دراسات استشراقية

فصلية محكمة تعنى بالتراث الاستشراقي عرضاً ونقداً

العتبة العباسية المقدسة

الرقم الدولي ISSN: 2409-1928 السنة الثانية ـ العدد ٥ ـ صيف ٢٠١٥م / ١٤٣٧هـ

دراسات استشراقية

- المستشرق البريطاني (مونتجومري وات) وكتابه (محمد في مكة)
  أ. د. حسن الحكيم
- المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل وكتابها (وأن محمدا رسول الله)
  أ.د. حامد ناصر الظالمي
- الرسول الكريم صلى الله عليه وآله في كتابات المستشرقين (الاستشراق البريطاني أنموذجاً)
  م.م. عصام فخري برتو
- غدير خُم في البحوث الغربية المدونة باللغة الانجليزية
  محمد مقداد اميري
- الانزياح و التكرار في ملحمة الحسين عليه السلام لـ(ريمون قسيس)
  أ.م.د. علي أصغر ياري / علي محمد رضايي
- الصحابي سلمان المحمّدي في كتابات المستشرق ماسينيون
  د. ياسين حسين الويسي
- دور المستشرق البلجيكي (آرمن آبل) في دعم وتطوير الدراسات الاستشراقية حول الإسلام وحضارته ببلجيكا
  د. عبدالواحد جهداني
- الفلسفة الإيرانية ـ الإسلامية من منظار المفكّر الفرنسي "آرثر دو غوبينو"
  أ.د. كريم مجتهدي

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

بسم الله الرحمن الرحيم

مراكز التوزيع

- **العراق:**
  ـ كربلاء المقدسة: العتبة العباسية المقدسة / مركز المبيعات.
  ـ النجف الأشرف: العتبة العلوية المقدسة / مركز المبيعات.
- **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 الثانية - العدد ٥ - صيف ٢٠١٥م / ١٤٣٦هـ

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
الأمين العام للعتبة العباسية المقدسة

رئيس التحرير

السيد هاشم الميلاني

مدير التحرير

أ.م.د. هادي عبدالنبي التميمي

التصحيح اللغوي

أ.م.د. عبد علي حسن 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

■ المستشرق البريطاني (مونتجومري وات) وكتابه (محمد في مكة) أ. د. حسن الحكيم	١١
■ المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل وكتابها (وأن محمداً رسول الله) أ.د. حامد ناصر الظالمي	٢٣
■ الرسول الكريم ﷺ في كتابات المستشرقين (الاستشراق البريطاني أنموذجاً) م.م. عصام فخري برتو	٤٣
■ غدير خُم في البحوث الغربية المدونة باللغة الانجليزية تدوين: محمد مقداد اميري / ترجمة: أسعد مندي الكعبي	٩١
■ الانزياح و التكرار في ملحمة الحسين عليه السلام لـ(ريمون قسيس) أ.م.د. علي أصغر ياري / علي محمد رضايي	١٥٧
■ الصحابي سلمان المحمّدي رضي الله عنه في كتابات المستشرق ماسينيون د. ياسين حسين علوان الويسي	١٧٧
■ دور المستشرق البلجيكي (آرمن آبل) في دعم وتطوير الدراسات الاستشراقية حول الإسلام وحضارته ببلجيكا د. عبدالواحد جهداني	١٩٩
■ الفلسفة الإيرانية – الإسلامية من منظار المفكّر الفرنسي "آرثر دو غوبينو" أ.د. كريم مجتهدي / ترجمة: أسعد مندي الكعبي	٢١٣

ملخصات البحوث باللغة الانجليزية

Iranian – Islamic philosophy
by French thinker" Arthur de Gobineau " 251
• Wirten: Dr. Kareem Mojtahdi \ Translate: Asad M. Alka'bi

The Role of orientalist of Armand Abel (1903-1973) in develop the orientalist research about Islam and his civilization in Belgium 252
• Dr Abed Alwahed Ghdani \ Ibn Zaher university / Agadir - Algeria

A Companion of the Prophet Salman Al-Mohamede in the Writes of Maseneon orientalist analyses research for viewing of orientalist 253
• D. Yassin Hussein Alwan Aloisi

Displacement and repetition in Al-Hussein issue for Remon Qases 254
• Assist .Pro. Dr: Ali A. Yary \ Researcher : Ali M. Rethaee Al- Reza international University Iran Islamic Republic

Al-Ghadeer in western researcher write in English language 255
• Write: Mohammed M. Amere \ Translate: Asad M. Alka'bi

The noble minded Prophet in orientalist books 256
• Assit.Teacher: Essam F. Broto

German orientalist An Mary Shmal and her book "Mohammed is messenger of Allah" 257
• Dr Hameed N. AL-Thalmi

British orientalist (Montgomery Watt) and his book (Mohammed in Makah) analysis and criticism study 258
• Prof.Dr. Hassan Al-hakem

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

مازالت الحاجة ماسّة إلى مواكبة حركة الاستشراق المعاصر إلى جنب دراسة الاستشراق القديم، إذ إنّ المستشرقين المعاصرين رغم اختلافهم المنهجي عن أسلافهم القدامى، لكنّهم ـ مع هذا ـ يعوّلون عليهم كثيراً في الإرجاعات والاستشهادات مع تطعيم بعض النقد الطفيف أحياناً لما لا يمكن إسدال الستار عليه .

تكمن أهمية التواصل مع الاستشراق المعاصر :

أولاً: في كونه رائداً في دراسة الشرق سيما العالم الإسلامي، معتمداً على أحدث المناهج الأكاديمية والمصادر والمراجع الهامة ـ المخطوطات، الوثائق والكتب ـ التي توفرت عندهم جرّاء عوامل مختلفة، عدا التقارير والإحصاءات العلمية المتاحة لهم من قبل مراكز البحث والفكر، أضف إليها المنح المالية التي تمنح لهم للسفر إلى الشرق ودراسة الوضع الراهن أو موضوع البحث عن كثب، وزد عليه حسن الاستفادة من الثورة المعلوماتية والتقنية الحديثة، ممّا جعل بحوثهم تمتاز بالدقة والموضوعية الظاهرية .

ونعني بـ (الموضوعية الظاهرية) انّ المستشرق المعاصر يحاول أن يراعي الموضوعية العلمية في بحثه من دون أن يكشف عن معتقده المخالف بصراحة، بل من خلال التلاعب بالنصوص والتقديم والتأخير واللف والدوران، وارباك القارئ أمام كمّ هائل من المعطيات المتنوعة بل المتضاربة أحياناً، ليبقى في دوامة الشك وعدم الخروج بنتيجة قطعية يقينية. خلافاً لبعض القدامى الذين كانوا يصرّحون بعدائهم ويكشفون عمّا في ضميرهم بكل وضوح .

وثانياً: انّ مراكز البحث الاستشراقية المعاصرة هذه، قد أصبحت اليوم معتمدة لدى مراكز اتخاذ القرار بحيث يُرجع إليها عند الحاجة لتقديم بحوث ودراسات تخصصية في المواضيع المعنيّة قبل البتّ فيها واتخاذ القرار النهائي حولها .

من هذا المنطلق نهيب بالباحثين المختصين بالشأن الاستشراقي أن يواكبوا حركة الاستشراق المعاصر من خلال الاطلاع على أحدث الإصدارات، ومتابعة الندوات والمؤتمرات المقامة في النوادي العلمية الغربية، وكذلك التواصل العلمي مع المستشرقين أنفسهم بعقد ندوات مشتركة أو انجاز أعمال بحثية مشتركة، دون الاكتفاء بمتابعة الاستشراق القديم والبحث والتنقيب في صحائف الكتب والمجلات والموسوعات القديمة، وإن كان هذا الأمر لازماً أيضاً لكن بحدوده .

رئيس التحرير

المستشرق البريطاني (مونتجومري وات) وكتابه (محمد في مكة)

دراست تحليلية نقدية

■ أ.د. حسن الحكيم(*)

المقدمة

اتجهت الدراسات الاستشراقية نحو القرآن الكريم والحديث الشريف والسيرة النبوية، اكثر من غيرها من الدراسات الإسلامية. وقد انصبت الإرهاصات والأكاذيب على تلكم المحاور على وفق الاتجاه الانحيازي الديني والمذهبي. والابتعاد عن المنهجية العلمية والحقيقة الواقعة. وهذا ليس معناه خلو الساحة العلمية من دراسات دقيقة اتسمت بالدقة والواقعية، وانبرى بعض المستشرقين للرد على المنحرفين والمغالطين عند دراساتهم ظاهرة الوحي، والأثر الديني، واستخدام السيف ونحو ذلك من التخرصات. ومنهم من اطلق لفظ (الديانة المحمدية) على الإسلام، وعدّ القرآن الكريم من تأليف الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، ونحو ذلك من التخرصات والأكاذيب، من دون الرجوع إلى المصادر الموثوقة، والدراسات المنهجية الدقيقة، وكانت الدراسات البريطانية، والمستشرقون الإنجليز يلتقون تارة مع الدراسات الاستشراقية الأخرى، أو يفترقون عنها، وبخاصة الذين تخصصوا في دراسة السيرة

(*) الكلية الإسلامية الجامعة / النجف الأشرف.

النبوية الشريفة، وفي مقدمتهم مونتجومري وات، ووبودلي، وستيوارت، والسير توماس أرنولد، وجيمس روبسون، ووليم جونز، وجب، والسير وليام سوير، وغيرهم من المستشرقين الإنجليز، ونقف في بحثنا على المستشرق البريطاني (مونتجومري وات) Montgomery, Watt وكتابه (محمد في مكة) الذي عربه الأستاذ شعبان بركات، من دون الحديث عن كتابه الآخر (محمد في المدينة)، على وفق ثلاثة محاور أساسية للدراسة وهي (المنهج والمصادر والنقد العلمي).

أولاً: منهجية المستشرق وات في كتابه (محمد في مكة):

توزعت مفردات كتاب (محمد في مكة) على ستة فصول وخاتمة وملاحق، ويتفرع من كل فصل عدد من المواضيع، وسبقت الفصول الستة دراسة في المصادر العربية والإسلامية، التي استقى منها النصوص .

وكان الفصل الأول بعنوان (البيئة العربية) درس فيه (مونتجومري وات) شبه الجزيرة العربية في العصر الجاهلي من جوانبها الاقتصادية والسياسية والإدارية، ناقش فيها آراء الكتاب الغربيين والمستشرقين منهم من أمثال (لامنس، تويبني، نولدكه)، وركّز على النزعات التوحيدية في المنطقة، مستعينا بالنصوص القرآنية.

وتناول في الفصل الثاني: المرحلة الأولى من حياة النبي الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام، والدعوة الإسلامية، فابتدأ بنسبه الشريف ومولده وتربيته، وقد استقى نصوصه من مؤرخ السيرة النبوية محمد ابن سحاق المتوفى عام ١٥١ هـ. فتناول زواج الرسول الكريم ﷺ من السيدة خديجة بنت خويلد رضوان الله عليها، وما انجبته من أبناء. ثم انتقل إلى عصر الرسالة، على وفق رواية محمد بن مسلم الزهري، المتوفى عام ١٢٤ هـ، في موضوع (الوحي). مستعرضاً آراء المستشرقين في هذا الجانب، وما أورده محمد بن إسحاق في تفسير الآيات الكريمة الخاصة بالوحي، وقد استوعب المستشرق (مونتجومري وات) وجهة النظر الإسلامية والآراء الغربية، وأعطى رأيه

بقوله: (أكد أعداء الإسلام غالباً أن محمداً كان مصاباً بالصرع epileptique ، وان تجاربه الدينية لهذا لا قيمة لها. ولكن الأعراض الموصوفة لا تشبه مرض الصرع. لأن هذا النقص يؤدي إلى تخاذل جسدي وعقلي .

بينما ظلّ محمد حتى آخر حياته مالكاً لقواه العقلية. حتى لو امكن ادعاء ذلك فإنّ الحجة تظل مناقضة لكل رأي سليم اذا لم تقم الا على الجهل والوهم. لان المظاهر الجسدية الملازمة لا تثبت ولا تنفي قط بنفسها التجربة الدينية[١].

أمّا الفصل الثالث فقد جاء بعنوان (الرسالة الاولى). بدأها المستشرق (وات) بتاريخ القرآن الكريم، مشيراً إلى من سبقه في الكتابة من المستشرقين من أمثال (نولدكه، وريشاردبل) وبدأ بدراسة مضامين الآيات الكريمة الأولى واضعاً نصب عينيه كتاب المستشرق (نولدكه) محللاً له. وفي حديثه عن (أصالة القرآن) ناقش رأي المستشرق (جولدزيهر) بقوله: (ولربما بدأ الهدف من إظهار الاستمرار بين القرآن، وطرق التفكير القديمة عند العرب مناقضاً لفكرة الفصل الاول الشهير من كتاب (دراسات محمدية) لجولدزيهر عن (المروءة والدين). وليس من السهل معارضة آراء جولدزيهر، وليس التناقض مع ذلك تماماً، ومن الواضح وجود بعض التناقض بين تعاليم محمد على أساس القرآن وطرق التفكير العربية القديمة، ولو لم يكن الأمر كذلك لما قامت المعارضة الشديدة له)[٢]

وتناول المستشرق (وات) في الفصل الرابع من كتابه (محمد في مكة). المسلمين الأوائل معتمداً على روايات المؤرخ الطبري، المتوفى عام ٣١٠ هـ ولكنه قد رجّح روايات محمد بن إسحاق على غيره من المؤرخين بقوله (يمكن اعتبارها صحيحة على الاجمال)[٣].

وأخذ (وات) بعد ذلك بتوزيع الصحابة على القبائل العربية على وفق انتسابهم لها، مبتدئاً ببني هاشم، وقد اعتمد على قوائم المستشرق (كايتاني) في الحوليات المستمدة من كتاب (الطبقات الكبرى) لمحمد بن سعد، المتوفى (٢٣٠ هـ)، وكان يشير

إلى الرجال الذين اسلموا من كل قبيلة، وكان في الوقت نفسه يعطي صورة لمكانة القبيلة الاجتماعية وتعرض إلى المستضعفين من الصحابة .

وخصص المستشرق (وات) الفصل الخامس للمعارضين للدعوة الإسلامية، معتمداً على روايات المؤرخ الطبري عن هشام بن عروة، وابي العالية وقد علل رفض النبي الكريم ﷺ لعروض المكيين بقوله: (وهكذا لم يرفض محمد عروض المكيين لأسباب زمنية، بل لسبب ديني حقيقي، ليس لأنه لم يثق بهم مثلاً، أو لأنه لم يبق شيء عن مطامحه الشخصية، بل لان الاعتراف بآلهتهم يؤدي إلى فشل قضيته والمهمة التي تلقاها من الله)[٤]. وحينما تعرض لهجرة المسلمين إلى الحبشة اعتمد على رواية ابن هشام، عن ابن اسحاق، وناقش آراء المستشرق (كايتاني) حول بعض الروايات، واعطى اسباباً لهجرة المسلمين إلى الحبشة، بعد تحليل دقيق للنصوص المقتبسة من ابن هشام، وابن سعد والطبري.

وجاء الفصل السادس من كتاب (محمد في مكة) بعنوان (امتداد الافاق)، تعرض فيه المستشرق (وات) إلى خطورة الموقف على النبي الكريم ﷺ، بعد وفاة عمه ابي طالب، وزوجته خديجة بنت خويلد (رضوان الله عليها)، فاصبحت مدينة الطائف المثل الاول لهذه الخطورة التي أشار اليها المستشرق (وات) بقوله: (صورة مصغرة لمكة). وتبدأ بعد ذلك المفاوضات مع اهالي المدينة، فوصف (وات) وضعها الاجتماعي والاقتصادي، وتحدث عن بيعة العقبة. وعند ذلك تنتهي فصول الكتاب.

ووضع المستشرق (وات) ملاحق لكتابه، وأعطى لكل ملحق مسمّى معيناً، فقد تعرض لملحق (الأحابيش) إلى مقالة المستشرق الفرنسي (لامنس) التي تحمل الاسم نفسه، فكان يأخذ برأيه تارة، ويرفضه تارة اخرى فيقول: (ولكنه للأسف يتجاوز الادلة كثيراً في ناحية اخرى).

واستعان (وات) بنصوص استقاها من الواقدي وابن هشام وابن سعد. وفي الملحق الذي سماه (التوحيد العربي والتأثيرات اليهودية والمسيحية) تناول فيه آراء

المستشرق (مارغو ليوث) في مقالته عن اصول الشعر العربي وآراء(توري) في كتابه (الأساس اليهودي للإسلام)، وكان هذا الموضوع قد اطنب فيه كثير من المستشرقين، وحملت الملاحق الاخرى من كتاب (محمد في مكة) موضوع الحنفاء، والاحاديث المنقولة عن عروة بن الزبير، وكان قد شكك في بعضها.

ثانياً: مصادر كتاب (محمد في مكة):

استقى المستشرق (مونتجومري وات) نصوصه من مصدرين اساسيين هما: المصادر العربية والإسلامية، والمصادر الغربية والاستشراقية وكان قد تحدث عن مصادره بقوله: (كلمة حول المصادر، وقد ذكرها في سياق البحث وهي: (المغازي) للواقدي، و(السيرة النبوية) لابن هشام، و(الطبقات الكبرى) لابن سعد، و(المسند) لاحمد بن حنبل، و(الصحيح) للبخاري و(تاريخ الرسل والملوك) للطبري، و(أسد الغابة في معرفة الصحابة) لابن الأثير، و(الاصابة في تمييز الصحابة) لابن حجر. وتناولت هذه المصادر السيرة النبوية الشريفة، والحديث الشريف ورواة الحديث.

وكان كتاب (السيرة النبوية) لابن هشام المتوفى عام ٢١٨ هـ هو في حقيقته تهذيب لكتاب (السيرة النبوية) لمحمد بن اسحاق المتوفى عام ١٥١ هـ، فقد استقى منه المستشرق (وات) نصوصاً عن حملة أبرهة على مكة، ومولد الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، وأشار إلى قائمة المسلمين الأوائل أيضا (صحيحة على الاجمال)[٥]، واستقى أيضا نصوصاً من محمد بن مسلم الزهري في بعض المواضيع، وعند روايته عن المؤرخ الطبري يشير إلى مصادرها عن عروة بن الزبير. ويقف (وات) من روايات الواقدي وروايات ابن سعد موقف الناقد، فيقول: (ويجعلنا ابن سعد نستشعر بانه يهتم اهتماماً كبيراً بدراسة الانساب، وأنه مطلع على الصعوبات التي تعترض المسائل المختلف عليها أنسابه اذن تستحق الثقة حتى عصر قصي في مكة، ويجب تناول الأنساب السابقة والمادة التاريخية بحذر ولسوف تعترضنا صعوبات خاصة فيما يتعلق بالمدينة

بسبب بقايا سيطرة الأم)[٦] وفي معرض تناول (وات) للمستضعفين، يعني طبقة صغيرة في المجتمع المكي، وقد استقى نصوصاً قليلة من المؤرخ المسعودي المتوفى عام ٣٤٦ هـ، في كتابه (مروج الذهب ومعادن الجوهر)، فيما يتعلق بتاريخ مكة في عصر ما قبل الإسلام، وبالأخص الحياة الاجتماعية [٧].

واستقى من كتاب (المعارف) لابن قتيبة الدينوري، المتوفى عام ٢٧٦ هـ، وكتاب (الصحيح) لأبي عبدالله البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، وكتاب (الإتقان في علوم القرآن) لجلال الدين السيوطي، المتوفى ٩١١ هـ، نصوصاً تتعلق بظاهرة الوحي، ويبدو انه حاول الإلمام بهذا الموضوع لخطورته في الفكر الاستشراقي معتمداً على مصادر من اعلام القرن الثالث الهجري، إلى القرن العاشر الهجري وكانت نصوص المؤرخ الطبري الخاصة بالمسلمين الأوائل والمعارضة القرشية للإسلام قد أخذت مساحة واسعة من كتاب (محمد في مكة)، فنقل المستشرق (وات) عن المؤرخ الطبري، عن هشام بن عروة بن الزبير، وثيقة كتبت في عهد عبد الملك بن مروان حول معارضة المكيين للدعوة الإسلامية ولكنه وجّه نقداً لابن هشام والطبري بقوله: (إنّ التفاصيل التي نجدها عند ابن هشام والطبري بصدد بقية الفترة الخارجة في معارضته النبي، ويجب أن نتسامح بصدد بعض المبالغات من جانب أو آخر لان هذه المبالغات هي أقل بكثير مما فكرّ به الكتاب الغربيون)[٨].

وكانت استشهادات المؤرخ (وات) لآيات القرآن الكريم في كتابه محددة في مواضع قد أحسن اختيارها، وبخاصة عند حديثه عن النزعات التوحيدية عند العرب قبل الإسلام، وفي الفترة المكية لعصر الرسالة ومنها يستخلص جوانب من السيرة النبوية فيقول: (فهو لا يمدنا بأي شيء يمكن ان يكون لوحة كاملة لحياة محمد والمسلمين خلال الفترة المكية)[٩]. وهذا أمر طبيعي، لان القرآن الكريم ليس مصدراً تاريخياً يحكي تسلسلاً للأحداث. وإنما يضم تلميحات تاريخية يمكن ان يعتمدها المؤرخون للاستشهاد مع نصوص الحديث الشريف والتاريخ الإسلامي، ولكن على

الرغم من استشهادات (وات) بالقرآن الكريم، نجده في الآخر (الإسلام والتكامل الاجتماعي) يبتعد عن هذا الفهم للقرآن الكريم فيقول: (ولاتوجد في القرآن صفحات تلمح بأن الإسلام دين شامل، وان القصص التي تشير إلى شمولية الإسلام قد وجدت في سيرة حياة محمد والتي منها انه قد أرسل رسله لاستدعاء اباطرة بيزنطة والفرس والحبشة وملوك آخرين، ولكن مثل هذه القصص قد رفضت من قبل النقاد الغربيين بسبب التناقضات التي كانت قد اقحمت بها)[١٠]. ولم نجد لـ(المستشرق وات) مراجعة الكتب العربية الحديثة والمعاصرة التي تناولت السيرة النبوية الشريفة سوى كتاب (شباب قريش) للكاتب المصري عبد المتعال الصعيدي، الذي تحدث فيه عن المسلمين الشباب[١١]. أمّا الكتب الغربية فإنّه اعتمد على عدد منها، وفي مقدمتها كتاب (حوليات الإسلام) للمستشرق (كايتاني) وبخاصة في القوائم التي استمدها من كتاب (الطبقات الكبرى) لابن سعد، حول المسلمين الأوائل، وفيما يتعلق بهجرة المسلمين إلى الحبشة، فإنّه استقاه من (كايتاني) عن محمد بن إسحاق وابن هشام والطبري. وكان كتاب(الابطال أو عبادة الابطال) للمستشرق (كارليل) له أهمية رفيعة لدى المستشرق (وات)، فيقول: (منذ ان قام هذا بدراسته عن محمد أدرك الغرب أن هناك أسباباً وجيهة للاقتناع بصدق محمد)[١٢] .

أمّا دراسة المستشرق (نولدكه): Die Tradition under des Leben Mrhammeds التي تناولت تاريخ العرب القدماء، وديانتهم في الجزيرة العربية، فقد اقتبسها المستشرق (وات) من كتاب (الأصنام) لهشام بن محمد بن السائب الكلبي، كما أنه أشار إلى كتاب (تاريخ القرآن) للمستشرق (نولدكه) والى (ترجمة القرآن) للمستشرق (رشاردبل). وعند حديثه عن رسالة الإسلام الاولى، فإنّه اعتمد فيها على (نولدكه) في مواضع عدّة. واختلف معه في مواضع أخرى بقوله: (ولكن كثيراً من النتائج التي توصل اليها ليست أكيدة تماماً، وان كانت ممكنة)[١٣]. ووجه نقداً إلى نظريات (ديتلف نيلسن Dictief Nielsen) في بعض المواضع من كتابه (محمد في مكة)،

إلى المستشرق (لامنس) الذي عدّ بعض نظرياته لا أساس لها [١٤].

وفي معرض حديثه عن أفضلية قريش يقول: (لاتؤيد المصادر وجهة النظر التي عرضها لامنس). ونلاحظ المستشرق (وات) في بعض النصوص يستصوب رأي (لامنس). وعند تعرضه لكتاب (دراسة في التاريخ) للمستشرق (كايتاني) نجده قد اعتمد عليه في حديثه عن مكة وحياتها الاقتصادية قبل الإسلام، وأشار إلى كتب أخرى ومنها (حياة محمد) للمستشرق (السير وليم موير). ومقالة للمستشرق مرجليوث، بعنوان (أصول الشعر العربي) وكتاب (أصول التشريع الإسلامي) للمستشرق (شاخت) وكتاب(دراسات إسلامية) للمستشرق جولدزيهر. واستعرض آراء (كارل اهرنس، وهرشغلد وبولين، وريتشاردبل) في موضوع الوحي.

ثالثاً: رأي في كتاب (محمد في مكة):

على الرغم من موضوعية المستشرق (مونتجومري) في دراسة السيرة النبوية الشريفة، ونقده لبعض آراء المستشرقين الغربيين، الا انه وقع في هفوات وأخطاء، وهذا ناتج عن عدم استيعابه الكامل للموروث الإسلامي، وآراء المذاهب الفقهية والكلامية، فهو عند استعراضه لنزول القرآن الكريم، أعطي فهماً ضيقاً لهذا الحدث التاريخي بقوله: (يعتقد المسلمون السنيون أن القرآن وحي إلهي، وأنه كلام الله)[١٥].

وهذا التحديد بالمسلمين من أهل السنة غريب في بابه في مسألة لا يختلف فيها جميع المسلمين وان هذا الاجماع حاصل في العقيدة الذاهبة إلى سماوية القرآن الكريم وكماله واعجازه، والمسلمون جميعا يؤكدون نزول الوحي على النبي الكريم ﷺ، ويبدو ان المستشرق (وات) لم يتعب نفسه للوقوف على آراء مذاهب المسلمين، ويتعمق في الاصول الكلامية، وبالأخص مسالة الوحي. وعند تعرض (وات) لمسألة (خلق القرآن) التي كانت مثار جدل بين العقليين والسلفيين المسلمين يقول (ان السنيين يعتقدون دون غيرهم ان القرآن في أصله مصدر إلهي بأكمله، وهو كلام الله

غير المخلوق ويعتقد الغربي المدني أو ربما اعتقد اذا أخذ بالتحييز الذي قام به محمد ان القرآن من صنع شخصية محمد غير الواعية ووجهة النظر الثالثة هي أن القرآن من صنع النشاط الإلهي الذي يظهر من خلال شخصية محمد، وبهذا يجب نسبة بعض صفات القرآن إلى طبيعة محمد الانسانية، وهذا على مايبدو موقف المسيحيين الذين يعترفون بقسم من الحقيقة الالهية في الإسلام، وان كانت هذه الحقيقة لم تتحقق فيه تماماً)[١٦]، وقبيل أن يعطي المستشرق (وات) رأيه في هذه الأمور التي ذكرها، يجب أن نستوقفه قائلين: هل ان المسلمين من أهل السنة جميعهم على راي واحد حول قدم القرآن الكريم ؟، فإنّ المسألة هذه بحاجة إلى دراسة عملية مستفيضة، نابعة من وعي للتاريخ، وذلك للوقوف على وجهة نظر جميع مذاهب المسلمين. فإنّ من الثابت انّ أنصار المذهب الحنبلي من أهل السنة وحدهم يأخذون بالرأي القائل بقدم القرآن الكريم والامامية والمعتزلة متفقون على القول بحدوث كلام الله عزوجل[١٧]، ويقول الشيخ الطوسي: ان قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلاً﴾[١٨]. (له دلالة على ان القرآن الكريم محدث لان القديم لايجوز وصفه بالمنزل والتنزيل، لان ذلك من صفات المحدثين)[١٩] واخذ المستشرق (وات) برواية المؤرخ الطبري في تشخيص المسلمين الأوائل الذين اعتنقوا الإسلام بعد السيدة خديجة بنت خويلد بقوله: (ولربما كان علي جديراً بذلك ولكن هذا لا معنى له في نظر المؤرخ الغربي لان علياً كان آنذاك في التاسعة أو العاشرة من عمره، وكان احد افراد عائلة محمد، وليس ابو بكر أقل جدارة من علي، ولكن بمعنى آخر وهو انه كان اعظم المسلمين شأناً أيّام قضية الحبشة بعد محمد، ويبدو ان دوره الكبير الذي قام به فيما بعد في الروايات الاولى. وربما كان زيد بن حارثة هو الأجدر باعتباره اول مسلم ذكر لأنه كان عبداً حرره محمد وكانت صلتهما وثيقة غير ان حقارة اصله تعني ان إسلامه لم يكن له في نفس مغزى إسلام ابي بكر)[٢٠]. وان روايات المؤرخ الطبري صريحة في تشخيص المسلمين الاوائل، فهو ينقل عن الواقدي في إسلام خديجة ويقول: (أصحابنا مجمعون على انّ أوّل أهل القبلة استجاب لرسول الله صلى الله عليه وآله خديجة بنت خويلد رحمها الله)[٢١].

وقدم عدة روايات على اعتناق الامام علي عليه السلام بالإسلام، وايمانه به بعد السيدة خديجة بقوله: (كان أول ذكر آمن برسول الله صلى الله عليه وآله معه وصدقه بما جاءه من عند الله علي بن أبي طالب عليه السلام)[٢٢]. عدا رواية واحدة اشار فيها انّ أبا بكر أول من اسلم[٢٣]. ومن الغريب ان المستشرق (وات) قد أخذ بالرواية المفردة، وأعرض عن الروايات المتواترة بشأن المسلمين الاوائل ولا ندري من أين استقى معلوماته القائلة بأن زيد بن حارثة كان اول من اعتنق الإسلام، في الوقت الذي أجمعت المصادر بالقول: إنّ علياً عليه السلام هو أول من أسلم من الذكور، وانه لم يعرف الشرك في حياته. لذلك فهو قد طبع على الإسلام في فترة مبكرة من حياته، وقد دعاه النبي الكريم صلى الله عليه وآله، كما دعا قبله السيدة خديجة رضوان الله عليها، بعد نزول الوحي عليه لأول مرة، قبل ان يفاتح احداً من أهل بيته ويقول المؤرخ المسعودي: (وكان بدؤه بعلي إذ كان أقرب الناس إليه وأتبعهم له)[٢٤]. واذا كان المؤرخ الطبري لم يترجح لديه المسلم الاول بعد السيدة خديجة. وهذا هو منهجه في تدوين عدد من الروايات في المسألة الواحدة، ليس معناه عدم الرجوع لغيره من المؤرخين في تشخيص هذه المسألة فكان على المستشرق (وات) استقصاء جميع المصادر ولا يكتفي بروايات المؤرخ الطبري التي تقوده إلى مثل هذه الاجتهادات الخاطئة، لان الذين عاشوا في بيت النبوة. وموضع الرسالة، ومهبط الوحي. هم يشكلون الشريحة الاولى في الإسلام. وأول من أدى فريضة الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وآله، وكانت تبريرات المستشرق (وات) في هذا الموضوع ضعيفة وواهية. وان مسالة السن والجنس لا موقع لهما في الإسلام .

وكان المستشرق (وات) في بعض الاحيان يتردد في إعطاء الحقيقة بقوله (ربما)، وهذا حصل عند تحديد عمر النبي الكريم في عام الفيل، عند فشل حملة ابرهة على الكعبة، فيقول: (وربما ولد بعد وفاة ابيه، ونشأ في رعاية جده عبد المطلب)[٢٥]. واذا عاد (وات) إلى المصادر الموثوقة فلا داعي لتكرار لفظ (ربما) الذي كرره في زواج النبي الكريم من السيدة خديجة، وعدد ابنائه منها[٢٦] .

الخاتمة

خص بحثنا بدراسة المستشرق البريطاني (مونتجومري وات) من خلال كتابه (محمد في مكة) دون كتبه الاخرى في التراث الإسلامي. على وفق رؤية تاريخية وتحليلية نقدية، بعيدة عن الانحياز الديني، مؤشرين على الآراء الايجابية والسلبية. على وفق المشهور المدون في المصادر الاساسية الموثوقة التي تناولت السيرة النبوية الشريفة. والدين الإسلامي، وكان المستشرق(وات) كغيره من المستشرقين والكتاب الغربيين قد اصابوا في جانب، واخطأوا في جانب آخر. وقد يكون اكثر اعتدالاً ووضوحاً من غيره عند دراسة القضايا الإسلامية التي احيطت بالتشكيك أو الافتراء. وغرضها الاساءة لرسول الانسانية محمدﷺ والرسالة الإسلامية، وفي مقدمتها (نزول الوحي) و(مصطلح الديانة المحمدية) و(استخدام السيف) و(موضوع تعدد الزوجات) وغيرها من الاحداث التي فسرها كثير من المستشرقين اقتصادياً وعسكرياً وجنسياً، من دون الرجوع إلى المصادر الاساسية في التفسير والحديث والتاريخ والأدب. ولذا وقعوا في انزلاق الاوهام، ولم يتورع بعضهم من اطلاق الشتائم والكلمات النابية التي ابعدتهم عن الموضوعية في البحث العلمي، وكنا قد وجدنا المستشرق البريطاني (مونتجومري وات) مواضع القوة والضعف في كتابه (محمد في مكة)، وكان قد استقى نصوصاً غير موثوقة، من دون الرجوع لغيرها للتأكيد من سلامتها، وكنا قد رجعنا إلى المصادر الإسلامية في التفسير والتاريخ والفرق للتأكد من حقيقة تلك النصوص، وهذه تشكل نقطة ضعف في دارسة (وات) للسيرة النبوية ولذا وقع في أخطاء واوهام، وانّ الدارس المتفحص لكتاب (محمد في مكة) يقف على اجتهادات جيدة للمستشرق (وات) من جانب، وعلى هفوات من جانب آخر .

* هوامش البحث *

(١) وات :محمد في مكة ص ١٠١.

(٢) وات: محمد في مكة ص ١٣٨.

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٦ .

(٤) وات: محمد في مكة ص ١٧٢.

(٥) وات: محمد في مكة ص ١٤٦.

(٦) وات: محمد في مكة ص ١٢.

(٧) وات: محمد في مكة ص ٢٣ – ص٢٤.

(٨) وات: محمد في مكة ص ١٨٩.

(٩) وات: محمد في مكة ص ١٣.

(10) Montgomery Watt: lslam and The integration of Society. p. 259 -260.

(١١) وات: محمد في مكة ص ١٦٠.

(١٢) وات: محمد في مكة ص ٩٤.

(١٣) وات: محمد في مكة ص ١٠٧.

(١٤) المصدر نفسه ص ٣١.

(١٥) وات: محمد في مكة ص ٥٦.

(١٦) وات: محمد في مكة ص ٩٥ـ ص ٩٦.

(١٧) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٩٤.

(١٨) الاسراء: ١٠٦.

(١٩) الطوسي: التبيان ٦/ ٥٣١.

(٢٠) وات: محمد في مكة ص ١٤٤ـ ص١٤٥.

(٢١) الطبري: التاريخ ٢/ ٣٠٧.

(٢٢) الطبري: التاريخ ٢/ ٣٠٩.

(٢٣) المصدر نفسه ٢/ ٣١٠.

(٢٤) المسعودي: مروج الذهب ٢/ ٢٨٣.

(٢٥) وات: محمد في مكة ص ٦٥.

(٢٦) المصدر نفسه ص ٧٣.

❊❊❊

المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل وكتابها "وأن محمداً رسول الله"

■ أ.د . حامد ناصر الظالمي(*)

تعود العلاقات الإسلامية الألمانية الى مئاتٍ من السنين خلت، ففي نهايات القرن الثالث الهجري كانت للمسلمين في الأندلس علاقات دبلوماسية مع بعض الدول الأوروبية إذ نجد «إشارة من المُقرّي صاحب (نفح الطيب في تأريخ الأندلس الرطيب) أنّ لقاءً قد تم بين الخليفة عبد الرحمن الناصر وبين رسول من قبل الألمان، ولكنه لم يذكر فيها تفاصيل حول هذا الموضوع، غير أنّ هناك دراسات استقصائية معاصرة أثبتت قيام سفارة ألمانية الى بلاط السلطان عبدالرحمن الناصر. وأنّ الامبراطور الألماني أوتو الكبير قد أرسل كاهناً يُدعى يوحنا (وهو أسقف غورسي Corse) الى الخليفة الناصر سفيراً له وكان ذلك سنة ٩٥٦م. وفي مقابل ذلك أرسل الخليفة الناصر الى الإمبراطور الألماني قساً من رعايا النصارى سفيراً له عنده»[١]. وتطورت تلك العلاقات وخاصة المعرفية بالشرق بل تطورت كذلك فكرة تَخَيُّل الشرق وصياغته أو صنعه فكرياً على يد مجموعة كبيرة من المستشرقين يصح إطلاق عبارة مدرسة الاستشراق الألماني عليهم. فمنذ القرن التاسع عشر بدأ الاستشراق

(*) كلية التربية للعلوم الإنسانية / جامعة البصرة.

بالتخصص الفيلولوجي الدقيق حتى عُرِفَ الاستشراق الألماني أنه أكثر مدارس الاستشراق تخصصاً باللغات واللهجات والدراسات القرآنية والتصوف، ومن أبرز أقطاب تلك المدرسة تيودور نولدكه وبراجستراسر، ولكن المَلمح الأبرز هنا هو بُعد الجانب السياسي عن الاستشراق الألماني وعدم تأثير هذا الاستشراق بالأغراض السياسية والعسكرية وهذا ما يكاد يتفق عليه دارسو هذا الاستشراق، لأنّه بعيدٌ عن تلك المؤثرات وليس كحال الاستشراق الفرنسي أو الأمريكي فيما بعد. ومن الأسباب التي تُذكر عن ذلك ونقبلها بتحفظ قول الدكتور محمد الأرناؤوط إنّ «النظام النازي لم يحاول توظيف الاستشراق لعدم تقديره للثقافة الشرقية، بل كان يُفضّل الاعتماد على عملاء في المشرق لتحقيق أهدافه»[٢]. لأنّه من المعروف أنّ النظام النازي حكم ألمانيا في الربع الثاني من القرن العشرين وأنّ فترة عشرين أو ثلاثين سنة لا تعطينا مؤشراً على ذلك ، أي: لا نستطيع أن نحكم على مدرسة استشراقية عرقية اهتمت بالشرق مئات السنين ودرسته في ضوء فترة حكم النظام النازي. فماذا نقول عن تلك المدرسة وهي تدرس الشرق في القرن التاسع عشر ولم يكن النظام النازي قد وجِدَ بعد؟

- **آنا ماري شيمل:**

ولِدَتْ آنا ماري شيمل بمدينة إيرفورت وسط ألمانيا في ٧/ ٣/ ١٩٢٢ وتُوفيت عن عمرٍ ناهز الثمانين عاماً في مدينة بون في كانون الثاني عام ٢٠٠٣، كان والدها يعمل موظفاً في البريد ، إذ عصفت بألمانيا حربان عالميتان كانت شيمل تعيش أجواء هاتين الحربين، ومع تلك النزعات العسكرية عاصرت شيمل كذلك فترة المد الشيوعي والقومية النازية التي كانت تُمجّد العرق النازي، بل استمرت الفلسفات المعاصرة بالظهور في ألمانيا، وماري شيمل تراقب تلك الأحداث وتعيشها عن كثب، لقد عاشت في عالم فيه التطرف والعرقية والقسوة والحروب والصراعات السياسية والعكسرية والفكرية، لقد عاصرت المدارس الوجودية والظاهراتية التي كانت تترى آنذاك، ولكن شيمل عزمت على تلقي الدروس الخاصة باللغة العربية واللغات

السامية الأخرى على يد المستشرق الألماني الدكتور ريتشارد هارتمان.

في الأول من نيسان عام ١٩٤٥ حصلت شيمل على شهادة الدكتوراة ،عن رسالتها (بنية الطبقة العسكرية في الحقبة الملوكية المتاخرة) وكانت بإشراف ريتشارد هارتمان وهنريتش سكيدر)، إذ بدأت العمل على تلك الرسالة منذ عام ١٩٤٢. أي في قمة الصراع العسكري والفكري النازي وغيره. وناقشتها قبل سقوط الرايخ الثالث بعدة أسابيع مستغلة توقف القصف، ولكن علاقتها بمصر والشرق لم تكن عابرة إذ أنها كانت قد حصلت على الماجستير في عام ١٩٤١ وكان عمرها ١٩ سنة ورسالتها عن (القضاء والخلافة في مصر الفاطمية والمملوكية).

درست شيمل تأريخ الفن الاسلامي على المستشرق إرنست كونل والدراسات التركية على يد (فون كابلين) وفي بدايات الخمسينيات تَعرَّفَتْ على ابن خلدون فترجمت بعض فصول مقدمته الشهيرة وواصلت دراساتها في الآداب العربية والتركية والفارسية، وحصلت على كرسي الأستاذية في قسم العلوم الإسلامية واللغات الشرقية في جامعة بون وخاصة الشعر الصوفي ، وإنّ أول كتاب نُشِرَ لها كان عن شعر جلال الدين الرومي (١٢٠٧ - ١٢٧٣) الذي عشقته شيمل فزارت قبره أكثر من مائة مرة وترجمت أعماله وكتبت عنه مجموعة من البحوث والدراسات.

حصلت شيمل على شهادة الدكتوراه ثانيةً سنة ١٩٥١ وكانت عن تأريخ الأديان وذلك في كلية اللاهوت بجامعة ماربرغ في (دراسات عن مصطلح الحب الصوفي في التصوف الإسلامي المبكر) وبإشراف المستشرق فردريك هايلر، وحصلت كذلك للمرة الثالثة على شهادة الدكتوراه عام ١٩٥٢ في الفلسفة الإسلامية.

أتقنت آنا ماري شيمل اللغات الشرقية (العربية والفارسية والتركية والأُردية والسندية ولغة البشتو والبنجاب) وكذلك اللغات الغربية (الإنجليزية والفرنسية واللاتينية والهولدنية) وفي ضوء هذه المعارف المتعددة واللغات المختلفة أصدرت

شيمل أكثر من مائة كتاب، ثمانين منها من تأريخ الشرق والإسلام والتصوف والفكر والشعر وتُرجمت مجموعة من الكتب من لغاتٍ شرقية الى غربية وبالعكس[٣]. وأعمالها عبارة عن قصة حب تعيشها وتكتب عنها وليست هي مُكرهةً عليها، فهي تعيش الشخصية والحالة التي تريد الكتابة عنها بل وتتشبع بها تماماً حتى لو كانت تكتب عن شيء لا يتَعلَّق بالفكر إذ يقول تلميذها بيرجل مثلاً (كانت شيمل تحب القطط وكُنّا نراها عندما تغادر الجامعة في تركيا بعد انتهاء المحاضرة تنحني على الأرض لترفع إحدى القطط وتضمّها إلى صدرها، بعد سنوات نشرت شيمل كتاباً بعنوان القطة الشرقية صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٨٣ والطبعة الثانية سنة ١٩٨٩»[٤].

- **مؤلفات آنا ماري شيمل:**

كما ذكرنا سابقاً أنّ لشيمل أكثر من ثمانين كتاباً في الفكر الاسلامي والتصوف فضلاً عن كتب أخرى عن حياتها وشعرها، ولذلك نعتقد أنّ ماذكره الدكتور سعيد بوفلاقة: أنّ مؤلفات شيمل بلغت نحو ثلاثين كتاباً هي معلومة غير دقيقة[٥]. إذ ذكرت شيمل نفسها أنها ألّفت أكثر من هذا العدد وذلك في حوار مع الدكتور رجب البنا.

- **ومن مؤلفاتها:**

١- القضاء والخلافة في مصر الفاطمية والملوكية وهي رسالتها للماجستير

٢- بنية الطبقة العسكرية في مصر في الحقبة المملوكية المتأخرة وهي إطروحتها للدكتوراه.

٣- دراسة عن كتاب (بدائع الزهور في وقائع الزهور لابن إياس) سنة ١٩٤٥.

٤- (صوت الناي) مجموعة شعرية سنة ١٩٤٨.

٥- مختارات من مقدمة ابن خلدون (ترجمت من العربية الى الألمانية) سنة ١٩٥١.

٦- مختارات من الشعر العربي المعاصر ١٩٧٥.

٧- تعليم اللغة العربية سنة ١٩٧٥.

٨- الأسماء الاسلامية من علي الى الزهراء سنة ١٩٧٣.

٩- محمد إقبال اللاهوري (ترجمت له عدة دواوين شعرية هي جاويد نامة وجناح جبرائيل ورسالة الشرق وزيوم عجم).

١٠- جلال الدين الرومي (ترجمت له وكتبت عنه ومنها مختارات من ديوان شمس التبريزي والرومي، وحياة جلال الدين الرومي وتراثه، والشمس المنتصرة، وانظر الى الحب).

١١- (المرأة الشرقية) مجموعة شعرية ٩٩٨.

١٢- أدعية ومناجاة إسلامية (ترجمته من العربية الى الألمانية).

١٣- محمد رسول الله ﷺ بالألمانية عام ١٩٨١ وبالإنجليزية عام ١٩٨٧.

١٤- ديوان شعر (عنادل تحت الثلج) ترجمته للعربية الشاعرة أمل الجبوري ويبدو فيه أثر الحلاّج في شعر شيمل واضحاً.

١٥- الأبعاد الصوفية في الإسلام عام١٩٧٤ تُرجم الى العربية والألمانية عام ١٩٨٥ لأنّهُ كان مكتوباً بالإنجليزية.

١٦- الوردة والعندليب (في الشعر الصوفي التركي والفارسي).

١٧- الشمس الظافرة صدر عام ١٩٧٨ عن شعر جلال الدين الرومي وترجمه الى العربية الدكتور عيسى علي العاكوب بعنوان الشمس المنتصرة.

١٨- النجم والزهرة عام ١٩٨٤ (شعر)

١٩- كتاب عن الفن الاسلامي وفن الخط العربي.

٢٠- الحياة والأسطورة وهو كتاب عن الحلاّج.

٢١- حدائق المعرفة عام ١٩٨٢.

٢٢- آخر كتبها (شرق وغرب حياتي الغربية والشرقية) وتَحدَّثت فيه عن سيرتها العلمية والشخصية.

٢٣- مقدمة في تأريخ الإسلام يتناول سير الحضارة الاسلامية ومراحل انتشار الاسلام في مختلف البلدان ومنها الهند وبلدان جنوب شرق آسيا .

٢٤- الإسلام في شبه القارة الهندية .

٢٥- الإسلام في الهند وباكستان .

٢٦- مراكز الثقافة الإسلامية في الهند .

٢٧- مناهج التعليم في الهند .

٢٨- باكستان قصر ذو ألف باب صدر عام ١٩٦٥ وتناولت فيه شيمل ماضي الباكستان وحاضرها وكيف كانت موطناً للبوذية والهندوسية ومن ثم دخول الإسلام إليها وما أحدثه المسلمون من تطور وعمران .

٢٩- دراسة في الأفكار الدينية للشاعر محمد إقبال وقد اهتمت شيمل بإقبال الأب الروحي للباكستان منذ الخمسينات وتَرجَمت أعماله في عام ١٩٧٧ واختارت مجموعة من شعره وترجمتها الى اللغة الألمانية تحت عنوان رسالة الشرق .

٣٠- دراسة عن المتصوف الهندي أسد الله الغالب.

٣١- دراسة عن إثنين من كُتاّب التصوف الهندي في القرن الثامن عشر في الهند[٧].

٣٢- أحلام الخليفة (الأحلام وتعبيرها في الثقافة الاسلامية).

وغير ذلك من الكتب التي أوضحنا أنّ عددها تجاوز المائة كتاب. وليست هذه الكتب صغيرة الحجم أو كراسات يُطلق عليها كتب مجازاً بل هي موسوعات كبيرة فمثلاً كتابها الشمس المنتصرة دراسة في آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي يقع في ٨١٦ صفحة في الترجمة العربية التي قام بها الدكتور عيسى علي العاكوب وصدرت في طهران عام ٢٠٠١ وكتابها أحلام الخليفة يقع في ٥١٠ صفحات صدر عن دار الجمل بترجمة حسام الدين جمال بدر ومحي الدين جمال بدر وحارس فهمي شومان ومحمد اسماعيل السيد سنة ٢٠٠٥ وكتابها الأبعاد الصوفية في الإسلام يقع في ٥١٧ صفحة صدر عن دار الجمل بترجمة محمد اسماعيل السيد ورضا

حامد قطب . وكتابها عن الرسول محمد ﷺ يقع بـ٥٠٠ صفحة ترجمه الدكتور عيسى علي العاكوب وصدر في طهران عام ٢٠٠٨ .

وهكذا فدراسات شيمل لم تكن مختصرة بل كانت دراسات رائدة. فقد امتلكت قدرةً على الكتابة بمجموعة من اللغات حتّى انّها «أخبرت آنا ماري شيمل ذات مرة أحد أصدقائها أن بوسعها كتابة ثلاثين صفحة بالآلة الكاتبة يومياً، بل وأكثر من ذلك إذا اقتضى الأمر»[٨].

قامت شيمل بالتدريس في دولٍ عديدة ودرَّست مختلف العلوم كالآداب العربية والفارسية والتركية والهندية والفن الإسلامي والتصوف وفي جامعة أنقرة درَّست العلوم الإسلامية منذ عام ١٩٤٥ بكلية الشريعة وكانت تحاضر باللغة التركية . وعادت الى ألمانيا عام ١٩٦١ فأصبحت أستاذة الأدب العربي في جامعة بون وفي عام ١٩٦٥. وسافرت الى الولايات المتحدة الأمريكية للمشاركة في مؤتمر الأديان في جامعة كالفورنيا فعُرِضَ عليها كرسي الثقافة الاسلامية في الهند في جامعة هافرد الذي أسسه أحد الهنود المسلمين وأوصى بأمواله لهذا الغرض خدمةً لشعراء الهند وهناك درَّست كذلك مادة الخط الإسلامي وتأثير الخطوط العربية على الفن الأوربي المعاصر، وكانت لمدة عشر سنوات مستشارة لشؤون الخط الإسلامي في متحف نيويورك العالمي ومن طلبتها في جامعة هارفرد الأمريكية كانت رئيسة الوزراء الباكستانية السابقة بناظر بوتو، ودرَّست شيمل كذلك في العديد من معاهد وجامعات العالم في لندن والهند والسويد وكانت قد ترأّست معهد غوته في بيروت وكانت عضواً في كثيرٍ من الأكاديميات العالمية وعضواً في دائرة المعارف الإسلامية للأديان لذا تُعد واحدة من أهم الباحثات في مجال الاستشراق وخاصة ما يتعلّق منه بالتصوف الإسلامي والتأريخ، ولم يسبق أن لقيت باحثة ألمانية مثل هذا الإهتمام خارج ألمانيا. فأعمالها مترجمة الى عدد من اللغات الشرقية والغربية. بل وقد أُطلِقَ اسمها على أحد الشوارع المهمة في مدينة لاهور في باكستان[٩]. وقامت أواخر حياتها

(بإنشاء مؤسسة خاصة لتقديم المُنح الدراسية للعلماء والطلبة المسلمين بالتعاون مع جامعة بون وفي عام ١٩٩٥ حصلت على أكبر جائزة ثقافية وفكرية في ألمانيا هي جائزة السلام) [١٠] وعند استلامها لهذه الجائزة تَعَرَّضت شيمل الى حملة إعلامية كبيرة ظالمة بسبب رأيها الناقد للمرتد سلمان رشدي ففي حفل التكريم قالت إنها تستطيع أن تَتفّهم لماذا شعر المسلمون بالاستياء من تلك الرواية[١١].

- **هل أسلمت شيمل ؟**

وإجابة عن سؤالٍ وجه لها عن رأيها في الإسلام قالت شيمل: «إنني أحب الإسلام ولولا أنني أحبه ماكتبتُ عنه أكثر من ثمانين كتاباً . وقد وجدتُ فيه دين تسامح وروحانية وتوقفتُ كثيراً عند كلمات القرآن (لا إكراه في الدين) البقرة ٢٥٦ . وقد قلتُ لِمَنْ وجّهوا إليّ النقد أنّي أحب الرسول محمداً ﷺ وعندما سألوني عن رأيي في غضب المسلمين بسبب رواية سلمان رشدي آيات شيطانية قُلتُ لقد جرح سلمان رشدي مشاعر المسلمين فتعرّضتُ بسبب كلماتي هذه الى حملةِ اضطهاد شديدة . ولولا أنّ الرئيس الألماني في ذلك الوقت كان يساندني لكانت الذئاب افترستني ولكنني مع ذلك قَضَّيت في هذه المحنة ستة شهور)[١٢].

وقالت في مقابلة مع تلفاز ألمانيا A.R.D «إنّني أعتقد أنّ المسّ بأحاسيس وعواطف جمعٍ عظيم من المؤمنين طريقة سيئة وأنني لا استطيع أن أقبلها، إنني سوف أنتقد هذا الموقف حتى الموت، إن جماعات الضغط المؤيدين لسلمان رشدي لا يستطيعون أن يخيفوني وأنّ القليل فقط في أوربا يعرفون أن رسول الاسلام هو مركز الولاء والمحبة لملايين المسلمين وكم هذا الكلام يستثير مشاعرهم وهل يمكن أن يفعل ذلك بآيات الإنجيل ؟ وهل كان العالم الغربي يسمح بذلك»[١٣].

ومما يؤيد ابتعادها عن المسيحية قولها: «لم أدخل كنيسة منذ السادسة عشرة من عمري إلاّ لحضور جنازة صديق أو زواج أُدعى لمراسمه»[١٤]، ويَذكر عنها

الدكتور أحمد زكي يماني أنها عندما كانت «تذكر الرسول ﷺ تقول قال حبيبي وقُرّة عيني رسول الله ﷺ ثم تذكر الحديث النبوي الشريف سنداً واتصالاً ومتناً»[١٥]. ولذا أوصت الدكتور يماني أن يقرأ سورة الفاتحة على قبرها بالعربية يوم دفنها[١٦].

وهكذا وجدت الدكتورة آنا ماري شيمل في الإسلام مالم تجده في الغرب وفي ألمانيا النازية فقد «ربطت شيمل اهتماماتها العلمية بالتصوف وبتحليل العلاقة بين الله والإنسان جواباً على ما تميّزت به النازية من قسوةٍ وعنف»[١٧]. وحاولت اكتشاف ذاتها عبر التصوف والشرق الروحي فهي رحلة كشف إذن وحياة متصوفة رأت أن الخلاص يتحقق في الفناء في الذات الإلهية وليست كما رأى « هنري كوربان أن التصوف الإسلامي ليس سوى عودة الى عقيدة التثليث المسيحية وما رآه ماسينيون أن التصوف الإسلامي نتاج الفلسفات الفارسية»[١٨].

- **قراءة المستشرقة آنا ماري شيمل لسيرة الرسول ﷺ :**

في عام ١٩٨١ أصدرت شيمل كتابها«وأنّ محمداً رسول الله» وأعادت طبعه عام ١٩٨٧ وترجمه الى العربية الدكتور عيسى علي العاكوب عام ٢٠٠٨، ومن عنوان الكتاب يتضح أنه الشطر الثاني من شهادة المسلم، فالمسلم يقول أشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله، وبهذا فهي قد شهدت بوحدانية اللهّ سابقاً عبر دراستها للتصوف الاسلامي والعرفان ولذلك بَقيَ الشطر الثاني من شهادة الإسلام الذي جعلته عنواناً لكتابها عن الرسول محمد ﷺ.

يتألّف الكتاب من إثني عشرَ فصلاً هي :

الفصل الأول: ملاحظات حول السيرة.

الفصل الثاني: محمد الأسوة الحسنة.

أدب الشمائل والدلائل.

الجمال المادي للنبي.

الجمال الروحي للنبي.

الفصل الثالث: المنزلة الفذّة لمحمد.

الفصل الرابع: أساطير ومعجزات.

الفصل الخامس: محمد الشفيع والصلاةُ عليه.

الفصل السادس: أسماء النبي.

الفصل السابع: نورُ محمد والتقليد الصوفي.

الفصل الثامن : الاحتفال بيوم ميلاد النبي.

الفصل التاسع : إسراء النبي ومعراجه.

الفصل العاشر : الشعر في مدح النبي.

التقليد العربي.

شوق الشعراء الى المدينة.

شوق النعتية في التقليد الفارسي والشعبي.

الفصل الحادي عشر: الطريقة المحمدية والتفسير الجديد لحياة النبي .

الفصل الثاني عشر : النبي محمد في آثار محمد إقبال.

ملحق : الأسماء المباركة للنبي.

أعتقد أنّ هذا الكتاب يأتي متزامناً مع مرحلة توجيه مجموعة إساءات للنبي ﷺ عرفها العالم وخاصة رواية سلمان رشدي والطبعة الثانية للكتاب ، وهي الطبعة الإنجليزية نشرتها المؤلفة « على نحوٍ متزامن في باكستان بتنسيق خاص مع مطبعة جامعة نورث كارولينا الأمريكية سنة ١٩٨٧»[١٩].

في مدخل الكتاب وبعد أربع صفحات فقط تقول شيمل: « في أوربا حيث فُهِمَ محمد أحياناً على أنّه عابد أوثان أو محوَّل الى مهاوند Mahavnd روح الظلام »[٢٠] وفي لقاء معها تعيد ذكر هذا الموضوع إذ تقول كذلك « والإساءة الى الإسلام كانت شائعة في القرون الوسطى ويظهر ذلك في الشعر الفرنسي من القرن الحادي عشر الى القرن الرابع عشر . كما يظهر في الأدب الإنجليزي والاسكتلندي حتى أنهم حرّفوا

اسم النبي محمد الى Mahovnd وهو اسم يتكَوَّن من مقطعين والمقطع الثاني hovnd يعني كلب . وفي نصوصٍ أخرى نجد أنّ اسم النبي محمد ﷺ تحوّل الى اسم معناه الشيطان وحتى في الأشعار الألمانية الرومانسية سنة ١٨٠١ نجد اسم محمد ﷺ قد تحوّل الى Mahom ماحوم »[٢١].

كلامها هذا يأتي كما قُلنا في مدخل الكتاب ونعتقد أنه بطريقة أو بأخرى محاولة للرد على فكرة المرتد سلمان رشدي الذي جعل من شخصية ماهاوند الشخصية المهمة أو الرئيسة في روايته آيات شيطانية ، بل وعنواناً للفصل الثاني من الرواية . وهذا يؤكد لنا أن كتاب شيمل يأتي ضمن سياق الرد على الإساءات للنبي محمد ﷺ ولكنها لم تحدد شخصية سلمان رشدي هنا عندما ترد .

في الفصل الثاني من الكتاب وهو محمد الأسوة الحسنة تتحّدث عن طيب عطر النبي ﷺ وعبير شذاه وتستذكر أجمل القصائد الصوفية لجلال الدين الرومي:

جذرُ الورد وفرعُه هما عرقُ المصطفى الطيب

وبقوته يصيرُ هلالُ الوردةِ الآن بدرا

وهكذا يغدو عندها النبي ﷺ الأصل لكل كمال بشري [٢٢]

وفي الفصل ذاته تقارن بين قميص النبي يوسف عليه السلام وقميصِ النبي محمّد ﷺ الذي أهداه الى شخصٍ باعه ليهودي أعمى فالأول عاش بثمنه واليهودي قد شُفي من العمى فاعتنق الإسلام وكذلك قميص يوسف عليه السلام الذي كان سبباً في شفاء عمى والده ورجع إليه بصره بمجرّد وصول القميص إليه. وتذكر من الشعر السندي قصيدة رائعة حول تلك الفكرة[٢٣].

إنّ الشعر الذي تناولته شيمل أغلبه كان فارسياً وهندياً وسندياً وأُردياً وتركياً وكان نصيب الشعر العربي قليلاً جداً . ولكنها كانت متذوقة للشعر . فقصة نعل النبي محمد ﷺ الذي عَرَج به والذي لم يخلعه كما هو الحال مع موسى عليه السلام الذي خلع نعليه

لأنه وصل الى الوادي المقدس. وأن العاشق المُتيم بحب النبي ﷺ يؤمِّل أن يلمس خده ذلك النعل ، فاختارت شيمل هذه المرة قصيدةً لشاعرةٍ أندلسية هي سعدونة الحميرية ١٢٤٢ م تقول عن هذا النعل.

سألثُمُ التمثالَ إذ لم أجد ... للِثم نَعل المصطفى من سبيلِ
لعلّني أحظى بتقبيله ... في جنّة الفردوس أسنى سبيل
وأمسحُ القلبَ به عَلَّهُ ... يُسكِنُ ماجاش به من غليل(٢٤)

هذا الجمال الذي تذوّقته شيمل عن وصف نعل النبي ﷺ أين منه مَنْ يقتل ذرية ذلك النبي ﷺ لقد هام الشعراء بعطر الرسول وبقميصه ونعله ، وغيرهم كانت مشاهد الدم تروي عيون الحاقدين فقلوبهم صدية خاوية عاجزة عن الجمال بل وغيرهم يطمس معالم الرسول وآله.

وتذكر شيمل أنّ المؤرخ المقري ت ١٦٤٤ م كرّس كتاباً ضخماً لموضوع نعلي النبي ﷺ هو كتابه (فتح المُتعال في مدح النِعال)، وهي لاتنسى كذلك الحديث عن آثار قدم النبي ﷺ. لِمَ لا وقد ذُكر في السِيَر أن أحد القساوسة عندما التقى ركب السبايا من أهل البيت عليهم السلام وهم مكبّلون وذاهبون الى الشام قال لهم القس: مَنْ أنتم؟ قالوا: نحن آل الرسول ﷺ قال: إن لنا أثراً لحافر حمار عيسى نزوره وأنتم تقتلون عترته، فوضع رأس الحسين عليه السلام في حجره وبات معه.

وفي هذا الفصل تَتحدَّث شيمل عن الطب النبوي والدعاء النبوي والشفاء بذكر النبي ﷺ.

ـ والفصل الثالث عنوانه (المنزلة الفذّة لمحمد):

تَتحدّث شيمل عن كشوفات النبي ﷺ وإزالة الحُجب عنه تدريجياً وأنه مَرَّ بمراحلَ عديدة من الكشف والذوق والصراع وترويض الغرائز والرغائب حتى

وصل الى الكمال الروحي ورغم ذلك فهو يقول (ما عرفناك حَقَّ معرفتك) فهو النمو الدائم والكدح المتقدّم إزاء المقام الآلهي « هو الذي يشكّل عند مولانا جلال الدين الرومي البرهان الحقيقي على تفوق محمد على الآخرين فعندما سأل شمسُ تبريز لماذا لم يكن بايزيد البسطامي الذي هتف سُبحاني أعظمُ من محمد الذي اعترفَ للحق قائلاً ماعرفناك حق معرفتك أجاب مولانا الرومي بأنّ بايزيد قد وقف في مقامٍ عَدَّ فيه نفسه ممتلئاً بالله بينما النبي ﷺ رأي كُلَّ يوم أكثر وتقدَّم في القُرب الإلهي وكان عالماً أن لا أحدَ أبداً في وسعه أن يعرف تماماً عظمة الحق »[٢٥].

هذه المعرفة والكشف والقُرب من الحضرة الإلهية والكدح الى الرب جعلت من النبي ﷺ يتفوّق على غيره من الأنبياء إذ «إنّ الأنبياء السابقين جميعاً لم يكونوا إلاّ مظاهر جزئية لنور محمد التي أصبحت شائعة جداً في الاتجاهات الصوفية بتأثير ابن عربي ويتغنّى جامي وهو نصيرٌ كبير لهذه الفكرة شعرياً بعظمة محمد مقارنةً بالأنبياء الآخرين ، بينما مسَّ سليمان عرشَ ملكة سبأ بيده ومسَّتْ قدمُ النبي ذروة العرش، وخدمه جبريل وكما خدم الهُدهُد سُليمان»[٢٦].

ومقارنة أخرى جميلة اتخذها الصوفيون والعُرفاء تَتَحدَّث عنها شيمل ، فلكلمة أمِّي أي النبي الأمي تعني هنا عند الصوفية الطهارة من كل شيء بل من كل فكرةٍ مسبقة بل تعني الطهارة الروحية والعقلية فقلبه وعقله وعاءٌ نظيف وطاهر لنقل الوحي مثال ذلك طهارة مريم عليها السلام «ومثلما أن مريم ينبغي أن تكون عذراء لكي تستطيع أن تحمل بطهارة الكلمة الإلهية الى تجسيدها لابد من أن يكون محمد أُمياً لكي يحدث تنزيلُ الكلام الإلهي في الكتاب من دون تدخّل فعاليته العقلية بوصفه فعلاً من أفعال الفضل الصرف»[٢٧]. وهذا يذكر بكلمة مريم ﴿**أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ**﴾ أي يمسّ مشاعري وعقلي بشر فهي أرادت نفي المسّ العقلي بل أنه لم يمسّ خيالها بشرٌ فمن باب أولى أنه لم يلمسها بشر. وهكذا فالطهارة والعفّة متحققة جسداً وروحاً وخيالاً.

ـ وفي الفصل السادس عن(أسماء النبي):

تتحدث شيمل عن قدسية اسم الرسول محمد ﷺ وأن مجموعات من المسلمين لم تطلق اسم محمد على أحدٍ من أبنائها بل غيّرت من هذا الاسم قليلاً كي لا يختلط في ذلك الإساءة للشخص المُسمّى باسم النبي ﷺ وتتجاوز تلك الإساءة إلى النبي ﷺ لفظاً ، فلجأت مجموعة من المسلمين إلى طرقٍ «تَمَثَّلت في إضافة كلمة تشريف إذا ما قَصِدَ النبي مثل سيدنا أو سيدي أو حضرت أو دائماً إضافة التصلية عند ذكره أو فقط التحدّث عنه بوصفه النبي الكريم وكان ثمة طريقة أخرى لحل هذه المشكلة وذلك بنطق الأحرف الساكنة في اسمه م ح م د بتلفظٍ مختلف عند استخدامها في إنسان عادي ، هكذا يجد المرء في مراكش أسماء مثل مِحَمَّد أو مَحَمَّد أو فقط مُح واختصارات مماثلة . وفي غربي إفريقيا تُستخدم صورٌ من هذا الاسم مثل مَمادو وفي تركية كانت طريقة التلفظ هكذا (مِهمِت) مقبولة على الجملة في الاستخدام الشخصي وقُصِرت الصيغة الصحيحة مُحَمَّد على النبي ﷺ (٢٨). ونحن في العراق مثلاً نطلق على إحدى القبائل العريقة عشائر البو مِحْمَد بكسر الحاء وفتح الميم الثانية ، وكذلك الحال في مصر يقولون مَحَمَد بالفتح للميم والحاء والميم .

ولكن للصوفية تأويلاتٌ أخرى فمن « بين الشعراء الفُرس الأوائل كان نظامي أكثر بلاغة في تفسير اسم أحمد .

أحمد : أليس أحمدُ.

مستقيماً كالألف في الوفاء والعهد

الأول والآخر في الأنبياء ؟

وهذه توريةٌ لطيفةٌ جداً ذلك لأن كلمة أنبياء تبدأ وتنتهي بالألف الحرف الأول من أحمد وهكذا يؤكد دور أحمد الثنائي حتى في قضية صرفية »(٢٩).

ولكن لفريد الدين العطار تأويلٌ جميل آخر إذ يقول :

«بدا شُعاع نور التجلّي.

غاب ميمُ أحمد.

أي إنه لم يبقَ إلاّ الله أحد »[٣٠].

ولحذف الميم كما ورد تأويلٌ ولوجودها تأويل إذ تقول شيمل « وفي النظام الحسابي العربي هذا الحرف له قيمة ٤٠ وهو رقم الصبر والنضج والابتلاء والإعداد، ظَلَّ بنو إسرائيل أربعين سنة في الصحراء وأمضى عيسى عليه السلام أربعين يوماً في الصحراء وكان محمد عليه السلام في سن الأربعين عندما جاءت دعوته ، أيام الصوم الكبير الأربعون ، أيام الخلوة الأربعون عند الصوفية ....وفي التأملات الصوفية الإسلامية يُشير العدد ٤٠ أكثر من ذلك إلى الأربعين خطوة التي يكون على الإنسان أن يجتازها في طريق عودته إلى أصله وذلك موضوع فصّله فريد الدين العطار في كتاب مصيبت نامة ...وأن كل زيادة على الكمال نقصٌ الـ (أحدُ) كاملٌ وأحمدُ لمّا يصل إلى حد الكمال عندما يُزالُ الميم يغدو كمالاً كاملاً»[٣١]، لِمَ لا والميم هو ميم محمد وهو قافية البوصيري في قصيدته لمدح النبي صلى الله عليه وآله بل هي القافية لمعظم معارضات المدائح النبوية لِمَ لا وهو الحرف الأول الذي ينطقه الطفل عند التكلّم ، عندما يقول (ماما) لِمَ لا وهو الحرف الذي وقف عليه نطق هارون عليه السلام أخ موسى عليه السلام عندما قال: (يا ابن أُم) وليس (يا ابن أمّي).

ـ والفصل السابع (نور محمد والتقليد الصوفي):

قد نستذكر الميم مرةً أخرى بكلمة خاتم وهو أحد أسماء النبي صلى الله عليه وآله وينتهي بالميم فالختم هنا والخاتم هو حجرٌ « يحمل النقش به الملك صناديق كنوزه ، إن الإشارات الكثيرة إلى القلب بوصفه الخاتم الذي تتكرر في الآداب الإسلامية في القرون التي أعقبت تأليف ابن عربي كتابه في موضوع علم النبوة (فُصوص الحكم) يمكن أن تكون تقريباً مُستَلهمة من هذا الكتاب الذي تتضح في عنوانه رمزيةُ الختم»[٣٢].

ـ والفصل الثامن كان عن إسراء النبي صلى الله عليه وآله ومعراجه :

هذا الحادث الذي افتُتِحَتْ به سورة الإسراء بل هو الدعاء الجميل الموسيقي

«سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى» عَبَّرت عنه الألف الطويلة في كلمة الأقصى التي تأتي في جميع الكتابات بالأقصى بالألف المقصورة مشيرةً إلى الأعلى والمقام الإلهيّ الجميل ولكن أين نحن من تأويلنا هذا مع شعراء الصوفية إذ تقول شيمل:« وَلعلَّ الوصف الأكثر إحكاماً للحادثة قدّمه شاعرٌ هندي – فارسي من أواخر القرن الخامس عشر الميلادي هو جمالي كنبوة Jamali Kanboh الذي يلخص هذا السرّ في دوبيتٍ شهير .

خرج موسى من عقله بتجلٍ واحدٍ للصفات
وأنت ترى جوهر الذات وتظلُ تبتسمُ »(٣٣).

هذه مقارنة أخرى تُضاف إلى ما سبق من مقارنات مع النبي ﷺ مثل مريم وسليمان وموسى عليهم السلام ، فصفة الكلام الإلهي التي تجلَّت لموسى عليه السلام جعلته يخر صعقاً وخَلَعَ نعليه عند دخوله الوادي المقدس ، ولكن تجلّي الذات الإلهية كلها والوصول الى سدرة المنتهى بل قاب قوسين أو أدنى جعلت النبي ﷺ يقول ما عرفناك حق معرفتك ، وبما أن الذات الإلهية لا يحيطها مكان ولا سماء ولا أرض فقد يكون التجلّي ليس مكانياً أي: العروج ليس إلى الأعلى ، وهو ما يتعارف عليه الصوفية لأنّ الحق لا يخلو منه مكان ولا يحويه مكان بل هو مع العبد لذلك فالصوفية «كثيراً ما أعادوا فكرة أنه لا يمكن أن يكون هنا معراجٌ بالمعنى المكاني لأن الحق كُلّي الوجود... هذا التفسير الصوفي الحقيقي للمعراج وجد تعبيره الأقوى في رباعية للصوفي الفارسي الذي نِيلَ منه كثيراً سَرمَد، الذي أُعدِمَ بسبب الإبتداع في دلهي سنة ١٦٦١م.

يقول الشيخ إنّ أحمد صَعِدَ إلى السماء.
ويقول سرمد إنّ السماء نزلت إلى أحمد »(٣٤).

ـ الفصل التاسع (الشعرُ في مدح النبي):

يتميّز الشعر المدائحي بموسيقاه الجميلة والسَلِسة والقوافي المُنتقاة ليس في العربية وحدها بل في معظم اللغات فمن «الشعراء المسلمين في القرون الوسطى الذين

لم يكونوا حصراً مدّاحين أو صوفية كان سعدي ت ١٢٩٢ م دائماً مُحبباً عند الُقرّاء الفرس بسبب لغته الأنيقة الواضحة الشفافة وبرغم أنّ عدد قصائده النعتية ضئيل نسبياً. يدين له الأدب الفارسي بواحدةٍ من قصائده الأكثر إنشاداً وقراءة وهي محبوبة جداً في الهند وهي موجودةٌ في القسم التمهيدي من مثنويه الذي يحمل عنوان بُستان وتتغنّى بالنبي بكلماتٍ بسيطة وجميلة وعلى وزن البحر المتقارب البسيط جداً والسهل التذكّر وهنا يظهر النبي هكذا .

قسيمٌ جسيمٌ بسيمٌ وسيم»[٣٥].

وغالباً ما ترتبط المدائح النبوية بالتقاليد الموسيقية عند الشعوب فضلاً عن الإيقاع الموسيقي الذي تتميز به تلك القصائد والروح الغنائية العالية فيها وفي « الهند والباكستان على المرء أن يتذكّر أيضاً في هذه المنطقة كان تقليد الموسيقا الدينية نشيطاً جداً ، ولذلك فإن معظم القصائد في مدح النبي قابلةٌ للغناء أي: إنّها تمتلك خاصية إيقاعية قوية وقوافيَ بسيطة نسبياً وكثيراً ما تُعاد مثل ابتهال. وكثيرٌ منها يستخدمُ مجانسةً استهلالية في اللازمة يبدو فيها حرفُ الميم الحرف الأول من محمد يلعب دوراً مهماً جداً »[٣٦].

ـ والفصل العاشر كان عن الطريقة المحمدية والتفسير الجديد لحياة النبي:

تناولت شيمل فيه قراءات المحدثين لسيرة النبي ﷺ وهي ليست ككتب السيرة السابقة التي ركَّزت على الجانب الشخصي والعبادي للنبيﷺ بل تناولت هذه القراءات المعاصرة (التي عرضت لها شيمل) الجانب السياسي والفكري والحضاري للدعوة المحمدية وأثرها في الفكر المعاصر إذ «نما التأليف حول محمد بإطراد وأُلفت كتبٌ حول حياته في الخمسين سنة الأولى من القرن العشرين أكثر مما أُلف في القرون السابقة كلها ومهما يكن فإنّ كتباً صوفية أو دينية أَلَّفت الشطر الأعظم من التأليف الديني في القرون الوسطى وما قبل الأعصر الحديثة .لم تعد على قدر كبير من الشهرة

وما تزال كذلك أما الاهتمام الجديد بالنبي النشيط والفعّال سياسياً والموثوق به اجتماعياً فقد وجد تعبيراً حتى في الشعر »[٣٧].

وهذه الكتب المؤلفة عن النبي ﷺ تمثل اتجاهاً آخر للفكر المعاصر والذين كتبوها ليس لهم علاقة بالدراسات الدينية التقليدية مثل طه حسين (على هامش السيرة) وغيره وأحمد أمين ومحمد حسين هيكل (حياة محمد) وتوفيق الحكيم وفتحي رضوان الذي كتب (إمام الإشتراكية) ومحمد شلبي (إشتراكية محمد) وعبد الرحمن الشرقاوي الذي كتب بعقليته اليسارية (محمد رسول الحرية) وعباس محمود العقاد (عبقرية محمد) وهكذا ، فهي قراءات لشخصية النبي ﷺ الاجتماعية والسياسية «وكل كاتب حداثي يرى في النبي الحبيب التحقق المثالي لتلك الصفات التي يحسب هو نفسه أنها أسمى وأكثر ضرورة في العالم . وصورة النبي المتعددة الألوان التي تنبثق هكذا تعتمد الخيوط الأكثر تنوعاً للتقليد الممتد لقرونٍ وتترجم مديح (خير البرية) في لغة حديثة»[٣٨].

ـ الفصل الحادي عشر (النبي محمد ﷺ في آثار محمد إقبال):

فمحمد إقبال الذي أكمل دراساته في الفلسفة والقانون تعرّف على ألمانيا عام ١٩٠٧ وأُعجب « بغوته الذي تؤلف أعماله لدى إقبال اسمى تجلٍّ للشعر المُبدع ومن حيث هنا يمكن فهم أنه شَعَرَ بانجذاب كبير إلى شخصية فاوست الإنسان المناضل دائماً الباحث عن تحقيق الذات والى الديوان الشرقي وفي سنة ١٩٢٣ أَلَّف إقبال رسالة الشرق إجابةً فارسية للديوان الشرقي»[٣٩]. ولكن إقبال غير المُتطرّف الذي أحب النبي ﷺ وعليّاً عليه السلام معاً والذي كان يُنشد[٤٠]:

أنا ابنُ المدينة وابنُ النجف غبـــارهما كـان في مقلتـي
غبارهما قطرةٌ للـــعيـون وأنفع طِبّ لـذي عِلَّـــة

وجد أن وحدة الأمة الاسلامية، هي في هجرتها الطائفية والعشائرية والعرقية

وهو ما ننشده الآن جميعاً لذلك «فاختيار الهجرة بدايةً للتوقيت الاسلامي كان في إدراك إقبال دالاً دلالة عميقة: لو قَبِلَ المكِّيون سريعاً لرسالة محمد ﷺ لكانت مسيرةُ التأريخ مختلفة بقطع روابط العائلة والعشيرة أراد النبي أن يُقدّم مثالاً للأجيال القادمة... وهكذا فالتوترات القومية المتزايدة التي شهدها وهو طالبٌ في إنجلترا وألمانيا من ١٩٠٥ – ١٩٠٨ ثم أصبحت عاملاً خطيراً جداً في سياسة الشرق الأدنى بعد الحرب العالمية الثانية أغرقت إقبالاً منذ وقتٍ مبكر بصياغة موقفٍ غير منسجم مع القومية السياسية الضّيقة.

إنّ الوطن شيءٌ مختلفٌ في التعاليم الصحيحة للنبي، والوطن شيءٌ مختلفٌ في كلمات الساسة.

ولذلك لم يتوقف عن ترديد أنّ الاسلام معارضٌ للعِرقية. والحق أنّ أعظم معجزة تحققت للنبي تَمثَّلت في بناء أمّةٍ متحدة روحياً»(٤١).

*** هوامش البحث ***

١- الموضوعية في الاستشراق، المستشرقة الألمانية آنا ماري شيل ١٩٢٢ – ٢٠٠٣ نموذجاً، د. حسن بن محمد سفر، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد٢، عدد٥ سنة ٢٠٠٥، ص١٩.

٢- الاستشراق الألماني بماذا يَختلفُ عن غيره..، د. محمد الأرناؤوط مقال على صفحات الشبكة المعلوماتية.

٣- يُنظر حول هذه المعلومات.

أ- المنصفون للإسلام في الغرب ، د. رجب البنا، دار المعارف، مصر، د. ت، ص١٣-١٥.

ب- الهند الإسلامية من الفتح وحتى نهاية عصر السلطنة في دراسات المستشرقين مع التركيز على جهود المستشرقة آنا ماري شيمل أنموذجاً، د. ياسر المشهداني، مجلة التربية والعلم للعلوم الإنسانية والتربوية، جامعة الموصل، كلية التربية، مجلد ١٧، عدد٢، سنة ٢٠١٠، ص٢٤.

جـ- الاستشراق الألماني وأثره في الثقافة العربية آنا ماري شيمل أنموذجاً، د. سعيد بوفلاقة، مجلة آفاق الثقافة والتراث، سنة ١٩، عدد ٧٣، سنة ٢٠١١، ص٦٨-٦٩.

هـ- سفيرة الشرق، شتيفان فيلد ترجمة خليل الشيخ منشور على شبكة المعلومات الدولية: www.middle-east-online.com

٤- نقلاً عن المنصفون للإسلام في الغرب، ص٢١.

٥- يُنظر الاستشراق الألماني، د. سعيد بوفلاقة، ص٦٩.
٦- المنصفون للإسلام في الغرب، ص١٣.
٧- عن مؤلفات شيمل انظر:
أ- الهند الاسلامية، ص٢٦. ب- الاستشراق الألماني، د. سعيد بوفلاقة، ص٦٩.
٨- سفيرة الشرق.
٩- يُنظر حول تلك المعلومات:
أ- كتاب المنصفون للإسلام في الغرب، ص١٢. ب- الهند الاسلامية، ص٢٤.
جـ- الاستشراق الألماني، د. سعيد بوفلاقة، ص٦٩. ت- سفيرة الشرق
١٠- المنصفون للإسلام في الغرب، ص١١١.
١١- المصدر نفسه، ص١٢.
١٢- المصدر نفسه، ص١٨.
١٣- يُنظر صادق العبادي آنا ماري شيمل السفير الثقافي بين الشرق والغرب، مقال منشور في مجلة الفيصل السعودية، العدد ٣٢٢، ربيع الثاني، ١٤٢٤، يونيو ٢٠٠٣، ص١١٩.
١٤- أحمد زكي يماني،جريدة عكاظ، العدد ١٣٣٠٧ في ٢٩/ ١١/ ١٤٢٣هـ، ١/ ٢/ ٢٠٠٣م، ص٣١.
١٥- المصدر نفسه والصفحة.
١٦- شتيفان فيلد – سفير الشرق.
١٧- المصدر نفسه.
١٨- المنصفون للإسلام في الغرب، ص٣٠.
١٩- مقدمة المترجم، د. عيسى علي العاكوب، ص٧.
٢٠- كتاب إن محمداً رسول الله، ص٢٧.
٢١- المنصفون للإسلام، ص٢٥.
٢٢- يُنظر إن محمداً رسول الله، ص٦٦. ٢٣- المصدر نفسه، ص٧٢.
٢٤- المصدر نفسه، ص٧٣. ٢٥- المصدر نفسه، ص١٠٢.
٢٦- المصدر نفسه، ص١٠٥. ٢٧- المصدر نفسه، ص١١٥.
٢٨- المصدر نفسه، ص١٧٤. ٢٩- المصدر نفسه، ص١٧٧.
٣٠- المصدر نفسه، ص١٧٨. ٣١- المصدر نفسه، ص١٧٩.
٣٢- المصدر نفسه، ص٢٠٧. ٣٣- المصدر نفسه، ص٢٤٣.
٣٤- المصدر نفسه، ص٢٤٦. ٣٥- المصدر نفسه، ص٢٩٨.
٣٦- المصدر نفسه، ص٣٠٧. ٣٧- المصدر نفسه، ص٣٣٨.
٣٨- المصدر نفسه، ص٣٤٥. ٣٩- المصدر نفسه، ص٣٤٨.
٤٠- المصدر نفسه، ص٣٤٩. ٤١- المصدر نفسه، ص٣٦٣.

❋❋❋

الرسول الكريم ﷺ في كتابات المستشرقين

(الاستشراق البريطاني أنموذجاً)

■ م.م عصام فخري برتو

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ۞ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

صدق الله العلي العظيم

سورة آل عمران، الآيتان (٧٠، ٧١)

المقدمة

تُعد دراسة كتابات المستشرقين في التاريخ الإسلامي من أهم الموضوعات وذلك للوقوف على ما تضمنته تلك الكتابات، لاسيما وانّ عدداً منها قد كتبت لأغراض معينة منها المساس بالدين الإسلامي والتشكيك به، ومهاجمة رموز الإسلام ومحاولة الدس والافتراضات غير المنطقية.

من هذا المنطلق، ولغرض بيان هذا النوع من الكتابات ومحاولة الرد عليها، كان اختياري لهذا الموضوع، متخصصا في المستشرقين البريطانيين لكثرة ما حاولوا تشويهه

من التاريخ الإسلامي.

الاستشراق مادة دراسية مهمة وخطيرة، لان نظريات المستشرقين أخذت تغزو العقول العربية والإسلامية، وتطرح الآراء الغربية التي تشيد بالحضارة الغربية المعاصرة لتقف في وجه الحضارة الإسلامية لتمتص عقول الشباب اولاً بمختلف الوسائل الثقافية.

ويتبين من دراسة حركة الاستشراق، أنّ مفهومه وخصائصه ومنهجه تدل على مواقف عقائدية وفكرية معادية للإسلام، ويكتسب أبعادا خطيرة في جوانبه السياسية والثقافية منذ نشأته.

لقد تبين لمتتبعي الحركة الاستشراقية، أن الهدف الأساسي للعاملين فيه من الغربيين هو إنكار رسالة الإسلام، والتكذيب للرسول صلى الله عليه وآله، وإثارة الشبهات حول الإسلام، وحول القرآن الكريم ورسالة النبي صلى الله عليه وآله لتشكيك المسلمين ومحاولة ردهم عنه بمختلف الوسائل.

وقد عرف الغربيون أنّ أتباع القرآن الكريم والمؤمنين به يشكلون الخطر الحقيقي على المصالح الغربية في كل زمان، فكان الاستشراق أول المتطوعين لصد الخط الذي يزعمون، وكان لابد من الوقوف الجاد ضد القرآن الكريم وسنة النبي محمّد صلى الله عليه وآله بشتى الوسائل.

بدأت الرؤية الاستشراقية تجاه النبي صلى الله عليه وآله ودعوته في التكون منذ احتكاك المسلمين بالمسيحيين في الأندلس، ثم بدأت هذه الرؤية تتطور عبر العصور، غير أنها كانت تطوراً في الشكل من دون أن تكون تطوراً في مضمون فهمها للإسلام.

وهذه الرؤية في الأساس سلبية وعدائية، ولقد حاول بعض المستشرقين تبرير الموقف الغربي العدائي إزاء الإسلام ونبيه صلى الله عليه وآله إذ قال وات[1]: « لقد كان الإسلام خلال قرون عديدة العدو الأكبر للمسيحية، ولم تكن المسيحية في الحقيقة على اتصال

مباشر بأي دولة أخرى منظمة توازي الإسلام في القوة، وقد أخذت الدعاية الكبرى في العصور الوسطى تعمل على إقرار فكرة العدو الأكبر في الأذهان، ولقد كانت تلك الدعاية خالية من كل موضوعية».

لذلك نرى أن المنهج الاستشراقي يعتريه الخلل في معالجته لأحداث السيرة النبوية ومعطياتها، ذلك المنهج الذي استمد مقوماته من المناهج الغربية المرتكزة على أسس مغايرة لروح السيرة وواقعها، وأنهم يريدون إخضاع السيرة النبوية لمناهج البحث الغربية المادية والعلمانية وغيرها من المناهج، ليفتح لهم ذلك المجال للتشكيك في السيرة النبوية ذاتها.

والغريب في أمر المستشرقين أنهم يشككون في صحة السيرة ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود فلا يرونها مصدراً تاريخياً صحيحاً، وإنما هي طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق لتمييز صحيحها من منحولها، ولقد ظل الشك قاعدة صلبة للمستشرقين في تناولهم لأحداث السيرة النبوية، وقد اتبع المستشرقون مناهج عديدة في كتابة السيرة النبوية منها منهج العكس، إذ يأتي المستشرق بأوثق الأخبار واصدق الأنباء فيقلبها متعمداً إلى عكسها[٢].

وأيضا اتبعوا المنهج التحليلي الذي يقوم على تفتيت الظاهرة الفكرية إلى مجموعة من العناصر[٣]، ثم التأليف بينها في حزمة لا متجانسة من الواقع أو العوامل التي أنشأتها [٤].

أما منهج الأثر والتأثر، فهو عبارة عن إرجاع نشأة الظاهرة إلى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى من دون وضع أي منطق سابق لمفهوم الأثر والتأثر، بمجرد وجود اتصال بين بيئتين ثقافيتين، وظهور تشابه بينهما مع أنَّ هذا التشابه قد يكون كذباً لفظياً أو معنوياً[٥]. أي إرجاع كل الحضارة الإسلامية إلى أصول يونانية.

وكذلك المنهج العلماني، الذي يستبعد وقوع ظواهر دينية لا تخضع لقوانين

الأجسام المادية[٦]، وأيضا من المناهج التي استخدمها المستشرقون هو منهج النفي والتشكيك، والاستعانة بالضعيف الشاذ، وهذا ما هو مستخدم في توجيه ضربات للمسلمين، ويقولون هذا الشيء من كتبكم، ولقد أخذ المستشرقون بالخبر الضعيف الشاذ في بعض الأحيان، وحكموا بموجبه، واستعانوا بالشاذ الغريب فقدموه على المعـروف المشهور، واستعانوا بالشاذ ولو كان متـأخراً؛ تعمدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك[٧].

واستخدموا أيضا منهج البناء والهدم، وهو الإطراء والمديح ثم الهدم، وهذا ما اعتمد عليه المستشرقون المعاصرون مثل مونتكومري وات وغوستاف وغيرهما[٨].

هذه المناهج بالتأكيد لا تتوافق مع وقائع السيرة النبوية؛ لأن القيم الجادة للسيرة النبوية تقتضي منهجاً يقوم على ثلاثة شروط:

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

ثانيها: اعتماد موقف موضوعي بغير حكم مسبق يتجاوز كل الإسقاطات التي من شأنها أن تعرقل عملية الفهم.

ثالثها: الإحاطة بأدوات البحث التاريخي بدءاً باللغة وجمع المادة والانتهاء بطرائق المقارنة والموازنة والنقد والتركيب[٩].

إذًا المستشرق عندما يتناول دراسة الواقعة فإنه ينطلق من مسلمات وخلفيات ثقافية آمن بها من قبل، وإنه يبحث عن مبررات ليجادل بها عن مسلمات وخلفيات، فهو إذاً لا يبحث لحقيقة مجردة، ولكنه يبحث عن مبرر لشيء آمن به من قبل.

إذاً يمكن القول: إن نظرة الآخر (أي الغرب) حول الإسلام بصورة عامة وحول السيرة النبوية بصور خاصة هي تلك النظرة التي ينقلوها إلى بلدانهم وشعوبهم تلك الصورة التي فهمها المستشرقون معتمدين على المناهج التي ذكرناها سابقاً.

لذلك فإن البحث الحالي جاء لتصوير الوضع الغربي ولو بالشيء اليسير إزاء الإسلام والمسلمين وبالخصوص تجاه الرسول الكريم ﷺ.

قُسّم البحث إلى مباحث فرعية، المبحث الأول خُصص لكتابة نبذة مختصرة عن تطور الاستشراق البريطاني لمعرفة سمات كتاباتهم وأشكالها في الموضوعات المختلفة وكيفية تعاملهم مع القضايا الإسلامية، وأساليبهم المتنوعة من الهجوم والتشويه الواضح إلى محاولة الدس والتشكيك وما سواها من الأساليب التي تحقق غايتها النهائية وهي تشويه التاريخ الإسلامي.

أمّا بقية المباحث التي يمثلها هذا البحث فهي تتضمن مواقف بعض المستشرقين البريطانيين من بعض القضايا الإسلامية وكيفية تعاملهم معها، وما تضمنته تلك الكتابات من تشويه متعمد للحقائق، محاولين في الوقت نفسه الرد على تلك الادعاءات، ومن المواضيع أو القضايا الإسلامية التي خُصص لها مباحث منفردة موضوع زواج النبي ﷺ من السيدة خديجة عليها السلام وموضوع الوحي، وتعدد زوجات النبي ﷺ وما سواها من المواضيع الهامة.

أولاً: نبذة مختصرة عن تطور الاستشراق البريطاني:

بدأت الدراسات الاستشراقية في بريطانية منذ وقت مبكر فكان هناك عدد كبير من علماء القرون الوسطى الذين اهتموا بدراسة اللغة العربية وآدابها[١٠].

اتجه طلبة العلم من الانكليز إلى اسبانيا وصقلية لينهلوا من مناهل العلم العربية، ولينشروا ما جمعوه من معلومات، مما ساعد على تطور الدراسات العربية وأدى ذلك إلى ظهور من نسميهم بالمستشرقين الذين اهتموا بالدراسات العربية، مما أسهم في زيادة استيعابهم بالنشاط الفكري العربي الإسلامي، ومن ثَمَّ أصبحت هناك جدية بتلك الدراسات التي أثمرت فيما بعد في حقل الاستشراق، من جمع وتحقيق

وتأليف في المجالات المختلفة[١١].

تميزت الدراسات الاستشراقية الأولى بحقدها وعدم علميتها، إذ كانت تهتم بالتبشير بالدرجة الأولى لذلك أساءت إلى تاريخ العرب والمسلمين وحضارتهم[١٢]، فظهر التاريخ الإسلامي في كتابات المستشرقين في تلك الحقبة الزمنية مشوها، بعد أن فسرها المستشرقون تفسيراً خاطئاً.

ومع ازدياد أطماع بريطانيا في الشرق العربي، ازداد اهتمامها بالتراث العربي الإسلامي، حتى ربط بعضهم بين الاستشراق والاستعمار، فاعتبروا الاستشراق البريطاني أداة كبيرة للاستعمار، وانه أسهم في نشر الفرقة بين العرب من خلال تركيزه على نشر الدراسات الطائفية وتشويه تاريخ العرب المسلمين وفي الحقيقة أن جزاء كبيرا من الاستشراق البريطاني في تلك الحقبة كان كذلك رغم وجود بعض الدراسات الجيدة والمنصفة من قبل بعض المستشرقين البريطانيين[١٣].

بدأت حركة الاستشراق في بريطانيا تأخذ صورا عملية ملموسة في القرن السابع عشر الميلادي، إذ استحدث منصب للأستاذية في اللغة العربية في الجامعتين المعروفتين كمبرج وأكسفورد[١٤]، فقام أساتذة انكليز بتدريس اللغة العربية لعدد كبير من الطلبة الذين اقبلوا على دراستها بلهفة ورغبة وطبعت الكتب العربية في انكلترا لأول مرة[١٥]، وأصبحت بين أيدي الطلبة الذين اهتموا بدراسة الآداب والعلوم العربية الإسلامية، ساعدهم في ذلك معرفتهم باللغة العربية[١٦].

أما في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين فقد بدأت تظهر على كتابات المستشرقين البريطانيين سمات مختلفة نسبيا عن القرون السابقة، فحدث تطور لدى هؤلاء المستشرقين، إذ بدءوا بالتعامل مع التاريخ الإسلامي بشيء من الواقعية والإنصاف لدى عدد كبير منهم، وتجاوزوا التهجم والتشويه المتعمد للتاريخ الإسلامي[١٧]، لهذا أُلفت أعداد كبيرة من المؤلفات البريطانية التي درست التاريخ

الإسلامي بشكل مقبول ومنصف لاسيما في مجال دراسة السيرة النبوية التي تعرضت للتشويه في الدراسات السابقة .

ويبدو انّ ذلك التعامل المنصف مع التاريخ الإسلامي من قبل المستشرقين البريطانيين كان جزاءً من النهضة الاستشراقية الأوربية التي حدثت في تلك الحقبة(١٨)، والتي أثمرت على إنشاء العديد من المراكز والمدارس المتخصصة بالدراسات الإسلامية في العديد من العواصم الأوربية في البلدان العربية التي وقعت تحت الاستعمار الأوربي في تلك الحقبة(١٩)، ومع ذلك لم تخل كتابات المستشرقين البريطانيين من التعرض السيئ للتاريخ الإسلامي، وان تغير أسلوب البعض منهم ،من التهجم الواضح إلى الدس والتشكيك والتخيل البعيد عن الواقع عند تحدثهم عن التاريخ الإسلامي.

ثانياً: موضوعات تاريخية إسلامية تعرضت للتشويه من بعض المستشرقين البريطانيين:

١ - زواج النبي صلى الله عليه وآله من السيدة خديجة عليها السلام :

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

وقد أثيرت شبهات من قبل بعض الرواة حول زواج الرسول صلى الله عليه وآله من السيدة خديجة عليها السلام بأنه زواج أقيم بالخديعة وان السيدة خديجة عليها السلام قد تحايلت لتحقيق ذلك

الزواج وكأنهم يوحون بذلك إلى أن رسول الله ﷺ لم يكن كفوا لها وان لم يقصدوا بالطبع ذلك بل القصد إن قلة مال الرسول ﷺ كانت عائقاً أمام هذا الزواج فلجأت السيدة خديجة عليها السلام إلى الخداع لإتمام الزواج.

ثم تطرقت بعض الروايات[٢٠] الى أمر غاية في العجب، إذ أوردت هذه الروايات أنها سقت أباها أو عمها خمرا حتى يوافق على أمر الزواج، فيما ذهبت روايات أخرى أنه كان ثملا عندما كلمته في الأمر، وهناك بعض الروايات لم تذكر هذا الأمر.

ولو أتينا الى تفحص هذه الروايات، نجد أنّ هناك إصراراً على مسألة الخمر فيها، لدرجة غير معقولة فنسبت تارة الى والد السيدة خديجة، والى عمها تارة أخرى، وهذا يجعلنا في شك من هذه المسألة، وانها وضعت للإساءة لمقام الرسول ﷺ والسيدة خديجة عليها السلام، وسنعرض بعضاً من هذه الروايات:

ذكر الزهري أَنَّ أباها كان ثملاً من الشراب (فانطلقت الى أبيها خويلد بن أسد، وهو ثمل من الشراب، فقالت: هذا ابن أخيك محمّد يخطب خديجة وقد رضيت) ، وذكر محمّد بن الحسن بن زبالة رواية عن الليث بن سعد إنها هي التي سقت أباها خمراً (أرسلت خديجة الى عمها عمرو بن أسد فصنعت له طعاما وشرابا، حتى إذا أخذ الشراب فيه، أرسلت الى رسول الله ﷺ أن أقبل أنت ونفر من أهل بيتك فليخطبوا اليه فإنه سيزوجك) كما أورد ابن سعد رواية عن خالد بن خداش، في كون أبيها سقي الخمر من دون تحديد الشخص الذي سقاه (وأنّهم تواطؤوا على أن يتزوجها رسول الله ﷺ، وأبو خديجة سقي من الخمر حتى أخذت فيه، ثم دعا محمّداً فزوجه)، وروى حماد بن سلمة فيما يحسبه عن ابن عباس (فصنعت طعاما وشرابا ودعت أباها ونفرا من قريش فطعموا وشربوا حتى ثملوا، فقالت خديجة: إن محمّد بن عبد الله يخطبني فزوجني إياه، فزوجها فخلَّقته وألبسته)[٢١].

من خلال ذلك وجه المستشرقون التهم للرسول ﷺ وزوجته الطاهرة، فقال

المستشرق الانكليزي بودلي: «لو أن محمّداً كان من علية القوم الأربعمائة، ولو أنه كان من أعضاء الندوة الأغنياء أو بني المطلب، الذين عاشوا حول الكعبة»، ثم يُضيف إلى ذلك الطريقة التي أقنعت السيدة خديجة عليها السلام عمها بالأمر فقال:« وقامت خديجة في نفس الوقت تمسح على راس عمها بالزعفران والعنبر ودوت في أركان بيت خديجة أصوات التهليل وصار زواج محمّد من خديجة أمراً واقعاً، وما كانت خديجة بالمندفعة في هذه الفرصة السانحة فقد كانت تعلم فعل الخمر في النفوس وحين كان يربت على كتف صاحبه ويتقارعون الكؤوس ويتفاخرون، جاء من يكتب العقد وفي هذا الجو الذي يغلب عليه الصفاء اتفق على الصداق وتم عقد القران وانتهى الأمر،وصار محمّد يعد بعلا لخديجة بحسب شريعة مكة »[٢٢]، كما حاول المستشرق الانجليزي مرجليوث، تفسير سيرة الرسول صلى الله عليه وآله تفسيراً مادياً، فزعم ان الرسول صلى الله عليه وآله تزوج خديجة عليها السلام لأجل أموالها وثرواتها[٢٣].

يبدو أنّ بعض الروايات الموجودة في بعض مصادرنا الإسلامية قد أعطت المبرر لبعض المستشرقين ليكتبوا ما شاءوا، فصوروا الرسول صلى الله عليه وآله وكأنه من عائلة مغمورة في مكة، وكان شخصاً لا قيمة له والرد على ذلك التصور والكلام لدى المستشرق بودلي قد يطول إذا ما تحدثنا عن مكانة الرسول صلى الله عليه وآله إلا أنّنا نكتفي بالقول أنّ بني هاشم كانوا الأكثر شرفاً ونسباً من قريش، وان التفكير السليم ورجاحة عقل السيدة خديجة عليها السلام هو الذي دفعها إلى طلب الزواج من النبي صلى الله عليه وآله الذي وافق على هذا الطلب، لاسيما وإنها سمعت كثيراً عن أخلاقه وأمانته وحسن سيرته، لأن التاريخ يشهد بأن خديجة عليها السلام هي التي عرضت الزواج على النبي صلى الله عليه وآله بعد أن رأت أمانته وصدقه وإخلاصه، وقد تقدم لخطبتها الملوك والأشراف والأثرياء، لما عُرفت به من الشرف والنسب الرفيع والثروة، وبذلوا لها كل الأموال مهراً، لأنها لم تجد في احدهم كفئاً لها، ورضيت راغبة بالزواج من النبي صلى الله عليه وآله الفقير اليتيم، لم ترفض أولئك وترضى بمحمّد صلى الله عليه وآله فحسب، بل تقدمت بشوق واندفاع لتقترح على الرسول صلى الله عليه وآله

الزواج منه والاقتران به[٢٤]، فوجدت خديجة عليها السلام فيه الشخص الكامل كما وصفه الأديب[٢٥].

وأحسنُ منك لم ترَ قطُّ عيني وأجملُ منك لمْ تلــد النساءُ

خُلقتَ مبرءاً مـنْ كلِّ عيبٍ كأنك قدْ خلقتَ كما تشـاءُ

وان الآثار تدل على الأخلاق الكريمة التي مدحها سبحانه وتعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[٢٦]، فبعثت الى محمّد صلى الله عليه وآله، فقالت له: يا ابن العم، قد رغبت فيك... لشرفك في قومك ووسطك فيهم، وأمانتك عندهم، وحسن خلقك، وصدق حديثك، ثم عرضت عليه نفسها[٢٧]. هذا الاعتراف وارد في كثيرٍ من المصادر التاريخية فأين زعمك يا مرجليوث؟

٢- موقفهم من نزول الوحي:

جرت عادة المستشرقين التشكيك بصحة رسالة النبي صلى الله عليه وآله ومصدرها الإلهي، فجمهورهم ينكر أن يكون الرسول نبياً موحى إليه من عند الله عز وجل، ويتخبطون في تفسير الوحي الذي تلقاه النبي صلى الله عليه وآله، فمن المستشرقين من يرجع ذلك الى صرع كان ينتاب النبي صلى الله عليه وآله حيناً بعد حين، ومنهم من يرجعه الى تخيلات كانت تملأ ذهن النبي صلى الله عليه وآله، ومنهم من يفسرها بمرض نفسي، وهكذا، كأن الله عز وجل لم يرسل نبياً قبله حتى يصعب عليهم تفسير ظاهرة الوحي، ولما كانوا كلهم مابين يهود ومسيحيين يعترفون بأنبياء التوراة، وهم كانوا كما تعرفون اقل شأناً من الرسول محمّد صلى الله عليه وآله في التاريخ والتأثير والمبادئ التي نادى بها[٢٨].

والوحي شرعاً: هو التعليم الصادر من الله تعالى لمن اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر، ويكون على أنواع شتى[٢٩]، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ **قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ**

يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ واحِدٌ فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾ (٣٠)، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ (٣١)، وحادثة نزول الوحي على الرسول الأمين ﷺ أوردتها المصادر الإسلامية وتضمنت تلك المصادر بعض الروايات غير المقبولة، والتي استغلها بعض المستشرقين فكتبوا ماشاؤوا من الافتراضات وحاولوا إنكار حادثة نزول الوحي وفسروا تلك الحادثة تفسيرات خاطئة، وروايات نزول الوحي التي ذكرتها المصادر الإسلامية جاءت بالشكل الآتي:

وذكر الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها إنها حدثته: ان أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من النبوة حين أراد الله كرامته ورحمة العباد به، الرؤيا الصادقة: لايرى رسول الله ﷺ رؤيا في نومه إلا جاءت كفلق الصبح، وقالت: وحبب إليه الخلوة، فلم يكن شيء أحب إليه من ان يخلو وحده (٣٢)، ولما بلغ الرسول ﷺ أربعين سنة نزل عليه الوحي وكان مبعثه في شهر ربيع الأول وقيل في رمضان (٣٣).

كما جاء في روايات المصادر الإسلامية عن رسول الله ﷺ قوله: «جاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال: اقرأ قال: قلت: ما اقرأ ؟ قال: فغتني به حتى ظننت انه الموت ثم أرسلني فقال: اقرأ قال: ما اقرأ قال: فغتني به حتى ظننت انه الموت فقال: اقرأ، قلت: ماذا اقرأ؟ قال: فغتني به حتى ظننت انه الموت ثم أرسلني فقال: اقرأ، قال: قلت: ماذا اقرأ؟ ما أقول ذلك إلا افتداء منه ان يعود لي بمثل ما صنع بي فقال: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (٣٤)، قال فقرأتها ثم أنهى فانصرف عني وهببت من نومي فكأنما كتبت في قلبي كتاباً قال: فخرجت حتى إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتاً من السماء يقول: يامحمّد أنت رسول الله وأنا جبريل قال: فرفعت رأسي إلى السماء انظر فإذا جبريل في صورة رجل صاف قدميه في

أفق السماء يقول: يامحمّد أنت رسول الله وأنا جبريل قال: فوقفت انظر إليه فما أتقدم وما أتأخر وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السماء قال: فلا انظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك فما زلت واقفا ما أتقدم أمامي وما أرجع ورائي حتى بعثت خديجة رسلها في طلبي فبلغوا أعلى مكة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني ذلك ثم انصرف عني»[٣٥].

تلك هي رواية المصادر الإسلامية على نزول الوحي، والمستشرقون تعاملوا مع تلك الرواية بحذر فان أكدوها فهذا يعني صدق نبوة محمّدﷺ وهذا ما لا يريدوه لذلك نجدهم يأخذون من تلك الرواية ما يفيدهم من تحقيق غايتهم الكبرى وهي إنكار نبوة محمّدﷺ ويحذفون من الرواية كل ما هو عكس ذلك ثم يعطون افتراضات واستنتاجات مختلفة ليصلوا في النهاية ان لا وحياً ولا ديناً جديداً جاء بعد الديانات السابقة .

وقد أشار المستشرقون إلى غار حراء الذي كان النبيﷺ يذهب إليه يتعبد في الليالي في شهر رمضان، حتى جاء جبرائيل عليه السلام بالقرآن الكريم عن الله تعالى كما هو معروف، فقد ادعى المستشرقون انّ دخول الرسولﷺ الغار كان لغرض الاستراحة والتفكير والتأمل في الملكوت، وهروباً من جو مكة الحارق والصاخب، وان تحنثهُ في الغار على هذا النحو كان مجرد عادة انتقلت إليه اما بطريقة مباشرة من اليهود والنصارى أو غير مباشرة عن طريق الحنفاء الذين اخذوا بدورهم عنهم[٣٦].

قال بعض المستشرقين من الانكليز ما يأتي: «ان محمّداً لم يكن يؤمن بما كان يوحى إليه وانه لم يتلق الوحي من مصدر خارجي عنه بل انه ألف الآيات عن قصد ثم أعلنها للناس بصورة خدعهم بها وجعلهم يتبعونه فضمن لنفسه بذلك من يرضي طموحه ...» [٣٧].

ثم زاد وات على ذلك القول فزعم انّ محمّداً ﷺ كان مخطئاً فيما يراه وان كان

صادقاً في قول ما اعتقده فيقول: «القول انّ محمّداً كان صادقاً لا يعني ان القرآن وحي حق وانه من صنع الله، إذ يمكن ان نعتقد بدون تناقض ان محمّداً كان مقتنعاً بأن الوحي ينزل عليه من عند الله وان نؤمن في الوقت نفسه بأنه كان مخطئاً» (٣٨).

يقول مونتغمري وات مشكك في الوحي: «من المحتمل ان كلمات أتت رسول الله لم تكن عبارة خارجية، وربما لم تكن حتى عبارة تخيلية وإنّما كانت عبارة عقلية، أي: انه لم يسمع بأذنه ولا حتى تخيل نفسه يسمع ولكن هذه الكلمات صياغة لخطاب جاءهُ من غير كلمات، وربما كانت هذه الصياغة متأخرة جداً عن الرؤيا الحقيقية»(٣٩).

نفهم من كلام وات انّ هذه الكلمات «أنت رسول الله» لم تأتِ للرسولﷺ من الخارج، فهي إذن ليست من الله عز وجل، ولا من جبرائيل عليه السلام، وإنما جاءته من داخل نفسه، وحتى حين جاءت من نفسه لم تأته في صورة كلمات تخيل انه سمعها، وإنما هي فكرة أحس بها من غير كلمات.

ويقول وات(٤٠) أيضاً: «من الطبيعي ان نفترض انّ محمّداً كان يتذكر رؤياه الأولى في أوقات اليأس، ربما انقدحت ذكراها في عقله في لحظات حرجة فعزا ذلك إلى عامل علوي».

وقد ذهب المستشرقون في التشكيك ابعد من ذلك، إذ ان وات قد شكك في القرآن الكريم، وعزاه بأنه من تأليف الرسولﷺ ، بعد ان أنكر فكرة الوحي، فنحن نعرف ان الله سبحانه وتعالى انزل أول سورة من القرآن الكريم على الرسول الكريمﷺ في غار حراء هي سورة العلق، ويقول وات(٤١) في ذلك: «انّ محمّداً لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولقد كان كثير من المكيين يقرؤون ويكتبون، ولذلك يفترض ان تاجراً ناجحاً كمحمّد، لابد أن يكون قد عرف شيئاً من هذه الفنون».

نلاحظ هنا انه وان أراد ان يوصل فهمه الخاص من ان النبي ﷺ رأى شيئا فاعتقده الوحي وابلغ الناس بمعنى انه صور الرسول ﷺ بالرجل الذي يرى أشياء

لا وجود لها فكان الوحي من ضمن تلك الأشياء التي تصور النبي ﷺ انه رآها .

يرد أحد الباحثين على ادعاءات (وات) فيقول: «وات لا يريد إذا ان يقول ان محمّدا رأى جبريل لأن هذا يجعلها رؤية غير تاريخية ماذا يعني هذا ؟ أيعني ان (وات) لا يعد من التاريخ إلا ما كان أمراً حسياً ؟ ألم يقل لنا في بيان منهجه انه مؤمن وليس مادياً ؟ فما الذي حدث الآن ؟ الواقع ان وات ككثير من غيره من المستشرقين لا يتحدث عن الإسلام وينتقده إلا وهو ملتحف برداء العلمانية والمادية»(٤٢).

ثمّ يحاول الباحث نفسه تفسير إصرار وات على اعتقاد النبي ﷺ على ان ما رآه هو الله فيقول:« قد تقول فلماذا إذن اختاره ان يكون ما رآه محمّد هو الله فهذا أكثر بعداً في نظر العلماني ؟ وأقول اختاره لسبب جوهري هو التشكيك في ان القران وحي من الله وذلك بعدة وسائل منها:

أولاً: انّ كل عاقل يفهم ان الله تعالى لا يرى عيانا في هذه الحياة الدنيا فإذا كان الذي رآه محمّد هو الله، فهذا يجعل رؤياه من قبيل الهلوسة والوهم والخيال .

ثانياً: ان محمّداً يكون متناقضا في كلامه فهو يقول أولاً انه رأى الله ثم يقول أخيراً: (لا تدركه الأبصار)

ثالثاً: ان محمّداً عندما لاحظ خطأه اعتذر عنه بإضافة انه (ما كذب الفؤاد ما رأى).

رابعاً: انّ محمّداً لم يكن يعرف ان الله لا يرى وإنما تعلم ذلك من أهل الكتاب فيما بعد ولذلك غير رأيه وقال انه رأى جبريل ...»(٤٣).

ويرد عليه الدكتور حسن الحكيم قائلاً: « ان المستشرق (وات) قد أصدر رأيه هذا اعتماداً على الطبري في بعض روايته عن جابر بن عبد الله حول سورة المدثر إذ يقول محمّد ﷺ في الرواية: سمعت صوتاً يناديني فنظرت حولي فلم أرَ أحداً فرفعت رأسي فإذا هو جالس على العرش، ويبدو ان المستشرق وات قد اغفل ما ورد في القرآن

الكريم لا تدركه الأبصار لأنه لو أقر بهذه الحقيقة لاعتقد ان القرآن الهي فهو من جهة أراد إبراز التناقض في مسألة رؤية الله»[٤٤].

رغم ذلك فان المستشرق وات وغيره من المستشرقين يحاولون دوما إنكار نزول الوحي أو يصوّرون ما رآه النبي ﷺ هو وحي منزّل من قبل الله تعالى وفي ذلك يقول احد الباحثين: «إذا كان الوحي فعلا متميزا فهو صادر عن فاعل مريد وهذا الفاعل المريد هو الله تعالى وليس الإلهام والكشف كذلك»[٤٥].

ويضيف قائلاً: «ان حالات الكشف والإلهام والإيحاء حالات لاشعورية ولا إراديّة الوحي ظاهرة شعورية تتم بالوعي والإدراك التامّين الوحي بالمعنى المشار إليه يختص بالأنبياء وليس الإلهام أو الكشف كذلك فهما عامان وشائعان بين الناس»[٤٦].

وقد اعتمد وات في كلامه هذا بأن الرسول ﷺ لا يقرأ ولا يكتب على قوله ﷺ: (ما انا بقارئ)، ولكن معناها الحقيقي هو ما اقرأ وماذا أقرأ؟ لأن هذا السؤال الذي صدر من الرسول ﷺ بمعنى هل المقصود بالقراءة هنا قراءة شيء مكتوب أم المقصود بها تزويد كلمات وتلاوتها من غير نظر في شيء مكتوب؟

إذ إنّ كلام الرسول ﷺ في بعض الروايات (ما انا بقارئ) أي ماذا اقرأ، او ما اقرأ؟[٤٧]، وكل ذلك يؤيده ان(ما) استفهامية[٤٨].

وقد أصّر المستشرقون على انّ الرسول ﷺ أُمي لا يقرأ ولا يكتب، وإنما جاء بالقرآن الكريم نتيجة ما تعلمه وتأثر به من اليهود والنصارى، ونلاحظ انّ المستشرقين يحاولون جاهدين إنكار فكرة الوحي، بوصفه الصلة الوثيقة بينه ﷺ وبين الله عزّ وجلّ، ومن ثمَّ يمكنهم القول ان الرسول ﷺ لا يأتي بالكلام من مصدر الوحي وإنما هي هلوسة، إذ يقول المستشرق وات في ذلك: «قد يكون معنى (اقرأ) هنا، اتلُ من ذاكرتك، أي: ممّا وقع في ذاكرته بطريقة علوية»[٤٩].

وإذا ثبت عندهم ان الرسولﷺ لا يعرف القراءة والكتابة، لثبت ان القرآن ليس وحياً، وقد استشهد وات في قوله تعالى: ﴿ **أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾[٥٠]، لذا يقرر وات ان تناسق القرآن دليل ضروري، لان الاختلاف لو وجد لدل على انه من عند غير الله عز وجل.

ونلاحظ هنا ان وات استخدم في تحليل هذه الآية منهج العكس الذي اشرنا إليه سابقاً، وهذا ديدن بعض المستشرقين الذين يحلّلون النصوص على وفق أهوائهم إذا تعارض مع أفكارهم ومصلحتهم.

فقد اتُّهم الرسول الكريمﷺ بأنه أُمي، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم مرتين، ففي قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ...**﴾ [٥١]، وقوله تعالى: ﴿ ... **فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِماتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾ [٥٢].

وإنّ خير دليل على ان الرسولﷺ كان يقرأ ويكتب، هو قول الإمام أبي جعفر محمّد بن علي الرضا عليه السلام إذ سأله جعفر بن محمّد الصوفي قال: يا ابن رسول الله لم سُمي النبي ﷺ الأمي؟ فقال عليه السلام: **ما تقول الناس؟** قلت: يزعمون انهُ إنما سمي الأمي لأنه لم يُحسن ان يكتب، فقال عليه السلام: «**كذبوا عليهم لعنة الله، أنى ذلك والله يقول في محكم كتابه:** ﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ **، فكيف كان يعلّمهم ما لا يحسن؟**

والله لقد كان رسول الله ﷺ يقرأ ويكتب باثنين وسبعين، أو قال: ثلاثة وسبعين لساناً، وإنما سُمي الأمي، لأنه كان من أهل مكة، ومكة من أمهات القرى، وذلك قول الله عز وجل: ﴿**لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَها**﴾ **فأمّ القرى مكّة، فقيل: أمي لذلك**»[٥٣].

وهنالك أحـاديث حول هذا الموضوع تختلف فيما أن الرسولﷺ كان يقرأ ولا

يكتب، فيقول المجلسي[٥٤] في ذلك: «يمكن الجمع بين هذه الأخبار بوجهين: الأول انهﷺ كان يقدر على الكتابة، ولكن كان لا يكتب لضرب من المصلحة، الثاني: ان نحمل أخبار عدم الكتابة والقراءة على عدم تعلمها من البشر، وسائر الأخبار على انه كان يقدر عليها بالإعجاز، وكيف لا يعلم من كان عالماً بعلوم الأولين والآخرين، ان هذه النقوش موضوعة لهذه الحروف، ومن كان يقدر بإقدار الله تعالى لهُ على شق القمر وأكبر منهُ كيف لايقدر على نقش الحروف والكلمات على الصحائف والألواح؟».

ويقول ابن منظور[٥٥]: «... انّ الرسول ﷺ تلا عليهم كتاب الله منظوماً بالنظم الذي انزل عليه فلم يغيره ولم يبدل ألفاظه، وكان الخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثم أعادها زاد فيها ونقص، فحفظه الله عز وجل على نبيه كما انزله».

وأيضاً ففي الحادثة المشهورة قبيل وفاة الرسول ﷺ ماذا قال رسول الله ﷺ ؟ قال: «آتوني بدواة وكتف اكتب لكم كتاباً لن تضلّوا بعده أبداً»[٥٦]، وهذا دليل على ان الرسولﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، وهذا الذي يريد وات الوصول إليه من كل تلك المحاولات والتحريفات انه يريد ان يقول إنّ القرآن ليس كلاماً أتى لمحمّد من الله أو بواسطة ملك، وإنما هو شيء نابع من نفسه وتفكيره وعقله.

وقد ورد لفظ الوحي ومشتقاته في القران الكريم (٧٨) مرة[٥٧]، ولكن المستشرقين ينكرون ذلك، ويفسرونه بشتى التفاسير، فان دراسات المستشرقين ومواقفهم من الوحي تأثرت بالفكرة التي رسختها الدراسات السابقة، من الطعن في الإسلام، واختلاق العيوب للنبيﷺ وإرضاء للشعوب الأوروبية التي كان يرضيها ان تسمع الشتائم عنه، فوصفوا النبيﷺ بأنّه ساحر وخداع وشهواني، وانه عدو للمسيحية، منقادين إلى ذلك بمحض خيالهم، من دون الرجوع إلى مصادر مكتوبة[٥٨].

وحتى يتحقق لهم هذا الإنكار للوحي أصبحوا يردّدون انّ ما جاء به محمّدﷺ ما هو إلا إبداع ذاتي، أو إشراق روحي[٥٩].

انّ غالبيتهم ينكرون ان يكون محمّد ﷺ نبياً أوحى الله إليه كتابه[٦٠]، بل تضاربت تفسيراتهم لهذه القضية الغيبية من اجل رفض حدوث الوحي، وبث الشبهات حوله، زاعمين بأن الوحي والقرآن ما هو إلا مشروع محمّدي، أو عمل من أعمال الشعوذة .

أقول: هناك سؤال نطرحه على المستشرقين وهو: كيف أتى محمّد بهذا القرآن من عند نفسه، وانتم تقرون ان أسلوب القرآن في الذروة من البلاغة، والفصاحة وعلو الأفكار، وقوة التعبير، فلا يوجد فيه لفظ ركيك، ولا فكر سخيف، فضلاً عن تناوله أكثر القضايا من العلوم والمعارف المختلفة في الماضي والحاضر والمستقبل؟

كان الجواب من قبل المستشرقين على هذا السؤال هو: انّ محمّداً بعبقريته الفذة، وفطرته السليمة، كان المصدر الوحيد للقرآن، جاء به من عند نفسه، بطريق الإلهام، أو من تأثير البيئة التي نشأ فيها، وليس وحياً إلهياً من عند الله، اعتماداً على القول بعبقريته وصفاء نفسه[٦١].

يقول عوض إبراهيم[٦٢]: « لو كان محمّد هو مؤلف القرآن بما فيه من مبادئ وأفكار لماذا كان ذلك بعد (٤٠) سنة من عمره، أكان يسكت طوال الأربعين سنة الأولى من حياته عن الدعوة ثم ينشط فجأة بعد الأربعين؟ ان هذا لو صح كان شاذاً غريباً»، فكيف وهو كلام لا أساس له من الصحة ؟

وهنا رد على المستشرقين حول افتراءهم على الوحي من قبل المستشرق إدوارد مونتيه: «كان محمّد نبياً بالمعنى الذي يعرفه العبرانيون القدماء، ولقد كان يدافع عن عقيدة خالصة لا صلة لها بالوثنية»[٦٣].

وقال مونتيه: « كان محمّد نبياً صادقاً، كما كان أنبياء بني إسرائيل في القديم كان مثلهم يؤتى رؤيا ويوحى إليه»[٦٤].

وقال المستشرق الانجليزي لايتنر: «بقدر ما اعرف من دين اليهود والنصارى

من أقوال بأن ما علمه محمّد عليه السلام ليس اقتباساً، بل قد أوحي إليه من ربه، ولا ريب بذلك طالما نؤمن بأنه قد جاءنا وحي من لدن عزيز عليم، واني بكل احترام وخشوع أقول إذا كان تضحية المصالح الذاتية وأمانة المقصد... من العلامات الظاهرة الدالة على نبوة محمّد عليه السلام، انه قد أوحى إليه»(٦٥).

وبعد استعراض هذه الآراء ومناقشتها يتبين اتفاق غالبية المستشرقين على هدف واحد، هو الوصول إلى ما يؤيد اعتقادهم بأن الإسلام دين بشري من صنع عبقرية فردية أو ظروف اجتماعية واقتصادية، كل ذلك لرفض حدوث الوحي وبث الشبهات حوله.

٣- موقفهم من القرآن الكريم:

شك بعض المستشرقين البريطانيين في قدسية القرآن الكريم وفي كونه منزلاً من قبل الله سبحانه وتعالى فادعوا في كتابات البشر وان كان فيه روعة وجمالية.

ان القرآن الكريم يقع من رسالة الإسلام موقع القلب النابض بعقيدته، وتشريعاته، وآدابه ، وأخلاقه، ولا يختلف اثنان على هذه الحقيقة.

ولقد علم المستشرقون ذلك، فجعلوا القرآن الكريم موضوعاً لدراساتهم المتعددة، وكانت اغلب هذه الدراسات تهدف إلى التشكيك في القرآن الكريم، فحاولوا إهدار السنة المطهرة، وإلغاء دورها في كونها المبينة للقرآن الكريم، وقد نص القرآن الكريم ذاته على ذلك في قوله تعالى: ﴿ **وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**...﴾ (٦٦).

وكان هدفهم هو النيل من القرآن الكريم ومعه النيل من الإسلام، ولكن ذلك لم ولن يحصل أبداً، ففي قوله تعالى: ﴿ **يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللهِ بِأَفْواهِهِمْ وَاللهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ**﴾ (٦٧)، وهذا النور تممه الله عز وجل بولاية أمير المؤمنين عليه السلام (٦٨).

لقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم بلسان العرب الذين اختارهم مهداً لخاتم رسالاته في وقت بلغت فيه لغتهم من الفصاحة، وروعة البلاغة، وعظمة البيان ما لم تبلغه لغة في الأرض على لسان أهلها في عصر من العصور، ثم انه طالب المعارضين المنكرين في تحدً أثبته القرآن في آياته ان يأتوا بمثل هذا القرآن، قال تعالى: ﴿ **فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقِينَ**﴾ (٦٩). أو بعشر سور من مثله، قال تعالى: ﴿... **قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ...**﴾ (٧٠)، وقوله تعالى: ﴿ **قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾ (٧١).

لقد واجههم القرآن الكريم بهذا التحدي فما كان منهم إلاّ العجز المطبق الناطق بصدق كتاب الله تعالى وصدق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله.

يقول شلتوت(٧٢): «وقد انزله الله عز وجل لأن يكون معجزة دالة على صدق الرسول في دعوة الرسالة والتبليغ عنه سبحانه، وان يكون منبع هداية وإرشاد، ومصدر تشريع وأحكام».

ولهذا ركز المستشرقون في حربهم على الإسلام بهجومهم على القرآن الكريم، لأنه معجزة هذا الدين، ومنهجه في العقيدة والتشريع كما ذكرنا.

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

وقد اعتاد المستشرقون الطعن في القرآن الكريم بأسلوب أو بآخر، وان عملهم لا يعد نقداً أو تعبيراً برأي آخر، بل هو صادر عن حقد وكراهية للإسلام والقرآن، وأحياناً عن عصبية شديدة، والتعصب كما تعرفون يعمي ويصمّ، ويقلب الحق باطلاً والباطل حقاً، فإن غرضهم الوحيد هو التشكيك في القرآن الكريم وقداسته كي يتواصلوا إلى صرف أنظار المسلمين عن القرآن الكريم(٧٣).

يقول المستشرق البريطاني جيوم:« القرآن من النصوص الأدبية العالمية التي

لايمكن ترجمتها من دون أن تفقد قيمتها ففيه جرس له جمال عجيب وتأثير تطرب له الأذن وكثير من المسيحيين العرب يتحدثون بإعجاب شديد عن أسلوبه وقد اخذ أكثر المستشرقين بروعته وحينما يتلى القران نجد ان له تأثيراً ساحراً يجعل المستمع لا يلقي بالاً إلى تركيب جمله العجيب أو إلى ما يحتويه في بعض الأحيان من مسائل تزهدنا فيه نحن المسيحيون وهذه الصفة التي في القرآن بما تجعل في لغته رنة حلوة والتي تخرس أي نقد له قد أدت إلى نشوء الاعتقاد بان القرآن لا يمكن محاكاته والحقيقة المؤكدة انه ليس في الأدب العربي وعلى خصوبته واتساعه في النثر والشعر ما يمكن مقارنته بالقرآن»(٧٤).

وبعد هذا الكلام يبدأ هذا المستشرق بطرح رؤياه عن المجتمع الإسلامي وكيفية المعاملة مع القرآن فيقول:« في كثير من الأماكن يطلب إلى الأطفال دون العاشرة ان يحفظوا عن ظهر قلب آياته البالغة ٦٢٠٠ أية وهم يقومون بهذا المجهود الضخم على حساب قوتهم العقلية وذلك التفكير جدّي إلا قليلاً »(٧٥).

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

ويواصل جيوم تهجمه على قدسية القرآن فيقول: «الصورة الكتابية ليونس وإلياس مأخوذة بالطبع من اليونانية ولو كان احد من هؤلاء المشاهير معروفا لمن كانوا يصغون إلى محمّد فلا يمكن ان نعقل ان تلقى إليهم هذه الأسماء في صورتها اليونانية أو الآرامية وإذا كانوا يعرفون هذه الأسماء فلا بد ان يكونوا قد سمعوها من اليهود أو النصارى ولهذا فإنّ أهل مكة حين اتهموا الرسول بتأليف القرآن بمساعدة أجانب

يكتبون له أساطير الأولين ليل نهار كان لديهم ما يبرر هذا الاتهام وذلك حين نجد دليلا لغويا واضحا إلى جانب الأساطير الموجودة في التلمود مثل رفض الشيطان السجود لآدم وهذه القصة من اصل أجنبي فكيف يدعى ان القرآن عربي أصيل؟!»[٧٦].

وقد علّق مترجم الكتاب على ادعاءات جيوم قائلا:«ان القرآن عربي أصيل و إلا لما كان معجزة بالنسبة للعرب ومعنى كونه معجزة إنهم فهموا لغة ومعنى ولم يستطيعوا محاكاته ... ان الكلمات التي جاءت في القرآن والتي هي من اصل أجنبي انما دخلت اللغة العربية باختلاط العرب بالأمم الأجنبية المجاورة لان البيئة العربية لم تكن مختلفة »[٧٧].

ونحن نقول ان القرآن الكريم عربي أصيل، وهو حكمنا في كل المجالات بما فيها اللغة العربية، وعلماء اللغة يستندون إلى مفردات وقواعد في اللغة والنحو وليس العكس وعدم استيعاب جيوم لانفتاح المجتمع العربي قبل الإسلام واختلاطه بالأقوام الأخرى هو الذي جعل إدراكه مثقلا بتلك المغالطات ولعل ذلك ناتج بالتأكيد عن هدفه الرئيسي وهدف من هم على منهجه بإنكار النبوة والتشكيك بالقرآن بل لم يكتف بذلك حيث ادعى ان ذوي التفكير السليم والثقافة العالية هم مدركون على ان القران من صنع البشر فيقول جيوم:« لعل أهم سؤال في الموضوع هو إلى أي حد تأثر المسلمون المحدثون بالنقد التاريخي الحديث وبالفلسفة الحديثة والعلم الحديث ؟ الإجابة على هذا السؤال تؤكد ان الذين تلقوا العلم في جامعات الغرب هم وحدهم الذين يفهمون هذه الأمور فهماً صحيحاً ومع إنهم فئة قليلة إلا انه يستحيل إغفال شأنهم، ونظرة هؤلاء إلى القرآن ـ كما يتضح من الحديث معهم ـ ليس هي النظرة التقليدية كما أنهم ينظرون إلى الحديث أيضا بعين النقد ومنهم ـ كما سنرى ـ من خاض في الحديث من دون أدنى خوف اما إنهم يتناولون القرآن على انه من صنع الإنسان حتى ولو كان هذا الإنسان ملهما فهذا ما لا يجرءون على الخوض فيه إذ ان

سلطة العلماء كبيرة بالنسبة لهم كما ان أي منصب في الخدمة العامة سيحرم عليهم لو أنهم عبّروا عن شكوكهم فيما إذا كان القرآن هو حقا من الله»[٧٨].

يبدو انّ الكاتب هنا وكأنه قد امن إيمانا مطلقا بان القرآن من صنع إنسان وان العقل والمنطق يؤكدان ذلك وان الطلبة المسلمين الدارسين في الغرب بعضهم من ذوي العقول السليمة كما يراها هو يؤيدون ذلك؛ لذلك عملوا على القول ببشرية القرآن الكريم، إذ قال المستشرق ويلز[٧٩] بصدد ذلك: «محمّد هو الذي صنع القرآن».

ويمكن الرد على من قال ببشرية القرآن الكريم، ليس من القرآن لأنهم لايعترفون به أصلاً، وإنما من بني جلدتهم وهو المستشرق سيل إذ قال:« ولا شك ان أسلوب القرآن الكريم مذهل فهو جميل مشرق، وهو مفعم بذوق شرقي فضلاً على انه ممتلئ بالتعبيرات الهادية المنمقة التي تنطق بالحكمة، كما ان المواضع التي تذكر عظمة الله وصفاته هي الذروة فيما قدم الأسلوب القرآني من فنون البيان»[٨٠].

وقال هيرتشفلد: «ان هذا الدين الذي أحدث الثورة الكبرى لم يقم على مجرد الخيال»[٨١]، وان إعجاز القرآن الكريم أول دليل على مصدر القرآن الكريم الإلهي، وبه ثبوت صدق رسالة النبيﷺ لذا قام المستشرقون بالتشكيك في إعجازه والطعن فيه، وفي جماله وأسلوبه وبلاغته.

ويقول الباقلاني[٨٢]: «فأما من كان متناهياً في معرفة وجوه الخطاب، وطرق البلاغة والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة، فهو متى سمع القران عرف إعجازه» ، أي: لا يمكن لأيّ كائن ان يُقدّر إعجاز القرآن الكريم سوى أهل اللغة والبيان ذوي الخبرة بعلوم اللغة المختلفة، وهذا يبطل ما ذكروه من ان مصدر القرآن وهو محمّد ﷺ.

أمّا مونتكمري[٨٣] فقال: «كما ان خديجة كانت ابنة عم رجل يدعى ورقة بن نوفل بن أسد، وهو رجل متدين اعتنق أخيراً المسيحية غالباً، وبالتأكيد فإن خديجة

وقعت تحت تأثيره، ويمكن ان يكون محمّد قد اخذ شيئاً من حماسة فكرته».

وقال أيضاً: «ويبدو ورقة من بين الذين اتصل بهم محمّد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة، ولا شك ان المقطع القرآني حين أورده محمّد يجب ان يكون قد ذكره بما هو مدين به لورقه»(٨٤).

وللرد على هذه الفرية نستطيع ان نقول: إنهم خلطوا بين الحق والباطل، لأن هناك لقاء بين الرسول صلى الله عليه وآله وبين ورقة بن نوفل لمرة واحدة، وهذا ثابت بالنصوص، إذ قال ورقة للنبي صلى الله عليه وآله: «هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعا، ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أو مخرجي هم؟ قال: نعم، لم يأتِ رجل قط بمثل ما جئت به إلا عُدوي، وان يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزرا»(٨٥).

وهذا اللقاء قد تم في زمن متأخر بعد مجيء ملك الوحي المرة الأولى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، مما يدل على عدم وجود صلة سابقة بينهما، بل ان السيدة خديجة عليها السلام هي التي عرّفته به فكان ورقة من الذين تنصروا في الجاهلية وكان يعرف العربية والعبرانية، وكان له علم بالكتب السابقة(٨٦).

وهذا اللقاء الذي حصل بينهما لا يمكن ان يكون ينبوعاً للقرآن الكريم كما يقول المستشرقون، لان المقابلة كما هو معلوم كانت مقابلة خاطفة، وإذا قلت لي ان ورقة بقي حتى شهد الدعوة المحمّدية والصراع بين المسلمين والمشركين فهذا الأمر غير صحيح، وهذا واضح من كلام ورقة السابق.

يمكن القول: انه لا يوجد دليل واحد على هذا الادعاء، ولا يمكن على وفق المنهج العلمي سماع هذه التهمة، فضلاً عن قبولها، ولكن كل مستشرق يأخذ هذه الفرية ممن سبقه على أنّها مسلَّمة استشراقية تسيطر على المستشرقين جميعاً، ولهم في ذلك فروض افترضوها.

وقد بين القرآن الكريم العلاقة بينه وبين الكتب السماوية، فقال تعالى: ﴿ **وَما كانَ هذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرى مِنْ دُونِ اللهِ وَلكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ**﴾ (٨٧)، وقوله تعالى: ﴿ **شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَمُوسى وَعِيسى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...**﴾ (٨٨).

وان العلاقة بين القرآن الكريم وبين الكتب السماوية السابقة ليست علاقة اقتباس، بل هي علاقة تصديق وتفصيل، كما قال تعالى: ﴿... **لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً وَلَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَلكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي ما آتاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ (٨٩).

وقد رد المستشرقون بعضهم على بعض، فقال المستشرق دي مونت كروس:« يا محمّد انا لا اصدق انك قد تسلمت هذه الآراء من الله، لأنك عجيب غريب في رسالتك، لأنك لا تتفق مع أي كتاب مصدّق، يجب ان ننبذ ما ادّعى محمّد انه تسلمه من الله، لأنه مناقض تماماً للأحكام التي كتبها موسى والأنبياء والرسل من بعده»(٩٠).

فهذا القول يؤكد على ان القرآن الكريم غير مقتبس من التوراة والإنجيل وهو معارض لما قاله المستشرقون بأن القران من أصول يهودية ونصرانية.

وأيضاً نستشهد بقول المستشرق الفرنسي الطبيب موريس بوكاي الذي نفى بشرية القرآن الكريم، إذ قال:« لو كان مؤلف القرآن إنساناً فكيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي ان يكتب ما اتضح انه يتفق اليوم مع العلوم الحديثة؟ ليس هناك أي مجال للشك، فنص القرآن الذي نملك اليوم هو النص الأول نفسه، ومن ذا الذي كان في عصر نزوله يستطيع ان يملك ثقافة علمية تسبق بحوالي عشرة قرون ثقافتنا العلمية، ان في إشارات القرآن قضايا ذات صبغة علمية تثير الدهشة»(٩١).

وقد نقل عدد من المستشرقين المنصفين حقائق القرآن الكريم وصدق نبوة الرسولﷺ إلى العالم الغربي، ولكن بصوت خافت، بالمقابل العدد الأكبر منهم قد نقلوا صورة مشوهة عن القرآن الكريم وعن الرسولﷺ والإسلام بصورة عامة، ومن ثمار ذلك ما نلاحظه اليوم من إساءات وافتراءات وتشويه للدين الإسلامي عامة، وللرسولﷺ خاصة.

والواقع ان العقل والمنطق يؤكدان بكل وضوح ان القرآن لا يمكن ان يكون إلا من الله سبحانه وتعالى وما فيه من دلائل ومعجزات وأنباء كلها تدلل على عظمة هذا الكتاب واستحالة ان تصدر كلماته من إنسان مهما بلغت به درجة الذكاء والإطلاع ومهما تلقى مساعدات من رجال دين نصارى ويهود كما يزعمون .

اما قوله بأن من يشكك في القرآن في المجتمعات الإسلامية سوف يطرد من وظيفته فهذا يدفعنا إلى سؤاله هل المجتمعات غير الإسلامية تبقي من يسيء السيرة والسلوك في وظيفته؟ إذا كان الجواب لا فإنّ من اكبر مظاهر سوء السلوك في المجتمعات الإسلامية هو الكفر بالله والتشكيك في كتابه المقدس وفي عقائد المجتمع . وخلاصة القول: ان المستشرقين خاضوا في الموضوعات التي تخص القرآن الكريم، وقالوا فيه كلمات لا يقبلها العقل، منها مصدر القرآن الكريم، إذ لم يتوصل أكثرهم إلى تكوين فكرة صحيحة عنه وعن الرسول الكريمﷺ الذي انزل القرآن عليه، ولكنهم أثاروا حوله شبهات بقصد التشكيك والتضليل، وزعموا أن له مصدراً بشرياً مثل ما قاله المشركون.

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

ولا ننسى المستقبل أيضاً إذ غرسوا بذورهم لتضليل الأجيال بوساطة الكتب والمجلات والموسوعات والوسائل السمعية والبصرية من إذاعة وتلفاز واسطوانات مدمجة وغير ذلك من الوسائل، هذا الأمر واضح عندنا ونلمسه جيداً.

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

٤ - موقف المستشرقين من انتشار الإسلام في عصر الرسول صلى الله عليه وآله :

صوّر بعض المستشرقين البريطانيين معارك وغزوات الرسول صلى الله عليه وآله على إنها حروب هدفها الإغارة والنهب والسلب وان التاريخ الإسلامي هو تاريخ دموي وان الإسلام لم ينتشر إلا بالسيف فكتبوا في ذلك كثيراً ساعين من خلال ذلك إلى إغفال الجوانب المشرقة والحضارية في الإسلام ودخول الكثير من الشعوب والأمم في الدين الإسلامي رغبة وطواعية واقتناعا به .

لا ريب في انّ تهجم المستشرقين على الإسلام وتهجمهم على النبي صلى الله عليه وآله، ما هو إلا حقد دفين، وكل قول مبني على الحقد فهو بالتأكيد باطل، ولكن الإسلام لا يزال يواجه عداءً مريراً، فان الباحث الغربي اعتقد اولاً بطلان الإسلام، وعدم صحة الدعوة المحمّدية، لهذا نراه يبحث ليجد ما يبرر معتقده، فهو ليس باحثاً عن الحقيقة، ولكنه باحث عن شيء آمن به من قبل، وهذا فرق بين الباحث المسلم والباحث الغربي.

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

وكما هو معروف على المسلمين ألاّ يقابلوا الشخص المسيء بالمثل، لأنّ عنواننا التسامح والعفة والكلام الطيب، وهذا الأمر نابع من سنة رسول الله ﷺ فإنه يقابل الشتم والرمي والاهانة بالتسامح وقول الصواب والمنطق الحسن اللين اتباعاً للتعليم الإلهي الذي لقنه ولقن الأنبياء عليهم السلام من قبله خير القول وجميل الأدب(٩٢).

ففي قوله تعالى خطاباً لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿ **اذْهَبا إِلى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغى * فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى**﴾ (٩٣)، وقال الله عز وجل لنبيه ﷺ: ﴿ **وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوها فَقُلْ لَهُمْ قَوْلاً مَيْسُوراً**﴾ (٩٤).

ومن أدبهم في المحاورة والخطاب أنّهم كانوا ينزلون أنفسهم منزلة الناس فيكلمون كل طبقة من طبقاتهم على قدر منزلته من الفهم، ففي قوله ﷺ: « إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»(٩٥)، فما كلم الرسول الكريم ﷺ أي إنسان بكلام يقلل من قيمة ذلك الإنسان، أو كلام يراد به السخرية قط، وحاشى لرسول الله ﷺ ذلك.

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

وهنا سؤال يثار، هل رأيتم وسمعتم انّ شيئاً يبنى على الباطل؟ فإذا بني ذلك الشيء فان اجله قصير ومنتهي، لذلك يقول الله عز وجل: ﴿ **وَما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً**﴾ (٩٦)، أي أنصاراً وأعواناً(٩٧).

فلا مساهلة ولا ملابسة ولا مداهنة في حق ولا حرمة لباطل، لذلك جهز الله سبحانه وتعالى رجال دعوته وأولياء دينه وهم الأنبياء عليهم السلام بما يسهّل لهم الطريق إلى اتباع الحق ونصرته.

ونلاحظ اليوم ان الحقائق التي جاء بها الإسلام، هي مشكوك فيها ومنبوذة عند الغرب بصورة عامة، بسبب ما نقله المستشرقون لهم، وخصوصاً مسألة انتشار

الإسلام، وهذا الانتشار السريع قد أثار مخاوف الغرب، لذلك قام المستشرقون بتشويه الإسلام عن طريق افتراءاتهم الكاذبة.

لهذا نجد كتاباتهم لاتخلو من التأكيد على عنف الإسلام ودور السيف في نشر الإسلام إلى مختلف الشعوب والقبائل والأمم والزعم بأنّ النبي محمّداً ﷺ رجل يحب القتال وان أصحابه رجال يعشقون الغزوات والسلب.

يقول وات: «كانت مسألة أخرى تشغل تفكير محمّد وهي انه كان يحرم القتال والنهب بين المسلمين وبهذا إذا دخل عدد كبير من القبائل او قبلت زعامة محمّد لها فكان عليه ان يبحث عن تنفس آخر لطاقتها وقد نظر محمّد إلى المستقبل ووجد انه يجب توجيه غرائز السلب والنهب عند العرب نحو الخارج نحو المجتمعات المجاورة لشبه الجزيرة كما أدرك إلى حد ما ان نمو طريق سورية هو إعداد للتوسع...»(٩٨).

يحاول وات هنا ان يبين ان غرائز العرب موجهة نحو السلب والنهب فهم في نظره لا يحتوي تاريخهم إلا المعارك والنزاعات كما ان الإسلام لم يتمكن ان يهذب تلك الغرائز ولا نعرف لماذا لم يجد وات غير هذا التفسير للحروب التي خاضها المسلمون ؟ ألا يعرف وات انّ المسلمين قد تركوا أموالهم ومنازلهم في مكة بعد الهجرة وانّ كثيراً منها قد تعرّض للسلب من قبل كفار قريش ؟ ثم لا يعرف وات ان كثيراً من حروب النبي ﷺ كانت دفاعية لعلّ من أبرزها أُحد والخندق وغيرها ؟ وهل تجاهل وات أنّ نقض اليهود لاتفاقياتهم مع الرسول ﷺ ومحاولاتهم قتله أكثر من مرة كانت أسباباً لشن الحرب عليهم ؟

إننا نعجب ان يعمد كثير من المستشرقين إلى ذلك التوجه والى استخدام مفردات غير لائقة ومعان غير صحيحة وادعاءات مغرضة. فهذا مستشرق آخر يقول:« ولما كان المهاجرون معدمين من الناحية الاقتصادية ولا يرغبون في ان يعتمدوا كليا على المدنيين فقد تحولوا إلى المهنة الوحيدة الباقية وهي السطو وقد عبر الكتاب

الأوربيون عن استيائهم البالغ وهم محقون في ذلك رأوا ان رسول الله يقود المسلمين في غارات على قوافل التجار من اجل الحصول على الغنيمة إلا انه طبقاً لظروف ذلك الزمن وطبقاً لمبادئ العرب الأخلاقية كان السطو مهنة طبيعية وشرعية وقيام الرسول بمثل ذلك العمل لايلحق به أي عار»[٩٩].

ثم يأتي مستشرق آخر يتباكى على ما حدث للمجتمعات من جرّاء الفتوحات الإسلامية ويصفها بالإعصار الصحراوي الذي داهم ممالك متحضرة فيقول: «والعرب الذين هبوا في خلال نصف قرن كأنهم إعصار صحراوي ونزحوا من بلاد الحجاز إلى حين يرون عمد هرقل في الغرب كما نزحوا إلى حدود الهند من الشرق استطاعوا ان يفتحوا ممالك كانت متحضرة بالفعل»[١٠٠]، ويحاول هؤلاء وغيرهم تفسير التاريخ الإسلامي على انه همجي وحكمه استبدادي[١٠١].

وانه ما كان له ينتشر ويبقى لولا الدموية والاستبدادية، كما تباكى بعض المستشرقين أحياناً على خصوم النبي خاصةً اليهود فيصف برنلرد لويس نصر المسلمين في خيبر:«بأن أول احتكاك بين الدولة الإسلامية وشعب مقهور غير مسلم»[١٠٢].

وكان قبل ذلك قد وصف لويس الوثيقة التي كتبت بين الرسول ﷺ واليهود في المدينة بأنها أولى نحو الحكم الاستبدادي الإسلامي[١٠٣].

رغم ذلك فقد تصدى بعض الكتاب المسلمين لتلك المزاعم وفندوها فيقول عباس محمود العقاد في دفاعه عن حروب النبي ﷺ: «الإسلام إنما يُعاب عليه ان يحارب بالسيف سلطة تقف في طريقه وتحول بينه وبين أسماع المستعدين للإصغاء إليه لان السلطة تزال بالسلطة ولا غنى في إخضاعها عن القوة »[١٠٤].

ويقول أيضا:«ان الإسلام في بداية عهده كان هو المعتدى عليه ولم يكن من قبله اعتداء على احد ولقد صبر المسلمون على المشركين حتى أمروا ان يقاتلوهم كما يقاتلون المسلمين كافة ... وحـروب النبي ﷺ كما أسلفنا كانت كلها حروب دفاع

ولم تكن منها حرب هجوم إلا على سبيل المبادرة بالدفاع بعد الإيقان من نكث العهد والإصرار على القتال وتستوي في ذلك حروبه مع اليهود أو مع الروم»[١٠٥].

ان من الواجب على هؤلاء المستشرقين ان يتفهموا معارك الرسول ﷺ وأسبابها وان يكونوا منصفين ومنطقيين في التعامل مع ذلك الموضوع إضافة إلى ذلك الإسلام قد هذب في نفوس العرب بعض مابقي من آثار في الجاهلية فلا رغبة في السطو والنهب وإنما رغبة في نصر الدين الإسلامي ولم تكن الفتوحات الإسلامية إلا من بواعث دينية على عكس ما يقوله احد المستشرقين بأن البواعث الدينية لم تكن تسربت إلا قليلا في نفوس أبطال الجيوش العربية الذي يصف أيضا تلك الفتوحات بأنها: «هجرة جماعية نشيطة قوية البأس دفعها الجوع والحرمان إلى ان تهجر صحاريها المجدبة وتحتاج بلادا أكثر خصبا كانت ملكاً لجيران اسعد منهم حظا»[١٠٦].

وهذا الوصف فيه مغالطات كثيرة ويكفي ان نعرف ان المسلمين لما قاموا بتلك الفتوحات ووصلوا إلى تلك البلدان التي يصف أهلها بأنهم كانوا اسعد حظاً لما وصل إليهم المسلمون ازدهرت كثير من مدنهم حضارياً وأصبحت مراكز للعلم والحضارة والتقدم كل ذلك بفعل دخول الإسلام إليها وما حققه المسلمون القادمون كما يقولون من الصحاري المجدية من منجزات حضارية .

لذا يعد الاستشراق من اخطر الظواهر المضادة للإسلام فما عرف التاريخ الإنساني عبر مراحله المتباينة ان طوائف من أمم مختلفة تنوعت ثقافاتها ولغاتها وأعرافها التقت كلماتها واتحدت أهدافها حول العكوف على دراسة دين لا تؤمن به ، لا تريد من ذلك معرفة الحق من الباطل وإنما تريد العمل من دون كلل من اجل تشويه الإسلام وحضاراته الإنسانية الرائعة[١٠٧].

فكانت الفتوحات الإسلامية من أهم القضايا التي شغلت الفكر الاستشراقي، وقد كان لهذا الفكر وما يزال موقفه العام من تلك الفتوحات انه موقف الاتهام الباطل

والحكم الجائر بأنها ظاهرة استعمارية، وليست فتوحات في بناء الشخصية الإنسانية(١٠٨).

وهناك كثير من المستشرقين الذين ينكرون ان يكون الإسلام دعوة عالمية، ويرى هؤلاء ان الرسول ﷺ بعث إلى العرب وحدهم، وان الرسالة الإسلامية كانت للأمة العربية دون غيرها، إذ يقول وليم موير:« ان فكرة عموم الرسالة جاءت فيما بعد، وان هذه الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها لم يفكر فيها محمّد نفسه، وعلى فرض انه فكّر فيها فقد كان تفكيره تفكيراً غامضاً، فان عالمه الذي كان يفكر فيه إنما كان بلاد العرب، كما ان هذا الدين الجديد يهيأ إلا لها، وان محمّداً لم يوجه دعوته منذ بعث إلى ان مات إلا للعرب دون غيرهم، وهكذا نرى ان نواة عالمية الإسلام قد غرست ولكنها إذا كانت قد اختمرت ونمت بعد ذلك فإنما يرجع هذا إلى الظروف، والأحوال أكثر منه إلى الخطط والمناهج»(١٠٩).

كما ان مبادئ الإسلام تقوم على أساس السلام وليس الحرب والتسامح وليس العنف وما حدث من حوادث عرضية لم يفهمها ولم يقبلها بعض المستشرقين كان لها ما يبررها، لحماية الدين الإسلامي، والدفاع عن أبناء المجتمع الإسلامي والإنسانية بصورة عامة.

٥- موقفهم من تعدد زوجات النبي ﷺ:

في الوقت الذي أشار فيه بعض المستشرقين إلى ان النبي ﷺ كان من النسّاك وذلك من خلال عزلته التقليدية قبل البعثة وان هؤلاء النسّاك أهملوا الرغبات الخاصة بهم(١١٠)، خاصة وان النبي ﷺ كان في عنفوان رجولته في تلك الفترة التي كان يقضيها في العزلة والتعبد بعيداً عن أهله وزوجته رغم ذلك نجد كثيراً من المستشرقين يتهمون الرسول الكريم ﷺ بأنه رجل مزواج وذو رغبات قوية في النساء فيقول المستشرق وات: «نعلم من بعض الوثائق ان محمّداً بالإضافة إلى زيجاته الشرعية

واتصالاته بالجواري كانت له علاقة مع نساء أخريات وذلك حسب النظام الامي القديم»[١١١]، وهم يستغربون من خصوصية النبيﷺ في زواجه من عدد من النساء فيصفونه بالرجل الشهواني من دون ملاحظة ومعرفة أسباب ودوافع تلك الزيجات فهذا المستشرق وات يدّعي ظلماً انّ للرسول علاقات غير شرعية مع نساء غير زوجاته وجواريه كما يقول، وهذا تهجم واضح على شرف النبيﷺ، كما تهجم على شرف أزواجه الطاهرات حين يقول:« وتفسر لنا عدة روايات أسباب هذه التشريعات (الحجاب) فقد بقي بعض المدعوين أثناء حفلة زفاف زينب بنت جحش وقتا طويلا وكذلك لامست أيدي بعض الرجال أيدي نساء محمّد وكانت نساء النبي يخرجن في الليل لقضاء حاجاتهن فيهينهن بعض المنافقين »[١١٢].

لنعد إلى موضوعنا الرئيسي وهو تعدد زوجات النبي وموقف المستشرقين منه، فعلى الرغم من موقف (وات) وما ذكره بشأن ملاقاة الرسولﷺ بالنساء إلا انه مع ذلك فسّر دوافع تعدد أزواجه بأنها لأسباب سياسية[١١٣]، ومع ذلك فإنّ الطابع العام للمستشرقين البريطانيين في التعامل مع قضية تعدد أزواج النبيﷺ يغلب عليه التجني والاتهامات غير الصحيحة لاسيما مسألة زواجه من السيدة زينب بنت جحش(رضي الله عنها) وما قالوه فيها وما اتهموه به النبيﷺ من اتهامات .

يقول العقاد:«قال لنا بعض المستشرقين ان تسع زوجات لدليل على فرط الميول الجنسية قلنا انك لاتصف السيد المسيح بأنه قاصر الجنسية لأنه لم يتزوج قط فلا ينبغي ان تصف محمّد بأنه مفرط الجنسية لأنه جمع بين تسع نساء»[١١٤].

والأهمّ من ذلك ان على المستشرقين ان يعرفوا دوافع تلك الزيجات خاصة انه قضى فترة طويلة من شبابه متزوجا من أرملة اكبر منه سنا بكثير وهي السيدة خديجةعليها السلام ولم يتزوج عليها إلى وفاتها فكيف يدعون بعد ذلك انه كان رجلاً شهوانياً؟

أمّا زواجه من البقية فكان ـ كما هو معلوم ـ لأسباب عديدة سياسية منها واجتماعية فقد تزوج من السيدة سؤدة بنت زمعة بعد وفاة زوجها، الذي هاجرت معه للمدينة، فلم يبق أحد بعده ، ورملة بنت أبي سفيان تركها زوجها بعد ان تنصر بالحبشة، فطلبها النبيﷺ خوفا عليها .

وأم سلمة امرأة مسنة حين تزوجها النبيﷺ، وجويرية بنت الحارث تزوجها ليعتقها إذ كانت إحدى السبايا، وحفصة بنت عمر عرضها أبوها على النبيﷺ بعد وفاة زوجها، وزينب بنت جحش هي ابنة عمة النبي، وكان قد زوجها زيد بن الحارثة ولم يكن له نفس بها غير ان حكم الله سبحانه، ورغبته ببيان بعض الأحكام الإسلامية الشرعية، إضافة لتكرار المشاكل بين زينب وزوجها كانت من مسببات ذلك الزواج .

وبعد بيان معظم الأسباب التي وراء زواج الرسولﷺ أين فيها ما يدّعيه بعض المستشرقين من غريزة قوية وجامحة لدى النبيﷺ ؟ وقد رأينا ان عدداً مهماً من أزواجه كُن أرامل وكبار السن، وما زواجه منهن إلا لدوافع اجتماعية كما أسلفنا إضافة إلى أن مهام الدعوة الإسلامية بوصفه المسؤول الأول عنها لا يمكن أن ينهض بها رجل كل تفكيره في النساء كما يزعمون فواقع تاريخ النبي محمّد ﷺ يفيد بأنه كان رجلاً قامت بمجهوداته دولة الإسلام ، وانه خصص معظم أوقاته لتلك المهمة ومع ذلك فهو رجل كباقي الرجال يتزوج النساء ويعيش حياته معهن بصورة طبيعية.

لذا أقول: على كل مسلم أن يحافظ على ثقته بالإسلام، فإنّ الغربيين بصورة عامة، يعملون على فقدان المسلم ثقته بالإسلام، ففي ذلك يقول صموئيل زويمر: «ليس الغرض التبشير المسيحي وسياسته إزاء الإسلام هو إخراج المسلمين من دينهم ليكونوا مسيحيين، إذ المسلم لا يمكن أن يكون مسيحياً مطلقاً، والتجارب دلتنا ودلت رجال السياسة على استحالة ذلك، ولكن الغاية التي نرمي إليها إنما هي إخراج

المسلم من الإسلام فقط ليكون ملحداً أو مضطرباً في دينه، وعندما لا يكون مسلماً ولا تكون له عقيدة يدين بها، وعندها يكون المسلم ليس له من الإسلام إلا اسم احمد، والملحد هو أول من يحتقر الإسلام»[١١٥]، تأمل ذلك واعرف مدى خطورة الموقف.

في ختام كلامنا هذا نقول: ان كل إنسان ذا شخصية قوية وفكر وعمق النظر والتأمل، لا يمكن ان تزعزعه هذه الافتراءات وهذه المخططات، لأن مناهج المستشرقين ومن يسندهم الغرب كلها قائمة على أساس الحقد والكراهية والتشكيك القصد منها هو كما ذكره صموئيل وأكثر من ذلك، ولكن الحقائق هي التي تكشف افتراءاتهم، لأن المستشرقين قد عجزوا عن التوصل إلى نتائج موضوعية في دراساتهم الإسلامية إلى عدم قدرتهم على تمثيل الروح الشرقية، إذ يقول سيد قطب في ذلك: «ولكي يفهم الإنسان مادته ويفسرها ينبغي ان يكون لديه الاستعداد لإدراك مقومات السنن البشرية جميعها... وان يفتح روحه وفكره وحسه للحادثة، فأما إذا كان يتلقاها ابتداء، وهو معطل الروح أو الفكر أو الحس عن عمد أو غير عمد، فان هذا التعطيل... يحرمه استجابة معينة للحادثة التاريخية... ومن ثم يجعل تفسيره لها مخطئاً أو ناقصاً، وهذه الاستجابة الناقصة هي أول ظاهرة تتسم بها البحوث الغربية عن الموضوعات الإسلامية ذلك ان هناك عنصراً ينقص الطبيعة الغربية ـ بصفة عامة ـ لإدراك الحياة الشرقية بصفة عامة، والحياة الإسلامية على وجه الخصوص وهو عنصر الروحية الغيبية، وكلما كانت هذه الموضوعات الإسلامية ذات صلة وثيقة بالفترة الأولى في حياة الإسلام، كان نقص الاستجابة إليها أكبر»[١١٦].

أما السباعي[١١٧] فقد أيد سيد قطب في ذلك، إذ قال: «أما أولئك المستشرقون فنسوا انه كان عليهم، قبل كل شيء ان يسدوا الهوة السحيقة التي تفصل بين عقليتهم الغربية والأشخاص الشرقيين الذي يترجمون لهم، وأنهم بدون هذه الملاحظة جديرون بأن يقعوا في الوهم في كل نقطة».

الخاتمة

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

وقد بينت بطلان دعوى المستشرقين بأن الرسول ﷺ انتحل مادة القرآن الكريم وأسلوبه وألفاظه من كتب اليهود والنصارى أو كتب غيرهم، وقد لخصت البحث إلى نتائج مهمة منها: -

١- نشأ الاستشراق في رعاية الكنيسة وخضع لسياسة علمية مدروسة غايتها غزو المسلمين فكرياً وإخضاعهم لقوى البغي والاستعمار.

٢- ان ما ذهب إليه عامة المستشرقين من أخذهم بالمناهج العلمية في دراسة الإسلام وحضارته وانتشاره غير مسلّم لها، وهذا يدحض تلك الآراء المبثوثة في دراساتهم عن الإسلام والمسلمين.

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

٤- الإيحاء بأن الإسلام ليس من عند الله عزّ وجلّ، بل هو من أفكار محمّد ﷺ التي تشبعت بالأفكار اليهودية والنصرانية.

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

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

٧- لأنّ التعصب الديني ما يزال أثره باقياً في كثير مما يكتب الغربيون عن الإسلام وحضارته، وقلما ما نجد إنصاف الإسلام ورسولهﷺ عند بعض العلماء والأدباء والغربيين الذين تحللوا عن سلطة ديانتهم، فكانوا منصفين للإسلام بصورة عامة والرسول محمّدﷺ بصورة خاصة.

٨- راح بعض المستشرقين يشككون بالماضي، ويزيفون بعضاً من حقائقه تزييفاً يرفضه أي مفكر، وقد برز بينهم من يكشف ذلك التزييف دفاعاً عنا يثبت من خلال ذلك إخلاصه وعلميته.

٩- يهدف بعض المستشرقين إلى نقل صورة عنا إلى بلدانهم وشعوبهم تلك الصورة التي كونوها عنا بعد ان ركزوا على الماضي فقط، وألصقوا به صوراً مشوهة، ففصلوا الحاضر عنها قاصدين خلق هوة سحيقة تفصل بين ذلك الماضي وبين الحاضر الذي أهملوه.

وخلاصة ما انتهينا إليه من النتائج السالفة من هذا البحث ان كتابات بعض المستشرقين هي خليط شيء من الآراء والأفكار والتفسيرات المادية الباطلة لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة، والتشويه المتعمد والمغرض لحقائق التاريخ.

والإسلام هو دين الله عز وجل للعالم كله، لا يمكن ان يستأثر بفهمه قوم دون قوم، فليفهم منه من شاء ما شاء، بشرط ان يتحلى بصفة العلماء، وهي الإنصاف والإخلاص للحق والبعد عن العصبية والهوى.

ولا يسعني في ختام هذا البحث إلا ان اكرر ما أسلفت الإشارة إليه وهو ان الموضوع واسع الأرجاء وكثير الآراء، وقد بذلت ما استطعت، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولا اعتقد ان عملاً بشرياً يخلو من هفوات ولعلها تكون معدودة، واطمح ان تكون البداية موفقة ومن سار على الدرب وصل.

والحمد لله أولاً وآخراً..

أهم التوصيات التي يشيد بها الباحث:

- واجب على العلماء والدعاة في كشف باطل المستشرقين وتحريفاتهم للقران الكريم، والإساءة لشخص الرسول الكريمﷺ والرد عليهم بالحجج الساطعة والبراهين الواضحة.
- وجوب حماية المسلمين من الاستشراق والمستشرقين وذلك بتحصينهم بالإسلام ومبادئه حتى لا يكونوا عرضةً لهم ولأهدافهم.
- ضرورة أغناء مكتباتنا بالأبحاث والمقالات التي تصدر في معظم بقاع العالم عن الإسلام والمسلمين وخصوصاً ما أصدره المستشرقون، لكي نكون على إطلاع تام على ما ينويه هؤلاء المعادون لنا.
- ضرورة تعريف طلابنا عن طريق مناهجهم التعليمية وعن طريق عقد مؤتمرات علمية نبين من خلالها عن فكرة الغربيين عنهم وعن دينهم وعن تراثهم وحضارتهم لكي يكونوا على بينة بما يجري، والى أي شيء يهدف إليه الغرب.
- يجب على كلّ مسلم ان يرد ولوا بالقدر البسيط على مزاعم هؤلاء الملحدين الغربيين لنصرة الرسول الكريم ﷺ، فيعدّ هذا واجباً مقدساً، خصوصاً ونحن أمام ما نواجهه اليوم من اعتداءات على الإسلام عامة والرسول ﷺ بصورة خاصة.

*** هوامش البحث ***

١- مونتكمري، محمّد في مكة، ص٣٢٤-٣٢٥.
٢- الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي، ص٣٤.
٣- حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ص٨٥.

٤- بركات، الاستشراق والتربية ، ص١٥٣.
٥- الحاج ، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ١/ ٢٠٤.
٦- النعيم، الاستشراق في السيرة النبوية ، ص٣٤٧.
٧- الهواري، المستشرقون والإسلام، ص٧٣.
٨- ابن نبي، انتاج المستشرقين واثره في الفكر الإسلامي، ص , ٢٥
٩- الساموك، الوجيز في علم الاستشراق، ص٢٠-٢١.
١٠- الساموك، مناهج المستشرقين، ص٢٩ .
١١- قاشا، المستشرقون الانكليز ،ص١٧.
١٢- الساموك، مناهج المستشرقين، ص٢٩ ؛ غراب ،الاستشراق وآل سعود، ص٣٨ ، ١٦.
١٣- الساموك مناهج المستشرقين، ص٢٩.
١٤- قاشا، المستشرقون الانكليز ،ص١٧.
١٥- المصدر نفسه،ص١٧.
١٦- المصدر نفسه،ص١٧.
١٧- اللبان، المستشرقون والإسلام، ص١٠.
١٨- الغزالي، تطور الاستشراق البريطاني كتابة السير النبوية الشريفة، ص٦٣ – ٦٥ .
١٩- سعيد، الاستشراق، ص٧٣ .
٢٠- الصنعاني، المصنف، ٥/ ٣٠٠؛ البيهقي، دلائل النبوة، ١/ ٩٠-٩١؛ السهيلي، الروض الآنف، ١/ ٢١٤؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١/ ١٣٢؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ٩/ ٢٢٠؛ المقريزي، امتاع الاسماع، ١٠/ ١-١١.
٢١- بودلي، حياة محمّد الرسول، ص٤٦ .
٢٢- المصدر نفسه، ص٣٥ .
٢٣- السيد رضا، محمّد في القران، ص١٣٠؛ الجندي، الفكر الإسلامي الثقافي العربية في مواجهة تحديات الاستشراق والتبشير والغزو الفكري، ص١٤٥.
٢٤- الكليني، الكافي، ٥/ ٣٧٥؛ ابن ابي جمهور، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ٣/ ٢٩٩؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦/ ١٤.
٢٥- الشربيني، مغنى المحتاج، ص٧؛ الآلوسي ، تفسير الآلوسي، ص١٤.
٢٦- سورة القلم، الآية ٤.
٢٧- الدولابي، الذرية النبوية الطاهرة، ص٤٨؛ ابن حبان، الثقات، ١/ ٤٦؛ابن الأثير، أسد الغابة

في معرفة الصحابة، ١/ ١٦، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ٨/ ١٠٢؛ المجلسي، بحار الانوار، ١٦/ ٩.

٢٨- برتو، عصام فخري، الرؤية الاستشراقية تجاه النبي، ص٧.

٢٩- السيد رضا، محمّد في القرآن، ص١٣٠.

٣٠- سورة الكهف، الآية ١١٠.

٣١- سورة الشورى، الآية ٥١.

٣٢- ابن هشام، السيرة النبوية، ص ١٨٨.

٣٣- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي ،٢/ ١٥.

٣٤- سورة العلق، الآيات ١ -٥ .

٣٥- ابن هشام، السيرة النبوية، ص ١٩٠ – ١٩١.

٣٦- وات، محمّد في المدينة، ص٤٩٥ .

٣٧- المصدر نفسه، ص٤٩٦.

٣٨- المصدر نفسه، ص٤٩٧.

٣٩- وات، محمّد في مكة، ص٤٣.

٤٠- المصدر نفسه، ص٤٦.

٤١- المصدر نفسه، ص٤٧.

٤٢- إدريس جعفر الشيخ، منهج مونتغمري وات دراسة نبوة محمّد ﷺ، ج١، ص٢١٩

٤٣- المصدر نفسه، ج١، ص ٢١٩

٤٤- المستشرقون، دراساتهم للسيرة النبوية ،ص١٤٨ -١٤٩

٤٥- الصغير، الوعي والمستشرقون ،ص٩٧

٤٦- المصدر نفسه، ص٩٧

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

٤٨- الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ٢/ ٢٣٩.

٤٩- محمّد في مكة، ص٤٧.

٥٠- سورة النساء، الآية ٨٢.

٥١- سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

٥٢- سورة الأعراف، الآية ١٥٨.

٥٣- المجلسي، بحار الأنوار، ١٦/ ١٣٣.

٥٤- المصدر نفسه، ١٦/ ١٣٣-١٣٤.

٥٥- ابن منظور، لسان العرب، ١٢/ ٣٤.

٥٦- مسلم، صحيح مسلم، ٥/ ٧٦؛الحاكم النيسابوري، مستدرك على الصحيحين، ٣/ ٤٧٧؛أبو ريه، أضواء على السنة المحمّدية، ص٥٥.

٥٧- عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص٧٤.

٥٨- شلبي، الوحي المحمّدي وآراء المستشرقين، ص١٩٧.

٥٩- زكريا، المستشرقون والإسلام، ص١٣٥.

٦٠- مرعي، الأدلة على صدق النبوة المحمّدية ورد الشبهات عنها، ص٤٥٢.

٦١- نذير، الرسول في كتابات المستشرقين، ص١١.

٦٢- المستشرقون والقرآن، ص١٨٤.

٦٣- ماضي، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ص١٤٩.

٦٤- المصدر نفسه، ص١٥٠.

٦٥- المصدر نفسه، ص١٥٠.

٦٦- سورة النمل، الآية ٤٤.

٦٧- سورة الصف، الآية ٨.

٦٨- الكليني، الكافي، ١/ ٤٣٣؛المازندراني، شرح أصول الكافي، ٧/ ١١٦؛النائيني، الحاشية على أصول الكافي، ص٥٨٥.

٦٩- سورة الطور، الآية ٣٤.

٧٠- سورة هود، الآية ١٣.

٧١- سورة الإسراء، الآية ٨٨.

٧٢- محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٤٩٨.

٧٣- المصدر نفسه، ص٤٩٩.

٧٤- الإسلام، ص٧٤.

٧٥- المصدر نفسه، ص٧٥.

٧٦- المصدر نفسه، ص٦٣.

٧٧- المصدر نفسه، ص٦٣.

٧٨- المصدر نفسه، ص١٤٨.

٧٩- بارت، معالم تاريخ الإنسانية، ٣/ ٦٢٦.

٨٠- العقيقي، المستشرقون، ٢/ ٤٧.

٨١- المصدر نفسه، ٢/ ٤٠١.

٨٢- محمود، إعجاز القرآن، ص٥١.

٨٣- محمّد في مكة، ص٤٧.

٨٤- المصدر نفسه، ص٤٨.

٨٥- ابن راهويه، مسند ابن راهويه، ٢/ ١٣٦؛الضحاك، الآحاد والمثاني، ١/ ٤٢٨؛شرف الدين ، النص والاجتهاد ، ص٤٢١.

٨٦- القاضي النعمان، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، ٣/ ١٦.

٨٧- سورة يونس، الآية ٣٧.

٨٨- سورة الشورى، الآية ١٣.

٨٩- سورة المائدة، الآية ٤٨.

٩٠- حنيف ، مصدر القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ص٥٠.

(*) نال شهادة الطب وأصبح من امهر الجراحين في فرنسا، وقد اعتنق الإسلام فقال :«**ولقد دخلت الاسلام وآمنت بهذا القرآن**»، ينظر: حنيف، مصدر القرآن الكريم، ص٧٦.

٩١- المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، ٢/ ٣٧.

٩٢- الطباطبائي، تفسير الميزان، ٦/ ٢٩٨.

٩٣- سورة طه، الآية ٤٤.

٩٤- سورة الإسراء، الآية ٢٨.

٩٥- البرقي، المحاسن، ١/ ١٩٥؛الطبرسي، مشكاة الأنوار، ص٤٤٠؛العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ، ص١٩٦.

٩٦- سورة الكهف، الآية ٥١.

٩٧- الواحدي، تفسير الواحدي، ٢/ ٦٦٥؛البغوي، تفسير البغوي، ٣/ ١٦٨.

٩٨- محمّد في المدينة، ص٦٧.

٩٩- لويس برنارد، العرب في التاريخ، ص٧٢.

١٠٠- بريجيس وآخرون، ج٢، ص١١٢.

١٠١- ارنولد السير توماس، الخلافة تاريخ الحضارة الإسلامية حتى آخر العهد العثماني، ص٢٩ .

١٠٢ - العرب في التاريخ، ص٥٩.

١٠٣ - المصدر نفسه ص، ٥٥.

١٠٤ - عبقرية محمّد، ص٤١.

١٠٥ - المصدر نفسه، ص٤١.

١٠٦ - العقاد، الإسلام والحضارة الإنسانية، ص٦٤.

١٠٧ - كومش، مصادر القرآن الكريم عند المستشرقين، ندوة القرآن الكريم في الدراسات القرآنية، ص٨.

١٠٨ - شلبي، الإسلام والمستشرقون، ص٩.

١٠٩ - حسن ، تاريخ الإسلام، ١/ ١٦٩.

١١٠ - اوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ص١٥٩.

١١١ - محمّد في مكة، ص٤٣٤.

١١٢ - المصدر نفسه، ص٤٣٥.

١١٣ - المصدر نفسه، ص٤٣٦.

١١٤ - المصدر نفسه، ص٤٣٩ – ٤٤٠

١١٥ - الزياري، انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منه، ص٥٠.

١١٦ - نقلاًعن:شايب، نبوة محمّد (ص)في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص٥٨١.

١١٧ - مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ص٤٩.

* مصادر البحث *

- **القرآن الكريم**

١ - ابن الأثير، عز الدين ابي الحسن، ت(٦٣٠هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت، ب.ت.

٢- إدريس جعفر الشيخ، منهج مونتغمري وات دراسة نبوة محمّد ﷺ، بحث في كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الرياض، ١٩٨٥ .

٣ - ارنولد السير توماس، الخلافة تاريخ الحضارة الإسلامية حتى آخر العهد العثماني، ترجمة: محمّد شكري العزاوي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٦ م.

٤ - الآلوسي، محمّد بن إدريس، ت(١٢٧٠هـ)، تفسير الآلوسي، د.ط، د.مك، ب.ت.

٥- اوليري، دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني،\بيروت، ١٩٧٢م .
٦- بارت، معالم تاريخ الإنسانية، ط٣، ترجمة:محمّد بدران، المطبعة الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٣م.
٧- برتو، عصام فخري، الرؤية الاستشراقية تجاه النبي ﷺ، بحث المؤتمر العلمي السابع في السيرة النبوية، الكلية الاسلامية الجامعة، بابل، ٢٠١٣م.
٨- البرقي، احمد بن محمّد ، ت(٢٧٤هـ)، المحاسن، د.ط، تح:جلال الدين الحسيني، دار الكتب الاسلامي، طهران، ١٣٧٠هـ .
٩- بركات، هاني محمّد يونس، الاستشراق والتربية، ط١، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٣م.
١٠- بريجيس وآخرون، تراث الإسلام، ترجمة: وشرح زكي محمّد حسن، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.
١١- البغوي، ت(٥١٠هـ)، تفسير البغوي، د.ط، تح:خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، ب.ت .
١٢- بودلي، حياة محمّد الرسول، ترجمة: محمّد محمّد مزج، مكتبة مصر، القاهرة ،ب.ت.
١٣- ابن ابي جمهور، محمّد بن علي بن إبراهيم، ت(٨٨٠هـ)، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ط١، تح:مجتبى العراقي، مط:سيد الشهداء، قم، ١٩٨٤م.
١٤- الجندي، أنور، الفكر الإسلامي الثقافي العربية في مواجهة تحديات الاستشراق والتبشير والغزو الفكري، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٨م.
١٥- الحاج، ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، ط١، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ١٩٩١م .
١٦- الحاكم النيسابوري، أبي عبد الله، ت(٤٠٥هـ)، مستدرك على الصحيحين، د.ط، تح:يوسف عبد الرحمن، د.مط، د.مك، ب. ت.
١٧- ابن حبان، محمّد بن احمد ، ت(٣٥٤هـ)، الثقات، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، الهند، ب.ت.
١٨- ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي، ت(٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، ط١، تح:عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ب.ت.
١٩- حسن ، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ط٩، مكتبة النهضة ، القاهرة، ١٩٧٥م.
٢٠- الحكيم ، الدكتور حسن، المستشرقون، دراساتهم للسيرة النبوية، بحث في كتاب المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي، مطبعة القضاء، النجف الاشرف، ١٩٨٦م.
٢١- حنفي، حسن، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، ط٤، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٩٢م .

٢٢- حنيف ، عبد الودود، مصدر القرآن الكريم، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، ٢٠٠٦م.
٢٣ -جيوم، الإسلام، ترجمة:محمّد مصطفى هذاره، دار النهضة ، القاهرة، ١٩٥٨م.
٣٤- الدولابي، محمّد بن احمد، ت(٣١٠هـ)، الذرية النبوية الطاهرة، ط١، تح:سعد مبارك الحسن، الدار السلفية، الكويت، ١٤٠٧هـ.
٢٥- ابن راهويه، إسحاق، ت(٢٣٨هـ)، مسند ابن راهويه، ط١، تح:عبد الغفور عبد الحق، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، ١٤١٢ه.
٢٦- أبو ريه، محمود، ت(١٣٨٥هـ)، أضواء على السنة المحمّدية، ط٥، مط:البطحاء، د.مك، ب .ت.
٢٧ - زرزور عدنان محمّد وآخرون، الثقافة الإسلامية والتحديات المعاصرة، مركز الحكمة، القاهرة ، ١٩٩٥ .
٢٨- زكريا، هاشم، المستشرقون والإسلام، د.ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٦م.
٢٩- الساموك، سعدون محمود، الوجيز في علم الاستشراق، ط١، دار المناهج، عمان، ٢٠٠٣م.
٣٠- الساموك، مناهج المستشرقين، جامعة بغداد ، ١٩٨٩م .
٣١- سعيد ، ادوارد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت .ب.ت.
٣٢- ابن سيد الناس، محمّد بن عبد الله، ت(٧٣٤هـ)، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، د.ط، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٨٦م.
٣٣- السيد رضا، محمّد في القران، ط٢، مطبعة القدس، ايران، ١٤٢٠ هـ .
٣٤-: شايب، نبوة محمّد (ص)في الفكر الاستشراقي المعاصر، ب.ت.
٣٥- الشربيني، محمّد بن احمد، ت(٩٧٧هـ)، مغنى المحتاج، د.ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥٨م
٣٥- شرف الدين ، عبد الحسين، ت(١٣٧٧هـ)، النص والاجتهاد، ط١، تح:أبو مجتبى، مط:الشهداء، قم، ١٤٠٤ه.
٣٦- الشرقاوي، محمّد عبد الله، الاستشراق في الفكر الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٣م.
٣٧- شلبي، عبد الجليل، الوحي المحمّدي وآراء المستشرقين، المؤتمر العالمي الرابع للسيرة والسنة، القاهرة، ، ب.ت.

٣٨ - شلبي، عبد الجليل، الإسلام والمستشرقون، د.ط، مط:دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٧م.
٣٩- الصالحي، محمّد بن يوسف، ت(٩٤٢هـ)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ط١، تح:عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م .
٤٠- الصغير، محمّد حسين علي ظاهر، الوعي والمستشرقون، بحث في كتاب المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي ، ب.ت.
٤١- الضحاك ، ابن أبي عاصم، ت(٢٨٧هـ)، الآحاد والمثاني، ط١، تح:باسم فيصل احمد، دار الدراية، د.مك، ١٩٩١م.
٤٢- الطباطبائي، محمّد حسين، ت(١٤١٢هـ)، تفسير الميزان، د.ط، د.مط، قم، ب.ت.
٤٣- الطبرسي، علي، ت(ق٧)، مشكاة الأنوار، ط١، تح:مهدي هوشمند، دار الحديث ، قم، ب.ت.
٤٤- عبد الباقي، محمّد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
٤٥- العجلوني، إسماعيل بن محمّد، ت(١١٦٢هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ط٣، دار الكتب العلمية ، بيروت، ١٩٨٨م.
٤٦- ؛ابن عساكر، علي بن الحسن، ت(٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، د.ط، تح:علي شيري، دار الفكر ، بيروت، ١٤١٥هـ.
٤٧- العقاد، عباس محمود، الإسلام والحضارة الإنسانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب.ت.
٤٨- العقيقي، نجيب، المستشرقون، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.
٤٩- عوض ، ابراهيم، المستشرقون والقرآن، د.ط، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ب.ت.
٥٠- غراب، احمد عبد الحميد ،الاستشراق وآل سعود،دار العظيم ، ١٩٩٤م.
٥١- الغزالي، مشتاق بشير حمود، تطور الاستشراق البريطاني كتابة السير النبوية الشريفة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية، جامعة بغداد ٢٠٠١ م.
٥٢- قاشا ،سعيد، المستشرقون الانكليز، بحث في مجلة الاستشراق، العدد الثاني، بغداد، ١٩٨٧ م.
٥٣- القاضي النعمان، أبي حنيفة بن محمّد، ت(٣٦٣هـ)، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، د.ط، تح:محمّد الحسيني الجلالي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ب.ت.
٥٤- الكليني، أبي جعفر محمّد بن يعقوب، ت(٣٢٩هـ)، الكافي، ط٣، تح:علي اكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ب.ت.
٥٥- كومش، صدر الدين، مصادر القرآن الكريم عند المستشرقين، ندوة القرآن الكريم في

الدراسات القرآنية، ٢٠٠٦م.
٥٦- اللبان، إبراهيم عبد المجيد، المستشرقون والإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٠ م .
٦٨٩٩- لويس برنارد، العرب في التاريخ، ترجمة: نبيه أمين فارس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٤م.
٥٧- المازندراني، محمّد صالح، ت(١٠٨١هـ)، شرح أصول الكافي، ط١، تح:أبو الحسن الشعراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.
٥٨- ماضي محمود، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، ط١، دار الدعوة الإسكندرية، ١٩٩٦م.
٥٩- المجلسي، محمّد باقر، ت(١١١١هـ)، بحار الأنوار، ط٣، تح:عبد الرحيم الرياني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٣م.
٦٠- محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، ط٦، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٢م.
٦١- محمود، إعجاز القرآن، ط١، دار الفكر، بيروت، ب.ت.
٦٢- مرعي، هدى عبد الكريم، الأدلة على صدق النبوة المحمّدية ورد الشبهات عنها، ط١، دار الفرقان، عمان، ١٤١١هـ.
٦٣- مسلم، ابي الحسن بن الحجاج، ت(٢٦١هـ)، صحيح مسلم، د.ط، دار الفكر ، بيروت، ب.ت.
٦٤- مصطفى، الاستشراق والمستشرقون، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٩م.
٦٥- المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج.
٦٦- ابن منظور: محمّد بن مكرم، ت(٧١١هـ)، لسان العرب، ط١، دار صادر ، بيروت، ب.ت .
٦٧- مونتكمري، محمّد في مكة، ط١، ترجمة: شعبان بركات، مكتبة الخانجي، القاهرة، ب.ت.
٦٨- النائيني، رفيع الدين بن حيدر، ت(١٠٨٢هـ)، الحاشية على أصول الكافي، ط١، تح:محمّد حسين درايتي، دار الحديث، قم، ١٤٢٤هـ .
٧٠- ابن نبي، مالك، انتاج المستشرقين واثره في الفكر الإسلامي، ط١، دار الرشاد، بيروت، ١٩٦٩م.
٧١- نذير، حمدان، الرسول في كتابات المستشرقين، ط١، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ب.ت.
٧٢- النعيم، عبد الله محمّد، الاستشراق في السيرة النبوية، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينا، ١٩٩٧م.
٧٣- ابن هشام ،أبو محمّد عبد الملك، ت(٢١٨هـ)، السيرة النبوية، د.ط، تح:محمّد محي الدين عبد الحميد، مط:مدني، القاهرة، ١٩٦٣م، .

٧٤- الهواري، حسين، المستشرقون والإسلام، ط١، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٩٦م، .
٧٥- وات، محمّد في المدينة، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٥٢م، .
٧٦- الواحدي، محمّد بن احمد، ت(٤٦٨هـ)، تفسير الواحدي، ط١، تح:صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، ١٤١٥هـ، .
٧٧- اليعقوبي، احمد بن اسحق بن جعفر بن وهب،ت(٢٨٩هـ)، تاريخ اليعقوبي، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩ م .
٧٨- الزياري، انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منه، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢م.

❊❊❊

غدير خُم في البحوث الغربية المدونة باللغة الانجليزية

■ تدوين: محمد مقداد أميري

■ ترجمة: أسعد مندي الكعبي

مقدّمة البحث

واقعة غدير خُم تعدّ واحدة من أهمّ الأحداث المصيرية في تأريخ الإسلام، فالشيعة يعتقدون بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عيّن فيها مصير العالم الإسلامي وأخذ البيعة من الأمّة الإسلامية لما صدع به في ذلك اليوم؛ لذا يمكن وصف هذا الحدث التأريخي العظيم بأنّه الأبرز من بين سائر أحداث على عهد الرسالة وهو المنشأ الأساسي للتشيّع، وأيضاً حسب اعتقاد الشيعة فإنّ الأمّة الإسلامية منذ يوم الغدير انقسمت إلى فئتين، إحداهما موالية لأهل البيت والأخرى غير موالية، إذ التزمت الفئة الموالية بالعهد الذي قطعته مع رسول الله صلى الله عليه وآله وتنصّلت الأخرى عنه. وبناءً على هذا فإنّ واقعة غدير خُم أصبحت على مرّ العصور حدثاً يميّز الشيعة عن غيرهم[1].

أمّا بالنسبة إلى الدراسات التي قام بها الباحثون الغربيون حول التشيّع والإمامة، فإنّها تتمحور حول واقعة الغدير وما تحظى به من مكانةٍ بين المسلمين،

لذلك عند دراسة ما دوّنه الباحثون الغربيون بشأن التشيّع وتحليله فلا بدّ من معرفة آرائهم واستنتاجاتهم حول هذه الواقعة.

ولو ألقينا نظرةً شاملةً على البحوث العلمية التي دوّنها المفكّرون الغربيون حول المعتقدات الإسلامية بشكلٍ عامٍّ ومعتقدات الشيعة بشكلٍ خاصٍّ، بكلّ تأكيدٍ سنجدها متأثّرةً بالأصول المعرفية المتجذّرة في أفكارهم ومن ثَمَّ فإنّهم عجزوا عن بيان الكثير من البحوث المتعلّقة بمعتقدات الشيعة من قبيل الإمامة وحقيقة الأئمّة الذين هم حجج الله على خلقه والنصّ الذي تمّ على أساسه تنصيبهم أئمّةً للمسلمين ومسائل أخرى كثيرة تتفرّع عن هذه المعتقدات كواقعة الغدير، وذلك لأنّهم لم يفهموها فهماً صحيحاً.

المنهجية التي يتّبعها الباحثون الغربيون في دراساتهم حول الإسلام أو التشيّع عادةً ما ترتكز على أسلوبٍ تأريخيٍّ[٢] أو ظاهري (فينولوجي)[٣]، فالباحثون الذين يتّبعون الأسلوب الأوّل في دراساتهم ـ التأريخي ـ يتطرّقون إلى دراسة الأُسس الاعتقادية على ضوء مختلف العوامل التأريخية التي لها دورٌ في ظهور المعتقدات، وهؤلاء على خلاف أتباع الأسلوب الثاني، إذ لا يكترثون بمعرفة واقع المعتقدات والأُسس الفكرية ويرتكز موضوع بحثهم على أنّ كلّ ظاهرةٍ قد حدثت في رحاب أحداثٍ ووقائع تأريخيةٍ، ومن هذا المنطلق يعتقدون بعدم إمكانية دراسة أيّة ظاهرةٍ بعيداً عن تلك الأحداث والوقائع. وبما أنّ هذا الأسلوب يعتمد في أساسه على معايير مادّيةٍ وتجريبيةٍ تأريخيةٍ نوعاً ما ونظراً لكون أتباعه لا يؤمنون بأيّ دورٍ لعوامل ما وراء الطبيعة، نلاحظ أنّ النتائج التي يتوصّلون إليها في دراساتهم تؤكّد على أنّ الظواهر الناجمة عن الأحداث التأريخية إمّا أن تكون مزيّفةً أو لا تتطابق مع الواقع أو أنّها مبالغٌ فيها.

أمّا الباحثون الذين يتبنون في دراساتهم الأسلوب الثاني ـ الفينولوجي ـ فإنّهم

يقيّمون موضوع البحث ويوضّحون المعتقدات ويبيّنون وظائفها في المنظومة العقائدية لأيّ دينٍ أو مذهبٍ على أساس آراء أتباعه، لذلك يمكن القول إنّ الرؤية المطروحة أكثر إيجابيةً من غيرها.

وحسب رأي الدكتور حسين نصر الذي يعدّ أحد المتأثّرين بالفكر الغربي(٤)، فإنّ كثيراً من الباحثين الغربيين لدى دراستهم المسائل الاعتقادية اتّبعوا الأسلوب التأريخي، وهناك عددٌ قليلٌ جدّاً منهم اتبع الأسلوب الفينولوجي؛ وعلى هذا الأساس فإنّ رؤية الأكثرية من الباحثين الغربيين قد ألقت بظلالها على قضية الغدير ممّا دعاهم لأن يصدروا أحكاماً مسبقةً ويرجّحون التصوّرات الذهنية على الحقائق الموجودة على أرض الواقع.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود بعض الدراسات التي قام بها باحثون غربيون حول الإسلام لكنّها لا تتطرّق إلى موضوع الغدير من قريبٍ ولا من بعيدٍ، في حين أنّ الأمانة العلمية وأسلوب البحث العلمي الصحيح يقتضيان ذكر هذه الواقعة المصيرية في تأريخ الأمّة الإسلامية، أو على أقلّ تقدير ذكر رأي الشيعة حولها. على سبيل المثال فإنّ كارل بروكلمان(٥) ألّف كتاباً موسّعاً عرض فيه مختلف الأحداث التي طرأت على الأمّة الإسلامية في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله بالتفصيل وعنونه (تأريخ الشعوب الإسلامية)(٦)، لكنّه عندما وصل إلى الحديث عن حجّة الوداع لم يتطرّق إلى واقعة الغدير وتجاهل كلّ ما يرتبط بها بالكامل(٧)، في حين أنّه في ضمن كلامه عن الخلفاء الراشدين ذكر النزاعات التي نشبت بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله للاستئثار بمنصب الخلافة وزعم أنّ الإمام عليّاً عليه السلام قد طمع فيها من دون أن يلمّح إلى واقعة الغدير، إذ قال: «ثمّ إنّ علياً ابن عمّ النبيّ وزوج بنته، ادّعى لنفسه الحقّ في خلافته كرئيسٍ للدولة بوصفه أقرب الناس رحماً إليه، ولكنّه كان كسعد بن عبادة سيّد الأنصار الذي طمع في الخلافة أيضاً، لايملك من القوّة أو من النفوذ ما يساعده على تحقيق طلبته»(٨).

أمّا الآثار العلمية التي ألّفها الباحثون الغربيون باللغة الإنجليزية والتي جعلناها محوراً للنقد والتحليل في هذا البحث، فهي مصادر عرضت ما حدث في غدير خُم بالشرح والتحليل أو إنّها على أقلّ تقديرٍ أشارت إليه، كالمصادر التي طرحت فيها دراساتٌ حول حياة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والتشيّع في باكورة الإسلام ونشأة التشيّع والإمامة لدى الشيعة ودور النصّ في تعيين الإمام، وما ماثل هذه المواضيع.

وبالطبع فإنّ بحوثاً كهذه لم تدوّن باللغة الإنجليزية فحسب، بل إنّها دوّنت في مختلف اللغات الأوروبية كالفرنسية والألمانية، ومنها كتاب (محمّد)[٩] لمكسيم رودنسون[١٠] و(محمّد والقرآن)[١١] لرودي بارت[١٢] و(تأريخ الشعوب الإسلامية)[١٣] لكارل بروكلمان[١٤] حيث تمحورت هذه الآثار على سيرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسائر المواضيع المتعلّقة بالإسلام الحنيف، لكنّ البحث هنا مختصّ بما دوّنه الباحثون الغربيون باللغة الإنجليزية. وضمن هذه الآثار، هناك مؤلّفاتٌ لم تدوّن على وفق منهجٍ علميٍّ صحيحٍ وافتقدت الأمانة العلمية التي هي شرطٌ أساسيٌّ لكلّ بحثٍ علميٍّ، إذ لم تتطرّق إلى واقعة الغدير مطلقاً، ونذكر منها ما يأتي:

١) مدخل كلمة (محمّد)[١٥] في موسوعة القرآن[١٦] ـ تدوين يوري روبن[١٧].

٢) مدخل كلمة (محمّد)[١٨] في الطبعة الثانية من موسوعة الدين[١٩] ـ تدوين كارين آرمسترونغ[٢٠].

٣) كتاب (محمّد في المدينة)[٢١] ـ تأليف وليام مونتغمري واط[٢٢].

٤) كتاب (محمّد نبيّ وسياسي)[٢٣] ـ تأليف وليام مونتغمري واط[٢٤].

٥) مدخل كلمة (محمّد)[٢٥] ـ موسوعة الأديان العالمية[٢٦].

٦) كتاب (محمّد) السيرة الذاتية لرسول الله صلى الله عليه وآله[٢٧] ـ تأليف كارين آرمسترونغ[٢٨].

٧) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[٢٩] في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام[٣٠] ـ تدوين لورا فيشيا فاغليري[٣١].

٨) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[٣٢] في موسوعة القرآن[٣٣] ـ تدوين علي آساني[٣٤].

٩) مدخل عبارة (حجّة الوداع)[٣٥] في الموسوعة القرآنية[٣٦] ـ تدوين ديفين جَي. ستيوارت[٣٧].

١٠) كتاب (التأريخ الإسلامي الموجز)[٣٨] ـ تأليف كارين آرمسترونغ[٣٩].

١١) مدخل عبارة (الإسلام الشيعي)[٤٠] في موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي[٤١] ـ تدوين جوزيف أي. كشيشيان،[٤٢] السيّد حسين أم. جيفري،[٤٣] حميد دباشي،[٤٤] أحمد موسالي[٤٥].

١٢) مقالة تحت عنوان (كيف تحوّل التشيّع الأوّل إلى فرقةٍ)[٤٦] نشرت في مجلّة اتحاد مشرق أمريكا[٤٧] ـ تأليف مارشال هوجسن[٤٨].

١٣) مدخل كلمة (شيعة)[٤٩] في موسوعة الأديان العالمية[٥٠].

ومن الجدير بالذكر أنّ أصحاب هذه الآثار اعتمدوا اعتماداً كاملاً على المصادر التي تحظى بأولويةٍ لدى أهل السنّة فقط، أو أنّهم جعلوا بعض المصادر الفرعية الغربية مرتكزاً لدراساتهم؛ وهذا المنحى في البحث العلمي بكلّ تأكيدٍ يدلّ على ضعف الأسلوب، ومن ثمَّ فإنّ النتيجة المتحصّلة منه باطلةٌ لأنّه لا ينسجم مع ما تقتضيه المعايير العلمية الثابتة، وذلك لسببين:

الأوّل: الأسلوب العلمي الذي يجب اتّباعه في دراسة أيّ موضوعٍ دينيٍّ وتحليله يلزم الكاتب بأن يتطرّق إلى آراء ومعتقدات جميع المذاهب المنضوية تحت راية ذلك الدين والتي لها صلة بموضوع البحث.

الثاني: مصادر أهل السنّة التي اعتمد عليها هؤلاء الباحثون ترد عليها كثير من الاشكالات والمؤاخذات، وبما في ذلك نقصان المعلومات الموجودة فيها والأسلوب الانتقائي الذي اتّبعه مؤلّفوها وعدم صحّة كلّ ما ذكر فيها.

وأمّا أهمّ المصادر التي اعتمد عليها الباحثون في الآثار المذكورة أعلاه، فهي عبارةٌ عن: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن أبي داود، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن ابن ماجه، فتح الباري لابن حجر، سيرة ابن إسحاق، سيرة ابن هشام، طبقات ابن سعد، أُسد الغابة لابن الأثير، تأريخ الطبري، أنساب الأشراف للبلاذري، وقعة صفّين لنصر بن مزاحم الكوفي، تفسير ابن كثير، تفسير الطبري، تفسير (الكشّاف) للزمخشري، تفسير مجمع البيان للطبرسي.

والمثير للدهشة أنّ بعض هؤلاء الباحثين قد اعتمدوا على مصادر سنّية ذكرت فيها واقعة الغدير، لكنّهم مع ذلك لم يتطرّقوا إليها في مؤلّفاتهم. على سبيل المثال فإنّ يوري روبن الذي دوّن مدخل كلمة (محمّد) في موسوعة القرآن، ذكر مختلف الأحداث التي واكبت حياة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وما جرى إبّان رسالته المباركة، لكنّه لم يذكر شيئاً حول ما جرى في غدير خُم رغم أنّه اعتمد مصادر تضمّنت أخباراً حول واقعة الغدير وبما فيها أنساب الأشراف للبلاذري وتفسير ابن كثير[٥١]. وكذلك فإنّ وليام مونتغمري واط قد تناول مختلف جوانب حياة نبيّنا الأكرم صلى الله عليه وآله بالشرح والتحليل في كتابه (محمّد في المدينة) ولا سيّما في أحد فصوله الذي عنونه بـ (وحدة العرب)[٥٢]، إذ ذكر فيها أهمّ الأحداث التي طرأت في السنتين الأخيرتين من حياته المباركة، لكنّه لم يشر إلى ما حدث في يوم الغدير رغم أنّه اعتمد على كتاب ابن الأثير (أُسد الغابة) الذي ذكر أحداث الغدير في عدّة مواضع ونقل قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» عدّة مرّاتٍ[٥٣].

أمّا لورا فيشيا فاغليري فقد دوّنت مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب) في الطبعة

الثانية لموسوعة الإسلام وتطرّقت إلى الحديث عن مختلف جوانب حياة الإمام عليّ عليه السلام، لكن عند حديثها عن الخلافة اكتفت بالحديث عن امتناع الإمام عن بيعة أبي بكر في موضوعٍ عنونته (اختلاف عليّ مع أبي بكر) من دون أن تشير إلى غدير خُم، وقالت: «ابتدع الشيعة كلاماً حول عليّ نسبوه إلى محمّد أو أنّهم فسّروا بعض كلامه بما يتناسب مع معتقداتهم لأنّهم يعتقدون أنّ النبيّ أراد تنصيب صهره وابن عمّه خليفةً له، ولكن كما هو معلومٌ فإنّه لم يذكر هذا الأمر في مرضه الذي توفّي على إثره». هذه الباحثة الغربية لم تذكر واقعة الغدير رغم أنّ أحد المصادر التي اعتمدت عليها هو كتاب (واقعة صفّين) الذي ذكر المؤلّف فيه قول رسول الله صلى الله عليه وآله في تلك الواقعة: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» عندما تحدّث عن احتجاج عمّار بن ياسر على عمرو بن العاص(٥٤).

وأمّا ديفين جَي. ستيوارت الذين دوّن مدخل عبارة (حجّة الوداع) في موسوعة القرآن، فهو أيضاً لم يتطرّق مطلقاً إلى واقعة الغدير التي تلت حجّة الوداع مباشرةً إذ اكتفى بالقول إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ألقى خطبةً بعد انتهاء مناسك الحجّ وذكر بعض مضامينها، لكنّه لم يذكر تفاصيل هذه الخطبة وتجاهل الأمر الأهمّ من كلّ شيءٍ فيها، ألا وهو تنصيب الإمام عليّ عليه السلام خليفةً للمسلمين. فهذا الباحث الغربي تناسى موضوع الولاية واكتفى بذكر بعض ما ورد في الخطبة، كبيان حكم النسيء الذي اعتبره من المضامين الهامّة في هذه الخطبة واستند إلى (مجمع البيان) للعلامة الطبرسي في أنّ الاسم الآخر لسورة (النصر) هو (التوديع) ومن ثمّ ساق بحثاً حول زمان نزول هذه السورة التي قال بعضهم إنّها نزلت في حجّة الوداع وذكر آخرون بأنّها نزلت بمناسبة فتح مكّة، في حين أنّه لم يتحدّث أبداً عن الآية المباركة: «**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**...» التي يعتقد الشيعة بأنّها نزلت بمناسبة يوم الغدير، ورغم أنّ هذا الباحث الغربي استند إلى تفسير العلامة الطبرسي (مجمع البيان) الذي أكّد فيه على أنّها نزلت بمناسبة هذا اليوم المصيري واعتبره الرأي الصحيح من بين سائر الآراء التي طرحت،

لكنّه لم يشر إلى هذا الرأي الهامّ في المدخل الذي دوّنه![٥٥].

ومن المصادر الأخرى التي اعتمد عليها ستيوارت، كتاب (سنن النسائي) الذي ذكرت فيه واقعة الغدير وما قاله رسول الله ﷺ حينها في مواضع عديدة وبعباراتٍ متشابهةٍ، منها: «**من كنتُ وليّه فهذا وليّه، اللّهم والِ من والاه وعادِ من عاداه**» و «**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداه**» وعبارات أخرى بنفس هذا المضمون[٥٦]. كما أنّ ابن ماجه في سننه والترمذي أيضاً في سننه وابن حجر في كتاب (فتح الباري)، نقلوا قول رسول الله ﷺ: «**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» دون أن يذكروا أنّه قاله في يوم الغدير[٥٧].

وهناك بعض البحوث التي دوّنت في اللغة الإنجليزية تضمّنت إشاراتٍ مقتضبةً لواقعة الغدير وفي إطارٍ كلّيٍّ، نذكر منها ما يأتي:

١) مدخل كلمة (محمّد)[٥٨] في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام[٥٩] ـ تدوين ترود إيلريت[٦٠].

٢) فصل (مهمّة محمّد)[٦١] في كتاب (تأريخ الفكر السياسي الإسلامي منذ عصر النبيّ إلى العصر الحاضر)[٦٢] ـ تأليف أنطوني بلاك[٦٣].

٣) كتاب (خلفاء الرسول في الخلافة الراشدة)[٦٤] ـ تأليف ويلفرد ماديلونغ[٦٥].

٤) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[٦٦] في الطبعة الثالثة من موسوعة الإسلام[٦٧] ـ تدوين روبرت غليف[٦٨].

٥) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[٦٩] ـ موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي[٧٠] ـ تدوين عبد العزيز ساشدينا[٧١].

٦) مقالة تحت عنوان (بعض آراء الشيعة الإمامية حول الصحابة)[٧٢] ـ تدوين إيتان كولبيرغ[٧٣].

٧) مدخل كلمة (عليّ)[٧٤] ـ موسوعة الأديان العالمية[٧٥].

٨) مدخل عبارة (أهل البيت)[٧٦] في موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي[٧٧] ـ تدوين ميري إيلاين هيغلاند[٧٨].

٩) كتاب (مغامرة الإسلام، قيَم وتأريخ في الحضارة العالمية)[٧٩] ـ تأليف مارشال هودجسون[٨٠].

١٠) مقالة تحت عنوان (تكامل الشيعة)[٨١] ـ تدوين إيتان كولبيرغ[٨٢].

١١) مقالة تحت عنوان (التشيّع الأوّل في التأريخ والبحوث العلمية)[٨٣] طبعت في مقدّمة سلسلة بحوث التشيّع[٨٤] ـ تدوين إيتان كولبيرغ[٨٥].

١٢) كتاب (التشيّع)[٨٦] ـ تأليف هاينز هالم[٨٧].

١٣) مدخل كلمة (تشيّع)[٨٨] في الطبعة الثانية من موسوعة الدين[٨٩] ـ تدوين ويلفرد ماديلونغ[٩٠].

١٤) مدخل كلمة (شيعة)[٩١] في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام[٩٢] – تدوين ويلفرد ماديلونغ[٩٣].

١٥) مدخل كلمة (إمامة)[٩٤] في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام[٩٥] – تدوين ويلفرد ماديلونغ[٩٦].

١٦) مدخل كلمة (إمامة)[٩٧] في الطبعة الثانية من موسوعة الدين[٩٨] ـ تدوين ويلفرد ماديلونغ[٩٩].

١٧) مدخل كلمة (شيعة)[١٠٠] في موسوعة الإسلام وعالم المسلمين[١٠١] ـ تدوين روبرت غليف[١٠٢].

١٨) مدخل كلمة (إمامة)[١٠٣] في موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي[١٠٤] – تدوين عبد العزيز ساشدينا[١٠٥].

وهناك صنفٌ ثالثٌ من البحوث الإنجليزية تطرّق الباحثون فيها إلى واقعة

الغدير التأريخية ومسألة خلافة النبيّ الأكرم ﷺ بدقّةٍ وتفصيلٍ أكثر من الصنف الثاني، نذكر منها ما يأتي:

١) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[١٠٦] في موسوعة إيرانيكا[١٠٧] ـ تدوين إيتان كولبيرغ[١٠٨] وآي. كي. بوناوالا[١٠٩].

٢) مدخل عبارة (عليّ بن أبي طالب)[١١٠] في الطبعة الثانية من موسوعة الدين[١١١] ـ تدوين رضا شاه كاظمي[١١٢].

٣) فصل تحت عنوان (بحثٌ حول الخلافة)[١١٣] الفصل الأوّل من كتاب (مذهب الشيعة)[١١٤] ـ تأليف دونالدسون[١١٥].

٤) مدخل كلمة (شيعة)[١١٦] في موسوعة (القرآن موسوعةٌ)[١١٧] ـ تدوين أرزينا آر. لالاني[١١٨].

٥) مقالة تحت عنوان (آخر البحوث حول تأريخ التشيّع الأوّل)[١١٩] في موسوعة الإسلام والعالم المسلم[١٢٠] ـ تدوين روبرت غليف[١٢١].

٦) كتاب (مقدمه اي بر تشيّع، تاريخچه وعقيده شيعه دوازده امامى)[١٢٢] باللغة الفارسية ـ تأليف موجان مومن[١٢٣].

٧) مدخل كلمة (ولاية)[١٢٤] في موسوعة (القرآن موسوعةٌ)[١٢٥] ـ تدوين هيرمان لاندولت[١٢٦].

٨) كتاب (الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر)[١٢٧] ـ تأليف أرزينا آر. لالاني[١٢٨].

٩) مدخل عبارة (غدير خُم)[١٢٩] في موسوعة إيرانيكا[١٣٠] ـ تدوين ماريا ماسي دقاق[١٣١].

١٠) مدخل عبارة (غدير خُم)[١٣٢] في موسوعة إيرانيكا[١٣٣] ـ تدوين أحمد كاظمي موسوي[١٣٤].

١١) مقالة تحت عنوان (مطالبةٌ بحقٍّ في الماضي، غدير خُم وظهور تدوين التأريخ بواسطة الحافظية في أواخر عهد الفاطميين في مصر)[١٣٥] ـ تدوين بولا ساندرز[١٣٦].

١٢) مدخل عبارة (غدير خُم)[١٣٧] في موسوعة (القرآن موسوعةٌ)[١٣٨] ـ تدوين أسماء أفسر الدين[١٣٩].

١٣) مدخل عبارة (غدير خُم)[١٤٠] في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام[١٤١] ـ تدوين لورا فيشيا فاغليري[١٤٢].

١٤) فصل تحت عنوان (حديث غدير خُم، ولاية عليّ بن أبي طالب وأفضليته المعنوية)[١٤٣] الفصل الثاني من كتاب (مجتمع الكاريزماتية، هوية الشيعة في باكورة الإسلام)[١٤٤] ـ تأليف ماريا ماسي دقاق[١٤٥].

ومن بين البحوث الإنجليزية التي دوّنها الباحثون الغربيون حول واقعة غدير خُم، فإنّ الفصل الثاني من كتاب السيدة ماريا ماسي دقاق[١٤٦] (مجتمع الكاريزماتية، هوية الشيعة في باكورة الإسلام)[١٤٧] والذي دوّنته تحت عنوان (حديث غدير خُم، ولاية عليّ بن أبي طالب وأفضليته المعنوية)،[١٤٨] يمكن اعتباره أكثر الآثار تفصيلاً إذ تطرّقت فيه إلى دراسة مختلف جوانب هذا الحدث التأريخي الهام، وكما نلاحظ فإنّها أفردت له فصلاً خاصّاً من بين الفصول الاثني عشر للكتاب، ولا نبالغ لو قلنا إنّ هذا الفصل تضمّن معظم المواضيع التي طرحت في سائر البحوث وبتفصيلٍ أكثر.

■ خلافة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله في الدراسات الغربية :

الباحث الغربي روبرت غليف[١٤٩] دوّن مقالةً تحت عنوان (آخر البحوث حول تأريخ التشيّع الأوّل)[١٥٠] وتضمّنت موضوعاً عنونه(خلافة النبيّ محمّد)[١٥١] تطرّق فيه إلى المسيرة التأريخية للدراسات التي قام بها الباحثون الغربيون حول خلافة

النبيّ محمّد ﷺ ونوّه فيه على أنّ آخر الدراسات الغربية التي نسبت تأريخ نشأة هوية التشيّع إلى ادّعاء أحقية الإمام عليّ عليه السلام بالخلافة بعد وفاة النبيّ والذي أثار جدلاً واسعاً. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المقالة بشكلٍ عامٍّ متأثّرةٌ بكتاب السيّد ويلفرد ماديلونغ(١٥٢) (خلفاء الرسول في الخلافة الراشدة)(١٥٣). وقال غليف إنّه قبل تأليف هذا الكتاب لم يكن الباحثون الغربيون يعرفون ما إن كان النبيّ محمّد ﷺ قد نصّب عليّاً عليه السلام خليفةً له أو أنّه ادّعى ذلك بنفسه.

وبالطبع فإنّ هذا التبرير ليس بعيداً عن الواقع فحسب، بل يعدّ تافهاً في ظلّ سعة نطاق معلومات الباحثين الغربيين واطّلاعهم على مختلف النصوص الإسلامية القديمة؛ لذا فإنّ غاية ما يمكن أن يدّعى من غموضٍ حول المسألة هو طرح السؤال الآتي على سبيل المثال: هل أنّ قضية تنصيب الإمام عليّ عليه السلام من قبل رسول الله ﷺ في يوم الغدير قد ذكرت تفاصيلها في المصادر التأريخية كاملةً أو أنّها ذكرت بشكلٍ مقتضبٍ؟ وبما أنّ النقد الأدبي يتولّى مهمّة تشخيص واقع الأخبار المذكورة في النصوص الإسلامية القديمة وبيان ما إن كانت مشوبةً بألفاظٍ إضافيةٍ أو أنّها صحيحةٌ أو مبتدعةٌ. فهذا السؤال الذي يطرح على وفق القواعد التي تتبنّاها الأوساط العلمية والأكاديمية يبقى بلا جوابٍ، ومن ثمَّ ينتفي من أساسه(١٥٤).

ومن جانبٍ آخر، هناك سؤالٌ يحظى باهتمامٍ بالغٍ بين الباحثين، وهو كيف أصبح هذا الموضوع المثير للجدل سبباً لسرد حكاياتٍ وقصصٍ من قبل الشيعة ومخالفيهم في النصوص الإسلامية القديمة؟ وهذا الأمر قد أرغم الباحثين على الإذعان بحتمية واقعة الغدير التي يرجع تأريخها إلى صدر الإسلام، لذلك لم يتطرّقوا في بحوثهم إلى بيان ما إن كانت حدثت حقّاً أو لا، بل انصبّ اهتمامهم على بيان مفهومها ومضمونها لدى الشيعة ومخالفيهم(١٥٥).

ويرى الباحث روبرت غليف أنّ ويلفرد ماديلونغ لا يتّفق مع بعض محلّلي النصوص الذين يرون عدم إمكانية استخراج الحقائق التأريخية من النصوص، إذ من

خلال شرحه للأخبار التي وردت حول وصول الخلفاء الأربعة الأوائل إلى سدّة الخلافة والأخبار التي وردت حول نهاية خلافتهم، أثبت أنّ النصوص فيها قابليةٌ كامنةٌ لمعرفة الوقائع التأريخية. فهو يعتقد أنّ النصوص الموروثة من القرون الهجرية الأولى من شأنها أن تكون مستنداً يُعتمد عليه لاستخراج الوقائع التأريخية، كما أنّه يرفض فكرة رفض جميع المصادر بدعوى أنّها أساطير دوّنت بعد وقوع الأحداث التأريخية، ويرى أنّه من الممكن طرح صورةٍ أكثر دقةً وصواباً حول واقع الأحداث التأريخية من خلال الرجوع إلى تلك المصادر بشرط مراعاة جانب الاحتياط.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الباحث قد أجرى دراساته حول تأريخ الخلافة الإسلامية على وفق منهج بحثٍ محوره الجواب عن السؤال الآتي: كيف تولّى الخلفاء زعامة الأمّة الإسلامية بعد النبيّ صلى الله عليه وآله؟ والنتيجة الهامّة التي توصّل إليها لدى دراسته التشيّع هي أنّ الإمام عليّ عليه السلام كان يعتبر نفسه منصّباً من قبل النبيّ صلى الله عليه وآله، وأكّد على أنّ هذا الأمر كان مقبولاً لدى المسلمين ومتعارفاً في الجزيرة العربية في تلك الآونة وحتّى أنّه ينسجم مع السيرة النبوية،(١٥٦) ولكنّ هذا المنصب القيادي قد سُلب منه إثر المؤامرات التي حاكها بعض صحابة النبيّ صلى الله عليه وآله(١٥٧).

ويضيف غليف أنّه لم يطرح حتّى الآن جوابٌ محدّدٌ حول النتائج التي توصّل إليها ماديلونغ في كتابه المذكور باستثناء ما قاله موروني(١٥٨) وغراهام(١٥٩) ودانييل(١٦٠) وماتسون(١٦١) وكرون(١٦٢).

بعد نشر هذا الكتاب في عام ١٩٩٧م لم يدوّن الباحثون الغربيون أيّة دراسةٍ على صعيد الخلافة الإسلامية في عهدها الأوّل، ورغم أنّ السيّد ماديلونغ دعا المؤرّخين إلى التعامل مع المصادر بطريقةٍ علميةٍ صائبةٍ لأجل أن يتمكّنوا من تدوين آثارٍ تأريخيةٍ معتمدةٍ حول العهد الأوّل للخلافة، لكنّ دعوته هذه لم تحظَ بإقبالٍ يذكر. أمّا بالنسبة إلى النتائج التي توصّل إليها، فقد دلّت على قابلياته العلمية المشهودة ورغبته الحقيقية في إجراء البحوث العلمية على وفق أُسسٍ صحيحةٍ، لذلك قلّما يجرؤ أحدٌ على

معارضتها رغم وجود بعض المؤاخذات عليها.

الإنجازات العلمية التي قام بها هذا الباحث يمكن اعتبارها ردّاً على ما طرحه كايتاني[١٦٣] ومن بعده وليام مونتغمري[١٦٤] اللذان زعما صحّة أخبار أهل السنّة التي وردت حول مسألة الخلافة وما يتعلّق بها[١٦٥].

وتجدر الإشارة إلى ما قاله روبرت غليف، الذي أكّد على أنّ البروفسور ماديلونغ قد أثّر على منهج البحث العلمي حول خلافة النبيّ صلى الله عليه وآله بين العلماء الغربيين وغيّر تصوّرهم بحيث جعلهم يعتقدون بأنّه صلوات الله عليه قد نصّب عليّاً عليه السلام خليفةً له، واعتبر غليف أنّ هذا الأمر هو أحد محاسن إنجاز البروفسور ماديلونغ ومن آثاره الإيجابية.

رغم النقاط الإيجابية التي تطرّق إليها روبرت غليف في إنجاز البروفسور ماديلونغ، لكن يؤاخذ على الأخير في منهجيته ودقّة استنتاجاته التي توصّل إليها على أساس اعتقاده بكون النصوص الموروثة من القرون الهجرية الأولى مصدراً مناسباً لاستكشاف الحقائق التأريخية وعدم قبوله مبدأ رفض جميع المصادر بذريعة كونها أساطير دوّنت فيما بعد؛ لأنّ هذه المنهجية تتعارض مع ما يراه بعض الباحثين[١٦٦] الذين يطرحون إشكالاتٍ عليها، من قبيل قصور دلالة أهمّ مصادر السيرة على المطلوب وكون المعلومات المذكورة فيها انتقائية وغير قطعية، وما شاكل ذلك من مؤاخذاتٍ يذكرونها حول ما دوّنه الواقدي وابن سعد وابن هشام والطبري. فمصادر السيرة هذه قد دوّنت على أساس مصادر خاصّة تتضمّن كمّاً هائلاً من الأحاديث حول السيرة النبوية ويعود تأريخها إلى القرن الثالث الهجري، كما أنّ المعلومات الموجودة في المصادر التي ألّفت بعد ذلك التأريخ هي الأخرى لم تدوّن حسب منهجٍ منظّمٍ ولم تقارن مضامينها مع المعلومات السابقة.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ البروفسور ماديلونغ وإن أثبت كون الخلافة بعد

النبيّ صلى الله عليه وآله حقّاً للإمام عليّ عليه السلام ورغم أنّه ذكر أدلّةً عديدةً على ذلك، لكنّه لم يتقيّد بمحور البحث ـ أي موضوع الخلافة ـ في كتابه ولم يطرح جميع القضايا المتعلّقة بها بشكلٍ شاملٍ لدرجة أنّه لم يتطرّق إلى قضية تنصيب الإمام من وجهة نظر الشيعة، ومن ثمَّ نلحظ أنّ واقعة الغدير أصبحت مهمّشةً تقريباً وكأنّها موضوعٌ ثانويٌّ لا أهمية له. ومقدّمة الكتاب هي الأخرى تتضمّن تفاصيل واسعة حول قضية الخلافة وما أراده رسول الله صلى الله عليه وآله، ولكن رغم كلّ التفاصيل المذكورة نلحظ أنّه لم يشر إلى غدير خُم. ومن المواضيع التي عرضها في المقدّمة، مسألة خلافة الأنبياء السابقين وكذلك طرح سؤالاً من دون أن يجيب عليه، وهو: لماذا قصّر النبيّ صلى الله عليه وآله في وضع برنامجٍ مناسبٍ لتعيين من يخلفه بعد وفاته؟[١٦٧] وضمن نقله لبعض الروايات والأخبار عن عائشة وابن عباس في هذه المقدّمة، قال: «منذ أن تولّى الإمام عليّ خلافة النبيّ فإنّ شيعة الكوفة يعتقدون بأنّه جعله وصياً له»[١٦٨]. ومن دون أن يذكر واقعة غدير خُم، قال أيضاً في هذه المقدّمة: «أرسل محمّد علياً إلى اليمن كنائبٍ عنه في السنة العاشرة للهجرة، ولكنّ بعض تصرّفاته أثارت حفيظة عددٍ ممّن كانوا معه فشكوه إلى النبيّ. قبل وفاة محمّدٍ بثلاثة أشهرٍ ارتأى أن يدافع عن ابن عمّه في خطابٍ له بين جمعٍ عظيمٍ من الناس، ولكنّ الوقت لم يكن مناسباً آنذاك لتنصيب عليٍّ خليفةً له ويحتمل أنّه كان يرجو أن يعمّر بما فيه الكفاية حتّى يتمكّن فيما بعد من تنصيب أحد حفيديه؛ لذلك أخّر الإعلان عن خليفته»[١٦٩].

ومن الجدير بالذكر أنّ كتاب البروفسور ماديلونغ رغم اشتماله على تفاصيل ومباحث واسعة إلا أنّه أشار فقط إلى بيعة المسلمين للإمام عليّ عليه السلام مرّةً أخرى عندما تصدّى لتمرّد الخوارج في حرب النهروان التي يرجع تأريخها إلى أواخر أيام خلافته، لكنّه تجاهل جميع المسائل المتعلّقة بتنصيبه خليفةً للمسلمين،[١٧٠] في حين أنّه ذكر واقعة الغدير في مكانها غير المناسب من حيث منهجية البحث وأقحمها في موضوعٍ هامشيٍّ رغم أنّها أجلى دليلٍ على خلافة الإمام عليّ عليه السلام برأي الشيعة.

■ القيمة المعرفية لمصادر السيرة من وجهة نظر الباحثين الغربيين وأسلوب البحث الذي اعتمدوه :

لا يجد أيّ باحثٍ سبيلاً لدراسة رسالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وتأريخ صدر الإسلام إلا في رحاب مصادر السيرة المعتبرة، ولكن هناك مؤاخذاتٌ تطرح حول هذه المصادر وبما فيها اختلافها من حيث طرحها للحقائق بدقّةٍ وحياديةٍ وكذلك انتقاء مؤلّفيها للمعلومات بما يتناسب مع مشاربهم ومعتقداتهم. على سبيل المثال فإنّ الباحثة لورا فيشيا فاغليري[١٧١] في مدخل عبارة (غدير خُم)[١٧٢] في الطبعة الثانية لموسوعة الإسلام، دوّنت حول مصادر السيرة ما يأتي: «الكثير من المصادر التي اعتمدنا عليها لدراسة حياة النبيّ، كمؤلّفات ابن هشام والطبري وابن سعد، التزمت جانب الصمت حيال توقّف النبيّ في غدير خُم وحتّى بعض المصادر التي ذكرت هذا الأمر نجد أنّها لم تنقل شيئاً عن خطبة النبيّ في ذلك اليوم، ومن الواضح أنّ أصحاب هذه الكتب كانوا يخشون من أنّ نقل خطبة النبيّ يفسح المجال لمتكلّمي الشيعة بأن يدعموا آراءهم حول حقّ عليٍّ بالخلافة وبالتالي تقوى استدلالاتهم في نقاشاتهم مع أهل السنّة. ونتيجة الكلام أنّ المفكّرين الغربيين الذين اعتمدوا على هذه المصادر لدراسة حياة النبيّ محمّد لم يتطرّقوا في مدوّناتهم إلى ما حدث في غدير خُم بشكلٍ متّسقٍ»[١٧٣].

وأمّا السيدة ماريا ماسي دقاق[١٧٤] فقد تحدّثت عن حديث الغدير في مصادر السيرة النبوية قائلةً: «عندما ندقّق في أهمّ مصادر السيرة والتأريخ لأهل السنّة مثل سيرة ابن هشام ـ التي تعدّ أثراً منقّحاً لسيرة ابن إسحاق ـ أو تأريخ الطبري أو طبقات ابن سعد، فلا عجب في خلوّ غالبيتها من حديث الغدير. ومهما يكن الأمر، فلو تتبّعنا الموضوع نجد أنّ هذا الحديث موجودٌ في سائر مصادر أهل السنّة المعتبرة التي تناظر هذه المصادر، فعلى سبيل المثال نقل مؤرّخ القرن الثالث الهجري البلاذري صاحب كتاب (أنساب الأشراف) هذا الحديث بالكامل وذكر بعض روايات خطبة الرسول في يوم الغدير، وكذلك فإنّ محدّث أهل السنّة ابن حنبل قام بتغطية واقعة الغدير في

مسنده بشموليةٍ أكثر من غيره، ومن ثمّ تلاهما مؤرّخون آخرون في ذلك كابن عساكر في (تأريخ مدينة دمشق) وابن كثير في (البداية والنهاية)، وهؤلاء المحدّثون والمؤرّخون هم من المتعصّبين لمذهب أهل السنّة. واللافت للنظر أنّ الكتابين الأخيرين يتضمّنان تفاصيل وشروحاً موسّعة لمختلف الآراء حول حديث الغدير كما نجد فيهما العديد من طرق هذا الحديث، وهذا ينطبق مع الكثير من مدوّنات الشيعة حتّى العهود المتأخّرة»[١٧٥].

وقد ذكرت السيّدة دقّاق كلاماً للباحث جاكوب لانسر[١٧٦] في كتاب (نشأة حكومة العباسيين)[١٧٧] أكّد فيه على عدم وجود معلوماتٍ كافيةٍ في مصادر السيرة حول موضوع الغدير، وذلك لأنّ كثيراً من محدّثي أهل السنة ومؤرّخيهم، كالطبري وابن سعد والمسعودي واليعقوبي، إمّا أنّهم لم يتطرّقوا إلى حديث الغدير أو أنّهم قصّروا في ذكر تفاصيله لأنّهم كانوا يدوّنون مصادرهم تحت رعاية بني العباس ويعملون على وفق مرامهم، لذا يمكن القول إنّ اختلاف النزعات من حيث الولاء لمذهب أهل السنة أو التشيّع كان سبباً لذلك، لكن يحتمل أن تكون الضغوط السياسية التي فرضت عليهم لادّعاء حقّانية بني العباس بالخلافة قد ألقت بظلالها على هذا التوجّه في تعاطي أحداث تلك الواقعة، لأنّ حديث الغدير يثبت أحقّية الإمام عليٍّ عليه السلام بالخلافة دون سواه، أي إنّه لا يثبت هذا الحقّ لجميع بني هاشم.

فالمؤرّخون الأوائل في عهد بني العباس نقلوا أنّ بني العباس بذلوا جهوداً حثيثةً لإثبات أحقّيتهم بالخلافة قبل أن يروّجوا لأحقّية منافسيهم العلويين بها، وهذه المساعي قد تزامنت مع تدوين أقدم مصادر التأريخ والحديث، لذلك كان لها تأثيرٌ جذريٌّ على تدوين التأريخ الإسلامي[١٧٨].

وفضلاً عن المؤاخذات الموجودة حول مصادر السيرة، فإنّ منهج البحث في الدراسات التي قام بها الباحثون الغربيون اعتماداً على هذه المصادر هي الأخرى جديرةٌ بالتأمّل، فالباحث هارالد موتزكي[١٧٩] وصف منهج البحث الذي يتّبعه

الغربيون حول سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله في كتابه (سيرة النبيّ محمّد، مشكلة المصادر)[١٨٠] كما يأتي: «ليست هناك دراساتٌ منهجيةٌ ونقديةٌ وافيةٌ حول مصادر سيرة النبيّ محمّد، فكتّاب السيَر دوّنوا في مؤلّفاتهم معلوماتٍ اقتبسوها من المصادر التي تعجبهم فحسب؛ لذا من الضروري إجراء دراساتٍ نقديةٍ حول ما تضمّنته كتب السيرة من أحاديث وأخبار بصفتها مصادر تأريخية، ولابدّ لهذه الدراسة من أن تكون تطبيقيةً كي يقارن الباحث فيها كلّ ما تصمّنته من أخبارٍ ويحدّد تأريخها»[١٨١]. ويضيف قائلاً: «لحدّ الآن لم تجر سوى بحوثٍ مقتضبةٍ للغاية حول تعيين مدى إمكانية الاعتماد على أحاديث السيرة النبوية، ويمكن القول إنّه لا يوجد معيارٌ لتقييم النصوص الحديثية، وأمّا منهج دراسة الوثائق فقد شهد تطوّراً في العصر الراهن ولم يتطرّق الباحثون على أساسه إلى تقييم المعلومات المتوفّرة حول السيرة إلا بندرةٍ»[١٨٢].

وحسب رأي هذا الباحث الغربي فإنّ كتب السيرة النبوية التي دوّنت حتّى اليوم قد اعتمدت على مصادر محدودة، ويمكن تقييدها في الحقيقة بسلسلةٍ واسعةٍ من الأحاديث التي يرجع تأريخ روايتها إلى القرن الثالث الهجري كما فعل الواقدي وابن سعد وابن هشام والطبري. وأكّد أيضاً على أنّ المعلومات الموجودة في المصادر التي دوّنت في القرن الثالث الهجري لم تكن على المحكّ ولم يتناولها الباحثون بالتحليل والمقارنة مع المعلومات السالفة على وفق منهج بحثٍ معتبرٍ[١٨٣].

■ شهرة واقعة غدير خُم في المجتمع الإسلامي الأوّل :

تقول الباحثة ماريا ماسي دقاق حول ذيوع صيت حديث الغدير بين المسلمين في العصر الإسلامي الأوّل: «إنّ المراجع التأريخية والأحاديث التفسيرية قد أشارت إلى حديث غدير خُم الذي كان شهيراً على نطاقٍ واسعٍ في العصور الإسلامية الأولى وكان منتشراً في كلّ بقعةٍ من بلاد المسلمين، لذلك هناك دليلٌ معتبرٌ وصحيحٌ يثبت وجود ارتباطٍ وثيقٍ وفريدٍ من نوعه بين مفهوم الولاية وشخصية عليّ بن أبي طالب...

والواقع أنّ الذهن الإسلامي الواعي كان يدرك هذه الحقيقة منذ الأيام الأولى للإسلام»[١٨٤].

ونلحظ في الفصل أيضاً من هذا الكتاب أنّ مقصود الباحثة من شهرة حديث الغدير وانتشاره هو شهرته بين فئةٍ معيّنةٍ في المجتمع الإسلامي الأوّل، لأنّها بعد أن نقلت بعض الأخبار من المصادر التي ذكرت ما جرى في يوم الغدير، أكّدت على أنّ إحدى النقاط المشتركة بين هذه الأخبار هي القبول بصحّة حديث الغدير من قبل المسلمين الأوائل الذين كانوا مقيمين في المدينة، لذلك استنتجت أنّ هذا الأمر يثبت عدم شهرته على نطاقٍ واسعٍ بين عامّة الناس واقتصاره على مؤلّفي هذه المصادر حتّى اندلاع أوّل حربٍ داخليةٍ[١٨٥] أو أنّه لم يروّج بين عامّة المسلمين[١٨٦].

وترى الباحثة أنّ الإمام عليّاً عليه السلام كان يستند إلى ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله في غدير خُم كلّما أراد أن يدافع عن حقّه، وقد كان يوجّه خطابه آنذاك إلى مسلمي المدينة سواء في خطبه التي ألقاها بين كبار المهاجرين من أصحاب الشورى أم في كلامه الذي وجّهه بالتحديد إلى طلحة بن عبيد الله الذي انتفض ضدّه. وأكّدت على أنّ الآخرين عندما يؤيّدون صحّة حديث الغدير دفاعاً عن حقّ الإمام عليّ عليه السلام فما يرجى من الصحابة المقيمين في المدينة هو علمهم به، لذلك كان يجدر بهم إخبار كلّ من كان لا يعلم به، سواءٌ في ذلك الموالين للإمام من أمثال أبي أيّوب الأنصاري أم غير الموالين له كسعد بن أبي وقّاص. ونوّهت على أنّ الاعتقاد بكون أهل المدينة فقط أو بعض النخبة منهم كانوا على علمٍ بحديث الغدير، ينسجم مع الظروف الزمانية التي حفّت بخطبة رسول الله صلى الله عليه وآله ويتناسب مع مضمونها، لأنّ جميع الأخبار في هذا الصدد تدلّ على أنّه ألقاها في طريق العودة من مكّة إلى المدينة بعد حجّة الوداع، وقالت: «هذا يعني أنّ المسلمين المقيمين في مكّة والكثير من مسلمي القبائل الذين كانوا يقطنون خارج المدينة لم يكونوا حاضرين في ذلك اليوم ليشهدوا الإعلان الرسمي لخلافة الإمام عليّ عليه السلام، لذلك فإنّ معاوية بن أبي سفيان الذي كان من أهل مكّة ادّعى عدم علمه بذلك»[١٨٧].

وأكّدت السيّدة دقّاق على أنّ كثيراً من المصادر الإسلامية التي دوّنت في العصور الإسلامية الأولى تتضمّن أخباراً صريحةً وإشاراتٍ إلى ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله في هذه المناسبة رغم عدم اشتمالها على خبرٍ يتناول ما حدث في الغدير بشكلٍ شاملٍ ومن جميع جوانبه، لذلك نلحظ أنّ المصادر الروائية والتأريخية التي دوّنت فيما بعد تتضمّن في طيّاتها أخباراً متفرّقةً حول هذه الواقعة حتّى وإن لم يخصّص لها بابٌ بالتحديد.

ذكرت هذه الباحثة الغربية الأمثلة الآتية من المصادر التي اعتمدت عليها في استنتاج آرائها(١٨٨) :

١) خبر أبي الطفيل عامر بن واثلة حول استدلال الإمام عليّ عليه السلام في حقّه بالخلافة وعدم استحقاق سائر أعضاء الشورى الذين عيّنهم عمر بن الخطاب لينتخبوا من بينهم خليفةً بعد موته، إذ حاججهم صلوات الله عليه قائلاً: «**نشدتُكم بالله، هل فيكم أحدٌ قال له رسول الله صلى الله عليه وآله كما قال لي: إنّ الله أمرني بولاية عليٍّ، فولايته ولايتي، وولايتي ولاية ربّي، عهدٌ عهده إليَّ ربّي، وأمرني أن أُبلِّغكموه، فهل سمعتم؟**» قالوا: نعم قد سمعناه، ثمّ قال: «**نشدتكم بالله، هل فيكم أحدٌ قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي؟**»، قالوا : اللّهم لا(١٨٩).

٢) ما جرى في يوم (الرحبة) وذلك عندما اجتمع كثير من المسلمين إبّان خلافة الإمام عليّ عليه السلام في الرحبة. ففي ذلك اليوم طلب الإمام ممّن كان حاضراً في يوم الغدير وسمع قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» أن يشهد بذلك(١٩٠).

٣) موقف أبي أيّوب الأنصاري وبعض الصحابة من الأنصار في يوم (الرحبة) عندما خاطبوا الإمام عليّ عليه السلام واصفين إيّاه بأنّه مولاهم ودهشته من ذلك، حيث سألهم كيف يكون مولاهم وهم عربٌ أحرارٌ؟! لكنّهم استشهدوا بحديث الغدير

كشاهدٍ على استخدام هذه الكلمة بحقّه، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**»(١٩١).

٤) كلام سعد بن أبي وقّاص(١٩٢) مع معاوية بن أبي سفيان الذي استولى على الخلافة بعد شهادة الإمام عليّ عليه السلام، حيث أنّبه واعتبره ليس أهلاً للخلافة فقال له: «قاتلت علياً وقد علمت أنّه أحقّ بالأمر منك»، فقال معاوية: «ولِـمَ ذاك؟» فأجابه سعد: «لأنّ رسول الله (صلّى الله عليه وسلم) يقول: (**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**)، ولفضله في نفسه وسابقته»، فقال معاوية: «فما كنتَ قطُّ أصغر في عيني منك الآن»، أجابه سعد: «ولِـمَ؟» قال: «لتركك نصرته وقعودك عنه، وقد علمت هذا من أمره»(١٩٣).

٥) الحوار الذي دار بين الإمام عليّ عليه السلام وطلحة بن عبيد الله قبيل اندلاع حرب الجمل، حيث استشهد الإمام بقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**» وحذّر طلحة من العاقبة السيّئة إثر نكثه العهد ونقضه البيعة بقيامه على الخليفة الشرعي(١٩٤).

رغم أنّ السيّدة دقاق دعمت استنتاجاتها بشواهد عديدة، لكنّها تجاهلت بعض الاشكالات التي ترد على هذه الاستنتاجات، على سبيل المثال كلّما تتطرّق إلى دفاع أمير المؤمنين عليه السلام عن حقّه في الخلافة فهي تذكر أنّه استدلّ بما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير وتؤكّد على أنّ مخاطبيه في ذلك اليوم كانوا من أهل المدينة معتمدةً على حدثين تأريخيين، أحدهما احتجاجه على أعضاء الشورى التي عيّنها عمر والذين يعتبرون من رموز المهاجرين، والآخر احتجاجه على طلحة بن عبيد الله الذي كان من أهل المدينة وشارك في حرب الجمل إلى جانب عائشة.

ومن المؤاخذات الأخرى التي تطرح على استنتاجاتها هو أنّها تؤيّد صحّة ادّعاء معاوية بن أبي سفيان في عدم علمه بحديث الغدير، ولكن جميع الشواهد التي ذكرتها

على هذا الصعيد لا يمكن أن تكون مستنداً يثبت جهل معاوية بهذا الأمر الذي كان شائعاً على نطاقٍ واسعٍ آنذاك. وأمّا بالنسبة إلى الشورى التي عيّنها الخليفة الثاني فإنّ أعضاءها مكثوا في مكانٍ واحدٍ مدّة ثلاثة أيّامٍ كي يعيّنوا أحدهم خليفةً، وبالطبع فإنّ الحاضرين في هذه الشورى فقط كانوا منافسين للإمام عليّ عليه السلام على منصب الخلافة، لذا فإنّها لم تكن أمام الملأ العام حتّى نعتبر مخاطبيها آنذاك جميع المسلمين، كما أنّها تشكّلت في المدينة ومن الطبيعي أنّ أهل المدينة هم مخاطبو الإمام عليّ عليه السلام حينها.

ومن أعضائها طلحة والزبير اللذان كانا من رؤوس الخارجين على الإمام عليّ عليه السلام أيام خلافته في حرب الجمل بعد أن حرّضا عائشة على المشاركة في هذه الحركة المتمرّدة على القانون، ومن البديهي أنّ الأوضاع كانت تقتضي بأن يتمّ الإمام عليّ عليه السلام الحجّة على رموز هذه الفتنة لصيانة المجتمع الإسلامي من شرّهم ومكائدهم، وقد كانت حجّته بالغةً لدرجة أنّ الزبير الذي يعدّ المحرّك الأساسي لهذه الفتنة، انسحب من الحرب بعد أن وبّخه الإمام، إلا أنّ طلحة مع اعترافه بحقّ الإمام بالخلافة وإذعانه بصحّة ما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير لكنّه أصرّ على مواصلة القتال طمعاً بحطام الدنيا(١٩٥).

ويمكن نقض استدلال هذه الباحثة في أنّ معاوية بن أبي سفيان لم يكن على علمٍ بحديث غدير خُم في النقاط التالية:

١) لا يختلف اثنان في أنّ معاوية كان من ألدّ الخصام للإمام عليّ عليه السلام، لذا فإنّ عدم اعترافه بصحّة حديث الغدير هو أمرٌ متوقّعٌ لأنّه لم يتوانَ عن أيّة ذريعةٍ لبلوغ مآربه الشيطانية.

٢) المؤرّخون والمحدّثون من أهلّ السنّة أشاروا إلى أنّ الطليقين معاوية وأباسفيان بعد أن تظاهرا باعتناق الإسلام في أحداث فتح مكّة، شاركا في غزوتي حنين والطائف مع رسول الله صلى الله عليه وآله، كما أنّهم اعتبروا معاوية كاتباً للوحي(١٩٦)؛ لذلك

لو استندنا إلى ما نقله هؤلاء في هذا الصدد ينبغي لنا أيضاً الاستناد إلى أقوالهم الأخرى، إذ إنّهم نقلوا أنّ معاوية كان بعيداً عن رسول الله ﷺ في آخر أيام حياته ولم يكن يعلم بما يحدث آنذاك؛ ناهيك عن أنّ جهل شخصٍ مثل معاوية بواقعة الغدير المصيرية يعدّ أمراً مستحيلاً تقريباً لأنّ الحقيقة الدامغة التي لا مناصّ منها هي أنّ زعماء النفاق والمعارضة لدين الله من أمثال معاوية وأبي سفيان كانوا حريصين على متابعة جميع أخبار النبيّ ﷺ ومعرفة كلّ ما يقوله لكي يحوكوا مؤامراتهم ضدّه بنجاحٍ. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ رسول الله ﷺ كانت له صلة قرابة معهما لأنّ زوجته أمّ حبيبة هي بنت أبي سفيان.

٣) هناك ملاحظة هامّة جدّاً تجدر الإشارة إليها هنا، وهي أنّ واقعة الغدير قد اكتنفتها ظروفٌ خاصّةٌ جعلتها تنتشر كخبرٍ هامٍّ في جميع بقاع العالم الإسلامي.

غدير خُم يقع في الطريق الواقع بين مكّة والمدينة على مسافة ثلاثة أميالٍ من الجحفة التي هي مفرق طرقٍ يفترق فيه مسير القوافل المتجّهة نحو المدينة ومصر والعراق،[١٩٧] لذا فإنّ حجّاج بيت الله الحرام العائدون إلى ديارهم بعد حجّة الوداع لم يكونوا قد افترقوا في غدير خُم لأنّهم لم يصلوا إلى الجحفة بعد، وهذا يعني بكلّ تأكيدٍ أنّ الذين استمعوا إلى خطبة رسول الله ﷺ في يوم الغدير لم يكونوا من أهل المدينة فحسب. فضلاً عن ذلك، ليس هناك أيّ دليلٍ قطعيٍّ يثبت عدم حضور أشخاصٍ من أهل مكّة في هذا الحدث المصيري بصفتهم ممثّلين عن قومهم. أمّا السيّدة ماريا ماسي دقاق فقد أكّدت على أنّ الظروف التي اكتنفت واقعة الغدير تقتضي انتشار خطبة رسول الله ﷺ في كلّ مكانٍ، وقالت: «من المحتمل أنّ المسلمين المقيمين في مكّة والكثير من مسلمي القبائل الذين كانوا يقطنون خارج المدينة لم يكونوا حاضرين في ذلك اليوم ليشهدوا الإعلان الرسمي لخلافة الإمام عليّ، لكنّنا لو تتبّعنا ما حدث في ذلك اليوم ولاحظنا الطريقة التي ألقيت الخطبة فيها والظروف التي اكتنفتها والتمهيدات التي اتّخذت لها في حضور كبار الصحابة الذين بايعوا الإمام عليّ بإمرة

المؤمنين، سوف يثبت لنا بشكلٍ لا يشوبه أدنى شكٍّ بأنّ خبراً بهذه الأهمية قد انتشر بسرعةٍ في كلّ مكانٍ وأنّ المسلمين قد تناقلوه بينهم أينما حلّوا ونزلوا».

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلامة الأميني ﵀ صاحب كتاب (الغدير في الكتاب والسنّة والادب) ذكر أسماء ١١٠ صحابي رووا هذه الواقعة التأريخية الهامّة وذكر أسماءهم والطرق التي روي منها الحديث، حيث قال: «هؤلاء مائة وعشرة من أعاظم الصحابة الذين وجدنا روايتهم لحديث الغدير، ولعلّ فيما ذهب علينا أكثر من ذلك بكثيرٍ، وطبع الحال يستدعي أن تكون رواة الحديث أضعاف المذكورين لأنّ السامعين الوعاة له كانوا مائة ألفٍ أو يزيدون، وبقضاء الطبيعة إنّهم حدّثوا به عند مرتجعهم إلى أوطانهم شأن كلّ مسافرٍ ينبئ عن الأحداث الغريبة التي شاهدها في سفره. نعم، فعلوا ذلك إلا أشذاذٌ منهم صدّتهم الضغائن عن نقله، والمحدّثون منهم وهم الأكثرون فمنهم هؤلاء المذكورون، ومنهم من طوت حديثه أجواز الفلى بموت السامعين في البراري والفلوات قبل أن ينهوه إلى غيرهم، ومنهم من أرهبته الظروف والأحوال عن الإشادة بذلك الذكر الكريم وقد مرّ تلويحٌ إلى ذلك في رواية زيد بن أرقم، وجملة من الحضور كانوا من أعراب البوادي لم يتلق منهم حديثٌ ولا انتهى إليهم الإسناد؛ ومع ذلك كلّه ففي من ذكرناه غنىً لإثبات التواتر»[١٩٨].

وأمّا بالنسبة إلى رواية عامر بن واثلة التي تضمّنت احتجاجاً للإمام عليّ ﵇ بحديث الغدير على أصحاب الشورى، فقد شكّكت السيدة دقاق في صحّتها لأنّ الراوي من الموالين للإمام. ومن البديهي أنّ هذه المؤاخذة على الرواية لا مورد لها لأنّ الأخبار التأريخية بشكلٍ عامٍّ هي أخبار آحادٍ، والأمر الهامّ على هذا الصعيد هو وجود قرائن تفيد الاطمئنان بصحّة هذه الأخبار ولا يوجد ما يناقضها؛ وإحدى القرائن الواضحة التي تؤيّد صحّة ما رواه عامر بن واثلة هي أنّ الإمام في هكذا ظروف كان ملزماً بإتمام الحجّة على من هو ليس بأهلٍ للخلافة، وذلك بالطبع إنّما يكون بالتذكير بأوامر رسول الله ﷺ التي ألزم المسلمين باتّباعها، ومنها ما قاله في يوم الغدير. وبكلّ

تأكيدٍ فإنّ هذه الحقائق والأخبار لا تنسجم مع مشارب الفئة الحاكمة وتوجّهاتها آنذاك، لذلك لا يتمّ تناقلها إلا عن طريق الموالين للإمام عليّ عليه السلام فحسب، لأنّ مؤيّدي النظام الحاكم وغيرهم من الجبناء كانت لهم دواعيهم الخاصّة التي جعلتهم ينكرونها أو يعتّمون عليها، بل ويقبلونها في بعض الأحيان؛ وعلى هذا الأساس نجد أنّها قد همّشت بمرور الزمان ومن ثمّ تلاشى كثير منها بالتدريج.

ومن الجدير بالذكر أنّ السيّدة دقاق التي شكّكت في هذه الرواية، قالت: «تذكير الإمام عليّ الناس بخطبة غدير خُم دون أن يذكر تفاصيل أخرى - كما تناقلت مصادر الفريقين شيعةً وسنّةً - دليلٌ على قبول هذه الخطبة بصفتها فضيلة معنوية له، وهذا ما كان مشهوراً على نطاقٍ واسعٍ بين مختلف مؤلّفي المصادر الإسلامية في العصور الأولى»[١٩٩].

■ مستوى تغطية مصادر التأريخ والحديث لحديث الغدير:

أحد الأبحاث النظرية التي تطرح حول حديث غدير خُم هو موضوع سعة نطاق انتشاره في عهد حكومات بني أمية وتأثّره بالظروف التي كانت سائدةً آنذاك والسكوت عنه بشكلٍ مؤقّتٍ بعد ظهور فرق وفئات سياسية - دينية إبّان حكومات بني العباس.

السيّدة ماريا ماسي دقاق بدورها عرضت هذا الموضوع في الفصل الثاني من كتابها الذي أشرنا إليه وذكرت مجموعة من الشواهد لبيان ما اكتنف جوانب واقعة الغدير في تلك الآونة، ومن الجدير بالذكر أنّ بعض مصادر أهلّ السنّة لم تذكر حديث الغدير وبما فيها سيرة ابن هشام التي تعدّ تنقيحاً لسيرة ابن إسحاق وكذلك تأريخ الطبري وطبقات ابن سعد، بينما هناك مصادر أخرى تضمّنت حديث الغدير مثل كتاب أنساب الأشراف للبلاذري الذي يرجع تأريخه إلى القرن الثالث الهجري، كما

هناك مصادر فيها تفاصيل واسعة حول واقعة الغدير كمسند أحمد بن حنبل وكتب التأريخ التي أُلّفت بعده كتأريخ مدينة دمشق لابن عساكر والبداية والنهاية لابن كثير. وتجدر الإشارة إلى أنّ جميع هذه المصادر دوّنت على وفق مشارب مذهب أهل السنّة فحسب(٢٠٠).

وتقول دقاق إنّ مصادر الشيعة ومؤلّفاتهم التي يرجع تأريخها إلى العصر الأموي قد ذكرت أحداث الغدير، كالهاشميات وأشعار الكميت بن زيد الأسدي وكتاب سُليم بن قيس المثير للجدل، كما أنّ الغالبية العظمى من مصادر الحديث الشيعية التي دوّنت في أواخر القرن الثالث الهجري قد تضمّنت حديث الغدير، من قبيل أصول الكافي للعلامة الكليني؛ ولكنّها لم تخصّص أبواباً ومباحث مستقلّة للغدير، بل ذكرته لإثبات صحّة عقيدة الشيعة الإمامية حول النصّ على الخلافة. ولعلّ سبب هذا الأمر يرجع إلى أنّ الذين دوّنوا كتب الحديث فيما بعد كانوا يتصورّون أنّ مخاطبيهم الشيعة لهم اطّلاعٌ واسعٌ حول ما جرى في واقعة الغدير ويعرفون جميع تفاصيل الخطبة التي أُلقيت فيه، لذلك لا نلاحظ إلا اليسير من المؤلّفات التي تمحورت حول هذا الموضوع في تلك الآونة. كما أنّ بعض المصادر التأريخية المعروفة التي لم يكن مؤلّفوها مناهضين للشيعة لم تغطِّ هذه الواقعة تغطيةً شاملةً، فعلى سبيل المثال لم يذكر المسعودي في كتابه مروج الذهب شيئاً عنها واليعقوبي ذكر لمحةً موجزةً من دون أن يذكر تفاصيل(٢٠١).

وترى هذه الباحثة أنّ ذكر حديث الغدير في بعض مصادر أهل السنّة وعدم ذكره في بعض مصادر الشيعة هو أمرٌ مثيرٌ للدهشة لكنّه لم يحدث عن طريق الصدفة، فحسب رأيها لو أنّنا راجعنا تأريخ جميع المصادر التي تضمّنت معلوماتٍ وأخباراً حول الغدير لوجدناها إمّا أن تكون قد دوّنت في العصر الأموي أو أنّها دوّنت بعد ذلك، وفي كلا الحالتين فإنّها أعارت اهتماماً كبيراً بالأحاديث والأخبار التي كانت سائدةً في أوائل هذا العصر، لذلك حفظتها في طياتها(٢٠٢).

العلماء في أوائل العصر العباسي أكّدوا على أنّ بني العباس كانوا يروّجون بين الناس أنّهم أحقّ بالخلافة أكثر ممّا كان يروّج العلويون لأحقّيتهم بها، وهذه المساعي بالطبع قد تواكبت مع أحداثٍ حسّاسةٍ شهدها المجتمع الإسلامي آنذاك ومن ثمَّ ألقت بظلالها على تدوين التأريخ والحديث فبقيت آثارها ملموسةً على عملية تدوين التأريخ الإسلامي.

إضافةً إلى ذلك فإنّ العباسيين وبعض متكلّمي الشيعة الإمامية في أوائل عهد بني العباس قد نأوا بأنفسهم عن الحركات الأصولية الشيعية التي ظهرت في رحاب الأجواء الطائفية التي شاعت في أواخر العصر الأموي. تقول السيّدة دقاق حول ذلك: «كما ذكرنا آنفاً فإنّ هذا الأمر يدل بشكلٍ قطعيٍّ على أنّ تأريخ حديث الغدير يضرب بجذوره في زمانٍ سبق العصر الأموي بكثيرٍ وقد حظي باهتمامٍ بالغٍ في الأجواء السياسية والطائفية التي سادت في أواخر هذا العصر، ولكنّه سرعان ما آل إلى الأفول بين الأوساط الفكرية في باكورة العصر العباسي، وكأنّما خفي حتّى على بني العباس الذين كانوا يزعمون أنّهم أكثر تعصّباً من العلويين في الدفاع عن حقوق جميع بني هاشم!»(٢٠٣).

ولكن استدلال الباحثة في هذا المضمار ليس تامّاً، إذ هناك مصادر مؤلّفة في العصر العباسي قد تطرّقت إلى ذكر أحداث الغدير، مثل كتاب أنساب الأشراف للبلاذري ومسند أحمد بن حنبل. وتبرّر ذكر الحديث في هذين المصدرين بالقول: «لا شكّ في أنّ المؤرّخ السنّي البلاذري في كتابه (أنساب الأشراف) الذي صنّفه كمصدرٍ للأنساب قد انحاز إلى بني أمية نوعاً ما، حيث جمع كثيراً من معلوماته عندما كان مقيماً في دمشق لمدّةٍ طويلةٍ، ويحتمل أنّه وجد هناك أحاديثَ كثيرةً يرجع تأريخها إلى ما قبل العهد العباسي وبقيت مكتومةً في صدور رواة الشام فأضافها إلى كتابه ممّا زاد من أهميّته ليصبح أحد المصادر القيّمة من مصادر العصور الإسلامية الأولى. وتغطيته الملحوظة لواقعة الغدير مقارنةً مع المصادر التأريخية التي دوّنت قبله في عصر بني

العباس والتي لم تتضمّن تفاصيل واسعة حول الأحداث التأريخية التي سبقت العهد الأموي، تدلّ على أنّه قد اقتبس أخبار الغدير من مصادر أقدم من المصارد التي ذكرناها.

أمّا ابن عساكر فهو المحقّق الدمشقي الآخر الذي دوّن أوسّع البحوث وأجزلها حول واقعة الغدير في مصادر أهل السنّة وقد اعتمد إلى حدٍّ كبيرٍ على ما رواه مؤرّخو الشام الذين كانت لديهم أخبارٌ يعود تأريخها إلى ما قبل العهد الأموي، كما أنّ مؤرّخ أهل السنّة المعروف ابن كثير هو الآخر قد تحدّث عن الغدير بالتفصيل معتمداً على ابن عساكر بشكلٍ أساسيٍّ»(٢٠٤).

كما أنّ السيّدة ماريا ماسي دقاق قد برّرت وجود حديث الغدير في مسند أحمد ابن حنبل الذي دوّن في العصر العباسي رغم أنّ مؤلّفه لم يكن مؤرّخاً ولم يكن متأثّراً بما روي في العهد الأموي، كما يأتي: «هذه المسألة متأثّرةٌ بعوامل عديدة لها صلةٌ بالرؤى العقلية والكلامية التي كانت مطروحةً في العصرين الأموي والعباسي، فابن حنبل أوّلاً هو أحد المحدّثين المتعصّبين لأهل السنة وكان ينتمي إلى مدرسةٍ فكريةٍ ترتكز مبادؤها على المصادر الروائية ولا تعير أهميةً للتوجّه العقلي والكلامي، لذا فإنّ مسنده تضمّن مجموعةً من الأحاديث التي حصل عليها، وحينما كان يجد سلسلةً سنديةً صحيحةً أو مصدراً معتبراً لأحد الأحاديث فإنّه كان يضيفهما إلى كتابه مثلما فعل بالنسبة إلى حديث الغدير وبعض الأحاديث الأخرى التي تنصبّ لصالح العلويين. ثانياً إنّ أحمد بن حنبل قد وضع حجر الأساس للمصالحة السنّية، فالإمام عليّ آنذاك لم يكن مقبولاً لدى الأوساط غير الشيعية وكان يتعرّض للسبّ، لكنّ ابن حنبل جعله من الخلفاء الراشدين إلى جانب أبي بكر وعمر وعثمان، وبالطبع فإنّ ذكره لمجموعة من الأحاديث التي تتضمّن فضيلةً لعليّ تدعم موقفه هذا.

فضلاً عن ذلك، فإنّ ابن حنبل كان معروفاً بمعارضة معظم الأطروحات العقلية والكلامية التي سادت في أوائل العهد العباسي معارضةً شديدةً لدرجة أنّه

تعرّض للتعذيب وتحمّل معاناةً كبيرةً دفاعاً عن موقفه هذا. وعلى هذا الأساس يبدو أنّه لم يتأثّر بأفكار معاصريه ولم تفرض عليه آراء سياسية وكلامية من قبل حكومة بني العباس، في حين أنّ كثيراً من أصحاب القلم البارزين الذين تجاهلوا حديث الغدير أو أولئك الذين لم يؤدّوا واجبهم في بيان تفاصيله، كالطبري وابن سعد والمسعودي واليعقوبي، يعتبرون ممثّلين رسميين لبني العباس في نقل الأخبار والأحاديث. إنّ التوجّهات الفكرية الشيعية والسنّية التي كانت سائدةً آنذاك قد تكون متأثّرةً بالضغوط الفكرية التي تفرض على العلماء الترويج لأحقية بني العباس، وحديث الغدير قد لا يفي بهذا الغرض لأنّه يدلّ فقط على أحقّية الإمام عليّ بالخلافة ولا يدلّ على أحقّية جميع بني هاشم بها»(٢٠٥).

يبدو أنّ السيّدة دقاق قد غفلت عن مسألتين في تحليلها هذا أو أنّها تركتهما دون جوابٍ، وهما:

أوّلاً: أشارت إلى عدم الاهتمام بحديث الغدير في العهد العباسي لكنّها لم تذكر سبب الاهتمام به في العهد الأموي! من المؤكّد أنّها تقصد من ذلك أواخر العهد الأموي لكنّها لم تشر إلى أنّ الاهتمام بحديث الغدير وانتشاره على نطاقٍ واسعٍ قد كان بطلبٍ من عمر بن عبد العزيز الذي ألغى منع تدوين الحديث بعد وفاة النبيّ الأكرمﷺ أو أنّه ناشئٌ من الأجواء السياسية المفتوحة في تلك الآونة إثر ضعف نظام بني أمية والحركات المناهضة لهم في مختلف البلاد الإسلامية.

ثانياً: ذكرت دور خلفاء بني العباس في تهميش حديث الغدير لكنّها تجاهلت دور الخلفاء الأوائل الذين تصدّوا للخلافة قبل العهد الأموي وكذلك دور خلفاء بني أمية الأوائل. وبالطبع فإنّ إحدى النقاط الهامّة التي لا يمكن التغاضي عنها هي أنّ الأجواء السياسية التي أصبحت أكثر انفتاحاً بعد ضعف الحكم الأموي في أيامه الأخيرة وانطلاق بعض الحركات الشيعية حينذاك، هما أمران جديدان على الساحة ولم يشهدهما المجتمع الإسلامي إبّان عهد الخلفاء الأوائل، لذلك فإنّ بيان

فضائل أهل البيت عليهم السلام وبعض القضايا الهامّة من قبيل واقعة الغدير قد كان أمراً في غاية الصعوبة إثر الضغوط التي مارستها أنظمة الحكم.

لا ريب في أنّ النزاعات التي حدثت على الخلافة والصراعات السياسية ونجاح الخلفاء في قمع مناهضيهم، سواءٌ في المجتمع الإسلامي أو في أيّ مجتمعٍ آخر، هي أمورٌ ينجم عنها منع تدوين أو نشر أيّة حقيقةٍ أو خبرٍ يتعارض مع مصالح الطبقة الحاكمة، وعلى هذا الأساس فإنّ الحقائق والأخبار إمّا أن تنكر من أساسها وإمّا أن يتمّ التعتيم عليها أو أنّها تُقلب رأساً على عقبٍ بواسطة أصحاب المصالح والجبناء الذين لا يجد الإيمان مكاناً في نفوسهم، أو أنّها تبقى مهمّشةً إلى أن تتلاشى بالتدريج. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الأخبار التي تخدم مصالح النظام الحاكم أو تلك التي لا تتعارض مع هذه المصالح، تجمع في مصادر ويتمّ الترويج لها من دون مضايقاتٍ تذكر.

وبطبيعة الحال فإنّ نطاق التعتيم على الحقائق التي تتعارض مع مصالح النظام الحاكم والحيلولة دون نشر الأخبار التي تتضمّن كلّ ما يمتّ بصلةٍ لهذه الحقائق، يشمل جميع التفاصيل العامّة والجزئية من دون استثناءٍ، ناهيك عن أنّه يشمل حتّى المسائل الأساسية التي لا يمكن التغاضي عنها، لذلك نلحظ في هذه الحالة أنّه يتمّ نشر جانبٍ يسيرٍ من تلك المسائل الأساسية في بطون الكتب على شكل خبرٍ هامشيٍّ أو حديثٍ مقتضبٍ من دون التأكيد على المضمون وإن كان هامّاً للغاية.

يشار إلى أنّ البحث الذي تطرّقت إليه السيّدة لورا فيشيا فاغليري في مدخل عبارة (غدير خُم) في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام، يشابه ما ذكرناه نوعاً ما، حيث قالت: «معظم المؤلّفات التي نعتمد عليها كمصادر لحياة النبيّ، كسيرة ابن هشام وتأريخ الطبري وطبقات ابن سعد... قد تجاهل بعضها توقّف النبيّ في غدير خُم والبعض الآخر أشار إليه لكن دون ذكر ما قاله في خطبته الشهيرة، وذلك لأنّ مؤلّفي هذه المصادر كانوا يخشون من أن يستغلّ متكلّمو الشيعة هذا الكلام لإثبات صحّة استدلالهم في أحقّية الإمام عليّ بالخلافة، كما أنّ أصحاب هذه المصادر كانوا

يخشون من سطوة السنّة الذين كانوا على رأس السلطة. وهذا التوجّه في نقل الأخبار أثّر على كتّاب السيرة الغربيين لاعتمادهم على تلك المصادر في دراسة سيرة النبيّ ممّا جعلهم يغضّون النظر عمّا حدث في يوم الغدير.

وعلى أيّ حالٍ، فما لا يمكن إنكاره بوجهٍ هو أنّ النبيّ قد ألقى خطبةً في غدير خُم ومن المتيقن أنّه قال: (**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**) لأنّ خبر هذه الواقعة قد نقل بشكلٍ مقتضبٍ أو مبسوطٍ ليس فقط بواسطة مؤرّخين من أمثال اليعقوبي الذي كان يؤيّد العلويين، بل نجده في سلسلةٍ من الروايات التي تعدّ معياراً أساسياً، ولا سيّما تلك التي رويت في مسند أحمد بن حنبل، حيث نُقل هذا الحديث بطرقٍ وأسانيد عديدةٍ لدرجةٍ لا يمكن معها التشكيك في صحّته مطلقاً»[٢٠٦].

■ تفسير الشيعة والسنّة لحديث الغدير:

يبدو أنّ النتائج التي توصّل إليها كثير من الباحثين الغربيين فيما يتعلّق بمسألة تنصيب الإمام عليّ عليه السلام خليفةً للمسلمين في واقعة الغدير كانت متأثّرةً بتفسير أهل السنّة لحديث الغدير إذ أنكروا دلالته على هذا التنصيب. فكثير من الباحثين الغربيين ذكروا ما حدث يوم غدير خُم، لكنّهم لم يتّخذوا جانباً محايداً متأثّرين بآراء أهل السنّة، لكنّ بعضهم لم ينحازوا إلى طرفٍ معيّنٍ والتزموا جانب الحياد، من أمثال ساندرز وفاغليري ولالاني.

على سبيل المثال فإنّ الباحثة باولا ساندرز[٢٠٧] وصفت موقف أهل السنّة بالنسبة إلى غدير خُم كما يأتي: «معظم الكتّاب الذين يعتمد عليهم أهل السنّة تجاهلوا واقعة غدير خُم وتجاهلوا ما حدث فيها، وأمّا الذين أقرّوا بها فقد نقلوها كحدثٍ تأريخيٍّ إلا أنّهم بطبيعة الحال لم يقبلوا بتفسير الشيعة لها»[٢٠٨]. كما أنّ الباحثة لورا فيشيا فاغليري هي الأخرى اتّخذت موقفاً محايداً أيضاً عندما دوّنت مدخل عبارة

(غدير خُم) في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام، حيث وصفت تفسير أهل السنّة لواقعة الغدير بالآتي: «أهل السنّة لا ينكرون واقعة الغدير ويقبلون ما قاله محمّد فيها، إلا أنّهم يرون أنّه طلب ممّن كان حاضراً في ذلك اليوم أن يكنّوا غاية المحبّة والاحترام لابن عمّه وصهره عليّ، فابن كثير الدمشقي ربط هذه الواقعة بحدثٍ فرعيٍّ وقع في اليمن، وذلك عندما رجع عليٌّ إلى مكّة والتقى بالنبيّ في حجّة الوداع بعد أن كان في اليمن على رأس عددٍ من المسلمين في السنة العاشرة للهجرة»(٢٠٩).

أمّا الباحثة أرزينا آر. لالاني بعد أن نقلت آراء الطبري والبيضاوي ووضّحت أراء مفسّري أهل السنّة الذين زعموا بأنّ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ**﴾ لا يرتبط بما جرى في غدير خُم في كتابها (الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر)،(٢١٠) تحدّثت عمّا طرحه الطبري قائلةً: «الطبري لا يكتفي بتجاهل الأخبار التي تؤيّد آراء الشيعة فحسب، بل إنّه يتقصّد ذكر أحاديث معيّنةً لنقض آرائهم». وذكرت حديثاً للإمام محمّد الباقر عليه السلام حول هذه الآية ذمّ فيه رأي الحسن البصري وأقسم بأنّه على يقينٍ بمعنى الآية لكنّه كتمه عمداً.

وفي تفسير قوله عزّ وجلّ: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾، قالت السيدة لالاني: «رأي الإمام محمّد الباقر في تفسير قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ**...﴾ واضحٌ تماماً في مختلف مصادر الشيعة، حيث يقول إنّ هذه الآية نزلت بشأن غدير خُم عندما نصّب النبيُّ علياً إماماً»، ونوّهت بعد ذلك على أنّ أهل السنّة يعارضون الشيعة ولا يعتقدون بكون الآية نزلت في تلك المناسبة، ومن ثمّ انتقدت موقف الطبري الذي يتعمّد المساس بالشيعة عن طريق نقل الحديث وأضافت قائلةً: «ومن الواضح غاية الوضوح أنّه قد تكلّف كثيراً لإنكار آراء الشيعة»(٢١١).

ومن الباحثن الغربيين الذين أنكروا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قد عيّن خليفةً له في غدير خُم، هاينز هالم الذي أشار إلى واقعة الغدير بشكلٍ عابرٍ ومقتضبٍ، حيث قال:

«مشكلة خلافة النبيّ كان من الممكن أن تحلّ بشكلٍ سليمٍّ من قبل صحابته المقرّبين حينما توفّي في السنة الحادية عشرة للهجرة على الرغم من أنّه لم يصدر أيّ أمرٍ بشأن قيادة الأمّة الإسلامية بعده»(٢١٢). وأضاف: «حسب روايات الشيعة فإنّ النبيّ عيّن ابن عمّه وصهره عليّ بن أبي طالب خليفةً له في عدّة مناسباتٍ»(٢١٣). كما قال: «رُوي أنّ النبيّ عندما كان عائداً من حجّة الوداع يوم الثامن عشر من شهر ذي الحجّة في السنة العاشرة للهجرة (آذار / مارس سنة ٦٣٢م) توقّف في الطريق بين مكّة والمدينة وخطب بالحجّاج العائدين ووضع يده على رأس عليّ وقال: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**»، والشيعة اعتبروا هذا الكلام نصّاً على تنصيبه خليفةً للنبيّ، وتنقل مصادر الشيعة أنّ الصحابة الذين كانوا حاضرين هناك، وبمن فيهم عمر الذي تولّى الخلافة فيما بعد، باركوا لعليٍّ بعد هذه الخطبة وخاطبوه بإمرة المؤمنين. هذا الحديث نقل أيضاً في مصادر أهل السنّة، لكنّهم فسّروه بشكلٍ آخر وادّعوا أنّ النبيّ أراد من هذا الكلام إعادة هيبة واحترام عليّ الذي تعرّض لنقدٍ بسبب عدم مجاملته في القضايا الدينية وتمسّكه الشديد بها... ومهما كان قصد النبيّ من هذا الكلام، لكن من المحتمل أنّه لم يقصد تعيين الخليفة بعده»(٢١٤).

وكما ذكرنا في مبحث (خلافة النبيّ محمّد ﷺ في الدراسات الغربية) فإنّ الباحث الغربي ويلفرد ماديلونغ في مقدّمة كتابه (خلفاء الرسول في الخلافة الراشدة)(٢١٥) قد تطرّق إلى الحديث عن خلافة النبيّ ﷺ بالتفصيل، وبعد أن ذكر مقدّماتٍ مفصّلةً حول خلافة الأنبياء السابقين ومباحث أخرى، طرح سؤالاً لم يجب عليه، وهو: لماذا قصّر النبيّ ﷺ في وضع برنامجٍ مناسبٍ لتعيين من يخلفه بعد وفاته؟(٢١٦) كما أنّه نقل رواياتٍ وأخباراً من عائشة وابن عباس، وقال: «عندما أصبح عليٌّ خليفةً ادّعى شيعة الكوفة أنّ النبيّ جعله وصيّاً له»(٢١٧). وفي نفس هذه المقدّمة ذكر الخبر الآتي من دون أن يشير إلى اسم الغدير: «في السنة العاشرة للهجرة أرسل النبيّ محمّدٌ علياً إلى اليمن نيابةً عنه، ولكنّه اتّخذ موقفاً أثار حفيظة البعض الأمر الذي

دفعهم لأن يشكوه إلى النبيّ. وبعد عودته، فإنّ محمّداً رأى من الضروري أن يدافع عنه – وهو ابن عمّه – في اجتماع عددٍ كبيرٍ من الناس قبل وفاته بثلاثة أشهرٍ، وكما يبدو فإنّ الوقت لم يكن مناسباً حينذاك لينصّبه خليفةً بعده لأنّه كان يتوقّع أنّه سيعمّر بما فيه الكفاية لكي يعيّن حفيديه في هذا المنصب، وهذا ما دعاه لأن يؤخّر هذا القرار»[٢١٨].

وبالنسبة إلى رأي السيّدة ماريا ماسي دقاق حول تفاسير الشيعة والسنّة لواقعة غدير خُم، ففي الوهلة الأولى يبدو محايداً. فهي في بادئ الأمر ذكرت رأي أهل السنّة الذين اعتبروا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله خطب في يوم الغدير ردّاً على من شكا الإمام عليّ عليه السلام إليه وذلك حينما أوفده إلى اليمن على رأس جيشٍ من المسلمين قبل حجّة الوداع، لذلك استنتجت أنّ دلالة حديث الغدير يجب أن تتمحور حول هذه الأجواء، وعلى هذا الأساس رجّحت أنّ الولاية في قوله صلوات الله عليه: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» تعني المحبّة أو النصرة وليست فيها دلالة سياسية. وبعد ذلك تطرّقت إلى أدلّة الشيعة، ولا سيّما ما ذكره العلامة الأميني رحمه الله في كتابه (الغدير في الكتاب والسنّة والأدب) وما قاله الشيخ المفيد رحمه الله في رسالته الموجزة حول معنى المولى، إذ أكّدا على أنّ غدير خُم هو حدثٌ دينيٌّ سياسيٌّ بالكامل والولاية المذكورة فيه لا يمكن مطلقاً أن تدلّ على النصرة أو المحبّة كما يزعم أهل السنّة[٢١٩].

رغم أنّ السيّدة دقاق نحت منحىً حيادياً في بادئ بحثها، لكنّنا نلحظ أنّ تفسير أهل السنّة للأحداث وآراءهم قد انعكست بالكامل في استنتاجاتها النهائية. فهي ضمن نقلها لخبرين حول يوم (الرحبة) الذي ذكرناه في مبحث (شهرة واقعة غدير خُم في المجتمع الإسلامي الأوّل)، قالت: «...على أيّ حالٍ، فما يثير الدهشة أكثر هو أنّ الخبرين حول الرحبة؛ أي الرواية التي تضمّنت طلب الإمام عليّ من جموع المسلمين الغفيرة في الرحبة أن يشهدوا بما قاله النبيّ يوم غدير خُم وعدم استجابة البراء بن عازب وبعض الصحابة لهذا الطلب، والرواية التي جاء فيها أنّ أبا أيوب الأنصاري وفد على عليٍّ في الرحبة مع بعض الصحابة من الأنصار ووصفهم إيّاه بأنّه

مولاهم استجابةً للحديث «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» وتعجّبه من كلامهم؛ كلاهما يشيران إلى أنّ حديث الغدير كان معروفاً بين أبرز الصحابة من أهل المدينة إلا أنّ علياً وبعض أصحابه المقرّبين كانوا متردّدين في دلالاته المعنوية والسياسية. ومن المحتمل أن يتردّد البراء بن عازب وسائر الصحابة من أهل المدينة في الشهادة علناً بما قاله النبيّ يوم الغدير عن عليٍّ لأنّهم وإن أيّدوه في التصدّي للخلافة في الحرب الداخلية الأولى، لكنّهم لم يكونوا يرغبون بأن يصبح هذا التأييد ذريعةً علنيةً لتأييد أحقّيته السياسية فيما حدث من نزاعاتٍ، ويبدو أنّ عليّاً بنفسه قد تعجّب من أصحابه الذين خاطبوه بصفته مولى لهم»[٢٢٠]. طبيعة هذا الموقف الذي اتّخذته السيّدة دقاق تتّضح أكثر عند نقلها الأخبار المتعلّقة بغدير خُم والتي أشرنا إليها في مبحث (شهرة واقعة غدير خُم في المجتمع الإسلامي الأوّل)، حيث قالت حول انسجام هذه الأخبار: «...الأمر الثاني الذي يدلّ بقطعٍ على انسجام هذه الأخبار هو أنّ جميع المصادر التي ذكرت خبر غدير خُم لا بدّ وأن تشير إلى مسألةٍ هامّةٍ... ولا شكّ في أنّ دفاع النبيّ عن عليٍّ في هذه المناسبة يعدّ فضيلةً معنويةً له، لذلك يمكن الاستناد إليه كدليلٍ يحتجّ به بغية التصدّي لأعدائه من أمثال طلحة ومعاوية. ومن الطبيعي فإنّ جميع نصوص الغدير لا تتضمّن ما يدلّ بشكلٍ صريحٍ على أنّ علياً أو أيّ شخصٍ آخر يمكنه الاعتماد عليها كشاهدٍ سياسيٍّ مباشرٍ لإثبات أنّ النبيّ عيّن فيه الخليفة من بعده. وكما يبدو فإنّ الإمام عليّاً بنفسه عندما كان أحد المرشّحين للخلافة بعد الخليفة الثاني استدلّ لإثبات حقّه بما قاله النبيّ يوم غدير خُم بصفته فضيلةً من فضائله الكثيرة، وبالتأكيد لو كان هو ومن يناصره آنذاك كأبي الطفيل يعتقدون بأنّ النبيّ في هذه الواقعة قد عيّنه خليفةً للمسلمين بشكلٍ صريحٍ لاستندوا إليه بأسلوبٍ آخر ولم يكونوا بحاجةٍ إلى ذكر فضائله. فضلاً عن ذلك فإنّ عليّاً عندما أصبح خليفةً غالباً ما كان يدافع عن منصبه بأنّه انتخب بشكلٍ قانونيٍّ، ولم يستدلّ بحديث الغدير إلا عندما كان يحتجّ على بعض أهل المدينة ليدافع عن نفسه ويثبت ضلال من يعاديه، لكنّه لم يتمسّك به لإثبات حقّه

في القيادة السياسية. لذلك يبدو أنّ مصادر أهل السنّة رغم ذكرها لحديث الغدير لكنّ آراء مؤلّفيها لا تنسجم مع رأي الشيعة بكون المشهور بين صحابة النبيّ آنذاك دلالته على التنصيب السياسي والمعنوي للإمام عليّ. وهذا الفهم في الحقيقة غير صائبٍ ويشير إلى تأثّر الشيعة بما قاله النبيّ في غدير خُم وهو السبب في انحراف العلويين في القرون الأولى»[٢٢١]. وكما ذكرنا في هذا المبحث أيضاً، فإنّ السيّدة دقاق وصفت عدم رغبة البراء بن عازب للشهادة بصحّة حديث الغدير في يوم الرحبة، كما يلي: «أخبار الشيعة حول هذه الواقعة غامضةٌ بعض الشيء... فالبراء بن عازب امتنع عن تأييده مع أنّه واحدٌ من أصحاب الإمام عليّ الأوفياء منذ وفاة النبيّ».

ولكنّ الأمر على خلاف تصوّر هذه الباحثة الغربية التي زعمت بأنّ مواقف الصحابة كانت معقّدة وعجيبة ممّا اضطّر مؤلّفي المصادر الشيعية لتوضيحها، فهذه المواقف كانت مألوفةً ولا غرابة فيها نظراً للظروف والأجواء التي كانت سائدةً آنذاك، إذ من الممكن أن يؤيّده بعض الصحابة ومن ثمّ يتراجعون عن ذلك لأسبابٍ عديدةٍ، منها أنّ الأوضاع كانت مشحونةً ضدّه رغم كونه الخليفة الشرعي للمسلمين[٢٢٢]. وكما تناقل المؤرّخون فإنّ فترة حكمه شهدت أحداثاً مريرةً إثر مكائد أعدائه ومواقفهم الماكرة لدرجة أنّ هذه الباحثة نفسها وصفت خلافته بعبارة (الخلافة الحافلة بالاضطرابات) ووصفت موقف بعض الصحابة المتخاذل بالقول: «كانوا يستاؤون من استشهاد الإمام عليّ بحديث الغدير كدليلٍ على إثبات حقّه الشرعي في الخلافة».

وعلى خلاف تفسير السيّدة دقاق، فإنّ السؤال الذي وجّهه الإمام عليّ عليه السلام للصحابة من الأنصار في الرحبة عن معنى أنّه مولاهم، لم يكن سببه أنّه تعجّب من وصفهم إيّاه بـ(المولى)، فلو تأمّلنا في الرواية التي ساقها أحمد بن حنبل في مسنده نجد أنّ هذا الموقف يعدّ برهاناً ساطعاً يثبت كون حديث الغدير يدلّ على إمامته وذلك لأنّ المقصود من كلمة (مولى) في هذه الرواية هو من كان (أولى في التصرّف بالأمور)

وليس سوى هذا المعنى؛ ومن ثمَّ لا يمكن تخصيص معنى الكلمة بالمحبّ والناصر، وكذلك يتّضح الجواب عمّن يقول: لماذا سأل الإمام عليّ عليه السلام أبا أيوب الأنصاري وسائر الصحابة بأنّه كيف يكون مولاهم وهم عربٌ أحرار؟ استناداً إلى ما ذكر، فالسبب من وراء هذا السؤال هو استشهادهم بحديث الغدير، أي إنّه أرادهم أن يخبروا الناس عن سبب استشهادهم بهذا الحديث وأن يذكّروا من كان حاضراً منهم في واقعة الغدير لكي يعرفوا أنّه نصّب للخلافة في ذلك اليوم. كما أنّ هذا الأمر بذاته يعتبر دليلاً على شهادة هؤلاء الصحابة بصحّة الحديث، حيث أجابوا عن سؤاله مستشهدين بما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الغدير: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**»(٢٢٣).

وتقول السيّدة دقاق: «لا يوجد أيّ مصدرٍ يدلّ على أنّ الإمام عليّاً أو أيّ شخصٍ آخر عدّ حديث الغدير دليلاً مباشراً على تعيينه في منصبٍ سياسيٍّ وهو خلافة للنبيّ. فلو كان عليٌّ وأصحابه الأوائل كأبي الطفيل، يعتبرون واقعة الغدير حدثاً نصّب فيه النبيّ الخليفة من بعده، لم تكن هناك حاجةٌ لبيان سائر فضائله».

هناك أمثلة وشواهد تأريخية كثيرة تثبت أنّ الأمّة الإسلامية قد تنصّلت من أوامر رسول الله صلى الله عليه وآله ولم تذعن لها، ولا سيّما الاحتجاجات العديدة من قبل أهل البيت عليهم السلام ومواليهم حول سلب الخلافة من أمير المؤمنين عليه السلام، ومنها: احتجاج السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام في المسجد النبوي بواقعة الغدير عندما غُصبت الخلافة من الإمام عليّ عليه السلام،(٢٢٤) شهادة طلحة بن عبيد الله بتنصيب الإمام خليفةً للمسلمين في يوم الغدير،(٢٢٥) احتجاج عمّار بن ياسر بحديث الغدير على عمرو بن العاص في حرب صفّين،(٢٢٦) احتجاج الإمام الحسن عليه السلام بواقعة الغدير عند صلحه مع معاوية،(٢٢٧) احتجاج عمرو بن العاص بخطبة الغدير على معاوية(٢٢٨).

إضافةً إلى ذلك فإنّ هذه الباحثة قد أخطأت في ادّعائها بأنّ ذكر سائر فضائل الإمام عليّ عليه السلام إلى جانب حديث الغدير في الاحتجاجات على المخالفين يشير إلى عدم دلالته على تعيينه خليفةً للنبيّ صلى الله عليه وآله، فهذا التوجّه في الاحتجاج إنّما يهدف إلى إتمام

الحجّة على المعارض، إذ لو تصوّر أحدٌ صحّة ما فعله المسلمون بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله بتعيين غير الإمام عليّ عليه السلام خليفةً لهم رغم تنصيبه له في يوم غدير خُم، عليه أن يعلم بأنّ تصوّره هذا خاطئٌ لأنّ هذا العمل فضلاً عن تعارضه مع النصّ الصريح، فهو يخالف حكم العقل، إذ كيف يُقرن الإمام عليّ عليه السلام مع من هم ليسوا عدلاً له وهو صاحب المواقف المشهودة والفضائل الفريدة والشخصية العظيمة التي بني الإسلام على أكتافها؟!

وعلى أساس هذا الاستنتاج، طرحت السيّدة دقاق موضوعاً للبحث تحت عنوان (الرؤية الأخرى للشيعة الإمامية حول الإمامة وعدم انسجامها مع حديث الغدير)، وقالت: «رغم أنّ حديث الغدير يعدّ برهاناً قوياً يستند إليه الشيعة في إثبات المكانة الفريدة للإمام عليّ لدى النبيّ، إلا أنّه لا ينسجم مع عقيدة الشيعة الإمامية التي ظهرت في القرنين الثاني والثالث للهجرة والتي تؤكّد على أنّه حديثٌ متعارفٌ وواضحٌ حول إمامة أولاد عليٍّ، وذلك أوّلاً لأنّ هذا الحديث لم يتضمّن كلمة (إمام) بالتحديد وإنّما تضمّن كلمة (مولى) وفي بعض الروايات (ولي) إشارةً إلى الإمام عليّ عليه السلام، وثانياً لم يتطرّق الحديث إلى قرابته من النبيّ كامتيازٍ معنويٍّ له ولم يشر مطلقاً إلى أحقّيته. كما أنّ الحديث ليس فيه ما يدلّ على استحقاق أولاده للخلافة أو أفضليّتهم»(٢٢٩). وتواصل كلامها على هذا الأساس، وتقول: «الشيعة لم يكتفوا بالاستدلال على أنّ كلام النبيّ في غدير خُم كان بأمرٍ من الله، بل حاولوا إثبات أنّ كلمة (مولى) التي وردت في الحديث تترادف مع كلمة (إمام)»(٢٣٠).

كما نلاحظ فإنّ السيّدة دقاق تقول إنّ كلمتي (مولى) و(ولي) لا يمكن أن يستفاد منهما القيادة السياسية، لذلك لو استخدم النبيّ صلى الله عليه وآله كلمة (إمام) في حديث الغدير لصحّ احتجاج الشيعة به لإثبات الخلافة السياسية للإمام عليّ عليه السلام والأئمّة من ولده. إنّ هذا الادّعاء بكلّ تأكيدٍ ليس صائباً، فالشيعة يعتقدون بأنّ الإمامة في الأساس قد ثبتت بالنصّ من الله تعالى على لسان نبيّه صلى الله عليه وآله، إذ قام في غدير خُم بتعيين

الإمام عليّ عليه السلام خليفةً وإماماً بأمرٍ من الله تعالى وعيّن بعده أحد عشر إماماً من ولده، بحيث إنّ كلّ إمامٍ يخبر الناس بالإمام الذي يليه استناداً إلى هذا التنصيب.

وقد تناول الباحث الغربي ويلفرد ماديلونغ هذا الموضوع بالبحث والتحليل في مدخل كلمة (إمامة) في موسوعة الإسلام وأشار إلى أنّ الإمامية الاثني عشرية يعتقدون أنّ كلّ إمامٍ يحدّد من ينوبه في الإمامة، وقال: «كلّ إمامٍ يجب أن يعيّن بواسطة الله تعالى على لسان النبيّ أو الإمام الذي يسبقه، أو بواسطة نصٍّ صريحٍ (نصّ جلي) من قبل النبيّ»[٢٣١]. كما أنّ السيّدة دقاق بنفسها قالت: «على النقيض من أهل السنّة، فالأدلّة التي يستدلّ بها الشيعة تفيد بأنّ كلمة (مولى) أو (ولي) في حديث الغدير تعني القائد والسيّد الذي له الأولوية في التصرّف بالأمور، وعلى هذا الأساس فإنّ الإمام عليّاً قد نصّب خليفةً للمسلمين في يوم الغدير». إذن، لا جدوى من ادّعاء أنّ دلالة حديث الغدير على تنصيب الخليفة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله غير تامّةٍ في لفظي (مولى) و(ولي) وكذلك لا ضرورة لاستخدام كلمة (إمام) بدلهما كي يصحّ استدلال الشيعة كما تقول السيّد دقاق.

أمّا الباحثة الغربية أسماء أفسر الدين[٢٣٢] فقد قالت في مدخل عبارة (غدير خُم) في موسوعة (القرآن موسوعةٌ)[٢٣٣]: «مصادر الشيعة تتّفق على أنّ كلمة (مولى) تعني الحاكم ووليّ النعمة ومن هذا المنطلق ترى أنّ حديث الغدير يدلّ على كون الإمام عليّ أوّل خليفةٍ يقود الأمّة بعد النبيّ. وأمّا مصادر أهل السنّة التي نقلت هذا الحديث فقد ذكرت أنّ هذه الكلمة لها عدّة معانٍ، لذلك ذهبت إلى معانٍ أخرى غير وليّ النعمة والحاكم، وبالتالي ادّعت دلالتها على المحبوب للتقليل من أهمية الحديث ومعارضة الشيعة والتشكيك في استنباطهم منها بكون حديث الغدير نصّاً ودليلاً لا شائبة عليه في تعيينه خليفةً بعد النبيّ»[٢٣٤]. إضافةً إلى ذلك، فالمصادر الروائية الشيعية قد تضمّنت رواياتٍ تفيد بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله في غدير خُم لم يعيّن الإمام عليّاً عليه السلام فقط إماماً للمسلمين بعده، بل قام بتعيين أولاده الحسن والحسين وتسعةً من أولاد

الحسين عليهما السلام أئمّةً من بعده[٢٣٥].

المؤاخذة الأخرى على قالته السيّدة دقاق هي زعمها أنّ العلاقة الأسرية بين النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام هي إحدى أسباب أفضلية الإمام أو حقّانيته واعتبارها أنّ هذا الأمر بمثابة قاعدةٍ اعتمد عليها الشيعة. هذا المدّعى بطبيعة الحال عرضة للنقد والإنكار، إذ لا أحد يعلم من أين جاءت السيّدة دقاق بهذه القاعدة التي لا تنسجم مع مشارب الفريقين شيعةً وسنّةً! فحسب رأي أهل السنّة لا دخل للقرابة بالنبيّ صلى الله عليه وآله في تعيين الخليفة مطلقاً، كما أنّ الشيعة يعتقدون بأنّ قرابة الإمام عليّ عليه السلام به صلوات الله عليه ليست لها أيّ دورٍ في تعيينه خليفةً للمسلمين. وكما هو معلومٌ، فأتباع مذهب أهل البيت يعتقدون بأنّ إمام المسلمين يجب أن ينصّب بأمرٍ من الله تبارك وتعالى، لذا فالإمام هو الذي أمر الله باتّباعه وليست القرابة هي السبب في ذلك، إذ نلحظ أنّه من بين جميع شخصيات بني هاشم وسائر أقرباء رسول الله صلى الله عليه وآله الكثيرين لم يتم اختيار غير عليٍّ عليه السلام وأولاده.

■ تحريف حديث الغدير:

الباحثة الغربية لورا فيشيا فاغليري[٢٣٦] التي دوّنت مدخل عبارة (غدير خُم) في الطبعة الثانية لموسوعة الإسلام، نقلت أحداث الغدير التي شهدها المجتمع الإسلامي يوم الثامن عشر من شهر ذي الحجّة في السنة العاشرة للهجرة (الموافق آذار / مارس سنة ٦٣٢م) وذكرت قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «**ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟**»، ثمّ قالت: «... بعد ذلك قال: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» ولم يستتبع بعد هذه العبارة كلامٌ آخر يوضّح معناها العميق، كقوله: «**اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**» الذي ورد في أحاديث عديدة، كما ليست هناك إضافات غير ذلك كما يُدّعى، وأبرزها استبدال كملة (مولى) بـ (ولي) وهذا يثبت على أقّل تقديرٍ أنّ ما استنبطه - الشيعة - من معنى كلمة (مولى) غير دقيقٍ»[٢٣٧]. المسألة التي تجدر بالملاحظة في كلام السيّدة

فاغليري هي أنّها لم تأتِ بأيّ دليلٍ يفصح عن سبب عدم وجود أيّة إضافةٍ لقول رسول الله ﷺ: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» كقوله: «**اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**» كي يتّضح معناه العميق، وكلامها هذا غير صائبٍ لأنّ العبارة الثانية لم ترِدِ في مصادر الشيعة فحسب، بل إنّها منقولةٌ أيضاً في مصادر أهل السنّة(٢٣٨).

يبدو أن كلام هذه الباحثة يعكس آراء ذوي الأفكار المناهضة لأهل البيت عليهم السلام من أمثال ابن تيمية الذي يكذّب قول رسول الله ﷺ: «**اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ وانصر من نصره واخذل من خذله**»، حيث قال: «كذبٌ باتّفاق أهل المعرفة بالحديث»(٢٣٩).

كما نلاحظ من كلام السيّدة ماريا ماسي دقاق أنّها قسّمت التغييرات التي طرأت على حديث الغدير إلى مرحلتين زمنيتين من التأريخ الإسلامي، ونفهم من كلامها أنّ أوّل تغييراتٍ حدثت في عهد الخلفاء الأوائل، إذ ادّعت أنّ بعض المفاهيم المذهبية أو السياسية قد أضيفت إلى الحديث بواسطة الإمام عليّ عليه السلام ومواليه أو معارضيه في عهد الخلفاء الراشدين ولكن مع ذلك فإنّ الشواهد والبحوث العلمية تؤكّد على أنّه كان شائعاً بين مسلمي المدينة في تلك الآونة(٢٤٠). أمّا التغييرات الأخرى التي زعمتها فهي منسوبةٌ إلى بني العباس الذين حاولوا طمس حقائق الغدير والتقليل من أهميته، والدليل على تصرّفهم هذا هو النصوص الكثيرة التي دوّنت في عهدهم من دون أن تتضمّن حديث الغدير بعد تعمّد مؤلّفيها تجاهله، لكنّه رغم ذلك كان مشهوراً آنذاك ممّا دعا العباسيين لفبركته وتحريفه بشكلٍ يخدم مصالحهم السياسية(٢٤١). واستدلّت على كلامها هذا بشواهد عديدة من مختلف مصادر أهل السنّة، منها ما ذكره الطبري في كتابه المعروف، إذ قالت: «في التأريخ الذي دوّنه هذا المؤلّف السنّي المعروف – الطبري – فإنّ حديث غدير خُم رُوي نقلاً عن عدّة مصادر أخرى لكنّه لم يشر إليها، لذلك نقل أخباراً عديدةً ومتنوّعةً حول فضائل عليٍّ المذكورة في حجّة الوداع.

وحسب هذه الأخبار فإنّ بعض الذين كانوا تحت إمرة عليٍّ في اليمن شكوه إلى النبيّ الذي قام بفضّ النزاع لصالحه، وهكذا برّر أهل السنّة فحوى حديث الغدير في مصادرهم. وضمن بيانه لأحداث غدير خُم، نقل الطبري حديثاً للنبيّ في يوم الغدير دافع فيه عن عليّ، ولكنّ ألفاظه لا تنطبق مع حديث غدير خُم المتعارف حيث نقله عن أبي سعيد الخدري الذي يعدّ أحد رواة حديث الغدير، والحديث هو: (**يا أيّها الناس لا تشكوا عليّاً، فو الله إنّه لأخشن في ذات الله**) أو (**في سبيل الله**). هذا الحديث هو أحد الأحاديث في فضائل عليٍّ وقد نقله أبرز مؤرّخٍ ذكر حديث الغدير، وكان من الحريّ به أن ينقل واقعة غدير خُم في كتابه، وكما نلحظ فإنّ الحديث المذكور ليست فيه أيّة دلالةٍ من حيث المعنى على الحقّانية الموجودة في حديث الغدير. ولكنّ مصادر التأريخ الشيعية والسنّية تؤكّد على أنّ الطبري دوّن في كتابه باباً خاصّاً حول واقعة الغدير وساق جميع الروايات والنقاشات التي تمحورت حول كلام النبيّ في هذه الواقعة، لذلك من المحتمل أنّ هذه المواضيع قد استقطعت من النصّ وحذفت وأضيفت مكانها مواضيع أخرى؛ إذ إنّ القرائن والشواهد تدلّ على وجود مواضيع عديدة قد حذفت عمداً من هذا الكتاب. وحسب بعض الأخبار فإنّ ما تمّ حذفه من كتاب الطبري كان عنوانه (كتاب الغدير) أو (كتاب الولاية)، لذا فإنّ الحذف الذي طال تأريخ الطبري كان متعمّداً ولم يكن سهواً»[٢٤٢].

أمّا بالنسبة إلى (صحيح مسلم)، فتقول السيّد دقاق: «الحديث الذي روي في صحيح مسلم بن الحجّاج ربّما يوضّح الموضوع أكثر، فحسب هذا الحديث ألقى النبيّ خطبةً عامّةً في غدير خُم، لكنّ مسلم اعتبره فضيلةً لجميع بني هاشم. فقد روى أنّ يزيد بن حيّان وحصين بن سبره وعمر بن مسلم ذهبوا إلى زيد بن أرقم الذي يعتبر أحد رواة حديث الغدير المتعارف وطلبوا منه أن يحدّثهم عمّا سمع من النبيّ، لكنّه رفض ذلك وقال إنّه نسي بعض ما سمعه وأن يقبلوا منه ما يقوله لهم ويعذروه عمّا لا يذكره سهواً، ثمّ قال لهم: «قَامَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَوْمًا فِينَا خَطِيبًا بِمَاءٍ يُدْعَى خُمًّا بَيْنَ مَكَّةَ

وَالْـمَدِينَةِ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَوَعَظَ وَذَكَّرَ، ثُمَّ قَالَ: «**أَمَّا بَعْدُ، أَلاَ أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ رَسُولُ رَبِّي فَأُجِيبَ، وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَيْنِ أَوَّلُـهُمَا كِتَابُ اللهِ فِيهِ الْـهُدَى وَالنُّورُ، فَخُذُوا بِكِتَابِ اللهِ وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ**»، فَحَثَّ عَلَى كِتَابِ اللهِ وَرَغَّبَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: «**وَأَهْلُ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهْلِ بَيْتِي**». فَقَالَ لَهُ حُصَيْنٌ: وَمَنْ أَهْلُ بَيْتِهِ يَا زَيْدُ؟ أَلَيْسَ نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ؟ قَالَ: نِسَاؤُهُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَكِنْ أَهْلُ بَيْتِهِ مَنْ حُرِمَ الصَّدَقَةَ بَعْدَهُ. قَالَ: وَمَنْ هُمْ؟ قَالَ: هُمْ آلُ عَلِيٍّ وَآلُ عَقِيلٍ وَآلُ جَعْفَرٍ وَآلُ عَبَّاسٍ. قَالَ: كُلُّ هَؤُلاَءِ حُرِمَ الصَّدَقَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ).

ونجد هنا أمراً مشابهاً لما ذكر في تأريخ الطبري، إذ ذكرت مؤشرات أساسية كقرائن على غدير خُم، ومنها المكان والزمان والعودة من حجّة الوداع ورواية الخبر عن أحد أبرز رواة حديث الغدير؛ إلا أنّ مسلم بدل أن يذكر الحديث المتعارف الذي ينصبّ بمصلحة عليٍّ، نراه استبدله بحديث الثقلين الذي ينصبّ بمصلحة جميع بني هاشم. هناك عدّة ملاحظاتٍ هامّةٍ حول هذا الحديث الذي نقله مسلم عن زيد بن أرقم، منها ادّعاء زيد بأنّه أصبح طاعناً في السنّ ونسيانه بعض ما سمعه عن النبيّ. فمن الممكن أنّ مؤلّف الكتاب جعل كهولة سنّ زيد بن أرقم ذريعةً للتشكيك بحقيقة حديث الغدير المتعارف الذي رواه بنفسه سابقاً... ومنها أنّ نصّ حديث الثقلين المعروف الذي روي هنا يشابه إلى حدٍّ كبيرٍ النصّ الذي روي في مصادر الشيعة لأنّ عبارة (أهل البيت) قريبةٌ جداً من معنى (العترة) التي كُلّف المسلمون بالتمسّك بها بعد القرآن. وما يثير الدهشة حول هذا الحديث هو مضمونه الضعيف الذي تمّ التركيز فيه على معرفة من هم أهل البيت»[٢٤٣].

نظراً للأجواء السياسية التي كانت سائدةً في عهد الخلفاء الراشدين، يمكن القول: إنّ تفسير السيّدة دقاق لحديث الغدير اعتماداً على بعض المفاهيم الهامشية المذهبية أو السياسية ينطبق مع تفسير معارضي الإمام عليّ عليه السلام لكنّه لا ينسجم مع تفسيره وتفسير شيعته. إنّ مجريات الأحداث في واقعة غدير خُم وخطبة الرسول صلى الله عليه وآله

واضحةٌ للجميع، لكنّ المشكلة الأساسية كانت تكمن في توجّهات الأنظمة الحاكمة آنذاك والتي اغتصبت الخلافة من أهلها، لذا اقتضت الضرورة طمس الحقائق وحذف بعض الروايات وترويج أخبارٍ كاذبةٍ ومحرّفةٍ تنصبّ في مصلحة السلطة، وعلى هذا الأساس فإنّ الموالين للإمام عليّ عليه السلام سواءٌ في عهد الخلفاء الراشدين أم في العهدين الأموي والعباسي لم يغيّروا الحقائق مطلقاً، بل النظام الغاصب للخلافة هو من فعل ذلك حفاظاً على هيمنته.

وتضيف السيّدة دقاق قائلةً: «بغضّ النظر عن أهميّة خطبة الغدير دينياً وارتباطها بالقرائن والتفاسير العديدة التي طرحت حولها، فالحقيقة الثابتة هي كلام النبيّ الذي أثار جدلاً: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**»؛ لأنّه الإطار العامّ لجميع الآراء والتعديلات التي طرحت حول الغدير بين الشيعة والسنّة، والتغيير الوحيد الذي طرأ على هذه الحديث هو أن بعض المصادر استبدلت كلمة (مولى) بـ (ولي) وهما من جذرٍ واحدٍ. فهذه الحقيقة ثابتةٌ ومصونةٌ عن التحريف رغم كلّ الشروح والتفاسير المطروحة بين مختلف الفرق والمذاهب الشيعية والسنّية، وذلك يدلّ على حتمية صدور هذا الحديث في تلك الواقعة التأريخية ويثبت وجود الكثير من الوقائع والأحاديث الواقعية المرتبطة بها، لكنّ الشيعة والسنّة بدل أن يذكروها بالكامل قاموا بتعديلها وتحويرها لكي تنسجم مع مشاربهم العقائدية والسياسية، ففي القرنين الثاني والثالث شهدت الساحة نقاشاً محتدماً على هذا الصعيد»[٢٤٤].

■ نتيجة البحث:

هناك مؤاخذاتٌ يطرحها الباحثون الغربيون حول مصادر السيرة التي يضطرّ كلّ باحثٍ للرجوع إليها إن أراد دراسة موضوع الغدير، نذكر منها ما يلي على سبيل المثال لا الحصر:

١) اختلافها في ذكر الوقائع.

٢) عدم حياديتها.

٣) عدم وجود دراساتٍ منهجيةٍ ذات أسلوبٍ نقديٍّ حولها.

٤) نقلها معلوماتٍ انتقائيةً.

٥) عدم دقّتها في نقل أحاديث السيرة.

٦) عدم وجود معيارٍ مناسبٍ فيها يتم من خلاله المقارنة بين نصوص أحاديث السيرة.

٧) اقتصارها على مصادر محدودة.

بعض الباحثين الغربيين استدلّوا على شهرة حديث الغدير وشيوعه في المجتمع الإسلامي الأوّل بشواهد تأريخية وأحاديث مروية، وأشكلوا على بعض الفئات الاجتماعية التي تجاهلته لأغراض معيّنة، وهناك نظريةٌ يطرحها عددٌ من هؤلاء الباحثين حول مدى تغطية مصادر التأريخ والحديث لواقعة الغدير فحواها أنّ أخبار هذه الواقعة تأثّرت بالأجواء السياسية والمذهبية التي سادت في نهاية العهد الأموي وبداية العهد العباسي، حيث قلّل الأمويون من شأنها وتجاهلها خلفهم العباسيون، وذلك لأجل إثبات أحقّيتهم بالخلافة مقابل منافسيهم العلويين. إضافةً إلى ما ذكر، هناك أمرٌ آخر لا يمكن تجاهله على هذا الصعيد وقد طرحه باحثون غربيون أيضاً، وهو تأثّر أوساط أهل السنّة بالتوجّهات التي كانت سائدةً طوال تلك الفترة، حيث كان يتمّ التعتيم على كلّ حقيقةٍ لا تتناسب مع آرائهم ومعتقداتهم.

رغم أنّ بعض الباحثين الغربيين في ظاهر الحال التزموا جانب الحياد في دراساتهم التي قاموا بها حول تفسير حديث الغدير من قبل الشيعة والسنّة، إلا أنّنا نرى بعض تلك الدراسات متأثّرةً بآراء أهل السنّة بالتحديد والتي يراد منها نفي صلة واقعة غدير خُم بتنصيب الإمام عليّ عليه السلام خليفةً للمسلمين، وحتّى الذين اعترفوا بوجود صلةٍ بين الأمرين، نجد أنّهم لم يتّخذوا مواقفاً حياديةً بالكامل.

قضية تحريف حديث الغدير والتغييرات التي طرأت عليه هي من المسائل الأخرى التي طرحها هؤلاء الباحثون على هذا الصعيد، وأكّدوا على أنّ الأغراض السياسية لبني العباس هي إحدى العوامل التي أدّت إلى ذلك، حيث حاولوا استبدال نصّ الحديث بعباراتٍ ومضامين تخدم مصالحهم وتتناسب مع مشاربهم، ولكنّ القول بأنّ عبارة: «**اللّهم والِ من والاه وعادِ من عاداه**» ليست من الحديث وقد أضيفت إلى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ**» هو ادّعاءٌ باطلٌ، إذ لا توجد شواهد أو أدلّة تثبت صحّة هذا الادّعاء، وهو رأيٌ شاذٌّ طرحه المتعصّبون الذين كذّبوا نسبة هذه العبارة إلى الحديث.

* هوامش البحث *

١ – موجان مؤمن هو أحد أتباع الديانة البهائية، ألّف كتاباً تحت عنوان (مقدّمة حول التشيّع، تأريخ الشيعة الإمامية الاثنا عشرية ومعتقداتهم) باللغة الفارسية تضمّن فصلاً تحت عنوان (خلافة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله) قال فيه: "خلافة النبيّ محمّد هي إحدى المسائل الأساسية التي تحظى بأهميةٍ بالغةٍ في الإسلام الشيعي كما أنّها عاملٌ اساسيٌّ وهامٌّ يميّز الشيعة عن الأكثرية السنّية". ومن ثمّ ابتدأ بحثه من حديث يوم الإنذار الذي يعود تأريخه إلى الأيام الأولى من البعثة النبوية وختمه في نهاية المطاف بما حدث في الأيام الأخيرة من البعثة النبوية المباركة في يوم الغدير وذكر قصّة الدواة والقرطاس، وضمن طيات بحثه تطرّق إلى ذكر عدد من المواقف التي أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله المسلمين فيها بأنّ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو الخليفة من بعده. راجع كتاب موجان مؤمن: مقدمه اي بر تشيّع، تاريخچه وعقيده شيعه دوازده امامي (باللغة الفارسية)،

(An Introduction to Shi`a Islam - The History and Doctrines of Twelver Shi`ism. United States,Yale University Press. 1985. pp. 11 - 15).

2 - historicism.

3 - phenomenological

4 - The Heart Of Islam - Enduring Values fo Humanity, Sayyed Hossein Nasr, New York. 2002, Preface. P. viii.

5 - Brockelmann. Von Carl.

6 - Geschichte der islamischen Volker und Staaten.

ترجم هذا الكتاب من اللغة الألمانية إلى العربية تحت عنوان (تأريخ الشعوب الإسلامية) بواسطة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ولكن لو أردنا ترجمة عنوان الكتاب بشكلٍ ينطبق مع العنوان الأصلي فالصحيح أن نسمّيه (تأريخ الشعوب والبلدان الإسلامية).

٧- كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمه إلى العربية: نبيه أمين فارس / منير البعلبكي، ص ٣١ـ٦٧.

٨- المصدر السابق، ص ٨٣.

9 - M. Rodinson, Mahomet, Paris, 1961

10 - M. Rodinson.

11 - R. Paret, Muhammad und der Koran, 1975.

12 - R. Part.

13 - Brockelmann. Von. Carl, Geschichte der islamischen Volker und Staaten, 1939.

14 - Brockelmann. Von. Carl.

15 - Muhammad.

16 - Encyclopedia of the Qur`an.

17 - Uri Rubin.

18 - Muhammad.

19 - Encyclopedia of Religion, 2nd Edition.

20 - Karen Armstrong.

21 - Muhammad at Madina.

22 - W. Montgomery Watt.

23 - Muhammad: prophet and statesman

24 - W. Montgomery Watt.

25 - Muhammad.

26 - Merriam - Webster`s Encyclopedia of World Religions.

27 - Muhammad: A Biography of the Prophet.

28 - Karen Armstrong.

29 - Ali b. Abi Talib.

30 - Encyclopedia of Islam, 2nd edition.

٣١- L. veccia Vaglieri. السيدة لورا فيشيا فاغليري هي مستشرقة إيطالية وأستاذة في جامعة (Naples) الإيطالية في فرع تأريخ الإسلام.

32 - Ali b. Abi Talib.
33 - Encyclopedia of Qur`an.
34 - Ali S. Asani.
35 - Farewell Pilgrimage.
36 - Encyclopedia of Qur`an.
37 - Devin J. Stewart.
38 - Islam. A. Short History.
39 - Karen Armstrong.
40 - ShI`I Islam.
41 - The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.
42 - Joseph A. Kechichean.
43 - Syed Hussein M. Jafri.
44 - Hamid Dabashi.
45 - Ahmad Moussalli.
46 - How did the early Shi`a become Sectarian.
47 - Journal of the American Oriental Society, Vol. 75. No. 1. (Jan - Mar., 1955) pp. 1 - 13.
48 - Marshall G. S. Hodgson.
49 - Shi`ate
50 - Merriam - Webster`s Encyclopedia of World Religions.

٥١- راجع: أنساب الأشراف، البلاذري، الصفحات: ١٠٨ و ١١٠ و ١١٢؛ تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ١٥. ومن الجدير بالذكر أنّ ابن كثير لا يعتقد بأنّ قوله تعالى: «**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً**» قد نزل حول واقعة الغدير، لكنّه أكّد على أنّ رسول الله ﷺ قد قال في يوم الغدير: «**مَن كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاه**».

52 - The Unifying Of The Arabs.

٥٣- أُسد الغابة، ابن الأثير، ج ١، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩، ج ٢، ص ٢٣٣، ج ٣، ص ٩٢ ـ ٩٣ و ٢٧٤ و ٣٢١، ج ٤، ص ٢٨، ج ٥، ص ٦، وغيرها.

٥٤- وقعة صفّين، نصر بن مزاحم المنقري، ص ٣٣٨.

٥٥- مجمع البيان، الطبرسي، ج ٣، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٥٦- السنن الكبرى، النسائي، ج ٥، ص ٤٥، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٥٥.

٥٧- سنن ابن ماجه، ابن ماجه، ج ١، ص ٥٤؛ سنن الترمذي، الترمذي، ج ٥، ص ٧٩٢؛ فتح الباري، ابن حجر، ج ٧، ص ١٦.

58 - Muhammad.
59 - Encyclopedia of Islam, 2 nd Edition.
60 - Trude Ehlert.
61 - The Mission of Muhammad.
62 - The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present.
63 - Antony Black.
64 - The Succession to Muòhammad: A Study of the Early Caliphate.
65 - Wilferd Madelung.
66 - Ali b. Abi Talib.
67 - Encyclopedia of Islam, 3 d Edition.
68 - Robert M. Gleave.
69 - Ali b. Abi Talib.
70 - The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.
71 - Abdulaziz Sachedina.
72 - Some Imami Shi'i Views on the Sahaba.
73 - E. Kohlberg.
74 - Ali.
75 - Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions.
76 - Ahl al-Bayt.
77 - The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.
78 - Mary Elaine Hegland.
79 - The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.
80 - Marshall G. S. Hodgson.
81 - The Evolution of the Shia.
82 - E. Kohlberg.
83 - Early Shi'ism in History and Research.
84 - Shi'ism.
85 - E. Kohlberg.
86 - Shi'ism.

87 - Heinz Halm.
88 - Shi'ism.
89 - Encyclopedia of Religion, 2nd Edition.
90 - Wilferd Madelung.
91 - Shi'a.
92 - Encyclopedia of Islam, 2 nd Edition.
93 - Wilferd Madelung.
94 - Imāma.
95 - Encyclopedia of Islam, 2 nd Edition.
96 - Wilferd Madelung.
97 - Imāma.
98 - Encyclopedia of Religion, 2nd Edition.
99 - Wilferd Madelung.
100 - Shi'a.
101 - Encyclopedia of Islam and the Muslim World.
102 - Robert M. Gleave.
103 - Imāma.
104 - The Oxford Encyclopedia of the Islamic World.
105 - Abdulaziz Sachedina.
106 - Ali b. Abi Talib.
107 - Encyclopedia Iranica.
108 - E. Kohlberg.
109 - I. K. Poonawala.
110 - Ali b. Abi Talib.
111 - Encyclopedia of Religion, 2 nd Edition.
112 - Reza Shah-Kazemi.
113 - The Question of Succession.
114 - The Shi'ite Religion.
115 - Donaldson.
116 - Shi'a.
117 - The Quran: an Encyclopedia.
118 - Arzina R. Lalani.
119 - Recent Research into the History of Early Shi'ism.

120 - Encyclopedia of Islam and the Muslim World.
121 - Robert M. Gleave .
122 - An Introduction to Shi'i Islam: The History and Docuines of Twelver Shi'ism.
123 - Moojan Momen.
124 - Walayah.
125 - The Quran: an Encyclopedia.
126 - Hermann Landolt.
127 - Early Shi'i thought: the teachings of Imam Muhammad al-ir.
128 - Arzina R. Lalani.
129 - Ghadir Khumm.
130 - Encyclopedia Iranica.
131 - Maria Massi Dakake.
132 - Ghadir Khumm.
133 - Encyclopedia Iranica.
134 - Ahmad Kazemi Moussavi.
135 - Claiming the past: Ghadir Khumm and the Rise of Hafizi Historiography in Late Fatimid gypt.
136 - Paula Sanders.
137 - Ghadir Khumm.
138 - The Quran: an Encyclopedia.
139 - Asma Afsaruddin.
140 - Ghadir Khumm.
141 - Encyclopedia of Islam, 2 nd Edition.
142 - L. veccia Vaglieri.
143 - The Ghadir Khumm Tradition: Walayah and the Spiritual Distinctions of Ali b. Abi Talib.
144 - The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam.
145 - Maria Massi Dakake.
١٤٦- Maria Massi Dakake. السيدة ماريا ماسي دقاق هي أستاذة في قسم الدراسات الدينية بجامعة جورج ميسون الأمريكية.
147 - The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam.

148 - The Ghadir Khumm Tradition: Walayah and the Spiritual Distinctions of Ali b. Abi Talib.

١٤٩- . Robert M. Gleave البروفسور روبرت غليف هو أستاذ في قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إكسيتر البريطانية.

150 - Recent Research into the History of Early Shi'ism.

151 - The Succession to Muhammad.

152 - Wilferd Madelung.

153 - The Succession to Muòhammad: A Study of the Early Caliphate. (Cambridge:
Cambridge University Press, 1996)

١٥٤- من الأبحاث التي تطرّق إليها السيد غليف:

Recent Research into thi History of Early Shi'ism", p.1603): P. Sanders, ''Claiming the Past: Ghadır Khumm and the Rise of Hafizi .Historiography in late Fatimid Egypt'', Studia Islamica, 75 (1992): 81–104

155 - Gleave Robert M., Recent Research into the History of Early Shi'ism, in: History Compass 7/6, 2009, pp. 1593–1605.

١٥٦- السيد ويلفرد ماديلونغ لم يقل إنّ الإمام عليّ عليه السلام قد نصّب للخلافة على أساس نصٍّ من قبل الله تعالى، لكنّه قال إنّ هذا التنصيب معقولٌ لأنّه لا يتعارض مع العرف الذي كان سائداً في الجزيرة العربية آنذاك.

157 - Gleave Robert M., Recent Research into the History of Early Shi'ism, in: History Compass 7/6, 2009, pp. 1593–1605.

158 - M. Morony, ''Review of The Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate'',JNES, 59.2 (2000): 153.

159 - W. A. Graham, ''Review of The Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate'', Muslim World, 89.2 (1999): 194.

160 - E. L. Daniel, ''Review of The Succession to Muammad'', Middle East Journal, 52.3 (1998): 471.

161 - I. Mattson, ''Review of The Succession to Muammad'', Journal of Religion, 78.2 (1998): 321.

162 - P. Crone ''Review of The Succession to Muammad'', Times Literary Supplement, 4897 (7 Feb, 1997): 28.

163 - L. Caetani, Annali dell' Islam, Milan: U. Hoepli, 1905.

164 - William Montgomery Watt, Early Islam: Collected Articles, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

165 - Gleave Robert M., Recent Research into the History of Early Shi'ism, in: History Compass 7/6, 2009, pp. 1593–1605.

١٦٦- المفكّر هارالد موتزكي هو أحد هؤلاء الباحثين، وسوف نتطرّق إلى بيان آرائهم لاحقاً.

167 - The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate, 1997, Cambridge University Press, p. 18.

168 - Ibid, p. 35.

169 - Ibid, p.18.

170 - Ibid, p. 253.

171 - L. veccia Vaglieri.

172 - Ghadir Khumm.

173 - Veccia Vaglieri L., "Ghadir Khumm" in: Encyclopedia of Islam, 2nd ed., vol. 2, Brill, Leiden, 1991.

174 - Maria Massi Dakake.

175 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, pp. 36-37.

176 - Jacob Lassner.

177 - Jacob Lassner, "The Shaping of Abbasid Rule", Princeton, 0.

178 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, p. 38.

179 - Harald Motzki.

180 - The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources

181 - The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources , edited by: Harald Motzki, Leidin, Brill, 2000, Introduction, pp. xiv-xv.

182 - Ibid.

183 - Ibid.

184 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, pp.47-48.

١٨٥- تقصد السيدة دقاق من هذه الحرب (حرب صفّين) حيث أشارت إلى هذا الأمر أيضاً في كتابها (مجتمع الكاريزماتية، هوية الشيعة في باكورة الإسلام).

186 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, pp.43-44.

187 - Ibid.

188 - Ibid, pp.41-43.

١٨٩- نقلت السيدة ماريا ماسي دقاق هذا الحديث من كتاب (شرح نهج البلاغة) لابن أبي الحديد، ج ٦، ص ١٦٧ ـ ١٦٨ (الغدير، الأميني، ج ١، ص ١٦١). وقالت: "هناك تساؤل يُطرح حول صحّة ما قاله الإمام عليّ لأعضاء الشورى لأنّ الراوي لهذا الخبر، أي عامر بن واثلة الذي نقل حديث الغدير أيضاً، كان موالياً له وقد سمع الحديث صدفةً، وكذلك فإنّ اجتماع الشورى كان محاطاً بحراسة مشدّدة". لكنّها قالت بعد ذلك: "تذكير الإمام عليّ الناس بخطبة غدير خُم من دون أن يذكر تفاصيل أخرى بحيث تتناقل مصادر الفريقين شيعةً وسنّةً كلامه، دليلٌ على قبول هذه الخطبة بصفتها فضيلة معنوية له، وهذا ما كان مشهوراً على نطاقٍ واسعٍ بين مختلف مؤلّفي المصادر الإسلامية في العصور الأولى".

١٩٠- قالت السيّد دقاق: "ربّما يكون سبب هذا الطلب هو تمرّد بعض النافذين وإنكارهم أحقّيته بالخلافة، حيث تشير الأخبار إلى أنّ ١٢ أو ١٣ شخصاً قد استجابوا لأمره وجميعهم من المسلمين الأوائل الذين شهدوا حرب بدر". (مسند أحمد بن حنبل، ج ١، ص ١١٨ ـ ١١٩؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ٧، ص ٢٧٦ -٢٧٧). وقالت: "وتفيد بعض الأخبار أنّ سبعين مسلماً ممّن شاركوا في حرب بدر قد انضمّوا إلى جيش الإمام عليّ في حرب صفّين". (وقعة صفّين، نصر بن مزاحم، ص ٢٣٦). وأضافت: "ولكن كما يبدو فإنّ العدد المذكور في كتب التأريخ قليلٌ جدّاً، ومن المحتمل أنّ هذه الكتب لم تذكر الأكثرية التي كانت حاضرة في يوم الغدير بعد حجّة الوداع. أمّا أخبار الشيعة حول هذا الموضوع فتذكر أنّ البراء بن عازب الذي كان داعماً للإمام عليّ منذ وفاة رسول الله والذي يعدّ أحد رواة حديث الغدير، قد وقف إلى جانب الإمام عليّ في جميع حروبه في أيام خلافته لكنّه لم يشهد بهذا الحديث في يوم الرحبة". (الأمالي، الشيخ الصدوق، ص ١٠٧ ١٠٨). وقالت أيضاً: "البراء بن عازب كان يوافي الإمام عليّ وابن عباس بآخر الأخبار من سقيفة بني ساعدة عندما كانا مشغولين بتجهيز رسول الله بعد وفاته". (شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠)

١٩١- نقلت الباحثة هذه الحادثة من مسند أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ٤١٩؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ٧، ص ٢٧٧.

١٩٢- سعد بن أبي وقّاص هو أحد أعضاء الشورى التي عيّنها عمر بن الخطاب كي يختاروا من بينهم خليفةً بعده، كما أنّه لم يشارك في حرب صفّين إلى جانب الخليفة الشرعي الإمام عليّ عليه السلام ضدّ معاوية بن أبي سفيان.

١٩٣- نقلت الباحثة هذا الخبر من كتاب أنساب الأشراف، البلاذري، ج ٤، ص ٩٣. وقالت: "نستنتج من استدلال معاوية أنّه يعتبر ذنبه أهون من ذنب سعد بن أبي وقّاص تجاه الإمام عليّ رغم أنّه عارضه بشكلٍ مباشرٍ وسعد توانى عن نصرته فقط، وبرّر ذلك بأنّه لم يكن حاضراً في يوم الغدير مثل سعد".

١٩٤- نقلت الباحثة هذا الخبر من كتاب مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٧٣. وقالت: "هذا الخبر لم ينقل إلا في كتاب مروج الذهب للمسعودي المعروف بولائه للشيعة".

١٩٥- راجع: المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، ج ٣، ص ٣٦٦ و ٢٦٧ و ٣٧١؛ أنساب الأشراف، البلاذري، ص ٢٥١؛ تأريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، ج ٢٥، ص ١٠٨.

١٩٦- للاطّلاع أكثر، راجع: أُسد الغابة، ابن الأثير، ج ٤، ص ٣٨٥؛ الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج ٧، ص ٤٠٦؛ تأريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، ج ٤، ص ٣٣٣ / ج ٥٩، ص ٥٥ و ٦٧؛ تأريخ الطبري، الطبري، ج ٢، ص ٤٢١ و ٣٥٨؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ٥، ص ٣٧٦ / ج ٨، ص ٢٣.

١٩٧- الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، عبد الحسين الأميني، ج ١، ص ١٠؛ معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج ٢، ص ١١١ و ٣٨٩.

١٩٨- الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، عبد الحسين الأميني، ج ١، ص ١٤٤.

١٩٩- في مبحث (تفسير الشيعة والسنّة لحديث الغدير) سوف نتطرّق إلى مناقشة رأي السيّدة ماريا ماسي دقاق حول سكوت البراء بن عازب وعدم شهادته بصحّة حديث غدير خُم ودهشة الإمام عليّ عليه السلام من هذا الموقف المتخاذل بعد أن أقرّ الأنصار له بالولاية في يوم الرحبة.

200 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, p.36.

201 - Ibid, p.36.

202 - Ibid, pp.36-37.

203 - Ibid, p.38.

204 - Ibid, p.37.

205 - Ibid, pp.37-38.

206 - Veccia Vaglieri L., "Ghadir Khumm" in: Encyclopedia of Islam, 2nd ed., vol. 2, Brill, Leiden, 1991

207 - Paula Sanders.

208 - … most Sunni authorities ignored the event, and those Sunnis who accepted the event as an historical fact naturally rejected the Shi'i interpretation. (Sanders Paula, "Claiming the past: Ghadir Khumm and the Rise of Hafizi Historiography in Late Fatimid Egypt" in: Studia Islamica, No.75 (1992), p.88).

209 - Veccia Vaglieri L., "Ghadir Khumm" in: Encyclopedia of Islam, 2nd ed., vol. 2, Brill, Leiden, 1991.

210 - Early Shi'i thought: the teachings of Imam Muhammad al-Baqir.

٢١١- أرزينا آر. لالاني، الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر، ترجمة الدكتور فريدون بدره اي، ص ٨٦ـ ٨٨.

212 - Halm Heinz, Shi'ism, (Second Edition), translated by: Janet Watson & Marian Hill, Edinburgh Universiry Press, Edinburgh, 2004, p.5.

213 - Ibid, pp.7-8.

214 - Ibid, pp.7-8.

215 - The Succession to Muòhammad: A Study of the Early Caliphate.

216 - The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate, 1997, Cambridge University Press, p. 18.

217 - Ibid, p. 35.

218 - Ibid, p.18.

219 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, pp.44-46.

220 - Ibid, p.42.

221 - Ibid, pp.43-44.

٢٢٢ - الأجواء في تلك الآونة لم تكن بصالح الإمام عليّ عليه السلام مع أنّه كان يتقلّد منصب الخلافة، حيث عارضه كثير من الناس وحاربه بعضهم كما أنّه كان يخشى أيضاً من انقلاب بعض

عسكره عليه بذريعة مخالفته لسيرة الشيخين وعدم سكوته عن البدع التي روّجا لها، حتّى إنّ بعضهم لم يتورّع من التذرّع بأنّه خالف سنّة النبيّ ﷺ، لذلك شكا قائلاً: **"قد عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله ﷺ متعمدين لخلافه ناقضين لعهده مغيرين لسنته، ولو حملت الناس على تركها وحوّلتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول الله ﷺ لتفرّق عنّي جندي حتّى أبقى وحدي أو قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله عزّ وجلّ وسنة رسول الله ﷺ... والله لقد أمرت الناس أن لا يجتمعوا في شهر رمضان إلّا في فريضةٍ، وأعلمتهم أنّ اجتماعهم في النوافل بدعةٌ، فتنادى بعض أهل عسكري ممّن يقاتل معي: يا أهل الإسلام، غيّرت سنّة عمر، ينهانا عن الصلاة في شهر رمضان تطوّعاً. ولقد خفت أن يثوروا في ناحية جانب عسكري، ما لقيت من هذه الأُمّة من الفرقة وطاعة أئمّة الضلالة والدعاة إلى النار"**. الكافي، الكليني، ج ٨، ص ٥٩ ـ ٦٣؛ بحار الأنوار، المجلسي، ج ٩٣، ص ٣٨٤.

٢٢٣- للاطّلاع أكثر، راجع: نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، السيّد عليّ الميلاني، ج ٩، ص ١٣٤.

٢٢٤- أسنى المطالب في مناقب سيّدنا عليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه)، شمس الدين محمّد بن محمّد الجزري الشافعي، ص ٤٩ ـ ٥٠. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٣٩٦)

٢٢٥- المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، ج ٣، ص ٤١٩. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٣٧٨ - ٣٨٠)

٢٢٦- وقعة صفّين، نصر بن مزاحم الكوفي، ص ٣٣٨؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٨، ص ٢١، الخطبة رقم ١٢٤. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٤٠٤)

٢٢٧- ينابيع المودّة، القندوزي الحنفي، ج ٣، ص ١٥٠. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٣٩٨)

٢٢٨- المناقب، الخطيب الخوارزمي، ص ١٩٩، (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ١، ص ٤٠٣)؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٠، ص ٥٦، الخطبة رقم ١٧٨؛ لطائف أخبار الأول في من تصرّف بمصر من أرباب الدول، الإسحاقي، ص ٦١. (راجع: الغدير، العلامة الأميني، ج ٢، ص ١٧٦ - ١٧٧).

229 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, p.35.

230 - Ibid, pp.46-47.

231 - Madelung Wilferd, "Imāma", in: Encyclopedia of Islam, 2 nd Edition, Vol. 3, under the patronage of the International Union of Academies, Leiden, E.J. Brill, 1986.

232 - Asma Afsaruddin.

233 - The Quran: an Encyclopedia.

234 - Afsaruddin Asma, "Ghadir Khomm" in: The Quran: an Encyclopedia, Edited by Oliver Leaman, Routledge, London, 2006.

٢٣٥- للاطّلاع أكثر، راجع: كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص ٢٧٧؛ الغيبة، النعماني، ص ٧٥؛ بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٣١، ص ٤١١؛ الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، العلامة الأميني، ج ١، ص ١٦٥.

236 - L. veccia Vaglieri.

237 - Veccia Vaglieri L., "Ghadir Khumm" in: Encyclopedia of Islam, 2 nd ed., vol. 2, Brill, Leiden, 1991.

٢٣٨- للاطّلاع أكثر، راجع: مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، حيث نقل الأحاديث التالية عن رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير: **"أليس الله أولى بالمؤمنين؟!"** قالوا: بلى، قال: **"اللّهم من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ"** ج ١، ص ١١٨؛ **"ألستم تعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟!"** قالوا: بلى، قال: **"ألستم تعلمون أنّي أولى بكلّ مؤمنٍ من نفسه؟!"** قالوا: بلى... فأخذ بيد عليٍّ فقال: **"من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ اللّهم والِ من والاهُ و عادِ من عاداهُ"** ج ٤، ص ٢٨١؛ **"أتعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟!"** قالوا: نعم يا رسول الله، قال: **"من كنتُ مولاهُ فهذا مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ"** ج ٤، ص٣٧٠؛ **"اللّهم من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ"** ج ٥، ص ٣٧٠.

راجع أيضاً: المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري: **"إنّ الله عزّ وجلّ مولاي وأنا مولى كلّ مؤمنٍ"** ثمّ أخذ بيد عليٍّ (رضي الله عنه) فقال: **"من كنتُ مولاهُ فهذا وليّه، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ"** ج ٣، ص ٣٧٠، وبعد أن نقل هذا الحديث قال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه بطوله" ج ٣، ص ١٠٩، كما قال في موضعٍ آخر: "شاهده حديث سلمة بن كهيل عن أبي الطفيل، أيضاً صحيح على شرطهما» ج ١، ص ١١٦ / ج ٣، ص ٣٧١.

راجع أيضاً: مجمع الزوائد، الهيثمي: **"من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ اللّهم والِ من والاهُ و عادِ من عاداهُ»** ج ٩، ص ١٠٤، نقل الهيثمي هذا الحديث عن أحمد بن حنبل، وقال: "ورجال أحمد ثقات"،

كما نقل ما يلي: "... فقام إليه ثلاثون من الناس، قال أبو نعيم فقام ناس كثير فشهدوا حين أخذ بيده فقال: (**أتعلمون أنّي أولى بالمؤمنين من أنفسهم**)، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: "**من كنتُ مولاهُ فعليٌّ مولاهُ، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ**"، قال: فخرجت كأنّ في نفسي شيئاً، فلقيت زيد بن أرقم فقلت له، إنّي سمعت علياً يقول كذا و كذا، قال: فما تنكر قد سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول ذلك". نقل الهيثمي هذا الحديث من أحمد بن حنبل، وقال: "رواه أحمد و رجاله رجال الصحيح غير فطر بن خليفة و هو ثقة".

راجع أيضاً: السُّنن الكبرى، النسائي، ج ٥، ص ٤٥: "**من كنتُ وليه فهذا وليه، اللّهم والِ من والاهُ وعادِ من عاداهُ...**».

راجع أيضاً: المعجم الكبير، الطبراني، ج ٤، ص ١٧.

٢٣٩- منهاج السنّة النبوية، ابن تيمية، ج ٤، ص ٢٣ ـ ٢٤. ابن تيمية كذّب قول النبيّ صلى الله عليه وآله وزعم أنّ أهل المعرفة بالحديث ينكرونه أيضاً في حين أنّ الأمر ليس كما يدّعي، فابن كثير الذي لا يقلّ عنه تعصّباً قد أكّد على أنّ سند هذه العبارة قويٌّ في كتابه المعتبر لدى أهل السنّة (البداية والنهاية)، حيث قال: "وصدر الحيث متواترٌ أيقن أنّ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) قاله، وأمّا (**اللّهم والِ من والاهُ**) فزيادةٌ قوية الإسناد". البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢٣٣.

240 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, p.34.

241 - Ibid, p.38.

242 - Ibid, pp.38-39.

أمّا الباحثة أرزينا آر. لالاني فقد قالت في كتابها (الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر): "إنّ أهل السنة يخالفون الشيعة في دعوى أنّ الآية: (**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**) قد نزلت بشأن غدير خُم وتعيين الإمام عليّ عليه السلام خليفةً للنبيّ صلى الله عليه وآله"، وتحدّثت عن رأي الطبري قائلةً: "رأي الإمام محمّد الباقر في تفسير قوله تعالى: (**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ**...) واضحٌ تماماً في مختلف مصادر الشيعة، حيث يقول إنّ هذه الآية نزلت بشأن غدير خُم عندما نصّب النبيُّ علياً إماماً... أمّا الطبري فهو لا يكتفي بتجاهل الأخبار التي تؤيّد آراء الشيعة فحسب، بل إنّه يتعمّد ذكر أخبارٍ بمضامين معيّنة للتشكيك بآرائهم... ومن الواضح غاية الوضوح أنّه قد تكلّف كثيراً لإنكار آراء الشيعة". الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر، أرزينا آر. لالاني، ترجمة الدكتور فريدون بدره اي، ص ٨٧ ـ ٨٨.

243 - Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam, Chapter II, pp.39-40.
244 - Ibid, p.47.

* مصادر البحث *

* أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
* أحمد بن عبد الحليم الحرّاني المعروف بـ (ابن تيمية)، منهاج السنة النبوية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
* أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني الشافعي، فتح الباري، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
* أحمد بن يحيى بن جابر بن داوود البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق وتعليق: الشيخ محمّد باقر المحمودي، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٤م.
* أرزينا آر. لالاني، الفكر الشيعي المبكر، تعاليم الإمام الباقر (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور فريدون بدره اي، الطبعة الأولى، منشورات فروزان روز، طهران، ١٣٨١ش.
* إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق وتدقيق وتعليق: علي شيري، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.
* إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م.
* سليمان بن أحمد بن أيّوب الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٤م.
* السيّد عليّ الميلاني، نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
* عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٧م.
* عزّ الدين عليّ بن محمّد بن عبد الكريم الجزري المعروف بـ (ابن الأثير)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتاب العربي، بيروت.
* عليّ بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بـ (ابن عساكر)، تأريخ مدينة دمشق، دار

الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ.
* الفضل بن الحسن الطبرسي، تفسير مجمع البيان، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥م.
* كارل بروكلمان، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمه إلى العربية: نبية أمين فارس ومنير البعلبكي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م.
* محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار (ج ٣١)، تحقيق: الشيخ عبد الزهراء العلوي، دار الرضا، بيروت، ١٩٨٣م.
* محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار (ج٩٣)، تحقيق: السيد إبراهيم الميانجي ومحمّد الباقر البهبودي، الطبعة الثانية المصحّحة، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
* محمّد بن إبراهيم النعماني، كتاب الغيبه، تحقيق: فارس حسون كريم، الطبعه الأولى، أنوار الهدى، قم ١٤٢٢هـ.
* محمّد بن جرير الطبري، تأريخ الطبري، مراجعه وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
* محمّد بن سعد بن منيع الهاشمي المعروف بـ(ابن سعد)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
* محمّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، إشراف، يوسف عبد الرحمن المرعشلي.
* محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي المعروف بـ(الشيخ الصدوق)، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٣٦٣ش.
* محمّد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذى، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمّد عثمان، الطبعة الثانية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣م.
* محمّد بن يزيد القزويني المعروف بـ(ابن ماجة)، سنن ابن ماجة، تحقيق وترقيم وتعليق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
* محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الرابعة، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٦٢ش.
* النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: الدكتور عبد الغفّار سليمان البنداري والسيّد حسن كسروي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.

* نصر بن مزاحم المنقري، وقعة صفّين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمّد هارون، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٨٢ه.
* نور الدين عليّ بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
* ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار التراث العربي، بيروت، ١٩٧٩م.

- A fsaruddin Asma, "Ghadir Khomm" in: The Quran: an Encyclopedia, Edited by Oliver Leaman, Routledge, London, 2006.
- Armstrong Karen, "MUHAMMAD", in: Encyclopedia of Religion,2nd ed., vol. 9, Lindsay Jones, editor in chief, United States of America.
- Armstrong Karen , "Islam A Short History", 2002, New york.
- Asani Ali S., "Ali b. Abi Talib", in: Encyclopedia of the Qurān, v.1, Brill, Leiden, 2001, Black Antony, The history of Islamic political thought: from the Prophet to the present, Routledge, 2001, pp. 9-17: "The Mission of Muhammad".
- Crone P., "Review of The Succession to Muammad" , Times Literary supplement, 4897 (7 Feb, 1997): 28.
- Dakake Maria Massi, "Ghadir Khomm" in: Encyclopedia lranica.
- Dakake Maria Massi, The Charismatic Community: Shi'ite ldentity in Early Islam, editor: Seyyed Hossein Nasr, State University, of New york press,2007.
- Doniger wendy (Consulting Editor), "SHI'ITE" in: Merriam-Webster's Encyclopedia of world Religions, wendy Doniger (Consulting Editor), Massachusetts.
- Doniger wendy (Consulting Editor), "Ali" in: Merriam-webster's Encyclopedia of world Religions, Wendy Doniger (Consulting Editor), Massachusetts.
- Doniger wendy (Consulting Editor), Muhammad" in: Merriam-webster's Encyclopedia of world Religions, Wendy Doniger (Consuling Ediror). Massachusetts.

- Ehlert Trude, "Muhammad" in : Encyclopedia of Islam,2nd Edition, vol. 7, Brill, Leiden, 1993.
- Gleave Robert M., Recent Research into the History of Early Shi'ism, in: History Compass 7/6, 2009.
- Gleave, Robert M., "Ali b. Abi Talib", in: Encyclopaedia of Islam(Three), Edited by: Gudrun Kramer - Denis Matringe-John Nawas-Everett Rowson, Brill, 2011.
- Graham W.A., "Review of The Succession to Muammad: A Study of the Early Caliphate", Muslim World, 89.2 (1999): 194.
- Halm Heinz, Shi'ism, (Second Edition), translated by: Janet Watson Marian Hill, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.
- Hegland Mary Elaine, "Ahl al-Bay" in: The Oxford Encyclopedia of the Islamic world. Editor in Chief: John L. Esposito, Oxford University press, 1995.
- Hodgson Marshall G. S., "How Did the Early Shi'a become Sectarian?", Journal of the American Oriental Society, Vol. 75, No. 1. (Jan. - Mar., 1955).
- Hodgson Marshall G. S., The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,The University of Chicago Press, Chicago, 1974.
- Jacob Lassner, "The Shaping of Abbasid Ruld", princeton, 1980.
- Kazemi Moussavi Ahmad, "Ghadir Khomm" in: Encyclopedia lranica.
- Kéchichian Joseph A. Jafri Syed Husain M. Dabashi Hamid Moussalli Ahmad, "Shi'i lslam" in: The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, Editor in Chief: John L. Esposito, Oxford University Press, 1995.
- Kohlberg Etan Poonawala l. K., "Ali b. Abi Talib,,in: Encyclopedia tranica.

- Kohlberg Etan (editor), Shi'ism, Hebrew University of Jerusalem, Israel, 2003.
- Kohlberg Etan, "Some Imami Shi'i views on the sahaba", Jerusalem Studies in Arabic and Islam 5 (1984), p. 143-175=BL, art. IX.
- Kohlberg Etan, From Imāmiyya to lthnā-'ashariyya, in: Bulletin of the school of Oriental and African Studies,university of London, Vol. 39, No. 3 (1976), Cambridge University press on behalf of School of Oriental and African Studies.
- Kohlberg Etan,"The Evolution of the Shi'a", The Jerusalem Quarterly27 (1983), p. 109-126=BL, art. I (different pagination). originally published in Hebrew as "Ha-Shi'a: si'ato shel'All",in Zmanim 8 (1982), p. 16-23, repro in Martin Kramer (ed.), Meha'a u-mahpekha ba-islam ha-shi,i (protest and Revolution in Shf'ite Islam), Tel-Aviv 1985, p. 11 -30.
- Lalani Arzina R., "Shi'a" in: The Quran: an Encyclopedia, Edited by Oliver Leaman, Routledge, London,2006.
- Landolt Hermann, "Walayah" in: The Quran: an Encyclopedia,Edited by Oliver Leaman, Routledge, London, 2006.
- Leaman Oliver (Editor), Tlte Quran: an Encyclopedia,Edited by Oliver Leaman, Routledge, London, 2006.
- Madelung Wilferd, "IMAMATE" in: Encyclopedia of Religion,2nd,ed,., vol. 7, LindsayJones, editor: in chief, United States of America.
- Madelung Wilferd, "Imāma", in Encyclopedia of Islam, 2nd Edition, vol.3, under the patronage of the International Union of Academies, Leiden, E.J. Brill, 1986.
- Madelung Wilferd,"Shi'a"in: Encyclopedia of lslam,2nd Edition,vol.9,Brill,Leiden. 1997.
- Madelung Wilferd. "Shi'ism", in: Encyclopedia of Religion,2nd Edition. vol. 12, Lindsay Jones editor in chief, United Statcs of America.

- Madelung Wilferd, The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate,1997, Cambridge University Press.
- Momen Moojan, An Introduction to Shi'i lslam-The History and Docuines of Twelver shi'ism, United States, Yale University Press, 1985.
- Montgomery Watt W., Muhammad at Medina. Oxford University Press, 1956.
- Montgomery Watt W., Muhammad: prophet and statesman, Oxford University Press, 1961.
- Montgomery Watt William, Early Islam: Collected Articles, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Morony M., "Review of The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate", JNES, 59.2 (2000): 153.
- Motzki Harald (editor), The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources, Leidin, Brill, 2000.
- Nasr Seyyed Hossein, The Heart of Islam-Enduring Values for Humanity, New York, 2002.
- Rubin Uri. "MUHAMMAD".in: Encyclopedia of Quran, vol 3, Brill, Leiden, 2003.
- Sachedina Abdulaziz. "Ali ibn Abi Talib", The Oxford Encyclopedia of the lslamic World' Editor in Chief: John L. Esposito, Oxford University Press, 1995.
- Sachedina Abdulaziz. "Imāmah" in Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Oxford University Press, 2007-2011:
- Sanders Paula, "Claiming the past: Ghadir Khumm and the Rise of Hafizi Historiography in Late Fatimid Egypt" in Studia Islamica, No. 75 (1992).
- Shah-Kazemi Reza. "Ali b. Abi Talib" in: Encyclopedia of Religion.2nd ed.., vol. 1, Lindsay Jones, editor in chief, United States of America.

- Stewart Devin J., "Farerwell Pilgrimage", in: Encyclopedia of Quran, Brill. Leiden, vol.2, 1991 .
- Vaglieri Veccia L., "Ali b. Abi Talib" in: Encyclopedia of lslam.2nd Edition, vol. l" Brill, Leiden, 1986.
- Vaglieri Veccia L., "Ghadir Khumm" in: Encyclopedia of Islam.2nd ed., vol. 2. Brill, Leiden, 1991.

❊❊❊

الانزياح و التكرار في ملحمة الحسين عليه السلام لـ(ريمون قسيس)

دراسة أسلوبية

■ أ.م.د. علي أصغر ياري(*)

■ علي محمد رضايي(**)

التمهيد

لقد شغل الأسلوب و الدراسات الأسلوبية في عصرنا الراهن حيزا كبيرا من الدراسات النقدية خاصة في مجال الشعر. ورد تحت كلمة «الأسلوب» تعاريف عديدة حيث أصبح من الصعب تحديدها، نشير إلى أهمها فيما يأتي:

قال بير جيرو في كتابه «أسلوبية»: الأسلوب ـ من كلمة Stilus، أي مثقب يستخدم في الكتابة ـ هو طريقة في الكتابة وهو استخدام الكاتب لأدوات تعبيرية من أجل غايات أدبية ويتميز في النتيجة من القواعد التي تحدّد معنى الأشكال وصوابها(١).

(*)جامعة الشهيد باهنر، كرمان، إيران – كلية الآداب والعلوم الإنسانية، طالب الدكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها.

(**) جامعة الإمام الرضا الدولية، مشهد، إيران.

وكذلك قال محمد عبدالله جبر: «علم الأسلوب فرع من فروع الدرس اللغوي الحديث يهتم ببيان الخصائص التي تميّز كتابات أديب ما، أو تميّز نوعًا من الأنواع الأدبية بما يشيع في هذه أو تلك من صيغ صرفية مخصوصة، أو أنواع معينة من الجمل والتراكيب، أو مفردات يؤثرها صاحب النص الأدبي»[٢].

ما توصّل إليه الدكتور صلاح فضل في كتابه علم الأسلوب من خلال التعاريف العديدة أن الأسلوب هو اختيار الكاتب أو الشاعر لتركيبات خاصة او جمل معينة او مفردات دون سواها مما يكشف عن مزاجه ورؤيته وأسلوب تفكيره[٣].

يُبنَى هذا المقال على المنهج الوصفيّ التحليليّ لتقديم معالم ظاهرتي الانزياح والتكرار في ملحمة الحسين عليه السلام ودورهما في إغنائها.

أهمية التحليل الأسلوبي من جانب وأهمية تحليل ملحمة الحسين عليه السلام للشاعر المسيحي «ريمون قسّيس» حثّنا على دراسة الظواهر الأسلوبية في هذه القصيدة.

هناك ظواهر أسلوبية عديدة عُني بها الباحثون في دراساتهم الأسلوبية ويهدف هذا البحث إلى دراسة ظاهرة التكرار لما له من شأن في التأكيد، سواء يكون في اللفظ أو الحروف أو التكرار في المعاني المقصودة من قبل الأديب الـمُبدع. كما أنّ ظاهرة الحذف من الظواهر التي تتجلى في كثير من المواقف اللغوية، وهذه الظاهرة تنطوي تحت ما يسمى بالانزياح التركيبي. تقديم ما يجب تأخيره في الكلام نحو: تقديم الخبر على المبتدأ أو تقديم المفعول على الفعل والفاعل توضَع أيضا تحت الانزياح التركيبي. ويوجد هناك انزياح آخر إلى جانب هذا الانزياح هو الانزياح التصويري الذي تنطوي تحته الاستعارة والكناية والتشبيه وتلك من أحسن الصور البيانية التي يستخدمها الشاعر. ولكن في هذه الدراسة ركّزنا على الاستعارة فقط لأن دراسة الكناية والتشبيه تتطلّب بحثًا سويّاً.

بما أن هذا المقال يسلّط الضوء على الظواهر الأسلوبية والكشف عنها في ظاهرتي التكرار والانزياح فلهذا نحاول أن نجيب عن سؤالين أساسيين:

١. ما هي أهم ميزات التكرار المستخدَم في ملحمة الحسين عليه السلام ؟

٢. ما هي ميزات الانزياح وأشكاله في هذه القصيدة؟

رأينا في سوابق البحث رسالة الماجستير لـ«أقدس بهزادي بور» المعنونة بـ«النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام في مرآة أدب المسيحيين المعاصرين» تتطرق الباحثة من خلالها إلى ملحمة الحسين عليه السلام ودراستها لريمون قسيس من دون أية إشارة إلى الجوانب الأسلوبية. أما مقالنا هذا فيسلّط الضوء على الظواهر الأسلوبية لهذه القصيدة وتحديدًا ظاهرتي الانزياح والتكرار.

ريمون قسّيس في سطور:

ريمون قسّيس هو شاعر لبناني من مواليد زحلة. تلقّى علومه في الكلية الشرقية وأتمّ دراساته الثانوية فيها. ثمّ دخل جامعة "القديس يوسف" وحصل على شهادة الدكتوراه. كان مولعًا بالشعر منذ نعومة أظفاره وأصبح من أشهر الشعراء في لبنان وهو لم ينه العقد الثاني من عمره. لقسيس أشعار شتى بالعربية والفرنسية تتضمّن الموضوعات التاريخية والاجتماعية وكثيرًا من الغزل[٤] طُبع شعره بالطابع الرمزي الرومنسي. له أمسيات ولقاءات ومهرجانات شعرية شارك فيها، كما له مقابلاتٌ وحلقات إذاعية وندوات ومؤتمرات عبر «حركة الحوار والثقافة في لبنان» ومؤسسها ورئيسها د. مصطفى دندشلي. له مؤلفات عديدة منها: عليّ عليه السلام الفارس الفقيه، الحكيم في الشعر (١٩٩١م)، قصائد أولى باللغة الفرنسية (١٩٩٧م)، أوراق شاعر في النثر (٢٠٠٤م)، منائر (الشعر) (٢٠٠٥م)، ملحمة الحسين عليه السلام (الشعر) (٢٠١٠م) (قسّيس، ٢٠١١م: ٤٥).

عرض الموضوع:

٣- ١- الانزياح:

للانزياح معنيان: الأول لغوي والثاني اصطلاحي، بالنسبة إلى المعنى اللغوي

كتب ابن منظور معرّفًا الانزياح: «نزح الشيء ينزح منع وضرب نَزْحاً ونُزوحاً بَعُدَ وشيءٌ نُزُحٌ ونَزُوحٌ نازح ونَزَحت الدارُ فهي تَنْزِحُ نُزُوحاً إِذا بَعُدَتْ وجاءَ من بلدٍ نَزيحٍ أَي بعيدٍ»(٥).

أمّا بالنسبة إلى المعنى الاصطلاحي فيشرح عبدالسلام المسدّي في كتابه الأسلوبية والأسلوب: «مصطلح (Ecart) عسير الترجمة لأنه غير مستقرّ في متصوّره لذلك لم يرض به كثير من روّاد اللسانيات والأسلوبية فوضعوا مصطلحات بديلة عنه. قد يمكن أن نصطلح عليه بعبارة التجاوز، أو أن نُحييَ له لفظةً عربيةً استعملها البلاغيون في سياق محدّد وهي عبارة "العُدُول": وعن طريقة التوليد المعنويّ قد نصطلح بها على مفهوم العبارة الأجنبية»(٦).

وقد أكسب مفهوم الانزياح الأسلوبية ثراء في التحليل إذ تتعامل المقاييسُ الاختياريَّة والتّوزيعيّة على مبدئه فتتكاثف السّمات الأسلوبية، وفي ضوئه يمكن إعادة وصفِ كثيرٍ من التحليلات البلاغية العربية»(٧).

٣ – ٢ – الانزياح الدلالي (التصويري):

تقيم البلاغة والأسلوبية، منذ زمن، علاقات وطيدة تتقلّصُ الأسلوبية أحيانًا حتى لا تعدو أن تكون جزءًا من نموذج التواصل البلاغي»(٨). الانزياح الدلالي أو الانزياح الذي يرتبط بالبلاغة عادةً ما يحوكه الكاتب من خلال كسر القاعدة المتعارف عليها والمألوفة إلى ما هو غريب ومدهش وبعيد عن المعهود والمتداول وذلك عبر لصق الأشياء بصفات ليست لها في واقع الحال كما يقوم المبدع بكسر ما تألفه الأذن واعتادت على سماعه فيشكل بذلك خرقًا لأفق التوقع وهذا هو غرض الانزياح الدلالي.

٣ – ٢ – ١ – الاستعارة: يتم التّركيز على دراسة الاستعارة في هذا القسم فهي «في اصطلاح البيانيين: استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى

المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي»[٩].

نلحظ في هذا المجال أن الشاعر يقوم بتوظيف صفات غير معهودة إلى الإمام الحسين عليه السلام. فبعد بحثنا في هذا المضمار سيتبيّن لنا كيف أن الشاعر قد أحاط الإمام الحسين عليه السلام بهالة من الصفات الـمُضيئة العائدة لأشياء راكنة في الطبيعة. ونسوق مثالًا على ذلك هو التالي:

قمرٌ في التّراب وهو دفينٌ

قد دحرتَ الزّمانَ يُدجي ويُغْسي

ما له في العطاء روضٌ مثيلٌ كُلُّ روضٍ يهفو إليه ويَبسِ

وسماءً بكتْ، فيحيَ بكتْه و«حسين» بكتهُ في قَطعِ رأسِ[١٠].

من أهم خصائص الاستعارة تجسيد المعنويات، وتشخيص المجردات، وخلع الحياة على ما لا حياة فيه، ومنها المبالغة في تأكيد المعنى وتفخيمه، وحسن البيان وتحريك المشاعر وتنبيه العقول ونلاحظ معالم هذه الخصائص في الاستعارات الموظّفة من قبل الشاعر[١١]. نشاهد من خلال هذه الأبيات أن التشخيص هو العنصر الأبرز في تشكيل صوره الاستعارية، خاصة فيما يتعلق بوصف الإمام الحسين عليه السلام و هذه الأبيات الشعرية ترتكز بشكل صارخ على صفات جمالية وخارقة للعادة كمثل ضياء الشمس، ونور القمر والنجوم وذلك بغية إكمال مشهدية واضحة أراد الشاعر أن يوصلها لقُرّائه ألا وهي أنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام ليست محدودة بزمانها ومكانها بل تخطّت أجيال لتُكوِّن مدرسة للإنسانية.

٣- ٢- ٢- التشبيه:

جدير بالذكر أن الشاعر استخدم التشبيهات الحسّية وكذلك قريبة من الذهن لنيل مقصوده وهو الصورة التي يريد رسمها لثورة كربلاء.

التشبيه هو أبرز أنواع التصوير اطرادًا في كلام البشر عامّة، المسموع والمقروء على حدّ السواء وما هذا بغريب. ولم يحرم التشبيه منثور ولا منظوم من الكلام فلا تكاد تخلو منه فقرة من الفقرات لا قطعة من الأبيات[١٢].

في هذه القصيدة نلحظ التشبيه خاصة التشبيه البليغ، وهو الذي حُذف منه أداة التشبيه ووجه الشبه، فلم يبق منه سوى المشبّه والمشبّه به فهذا أقوى أنواع التشبيه وأبلغها[١٣] نذكر النماذج الآتية:

أنت نوري المضيءُ يُضحي ويُمسي

هو روضي الأريضُ نفّاحُ عِطرٍ فيه ينمو زكيُّ نَبتٍ وغَرسِ

هو نورٌ بدا يضيءُ كشَمْسِ

و«حسينٌ» أبوالأئمة يمشي في الورى فرْقدًا بلا أيِّ طَمْسِ

هو نورٌ وحجةٌ واقتدارٌ[١٤].

اللافت للنظر فيما سبق من التشبيهات أن الشّاعر شبّه الإمام الحسين عليه السلام بالنّور وخاصية النّور الهداية. وقد جاء التشبيه وأفاد المبالغة التي هي من أعظم مقاصده، ولهذا لا تكاد تجد تشبيهًا خاليًا عن هذا القصد، وكلّما كان الإغراق في التشبيه، والإبعاد فيه، كذلك صعب الوقوع والحصول، كان أدخل في البلاغة وأوقع فيها وتأتي على أثر هذه المبالغة تزيين المشبّه في الأبيات السابق ذكرها[١٥].

٣ – ٣- الانزياح التركيبي:

«ربّما تبادر إلى الذهن أن المتغيّرات النحوية تتركّز في الحذف ومخالفة الترتيب، ولكن هناك غيرهما من الأنماط النحوية ما يكون في استعماله سمة أسلوبية»[١٦] ولكن ما بصدده نحن في هذا المقال يبرز في هاتين الظاهرتين، يعني الحذف وتقديم ما يجب تأخيره.

٣ – ٣- ١- الحذف: أول ظاهرة من ظاهرتي الانزياح التركيبي في هذه القصيدة هي الحذف وهو أن يتم حذف أحد أجزاء الجملة، سواء كان مبتدأً أو خبرًا، فاعلًا أو مفعولًا و... .

«وممّا اعتيد فيه أن يجيء خبرًا قد بُني على مبتدإٍ محذوف، قولُهم بعد أن يذكُروا الرجل: «فتى من/ صفته كذا»، و«أغرُّ من صفته كيت وكيت»[١٧] وقال أحمد درويش في سر جمال هذا اللون، «هو أنّنا حين نحذف المبتدأ من العبارة، إنما ندعي أن ذلك المبتدأ حي في ذهن المخاطب، ومعلوم، ولسنا بحاجة إلى أن نورده مرة أخرى وإنّما يكفي أن ننطق بالصفة التي نريد إسنادها له على جهة الخبرية، حيث نجدها تتجه إليه وتلتصق به»[١٨] وتجيء الأبيات الآتية لريمون قسّيس على هذا النمط:

قمرٌ في التّراب وهو دفينٌ / أشرفُ السّبطِ طيّبٌ وزكيٌّ / جرأةٌ في شجاعةٍ، جُودُ كفٍّ / خَيرُ أهلِ الأرض التي أنجَبَتْهم / هيبةٌ قُل، حِلمٌ وعِلمٌ جَليٌّ / نَجدةٌ للّرسولِ ليست تُضاهي[١٩].

نرى في الأبيات السابقة الذّكر حذف الشّاعر المبتدأ من أول كل الأبيات بقرينة حضورها في ذهن المخاطب وللغرض الذي أشرنا إليه.

٣ – ٣ – ٢- التقديم والتأخير:

قال الجرجاني في التقديم والتأخير: «هو بابٌ كثير الفوائد، جَمُّ المحاسن، واسع التصرُّف، بعيدُ الغاية، لا يزال يَفتَرُّ لك عن بديعة، ويُفضِي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شِعرًا يروقك مسمعُه، ويَلطُف لديك موقعُه، ثم تنظر فتجد سببَ أن راقك ولطُف عندك، أن قُدِّم فيه شيء، وحُوِّل اللّفظ عن مكانٍ إلى مكان[٢٠].

لعل تقديم ما يجب تأخيره في هذه القصيدة هو الأكثر بروزًا في أبياتها الشعرية بما يُظهر تسلسل الاهتمام الفكري لدى الشاعر وتقديمه لحالة معيّنة على ما عداها. فضلا عن ما تُغنيه من الأبعاد اللغوية والجمالية وحتى الإيقاعية. وكذلك قال «محمد

عبدالمطلب» في كتابه البلاغة والأسلوبية: أما مباحث التقديم والتأخير فتُمثل ـفي علم المعاني ـ أهمية خاصة، من خلال التركيب الذي يخضع بالضرورة لطابع اللغة ونمطها المألوف في ترتيب أجزاء الجملة، من حيث كان العدول عن هذا النمط بمثابة منبهات فنية يعمد إليها المبدِع ليخلق صورة فنية متميزة[٢١].

ولقد عشتَ للرّماح العوالي في سبيل الإله يفدى بنفسِ ص٢٤

يا مؤاخي رسالة العرب طرًّا بك تحمى من ظلم كيدٍ وحلسِ ص٢٥

هو مني ـ قد قالها ـ أنه منه وحسينا سمّوه من غير لبسِ ص٢٥

هو روضي الأريض نفّاح عطر فيه ينمو زكيّ نبت وغرس ص٢٥

وسماءٍ بكت فيحيى بكته وحسينٌ بكته في قطع رأسِ ص٢٨

في رثاء الحسين دعبلٌ أبكى كل حاجٍ وكل راكبِ عنسِ ص٣٠

وبسخط يزيد يُرغي انتقامًا ولأمرٍ فيه بدايةُ حِلْسِ ص٣٤

لقد ذكر النحويّون والبلاغيّون أسباباً عديدة للتقديم منها: التخصيص والاهتمام وتقوية الحكم والتأكيد و...[٢٢] ومن هذه الأسباب نشاهد في الأبيات السابق ذكرها مثالاً لإظهار إرادة الشاعر في تسليط الأضواء على ما قدّمه. فالتقديم في هذه الأبيات قد يكون في تقديم الجاروالمجرور على عامله، وقد يكون في تقديم المفعول به على الفعل والفاعل، سواء كان الغرض تخصيص المقدَّم أو الاهتمام به، فضلًا عن الجمالية والإيقاع الذي خلقه الشاعر بأسلوبه هذا. وهذا الأمر من براعة الشاعر المبدع التي تميّزه من الشاعر المبتدئ.

٤ - تكرار:

تقول نازك الملائكة: «جاءتنا الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية بتطور ملحوظ في أساليب التعبير الشعري، وكان التكرار من هذه الأساليب فبرز بروزًا

يلفت النظر، وراح شعرنا المعاصر يتكئ إليها اتكاءً يبلغ أحيانًا حدودًا متطرفة لا تنم عن اتزان»(٢٣).

دراسة ظاهرة التكرار في هذه القصيدة تشتمل على ثلاثة مستويات بما فيها التكرار الصوتي، والتكرار اللفظي، وأخيرًا تكرار المعنى.

٤ – ١ – التكرار الصوتي (تكرار الأصوات)

هو من أنواع التكرار المنتشرة والشائعة في الشعر والنثر ويتجسّد «عبر تكرار حرف يهيمن صوتيا في بنية المقطع أو القصيدة»(٢٤).

لقد تكرّرت بعض الأصوات في قصيدة «ريمون قسّيس» بشكل منظّم أو ما يسمّيه النقاد المعاصرون «harmonic» ممّا أدّى إلى انسجام بالنغم والصوت والإيقاع فتلذّذُ الأذن بسماعها حتى من دون أن تفهم المعنى، وينتشر هذا الأسلوب الإبداعي في كثير من أبيات الملحمة، نـُجملها كالتالي:

يا حسين الـفـداء تفديك نفسي/ وعليٌ ونهجه متسامٍ متغاوٍ بـمجدِ قولٍ وتُرسِ/ يا لرامٍ رماه رمية نحس / ما دروا أنّك الحقيقة تبقى قد دحرت الزمان يدجي ويُغسي / هوَ منّـي ـ قد قالها ـ أنا منه و«حسينًا» سمّوه من غير لُبس/ هو هديٌ من الإله تبدّى لحفيدٍ فوادُه في تقسّى/ لو على كرهٍ جاءها، هي دنيا لم تسَعْهُ، ولم تُبالِ بِضرسِ/ وأنا منهم بغيتي حرفُ «سـيـن» في متيـن وحبكِ شِعْرٍ ومَرْسِ/ جدّه قالـها ويا رُبَّ قولٍ قِيل فيه جـمالُ جهرٍ وهَمسِ/ جُرأةٌ في شجاعةٍ، جُودُ كفٍّ لا يـُجارى، ونَبْعُ فَهْمٍ ونَدسِ/ وإذا مِ اللئام جَحفلُ جيشٍ وإذا «جوشَنٌ» يـَجيش بِنَجْسِ/ وإذا «خولي» ذاك قد حزَّ رأسًا في مسا جمعة فيا قَسْوَ حَرْس / «زينبٌ» أنتِ أختُه خيرُ أختٍ لطّمت وجْهَها وصاحَتْ: لَتَعسي/ سُـمِعَت عِبسٌ وَهْيَ تبكي عليه وَبُكىً دامٍ بين عَنْسٍ وعَبْسِ/

ونرى هنا عبر هذه الأبيات أن الشاعر لايركّز على «ما يقول» فقط، إنّما يركّز

على «كيف يقول». وفي بعض هذه الأبيات مثل «وإذا مِ اللئام جَحفلُ جيشٍ وإذا «جوشَنٌ» يَجيش بِنَجْسِ» يتّضح هذا الأمر أكثر فأكثر؛ لأنّ ترتيب هذه الأحرف على هذه الصورة لم يأت مصادفة كما هو واضح، إذ إن الصنعة بادية ظاهرة. وما كان ذلك إلا لأن الشاعر يطلب التأثير الجمالي ويتوخّاه عبر إنتاجه للبيت.

٤ – ٢ – التكرار اللفظي:

يعدّ التكرار اللّفظي نمطًا من الأنماط التي اعتمدها الشعراء ولم ينسَه شاعر مبدع مثل ريمون قسّيس: «وهو تكرار كلمة تستغرق المقطع أو القصيدة»(٢٥). ينضوي تحت هذا القسم من البحث بُعدان من التكرار بما فيها من تكرار المفردات، وتكرار الصفات المتتالية، اللذان يقعان في بيت واحد أو مقطع من القصيدة.

٤-٢-١- تكرار المفردات: هذا النوع من التكرار يوجد في ملحمة الحسين عليه السلام بطريقتين: الأول منهما أن الشاعر يوظّف الكلمة المكرَّرة نفسها، والثاني استخدام الصفات المتتالية في عبارة واحدة وسنتطرق على كل واحد منهما كما يأتي:

هـوَ منّـي ـ قـد قالهـا ـ أنـا منـه و«حسـينًا» سـمّوه مـن غـير لُـبس
هـو سـبطٌ مطهَّـرٌ كعـليٍّ هاشـميٌّ وأمـرُه لا لـرجسِ
هـو روضي الأريـض نفّـاحُ عِطـرٍ فيـه ينمـو زكـيٌّ نبـتٍ وغـرسِ(٢٦)

هذه الأبيات الثلاثة المتتالية بهذا الشكل المقدَّم رسمتْ بدايةً رنّة محبَّبة على أذن سامعها فضلًا عن تجسيدها لرغبة الشاعر الجامحة في التركيز على شخص الإمام الحسين عليه السلام بوصفها قيمة قائمة بذاتها. وذلك من خلال ضمير «هو» الذي يتكرر في كل الأبيات الثلاثة وما يعود هذا الضمير إلى الإمام الحسين عليه السلام «والقاعدة الأولية في التكرار، أن اللفظ المكرر ينبغي أن يكون وثيق الارتباط بالمعنى العام، وإلا كان لفظية متكلفة لا سبيل إلى قبولها. كما أنه لابد من أن يخضع لكل ما يخضع له الشعر عمومًا من قواعد ذوقية وجمالية وبيانية. فليس من المقبول مثلًا، أن يكرر الشاعر لفظاً

ضعيف الارتباط بما حوله، أو لفظًا ينفر منه السمع»[٢٧].

وهكذا قال الشاعر في الأحرف التي كوّنت اسم «الحسين»:

هــيَ «حــاءٌ» حيــاةُ جيْــلٍ لجيْــلٍ وهْي «سـينٌ» و«السـينُ» ثالـثُ «نَفْـسِ»
هـي «يـاءٌ» و«اليـاءُ» «يحيـى» احتواهـا مــرّتينِ اثنتــين مــن خَــيرِ جِــرْسِ
هــي «نــونٌ» وسُــورةٌ ذكــرُ «نــون» ذِكْرُ ربٍّ لصاحبِ الحُوتِ يُمســي[٢٨]

«ولعل أبسط ألوان التكرار، تكرار كلمة واحدة في أول كل بيت من مجموعة أبيات متتالية في قصيدة، وهو لون شائع في شعرنا المعاصر، ولا ترتفع نماذج هذا اللون من التكرار إلى مرتبة الأصالة والجمال إلا على يدي شاعر موهوب يدرك أن المعول في مثله، لا على التكرار نفسه، وإنما على ما بعد الكلمة المكررة»[٢٩].

ومن المؤكد أن قسّيساً يلحظ في تكرار هذه الكلمات في أول بعض الأبيات أن يثير الحماسة في صدور القرّاء وخاصة أن هذه الملحمة تتعلّق بشخصية تُعرف بين الناس في أنحاء العالم بالشجاعة والتضحية ويشبه الشاعر في تكراره لهذه الكلمات شيئاً رئيساً عند إلقائه للخطاب مكرّرًا بعض الكلمات، وفي المقابل ردّة الجمهور بالتصفيق والتهليل.

٤ – ٢ – ٢ – تكرار الصفات المتتالية: يقول عدنان حسين قاسم في التكرار: «إنّه بتشكيلاته المختلفة ثمرة من ثمرات قانون الاختيار والتأليف، ومن حيث توزيع الكلمات وترتيبها بحيث تقيم تلك الأنساق المتكررة علاقات مع عناصر النص الأخرى»[٣٠].

بناءً على هذا الاختيار والتأليف حرص الشاعر «قسّيس» أثناء تدوينه للمدح الحسيني على رسم لوحة جماليّة تتجسّد عبر ظاهرة الانسياب في النّعوت ذات الرّنة اللفظية المتقاربة. وما كان على هذه اللوحة إلا إظهار تفخيم الشاعر لمرتبة الإمام الحسين عليه السلام في نغم موسيقيّ جميل:

هو سبطٌ مطهَّرٌ كعليٍّ، هاشميٌّ أمرُه، لا لِرجسٍ / هو روضي الأريضُ نفّاحُ عِطرٍ، فيه ينمو زكيُّ نبتٍ وغَرسٍ / أشرفُ السِّبطِ طَيِّبٌ وزكيٌّ، بالغٌ أمري، لا يفارق حسّي / وشجاعٌ، شهمٌ، أبيٌّ، حبيبٌ، وسيأتي يومٌ يصاب بفَرسٍ / جئتُ أروي مسيرةً «لحسينٍ» أتملّاها نورَ وحيٍ وقبسٍ وسراجًا مزهوهرًا ووضيئًا ولئن كانت الجُسومُ لحَسٍّ / جرأةٌ في شجاعةٍ، جودُ كفٍّ لا يُجارى، ونبعُ فهمٍ ونَدْسٍ / فهْو قُل: في السّماءِ أكبرُ شأنًا، نورُ هَدْيٍ وطيبُ عَرْفٍ وأُنْسٍ / ضِدَّ مَنْ يَهدي، يَرتضي لإلهٍ، سمحَ كفٍّ، نُبلًا، شهامةَ مَرْسٍ / هيبَةٌ قل، حِلمٌ وعِلمٌ جليٌّ في مضاءٍ وفي شدائدَ حُمْسٍ / نَجْدَةٌ للرسولِ ليست تُضاهى، أريحيٌّ، نجيدُ جَريٍ وغَسٍّ / هو نورٌ وحُجَّةٌ واقتدارٌ، وشبيه الرّسولِ ليس بِخَنْسٍ / وشريفٌ، هَنيٌّ خُلْقٍ، صَبورٌ هو أقوى من شُرْبِ خمرٍ بِقَلْسِ[٣١].

حينما نرى هذه الصفات المتتالية نتذكّر ـــ من حيث الأسلوب ـــ هذا الشطر للشاعر الجاهلي أمرؤالقيس «مكرٌّ مفرٌّ مُقبلٌ مُدبرٌ معًا»[٣٢] حيث يصف فرسَه ولكن التشابه من حيث أسلوب الشاعرين في تكرار الصفات وتتابعها.

قمنا في هذا القسم بإحصاء الصفات الحسينية التي وردت في ملحمة الحسين عليه السلام لنرى نسبة تواتر كلّ واحدة من هذه الصفات. «السّمات اللغوية حين تحظى بنسبة عالية من التكرار، وحين ترتبط بسياقات معينة على نحو له دلالاته تصبح خواصاً أسلوبية تظهر في النصوص بنسبة وكثافة وتوزيعات مختلفة. وهذا يبرر أهمية القياس الكمي بوصفه معياراً موضوعيًا منضبطًا وقادرا على تشخيص النزعات السائدة في نص معين أو عند كاتب معيّن. ويطلق على هذا النوع من الدراسة مصطلح علم الأسلوب الإحصائي statistic stylistics[٣٣]. ومن معالم هذا التكرار في الملحمة يمكننا أن نشير إلى الصفات الخاصة بالإمام الحسين عليه السلام التي وظّفها الشاعر، وبذلك لا نقصد أن نعدّ للإمام صفات محدودة لأنّ في هذا ظلما كبيرا، إنّما نريد أن نشير إلى تلك الموظَّفة في القصيدة أوّلا وكيفية تكرارها ثانيًا لنتوصّل إلى النسبة المئوية لتلك الصّفات:

جدول رقم ١: إحصاء الصفات الحسينية

التضحية	يا حسين **الفداء**/ في سبيل الإله **يُفدى** بنفس/	مرتين (٩ بالمئة)
الشجاعة	ليس يُرضي الجهادَ إلّا **كميٌّ**/ و**شجاعٌ**، **شهمٌ**، **أبيٌّ**، حبيبٌ/ شهر السّيفَ **لا يهاب الأعادي**/ جُرأةٌ في **شجاعةٍ**/ **وكميٌّ** على الشكيمة باقٍ/ هو نورٌ وحجّةٌ **واقتدارٌ**/	٦ مرات (٢٧ بالمئة)
جود	ما له في **العَطاءِ** روضٌ مثيلٌ/ **جودُ** كفٍّ/ **سمحَ** كفٍّ، نُبْلًا/	٣ مرات (١٢ بالمئة)
نور	أنت **نوري** المضيء/ **قمرٌ** في التّراب/ هو **نورٌ** بدا يضيءُ كشَمْسِ/ **نورُ** هديٍ وطِيبُ عَرْفٍ وأُنسِ/ في الورى **فرقدًا** بلا أيّ طَمْسِ/ أفهل يُطفي **نورَ** بدرٍ وشمسِ؟/ يا **هلالًا** لـمّا استتمَّ كمالًا/ هو **نورٌ** وحجّةٌ واقتدارٌ/	٨ مرات (٣٧ بالمئة)
طهارة	هو سبطٌ **مطهَّرٌ** كعليٍّ/	مرة واحدة (٥ بالمئة)
خلود	ما دَرَوْا أنّك **الحقيقة تبقى**/ هو (يوم عاشوراء) عرسُ الدّماءِ **أخلدُ** عرس/	مرتين (٩ بالمئة)

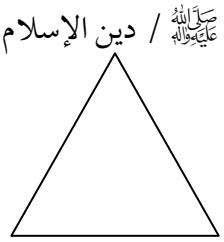
«وعندما يتصور الأسلوب على أنه محصلة معدلات تكرار الوحدات اللغوية القابل للتحديد الشكلي في صياغة النص فإن هذه الوحدات يمكن بطبيعة الحال إحصاؤها وإخضاعها لعمليات رياضية دقيقة ويتجه كثير من الدراسات الأسلوبية إلى تحليل العلاقة بين المفردات ومعدلات تكرارها»[٣٤].

وبعد معالجة في الصفات الخاصة بالإمام الحسين عليه السلام في ملحمة ريمون قسيس يبدو أن صفة النّور تقع في المكان الأول بالنسبة إلى الصفات الأخرى والشجاعة هي ثانية الصفات توظيفًا في الملحمة، وهاتان الصفتان هما أكثر من الصفات الأخرى بعدة أضعاف.

٤ – ٣- تكرار المعنى: إذا دققّنا النظر في هذه القصيدة متأمّلين فنجد الشاعر يكرّر معنىً خاصًّا عدة مرات في ملحمته كما يشير إلى هذا الموضوع في مطلع القصيدة. وما هو إلّا تقارب الأديان الإبراهيمية الثلاثة. يقول الشاعر في هذا الموضوع:

قد دعا موسى والمسيحُ تجلّى وأتى أحمدٌ لرَبٍّ بِخَمْسِ[٣٥]

الشاعر هنا ذكر موسى كليم الله، ثم المسيح عليه السلام ثم أتى النبي محمد صلى الله عليه وآله وفرض الصلوات الخمسة وجمع الشاعر هذه الأديان الثلاثة أي الدين اليهودي والدين المسيحي والإسلام وكوّن مثلث الاتّحاد بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة كما يبدو على الشكل الآتي:

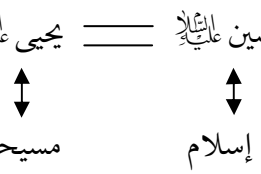


وأشار في موضع آخر إلى هذه الأديان الثلاثة من خلال الرموز ولا تكون الرموز إلا أشخاصاً من هذه الديانات الذين كانوا حاضرين في مأساة كربلاء، إليكم نموذج من هذه الوحدة:

يـا «لوَهْـبٍ» كـم في الجوامـعِ يُتلـى إسْـمُ «وَهْـبٍ» وفي محافـلِ كَـنْسِ
هـو قَـسٌّ مـن النصـارى شـهيدٌ وحسـينٌ غـدا فخـورًا بقَـسَّ
ذاك حَـبْرٌ مـن اليهـود تبـدَّى أُقتلـوني ولـو عُرِفْـتُ بِـنَطْسِ (٣٦)

أو في المقارنة بين شخصية إسلامية (الإمام الحسين) وشخصية مسيحية (يحيى)عليهما السلام:

وسـماءً بكَـتْ، «فيَحْـيَ» بكَتْـهُ و«حسَـينٌ» بكَتْـهُ في قَطْـعِ رَأْسِ (٣٧)



على سبيل الإيمان بالله ريمون قسّيس بوصفه مسيحياً يرى في يوحنّا المعمدان (يحيى) الذي عمّد المسيح وجاء مبشّرًا به وأصبحت النتيجة أنه قُطِعَ رأسُه في الدين المسيحي كما قُطِعَ رأس الإمام الحسين عليه السلام في الدين الإسلامي وهما رمزان؛ النّبي يحيى عليه السلام رمزٌ للديانة المسيحية والإمام الحسين عليه السلام رمزٌ للديانة الإسلامية وهذه الملحمة تُعدّ من أروع القصائد في العلاقات الأخوية وتمتين التواصل المسيحي الإسلامي.

أشار الشاعر كذلك إلى التشابه بين الإمام الحسين والنّبي يحيى عليهما السلام في موضع آخر:

هي «يـاءٌ» و«اليـاءُ» «يحيـى» احتواهـا مـرّتينِ اثنتـين مـن خَـيرِ جِـرْسِ (٣٨)

وهكذا لاحظنا أن الشاعر أورد مرات عدّة نماذجَ أومأ من خلالها إلى قضية

الأخوّة بين الأديان الإبراهيمية، فلا نستغرب من شاعرٍ كـ«ريمون قسّيس» أن يكترث بتقريب الأديان الإبراهيمية إذ إنّه من المسيحيّين المثقّفين الذين يعتقدون أن هذه الأديان الثلاثة تأتي كلّ واحدٍ منها مكمّلًا ومؤيّدًا للآخرَين.

النتيجة:

بالنسبة إلى ظاهرة الانزياح الدلالي في القصيده نلحظ الشاعر موظّفًا الصفات الخاصة بالإمام الحسين عليه السلام وكذلك غير معهودة منها ولجأ الشاعر إلى توظيف الاستعارة والتشبيه لإغناء أثره الشّعري والتأثير في المتلقّي. التشخيص من خلال الاستعارات الموظّفة في القصيدة من جانبٍ وتشبيه الإمام الحسين عليه السلام بالشمس، ونور القمر والنجوم من جانب آخر، لهما دلالة على هداية الإمام الحسين عليه السلام للأجيال المختلفة عبر العصور.

أما بالنسبة إلى الانزياح التركيبي وتحديدًا ظاهرة الحذف فالشاعر بحذف المسند إليه من بعض الأبيات خاصة تلك الأبيات التي أنشدها في وصف الإمام الحسين عليه السلام أراد أن يستغني عن ذكره، لأنّه حي في ذهن المخاطب ولا داعي لذكره.

كما قدّم بعض أجزاء الجملة على البعض للدّلالة على الاهتمام بالمقدَّم أو قصره وهذا الاهتمام والقصر في كثير من الأحيان يرتبط بالإمام الحسين عليه السلام.

يكرّر الشاعر بعض الأحرف وبذلك يُضفي على القصيدة روعة وجمالًا وهذا إضافة إلى الجانب المعنوي للعبارات وخاصة أن تكرار النغمات الصوتية قد يكون بشكل منظم و «harmonic».

تكرار بعض الألفاظ والكلمات وخاصة تلك التي تكون في أول الأبيات يدلّ على الإثبات والتأكيد وهذا مايريد الشاعر أن يلقيه في ذهن المخاطب.

كرّر الشاعر الصفات الخاصة بالإمام الحسين عليه السلام في هذه الملحمة، ويبدو أنّ هناك صفتين أكثر من الصفات الأخرى من ناحية التوظيف، ألا وهما «النّور» و«الشجاعة».

هناك بعض المعاني المقصودة والمركَّزة عليها التي كرّرها الشاعر مرّات عدة عبر الرموز والعلامات في ملحمته، ومن خير ذلك «العلاقة والتواصل بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة».

ملخص البحث

بحث هذا المقال عن الظواهر الأسلوبية في قصيدة «ملحمة الحسين» للشاعر المسيحي ريمون قسّيس. تتميّز هذه الملحمة بخصائص أسلوبية وتحديداً ظاهرتا الانزياح، والتكرار.

بالنسبة إلى الانزياح في هذه الملحمة فهو يشتمل على مستويين ألا وهما الانزياح الدلالي (التصويري) والانزياح التركيبي الذي يشتمل على الانزياح في الحذف، والانزياح في التقديم والتأخير.

استعمال استعارات غير معهودة وتشبيهات غير مألوفة للإمام الحسين عليه السلام من معالم الانزياح الدلالي وتقديم ما يجب تأخيره للدلالة على الاهتمام والقصر، وحذف المسند إليه في كثير من الأبيات لاستغناء عن ذكره، من خواص الانزياح التركيبي في هذه القصيدة.

أمّا بالنسبة إلى التكرار فهو ظاهرة لا يمكن الإغماض عنها في هذه القصيدة ومن أجل ذلك درسنا التكرار بكل أنواعه إذ توصّلنا إلى أنّه يشتمل على تكرار الأحرف الخاصّة بشكل منظّم في بعض الأبيات، أو تكرار بعض الكلمات والصفات الخاصة بالإمام الحسين عليه السلام حيث وصف الشاعر الإمام الحسين عليه السلام بصفات متتالية، أو تكرار المعاني التي تسيطر على هيكل القصيدة بشكل عام ومن ذلك الوحدة في الأديان الإبراهيمية الثلاثة التي يشير إليها الشاعر في بداية الملحمة.

الكلمات الرئيسة: ريمون قسّيس، ملحمة الحسين عليه السلام، الأسلوبية، الانزياح، التكرار.

* هوامش البحث *

١. الأسلوبية. ترجمة: منذر عياشي: ١٧.
٢. الأسلوب والنحو: ٦.
٣. علم الأسلوب: ٩٧
٤. الإمام الحسين عليه السلام في الشعر المسيحي: ١٢٧.
٥. لسان العرب: ٦١٤.
٦. الأسلوبية والأسلوب: ١٦٢ و١٦٣.
٧. نفسه: ١٦٤.
٨. البلاغة والأسلوبية، ترجمة: د.محمد العمري: ١٩.
٩. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: ٢٥٨.
١٠. ملحمة الحسين عليه السلام: و٢٤ و٢٥ و٢٨.
١١. علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان: ٢٣١ ـ ٢٣٣.
١٢. خصائص الأسلوب في الشوقيات: ١٤٢.
١٣. علم البيان بين النظريات والأصول: ١٥٥.
١٤. ملحمة الحسين عليه السلام: ٢٣ و٢٥ و٢٨ و٣٣ و٤٠.
١٥. البيان العربي دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية: ٢٦٣.
١٦. الأسلوب والنحو: ١٩.
١٧. دلائل الإعجاز: ١٤٩.
١٨. دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث: ١٧٢.
١٩. ملحمة الحسين عليه السلام: ٢٤ و٢٥ و٢٩ و٤٠.
٢٠. دلائل الإعجاز: ١٠٦.
٢١. البلاغة والأسلوبية: ٢٧١ و٢٧٢.
٢٢. دراسات في البلاغة العربية: ٧٢.
٢٣. قضايا الشعر المعاصر: ٢٧٠.
٢٤. حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر: ٨٢.
٢٥. حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر: ٨٢.
٢٦. ملحمة الحسين عليه السلام: ٢٥.
٢٧. قضايا الشعر المعاصر: ٢٣١.
٢٨. ملحمة الحسين عليه السلام: ٣٠.

٢٩. قضايا الشعر المعاصر: ٢٣١.
٣٠. الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي: ٢١.
٣١. ملحمة الحسين عليه السلام: ٢٥ و٢٦ و٢٧ و٢٩ و٣٠ و٣٢ و٤٠ و٤٢.
٣٢. ديوان امرئ القيس: ١١٩.
٣٣. الأسلوب دراسة لغوية احصائية: ٣٤.
٣٤. علم الأسلوب مبادئه وإجرائه: ٢٦٦.
٣٥. ملحمة الحسين عليه السلام: ٢٣.
٣٦. المصدر نفسه: ٣٨.
٣٧. المصدر نفسه: ٢٨.
٣٨. المصدر نفسه: ٣٠.

*** المصادر والمراجع ***

١. ابن منظور. (١٩٩٧). لسان العرب. المجلد ١٠. الطبعة ٦. دار صادر. بيروت. لبنان.
٢. امرؤالقيس. (٢٠٠٤م). ديوان امرؤالقيس. الطبعة الخامسة. لبنان. بيروت: دار الكتب العلمية.
٣. بليت، هنريش. (١٩٩٩م). البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص. ترجمة: د.محمد العمري. لبنان، بيروت: أفريقيا الشرق.
٤. جبر، محمد عبدالله. (١٩٨٨م). الأسلوب والنحو دراسة تطبيقية في علاقة الخصائص الأسلوبية ببعض الظاهرات النحوية. الطبعة الأولى. الاسكندرية: دارالدعوة.
٥. الجرجاني، عبد القادر. (د.ت). دلائل الإعجاز. تعليق: محمود محمّد شاكر.القاهرة: مكتبة الخانجي.
٦. جيرو، بير. (١٩٩٤م). الأسلوبية. ترجمة: منذر عياشي. الطبعة الثانية. سوريا. حلب: دار الحاسوب للطباعة.
٧. الغرفي، حسن. (٢٠٠٠م). حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر، ط١، بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
٨. درويش، أحمد. (د.ت). دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر.
٩. سقال، ديزيره. (١٩٩٧م). علم البيان بين النظريات والأصول. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر العربي.

١٠. فضل، صلاح. (١٩٩٨م). علم الأسلوب مبادئه وإجرائه. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الشروق.
١١. قسّيس،ريمون. (٢٠١١م). ملحمة الحسين عليه السلام. بيروت: دار المحجة البيضاء.
١٢. زميزم، سعيد. (٢٠١٢م). الإمام الحسين عليه السلام في الشعر المسيحي. الطبعة الأولى. بيروت: دارالجوادين.
١٣. طبانة، بدوي. (١٩٥٨م). البيان العربي دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية. الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
١٤. الطرابلسي، محمد الهادي. (١٩٨١م). خصائص الأسلوب في الشوقيات. تونس: منشورات الجامعة التونسية.
١٥. عبد المطلب، محمد. (١٩٩٤م). البلاغة والأسلوبية. الطبعة الأولى. لبنان. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
١٦. علّام، عبدالعاطي غريب. (١٩٩٧م). دراسات في البلاغة العربية. الطبعة الأولى. بنغازي: جامعة قاريونس.
١٧. فضل، صلاح. (١٩٩٨م). علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته. القاهرة: دار الشروق.
١٨. فيّود، بسيوني عبدالفتّاح. (١٩٩٨م). علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان. ط ٢، القاهرة: مؤسسة المختار.
١٩. قاسم، عدنان حسين. (٢٠٠٠م). الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، الدار العربية للنشر والتوزيع.
٢٠. المسدّي، عبدالسلام. (١٩٨٢م). الأسلوبية والأسلوب. الطبعة الثالثة. الدار العربية للكتاب.
٢١. مصلوح، سعد. (١٩٩٢م). الأسلوب دراسة لغوية احصائية. الطبعة الثالثة. القاهرة: عالم الكتب.
٢٢. نازك الملائكة. (١٩٦٧م). قضايا الشعر المعاصر. ط ٤، بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.
٢٣. الهاشمي، السيّد أحمد. (د.ت). جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. بيروت: المكتبة العصرية.

❋❋❋

الصحابي سلمان المحمّدي رضي الله عنه
في كتابات المستشرق ماسينيون
دراسة تحليلية لنظريات المستشرقين

د. ياسين حسين علوان الويسي(*)

المقدمة

لاشك في ان للمستشرقين دوراً هاماً في التنقيب عن تراثنا، ولفت انظار الباحثين الى اهمية ذلك التراث. فقد حقق المستشرق هنري كوربان مؤلفات السهروردي الإشراقي، وكشف اللثام عن مؤلفات الفلسفة الإشراقية في تحقيقه لكتاب حكمة الإشراق ومجموعة في الحكم الإلهية والذي تضمن نصوصاً مهمة في فلسفة الإشراق ثم كتب المستشرق الروسي ايفانوف عن (أم الكتاب) وحقق نصه وهو من تراث الإسماعيلية كذلك المستشرق جولد تسيهر الذي كتب في الشريعة والعقيدة في الإسلام ومن ثم جاء ماسنيون الذي عمل على ابراز تراث الحلاج ونشر اخباره وتحقيق كتاب الطواسين ونشر ديوان الحلاج، وكتب بحوثاً عدة عن هذه الشخصية التي اختلف حولها رأي اصحاب الفكر في الوسط الإسلامي وكي لا نغبط حق احد من المستشرقين الذين لم نذكر اعمالهم فإننا نشكرهم ونعتذر لهم لعدم ذكرهم

(*) قسم الشريعة / كلية العلوم الإسلامية / جامعة سامراء.

وذكر اعمالهم لعدم الإطالة اما عن ماسنيون فقد افاض قلمه حول الصحابي سلمان المحمدي لذا اخترنا كتاباته حول سلمان عنواناً لبحثنا الموسوم (الصحابي سلمان المحمدي في كتابات المستشرق ماسينيون، دراسة تحليلية لنظريات المستشرقين) وقد تضمن ثلاثة مطالب : الأول حول : حياة ماسنيون ومؤلفاته والثاني : حول موقف ماسنيون من نظريات المستشرقين حول سلمان والثالث : تحليل ماسنيون لخبر سلمان الخاص بإسلامه وصلته بأهل البيت عليهم السلام . ثم ختمت بحثي هذا بخاتمة تضمنت اهم ما توصلت اليه مع توصيات لزملائي الباحثين حول هذا الموضوع المهم.

سائلاً الله العلي القدير أن ينفعنا وينفع بنا ويجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم انه سميع مجيب والحمد لله رب العالمين وصلّ اللهم على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم في العالمين إنك حميد مجيد.

■ المطلب الأول : لويس ماسنيون حياته و اعماله:

يبدو ان علينا قبل الكتابة عن مباحث ماسنيون حول الصحابي سلمان يجب التعرف على ماسنيون ونبذة عن حياته كما يقدمه لنا الدكتور عبد الرحمن بدوي فيقول: "ولد لويس ماسنيون (Louis Massignon) في الخامس والعشرين من شهر يوليو سنة ١٨٨٣ (الف وثمانمائة وثلاثة وثمانين) في ضاحية نوجان على نهر المارن... احدى ضواحي باريس. وكان ابوه فرناند ماسينيون فناناً، درس الطب ثم عدل عنه الى الفن واشتهر خصوصا بفن النحت عامة وبنحت الجبس... خاصة وقد اتخذ له في عالم الفن اسما مستعارا هو بير روش (Pierre Roche)، واشتهر في الاوساط الفنية في باريس في الربع الاخير من القرن الماضي وبداية هذا القرن، وكان لهذا اثره في تنشئة ابنه؛ فقد نشأ نشأة عقلية فنية. وبقي تذوق ماسنيون الفن، والإسلامي منه بخاصة من العلامات البارزة في انتاجه الروحي، وله في هذا الباب صفحات رائعة. ولعل هذا الجانب الفني الذي لقنه من ابيه هو الذي وجهه الى العناية بالآثار الاسلامية فاستهل بها نشاطه

الروحي)[١]، اما عن نشأته فقد (قضى دراسته الثانوية في ليسيه لوجران Louis Le Gran المشهورة في باريس وهناك التقى في سنة ١٨٩٦ م وهو بالصف الثالث بهنري ماسبيرو[٢] الذي اصبح فيما بعد من كبار المتخصصين في الدراسات الصينية، فتكون لدى كليهما ميل مشترك للدراسات الشرقية فالتحقا (بالمدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية) وهي التي تخرج فيها اجيال متلاحقة من المستشرقين الفرنسيين والاجانب... وحصل لويس ماسينيون على البكالوريا في ٣ اكتوبر ١٩٠٠م قسم الاداب والفلسفة، وعلى البكالوريا قسم الرياضيات... وقد حرصنا على ذكره لنوضح لماذا ظل طوال حياته مولعا بالرياضيات... سافر في رحلة قصيرة الى الجزائر عام ١٩٠١ عاد بعدها الى باريس لمتابعة دراسته الجامعية، فحصل على ليسانس الأداب ... سافر الى مراكش في ابريل ١٩٠٤ وكتب بحثاً عنها صغيراً)[٣]، بعدها بدأ حياته الاستشراقية حيث عين عضوا في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، اما اعماله فقد قدم لنا الدكتور عبد الرحمن بدوي رحمه الله نبذة عن حياة المستشرق الكبير ماسينيون وأعماله حيث اعتبر وفاته خسارة كبيرة للدراسات الاسلامية.

وحينما قارن بينه وبين اقرانه من المستشرقين امثال (نيلدكه)[٤] و(نيلو)[٥] و(جولد تسيهر)[٦] عدّه متميزاً عنهم جميعا: (بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان والقدرة على استنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والافكار السطحية، ومرد ذلك الى مزاج شخصي خاص جعل حياته الباطنة ثرة عامرة بأعمق المعاني الروحية، ولم يكن ظاهري المذهب في اي بحث طرقه حتى لو كان في صميم المباحث العلمية او الاثرية و بريء من دعاوى النزعة التاريخية (Historicism) التي اصابت ابحاث (نيلدكه) و(جولد تسيهر) بالمغالاة في تلمس الأشباه والنظائر- الخارجية السطحية في الغالب الأعم- ايذاناً بالتأثير.وهو منهج ينطوي على مصادرة و افراط)[٧]، كان من بين ما ذكره الدكتور بدوي من فضائل ماسنيون انه (نأى بنفسه جانباً عنها-اي مناهج الاخرين من المستشرقين- ولئن لم يغال في الاستبطان مما يدفع ماسنيون احيانا الى

اضفاء روحانية عميقة على ما لم يكن في ذهن اصحابه غير حرفية او وضعية بسيطة، فما كان ذلك الا نتيجة اشتغاله المتواصل بفهم اسرار الصوفية وهي بطبعها ذات معنى (مطلع) اي يدعي الكشف عن الباطن المجهول من الظاهر)[٨].

وما تميز به ماسينيون ايضا: (عمق الايمان الديني بالمعنى الادق الاسمى الواسع الذي يضم بداخله كل المعاني السامية في كل الاديان –كتابية او غير كتابية، سماوية او غير سماوية، موحدة أو غير موحدة– مما جعله اقدر على فهم دقائق الايمان في كل الاديان، و إن كان اختياره الرسمي قد اختار الكاثوليكية منذ ان عاد اليه ايمانه في سن الخامسة والعشرين)، ثم بين الدكتور بدوي اختيارات ماسينيون للموضوعات التي عرضها ومن اهم ما توافر عليه دراسته للتصوف الاسلامي عامة(وفي الحلاج بخاصة، فما كان ذلك في الواقع غير جانب واحد من جوانب فكره المتعدد الاصيل في كل ما تناوله. فقد عني بالآثار الاسلامية واستهل بها نشاطه العلمي، واهتم بكل المشاكل العصرية في البلاد الاسلامية و بتاريخ النظم الاجتماعية في الاسلام، واولى الدراسات الفلسفية والعلمية رعاية تشهد له باليد الطولى فيها. وتوفر على الدراسات الشيعية بكل تطوراتها وفروعها، وخصوصاً المغالية منها كالقرامطة والنصيرية والاسماعيلية، لأنه كانت تستهويه المذاهب المستورة والحركات السرية، الروحية والسياسية، في تاريخ الاسلام، فضلا عن ارتباطها في بعض الاحيان بصاحبه الذي رافقه طول حياته، اعني الحلاج) الذي تأثر به كثيرا وعني بأعماله كثيراً (فنشر سنة ١٩٣١م (ديوان الحلاج) مع ترجمة فرنسية رائعة. وعكف على اخباره، فأخرج هو وباول كراوس[٩] كتاب (اخبار الحلاج) مع ترجمة فرنسية ومقدمة، واعيد طبعه مرة ثانية سنة ١٩٥٧ وكتب دراسة عن (اسانيد) اخبار الحلاج سنة ١٩٤٦وبحثاً عن (حياة الحلاج بعد وفاته) في السنة نفسها، ودراسة عن (المنحى الشخصي لحياة الحلاج) نشرها في مجلة (الله حي) ... و(كتابات العطار عن الحلاج).. ونشر (قصة الحلاج) سنة ١٩٥٤م وهي قصة بلغة شعبية وكان قد بدء حياته العلمية مع الحلاج عام ١٩٠٩م حيث كتب بحثاً بعنوان (عذاب الحلاج) وثنّى عليه ببحث نشر في

RMM بعنوان : (الحلاج الشبح المصلوب والشيطان عند اليزيدية).

وارتبطت بذلك دراسة (الكتب المقدسة عند اليزيدية) في RMM عام ١٩١١م وهم عبدة الشيطان في شمال العراق الذين يدعون الانتساب الى يزيد بن معاوية ويقيمون حتى الان في جبل سنجار[١٠] وكان اول بحث كبير ينشرعن الحلاج هو كتاب (الطواسين) سنة ١٩١٣: النص العربي والترجمة الفارسية تبعاً لمخطوطات في استنابول و لندن مع دراسة جيدة قدم بها بين يدي هذه النشرة. ثم نشرته لأربعة نصوص تتعلق به سنة ١٩١٤م. وعهدت اليه دائرة المعارف الاسلامية ان يكتب مادة (حلاج) سنة ١٩١٤م وكذلك مادة (حلول) وهي تتصل ايضاً بالحلاج فكتبها. اما عن كتابته حول سلمان المحمدي فإنها كانت نتيجة لزيارته الى قرية سلمان باك على بعد ٢٠ كيلو متر من بغداد، ظل ماسينيون يحتفظ بانطباع عميق عن الصحابي العظيم الذي به انتسب الفرس الى آل بيت رسول الله استناداً الى حديث: "سلمان منا اهل البيت". فنشر بحثا بعنوان: (سلمان باك والبواكير الروحية للإسلام الايراني) في ضمن مجموعة مباحث (جمعية الدراسات الايرانية سنة ١٩٣٤ وقد ترجمناه الى العربية) فضلاً عن اهتمامه بسلمان اهتم بمذهب الشيعة وما يتفرع عنه بخاصة من مذاهب مغالية، فكتب عن (النصيرية) في دائرة المعارف الاسلامية، وثبت مراجع عن النصيرية سنة ١٩٢٩م. (وثبت مراجع عن (القرامطة) و(الاسس الشيعية لأسرة بني الفرات)...وشغل خصوصاً بالسيدة فاطمة عليها السلام بنت الرسول فكتب عن مكانتها عند الشيعة. . .سنة ١٩٢٨- ١٩٢٩م و عن (المباهلة في المدينة و فاطمة) باريس سنة ١٩٥٥م) وكذلك اولى اهتمامه في السنوات الاخيرة (بأهل الكهف. فبعد ان القى عنهم بحثاُ في مؤتمر المستشرقين العشرين المنعقد في بروكسل في سبتمبر سنة ١٩٢٨ م، ونشر في اعمال المؤتمر سنة ١٩٤٠م _ص ٣٠٢-٣٠٣) عاد اليهم في سنة ١٩٥٠... ثم كتب بحثا جامعاً عن اهل الكهف نُشر في مجلة الدراسات الاسلامية سنة ١٩٥٥م، وفي اخر عدد منها سنة ١٩٦٢؛ استوعب فيه قصة اهل الكهف في الاسلام و المسيحية

وجمع وثائق عنها وصوراً واثاراً). ويبدو ان النشاط الفكري الذي كان يتميز به ماسنيون جعله (موفور النشاط والحيوية الى اقصى حد، شاعراً بأن له رسالة روحية تقتضي الحركة الى جانب الهدوء في الدراسة. وظل على هذه الحال من الحيوية والبحث والحركة حتى توفي في ٣١ اكتوبر سنة ١٩٦٢ م . ولعله لم يكن يردد في لحظاته الاخيرة غير هاتين الآيتين الكريمتين اللتين كان يرددهما في ليلته بإستمرار، متأثراً بصديق حياته الروحية، الحلاج: ﴿لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللهِ أَحَدٌ﴾[١١] – وقوله تعالى: ﴿ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِها وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْها وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ﴾[١٢]، لم يكن الحلاج يردد هذه الآية الاخيرة في اوج لحظات عمره، اعني في لحظة الاستشهاد في سبيل الحق)[١٣]. وكانت دراسته المعمقة حول سلمان ومدينة سلمان من اهم ما يعنينا في هذا البحث بالإضافة الى صلة سلمان بآل البيت عليهم السلام، والمباهلة التي خصص لها بحثاً منفرداً ذكرناه اعلاه واهتمامه بالسيدة فاطمة عليها السلام بنت رسول الله صلى الله عليه وآله.

■ المطلب الثاني : موقف ماسنيون من نظريات المستشرقين حول سلمان:

لابد من ان نشير الى ان ماسينيون صاحب منهج تحليلي من خلال عرضه وتمحيصه لنظريات المستشرقين حول (سلمان) فقدم نظرته لهذه الشخصية قبل الخوض في تفصيل نظريات المستشرقين حولها حيث قال : (جرى اهل السنة والشيعة معاً على عد سلمان الفارسي، من بين كبار الصحابة، ذا مكانة خاصة: فهو احد الثلاثة السابقين الى الاسلام من غير العرب وهم : سلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وبلال الحبشي، والصورة التقليدية لهذا "الاعجمي" ذات ملامح بارزة الرسوم. وُلِدَ في فارس وجذبته الى المسيحية نزعة الى الزهد الحادة، وتنقل وهو لا يزال في موجة الشباب، من شيخ الى شيخ ومن مدينة الى مدينة، مستهدفاً للنفي والرق، وكل هذا ليس فقط من اجل ان يظفر بطريقة في الحياة اشد قساوة، وبتوحيد خالص من نوع ما

يبحث عنه الحنفاء[١٤] بل وايضا للاتصال برسول من رسل الله وُصِفَ له ووجده اخيرا في محمد صلى الله عليه وآله الذي قرب اليه)[١٥] ثم يؤكد ماسينيون الدور الريادي لسلمان في الإسلام حيث يذكر انه (هو الذي اشار عليه ـ أي على رسول الله صلى الله عليه وآله بحرب الخندق، وبقى بعد موته الصاحب الصدوق لآل البيت، اعني لأتباع علي عليه السلام ـ والمدافع عن حقوقهم المشروعة المهضومة الى ان توفي بالمدائن في العراق)[١٦] قدم ماسنيون نظريات المستشرقين الناقد لحقيقة وجود سلمان في الاسلام واعتبار الاخبار الورادة عنه مجرد اساطير وخرافات وبحسب قراءاته لهذه النظريات يقول ماسينيون (و يلوح من اول وهلة أن الوثائق الخاصة بحياته غير متجانسة. فثمت اولاً : رواية طويلة متصلة تروي سيرته، وخبر عن اسلامه)[١٧]. وهذا يعني ان هناك رواية متصلة السند يعني ذلك ابتداء ان هناك حقيقة اسمها سلمان وليست اسطورة او خرافة. ثم يتابع المسألة بشيء من الريبة واخفاء عنصري سياسي في المسألة فيقول : "وبعد هذا لا نجد عن بقية حياته غير معالم نادرة متباعدة تدور حول مسألتين جوهريتين :وثاقة الصلة بأهل البيت عليهم السلام (حديث: سلمان منا اهل البيت) ودفاعه السياسي عن احقيته على " قوله : كرديد ونكردير" واذا امعنا النظر برزت لنا مشاكل اخرى، اشار اليها من قبل كثير من المؤلفين المسلمين، وبخاصة من الشيعة، وحاولوا حلها على نحو ظاهرالتلفيق)[١٨] ثم يورد دراسة (لكليمان هيوار)[١٩] فيها ثلاث روايات لخبر سلمان ينتهي به الى تقرير (عدم صحته من الناحية التاريخية، بيد انه أيّد الخبر القائل بوجود سلمان في غزوة الخندق)[٢٠]. و يذكر ماسنيون رأياً لمستشرق آخر وهو هوروفتس[٢١] في رسالة يقول انها موجزة مركزة حادة وفيها حاول (ان يثبت ان اسطورة سلمان ليست الا خرافة تولدت عن بحث اشتقاقي يتعلق باللفظ (خندق) وبدا في هذا من اشياع النظرية التي قال بها ماكس ملر[٢٢]. الذي حاول اكتشاف اصل الخرافات في (مرض اللغة) فيرى هوروفتس ان الاسم (سلمان) وجد في البدء في الاثبات غير الدقيقة التي وضعها المدافعون عن الاسلام وسجلوا فيها اسماء (الشهود

الكتابيين) من يهود ونصارى امنوا برسالة النبي في اولها. وهذا الاسم منسوب الى فارسي بطريقة غامضة، قد افاد في تزييف حكاية قصة الخندق، وكلمة (خندق) المعربة منذ زمان قديم، ولكنها من اصل ايراني، وتدل على حيلة حربية يقال منشأها فارسي)[٢٣] وهذه اللفظة هي التي (اوحت بالفكرة التي جعلت من سلمان "الفارسي" هذا، الذي لم يكن يعرف عنه شيء، مهندساً فارسياً، ومزدكياً اعتنق الإسلام ومستشاراً خاصاً لمحمد ﷺ وعن الهاشميين، وابتدأ من هذا الغرض، لم ير هوروفتس في بقية التفاصيل الخاصة بسيرة سلمان غير نتائج عن هذه الخرافة المتوالدة عن الاشتقاق: فإن ذُكر من بين من شاركوا في عملية المؤاخاة (بين المهاجرين والانصار)، فما هذا الّا لتأييد أنه احد الصحابة، واذا ذكر على انه من بين المحاربين في العراق: في القادسية والمدائن والكوفة و بلنجر، فما ذاك الا بوصفه فارسياً)[٢٤].

هذه الآراء التي سوف نعود الى مناقشة ماسينيون لها وبيان موقفه منها اما ما يتعلق (بصلته الوثيقة بآل البيت، وتبنيه فيهم كما يشهد بذلك مقدار ما كان يصرف له من عطاء من بيت المال في عهد عمر، وتدخله في جانب علي سنة ١١ هـ - فتلك اضافات شيعية للصورة الاشتقاقية الاولى. ولا شيء ثابت إذن في كل هذه السيرة غير اسم (سلمان) وهو حرف عربي، واسم معروف، اخترعت له أولاً كنية ـ أبو عبد الله ـ "دون تقدير ان المولى لاحق له فيه" ثم اضيف اليه من بعد اسم فارسي يسبقه، والفرس الذين اسلموا هم الذين اخترعوا بخيالهم كل تلك التفاصيل)[٢٥] والان نرى كيف بدء ماسينيون بإيراد اعتراضاته على هذا النقد التاريخي ذي النزعة الاسمية كما يقول. و يذكر هذه الاعتراضات مجملاً وتفصيلاً فأما المجمل منها فهي :

اولاً: ان التفسير الخرافي، او بالأحرى الغنوصي[٢٦] لشخصية ما لا يستبدل بواقعة انسانية حقيقية شبحاً متأخراً غير حقيقي – بل هو يعبر عن حاجة اجتماعية الى التفسير الكلي، وعن رد فعل غالباً ما يكون شبه مباشر، عصري للواقعة الانسانية التي تدعو اليه، والتعبير المتناقض الذي يحاوله هذا التفسير ليس بطبعه باطلاً غير

مقبول)[٢٧] اذن ماسينيون يعترض على النقد من جهة ويعطيه مقبولية من جهة اخرى فهذا تناقض من صاحب النقد، وتناقض من المعترض ايضا. ثانياً: (ان الخرافة القائمة على الاشتقاق لا يمكن ان تنشأ في حضارة ما إلا في مرحلة معلومة من مراحل التطور النحوي، وصورة سلمان قد وضعت في الاسلام العربي قبل هذه المرحلة)[٢٨] والاعتراض الآخر الذي يسجله ماسينيون يضمنه فيما اجمل من اعتراضات فيقول: (ثالثاً:من الصحيح ان اسطورة سلمان قد نمت و حفظت خصوصا بفضل عناية المسلمين الفرس، لكنها تكونت وتحددت في صورة عربية اولا في الكوفة، ولم تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على العناية الشعبية الايرانية إلّا أنَّ ذكرى هذا المولى العجمي من صحابة الرسول قد بقيت، اي ان صورة سلمان لم تخترع بواسطة الاندفاع اللاشعوري للانتقام الشعوبي العنصري عند الفرس)[٢٩].

ثم يفصل ماسينيون هذه الاعتراضات فيقول: (ولننتقل الى التفصيلات لم يستطع نقد هوروفتس لعله – ان يتجه الى التنافر الجوهري بين هذا المزيج : (سلمان + الفارسي) بين اسم عربي " ذي صبغة آرامية " و نسبة ايرانية، وهذا من الغرابة الظاهرة بحيث لا يمكن ان يكون هذا المزيج قد صنع في عهد متقدم. في حين نجد ان بقية (الشاهدين) على نبوة الرسول، كتابيين وغير كتابيين، ومن عنى الإخباريون بذكرهم حول شخصية النبي صلى الله عليه وآله ـ بحيرا سرجيوس وتميم الداري وغيرهما، يبدوان محوطين بالغموض[٣٠] في صورة باهتة مشكوك فيها ، نرى ان لدينا سلستين ثابتتين تضعان صورة سلمان في الاطار التاريخي للمشاجرات (بين الصحابة)[٣١] قدم المناقشات بين فرق الشيعة في الكوفة حول دوره الديني عند الرسول و علي ومحاولة ازدواج شخصيته ـ (مما وافق عليه البخاري وانكره ابن حبان)[٣٢]... اضف الى هذا على سبيل التذكرة ـ المطالب التي تقدم بها منذ مستهل القرن الثالث الهجري اعقاب مزعومون لأخ، او لبنات سلمان ـ قدم الزيارات الى قبره في المدائن)[٣٣] ثم بعد ان ينتقد ماسنيون آراء هوروفتس نراه في ناحية اخرى يعد هذا النقد مقنعا في كثير من

النقاط التفصيلية[٣٤]. و ذهب ايفانوف[٣٥] الى فرضية هوروفتس من دون ان يكون متأثراً به، حيث بحث في (ام الكتاب) الاسطورة الغنوصية والمكانة الخاصة لسلمان فيها فكان بحث ايفانونف ذا طابع غنوصي ديني مانوي، لا كما يرى هوروفتس من انه اسطورة ذات طابع شعوبي عنصري(ايراني) لذا يرى ماسينيون ان بحث ايفانوف اكثر تنويعا وادعى الى القبول[٣٦].

ويفصل ماسينيون ذلك ويوضحه فيقول: (ليس من الممكن ان نعزو اختراع صورة سلمان لتأثير حضاري فارسي في الكوفة التي لم تبدأ شوارعها تأخذ اسماء ايرانية الا في سنة ١٣٢هـ عندما غزاها جيش العباسيين الخراساني، والثورتان اللتان قام بها الموالي سنة ٤٣ هـ وسنة ٦٧هـ بالكوفة كانتا ايضا ذواتى طابع عربي (يجب ان لا ننسى ان اللغة الفارسية لم تبعث في صورة ادبية وبفضل الشعوبية الا في القرن الثالث)، بيد ان اسلام الحمراء، وهي حاميات فارسية (اصبحت عربية في الحيرة واليمن) في سنة ١٤وسنة ١٧ هـ، واستيطانها الكوفة والبصرة (وربما المدائن ايضا) وتقويتها بالموالي من ابناء السبايا الفارسية اللائي أُخِذوا في عين تمر و جلولاء (من سنة ١٢ الى ١٧ هـ) حينما يصبحون شباباً، نقول ان هؤلاء كونوا وسطا هجينا، في الكوفة خصوصاً. وفي هذا الوسط حدث غليان فكري هو ما يسمى بأسم "الغنوص"[٣٧] كان نتيجة للاتصال بالإسلام الناشئ المجرد للتوحيد الذي جاء به ابراهيم ... ويعزو ذلك – الى- مسألة الايمان الحاد بعقيدة جديدة تقوم على الخوارق من جانب وسط ذي حضارة عريقة يتأمل الكون المحسوس – تحت ضوء عقائده الجديدة – من خلال المنشور المضيء لأساطيره القديمة)[٣٨].

ويرى ماسينيون ان بحثه هنا ليس بخصوص بيان هذا المفهوم اي الغنوص الاسلامي وبيان تكوينه، او عرض الدور الاساسي الذي قامت به الشيعة في هذا التكوين وتوضيح ما اخذته السنة عنه بطريقة مستورة ـ من العقل الاول الى النور المحمدي ـ وانما ليسجل مع ايفانوف حقيقة مفادها ان بعضا من ملامح يزدان (إله

الخير عند المانوية) ومن الانسان الاول عند المانوية الشرقية قد انعكس على صورة سلمان التاريخية في ذلك الوسط الهجين لحمراء الكوفة الذين علمهم احلافهم العرب – من تميم و عبد القيس – كيف يعرفون سلمان ويحبوه[٣٩].

■ المطلب الثالث : تحليل ماسينيون لخبر سلمان الخاص بإسلامه وصلته باهل البيت عليهم السلام

يبدأ ماسينيون تحليله لخبر سلمان بإيراد الروايات السبعة أو الثمانية التي رمز لكل راوٍ من اصحاب الروايات بحرف من الحروف[٤٠] يقول ماسينيون: (فإذا قارنا روايات هذا الخبر السبع هذه وجدنا ان بعض التعديلات الخفيفة، البارعة، تكفي لتبديل بعض الاخبار، مع بقاء الإطار العام سليماً في مجموعه)[٤١] وما يسجله ماسينيون على هذه الروايات ان (العنصر المشترك الوحيد الذي بقي كما هو في كل الروايات(بغض النظر عن مسالة خاتم النبوة). هو التعارض بين الهدية والصدقة. وهو تعارض شاق لقدمه، فضلا عن هذا فلعله ليس شيئا آخر غيّر صورة اولية للاعتراضات الخاصة بالزهد مما وجهه ابو ذر الغفاري ضد عثمان، وعلى كل حال فهذا التعارض يجهل المعنى "العقاري" الذي كانت الكلمة " صدقة " قد اتخذته فعلاً ايام عثمان وفي الدعاوى التي اثيرت بين آل علي[٤٢] مما ضايق كثيراً من الشراح الشيعة[٤٣] وبعد اعتناق سلمان، كيف أمكن ضمه، وهو غير عربي الى الجماعة الناشئة في المدينة ؟ ما دام قد اعتقه جماعة، فكان يجب ان يكون معتقاً جميع الذين اسهموا في هذا العمل)[٤٤].

ويبين ماسينيون اختلاف المؤرخين حول مؤاخاة سلمان له من الصحابة، فيذكر رأياً للبخاري وابن سعد في طبقاته بأنه آخى ابا الدرداء عويمر الأنصاري او حذيفة وهو مهاجر حليف للأنصار وفي كلتا الحالتين يكون سلمان قد عد من بين المهاجرين ويكون قد عرف الرسول في مكة قبل السنة الأولى للهجرة[٤٥]. وهذا الرأي لأهل السنة[٤٦].

ثم يذكر رأياً آخر أنه أُوخيَ بينه وبين احد المهاجرين ولعله ابو ذر الغفاري أو المقداد حليف بني زهرة[٤٧] وعلى هذا يكون سلمان قد وضع في نطاق قبيلة جهينة بالمدينة وقد كان فيها عبداً.. وهنا يخالف ما ذهب اليه هوروفتس من ان سلمان لم يشترك في عملية المؤاخاة، واغلب الظن ان هوروفتس اراد انكار قصة مؤاخاة سلمان، لكي ينكر خبر سلمان بالمرة. وهذا مخالف للنقل والعقل معاً فخبر سلمان موثق في كتب التاريخ والطبقات السنية والشيعية، ولا مجال لإنكاره، ويبدو ان المستشرق هوروفتس يشكك حتى في الروايات الخاصة بخبر سلمان مما هدى بماسينيون لإيراد الروايات السبع و إسنادها . وكأن هوروفتس لم يقرأ كتاب النوري الطبرسي "نفس الرحمن في فضائل سلمان" الذي اورد الروايات المتعددة في خبر سلمان بأسانيدها السنية منها والشيعية، واما العقل فإنه يحكم بوجود سلمان وانه ليس بأسطورة أو خرافة لأن العرب معروفة بالإسناد، واسانيد خبر سلمان كثيرة ومعتبرة، ثم أن قبره الموجود في المدائن دليل على وجود خبره فلا مجال لاعتبار سلمان اسطورة وغير حقيقة الا اذا سلمنا لمنهج السوفسطائية التي توهم العقل وتشكك في حقائق الاشياء وهذا ما سعى اليه بعض المستشرقين الذين يطعنون بتراثنا ويشككون في الحقائق التي لا مجال لإنكارها.

حديث سلمان منا أهل البيت :

يذهب ماسينيون الى ان (وثاقة صلة سلمان بالنبي واهل بيته –إبان حياة سلمان – على هذا الحديث: " سلمان منا اهل البيت " الى جانب بعض حكايات ليست بذات اهمية. وهذا الحديث يرويه المحدثون من اهل السنة على ان الرسول نطق به سنة ٥هـ اثناء غزوة الخندق، وذلك أن الرسول قد انهى المنافسة بين المهاجرين والانصار، وقد تنازعوا سلمان، بأن الحقه مواليه الشخصيين (ومعنى هذا انه لم يكن يعد مولى له؟). والحديث يقوم على رواية واحدة لراوٍ من المدينة هو كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف الشكري (توفي ٨٩هـ) ولم يعترف به (ويقال) ابن هشام والواقدي بوضوح.

والمناسبة التي اتى بها ابن كثير غير كافية، فهي تعلة متخيلة للتخفيف من معنى هذه الكلمة المشهورة)[٤٨]. ثم نلاحظ كيف أن ماسينيون يحاول ان يضرب الحديث من اساسه حيث يقول: (والحق اننا لو عنينا بجميع الاقتباسات الاقدم عهداً، لشاهدنا أن هذه الكلمة مأخوذة من عبارة مسهبة تلخص شمائل سلمان في اربعة فروع، وهي عبارة لا يمكن ان تكون قد قيلت الا بعد موت سلمان، ووضعت على لسان احد الائمة :علي أو الباقر. وها هي ذي:

١- سلمان إمرؤ منا والينا اهل البيت .

٢- من كلم بمثل لقمان الحكيم. (وفي روايات نادرة يستبدل بها- وكان بحرا لا ينزف ولا يدرك ما عنده).

٣- علم العلم الأول والعلم الآخر(في بعض الروايات أدرك علم الأولين وعلم الآخرين)، ويوجد بدلاً منها احياناً :ادرك علم الأول وعلم الآخر- أو وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخر.

٤- (الجنة تشتاق اليه كل يوم خمس مرات)[٤٩].

ان محاولة انكار هذا الحديث من قبل ماسينيون ونسبته الى الامام علي عليه السلام او الى الامام الباقر عليه السلام . هي في الأساس أمر يقصد من ورائه جعل طائفة من المسلمين لا تؤمن بهذا الحديث وهم اهل السنة واعتبار أن هذا الكلام هو من نسج الدوائر الشيعية على لسان الائمة المعصومين.

في حين غاب عن ماسينيون ان اهل السنة هم من اورد حديث "سلمان منا اهل البيت" وتعد سلسلة الإسناد لهذا الحديث السلسلة الذهبية لأنها اخذته من الائمة الذين هم أئمة المسلمين سنة وشيعة من علي بن موسى الرضا عليه السلام عن ابي الكاظم ع عن جده الصادق عليه السلام عن الإمام الباقر عليه السلام عن زين العابدين الإمام السجاد علي ابن الحسين عليهما السلام عن ابي عبد الله الحسين عليه السلام عن أخيه الامام الحسن عليه السلام عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله:- "سلمان منا اهل

البيت")[٥٠] هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ما هي المصلحة الدينية والسياسية للشيعة في عدّ سلمان الفارسي من اهل بيت النبوة غير التوثيق وعدم غبط حقوق الاخرين لأن الله تعالى اوصى عباده بذلك في قوله تعالى ﴿**وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ**﴾[٥١] وعليه فإنَّ ماسينيون وغيره من المستشرقين انما يذكرون في دراستهم المعمقة اموراً حقيقية من جهة ومن جهة اخرى فهم يسعون لأن يكونوا أكثر مقبولية في كتاباتهم لدى جميع الأوساط في ساحة الفكر الإسلامي. وضرب روايات المسلمين ببعضها ليخرجوا بنتائج مهمة وهي التشكيك بالرواية ومن ثمّ التشكيك في التراث الاسلامي الذي نقل الينا من خلال هذه الروايات ثم تشكيك المسلم في الأصول المعتبرة في دينه وهي كتاب الله وسنة نبيه وسنة الائمة المهديين من بعده عليهم السلام. وعلى الرغم من المنهجية العالية التي يتمتع بها المستشرقون في كتاباتهم إلّا أنَّ الدس يبقى غير واضح إلّا للمتفحص الدقيق كما يدرس السم في الدسم.عافنا الله وإياكم من كل أمر فيه شر وضرر والدليل على هذا الكلام ان ماسينيون يجمع الروايات و رواتها ثم يقول: "وكل اختلاف في الروايات هنا مصبوغ بغرض خاص ذي مدلول مذهبي"[٥٢] في حين يناقض ما يقوله في موضع آخر، فيقول: "فمنذ سنة ١٢٨هـ أُخذت الصيغة(انت منا اهل البيت) التي تُعبّر عن تبني النبي لسلمان قيمة دينية لاشك فيها"[٥٣].

ثم يسعى في أن يضع آل علي عليه السلام موضع خلاف مع آل سلمان من الخطابية اتباع ابي الخطاب الذي ادعى انه النقيب الموحى اليه والذي كان لقبه في البدء "مولى بني هاشم" حيث ظهر في الكوفة سنة ١٣٨هـ، قائلاً ان الإمام جعفر عليه السلام اعترف له به اي بحقه في ان يكون ذلك النقيب. (وقد انكر الخطابية ان يكون آل علي قد قدر لهم قدراً سابقاً أن يكونوا أئمة بمجرد كونهم من نسله، وقالوا : ان الاختيار الالهي بالتبني الروحي هو وحده المعتبر، وعلى هذا لقبوا سلمان، لا بلقب " المحمدي " و إنما بلقب " ابن الاسلام" كما لقبوا خليفته ابو الخطاب ب "ابو اسماعيل"[٥٤] ثم يشير الى

فرضية أحمد آغا(الخاص بالجماعة السرية ـ التي يقول انها ـ المعارضة لأهل السنةالتي يقال ان سلمان كوّنها من بعض الفرس الذين اعتنقوا الاسلام-وهي نظرية في تماثل مع نظرية سيف "وقد اخذها فريد ليندر وأحمد أمين" وتتصل بالمؤامرة ضد أهل السنة التي دبرها ابن سبأ، أحد اليهود اليمنيين ـ يجب ان نصرح بانه منذ نهاية القرن الأول كانت لتلك العبارة الخاصة بسلمان "سلمان منا اهل البيت" قيمة دينية لدى المتآمرين الشيعة، بمعنى انها تفترض مشاركة سلمان في الوحي المنزل على النبي، وهي قيمة لا تزال محتفظة بها حتى اليوم لدى الاسماعيلية والنقابات الحرفية: فيها ربط وثيق بين سلمان وبين النبي في وقت نزول القرآن)[٥٥]. فمن جهة جعل الخلاف قائماً بين الخطابية احفاد سلمان وبين آل علي عليهم السلام، ومن جهة اخرى جعلهم في حقوق الشيعة المتآمرين على اهل السنة . وتبين من ذلك تضارب في الافكار وتناقض في المنهج.

الخاتمة

١- ان من اهم القواعد المهمة التي تعلمناها من الفلسفة: ان كل ما له بداية لا بد من ان يكون له نهاية . ومما تعلمناه من نصوص الشرع الشريف: ان الأعمال بخواتيمها وهي النتائج المستخلصة من كل عمل.

٢- وإن أهم النتائج التي استخلصتها من بحثي هذا هي:

٣- ان شخصية الصحابي سلمان المحمدي هي ليست شخصية اسطورية أو خرافة على رأي بعض المستشرقين.

٤- ان شخصية الصحابي سلمان المحمدي هي ليست شخصية قلقة كما يدعي بعض المستشرقين، وإنما هي من الشخصيات التي لا خلاف عليها في ساحة الفكر الإسلامي.

٥- إنَّ خبر اسلام سلمان و صلته بأهل البيت في حديث "سلمان منا اهل

البيت" بكل رواياته واسانيدها أمر لا غبار عليه تناقلته الاوساط السنية والشيعية بالقبول على حد سواء.

٦- لم يكن بعض المستشرقين منصفين في تشكيكهم بخبر سلمان واعني بذلك هوروفتس وايفانوف، إذ حاولا نسف خبر سلمان من اساسه.

٧- إن تأرجح ماسينيون في نقده لهم من جهة وتأييده لهم من جهة أخرى يدعونا الى عدم الثقة بنيته ومصداقية طرحه حيث عمل على ابراز بعض القضايا التي تؤدي الى استخدام حديث "سلمان منا أهل البيت" استخداماً سياسياً مؤداه، دق اسفين بين الخطابية وهم احفاد سلمان وبين آل علي عليهم السلام الذين عدّوا الخبر ذا صبغة دينية وليست سياسية.

٨- محاولة جعل هذه الحركات تسعى للتآمر على اهل السنة في حين ان حديث سلمان شائع عند اهل السنة ولم يكن لدى اهل السنة غيره طالما هو موصول السند ومقبول الرواة.

وأخيراً : اوصي زملائي الباحثين ان يهتموا بدراسة هذه المواضيع الخاصة بتراثهم ولا يتركوه عرضة لكل من هبَّ و دبَّ ينظر لهم ويوجههم حيث يشاء.

*** هوامش البحث ***

(١) بدوي، د. عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام ، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥م، ص١.

(٢) لم اعثر له على ترجمة الا انه كان متخصصا في الدراسات الصينية وانه من كبار المستشرقين.

(٣) بدوي، د. عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام، ص٢.

(٤) ثيو دورنولدكه: المستشرق الالماني، وهو احد اقطاب الاستشراق الالماني، بل شيخ المستشرقين الالمان الذي جعل مدينة سترانبورغ في نهاية حياته مركز الاستشراق الاوربي، واصبحت حصيلة جهوده في مجال الدراسة في النص القرآني عمدة ومنطلق الدراسات القرآنية في اوربا، واصبحت تبنى عليها اخطر النتائج في مجال الدراسات الإسلامية، ولد سنة ١٨٣٦ م وتوفي في سنة ١٩٣٠م، اهم مؤلفاته تاريخ القرآن بثلاثة اجزاء، ترجم الى العربية عام ٢٠٠٤م ترجمه

الدكتور جورج المز و طبعه طبعة اولى في دار جورج المز، بيروت- لبنان. ينظر الأفكار المتفككة للمستشرق الألماني نولدكه في صفحات من كتابه تاريخ القرآن (دراسة ونقد) للشيخ مثنى الزيدي، موقع الاوكة على شبكة الانترنت ، ٢٠٠٨ ضمن موقع www.alukah.net.

(٥) كارلو الفونسو نلينو، مستشرق ايطالي ولد في مدينة تورينو الإيطالية ١٨٧٢ وتوفي ١٩٣٨م، لغوي، فلكي، مؤرخ، جغرافي، له اهتمام واسع بالدراسات العربية، اقامفي القاهرة واتقن اللغة العربية واللهجة المصرية، كان عضوا في مجامع تهتم بالدراسات الاستشراقية منها المجمع الايطالي وعضو المجمع القاهري بالقاهرة عام ١٩٣٣م ينظر المعرفة www.almarefa.org.

(٦) إجناتس جولد تسيهر: مستشرق يهودي مجري ولد عام ١٨٥٠م وتوفي عام ١٩٢١ تلقى تعليمه في جامعة بودابست، برلين، واصبح جامعيا فيها سنة ١٨٧٢م وتحت رعاية الحكومة الهنغارية رحل الى سوريا وفلسطين ومصر، وحضر في الازهر واستمع الى شيوخه وهو اول مستشرق قام بمحاولة واسعة شاملة للتشكيك في الحديث النبوي الشريف ، الّف كتبا وكتب مقالات في ذلك، اهم كتبه العقيدة والشريعة في الاسلام.ينظر الزركلي خيرالدين، موسوعة الإعلام، ١٩٨٠، حرف الكاف(كولد صهر).

(٧) بدوي: د.عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الاسلام، ص٩.

(٨) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٩) بول اليزر كراوس، مستشرق من اصل يهودي. ولد في براغ بتشيكوسلوفاكيا عام ١٩٠٤ وتوفي منتحرا في القاهرة عام ١٩٤٤م. علم في برلين وباريس والجامعة المصرية. درس الإسلام وما اتصل به من علوم اليونان. اعتنى بدراسة وتحقيق المخطوطات العربية. ودرس كراوس في الجامعة العبرية بفلسطين، في مدرسة الدراسات الشرقية حيث اتقن اللغة العبرية والعربية، ثم ارتحل الى المانيا والتحق بجامعة برلين عام ١٩٢٧ وحصل على الدكتوراه برسالة عنوانها (رسائل بابلية قديمة) كتب عن جابر بن حيان والاسماعيلية وعن الرازي والبيروني وابن المقفع. ينظر: www.wakr.net.Kraos.htm

(١٠) على ان الدراسات الحديثة حول اصل التسمية للديانة الايزيدية اثبتت ان الأسم ليس (اليزيدية) ولا ينتسبون الى يزيد بن معاوية وان اصح الاقوال في ذلك ان الاسم هو (الايزيدية) نسبة الى اسم الاله (ايزد) فهم اذن اتباع الاله، ينظر :سمو، ازاد سعيد، اليزيدية واشكالية التسمية، دار الزمان، دمشق- سوريا، ٢٠٠٩م.

(١١) سورة، الجن، الآية ٤٢.

(١٢) سورة، الشورى، الآية : ٤٢.

(١٣) بدوي، د. عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام.

(١٤) يذهب ماسينيون الى ان المقدسي يعد سلمان من الحنفاء وقد اشار الى ذلك في هامش ص٢٢ والاشارة الى ما ذكره المقدسي في (البدء، ج٥، ص١٢٧)

(١٥) ماسينيون لوي، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الاسلام، ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥م، ص٢٢.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٧) ماسينيون لوي، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الاسلام، ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥م، ص٢٢.
(١٨) ماسنيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران، ص٢٢-٢٣.
(١٩) ماري كليمان إمبول هوار عاش ١٨٥٤ م في باريس و توفي فيها ايضاً عام ١٩٢٦م وهو مستشرق فرنسي، تخرج من مدرسة اللغات الشرقية متخصصا في العربية والفارسية والتركية واليونانية الحديثة، وكانت رسالته : ترجمة انيس العشاق لشرف الدين رامي، عمل في وزارة الخارجية الفرنسية التي ارسلته الى دمشق من ١٨٧٥م – ١٨٧٨م وكان عضواً في المجمع العلمي العربي، والمجمع العلمي الفرنسي، والجمعية الاسيوية، ومن اعماله نشر مقامات ابن ناقيا، وديوان سلامة بن جندل، و (البدء والتاريخ)لأبن المطهر مع ترجمته الى الفرنسية، ينظر الزركلي خير الدين، الاعلام (هُوازن) كذلك شبكة المعرفة على الانترنت.
(٢٠) ماسنيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران، ص ٢٣ .
(٢١) جوزيف هوروفتس : هو مستشرق الماني يهودي ولد في ليبورك، بولندا ١٨٧٤ م، وتعلم في جامعة هومبولت في برلين... عين مدرساً للغات السامية في جامعة فرانكفورت١٩١٤ م حتى وفاته في مدينة فرانكفورت عام ١٩٣١ م، من اهم اعماله كتاب المغازي للواقدي وتولى تحقيق جزء من طبقات ابن سعد وكتاب (هامشيات) الكميت بن زيد الاسدي. ينظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة اعلام المستشرقين، ١٩٩٢، (هوروفتس).
(٢٢) فريدريك ماكس مولر : مستشرق وعالم لغوي الماني، عرف في انكلترا-حيث امضى معظم سنوات حياته- وعالمياً بهذا الاسم. وهو مؤسس فرع البحوث السنسكريتية في جامعة اكسفوردو مؤسس علم الأديان المقارن فيها ايضا، ولد في مدينة ديساو Dessau وتوفي في اكسفورد، ينظر الموسوعة العربية ص١٠١.
(٢٣) ماسنيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران، ص ٢٣.
(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٣-٢٤
(٢٥) ماسنيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران، ص ٢٤.
(٢٦) الغنوص: هو مصطلح اقترحه بلوشيه (Blochet) على كل المذاهب المستورة الفارسية الاسلامية، ينظر مجلة الدراسات الشرقية RSO ، ج٢، ويرى ماسينيون ضرورة تحديد مدلوله .ينظر ماسينيون. المصدر السابق ص٢٨ الهامش رقم (١).
(٢٧) ماسنيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران، ص ٢٤ -٢٥.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٣٠) ارى ان هذا الغموض الذي يشير اليه ماسنيون هو نتيجة قلة الاخبار عنهما بدلالة ان هنالك قس شهد بنبوة محمد ﷺ، وتناولته معظم كتب السيرة، بل هنالك مؤلف مستقل عن شخصية هذا القس وهو ورقة بن نوفل الذي ذكره ابن هشام في السيرة، ج١ ص٨٧. كذلك ابن سعد في طبقاته، ج١، ص٦٦. والبلاذري في الانساب ج١، ص٤٧. وابن الاثير في الكامل في التاريخ، ج٢، ص٧. وجواد علي في المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج٤، ص١٤. وانظر ايضا : الحريري ابو موسى، قس ونبي، بحث في نشأة الاسلام ، (د، ط)، ١٩٧٩م، ص ٧-١٥.

(٣١) يشير ماسنيون الى ما ذكره الكعبري من مناقشات حول دور سلمان ، ص٢٢٠.

(٣٢) يقصد بين سلمان الجهني الاصفهاني وهو راوية سني من مدرسة المدينة وبين سلمان (القرضي الاصفهاني) المتصل بالاوساط الشيعية في مدرسة الكوفة والمدائن، ينظر ابن حجر، الاصابة في تمييز الصحابة، رقم الترجمة ٠٢٧٧٩ وايضا المزي، تهذيب الكمال، ص١٢٩.

(٣٣) ماسينيون، سلمان الفارسي، ص٢٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٥) فلاديمير ايفانوف هو مستشرق روسي اكتشف نص ام الكتاب الفارسي في بداية القرن العشرين الى اكتساب مصطلح الغنوص الاسلامي بعدا جديدا، وعلق على حواشيه ١٩٣٢م تحت عنوان ملاحظات على ام الكتاب على نحو واضح وصحيح ١٩٣٤ ثم ١٩٣٧ تحت عنوان (اصل الغنوصية في الاسلام ومعانيها) ينظر صباح يوسف الحلو، الغنوصية في الاسلام ورثها متصوفون وحاربها فقه متشدد، ترجمة رائد الباشل، دار الجمل، المانيا.٢٠٠٣م ، المقدمة.

(٣٦) ينظر ماسينيون، سلمان الفارسي ، ص٢٧.

(٣٧) ينظر ماسينيون . سلمان الفارسي ص٢٨ الهامش رقم (١).

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧ -٢٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٠) الروايات التي اوردها ماسينيون قليلة المصادر اذا ما قورنت مع المصادر التي ذكرها الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت ١٢٥٢هـ) في كتابه : نفس الرحمن في فضائل سلمان، تحقيق: اياد كمالي اصل، قم، ط٢، ١٤٣١هـ -٢٠١٠م، ص٩٩-١٧٨. مع ان ماسنيون يرجع في بحثه هذا الى ما كتبه الطبرسي و اورده من اسانيد في نفس الرحمن.

(٤١) ماسنيون، سلمان الفارسي، ص ٣١.

(٤٢) الهدية (وخصوصاً الفيء) شيء نبيل، أما الصدقة فشيء دنيء ... واشار ماسينيون الى قضية فدك التي اثارت منازعات كثيرة حولها.

(٤٣) إشارة الى الكليني في الكافي ، ج٥، ص٢٨٩، وابن طاووس في الطرائف، ص٧٩.

(٤٤) ماسنيون، سلمان الفارسي، ص ٣٢.

(٤٥) لعله أوخي بينه وبين الانصار بوصفه من المهاجرين الذين في مقدمتهم آل بيت النبي صلى الله عليه وآله، وبما ان سلمان صار منهم، فلا بد من أن يؤاخي بينه وبين رجل من الأنصار . ولعله يكون حذيفة لأنه قريب منه في كل أحواله، ومن فضل الله عليهما انه جمعهما حتى في المكان الذي قبرا فيه. والله اعلم.

(٤٦) ابن سعد، الطبقات الكبرى المسماة بطبقات ابن سعد، ج٤، ص٦٠ وكذلك ذكره النوري الطبرسي في نفس الرحمن ، ص٣٩٩.

(٤٧) ينسب ماسينيون هذا الرأي الى الغلاة والاسماعيلية، ينظر كذلك الطبرسي النوري، نفس الرحمن، ص٣٩٩. وقد ذكر الكليني في الكافي بسند الى ابي عبد الله عليه السلام . قال آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بين سلمان وابي ذر واشترط على ابي ذر ان لا يعصي سلمان .ينظر روضة الكافي ج٨، ص١٦٤. وابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج١٨، ص٣٧. وذكر الحسين بن حمدان ان رسول الله آخى بين سلمان والمقداد كذلك اخرجه الحافظ الطبراني في المعجم الكبير ، ج٥، ص٢٥١، برقم٥٠١٤٦ والذهبي في سير أعلام النبلاء ، ج١ ، ص٩٦- ٩٧ وابن حيان في الثقات، ج١، ص ١٣٩-١٤٢.

(٤٨) ماسينيون ، سلمان الفارسي، ص٣٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٣٥.

(٥٠) الصدوق: ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن يابويه القمي، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٣٠٢هـ. /ج٢ ، ص٦٤-٢٨٢، ولعله قرين بحديث المؤاخاة الذي تداولته دوائر الحديث السنية واخذته بالقبول في كتب الحديث المعتبرة لديهم كالبخاري ومسلم ومسند الإمام احمد والطبراني في الجامع الكبير وابن حبان في الثقات وغيرها من كتب الحديث.

(٥١) سورة :الأعراف، الآية ٨٥.

(٥٢) ماسينيون ، سلمان الفارسي، ص٣٨-٣٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥٤) ماسينيون، سلمان الفارسي، ص ٣٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٨- ٣٩.

* المصادر والمراجع *

١- ابن ابي الحديد :المعتزلي (ت: ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، داراحياء الكتب العربية، وعيسى البابي الحلبي وشركاه، بيروت، ١٣٧٨هـ -١٩٥٩هـ.

٢- ابن الاثير ابو الحسن محمد بن ابي الكرم (ت:٦٣٠هـ) الكامل في ألتاريخ، تحقيق: ابي الفدى عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٣- بدوي، د.عبدالرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥م.
٤- بدوي، د.عبد الرحمن، موسوعة اعلام المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٤ .
٥- والبلاذري :احمد بن يحيى بن جابر بن داود (ت: ٢٧٩هـ)، الانساب، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م .
٦- جواد علي، (ت:١٤٠٨هـ) المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، دار الساقي، بيروت، ط٤، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٧- ابن حبان محمد بن حبان بن معاذ بن معبد التميمي، الثقات، طبعة دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٨- ابن حجر، ابو الفضل احمد بن علي بن احمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) الاصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل عبد الموجود ووعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٥هـ
٩- الحريري ابو موسى، قس ونبي، بحث في نشأة الاسلام ، (د، ط)، ١٩٧٩م،
١٠- الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد (ت:٧٤٥ هـ)، سير أعلام النبلاء ، تحقيق:شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان ، ط١١ ، ١٩٩٦ م.
١١- الزركلي، خيرالدين بن محمود بن محمد بن فارس الدمشقي (ت: ١٨٩٣م)، الاعلام، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط١٥، ٢٠٠٢م.
١٢- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهيري (ت:٢٣٠هـ)، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق الدكنور علي محمد عمير، مكتبة الخانجي، القاهرة - مصر (د، ت).
١٣- سمو، ازاد سعيد، اليزيدية وإشكالية التسمية، دار الزمان، دمشق- سوريا، ٢٠٠٩م
١٤- صباح يوسف الحلو، الغنوصية في الاسلام ورثها متصوفون وحاربها فقه متشدد، ترجمة رائد الباشل، دار الجمل، المانيا.٢٠٠٣م .
١٥- الصدوق: ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن يابويه القمي، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق : الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٣٠٢هـ.
١٦- ابن طاووس، رضي الدين ابا القاسم علي بن موسى الحلي(ت:٦٦٤ هـ)، الطرائف في معرفة المذاهب والطوائف، مطبعة الخيام ، قم- ايران ، ط١، ١٣٩٩هـ.
١٧- الطبراني، الحافظ ابي القاسم سلمان بن احمد (ت:٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د، ت).

١٨- الكليني، ثقة الإسلام ابي جعفرمحمد بن يعقوب الاسحاقي الرازي(ت:٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي اكبر الغفاري ، دار الكتب الاسلامية، مرتضى اخواندى ، تهران ط٣، ١٣٨٨هـ.
١٩- ماسينيون لوي، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في ايران ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام، ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، دار سينا للنشر، القاهرة ط٣، ١٩٩٥م.
٢٠- مثنى الزيدي، الأفكار المتفككة للمستشرق الألماني نولدكه في صفحات من كتابه تاريخ القرآن (دراسة ونقد) موقع الاوكة على شبكة الانترنت ، ٢٠٠٨ ضمن موقع www.alukah.net.
٢١- المزي، جمال الدين ابو الحجاج يوسف بن الزكي(ت:٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق: د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة ، بيروت –لبنان، ط١، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.
٢٢- نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمه الدكتور جورج المز، دار جورج المز، بيروت- لبنان.، ط١، عام ٢٠٠٤م.
٢٣- ابن هشام ، ابي محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، المطبعة الخيرية، القاهرة –مصر، ط١، ١٣٢٩ هـ.
24- www.almarefa.org
25- www.wakr.net.Kraos.htm

❋❋❋

دور المستشرق البلجيكي (آرمن آبل) في دعم وتطوير الدراسات الاستشراقية حول الإسلام وحضارته ببلجيكا(*)

(١٩٠٣-١٩٧٣)

■ د.عبد الواحد جهـداني(**)

مقدمة

نستهل مقالتنا هذه بالإشارة إلى ملاحظة أساسية تعترض كل باحث في الجامعات العربية خلال محاولته دراسة موضوع الاستشراق والمستشرقين ببلجيكا ألا وهي انعدام المصادر التي تؤرخ لهذه الظاهرة، وتُعَرِّفُ بأعلامها. بل يمكن القول إن الاستشراق البلجيكي مازال لم يحظ بعد بدراسات حول نشأته وتاريخه ومدارسه وأعلامه وآثاره ضمن الاستشراق الغربي، سواء في جامعتنا العربية أو في الجامعات الغربية. ولعل ذلك يرجع في نظرنا إلى سببين:

السبب الأول: أن بلجيكا بلد صغير، ولم يسبق له أن احتل بلداً عربياً أو مسلماً.

(*) أصل هذه المقالة ورقة قدمت للمؤتمر الدولي " الإسلام في الأدب البلجيكي" المنعقد أيام ٦-٧-٨ دجنبر ٢٠١٣ بمدينة بروكسل. وسنخصص مقالة تالية حول الانتاج المعرفي لهذا المستشرق البلجيكي.

(**) جامعة ابن زهر/ أكادير.

السبب الثاني: أن عدد الباحثين البلجكيين المهتمين بالإسلام وحضارته قليل بالمقارنة مع دول غربية أخرى (هولندا)، مما لا يسهل أي دراسة للاستشراق البلجيكي.

وعلى الرغم من هذه الأسباب ، فإن ذلك لم يمنع من ظهور باحثين بارزين كان لأعمالهم وأبحاثهم أثر كبير على الدراسات الاستشراقية الغربية. ونذكر من هؤلاء:

- هنري لامنس Henri Lammens (١٨٦٢-١٩٣٧) : مستشرق وراهب يسوعي معروف بآرائه المتطرفة. عمل معلماً في الكلية اليسوعية في بيروت حيث درّس التاريخ والجغرافيا، ثم أصبح أستاذاً للتاريخ الإسلامي في معهد الدروس الشرقية في الكلية نفسها.

ذكره عبدالرحمن بدوي فقال: ويعد نموذجا سيئا جدا للباحثين في الإسلام من بين المستشرقين. من أهم مؤلفاته: "مدينة الطائف العربية عشية الهجرة"، و كتاب "فاطمة وبنات محمد"[١].

- فكتور شوفان Victor Chauvin (١٨٤٤ - ١٩١٣): مستشرق بلجيكي غير مشهور في الأوساط العلمية العربية. من أهم مؤلفاته موسوعته الموسومة بـ: ببليوعرافيا المصنفات العربية أو المتعلقة بالعرب المنشورة في أوربا المسيحية من سنة ١٨١٠ حتى سنة ١٨٨٥. والكتاب في خمسة مجلدات. وللأسف توفي شوفان قبل أن يتم كتابه هذا، وقبل أن يتناول كل فروع العلم في الإسلام. ويُعدُّ هذا الكتاب «مرجعا عظيما في كل الفنون التي تناولها. ولم يأت بعده حتى الآن من واصل السير بعده»[٢]،[٣].

- أرمن آبل، أحد أشهر المستشرقين البلجيكيين في القرن العشرين، وهو محور هذه الورقة.

ولهذه الأسباب وغيرها، فإن الاهتمام بالاستشراق البلجيكي وبأعماله ظل

غائبا عن البحث والدراسة في الجامعات العربية باستثناء بعض الدراسات المتعلقة بالردود على بعض الآراء الاستشراقية، خاصة آراء هنري لامنس.

أولا ـ محطات من حياة أرمن آبل وتكوينه العلمي[٤]:

ولد أرمن آبل في ١١ يونيو سنة ١٩٠٣م بمدينة أوكل Uccle[٥] حيث تابع فيها دراساته الأولى. ولقد كان من حسن حظه أن تتلمذ خلال دراساته الثانوية (١٩١٤-١٩٢٠) بشربوك Schaerbeek،[٦] على نخبة من أساتذة جامعة بروكسل الحرة، مما ممكن آبل من الاستفادة من علم هؤلاء الأساتذة الذين تكونوا على يد الباحثين الألمان خلال الاحتلال الألماني لبلجيكا. ومن هؤلاء الأساتذة الذين تركوا بصماتهم على آبل نذكر:غيستاف شارلير Gustave Charlier (١٩٢١- ١٩٥٩)[٧]، وهنري لبرشت Henri Librecht (١٨٨٤- ١٩٥٥) و هنري غريغوار Henri Grégoire (١٨٨١- ١٩٦٤)[٨]، الذي يعد من ألمع الباحثين البيزنطيين، ويعتبر هذا الأخير أستاذ أرمن آبل في اللغة اليوناينة القديمة.

التحق آبل بعد ذلك بجامعة بريكسل سنة ١٩٢٠م، حيث درس الفيلولوجية القديمة، والفلسفة، والعلوم. ومكنه تكوينه المتنوع من الحصول على الدكتوراه الأولى سنة ١٩٢٤م برسالة موضوعها: "نقش أبرقيوس Abercius، أقدم النقوش المسيحية"[٩].

وفي سنة ١٩٢٥، سيصحب آبل أستاذه هنري غريغوار إلى مصر، حيث دعي الأخير لشغل منصب عميد كلية الآداب الجديدة بالقاهرة (١٩٢٦-١٩٣٠). وأُسند لآبل تدريس اللغة اليونانية واللاتينية. كما سمحت له هذه التجربة بمصر بالبدء في تعلم اللغة العربية فضلاً عن المشاركة في الحفريات الأركيولوجية بالفسطاط. وسينشر أعماله هذه المخصصة للسيراميك العربي المتحف القومي المصري للفن العربي[١٠].

بعد عودته من مصر، سيستأنف آبل عمله في التدريس شيربوك (١٩٢٨ـ ١٩٥٣). وفي سنة ١٩٢٩، افتتح آبل دروسه حول اللغة العربية بمعهد الدراسات العليا البلجيكي، Institut des Hautes Etudes de Belgique، وستتحول هذه الدروس ابتداء من سنة ١٩٣٤ إلى دروس في الإسلاميات، حيث ستتمحور دروسه ومحاضراته حول الهيلينية في الفكر العربي، وألف ليلة وليلة، وتاريخ الجدل الإسلامي المسيحي، والجوانب الفنية في الأدب العربي، إضافة إلى التطور التاريخي والبيئي لكل من القاهرة، وبغداد وفاس.

وخلال الفترة نفسها سيتابع آبل تكوينه العلمي (١٩٣١-١٩٣٢) بفرنسا، حيث قُبلَ بوصفه طالباً أجنبياً بالمدرسة العليا بباريس cole normale supérieure، والتي تَخَرَّج منها كبار المثقفين والباحثين الفرنسيين. كما سمحت له إقامته بباريس بمُتَابعة كل من دروس المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون Louis Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢)[١١] بالكوليج دو فرنس Collège de France، و دروس المستشرق وليام مارسي Marçais William (١٨٧٤-١٩٥٦)[١٢]، بجامعة السوربون، والذي كان أهم مختص باللغة العربية حينها بفرنسا. كما دَرَسَ آبل اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية الحية، التي ستصبح فيما بعد المعهد الوطني للغات والثقافات الشرقية:

l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) .

واغتنم آبل وجوده بباريس، إحدى أهم المراكز العلمية في الدراسات الاستشراقية خلال هذه الفترة، فتابع دروس غودفري ديمومبين gaudefroy-Demombynes (١٨٦٢- ١٩٥٧)[١٣]، بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا Ecole pratique des hautes études، والذي كان يشغل مدير قسم الدراسات الإسلامية بهذه المدرسة العريقة. وقد كانت دروس ديمومبين مخصصة في تلك السنة لكتاب " الرد على النصارى" للجاحظ.

ولم تمنع هذه الاهتمامات العلمية المتعددة آبل من الاهتمام بالشأن العام، ومن الخوض في المجال السياسي خصوصا خلال الفترة الممتدة من سنة ١٩٣٤ إلى نهاية الحرب الغربية الثانية سنة ١٩٤٥، حيث ترأس اللجنة البلجيكية ليقظة المثقفين ضد الفاشية.

ثانيا ـ إنتاجه[١٤]:

ليس غرضنا هنا استقصاء جميع مصنفات وإنتاج أرمن آبل، فذلك عمل سنقوم به لاحقا، في إطار مشروعنا الذي بدأناه حول التعريف بالمستشرقين المعاصرين وآثارهم، واستكمالا لما قام به المرحوم عبد الرحمن بدوي.[١٥] ولكن سنذكر بعضا من أهم مؤلفات أرمن آبل:

ـ الدروس المستفادة من ألف ليلة وليلة، بروكسل، ١٩٣٩.

ـ المسلمون السود في مانييما، Les musulmans noirs du Maniéma، بروكسل، ١٩٦٠.

ـ العالم العربي والإسلامي، Le Monde arabe et musulman ، بروكسل، ١٩٦٨.

ـ الايمان بالآخرة وعلم الكونيات، Eschatologie et cosmologie، بالاشتراك مع ليون هرمان، منشورات معهد علم الاجتماع، بروكسل، ١٩٦٩.

ـ القرآن، بروكسل، ١٩٥١.

ـ الحرب العقائدية في آسيا الصغرى في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، في علاقاتها مع حالة الأفكار في العالم الإسلامي والعالم البيزنطي.[١٦]

ـ وثيقة نجران وتطور " قانون الناس" في الإسلام الكلاسيكي، ١٩٤٥.[١٧]

ـ قصة الإسكندر، أسطورته في العصور الوسطى،بروكسل، ١٩٥٥.[١٨]

ـ مساهمة في تقدير القيم الثقافية الشرقية: ترجمات فرنسية للآداب الشرقية، بروكسل، ١٩٥٨[١٩].

ـ تاريخ الأديان، المنشورات الجامعية، بروكسل، ١٩٧٣.

ومن مقالاته العلمية المشهورة، والمتداولة بين الباحثين:

- فصل عن النصرانية في كتاب التمهيد للباقلاني[٢٠].

- فصل عن الإمامة في كتاب "التمهيد" للباقلاني[٢١].

ـ منافحة الكندي[٢٢] ومكانتها في الجدل الإسلامي المسيحي، أكاديمية دي لنشي، روما ١٩٦٤[٢٣].

ولم يقتصر عمل آبل على أبحاثه ودراساته الخاصة بالإسلام وحضارته في العالم العربي والإسلامي، فبحكم العلاقة التاريخية التي تجمع بين بلجيكا البلد المستعمر والكونغو البلد المستعمر، أنجز وأشرف آبل على كتاب " المسلمون السود بمانييما".هذه المنطقة تقع شرق بحيرة طانجنيقا في بلاد الكونغو، وإن كانت دراسة آبل امتدت لتشمل جميع مسلمي الكونغو الشرقية ورواندا، حيث كان يوجد بهذه المنطقة حوالي ٢٨٠,٠٠٠ مسلم. ويقيم المستشرق الفرنسي المعروف مكسيم رودنسون هذا الكتاب بقوله: «هذا كتاب ممتاز ، وهو كبير الفائدة. أرمن آبل مستشرق نبيه للغاية ، يشرف في بروكسل بحزم على (مركز دراسة مشكلات العالم الإسلامي المعاصر)، دَرَسَ هذا الإسلام الأسود برعاية و مهارة نادرين ما تستخدمان في هذا المجال»[٢٤].

وتظل هذه الدراسة إحدى أهم الدراسات إلى يومنا هذا حول الأقلية المسلمة بهذه المستعمرة البلجيكية.

كما أن آبل حينما دَرَّسَ في بداية ١٩٦٠ تاريخ الأديان بمركز دراسات الأديان، ألف صحبة زميل له كتاب: أديان النجاة، حيث صاغ آبل المبحث الخاص بمفهوم النجاة في الدين الإسلامي[٢٥] .

أما في " موسوعة الإسلام" التي ينشرها المستشرقون فقد ساهم فيها آبل بعدة مقالات منها:

بحيرة، بصرى، دار الحرب، دار الإسلام، دار الصلح، الدجال، دريد، ذو القرنيين، الديصانية، جعفر، الجن، الكونغو.

ثالثا ـ دور أرمن آبل في تدعيم الدراسات حول الإسلام وحضارته:

ابتداء من سنة ١٩٤٩ تبدأ مرحلة جديدة في الحياة العلمية لأرمن آبل. ففي هذه السنة حصل آبل من جامعة بروكسل الحرة على شهادة التبريز للتعليم العالي على أطروحته " الرد على الملكانية واليعاقبة والنساطرة في مسألتي التوحيد والتجسد" لأبي عيسى محمد بن هارون المعروف بالوراق. و بعدها مباشرة، أي في نفس السنة، بدأ آبل بإعطاء دروس بجامعة بروكسل تحت عنوان: تاريخ التبادل الثقافي بين الغرب المسيحي والشرق المسلم.

ونظن أن جامعة بروكسل استشعرت بحق الآفاق العلمية التي فتحها آرمن آبل من خلال دروسه حول العلاقات الثقافية بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، فقدمت له كامل الدعم من أجل بلورة مشاريع وتوجهات علمية تخدم هذا الغرض.

وفي هذا الإطار أسس آبل دروس الإسلاميات Islamologie، في معهد الفيلولوجية والتاريخ الشرقي والسلافي. وبعدها أشرف على تدريس تاريخ الأديان بكليات العلوم الإنسانية. وفي سنة ١٩٥٨ نُصب على كرسي الإسلاميات بجامعة الدولة بغان Gand.

ومن أهم إنجازات آبل في تطوير ودعم الدراسات حول الإسلام وحضارته ببلجيكا، أنه حينما انضم إلى الإدارة المسيرة لمركز الشرق المعاصر التابع لمعهد علم الاجتماع، أسس سنة ١٩٥٨ (مركز دراسات مشكلات العالم الإسلامي المعاصر) contemporain Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman. وفي غياب الدراسات حول تاريخ الاستشراق البلجيكي، يمكنني أن أدعي بأن هذا المشروع الجديد الذي قام به آبل قد أسس لمرحلة جديدة للاستشراق البلجيكي في

تعامله مع الإسلام وحضارته. ومن خلال منشورات هذا المركز والأعمال التي اشرف عليها، يظهر أنه كان يسعى إلى تحقيق هدفين اثنين:

ـ الأول: توسيع المعرفة بالعالم الإسلامي بحيث لا تقتصر على الفترات الماضية، بل تمتد إلى الفترة المعاصرة.

ـ ثانياً: أن يقدم هذا المركز بأبحاثه المعرفة التي يحتاج إليها أصحاب القرار السياسي والاقتصادي البلجيكي في تعاملهم مع العالم الإسلامي.

فإذا كانت المرحلة السابقة قد عرفت اهتمام الاستشراق البلجيكي بالمقاربة التاريخية والفيلولوجية للإسلام وحضارته، كأثر الاستشراق الألماني على الاستشراق البلجيكي، فإن تأسيس مركز دراسات مشكلات العالم الإسلامي المعاصر يفتح آفاقا جديدة لتعامل الاستشراق البلجيكي هذه المرة مع العالم الإسلامي المعاصر ومشكلاته السياسية والثقافية والاجتماعية والقانونية، خصوصا إذا علمنا أن تاريخ تأسيس هذا المركز يتزامن مع مرحلة بداية الاستقلال في العالم العربي، والبحث عن " التقدم " في ظل الاستقلال [٢٦].

لقد أصبح هذا المركز أهم مؤسسة علمية بلجيكية متخصصة بالعالم الإسلامي، تسعى إلى تقديم المعرفة إلى كل المهتمين بالعالم الإسلامي سواء أكانوا سياسيين أم اقتصاديين أم باحثين. فخلال حوالي عشرين سنة نشر هذا المركز أكثر من ثلاثين إصداراً تشمل الدراسات التي أنتجها المركز والندوات التي عقدها، إضافة إلى نشرته التي تحمل عنوان: (دراسات: مراسلات الشرق) Etudes : Correspondance d'Orient**، والتي نشر فيها آرمن آبل وغيره من أعضاء هذا المركز أو من الباحثين من خارجه كثيرا من بحوثهم.**

صدر العدد الأول من هذه النشرة سنة ١٩٦٢، مستفتحا بمقالة لأرمن آبل بعنوان: "مقاربات نقدية لدراسة سوسيولوجية للعالم الإسلامي المعاصر"، حاول فيها آبل أن يرسم إطاراً وخريطة للبحث لما يجب عليه أن تكون دراسات الباحثين

وأبحاثهم بهذا المركز. يدعو آبل في مقالته هذه إلى اتخاذ موقف فكري يقوم على أن لا يرتبط الباحث الغربي بالأنماط و الأطر المعرفية الغربية، وإلى احترام بعض الثوابت (كأهمية التاريخ، والبنيات في دراسات السوسيولوجية الإسلامية، ومكانة التقاليد، والدين، والتطلع إلى وحدة الأمة). كما يقدم بعض التوجهات المستقبلية للبحوث: كالاهتمام بالأرشيف، ودور الأحزاب السياسية.

ويخلص في الأخير إلى تقديم فرضية العمل العامة: إن التناقضات التي يمكن أن نلاحظها في العالم الإسلامي، وعلى الرغم من هذا الشعور العميق بوحدة الأمة، ألا يمكن أن تفسر بتدخل مفهوم التناغم الذي يسري على المجموع فيُكوِّنُ من خلال تنوع العوامل البيئية ، والاجتماعية ، تمثلات دينية وأخلاقية[٢٧]؟

إن إطلالة سريعة على عناوين إصدارات وأنشطة هذا المركز لتظهر فعلا مدى الاهتمام بالقضايا المعاصرة، وكيف أن هذا المركز يحاول ان يقدم المعرفة اللازمة للجانب البلجيكي للتعامل مع العالم الإسلامي في مختلف المجالات.

من أهم إصدارات المركز نذكر ما يأتي:

- أعمال ندوة عن مشروع السوق الإفرقية الأسيوية

- أعمال ندوة شروط التصدير إلى البلدان النامية، التي انعقد ببروكسل ١٤-١٤ مارس سنة ١٩٦٠.(مراسلات الشرق، العدد ٤).

- الإسهام في دراسة الزراعة في سوريا.

- أعمال ندوة علم الاجتماع الإسلامي، والتي عقدها المركز ببروكسل ١١-١٤ سبتمبر ١٩٦١.

- صراع الافتراضات: الاسلامولوجيا نموذجا، للباحث الهولندي C A O van Nieuwenhuijze.[٢٨]

ولم يقتصر عمل المركز على العالم العربي بل نشر دراسات وأبحاثا خاصة بالعالم

الإسلامي نذكر منها دراسات عن أندونسيا أكبر بلد إسلامي تحت عنوان: "اندونيسيا: مدخل إلى إنهاء الاستعمار.[٢٩]

كما أسهم هذا المركز إلى جانب الجمعية البلجيكية للدراسات الشرقية في إصدار مجلة ناطقة باسم المستشرقين البلجيكيين ابتداء من سنة ١٩٦٦ تحمل عنوان: Acta Orientalia Belgica .

ومن أهم الندوات التي نظمها المركز، ندوة "السيوسيولوجيا الإسلامية" la sociologie musulmane **(١١-١٤ سبتمبر) سنة ١٩٦٢ ببروكسل، التي شارك فيها أهم الباحثين المستشرقين خلال تلك الفترة سواء من أوربا أو الولايات المتحدة. ويبرز اختيار موضوع هذه الندوة رؤية جديدة في البحث الاسشراقي الذي ظل طيلة عقود مهتما فقط بالقضايا التاريخية، وبعيدا عن الاهتمامات المعاصرة، والمجالات الجديدة.**

ومن الأسماء المشاركة في هذه الندوة: جاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وروبير برنشفيك، وشارل بلا، وبرنارد لويس، وهاملتون جيب، وجابريلي، وغيرهم. و يؤشر اختيار موضوع هذه الندوة إلى توجه جديد في الدراسات الاستشراقية حول الإسلام، حيث اقتربت من موضوع هام نظنه يدرس لأول مرة.

ولمتابعة دقيقة لمجريات الأحداث في العالمين العربي والإسلامي، يوجد في المركز قسم خاص بالجرائد والمجلات، حيث يتم تكشيف جميع المقالات لتمكين الباحثين من الإحاطة بمجريات الأحداث المعاصرة. فعلى سبيل المثال، وعلى إثر الغزو الغربي الثلاثي لقناة السويس تجمع للمعهد ستة مجلدات من المقالات بالعربية وباللغات الغربية حول هذه الحادثة التاريخية.

ولم تقتصر متابعة المركز للأحداث والمتغيرات السياسية، بل حاول أن يتابع أهم التطورات التي بدأت في العالم العربي بعد انطلاق مرحلة " ما بعد الاستقلال". ولهذا، نجد من بين اهتماماته التغيرات التي بدأت تطرأ على القوانين المنظمة للحياة في العالم

العربي بتأثير من المرحلة الاستعمارية. ومن هنا، فليس من المستغرب أن نجد من ضيوف هذا المركز أهم مستشرق متخصص في الفقه الإسلامي خلال هذه الفترة: يوسف شاخت، والذي حاضر في هذا المركز، ونشر مجموعة من مقالاته في نشرة المركز. إن هذا المركز لم يكن مجرد ساحة علمية للباحثين الجامعيين وللطلبة في إعداد بحوثهم العليا حول العالم الإسلامي، بل بحكم وجوده في عاصمة بلجيكا، أصبح قبلة لأصحاب القرار البلجيكيين من سياسيين وأصحاب شركات ورحالين وغيرهم.

خاتمة

من خلال هذا المسار العلمي المتنوع والغني لأرمن آبل، فضلاً عن الظروف الثقافية والفكرية السائدة في هذه الفترة، فقد تمكن أرمن آبل من التربع على عرش الدراسات الاستشراقية في بلجيكا بفعل تعدد مواهبه واهتماماته؛ فهو فيلولوجي، ومؤرخ، وعالم اجتماع.

أما آثاره على تطوير الدراسات حول الإسلام وحضارته ببلجيكا فيمكن إجمالها في النقط الآتية:

ـ كان وراء تدريس الإسلام وحضارته بعدد من المؤسسات والمعاهد العلمية ببلجيكا.

ـ كان من الباحثين الذي أسهموا في دراسة العلاقات الثقافية والفكرية بين العالم الإسلامي والعالم الغربي خلال ما يصفه الغربيون بالقرون الوسطى.

ـ أسهم في إثراء البحث في مجال الجدل الإسلامي المسيحي.

ينهي الباحث بيير سالمون، وهو تلميذ لأرمن آبل، المقدمة التي كتبها للكتاب التذكاري الذي أصدره تلامذته وأصدقاؤه وزملاؤه، بقوله متحدثا عنه: أستاذ الدراسات الإسلامية ببلجيكا بلا منازع، لقد ترك أرمن آبل للجامعة خلفاء كان قد اختارهم. غير أنه للأسف لم يستطع إنهاء عمله التجميعي الذي لم ينشر بعد[٣٠].

* المصادر والمراجع *

المراجع باللغة العربية:

- المستشرقون، نجيب العقيقي، القاهرة، دار المعارف، ط ٥، ٢٠٠٦.
ـ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات وللنشر، ط ٤، ٢٠٠٣.

المراجع باللغات الأجنبية:

- Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Biographie Belge d'Outre-Mer, T. VII-B, 1977, col. 1-10.
- Aramand ABEL, Le Centre National Belge pour l'étude des problèmes du monde
musulman contemporain, Civilisations, Vol.9, No. 2 (1955), pp.187-190.
- Dictionnaire des orientalistes de langue française, Sous la direction de François Pouillon,
IISMM-Karthala, Paris, 2008.
-Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Arman ABEL, édité par Pierre Salmon, Leiden, Brill,1974.

* هوامش البحث *

١ـ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ٥٠٣-٥٠٥.
٢ ـ موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ٣٧٨.
٣ـ نفس المصدر.
4 - Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Biographie Belge d'Outre-Mer, T. VII-B, 1977, col. 1-10
- Dictionnaire des orientalistes de langue française, Sous la direction de François Pouillon, IISMM-karthala, Paris, 2008.
-Mélanges d'Islamologie : Volumé dédié à la mémoire de Arman ABEL, édité par Pierre Salmon, Leiden, brill,1974.
- المستشرقون، نجيب العقيقي،٣/ ٢٣٢-٢٣٤.
- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ١٢-١٣..
٥ ـ مدينة توجد بضواحي العاصمة بروكسل.
٦ ـ مدينة توجد بضواحي العاصمة بروكسل.
٧ - ينظر حوله : موقع الإلكتروني لأكاديمية اللغة والأدب الفرنسيين ببلجيكا:

http://www.arllfb.be/composition/membres/charlier.html

٨- المستشرقون ٣/ ٢٣١.

9 - A. Abel, Byzantion, 3 (1926) 321-411.

10 - Gaïbi et les grands faienciers égyptiens d'époque mamluke. Avec un catalogue de leurs oeuvres conservées au Musée d'art arabe du Caire. Le Caire,Publication du Musée Arabe du Caire, 1930.

١١ - لويس ماسنيون Louis Massing، ولد في باريس،حصل على دبلوم اللغة العربية من مدرسة اللغات الشرقية الحية (فصحى وعامية).التحق بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة عدة أعوام(١٩٠٧-١٩٠٨) وفي عام ١٩٠٩ عاد إلى مصر وهناك حضر بعض دروس الأزهر وكان مرتدياً الزي الأزهري.شغل ماسينيون منصب مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا وزار العديد من البلاد الإسلامية منها الحجاز والقاهرة والقدس ولبنان وتركيا. عمل معيداً في كرسي الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا (١٩١٩-١٩٢٤) وأصبح أستاذا (١٩٢٦-١٩٥٤)، ثم مديراً للدراسات في المدرسة العلمية العليا حتى تقاعده عام ١٩٥٤.لقد اشتهر ماسنيون باهتمامه بالتصوف الإسلامي وبخاصة بالحلاج حيث حقّق ديوان الحلاج (الطواسين) وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان (آلام الحلاج شهيد التصوف). موسوعة المستشرقين ٥٢٩- ٥٣٥.

١٢ـ وليام مارسي مستشرق فرنسي متخصص باللهجات المغاربية وبالأمازيغية. عين ناظرا لمدرسة تلمسان بالجزائر سنة ١٨٩٨، ثم مديرا للمدرسة العليا بالجزائر. تعلم اللغة العربية و الأمازيغية. ثم انتقل إلى المدرسة العليا التطبيقية بجامعة السوربون ثم إلى الكوليج دو فرنس سنة ١٩٢٧. من أهم أعماله ترجمة ديوان أوس بن حجر، وشارك مع المستشرق هوداس في ترجمة صحيح البخاري. موسوعة المستشرقين ٥٤٧.

١٣ـ مستشرق فرنسي، درَّس اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية، ثم اصبح أستاذا بجامعة السوربون، ثم عين في سنة ١٩٢٧ مديرا لقسم الدراسات الإسلامية بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا. من أهم مؤلفاته: كتاب " النظم الإسلامية"، و " الزواج عند الجزائريين"، وترجم رحلة ابن جبير، وكتاب " محمد". موسوعة المستشرقين ٢٧١-٢٧٢.

14 - Mélanges d'Islamologie : Volumé dédié à la mémoire de Armand ABEL, pp. 270-278.

١٥ ـ حول هذا المشروع، ينظر مقالاتنا:

- المستشرق الفرنسي جورج فايدا وآثاره حول التراث الإسلامي، ضمن كتاب " في المخطوطات والتراث : دراسات مهداة إلى الأستاذ الدكتور عبد الستار الحلوجي بمناسبة بلوغه سن السبعين "، ط١، القاهرة، مكتبة البخاري ، ١٤٢٩/ ٢٠٠٨، صص.٣٤٣-٣٦٠.
- أعمال المستشرق جورج فايدا حول التراث الإسلامي، مجلة آفاق الثقافة والتراث (الإمارات

العربية المتحدة)، ص ٣٧-٥٠، س١٩،ع ٧٤، رجب ١٤٣٢هـ/ يونيو ٢٠١١م.
(١٩٠٥ ـ ١٩٨٣) وأعماله، مجلة آفاق الثقافة Henri Laoust- المسترق الفرنسي هَنْرِي لاَووستْ والتراث { الإمارات العربية المتحدة }، صص ١٦٠-١٧٠، س٢١،ع ٨٢، شعبان ١٤٣٤هـ/ يونيو ٢٠١٣م.
16 - La Guerre théologique en Asie Mineure aux IXe et Xe siècles, dans ses rapports avec l'état des idées dans le monde islamique et dans le monde byzantin.
17 - La convention de nedjran et le développement du 'droit des gens' dans l'islam classique .
18 - Le Roman d'Alexandre, légendaire médiéval.
19 - Contributions à l'appréciation des valeurs culturelles de l'Orient traductions françaises de littératures orientales.
٢٠ ـ نشر في " الدراسات الشرقية المهداة إلى ليفي بروفنسال"، ١٩٦٢.
٢١ ـ نشر ضمن أعمال ندوة " التشيع الإمامي"، ١٩٦٨.
٢٢ـ عبد المسيح بن إسحق الكنديّ: نسطوريّ ، عاش في القرن التاسع أو العاشر.
23 - L'apologie d'Al Kindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne.
24 - Maxime RODINSON, Les musulmans noirs du Maniema. (coll. «Correspondance d'Orient», no 2) by Armand ; H. Ryckmans; H. Graeffe; Vandevelde L'Année sociologique (1940/1948-), Troisième série, Vol. 14 (1963) ,pp.363-364.
25 - Religions de salut. Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 1962, 228 p. (Institut de Sociologie, Annales du Centre d'Etude des Religions, 2).
26 - Armand ABEL, Le Centre National Belge pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, Civilisations, Vol. 9, No. 2 (1955), p.187.
27 - Archives des sciences sociales des religions, Année 1963, Vol 16, No 16, pp. 145-158
28 - Frictions between presuppositions; the case of Islamology, Hague, Van Keulen, 1958.
29 - Tran Buu Khanh: L'Indonésie. Introduction à une décolonisation, 1965.
30 - Pierre SALMON, Arman ABEL, Mélanges d'Islamologie, p.5.

❊❊❊

الفلسفة الإيرانية - الإسلامية
من منظار المفكّر الفرنسي "آرثر دو غوبينو"(*)

■ أ. د. كريم مجتهدي (**)

■ ترجمة: أسعد مندي الكعبي

المفكّر الفرنسي المعاصر جوزيف آرثر دو كونت غوبينو (Joseph Arthur Comte de Gobineau)[1] عادةً ما يعرفه الإيرانيون بشخصيته السياسية الاستشراقية، وقد أعار اهتماماً كبيراً بدراسة وتحليل القضايا والمسائل المتعلّقة بإيران وتحدّث عن مكانتها التأريخية والثقافية في القرن التاسع عشر الميلادي، كما أنّه سلّط الضوء على جميع الوافدين الأجانب الذين زاروا هذا البلد أو أقاموا فيه إبّان العهد القاجاري في أيام حكومة الملك ناصر الدين شاه، فدوّن مذكّراته وأسفاره على هذا الأساس ممّا جعله يفوق نظرائه في هذا المضمار.

إنّ المسألة التي تحظى بأهمية بالغة على هذا الصعيد والتي تجدر الإشارة إليها هي غفلة الباحثين والمتابعين عن آرائه حول إيران والإيرانيين أو عدم الاكتراث بها

(*) نشرت المقالة في مجلة فصلية تحت عنوان (فصلنامه تاريخ معاصر) تصدر باللغة الفارسية، إيران، السنة السادسة ١٣٨١ هـ. ش. (٢٠٠٢م)، العدد ٢٣.

(**) جامعة طهران / قسم الفلسفة.

رغم ارتباطها الوثيق بنظريته الشهيرة (التفاوت بين الأجناس البشرية)[٢]. فقد طرح هذه النظرية وذكرها بالتفصيل في كتاب ألّفه بهذا العنوان نفسه قبل زيارته الأولى لإيران، فعرفت هذه النظرية اصطلاحاً بـ (Gobinisme). ولحسن الحظّ فإنّ جميع آثار هذا المفكّر، وبما في ذلك مدوّناته حول إيران في مختلف مذكّراته وأسفاره وتقاريره السياسية ورواياته وقصصه القصيرة ونصوصه المسرحية ومراسلاته، حيث تتضمّن مؤلّفاته آراءه ونظرياته بشكل صريح وواضح وهو أمرٌ يعيننا على متابعة توجّهه العقائدي والتعمّق في متبنّياته الفكرية بسهولةٍ، ومن ثمَّ فإنّ نتائج البحث تكتسب طابعاً وثائقياً.

منذ الفترة التي شهدت نتائج وتداعيات سيّئة للغاية إثر ظاهرة التمييز العنصري التي عصفت بالعالم، فإنّ بعض الذين تصدّوا لتفسير آراء آرثر دو غوبينو حاولوا طرحها في نطاق خاصّ خارج عن حدود الرؤية العنصرية التي اتّسمت بها، إضافةً إلى ذلك فبالرغم من وجود بعض الخلل في أسلوبه الكتابي باللغة الفرنسية لكنّ بعضهم عدّوه من الكتّاب اللامعين في الأدب الفرنسي خلال القرن التاسع عشر. إنّ متبنّياته الفكرية في جميع مؤلّفاته وبما فيها الأدبية البحتة كالقصص والروايات، تعدّ متناسقة وموحّدة ولا اختلاف فيها من التوجّه الفكري، لذا يمكن القول بضرس قاطع إنّه جسّد أفكاره العنصرية حتّى في الشخصّيات القصصية والتخيلية التي ذكرها بهدف إثبات نظرية (التفاوت بين الأجناس البشرية) وراح يصول ويجول في مدوّناته في مجالات فكرية عديدة، لكنّ محور ارتكازه كان واحداً لا غير. ومن المؤكّد أنّ رسالته التي طرح فيها هذه النظرية لم تكن من الرسائل العلمية الفلسفية بالمعنى الصحيح رغم أنّه ادّعى ذلك.

على الرغم من كون هذا المفكّر الذي أقام مدّة من الزمن في إيران واطّلع على الثقافة الإيرانية – الإسلامية عن كثب، يعدّ واحداً من أبرز مفكّري عصره في الغرب وفرنسا بالتحديد، لكنّه لم يكن فيلسوفاً متخصّصاً بعلم الفلسفة وملمّا بما يكتنفه هذا

العلم من مسائل ونقاشات عميقة، كما أنّه ليس عالماً نحريراً بالمعارف العقلية كما يتصوّر بعض الباحثين، لأنّ الآراء التي طرحها على هذا الصعيد تزخر بالتصوّرات الوهمية والأفكار الساذجة التي يلمس هزالتها وسقمها كلّ متتبّع بسهولة. فهناك من يعتقد أنّ أقواله تشابه مقدّمة المؤرّخ الفرنسي خوليوس ميشليت[٣] أو الملحمة القصصية الشعرية التي ألّفها فيكتور هوجو[٤] تحت عنوان (أسطورة القرون)[٥]. ومع ذلك، لا يجدر بنا نسيان أنّ فيكتور هوجو وخوليوس ميشليت وكذلك روبرت دو لاميني[٦] وإدغار كينيه[٧]، قد تأثّروا بالنزعة العقلية التي شاعت في القرن الثامن عشر الميلادي وعصر الحداثة ومن ثمّ جعلوها منطلقاً لهم، لذلك نجدهم أحياناً يصوّرون مستقبل البشرية بتفاؤل وأحياناً تطغى السذاجة على آرائهم في هذا المجال. أمّا منهج آرثر دو غوبينو فهو بشكل عام يرتكز على أنّ المجتمعات البشرية بأسرها تسير نحو الانحطاط بشكل لا يمكن تجنّبه مطلقاً، لذلك فهو متشائم غاية التشاؤم حول مصير الثقافات والحضارات البشرية بشتّى أنواعها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا المفكّر الغربي يرى أنّ أيّ نمط من الاختلاط بين الأجناس البشرية من شأنه أن يسفر عن حدوث انحطاط اجتماعي، ويؤكّد على أنّ هذا الأمر قد تحقّق بالفعل في العهود السالفة فضلاً عن حدوثه في الحقبة الزمنية التي عاصرها، ففي الفصل السادس من مذكّراته (أسفاره) الشهيرة التي دوّنها تحت عنوان (ثلاث سنوات في آسيا Trois ans en Asie)[٨] ذكر أمثلة كثيرة حول نفوذ الإغريق والرومان في العهود السحيقة ووصف كيف أنّهم تمكّنوا من السيطرة على مساحات شاسعة في مختلف بقاع العالم آنذاك، كما تطرّق إلى بيان مصاديق من سيطرة فرنسا على كلّ من كندا والجزائر، كذلك أشار إلى استعمار بريطانيا لشبه القارّة الهندية وسائر نواحي العالم التي خضعت لفترة طويلة لسلطة الإنجليز، وذكّر باحتلال الهولنديين لجاوة والروس للقوقاز، فضلاً عن العديد من الأمثلة الأخرى حول نفوذ القوى العظمى في العصر الحديث على البلدان الضعيفة؛ وضمن بيانه لهذه الأحداث

التأريخية الحافلة بالوقائع الفكرية والسياسية والاجتماعية، ذكر بشكل صريح أنّ أيّة حضارة أو ثقافة عندما تخرج من نطاقها التي نشأت في رحابه وتصدّر إلى نطاق آخر غريب على هيكلها وتسود بين قوم لم يسهموا في نشأتها وتنميتها، فإنّها ستفتقد أصالتها ومن ثمّ يخبو نورها بحيث لا تكون عاقبتها سوى الانحطاط والانهيار.

إنّ هذا المفكّر الفرنسي يعتقد أنّ الأوروبيين بدؤوا يتأثّرون بشكل ملحوظ ومتنامٍ بنمط حياة الشعوب الآسيوية، ومن ناحية أخرى يؤكّد على أنّ الآسيويين الذين يحاولون أن يقلّدوا الأوروبيين، بكلّ تأكيد لا يمكنهم أن يصلوا إلى أيّة نتيجة على هذا الصعيد ولا يحقّقون ما يطمحون إليه بتاتاً. فالأوروبيون في هذه الحالة – حسب رأيه – ينزعون نحو حياة الخمول والكسل والانحراف، بينما الآسيويون قد وقعوا في فخّ الفساد الأخلاقي المصدّر إليهم من التراث الأوروبي الغريب على كيانهم من دون أن يكتسبوا من هذا التراث أيّة نتائج إيجابية تذكر. أمّا حالات التزاوج بين هذين الجنسين فهي باعتقاده ذات نتائج سلبية لكونها تؤدّي إلى الفساد والانحطاط الخلقي والاجتماعي. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ التفاوت بين الأجناس البشرية برأيه، لايقتصر على البعد الجسماني، بل يسري أيضاً إلى الأبعاد النفسانية والروحانية لبني آدم ويؤكّد على أنّ هذا الطراز من الانحطاط أكثر رواجاً من الانحطاط الجسماني.

حتّى لو أنّ المجال هنا لا يسعنا لتسليط الضوء على التفاصيل العامّة لنظرية آرثر دو غوبينو، فمن الحريّ بنا التنويه بإيجاز على أنّ مؤيّدي الأصالة البشرية من المفكّرين المعاصرين يؤكّدون على أنّ (الإنسان هو إنسانٌ أينما حلّ ونزل)، في حين أنّ هذا الباحث يرى الأمر على العكس من ذلك، حيث يعتقد أنّ (الناس ليسوا كبعضهم في أيّ زمان ومكان)، فهو يؤكّد على متبنّيات فكرية تفرّد بها، ومن جملتها ما ذكره في العبارات التالية : **" إنّ حضارات الشعوب وثقافاتهم لا قابلية لها للانتقال بين أمّة وأخرى، فحتّى وإن كان الناس يشبهون بعضهم في ظاهر الحال لكنّهم مختلفون اختلافاً عميقاً في بواطنهم من شتّى النواحي الشعورية والعاطفية والعقائدية، أي إنّهم**

بشكل عامّ مختلفون من الناحية الفكرية. إنّ الحديث عن الإنسان الكلّي (إنسان بما هو إنسان) ليس مجدياً، حيث لا نجد على وجه البسيطة سوى أناس مختلفين عن بعضهم، أي إنّ بني آدم عبارة عن كائنات مختلفة فيما بينها، وهذا الأمر هو الذي يضفي صبغة شيّقة على مطالعة التأريخ ومعرفة مكامنه ووالإلمام بدقائقه وزواياه المختلفة، وهو الذي يستقطب القرّاء ويجعلهم يتأثّرون غاية التأثّر بأبطال القصص والروايات".

يؤكّد دو غوبينو على أنّ نفسية الإنسان الآسيوي تتنافى بالكامل عن نفسية نظيره الأوروبي، كما يسري هذا الاختلاف على الشعوب المتجاورة أيضاً، فيعتبر المواطن الإيراني على سبيل المثال يختلف عن الأفغاني والقوقازي والتركي، وهلمّ جرّاً؛ كما يزعم أنّ الأوروبيين ما لم يعتقدوا بوجود اختلاف بينهم وبين الآسيويين بجميع مشاربهم القومية، فسوف لا يتمكّنون من معرفتهم ومن ثمّ سيتصوّرون أنّ جميع أبناء القارّة الآسيوية أناس فاسدون! لكنّ الحقيقة على خلاف هذا المدّعى الواهي ولا بدّ من معرفة الاختلاف في الآراء، إذ ليس من الجدير إصدار أحكام عجولة عارية عن الدقّة والتحرّي، ومن جانب آخر لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا المفكّر الذي شذّ في تصوّره عن المجتمعات الشرقية يعتبر قصّة (ألف ليلة وليلة) وثيقةً دامغةً ثبت حقيقة وواقع شخصية الإنسان الشرقي، ولا سيّما في آسيا الوسطى[٩]. لو تأمّلنا بدقّةٍ وتعمّقنا برؤيته العامّة لبني آدم لوجدنا أنّها بشكل مباشر أو غير مباشر تتضمّن توجّهاً ينصبّ في فلسفة التأريخ، لكنّ التأريخ ليس نطاقاً لصراع الأجيال واختلاطها، بل هو مضمار يمكننا من خلاله معرفة واقع مختلف المواقف والآراء. إنّ تأريخ كلّ قوم يعكس المراحل التكوينية لمختلف أجيالهم، وعلى هذا الأساس فإنّ منشأ ثقافتهم وحضارتهم الحالية يرجع إلى القدرة على استقطاب أو رفض العوامل الخارجية التي طرأت عليهم بمرور الأيام.

لا شكّ في أنّنا عبر الإلمام بمختلف الأبعاد الفكرية للمفكّر آرثر دو غوبينو ومعرفة مواقفه تجاه ما طرح في عهده من قضايا على طاولة البحث، وكذلك من خلال

معرفتنا لنمط أفكاره بشكل عامّ وإدراك توجّهاته الفكرية نحو كلّ ما يمتّ بصلة لإيران بشكل خاص؛ سندرك أموراً عديدة على هذا الصعيد من دون أن نكون مرغمين على قبولها والإذعان لها، لذلك لا بدّ من إجراء دراسات مفصّلة في هذا المجال للتعرّف أكثر على شخصيته ومتبنّياته الفكرية. المجال لا يسعنا في هذه المقالة لتسليط الضوء على نطاق واسع من أفكاره وآرائه، ومن هذا المنطلق سوف نقتصر على زاوية واحدة من الموضوع ونتناول أطراف الحديث عن وجهته النظرية حول الفلسفة الإيرانية – الإسلامية فقط، وبكلّ تأكيد فإنّ الموضوع وإن كان محدوداً في نطاق ضيّق لكنّه مستوحى من منظومة فكرية متكاملة تعكس شخصية من يطرحها وتفشي جميع مكامنها وتزيح النقاب عن توجّهاته واقع الفكرية.

رغم أنّ آرثر دو غوبينو ليس فيلسوفاً بكلّ ما للكلمة من معنى، لكنّ جميع المواضيع التي يتطرّق إليها ممّا يمكن اعتباره ينصبّ في مشارب علم الفلسفة وما يرتبط به بنحو ما، فهي تحظى بأهمية بالغة جديرة بالبحث والتحليل. ومن الجدير بالذكر هنا أنّه يعتبر مفهوم الفلسفة أمراً عامّاً ويوسّع من نطاقه ليسرّبه إلى دائرة أوسع ممّا هو مطروح، فيشمل في هذه الحالة جميع معتقدات الإنسان وتوجّهاته الذهنية، بما في ذلك العقائد الدينية والكلامية والسنن التقليدية والطقوس القومية والمحلّية، بل حتّى إنّه يشمل السحر والخرافة التي يؤمن بها البعض. وهذه الحقيقة نلمسها بشكلٍ جليٍّ في العنوان الذي اختاره لأحد كتبه ألا وهو (ديانات وفلسفة آسيا الوسطى)[١٠]. أمّا في كتابه الشهير (ثلاث سنوات في آسيا) فقد تطرّق إلى الحديث عن مختلف التوجّهات العقائدية التي كان يرى أنّها موروثة من الأديان السالفة، وبما فيها معتقدات المجوس والصابئة، وأتباع الطائفة اليزيدية – الإيزدية – في المناطق الكردية، وأشار في هذا الكتاب أيضاً إلى أنصار السيّد خير الله وطائفة أهل الحقّ الذين يطلق العرب عليهم اسم (النصيرية)[١١] والإيرانيون يسمّونهم (علي اللّهية) حيث تنشعب منهم ثماني فرق قد ذكرها جميعاً في كتابه[١٢].

يعتقد هذا المفكّر أنّ الفلسفة ذات أهمية بالغة نظراً لكونها غير متقوّمة على نفسها وليس من شأنها الاستمرار اعتماداً على مقوّماتها الذاتية، فهي برأيه معلولة لتأريخ البشرية ومترتّبة عليها، لذلك يمكن اعتبارها المرتكز الأساسي لثقافة كلّ مجتمع بشري والمرآة التي تعكس واقعه، كما أنّها حسب اعتقاده تحدّد مدى الاختلاف والتعقيد العرقي لدى كلّ قومٍ. ويمكن طرح رؤية متطرّفة إلى حدّ كبير في هذا المجال والتأكيد على أنّ الفلسفة بهذا المعنى - من وجهة نظر آرثر دو غوبينو - عبارة عن وسيلة ومعيار لتشخيص درجة خلوص الشعوب من حيث كونها تنحدر من نسل واحد وأصل مشترك أو أنّها ذات أعراق قومية متنوّعة، والمقصود من هذا الكلام أنّ هذا المفكّر حتّى وإن أعار أهميةً بالغةً للفلسفة في عددٍ من آثاره الفكرية بشكل مبرهن أو غير مبرهن، فهو يستخدم هذا المصطلح في بحوثه من دون أيّ هاجسٍ يذكر ورغم كون هذه البحوث جذّابة وتستقطب القرّاء نحوها، لكنّها تفتقر إلى المهنية والواقعية، لذلك يمكن اعتبارها مجرّد كمٍّ متراكمٍ من المعلومات في شتّى المجالات ولا سيّما على صعيد آراء ونظريات المفكّرين المتأخّرين ابتداءً من صدر المتألّهين وصولاً إلى السيّد علي الطهراني (الزنوزي)[١٣] والذين لم يكونوا معروفين آنذاك في العالم الغربي كما ينبغي.

إنّ ما قام به هذا المفكّر الغربي كان له تأثير كبير على صعيد إدراك النمط الفلسفي الإيراني - الإسلامي وبالأخص في مجال البحث العلمي لمختلف العناصر التي أسهمت بإيجاد تغييرات جذرية فيه، ولكنّ الأمر المحقّق هو أنّ هذا الباحث لم يكن يمتلك معرفة تامّة ولا إلماماً دقيقاً بما تضمّنته آثار أبرز الفلاسفة المسلمين والإيرانيين في العهود السالفة، وبما في ذلك آثار ابن سينا الذي تطرّق إلى ذكره في مواطن كثيرة، وهناك احتمال قويّ بأنّه كان قليل المعرفة بما أنتجه الفلاسفة الغربيون أيضاً من أمثال ديكارت وسبينوزا وكانط وهيجل، بل ولربّما كان عديم المعرفة بها من الأساس! ومهما يكن الأمر، فمعلوماته على هذا الصعيد كانت محدودة وتدور في

نطاق ضيّق للغاية، وهو بصفته رجلاً سياسياً وواحداً من أعضاء وزارة الخارجية الفرنسية المثقّفين في تلك الآونة، فقد انحسرت قابلياته المعرفية على هذا الإطار حاله حال سائر المثقّفين الذين انخرطوا في السلك الدبلوماسي؛ لذلك يمكن القول بضرس قاطع إنّه كان جاهلاً بالتفاصيل والجزئيات التخصّصية للفنون التي أبدع فيها علماء السلف الذين تطرّق إلى ذكرهم وخاض في غمار علومهم العميقة، وما يدلّ على هذه الحقيقة هو عدم قيامه بطرح نفسه بوصفه مفكّراً يطارح هؤلاء العلماء بما لديه من منظومة معرفية، وهناك كتابات له حول نظريات الفيلسوف ديكارت تشير إلى هذا الأمر بشكل صريح(١٤).

نحن لا نروم هنا التطرّق إلى دراسة وتحليل جميع المعلومات التي تكتنف شخصية آرثر دو غوبينو وتطغى على نتاجه الفكري من حيث الكمّ والنوع، كما لا نسعى إلى تسليط الضوء على إحصاء وتقييم العناصر التي ترتكز عليها متبنّياته الفكرية ومنظومته الذهنية؛ بل سنحاول بيان جانب من النواقص الأساسية في رؤيته الفلسفية، وبالأخصّ فيما يمتّ بصلةٍ للفلسفة الإسلامية، لأنّ هذا الخلل يقلّل من مدى اعتبار تحليلاته التي طرحها فضلاً عن أنّه يسفر عن انحراف الفهم الصحيح لسائر المواضيع التي يتناولها في بحوثه ممّا يزيد من صعوبة بيان أُسسها ويعيق عملية تقييمها بشكل أمثل.

قبل أن نستهلّ البحث بشكل مفصّل، من الأنسب لنا تسليط الضوء على كتابه المعروف (ديانات وفلسفة آسيا الوسطى) وخصوصاً ما جاء في الفصل الرابع منه في مبحث (التصوّف) والمقدّمة التي ذكرها هناك حول الموضوع بغية معرفة حقيقة آرائه، ويمكن على هذا الأساس أيضاً الاطّلاع على الضعف المعرفي لديه وتسليط الضوء على نقاط الخلل التي يمكن اعتبارها منطلقاً لنقد نظرياته وأساساً لتقييم منظومته الفكرية غير المتكاملة. بدأ دو غوبينو هذا الفصل بالحديث عن التصوّف(١٥) وقال: **"إنّ التصوّف بشكل عامّ له سيطرة كبيرة على نفسية الشخصية الإيرانية بحيث لم تسلم**

نشاطاتها الذهنية منه، ومن ثمّ فهو قد تسبّب في ركودها وتخديرها وقلّل من فعاليّتها الإيجابية. فالإيرانيون بمختلف مشاربهم دائماً يُلقَّنون بأنّ الدنيا عديمة القيمة والفائدة، بل حتّى يلقى عليهم أحياناً بأنّها أمر وهمي ولا وجود له في ساحة الواقع لكنّ الإنسان شاء أم أبى فهو مضطرّ لأن يعيش في كنفها إلى أن يخرج من نطاق الأوهام المحيطة به. وبطبيعة الحال فإنّ التصوّف له مشارب عديدة ومنوّعة إلا أنّ غالبية المتصوّفة ينأون بأنفسهم عن النشاطات السياسية ولا يرغبون بالخوض في غمارها لدرجة أنّهم لا يتطرّقون إلى المواضيع السياسية في أحاديثهم ونقاشاتهم".

أمّا رأي هذا المفكّر حول تأثّر المجتمع الإيراني بأفكار ابن سينا فهو الآتي: "القضايا التي تطرّق إليها ابن سينا في مباحثه الفلسفية قد طرحت من جديد في المجتمع الإيراني في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، فانطلقت حركة جديدة من قبل مناصريه بعد أن مرّوا بحالة سبات وانزواء دامت لعقود متمادية إثر الهجمات المغولية على الأراضي الإيرانية، ومن ثمَّ تمكّنوا من نقل أفكاره ونظرياته إلى سائر البقاع المحيطة بهم ممّا أثّر على ثقافات المجتمعات المجاورة [١٦]. وبعد توالي الأحداث والتغييرات التي طرأت على بلاد فارس، أُنيط الحكم للصفويين الذين امتلكوا نفوذاً واسعاً وسلطةً قويةً بمركزية مدينة أصفهان، وإثر ذلك تأسّست مدارس عديدة وانتعشت الحوزات العلمية بدعم لا محدود من السلطة الحاكمة حيث يتناقل الناس كثيراً من القصص والحكايات على هذا الصعيد، وبما في ذلك أنّ والدة السلطان كانت تذهب مع وصيفاتها إلى الأقسام الداخلية للطلاب في نهاية الأسبوع وتمنحهم ثياباً جديدةً بدلاً عن ثيابهم المندرسة ".

وأمّا فيما يخصّ صدر الدين الشيرازي (صدر المتألّهين)، فقد قال: "في هكذا أوضاع ومع توفّر الأرضية المناسبة لترويج العلوم والنظريات الفكرية، ظهرت أعداد من الشخصيات التي تألّق نجمها في المجتع الإيراني، ومن أبرزها أحد الأشراف في مدينة شيراز، ألا وهو السيّد محمّد بن إبراهيم الذي سخّر حياته للفلسفة فتمكّن من

بلوغ درجات رفيعة في هذا المضمار ولقّب بـ (صدر المتألّهين) كما عرف بـ (ملا صدرا). لقد كان الشباب يتسابقون لحضور دروسه كما أنّه نال تقدير واحترام الأمراء والسلطات الحاكمة في عهده فضلاً عن منزلته الاجتماعية المرموقة بين مختلف شرائح الشعب".

ويضيف دو غوبينو : " إنّ عظمة صدر المتألّهين وشهرته في الأوساط الاجتماعية والعلمية والمكانة الرفيعة التي حظيت بها آثاره، لم تذهب أدراج الرياح بعد رحيله، بل بقيت وتنامت أكثر وأكثر بمرور الزمان وأثّرت على الوسط العلمي تأثيراً عميقاً بحيث لا يمكن لأيّ أحد إنكاره مطلقاً. إنّ هذا العالم الكبير لم يكن يمتلك قاعدة شعبية واسعة وأعداداً هائلة من التلاميذ الذين كانوا ينتهلون من فيض علومه فحسب، بل قام بتدوين كثير من المؤلّفات، إذ بلغ عددها عشرين كتاباً اختصّ بعضها بتفسير القرآن الكريم وبعضها الآخر عبارة عن مقالات تمحورت حول دراسة الحديث والرواية، ناهيك عن أنّه دوّن ما يقارب الخمسين موضوعاً حول مسألة العدل الإلهي[١٧] بالاستناد على القواعد العقلية والفلسفية، ولكنّ هذا لا يعني أنّه قيّد بحوثه العلمية بنطاق ما يصطلح عليه (علم الكلام) فقط. كما أنّه دوّن ما يقارب ٤٤ رسالة عن بعض المسائل الغامضة في نظرية أصالة الوجود وذلك حينما نأى بنفسه بعيداً عن الناس في أحد الجبال المحاذية لمدينة قم، وكتب أربعة أسفار أيضاً[١٨]. طوال حياته، تمكّن صدر المتألّهين من السفر إلى الديار المقدّسة في مكّة والمدينة سبع مرّات، وأثناء عودته في حجّته الأخيرة وافته المنية في مدينة البصرة".

وقد تطرّق أيضاً إلى الحديث عن مواضيع عديدة أخرى حول صدر المتألّهين وتحدّث عن تفاصيل حياته، ومن ذلك قوله : " والد صدر المتألّهين كان وزيراً في مدينة شيراز، وقد بقي بعد زواجه مدّة طويلة دون أن يرزق بذرّية فالتجأ إلى الدعاء والتضرّع كي يهبه الله مولوداً، وبالفعل فقد رزق ولداً يمتلك ذكاءً خارقاً منذ نعومة أظافره فلقّب بـ (صدرا)، حيث تتلمذ على أيد أساتذة حاذقين وبارعين ممّا زاد من

سعة نطاقه الفكري وترسيخ محبّة طلب العلم في نفسه، ومن ثمّ شيئاً فشيئاً نال أرفع درجات العلم وحظي بمكانة مرموقة بين علماء عصره. منذ تلك الآونة وفي عنفوان شبابه كان هذا الشابّ المتعطّش لطلب العلم ونشره ينفق أمواله في اقتناء الكتب، كما أنّه كان أبدى رغبةً كبيرةً بالتراث العلمي اليوناني.

هاجر صدر المتألّهين من مسقط رأسه شيراز وقصد مدينة أصفهان التي تعرّف فيها على عالم نحرير متبحّر في علوم ومسائل ما وراء الطبيعة، ألا وهو (أبو القاسم مير فندرسكي) الذي سأله حينما رآه : هل أنت غريب عن أصفهان؟ فقال : نعم. ثمّ سأله عن أسرته ومدينته وسبب إقامته في مدينة أصفهان، فأجابه بأنّه شدّ الرحال من مدينة شيراز بهدف طلب العلم، ودار الحوار الآتي بينهما :

– من هم الأساتذة الذين تحبّ أن تتلمذ على أيديهم؟

– أيّ أستاذ أنت تختاره لي.

– لو أردت أن تنعش ذهنك وتنشّط فكرك، فعليك بالذهاب إلى الشيخ البهائي؛ لكنّك إن أردت بلوغ الدرجات العلا في الفصاحة والبلاغة فعليك بالأمير محمّد باقر.

فأجابه صدر المتألّهين بأنّه ليس قلقاً بشأن الفصاحة والبلاغة، لكنّه يطلب أمراً آخر، لذلك جعل الشيخ البهائي وجهةً له ليبدأ درسه معه.

بعد أن تمكّن من الإلمام بالفلسفة والكلام كما ينبغي، أقرّ أستاذه بأنّه ليس بحاجةٍ إلى شيء آخر كي يتعلّمه، فأرسله إلى الأمير محمّد باقر بذريعة استعارة كتابٍ منه، وبالفعل فقد ذهب إليه من دون أن يعلم نيّة أستاذه من وراء ذلك، فلمّا وصل إلى مجلسه وجده مشغولاً بتدريس تلامذته فجلس هو الآخر بينهم واستمع لما يقول. بعد أن أخذ الكتاب رجع إلى الشيخ البهائي وأخبره بما حدث، فقال له الشيخ : إنّ دروسه – الأمير محمّد باقر – أفضل من دروسي وأنا في الحقيقة لست بحاجةٍ إلى الكتاب الذي أرسلتك

من أجله، لكنّني قصدت من ذلك أن تشاهد وتسمع درسه عن كثبٍ كي تعرف مدى تبحّره وسعة علمه؛ لذلك عليك منذ اليوم أن تترك دروسي وتحضر دروسه حتّى تنتهل من فيض علومه.

أطاع صدر المتألّهين طلب أستاذه وذهب إلى درس الأمير محمّد باقر ليصل بعد ذلك إلى درجة الكمال في الفصاحة والبلاغة خلال سنتين تقريباً، والجميع يشهد له بهذه الدرجة المرموقة "[١٩].

من المؤكّد أنّ صدر المتألّهين قبل أن يشدّ الرحال نحو مدينة أصفهان ويذيع صيته فيها كأستاذ بارز، قد مرّ بمراحل عصيبة في حياته وعانى من مشاكل كثيرة، ويقول آرثر دو غوبينو في هذا الصدد : "بعد أن تصدّت الأسرة الصفوية لمقاليد الحكم في إيران، أمسى علم الفلسفة ضرورةً ملحّةً ومعظم الأمراء أبدوا رغبتهم في ترويجه لكنّهم لم يتّخذوا خطوات عملية على هذا الصعيد ولم يضعوا لها أُسساً مستحكمةً سيّما وأنّها لم تكن تحظى بتأييد علماء الدين بحيث انتاب طلاب العلم خوفٌ من السعي وراء اكتسابها، فأصبحت الأذهان خاملةً إلى حدٍّ ما، وهذا الأمر يعود في واقع الحال إلى الهجمات المغولية التي تعرّضت لها إيران آنذاك، وقبل هذه الهجمات التي استهدفت الثقافة الإيرانية فإنّ أساتذة الفلسفة كانوا ينهجون منهجي ابن سينا ومحي الدين بن العربي.

لقد أحيا الرئيس ابن سينا الفلسفة الكلدانية في القرن الحادي عشر الميلادي وأضفى عليها طبعاً إسكندرونياً، كما انتعشت في عهده السنن السالفة القائلة بوحدة الوجود، بما فيها الآشورية، لكنّ المغول بعد أن تأثّروا بالحضارة الإسلامية واعتنقوا الإسلام ديناً لهم، نزعوا نزعةً متشدّدة وحاربوا هذه السنن في حين أنّ النزعة الفكرية الإلهية تنامت إلى حدٍّ كبيرٍ واتّخذت طابعها الإسلامي في نطاق الزيّ الإسلامي؛ ويمكن القول إنّه منذ القرن الثالث عشر حتّى نهاية القرن السادس عشر الميلاديين تطوّر التشيّع في إيران مستلهماً بعض السنن القديمة التي سادت بين مختلف شرائح

المجتمع الإيراني، فشهد تنامياً ملحوظاً يوماً بعد يومٍ ليصبح فيما بعد رمزاً وطنياً.

إنّ الأُمراء الأوائل في الحكومة الصفوية كانت لديهم نزعةً صوفيةً، ولكن بمجرّد أن اكتسب التشيّع صبغةً رسميةً تضاءل الاهتمام بالأعراف المحلّية وانحرفت الأنظار عن الفكر الموروث عن ابن سينا، وفي تلك الآونة ظهر صدر المتألّهين الذي لم يكن يطمع بأيّة سلطةٍ أو مقامٍ لدرجة أنّه سخّر حياته لطلب العلم ونشره وعكف على تدوين البحوث العلمية. وبطبيعة الحال لا بدّ للراغب في دراسة آثار هذا العالم الجليل أن يتتلمذ على يد أستاذ بارع كي يدرك كنهها، فبعض المواضيع التي طرحها لم توضّح بالأقلام والكتابات، بل تناقلتها الألسن جيلاً بعد جيلٍ ". نلاحظ من كلامه هذا أنّه يقيّد إبداعات صدر المتألّهين بإحياء السنن وإعادة طرحها من جديد،[٢٠] وحسب رأيه – كما يبدو من كلامه – فإنّ هذا العالم الفذّ لم يكن مبدعاً ومنتجاً للعلوم.

إنّ آرثر دو غوبينو اعتمد على حذاقته في البيان والسرد التأريخي كي يوحي للقارئ بأنّ ما يطرحه كان واقعاً مسلّماً لا نقاش فيه وأنّ الجميع يؤيّدونه فيما يقول.

ومن جملة ما ذكره آرثر دو غوبينو ما يلي : " **حسب اعتقاد الإيرانيين فإنّ صدر المتألّهين قد أسهم أكثر من ابن سينا في ترويج الحكمة وانتعاشها، ولكنّه بكلّ تأكيد قد عاش في ظروفٍ تختلف بالكامل عن الظروف التي عاش فيها سلفه ابن سينا** ". حينما أشار هذا الباحث إلى تأثّر المجتمع الإيراني بالفكر الفلسفي لابن سينا وصدر المتألّهين وضمن إشارته إلى أنّ الأخير قد أضفى طراوةً على العلوم الفلسفية وأنعشها، نجد أنّه لم يتطرّق بتاتاً إلى بعض أبرز الحكماء الآخرين من أمثال شهاب الدين السهروردي وشيخ الإشراق.

وقد تحدّث عن نمط حياة صدر المتألّهين بالقول : " **لا ينبغي لنا تصوّر أنّ صدر المتألّهين كان يعيش حياةً زاهدةً – كالدراويش – وأنّه يتنقّل من مدينةٍ إلى أخرى ومن باديةٍ إلى غيرها؛ فالأمر على العكس من ذلك تماماً، فقد كان زاهداً وورعاً طوال حياته لكنّه لم ينحُ منحىً متطرّفاً، فقد كان من الرعيل الأوّل في حوزة أصفهان العلمية ومن**

أبرع أساتذتها. وفي عهده برز بعض الفلاسفة في إيران، لكنّهم لم يشتهروا مثله". بعد ذلك ذكر دو غوبينو أسماء الفلاسفة الذين خلفوا صدر المتألّهين حسب الفترات التأريخية التي عاصروها وأكّد على أنّ معرفة هذه المراحل التأريخية لها أهمية بالغة لاسيّما وأنّ هؤلاء العلماء لم يكونوا معروفين في القارّة الأوروبية آنذاك، ولكنّه اكتفى بذكر علماء الفلسفة من دون أن يتطرّق إلى ذكر أسماء علماء الكلام، ونوّه على أنّه حينما يذكر أحد المؤلّفات المختصّة بعلم الكلام فهو يعتقد بأنّه في ظاهره يختصّ بهذا العلم، لكنّه في طيّاته يتضمّن مواضيع تختصّ بعلوم ومعارف ما وراء الطبيعة والفلسفة، أي إنّ عنوانه لا ينطبق على مضمونه.

أمّا الأسماء التي ذكرها لأبرز الشخصيات الفلسفية التي عدّها خلفاً لصدر المتألّهين، فهي كما يأتي[٢١]:

" – الملا حسين الفيض الكاشاني (توفّي سنة ١٠٩١ هـ / ١٦٨٠ م) : تلميذ صدر المتألّهين، وقد ركّز اهتمامه على المنطق وعلوم ما وراء الطبيعة[٢٢] بحيث تمكّن من تدوين ما يقارب الثلاثمائة رسالة يتمحور معظمها حول تفسير أستاذه لكثير من المسائل والقضايا التي طرحها.

– الملا عبد الرزّاق (توفّي سنة ١٠٧٢ هـ/ ١٦٦٢م) : عُرف بأنّه من شرّاح ومدوّني الحواشي على سائر الكتب، فقد كان في معظم مؤلّفاته يدوّن حواشي على مؤلّفات سائر العلماء أو أنّه يفسّرها ويشرحها في إطار رسائل مستقلّة، وجهوده العلمية البحثية هذه يمكن مقارنتها بما كان ينشر من مقالات في العالم الغربي في الصحف والمجلات، ولكنّنا نستشفّ منها أنّ الإيرانيين كانوا يمرّون في مرحلة زمنية وظروف خاصّة جعلتهم مضطرّين لأن يكتموا التراث الفكري لصدرالدين الشيرازي، فالأدلّة والقرائن تشير إلى أنّ أفكاره كانت تثير حفيظة بعض المجتهدين. وقد أفشى الملا عبد الرزاق الأخطاء التي بدرت من بعض الأساتذة وتعرّض بالنقد اللاذع لابن سينا ومحي الدين بن العربي، ولكن لو تتبّعنا في سيرة تلامذته وما تناقلوه عنه لأدركنا

أنّه قد تأثّر في كتاباته بالفكر الصدرائي والسينائي.

- القاضي سعيد القمّي (ولد في مدينة قم سنة ١٤٠٣ هـ / ١٦٣٣ م – توفّي سنة ١١٠٣ ه / ١٦٩١ م) : خلّد هذا العالم ذكره للأجيال اللاحقة بجهوده العلمية الحثيثة، فهو عالمٌ وفقيهٌ بكلّ ما للكلمة من معنى، حيث ألّف ثلاثة كتب في علم الفلسفة حظيت بإقبالٍ كبيرٍ. أمّا أبرز أسلاف صدر المتألّهين الذين ساروا على نهجه وحذوا حذوه، فهم كما يلي:

- السيّد محمّد بيد آبادي (١١٩٨هـ/ ١٧٨٣ م) : سخّر معظم كتاباته للمسائل والقضايا الأخلاقية، وقد ذاع صيته على نطاق واسع في مدينة أصفهان ونال احترام أهلها وتقديرهم بشكل كبير وما زالت هذه المكانة السامية على حالها حتّى يومنا هذا.

- الميرزا أبو القاسم المدرّس : كما هو واضح من لقبه، فهو قد تصدّى للتدريس في مدينة أصفهان، ولا سيّما بين أعضاء البلاط الملكي الحاكم، كما أنّه أصبح مثالاً للعلم والمعرفة وذاع صيته بين القاصي والداني.

- الملا مصطفى القمشه إي : ولد هذا العالم في مدينة قمشه المتاخمة لأصفهان، لذلك لُقّب بـ (القمشه إي). لم يبدِ هذا العالم رغبةً بالفلسفة بمعناها الأخصّ، ومن هذا المنطلق لم يشتهر كفيلسوف ألمعي ولم يتطرّق إلى شرح وتحليل المواضيع العرفاينة المتداولة في عهده.

- الملا مهدي النراقي (١٢٠٩ هـ/ ١٧٩٤ م) : امتلك هذا العالم رؤيةً ثاقبةً في علوم ما وراء الطبيعة والمنطق ".

ويواصل آرثر دو غوبينو ذكره للعلماء الذين برعوا في علم الفلسفة واحداً تلو الآخر حسب الترتيب الزماني، إلى أن وصل إلى الأسماء الآتية :

" - الملا محمّد علي النوري : تلميذ الميرزا أبي القاسم المدرّس ومن أقارب الميرزا عليّ النوري، وهناك احتمال بأنّه أخوه، وقد شُهر على نطاق واسع". يقول هذا الباحث

الفرنسي إنّه سمع من السيّد عليّ الطهراني بأنّ الملا محمّد عليّ النوري كان أستاذاً بارزاً لا نظير له، وأكّد على أنّه يكنّ احتراماً كبيراً له واعتبره من الذين يحظون بمكانة مرموقة في الفهرست الذي دوّنه، حيث أشار إلى أنّه كان متبحّراً في علوم ما وراء الطبيعة والمنطق والأخلاق، وكان لديه كثير من التلاميذ.

ويواصل دو غوبينو كلامه عن الملا محمّد عليّ النوري قائلاً : **" بعد عهد الملا محمّد عليّ النوري، شهدت إيران أحداثاً مؤلمةً، والفلسفة بدورها لم تكن مصونةً عن هذه الأحداث وطرأت عليها أزمات حادّة، وهذه الأحداث تُشبه إلى حدٍّ كبيرٍ ما وقع إبّان الغزو المغولي. ففي خضمّ هذه الأحداث أطاح الأفغان بالسلطة الحاكمة وشهدت البلاد فوضى عارمة استمرّت لمدّة من الزمن. وبعد عهد نادر الدين شاه استقرّت البلاد نوعاً ما، ولكن إثر الصراع الذي احتدم بين السلسلتين الزندية والقاجارية شهدت العلوم النظرية فترةً من الركود والخمول ومن ثمّ انحدرت نحو الانحطاط، كما انعدم النظام والاستقرار في المدارس التقليدية والرسمية؛ ومرّةً أخرى شاعت الملاحظات والاحتياطات التي شهدها الوسط العلمي من جانب الملا عبد الرزّاق، فسلك الجميع مسلك الكتمان وافتقدت الفلسفة معناها الحقيقي ليسود توجّه شريحة كبيرة من المجتمع نحو التصوّف إثر رواج النزعة الصوفية في مختلف أرجاء البلاد.**

- الملا محمّد الهرندي : سطع نجم هذا العالم بعد الملا محمّد علي النوري، فأبدع في علوم ما وراء الطبيعة، وقد اكتسب علومه ومعارفه بإشراف الميرزا أبي القاسم المدرّس، فأصبحت له اليد الطولى في علمي الكلام والفقه، إذ ألّف كتاباً في هذا المضمار وما زال حتّى يومنا هذا يتمتّع بشخصية مرموقة بين الأوساط العلمية ويستقطب الأنظار نحوه؛ لكنّه مع ذلك أبدى رغبةً جامحةً في علم الرياضيات وتمكّن من تدوين بعض الرسائل في هذا العلم.

- السيّد يوسف (الأعمى) : رغم أنّ هذا العالم حرم من نعمة البصر، إلا أنّه لم يتخلّ عن النشاطات العلمية وأعار أهميةً لعلم الفقه أكثر من غيره، ومع ذلك فقد

أبدع في علم الفلسفة وكان أستاذاً بارعاً في هذا المجال وحظي باحترام فائق بصفته عالماً مسلماً ملمّاً بعلوم ما وراء الطبيعة. وقد تتلمذ على يد الميرزا أبي القاسم المدرّس.

- الشيخ مهدي المشهدي: بما أنّ هذا العالم لم يكن له تلامذة، فقد قلّ الكلام حوله ولم تتناقل الأوساط العلمية كثيراً من أحواله وشؤونه، ولكن يقال إنّه امتلك نظرةً ثاقبةً في علوم ما وراء الطبيعة أعلى المستويات.

- الملا أحمد اليزدي : امتلك مهارةً مشهودةً بقضايا ومسائل ما وراء الطبيعة، فضلاً عن أنّه كان حاذقاً وجسوراً في بيان ما يطرحه، وتمكّن من تدوين شروحاً وحواشي كثيرة حول مختلف الكتب، كما قام بتدوين بعض الكتابات بشأن الشعراء الذين سلكوا المسلك العرفاني. تتلمذ الملا أحمد اليزدي على يد الملا مصطفى القمشه إي.

- الملا إسماعيل (توفّي سنة ١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م) : احتلّ هذا العالم مكانةً مرموقةً بين أقرانه الذين عاصروه، وما زالت رسائله الأربعة تحظى بإقبال كبير حتى عصرنا الحاضر ويرجع إليها العلماء وطلبة العلم في كلّ حين. اكتسب الملا إسماعيل علومه تحت إشراف الملا عليّ النوري.

- الحاج محمّد جعفر اللاهيجي : قام بطلب العلم لفترة قاربت أربعين عاماً، ودرّس لمدّة ثلاثين عاماً، وقد قام أستاذ حوزة (سبه سالار) العلمية[٢٣] السيّد عليّ بشرح وتفسير مؤلّفاته. الحاج محمّد جعفر كان تلميذاً للملا عليّ النوري.

- الملا عبد الله الزنوزي[٢٤] (والد السيّد عليّ الطهراني) : كان مدرّساً شهيراً ومتخصّصاً في علم الكلام وعلوم ما وراء الطبيعة، كما تطرّق إلى بيان المباحث الأخلاقية ومسائل علم الرياضيات وأبدع فيها. ومن تراثه الفكري كتاب تضمّن شرحاً للحديث وكتاب هامّ حول التوحيد. تتلمذ على يد العلامة بيد آبادي والملا عليّ النوري ". وضمن هذا السرد الذي ساقه المفكّر الفرنسي آرثر دو غوبينو، تطرّق إلى

القول : " **في أحد الأيام شارك الملك فتح علي شاه بنفسه في درس هذا الأستاذ ومنح هبات له ولتلامذته البارزين، كما زاد من المرتّبات الشهرية التي كانت تدفع لهم، فهذا الحاكم كان مولعاً بالفلسفة** ".

وقد أذعن إلى أنّ جميع الشرقيين في قارّة آسيا يؤمنون بأنّ العلم أفضل من أيّ شيءٍ آخر حتّى وإن لم يظهر ذلك في تصرّفاتهم ونشاطاتهم العملية، لذلك نجدهم لا يعجبون من حضور ملكهم في حلقة درس أحد الأساتذة.

ويواصل ذكر أسماء أبرز العلماء في تلك الآونة، كما يأتي :

" **– الحاج محمّد إبراهيم نقشه فروش : تتلمذ على يد كلٍّ من الملا عبد الله والملا عليّ النوري والملا إسماعيل، وقد درّس في مدرسة (مادرشاه) بطهران إذ كان بارعاً في علوم ما وراء الطبيعة والعرفان.**

– السيّد رضي اللاريجاني[٢٥]**: كان واحداً من الأساتذة البارزين وحظيت دروسه بشهرة واسعة، وقد تتلمذ على يد الملا عليّ النوري كما أنّ نتاجاته العلمية كانت تدرّس من قبل السيّد عليّ الطهراني.**

– الملا محمّد تقي الخراساني : كان ذا إلمام واسع بعلمي الكلام والفلسفة وعلوم ما وراء الطبيعة، وتتلمذ على يد الملا عليّ النوري.

– الملا إبراهيم نجم آبادي[٢٦] **: له إلمام واسع في مختلف فروع علم اللاهوت وعلوم ما وراء الطبيعة لدرجة أنّه وصل إلى حدّ الكمال فيها، وهو أيضاً من تلامذة الملا عليّ النوري.**

– الملا باقر الفشندي : أحد أبرز العلماء البارعين في علوم ما وراء الطبيعة فضلاً عن تبحّره في علم الكلام ولا سيّما فيما يرتبط بمسائل العدل الإلهي التي تعدّ من المواضيع الحسّاسة للغاية بين المسلمين والتي يوجس الفلاسفة منها خيفةً، لأنّهم إن خاضوا فيها يصبحون عرضةً للتهمة والنقد اللاذع. الملا باقر الفشندي لجأ إلى

المصطلحات والعبارات العرفانية وتمكّن من الخوض في غمار هذا البحث الدقيق بكلّ حذاقة وفطنة فكان يستشهد فيما يطرحه بأشعار تؤيّد مدّعاه للشاعر جلال الدين الرومي، ومسلكه كان على غرار مسلك أستاذه الملا عليّ النوري واتّبع مدرسة ابن سينا الفكرية.

- السيّد قوام القزويني : تطرّق إلى بيان المواضيع التي ترتبط بمسائل ما وراء الطبيعة وأبدع في هذا الصدد غاية الإبداع وامتلك جرأة مشهودة في ذكر آرائه، وفي عهد الملك فتح علي شاه الذي كان من داعمي الفكر والمعرفة، انضوى إلى تفسير القرآن الكريم. اكتسب السيّد قوام القزويني علومه ومعارفه تحت إشراف الملا عليّ النوري.

- الملا رضي التبريزي : امتلك معرفة كبيرة في علوم ما وراء الطبيعة، كما أنّه كان على أتمّ المعرفة بمبادئ فلسفة صدر المتألّهين وأبدع في تدريسها. لقد كان حسن البيان ومتّقد القريحة ويعتبر من تلامذة الملا عليّ النوري وكان أستاذاً في مدرسة جدّه الكبيرة بمدينة أصفهان.

- الملا صفر علي القزويني : ركّز اهتمامه بشكل أساسي على التعاليم التقليدية، كما امتلك معلومات واسعة في علم الفلسفة، إذ تتلمذ عند الملا عليّ النوري.

- الشيخ الصدري (صدر الدين التنكابُني) : هو من تلامذة الملا عليّ النوري وكان من فحول علم الكلام.

الميرزا سليمان التبريزي : امتلك إلماماً واسعاً في علوم ما وراء الطبيعة وكان على معرفة بعلم الطبّ، وقد تتلمذ على يد الملا عليّ النوري أيضاً.

- الميرزا محمّد حسن: هو ابن الملا عليّ النوري، وقد كان فيلسوفاً وعارفاً، حيث تتلمذ على يد والده فتعلّم مبادئ الفلسفة منه. من الجدير بالذكر هنا أنّ السيّد عليّ الطهراني قد حضر دروسه مدّة خمس سنوات ودرس عنده العديد من الكتب، وبما

فيها الأسفار والشواهد وكتاب مفاتيح الغيب وكتابا ابن سينا النجاة والشفاء.

- الملا محمّد حمزة بارفروش : تبحّر في علم الكلام وتصدّى لمهمّة تفسير وشرح آراء صدر المتألّهين، وهو أحد أهمّ الناقدين لأفكار الشيخ أحمد الأحسائي.

- الميرزا علي تقي النوري : هو ابن الملا عليّ النوري وقد اكتسب علوم الفلسفة عند والده وعمّه فذاع صيته كعالم بارع.

- الملا عبد الله القمشه إي : هو أحد الأساطين البارعين في علوم ما وراء الطبيعة وأمضى معظم أيام حياته بالتدريس".

يعتقد دو غوبينو أنّ الجيل الخامس من أسلاف صدر الدين الشيرازي كان زاخراً بفلاسفة عظماء يشهد التأريخ لهم، ومن أبرزهم الملا هادي السبزواري، حيث قال : " إنّ هذا الرجل - الملا هادي السزواري - ما زال حيّاً وعمره يناهز السبعين عاماً، وهو إنسان لا نظير له لكونه يمتلك علماً واسعاً ومعرفةً عميقةً ممّا جعله يفوق جميع أقرانه، فكان علماً بارزاً في الحكمة المتعالية وتتلمذ على يد الملا إسماعيل. ومن نشاطاته العلمية المعرفية أنّه قام بشرح آثار صدر المتألّهين وتفسيرها، وقد ذاع صيته على نطاق واسع في مختلف نواحي إيران وبين جميع الشرائح الاجتماعية، كما تتلمذ عنده كثير من الطلاب الأجانب في مدينة سبزوار حيث وفدوا لطلب العلم بين يديه من بلدان عدّة كالهند وتركيا والسعودية.

تنحدر أُسرة الملا هادي السبزواري من طبقة اجتماعية متوسّطة ولم تكن تمتلك ثروة طائلة، لكنّه ورث عن والديه ما يكفيه كي يعيش حياةً محترمةً، لذلك لم يحاول بتاتاً أن يزاول مهنة التجارة أو أن يستغلّ مقامه لرفع مستوى دخله المالي، بل إنّه سخّر كلّ وجوده لنشر العلم والتدريس، وحينما كان ينال بعض الأرباح ممّا خلّفه له والداه من أملاك، فهو لم يكن يحتفظ بها لنفسه، إذ إنّه كان يأخذ منها ما يكفيه لقوته وقوت عياله وينفق ما بقي منها في طريق الخير والمعروف ومساعدة الفقراء والمحتاجين،

ناهيك عن أنّه لم يكن يقبل أيّة هدية أو عطاء من الآخرين. كان هذا العلم البارز يعير أهمية بالغة للوقت ولا يهدر أيّة فرصة تسنح له،[٢٧] فقد كان يرتاد المسجد المجاور لداره يومياً لأجل التدريس وبانتظاره أعداد كبيرة من طلاب العلم المشتاقين لدرسه ومنبره، وحينما ينتهي كانوا يشيّعونه حتّى باب داره.

ومن ناحية أخرى يجب القول إنّ قدرته الفائقة على البيان وسعة نطاق علومه كانت مشهودة للقاصي والداني، فبعد أن يعود من المسجد إلى داره كان يتناول وجبة طعام متواضعة ويأخذ قسطاً من الراحة ثمّ ينصرف إلى التضرّع والعبادة لدرجة أنّ الناس نسبوا إليه كثيراً من الكرامات[٢٨].

أهمّ كتاب له طبع في مدينة طهران، ألا وهو شرح المنظومة المعروف وهو يتكوّن من ثلاثة أقسام أساسية يختلف كلّ واحد منها عن الآخر، وهي كما يأتي:

القسم الأوّل : نصّ منظوم شعرياً يتضمّن أفكار الفيلسوف بشكل منسجم وجميل، وقد تمّت صياغته بأقلّ مقدار ممكن من الألفاظ ممّا جعله مليئاً بالغموض.

القسم الثاني : شرح لهذه المنظومة الشعرية يتضمّن بيان وتحليل العبارات والكلمات التي وردت فيها بالتفصيل.

القسم الثالث : حاشية تتضمّن إيضاحات أكثر ممّا هو موجود في الشرح، وقد تمّ تدوينها بأسلوب أسهل، لذا فهي أكثر وضوحاً من الشرح.

حسب الأعراف المتداولة بين المعنيين بهذا العلم فإنّ المقصود من المنظومات الشعرية وشروحها وحواشيها هو إفهام المخاطب وصيانته فكرياً من الانحراف، لكن مع ذلك فهو مهدّد بالانحراف لأنّ كثيراً من الكتابات الفلسفية يتعمّد كاتبوها صياغتها بأسلوب مزدوج غير واضح الدلالة ولا يمكن فهم المقصود الحقيقي منها ممّا يجعل المخاطب عرضةً للوقوع في الزلل.

تكمن أهمية ما دوّنه الملا هادي السبزواري في أنّه قام بشرح وتفسير آراء صدر

الدين الشيرازي مثلما قام الأخير بشرح وتفسير آراء ابن سينا " [٢٩].

ويؤكّد هذا الباحث الفرنسي على أنّ الملا هادي السبزواري هو حكيم متبحّر في علوم المعقول بحيث يعدّ واحداً من دعائم التأريخ الفلسفي في إيران، وذكر أنّه قد تعرّف على كثير من الطلاب الذين تتلمذوا على يده طوال مدّة إقامته في إيران، حيث طلبوا منه أن يتعاون مع العالم اليهودي روبين (الملا لازار الهمداني) لترجمة آراء ديكارت إلى اللغة الفارسية، وبالفعل فقد قام بذلك وحصل على إذن الملك ناصر الدين شاه لطباعة الكتاب ونشره في إيران.

ويواصل ذكره لأعلام تلك الآونة كالآتي:

" – الملا عبد الله الجيلاني : هو عالم بكلّ معنى الكلمة، وذو معرفة واسعة وعلم مشهود، وقد تصدّى لتدريس الفلسفة في مدينة قزوين. تتلمذ الملا عبد الله الجيلاني على يد الملا آغائي.

– الملا يوسف القزويني : هو كنظيره الأستاذ عبد الله الجيلاني، حيث شُهر على نطاق واسع وأسهم في ذياع صيت علماء مدينة قزوين في مختلف أرجاء البلاد، وهو الآخر قد تتلمذ على يد الملا آغائي.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ مدينة قزوين تعدُّ واحدةً من أهمّ مراكز الفرقة الشيخية، وقد اعتمد علماء الكلام على المنهج الاستدلالي لعلماء هذه الفرقة.

– السيّد عليّ التنكابُني : امتلك هذا العالم ثروة علمية كبيرة وكان يدرّس علم الفلسفة في مدينة طهران، وقبل ذلك تتلمذ على يد الملا عبد الله المدرّس.

– الملا حسين عليّ الطالقاني : كان الملا الطالقاني رجلاً ذا نشاطات واسعة وبرع في المسائل التقليدية والعلوم الفلسفية غاية البراعة حيث كان يدرّس في مدينة طهران، وهو الآخر قد تتلمذ أيضاً على يد الملا عبد الله المدرّس.

– رجب علي كني : يمكن عدّه بأنّه على مستوى الأستاذ حسين عليّ الطالقاني

من الناحية العلمية، كما أنّه تتلمذ على يده.

- السيّد محمّد رضا القمشه إي : لقد كان هذا العالم ذكياً للغاية وامتلك حذاقة قلّ نظيرها، وقد درس علمي الفلسفة والكلام لدى الحاج محمّد جعفر اللاريجاني والميرزا محمّد حسن النوري. فضلاً عن تبحّره في علم الفلسفة، برع أيضاً في العرفان واكتسب معارفه على هذا الصعيد من السيّد رضا. ما زال السيّد محمّد رضا القمشه إي يدرّس في أصفهان حتّى الآن.

- الميرزا محمّد حسن الجليني[٣٠]: تصدّى الميرزا للتدريس في مدينة أصفهان وانضوى إلى شرح وتفسير الأشعار العرفانية، وقد كان من الوعّاظ الذين يذكّرون الناس بسنّة الأنبياء والأئمّة. تتلمذ على يد الحاج محمّد جعفر اللاريجاني.

- السيّد رضا قلي القزويني : كان واسع العلم قويّ المعرفة وهو من أهالي مدينة قزوين حيث تتلمذ فيها على يد الملا آغائي.

- السيّد صادق الكاشاني : اشتهر بقدرته على الجدل والمناظرات، وقد تصدّى لمهمّة التدريس في مدينة كاشان التي هي مسقط رأسه.

- الملا مرتضى قلي الطالقاني : امتلك قدرات فائقة في علم الفلسفة وبرع على هذا الصعيد، وقد اكتسب معلوماته الأوّلية من أستاذه الملا عبد الله المدرّس وحينما اتّقدت قريحته تصدّى لمهمّة التدريس في مدينة طهران.

- الميرزا حسين الكرماني : كان ذا نزعة صوفية لكنّه تبحّر في فلسفة ابن سينا، وقبل ذلك كان قد تتلمذ على يد الميرزا محمّد حسن الجليني وفي مدينة سبزوار اطّلع على أسلوب الملا هادي السبزواري في علم الفلسفة وألمّ به. قضى فترة من حياته في مدينة طهران لتدريس تلامذته لكنّه اختفى بعد ذلك إثر تغيير مسلكه واعتناقه أفكار الفرقة البابوية.

- الملا عبد الحسن الأردستاني : ذاع صيته على نطاق واسع بين الفلاسفة

والمتصوّفة، وهو اليوم أستاذ في مدينة طهران حيث تتلمذ على يد كلّ من الميرزا محمّد حسن الجليني والميرزا محمّد حسن النوري.

- الشيخ علي نقي الطالقاني : هو مجتهد بارع سريع البديهة ويمتلك رؤية ثاقبة ودقّة متناهية في تقييم الأمور، كما أنّه متبحّر في المسائل المرتبطة بعلوم ما وراء الطبيعة. تتلمذ على يد الملا آغائي القزويني، وهو اليوم يدرّس في مدينة طهران.

- الملا زين العابدين المازندراني : قام بتدوين مجموعة من الشروح والتفاسير، فضلاً عن امتلاكه مهارة مشهودة في علم الكلام. تتلمذ على يد الحاج محمّد جعفر اللاريجاني.

- الميرزا محمّد هادي (السيّد الأصفهاني) : هو أحد الفلاسفة البارعين الذين تتلمذوا عند الملا إسماعيل.

- السيّد هادي الشيرازي : إنسانٌ ذكيٌّ في غاية الذكاء وأحد أساطين علمي الفلسفة والكلام، وقد تتلمذ على يد الميرزا محمّد حسن الجليني.

- الحاج محمّد إسماعيل الأصفهاني : عالم نحرير امتلك معلومات واسعة عن الفلسفة، وهو أحد تلامذة الحاج محمّد جعفر اللاريجاني والميرزا محمّد حسن النوري، وما زال إلى اليوم يتصدّى للتدريس في مدينة أصفهان.

- السيّد عليّ الطهراني : هو أستاذ في مدرسة (مادرشاه) بمدينة طهران، وقد امتلك شخصية مرموقة حيث يشهد القاصي والداني له بالفضل والعلم، لكنّه من الناحية البدنية كان ضعيف البنية، قصير القامة، أسمر الوجه، نافذ العينين، وفي الحين ذاته هو متّقد القريحة وذو فطنة ملحوظة. وقد طلب العلم وتتلمذ على يد أساتذة مرموقين، منهم الملا عبد الله المدرّس والملا آغا القزويني والحاج محمّد جعفر اللاريجاني والحاج محمّد إبراهيم والسيّد الرضي والميرزا محمّد حسن النوري.

قام بتدوين العديد من الكتب حول الفلاسفة المعروفين فضلاً عن تصدّيه

لتدريس علوم الإلهيات في بادئ الأمر، لكنّه أعرض عن ذلك فيما بعد وترك التدريس في مدرسة (مادرشاه) لينخرط إلى التدريس في داره من دون أن تتعرّض شخصيته لأدنى تزلزل، ناهيك عن أنّ عدد تلامذته لم يقلّ إثر ذلك فبقي محبوباً ومحترماً لدى الجميع. هو اليوم عاكف على تدوين كتاب حول تأريخ الفلاسفة ابتداءً من صدر المتألّهين وإلى عصرنا الحاضر، وحسب اعتقادي فإنّ هذا الكتاب هو الأوّل من نوعه على هذا الصعيد بعد كتاب الشهرستاني" (٣١).

في نهاية هذه القائمة، أكّد الباحث الفرنسي آرثر دو غوبينو على أنّ ما ذكره ليس تامّاً وكاملاً لأنّ ذكر جميع العلماء الذين ذاع صيتهم من دون نقص يعدّ أمراً غير مقدور، لذلك فقد اكتفى بذكر الشخصيات العلمية التي امتلكت مقاماً علمياً أو رسمياً بنحو ما، أي: الأساتذة والعلماء الذين ذاع صيتهم منذ عام ١٦٦٦ م حتّى العهد الذي عاصره.

وأضاف قائلاً : **" لا ينبغي لنا نسيان أنّ عدداً كبيراً من الأساتذة الحاذقين والعلماء قد تصدّوا لمهمّة التدريس خارج المدارس والحوزات العلمية، ومن المحتمل أنّهم قد انزووا عن الأوساط العلمية وانخرطوا إلى الدراسة والبحث العلمي.**

إنّ الطلاب والفلاسفة الإيرانيين كانوا شبّاناً وظروفهم الاجتماعية التي عاشوا في كنفها جعلتهم مختلفين عن غيرهم، وفي بعض الأحيان نلاحظ أنّ الطلاب الحاضرين في الدروس تتراوح أعمارهم بين العشرين إلى الستّين عاماً ويلتفّون في المسجد حول منبر أحد الأساتذة البارعين، فضلاً عن أنّ هذه الدروس كان يحضرها أحياناً أشخاص من مختلف الطبقات الاجتماعية كالفرسان ورجال البلاط وأصحاب المناصب السياسية ".

يعتقد دو غوبينو أنّ قارّة آسيا بشكل عامّ، كانت في تلك الآونة من الناحية العلمية والتدريسية تناظر قارّة أوروبا في القرون الوسطى، حيث قال : **" هناك الكثير**

من الناس الذين ينحدرون من شرائح اجتماعية مختلفة حازوا على بعض الألقاب، مثل (الدكتور)، كما أنّ سائر الذين ينحدرون من الطبقة الاجتماعية المتوسّطة الحديثة – البرجوازية – كانوا يجتمعون حول بعضهم في درس واحد ".

ويؤكّد هذا المفكّر على أنّه تطرّق إلى ذكر أساتذة وعلماء مدارس وحوزات ثلاث مدارس في إيران، وهي مدارس أصفهان وطهران وقزوين، مع استثناء واحد ألا وهو إشارته إلى الملا هادي السبزواري الذي زاول نشاطاته العلمية في مدينة سبزوار. وأشار إلى وجود أساتذة وعلماء بارعين وحاذقين كثيرين في مدن أخرى، مثل همدان وكرمانشاه وتبريز وشيراز ويزد وكرمان ومشهد.

كما نوّه على وجود آخرين في منطقة (أستر آباد) المحاذية للطوائف التركمانية، حيث تبحّروا في البحوث الكلامية وأعاروها أهميةً بالغةً، وتحدّث أيضاً عن الحوزة العلمية في مدينة النجف التي كانت حينذاك تحت سيطرة الحكومة العثمانية وأكّد على أنّها تأثّرت بالفكر الإيراني لدرجة أنّ أبرع الفلاسفة الإيرانيين قد تصدّوا لمهمة التدريس هناك، ومن أبرزهم إمام الجمعة آنذاك السيّد مرتضى الذي حظي بشخصية مرموقة ونال احترام وتقدير جميع الشيعة نظراً لسعة علمه وزهده وورعه، فضلاً عن امتلاكه معرفة واسعة على صعيد علمي الفلسفة والكلام بحيث يمكننا مقارنته مع الملا هادي السبزواري، لكنّه أقلّ إلماماً من الأخير بالعلوم والمعارف الفلسفية الدقيقة.

وفي ختام هذا القسم من كتابه وضمن حديثه عن الحوزة العلمية في النجف، ذكر أحد المجتهدين الذين نحوا منحى اعتراضياً في التعامل مع الأوضاع واشتهر بنزعته الخشنة، ألا وهو الملا آغا الدربندي المولود في مدينة دربند المحاذية لبحر قزوين والذي ينحدر من سلسلة (لزكي)، حيث عاش مدّةً في مدينة طهران، حيث قال عنه: **" نظراً لمعارضته النظام الحاكم وانتقاده الطبقة الأرستقراطية المرفّهة في المجتمع، نال احترام وتقدير الجميع وترسّخت محبّته في قلوب الناس. وممّا اتّصف به أنّه لم يسلك**

مسلكاً عرفانياً ولم تتّصف معتقداته بالمنهج العرفاني، حيث أبدى اهتماماً كبيراً بالنزعة الأخبارية كما عارض الفرقة الشيخية معارضةً وتصدّى لها بكلّ ما أوتي من قوّة. وحينما أُريد إبعاده عن مدينة طهران تمّ إرساله بمهمّة إلى مدينة كرمانشاه ". قام دو غوبينو ببيان جوانب عديدة من حياة هذا العالم وتطرّق إلى الحديث عن شخصيته بشكل مفصّل ومبسوط، لكنّ المجال لا يسعنا هنا لذكره كلامه بالكامل وفقط ننوّه على أنّه وصفه بالمتشدّد والمعارض، ويوعز ذلك إلى الأخلاق التي ورثها من أصله الـ (لزكي) والتي عرف أقرانه وأقاربه بها[٣٢].

وفي الفصل الخامس من الكتاب[٣٣] تطرّق إلى ذكر بعض الشخصيات المثقّفة التي اتّسمت بالانفتاح الفكري وأولئك الذين سخّروا طاقاتهم العلمية لإثارة الجدل والشكوك، إذ قال : " **إنّ معظمهم لقّبوا بـ (الميرزا) فعرفوا بـ (الميرزوات) وهم في الواقع ذوي نزعة اجتماعية ولهم علاقات حميمة مع الناس نظراً لحسن عشرتهم ودماثة خلقهم** ". وقال في الصفحة السابعة والتسعين من كتابه : " **إنّ الروس قد عرّفوا الإيرانيين بشخصية الفيلسوف المنفتح (فولتير Voltaire) وفيما بعد أصبح رمزاً للميرزوات الطهرانيين، لكنّهم في الحقيقة غافلون عن أنّ فولتير الذي يتناقلون اسمه وأقواله ليس سوى شخصية خيالية تختلف عن فولتير الواقعي الذي عاش في القرن الثامن عشر. فهؤلاء قد انطبعت في أذهانهم شخصية حطّمت القيود الاجتماعية وتجاوزت الأعراف الاجتماعية لدرجة أنّها لا تتخلّى عن سكينتها التي تخوّف بها الآخرين وترتدي ثياباً من نمط الثياب التي يرتديها البلطجية والأشقياء في تلك الآونة، أي إنّها تجوب الشوارع والأسواق وتحتسي الخمر مع أتباع سائر الأديان من مسيح وأرمن. إنّ ذوي السيرة الحسنة من الزهّاد والورعين في المجتمع كانوا يمقتون هؤلاء الأشخاص وأمثالهم لدرجة أنّهم كان يشتكون منهم لعمدة المدينة والشخصيات الاجتماعية النافذة. كان أولئك البلطجية يعيشون حياةً تكتنفها اللامبالاة ويميلون إلى المزاح والهزل وينشدون الأشعار الغنائية بأسلوب خاصّ**

بهم"[٣٤].

كما تطرّق إلى ذكر الفاتح الفرنسي المعروف نابليون بونابرت وتحدّث عن شهرته في إيران، فقال في جانب من كلامه : " **يعتقد الإيرانيون أن لا أحد من الملوك القدماء يبلغ الدرجة التي بلغها نابليون، لا إسكندر المقدوني ولا ذا القرنين ولا بطرس الأكبر** ".

وفي نهاية هذا الفصل، وفي الصفحتين ١١٣ و ١١٤ حصراً، تحدّث عن الفيلسوف ديكارت وذكر رسالته (أحاديث عن الطريقة)[٣٥] وسنذكر فيما يأتي جانباً ممّا جاء في كلامه فقط اجتناباً للإطناب، ففي كتابه (ديانات وفلسفة آسيا الوسطى) ولدى حديثه عن موضوع (التصوّف) في الصفحتين ٥١ و ٥٢ من الفصل الرابع، قال: "**المسيحيون الشرقيون، سواء من أقباط مصر أو كلدانيي إيران، لم يبدوا رغبةً ملحوظةً في الدراسة والبحث العلمي، ولم يتعبوا أنفسهم في طلب العلم، والفضل في سيطرتهم على بعض المناطق في هذين البلدين يرجع إلى النزعة الاجتماعية الواسعة للخرافات والأساطير بين عامّة الناس؛ أمّا اليهود فعلى العكس منهم تماماً، حيث اهتمّوا بالجانب الثقافي إلى حدٍّ كبير وقاموا بطباعة ونشر معظم الكتب والرسائل التي تمتّ بصلةٍ إلى دينهم ومعتقداتهم، ومن ثمّ تداولوها فيما بينهم؛ في حين أنّ الكنائس المسيحية لم تكن تزاول هكذا نشاطات مطلقاً** ". واصل دو غوبينو كلامه واستشهد بأحد علماء اليهود من دون أن يذكر اسمه، إذ ذكر أنّه سأله عن رأيه بكلّ من سبينوزا وكانط[٣٦].

حسب رأي دو غوبينو، هناك احتمال كبير بـأنّ المعلومات التي أشار إليها قد وصلت إلى الشعوب الشرقية من ألمانيا بمحورية مدينة بغداد، وأكّد على أنّ اليهود كانوا دائماً على ارتباط فيما بينهم، وأنّ (روبين الكبير) في بيت المقدس كان يعدّ أميراً لهم، لذا فهو الذي يحدّد لهم مسيرهم وتوجّهاتهم بشكل رسمي وهو الذي كان يبتّ بالأمور عند طروء أيّة مشكلة تعتريهم، حيث كانت له كلمة الفصل. وعلى هذا

الأساس فإنّ يهود إيران كانوا على علم بأخبار بني جلدتهم في البلدان الأوروبية. ونوّه على أنّ يهود أوروبا كانوا يرسلون مبعوثين إلى كلّ من إيران والهند تحت ذريعة جمع الصدقات والأموال وما شاكل ذلك، كما كانوا يتبادلون النتاجات الأدبية والثقافية فيما بينهم رغم أنّ من كان يدوّن باللغة العبرية قليل ونادر، إذ إنّ معظمها تمّ تدوينه باللغتين الكلدانية والآرامية.

في الصفحة الرابعة والخمسين من الكتاب، واصل هذا الباحث الفرنسي حديثه عن يهود إيران، بالقول : **"إنّ التصوّف الشرقي قد حظي باهتمام يهود إيران، إلا أنّ بعضهم يبدون رغبةً جامحةً في الفكر الغربي. وعلى الرغم من أنّ الغربيين أعاروا أهميةً للتصوّف الإيراني لكنّهم لم يتطرّقوا إلى بيانه ومعرفة واقعه كما ينبغي، لذلك فهم غير ملمّين بكنهه وما زالت مكامنه غامضةً عليهم"**.

لو دقّقنا بأهمّ ثلاثة كتب دوّنها هذا المفكّر حول إيران[٣٧] وقمنا بدراسة المعلومات التي وردت فيها وتحليلها، ولو تأمّلنا برسائله وتقاريره السياسية التي خلّفها، سوف نلمس أنّه تعمّق بشكل ملحوظ في فهم البنى التحتية لأفكار المجتمع الإيراني ومعتقداته وألمّ إلماماً كبيراً بمختلف نشاطاته على جميع الأصعدة كما نوّهنا على هذا الأمر آنفاً، وما ندركه هنا أيضاً أنّه وسّع نطاق مفهومي الدين والفلسفة إلى أقصى حدٍّ دون أن يقيّدهما بنطاق معيّن. فضلاً عن ذلك نجد أنّه سخّر جلّ وقته في جمع المعلومات وتدوين ما يسمعه من معلومات وما يشاهده من أحداث ووقائع من دون أن يجهد نفسه بشرحها وتحليلها على وفق أُسس منطقية دقيقة، ونحن هنا لا نروم إنكار جهوده ومساعيه الحثيثة والتشكيك بأهمية آثاره التي خلّفها للأجيال التي تلته، بل من منطلق البحث العلمي السليم ومن داعي النقد الصحيح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد، لا بدّ لنا من الحذر في التعامل مع آرائه والتأمّل بأقواله والأخبار التي نقلها؛ وهذا الأمر بالتأكيد لا يقتصر على نظريته الأساسية (التفاوت بين الأجناس البشرية) التي كانت مرتكزاً أساسياً يسير وفقاً له في جميع متبنّياته الفكرية بحيث جعله

أحياناً يصدر أحكاماً مسبقةً عاريةً عن الصحّة، بل من الحريّ بنا إثبات أنّه لم يمتلك المؤهّلات العلمية الكافية والتخصّص المطلوب على صعيد المواضيع التي طرحها وتناولها بالشرح والتحليل وأبدى رأيه فيها لدرجة أنّه أحياناً توقّف في التقييم واكتفى بذكر آراء عامّة قد تكون بعيدةً عن الموضوع كلّ البعد وتتنافى مع الأصول المعتبرة في النقد والبحث العلمي.

إنّ الحقيقة التي لا يمكن التغاضي عنها هي أنّ دو غوبينو لو كان على معرفة تامّة بأسماء جميع أعلام المدرستين الفلسفيتين الإسلامية والغربية على حدٍّ سواء – حتّى وإن كانت هذه المعرفة بمستوى موسوعة فلسفية مبسّطة – لتمكّن بطبيعة الحال من الخوض في المواضيع المرتبطة بالمسيرة الفكرية لهم ولأدرك واقع التحوّل العامّ الذي طرأ على علم الفلسفة والتأريخ الفكري للبشرية ولأدرك واقع المواقف والآراء العلمية الفلسفية الهامّة التي اتّخذها هؤلاء؛ لكنّنا نلحظ غير ذلك تماماً، فهو لم يتمكّن من الغور في مكامن المتبنّيات الفلسفية وعجز عن الخوض فيها بشكل أمثل.

ومن الجدير بالذكر هنا هو أنّنا لا نقصد من هذا البحث الموجز تحليل وتقييم جميع جوانب شخصية المفكّر الفرنسي دو غوبينو وكلّ آرائه ومعتقداته، ولسنا بصدد التعرّف على مدى سعة معلوماته العامّة ومستواه الثقافي، ولا نهدف إلى دراسة وتحليل ما قاله بشأن جذور الفلسفة الإسلامية والسنّة الفكرية لابن سينا وتجديدها من قبل صدر الدين الشيرازي ومن تلاه من فلاسفة وحكماء لأنّ المجال لا يسع لطرح كلّ هذه المواضيع التي تكتنفها تفاصيل واسعة؛ بل سلّطنا الضوء على شخصيته من حيث كونه أوّل من تطرّق إلى بحث وتحليل الشخصيات الفكرية الإيرانية في الفترة التي عاصرها – وهي الفترة المتأخّرة في عهد الفلسفة الإيرانية – ولأنّه لم يسارع بإصدار أحكام مسبقة عارية عن البحث والتدقيق حول خاتمة الفكر الفلسفي لدى المسلمين بعد الفيلسوف الكبير ابن رشد، إذ امتاز بذلك عن معظم المؤرّخين الغربيين وغالبية المستشرقين؛ فقد أثبت أنّ الفلسفة قد بلغت ذروتها في بلاد المشرق ولا سيّما في إيران،

سواء تجلّت بحلّة التصوّف الذي كان أحياناً مظهراً للانحطاط الفكري، أو بحلّة التشيّع الذي وصل إلى القمّة إبّان العهد الصفوي. كما أكّد على أنّ الحكمة كانت أمراً جارياً آنذاك وسائداً في الأوساط العلمية بإيران فبرز إثر ذلك حكماء بارزون وبارعون أسهموا في تنميتها ورواجها؛ لكن على الرغم من كلّ ذلك، فلا محيص لنا من التدقيق والتأمّل بما قاله وما طرحه من آراء.

ومن جملة الأمور التي يؤاخذ عليها هو أنّه لم يشر إلى شهاب الدين السهروردي وشيخ الإشراق حينما تطرّق إلى ذكر أسماء حكماء ذاع صيتهم قبل العهد الصفوي وعندما تحدّث عن السنن الفكرية التي شهدها الوسط العلمي في المجتمع الإيراني آنذاك، ففي الفترة التي عاصرها دو غوبينو كان الغربيون يعرفون محي الدين بن العربي باسمه فقط وليست لديهم معلومات كافية حول آرائه الفلسفية ولم يكونوا يكترثون بشخصيته كما ينبغي، فضلاً عن ذلك فإنّ تهميش آراء السهروردي تسفر عن حدوث خلل في فهم أفكار صدر المتألّهين وتؤدّي إلى إثارة غموض حول ارتباطها بجذورها الأصيلة فتبدو وكأنّها مشوّشة لا صلة بينها وبين تلك الآراء.

صحيح أنّ دو غوبينو أشار إلى النزعة الألوهية المجوسية التي سادت آنذاك، لكنّ واقع الحال أنّ شهاب الدين السهروردي لا يعدّ انعكاساً لسنّة مندرسة في الألوهية المجوسية لأنّه مفكّر مستقلّ ذو شخصية بارزة سلكت منهجاً فردياً امتازت به عن غيرها. وتجدر الإشارة هنا إلى احتمال أنّ آراء هذا المفكّر في عصر آرثر دو غوبينو لم تكن مجهولة ومتروكة في الغرب فحسب، بل حتّى في إيران؛ لذا ربّما لم تكن الفرصة مؤاتية له كي يطّلع عليها ويعرف مكامنها، كذلك من المحتمل أنّه لم يحصل على مؤلّفات هذا الفيلسوف ليتعرّف على متبنّياته الفكرية وقدراته العلمية.

هناك أمر آخر جدير بالذكر في هذا المضمار، ألا وهو التساؤل عن المصادر والمراجع العلمية التي اعتمد عليها هذا المفكّر الفرنسي لمعرفة فلاسفة عهد ما بعد

صدر المتألّهين حتّى زمان تدوينه قائمته التي أشرنا إلى جانب منها، وكذلك الاستفسار عن أنّه كيف تمكّن من الإلمام بمتبنّياتهم الفكرية؟ فهؤلاء ينحدرون من عدّة أجيال متوالية ومعرفتهم بكلّ تأكيد تتطلّب الرجوع إلى مصادر معتبرة.

لا شكّ في أنّ دو غوبينو لم يرجع إلى مصادر تخصّصية تشمل معلومات دقيقة على هذا الصعيد، وقد دوّن غالبية تلك المعلومات اعتماداً على معلومات شفوية لأنّه أعار أهمية كبيرة للمراحل التأريخية ولم يكترث بما ورد في مختلف المصادر المدوّنة، ومثال على ذلك أنّ كتاب الأسفار الذي كان من المرجّح أن يقع محوراً في مباحثه ومعياراً لتقييم سائر النتاجات الفلسفية نظراً لصلته الوطيدة بالموضوع، نلحظ أنّه يمرّ عليه مرور الكرام ويعدّه مجرّد كتاب مذكّرات لا غير؛ وهذا الأمر يثبت صحّة ما قرّرناه أعلاه. إنّ أهمّ مسألة استقطبت نظره وكانت مرتكزاً لما يطرحه، هي المسيرة التأريخية للأفكار المتشابهة وحصانتها من الانحراف والتغيير مقابل الأحداث والوقائع الخارجية، فهو لم يسلّط الضوء على نوعية مضامينها وميزاتها العلمية والجهود الفردية التي بذلها مؤلّفوها.

على الرغم من أنّ دو غوبينو لم يشر إلى المصادر التي اكتسب منها معلوماته، لكن يمكن التخمين بأنّه اعتمد على السيّد عليّ الطهراني (الزنوزي)[٣٨] لكونه ذكره مراراً وتكراراً في كتابه (ديانات وفلسفة آسيا الوسطى) كما أنّه ساق شرحاً وافياً حول شخصيته وأثنى عليه غاية الثناء في مواطن عديدة؛ ومع ذلك لا يمكننا عدّ هذا الأمر دليلاً حاسماً على ما أشرنا إليه. ومن جملة ما دوّنه حول السيّد عليّ الطهراني ما يأتي: **"هو اليوم عاكف على تدوين كتاب حول تأريخ الفلاسفة ابتداءً من صدرالمتألّهين وإلى عصرنا الحاضر، وحسب اعتقادي فإنّ هذا الكتاب هو الأوّل من نوعه على هذا الصعيد بعد كتاب الشهرستاني"**. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّنا نعرف حقّ المعرفة بأنّ السيّد عليّ الطهراني لم يؤلّف كتاباً كهذا مطلقاً، إذ لا يوجد في تراثه العلمي أيّ كتاب يحمل العنوان المذكور، ولكن يحتمل أنّه كان يدوّن بعض القوائم بأسماء العلماء

والفلاسفة ويعطيها لدو غوبينو ممّا جعله يتصوّر أنّها أجزاء من كتاب يقوم بتدوينه بهذا الخصوص، لذلك أخطأ وذكرها بصفتها كتاباً مستقلاً يقوم السيّد بتدوينه.

وحسب اعتقادنا لو تمكّن أحد الباحثين من الحصول على التراث المدوّن لهذا الباحث الفرنسي وتصفّح جميع تقاريره وما يرتبط به من مؤلّفات، ولا سيّما في مكتبة ستراسبورغ[٣٩] الوطنية في فرنسا، فمن المحتمل بمكانٍ أنّه سيعثر على مدوّنات بخطّ السيّد عليّ الطهراني بما في ذلك قائمة بأسماء العلماء والفلاسفة المتأخرين في إيران منذ عهد صدر الدين الشيرازي حتّى تلك الآونة مدوّنة بقلمه أو بقلم غيره.

من دواعي أسفي أنّني لم أتمكّن من الاطّلاع على الآثار الموجودة في المكتبة المذكورة، وبالطبع فإنّ إثبات صحّة أو سقم ما أشرنا إليه يرتبط إلى حدٍّ كبير بما هو موجود فيها.

*** هوامش البحث ***

١ - Joseph Arthur Comte de Gobineau جوزيف آرثر دو كونت غوبينو (١٨١٦م – ١٨٨٢م) أديب وديبلوماسي فرنسي اشتهر ببحوثه ودراساته حول الشرق، حيث جمع بين الشعر والصحافة والرواية والفلسفة، وأبرز نتاجاته الفكرية " التفاوت بين الأجناس البشرية ". وقد تأثّر به أصحاب نظرية العنصرية الجرمانية، وله روايات ومذكّرات عديدة، منها " الثريا " و" قصص آسيوية " و " ثلاث سنوات في آسيا ". أقام هذا المفكّر في إيران مدّة خمس سنوات وكان مسؤولاً في السفارة الفرنسية بمدينة طهران.

2 - Essai sur l`inegalite des raccs humaine .

3 - Jules Michelet (1798 – 1874).

4 - Hugo V. (1802 – 1885).

5 - La Légende des siècles.

6 - Félicité Robert de Lamennais. (1782 – 1875).

7 - Edgar quinet (1803 – 1875).

8 - A. J. Gobineau, Trois ans en Asie, Ernest Leroux Editeur, Paris, Nouvelle Edition – 1905.

٩ – هناك نسخة من كتاب (ألف ليلة وليلة) في مكتبة آرثر دو غوبينو مترجمة إلى اللغة الفرنسية بواسطة جالان (Galand).

10 - Religions et Philosphies dans L`Asie Cenrale.

١١ – النصيريون هم غلاة ومن أتباع أبي شعيب محمّد بن نُصير، وفرقتهم النصيرية هي حركة باطنية ظهرت في القرن الثالث للهجرة، موطنهم في العصر الراهن سوريا ولبنان وتركيا، ويبدو أنّهم جاؤوا إلى هذه المنطقة في فترات سابقة على شكل هجرات جماعية من العراق فراراً من الاضطهاد الذي وقع عليهم بسبب آرائهم المنحرفة فاتّخذوا من جبال الشام ساتراً لهم. ويمثل النصيرية الآن حوالي ١٠ ٪ من سكان سوريا ونسبة كبيرة منهم تقطن في ريف محافظة اللاذقية، بينما تنتشر أقليات منهم في دمشق وحمص وحلب، كما توجد أعداد كبيرة منهم في تلك المناطق الواقعة جنوب تركيا كالإسكندرونة وأنطاكيا وما حولهما من بلاد الترك، كما توجد جماعات منهم في منطقة " عكار " بلبنان. بعد الحرب العالمية الأولى أطلق على أتباع هذه الفرقة اسم العلويين.

١٢ – ذكر آرثر دو غوبينو هذا الموضوع في الفصل الثالث من كتابه ضمن حديثه عن الصوفية، حيث ذكر تفاصيل تأريخية كثيرة في هذا الصدد ناهيك عن أنّه تطرّق أيضاً إلى الحديث عن الديانات البوذية التي راجت في نواحي المشرق وبما فيها إيران منذ العهد الأشكاني لدرجة أنّها شاعت على نطاق واسع في هذا البلد إبّان العهد الساساني. للاطلاع أكثر، راجع كتاب (ثلاث سنوات في آسيا Trois ans en Asie)، الفصل الثالث.

١٣ – السيّد عليّ الطهراني هو أحد معاصري آرثر دو غوبينو وكانت بينهما علاقة صداقة حيث استعان الأخير بالسيّد الطهراني في تدوين بعض آثاره العلمية.

١٤ – للاطّلاع أكثر، راجع : كريم مجتهدي، (آشنائي إيرانيان با فلسفه هاي جديد غرب) باللغة الفارسية، طهران، ١٣٧٩ هـ. ش. (٢٠٠٠م)، ص ١٣٦.

15 - Gobineau, les religions … , Paris, Les Editions G. Gre. et cie, 1928.

١٦ – آرثر دو غوبينو، ديانات وفلسفة آسيا الوسطى، ص ٦٥.

١٧ – في النصّ الفرنسي الذي دوّنه آرثر دو غوبينو أشير إلى العدل الإلهي بعبارة : Theodicee

١٨ – في النصّ الفرنسي الذي دوّنه آرثر دو غوبينو أشير إلى أسفار صدر المتألّهين بعبارة : Quatre

Livres Voyages وبالتأكيد فإنّه أخطأ في ترجمة العنوان لأنّه يقصد (الأسفار الأربعة) المأثورة عن هذا العالم الكبير.

١٩ – الشهيد مرتضى مطهّري كانت لديه نسخة مترجمة باللغة الفارسية من كتاب آرثر دو غوبينو، لذلك تناولها بالنقد والتحليل، ومن مؤاخذاته على هذا المفكّر هو عدم صحّة اعتبارنا أنّ كلّ ما اكتسبه صدر المتألّهين من الفيلسوف العظيم الأمير محمّد باقر المعروف بـ (مير داماد) يقتصر على الفصاحة والبلاغة لا غير.

للاطلاع أكثر، راجع : العلامة محمّد حسين الطباطبائي، (أصول فلسفة و روش رئاليسم) باللغة الفارسية، مقدّمة وهامش الشهيد مرتضى مطهّري، طهران، منشورات دار العلم قم، طهران، ١٣٣٢ هـ. ش. (١٩٥٣ م)، الصفحتان : ص، ط.

20 - Restaurateur.

٢١ – ذكر المستشرق الفرنسي (هنري كوربين) بعض هذه الأسماء ضمن مؤلّفاته، كما في الجزء الثاني من كتابه (تأريخ الفلسفة الإسلامية) وفي مقدّمة ترجمة (المشاعر) لصدر الدين الشيرازي، حيث ذكر التواريخ الهجرية والميلادية حيث اعتمد على كتاب (المآثر والآثار) لمحمّد حسن خان المعروف بـ (اعتماد السلطنة).

٢٢ – استخدم آرثر دو غوبينو مصطلح (metaphysique) للدلالة على تعبير (ما وراء الطبيعة)، ولكن يبدو أنّه يقصد الإلهيات والحكمة المتعالية، ولكي يتّضح للقارئ الكريم واقع توجّهه الفكري الغربي، سوف نذكر في بحثنا عبارة (ما وراء الطبيعة) كما ذكره بنفسه دون تغيير.

٢٣ – كان السيّد عليّ الطهراني معاصراً للمفكّر آرثر دو غوبينو وأستاذاً في الحوزة العلمية أيام إقامته في طهران.

٢٤ – يقول المستشرق هنري كوربين : **" هاجر الملا عبد الله الزنوزي من أصفهان إلى طهران سنة ١٢٥٧ هـ / ١٨٤١ م ويمكن اعتباره أوّل فيلسوف في المدرسة الطهرانية. أنجب ولدين هما حسين الزنوزي الذي برع في علوم الرياضيات والهيئة، والآخر عليّ الزنوزي الذي لقّب (المدرّس) وقد توفّي سنة ١٣٠٧ هـ / ١٨٨٩ م"**. راجع : هنري كوربين، تأريخ فلسفه اسلامي (باللغة الفارسية)، ترجمة الدكتور جواد الطباطبائي، طهران، ساهمت في طباعته ونشره منشورات كوير ومكتب دراسات إيران في فرنسا، ١٣٧٠ هـ. ش. / ١٩٩١ م، ج ٢، ص ١٧٣.

٢٥ – في كتاب (المآثر والآثار) الذي ألّفه هذا العالم ذكر أنّه كان من أساطين الحكمة المتعالية وفنون المعقول حيث درّس في مدينة أصفهان، وتتلمذ عنده أبرع الطلاب وأكثرهم ذكاءً بمن فيهم الفيلسوف الأعظم الملا عليّ النوري. وقد وافته المنية في سنة ١٣٧٠ هـ. راجع : المآثر والآثار،

طهران، مكتبة سنائي، ص ١٧٤ و ١٧٥.

٢٦ – جاء في النصّ الفرنسي (نجوم آبادي) وهو خطأ.

٢٧ – يقول آرثر دو غوبينو إنّ الملا هادي السبزواري يذكّره بالفيلسوف كانط من حيث اهتمامه بالوقت وحرصه على عدم إهداره.

٢٨ – ذكر آرثر دو غوبينو مثالاً على إحدى كرامات الملا هادي السبزواري التي شاعت بين الناس آنذاك.

٢٩ – للاطلاع على السيرة الذاتية للملا هادي السبزواري ومعرفة تفاصيل أكثر عن حياته وما قيل عنه، راجع : المآثر والآثار، ص ١٢٦ إلى ١٤٧.

٣٠ – كتب اسمه في النصّ الفرنسي بهذا الشكل : (Djelyny)، ولربّما المقصود (الجلباني) أو (الجيلاني).

٣١ – هناك كتاب مطبوع باللغة الفارسية تحت عنوان (آشنائي ايرانيان با فلسفه هاي جديد غرب) وقد تطرّق المؤلّف فيه إلى الحديث عن شخصية السيّد عليّ الطهراني وساق بحثاً مفصّلاً عن كتابه (بدائع الحكم) ولا سيّما نقاشاته مع بديع الملك ميرزا. للاطّلاع أكثر، راجع الكتاب المذكور، ص ٢٣٧ إلى ٢٦٣.

٣٢ – ذكر صاحب كتاب (المآثر والآثار) شرحاً مختصراً حول هذه الشخصية تحت عنوان (الشيخ الآغا مجتهد الدربندي) وقال إنّه توفّي سنة ١٢٨٦ هـ. حيث تمّ إعلان وفاته بشكل رسمي في دار الخلافة بطهران آنذاك، وأشار إلى وجود ندبة في وجهه بعد أن ضربه أتباع الفرقة الشيخية، وذلك بسبب نزعته المتشدّدة ومعاداته لهم كما وصفه آرثر دو غوبينو.

٣٣ – إديان و فلسفه ها (باللغة الفارسية)، ص ٩٦ وما بعدها.

٣٤ – قال آرثر دو غوبينو في كتابه (ثلاث سنوات في آسيا) : **" رغم ذيوع صيت فولتير في إيران على نطاق واسع، لكن لم يقم أحد بترجمة أيٍّ من آثاره إلى اللغة الفارسية وأعتقد أنّ الكتاب الوحيد الذي ترجم له هو (شارل الثالث عشر) وهذا الكتاب بكلّ تأكيد ليس كتاباً فكرياً، لذلك فهو لا يعكس متبنّياته الفكرية وتوجّهاته مطلقاً "**. للاطّلاع أكثر، راجع : آشنائي إيرانيان با فلسفه هاي جديد غرب (باللغة الفارسية)، ص ٣٠٩.

35 - Discourses on Method.

٣٦ – للاطّلاع أكثر، راجع : ديانات وفلسفة آسيا الوسطى، ص ٥٢ و ٥٣.

٣٧ – الكتب الثلاثة هي عبارة عن : (ديانات وفلسفة آسيا الوسطى) و (ثلاث سنوات في آسيا) و (قصص آسيوية).

٣٨ – يتصوّر البعض خطئاً أنّ آرثر دو غوبينو قد حصل على معلوماته من الملا لازار فقط.
39 - Strasbourg.

* المصادر والمراجع *

- **المصادر الفارسية :**

١ – محمّد حسن خان (اعتماد السلطنة) وزرير الطباعة والنشر في أواخر عهد ناصر الدين شاه، المآثر والآثار، طبعة حديث من منشورات مكتبة سنائي، طهران، بلا تأريخ طباعة.

٢ – منوتشهر صدوقي سها، تاريخ حكما و عرفا متأخرين صدر المتألّهين، منشورات مركز حكمة وفلسفة إيران، طهران،١٣٥٩ ه. ش. (١٩٩٠ م).

٣ – محمّد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، مع مقدّمة وهامش بقلم مرتضى مطهّري، المجلّد الأوّل، منشورات دار العِلم قم، طهران، ١٣٣٢ ه. ش. (١٩٥٣ م).

٤ – هنري كوربين، تأريخ فلسفه اسلامي، المجلّد الثاني، ترجمة الدكتور جواد الطباطبائي، ساهمت في طباعته ونشره منشورات كوير ومكتب دراسات إيران في فرنسا، طهران، ١٣٧٠ هـ. ش. (١٩٩١ م).

٥ – كريم مجتهدي، آشنائي إيرانيان با فلسفه هاي جديد غرب، مؤسّسة دراسات تأريخ إيران المعاصر، طهران، ١٣٧٩ ه. ش. (٢٠٠٠ م).

٦ – صدر الدين محمّد الشيرازي (صدر المتألّهين)، كتاب المشاعر (باللغتين العربية والفارسية)، قدّم له وعلّق عليه وترجمه إلى الفرنسية هنري كوربين، منشورات القسم الإيراني في معهد إيران وفرنسا، طهران، ١٣٤٢ ه. ش. (١٩٦٤ م).

- **المصادر الفرنسية :**

1 – Boissel (jean), Gobineau, l`orient et l`Iran, editions Klincksiek, Paris 1974.

2 – Gobineau (A. J.comte de …), Les religions et les philosophies dans, l`Asie central, Les editions G. Gre et Cie, Paris 1928.

3 – Gobineau, Trois ans en Asie, Ernest, leroux Editeur, Nouvelle edition, Paris 1905.
4 – Gobineau, Nouvelles asiatiques, taxte etabli avec sommaire biographique, preface, notes et bibliographie par J. Garnier, Editions Garnier Freres – Paris 1965.

❊❊❊

Iranian – Islamic philosophy

by French thinker" Arthur de Gobineau "

Wirten: Dr. Kareem Mojtahdi
Translate: Asad M. Alka'bi

The French thinker Arthur de Gobineau know the Iranian by his politic and orientalist personality and give the analysis in nineteenth century ,and he talk about all incoming that visit this country in Al-Qajary age when king Nasr –Alden shah was role and write all memory about this travel that it make him the first in this side.

The situation in this side that the researcher do not give there view about Iran and Iranian people and the famous view (the difference between the people) he talk about it in his first visit to Iran this view called (Gobinisme) the all books ,view , idea, of this writer is clear that his research has documentary properties .

Since time a bad thing with apartheid some of writer explain the idea of Arthur de Gobineau with many mistake in his language but it was the most important writer in nineteenth century in French literature like story , novel is write on it his apartheid thought in story person to prove (the difference between the people) and speak about it in many places depend in on one thing ,so his massage was not scientific, philosophy like what he say.

***

The Role of orientalist of Armand Abel

(1903-1973) in develop the orientalist research about Islam and his civilization in Belgium

Dr Abed Alwahed Ghdani
Ibn Zaher university / Agadir - Algeria

We must speak about a basis note for any researcher in Arabic university when they try to study the orientalist in Belgium that there are no source for this action that the Belgium orientalist about his strating , history , schools , in western orientalist for two reason:

First reason :Belgium is small country and not captured any Islamic or Arabic country .

Second reason : the number of Belgium researcher that study the Islam and his civilizations little with Netherlands that make it hard to study Belgium orientalist. For this reason that dose not obstruction a famous researcher and there work is high result like

-Henri Lammens (1862-1937) : an orientalist and monk he knows his idea extreme , he work as a teacher in Jesuit college in Beirut and study history and Geographic and become a teacher for Islamic history in western lesson academy in same college .

Abed rahman Badawe says :it become a very bad module for Islamic researcher and orientalist and there important book is 'Al ta'ef the Arabic city in the hegira' and 'Fatimah and Mohammed daughter '. Victor Chauvin (1844-1913) : Belgium orientalist not famous in Arabic and scientific environment and his important encyclopedia is called bebloarfia in Arabic books or that publish in Christian Europe from 1810 to 1885 that his book in five volume but Chauvin is dead before it written and take all Islam branch and his book is very great . Armand Abel is a famous orientalist in twenty century For this reason the famous orientalist Belgium and in his work in research and study in Arabic university about some study in orientalist idea special Henri Lammens.

***

A Companion of the Prophet Salman Al-Mohamede in the Writes of Maseneon orientalist

analyses research for viewing of orientalist

D. Yassin Hussein Alwan Aloisi

Introduction:

the orientalist have important role to study our tradition , and take the attention the researcher to the important of tradition ,the orientalist Harney Korban study the Sahrody research and to inquire into the western philosophy study this book to prove wisdom and some Allah wisdom that have important implication philosophy ,the Russian orientalist Ivanovo about (mother of book) and study his text form Ismailia tradition so the orientalist Gold Tusher that write about islam and Islamic law, then Maseneon work to presentation tradition and publish his news and inquest Al-Twasen book and publish AL-Halaj divan and write a researches about this person that be or become different view of Islamic intellectual , but want to envy any of orientalist that we do speak about there work we must thanks and apologize to not lengthening for Maseneon that write little about Companion of the Prophet Salman Al-Mohamede so we chose his write about Salman for our research (a Companion of the Prophet Salman Al-Mohamede in the Writes of Maseneon orientalist analyses research for viewing of orientalist)and have three request : first his Maseneon and his research and the second the suspensive of viewing of orientalist and the third :analysis for the news of Salman and his enter to islam and relationship on household and I finish the our research that have important recommendation with my research in this subject .

I hope from Allah this subject to be useful for all .

***

Displacement and repetition

in Al-Hussein issue for Remon Qases

Assist .Pro. Dr: Ali A. Yary

Researcher : Ali M. Rethaee

Al- Reza international University Iran Islamic Republic

It is take attention stylistics and stylistics studing in our day take big size in poem and stylistics has many meaning that have difficult to know it and the important thing is:

Per Jero say in his book stylistics take form stylist it use in write and the writer use some material for it that show the design and the correct it. Mohammed A. Jaber say: the science of stylistics is a brunch of language show the properties that show the writers and some kind of literary or some kind if sentence or assembling that make effect on assembling text .

That Dr Salah Fadil reach that the stylistics studying have many meaning to chose the writer or poet, special sentence that show his know and his thought . That built article to show Displacement and repetition in Al-Hussein issue.

The important and another side the important in Al-Hussein issue for poet Christian Remon Qases make us study stylistics studying in this poem. There is many phenomenon stylistics studying that the researcher take it in there to stylistics studying and there repetition in letter or word for the writer and the delete in many places that what we called Displacement it provide in language like make object before subject it show repetition and show another repetition it make under borrowing , likening that poet use it but in this research we use borrowing. So this article show stylistics studying to show Displacement and repetition there are two question :

What is the benefits of repeation that use in Al-Hussein issue ?

What is the benefits of Displacement and his ways in this poem?

We see I this research a master massege for (Aqdes B. Poor) it called (prophet Mohammed and his relatives) talk about Al-Hussein issue and analysis it by Remon Qases with out any sign but in our article about Displacement and repetition.

***

Al-Ghadeer in western researcher write in English language

Write: Mohammed M. Amere

Translate: Asad M. Alka'bi

Al-Ghadeer is one of important event in Islamic history al- Shia think that the Prophet chose the destiny and take pledge of allegiance from Muslim so we can say this event is the important I Islamic history and is the begin of al- Shia and al- Shia say in this day the nation divided in two part one have loyalty for the family of the Prophet and the other part are not so Al-Ghadeer for this years to excel al- Shia.

But the studies that western researcher about al- Shia all about Al-Ghadeer and the place in mind of Muslim that must know the studies and result of it by western researcher .

If we have a general view in the research that be written by western researcher about Islam and al- Shia it take her idea from western researcher so can not explain the al- Shia belief and imam ,the imam is Allah fact on the human and text that make imam for muslim and other issue like Al-Ghadeer ,they can not understand it.

***

The noble minded Prophet in orientalist books

Assit.Teacher: Essam F. Broto

The research of orientalist in Islamic history is the most important subject in there books but they write it to attack the Islam and hi people and leader.

It is important for a kind of write to I chose this subject about British orientalist because they want to distortion Islamic history.

Orientalist is a course and danger that the theory is attack Arabic mind make western civilization is better than Islamic civilization.

After studying the movement of civilization it prove that attack Islam in politic and culture it is the important aim is for the worker on it from the west is against the massage of Islam and denial the Prophet and make suspicion against holy Quran ,massage of Islam, the Prophet in all ways. The western know that the holy Quran following make a real danger against western interest that make the orientalist the first defender against holy Quran and Prophet In all way .

The view of orientalist against the Prophet from begin the relationship between Muslim and Christian in Andalus then it begin develop aginst many years but that develop in form not in knowledge of Islam. This view is in base negative and some orientalist want to make it good for the attack against Islam and his Prophet ,Wat say (Islam is enemy for Christian for many century and Christian was not in connection with any country lake Islam in power ,so that make the Islam the most power enemy and that was wrong).

That the orientalist way have many problem when it processing the life of Prophet that it take his element from western studies it is depend on his life and they want to write by western way .

This research bring the view of western situation against Islam and Muslim , Prophet. The research is divided to many subject the first one about British orientalist and way ,books in many subject and many ways from attack and distortion it make a distortion Islamic history. The other subject it has the view of British orientalist in many Islamic subject and all the research distortion against Islam and the main subject the marriage of Prophet from Khadja and inspiration subject and polyandry and another.

***

German orientalist An Mary Shmal and her book "Mohammed is messenger of Allah"

Dr Hameed N. AL-Thalmi

College of Education for Human Sciences- University of Basrah

The German – Islamic relationship since hundred years in the end of the third century the Muslim in Andlus have diplomatic relationship with some state of Europe we find (Al-Maqry the writer of master of Andalus history a meeting between Abde Alrhman caliph and a messenger of Germany but do not tell the details about it and there are a modern research

that there a Germany embassy in Abde Alrhman caliph and Germany emperor the big Outo send a priest called Yuhana to Abed Alrhman caliph as messenger in 956 so Abde Alrhman caliph send a priest.

The relationship is development about the east and imagination and write about it by a German orientalist that what we called German orientalist school since ninths century the orientalist studies the language and holy quran research and the famousTeodor Noldeka and Brasgerter M but Germany orientalist is not take the politic side like the French and American .

***

British orientalist (Montgomery Watt) and his book(Mohammed in Makah) analysis and criticism study

Prof.Dr. Hassan Al-hakem

The orientalist studies have the holy Quran is a main subject and prophetic tradition an life of the Prophet so they write ugly thing about islam but there are some exact studies and some orientalist refutation the bad studies about islam in many subject war the religion effect some of them called Islam (Mohammed religion) and say Mohammed is write the holy Quran without read the source , the british writer agree some times with orientalist or not like Montgomery Watt, sir Thomas Arnold ,Jims Robenson,whliam Joins, job, sir whilom swear , and other british orientalist in our research about British orientalist (Montgomery Watt) with out talk about his book (Mohammed in Makah) as three axis for studies is (curriculum, source, scientific criticism).

***

Rules of publishing

- Dependants a academic approach in preview his idea and specie .
- Concetraing on specie Orientalist culture and do not showing the idea.
- All the research checked from refereeing .
- The researcher must correcting the adjusting that the refereeing need.
- All the research may late for artistic envelpe .
- The researcher must be not publish.
- The magazine have royalty for publish the reseache agin with his home languge or anthor languge .
- The publishing matters do not frried the magazine opinion.
- Send the Cv and the activity culture of the researcher and his E-mail and phone number

Advisory Board

1 - Prof. Dr. Fadel Al-milani

2 - Prof. Dr.Ahmad Mahdawe

3 - Prof. Dr. Samir Khalil Samir

4 - Prof. Dr.Hassan Eassa Alhakem

5 - Prof. Dr.Ahmad Almusele

6 - Prof. Dr. Zuhair Ghazi Zahid

7 - Prof. Dr. Talal Atrese

8 - Prof. Dr. Abed Naji

9 - Prof. Dr. Akrem Mohammed A.kaser

Editorial Board

1 - Prof. Dr. Salah Alfartosy.

2 - Prof. Dr. Mohammed Kareem Al-shemary.

3 - Prof. Dr. Taleb Jaseem Alunezi

4 - Prof. Dr. Ali Naseer Mohammed.

5 - Prof. Dr. Khudir Mathlom Al-bdere.

6 - Prof. Dr. Jwad Munshed Alnaseer Allah.

7 - Prof.A. Dr. Mohammed Ali Rezaiy Al-asbhani.

8 - Prof.A. Dr. Mohameed Taqi Alsbhani.

9 - Prof.A. Dr. Sattar Jabur Alaaraji.

Orientalist Studies

Elaborated quarterly it is meant in Orientalist culture stating and criticim

ISSN NUMBER: 2409 - 1928

Second year – fifth issue – summer of 2015/1437

The administrative Gneral adviser

Mr Ahmad Al-safi

Editor in Chief

Mr Hashem Al- milani

Editor in manager

Prof.A. Dr. Haady A.Alnabi Altimimi

Languge correction

Prof.A. Dr. Abed Ali Hasan Naoor

Editor and dirctor

Naser Shokr

Center E-mail

info@iicss.iq

Jornal E-mail

info@m.iicss.iq

Tel (00964) 7808504092

Orientalism Studies

Masterful Quarterly Dedicated to presenting and Criticizing Orientalism Heritage

ISSN NUMBER: 2409-1928

www.m.iicss.iq موقع المجلة
info@m.iicss.iq بريد المجلة
www.iicss.iq موقع المركز

دراسات استشراقية