مقدمة مترجم كتاب (العرب على حدود بيزنطة الذي نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم نشر قسم التراث العربي في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب سنة ١٩٨٣ القاهرة) والعرض الذي قدمه الدكتور محمود زكريا عبد الرحيم لكتاب العرب على حدود بيزنطة العدد ٦٦٤ ص١٨٨.

٤ - مقدمة المترجم ص٨.

* ليست قبيلة كندة. إذ وقعت المستشرقة في خطأ، الأدق مملكة كندة فقد قال أولندر " ولا تعني مملكة كِندة قبيلة كِندة تحت حكم زعمائها الذين سبقوا حِجراً بن عمر المُلقَّب بآكل المرار، فلم يكن أولئك غير زعماء قبيلة من القبائل، مهما كانوا قد بلغوا من الشوكة والبأس كلا ولا نفهم منها: تلك الجماعات التي بقيت من القبيلة في العربية الجنوبية، أو تلك التي رجعت إلى هناك بعد انهيار المملكة ولم تكن على ما نرى غير قبيلة من القبائل، وإن كانت ذات أيدٍ وعدد فلا نعني بمملكة كِندة هنا، إلّا تحالف القبائل العربية الشمالية وعلى رأسها أسرة كندية قد هاجرت قبل ذلك إلى نجد وكانت لها على ما يبدو علاقة بمملكة الحميريين تماثل تلك العلاقة التي تربط الحيرة بفارس والامارة السورية بالبيزنطيين فنافست بدرجات مختلفة من النجاح، هاتين المملكتين طوال مئة عام تقريباً كانت لها خلالها اليد العليا على البلاد العربية الشمالية " [مملكة كِندة للمستشرق جونار أولندر، ترجمة عبد الجبار المطلبي المركز الأكاديمي للأبحاث بيروت سنة ٢٠١٤ / ص٩٠].

٥- العرب على حدود بيزنطة ص٣٢.

٦- المصدر نفسه ص٢٢.

٧- المصدر نفسه ص ٣١.

٨- المصدر نفسه ص ٢٧٧.

٩- يُنظر المصدر نفسه ص٨٨.

١٠- المصدر نفسه ص١١٧.

١١- المصدر نفسه ص١٣٣.

١٢- أمراء غسان لثيودور نولدكه (رسالة نشرتها أكاديمية العلوم البروسيانية في برلين ونقلها إلى العربية وأضاف إليها تصحيحات كل من الدكتور بندلي جوزي والدكتور قسطنطين زريق

المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٣٣) ص١١.

* تقول المستشرقة الروسية بيجوليفسكيا " وحيرتا النعمان المشهورة، والمقصود بذلك الحيرة عاصمة دولة اللخميين، لم تكن في بداية أمرها بطبيعة الحال سوى (حيرة) أو (حيرتا) أي المُخيَّم أو العسكر بالمعنى الحرفي للفظ في مفهومه العام، ونلتقي في لغة الجنوب العربي بلفظ (ح ي ر ت) بمعنى المُخّيم، كذلك توجد صيغة (ت ح ي ر) المشتقة من الفعل (ح ي ر)، (ح ر ت) بالأحرف غير المتحركة، وهو في هذا يتفق مع المعنى السرياني والعربي للفظ حيرتا بمعنى المُخيّم، ... فأصبحت الحيرة تُعرف باسم حيرة النعمان ثم تحول اللفظ من معناه العام ليصبح علماً على موضع بعينه، وكان يتحاشى ضم لفظ مدينة إلى الحيرة، ولم يظهر هذا إلّا في أزمنة متأخرة، وهكذا قُرن ذلك المُخيّم باسم الملك أو تم ربطه بالتقاليد العشائرية والأسرية فأصبح يُعرف باسم الأسرة أو بيت النعمان، وحتى بعد أن قامت الحيرة وأصبحت موضعاً لإقامة دائمة فإن العرب كانوا يغادرونها بسهولة وكأنما يطوون خيامهم، وإن وجد بها بطبيعة الحال مبانٍ ذات طابع مستديم بل وحتى قصور وبِيع " [العرب على حدود بيزنطة ص٢٢٩].

١٣- أمراء غسان ص١٨.

❋❋❋

الدين والسياسة في الحقبة السلجوقية

الأيديولوجيات المتصارعة لنظام الملك والخلافة العباسية

■ Shimoyama Tomoko(*)

كما أشار بَرْكي[1]، يمكن القول إلى حدٍّ كبيرٍ إن الحياة الاجتماعية - الدينية للمجتمعات المسلمة في الشرق الأوسط قد تأثّرت كثيراً بالنمط الأساسي للتنظيم الديني- السياسي في إسلام القرون الوسطى ما بعد الخلافة، حيث تعرّضت مشكلة الحكم والسلطة في الدول الإسلامية إلى تغيير جذري. وكان الحكم والسلطة من أهم المواضيع السياسية في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي ولا يزالان لغاية اليوم محط إرباك عند معظم الباحثين[2]. إن نقطة التحوّل التاريخية في زوال الخلافة تعود جذورها إلى الفترة السلجوقية إثر تطور التحوّل الاجتماعي- الديني المتطرف الذي بدوره أدى إلى زوال الخلافة العباسية وصعود نظام اجتماعي - سياسي جديد دام لغاية زوال الحكم العثماني. ولكن رغم الأهمية الكبرى للبحث الموجود عن السلاجقة في التاريخ الإسلامي، يبقى البحث حول الحكم والسلطة في هذه الفترة المشكلة الأكثر إرباكاً. ويعود السبب في ذلك إلى أنه لا توجد دراسة أيديولوجية عامة لهذه الفترة،

(*) باحثة في جامعة صوفيا وجامعة تويو. ودكتوراه في الآداب العالمية والاساطير والفولكلور والديانات الابراهيمية.

حسبما أشار همفريس[٣]، تُعنى ليس بالأفكار السياسية فحسب بل أيضاً بالخطابة والرمزية والدعاية في إطار تحقيق اجتماعي- ثقافي واسع[٤]. ويبدو أن الظهور المعقّد للتاريخ الاجتماعي- السياسي للسلاجقة نابع من هذه النقطة بناءً على الاعتبار بأن أي نصّ تاريخي هو ايديولوجي والافتقار إلى دراسة الأيديولوجيا يؤدي إلى قراءة خاطئة للتاريخ. لذلك، رغم الإحياء الأخير للدراسات حول السلاجقة، فإن نمط الحكم والسلطة في تلك الحقبة الهامة لا يزال يمثّل معضلة معقدة للغاية أدت حتى إلى سوء فهم الطبيعة الأساسية للحياة الاجتماعية - السياسية للمجتمعات المسلمة المعاصرة.

في هذا البحث، سنركّز على التحوّل الاجتماعي البارز في أوائل الحقبة السلجوقية والذي يُلاحظ في الصراع الايديولوجي بين الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية. وينْصَبُّ اهتمامنا على إعادة البحث في الخلاف الثقافي الأساسي بين الايديولوجيا العربية- السنية للخلافة العباسية البائدة والايديولوجيا الإيرانية- السنية لنظام الملك، الوزير المشهور لدى السلطان السلجوقي ألب أرسلان وابنه ملكشاه. الأوّل جعل الشرعية الجديدة للخلافة العباسية مستندةً على ما تُسمى "الصحوة السنية" خلال فترة الحكم الانتقالية من البويهيين إلى السلاجقة. والثاني جعل شرعية السلطنة السلجوقية مستندةً على ما يدعوها همفريس[٥] الاوتوقراطية ضمن إطار العمل للمعتقد التقليدي السني. وحسبما أورد همفريس، نتجت الاوتوقراطية الفارسية- الإسلامية من المسعى الايديولوجي السلجوقي بهدف إعادة التأكيد على مبادئ المَلَكية الإيرانية بمصطلحات إسلامية لغاية وفاة ملكشاه (توفي عام ٤٨٥ هـ/ ١٠٩٢ م). وكان نظام الملك من أبرز الشخصيات الداعية إلى الاوتوقراطية الفارسية- الإسلامية وهو مَن أسّس النظام الاجتماعي- السياسي الجديد معتمداً على السلطنة السلجوقية، والذي من خلاله لم يتمّ إحياء المَلَكية الإيرانية فحسب بل تم استحضار أيضاً نموذج جديد لبنية الحكم والعلاقات الاجتماعية- السياسية في العالم الإسلامي[٦]. وهنا، يعي همفريس أيضاً الصراع الايديولوجي العميق بين الخلافة

العباسية والسلطنة السلجوقية حين يشرح بأنّ التعريف الكلاسيكي لسلطة الخلافة والذي صيغ خلال الفترة نفسها صمد وقوّض التركيبة الفارسية-الإسلامية الصاعدة بعد ذلك. ولكن "المفاهيم السياسية السلجوقية بقيت مؤثرة للغاية في أنحاء منطقة النيل- جيحون لغاية نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي[٧] وسوف نُبيّن الطبيعة الأكثر دقة لهذا الصراع الأيديولوجي من وجهة النظر التاريخية الآتية.

في هذا البحث نهتم بالتعريف التاريخي الذي أطلقه همفريس على الايديولوجيا في مجتمع غير مستقر، حيث يمكن لايديولوجيا مُعيّنة أن تطفو باعتبارها "انتقاداً لنظام اجتماعي- سياسي ما بحيث على حد سواء تصف ذاك النظام وتدعو أعضاءه إلى الحفاظ عليه أو تغييره أو إسقاطه"[٨]. من وجهة النظر التاريخية هذه، لا تكون الايديولوجيا "هيئة مستقلة من الأفكار، بل هي ردٌّ على وضع اجتماعي- سياسي مُعيّن"[٩]. ويمكن أن نعدّ أي ايديولوجيا كمحاولة لتبيان ديناميكيات اجتماعية- سياسية معيّنة واقتراح جدول أعمال لمواجهتها. لذلك، من خلال مقارنة الايديولوجيات المتناقضة الناشئة في مجتمع غير مستقر، يمكن أن ندرك التحوّل الاجتماعي- السياسي الديناميكي. وهنا، يكون من الطبيعي جداً أن تكون كل ايديولوجيا ذات طبيعة مثالية وتدعي أن تنفيذ برنامجها سيؤسس "نظاماً من شأن صوابيته وشرعيته أن يكونا أمراً بديهياً عند الجميع"[١٠]. والأهم من ذلك أنه في أي مجتمع مستقر، المفاهيم التي تشرّع النظام السائد قد لا تُنصّ على شكل طروحات مجرّدة؛ إلا أنه مُجرّد أن يتعرض النظام السائد إلى الخطر، يبدأ المتحدثون باسم هذا النظام ومعارضوه بالدفاع عنه أو انتقاده[١١]. في هذا السياق، نحن مهتمون بالجانب التاريخي للايديولوجيات والعملية التاريخية لطريقة التعبير عنها، حيث يمكننا من وراء ذلك وصف التحوّل الاجتماعي- السياسي الديناميكي. وهدفنا إدراك التاريخية للخلاف الايديولوجي بين الخلافة العباسية البائدة والسلطنة السلجوقية على يد نظام الملك.

في هذا المضمار، يبدو أن ايديولوجية نظام الملك عبارة عن أجندة سياسية جديدة اقترحت نموذجاً جديداً من النظام الاجتماعي- السياسي مكان ايديولوجيا الخلافة العباسية البائدة، لأن هاتين الايوديولوجيتين تصارعتا بشدة رغم صورتهما الخارجية السنية المشتركة. وبُغية فهم هذه النقطة بشكل تام، يجب أن نُشير إلى أن كل ايديولوجيا، حسبما يؤكّد همفريس(١٢)، هي خطابية بطبيعتها. بمعنى آخر، البعد الايديولوجي في أي نص، أي الأجندة الخفية التي تصوغ خيار المؤلف وتعاطيه مع الموضوع، يجب البحث عنها عادةً بين السطور. أضف إلى ذلك، قد تختلف كل ايديولوجيا حقيقية في أي نص أو حتى تتناقض مع محتواها الظاهري وهدفها... قد نبدأ برؤية الشياطين أينما نظرنا، مما يُشوّه النية الحقيقية والأهمية الثقافية للعمل أثناء البحث الحصري عن أُسسه الايديولوجي(١٣).

على سبيل المثال، كانت دراسة الفكر السياسي عند الغزالي من قبل هلنبراند(١٤) محاولةً ترمي إلى فهم الواقعية السياسية الثابتة عند الغزالي بين سطور أعماله السياسية الشهيرة والتي لم تحظ لغاية الآن باهتمام كاف. فضلاً عن ذلك، يجب أن نبقي في الحسبان أن "الأجندة الخفية" قد لا يُعبّر عنها أبداً في أي نص ويمكننا فهمها فقط من خلال أعمال عن الواقعية السياسية ضمن هيكليات السلطة المتبدلةً دوماً في المجتمع العباسي.

من دون إيلاء أي اهتمام للجانب الخطابي للايديولوجيا والتأكيد المفرط على جانبها الدعائي، فشلت نظرية المقدسي(١٥) المثيرة للجدل حول "الصحوة السنية" في فهم الأجندة الخفية للايديولوجيات "السنية" في ذاك الزمن. وكان خطأ المقدسي أنه لم يأخذ بعين الاعتبار الجانب الثقافي للايديولوجيات. وسنظهر بأن الايديولوجيا العربية- السنية للخلافة العباسية البائدة والعقيدة الإيرانية- السنية لنظام الملك ارتكزتا على خلفية ثقافية متضاربة رغم أنّ كلتيهما أُشيعتا من خلال التأكيد على الصورة الدينية المشتركة "للمذهب السني".

في هذا الخصوص، يُلفت انتباهنا همفريس[١٦] أيضاً إلى حقيقة أن عدداً من "الايديولوجيات الإسلامية" تأثرت كثيراً بدرجة واسعة من التقاليد الثقافية غير العربية والتي كانت سائدة قبل الإسلام. وحسبما تُشير لامبتون [١٧]، شهد التاريخ المبكر للإسلام انقساماً خطيراً بين التقليد الثقافي العربي وذاك الإيراني ما قبل الإسلام. لكن ما تفتقره وجة نظر همفريس أن تلك المساهمات الثقافية رافقها الصراع من أجل البقاء، من خلال التأثير على الثقافة الإسلامية وتحوّلها، وكانت لا تزال في بداية تشكّلها. ومن هذا المنطلق يمكن أن نفهم تماماً المشروع الايديولوجي الإيراني- السني لنظام الملك في وجه الايديولوجيا العربية- السنية للخلافة العباسية البائدة. وتجدر الإشارة إلى أننا نستخدم مصطلحي "عرب" و"إيران" ليس من منطق عرقي أو قومي، بل بوصفها مفاهيم تحليلية للإشارة إلى القيم الثقافية المتصارعة.

بخصوص الطبيعة الخطابية لايديولوجية نظام الملك، لا يمكننا أن ننسى الاتجاه العام للباطنية والظلامية في إسلام العصور الوسطى. قد ولّدت المطابقة الصارمة للخلافة العباسية ثلاثة اتجاهات أساسية للباطنية:

الفلسفة والتشيّع والصوفية بوصفها حالة دفاعية في وجه الاضطهاد. ولكن، كما يُشير هودجسون[١٨]، كانت الباطنية في تلك الفترة عبارة عن نزعة أكثر شمولية ضد الانسياق الفكري المتطرف "للشريعة" واخترقت بعمق وعي النخبة الثقافية. في هذا السياق، لم تُبيّن أبداً أفكارهم بوضوح ولا يمكننا التعامل معها من خلال قراءة وضعية. وكانت يافاري[١٩] قد أشارت إلى الطبيعة الخطابية لكتاب سياسة نامه (سير الملوك) المليء "بالتناقضات الكامنة" و"المفارقات الضمنية" ولا يمكن قراءته حرفياً. يمكننا أن نفترض بأن الايديولوجيا الإيرانية- السنية عند نظام الملك والتي تشكلت في قلب الخلافة العباسية كانت خطابية أيضاً تستند على باطنيتها الخاصة. لهذا السبب، باستطاعتنا أن نأخذ وجهة نظر تأويلية تعي أن المؤرخين لم يعيشوا أبداً واقع الماضي بالمعنى التفسيري والظاهري، بل يروون لنا فقط القصة التاريخية إلى ما لا نهاية ضمن وجهات نظرنا المحدودة والمستنبطة.

الايديولوجيا العربية - السنية للخلافة العباسية في أوائل الحقبة السلجوقية:

اهتمامنا هو ايديولوجيا الخلافة التي تطورت في الفترة التي حصلت فيها ما تُسمى "الصحوة السنية". من خلال هذه الفكرة الشهيرة، أظهر المقدسي عملية ايديولوجية معينة بحيث أن "العباسيين خلال حكم الخليفتين القادر (٣٨١-٤٢٢ هـ/ ٩٩١-١٠٣١ م) والقائم (٤٢٢-٤٦٧ هـ/ ١٠٣١-١٠٧٥ م) حاولوا إعادة شرعنة الخلافة بعد الانهيار الدراماتيكي لسلطتها السياسية إبان البويهيين الشيعة[٢٠]. ونتيجة اختبار المرحلة الانتقالية في السلطة من البويهيين إلى السلاجقة، سعى الخليفتان كلاهما من أجل ايديولوجيا جديدة بهدف إحياء سلطة الخلافة وسط عدم الاستقرار السياسي الحاصل. وفي خضم تلك العملية أُعلن عن العقيدة القادرية، والنظرية الكلاسيكية للخلافة ألفها علماء تقليديون على غرار الماوردي (توفي عام ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨ م) وابن أبي يعلى بن الفرّا (توفي عام ٤٥٨ هـ/ ١٠٦٦ م) بأمر من القائم. ونظرية المقدسي عن "الصحوة السنية" تُبيّن بوضوح مزايا هذه العملية الايديولوجية للخلافة العباسية ما بعد البويهيين، رغم أن طبيعتها المثيرة للجدل كانت قد نُقحت إلى حد كبير. على سبيل المثال، عرض بوليت[٢١] وبِرْكي[٢٢] فكرة منقحة عن "إعادة مركزية التسنّن" مكان "الصحوة السنية" للمقدسي، مع الإشارة إلى أن تعزيز التسنّن في تلك الفترة لم يكن موجّهاً ضد الشيعة بل المقصود منه إيجاد التجانس بين السنة.

ولكن، ليس المقدسي وحده من تغاضى عن الخلاف الثقافي الأساسي بين السنة بل أيضاً بوليت وبِرْكي. إن التنوّع الديني- الثقافي الذي شكّل تحدياً للإسلام المتطابق في الخلافة العباسية إبان حكم البويهيين لم يتلاش في فترة انهيار الخلافة و"الصحوة السنية" أو "تجانس السنة" تحت قيادة الخلافة. ووفقاً لوجهة نظر همفريس التاريخية بشأن الايديولوجيا فإن تنوعاً ثقافياً كهذا لا يمكن أن يتجانس ضمن ايديولوجيا موثوقة بل يبقى يشكل تحدياً بطريقة خفية ويحاول ايجاد ايديولوجيا جديدة تحل

مكانها. لذا، كما ذُكر أعلاه، ينصب اهتمامنا على تبيان الخلاف الثقافي الأساسي بين ايديولوجيا الخلافة العربية- السنية والايديولوجيا الإيرانية- السنية لنظام الملك، من خلال الإضاءة على أجندتهما الخفية وراء صورتهما الخارجية السنية المشتركة.

وكما عرّف المقدسي "الصحوة السنية" على نحو أدقّ بأنها "صحوة تقليدية سنية"، كان التقليديون السنة، وخصوصاً الحنابلة، المدافعين الأساسيين عن ايديولوجيا الخلافة العباسية. في النقاش الآتي، أولاً سنلقي نظرة عامة على طبيعة السلطة الدينية- السياسية في التقليدية السنية باعتبارها أساس ايديولوجيا الخلافة العباسية في ذلك الوقت. ومن ثم سندرس الدعاية والأجندة الخفية لايديولوجيا الخلافة العربية- السنية من خلال الصحوة السنية في الفترة الأولى من الحقبة السلجوقية.

طبيعة السلطة الدينية عند التقليديين السنة:

إن النقطة المركزية في طبيعة السلطة الدينية للتقليديين السنة هي طبيعة السنة والإجماع، لأن الالتزام الصارم بهذين المبدأين، إلى جانب القرآن، هو أساس التقليدية السنية. وكما أشار ابراهاموف[٢٣]، إن نقل التقليديين السنة لكثير من التقاليد التي أعطت السنة النبوية منزلة توازي تلك التي يتمتع بها القرآن هو القضية الأساس في دراسة السلطة الدينية للسُنّة النبوية. وأخذاً بعين الاعتبار أنه بمجرد تسلّط السنة تسلّط أولئك المسؤولين على جَمْع التقاليد أيضاً، يمكننا أن ندرك بسهولة أن تسلطاً كهذا تأسس بأسلوب متكرّر. تسلط افتراضي كهذا للسُنة النبوية هو واحد من أسس السلطة الدينية عند التقليديين السنة. وهنا يجدر بنا أيضاً التذكير بأن السنة النبوية هي في الأصل مفهوم عربي قديم وقبل أن يُعرّفها الشافعي بأنها سنة النبي الواردة في التقاليد الرسمية المنقولة عن النبي بقي مفهومها غامضاً تماماً مع معناها الواسع بأنها سابقة جديرة بالثناء. ونطاق الغموض هذا عن السنة النبوية استُخدم كأساس لشرعنة

الحكم الأموي(٢٤).

يُعد تسلط الإجماع هو الآخر ذا طبيعة افتراضية بالمعنى الآتي: أولاً، أُتمّ من خلال النهي عن البدعة: ثانياً، إحدى تعريفات التقليديين للجماعة كانت أنهم جماعة من المؤمنين يجب عليهم تأكيد الإجماع على علماء بارزين من التقليديين السنة، كضمان للخلاص(٢٥). فيجدر بنا على الفور ملاحظة الطبيعة الدعائية للتهجّم على البدعة، لأن فعلاً مخالفاً ضالاً يسلط الضوء على معتقدهم التقليدي على نحو أكثر فاعلية. لذلك، صاغ التقليديون السنة مطابقة أصولية بادعاء توحيد الأمة الذي يتحقّق عن طريق "النهي عن البدعة"(٢٦). وتلك المطابقة هي التي سمحت للتقليديين السنة بتأسيس معتقدهم الذي لا يرقى إليه الشك بعد فشل محنة الخليفة المأمون (١٩٨-٢١٨/ ٨١٣-٨٣٣) باعتبارها ذروة انتصار العقلانية. فشل المحنة العقلانية للمأمون والمطابقة الصارمة عند العباسيين رافقهما ميل عام نحو الباطنية، بين مروحة واسعة من المفكرين، وكان ذلك أكثر وضوحاً في الصوفية والفلسفة(٢٧). وتُعد عملية التجانس للمعتقد الإسلامي عند العباسيين نقطة أساسية لإدراك النبرة الخطابية في ايديولوجيا نظام الملك.

ايديولوجيا "الصحوة التقليدية السنية" للخلافة العباسية: إعادة تأسيس السلطة الدينية- السياسية للخلافة:

هناك توافق مشترك في الدراسات الإسلامية بأنه نظرياً ليس هناك ربط ضروري بين السلطات السياسية والدينية في الإسلام السني، والذراع العلماني كالخليفة والسلطان لا يستطيع بتاتاً إعلان أي عقيدة رسمياً(٢٨). ولكن، على الصعيد العملي، لعب الخلفاء دوراً بارزاً في القضايا الدينية، كما لوحظ في إعلان العقيدة القادرية وإصدارها المتكرر في فترة "الصحوة السنية"، بحيث أن التقليديين السنة اعتمدوا على القوة السياسية للخلافة التي تجبر المسلمين على الانقياد فقط إلى طريقتهم

الدينية التقليدية[٢٩]. وكما يُشير المقدسي، مثّل الحنابلة نواة التقليديين السنة الذين كان لهم دور أساسي في الإصدارات المتكررة للطريقة القادرية وفي سلسلة من حركات "الصحوة السنية" في بغداد وكانوا هم مَن حشدوا العناصر التقليدية المتنوعة الأخرى لصالح حركتهم الدينية- السياسية لإحياء السنة[٣٠]. أخذاً بعين الاعتبار المشاعر العربية عند ابن حنبل والأصل العربي الغالب للحنابلة[٣١]، يمكننا اعتبار أن ايديولوجيتهم السنية للخلافة العباسية ذات طبيعة عربية- سنية.

لذلك، كانت الخلافة أداة سياسية من أجل دعم المطابقة الدينية التقليدية السنية، وفي المقابل، أسس التقليديون سلطة سياسية للخلافة لا يرقى إليها الشك باعتبارها الرمز السياسي للإسلام السني ضمن إطار معتقدهم. وحين كتب الماوردي عن نظريته حول شرعية جديدة للخلافة من خلال إعادة تأسيس نظام الخلافة مع مجيء السلاجقة، كانت الخلافة مُجرّدة أصلاً من السلطة السياسية الأساسية السابقة في العراق. ورفع الماوردي هذه الخلافة الضعيفة إلى مقام السلطة السياسية العليا، بحيث أن شرعية الخليفة تعترف بها القوات العسكرية المحلية وتسمح له بالسيطرة على أرض الخلافة المتناثرة من خلال وحدة دينية- سياسية. ولكن، تجدر الإشارة إلى أن السلطة العليا للخلافة كانت بدلاً من ذلك ذات طبيعة نظرية وافتراضية للأسباب التالية: أولاً، كان الخليفة يتمتع بالسلطة فقط ضمن الإطار القانوني المحدود لمعتقد التقليديين السنة؛ ثانياً، كان الخليفة محروماً من استقلاليته الإدارية، ويقيده قانون شرّعته أغلبيّة العلماء، أي التقليديين[٣٢]؛ ثالثاً، احتاج الخليفة إلى اللجوء لألعاب السلطة الخفية من أجل الحفاظ على سلطته السياسية العليا، كما سنرى لاحقاً.

ويكشف المقدسي أن التقليديين الحنابلة كانوا الأطراف الأساسية في ما تُسمى "الصحوة السنية" ويبدو أنهم تشاركوا ايديولوجيا معينة تكمن وراء عقائدهم الدينية ونظرياتهم السياسية التي شرعت سلطتهم الدينية الخاصة بهم فضلاً عن السلطة السياسية للخليفة.

ضمن هذه الايديولوجيا، كانت السلطة الدينية للتقليديين السنة والسلطة السياسية للخلافة غير منفصلتين. يذكر ابن البقال الحنبلي (توفي عام ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨ م) بوضوح تلك الارتباطات الايديولوجية على النحو الآتي: "الخلافة كالخيمة، والحنابلة هم حبال الخيمة؛ فإذا فُكت الحبال، لا شك أن الخيمة تسقط"(٣٣). في ايديولوجيتهم، التي نستطيع أن ندعوها ايديولوجيا "الصحوة التقليدية السنية"، كان يُنظّر للخلافة وتُخوّل وتُستغل كأداة سياسية من أجل تحقيق هدف ايديولوجي للتقليديين السنة وبشكل أساسي الحنابلة وهذا الهدف يرمي إلى إعادة تأسيس سلطة الخلافة الدينية- السياسية التي لا يرقى إليها الشك. وذاك هو السبب وراء إعلان المذهب الحنبلي علناً وإصداره مراراً وتكراراً تحت عنوان العقيدة القادرية. وحينما هاجمت هذه العقيدة آراء لاهوتية معينة عند الشيعة والمعتزلة والأشعريين، لم تكن القضية عقيدة لاهوتية بحد ذاتها، بل دعاية لإظهار الطبيعة البدعية لوجهات النظر المعارضة والتأكيد في المقابل على صوابية معتقد التقليدية السنية والخلافة.

ايديولوجيا الخليفة القائم ووزيره ابن مسلمة إبان صعود السلاجقة:

بعد الإشارة إلى دور التقليديين الحنابلة بوصفهم دعاةً أساسيين لايديولوجيا الخلافة في توجه "الصحوة السنية"، سوف نضع تحت المجهر سياسات الخليفة القائم أثناء صعود السلاجقة كدراسة حالة من أجل معرفة كيف أن ايديولوجيا الخلافة العباسية ما بعد البويهية وُضعت موضع التنفيذ. قبل الانتقال إلى الاستعراض التاريخي، من المفيد أن نلفت الانتباه إلى البصيرة الإدراكية عند المقدسي بأن السياسة الأساسية للخلفاء الذين افتقروا إلى السلطة الاستبدادية في تلك الفترة ارتكزت على تعديل ميزان القوة بين الأمراء. فيدخل الأمراء في صراع مع بعضهم البعض لكسب اعتراف الخليفة بسلطتهم الشرعية من خلال سلطته "العليا"، حسبما أفاد الماوردي.

لكن مجرد أن يصبح أحدهم أقوى من الأمراء الآخرين، قد يُشكل خطراً على نفوذ الخليفة وفي نهاية المطاف على سلطته. بناءً عليه، يتحتم على الخلفاء إبقاء الأمراء في صراع مستمر من أجل تشتيت قوتهم في مواجهة بعضهم البعض[٣٤]. على الرغم من أن المقدسي لم يذكر ذلك، فمن المنطقي أن يزداد نفوذ الخليفة وسلطته مع تعمّق الانقسام السياسي في المجتمع الإسلامي، تماماً كما حصل إبان حكم الرعيل الأخير من السلاجقة. هذه الاستراتيجيا تحمل الميزة النموذجية لسياسة ماكيافيلي المبنية على مبدأ "فرّق تسُد"، التي تتناقض مع دعاية الخليفة بتوحيد الأمة الإسلامية. من وجهة نظرنا، هذه الجوانب المتناقضة للدعاية والأجندة الخفية لها مزايا ايديولوجية أساسية عند الخلافة العباسية ما بعد البويهية. والنتيجة المنطقية لمشكلة بنيوية كهذه في ايديولوجيا الخليفة العباسي هي عدم الاستقرار المُطوّل في السياسات العباسية والسلجوقية.

لنركز على سياسة الخليفة القائم أثناء وصول طغرل بك إلى بغداد عام ٤٤٧ هـ/ ١٠٥٥ م، بوصفها مثالاً قيّماً لإظهار الازدواجية الايديولوجية عند الخليفة. تحرّك طغرل بك تدريجياً باتجاه الغرب منذ احتلاله لنيشابور عام ٤٢٩ هـ/ ١٠٣٨ م. وفي العام ٤٤٧ هـ/ ١٠٥٥ م، بعث الخليفة القائم رسالةً يدعو فيها طغرل بك للقدوم إلى بغداد من أجل إسقاط البساسيري الذي مثّل خطراً كبيراً على الخلافة العباسية. ردّ طغرل بك بأن سبب ذهابه إلى بغداد من أجل تأدية واجب الحج في مكة وإبعاد قُطّاع الطرق عن الطرقات المؤدية إلى مكة ومحاربة الفاطميين[٣٥]. لكنه لم يف بوعوده ومن الواضح أنه استغلّ حجة دينية من أجل دخول بغداد[٣٦].

لابد من أن يكون جواب طغرل بك ردّاً على الإجراءات الدعائية السابقة للعباسيين. ففي العام ٤٤٤ هـ/ ١٠٥٢ م، أصدر ديوان الخليفة القائم وثيقة تنكر المعتقد النسبي للفاطميين من خلال الادعاء بأن نسبهم يعود إلى العلويين ليس سوى تزييفاً[٣٧]. في العام ٤٤٥ هـ/ ١٠٥٣ م، أُعيد إصدار العقيدة القادرية في ديوان

الخليفة بقيادة وزير الخليفة القائم ابن سلمة (توفي عام ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م) والقاضي الحنبلي ابن أبي يعلى بن الفرا[٣٨]. والطبيعة الدعائية لهذه الإجراءات واضحة. في العام نفسه، أصدر طغرل بك أمراً بلعن الأشعري علناً في خراسان، على الأغلب عملاً بنصيحة وزيره الكندري[٣٩]. ونحن شبه متأكدين أن طغرل بك اتبع مسار السلطان الغزنوي محمود بن سبكتكين الذي اتبع سياسة القادر الدينية في الأراضي المحتلة الجديدة تحت سيطرته[٤٠] وهدف إلى إظهار أنه يتبع الايديولوجيا التقليدية السنية للخلافة. تجدر الإشارة إلى أنه قبل التراسل أعلاه بين الخليفة القائم وطغرل بك عام ٤٤٧ هـ/ ١٠٥٥ م حول قدوم الثاني إلى بغداد كانا قد أظهرا لبعضهما أنهما يتبعان الايديولوجيا العباسية نفسها. ونظراً لأن الماوردي كان مبعوث الخليفة إلى طغرل بك خلال عام ٤٣٥-٤٣٦ هـ/ ١٠٤٣-١٠٤٤ م وكون الأحكام السلطانية على أغلب تقدير تألفت بين العامين ٤٣٧ هـ/ ١٠٤٥-١٠٤٦ م و٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م[٤١]، من المعقول أن نفترض بأن نظريته بشأن الخلافة لعبت دوراً مهماً في ترتيب قبول طغرل بك بالايديولوجيا العباسية الجديدة وإظهارها، لا سيما من خلال السبّ العلني للأشعري والاضطهادات المستبدة بحق الأشعريين. حسبما أوردت لامبتون، يبدو أن الماوردي كان يهدف إلى تحذير السلاجقة من اغتصاب سلطة الخليفة[٤٢]. لذلك، من وجهة نظرنا، بالاستناد على هذا الأساس الأيديولوجي زحف طغرل بك في نهاية المطاف إلى بغداد بعد ١٨ عاماً من التحرك البطيء باتجاه غربي إيران منذ احتلاله لنيشابور. ولم يسمح قبول طغرل بك بالايديولوجيا العباسية الجديدة له بدخول بغداد فحسب بل صورته السجلات اللاحقة بأنه منقذ الخلافة السنية من البويهيين والبساسيري المتحالف مع الفاطميين[٤٣].

ولكن رغم التجانس الايديولوجي الظاهر بين الخليفة القائم وطغرل بك، ساد توتّر كبير بين الاثنين نتيجة الأهداف السياسية الخفية عند كلّ منهما. ولعب وزير القائم ابن مسلمة دوراً أساسياً في حالة التوتّر هذه. وفقاً لسبط بن الجوزي، في العام

٤٤٨ هـ/ ١٠٥٦ م أرسل طغرل بك رسالة إلى الخليفة القائم يشتكي فيها بأن ابن مسلمة لم يدفع مبلغ الـ٣٠٠٠٠٠ درهم كاملاً، وهو المبلغ الذي وعد الوزير بدفعه أثناء توجه طغرل بك إلى بغداد من أجل إسقاط البساسيري(٤٤). وهذا المؤرّخ اقتبس أيضاً كلاماً لأمير كردي اسمه علي بن ورام الذي تواصل معه ابن مسلمة من أجل التقرّب من البساسيري. فرد على ابن مسلمة بأن الوزير نفسه كان مسؤولاً عن الكارثة التي ارتكبتها قوات طغرل بك في بغداد، ولم يكن أمام الناس أي ملاذ آخر سوى الاعتماد على البساسيري(٤٥). واقتُبست مسألة أكثر إثارة للاهتمام تجلّت بانتقاد لهاشمي مجهول لابن مسلمة حين كان البساسيري يستعد لاحتلال بغداد في العام ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م: "لقد راهنت على مقامرة خطيرة مع السلالة العباسية وخسرتها"(٤٦). وفقاً لهذه الروايات، بعكس تصوير طغرل بكفي السجلات اللاحقة بأنه منقذ الخليفة العباسي، فإن أهالي بغداد شجبوا مخاطرة ابن مسلمة وسياسته الفاشلة في وضع طغرل بك كقوة مضادة للباساسيري وحتى أنهم فضلوا حكم البساسيري في بغداد لا حكم طغرل بك. ويبدو أن ترحيب أهالي بغداد الصاخب باغتيال الوزير بأمر من البساسيري يعكس أيضاً غضبهم الكبير تجاهه(٤٧).

إن لرهان الذي خسره ابن مسلمة دلالة ذات مغزى على لعبته المزدوجة ضد طغرل بك الذي يتبع الأجندة السياسية الخفية للخليفة، والتي تظهر أكثر في مؤامرته الفاشلة عام ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م. في ذاك العام، حرّض الوزير إبراهيم ينال على محاربة أخيه طغرل بك، وخلال غياب الأخير عن بغداد بهدف خوض المعركة مع أخيه في همدان، خطّط مع وزير طغرل بك الكندري من أجل إلحاق الهزيمة بطغرل بك(٤٨). وكانت مؤامرة ابن مسلمة تنطوي على التسبب بانقسام السلالة السلجوقية الجديدة عبر صراع داخلي، بالاستناد على استراتيجية "فرّق تسُد". وكان المقدسي قد أشار إلى سياسة ابن مسلمة المبنية على تفادي وقوف طغرل بك وجهاً لوجه مع البساسيري من أجل الحفاظ على التوتر المستمر بينهما(٤٩). كانت تلك الأجندة الخفية للوزير الذي

دعا طغرل بك إلى بغداد كقوة مقابلة للبساسيري، والآن كرر استراتيجيته مرة أخرى ضد طغرل بك من خلال جعل أخيه قوة مقابلة له. ولكن أثناء غياب طغرل بك، احتل البساسيري بغداد وخسر ابن مسلمة مقامرته الخطرة. من وجهة نظر المنتقد الهاشمي المجهول، خسر ابن مسلمة رهانه لأن مؤامرته ضد طغرل بك أدت إلى احتلال البساسيري لبغداد. وقُتل في نهاية المطاف على يد البساسيري في نهاية لعبته الخطرة.

لكننا نرى خسارته من زاوية مختلفة، لأننا نعرف بأن طغرل بك ما لبث أن "أنقذ" بغداد والخليفة القائم بعد إلحاق الهزيمة بأخيه ينال. وقيل حتى إنه "أنقذ الإسلام"[٥٠]. بهذا المعنى، يكون خروج البساسيري ضد الخلافة ليس سوى جانب واحد من خسارة هذا الوزير الماكر، وجانبها الأكثر خطورة تجلّى بصعود طغرل بك وخلفائه الذين فعلياً ثبتوا دعائم الدولة السلجوقية لفترة طويلة بعد أن "أنقذ" المؤسِّس الخليفة العباسي. خسر ابن مسلمة لعبته المزدوجة أمام طغرل بك، عبر دعوته من أجل طرد البساسيري والتحريض على طرده بناءً على سياسة "فرّق تسُد". خسر الوزير هذه اللعبة ودفع حياته ثمناً لذلك، وبعد ذلك تم الترحيب بالسلطان طغرل بك على أنه حتى "منقذ الإسلام".

ولكن، تحت غطاء التوافق الدعائي بين العباسيين والسلاجقة المستندين على سلطة الخليفة كرمز "للمجتمع السني الموحّد"، استمرّ العباسيون بتنفيذ أجندتهم الخفية المبنية على إثارة الصراع الداخلي بين السلاجقة، وفي المقابل تحقيق الهيمنة العباسية، التي فشل ابن مسلمة في تحقيقها. وهذه السياسية نابعة من ايديولوجيا "الصحوة السنية" للخلافة المستندة على المزج بين المطابقة التقليدية السنية الصارمة واستراتيجية "فرّق تسُد". ويترتب على ذلك نتيجة منطقية قوامها أن بنية السلطة والعلاقات الاجتماعية- السياسية في السياسات العباسية والسلجوقية شهدت عدم استقرار بنيوي. هذه المشكلة البنيوية طرحت "سؤالاً جديداً بشأن مستقبل السلالة

السلجوقية ومنصب الخليفة في الامبراطورية"، كما يذكر ميثا[٥١]. في خضم هذا السياق التاريخي يمكن أن نفهم الطبيعة الحقيقية لايديولوجيا نظام الملك.

الايديولوجيا الإيرانية- السنية لنظام الملك:

كما تعرض المدائح البندرية بأن "نظام الملك أعاد النظام في الدولة والاستقرار والصواب للدين"[٥٢]، ثمة اتفاق عام بأن نظام الحكومة السلجوقية أسسه ذاك الوزير الكفوء. لا شك أن كفاءته السياسية استندت على ايديولوجيا صلبة معينة، سمحت له بإنشاء حكم للسلاجقة يتميز بكثير من التنظيم والتوازن. لكن ما يُثير الدهشة أن لا أبحاث جدية عرضت ايديولوجية هذا الوزير الهام. بل إن معظم الدراسات ركّز على الأفكار المنشورة في كتاب سياسة نامه، بدلاً من التركيز على ايديولوجيته وأفكاره وتاريخه المهني إجمالاً[٥٣]. من وجهة نظرنا، هذا الافتقار في البحث يعود إلى طبيعة ايديلوجيته الازدواجية القائمة على الدعاية والأجندة الخفية. إذا أخذنا بالحسبان الاتجاه العام للباطنية في السياق الديني للنظام العباسي، يمكننا الافتراض بأن هذه النزعة الباطنية العميقة أثرت على نظام الملك وهو لم يتحدث أبداً بشكل واضح عن ايديولوجيته وأخفى أجندته وراء خطابه وممارساته الدبلوماسية وسياساته. ونحن بحاجة إلى فهم أجندته الخفية النافذة على الجوانب الدعائية أو الدبلوماسية، من خلال الانتباه إلى حقيقة أن الطبيعة الباطنية المحتملة جداً لايديولوجيته لم تسمح بقراءات موضوعية.

التغير الايديولوجي من الكندري إلى نظام الملك، من خلال سياسته الدينية تجاه الأشعريين- الشافعيين:

يُستحسن بدء دراستنا الايديولوجية عن نظام الملك بالأخذ بعين الاعتبار انتقال الوزارة من عميد الملك الكندري (توفي ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٤ م) إلى نظام الملك في

الفترة التأسيسية للحكم السلجوقي. وفقاً للسجلات، وقع خلاف شرس بين الوزيرين أدى إلى مقتل الكندري(٥٤). على الأغلب، فإن صراعهما، حسبما يُشير الصافي(٥٥)، لم يكن خلافاً شخصياً فحسب على وزارة ألب أرسلان، بل هو خلاف أيديولوجي أيضاً. ولكن يتغاضى الصافي عن حقيقة أن خلافهما الايديولوجي ينبثق من الطبيعة الإيرانية لايديولوجا نظام الملك، ولهذا السبب لا تتجاوز دراسته الايديولوجية عن السلاجقة كونها مجرد تفكيك لدعاية السلاجقة حول الشرعية. وسوف نتبحّر أكثر في هذه النقطة.

إن اختلافهما الايديولوجي واضح أكثر في سياستهما الدينية اتجاه الأشعريين- الشافعيين(٥٦). فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن تفضيل الكندري للمذهب الحنفي وتفضيل نظام الملك للمذهب الأشعري- الشافعي ينبعان ببساطة من تعصبهما الديني، يكون ذلك سوء فهم كامل للتاريخ السلجوقي ونكون بحاجة إلى فهم السياق الدقيق والقراءة الموضوعية.

اضطهاد الكندري للأشعريين- الشافعيين وأجندته الخفية:

كان الاضطهاد الذي مارسه الكندري ضد الائتلاف الأشعري- الشافعي في نيشابور(٥٧) والذي بدأ حوالى العام ٤٤٠ هـ/ ١٠٤٨ م مرده إلى مصلحته السياسية في تأمين موطئ قدم في المجتمع النيشابوري من خلال تأسيس علاقات وثيقة مع الحنفيين الذين فقدوا حماية الغزنويين بعد الحكم السلجوقي في نيشابور وسعوا إلى الحصول على دعم سياسي جديد. واتبع الكندري العادات المحلية للأسر الحاكمة السابقة التي تدخلت في الصراع الفئوي بين الحنفيين والشافعيين والكرميين، من خلال دعم كل فئة واستغلالها من أجل صراعهم السياسي مع خصومهم في الأسر الحاكمة الأخرى(٥٨). وكما يقترح بوليت(٥٩)، تلك السياسات ترتكز على الميزة الواضحة لمبدأ "فرّق تسُد". وهنا نشير إلى شَبَهٍ مثير للانتباه بين الكندري والعباسيين

من خلال اتباعهما لسياسة "فرّق تسُد". ويجدر بنا التذكير بأن الكندري كان متورطاً بالكامل في ايديولوجيا الخلافة القائمة على دعامتين اثنتين: الدعاية والأجندة الخفية. من جهة، على الأغلب كان الكندري مَن عزّز اللّعن العام للأشعري في العام ٤٤٥هـ/ ١٠٥٣ م. رداً على نشر الخلافة للعقيدة القادرية. ومن جهة أخرى، دعم أيضاً المؤامرة الفاشلة لإلحاق الهزيمة بطغر بك مع وزير القائم ابن مسلمة في العام ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨م. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار سلسلة أعماله السياسية المتناقضة، يكون من المنطق الشكّ بأن الأجندة الخفية لهذا الوزير الطموح تنطوي ليس على تقديم الدعم لطغرل بك ولا للقائم، بل إنه سعى إلى تحقيق مبتغاه الشخصي تحت ستار مزدوج بأنه وزير طغرل بك والمتآمر على الخليفة العباسي القائم. من الجدير الإشارة إلى أنه في كتاب تفضيل الأتراك لابن حسول (توفي عام ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م)، الذي يبدو أنه الأساس الايديولوجي للكندري، لم يُشر إلى سلطة الخلافة على أنها مصدر الشرعية السلجوقية(٦٠).

وكان الهدف الخفي للخلافة إبقاء الأمراء في حالة صراع دائم من أجل الحفاظ على السلطة "العليا" للخليفة بالاستناد على سياسة "فرّق تسُد". ولكن، يبدو أنه كان للكندري طموحات تتجلى باستثارة صراع دائم على السلطة بين الخليفة القائم وطغرل بك سعياً من أجل تحقيق نفوذه الخاص عبر ترشيح أنوشيروان الأكثر قدرة على الإدارة لمنصب السلطان. من وجهة نظرنا، هذا هو السبب الذي دفع الكندري إلى دعم الخليفة القائم وطغرل بك بالتناوب بهدف تعميق الخصومة بينهما. من وجهة النظر هذه، يجب أن يعترينا الشك حتى بأن الكندري، سويةً مع ديوان الخليفة، كان له يد في الموت المفاجئ لطغرل بك في العام ٤٥٥ هـ/ ١٠٦٣ م خلال رحلته إلى الري بهدف الزواج من ابنة الخليفة القائم(٦١)، لأنه بعد رحيل طغرل بك وضع يده على ممتلكات السلطان وخطّط لتنصيب سليمان ابن أنوشيروان سلطاناً(٦٢).

انتهى طموح الكندري في السلطة بعد مقتله إثر صراعه مع نظام الملك على

وزارة ألب أرسلان عام ٤٥٦ هـ/ ١٠٦٤ م. ويكون الانعكاس المنطقي للتشابه الايديولوجي بين الخلافة العباسية والكندري نشر سياسة "فرّق تسُد" والتسبب بعدم الاستقرار البنيوي في السياسات العباسية والسلجوقية. ومن وجهة نظرنا، تضمن الخلاف بين نظام الملك والكندري هذه النقطة. لأن الهدف الايديولوجي لنظام الملك، كما سنرى لاحقاً، تمثّل بالتغلّب على عدم استقرار بنيوي كهذا في المملكة السلجوقية. وكانت سياسته تجاه الأشعريين- الشافعيين التجلي الأكثر دراماتيكية لخلافه الايديولوجي التام مع الكندري.

بعد الاضطهاد الذي مارسه الكندري، فرّ كثيرون من قادة الأشعريين والشافعيين من نيشابور وتفكّكت[٦٣] الفئة الأشعرية- الشافعية في البلدة. أصدر القُشيري (توفي عام ٤٦٥ هـ/ ١٠٧٣ م) رسالة بعنوان شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة[٦٤]، لكن لم يكن لها أي أثر. شكّك ابن الجوزي بتقية القُشيري في هذه الرسالة. وتساءل كيف أن القُشيري دافع عن الأشعري فحسب من خلال التأكيد على موقفه التقليدي من دون أي حساب للاضطهاد والدحض[٦٥].

ربما تراجع القُشيري عن الموقف العقلي للأشعريين في نيشابور والذين توزعوا من المدرسة الأشعرية في بغداد وتأثروا بابن فراق (٣٣٠-٤٠٦/ ٩٤١-١٠١٥) وأبي إسحاق الإسفراييني (توفي عام ٤١٨ هـ/ ١٠٢٧ م)[٦٦].

وكان شكّ ابن الجوزي في محلّه، فتراجعه لا يغدو كونه مجرد دعاية لإظهار امتثالهم للمعتقد التقليدي السني، مع نزعة باطنية عميقة من ذاك العصر؛ لا سيما أنه كان من كبار الصوفيين. موقف ملتزم كهذا تطوّر مع حفيد ابن فراق، أبي بكر أحمد الفراقي (توفي عام ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥ م). في العام ٤٦٠ هـ/ ١٠٦٧م، حضر اجتماعاً لإصدار العقيدة القادرية في ديوان الخليفة القائم، ودعم ما تنصّ عليه العقيدة: "ليس لنا معتقد آخر سوى هذه العقيدة"[٦٧].

سياسة نظام الملك تجاه الأشعريين- الشافعيين وأجندته الخفية:

تغيّر الوضع جذرياً في العام ٤٦٩ هـ/ ١٠٧٧ م. ففي هذا العام، انتقل ابن القُشيري وتلميذ الجويني أبو ناصر القُشيري (توفي عام ٥١٤ هـ/ ١١٢٠ م) من نيشابور إلى بغداد لإلقاء الخطب في المدرسية النظامية، بإذنٍ من نظام الملك(٦٨). وألقى خطبته بدعم عسكري من قبل رئيس الشرطة في بغداد، وتهّجم علناً على العقيدة الحنبلية حول ما تقوله بشأن القرآن والتجسيم وعلى الأغلب من وجهة نظر تقليدية لمدرسة الأشعرية في نيشابور قبل تراجع القشيري. وحين أشعلت خطبته صراعاً مريراً بين الحنابلة والأشعريين- الشافعيين، طلب أبو إسحاق الشيرازي- المدرّس الشافعي الذي عيّنه نظام الملك ليتولّى إدارة المدرسة النظامية في بغداد- العون من نظام الملك الموجود في نيشابور. فكتب نظام الملك رسالةً قوية اللهجة وبعثها إلى وزير الخليفة المقتدي (٤٦٧-٤٨٧ هـ/ ١٠٧٥-١٠٩٤ م) ابن جُهير (توفي عام ٤٨٣ هـ/ ١٠٩٠-١٠٩١ م) وابنه وصهر نظام الملك، عميد الدولة بن جهير (توفي ٤٩٣ هـ/ ١٠٩٠-١١٠٠ م)، وأدان فيها بشدّة تعصّب الحنابلة. اقتبس سبط بن الجوزي جزءاً من الرسالة حيث ظهر انتقاد نظام الملك الشديد للنظام العباسي، وهو أمر يستحق الوقوف عنده بالتفصيل.

أولاً، يدعي نظام الملك أن الأشعريين- الشافعيين تخلوا عن عادة التقية التي اعتمدوها في سياق الصراع المتجذّر ضدهم، وطلبوا منه تقديم يد العون. ثم يعلن أنه أسس المدرسة النظامية لتكون مركزاً لنشاطهم.

ثانياً، ينتقد علناً النظام العباسي المستند على المعتقد المُشرّع ذاتياً للتقليديين السنة، بحيث أن الحنابلة يسعون بكل جهد لاستبعاد حتى العلماء السنة من الفئة الأشعرية- الشافعية. ويقول:

أولئك الذين يعتنقون عقيدة أحمد بن حنبل، رحمة الله عليه- وهو البريء من

أفعالهم السيئة والمشينة، ولا تربطه أي صلة بتصرفاتهم وآرائهم التي يُلامون عليها- كانوا كُثر من حيث العدد ولا يُستهان بقوتهم، وكانوا موحّدين أيضاً في اعتناقهم لمذاهب خاطئة. لكن لغاية الآن، لم تبلغ بهم الجرأة أبداً لأن يُقدموا على أي فعل سيء أو عمل شنيع كاعتبار أنفسهم أئمة ومعارضة علماء الأمة من دون وجل أو خوف من العقاب(٦٩).

ثالثاً، يوحي بأن فئتي الملك في الحكم السلجوقي، أي الحنفيين والشافعيين، تكنّان العداء المستمر تجاه الحنابلة، فقال:

ليس مفاجئاً أنهم (الحنابلة) يعتدون بجرأة على أهل السنة (الأشعريون- الشافعيون) ويُكبدونهم المعاناة من كل انواع الإضطهاد في هذه الدولة (العباسية) المحدودة. من جانبنا، في خراسان ودولة الأتراك (السلاجقة)، رغم مناطقها المختلفة وبلداتها الممتدة، ليس هناك مذهب غير مذهب الإمامين أي الشافعي وأبي حنيفة. وفي أي من هذه المدن، مَن تُسوّل له نفسه اتباع الشرّ واعتناق مذهب يعارض هذين المذهبين، فإننا نعتبر ذلك غير شرعي ونحكم بقطع رأسه وإراقة دمه وإبداء احتقارنا العظيم(٧٠).

أخيراً، بعد انتقاد الحنابلة بشدة وتهديدهم، أنهى نظام الملك رسالته بتحذير مهذب للخليفة من أجل وقف صراعه ضد الأشعريين- الشافعيين على أمل أنه "بحضور الخليفة وفي المقعد الموقّر للإمامة، لا شيء قد يحصل ليلحق الضرر بقواعد المجاملة والهيبة المصونة للخلافة"(٧١). تحت تأثير هذه الرسالة وبعد نضال غير ناجح من أجل مصالحة القائد الحنبلي شريف أبي جعفر مع أبي ناصر القشيري وأبي إسحاق الشيرازي، أقدم الخليفة المقتدي الذي كان تحت وصاية نظام الملك على سجن أبي جعفر بغية وضع حد للصراع. وبعد فترة، غادر أبو ناصر القشيري بغداد بطلب من الخليفة المقتدي، وكان نظام الملك من أوصاه بذلك(٧٢).

تعكس رسالة نظام الملك النقاط الأساسية لسياسته تجاه الأشعريين- الشافعيين. أولاً، ارتبط دعمه لهم بعداوته للحنابلة باعتبارهم منظري ايديولوجا الخلافة. ثانياً، على عكس الكندري الذي أثار الصراعات المحلية بين الحنفيين والأشعريين- الشافعيين، فإن دعمه للأشعريين- الشافعيين لم يقترن بأي اضطهاد بحق الحنفيين، بل يقترح الوحدة بين الفئتين في مواجهة عدوهما المشترك، الحنابلة. وفي هذا الخصوص، هو يقارن بين الدولة العباسية المحدودة ذات الأساس الايديولوجي الحنبلي الخاطئ وتوسّع الدولة السلجوقية صاحبة الخلفية الحنفية والشافعية حيث يُعد الحنابلة فيها غرباء. ثالثاً، هو يُعبّر عن رغبته في قطع العلاقات الايديولوجية المتينة التي تربط الخلافة بالحنابلة. ويحذّر الخليفة المقتدي من مغبة الدفاع عن الحنابلة والانتباه إلى الخلاف الايديولوجي بين الحنابلة وسائر "العلماء" في الدولة السلجوقية، أي الحنفيين والشافعيين. في هذا السياق، من المعقول أن نشكّ بأن دعم نظام الملك للأشعريين- الشافعيين في بغداد يستند على أجندته الخفية في مواجهة هيمنة الحنابلة باعتبارهم منظري ايديولوجيا الخلافة. ومنح نظام الملك الأشعريين- الشافعيين فرصة "الصحوة" وواقعاً كلّفهم بمهمة سياسية تقتضي مواجهة سلطة الحنابلة في بغداد. وبهذا المعنى، يكون الأشعريون- الشافعيون القوة الأساسية في صراع نظام الملك الايديولوجي ضد الحنابلة. إذا أخذنا بعين الاعتبار الدور الأساسي لأبي ناصر القشيري وتدفّق الأشعريين- الشافعيين من خراسان إلى المدرسة النظامية في بغداد، يبدو أن نظام الملك قصد إمداد قوته ضد الحنابلة بأشعريين- شافعيين من خراسان يحملون فكراً عقلانياً يتعارض والمدرسة التقليدية للأشعريين في بغداد[٧٣]. وكما يُشير أورمسبي[٧٤]، فإن الغزالي درّس هذا المزج بين النظرية القانونية واللاهوت في بغداد ثم تطورت الأشعرية في النهاية لتكون الأنموذج المهيمن في العقيدة السنية. ولذلك بفضل سياسة نظام الملك المتعمّدة، استبدل الأشعريون- الشافعيون العقلانيون العقيدة السائدة للتقليديين الحنابلة بين العباسيين. وفي هذا السياق، يجب أن نعيد

النظر في ما سُميت "عقيدة الأشعرية الوسطى". لم تكن الأشعرية "درباً وسطياً" متجانساً، بل انفصلت إلى اتجاهين الأول تقليدي والآخر عقلاني، وتطوّر العقلاني إلى عقيدة سنية جديدة من خلال استراتيجية نظام الملك. ومن هذا المنطلق، يجب أن تُعدّ "صحوتهم العقلانية السنية" كنقيض ايديولوجي "للصحوة التقليدية السنية".

لذلك، تمثّل سياسية نظام الملك السياسية تجاه الأشعريين تحولاً ايديولوجياً كاملاً عما اتبعه الكندري. وكانت الخلافة العباسية قد وفّرت قاعدةً ايديولوجية للاضطهاد الاستراتيجي الذي مارسه الكندري بحق الأشعريين (بشكل أساسي الفئة الأشعرية- الشافعية) على مستويين: أولاً، الاضطهاد بترخيص من عقيدة الخليفة (دعاية ايديولوجيا الخليفة)؛ ثانياً، استراتيجيته التي توزاي بشكل وثيق سياسة "فرّق تسُد" التي ينتهجها الخليفة (الأجندة الخفيّة لايديولوجيا الخليفة). بهذا المعنى، إن كان من المؤكد تقريباً أن الكندري هدف إلى مواجهة الخلافة العباسية من خلال التحكم بسلطان طيّع، فاستراتيجيته لم تتخط إطار النظام السياسي العباسي الذي تُهمين عليه ايديولوجيا الخليفة ذات الوجهين وكان منخرطاً فيها بالكامل.

إن الانعكاس المنطقي للتشابه الايديولوجي والاستراتيجي بين الخلافة العباسية والكندري هو عدم الاستقرار البنيوي في السياسات العباسية والسلجوقية على المستويين السياسي والديني على حد سواء. على النقيض من ذلك، كان الهدف من الدعم الاستراتيجي الذي قدّمه نظام الملك للأشعريين- الشافعيين هو التغلب على النظام السياسي العباسي. وسعى إلى تغيير طبيعة عقيدة الخلافة السنية من خلال استبدال التأثير الهائل للحنابلة على الخلافة بعقيدة سنية جديدة للأشعريين- الشافعيين، أو بعبارة أدق، استبدالهم بأشعريين- شافعيين أصحاب خلفية فكرية عقلانية يحملونها من نيشابور وخراسان. في هذه الرسالة، ادعى نظام الملك بأن في هذه المناطق التي تنتمي للدولة السلجوقية إبان توليه الوزارة ليس باستطاعة التأثير الحنبلي أن ينتشر نظراً للوحدة الوثيقة بين الفئتين الأشعرية والشافعية الواعيتين

لـ"رذيلة" الحنابلة. وكان هذا الإدعاء الضمني بانفصال الحكم السلجوقي عن الخلافة العباسية وسياسة "فرّق تسُد" المُتّبعة، والتي انتشرت في كافة أرجاء الخلافة كما تكشف استراتيجية الكندري(٧٥). ولذا، يكون التحوّل الايديولوجي الجذري من الكندري إلى نظام الملك واضح.

بناءً عليه، تهدف أجندة نظام الملك الخفية من خلال حماية الأشعريين- الشافعيين إلى تحقيق الأهداف الايديولوجية التالية: ١) اتحاد الحنفيين والشافعيين ضد الحنابلة في الحكم السلجوقي؛ ٢) انفصال النظام السلجوقي عن ايديولوجيا الخلافة العباسية المنتشرة والمبنية على سياسة "فرّق تسُد"؛ ٣) الانتقاد الحاد للحنابلة وفصل الخلافة العباسية عن التأثير الحاسم للحنابلة؛ ٤) دعم الأشعريين- الشافعيين كنوع جديد إيراني من أهل السنة في مواجهة الحنابلة وتقليص هيمنتهم في الخلافة العباسية.

من وجهة نظرنا، تشكل النقاط المذكورة في أعلاه أساس ايديولوجيا نظام الملك. وسوف نضع تلك النقاط تحت المجهر في سياق أكبر من خلال دراسة نظريته السياسية الشهيرة حول المَلَكية والدين.

المَلَكية والدين في ايديولوجيا نظام الملك:

رأينا تواً بأن الأجندة الايديولوجية الخفية عند نظام الملك تنطوي على إزالة الهيمنة الحنبلية في النظام العباسي من خلال العمل على تعزيز هيمنة الأشعريين- الشافعيين. وهنا سؤال يطرح نفسه: هل ايديولوجيته المعادية للمذهب الحنبلي تحمل أيضاً طبيعة معادية للخلافة أو لا؟ النقطة الأساس هي طبيعة تشريعه للسلطنة، بالاعتماد على فكر سياسي تقليدي إيراني حول المَلَكية. وهو يعدُّ مصدر تشريع السلطنة "الدين السليم" الذي ترجمه دارك بـ"الإيمان السليم". في الواقع، هذه الكلمة تتناقض و"أصحاب الدين السيء"، عبارة ترجمها دارك بـ"أصحاب البِدَع".

أهم شيء يحتاجه الملك هو الدين السليم، لأن المَلَكية والدين كشقيقين؛ مجرد أن يضرب الاضطراب البلاد يعاني الدين أيضاً؛ ويظهر أصحاب البِدَع والمفسدون؛ ومجرد أن تدخل الأمور الدينية في حالة من الفوضى، ينتشر الارتباك في البلاد؛ فيكسب المفسدون القوة ويصبح الملك عاجزاً ويائساً؛ وتنمو البدعة ويظهر الخوارج(٧٦).

إن التوأمة بين المَلَكية والدين عبارة عن نظرية سياسية تقليدية إيرانية عادةً ما كرّرها فلاسفة إيران في العصور الوسطى مثل مسكويه والغزالي ونجم الدين الرازي وغيرهم...(٧٧) وترجمة ابن اسفنديار للنص الفهلوي المفقود الشهير وهو عبارة عن رسالة وزير أردشير بن بابك بن ساسان (٢٢٤-٢٤٠) تشير إلى هذه النظرية السياسية على النحو الآتي:

لا عجب في أن رغبتي النهمة في الخير تؤدي إلى ثبات الدين! ولأن الدين والمَلَكية شقيقان وُلدا من الرحم نفسه، هما لا ينفصلان أبداً وكلاهما، الخير والفساد والحقيقة والزيف، من الطبع نفسه(٧٨).

وعبارة نظام الملك كررت هذا المفهوم التقليدي. ولكنها ليست مجرّد تكرار للنظرية القديمة الإيرانية، بل ترتكز على وجهة نظره الهامة حول توسع الاضطراب الديني- السياسي في عصره.

فانتقد بشدة أنه في هذا الاضطراب الاجتماعي العميق: "يكسب المفسدون القوة ويجعلون الملك عاجزاً وجزعاً". هذه الجملة هي الأساس لفهم ايديولوجيا نظام الملك، من خلال فهم ما يعنيه بـ"المفسدين". بعد أن لاحظنا تحوّله الايديولوجي الجذري من سياسة "فرّق تسُد" التي اتبعها الكندري نتيجة تأثره العميق بالايديولوجيا العباسية، يمكن أن نفهم بأنه يتهم ايديولوجيا الخليفة بأنه مصدر الإضطراب الديني- السياسي في المملكة السلجوقية. باختصار، كانت وزارته

وسياسته المشاركة بعمق في الايديولوجيا العباسية والمتأثرة بها للغاية، مسؤولتين عن تدهور "المَلَكية والدين" في المملكة السلجوقية. والنقطة الأساسية هي أن نظرية نظام الملك حول السلطنة ترتكز على وجهة نظره الهامة بشأن ايديولوجيا الخليفة ذات الوجهين. وقوله المأثور الشهير "قد تستمر المملكة مع الكفر، لكن لن تدوم مع الاضطهاد"[٧٩] هو أيضاً انتقاد حاد للتناقض البنيوي في النظام العباسي الذي أشرنا إليه.

في هذا السياق، "الدين السليم" قد يتناقض مع العقيدة الإشكالية للعباسيين. ولذلك، كان لنظرية نظام الملك حول السلطنة طبيعة أساسية باعتبارها مؤامرة مضادة للخلافة[٨٠]؛ وهمّه تحقيق النظام الاجتماعي على يد السلطان باعتباره الممثل الحقيقي لله. والفرق بين الخلافة والسلطنة عُبّر عنه بوضوح في المقطع الآتي:

الآن في أي وقت مضى من حكم بعض الخلفاء، إن باتت امبراطوريتهم ممتدة فهي لم تخلُ من الاضطراب وانتفاضات الثوّار؛ لكن في هذا العصر المبارك ليس هناك أحد في كل العالم يُفكّر في معارضة مولانا وحاكمنا، أو يتجرأ على رفع رأسه خارج طوق الطاعة له[٨١].

رغم الجانب الغامض لهذا النص، من الواضح أن نظام الملك ينتقد الخلافة الحالية التي تتناقص بوضوح مع السلطنة الحالية. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أنه من خلال مصطلح الجمع "المفسدين"، هو لا يُشير إلى الخليفة الحالي نفسه، بل يدلّ على مساحة واسعة من مؤيدي ايديولوجيا الخلافة. وبالمثل، مفهوم "السلطان صاحب الدين السليم" هو القاعدة الايديولوجية للسلطنة بتوجيه نظام الملك، ليس من قبل السلطان الحالي نفسه. ولذلك، في كتابه "سير الملوك" يعلن نظام الملك عن مواجهته الايديولوجية مع الخلافة العباسية، وإن كانت بطريقة ضمنية تماماً[٨٢].

إذا أخذنا بعين الاعتبار التوهج الفكري لمناقشة مكانة الخليفة الحالية في أثناء

الفترة السلجوقية، تصبح معارضة نظام الملك الايديولوجية للخلافة العباسية أمراً غير مفاجئ. وتظهر علاقة نظام الملك الوثيقة بالمنظرين الأشاعرة، من بينهم الجويني (توفي عام ٤٩٩ هـ/ ١٠٥٥ م) والغزالي (توفي ٥٠٥ هـ/ ١١١١م) الذي حاول تطوير نظرية جديدة حول مساءلة الخلافة عن مكانتها الحالية، بأنه حظي بخلفية نظريّة لنظريته بشأن السلطنة المعادية للخلافة(٨٣). بعد قرن من الزمن، وقبل فترة قصيرة من زوال الخلافة العباسية، عبّر نجم الدين الرازي (توفي عام ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م) بصراحة عن المسألة قائلاً: "المَلَكية والدولة تشكلان عربة عظيمة من أجل الوصول إلى المجد، والسلطنة هي الخلافة الحق"(٨٤).

لذلك من المعقول أن نفترض بأن الجندة الايديولوجية الأساسية لنظام الملك لم تكن من أجل إضعاف التأثير الحنبلي على الخلافة العباسية فحسب بل أيضاً لمواجهة السلطة الدينية- السياسية عند الخلافة بتلك التي تتبناها السلطنة السلجوقية باعتبارها المَلَكية الجيدة. ووفقاً للنظرية السياسية التقليدية الإيرانية حول المَلَكية، فإن الهدف السياسي لهذا الوزير الإيراني الموهوب كان استعادة النظام الاجتماعي المستقر والمتوازن عبر التخلص من الفوضى البنيوية الدينية- السياسية التي سببتها ايديولوجيا الخلافة العباسية. ولذلك السبب نحن نعدّ الايديولوجيا الإيرانية- السنية التي يتبناها نظام الملك هي عبارة عن معارضة ايديولوجية للايديولوجيا العربية- السنية للخلافة العباسية. وخلافاً لأيديولوجيا الخلافة التي سببت الفوضى البنيوية الدينية- السياسية بالاستناد على سياسة "فرّق تسُد"، بدأ نظام الملك باستعادة الاستقرار الديني- السياسي المتوازن من خلال ايديولوجيته الإيرانية المبنية على "التوأمة بين المَلَكية والدين" بالاعتماد على سلطة جديدة للسلطنة السلجوقية. وكما لاحظنا، كانت حماية العقيدة السنية الجديدة للأشعريين- الشافعيين العقلانيين في وجه هيمنة العقيدة السنية للحنابلة التقليديين عبارة عن الأجندة الخفية للوزير من أجل استعادة النظام الديني- السياسي المتوازن.

بناءً عليه، تجدر الإشارة أيضاً إلى أن تفويض السلطنة السلجوقية لم يكن الهدف السياسي لنظام الملك. بالنسبة لهذا الوزير الإيراني، كانت سلطنة السلاجقة الأتراك أداة سياسية لتحقيق هدفه وهو إحراز التحوّل الجذري في بنية الحكم الدينية- السياسية.

الخاتمة

يمكن عدّ ايديولوجا نظام الملك الإيرانية- السنية على تناقض تام مع الايديولوجيا العربية- السنية للخلافة العباسية وأن الطبيعة الإيرانية الثابتة هي جوهر ايديولوجيته. وعلى الرغم من أن المقدسي اعتبر أن نظام الملك أسهم في "الصحوة السنية"، كان المظهر السني الصارم غطاءً خطابياً للطبيعة الدقيقة لايديلوجيته الإيرانية باعتبارها مؤامرة مضادة مخفية ضد الخلافة العباسية العربية- السنية. وكما لاحظنا، تظهر ايديولوجيا نظام الملك الإيرانية- السنية في تناقض واضح مع الأجندة الخفية للكندري المنغرسة بعمق استراتيجياً في الايديولوجيا العربية- السنية للخلافة العباسية.

ولذلك أخطأ الصافي[٨٥] في قراءة ايديولوجيا كلّ منهما حين ادعى بأن نظام الملك فضّل التعاون مع الخلافة فيما توجه الكندري نحو استبدال الخلافة بأخرى. كان لدى الوزيرين ميل مماثل باتجاه معارضة الخلافة. لكن ايديولوجيا نظام الملك خطابية للغاية ومخفية وفقاً للتوجه العام عند الباطنية والظلامية، الناتج من المطابقة الصارمة للايديولوجيا العباسية. في هذا السياق، غفل الصافي بالكامل عن الطبيعة الإيرانية لايديولوجيا نظام الملك مكرراً تشديد المقدسي على المظهر السني لها.

قراءة أخرى خاطئة في بحث المقدسي تجلت في اعتباره ايديولوجيات السلاجقة كتلك التي تبناها نظام الملك والغزالي أنها ايديولوجيات رسمية لتشريع السلطة

السياسية للسلطنة السلجوقية والتي لم يكن لها أي وظيفة سوى تأسيس شرعية للسلاجقة الأتراك[٨٦]. ولكن الأجندة الخفية للوزير لم تكن منح الشرعية للسلاجقة الأتراك، أي إيجاد مجرد بديل للخلافة العباسية. بل انطوى هدفه الايديولوجي على التغلب على الفوضى البنيوية الاجتماعية التي سببتها ايديولوجيا الخلافة العباسية المبنية على المطابقة الدينية وسياسية "فرّق تسُد"، وتأسيس نظام متوازن جديد في بلاده امتد إلى حكم الامبراطورية الفارسية القديمة، إبّان حكم السلاجقة العظام.

وسوء قراءة الصافي للايديولوجيات هو توجه عام عند الدراسات السلجوقية التي سبّبت أمثلة عدة عن سوء فهم تاريخ السلاجقة. على سبيل المثال، حتى بعد الدراسة المتعمّدة للميزة البارزة في الكفاءة السياسية التي يتمتع بها نظام الملك "كتوازن دقيق بين إطار ربط مركزي جزئياً وغير مركزي جزئياً بين نظام الملك في بغداد والمناطق والمقاطعات المتناثرة في الامبراطورية"، يستنتج ميثا[٨٧] بسرعة أن "هذا المفهوم (عند نظام الملك) أصبح بسهولة شعاراً ايديولوجياً قدّم من خلاله السلاطين السلاجقة أنفسهم على أنهم أبطال الإسلام السني- ما دفع جورج مقدسي إلى الإشارة إليه من خلال تسميته "الصحوة السنية". من المثير للاهتمام أنه في هذه النتيجة المتناقضة مع حجته الأساسية، ارتكب ميثا الخطأ نفسه الذي وقع فيه الصافي حين كرّر من دون تمحيص نظرية "الصحوة السنية" بخصوص ايديولوجيا نظام الملك باعتبارها ايديولوجيا الدولة السلجوقية التي تشرّع الايديولوجيا العربية- السنية للخلافة العباسية. ولذلك تغاضى بالكامل عن الطبيعة الإيرانية لايديولوجيا نظام الملك، من دون الأخذ بعين الاعتبار المعنى الايديولوجي للكفاءة السياسية المثالية التي يتمتع بها الوزير الإيراني.

من المُسلّم به على نطاق واسع أن الكفاءة السياسية الإيرانية عند نظام الملك تأثرت بالتحوّل العميق الذي أصاب النظام الاجتماعي- السياسي في التاريخ الإيراني والإسلامي[٨٨]. ولكن التغاضي عن أنّ ايديولوجيته المضادة للخلافة العباسية أدى

حتى إلى زوال الخلافة وتأسيس نظام اجتماعي- سياسي جديد في التاريخ الإيراني والإسلامي ما بعد الخلافة لفترة طويلة.

إن سوء قراءة الطبيعة الإيرانية للايديولوجيا الخطابية عند نظام الملك ضد الخلافة العباسية، والتي تغاضى عنها البحث المعاصر، يؤدي إلى سوء فهم نقدي ليس للتاريخ السلجوقي فحسب بل أيضاً لمعضلة الحكم والسلطة في التاريخ الإسلامي ما بعد الخلافة. بالاستناد على الإطار المفهومي لايديولوجيته موضع البحث في هذه الدراسة، سوف نناقش أكثر كفاءته السياسية وأجندته الخفية في ما خص الحكم والسلطة في المستقبل.

*** هوامش البحث ***

(١)بركي، ٢٠٠٣، ص ٢٠٣.

(٢) بيل، ١٩٩٦، ص ٥٠٢.

(٣) همفريس، ١٩٩١، ص ١٥٩.

(٤) نشر الصافي دراسة ايديولوجية شاملة تهدف إلى "تفكيك الاسطورة السلجوقية العظمى"، لكن عمله لم يتعد القراءات التفكيكية للايديولوجيا السلجوقية متسائلاً عن النظام التشريعي للنظام السلجوقي وأخفق في دراسة الطبيعة الثقافية لها (الصافي ٢٠٠٦). الأوراق المجموعة في المؤتمر "السلاجقة: هل أُعيد إحياء الإسلام" كشفت أن اتجاهات النشاطات الأكاديمية المستمرة في الدراسات السلجوقية، لكن باستثناء ورقة واحدة حول ايديولوجيا سلاجقة الروم، افتقرت الأبحاث لوجهة نظر الدراسة الايديولوجية على الرغم من أن المحرر شدد على أهميتها (لاينج ومسيت ٢٠١١). كما أن بحث بيكوكو (٢٠١٠) عن التأريخ الجديد للسلاجقة وتقرير هان (٢٠٠٧) المفصل عن الحياة السياسية للخلافة العباسية لا يتطرقان إلى المسألة الايديولوجية.

(٥) همفريس، ١٩٩١، ص ١٥٤.

(٦) المصدر نفسه، الصفحات ١٦٣-١٦٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١١) المصدر نفسه.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(١٤) هلنبراند، ١٩٨٨.
(١٥) المقدسي، ١٩٧٣.
(١٦) همفريس، ١٩٩١، ص ١٥٠.
(١٧) لامبتون، ١٩٨٨، الصفحات ١-٢.
(١٨) هودجسون، ١٩٧٤، الصفحات ٢٩٣-٣١١.
(١٩) يافاري، ٢٠٠٨، الصفحات ٤٧-٦٩.
(٢٠) المقدسي، ١٩٧٣، ص ١٥٦.
(٢١) بوليت، ١٩٧٢، الصفحات .
(٢٢) بركي، ٢٠٠٣، ص ١٨٩.
(٢٣) ابراهاموف، ١٩٩٨، ص ٦.
(٢٤)" السنة".
(٢٥) تجدر الإشارة إلى أن التعريفات الأخرى للجماعة تتضمن العلماء الرياديين في المجتمع المسلم، صحابة محمد (ابراهاموف ١٩٩٨: ٥-٦).
(٢٦) لامبتون (١٩٩١: ١٢) أشارت أيضاً إلى الطبيعة المفيدة لنظرية الإجماع.
(٢٧) هودجسون، ١٩٧٤، الصفحات ١٩٢-٢٠٠.
(٢٨) بركي، ٢٠٠٣، ص ١٢٥؛ وات، ١٩٩٨، ص ٢٦٨.
(٢٩) المقدسي (١٩٦٣أ: الفصل ٤) يصف دور الخليفة في سلسلة من الصراعات الدينية في بغداد إبان تلك الفترة.
(٣٠) المقدسي، ١٩٦٣، ص ٣٠٨، الصفحات ٣١٧-٣١٩، ٣٢٥-٣٢٦.
(٣١) مادلونغ، ١٩٨٨، الصفحات ٢٢-٢٣.
(٣٢) الماوردي فوّض السلطة العملانية للخلافة إلى عناصر إدارية في النظام العباسي تمثلوا بالوزير والأمراء وقاضي القضاة إلخ...(لامبتون ١٩٩١: ٩٥).
(٣٣) ابن أبي يعلى، ١٤١٩/ ١٩٩٩ ص ٣٥٠.
(٣٤) المقدسي، ١٩٦٣أ، الصفحات ٧٢-٧٣.
(٣٥) سبط بن الجوزي، ١٤٢٢/ ٢٠٠١، ص ٢٤.
(٣٦) المقدسي، ١٩٦٣أ، الصفحات ٨٦-٨٧.
(٣٧) ابن الأثير، ١٣٨٥/ ١٩٦٥، المجلد ٩، الصفحة ٥٩١. .

(٣٨) المقدسي، ١٩٦٣أ، ص ٣٤٧.
(٣٩) ابن الجوزي، ١٤١٢١/ ١٩٩٢، ص ٣٤٠- ٣٤١؛ ابن كثير، ١٩٨٨، المجلد ١٢، ص ٦٤.
(٤٠) المقدسي، ١٩٧٣، ص ١٥٦.
(٤١) لامبتون، ١٩٩١، ص ٨٣.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٤٣) الروندي، ١٣٦٣/ ١٩٨٤-١٩٨٥، الصفحات ١٠٧-١١٠؛ نيشابور، ١٣٣٢/ ١٩٥٣، ص ٢٠.
(٤٤) سبط بن الجوزي، ١٤٢٢/ ٢٠٠١، ص ٣٦.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٤٧) سبط بن الجوزي، ١٤٢٢/ ٢٠٠١، الصفحات ١٣١-١٣٢؛ ابن الطقطقي، ١٣٨٦/ ١٩٦٦، ص ٢٩٥.
(٤٨) سبط بن الجوزي ١٤٢٢/ ٢٠٠١، الصفحات ١١٢-١١٦؛ المقدسي، ١٩٦٣أ، الصفحات ١٠٦-١٠٨.
(٤٩) المقدسي، ١٩٦٣، ص ٩٩.
(٥٠) الروندي، ١٣٦٣/ ١٩٨٤-١٩٨٥، ص ١٠٨؛ نيشابور، ١٣٣٢/ ١٩٥٣، ص ٢٠.
(٥١) ميثا، (٢٠٠١: ١٤) أشار إلى هذه النقطة في دراسته لوجهة نظر الغزالي حول انهيار الحكم السلجوقي نتيجة صراع داخلي، لكنه لم يأخذ بعين الاعتبار أن بنية الايديولوجيا العباسية أدت إلى عدم استقرار النظام السلجوقي.
(٥٢) البندري، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، ص ٦٠.
(٥٣) كما سنرى لاحقاً، أبحاث لامبتون الشاملة عن التاريخ السلجوقي تتضمن بعض المشاكل الجدية نظراً لسوء فهمها لايديولوجيا نظام الملك، لا سيما لامبتون ١٩٨٤: ٥٥-٦٦.
(٥٤)ابن الأثير، ١٣٨٥/ ١٩٦٥، المجلد ١٠، الصفحات ٣٢-٣٤؛ مجمل التواريخ والقصص، ١٣١٨/ ١٩٣٩، ص ٤٠٧؛ الروندي، ١٣٦٣/ ١٩٨٤-١٩٨٥، الصفحات ١١٧-١١٨؛ نيشابور، ١٣٣٢/ ١٩٥٣، ص ٢٤
(٥٥)الصافي، ٢٠٠٦، الصفحات ٥٢-٥٣
(٥٦)يجدر التذكير أن استخدام الأشعريين لكلمة "الدين السيء" لم تكن سوى تبرير ديني لضغوطات اجتماعية- سياسية ضد الشافعيين في تلك الفترة. في التاريخ الإيراني، كان للشافعيين عادة ميل لاهوتي نحو الأشعرية رغم أن العلاقة بين هذه المدارس الشرعية واللاهوتية لم تكن حاسمة. في هذه الدراسة نستخدم كلمة الأشعريين- الشافعيين ببساطة

للدلالة على هذه الفئة الاجتماعية- الدينية بدلاً من التحقيق المفصل في علاقتهما الحقيقية. أنظر أيضاً (بوليت ١٩٧٢: ٢٨-٤٦)؛ (مايدلونغ: ١٩٨٨: الفصل ٣).

(٥٧) بعد قدوم الأشعرية الجديدة على يد ابن فاروق وأبي اسحاق الاسفرييني بين الشافعيين في نيشابور، تطورت مجموعة اجتماعية من الأشعريين- الشافعيين حول نيشابور (مايدلونغ ١٩٨٨: الفصل ٣)("ابن فاروق"،"الاسفرييني").

(٥٨) بوليت، ١٩٧٣، الصفحات ٧١-٩١.

(٥٩) بوليت، ١٩٧٢، الصفحتان ٧١ و٧٢.

(٦٠) هرمايا، ٢٠٠٨، الصفحات ٢٠٤-٢٢١.

(٦١) البندري، ١٤٠٠/ ١٩٨٠، ص ٢٧.

(٦٢) المقدسي، ١٩٦٣أ، الصفحات ١٢٤-١٢٧.

(٦٣) بيكوك، ٢٠١٠، الصفحات ١٠٩-١١١.

(٦٤) محفوظة في (السبكي: ١٣٨٣/ ٣٩٩:١٩٦٣-٤٢٣).

(٦٥) المقدسي، ١٩٦٣أ، ص ٣٤٨؛ ابن الجوزي، ١٤١٢/ ١٩٩٢، المجلد ١٥ ص ٣٤١.

(٦٦)" ابن فراق"،"الإسفراييني":مايدلونغ ١٩٧١، الصفحات ١٠٩-١١٠.

(٦٧) ابن الجوزي، ١٤١٢/ ١٩٩٢، المجلد ١٦، ص ١٠٦.

(٦٨) لمزيد من التفاصيل حول سلسلة الأحداث التي تلت خطب أبي ناصر القشيري في بغداد، أنظر (المقدسي ١٩٦٣أ: ٣٥٠-٣٦٦)؛ (ابن الجوزي ١٤١٢/ ١٩٩٢:المجلد١٦، ١٨١-١٨٣، ١٩٠-١٩١)، (سبط بن الجوزي ١٨٦:١٩٦٨-١٩١)(ابن الأثير ١٣٨٥/ ١٩٦٥: المجلد ١٠، ١٠٤-١٠٥).

(٦٩) سبط بن الجوزي، ١٩٦٨، ص ١٨٨.

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) بالاستناد على تصريح سبط بن الجوزي حول خطاب أبي ناصر القريشي في بغداد، إفرات (٢٠١١: ١٤٨).

(٧٣)" ابن فراق"، "الإسفراييني"؛ مايدلونغ، ١٩٧١، الصفحات ١٠٩-١١٠.

(٧٤) أورمبسي، ٢٠١٢.

(٧٥) أُزيح الشافعيون عن المناصب الاجتماعية الأساسية جراء سياسة الكندري (مايدلونغ ١٩٧١: ١٢٦-١٣٠).

(٧٦) نظام الملك، ٢٠٠٢، ص ٦٠.

(٧٧) مسكويه، ١٣٦٩/ ١٩٩٠-١٩٩١، المجلد ١، ص ١١٤؛ نجم الدين الرازي،

١٣٦٥/ ١٩٨٦-١٩٨٧، الصفحات ٤١٢-٤١٣؛ الغزالي، ١٣٦١/ ١٩٨٢-١٩٨٣، ص ١٠٦.

(٧٨) ابن اسفنديار، ١٣٩٢/ ٢٠١٣-٢٠١٤، ص ٥١. بويس (١٩٦٨: ٣٣-٣٤) ترجم أيضاً هذه الرسالة.

(٧٩) نظام الملك، ٢٠٠٢، ص ١٢.

(٨٠) لامبتون (١٩٨٤: ٥٦) يتغاضى عن الموقف الايديولوجي الأساسي لنظام الملك تجاه الخلافة، ذاكراً أن كتاب سياسة نامه نادراً ما يُشير إلى الخلافة.

(٨١) نظام الملك، ٢٠٠٢، ص ١١.

(٨٢) سيميدتشييفا (٢٠٠٤) حققت أيضاً في الملكية والشرعية في كتاب سياسة نامه.

(٨٣) فترة تأليف سياسة نامه التي يقدر دارك بأنها بين ٤٧٩/ ١٠٨٦ و٤٨٤/ ١٠٩١ تتداخل مع ارتباط الغزالي المحتمل بمحكمة نظام الملك من العام ٤٧٨/ ١٠٨٥ إلى العام ٤٨٤/ ١٠٩١ لغاية أن عُين مدرساً في المدرسة النظامية في بغداد (نظام الملك ٢٠٠٢).

(٨٤) نجم الدين الرازي، ١٣٦٥/ ١٩٨٦-١٩٨٧، ص ٤٢٩.

(٨٥) الصافي، ٢٠٠٦، ص ٥٦.

(٨٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٥٥-٥٦.

(٨٧) ميثا، ٢٠٠١، ص ٧.

(٨٨) يافاري، ٢٠١٣.

Bibliography

1. al-Bundarī, al-Fatḥ b. ‘Alī b. Muḥammad al- Iṣfahānī 1400/1980 Zubdat al-NusrawaNukhbat al-‘Usra (TarīkhDawla al-Salūq), Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda.
2. Ghazālī, Muḥammad 1361/1382-3 Naṣīḥat al-Mulūk, Jalāl al-DīnHomā’ī(ed.), Tehran: Enteshārāt-e Bābak.
3. Ibn AbīYa‘lā b. al-Farrā’, 1419/1999 Ṭabaqāt al- Ḥanābila, vol. 3, ‘Abd al-Raḥmān b. Salīmān al-‘Uthaymīn(ed.), Riyad: al-’Amāna al-‘Āmma li al-Iḥtifāl bi-MurūrMi’at
4. ‘Ām ‘alāTa’sīs al-Mamulaka.
5. Ibn al-Athīr, ‘Izz al-DīnAbū al-Ḥasan b. Alī 1385/1965 al-Kāmilfī’l-Tārīkh, y C. J. Tornberg(ed.), 13 vols, Beirut: Dār al-Ṣādir, reprint with corrections.

6. Ibn Isfandiyar (tr.), Nāma-yiTansar bi Gushāsp, 1392/2013-4 MojtabāMīnovī(ed.), Tehran: Khwārazmī, (1st. edition 1354/1975).
7. Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj 1412/1992 al-MuntaẓamfīTārīkh al-‘Umamwa al-Mulūk, 18 vols, Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā, Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir‘Atā(ed.), Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyya.
8. Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ al-Ḥāfiẓ 1988 al-Bidāyawa al-Nihāya, 15 vols, Beirut: Maktaba al-Ma‘ārif.
9. Ibn al-Ṭiqṭaqā, Muḥammad b. ‘Alī 1386/1966 al-FakhrīĀdāb al-Sulṭāniyyawa l-Duwal al-Islāmiyya, Beirut: Dār al-Sādir.
10. Miskawayh, Abū ‘AlīRāzī 1369/1990-1 Tajārib al-Umam, vol. 1, Abū al-QāsemEmāmī(tr.), Tehran: Sorūsh.
11. Mujmal al-Tawārīkhwa al-Qiṣaṣ, [Anonymous] 1318/1939 Malek al-Sho‘arā-ye Bahār(ed.), with further corrections by MoḥammadRamaḍānī, Tehran: Khāvar.
12. Najm al-DīnRāzī, Abū Bakr 1365/1986-7 Mirṣād al-‘Ibād, MoḥammadAmīnRiyāḥī(ed.), Tehran: ElmīFarhangī.
13. Nīshāpūrī, Ẓahīr al-Dīn 1332/1953 Saljūq-nāmah, Ismā‘īlAfshār(ed.), Tehran: KalālaKhāvar.
14. Niẓām al-Mulk, Abū ‘AlīḤasan 1389/2010-1 Siyar al-Mulūk (Siyāsat-nāmah), H. Darke(ed.), Tehran: ElmīFarhangī, (1st edition 1962).
15. Niẓām al-Mulk 2002 The Book of Government or Rules for Kings, Hubert Darke(tr.), London: Curzon, (1st. edition, 1960).
16. Qazwīnī al-Rāzī, Naṣīr al-DīnAbūRashīd ‘Abd al-Jalīl 1358/1980 Ba‘ḍMathālib al-Nawāṣibfī Naqḍba‘ḍFaḍā’ih al-Rawāfiḍ (Kitāb al-Naqḍ), JalālMoḥaddethOrmavī(ed.), Tehran: Anjoman-e Āthār-e Mellī.
17. Rāwandī, Muḥammad b. ‘Alī b. Sulaymān 1363/1984-5 Rāḥat al-ṢudūrwaĀyat al-Surūr, MoḥammadIqbāl(ed.), Tehran: Akbar ‘Elmī.
18. Sibṭ b. al-Jawzī, Shams al-DīnAbū al- MoẓaffarYūsuf b. Qïzoghlū 1422/2001 Mir’āt al-ZamānfīTārīkh al-A‘yān, Fahīmī Sa‘d(ed.), Partial edition for 447-452 A. H., Beirut: ‘Ālam al-Kutb.
19. :١٩٦٨Mir’āt al-ZamānfīTārīkh al-A‘yān, Partial edition for 448-479 A. HSubkī, Tāj al-Dīn 1383/1963 Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyya, MaḥmūdMuḥammad al-Tanāḥī(ed.), vol. 3, Cairo: Dār al-Iḥyā’ al-Kutb al-‘Arabiyya.
20. EI2: Encyclopedia of Islam, 2nd edition.
21. Abrahamov, Binyamin 1998 Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism, Edinburgh: Edinburgh University Press.
22. Berkey, Jonathan P. 2003 The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge: Cambridge University Press.
23. Sophia Journal of Asian, African, and Middle Eastern Studies/ N169.

24. Bill, A. James 1996 "The Study of Middle East Politics, 1946-1996: A Stocktaking," Middle East Journal 50(4), pp. 501-512.
25. Boyce, Mary 1968 The Letter of Tansar, Rome: InstitutoItaliano Per Il Medio Ed EstremoOriente.
26. Bulliet, Richard 1972 Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
27. " ١٩٧٣Political and religious history of Nīshāpūr," D.S. Richards (ed.), Islamic Civilization, 950-1150, Oxford: Bruno Cassirer.
28. Daftary, Farhad 1990 The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines, Cambridge: Cambridge University Press.
29. Ephrat, Daphna 2011 "The Seljuqs and the Public Sphere in the Period of Sunni Revivalism: The View from Baghdad," in Christian Lange and SongulMecit (eds.), The Seljuqs: Politics, Society and Culture, Edinburgh: Edinburgh University Press.
30. Hanne, Erick J. 2007 Putting the Caliph in His Place: Power, Authority, and the Late 'Abbasid Caliphate, Madison, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press.
31. Harayama Takahiro 2008 "Legitimization of Rule by the Early Saljūqids: An Analysis of Ibn Ḥaṣṣūl'sTafḍīl al-Atrāk (the Superiority of the Turks)," Orient (The Society for Near Eastern Studies in Japan) 50(2), pp. 204-221 (in Japanese).
32. Hillenbrand, Carole 1988 "Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazālī's Views on Government," Iran, 26, pp. 81-94.
33. Hodgson, Mashall G. S. 1974 The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, vol. 2, Chicago, London: The University of Chicago Press.
34. Humphreys, R. Stephen 1991 "Ideology and Propaganda: Religion and State in the Early Seljukid Period," Islamic History: A Framework for Inquiry, Princeton: Princeton University Press, revised edition.
35. Lambton, A. K. S. 1984 "The Dilemma of Government in Islamic Persia," Iran, 22, pp. 55-66.
36. ١٩٨٨Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century, New York: Persian Heritage Foundation.
37. ١٩٩١State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists, London Oriental Series 36, Oxford: Oxford University Press, (1st edition 1981.(
38. Lange, Christian and SongulMecit, 2011 The Seljuqs: Politics, Society and Culture, Edinburgh: Edinburgh University Press.

39. Madelung, Wilferd 1971 “The Spread of Māturīdism and the Turks,” Actas do IV Congresso de EstudiosÁrabes e Islāmicos, Coimbra-Lisboa, 1968, Leiden: E. J. Brill.
40. ١٩٨٨Religious Trends in Early Islamic Iran, New York: State University of New York. Makdisi, George, 1963a Ibn ‘Aqīl et la resurgence de l’Islamtraditionaliste au XI siècle،
41. Damascus-Paris: InstitutFrançaise de Damas.
42. ١٩٦٣ ،١٩٦٢b “Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History,” Part 1 & 2, StudiaIslamica 17: pp. 37-80, 18: pp. 19-39.
43. “ ١٩٧٣The Sunni Revival,” D. S. Richards (ed.), Islamic Civilization, 950-1150, Oxford: Bruno Cassirer.
44. ١٩٨٢The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh: Edinburgh University Press.
45. ١٩٩٠ Eleventh-Century Baghdad, variorum reprint.
46. Mitha, Farouk 2001 al-Ghazālī and the Isma‘ilis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam, London: The Institute of Isma‘ili Studies.
47. Ormsby, Eric 2012 Ghazalī: The Revival of Islam, London: Oneworld Publication. Peacock, A. C. S. 2010 Early Seljūq History: A New Interpretation, London: Routledge. Safi, Omid 2006 The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and
48. Religious Inquiry, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
49. Simidchieva, Marta 2004 "Kingship and Legitimacy in Niẓām al-Mulk'sSiyāsatnāmah, Fifth/Eleventh Century," B. Gruendler and L. Marlow (eds.), Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times, Wiesbaden: Reichert Verlag.
50. Ṭabāṭabā’ī, SeyyedJavād 1384/2005-6 KhwājeNiẓām al-MulkṬūsī: GoftārdarTadāvom-e Farhangī-ye Īrān, Tabrīz: Sotūdeh, (2nd revised edition.(
51. Watt, Montgomery 1998 The Formative Period of Islamic Thought, Oxford: Oneworld, (2nd printing).
52. Yavari, Neguin 1996 “Niẓām al-Mulk and the Restoration of Sunnism in Iran in the Eleventh Century,” Taḥqīqāt-e Eslāmī 10(1-2), pp. 551-570.
53. “ ٢٠٠٨Mirror for Princes or a hall of mirrors? Niẓām al-Mulk’sSiyar al-Mulūk reconsidered,” al-Masāq 20(1), pp. 47-69.
54. 2013 “Nizām al-Mulk,” Gerhard Böwen and Patricia Crone (eds.), The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought, New York: Princeton University Press.

❊❊❊

Religion and Politics in the Seljuk Period

Clashing Ideologies for the Governance and the Abbasid Caliphate
Shimoyama Tomoko

It can be said to a great extent that the social-religious life of the Islamic societies in the Middle East was influenced extensively by the fundamental pattern of religious-political organization in the Islam of the Middle Ages, as the issue of governance and authority in the Islamic states was exposed to a radical change after the denies of caliphate. Governance and authority were of the most significant political issues in the Middle East and the Islamic world, and till now they are both still a locus of confusion for most scholars. The historical turning point in the caliphate coming to an end stems from the Seljuk period in the wake of the transformation of an extremist social – political development which in turn was the reason for the Abbasid Caliphate's coming to an end and the reason for the rise of a new social – political rule which lasted till the Ottoman rule decline. However, despite the significant importance of the existing research on the Seljuk's in the Islamic history, the research on governance and authority remains in this period the most confusing. As Humphries indicated, The reason for that stems from the fact that there is no general ideological study for this period that gets engaged in not only the political ideas but also in oration, symbolism, propaganda in the frame of a broad social – cultural investigation. It seems the intricate manifestation of social-political history of the Seljuk's emerges from this point based on the consideration that any history text is ideological, and lacking the study of ideology will lead to an erroneous reading of history. Consequently, despite the latest revival of studies about the Seljuk's, the pattern of governance and authority in that important period still represents a complicated dilemma which has led to misunderstand the basic nature of the political – social life of the contemporary Islamic societies.

❋❋❋

What the Orientalists Wrote about the Lakhmids

Pro. Dr. Hamid Naser Al Zalimi

The German Orientalist Gustav Rothstein is one of the first orientalists who wrote about the kings of Hira (the Lakhmids) as a book was released in Berlin in 1899 titled "The Lakhmids in Hira." Next, the German Orientalist Theodore Noldkah came up with his book "The Princes of Ghassān from the House of Gafna" which was published by the Academy of Sciences in Berlin. After this book which narrated about the Arab Ghassanids complemented Rothstein's book which had focused on the Hira Arabs. The third book an award winner by the Russian Orientalist Nina Viktorovna Golosovskaya titled "Arabs at the borders of Byzantium and Iran in the IV-VI centuries. Moscow-Leningrad, 1964." This book was more inclusive among than the other two mentioned earlier. The importance of the book emerges from its author as she is considered one of the best orientalists working in the domain of North of the Arabian Peninsula because of the scientific, scholarly and linguistic capabilities; she is specialized in Hebrew, Aramaic, Abyssinian, and Arabic; besides, she was the first expert worldwide in what is related to the Syriac and their culture and literature. She is followed by the Swedish Orientalist Gunnar Olinder who wrote a book titled "The kings of Kinda of the family of Ākil al-Murār"; undoubtedly, Olinder's study is considered a step forward, yet the Orientalist Werner Caskel answered Olinder as he expanded the chronicling frame for the activity of Kinda, and he pointed out the importance of that tribe's pure Arabic origins.

❋❋❋

of forming a mature view; therefore, he he relied on the translated Holy Quran, Sirat Ibn Hisham, Sahih.h. Al Bokhari, and Tabaqat Ibn Sa'ad, yet his bibliography lacked certain important sources; also, it lacked the historical and the Imamiyah citations; this problem seems to have marked most of the orientalists in their writings about the Prophet (Peace be upon him and his kin.) and about Islam including its legislations.

Eventually, we consider that Watt affectionately feels through his book "Mohammad: The Prophet and the Statesman" that the Prophet's personality (Peace be upon him and his kin.) is qualified to be an exemplary model to be internationally emulated.

***

A Reading in a Book (Mohammad The Prophet and the Statesman)

By the British Orientalist W. Montgomery Watt

Sayed Kathem Abed Al Razzak Al Husaini

Orientalism is considered a pattern of the important cultural conduct that the West has produced, and its importance lies in the fact that it represents the consciousness of the other from a milieu dissimilar to ours and in their reading of us as Muslims; however, there is a significant benefit in this accomplishment as it provides us with very important goal through which we can observe certain treatment and points of strength and points of weakness, things we never pay attention for while we are reading our heritage from within. Undoubtedly, orientalist criticism and analyzing its arguments about the Arab Islamic heritage represents an important juncture of the Occidentalism project junctures and was coined by Dr. Hasan Hanafi who is reconsidering the knowledge value of orientalism.

The reconsideration of that knowledge value requires a critique of that accomplishment and recording relevant observations, especially when the accomplished was produced by an author a weight like the British orientalist William Montgomery Watt; as this man attempted in his exposition of the Prophet's biography (Peace be upon him and his kin) to be objective and neutral , so he caused his native authors a problem over the biography of Al Mustafa (Peace be upon him and his kin.) with regard to the method of the Western intellect about the religious groups' nature; as a result, he used a variant method represented in analysis in his exposition of the events besides his attempt to examine the reasons and the results which the Prophet (Peace be upon him and his kin.) aspired to. He was affected by the factor of chronicling in the philosophy of sciences and in the method

The Arabic Rebuttals for the Oriental Studies in the Domain of the Holy Quran

Prof. Dr. Mikdam Abdel Hasan Al Fayad

Associate Dr. Ali Abdel Mutaleb Ali Khan Al Madani

The Muslim scholars have differed in appreciating the works of the orientalists, as some showed their recognition of their efforts considering them an intellectual wealth for both the Western and the Arab knowledge, while others objected to those studies accusing them of interpolation and distortion, particularly what is relevant to the Holy Quran. Consequently, the rebuttal on both sides is summed up in that the orientalists were not at the same level of education and proficiency, besides the fact, that the orientalists sought in their works to realize private goals and interests. As there were the elite working for academic and scientific institutes whose first goal was the serious scientific discussion, there was another group employed by missionaries or imperialist societies. Therefore, we cannot deny that the scientific motive and the desire to serve education were some of the important motives for "Orientalist Studies." This study does not focus on those orientalists who have been fair and just, but both researchers sought to conduct a scientific and objective study enhanced with the intellectual and scientific rules in order to rebut for those orientalists claiming to be knowledgeable of the Holy Quran, and relied on introducing publications whose authors were highly regarded for their historical sense of responsibility. In order to refute falsification and suspicions produced by some orientalists and to point out the historical motives behind distorting the Quranic texts and the methods they used to attack Islam using hollow assumptions, suspicion and dressing the right with the wrong. Both researchers produced patterns of those accusations and the Arabic rebuttals for them in a scientific and academic methodology refuting an argument with an argument.

❋❋❋

Dean of the College of Social Sciences at George Town University,

assumed the responsibility of editing the encyclopedia of the Quran. Despite the fact that there are some suspicions which necessitate answers about them in this encyclopedia, we can say that this encyclopedia is one of the newest steps in the field of Quranic studies, and it is considered the first reference of its kind in the Western languages about the Holy Quran.

***

Writing Encyclopedias by Orientalists – with Focusing on The Quran Encyclopedia

Dr. Mohammad Jawad Iskandar Lou

Dr. Hasan Rid.a'ei Haftadar

An encyclopedia is considered a reference that includes the summary of human knowledge in a discipline or more; it is organized on the basis of subjects or alphabetically which facilitates it for the common public to attain various sciences easily and smoothly.

On that basis, the authors sought writing in the encyclopedias restricted for the Holy Quran, and those encyclopedias started in their complementary course of dictionaries and lexicons to attain the formation of collections of essays on Quranic topics up to subjective encyclopedias, then they became alphabetically arranged the way they are in the Holy Quran and its disciplines.

In Europe, the interest in encyclopedias started since the sixteenth century with the writings by Francis Bacon or the Great Chronicled Turoyo Dictionary or the alphabetical encyclopedia by Gamber in English. Such general encyclopedias have paved the way to establish specialized ones, and Islamic studies had their share of those encylopedias. With the start of the 20th century and with the expansion of the scientific investigative activities of the orientalists under title Islamic Investigations, Islam's encyclopedia was printed and published by Brill Publishing House in various languages (French, German, English, Turkish, and Urdu…..) However, the Quran Encyclopedia – printed by Brill represents a collective work by the orientalists and the scholars all over the world. The encyclopedia was printed and published in 2006 in six volumes and 1000 entries. The preface for this encyclopedia was written by outstanding orientalists from solemn international universities; Jane Dammen McAuliffe, the

A Critique of Father Lamens' Criticism Introductions of the Prophet's Biography (pbuh)

Hasan Bizaniyye

Belgian orientalism has enriched the research in the western heritage and the Islamic intellect. This orientalist school has introduced to us eminent figures such as Victor Chauvin and Jean Henri Otto Lucien Marie Pirenne, yet the most outstanding orientalists in Belgium was the Jesuit Father Henry Lemmans who was the most prolific in writing and who found help in writing about Islam due to staying most of his life in Lebanon till he died.

Perhaps the most prominent of his books about the biography of Prophet Muhammad (pbuh) are two, " Fatima et les filles de Mahomet; notes critiques pour l'étude de la Sira" (Fatima and the Daughters of Muhammad; Critical notes for the Study of Sira) which was published in 1912 and his other book: "Islam: Beliefs and Institutions" which was published in 1926.

Lammens was influenced by the Italian orientalist school, and his religious background had an influence in his writings about the Prophet's biography (pbuh), for this reason, you will notice he was not writing in history for the sake of chronicling while studying the Prophet's biography (pbuh), but he rather embedded his writings with missionary purposes whether blatantly or between the lines. Therefore, we may say through those two books mentioned above that Lammens is considered an awful model for classical orientalism, as he could not having been a Christian Father rid of his fanaticism for his religion upon handling the biography of the Prophet of Islam Muhammad (pbuh). Consequently, he imprinted a black image of Islam and its Prophet which he had formed along with some other missionaries and orientalists in the first half of the twentieth century.

❋❋❋

A Study in Prophet Mohammad's Biography (pbuh) In "Mohammad and the Islamic Conquests"

By the Italian orientalist Francesco Gabrieli (His Wives as Models)

Prof. Dr. Rahim Helou Mohammad Al Bahadli

The Italian orientalist school excels in its adopting a negative fanatic attitude towards Islam generally and towards the personality of the honorable Prophet Mohammad (Peace be upon him and on his kin.) in particular. For an examining researcher it seems that this deep-seated enmity against Islam and its Prophet emerges from the fact that Italy represents Christianity in the world; for this reason, most likely the Christian clergymen who tried to interpolate in the Islamic history, except for few, were famous among those who wrote about Islam. The Italian orientalist Francesco Gabrieli opted to go to the method of offending the personality of the Prophet (Peace be upon him and on his kin.) by embarking upon a sensitive topic in the Islamic history and this was the wives of the Prophet (Peace be upon him and on his kin.). This Orientalist was supposed to be a knowledgeable expert in the Islamic jurisdiction about this question before allowing himself to indulge into it. Gabrieli seems to have picked up common impressions that emerged in the Umayyad and the Abbasid reigns and projected those fancies on the Prophet's life (Peace be upon him and on his kin.), so he pictured him through those projections that he was a man who enjoys taking concubines day and night in luxurious palaces, not knowing that this kind of entertainment had never existed in the Islamic society in the Prophet's days (Peace be upon him and on his kin.).

❋❋❋

The Image of Mohammad (Pbuph) in the Eyes of the Italian Orientalism

A Study on Emergence, Development, and Propagation

Dr. Mohammad Al A'marti

The Italian interest in Islam started quite early, the Italian orientalists were the first to care for the Islamic history and in particular the Prophetic biography; This precedence encouraged the strong correlations that gathered Italy, the strategic center for Christianity and the Islamic states particularly in the Islamic Middle Age in Andalusia, but this interest encountered several obstacles in the course of its development and writing about it, perhaps the most important of which is the small number of translations about the Prophet's biography (Peace be upon him and his kin.) from Arabic into Italian; consequently, the accomplished Italian orientalist about the prophet's biography a little if compared with the other international orientalist schools such as the English, the German, and the French. Generally, the Italian school and as a result of the Christian church influence took a negative stance toward the Prophet's biography except for few exceptions, and we have Dante's image of the Prophet's personality (Peace be upon him and his kin.) in "The Divine Comedy" the most vivid evidence for what we have said. However, that does not mean that fair and just orientalists never exist in the Italian orientalism especially in the modern age such as Prince Leone Caetani who was very fair, and he wrote about the Prophet (Peace be upon him and his kin.) in his study titled " Annali dell' Islam" i.e. "Annals of Islam".

❋❋❋

Publishing Rules

- Adhering to the academic methodology in terms of documentation in both presentation and critique
- Focusing on the orientalist heritage critique and going beyond exposing ideas and narrating accounts.
- The studies undergo a review by an authoritative committee.
- The researcher is committed to adhere to the modifications produced by the committee.
- Researches might be delayed due to technical circumstances, which has nothing to do with the researcher's prestige
- A research must not have been ever published previously.
- The Journal has the right to republish the researches in its original language or in a translated form, whether independently or in a book form or on electronic websites.
- The research does not necessarily reflect the Journal's opinion.
- The researcher must send his/ her résumé, the cultural activity, the academic title along with the phone number and his/ her e-mail.

Advisory Board

1 - Prof. Dr. Fadel al-Milani

2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe

3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir

4 - Prof. Dr.Hassan Esa al-Hakeem

5 - Prof. Dr. Ahmad Moussali

6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid

7 - Prof. Dr. Talal Atrissi

8 - Prof. Dr. Abed Naji

9 - Prof. Dr. Akram M. Abed Kassar

Editorial Board

1 - Prof. Dr. Salah al-Fartousy

2 - Prof. Dr. Muhammad Kareem al-Shammary

3 - Prof. Dr. Taleb Jasim al-U'nezi

4 - Prof. Dr. Ali Naser Muhammad

5 - Prof. Dr. Khudeir Mathloum al-Bedeiri

6 - Prof. Dr. Jawad Munshed al-Nasrallah

7 - Prof.A. Dr. Muhammad AliRezaiy al-Asbahani

8 - Prof.A. Dr. Muhammad Taqi al-Subhani

9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabr al-A'raji

Orientalist Studies

An Exquisite Quarterly Focusing on Presenting and Critiquing Orientalist Heritage

ISSN: 2409 – 1928

4rd Year – 11th Issue – spring of 2017 G. / 1438 H.

The Administrative Staff:

The Administrative General Director
Sayed Ahmad al-Safi

Editor-in-chief
Sayed Hashim al-Milani

Managing Editor
Assoc. Prof. Dr. Hady Abdel Nabi al-Tamimi

Copy Editor
Dr. Abd Ali Naoor

Editorial Director
Naser Shokr

Center's E-mail
info@iicss.iq

Journal's E-mail
info@m.iicss.iq
Tel 00-964-7808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting
and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

دراسات استشراقية

www.m.iicss.iq موقع المجلة
info@m.iicss.iq بريد المجلة
www.iicss.iq موقع المركز