



سُأَلَةُ الْقُرْآنِ فِي الدِّرَاسَاتِ الْفَرَبِيَّةِ

بِحُوثِ وَقَوْلَاتِ نَقْدِيَّةٍ فِي كِتَابِ

تَلَايُحُ الْقُرْآنِ

تَيُورُودُ نُوَلْدِكُهُ

الجزء الأول

مجموعة باحثين



الْمَرْكَزُ الْإِسْلَامِيُّ لِدِرَاسَاتِ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



مُحَوِّثٌ وَقُرْآنٌ نَقْدِيٌّ فِي كِتَابِ

تَلْوِيحِ الْقُرْآنِ

تَيُودُودٌ نُؤَلِّدُكُمْ

الْمَجْتَمَعُ الْعِلْمِيُّ الْمَقَانِيئِيُّ

بحوث وقراءات نقدية في كتاب تاريخ القرآن تيودور نولدكه. الجزء الاول / مجموعة
باحثين :- الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي
للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ = 2022.
مجلد ؛ 24 سم.- (سلسلة القران في الدراسات الغربية : 13)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922680019
1. نولدكه، تيودور، 1836-1930 -- تاريخ القرآن. 2. الاستشراق والمستشرقون. 3.
القرآن -- تاريخ. أ. العنوان.

LCC : BP130.N63 B84 2022 VOL. 01

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

سلسلة القرآن في الدراسات العربية

بحوث وقرآيات نقدية في كتاب

شيخ القرآن

تيسير وتيسير

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ
يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾

صدق الله العليّ العظيم
سورة التوبة، الآية ٣٢



- مقدمة المركز ٧

- مدخل ١١

الفصل الأول: المدرسة الاستشراقية الألمانية

- المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية والنقد الداخلي للاستشراق
من خلال النظريات الغربية في جمع القرآن الكريم

د. الشيخ محمد حسن زمني - د. الشيخ حيدر الساعدي ٣٧

- قراءة نقدية تاريخية حول دراسة الاستشراق الألماني

د. فاطمة عبود ٦١

- الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية، تاريخ الاستشراق الألماني
وملامح من أسسه المنهجية

م.م. محمد سعدون المطوري ٨١

الفصل الثاني: نقد أطروحة نولدكه في الوحي

- قراءة نقدية في مفهوم الوحي النبوي بوصفه مرضاً نفسياً عند تيودور نولدكه
 حمدان العكله ١٤٧
- الوحي عند المستشرق تيودور نولدكه قراءة نقدية لأرائه في كتابه «تاريخ القرآن»
 محمود علي سرائب ١٦٧
- نقد لوجهة نظر تيودور نولدكه حول «ما لا يتضمنه القرآن مما أوحى إلى مُحَمَّد»
 (نصوص الوحي التي لم تذكر في القرآن وتحديث عنها الروايات)
 د. أصغر طهماسبي بلداجي ١٩٧

الفصل الثالث: نقد آراء نولدكه في مصادر تعليم النبي محمد ﷺ

- مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب تعبير نولدكه
 أ.د. عمار محمد النهار ٢٢١
- محمد ﷺ نبياً؛ مصادر تعليمه
 نسرين شاكر الحكيم ٤٠٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ وعلى آل بيته الطاهرين ﺍﻟﻴﺎﺳﻴﻦ ...

يتضح للمتتبع في تاريخ ونتائج الاستشراق الألماني واهتماماته في التراث العربي والإسلامي بشكل عام، وما يرتبط بالقرآن الكريم بشكل خاص، أن أعمال المستشرقين الألمان في المجال القرآني لم تقتصر على الأعمال والدراسات الفردية، بل تعدتها إلى المشاريع البحثية الجماعية، وتأسيس مؤسسات رسمية وعامة متخصصة بدراسة القرآن الكريم؛ نصاً، تاريخاً، وجمعاً، وتفسيراً، وعلومًا...

وقد اختلفت نظرة علماء المسلمين ومفكرهم بين مراح للخدمات العلمية التي قدمها المستشرقون الألمان للتراث العربي والإسلامي، فوصفوها بالعلمية والموضوعية، وأنهم لم ينطلقوا في أعمالهم -كبقية المدارس الاستشراقية- من أهداف ذات صلة بالاستعمار والتبشير والهيمنة العلمية والمعرفية والحضارية، وبين ناظر نظرة تفحصية تجزيئية إلى أعمال المستشرقين الألمان كأفراد ومؤسسات، حيث ميّز هؤلاء بينهم من خلال نتائجهم وآرائهم المنصفة للإسلام والقرآن أو غير العلمية والموضوعية التي انغرقت في الشبهات والإشكاليات.

وليس المورد هنا للنقاش في ترجيح أحد هذين الرأيين تأييداً أو رفضاً. لكن لنا أن ننظر إلى المباني والمناهج التي انتهجوها، والنتائج التي توصل إليها المستشرقون الألمان -ولم ترفضها المدرسة الألمانية، بل تحولت إلى مرجعية عند المستشرقين الألمان وغيرهم- وبنبي رأينا وفقها، وذلك من

خلال أبرز آراء المستشرقين الألمان حول القرآن الكريم، والتي يتّضح فيها عدم الموضوعيّة والإنصاف، وعلوّها من الشّفاقيّة البحثيّة والعلميّة، ومن هذه المباني والنتائج التي تبناها المستشرقون الألمان:

- بشريّة القرآن وأنّه من صنع محمّد ﷺ.
- تأثير الديانتين اليهوديّة والنصرانيّة على القرآن والإسلام.
- التّشكيك في فصاحة القرآن ولغته التي نزل بها.
- أنّ الحروف المقطّعة في أوائل السّور هي اختصار لأسماء القرّاء من الصّحابة الذين جمعوا القرآن وحفظوه.
- وجود كلماتٍ أجنبيّة في القرآن.
- القرآن نزل بلغةٍ شعبيّة (غير فصيحة) أو بلغة أهل جنوب الجزيرة.
- وجود الشعر والسجع في القرآن.
- تأثر أسلوب القرآن بأساليب الكهانة والكهان في جزيرة العرب.
- تقسيم السور حسب مراحل النّزول إلى أقسام متعدّدة.
- تناول بعض القضايا العلميّة الكبرى بشيءٍ من السّطحيّة والاعتماد على مصادر محدودة. من قبل بعض المستشرقين الألمان، وفي هذا قال الدكتور شتيفات فيلد: "وحيثما كان من الأفضل محاولة الوصول إلى فهم أكثر عمقًا كانوا كثيرًا ما ينتقدون على نحوٍ سطحي". وقال نولدكه (Noldekae) عن المستشرق الألماني فايل: "... إنّه لم يعرف المصادر العربيّة إلّا في إطار محدود جدًّا".
- ويكفيينا في هذا المجال ما كتبه المستشرق الألماني نولدكه (Noldekae) في رسالته للدكتوراه بعنوان: (أصل وتركيب سور القرآن)؛ ثمّ أعاد كتابتها بعنوان (تاريخ القرآن) أو (تاريخ النص القرآني). ومَنْ طالع هذا الكتاب لاحظ اضطراب مؤلّفه وتناقضه في أحكامه على القرآن الكريم. وممّا أثاره في هذا الكتاب:
- أنّه يفتح الباب أمام القول بتحريف القرآن ونقصانه كما في فصل (الوحي



الذي نزل على محمّد ولم يحفظ في القرآن). ومما نُقل عنه: (إنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك فقرات من القرآن قد ضاعت). أو يقول: (القرآن غير كامل الأجزاء).

- أنه يصف أسلوب القرآن الكريم باعتباره أسلوباً قصصياً ينقصه التسلسل في طريقة الأخبار والسير ويرى في قصصه انقطاعاً، وانتقد في القرآن الكريم تكرير بعض الألفاظ أو العبارات تكريراً لا مسوغ له. وقد صرّح بأكثر من هذا في مقاله: (عيوب الأسلوب القرآني). وأنّه استعار من الكهان ومن غيرهم استعمال الجمل القصيرة المسجوعة في الخطاب.

- لا يقيّم نولده وأتباعه من العلماء القرآن كتاب منزل، بل كنصّ، وضعه النبيّ محمّد نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطوّرات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي واجهها خلال سنين.

- يتبنّى نولده التّقسيم المعهود للقرآن إلى مكيّ ومدنيّ، لكنّه يوزّع السور المكيّة على فترات ثلاث، معتمداً على صفاتٍ أسلوبيةٍ ومضمونيّة، تجمع بين سور المجموعة الواحدة.

- رأيه المضطرب في الحروف المقطّعة وأسراها؛ إذ رأى أنّها رموزٌ وإشاراتٌ حرفيّةٌ إلى أصحاب نسخ القرآن، ثمّ رجع عن قوله وقيل أنّ لها معانٍ خاصّة هي أبعد من أن تكون معانٍ صوفيّة أو باطنيّة، وأنّها تعدّ جزءاً من الوحي.

- كان يزعم أنّ سبب الوحي النّازل على محمّد ﷺ والدعوة التي قام بها ما كان ينتابه من داء الصرع.

- أنّ القصص القرآنيّ حافلٌ بالمؤثّرات اليهوديّة والمسيحيّة التي انتقلت إلى العرب عن طريق اليهود المقيمين في المدن الكبرى وكذلك عن طريق العرب المتنصرين.

- وممّا يجدر أن يسجّل هنا أنّ نولده كان متردداً في نشر الكتاب وترجمته لعدم قناعته بكلّ ما فيه؛ ففي خطابه إلى النّاشر بعد تصحيح الكتاب: "وكثير من المسائل التي كنت أعتقد قليلاً أو كثيراً بصحّتها تبينّت لي فيما بعد أنّها غير مؤكّدة". بناءً على ما تقدّم، وضمن مشروعه العلميّ الكبير في مواجهة ونقد ما أثاره

الفكر الغربيّ حول القرآن الكريم من إشكالياتٍ ومغالطاتٍ وشبهاتٍ، يقدّم المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيةّ هذا الكتاب، وهو مشروع كتاب جماعيّ في: نقد أفكار وأطروحة المستشرق الألمانيّ تيودور نولدكه في كتابه (تاريخ القرآن).

لقد اعتمدنا في اختيار عناوين الموضوعات البحثيّة في هذا المشروع، على ضوء منهجيّة نولدكه نفسه في كتاب (تاريخ القرآن)؛ وذلك بهدف إنجاز دراساتٍ بحثيّةٍ نقديةٍ تغطّي الموضوعات والأفكار المفصليّة التي جاءت في هذا الكتاب.

هذا بالإضافة إلى أن كتاب "تاريخ القرآن" لنولدكه من أوسع ما صدر من كتب حول القرآن في القرن العشرين باللّغة الألمانيّة، وقد تعامل نولدكه وطلّابه مع القرآن كنصّ وضعه النبيّ محمد ﷺ نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطوّرات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي واجهها خلال سنين. حيث يتبنّى نولدكه في الجزء الأوّل التّقسيم المعهود للقرآن إلى مكّيّ ومدنيّ، لكنّه يوزّع السور المكّيّة على فترات ثلاث، بعد أن قدّم فهمه وتفسيره للوحي ولمصدر علم النبي محمد ﷺ. وعالج في الجزء الثاني من الكتاب مسألة جمع القرآن الكريم، معتمداً على الروايات المتوارثة، مقارنةً بعضها ببعض الآخر، ومستخلصاً منها النتائج...، بينما يعالج في الجزء الأخير تاريخ نصّ القرآن، مناقشاً أهم خصائص الرسم في مصحف عثمان، ومقارناً إيّاه بصيغ وقراءات غير عثمانية.

يتضمّن الجزء (الأول) من كتاب بحوث وقراءات نقدية في كتاب (تاريخ القرآن) لتيودور نولدكه ثلاثة فصول؛ تناول الفصل الأوّل إطلاقةً على الاستشراق الألمانيّ ودور المدرسة الاستشراقية الألمانيّة في الدّراسات القرآنيّة، مع تعريف بكتاب تاريخ القرآن. وتناول الفصل الثاني قراءةً نقديةً لأطروحة نولدكه حول الوحي، بينما تعرّضنا في الفصل الثالث لمصادر تعليم النبي محمد ﷺ بحسب استعمال نولدكه في كتابه.

علماً بأنّ مناقشة بقيّة الموارد ونقدها ستكون في الجزء الثاني من هذا الكتاب. ختاماً لا بد من تقديم الشكر والثناء والتقدير لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل، سائلين الله تعالى أن يجعله ذخراً لآخرتنا ويوفق الباحثين الأعزاء للاستفادة منه.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيةّة

تاريخ القرآن

للمستشرق الألماني تيودور نولدكه^[١]

-تعريف وتوصيف-

د. جميل قاسم^[٢]

ما معنى أن يُعاد نشر وترجمة كتاب (تاريخ القرآن) للمستشرق الألماني تيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠) الذي أصدره المؤلف عام ١٨٦٠ (بحثًا) عالِج فيه -مستعملًا منهج النقد التاريخي- مسألة نشوء نص القرآن الكريم وجمعه وروايته؟ وناقش -في هذا الإطار- مسألة التسلسل التاريخي للسور، واقترح ترتيبًا لها يختلف عن ترتيبها بحسب زمن نزولها، كما هو معهود في الإسلام. هذا على الرغم من (القطيعات) التي مرَّ فيها هذا السفر الضخم، إذ كان بحث نولدكه موضوعًا لأجيال من الباحثين، منهم تلميذه فريدرش شفالي (F. Schwally) الذي قام بإعادة صياغة الجزء الأول من الكتاب عام ١٩٠٩، وذلك بطلب من نولدكه الذي منعه تقدّم السن من القيام بهذه المهمة، فاكتفى الطالب بكتابة مقدّمة لهذا الجزء، لكن وفاة شفالي عام ١٩١٩ حالت دون أن يعاين صدور الجزء الثاني الذي يتناول جمَع القرآن، وكان قد أعدّه للطبع، فأضاف أوغست فيشر بعض التصحيحات

[١]- تأليف: تيودور نولدكه، تعديل: فريدرش شفالي، ترجمة: د. جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل الناشر: منشورات الجمل/ كولونيا - ألمانيا. الطبعة العربية: ٢٠٠٨ - اعتمادًا الطبعة الرابعة لايبستغ.

[٢]- جميل قاسم، أستاذ الفلسفة وعلم الجمال في الجامعة اللبنانية.

عليه وأصدره بعد وفاته. وأضاف غوتشتر سر (G. Bergsraber) الجزء الثالث وهو بعنوان (تاريخ نص القرآن)، لكن المنيّة وافته فأكمّله تلميذه أوتر بريتل (O. Pretzl) في مطلع العام ١٩٣٧.

ثلاثة أجيال من علماء الدّراسات القرآنيّة الألمان تعاقبوا خلال سبعة عقود لإنجاز هذا العمل، الذي لم يُترجم إلى العربية إلّا في عصر العولمة الثقافيّة -وما أدراك ما العولمة؟- بواسطة (دار الجمل) وبالتعاون مع مؤسّسة كونراد-أدناور في العام ٢٠٠٨!

فماذا ستكون المقدّمة والنتيجة من هكذا إعادة قراءة وكتابة لتاريخ القرآن والإسلام؟ يستعرض المترجم د. جورج تامر في مقدّمته للكتاب ملحّة تاريخيّة موجزةً عن أهمّ معالم ما سبقه من اهتمام (علمي) بالقرآن الكريم في أوروبا، ابتداءً من النّصف الأوّل من القرن الثاني عشر، إذ قام الإنكليزي روبرت الكتوني (R. Ketensis) سنة (١١٤٢-١١٤٣) بطلب من بطرس المبجل (P. Venerabilis) رئيس دير كلوني بأوّل ترجمة لاتينيّة كاملة للقرآن الكريم، رغم نواقصها وعدم دقّتها في كثير من المواضع.

بعد ذلك توالى حتى القرن الثامن عشر ترجماتٌ عديدةٌ للقرآن الكريم إلى اللغات الإنكليزيّة والإيطاليّة والألمانيّة والهولنديّة والفرنسيّة وغيرها من اللغات الأوروبيّة.

وكان لأغلب هذه الدّراسات -بحسب المترجم- طابعٌ اعتذاريٌّ وهجوميٌّ على السّواء - مثلٌ على ذلك كتاب ألفه الرّاهب الدومنيكاني ريكولدو دامونت كروتشه (R. da monte croce) الذي قضى في أواخر القرن الثالث عشر شطراً من حياته مبشراً، وقد قارن القرآن بالكتاب المقدّس معتبراً اختلافات القرآن عن الإنجيل عيوباً، ومشيراً إلى تناقضاته وعدم تسلسله من الوجهة التاريخيّة، وقد نقله مارتين لوثر عن اللاتينيّة إلى اللغة الألمانيّة، كان هذا في زمن هدّدت فيه الجيوش العثمانيّة وسط أوروبا ووصلت إلى مشارف فيينا. وكان الإسلام حينها مطبوعاً في الغرب



بالبطابع العثماني-التركي حتى إنّ القرآن الكريم نفسه دُعي بالكتاب المقدّس التركي (Die turkische Bibel) وهو العنوان الذي تحمله الترجمة الألمانية التي قام بها دافيد فريدرش مغلين (D. F. Megerlin) (هل كان يهودياً؟).

وابتداءً من القرن السادس عشر عرفت أوروبا الدّراسات الاستشراقية بمعناها الواسع مع بدايات الاستشراق، وإذا كانت البدايات تقوم على الاستطلاع والتّعريف والمغامرة، فإنّه، لاحقاً، مع بدء الاستعمار، اقتزن الاهتمام بالاستشراق بأهميته السياسيّة، بالنسبة إلى بسط الدول المستعمرة سيطرتها على الشرق واستغلال ثرواته، ولم يعد الاستشراق -الذي كان له بعض، بل الكثير من الإنجازات العلميّة كتحيقات بكر (Becker) لمخطوطات ابن رشد، وبروكلمان وموسوعته (تاريخ الأدب العربي) إلخ...- حُرّاً من الدّوافع السياسيّة والاقتصاديّة المتحكّمة فيه.

وقد تأثّرت الدّراسات الاستشراقية والإسلاميّة في أوروبا -في عصر صعود النظرية التطوريّة الداروينيّة والوضعيّة الكونتيّة- بسيادة المنهج الفيلولوجي (الدّراسات الفقه - لغويّة المقارنة) والمنهج التاريخي - النّقدي. وهذه المنهجية استعملت في دراسات الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، بروح علميّة بحثية، لا تتقيّد بقديسيّة النّصّ -أي نص- وبالرّوح نفسه انكبّ بعض علماء اللغات السّامية على دراسة القرآن، محاولين استكشاف الوقائع التاريخيّة المرتبطة به وكيفيّة حدوثها وعلاقتها بنشوئه ومصيره، وبناءً على هذه النّزعة العلميّة لم يقيم نولدكه وتلامذته من العلماء القرآن على أنّه كتابٌ منزلٌ، بل نصّ (وضعه) النّبي في أفضل الأحوال -إلهاماً- يستند في إدراك ماهيته ومغزاه إلى الطب وعلم النفس في ذلك الحين..

أولاً: آراء نولدكه في كتابه تاريخ القرآن

يتبنّى نولدكه في الجزء الأوّل من الكتاب التّقسيم المعهود للقرآن إلى مكّي ومدنيّ، لكنّه يوزّع السّور المكيّة على فتراتٍ ثلاث، معتمداً صفات أسلوبية ومضمونيّة، فيصف سور الفترة المكيّة الأولى بأنّها تتميز بقصرها، وبلغتها الشّعريّة التّسبيحيّة، وورود الكثير من الأقسام (جمع قسّم) فيها التي تهدف إلى تثبيت مضمون الرسالة



وإقناع المشركين بها. أما سور الفترة المكيّة الثّانية فيغلب عليها طابع الوعد والإنداز والقصص. أما سور الفترة الثالثة فلا تختلف من حيث الأسلوب، لكنّها تتميز بشدّة لهجة الوعيد والتّهديد الموجه للكافرين.

أما بعد الهجرة - في المدينة- فتتّصف السّور بإعلانها الشّرائع والتنظيمات الضّروريّة لوضع أسس المجتمع الجديد (الشريعة).

وإذا كان المنهج التاريخيّ الضّروريّ لمعرفة أسباب وظروف النّص الدّينيّ الزّمانيّة - المكانيّة مسألة لا مندوحة عنها، فإنّ المنهج الفيلولوجي-التاريخي حصر الظواهر كلّها - بما فيها الظاهرة الدنيّة الميتافيزيقية الطابع- بما هو حصري وملموس ومباشر ووضعي دون تمييز ما بين ظاهرة اجتماعيّة، اقتصاديّة، سياسيّة، وأخرى ميتافيزيقية وجماليّة وميثولوجيّة رمزيّة.

وقد وجدنا مثالات لهذا المنهج الوضعي في كتابات هيغل (حياة يسوع)، وأرنست رينان (تاريخ المسيحيّة)، وجوزيف شتراوس (جوهر المسيحيّة)، وقد تعاطت هذه الكتابات مع المسيحيّة كظاهرة (تاريخيّة) مجردة من البعد القدسيّ والرّمزي، وتناولت شخصيّة (يسوع المسيح) كأبيّ شخصيّة تاريخيّة (عادية) تخضع لمعطيات العلوم الوضعيّة والإنسانيّة.

وقد تناول نولدكه، بدوره، شخصيّة الرسول محمّد ﷺ، بناءً على معطيات هذا المنهج الفيلولوجي - التاريخي التّقدي، فركّز على الأبعاد التاريخيّة (اللغويّة-المقارنة) والاجتماعيّة، والسياسيّة، في مقارنة ما بين الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة. وتناول ظاهرة النّبوة، رواية تاريخيّة قد لا تتّفق مع معطيات النّبوة والرسالة والإيمان، من خلال إقامة صلة سببيّة بين الحدث والنّص، بغية الوصول إلى الحقيقة المجرّدة والمتجرّدة..

في مقدّمته للطبعة الثّانية لكتابه، يتحدّث نولدكه عن ناشر كتابه الذي سأله إذا شاء أن يسمّي من العلماء من يُعيد النّظر في الكتاب الذي أنجزه قبل نصف قرن، فاقترح بعد تفكير يسير تلميذه القديم وصديقه فريدريك شفالي «بجعل الكتاب



الذي أنجزته بسرعة مراعيًا المستلزمات الحاضرة (بقدر الإمكان) لأن آثار الوقاحة الصبائية - كما نقول - لن يمكن محوها بالكلية». (المقدمة) ..

وقد قام الباحث شفالي في مقدّمته الثانية بتعدّلاتٍ جذريّةٍ أو بإضافة مقاطع كبيرة.

ولعلّ هذا ما فعله بكل تأكيد غ. برغشتر ومن بعده أ. بريتل من الجزء الثالث من الكتاب. فماذا كانت النتيجة؟

في الفصل الأوّل، وهو بعنوان (في نبوءة محمّد والوحي) يقارب نولدكه معنى النبوءة وصفاتها، فيرى أنّ النبوءة في أسمى معانيها فنّ إلهيّ، لكنّه يرى أنّ النبوءة لم تتطوّر إلّا في (الشّعب الإسرائيلي). كيف؟ يقول نولدكه إنّ جوهر النّبّيّ يقوم على تشبّع روحه من فكرة دينيّة ما، تسيطر عليه فيتراءى له أنّه مدفوعٌ بقوةٍ إلهيّةٍ ليلبّغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنّها حقيقةٌ آتية من الله. وحالما يبدأ الأنبياء بتنظيم أنفسهم تتحوّل النبوءة إلى (مهنة). وما يميّز معنى النّبّي بحسب نولدكه ما يرد في سفر عاموس ١٤:٧ «لست أنا نبيّاً ولا أنا ابن نبي بل أنا راعٍ وجاني جميّز. فأخذني الرب من وراء الضأن وقال لي الرب: اذهب تنبأ لشعب إسرائيل» (ص ٣ الهامش ٢).

هل نظر نولدكه إلى شخصيّة النبي محمّد بالطريقة ذاتها؟ يعالج نولدكه ظاهرة النبوءة باعتبارها (ظاهرة وضعيّة): لفهمها فهمًا (صحيحًا)، بحسب رأيه.

يتعرّف نولدكه - بهذا المعنى - بنبوءة محمد، أي بمقياس ما يأتي به النّبّيّ بأفكار، وإن كانت مستمدّة من نبوّات ورسالاتٍ أُخر، ويرى أنّ المصدر الصّحيح لمعرفة روح محمّد هو (القرآن)، هل القرآن كتاب وحي ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ أم هو كتاب فكريّ تأمليّ؟ يرى نولدكه - جوابًا - أنّ محمّدًا حمل طويلاً في وحدته ما تسلّمه من الغرباء، وجعله يتفاعل وتفكيره، ثم أعاد صياغته بحسب فكره، حتى أجبره أخيراً الصّوت الدّاخلي الحازم على أن يبرّر لبني قومه رغم الخطر والسّخرية اللذين تعرض لهما، ليدعوهم إلى الإيمان، الأمر الذي يجعلنا نتعرّف في هذا على حماس الأنبياء (ص ٤).



يرى نولدكه، باختصار، أنّ المصدر الرئيس للوحي الذي (نُزِّل) على النبي حرفياً، بحسب إيمان المسلمين وبحسب اعتقاد القرون الوسطى هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية. وتعاليم محمد برأيه - في جلّها «تنطوي في أقدم السور على ما يُشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا لا لزوم للتحليل - حسب الكاتب- لنكتشف أنّ أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي» (ص7).

لقد تواجد اليهود - بحسب نولدكه - في أماكن عدّة من شبه الجزيرة العربية، وكانوا يقيمون في مناطق يثرب التي كانت على صلة وثيقة بموطن (محمد)، وكانوا يترددون أيضاً في مكة. وكان ثمة تأثير يهودي على النبي كذلك كانت المسيحية على انتشار واسع في شبه الجزيرة العربية بين القبائل المتواجدة على الحدود الفارسية- البيزنطية «(كلب) وطيء وتنوخ وتغلب وبكر» وفي الداخل في تميم، وفي اليمن التي كانت منذ زمن طويل تحت سيطرة الحبشة المسيحية. وينبغي لنا، إذًا، أن نأخذ بعين الاعتبار التأثير المسيحي على النبي إلى جانب التأثير اليهودي.

ويرى نولدكه أنّ أهم مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدس، بل الكتابات العقائدية والليتورجية، وفي قصص (العهد القديم) (الهاجادا). أمّا القصص المستقاة من (العهد الجديد)، في الإسلام، فهي أسطورية الطابع، وتشبه في بعض معالمها ما يُسرد في الأناجيل المنحولة.

أما سورة الصف ٦١:٦ التي يعدّ فيها عيسى بأنّ الله سيرسل من بعده رسولاً اسمه أحمد فلا أثر لها في (العهد الجديد) المقصود هو الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ وهي الآية التي تتطابق مع ما جاء في إنجيل برنابا بهذا الصدد على لسان المسيح (سيأتي من بعدي رسول اسمه أحمد).

وما يؤكّد تأثر الإسلام بالصيغة المسيحية - بنظر نولدكه- أنّ الكفار أطلقوا على

أتباع النبي محمد لقب (الصابئة) مما يعني أنهم اعتبروهم على علاقة وثيقة ببعض الفرق المسيحية (مثل المندائيين والكسائيين والمعمدانيين).

كذلك أن المسلمين يعتبرون أنفسهم خلفاء الأحناف، وهؤلاء كانوا أناساً رفضوا الوثنية وفتشوا عما يرضيهم في التعاليم المسيحية واليهودية.

إن الكلمتين دين (فارسية) وملة (آرامية) هما من أصل أجنبي فيما تتصف كلمة (إسلام) (سورة آل عمران ٣: ١٩) بأنها عربية أصيلة، وقد وضعها محمد لدينه - كما يقول المؤلف، الذي قدر له أن يهز العالم كله، وقد انصهر في وجدان محمد من مواد مختلفة. وما أضافه هو إلى ذلك يقل أهمية - بحسب نولدكه - عما أخذه عن الآخرين (ص ١٩). وأعلن النبي محمد أنه يتلقى الوحي من (الروح)، (روح القدس) (عبري) بأشكال عدة مختلفة. وسمي روح القدس جبريل (جبرائيل)، ويعد كل أمر إلهي وجه إليه وحيًا حتى لو لم تعد كلماته قرآنًا، غير أن مقارنة نولدكه بين هذا وما ذكره السيوطي في كتاب (الإتقان) بأن ما تلقاه مسيلمة وطلحة يدعى أيضًا وحيًا، ينم عن استعراض حقيقي، ليس غايته العلم، لا الديني ولا التاريخي - باسم النقد التاريخي - لا سيما مع النتيجة التي يتوصل إليها بأن محمدًا كان يعاني نوعًا من الصرع، وأن هذا الوضع الجسدي والنفسي المضطرب هو الذي يفسر الأحلام والرؤى التي رفعته إلى مصاف الرؤيا والنبوءة. و(دليل) نولدكه على ذلك أن محمدًا كثيرًا ما قضى الليل متهجدًا، وأنه كثيرًا ما صام، حيث تشتد في الصيام - برأيه - القدرة على مشاهدة الرؤى، ويربط ما بين هذا التفسير وقول الرسول ﷺ (ويفصم عني وقد وعيت ما قال) أو (فأعي ما قال). وهذه الحالة السيكولوجية تتطابق مع ما جاء في سورة المزمل ٧٣: ١: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُرْسَلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾. وتليها سورة المدثر: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ وَتَيْبَاتِكَ فَطَهِّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾.

ولعل أشهر ما يذكر في هذا الصدد الإسراء والمعراج الذي كان مجرد حلم، برأي نولدكه، وههنا لا يكلف نولدكه نفسه عبء (تفسير الأحلام) هل الحلم ههنا



سيكولوجي عادي، أم حلم ميتافيزيقي أكسترا - عادي (extra ordinaire)؟

أبعد من هذا يستشهد بقول فايل (weil) وهو كاتب ينسب كل الهرطقات - بما فيها المذكورة أعلاه - إلى النبي محمد الذي يظن بأن محمدًا تلقى الوحي من إنسان كان يسخر منه، لكون الرسول ﷺ كان قد شبهه جبريل بشخص دحية، وكان جميل الطلعة، وهي شكل من أشكال التجليات العديدة التي يظهر فيها الملك؟

١. الوحي في مثل صليل الجرس.

٢. بواسطة ما ينفثه روح القدس في روعه.

٣. جبريل في صورته الحقيقية.

٤. جبريل في صورة الرسول محمد ﷺ نفسه، إلخ.

ويحاول نولدكه أن يفسر قصار السور باعتقاد (البعض) أن محمدًا تلقى كل آيات القرآن أثناء نوبات الصرع التي كانت تعتريه، والتي لم تدم طويلاً (ص ٢٨).

ويفسر الكاتب وحدة التنزيل (السورة) بالأصل العبري (سدرًا)، أو مقطع القراءة (?) كما يربط كلمة قرآن بالكلمة اليهودية (مقرا) ويلتبس الأمر على نولدكه من الوجهة الفيلولوجية الفقهية حول أصل معنى القرآن الذي لا يجده مطابقاً لمعنى القراءة، وإنما الاقتران والتلاوة (قرأ) بمعنى تلا أو بمعنى (نادى)، أو أدى التحيّة (قرأ فلاناً السلام)، ولما لم يجد في العبرية ما يُشفي الغليل وجد في كلمة (قريانا) السريانية الاحتمال الجذري، وذلك بأن تكون كلمة سريانية وضعت على وزن (فعلان) بالعربية. كل هذا كي يثبت بأن محمدًا لم يأت بجديد. ولماذا لا تكون كلمة قرآن مشتقة من كلمة فرقان: ههنا أيضًا يجد المستشرق نولدكه أن ذلك غير ممكن؛ لأن كلمة فرقان اسم مجرد، تفيد معنى الوحي الذي تلقاه أنبياء آخرون..

ماذا عن أسلوب القرآن؟ يختلف أسلوب القرآن -بحسب نولدكه- تبعًا لأوقات التأليف المختلفة؛ إذ تشي المقاطع الأولى باضطرابٍ شديدٍ أو بجلال هادئ، وفي أقسام آخر نجد اللغة عاديةً، فضفاضةً، أقرب ما تكون إلى النثر. وتتميز أسلوبية



القرآن بتكلم الله مباشرةً، ويرى أنّ القرآن خطابيٌّ -سجعي- أكثر منه شعريٌّ، يعتمد التّسيق الخطابيّ. ويورد بيتاً من الشّعر منظوماً على بحر الرجز:

أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب

وذلك لتأكيد أنّ الرسول ﷺ لم يتلفظ إلا نادراً بأبيات نظّمها آخرون، ولم يقرض الشعر، إلاّ لمأماً. وكان الرسول ﷺ محمّد يستعمل كلّ حرّية أسلوبية يسمح له بها السجع، لا بل يُضيف، ويُعَيِّر، فهو لا يلفظ الفتحين اللّتين يجب التلفّظ بهما في نهاية آية (وزورا) ويخفي الكسرتين أو الكسرة، والياء في الأفعال التي تنتهي بياء أو واو ويمدّ الفتحة في نصب الأسماء والأفعال جاعلاً منها ألفاً كما في القافية الشعرية إلخ، ومن الواضح من هذا الاستعراض أنّ نولده يحدّد كلام القرآن كلاماً بشرياً -لا كلاماً إلهياً- ويحدّد اللعب بالكلمات الذي لم يكثر منه الشعراء العرب القدامى سمة من سمات القرآن، ويورد على ذلك أمثلة: (راغباً راهباً) (لامية الشنفرى) (إن يغبطوا يهبطوا) (الخنساء) (بين عسر ويسر)، أخزي الحياة وخزي الممات (البحثري) إلخ.

ويرى نولده أنّ الرواية القائلة إنّ محمّداً حدّد لكلّ آية، فوراً بعد نزولها، مكانها المحدّد لا تتمتع بسندٍ تاريخيٍّ حتى لو كان قد قام أحياناً ببعض الإضافات إلى سور معيّنة، وأبعد من ذلك لم يتحرّج محمّد - حسب المستشرق الألماني - من تكرار الآيات وتعديل مواضعها في المقاطع القرآنية أو نسخها بحسب الطّروف، أو زمن تأليفها أو مضمونها. لكننا (لا يجوز أن نلومه على ذلك - كما يزعم فايل (Weil)، فهل كان للنبي فعلاً أن يتوقّع، أنّ الخلاف سينشب بعد وقتٍ قصيرٍ من وفاته حول حرفية ما نزل عليه، وهو الرّجل غير المتعلّم (كذا) الذي لم يعرف تعظيم الحرف بتاتاً (ص ٤٤)، وفي هذا الموقف تناقض إدعائيّ واضح في موقف نولده، فهو يتحدّث عن التّنزيل، ومن ثمّ ينعت الرّسول بالأمية: ألم يؤت الرّسول جوامع الكلم، ومن هو العالم الحقيقي، ههنا، نولده أم النبي العربيّ؟

في استعراضه لأصل أجزاء القرآن، ومحاولة استكشاف الزمن الذي نشأت فيه

هذه الأجزاء، يرى نولدكه أن الهدف الكبير الوحيد الذي يتبعه محمد في السور المكيّة، هو دعوة الناس إلى الإيمان بالإله الواحد الحقّ وما لا ينفصل عن ذلك الإيمان بالقيامة والحساب في يوم الدين، لكنّه لا يسعى إلى إقناع عقل سامعيه بواسطة البرهان المنطقي، بل بالعرف الخطابي المؤثر على الشعور والمخيّلة. هل المنطق سمة من سمات الدين أم الفلسفة؟

ويرى في الإسلام نوعاً من النظام الديني، بل محاولة من نوع اشتراكيّ، لمقاومة أوضاع أرضيّة سيئة قاهرة (ص ٦٦) وهل هذا حسنة أم بدعة ومثلية؟

يرى نولدكه في بحثه الفيلولوجي أن سور الفترة الأولى تتميز بقوة الحماس الذي حرّك النبيّ في السنوات الأولى، وجعله يرى الملائكة الذين أرسلهم الله إليه، فكان لا بدّ لها من أن تعبر عن نفسها في القرآن. فالله الذي يملأه يتكلّم بنفسه، فيتراجع الإنسان تماماً، كما لدى أنبياء إسرائيل العظام في (العهد القديم) (...). أما الكلام فعظيم، جليل، مفعم بالصور الصارخة، والنبرة الخطابية تحتفظ بلونها الشعري الكامل، والآيات القصيرة تعكس الحركة الشغوفة بتعاليم بسيطة، هادئة، لكنّها زاخرة بالقوّة. والكلام بأسره محرّك إيقاعياً وذو جرس عفويّ جميل. ومشاعر النبيّ تنطق عن نفسها أحياناً بواسطة غموض المعنى، ومن العلامات الفارقة والمميّزة لهذه الفترة كلمات القسم التي ترد فيها كثيراً ٣٠ مرّة مقابل مرّة واحدة في السور المدنيّة في سورة التغابن: ﴿رَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَشُبَعُنْ تُمَّ لَأُنَبِّئَنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^[1] من الأمثلة على ذلك سورة النزاعات ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا وَالتَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَالسَّاجِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ يَقُولُونَ أَيْنَا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ﴾^[2].

أما السور المدنيّة، فقد تميّزت -حسب نولدكه- بطابع الدّعوة المنتصرة والنبيّ الذي كان في مكّة في وضع لا يحسد عليه، لا يتبعه إلا قليل من الناس، فأصبح قائداً

[١]- سورة التغابن، الآية ٧.

[٢]- سورة النزاعات، الآيات ١٠-١١.

عالمياً لكيان كبير. وهو يفسر انضواء المدينة في الدعوة بالصراع والمعارك الطاحنة بين الأوس والخزرج، واعتياد سكان يثرب سريعاً على سيطرة شخص غريب عليهم. ويستنتج نولدكه بأن الرجال الذين أتوا من المدينة إلى مكة ليفاوضوا محمداً إنما فعلوا ذلك منساقين بالدافع السياسي فقط من أجل السلام في مدينتهم. وهو التفسير المصغّر لانتصار الدعوة الإسلامية في ظل الصراع البيزنطي - الفارسي في المرحلة السابقة على الإسلام.

وتحتوي الآيات المدنية في الغالب على تشريعاتٍ قصيرةٍ ومخاطباتٍ وأوامر، والتعابير والمصطلحات الجديدة تستعمل حين تقتضي المادة ذلك فقط. وهذا ما يظهر على أوضح وجه في الشرائع، ويتجنب في صياغتها كلّ تزيين خطائي. وتعدّ سورة البقرة ٢ أقدم السور المدنية. فالجزء الأكبر منها نشأ في العام الثاني بعد الهجرة قبل واقعة بدر. وهي تبدأ بكلمات مشابهة للآيات المكية (ذَلِكَ الْكِتَابُ) ولكنها تنتهي بآياتٍ تشريعية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بِيْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ إِلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ إِلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^[1].

هو ذا ملخص كتاب نولدكه فماذا عن أتباعه وتلاميذه الذي استكملوا هذا

الكتاب؟

[١]- سورة البقرة، الآية ٢٨٢.



ثانيًا: آراء تلامذة نولدكه

يقول أوتو بريتل في مقدّمة الجزء الثالث من الكتاب إنّه بعد وفاة فريدرش شفالي العام ١٩١٩ الذي عمل على إنجاز المجلدَيْن الأوّلين من هذا الكتاب أخذ غوتهلّف برغشتر سر على عاتقه إنجاز المجلد الثالث، وقبل وفاته على حين غرة في العام ١٩٢٦. وبعد أن قضى آخر سنوات عمره في إعداد دراساتٍ تمهيديةٍ لم يتمكّن من مشاهدة نتائجها، أنيطت به مهمّة إكمال العمل ودفع جزءاً منه إلى الطبع العام ١٩٢٩. وقد تناولت أبحاثه القراءات الشاذة، المتعدّدة للقرآن، ومن بينها (القراءات السبع) المتعارف عليها.

ويتحدّث الباحث حول نسخ أربع رسميّة للقرآن كتبت بأمر الخليفة عثمان، وهي لا تلعب تقريباً أيّ دور في علم القرآن، ما عدا النسخة الرسميّة، المدنيّة، التي تسمّى (مصحف عثمان) وهي النسخة المتداولة عند المسلمين قاطبة. ويرى بريتل أنّ هذه النسخة وظروف نشأتها تتسم بعدم الوضوح، ويعمد إلى الكشف عن أخبارها المتناقضة، وطريقة إعدادها وإخراجها إلى النور.

يرى الباحث أنّ الاختلافات الحقيقيّة في نصّ القرآن في المدن الأربع التي تنطلق منها الرواية حول صياغات القرآن تبين أنّ كلّ نصّ محليٍّ للقرآن تمسك به أهله بإخلاص كبير (...) وقد اعتمد تناقل النصّ كتابةً، في كلّ ما يتعلّق بالهجاء، على الرواية الشّفهيّة، فقراء القرآن في كلّ مدينة اتّبَعوا نصّهم الرّسمي، وحتى عندما لم يتّبَعوه في مرّة من المرّات، فإنّ الوعي بالاختلاف ظلّ حيّاً. وهذا يوضّح لماذا لم تظهر الروايات حول هذه الكتابات أيّة تأرجحات تقريباً وأنها أمينة كليّاً. وربما كان أوّل من ثبتها تحريراً هو الكسائي (توفي عام ١٨٩هـ). وكان ثمّة اختلاف بين المدينة والعراق في القراءة القرآنيّة، وكان ثمّة نسخة للقرآن تُعدّ مرجعاً للقارئَيْن الدمشقيين ويمثلهم أبو الدرداء. وثمّة قراءات خمس للكوفة مقابل البصرة، دون أن يؤثّر على ذكر مكّة، وكان ثمّة خلاف محلّ جدلٍ في قراءة القرآن وتدوينه، وكانت الكلمات تتفاوت ما بين نسخة وأخرى قبل جمع القرآن في مصحف واحد موحدّ هو (مصحف عثمان).

مثال على ذلك:



سورة المائدة ٥: ٥٤ - ٥٩ (يرتد) المدينة، مخطوطة دمشق، و(يرتد) عند البقية.

سورة الأنعام ٦: ٦٣ (أنجينا) الكوفة، (أنجيتنا) عند البقية.

سورة الأعراف ٧: (تذكرون) مخطوطة دمشق (تذكرون) عند البقية. وهكذا

دواليك!

وكانت المخطوطات الكوفيّة تذهب أبعد من ذلك في مجال استبدال الألف الممدودة بالألف المقصورة، وهو ما نجده في (حتا) بدل (حتى) و(أغنا) بدل (أغنى) و(مضا) بدل (مضى) إلخ... والحال هذه أثرت هذه الاختلافات قبل جمع القرآن -وحتى بعد جمعه- على تهجئة اللغة القرآنيّة بحسب المناطق المختلفة، و(المصاحف) المتعدّدة (مصحف ابن مسعود في البصرة (مصحف أبي) في دمشق إلخ، وقد رأينا أنّ النّصّ العثماني (نسبة إلى الخليفة عثمان) لم يكن موحدًا تمامًا، وبحكم أنّ غالبية النّسخ متكافئة، فقد كان النّصّ يحتوي على صياغاتٍ وعلى تأرجحاتٍ في الهجاء تكاثرت عند النّسخ من هذا النّصّ. ورغم ذلك شكّل النّصّ العثمانيّ، في نهاية المطاف، وحدةً مترابطةً نسبيًا بالمقارنة مع الصياغات المنقولة بحروفٍ ساكنةٍ أو مع القراءات التي تشترط وجود نص سواكن مخالف.

كان الاختلاف في صفة الرواية بين أهل الكوفة وأهل الشام يعود إلى اختلاف الظروف الخارجيّة للتأثير الذي مارسه كلا النّصّين. فكما يشير إليه التّأرجح حول سنة وفاته لم يلعب أبي بعد وفاة الرسول محمد ﷺ أي دور مرموق. وسواء بسبب موته المبكر، أو لأسبابٍ أُخرى، فقد أزيح عن المسرح السياسي وانتشر نصّه القرآنيّ على الصّعيد الشّخصيّ فقط. أما ابن مسعود فكان واليًا على الكوفة، وكان يملك بالتالي إمكانيّةً، استطاع استغلالها بنجاح لإيجاد اعترافٍ رسميٍّ بقرآنه. ويبدو أنّ مصير نسختي القرآن، أي نسخة ابن مسعود ونسخة أبي كان متغايرًا. فقد اختلفت نسخة أبي باكرًا، وربما لم تنسخ أبدًا. أو أنّ عثمان -كما يُنسب إلى ابن أبي واسمه محمد- قد صادر مصحف أبي (حرفيًا: قبضه، أي قبض عليه وصادره)... أما نسخ نص ابن مسعود فأخبر عنها مدّة طويلة. ويروي الزمخشري أنّ المخطوط كان

مدفوناً في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي، وقد احترق سنة ٣٩٨هـ، وكان فيه، على ما يزعم قرآن ابن مسعود، وقد اعتمد عليه الشيعة في بغداد (هل هو لعب على الوتر الطائفي قديم-جديد ههنا أيضاً؟).

ما سرّ الحملة الشعواء (العشواء) التي يشنها كتاب نولدك وأتباعه على (مصحف عثمان)؟ هل هي الغيرة على التسامح والتعددية في مقابل الحفاظ على الحرف والكلمة اللوغرقرابية - الإلهية كما يراد لنا أن نقتنع؟

وهل المنهج التاريخي وغايته التسامح والتعددية والاختلاف عملاً بالحديث المأثور (اختلاف أمي رحمة) أم إن غايته شردمة الوعي الإسلامي؛ ليكون لدى المسلمين ليس فقط قراءات سبع للقرآن وإنما سبعة مصاحف وأكثر. وهل الوحدة تخالف التعدد؟ وهل الائتلاف ما بين (المؤلفة قلوبهم) من المسلمين وأهل الكتاب يستبعد الاختلاف بالمعنى الذي يحبذه الإسلام ديناً ودعوة ورسالة؟

يرى نولدك وأتباعه أنه (قد يكون عثمان حاول القضاء على نسخ نصوص القرآن المخالفة، لكن الإزالة الكاملة لكل هذه النسخ لم تتحقق آنذاك، ولم يصبح ذلك ممكناً إلا عندما تم الالتزام في التلاوة بالنص العثماني. هذا الاعتراف النظري بالنص العثماني صار ذا تأثير عملي، حين تخلى المرء عن الحرية اللامبالية في التعامل مع النص، التي كانت سائدة في القديم (كذا) (ص ٥٤٤-٥٤٥). ما الهدف والغاية من تلك الحرية اللامبالية؟ هل المعرفة الأفضل والفضلى أم الإلالية حقاً؟!

في زمن البعثة وحياة الرسول ﷺ، كان النبي ﷺ نفسه بيت في الأمر، وحسب المراجع الإسلامية العديدة، ومن بينها مسند ابن حنبل، رفض النبي التشكيل الذي قاله عبد الله بن عمر لكلمة (صَعَف) - وهي تعني الوهن - وطلب أن يقال (صُعَف) أي بمعنى الكم المضاعف.

هل المقصود بأن الهدف من الحديث النبوي بأن القرآن جاء على سبعة أحرف، رفض البت في صياغات النص التي يناقض بعضها البعض، وأن الاتجاهين المتناقضين (نجاح وانتصار النص العثماني التوحيدي والاعتراف بألوهية صيغ النص القديمة، غير

العثمانيّة) قد نجحنا، بالتوازي والمساواة؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال لرؤية ما هي الصيغ التعداديّة التي يدافع عنها نولدكه وأتباعه: دفاع بعض القراء على كلمة (حيي) بدلاً من (حيّ) الواردة في سورة الأنفال ٨: ٤٢-٤٤، ويحبّذون قراءة البعض لجملة (أتاني الله) مع حرف النص (آتين)، (أتان) سورة النمل ٢٧: ٣٦ وفي سورة الكهف يحبّذون كلمة (إيتوني) على صيغة المتكلم ٢٠٠ (أتوني) (سورة الكهف ١٨: ٩٦، ٩٥)، فأيهما أقرب إلى العقل اللغوي حيي أم حي، وآتاني أم (إيتوني) ومن هو المتمسك بالحرف جماعة المسلمين أم جماعة المستشرقين؟

وهؤلاء يقدّمون الكلمة غير الواضحة (يلف.. إلفهم) على (إيلاف.. إيلافهم) (صفحة ٥٥٢)، سورة قريش ١٠٦: ١-٢ فأيهما أقرب إلى البديهة والعقل والبداهة؟

ما الغاية التي يبحث عنها المستشرقون الألمان؟ لقد وجبت المحافظة على صفة القرآن ككلام الله الموحى به شفويّاً، والذي تناقلت الأفواه معرفته حتى لو كان أغلب نصّ القرآن كُتب في حياة النّبّيّ وربما بتكليف منه (ص ٥٥٧)، إذًا، المقصود هو إبطال صفة الوحي وتأكيد (خلق القرآن)، ويا ليت ذلك بالمعنى الاعتزالي في الأقل (المعاني قديمة والحروف مخلوقة ومحدثة)، وإمّا بمعنى الاختلاق ورفض نبوّة النّبّيّ ورسالته! ولو كانت غاية هؤلاء الأكاديميين تجديد المعنى بما يتماشى مع مبدأ تعدديّة المعنى، وتطوّر الأحكام بتطوّر الأزمان، لما اعتراضوا على التقييد والتوحيد، وإمّا لكانوا طالبي إدخال مبدأ الظاهر والباطن على منهجهم الفيلولوجي العتيد، بدلاً من الانحياز إلى القراءات المتشظية والمتعدّدة، وكان هذا أجدى وأقوم وأفضل.

كان المقرئ والنحوي المشهور التابع لمدرسة الكوفة اللغويّة والنحويّة أبو بكر (محمد بن الحسن بن يعقوب بن الحسن) ابن مقسم العطار يسمح بكلّ قراءة مطابقة للمعنى وصحيحة لغويّاً، تتفق مع النصّ المشكّل، حتى ولو لم يقرأها أحد من القدماء، فاستدعاه السلطان ليقف أمام جميع الفقهاء والقراء الذين أجمعوا على استنكار دعوته وهذّده بالعقاب.

يقدم الباحثة المستشرق مثلاً على صحة موقف النحوي أبي بكر العطار قراءته في الآية ٨٠ في سورة يوسف ١٢ (نجباء) بدل (نجياً) والآية تقول: ﴿فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا



مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴿٨٠﴾ (يوسف: ٨٠) والتفسير المتعارف عليه في مصحف عثمان هو بمعنى أنه (فلما يئسوا يأساً شديداً من يوسف وإجابته إياهم، انفردوا متناجين سرّاً فيما بينهم) أو أنّ الجملة تحتمل معنى (لما يئسوا من نجاته) -بكلّ بساطة- أما ابن العطار فاختر كلمة (نجباء) بدلاً من (نجياً) ما دعا خصومه إلى وصف القراءة بأنها لا معنى لها، وتخالف التشكيل المعروف، وأنها (تصحيف). ويرى المستشرقون الألمان بأنّ قراءة ابن مقسم العطار هذه لم تندرج في خانة (البدعة) وإنما الارتجال (الاكتشاف الحر للإمكانات التي تتيح قراءة الحروف الساكنة) ومن الواضح أنّ موقف هؤلاء الأكاديميين ليس أكاديمياً تماماً؛ لأنّ الأكاديمية في اللغة لا تقرّ الارتجال، فالعلوم اللغوية ليست علومًا جماليّةً وفتيّةً تحتمل الارتجال والأسلبة، والتشكيل الجمالي، وإنما هو علم غايته الدقّة في المعنى والمبنى، لا سيما عندما نكون بإزاء نصّ مقدّسٍ يفتح باب الارتجال فيه حروباً أين منها حروب البسوس و(داحس والغبراء) وحروب طروادة؟

وقد اشترط ابن مقسم العطار -هو نفسه- شرطين لقبول قراءة القرآن، هما: صحّة اللغة، وموافقة القراءة لمصحف عثمان. وهذا دليلٌ على أنّ موقفه يندرج في الحقيقة في باب الاجتهاد (إذا اجتهد الفقيه وأخطأ فله أجر، وإن اجتهد وأصاب فله أجران)، ولم تكن غايته الخروج عن القرآن؟!

ويقرّ العلماء الألمان بأنّ قبول المبادئ التي نادى بها ابن مقسم في حالة الإيجاب -لا النفي- تعني استبعاد المطالب الأخر تجاه القراءات التي يمكن قبولها، خاصّة تلك التي نادى بها ابن مجاهد، ونجح في إقرارها، من وجوب أن تكون القراءة منقولة بإسناد الذين رووها عن النبي. وبعد إضافة التقليد المتوارث أصبح المذهب الكلاسيكي يضم ثلاثة معايير يشترط توافرها في القراءات، وهذه المعايير الثلاثة هي (أن ينقل عن الثقة عن النبي، ويكون وجهه في العربية سائغاً، ويكون موافقاً لخط

المصحف. ويرى أصحابنا الألمان أنه كلما اشتد الارتباط بالتقاليد تعيّن التنازل عن الحقّ بالتّقد، وهم يرون في موقف ابن الجزري (توفي ٨٣٣ هـ) المحافظ على المعايير الثلاثة موقفاً علمياً يتمتّع صاحبه بضميرٍ حيّ. والسؤال على موقف هؤلاء العلماء من النصّ القرآنيّ موقفاً يوازي موقف ابن الجزري من حيث التّناسب ما بين التّقد والتّقليد! لا يعني ههنا (التقليد) دعوة إلى التقليديّة في مقابل الإبداع، ولكن المقام هو مقام ديني -وليس فلسفيّاً- والدين ينطوي على بنية متزامنة في علاقة المقدّس بالداهري، والدين والدنيا، والزمان بالمكان.

ويقابل قاعدة المعايير الثلاثة الضرويّة لقبول إحدى القراءات قاعدة (الغالبية) أو (اجتماع العامّة على القراءة) وهذه القاعدة لا تعجب أصحاب كتاب (تاريخ القرآن) أيضاً باعتبار أنّ علم القراءات حتى القرن الرابع كان لا يعني بكلمة العامّة - وأيضاً الجماعة، والكافة، والجمهور، والناس مجموع القراء الكلي، بل الأغلبية، وهكذا فإنّ كلمات (الإجماع) و(الاجتماع) و(الاتّفاق) لا تعني أكثر من صوت الأغلبية، ويعد الإجماع حالة قصوى ليست لها أهميّة. وقد تكون له، باعتباره (صوت الأغلبية)، أهميّة لتوحيد النصّ القرآني، عن طريق استخدامه لتغيب قراءات الأقليّات الصغيرة تغيباً كاملاً (ص ٥٦٩ كذا).. والحال هذه ما هو مناط الاتّفاق والاختلاف، إذًا، إن لم يكن الأغلبية، وهل الإجماع المطلق ممكن، وهل القراءات الحرة، غير المقيدة أمكن وأكثر إمكاناً؟!

يوافق نولدكه وأتباعه على الاشتراك في مصطلح (رأي) و(استصلاح) و(استحباب) واستحسان، و(قياس)، و(اجتهاد)، لكنهم يناوئون عمليّة التّوحيد في قراءة القرآن، دفاعاً عن اللهجات الشاذة، بالمعنى اللغوي، الاشتقائي، والجهوي. ولا تعني الشواذات في الحقيقة شواذات عاميّة، فأهل الحجاز - كما يورد سيبويه يقولون (مررت بهو قبل) بدلاً من (مررت به قبلاً)، (ولديهو مال) بدلاً من (لديه مال) ومثل هذا التشكيل يرد كثيراً في أجزاء القرآن الكوفية، ولكن هذا لا يعني الانحياز إلى العامة باعتبار (البدوي) أو (العامي) هو (معلم الإنسانية)! يستشهد (د. أوتو بريتل) عن أقوال مروية عن نافع (ت ١٦٩) أنه قال: (قرأت على سبعين من



التابعين، فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما شذ فيه واحد تركته، حتى ألفت هذه القراءة. ولكن عندما سُئل نافع عن طريقة نطق (ذئب) و(بئر) كما ينطقها في لهجته (ذيب، بير) إنحاز إلى صالح النطق المنتشر، أي مع الهمزة وقال: (إن كانت العرب تهمزها فأهمزها). هل يفضل بريتل الفصحى الشائعة أم اللهجة العامية الشاذة؟ الجواب، على ما يظهر، أنه يحبذ -كغيره من المستشرقين- العامية؛ لِمَا لها من خواص التجزئة اللغوية، وهي الشكل العلمي للتجزئة السياسيّة في الشرق الأوسط، والعالم الثالث!

ماذا عن نقد الروايات؟

يرى بريتل أن تدريس القرآن والقراءات للحكم على صدق روايات القراء أمست بين عام ١٠٠ وعام ٣٠٠ هـ تحتاج إلى نقدٍ عميقٍ، حتى أظهرت قراءة الحسن البصري، إمام المعتزلة -توفي ١١٠هـ- التي تعدّ أقدم القراءات التي وصلتنا، وفي الوقت ذاته، إحدى أضعفها، تعزّز الاحتمال بأننا أمام شكل للنصّ كان يستعمله هو، أو في الأقل، كان يستعمله أنصاره المباشرون. والحقيقة أنّ هذه المسألة لا علاقة لها بإشكالية القراءة التقليدية والقراءة الخارجة على التقليد بقدر ما لها علاقة بالمعتزلة، والحسن البصري، صاحب نظرية المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، أصحاب مذهب الاختيار، الذين لم يجتهدوا فقط في مجال (الرأي)، أو (القياس) أو (المصلحة) الفقهيّة، وإمّا في مجال أصول الدين وعلم الكلام الإسلامي، وكانوا بالتالي مذهباً وسطيّاً وإصلاحياً بامتياز.

وفي مقابل التّجديد السّلفي الذي أحدثه ابن مجاهد (توفي ٤٢٤هـ) في قطيعته الكبيرة مع القراءة التّقليديّة مهد لقوننة القراءات في أنه استبدل القراءات المفردة بدراسة القراءات المترابطة، ولم يكن دافع ابن مجاهد سلفياً، وإمّا ضمان يوافق التّقليد، لا للقراءات فقط، وإمّا للقرآن، وأصبح (الشاذ) الغالي على قلب الاستشراق ليس ما هو شاذ عن القراءات السّبعة أو العشرة، بل هو كلّ ما هو خارج القراءات المشهورة، وتتوج النظام الجديد بانتقال تعبير (التواتر) من مصطلح نقد التّقليد ومن أصول الفقه إلى علم القراءات، والمقصود بهذا التّعريف والتّعبير الرواية التي تعود إلى مصادر متعدّدة ومختلفة.

ومن الذين حافظوا على حرية أكبر أولئك الذين لا ينتسبون إلى جماعة المقرئين، وخاصة مفسر القرآن البغوي (ت ٥١٠ / ٥١٦ هـ)، ومثله الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ). ما هو نظام القراءات السبع الذي ذكرناه مراراً وتكراراً؟

ثمة كتبٌ متعدّدةٌ تتناول القراءات هذه، التي ازدهرت في القرن الخامس الهجري، منها أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧ هـ) صاحب كتاب (التبصرة)، وهو عبارة عن كتابٍ مختصرٍ للمبتدئين وللحفظ غيباً حول الروايات الأربع عشرة المشهورة، بل الأربعين رواية، ودعم إسناداتها بتفصيلٍ واسعٍ وبياناتٍ مختصةٍ بالتراجم، ومن هذه الكتب كتاب (الكشف) لأبي عمرو عثمان الداني (توفي ٤٤٤ هـ). ويستخدم ابن الجزري في كتابه (الطبقات) كشف مختصرات لوضع ما يرد فيه من أسماء القراء. والقراء السبعة هم في الحقيقة رواة عددهم أربعة عشرة تجمعهم سبعة أنماط من أنماط الرواية والقراءة واضحة المعالم، تركز على أصول للقراءة، والنطق، والاستعاذة، والتسمية، والقراءات المختلفة للفتحة تشمل:

١. الإدغام الكبير للحروف المذكر الساكنة المفصولة بحرف مد.
٢. هاء الكناية؛ اللاحقة للغائب المفرد المذكر.
٣. المد.
٤. قواعد الهمز.
٥. ما يسمى الإدغام الصغير (للحروف الساكنة المتماصة).
٦. الإمالة (مما في ذلك ميزة الكسائي بنطق نهاية التأنيث (ة)).
٧. نطق حرف الراء واللام.
٨. الوقف هنا أيضاً (رؤم وإشمام).
٩. السكوت القصير (سكوت، سكت).
١٠. نطق لاحقة المتكلم المفرد ك (ي) أو (ي).
١١. معالجة الياء المكتوبة بتعريف ناقص.

مخطوطات القرآن

تستند أبحاث كتاب (تاريخ القرآن) على تراثٍ استشرافيٍّ، وأدواتٍ بحثٍ، وموادٍ مستعملة متوفرة في البلدان الغربية والشرقية.

إنَّ استناد المستشرقين -نولدكه وأتباعه- وتركيزهم على ما يسمَّى بالقراءات الشاذة، ليس مسألةً نظريَّةً، وإمَّا تعتمد على الاطلاع ومعاينة مخطوطات غير عثمانية متعددة متوافرة في المتاحف والمكتبات الغربية المختصة.

ويعتمد علم القراءات على المخطوطات القديمة للقرآن الكريم، وإن كانت تقتصر على بداية القرن الرابع الهجري.

وقد أقرت الأكاديمية البافارية في ألمانيا للعلوم في مونيخ عاصمة ولاية بافاريا خطةً لجمع أكبر قدرٍ ممكنٍ من مصورات مخطوطات القرآن القديمة التي وصلتنا، ومهدت بذلك لأول مرةً لبحث مادَّة هذه المصادر المهمة.

والمجموعة الأكثر ثراءً، مع ذلك، والتي تركز عليها أبحاث القرآن المخطوطة متوافرة في مدينة إسطنبول، في تركيا، وقد أضيفت إليها كافة المصاحف الكوفيَّة الموجودة في مكتبات المدينة العريقة. وتوجد مجموعة أخرى في متحف الأوقاف، كانت تضم في الأصل ١٦ نسخة، يضاف إليها بعض موجودات مكتبات المدينة. وتضم المكتبة الوطنية في باريس مجموعةً قيَّمةً من أجزاء القرآن الكريم القديمة التي تتميز بتعدّد أنواع خطوطها. كما توجد مجموعة من المخطوطات القديمة جدًّا في المكتبة المصرية في القاهرة وفي جامع الأزهر. وثمة نسخ قيَّمة من القرآن موجودة في المغرب. وتضم مكتبات غربيَّة مختلفة مجموعات كبيرة وصغيرة (غالبًا أجزاء) من المصاحف.

الخاتمة

يدفع تمسك الباحث نولدكه وتلاميذه بالكلمة موضوعاً للبحث وركيزة له في آن إلى عدم الالتفات إلى معايير أُخرى، كتلك التي تلعب عادةً دوراً مهماً في التعاطي مع الكتب المقدسة. وهكذا لا يقيم نولدكه وأتباعه من العلماء القرآن على أنه كتابٌ منزلٌ، بل نصّ وضعه النبيّ محمدٌ نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطورات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي واجهها خلال سنين بعثته.

والحقّ أنّهم اعترفوا بنبوّة الرسول ﷺ، واعتبروه نبياً حقاً، لا شك في صدق الخبرة الدينيّة الخاصّة التي عاشها والتي يعبر عنها القرآن الكريم أحسن تعبير. وشدّدوا في أكثر من سياق في الكتاب، على أنّ النبيّ كان مستغرقاً تماماً في الدعوة التي آمن بأنّ الله اصطفاه من أجل تبليغها، وأنّه كان مغموراً بالحماس الشّديد من أجل هداية قومه إلى الإيمان بالله الواحد الأحد، لكنهم فسّروا النبوّة والرسالة تفسيراً وضعياً، باعتبارها (ملكة إنسانيّة) وليس إلهيّة.

يتبنّى نولدكه، في الجزء الأوّل، التّقسيم المعهود للقرآن إلى مكّي ومدني. لكنّه يوزّع السّور المكّيّة على فترات ثلاث، معتمداً على صفات أسلوبيّة ومضمونيّة تجمع بين سور المجموعة الواحدة. فهو يصف سور الفترة المكّيّة الأولى بأنها تتميّز عن سواها بقصرها، وبلغتها الشعريّة التّسبيحيّة، وورود الكثير من الأقسام (جمع قسم) فيها، تهدف إلى تثبيت مضمون الرسالة وإقناع المشركين بها. ويميّز سور الفترة المكّيّة الثانية تحوّل في الأسلوب؛ إذ يغلب عليه طابع الوعظ والإنذار، وتظهر في هذه الفترة مقاطع طويلة، تسترجع أحداثاً وشخصيات من الكتاب المقدّس، مبرزة إيّاها أمثلة على صدق الله في وعده ووعيده. أمّا سور الفترة الثالثة فلا تختلف كثيراً، من حيث الأسلوب، عن سور الفترة السّابقة، لكنّها تتميّز بشدّة لهجة الوعيد والتهديد الموجه ضدّ الكافرين. يبقى التّحوّل الذي حدث في رسالة النبيّ محمد بعد الهجرة إلى المدينة المنورة من دون تأثير واضح في السّور التي نشأت هناك، فهذه تتّصف بالتزامها المضموني بشؤون جماعة المؤمنين الناشئة، وإعلانها الشّرائع والتنظيمات لوضع أسس المجتمع الجديد.



ما يزال الترتيب الذي وضعه نولدكه للصور القرآنية معتمداً في معظم الأوساط العلمية المتخصصة في الغرب، على الرغم من قيام باحثين آخرين، مثل الإنكليزي بل والفرنسي بلاشير، بمحاولات مماثلة، لا تتصف بالقدر نفسه من الرصانة والتحصين.

أما الجزء الثاني من الكتاب، فيعالج مسألة جمع القرآن الكريم، معتمداً على الروايات المتوارثة، مقارنةً بعضها ببعضها الآخر في دقة، ومستخلصاً منها النتائج. وهو يناقش مسألة الجمع الأول الذي قام به زيد بن ثابت وسواه من المصحف التي سبقت مصحف عثمان. ثم يتناول نشوء مصحف عثمان بدراسة مفصلة للروايات، عارضاً ترتيبه، ومعالجاً البسملة وفواتح السور. كذلك، يتطرق إلى ما يقال عن تحريف بعض المواضع، ثم يورد (سورة النورين) المنحولة، مناقشاً مضمونها.

ويعالج الجزء الأخير تاريخ نص القرآن، مناقشاً أهم خصائص الرسم في مصحف عثمان، ومقارناً إياه بصيغ وقرءات غير عثمانية. ثم يتناول بالتفصيل أنظمة القراءة وأشهر القراء، ويعرض أمّ المصادر التي تعنى بهذا الموضوع. وينتهي الكتاب بعرض لأهم مخطوطات القرآن التي كانت معروفة لدى الباحثين آنذاك.

يتّصف البحث بالجهد الدؤوب، والعميق، بحسب مقتضى المنهج النقدي التاريخي، لكنّه ينطوي على تجنّيات كثيرة على الإسلام ونبهه.

ويحمل الكتاب، ولا سيّما في جزئه الثاني، تقاطباً لا بدّ هنا من الإشارة إليه. فهو يصف، على عادة أهل عصره، الأبحاث العلمية التي أنتجها البحاثة الأوروبيون بأنها أبحاث (مسيحية)، مقابلاً بينها وبين الأبحاث (المحمّدية) أو (الإسلامية). وهو، إذ يذكر في صراحة تفوق الأبحاث الأوروبية من ناحية المنهجية، لا يفوته في الوقت نفسه أن ينوّه إلى تميّز البحاثة المسلمين العرب على سواهم في مجالات كثيرة لا يستطيع أقرانهم في الغرب أن يجاورهم فيها.

ما الغرض من الكتاب؟

الغرض من الجهد العلمي الذي يضم هذا الكتاب ونتائجه الحط من قدر القرآن

الكريم والنبى محمد ﷺ. إنه، محاولة علمية لاستكشاف مضامين فيلولوجية (لغوية مقارنة) في الكتاب العزيز، بواسطة ربطها الوثيق بشخص النبي ودعوته. وهذا يقتضي معالجة نص القرآن كما وصلنا، مع طرح التساؤلات حول الظروف التاريخية التي أحاطت بنزوله وروايته عبر التاريخ، لكن النتائج المستخلصة (إيديولوجية)، وأوروبية-مركزية معادية ومضادة للإسلام.

والبحث العلمي لا ينطلق إلا مما يستطيع العقل البشري أن يدركه وأن يقبض عليه بمفاهيم. فما لا يفهم، يمتنع القبض عليه بالأدوات العقلية. إنه، إذًا، موضوع إيمان أو شعور. كذلك مسألة الوحي، الذي يأتي بشرًا (مصطفين) بكلام الله، تتعدى نطاق قدرة العقل البشري - فهي موضوع إيمان. أما العلم فيتعاطى مع ما يمكن القبض عليه بالفهم؛ لذا يحاول أن يفسر ظاهرة النبوة بطريقة قد لا تتفق ومعطيات الإيمان. وهذا ما وقع فيه المستشرقون في قراءة وكتابة تاريخ القرآن.

وقد سبق للفلاسفة المسلمين، على سبيل المثال، أن حاولوا فهم ظاهرة النبوة من خلال أنسنتها، فشرحوها نشوء النبوات بواسطة مفاهيم أرسطوطالية وأفلاطونية محدثة. هكذا يعالج واضعو هذا الكتاب القرآن الكريم من منظور علمي نصًا، يقرأ ويكتب، وقد بلغه النبي محمد إلى أتباعه المؤمنين. الكلام الإلهي يتخذ حروف لغة بشرية، وينطق به بألفاظ بشرية: فهو جامع للبعدين الإلهي والبشري معًا. وإذا كان العالم يتعامل والقرآن الكريم وكأنه كتاب بشري فقط، فهذا يشكّل نوعًا من الخلط ما بين الحكم المتيافيزيقي الديني ومقتضياته والحكم العقلي الوضعي ومقتضياته الذي لا يتعاطى إلا مع ما يمكن للعقل أن يحيط به. أما كون القرآن كتاب الله الذي نزل حرفيًا على النبي محمد ﷺ فهو موضوع إيمان.

على الرغم من تركيزه على أهمية التوافق بين النص والحدث التاريخي، لا يخفي نولدكه اقتناعه بأن الكثير من الأحداث التي جرت في أثناء رسالة النبي محمد ﷺ لم يعد بالإمكان إعادة تركيبها بدقة، وبأننا لا نستطيع أن نعرف ماذا جرى في ذلك الحين فعلاً. التمسك بالتاريخ هو، في هذه الحال، تمسك منهجي، يهدف، من خلال إقامة صلة سببية بين الحدث والنص. يمكن وصف هذه المنهجية بأنها محاولة



مبدئية للعودة إلى ما قبل النص، إلى البدء، حين كان القرآن، بعد، في وضع المنطوق به، كلامًا حيًا (معاشًا) يُتلى ويُعاد ويُحفظ، قبل أن يُدَوَّنَ ويصبح مصحفًا.

يتمسك نولدكه بالنص، كونه محسوسًا ملموسًا، ويعامله بصورةٍ منطقيّةٍ وضعيّةٍ؛ لكنه يبدو، في الوقت نفسه، لا منطقيًا متحسسًا لما هو وراء النص، أي لما يسميه اليوم مفكرون مسلمون حداثيون، مثل محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، (الخطاب) الذي تولّد منه القرآن. البحث عن بدايات الوحي محاولة أولى للتفتيش عن عناصر هذا (الخطاب) التفاعلي الذي تم في حياة الرسول ﷺ وجماعة المسلمين الأولى. وإعادة وضع النصوص في سياقها التاريخي الحي سعيًا إلى استجلاء الخطاب الذي جاء بها؛ وهو خطابٌ مزدوجٌ: فالوحي خطاب (عمودي) يجمع بين الموحي والموحي إليه؛ وهو، في الوقت نفسه، خطاب (أفقي) أيضًا، عندما يصير الوحي حقيقةً في التاريخ، في تفاعل مع البيئة التي تمّ فيها. وهو خطابٌ تزامنيّ-تطوريّ، وهو الأمر الذي أهملته هذه الدراسة.

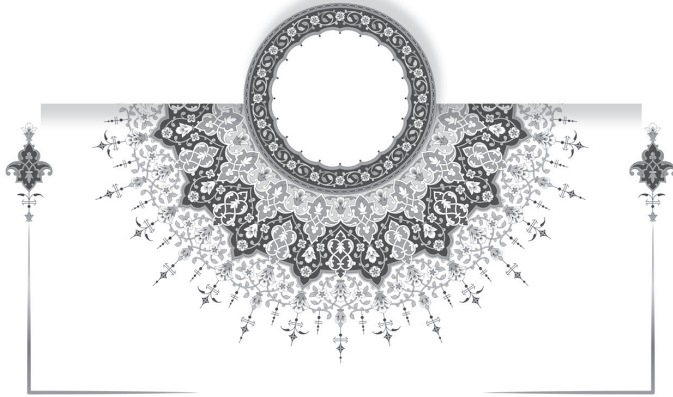
يبقى أن نذكر، أخيرًا، أنه خلال إحدى دورات معرض الكتاب العربي الدولي في بيروت منذ سنوات، وبعد أن وُزعت نسخ من (تاريخ القرآن) في المعرض مجانًا، أصدرت المديرية العامة للأمن العام اللبناني، بناءً على طلب تلقّته من دار الفتوى في بيروت، قرارًا يمنع تداول الكتاب، وسحبه من المكتبات، باعتباره، كما جاء في طلب المرجعية الدينيّة (يثير التّعرات الطائفية).

كما أن أحد المواقع الإلكترونية أورد خبرًا عن أنّ الأستاذ عمر لطفي العالم من طرابلس الغرب قد ترجم الكتاب إلى العربية، ويتوقّع كاتب الخبر أن تكون ترجمة (العالم) أفضل من الترجمة المتداولة، وأدق، لعلم العالم الممتاز باللغة الألمانية، ولتمرسه بالترجمة عنها، إضافةً لمعرفته الممتازة بالعلوم الشرعية.

غير أنّ النتيجة - بالنسبة للمؤلف والمؤلفين - واحدة، وهي القراءة غير الموضوعية للقرآن والإسلام.

إفصاح الأون

المدرسة الاستشراقية الألمانية



مقدمة الفصل

يسعى هذا الفصل إلى تسليط الضوء على الاستشراق الألمانيّ ومدرسته بكلّ ما لها من مكانة وقيمة علمية عند المستشرقين وغيرهم، خاصّة فيما يتعلّق بالدراسات القرآنيّة؛ إذ تعرّض عبر مقالاته الأربع إلى تعريف كتاب «تاريخ القرآن» وتوصيفه، وقدّم إطلالاً حول الاستشراق الألمانيّ ودوره في الدراسات الشرقيّة عامة والدراسات القرآنيّة خاصّة، مع تقديم قراءة نقديّة تاريخيّة للاستشراق الألمانيّ. وجاءت هذه المطالب كمدخلٍ لتقديم قراءات نقديّة موضوعيّة لما أصدره المستشرق الألمانيّ تيودور نولدكه من إشكاليّات حول القرآن الكريم، خاصّة وأنّه اعتمد على منهج النقد التاريخي، ما يجعل الدّراسة التحليليّة النقديّة ضروريّة في هذا المجال؛ لردّ الشّبّهات الموجهة للقرآن الكريم والانتصار له بما يتناسب مع العقل والنقل.

المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية والنقد الداخلي للاستشراق من خلال النظريات الغربية في جمع القرآن الكريم

د. الشيخ محمد حسن زماني^[1]

د. الشيخ حيدر الساعدي^[2]

ملخص

من المميزات المهمة في المدرسة الاستشراقية الألمانية هي ميزة النقد الداخلي للنظريات التي قدمها المستشرقون في مجال الدراسات القرآنية، وعلى الرغم من أهمية هذا الجانب لم نر من ركز عليه في الدراسات الاستشراقية. ويمكن للمتابع للدراسات الألمانية حول القرآن الكريم -وبخاصة المعاصرة- أن يلمس أشكالاً مختلفة من النقد الداخلي للاستشراق، ومن ضمن الأبحاث التي ركزت عليها الدراسات القرآنية في ألمانيا وظهرت فيها ميزة النقد الداخلي هو موضوع جمع القرآن، إذ يُعتبر البحث في هذا الموضوع مما امتاز بطرقه الاستشراق الألماني، وقدّم وجهات نظر متعدّدة فيه، على مستوى إنتاج النظريات من جانب ونقد النظريات الأخرى من جانب آخر.

وبعد التمهيد فيما أوردته المدرسة الألمانية في جمع القرآن يتبين عدم اطلاع الباحثين الغربيين على التراث الشيعي بشكل عام وما قدمه الشيعة في التراث القرآني بشكل خاص. الأمر الذي يشكّل نقطة فراغ في أعمال المستشرقين العلمية.

[1]- أستاذ الدراسات الاستشراقية وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

[2]- دكتوراه في الاستشراق والدراسات القرآنية، عضو المجمع القرآني الألماني ومدير القسم العربي في مركز الثقافة الإسلامية بمدينة فرانكفورت في ألمانيا.



المقدمة

يحاول هذا المقال عرض النظريات المعتمدة في الدراسات الغربية فيما يتعلق بتاريخ جمع القرآن الكريم، وتسليط الضوء على ما قدمته المدرسة الألمانية من نقد وطريقة تعاملها معها. ونهدف من ذلك بيان ميزة النقد الداخلي للاستشراق في المدرسة الاستشراقية الألمانية في الدراسات القرآنية. وهذا جانب مهم تفتقر إليه الجهود التي قدمتها المكتبة العربية والإسلامية، على أنه عامل مهم في نقد الدراسات الاستشراقية حول القرآن الكريم وبخاصة المعاصرة منها. وبذلك يكون منطلق نقدنا لما قدمه الاستشراق بشكل عام ليس إسلامياً أو شرقياً فقط، بل مطعم برؤى نقدية استشراقية أيضاً، فهناك من المستشرقين من ينطلق من منطلقات غير منطلقاتنا الفكرية لكنه يصل إلى نتائج في البحث العلمي أو النقد تقرب من نتائجنا ونقدنا أو تطابقها في بعض الأحيان، وهذا يعطي قوة علمية ومنهجية لأبحاثنا ويطور من مناهج البحث والنقد في دراساتنا للاستشراق، بالإضافة إلى الاطلاع على ما توصلت إليه الأبحاث الغربية حول تاريخ جمع القرآن الكريم.

أولاً: النقد الداخلي للاستشراق

يمكننا أن نلاحظ جانبين في تعامل المستشرقين مع آراء ونظريات أي مستشرق في مجال الدراسات القرآنية:

الجانب الأول: هو جانب القبول وتلقي ما يطرحه بنظرة إيجابية، وكثيراً ما يتطور ذلك إلى البناء عليه إذا كانت فيه جنباً جديدة وابتعاداً عن أدبيات ومناهج ونتائج الباحثين المسلمين.

وربما لا نكون مخطئين إذا قلنا إن هذا الجانب ما زال سائداً في الدراسات الاستشراقية عموماً والقرآنية بشكل خاص. فنلاحظ -مثلاً- سيطرة النظرة السلبية تجاه النبي الأكرم ﷺ لفترة طويلة على البحث الاستشراقي، وهذا النوع من التعامل مع القرآن الكريم ونظرة الازدراء له هما اللذان سادا في هذا المجال من



الدراسات. ومن الأمثلة المعاصرة سيطرة الاتجاه التشكيكي تجاه التراث الإسلامي، إذ برزت تيارات مختلفة تنتهج منهج الشك في تعاملها مع الروايات والتراث الإسلامي، وسيطرت تلك التيارات في مدارس استشراقية مختلفة على طريقة البحث الاستشراقي في الدراسات القرآنية.

الجانب الثاني: جانب النقد والنظرة الشكّية تجاه ما يطرحه مستشرقون آخرون، بمعنى الوقوف عند رأي أيّ مستشرق، ودراسته دراسة علمية وفحص أداته وتقييمها مهما ذاع صيته وسيطرته على الأجواء العلمية. وهذا النوع من تعامل المستشرقين مع التراث الاستشراقي هو ما نقصده بالنقد الداخلي للاستشراق. وهذا يعني أنّ الباحث الغربي في الدراسات القرآنية ينقد باحثاً آخر من صفه.

ويلاحظ المتتبع لدراسات المستشرقين الألمان في الدراسات القرآنية ممارستهم للنقد الداخلي بشكل لافت، حتّى يمكننا عدّ ذلك سمة بارزة في المدرسة الألمانية في الدراسات القرآنية. ويمكن أن نرجع ذلك إلى أسباب عدّة:

- محورية الجانب العلمي في الدراسات الاستشراقية الألمانية وتطور الدراسات الاستشراقية فيها. وهذا لا يعني بالطبع عدم وجود دراسة مغرضة هدفها تشويه سمعة الإسلام.

- السعي لتسيخ محورية البحث الألماني، وجعله محوراً في الدراسات الاستشراقية كما هو النفس الألماني في المجالات العلمية الأخرى.

- تماس الدراسات الألمانية بالدراسات الإسلامية واهتمامها بها، إذ ما زال الاهتمام الألماني بالدراسات الشرقية واضحاً للعيان، فقد تمّ تأسيس كليات ومعاهد تهتمّ بالدراسات الإسلامية في الجامعات الألمانية، ولها تخصصها ومجالاتها كما هو الحال في المجالات العلمية الأخرى.

ثانياً: جمع القرآن الكريم

شكّل البحث في تاريخ تدوين النصّ القرآني المقدّس نقطة ثقل اهتمام واضحة



في أبحاث المستشرقين القرآنيّة، وإذا كان ثقل الدراسات الغربيّة حول القرآن الكريم أخذ يتجه نحو دراسة المحتوى، فإنّ تاريخ جمع كتاب الله العزيز أساس تلك الدّراسات ومنطلقها. وإذا راجعنا رؤية الباحثين الإسلاميّين في هذا الجانب نجدها تنحصر في رأيين، يؤمن الرأي الأوّل بأنّ النبي الأعظم ترك النصّ القرآني ككتاب على ما هو عليه اليوم من نصّ بين الدفتين، ويرى الرأي الثاني أنّ عمليّة جمع القرآن الكريم ككتاب بين الدفتين تعود إلى ما بعد وفاة النبي الأكرم.

وحينما نراجع نظريّات الباحثين الغربيّين في هذا المجال نجد هناك أكثر من نظريّتين في هذا المجال، تتحد بعضها مع ما هو مطروح في السّاحة الإسلاميّة من نتائج، وإن اختلفت في بعض التفاصيل، وبعضها بعيد عنها من حيث المقدمات والنتائج.

نستعرض فيما يلي تلك النظريات، ونركّز على نقد المدرسة الألمانيّة لها فيما إذا توفّر ذلك؛ لنرى كيف مارس الباحثون الألمان في الدراسات القرآنيّة النقد الداخلي لأقرانهم من مستشرقين ألمان وغيرهم.

١- جمع القرآن في زمن النبي ﷺ

ذهب جمع من علماء الإسلام إلى أنّ القرآن الكريم تمّ جمعه في زمن النبي الأعظم ﷺ، وأنّ القرآن الموجود بين أيدينا الآن هو عينه الذي كان في زمن النبي الأعظم ﷺ. وقد ذهب إلى هذا الرأي السيّد المرتضى^[1] والسيّد الخويّ^[2]، والسيّد الحكيم^[3] وآخرون^[4]. واستدلّ السيّد الخويّ على رأيه بأمر عدّة^[5]: تناقض الأخبار

[١]- نقله عنه الطبرسي في مجمع البيان، ج١، ص٤٣.

[٢]- الخويّ، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٤٧-٢٥٦.

[٣]- الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ص١١٥.

[٤]- العاملي، جعفر مرتضى، حقائق هامّة حول القرآن الكريم، ص٦٣.

[٥]- يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أنّ المصحف الذي بين أيدينا بنظمه وترتيب سوره مطابق للمصحف المجموع في حياة النبي ﷺ، ويمكن إيجاز أدلّة أصحاب هذا الاتجاه بالتالي:
أ. الدليل الأوّل: إنّ القرآن كان يُدَرَس ويُحفظ جميعه من قِبَل مجموعة من الصحابة في حياة النبي ﷺ، وأنهم كانوا يعرضونه ويتلونه عليه ﷺ، ومن هؤلاء الصحابة: عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما. وكلّ ذلك يدلّ بأدنى تأمل على أنّه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا ميثوث.



الدالة على أن جمعه كان بعد زمن النبي ﷺ فيما بينها، وتعارضها مع القرآن الكريم والعقل، وجود روايات تدل على أن جمعه كان في زمن النبي الأعظم ﷺ، وأنها مخالفة لما أجمع عليه المسلمون قاطبة من أن القرآن لا طريق لإثباته إلا التواتر^[1].

ويقوم استدلال السيد الحكيم على أساس ما أسماه بـ «طبيعة الأشياء»، إذ يقول: إنَّ (طبيعة الأشياء) تدلُّ بشكل واضح على أن القرآن قد تمَّ تدوينه في زمن النبي ﷺ^[2]. ونقصد بطبيعة الأشياء: مجموع الظروف والخصائص الموضوعية والذاتية المسلمة واليقينية التي عاشها النبي والمسلمون والقرآن أو اختصوا بها، ممَّا يجعلنا نقتنع بضرورة قيام النبي ﷺ بجمع القرآن في عهده. ويحدّد تلك الظروف بخمس نقاط هي: «أهمية القرآن الكريم، والخطر في تعرضه للتحريف بدون التدوين وإدراك النبي ﷺ لهذا الخطر، ووجود إمكانات التدوين، وحرص النبي ﷺ على القرآن والإخلاص له».

أما الروايات الدالة على جمع القرآن بعد وفاة النبي الأكرم، فيرى أنها ساقطة عن الحجية لتعارضها فيما بينها^[3]. ثم فسّر وجود روايات كهذه بأمرين:

الأول: أن هذه الروايات جاءت بصدد الحديث عن جمع القرآن بشكل (مصحف) منتظم الأوراق والصفحات، الأمر الذي تمَّ في عهد الصحابة، وليست بصدد الحديث

ب. الدليل الثاني: تناقض أحاديث جمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ: إن هذه الأحاديث متناقضة ومتضاربة فيما بينها، ففي بعضها تحديد زمن الجمع بعهد أبي بكر، وفي آخر بعهد عمر، وفي ثالث بعهد عثمان، كما أن بعضها ينص على أن أول من جمع القرآن هو زيد بن ثابت، وآخر ينص على أنه أبو بكر، وفي ثالث أنه عمر، إلى أمثال ذلك من تناقضات ظاهرة.

ج. الدليل الثالث: معارضة أحاديث جمع القرآن بعد رحيل النبي ﷺ بأحاديث دلت على أن القرآن كان قد جُمع على عهده ﷺ، منها: حديث الشعبي، قال: جَمَعَ القرآن على عهده سنة: أبي بن كعب، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبو الدرداء، وسعد بن عبيد، وأبو زيد. وفي حديث أنس أنهم أربعة: أبي، ومعاذ، وزيد، وأبو زيد، وأمثال ذلك.

د. الدليل الرابع: مخالفة الجمع بعد رحيل النبي ﷺ مع حكم العقل الحاكم بوجوب اهتمام النبي ﷺ بجمعه وضبطه عن الضياع والإهمال.

و. الدليل الخامس: مخالفة الجمع بعد رحيل النبي ﷺ مع إجماع المسلمين، حيث يعتبرون النصّ القرآني متواتراً عن النبي ﷺ نفسه، في حين أن بعض هذه الروايات تشير إلى اكتفاء الجامعين بعد الرسول ﷺ بشهادة رجلين أو رجل واحد!

[1]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٤٧-٢٥٦

[2]- الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ص ١١٥.

[3]- م. ن. ص ١١٨ وما بعدها.

عن عملية أصل تدوين وجمع القرآن بمعنى كتابته عن بعض الأوراق المتفرقة أو صدور الرجال كما تشير إليه بعض هذه الأحاديث.

الثاني: أن هذه الروايات إنما هي قصص وضعت في عهود متأخرة عن عهد الصحابة لإشباع رغبة عامة^[1] لدى المسلمين في معرفة كيفية جمع القرآن^[2].

إنَّ الرأي أعلاه يبدو لنا هو الرأي الأقوى بين الآراء التي طُرحت في هذا المجال، بإضافة أنَّ النصوص التي ذكرت في جمع القرآن بعد زمن النبي يمكن أن نحملها على تغييراتٍ شكليةٍ وليست بمعنى جمعه في مصحف، تتمثل في الحثُّ على الالتزام بالمصحف الرسمي وجمع الناس حوله.

ويرى المستشرق الإنجليزي جون برتون^[3] أنَّ القرآن الفعلي كان قد جمع في زمن النبي الأكرم، وأنَّ الروايات الحاكية عن جمع القرآن بعد زمن النبي الأعظم روايات موضوعة من قبل بعض فقهاء المسلمين، إذ أنَّهم أرادوا التمسك لآرائهم الفقهية بالقرآن الكريم فدخلوا من مدخل النسخ وتعدَّد المصاحف لينتهوا إلى إلغاء دور النبي ﷺ في جمع القرآن^[4]. وفي الإطار ذاته يرى غريغور شولر^[5] أنَّ القرآن ككتاب شفهي كان قد تمَّ في زمن النبي الأكرم ﷺ، لكنَّه لم يتحوَّل إلى كتاب إلا بعد وفاة النبي^[6].

٢- جمع القرآن في زمن الخلفاء الثلاثة

تؤمن النظرية المشهورة بين المسلمين بأنَّ النبي الأكرم ﷺ رحل ولم يجمع القرآن

[١]- الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ص ١١٨ وما بعدها.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- John Burton: أستاذ في جامعة سانت أندروز في إنجلترا ولد عام ١٩٢٩ وله عدَّة أبحاث في الدراسات القرآنية والأبحاث الفقهية، صدر كتابه جمع القرآن عام ١٩٧٧.

[4]- John Burton, The Collection of The Quran, pp.231- 240.

[5]- Gregor Schoeler.

من الباحثين المعاصرين الألمان ولد عام ١٩٤٤ يعمل أستاذاً للدراسات الإسلامية في جامعة بازل في سويسرا، تتركز اهتماماته في علوم الحديث، ومن الباحثين الذين نقدوا آراء الجيل السابق من المستشرقين.

[٦]- كريغور شولر، شفاهي ومكتوب در نخستين سدهاي إسلامي، ترجمه نصرت نيل سان، ص ٢٤٧.



الكريم في كتاب، كما هو عليه اليوم، بل كان القرآن حين رحيل نبي الهدى عبارة عن نصوص متفرقة على القراطيس المتعارفة آنذاك وفي صدور المسلمين، وبعد وفاة النبي الأكرم ﷺ تمّ الجمع الأول للقرآن الكريم على يد أبي بكر، فجمع القرآن كله في كتاب واحد. وبعد عشرين سنة تقريباً وحّد عثمان بن عفان المصاحف، وأرسل المصحف الرسمي إلى الأمصار، وتمّ إتلاف كل المصاحف الأخرى.

لاقت هذه الرواية القبول عندئذ، ونجده يستعرض تفاصيل الجمع الأول والجمع الثاني، ويقدم احتمالاً بأن يكون الجمع الأول من عمر^[1]. هذا ما نجده في النسخة التي كتبها لذلك وهي النسخة غير المعدلة لكتاب تاريخ القرآن المتداول.

من جهته يرى شولر الرأي نفسه، ويرى أنّ مراحل تدوين القرآن مرّت بثلاث مراحل:

الأولى: كتابة الآيات من دون نظام ولا قاعدة معيّنة على أدوات الكتابة السائدة آنذاك، وكان ذلك في حياة النبي.

الثانية: إعداد مجموعات منظّمة ذات صفحات متساوية القياسات، وتمّ الاحتفاظ بتلك المجموعات على أنّها نسخ خاصة بالأشخاص، ووفقاً للروايات الإسلامية أنّ القرآن تمّ تدوينه كمصحف في زمن أبي بكر باقتراح من عمر^[2]، لكن هذه النسخة بقيت نسخة كنسخ مصحف عمر وابن مسعود وأبي، وكان ذلك بعد وفاة النبي بقليل.

الثالثة: إعداد نسخة رسميّة موحّدة بأمر عثمان (تقريباً سنة ٢٩) وإعداد مصحف يحتوي على نصّ صامت خالٍ من الحركات والنقط وإرساله إلى المدن الكبيرة^[3].

ويرى -كما هو الحال في الروايات الإسلامية وعند مشهور العلماء الغربيين- أنّ القرآن حين وفاة النبي لم يكن مدوّناً بشكل كتاب بين الدفتين^[4]. وما كانت هناك حاجة لأن يكون هناك مصحف مدوّن؛ لأنّه كتابٌ عباديٌّ، وكانت تقرأ منه بعض الآيات في

[1]- Geschichte des Qorâns, Göttingen, 1860.S.189.

[٢]- گریگور شولر، شفاہی ومکتوب، ص ٢٥٠.

[٣]- م.ن، ص ٢٥٦.

[٤]- م.ن، ص ١٦٠.

العبادات والأدعية. بل إن كتابة القرآن ككتاب ما كانت ممكنة؛ لأن الوحي كان ما زال في حالة نزول، وكانت الأحكام الشرعية تنسخ في بعض الأحيان، وما كان يكتب آنذاك عبارة عن مذكرات تساعد الحافظة، وهذا المقدار كان كافيًا. وحينما يعبر القرآن عن نفسه بأنه كتاب، فمعنى ذلك أنه كتابٌ عباديٌّ وليس معناه كتاب بالمعنى المتعارف^[1].

هارالد موتسكي في مقال مهم جدًا في الدراسات الاستشراقية القرآنية ناقش آراء الباحثين الغربيين في روايات جمع القرآن وفق المناهج المعاصرة وتوصل إلى أن لروايات الجمع الأول والثاني جذورًا أقدم مما افترضه البحث الغربي^[2]، غير أن الروايات المتعلقة بتدوين المصحف الرسمي على عهد عثمان في المصادر المتقدمة أقل من الروايات الحاكية عن جمع أبي بكر، وأن روايات الجمع ينتهيان إلى حلقة مشتركة متمثلة بالزهري، ويمكن أن يكون الزهري ناقلًا لما انتقل عن طريق الأجيال السابقة من خلال رواة آخر، مثل خارجه بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم بن عبد الله بن عمر، لكنه من جهة أخرى يؤكد أنه ليس معنى ذلك أن الزهري نقل ذلك عن الرواة المتقدمين بشكل حرفي، ولا يمكن إثبات أن تلك الأخبار تعود إلى شهود عيان تلك الوقائع بالدقة، ولا أن ما تحكيه تلك الروايات هو عين الواقع^[3].

نوفرت أيضًا تميل إلى النظرية المشهورة بين أهل السنة من المسلمين، لكنها ترى أن تلك الروايات غير خالية من التوجهات الخاصة^[4]. وتناقش رأي شوالي كما يأتي بعد قليل^[5].

لكن شوالي عندما عمل على كتاب تاريخ القرآن غير من الأمر، وذهب إلى أن الروايات التي تدل على جمع القرآن في زمن أبي بكر روايات موضوعة في فترة متأخرة، الهدف منها إضفاء صفة اعتبار على جمع عثمان الذي جُوبه بالرفض من قبل بعض الفرق الإسلامية.

[1]- كريغور شورل، شفاهي ومكتوب، ص ٢٥٨.

[2]- حيث ذهب البعض إلى أنها وجدت في مصادر متأخرة نسبيًا كما سيوضح.

[3]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.31.

[4]- Der Koran als Text der Spätantike. Eineuropäischer Zugang, S.243.

[5]- Neuwirth, Koran, in Gätje (ed), 1987, vol 2, p.103.



ويتلخّص رد شوالي لروايات جمع أبي بكر في جهات عدّة:

الجهة الأولى: وهي ربط مسألة جمع القرآن بالشهداء الذين وقعوا في معركة اليمامة (معركة عقرباء)، لخلوّ قائمة قتلى المسلمين من حفظة القرآن، وفي الأساس فإنّ عدد من تنسب لهم معرفة كهذه في صفوف هؤلاء قليل جدًّا؛ لأنّ أغلبهم كان حديث عهد بالإسلام. وعلى هذا الأساس ليس من الصحيح ما جاء في تلك الروايات من سقوط عددٍ كبيرٍ من حفظة القرآن في تلك المعركة. على أنّ وفاة هؤلاء لا يبرّر الخوف على ضياع الوحي؛ لأنّ النبي اهتمّ في حياته بتثبيت النصّ، بالإضافة إلى وجود أدلّة تشير إلى وجود نسخ متداولة عند بعض المسلمين تختلف من حيث الحجم^[1].

الجهة الثانية: كيف يمكن أن تنتقل تلك المجموعة القرآنية من عمر إلى ابنته حفصة؛ لأنّ الوثيقة الرسمية ذات الصفة العامّة لا تورث في العادة إلى أي من الأقرباء، ولم تتحوّل إلى نسخة عامّة، ولم تحقق نجاحًا في الوسط الإسلامي مثلما حقّقته نسخة أبي وعبد الله بن مسعود، وذلك إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أن تلك النسخة كانت ملكًا خاصًّا^[2].

الجهة الثالثة: إنّ مدة حكم أبي بكر التي دامت سنتين وشهرين قصيرة بالنسبة لعمل كبير متمثّل بجمع النصوص المتناثرة كما تصفه الروايات، بخاصة إذا نظرنا إلى أنّ العمل بدأ بعد معركة اليمامة^[3].

ويرجع سبب ذلك التغيير الذي أجراه شوالي -كما يرى موتسكي^[4]- إلى شكوك الباحثين الغربيّين في الروايات التي يرجع زمنها إلى عصر النبي الأعظم وصدر الإسلام، تلك الشكوك يعود سببها إلى دراسة جولدزيهر، إذ يرى أنّ الروايات التي يدعى انتسابها

[1]- Friedrich Schwally, Betraclitungeuüber die Koransauimluug des Abu Bekr. In: Weil, Gotthold, Festschrift Eduard Sachau; zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, S.322.

[2]- Ebd. S.323- 324.

[3]- Ebd.

[4]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.32.

إلى الفترة الزمنية المرتبطة بعصر النبي والتأريخ المبكر للإسلام تعود في الحقيقة إلى النقاشات التي دارت في وقت لاحق في العصر الأموي والعباسي.

٣- جمع القرآن في زمن عبد الملك بن مروان^[1]

ذهب إلى هذا الرأي المستشرق الفرنسي باول كازانوا^[2] وتبعه على ذلك المستشرق البريطاني العراقي الأصل ألفونس مينگنا^[3] بإضافات جزئية، إذ ذهبوا إلى أن روايات الجمع الرسمي للقرآن في زمن عثمان غير معتبرة من الناحية التاريخية، ولم يتم جمع القرآن ونشره بشكل رسمي قبل خلافة عبد الملك بن مروان، وفي خلافة الأخير تم جمع القرآن على يد الحجاج بن يوسف الثقفي^[4].

ويتلخص رأي مينگنا أن أقدم مصدر لروايات جمع القرآن هو كتاب طبقات ابن سعد، وهذه الروايات وُلدت في فترة متأخرة عن وفاة النبي بحوالي مئتي سنة، ولا يوجد دليل شفاهي موثوق يمكننا الاعتماد عليه قبل ذلك. ولم ينقل ابن سعد ما يشير إلى جمع عثمان ولا أبي بكر، بل وردت روايات تشير إلى جمع القرآن في زمن النبي وأخرى في زمن عمر، وما يوجد من روايات حول جمع عثمان ورد في منقولات البخاري، وهو متأخر عن ابن سعد بحوالي ربع قرن. يضاف إلى ذلك أن تلك الروايات بحدّ من الاضطراب والتناقض ما لا يمكن للباحث أن يستخرج المعتمد منها. ونتيجة لذلك يبحث مينگنا عن طريق إثبات من خارج النقل الإسلامي، فيبحث في المصادر السريانية المسيحية؛ بسبب تقدّمها على

[١]- للتفصيل أكثر حول هذا الموضوع أنظر:

Nicolai Sinai, When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014/ 06 Vol. 77.

[٢]- Paul Casanova مستشرق فرنسي ولد عام ١٨٦٣ وتوفي عام ١٩٢٣. ولد في الجزائر، سافر إلى باريس سنة ١٨٧٩م وتعلّم بمدرسة اللغات الشرقية. دس في الكوليج دي فرانس، وحاضر في الجامعة المصرية ١٩٢٥م. توفي بالقاهرة. من آثاره: «محمد ونهاية العالم» بالفرنسية، وترجمة «خطط المقرئزي» بالاشتراك مع أ. بوريان (باريس ١٨٩٣ - ١٩٢٠).

[٣]- Alphonse Mingana كلداني عراقي، اسمه الحقيقي الأول هرمز، وولد في ١٨٧٨ بقرية شرانس التابعة لقضاء «زاخو» شمال العراق، قضى بعض شبابه في دير للآباء الدومنيكان بالموصل، حيث درس اللاهوت وكان ملماً بالسريانية والعربية والفارسية والكردية والعربية واللاتينية والفرنسية، أصبح في ١٩٠٢ كاهناً بالدير الذي اشتغل فيه بالتدريس طوال ١٠ سنوات، وتوفي عام ١٩٣٧ في برمنجهام، هاجر إلى إنجلترا عام ١٩١٣ ودرّس هناك اللاهوت واللغات. ارتبط اسمه بجمع مخطوطات قيمة من الشرق وإرسالها إلى برمنجهام، للمزيد: موقع جامعة برمنجهام تحت عنوان: History of the Mingana Collection

[4]- THE TRANSMISSION OF THE KORAN, in: The Muslim World, 1917 Vol. 7.



المصادر الإسلامية. ويصل إلى نتيجة مؤدّاهها عدم وجود إشارات في روايات تلك المصادر عند حديثها عن المسلمين تدلّ على وجود كتاب مقدّس للمسلمين في القرن الأوّل الهجري (القرن السابع الميلادي). وأقدم تلك الإشارات تعود إلى نهاية الربع الأوّل من القرن الثامن الميلادي، وعليه لا يوجد نصّ رسمي للقرآن قبل القرن السابع الميلادي^[1].

ويقول نيكولاي سيناوي^[2]: أوّل من أثار الجدل حول إمكانية الاعتماد على صحّة هذه الرواية التاريخية هما باول كازانوا وألفونس مينگنا. وكتبنا عام ١٩١١، ١٩١٥-١٩١٦ بأنّ جمع القرآن جاء بمبادرة من عبد الملك بن مروان، وأمير العراق آنذاك الحجاج بن يوسف الثقفي^[3]. وفي المقابل ذهب شوالي في تنقيحه لكتاب نُلكه إلى اعتبار الرواية التاريخية التي ترجع جمع القرآن الكريم إلى زمن عثمان بن عفان، وبقيت هذه النظرة هي الحاكمة على الساحة العلميّة حتّى عام ١٩٧٧ إذ تمّ التشكيك بهذه الرؤية من قبل الأمريكيّة الدائمركيّة الأصل باتريشا كرون^[4] والبريطاني مايكل كوك^[5]. إذ ذهبوا إلى أنّ القرآن جمع في فترة متأخرة تعود إلى القرن الثامن^[6].

٤- القرآن لم يجمع قبل نهاية القرن الثاني الهجري

بعد انتشار نزعة الشكّ تجاه الروايات الإسلاميّة والتي تأسست على يد جولدتسيهر وشاخت، ونضجت على يد باتريشا كرون ومايك كوك، بدأت نظريّات وتحليلات متعددة تبدو في أفق الدراسات القرآنيّة في الغرب، ومن أشهر تلك الآراء وأكثرها تطرّفًا ما ذهب إليه جون وانزبرو^[7] من أنّ القرآن لم يكن مجموعًا قبل نهاية القرن الثاني الهجري، ويرى

[1]- See: Alphonse Mingana, THE TRANSMISSION OF THE KORAN. TRANSMISSION OF THE KUR'AN ACCORDING TO CHRISTIAN WRITERS part 2: in: The Muslim World, 1917 Vol. 7.

[2]- Nicolai Sinai.

[3]- Nicolai Sinai, when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014/ 06 Vol. 77, Part I.p.2.

[4]- Patricia Crone.

[5]- Michael Cook.

[6]- Nicolai Sinai, when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014/ 06 Vol. 77, Part I.p.2.

[7]- John Edward Wansbrough - [V] جون إدوارد وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢) مؤرّخ أمريكي دَرَس في جامعة لندن، كلية الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة. ركّز وانسبرو على نقد الروايات التقليديّة للإسلام.

أنَّ القرآنَ بشكله الفعلي نتيجة روايات مختلفة، والحذف والتكرار فيه بحد لا يمكن أن نقول بأنَّ هذا الكتاب تمَّ تأليفه بصورة منظّمة ودقيقة من قبل مؤلّف أو جماعة منظّمة، بل إنّه حاصل تطوّر روايات مستقلّة عن بعضها عبر مدّة طويلة^[1].

وقد وصف الباحث الألماني نيكولاي سيناى كلام وانزبرو بأنّه مغالطة يسهل ردّها، والتاريخ الذي فرضه وانزبرو واهٍ يتعدّد الدفاع عنه^[2].

ثالثاً: تمحيص المدرسة الألمانية للآراء في جمع القرآن

بعد هذه الجولة في الآراء والمناقشات في هذا الموضوع، تبين لنا أنَّ المدرسة الألمانية ركّزت على الرأي المشهور بين المسلمين، واتّفتت معه أو اقتربت منه في الغالب، لكن ربيها جولدتسيهر - حيث درس وتعلّم في ألمانيا - وابنها شاخت بنيا أسساً لعبت دوراً محورياً في تكوّن آراء وتصوّرات مغايرة فيما يرتبط بمسألة جمع القرآن والروايات المتعلقة به. وبما أنَّ ترجيح رأي على آخر يتطلّب أولاً إبطال الرأي المخالف وتقوية الرأي المختار، قدّم المستشرقون الألمان انتقادات عدّة لآراء مستشرقين آخرين على مستوى المناهج والآليات، الأمر الذي يهّمنا التركيز عليه في هذا المقال.

نبدأ من نقد المدرسة الألمانية لنفسها، وهي نقطة مركزية في باب التطوّرات التي حدثت على المدرسة الألمانية، إذ إنّها لعبت دوراً مهماً في ممارسة النقد الداخلي للاستشراق، فقد جوبهت رؤية شوالي بانتقادات عدّة من قبل باحثين ألمان بارزين في الدّراسات القرآنية.

غريغور شولر وجّه لهذه الرؤية انتقاداً بقوله: بعد شوالي ادّعى الباحثون الغربيون بأنّ الأخبار المرتبطة بالجمع الأوّل فيها مبالغة وميول إلى تأكيد الجانب الإعجازي للقرآن. والحال أنّ مجموعة من الروايات تؤكّد هذا الجانب وتدلّ بوضوح على وجود بعض الصفحات،

[1]- J. wansbrough, Quranic syudies, p.47.

[2]- Nicolai Sinai, when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014/ 06 Vol. 77, Part I.p.2.



والتي تدلّ على الكتابة المستمرة للسورة الطولية، وهذه الأخبار لم يطّلع عليها شوالي^[1].

ويضيف شولر: لا يوجد مبرر لعدم الاعتماد على تلك الروايات، بل من الطبيعي أن نذهب إلى كون الظاهرة الخارقة للعادة، وهي القرآن الذي هو أول كتاب فعليّ عربيّ مرتبط بالنبوي، وتمّ جمعه في حياة النبي، بخاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود أشخاص كانوا يكتبون الوحي آنذاك^[2].

وفي مجال الحديث عن تاريخ تلك النصوص وتأثير نزعة جولدتسيهر الشكّيّة بشكل عام، يمكننا القول بأنّها نُقدت من باحثين ألمان عدّة، ويهمّنا هنا المرور بعجالة على رأي غريغور شولر في مسألة تاريخ كتابة المدوّنات والتراث الروائي، فيرى أنّ تلك النصوص لا تعود إلى القرن الثاني، ولا يمكننا اعتبار هذا التاريخ تاريخ ولادتها، بل لها أساس شفاهيّ وكتابيّ. فتلك النصوص وصلت إلى هذه الفترة الزمنيّة من خلال النقل الشفهيّ والكتابيّ لها، وذلك مع الأخذ بعين الاعتبار طرق التعليم والدراسة في العصور الإسلاميّة الأولى. وهنا جمع شولر بين أنصار القائلين بالأساس الكتابي للنصوص، والقائلين بالنقل الشفهيّ لها، حيث ذهب إلى عدم الفصل بين الأمرين، وأنّ التقليد آنذاك كان قائمًا عليهما^[3].

وفي هذا المجال تناول موتسكي تحليل ونقد الآراء التي طُرحت في مسألة جمع القرآن، ويرى: أنّ نظرية نلّدكه -الموافقة للبحث الإسلامي- ورأي شوالي استمرًا في السيطرة على الساحة الغربيّة حتى جاء شاخْت فتغيّر الأمر^[4]. إذ ذهب إلى أنّ الروايات ذات الطابع الفقهي المنسوبة إلى النبي والصحابة هي في واقعها موضوعة، ووضعت في القرن الثاني فما بعد، مقارنة باستنتاجات المسلمين الفقهيّة. وبعد نشر هذا الكتاب أصبحت نزعة الشكّ في الروايات الإسلاميّة هي السائدة في الساحة الغربيّة.

[1]- شولر، غريغور، شفاهي ومكتوب، ص ١٦٣.

[2]- شولر، غريغور، شفاهي ومكتوب، ص ١٦٣.

[3]- للتفصيل نظريّته ونقده للاتجاه الشكّيّ انظر بالفارسيّة: غريغور شولر، شفاهي ومكتوب در نخستين سدهاي إسلامي، ترجمه نصرت نيل ساز.

[4]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.10.



من جهته صرّح برتون بأنّ الباحثين الغربيين أعادوا اعتبار الرواية الإسلامية في التاريخ من خلال اعتمادهم على كتاب تاريخ القرآن لنولدكه^[1].

ويرى موتسكي أنّ تحليل شوالي رغم أنّه قائم على تحليل الروايات ومحاولة فرزها لكنّه تعامل بانتقائيّة، فمثلاً يرى شوالي أنّ روايات الجمع الأوّل متناقضة فيما بينها، فذهب إلى رفضها وقبول أنّ مصحف حفصة -الذي شكّل الأساس لمصحف عثمان- ثابت من ناحية تاريخيّة رغم تناقض رواياته، فلماذا يتمّ رفض روايات جمع أبي بكر ويتمّ قبول روايات جمع عثمان، رغم أنّ الروايات في كلّ واحد من الجمعيتين متضاربة من وجهة نظر شوالي؟^[2].

وينتقد برتون أيضاً، ويرى أنّه لم يذكر فيما إذا كان هناك مصادر تدلّ على مدّعاها لإثبات مسألة تكامل الروايات في القرن الثالث، ورجّح الاعتماد على مصادر متأخرة مثل الإتيقان في علوم القرآن^[3].

كما أنّه وجّه نقداً لمينگنا أيضاً، إذ رأى أنّه يعتمد على الدليل القائم على السكوت، فمثلاً يقول بما أنّ المصادر المسيحيّة المتقدّمة لم تشر إلى قرآن المسلمين فإنّ لم يوجد آنذاك شيء اسمه قرآن. كما أنّه يعتمد على رواية عبد المسيح الكندي التي ورد فيها أنّ القرآن جمع في زمن عبد الملك بن مروان، إذ تشير الروايات إلى أنّ المصحف الفعلي جمع بأمر الحجاج وأنّه حذف جزءاً أساسياً منه، ثمّ أمر بإرسال ست نسخ منه إلى الولايات. في حين يحتمل أن تكون هذه الرواية اختصاراً محرّفاً للرواية الإسلاميّة، كما أنّ تحليله التاريخي للروايات غير صحيح^[4].

من حيث تاريخ وجود الرواية في المصادر القديمة، يشير إلى أنّها ليس كما هو مشهور

[1]- EQ, Collection of the Qur n, Vol. 1. p.351.

[2]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, p.14.

[3]- Ibid. p.15.

[4]- Ibid. p.14.



في العالم الغربي من أنها متأخرة، وأقدم مصدر لها هو البخاري المتوفى ٢٤١، بل شهرة هذه الرواية تعود إلى ما قبل القرن الثاني الهجري^[1].

وبهذا التحليل أسقط نظرية وانزبرو وبرتون؛ لأنهما يذهبان إلى أن تلك الروايات لا يمكن أن تعود إلى ما قبل القرن الثاني الهجري. إلا أن يقال إن تلك الروايات وضعت على أيدي التلامذة المتأخرين ونسبوا إلى شخصيات معروفة، وهذا ما أجاب به وانزبرو بالفعل^[2].

يصل موتسكي بعد التحليل السندي والنصي لروايات جمع القرآن إلى نتيجة مؤداها أن رواية الجمعين والتي تلقاها علماء الإسلام بالقبول تعود إلى الزهري، ويمكن أن نحدد تاريخها بالربع الأول من القرن الثاني الهجري، وعلى ذلك تكون وفاة الزهري النهاية الزمانية لهذه الرواية^[3].

لكن هل هذا هو الكلام الفصل؟ يعود موتسكي من جديد ليقول إنه وفقاً لتحليل شاخت فإن الحلقة المشتركة في الروايات^[4] هو الزهري، وعليه يعتبر هو من جاء بها، لكن موتسكي يرى أنه من الممكن أن يكون هو من أوائل المدونين للأحاديث بشكل منظم ومرتب، ولا يمكن رفض روايات لمجرد وجود الحلقة المشتركة ما لم تقم قرائن على وجود أغراض خاصة تدعو للوضع^[5].

ثم يُقيم بعض القرائن فيقول: لا يوجد دليل يدل على أنه لم يسمع الروايات من تابعين أقل شهرة، مثل عبيد بن سباق، وعبيد بدوره لم يسمع من أنس بن مالك. ويؤيد ذلك أيضاً أن روايات الزهري الأخرى في باب جمع القرآن فيها إضافات وبعض

[1]- Ibid. p.20.

[2]- Ibid. pp.20- 21.

[3]- Ibid. p.29.

[٤]- يستخدم هذا المصطلح على لسان بعض الباحثين الغربيين في علوم الحديث، ويقصد به مدار الحديث، أي الرأي الذي تعود إليه سلسلة الحديث. للمزيد: انظر: آقايي، علي، حلقه مشترك وبيوند آن با اصطلاحات حديثي، مجله تاريخ وتمدن إسلامي، سال٨، ص٥٩.

[5]- The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, pp.29- 30.

الاختلافات أيضًا، وجاء في سندها بأنه روى تلك الروايات وأخذها عن رواة آخرين، مثل: خارجة بن زيد، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعلى هذا الأساس فالرواية انتقلت إليه من جيل سابق، وإذا اعتبرنا وفاة أنس الأساس التاريخي فإنَّ هذه الروايات لا بدَّ أن يعود تاريخها إلى العقود الأخيرة من القرن الأوَّل الهجري^[1]. وهذه الرؤية تقترب من رأي شولر الذي يرى بأنَّ الرابط المشترك أو الحلقة المشتركة في السند لا تعني بالضرورة نشأة وضع الحديث أو الرواية منها^[2].

غير أنَّ الباحث الهولندي غوتير يوينبل^[3] يرى أنَّ الأصل التاريخي للروايتين محل خلاف من وجهة نظر الباحثين المحايدين^[4].

رابعًا: كلمة أخيرة في روايات جمع القرآن

يرى غوتير يوينبل أنَّ روايات جمع القرآن رغم تلقِّيها من قبل الباحثين المسلمين بإيجابية، إلا أنَّهم بشكل عامَّ لم يخضعوها لبحث دقيق، يقول في هذا المجال: تمَّ الاعتماد على روايات جمع القرآن في عهد أبي بكر وعثمان بلا نقد جاد، وأُخذت أخذ المسلمات^[5].

لكنَّ الحقَّ أنَّ هذه الكلمة فيها مسامحة؛ لأنَّ جملة من علماء الإسلام وقفوا عند هذه الروايات وقفة متأمل، فالسيد الخوي -مثلًا- وتلميذه الشهيد الصدر وقفوا موقف الناقد لها، وانتهيا إلى عدم ثبوتها من الناحية العلميَّة كما تقدَّمت الإشارة إلى ذلك في بداية البحث^[6]. وهذا يعني عدم اطلاع الباحثين الغربيين على التراث الشيعي بشكل عامَّ، وما قدَّمه الشيعة في التراث القرآني بشكل خاصَّ. الأمر الذي يشكِّل نقطة فراغ في أعمال المستشرقين العلميَّة.

[1]- Ibid. pp.30- 31.

[٢]- أنظر بالفارسية: گریگور شولر، شفاهی و مکتوب در نخستین سدهای اسلامی، ترجمه نصرت نیل ساز.

[3]- G.H.A. Juynboll.

[4]- EQ, Collection of the Qurān, Vol. 1.p.354.

[5]- Ibid. p.459.

[٦]- لا ينبغي أن نغفل عن النقد الذي وجهه الشيخ معرفة لأستاذه السيد الخويِّ ومما أنَّ تناول ذلك يخرجنا عن دائرة البحث أعرضنا عنه. لمعرفة التفاصيل راجع: معرفة، محمد هادي، التمهيد ج١، ص٢٨٨.



والنقطة التي انتهى إليها البحث الألماني والغربي عموماً هي مسألة انتهاء هذه الروايات إلى فرد واحد وهو الزهري، لذا لا بدّ من التأمل في هذه الروايات، ويمكن أن نختصر تلك التأمّلات فيما يلي:

- إنّ حدثاً مهماً كجمع القرآن لا يعقل أن يرويه راوٍ واحد في طبقة معيّنة، بل لا بدّ من أن يكون مشهوراً أو على الأقلّ عدم انحصاره في شخص واحد.

- لا يمكن أن ينعدم احتمال الغرض الخاصّ في هذه الروايات، فمحمّد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري معروف بعلاقته وقربه من الأمويين وارتباطه بهم^[1]، وعليه يمكن أن يدّعي أنّه وضع ما قيل في جمع القرآن ليثبت بذلك منقبة للخلفاء الثلاثة، وبخاصّة أنّ الجهاز الحاكم آنذاك كانت سياسته قائمة على حشد الفضائل في ذلك الاتجاه. ومما يؤكّد هذا التشكيك أنّ السلسلة تصل إلى الزهري وهو الراوي الوحيد للحادثة. وأما ما ذكره موتسكي من قرائن فلا يمكن الاستناد إليها؛ لأنّه لم يحل مشكلة الزهري.

- لو فرضنا أنّه لم يكن السند ولا المتن موضوعين، فلا يمكن إثبات قضية تاريخية بهذا الحجم من خلال طريق كهذا، وبخاصّة إذا عرفنا أنّ الزهري روى روايات أخرى بتفرّد، ولم ترو عن طريق غيره^[2].

- وبذلك نصل إلى رأي السيّد الخوئي والسيّد الشهيد الصدر من أنّ جمع القرآن الكريم تمّ في زمن النبي الأعظم ﷺ. وهذا لا يعني التشكيك أو رفض التراث الروائي في هذا المجال، بل التعامل مع الروايات والنصوص القرآنية تعاملًا علميًا كما هو المعمول به في أبواب علمية أخرى، وترجيح الروايات والنصوص التاريخية الدالّة على إكمال جمع القرآن الكريم قبل رحيل منقذ البشرية عليه وآله آلاف التحية والثناء. يصرّح السيّد الخوئي بقوله: وإنّ المتصفّح لأحوال الصحابة، وأحوال النبي ﷺ يحصل له العلم اليقين بأنّ القرآن كان مجموعاً على عهد رسول الله ﷺ وأنّ عدد الجامعين له لا يستهان به^[3].

[١]- للمزيد عنه انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٥، ترجمة: الزهري؛ وانظر: الحوئي، بدر الدين، الزهري أحاديثه وسيرته، مجلّة علوم الحديث، العدد ٥، ص ٤٩ فما بعد.

[٢]- انظر: الحوئي، بدر الدين، الزهري أحاديثه وسيرته، مجلّة علوم الحديث، العدد ٥، ص ٤٩ فما بعد.

[٣]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٥٠.

خامساً: جمع الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام:

أ. واقع الجمع: وكذلك غاب بشكلٍ كاملٍ عن دراسات المستشرقين ذكر الروايات التي تتحدث عن جمع الإمام علي عليه السلام للقرآن، إذ كان عليه السلام أول من تصدى لجمع القرآن بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله مباشرة وبوصية منه، حيث جلس في بيته مشغلاً بجمع القرآن وترتيبه وفق نزوله، مع إضافة شروحات وتفسير لمواضع مبهمه من الآيات، وبيان أسباب النزول ومواقع النزول والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ... فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: يا علي، القرآن خلف فراشي في الصحف والحريير والقرطيس، فخذوه واجمعوه ولا تضيعوه، كما ضيعت اليهود التوراة، فانطلق علي (ع)، فجمعه في ثوب أصفر، ثم ختم عليه في بيته، وقال: لا أرتدي حتى أجمعه، فإنه كان الرجل ليأتيه فيخرج إليه بغير رداء؛ حتى جمعه. قال: وقال رسول الله: لو أن الناس قرأوا القرآن كما أنزل الله ما اختلف اثنان^[1].

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «ما من أحد من الناس يقول إنه جمع القرآن كله كما أنزل الله إلا كذاب، وما جمعه وما حفظه كما أنزل الله إلا علي بن أبي طالب^[2]».

وروى محمد بن سيرين عن عكرمة، قال: لما كان بدء خلافة أبي بكر، قعد علي بن أبي طالب في بيته يجمع القرآن، قال: قلت لعكرمة: هل كان تأليف غيره كما أنزل الأول فالأول؟ قال: لو اجتمعت الإنس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا. قال ابن سيرين: تطببت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة، فلم أقدر عليه^[3].

وقال ابن جزي: كان القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مفروقاً في الصحف وفي صدور الرجال، فلما توفي جمعه علي بن أبي طالب على ترتيب نزوله، ولو وجد مصحفه لكان فيه علم كبير، ولكنه لم يوجد^[4].

ب. خصائص الجمع: يمتاز المصحف الذي جمعه الإمام علي عليه السلام عن سائر

[١]- القمي، تفسير القمي، م.س، ج٢، تفسير سورة الناس، ص٤٥١.

[٢]- الكليني، الكافي، م.س، ج١، كتاب الحجّة، باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة (عله)...، ج١، ص٢٢٨.

[٣]- انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، م.س، ج١، ص١٦١-١٦٢.

[٤]- انظر: ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، م.س، ج١، ص١٢.



المصاحف التي جمعها الصحابة بمميزات عدّة، أبرزها:

- ترتيب سوره على أساس ترتيب نزول القرآن.

- إثبات النصّ القرآني من دون نقص أو زيادة.

- إثبات قراءته وفق قراءة الرسول الأكرم ﷺ.

- اشتماله على شروحات وتوضيحات جانبية على هامش النصّ القرآني، تعرّض فيها لبيان مناسبات النزول، ومكان النزول، ومصاديق مَنْ نزلت فيهم، وفي مَنْ تجري، وعلى مَنْ تنطبق، وبيان المحكم والمتشابه من الآيات، وناسخها ومنسوخها، وظاهرها وباطنها، وتنزيلها وتأويلها...

عن الأصبع بن نباتة، قال: قَدِمَ أمير المؤمنين عليه السلام الكوفة، صَلَّى بهم أربعين صباحًا يقرأ بهم ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^[1]، فقال المنافقون: لا والله ما يُحَسِّنُ ابنُ أبي طالب أن يقرأ القرآن، ولو أحسن أن يقرأ القرآن لقرأ بنا غير هذه السورة! قال: فبلَّغ ذلك عليًّا عليه السلام فقال: «ويْلٌ لهم، إني لأعرفُ ناسِخه من منسوخه، ومحكمه من متشابهه، وفضله من فضاله، وحروفه من معانيه، والله ما من حرفٍ نزل على محمد صلى الله عليه وآله إلا أتى أعرف في مَنْ أنزل، وفي أيّ يوم وفي أيّ موضع، ويْلٌ لهم أما يقرأون: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾^[2]؟ والله عندي، ورثتهما من رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد أنهى رسول الله صلى الله عليه وآله من إبراهيم وموسى (عليهما). ويْلٌ لهم، والله أنا الذي أنزل الله في: ﴿وَتَعْبَهُمَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾^[3]، فإنمَّا كنَّا عند رسول الله صلى الله عليه وآله، فيُخبرنا بالوحي، فأعيته أنا ومن يعيه، فإذا خرجنا قالوا: ماذا قال آنفًا^[4]؟».

وعن سليم بن قيس الهلالي: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «ما نزلت آية على رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أقرّانها وأملاها عليّ، فأكتبها بخطي، وعلمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومُحكّمها ومتشابهها، ودعا الله لي أن يعلمني فهمها وحفظها، فما

[١]- سورة الأعلى، الآية ١.

[٢]- سورة الأعلى، الآيتان ١٨-١٩.

[٣]- سورة الحاقة، الآية ١٢.

[٤]- انظر: العياشي، تفسير العياشي، م.س، ج ١، باب في علم الأئمة (عله) بالتأويل، ح ٢، ص ١٤.



نسيت آية من كتاب الله، ولا علمًا أملاه عليّ فكتبته منذ دعا لي ما دعا، فما نسيت آية من كتاب الله ولا علم أملاه عليّ فكتبته منذ دعا لي بما دعا، وما ترك شيئًا علمه الله من حلال ولا حرام ولا أمر ولا نهى كان أو لا يكون من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته، فلم أنس منه حرفًا واحدًا، ثمّ وضع يده على صدري ودعا الله أن يملأ قلبي علمًا وفهمًا وحكمة ونورًا لم أنس شيئًا، ولم يفتني شيء لم أكتبه»^[1].

ج. مصير الجمع:

روى سليم بن قيس الهلالي عن سلمان الفارسي (رض)، قال: لما رأى أمير المؤمنين عليه السلام غَدَرَ الناس به لزم بيته، وأقبل على القرآن يؤلفه ويجمعه، فلم يخرج من بيته حتى جمعه، وكان في الصحف، والشظاظ^[2]، والأسيار^[3]، والرقاع وبعث القوم إليه ليباع، فاعتذر باشتغاله بجمع القرآن، فسكتوا عنه أيامًا حتى جمعه في ثوب واحد وختمه، ثمّ خرج إلى الناس -وروى بعضهم أنه أتى به يحمله على جمل^[4]- وهم مجتمعون حول في المسجد، وخاطبهم قائلاً: «إني لم أزل منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله مشغولًا بغسله وتجهيزه، ثمّ بالقرآن حتى جمعته كله في هذا الثوب الواحد، ولم يُنزل الله على نبيه آية من القرآن إلا وقد جمعتها، وليس منه آية إلا وقد أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وآله وعلمني تأويلها؛ لئلا تقولوا غداً: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾!« فقام إليه رجل من كبار القوم، فقال: يا علي، اردده فلا حاجة لنا فيه، ما أغنانا بما معنا من القرآن عما تدعوننا إليه، فدخل عليّ عليه السلام بيته^[5].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أخرجه علي عليه السلام [أي القرآن] إلى الناس حين فرغ منه وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ وجلّ كما أنزله [الله] على محمد صلى الله عليه وآله، وقد جمعته من اللوحين، فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما والله ما ترونه بعد يومكم هذا أبدًا، إنّما كان علي أن أخبركم حين جمعته لتقرؤوه^[6]».

[1]- انظر: العياشي، تفسير العياشي، م.س، ج ١، باب في علم الأئمة (عله) بالتأويل، ح ٢، ص ١٤.

[٢]- بمعنى العيدان المنفرقة.

[٣]- الأسيار جمع السير؛ وهو قذّة من الجلد مستطيلة.

[٤]- انظر، البعقوبي، تاريخ البعقوبي، م.س، ج ٢، ص ١٣٥.

[٥]- انظر: الهلالي، كتاب سليم بن قيس، م.س، ص ١٤٦-١٤٧.

[٦]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ٢٣، ص ٦٣٣.



خاتمة

أبدت المدرسة الألمانية في الدراسات القرآنية جهداً واضحاً في نقد الاستشراق من الداخل، وتُعتبر هذه النقطة -النقد الداخلي للاستشراق- نافذةً للدراسات الجادة للنظريات والآراء التي سادت في الدراسات الاستشراقية. ويمكن تطوير حركة النقد العلمي هذه إلى مناهج وأسس علمية من خلال تقويم عملية النقد وإرجاعها إلى حوار مشترك. فلا توجد ضرورة في دراسة آراء الباحثين الغربيين تفرض نقد آرائهم من منطلقاتنا ومناهجنا التي اعتدنا عليها في البحث الداخلي الإسلامي، بل يمكن الانطلاق من أسسٍ علميةٍ تؤدي إلى نتائج رصينة، ولكن تنتهج أسساً ومناهج أخرى. وهذا ما تحتاجه الساحة العلمية في الحركة الفكرية المعاصرة.

تؤمن المدرسة الاستشراقية الألمانية بأنَّ القرآن تمَّ جمعه بعد زمن النبي، وتعتمد في ذلك النظرية المشهورة بين المسلمين بأنَّ القرآن جمع في زمن الخلفاء الثلاثة، وناقشت الآراء التي ترى بأنَّ القرآن الكريم تمَّ جمعه في فترة متأخرة عن ذلك. هي صاحبة قدم السبق في مجال تأريخ القرآن، إذ اهتمت كل من فايل ونلدكه وشوالي وموتسكي ونويفرت بهذا الجانب.

تتلخّص أهمّ نقطة ضعف في البحث الألماني في مجال تاريخ القرآن بإهمال الاهتمام الشيعي في دراسة روايات جمع القرآن، وعدم الوقوف عند مسألة جمع القرآن في زمن النبي بشكل جديّ.

دلّت مجموعة من الأدلة على أنّ القرآن قد جمع في حياة النبي ﷺ.

تؤكد مجموعة من الروايات من مصادر متعدّدة على أنّ الإمام عليّ عليه السلام لم يخرج من بيته بعد وفاة النبي ﷺ حتى جمع القرآن الكريم.



لائحة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

١. ابن جزي، محمد بن أحمد: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، لاط، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، لات.
٢. الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، لام، دار إحياء الكتب العربية؛ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٣٧٦هـ-ق/١٩٥٧م.
٣. العياشي، محمد بن مسعود: تفسير العياشي، تحقيق وتصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاقي، لاط، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، لات.
٤. الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلامية؛ مطبعة حيدري، ١٣٦٥هـ.ش.
٥. الهلالي، سليم بن قيس: كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، ط١، إيران، نشر دليل ما؛ مطبعة نگارش، ١٤٢٢هـ-ق/١٣٨٠هـ.ش.
٦. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: تاريخ اليعقوبي، لاط، بيروت، دار صادر، لات.
٧. معرفة، محمد هادي: التمهيد في علوم القرآن، ط٣، قم المقدسة، مؤسسة التمهيد؛ مطبعة ستاره، ١٤٣٢هـ-ق/٢٠١١م.
٨. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٩. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، أنوار الهدى، قم المقدسة.
١٠. الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤١٧.
١١. العاملي، جعفر مرتضى، حقائق هامة حول القرآن الكريم، دار الصفوة، لبنان، ١٩٩٢.
١٢. مجلة علوم الحديث، العدد ٥، السنة الثالثة، ١٤٢٠.



ثانيًا: المراجع الفارسيّة

١. مجله تاريخ وتمدن إسلامي، دوره ٨، شماره ١ (پیاپی ١٥ بهار وتابستان ١٣٩١).
٢. گریگور شولر، شفاهي ومکتوب در نخستین سدهای اسلامی، ترجمه نصرت نیل ساز.

ثالثًا: المراجع الإنجليزيّة والألمانيّة

1. Burton, John, The Collection of The Quran, COMbridge University Press, 1979.
2. Encyclopaedia of the Quran General Editor Jane Dammen McAuliffe, Georgetown University, Washington DC. Leiden 2001.
3. Harald Motzki, The collection of the Quran a Reconsideration of western Views in Light of Recent Methodological Developments, in: Der Islam 78 (2001).
4. Nicolai Sinai, when did the consonantal skeleton of the Quran reach closure, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2014 / Vol. 06.
5. Grundriß der arabischen Philologie. Literaturwissenschaft. Hg. Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert, 1987.
6. J. Wansbrough, Quranic Studies, Foreword, Translations, and Expanded Notes by ANDREW RIPPIN, Prometheus, Prometheus Books, 2004.
7. Neuwirth, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

8. Nöldek, Theodor, Geschichte des Qurâns. Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.
9. Weil, Gotthold, Festschrift Eduard Sachau; zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, Berlin 1915.
10. The Muslim World, 1917, Vol. 7.

قراءة نقدية تاريخية حول دراسة الاستشراق الألماني

د. فاطمة عبود^[1]

ملخص البحث

ظهرت في الغرب حركات فكرية وفلسفية توجّهت نحو حضارات الشرق وعلومه، وكان الهدف من ورائها دراسة تلك الحضارات والبحث فيما طرحته من علوم، وخاصة دراسة الأديان والتعرّف على العلوم الدينية والإسلامية، ومهما حاولت حركات الاستشراق أن تظهر بمظهر إيجابي فاعل، فإن الناظر المتمعّن فيما قدّمه المستشرقون من نتاج عبر سنوات طويلة يؤكّد حقيقة واحدة، وهي الرّغبة الجامحة في السيطرة على هذا الشرق بكل ما فيه، وبأي وسيلة كانت، بل ومحاولة بثّ الشك وزرع الرّيبة في نفوس المسلمين من خلال إثارة قضايا إشكالية تمسّ الدين والعقيدة الإسلامية.

ويعدّ الاستشراق الألمانيّ امتدادًا لغيره من مدارس الاستشراق التي سعت للتعرفّ على حضارات المشرق ومقارنتها بالحضارة الغربيّة؛ إذ أسهمت بشكل واضح بالانفتاح المعرفي الذي حدث بين الشرق والغرب، وقد حظيت هذه الحركة في بداياتها بدعم السّلطة السياسيّة المتمثّلة بالكنيسة التي وفّرت الدّعم الماديّ والمعنويّ للمستشرقين في ألمانيا، فقامت بافتتاح فروع في جامعاتها ومعاهدها لدراسة اللّغة العربيّة، التي تعدّ البوابة الرئيسيّة التي ينفذ منها المستشرقون لدراسة القرآن وعلومه وغيرها من المعارف، التي وجدوا أنّها قادرة على المساهمة في نهضة الغرب وحمایته من تسلّل الدّين الإسلاميّ إلى عقول أبنائه وأفئدتهم.

[1]- أكاديمية سورية، حاصلة على الدكتوراه في اللّغة العربيّة وآدابها، اختصاص نقد حديث.



ولم تكن العلوم الدّينية واللغويّة هي الغاية الوحيدة التي وضعها المستشرقون الألمان نصب أعينهم، فمع تقدّم الوقت سعى المستشرقون إلى توسيع نشاطاتهم، فقاموا بجمع المخطوطات وتحقيقتها وفهرستها، واهتمّوا بدراسة جغرافيا الشّرق وتاريخه وواقعه السّياسيّ والاجتماعيّ لاستكمال السّيطة المعرفيّة على المنطقة بأكملها.

توطئة حول مفهوم الاستشراق الألمانيّ

شكّلت الحروب الصليبيّة انعكاساً فكريّاً أثر في الذهنيّة العامّة للمجتمع الألمانيّ، فقد لفتت تلك الحروب أنظار الألمان إلى أهميّة الشّرق، وفتحت البوابة التي نبّهت على أهميّة العالم الإسلاميّ، وعلى ضرورة دراسته، إذ كانت صلة الوصل بين الشّرق والغرب، أو بين الإسلام والمسيحيّة.

ولم يكن الاستشراق الألمانيّ السّباق في هذا المجال؛ إذ كانت فرنسا وإنكلترا السّباقتين في سبر أغوار هذا العالم، والاهتمام به، وقد ترجموا هذا الاهتمام من خلال السّيطة على هذا العالم والهيمنة عليه، وممّا زاد في اهتمام ألمانيا بالشّرق علاقتها الوثيقة، ذات الطّابع الاستراتيجيّ، مع الدّولة العثمانيّة، والتي كانت تعدّ الإمبراطورية الإسلاميّة في ذلك الوقت.

ترجمت ألمانيا اهتمامها بالعالم الإسلاميّ عبر افتتاح أقسام في جامعاتها لدراسة الدّين الإسلاميّ، ومذاهبه وتياراته المختلفة، كما عملت على دراسة اللّغة العربيّة والتعمّق فيها، إضافةً إلى ما أنشأته من مراكز للأبحاث أظهرت من خلالها اهتمامها بالشّرق الإسلاميّ، ولم تكن تلك الدّراسات الاستشراقيّة تتحلّى بالموضوعيّة البحتة، إنّما كانت تخفي غايات أيديولوجيّة تستهدف الإسلام والمسلمين، وتسعى إلى إحداث خللٍ في الموروث الدينيّ، وإلى التشكيك في صحّة العقائد ودقّتها. فالاستشراق في عمقه «أسلوبٌ غربيٌّ للهيمنة على الشّرق وإعادة صياغته وتشكيله فكريّاً وسياسيّاً وممارسة السّلطة عليه»^[1]، سواءً بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ.

[1]- أمجد يونس الجنابي، آثار الاستشراق الألمانيّ في الدراسات القرآنيّة، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، ط ٢، الرياض، ٢٠١٥م، ص ٢٠.



أطلَّ الغرب على العالم الإسلامي، بما أُتيح له من فرصٍ، وتعرَّف على حضارته ودينه (الإسلامي)، فكان لا بدَّ من التَّوجه نحو الشَّرق لدراسته بكامل ظروفه السِّياسية وتحولاته الاجتماعيَّة ودراسة البنية السِّيكولوجيَّة للمسلمين، بهدف فهم الدِّين الإسلاميِّ بشكله الصَّحيح ليتمكَّنوا من التَّهجم على هذا الدِّين، وإقناع أتباعه بالتَّخلي عنه، ولا يكون ذلك إلَّا بالفهم الصَّحيح للدِّين وللغة العربيَّة التي انتشر بها هذا الدِّين، والتي كانت لغة العلم والحضارة آنذاك.

وقد استطاع المستشرقون الألمان بما قدَّموه من نتائجٍ ضخمةٍ وغنيَّةٍ أن يتركوا أثرًا لا بدَّ من تسليط الضَّوء عليه لمعرفة الاستراتيجيَّة التي انتهجتها الذهنيَّة الألمانيَّة عبر مستشرفيها والتي تجلَّت بما خلَّفوه من آثارٍ تظهر بمظهر الدَّاعم للثقافة الإسلاميَّة، وتخفي في باطنها العداء للإسلام والمسلمين، كلُّ ذلك يمهِّد للانتقال لدراسة الاستشراق الألمانيَّ من حيث دوافعه وتسليط الضَّوء على أهمِّ رَوَّاده وما خلَّفوه من آثارٍ، ومناقشة النتائج الاستشراقيَّة الألمانيَّة بالنَّقد الموضوعيِّ الممنهج.

أولاً: دوافع الاستشراق الألمانيَّ وخصائصه

لا شكَّ أنَّ ثمة دوافع كثيرةً تحرك الاستشراق وتوجَّهه لتحوُّل تلك التَّوجهات لنشاطاتٍ معظمها يستهدف الدِّين الإسلاميَّ والمسلمين، وقد تنوعت تلك الدَّوافع إلَّا أنَّها في النَّهاية جميعها تصبُّ في بوتقةٍ واحدةٍ، وستعرَّض في هذه الدِّراسة لأهمِّ تلك الدَّوافع، ومعرفة الغايات التي يستهدفها الاستشراق الألمانيُّ من ورائها.

الدافع الديني: يمثِّل الدَّافع الدينيُّ المحرِّك الأساسيَّ للاستشراق بشكلٍ عامٍّ، والاستشراق الألمانيُّ بشكلٍ خاصٍّ، فالآثار النَّفسيَّة التي تركتها الحروب الصَّليبيَّة في نفسيَّة الشُّعوب الأوروبيَّة التي كانت ترسل مقاتليها إلى الشَّرق الإسلاميِّ قاد إلى قيام حركة إصلاحٍ دينيِّ في الديانة المسيحيَّة ما لبثت أن اتَّسعت لتصل إلى الدِّين الإسلاميِّ ولغة القرآن العربيَّة، وقد شجَّعت الكنائس التي كانت تمثِّل السُّلطة الدينيَّة والسِّياسيَّة في أوروبا آنذاك إلى توسيع حركة الاستشراق مستغلَّة هيمنتها على الحياة السِّياسيَّة والدينيَّة وتوجيهها للحياة الفكريَّة الثقافيَّة، فقد استغلَّت الكنيسة هذه السُّلطة لدعم الأبحاث والدِّراسات



الاستشراقية، بهدف تشويه الإسلام، وطمس معاملته الدينية الحقيقية، إذ كان هدفهم أن «يطعنوا في الإسلام، ويشوهوا محاسنه، ويحرقوا حقائقه، ليثبتوا لجماهيرهم التي تخضع لزعامتهم أن الإسلام دين لا يستحق الانتشار، وأن المسلمين قومٌ همجٌ لصوصٌ وسافكو دماء، يحثهم دينهم على الملدّات الجسدية ويبعدهم عن كلِّ سموٍّ روحيٍّ وخلقِيٍّ»^[1]، فقد كانوا يخشون من انتشار الدين الإسلامي في أوروبا واعتناق المسيحيين الأوربيين له، لا سيّما أنّهم باتوا على تماسٍ مع المسلمين في الشرق العربي (الحروب الصليبية) من جهة، والحضارة الإسلامية في الأندلس من جهةٍ أخرى، الأمر الذي دفع البابا شخصياً إلى تمويل مدارس الاستشراق التي تسعى إلى تشويه صورة الإسلام.

الدافع العقائدي: كما أنّ للاستشراق دوافع أخرى سعت من خلالها لتنفيذ مخططاتها التي لم تكن عفو الخاطر، ونذكر من هذه الدوافع الدافع العقائدي، فمن المعلوم أنّ الحالة السائدة بين أوروبا الكنسية (المسيحية) وبين الشرق العربي (الإسلامي) هي حالة صراعٍ عقائديٍّ مستمرٍّ له أسسه التاريخية منذ عهد الإمبراطورية البيزنطية، ممّا دفع إلى تشجيع الحركات الاستشراقية؛ وذلك لأنّ الأيديولوجيات الفكرية تنبثق في أصلها من العقائد، والفكر لا يُمكن أن يُجابه أو يُحارب إلّا بالفكر، والاستشراق فكرٌ أيديولوجيٌّ يحتوي على منهجيةٍ علميةٍ - إلى حدٍّ ما - ولذلك فإنّه أصبح أداةً يستخدمها الاستشراق الألمانيُّ لمحاربة الفكر الديني الإسلامي. إنّ توجه الاستشراق الألمانيِّ لمحاربة الدين الإسلامي من خلال الصراع الفكريّ العقائديّ، كان أسلوباً مغايراً لأسلوب المواجهة العسكرية المباشرة، لذلك كان تأثير هذا الاستشراق أشدَّ عمقاً وفاعليّة، إذ إنّ محاولة خلخلة البنية العميقة للدين أكثر قدرةً على بثِّ الشكِّ في العقيدة، وهذا دليلٌ على خطورة ما يواجهه الإسلام من حربٍ خفيةٍ ذات منطلقاتٍ فكريةٍ أيديولوجيةٍ.

عمل الاستشراق بمدارسه المنتشرة في ألمانيا لنقل ماهية التراث والحضارة الإسلامية إلى الغرب، فهو بهذا المعنى «قوّة معرفية ذات بعدٍ استراتيجيٍّ تزوّد الثقافة الغربية والمؤسّسات السياسية برصيدٍ معرفيٍّ عن الآخر الشرقيّ، ممّا يسهّل احتواءه، ويحدّد سبل

[1]- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، ما لهم وما عليهم، دار الوراق للنشر والتوزيع، سورية، ١٩٩٩، ص ٢٠.



التعامل معه حاضرًا ومستقبلًا، سلبيًا وإيجابيًا»^[1]، أي إنه يهدف إلى التفوق على المسلمين بعد احتوائهم والسيطرة عليهم، علميًا لا عسكريًا، فيكون الاستشراق بمدارسه المختلفة والمدرسة الألمانية على وجه الخصوص محاولة لدراسة التراث الإسلامي والرقي بالعالم الأوروبي (المسيحي) ليتفوق على الإسلام وتراثه وحضارته.

السيطرة على الشرق: كما أن للأسباب التاريخية الاستعمارية علاقة قوية بدوافع الاستشراق الألماني، فالتاريخ الأوروبي (المسيحي) مليء بمحاولات السيطرة على الشرق (الإسلامي) فمن الحروب البيزنطية إلى الحروب الصليبية إلى الهجمات الاستعمارية الأوروبية في العصر الحديث، كل تلك المحاولات تُظهر بشكل جلي الأطماع الغربية-الألمانية في البلاد العربية الإسلامية، وقد حرّضت المدرسة الاستشراقية الألمانية لدراسة بلاد الشرق بغية إضعاف مقاومتها الروحية والمعنوية، وإيصال شعوب الشرق إلى التشكيك بتراثهم وثقافتهم بهدف السيطرة عليهم، والانتقام من الحضارة الإسلامية، وتراثها الفكري، وعلومها، وفلسفتها التي قد أخذ منها الغرب ذاته، دون أن يعترف بذلك، بل ذهب للقول إن هذه العلوم نقلتها الحضارة الإسلامية عن اليونانيين أو عن الحضارة اليونانية لئلا يذكروا فضلًا للمسلمين.

الدافع الاقتصادي: ويبقى الدافع الذي يعدُّ دافعًا جوهريًا للاستشراق، ويرتبط بشكل وثيق مع كافة الدوافع الأخرى هو الدافع الاقتصادي، وهو دافع مضمّر تارةً وجليّ تارةً أخرى، فالعالم الإسلامي يملك ثروات طبيعية هائلة بحكم موقعه الجغرافي وطبيعته المناخية التي جعلت منه محطّ أطماع عبر التاريخ، لذلك فكان الاستعمار قديمًا وحديثًا يهدف إلى ترويج بضائعه، وجعل الشرق سوقاً استهلاكيًا لها، مقابل سرقة خيراته، والاستيلاء على المواد الأولية التي تحتاجها الصناعة الأوروبية، فإضعاف الشرق اقتصاديًا سيقود إلى تسهيل السيطرة عليه والتحكّم به أيديولوجيًا، ممّا يجعل الفكر الاستشراقيّ فكرًا مقبولاً في العالم الإسلامي وبين المسلمين.

[1]- فارس عزيز المدرس، التطور التاريخي والوظيفي للاستشراق، دار الخليج للنشر والتوزيع، ط ١، الأردن-عمان، ٢٠٢١م، ص ٣٥.



إنَّ معرفة الدّوافع التي حدّت بالاستشراق الألمانيّ لبذل جهوده وتكريسها لدراسة الشّرق، حضارةً وديناً ولغةً، جعلتنا نستشّف بعض الخصائص التي ميّزت هذا الاستشراق عن غيره من المدارس الاستشراقية الغربيّة، لقد حاولت ألمانيا قديماً الوصول إلى الشّرق، ولم تترك في سبيل ذلك وسيلةً إلا ولجأت إليها، فشاركت بالحروب الصّليبية، لعلّها تروي ظمأها الاستعماريّ المتأصّل فيها، ولكنّها لم تحقّق ما تصبو إليه من غايات، لذلك لجأت إلى العلاقة الاستراتيجية التي تربطها بالدولة العثمانيّة رغبةً منها في تحقيق أطماعها في الشّرق الغنيّ من حيث الحضارة والموقع والثروات التي يمتلكها، فكانت تُظهر الودّ في علاقاتها تلك، ولكنّها في الوقت ذاته تخفي أهدافها الحقيقيّة المتمثّلة برغبتها التّنصيريّة، وهذا ما يفسّر إنشاء عددٍ من المعاهد الاستشراقية التي تظهر بشكلها العلميّ وتعمل بشكلٍ خفيّ على نشر رسالتها التبشيرية في الشّرق، وذلك عندما سنحت لها الفرصة في الوصول إليه. لقد امتاز الاستشراق الألمانيّ عن غيره من مدارس الاستشراق بتعدّد مجالاته واتّساعها، فقد تناول في أبحاثه العلوم الإنسانيّة والتطبيقيّة، ووصل إلى البحث في أسس عقائده، وأعدّ الدّراسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تؤكّد عدم صفاء نواياه تجاه الشّرق وخاصّة الدّين الإسلاميّ والمسلمين.

ثانياً: أهمُّ المستشرقين الألمان ونقد إنجازاتهم

يقف خلف الاستشراق الألمانيّ الذي تميّز باندفاعه نحو الشّرق، ودراسة العالم الإسلاميّ، بدءاً من اللّغة، ومروراً بعلوم الدّين والقرآن، ووصولاً إلى دراسة الحضارات المشرقيّة والعلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، مجموعةً كبيرةً من المستشرقين الذين برزت أسماؤهم مصاحبةً لما بذلوه من جهودٍ كانت لها غاياتٌ مختلفة، كلّ حسب توجّهه وانتمائته، ونذكر أبرزهم على سبيل المثال لا الحصر، لنقف على ما قدّموه من نتاجٍ فكريّ طال الشّرق بعلومه الإسلاميّة وبنيته الاجتماعيّة، ونتحرّى غايات هذا النتاج الذي استغرق قروناً عدّة استمرت حتّى عصرنا الحاضر.

ولعلّ الرّاهب الألمانيّ دومينكوس جرمانوس (Germanus) (1050م-1076م) قد



أبدع في تعلُّم اللُّغات الشَّرقيَّة، ولا سيَّما العبريَّة والعربيَّة، «فقد تكبَّد عناء السَّفَر إلى فلسطين لتعلُّم اللغة العربية ومن ثمَّ قام بتدريسها لطلاب الكليَّة التبشيريَّة في روما، وقام بتأليف كتاب في نحو اللُّغة العربية باللهجة العاميَّة، ومن ثمَّ توسَّع فيه بعد سنوات ليصبح معجمًا عربيًّا - لاتينيًّا - إيطاليًّا، وقد وُصف هذا المعجم بكونه رديئًا علميًّا، وعلى الرَّغم من ذلك بقي مستخدمًا من قبل المبشَّرين حتَّى منتصف القرن التَّاسع عشر. وبعد ذلك أصدر كتابًا بعنوان (نقائض الإيمان) دافع فيه عن المسيحيَّة، ودعا إلى اعتناقها، وقد فوضه فيليب الرَّابع ملك إسبانيا ليكون مبعوثًا إلى الأوسكوريال في مدريد، وليدرِّس اللُّغة العربيَّة لرجال الدِّين والرُّهبان، ولتأليف كتبٍ تبشيريَّة تهاجم الإسلام والمسلمين»^[1]، إنَّ الطَّابع العامَّ للاستشراق في بداياته «كان يحمل روحًا عدائيَّة للإسلام، فكان يدرس الإسلام، لغَّةً، وعقيدهً، وشريعةً، وقرآنًا، وسنَّةً، وحضارةً، وتاريخًا، للهجوم عليه، كما كانت المؤسَّسات الاستشراقيَّة تعمل لحساب الكنيسة وليس لحساب العلم والبحث عن الحقيقة المجرَّدة عن الهوى، الخالصة من الغرض»^[2]، وبذلك نجد أنَّ جرمانوس كان متعصِّبًا للدِّين المسيحيِّ، وعلى الرَّغم من الانفتاح الثقافيِّ الذي حقَّقه، وسعيه الحثيث لامتلاك ناصية العلوم الشَّرقيَّة، إلَّا أنَّه لم يخرج من ثياب الرُّهبنة والتَّطرف الدينيِّ الذي يحمل بُعدًا عدائيًّا للإسلام والمسلمين.

أمَّا المستشرق اليهوديُّ أبراهام غايغر (Geiger) (١٨١٠م-١٨٧٤م) فقد تعلَّم العلوم الدِّينيَّة اليهوديَّة، لذلك فإنَّه كان يجيد اللُّغة العبريَّة بشكلٍ كبيرٍ، واكتسب نتيجة ذلك ثقافةً دينيَّةً واسعةً جعلت منه حبرًا يهوديًّا، ثمَّ انتقل لتعلُّم اللُّغة العربيَّة التي مكَّنته من الاطِّلاع على الدِّين الإسلاميِّ وعلى القرآن الكريم، وكان رائد الإصلاح في الدِّيانة اليهوديَّة التي عدَّها ديانةً متطوِّرةً، لذلك فإنَّه قام بتأليف كتابه الشَّهير (ماذا أخذ محمَّد من اليهوديَّة؟) سنة ١٨٣٣م وقد حاول فيه أن يبيِّن أنَّ القرآن الكريم عبارةٌ عن مقتبساتٍ من الدِّيانة اليهوديَّة التي هي المصدر الأوَّل له، وقام بالمقارنة بين بعض

[١]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٤، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ١٨٠ (بتصرف).

[٢]- محمد عبد الله شقاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ٢٠١٥م، ص ١٣ (بتصرف).



الآيات القرآنية وبين بعض النصوص اليهودية، وراح يرمي تهمه على النبي ﷺ بأنه حاول الاستفادة من وجود اليهود ومركز قوتهم، فيقول غايغر: «لا يزال من الواضح أن القوة التي أحرزها اليهود في شبه الجزيرة العربية، من جهة، كانت مهمة بما يكفيه لأن ينتمي أن يجعل منهم أتباعاً له، ومن جهة أخرى، فقد كان اليهود، على الرغم من أنهم كانوا جهلة، فقد كانوا متقدمين على غيرهم من الهيئات الدينية الأخرى في تلك المعرفة التي أعلن محمد أنه تلقاها عبر الوحي الإلهي، كما أحب في الواقع أن يؤكد كل علومه. علاوةً على ذلك، فقد سبب اليهود له الكثير من المتاعب بتعليقاتهم البارعة والمثيرة للحريرة، حيث إن الرغبة في استعطافهم لا بد أنها نشأت بالتأكيد في داخله»^[1].

لقد حاول غايغر أن يثبت أن القرآن امتدادٌ للديانة اليهودية، فراح يبحث فيه عن آية قرآنية تثبت صحة قوله، وبهذا فإنه وصل إلى نتيجة استمدت جذورها من ميله وتعصبه لدينه اليهودي، ثم راح يبحث عن البراهين المناسبة لها والتي تتفق مع هواه وتفكيره، ولم يأخذ بعين الاعتبار أن القرآن الكريم جاء مكملاً للشرائع السماوية السابقة التي اعترها التحريف والتبديل من قبل أتباعها الذين شوها دينهم لغايات إنسانية بحتة، ثم إن ما ادعاه من محاولة الرسول ﷺ لاستعطاف اليهود لم يكن بدافع الخوف من حججهم وبراهينهم، بل إن أخلاق الرسول ﷺ مستمدة من رسالة الإسلام التي تدعو إلى التسامح والسلام مع البشرية جمعاء، وبذلك لا تكون الرسالة الإسلامية تطوراً وامتداداً لأي رسالة سماوية أخرى كما حاول غايغر أن يدعي حين سلك في كتابه منهجاً تاريخياً يدعي فيه الإسلام ظهر نتيجة حاجة تاريخية مؤقتة، بل هي رسالة تستكمل ما جاء قبلها من ديانات وتختتمها بوصفها آخر الرسائل السماوية للبشرية جمعاء، يقول الله عز وجل في محكم آياته ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^[2].

ويعدُّ المستشرق الألماني تيودور نولدكه (Noldeke) (1836م-1930م) أحد أبرز المستشرقين الألمان الذين استطاعوا من خلال دراسة اللغات الشرقية التوغّل في عمق

[1]- أبراهام غايغر، اليهودية والإسلام، ترجمة: نبيل فياض، دار الرافدين، ط1، بغداد، 2018م، ص 45-46.

[2]- سورة المائدة، الآية 3.



التراث الإسلامي، فدرس القرآن وعلومه، كما درس اللغة العربية وفقهها، فكان بالنسبة للمستشرقين الذين جاؤوا من بعده «مصدرًا مهمًا في دراسة القرآن دون النظر إلى غيره من المصادر الإسلامية الحديثة والقديمة»^[1]، وهذا بحد ذاته ينفي عنهم الموضوعية في البحث العلمي، إذ يجب على الدارس أن يستقي معلوماته من مظانها، وألا يسلم لآراء الآخرين من دون التثبت منها ومن صحتها، لا سيما وأن نولدكه كان «معروفًا بعداؤه للإسلام»^[2] والمسلمين، وهذا يؤكد النزعة العنصرية والعنصرية التي يحملها أغلب المستشرقين، فينتج عنهم معارف مشوهة، سرعان ما تنتشر في بلدانهم، فتعكس صورة سلبية عن الدين الإسلامي، وبالتالي فإن ذلك يخلق حالة من العداء الفجّ تجاه الإسلام والمسلمين.

ألّف نولدكه كتاب (تاريخ القرآن) عام ١٨٥٨م، وضمّ هذا الكتاب بين دفتيه الكثير من الادعاءات الزائفة التي تطعن في صحة القرآن الكريم، فقد ادّعى نولدكه أن القرآن بصيغته الحالية لا يضمّ جميع ما نُزل على النبي محمد ﷺ وبذلك الاتهام سوّغ لمن جاء بعده من مستشرقين وغير مستشرقين ليتجرّؤوا على الخوض في المسلمات، هذا بالإضافة إلى تشكيك نولدكه بالوحي نفسه حيث يقول في كتابه: «إنّ محمدًا أعلن عن سورٍ أعدّها بتفكير واعٍ وبواسطة استخدام قصص من مصادر غريبة ومثبته، وكأنّها وحي حقيقي من الله»^[3]، فقد كان يشكك في صحة النبي ﷺ النفسية، ويتهمه بالأمراض النفسية التي لا يصحّ أن تجتمع مع كونه نبيًا مرسلًا، وعلى الرغم ممّا اكتسبه هذا الكتاب من شهرة، إلا أنه كان محاولة من صاحبه للطعن في الإسلام والتشكيك فيه.

ثالثًا: آثار المستشرقين الألمان في الدراسات القرآنية

كان ديدن الغرب الأوروبي معرفة الأسباب التي نهضت بالأمة الإسلامية في عصر كان الغرب يغرق في غياهب الجهل والتخلف، فكان القرآن الكريم هو البوابة التي يستطيع من خلالها المستشرقون معرفة الحضارة الإسلامية ومصدر قوة المسلمين، فانصبّ اهتمام

[١]- عادل عباس النصاروي، إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين، دار الرافدين، ط١، بيروت، ٢٠١٦م، ص٥٣.

[٢]- محمد البهي، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، مطبعة الأزهر، القاهرة، ص١٨.

[٣]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد- أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م، ص٦.

المستشرقين عامَّةً والألمان خاصَّةً على هذا الكتاب، وأخذوا يبحثون فيه عن عوامل القوة النفسية والروح المعنوية العالية التي قادت دولة الإسلام لبناء حضارتهم لقرون طويلة؛ إذ «لم تكن التصورات الغربية الأولى عن علاقة الدين الإسلامي بالدولة تعود في أساسها إلى الإرهاصات التي قدَّمها الفلاسفة ودعمها المستشرقون عن الشرق، كما يمكن أن يتصور البعض، بل إنَّ هذه الكتابات لم تكن إلا خلايا ولَّدتها نظرة الكنيسة المسيحية إلى الإسلام، خاصَّةً وأنَّ الغرب كان قد أثقله التسلُّط الكنسي على شؤون الدولة السياسيَّة؛ وكان رجال الدين المسيحيِّ عنوانًا للسلطة السياسيَّة الكبرى في أوروبا قبل عصر النهضة وأغرقت أوروبا في عصر وُسْمَ يومًا بعصر الظلام، فجاءت ادعاءات الكنيسة المعادية للإسلام والمسلمين»^[1]، لذلك فإنَّ الكنيسة قامت بدعم حركة الاستشراق بكلِّ ما أوتيت من مقدرة، فأنشأت المطابع وشجَّعت الترجمة، وكانت غايتها من وراء ذلك تشكيل ثغرات داخل الدين الإسلامي لتتحكَّم بالمسلمين، ولتضع حدًّا لمشكلة كانت تخشى أن تتفاقم وهي انتشار الدين الإسلامي في أوروبا وألمانيا.

ومما يسجَّل للمستشرقين الألمان أنَّهم ساهموا في طباعة القرآن، فكانت أولى طبعاته في ألمانيا؛ وذلك لسبب تقنيٍّ ظاهرٍ، وهو التَّقدم التكنولوجيِّ، وتوفُّر القدرة على الطباعة، ولكنَّ السَّبب الحقيقيُّ هو دراسة الإسلام، ومعرفة القرآن معرفة تسمح للكنيسة بالردِّ عليه ودراسته بالشكل الذي لا يسمح بانتشاره. ولعلَّ أشهر طبعات القرآن الكريم طبعة هامبورغ في ألمانيا هذه الطبعة كانت الأولى في أوروبا وخارج بلاد المسلمين، وقد كان البابا الكسندر قد حرَّم طباعة القرآن لا سيَّما بعد توتُّر علاقته مع ملك بريطانيا هنري الثاني، وتهديد الأخير له باعتناق الإسلام، فخشي البابا إذا ما تمَّت طباعة القرآن أن ينتشر الدين الإسلامي في أوروبا، وحينها لا يمكن مجابهة هذا الأمر بسهولة، لذلك كانت هذه الطبع بعد رحيل البابا الكسندر سنة ١٦٩٤م، وقد قدَّم هذه الطبعة الرَّاهب والمستشرق الألمانيُّ أبراهام هنكلمان (Henkelman)، صدرت هذه الطبعة باللُّغة العربيَّة من دون شروحاتٍ لها «وزعم هنكلمان في مقدِّمتها أنَّ من الصُّوري التَّعرف على القرآن بدقَّة في سبيل مكافحته وتمهيد السَّبيل لانتشار المسيحية في الشرق، وهذا ليس غريبًا في تلك

[١]- زاهدة محمد الشيخ طه المزوري، صورة الشرق بين الفلسفة الغربية والاستشراق، دار المنهل، عمان، ٢٠١٦م، ص ٦٠.



المرحلة الأولى من الاستشراق، فهنكلمان راهبٌ ومدعوٌ من قِبَل الكنيسة، وكلُّ ما يؤدِّيهِ في هذا المجال محسوبٌ ومخطَّطٌ له من قبل المؤسسات الكنسيَّة في ذلك الوقت»^[1].

ولم تكن هذه الطَّبعة مقدِّمةً لعامة الشعب؛ إذ لم تكن الغاية من طباعتها انتشار النُّسخة بين عامة النَّاس، بل كانت مخصَّصةً لطلَّاب اللُّغة العربيَّة في ألمانيا، وقد ادَّعى هنكلمان أنَّه لم يقم بالتعليق على تلك النسخة بسبب ما في القرآن من تعارضٍ في نصوصه. أمَّا الطَّبعة الثَّانية فكانت في هولندا على يد المستشرق الألمانيِّ لودفيك ماراتشي (Marracci) عام ١٦٩٨م، وقد زودها بشروحاتٍ بسيطةٍ لغويًّا لتفسير آيات القرآن الكريم، كما ألحقها بترجمةٍ لاتينيةٍ^[2].

ولم تكن طباعة القرآن هي المهمة الوحيدة التي قام بها المستشرقون الألمان فقط، إنَّما قاموا بجهودٍ كبيرةٍ لترجمته، وقد واجهتهم صعوباتٌ في نقله؛ ذلك لأنَّ القرآن معجزةٌ لغويَّةٌ عربيَّةٌ خاصَّةٌ بالعرب، وقد تحدَّى الله بها فصاحة العرب وبلاغتهم، وأثبت عجزهم عن الإتيان بمثله ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^[3]، ولذلك فإنَّ ترجمته بشكلٍ حرفيٍّ أمرٌ مستحيلٌ، وذلك لصعوبة النُّقل من لغةٍ إلى أخرى مع المحافظة على المعنى الأصليِّ، لما يحتويه القرآن على بلاغة لا يمكن لغير العربية الإيفاء بالتعبير عنها، لذلك تمَّ الاتجاه لدى المستشرقين إلى التَّرجمة التفسيرية حيث تكون التَّرجمة بالمعنى، ولا تتطلَّب الوقوف عند كلِّ مفردةٍ بحدِّ ذاتها، وفي كلا الحالتين لا يمكن لأيِّ لغةٍ - لا سيَّما الألمانيَّة - أن تستوعب معاني القرآن وبلاغته، ممَّا يجعل الالتباس واردةً في فهم بعض الآيات التي تحتلُّ أكثر من تفسيرٍ.

ومن أهمِّ التَّرجمات التي تُرجمت للألمانية ترجمة المستشرق الألمانيِّ سالمون اشفجر (Schwiegger) سنة ١٦١٦م، وقد زار اشفجر بلدانًا إسلاميةً وعربيَّةً عدَّة، وأقام فيها فترةً من الزَّمن، وقد انتقد بمقدِّمته الإسلام، وهاجمه بشكلٍ فجٍّ يفتقد للموضوعية،

[١]- أمجد يونس الجنابي، آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية، ص ١٣٨.

[٢]- المرجع السابق، ص ١٣٩ (بتصرف).

[٣]- سورة يونس، الآية ٣٨.

ولأبسط أسس العلميّة، لا سيّما أنّ ترجمته قد أخذها عن التّرجمة الإيطاليّة المأخوذة أصلاً عن التّرجمة اللاتينيّة^[1].

أمّا ترجمة ديفيد فردرش ميجرلين (Megerlin) سنة ١٧٧٢م، فتعدّ أوّل ترجمةٍ قام بها مستشرقٌ ألمانيٌّ من اللّغة العربيّة مباشرةً، وميجرلين كاهنٌ بروتستانتيّ اشتهر بدعوة اليهود لاعتناق المسيحيّة، ترجم القرآن بوصفه كتاباً مقدّساً للقوميّة التركيّة، داعياً بذلك إلى نقد القرآن بدلاً من حرقه، فقد فضّل ميجرلين معرفة الأتراك المسلمين -وهم أعداء ميجرلين- عبر القرآن ومحاربتهم به، وهو يقول بضرورة طرد المسلمين من أوروبا، والحفاظ على الدّين المسيحيّ لئلا يندفع أحدٌ من المسيحيين إلى اعتناق الإسلام، إنّ معرفة القرآن ومعرفة ما فيه من أخطاء -حسب زعمه- مفيدةٌ لتقوية الديانة المسيحيّة وللتخلّص من المسلمين ودينهم^[2]، لقد كان ميجرلين أوّل من نبّه الألمان على غوته إلى دراسة الشرق الإسلامي والتعرف عليه عبر الاطلاع على دينه «وقد أبدى غوته إعجابه الشّديد بالقرآن الكريم طوال حياته، وعلى وجه التّحديد في العقدين الأخيرين منها، إذ اتّجه اتجاهاً واضحاً نحوه، يقول في ذلك الكاتب عبد الرحمن صدقي: وقد ظلّ غوته طويلاً يمعن في دراسة القرآن إمعان الباحثين، وهو يقول: إنّ القارئ الأجنبيّ قد يملّه لأوّل قراءته، ولكنّه يعود فينجذب إليه، وفي النّهاية يروعه ويلزمه الإكبار والتعظيم»^[3].

أمّا من التّرجمات الحديثة فنجد أنّ ترجمة باريت (Paret) عام ١٩٦٦م، هي الترجمة التي حازت على شهرةٍ واسعةٍ، وقد قام باريت بالاعتماد على شروحات القرآن الكريم وتفسيره وتبحّر بها، وكان حريصاً على أداء المعنى المراد من الآية القرآنيّة كما وردت، وقد ترجم القرآن في مجلّد، وأتبعه بمجلّدٍ آخر يحتوي على تعليقاته وآرائه الخاصّة، وقد أدرك باريت ما يحتويه القرآن من بلاغةٍ وإيجازٍ، فأشار إلى ضرورة الإمام باللّغة العربيّة لفهم معاني القرآن، ولئلا يقع القارئ بسوء فهمٍ لتلك المعاني، لذلك فإنّ باريت يضحّي بالجانب الجماليّ إذا لزم الأمر لصالح المعنى.

[١]- أمجد يونس الجنابي، آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنيّة، ص١٤٤ (بتصرف).

[٢]- م.ن، ص١٥٢ (بتصرف).

[٣]- محمد فلاح الزعبي، الاستشراق والإسلام: دراسة في أدب غوته، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط١، عمان، ٢٠٠٩م، ص١١٩.



ومن الكتب المهمة التي تناولت القرآن دراسةً وتمحيصًا كتاب تيودور نولدكه (تاريخ القرآن) الذي صدر سنة ١٨٦٥م، هذا الكتاب يكاد يشمل جميع جوانب القرآن، ففي القسم الأول يتحدث نولدكه عن الوحي ومصادره، إذ يدعي أن الوحي ما هو إلا عبارة عن حالة نفسية انفعالية تنتاب الرسول ﷺ وبذلك ينكر الوحي، ويرى أن مصدر القرآن جاء من البيئة التي عاش فيها الرسول ﷺ، ولا سيما من اليهود، ثم تحدّث في القسم الثاني عن جمع القرآن وحفظه، وعلاقة القرآن بالكتب المقدّسة، وفي القسم الثالث تحدّث عن رسم القرآن والقراءات المختلفة للقرآن.

وهناك دراسات كثيرة تناولت لغة القرآن من جوانبه المختلفة، منها ما درس ما ورد في القرآن من كلمات غير عربية، وبحث في أصولها مثل كتاب المستشرق الألماني فرانكيل (Fraenkel) (الكلمات الأجنبية في القرآن)، ومنها ما درس الأساليب البلاغية فيه، ومنها من اقتصر على دراسة البيئة التي نزل بها القرآن مثل كتاب (القرآن وبيئته الدينية والثقافية) للمستشرق الألماني تلمان ناجل (Nagel).

رابعًا: آثار المستشرقين الألمان في العلوم الإسلامية

لقد أولى المستشرقون الألمان العلوم الإسلامية أهمية كبيرة لما لها من عميق صلة وارتباط بالقرآن الكريم، الذي هو أساس العلوم الإسلامية، ومصدرٌ للتشريع، وسببٌ رئيسٌ لنهضة الحضارة الإسلامية - كما أسلفنا - فقد انتهج الغرب نهجًا يسمح له بإخضاع الشرق لهيمنة الغرب وسيادته والتحكّم به، وسوف نتناول جانبًا من العلوم الإسلامية التي انصبّت جهود المستشرقين الألمان عليها، ولعلّ أهمّها سيرة النبي ﷺ حيث تمّ تناولها تصنيفًا وتحقيقًا، ومن ثمّ سنتكلّم على علوم اللغة العربية التي تعدّ المدخل الرئيس لكافة العلوم الدينية والدنيوية التي امتلكها العرب المسلمون يومًا وكانت دولتهم بسببها مركز إشعاع حضاري ترفده دول العالم بأسرها.

نذكر من هذه الجهود ما قدّمه غوستاف فايل (Weil) ١٨٤٤م في كتابه (النبي محمد ﷺ: حياته ومذهبه) وقد تطرّق فيه إلى شخصية النبي ﷺ، فينفي عنه اسمه،



وبذلك فإن كل الآيات القرآنية التي يرد فيها اسم النبي ﷺ قد وضعت بعد وفاته، وأن أبا بكر هو الذي وضعها، كما ينفي عن القرآن الآية الأولى من سورة الإسراء ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^[1] ويدعي أنها وضعت بعد وفاة الرسول ﷺ، «ويرجح أنها ضُمَّت إلى القرآن في عهد أبي بكر، مستدلًا بأنه لا يمكن أن يكون محمدٌ قد ادَّعى لنفسه (الاختطاف العجائبي) إلى بيت المقدس، وهو لا يفتأ يشدد على أنه واعظٌ ومنذرٌ وحسب وليس (مجترح عجائب)»^[2]، إذ لم يكن فايل وغيره ممن أنكروا حادثة الإسراء قادرين على تفسير تلك المعجزة تفسيرًا عقليًا؛ وذلك لأنها من الخوارق التي لا تخضع لمنطق العقل البشري، لذلك فإنهم أنكروا حدوثها أصلًا وعدوها من الأساطير، ولم يخرج فايل عن سياق باقي المستشرقين الذين نعتوا النبي ﷺ بالشاعر، وأن ما جاء به من القرآن لم يكن وحياً يوحى به، إنما من ابتكار النبي ﷺ بسبب تأثيره ببيئته ذات اللغة الفصيحة.

أمَّا كارل بروكلمان (Brockelmann) في كتابه الموسوم بـ (تاريخ الشعوب الإسلامية) سنة ١٩٣٩م، فقد اهتم بالتاريخ الإسلامي، وإعادة قراءته وفقًا وما يتناسب مع وجهة نظره الاستشراقية، وفي هذا الكتاب أفرد بروكلمان جزءًا مهمًا للحديث عن السيرة النبوية تحت عنوان (محمد الرسول) حيث ضمَّه افتراءات تطعن بشخص النبي ﷺ ورسالته ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا أنه أحد تلامذة المستشرق الألماني تيودور نولدكه المشهور بعدائه للإسلام والمسلمين، ومن تلك الافتراءات قوله بتأثر النبي ﷺ باليهود واتصاله بهم قبل الدعوة وبعدها، فيقول: «وتذهب الروايات إلى أنه اتَّصل في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، أمَّا في مكة نفسها فلعلَّه اتَّصل بجماعاتٍ من النصارى كانت معرفتهم بالتوراة والإنجيل هزيلةً إلى حدٍّ بعيدٍ»^[3]، ثم يزعم أن الرسول ﷺ سعى إلى استقطاب اليهود وجذبهم إلى دينه الجديد من خلال محاولته تقريب شعائر الإسلام من

[١]- سورة الإسراء، الآية ١.

[٢]- أمجد يونس الجنابي، آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية، ص ٢١٤.

[٣]- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط ٥، بيروت، ١٩٦٨م، ص ٣٤.



شعائر الدين اليهودي، كما اتهمه بأنه اعترف بالآلهة الثلاث (اللآت العزّة ومناة) فقال: «ولكنّه على ما يظهر اعترف في السّنوات الأولى من بعثته بآلهة الكعبة الثلاث اللواتي كان مواطنوه يعتبرونها بنات الله. ولقد أشار إيهنّ في إحدى الآيات الموحاة إليه بقوله: (تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن ترضى)»^[1]، ثمّ ادّعى أنّ الوحي كان حاجةً نفسيّةً شعر بها الرسول ﷺ نتيجة طول تأمله في الغار، فظنّ أنّه أوحى إليه شأنه شأن سائر الأنبياء، وبذلك ينكر بروكلمان الوحي الإلهي ويّتهم النبي ﷺ بأنّه قد اختلق الوحي لأسباب نفسيّة خاصّة به، كما قارن بين الشعر والسّجع وبين ما جاء به النبي الكريم ﷺ فقد ربط ما بين قوافي السّجع النثرية وبين ما في القرآن من فواصل وترتيل، ووجد أنّهما شيء واحد، وفي هذا اختلاقٌ عجيبٌ ما برح منذ نزول الوحي، ويصف بروكلمان حادثة الإسراء والمعراج بأنّها أساطير شعريّة، وغايته من وراء تلك الدّعاءات الباطلة زرع الشكّ والرّيبة في نفوس المسلمين من عقيدة الإسلام ونبينا محمد ﷺ.

أمّا في مجال اللّغة العربيّة ودراستها، فنذكر دراسة المستشرق الألمانيّ يوهان فك الموسومة بـ (العربية، دراسات في اللّغة واللهجات والأساليب)؛ إذ وجد فك أنّ أهميّة اللّغة العربيّة جاءت منذ نزول الوحي على نبي الله محمد ﷺ، يقول فك: «لم يحدث حدثٌ في تاريخ اللّغة العربيّة أبعد أثرًا في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام، ففي ذلك العهد -قبل أكثر من ١٣٠٠ عام- عندما رتلّ محمد ﷺ القرآن على بني وطنه بلسانٍ عربيّ مبينٍ، تأكّدت رابطة وثيقة بين لغته والدين الجديد، كانت ذات دلالةٍ عظيمة النتائج في مستقبل هذه اللّغة»^[2]، فلم تعد أهميّة اللّغة مرتبطةً بحيزها المكانيّ، بل اتّسعت لتشمل العالم بأسره. يتناول فك بالتفصيل تطوّر أساليب اللّغة العربيّة ولهجاتها والعوامل التي أثّرت في هذا التّطور بدءًا من العصر الإسلاميّ إلى العصر الحديث، وقد رجع إلى العديد من المصادر الغنيّة بالشّواهد التي تدعّم بحثه وتثريه.

كما نشط المستشرقون الألمان في مجال تحقيق المخطوطات ونشرها؛ إذ تملك المكتبة

[١]- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت، ١٩٦٨م، ص٣٤.

[٢]- يوهان فك، العربية، دراسة في اللّغة واللهجات والأساليب، ترجمة: عبد الحلیم النجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة،

العربية الإسلامية كما لا يستهان به من المخطوطات التي تشمل العلوم الإسلامية وغيرها، ومن أشهر المستشرقين الألمان الذين كانت لهم اليد الطولى في تحقيق المخطوطات براجشتراسر (Bergsträßer) وتلميذه بريتل (pretzl)، وقد حققا كتاب (معاني القرآن) للفرأء، وكتاب (الإيضاح في الوقف والابتداء) لابن الأنباري، وكتاب (تعليل القراءات السبع) للإمام الشيرازي، وغيرها الكثير، كما حقق المستشرق الألماني شبرنجر (Sprenger) كتاب (الإتقان في علوم القرآن) للسُّيوطي. إنَّ تلك الحركة دفعت الكثير من المستشرقين لسرقة نفائس المخطوطات أو الاستيلاء عليها أثناء الحروب، لتصبح متاحف الغرب مليئةً بكتبٍ تعبَّر عن حضارتنا وتراثنا المستلب، والذي لا يزال محطَّ أطماع الغرب في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.



الخاتمة

لفتت الحروب الصليبية التي شارك بها الألمان نظر الكنيسة إلى إعادة تمكين دعائم ديانتها المسيحية، والقيام بإصلاحات من شأنها دعم الديانة المسيحية، لا سيما وأن أبناء ألمانيا الذين شاركوا في تلك الحروب استطاعوا الاطلاع على حضارة الشرق، ووجدوا فيها دولة قوية متماسكة، مما أربع السلطة الكنسية فراحت تبحث عن السبب الذي أسس للحضارة العربية ودعم ركائزها، فتوصلت إلى أن الدين الإسلامي هو الأساس المتين الذي قامت عليه الدولة الإسلامية منذ بعث النبي محمد ﷺ رسولاً، فأدركت أن هذا الدين يجب أن يحارب وتدك حصونه المنيعه؛ ذلك لأنه يشكل خطراً على أبناء جلدتهم المسيحيين، إذ كانت الكنيسة تخشى على أبنائها من دخول الدين الإسلامي، فكان القضاء الممنهج على هذا الدين هو الطريق الوحيد للقضاء على هذه الحضارة بأسرها.

لقد أدركت الكنيسة حقيقة مهمة، وهي أن الفكر لا يمكن أن يجابه إلا بمثيله، فقامت بتشجيع حركة الاستشراق وقامت بتمويلها، وإرسال الدارسين ليتعمقوا بدراسة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية المتعلقة به، ودراسة اللغة العربية، ليعود المستشرقون بعد ذلك إلى بلدانهم فيدرّسوا العربية لأبنائهم في فروع الجامعات والمعاهد التي تم افتتاحها لهذا الغرض، فقد أيقنت ألمانيا أنها لن تستطيع أن تحقق من خلال القوة العسكرية أيّاً من تلك الغايات التي حققت فعلاً نتائج أكثر عمقاً وفعاليةً.

وقد كان المستشرقون يأخذون عن بعضهم البعض دون تمحيص وتدقيق في ما قدّمه الأوائل من دراسات وبحوث، وهم بذلك يسلمون بالحقائق المقدّمة، ويجزمون بصحتها دون التثبت منها، وهذا بعيد كل البعد عن البحث العلمي وأخلاقه الذي يجب أن يتحلّى به الباحث، وفي ذلك دليلٌ بينٌ على ما ينفذونه من خطةٍ أيديولوجيةٍ تمّ رسمها للتمكّن من الدين وتشويه العقيدة الإسلامية.

وقد توصل المستشرقون الألمان خلال سنواتٍ طويلةٍ من البحث والدراسة





والتنقيب في التراث الديني واللغوي إلى نتائج مذهلة وفق ما خططوا له، إذ استطاعوا من خلال الازدواجية في التعامل مع الفكر الإسلامي أن يؤثروا ويشككوا في أصل العقيدة الإسلامية، فدسوا سمومهم في الدسم - كما تقول العرب - وذلك لأن أكثر هؤلاء المستشرقين يضمرون العدا والبغض للدين الإسلامي وللمسلمين، مما دفعهم إلى الطعن في كتاب الله الذي حماه الله من كل زور وتزوير، فأولوا آياته تأويلاً يتفق مع هواهم ومذاهبهم، وشككوا في آياته المتشابهة، وهاجموا النبي الكريم محمد ﷺ واتهموه بالكذب والتلفيق، ونسبوا إليه من القصص والأحاديث ما يستطيعون من خلاله تشويه شخصه أمام العالم الإسلامي والغربي، وهذا ما نلمس نتائجه حتى يومنا هذا، إذ إن العالم الغربي يمتلك عن الشرق ودينه الإسلامي معارف متناقضة ومنقوصة، تُظهر الدين على غير ما هو عليه في حقيقته، وذلك هو جلُّ ما سعى إليه المستشرقون الألمان وغيرهم على مرِّ العصور.



لائحة المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أبراهام غايغر، اليهودية والإسلام، ترجمة: نبيل فياض، دار الرافدين، ط١، بغداد، ٢٠١٨م.
- ٣- أمجد يونس الجنابي، آثار الاستشراق الألماني في الدراسات القرآنية، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ط٢، الرياض، ٢٠١٥م.
- ٤- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد- أدنور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م.
- ٥- زاهدة محمد الشيخ طه المزوري، صورة الشرق بين الفلسفة الغربية والاستشراق، دار المنهل، عمان، ٢٠١٦م.
- ٦- عادل عباس النصاروي، إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين، دار الرافدين، ط١، بيروت، ٢٠١٦م.
- ٧- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٤، بيروت، ٢٠٠٣م.
- ٨- فارس عزيز المدرس، التطور التاريخي والوظيفي للاستشراق، دار الخليج للنشر والتوزيع، ط١، الأردن-عمان، ٢٠٢١م.
- ٩- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت، ١٩٦٨م.
- ١٠- محمد البهي، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، مطبعة الأزهر، القاهرة، بلا تا.
- ١١- محمد عبد الله شرقاوي، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ٢٠١٥م.



١٢- محمد فلاح الزعبي، الاستشراق والإسلام: دراسة في أدب غوته، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط١، عمان، ٢٠٠٩م.

١٣- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ، ما لهم وما عليهم، دار الوراق للنشر والتوزيع، سورية، ١٩٩٩م.

١٤- يوهان فك، العربية، دراسة في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة: عبد الحلیم النجار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م.

الاستشراق الألماني ودوره في الدراسات الشرقية تاريخ الاستشراق الألماني وملامح من أسسه المنهجية

م.م. محمد سعدون المطوري^[1]

المقدمة

تنبع الجدوى من الاهتمام بالاستشراق الألماني لتركه آثاراً علميةً يحتاجها الباحث العربي والمسلم والغربي على حدّ سواء في مجال الدراسات الشرقية والإسلامية. لذلك كُتب عن الاستشراق الألماني مجموعةً من البحوث والدراسات في العالمين الإسلامي والغربي، وقد شهد الطرفان بقدرة الاستشراق الألماني الموضوعية والعلمية، ففي المؤتمر العالمي للدراسات الشرق أوسطية الذي عُقد في مدينة ماير في ٨ / ١٢ / ٢٠٠٢ وضمّ ١٨ بلداً أوروبياً، قدّم ادوارد سعيد ثناءً استثنائياً للتراث التفسيري للبحث الفيلولوجي الألماني، كما أوضح أثره القوي في أعماله، وعدّه مصدراً هاماً لكل من الفهم والنقد في عالم العولمة، وقد أثنى صلاح الدين المنجد على سيرة المستشرقين الألمان بعد أن عاشرهم لمدة ثلاثين عاماً معتبراً إياهم الأكثر نزاهةً في التوجّه العلميّ وجديّة في فهم التراث والتاريخ الإسلامي. كما أشادت أوساط علمية في أوروبا وأمريكا بالمنهجية العلمية للمستشرقين الألمان، وإلى بقاء آثار منهجيتهم في بعض الجامعات الغربية، وهناك إشارات من شخصيات بارزة في الولايات المتحدة... إلى عدم استقلال العلم الأمريكي عن العلم الألماني، ومن بين ما قيل في ذلك: يجب على المرء أن يدرس اللغات الشرقية في ألمانيا، وعلى وجه التحديد على يد تيودور نولدكه.

ينفرد الاستشراق الألماني بميزاتٍ قد لا تتوافر لدى الاستشراق في البلدان الغربية،

[١]- باحث عراقي.

فالمستشرقون الألمان على الأغلب لم تسيطر عليهم مآرب سياسية، ولم تستمر معهم أهداف التبشير طوال مسيرتهم في دراسة الشرق، ولم يتصفوا بروح عداية ضد الإسلام والحضارة الإسلامية العربية، بل اتصفوا بحماسهم وحبهم للغة العربية^[1]، وتعلق قسم منهم بالأدب العربي والتراث الوسيط كقصص ألف ليلة و ليلة وكليلة ودمنة.

وعد بعض المتابعين ركون الاستشراق الألماني إلى إرث مناهج التحليل اللغوي الفيلولوجي (Philologie)، وعقلانية التفسير والتأويل إلى جعل خطابه أقل تطرفاً مقارنةً بخطابات استشراقية أوروبية أخرى وخصوصاً فيما يتعلق بقضايا التراث والفكر العربي الإسلامي، وانعكس ذلك على علاقة الغرب بالإسلام، والتي يطرحها ويتداول شأنها بعض علماء المشرقيات الألمان والمتخصصين بقضايا العرب والإسلام طرحاً مختلفاً متجاوزين نسبياً الرؤية المركزية في الاستشراق المتطرف (المسيس)^[2].

أولاً: الاستشراق الألماني (نظرة تاريخية)

تعود الجذور الأولى للاتصال ألمانيا بالشرق وبالعرب والمسلمين إلى أيام الحملة الصليبية^[3] الثانية (٥٤٢-٥٤٤هـ / ١١٤٧-١١٤٩م)، فقد كان الألمان حينها من المشاركين في الحج^[4] إلى الأراضي المقدسة، حيث قدموا وصفاً لتلك البلاد ونقلوا شيئاً من حضارتها بعد عودتهم إلى الديار، كما شاركوا الرهبان في الترجمة عن العربية في الأندلس^[5].

[١]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص٧؛ جها، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، ص١٨٦.
[٢]- رسول، محمد رسول، الغرب والإسلام قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، ط١، (المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ٢٠٠١)، ص٥٨.

[٣]- الصليبية: حركة مسيحية تمثلت بالحملة العسكرية التي قامت بها أوروبا إلى الشرق العربي الإسلامي عند نهاية العصور الوسطى، تمثلت هذه الحروب بسبع حملات عسكرية تصدى لها العرب المسلمون بقيادة كل من السلاجقة، والزنكيين، والأيوبيين، والمماليك بالتتابع. الخطيب، مصطفى عبد الكريم، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، ط١، (الرسالة، بيروت، ١٩٩٦)، ص٢٩٤.

[٤]- المقصود بالحج هنا هو حج المسيحيين إلى القدس (أورشليم)، تعد هذه الممارسة عند المسيحيين رافداً مهماً في صياغة الخلفية الفكرية للحروب الصليبية، وتبرزت فكرت الحج برغبة المسيحيين في التعرف على الأماكن التي شهدت تجسد المسيح عليه السلام وعذابه، وما ورثته المسيحية من اليهودية من احترام خاص لمدينة القدس (أورشليم)، وفي الوقت نفسه شاع الاعتقاد بين مسيحي الغرب اللاتيني بأن الذخائر المقدسة، ورفات القديسين لها القدرة على محو الذنوب، ومرار الزمن تعين على الكنيسة الغربية أن تعترف بقيمة الحج إلى المزارات المقدسة، مما جعل منه اعتقاداً سائداً في الوسط المسيحي. قاسم، عبده قاسم، الخلفية الأيدولوجية للحروب الصليبية، ط٢، (ذات السلاسل، د. م، ١٩٨٨)، ص٣٠-٣١.

[٥]- العقيلي، نجيب، المستشرقون موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم، ط٥، (دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٦) ج٢، ص٣٤٠.



وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر للميلاد انعقدت النيّة على إنشاء كراسي لدراسة اللغات الشرقية في ألمانيا، كانت تلك النيّة متزامنةً مع إنشاء الجامعات الألمانية التي تأخّر تأسيسها في ألمانيا عن بقية بلدان أوروبا^[1]. إلا أنّ القرن السادس عشر الميلادي يعدّ مرحلةً في تاريخ الاستشراق الألمانيّ؛ إذ يمكن فيها تشخيص سمات واضحة للاستشراق في ألمانيا؛ لأنّ الدّراسات الشرقيّة في وقتها لاقت اهتمامًا واضحًا خلال هذا القرن من خلال المساعي العلميّة التي قامت بها شخصيّات ألمانيّة كان لها دورٌ تأسيسيٌّ لتلك الدّراسات، وعُرفت تلك الشخصيّات باسم: أساتذة اللغات الشرقيّة. ابتداءً، عمل هؤلاء الأساتذة بتعليم اللغة العبريّة لدارسي اللاهوت مع إعطاء محاضراتٍ في تفسير التوراة، إضافة إلى تعليم العربيّة والسريانيّة وغيرها من اللغات السّامية^[2].

كان الاستشراق الألمانيّ في البداية كغيره انطلق ضمن إطار الرّغبة في تحقيق مصالح سياسيّة واقتصاديّة إضافة إلى دوافع الرّدّ على الإسلام وتنشيط المذاهب المسيحيّة في العالم الشرقيّ تحت مظلة التبشير^[3]، وتمثّلت خطواته الأولى في هذا القرن بجمع المخطوطات الشرقيّة، وتخصيص كراسي لتدريس اللغات السّامية في جامعات ألمانيا، إلا أنّ قيام الإصلاح الديني (Reformation)^[4] على يد مارتين لوثر (١٥٢١م / ٩٢٨هـ) كان له أثرٌ في تغيير تلك التوجهات، التي تحدّدت بتركها العالم الديني والثّقافي للكاثوليكيّة، وإزالتها لظواهر الطابع الثّقافي المتّصل بالتوراة وبقراءته وبترجمته وبتفسيره في تشريعها الديني الخاص^[5]. ممّا يعني تحرّر المنظومة العلميّة في ألمانيا نوعاً ما من توجيهات الكنيسة والحكام في وقت مبكر.

[١]- الشاذلي، عبد الله يوسف، الاستشراق مفاهيم صلات جهود، ط١، (٥.م.د)، د. ت، ص٤٣٥.

[٢]- الأيوبي، هاشم إسماعيل، أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفد يتريش فيشر، ط١، (٥.م.د)، (١٩٩٤)، ص١١.

[٣]- كرال، غونترال، تطور علم الاستشراق في ألمانية، مجلة المعرفة، (وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا)، العدد السابع والخمسون، السنة الخامسة، ١٩٦٦، ص١٢.

[٤]- من ألمانيا بدأت البروتستانتية، أو حركة الإصلاح الديني، وتحديدًا من ويتنبرغ في مقاطعة ساكس، وعلى يد الراهب مارتين لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م) عندما أقدم على تعليق مبادئه ال ٩٥ على باب الكنيسة، ثم اخذ يتبعها بعدة مؤلفات ينتقد فيها الكنيسة الكاثوليكية وممارسات أساقفتها، فاندلعت حروب الإصلاح الديني في ألمانيا وخارجها. الخوند، مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية، (دار رواد النهضة، بيروت، د. ت)، ج٣، ص١٨.

[٥]- عبد السلام، أحمد حسن، تاريخ الاستشراق الألماني، مجلة الفكر العربي، العدد: ٣١، السنة: ٥، (معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣)، ص١٩٠.



كان تحرك المستشرقين الألمان العملي لدراسة الشرق في هذا القرن متكثراً على مخطوطات مكتبة بوستل^[1] في مدينة (فالس)، والتي أصبحت أساساً مهماً بنيت عليه دراسة اللغات الشرقية في ألمانيا^[2]، ولمح في هذا الوقت عددٌ من المستشرقين منهم: يعقوب كريستمان (٩٦٢-١٠٢٢هـ / ١٥٥٤-١٦١٣م) الذي أفاد من تلك المكتبة في تأليف كتاب لتعليم حروف اللغة العربية، وأعدّ مطبعة بحروف من الخشب لطباعة هذا الكتاب، وعمل على إنشاء كرسي للعربية في جامعة هايدلبرغ، واستطاع أن يدرك مقدار الصلة الوثيقة بين العربية كلغة وبين العلوم الأخرى كالطب والنجوم، لذا ترجم كتاب الفلك للفرغاني (ت: ٣٤٧هـ / ٨٦١م) لا عن العربية مباشرة، بل عن النصّ العبري ولا إلى الألمانية بل إلى اللاتينية^[3]. وعمانوئيل ترميلوس^[4] الذي حاول دراسة الشرق من خلال وضعه لكتاب عن قواعد اللغتين الكلدانية والسريانية (٩٨٧هـ / ١٥٧٩م)، وترجمته للإنجيل من السريانية عن مخطوطة (لبوستل) إلى اللاتينية في السنة نفسها^[5]، وانصرف منذ سنة (٩٦٩هـ / ١٥٦١م) إلى إعداد ترجمة حرفية للعهد القديم (التوراة) إلى اللاتينية ومؤازرة من تلميذه وزوج ابنته فاي يوليوس (Fai yulus)^[6]، ولقد صادف إقدام يوليوس الذي نال نصيباً من علوم العربية على ترجمة الكتاب المقدس، الذي وجد المجلد منه بين رسائل بولس وتاريخ الرسل التي تركها (بوستل) بين مستنداته تطابقاً

[١]- ولد بوستل (Guillaume Postel) في وسط متواضع بالنورماندي سنة (٩١٦هـ / ١٥١٠م)، درس في باريس وعني بدراسة اللغتين اليونانية والعبرية، وتعلم البرتغالية والإيطالية والأسبانية، أرسله شارل الأول ملك فرنسا في بعثة إلى الشرق لشراء المخطوطات الشرقية سنة (٩٤١هـ / ١٥٣٤م)، وقد لقي ترحاباً في تركيا من السفير الفرنسي هناك، وسرعان ما تعلم اللغة التركية، وأيضاً تعلم اللغة العربية من خلال معرفته باللغة العبرية، من كتبه قواعد اللغة العربية، وجمهورية الترك، توفي سنة (٩٨٩هـ / ١٥٨١م). فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط٢، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١)، ص٤٨-٥٠.

[٢]- المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ط١، (دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٨)، ج١، ص١٥.

[٣]- الشاذلي، الاستشراق، ص٤٣٧.

[٤]- عمانوئيل ترميلوس (٩٨٨-١٠١٦هـ / ١٥١٠-١٥٨٠م): يهودي من فيرار كان قد تكتلك ثم انتمى إلى البروتستانتية. عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص١٩١.

[٥]- العقريقي، المستشرقون، ج٢، ص٣٤٠.

[٦]- فاي يوليوس (٩٥٢-١٠١١هـ / ١٥٤٥-١٦٠٢): وهو تلميذ لترميلوس وخلف له. كان مهتماً بالعربية بطريقة ظرفية عبر قيامه بأبحاث لأستاذه المكلف بترجمة التوراة العبري من قبل الأمير المنتخب فردريك الثالث. عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص١٩١.



مع توجهات الأوساط المعنية بكلمة الربّ ضمن المنحى الإصلاحى اللوثري^[1]، ووضع كريستمان فهرساً للمخطوطات الشرقيّة لبوستل، فوجدت العربيّة والكلدانيّة والعربيّة والسريانيّة طريقها إلى الجامعات الألمانيّة^[2].

في القرن السابع عشر برزت شخصيات استشراقية في ألمانيا، كالراهب الألماني جرمانوس^[3] (P.D. Germanus) (٩٩٧-١٠٨١هـ / ١٥٨٨-١٦٧٠م) الذي وضع معجمًا عربيًّا - لاتينيًّا - إيطاليًّا بعنوان: (fabrica lginguae arabicae, roma)، ومع أنّ هذا المعجم كان رديئًا وضئيل القيمة إلاّ أنّه بقي مستعملًا في أوساط المبشرين حتى منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، كما ترجم جرمانوس القرآن الكريم إلى اللاتينية، واشترك في الترجمة العربيّة للكتاب المقدّس، نشرتها هيئة الدّعوة والتبشير التابعة للفاثيكان (١٠٨٢هـ / ١٦٧١م)^[4]، وعمل اللاهوتيّ الإصلاحى جوهان هوتنغر (١٠٣٠-١٠٧٨هـ / ١٦٢٠-١٦٦٧م) فهرسًا للمخطوطات الشرقيّة، ونشره سنة (١٠٦٩هـ / ١٦٥٨م) في هايدلبرغ، بعد أن قام برحلةٍ إلى هولندا لكي يتمرنّ على العربيّة عند فاي يوليوس، كما قام بمحاولة وضع حياة السيد المسيح بالعربيّة، مع ترجمة لاتينية تجمع مقاطع من القرآن الكريم ومقاطع من التوراة، وكتابه، (المكتبة الرّباعيّة الأجزاء) قد حوى مجموعة من منتخبات المخطوطات والكتّاب العرب. ولكن كلّ عمله لم يصل إلى التحرّر من ثقل التأويل الديني، ويقول جوهان عن كتابه: «إنّه يساهم بتفسير اسم الله في العهد القديم»^[5].

وفي القرن نفسه، دُشنت أوّل طبعة للقرآن الكريم بحروف عربيّة، وما تزال توجد منها

[١]- فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربيّة والإسلاميّة في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لظفر العالم، ط٢، (دار الكتب الوطنيّة، بنغازي، ٢٠٠١)، ص ٥٥.

[٢]- العقيلي، المستشرقون، ج٢، ص ٣٤٠-٣٤١.

[٣]- جرمانوس: راهب مبشر فرنسيسكانيّ ألماني، ولد في سيليزيا بألمانيا (٩٩٧هـ / ١٥٨٨م)، وانخرط في سلك الرهبنة، ثمّ تعلم اللغات الشرقيّة، وخصوصًا اللغة العربيّة في الكلية التبشيرية المنسوبة إلى اسم القديس بطرس في روما، ثمّ سار إلى فلسطين للتمكن من اللغة العربيّة، وألّف كتابًا في اللغة العربيّة ثمّ توسع فيه وعمل منه معجمًا عربيًّا - لاتينيًّا - إيطاليًّا، وله كتاب بعنوان (نقائض الإيمان)، وكذلك اشترك بالترجمة العربيّة للكتاب المقدّس، توفي سنة (١٠٧١هـ / ١٦٦٠م) في الأسكوريال. بدوي، موسوعة المستشرقين، ط٣، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣)، ص ١٨٠.

[٤]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١٨٠.

[٥]- عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص ١٩٢.

نسخ في الوقت الحاضر، كان القائم على تلك الترجمة أبراهام هنكلمان^[1] (Abraham Hinckelman)، في مدينة هامبورج بألمانيا، وتمّ طباعتها في مطبعة (Schultzio Schillefria) سنة (١١٠٦هـ / ١٦٩٤م) وتقع في ٥٦٠ صفحة^[2]، «وفي برلين نُشرت مختارات من القرآن الكريم بالعربية والفارسية والتركية واللاتينية سنة (١١١٤هـ / ١٧٠٢م) قام بنشرها أندريا أكلولوثوس^[3] (Anderia Acouthos)، اللاهوتي وأستاذ اللغات الشرقية في براتسلافا وتقع في ٥٧ صفحة من قطع الورق وعنوانها باللاتينية:

Alcoranca, sive specimen Alcorani quadriling uis Arabici, persici, Turcici. Latini^[4].

بحلول القرن الثامن عشر الميلادي تعلم قسم من المستشرقين الألمان اللغات الشرقية في هولندا، ولما رجعوا إلى ألمانيا علّموها في جامعاتها، وأخرجوها من نطاق التوراة الذي ضرب حولها ردحًا من الزمن إلى ميدان الثقافة العامّة، وعندما اتّصلت ألمانيا بالشرق اتصال سياسة وتجارة أنشأت مدرسة للغات الشرقية في برلين سنة (١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م) على غرار المدرسة الفرنسية والنمساوية^[5].

وممن برز من المستشرقين في هذا القرن جوهان ميخائيليس^[6] (gohann)

[١]- هنكلمان (١٠٦٣-١١٠٧هـ / ١٦٥٢-١٦٩٥م): راهب من مدينة هامبورج الألمانية، وقد دافع هنكلمان عن طبعته في مقدمة الترجمة، التي لا تقدم سوى النص ضد الاعتراضات بقوله: إن هذا العمل شأنه شأن كل الاهتمامات بالعربية، غير ذي جدوى كبيرة، ولا تناسب رجال الدين إلا بقدر طفيف جدًّا. فوك، المرجع السابق، ص ٩٧.

[٢]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٣٨.

[٣]- اندريا اكلولوثوس (١٠٦٥-١١١٦هـ / ١٦٥٤-١٧٠٤م): من سيليزيا، تعلم العبرية والكلدانية والعربية والفارسية والحبشية والمغربية والقبطية والتركية، وفي حروب بولونيا مع الأتراك اقتنى نسخة من القرآن الكريم بترجمتين تركية وفارسية فترجمها ولكنه لم يوفق إلى نشرها، فاكتفى بنماذج منها مرفقًا كل نص عربي بترجمة فارسية وتركية ولاتينية، بعنوان: نصوص من القرآن مترجمة بأربع لغات (برلين ١١١٣هـ / ١٧٠١م). مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ط ١، (دار كتب عربية، د. م. د. ت)، ص ١٥٢.

[٤]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٣٩.

[٥]- العقريقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٤١.

[٦]- جوهان ميخائيليس (١١٣٠-١٢٠٥هـ / ١٧١٧-١٧٩٠م): مستشرق ألماني، تعلم العربية وأتقنها مع غيرها من اللغات السامية في جامعة جوتنجن، وعلمها في موسكو، واقترح على ملك الدنمارك إرسال بعثة إلى جنوبي الجزيرة العربية (١٢٠٦هـ / ١٧٦١م) من آثاره: كتب مدرسية في قواعد اللغة العربية، وآداب اللغة السريانية، وآداب اللغة العبرية. العقريقي، المستشرقون، ص ٣٥٥-٣٥٦.



(michaelis) وهو لاهوتيّ وذا نزعةٍ عقليّةٍ في فهم الدين والنظر إلى الكتاب المقدّس، من خلال أبحاثه الواسعة، في ألفاظ اللغة العبريّة، ونقده لأسفار العهد القديم، ومعرفته بالفلولوجيا^[1] (Philologie) السريانيّة والعربيّة، وقد اعتمد أساس المنهج النّقديّ التّاريخيّ في معالجة الكتاب المقدّس^[2]. ويعد ريسكه^[3] (Johann Jakob Reiske) أُمُودجًا بارزًا - في هذا القرن - حيث قام بجولةٍ في هولندا، لمراجعة المخطوطات العربيّة في جامعة ليدن (١١٥١هـ/ ١٧٣٨م)، وكان ذا رغبةٍ بدراسة الشّعْر العربيّ، فأثبت أنّ اللّغة العربيّة مستقلّة في التّاريخ خلافًا لما يراها بعض المستشرقين بأنّها مجرد لغةٍ إضافيّةٍ من أجل دراسة العبريّة، وأنّها تحمل قيمًا أخرى غير القيم اللغويّة^[4]، كما نقل في سنة (١١٥٢/ ١٧٣٩م) أشعار جرير، واهتمّ بشكلٍ خاصّ بقصائد العرب الشّهيرة في عصر ما قبل الإسلام، وبالمعلّقات التي عكف على دراستها مع شروح يحيى بن عليّ التبريزي، ومحمد بن إبراهيم المعروف بابن النحاس، ووقع اختياره أخيرًا على أطولها وهي معلقة (طرفة ابن العبد)^[5].

أمّا في القرن التاسع عشر، فإنّ الاستشراق الألمانيّ قد حفل بالتّنوع والتّقّدّم في دراساته الشرقيّة، فمن دراسة اللّغات إلى جمع وتحقيق النّصوص ثم دراسة جغرافيا البلدان الشرقيّة، والاهتمام بتاريخها وواقعها السياسي والاجتماعي ودور الأديان فيها، إلى الاهتمام بالقديم والتركيز على التراث العربيّ، فضلًا عن استحداث المزيد من كراسي اللغات الشرقية في الجامعات الألمانيّة.

[١]- الفلولوجيا: طرق تستهدف انجاز نص، وتسهيل قراءته ونقده، بضمان شرعيته اللغوية، وقد لعبت الفلولوجيا في القرن التاسع عشر دورًا خاصًا من الوجهتين: التاريخيّة والمقارنة. وسيأتي تفصيل لها في عنوان خاص بها. علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، ط١، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٥)، ص ١٧١.

[٢]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٨٠.

[٣]- جوهان جاكوب ريسكه (١١٢٩-١١٨٨هـ/ ١٧١٦-١٧٧٤م): مستشرق ألمانيّ، توفي والده وهو صغير، فأودع في ملجأ للأيتام في مدينة هله، أتقن اللاتينيّة واليونانيّة وهو في المدارس الابتدائيّة، كان على خلاف علمي مع أستاذه اسخولتنز، الذي نصح ريسكه بدراسة اللغات السامية لفهم اللغة العربيّة، ولم يصنع ريسكه صنيع أستاذه الذي يتهرب من الصعوبات في النصوص العربيّة، تحول ريسكه من دراسة العربيّة إلى الطب، بعد أن أقنعه أستاذه الذي كان يريد إعداد ابنه ليخلفه في منصبه أستاذًا للغة العربيّة في جامعة ليدن. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٩٨-٢٩٩-٣٠٠.

[٤]- عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألمانيّ، ص ١٩٤.

[٥]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ١١٢.



يرى هارموت بوبتسين^[1] أنّ كرسي اللغات المشرقية في كلية الآداب مستحدث، وقد صدرت وثيقة في جامعة بايرويت (Bayreuth) (1100هـ/1742م) تؤكّد على أنّ أستاذ الكرسي يجب أن يكون أستاذ لاهوت، وبهذا كانت النزاعات المستقبلية حول شغل المراكز مبرمجةً سابقاً، غير أنّها انفجرت في وقتٍ معيّنٍ عندما بدأ الاستشراق يفهم على أنّه نظامٌ مستقلٌّ بذاته^[2]، ففي هذه الفترة بدأ الاستشراق يتبلور ويأخذ أبعاداً مهمّةً في الجامعات الألمانية، على أثر معطياته العلميّة، وتعدّد الموضوعات التي يدرسها، حيث كانت محاولات الخروج من ضغوط رجال اللاهوت على أشدها في ذلك الوقت، بعد أن أخذت الاختصاصات العلميّة الأكاديميّة حيّزاً كبيراً في جامعات ألمانيا على حساب الدّراسات اللاهوتيّة، وكان لقسم من المستشرقين محاولاتٍ لإظهار قدراتٍ علميّةٍ أكثر شموليّةً كما هو الحال مع المستشرق فيدهايم^[3] الذي أبدى اهتمامات شملت إلى جانب الاستشراق اللغة الإنكليزيّة أيضاً، وفي مقال ... دعا إلى البدء بتعليم العربيّة السّهلة، بدلاً من العبريّة الصّعبة، ويعدّ أوّل من ألقى محاضرات حول القرآن في أرلانجن، وإلى جانب الدّراسات العبريّة عالج فيدهايم في المقالات العديدة التي نشرها موضوعات في الفلسفة والعقيدة المسيحيّة وعلم الطبيعة^[4].

كما أدّت المكتبات الألمانية دوراً كبيراً في تطوير الدّراسات الشّرقيّة، وكانت هذه المكتبات على قسمين: الأوّل ألحق بالبلديات، وتبلغ سبعة آلاف مكتبة، أما القسم الآخر فكان تابعاً للكنائس وبلغت إحدى عشر ألف مكتبة، وعُدّت مكتبة برلين الوطنيّة،

[1]- البروفسور هارموت بوبتسين، ولد سنة (1366هـ/1946م) في برلين، مستشرق ألماني، له نشاطات علمية متعددة، ومشاركات في الندوات والمؤتمرات التي تعقد في ألمانيا والدول العربية، وهو يشغل كرسي العلوم الإسلاميّة في جامعة إرلنغن - نورنبرغ، ومعروف باطلاعه الواسع على التراث العربي ودراساته الرصينة التي كتبها حول القرآن الكريم والعلوم الإسلاميّة، وإلمامه الواسع بتاريخ الاستشراق في أوربا. الاستشراق الألماني إلى أين، حوار اجراه ظافر يوسف مع المستشرق الألماني هارموت بوبتسين، مجلة التراث العربي، العدد 68، السنة السابعة عشر، (اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997)، ص 123 - 142.

[2]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص 12.

[3]- فيدهايم E. Fiedhaim (1269 - 1339هـ/1852 - 1928م): أستاذ العلوم الطبيعيّة في جامعة إرلنجن، وقد وقف نشاطه على جمع كتب العرب ومخطوطاتهم في علوم الرياضيات والكيمياء والطبيعة، من آثاره: المساهمة في درس تاريخ العلوم الطبيعيّة (إرلنجن 1902-1928)، ورسالة الكندي في المد والجزر (حولية الطبيعة 1922) وغيرها. العقيقي، المستشرقون، ج 2، ص 396.

[4]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص 12 - 13.



ومكتبات جامعات: جوتنجن، وهایدلبرغ، ومانيس، من أغنى المكتبات بالمخطوطات الشرقية ولا سيما العربية. وقد قرّر مجلس العلوم الألماني توسيعها وإنشاء مثيلاتها للمعهد، والتنسيق فيما بينها للحيلولة دون تكرارها، كما أُقيم متحف للفن الإسلامي في برلين (١٣٢٢هـ / ١٩٠٤م) احتوى على مصحف نادر من القرن السابع الهجري (السادس عشر الميلادي) مكتوب بالخط الفارسي^[1]. وربما كان لتوافر الإمكانيات المذكورة سابقاً، مضافاً إليها قيام الوحدة الألمانية عام (١٢٨٧هـ / ١٨٧٠م) هي عوامل مساعدة في تقدّم المستوى العلمي للدراسات الشرقية في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر للميلاد، الذي شهد بروز نخبة من المستشرقين الكبار من أمثال: فريدريش روكرت وأوكست ديلمان وجاكوب بارت وفلايشر وهزيخ وأولد وغيرهم.

فكان فريدريش روكرت^[2] (Ruckert, Fr)، الذي عُيّن أستاذاً أصيلاً لكرسي اللغات الشرقية في أرلانجن، باشر بإعطاء محاضرات مبرمجة في السريانية سنة (١٢٤٢هـ / ١٨٢٦م)، ودرس إضافة إلى ذلك اللغة الفارسية واللغة التركية في الجامعة نفسها، وقد كان اهتمامه متركّزاً على ملحمة الشاهنامه للشاعر الفردوسي^[3]، وفيما يتعلّق بالفارسية خاصة، ولم يكن روكرت مترجماً فحسب، بل كان شاعراً مقلداً أيضاً، وضع كتاباً في قواعد الشعر والبلاغة عند الفرس، ومن أعماله: القيام بوصف المخطوطات الشرقية الموجودة في مكتبة أرلانجن وصفاً دقيقاً^[4]، وقد جمع روكرت بين فنون الشعر وعلوم اللغة، وعمل سنوات عدّة مكبّاً على نسخ ما جاءه من الكتب والمخطوطات الشرقية والاقتباس عنها،

[١]- العقيلي، المستشرقون، ج٢، ص٣٤٣.

[٢]- روكرت فردريش مستشرق ألماني وشاعر تلقى علومه في جامعتي فورزبورج وهایدلبرغ، والتحق بمعظم أقسامها الشرقية، ونال لقب أستاذ برسالة إلى جامعة فيينا (١٢٢٦هـ / ١٨١١م)، درس في جامعة أرلانجن ومن ثم في جامعة برلين ثمان سنوات ترك بعدها التدريس وارتحل إلى إحدى المقاطعات الهادئة في كوربورج حيث مات، له اهتمامات باللغة العربية. العقيلي، المستشرقون، ص٣٥٩ - ٣٦٠.

[٣]- فردوسي: شاعر إيراني، عاش في القرن الخامس الهجري، له: قصة يوسف وزليخا، وملحمته الشاهنامه مشهورة، اهتم بها الأوروبيون وجعلوها معروفة في أوروبا، وقد كتب نولدكه عن الفردوسي وملحمته مقالاً بعنوان: الملحمة القومية الإيرانية، وتقع الشاهنامه في نحو ستين ألف بيت، أتمها الفردوسي عام (٤٠١هـ / ١٠١٠م) للسلطان محمود الغزنوي، مصوراً فيها تاريخ الفرس منذ العصور الأسطورية حتى منتصف القرن السابع للميلاد. براون، إدوارد جرانفيل، تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى سعدي، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٤)، ص١٥٤ - ١٥٥؛ إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، (مكتبة مدبولي، القاهرة، د ت)، ج٣، ص٢٤٠.

[٤]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص١٥ - ١٧ - ١٩.

وأضاف على المتون ملاحظاته الشخصية، وصحح أخطائها كما ترجم ما استحسنه من كل المتون التي قرأها وصاغ بقلمه أشعاراً على نمط أسلوب الشاعر المتصوف جلال الدين الرومي^[1] [2].

أما أوكست ديلمان^[3] (A. Dillmann) فيعدُّ مؤسساً لفقه اللغة الحبشية الجديد، وتعدُّ أعماله عن الأحباش مصدرًا لا ينضب؛ إذ عمل على تعميق معرفته بذلك البلد البعيد عن طريق الاستقصاء للمعلومات لدى المندوبين الأوروبيين في الشرق، وبعد أن أنهى فترة تلمذته في جوتنجن ارتحل إلى كل من باريس وأكسفورد ولندن وكوبنهاغن لدراسة المخطوطات الأثيوبية، وعمل فهرسًا لوصف هذه المخطوطات، وبهذه الخبرة استطاع من تحقيق أجزاء ترجمة العهد القديم باللغة الأثيوبية^[4].

وتخصَّص جاكوب بارت^[5] (JACOB BART) بتدريس اللغة العبرية وتفسير الكتاب المقدس والفلسفة اليهودية في العهد الرباني، وله مؤلفات في اللغات السامية، أبرزها: تكوين الأسماء في اللغات السامية (١٣١٢هـ / ١٨٩٤م)، وتكوين الضمائر في اللغات السامية (١٣٣٧هـ / ١٩١٨م)، ودراسات سامية من أجل معجم سام (١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م)، وله في ميدان الدراسات العربية: كتاب الفصح، وديوان القطامي^[6] وعرف

[١]- جلال الدين الرومي (٦٠٤ - ٦٧٢هـ / ١٢٠٧ - ١٢٧٣م): شاعر فارسي متصوف، وهو أحد شعراء الحب الإلهي، له طريقة خاصة بالتصوف عرفت بالطريقة الملوية، أشهر آثاره: ديوان مثنوي. البعلبي، منير، معجم أعلام المورد موسعة تراجم لأشهر أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، ط١، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢)، ص١٥٧-١٥٨.

[٢]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص٥٦.

[٣]- أوكست ديلمان: مستشرق وعالم لاهوتي بروتستانتي. ولد في ولاية فرتنبرج بألمانيا في (١٢٣٩هـ / ١٨٢٣م)، وتوفي في برلين (١٣١٢هـ / ١٨٩٤م)، عُيِّن عام (١٢٧١هـ / ١٨٥٤م) أستاذًا في كيل، وعام (١٨٨١هـ / ١٨٦٤م) في غيسن، وعام (١٢٨٦هـ / ١٨٦٩م) في برلين. برز في أبحاثه في اللغة الأثيوبية، كما ألف عدة شروح لكتب العهد القديم. البعلبي، معجم أعلام المورد، ص١٢٢.

[٤]- هويدي، الاستشراق الألماني تأريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، ط١، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٠)، ص٣٢.

[٥]- جاكوب بارت: ولد في فلنجر (١٢٦٨هـ / ١٨٥١م)، تعلم العربية على يد فلايشر ونولدكه، وتخصص في فقه اللغة العربية ومقارنتها باللغات السامية، ثم انتدب أستاذًا لها في الكلية الدينية العربية، ثم في جامعة برلين، من آثاره شرح الكتاب المقدس، وكتاب الآداب العربية والعبرية، وأبحاث في الشعر الجاهلي، وله أبحاث في المجلة الشرقية الألمانية، توفي سنة (١٣٣٣هـ / ١٩١٤م). العقريقي، المستشرقون، ج٢، ص٣٩٣؛ فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص٢٥٤.

[٦]- عمير بن شبيب القطامي: توفي في أوائل القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن للميلاد)، شاعر عربي، من شعراء الطبقة الثانية الإسلاميين. البعلبي، معجم أعلام المورد، ص٣٤٩.



عنه تطرّفه في تصحيح النصوص العربية، على حين كان يتجنب أي تصحيح في نصوص الكتاب المقدس^[1].

وأجرى فليشر^[2] (Fleischer, H.L) في باريس أبحاثاً عديدةً في (المكتبة الملكية) الغنيّة بالمخطوطات الشرقيّة، بعد أن عاش -بداية- الطّلاب المصريين الشباب الذين أوفدهم محمد علي إلى باريس للتزود بالثقافة الأوروبيّة، كما اجتهد في عمله كأستاذ للغات الشرقيّة، وقد حدّد فليشر مجاله العلمي، رغبة منه في التّخصّص، وجعل من السّنوات الأولى في تدريسه لبعض الكتب حول التوراة، واكتفى فيما بعد بتدريس اللغات العربيّة والفارسيّة والتركيّة، ويحتلّ فليشر المكانة الأولى بين المستعربين الأوروبيين^[3].

كما اهتم هنريخ أوالد^[4] (hainres ewalld) -وهو لاهوتي بتكوينه- بفقّه اللغة، وكانت أعماله الأولى مكرّسةً لترجمة العهد القديم، في صراع مدرسة غوتنغن مع مدرسة توبنغن، حول اللاهوت البروتستنتي والرؤيا، وكان يطمح إلى إعادة اللغات السامية إلى القواعد العقلانيّة، وأظهر تمكّناً من اللغة الفارسيّة، والأرمنيّة، والتركيّة، كما يوحى كتابه (Grammatica Critica Linguae Arabicae) ومن طلابه تيودور

[1]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٦١.

[2]- فليشر أو فلايشر (١٢١٦-١٣٠٦هـ / ١٨٠١-١٨٨٨م): ولد في شانداوا وتعلم في بوتزن، وتخرج من جامعة ليبزيغ، كان له إلمام في الشرق لدراسته اللاهوت تعرف على دي ساسي والتحق بهدرسته، وتعلم في باريس العربية الفصحى والفارسيّة والتركيّة، وعندما عاد إلى ألمانيا (١٢٤٢هـ / ١٨٢٦م)، عين أستاذاً للغات الشرقيّة في جامعة درسدن، وأسس الجمعية الشرقيّة الألمانيّة في هالة، من مؤلفاته مائة حكمة ومثل بالعربيّة والفارسيّة. الحقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

[3]- ديغا، غوستاف، تاريخ الاستشراق الأوروبي، مراجعة: علي جابر، مجلة الفكر العربيّة، العدد ٣١، السنة الخامسة، (معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٧١.

[4]- هنريخ أوالد (١٢١٨ - ١٢٩٢هـ / ١٨٠٣ - ١٨٧٥م): مستشرق ولاهوتي بروتستانتي ولد في غوتنغن وتوفي فيها، عمل منذ عام (١٢٤٧هـ / ١٨٣١م) إلى عام (١٢٥٣هـ / ١٨٣٧م) أستاذاً للغات الشرقيّة في غوتنغن، عزل عن منصبه لأسباب سياسيّة ثم انتقل عام (١٢٥٤هـ / ١٨٣٨م) إلى جامعة توبنغن في قسم الفلسفة. وبعد خلافات فكريّة عاد إلى غوتنغن عام (١٢٦٤هـ / ١٨٤٨م). واشترك عام (١٢٨٠هـ / ١٨٦٣م) في تأسيس الاتحاد البروتستانتي. عزل عام (١٢٨٤هـ / ١٨٦٧م) من قسم الفلسفة بسبب نشاطه المعدي للحكومة الروسية، لقد كان أوالد أحد الممثلين الرئيسيين لعلم اللغات السامية وخاصة العربيّة في القرن التاسع عشر. المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٠٤.

نولدكه^[1] (Theodoor. Noldeke) ، وفلهوزن^[2] (Julus Wvllhausen)، اللذان أبديا اعترافهما به^[3].

وعلى الصّعيد الجامعي عين فلهايم جايجر^[4] (Willhelm Geiger) أستاذ كرسي للدراسات الهندو-جرمانية (١٣٠٩هـ / ١٨٩١م)، في جامعة أرلانجن، بعد القرار المبدئي بالفصل بين الكرسيين (الدراسات السامية والدراسات الهندو-جرمانية). استمر الأمر بعدها ثلاث سنوات، لغاية تأسيس كرسي للدراسات السامية، وتسليمها إلى الأستاذ المساعد للعربية والآشورية دكتور لودفينغ آبل (Ludwing Able) في برلين، والذي درّس بارلانجن ما بين (١٣١٢-١٣١٨هـ / ١٨٩٤-١٩٠٠م)^[5]، كانت تلك التعيينات تجري في أجواء من الجدل بين كلية الآداب وكلية اللاهوت، في مسألة اختيار أستاذ الدراسات الشرقيّة، حيث ترى الأخيرة أنّ أستاذ الدراسات الشرقية لا بدّ من معرفته باللغات السامية الكلاسيكية (العربيّة والسريانيّة والعبريّة)، وكان لإلمام (آبل) بهذه اللغات، إضافة إلى معرفته بأبحاث الخط المسماري القديم، قد حسم له منصب أستاذ الدراسات الشرقيّة في أرلانجن^[6]، ولم يبقَ (آبل) بهذا المنصب طويلاً، فبعد رحيله «المبكر اقترحت

[١]- تيودور نولدكه: مستشرق ألماني، ولد سنة (١٢٥٢هـ / ١٨٣٦م) في مدينة هاربورج الألمانية، كان إذا أطلع واسع على الآداب اليونانية، دخل الجامعة تحت إشراف أبيه، كانت رغبته التخصص في الآداب اليونانية واللاتينية، بدلاً من السامية التي يأسف على التخصص فيها، التحق بجامعة جيتنجن في (١٢٧٠هـ / ١٨٥٣م)، حصل على الدكتوراه الأولى في (١٢٧٣هـ / ١٨٥٦م) في سن العشرين، بعدها ارتحل إلى فيينا، ومن ثم إلى ليدن، وكانت له أواصر قوية مع المستشرقين في ذلك الوقت، عيّن معيداً في جامعة جيتنجن سنة (١٢٧٨هـ / ١٨٦١م)، وأستاذاً للغات السامية في جامعة كيل في (١٢٨١هـ / ١٨٦٤م) توفي سنة (١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م). بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٥٩٧ - ٥٩٨.

[٢]- فلهوزن (١٢٦٠-١٣٣٧هـ / ١٨٤٤-١٩١٨م): من أشهر المستشرقين الألمان، اهتم بدراسة اللاهوت لنقد التوراة، تخرج على أيفالد باللغات الشرقية، له كتابات عن اليهود، والسيرة النبوية، ودراسات عن الدين الإسلامي وأديان عرب الجاهلية، وفتوح إيران، فضلاً عن اهتمامه بالفروق الإسلامية. العقيلي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٨٦ - ٣٨٧.

[٣]- عبد السلام، تاريخ الاستشراق الألماني، ص ١٩٧ - ١٩٨.

[٤]- فلهمم جايجر (١٢٧٣ - ١٣٦٣هـ / ١٨٥٦ - ١٩٤٣م): مستشرق ألماني متخصص بالإيرانيات والهنديات، رسالته الأولى للدكتوراه (١٢٩٤هـ / ١٨٧٧م) كانت عن الترجمة الفهلوية للفصل الأول من (نديديد) وهو كتاب صلوات زرادشتيه، وفي عام (١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م) أصدر أهم كتبه وأكبرها حجماً بعنوان: حضارة شرقي إيران في العصر القديم، وله دراسات في العصر الهندي القديم، والديانة البوذية، وجزيرة سيلان، تتناول تلك الدراسات مشاكل لغوية وحضارية. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

[٥]- الأيوبي، أبحاث عربيّة، ص ٢٠.

[٦]- الأيوبي، أبحاث عربيّة، ص ٢١.



كلية الآداب... كارل بروكلمان^[1] (Carl Brockelmann) الذي له الأفضلية الأولى على غيره ... وقبل أن يصبح معروفاً أن بروكلمان لن يأتي إلى أرلانجن، نشب نزاع عنيف مع كلية اللاهوت التي شعرت أنه قد تم تجاوزها أثناء ملء المركز سنة ١٨٩٤^[2]، ولم ينته النزاع بين كلية اللاهوت وكلية الآداب، بل هدأت الأمور بعد أن تصدى يوسف هل^[3] (Joseph Hell) لأستاذية كرسي اللغات السامية، الذي تمتع بنجاح في حقل التعليم، وسمعة جيّدة في أوساط الجامعة، سرعان ما اكتسبها بعد تعيينه، إذ لم تعد المواجهات الحادة بين هذه الكليات ذات أهمية^[4].

وقد نشطت أعمال الفهارس بشكل واضح في القرن التاسع عشر، بسبب كثرة المكتبات وتنوع عناوينها، ففي مكتبة جوتنجن وضع بيرتش (Pertsch, W. 1248) (١٣١٧هـ / ١٨٣٢-١٨٩٩م) -الذي يعدّ من علماء المخطوطات وكبار مفرسيها- فهرس لمخطوطاتها سنة (١٢٩٥هـ / ١٨٧٨م)، وصنف فيها ٢٨٩١ مخطوطاً، وفي مكتبة مدينة برسلاو وضع بروكلمان فهرس لمخطوطاتها من العربية والعبرية والفارسية والتركية سنة (١٣١٨هـ / ١٩٠٠م)، ومكتبة جامعة بون وضع فهرس لمخطوطاتها جيلدمايستر^[5] سنة

[١]- ولد بروكلمان (١٢٨٥ - ١٣٧٩هـ / ١٨٦٨ - ١٩٥٩م) في مدينة روستوك الألمانية، وكان والده تاجراً في سلع المستعمرات، وكانت أمه من شجعه على دراسة الأدب الألماني، ظهرت ميوله إلى الدراسات الشرقية وهو في المدرسة الثانوية، درس عند نولدة الشرقية وعند هوبشمن اللغة السنسكريتية والأرمنية، حصل على الدكتوراه من جامعة اشترايبورج، وعيّن مدرّساً في المدرسة البروتستنتية، واصل دراسته للعربية، غادر إلى برسلاو (١٣١٠هـ / ١٨٩٢م) وحصل على الدكتوراه التأهيل للتدريس في دير هابل (١٣١١هـ / ١٨٩٣م)، استلم كرسي الدراسات الشرقية في برلين (١٣٤٠هـ / ١٩٢١م) تقاعد في عام (١٣٥٤هـ / ١٩٣٥م) وواصل العمل في كتابه تاريخ الأدب العربي. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٩٨ - ١٠١ - ١٠٢ - ١٠٣.

[٢]- الأيوبي، المرجع السابق، ص ٢٢.

[٣]- يوسف أو جوزيف هل (١٢٩٢-١٣٧٠هـ / ١٨٧٥-١٩٥٠م): مستشرق ألماني، درس على فرتس هومل، عني بالشعر العربي في الجاهلية وصدر الإسلام، عثر (هل) في دار الكتب الخديوية، على مخطوطة لكتاب (طبقات الشعراء) لابن سلام الجمحي، وكذلك اطلع على عدد من الدواوين للشعراء الهذليين لم تكن معروفة من قبل، فاقبل على نشرها. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٦١١.

[٤]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص ٢٥٢٤.

[٥]- جيلدمايستر Gildemeiser. j. (١٢٢٧-١٣٠٨هـ / ١٨١٢-١٨٩٠م)، تخرج بالعربية على فرايتاغ في بون وخلفه عليها، كان يتقن لغات كثيرة، من آثاره: كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر، والهند في الكتب العربية، وفهرس المخطوطات الشرقية في مكتبة جامعة بون، وأجزاء من أحسن التقاسيم للمقدسي. العقيقي، المستشرقون، ص ٧٠٧-٧٠٨.

(١٢٨١هـ/١٨٦٤م)^[1]، ووضع فلهم ألفرد^[2] فهارس مكتبة الدولة ببرلين في عشرة أجزاء^[3]، وفي محاولة استهدفت تسجيل كل الكتب الصادرة، أو التي لا تزال تحت الطبع، العربية والفارسية والتركية، قام تيودور زنكر^[4] بوضع معجم (للشخصيات العربية والتركية) في مجلدين عام (١٢٩٣هـ/١٨٧٦م)^[5].

كما «تأسست في عام (١٣٠٢هـ/١٨٨٤م) الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية، واسمها الرسمي (Die Deutsche Morgenlandische Gesellschaft)، وقد سبقتها في الواقع جمعيات مشابهة خاصة في انكلترا وفرنسا. وأصبحت مجلة الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية تمثل حجر أساس... في مجال الدراسات الشرقية الألمانية، بل إن العلماء الأجانب قد أسهموا في إمدادها بدراسات علمية قيّمة ومتعددة»^[6]، وإلى جانب هذه المجلة ظهرت بعدها بحوالي ثلاثين عامًا مجلة الجمعية الألمانية-الفلسطينية، وتأسست نهاية القرن التاسع عشر أيضًا جمعية الشرق الأدنى، وتوسّعت فيما بعد لتصبح جمعية دراسات الشرق الأدنى ومصر، وتصدر في نشراتها العلمية أعمالاً هامة عديدة حول الآثار القديمة، والتاريخ، والآداب، والدراسات اللغوية لشعوب الشرق الأدنى^[7].

وكان لظهور نولدكة وبروكلمان في نهاية التاسع عشر الميلادي دور في نقل مستوى الدراسات الشرقية إلى مرحلة مهمة، بما تركاه من أعمال بقيت معتمدة إلى هذا اليوم،

[١]- العقريقي، المستشرقون، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

[٢]- فلهم الفرد (1327/ 1239 - Wilhelm Ahwardt هـ/ 1828-1909م)، وهو مستشرق ألماني، كان يسمي نفسه بالعربية: وليم بن الفرد البروسي، مولده ووفاته في جريفسفالد (Greihwald) بألمانيا، قضى حياته في درس (الشرقيات)، ولا سيما العربية، ومما نشره بالعربية وعلق عليه: العقد الثمين ودواوين الشعراء الجاهليين، ودويان أبي نواس، ومجموعة اشعار العرب. الزركلي، خير الدين، الإعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط ٥، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠)، ج ٥، ص ١٥٦.

[٣]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ١٦-١٧.

[٤]- تيودور زنكر (Theodor zenker): مستشرق ألماني عاش في ليبستك عيشة خاصة أي لم يعمل في الدولة، وتوفي في تون بنواحي تسفاكو (١٣٠٢هـ/١٨٨٤م)، من أعماله: ترجمة كتاب المقولات لارسطو، ووضع قاموس تركي - عربي - فارسي. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٣٠.

[٥]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٥٦.

[٦]- هويدي، الاستشراق الألماني، ص ٥٠.

[٧]- هويدي، الاستشراق الألماني، ص ٥١-٥٠.



وقد استمرّ نشاطهما إلى أواسط القرن العشرين الميلادي، لذا كان تأثيرهما على الدّراسات الشّرقيّة كبيراً، فأعمال نولدكه التي استمرّ بها من بعده تلامذته، قد تركت أثراً في مسيرة الدّراسات الشّرقيّة، وتركت صبغتها على مدرسة الاستشراق الألمانيّة. وكانت أهم هذه الأعمال: (أصل وتركيب سور القرآن الكريم)، وهي رسالته التي نال عليها جائزة مجمع الكتابات والآداب في باريس (١٢٧٥هـ / ١٨٥٨م)، وترجمها إلى الألمانية ونشرها بعنوان: (تاريخ النص القرآني)، وله أعمال أخرى منها: في سبيل فهم الشعر الجاهلي (١٢٨١هـ / ١٨٦٤م)، وقواعد إحدى اللهجات الآرامية (١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م)^[١]، وقد عالج في كتابه اللغات السامية - في دائرة المعارف البريطانية أوّلًا، طبعة ٩، ظهرت باللغة الإنكليزية، وباللغة الألمانية سنة (١٣٠٥هـ / ١٨٨٧م) - مسألة السامية القديمة مع المرادف المعروض، ورفع صوته في شيخوخته محذراً من التأمّلات الجوفاء والاشتقاق التعسفي^[٢].

أمّا بروكلمان، فقد امتاز بكثرة أعماله التي وصفها بعضهم بالموضوعيّة، والعمق، والشمول، والجدة، وتعدّ أطروحته الدكتوراه العلاقة بين كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير وبين كتاب أخبار الرسل والملوك للطبري (ت ٣١٠هـ / ٩٢٢م) مرجعاً للمصنّفين في التاريخ العربي الإسلامي والأدب العربي، إذ قلّ منهم من لم يستند إليه أو يتوكأ عليه^[٣]. وهو الآخر نال مكانة بارزة في الدّراسات الاستشراقية، فمعظم الباحثين في تاريخ الشّرق الإسلامي، لا يمكنهم الاستغناء عن كتاب بروكلمان (تاريخ الأدب العربي) بأجزائه الستّة، الذي يعدّ المرجع في كل ما يتعلّق بالمخطوطات العربيّة وأماكن وجودها^[٤]، فقد «عرض في كتابه تراجم العلماء والأدباء، في العصور الإسلامية، وذيل كلّ ترجمة بمصادرها، ووصف الكتب وميزاتها، وتاريخ طبعتها، ومكانها في الشرق والغرب، وأحصى المخطوطات في مكتبات أوروبا وفي غيرها...، وكان من أعضاء المجمع العلمي العربي في دمشق، ومجامع علمية أخرى كثيرة، وقد حرّر مواد كثيرة في دائرة المعارف الإسلاميّة،

[١]- العقيلي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٧٩-٣٨٠.

[٢]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٢٧.

[٣]- العقيلي، المستشرقون، ج ٢، ص ٤٢٥.

[٤]- حسين، محسن محمد، الاستشراق برؤية شرقية، ط ١، (دار الوراق، بغداد، ٢٠١٢)، ص ٢٧٠.

ودراسته وبحوثه في التاريخ واللغة والأدب، واللغات السامية، غزيرة ووفيرة»^[1].

وفي القرن العشرين الميلادي، كان للدراسات الاستشراقية الألمانية نصيباً من التخصّص والمعاصرة بالنظر إلى طبيعة الموضوعات التي تناولتها قياساً بالقرون الماضية، وعلى يد إعلام هذا القرن من المستشرقين، الذين عملوا على دراسة الموضوعات المرتبطة بالعصر الحاضر، ففي هذا الصدد يشير المستشرق الألماني أودو شتاينباخ في دراسة عن (مؤسّسات البحث والمعلومات عن الشرق المرتبط بالعصر الحاضر في ألمانيا الاتحادية وبرلين الغربية) إلى بداية جديدة في علم الشرق المرتبط بالحاضر بعد عام (١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م) خاصة في الجامعة الحرة في برلين الغربية^[2].

من أعلام المستشرقين في هذا القرن هلموت ريتير^[3] (Ritter, Hellmut)، الذي يُعدّ من كبار المستعربين الألمان، فهو لا يقل عن نولدكه وبروكلمان شأنًا؛ إذ امتاز بتعدّد نشاطاته وسعة علمه وتطوّره إلى موضوعاتٍ استشراقيةٍ عديدةٍ، منها: الفتوة، وترجمة كتاب كيمياء السعادة، وإصداره مع بيكر مجلة الإسلام سنة (١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م)^[4]، وغيرها، و«لو تأملنا الآثار العلمية التي خلفها ريتير، لتبيّننا اتّساع رقعتها وضخامة مكانتها، خاصّة وإنها تعالج قدرًا هائلًا من موضوعات الحضارات الإسلامية، كما أنّها تربط مختلف ميادين الاستشراق بعضها ببعض الآخر، فريتير هو الذي حقّق أثناء إقامته في تركيا نصوص تمثيلية القراقوز وترجمها إلى الألمانية بمهارة فائقة، حتى أنّه استطاع في هذه الترجمات أن يوجّد مضاهيات ألمانية شعبية لكلّ لعب لفظي وارد في الأصول الشرقية»^[5].

[١]- الطناحي، محمد محمود، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، ط١، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤)، ص ٢٦٠.

[٢]- هويدي، الاستشراق الألماني، ص ١٦ - ١٧.

[٣]- هلموت ريتير (١٣١٠-١٣٩١هـ/ ١٨٩٢-١٩٧١م): مستشرق ألماني، وهو من الأعلام الذين عنوا بالثقافة الإسلامية، وقد أشرف على معهد الآثار الألماني في استانبول طوال ثلاثين عامًا، أنشأ له المكتبة الإسلامية (١٣٣٧هـ/ ١٩١٨م) اختبر سنة (١٣٦٩هـ/ ١٩٤٩م) عميدا لكلية الآداب في جامعة فرانكفورت، ومن أعماله: في مجلة الإسلام: دجلة والفرات (١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م) والفتوة (١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م) أذربيجان (١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م)... ومن دراساته: البيروني في مجلة الشرق (١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م)، وهل للأرثوذكسية يد في الانحطاط (ازدهار الثقافة وانحطاطها في التاريخ الإسلامي ١٩٥٧)، وكارل بيكر في مجلة الإسلام (١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م). العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٤٦٠-٤٦١-٤٦٢.

[٤]- جحا، ميشال، مستعربان ألمان بارزان: هلموت ريتير ورودي بارت، مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، السنة الخامسة، ١٩٨٣، ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

[٥]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٨٥.



وفي مطلع هذا القرن عمل جوليوس روسكا^[1] (Julius Ferdinavd Ruska) على تصحيح بعض التواريخ في المؤلفات القديمة، مستخدماً الأدلة العلمية. ففي رسالته الدكتوراه (١٣٢٩هـ / ١٩١١م) أثبت أن الكتاب المنسوب إلى أرسطوطاليس^[2] (Arsitotale) ٢٨٤-٣٢٢ ق.م)، إنما تم تأليفه على يد أحد المشتغلين بالدراسات الطبيّة في الوسط السرياني الفارسي في منطقة الرها، وفي العام التالي (١٣٣١هـ / ١٩١٢م) نشر النصّ العربي لهذا الكتاب، ثم كتب دراستين في مجلّة (Der Islam) (ج٤، ص١٤-٦٦-٢٣٦-٢٦٢) بعنوان: (دراسات عن القزويني)^[3] بين فيهما أنّ هناك أربعة تحريرات عربيّة مختلفة لكتاب عجائب المخلوقات، أفضلها مخطوط قديم موجود في ميونخ^[4].

وفي وقتٍ معاصرٍ لروسكا استطاع اينو لتمان^[5] (Enno Lttmann) قراءة النُقوش، النبطية، والتدمرية، والشمودية، والصفوية من خلال حلّ رموزها، ووضع لكلّ لغة مؤلفاً باسمها، وبرع في ميدان الدراسات الحبشيّة، فاهتمّ بالحبشيّة القديمة المعروفة باسم: جعز، كما عني بالحبشيّة الحديثة بفروعها المختلفة: الامهرية، والجامو، والهررية، والتجريدية، والتجريدية، وصنف قاموساً (تجري-ألماني-إنكليزي)، واهتم بالأدب الشعبي

[١]- روسكا (١٢٨٤-١٣٦٩هـ / ١٨٦٧-١٩٤٩م): مستشرق ألماني بدأ حياته معلماً في المدارس الثانوية، ثم تلقى تعليمه في اللغات الشرقية على مجموعة من المستشرقين الألمان، فأنصرف عن التدريس، وعكف على دراسة المخطوطات الشرقية، وعليها اخذ رسالة الأستاذية، واهتم بالعلوم العربية، منها: الكيمياء، والرياضيات، والجغرافية، اشترك مع بعض المستشرقين لانجاز الكثير من الأعمال. العقيلي، المرجع السابق، ص٤٢١ - ٤٢٢.

[٢]- أرسطوطاليس: أشهر فلاسفة اليونان، أسس بأثينا مذهباً يسمى أتباعه بالمشاءين، ويلقب بالمعلم الأول لأنه أول من جمع علم المنطق ورتبه واخترع فيه. ا. س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، ط١، (دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥)، ص١٢٠.

[٣]- القزويني أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف: علامة بارع، وهو شيخ المعتزلة وقاضلهم، قدم من مصر إلى بغداد، وكان يفتخر بالاعتزال، ولم يكن محققاً إلا في التفسير، جمع كتاباً بلغ خمسمائة مجلد فيه العجائب، ملك من الكتب ما لم يملكه أحد، وقيل أنه ابتاعها من مصر بالخبز في وقت القحط، توفي سنة (٤٨٨هـ / ١٠٩٥م). الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، نزهة الفضلاء في تهذيب سير أعلام النبلاء، ط١، (دار الأندلس، جدة، ١٩٩٨)، ج٣، ص١٤٤٨-١٤٤٩.

[٤]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٢٨٩.

[٥]- اينو لتمان (١٢٩٢-١٣٧٨هـ / ١٨٧٥-١٩٥٨م): أستاذ اللغات الشرقية في جامعة توبنغن، وفي الجامعة المصرية بعد إنشائها، ثم في جامعات ألمانيا، والولايات المتحدة، شارك في بعثات التنقيب إلى سوريا، والحبشة، وفلسطين، وفي مؤتمرات المستشرقين، وحلقات الدراسات الشرقية، انتخب عضواً في المجمع اللغوي في مصر، آثاره تربو على ٥٥٠ بين مصنف ومحقق ومترجم وفهارس ودراسات تناولت العلاقة بين الشرق والغرب. العقيلي، المستشرقون، ج٢، ص٤٣٨.



عند العرب، من حكايات وأمثال ومواويل، وأناشيد دينية^[1]، وكان ليطمان واحدًا من عديد من المستشرقين الذين قاموا برحلات في الشرق لأغراض استكشافية، فقد كان المشرف على البعثة الألمانية إلى أكسوم^[2] عام (١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م)، واكتشف في رحلته مخطوطات لم تكن معروفة، وبهذا أمكن التأكيد بأن الملك الحبشي الذي قاد حروبًا كبرى وتقدّم حتى وصل إلى النيل، قد تبنى المسيحية حوالي منتصف القرن الرابع، وصدر عمل ليطمان عن أكسوم عام (١٣٣٢هـ / ١٩١٣م)^[3]، وعندما كان يحاضر في تركيا، عمل على حلّ النقوش (الليدية) التي وجدت في (ساردس)^[4]، واهتم بمعالجة مسائل الوزن الشعري والأدب الأثيوبي، وأوضاع أثيوبيا الحديثة على اختلاف أنواعها وكان اتجاهه الاختصاصي في ضمن حقل الاستشراق الواسع نتيجة موهبة لغوية فردية هُذبت منذ الصغر وتأثير متواصل عميق الأثر من أساتذته المستشرقين وعلى رأسهم نولدكه^[5].

وبعد سهولة الاتصالات بين ألمانيا والشرق، ووجود مصالح مشتركة بين الطرفين، حيث أصبح الطرفان في جبهة وذهاب على حدّ قول فيشر^[6] (Fischer)، أنتجت جهود عدد من المستشرقين الذين تولّوا مناصب في الشرق، إقامة مؤسسات استشراقية ببلدانهم،

[١]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥١٢ - ٥١٣.

[٢]- أكسوم: مدينة في شرق إقليم تغراي بإثيوبيا، كانت مقر الكنيسة الحبشية، وكانت على الديانة القبطية، وهو مذهب الديانة المصرية. وبقيت هذه المدينة محافظة على ديانتها المسيحية حتى بعد أن امتد الإسلام في المنطقة لوقوعها في منطقة جبلية. مؤنس، حسين، أطلس تاريخ الإسلام، ط ١، (الزهراء للاعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٧)، ص ٣٧٩.

[٣]- هويدي، الاستشراق الألماني، ص ٤٣.

[٤]- كانت ساردس هي العاصمة للمملكة التاريخية القديمة مملكة ليديا، وهي إحدى المدن المهمة في الامبراطورية الفارسية، ثم مركز القنصل الروماني تحت الإمبراطورية الرومانية، المدينة الكبرى في إقليم ليديا في العصر الروماني والبيزنطي اللاحق. ان أقدم النصوص التي ورد اسم سارد فيها هي في مسرحية الفرس للكاتب المسرحي إسخيلوس في عام ٤٧٢ ق.م، وفي الإلياذة ورد اسم هايد كمدينة لرؤساء الليديون، فقيل لاحقًا أن هايد هو الاسم القديم لسارد أو اسم للمعقل الذي تحتويه بداخلها، لكن الأرجح أن سارد لم تكن العاصمة الأولى لليديين، لكنها أصبحت كذلك في خضم الأحداث التي أفضت إلى صعود الامبراطورية الليدية في القرن الثامن ق.م. Wikipedia الموسوعة الحرة.

[٥]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٧٧.

[٦]- فيشر، أوجيست Fischer, Augst (١٢٨٢-١٣٦٩هـ / ١٨٦٥-١٩٤٩م): مستشرق ألماني، ولد في هالة وتخرج في اللغات الشرقية على توربكه، وقد نحا نحو فلاشير في العناية بفقهِ اللغة بوصفها أساسًا لدراسة النصوص وتحقيقتها، وبرع في فن المعاجم ولهجات الشعوب، وانشأ مجلة الدراسات السامية في لبيزيج (١٣٥١هـ / ١٩٣٢م)، وانتخب عضوًا في المجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع اللغوي في مصر، من مؤلفاته: كتاب الأوائل لأبي هلال العسكري، وألف ليلة وليلة. العقيلي، المستشرقون، ج ١، ص ٤١٥.



كما في بيروت والقاهرة واسطنبول، وعلى إثر ذلك جاءت نهضة الاستشراق العلمي، ومن أصحاب هذه الجهود كارل هاينريش بيكر^[1]، فإنه يرجع الفضل في تثبيت الوضع العلمي للاستشراق الألماني خلال القرن العشرين^[2].

ويشير المنجد إلى أن الرحلات التي قام بها الأوروبيون في بلاد الشرق، كان لها أثرٌ بارزٌ في تاريخ الاستشراق، ودورٌ لا يُستهان به في إيقاظ الرغبة في مشاهدة تلك البلاد ودراسة ما يتعلق بتاريخها وحضاراتها، مع تأكيد على نصيب الألمان من تلك الرحلات، وعرضه لنماذج من المستشرقين الألمان ممن قاموا برحلات إلى الشرق بما فيها البلاد العربية، ومن أشهرهم: كارستن نيبور^[3]، وأولريش زيتسن^[4]، ويوهان لدفيج بوكهارت^[5]، فقد كان لهؤلاء مساهمة في تحسين وضع الاستشراق في أوروبا وجعله موضوعاً دراسياً خاضعاً للبحث العلمي بدلاً من التعصب والخرافة^[6].

ويرى بعضهم أن الاستشراق في ألمانيا بقي محافظاً على مستوى لائقٍ من الموضوعية، ويدل على ذلك ما أبداه مستشرقون ألمان كبار من أمثال فرتز شبات وجوزيف فإن

[1]- كارل بيكر: مستشرق ألماني وسياسي، ولد سنة (١٢٩٣هـ / ١٨٧٦م) من أسرة تنتسب إلى الطبقة البرجوازية، قضى دراسته الثانوية في فرنكفورت، وبعدها دخل جامعة لوزان، ثم درس في جامعة هيدلبرج وبرلين، اخذ الدكتوراه الأولى في سنة (١٣١٧هـ / ١٨٩٩م)، كان ولعاً بعلم اللاهوت منذ النشأة، تأثر بمؤلفات أساتذته الدينية والفلسفية، ومهم ماكس فيبر الفيلسوف الاجتماعي المشهور، من نتاجاته دراسات إسلامية، وله كتابات في تاريخ الحضارات المقارن. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١١٣ - ١١٤.

[٢]- الشاذلي، الاستشراق مفاهيم صلات جهود، ص ٤٩١.

[٣]- كارستن نيبور Garsten Niebuhr (١١٤٦-١٢٣١هـ / ١٧٣٣-١٨١٥م): مستشرق ورحالة دغمري الأصل، ألماني المولد والمنشأ، أرسلته الحكومة الدغمريكية في بعثة إلى مصر، وقد مات أفراد البعثة وبقي منفرداً، صنف في الألمانية كتاباً في وصف بلاد العرب، وله كتاب رحلة إلى بلاد العرب وما جاورها في مجلدين. الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٢١١.

[٤]- زيتسن Ulrich Seetzen (١١٨١ - ١٢٢٦هـ / ١٧٦٧-١٨١١م): مستشرق ورحالة ألماني، أقام في مصر لمدة عامين، حيث جمع مخطوطات عربية وآثاراً مصرية قديمة، وسافر للحج، وكان يرتدي الزي الإسلامي. وفي (١٢٢٦هـ / ١٨١١م) سافر إلى اليمن حيث توفي فيها، أهم مؤلفاته: أشعار سوريا وفلسطين وبلاد ما وراء الأردن وبلاد العرب ومصر السفلى. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٣١.

[٥]- بوكهارت: من أصل سويسري، كشف عن البتراء (١٢٢٦هـ / ١٨١١م) وشمال السودان، فنقل عن مكة أوفى المعلومات، وصنف فيها: رحلة إلى الجزيرة العربية (١٢٤٥هـ / ١٨٢٩م)، ومجموعة من الأمثال العربية، متنا وترجمة إنجليزية وشرحاً، وقد ترجمت إلى لغات أخرى منها الألمانية، وكتاب الرحلات النوبية، وهو من أوائل الكتاب الأوروبيين الذين كتبوا عن العرب القاطنين في شمال السودان وفي مملكة سنمار، العقيقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٣٤٤.

[٦]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ٧٩ - ٩٢.



اس^[1] ويوهانسن من الارتياح إلى إهمال هتلر والنظام النازي لهم، وعدم استعمالهم في حروبه^[2]، وهو ما يؤكّد حياديّة المستشرقين الألمان في اختيار الموضوعات التي يدرسونها.

وعلى الرغم من العوامل المادية الكثيرة في الوقت الحاضر التي تثبط همم الأكاديميين الألمان، للتخصّص في ميدان الاستشراق، إضافة إلى عدم وجود مناصب في الجامعات لجميع المستشرقين الجدد، على الرغم من ذلك فإنّ الاستشراق الألماني اليوم ماضٍ في سيره، فمعظم الجامعات الألمانية تحتوي على قسم لتدريس اللغة العربية والإسلاميات، وأحوال العالم العربي المعاصر، كما اختصت كل جامعة بنوع من الدراسة حسب الأستاذ المشرف على القسم^[3]. ومن أهمّ التخصّصات التي يعنى بها الاستشراق الألماني اليوم: «التاريخ، والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، وعلم الدين، والدراسات الشرق أوسطية، وهذا عمل جيل الكهول، الذين بدأوا ينتجون في الثمانينات. وما تزال بالجامعات الألمانية عشرون كرسيًا تقريبًا تُعنى بالدراسات الإسلامية والعربية، وفي الكرسي أستاذٌ رئيسيٌّ أو أستاذان، وأساتذة مساعدين أو مشاركين عدة... وما تزال المجلّات العلميّة السّالفة تعمل باستثناء مجلة الشرق التي أصدرها هلموت ريتز، ويصدر... عن الإسلام القديم والحديث حوالي ثلاثين كتابًا في العام، وأكثر من مئة مقالة»^[4].

وقد قام صندوق البحث الألماني وصندوق فولكسفاغن (Volks wagen stiftung) في تمويل مشاريع البحث في الدّراسات الشّرقية والإسلاميّة، وعلى نحوٍ منظمٍ جمع صندوق البحث الألماني الدّراسات السّامية والإيرانيّة الجديدة والتركيّة والإسلاميّة معًا في ضمن موضوع منطقة الثقافات القديمة والشرقية، وقد كان للجيل الشاب من باحثي الدّراسات الإسلاميّة دورٌ في تطوير منظورات مقارنة

[1]- جوزيف فإن اس: مستشرق ألماني، ولد عام (١٣٥٣هـ / ١٩٣٤م)، مجالات اهتمامه تشمل: الدين الإسلامي والفقّه وتاريخ الفكر الإسلامي. أهم مؤلفاته: العالم الفكري عند الحارث المحاسبي، ونظرية المعرفة عند عضد الدين الأيجي في كتابه المواقف، وأول بدع المعتزلة، وكتاب النكت للنظام، وكتاب الصفدي الوافي بالوفيات، وبين علم الحديث وعلم الكلام، وبدائيات علم الكلام في الإسلام. جحا، ميشال، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، مراجعة: يحيى حمود، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، السنة ١٩٨٣، ص ١٨٨.

[2]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٣٥.

[3]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٣.

[4]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٨٠.



أوسع، قد أغنت في فهم التّصوّف وحركات الإصلاح الإسلامي في الوقت الراهن^[1].

ثانياً: ملامح من الأسس الأكاديمية والمنهجية لدى المستشرقين الألمان

يرى بعض الباحثين أنّ فقدان المستشرقين الألمان لإمكانية السفر لعمل إداري في الشرق، وميولهم إزاء البحث العلمي والابتعاد عن السياسات الاستعمارية -خلافًا لما هو الحال بالنسبة لكثير من المستشرقين في البلدان الغربية كفرنسا وبريطانيا وغيرهما^[2]- ساعد في تحرّره من دائرة المصالح السياسية فحافظوا على أكبر قدر ممكن من الموضوعية العلمية^[3]. لذا فإنّ عدم مشاركة الألمان للفرنسيين والبريطانيين في الاحتلال العسكري للشرق، جعلهم يتجهون إلى احتلاله فكرياً^[4].

وتوجد بعض الشواهد التاريخية التي تدلّ على ضعف التنسيق بين المستشرقين الألمان وحكوماتهم، منها: ما قام به سباي^[5] في وضعه لفكرة تهدف إلى عملية تبشيرية من خلال إنشاء مطبعة عربية لطبع الكتاب المقدس باللغة العربية، وإرسال تلك النسخ إلى الشرق، ليصدّق الناس هناك بنور الإنجيل الصادق، وعندما أراد دعمًا ماديًا لم تلق محاولته آذانًا صاغيةً من الأمراء الألمان^[6]، ومعاناة رايسكه في شرائه الكتب العربية في أوروبا بسبب فقره المدقع^[7]، والمشاكل التي عانى منها بروكلمان مع الناشرين عند طباعة كتبه^[8]، وتوجه معظم المستشرقين الألمان إلى مزاولة أعمال بسيطة لتغطية نفقاتهم، وخصوصًا الذين غادروا إلى بلدان أخرى طلبًا للعلم^[9]، فرمًا كانت هذه الظروف قد

[1]- كرباج، يوسف، تأملات في الشرق تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره، ط ١، (قدمس، بيروت، ٢٠٠٦)، ص ٩٨-٩٩.

[٢]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٢٩.

[٣]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص ٣٦٩.

[٤]- النملة، علي بن إبراهيم، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين: استقراء للمواقف، (مكتبة الملك فهد، الرياض ١٩٩٣)، ص ٧.

[٥]- روثر سباي: راهب ورجل لاهوت عاش في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، كان يعمل في ضاحية شوناو من محيط هايدلبرغ، كان ينظم الكتب التلمودية لمكتبة هايدلبرغ بتكليف من أمير المقاطعة. فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٥٧.

[٦]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٥٧.

[٧]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٦.

[٨]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ١٠٢-١٠٣-١٠٤.

[٩]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٣٠.



ساعدت المستشرقين في التّخلص من نمط الدّراسات الموجه، ومن ثم إحراز تقدّم ملحوظ على صعيد المنهجيات العلميّة، وإدخال التاريخ الإسلامي في منهج الدراسات التاريخيّة العامّة السائد في أوروبا، ومحاولة النّظر إلى هذا التاريخ بروح من الاعتدال والموضوعيّة.

كما أنّ ابتعاد المستشرقين الألمان عن الدّراسات الموجهة جعلهم على صلةٍ بالواقع العلمي ومناهج البحث في أوروبا، وعمّق معرفتهم بالنظريات العلميّة التي ظهرت في أوروبا. حيث ترى معظم الدّراسات أنّ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلايين قد شهدا ظهور كثيرٍ من النظريات النقديّة في الفلسفة والتاريخ، ففي عصر التنوير عرفت أوروبا ما يسمّى (بالفلسفة التجريبيّة)^[1]، و(الفلسفة العقلية)^[2] المتحرّرة من الدين والميتافيزيقيا، مع سيطرة للنزعة الإنسانيّة كردّ فعلٍ إزاء أساليب الكنيسة في العصور الوسطى في قتلها لروح الاجتهاد، واعتقادها بعجز العقل البشري^[3] وضعف الإرادة الإنسانيّة^[4]. هذه النظريات لعبت دوراً مهماً على صعيد تحرير المناهج التاريخيّة في أوروبا من فعل العامل الديني المتعصّب الذي شهد التاريخ بأثره الفاعل أيام الحروب الصليبيّة.

ويُحتمل أنّ تأثيرات تلك المواقف من قبل رواد الحركة العلميّة في أوروبا إزاء سياسة

[1]- التجريبية: مشتقة من الكلمة اليونانية (Empiria) وتعني استخدام المناهج التي تقوم على التجربة العملية بدلاً من أن تقوم على مجموعة من المبادئ النظرية المسلم بها، وقد قام بتنمية التجريبية مجموعة متعاقبة من الفلاسفة البريطانيين بصفة خاصة، أبرزهم: جون لوك (1632-1704م)، وباركلي، وهيوم (1711-1776م)، وجون ميل ستورات (1721-1790م/1806-1873م)، ولم تكن التجريبية متمكنة من أوروبا إلا أن بعض الفلاسفة الفرنسيين استلهموا منها بعض الأفكار، بينما في بريطانيا كانت هي التقليد السائد منذ القرن السابع عشر. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، (دار القلم، بيروت، د. ت)، ص 149-150.

[2]- يزعم أصحاب هذا المذهب أن الاستدلال العقلي الخالص، يغني عن الرجوع إلى مقدمات تجريبية، في الوصول إلى معرفة جوهرية عن طبيعة العالم، يرى الفيلسوف الألماني ليبنتز (1733-1779م) أن التجربة ليست إلا بديلاً للعقل أدنى منه مرتبة، وأن جميع القضايا الصادقة يمكن من حيث المبدأ معرفتها بواسطة الاستدلال العقلي، وإضافة إلى ليبنتز عدّ كل من ديكرت وسينوزا على أنهم أمثلة كلاسيكية للمذهب العقلي. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل، ص 418.

[3]- عارض جان جاك روسو (1712-1779م) المبدأ القائل بفساد الطبيعة البشرية، كما تُعلّمه النظرية المسيحية حول التاريخ، وأكد أنّ الإنسان يولد طبيياً بطبعه، ودعا إلى ضمان المساواة المدنية بين الجميع. آبان. ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، ج 2، ص 35.

[4]- أبو السعود، عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، (منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997)، ص 25.



الكنيسة قد تسرّبت إلى ذهنيّة المستشرقين^[1]، فالاستشراق في أوروبا كان جزءاً من تيارات العلوم التي ولدتها نظريّة المعرفة «الوضعية» التي سادت في القرن التاسع عشر، كما أنّه خضع لتأثيراتها المنهجية جنباً إلى جنب مع مناهج الدّراسات التاريخيّة والفيلولوجيّة التي حاولت تمثّل المنهج الفيزيائي والبيولوجي. والمتابع يعلم أن فكرة التطورية والتقدّم المطرد وفقاً لنسقٍ مركزيّ عالميّ (أوروبي) كانت الفكرة - المرجع أو المثال في ذلك الإنتاج المعرفي الغربي الضخم الذي كان الاستشراق جزءاً منه، وفي ذلك يرى بعضهم أنّ المناهج العلميّة لدراسة التاريخ لم يبتدعها المستشرقون، وإنما كانت شائعةً في الغرب، وقد طبقها هؤلاء المستشرقون على العلوم والآداب والفنون الإسلاميّة تطبيقاً صحيحاً^[2]. وإذا كان المستشرقون في البلدان الأوروبيّة بشكلٍ عام عملوا تحت الإرادة السياسيّة والدينيّة لبلدانهم، فإنّ المستشرقين الألمان كانوا على صلةٍ بمناهج أوروبا وتطوّرها أكثر من صلتهم بالسياسة الاستعمارية لبلدهم، لذا كان الفرق واضحاً في طبيعة بحوثهم ودراساتهم حول الشرق والإسلام.

والاستشراق بشكل عام مرّ بمراحل من التطور كما هو الحال بالنسبة لواقع مناهج البحث التاريخيّة في أوروبا، يقول رودري بارت: «لم يتبع تطور الاستشراق - من مرحلة التحوّل النهائي إلى علم قائم على النّقد التاريخي- طريقاً مباشراً مستقيماً، ولم يتمّ الاشتغال بالشرق ومحمد ﷺ وبالدين الذي نشره التحرّر من طريقة البحث اللاهوتيّة المبنيّة على الدفع والمشاحنة إلا في العصر الحديث وتدرجياً»^[3].

إنّ أهمّ الأسس التي اتّبعتها المستشرقون الألمان في دراسة التاريخ الإسلامي، هي: المنهج الفيلولوجي والمذهب التاريخاني، وهي مناهج معروفة عند المدارس الأوروبية لدراسة التاريخ والعلوم الإنسانيّة.

[1]- كوثراني، وجيه، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل دراسة في البحث والبحث التاريخي، ط ١، (دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠)، ص ١٠٨.

[2]- العقريقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٥٩٨.

[3]- الفيومي، محمد إبراهيم، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، سلسلة قضايا إسلامية، العدد ٣، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٩٤)، ص ٢٧.

١- المنهج الفيلولوجي (Philologie)

يعرف المنهج الفيلولوجي بـ (بفقه اللغة)^[1]. وتبدو أهميته في أوروبا كبيرة بالنسبة للدراسات والبحوث التاريخية، ففي القرن التاسع عشر الميلادي كان هذا المنهج مرتكزاً إلى حدٍ كبيرٍ على الدراسات التاريخية للغات الأوروبية، والتي تم فيها معظم التقدّم والتطوير في المنهج والنظرية، وكانت هذه المدّة محفوظةً تقريباً للعلم الألماني، حيث قدّم كثيرون من أقطار أخرى إلى ألمانيا لدراسة هذا العلم فيها؛ لأنّهم وجدوا أنّ الألمان قد تعاملوا بمنهجيةٍ دقيقةٍ مع علم اللّغة، فقد كان شليجل^[2] يؤكّد على دراسة التركيبات الداخلية للغات لإلقاء الضوء على علاقاتها الوراثة، ويبدو أنّه وضع القواعد المقارنة لعلم اللغات المقارن^[3]. وقد ركز شليجل على نظرية التطور والارتقاء، إذ إنّ اللغات الإنسانيّة قد نشأت في عزلة وانفراد، ثم تطوّرت وأصبحت إصاقيّة، ثم ارتقت إلى التحليليّة، وعلى هذا الأساس قسّم اللغات الإنسانيّة إلى ثلاث فصائل: اللغات العازلة وهي غير متصرّفة ولا تُلصق بأصولها حروف زائدة، وليس بين أجزائها ترابط وصلات كاللغة الصينيّة، والثانية اللغات الإصاقيّة وتمتاز بالسوابق واللواحق التي ترتبط بالأصل وتغير المعنى ومنها: اليابانية والتركية، أمّا الثالثة فهي اللغات التحليليّة التي تتغيّر أبنيتها بتغير المعاني ومنها: السامية-العربية^[4].

وقد اهتم علماء أوروبا بدراسة الصّلات والشائج بين اللغات القديمة، وما بينها وبين

[١]- يغلب الظن أن المستشرق الإيطالي جويدي (١٢٦٠-١٣٥٤هـ / ١٨٤٤-١٩٣٥م) عندما كان يدرس فقه اللغة في الجامعة المصرية سنة (١٣٤٥هـ / ١٩٢٦م)، هو أول من تنبه إلى ما يثيره مصطلح فقه اللغة من مشكلات يتداخل بها هذا المصطلح مع مصطلحات أخرى كعلم اللغة والفيلولوجيا التي هي دراسة اللغة عن طريق النصوص القديمة والوثائق المكتوبة، وإن مصطلح فقه اللغة قد اختلط في دلالاته الاصطلاحية مع دلالات أخرى لعلوم نشأة فقه اللغة في العصر الحديث كبديل لعلم اللغة. عواد، عبد الحسين مهدي، فقه اللغة العربية فصول في نشأته ومباحث في تأصيلات معارفه، ط١، (مؤسسة المعارف للطبوعات، بيروت، ٢٠٠٨)، ص٣٤.

[٢]- فريديش شليجل (Friedrich Schlegel ١١٨٦-١٢٤٥هـ / ١٧٧٢-١٨٢٩م): فيلسوف وشاعر وناقد ألماني، له إسهام ملحوظ في وضع الأساس الفلسفي للحركة الرومانتيكية الألمانية، من أهم أعماله تاريخ الأدب القديم وأدب الحديث. البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص١٦١.

[٣]- ر . هـ . روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في (الغرب)، ترجمة: أحمد عوض، (سلسلة عالم المعرفة ٢٢٧، الكويت، ١٩٩٧)، ص٢٤٦.

[٤]- عواد، فقه اللغة العربية، ص٤٠.



اللغات الحديثة، وساد بينهم منذ القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي) اتجاهًا معروفًا يؤمن بأن لغات العالم القديم تندرج تحت ثلاث مجموعات رئيسية، كل منها مستقل عن الآخر تمام الاستقلال، وتلك اللغات هي: مجموعة اللغات السامية (Semmitic)، والمجموعة الثانية الحامية (Hamitic)، والمجموعة الثالثة الهندو-أوروبية (Indo-European)، وكان العلامة الألماني ماكس موللر^[1] من أنصار هذا المذهب^[2].

كما أن مسألة اختلاف اللغات قد أثارت لدى علماء الغرب الاستعانة بفروع علمية أخرى، لتمييز الأقسام المختلفين في اللغة. فاستعانوا بعلم الأنثروبولوجيا أي علم الأجناس، أو الجغرافيا البشرية، فظهرت بحوث عن الجماعم قديمها وحديثها وقياس العظام والأنوف وطبيعة الشعر ونسبة تجلط الدم إلى آخره، في محاولة تبويب أجناس البشر على أساس علمي إلى جانب الأساس اللغوي، ما أدى إلى تقسم البشر إلى ثلاثة أجناس هي: الجنس الآري، والجنس السامي، والجنس الحامي، وعلى أكتاف هذا المذهب شمخت القومية الأوروبية، لا سيما في ألمانيا مهد أكثر هذه النظريات، التي تؤمن بتفوق عرق على آخر^[3].

وبتداخل الفيلولوجيا مع علم الأجناس (الأنثروبولوجيا) الذي يستند إلى اختلاف الأجناس البشرية. استلزم على الفيلولوجيا دراسة علم الصوتيات (الفونطيقا)، الذي يمكن من خلاله تمييز السلالات البشرية، لاختصاص كل سلالة بنطق خاص بها، وأن اختلاف اللهجات داخل الشعب الواحد ما هو إلا مؤثر على تراكم السلالات المختلفة فيه عبر تاريخه، الذي ينتج في الغالب بسبب الهجرات والتزاوج والغزوات، وأدت تلك التداخلات في وظائف هذه العلوم الثلاثة إلى الاستعانة بعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تمتد فتشمل الأديان المقارنة والأساطير المقارنة والفولكلور والنظم والعادات

[١]- ماكس موللر (١٢٣٩-١٨٢٣-١٨٢٣/١٩٠٠م): مستشرق ألماني، تنسب بالجنسية الإنكليزية، أحسن العربية والسنسكريتية والعبرية، انصرف إلى دراسة علم اللغات والمقارنة بين الأديان، من آثاره بحث في (أصل اللغة العربية وكيف تفرعت عنها لغتا أفريقيا والحبشة)، وآخر في (أصل الحاء والغين في العربية)، له اهتمام بالهند، وكان أول ما ترجمه من كتبها: (الهيئوباديسا). الزركلي، الأعلام، ج٥، ص١٤٥.

[٢]- عوض، لويس، مقدمة في فقه اللغة العربية، ط١، (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦)، ص١١٧-١١٨.

[٣]- عوض، مقدمة في فقه اللغة، ص١١٩.



والتقاليد المقارنة^[1]. وبالنتيجة فإنَّ الفيلولوجيا أصبح لها ارتباطات بمختلف العلوم التي تهتم بالتاريخ الإنساني، وتحدّد سماتها العامّة في الاعتماد على الدّراسات الشّاملة، وأساليب المقارنة للإحاطة بالظواهر التاريخيّة، من خلال الإلمام بالظروف المحيطة بالنّصوص التاريخيّة وقت كتابتها، وبيئة كاتبها.

وفي مدرسة الاستشراق الألمانيّة برز جيل من الفلولوجيين، لا يمكن المرور على أعمالهم مروراً عابراً؛ لأنّها ذات أبعادٍ واسعة التأثير على الدراسات الشرقيّة، فقد كان فلايشر (Fleisher) «أعاد تأسيس الدراسات العربية في ألمانيّة... واجتمع [حواله] جماعات عديدة من الألمان والأجانب ليكتسبوا منه الدّقة الفيلولوجيّة والنّقد الفيلولوجي للغة العربيّة»^[2].

ومنذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، طُبّق المنهج الفيلولوجي على النّصوص الإسلاميّة من قبل المستشرقين الألمان، في تحقيق مصادر السيرة والمغازي وعلوم القرآن، ودراسة تاريخ المصحف ووضع ترجمات له، والخوض في القراءات القرآنيّة وأسباب النّزول^[3]، وبهذا المنهج وضع غوستاف فايل كتاباً بالألمانيّة بعنوان (مقدمة تاريخيّة نقدية للقرآن الكريم)، وفق مقاييس أحداث تاريخيّة معروفة، ومحتوى الوحي من حيث أغراضه، وأسلوب النص، وسار على منهجه نولدكه ومن جاء بعده في مجال الدّراسات القرآنيّة^[4].

وكان أوغست فيشر الذي اتخذ من فلايشر قدوةً عمليّةً له، قد نظر بموضوعيّة وتحليلٍ إلى فقه اللغة العربيّة، كأساس لا غنى عنه للتعامل العلمي مع كلّ النّصوص العربيّة، وأنّ حدسه القوي لاحتمالات النحويّة في مصطلحات اللغة، وتمكّنه من الثروة

[1]- عوض، مقدمة في فقه اللغة، ص ١٣٧-١٤٠.

[2]- هويدي، الاستشراق الألماني، ص ٢٩.

[3]- فيما يخص أسباب النزول كان المستشرقين الألمان كغيرهم قد طبقوا المنهج الوضعي في دراستها، وكان الاعتقاد السائد في أوروبا يتفوق العقل الغربي، مؤسس النهضة الأوروبية الحديثة، وتتمثل أهم أطروحات المستشرقين الذين طبقوا هذا المنهج: بنفي نبوة الرسول الكريم ﷺ وبشرية القرآن الكريم. الجمل، بسام، أسباب النزول، ط ١، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥)، ص ٣٦-٣٧.

[4]- الجمل، أسباب النزول، ص ٣٩-٤٠-٤١.



اللفظية، والاستعمال اللغوي للعربية بدءاً بأقدمها وانتهاءً بلهجاتها الحاضرة، ومعرفته الوطيدة بالنعويين العرب، أهلته لأن يبعث الحياة مجدداً في كل ما يختفي خلف الحروف الميتة من النص العربي، وفي دراسته لترجمات القرآن اكتشف العجز اللغوي في الصياغات الشائعة، والضبائية التي تخيم على الإيحاءات القرآنية من جهة اللفظ والأسلوب، والقراءات^[1].

وقد كان رايسكة على بينة من خصوصية قواعد اللغة العربية واستقلاليتها، لذلك رفع من منزلة فقه اللغة العربية إلى مصاف علم مستقل، فقد تحررت منهجيته لتدرك ما لم يدركه أصحاب اللغة المقدسة (رجال اللاهوت) التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وكان رايسكة يهدف من دراسة فقه اللغة العربية لتكون منطلقاً لبحوثه التاريخية. وبالنظر لإدراكه لأهمية الإسلام بالنسبة للتاريخ الأوروبي، فلم يقرأ نصوصه العربية كعلم لغة يكتفي منها فقط بفهم القصد الذي يرمي إليه المؤلف، بل كمؤرخ يصنف التاريخ الإسلامي في إطار التاريخ البشري العام، ويتخذ منها (النصوص) موقف المفسر لنوايا الشخصيات ودوافعهم^[2].

وبالنظر إلى ملاحظات فلايشر في تعليقاته على كتاب (النحو العربي) للمستشرق الفرنسي دي ساسي^[3]، يظهر أنه استعان بالمنهج المقارن في تأصيل بعض الظواهر اللغوية بإرجاعها إلى أصولها اليونانية والآرامية أو العبرية، كما هو الحال في: جبروت وملكوت وحية وأصلها حوية وهي في الآرامية حوياً^[4]، أما نولدكه فهو حسب وصف رضوان السيد: فيلولوجي تاريخي جاف، كان يعرف عدداً كبيراً من اللغات السامية والهندو-أوروبية، وبحثه ذات منحى لغوي في أكثرها، وقد اعتمد لغة المصادر وأخبارها، وتعدّ

[1]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٣٢٥.

[2]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ١٢٢-١٢٣.

[3]- سلفستر دي ساسي Silvestre De sacy (١١٧٢ - ١٢٥٤هـ / ١٧٥٨ - ١٨٣٨م): مستشرق فرنسي، كان واسع الاطلاع على اللغات الشرقية فضلاً عن العربية، أصبح أستاذ العربية في مدرسة اللغات الشرقية في باريس (١٢١٠هـ / ١٧٩٥م)، وهو أحد الذين عملوا على إسقاط نابليون الأول سنة (١٢٣٠هـ / ١٨١٤م)، ومما نشر بالعربية: كليلة ودمنه، ومقامات الحريري، وألف ليلة ولبلة بالفرنسية، والتحفة السنوية في علم العربية. الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٢٦.

[4]- عمابرة، بحوث في الاستشراق واللغة، ص ٣١٤.



أعماله في تاريخ القرآن الكريم بأجزائه الثلاث عملاً خالصاً له، عدا أخذه برأي غوستاف فايل في تقسيم السور المكية، وقد بقي عمله حوالي قرن عمدةً للدارسين من دون أن يجرؤ أحد على ترجمته عن الألمانية إلى لغة أخرى لدقته وعُسره ونزوعه الفيلولوجي^[1]. وفي أعمال بروكلمان وجدت الفيلولوجيا كمنهجٍ تاريخيٍّ، يقول فولفد يتريش فيشر: «من المعلوم أنّ المنهج اللغوي هو منهج تاريخيٍّ، ولذلك ألف بروكلمان، في تاريخ الأدب العربي، وهو مؤلف أيضاً أساس النحو المقارن للغات السامية، وأخذنا ربما منه هذا المنهج. ولذلك على كلِّ طالب يدرس اللغات السامية أن يدرس إحدى اللغات السامية الأخرى إلى جانب اللغة العربية على الأقل، فنحن نرى في الآرامية كثيراً من كلمات وأصوات نجدها في اللهجات العربية أيضاً»^[2]. مما يعني أنّ المنهج الفيلولوجي يستعين في البحوث التاريخية لمعرفة التأثيرات المتبادلة بين لغة وأخرى، كما أنّ الباحث التاريخي يستعين بالمنهج الفيلولوجي لنقد النصوص التاريخية.

وفيما بعد لم تعد الفيلولوجيا مجرد قواميس ومعاجم، بل أصبحت جزءاً أساسياً من المنهج السائد باعتبارها عمدة التاريخانية منذ أواخر القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي)، وقد نبّهنا جوزف فان اس في دراسة بعنوان: (من فلهوزن إلى بيكر، ظهور اتجاه التاريخ الثقافي في الدراسات الإسلامية) إلى الإنجاز الحقيقي لفلهاوزن وبيكر وهارتمان^[3] وشاخت وكاله^[4] وغيرهم في الربع الأول من القرن الرابع عشر الهجري (العشرين الميلادي)، في أنّهم انتقلوا بالتخصّص بالتدرّج من التاريخانية إلى سوسولوجيا

[1]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٢٦٢٥.

[2]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص ٣٨٢.

[3]- ريشارد هارتمان Reichard Hhrtman: مستشرق ألماني ولد عام (١٢٩٩هـ / ١٨٨١م)، عمل أستاذاً في لايبزيغ، وكونجزبيرج، وهايدلبرغ، وغوتنغن، اشتهر ببحوثه حول الإسلاميات، وكتب مؤلفات حول التصوّف والإسلام عموماً. المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٧٥.

[4]- (بأول كاله Paul Kahle ١٢٩٢ - ١٣٨٤هـ / ١٨٧٥ - ١٩٦٤م): مستشرق ألماني، اختص بتحقيق النص العربي للكتاب المقدس، دخل جامعة ماربورج في الفصل الدراسي الثاني سنة (١٣١٢هـ / ١٨٩٤م)، للتخصّص في اللاهوت المسيحي، وفي الوقت نفسه بدأ تعلم اللغة العربية، حصل على الدكتوراه الأولى عام (١٣١٦هـ / ١٨٩٨م) برسالة عنوانها: ملاحظات تتعلق بنقد النصوص وألفاظ اللغة في التزجوم السامري لأسفار موسى الخمسة، من أعماله دراسة كتاب الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني، وانصرف في أيامه الأخيرة إلى مخطوطات البحر الميت، ومن ثمار ذلك ما ادخله من تعديلات في الطبعة الثانية من كتابه جنيزة القاهرة في (١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م). بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٥٢ - ٤٥٣ - ٤٥٤.



الإسلام^[1]، كما أنّ أعلام الدّراسات السّامية والاستشراقية (العربية والفارسية) إنّما استندوا في نشراتهم للمصادر العربية والفارسية إلى ما بلغه علم نقد النّصوص لدى التاريخانيين الذين كانوا يكتبون التّواريخ الشّاملة استناداً إلى نشراتٍ نقديةٍ جديدةٍ لأعمال المؤرّخين والفلاسفة اليونان والرومان^[2].

٢- التّاريخانية^[3] (HISTORICISME)

التاريخانية مذهبٌ يهتمّ بدراسة التّاريخ، عرفته أوروبا عموماً، إلّا أنّه راج في ألمانيا في بداية القرن العشرين الميلادي^[4]، فقد انصرفت ألمانيا أكثر من أيّ بلدٍ أوروبيٍّ في وقتها إلى الاهتمام بالتاريخ، وضمت مدرستها أكثر مؤرخي أوروبا، ما جعلها مختبراً واسعاً للأعمال التاريخية^[5]، ويذهب بعضهم إلى أنّ «أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، اجتاحت الجامعة الألمانية صراعاً حاداً أطلق عليه صراع المناهج دار حول السّؤال الآتي: هل يجب على العلوم الاجتماعيّة (مثل علم التاريخ) أن تقلّد في منهجها علوم الطبيعة؟ أم عليها أن تستنبط منهجاً خاصاً بالإنسان يتماشى وطبيعته الإنسانيّة الخاصّة جدّاً؟ وما هي خصوصيّة المؤرّخ: هل تكمن في المادة التي يمارسها؟ أم في المنهج الذي يستخدمه؟»^[6].

[١]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٣٧.

[٢]- م.ن، ص ١٩.

[٣]- التاريخانية هي نظرية أو رؤية تعتبر أنّ التغيير الاجتماعي أو التطور التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وجهة أو اتجاه، وفي معنى أوسع تتطابق التاريخانية مع مجموعة النظريات التي تريد أن يخضع التغيير الاجتماعي إمّا إلى قوانين تطورية وإمّا إلى قوانين دورية، وعلى وفق هذه الرؤية فإن القيم الثقافية تتغير تبعاً لمفهوم الحقبة الطويلة من الجمود المتبوعة بحقبة قصيرة من الأزمة، ويفهم التغيير الثقافي على أنه خاضع لإيقاع ثلاثي الأدوار: دور تمثيلي يتميز بأهمية القيم ما فوق الحسية، ودور مثالي يتميز بأهمية المفاهيم المجردة، ودور حسوي يتميز بالمبدأ القائل إن الواقع الحقيقي هو من النوع الحسي، تعتبر التاريخانية إذاً ميزة لجمع النظريات التي تطمح إلى كشف قوانين التغيير الاجتماعي أو الضوابط ذات المدى العالمي تقريباً في التغيير الاجتماعي. بوريكو، ر. بودون وف، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط ٢، (ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت، ٢٠٠٧)، ص ١٣١.

[٤]- أقطاب هذا المذهب هم من ألمانيا: ولهايم دلثاي توفي عام (١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، وهنري ريكارت توفي عام (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، وجورج سيمال توفي عام (١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م)، ومن إيطاليا: بينديتو كروتشي توفي عام (١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م)، ومن أسبانيا: جوزي إي قاسي أورتيجا توفي عام (١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م)، ومن بريطانيا روبين جورج كولينجودد توفي عام (١٣٦٢هـ/ ١٩٤٣م)، ومن فرنسا: ريمون آرون توفي عام (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، وهنري إيريني مارو توفي عام (١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م)، وبول فاين. التيمومي، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، ط ١، (دار محمد علي، تونس، ٢٠٠٣)، ص ٥٩.

[٥]- يزبك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، ط ١، (دار الفكر اللبناني، بيروت، د.ت)، ص ٣٠.

[٦]- التيمومي، مفهوم التاريخ، ص ٦٠.

ربما كان لظهور المدارس والمذاهب المختصة بدراسة التاريخ في أوروبا سبباً في اندفاع المذهب التاريخي لدخول المنافسة، كظهور مدرسة الحوليات الفرنسية (Les Annales)، التي ابتدأت أعمالها من خلال مجلة الحوليات الفرنسية^[1] (Les Annale^[2]). والمذهب الوضعي^[3] الذي وجد فيه التاريخيون العجز عن الإحاطة بظروف نشأة الحوادث التاريخية. واعتماده على الوثائق المكتوبة، واختفاء بصمة المؤرخ بما في ذلك بصمته اللغوية، وحرصه على البقاء في أجواء الأرشيفيات، وسقوطه في القومية الشوفينية رغم ادعائه الموضوعية^[4]، فرمها كان لوجود مثل تلك المدارس والمذاهب في أوروبا دوراً في نشاط التاريخيين لدخول المنافسة، ومحاولة تصحيح بعض مسارات معالجة الظواهر التاريخية ومناهجها.

أما عن طبيعة هذا المذهب، فإن بعضهم يرى أنه يقود إلى الإحاطة بالواقعة التاريخية وظروف تكونها أكثر من المشاركين فيها، فالارتباطات المنطقية بين الأحداث تنتقل مباشرة من لا وعي المشاركين إلى وعي المؤرخ المعاصر. أما الارتباطات كما رآها المشاركون وعملوا على ضوئها، فليست بواقعية، بنظر تاريخ اليوم^[5]؛ لأن الرجال يصنعون التاريخ، ولكنهم لا يعلمون أنهم يصنعونه^[6].

[1]- التيمومي، مفهوم التاريخ، ص ٩٧-٩٨-٩٩.

[٢]- في عام (١٩٤٨هـ/ ١٩٢٩م) أسس مارك بلوخ (١٢٩٣-١٣٦٤هـ/ ١٨٨٦-١٩٤٤م) ولويسيان فافر مجلة الحوليات الفرنسية في فرنسا بهدف تجديد حقل التاريخ وإغناء منهجه، بعد أن سادت بتأثير الفلسفة الوضعية نظرة كادت أن تحصر العمل التاريخي في حقول التاريخ السياسي والدبلوماسي والعسكري، وتحبسه في قوالب من الطرائق التقنية في تجميع الوثائق ونقدها واستخدامها، اعتقاداً منها أن التاريخ هو سرد لما سمي بـ (بالوقائع الموضوعية) في الماضي. وكانت أعمال مارك بلوخ على قلتها بسبب إعدامه على يد النازيين عام (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٤م)، شديدة التأثير في توجهات المجلة التي انطلقت مع لويسيان فافر ثم فردناند برودويل، لتصير مدرسة ذات قيمة علمية وثقافية محورية في فرنسا وخارجها. كوثراني، الذاكرة والتاريخ، ص ١٦٣.

[٣]- المذهب الوضعي: أسسه الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (١٢٧٣-١٣٧٤هـ/ ١٧٩٨-١٨٥٧م)، والوضعية بالمعنى الأوسع هي الرأي القائل بأنه ما دامت المعرفة الحقيقية كلها مؤسسة على الخبرة الحسية، ولا يمكن أن تتقدم إلا بوساطة الملاحظة والتجربة، فإن المحاولات التأملية أو الميتافيزيقية لاكتساب المعرفة عن طريق العقل غير المحدود بالخبرة، لبد أن يتخلى عنها لصالح مناهج العلوم الخاصة، ويعتقد الوضعيون أن عمل الفلسفة هو فهم المناهج التي تتقدم العلوم بواسطتها، وفي ذلك يشير فرنسيس بيكون (٩٦٩-١٠٣٦هـ/ ١٥٦١-١٦٢٦م) إلى أنه على الفلاسفة أن لا يحاولوا الطرق فيما وراء حدود الطبيعة الأولية، ويرى أن هناك حقائق أولية يجب قبولها بدون أي تصور سابق. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٤٣٠.

[٤]- التيمومي، مفهوم التاريخ، ص ٥٣ - ٥٥.

[٥]- العروي، العرب والفكر التاريخي، ط ٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٧٨.

[٦]- بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص ١٣٤.



يهدف أنصار المذهب التاريخي إلى التحرر من كل القيود (الدينية، أو القومية، أو العنصرية، أو العاطفية) التي تعيق المؤرخ من إصدار الحكم الصحيح حول الواقعة التاريخية، فالتاريخية وفق ذلك هي رؤية مادية جامدة لا تؤمن إلا بالحس. لذا فهي تصطدم -مثل كثير من النظريات المادية الغربية المهتمة بالتاريخ- بالحقائق الدينية وخصوصاً الوحي.

وقد نجد معارضةً من داخل الاستشراق الألماني لطبيعة تعامل المذهب التاريخي مع الظاهرة التاريخية، فالمستشرق الألماني فرتز شبات يرى أن هذا المذهب كلاسيكي، وبسبب صموده وثباته جعل المراجعين الجدد من الأوروبيين والأمريكيين يحملون عليه^[1]. وهي إشارة إلى وصول المذهب التاريخي إلى حالة من الجمود، ربما بسبب تعامله مع كثير من الظواهر التاريخية بمادية مفرطة، وإقصائه للاعتبارات الروحية والمعنوية من حساباته، يقول الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي هنري كوربان: «إن الدراسة التاريخية تُغرق الحدث الديني في حيز التاريخ والأخبار الاعتيادية، فتفرض عليه زماناً غير زمانه ومحيطاً غير محيطه، [و] لا يمكن أن نحشر ضمن التاريخ الاعتياديّ خوارق مثل الحلول والرؤيا.. التي تحررنا وتنقذنا في الواقع من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ»^[2]، وقریب من هذا الرأي يرى بعضهم «أنه لا بد من البحث حول الأبعاد الروحية قبل البحث عن القضايا والمسائل التاريخية»^[3].

في أوروبا عارض أنصار المذهب التاريخي المناهج الانتقائية، وأحدثوا ثورةً ضد آراء فلاسفة مشهورين كتبوا في التاريخ بسبب انتقائيتهم. كمعارضتهم لفولتير^[4] الذي أصدر حكماً مسبقاً كفيلسوفٍ مصلحٍ بهدم نظام وإبداله بنظام آخر؛ لأنهم وجدوا أن من يقول بلا عقلانية أو بلا أخلاقية هذا النظام أو ذاك، يقول بالضرورة إن التاريخ مُتقطع

[١]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٦.

[٢]- العروي، مفهوم التاريخ، ج ٢، ص ٣٨٣.

[٣]- نادر بورنقشبندي، المنهج الاستشراقي في دراسات السيرة النبوية الشريفة، ترجمة: محمد حسن زقراط، مجلة الحياة الطبية، العدد ٢٢-٢١، السنة ٧، (المؤسسة العالمية للمعاهد الإسلامية العالمية، بيروت، ٢٠٠٧)، ص ١٣٦.

[٤]- فرانسوا أماري فولتير (١١٠٦-١١٩٢هـ / ١٦٩٤-١٧٧٨م): فيلسوف وشاعر مشهور من باريس، له: بروتوس ١٧٣٠م، والرسائل الفلسفية، وزاثير (١١٤٥هـ / ١٧٣٢م). طرابيشي، معجم الفلاسفة. ص ٤٧١-٤٧٢.

وَمُزَقٌّ، إِذْ يُؤْمَنُ أَنَّهُ يَسْتَطِيعُ مَحْوَهُ بِجَرَّةِ قَلَمٍ وَبِأَغْلَبِيَّةِ صَوْتٍ، وَمُضْمُونُ عِبَارَةِ رَانِكِهِ^[1] الشَّهِيرَةِ: «كُلُّ حَقْبَةٍ مِنَ التَّارِيخِ هِيَ فِي جَوَارِ اللَّهِ، قِيمَتُهَا فِي ذَاتِهَا وَلَيْسَ فِي مَا تَرْتَّبُ عَنْهَا»^[2]، فِيهِ تَحْذِيرٌ مِنْ تَحْمِيلِ الْحَادِثَةِ التَّارِيخِيَّةِ بِأَكْثَرِ مَا تَحْتَمَلُهُ.

وَمِنَ الْمَحْتَمَلِ أَنْ تَقْيِدَ الْمَذْهَبَ التَّارِيخِيَّ الْمَفْرَطَ بِالْجَانِبِ الْمُنْهَجِيِّ، أَدَّى بِهِ إِلَى رَفْضِ الْعَدِيدِ مِنَ الْكِتَابَاتِ التَّارِيخِيَّةِ. فَهِيَ بِنَظَرِهِ سَطْحِيَّةٌ تَرَكَّزَ عَلَى الْمَفَاهِيمِ، وَوَاقِعَةٌ فِي إِطَارِ فِلْسَفَاتٍ توظفها لِإِغْرَاضِ الدَّعَايَةِ لَوْقَاتِخِ الْمَاضِي، لِذَا عَدَّ التَّارِيخِيَّيُونَ هَذِهِ الْكِتَابَاتِ مَنَافِيَةً لِلْفِكْرِ التَّارِيخِيِّ الْمَتَقَيِّدِ بِإِدْرَاكِ خُصُوصِيَّةِ كُلِّ حَقْبَةٍ، يَقُولُ رَانِكُهُ وَهُوَ أَحَدُ أَقْطَابِ الْمَذْهَبِ التَّارِيخِيَّيِّ: «إِنَّ عَمَلِي يَرْمِي فَقْطَ إِلَى وَصْفِ حَوَادِثِ الْمَاضِي كَمَا حَدَثَتْ فَعَلًّا»^[3]، كَمَا يَرَى بَعْضُهُمْ أَنَّ أَفْكَارَ النَّاسِ مَتَأَثِّرَةٌ بِالظَّرْفِ التَّارِيخِيِّ الَّذِي يَجِدُونَ أَنْفُسَهُمْ فِيهِ، لِذَلِكَ لَا يُمْكِنُ تَحْلِيلُ التَّارِيخِ مِنَ الْخَارِجِ، بَلْ يَقْتَضِي إِدْرَاكُ مَعْنَاهُ مِنَ الْدَاخِلِ، وَبِذَلِكَ يَصْبِحُ التَّارِيخُ وَالْكَشْفُ عَنْ مَعْنَى التَّارِيخِ عَمَلِيَّتَيْنِ شَدِيدَتِي الْاِقْتِرَانِ^[4].

وَفِي مَنْتَصَفِ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ الْمِيلَادِيِّ، تَعَرَّضَ التَّارِيخِيَّيَّةُ لِنَقْدٍ حَادٍّ مِنْ قِبَلِ كَارْلِ بُوْبِرٍ^[5]؛ بِسَبَبِ مَحَاوَلَاتِ التَّارِيخِيَّيِّينَ تَطْبِيقِ مَنَاجِجِ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ عَلَى عِلْمِ الْاجْتِمَاعِ، عَلَى وَفْقِ رُؤْيَا أَنْصَارِ (الْمَذْهَبِ الطَّبِيعِيِّ) التَّارِيخِيِّ، بِهَدَفِ مَعْرِفَةِ مَسْتَقْبَلِ الْمَجْتَمَعَاتِ الْبَشَرِيَّةِ وَرُصْدِ التُّورَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ قَبْلَ حَدُوثِهَا. وَبِحَسَبِ بُوْبِرٍ، فَإِنَّ التَّنَبُّؤَ فِي الْحَوَادِثِ

[1]- لويبولد فون رانكة: مؤرخ ألماني عاش بين (١٢١٠هـ/ ١٧٩٥م و١٣٠٤هـ/ ١٨٨٦م)، وكان مذهب رانكة قد دفع المؤرخين إلى الانصراف عن التصورات المثالية والتخليبية للماضي، والبحث عن الحقيقة كيفما كانت، وهو القائل: (إننا لا نعرف كيف كان الماضي بالفعل حتى نحكم إذا كان المؤرخ قد وفق إلى تصويره تصويراً دقيقاً). المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص١٧٦؛ مؤنس، حسين، التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ ماهيته وموضوعاته ومذاهبه ومدارسه عند أهل الغرب، (دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤)، ص٧٩.

[2]- العروي، مفهوم التاريخ، ج٢، ص٣٥٢-٣٥٣.

[3]- العروي، مفهوم التاريخ، ج٢، ص٣٥٤.

[4]- بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص١٣٦.

[5]- كارل بوبر، ولد عام (١٣٢٠هـ/ ١٩٠٢م) في فيينا وتعلم فيها، وعمل محاضراً أول للفلسفة بجامعة نيوزيلندا من عام (١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م) إلى عام (١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م)، ثم أستاذاً للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم الاقتصاد، كتابه الأول صدر عام (١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م)، بعنوان: منطق الاستكشاف، انتقد فيه نظرة بيكون إلى المنهج العلمي ويسميه بالاستقرائية الكاذبة، له كتاب اشتهر به بعنوان المجتمع المفتوح وأعداؤه صدر عام (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٤م)، وهو نقد صارم للفلسفات الاجتماعية (أفلاطون، هيجل، ماركس) التي تقلل من جهد الفرد الإنساني، وتشارك في الإيمان بالقوانين الحتمية للتطور التاريخي. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٣٢-١٣٣.



الاجتماعية لا يمكن أن تجتمع أدواته لدى علم الاجتماع مثلما يحصل مع العلوم الطبيعية الأخرى، كعلم الحياة، وعلم النفس (Psychology)، ويؤكد بوبر أنّ العلوم الاجتماعية إزاء تفاعلٍ شاملٍ معقّدٍ، ومن المحتمل أن يكون نوعنا بوجود الاتجاهات التي قد تسبّب في المستقبل حادثاً معيّناً، وإدراكنا أنّ التنبؤ قد يؤثر هو نفسه في الحوادث المتنبأ بها، فقد يكون من شأن هذه الآثار أن تخلّ بموضوعية التنبؤات وغيرها من نتائج البحث في العلوم الاجتماعية^[1]، وبوبر لا ينكر إمكانية تحديد الاتجاهات والميول الاجتماعية، إلا أنه ليس بالإمكان وضع قوانين لها كما في العلوم الطبيعية، فلا وجود لقوانين التعاقب ولا وجود لقوانين التطور، ومع ذلك اعتبر أصحاب المذهب التاريخاني أنّ قوانين التعاقب تعين سلسلة الحوادث التاريخية من حيث حدوثها في الواقع في محاولةٍ تستعين على اكتشاف قانون التقدم بدراسة الوقائع التاريخية العامة وتحليلها وإذا ما اكتشفنا هذا القانون أصبح باستطاعتنا التنبؤ بالحوادث المستقبلية^[2]، لذا عدّت (الحتمية)^[3] التاريخية -التي ادّعت التاريخانية إمكانية التوصل إليها- هي الأشد رفضاً من بين تطبيقاتها؛ «لأنّ سلوك الإنسان لا يُفسّر ولا يمكن رده إلى مبادئ عامّة أو قوانين تحكمه، وكل حدث في التاريخ فريد من نوعه، والمؤرخ قادر على فهم كثير من نوايا إنسان آخر في الماضي، رغم أنّه يقرأ تلك النوايا من خلال الحاضر الذي يعيشه، وليس هناك تاريخ يمكن أن نقول إنّه كاملٌ ونهائيٌّ لأنّ في كل عصر يطرح المؤرخون أسئلةً جديدةً على نفس الماضي»^[4].

وإذا ما أردنا أن نلمس أثر المذهب التاريخاني على مناهج المستشرقين الألمان في

[1]- بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبره، (منشأة المعارف، الإسكندرية، 1959)، ص 25.

[2]- بوبر، عقم المذهب التاريخي، ص 146.

[3]- تعتمد الحتمية على وجه الإجمال أن كل حادثة أيّاً ما كانت ليست إلا حالة جزئية من حالات ينطبق عليها أحد قوانين الطبيعة، ويعود هذا الافتراض إلى أساس العلوم الطبيعية، فالعلم يفترض مبدأ الحتمية، وإذا كان هذا المبدأ غير قابل للإثبات، فإن العلم يقوم إدّاً على الافتراضات، وإلى (هيوم) ترجع الصياغة الكلاسيكية لهذه المشكلة التي لم يجد لها الفلاسفة قط حلاً متفقاً عليه، كما أطلق مصطلح الحتميين على الفلاسفة الذين يؤمنون بأن الإنسان لا يملك حرية الاختيار، وهم بخلاف دعاة مذهب الإرادة الحرة، بالمقابل تم الاعتراض على الاثنين من قبل كثير من الفلاسفة، الذين يرون أن التعارض القائم بين الحتمية والحرية ما هو إلا تعارض ظاهري فحسب. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 181-182-183.

[4]- التيمومي، مفهوم التاريخ، ص 61.



دراستهم للتاريخ الإسلامي، فإننا نجد هذا الأثر في تركيزهم الدقيق على التاريخ الشرقي والإسلامي بكل جزئياته، إذ لم يهملوا أدق التفاصيل وإن بدت غير مهمة حتى لدى المسلمين أنفسهم، من خلال نظرهم إلى تلك التفاصيل والجزئيات كونها متداخلة مع الظاهرة التاريخية، وهي نتاج لزمناها الخاص بها، وإهمالها يؤدي إلى نقص وعجز يخل بنتائج البحث التاريخي. ففي حقل القصص الخرافية الشرقية ألف نولدكه عددًا كبيرًا من المقالات والرسائل الكبيرة والصغيرة، وأسهم كذلك في إلقاء الضوء على تاريخ قصص ألف ليلة وليلة، أو بعض حكايات هذه المجموعة، كما خاض البحث في مجموعة قصص كليلة ودمنة، مقتفيًا طريق انتقالها من الهند عبر إيران والشرق الأدنى إلى الغرب^[1]، لم تتنبه كثير من الدراسات إلى تلك الجزئيات وأشباهها في التاريخ الإسلامي، بل مرت عليها مرور الكرام عدا ما سُخِّفَ منها وأُستهين به، إلا أن التاريخانية تفرض على الباحث الملتزم بها الإحاطة بدقائق الأمور، والاطمئنان إلى أن النتائج لم تأت مصادفة إذا ما كان البحث في إطار المنهج المتبع.

وتعتمد النزعة التاريخانية على أساس اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وصرورة، فهي ترى أن على المؤرخ عندما يصف حدثًا ما ويريد أن يعطيه وزنًا وقوةً وتأثيرًا يلزمه حتمًا ألا يكون مقتنعًا بقيمته أو بتفاهته مسبقًا، وإمّا يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجيًا يومًا بعد يوم وعملاً بعد عمل، وحكمًا بعد حكم، وكلّ حكم في التاريخ قابل للاستئناف للسبب نفسه^[2].

أي: إننا نستطيع أن نطرح مجموعة من الأسئلة على الوثيقة التاريخية أو الدليل التاريخي نفسه أيًا كان نوعه وطبيعته، ونستنتج وفق ذلك حقائق مختلفة عن الحقائق التي استنتجها مؤرخون سابقون قد تكون أسئلتهم لم تع حقيقة هذا الدليل التاريخي وظروفه المحيطة. إذًا، فالتاريخانية محاولة لا تعرف الملل أو الفتور في البحث عن الحقائق التاريخية، وعلى الرغم من العيوب التي تحملها والرفض التي لاقته من هنا وهناك إلا أنها في الوقت نفسه قدّمت الكثير من الدّعم لمناهج البحث التاريخي وغيرت

[١]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٢١.

[٢]- العروي، العرب والفكر التاريخي، ص ٩٣.



مسارات عديدة في الرؤى والأحكام حول تلك المناهج.

ومع أننا كمسلمين نتحفظ على طبيعة أحكام المذهب التاريخي حول تاريخنا الإسلامي، إلا أننا يمكننا الاستفادة أو توظيف هذا المذهب في خدمة مناهج البحث التاريخي في بعض الموضوعات التاريخية البعيدة عن السيرة النبوية الشريفة والقرآن الكريم، كدراسة الفرق والمذاهب الإسلامية، ودراسة المذاهب الكلامية التي طرأت على التاريخ الإسلامي وكل ما يمكن أن نعدّه من التراث الإسلامي المتراكم، وهو ما يمكن معالجته من دون المساس بأصل الدين الإسلامي وعقائده الثابتة.

وقد أبدى المستشرقون الألمان اهتماماً لافتاً بالدراسات القرآنية والسيرة النبوية وبالفكر والأدب والعلوم والمخطوطات الإسلامية، وقد توزعت جهود المستشرقين الألمان بين تلك الموضوعات، حتى أشبعوها بالبحث والدرس والمتابعة، إذ نجد أن بعضهم أفنى سنوات طويلة من عمره مركزاً اهتمامه على موضوع معين، وهذه قد تكون ظاهرة بارزة لدى المستشرقين الألمان، فضلاً عن وجود عددٍ منهم ممن كان موسوعياً ومتنوعاً في اهتماماته، حيث شملت مختلف الموضوعات، كالمستشرق الألماني نولدكه وبركلمان وغيرهم. ومن خلال تسليط الضوء على الحقول المعرفية التي اشتغل عليها هؤلاء المستشرقون نجد أنها متوزعة إلى موضوعات عدّة، وهي: حقل اللغة، والدراسات القرآنية، والسيرة النبوية، ونظم الإدارة والتشريع، ودراسة التاريخ الإسلامي الذي يتضمّن معرفة المجتمعات الإسلامية على اختلاف قومياتها، ودراسة التأثيرات الاقتصادية والسياسية والفكرية على الإسلام.

أ- حقل اللغة

كانت البدايات الأولى لاهتمام المستشرقين الألمان بحقل اللغة العربية في القرن السابع عشر الميلادي، ففي هذا الوقت كان لجرمانوس عنايةً خاصةً باللغة العربية، شملت حتى اللهجات الشعبية، وقد أنجز في ذلك آثاراً منها: قواعد اللغة العربية العامية، وقاموس لغة العربية الفصحى والعامية، ونصوص عربية سريانية، كما وضع

قواعد اللغة العربية باللاتينية، ووضع أقوالاً مأثورة بالعربية سميت الفوائد والقلائد^[1]. على حين يعدّ مستشرقو القرن التاسع عشر الميلادي أكثر اهتمامًا بحقل اللغة من سابقهم، حيث كانت لهم عناية خاصة باللغة العربية؛ لأنها لغة القرآن الكريم، ولغة المصادر التي دُون بها التاريخ الإسلامي.

إنّ موضوعات اللغة العربية التي اشتغل عليها المستشرقون الألمان قد تضمّنت: قواعدها، وفقهها، وتاريخها، ومعاجمها، كما جرّ معه الأدب بوصفه مصدرًا وأسلوبًا لتلك اللغة^[2]. وقد بُدلت جهودٌ كبيرةٌ من قبلهم في سبيل الإحاطة باللغة العربية وإتقانها، ولاقوا صعوباتٍ كثيرةً في سبيل ذلك، حتى سافر بعضهم إلى بلدان أخرى لغرض تعلمها، وكان أشهر هذه البلدان فرنسا وعلى يد رجل واحد سعى إليه... المستشرقون الألمان الأوائل في الربع الأول من القرن التاسع عشر هو سلفستر دي ساسي^[3].

لم تكن معرفة ترجمة اللغة العربية إلى الألمانية لدى المستشرقين الألمان نهاية الطموح، فقد أثبتت معالجات فلايشر^[4] لشتى المعضلات النحوية، سواء للثروة اللفظية أو استعمال اللغة، أثبتت قدرته على تحليل النصوص بعقلانية، من خلال الإمام الموضوعي والشامل بالوقائع، والمحافظة على الصيغة الظاهرية للغة، وكانت لفلايشر مقالات في الدوريات السنوية (حول إعادة تركيب الجمل) لأبي المحاسن، وتصحيحات شاملة للنصوص في تاريخ المقرئزي^[5]، وفي بعض نشراته تناول قواعد العربية لدى

[1]- العقريقي، نجيب، المستشرقون موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام وحتى اليوم، ط ٥، (دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٦)، ج ٣، ص ٢٥٢.

[٢]- الشاذلي، عبد الله يوسف، الاستشراق مفاهيم صلات جهود، ط ١، (د. م. د. ت)، ص ٤٥٦-٤٥٧.

[٣]- السيد، رضوان، المستشرقون الألمان، ص ١٤.

[٤]- فليشر أو فلايشر (١٢١٦-١٣٠٦هـ / ١٨٠١-١٨٨٨م): ولد في شانداو وتعلم في بوتزن، وتخرج من جامعة ليبزيغ، كان له إلمام في الشرق لدراسته اللاهوت تعرف على دي ساسي والتحق بمدرسته، وتعلم في باريس العربية الفصحى والفارسية والتركية، وعندما عاد إلى ألمانيا (١٢٤٢هـ / ١٨٢٦م)، عين استاذًا للغات الشرقية في جامعة درسدن، وأسس الجمعية الشرقية الألمانية في هالة، من مؤلفاته مائة حكمة ومثل بالعربية والفارسية. العقريقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٦٢-٣٦٣.

[٥]- تقي الدين أحمد بن علي المقرئزي (٧٦٦-٨٤٥هـ / ١٣٦٥-١٤٤١م): مؤرخ عربي مصري، له المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بخط المقرئزي، والسلوك لمعرفة دول الملوك. البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد موسعة تراجم أشهر أعلام



المستشرق دي ساسي وهي سبر نقدي جذري، وقدّم دراسات حول ملاحق المستشرق دوزي لقواميس اللغة العربية^[1]، وكان هانيريش توربيك^[2] (H. Thorbecke) تلميذ فلايشر مهتمًا باللهاجات العربية، فقد أصدر عملاً بعنوان (قواعد اللهجات العربية الدارجة) في كل من مصر وسورية (١٣٠٤هـ/ ١٨٨٦م)، وترك بعد وفاته مدونات كثيرة: منسوخات لمخطوطات وبخاصة مجموعة كبيرة من الجذازات الورقية لمعجم عربي مستقبلي لم تجد من يوليها العناية^[3].

وقد قام بعض المستشرقين الألمان بترجمة قواعد اللغة العربية إلى لغاتٍ مختلفة، كترجمتها من قبل روزن مولر إلى اللاتينية (١٢٣٤هـ/ ١٨١٨م)، وإيفالد^[4] إلى الألمانية في مجلدين (١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م)، وترجمها كاسباري^[5] في مجلدين (١٢٦٥هـ/ ١٨٤٨م)، ثم أعيد طبعه أربعة مرات بالألمانية، وترجم إلى الفرنسية والإنجليزية، وما زال مهمماً حتى اليوم، كما وضع اوكست مولر^[6] (Muller Augst) دراسة في أصل العربية وتفرع

-
- العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، ط١، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢)، ص٣٤٠.
- [١]- فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط٢، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١)، ص١٧١-١٧٢.
- [٢]- هاينريش توربيك (١٢٥٣-١٣٠٨هـ/ ١٨٣٧-١٨٩٠م): مستشرق ألماني، ولد في منهايم، وتخرج على فلايشر، وعين أستاذاً للعربية وآدابها في جامعتي هايدلبرغ وهاله، وقد أولى العربي ولهجاتها عناية خاصة، من آثاره: نشر كتاب النحو العربي السوري والمصري لميخائيل صباغ بعنوان الرسالة التامة في كلام العامة بشرح الشريشي، ودورة الغواص للحريري، وقصيدة الأعشى في مدح النبي ﷺ، وعاون على نشر تاريخ الطبري، وله أعمال أخرى. العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص٣٨٢.
- [٣]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص٢٥٢.
- [٤]- هاينريش إيفالد Heinrich Ewald (١٢١٨-١٢٩٢هـ/ ١٨٠٣-١٨٧٥م): مستشرق ألماني، ولاهوتي برتسنتني، ولد في غوتنغن وتوفي فيها، عمل أستاذاً للغات الشرقية في غوتنغن (١٢٤٧هـ/ ١٨٣١م-١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م)، وعزل من منصبه لأسباب سياسية، ثم انتقل عام (١٢٥٤هـ/ ١٨٣٨م) إلى قسم الفلسفة في جامعة توبنغن، وبعد خلافات فكرية عاد إلى جامعة غوتنغن (١٢٦٥هـ/ ١٨٤٨م)، واشترك عام (١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣م) في تأسيس الاتحاد البروتستانتي. عزل عام (١٢٨٤هـ/ ١٨٦٧م) من قسم الفلسفة بسبب نشاطه المعادي للحكومة البروسية. كان أحد الممثلين الرئيسيين لعلم اللغات السامية في القرن التاسع عشر. المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص١٠٤.
- [٥]- كاسباري Gaspari, K.P. (١٢٢٠-١٣١٠هـ/ ١٨١٤-١٨٩٢م): تخرج بالعربية على فلايشر، عين معيداً للعربية في كريستيانا-أوسلو، من آثاره: (تعليم المتعلم للزرنوجي) بمقدمة فلايشر (ليبزيغ ١٢٥٤هـ/ ١٨٣٨م)، والقواعد العربية باللاتينية في مجلدين أعيد طبعه أربع مرات بالألمانية وترجم إلى الفرنسية والإنكليزية. العقيقي، المستشرقون، ط٢، (دار المعارف، مصر، ١٩٦٤)، ج٢، ص٧٠٩.
- [٦]- اوكست مولر (١٢٦٥-١٣١٠هـ/ ١٨٤٨-١٨٩٢م): هو ابن الشاعر الكبير فلهيلم مولر، ولد في ديساو، وتخرج باللغات الشرقية على فلايشر في ليبزيغ، علم اللغة العربية في جامعة فيينا، وتسمى بامري القيس بن الطحان، وإنشأ دورية بعنوان: المكتبة الشرقية في برلين (لناشر رويتز وريتشر ١٨٨٧)، من آثاره: الفهرس العربي لابن القفطي ١٨٦٥، ورسالة التوحيد والفلسفة

لغتي أفريقيا والحبشة عنها، وأصل الحاء والغين في اللغة العربية (١٢٨٠هـ/ ١٨٦٣م)، وفي كتابه مدارس العرب النحوية (١٢٧٩هـ/ ١٨٦٢م) درس فلوجيل^[1] النحاة العرب حتى الجيل العاشر^[2].

ويبدو أنّ الاهتمامات باللغة العربية بعد الحرب العالمية الثانية اتخذت طابعاً آخر، إذ إنّ دراسة اللغة العربيّة الكلاسيكيّة حسب ما يرى فولفد يتريش فيشر (W.Fischer)^[3] لم تمنح المستشرقين القدرة على فهم كلمة شفهيّة، ولم تمكنهم من قراءة الصحف العربيّة؛ لأنّ تراث تدريس اللغة العربية في ألمانيا جرى على هذا النحو، لذلك تمّ السعي لتغيير هذا النمط من التدريس من خلال تأليف الكتب لتدريس اللغة العربيّة بوصفها لغةً حيّةً معاصرةً^[4]، وقد وصف فيشر اللغة العربية بأنّها ذات مزايا وخاصيات جعلتها متفوّقة على اللغات الشّرقيّة الأخرى، كالتركيّة والفارسيّة؛ لبنائها اللغوي ونظامها النحوي، اللذين يعدّان من أوضح اللغات في العالم، ولأهميتها في نقل المعارف والعلوم إلى الحضارات الأخرى، وكان أوّل ما جذب فيشر لدراسة اللغة العربية هو الخطّ العربي بأشكاله الفنيّة المتنوّعة والجميلة على حدّ قوله^[5].

في وقت متأخّر، شعر قسمٌ من المستشرقين الألمان أنّ درس اللغة العربية الكلاسيكي

لابن رشد متنا وترجمة ألمانية (ميونخ ١٨٧٥)، وغيرها. العقيلي، المستشرقون، ج٢، ص٣٩٣-٣٩٤.

[١]- غوستاف فلوجل Gustav Fluegel (١٢١٧-١٢٨٧هـ/ ١٨٠٢-١٨٧٠م): مستشرق ألماني كبير، ولد في باوتس باقليم ساكس، من أسرة عريقة، تعلم في بلده، في عام (١٢٣٧هـ/ ١٨٢١م) سافر إلى ليبتيك ودخل جامعته، وتخصص في اللاهوت والفلسفة، في عام (١٢٤٣هـ/ ١٨٢٧م) غادر إلى فيينا، لدراسة المخطوطات الشرقية في المكتبة الإمبراطورية، في سنة (١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م) وصل إلى باريس لغرض دراسة اللغة العربية، من أعماله: حياة السيوطي ومؤلفاته، المقتنيات الجديدة لمخطوطات شرقية في مكتبة باريس، المقتنيات الجديدة لمخطوطات شرقية في مكتبة الإمبراطورية في فيينا، وغيرها. بدوي، موسوعة المستشرقين، ط٣، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣)، ص٤١١-٤١٢.

[٢]- العقيلي، المستشرقون، ج٣، ص٤٤٢.

[٣]- فولفد يتريش فيشر: مستشرق معروف في ألمانيا والبلاد العربية، يدير معهد الدراسات الشرقية في جامعة أرنانجن - نورنبرغ بألمانيا، منذ حوالي ربع قرن، في مقابلة له مع المؤلف يتحدث فيشر عن نفسه قائلاً: (بدأت دراستي عند الأستاذ هانز فير Hans Wehr سنة (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م)، حيث درست اللغات السامية وبالدرجة الأولى اللغة العربية والسريانية، رسالتي الدكتوراه عن أسماء الإشارة في اللهجات العربية المعاصرة (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)، وبعد عام أصبحت أستاذاً مساعداً عند هلموت ريتز في جامعة فرانكفورت). الأيوبي، أبحاث عربية في الكتاب التكرمي للمستشرق الألماني فولفد يتريش فيشر، ط١، ١٩٩٤، ص٣٦٧-٣٦٨.

[٤]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص٣٩٣.

[٥]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص٣٩٦-٣٩٧.



الذي عرفه قسم من المستشرقين المتقدّمين لا يغني في فهم اللغة العربية كما ينبغي، وأنّ هناك قصوراً في إدراك كثير من المعاني التي تتضمنها هذه اللغة، لذا كان فولفد فيشر يرغب بالتخلّص من آثار الدرس اللغوي العربي الذي كان سائداً عند الجيل الأوّل من المستشرقين الألمان، من أمثال فلايشر، وكاسباري، وجعل الدرس اللغوي يُؤسّس على وفق النظرية الغربية ذات الأصل اليوناني، وقد ظهرت بوادر هذا التغيير في وقت سوسين (Socin)^[1] وبروكلمان، ومع ذلك فإنّ فيشر يعترض على أسلوب بروكلمان لكثرة ما ورد من مصطلحات عربيّة في أعماله، كونه اعتمد الطريقة الغربيّة الوصفية في دراسة اللغة العربية^[2]، وقد ابتدأ فيشر كتابه (نحو العربية الفصحى) بقواعد الكتابة، فتحدّث في ذلك عن الحروف، والخط، والصوائت القصيرة والطويلة، والتنوين، والتاء المربوطة، والهمزة، والمدّة، والشدة، وهمزة الوصل... ثم تحدّث عن بعض الأساسيات الصوتية، ووصف الأصوات العربيّة، والنبر والتنغيم، وتسهيل الهمزة، والإدغام وبناء المقاطع، وحذف المقاطع، ثم تناول بعدئذ المباحث الصرفية^[3].

كما اهتمّ المستشرقون الألمان بالخطّ العربيّ من ناحية أصله وتطوّره إلى شكله الحالي، والذي تشكّلت ملامحه الأساسيّة بحسب فيشر حوالي نهاية القرن الثاني الهجري (السابع الميلادي) من رصيد من الحروف الأبجدية، مكوّن من ثمانية وعشرين حرفاً، التي تمثّل الحروف الصامتة للغة العربية، وقد دوّنت في كتابٍ يجمع بين الحروف والنظام الصوتي حسب ترتيبها التقليدي^[4].

[١]- سوسين (Socin, A ١٢٦٠-١٣١٧هـ/١٨٤٤-١٨٩٩م): تخرج بالعربية على فلايشر في لبيز، وأحرز لقب دكتوراه بأطروحة عن ديوان علقمة الفحل مع نبذة في سيرته بالألمانية والعربية (١٢٨٤هـ/١٨٦٧م)، ثم رحل إلى مصر وفلسطين وسوريا والعراق (١٨٦٨ - ١٨٧٠ - ١٨٧٣م)، وعيّن أستاذاً للعربية في جامعة بال، ثم في جامعة توبنغن (١٨٧٣م)، وخلقاً لفلايشر على كرسي لبيز (١٨٩٠م)، وتخصّص في جغرافية فلسطين، وكان من مؤسسي الجمعية الألمانية الفلسطينية. العقيلي، المستشرقون، ج٣، ص١٢.

[٢]- عمایرة، إسماعيل أحمد، بحوث في الاستشراق واللغة، ط١، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦)، ص٢٩٥-٣٢٢.

[٣]- عمایرة، بحوث في الاستشراق واللغة، ص٣٢٣.

[٤]- فولفد يتریش فيشر، الأساس في فقه اللغة العربية، ترجمة: سعيد حسن بحري، ط١، (مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢)، ص٧٦.

ب- الدّراسات القرآنيّة

لقي موضوع تاريخ القرآن الكريم في العصر النبوي وعصر الصحابة، في نواحي: تثبيته، وعدد سوره، وقراءته، وتاريخ المصحف، اهتمامًا من قبل المستشرقين، ربما لم يلقه موضوع آخر من الموضوعات الإسلاميّة التي اهتمّت بها الدّراسات الاستشراقيّة، ولعلّ هذا الاهتمام يعود إلى اعتبار القرآن الكريم المصدر الرئيس للعقيدة والتشريع الإسلامي. كما تُقرّ معظم الدّراسات الاستشراقيّة بثبات النّص القرآنيّ وأصالته.

وتُعَدّ دراسات نولدكه في هذا الحقل هي الأوسع بشهادة الأوساط العلميّة، فما قدّمه نولدكه في توجّهه إلى بحث أسلوب القرآن الكريم وذلك من خلال مؤلفه (تاريخ القرآن ١٢٧٧هـ / ١٨٦٠م)^[1] قد دلّ على طريق البحث العلمي الصّحيح في الدّراسات القرآنيّة، كما وضع أبحاثه على وفق قواعد متينة ثابتة في هذا الكتاب^[2]، وقد تألّف كتابه من أبحاثٍ تاريخيّة-أدبيّة تسعى إلى أن تؤرّخ النّص القرآنيّ، أي أن تُعالجه بوصفه وثيقةً من وثائق التاريخ الإنساني، رابطةً إيّاه بموقعه في الحياة، لتتابع بعد ذلك عمليّة جمعه وتعدّد قراءاته^[3]. وكان لكتاب نولدكه محاورٌ رئيسةٌ تدور حول أصل القرآن الكريم، وجمعه، وتاريخ النّص القرآني، وكان كلّ محور من تلك المحاور جزءًا منفردًا يتضمّن مجموعةً من الموضوعات التي تخصّ القرآن الكريم^[4]. وقد اقتنع نولدكه «منذ البداية بضرورة ترتيب القرآن ترتيبًا زمنيًا مخالفًا للطريقة الإسلاميّة. فسلك منهجًا آخر في هذا الترتيب، إلّا أنّه وصل إلى نتيجةٍ علميّةٍ مفادها استحالة هذا الترتيب طبقًا للمعطيات المبتوثة في الروايات والأسانيد وصولًا إلى نتيجة علمية سائخة. ولكنّه استطاع ترتيب القرآن ترتيبًا متواليًا طبقًا لمراحل متوالية. فيكون هذا الترتيب منصبًا أحيانًا حول الأسلوب، وأحيانًا حول المواضيع التي عالجها القرآن وخاصة السياسيّة والدينيّة منها،

[١]- هويدي، الاستشراق الألمانيّ تأريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، ط١، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ٢٠٠٠)، ص٧٩.

[٢]- المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربيّة، ط١، (دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٨)، ج١، ص١١٦-١١٧.

[٣]- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، ط١، (مؤسسة كونراد ادناور، بيروت، ٢٠٠٤)، مقدّمة المترجم، صxvi.

[٤]- نولدكه، تاريخ القرآن، ص١، ٢٣٣، ٤٣٥.



ومن هنا كانت محاولته التي انصبت على ترتيب القرآن ترتيباً موضوعياً»^[1].

ونشر برجستراسر (Bergstrasser)^[2]، وبرتسل (Pretzal)^[3] مجموعة نادرة من النصوص القرآنية، ورعى معهد أبحاث القرآن في جامعة ميونخ، ومن النصوص المهمة التي نشرها: التيسير في القراءات السبع، والمقنع في رسم مصاحف أهل الأمصار، ومختصر الشواذ للحسين بن أحمد بن خالويه، والمحتسب لابن جني^[4]، وطبقات القراء لابن الجوزي، ومعاني القرآن للقرّاء، وكتاب الإيضاح للقاسم بن محمد الأنباري^[5]، كما صمم برجستراسر مشروعاً كبيراً لعمل جهاز نقدي لنص القرآن الكريم، وسعى لدى الأكاديمية البافارية لإنشاء مركز للقيام بهذا العمل وقدّم مخطّطاً للمشروع (نُشر ضمن محاضر جلسات الأكاديمية البافارية في منشئ سنة ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م)، وكان له معرفة واسعة بالكتب العربية المؤلفة في قراءات القرآن الكريم، ومن هذه الكتب التي قام بنشرها: القراءات الشاذة في القرآن الكريم لابن خالويه، ولابن الجزري كتاب طبقات القراء^[6]، ويهدف برجستراسر من مشروع الجهاز النقدي إلى وضع حواشٍ للقرآن الكريم في المصحف الشريف تضم القراءات المختلفة لا على أساس كتب القراءات فحسب، بل

[١]- الحاج، ساسي سام، نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج١، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢، ص٣٤٤-٣٤٥.

[٢]- برجستراسر (Gotthelf Bergstrasser ١٣٠٤-١٣٥٢هـ / ١٨٨٦-١٩٣٣م): مستشرق ألماني، بدأ دروسه في مدرسة بلاون من أعمال زكسن بألمانيا، ثم التحق بجامعة ليبزيغ (١٣٢٢هـ / ١٩٠٤م) حيث تلقى الفلسفة واللغات السامية، له رحلات إلى استانبول، فلسطين، وقدم إلى مصر أستاذاً زائراً وألقى في جامعاتها (١٣٥٠-١٣٥١هـ / ١٩٣١-١٩٣٢م) سلسلة محاضرات في تطور النحو في اللغة العربية، من آثاره: نصوص باللهجة الآرامية الحديثة (١٣٣٤هـ / ١٩١٥م)، والكتابة الكوفية (١٣٣٨هـ / ١٩١٩م)، واللهجة الدمشقية بنصوصها النثرية (هانوفر ١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م)، وغيرها. العقيقي، المستشرقون، ص٤٥٠-٤٥١.

[٣]- أوتو برتسل Otto Pretzl: مستشرق ألماني ولد في ميونخ (١٣١١هـ / ١٨٩٣م)، تتلمذ على فون همل فدرس معه معظم اللغات السامية: من الاكديّة إلى الحبشية مروراً بالعربيّة والعبريّة والسريانيّة. كانت أطروحته للدكتوراه عن المشاكل الناجمة عن الترجمة اليونانية للتوراة، ولكنه انصرف فيما بعد إلى الاهتمام باللغة العربيّة ولهجاتها، وقراءات القرآن الكريم بخاصة، وبعد وفاة برجستراسر كُلف برتسل بمواصلة مشروع قراءات القرآن الكريم، ومن أعماله: (صفات الله عند المتكلمين الأوائل)، ونشره النص الفارسي لكتاب (الرد على الإباحية) لأبي حامد الغزالي. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٨٢-٨٣.

[٤]- ابن جني أبو الفتح عثمان (٣٢٩-٣٩٢هـ / ٩٤١-١٠٠٢م): لغوي عربي، من آثاره كتاب الخصائص وهو في اللغة، وكتاب سر الصناعة وهو في اللغة أيضاً، وشرح ديوان المتنبي. البعلبكي، منير، معجم أعلام المورد موسعة تراجم أشهر أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد، ط١، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢)، ص٢٠.

[٥]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص٩.

[٦]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٨٦-٨٧.

على أساس أقدم المخطوطات القرآنية، وقصد بذلك تقديم عرضٍ وافٍ للقراءات المأثورة اعتماداً على المراجع العربية، وأراد عرض ما يسمى بشواذ القراءات التي قرأ بها بعض القراء والعلماء ولم تعد من القراءات السائدة، وأراد كذلك أن تشمل الحواشي على دراسات لمخطوطات عربية للقرآن وعلى الأخص للمصاحف القديمة المكتوبة بالخط الكوفي^[1].

ويأتي اهتمام رودى بارت^[2] (Rudi Paret) بحقل الدراسات القرآنية في مرحلة متأخرة من حياته، وهو يقول عن ذلك: لم أنفرغ للبحث في القرآن الكريم إلا بعد أن عكفت طويلاً على دراسة وضع المرأة في العالم العربي الإسلامي، مستخلصاً من القرآن كل ما يتعلق بهذا الموضوع من نصوص، وتوصلت إلى نتيجة مفادها وجود اختلاف لبعض التفصيلات في النص، وفي ترجمات كثيرة للقرآن إلى اللغات الأوروبية، ودعا إلى وجهة نظر أبعد وهي أنّ الإنسان عند محاولته الشرح لا بدّ من أن يستجمع كل المعلومات الموضوعية، والصيغ اللغوية الواردة في موضوعات أخرى من القرآن الكريم، وأن ينظّمها ويراعيها عند التفسير، فوضع لذلك خطة بعنوان: خطة لترجمة القرآن ترجمة جديدة علمية فيها بعض الشروح^[3]، وفي هذا الصدد يرى بارت بأن المرء يجد نفسه أمام أسئلة كثيرة بمجرد أن يحاول استيعاب كل سورة على أنّها وحدة أدبية إذا ما حاول فهم بنائها الداخلي. وعلى المرء منذ البداية أن يفرق بين السور القصيرة والسور الطويلة، فالأولى يرجع معظمها إلى فجر النبوة، وهي بفضل قصرها تعطي انطباعاً على أنّها مترابطة، إلا أنّها أحياناً تبدو كأنها موادّ متنوّعة، أما السور الطويلة فحتى المفسرون المسلمون قرروا

[1]- المنيع، ناصر محمد بن عثمان، المستشرق الألماني برجستاسر وآثاره في الدراسات القرآنية ومنهجه فيها، مجلة جامعة الملك سعود، العدد ٢٢، (النشر العلمي والمطابع، الرياض، ٢٠١٠)، ص ١٣٣-١٣٤.

[2]- رودى بارت (١٣١٨- ١٤٠٠هـ/ ١٩٠٠-١٩٨٢م) وهو من كبار المستعربين الألمان، درس في جامعة توبنجن، اللغات السامية والعربية منها خاصة، فضلاً عن الفارسية والتركية، وتخرج على المستشرق اينو ليتمان، انتقل إلى جامعة هايدلبرغ سنة (١٢٤٨هـ/ ١٩٣٩م)، عمل مترجم أثناء الحرب العالمية الثانية، في حملة المارشال رومل، وبعد انتهائها عاد إلى التدريس سنة (١٣٧١هـ/ ١٩٥١م) في جامعة توبنجن، ثم درس في جامعة بون خلفاً لأستاذه لتمان حتى تقاعده سنة (١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م). جحا، مستعربان ألمان بارزان: هلموت ريتز ورودى بارت، مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، السنة الخامسة، ١٩٨٣، ص ٣٤٣-٣٤٤.

[3]- جحا، مستعربان ألمان بارزان، ص ٣٤٥.



أن السور الملكية تشتمل على بعض الآيات المدنية والعكس بالعكس، وكثيراً ما تعطي السور الطويلة انطباعاً بأنها جمعت من فقراتٍ مختلفة ذات طابعٍ مستقل^[1].

ت- السيرة النبوية

تبدو دراسة السيرة النبوية الشريفة من الأولويات عند المستشرقين الألمان، فقد خصصوا لها مجموعة من البحوث والدراسات، وتناولوها بأساليب تحليلية ونقدية تابعة لثقافتهم ورويتهم، ولعلّ قسماً من المستشرقين الذين ألفوا في حقل الدراسات القرآنية والتاريخ الإسلامي قد أفردوا أيضاً فصولاً عن السيرة النبوية الشريفة.

يرى بعض الدارسين أن طبيعة مؤلفات المستشرقين عن السيرة النبوية الشريفة ابتعدت عن أساليب كتابات القرون الوسطى - عن حياة الرسول ﷺ وسيرته - المعروفة بالتلفيق والضعف والتي تصف الرسول ﷺ بأنه مطران انشق عن الكنيسة^[2] والتي فُتدت من قبل بعض المستشرقين من أمثال مونتغمري واط، وساذرن، باعتبارها وضعت لتحفيز الجندي الصليبي، إلا أن الدراسات بعد عصر التنوير حتى مرحلة عصر النهضة (Renaissance) لم تحظْ هي الأخرى بالقبول لدى الأكاديميين العرب والإسلاميين، فهي تصف الرسول ﷺ مثلاً: مصلحاً علمانياً غير مسيحيٍّ لكنه أفلح في قيادة أتباعه وتحريرهم^[3]. ففي دراسة هيوبرت جريم^[4] وهي بعنوان: محمد ﷺ

[1]- جها، مستعربان المانيان بارزان، ص ٣٤٦.

[2]- إن المؤلفين الغربيين ورثوا معلومات قليلة عن البيزنطيين، فحوى تلك المعلومات: محمد ﷺ رجل مسيحي الأصل، تزوج امرأة ثرية، وتحدد هدفه بسحق المسيحية عن طريق اشتراع حرية جنسية واسعة، وعلى هذه المعلومات القليلة والمظلمة بنا الغربيون في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) بناءً ضخماً من الحكايات، وقد اعتاد المؤلفون اللاتينيون أن يطرحوا على أنفسهم أسئلة عن محمد ﷺ الإنسان، وعن أسباب انتشار دعوته، ثم يجيبون عليها بأنه كان ساحراً استطاع بسحره وسعة حيلته أن يقضي على الكنيسة في أفريقيا والشرق. سوزرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيد، ط ٢، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦)، ص ٦٧.

[3]- ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق عرض نقدي مقارنة لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأمتها، ط ١، (دار الجمل، بيروت، ٢٠١١)، ص ١٣٩-١٤٠.

[4]- جريم (١٢٦٣-١٣٦١هـ/ ١٨٤٦-١٩٤٢): مستشرق ألماني، عمل أستاذاً للغات الشرقية في منستر، له ترجمة للقرآن الكريم ١٩٢٣، وله عرب الشام قبل الإسلام ١٩٢٣، ومن دراساته: اللغات السامية (المجلة الآشورية ١٩٠٧ و ١٩١٢)، والمجلة الشرقية الألمانية ١٩١٤، والعالم الشرقي ١٩٢٣) وعلماء الكلام (الدراسات الشرقية لنولدكة ١٩٠٦)، والإسلام واليهودية ١٩١٠ وغيرها. العقيلي، المستشرقون، ج ٢، ص ٤١٤.



نشرت عام (١٣١٠هـ / ١٨٩٢م)، يبدو أنه يركّز فيها على الإنجازات الاجتماعية التي قام بها الرسول ﷺ، فالإسلام بنظره ليس رسالةً دينيةً فحسب، إنّما هو رسالة اجتماعية في أصولها وطبيعتها، وكان التبشير بالدعوة الإسلامية ردًّا فعلٍ واقعيٍّ للحقد والسخط الكبيرين على فقدان العدالة في توزيع الثروات التي سادت في علاقة قريش مع الفقراء والمستضعفين، وعليه فإنّ نجاح الإسلام في ثورته جاء على أثر الرغبة المتأججة في نفوس الفقراء^[1]، و«أن النبي ﷺ لم يكن في بداية أمره يبشر بدين جديد، ولكنّه تأثر بما يعانیه مجتمعه من فوارق طبقيّة، فنشر دعوته الإصلاحية، وفرض الزكاة لإعادة تقسيم الثروة بين أفراد مجتمعه»^[2].

وتكاد تكون معظم الدراسات الاستشراقية لا تخرج عن هذا الإطار في تناولها للسيرة النبوية، وإن كان الحال يبدو أخفّ كلّما اقتربنا إلى المراحل المتأخّرة في تاريخ تلك الدراسات، فقد شهدت فترة القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بعض الدراسات المعتدلة، تضمّنت مستوياتٍ مقبولةً من الإنصاف للتاريخ الإسلامي والسيرة النبوية الشريفة.

وربّما يعود التغيير الحاصل في دراسات المستشرقين الألمان إزاء السيرة النبوية إلى توافر مادة غنيّة بالمصادر التاريخية التي ألّفها المؤرّخون العرب والمسلمون لدى المستشرقين، مما أوجد نظرةً وتفسيراتٍ جديدةً عن الدعوة الإسلامية والرسول الكريم ﷺ، فالمستشرق الألماني ألويس شبرنجر^[3] (Aloys Sprenger) تأثر بمقدمة ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) تاريخ العبر، وألّف كتابًا بعنوان (حياة محمد [ص] وتعاليمه) ونشره في ستينيات القرن التاسع عشر. وفسّر الدعوة الإسلامية تفسيرًا عقليًا بأنّها نتاج روح ذلك

[١]- ناجي، التشيع والاستشراق، ص ١٥٠.

[٢]- الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، ص ٣٠٦.

[٣]- شبرنجر (١٢٢٨-١٣١١هـ / ١٨١٣-١٨٩٣م)، ولد في التيرول، وتعلم في إنسبورك وفيينا وباريس، ورحل إلى لندن، وتجنس بالجنسية البريطانية (١٣٠١هـ / ١٨٨٣م) ونال الدكتوراه في الطب من ليدن (١٣٦٠هـ / ١٩٤١م)، من آثاره أصول الطب العربي على عهد الخلفاء وهي رسالته في الدكتوراه (بتافيا، ١٢٥٧هـ / ١٨٤١م)، واصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق السمرقندي (كلكتا ١٢٦٢هـ / ١٨٤٥م)، والإتقان في علوم القرآن الكريم للسيوطي، وله سيرة محمد ﷺ مع ترجمة لبعض آيات القرآن الكريم في ثلاث أجزاء أعانته عليه نولدكه. العقيقي، المستشرقون ج٢، ص ٢٧٧-٢٧٨.



العصر^[1]، «واعتبر كثيرون كتاب لويس شبرنجر... إذا المجلدات الثلاثة عن حياة محمد [ص] ورسالته استناداً لمصادر لم تستخدم من قبل رداً على دراسات غوستاف فايل^[2]. ولكنه في الحقيقة كان استجابةً غاضبةً على سيرة (وليم موير)^[3] البريطاني للنبي ﷺ»^[4].

كما أنّ هناك تقويماً من لدن المستشرقين أنفسهم لبعض الدراسات الاستشراقية التي تناولت السيرة النبوية، كما هو الحال عند رودى بارت الذي أبدى اهتماماً كبيراً بدراسة غوستاف فايل (Gustav Wwil) عن النبي محمد ﷺ وحياته وتعاليمه، وعدّها ذات دورٍ مهمٍّ في تطوير المعرفة النقدية بمؤسس الإسلام، وقد استند فايل في كتابة سيرة النبي ﷺ إلى مخطوطة لسيرة ابن هشام^[5] (ت ٢١٣هـ / ٨٢٨م)، وتاريخ الخميس لحسين بن محمد الديار بكرى^[6]، وإلى السيرة الحلبية^[7].

وتكاد معظم الدراسات الاستشراقية التي اهتمت بالتاريخ الإسلامي لا تخلو من ذكر لسيرة الرسول ﷺ، فنولدكه خصّص جزءاً من كتابه (تاريخ القرآن) عن حياة الرسول الكريم ﷺ، كما توجد دراسات لمستشرقين ألمان عن السيرة النبوية لم تترجم إلى الآن،

[١]- ناجي، التشيع والاستشراق، ص ١٤٤-١٤٥.

[٢]- غوستاف فايل: مستشرق ألماني ولد في سنة (١٢٢٣هـ / ١٨٠٨م) في زولتسبورج في جنوب ألمانيا تعلم العبرية والفرنسية على يد معلم خصوصي في منزله، وفي سن الثانية عشر غادر إلى (اللزاس) حيث أقام عند جده الذي ادخله مدرسة تلمودية في هذه المدينة، ثم عاد إلى ألمانيا ليهتم بدراسة التاريخ الفيلولوجي، ومبادئ اللغة العربية، من آثاره: أطواق الذهب للزمخشري، والأدب الشعري عند العرب، وترجم كتاب ألف ليلة وليلة، وترجمة السيرة لابن هشام، ومؤلفات أخرى. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٣٩١-٣٩٠.

[٣]- وليام موير sir William muir (١٢٣٥-١٣٢٣هـ / ١٨١٩-١٩٠٥م): مستشرق بريطاني. اسكتلندي الأصل، أمضى حياته في خدمة الحكومة البريطانية بالهند، دخل البنغال سنة (١٢٥٣هـ / ١٨٣٧م) وعمل في الاستخبارات، وتعلم الحقوق في جامعتي جلاجسكو وايدنبرغ، تقلد مناصب سياسية في الهند، ثم أصبح مديراً لجامعة ايدنبرج، له: شهادة القرآن لكتب أنبياء الرحمن، وصف بالانكليزية كتباً في السيرة النبوية، وتاريخ الخلافة الإسلامية، وغيرها. الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ١٢٤.

[٤]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٢٢.

[٥]- ابن هشام أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، شرح سيرة رسول الله ﷺ، وقد جمعها من المغازي والسير لابن إسحاق وهذبها ولخصها، كان متقدماً في علم النسب والنحو، له كتاب في أنساب حمير وأهلها، توفي في مصر سنة ٢١٣هـ ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، ١٩٩٤)، ص ١٧٧.

[٦]- الحسين بن محمد بن الحسن الديار بكرى: مؤرخ نسبته إلى ديار بكر، ولي قضاء مكة وتوفي فيها، له تاريخ الخميس مجلداً أجمل به السيرة النبوية وتاريخ الخلفاء والملوك، توفي (٩٦٦هـ / ١٥٥٩م). الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٢٥٦.

[٧]- السيد، المستشرقون الألمان، ص ٢٠.

منها: بحث لجوزيف شاخت عن الرسول ﷺ لم يترجم، وألف المستشرق الألماني غوستاف فايل كتابًا عن حياة محمد ﷺ لم يترجم^[1].

وكان لفلهوزن (Julus Wwillhausen) كتاب مشهور عن سيرة الرسول ﷺ بعنوان: محمد ﷺ في المدينة، بترجمة ألمانيا مختصرة (١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م)، وكان ليوهان فوك أعمال في هذا المجال: أصالة النبي محمد ﷺ (١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م) ومحمد ﷺ شخصيته ودينه (١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م)، ولفستنفلد^[2] (Heinrich Wuestenfeld) سيرة ابن هشام تعليقات بالألمانية، في ثلاثة أجزاء (١٨٥٨-١٨٦٠-١٨٩٩)^[3].

ث- التاريخ الإسلامي

لقد نالت دراسة التاريخ الإسلامي حظًا وافراً من لدن المستشرقين الألمان، من خلال محاولتهم للإمام بكل تفاصيل هذا التاريخ، واستقطاب جميع خطوط صورة الشرق وألوانها وتفصيلها المتناثرة في العقلية الغربية، وتركيزها في مساحة محددة لتكوين صورة شرقية تامة^[4]. وقد اتخذت دراسات هؤلاء المستشرقين في تناولها للتاريخ الإسلامي طابعاً شمولياً خاصة في مطلع القرن العشرين الميلادي، فنظرة المستشرقين إلى الشعوب الشرقية -من غير العرب- المختلفة الثقافات في إطار العالم الإسلامي تطلبت معرفة مدى تأثر تلك الشعوب بالدين الإسلامي وبالعكس، بوصفها تحمل خصوصيات مختلفة في نظرهم. وهذا الأمر استدعى دراسة العلوم الاجتماعية في إطار تاريخي، ودراسة العوامل المؤثرة على البيئة الاجتماعية^[5] للشعوب المتنوعة التي اعتنقت الإسلام.

[١]- فرانشيسكو كبريلي، محمد ﷺ والفتوحات الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار ناجي، ط١، (منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١)، ص٤٩.

[٢]- هنريش فستنفلد Heinrich Wuestenfeld (١٢٢٣-١٣١٧هـ / ١٨٠٨-١٨٩٩م): مستشرق ألماني كبير، ولد في موندن بمقاطعة هانوفر، وتعلم في مدارس بلده، في سنة (١٢٤٣هـ / ١٨٢٧م)، دخل جامعة جوتنجن، وحضر دروس ايفالد، وخصوصاً دروس العربية والسريانية، له أعمال وفيرة جداً، منها: (اللوحات الجغرافية) لأبي الفداء (١٢٥١هـ / ١٨٣٥م)، و(لب الأنساب) لأبي سعد السمعي، و(وفيات الأعيان لابن خلكان)، و(أكادميات العرب وأساتذتها)، وغيرها. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٣٩٩.

[٣]- العقيلي، المستشرقون، ج٣، ص٥٤٣.

[٤]- العطية، جليل، منهج المستشرقين في كتابة التاريخ، مجلة المعهد، العدد ١، السنة ١، (معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن، ١٩٩٩)، ص١٠٧.

[٥]- المرجع نفسه، ص١١٢.



ومن أبرز المستشرقين الألمان الذين اتَّجهوا لدراسة التاريخ الإسلامي: رايسكه، وله في هذا الشأن كتاب بعنوان: (المدخل إلى التاريخ الإسلامي)، الذي استند فيه كثيرًا على (تاريخ البشر) لأبي الفداء، أوضح رايسكه في كتابه هذا أن تاريخ الشرق من حيث غنى المحتوى ليس متأخرًا عن تاريخ الغرب، كما أنجز مجموعةً من المقالات والدراسات في هذا الموضوع، ويتضح من مؤلفاته أنه استعمل معارفه باللُّغة العربيَّة للبحث في التاريخ، ولهذا عرف بأنه أول من أعطى التاريخ الإسلامي مكانه اللائق في ألمانيا^[1]. وقد أشار رايسكه في رسالة عن التاريخ الإسلامي نشرها تلميذ له سنة (١١٨٠هـ/ ١٧٦٦م)، إلى وجود خمسة عناصر كان لها دورٌ في تاريخ الإسلام وهي مكوّنة من: العرب، والفُرس، والأتراك، والمغول والتتار، والبربر، وبين موجز السلالات التي أخرجتها كل أمة، والممالك الإسلاميَّة ومدنها المهمَّة، وبحث عن البحور والأنهار والجبال، مشيرًا إلى ما يجب أن يلم به من المعلومات لكل من مدرسي الجغرافيا والتاريخ^[2]. واعتبر رايسكه أن دراسة التاريخ الإسلامي واجبٌ على كل إنسان لأجل التواتر التاريخي، كما أن دراسة تاريخ اليونان والرومانيين القدمين واجب على كل رجل مثقف، وتدعوه الرغبة أحيانًا إلى التشبيه بين التطور التاريخي في ممالك الإسلام وبين أوروبا لكي يثبت لقرائه انه قد وقع على مسرح الشرق من المشاهد السامية المهذبة مثلما جرى في الغرب^[3].

وكان لبروكلمان مؤلِّفاتٌ في حقل الدِّراسات التاريخيَّة مختصَّة بدراسة التَّاريخ الثَّقافي والحضاري للعرب والإسلام، من أشهرها كتابه (تاريخ الشعوب الإسلاميَّة)^[4]، والذي يقول في مقدِّمته: إنَّه حاول أن يقدِّم «بالإضافة إلى التاريخ السياسي، لمحةً عن

[١]- كرال، غونترال، تطور علم الاستشراق في ألمانيا، مجلة المعرفة، (وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا)، العدد السابع والخمسون، السنة الخامسة، ١٩٦٦، ص١٥١٤.

[٢]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص١٩.

[٣]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص٢٠.

[٤]- هذا الكتاب يعطي صورةً شاملةً لتاريخ الشعوب الإسلاميَّة كلها منذ بداية الإسلام حتى (١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م) من دون مناقشات للمشاكل العديدة المتصلة بهذا التاريخ، معتمدًا على يوليوس فلهوزن وكتباتي، فيما يتعلق بصدر الإسلام والدولة الأموية، وعلى بارتولد ومينورسكي فيما يتصل بتاريخ آسيا الوسطى، وقد أعيد طبعه عام (١٣٦٣هـ/ ١٩٤٣م) وبدون علم بروكلمان، وترجم الكتاب سنة (١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م) إلى الإنكليزية، ونشر في السنة نفسها مع فصل عن الحوادث كتبه يهودي يدعى بيرلمان، وفيه آراء مخالفة لرأي بروكلمان. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص١٠٤.



الحياة الثقافية والفكرية بقدر ما تسمح به هذه الصفحات المحدودة»^[1]، وقد جعل بروكلمان من دراسة تاريخ العرب قبل الإسلام، مدخلاً إلى التاريخ الإسلامي، معتبراً أن تأثير الثقافة العربية استمر بعد الإسلام، على طول مسيرته، ويبدو ذلك من خلال تسميته للباب الأول من كتابه: العرب والإمبراطورية العربية وينتظم تاريخ العرب منذ أقدم العصور حتى سقوط الدولة الأموية، كما تطرّق في الباب الثاني إلى الإمبراطورية الإسلامية في العصر العباسي، وأسباب انحلالها، ونشوء الدويلات المستقلة، والإسلام في الأندلس، وشمال أفريقيا، والحروب الصليبية ودولة المماليك، ليعرج في الباب الثالث إلى تاريخ الإمبراطورية العثمانية، حتى مطلع القرن التاسع عشر، وجاء الباب الرابع حول الإسلام في القرن التاسع عشر ويتضمّن الحياة الفكرية، وأحوال شمال أفريقيا والسودان، وأفغانستان، والباب الخامس تضمّن أوضاع الدولة الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية^[2]. وسعى بروكلمان في هذا الكتاب إلى الإمام بكل ما يخصّ تاريخ المنطقة العربية، مع دراسة تاريخية وجغرافية لدور الإسلام وتأثيراته على الأقاليم الشرقية وما يجاورها، معتمداً مصادر غربية حديثة. ومن إنجازاته في مجال الدراسات التاريخية أيضاً: كتاب (تاريخ الأدب العربي)، الذي سجل فيه «جميع الخطوط العربية المعروفة حتى الآن، وعدد كل المخطوطات العربية الموجودة في جميع مكاتب العالم ودون عدد طبعاتها وأعطى لمحاتٍ عن حياة مؤلفيها»^[3].

وفي دراسته للتاريخ الإسلامي ركّز كارل هنرش بيكر على أثر العوامل الاقتصادية والتفاصيل التاريخية، والعناصر الإغريقية والنصرانية في الحضارة الإسلامية، وعني بتاريخ مصر الإسلامي، وقدم دراساتٍ تاريخيةً عن النصرانية والإسلام (توبنجن ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م) ومجموعة بحوث عن الإسلام بالألمانية (١٣٣٥هـ/ ١٩١٦م)، والطولونيون في سبيل فهم الشرق، والإسلام في إطار تاريخ الحضارة (المجلة الشرقية الألمانية ١٣٤١هـ/

[١]- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٥، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨)، ص٨.

[٢]- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط٥، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨)، ص٦٥.

[٣]- كرال، تطور علم الاستشراق في ألمانيا، ص٢١.



١٩٢٢م^[1]. وبينما كان بيكر يركز على التأثيرات الغربية على الحضارة الإسلامية، تناول جيورج ياكوب^[2] (Georg Jacob) مسألة تأثير الشرق على الغرب، وخاصة خلال العصر الوسيط، في كتاب بعنوان: (العناصر الثقافية الشرقية في الغرب)، وعلى هذا الكتاب تستند في كثير أو قليل جميع الأبحاث والمؤلفات التالية التي تعالج موضوع تأثيرات الشرق الحضارية على الغرب^[3].

في الحقل نفسه، أَلَّف فلهوزن كتاب (أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام)، يتضمّن دراسة عن الفرق الإسلامية، التي انشقت عن الدولة الأموية^[4]، وألّف كتاب (الدولة العربية وسقوطها) ويقصد بها: الدولة الأموية، وقد اعتمد في كتابه الأول على روايات أبي مخنف يحيى بن لوط (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٣م)؛ لأنّه من الكوفة، وهي مركز الحزب المعارض للدولة الأموية، وإنّ ابا مخنف كان يتحدّث خصوصاً عن ذلك، بينما اعتمد في كتابه الثاني على الروايات المدنيّة، فهي أهمّ الروايات القديمة، وهي من حيث أصولها أقدم من الروايات الكوفيّة، وأهمّ حَمَلَة هذه الروايات المدنيّة هم: ابن اسحاق (ت ١٥١هـ/ ٧٦٨م)، والواقدي (ت ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)^[5]، وتعرّض في كتابه: (المدينة قبل الإسلام) إلى تنظيم الرسول ﷺ للجماعة الإسلاميّة في المدينة المنورة، وقد استفاد من تاريخ الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) في دراسته لتاريخ صدر الإسلام^[6]، واختار الروايات المباشرة المشتملة على الوثائق التي تظهر كيف توصل الرسول ﷺ إلى إحلال السلام في

[١]- العقيقي، المستشرقون، ج٢، ص٤١٨-٤١٩.

[٢]- ياكوب جيورج (١٢٧٩ - ١٣٥٦هـ/ ١٨٦٢ - ١٩٣٧م): مستشرق ألماني ولد في مدينة كينجزبرج، اخصص باللاهوت والاستشراق في بداية دراسته، ثم اقتصر على الدراسات الشرقية. درس في ليبسك، وستراسبورغ وبرلين، أبرز أساتذته نولدكه، وفليشر، وقد وجهه فليشر إلى الاهتمام بلغات الإسلام الثلاث الرئيسية وهي: العربية، الفارسية، والتركية، وبعد حصوله على الدكتوراه عين موظفًا في المكتبة الملكية في برلين، من آثاره: الأساطير والحلم، مع عناية خاصة بالشرق، وتاريخ خيال الظل في الشرق والغرب وغيرها. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٦٢٧ - ٦٩٢ - ٦٣٠.

[٣]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص١٢٦.

[٤]- يوليوس، فلهوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج - الشيعة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨)، ينظر، مقدم الكتاب.

[٥]- يوليوس، فلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى الدولة الأموية، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢، (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨)، ص ت - ث.

[٦]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٤٠٩.

البلاد بتوجيه طاقات الشَّعبِ الفِتيَّةِ إلى الخارج بدلاً من التناحر الداخلي، وبين في دراسته لتاريخ الدولة الأمويَّة وجود توترٍ بينها وبين الدين، في سياسة الحكم التي ولدتها الدولة والثيوقراطية التي يعدها الدين حتميةً، وأشار إلى التناقضات بين عرب الجزيرة ذوي المراس الصعب وبني جلدتهم في الشام والعراق، إن وجود تلك الأقطاب في مملكة العالم الإسلامي -حسب رأيه- أدَّى إلى انهيار العروبة الأصيلة على أيدي العباسيين الخاضعين إلى التأثير الفارسي^[1]، وكان هدف فلهوزن في بحثه للتاريخ الإسلامي متركزاً على «خطوط التطور الكبيرة والرئيسة، واكتشاف العوامل والقوى الرئيسة للتحويل والتطور التاريخيين، وكان يسعى بنجاح إلى إدراك وعرض تضارب القوى الداخلية للحدث التاريخي»^[2]، وقد نبَّه بيرتولد سبولر إلى ضرورة إعادة النظر في تفسير فلهوزن لثورة العباسيين بأنها قامت على أكتاف الفرس؛ لأنَّ سبولر يرى أنَّ العرب أنفسهم كانوا منقسمين في خراسان ومتمذمرين من سياسة الأمويين المالئة، وأنَّهم شاركوا الموالي في خيبة الأمل من سياسات دمشق، وأبدوا تأييدهم لإصلاحات بعض الخلفاء الأمويين، ويُعدُّ سبولر هذا من رواد المدرسة الألمانية الحديثة، له مؤلف مشهور بعنوان: (إيران في القرون الإسلاميَّة الأولى بين الفتح العربي والفتح السلجوقي)^[3].

وأعطى اوكست مولر (Muller Augst) جمهور القراء عرضاً عامًا مفهومًا، وأصوليًّا علميًّا عن تاريخ الإسلام السياسي، وذلك في كتابه (الإسلام في أوروبا والبلاد الإسلاميَّة) المؤلَّف من مجلدين ضخمين، والذي صدر بين سنتي (١٣٠٣-١٣٠٥هـ / ١٨٨٥-١٨٨٧م)، وهو عرض تاريخي متفرق^[4].

ويبدو أنَّ قسماً من أحداث التاريخ الإسلامي، وكذلك جغرافية العالم الإسلامي قد نالت حظاً أوفر في دراسات بعض الرحالة الألمان من ناحية الدقَّة والشموليَّة، فقد تضمَّنت هذه الدِّراسات العوامل المؤثِّرة في الأوضاع الاقتصاديَّة والسياسيَّة في المجتمعات

[١]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ١١٠.

[٢]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص ١١٢.

[٣]- فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلاميَّة الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلاميَّة ووجهة النظر الأوروبيَّة، ط١، (الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨)، ص ٢٣٦-٢٤٢-٢٤٣.

[٤]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٢٤٩.



الإسلامية، من خلال عملية الوصف من قبل هؤلاء الرحالة التي كانت كثيراً ما يختلط معها الوصف الجغرافي الميداني، واعتمادها مصادر المؤرخين والجغرافيين العرب. فالرحالة هاينريش بارت^[1] (H.Barth) كان يحاول اكتشاف جذور المجتمعات الإسلامية الأولى في مخالطته للمجتمعات الإسلامية في أفريقيا في القرن الثالث عشر الهجري (التاسع عشر الميلادي)، فركز اهتمامه على تراث المرابطين في من بقي من خلفهم، واصفاً ممارساتهم وطباعهم وتأثيراتهم على البلاد، وبحث أيضاً التاريخ المتحرك للممالك القديمة في السودان وأثبت جداول إجمالية أدرجت فيها الأحداث التاريخية في السودان الغربي من أول أخبار المصادر التاريخية حتى العصر الحاضر بشكل واضح وشامل، وقد استعان بارت بمؤلفات رحالي القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) وجعلها مصادر له، إلا أنه لا يذكر المؤلفين ولا عناوين الكتب^[2]، بوجه عام تمكن هاينريش بارت من تحديد موعد انتشار الإسلام في السودان ومكانه على وجه الدقة، فمنذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ثبت أن الإسلام قد تغلغل في بعض مناطق السودان ولم يتوقف حتى بعد ألف عام من هذا التاريخ، وكشف عن تاريخ المنطقة الحافل بالحروب العقائدية، والاضطرابات التي كانت تشتعل بشرارة التعصب الديني، وكان شاهداً على الثورات الدينية المعاصرة. وحسب ما يقول هاينريش، فإن الطرق التي انتشر فيها الإسلام هناك لم تكن بالنار والسيوف، بل إن الناس رأوا منافع في اعتناق هذا الدين، أهمها: التحرر من العبودية، والحصول على مستوى معيشي رفيع^[3]، وأفادت اهتمامات هاينريش بارت خلال رحلته إلى أفريقيا الدراسات الاستشراقية، في نقلها من حدود الشرق إلى قارة جديدة، هي بحاجة إلى مزيد من التقصي والاستكشاف، وبالأخص اهتمامه بالسودان الذي ظل فترة طويلة على هامش الدراسات والأبحاث الاستشراقية^[4]. وكانت المناطق التي استكشفتها الرحالة الألماني يوهان بوركهاردت (Burckhardt) Guohan في الحجاز

[1]- هاينريش بارت (١٢٣٧-١٢٨٢هـ / ١٨٢١-١٨٦٥م): ولد في هامبورغ، وتوفي في برلين. وكان رحالة وجغرافياً، يعود الفضل إليه في العثور على أهم المراجع العربية القديمة في تاريخ غربي أفريقيا. ودراسة الصحراء بين طرابلس وتشاد والسودان، وقد طبعت مصنفاته (جوتنجن ١٨٧٥ - ١٨٥٩). العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٣٧٣.

[2]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ٤٣.

[3]- م. ن، ج ١، ص ٤٥ - ٤٦.

[4]- م. ن، ج ١، ص ٤٩.

من الأسرار، ولم تكن علاقتها بالتجارة بمقدار ارتباطها بتعاليم دين غريب عن الأوروبيين ومراسيمه، مثير لدهشتهم بقوته وثباته. وهكذا فقد غادر بوركهاتارت الحجاز ومعه أدق التفاصيل التي سجلت عن الكعبة ومراسيم الحج وتجارة الحجاز وسكانها، وكانت دراسته متركزة عن العرب، بدوهم وحضرهم، وتحليل مجتمعهم وطبائعهم وتعاليمهم الدينية^[1].

ج- النظم والتشريعات الإسلامية

لم يغفل المستشرقون الألمان عن أهمية النظم والتشريعات الإسلامية ودورها وتأثيرها على حياة المسلمين، وكالعادة كان المستشرقون كثيرًا ما يعتمدون دراسات من سبقهم. فمثلًا يشير رضوان السيد إلى إفادة آدم متز^[2] من مؤلفات أستاذه كريمر^[3] في دراسة النظم الإسلامية، في تأليف كتابه الذي سمّاه نهضة الإسلام - وقد ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة تحت عنوان (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) - إلا أن متز كان أكثر رجوعًا للمصادر من أستاذه، وأكثر اهتمامًا بالمناحي الأدبية والفنية فضلًا عن عنايته القوية بفكرة المؤسسة ومسألته^[4]. كما ألف تيودور فيلهلم جوينبول (١٢٨٣-١٣٦٦هـ/ ١٨٦٦-١٩٤٦م) -الذي درس القانون وعمل في حقول الحديث والفقه بخاصة- كتابًا بعنوان: (مرجع التشريعات الإسلامية)، وقد اعتمد على الأعمال التمهيدية للمستشرق سنوك هورجرونيه^[5] (Hurgronge Snouc) في تقديم عرض نقدي لنظرية المراجع القانونية،

[١]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص٩١.

[٢]- آدم متز Adam Mez (١٢٨٦-١٣٣٦هـ/ ١٨٦٩-١٩١٧م): مستشرق ألماني، ولد في فرايبورج، استقر في بازل بسويسرة، اهتم بالأدب العربي في القرن الرابع الهجري، وكتابه (نهضة الإسلام) بحسب بدوي عرض ممتاز للحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تناول فيه مرافق المدنية: من إدارة، ومالية، ونظام للحكم وحياة اجتماعية لعامة الناس، وقد انتقد بدوي ترجمة أبو ريذة لهذا الكتاب بشدة، ويرى أن المترجم في معظم الموضوعات لا يترجم كلام المؤلف، بل ينقل النص العربي الذي إما يشير إليه المؤلف من دون أن يترجمه، ولهذا ضاع عمل المؤلف الأصلي.. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص٥٤٤.

[٣]- البارون فون كريمر Alfred, Von Kremer (١٢٤٤-١٣٠٧هـ/ ١٨٢٨-١٨٨٩م) ولد في فيينا، وتخرج من جامعاتها، فأرسلته دولته فنصلاً لها في مصر، ثم إلى بيروت ١٨٧٠، عرف بنشاطه السياسي ونشاطه الاستشراقي حتى وفاته، من آثاره: نشر الاستبصار في عجائب الأمصار فيينا ١٨٥٢، والمغازي للواقدي بمقدمة وشروح إنجليزية (كلكتا ١٨٥٥ - ١٨٥٦، برلين ١٨٨٨)، والأحكام السلطانية للماوردي، وغيرها. العقيلي، المستشرقون، ج٢، ص٢٧٨-٢٧٩.

[٤]- السيد، المستشرقون الألمان، ص٦٥.

[٥]- هرجرونيه (١٢٧٤-١٣٥٥هـ/ ١٨٥٧-١٩٣٦م) مستشرق هولندي، ولد في إقليم برانت الشمالي في هولندا، تعلم اللاتينية



ومن ثم الأجزاء المهمة عملياً للتشريعات الإيجابية مثل أهم الشعائر، والميراث، والمعاملات، وقواعد استنباط الأحكام، والحدود (العقوبات)، وأخيراً رأي الإسلام في السياسة^[1].

وكانت لدى جوزيف شاخت اهتماماتٌ بالشريعة الإسلامية، وبيان نشأتها وتطورها وأثرها وتأثيرها، ومما له في ذلك: نشره كتاب الحيل والمخارج للخصاف، بمقدمة وحواش (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م)، وكتاب الحيل في الفقه للقزويني، متناً وترجمةً ألمانيةً، بمقدمة وتعليقات (١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م)، وكتاب الجهد والجزية وأحكام المحاربين من كتاب اختلاف الفقهاء للطبري (١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م)، وكتاب التوحيد للإمام الماتريدي، متناً وترجمة إنجليزية^[2].

وكان لبيرتش أعمال عن النظم الإسلامية، منها: أسس الحكم في الإسلام (١٣٢٩-١٣٥٨هـ/ ١٩١١-١٩٣٩م)، وتنفيذ الأحكام (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٤م)، والشرع الإسلامي (١٣٧٣-١٣٧٤هـ/ ١٩٥٣-١٩٥٤م)، ولبرجستراسر أعمال حول الفقه والتشريعات الإسلامية منها: ابتكارات وخلق وتفكير للفقه الإسلامي، وأساليب البحوث الفقهيّة، والفقه الإسلامي، وأحكام الشريعة الإسلامية على المذهب الحنفي^[3].

ح- دراسة العلوم عند العرب والمسلمين

لقيت العلوم عند العرب والمسلمين اهتماماً أكاديمياً من قبل الجامعات الألمانية، واتسع هذا الاهتمام في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فقد قامت جامعة توبنغن بتخصيص قسم للبحث في تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة، وفي سلسلة بعنوان (مرجع الدراسات الشرقيّة) تناول المجلد الأول منها الطب في الإسلام، بينما اهتم المجلد الثاني بالعلوم الطبيعية، والسحر والتنجيم، ويحتوي على فهرست لأكثر

والبيونانية على يد معلم خصوصي، وفي خريف ١٨٧٤م سجل نفسه طالباً للاهوت في جامعة ليدن، ثم قرر التفرغ للفلولوجيا، عنوان أطروحته للدكتوراه (موسم الحج في مكة)، عمل في خدمة إدارة المستعمرات الهولندية في اندونيسيا، ومستشاراً للحكومة الهولندية للشؤون الإسلاميّة بهذه البلاد، من آثاره: كتابه عن مدينة مكة ويشتمل جزأين، وكتابه أهل آتية، ومحاضرات عن الإسلام، ألقاها في أمريكا. بدوي، المرجع السابق، ص ٣٥٤-٣٥٣.

[١]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٣٤٤-٣٤٥.

[٢]- العقريقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٤١٧.

[٣]- العقريقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٥٦٥.

من تسعمئة بحث عربيّ وفارسيّ عن الحيوان والنبات والكيمياء والزراعة وغيرها، وكان المجلد الثالث قد خصّص للرياضيات^[1].

وللمستشرق الألماني روسكا اهتمامٌ بدراسة العلوم عند العرب والمسلمين، وكانت له أعمالٌ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ عنها، وقد عبّر عن أهميّة تلك العلوم وأثرها على أوروبا بقوله: «ليست الأشعار البدويّة ولا الأدب الذي نشأ بعد ظهور الإسلام هو الذي جعل اسم العرب لامعاً في الغرب. إذا أردنا أن نفكّر بتأثير الحضارة الإسلاميّة في الغرب المسيحي، فيجب علينا أن نفكر في الرياضيات العربية والفلك والكيمياء والطب، تلك الفروع التي تعلّم منها الغرب بجد ونشاط قرونا عديدة قبل اكتشاف العلوم اليونانية، ولا تزال كثير من التعابير العربية المتداولة تنبؤنا عن ازدهار العلوم تحت راية الإسلام»^[2].

ومن أهم أعمال روسكا حول العلوم عند العرب والمسلمين: ترجمة كتاب الأحجار من عجائب المخلوقات للقزويني^[3]، وأسس جديدة عن تاريخ الجغرافية العربية (مجلة الجغرافية ١٩١٨ ص ٧٧-٨١)، عن تاريخ الجبر العربي والحساب (الإسلام ١٩١٨ ص ١١٦ - ١١٨)، والمعادن في المصادر العربية (مجلة ايسز ١٩١٣ ص ٣٤١ - ٣٥٠)^[4]، إلا أنّ أكثر العلوم التي اجتذبت روسكا هي الكيمياء، وقد أشار روسكا إلى الصّعوبات التي واجهته في فهم الكيمياء القديمة لخفائها بالرموز، ووجود أسماء عدّة مستترة للاسم الواحد، فالنشادر مثلاً كان يطلق عليه أكثر من اسم منها: العقاب، والطير الخراساني، والملح الطائر، وبصاق الأسد، وغير ذلك، والأمر ينطبق على الزئبق وغيره، وأثناء بحث روسكا بتاريخ النشادر، وجد النص الأصلي لكتاب اللوح الزبرجدي، والذي كان معروفاً في ترجمته اللاتينيّة، وهو من أهم الكتب لدى الكيميائيين القدامى^[5].

[١]- غرنوت روتر، الدراسات العربية بجامعة توبنغن، مراجعة حسين حجازي، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، السنة الخامسة، ١٩٨٣، ص ١٧٦.

[٢]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج ١، ص ١٤٨.

[٣]- خليل بن القاري القزويني: فاضل إمامي (ت ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م)، له شروح العدة في الأصول، وحاشية مجمع البيان، وغيرها. الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٣٢١.

[٤]- الطعنة، عدنان جواد، يوليوس روسكا والعلوم عند العرب، مجلة المورد، المجلد ٦، العدد ٤، (وزارة الثقافة والفنون، العراق، ١٩٧٧)، ص ١١٨-١١٩-١٢٠-١٢٣.

[٥]- المنجد، المرجع السابق، ص ١٥٠.



وفي مجال الفلسفة، قام المستشرق الألماني فردريك دتريسي^[1] (Fridrich Dieterici) الأستاذ بجامعة برلين، بنشر أهم مؤلف للفارابي (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) وهو كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة)، وذلك عام (١٣١٣هـ / ١٨٩٥م) في ليدن (مطبعة بريل بهولندا) مستنداً إلى المخطوط رقم ٣/٤٢٥ المحفوظ في المتحف البريطاني، واجتهد في توضيح بعض ما غمض في النص الأصلي، ونشر دتريسي لأول مرة في ليدن سنة (١٣٠٨هـ / ١٨٩٠م) كتاب (الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس) لأبي نصر الفارابي^[2]، وعمل ماكس هيورتن^[3] (M. Horten) بحكم درايته بالفلسفة اللاهوتية، على تقريب قضايا الفلسفة الإسلامية وعلماء العقيدة المسلمين من ذهن القارئ الأوروبي، وعالج إلى جانب ذلك في مقالات جامعة قضايا فلسفية متفرقة، وأشار إلى المعنى الذي كان يستعمله السقراطيون السابقون في إشارتهم إلى أقدم فلسفة إسلامية، وقدم عرضاً موجزاً في كتابه (الفلسفة الإسلامية في علاقاتها مع الرؤى الفلسفية للمشرق العربي)^[4]. واهتم أوكيست مولر بفلسفة ابن رشد (ت ٥٩٥هـ / ١١٩٨م)، ومما له في ذلك: رسالة التوحيد والفلسفة لابن رشد متناً وترجمة ألمانية (١٢٩٢هـ / ١٨٧٥م)، وما وراء الطبيعة لابن رشد (١٣٠٣هـ / ١٨٨٥م)، وله أيضاً الفلسفة اليونانية في الترجمات العربية (١٢٩٤هـ / ١٨٧٢م)، ونشر ماكس هيورتن نصوص الحكم للفارابي (١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م)، وترجم لابن سينا^[5] (ت ٤٢٨هـ) كتاب الشفاء (١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م)،

[١]- فريدريك دتريسي (١٢٣٨-١٣٢١هـ / ١٨٢١-١٩٠٣م): مستشرق ألماني، ولد في برلين، وتعلم في جامعتي هله وبرلين اللاهوت، كرس نفسه لدراسة اللغات الشرقية، سافر في سنة (١٢٦٤هـ / ١٨٤٧م) إلى المشرق، وقد عني باللغة العربية وآدابها والفلسفة الإسلامية في المقام الأول، من آثاره: المتنبي وسيف الدولة (ليبستك ١٢٦٤هـ / ١٨٤٧م)، ونشر مختارات من رسائل إخوان الصفا (ليبستك ١٣٠٤هـ / ١٨٨٦هـ)، والمنطق وعلم النفس عند العرب، و(مريم) وهي قصة شرقية، ومختارات عثمانية. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٢٦٩-٢٧٠.

[٢]- نادر، البير نصري، اهتمام المستشرقين بالفكر العربي الإسلامي القديم، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، (الاستشراق)، العدد ١، (دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧)، ص ١١٢.

[٣]- ماكس هيورتن (١٢٩١ - ١٣٦٥هـ / ١٨٧٤ - ١٩٤٥م): مستشرق ألماني، كان مهتماً بدراسة الفلسفة الإسلامية، وساعده تطلعه بالفلسفة المسيحية في تفهم نصوص الفلسفة العربية، وقد حقق ما فاته منها الآباء اليسوعيون في بيروت، من آثاره: نشر فصوص الحكم للفارابي (مونستر ١٩٠٦) وترجمة الشفاء لابن سينا (ليبزيغ ١٩٠٧)، وما وراء الطبيعة لابن رشد (هاله ١٩١٢)، وله مباحث عن الفارابي، وعن الفلسفة الإسلامية وفي سبيل فهم الشرق وغيرها. العقيقي، المستشرقون، ج ٢، ص ٤٣٦.

[٤]- فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص ٣٤١.

[٥]- ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا: الحكيم المشهور، ولد في بخارى سنة (٣٧٠هـ / ٩٨٠م)، اشتغل بالعلوم وحصل الفنون، وأتقن علم القرآن وشيئاً من أصول الدين وبراعة في المنطق، له مصنفات كثيرة منها: كتاب في القانون، وله رسائل بديعة منها رسالة حي بن يقظان، ورسالة الطير، وهو واحد الفلاسفة المسلمين، توفي بهمدان سنة (٤٢٨هـ / ١٠٣٦م). ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ١٣٣-١٣٤-١٣٦-١٣٨.



وفلسفة الإسلام وعلاقتها بالأفكار الفلسفية في المشرق الإسلامي (١٣٤٣هـ / ١٩٢٤م)^[1].

ومن المستشرقين الألمان الذين اهتموا بدراسة العلوم العربية: فرانز فيبكه (Franz Woepcke) (١٢٤٢-١٢٨١هـ / ١٨٢٦-١٨٦٤م)، الذي تعلم العربية على فلهلم فرايتاخ، وشجعه الأخير نحو الرياضيات، فانصرف فيبكه إلى بحثها وتحقيقها وترجمتها ونشرها، وصمم على كتابة تاريخ الرياضيات عند العرب، وجعل من هذا المشروع مهمته العلمية في الحياة، وأول كتاب نشره في هذا المجال هو: الجبر والمقابلة للخوارزمي، وبين أن علماء الجبر العرب قد توصلوا إلى البرهنة على معادلات الدرجة الثانية، وأنهم كانوا أول من طبق الجبر على الهندسة وبالعكس، ومن مؤلفاته أيضًا: جبر عمر الخيام، وبحث في نظرية أضافها ثابت بن قرة^[2] إلى الحساب النظري عند اليونان، وبحث في التقييمات الجبرية المستخدمة عند العرب وغيرها في الحقل نفسه^[3]، وكان لزاخاو كتاب بعنوان: الشطرنج والحساب عن ذروة الشمس في نظر البيروني (ت ٤٤٠هـ / ١٠٤٨م)، كما اهتم زاخاو بأعمال البيروني بمعاونة فيستنفلد (Wuestenfeld)، وترجمت هذه الأعمال إلى الفرنسية والإنجليزية، فوقف الغرب على أكبر علماء العصور الوسطى من المسلمين^[4].

أما علم الطب، فإنَّ المستشرق الألماني ماكس مايرهوف^[5] (Meyerhof Max) كان له اهتمام واضح به، حيث زاول مهنة الطب في مصر، واختص بطب العيون، فوجد في هذا المجال مواد غنية من كتب الأطباء العرب في القرون الوسطى، وعالج طب العيون عند حنين ابن اسحق، والطبيب محمد بن قسوم الغافقي، وقد وجد في أعمالهم مادة غنية

[١]- العقريقي، المستشرقون، ج٣، ص ٥٧٠.

[٢]- ثابت بن سنان بن قرة الصابي: طبيب ومؤرخ، (ت ٣٦٥هـ / ٩٧٥م)، له: كتاب التاريخ ابتدئه من أيام المقتدر، وكتاب مفرد في أخبار الشام ومصر. الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، ط ١، (دار الغرب، بيروت، ١٩٩٣)، ج ١، ص ٧٧٢-٧٧٣.

[٣]- بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٤٢١-٤٢٢.

[٤]- العقريقي، المستشرقون، ج ٣، ص ٤٨٣.

[٥]- ماكس مايرهوف: طبيب ألماني، ولد في هليشتايم سنة (١٢٩١هـ / ١٨٧٤م)، تعلم الطب في هايلدبرغ وبرلين وستراسبورغ، ومارسه في المدن، ثم صحب قريبًا له إلى مصر سنة (١٣١٨هـ / ١٩٠٠م)، واستقر في عاصمتها وتعلم جميع اللغات التي تتخاطب بها، معالجًا فقراءها مجانًا، واقفا ما تبقى له من وقت لدراسة الطب العربي، وقد اختص بطب العيون، من آثاره: مراكب العقاقير والطور في القاهرة، وكتاب العشر مقالات في العين لحنين ابن اسحق، توفي في القاهرة سنة (١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م). العقريقي، المستشرقون، ط ٣، ص ٧٦٦.



تتناول العقاقير التي كان يستعملها الأطباء العرب في القرون الوسطى لعلاج المرضى، وانتقل إلى دراسة علم العقار عند العرب، وقد تمتع بأسلوبٍ يستحقُّ التأمّل في التفتيش عن المراجع والمتون الهامة، وقد أشار لأول مرة إلى وصف الأدوية المفردة للعالم الشريف الإدريسي^[1].

وهناك مجالات أخرى في التاريخ الإسلامي اهتمّ بها المستشرقون الألمان، مثل التّصوّف في الإسلام، والشعر الجاهلي، والشعر في العصر الإسلامي. ففي مجال التّصوّف اشتهر هانز هاينريش شيدر، والذي كان الحسن البصري وحافظ شيرازي، كانا منطلقه في دراسة التّصوف الإسلامي، والغنوصية (Gnosticism) الإسلامية، مبتدئاً بحركة الباطنية، وقد تعرّف على هذا الحقل ودخله من الدراسات التي ألفها لويس ماسنيون (Louis Massignon)، وتور اندري^[2] (T. Andrae)، ورأ. نيكلسون^[3] (R. A. Nicholson)، فوضع نصب عينيه مهمة متابعة تطوّر فكرة شرقية قديمة مقتبسة من الحضارة الهيلينية حتى تشكّلها التأملي الكلاسيكي في الغنوصية الإسلامية^[4]، و«كان اهتمام [هلموت] ريتز بالتصوّف الإسلامي مبكراً. وتدل دراسته المنشورة في مجلّة الإسلام (Der ISLAM) الألمانية عام (١٣٣٣هـ/١٩٢٤م) عن الحسن البصري على منهجه في بحث هذه الظاهرة الدينية الثقافية، مثلما تدل عليه مقالته بالغة العمق عن أبي الفداء البسطامي، وهي التي نشرت في ضمن مجموعة الدراسات التي صدرت تحية وتكريماً للأستاذ تشودي^[5]

[١]- المنجد، المستشرقون الألمان، ج١، ص١٤١ - ١٤٢ - ١٤٣.

[٢]- تور اندري (١٣٠٣ - ١٣٦٧هـ/١٨٨٥ - ١٩٤٧م): لاهوتي ومؤرخ أديان سويدي، عمل أستاذاً في ستوكهولم وأوبسالا، وأصبح أسقفاً في لينكوبينج عام (١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، يعدّ عالماً طليعيّاً في العلوم الإسلامية وله عدة مؤلفات عن الرسول ﷺ، وأصل الإسلام والمسيحية. المنجد، المستشرقون الألمان، ص١٧٥.

[٣]- نيكلسون (١٢٨٥ - ١٣٦٥هـ/١٨٦٨ - ١٩٤٥م): مستشرق إنجليزي، عمل منذ عام (١٣٤٨هـ/١٩٢٩م) أستاذاً في كامبردج، من أهم أعماله: التاريخ الأدبي للعرب، ودراسات في التّصوف الإسلامي. المنجد، المستشرقون الألمان، ص١٧٥.

[٤]- المنجد، المستشرقون الألمان، ص١٦٨.

[٥]- رودولف تشودي (١٣٠٢-١٣٨٠هـ/١٨٨٤-١٩٦٠م): ولد في جلاس، وعين أستاذاً للغات الشرقية في هامبورغ، وزوريج ثم في بال (١٩٢٢م)، وقد صنفت لتكريم مجموعة من باسمه (بال - فيس بادن ١٩٥٤م)، من آثاره: أسهم في نشر المكتبة التركية، ومجلة الإسلام، وصنف كتباً عديدة في: الطرق الصوفية، وتطور الحكومة العثمانية القديمة، والإسلام والجهاد (هامبورج ١٩١٤م)، والإسلام والصليبية (١٩٣٣م)، وغيرها. العقيلي، المستشرقون، ج٣، ص١٨-١٩.

(Tsghudi) في عام (١٣٦٥هـ / ١٩٤٥م). وإنَّ الاستشراق الأوروبيَّ مدين له بالفضل على تقديمه وصفًا للحركات الإيقاعية التي يقوم بها المشتركون في حلقات الذكر من دراويش... استجابة لموسيقى السماع»^[1].

وفي مجال الشعر الجاهلي، فإنَّ أهمَّ الدِّراسات التي تناولته هي: دراسة نولدكه، التي أثارَت مسألة الانتحال والشك في الشعر الجاهلي، وهي بعنوان: (في سبيل فهم الشعر الجاهلي)، وقد وقف نولدكه في بحثه هذا عند موضوعات كثيرة، تتناول تكوُّن الشعر الجاهلي، وطبيعته، وبدايته، ووصوله إلى العصر العباسي وحفظه، وقد لاحظ نولدكه تكرار المعاني في الشعر الجاهلي، ووجود تشابه في صياغة بعض الأبيات الشعرية، وعدَّ ذلك أمرًا طبيعيًّا لتشابه البيئات، وإنَّ الصَّعوبة التي يواجهها المستشرق تعود إلى سبب وصول تلك القصائد بشكل مقطعات وشذرات مضطربة الترتيب ومنتزعة من سياقها^[2].

أما فردريش روكر، فقد كان شديد الولع بالشعر العربي والفارسي، فقد قام بترجمة مجموعة من الأعمال الشعريَّة إلى اللغة الألمانيَّة، كديوان الحماسة ومقامات الحريري^[3] والروميات لجلال الدين الرومي وأشعار سعدي^[4] وحافظ شيرازي، مع محاولته المحافظة على العروض الأصلي، وإدخال هذا الأدب الشرقي إلى الأدب الألماني^[5].

خ- تحقيق النصوص القديمة ونشرها

تعدُّ جهود المستشرقين الألمان في مجال تحقيق النصوص القديمة ونشرها، وصيانة

[١]- المنجد، المستشرقون الألمان، ص ١٨٦.

[٢]- الجبوري، يحيى، المستشرقون والشعر الجاهلي، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، (الاستشراق)، العدد ١، ص ٧٧ - ٧٨.

[٣]- أبو محمد القاسم بن علي الحريري (٤٤٦-٥١٦هـ / ١٠٥٤-١١٢٢م): كاتب عربي وضع خمسين مقامة حاكى بها مقامات بديع الزمان الهمداني، وقد ترجمت مقاماته إلى الإنكليزية، ومن آثاره: دُرَّة الغواص في أوهام الخواص، البعلبي، معجم أعلام المورد، ص ١٧٠.

[٤]- سعدي الشيرازي (٦١١-٦٩١هـ / ١٢١٣-١٢٩٢م): شاعر فارسي، يعدُّ أحد أكبر شعراء الفرس شعبية، كان متصوفاً، تنكشف آثاره عن وعي عميق لعبثية الوجود الإنساني، من آثاره: (بوستان) أي البستان، و(كليستان) وتعني حديقة الورد. البعلبي، معجم أعلام المورد، ص ٢٣٧.

[٥]- الأيوبي، أبحاث عربية، ص ٣٧٤، ٣٧٥.



وحفظ الأصل منها على قدر كبير من الأهمية، بعد أن كانت تلك النصوص عرضةً للتلف والضياع في زحمة ما تمرّ به الأمة الإسلامية من شتى المحن والكوارث جعلت المسلمين في انشغال وذهول عن تراثهم وحفظه، وقد نالت تلك النصوص حظها من الحفظ بعد رحيلها إلى مختبرات الصيانة والدرس التي أعدها هؤلاء المستشرقون في بلدانهم.

كان للمستشرقين الألمان عنايةً متميزةً بالنصوص الإسلامية القديمة، وقد بدأ هذا المشوار معهم على مستوى واسع منذ القرن الثامن عشر، وازداد هذا الاهتمام في القرن التاسع عشر، إذ تمّ نشر مئات من النصوص القديمة، واختاروا منها نماذج أساسية وحيوية من التراث الإسلامي وقاموا بتحقيقها ونشرها. كانت موضوعات تلك النصوص متنوّعةً، منها عن الشعر الجاهلي القديم في الجاهلية والإسلام، ومنها عن اللغة والأدب، والتاريخ، والجغرافية، والفلسفة، والفرق، والحساب، والفلك.

كان أهم ما يميّز عمل المستشرقين الألمان في هذا المجال هو قيامهم بتحقيق عددٍ كبيرٍ من النصوص القديمة مع مراعاة الدقّة في عملهم هذا، فقد قام فستنفلد بتحقيق ما يُقارب المئتين من النصوص الإسلامية ونشرها، وهو ما يعجز عن نشره مجمع علمي، كان أبرز تلك النصوص هي: معجم البلدان لياقوت الحموي، ووفيات الأعيان لابن خلكان، وطبقات الحفاظ للذهبي، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي، وغيرها^[1].

وكان معظم المستشرقين الألمان لهم اهتمام في مجال تحقيق النصوص القديمة ونشرها كفرايتاغ، وروكرت، وفلوجل، وساخاو، وهلموت ريتز الذي عني بنشر المكتبة الإسلامية التابعة لجمعية المستشرقين الألمان في اسطنبول.

وقد أدرك المستشرقون الألمان منذ بداية مسيرتهم في دراسة التراث الإسلامي أنّ هذا التراث يمتلك أعداداً هائلةً من النصوص، سواء في مكتبات ألمانيا أو العالم، لذا كان لا بدّ لهم من حصرها في فهارس، وقد وضع كريستمان فهرسًا للمخطوطات العربية في عام

[1]- المنجد، المستشرقون الألمان، ص. ٨.



١٦١٣م، وفي مراحل لاحقة قام وليم الفرد، وزيبولد وبروكلمان وهلموت ريتز، بإنجاز فهرس للمخطوطات العربية، وقد تمَّ التَّطَرُّقُ لأعمالهم في هذا المجال ضمن جهودهم التي مرَّ ذكرها في موضوعات سابقة.

وقد كتب ريتز -الذي كان مرجعًا نادرًا في المخطوطات العربيَّة- مقالاتٍ كثيرةً عن مخطوطات اسطنبول، منها: مخطوطات عربيَّة في مكتبات اسطنبول لم تطبع بعد، وقد صدرت في كتاب بعنوان: ما ساهم به المؤرخون العرب (بيروت ١٩٥٩)، والمخطوطات المكتوبة بخطوط أصحابها في مكتبات تركيَّة، صدرت في مجلة (oricns) عام ١٩٥٣، والمخطوطات العربيَّة في اسطنبول والأناضول، صدرت في المجلة نفسها ١٩٤٩، ومخطوطات التفسير التي صدرت في ايا صوفيا عام ١٩٤٥.



لائحة المصادر والمراجع

١. س. رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، ط١، (دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥).
٢. ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (دار صادر، بيروت، ١٩٩٤).
٣. أبو السعود، عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، (منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٧).
٤. الأيوبي، هاشم إسماعيل، أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفد يتريش فيشر، ط١، (د. م، ١٩٩٤).
٥. آلبان. ج. ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ج٢.
٦. البعلبكي، معجم أعلام المورد.
٧. التيمومي، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، ط١، (دار محمد علي، تونس، ٢٠٠٣).
٨. الجبوري، يحيى، المستشرقون والشعر الجاهلي، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، (الاستشراق)، العدد ١.
٩. الجمل، بسام، أسباب النزول، ط١، (المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥).
١٠. الحاج، ساسي سالم، نقد الخطاب الاستشراقي الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ج١، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢.
١١. الحموي، ياقوت، معجم الأديب، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، ط١، (دار الغرب، بيروت، ١٩٩٣)، ج١.
١٢. الخوند، مسعود، الموسوعة التاريخية الجغرافية، (دار رواد النهضة، بيروت، د. ت).
١٣. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، نزهة الفضلاء في تهذيب سير أعلام النبلاء، ط١، (دار الأندلس، جدة، ١٩٩٨)، ج٣، ص١٤٤٨-١٤٤٩.
١٤. الزركلي، خير الدين، الإعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط٥، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠).
١٥. السيد، رضوان، المستشرقون الألمان.
١٦. الشاذلي، عبد الله يوسف، الاستشراق مفاهيم صلات جهود، ط١، (د. م، د. ت).
١٧. الطعمة، عدنان جواد، يوليوس روسكا والعلوم عند العرب، مجلة المورد، المجلد ٦، العدد ٤، (وزارة الثقافة والفنون، العراق، ١٩٧٧).



١٨. الطناحي، محمد محمود، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، ط ١، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٤).
١٩. العروي، العرب والفكر التاريخي، ط ٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٦.
٢٠. العطية، جليل، منهج المستشرقين في كتابة التاريخ، مجلة المعهد، العدد ١، السنة ١، (معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن، ١٩٩٩).
٢١. العقيقي، نجيب، المستشرقون موسوعة في تراث العرب مع تراجم المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم، ط ٥، (دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٦).
٢٢. الفيومي، محمد إبراهيم، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، سلسلة قضايا إسلامية، العدد ٣، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤).
٢٣. المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ط ١، (دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٨)، ج ١.
٢٤. المنيع، ناصر محمد بن عثمان، المستشرق الألماني برجستراسر وآثاره في الدراسات القرآنية ومنهجه فيها، مجلة جامعة الملك سعود، العدد ٢٢، (النشر العلمي والمطابع، الرياض، ٢٠١٠).
٢٥. الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، (دار القلم، بيروت، د. ت).
٢٦. النملة، علي بن إبراهيم، مصادر المعلومات عن الاستشراق والمستشرقين: استقراء للمواقف، (مكتبة الملك فهد، الرياض ١٩٩٣).
٢٧. إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، (مكتبة مدبولي، القاهرة، د ت)، ج ٣.
٢٨. بدوي، موسوعة المستشرقين، ص ٥٤٤.
٢٩. بدوي، موسوعة المستشرقين، ط ٣، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٣).
٣٠. براون، إدوارد جرانفيل، تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى سعدي، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٤).
٣١. بوبر، كارل، عقم المذهب التاريخي دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، ترجمة: عبد الحميد صبره، (منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٥٩).
٣٢. بوريكو، ر. بودون وف، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط ٢، (ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت، ٢٠٠٧).
٣٣. جحا، ميشال، مستعربان ألمانيان بارزان: هلموت ريتز ورودي بارت، مجلة الفكر العربي، العدد ٣١، السنة الخامسة، ١٩٨٣.
٣٤. حسين، محسن محمد، الاستشراق برؤية شرقية، ط ١، (دار الوراق، بغداد، ٢٠١٢).

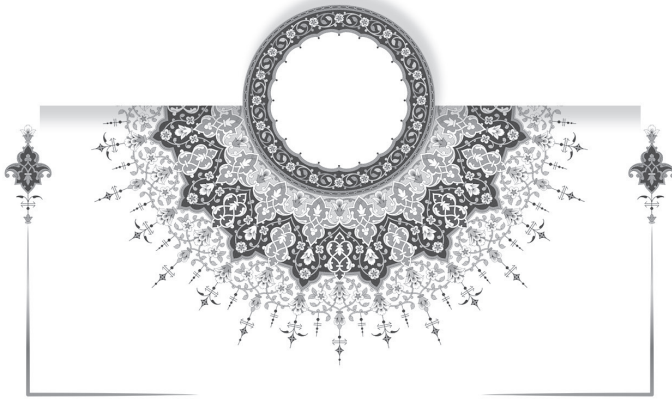


٣٥. ديغا، غوستاف، تاريخ الاستشراق الأوروبي، مراجعة: علي جابر، مجلة الفكر العربية، العدد ٣١، السنة الخامسة، (معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣).
٣٦. ر. هـ. روبنز، موجز تاريخ علم اللغة في (الغرب)، ترجمة: أحمد عوض، (سلسلة عالم المعرفة ٢٢٧، الكويت، ١٩٩٧).
٣٧. رسول، محمد رسول، الغرب والإسلام قراءات في رؤى ما بعد الاستشراق، ط ١، (المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ٢٠٠١).
٣٨. سودرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة: رضوان السيد، ط ٢، (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦).
٣٩. عبد السلام، أحمد حسن، تاريخ الاستشراق الألماني، مجلة الفكر العربي، العدد: ٣١، السنة: ٥، (معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٣).
٤٠. عبده قاسم، الخلفية الأيديولوجية للحروب الصليبية، ط ٢، (ذات السلاسل، د. م، ١٩٨٨).
٤١. علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط ١، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٥)، ص ١٧١.
٤٢. عميرة، إسماعيل أحمد، بحوث في الاستشراق واللغة، ط ١، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦).
٤٣. عواد، عبد الحسين مهدي، فقه اللغة العربية فصول في نشأته ومباحث في تأصيلات معارفه، ط ١، (مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٨).
٤٤. عوض، لويس، مقدمة في فقه اللغة العربية، ط ١، (رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦).
٤٥. غرنوت روتر، الدراسات العربية بجامعة توبنغن، مراجعة حسين حجازي، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، السنة الخامسة، ١٩٨٣.
٤٦. فرانسيسكو كبريلي، محمد (ص) والفتوحات الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار ناجي، ط ١، (منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١).
٤٧. فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى) دراسة مقارنة بين وجهة النظر الإسلامية ووجهة النظر الأوروبية، ط ١، (الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٨).
٤٨. فوفلد يتريش فيشر، الأساس في فقه اللغة العربية، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ط ١، (مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢).
٤٩. فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطف العالم، ط ٢، (دار الكتب الوطنية، بنغازي، ٢٠٠١)؛ (دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١).

٥٠. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومير البعلبكي، ط٥، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨).
٥١. كرال، غونتال، تطور علم الاستشراق في ألمانيا، مجلة المعرفة، (وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا)، العدد السابع والخمسون، السنة الخامسة، ١٩٦٦.
٥٢. كرباج، يوسف، تأملات في الشرق تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره، ط١، (قدمس، بيروت، ٢٠٠٦).
٥٣. كوثراني، وجيه، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل دراسة في البحث والبحث التاريخي، ط١، (دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠).
٥٤. مراد، يحيى، معجم أسماء المستشرقين، ط١، (دار كتب عربية، د. م، د. ت).
٥٥. مصطفى عبد الكريم، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، ط١، (الرسالة، بيروت، ١٩٩٦).
٥٦. مؤنس، حسين، أطلس تاريخ الإسلام، ط١، (الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٧).
٥٧. مؤنس، حسين، التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ ماهيته وموضوعاته ومذاهبه ومدارسه عند أهل الغرب، (دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤).
٥٨. ناجي، عبد الجبار، التشيع والاستشراق عرض نقدي مقارنة لدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها، ط١، (دار الجمل، بيروت، ٢٠١١).
٥٩. نادر بورنقشبندي، المنهج الاستشراقي في دراسات السيرة النبوية الشريفة، ترجمة: محمد حسن زقراط، مجلة الحياة الطبية، العدد ٢١-٢٢، السنة ٧، (المؤسسة العالمية للمعاهد الإسلامية العالمية، بيروت، ٢٠٠٧).
٦٠. نادر، البير نصري، اهتمام المستشرقين بالفكر العربي الإسلامي القديم، سلسلة كتب الثقافة المقارنة، (الاستشراق)، العدد ١٥، (دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧).
٦١. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، ط١، (مؤسسة كونراد ادناور، بيروت، ٢٠٠٤).
٦٢. هارتموت بوبتسين، الاستشراق الألماني إلى أين، حوار اجراه ظافر يوسف مع المستشرق الألماني هارتموت بوبتسين، مجلة التراث العربي، العدد ٦٨، السنة السابعة عشر، (اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧).
٦٣. هويدي، الاستشراق الألماني تأريخه وواقعه وتوجهاته المستقبلية، ط١، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٠).

الفصل الثاني

نقد أطروحة نودلكه في الوحي



مقدمة الفصل

تتناول البحوث المدرجة في هذا الفصل موضوع الوحي، الذي يعدّ من المواضيع الحسّاسة التي لاقت أرضيّة خصبة عند عامّة المستشرقين، وجعلها تيوردور نولدكه مدخلاً أساسياً للطعن في سماويّة القرآن الكريم ووحائيّته؛ إذ كوّن في موضوع الوحي صورة نمطيّة حول النبيّ محمد ﷺ ما زالت هذه الصورة مستوطنة العقل الفكريّ الغربيّ إلى يومنا هذا، وهي كون النبي محمد ﷺ كان يعاني من مرضٍ نفسيّ، وهذا المرض هو ما جعله يتهيأ أن ما أتى به نازل من السماء. وبناءً عليه، قدّم هذا الفصل في بحوثه الأربعة قراءةً نقديّةً لمفهوم الوحي الذي تبناه نولدكه؛ داحضاً لجميع مقولاته المتعلقة بالوحي وما يرتبط به، خاصّة ما يرى أنّه حذف من القرآن وقد جاء به محمد ﷺ.

قراءة نقدية في مفهوم الوحي النبوي بوصفه مرضاً نفسياً عند تيودور نولدكه

حمدان العكله^[1]

ملخص البحث

الوحي حقيقة ثابتة رافقت سيرورة الإنسانية بمراحلها الدينية المتعددة، وللوحي أنواعٌ مختلفةٌ يتجلى من خلالها في الواقع، ويرتبط بالنبوة كدلالة على صدورها من عالم السموات إلى عالم الأرض والوجود البشري، لذا فقد كان الوحي موضوعاً رئيساً عند المستشرقين والمهتمين بدراسة الحضارة الإسلامية، ويُعدُّ تيودور نولدكه (Theodor Noldeke) أحدهم، والذي قدّم رؤيةً مختلفةً حول الوحي وآلية نزوله على نبي الإسلام ﷺ، ليصل إلى رفض نزول الوحي في أغلب أشكال تجليه في الواقع، ثمّ ليعتبره ضرباً من ضروب الإلهام العرفاني، وبذلك فقد ساوى بين الوحي المحمديّ والإلهام أو الخطور النفسي الذي يمتاز به بعض الصالحين والعرفاء، وبالتالي قدّم رؤيته على أساس المساواة بين النبي وبين المصلحين الاجتماعيين عبر حركية التاريخ، وبذلك شرع بانتزاع طابع القداسة عن الوحي النبويّ ونزله منزلة الإصلاح، لا سيّما أنه ادّعى إصابة الرسول الكريم ﷺ بالمرض النفسي، ممّا ينزع طابع القداسة عن الوحي النبويّ.

المقدمة

لا شكّ أنّ الاستشراق الألمانيّ يعدُّ رائداً في الاستشراق عامّةً، كما يعدُّ المستشرق الألمانيّ

[1]- دكتور في الفلسفة العربيّة-الإسلاميّة من جامعة دمشق.



تيودور نولدكه الأبرز من بين المستشرقين عامَّةً، والألمان خاصَّةً؛ إذ عمد مبكراً إلى نقل جزء كبير من التراث الإسلامي إلى حيِّز الدراسات الاستشراقية، ولا سيَّما في دراسته حول أصل سور القرآن الكريم وتركيبها، وحول ماهية الوحي الذي تلقَّاه الرسول ﷺ.

يقدم نولدكه تفسيراً للوحي النبويّ على أنّه حالةٌ نفسيةٌ مرضيةٌ تنتاب الرسول الكريم ﷺ، مستنداً إلى الأحاديث النبوية التي نقلها رواة الحديث على اختلاف صحَّتها وقوتها وضعفها، فهي أحاديثٌ تصف الحالة النفسية التي كانت تلازم الرسول ﷺ أثناء نزول الوحي، مبدياً بذلك رأيه الاستشراقيّ في مسائل دينية تاريخية ترتبط بالوحي وحالات تجلّيه عند الأنبياء عليهم السَّلام، مثل رؤيا النبي إبراهيم وتكليم الله لموسى عليهما السَّلام، وغيرها من تجليات الوحي وصورها المختلفة؛ إذ أيد بعض التفسيرات ذات المنشأ النفسي، والتي تزعم بأنَّ ما كان يعتري النبي ﷺ أثناء نزول الوحي إمَّا هو حالةٌ نفسيةٌ تصل إلى التهيُّج حتَّى الصرع وما يصاحبها من غياب تامٍّ عن الوعي، وهو بذلك يعود أدراجه إلى ما كان يتعرَّض له النبي ﷺ من أقاويل لا تستند إلى حجةٍ منطقيةٍ في زمن النبوة، وبذلك فهو لم يستند إلى ما ينتمي إليه من مدرسة نقدية تدعو إلى البحث دون التسليم بما جاء به الآخرون من اتهامات باطلة، بمعنى أنّه سلَّم في بعض الأحيان بما لا ينبغي التسليم به مباشرةً، ولا سيَّما أنّ حالة الصرع كانت تتساوى في ذلك الزمَن مع الجنون حسب ما كان قد توصل إليه علم النفس آنذاك، وهذا ما لا يتناسب مع نبيٍّ يحمل رسالةً عالميةً للبشر، إذ إنَّ ما كان ينتاب الرسول ﷺ لا يتشابه مع ما يحدث في حالات المرض النفسي العاديَّة كما يؤكِّده علم النفس اليوم.

يحاول البحث أن يجيب عن السؤال الإشكاليّ التَّالي من خلال مناقشة ونقد ما قدَّمه المستشرق الألماني تيودور نولدكه:

ما هي حقيقة مزاعم المستشرق الألماني نولدكه حول تفسير الوحي النبويّ على أنّه مرضٌ نفسيٌّ؟ وما تأثير تفسيراته النفسية في الفكر الإسلاميّ؟



قراءة نقدية في مفهوم الوحي النبوي بوصفه مرضاً نفسياً عند تيودور نولدكه

أولاً: مناقشة الوحي النبوي وتداعياته النفسية عند النبي ﷺ

يذهب نولدكه إلى البحث في حقيقة الوحي النبوي، ومدى مصداقيته، فيقول في بداية كتابه: «لا يسعنا الإنكار أن كثيراً من الشعوب عرفت ما يشبه النبوة»^[1]، فيربط نولدكه بين الوحي والنبوة، فالوحي ضرورة منطقية للنبوة؛ إذ إن رسالة النبوة لا بد أن تصل إلى البشرية جمعاء غير منقوصة، بوصفها رسالة مقدسة، لذا تطلب الأمر تعزيز النبي أو المرسل بقوة الوحي؛ إذ «إن الوحي الذي نزل على الأنبياء والمرسلين، هو (الكاتالوج) الذي يحدّد للإنسان الطريق الذي عليه أن يسلكه ليصل إلى ما ينفعه ويجتنب ما يضره، ويبيّن له كيف يستثمر طاقاته ومواهبه»^[2]، إلا أن الوحي مختلف من وجهة نظر المستشرقين، فلكلّ منهم رؤيته الخاصة حول معناه وأنواعه، وتجلياته، وسنتطرّق لذلك بشكل مفصل.

١- حقيقة الوحي المثبتة ونقد منكريه

يُمثّل الوحي وسيلة الاتصال بين الخالق والأنبياء، بين العالم العلوي وبين عالم الموجودات، حيث تكون مهمّته مرشداً ودليلاً للأنبياء والرسول، بهدف تبليغ رسالة سماوية يريد من خلالها الخالق إرساءها بين البشر، وبذلك فالوحي قد رافق كلّ الأديان والرسالات السماوية لنشر رسالة تهدف إلى إعلام الشّرع الإلهي وتنوّع طرقه، وزمانه، ومكانه، في حين أن مصدره واحد، وهو الله تعالى.

وللوحي ضرورة منطقية وعقلية تفرضها ضرورة الرّسالة السماوية وخصوصيتها، بوصفها رسالة مقدّسة لا يجوز التّغيير فيها، ويتطلّب من الوحي إيصالها بشكل لا يشوبه أيّ سوء فهم، وهي الوسيلة المميّزة للمرسلين عن بقية أقرانهم من بني البشر، فكان لا بد أن تحمل هذه الرّسالة سمة القوّة والإعجاز، كدليل على صدورها من قوّة غير بشرية، فإيمان الإنسان بوجود هذه القوّة الغيبية، واستشعاره لعظمتها عبر هذه الرّسالة تجعله

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد - أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م، ص٣.

[٢]- حسن علي حسن مطر الهاشمي، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق تيودور نولدكه، سلسلة منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤م، ص١٣٠.



يؤمن بوجودها وبرسالتها الصادرة عنها عبر الوحي، فتدل الأدلة والبراهين العقلية على وجود قوة مسيرة ومتحكمة بالكون، وغالبية الفلسفات توصلت عبر استدلالها إلى وجود محركٍ أساسي يتحكم بهذا الكون، وقد جاءت جميع الرسائل السماوية لإثبات هذه الحقيقة، فالعقل سمته إنسانيةً ميّز بها الخالق الإنسان عن غيره من الموجودات، وأيده بالوحي المرسل ليكون العقل والوحي بوصلةً ترشد الإنسان نحو الحقيقة، حيث يتكفل العقل بمعرفة أصل الوجود والخالق والثبوت بوصفه أساس التكليف، ثم يضيف الوحي لهذه المعرفة آلية ممارسة الشعائر الدينية وطرقها^[1]، إي إن العلاقة بين العقل والوحي علاقةٌ تفاعليةٌ تكامليةٌ.

أما إثبات الوحي دينياً فهو مثبتٌ عبر عددٍ كبيرٍ من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لمن هم يؤمنون بالقرآن الكريم، حيث يقول تعالى:

﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ^[2] ﴾، وكذلك قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ^[3] ﴾، وغيرها من الآيات التي تشير إلى إرسال الله الوحي لتبليغ رسالته إلى البشر.

لقد شكّل الوحي موضوعاً إشكالياً منذ بداياته، فقد عانى النبي ﷺ في تبليغ الناس برسالته المنزلة عليه، على الرغم من معرفة الناس له بصدق وأمانته؛ فقد شكّل موضوع الوحي مفترق طرقٍ؛ لأنّ مسألة الإيمان به باتت مسألةً مفروضةً، وأن نكران الوحي يعني رفض الرسالة السماوية، والدين الجديد. وقد ذهب بعض منكري الوحي إلى نقد النبي ﷺ، ورفض تصديقه، واتهامه بأنّه كان يتوهم، ولم يكن هناك أيُّ شيءٍ من هذا الوحي الذي كان ينتزل عليه، فتصديق الوحي يعني القبول بالدين الجديد وبقدسيّته

[١]- للتوسع: راجع نظرية روح المعاني، وهي نظرية قال بها ابن عربي، ثم ملاً صدرا صاحب الأسفار، والسيد محمد حسين الطباطبائي، حيث تذهب هذه النظرية إلى أنه للفظ عدّة معاني، وليس معنى واحد.

[٢]- سورة النساء، الآية ١٦٣.

[٣]- سورة الشورى، الآية ٥١.



قراءة نقدية في مفهوم الوحي النبوي بوصفه مرضاً نفسياً عند تيودور نولدكه

المرتبطة بالوحي، وبالتالي سيواجهون تغييراً في سيرورة التاريخ، وتبدلاً في منظومة الحياة التي سوف يصبح الدين هو المسير والموجه لها، لذا كان لا بد من رفض هذه الرسالة عبر إنكار الوحي وتشويه صورة الرسول ﷺ، حيث توالت التهم المختلفة والمتنوعة التي تُنكر هذا الوحي، مثل اتهام النبي عليه السلام بالجنون أو السحر أو المرض أو غيرها من التهم، وهنا سنكتفي بالحديث عن تهمة واحدة، هي تهمة كون النبي ﷺ مصاباً بالصرع والمرض النفسي المرافق له، وبالتالي يصبح الوحي حالة من حالات المرض النفسي، وحالة من الوهم التي تصيب النبي ﷺ في أثناء تعرّضه للصرع، فالوحي بادعائهم ذو منشأ نفسي، وليس مصدره الخارج أو عالم الغيب، وبأن النبي ﷺ لا يدرك سوى عالم المادة والطبيعة، أي إنّ هذا «الوحي الذي أخبر به محمد إنّما هو إلهام كان يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج؛ ذلك أنّ منازع نفسه العالية، وسريته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته وترك ما سواه من عبادة وتقاليد يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه، ويحدث في عقله الباطن الرؤى، والأحوال الروحية، فيتصور ما يعتقد وجوده إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء بدون وساطة أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك، يعتقد أنّه من عالم الغيب... وأنّ ما تخيله إنّما هو نابغ من نفسه ومن عقله الباطن»^[1]، فالوحي بذلك يكون جزءاً من التصورات التي يسعى لها النبي ﷺ والتي تعكس ما في داخله، وليست حقيقية.

لقد امتاز الوحي بنتاج عقدي وفكري وتشريعي منزلي، ومنظومة علمية رصينة، وبلاغة وقدرة إعجاز بما ضمت من أسرار الكون بشكل يؤكّد أنّه ليس نتاج عقل بشري وليس قدرة بشرية، وبالتالي فإنّ هذا الوحي ليس نتاج عقل باطن، إذ إنّ «العقل الباطن على ما يقول علماء النفس، إنّما يفيض بما فيه في غفلة من العقل الظاهر، ولذلك لا يظهر ما فيه إلا عن طريق الرؤى والأحلام، الأمراض كالحمى مثلاً وفي الظروف غير العادية، والقرآن الكريم نزل على النبي وهو في اليقظة، وفي اكتمال من عقله وبدنه، ولم ينزل منه شيء في الرؤى والأحلام»^[2].

[١]- محمد محمد أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء للنشر، الرياض، ٢٠١٧م، ص ٩٠.

[٢]- م. ن.، ص ١٠٠.



فالحديث عن الوحي على اعتباره من مخرجات العقل الباطن أو اللاوعي (اللاشعور)، هو حديثٌ ينطلق من تعبير عالم النفس سيغموند فرويد (Sigmund Freud)، وكانَّ الحديث بهذه الصيغة أو هذا التفسير يضيفي على الكلام طابع العلميّة أو الموضوعيّة، ولكنَّ حقيقة هذا التفسير -انطلاقاً من نظرية اللاوعي ذاتها- تعني أنّ هذه العلوم والمعارف قد تمَّ اكتسابها مسبقاً، حتى خرجت في حالة اللاشعور؛ لأنَّ -وحسب تعبير فرويد- منطقة (الهو) التي تحتوي على كلِّ ما يكبته الإنسان وكلِّ ما يحاول إخفائه في هذه المنطقة اللاواعية يظهر عندما تغفل (الأنا الأعلى) والتي تمثّل الجدار المانع لخروج ما يوجد في منطقة (الهو)، ففي هذه اللحظة يخرج شيءٌ ممَّا يخفيه، وهذا يحدث في حالات زَلَّات اللسان أو أن يكون الإنسان مصاباً بمرضٍ نفسيّ، أي في حالات يكون فيها بحالة من اللاوعي، وغياب للشعور، وخلال هذه العملية وما يحدث فيها لا يخترع هذا الشخص شيئاً جديداً من عنده أو لا يقدم علوماً ومعارف جديدةً؛ إنّما هي مكتسبةٌ مسبقاً ولكنها قابضةٌ في حالة اللاشعور، وما إن تستغل غياب حالة الشعور حتى تخرج إلى العلن، ما يؤكّد بطلان فكرة أنّ الوحي مرضٌ نفسيّ، وبطلان هذه المزاعم سيدفعنا للحديث عن الوحي وتأثيراته على النبيّ ﷺ.

٢- تدرُّج الأثر النفسيّ للوحي عند النبيّ ﷺ وبطلان مزوره

الوحي شيءٌ خارج المألوف عن الطبيعة البشرية وكيئوتها، والرسول ﷺ مخلوقٌ بشريٌّ على الرغم من قدراته التي أيده الله بها، وعلو شأنه وسمو أخلاقه، أي إنّهُ من الطَّبِيعِي أن يتأثر بهذا الحدث الغريب عليه، وبالتالي انعكست هذه الآثار على نفسيّته وهيبته الخارجيّة كنتيجةٍ طبيعيّةٍ لتأثير النفس على الجسد، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^[1]. وهذا دليلٌ قرآنيٌّ على أنّ للوحي آثاراً على شخصيّة الرسول الكريم ﷺ، حيث اختلفت وتعدّدت هذه الآثار، ونحن هنا سنذكر بعضها، كسماعه دويّاً كدويّ النحل عند وجهه الكريم، وتغيّر لون النبيّ ﷺ وغشيانه، حاله مثل حال المحموم، إضافةً إلى تفصّد جبينه عرفاً حتّى في أيام البرد الشديد، وثقل وزنه.

[1]- سورة المزمل، الآية ٥.



قراءة نقدية في مفهوم الوحي النبوي بوصفه مرضاً نفسياً عند تيودور نولدكه



سأل الحارث بن هشام النبي ﷺ: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال الرسول ﷺ: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال»^[1]، والصلصلة صوت الحديد إذا تمّ تحريكه، والمراد به أنّه صوتٌ ثابتٌ ومدركٌ، يسمع بصوت واضح جدّاً، أمّا شدّته على النبي ﷺ فهو دليلٌ على عدم اعتياده عليه، إلا أنّ الرسول ﷺ قد أمده الله تعالى بطاقةً ليتحمّل ما يصيبه، فيتغيّر لونه، ويعرق جبينه بشدّة، لكنّه يتحمّل كلّ ذلك بغية تبليغ الرسالة بأكمل صورة. في هذه الحالة، أي حالة صلصلة الجرس يذهب البعض إلى أنّها ذاتها دويّ النحل، لكنّ النبي ﷺ يسمعه بأذنيه كصلصلة الجرس، إلا أنّ مَنْ حوله يسمعونه كدويّ النحل.

بالنسبة لتغيّر وجه النبي ﷺ فهو نتيجةً طبيعياً لما ينتابه من ضيقٍ وتعبٍ، حيث كان يتربّد وجهه الكريم، ثم يحمرُّ. عن عبادة بن الصامت، قال: «كان النبي ﷺ إذا أنزل عليه الوحي كُرب لذلك وتربّد وجهه»^[2]، فالآثار السابقة آثارٌ نفسيةٌ لها انعكاسها على الجسد، أمّا ما يتمّ تلفيقه من تمُدّد الرسول ﷺ على الأرض أو أنّه كان يعض على شفتيه، أو يغلق عينيه، وغيرها من الأوصاف التي لا تليق بالنبي ﷺ ولا تمت للواقع بصلّة، فهي مجردٌ كلامٍ ليس له أساس من الصّحة، والهدف منه الطعن بالوحي وبشخصيّة النبي ﷺ، وبالتالي الطعن بألية التبليغ والدعوة التي يحملها الوحي.

إنّ حادثة الوحي حادثة مفاجئة، لا تحدث بشكلٍ أو وقتٍ محدّد، ممّا يجعل النبي ﷺ مرتعداً لحظة نزوله، فالتغيّرات التي تطرأ عليه لم تكن لتحدث لولا عمليّة النزول، ممّا يؤكّد أنّ آثار الوحي والتغيّرات المرافقة له على شخصيّة النبي ﷺ، هي مؤقتةٌ وطارئةٌ وتزول مع انتهاء الوحي، لذا فالوحي ليس أمراً داخلياً كما ذهب المستشرقون -ومنهم نولدكه- بل أمرٌ خارجيٌّ، من عالم الغيب، حيث إنهم أرادوا من ذلك الطعن في ظاهرة الوحي والنبوة معاً؛ ذلك لأنّ الوحي هو «أخصّ مزايا الرسول ﷺ والرسالة، فإذا تخلّلتها شكٌّ فلا تخني أيّة صفةٍ أو ظاهرةٍ أخرى عنها»^[3]، فإرجاع الوحي إلى خللٍ

[1]- رواه البخاري (٢)، ومسلم (٢٣٣٣).

[٢]- رواه مسلم (٢٣٣٤).

[٣]- نذير حمدان، الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، دت، ص ٨٦.





نفسياً في شخصية النبي ﷺ يجعل من الوحي أمراً غير موثوق به لصدوره عن مختل نفسياً - كما يزعمون - وبالتالي الطعن في مصدره وفي صدقه، فالوحي جوهر الدين إذا ما تم التشكيك فيه، يعني التشكيك بالدين كاملاً، إذ إن تلك الممارسات «تمس ركناً مهماً من الدين سواء أكان ذلك في عقيدته أم فكره أم سلوكه أم جهاده، فلا يسلم المسلم إذا داخلته شبهة بها»^[1]، فنقد السلوك هو نقد لشخصية النبي ﷺ، وبالتالي هو نقد يهين لرفض الدعوة، حيث تساءل الفيلسوف البريطاني (آرنولد توينبي) في كتابه دراسة التاريخ: أي فجوة تحدث لو طُعن في تاريخ الرسول ﷺ؟ والوحي أبرز ما جاء في تاريخ الرسول محمد ﷺ؛ لأنه الحامل للرسالة السماوية.

إدًا، فالآثار التي كانت تعترى النبي ﷺ في فترة الوحي، هي آثارٌ نفسيةٌ متدرجةٌ حسب نوع الوحي وشدته، وهي آثارٌ لها سببها الخارجي (الوحي) وتزول بزواله (ذهابه). وإن تهمة الصرع أو المرض النفسي غير مقبولة منطقياً ولا دينياً، فتبليغ الدعوة أو الرسالة السماوية لا يمكن أن يتم بواسطة مريض نفسي، ولا يمكن أن يقع اختيار الله عز وجل على شخص مصابٍ بمرضٍ نفسي، أمّا بطلانها من الناحية المنطقية فيمكننا القول بأن مريض الصرع لا يتذكر ما ينتابه في لحظات الصرع، حيث يكون في حالة تامة من فقدان الوعي، في حين أن الرسول الكريم ﷺ كان يتذكر، لا بل ويحفظ بشكلٍ دقيقٍ ما جاء إليه به الوحي، فملكة الشعور والتفكير تتعطل بشكلٍ كاملٍ خلال نوبة الصرع، «فالصرع يعطل الإدراك الإنساني وينزل بالإنسان إلى مرتبة آلية يفقد أثناءها الشعور والحس، أمّا الوحي فسموٌ روحي اختص الله به أنبياءه ليلقي إليهم بحقائق الكون واليقينية العليا كي يبلغوها الناس»^[2]، فلا يصح تبليغ رسالة سماوية لما فيها من تعاليم وتشريعات دقيقة إلا بواسطة إنسان سليم وناضج عقلياً ونفسياً، ولعل هذا السبب الذي يفسر تأخر نزول الوحي على النبي ﷺ حتى سن الأربعين.

[1]- نذير حمدان، الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، دت، ص ٨٦.

[2]- م.ن، ص ١١٤.



ثانياً: نقد تجليات الوحي النبوي وتفسيراتها النفسية عند نولدكه

أما حديث نولدكه عن النبوة الخاصة بمحمد ﷺ فهو موضوع مختلف، فأثارها النفسية على النبي ﷺ لها قصة مختلفة، فإن الوحي الذي يراه نولدكه ضرورةً نبويةً إنما كان يعني الوحي والنبوة السابقة على رسالة محمد ﷺ، دون أن يقصد النبوة المحمدية، بل كان لديه الكثير من الاعتراضات والرفض لها، وللحديث بشكل أكثر تفصيلاً، سنتحدث عن آراء نولدكه وموقفه من الوحي.

١- إنكار نولدكه لتجليات الوحي، ونقد موقفه

يبدأ نولدكه بتعداد أنواع الوحي بلغة تهكمية وشككية، حيث يكرّر دائماً كلمة (يقال) وكأنه ليس باحثاً علمياً يستخدم المنطق والمنهجية لتقصي حقائقه بأسلوب علمي، حيث يصل إلى نتيجة مفادها أن النبي ﷺ ليس سوى شخص مصاب بالصرع، وترافق صرعه حالة من الاضطرابات النفسية الشديدة، ويذهب إلى تبني الشائعة البيزنطية التي تقول إن الرسول محمد ﷺ مصاب بالصرع ومريض نفسي، فهذا التبني لهذه المقولة التاريخية دون أي مرجعية علمية أو دون دليل على صحتها هو بحد ذاته مأخذ على منهجية نولدكه، ودليل على أحكامه المسبقة التي يطلقها قبل أن يقوم بأي عملية استدلالية علمية.

يتابع نولدكه حديثه بهذا الأسلوب السردى إلى حد القول بأن حالات الصرع التي كانت تنتاب الرسول الكريم ﷺ هي ضرب من ضروب الجنون، وبأن محمداً ﷺ حاول أن يتستر على هذا الجنون وعلى حالته من فقدان الوعي ونوبات الغيبوبة بتبرير أن ما يحدث له عبارة عن ميزة إلهية، وتدلل على قربه من الله وخصوصيته عند ربه، حيث يقول: «إن العرب، شأنهم في ذلك شأن كل الشعوب القديمة، كانوا يعتبرون من كانت تعتريه حالات كهذه مجنوناً، لذا يبدو أن محمداً، الذي كان يشاركونهم في البداية هذا الاعتقاد، رأى لاحقاً في ما كان يغشاه تأثيراً خاصاً عليه من الإله الحقيقي الواحد»^[1]، وبالتالي فكل أنواع الوحي وكل تجلياته ما هي إلا نوبات صرع واضطرابات نفسية أراد

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة، جورج تامر، مؤسسة كونراد - أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م، ص٢٤.



النبي محمد ﷺ استغلها ليرفع نفسه فوق البشر، وقد ظهر ذلك جلياً في حادثة الإسراء والمعراج والتي هي ليست سوى حلمٍ رآه النبي، ويعبّر عن اضطرابه النفسي وتخيّلاته التي بات ينسج منها قصصاً ورواياتٍ، فالوحي المزعوم -حسب تعبير نولدكه- أغلبه يحدث ليلاً، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّه يدلُّ على صحّة الاضطرابات النفسيّة والتي تكون في الليل «أكثر قابلية لاستقبال التخيّلات والانطباعات النفسيّة عمّا هي عليه في وضح النهار. ونحن نعلم بالتأكيد أنّ محمّداً كثيراً ما قضى الليل متهجّداً (سورة الإسراء ١٧: ٧٩ / ٨١) وأنّه كثيراً ما صام. وتشتدُّ بالصيام القدرة على مشاهدة الرؤى ... كما اكتشفت الفيزيولوجيا الحديثة مؤخراً»^[1].

هنا يحاول نولدكه أن يسند كلامه إلى الفيزيولوجيا الحديثة -كما يزعم- في حين أنّ علم النفس المعاصر يؤكّد أنّ المريض النفسيّ يُصاب بتشتت الانتباه بشكلٍ عامٍّ، «من ٣٠ إلى ٥٠ ٪ من مرضى الصّرع يؤدّي إلى تدهورٍ في الأداء الأكاديميّ والاجتماعيّ، ولا ترتبط هذه العلاقة بنوع الصّرع أو سنّ بداية الصّرع أو أسبابه. التّدخلّ العلاجيّ في حالات (ADHD) -تشتت الانتباه- عادةً ما يكون بالأدوية... وهي غير مناسبة لمرضى الصّرع؛ لأنّه من الممكن أن ينتج عنها زيادةٌ في النوبات الصّرعية»^[2]، بينما لم يذكر أحد أنّ النبي ﷺ كان يعاني من مرض نفسيّ أو عقليّ نتيجةً لهذا الصّرع -لو افترضنا جدلاً إصابته- كما أنّ مصاب الصّرع -حسب الدراسة السابقة- سيكون غير قادرٍ على التخطيط بشكلٍ جيدٍ أو القيام بالعمليات الذهنية المعقّدة، وهذا ما لم يذكر أحدٌ بأنّه قد أصاب الرسول ﷺ شيء من أعراضه، بل على العكس تماماً كان يتمنّع بقدراتٍ عقليّةٍ فائقةٍ وتخطيطٍ عالٍ الدقّة، شهد بذلك له الأعداء قبل المقرّبين منه، فالنبيّ عليه السلام قائدٌ عسكريٌّ ورجل دولة؛ إذ أسّس أوّل دولةٍ إسلاميّةٍ، وقام بتنظيمها عبر نظام التعاهد بين المهاجرين والأنصار، فقيام «الدولة على هذه الصورة تعتبر النموذج الأول لقيام الدولة التعاهدية الشيوقراطية في التاريخ حيث يتفق أطرافها طواعيةً وبدون قهرٍ على

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة، جورج تامر، مؤسسة كونراد - أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م، ص٢٥.

[٢]- إدواردو بارجان بيريز، الصرع والحالات النفسية المرتبطة به، ترجمة: غالية عادل صالح، مراجعة: حنان المزاحي، منشورات الرابطة الدولية للطف النفسية للأطفال والمرهقين، جنيف، ٢٠١٢م، ص٥.



قراءة نقدية في مفهوم الوحي النبوي بوصفه مرضاً نفسياً عند تيودور نولدكه

قيامها على أساس عقدٍ سياسيٍّ واجتماعيٍّ وعسكريٍّ واقتصاديٍّ قبل أن يعرف العالم نظام الدولة التعاهدية»^[1]، ففكرة هجرة المسلمين إلى الحبشة، ثم الهجرة إلى المدينة المنورة التي قام بها المسلمون بطلبٍ من الرسول ﷺ، ونجاحه بإقامة الدولة الإسلامية ثم عودته لفتح مكة، وغيرها من المعارك التي خاضها وانتصر فيها ونشر رسالته السماوية التي كانت قد صدرت عبر الوحي الإلهي له، كلُّها علاماتٌ تدلُّ على زيف ادعاء نولدكه باضطراب الرسول ﷺ ومرضه الذي زعمه ووافقه عليه عددٌ من المستشرقين.

يذهب نولدكه إلى اعتبار أنَّ صيام الرسول ﷺ والإكثار من الصيام كان الهدف منه مشاهدة الرؤى، حيث يعزِّز فكرته هذه بالعودة إلى إنجيل متى، حيث ورد في إنجيل متى في الإصحاح الرابع: «إنَّ الصوم هو سلاح ضدَّ الشيطان، ولكننا نجد هنا أنَّ الصوم أثار الشيطان ضدَّ المسيح فحاربه، فهل نصوم ليحاربنا الشيطان؟ نقول: نعم»^[2]، إذ إنَّ نولدكه يرجع للتأكيد بأنَّ حالة الصفاء النفسي تجعل من الرؤية أقرب وأسهل للتحقق، وفي ذلك تناقضٌ صريحٌ بين دعوة نولدكه إلى اعتبار الصرع والاضطراب النفسي ضرباً من الجنون وبين اعتباره مساعداً على الخلو النفسي، ما دام الحديث كلُّه حول شخصية واحدة وهي شخصية النبي ﷺ، فهذا تناقضٌ منهجيٌّ ويحتوي على طغيانٍ لذاتية الباحث على نتائجه.

كما أنَّ عودة نولدكه إلى الإنجيل أمرٌ من شأنه التشكيك في مصداقيته، إذ كيف لباحثٍ تاريخيٍّ أن يستند إلى نصوصٍ من الإنجيل المقدس وأن يصدِّقه في حين يذهب إلى رفض آياتٍ من القرآن الكريم بوصفه كتاباً مقدساً أيضاً، إذ يتوجَّب على نولدكه أن يرفض وأن يتجرَّد من كلِّ إيمانٍ وبحثٍ بموضوعيةٍ بعيداً عن الذاتية أو عن أيِّ انتماءٍ دينيٍّ أو أيديولوجيٍّ ليصل إلى نتائجه المنطقية.

٢- المعنى النقدي لتفسير الوحي بالمرض النفسي والتوسع في إنكاره

لم يكن نولدكه يقدم طروحاته جزافاً دون البحث عن دليل، بل إنَّه حاول دائماً

[١]- محمد ممدوح العربي، دولة الرسول ﷺ في المدينة، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٥٢.

[٢]- إنجيل متى الإصحاح الرابع (٤: ٢).



الرجوع إلى القرآن الكريم أو إلى المراجع الدينية والأحاديث التي نُقلت عن الرسول ﷺ، حيث نجد «يتجه أولاً إلى الروايات الصحيحة الثابتة التي لا تؤيد تفسيره، فيشكك فيها ليُكسب تفسيره الآتي المرجعية الإسلامية، فنجد هنا يرفض معظم الروايات التي ورد فيها كيفيات تلقي رسول الله ﷺ الوحي من الله تعالى مشككاً في ثبوتها، بدعوى أنها لم ترد في الحديث الذي ثبت عن النبي ﷺ؛ بل قامت على تفسيرات خاطئة للكتاب والسنة، ولا يستبقي منها إلا كيفية واحدة هي سماعه ﷺ صلصلة الجرس بدعوى أنها الوحيدة التي ثبتت عن النبي»^[1]، لذا فقد توجّب علينا العودة إلى الأدلة المنطقية، والبحث في منهجية نولدكه، وتبيان حقيقة آرائه وتباينها.

بيّن نولدكه أنّ المعنى الحقيقي للوحي لا يقتصر على نزول القرآن وآياته إنّما يتعدّى ذلك إلى معانٍ أشمل، فقد ينزل الوحي ليذكره بتشريعٍ أو حلٍّ لموقفٍ معيّن، أو لمساندته لقيام الليل، أو نزول الوحي لإرشاد النبي الكريم على تصرفٍ محدّد، أو لمساعدته بالاختيار بين خياراتٍ عدّة معروضةٍ عليه، حيث ثبت أنّ جبريل «جاءه فقال: (يا محمد، كُنْ عَجَاجًا ثَجَاجًا بالتلبية)؛ كما جاءه أمراً بالشورى في أسرى بدر قائلاً: (خيرٌ أصحابك في الأسارى إن شاءوا في القتل وإن شاءوا في الفداء)»^[2]، ثمّ يذهب نولدكه إلى خلط الحقّ بالباطل، حيث عد ادّعاءات مسيلمة وطليحة وحيّاً، وبالتالي ساوى بين الحقّ والباطل، وهي منهجيةٌ اتّبعتها لضرب الحقّ بالباطل ليظهره كلّ باطلاً، لا سيّما أنّه يقوم بنقل دراسته إلى بلدانٍ ليست على تماسٍ مباشرٍ مع بلاد المسلمين، ولا تربطها بها رابطةٌ تاريخيةٌ ولا لغويةٌ ممّا يسهّل عليه عملية خلط الحقائق وتشويهها.

فقد زعم أنّ أنواع الوحي متداخلةٌ وغير مثبتةٍ جميعها، وعبر رفضه للإسراء والمعراج رفض الوحي في السماء، مع محاولته تقديم الوحي عن طريق شخصيةٍ دحية الكلبي لكي يسهل عليه رفض ظهور جبريل، وكذلك القول بأنّه كان كصلصلة الجرس، وذكر شدّته وتأثيره على حالة النبي ﷺ من تعبٍ وتصبّبٍ عرقٍ وغيرها من الحالات التي

[1]- رضا محمد الدقيقي، الوحي إلى محمد بين الإنكار والتفسير النفسي، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،

ط ١، ٢٠٠٩م، ص ٨٨.

[2]- م. ن.، ص ٩٥.



تشير إلى إرهاقه، حيث كانت غاية نولدكه من ذلك تعزيز فكرة إصابة الرسول ﷺ بمرض الصرع وما له من مضاعفاتٍ وآثارٍ نفسيةٍ على شخصيته، وبالتالي تحويل الوحي من مسألةٍ موضوعيةٍ خارجيةٍ إلى أمرٍ داخليٍّ وذاتيٍّ خاصٍّ بالرسول ﷺ متوقّف على طبيعته وصحته، أي منح الوحي طابعاً شخصياً، ونزع القدسيّة عن الدّين، وزعم أنّ الدين الإسلاميّ عبارةٌ عن اجتهادٍ شخصيٍّ أو مشروع إصلاح اجتماعيٍّ مثله مثل أيّ دعوة إصلاح تأتي في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وما الرسول ﷺ إلا شخصاً مصلحاً في زمانٍ محدّدٍ ومكانٍ معيّنٍ، وقد انقضى زمانه في مكانه، ولم يعد صالحاً لزماننا وظروفنا الجديدة المتغيّرة والمختلفة، ويعرّز هذه الفكرة ما ذهب إليه المستعرب الألماني هوبرت جرين (H. green)، حيث زعم أنّ النبي ﷺ «لم يكن في بداية أمره يبشّر بدينٍ جديدٍ، ولكنّه اقتنع بضرورة إصلاح مجتمعه في مكة الذي يعاني من الفساد، فوضع خطةً لمساعدة الفقراء عن طريق فرض ضريبةٍ على الأغنياء، ولكنّه أدرك أنّهم لن يتقبّلوا هذا الحلّ بسهولةٍ، فلجأ إلى حلول تحمّل معنى القدسيّة كفكرة الحساب يوم القيامة كوسيلةٍ للضغط على هؤلاء الأغنياء لقبول خطته الرامية إلى الإصلاح الاجتماعيّ في مجتمعه، ففرض عليهم الزكاة لتطهير أموالهم وأنفسهم، أمّا المستشرق الإنجليزي مونجمرى وات (M. WATT)، فهو ينكر الوحي الإلهيّ وأن مصدر القرآن هو الخيال الخلاق الذي يتمتّع بها لرسولٍ مثل ما تتمتع به بقية البشر الممتازين، فهو يرجع إلى اللاوعي الجماعي طبقاً لرأي يونج (C. Jung) وقد حاول التوفيق بين هذين الرأيين إلا أنّه يؤكّد عدم تفسير الوحي بإصابة النبيّ بالهلوسة والصرع وغيرهما من الأمراض العصبيّة، ويؤكّد أنّه كان صادقاً ومخلصاً في دعوته، إلا أنّه نفى الوحي الإلهي طبقاً للنظرية الإسلاميّة، شأنه في ذلك شأن بقية أضرابه من المستشرقين»^[1].

تبقى الرسالة والدعوة التي دعا محمد ﷺ الناس إلى اتّباعه فيها دعوة إصلاح اجتماعيٍّ وتعايشٍ دون أن تكون هذه الدعوة ذات مرجعيةٍ إلهيةٍ مقدّسةٍ، وأنّ مهمّة النبيّ ﷺ التبليغ وإيصال رسالة الخالق إلى خلقه، فالمحاولة هنا لإيصال رسالة مفادها

[1]- محمد رشيد زاهد، موقف المستشرقين من الوحي: دراسة تحليلية، مجلة دراسات الجامعة الإسلاميّة العالميّة في شيئاغونغ، بنغلاديش، المجلد الثالث، ديسمبر، ٢٠٠٦م، ص ١٠٨ (بتصرف).



أنَّ الامتداد التاريخي للوحي ليس امتداداً خاصاً به، وليس حكراً على الأنبياء والمرسلين، إنَّما يتشارك به كبار المفكرين والمصلحين عبر التاريخ، حيث يشمل بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة وفلاسفة اليونان... وكلَّ الأصوات التي تجسّد التجربة الجماعية لجماعة بشرية، وبالتالي إمكانية إخضاعه لمنهج النقد الفيلولوجي التاريخي التي تطبّق على الكتب التاريخية، إذ يعدُّ الوحي ظاهرةً لغويةً خاصة بالعرب، لا سيما أنَّه جاء بلسانٍ عربيٍّ، أو أنَّ الوحي قد ترجم على لسان الرسول العربيِّ ﷺ، وهنا يتمُّ إدخال الوحي إلى حيز الأنسنة على اعتباره خطاباً إنسانياً مرتبطاً بزمانٍ ومكانٍ، ويجري على لسان بشر، فكلُّ ما سبق يجعل من الوحي مؤطراً تاريخياً.

٣- تعارض الرسالة السماوية وشروط النبوة مع ادعاء المرض النفسي

أقرَّ نولدكه وعددٌ من المستشرقين بالنبوة، وقالوا بضرورة تلازمها مع الوحي ذلك أنَّ الرسالة السماوية تتطلّب الدقة والحذر في نقل رسالة الخالق إلى خلقه وتبليغها بعناية، لذا فلا بدُّ أن يكون الرسل والأنبياء أصحاء عقلاء وسليمين من أيِّ عيبٍ، وهذا ما حدث فعلاً مع كافّة الرسل الذين أرسلهم الخالق عبر التاريخ بالرسالات السماوية، وهذا شيء يؤكده نولدكه بإقراره صحّة وسلامة الرسل السابقين على النبي ﷺ، إلا أنَّ نولدكه يتوقّف عند شخصية النبي محمد ﷺ ليرمي عليه شتى أنواع التهم، فيتهمه بعدم سلامة جسده، وباضطرابٍ في عقله، وبمشاكل نفسية ناتجة عن إصابته بالصرع - كما أسلفنا - فما الدلالة الحقيقية لهذه الرؤية؟

إنَّ كلمة نبيٍّ مشتقة من كلمة نبأ أي خبر، فالإخبار هي الوظيفة الرئيسة للنبي، أي إخبار أمته (الناس)، بما أوحى إليه، لذا فإنَّ أخصَّ خصائص النبوة يجب أن تكون الصدق؛ لأنَّ نقل الخبر يتطلّب هذه السمة بشكلٍ أساسيٍّ، ويتطلّب أن يتّصف صاحب الخبر بهذه الميزة؛ لأنَّ الخبر أمانة، والنبي مكلف بإيصالها فيتوجّب عليه أن يكون أميناً عليها صادقاً بها.

وقد عُرف النبي محمد ﷺ بلقب الصادق الأمين، وذلك قبل نزول الوحي عليه، وقد



قراءة نقدية في مفهوم الوحي النبوي بوصفه مرضاً نفسياً عند تيودور نولدكه

وصفه تعالى بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^[1]، ولو كان هناك انفصالاً بين شخصيّة النبي ﷺ ومضامين الوحي لما أنزل عليه الله تعالى رسالته، إذ «إنَّ صدق النبي كان سبباً في وثوق أقرب الناس إليه وهي زوجته خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها، وكانت دلالة على صدق نبوته عند المقربين منه»^[2]، بل إنَّ زواج السيدة خديجة جاء أصلاً نتيجة لما وجدته عند النبي ﷺ من صدقٍ وأمانةٍ أثناء فترة عمله بتجارته وأموالها.

كما يتوجب على النبي أن يكون طاهراً نزيهاً غير متبعٍ للفواحش، وهي شروطٌ أساسيةٌ للنبي حتى يتمكن من تبليغ دعوته ورسالته إلى أمته، وهي سماتٌ رافقت شخصيات الأنبياء والرسل في التاريخ، كما اتَّسم بها النبي محمد ﷺ، فقد ذكر تعالى بأنَّ الرسول الكريم ﷺ كان قدوةً، والقدوة لا تصحُّ ما لم يكن قد امتاز بأسمى الصفات، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾^[3]، فقد كان النبي ﷺ نزيهاً عادلاً حريصاً على نفسه وعلى أمته، مقيماً للعدل بين الناس دون أيِّ تمييزٍ لأحدٍ على غيره «والذي نفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لو أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ، لَقَطَعْتُ يَدَهَا»^[4].

وغيرها من صفات الحلم والشجاعة والتواضع والكرم والزهد والصبر، وما إلى ذلك من الصفات التي يمتاز بها جميع الأنبياء والرسل، وتبقى السمة التي تميّز أيَّ رسالةٍ سماويةٍ هي سمة الإعجاز، وهي دليلٌ واقعيٌّ على أنَّ هذه الرسالة ليست رسالةً بشريةً أو من فكر البشر، ولو ولم تتميَّز رسالة النبوة بسمة الإعجاز لكان قد كثر من يدعون النبوة، فالإعجاز هو بمنزلة الدليل القويِّ والمؤكِّد على أنَّ ما يحمل النبي من رسالة هي ليست إلا رسالةً مقدَّسةً من الخالق. ونذكر بعضاً من هذه المعجزات التي كانت خاصةً بالنبي محمد ﷺ وهي على قسمين: الأوَّل منها ظهر في فترة الدعوة، والهدف منها تقوية إيمان المؤمنين والتشجيع على الدين، وإثبات صدق الرسول الكريم ﷺ،

[١]- سورة القلم، الآية ٤.

[٢]- يحيى معاهدة، الرعاية والإعداد الإلهي للنبي قبل البعثة ودورها في نجاح الدعوة الإسلامية، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة أغري إبراهيم شيشان، تركيا، ٢٠١٧م، ص ١٠٧.

[٣]- سورة الاحزاب، الآية ٢١.

[٤]- صحيح البخاري، رقم الحديث (٤٣٠٤).

«كانشفاق القمر، ونبعان الماء من بين أصابعه الشريفة، وإشباع الكثيرين بطعام قليل، وتكلم الحيوان والشجر والحجر...»^[1]، أمّا القسم الثاني، فهي المعجزة التي جاء بها النبي الكريم واستمرت على امتداد الزمان هي القرآن ذاته الذي تكفّل الله بحفظه، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^[2].

إنّ تقدّم الإنسان لطلب عملٍ ما يتطلّب شروطاً ومواصفاتٍ كثيرةً، ولعلّ أبسطها سلامة العقل وعدم الاضطراب النفسيّ أو أن يتمتّع الإنسان بصحّة نفسيّة، والحاكم الذي سيحكم شعباً ما فإنّ شروط الحكم ستكون أكثر دقّة؛ لأنّ هذا الحاكم سيتحوّل إلى مرآة للشعب أو ممثلاً لهم بين الشعوب الأخرى، فإن كان يعاني من أيّ عيبٍ لن يقبله شعبه، فما بالك بأن يختار الله عز وجل إنساناً ليلبغ رسالة الوحي، بالتأكيد سيكون قد امتاز بشروطٍ هي الأسمى والأرفع بين أقرانه من بني البشر، وهذا فعلاً ما كان قد اتّصف به الرسول محمد ﷺ.

إنّ الرسالة السماويّة رسالةً كاملةً لا يجوز أن تكون منتقصةً؛ ذلك لأنّها رسالةٌ إلى البشريّة جمعاء، مهما اختلفت الأمكنة والأزمنة، وبذلك لا يصحّ أن يبلغها إنسانٌ غير سويٍّ أو يعاني من أيّ مشاكل نفسيّة، ولو كان فعلاً النبي الكريم مصاباً بمرضٍ نفسيٍّ -كما يقول نولدكه- لما اكتملت الرسالة وفهمها جميع من يريد اعتناقها، وتكاثر أتباعها في جميع أصقاع الأرض مشارقها ومغاربها، ممّا يؤكّد صلاحية هذا الرسالة السماوية التي أنزلها الله عبر الوحي لكلّ زمانٍ ومكانٍ.

[1]- حامد أشرف همداني، مفهوم النبوة وضرورتها للبشرية بمنظور رسائل النور، منشورات مجلة جامعة بنجاب لاهور، دت، ص ١٢.

[2]- سورة الحجر، الآية ٩.



الخاتمة

- طغى طابع الذاتية على مناقشات موضوع الوحي عند نولدكه، وتغيب الرّوح العلميّة والموضوعيّة في البحث بشكلٍ يظهر من أولى صفحات الكتاب، كما يقتصر على السردية التاريخية لسلسلةٍ كبيرةٍ من الأحداث والمواقف، وكأنّه يحاول انتزاع المصدقيّة عبر الإكثار من الأمثلة التاريخية.

- ضعفت الرّوح العلميّة والموضوعيّة في البحث بالشكل الذي يجعله يصل إلى نتائج دون الترابط المنطقيّ والحقيقيّ بين المقدمات والنتائج، ممّا جعل البحث لا يمثّل التحيز للعلم والحقيقة، حيث اعتمد على أحكامٍ مسبقةٍ، فيقوم بإطلاق الحكم والتدليل على صحّته، حيث تسبق النتائج عملية التّوصّل إليها.

- صحيح أنّه لا يمكننا أن نطلب من نولدكه تصديق ما جاء في القرآن الكريم بوصفه كتاباً مقدساً، ولا حتّى تصديق أحاديث الرسول ﷺ، إلا أنّنا نجد بأن نولدكه يعود إلى الإنجيل ليستشهد به، ويصرّح بصدق ما جاء فيه، فكيف وقع نولدكه بهذا التناقض حيث يؤمن بوجود الأنبياء والرسول والوحي عبر سيرورة التاريخ البشري، وعندما يصل إلى مناقشة الوحي النبوي والرسالة السماوية التي نزلت على محمد ﷺ يرفضها وينكرها بشكلٍ مطلقٍ، دون محاولته التأكّد من صحتها بشكلٍ علميٍّ، إذ إنه من المفترض أن يبدأ بالتأكّد من صحّتها على غرار الرسائل السماوية السابقة التي يصدّقها وليس العكس.

- إنّ ادّعاء نولدكه بأنّ النبي ﷺ مصابٌّ بالصّرع وتعتريه اختلاجات لها آثارٌ نفسيّةٌ عليه هو ادّعاءٌ لم يستند إلى أيّ مستندٍ أو مرجعيّةٍ علميّةٍ، إمّا كان عبارةً عن سلسلةٍ من التهكمات والادّعاءات غير المترابطة بدليلٍ يثبت صحّة هذه المزاعم، ممّا يجعل كلامه يندرج ضمن الكلام المبني على تخيلاتٍ وتصوراتٍ أيديولوجيةٍ مؤطرةٍ بأطرٍ لا تمتّ للواقع وروحه بشيءٍ من الصحّة أو الدقّة، حيث يظهر ذلك بعودة نولدكه إلى البحث في التاريخ وما قد قيل على لسان أعداء الرسول ﷺ عن الرسول الكريم ﷺ، حيث استشهد -من ضمن استشاداته- على مرض الرسول ﷺ من الادّعاءات البيزنطية التي بدورها رفضت الدعوة النبويّة والوحي آنذاك، وقالت بأنّه مصابٌّ بالمرض النفسيّ والجنون، ممّا

يجعل هذه العودة في عمق التاريخ عودةً غير موفقةٍ لا سيما أنّ الزمان الذي يفصل بين نولدكه وتلك الحقبة زمانٌ طويلٌ يُقاس بالقرون، وهي فترةٌ شهدت تطورًا كبيرًا في شتى مجالات العلوم والبحث العلمي، في الوقت الذي يصرُّ فيه نولدكه على العودة إلى تلك الحقبة الزمنية ومن دون أيِّ مبررٍ علميٍّ أو موضوعيٍّ، بل على العكس تمامًا حيث يعود مكتفيًا بتزديد ما قد قيل في تلك القرون دون أي إضافةٍ أو تبريرٍ مقنعٍ.

- قدّم نولدكه مفهومًا خاصًا بالنبوة يجعل من النبي ﷺ عبارةً عن مصلحٍ اجتماعيٍّ جاء في زمانٍ ومكانٍ ليحدث فيه التغيير مثله بذلك مثل بوذا وكونفوشيوس، وغيرهم من المصلحين عبر التاريخ، «فالنبوة عنده ثوب فضفاض يتسع لكلِّ من يتقمصه ويرتديه، حتى لو كان مهرجًا»^[1]، وبذلك قد وسَّع مفهوم النبوة خارج الوحي وترك الباب مفتوحًا لكل ما هبَّ ودبَّ.

[١]- حسن علي حسن مطر الهاشمي، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق ثيودور نولدكه، سلسلة منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤م، ص١٤٨.



لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. محمد ممدوح العربي، دولة الرسول ﷺ في المدينة، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨م.
٣. رضا محمد الدقيقي، الوحي إلى محمد بين الإنكار والتفسير النفسي، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ٢٠٠٩م.
٤. محمد رشيد زاهد، موقف المستشرقين من الوحي: دراسة تحليلية، مجلة دراسات الجامعة الإسلامية العالمية في شيتاغونغ، بنغلاديش، المجلد الثالث، ديسمبر، ٢٠٠٦م.
٥. يحيى معابدة، الرعاية والإعداد الإلهي للنبي قبل البعثة ودورها في نجاح الدعوة الإسلامية، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة أغري إبراهيم شيشان، تركيا، ٢٠١٧م.
٦. إنجيل متى.
٧. صحيح البخاري.
٨. صحيح المسلم.
٩. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد- أدناور، ط١، برلين، ٢٠٠٤م.
١٠. حسن علي حسن مطر الهاشمي، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق تيودور نولدكه، سلسلة منشورات المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤م.
١١. محمد محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء للنشر، الرياض، ط٣، ١٩٨٧م.

١٢. نذير حمدان، الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، د.ت.

١٣. ادوارد وبارجانيرين، الصرع والحالات النفسية المرتبطة به، ترجمة غالية عادل صالح، مراجعة حنان المزاحي، منشورات الرابطة الدولية للطب النفسي للأطفال والمراهقين، جنيف، ٢٠١٢م.

١٤. حامد أشرف همداني، مفهوم النبوة وضرورتها للبشرية بمنظور رسائل النور، منشورات مجلة جامعة بنجاب لاهور، د.ت.

الوحي عند المستشرق تيودور نولدكه

قراءة نقدية لأرائه في كتابه «تاريخ القرآن»

محمود علي سرائب^[1]

المقدمة

عند مراجعة الأبحاث والدراسات التي كتبها المستشرقون حول مصدر الوحي النبوي والقرآن الكريم، نجد أن موقفهم متفق في الأغلب على مسألة واحدة، وهي: نفي أي علاقة بين الرسول ﷺ والرسالة والسماء أي التعامل مع الوحي النبوي على أنه ظاهرة داخلية لا علاقة لها بما وراء الطبيعة، والقرآن ما هو إلا نتاج بشري وليس كتاباً سماوياً.

وقد تفاوتت آراء المستشرقين حول الوحي وتفسيراتهم له، كما تفاوتت نظرتهم إلى الرسول ﷺ والرسالة، فمنهم من أنكر ظاهرة الوحي مطلقاً، ومنهم من أبقى على الظاهرة وعلى نبوة محمد ولكن بصورة شكلية يعني قبل فكرة الوحي، ولكن أفرغها من محتواها الحقيقي، وجعلها وحياً من قوة تخيل محمد، وأرجع القرآن إلى ديانات أخرى، وكان من بين هؤلاء المستشرق الألماني تيودور نولدكه. وهو من أبرز وأهم أقطاب الاستشراق الألماني الذي جعل مدينة سترانسبورغ في نهاية حياته مركزاً للاستشراق الأوروبي، وأصبحت حصيلة جهوده في مجال الدراسة في النص القرآني عمدةً ومنطلقاً للدراسات القرآنية في أوروبا، وأصبحت تبني عليها أخطر النتائج في مجالات الدراسات الإسلامية. ومن هذه الدراسات التي قام بها هو كتابه «تاريخ القرآن»، والذي استندنا إليه بشكل أساس في هذه المقالة. ف«نولدكه» يفترض أن الوحي عبارة عن أفكار دينية تتشبع بها روح النبي ﷺ، فتسيطر عليه، فيخيل إليه أنها قوة إلهية ليبلغ بها من حوله على أنها آتية من الله ومن عالم الغيب.

[1]- باحث في الفكر الإسلامي والدراسات القرآنية، لبنان.



ومن هنا اهتم محترفو التشكيك المتمظهر بشكلٍ علميٍّ بالتنظير لظاهرة الوحي عند الأنبياء، وبالأخص عند نبي الإسلام محمد ﷺ، وركزوا بشكلٍ كبيرٍ في دراستهم لظاهرة الوحي على سيرة النبي ﷺ، وحاولوا تفسير الظواهر التي كانت تحصل مع النبي بطريقتين تبدو -حسب ادعائهم- أكثر معقوليَّةً ومنطقيَّةً مما تذهب إليه المعتقدات الدينيَّة، وذلك من خلال الإيحاء بارتباط الظاهرة بالنبيِّ نفسه وإلغاء مصدرها الخارجي، فبدلوا جهوداً فكريَّةً كبيرةً في بيان أسباب هذا الوحي عند النبيِّ من كونه حديثٍ نفسٍ أو رؤى إنسانٍ أصيب بالصرع أو لقَّنه إياه بحيرا الراهب... إلخ. ويذهب بروكلمان إلى أنَّ القرآن ناتجٌ عن أمرين: الأول، الأفكار التي كوَّنها النبي. والثاني، ما استقاه من الديانتين اليهودية والنصرانية. فيقول في هذا المجال: «لم يكن عامله الفكريُّ من إبداعه الخاص إلا جزءاً صغيراً حيث انبثق في الدرجة الأولى عن اليهودية والنصرانية»^[1]. وغير ذلك من الآراء والنظريات المختلفة في توجيهه وتفسير ظاهرة الوحي النبوي.

أولاً: الوحي عند نولدكه

١. النبي وقدرة التخيل

يقول نولدكه مبيِّناً في نظره حقيقة الوحي: «جوهر النبي يقوم على تشبُّع روحه من فكرة دينية ما تُسيطر عليه أخيراً فيتراءى له أنه مدفوعٌ بقوةٍ إلهيةٍ ليلبغ من حوله من الناس تلك الفكرة وأنها آتية من الله»^[2]. فالوحي مجردٌ تخيلٍ يُسيطر على عقل النبي فيظنُّه من الله تعالى مبنيٌّ على فرضية القوة التخيلية، لكن لا كما تصوِّره فلاسفة المسلمين في نظرية الفيض في الإسلام، أي فيض ينزل من الأعلى إلى الأسفل، بل هو صعودٌ من الذات النبوية إلى الأعلى في محاولة للاتصال بالغيب، ولكن طريق الصعود ليس العقل (الرياضي)، وإمَّا الخيال والقوة المتخيلية للنبي. وحسب تعبير محمد إقبال لاهوري عن النبوة «إنها ضربٌ من الوعي الصوفي»^[3]، ولعلَّ إقبال لاهوري لا يريد

[١]- كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ج٣، نقلها إلى العربية: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م، ط٥، ص٦٩.

[٢]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، الناشر: مؤسسة كونرادأدناور، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١، ص٣.

[٣]- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، ط٣، ص١٤٨.



أن يعبر عن نظرية نولدكه أو غيره، ولكن ما يميز الرسل حسب ابن عربي وغيره من المتصوفة ليس العلم أو المعرفة، وإنما هي ملكة الخيال، والتي هي وسيلة الاتصال مع الصور التي تفيض عن العقل الكلي.

ويرجع نولدكه تفعيل القوة التخيلية عند النبي من خلال رصده للظواهر التي كان يقوم بها قبل الدعوى وبعدها، فكان الرسول ﷺ -حسب نولدكه- يعتمد إلى تنشيط قدراته التخيلية عبر ثلاث طرق وأساليب رئيسية:

الأولى: كان يختار فتراتٍ معينة للعزلة والاعتكاف، حيث كان ينعزل في غار حراء على سبيل المثال، مدة شهر في العام ولسنوات عدة.

الثانية: كان يختار فترات الليل للاعتكاف الروحي والتعبدي، ولا شك أن سكون الليل يساهم في تنشيط قدرة الإنسان على الخيال.

الثالثة: كان يلجأ إلى الصوم ويمتنع عن الأكل والشرب والجنس لفتراتٍ معينة. وهي التجربة التي تساعد على تنشيط روح الخيال من باب التعويض عن «الحرمان» المادي والجسدي.

ويقول في هذا المجال: «هذا الوضع الجسدي والنفسي المضطرب إلى درجة المرض يفسر الأحلام والرؤى التي رفعته فوق مستوى العلاقات البشرية المعتادة. ولعل أشهر ما يذكر في هذا الصدد الإسراء أو المعراج، الذي كان مجرد حلم، ... ولا يجوز أن تغفل عن أن معظم الوحي حدث ليلاً كما يبدو، حين تكون النفس أكثر قابليةً لاستقبال التخييلات والانطباعات النفسية عما هي عليه في وضوح النهار. ونحن نعلم بالتأكيد أن محمداً كثيراً ما قضى الليل متهجدًا وأنه كثيراً ما صام. وتشتد بالصيام القدرة على مشاهدة الرؤى كما اكتشفت الفيزيولوجيا الحديثة مؤخراً»^[1].

في هذا النص يرجح نولدكه أن تكون أكثر حالات الوحي النبوي هي في حال الحلم والرؤيا كما سيأتي في أشكال الوحي عنده.

[1]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، م.س، ص ٢٥.



فهذه العوامل التي أشار إليها نولدكه من خلوته وطول تفكيره وتخيله وانطباع الصورة المخيلة في نفسه هي التي أثرت في أعصابه حتى اعترته حالة رأى فيها جبريل في أفق السماء، وهو في الحقيقة ليس في أفق السماء، بل في ذهنه ونفسه، هذا النحو من التصور الخيالي لحقيقة الوحي هو انكار لكون الوحي حقيقة إلهية تهبط على النبي بل تصويرها حالة تصدر من خياله.

وحاول البعض أن يؤكد هذا الخيال الخصب عند النبي ﷺ، فقال: وأعظم دليل على سعة خياله وقوّته ما جاء في القرآن وفي الأحاديث النبوية من وصف الجنة جهنم، ولا حاجة إلى إيراده؛ لأنه معلومٌ ومذكورٌ في الكتب. ولا ريب أن الجنة التي وصفها محمد بأوصافها الباهرة المعلومة إنما هي من بنات خياله الواسع القوي؛ لأنها بهذا الشكل المبهج العجيب غير مذكورة في التوراة ولا في الإنجيل، فجنة محمد جدية بأن تكون المثل الأعلى للسعادة المخيلة في الحياة»^[1].

٢- مناقشة نظرية قوة الخيال في الوحي النبوي

لعل الهدف الأساس من كلام نولدكه وغيره من المستشرقين وكثير من الحداثيين هو أنسنة ظاهرة الوحي، أي إثبات الأثر الإنساني في أصل الوحي، وإزالة الصبغة الإلهية والمصدرية الربانية عنه، وإزالة صفة الإطلاق، وتجاوز الظروف الزمانية والمكانية؛ هو تأسيس المشروعية للهدف المحوري لمشروعهم، الذي يتمثل في إثبات تاريخية الأديان وتأثرها بالأحوال الحياتية والاجتماعية والثقافية، فهذه الفكرة هي قطب الرّحى في المشروع الاستشراقي القديم والمعاصر.

أ- إن القرآن تضمّن معارفًا وعلومًا يستحيل أن يتحصّل عليها أي شخص بقوّة عقله أو حدّة ذكائه، ويستحيل أن تتكوّن نتيجة حالةٍ نفسيةٍ يعيشها النبي، فقد اشتمل القرآن على أخبار تفصيلية عن الأمم والجماعات والأنبياء والأحداث التاريخية السابقة لزمانه بمدةٍ زمنيةٍ بعيدةٍ في أغوار التاريخ، ولم يعاصر النبي ﷺ سلم تلك الأحداث ولم يتعلّمها في حياته.

[1]- معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، منشورات الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٢م، ط١، ص٩٦.



ومن تلك المعارف: بعض الأرقام الحسابية، وبعض الأعداد الدقيقة، كما جاء في قصة نوح: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾^[1]، وجاء في قصة أصحاب الكهف: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾^[2]، وكذلك تضمّن القرآن أسماء تفصيلية للرجال والأمم والقرى والقبائل، وحقائق علمية، وتشريعات خالدة، ... وكلّ هذه الأمور لا يمكن الوصول إليها عن طريق قوّة الذكاء ولا سعة المخيلة، ولا عن طريق التجربة الحياتية اليومية.

ب- من الأمور الواضحة في القرآن اختفاء شخصية النبي ﷺ فيه، ففي أكثر الأوقات لا يذكر شيئاً عن نفسه، ويتجرّد تماماً من الإشارة إليها، فعلى سبيل المثال ورد اسم النبي موسى عليه السلام في القرآن الكريم ١٣٦ مرة في ٣٤ سورة من سور القرآن الكريم، بينما ورد اسم النبي محمد ﷺ ٤ مرات في ٤ سور من القرآن. فهل شخص يعاني من اضطراب نفسيّ ويطلق لمخيلته العنان فلا بدّ أن تنعكس شخصيته وانفعالاته في الآيات القرآنية كما تقدم من نولدكه، فلماذا لا نجد عشرات الأحداث المؤلمة كوفاة عمّه أبو طالب رضوان الله عليه، والسيدة خديجة عليها السلام، الذي أطلق عليه عام الحزن، وشهادة عمه الحمزة رضوان الله عليه، و... ومع ذلك كلّه لا نجد في القرآن أيّ صدى لهذه الأحداث الأليمة وهي من أشدّ ما يؤثّر في النفوس البشرية.

فلو كان القرآن يخضع لمزاجات وانفعالات وحالات النبي النفسية أو العقلية، أو كان لحدّة ذكائه أو لطبيعة حياته اليومية أو لقوّة مخيلته أثر فيما جاء به من الوحي؛ لظهر ذلك جلياً في القرآن، خاصّة في مثل تلك الأحوال الاستثنائية، فعدم وجود مثل تلك الآثار دليل على أنّ مشاعر النبي ﷺ ونوازه الباطنية ليست مصدرًا للوحي وليس لها أثر فيه، وإمّا هو حقيقة نازلة عليه من الله تعالى.

ت- من المقطوع به تاريخياً وقد نقل لنا بطرق متواترة لا تقبل الشكّ على الاطلاق

[١]- سورة العنكبوت، الآية ١٤.

[٢]- سورة الكهف، الآية ٢٥.



هو أن النبيّ بالإضافة إلى معجزته القرآنيّة هناك عشرات المعجزات الحسيّة لرسول الله، كانشقاق القمر، وتسبيح الحصى بيده، و... يستحيل أن تصدر عن قوّة التخيل؛ لأنّه من المعلوم أن القوّة الخياليّة عاملها الذهن لا العالم الخارجي.

ث- في معتقداتنا الدينيّة نوّمن -وذلك عبر الأدلة والبراهين- أنّ مصدر الوحي هو الله تعالى حصراً، فالوحي هو الطريقة التي يوصل الله تعالى رسائله السّمائيّة إلى البشر بواسطة أنبيائه عليهم السلام، ومن هؤلاء الأنبياء النبيّ الأعظم ﷺ. لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالْتَّبِيِّعِنَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَعَاءَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا﴾ [1].

ولذا الوحي هو: الكلمة الإلهيّة التي يلقيها إلى أنبيائه ورسله بواسطة ملك يشاهده الرسول ﷺ ويسمع كلامه، كتبليخ جبرئيل لخاتم الأنبياء ﷺ أو سماع كلام الله من غير معاينة، كسماع موسى كلام الله، أو بالرؤيا في المنام كما أخبر الله عن قول إبراهيم لابنه إسماعيل في سورة الصافات: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي لِي فِي أَرْمِي فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَدْجُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَتَابَتِ أَعْمَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ [2] أو بأنواع أخرى من الوحي يعلمه الله وتدرّكه رسله صلوات الله عليهم [3].

ح- الوحي ظاهرة لا يمكن أن تحدث من باطن النبي وتخيّلاته، والتي لا يمكن أن تُخرج أو توحي حسب تعبيرهم هذا المستوى المعرفي والروحي الهائل الموجود في القرآن الكريم، ويكفي لإثبات صحّة هذا الادعاء مقارنة مضمون القرآن العلميّ والعقديّ والتشريعيّ والتاريخيّ وغير ذلك بالكتاب المقدس [4]. بل الوحي في الرؤية الإسلاميّة

[1]- سورة النساء، الآية ١٦٣.

[2]- سورة الصافات، الآية ١٠٢.

[3]- مرتضى العسكري: القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج ١، الناشر: كلية أصول الدين، قم، ١٣٧٤هـ. ش، ط ١، ص ٢٥٥.

[4]- ومن الكتب المهمة في هذا المجال كتاب: الكتاب المقدس والقرآن والعلم (بالفرنسيّة: La Bible, le Coran et la Science)، هو كتاب في علم مقارنة الأديان من تأليف الطبيب الفرنسي مورييس بوكاي بعد إسلامه، ألفه عام ١٩٧٦، قام فيه الكاتب بدراسة علمية للكتاب المقدس والقرآن بمقياس العلم الحديث، وتُرجم الكتاب لسبع عشرة لغة تقريباً منها العربيّة. وخرج المؤلف من خلال دراسته للكتب الثلاثة بأن الكتاب الذي هو من عند الله هو القرآن وحده، لأنّه لم يأت فيه ما يعارض



عبارة عن انسلاخ الذات البشرية للموحي إليه واتصاله بالذات الروحانية والتي تخضع لتصور حوارٍ علويٍّ بين ذاتين: ذات متكلمة آمرة معطية، وذات مخاطبة مأمورة متلقية. أما ما ذهب إليه «وات» في قوله: إنَّ كلمات الوحي كانت لها صلة بمحمد قبل أن يصير واعياً بها، وإن للرسول شخصيتين: إحداهما واعية شاعرة، والأخرى لا واعية ولا شاعرة. أي إنَّ لمحمد ازدواج الشعور واللاشعور، فإنَّ السرد التاريخي لنزول الوحي، وطريقة تلقي الرسول ﷺ له، وإبطائه عليه، ومعاناته في تلقيه ما ينفي هذا الازدواج الموصوف به. بل إنَّ العرب أنفسهم قد تملكتهم الحيرة في تفسير هذه الظاهرة، فأحياناً يصفونه بأضغاث الأحلام، ومرة بقول شاعر مفتر، ومرة أخرى بالجنون والهلوسة والمرض. ولكنَّ الثابت تاريخياً أنَّ الرسول ﷺ منذ اللحظة الأولى التي نزل عليه القرآن فيها كان واعياً تماماً بما يوحي به إليه. وكان يبلغ رسالة ربِّه وتعليماته بصورة دقيقة، وكان يحرص على ألا يضيع منه حرف مما ينزل عليه. وكان يجهد نفسه في حفظ ما يوحي به إليه حتى أمره الله بالترتُّب. وكان يأتيه الوحي في كلِّ زمانٍ وفي كلِّ مكان، وهو في كامل وعيه ويقظته، فكان القرآن ينزل على قلب النَّبيِّ في الليل الدامس والنهار الأضحيان، وفي البرد القارس أو لظى الهجير، وفي استجمام الحضر أو في أثناء السفر، وفي هداة السُّوق أو وطيس الحرب، وحتى في الإسراء إلى المسجد الأقصى، والعروج إلى السماوات العلا. وفي أثناء ذلك كله كان وعي النَّبيِّ كاملاً، وكان نقله لما يوحي به إليه صحيحاً كاملاً متقناً^[1].

فالوحي حقيقة خارجية مستقلة عن كيان النبي ﷺ وسلم النَّفسي، ولكنها لا تتغير ذلك الواقع النَّفسي، بل تزيده جلاءً وفطنةً وذاكرةً، ويمثّل فيها النبي ﷺ وسلم دور المتلقّي الواعي من جهة، ودور المبلِّغ الأمين من جهةٍ أخرى، لا يقدّم ولا يؤخّر؛ ولا يغيّر ولا يقترح؛ ولا يفترى ولا يتكاسل. ولقد كان ذلك بحق: «استقبالا من النبي لحقيقة ذاتية مستقلة؛ خارجة عن كيانه وشعوره الداخلي؛ وبعيدة عن كسبه أو سلوكه الفكري أو العملي. أما قول بعض المستشرقين بأنّه لم يكن إلّا نوعاً من الصّرع ينتابه بين الحين

حقائق العلم، في حين أنه وفقاً للمؤلف فإن ما بأيدي الناس اليوم من كتب يصفونها بأنها مقدسة ويدعونها التوراة والإنجيل فهي مملوءة بخرافات وأخطاء وتناقضات لا يمكن أن تكون منزلة من عند الله.

[1]- ساسي، سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ج ١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م، ط ١، ص ٣٠٨.

والآخر، فليس من النظريات العلمية الموضوعية في شيء حتى نضعه تحت مجهر البحث والنقاش، ونضيّع وقتًا قصيرًا أو طويلًا في الكلام عنه»^[1].

ج- الوحي ظاهرةً روحيةً، فالقرآن يبين أن الوحي بأي شكل وبأي صورة نزل على النبي ﷺ، فهو ينزل على قلبه ﷺ، أي إن مهبط الوحي هو الشخصية الباطنية أي الروح للرسول ﷺ، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^[2]، وقال: ﴿نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَيَّ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^[3]، ولا شك أن المقصود بالقلب هنا ليس العضو الصنوبري الموجود في الإنسان؛ لأن القلب هو «لب الشيء وحقيقته الأصلية»^[4].

فقوله: «نزل به الروح الأمين على قلبك» دون أن يقول: عليك، هو الإشارة إلى كيفية تلقيه ﷺ وسلم القرآن النازل عليه، وأن الذي كان يتلقاه من الروح هو نفسه من غير مشاركة الحواس الظاهرة التي هي الأدوات المستعملة في إدراك الأمور الجزئية.

فكان ﷺ وسلم يرى ويسمع حينما كان يوحي إليه من غير أن يستعمل حاستي البصر والسمع، كما روي أنه كان يأخذه شبه إغماء يسمى بـرُحاء الوحي [شدة الكرب من ثقل الوحي، وهي سبته شبه النعاس كانت تعرضه من ثقل الوحي].

فكان ﷺ وسلم يرى الشخص ويسمع الصوت مثل ما نرى الشخص ونسمع الصوت غير أنه ما كان يستخدم حاستي بصره وسمعه الماديتين في ذلك كما نستخدمهما»^[5].

فالوحي القرآني ببساطة الكلام المنزل على الرسول محمد ﷺ من الله تعالى بواسطة الملك جبرائيل عليه السلام أو بدون واسطة.

[1]- محمد سعيد رمضان البوطي: من روايع القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٣٤هـ ط ١، ص ٣٠.

[2]- سورة البقرة، الآية ٩٧.

[3]- سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣-١٩٤.

[4]- محمد هادي معرفة: التمهيد في علوم القرآن، ج ١، الناشر، حوزة علميه قم، مركز، قم، ١٤١٠هـ ط ٣، ص ٣١.

[5]- ينظر: تفسير الميزان، ج ١٥، م، س، ص ٣١٧.



٣. النبي وحالة الاضطراب النفسي

أنكر نولدكه نظرية إرجاع الوحي إلى مرض الصرع والهستيريا، نظراً إلى أن بعض أعراض هذه الأمراض لا تنطبق على الحالات التي كانت تصيب النبي أثناء نزول الوحي عليه، ولكن أرجع حالاته المختلفة التي نقلها أصحاب السير والأحاديث عند حدوث الوحي إلى الاضطراب النفسي الشديد أو التهيج النفسي. وسيأتي أن هذا النَّفي للصرع يبدو أنه نفيٌّ ظاهريٌّ وغير واقعيّ.

قال عن تلك الحالات: «إذ يروى أن محمّداً كثيراً ما اعترته نوبة شديدة لدى تقبّله الوحي، حتى إنَّ الزبد كان يطفو على فمه، وكان يخفض رأسه ويشحب وجهه أو يشتدَّ احمراره، وكان يصرخ كالفصيل ويتفصد جبينه عرقاً حتى في أيام الشتاء»^[1].

ثم قال: «حيث إنَّ فقدان الذاكرة هو أحد عوارض داء الصرع الفعلي، فمن الضروري أن نصف ما كان يغشاه بحالة من الاضطراب النفسي الشديد. ويقال إنَّ محمّداً كان يعاني منها منذ حادثته»^[2].

ولكن هذا المرض النَّفسيّ والثوران الذي عند النبي -حسب إدعاء نولدكه- انعكس على القرآن الكريم، يقول فيه: «من الطبيعي أن تؤثر قوّة السكرة النبويّة بشكلٍ فعّالٍ على أسلوب الكاتب. حين ضعف الثوران النَّفسيّ الهائل مع مرور الزمن صارت أكثر هدوءاً. كانت في البداية تحركها طاقة شعريّة معيّنة، فأضحت لاحقاً، وبشكلٍ تدريجيّ، أقوال معلم ومشرّع لا غير...»^[3].

يقول سبينوزا عن آيات الوحي بأنّها نظراً إلى أن مقصودها لم يكن سوى إقناع الأنبياء: «فقد كانت هذه الآيات تتفاوت تبعاً لآراء الأنبياء وقدراتهم، بحيث لا يمكن للآية التي تعطي اليقين لهذا النبي أن تقنع آخر مشبّعاً بآراء مختلفة. لذلك، اختلفت الآيات باختلاف الأنبياء وكذلك اختلف الوحي عند كل نبي طبقاً لمزاجه على النحو

[١]- نولدكه: تاريخ القرآن، ج ١، ص ٢٣.

[٢]- م.ن، ج ١، ص ٢٣-٢٤.

[٣]- م.ن، ج ١، ص ٢٥.



التالي: إذا كان النبي ذا مزاجٍ مرحٍ توحى إليه الحوادث التي تعطي الناس الفرح مثل الانتصارات والسلام، وبالفعل نجد أنّ من لهم هذا المزاج قد اعتادوا أن يتخيّلوا أموراً كهذه. وعلى العكس من ذلك، إذا كان النبي ذا مزاجٍ حزينٍ توحى إليه الشرور كالحرب والعذاب، وإذا كان النبيّ رحيماً ألوفاً غضوباً قاسياً... كان قادراً على تلقي هذا الوحي أو ذاك. كذلك فإنّ فوارق الخيال تكون على النحو الآتي: إذا كان النبي مرهفاً فإنه يدرك فكر الله ويعبّر عنه بأسلوبٍ مرهفٍ أيضاً. وإذا كان مهوشاً أدركه مهوشاً. ومثل هذا يصدق على الوحي الذي يتمثل بالصورة المجازية: فإذا كان النبي من أهل الريف كانت صورة الوحي متضمنةً للأبقار والجاموس، وإذا كان جندياً تكون صورة قواد وجيش، وأخيراً إذا كان رجل بلاط، تمثل له عرش ملك وما شابه ذلك»^[1].

ويفسّر الاختلاف في الآيات القرآنيّة عند هؤلاء إلى اختلاف القوّة التخيّليّة عند الرسول ﷺ وقدرته على التقاط الإشارات الإلهيّة، فهو عند هؤلاء أشبه بصحنٍ لاقطٍ للذبذبات والإشارات، فيقرأها بقوّته التخيّليّة المختلفة قوّةً وضعفاً ويعكسها على الآيات القرآنيّة. فلهذا السبب مدارج البيان تتفاوت تبعاً لتفاوت قوّة المخيّل بين لحظة وأخرى، فقد انعكس ذلك التفاوت في الأخير على أسلوب القرآن نفسه، والذي يظنّ في كلّ أحواله أسلوباً بشرياً.

فالآيات لم تكن دائماً على نفس المرتبة من القوّة والإتيان، وهذا ما يفسّر ظاهرة وجود آيات محكمات وآيات متشابهات.

ليست دائماً على نفس المستوى من القيمة والأفضليّة، وهذا ما يفسّر ظاهرة الآيات الناسخة والمنسوخة.

ليست معصومة عن الخطأ، وذلك سواء بسبب الصراع النفسي الذي عانى منه الرسول ﷺ أو جرّاء ظروف إملاء وكتابة المصاحف قبل ظهور قواعد جامعة للغة العربية.

فلو سألتنا نولدكه هل هناك وحي؟ وهل محمد نبي؟ لأجاب بالإيجاب، ولكن تفسيره

[1]- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٥، ط ١، ص ١٤٦.



للوحي مختلفٌ، فقد قال عن نبوة النبي: لا بد لنا من الاعتراف بأنَّ محمدًا كان بالحقيقة نبيًا، إذا مَحَّصنا شخصيَّته بتجرِّدٍ ومَعْنٍ، وفهمنا النبوة فهماً صحيحاً»^[1]. ولكن أي معنى للنبوة؟ الوحي هو ما قاله في نظرية التَّخَيُّلِ، فالوحي النبويُّ هو مجرد تخيُّل لا أكثر ولا أقل، وإذا أضفنا ما سيأتي من كلامه حول الاضطراب النفسي للنبي، وأرجعنا بعض التشريعات والمعلومات الموجودة في الآيات إلى اليهودية والنصرانية، كما ادَّعى نولدكه وغيره من المستشرقين تكتمل عندنا صورة الوحي النبويِّ عند نولدكه.

فقوة محمد التخيلية جعلته يظنُّ أنَّ ما يحصل معه هو الوحي الذي كان ينزل على الأنبياء.

عزَّز ذلك الاضطرابات النفسية التي كان يعيشها محمد وذلك لأسباب نفسية، واجتماعية... جعلته في حالة اضطراب نفسي، وهذه الحالة المرضية كانت عنده منذ الصغر.

وكُل ما نراه في القرآن الكريم من تشريعاتٍ ومعتقداتٍ وغير ذلك استقاه محمد من الديانات الأخرى.

النتيجة: يعتقد «نولدكه» أنَّ الوحي حالة مرضية نشأت عن الاضطراب النفسي الذي كان يعاني منه النبي، وفسَّر أيضًا الوحي بأنه نداء صوتٍ داخليٍّ لمحمد يظنُّه أنَّه وحيٌّ. ونولدكه اعتمد منهجًا في معالجة ظاهرة الوحي بأن لجأ إلى الروايات الإسلامية في كيفية نزول الوحي على النبي، فشكَّك فيها ورفض بعضها، بل الحقيقة رفضها كلها باستثناء فرض واحد، وهو صلصلة الجرس الذي باعتقاده يعزِّز له فرضية النداء الباطني الذي ينشأ من المرض النفسي، وبعد ذلك طرح فكرته حول الوحي، وتوصل أنَّ هذه الحالات التي كان يسميها النبي بالوحي ما هي إلا اضطرابات نفسية، أو أصداء وأصوات لروحه الباطنية. ولذا سننقل رأيه حول أنواع الوحي وكيفية، وبعد ذلك نعلِّق على كلامه، ثم نرد على تفسيره للوحي بالاضطراب النفسي، وإن كان بعض ما تقدّم في الرد على أنَّ الوحي هو من القوة

[1]- نولدكه: تاريخ القرآن، ج ١، ص ٤.

الخيالية للرسول ينفع في الرد على الاضطراب النفسي، ولكن قبل ذلك لا بد أن نشير إلى نقطتين مهمتين في مجال فهم حالة النبي عندما يتنزّل عليه الوحي:

النقطة الأولى: السكينة عند نزول الوحي

في الرؤية الإسلاميّة وفي روايات أهل البيت عليهم السلام، هناك سكينة خاصّة، كان يتمتّع بها النبي ﷺ تبتّ وتشعّ حالة من الاطمئنان تمنع هذا الاضطراب النفسي المزعزم، بل تحوّل الشّخصيّة النبويّة في كلّ حالاتها وبالأخص عند تلقّي الوحي إلى شخصيّة مطمئنّة وهادئة، فقد ورد عن زُرارة قال: قُلْتُ لِأبي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ لَمْ يَخَفْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِيمَا يَأْتِيهِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِمَّا يَنْزِعُ بِهِ الشَّيْطَانُ قَالَ: فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ إِذَا اتَّخَذَ عَبْدًا رَسُولًا أَنْزَلَ عَلَيْهِ السَّكِينَةَ وَالْوَقَارَ، فَكَانَ [الَّذِي] يَأْتِيهِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ مِثْلَ الَّذِي يَرَاهُ بِعَيْنِهِ^[1].

فالله تعالى أنزل عليه السكينة والوقار -أي الطمأنينة والاتزان الفكري- فكان الذي يأتيه من قبل الله، مثل الذي يراه بعينه: أي يجعله في وضوح الحقّ، لا غبار عليه أبدًا، فيرى الواقع ناصعًا جليًا لا يشكّ ولا يضطرب في رأيه ولا في عقله^[2]. وقد أوضح الإمام الصادق ﷺ ذلك في حديث آخر، حينما سئل ﷺ: كيف علمت الرسل أنها رسل؟ في قول الله عَزَّ وَجَلَّ ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^[3] فَقَالَ قَالَ أَتْنُوا عَلَيْهِ وَسَلَّمُوا لَهُ فَقُلْتُ كَيْفَ عَلِمْتَ الرَّسُلَ أَنَّهَا رُسُلٌ قَالَ كُشِفَ عَنْهَا الْغَطَاءُ قُلْتُ بِأَيِّ شَيْءٍ عَلِمَ الْمُؤْمِنُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ قَالَ بِالتَّسْلِيمِ لِلَّهِ وَالرِّضَا بِمَا وَرَدَ عَلَيْهِ مِنْ سُورٍ وَسَخَطٍ^[4].

يقول العلامة الطبرسي: «إنّ الله لا يوحى إلى رسوله إلاّ بالبراهين النيرة والآيات البيّنة،

[1]- محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، ج ٢، تحقيق وتصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، لا، ط، لا، ص ٢٠١.

[2]- معرفة: التمهيد في علوم القرآن، ج ١، م، س، ص ٧٥.

[3]- سورة الأحزاب، الآية ٥٦.

[4]- أحمد بن محمد بن خالد البرقي: المحاسن، تحقيق: جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدث، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠هـ، ١ ط، ص ٣٢٨.



الوحي عند المستشرق تيودور نولدكه. قراءة نقدية لآرائه في كتابه تاريخ القرآن



الدالة على أنّ ما يوحي إليه إنّما هو من الله تعالى فلا يحتاج إلى شيء سواها، ولا يفزع ولا يفزع ولا يفرق»^[1].

يقول القاضي عياض: «لا يصحّ -أي في حكمته تعالى، وهو إشارة إلى قاعدة اللطف- أن يتصوّر له الشيطان في صورة الملك، ويلبس عليه الأمر، لا في أوّل الرسالة ولا بعدها. والاعتماد -أي اطمئنان النبي- في ذلك دليل المعجزة. بل لا يشكّ النبي ﷺ أنّ ما يأتيه من الله هو الملك ورسوله الحقيقي إنّما بعلم ضروريّ يخلقه الله له، أو برهان جليّ يظهره الله لديه. لتتمّ كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلمات الله»^[2].

ويقول العلامة الطباطبائي: «والحقّ أنّ وحي النبوة والرسالة يلزم اليقين من النبي ﷺ والرسول ﷺ بكونه من الله تعالى على ما ورد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)»^[3].

النقطة الثانية: الوحي ظاهرة شعورية واعية

الاضطراب حالة لا واعية أصلاً، وقد يقوم المضطرب بأعمال لا يعلم بها عند رجوعه إلى حالته الطبيعية، بينما الوحي (ظاهرة شعورية واعية)؛ لأنّ النبيّ حسب الروايات المختلفة كان في حالة وعي تام لكل ما يحدث معه قبل الوحي، وأثناء الوحي، وبعده.

فالوحي الإلهي هو الفعل الذي يكشف به الله للإنسان عن الحقائق التي تجاوز نطاق عقله. وإذا كان الوحي فعلاً متميّزاً، فهو صادر عن فاعل مريد، وهذا الفاعل المريد هو الله تعالى، وليس الإلهام والكشف كذلك، وهذا ما يميّز الوحي عن المكاشفة، والوحي النفسي، والإلهام، إذ إنّ مردّ الإلهام يعود عادة إلى الميدان التجريبي لعلم النفس، ونزعة الوحي النفسي في انتداحها تعتمد على التفكير في الاستنباط، والمكاشفة تتأرجح بين الشكّ واليقين. أما الوحي، فحالة فريدة لا تخضع إلى التجربة أو التفكير، ومتيقنة لا مجال معها للشك. مضافاً إلى أنّ حالات الكشف والإلهام والإيحاء النفسي حالات لا شعورية ولا إرادية، والوحي ظاهرة شعورية تتسم بالوعي والادراك التامين.

[1]- الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١٠، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥، ط ١، ص ١٧٤.

[2]- القاضي عياض: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، لاط، ص ١٢٠.

[3]- الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، م.س، ص ٣٢٩.



والوحي بالمعنى المشار إليه يختص بالأنبياء، وليس الإلهام أو الكشف كذلك، فهما عامان وشائعان بين الناس. ويتجلى الفرق بين الإلهام والوحي بتعبير آخر، وبتصوّر مغاير، أنّ مصدر الإلهام باطنيٌّ، وأنّ مصدر الوحي خارجيٌّ، بل الإلهام من الكشف المعنويّ، والوحي من الواقع الشهودي؛ لأنّ الوحي إنّما يتحصّل بشهود الملك وسماع كلامه، أما الإلهام فيشرق على الإنسان من غير واسطة ملك، فالإلهام أعمّ من الوحي؛ لأنّ الوحي مشروطٌ بالتبليغ، ولا يشترط ذلك في الإلهام. والإلهام ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للبرهان والإلزام، وإنّما هو كشف باطنيّ، أو حدس، يحصل به العلم للإنسان في حقّ نفسه لا على وجه اليقين والقطع، كما هي الحالة في الوحي، بل على أساس الاحتمال الإقناعي^[1].

ففي كلّ وحيٍّ وعيٍّ، وفي كلّ نبوّةٍ شعورٌ بمعناها وإدراكٌ لمغزاها، وإنّما يُرمى «باللاوعي» من فقد الوعي، ويوصم «باللاشعور» من حرم الشّعور! وطبيعة الحقائق الدينيّة والأخبار الغيبيّة في ظاهرة الوحي تأتي الخضوع لهذه الأساليب «اللاشعوريّة» التي تستشفّ حجاب المجهول بالفراسة الذكيّة الخفيّة والحدس الباطني السريع. وعلى هذا النّمط رسم النبي الكريم فيما صحّ من حديثه طريقة نزول الوحي على قلبه، فقال: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول»^[2].

ثالثاً: رأي نولدكه في أشكال الوحي التي كان يلتقاها النبي

يسجّل نولدكه في البداية ملاحظةً صحيحةً، وهي أنّ الوحي الذي يتلقّاه النبي ﷺ لا ينحصر بالوحي القرآني، فالوحي عندنا كمسلمين لا يعني القرآن فقط، بل السنة النبوية أيضاً هي وحي من الله تعالى.

يقول: «نودّ أن نلاحظ أنّ المسلمين لا يصفون بكلمة وحي القرآن وحسب، بل أيضاً إلى كلّ إلهام تلقّاه النبي»^[3].

[١]- محمد حسين الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، لات، ط١، ص٤٢.

[٢]- صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، منشورات الرضي، قم، ط٥، ١٣٧٢هـ، ش، ص٢٧.

[٣]- نولدكه: تاريخ القرآن، ج١، ص٢٠.



وقد ذكر نولدكه أنواع الوحي كما ورد في كتاب «الإتقان في علوم القرآن»، وهي:

- الوحي مثل صليل الجرس.
 - بواسطة ما ينفثه روح القدس في روع محمّد.
 - بواسطة جبريل على هيئة رجل.
 - أن يكلمه الله في اليقظة، أو النوم.
- وفي كتاب «المواهب اللدنية» ذكرت هذه المراتب على الشكل الآتي:
- الحلم.
 - وحي جبريل في روع النبي.
 - جبريل في صورة دحية بن خليفة الكلبي.
 - في صلاصل، إلخ.
 - جبريل في صورته الحقيقية التي ظهر فيها مرتين فقط.
 - الوحي في السماء كما في ترتيب الصلوات الخمس.
 - الله نفسه، ولكن من وراء حجاب.
 - الله مباشرة كاشفًا، عن ذاته من دون حجاب.
- وقد أضاف آخرون:
- جبريل في هيئة إنسان آخر (مثل عائشة)، أو في هيئة فحل جمل عقور.
 - الله ذاته مظهرًا نفسه لمحمد في الحلم»^[1].

وبعد أن عرض «نولدكه» أنواع الوحي التي ذكرت في كتب العلماء، رفض معظم

[1]- نولدكه: تاريخ القرآن، ج ١، ص ٢١-٢٢.

أنواع الوحي، فقال: نرى بسهولة أن الكثير من هذه الكيفيات نشأ عن مرويات وآيات قرآنية، أسيئ فهمها، وقد نتج هذا من أن المسلمين قد اختلفوا منذ القدم فيما إذا كان محمد شاهد الله وتلقى منه الوحي مباشرة أو لا^[1]. ويعتبر أن الرؤية المباشرة لله تعالى سببها تفسير خاطئ لبعض المواضع من سورة التكوير ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾^[2]، وحاول بعضهم التخفيف من فظاظه هذا الرأي فاستنتجوا من قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^[3] أن النبي رأى الله بقلبه^[4].

رفض نولدكه أغلب الكيفيات السابقة لأشكال الوحي، واعتبر أنه «وصلتنا معلومات كثيرة عن الكيفية الرابعة [يقصد في صلاصل ألخ وهي ما يسمى بَرَحَاءِ الوحي شدة الكرب من ثقل الوحي، وهي سبتة شبه النعاس كانت تعرضه من ثقل الوحي]. ويقول بأن (فايل) يرجع هذه الظواهر إلى مرض الصرع، ولكن نولدكه كما تقدم يعتبره نوعاً من الاضطراب النفسي وليس صرعاً^[5].

١- مناقشة نولدكه في كيفيات الوحي:

إن هدف نولدكه غير المعلن لرفضه كيفيات الوحي واستبعاده للروايات التي نقلت في الكتب الحديثية وتشكيكه في فهم بعض الآيات القرآنية التي تدل على بعض كيفيات الوحي، هو استبعاد كل مصدر خارجي وما ورائي للوحي ومحاولته لحصر الوحي بالمصدر الداخلي أو الحالة المرضية لرسول الله ﷺ.

أ- المههم في هذا البحث ليس إثبات كل أنواع وكيفيات الوحي، بل المههم هو الاستدلال وإثبات بعض الكيفيات الدالة على أن الوحي أمر خارجي يتصل به الرسول ﷺ، أما المههم في بحث نولدكه هو نفي أي كيفة تثبت أن الوحي أمر خارجي، وتؤيد كل ما يثبت أن الوحي ظاهرة داخلية.

[١]- نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٢٢.

[٢]- سورة التكوير، الآية ٢٣.

[٣]- سورة النجم، الآية ١١.

[٤]- ينظر: نولدكه: تاريخ القرآن، ج ١، ص ٢٢. (بتصرف).

[٥]- م، ن، ج ١، ص ٢٣. (بتصرف).



الوحي عند المستشرق تيودور نولدكه . قراءة نقدية لآرائه في كتابه تاريخ القرآن



ب- إن أنواع وكيفيات الوحي ليست من الأمور التي أحدثت بعد رسول الله، واتفق عليها العلماء فيما بعد، بل هي من الأمور الثابتة في القرآن الكريم والروايات المروية عن النبي ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، ولا أقل بعض هذه الكيفيات متفق عليها بين المسلمين ولا ينحصر الأمر بما ذكره «نولدكه».

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾^[1].

حسب الآية يتحقق الوحي النبوي على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: الإلقاء في قلب النبي ﷺ مباشرة ومن دون واسطة، وفي الرواية سُئِلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْعَشِيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَأْخُذُ النَّبِيَّ ﷺ أَكَانَتْ تَكُونُ عِنْدَ هُبُوطِ جِبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَا إِنَّ جِبْرِئِيلَ كَانَ إِذَا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهِ حَتَّى يَسْتَأْذِنَهُ وَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ فَقَدَ بَيْنَ يَدَيْهِ قَعْدَةَ الْعَبْدِ وَإِنَّمَا ذَلِكَ عِنْدَ مُخَاطَبَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِيَّاهُ بِغَيْرِ تَرْجُمَانٍ وَوَاسِطَةٍ^[2].

النحو الثاني: تكليم النبيين من وراء حجاب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾^[3]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَلْطَنِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمُوسَىٰ إِنَّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^[4].

النحو الثالث: إرسال ملك ليكون واسطة في إيصال الوحي للنبي ﷺ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾^[5]، وقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^[6].

[1]- سورة الشورى، الآية ٥١.

[2]- محمد بن بابويه الصدوق: كمال الدين وهام النعمة، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥ هـ لاط، ص ٨٥.

[3]- سورة النساء، الآية ١٦٤.

[4]- سورة القصص، الآية ٣٠.

[5]- سورة الشورى، الآية ٥٢.

[6]- سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣-١٩٤.



ت- كان الأولى من الناحية العلمية لنولدكه أن يقول إنَّ معظم حالات الوحي النبويّ كانت يرافقتها بعض الأمور الخاصّة، مثل صلصلة الجرس وما شابه ذلك، والتي هي حسب تفسير روايات أهل البيت عليهم السلام عند الوحي المباشر على رسول الله ﷺ. وأمّا أن ينفي كلّ كيفيات الوحي الأخرى لمجرّد التشكيك بالروايات أو فهم بعض الآيات من دون ذكر أدلّة واضحةٍ على ذلك النفي، وأنّ يُثبت فقط ما ينسجم ما فرضيته المسبقة عن الوحي، فهذا لا يتوافق مع المنهجية العلمية للبحث.

ث- نوافق نولدكه أنّ هناك خلافاً بين المسلمين في قضية الرؤية المباشرة لله تعالى بالعين الباصرة، وما نعتقده نحن الإمامية استحالة الرؤية المدّعاة، ولكن ما لا نوافق عليه في كلامه حول هذا الموضوع هو نفي الوحي المباشر لرسول الله لوجود هذا الخلاف أو الاختلاف في فهم بعض الآيات القرآنية بين الرؤية البصريّة والرؤية القلبية والفؤادية؛ لأنّه لم يدع أحدٌ أنّ رؤية الله المباشرة كانت من طرق نزول الوحي والقرآن على رسول الله، بل فسّرت هذه الحالة بأنّها إلقاء في روع رسول الله وقلبه من دون وجود واسطةٍ ولا ترجمان - كما في رواية الإمام الصادق المتقدّمة - إنّما بشكلٍ مباشرٍ وهذا هو المقصود بالوحي المباشر، لا أنّ رؤية الله مباشرة هي من طرق الوحي ونزول القرآن الكريم.

ح- لو سلّمنا جدلاً أنّ الرؤية المباشرة لله تعالى من طرق الوحي، وأنّها مسألة غير ثابتةٍ أو يمكن التشكيك فيها، كما قال نولدكه، فلماذا عمّم هذه النتيجة على باقي الحالات والكيفيات الأخرى للوحي؛ لأنّه من الواضح أنّه لا ملازمة بين الأمرين، فنفي كيفة لا يعني نفي الكيفيات الأخرى.

خ- ما هو المعيار العلميّ والذي على أساسه يثبت أو ينفي نولدكه بعض كيفيات الوحي، فإذا كان قد أثبت وجود هذه الكيفيات بالقرآن والسنة، فلا بد أن ينفيها بالطريقة نفسها، أي من خلال القرآن والسنة، ولكن ما رأيناه في كلامه هو خلاف ذلك، وهذا يودّي إلى عدم وحدة المعيار في النفي والإثبات، وإذا كان يريد نفي هذه الكيفيات بالدليل العقلي، فإنّ العقل لا يثبت ولا ينفي كيفة خاصة للوحي.

ج- ادّعى نولدكه بعض الكيفيات للوحي، وهي ليست من طرق الوحي، ومنها:



الوحي عند المستشرق تيودور نولدكه . قراءة نقدية لآرائه في كتابه تاريخ القرآن



تشكّل الوحي بصورة عائشة: تشكّل الوحي على صورة عائشة كما كان يتشكّل على صورة دحية الكلبي، والمصدران اللذان أحال إليهما نولدكه هما: الطبري، وسنن الترمذي. والموجود في المصدرين هو على الشكل الآتي:

في رواية الطبري: عن عبد الرحمن بن محمد أنّ عبد الله بن صفوان وآخر معه أتيا عائشة فقالت عائشة: يا فلان أسمعت حديث حفصة قال لها نعم يا أم المؤمنين قال لها عبد الله بن صفوان وما ذاك قالت خلال في تسع لم تكن في أحد من النساء إلا ما آتى الله مريم بنت عمران والله ما أقول هذا فخراً على أحد من صواحيبي قال لها وما هو قالت نزل الملك بصورتي...»^[1].

وفي رواية الترمذي: عن عائشة «أن جبرئيل جاء بصورتها في خرقة حرير خضراء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: هذه زوجتك في الدنيا والآخرة»^[2].

وفي مناقشة الرواية يمكن القول: واضح من رواية الطبري والترمذي -بغض النظر عن المناقشة في صحة هذه الروايات سنداً وامتتاً- أنه لا يوجد فيها أيّ إشارةٍ إلى أنّ جبرائيل تشكّل بصورة عائشة، كما هي الحال في تشكّله بصورة دحية الكلبي.

أيضاً: لم يضع أحد من العلماء الذين نقلوا هذه الروايات في سياق كيفية نزول الوحي، بل في باب فضل عائشة كما فعل الترمذي، وفي سياق حديث عائشة عن فضل الله تعالى عليها كما فعل الطبري، ولكن نولدكه أوردها في سياق كفيات الوحي.

تشكّل الوحي بصورة جمل عقور أو بعير يعض: والرواية التي أشار إليها نولدكه لا علاقة لها بكيفيات الوحي، وقد رواها ابن هشام في سيرته على الشكل الآتي:

لجأ رجل إلى النبي وهو في مكة ليرد له حقه الممالي الذي اغتصبه منه أبو جهل فذهب النبي معه وطلب للرجل حقه من أبي جهل فاستجاب أبو جهل سريعاً فسأله أصحابه عن سر هذه الاستجابة السريعة فقال: «ويحكم! والله ما هو إلا أن ضرب على بابي،

[1]- محمد بن جرير الطبري: تاريخ الطبري، ج ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لانت، لاط، ص ١١٨.

[2]- الترمذي: سنن الترمذي، ج ٥، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م، ط ٢، ص ٣٦٣.

وسمعت صوته، فملئت رعباً، ثم خرجت إليه، وإن فوق رأسه لفحلا من الإبل، ما رأيت مثل هامته، ولا قصرته، ولا أنيابه لفحل قط، والله لو أبيت لأكلني»^[1].

وقد رفض نولدكه أيضاً الكيفية السادسة، أي الوحي في السماء، وعلل رفضه بأن هذه الكيفية مرتبطة بحادثة المعراج، وهو يرفض حادثة المعراج. فقال: «وقد انبثقت الكيفية السادسة من روي المعراج»^[2].

٢- الردّ على تفسيره للوحي أنّه مرضٌ نفسيٌّ

من الملفت للنظر أنّ نولدكه ادّعى أنّ الوحي كان بسبب حالةٍ مرضيّةٍ عند رسول الله ﷺ أسماها اضطراباتٍ نفسيّة، من دون ذكر أيّ دليلٍ مقنعٍ على ذلك، إمّا قام بتحليل الحالات التي كانت تعترى النبي ﷺ عند نزول الوحي، ولمّا رأى أنّ تفسير ذلك بالصّرع والهوس أمرٌ غير صحيحٍ باعتبار اختلاف الأعراض بين الحالتين، ادّعى المرض النفسي، أو الاضطراب النفسي، وهذا الادّعاء عادةً فضفاض يمكن تليسه أيّ لباس، ومنه الصّرع الذي نشأ أنّ نولدكه نفاه بشكلٍ حقيقيٍّ، وعند ذلك يمكن القول إنّ الأعراض التي كانت تصيب النبي ﷺ هي بسبب المرض النفسيّ والذي لا أعراض محدّدة له، بخلاف الصّرع والهستيريا وما شابه ذلك، ولكي يؤكّد نولدكه صحّة كلامه ادّعى دعوى أخرى، وهي أنّ هذه الاضطرابات النفسيّة كان النبي ﷺ مصاباً بها منذ حدثته.

وقبل الإجابة عن الاضطراب النفسي الذي فسّر به نولدكه ظاهرة الوحي النبوي، نسأل هل فعلاً نولدكه يرفض تفسير الوحي بالصّرع؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من الالتفات إلى الأمور الآتية:

الأمر الأول: يبدو أنّه لا فرق بين التهيج النفسيّ وبين حالات الصّرع أو الهلوسات.

الأمر الثاني: نولدكه الذي شكك في تفسير الوحي بالصّرع هو نفسه بعد صفحات عدّة، قال: «ربما دفع إلى هذا الاعتقاد ما يدّعيه بعضهم أنّ محمّداً تلقى كل آيات القرآن

[١]- ابن هشام الحميري: السيرة النبوية، ج١، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، بمصر، ١٩٦٣م، لاط، ص٢٨٥.

[٢]- نولدكه: تاريخ القرآن، ج١، ص٢٣.



أثناء نوبات الصرع التي كانت تعتريه، والتي لم تدم طويلاً»^[1].

الأمر الثالث: قد وصف نولدكه الوحي النبوي بمصطلحات كثيرة تبين موقفه الحقيقي من وصف النبي بهذا المرض، فهو يستخدم بدلاً من الصرع المصطلحات الآتية:

١. استثارة نفسية للنبي.

٢. قلق نفسي.

٣. هياج نفسي.

٤. أقصى درجات حالة الجذب.

٥. أبسط حالات إنعدام الفكر المجهد.

وكما اضطرب في فهمه للوحي، اضطرب في تفسير رؤية النبي لجبريل، فيتردّد بين كونها من قبيل الهلوس، أو الإيمان بالأشباح، أو الصور الضبابية، ثم يعترف أخيراً أنها لها نفس القدر من الواقعية التي لظهور الملك في الكتاب المقدّس.

لذلك كلّه فإننا لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا إنّ نولدكه يرجع وحي النبي إلى كلّ هذه الأمراض النفسية: الصرع، التهيج، والاكتئاب، والقلق النفسي، والهلوس...»^[2].

وفي مقام الرّدّ على هذه الشبهة لن نفرّق بين الاضطراب النفسي والصرع؛ لأنّ ما ذكره نولدكه يبدو أنّه أوسع من ظاهرة الصرع ويشمل أمراض كثيرة لعلّه جمعها بعبارة «الاضطراب النفسي الشديد».

والفكرة الرئيسة التي يريد نولدكه أن يوصلها هي أنّ النبي ﷺ كان يعاني من مرضٍ نفسيٍّ بغضّ النظر عن تسميات هذا المرض أثر على قواه العقلية والروحية، ونتج عنه ادّعاء فكرة الوحي، وأنّ السماء تخاطبه، وأنّ الملك يوحى إليه، فكلّ هذه الحالات هي

[١]- نولدكه: تاريخ القرآن، ج١، ص٢٨.

[٢]- ينظر: رضا محمد الدقيقي: كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه ترجمة وقراءة نقدية: الوحي إلى محمد بين الإنكار والوحي النفسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الدوحة، ٢٠٠٩، ط١، ص١٥٩-١٦٠.



نتاج المرض لا أكثر ولا أقل، وظاهرة الوحي هي مجرد توهمات لا حقيقة وراءها، بل هي محض سراب.

رابعاً: الشبهة مكررة

إن اتهام النبي ﷺ بالصرع والهوس والاضطراب النفسي الشديد وغيره، هو اتهام له بنوع من الجنون -والعياذ بالله- وقد أشار القرآن الكريم إلى أن قريشاً اتهمت النبي بالجنون والسحر والشعوذة، وهؤلاء كَرَّروا طريقة أسلافهم من أعداء النبي من مشركي قريش، كما قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ أَيُّنَا لَتَارِكُوا ءالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾^[1]. وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا يَتَّبِعُهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾^[2]، فرد الله عليهم بقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾^[3]. ﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾^[4]. ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾^[5].

١- إجماع المؤرخين على كمال عقله

أجمع المؤرخون على أن النبي ﷺ قبل البعثة وبعدها كان يتمتع بكامل قواه العقلية، والجسدية.

وقد عاش النبي عشرات السنين في قومه، فلم يظهر عليه مثل هذه الأمراض من صرع، وهوس، وجنون، مما ذكره نولدكه وغيره من المستشرقين، ولو كانت هناك أمراض بهذه الخطورة عند رسول الله سواء قبل البعثة أم بعدها لدونها التاريخ كما دون الأشياء الأخرى في حياته. وإن التاريخ أماننا، وهو لم يترك شاردة أو واردة في حياة النبي ﷺ إلا وقد ذكرها، ولا سيما ما يتعلق بالأحكام الواجبة والمستحبة

[١]- سورة الصافات، الآية ٣٦.

[٢]- سورة الحجر، الآية ٦.

[٣]- سورة الحاقة، الآيات ٤٠-٤٣.

[٤]- سورة التكويد، الآية ٢٢.

[٥]- سورة الطور، الآية ٢٩.



والكثير من الأمور في حياته الخاصة والعائلية وسيرته في السلم والحرب. ويمكن القول إنَّ السيرة النبوية دَوَّنت كل ما يمكن تدوينه من أقوال وأفعال النبي ﷺ.

وقد دعى القرآن الناس للتفكر والتدبر والتأمل في سيرة النبي ﷺ لمعرفة أنَّ هذا النبي هو نذير من عند الله تعالى، ولا يوجد فيه أيّ علامات لمرض خطير، كالجنون، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَتِّئِي وَفُرَادَى تُمْ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾^[1].

والمراد بصاحبكم النبي ﷺ نفسه، والوجه في التعبير به تذكرتهم بصحبته الممتدة أربعين سنة، من حين ولادته إلى حين بعثته؛ ليتذكروا أنهم لم يعهدوا منه اختلالاً في فكرٍ أو خفةٍ في رأيٍ أو أي شيء يوهم أنَّ به جنوناً^[2].

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ كمال العقل وفطنته من أبرز صفات الرُّسل الذاتية التي منحهم الله تعالى إياها، وهي من لوازم الرسالة الإلهية، والاصطفاء الرباني، فقد قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^[3]، وواضح من هذه الآية الكريمة التي تبيِّن سبيل الدعوة أنَّها تعتمد على راحة العقل وفطنته.

فلا بدَّ أن يكون الرسول ﷺ أكمل الناس عقلاً وفطنةً، حتى يقيم الحجَّة على قومه على خير وجه، بحيث تكون ملزمةً للخصم كلَّ الإلزام، فإن آمن، وإلا جادله فاستعمل معه أسلوب المعارضة والمناقضة الذي يقتضي الحكمة والذكاء^[4].

والمتملُّم في سيرة النبي ﷺ يجدها خير دليل على ما كان يتمتَّع به من كمال في عقله، وقوَّة في بدنه، فقد كانوا قبل البعثة يسمّونه الصادق الأمين، وقد كانوا يتحاكمون إليه فيما يختلفون فيه، وهذا دليلٌ على رجحان عقله، وقد ذكر المؤرخون قصَّة بناء الكعبة،

[1]- سورة سبأ، الآية ٤٦.

[2]- تفسير الميزان، ج ١٦، ص ٣٨٨.

[3]- سورة النحل، الآية ١٢٥.

[4]- ينظر: عماد السيد الشريبي: رد شبهات حول عصمة النبي، دار الصحيفة، مصر، ٢٠٠٣م، ط ١، ص ٩١.





والقصة حسب ما نقلها الذهبي : ... فلما بلغ البنيان موضع الركن. يعني الحجر الأسود اختصموا فيمن يضعه، وحرصت كل قبيلة على ذلك حتى تحاربوا ومكثوا أربع ليال. ثم إنهم اجتمعوا في المسجد وتناصفوا، فزعموا أن أبا أمية بن المغيرة - وكان أسن قريش - قال: اجعلوا بينكم فيما تختلفون أول من يدخل من باب المسجد، ففعلوا، فكان أول من دخل عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما رآه قالوا: هذا الأمين رضينا به، فلما انتهى إليهم أخبروه الخبر، فقال: هاتوا لي ثوبًا، فأتوا به، فأخذ الركن بيده فوضعه في الثوب، ثم قال: لتأخذ كل قبيلة بناحية من الثوب، ثم ارفعه جميعًا، ففعلوا حتى إذا بلغوا به موضعه وضعه هو ﷺ وسلم بيده وبني عليه^[1].

”هذا ومن تأمل حسن تدبيره للعرب الذين هم كالوحوش الشاردة في طباعهم المتنافرة المتباعدة، وكيف ساسهم، واحتمل جفاءهم، وصبر على أذاهم، إلى أن انقادوا إليه، فالتفوا حوله، وقاتلوا دونه أهليهم، وآباءهم وأبناءهم، واختاروه على أنفسهم، وهجروا في رضاه أوطانهم، وأحباءهم من غير ممارسة سبقت له، ولا مطالعة كتب تعلم منها أخبار الماضين - تحقق أنه أعقل العالمين ﷺ وسلم“^[2].

وبالإضافة إلى القوة العقلية وإلى ذلك العقل العظيم الذي كان عند النبي ﷺ، فإنه كان يتمتع بقوة جسدية كبيرة، وكان شجاعاً مقداماً، سليم الجسم والقوة البدنية والشجاعة العظيمة، التي قال فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «كُنَّا إِذَا أَحْمَرَ الْبَأْسُ اتَّقَيْنَاهُ بِرَسُولِ اللَّهِ لَمْ يَكُنْ مِنَّا أَحَدٌ أَقْرَبَ إِلَى الْعَدُوِّ مِنْهُ»^[3].

فهذه المواقف وغيرها تدل على مدى قوة عقله ورجاحته، وهذا ينفي مرضه البدني والعقلي، كما يدعي بعض المشككين.

٢- هل تنقاد أمة لرجل مصروع مضطرب نفسياً؟

هل الذين آمنوا برسول الله منذ خمسة عشر قرناً واتبعوا الدين الذي جاء به،

[١]- الذهبي: تاريخ الإسلام، م.س، ص ٦٧-٦٨.

[٢]- أحمد جاد المولى: محمد المثل الكامل، دار المحبة، دمشق، ط ١، ١٩٩١م، ص ٢٠.

[٣]- المجلسي: بحار الأنوار، ج ١٦، ص ١١٧.



الوحي عند المستشرق تيودور نولدكه .قراءة نقدية لآرائه في كتابه تاريخ القرآن



من قادة الفكر على امتداد العصور، كلهم ضعفاء العقول؟!، ولم يميزوا بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والصحة والمرض، والكمال والنقص!؟

كيف يمكن لمصروع متهوس مريض يصعب عليه قيادة نفسه أن يقود أمة بأكملها، بل ويستطيع أن يخرجها من الظلمات إلى النور ومن الجهل إلى العلم، ويجعلها في قمة الحضارة الإنسانية؟!؟

هل يمكن لرجل بهذه الصفات المدعاة والأمراض النفسية والعصبية والعقلية، أن يحوّل أمة صحراوية النفوس، صخرية الطباع؟! إلى أمة رائدة بين الأمم، وصاحبة علم، وحضارة عظيمة، فهل المريض المتهوس الذي لا يصلح لقيادة نفسه، يتسنّى له أن يقوم بهذه القيادة العالمية الفائقة، ثم ينجح فيها هذا النجاح المعجز المدهش؟!؟

هل يمكن لرجل مصابٍ بهذه الأمراض أن يمتلك هذه القدرة الفائقة الباهرة في كل محاججاته على عبدة الأوثان، وأدلتته على اليهود والنصارى، وإلزامهم الحجّة، وإفحامهم، وإلقامهم حجر الخذلان.

هل يمكن لرجلٍ بهذه الصفات المدعاة أن يكون في تمام اليقظة والحذر مع أعدائه، وأن يقدّم خططاً، وأساليب لأمن مكرهم ورد عدوانهم عن الإسلام والمسلمين، فقد أمر عليه السلام زيد بن ثابت أن يتعلّم كتابة اليهود ولغتهم؛ أخذًا بأسباب التّحفظ من مكرهم وخديعتهم، ومن هنا قيل: من تعلّم لغة قوم أمن مكرهم.

أرسل يوم بدر من يكشف له عن عدد العدو، كان يلبس أمور الحرب على أعدائه ويخفيها عنهم؛ كيلا يتفطنوا لها ويستعدّوا للدفاع أو يزيدوا في الجمع.

هل يستطيع رجل مصروع أن يقود أمة بإدارةٍ حكيمةٍ، ورأيٍ سديد، وتخطيط ناجع فعال بهذا الشكل؟!؟

هل يستطيع رجل متهوس أن يقيم دولةً بالمدينة المنورة وأن يدير شؤونها، ويعقد المعاهدات، ويرسل الرسائل إلى ملوك العالم وزعماء القبائل، والأمراء، و...





وهناك عشرات الموارد الأخرى التي يمكن مراجعتها في مصادر التاريخ تدل على مدى حنكة وذكاء وحكمة الرسول ﷺ التي تدل كلها على قوّة عقله وضعف عقول الآخرين، أيريد منا هؤلاء أن نعتقد أنّ مجنوناً مصروعاً، استطاع أن يبني دولة وينشئ نظاماً وقيم ديناً، ويعيش منهجه في أجيال الناس منذ أن قام إلى اليوم دون أن يصاب بنكسةٍ أو خللٍ!؟

٣- أعراض الصرع غير أعراض نزول الوحي

ورد في كتاب (الموسوعة العربية الميسرة)^[1] أنّ مريض الصرع يمكن أن يرى شبحاً، ويسمع صوتاً أو يشم رائحة، ويعقب ذلك وقوع المريض صارخاً على الأرض، وفاقداً وعيه، ثم تتملكه رعدة تشنجية تتصلّب فيها العضلات، وقد يتوقّف فيها التنفس مؤقتاً... ويعقب النوبة خور في القوى، واستغراق في النوم يصحو منه المريض خال الذهن من تذكر ما حدث له.

يصاب مريض الصرع بالأم حادة في كافة أعضاء جسمه يحس بها إذا ما انتهت نوبة الصرع، ويظلّ حزينا كاسف البال بسببها، وكثيرا ما يحاول مرضى الصرع الانتحار من قسوة ما يعانون من آلام في النوبات، فلو كان ما يعتري النبي ﷺ عند الوحي صرعا لأسف لذلك وحزن لوقوعه ولسعد بانقطاع هذه الحالة عنه، ولكن الأمر كان على خلاف ذلك.

«لقد توصل النبي ﷺ وسلم إلى اليقين القطعي بصدق الرؤية والسّمع عند حدوث ظاهرة الوحي طيلة ثلاثة وعشرين عاماً، وكان لذلك أمارات خارجية تبدو على وجهه وعينه وجبينه، من شجوب أو احتقان أو تصبّب عرق، وقد يرافق ذلك دويّ بجسمه أو أصداء أو أصوات كما تقول الروايات»^[2].

ولكن هذه المظاهر لم تمتلك عليه وعيه الكامل، وإحساسه اليقظ؛ لأنها أمارات خارجية لا تغير من حقيقة شعوره على الإطلاق، فقسمات الوجه، وتعرق الجبين،

[١]- الموسوعة العربية الميسرة، حرف الصاد، مادة صرع، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ٢٠٠٩م، ط٣، ص٢٠٩٢.

[٢]- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م، ط٤، ص١٧٨.



الوحي عند المستشرق تيودور نولدكه. قراءة نقدية لآرائه في كتابه تاريخ القرآن



وشحوب المحيا لا تدل في حالة اعتيادية على تغير في الوحي، أو انعدام للذاكرة، أو فقدان للشعور، وما هي إلا طوارئ عارضة لا تمس الجوهر بشيء.

هذا الرأي الذي ذهب إليه «نولدكه» وغيره من المستشرقين يشمل خطأ مزدوجاً حين يتخذ من هذه الأغراض الخارجية مقياساً يحكم به على الظاهرة القرآنية مجموعها، ولكن من الضروري أن نأخذ في اعتبارنا قبل كل شيء الواقع النفسي المصاحب، الذي لا يمكن أن يفسر أيّ تعليلٍ مرضيٍّ ... فإذا نظرنا إلى حالة النبي ﷺ وسلم وجدنا أن الوجه وحده هو الذي يحتقن؛ بينما يتمتع الرجل بحالة عادية، وبحريّة عقلية ملحوظة من الوجهة النفسية، بحيث يستخدم ذاكرته استخداماً كاملاً خلال الأزمة نفسها، على حين يحى وعي المتشنج وذاكرته خلال الأزمة، فالحالة -إذن- ليست حالة تشنج^[1].

ولقد أجاب بعض الباحثين عن هذه الشبهة، فقال: «وتصوير ما كان يبدو على محمد في ساعات الوحي على هذا النحو خاطئ من الناحية العلمية أفحش الخطأ، فنوبة الصرع لا تذر عند من تصيبه أي ذكر لما مرّ به أثناءها؛ ولا يذكر شيئاً مما صنع أو حلّ به خلالها؛ ذلك لأنّ حركة الشعور والتفكير تتعطلّ فيه تمام التعطل. وهذه أعراض الصرع، كما يثبتها العلم، ولم يكن ذلك ما يصيب النبي العربي أثناء الوحي، بل كانت تتنبّه حواسه المدركة في تلك الأثناء تنبها لا عهد للناس به، وكان يذكر بدقّة غاية الدقّة ما يتلقاه وما يتلوه بعد ذلك على أصحابه. هذا، ثم إنّ نزول الوحي لم يكن يقترن حتماً بالغيوبة الجسميّة مع تنبّه الإدراك الروحي غاية التنبه، بل كان كثيراً ما يحدث والنبي في تمام يقظته العادية»^[2].

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ العلم الحديث أثبت أنّ النشاط الروحي والعقلي للإنسان يختفي تمام الاختفاء أثناء نوبات الصرع، ويذر صاحبه في حالة آلية محضة يتحرك مثل حركته قبل نوبته، أو يثور إذا اشتدّت به النوبة، فيصيب غيره بالأذى، وهو أثناء ذلك غائب عن صوابه، لا يدرك ما يصدر عنه ولا ما يحلّ به، شأنه شأن النائم الذي لا

[1]- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، م.س، ص ١٨٢.

[2]- محمد حسين هيكل: حياة محمد ﷺ، لاط، لات، ص ٣٥-٣٦.

يشعر بحركاته أثناء نومه؛ فإذا انقضى ما به لم يذكر منه شيئاً. وشتان ما بين هذا وبين نشاط روحي قوي قاهر يصل صاحبه باملأ الأعلى عن شعور تام وإدراك يقيني، ليبخ من بعد ما أوحى إليه. فالصرع يعطل الإدراك الإنساني وينزل بالإنسان إلى مرتبة آلية يفقد أثناءها الشعور والحس. أما الوحي فسموٌ روحي اختص الله به أنبياءه ليلقي إليهم بحقائق الكون اليقينية العليا كي يبلغوها للناس. وقد يصل العلم إلى إدراك بعض الحقائق ومعرفة سننها وأسرارها بعد أجيال وقرون، وقد يظل بعضها لا يتناوله العلم حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهي مع ذلك حقائق يقينية تهتدي قلوب المؤمنين الصادقين إلى حقيقتها، على حين تظل قلوب عليها أفعالها جاهلة إياها لغافلته عنها^[1].

وقد ردّ على هذه الشبهة بعض المستشرقين، فقال المستشرق ماكس مايرهوف: «لقد أراد بعضهم أن يرى في محمد رجلاً مصاباً بمرض عصبي، ولكن تاريخ حياته من أوله إلى آخره ليس فيه شيء يدل على هذا. كما أنّ ما جاء به فيما بعد من أمور التشريع والإدارة يناقض هذا القول»^[2]. ويقول «بلاتونوف» في (تاريخ العالم): «و غاية ما نقدر أن نجزم به هو تبرئة محمد من الكذب والمرض»^[3].

[1]- محمد حسين هيكل: حياة محمد، ص ٣٦.

[2]- ينظر: أحمد بن حجر آل بوطامي البنعلي: الإسلام والرسول في نظر منتصفى الشرق والغرب، ١٣٩٨هـ، ط ٣، ص ١٦٢.

[3]- عمر بن ابراهيم رضوان: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج ١، دار طيبة، الرياض، ١٤١٣هـ، ط ١، ص ٤٠٣.



لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن هشام الحميري: السيرة النبوية، ج١، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، بمصر، ١٩٦٣م، لا.ط.
٢. أحمد بن حجر آل بوطامى البنعلي: الإسلام والرسول في نظر منصفى الشرق والغرب، ١٣٩٨هـ ط٣.
٣. أحمد بن محمد بن خالد البرقي: المحاسن، تحقيق: جلال الدين الحسيني المشتهر بالحدث، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٠هـ، ط١.
٤. أحمد جاد المولى: محمد المثل الكامل، دار المحبة، دمشق، ط١، ١٩٩١م.
٥. باروخ سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٥، ط١.
٦. الترمذي: سنن الترمذي، ج٥، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م، ط٢.
٧. تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، الناشر: مؤسسة كونرادأدناور، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١.
٨. رضا محمد الدقيقي: كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه ترجمة وقراءة نقدية: الوحي إلى محمد بين الإنكار والوحي النفسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الدوحة، ٢٠٠٩، ط١.
٩. ساسي، سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي، (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية)، ج١، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م، ط١.
١٠. صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، منشورات الرضي، قم، ٥، ١٣٧٢هـ.ش.
١١. الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج٢٠، م.س.
١٢. الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج١٠، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٩٥، ط١.
١٣. عماد السيد الشربيني: رد شبهات حول عصمة النبي، دار الصحيفة، مصر، ٢٠٠٣م، ط١.
١٤. عمر بن ابراهيم رضوان: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج١، دار طيبة، الرياض، ١٤١٣هـ ط١.



١٥. القاضي عياض: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م، لا.ط.
١٦. كارل بركلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ج٣، نقلها إلى العربية: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م، ط٥.
١٧. مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م، ط٤.
١٨. المجلسي: بحار الأنوار.
١٩. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م، ط٣.
٢٠. محمد بن بابويه الصدوق: كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥هـ لا.ط.
٢١. محمد بن جرير الطبري: تاريخ الطبري، ج٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لا.ط.
٢٢. محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، ج٢، تحقيق وتصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاقي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، لا.ط.
٢٣. محمد حسين الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، بيروت، لا.ط، ط١.
٢٤. محمد حسين هيكل: حياة محمد صلى الله عليه وآله، لا.ط، لا.ط.
٢٥. محمد سعيد رمضان البوطي: من روايع القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٣٤هـ ط١.
٢٦. محمد هادي معرفة: التمهيد في علوم القرآن، ج١، الناشر، حوزة علميه قم، مركز، قم، ١٤١٠هـ ط٣.
٢٧. مرتضى العسكري: القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج١، الناشر: كلية أصول الدين، قم، ١٣٧٤هـ ش، ط١.
٢٨. معروف الرصافي، الشخصية المحمدية، منشورات الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٢م، ط١.
٢٩. الموسوعة العربية الميسرة، حرف الصاد، مادة صرع، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ٢٠٠٩م، ط٣.

نقدُ لوجهة نظر تيودور نولدكه حول «ما لا يتضمّنه القرآن مما أوحى إلى محمد»

(نصوص الوحي التي لم تذكر في القرآن وتحدثت عنها الروايات)

د. أصغر طهماسبى بلداجي^[1]

المُلخَص

استعرض المُستشرقُ الألمانيُّ تيودور نولدكه العديداً من القضايا المُتعلّقة بالقرآن والنبيِّ الكريم ﷺ في كتابه تاريخ القرآن. في مُعظم الحالات تعاملَ نولدكه مع القضايا القرآنية بتشكُّك. عندَ دراسةِ موضوع الوحي يشكُّ نولدكه في موضوع الوحيانية للقرآن ونزول الوحي على النبي، ويذكرُ شكوكاً حول ذلك. ويُشيرُ في قسم «ما لا يتضمّنه القرآن مما أوحى إلى محمد» إلى الوثائق الروائية والتاريخية في أربعة أقسام، والتي موجهها حذفت بعض الآيات القرآنية من المُصحف الكريم. يستندُ رأي نولدكه في هذا الصدد إلى أن بعض آيات القرآن قد حذفت من المُصحف الأصلي أو دخلت في الحديث النبوي. وانطلاقاً من هذا الادعاء يتهمُ الرسولَ الكريمَ بالخطأ والقلْبِ وبأنه قد أخطأ في التعرُّف على الوحي. ويأتي هذا البحث لفحص وجهة نظر نولدكه ونقدها، بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي. وقد توزع على أربعة محاور؛ أولاً: موضوع تحريف القرآن مرفوض بحجج مرويّة وعقلانية، لأنَّ صيانة القرآن من كلِّ تحريفٍ مؤثقة بالقرآن والأدلة القاطعة. ثانياً: بالإضافة إلى القرآن أنزل الوحي للنبي والذي يُشار إليه بالوحي البياني، وإن نولدكه قد ارتبك في تفسير هذين النوعين من الوحي. ثالثاً: العديداً من التقارير السردية والتاريخية التي استشهد بها نولدكه هي نفس الأخبار في هذا الصدد وهي ضعيفة من حيث الوثائق والنصوص. رابعاً: إنَّ عصمة الرسول الكريم في نقل الوحي وتفسيره من الحقائق التي يتمُّ توثيقها وإثباتها بالحجج العقلانية والسردية.

[1]- الأستاذ المساعد في جامعة فرهنجيان (معهد تربية المعلم)، قسم المعارف الإسلامية، جمهورية إيران الإسلامية.



المقدمة

يَعْتَبَرُ مَوْضُوعُ الْوَحْيِ مِنْ أَمَمِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي قَدْ نُقِلَتْ عَنْهَا أَقْوَالٌ مُخْتَلَفَةٌ حَوْلَ جُودَتِهِ وَكَيْفِيَّتِهِ. عَلَى الرَّغْمِ مِنَ الْجَدَلِ وَالْمُنَاقَشَةِ بَيْنَ الْمُفَكِّرِينَ الْإِسْلَامِيِّينَ، فَإِنَّهُمْ جَمِيعًا مُتَّفِقُونَ عَلَى نُزُولِ الْوَحْيِ عَلَى الرَّسُولِ الْكَرِيمِ وَوَحْيَانِيَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ إِذْ إِنَّ كُلَّ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَلَمْ يَتَدَخَّلِ الرَّسُولُ فِيهِ بِأَيِّ شَكْلٍ مِنَ الْأَشْكَالِ. بِالإِضَافَةِ إِلَى الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَقَدْ اِرْتَبَطَ الرَّسُولُ الْكَرِيمُ بِالْوَحْيِ وَأُنزِلَ عَلَيْهِ فِي أَوْقَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ وَهُوَ مَا يُسَمَّى بِالْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ أَوْ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ. اِنْتَقَدَ الْمُسْتَشْرِقُ الْأَلْمَانِيُّ نُؤْدُورُ نُولْدِكِه فِي كِتَابِ تَارِيخِ الْقُرْآنِ مَوْضُوعَ الْوَحْيِ مِنْ أَبْعَادٍ مُخْتَلَفَةٍ. وَقَدْ خَصَّصَ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ مِنْ كِتَابِهِ لِمَوْضُوعِ الْوَحْيِ بِعُنْوَانِ "أَصْلِ الْقُرْآنِ"، وَفِيهِ مَحُورَانِ: الْمَحُورُ الْأَوَّلُ بِعُنْوَانِ: «فِي نُبُوءَةِ مُحَمَّدٍ وَالْوَحْيِ»^[1]، وَالْمَحُورُ الثَّانِي بِعُنْوَانِ: «فِي أَصْلِ أَجْزَاءِ الْقُرْآنِ الْمَفْرَدَةِ»^[2]، وَفِي هَذَا الْمَحُورِ يُثِيرُ قَضِيَّتَيْنِ؛ هُمَا: بَحْثُ «أَجْزَاءِ قُرْآنِنَا الْحَالِي»^[3] وَبَحْثُ «مَا لَا يَتَضَمَّنُهُ الْقُرْآنُ مِمَّا أَوْحَى إِلَى مُحَمَّدٍ»^[4]، وَالْوَاضِحُ مِنْ عُنْوَانِ الْمَحُورِ الْأَخِيرِ لِنُولْدِكِه فِي مَوْضُوعِ الْوَحْيِ أَنَّ بَعْضَ الْآيَاتِ الَّتِي نَزَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ لَمْ تَرِدْ فِي الْقُرْآنِ. وَيُشِيرُ نُولْدِكِه إِلَى تَقَارِيرَ عِدَّةٍ، يَسْعَى فِيهَا إِلَى إِثْبَاتِ شَيْءٍ مَا فِي كُلِّ قِسْمٍ مِنْهَا. بِالطَّبَعِ، هُوَ يُؤْمِنُ بِنَوْعٍ آخَرَ مِنَ الْوَحْيِ وَيَذْكُرُ عُنْوَانَ الْأَحَادِيثِ الْقُدْسِيَّةِ لِلْوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ. لَكِنْ مَا يُؤَكِّدُهُ نُولْدِكِه هُوَ أَنَّهُ بِسَبَبِ خَطَأِ النَّبِيِّ وَتَشَكُّكِهِ حَذَفَ بَعْضَ آيَاتِ الْقُرْآنِ مِنَ الْمُصْحَفِ وَأَطْلَقَ عَلَيْهَا الْحَدِيثَ النَّبَوِيَّ. وَيَكْتُبُ عَنْ هَذَا: «لَعَلَّ النَّبِيَّ نَفْسَهُ اِعْتَرَاهُ الشُّكُّ أحيانًا وَهُوَ عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِيَّةِ الْمُضْطَرَبَةِ. وَلَمْ يَكُنِ اللَّاحِقُونَ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مَهْمَةً جَمَعَ تَرْكْتَهُ أَقَلَّ مِنْهُ عَرْضَةً لِلْخَطَأِ. لِهَذَا السَّبَبِ تَمَكَّنَتْ أَقْوَالٌ عَادِيَةٌ أَنْ تَنَالَ بِسُهُولَةٍ صِفَةَ "الأَحَادِيثِ الْقُدْسِيَّةِ"، وَتَسَرَّبَتْ كَوَحْيٍ مِنَ الدَّرَجَةِ الْأُولَى إِلَى الْقُرْآنِ. كَذَلِكَ تَمَكَّنَتْ بِالْمُقَابِلِ آيَاتٌ حَقِيقِيَّةٌ مِنَ الْقُرْآنِ - لَمْ تُضَمَّ لِسَبَبٍ مَا إِلَى الْمُصْحَفِ - أَنْ تَدْخُلَ الْحَدِيثَ»^[5].

[1]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، الطبعة الأولى، بيروت - المؤسسة كونراد، ٢٠٠٤م، ص ٣.

[2]- م. ن، ص ٥٣.

[3]- م. ن، ص ٦١.

[4]- م. ن، ص ٢١٠.

[5]- م. ن، ص ٢٣٢.



نقد لوجهة نظر تيودور نولدكه حول (ما لا يتضمّنه القرآن مما أوحى إلى محمد)

وعليه، تَبَحَّتْ هذه المقالةُ في وَجْهَةِ نَظَرِ نولدكه حَوْلَ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ من خلال مَحَاوِرِ عِدَّةٍ، وَبَيْنَمَا تَنْتَقِدُ وَجْهَهُ نَظَرِ فِكْرَةِ تَحْرِيفِ الْقُرْآنِ، فَإِنَّهَا تَفْصِلُ بَيْنَ الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ وَالْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ.

أولاً: نَظْرِيَّةُ نولدكه حَوْلَ «ما لا يَتَضَمَّنُهُ الْقُرْآنُ مِمَّا أَوْحِيَ إِلَى مُحَمَّدٍ»

في كِتَابِ تَارِيخِ الْقُرْآنِ يَتَحَدَّثُ نولدكه بِالتَّفْصِيلِ عَنِ الْوَحْيِ وَكَيْفِيَّتِهِ. كُلُّ مَا يَسْعَى نولدكه لِإثْبَاتِهِ هُوَ الْقَلْقُ فِي أَصْلِ وَحْيَانِيَّةِ الْقُرْآنِ وَنُزُولِ الْوَحْيِ عَلَى الرَّسُولِ الْكَرِيمِ، لِهَذَا السَّبَبِ فَقَدْ تَسَاءَلَ عَن مَوْضِعِ الْوَحْيِ فِي مَوَاقِفٍ مُخْتَلِفَةٍ. أَحَدُ الْمَوَاضِعِ الَّتِي يَتَنَاوَلُهَا نولدكه تَحْتَ مَوْضِعِ الْوَحْيِ، هُوَ «ما لا يَتَضَمَّنُهُ الْقُرْآنُ مِمَّا أَوْحِيَ إِلَى مُحَمَّدٍ». يَكْتُبُ نولدكه فِي بَدَايَةِ هَذِهِ الْمُنَاقَشَةِ: «إِنَّ السُّورَ وَالْآيَاتِ الَّتِي تَعْقِبُنَا حَتَّى الْآنَ أَصْلُهَا مَا خُوذَتْ كُلُّهَا مِنْ مِصْحَفِ الْمُسْلِمِينَ. لَكِنِ الْحَدِيثُ يَتَضَمَّنُ كَثِيرًا مِنَ الْآيَاتِ الْأُخْرَى الَّتِي نَزَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ»^[1].

يَطْرَحُ نولدكه وَجْهَةً نَظَرَهُ فِي مَجَالَاتٍ عِدَّةٍ مُسْتَشْهِدًا بِالْأَدَلَّةِ الْمُسْتَوْحَاةِ مِنَ الْمَصَادِرِ السَّرِّيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ، وَيُمْكِنُ إِيرَادُهَا بِحَسَبِ طَرَحِهِ فِي النِّقَاطِ التَّالِيَةِ:

النقطة الأولى: يَهْمُنَا مِنْهَا بِالْدَّرَجَةِ الْأُولَى، تِلْكَ الَّتِي مَا زَالَ نَصُّهَا مَحْفُوظًا، وَالَّتِي يَصِفُهَا الْحَدِيثُ صَرَاحَةً بِأَنَّهَا أَجْزَاءٌ أَصِيلَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ^[2].

النقطة الثانية: مِلْكَ بَعْضِ الْمَعْلُومَاتِ عَن مَقَاطِعِ قُرْآنِيَّةٍ ضَاعَتْ مِنْ دُونِ أَنْ يَبْقِيَ لَهَا أَيُّ أَثَرٍ^[3].

النقطة الثالثة: نَذَكُرُ أَحَادِيثَ مُحَمَّدٍ الَّتِي تَمَثِّلُ بِدَوْرِهَا وَحْيًا إِلَهِيًّا، لَكِنَّهَا لَا تُعْلَنُ صَرَاحَةً أَنَّهَا أَجْزَاءٌ مِنَ الْقُرْآنِ^[4].

النقطة الرابعة: لَا بُدَّ أَنْ نَذَكُرَ الْعَدَدَ الصَّخَمَ مِنَ الرُّوَايَاتِ الَّتِي أُطْلِقَ فِيهَا مُحَمَّدٌ

[1]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، م.س، ص ٢١٠.

[2]- م.ن، ص ٢١٠.

[3]- م.ن، ص ٢٢٨.

[4]- م.ن، ص ٢٢٩.

فِي مُخْتَلَفِ الْمُنَاسَبَاتِ تَحْذِيرَاتٍ أَوْ أَوَامِرَ، أَوْ كَشَفَ عَنِ الْحَاضِرَاتِ أَوْ الْمُقْبَلَاتِ بِوَاسِطَةِ وَحْيِ آتَاهُ، وَيَكْفِي أَنْ نَسُوقَ مِنْ هَذِهِ الْمَادَّةِ الصُّخْمَةَ بَعْضَ النَّمَاذِجِ..^[1]

إِسْتَنْتَجَ نَوْلِدِكِه مُسْتَشْهِدًا بِأَدَلَّةٍ مِنَ الْمَصَادِرِ السَّرْدِيَةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ أَنَّ هُنَاكَ وَحْيًا آخَرَ لِلنَّبِيِّ غَيْرِ الْقُرْآنِ.

وَبَعْدَ الْإِشَارَةِ إِلَى بَعْضِ التَّفَارِيرِ التَّارِيخِيَّةِ يَكْتُبُ نَوْلِدِكِه: «يَتَمَتَّعُ هَذَا النَّوْعُ مِنَ الْوَحْيِ بِقَدْرِ كَبِيرٍ مِنَ الثَّقَةِ، كَمَا يَبْدُو. وَيَكْفِي لِذِكْرِ هَذِهِ الْأَقْوَالِ عَدَمَ تَوْفُرِ نُصُوصٍ مُنْزَلَةٍ. حَتَّى لَوْ أُعْتَبِرَتْ تِلْكَ الْقِصَصُ كُلُّهَا خُرَافَاتٍ، فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ نَتَمَسَّكَ بِأَنَّ هَذِهِ الْأَحْدَاثَ وَالْأَقَاوِيلَ تَرَسُّمٌ عَلَى الْعُمُومِ صُورَةً صَاحِبَةً عَنِ امْرِجَةِ مُحَمَّدٍ أَوْضَاعَهُ النَّفْسِيَّةِ. وَمِنْ صِفَةِ الْأَنْبِيَاءِ، كَمَا يَعْلَمُنَا تَارِيخُ الْأَدْيَانِ، أَنْ يَكُونُوا عَلَى اتِّصَالِ شَبْهِ دَائِمٍ بِالْأَلُوْهِيَّةِ وَيَرْضَخُوا إِلَى مَا تُوحِي بِهِ إِلَيْهِمْ، لَيْسَ فَقَطْ عِنْدَ الْقِيَامِ بِأَعْمَالٍ عَظِيمَةٍ وَمُهْمَةٍ، بَلْ أَيْضًا فِي أَصْغَرِ أُمُورِ الْحَيَاةِ الْيَوْمِيَّةِ الَّتِي لَا تُحْصَى. وَبِنَاءً عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّ مُحَمَّدًا شَعَرَ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ خَاضِعٌ لِتَأْتِيرِ إِحْيَاءَاتٍ أُخْرَى كَثِيرَةٍ غَيْرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ»^[2].

بَعْدَ ذِكْرِ هَذِهِ الْأَقْوَالِ، يَسْتَنْتِجُ نَوْلِدِكِه مَا يَلِي: «لَعَلَّ النَّبِيَّ نَفْسَهُ اعْتَرَاهُ الشُّكُّ أَحْيَانًا وَهُوَ عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِيَّةِ الْمُضْطَرَبَةِ. وَلَمْ يَكُنِ اللَّاحِقُونَ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مُهْمَةً جَمَعَ تَرَكْتَهُ أَقَلَّ مِنْهُ عَرَضَةً لِلْخَطَأِ. لِهَذَا السَّبَبِ تَمَكَّنَتْ أَقْوَالٌ عَادِيَّةٌ أَنْ تَنَالَ بِسَهُولَةٍ صِفَةَ «الْأَحَادِيثِ الْقُدْسِيَّةِ»، وَحَتَّى أَنْ تَتَسَرَّبَ كَوْحِيٌّ مِنَ الدَّرَجَةِ الْأُولَى إِلَى الْقُرْآنِ. كَذَلِكَ تَمَكَّنَتْ بِالْمُقَابِلِ آيَاتٌ حَقِيقِيَّةٌ مِنَ الْقُرْآنِ، لَمْ تُضْمَ لِسَبَبِ مَا إِلَى الْمُصْحَفِ أَنْ تَدْخُلَ الْحَدِيثِ»^[3].

ثَانِيًا: فَحْصُ وَجْهَةٍ نَظَرٍ نَوْلِدِكِه وَنَقْدِهَا

إِنَّ مَا طَرَحَهُ نَوْلِدِكِه فِي هَذَا الصَّدَدِ لَا يَصْمَدُ أَمَامَ النِّقْدِ، وَنَعْرُضُ فِيهَا يَلِي أَرْبَعَةَ مَحَاوِرَ لِنَقْدِ وَجْهَةٍ نَظَرِهِ:

[1]- تَبْوَدُورِ نَوْلِدِكِه، تَارِيخِ الْقُرْآنِ، م.س، ص ٢٣١.

[٢]- م.ن.

[٣]- نَفْسِ الْمَصْدَرِ، تَبْوَدُورِ نَوْلِدِكِه، تَارِيخِ الْقُرْآنِ، م.س، ص ٢٣٢.



١- صيانة القرآن من التحريف

أحد ادعاءات نولدكه في هذا الرأي، هو أنّ بعض آيات القرآن قد حُذفت، وأنّ القرآن قد تمّ تحريفه، ويستشهد بأدلة، غير أنها غير مقبولة. إنّ القرآن الكريم خالٍ من أيّ تحريف، وقد تكفّل الله حفظه، وهذا الأمر متفق عليه عند المسلمين. وأي رواية في هذا الصدد، هي خبر آحاد، وخبر الواحد غير مقبول في مواجهة نصّ متواتر.

القرآن الحالي هو القرآن الذي أنزل على الرسول الكريم ﷺ، ولم يكن فيه نقص ولا زيادة. يكتب الشيخ الصدوق عن صيانة القرآن من التحريف قائلاً: «اعتقدنا أنّ القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك، ومبلغ سورة عند الناس مائة وأربع عشرة سورة. وعندنا أنّ الضحى وألم نشرح سورة واحدة، وإيلاف وألم تر كيف سورة واحدة. ومن نسب إلينا أنّنا نقول إنّ أكثر من ذلك فهو كاذب...»^[١].

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الشيخ الصدوق يفسر الروايات الظاهرة في التحريف، ويبررها بأنها تشير إلى الوحي غير القرآني، الذي أنزل على النبي الكريم ﷺ.

وبالتالي، فإنّ القرآن الكريم طاهر ونقي من أيّ تحريف؛ لأسباب صحيحة وموجهة، مثل:

أ- أسباب عقلية: قاعده فبح العقاب بلا بيان، وقاعده اللطف، وضرورة إتمام الحجّة، والعلاقة غير المنفصلة بين الإعجاز وعدم تحريف القرآن تعدّ من الأسباب العقلية على عدم تحريف القرآن.

فوجب إبلاغ الوصايا الإلهية وإتمام الحجّة على الناس من البرامج المهمة للأنبياء، التي أكدها القرآن الكريم، وعلى أساس هذه الحكمة أرسل الله الأنبياء للهداية وإبلاغ الرسائل الإلهية إلى الناس. وللكتب السماوية أيضاً مثل هذا الواجب، أي إنّها تكمل الحجّة على الناس بإبلاغ أوامر الله ونواهيه. ولكن إذا اعتبر أحد أنّ التحريف ممكن

[١]- صدوق، محمد بن بابويه، الاعتقادات، قم - منشورات مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٤ق، ص ٨٥-٨٤.



وإن كَانَ مَعْنَاهُ الْفُصُورِ فِي آيَاتِ الْفُرْآنِ - وَأَعْطَى أَدَلَّةً عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ شَوَّهَ أَصَالَةَ الْقُرْآنِ وَحَجِيَّتَهُ وَشَكَّ فِي مَكَانَتِهِ الْقِيَادِيَّةِ. لِذَلِكَ مَعَ إِمْكَانِيَّةِ التَّحْرِيفِ لَنْ يَتِمَّ التَّشْكِيكُ فَقَطَّ فِي صِحَّةِ الْقُرْآنِ وَاكْتِمَالِ حُجَّةِ اللَّهِ عَلَى النَّاسِ، بَلْ إِنَّ اسْتِمْرَارَ النُّبُوَّةِ وَتَحْقِيقَ مُهِمَّةِ الرَّسُولِ ﷺ سَيَتَعَثَّرُ أَيْضًا، وَلِذَلِكَ وَمِنْ أَجْلِ اسْتِكْمَالِ الْحُجَّةِ عَلَى الشَّعْبِ، يَجِبُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يُقَدِّمَ وَيُرْسِلَ نَبِيًّا جَدِيدًا وَكِتَابًا حَدِيثًا وَكَامِلًا وَشَامِلًا لِلشَّعْبِ مِثْلَ الْأُمَّمِ السَّابِقَةِ؛ فِي حِينٍ أَنْ مِثْلَ هَذَا الْأَمْرِ مُسْتَبْعِدٌ قَطْعًا بَعْدَ مُهِمَّةِ النَّبِيِّ الْكَرِيمِ ﷺ. وَفَقًا لِهَذَا، فَمِنْ وَجْهَةٍ نَظَرِ الْعَقْلِ الْبُرْهَانِي، فَإِنَّ إِنتِهَاءَ مُهِمَّةِ نَبِيِّ الْإِسْلَامِ ﷺ تَرْتَبُ إِرتِبَاتًا وَثِيقًا بِاسْتِحَالَةِ أَيِّ تَحْرِيفٍ فِي الْقُرْآنِ؛ مِنْ أَجْلِ بَقَاءِ أَصْلِ إِتْمَامِ الْحُجَّةِ عَلَى النَّاسِ وَتَوْجِيهِهِمْ^[1].

وَمِنَ الدَّلَائِلِ ذَوَاتِ الشَّأْنِ الدَّاحِضَةِ لِشَبْهَةِ التَّحْرِيفِ، هِيَ مَسْأَلَةُ «ضَرُورَةِ كَوْنِ الْقُرْآنِ مُتَوَاتِرًا» فِي مَجْمُوعِهِ وَفِي أِبْعَاضِهِ، فِي سُورِهِ وَآيَاتِهِ، حَتَّى فِي جُمْلَةِ التَّرْكِيبِيَّةِ وَفِي كَلِمَاتِهِ وَحُرُوفِهِ، بَلْ وَحَتَّى فِي قِرَاءَتِهِ وَهَجَائِهِ، عَلَى مَا أَسْلَفْنَا فِي بَحْثِ الْقِرَاءَاتِ، حَيْثُ قُلْنَا: إِنَّ الصَّحِيحَ مِنَ الْقِرَاءَاتِ هِيَ الْقِرَاءَةُ الْمَشْهُورَةُ الَّتِي عَلَيْهَا جُمُهورُ الْمُسْلِمِينَ. وَقَدْ انْطَبَقَتْ عَلَى قِرَاءَةِ عَاصِمٍ بِرِوَايَةِ حَفْصٍ.

وَإِذَا كَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ لِثُبُوتِ قُرْآنِيَّةِ كُلِّ حَرْفٍ وَكَلِمَةٍ وَلَفْظٍ أَنْ يَثْبُتَ تَوَاتُرُهُ مُنْذُ عَهْدِ الرِّسَالَةِ فَإِلَى مَطَاوِي الْقُرُونِ وَفِي جَمِيعِ الطَّبَقَاتِ، فَإِنَّ هَذَا مِمَّا يَرْفُضُ احْتِمَالَ التَّحْرِيفِ نَهَائِيًّا؛ لِأَنَّ مَا قِيلَ بِسُقُوطِهِ وَأَنَّهُ كَانَ قُرْآنًا يُتْلَى، إِذَا نُقِلَ إِلَيْنَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ، وَهُوَ غَيْرُ حُجَّةٍ فِي هَذَا الْبَابِ، حَتَّى وَلَوْ فُرِضَ صِحَّةُ إِسْنَادِهِ.

إِذَا، فَكُلُّ مَا وَرَدَ بِهَذَا الشَّأْنِ - بِمَا أَنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ - مَرْفُوضٌ وَمَرْدُودٌ عَلَى قَائِلِهِ.

وَهَكَذَا اسْتَدَلَّ آيَةَ اللَّهِ جَمَالِ الدِّينِ أَبُو مَنْصُورِ الْحَسَنِ بْنِ يَوْسُفَ ابْنِ الْمُطَهَّرِ - الْعَلَامَةُ الْحَلِّيَّ - (ت ٧٢٦) فِي كِتَابِهِ «نَهَايَةُ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأُصُولِ» إِذْ قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا مُتَوَاتِرًا مِنَ الْقُرْآنِ فَهُوَ حُجَّةٌ - وَاسْتَدَلَّ بِأَنَّهُ سَنَدُ النُّبُوَّةِ وَمُعْجَزَتُهَا الْخَالِدَةُ فَمَا لَمْ يَبْلُغْ حَدَّ التَّوَاتُرِ لَمْ يُكْمَلْ حُصُولُ الْقَطْعِ بِالنُّبُوَّةِ - قَالَ: وَحِينَئِذٍ لَا يُكْمَلُ التَّوَاتُرُ عَلَى نَقْلِ مَا سَمِعُوهُ مِنْهُ - عَلَى قِرْضِ الصَّحَّةِ - بِغَيْرِ تَوَاتُرٍ، وَالرَّوَايَةُ الْوَاحِدَةُ

[1]- جوادى آملی، عبد الله، نزاهة القرآن من التحريف، قم - مركز نشر اسراء، ١٣٨٦ش، ص ٤٢-٤٤.



نقد لوجهة نظر تيودور نولدكه حول (ما لا يتضمنه القرآن مما أوحى إلى محمد)

إِنْ ذَكَرَهُ عَلَى أَنَّهُ قُرْآنٌ فَهُوَ خَطَأٌ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْهُ عَلَى أَنَّهُ قُرْآنٌ كَانَ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ أَنْ يَكُونَ خَبْرًا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَوْ مَذْهَبًا لَهُ (أَي لِرَاوِي)، فَلَا يَكُونُ حُجَّةً. وَقَدْ قَامَ إِجْمَاعُنَا عَلَى وُجُوبِ إِقْبَالِهِ عَلَيْهِ ﷺ عَلَى عَدَدِ التَّوَاتُرِ، فَإِنَّهُ الْمُعْجَزَةُ الدَّالَّةُ عَلَى صِدْقِهِ، فَلَوْ لَمْ يَبْلُغْهُ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ انْقَطَعَتْ مُعْجَزَتُهُ فَلَا يَبْقَى هُنَاكَ حُجَّةٌ عَلَى نَبُوتِهِ^[1]. لذلِكَ نَقَلَ الْقُرْآنُ بِشَكْلِ مَتَوَاتُرٍ إِلَى الْمُسْلِمِينَ، وَتَمَّ نَقْلُهُ عَلَى مَرِّ الْقُرُونِ، فَمِنَ الْمُسْتَحِيلِ أَنْ تَكُونَ آيَةٌ أَوْ آيَاتٌ قَدْ حُذِفَتْ أَوْ أُضِيفَتْ إِلَيْهِ. وَيَدُلُّ هَذَا بِوُضُوحٍ أَنَّ تَوَاتُرَ الْقُرْآنِ هُوَ مَبْدَأُ عَقْلَانِي قَوِيٍّ لَا يُمَكِّنُ لِأَيِّ خَبْرٍ وَاحِدٍ أَنْ يُضَعَّفَ تَوَاتُرَهُ.

ب- أسباب قرآنية: تُوجَدُ آيَاتٌ قرآنية تُرفِّضُ صراحةً فكرةَ تحريفِ القرآن، ومنها:

- آية الحفظ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^[2]

فَإِنَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ دَلَالَةً عَلَى حِفْظِ الْقُرْآنِ مِنَ التَّحْرِيفِ، وَأَنَّ الْأَيْدِي الْجَائِرَةَ لَنْ تَتَمَكَّنَ مِنَ التَّلَاعِبِ فِيهِ^[3]. وَهَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ ضَمَّتْ بَقَاءَ الْقُرْآنِ وَسَلَامَتَهُ عَنِ تَطَرُّقِ الْحَدَثَانِ عِبْرَ الْأَجْيَالِ. وَهُوَ ضَمَانٌ إِلَهِيٌّ لَا يَخْتَلِفُ وَلَا يَتَخَلَّفُ، وَعَدًّا صَادِقًا: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾^[4]، وَهَذَا هُوَ مُفْتَضَى قَاعِدَةِ اللَّطْفِ: «يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى -وَفَقَّ حِكْمَتَهُ فِي التَّكْلِيفِ- فِعْلٌ مَا يُوجِبُ تَقْرِيبَ الْعِبَادِ إِلَى الطَّاعَةِ وَبُعْدِهِمْ عَنِ الْمَعْصِيَةِ»، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْقُرْآنَ هُوَ عِمَادُ الْإِسْلَامِ وَسَنَدِهِ الْبَاقِي مَعَ بَقَاءِ الْإِسْلَامِ، وَهُوَ خَاتِمُ الْأَدْيَانِ السَّمَاوِيَّةِ الْبَاقِيَةِ مَعَ الْخُلُودِ. الْأَمْرُ الَّذِي يَسْتَدْعِي بَقَاءَ أُسَاسِهِ وَدَعَامَتِهِ قَوِيمةً مُسْتَحْكَمَةً لَا تَتَرَعَزُ وَلَا تَتَنَلَّمُ مَعَ عَوَاصِفِ أَحْدَاثِ الزَّمَانِ. وَأَجْدَرُ بِهِ أَلَّا يَقَعَ عَرْضُهُ لِتَلَاعِبِ أَهْلِ الْبَدْعِ وَالْأَهْوَاءِ، شَأْنُ كُلِّ سَنَدٍ وَثِيقٍ يَبْقَى، لِيَكُونَ حُجَّةً ثَابِتَةً مَعَ مَرِّ الْأَجْيَالِ. وَهَذَا الضَّمَانُ الْإِلَهِيُّ هُوَ أَحَدُ جَوَانِبِ إِعْجَازِ هَذَا الْكِتَابِ، حَيْثُ بَقَاؤُهُ سَلِيمًا عَلَى أَيْدِي النَّاسِ وَبَيْنَ أَظْهَرِهِمْ، لَا فِي السَّمَاءِ فِي الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ فِي حَقَائِبِ مَخْبُوءَةٍ وَرَاءَ السُّتُورِ، فَلَيْسَ

[1]- معرفت، محمد هادي، صيانة القرآن من التحريف، قم - منشورات التمهيد، ١٤٢٨ق، ج ١، ص ٣٨-٣٩.

[2]- سورة الحجر، الآية ٩.

[3]- خوئي، سيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، قم - مطبعة علميه، الخامسة، ١٣٩٤ق، ص ٢٠٩.

[4]- سورة الرعد، الآية ٣١.

هَذَا إِعْجَازًا، إِمَّا الْإِعْجَازُ هُوَ حِفْظُهُ وَحِرَاسَتُهُ فِي مَعْرَضِ عَامٍ وَعَلَى مَلَأِ الْأَشْهَادِ^[1].

- آية نفي الباطل: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^[2].

فَقَدْ دَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ عَلَى نَفْيِ الْبَاطِلِ بِجَمِيعِ أَقْسَامِهِ عَنِ الْكِتَابِ، فَإِنَّ النَّفْيَ إِذَا وَرَدَ عَلَى الطَّبِيعَةِ أَفَادَ الْعُمُومَ^[3]. وَهَذِهِ الْآيَةُ أَكْثَرُ دَلَالَةً مِنَ الْآيَةِ الْأُولَى، فَقَدْ وَعَدَ تَعَالَى صِيَانَتَهُ مِنَ الضِّيَاعِ وَسَلَامَتَهُ مِنْ حَوَادِثِ الْأَزْمَانِ، مَصُونًا مَحْفُوظًا يَشْقَى طَرِيقَهُ إِلَى الْأَمَامِ بِسَلَامٍ.

قَوْلُهُ: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ»، فَالْبَاطِلُ: الْفَاسِدُ الضَّائِعُ. أَيْ لَا يَعْرُضُهُ فَسَادٌ أَوْ نَقْضٌ لَا فِي حَاضِرِهِ وَلَا فِي مُسْتَقْبَلِ الْأَيَّامِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ تَنْزِيلٌ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ، وَأَنَّ حِكْمَتَهُ تَعَالَى لِتَبَعَتْ عَلَى ضَمَانِ حِفْظِهِ وَحِرَاسَتِهِ مَعَ أَبَدِيَّةِ الْإِسْلَامِ. وَ«حَمِيدٌ»: مَنْ كَانَ مَحْمُودًا عَلَى فِعَالِهِ، فَلَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ. وَيَسْبِقُ هَذِهِ الْآيَةَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَمَّا يَنْزِعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^[4]، وَهِيَ قَرِينَةٌ عَلَى أَنَّهُ ﷺ كَانَتْ نَفْسُهُ الْكَرِيمَةَ مُضْطَرَبَةً بِسَبَبِ إِمْكَانِ إِبْطَالِ شَرِيعَتِهِ عَلَى يَدِ أَهْلِ الْفَسَادِ، إِمَّا فِي حَيَاتِهِ أَوْ بَعْدَ وَفَاتِهِ ﴿أَفَأَنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا﴾^[5]، وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ أَيْضًا تَلْمِيحٌ إِلَى بَقَاءِ هَذَا الدِّينِ وَضَمَانِ سَلَامَتِهِ مِنْ كَيْدِ الْأَعْدَاءِ. وَمَنْ ثَمَّ أَطْبَقَ الْمُفَسِّرُونَ عَلَى أَنَّ آيَةَ نَفْيِ الْبَاطِلِ هِيَ مِنْ أَصْرَحِ الْآيَاتِ دَلَالَةً عَلَى نَفْيِ احْتِمَالِ التَّحْرِيفِ مِنَ الْكِتَابِ، فَلَا تَنَالَهُ يَدٌ مَغْيِرٌ أَبَدًا^[6].

- آيات الرصد الإلهي: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى

[1]- معرفت، محمد هادي، صيانة القرآن من التحريف، ص ٤١.

[2]- سورة فصلت، الآية ٤٢.

[3]- الخوئي، سيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢١٠.

[4]- سورة فصلت، الآية ٣٦.

[5]- سورة آل عمران، الآية ١٤٤.

[6]- معرفت، محمد هادي، صيانة القرآن من التحريف، ص ٤٧.



مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصْدًا^[1].

وَفَقًّا لِهَذِهِ الْآيَاتِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا يُخْبِرُ أَحَدًا بِالْغَيْبِ إِلَّا مَنْ يُحِبُّهُ وَهُوَ الرَّسُولُ. يُرْسَلُ اللَّهُ مُرَاقِبِينَ وَحُرَّاسَ مَعَ الرَّسُولِ؛ لِيَعْرِفَ فِي مَوْجِعِ الْعَقْلِ الْحَالِي أَنَّهُمْ نَقَلُوا الرُّسَالََةَ الْإِلَهِيَّةَ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً، مِنْ مَرَحَلَةِ التَّلْقِي إِلَى مَرَحَلَةِ الْإِبْلَاحِ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ فِي جَمِيعِ الْعُصُورِ كَانَتْ وَمَا زَالَتْ تَحْتَ إِشْرَافِ وَرِعَايَةِ إِلَهِيَّةٍ، وَإِمْكَانِيَّةِ الْإِقْتِرَابِ مِنْ التَّحْرِيفِ فِي الْقُرْآنِ يَتَطَلَّبُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الرِّعَايَةُ قَدْ مَتَّتْ بِشَكْلِ غَيْرِ كَامِلٍ أَوْ خَارِجٍ مِنَ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ، وَمِنْ الْمُسْتَحِيلِ افْتِرَاضِ مِثْلِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ عَنِ اللَّهِ^[2].

ت- الأسباب الروائية: وَرَدَتْ رِوَايَاتٌ عَدِيدَةٌ وَمُتَنَالِيَةٌ مِنَ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَدُلُّ بِشَكْلِ مُبَاشِرٍ وَغَيْرِ مُبَاشِرٍ عَلَى خُلُوقِ الْقُرْآنِ مِنَ التَّحْرِيفِ وَلَمْ يَحْدُثْ فِيهِ أَيُّ تَغْيِيرٍ مِنْ جَانِبِ الْبَشَرِ:

- الْقُرْآنُ هُوَ مَعْيَارُ قَبُولِ الرِّوَايَاتِ

وَمِنَ الْأَسْبَابِ الَّتِي تَرْفُضُ شُبُهَةَ التَّحْرِيفِ، مَسْأَلَةُ عَرْضِ الرِّوَايَاتِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَمَا يَتَّفِقُ مَعَ الْكِتَابِ صَاحِحٌ وَمَا يَخَالِفُهُ فَهُوَ بَاطِلٌ. يَقُولُ الْإِمَامُ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيْقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»^[3]. الْأَمْرُ الَّذِي يَتَنَاوَى تَمَامًا مَعَ احْتِمَالِ التَّحْرِيفِ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَذَلِكَ مِنْ جِهَتَيْنِ؛ الْجِهَةُ الْأُولَى: أَنَّ الْمَعْرُوضَ عَلَيْهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَقْطُوعًا بِهِ؛ لِأَنَّهُ الْمِقْيَاسُ الْفَارِقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَلَا مَوْضِعَ لِلشُّكِّ فِي نَفْسِ الْمِقْيَاسِ. إِذَا، فَلَوْ عَرَّضْتَ رِوَايَاتُ التَّحْرِيفِ عَلَى نَفْسِ مَا قِيلَ بِسُقُوطِهِ لِتَكُونَ مُوَافِقَةً لَهُ، فَهَذَا عَرَّضَ عَلَى الْمِقْيَاسِ الْمَشْكُوكِ فِيهِ وَهُوَ دَوْرٌ بَاطِلٌ، وَإِنْ عَرَّضْتَ عَلَى غَيْرِهِ فَهِيَ تُخَالِفُهُ، حَيْثُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾، وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

[1]- سورة الجن، الآيات 26-27.

[2]- جوادى آملی، عبد الله، نزاهة القرآن عن التحريف، م، س، ص 71-73.

[3]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران - منشورات إسلامية، 1362 ش، ج 1، ص 69.



الْجِهَةُ الثَّانِيَةُ: أَنَّ الْعَرَضَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عَلَى هَذَا الْمَوْجُودِ الْمُتَوَاتِرِ لَدَى عَامَّةِ الْمُسْلِمِينَ؛ لَمَا ذَكَرْنَاهُ - فِي الْجِهَةِ الْأُولَى - مِنْ أَنَّ الْمَقْيَاسَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَوَاتِرًا مَقْطُوعًا بِهِ - وَرَوَايَاتُ التَّحْرِيفِ إِذَا عُرِضَتْ عَلَى هَذَا الْمَوْجُودِ بِأَيْدِينَا كَانَتْ مُخَالَفَةً لَهُ؛ لِأَنَّهَا تَنْفِي سَلَامَةَ هَذَا الْمَوْجُودِ وَتَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ ذَلِكَ الْكِتَابُ النَّازِلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَهَذَا تَكْذِيبٌ صَرِيحٌ لِلْكِتَابِ وَمُخَالَفَةٌ عَارِمَةٌ مَعَ الْقُرْآنِ. وَهَكَذَا اسْتَدَلَّ الْمُحَقِّقُ الثَّانِي قَاضِي الْقَضَاةِ نُورُ الدِّينِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَالِي الْكُرِّي (ت ٩٤٠) فِي رِسَالَةٍ وَصَّعَهَا لِلرَّدِّ عَلَى احْتِمَالِ النَّقِيصَةِ فِي الْقُرْآنِ، قَالَ فِيهَا: الْحَدِيثُ إِذَا جَاءَ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ الْقَاطِعِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ وَالْإِجْمَاعِ وَلَمْ يُمْكِنِ تَأْوِيلُهُ وَجِبَ طَرَحُهُ. قَالَ: وَعَلَى هَذِهِ الضَّابِطَةِ إِجْمَاعٌ عُلَمَائِنَا.

ثُمَّ قَالَ: وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْكِتَابِ الْمَعْرُوضِ عَلَيْهِ، غَيْرَ هَذَا الْمُتَوَاتِرِ الَّذِي بِأَيْدِينَا وَأَيْدِي النَّاسِ، وَإِلَّا لَزِمَ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ. فَقَدْ ثَبَّتَ وَجُوبَ عَرَضِ الْأَخْبَارِ عَلَى هَذَا الْكِتَابِ، وَأَخْبَارُ النَّقِيصَةِ إِذَا عُرِضَتْ عَلَيْهِ كَانَتْ مُخَالَفَةً لَهُ؛ لِذِلَالَتِهَا عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ هُوَ، وَأَيُّ تَكْذِيبٍ يَكُونُ أَشَدُّ مِنْ هَذَا؟ وَمِثْلُهُ السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ مَهْدِي الطَّبَّاطِبَائِي بَحْرُ الْعُلُومِ (ت ١١٥٥) فِي كِتَابِهِ «فَوَائِدُ الْأُصُولِ» قَالَ -بِشَأْنِ حُجِّيَةِ الْكِتَابِ-: قَدْ أَطْبَقَ جَمَاهِيرُ الْعُلَمَاءِ مُنْذُ عَهْدِ الرِّسَالَةِ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا عَلَى الرُّجُوعِ إِلَى الْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَالتَّمَسُّكِ بِمُحْكَمِ آيَاتِهِ فِي الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ، بَلْ أَوْجَبُوا عَرَضَ الْأَحَادِيثِ عَلَيْهِ -كَمَا وَرَدَ فِي مُتَوَاتِرِ النُّصُوصِ- «إِنَّ لِكُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورٌ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَذَرُوهُ...».

قَالَ: وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحُجِّيَةِ مَا تَوَاتَرَ أَصْلًا وَقَرَأَةً. وَلَا عِبْرَةَ بِالشَّوَادِ، وَلَيْسَتْ كَأَخْبَارِ الْآحَادِ لِخُرُوجِهَا عَنِ كَوْنِهَا قُرْآنًا؛ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهَا التَّوَاتُرَ، بِخِلَافِ الْخَبَرِ..^[١].

- قِرَاءَةُ سُورَةٍ قُرْآنِيَّةٍ فِي الصَّلَاةِ

قَدْ أَمَرَ الْأَمَّةُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِقِرَاءَةِ سُورَةٍ تَامَةٍ بَعْدَ الْفَاتِحَةِ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ مِنَ الْفَرِيضَةِ، وَحَكَمُوا بِجَوَازِ تَقْسِيمِ سُورَةٍ تَامَةٍ أَوْ أَكْثَرَ فِي صَلَاةِ الْآيَاتِ،

[١]- معرفت، محمد هادي، صيانة القرآن من التحريف، ص ٤٩.



نقد لوجه نظر تيودور نولدكه حول (ما لا يتضمنه القرآن مما أوجي إلى محمد)

عَلَى تَفْصِيلٍ مَذْكُورٍ فِي مَوْضِعِهِ. وَمِنَ الْبَيِّنِ أَنَّ هَذِهِ الْأَحْكَامَ إِذَا تَبَتَّتْ فِي أَصْلِ الشَّرِيعَةِ بِتَشْرِيعِ الصَّلَاةِ وَلَيْسَ لِلتَّقْيَةِ فِيهَا أَثَرٌ، وَعَلَى ذَلِكَ فَالْإِجْمَاعُ عَلَى الْقَائِلِينَ بِالتَّحْرِيفِ أَلَّا يَأْتُوا بِمَا يَحْتَمَلُ فِيهِ التَّحْرِيفُ مِنَ السُّورِ؛ لِأَنَّ الْإِسْتِغَالَ الْيَقِينِيَّ يَقْتَضِي الْفِرَاقَ الْيَقِينِيَّ. وَقَدْ يَدْعِي الْقَائِلُ بِالتَّحْرِيفِ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَمَكِّنٍ مِنْ إِحْرَازِ السُّورَةِ الثَّامَةِ، فَلَا تَجِبُ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْأَحْكَامَ إِذَا تَنَوَّجَتْ إِلَى الْمُتَمَكِّنِينَ، وَهَذِهِ الدَّعْوَى إِذَا تَكُونُ مُسَلِّمَةً إِذَا احْتَمَلَ وَقُوعَ التَّحْرِيفِ فِي جَمِيعِ السُّورِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ هُنَاكَ سُورَةٌ لَا يَحْتَمَلُ فِيهَا ذَلِكَ كَسُورَةِ التَّوْحِيدِ، فَالْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَقْرَأَ غَيْرَهَا، وَلَا يُكِنُّ لِلْخَصْمِ أَنْ يَجْعَلَ تَرْخِيصَ الْأُمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ لِلْمُصَلِّيِّ بِقِرَاءَةِ آيَةِ سُورَةٍ شَاءَ ذَلِكَ عَلَى الْإِكْتِفَاءِ بِمَا يَخْتَارُهُ مِنَ السُّورِ، وَإِنْ لَمْ يَجِزِ الْإِكْتِفَاءُ بِهَا قَبْلَ هَذَا التَّرْخِيصِ بِسَبَبِ التَّحْرِيفِ، فَإِنَّ هَذَا التَّرْخِيصَ مِنَ الْأُمَّةِ عليهم السلام بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ وَقُوعِ التَّحْرِيفِ فِي الْقُرْآنِ، وَإِلَّا لَكَانَ مُسْتَلْزِمًا لِتَفْوِيتِ الصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ عَلَى الْمُكَلَّفِ بِدُونِ سَبَبٍ مُوجِبٍ، كَمَا أَنَّهُ إِذَا لَكَانَ بِقِرَاءَةِ السُّورِ الَّتِي يَقَعُ فِيهَا التَّحْرِيفِ.^[1]

- رَوَايَاتُ الثَّقَلَيْنِ وَعَدَمُ تَحْرِيفِ الْقُرْآنِ

أَخْبَارُ الثَّقَلَيْنِ اللَّذَيْنِ خَلَفَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أُمَّتِهِ، وَأَخْبَرَ أَنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيْهِ الْحَوْضَ، وَأَمَرَ الْأُمَّةَ بِالتَّمَسُّكِ بِهِمَا، وَهُمَا الْكِتَابُ وَالْعِتْرَةُ. وَهَذِهِ الْأَخْبَارُ مُتَظَاهِرَةٌ مِنْ طَرَفِ الثَّقَلَيْنِ وَالْإِسْتِدْلَالُ بِهَا عَلَى عَدَمِ التَّحْرِيفِ فِي الْكِتَابِ يَكُونُ مِنْ نَاحِيَّتَيْنِ؛ النَّاحِيَّةِ الْأُولَى: إِنَّ الْقَوْلَ بِالتَّحْرِيفِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ وَجُوبِ التَّمَسُّكِ بِالْكِتَابِ الْمُنْزَلِ لِضِيَاعِهِ عَلَى الْأُمَّةِ بِسَبَبِ وَقُوعِ التَّحْرِيفِ، وَلَكِنْ وَجُوبُ التَّمَسُّكِ بِالْكِتَابِ بَاقٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لِصَرِيحِ أَخْبَارِ الثَّقَلَيْنِ، فَيَكُونُ الْقَوْلُ بِالتَّحْرِيفِ بَاطِلًا جَزْمًا.

وَتَوْضِيحُ ذَلِكَ: إِنَّ هَذِهِ الرُّوَايَاتِ دَلَّتْ عَلَى اقْتِرَانِ الْعِتْرَةِ بِالْكِتَابِ، وَعَلَى أَنَّ هُمَا بَاقِيَانِ فِي النَّاسِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَجُودِ شَخْصٍ يَكُونُ قَرِينًا لِلْكِتَابِ وَلَا بُدَّ مِنْ وَجُودِ الْكِتَابِ لِيَكُونَ قَرِينًا لِلْعِتْرَةِ، حَتَّى يَرِدَا عَلَى النَّبِيِّ الْحَوْضَ، وَلِيَكُونَ التَّمَسُّكُ بِهِمَا حَافِظًا لِلْأُمَّةِ مِنَ الضَّلَالِ، كَمَا يَقُولُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ. وَمِنْ الضَّرُورِيِّ أَنَّ التَّمَسُّكَ

[1]- الخوئي، سيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢١٦.



بِالْعِتْرَةِ إِنَّمَا يَكُونُ مُوَالِيهِمْ، وَاتِّبَاعِ أَوْامِرِهِمْ وَنَوَاهِيهِمْ وَالسَّيْرِ عَلَى هُدَاهُمْ، وَهَذَا شَيْءٌ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْإِتِّصَالِ بِالْإِمَامِ، وَالْمُخَاطَبَةِ مَعَهُ شَفَاهَا، فَإِنَّ الْوُصُولَ إِلَى الْإِمَامِ وَالْمُخَاطَبَةَ مَعَهُ لَا يَتَيَسَّرُ لِجَمِيعِ الْمُكَلِّفِينَ فِي زَمَانِ الْحُضُورِ، فَضْلاً عَنِ أَزْمِنَةِ الْغَيْبَةِ، وَاشْتِرَاطِ إِمْكَانِ الْوُصُولِ إِلَى الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضِ النَّاسِ دَعْوَى بِلَا بُرْهَانٍ وَلَا سَبَبٍ يُوجِبُ ذَلِكَ، فَالشَّيْءُ فِي أَيَّامِ الْغَيْبَةِ مُتَمَسِّكُونَ بِإِمَامِهِمْ يُوَالُونَهُ وَيَتَّبِعُونَ أَوْامِرَهُ، وَمِنْ هَذِهِ الْأَوْامِرِ الرَّجُوعُ إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِهِمْ فِي الْحَوَادِثِ الْوَاقِعَةِ، أَمَا التَّمَسُّكُ بِالْقُرْآنِ فَهُوَ أَمْرٌ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا بِالْوُصُولِ إِلَيْهِ، فَلَا بُدَّ مِنْ كَوْنِهِ مَوْجُوداً بَيْنَ الْأُمَّةِ، لِيُمَكِّنَهَا أَنْ تَتَمَسَّكَ بِهِ، لئَلَّا تَفْعَ فِي الضَّلَالِ، وَهَذَا الْبَيَانُ يُرْشِدُنَا إِلَى فَسَادِ الْقَوْلِ بِالْتَحْرِيفِ^[1].

بِاخْتِصَارِ إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ خَالٍ مِنْ أَيِّ تَحْرِيفٍ، وَاللَّهُ يَحْفَظُ هَذَا الْكِتَابَ السَّمَاوِي الْأَخِيرَ مِنْ أَيِّ تَحْرِيفٍ حَتَّى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

ثالثاً: التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ وَالْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ

نُقْطَةُ أُخْرَى يَجِبُ ذِكْرُهَا فِي نَقْدِ رَأْيِ نَوْلِدَكِه، وَهِيَ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ وَالْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ، وَهُوَ مَا اخْتَلَطَ عَلَى نَوْلِدَكِه شَرْحُه. فَالْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ قَدْ أَنْزَلَ عَلَى النَّبِيِّ الْكَرِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَعَ نُزُولِ الْقُرْآنِ. وَهُوَ مَجْمُوعَةٌ مِنَ التَّعَالِيمِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي نَزَلَتْ عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ آيَاتِ الْقُرْآنِ. وَلَعَلَّهُ يُمَكِّنُ الْقَوْلَ إِنَّ الْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ هُوَ الْمَعَارِفِ الْبَاطِنِيَّةِ لِآيَاتِ الْقُرْآنِ، وَهِيَ لَيْسَتْ مِنْ نَوْعِ الْكَلَامِ وَإِنَّمَا نَزَلَتْ عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ الْمُبَارَكِ مَعَ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ. وَأَمَا الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ، فَهُوَ نُزُولُ آيَاتِ الْقُرْآنِ (الألفاظ) مِنْ قِبَلِ جِبْرِئِيلَ عَلَى قَلْبِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَدْ تَلَاهَا عَلَى النَّاسِ.

وَقَدْ وَرَدَتْ فِي هَذَا الصَّدَدِ آيَاتٌ وَرَوَايَاتٌ عَدِيدَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ -بِالإِضَافَةِ إِلَى آيَاتِ الْقُرْآنِ- قَدْ نَزَلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمُورٌ أُخْرَى فِي صُورَةٍ وَحِيٍّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَمِنْهَا: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾^[2]، وَهِيَ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى نُزُولِ

[1]- الخوئي، سيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢١٠.

[2]- سورة المائدة، الآية ٦٧.



الْوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ عَلَى النَّبِيِّ الْكَرِيمِ ﷺ. فَعِبَارَةٌ ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ عَلَى الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ شَيْئًا، وَهُوَ قَدْ كَلَّفَ بِنَقْلِهِ، وَالْأَمْرُ الْمُؤَكَّدُ أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي أَنْزَلَ لَمْ يَكُنْ وَحِيًّا قُرْآنِيًّا، بَلْ وَحْيٌ غَيْرُ قُرْآنِيٍّ. وَذَكَرَ الْبَعْضُ أَنَّ بَعْضَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي نَزَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ كَانَتْ وَحِيًّا مُطْلَقًا لَا وَحِيًّا قُرْآنِيًّا فَقَط. «وَهَذَا يُدُلُّ عَلَى أَنَّ مَا رُوِيَ فِي ذِكْرِ اسْمِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي هَذَا الْمَقَامِ بَلْ وَفِي غَيْرِهِ إِمَّا هُوَ تَفْسِيرٌ وَبَيَانٌ لِلْمُرَادِ فِي وَحْيِ الْقُرْآنِ، يَكُونُ التَّفْسِيرِ وَالْبَيَانِ جَاءَ بِهِ جِبْرَائِيلُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِعُنْوَانِ الْوَحْيِ الْمَطْلُوقِ لَا الْقُرْآنِ، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^[1].

يُرْوِي الشَّيْخُ الطُّوسِيُّ رِوَايَةً عَنِ الْإِمَامَيْنِ الْبَاقِرِ وَالصَّادِقِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ يُشِيرُ فِيهَا إِلَى الْوَحْيِ النَّازِلِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي خُصُوصِ وِلَايَةِ الْإِمَامِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهَذَا الْوَحْيُ هُوَ الْوَحْيُ الْبَيَانِي: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا أَوْحَى إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَسْتَخْلِفَ عَلِيًّا كَانَ يَخَافُ أَنْ يَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ تَشْجِيحًا لَهُ عَلَى الْقِيَامِ بِمَا أَمَرَهُ بِأَدَائِهِ»^[2].

يَكْتُبُ الشَّيْخُ الطُّوسِيُّ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لغيرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^[3] الَّذِي يَذْكُرُ فِيهِ بَعْضُ النَّوَاهِي: «بَيْنَ هُنَاكَ عَلَى التَّفْصِيلِ، وَهَذَا هُنَا عَلَى الْجُمْلَةِ وَأَجُودُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَصَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ أَشْيَاءَ تَعْظِيمًا لِتَحْرِيمِهَا وَبَيِّنَ مَا عَدَاهَا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ. وَقِيلَ: إِنَّهُ خَصَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَمَا عَدَاهُ بِوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِ»^[4] إِنَّ مَعْنَى الْوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ هُوَ مَا أَنْزَلَ عَلَى النَّبِيِّ الْكَرِيمِ ﷺ.

كما يَسْتَخْدِمُ الطَّبْرَسِيُّ الْمُصْطَلَحَ نَفْسَهُ فِي شَرْحِ مُلَخَّصَاتِ الْقُرْآنِ، وَيَسْتَخْدِمُ مُصْطَلَحَ

[1]- بلاغي نجفي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، قم - مؤسسة بعثت، ١٤٢٠ق، ج١، ص٢٩.

[2]- طوسي، ابو جعفر محمد بن حسن؛ التبيان في تفسير القرآن؛ تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي؛ بيروت - دار إحياء التراث العربي، ج٣، ص٥٨٨.

[3]- سورة الأنعام، الآية ١٤٥.

[4]- طوسي، محمد بن حسن، التبيان، م.س، ج٤، ص٣٠٣.



الْوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِي: «حَصَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ بِالتَّحْرِيمِ تَعْظِيمًا لِحُرْمَتِهَا وَبَيْنَ تَحْرِيمِ مَا عَدَاهَا فِي مَوَاضِعَ أُخَرَ إِمَّا بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَإِمَّا بِوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِ»^[1].

كَمَا اسْتُخْدِمَ بَعْضُ الْمَفْسِّرِينَ الْآخَرِينَ مُصْطَلَحَ الْوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِي فِي شَرْحِ الْعِبَارَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ^[2]. الْآيَةُ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^[3] هِيَ آيَةٌ أُخْرَى تَدُلُّ عَلَى الْوَحْيِ؛ وَقَدْ يَكُونُ مَعْنَى الذِّكْرِ مَجْمُوعَ آيَاتِ الْقُرْآنِ وَتَفْصِيلِهَا وَتَفْسِيرِهَا الَّتِي نُزِّلَتْ عَلَى الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ يَنْزِلُ وَيَشْرَحُ لِلنَّاسِ. الْآيَةُ ... هِيَ آيَةٌ أُخْرَى تَدُلُّ عَلَى الْوَحْيِ التَّبْيَانِي؛ وَيُمْكِنُ أَنْ مَعْنَى الذِّكْرِ هُوَ مَجْمُوعُ آيَاتِ الْقُرْآنِ وَتَفْصِيلِهَا وَتَفْسِيرِهَا الَّتِي نُزِّلَتْ مَعًا عَلَى الرَّسُولِ الْكَرِيمِ ﷺ وَأَنَّ النَّبِيَّ الْكَرِيمَ ﷺ أَوْضَحَ لِلنَّاسِ مَا أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْوَحْيِ الْبَيَانِي. الْآيَاتُ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^[4] هِيَ آيَاتٌ أُخْرَى يُؤْخَذُ مِنْهَا نُزُولُ الْوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِي عَلَى النَّبِيِّ ﷺ. الْضَّمِيرُ «هُوَ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ لَا يُشِيرُ إِلَى الْقُرْآنِ، بَلْ هُوَ يَرْجِعُ إِلَى مَنْطِقِ وَأَحَادِيثِ النَّبِيِّ ﷺ. فَهَذِهِ الْآيَاتُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ كَلَامَ النَّبِيِّ ﷺ وَحْيٌ، وَأَنَّهُ لَمْ يَتَأَثَّرْ بِأَحْوَالِ الرُّوحِيَّةِ فِي الْوَحْيِ، وَأَنَّ كَلَامَهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ^[5]. فِي بَعْضِ الرُّوَايَاتِ بَلَغَ مَجْمُوعُ الْآيَاتِ الَّتِي نُزِّلَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي جَاءَ بِهِ جَبْرَائِيلُ ﷺ إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ سَبْعَةَ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ»^[6]. إِنَّ مَعْنَى هَذِهِ الرُّوَايَةِ لَيْسَ تَحْرِيفَ بِالنَّقِيصَةِ لِلْقُرْآنِ، بَلْ هُوَ مَجْمُوعُ الْوَحْيِ الْقُرْآنِي وَالْوَحْيِ الْبَيَانِي. يَكْتُبُ الشَّيْخُ الصَّدُوقُ فِي شَرْحِ هَذِهِ الرُّوَايَةِ: «إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ الْوَحْيُ الَّذِي لَيْسَ بِقُرْآنٍ، مَا

[1]- طبرسي، الشيخ أبو علي فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ تصحيح: شيخ أبو الحسن شعرائي؛ الطبعة الثالثة، طهران: مكتبة الإسلامية، ١٣٨٢ق، ج٤، ص٥٨٤.

[٢]- انظر: راوندي، قطب الدين، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، قم - مكتبة آية الله مرعشي نجفي، ١٤٠٥ق، ج٢، ص٣٦٨.

[٣]- سورة النحل، الآية ٤٤.

[٤]- سورة النجم، الآيتان ٣-٤.

[٥]- عابدي، أحمد، الوحي القرآني والوحي البياني، مجلة فصلية للفكر الديني الجديد، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، الصيف ١٣٨٧، ص٥٣.

[٦]- كليني، محمد بن يعقوب، كافي، م.س، ج٢، ص٦٣٤.



نقد لوجه نظر تيودور نولدكه حول (ما لا يتضمنه القرآن مما أوحى إلى محمد)

لَوْ جَمَعَ إِلَى الْقُرْآنِ لَكَانَ مَبْلَعُهُ مِقْدَارَ سَبْعَةِ عَشَرَ أَلْفَ آيَةٍ»^[1]. وَيَرَى الشَّيْخُ الصَّدُوقُ أَنَّ مَعْنَى هَذِهِ الرِّوَايَاتِ هُوَ مَجْمُوعُ الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ وَالْوَحْيِ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ الَّتِي قَدْ نَزَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ. وَفِي مَا يَلِي يُشِيرُ الشَّيْخُ إِلَى بَعْضِ الرِّوَايَاتِ الْمُنْقُولَةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَا الصَّدَدِ، وَهُوَ أَنَّهُ بِالإِضَافَةِ إِلَى الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ أَنْزَلَ عَلَيْهِ جِبْرِئِيلُ آيَاتٍ غَيْرَ قُرْآنِيَةٍ. عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ يَسْتَشْهَدُ بِهَذِهِ الرِّوَايَاتِ:

«مَا زَالَ جِبْرِئِيلُ يُوصِينِي بِالسَّوَاكِ حَتَّى خِفْتُ أَنْ أُدْرِدَ وَأَحْفَرُ، وَمَا زَالَ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورِثُهُ، وَمَا زَالَ يُوصِينِي بِالْمَرْأَةِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي طَلَاقُهَا، وَمَا زَالَ يُوصِينِي بِالْمَمْلُوكِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيَضْرِبُ لَهُ أَجَلًا يُعْتَقِي بِهِ».

قَوْلُ جِبْرِئِيلَ ﷺ لِلنَّبِيِّ ﷺ حِينَ فَرَعَ مِنْ غَزْوَةِ الْخَنْدَقِ: «يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ لَا تُصَلِّيَ الْعَصْرَ إِلَّا بِبَنِي قُرَيْظَةَ».

قَوْلُهُ ﷺ: «أَمَرَنِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِإِدَاءِ الْفَرَائِضِ».

قَوْلُهُ ﷺ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرْنَا أَنْ لَا نُكَلِّمَ النَّاسَ إِلَّا بِمِقْدَارِ عُقُولِهِمْ».

قَوْلُهُ ﷺ: «إِنَّ جِبْرِئِيلَ أَتَانِي مِنْ قَبْلِ رَبِّي بِأَمْرٍ قَرَّتْ بِهِ عَيْنِي، وَفَرِحَ بِهِ صَدْرِي وَقَلْبِي، يَقُولُ: إِنَّ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَقَائِدُ الْعُرِّ الْمُحَجَّلِينَ»^[2].

وَبَعْدَ ذِكْرِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ أَشَارَ إِلَى الْقُرْآنِ الَّذِي جَمَعَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ، وَالَّذِي تَضَمَّنَ آيَاتِ الْقُرْآنِ وَتَفْسِيرَهَا وَتَأْوِيلَهَا. «كُلُّهُ وَحْيٌ لَيْسَ بِقُرْآنٍ، وَلَوْ كَانَ قُرْآنًا لَكَانَ مَقْرُونًا بِهِ، وَمَوْصَلًا إِلَيْهِ غَيْرَ مَفْصُولٍ عَنْهُ كَمَا كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ جَمَعَهُ، فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِهِ قَالَ: «هَذَا كِتَابُ رَبِّكُمْ كَمَا أَنْزَلَ عَلَى نَبِيِّكُمْ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ حَرْفٌ، وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ حَرْفٌ».

فَقَالُوا: لَا حَاجَةَ لَنَا فِيهِ، عِنْدَنَا مِثْلُ الَّذِي عِنْدَكَ. فَأَنْصَرَفَ وَهُوَ يَقُولُ: «فَنَبْدُوهُ وَرَاءَ

[1]- صدوق، محمد بن بابويه، الاعتقادات، م.س، ج، ١، ص ٨٥.

[2]- م.ن، ج، ١، ص ٨٦.



ظُهُورِهِمْ وَأَشْتَرُوا بِهِ مِمَّا قَلِيلًا فَبَسَّ مَا يَشْتَرُونَ»^[1]. لِذَلِكَ بِالإِضَافَةِ إِلَى الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ، نَزَلَ وَحْيٌ آخَرٌ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ شَرْحَ آيَاتِهِ وَتَفْصِيلُهَا مِنْ بَيْنِ هَذَا الْوَحْيِ.

لِذَلِكَ فَإِنَّ الْوَحْيَ الْقُرْآنِيَّ مُنْفَصِلٌ عَنِ الْوَحْيِ الَّذِي نَزَلَ عَلَى النَّبِيِّ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ، وَهَذَا الْوَحْيُ لَمْ يَكُنْ عَلَى شَكْلِ الْقُرْآنِ. لِذَلِكَ فَإِنَّ وُجُودَ وَحْيٍ غَيْرِ قُرْآنِيٍّ لَا يَدُلُّ عَلَى اخْتِزَالِ آيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ، وَلَكِنَّهُ يُشِيرُ إِلَى أَنَّهُ بِالإِضَافَةِ إِلَى آيَاتِ الْقُرْآنِ نَزَلَ عَلَى النَّبِيِّ أَوْحِي آخَرَ فِي أَوْقَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ.

رَابِعًا: نَقْدُ وَثَائِقِ نَوْلِكَ فِي هَذَا الرَّأْيِ

العديد من الوثائق التي يستشهد بها نولدك باطلة، وغير مقبولة. وجميع الروايات التي وردت في تحريف القرآن هي من أخبار الآحاد، ووفقاً لآراء العلماء فإن خبر الواحد ليس له سند في هذا الصدد. بالإضافة إلى الأخبار التي تُفيد بأن هذه التفارير فريدة من نوعها، فالكثير منها ليس له صلاحية وثائقية أو نصية. على سبيل المثال، يُشير نولدك في الجزء الأول إلى هذه الرواية عن عمر، وفيها إشارة إلى حذف آية من القرآن، وهي: "الشيخ والشيخه إذا زنيا فارجموهما آتنته نكالا من الله والله عزيز حكيم"^[2]. وقد نُقلت هذه المسألة في ذيل نسخ التلاوة التي ذكرها العلماء في ذيل تحريف القرآن، وعلى هذا الأساس فهم لا يقبلون ذلك، كما كتبت العلامة الخوي في نقده لهذا الموضوع: «قد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وقد صرح بذلك جماعة في كتب الأصول وغيرها بل قطع الشافعي وأكثر أصحابه، وأكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة، وإليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، بل إن جماعة ممن قال بإمكان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة منع وقوعه وعلى ذلك فكيف تصح نسبة النسخ إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأخبار هؤلاء الرواة؟ مع أن نسبة النسخ إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنافي جملة من الروايات التي تضمنت أن الإسقاط قد وقع بعده. وإن أرادوا أن النسخ قد وقع من الذين تصدوا للزعامة بعد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو عين القول بالتحريف...»^[3].

[1]- صدوق، محمد بن بابويه، الاعتقادات، م.س، ج ١.

[2]- نسائي، أحمد بن شعيب، سنن، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤١١ق، ج ٤، ص ٢٧٢.

[3]- الخوي، سيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٠٦.



نقد لوجه نظر تيودور نولدكه حول (ما لا يتضمنه القرآن مما أوحى إلى محمد)

كَتَبَ الْعَلَمَةُ مَعْرِفَتٍ أَيْضًا فِي نَقْدِ هَذَا الْمَوْضُوعِ: «أَوْلَا: لَا شَكَّ أَنَّ رَجْمَ الْمُحْصَنِ حُكْمٌ ثَابِتٌ فِي الشَّرِيعَةِ وَأَمْرٌ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ يَزَلْ عَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْفُقَهَاءِ فِي الْقَدِيمِ وَالْحَدِيثِ. أَمَّا أَنْ شَرِيعَةَ الرَّجْمِ نَزَلَتْ آيَةً مِنَ الْقُرْآنِ، فَهَذَا وَهُمْ وَهَمَهُ ابْنُ الْخَطَّابِ، وَلَمْ يُوَافِقْهُ عَلَى هَذَا الرَّأْيِ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ رُغْمَ إِصْرَارِهِ عَلَيْهِ، وَسَيَأْتِي شَرْحُهُ.

يُحَدِّثُنَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا زَنِى الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ». وَالْمُرَادُ مِنَ الشَّيْخِ وَالشَّيْخَةِ هُمَا الثَّيْبُ وَالثَّيْبَةُ، كِنَايَةٌ عَنِ الْمُتَزَوِّجِ وَالْمُتَزَوِّجَةِ أَيِ الْمُحْصَنِ. فَهَذَا حَدِيثٌ سَمِعَهُ زَيْدٌ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَقُلْ أَنَّهُ قُرْآنٌ. لَكِنَّ ابْنَ الْخَطَّابِ زَعَمَهُ وَحِيًّا قُرْآنِيًّا، يَقُولُ: لَمَّا نَزَلَتْ آتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقُلْتُ: اكْتَبْنِيهَا. فَلَمْ يَجِبْهُ رَسُولُ اللَّهِ. قَالَ رَاوِي الْحَدِيثِ: كَانَهُ كَرَهُ ذَلِكَ.

قُلْتُ: لَعَلَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْرَبَ اقْتِرَاحَ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّاشِئِ عَنِ عَدَمِ تَدَبُّرِهِ اللَّائِقِ بِشَأْنِ الْكِتَابِ، أَوْ عَدَمَ إِمْلَامِهِ بِمَوَاضِعِ الْكِتَابِ مِنَ السُّنَّةِ، وَ مِنْ نَمِّ سَكَتِ تَأْنِيًّا لَهُ.

وَأَسْوَأُ مِنْهُ مَا فَهَمَهُ ابْنُ حَزْمٍ مِنْ هَذَا الْحَادِثِ، فَحَمَلَ كِرَاهَتَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى عَدَمِ رَغْبَتِهِ فِي الثَّبَتِ فِي الْمُصْحَفِ. وَإِذَا كَانَ حُكْمًا قُرْآنِيًّا ثَابِتًا فِي الشَّرِيعَةِ، فَلِمَاذَا لَا يَثْبُتُ سَنَدُهُ فِي الْكِتَابِ؟ الْأَمْرُ الَّذِي تَغَافَلَهُ ابْنُ حَزْمٍ، وَحَبَّ الشَّيْءِ يَعْمِي وَيَصْمُ!

ثَانِيًا: لَا نَسْخَ فِي غَيْرِ الْأَحْكَامِ - كَمَا سَلَفَ - فَضْلًا عَنِ عَدَمِ فَائِدَةِ مُتَوَخَّاةٍ مِنْ وَرَاءِ هَذَا النَّسْخِ غَيْرِ الْمَعْقُولِ، إِذْ مَا هِيَ الْحِكْمَةُ فِي نَسْخِ آيَةٍ فَيَبْقَى حُكْمُهَا ثَابِتًا بِلَا مُسْتَنَدٍ مَعَ الْأَبْدِ! لَوْ لَا أَنَّهُ اخْتَلَفَ الْجَاهُومُ إِلَيْهِ صَبِيحُ الْخَنَاقِ.

وَالْحَقُّ يُقَالُ إِنَّ هَذَا النَّوعَ مِنَ النَّسْخِ وَإِنْ كَانَ جَائِزًا عَقْلًا وَلَكِنَّهُ لَمْ يَقَعْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الرُّوَايَاتِ رَوَايَاتُ أَحَادٍ، وَالْقُرْآنُ الْكَرِيمُ لَا يَثْبُتُ بِرَوَايَاتِ الْأَحَادِ مَهْمَا كَانَتْ مَكَانَةً قَائِلًا، وَلَا بُدَّ فِيهِ مِنَ التَّوَاتُرِ، كَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ قَدِيمًا وَحَدِيثًا. وَلَوْ أَنَّهُ صَحَّ مَا قَالُوهُ لِاشْتِهَارِ بَيْنِ الصَّحَابَةِ جَمِيعًا، وَلِحَفْظِهِ كَثِيرٍ مِنْهُمْ أَوْ كَتَبُوهُ فِي مَصَاحِفِهِمْ. وَلَكِنْ لَمْ يَرِدْ شَيْءٌ عَنْ غَيْرِ هَؤُلَاءِ الرُّوَاةِ. فَلَا يُمَكِّنُ الْقَطْعُ بِأَنَّ هَذِهِ الْآيَاتِ الَّتِي ذَكَرُوها كَانَتْ مَسْطُورَةً فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَفِي صُحُفِ كُتَابِ الْوَحْيِ ثُمَّ نَسَخَتْ بَعْدَ ذَلِكَ وَرَفَعَتْ مِنَ الْمُصْحَفِ - كَمَا رَوَاهُ بَعْضُ الصَّحَابَةِ - وَبَقِيَ حُكْمُهَا



لِلْعَمَلِ بِهِ. وَأَيْضًا فَإِنَّ الْحُكْمَ لَا يَتَّبُتُ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ النَّصِّ، فَزَوَالِ النَّصِّ مُفْتَضِلِ لِرِزَالِ الْحُكْمِ، وَلَمْ يَظْهَرِ لِرِزَالِ النَّصِّ وَحَدَهُ حِكْمَةً مِنْ عَمَلِ الْحَكِيمِ لِأَنَّ الْحُكْمَ مَا زَالَ قَائِمًا لَمْ يَنْسَخْ فَأَيُّ فَائِدَةٍ فِي نَسْخِ تِلَاوَتِهِ؟»^[1].

الْعَدِيدُ مِنَ الْحَالَاتِ الْأُخْرَى الَّتِي يُشِيرُ إِلَيْهَا نَوْلِدِكِه هِيَ مِنْ نَفْسِ النَّوْعِ، وَغَيْرِ مَقْبُولَةٍ مِنْ حَيْثُ الْمُسْتَنْدَاتِ وَالنُّصُوصِ.

خَامِسًا: عِصْمَةُ الرَّسُولِ فِي تَلْقَى الْوَحْيِ وَإِبْلَاغِهِ

يَتَّهَمُ نَوْلِدِكِه فِي نَظَرِيَّتِهِ النَّبِيَّ بِارْتِكَابِ خَطَأٍ فِي تَلْقَى الْوَحْيِ وَإِبْلَاغِهِ، وَهَذَا الْكَلَامُ يَتَعَارَضُ مَعَ الْحُجَجِ الْقُرْآنِيَّةِ الْفَاطِعَةِ وَالْأَدَلَّةِ السَّرَدِيَّةِ حَوْلَ عِصْمَةِ النَّبِيِّ. يَقُولُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ:

﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴾^[2].

تَثَبَّتْ هَذِهِ الْآيَاتُ عِصْمَةَ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ بِطَرِيقٍ عَدَّةٍ:

أَوْلَاهَا: أَقْوَالُ النَّبِيِّ وَأَفْعَالُهُ وَتَقْرِيرُهُ مُرْتَبِطَةٌ بِالْوَحْيِ. الْضَمِيرُ «هُوَ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ لَا يُشِيرُ إِلَى الْقُرْآنِ، بَلْ هُوَ يَرْجِعُ إِلَى مَنْطِقِ وَأَحَادِيثِ النَّبِيِّ ﷺ. فَهَذِهِ الْآيَاتُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَقْوَالَ النَّبِيِّ ﷺ وَحْيٌ، وَأَنَّهُ لَمْ يَتَأَثَّرْ بِأَحْوَالِ الرُّوحِ فِي بَيَانِ الْوَحْيِ وَأَنَّ كَلَامَهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ. وَقَدْ بَيَّنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي رِوَايَةِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ ﷺ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا»^[3].

وِعِبَارَةٌ «بَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ» تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى آيَاتِ الْقُرْآنِ أَنْزَلَ عَلَى النَّبِيِّ وَشَرَحَ لَهُ مَحْتَوِيَاتِ الْقُرْآنِ.

ثَانِيهَا: عِلْمُهُ فِي ظِلِّ تَعْلِيمِ اللَّهِ تَعَالَى، فَعِلْمُهُ عِلْمٌ لَدُنِي.

[1]- معرفت، محمد هادي، صيانة القرآن من التحريف، ص ٢٤-٢٨.

[2]- سورة النجم، الآيات ٢-١١.

[3]- الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٩.



نقد لوجهة نظر تيودور نولدكه حول (ما لا يتضمّنه القرآن مما أوحى إلى محمد)

ثالثها: بَلَعَتْ قُدْرَتُهُ وَطَاقَتُهُ نُقْطَةً وَصَلَ فِيهَا إِلَى أَقْرَبِ مُسْتَوَى رُوحِي إِلَى اللَّهِ تَعَالَى.
إِنَّ الْقُرْبَ مِنَ اللَّهِ يَتَطَلَّبُ الْعِصْمَةَ وَالتَّطَهِيرَ مِنْ أَيِّ ذَنْبٍ وَخَطِيئَةٍ.

رابعها: كَانَ قَلْبُ الرَّسُولِ فِي نِهَائَةِ الْيَقِينِ وَلَمْ يَنْكُرْ شَيْئًا. الْيَقِينُ عَامِلٌ مُهِمٌّ فِي تَأْسِيسِ
وَاسْتِقْرَارِ الْفَضَائِلِ وَالْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ. بِالْإِضَافَةِ إِلَى كَوْنِهِ أَنْزَلَ عَلَى الرَّسُولِ الْكَرِيمِ، كَانَ أَيْضًا
مُتَأَكِّدًا فِي النِّهَايَةِ مِنْ هَذَا الْوَحْيِ، وَالْيَقِينُ هُوَ عَامِلٌ مُهِمٌّ فِي عِصْمَةِ مَنْ أَيَّ خَطِيئَةٍ وَخَطِيئَةٍ.

هناك رواياتٌ عديدةٌ في هذا الصدد، منها ما يرويه الشيخ الصدوق في الاعتقادات:
«قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَنَا أَفْضَلُ مِنْ جَبْرَيْلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ، وَمِنْ جَمِيعِ الْمَلَائِكَةِ
الْمُقْرَّبِينَ، وَمِنْ حَمَلَةِ الْعَرْشِ وَأَنَا خَيْرُ الْبَرِيَّةِ، وَأَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ»^[1].

نَقَلَ الْإِمَامُ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْفِيَّةَ نُزُولِ الْوَحْيِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَيَقِينَهُ فِي هَذَا الصَّدَدِ عَلَى
النَّحْوِ التَّالِي: «وَمَا وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ ﷺ مِنْ لَدُنْ
أَنْ كَانَ فَطِيمًا أَعْظَمَ مَلِكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَمَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ
لَيْلَهُ وَنَهَارَهُ وَلَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَنْزَلَ أُمَّهُ يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْمًا
وَيَأْمُرُنِي بِالْإِفْتِدَاءِ بِهِ وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءِ فَارَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي وَلَمْ يَجْمَعْ
بَيْنَتْ وَاحِدٌ يَوْمِيذٍ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَخَدِيجَةَ وَأَنَا ثَالِثُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَحْيِ
وَالرِّسَالَةَ وَأَشْمُ رِيحَ النُّبُوَّةِ وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَبَّنَا الشَّيْطَانَ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ ﷺ فَقُلْتُ
يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّئَةُ، فَقَالَ هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ
وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيِّ وَلَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»^[2].

قَالَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَدًّا عَلَى زَرَارَةَ عَنْ حَقِيقَةِ الْوَحْيِ وَثِقَةِ النَّبِيِّ ﷺ بِوَحْيَانِيَّةِ
كَلِمَةِ اللَّهِ: «عَنْ زَرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ لَمْ يَخَفْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيمَا
يَأْتِيهِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِمَّا يَنْزَعُ بِهِ الشَّيْطَانُ؟ قَالَ: فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ إِذَا اتَّخَذَ
عَبْدًا رَسُولًا أَنْزَلَ عَلَيْهِ السَّكِينَةَ وَالْوَقَارَ وَكَانَ يَأْتِيهِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ مِثْلَ الَّذِي يَرَاهُ بِعَيْنِهِ»^[3].

[1]- صدوق، الاعتقادات، ص ٩٠.

[2]- سيد رضي، نهج البلاغة، قم - منشورات هجرت، ١٤١٤ق، خطبة ١٩٢.

[3]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت - مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق، ج ١٨، ص ٢٦٢.



الخاتمة

بِنَاءٍ عَلَى مَا سَبَقَ، فَإِنَّ وُجْهَةَ تَظَرُّرِ نَوْلِدِكِهِ حَوْلَ «مَا لَا يَتَّصَمَنَّهَ الْقُرْآنُ مِمَّا أُوْحِيَ إِلَى مُحَمَّدٍ» لَيْسَتْ صَحِيحَةً. فَقَوْلُهُ إِنَّ بَعْضَ آيَاتِ الْقُرْآنِ قَدْ حُذِفَتْ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَإِنَّ هَذَا الْحَذْفَ إِذَا أُنْ بُدِيَ أَنْ يَكُونَ بِسَبَبِ النِّسْيَانِ أَوْ بِسَبَبِ اخْتِلَاطِ الْآيَاتِ الْمَحْذُوفَةِ مَعَ الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ بِحَسَبِ آيَاتِ الْقُرْآنِ (الْمَذْكُورَةِ فِي الْمَقَالِ) وَالْحُجُجِ الْعَقْلَانِيَّةِ وَالسَّرْدِيَّةِ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ خَالَ مِنْ أَيِّ تَحْرِيفٍ، وَآيَاتُ الْقُرْآنِ الْحَالِيَّةُ هِيَ نَفْسُ الْآيَاتِ الَّتِي نَزَلَتْ عَلَى النَّبِيِّ الْكَرِيمِ. وَمَا يَسْتَشْهَدُ بِهِ نَوْلِدِكِهِ فِي تَقَارِيرِهِ لَشَبَهَتِهِ هُوَ خَبَرُ الْوَاحِدِ غَيْرِ الْمُعْتَمَدِ، فَهَذِهِ الْأَقْوَالُ مِنْ حَيْثُ فِيهِ الْحَدِيثُ وَنَقْدُ الْحَدِيثِ تُعَانِي مِنْ قَلْقٍ وَضَعْفٍ الْوَثِيقَةِ وَالنَّصِّ. وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى، فَقَدْ نَقَلَ الْقُرْآنُ بِشَكْلِ مُتَوَاتِرٍ وَاسْتَخْدَمَهُ الْمُسْلِمُونَ بِكَثْرَةٍ عَلَى مَرِّ الْعُصُورِ، مِمَّا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ لَا مَكَانَةَ لَهُ أَمَامَ التَّوَاتُرِ، بِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ، فَقَدْ تَمَّ انْتِقَادُ بَعْضِ هَذِهِ التَّقَارِيرِ وَرَفْضُهَا مِنْ قِبَلِ الْمُفَكِّرِينَ الْإِسْلَامِيِّينَ.

الرَّسُولُ الْعَظِيمُ مُرْتَبِطٌ بِالْوَحْيِ، وَبِحَسَبِ الْقُرْآنِ، أَقْوَالُهُ مُرْتَبِطَةٌ بِالْوَحْيِ. وَوَقْفًا لِلآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ، بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ نَزَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَحْيٌ آخَرَ وَيُشَارُ إِلَيْهِ بِالْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ أَوْ غَيْرِ الْقُرْآنِيِّ. إِنَّ أَهَمَّ فَرْقٍ بَيْنَ الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ وَالْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ هُوَ أَنَّ الرَّسُولَ لَمْ يَتَدَخَّلْ فِي كَلَامِ الْوَحْيِ الْقُرْآنِيِّ وَنَقَلَ لِلنَّاسِ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ بِالضَّبْطِ. لَكِنْ فِي الْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ، فَالْمُحْتَوَى مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالْكَلَامِ وَالْأَلْفَاظِ مِنَ النَّبِيِّ، وَهُوَ بِالطَّبَعِ الْوَحْيِ الْبَيَانِيِّ أَعْمٌ مِنَ الْأَحَادِيثِ الْقُدْسِيَّةِ. لِذَلِكَ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ نَوْلِدِكِهِ قَدْ حَدَدَ هَذَا النَّوْعَ مِنَ الْوَحْيِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنْ تَمْيِيزِهِ بِشَكْلِ صَحِيحٍ مِنْ بَيْنِ أَنْوَاعِ الْوَحْيِ.

مَا يُمَكِّنُ اسْتِنْتَاجَهُ مِنْ طُرُوحَاتِ نَوْلِدِكِهِ، هُوَ أَنَّهُ لَدَيْهِ شُكُوكٌ حَوْلَ وَحْيِ وَنُبُوَّةِ النَّبِيِّ، وَهَذَا مَا دَفَعَهُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْ هَذَا الشَّكِّ بِطُرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي كِتَابِهِ وَفِي مَوَاقِفٍ مُخْتَلِفَةٍ، لَكِنْ عِصْمَةُ الرَّسُولِ فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَالتَّقْرِيرِ مِنْ جِهَةٍ، وَعِصْمَتُهُ فِي إِبْلَاحِ الْوَحْيِ وَتَفْسِيرِهِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، مُؤْتَقَتَانِ فِي آيَاتِ وَأَحَادِيثِ قَطْعِيَّةِ الصُّدُورِ وَهَذَا لَا يَتَرَكُ مَجَالًا لِلشَّكِّ.



لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. بلاغي نجفي، محمد جواد، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، قم - مؤسسة بعثت، ١٤٢٠ق.
٢. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، الطبعة الأولى، بيروت - مؤسسة كونراد، ٢٠٠٤م.
٣. جوادى آملي، عبد الله، نزاهة القرآن عن التحريف، قم - مركز نشر اسراء، ١٣٨٦ش.
٤. الخويّ، سيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، قم - مطبعة علميه، الخامسة، ١٣٩٤ق.
٥. راوندي، قطب الدين، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام، قم - مكتبة آيه الله مرعشي نجفي، ١٤٠٥ق.
٦. سيد رضي، نهج البلاغة، قم - منشورات هجرت، ١٤١٤ق.
٧. صدوق، محمد بن بابويه، الاعتقادات، قم - منشورات مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٤ق.
٨. طبرسي، الشيخ أبو علي فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ تصحيح: شيخ أبو الحسن شعرائي؛ الطبعة الثالثة، طهران - مكتبة الإسلامية، ١٣٨٢ق.
٩. طوسي، أبو جعفر محمّد بن حسن؛ التبيان في تفسير القرآن؛ تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي؛ بيروت - دار إحياء التراث العربي.
١٠. عابدي، أحمد، الوحي القرآني والوحي البياني، مجلة فصلية للفكر الديني الجديد، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، الصيف ١٣٨٧.

١١. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران - منشورات إسلامية، ١٣٦٢ش.

١٢. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت - مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.

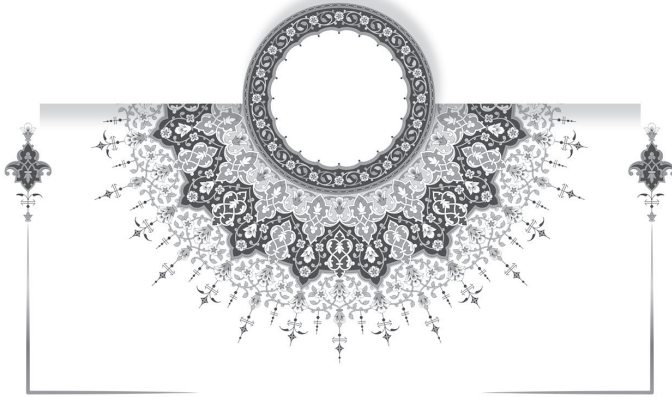
١٣. معرفت، محمد هادي، صيانة القرآن من التحريف، قم - منشورات التمهيد، ١٤٢٨ق.

١٤. نسائي، أحمد بن شعيب، سنن نسائي، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤١١ق.

الفصل الثالث

نقد آراء نولدكه في مصادر تعليم

النبي محمد ﷺ



مقدمة الفصل

يتمحور هذا الفصل حول مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب تعبير نولدكه؛ حيث كثرت الأقوال في هذا المجال، فذهب المستشرقون جلهم إلى أنّ النبي محمد ﷺ قد اقتبس واستعان بالأديان السابقة؛ لأجل أن يقدم دينًا جديدًا ويطرح له كتابًا مقدسًا. وقد كانت وسيلة نولدكه في إثبات ذلك الأحكام السابقة على النبي ﷺ من الأديان اليهودية والمسيحية، بل حتى إنه استفاد من تقاليد وأعراف العرب الجاهلية في دينه الذي أتى به، حسبما يرى نولدكه في تحليله. وقد عالج هذا الفصل مجموعة من الشبهات التي أثارها نولدكه من قبيل: شبهة اليهودية والهاجادا، وشبهة المسيحية والليتورجيا، وشبهة زيد بن عمرو بن نفيل وأمّية بن أبي الصلت...

مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب تعبير نولدكه

أ.د. عمار محمد النهار^[1]

المقدمة

يتحدّث هذا البحث عن ثلاثة شبهات أثارها المستشرق الألمانيّ تيودور نولدكه في كتابه «تاريخ القرآن». وتمثّلت الشبهة الأولى في كون اليهوديّة والهاجادا كانتا مصدرى تعليم محمد ﷺ؛ حيث اتّصف طرح نولدكه عنها بالاضطراب والتناقض والترّدّد والإخلال بالأمانة العلميّة، وعدم معرفته بالحقائق التاريخيّة التي تفيد بندرة وجود اليهود بمكّة، وبأنّهم لم يرووا شيئاً عن أحداث لهم مع المسلمين، وأنّ سوادهم كان جاهلاً بالكتابة والقراءة، وأنّ قريشاً لما أرادت امتحان النبي ﷺ ذهبت إلى يهود المدينة.

وتمثّلت الشبهة الثانيّة في أنّ المسيحيّة والليتورجيا والصابئة والأحناف وبحيرى، من مصادر تعليمه ﷺ، والملاحظ أنّ طرحه لهذه الشبهة كان متناقضاً وغير مؤكّد، لذلك استخدم كلمة (على الأرجح)، ومن خلال طرح هذه الشبهة يتّضح جهل نولدكه أو تجاهله للعلاقة بين القرآن والكتب السماويّة، والتشابه بين ما أنزله الله على الأنبياء وبين ما أنزله على النبي ﷺ، كما جاء البحث على ذكر نصوص الإنجيل التي تصف النبي ﷺ وتحدّث عن أخباره.

وأما الشبهة الثالثة التي يعالجها البحث، فهي شبهة أنّ زيد بن عمرو بن نفيل وأمّية بن أبي الصلت واعتقادات الجاهليّة كانوا مصدرًا من مصادر تعليم محمد ﷺ، حيث اتّصف طرح نولدكه هنا بالتفكّك؛ إذ أوضح البحث بطلان سند

[1]- أستاذ التاريخ والحضارة العربيّة الإسلاميّة في قسم التاريخ - جامعة دمشق، وجامعة بلاد الشام للعلوم الشرعيّة، وجامعة اليرموك، والجامعة السورية الافتراضية.



ومتى ومعنى إحدى الروايات عن شعر زيد، والتي استشهد بها أصحاب الشُّبهة، وأنَّ مجموع شعر زيد لا يتعدى الأربعين بيتًا، وأنَّه أصابه النحل، وتداخل مع أشعار غيره، وأنَّ زيدًا نفسه لم يدع ما ادَّعاه أصحاب الشُّبهة، كما وتمَّ طرح شبهات عدَّة متعلِّقة بزيد.

وقد توزعت هذه الشبهات على ثلاثة مباحث، حاول الباحث فيها دحض ما طرحه نولدكه.

المبحث الأول: نقد شبهة أن اليهودية والهاجادا مصدر من مصادر تعليم

محمد ﷺ
عليه وآله

تمهيد

تحدَّث نولدكه عن اليهودية وعن الهاجادا كمصدر من مصادر تعليم الرسول ﷺ بحسب عبارته.

فجاء تخمينه وظنه بعيدًا عن الحقائق التاريخية، وظهر أنَّه تكلم بما أملت عليه قريحته، وبطريقة يظهر منها أنَّه يتحدَّث وفقًا لوقائع ووثائق علمية لا جدال فيها، مع أنَّه لم يسعفنا بتفاصيل شبهته، ولا بأدلته العلمية والتاريخية عنها.

ومع أنَّ الهاجادا هي من اليهودية، لكنني أفردت لها فقرةً خاصَّة؛ لما لها من خصوصيةً بحثية، ولما فيها من تفاصيل استثنائية، ولسبب آخر يتعلَّق بندرة الدراسات الجادة عنها.

كما أنَّ طريقة الردِّ على شبهة الهاجادا تختلف عن طريقة الردِّ على شبهة اليهودية كما سيبيِّن البحث. وسيكون لكلِّ شبهةٍ مقدِّمتها الخاصة بها.



أولاً: نقد شبهة أن اليهودية مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب

تعبير نولدكه

مقدمة

كّرّر نولدكه شبهة تلقّي النبي ﷺ عن اليهود واليهودية في مواضع عدّة كما يأتي:

الأول: قال ضمن سياق تظهر فيه متناقضات: «قد يلقي المرء جزافاً بالتهمة القائلة بأنّ أهمّ تعاليم محمد مأخوذة عن اليهود والمسيحيين وليست نابعة من عقله، صحيح أنّ أفضل ما في الإسلام قد نشأ على هذا المنوال، لكن الطريقة التي اكتسب فيها محمد هذه التعاليم، وعدّها وحيّاً أنزله الله إليه، ليبشر به الناس، تجعل منه نبياً حقّاً»^[1]. ومفهوم هذا الكلام أنّ نولدكه يعدّ من المجزأة القول إنّ النبي ﷺ قد تلقّى تعاليمه من اليهود والمسيحيين، ثم ينفي هذا الحكم مباشرة ويقول: «إنّ أفضل ما في الإسلام قد نشأ على هذا المنوال». ثم يعدّ النبي ﷺ نبياً لا لكونه موحى إليه، بل لأنّه اتبع طريقة اكتسب فيها هذه التعاليم، فجعلت منه نبياً.

الثاني: وقال في الموضوع الثاني مؤكّداً هذه المرة على أثر اليهودية: «إنّ المصدر الرئيس للوحي الذي نُزل على النبي حرقياً، وبحسب إيمان المسلمين البسيط، وبحسب اعتقاد القرون الوسطى وبعض المعاصرين: هو بلا شكّ الكتابات اليهودية، وتعاليم محمد في جلّها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها، لهذا لا لزوم للتحليل لنكتشف أنّ أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض هي ذات أصل يهودي». ثم قال: «أما تأثير الإنجيل على القرآن فهو دون ذلك بكثير، وسيفضي بنا البحث المتمعّن عمّا هو يهوديّ ومسيحيّ في القرآن إلى الاقتناع بأنّ التعاليم الأساسية التي يشترك

[1]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، بيروت، مؤسسة كونراد، ٢٠٠٤م، ص٤.



فيها الإسلام والمسيحية هي ذات صبغة يهودية»^[1]. ثم قال: «نسوق مثلاً على ذلك الشهادة المعروفة في الإسلام (لا إله إلا الله)، وهي مستقاة من عبارة يهودية»^[2]. وبعد ذلك أراد نولدكه أن يدلل على انتشار اليهود في الجزيرة العربية، فقال: «وقد تواجد اليهود في أماكن عدة من شبه الجزيرة العربية، وكانوا يقيمون في مناطق يثرب التي كانت على صلة وثيقة بموطن محمد، وكانوا يترددون إلى مكة كثيراً». ثم قال: «مسيحية الفرق الشرقية ذاتها كانت ذات طابع يهودي بارز»^[3]. وذكر أن هناك ما اقتبس حرفياً من العهد القديم، مثلما ورد في سورة الأنبياء، الآية: ١٠٥، وهي -برأيه- تطابق ما ورد في المزمور (٣٧ / ٢٩)^[4]، وسناقش ذلك.

الثالث: ويصل نولدكه في الموضوع الثالث إلى نتيجة استعراضاته السابقة، يقول: «فلا يُستبعد أن يحوز رجل وُجد في محيطه القريب عشرات من الرجال الذين استطاعوا القراءة والكتابة...»^[5] ليس فقط بوصفه تاجرًا، ما يحتاجه من هذه الصنعة، ليس فقط من أجل تسجيل البضائع والأسعار والأسماء، بل أيضاً بسبب اهتمامه بكتب اليهود والمسيحيين المقدسة التي سعى أن يتعمق بها معرفة». ومع أن نولدكه ساق الكلام الآن بطريقة الواثق مما يتكلم، عاد فشكك به، على عادته بذكر متناقضات في سياق واحد أو بين صفحة وصفحات أخرى، فقال: «ولكننا إذ نفتقر إلى أي معلومات وثيقة، علينا أن نكتفي بالنتائج الآتية، وهي بالطبع في غاية الأهمية». ثم ذكر هذه النتائج، وهي: «أولاً: إنَّ محمداً نفسه لم يشأ أن يعد عارفاً بالقراءة والكتابة، ولهذا السبب أوكل آخرين بقراءة القرآن ورسائله. وثانياً: إنَّه لم يقرأ بتاتاً الكتاب المقدس أو آثاراً أخرى مهمة»^[6].

[١]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص٧.

[٢]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص٧-٨. وسناقش هذه الشبهة في سياق هذا البحث.

[٣]- م. ن، ص٨.

[٤]- م. ن، ص٩.

[٥]- يدلل هنا على عدد من كان يعرف القراءة والكتابة من ابن سعد والبلاذري.

[٦]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص١٥.



الرابع: يعود نولدكه إلى محاولة إثبات شبهته، فيقول: «استناداً إلى ما تقدّم لا بدّ لنا أن ننفي إمكانية استعمال محمد مصادر مكتوبة، فهو تقبّل أهم أجزاء تعليمه من اليهود والمسيحيين شفويّاً على الأرجح»^[1]. ثم حاول أن يطوّع القرآن الكريم إلى ما يريد، فاستشهد بآيات منه قال عنها: «ويبدو أنّ القرآن يشير إلى هذا الأمر»^[2]، أي أمر تعلّم النبي ﷺ شفويّاً من اليهود والمسيحيين. والآيات التي استشهد بها هي:

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾^[3]، وحذف نولدكه منها قوله تعالى: «فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا».

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي﴾^[4]، وحذف منها قوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾.

وبقيام نولدكه بحذف جواب هذه الآيات فإنه أخلّ بالأمانة العلمية، فهذه الآيات جاءت لتنفي ما أراد نولدكه إثباته، وجاءت لتكشف افتراء هؤلاء^[5].

ثم يعقّب: «وتذكر التفاسير أسماء عديدة لمعاصري النبي المعنيين بهذه الآية: سلمان، يسار، جبر، يعيش، بلعام». ثم عاد فذكر قولاً ينقض ذلك كعادته: «ولا يمكن إضافة أي شيء إلى ما يرد في الروايات من هذا الاكتشاف اليسير أو ذلك»^[6].

[1]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ١٦.

[2]- م.ن، ص ١٦.

[3]- سورة الفرقان، الآية ٤.

[4]- سورة النحل، الآية ١٠٣.

[5]- انظر تفسير هاتين الآيتين وأسباب نزولهما في التفاسير الآتية: عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ): تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، لبنان، دار الكتب العلمية، ص ٣٠٠ وما بعد. محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م، (١٩/ ٢٣٧ وما بعد). إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٩م، (٦/ ٩٣ وما بعد).

[6]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ١٦-١٧.





الخامس: ويشير نولدكه في الموضوع الخامس إلى أنّ النبي ﷺ أخذ «بعض الأساطير العربية القديمة كتلك الموثقة في أسماء مناطق جغرافية وأشعار قديمة، والتي تشير باختصار إلى عاد وثمود وإلى سيل العرم وما إلى ذلك، أخذها محمد وبدّلها تبديلاً تاماً بحسب قصص الأنبياء اليهود التي أتى بها حتى لم يبق من الصيغ الأساسية لهذه الروايات إلا القليل»^[1].

ولم يكن نولدكه الوحيد الذي أثار شبهة أخذ الإسلام عن اليهودية، بل بات ذلك من سمة المستشرقين، لذلك يقول الدكتور عبد الجليل شلبي: «قلّما تحدث مستشرق عن القرآن فأغفل أنه مستقى من اليهودية، حتى وصف تايلور الإسلام بأنه يهودية مهدّبة»^[2].

مناقشة ونقد

بكل الأحوال، هذه هي المواضع التي حاول نولدكه أن يضعنا فيها أمام شبهة تلقّي النبي ﷺ عن اليهودية، وفي الفقرات الآتية مناقشة ذلك.

١. الحديث النبوي النّاطم للتعامل مع أهل الكتاب، ووحدة المصدر:

الأصل في تعاملنا مع كتب اليهود والنصارى الحديث الآتي، ثم من بعده يدور النقاش: فعن أبي هريرة، قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسّرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: ﴿أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾»^[3].

وقد عبّ الإمام القسطلاني على هذا الحديث بقوله: «لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم: إذا كان ما يخبرونكم به محتملاً لئلا يكون في نفس الأمر

[١]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ١٨.

[٢]- محمد بهاء الدين حسين: المصادر الخيالية في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، السودان، جامعة إفريقيا العالمية، عدد ٦، ٢٠٠٥م، ص ٩.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١٣٦. والحديث عند محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ): الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ١٤٢٢هـ (٢٠/٦)، (٤٤٨٥).



صدقًا فتكذّبوه، أو كذبًا فتصدّقوه فتقعوا في الحرج»^[1].

وقد وضعنا ابن كثير في صورة الحكم على الإسرائيليات، وأنها تُذكر للاستشهاد لا للاعتضاد^[2].

ويجهل الذين قالوا إن القرآن منقول عن الكتاب المقدس في كثير من معارفه ونصوصه التي شابها ما في الكتاب المقدس من أخبار السابقين، أن القرآن يصرّح بوجود التشابه بين ما أنزله الله على الأنبياء وبين ما أنزله على خاتمهم ﷺ ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^[3]، ومثله في قوله: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾^[4]، فوحدة المصدر تستلزم وجود التشابه، والتشابه بينهما يكون بقدر ما يشتمل عليه الكتاب المقدس من حق وما بقي فيه من هدي الأنبياء: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾^[5].

لكن التشابه بين الكتابين ليس مطردًا، فثمة فروق كبيرة بينهما، وإن الكثير مما يظنه البعض تشابهًا هو في حقيقته مشتمل على مفارقة كبرى تبطل زعم الزاعمين بالتشابه بين الكتابين.

كما يلزم العلم بالاختلاف والبون الكبير بين موضوعات القرآن وموضوعات الكتاب المقدس، فالعهد القديم (التوراة) في حقيقته هو تاريخ بني إسرائيل وأنسابهم وأعدادهم وسير ملوكهم وأنبيائهم وقصص حروبهم، فهو في الجملة

[1]- أحمد بن محمد القسطلاني (ت ٩٢٣هـ): إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ٧، ١٣٢٣هـ (١٠/٣٥٢).

[2]- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (١/٩).

[3]- سورة الأنبياء، الآية ١٠٥.

[4]- سورة الأعلى، الآيات ١٦-١٩.

[5]- سورة النساء، الآية ١٦٣.

كسائر كتب التاريخ المعروفة، كالبداية والنهاية لابن كثير، وتاريخ الأمم والملوك للطبري، ولا يستثنى من ذلك إلا سفران فقط (اللاويون والثنية)، فهما معنيان بالأحكام التشريعية.

أما القرآن الكريم فهو مختلف في تكوينه وموضوعه، فهو يحوي (شرح حقائق الإيمان - قصص السابقين - أحكام تشريعية - توجيهات للمجتمع المسلم - معالجة قضايا في العصر النبوي - وصف اليوم الآخر وما يتعلق به). وينحصر المشترك بين موضوعات القرآن وموضوعات الكتاب المقدس في ثلاثة محاور (حقائق الإيمان - قصص السابقين - الأحكام التشريعية). لكن نظرة فاحصة ستكشف التباين الكبير بين حديث القرآن وحديث الكتاب المقدس في هذه الموضوعات الثلاثة^[1].

٢. يهود الجزيرة العربية، وهل رووا أو كتبوا شيئاً؟! وهل عرفوا الكتابة؟!

وهذه قضية تُفيدنا بشكلٍ حاسمٍ في نقض هذه الشبهة؛ إذ لا تذكر الأخبار التاريخية أنّ اليهود كتبوا أو رووا شيئاً عن أحداث لهم مع المسلمين (باستثناء روايات من أسلم منهم).

وقد تقصّى جواد علي في هذا الموضوع وبحث، ووصل إلى أنّ قصة يهود جزيرة العرب قبل الإسلام، قصة لا تستند إلى مؤلفاتٍ تاريخيةٍ كُتبت في تلك الأيام، ولا إلى نصوص جاهليةٍ عربيةٍ أو أعجميةٍ لها علاقةٌ بيهود كُتبت في ذلك العهد، ولكن تستند في أكثر تفاصيلها إلى مواردٍ إسلاميةٍ، ذكرتهم وأشارت إليهم لمناسبة ما وقع بينهم وبين الرسول ﷺ من خلاف، وقد ورد شيء كثير بحقهم في القرآن الكريم وفي الحديث وفي الأخبار ولا سيما أخبار الغزوات، يتعلّق معظمه بأمر الخصومة التي وقعت بينهم وبين النبي ﷺ عند قدومه يثرب، فهو لا صلة له لذلك إلا بما له علاقة بهذه الناحية.

وما ورد عنهم إذن هو من مورد واحد وطرف واحد.

[١]- منقذ بن محمود السقار: تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، رابطة العالم الإسلامي، ص ٦٦-٦٧.



أما الطرف الثاني من أصحاب العلاقة بهذا التاريخ والشأن، أي اليهود، فلا صوت لهم فيه، ولا رأي، فلم تصل إلينا منهم كتابة ما عنهم في علاقتهم بالإسلام، كذلك لم تصل إلينا كتابة أو رواية أو خبر عن أولئك اليهود في الموارد التاريخية التي دونها غيرهم من مؤرخي يهود وكنّابهم عن علاقة يهود جزيرة العرب بالإسلام، وعن إجلاء يهود الحجاز من مواضعهم إلى بلاد الشام، لا في العربية ولا في العبرانية ولا في بقية اللغات، مع ما لهذا الحادث من خطر في تأريخ اليهود في جزيرة العرب^[1].

ونفى جواد علي زيف ما كتبه المستشرقون عن أثر اليهود في الجاهليين أو أثر الجاهليين في اليهود، ومما قاله: «وما دمنا لا نملك نصوصاً يهودية جاهلية، ولا نصوصاً عربية جاهلية تتعرض لليهود، فليس في وسعنا إذن أن نتحدث باطمئنان عن أثر اليهود في الجاهليين أو أثر الجاهليين في اليهود»^[2].

ومن جهة ثانية: يستحيل وصول أساطير اليهود في التلمود ونصوصه والأساطير الأخرى إلى عرب الجزيرة العربية، ونستشهد على ذلك مما كتبه ولفنسون وعبد الوهاب المسيري.

يقول إسرائيل ولفنسون: «إن سكوت المراجع الإسرائيلية عن سرد حوادث اليهود في الجزيرة العربية يدل دلالة قاطعة على أن اليهود في بلاد العرب كانوا منقطعين تمام الانقطاع عن بقية أبناء جنسهم في جهات العالم، ولم تكن لهم بهم أي صلة»^[3]. ويقول: «لم يظهر شيء من النبوغ والعبقرية في يهود بلاد العرب مطلقاً، ولم تشتهر من بينهم شخصية واحدة في كل عصورها بالرقى الفكري»^[4].

ويقول: «وكان العالم (شير) يعتقد أن اليهودية في بلاد العرب كانت لها

[1]- انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ت ١٤٠٨هـ)، دار الساقى، ط ٤، ٢٠٠١م، (١٢ / ١٤١، ١٤٢).

[2]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢ / ١٤٣).

[3]- إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، مصر، مطبعة الاعتماد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩١٤م، ص ١١-١٢.

[4]- م. ن، ص ١٢.

صبغة خاصة، كانت يهودية في أساسها لكنها غير خاضعة لكل ما يعرف بالقانون التلمودي»^[1].

أما عبد الوهاب المسيري، فقد ذكر في موسوعته النقاط الآتية التي يهمننا الاستشهاد بها هنا:

- كان يهود الجزيرة العربية منعزلين عن يهود العالم، وعن مراكز الدراسة التلمودية والفقهية في فلسطين وبابل، بل ويُقال إن يهود العالم آنذاك لم يكونوا يعدُّونهم يهوداً ... ومن هنا تكون التفرقة بين يهود عصر موسى ويهود المدينة، ومن هنا تكون ضرورة افتراض عدم وجود استمرار يهودي^[2].

- لم يرد ذكر يهود الجزيرة العربية في المراجع اليهودية أو غير اليهودية قبل بعث الرسول ﷺ نظراً لانقطاع علاقتهم ببقية يهود العالم. وكانت علاقتهم بيهود فلسطين، الذين كانوا يتحدثون الآرامية، علاقة تجارية لا تختلف عن علاقة القبائل العربية الأخرى بهم. بل إنَّ هناك من القرائن ما يدل على أن يهود دمشق وحلب لم يكونوا (في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي) يعدُّون يهود الجزيرة العربية يهوداً على الإطلاق؛ نظراً لأنَّهم لم يكونوا يعرفون التلمود وإن عرفوه لم يخضعوا لقوانينه. ويُقال إن اليهودية التي اعتنقها عرب الجزيرة كانت أشبه بحزب قبلي أكثر من كونها ديناً له أصول وأبعاد كدين يهود فلسطين، إذ كان مجرد اعتناق أحد رؤساء القبائل أو البطون أو الأفخاذ للديانة اليهودية يؤدي تلقائياً إلى تهوُّد أتباعه^[3].

[1]- إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، مصر، مطبعة الاعتماد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩١٤م، ص ١٣.

[2]- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر، دار الشروق، ط ١، ١٩٩٩م، (٤ / ٢٨).

[3]- م.ن، (٤ / ٢٣٥).



ويتبين من القرآن الكريم، أنّ اتصال الرسول ﷺ باليهود اتصالاً مباشراً إما كان في يثرب، أما في مكة، فلم يكن لليهود فيها شأن يذكر، لذلك لا نجد في الآيات المكية ما نجده في الآيات المدنية، ولا سيما المتأخر منها، من تفرغ لليهود وتوبيخ لهم، لوقوفهم موقفاً معادياً من الإسلام، واتفاقهم مع المشركين في معارضة الرسول ﷺ ومقاومته.

إذًا، لم يكن لليهود نفوذٌ كبير ولا جاليات كبيرة في مكة، فلو كان لهم نفوذ فيها أو رأي مسموع، لسمعنا به كما سمعنا بخبرهم في يثرب، ولكان لهم حيّ خاص بهم، ومكانة بين رجال قريش، كالذي كان عليه يهود يثرب في اتصالهم بالأوس والخزرج، ولأشير إليهم في السور المكيّة، على نحو ما أُشير إليهم في السور المدنية، ثم لما اضطر رجال قريش للذهاب إلى يثرب مرارًا، لاستشارتهم في أمر سلوكهم مع المسلمين، ولما جاء سادات يهود يثرب إلى مكة، لتحريض أهلها على مقاومة الرسول ﷺ، ولعقد حلف معهم عليه^[1].

وقد ردّ المؤرّخ اليهودي إسرائيل ولفنسون على المستشرق لامنس الذي حاول أن يثبت أنّ عددًا من اليهود كان يسكن مكّة قبيل ظهور الإسلام، وقال: «إنّ نظرياته لا يطمئن إليها الباحث، ولو صح ما ادّعه هذا العالم لكان لليهود حيّ خاص بهم في مكة، ولكان لهم معبد خاص يقيمون فيه صلواتهم ويدرسون كتبهم، وليس في جميع المصادر التاريخية القديمة ما يشير أقل إشارة إلى وجود شيء من ذلك»^[2].

وعلى فرض أنّ أحدًا عاند الحقائق السابقة، وأصرّ على أنّ الرسول ﷺ أخذ عن اليهود، فلننظر حال اليهود أنفسهم ومدى علمهم بموروثهم الديني أو كتبهم الدينية أو دينهم آنذاك:

يقول جواد علي بعد استقصاء شامل وطويل: «ونحن لا نستطيع أن نتصوّر

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢ / ١١٩).

[2]- إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، ص ٩٤.



أَنَّ سواد يهود الجاهلية كانوا على علم بالكتابة والقراءة ثم بأحوال دينهم وأمره. وفي القرآن الكريم أَنَّ هذا السواد كان جاهلاً ليس له علم ولا خبر بأمور دينه وشريعته، وأَنَّهُ مقلد تابع لما تقوله له أحباره وربانيوه، فكل ما كانوا يقولونه له، كانوا يرونه حقاً وعلماً^[1]. مع أَنَّ من بين أولئك من كان دَجَّالاً ليس على درجة من دراية وعلم، ومن كان ينطق بالباطل ولا يخشى الكذب، لينال بذلك كسباً ومالاً، وأَنَّهُ كان لهؤلاء على أتباعهم ومقلديهم سلطان عظيم». ثم يقرّر: «فغالبية يهود جزيرة العرب في الجاهلية، هم في مستوى يعدّ دون مستوى يهود البلاد الأخرى، بسبب تبديدهم وانقطاعهم عن غيرهم من اليهود»^[2].

وأفادنا ابن خلدون بمستوى ثقافة اليهود العرب المتواضع، وأنَّهم «لا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب»^[3].

واستبعد جواد علي أن يكون سواد يهود جزيرة العرب في الجاهلية يتكلمون العبرانية، ورأى أنهم كانوا يتكلمون لهجة من اللهجات العربية، وكانوا يُفسِّرون التوراة والتلمود والكتب المقدسة لسواد الناس من العبرانية إلى العربية، لأنهم لم يكونوا يعرفون العبرانية.

ثم بيّن جواد علي أَنَّهُ لم يظهر في يهود جزيرة العرب من حاز على شهرة في العلم والفقه والتأليف والخطابة على نحو ما ظهر بين يهود العراق أو فلسطين أو مصر، وإلا لاشتهر أمره وذاع خبره، كما ذاع خبر علماء يهود بابل وفلسطين ومصر.

[1]- انظر قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (٧٨)، وانظر تفسير ابن كثير، (١/ ٣١٠). وفي تفسير الثعالبي: «وَأُمِّيُونَ هنا: عبارة عن عامة اليهود»، عبد الرحمن بن محمد الثعالبي (ت ٨٧٥هـ): الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ (١/ ٣٦٧).

[2]- انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ١٣٣).

[3]- انظر عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ): ديوان المبتدأ والخبر (مع المقدمة)، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨م، (١/ ٥٥٤، ٥٥٥).



وهناك جملة عوامل حالت دون نبوغ أحد من اليهود، منها أن يهود جزيرة العرب مهما قيل عنهم وعن رقيهم وارتفاع مستواهم عن مستوى من كان في جوارهم، لم يكونوا في ثقافتهم وفي مستواهم الاجتماعي أرقى من الفلاحين وسكان القرى وما إليها في العراق أو فلسطين أو مصر، كما أنّ حالتهم المادية لم تكن على مستوى عال بحيث يمكن أن تقاس بالأحوال المادية التي كان عليها اليهود الآخريين في الأرضين المشار إليها، أو أصحاب تلك الأرضين من غير يهود. ثم إنّ عددهم مهما قيل فيه، لم يكن كبيراً، فرجالهم المحاربون مثلاً لم يكونوا يتجاوزون كلهم في الحجاز كلّ بضعة آلاف، وفي مثل هذا العدد والظروف والأحوال لا يمكن بالطبع أن تتوفر الإمكانيات المساعدة على البحث والتتبع والتعمق في العلم^[1].

وهذا لا يعني أنّه لم يكن منهم أناس من أهل العلم، ولكنهم قلائل جداً، فلا يستبعد جواد علي أن يكون من بين رجال الدين من الديانتين اليهودية والمسيحية أناس كانوا على قدر العلم والفهم بأمور التوراة والإنجيل وبالقصص الإسرائيلي والنصراني وعلى شيء من الإلمام بالتأريخ؛ فقد كان من بينهم أناس هم من أصل رومي أو سرياني أو عبراني؛ فليس من المستبعد أن يكون لهم حظ من العلم بالأمور المذكورة أخذوه من كتبهم المكتوبة بلغاتهم ومن دراساتهم لأموال الدين^[2].

٣. قصة النضر بن الحارث مع رسول الله ﷺ وامتحان عملي منذ ذلك الوقت بصدق الإسلام

كانت قصة النضر بن الحارث من الدلالات الواضحة لقريش وغيرها على صدق النبي ﷺ والإسلام، وقد تعلّم النضر في الحيرة أحاديث ملوك الفرس، فكان إذا جلس رسول الله ﷺ مجلساً فذكر فيه بالله، وحدّر قومه ما أصاب

[١]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ١٣٤، ١٣٥).

[٢]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١/ ١٢٣). وناقش جواد علي في موضع آخر قضية تبادل المعارف والعادات والتقاليد بين الجاهليين واليهود، والتأثر المتبادل بينهم. انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ١٤٣، ١٤٤).



من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثاً منه، فهل من إليّ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه. ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم واسبنديار، ثم يقول: بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟

فأرسل القريشيون النَّضْر بن الحارث وبعثوا معه عقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة، وقالوا لهما: سلاهم عن محمد، وصفا لهم صفته، وأخبراهم بقوله، فإنهم أهل الكتاب الأول، وعندهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء. فخرجوا حتى قدما المدينة، فسألا أحبار يهود عن رسول الله ﷺ، ووصفا لهم أمره، وأخبراهم ببعض قوله، وقالوا لهم: إنكم أهل التوراة، وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا. فقالت لهما أحبار يهود: سلوه عن ثلاث نأمركم بهن، فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل، وإن لم يفعل فالرجل متقوّل. والأشياء الثلاثة التي اقترحوها عليهم هي قصة فتية أهل الكهف، وقصة ذي القرنين، وقضية الروح.

فأقبل النَّضْر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط حتى قدما مكة على قريش، ثم جاءوا رسول الله ﷺ وسألوه عن هذه الأمور الثلاثة، فأجابهم القرآن والرسول ﷺ عنها كما وردت تفصيلاتها في سورة الكهف^[1].

وهنا يقول إسرائيل ولفنسون ويدافع (خلال حديثه عن قصة النَّضْر بن الحارث): «وينفي بعض المستشرقين صحة هذه القصة الخطيرة دون أن يأتوا بدليل تطمئن إليه، والحق إنّه من العسير إنكار رواية تاريخية كانت سبباً في نزول سورة الكهف والآيات الخاصة بالروح وذوي القرنين»^[2].

بل إنّ ولفنسون يستنتج استنتاجاً واقعياً، يدل على أن اليهود لم يعلموا

[1]- سورة الكهف، الآيات: ١، ٩، ٨٣، ٨٥. عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ): السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٩٥٥م، (١/ ٣٠١، ٣٠٨).

[2]- إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، ص٩٨.



أو يخبروا الرسول ﷺ شيئاً عن القصص في قصة النَّضْر بن الحارث، ولا سمع الرسول ﷺ منهم، ويدل على ذلك بأمرين، يقول: «وعندنا دليل يحملنا على الاعتقاد بأن هذه الرواية من المحتمل أن تكون واقعية، وهي أن في التلمود قصة مشهورة تشبه قصة أهل الكهف، ومن هذه القصة أخذ أخبار اليهود الأسئلة التي وجَّهوها للرسول بواسطة وفد بني قريش».

ثم ينقلنا إلى الدليل الثاني الذي من الممكن أن نستشهد به مرتين، مرة بما يتعلق بالسياق الذي نتحدث عنه، ومرة كتأييد للأدلة الواضحة عن عدم وجود يهود (أو ذوي علم من اليهود) في مكة، يقول: «وتؤيد هذه القصة ما ذهبنا إليه من أنه لم يكن بمكة أحد من اليهود، إذ لو وجد منهم في مكة ما أوفد بنو قريش وفد هم إلى المدينة ليسألوا أخبار اليهود عن شأن النبي، وإذا وجد منهم أحد فلا بد أن يكون غير عالم»^[1].

٤. اليهود ومعاداة الرسول ﷺ والدعوة الإسلامية

لمَّا دخل الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة تعامل بود مع اليهود، وتعاهد معهم في صحائف كُتبت لهم، فيها العهد بالوفاء لما اشترط لهم، ما داموا موفين بالوعد وبالعهد، وأمور أخرى عديدة^[2].

ولم تكن علاقات اليهود مع المسلمين سيئة في الأيام الأولى من مجيء الرسول ﷺ إلى المدينة، ولم ير اليهود في انتشار الإسلام بين أهل المدينة ما يضيرهم شيئاً أو يلحق بهم أذى، ولكن لمَّا دخل أهل المدينة في الإسلام أفواجاً، وتوجَّه المسلمون إلى اليهود يدعونهم إلى الدخول فيه وإلى مشاركتهم لهم في عقيدتهم باعتبار أنهم أهل دين يقول بالوحي ويؤمن بالتوراة، وبرسالة الرسل، فهم لذلك أولى بقبول هذه الدعوة من الوثنيين، أدركت جمهورتهم أن

[١]- إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، ص ٩٨.

[٢]- انظر مثلاً كتابه ﷺ بين المهاجرين والأنصار وموادعة يهود، ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٥٠١). عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (ت ٥٨١هـ): الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠٠م، (٤/ ١٧١).



الإسلام إذا ما استمر على هذا المنوال في المدينة من التوسع والانتشار ومن توجيه دعوته إلى اليهود أيضاً، فسيقضي على عقيدتهم التي ورثوها، وهي عقيدة لا تعترف بقيام نبي من غير بني إسرائيل؟

وقد رفض اليهود الدخول في الإسلام، وأبوا تغيير دينهم، ودافعوا عن عقيدتهم وتمسكوا بها، وجادلوا المسلمين في ذلك.

وهكذا بدأت خصومة اليهود للإسلام خصومة فكرية، ثم تطورت إلى معارك وحروب، والحروب كما نعلم تبدأ نزاعاً في الآراء والأفكار ثم تتحوّل إلى صراع ونزاع وقتال^[1].

واللافت أنّ اليهود وساداتهم الذين عادوا الرسول ﷺ والدعوة الإسلامية لم يتكلموا بالشبه التي يتكلم بها من يتكلم، وإنما كان لعداوتهم أسباب سنأتي على ذكرها وعلى ذكر من دخل الإسلام منهم، وهذا تصديق عملي على بطلان ما يثيره أصحاب الشُّبه.

فلقد أورد ابن هشام أسماء من عادى رسول الله ﷺ من اليهود، من بني النضير، ومن بني قينقاع، ومن بني قريظة، ومن بني ثعلبة.

ثم عقب بعد ذكرهم بقوله: «فهؤلاء أحبار اليهود، أهل الشرور والعداوة لرسول الله ﷺ وأصحابه، وأصحاب المسألة، والنصب لأمر الإسلام الشرور ليطفئوه»^[2].

ونجد في القرآن أمثلة من أسئلة وجَّهها اليهود إلى الرسول ﷺ لإحراجه ولإظهار فساد دعوته بزعمهم، وسألوه أسئلة عن أشياء مذكورة في التوراة، وسألوه عن أشياء أخرى محرجة عديدة، وأوحوا إلى غيرهم من المشركين

[1]- انظر تفاصيل ذلك عند ابن هشام: السيرة النبوية، (1/ ٥١٣ وما بعد، و٥١٩ وما بعد، و٥٢٧ وما بعد). وجواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ١٢٠، ١٢١ وما بعد). ويمكن رصد تفاصيل عن هذه القضايا في كتاب: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام لإسرائيل ولفنسون.

[2]- ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٥١٤ - ٥١٦).



بأسئلة مماثلة ليلقوها على الرسول ﷺ لامتحانه وإحراجه، وقد نزل الوحي بالرد عليهم، وبتأنيبهم على أقوالهم هذه، وبتذكيرهم بما قام به أجدادهم وأسلافهم في مقام أنبيائهم من عدم التصديق برسالتهم ومن الطعن بهم ومن إصرارهم على عبادة الأوثان والكفر بالتوحيد^[1].

ولم نجد في هذه المحاججات وإثارة الأسئلة والإحراجات أنهم قالوا إنَّ الرسول ﷺ أخذ عنهم! فلو كان هناك شبهة لأخبر بها اليهود هؤلاء الوثنيين.

لذلك يسوق ابن هشام السبب الحقيقي لعداوة اليهود للرسول ﷺ والدعوة الإسلامية بقوله: «قال ابن إسحاق: ونصبت عند ذلك أحبار يهود لرسول الله ﷺ العداوة، بغياً وحسداً وضغناً، لما خصَّ الله تعالى به العرب من أخذه رسوله منهم، وانضاف إليهم رجال من الأوس والخزرج، ممن كان عسي (بقي) على جاهليته فكانوا أهل نفاق على دين آبائهم من الشرك والتكذيب بالبعث»^[2].

فواقع الأمور ومآلها بين المسلمين واليهود آنذاك كان يتَّصف بالمحاجة والعداوة، وهو واقع ينفي الشُّبهة المثارة عنها، ويجعلها تحمل إشارات استفهام كثيرة.

٥. دخول يهود في الإسلام

دخل عديد من اليهود في الإسلام، سواء في عصر الرسول ﷺ أو عصر الخلفاء الراشدين، ومنهم من صار شديد القرب من الرسول ﷺ كزوجته صفية، وهي ابنة أحد زعمائهم. والشاهد هنا أن دخول هؤلاء في الإسلام (وخاصة الأخبار) ينسف الشُّبهة المثارة حول تعلُّم الرسول ﷺ على يد اليهود واتِّهامه أنه أتى بالإسلام من اليهودية. وهؤلاء هم شهادة صدق الإسلام والقرآن والرسول ﷺ.

[١]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ١٢٢، ١٢٣).

[٢]- ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٥١٣).

فمن هؤلاء: عبد الله بن سلام بن الحارث الإسرائيلي^[1]، وأولاده: محمد^[2]، ويوسف^[3]، وأخوه: ثعلبة^[4]، وعمته خالدة أو خلدة بنت الحارث^[5]، وابن أخته: سلام^[6].

ومنهم: يامين بن يامين، أو: يامين بن عمير بن كعب بن عمرو بن جحاش، من بني النضير^[7].

ومنهم: أسد بن سعية القرظي^[8].

ومنهم: مخيريق النَّضْرِي الإسرائيلي^[9].

ومنهم: كعب الأحبار (كعب بن مائع)^[10].

ومنهم كعب بن سليم القرظي، ثم الأوسي، وابنه محمد من علماء التابعين^[11].

ومنهم: رفاعة بن سموأل، خال صفية بنت حيي بن أخطب أم المؤمنين، زوج النبي ﷺ^[12].

[١]- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م، (٣/ ٩٢١ - ٩٢٣). علي بن أبي الكرم، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): أسد الغابة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٩م، (٣/ ١٦٠، ١٦١). أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ (٤/ ١٠٢ - ١٠٤).

[٢]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (٣/ ١٣٧٤). ابن الأثير: أسد الغابة، (٤/ ٣٢٥). ابن حجر: الإصابة، (٦/ ١٩).

[٣]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (٤/ ١٥٩٠). ابن الأثير: أسد الغابة، (٤/ ٧٥٣). ابن حجر: الإصابة، (٦/ ٥٤٣).

[٤]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (١/ ٢١٠). ابن حجر: الإصابة، (١/ ٥١٩).

[٥]- ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٥١٧). ابن الأثير: أسد الغابة، (٦/ ٧٨). ابن حجر: الإصابة، (٨/ ٩٨).

[٦]- ابن الأثير: أسد الغابة، (٢/ ٣٦١).

[٧]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (٤/ ١٥٨٩). ابن الأثير: أسد الغابة، (٤/ ٦٩٢). ابن حجر: الإصابة، (٦/ ٥٠٢).

[٨]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (١/ ٩٦). ابن الأثير: أسد الغابة، (١/ ٨٥). ابن حجر: الإصابة، (١/ ٢٠٦).

[٩]- ابن حجر: الإصابة، (٦/ ٤٦، ٤٧).

[١٠]- ابن الأثير: أسد الغابة، (٤/ ١٨٧)، ابن حجر: الإصابة، (٥/ ٤٨١، ٤٨٢).

[١١]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (٣/ ١٣١٧، ١٣١٨). ابن الأثير: أسد الغابة، (٤/ ١٨٧)، ابن حجر: الإصابة، (٥/ ٤٨١، ٤٨٢).

[١٢]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (٢/ ٥٠٠). ابن الأثير: أسد الغابة، (٢/ ٧٦).



ومنهم: وهب بن منبه، العالم العابد، من التابعين^[1].

ومنهم زوجة رسول الله ﷺ: صفية بنت حيي بن أخطب بن سعية بن ثعلبة بن عبيد بن كعب بن الخزرج بن أبي حبيب بن النضير بن النحام بن ناخوم، وقيل: ينخوم، وقيل: نخوم. والأول قاله اليهود، وهم أعلم بلسانهم^[2].

٦. مقارنة بين الإسلام واليهودية - شهادة التوحيد والإيمان وآية سورة الأنبياء

والمزمور مثلاً

وصَفْنَا في بداية هذا البحث الشُّبُهَات التي أثارها نولدكه، وكيف قرَّر أنَّ المصدر الرئيس للوحي الذي نُزِّلَ على النبي ﷺ حرفياً، هو الكتابات اليهودية، وساق مثلاً على ذلك شهادة التوحيد في الإسلام (لا إله إلا الله)، وقال إنها مستقاة من عبارة يهودية.

ونذكر أولاً قول موريس بوكاي: «نجد فيما يتعلق بالموضوعات الواردة في التوراة والقرآن فروقاً شديدة تدحض كل ما قيل ادعاء -ودون أدنى دليل- عن نقل محمد للتوراة»^[3].

ويقول: «صحة القرآن التي لا تقبل الجدل، وهي تعطي النصّ مكانةً خاصةً بين كتب التنزيل، ولا يشترك مع نص القرآن في هذه الصحة لا العهد القديم ولا العهد الجديد»^[4].

[١]- انظر محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ): التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، (٨ / ١٦٤). علي بن الحسن، ابن عساكر (ت ٥٧١هـ): تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، (٦٣ / ٣٦٦). عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ): المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٢م، (٧ / ١٤٠). جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢ / ١٤١).

[٢]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (٤ / ١٨٧١، ١٨٧٢). ابن الأثير: أسد الغابة، (٦ / ١٦٩ - ١٧٢). ابن حجر: الإصابة، (٨ / ٢١٠).

[٣]- موريس بوكاي: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، بيروت، دار المعارف، ص ٢٨٦.

[٤]- م.ن، ص ١٥١.





ونأتي الآن إلى ذكر الشهادة اليهودية أو آية التوحيد، وهي حرفياً: «اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا واحد»^[1].

ونذهب إلى كتاب متخصص لنستبين ذلك، يقول فوزي السعدي: «إن الدارس المدقق يجد الفرق الجوهرية بين الشهادتين، فالشهادة الإسلامية تبدأ بالضمير الفرد المتكلم، أي الإنسان الفرد صاحب الضمير الفردي يشهد على أنّ الله إله العالمين واحد أحد، أما شهادة التوحيد اليهودية فتبدأ بخطاب إلى الأمة ككل، مما يُسقط بتاتاً فكرة الضمير والفرد والمسؤولية الخلقية، ففكرة الضمير تتنافى مع فكرة الجماعة (القومية). ثم تنتقل الشهادة بعد ذلك لتأكيد أنّ (الرب إلهنا)، واستخدام ضمير الملكية في سياق الديانة اليهودية له دلالة قومية عميقة، فهو يخصّص الإله ويجعله مقصوراً على اليهود أو الشعب المختار. وفي نهاية الصلاة يأتي ذكر الرب الذي هو رب اليهود على أنه واحد، وهذا لا ينفي بأيّ حال تعداد الآلهة، فليهود ربهم الواحد وللأغيار أربابهم، أي إنّ وحدانية الرب هي وحدانية الأمة وتقديسها».

ويخلص السعدي للقول: «إنّ آية التوحيد اليهودية ليس لها علاقة من قريب أو بعيد بالشهادة الإسلامية».

ثم يقرّر أمراً يهمننا جداً فيما ناقش وناقده، فيقول: «وهذا ينطبق أيضاً على كثير من الجوانب التي يُتصوّر أنها مشتركة بين اليهودية والإسلام، مثل الختان وقوانين الطعام»^[2].

[١]- التثنية، ٤/٦.

[٢]- غازي السعدي: الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، عمان، دار الجليل، ١٩٩٤م، ص ٥٨.



ويذكر عبد الوهاب المسيري أنّ الحلوليّة الثنائيّة الصلبة في العقيدة اليهوديّة تتبدّى من خلال الثالوث الحلولي المقدّس، وأوله: الإله، وتفسيره عندهم كما يأتي: «يختفي الإله الواحد العلي المنزّه ويظهر بدلاً منه إله إسرائيل الذي يتّحد بجماعة إسرائيل (الإنسان) وبأرض وتاريخ إسرائيل (الطبيعة)»^[1].

ونجد هذه المعاني متناثرة في التوراة^[2]، كما نجد في سفر التكوين أنّ الرب ليس له من محب غير اليهود، أما باقي البشر فهم أعداؤه^[3].

ونأتي إلى مقارنة أخرى تتعلق بحقائق الإيمان بين القرآن والكتاب المقدس؛ فالكتب التي ينزلها الله يتوقع قارئها جميعاً أن تركز على حقائق الإيمان الرئيسة كالتعريف بالله وأنبيائه وملائكته وكيفية عبادته، ومن البدهي أن تتطابق هذه الكتب، لوحدة مصدرها، فالنبي ﷺ لم يكن بدعاً عن إخوانه الأنبياء، بل جاء لبيان المعاني ذاتها التي بعثهم الله للدعوة إليها، وفي مقدمة ذلك توحيد الله والتعريف به وبصفاته: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾^[4]، والتحذير من الشرك: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾^[5]، فهذه حقائق أطبق الأنبياء على ذكرها، ولا يتصور خلو دعوة نبي منها، فالتشابه بينها لازم لها، وهو دليل وحدة أصلها، وأما الاختلاف بينها في التعريف بهذه الحقائق فذاك دليل تحريف بعضها، وأنه ليس من عند الله تعالى.

ونثير هنا أهم مسألة من مسائل الإيمان، وهي التعريف بالله وصفاته، ليقيس القارئ الشاهد على الغائب.

[1]- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (٣٢ / ٥).

[2]- إرميا، سفر ٧، سفر ١٦.

[3]- سفر التكوين، ٢٣.

[4]- سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

[5]- سورة الزمر، الآيات ٦٥-٦٦.

وفي التعريف بالله وصفاته يتشابه الكتابان (القرآن والكتاب المقدس) بقدر ما يحويه الكتاب المقدس من الحق، ويفترقان بقدر ما تحويه هذه الكتب من الشوائب والتحريف بسبب التدخل البشري فيها.

ولا ريب أنّ في الكتاب المقدّس اليوم مجموعة من النصوص التي تعظمّ الله وتتحدّث عن وحدانيته، فأصول هذه الكتب من عند الله، وهذه الحقائق الإيمانيّة الصحيحة بقايا آثار الأنبياء في هذا الكتاب، فتطابق القرآن معها دليل على وحدة المصدر، وهو الله عز وجل، ولا يعني بالضرورة أن القرآن نقل منها؛ إذ التشابه لا يدل بالضرورة على النقل، فقد تطابق الإنجيليون الأربعة (متى ومرقس ولوقا ويوحنا) في الكثير من نصوصهم مع أسفار العهد القديم، ولم يزعم أحد من مثيري الأباطيل عن القرآن أنهم كانوا ينقلون من العهد القديم أو من بعضهم البعض.

وإزاء التطابق بين القرآن والكتاب المقدّس في بعض المعاني، فإنّه يمكن للمتابع رصد الكثير من التفاصيل المختلفة بين الكتابين، وهو ما يُحيل أن يكون أحدهما مصدرًا للآخر، فالله -بحسب القرآن الكريم- إله عظيم بائن من خلقه، مستو على عرشه استواء يليق بجلاله، لا ندرك كُنّه ذاته ولا كَيْفِيّته صفاته: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^[1]، بينما هو بحسب الكتاب المقدس إله يخالط مخلوقاته، فيتجسّد في صورٍ بشريّة، وينزل إلى الأرض، ويمشي فيها: «هو ذا الرب يخرج من مكانه، وينزل ويمشي على شوامخ الأرض»^[2]، ويركب على الملائكة (الكروبيم)^[3] في تنقلاته: «طأطأ السماوات ونزل، وضباب

[1]- سورة الشورى، الآية ١١.

[2]- ميخا: ٣/١.

[3]- الكروبيم مخلوقات ملائكية تختص بعبادة وتسبيح الله. ووصف الإصحاح الأول والإصحاح العاشر من سفر حزقيال أربعة حيوانات، بأنها تشبه الكروبيم، كل منها لها أربعة وجوه: وجه إنسان وأسد وثور ونسر، ولكل منها أربعة أجنحة، واستخدام الكروبيم جناحان للطيران وجناحان لتغطية أجسادهم، وبدا أن لهم مثل يد الإنسان تحت أجنحتهم. انظر: سفر التكوين ٣/٢٤. حزقيال ١٠/٥، ١٠/٧، ١٠/٨، ١٢: ١٥-٢٨.



تحت رجله، ركب على كروب، وطار، ورتي على أجنحة الريح ...»^[1]، وقد نزل مرة إلى باب خيمة الاجتماع، فكلم موسى وجهًا لوجه «ويكلم الرب موسى وجهًا لوجه، كما يكلم الرجل صاحبه»^[2].

وإذا كان الله عز وجل منزهاً -بحسب القرآن- عن الطعام والشراب والنقائص فإن الكتاب المقدس يزعم أن الرب زار إبراهيم وأكل عنده بعض اللحم مع اللبن^[3].

وإذا كان القرآن ينزه الله سبحانه وتعالى عن الشبيه والمثيل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^[4]، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^[5]، فإنه في الكتاب المقدس أشبه ما يكون بالإنسان الذي خلقه مشابهاً له: «وقال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا»^[6].

وهكذا، فإن هذا وغيره يثبت التباين الكبير في أهم مسألة كان يفترض أن ينقلها النبي ﷺ من الكتاب المقدس لو كان هو مصدره في التعرف على الله تبارك وتعالى، لكن القرآن الموحى به إلى النبي ﷺ خالف الكتاب في هذه المسائل وغيرها؛ لأنه وحي الله تبارك وتعالى^[7].

أما قول نولدكه إن آيات قرآنية اقتبست حرفياً من العهد القديم، مثلما ورد في سورة الأنبياء، الآية: ١٠٥، وهي -برأيه- تطابق ما ورد في المزمور (٢٩/٣٧)، فنذكر طرفي المقارنة لنستبين ذلك:

[١]- صموئيل: ١٠/٢٢ - ١١/١١. حزقيال ٦/١، ١٠/١٠، ١٤/١٠، ٢٣/١١.

[٢]- الخروج: ١١/٣٣.

[٣]- التكوين: ٨/١٨.

[٤]- سورة الشورى، الآية ١١.

[٥]- سورة الإخلاص، الآية ٣.

[٦]- التكوين: ٢٦/١.

[٧]- انظر منقذ بن محمود السقار: تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، ص ٦٧ - ٧٠.



يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ

الصَّالِحُونَ﴾^[1].

وفي المزمور: «لأن الرب يحب الحق ولا يتخلى عن أتقيائه، إلى الأبد يُحفظون، وأما نسل الأشرار فينقطع»^[2].

فأين التشابه؟! ولو ورد فحكمه حكم ما ذكرنا من قبل من أن الإسلام هو خاتم الشرائع والمهيمن عليها.

ولا بد أن نشير هنا إلى عكس الشبهة التي يتكلم بها نولدكه، وأقصد تأثر اليهود في فكرهم ودينهم بما حولهم من حضارات، ولقد استطاع جيمس فريزر من خلال دراسته للتوراة وتعمقه في علم الأنثروبولوجيا أن يحصي ما في التوراة من عادات وتقاليد وتصورات بدائية، وأن يقوم بتحليلها وفحصها واستبيان كنهها، عن طريق المنهج الأنثروبولوجي المقارن^[3].

وتحدّث الدكتور محمد جلاء إدريس عن ثبوت التأثير الخارجي على الفكر الديني اليهودي منذ القدم، وقال بالإضافة لذلك: «ومن بين تلك التأثيرات التي يحاول اليهود إنكارها وطمس معاملها تأثيرات الإسلام ديناً وفكراً وفلسفة على طوائف اليهود على مر العصور»^[4].

فكتب الدكتور محمد جلاء كتاباً كاملاً عن قضية واحدة هي مدى تأثر اليهود القرائين بالدين الإسلامي، وهدف إلى ما يأتي (ووصل إلى هذا الهدف): «إبراز جوانب عديدة من التأثير الإسلامي على الفكر الديني اليهودي، وذلك

[1]- سورة الأنبياء، الآية ١٠٥.

[2]- المزمور (٢٩/ ٣٧).

[3]- محمد جلاء إدريس: التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مكتبة مدبولي، ص ١٨. وانظر: جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم (التوراة)، ترجمة: نبيلة إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢م، ص ٥-٥.

[4]- محمد جلاء إدريس: التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص ١٠-١١.



من خلال آراء ومعتقدات طائفة القرائين التي ظهرت منذ قرابة الألف عام، وللوقوف على عوامل الجذب الإسلامي»^[1].

٧. الرسول ﷺ في كتب اليهود، وآيات نقد اليهود في القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^[2].

لقد ساروا من آثار الإشكالات وراء شبهات لا تثبت، وما استندوا على وقائع صحيحة أو مقنعة، هذا إن أحسننا الظن بهم، بينما تركوا وتناسوا وتغاضوا عن الوقائع الواضحة في التوراة، وأعرضوا عن النصوص التي ذكر فيها الرسول ﷺ.

واختصر علينا عبد الأحد داود^[3] كثيرًا من البحث حين ألف كتابًا خاصًا وكاملًا عن الرسول ﷺ في كتب اليهود والمسيحيين، وتأتي قيمة هذا الكتاب التوثيقية من أن مؤلفه كان كاهنًا كاثوليكيًا من طائفة الكلدان، وأحد كبار الكهنة (قسيس أرميا في إيران سابقًا)، ودرّس ديانته السابقة كونه رئيسًا لمجمعه الديني، وعزّز كتابه بأسانيد وحجج من الكتب المقدسة المتداولة.

فضمّ هذا الكتاب سلسلة من الدراسات الرائعة، اتّصفت بالعمق والأصالة، والمدهش أن عبد الأحد داود قدّم أبحاثه مستعينًا بالنصوص الآرامية والعبرية واللاتينية واليونانية.

وساق عبد الأحد عشرات النصوص من التوراة والإنجيل، وبدقة كبيرة، ثم بشرح مستفيض، ودلائل واضحة، وكلّها كانت تشير بوضوح كما الشمس في رابعة النهار إلى مبعث النبي ﷺ وبعض تفصيلات ذلك.

جعل عبد الأحد كتابه من قسمين: القسم الأول: محمد كما ورد في العهد

[1]- محمد جلاء إدريس: التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، ص ١١-١٢.

[2]- سورة البقرة، الآية ١٤٦.

[3]- كان اسمه السابق قبل أن يدخل الإسلام: دافيد بنجامين كلداني، وتصدّر الكتاب بترجمة له، انظر عبد الأحد داود:

محمد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ترجمة: محمد فاروق الزين، دار نهضة مصر، ٢٠٠٢م، ص ٦-٨.

القديم، وساق تحته عشرة فصول، والقسم الثاني: محمد كما ورد في العهد الجديد، وساق تحته أحد عشر فصلاً^[1].

وأوضح عبد الأحد أنّ هدفه الذي وصل إليه في هذا الكتاب هو أنّ العقيدة الإسلامية هي العقيدة الصحيحة، وأنها متفقة وتعاليم الكتاب المقدّس وخاصة فيما يتعلّق بالذات الإلهية وبخاتم الرسل، وبرهن أن محمداً ﷺ هو الهدف الحقيقي (للعهد)، وأنّ نبوءات العهدين القديم والجديد قد تحقّقت فيه وحده دون غيره فعلياً وحرفيّاً^[2].

وممن تناول التفصيل في هذه القضية ابن سعد، وساق أدلة كثيرة تحت عنوان: ذكر صفة رسول الله ﷺ في التوراة والإنجيل.

ومن ذلك: عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه سأل كعب الأحبار: «كيف تجد نعت رسول الله ﷺ في التوراة؟ فقال: نجده محمد بن عبد الله، مولده بمكة، ومهاجره إلى طابة، ويكون ملكه بالشام، ليس بفحاش ولا بصخاب في الأسواق، ولا يكافئ بالسيئة، ولكن يعفو ويغفر»^[3].

وساق ابن قيمّ الجوزية أيضاً أدلة كثيرة مما ورد في نصّ التوراة والإنجيل عن النبي ﷺ، وذلك في كتاب كامل^[4]. وغير ذلك كثير^[5].

[1]- انظر عبد الأحد داود: محمد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ص ٢٢-١٧٣.

[2]- عبد الأحد داود: محمد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ص ١٣.

[3]- محمد بن سعد، (ت ٢٣٠هـ): الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م، (١/ ٢٧٠).

[4]- محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيمّ الجوزية (ت ٧٥١هـ): هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: محمد أحمد الحاج، جدة، السعودية، دار القلم، دار الشامية، ط ١، ١٩٩٦م، انظر مثلاً (٣/ ٣٤٥ - ٣٧٥).

[5]- انظر مثلاً ما ورد عند: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠١م، (٢٥/ ١٦٤)، (١٥٨٤١). والحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ): المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠، (٣/ ٤٧١)، (٥٧٦٤). وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ): دلائل النبوة، تحقيق: محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، بيروت، دار النفائس، ط ٢، ١٩٨٦م، (١/ ٧٩ - ٨١). وأحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩هـ): أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٩٩٦م، (١/ ٣٦٦).



ونسوق هنا أمثلة عن الآيات الكثيرة التي أوردها القرآن الكريم، وفيها نقدٌ شديدٌ لليهود، ويظهر أنّ نولدكه لم يشاهدها أو تقصّد ذلك، وهي بالتالي تنفي شبهته وأقواله.

وآيات نقد اليهود كثيرة، سأختار نماذج عنها فقط، ومنها:

تطاولهم على الله تعالى، يقول عز وجل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا﴾^[1].

ووصف القرآن اليهود بأكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^[2].

ووصفهم بخيانة العهود، قال تعالى: ﴿أَوَكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^[3].

ووصفهم بتحريف الكلام، قال تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^[4].

ووصفهم بالإفساد في الأرض، قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾^[5].

ونقدهم بغلوهم في الدين، يقول عز وجل: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي

[١]- سورة المائدة، الآية ٦٤.

[٢]- سورة التوبة، الآية ٣٤.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١٠٠.

[٤]- سورة النساء، الآية ٤٦.

[٥]- سورة الإسراء، الآية ٤.





دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿١﴾.

ثانياً- نقد شبهة أن الهاجادا مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب

تعبير نولدكه

مقدمة

أشار نولدكه أيضاً إلى شبهة يهودية أخرى تتعلق بالهاجادا؛ إذ ألمح -بتحايل- إليها وأنها من مصادر تعليم الرسول ﷺ والقرآن، بجملة واحدة فقط، لما قال: «هكذا تشبه قصص العهد القديم الموجودة في القرآن صيغتها المنمقة في الهاجادا أكثر مما تشبه أشكالها الأولى»^[٢].

فلم يبين لنا ما هي الهاجادا؟ وما هي تفصيلاتها؟ وأين نجدها؟! وما الأدلة على أنها من مصادر تعليم الرسول ﷺ والقرآن؟ ولم يقدم مثلاً أو دليلاً واحداً على ذلك.

فألزمتنا طرحه هذا أن نعود إلى تفصيلات الهاجادا العديدة، وأن نبين الشبهات حولها توضيحاً ونقداً، إذ لم أقف على أي بحث أكاديمي منهجي كتب ضدها، والحديث عنها اقتصر على مقالات على الشابكة معظمها عاطفية تُشكر غير أصحابها، لكنها لم تكن وافية، وليست موثقة علمياً ومنهجياً.

وتتبع ضرورة التفصيل بشبهة الهاجادا من أمور عدة، منها:

عدم توافر معلومات كافية وواضحة أو منهجية عنها. وجهل كثيرين بها

[١]- سورة المائدة، الآية ٧٧.

[٢]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص.٩.



وبتفاصيلها. وخطورة تصديق الشُّبهة المثارة حولها وخاصة عند أصحاب
الذهن الخالي. وبالنتيجة: ضرورة توفير بحثٍ منهجيٍّ عنها وعن الشُّبهة المثارة
حولها لتوضع بين أيدي الأجيال.

ومن خلال الاستقصاء المتنوع الذي قمت به، لم أجد أيَّ بحثٍ علميٍّ
منهجيٍّ تخصَّص بإثارة هذه الشُّبهة، وما وجدته من المنشور عنها مقالات على
الشبكة تتَّصف بالعبثية والتضليل والتزوير، ولا تقف في ميزان العلم والتوثيق،
ومع ذلك فإنَّها أبحاثٌ تثير قلقاً وتبعث على التشكيك والظنَّ وخاصة عند
أصحاب الأذهان الخالية كما نوَّهنا.

وبالنسبة للمؤلِّفات الكاملة (الكتب) عن هذه الشُّبهة، لم أقف إلا على مؤلِّفٍ
واحدٍ^[1]، تناول تفصيلات الهاجادا من ناحية محاولة إثبات أنَّ الرسول ﷺ كان
ينقل منها أو يعلِّمه إياها اليهود، فكان مدار الكتاب بأكمله حول إثبات ذلك.

وممَّا يؤسف أنَّ مؤلِّفي الكتاب تلطَّيا خلف اسمين مستعارين، فلم نعرف عنهما
إلا أنَّهما من التيار الإلحادي كما تفاخرا بذلك في المقدمة وعلى صفحات الكتاب.

وقد اعتمدا بشكلٍ كاملٍ تقريباً على كتاب (أساطير اليهود) للويس جنزبرج،
ظانَّين أنَّه جمَّع أساطير الهاجادا في هذا الكتاب.

وقد أفدت من هذين الكتابين من ناحية أنَّهما وقَّرا لي أمثلة استطعت
أن أستند عليها في نقدي ومناقشاتي، وإلا على ماذا أستند في ذلك وخاصة أن
نولدكه رمى كلمة واحدة وانسلَّ؟!

ولم تكن قضية مناقشة هذه الشُّبهة سهلةً؛ بسبب قلة المادة العلمية عنها،

[1]- ودُكرت هذه الشُّبهة في بعض المؤلِّفات عرضاً دون التوقف على التفاصيل، كما فعل نولدكه في كتابه: تاريخ القرآن.



وصعوبة الحصول على مخطوطات الهاجادا المتناثرة في العالم^[1]، وهذا يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ وإلى جهود مؤسّسات لا أفراد، فكان اعتمادي على الأبحاث المنشورة عنها، وعلى ما ذكر عنها في ثنايا الكتب.

١. ردٌّ ونقدٌ من خلال التعريفات

يُلمننا هذا البحث الخوض في تعريفاتٍ كثيرةٍ ومتشعبةٍ، وكلّها تتعلّق بكتب اليهود وأمثالها، وهي ذات علاقةٍ مباشرةٍ بالقضايا التي نناقشها أو ننقدها، ومن خلالها نستطيع أن نستبين حقائقٍ عديدةٍ نفسي من خلالها إلى حججٍ دامغةٍ تسهّل علينا رسم الصورة العامة للموضوع.

فالهالاخا: هي الجانب التشريعي لليهود ككل^[2]، في مقابل: المدراش: الذي هو الدراسة والوعظ الذي يعتمد دومًا على الاستشهاد بالتوراة وعلى البحث عن المعاني الخفية.

والهاجادا: هي التي تعتمد على الوعظ عن طريق القصص.

ويحتوي التلمود على أشياء هالاخية مختلفة وأخرى هاجادية.

وتحتوي المشناه على هالاخا أكثر من هاجادا، والجمارا فيها من الهاجادا أكثر من الهالاخا^[3].

والمشناه: هي مجموعة التعاليم الشفوية التي تطورت منذ بداية القانون العرفي اليهودي المعروف بالهالاخاه، المعارض لقسم المواعظ في الأدب الرباني القديم المعروف بالهاجادا^[4].

[١]- هاتفنت أستاذي الدكتور أحمد إيبش (مترجم التلمود والمتخصص باليهوديات) فأكد لي استحالة الحصول على هذه المخطوطات، وأنّ ذلك يحتاج إلى جهود جيّارة.

[٢]- وقد فصلّ عبد الوهاب المسيري في هذه النقطة. انظر عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (٥/ ١٤٦).

[٣]- غازي السعدي: الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، ص ٩١.

[٤]- المشناه، ركن التلمود الأول، النظام الثالث نظام النساء: ترجمه إلى العربية نقلًا عن الأصل عبرية المشناه: حمدي النوباني، القدس، ١٩٨٧م، ص ٥-٦.



وكتب المدراس نوعان: المدراس الهالاخي (المشنوي)، والمدراس الهاجادي^[1].

ويقدم مدراس الهاجادا روايات تاريخية أو حكايات أسطورية مطورة بأسلوب أخلاقي توثيقي^[2].

ويقول صاحب الكتاب الإشكالي (أصول أساطير الإسلام من الكتب اليهودية والأبوكريفا)^[3] أن مدراسيم الهاجادا: تتضمن تفاسير وتآويل النص المقدس، أو التوسع عليه بإضافة أساطير جديدة. ويذكر أن كلمة هاجادا وبالآرامية: أجادة، تعني في الأصل: الإخبار أو التحديث^[4].

ويعرّف لويس جنزبرج^[5] الهاجادا بأنها «حكايات شعبية، بمعنى أنها تروق للناس أو للشعب، وفي الوقت ذاته من إنتاج الشعب بصفة أساسية». ويقول: «ورأى البعض أن الهاجادا لا تحتوي على أي أساطير شعبية، وأنها نتاج أكاديمي مصطنع بحت»^[6].

ويبين جواد علي أن المدراس ليست نصوصاً فقط، بل يُطلق أيضاً على المكان، أي موضع العبادة والصلوات^[7].

[1]- غازي السعدي: الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، ص ٧٣. وقارن مع عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (١٤٣/٥).

[2]- إميل إسحق: الكتاب المقدس، أسلوب تفسيره القويم وفقاً لفهم الآباء القويم، مطبعة الأثينا رويس، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٥-١٤.

[3]- الأبوكريفا: هي الأسفار المفروضة من حملة أسفار التوراة، ومنها سبعة أسفار يرفضها البروتستانت واليهود السامريون والعبرانيون، ولا يرفضها الكاثوليك والأرثوذكس. انظر لويس جنزبرج: أساطير اليهود، أحداث وشخصيات العهد القديم، ترجمة: حسن حمدي السماحي، حلب، دمشق، دار الكتاب العربي، ط ١، ٢٠٠٧م، ج ١، ص ١٧، الحاشية.

[4]- لؤي عشري وابن المفقع: أصول أساطير الإسلام من الكتب اليهودية متأخرة التلقيح: الهاجادا والأبوكريفا، منتدى الملحدين، ص ١٣.

[5]- صاحب كتاب: أساطير اليهود، الذي سنتعرض له ونقيمه في مواضع متعددة.

[6]- لويس جنزبرج: أساطير اليهود، أحداث وشخصيات العهد القديم، ج ١، ص ١٣.

[7]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢٦/١٢). وقد ناقش عبد الوهاب المسيري هذه التسميات بدقة وتتبع. انظر عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (١٤٧-١٤٥/٥).

ونأتي إلى الموسوعة اليهودية^[1] لنرى أنها تذكر المدراس الهاجادية، وتقول عنها: «يحتضن مدراس هجادية التفسير أو التوضيح أو التوسع بطريقة أخلاقية أو بناءة، للأجزاء غير القانونية من الكتاب المقدس»^[2].

وتخلص الموسوعة للقول: «بالتالي فهو يمثل المحتوى الكامل للجزء غير القانوني من الأدب الحاخامي القديم عند تطبيقه على الكتاب المقدس للإشارة إلى التفسير أو التوضيح أو التوسع بطريقة أخلاقية أو تنويرية، ويتم استخدامه في شكل (مدراس هجادية)»^[3].

إذًا، وبحسب الموسوعة اليهودية، فإن الهاجادا مستمدة من الكتاب المقدس ومستندة عليه، وهي تفسير لما فيه وتوضيح أو توسع، وهذا يردنا إلى الأدلة المتعلقة بكون الإسلام مصدقًا لما بين يديه من الكتب السماوية السابقة ومهيمنًا عليها وخاتمًا لها.

وهذا الكلام يدحض الادعاء الذي ورد في كتاب (أساطير الإسلام من الكتب اليهودية متأخرة التلفيق الهاجادا والأبوكريفا)، الذي عرّف الهاجادا بأنها: مجموعة القصص الخرافية التي أضافها الربيون ضمن شروحاتهم وتوشياتهم على العهد القديم بقصصه وأساطيره، وأن هذه كلها أقدم من الإسلام، وبالتالي فإن أحد مصادر القرآن هو هذه الخرافات^[4].

وتأكيدًا على ذلك تذكر الموسوعة اليهودية كلاً ما دقيقًا حين تقول: «في حين

[1]- مضطرون أن نستخدم الـ (jewishencyclopedia) لما فيها من مادة علمية تفيد البحث من جهة أنها أدلة ضد الشبهة التي أثارها نولدكه، وفيها -بكل الأحوال- أبحاث موثقة بلسان باحثين يهود، وهي تفيدنا بأنها معلومات صدرت منهم ومن خلالهم وباعترافهم وعلى صفحات موسوعة متبناة لديهم.

[2]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10806-midrash-haggadah>

كُتبت هذه الأبحاث في هذا الموضوع وفي المواضع الأخرى القادمة بواسطة علماء يهود متخصصين بكتب اليهود وتفسيراتها، ويمكن الوقوف عليهم وعلى أبحاثهم من خلال الروابط التي نثبتها.

[3]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7027-haggadah>

[4]- لؤي عشري وابن المقفع: أساطير الإسلام، ص ١٠.



أنَّ الهاجادية غالبًا ما تُوسَّع في المادة التاريخية للكتاب المقدس لأغراض خاصة بها».

وتؤكد: «تأثّر الهاجادا بشكل كبير بأدب الحكمة في الكتاب المقدس»^[1].

إذًا، الهاجادا توسّعت على ما ورد في الكتاب المقدس، وتأثرت بشكل كبير بأدب الكتاب المقدس، وهي القضية الطبيعية للنبوءات السابقة.

وتوضح الموسوعة اليهودية أن العلماء اليهود لما أرادوا تجميع المواد الهاجادية وتحريرها ومراجعتها لم يستطيعوا إلا أن يتبعوا طريقة ترتيب التفسيرات التفسيرية للنص التوراتي، وأنها كلّها كانت مرتبطة بأيّ شكلٍ من الأشكال بالكتاب المقدس في تسلسلٍ نصيٍّ^[2].

وهذا كلّه يسهّل علينا الرد على نولدكه، ونحيله إلى فقرة شبيهة أخذ الإسلام عن اليهودية.

ونعود إلى الموسوعة اليهودية لننظر كيف تفسّر الهاجادا وتشرحها، نقول: «الكلمات الافتتاحية لهذا الاقتباس هي إعادة صياغة لجملة مشهورة أثنى فيها الهاجاديون القدامى على الهاجادية أنفسهم: إذا كنت ترغب في أن تعرفه من كلامه نشأ العالم، فتعلّم الهاجادية؛ لأنّه من خلالها ستعرف القدوس، والحمد له، وتتبع طريقه. وبالفعل، فإنّ الهاجادية، باعتبارها تفسيراً دينياً وأخلاقياً، تعهد بالتأثير على عقل الإنسان وحمله على أن يعيش حياةً دينيةً وأخلاقيةً (حتى يسير في سبيل الله)، ووفقاً لظروف عصرها، لا يمكنها

[1]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://jewishencyclopedia.com/articles/10031-literature-hebrew>

[2]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10806-midrash-haggadah>

ولن تقتصر على التفسير البسيط للكتاب المقدس، ولكنها تضمّنت في دائرتها المتزايدة باستمرار من المناقشات والتأملات حول نص الكتاب المقدس أسمى أفكار الفلسفة الدينية والتّصوّف والأخلاق، فسّر كلّ الأمور التاريخيّة الواردة في الكتاب المقدس بالمعنى الديني والوطني لدرجة أنّ أبطال الزمن القديم أصبحوا نماذج أوليّة»^[1].

وواضح أنّ هذا الشرح فيه إثباتات عدّة:

- فهو يبيّن بوضوح أنّ الهاجادا تعرّفك بالله الحق وكيف تحمده.
- وهي تفسيرٌ دينيٌّ وأخلاقيٌّ يؤثّر على عقل الإنسان ويدفعه للعيش حياةً دينيّةً وأخلاقيّةً.
- وهي التي تدفعه (حتى يسير في سبيل الله).
- وهي ليست تفسيراً بسيطاً للكتاب المقدس.
- وهي تفسيرٌ للأمور التاريخيّة الواردة في الكتاب المقدّس بالمعنى الديني والوطني.
- والنقطة الأكثر سخونةً هي قول الموسوعة: «ولكنها تضمّنت في دائرتها المتزايدة باستمرار من المناقشات والتأملات حول نص الكتاب المقدس»، أي تمّ الزيادة عليها باستمرار نتيجة نقاشات وتأمّلات، وهذا ما يبيّن من أنّ الزيادة على الهاجادا استمر حتى القرن الثالث عشر الميلادي. وهذا يعني مجدّداً أنّ مصدر الهاجادا هو الكتاب المقدس، مع احتماليّة أن يكون أحد مصادرها الاطلاع على القرآن الكريم والروايات الإسلاميّة.

وقد أكّدت الموسوعة اليهودية عدة مرات أنّ مصدر الهاجادا هو الكتاب المقدس^[2].

[1]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10806-midrash-haggadah>

[2]- انظر الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10806-midrash-haggadah>



بل النقطة الأهم هنا والتي تستحق التأمل قول الموسوعة اليهودية: «وتم العثور على الآثار الأولى للتفسير (midrashic) في الكتاب المقدس نفسه»^[1].

إذًا، فهاجادية المدراس مصدرها بحسب النص: الكتب التوراتية، وروح الكتاب المقدس، تم جمعها وجعلها فروعًا بحسب المواضيع.

ويثبت تابوري وتولشكين ما نقول بقولهما: «على الرغم من اقتباس أجزاء من الهاجادية من التوراة...»^[2].

وقد أقرَّ العالم اليهودي (زونز) بأنَّ القسم الأول للهاجادا هو تفسير نص الكتاب المقدس^[3].

وقد ذكر موقع وزارة (الخارجية الإسرائيلية) كتب اليهود المقدسة رسميًا، وذكر من ضمنها: الهاجادا^[4].

والخلاصة الأساسيَّة هنا أنَّ مصدر الهاجادا الأساسي والذي اعتمدت عليه في تفسيراتها وأساساتها هو الكتاب المقدس والتوراة، وإن ما ورد في الكتب السماوية يتشابه في نقاطٍ عديدة، وجاء القرآن الكريم كآخر الكتب السماويَّة ليهيمن بصحَّته على الكتب السَّماويَّة الأخرى، وجاء كنصَّ مكملٍ ومصدِّقٍ لما

[1]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10806-midrash-haggadah>

[2]- Tabory, Joseph; The JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary. Jewish Publication Society, (2008), p2.

Telushkin, Rabbi Joseph; Jewish Literacy, (2001), p643.

[3]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10806-midrash-haggadah>

[4]- موقع وزارة الخارجية (الإسرائيلية) (١٥ / ٦ / ٢٠٢١):

<https://mfa.gov.il/MFAAR/InformationaboutIsrael/TheJewishReligion/TheJewishHolyScriptures/Pages/jewish%20sacred%20texts.aspx>

قبله من الكتب السماوية، ومصحح للتحريف الذي أصابها.

ثم إن المنتج الديني كونه كلام الله الموحى به إلى الأنبياء هو منتج واحد وإن تعددت رسائله.

٢. الهاجادا واعتراف اليهود بها، وأنها ليست خرافات بنظرهم

يتبين لنا بوضوح، وبعد كل التعريفات والتمهيدات السابقة، اعتراف اليهود بالهاجادا وتقديسها، إذ يزعم من أثار هذه الشبهة أن الهاجادا إنما هي كتابٌ يحوي أساطير اليهود، ولا يؤمن به أي يهودي في العالم، ومن خلال هذا التصور يقومون بالترويج لشبهتهم التي يدعون فيها أن القرآن قد أخذ من هذه الأساطير، فهو كتاب أساطير بزعمهم.

لننظر ماذا تقول الموسوعة اليهودية: «هذا الجزء، مع بعض التعديلات الطفيفة، التي ترجع أساساً إلى إلغاء الذبيحة، بقي في الطقوس الحالية، وتستخدم كلماته الأولية: ماه نشتانه، كاسم الهاجادا»^[1]، وقد جاء هذا الكلام بعد الحديث عن طقوس ليلة عيد الفصح، وهذا يدحض أن الهاجادا عبارة عن أساطير وخرافات وأن اليهود لا يعترفون بها، بل هي جزء من احتفالاتهم الدينية الرسمية الأساسية.

والكتاب نفسه الذي يقول أنها خرافات وأساطير يذكر تحت عنوان (هدف الهاجادا): «الكلمات الافتتاحية المقتبسة هنا هي جملة شهيرة امتدح بها العلماء الهاجاديون قديماً الهاجاده: إن كنت تريد معرفته الذي بكلمته جاء العالم إلى الوجود فعليك بدراسة الهاجادا، لأن بها ستعرف القدوس، مبارگًا ليكن، وستتبع سبله».

[1]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://jewishencyclopedia.com/articles/7028-haggadah-shel-pesah>



ثم يعقب صاحب الكتاب: «وبالفعل فإنّ الهاجادا كونها تفسيراً منطلقاً من المنطلقات الفكرية الدينيّة والأخلاقيّة اليهوديّة، تقوم بالتأثير على عقل الإنسان، وتقنعه بالعيش عيشة دينية أخلاقية».

ثم يقول: «وهي تفسر كل التاريخ المذكور في الكتاب المقدس بتفسير ديني قومي بحيث يصير أبطال الزمن الماضي قدوة محتذاة»^[1].

فللهاجادا قدسيّتها عند اليهود ويتلون منها أثناء عيد الفصح، وتحتوي على صلوات هذا العيد، وتحتوي على الطقوس الدينية التي تستخدم في عيد الفصح اليهودي^[2].

وكثير من الكتب العبرية التي تتحدّث عن عيد الفصح، كانت تُطلق الهاجادا على النص اليهودي المقدس الذي يتناول قصة الخروج عند اليهود، ويُتلى قبل وجبة عيد الفصح^[3].

٣. متى كُتبت وطُبعت الهاجادا؟

تذكر الموسوعة اليهودية: «إنّ بدايات الهجادية المكتوبة تعود إلى زمن بعيد جدّاً، ولا يُعرف سوى القليل عن طبيعة كتبها، ومن المستحيل تحديد الآثار التي تركوها في أدب المدراس القديم»^[4].

[١]- لؤي عشري وابن المقفع: أساطير الإسلام، ص ١٣-١٤.

[٢]- انظر غازي السعدي: الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، ص ١٦.

[٣]- انظر مثلاً: الغده של פסח הוצאת,,מרכז לעניני חנוך". ٧٧٠ איסטערן פאַרקוווי ברוקלין, נ.י. שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה;. وانظر مثلاً من الصفحات ٤ إلى ٩ منه.

Telling The Story - A Passover Haggadah Explained; by Barry Louis Polisar Illustrations, by Sierra Hannah Polisar Typography and design by Chris Abshire, Copyright, 2006, p2- 3.

[٤]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10806-midrash-haggadah>

فوفقاً لهذا الكلام نحن أولاً أمام صعوبة في تحديد تاريخ كتابة الهاجادا، ثم أمام استحالة في تحديد الآثار التي تركوها في أدب المدراس القديم.

وتذكر الموسوعة اليهودية تحت عنوان: الهاجادا كتاباً، قضايا مهمّة، منها الحديث عن إضافات على الهاجادا ترقى إلى القرن الثالث عشر الميلادي، تقول: «قد تكون تكلفة المخطوطات باهظة الثمن قد اقترحت في وقت مبكر كتابة طقوس ليلة عيد الفصح في كتاب منفصل، ومع ذلك، لم يكن من الممكن فعل ذلك قبل عصر موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤)، الذي أدرج الهاجادية في شفرته ... والقرن الثالث عشر، وهو الوقت، على الأرجح، عندما تمت كتابة خدمة عشية عيد الفصح بشكل منفصل، حيث لم يرد ذكر للحقيقة في الكتابات السابقة، وعندما تم تجميع مثل هذا المجلد، أصبح من المعتاد إضافة قطع شعرية، وهذا مذكور في (تانيا)؛ وهو ملخص لصدقيا بن أبراهام أناو، المكتوب حوالي عام ١٢٥٠»^[1].

وهذا الكلام يدحض الادعاء الذي ورد في كتاب (أساطير الإسلام من الكتب اليهودية متأخرة التلفيق: الهاجادا والأبوكريفا) أن آخر قصة هاجادية كُتبت سنة ٣٦٠م^[2].

ثم تتحدّث الموسوعة اليهودية عن زمن طباعة الهاجادا، فذكرت: «طُبعت أقدم طبعة موجودة في إيطاليا، ربما في فانو، حوالي عام ١٥٠٥م؛ ولكن لا بدّ من وجود طبعةٍ واحدةٍ على الأقل قد سبقته، ربما كانت تلك مرتبطة بنسخة (تيفيلات يعيد)، سونسينو، ١٤٨٦م، والتي هي الآن في حوزة إم سولزبيرجر ...

[١]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://jewishencyclopedia.com/articles/7028-haggadah-shel-pesah>

[٢]- انظر لؤي عشري وابن المقفع: أساطير الإسلام، ص ١٠-١١، وانظر كذلك موضوعات الكتاب المبينة على الوهم.



لكن طبعات البندقية لعام ١٦٠٩م تحتوي على ترجمات للهاغادا بأكملها»، ثم تقول: «منذ القرن السادس عشر، تم التعليق بشكل متكرر على الهجادية، في الغالب من وجهة نظر بيتي. تحتوي طبعة ويلنا لعام ١٨٩٢م على ١١٥ تعليقا. نموذجي في هذا الصدد هو التعليق الهاجادي لآرون تيوميم، في طبعة أمستردام (١٦٩٤-٩٥)، بعنوان (Hillukā de-Rabbanan) في العصر الحديث، تم إجراء ترجمات وتعديلات مجانية، بشكل رئيسي بهدف القضاء على الهاجادوت التلمودي الخيالي. هذه هي ترجمات ليوبولد شتاين (فرانكفورت أون ذا ماين، ١٨٤١م)، وإتش إم بين (عشية عيد الفصح)، سينسيناتي، ١٨٨٦م، وموسى، في الطبعة الأولى من كتاب (صلاة الاتحاد)، ص ٢٢٧-٢٥٧، شيكاغو، ١٨٩٢م، وماياوم (برلين، ١٨٩٣)»^[١].

إذن: أقدم طبعة للهاجادا هي عام ١٥٠٥م!!

وحدثت تعليقات والعشرات وترجمات وتعديلات وتصحيحات!!

وهذا يعني بشكل أو بآخر أنّ الهاجادا مرّت بمراحل كثيرة منذ سنة ١٧٠ ميلادية حتى القرن الثالث عشر الميلادي، ومرت بتعديلات خلال هذه المدة، فالهاجادا ليست مصدرًا ثابت المحتوى بل كانت مصدرًا متجددًا^[٢].

كيف يمكن للرسول ﷺ أن يأخذ من الهاجادا أمام وجود الحقائق الآتية؟!

على من يقرأ الحقائق السابقة أن يسأل نفسه هذا السؤال، وبكل الأحوال

[١]- الموسوعة اليهودية (١٠ / ٥ / ٢٠٢١):

<https://jewishencyclopedia.com/articles/7028-haggadah-shel-pesah>

[٢]- انظر

David Arnov, Rabbi Lawrence ; My People's Passover Haggadah: Traditional Texts, Modern Commentaries, Volume 1, 2008, p5. The New Jewish Encyclopedia; by David Bridger (Author), Samuel Wolk (Editor), the 2nd edition, 1976, p183.



يقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [1].

ويقول عز وجل: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ [2].

ثم كيف للرسول ﷺ أن يأخذ من الهاجادا مع وجود الحقائق الآتية:

- لم يثبت أحد وجود كتاب مترجم واحد في زمن الرسول ﷺ.
- وكان النبي أميًا لا يقرأ ولا يكتب، وسناقش هذه القضية في بحثٍ مستقل.
- وإن قيل إنه تعلم مشافهة، فنضع المتوهم أمام حقيقتين: الأولى أن معظم قصص الأنبياء والأمم السابقة رويت في السور المكية، مثل حوار سيدنا إبراهيم مع أبيه في سورة مريم المكية، ومثل قصص يوسف ويونس، وغير ذلك.
- والحقيقة الثانية أن النصوص تشير إلى عدم وجود يهود في مكة، وإن وُجدوا فهم قلة قليلة، ولم يكونوا من أهل العلم، وناقشنا هذه الإشكالية في بداية هذا البحث.
- ومن الأدلة العقلية أن القرآن الكريم ذم اليهود ومعتقداتهم، ووصفهم بأعداء المؤمنين، وبأن الله غضب عليهم، وبأنهم قتلة الأنبياء، بل واتهمهم بتحريف الكتاب، فكيف تكون الهاجادا أو اليهودية مصدره؟! [3].

[1]- سورة هود، الآية ٤٩.

[2]- سورة يوسف، الآية ١٠٢.

[3]- يقول الله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾، سورة المائدة، الآية ٨٢. ويقول عز وجل: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تَفَقَّهُوا إِلَّا يَحْبِلُ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٌ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾، سورة آل عمران، الآية ١١٢. وقال عز من قائل: ﴿فَتَطَمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَلْعَنُونَ مِنْ بَعْدِ مَا عَقِلُوا لَهُمْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، سورة البقرة، الآية ٧٥.



- وفي القرآن قصص غير موجودة في العهد القديم وباقي التراث اليهودي وغيره، مثل قصة نبي الله صالح وهامان وزير فرعون وقوم عاد
- وهل يحتوي العهد القديم أو الهاجادا على كل القصص منذ بدء الخليقة؟
- لقد تحدّى الرسول ﷺ اليهود والنصارى بالقرآن، فكيف سيتحدّاهم إن كانوا هم مصدره؟! وكيف سكتوا عن ذلك!؟
- إن كان النَّصُّ موجوداً قبل الإسلام فأين المشكلة، الإسلام ختم الرسالات.
- إن كان النَّصُّ موجوداً بعد الإسلام، فالقضية تنتفي.
- كثير من القصص التي يزعمون اقتباسها من التلمود والهاجادا نجدها في مصادر يهودية مكتوبة بعد ظهور الإسلام، أو مصادر يهودية تاريخ كتابتها غير معروفٍ بالتحديد، أو مصادر يهودية كُتبت قبل الإسلام ولكن استمر التعديل فيها إلى ما بعد ظهور الإسلام.
- إنّ القصص الموجودة -قبل ظهور الإسلام- في المصادر اليهودية وغيرها، باعتقادنا هي بقايا علم الأنبياء وهي موجودة في التراث اليهودي، ونحن كمسلمين وكما أخبرنا رسول الله ﷺ نرى أنّ ما وافق في التراث اليهودي ديننا فهو حقّ، وما عارضه فهو باطل، وما لم يوافق ولم يعارضه فلا نثبتته ولا ننكره.

5. قضية دخول الرسول ﷺ إلى المدارس اليهودي

المدارس من أصل درس والمدرس ودارس ومدارس ومدراس، وهي تقابل (درش) في العبرانية والسريانية. وقد ذكر علماء اللغة أنّ المدارس هي الموضوع الذي يُدرس فيه كتاب الله، ومنه مدارس اليهود، وأنّ المدارس والدارسة القراءة، وأنّ المدارس هو صاحب دراسة اليهود.





و(المدراس)، من (مدراش) في العبرانية، وتعني المدارس بالمعنى العام، وخصّصت بالشروح والتفاسير التي وضعها الأبحار على الأسفار^[1].

والخلاصة أنّ المدراس لفظة عبرانية الأصل، هي (مدراش Midrash)، وتعني بحثٌ وشرحٌ نصّ. وقد أطلقت على المكان الذي تدرس فيه التوراة، فصار بمثابة المدرسة، يقصده اليهود للتفقه فيه والتعلّم^[2].

ونأتي إلى حادثة دخول رسول الله ﷺ المدراس، وهي الحادثة التي استشهد بها صاحبها كتاب (أساطير الإسلام...)، واستدلّ بها على معرفة الرسول ﷺ بـ (التراث الحاخامي) حسب عبارتهم، وبالحاجاد^[3].

وقبل أن ندخل إلى نقد هذا الافتراء غير المستند إلى تحليل صحيح أو استنتاج عقلي منهجي، نقول: إما أن يقبل هؤلاء الرواية بتمامها، أو أن يرفضها بتمامها، وفي الحالتين تُنقض شبهتهم بأيديهم.

وهل يُعقل أن يُستشهد بحادثة واحدة وبلقاء واحد للرسول ﷺ مع اليهود للبرهان على أنّه تعلّم قرآنًا كاملاً منهم؟!

فبحسب رواية ابن هشام عن دخول الرسول ﷺ مدراس اليهود، وبحسب تتبع كل المصادر الإسلامية، فإنّ الرسول ﷺ دخل المدراس مرة واحدة، ولغاية محددة كما سيرد في الخبر.

لننظر في هذه الرواية، يقول ابن هشام: «قال: ودخل رسول الله ﷺ بيت المدراس على جماعة من يهود، فدعاهم إلى الله، فقال له النعمان بن عمرو، والحارث بن زيد: على أي دين أنت يا محمد؟ قال: على ملة إبراهيم ودينه.

[1]- انظر محمد بن محمد بن عبد الرزاق، مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (١٣/ ٣٥٤)، (١٦/ ٦٨). وانظر محمد بن مكرم، ابن منظور (ت ٧١١هـ): لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ، (٥/ ٦٧). وقد فصل جواد عل في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام عن ذلك، (١٥/ ٢٨٢، ٢٨٣).

[٢]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٥/ ٢٩٤).

[٣]- انظر لؤي عشري وابن المقفع: أساطير الإسلام، ص ١٣.



قالا: فإن إبراهيم كان يهودياً. فقال لهما رسول الله ﷺ: فهلتم إلى التوراة، فهي بيننا وبينكم، فأبىا عليه. فأنزل الله تعالى فيهما: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقًا مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [١].

فالرواية واضحة لا لبس فيها، والواضح فيها النقاط الآتية:

- دخل الرسول ﷺ للمدراس إلى اليهود ليدعوهم إلى الله عز وجل، ولا لشيء آخر، وفعل ذلك: «فدعاهم إلى الله».
- حدث بينه وبينهم حوار حول دين إبراهيم، ومما جادلوه طلب أن يكون الحكم بينهم التوراة، فرفضوا ذلك.
- دلَّت هذه الحادثة على صدق النبي ﷺ وصدق دعوته، وذلك بذهابه إلى اليهود يدعوهم لدين الله عز وجل.

فترك مثيراً الشبهة ما هو واضح في هذه الحادثة وضوح الشمس في رابعة النهار، وذهبا إلى بعيد جداً، إلى استنتاج لا يحتمله النص بأي شكل من الأشكال ولا يقبله، ولا يرضى به أي عاقل متزن.

وهل يتصور صاحب عقل ورشد أنّ النبي تعلّم على اليهود من خلال هذه الحادثة، وهو الذي ذهب يدعوهم إلى دين الإسلام القويم؟! فكيف يستقيم أنّ اليهود والهاجادا مصدر دين محمد وأنه ذهب بنفسه يدعوهم إلى هذا الدين!!؟

٦. مقارنة بين القرآن والهاجادا، الملائكة وآدم والرجم مثلاً

أورد صاحباً كتاب (أساطير الإسلام ...)، ما يأتي: «هنا سوف نورد تفاصيل من حياة آدم لا توجد في التوراة، وهي موجودة في قصص كتابات الهاجادوت،

[١]- سورة آل عمران، الآيتان ٢٣-٢٤؛ ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٥٥٢، ٥٥٣).



استمعها محمد شفويًا من شخص (أو أشخاص) يهودي، ومن ثم ذكرت في القرآن والأحاديث»، ثم يقول صاحب الكتاب: «هي القصة التي يوردها لويس جنزبرغ في نصوص الهاجادا»^[1].

ولم يذكر متى وأين استمع الرسول ﷺ لهذه القصة، ولم يذكر مصدرهما أو مصادره في ذلك، فعلى أي شيء استندا في هذه (الحقيقة الخطيرة) كما صوّرها؟!

ونبدأ مع الآيات التي أوردها، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^[2].

فيزعم صاحب الكتاب أنّ الرسول ﷺ والقرآن الكريم اقتبسا تساؤل الملائكة عن استخلاف الإنسان في الأرض من الهاجادا، وأنّ النبي ﷺ استمع للقصة السابقة من اليهود واقتبس منها.

ومن يدخل في تفاصيل ما ذكره صاحب الكتاب وما ذكره لويس جنزبرغ سيجد ما يأتي:

- في القصة اليهودية اعترض الملائكة على أمر الله تعالى واختلفوا معه في الرأي، فأهلكهم، وذلك في نص الهاجادا الآتي: «وبالنسبة لعدد غير قليل من الملائكة أتت معارضتهم بعواقب مميتة، فعندما استدعى الرب طائفة الملائكة

[1]- لؤي عشري وابن المقفع: أساطير الإسلام، ص ١٠٧-١١٠. وانظر لويس جنزبرج: أساطير اليهود، (١/ ٦٦ - ٦٩).

[2]- سورة البقرة، الآيات ٣٠-٣٣.



تحت قيادة الملك ميكائيل وسألهم ... وعندها فرد الرب إصبه فاحترقوا جميعًا بالنار ما عدا رئيسهم ميكائيل»^[1].

فأين الاقتباس في القرآن؟ فالقصة في الهاجادا تشير إلى أن الله عز وجل استشار الملائكة، فاعترضوا، فعاقبهم بالموت حرًا.

أما في القرآن الكريم، فإن الله يُعَلِّم ملائكته، ومَّا لم تفهم الملائكة حكمة الله تعالى من خلق الإنسان، وسألوا سؤال استعلام واستكشاف عن الحكمة من ذلك، قال لهم: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، وبين لهم حكمته بتجربة عملية^[2].

والتعليل هنا أن اليهود لديهم بقايا علم الأنبياء، وقد يمزجوا ما لديهم بالخرافة، فما جاء في القرآن وأحاديث النبي موافقًا لما لديهم فهو الحق، وما لم يأت كذلك، فهو غير صحيح، فحادثة الملائكة هنا تم إسقاطها من التوراة، ثم حُرِّفَت في الهاجادا والأبوكريفا، ثم جاءت في القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بيضاء نقية.

ونأتي إلى حادثة الرجم، وهي من أوضح الحوادث التي تدل أن اليهود كانوا يعلمون صدق النبي ﷺ، وصدق الأحكام الإسلامية، والاختلاف بين أحكامهم وأحكام الإسلام والقرآن، وتوافق أحكام القرآن مع أحكام التوراة غير المزورة، وهذا يُقاس على الهاجادا، وتدُلُّ هذه الحادثة في الوقت نفسه على أنهم كانوا يعلمون صدق الرسول ﷺ ويعلمون في الوقت نفسه أنهم حرَّفوا التوراة.

فيذكر ابن هشام عن ابن إسحاق تحت عنوان: (رجوعهم إلى النبي ﷺ في حكم الرجم) ما يأتي: «قال ابن إسحاق: ... إنَّ أحرار يهود اجتمعوا في بيت المدراس، حين قدم رسول الله ﷺ المدينة، وقد زنى رجل منهم بعد إحصائه بامرأة من يهود قد أحصنت، فقالوا: ابعثوا بهذا الرجل وهذه المرأة إلى محمد، فسلوه كيف الحكم فيهما، وولوه الحكم عليهما، فإن عمل فيهما بعملكم من

[1]- لويس جنزبرج: أساطير اليهود، (١/ ٦٧).

[2]- انظر الطبري: جامع البيان، (١/ ٤٢٩ وما بعد). ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (١/ ٢١٦ وما بعد). عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ): الدر المنثور، بيروت، دار الفكر، (١/ ١١٠ وما بعد).





التجبية - والتجبية: الجلد بحبل من ليف مطلي بقار، ثم تسود وجوههما، ثم يحملان على حمارين، وتجعل وجوههما من قبل أدبار الحمارين - فاتبعوه، فإنما هو ملك، وصدقه، وإن هو حكم فيهما بالرجم فإنه نبي، فاحذروه على ما في أيديكم أن يسلبكموه. فأتوه، فقالوا: يا محمد، هذا رجل قد زنى بعد إحصانه بامرأة قد أحصنت، فاحكم فيهما، فقد وليناك الحكم فيهما. فمشى رسول الله ﷺ حتى أتى أحبارهم في بيت المدراس فقال: «يا معشر يهود أخرجوا إلي علماءكم». فأخرج له عبد الله بن سوريا ... فسألهم رسول الله ﷺ حتى حصل أمرهم، إلى أن قالوا لعبد الله بن سوريا: هذا أعلم من بقي بالتوراة ...

فخلا به رسول الله ﷺ، وكان غلامًا شابًا من أحدثهم سنًا، فألظَّ به رسول الله ﷺ المسألة، يقول له: «يا ابن سوريا، أنشدك الله وأذكرك بأيامه عند بني إسرائيل، هل تعلم أن الله حكم فيمن زنى بعد إحصانه بالرجم في التوراة؟». قال: اللهم نعم، أما والله يا أبا القاسم إنهم ليعرفون أنك لنبي مرسل ولكنهم يحسدونك. قال: فخرج رسول الله ﷺ، فأمر بهما فرجما عند باب مسجده في بني غنم بن مالك بن النجار.

ثم كفر بعد ذلك ابن سوريا، وجحد نبوة رسول الله ﷺ.

قال ابن إسحاق: فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ﴾^[1]، أي الذين بعثوا منهم من بعثوا وتخلفوا، وأمروهم بما أمرهم به من تحريف الحكم عن مواضعه. ثم قال: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ^[2] فَاحْذَرُوا﴾^[3]، إلى آخر القصة^[4].

[١]- سورة المائدة، الآية ٤١.

[٢]- أي الرجم.

[٣]- سورة المائدة، الآية ٤١.

[٤]- انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٩٣-٩٤. الطبري: جامع البيان، (١٠/٣٠٣). ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (٣/١١٣).



قال ابن إسحاق: ... لما حَكَّموا رسول الله ﷺ فيهما، دعاهما بالتوراة، وجلس حبر منهم يتلوها، وقد وضع يده على آية الرجم، قال: فضرب عبد الله بن سلام يد الحبر، ثم قال: هذه يا نبي الله آية الرجم، يأبى أن يتلوها عليك. فقال لهم رسول الله ﷺ: «ويحكم يا معشر يهود! ما دعاكم إلى ترك حكم الله وهو بأيديكم؟». قال: فقالوا: أما والله إنه قد كان فينا يعمل به، حتى زنى رجل منا بعد إحصانه، من بيوت الملوك وأهل الشرف، فمنعهُ الملك من الرجم، ثم زنى رجل بعده، فأراد أن يرحمه، فقالوا: لا والله، حتى ترجم فلاناً، فلما قالوا له ذلك اجتمعوا فأصلحوا أمرهم على التجبية، وأماتوا ذكر الرجم والعمل به. قال: فقال رسول الله ﷺ: «فأنا أول من أحيا أمر الله وكتابه وعمل به»، ثم أمر بهما فرجما عند باب مسجده. قال عبد الله بن عمر: فكننت فيمن رجمهما^[1].

٧. تراث متواتر على الألسنة أُوحي به في زمن الأنبياء، ثم أتى عليه

القرآن بالصورة الصحيحة، حادثة أصحاب الكهف مثلاً

من التَّحليلات التي يمكن أن نُوصِّف بها الحالة التي نتحدَّث عنها: أنَّ التُّراث المتوارث بين الشعوب والأمم والأقوام لا ينكره أحد، ومنه التراث الذي كان تراثاً تاريخياً موجوداً في المشرق، فهو متواتر منذ عصور، وموجود عند أقوام عدَّة: عند اليهود وعند السريان وعند العرب، فإذا سرى مسرى النَّصِّ المقدَّس في وقت من الأوقات، فهذا يعني أنه ليس بنصِّ منقولٍ عن نصِّ مكتوب بلغة أخرى هي العبرية، والرسول ﷺ قطعاً لم يكن يعرف العبرية، والقول إنَّ اليهود كانوا يترجمون له عشرات أو مئات المقاطع أمر مستحيل، لا هم يرضون بذلك، ولو فعلوا لتكلموا بذلك، فليأتنا من يتكلَّم بهذه الشُّبهة عن رواية عن ذلك ولو مكذوبة.

كل البشر يعلم أنَّ اليهود ليس لديهم هذا الكرم الأخلاقي، ولا يوجد أيُّ عاقل يقبل بهذا الطرح، لا اليهود ولا غيرهم ...

[1]- ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٥٦٤ - ٥٦٦).

فهذا تراث شفاهي موجود آنذاك شفاهة فقط، قد يكون قد سجل في بعض الأحيان لدى السريان أو اليهود أو النصارى، لكن ليس معنى ذلك أن مصدره بشري فقط، بل أوحى بهذا الكلام في بعض الأزمنة، فهناك أنبياء قبل رسول الله وقبل عيسى و...

وهذا تراث موجود، وتسجيله في الهاجادا أو المدراش لا يعني أنه موجود حصراً في هاجادا المدراش أو هاجادا التلمود.

وهو تراث موجود، لكنه تراث شفاهي، ولما جاءت الآيات الكريمة -بسورة الكهف مثلاً- لتتحدث عن هذه الحادثة بخصوص العبد الصالح، فهي عبارة عن استحضار لهذه الحادثة التي كانت موجودة في التراث الشفوي، لكنها حُرِّفَت هنا وهناك، ثم جاءت بصورتها الصحيحة في القرآن الكريم.

وكان هذا التراث الشفوي موجوداً في المشرق العربي بأجنحته الثقافية الثلاثة: العربية والسريانية واليهودية. ثم حُرِّفَ على الألسنة عبر العصور، فجاء عند العرب بشكل وعند السريان بشكل وعند اليهود بشكل آخر، فجاء القرآن ليكون هو الأصح والأدق، ومن هنا جاءت بعض التشابهات.

وقد أكد ابن خلدون على تبادل الثقافات بين الأقاليم، ثم ذكر التحري عنها وتدقيقها عند المسلمين^[1].

وقد أثبت جواد علي أن أخذ الشعوب واقتباسها من بعضها البعض، من القضايا التي لا يمكن أن ينكرها إلا المعاندون الجاهلون المتعصبون^[2].

ويثير جواد علي قضية مهمة، وهي من جوهر مناقشتنا ونقدنا، فيذكر أن العرب كانوا شعباً سامياً، كاليهود في اصطلاح العلماء، وتشارك البطون السامية في كثير من أصول التفكير والعقيدة، ومعنى هذا أن ما نجده عند يهود قد

[1]- انظر ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، (١/ ٥٥٤، ٥٥٥).

[2]- انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ١٤٣).



يكون عند العرب وعند غيرهم ممن يدخلهم المستشرقون في هذه الزمرة، فلم كل شيء لليهود، ونحكم على أن الجاهليين قد أخذوه منهم، ولا نقول إن هذا من ذلك التراث القديم الموروث؟

هذا ولا بد بالطبع من أن يتأثر الجاهليون المجاورون لليهود بعض التأثير بهم، بأن يأخذوا منهم بعض الأشياء ويتعلموا منهم بعض الأشياء التي تنقصهم والتي هم في حاجة ماسة إليها، فذلك أمر لا بد منه، كما ولا بد وأن يكون اليهود قد اقتبسوا من جيرانهم العرب، وعملوا على محاكاتهم في حياتهم الاجتماعية، لا سيما وبينهم يهود من أصول عربية^[1].

ويحق لنا أن نسأل هنا: من المؤثر في الآخر بدهاة؛ الأغلبية أم الأقلية؟؟ ومن المتأثر من الآخر بدهاة؛ الأغلبية أم الأقلية؟؟

وما سأذكره الآن -من خلال جواد علي- يدل على تبادل الأمم للتراث والأخبار والثقافات، ومنهم السريان مثلاً، فوردت عندهم قصص ومرويات مشتركة في السياق العام ومختلفة ببعض النقاط والتفاصيل، ثم جاء القرآن فأثبت بعضها، وبشكله الصحيح.

فحين حديثه عن تدوين التاريخ الجاهلي، لا ينكر جواد علي مجهود المستشرقين في تدوين التاريخ الجاهلي وفي كتابته بأسلوب حديث، يعتمد على المقابلات والمطابقات ونقد الروايات والاستفادة من الموارد العربية والأعجمية، وأنهم أفادوا مما جاء عن العرب في التوراة وفي التلمود وفي الكتب اليهودية، كما أفادوا مما جاء عن جزيرة العرب وسكانها في الكتابات الآشورية والبابلية ومن الموارد الكلاسيكية والمؤلفات النصرانية سريانية ويونانية ولاتينية؛ فأضافوا كل ما تمكنوا من الحصول عليه في هذا الباب إلى ما ورد في الموارد الإسلامية عن الجاهليين، فصححوا وقوموا، وسدوا بهذه المواد بعض الثلم في التاريخ الجاهلي.

[1]- انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢ / ١٤٤).



وقد تمكنا بالاستناد إلى ما أنتجه المستشرقون من الحصول على أخبار دول وأقوام عربية لم يرد لها ذكر في الموارد الإسلامية؛ لأن أخبار تلك الدول وأولئك الأقوام كانت قد انقطعت وطمست قبل الإسلام؛ فلم تبلغ أهل الأخبار.

وقد ساعد المستشرقون في شرح الكتابات الجاهلية وتفسيرها لعلمهم بلغات عديدة، مثل اللغة العبرانية والسريانية والبابلية، فإن في هذه اللغات ألفاظاً ترد في تلك الكتابات بحكم تقاربها واشتراكها في هذه الثقافة المتقاربة التي نسميها (الرابطة السامية)، كما أن فيها أفكاراً وآراء ترد عند المتكلمين بهذه اللغات، ولهذا صار في الإمكان فهم ما ورد في الكتابات الجاهلية بالاستعانة بتلك الأفكار والآراء^[1].

ونأتي إلى حادثة أصحاب الكهف، كمثل عن تداول الأمم للقصاص؛ إذ جاءت الآيات الكريمة بسورة الكهف استحضاراً لهذه الحادثة التي كانت موجودة في التراث الشفوي، لكنها حُرِّفت هنا وهناك، ثم جاءت بصورتها الصحيحة في القرآن الكريم.

فهي حادثة موجودة في تراث العديد من أهل المشرق، وليست مما تفرّدت به الهاجدا أو غيرها.

إن قصة الفتية ظهرت مقدّسة لورودها في تراث العديد من الأمم أو الحضارات، فهي مثلاً تشبه قصة (النيام السبعة) في التراث الديني السرياني واليهودي واليوناني والمسيحي القديم^[2].

ويذكر الأب لويس شيخو قصة أصحاب الكهف من ضمن التراث الرومي البيزنطي المسيحي، وأنهم كانوا في مدينة أفسوس، وأن ذلك جرى سنة ٢٥١م^[3].

[١]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١/١٢٣، ١٢٤).

[٢]- انظر زكا عيوض: قصة أهل الكهف في المصادر السريانية، مجلة مجمع اللغة السريانية، بغداد، ١٩٧٥، عدد ١، ص ١٠٤ وما بعد.

[٣]- لويس شيخو الأب: مجالي الأدب في حداثق العرب، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٣٨م، (٢/٢٣٦ - ٢٤٧).



وفي التّفسير الإسلاميّة ذهب بعض علماء التفسير إلى أنّ الرقيم واد دون فلسطين فيه الكهف، وهو قريب من (أيلة)، وكان اليهود قد أوحوا إلى المشركين من أهل مكة، أن يسألوا الرسول ﷺ عنهم، امتحاناً له، وكانوا يتداولون أخبارهم، ويروون قصصاً عنهم، كان شائعاً فاشياً إذ ذاك بين النصارى أيضاً، فجاء الجواب عنهم في سورة الكهف^[1].

ويقول الطبري بعد أن استعرض أقوالاً عن المقصود بالرقيم: «وأولى هذه الأقوال بالصواب في الرقيم أن يكون معنياً به: لوح، أو حجر، أو شيء كتب فيه كتاب ... فيه أسماء أصحاب الكهف وخبرهم...»^[2].

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «الرقيم واد بين عسфан وأيلة دون فلسطين، وهو قريب من أيلة»^[3].

ومما نقل ابن كثير من الأقوال أنّهم قريب من أيلة أو عند نينوى أو ببلاد الروم أو ببلاد البلقاء^[4].

وذكر ياقوت الحموي: «أفسوس بلد بثغور طرسوس، يقال: إنه بلد أصحاب الكهف»^[5].

واختلفوا في زمانهم اختلافاً كثيراً.

وهناك من زعم أنّ الرقيم على فرسخ من عمان، أو قرية صغيرة بالقرب من البحر الميت، أو أنّها البتراء، وذهب باحثون إلى أنّ كهف أهل الكهف هو (كهف الرجيب)، وهو على مقربة من قرية صغيرة تدعى (الرجيب)، وجدت

[1]- انظر الطبري: جامع البيان، (١٥/١٥٦، ١٦١). علي بن أحمد النيسابوري (ت ٤٦٨هـ): أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٥/٧٢).

[2]- انظر الطبري: جامع البيان، (١٥/١٦١).

[3]- الطبري: جامع البيان، (١٧/٦٠٢).

[4]- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (٥/١٤٣).

[5]- ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ): معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٩٥م، (١/٢٣١).



بداخله مدافن يرجع عهدا إلى زمان القيصر ثيودوسيوس الثاني Theodosius II (٤٠٨ - ٤٥٠م)، الذي كان في زمانه بعث أهل الكهف، وذهبوا إلى أن اسم هذا الموضع في القديم هو (الرقيم)، تحوّل إلى (الرجيب) فيما بعد^[1].

٨. أخذ الجاهليين القصص عن الأمم التي سبقتهم، وليس عن اليهود

فقط، ووصف القرآن أهل الكتاب بالجهل

كما أشرنا أعلاه: من البديهي أخذ الأمم عن بعضها البعض، فلماذا يُسلط أصحاب الشبهة الضوء على الأخذ عن اليهود فقط ويقصرون ذلك عليهم؟!

ونشير بداية إلى أن نولدكه ردّ ما ذهب إليه شبرنكر^[2] من وجود (صحف إبراهيم) عند الجاهليين، وأن الرسول ﷺ قرأها وأخذ منها، وحجته في ذلك أن الرسول ﷺ لو فعل ذلك فيكون «قد كشف للعالم عن مصادره بنزق»^[3]، يقصد أن القرآن ذكر هذه الصحف.

ولم يقبل نولدكه ما ذهب إليه شبرنكر من أن النبي قرأ كتاباً في العقائد والأساطير، وقد زعم أن اسم هذا الكتاب هو (أساطير الأولين)، وقد أخذ رأيه هذا من الآية: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾^[4]. وهذه السورة هي من السور المكية^[5].

ولعلنا نذهب إلى ما ذهب إليه جواد علي من أن الأساطير (وهي الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها)، قد أخذها الجاهليون (وليس الرسول ﷺ) من الروم وغيرهم قبل الإسلام، واستعملوها بمعنى تأريخ وقصص.

ولم يستبعد جواد علي وجود الكتب التاريخية باليونانية وباللاتينية في

[١]- انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٧٣/٥، ٧٣).

[٢]- وهو من الزاعمين أن الرسول ﷺ كان يكتب ويقرأ.

[٣]- انظر تاريخ القرآن: نولدكه، ص ١٦.

[٤]- سورة الفرقان، الآية ٥.

[٥]- انظر تاريخ القرآن: نولدكه، ص ١٥-١٦.



مكة، فقد كان في مكة وفي غير مكة رقيق من الروم، كانوا يتكلمون بلغتهم فيما بينهم وينطقون بها إذا تلاقوا، كما كانوا يحتفظون بكتبهم المقدسة، وبكتب أخرى مدونة بلغتهم^[1].

وورد في كتب أهل الأخبار أنّ الأحناف كانوا يقرؤون الكتب، وفي التوراة والإنجيل، ومنهم من وقف على لغة (بني إرم) وعلى العبرانية. ومن هؤلاء: ورقة بن نوفل، وكان قد «قرأ الكتب وتبحر في التوراة والإنجيل»^[2]، وهو الذي لقيته خديجة في أمر النبي ﷺ عليه السلام^[3].

وورد في بعض التفاسير في تفسير الآية: ﴿وَمِنَ الثَّامِسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهَوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِعَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^[4]، أنها نزلت في النضر بن الحارث^[5]، لأنه اشترى كتب الأعاجم: رستم وإسفنديار، فكان يجلس بمكة ويحدث القصص، وذكرنا حادثته مع الرسول ﷺ عليه السلام في بداية هذا البحث^[6].

ويرجح جواد علي رجوع الحارث بن كلده الثقفي، أو ابنه النضر، وهما من العلماء بالطب، إلى مؤلفات في الطب كانت مدونة بلغة من اللغات الأعجمية، ويُسْتَبَعَدُ جهلها بمؤلفات أبقراط وجالينوس وغيرهما ممن بنوا صنعة الطب،

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٥ / ٣١٨).

[2]- لا يتوفر دليل واضح على أن ورقة «قرأ الكتب وتبحر في التوراة والإنجيل». فكل النصوص عنه لا تفيد مجملها أنه كان عالماً من علماء أهل الكتاب؟! أو قسيساً من قساوستهم؟ ولو كان كذلك لنصت الروايات على ذلك، ولطارت شهرته في الآفاق، ولذكر بألقاب العلم المعروفة، ولكن الروايات لم تسعفنا بذلك. وحتى على تنصّره أسئلة استفهامية، فمتى تنصّر؟ وأين؟ وكيف؟ وعلى من تعلم النصرانية؟ وأي كنيسة كان يقصد؟ أين نجد السيرة الذاتية لبحري وورقة في كتب النصارى القديمة؟ وهي أسئلة لا تسعفنا بها الروايات.

بل إن ما ورد في البخاري من الممكن أن نغمز من خلاله على عدم تمكن ورقة من النصرانية، وذلك لما قال: «فقال ورقة: هذا التاموس الذي أنزل على موسى»، صحيح البخاري، (٤٩٥٣)، (٦ / ١٧٣)، فاستحضر سيدنا موسى ولم يستحضر سيدنا عيسى.

[3]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٥ / ٣١٩).

[4]- سورة لقمان، الآية ٦.

[5]- ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٣٤٤.

[6]- وانظر أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤م، (٥٢ / ١٤).



ووضعوا فيها المؤلفات. ولا يعتقد جواد علي أنّ رجالاً في مكة أو في يثرب أو الطائف كانوا على جهل بأسماء مشاهير حكماء اليونان، وبينهم من كان له اتصال ببلاد الثقافة والعلم وبالأجانب^[1].

ونأتي إلى وصف القرآن لأهل الكتاب بالجهل؛ إذ حكى عنهم (خاصة اليهود) أنهم كانوا يقولون أموراً هي ليست من الكتاب، وحكى أنّهم لا يعلمون من كتاب الله شيئاً.

فكيف ذهب أهل الشُّبه أنّ النبي ﷺ تعلّم منهم الهاجادا وغيرها!!

ففي تفسير ابن كثير، عن ابن جريج عن مجاهد: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^[2]، قال: «أناس من يهود لم يكونوا يعلمون من الكتاب شيئاً، وكانوا يتكلمون بالظنّ بغير ما في كتاب الله، ويقولون: هو من الكتاب، أمانيّ يتمنونها. وعن الحسن البصري، نحوه.

وقال أبو العالية، والربيع وقتادة: «إِلَّا أَمَانِيَّ» يتمنون على الله ما ليس لهم.

وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: «إِلَّا أَمَانِيَّ» قال: تمّنوا فقالوا: نحن من أهل الكتاب. وليسوا منهم»^[3].

وقد وصف القرآن الكريم بعض الأخبار بالعلم، ورمى أكثرهم بالجهل، أما السواد الأعظم منهم، فقد جعلهم عامة تتبع أقوال رجالها، فلا علم لها ولا معرفة بأمور الماضين أو الحاضرين^[4].

وفي تفسير الرازي: «اعلم أنّ المراد بقوله: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ﴾: اليهود ... وهم العامة الأُمِّيُونَ الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم»^[5].

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٥ / ٣١٩، ٣٢١).

[2]- سورة البقرة، الآية ٧٨.

[3]- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (١ / ٣١١).

[4]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢ / ١٣٥).

[5]- محمد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ): مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ (٣ / ٥٦٣، ٥٦٤).



الخاتمة والنتائج

- يتّضح لمن يقرأ ما كتبه نولدكه عن شبهة أنّ اليهوديّة والهاجادا مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ أنّه كان مضطرباً وغير واثق من معلوماته، لذلك أوقع نفسه في متناقضات جعلته يثبت أحكاماً ثم ما يلبث أن ينفىها أو يُشكك بها، فظهر غير متصوّر لكامل الموضوع الذي يحكم عليه.

- ونستطيع أن نتّهم نولدكه بالإخلال بالأمانة العلميّة، إذ اكتفى بذكر ما يقوله المفترون على النبي ﷺ على أنّه إثباتٌ على تلقّيه على اليهود شفويّاً، وحذف الجواب من الله عز وجلّ بعد توصيف الحالة التي تحدّث عنها.

- واتّصف نولدكه بالتّرّد، فباتت هذه الصّفة سمّةً في شخصيّته وكتاباتهِ، وهذا يظهر في هذا البحث وفي الأبحاث الأخرى بوضوح، بل إنّ أوّل مؤلّف له والمعنون: حول نشوء وتركيب السور القرآنيّة، الذي أنجزه عام ١٨٥٦م، وعُدّ أطروحة للدكتوراه، حكم عليه هو نفسه بأنّه غير ناضج، لذلك قام بالتعديل عليه ليظهره بعنوان جديد هو: تاريخ القرآن، وهو الكتاب الذي نقوم بنقده^[1].

- ثم إنّ نولدكه صرّح قبيل وفاته بتصريح يدلّ على الاضطراب الذي اتّصف به كتابه، حين قال: «إذا كان من ندم فلائني درست علومًا لم أظفر منها في النهاية بنتائج حاسمة قاطعة»^[2].

- ومن الطرق التي اتبعناها في نقض شبهة نولدكه إثبات ما أثبتته ديننا في أصل التعامل مع أهل الكتاب؛ بأن لا نصدّقهم ولا نكذبهم، وأنّ القرآن صرّح بوجود التشابه بين ما أنزله الله على الأنبياء وبين ما أنزله على خاتمهم ﷺ، فوحدة المصدر الإلهي تستلزم وجود التشابه، لكن هذا التشابه ليس مطرّداً، فثمة فروق واختلافات في الموضوعات والتكوين وغيرهما.

- ولا تذكر الأخبار التاريخيّة أنّ اليهود كتبوا أو رووا شيئاً عن أحداث لهم مع

[١]- انظر مشتاق الغزالي: القرآن في دراسات المستشرقين، بيروت، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٨م، ص٣١-٣٢.

[٢]- م.ن، ص٣٢. نقلاً عن مقالة للمستشرق الهولندي سنوك هورجرونين، نُشرت في مجلة جمعية المستشرقين الألمان في الذكرى الأولى لوفاة نولدكه.



المسلمين، فلم تصل إلينا منهم أيّ كتابة عن علاقتهم بالإسلام وبالمسلمين، وهذا دلّ دلالةً قاطعةً على أنّ اليهود في بلاد العرب كانوا منقطعين تمام الانقطاع عن بقية أبناء جنسهم في جهات العالم، وهذا يعني استحالة وصول أساطير اليهود في التلمود ونصوصه والأساطير الأخرى إلى عرب الجزيرة العربية.

- ولم يكن سواد يهود الجاهلية على علم بالكتابة والقراءة، بل كان هذا السواد جاهلاً حتى بأمور دينه وشريعته، لذلك لم يظهر فيهم من نال شهرة في العلوم.

- وأثبتت قصة النضر بن الحارث أنّه لم يكن بمكة أحد من اليهود أصحاب العلم، لذلك أرسل القريشون النضر وبعثوا معه عقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة ليسألوهم عن النبي وصفته وخبره وليمتحنوه.

- ولما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة تعاهد مع اليهود في صحائف كتبت لهم، فلم تكن علاقات اليهود مع المسلمين سيئة في الأيام الأولى، ثم بدأت خصومة اليهود للإسلام كخصومة فكرية، ثم تطورت إلى معارك وحروب، ومع ذلك وجدنا أنّ اليهود وساداتهم الذين عادوا الرسول ﷺ والدعوة الإسلامية لم يتكلّموا بالشبه التي يتكلّم بها من يتكلّم، وإنما كان لعداوتهم أسباب ذكرناها.

- ومع أنّ اليهود عمدوا إلى توجيه أسئلة إلى الرسول ﷺ لإجراجه وإظهار فساد دعوته بزعمهم، وحدث بين الطرفين جدل ومحاججات، إلّا أنّهم لم يقولوا إنّ الرسول ﷺ أخذ عنهم، ولم يأت على ألسنتهم الشبهة التي أثارها نولدكه.

- ويرتبط بذلك أنّ عددًا من اليهود دخلوا في الإسلام، كعبد الله بن سلام وعدد من عائلته، ومخيريق النضري، وكعب الأحمري، ووهب بن منبه، وزوجة رسول الله ﷺ صفية بنت حيي بن أخطب، وعشرات من أمثال هؤلاء الذين لم ترد هذه الشبهة على ألسنتهم، ولو كان لها أي أثر لظلوا على ديانتهم اليهودية فهي بذلك أولى بالاتباع.

- وثبت بطلان ادّعاء نولدكه بأنّ شهادة التوحيد في الإسلام (لا إله إلا الله)



مستقاة من عبارة يهودية، وتبين أنه ليس لها علاقة من قريب أو بعيد بالشهادة الإسلامية.

- وظهر لنا التباين الكبير في أهم مسألة كان يفترض أن ينقلها النبي ﷺ من الكتاب المقدس لو كان هو مصدره، وهي مسألة الإيمان بالله تبارك وتعالى.

- وظهر زيف ادعاء نولدكه بأن آيات قرآنيةً اقتُبست حرفياً من العهد القديم، مثلما ورد في سورة الأنبياء، الآية ١٠٥، وهي -برأيه- تطابق ما ورد في المزمور.

- ولقد ثبت تأثر اليهود والتوراة بمن حولهم، وثبوت التأثير الخارجي على الفكر الديني اليهودي منذ القدم، وذلك نتيجة للتراث المتوارث بين الشعوب والأمم والأقوام، فالجميع كان يتناقل قصصاً أو ما شابهه، لكن أصحاب الشبه جعلوا الإسلام والقرآن وخاتم الأنبياء وحدهم الذين نقلوا هذه القصص عن اليهود وغير اليهود.

- وتبين بوضوح ذكر الرسول ﷺ في كتب اليهود والمسيحيين، ففي التوراة والإنجيل عشرات النصوص والدلائل الواضحة التي تشير إلى مبعث النبي ﷺ وصفاته وأخباره.

- وورد في القرآن الكريم آيات كثيرة فيها نقد شديد لليهود، وهي بالتالي تنفي شبهة نولدكه وأقواله.

- وأشار نولدكه من ضمن شبهة اليهودية إلى شبهة أخرى تتعلق بالهاجادا، وأنها من مصادر تعليم الرسول ﷺ والقرآن، ولكنه لم يبين لنا أي شيء أو تفصيل عنها، ولم يبسط أدلته في شبهته عنها، مما يعني أن طرحه ابتعد عن المنهجية والعلمية.

- ولم يتوقف أي بحث أكاديمي منهجي عن الهاجادا، فلم نجد أي بحث منهجي تناولها كمصدر من مصادر تعليم النبي ﷺ بحسب ادعاء نولدكه، ولم نجد أي بحث منهجي دحض هذه الشبهة، وبالتالي لم تتوافر معلومات كافية وواضحة أو منهجية عنها.

- ووقفنا على مؤلف واحد فقط تناول تفصيلات الهاجادا من ناحية محاولة





إثبات أن الرسول ﷺ كان ينقل منها أو يعلمه إياها اليهود، فكان مدار الكتاب بأكمله حول إثبات ذلك، وقد اعتمد هذا الكتاب بشكل كامل تقريباً على كتاب (أساطير اليهود) للويس جنزبرج، ظناً أنه جمّع أساطير الهاجادا في هذا الكتاب.

- فلماذا لم ينتبه علماء وفقهاء ومفسّرو وحاخامات اليهود إلى شبهة الهاجادا، ولماذا لم يفتنوا لها أو يقولوا بها؟! فلو كان في هذه الشبهة رائحة حقيقة لأشبعوها بحثاً وشرحاً، لكن أي من ذلك لم يحدث، بل حدث أن تأثروا هم بالإسلام وعلمائه.

- ولو نظرنا في المؤلّفات التخصصيّة (وليس الأبحاث المتناثرة هنا وهناك) فلن نجدتها تثير شبهة الهاجادا، وأوضح مثال عنها الكتاب التفصيلي الذي أصدره المؤرّخ اليهودي إسرائيلي ولفنسون، وأفرده للحديث عن اليهود وتاريخهم في الحقبة التي نتكلم عنها وأثيرت الشبهة فيها.

- تبين لنا وبحسب الموسوعة اليهوديّة والمصادر اليهودية أن الهاجادا مستمدّة من الكتاب المقدس ومستندة عليه، وهي تفسير لما فيه وتوضيح أو توسع، وأنها من كتب اليهود المقدسة رسمياً، ولها قدسيّتها عند اليهود ويتلون منها أثناء عيد الفصح، وتحتوي على صلوات هذا العيد، وتحتوي على الطقوس الدينية التي تستخدم في عيد الفصح اليهودي، وهذا يدحض الادعاء بأنها مجموعة قصص خرافيّة، وأنّ القرآن استقى منها هذه الخرافات.

- وأظهرت المصادر اليهوديّة صعوبة تحديد تاريخ كتابة الهاجادا، وأنّه تم الزيادة عليها باستمرار نتيجة نقاشات وتأمّلات، واستمرّ ذلك حتى القرن الثالث عشر الميلادي، وهذا يعني أنّ الهاجادا مرّت بمراحل كثيرة منذ سنة ١٧٠ ميلادية حتى القرن الثالث عشر الميلادي، ومرّت بتعدّلات خلال هذه المدة، وأنها ليست مصدرًا ثابت المحتوي، بل كانت مصدرًا متجدّدًا. وهذا كلّه يدحض الادعاء الذي يقول إنّ آخر قصة هاجادية كتبت سنة ٣٦٠م.

- إنّ مصدر الهاجادا الأساسي والذي اعتمدت عليه في تفسيراتها وأساساتها هو



الكتاب المقدس والتوراة، وبالتالي فإنَّ المنتج الديني كونه كلام الله الموحى به إلى الأنبياء هو منتج واحد وإن تعددت رسائله، مع الانتباه إلى ضوابط هذا التشابه.

- وبالتالي فإنَّ الأدلَّة التي تمَّ من خلالها رد شبهة أنَّ اليهوديَّة كمصدر من مصادر تعليم النبي ﷺ، تنطبق هنا على رد شبهة الهاجادا.

- حمَّل أصحاب الشُّبهة حادثة دخول الرسول ﷺ للمدراس اليهودي ما لا تحتمل، فهي حدثت مرة واحدة فقط، ولغاية ظاهرة هي دعوة اليهود إلى الله عز وجل، ولمَّا جادلوه طلب أن يكون الحُكم بينهم التوراة، فرفضوا ذلك.

- فترك أصحاب الشُّبهة ما هو واضح في هذه الحادثة، وذهبوا إلى استنتاج لا يحتمله النص ولا يرضى به أي عاقل متزن.

- ومن أمثلة نصوص الهاجادا التي زعم أصحاب الشُّبهة أن الرسول ﷺ والقرآن الكريم اقتبسا منها: تساؤل الملائكة عن استخلاف الإنسان في الأرض، ففي الهاجادا: الله يستشير الملائكة، فيعترضون ويخالفون، فيهلكهم حرِّقاً بالنار. وفي القرآن الكريم: يخبر الله عز وجل ملائكته، وعندما لم يفهموا المراد يوقفهم، ثم يبين لهم حكمته بتجربةٍ عملية.

- فالفروق واضحة بين القرآن والهاجادا، والواضح في هذه القصة أنَّ اليهود لديهم بقايا علم الأنبياء، وقد يمزجوا ما لديهم بالخرافة، فحادثة الملائكة هنا تمَّ إسقاطها من التوراة، ثم حرِّفت في الهاجادا، ثم جاءت في القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بيضاء نقية.

- وتُظهر حادثة (الرجم) أنَّ اليهود كانوا يعلمون صدق النبي ﷺ، وصدق الأحكام الإسلامية، والاختلاف بين أحكامهم وأحكام الإسلام والقرآن، وتوافق أحكام القرآن مع أحكام التوراة غير المزورة، لذلك رجعوا إلى النبي ﷺ في حكم الرجم.

- إنَّ التراث المتوارث بين الشعوب والأمم والأقوام لا ينكره أحد، ومنه التراث الذي كان تراثاً تاريخياً موجوداً في المشرق، فهو متواتر منذ عصور، وموجود عند

أقوام عدّة: عند اليهود وعند السريان وعند العرب، فإذا سرى مسرى النص المقدس في وقت من الأوقات، فهذا يعني أنّه ليس بنصّ منقولٍ عن نصّ مكتوب بلغةٍ أخرى هي العبرية. فهذا تراثٌ شفاهيٌّ موجودٌ آنذاك شفاهةً فقط، قد يكون قد سجل في بعض الأحيان لدى السريان أو اليهود أو النصارى، لكن ليس معنى ذلك أنّ مصدره بشرياً فقط، بل أُوحي بهذا الكلام في بعض الأزمنة، فهناك أنبياء قبل رسول الله وقبل عيسى و...

- وهذا تراثٌ موجودٌ، وتسجيله في الهاجادا أو المدراش لا يعني أنّه موجودٌ حصراً في هاجادا المدراش أو هاجادا التلمود.

- وهو تراثٌ موجودٌ، لكنّه تراثٌ شفاهيٌّ، ولما جاءت الآيات الكريمة -بسورة الكهف مثلاً- لتتحدّث عن هذه الحادثة بخصوص العبد الصالح، فهي عبارة عن استحضار لهذه الحادثة التي كانت موجودة في التراث الشفوي لكنها حُرِّفت هنا وهناك، ثم جاءت بصورتها الصحيحة في القرآن الكريم.

- وقد أكّد ابن خلدون على قضية تبادل الثقافات، وتكلّم عن التّحري عنها وتدقيقها عند المسلمين.

- وثبت بالتالي أخذ الجاهليين القصص عن الأمم التي سبقتهم، وليس عن اليهود فقط.

- وصف القرآن الكريم بعض أبحار اليهود بالعلم، ورمى أكثرهم بالجهل، أما السواد الأعظم منهم، فقد جعلهم عامة تتبع أقوال رجالها، فلا علم لها ولا معرفة بأمور الماضين أو الحاضرين.

- وكل هذه الإثباتات وغيرها تجعل من شبهة نولدكه مجرد زوبعة في كستبان، ولا يمكن أن يقبلها أي صاحب عقل بمن فيهم نولدكه نفسه الذي لم يحسم المسألة بحسب تصريحاته الواضحة.



المبحث الثاني: نقد شبهة المسيحية والليتورجيا والصابئة والأحناف

وبحيرى

تمهيد

ساق نولدكه قضايا عدّة عن شبهة المسيحية، وأنها مصدرٌ من مصادر تعليم محمد ﷺ، وربط بذلك قضايا أخرى تتعلّق بذلك: كالليتورجيا والصابئة والأحناف ووبحيرى.

ولعلّ نولدكه لم يدرس الأديان كما ينبغي، ولم يقف على ثراء موضوعات القرآن وخلوّه من الأخطاء العلميّة، وتوافقه التام مع المعطيات العلميّة الحديثة، ولو قارن ذلك بالتوراة والإنجيل مثلاً، لوجد أنّهما مع قلة موضوعاتهما فإنّهما يضمن أخطاء علميّة كثيرة وفاحشة.

فهو إمّا يجهل أو يتجاهل هذه الحقائق، لذلك لم يستند في شبهه على حقائق، وإمّا على تكهّناتٍ وتخريّصاتٍ وتخيلاتٍ، وبدا غير متصوّر لكامل الموضوعات التي دفعنا إلى مناقشتها ونقضها. بكلّ الأحوال سنناقش كلّ شبهة من هذه الشبه بفقرةٍ مستقلةٍ، مع التّنبية إلى اندراجها تحت عنوان شبهة المسيحية، لذلك جعلناها في بحث واحد. وسيكون لكلّ شبهة مقدّمها الخاصّة بها.

أولاً: نقد شبهة أنّ المسيحية مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب

تعبير نولدكه

مقدمة: قال نولدكه بشبهة تلقّي النبي ﷺ عن المسيحية في مواضع عدّة، وهي كما يأتي:

الأول: «قد يلقي المرء جزافاً بالتهمة القائلة بأنّهم تعاليم محمد مأخوذة عن اليهود والمسيحيين، وليست نابعة من عقله، صحيح أنّ أفضل ما في الإسلام قد نشأ على هذا المنوال، لكن الطريقة التي اكتسب فيها محمد هذه التعاليم،

واعتبرها وحياً أنزله الله إليه، ليبشّر به الناس، تجعل منه نبياً حقاً»^[1]. وهو هنا ينفي الشُّبهة ثم يثبتها، ثم يجعل من النبي ﷺ صاحب طريقة ذكّية في اكتساب التعاليم من اليهود والمسيحيين.

الثاني: وقال نولدكه في الموضوع الثاني: «سيفضي بنا البحث المتمعن عما هو يهودي ومسيحي في القرآن إلى الاقتناع بأنّ التعاليم الأساسية التي يشترك فيها الإسلام والمسيحية هي ذات صبغة يهودية»^[2]. ويرجع هنا مصدر التعاليم الأساسية في المسيحية والإسلام إلى اليهودية.

الثالث: وفي الموضوع الثالث، قال: «كانت المسيحية على انتشار واسع في شبه الجزيرة العربية»، ثم عدّد أماكن تواجدهم على الحدود الفارسية البيزنطية، وفي الداخل في تميم، وفي اليمن، ثم قال: «ينبغي علينا إذّا أن نأخذ بعين الاعتبار التأثير المسيحي على النبي إلى جانب التأثير اليهودي». وكعادته يُثبت ثم يشكك، أو يشكك ثم يثبت، إذ قال: «ولن نتمكن من تحديد مصدر الكثير من هذه المواد»، أي النقاط التي أخذها محمد ﷺ عن المسيحية. ثم يعود ليقول: «أما البعض الآخر فلا شك أنّ مصدره مسيحي»، ثم يعدّد هذا البعض الآخر، فذكر: التهجد، بعض أشكال الصلاة، وصف الوحي بالفرقان، وأنّه باللغة الآرامية المسيحية يعني الخلاص.

الرابع: ووصل نولدكه في الموضوع الرابع إلى نتيجة، حيث يقول: «يستطيع المرء أن يستخلص من كل ذلك أنّ الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلّها»^[3]. ثم يأتي بدليلين يؤيّد فيهما زعمه: الأول قوله: «وتؤكد هذا الربط بسهولة الأحكام الصادرة عن أشخاص عاصروا محمداً، فقد أطلق الكفار على أتباعه لقب (الصابئة)، ما يعني أنهم عدّوهم على علاقة وثيقة ببعض

[1]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، بيروت، مؤسسة كونراد، ص ٤.

[2]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٧.

[3]- م. ن، ص ٨.



الفرق المسيحية، مثل: المندائيين والكسائيين والمعمدانيين».

والثاني قوله: «إنَّ المسلمين يعدُّون أنفسهم خلفاء الأحناف، هؤلاء أناس رفضوا الوثنية وقتلوا عمَّا يرضيهم في التَّعاليم اليهودية والمسيحية، وإطلاق هذا الاسم على الزُّهاد المسيحيين أيضًا يشير بوضوح إلى أنَّ المسلمين كانوا على علاقةٍ مميزةٍ بالمسيحيين، وهذا يفسِّر لجوء بعض أتباع محمد إلى ملك الحبشة المسيحي»^[1].

الخامس: وفي الموضوع الخامس، يعود نولدكه إلى عاداته في المتناقضات، فبعد أن أثبت بزعمه ما أثبت، قام هنا بالتشكيك بكلِّ ما سبق، وهذا واضح بقوله: «من المؤكَّد أنَّ المسيحيين العرب، مما تجدر إليه الإشارة في هذا الصدد، غالبًا ما كانوا على معرفةٍ سطحيةٍ بدينهم كما يقول شبرنغر»، ثم يستشهد بمقولةٍ للإمام علي عليه السلام، وهي قوله: «إنَّ بني تغلب ليسوا مسيحيين، ولم يتَّخذوا من المسيحية إلا شرب الخمر»^[2].

السادس: وفي الموضوع السادس، يعود نولدكه إلى محاولة إثبات شبهته، فيقول: «استناداً إلى ما تقدّم لا بدُّ لنا أن ننفي إمكانية استعمال محمد مصادر مكتوبة، فهو تقبَّل أهم أجزاء تعليمه من اليهود والمسيحيين شفويًا على الأرجح»^[3].

وقلنا في بحث (شبهة الأخذ عن اليهودية) إنَّ نولدكه حاول أن يُطوِّع

[١]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٨-٩.

[٢]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٩-١٠. وفي تفسير الزمخشري وتفسير البيضاوي بمناسبة الآية الخامسة من سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ...﴾: «وعن علي رضي الله عنه: أنه استثنى نصارى بني تغلب وقال: ليسوا على النصرانية ولم يأخذوا منها إلا شرب الخمر»، وفي تفسير الطبري: «وهذه الأخبار عن علي رضوان الله عليه، إنما تدل على أنه كان ينهى عن ذبائح نصارى بني تغلب، من أجل أنهم ليسوا على النصرانية، لتركهم تحليل ما تحلّل النصارى، وتحريم ما تحرم، غير الخمر». انظر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م، (٩/ ٥٧٦). محمود بن عمرو، الزمخشري (ت ٥٢٨هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ (١/ ٦٠٧). عبد الله بن عمر، البيضاوي (ت ٦٨٥هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ (٢/ ١١٦).

[٣]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ١٦.



القرآن الكريم إلى ما يريد، فاستشهد بآيات منه قال عنها: «ويبدو أنّ القرآن يشير إلى هذا الأمر»^[1]، أي أمر تعلّم النبي ﷺ شفويّاً من اليهود والمسيحيين.

والآيات التي استشهد بها:

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾^[2]، وحذف نولدكه منها قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ﴾^[3]، وحذف منها قوله تعالى: ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾.

وبقيام نولدكه بحذف جواب هذه الآيات فإنه أخلّ بالأمانة العلميّة، فهذه الآيات جاءت لتنفى ما أراد نولدكه إثباته، وجاءت لتكشف افتراء هؤلاء^[4].

ثم عاد فذكر قولاً ينقض ذلك كعاداته: «ولا يمكن إضافة أيّ شيء إلى ما يرد في الروايات من هذا الاكتشاف اليسير أو ذاك»^[5].

وفيما يأتي تفاصيل نقض شبهة نولدكه هذه:

١. علاقة القرآن بالكتب السماوية الأخرى

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾^[6].

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ١٦.

[٢]- سورة الفرقان، الآية ٤.

[٣]- سورة النحل، الآية ١٠٣.

[٤]- انظر تفسير هاتين الآيتين وأسباب نزولهما في التفاسير الآتية: عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ): تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، لبنان، دار الكتب العلمية، ص ٣٠٠ وما بعد. محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م، (١٩/ ٢٣٧ وما بعد). إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٩م، (٦/ ٩٣ وما بعد).

[٥]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ١٦.

[٦]- سورة النساء، الآية ١٦٣.



إذًا، صرَّح القرآن بوجود التشابه بين ما أنزله الله على الأنبياء وبين ما أنزله على خاتمهم.

ويقول المستشرق السويدي تور أندريه: «القرآن لا ينكر صلاته بالديانات اليهودية والمسيحية، وعقائد الحنيفية، وتقاليد العرب القدماء، ولكن ذلك لا يعني أنه مجرد مجموعة من هذه العناصر»^[1]. لكن هذا التشابه ليس مطردًا، فمثلًا لا تشابه ولا توافق بين ما جاء في الإنجيل وما جاء في القرآن عن المحرومين من دخول الجنة رغم ما قد يُظنّ من تشابه السياقين، ففي الإنجيل أن المسيح قال لتلاميذه: «الحق أقول لكم: إن مرور جملٍ من ثقب إبرةٍ أيسر من دخول غنيٍّ إلى ملكوت الله»^[2]. فهذا النصّ في تجريم الأغنياء وحرمانهم من الجنة؛ بينما ضرب القرآن هذا المثل في حديثه عن الكفار المكذبين المجرمين، لا الأغنياء: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾^[3]، فالتشابه بين النصين ينطبق عليه تشبيه العلامة أحمد ديدات بالشبه بين الجبن والطباشير، وإن كان لا يُشكّ بتشابه القرآن مع ما أنزله الله على المسيح ﷺ، مما أضاعوه وحرّفوه.

وتكوّن العهد الجديد من أناجيل أربعة، تضمّنت سيرة المسيح من الولادة إلى الصلب المزعوم، فهي أشبه ما تكون بسيرة النبي ﷺ التي يرويها ابن إسحاق أو تهذيبها لابن هشام، كما يتضمّن العهد الجديد أيضًا رسائل التلاميذ، وهي تحكي عن قصصهم ورحلاتهم وأعجوباتهم ووصاياهم الموجهة إلى أصدقائهم ومعارفهم لتوضيح بعض المفاهيم اللاهوتية أو لطلب بعض القضايا الشخصية.

ونودّ أن ننبّه هنا إلى أنّ آيات القرآن بلغت ٦٢٣٦ آية، وأن التشابه بينها وبين النصوص الكتابية لا يزيد -بحال من الأحوال- عن مئة آية، ونعتقد

[١]- عبد الجليل الشلبي: الإسلام والمستشرقون، القاهرة، مطابع الشعب، ص٤٤.

[٢]- متى: ٢٣/١٩ - ٢٥.

[٣]- سورة الأعراف، الآية ٤٠.



جازمين أنّ هذه الكتب قبل تحريفها كان فيها من صور التشابه مع القرآن ما هو أكثر من ذلك بكثير^[1].

ولقد أخبر الله عز وجل أنّ ما بين أيدي أهل الكتاب من اليهود والنصارى من الكتب ليس هو الكتاب الذي أنزله الله تعالى وحياً على موسى وعيسى عليهما السلام، ووقع في التوراة والإنجيل على أيدي الأتباع كتمان وتحريف، فهم يلبسون الحقّ بالباطل ويخلطونه به بحيث لا يتميز الحقّ من الباطل، ويكتمون الحقّ ويخفونه ويحرفون الكلم عن مواضعه لفظاً ومعنى، ويلوون ألسنتهم بالكتاب ليلبسوا على السامعين اللفظ المنزل بغيره.

قال الله تعالى حكاية عنهم: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^[2]، ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^[3]، ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾^[4]، ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^[5].

ورغم هذا كله، فإنّ إشارات كثيرة لا تزال بين طيّات هذه الكتب، تحمل النبوءات والبشارات بنبوّة محمد ﷺ كما سنبين فيما بعد.

[1]- منقذ بن محمود السقار: تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، رابطة العالم الإسلامي، ص 66-67.

[2]- سورة آل عمران، الآية 71. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص 49. تفسير هذه الآية عند الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، (6/ 503).

[3]- سورة المائدة، الآية 15. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص 90. تفسير هذه الآية في الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، (10/ 143).

[4]- سورة النساء، الآية 46. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص 71. تفسير هذه الآية عند الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، (6/ 430).

[5]- سورة آل عمران، الآية 78. انظر تفسير هذه الآية عند ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص 50. الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، (6/ 535).



وأراد الله تعالى أن تكون كل شريعة ناسخة للشريعة التي قبلها، فالإسلام ينسخ ما قبله من الأديان السماوية، وكل رسول يأتي يبشّر بالذي بعده؛ فقد بشّر عيسى عليه السلام بالنبى محمد ﷺ^[1].

وما أريد أن أقوله بعد هذا التمهيد، إن نولدكه لا يُعذر بجهله في هذه القضية، ولا يعذر بقوله إنَّ محمدًا أخذ من المسيحية واليهودية، فالآيات في القرآن واضحة عن العلاقة بين القرآن والكتب السماوية الأخرى، إذ يقول الله تعالى عن التوراة الحق: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً﴾^[2].

وكذلك قول الله تعالى عن الإنجيل الحق: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾^[3].

إنَّ الإسلام بمعناه العام هو دين الأنبياء جميعًا، فإذا أخذنا كلمة الإسلام بهذا المعنى نجدها لا تدع مجالًا للسؤال عن العلاقة بين الإسلام وبين سائر الأديان السماوية، إذ لا يُسأل عن العلاقة بين الشيء ونفسه، فهنا وحدة لا انقسام فيها ولا إثنيية^[4].

ولو لم تمس يد التبديل والتحريف التوراة والإنجيل، لكان هناك التطابق التام بينهما وبين القرآن الكريم في أصول العقيدة، ولكان الاختلاف إن وُجد،

[1]- انظر عثمان بن جمعة ضميرية: الإسلام وعلاقته بالديانات الأخرى، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، (٢١ / ٣٣٧، ٣٣٨).

[2]- سورة المائدة، الآية ٤٤. انظر تفسير هذه الآية عند ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٩٤. الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، (١٠ / ٣٣٨).

[3]- سورة المائدة، الآية ٤٦. انظر تفسير هذه الآية في ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (٣ / ١٢٦).

[4]- انظر عثمان بن جمعة ضميرية: الإسلام وعلاقته بالديانات الأخرى، (٢١ / ٣١١-٣٥٢).

وُجِدَ فِي فُرُوعِ الشَّرِيعَةِ الْعَمَلِيَةِ الْقَابِلَةِ لِلتَّغْيِيرِ، حَسَبِ الظُّرُوفِ وَمَتَطَلَبَاتِ الْحَيَاةِ وَالْمَصَالِحِ^[1].

وَلِذَلِكَ رَفَضَ الْعَدِيدُ مِنَ الْمَسْتَشْرِقِينَ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ اقْتَبَسَ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ^[2].

ثُمَّ إِنَّ الْكُتُبَ السَّمَاوِيَّةَ جَاءَتْ مُصَدِّقَةً لِبَعْضِهَا الْبَعْضُ، يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾^[3].

وَيَقُولُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾^[4].

أَيَّ إِنَّ الْإِنْجِيلَ جَاءَ مُصَدِّقًا لِمَا بَقِيَ مِنْ حَقِّ فِي التَّوْرَةِ، أَيَّ صَدَّقَ الْجُزْءَ الثَّابِتَ مِنَ الدِّينِ كَالْعَقِيدَةِ وَالْقِيمِ، وَتَرَكَ الْجُزْءَ الْمَتَغْيِرَ أَوْ الْجُزْءَ الَّذِي أَصَابَهُ التَّحْرِيفُ. وَجَاءَ الْقُرْآنُ مُصَدِّقًا لِمَا بَقِيَ مُتَوَافِقًا مَعَ الْجُزْءِ الثَّابِتِ مِنَ الدِّينِ، وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ؛ أَيَّ إِنْ الْمَرْجِعُ هُوَ الْقُرْآنُ إِذَا حَدَثَ اخْتِلَافٌ^[5].

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾^[6].

[1]- محمد بهاء الدين حسين: المصادر الخيالية في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد ٦، ٢٠٠٥م، ص ٣.

[2]- انظر محمد بهاء الدين حسين: المصادر الخيالية في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم، ص ٢٤.

[3]- سورة المائدة، الآية ٤٦.

[4]- سورة المائدة، الآية ٤٨. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٩٥. الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، (١٠/٣٧٧).

[5]- انظر أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، السمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ): الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط، دمشق، دار القلم، (٤/٢٩٢ - ٢٩٦). عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ): الدر المنثور، بيروت، دار الفكر، (٣/٩٢ - ٩٥).

[6]- سورة المائدة، الآية ٤٨.



وتعني «وَمُهَيِّمِنًا»: أي رقيبًا وحافظًا لما تقدّمه من سائر الكتب، وشاهدًا عليها وشاهدًا لها بالصحة والثبات^[1]. وتعني المهيمن أيضًا: الأمين، والقرآن أمين على كل كتاب قبله. وتعني: أمينًا على التّوراة والإنجيل يحكم عليهما ولا يحكمان عليه، مؤمّنًا محمد ﷺ. وتعنب أن محمدًا ﷺ مؤمّنًا على القرآن والمهيمن الشّاهد على ما قبله من الكتب^[2].

وقد صوّر رسول الله ﷺ علاقة الإسلام بالرسالات السابقة أبلغ تصوير وأوضحه، وكيف أنه ﷺ، كخاتم للأنبياء، أتم البناء الذي تعاقبت عليه رسل الله الكرام، فعن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ، قال: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي، كمثل رجل بنى بيتًا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون هلاً وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين»^[3].

وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^[4]، يعني أن رسالة النبي ﷺ كانت خاتمة الرسالات جميعًا^[5].

بل إنّ نبوة الرسول ﷺ هي تصديق لنبوات الأنبياء قبله وشهادة لها بالصدق، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾^[6]. وهذه القضايا الواردة أعلاه تُظهر جهل نولدكه بها، فكان أن ادّعى ما ادّعى، فلم يستند على بيّنة، وإمّا على ظنّ.

[1]- انظر وهبة الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٤١٨هـ (٦ / ٢١٤).

[2]- انظر السيوطي: الدر المنثور، (٣ / ٩٥). عثمان بن جمعة ضميرية: الإسلام وعلاقته بالديانات الأخرى، (٢١ / ٣١١ وما بعد).

[3]- محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ): الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ١٤٢٢هـ (٤ / ١٨٦)، (٣٥٣٥). مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ): المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، وسلم صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (٤ / ١٧٩١)، (٢٢٨٦).

[4]- سورة الأحزاب، الآية ٤٠.

[5]- انظر الطبري: جامع البيان، (٢٠ / ٢٧٨). ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (٦ / ٤٢٧ - ٤٣٠).

[6]- سورة الصافات، الآية ٣٧.

٢. الرسول ﷺ في كتب النصارى، ومعرفته بالمسيحية من قبل ومن بعد

إنَّ ما ورد في الإنجيل وفي كتب النصارى وعند كهانهم واضح وجلي، وهو ما كان يستحق أن يثير نولدكه النقاش حوله؛ لأنَّه يستند على نصوصٍ ظاهرةٍ لا على شبهات أو استنتاجات أو توقُّعات أو تخيُّلات.

وقلنا في بحث (شبهة الأخذ عن اليهود) إنَّ الكاهن الكاثوليكي عبد الأحد داود (دافيد بنجامين كلداني) اختصر علينا كثيراً من البحث حين أَلَّفَ كتاباً خاصاً وكاملاً عن الرسول ﷺ في كتب اليهود والمسيحيين، وتأتي قيمة هذا الكتاب التوثيقية من أن مؤلفه كان كاهناً كاثوليكياً من طائفة الكلدان، وأحد كبار الكهنة (قسيس أورميا في إيران سابقاً)، ودرَّس ديانته السابقة كونه رئيساً لمجمعه الديني، وعزَّز كتابه بأسانيد وحجج من الكتب المقدسة المتداولة.

فضمَّ هذا الكتاب سلسلةً من الدِّراسات الرائعة، اتَّصفت بالعمق والأصالة، والمدهش أنَّ عبد الأحد داود قدَّم أبحاثه مستعيناً بالنصوص الآرامية والعبرية واللاتينية واليونانية.

وساق عبد الأحد عشرات النصوص من التوراة والإنجيل، وبدقَّة كبيرة، ثم بشرحٍ مستفيضٍ، ودلائل واضحة، وكلَّها كانت تشير بوضوح كما الشَّمس في رابعة النَّهار إلى مبعث النبي ﷺ وسلم وبعض تفصيلات ذلك^[1].

وحَدَّث ابن هشام عن حديث الأخبار والرهبان والكهان عن النبي ﷺ، فيما وجدوا من صفته في كتبهم وصفة زمانه لما كان في عهد أنبيائهم إليهم فيه^[2]. ومن ذلك ما ورد في قصة أبي سفيان وهرقل، وسؤال هرقل لأبي سفيان أسئلة عدَّة عن النبي ﷺ، إلى أن قال هرقل: «وهو نبي، قد كنت أعلم أنه

[١]- انظر عبد الأحد داود: محمد ﷺ كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ترجمة: محمد فاروق الزين، دار نهضة مصر، ٢٠٠٢م، ص ١٧٣-١٣.

[٢]- محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت ١٥١هـ): سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٩٧٨م، ص ١١١. وكذلك عند عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ): السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٩٥٥م، (١/٢٠٤).



خارج ولم أعلم أنه منكم، وإن يكن ما قلت حقاً فيوشك أن يملك موضع قدمي هاتين، ولو كنت أظن أن أصل إليه لتجشمت لقاءه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه»^[1].

وذكر اليعقوبي جواب هرقل على رسالة الرسول ﷺ له التي أرسلها ﷺ الله مع دحية بن خليفة الكلبي، وهذا نصها: «إلى أحمد رسول الله الذي بشر به عيسى، من قيصر ملك الروم، إنه جاءني كتابك مع رسولك، وإني أشهد أنك رسول الله، نجدك عندنا في الإنجيل، بشرنا بك عيسى بن مريم، وإني دعوت الروم إلى أن يؤمنوا بك فأبوا، ولو أطاعوني لكان خيراً لهم، ولوددت أني عندك فأخدمك وأغسل قدميك».

فقال رسول الله ﷺ: «يبقى ملكهم ما بقي كتابي عندهم»^[2].

وساق ابن قيم الجوزية أدلة كثيرة مما ورد في نص التوراة والإنجيل عن النبي ﷺ، وذلك في كتاب كامل^[3]. والأمثلة عن ذلك كثيرة ووفيرة، يمكن الرجوع إليها وإلى تفاصيلها^[4].

ونأتي إلى قضية معرفة الرسول ﷺ بالمسيحية من قبل ومن بعد؛ فلم يكن يعلم شيئاً عن تفاصيل اليهودية أو النصرانية أو غيرها من الأديان قبل النبوة، إلا بمثل ما كان يعلمه أهل مكة، وكان هذا من دلائل نبوته ﷺ، وهذا مصداق قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾^[5].

[1]- علي بن الحسن، ابن عساکر (ت ٥٧١هـ): تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر، ١٩٩٥م، (٢٣/٤٢٧).

[2]- أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر (٢٩٢هـ): تاريخ اليعقوبي، النجف، المكتبة الحديدية، ١٩٦٤م، (٢/٦٧).

[3]- محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ): هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: محمد أحمد الحاج، جدة، السعودية، دار القلم، دار الشامية، ط١، ١٩٩٦م، انظر مثلاً (٢/٣٤٥ - ٣٧٥).

[4]- للاستزادة من هذه الأمثلة انظر أحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩هـ): أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٩٩٦م، (١/٤٨٦، ٤٨٧). ابن عساکر: تاريخ دمشق، (٥٧/٣٦٧). عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (ت ٥٨١هـ): الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠٠م، (٦/٢٨٧).

[5]- سورة الشورى، الآية ٥٢.





قال القرطبي: «... وقيل: «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» أي كنت من قوم أميين لا يعرفون الكتاب ولا الإيمان، حتى تكون قد أخذت ما جئتهم به عن من كان يعلم ذلك منهم، وهو كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَا رُتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾، روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما»^[1].

وفي تفسير السعدي: ولهذا قال: «مَا كُنْتَ تَدْرِي» أي: قبل نزوله عليك، ﴿مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ أي: ليس عندك علم بأخبار الكتب السابقة، ولا إيمان وعمل بالشرائع الإلهية، بل كنت أمياً لا تخط ولا تقرأ، فجاءك هذا الكتاب^[2].

وفي تفسير الشوكاني: «قال النحاس: وذلك دليل على نبوته لأنه لا يكتب، ولا يخالط أهل الكتاب، ولم يكن بمكة أهل كتاب، فجاءهم بأخبار الأنبياء والأمم، وإذًا لارتاب المبطلون أي: لو كنت ممن يقدر على التلاوة والخط لقالوا لعله وجد ما يتلوه علينا من كتب الله السابقة، أو من الكتب المدونة في أخبار الأمم، فلما كنت أمياً لا تقرأ ولا تكتب لم يكن هناك موضع للريبة، ولا محل للشك أبداً»^[3].

وبعد نبوة الرسول ﷺ صار أعلم بدين اليهود والنصارى من أنفسهم، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^[4]. ففي تفسير السعدي: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ»، وهذا يشمل جميع ما علّمه الله تعالى. فإنه ﷺ كما وصفه الله قبل النبوة بقوله:

[1]- أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت 671هـ): الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964م، (16/60). وانظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص 336-410-411.

[2]- عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت 1376هـ): تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحي، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000م، ص 762.

[3]- محمد بن علي بن محمد، الشوكاني (ت 1250هـ): فتح القدير، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط 1، 1414هـ (4/239).

[4]- سورة النساء، الآية 113.



﴿ مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ﴾ ﴿ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ﴾ [1].

ثم لم يزل يوحى الله إليه ويعلمه ويكمله حتى ارتقى مقامًا من العلم يتعذّر وصوله على الأولين والآخرين [2].

وحديث عدي بن حاتم الآتي يدلّ على معرفة النبيّ بدين عدي، فعن أبي عبيدة بن حذيفة قال: كنت أسأل عن حديث عدي بن حاتم وهو إلى جنبي لا آتية فأسأله، فأتيته فسألته، فقال: بعث رسول الله ﷺ حيث بعث فكرهته أشد ما كرهت شيئًا قط، فانطلقت حتى كنت في أقصى الأرض مما يلي الروم، فقلت: لو أتيت هذا الرجل، فإن كان كاذبًا لم يخف علي، وإن كان صادقًا اتبعته، فأقبلت، فلما قدمت المدينة استشرف لي الناس، وقالوا: جاء عدي بن حاتم، جاء عدي بن حاتم، فقال النبي ﷺ لي: «يا عدي بن حاتم أسلم تسلم». قال قلت: إن لي دينًا. قال: «أنا أعلم بدينك منك -مرتين أو ثلاثًا- أأست ترأس قومك؟» قال: قلت: بلى. قال: «أأست تأكل المربع؟» قال: قلت: بلى. قال: «فإن ذلك لا يحل لك في دينك». قال: فتضعضت لذلك، ثم قال: «يا عدي بن حاتم، أسلم تسلم...» [3].

٣. حالة التقاء النبي ﷺ بالنصارى - لسان الذي يلحدون إليه أعجمي، وآيات

نقدهم

يقول إسرائيل ولفنسون عن النصارى ووجودهم بمكة: «ومع أنّ من المؤكّد أنّ أفرادًا من أحرار النصارى وعبيدهم قد كانوا في مكة ساكنين ومختلطين بأهلها، لكن لم يثبت أنّ أهل مكة قد عرفوا النصرانية وتعاليمها ومبادئها» [4].

[١]- سورة الضحى، الآية ٧.

[٢]- السعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص ٢٠٠.

[٣]- محمد بن حبان الدارمي البستي (ت ٣٥٤هـ): الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٨م، (٦٦٧٩ / ١٥ - ٧١ - ٧٣)، قال الشيخ شعيب: إسناده قوي.

[٤]- إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، مصر، مطبعة الاعتماد، لجنة التأليف والترجمة



والذين التقى بهم ﷺ من الأبحار والرهبان، هما: بحيرى الراهب وورقة بن نوفل، ولم يأخذ عنهما شيئاً.

وأما من أسلم من اليهود والنصارى فيما بعد، فلم يلتقِ بهم ﷺ إلا بعد الهجرة، وإسلامهم دليل لصالح ما نتحدث عنه، إذ صاروا هم المُتَلَقِّينَ عن النبي ﷺ وليس العكس، ومجرد إيمانهم واقتناعهم بالإسلام يدحض هذه الفرية. ولم يستطع أحد أن يثبت ولو في رواية ضعيفة أو مكذوبة أن النبي رأى التوراة أو الإنجيل، أو أن أحداً أطلعه عليهما.

ولم نجد شيئاً من هذه الشبهة في التفاصيل الكثيرة جداً التي نقلها الرواة عن النبي ﷺ، ولو تعلّم ﷺ على أحد من اليهود والنصارى لنقلوا لنا ذلك ولو شيئاً منه، فلماذا سكتوا عن ذلك، سواء أكانوا من المسلمين أم من غيرهم؟! بل لماذا لم يثر المشركون وأعداء النبي ﷺ ذلك، وهم الذين تفتنوا بكيل التهم له، فلو كان في هذه الشبهة شيء من الصحة لسارعوا إلى استغلاله وإلى تحويله إلى فضيحة، فهل مثل هكذا فرصة كان من الممكن أن يضيعوها؟!

فمن الفرص التي أرادوا استغلالها وردّها عليهم القرآن الكريم ما رواه حصين عن عبد الله بن مسلم قال: «كان لنا غلامان نصرانيان من أهل عين التمر اسم أحدهما يسار والآخر جبر، وكانا صيقلين (يجليان السيوف ويشحذانها) يقرآن كتباً لهما بلسانهما، وكان رسول الله ﷺ يمر بهما فيسمع قراءتهما، وكان المشركون يقولون أنه يتعلم منهما، فأنزل الله تعالى فأكذبهم: ﴿وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِّسَانُ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾^[1].

والنشر، ١٩١٤م، ص ٩٤.

[١]- سورة النحل: الآية ١٠٣، انظر علي بن أحمد النيسابوري (ت ٤٦٨هـ): أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ، ص ٢٨١.



وفصل الطبري بهذا الموضوع، وتتبع جلّ رواياته وما نزل من القرآن في الرد على المشركين الذين أثاروا هذه الشُّبهه^[1].

ونأتي إلى آيات نقد النصارى؛ ويظهر أنّ نولدكه لم يطلع على القرآن ونفاصيله كما ينبغي، ولم ينتبه إلى الآيات الكثيرة التي تنتقد النصارى أو غضّ بصره عنها، وهي حقائق تُسقط الشُّبهه التي أثارها، وتُسقط قوله: «إنّ الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحيّة إلى بلاد العرب كلها»، وتُسقط أقواله الأخرى المتعلقة بذلك والتي استعرضناها في بداية هذا البحث.

وآيات نقد النصارى كثيرة، سأختار نماذج عنها فقط، ومنها:

- أنّ القرآن اتَّهمهم بالافتراء حين قالوا إنّ الله اتخذ لنفسه ولدًا، يقول تعالى:
﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِثُونَ﴾^[2].

- واتَّهمهم بإخفاء ما في كتابهم، يقول عز وجل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^[3].

- وقالوا إنّ المسيح إله وثالث ثلاثة، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿١٥﴾ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^[4].

- ونقدهم بغلوهم في الدين، يقول عز وجل: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا

[1]- الطبري: جامع البيان، ص ٢٩٨-٣٠١.

[2]- سورة البقرة، الآية ١١٦.

[3]- سورة المائدة، الآية ١٥.

[4]- سورة المائدة، الآيات ٧٢-٧٣.



فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا
عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿١١﴾.

٤. أنباء القرآن الغيبية والتدرج في التشريع كدليل قاطع:

إنَّ في القرآن أنباءً غيبيةً، وإنَّ أكثر أنباء الغيب التي في القرآن لم يكن لأهل الكتاب علمٌ بها على عهد الرسول ﷺ. ثم إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحَّحَ أغلاطهم في كثير من هذه الأنباء، فليس بمعقول أن يأخذها عنهم وهو الذي صحَّحها لهم! ثم إنَّ أهل الكتاب في زمنه كانوا أبخل الناس بما في أيديهم من علم الكتاب.

ولو كان لهذه الشبهة ظلٌّ من الحقيقة لطار بها أهل الكتاب فرحًا وطعنوا بها في محمد وقرآنه، ولطبَّل لها المشركون ورقصوا، لكنَّ شيئًا من ذلك لم يكن، بل إنَّ جِلَّةَ من علماء أهل الكتاب آمنوا بهذا القرآن، ثم لم يمض زمن طويل حتى أعطت قريش مقادتها لها عن إيمان وإذعان.

ويذكر الزرقاني أنَّ النبي كان رجلًا عظيمًا بشهادة هؤلاء الطاعنين، وصاحب هذه العظمة البشرية يستحيل أن يكون ممن يرمي الكلام على عواهنه، خصوصًا أنَّه رجلٌ مسؤولٌ في موقف الخصومة بينه وبين أعداء ألداء، فما يكون له أن يرجم بالغيب ويقامر بنفسه وبدعوته وهو لا يضمن الأيام وما تأتي به مما ليس في الحساب.

وعلى على فرض رجمه بالغيب جزافًا من غير حجة، يستحيل في مجرى العادة أن يتحقَّق كل ما جاء به مع هذه الكثرة، بل كان ليخطئ ولو مرة واحدة، إما في غيوب الماضي أو الحاضر أو المستقبل، لكنه لم يخطئ في واحدة منها على كثرتها وتنوعها.

وإن هذه الأنباء الغيبية ليست في كثرتها مما يصلح أن يكون مجالًا للرأي، ثم إنَّ ما يصلح أن يكون مجالًا للرأي أخبر محمد ﷺ في بعضه بغير ما يقضي

[١١]- سورة المائدة، الآية ٧٧.



به ظاهر الرأي والاجتهاد، انظر مثلاً نبوءة انتصار الروم على الفرس^[1].

أمَّا التدرج في التشريع؛ فلقد كان من أبرز خصائص التشريع الإسلامي أنّه جاء متدرّجًا بحسب الأحوال والوقائع، ولم ينزل جملةً واحدةً، وذلك مراعاة لواقع المجتمع الذي أراد معالجته وإخراجه من الظلمات إلى النور، ولم يصدر في وقت واحد كما هو متّبع في التشريعات الوضعيّة^[2].

فلم ينزل القرآن بالأحكام التي تُقوّم وتُصلح الحياة جملةً واحدة، بل تدرّج في تشريع هذه الأحكام، يقول الدكتور يوسف حامد العالم: «إنّ القرآن الكريم له مسلك خاص تفرّد به في معالجة الأمراض الاجتماعيّة الخطيرة، وذلك باتباع سنة التدرّج في تقرير الأحكام وتأكيدّها»^[3].

وما أريد قوله هنا أنّ التشريع الإسلامي القرآني جاء بحسب وقائع المجتمع الذي عايشه عليه ﷺ، أي إنّ الوقائع هي التي فرضت هذا التشريع، وهذا يدحض الأخذ عن أهل الكتاب مسبقًا، إذ لو كان كذلك، فكيف سيتوافق مع وقائع هي جديدة؟!

٥. مخالفة الشريعة الإسلاميّة لليهود والنصارى:

إنّ من مقاصد الشريعة الإسلاميّة مخالفة اليهود والنصارى في مسائل كثيرة، وقضايا كثيرة خالف فيها الإسلام اليهود والنصارى، وهي كثيرة، وسأختار نماذج عنها فقط، فمثلاً:

- إنّ رسول الله ﷺ كان يقول: «لا تشدّدوا على أنفسكم فيشدّد عليكم،

[١]- انظر محمد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٣٦٧هـ): مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى الباي الحلبي وشركاه، ط٣، (٢/ ٤٣٢، ٤٣٣).

[٢]- مصطفى شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة، ١٩٩٥م، ص٧٥. معاوية سيد أحمد: فقه التدرج في التشريع الإسلامي فهماً وتطبيقاً، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد التاسع، سنة ٢٠٠٤م، ص١٢٩-١٤٨.

[٣]- يوسف حامد العالم: حكمة التشريع الإسلامي في تحريم الربا، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧، ص١٢.



فَإِنْ قَوْمًا شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، فَتَلَّكَ بِقِيَاهِمُ فِي الصَّوَامِعِ
وَالدِّيارِ ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾^[1].

- كان المسلمون في أوّل الإسلام يفعلون كما يفعل أهل الكتاب إذا نام أحدهم لم يطعم حتى القابلة، أي لا يتسحر، ويؤيد هذا ما أخرجه مسلم... أن رسول الله ﷺ قال: «فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب، أكلة السحر»^[2]، فأمرهم ﷺ بالسحور، مخالفة لأهل الكتاب.

- عن أنس بن مالك أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يجامعوهن في البيوت فسأل أصحاب النبي ﷺ النبي ﷺ فأنزل الله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا مِنَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَظَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^[3]، فقال رسول الله ﷺ: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح». فبلغ ذلك اليهود، فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه...^[4].

لذلك لنا أن نسأل: كيف يكون القرآن مأخوذاً من الكتب الأخرى؟، وعند المقارنة بينه وبينها تبدو الفروق واضحة في جوانب عديدة!، وأن القرآن قد جاء بما هو أعلى وأوسع وأكمل من كل المعلومات الواردة فيها، وأن فيه من الإعجاز، ما ينفي نفيًا قاطعًا تبعيته لغيره كما يشهد بذلك كل من يدرسه دراسةً موضوعيةً مجردةً من الأهواء والتعصب من المسلمين وغيرهم^[5]!

[1]- سورة الحديد، الآية ٢٧. انظر أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ): سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط١، ٢٠٠٩م، (٤٩٠٤)، (٧/ ٢٦٤)، قال الشيخ شعيب: حسن لغيره.

[2]- صحيح مسلم (١٠٩٦)، (٢/ ٧٧٠). وانظر فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، (٤/ ١٣٠).

[3]- سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

[4]- صحيح مسلم (٣٠٢)، (١/ ٢٤٦).

[5]- محمد بهاء الدين حسين: المصادر الخيالية في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم، ص ٢١.



ثانياً: نقد شبهة أن الليتورجيا مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب

تعبير نولدكه

مقدمة

أشار نولدكه إلى الليتورجيا في كتابه بكلمة واحدة فقط، مؤكداً أنها من مصادر القرآن أو مصادر تعلم النبي ﷺ، ولم يقدم لنا تفاصيل هذه الشبهة والأدلة على أنها من مصادر القرآن أو مصادر تعلم محمد ﷺ، فلم يناقش ذلك أبداً.

يقول: «لا مجال للشك أن أهم مصدر استقى منه معارفه (أي الرسول ﷺ) لم يكن الكتاب المقدس بل الكتابات العقائدية والليتورجية»^[1].

وكلام نولدكه يشابه ما قرّره أنجيليكا نويبرت حين ادّعت أن القرآن قد جُمع أولاً بوصفه نصّ تلاوة ليتورجياً، مختلفاً عن التوراة العبرية أو العهد الجديد^[2].

١. معنى الليتورجيا، وعلم الليتورجيا وفروعه ومحتواه وأنواعه وتاريخه ومصادره، ومدى علاقة ذلك بالإسلام، ونقض الشبهة:

السؤال المناسب الذي أرى أن أبدأ به لنفهم علاقة الإسلام والقرآن مع الليتورجيا هو: هل الأفكار الآتية عن الليتورجيا تنطبق في شيء على القرآن وعلى الإسلام؟! لننظر ونقارن، ولنبدأ من أجل ذلك بالوقوف على معاني الليتورجيا وتعريفاتها.

وأرى أيضاً أن أبدأ من النتيجة التي توصلت إليها عن هذه الشبهة، كي نستعرض بعدها ما يبنى عليها، وهي أن الليتورجيا ونصوصها وطقوسها ليست إلا أشياء مسيحية تتناغم مع الرؤية المسيحية، ومن يثير هذه الشبهة على القرآن من خلالها هو جاهل بسياق وبناء وطبيعة القرآن التي تختلف تماماً عن الكتاب المقدس.

[١]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٩.

[٢]- أنجيليكا نويبرت: دراسات في تركيب السور الملكية، ١٩٨١، ص ٣١٧.

وسيتضح ما نقوله من خلال التفاصيل الآتية:

فإن كلمة ليتورجيا (Liturgiky) كلمة يونانية متأتية من كلمة (Liturg- ia) المرگبة من (Laos) وتعني: شعب، و (Ergon) وتعني: عمل^[1]. أي إن ليتورجيا تعني بالمجمل: عمل شعبي. وكان هذا المعنى يعني أيام اليونان: عبادة عامة علنية أو خدمة الآلهة^[2].

ووردت هذه الكلمة في العهد القديم عانية أي خدمة دينية كانت تتم في خيمة العهد، أي (هيكل سليمان). ووردت في العهد الجديد بمعنى أوسع، فوردت أولاً معبرة عن الخدم الدينية اليهودية، ووردت بمعنى: عمل المسيح الخلاصي، واستعملت بقصد التعبير عن العبادة المسيحية، وبشكل خاص الإفخارستيا الإلهية^[3].

وحَدَّ الكُتَّاب ورجال الدين المسيحيون المعنى اللاهوتي لكلمة (ليتورجية) بأنّها: «ذاك الفرع من اللاهوت المتعلق بالعبادة، وبكل ما يختص بها من صلوات يومية وأسرار إلهية وخدم، ويدرس تاريخها ونشأتها وتطورها، وكل ما يتعلق بها من ملابس ومكان وزمان...»^[4].

وينقسم علم الليتورجيا إلى ثلاثة فروع:

- الفرع التاريخي: ويبحث في تطور العبادة تاريخياً.

- الفرع النظامي: ويختص بتحليل المبادئ العقيدية الخاصة بالعبادة.

[١]- إبراهيم عازر: مدخل إلى الليتورجيا والطقس الكنسي، إنسبيراشن للطباعة والنشر، ٢٠١٥م، ص ١٩. يوحنا اليازجي: المصادر الليتورجية، معهد القديس يوحنا الدمشقي، جامعة البلمند، لبنان، ٢٠٠٥م، ص ١٣. رشدي دوس: مصادر وتاريخ ليتورجيات كنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية، مريوط، مطبعة دير الشهيد، ج ١، ص ٢٥-٢٦.

[٢]- إبراهيم عازر: مدخل إلى الليتورجيا والطقس الكنسي، ص ١٩. يوحنا اليازجي: المصادر الليتورجية، ص ١٣.

[٣]- انظر رشدي دوس: مصادر وتاريخ ليتورجيات كنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية، ج ١، ص ٢٥. وستحدث عن الإفخارستيا وعلاقتها بالليتورجيا في نهاية هذا البحث.

[٤]- يوحنا اليازجي: المصادر الليتورجية، ص ١٣-١٥.



- الفرع العملي التطبيقي: وينشغل بتتميم الطقوس والشؤون الخاصة بالإكليروس^[1].

والليتورجيا أنواع (نُظم)، وهي تتألف من قسمين كبيرين: غربي وشرقي، وتحت كل واحد أنواع بحسب البلدان^[2]. فالأقسام الشرقيّة تحتوي على عائلتين كبيرتين، هي: العائلة (النُظم) الليتورجية المصرية، وتشمل النظامين المصري والأثيوبي، والعائلة الليتورجية السريانية الأنطاكية، وتشمل النظامين السوري الفلسطيني والكلداني. وتحتوي النُظم الغربيّة الليتورجيّة على: النظام الليتورجي الروماني، والأمبروسيان، والغالي الفرنسي، والمزراي الإسباني، والكلتي البريطاني، والبوني الشمال إفريقي^[3]. وتاريخ الليتورجيا كفرع لاهوتي، أي نشأة هذا العلم وتطوره مع الزمن، مرّ بمراحل كالآتي:

- مرحلة العصور القديمة حتى القرن السادس، ثم مرحلة العصور الوسيطة (القرن السابع - الخامس عشر)، ثم العصور الحديثة (القرن السادس عشر - الثامن عشر)، ثم مرحلة القرنين التاسع عشر والعشرين^[4].

وذكر الأسقف يوحنا اليازجي مصادر الليتورجيا، وهي: الديانات غير المسيحية، الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، الكتب المنحولة، الآباء والكتّاب الكنسيون (وهذه تهمنا إذ ذكر فيها كتابات تعود لمختلف العصور قبل وبعد الإسلام)، الآباء المباشرون، مصادر آباءية غير مباشرة^[5].

وبذلك يتبيّن لنا من خلال تعريفات الليتورجيا ومعناها وعلم الليتورجيا وفروعه ومحتواه وأنواعه وتاريخه ومصادره، أن لا علاقة لكل ذلك بالإسلام،

[1]- إبراهيم عازر: مدخل إلى الليتورجيا والطقس الكنسي، ص ١٩-٢٠. وقارن: رشدي دوس: مصادر وتاريخ ليتورجيات كنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية، ج ١، ص ٢٩.

[٢]- لنا أن نسأل نولدكه إن كان هذا النوع موجود في الإسلام، وحسب البلدان!!، وأي من هذه الأنواع يريد منا نولدكه أن نقارن به الإسلام والقرآن!!!

[٣]- رشدي دوس: مصادر وتاريخ ليتورجيات كنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية، ج ١، ص ٣١-٣٢.

[٤]- يوحنا اليازجي: المصادر الليتورجية، ص ٢١-٢٤. وقارن: إبراهيم عازر: مدخل إلى الليتورجيا والطقس الكنسي، ص ٢٠-٢٤.

[٥]- يوحنا اليازجي: المصادر الليتورجية، ص ٢٧-٥٠. وقارن: إبراهيم عازر: مدخل إلى الليتورجيا والطقس الكنسي، ص ٢٠-٢٤.

وخاصة أنه استمرَّ بالتطوُّر منذ العصور القديمة حتى القرن العشرين، أي قبل الإسلام وبعده، وتعلَّقت مصادره بالكتاب المقدَّس، وهنا يأتي الردُّ على هذه الشُّبهة من خلال الردِّ على شبهة أنَّ المسيحيَّة مصدر من مصادر تعليم محمد بحسب عبارة نولدكه.

٢. جوانب من شبهة الليتورجيا

استطعت الوصول إلى بعض الأبحاث (وهي نادرة جدًّا) التي أثارت شبهة الليتورجيا، ومن تلك الأبحاث بحث (وهو ردُّ على بحث) افترض أنَّ القرآن في أصله لم يكن كتابًا واحدًا كُتب في عقد أو عقدين من حياة جيل واحد، بل هو مجموعة من النصوص التي تم جمعها من مصادر مختلفة ثم تحريرها على مراحل متباعدة ومتطاولة لتصبح في النهاية (القرآن) الذي نعرفه، من هنا فالقرآن المعاصر الذي بين أيدينا ليس سوى تحرير لـ (نصِّ أصلي) سابق، هذا النصُّ هو نصُّ ليتورجيٍّ أو شعائريٍّ، ينتمي إمَّا إلى جماعة مسيحيَّة أو يهوديَّة، في الجزيرة العربيَّة أو حتى خارجها (العراق-سوريا)، أو ينتمي إلى جماعة مسلمة أولى تحاكي في بداية تأسيس هويتها الخاصَّة التقوى المسيحيَّة لمسيحيي الجزيرة قبل الانفصال عنها بهويَّة خاصَّة^[١].

وخلاصة البحث المثير للشُّبهة أنَّه يختزل القرآن في الليتورجيا ويتجاهل الأبعاد الأخرى، وهذا ما يُنتج تصوُّرًا غير دقيقٍ لعلاقة النص بالشعائر الإسلاميَّة وبتاريخ الأمة.

وكل هذا يعني أنَّ فرضيَّة القرآن الليتورجي لا تجد ما يسندها حقيقة لا في تحليل النصِّ نفسه، حيث تتجاهل هذه الفرضيَّة المضمون الذي يقدمه

[١]- انظر بحث طارق حجي: فرضية (القرآن الليتورجي) في الدرس الاستشراقي المعاصر، موقع: مركز تفسير للدراسات القرآنية: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:4129nEDjOBcf:https://tafsir.net/paper/4/frdyt-alqr-aan-al-lytwrjy-fy-ad-drs-al-astshraqy-al-m-asr+&cd=1&hl=ar&ct=clnk>
تاريخ الدخول: ٢٠/٦/٢٠٢١م. ودُّكر أنَّ ممن أثار هذه الشُّبهة أيضًا: غونتر لولينغ اللاهوتي الألماني، في كتابه: (حول القرآن الأصلي، ١٩٧٤م).



النص حتى في آياته ذات الطابع الشعائري، ولا في تحليل سياقه التاريخي والنصي والذي يبرز تركيباً في تناول القرآن لمفاهيم الكتابة والشفاهة يتضح منذ مراحل مبكرة في بيان موقعه بين الكتب وطبيعته الخاصة وموقفه من التّدوين والتلاوة الشفهية، ولا في تحليل الصلة بين الشعائر والنصوص بشكل سليم يستند لوظائف الشعائر بشكل عام، كما تظهر في الأنثروبولوجيا وعلوم الأديان، ويستند كذلك بشكل خاص لتحليل النظام الشعائري الإسلامي وموقع القرآن داخله وعلاقة معظم مرتكزاته بوضعية المسلمين، مما يجعل هذه الفرضية على شيوعها في الكتابات الاستشراقية المعاصرة مفتقدة لعمق نظري ومنهجي سليم.

والحقيقة أنّ فرضية النصّ الليتورجي ليست إلا فرضية كتابية مسيحية تتماشى تماماً مع تصوّر المسيحي عن الكلمة المتجسّدة، وتعدّ استعادتها وتطبيقها على القرآن مجرد تجاهل تام لإمكان وجود تاريخ وسياق وبناء وطبيعة خاصة بالقرآن مختلفة عن الكتاب المقدس في تصوّر المجتمعات الدينية الأخرى.

لذا فإنّ الليتورجيا بهذا المعنى الضيق -كتاب صلاة- الذي يختزل القرآن ويتجاهل تعدّد أبعاده، أو بذاك المعنى الواسع الذي يجعله كالكتاب المقدس العبري المضاء عبر تجسّد الكلمة في الوسط المسيحي؛ لا تمثل سوى محاولة لدمج القرآن داخل تاريخ الكتب المقدسة وأممها؛ كنسخة باهتة عنها تارة، أو كمحاكاة بارعة لها تارة أخرى! وفي هذا إهدار كبير للبناء الخاص والطبيعة الخاصة لهذا النصّ وصلته التي يصطنعها مع الكتب السابقة ومع التاريخ ومع المتلقين له^[1].

الليتورجيا هي الكتاب المقدس، وأمثلة في الليتورجيا تُناقض الاعتقادات الإسلامية وعن أمر آخر، يثبت القس إبراهيم عازر أنّ الليتورجيا هي الكتاب

[1]- انظر بحث طارق حجي: فرضية (القرآن الليتورجي) في درس الاستشراقي المعاصر.



المقدس، يقول: «مما سبق نجد أن الكتاب المقدس والليتورجيا لا يتكلمان عن موضوعين منفصلين، الكتاب المقدس يقدم ما تقدمه الليتورجيا»^[1].

وفي كتاب ضمّ سلسلة محاضرات تحت عنوان: الليتورجيا والكتاب المقدس، جاءت هذه المحاضرات للتأكيد على -كما ذكر حرفياً في مقدمة هذا الكتاب بصيغة التأكيد-: «علاقة الليتورجيا بالكتاب المقدس وعلاقة الكتاب المقدس بالليتورجيا واضحة عميقة لا تحتاج إلى براهين وأدلة»^[2].

وفي موضع آخر قالوا: «ومن هنا نبين الرابطة القويّة بين الكتاب المقدس والليتورجيا»^[3].

وبما أنّ الليتورجيا ترتبط ارتباطاً لصيقاً بالكتاب المقدس، فإنّ الردّ على الشُّبهة المثارة حولها هو نفسه الردّ على شبهة أنّ المسيحيّة مصدر من مصادر تعليم النبي صلّى الله عليه وآله، وبالتالي يُراجع ذلك البحث فيها. ولو دخلنا إلى أعماق الليتورجيا، فسنجد فيها عشرات النصوص والصور التي لا تلتقي مع الاعتقادات الإسلاميّة في شيء، وسأذكر هنا أمثلة عنها.

ففي الليتورجيا مثلاً: يسوع ربّ! يقول القس إبراهيم عازر حرفياً: «الليتورجيا تقدم لنا الرب يسوع محور الكتاب المقدس ... وهي العبادة الإلهية والأسرار التي بها نأخذ يسوع المسيح من خلال: سيرة حياته ... والأسرار الإلهية التي توحدنا بالمسيح يسوع بشكل حقيقي وفعلي ...»^[4].

ويقول القس الأنبا بيمن: «ومن خلال سر الإفخارستيا سر الشركة مع الله يسلم الرب يسوع كنيسته سر معرفة الآب»^[5].

[1]- إبراهيم عازر: مدخل إلى الليتورجيا والطقس الكنسي، ص ١٤١-١٤٢.

[2]- يوحنا ثابت وآباء آخرون: الليتورجيا والكتاب المقدس، سلسلة محاضرات، لبنان، جامعة الروح القدس، ١٩٩١م، الكتاب، ص: هـ.

[3]- يوحنا ثابت وآباء آخرون: الليتورجيا والكتاب المقدس، سلسلة محاضرات، ص ٤-٣٧.

[4]- إبراهيم عازر: مدخل إلى الليتورجيا والطقس الكنسي، ص ١٤١. وانظر الأنبا بيمن: الليتورجيا من منظار مسكوني عصري، مطرانية ملوى وأنصنا والأشمونين، مصر، دار الجيل، ص ١١-١٣.

[5]- الأنبا بيمن: الليتورجيا من منظار مسكوني عصري، ص ١٧.



وتقول الليتورجيا بالثالوث المقدس، يقول القس الأنبا بيمن: «وفي الليتورجيا نجد على سبيل المثل عقيدة التالوث المقدس واضحة للغاية، فالبركة الرسولية مُنح في القدّاس من خلال محبة الآب ونعمة الابن الوحيد وموهبة وعطية الروح القدس»^[1].

وجاء في السلسلة الليتورجية: الإيمان بالصليب وعيد الصليب!!^[2].

وتقول السلسلة الليتورجية أن يسوع كاهن!!، ففيها حرفياً: «كرّس دستور (الليتورجيا المقدسة) وهو إحدى وثائق المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، الفصل الرابع لدراسة الفرض الإلهي». وتذكر أول فقرة من هذا الفصل فتقول: «إن المسيح يسوع الكاهن الأعلى للعهد الجديد والأزلي»^[3].

ولا بدّ أن ننبه إن كان نولدكه قصد بشبهة الليتورجيا قضية تشابه في سياق الطقوس العام^[4]، فالردُّ هنا سهل، فلا أحد ينكر -بما فيهم المكابرون- بأنَّ الطقوس هي مشترك بشري، فتشابه كلِّ الاعتقادات والديانات بأشياء وتختلف بأخرى، فالطقوس رموز لا تحمل فقط دلالات دينية وإنما ترتبط بالعادات والتقاليد والقصص والأساطير، وتختلط بالشعائر الدينية، والطقوس مشتقة من حياة الشعب الذي يمارسها.

بينما الشعيرة هي ما ندب الشرع إليه وأمر بالقيام به، أي يمنع أن نعبد الله بما لم يأمر به؛ لأنّها في هذه الحالة لا تسمى شعائر بل طقوس^[5].

ونبه إلى أنّ الطقس غير التقاليد، كي لا تشبه الأمور، لذلك يقول محمد بهاء الدين حسين: «أما الادعاء بأن بعض عناصر القرآن المسيحية وصلت إلى

[1]- الأنبا بيمن: الليتورجيا من منظار مسكوني عصري، ص ١١، ١٢.

[2]- السلسلة الليتورجية (٤)، الصلاة الليتورجية، بغداد، دار نجم الشرق، ص ١٦٩-١٧٢.

[3]- السلسلة الليتورجية (٤)، الصلاة الليتورجية، ص ٣.

[٤]- مع أنّه لم يشر إلى ذلك أبداً، ولا حتى تلميحاً، ولكننا أردنا بإيراد ذلك أن نحيط بالشبهة من كل جوانبها.

[5]- انظر محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي (ت ٣٧٠هـ): تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١م، (١/ ٣٦٦).



الرسول ﷺ عن طريق التقاليد ... فباطل من أساسه ومردود لسبب بين وهو أن من يتفحص العقيدة الواردة في القرآن الكريم تفحص إمعان يرى أنه كان حرباً على هذه التقاليد والروايات القائمة على التثليث، والصلب، والتضحية من أجل خطايا البشر، وغير ذلك مما يناقض تماماً عقيدة النصارى»^[1].

ونتهي هذا البحث بالإشارة إلى كلمة كانت تتردد عند ذكر الليتورجيا، وهي: الإفخارستيا، وكانت تُذكر على أنها لا تنفصل عن الليتورجيا^[2].

فما هي الإفخارستيا؟ وهل لها علاقة بالإسلام والقرآن؟

الإفخارستيا: هي ذبيحة جسد الرب يسوع ودمه بذاتها، التي أوجدها لكي تستمر بها ذبيحة الصليب على مرّ الأجيال إلى أن يجيء، مودّعاً هكذا كنيسته ذكرى موته وقيامته.

وبزعمهم أن المسيح هو الذي أنشأ الإفخارستيا، وذلك حينما كان يحتفل بالعشاء الأخير مع تلاميذه، فبعد أن جمع يسوع رسله في العليّة، أخذ الخبز في يديه، وكسره وناولهم إيّاه قائلاً: خذوا وكلوا منه كلكم، هذا هو جسدي يُبذل لأجلكم. ثم أخذ في يديه الكأس المليئة بالخمير وقال لهم: خذوا واشربوا منه كلكم، هذه هي كأس دمي، دم العهد الجديد الأبدي، الذي يراق لأجلكم ولأجل الكثيرين لمغفرة الخطايا، اصنعوا هذا لذكري^[3].

والآن وبعد تبين معنى الإفخارستيا وعلاقتها التي لا تنفصل عن الليتورجيا، يظهر بوضوح لا يقبل الشك أو النقاش، أن الإفخارستيا وما يرتبط بها بالليتورجيا لا يمكن أن يكون لها علاقة بالإسلام وبالقرآن لا من قريب ولا من بعيد.

[1]- محمد بهاء الدين حسين: المصادر الخيالية في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم، ص ٣٢.

[2]- وقد أُلّف الأب متى المسكين كتاباً كاملاً بعنوان: الإفخارستيا عشاء الرب، واشتمل على ٧٨٥ صفحة، ضمن ثمانية أبواب، كلها عن الإفخارستيا، دون الحديث عن الليتورجيا مع أنه ذكرها في عنوان الكتاب، مشيراً إلى أنها من الأصول الأولى لليتورجيا. انظر متى المسكين: الإفخارستيا عشاء الرب (بحث في الأصول الأولى لليتورجيا، ومدخل لشرح القدّاس وتطوره من القرن الأول حتى عصرنا الحاضر)، القاهرة، مطبعة القديس أنبا مقار، ط ٢.

[3]- انظر متى المسكين: الإفخارستيا عشاء الرب، ص ٣٦-٤٩.



ثالثاً: نقد شبهة أن الصابئة المندائية مصدر من مصادر تعليم محمد

بحسب تعبير نولدكه

مقدمة

أتى نولدكه على ذكر الصابئة المندائيين مرة واحدة، رابطاً إياها بالمسيحية، يقول بعد أن أشار إلى أن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى جزيرة العرب كلها: «وتؤكد هذا الربط بسهولة الأحكام الصادرة عن أشخاص عاصروا محمداً، فقد أطلق الكفار على أتباعه لقب (الصابئة)، ما يعني أنهم عدوهم على علاقة وثيقة ببعض الفرق المسيحية، مثل: المندائيين والكسائيين والمعمدانيين»^[1].

١. أصل الصابئة المندائيين وتاريخهم، وجهل نولدكه بذلك:

تبيّن هذه الفقرة خطأ نولدكه، وتُظهر غلظه بالصابئة المندائيين وجهله بطبيعة علاقتهم بالإسلام والمسلمين، وعدم استيعابه لتاريخهم ومعتقداتهم، وإلا ما قال قوله المغالط أعلاه.

ذكر الشهرستاني أن الصبوة في مقابلة الحنيفية، وفي اللغة: صبأ الرجل: إذا مال وزاغ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء، قيل لهم الصابئة^[2].

وذكرت المعاجم أن الصابئين اشتقاقه من صبأ الرجل يصبأ صبواً، إذا خرج من دينه إلى دين آخر. وكانت العرب تسمي النبي ﷺ الصابئ، لأنه خرج من دين قريش إلى الإسلام^[3].

[١]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٨-٩.

[٢]- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ): الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، (٢/ ٦٣).

[٣]- انظر الأزهري: تهذيب اللغة، (١٢/ ١٨٠). محمد بن مكرم، ابن منظور (ت ٧١١هـ): لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ، (١/ ١٠٧، ١٠٨). محمد بن محمد بن عبد الرزاق، مرتضى الرُّبَيْدِي (ت ١٢٠٥هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (١/ ٣٠٦). الحسن بن محمد النيسابوري (ت ٨٥٠هـ): غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ ص ١٨٨-٣٠٣.



ومما وصل إليه الباحث الفيومي في بحثه عن أصل كلمة الصابئة أنه لم يجد لها أو حولها بيتاً من الشعر، تناول معتنق هذا المذهب مدحاً أو قدحاً، وهذا ما جعله يميل إلى أن هذا اللفظ أطلقه القرآن اصطلاحاً على مقابل من خالف وثنية الجاهلية الأولى وليس من أهل الكتاب^[1].

واتسع معنى هذه الكلمة في العرف الجاهلي، فصارت لكل من استحدث ديناً غير دين قومه، وكل من خرج من دينه إلى غير دين^[2].

وقال الطبري: «الذين عنى الله بهذا الاسم، قوم لا دين لهم»^[3]. وبالتالي هم نحلة (دعوى) وليس دين.

والثابت أنهم قوم ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبي^[4].

أما الإسلام، فأطلق الصابئة على صنف ذي عقيدة، أخطأت تنزيه الله، فوسطت الكواكب بينها وبينه، إذ الكواكب في عرفهم تحتوي على النور الإلهي^[5].

كما أطلقت على جماعة بعينها معتنقة مذهباً معيناً غير الحنيفية؛ لأن القرآن عندما يذكر الصابئة يذكرها مقترنة بدعوة معتنقيها إلى الإسلام، أما الحنيفية فإن الإسلام يصف بها نفسه^[6].

[1]- محمد إبراهيم الفيومي (ت ١٤٢٧هـ): تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي، ط ٤، ١٩٩٤م، ص ٢٦٨-٢٦٩. وانظر المعنى نفسه عند شهاب الدين محمود بن عبد الله الألويسي (ت ١٢٧٠هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ (١/ ٢٧٩، ٢٨٠).

[2]- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٦٩-٢٧٠. سارة العبادي: الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها، مجلة جامعة أم القرى، العدد ٥٢، سنة ١٤٣٢هـ ص ١٤٢. وانظر معنى ذلك عند: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥هـ): البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ (١/ ٣٨٦).

[3]- الطبري: جامع البيان، (٢/ ١٤٦).

[4]- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٤، ١٤٢٠هـ (٢/ ٧١٤).

[5]- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٧٠ - ٢٧٣.

[6]- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٧٤-٢٧٥. وانظر تتبع هذه الكلمة عند جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ت ١٤٠٨هـ)، دار الساقى، ط ٤، ٢٠٠١م، (١٢/ ٢٧٨).



والصابئة من الملل والنحل التي تحدّث عنها القرآن، وعرض لها حين عرض لمقابلها وهو الحنيفية ملة إبراهيم الكبرى كما وصفها القرآن، فالصبوة - كما يذكر المؤرخون للأديان - في مقابلة الحنيفية^[1].

والصابئة الأولى أو صابئة الحنفاء أصل فكرها القول باحتياجها في معرفة الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط، والتي يقال عنها إنّها تنسب إلى هرمس وأمثاذايمون على ما تذهب إليه المصادر الإسلامية. والحنفاء: هم الذين اتّبَعوا ملة إبراهيم، وعندما يرتبط الاصطلاحان بعضهما ببعض يصبح المعنى الاصطلاحي مغايرًا لكلّ من الاصطلاحين على حدة، وينفرد بمعنى جديد، فهؤلاء هم الصابئة الأولى أو صابئة الحنفاء الذين شاركوا أهل الإسلام في الحنيفية. وأما تسميتهم صابئة حنفاء فمرد ذلك إلى أنهم وافقوا الحنيفية من حيث العقيدة في التوحيد، ومن حيث الشريعة في بعض مبادئها، لذلك صح تسميتهم بحنفاء، وفارقوا الحنيفية في إنكارهم أن يكون الوسيط النبي بشريًّا، وقولهم بوسائط الكواكب لروحانيتها ونورانيتها^[2].

والصابئة الحنفاء هم بمنزلة من كان متبّعًا لشريعة التوراة والإنجيل قبل النسخ والتحريف والتبديل من اليهود والنصارى، وهؤلاء حمدهم الله وأثنى عليهم^[3].

والصابئة سابقة على الحنيفية التي جاءت مجادلة ومناقضة لها، إذ ذكر الشهرستاني أنّ الفرق في زمان إبراهيم كانت راجعة إلى صنفين اثنين: الصابئة والحنفاء، وذكر في مواضع أخرى ما يفيد بأسبقيّة الفكر الصابئي على الدين الحنفي^[4].

[1]- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٥٥.

[2]- م.ن، ص ٢٧٦-٢٨١.

[3]- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (٢/ ٧١٤).

[4]- الشهرستاني: الملل والنحل، (٣٥/٢). محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٥٦.

والصابئة كذلك أقدم من المجوسية، لذلك هي من أقدم المذاهب فكرًا^[1].

وكلمة مندائي هي من حيث اللغة كلمة آرامية، وهو اسم صفة يتكوّن من مقطعين: الأول صفة مندا، وتعني العلم أو المعرفة، والثاني الياء (مندائي) وهي تعني النسبة.

فيكون المعني صاحب الدراية الإلهية والعلم والمعرفة^[2].

ولكن الذي يُفهم من القرآن الكريم أن الصابئة جماعة كانت على دين خاص، وأنها طائفة مثل اليهود والنصارى، أي أن الكلمة مصطلح ولها مدلول معين مفهوم^[3].

ويفهم من المواضع التي ورد فيها ذكرهم في القرآن الكريم، ومن ورود اسمهم مع اليهود والنصارى فيه، أنهم كانوا يعبدون إلهًا، ويتوجهون في دينهم إليه^[4].

وفي النتيجة: لا يوجد أي علاقة أو تلاقي بين الإسلام والصابئة، ولا تعد الصابئة من المسيحيين، مما يدحض مغالطة نولدكه في ذلك، وهذا ما ستؤكد عليه أيضًا الفقرات الآتية^[5].

٢. اعتقادات الصابئة المندائيين، وهل لها علاقة بالإسلام أو بالمسيحية؟

تعدّ الصابئة المندائية يحيى عليه السلام نبيًا لها، ويقدّس أصحابها الكواكب

[١]- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٥٦.

[٢]- سارة العبادي: الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها، ص ١٤١.

[٣]- وعلى ذلك فمن دان من الصابئة بدين أهل الكتاب فهو من أهل الكتاب، ومن لم يدين بدين أهل الكتاب فهو مشرك، ومثاله من يعبد الكواكب، كمن كانوا بأرض حران عندما أدركهم الإسلام. انظر الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (٢/ ٧١٤).

[٤]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ٢٧٧، ٢٧٨).

[٥]- انظر عن تفاصيل انتشار الصابئة اليوم عند: الليدي دراوير: الصابئة المندائيون، ترجمة: نعيم بدوي، غضبان الرومي، دار المدى، ط ١، ١٩٦٦م، ص ٣١ وما بعد. والليدي دراوير هي مستشفة إنكليزية عاشت مع الصابئة في العراق وإيران قرابة أربعة عشر عامًا وسجلت تفاصيل مهمة.



والنجوم ويعظمونها، ويعد الاتجاه نحو نجم القطب الشمالي، وكذلك التعميد في المياه الجارية من أهم معالم هذه الديانة التي يجيز أغلب فقهاء المسلمين أخذ الجزية من معتنقيها أسوة بالكتابين من اليهود والنصارى^[1].

ويعتقد الصابئة بأن الكواكب مسكن للملائكة، ولذلك يعظمونها ويقدمونها.

ويعتقدون من حيث المبدأ بوجود الإله الخالق الواحد الأزلي الذي لا تناله الحواس ولا يفضي إليه مخلوق، ولكنهم يجعلون بعد هذا الإله ٣٦٠ شخصاً خلقوا ليفعلوا أفعال الإله، وهؤلاء الأشخاص ليسوا بألهة ولا ملائكة، يعملون كل شيء من رعد وبرق ومطر وشمس وليل ونهار ... وهؤلاء يعرفون الغيب، ولكل منهم مملكته في عالم الأنوار، وهؤلاء الأشخاص الـ ٣٦٠ ليسوا مخلوقين كبقية الكائنات الحية، ولكن الله ناداهم بأسمائهم فخلقوا وتزوجوا بنساء من صنفهم، ويتناسلون بأن يلفظ أحدهم كلمة فتحمل أمراًته فوراً وتلد واحداً منهم.

والمندي: هو معبد الصابئة^[2]، وفيه كتبهم المقدسة، ويجري فيه تعמיד رجال الدين، يقام على الضفاف اليمنى من الأنهر الجارية، له باب واحد يقابل الجنوب بحيث يستقبل الداخل إليه نجم القطب الشمالي، ولا بد من وجود قناة فيه متصلة بماء النهر، ولا يجوز دخوله من قبل النساء.

وتؤدي الصلاة عندهم ثلاث مرات في اليوم: قبيل الشروق، وعند الزوال، وقبيل الغروب، وتستحب أن تكون جماعة في أيام الآحاد والأعياد، فيها وقوف وركوع وجلوس على الأرض من غير سجود، وهي تستغرق ساعة وربع الساعة تقريباً. ويتوجه المصلي خلالها إلى الجدي بلباسه الطاهر، حافي القدمين، يتلو

[١]- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (٢/ ٧١٤).

[٢]- وانظر مقارنة معبد الصابئة المندائيين مع معابد البابليين: عزيز سباهي: أصول الصابئة المندائيين ومعتقداتهم الدينية، سوريا، دار المدى، ط١، ١٩٩٦م، ص٦٥-٦٦.



سبع قراءات يجّد فيها الرب مستمداً منه العون طالباً منه تيسير اتصاله بعالم الأنوار.

وكان الصوم عند الصابئة على نوعين: الصوم الكبير: ويشمل الصوم عن كبائر الذنوب والأخلاق الرديئة، والصوم الصغير الذي يمتنعون فيه عن أكل اللحوم المباحة لهم لمدة ٣٢ يوماً متفرقة على طول أيام السنة، وصابئة اليوم يحرمون الصوم لأنه من باب تحريم ما أحل الله.

ويعدّ التعميد من أبرز معالم هذه الديانة ولا يكون إلا في الماء الحي، ويجب أن يتم على أيدي رجال الدين، ويكون العماد في حالات الولادة، والزواج، وعماد الجماعة، وعماد الأعياد.

ويعظم الصابئة يوم الأحد كالنصارى ويقدّسونه ولا يعملون فيه أي شيء على الإطلاق.

ويتنبأون بحوادث المستقبل عن طريق التأمّل في السماء والنجوم وبعض الحسابات الفلكية.

ويؤمن الصابئة كذلك بالتناسخ والحلول^[1].

وأشار الباحث نزار الكرخي إلى أنّ المندائية لا تكثرث إذا آمن الناس أو كفروا، فهي ديانة غير تبشيرية، ولا تهتم إلا بمعتنقيها، وهي لا تلزم الناس بالإيمان بها ولا بصحتها^[2].

ولقد تأثر الصابئة بأديان ومذاهب وفلسفات كثيرة، فتأثروا باليهودية، وبالمسيحية، وبالمجوسية لمجاورتهم لهم، وبالوثنية، وتأثروا بالحرانيين الذين

[١]- الشهرستاني: الملل والنحل، (٢/ ١١٢ - ١١٦). الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (٢/ ٧١٧ - ٧٢٠). سارة العبادي: الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها، ص١٤٧ وما بعد، ص١٥٦ وما بعد. وانظر بالتفصيل: رافد نجم: الصلاة المندائية وبعض الطقوس الدينية، بغداد، ١٩٨٨م. وأشار الأمدي إلى الحلولية وناظرهم ورد عليهم، انظر سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١ هـ): أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٢٦٧.

[٢]- نبيل الكرخي: دراسات في كتاب الكنزاري، ط١، ٢٠١١م، ص٢٩.



ساكنوهم في حران عقب طردهم من فلسطين، فنقلوا عنهم عبادة الكواكب والنجوم، وتأثروا بالأفلاطونية مثل الاعتقاد بالفيض الروحي على العالم المادي، وتأثروا بالفلسفة الدينية التي ظهرت أيام إبراهيم الخليل عليه السلام، وتأثروا بالفلسفة اليونانية^[1].

وتوصّلت الدكتورة سارة العبادي في بحثها المعنون: (الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها)، إلى كثير من الخلاصات والنتائج التي ذكرناها، وأهمها أنّ الصابئة ليسوا بمسيحيين، إنّما هم طائفة يُقدِّسون الأفلاك، بل يعبدونها، وخاصة النجم القطبي الذي يتجهون إليه في عباداتهم وصلواتهم^[2].

وللقارئ أن يتوثق -بعد هذا الشرح المختصر- إن كان من شبه أو تبادل بالمعتقدات بين الإسلام والصابئة!؟

٣. الصابئة في عصر الرسول ﷺ وفي الجزيرة العربية

نحيل من آثار شبهة الشُّبه بين المسلمين والصابئين إلى الآيات الثلاث التي تناولت الصابئين^[3]، وكيف أنّها لم تعفهم من الدّعوة إلى الإيمان والعمل الصالح، وفي الأخرى تناولتهم بالإنذار الشّديد من الله، فلم يهادنهم الرسول ﷺ، ولم يصطنع معهم دون غيرهم لينًا في القول، إنّما كان موقفه يتّسم بالوضوح والحسم مع سائر الأديان، ولم يؤثّر أن ادّعي عليه أنّه افترى شيئًا من الصابئة أو ادّعت عليه الصابئة هذه الفرية.

أما من جهة إطلاق المشركين على المسلمين: صابئة، فإن هذا كان من باب وصفهم بأنهم خرجوا على دين الجماعة الرسمي ومألوف عقائدها.

[١]- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (٢/ ٧٢٠، ٧٢١). عزيز سباهي: أصول الصابئة المندائيتين ومعتقداتهم الدينية، ص ١٨ وما بعد.

[٢]- سارة العبادي: الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها، ص ١٣٧-١٦٥. وانظر تفاصيل ما مضى عند: سيف الدين الآمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، ص ٢٦٧ وما بعد.

[٣]- انظر القراءة عن هذه الآيات في نهاية البحث.



ويرى جواد علي أن إطلاق قريش لفظة الصابئ والصبابة على المسلمين بدلاً من تسميتهم بمسلمين قضية مهمة جداً، يجب الاهتمام بها، وفي الأخبار أمثلة كثيرة على ذلك. فقد ذكرت كتب الحديث والسير واللغة أن قريشاً دعت النبي وبعض أصحابه بالصابئين، فالصابئون في نظر المشركين هم المسلمين.

فالصابئون إذن هم أولئك الخارجون على عبادة قومهم المخالفون لهم في ديانتهم شأنهم في ذلك في نظر قريش شأن من يسميهم المسلمون في أيامنا بالملحدين أو الهدامين، أو أي مصطلح آخر يراد به الرمي بالخروج على مثل المجتمع القائم وتقليده، وذلك ازدراء بهم، وتنفيرا للناس عنهم^[1].

أما قضية انتقال ديانة الصابئة إلى جزيرة العرب، فنقول إن صلة جزيرة العرب بالفرس قديمة، من حيث متاخمة الحدود والعلاقات السياسية، فإنه لمن المنتظر أن نرى انتقالاً فكرياً، يتناسب مع طبيعة عقل البدوي، فمتاخمة الجزيرة لتخوم الفرس، وعلاقتها بها من الناحيتين الاقتصادية والسياسية ورحلات العرب التجارية: صيفا وشتاء، تحدث عنها القرآن فقال: ﴿لَا يَلَا فِي قُرَيْشٍ إِيْلَافُهُمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾^[2].

فبذلك انتقلت الصابئة إلى الجزيرة العربية اسماً من غير مضمون فكري؛ لأن استعمالها في اللسان العربي جعلها بمعنى: مال أو خرج، أو طلع، وليست اسماً لمذهب، فهو لفظ أطلقه العرب على خوارج الجاهلية، أي: الذين خرجوا عن دين الجاهلية، وكل من استحدث ديناً غير دينه، وهم الذين أطلق عليهم صابئة الحنفاء^[3].

وتوصل الباحث نزار الكرخي أن التاريخ لم يرو لنا وجود صابئة في جزيرة العرب، ولا وجود لأي شخصية صابئية في الجاهلية قبل الإسلام، وأن الإشارة إلى

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢ / ٢٧٨ - ٢٨٠). وانظر ابن هشام: السيرة النبوية، (١ / ٣٤٤، ٣٤٩)، (٢ / ٤٣٠، ٤٣١).

[٢]- سورة قريش، الأيتان ١-٢.

[٣]- محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٥٩-٢٦١.



هكذا موضوع لا يصمد أمام النقد التاريخي، فضلاً عن أنّ المندائية هي ديانة مغلقة على نفسها، ولديها لغتها الخاصّة، وهي ديانة غير تبشيرية، ولا تسعى للانتشار ولا تدعو الآخرين لاقتناعها، كما أنها ديانة تعتمد على وجود الماء لضرورة التعميد، فماذا يفعل الصابئة في جزيرة العرب الصحراوية القاحلة الخالية من الأنهار؟!^[1]

ولا بد من الإشارة إلى أن العرب كانوا يعرفون بوجود قوم اسم ديانتهم الصابئة، وحصل هذا من خلال الاختلاط التجاري بقوافلهم التي كانت تتاجر في بلاد الشام، وكذلك من اختلاط القبائل العربية التي كانت تسكن العراق، كقبيلة شيبان وقبيلة إياد وغيرهما، واختلاط هذه القبائل مع غيرها من قبائل العرب في مواسم التبادل الثقافي في أسواق العرب المعروفة^[2].

ويرجح الفيومي أن يكون المذهب الصابئي قد انتقل بمضمونه الفكري منذ رحلة إبراهيم وإسماعيل، وأنّ هذا الفرض له من آيات القرآن ما يؤيده^[3]. ومع هذا تكون الصابئة دخلت الجزيرة العربية منذ نبي الله إبراهيم وإسماعيل بمضمون فكري غير أنها على هذا الفرض دخلت مقابلة للحنيفية، وبناء على هذا جعل القرآن -والعرب قبله- كل من لا يعتنق الحنيفية صابئاً.

فمن يوم أن دخل مذهب الصابئة العقدي شبه الجزيرة العربية دخل مضطهداً تحدوه لعنات نبي الله إبراهيم أبي الأنبياء، وبهذا نستطيع أن نفسر عدم انتشاره في الجزيرة العربية، كذلك نستطيع أن نفسر اضطهاد الذين اعتنقوه؛ لأنهم في عرف الجاهلية خارجين عن دين الجماعة.

وعندما جاء الإسلام أكد نبذ هذا المذهب، ولما لم يكن له كتاب يحمل مكوناته الفكرية، ضاع صلبه ولم يبقَ منه سوى مسائل وقضايا عرض لها

[1]- نبيل الكرخي: دراسات في كتاب الكنزباربا، ص ٤-٢٨.

[٢]- م.ن، ص ٢٨.

[٣]- انظر سورة البقرة، الآية: ١٢٧. وسورة إبراهيم، الآيات: ٣٥-٣٦-٣٧.



القرآن، وبسبب كل ذلك تعرض المذهب الصابئي لوسائل الضياع المتعددة الكفيلة بمحوه، من عدم كتاب له ومن اضطهاد ومكافحة إلى نبذ معتنقيه، كل ذلك لازم المذهب الصابئي منذ دعوة نبي الله إبراهيم والإسلام عندما عرض لها مناقشًا كان ذلك منه لخطورة قضاياها الدينية^[1].

ولقد أثر المذهب الصابئي كثيرًا في الوثنية العربية، ورضي العربي أن يأخذ منه ما يعدل به وثنيته. ففي وثنيته الكثير من العناصر الصابئية مثل عبادة الأفلاك، والحنيفية مثل عبادة الكعبة، والوثنية اليونانية مثل عبادة التماثيل، فخلطوا بينها وبين وثنيتهم وبينها وبين الحنيفية.

وينقل الرواة أن عمرو بن لحي هو أول من نصب الأصنام، وينقلون أيضًا أن أبا كبشة هو أول من أتى بعبادة النجوم إليهم، ويصبح مفاد الروايتين أن الوثنية العربية قد وفدت إلى العرب من بلاد خارج الجزيرة العربية، كذلك الصابئة أتى بها أبو كبشة^[2].

وكان كفار قريش يدعون النبي ﷺ بآبَنِ أَبِي كَبْشَةَ لَأَنَّهُ دَعَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَخَالَفَ أَدْيَانَهُمْ^[3].

٤. قراءة في الآيات التي ورد فيها ذكر الصابئة، وأنهم ليسوا بمسيحين

أورد القرآن الكريم ذكر الصابئة في ثلاث آيات (سور)، وفيها وفي تفسيرها ما ينقض شبهة نولدكه، وهي كالآتي:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

[١]- انظر محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٥٩-٢٦٢.

[٢]- انظر ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٧٦، ٧٧). الطبري: جامع البيان، (١١/ ١٢٠، ١٣٥). المطهر بن طاهر المقدسي (ت نحو ٣٥٥هـ): البدء والتاريخ، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، (٥/ ٩٦). الشهرستاني: الملل والنحل، (٣/ ٧٧، ٨٢). القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (٦/ ٣٣٨)، (٨/ ١٣٨)، (١٧/ ١١٩). ابن حجر: فتح الباري، (٣/ ٤٤٩)، (٦/ ٥٤٩)، (٨/ ٢٨٥). محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ص ٢٦٣-٢٦٤.

[٣]- انظر الطبري: جامع البيان، (٧/ ٣١٢). القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (١٧/ ١١٩).



وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١﴾^[1]

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^[2]

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ
اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^[3]

وفي تفسير ابن كثير، وعند ورود هذه الآية، جمّع ابن كثير جلّ الأقوال في الصابئة، ثم رجّح قول مجاهد ومتابعيه، ووهب بن منبه، يقول: «وأظهر الأقوال، والله أعلم، قول مجاهد ومتابعيه، ووهب بن منبه: أنهم قوم ليسوا على دين اليهود ولا النصارى ولا المجوس ولا المشركين، وإنما هم قوم باقون على فطرتهم ولا دين مقرر لهم يتبعونه ويقتفونه؛ ولهذا كان المشركون يبنذون من أسلم بالصابئي، أي: أنه قد خرج عن سائر أديان أهل الأرض إذ ذاك»^[4].

وفي تفسيره استحضر الشعراوي حين أتى على هذه الآية الآيات الأخرى التي ورد فيها ذكر الصابئة، ثم قال: «الآيات الثلاث تبدو متشابهة، إلا أنّ هناك خلافاً كثيرة، فما هو سبب التكرار الموجود في الآيات، وتقديم الصابئين مرة وتأخيرها، ومع تقديمها رُفعت وتغيّر الإعراب؟ وفي الآيتين الأوليين (البقرة والمائدة) تأتي: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، أما في الآية التي في سورة الحج فقد زاد فيها: ﴿وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾، واختلف فيها الخبر، فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ ...

الآية الكريمة تقول: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا»، أي إيمان الفطرة الذي نزل مع آدم

[١]- سورة البقرة، الآية ٦٢

[٢]- سورة المائدة، الآية ٦٩.

[٣]- سورة الحج، الآية ١٧.

[٤]- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (١/ ٢٨٥ - ٢٨٧).



إلى الأرض، وبعد ذلك جاءت أديان كفر الناس بها فأبيدوا من على الأرض، كقوم نوح ولوط وفرعون وغيرهم، وجاءت أديان لها اتباع حتى الآن كاليهودية والنصرانية والصابئية، والله سبحانه وتعالى يريد أن يجمع كل ما سبق في رسالة محمد ﷺ، ورسول الله ﷺ جاء لتصفية الوضع الإيماني في الأرض، فالذين آمنوا أولاً سواء مع آدم أو مع الرسل، الذين جاءوا بعده لمعالجة الداءات التي وقعت، ثم الذين تسموا باليهود والذين تسموا بالنصارى والذين تسموا بالصابئة، فالله تبارك وتعالى يريد أن يبلغهم أن كل هذا قد انتهى، فمن آمن بمحمد ﷺ فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فكأن رسالته ﷺ جاءت لتصفية كل الأديان السابقة».

ويتابع الشعراوي الشرح إلى أن يصل إلى قوله: «إننا نلاحظ أن الله سبحانه وتعالى جاء بالصابئين في سورة البقرة متأخرة ومنصوبة، وفي سورة المائدة متقدمة ومرفوعة، نقول هذا الكلام يدخل في قواعد النحو، الآية تقول: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا»، نحن نعرف أَنَّ (إِنَّ) تنصب الاسم وترفع الخبر، فالذين مبني لأنه اسم موصول في محل نصب اسم لأن: «والذين هَادُوا» معطوف على الذين آمنوا يكون منصوباً أيضاً، والنصارى معطوف أيضاً على اسم إن، والصابئين معطوف أيضاً ومنصوب بالياء لأنه جمع مذكر سالم. نأتي إلى قوله تعالى: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»، هذه مستقيمة في سورة البقرة إعراباً وترتيباً، والصابئين تأخرت عن النصارى لأنهم فرقة قليلة، لا تمثل جمهرة كثيرة كالنصارى، ولكن في آية المائدة تقدمت الصابئون وبالرفع في قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا»، الذين آمنوا اسم إن والذين هادوا معطوف، و(الصابئون) كان القياس إعرابياً أن يقال: والصابئين، وبعدها النصارى معطوفة، ولكن كلمة (الصابئون) توسطت بين اليهود وبين النصارى، وكسر إعرابها بشكل لا يقتضيه الظاهر، وللعرب إذن مرهفة لغوياً، فمتى سمع الصابئين التي جاءت معطوفة على اسم إن تأتي بالرفع يلتفت لفتة قسرية ليعرف السبب، فحين تولى أبا جعفر المنصور الخلافة، وقف على المنبر ولحن لحنه أي أخطأ في نطق كلمة، وكان



هناك أعرابي يجلس فأذت أذنيه، وأخطأ المنصور للمرة الثانية فحرك الإعرابي أذنيه باستغراب، وعندما أخطأ للمرة الثالثة قام الإعرابي وقال: أشهد أنك وليت هذا الأمر بقضاء وقدر. أي أنك لا تستحق هذا. هذا هو اللحن إذا سمعه العربي هز أذنيه، فإذا جاء لفظ مرفوعاً والمفروض أن يكون منصوباً، فإن ذلك يجعله يتنبه أن الله له حكمة وعلة، فما هي العلة؟ الذين آمنوا أمرهم مفهوم والذين هادوا أمرهم مفهوم والنصارى أمرهم مفهوم، أما الصابئون فهؤلاء لم يكونوا تابعين لدين، ولكنهم سلكوا طريقاً مخالفاً، فجاءت هذه الآية لتلفتنا أن هذه التصفية تشمل الصابئين أيضاً، فقدّمتها ورفعتها لتلفت إليها الآذان بقوة، فالله سبحانه وتعالى يعطف الإيمان على العمل لذلك يقول دائماً: ﴿أَمَنْ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾، لأن الإيمان إن لم يقترن بعمل فلا فائدة منه، والله يريد الإيمان أن يسيطر على حركة الحياة بالعمل الصالح، فيأمر كل مؤمن بصالح العمل وهؤلاء لا خوف عليهم في الدنيا ولا هم يحزنون في الآخرة»^[1].

وتوقفت سارة العبادي في بحثها عند هذه الآيات الثلاث، وقالت مما يهمننا هنا عن الآية الأولى: «إن ترتيب الطوائف المذكورة في آية البقرة يراد منه الترتيب الرتبي؛ أي أنها ذكرت الأمثل والأسبق إلى أن وصلت إلى لمن ليس له كتاب...»^[2].

وقالت عن الآية الثانية: «والترتيب في آية سورة المائدة كان لغرض التنبيه عليه، فقد ورد لفظ الصابئين منصوباً بالياء في آيتي البقرة والحج، عطفاً على محل اسم إن، بينما ورد اللفظ نفسه مرفوعاً (الصابئون) بالقطع عما قبله في آية المائدة، والتغيير في الحكم الإعرابي عن طريق القطع لا يعد فصيحاً، إلا إذا كان هذا التغيير لهدف يراد التنبيه عليه ... فإذا قلنا إن محمداً وزيداً وعمراً قادرون على منزلة خالد، فلا يكون هذا القول فصيحاً وبلغياً إلا إذا كان عمرو في مظنة العجز عن منزلة خالد، فأردنا بهذا أن ننبّه المخاطب إلى خطئه في

[1]- محمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ): تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م، (١/ ٣٦٩ - ٣٧٣).

[2]- سارة العبادي: الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها، ص ١٤٤-١٤٥.

هذا الظن، كما أردنا التأكيد على أن عمراً يقدر على ما يقدر عليه زميلاه محمد وزيد ... فالصابئون وإن لم يكونوا أهل كتاب، إلا أن حكمهم كحكم أهل الكتاب من اليهود والنصارى في ارتباط الجزاء، وهو نفي الخوف عنهم يوم القيامة بالشرط الذي هو الدخول في الإسلام عن اعتقاد صحيح وإيمان خالص...»^[1].

وتتابع: «إن سياق كل آية من الآيات الثلاث مختلف عن سياق الأخرى، فالمخاطب في آية البقرة اليهود، لأن أكثر من نصف سورة البقرة يتحدث عنهم ... وسياق سورة المائدة ينعي على أهل الكتاب من يهود ونصارى عدم حكمهم بما أنزل الله، بل يقربهم السياق في آيات عديدة إلى قبول الإسلام ... ثم جاءت آية المائدة لتبين أن (الصابئين) يثابون إذا صح منهم الإيمان والعمل الصالح، أما سورة الحج فجاءت في سياق سورة يمتاز أسلوبها في مجموعته بالقوة والشدة والإنذار والتحذير وغرس التقوى في القلوب بأسلوب تخشع له القلوب، وتستعرض مشاهد يوم القيامة ومصارع الغابرين، فرتبت الآية الطوائف المذكورة ترتيباً زمنياً، وبيّنت أن من يؤمن إيماناً صادقاً يناله الثواب، ومن يكفر ينزل به العقاب...»^[2].

رابعاً: نقد شبهة أن الأحناف كانوا مسيحيين وكانوا مصدرًا من مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب تعبير نولدكه

مقدمة

أراد نولدكه أن يدخل إلى أثر المسيحية في الإسلام من خلال الأحناف، عادّهم زهاداً مسيحيين، يقول: «إن المسلمين يعدّون أنفسهم خلفاء الأحناف، هؤلاء كانوا أناساً رفضوا الوثنية وفتشوا عما يرضيهم في التعاليم المسيحية واليهودية، إطلاق هذا الاسم على الزهاد المسيحيين أيضاً يشير بوضوح إلى أن المسلمين

[١]- سارة العبادي: الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها، ص ١٤٥.

[٢]- سارة العبادي: الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها، ص ١٤٦، ١٤٧.



كانوا على علاقة مميّزة بالمسيحيين، وهذا يفسّر لجوء بعض أتباع النبي إلى ملك الحبشة المسيحي»^[1].

وقد أقنع نولدكه نفسه بأنّ الأحناف مسيحيون لغاية في نفسه كرّرها في عددٍ من المواضع، وهي أن يصل إلى أنّ المسلمين قد تأثّروا بالمسيحيين! بل كانوا على علاقةٍ مميّزةٍ معهم! ولذلك لجؤوا إلى ملك الحبشة المسيحي!^[2].

قلا بدّ هنا أن نناقش هذه المغالطة التي أثارها نولدكه، وأن نستبين حقيقة الأحناف.

١. هل كان الأحناف هودًا أو نصارى؟

قرّر نولدكه -كما رأينا قبل أسطر- أنّ الأحناف كانوا مسيحيين، وأنّ المسلمين عدّوا أنفسهم خلفاء الأحناف، وبالتالي أكّد تأثّر المسلمين بالمسيحيين من خلال ذلك، وألمح إلى تأثّر الأحناف أيضًا باليهودية. فهل كان الأحناف إذن هودًا أو نصارى؟

يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^[3].

إنّ هذه الآية تنفي المسيحيّة واليهوديّة عن الأحناف بشكلٍ قاطع، وقد قال الطبري في تفسير هذه الآية: «عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال عبد الله بن سوريا الأعور لرسول الله ﷺ: ما الهدى إلا ما نحن عليه! فاتّبعتنا يا محمد تهتد! وقالت النصارى مثل ذلك. فأنزل الله عز وجل فيهم: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^[4].

وفي تفسير ابن عباس: «ثم ذكر خصومة اليهود والنصارى مع المؤمنين

[١]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ٩.

[٢]- انظر بحث شبهة المسيحية ومدى علاقة المسلمين بالمسيحيين.

[٣]- سورة البقرة، الآية ١٣٥.

[٤]- الطبري: جامع البيان، (١٠٢/٣).

فقال: «وَقَالُوا» يعني اليهود للمؤمنين «كُونُوا هُودًا» تهتدوا من الضلالة، «أَوْ نَصَارَى» مقدم ومؤخر، وقالت النصارى كذلك: «تَهْتَدُوا»، «قُلْ» يا محمد ليس كما قلتُم «بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ» مسلمًا، ولكن اتَّبَعُوا دينَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا مسلمًا مخلصًا تهتدوا، «وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» على دينهم^[1].

أَيَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ الْحَنِيفَ مَا كَانَ عَلَى دِينِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى.

وقد بحث جواد علي واستقصى الكتب مطوِّلاً عن قضية الأحناف والحنيفيَّة، فذكر بداية أن القرآن الكريم أشار إلى جماعة من العرب لم تتعبَّد الأصنام، ولم تكن من اليهود ولا النصارى، وإنما اعتقدت بوجود إله واحد عبده، واستشهد بالآية التي استشهدنا بها^[2].

ثم قال إِنَّ المفسرين وأهل الأخبار ذكروا أسماء جماعة من هؤلاء، غير أن ما ذكروه عنهم غامض لا يشرح عقائدهم، ولا يوضِّح رأيهم في الدين، فلم يذكروا عقيدتهم في التوحيد، ولا كيفية تصوُّرهم لخالق الكون. وقد عُرِف هؤلاء بالحنفاء وبالأحناف، ونُعتوا بأنهم على دين إبراهيم، ولم يكونوا يهودًا ولا نصارى، ولم يشركوا بربهم أحدًا، وسقَّهوا عبادة الأصنام وسقَّهوا رأي القائلين بها^[3].

ويمكن الاستنتاج أن أهل الأخبار لم يكونوا على بَيِّنَةٍ تامةٍ وعلم واضح بأحوال الحنيفيَّة وبارائنها وقواعد أحكامها وأصولها، وأنهم خلطوا في بعض الأحيان فيما بينها وبين الرهبة، ولا سيما رهبة النصرانية، فأدخلوا فيها ما

[1]- ابن عباس: تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ص ١٩.

[2]- سورة البقرة، الآية ١٣٥.

[3]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٢٥ / ١٢)، وانظر الطري: جامع البيان، (٢ / ٥٨٧ - ٥٩٠). مكي بن أبي طالب القرطبي المالكي (ت ٤٣٧هـ): الهداية إلى بلوغ النهاية، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، ط ١، ٢٠٠٨م، (١ / ٤٥١). منصور بن محمد المرزوي السمعاني التميمي (ت ٤٨٩هـ): تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٩٩٧م، ص ١٤٤. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، (١ / ٤٤٨).

٢٠٠١م، (٢ / ٥٨٩)، (١٤ / ٣٩٨).



يجب إخراجها عنها، لأنهم كانوا نصارى على ما يذكره أهل الأخبار أنفسهم في أثناء تحدثهم عنهم، ومن هؤلاء: قيس بن ساعدة الأيادي وورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث، فقد نصوا نصاً صريحاً على أنهم كانوا من العرب المنتصرة، ثم نجدهم مع ذلك يدخلونهم في جملة الأحناف^[1].

٢. من هم الأحناف؟ وما هي نظرة الإسلام لهم؟

أشير إلى (الحنيفية) و(الحنفاء) في كتب الحديث، وقد بحث عنها شرح هذه الكتب^[2]. ومما نُسب إليه ﷺ حديثٌ عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم قال: قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: «الحنيفية السمحة»^[3].

وذكر العلماء أننا لا نملك شيئاً من الجاهلية يعيننا في الوقوف على عقائد الأحناف ودينهم، فليس في كتابات المسند ولا في الكتابات الجاهلية الأخرى، بل ولا في كتب اليونان واللاتين شيء عن عقيدتهم وعن آرائهم، لذلك اقتصر علمنا بأحوالهم على ما جاء في المؤلفات الإسلامية وحدها، والفضل في حفظ أخبارهم للقرآن الكريم، فلولا إشارته إليهم وذكره لهم، لما اهتمَّ المفسرون وأصحاب الأخبار بجمع ما كان عالقاً في ذهن الناس عنهم^[4].

ويقول العلماء في معنى حنيف أن الأصل (حنف)، بمعنى مال، وحنف القدمين: ميل كل واحدة منهما نحو الأخرى، والحنف هو ميل عن الضلال إلى الاستقامة، والحنف ميل عن الاستقامة إلى الضلال، والحنيف هو المائل، ومن هذا المعنى أخذ الحنف.

وأما الحنيف، فالذي يميل إلى الحق، وقيل الذي يستقبل البيت الحرام، أو

[١]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٢٩ / ١٢).

[٢]- انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٢٥ / ١٢).

[٣]- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠١م، (١٧ / ٤)، (٢١٠٨).

[٤]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٢٦ / ١٢)، (٢٧).

الحاج أو من يختن، والحنيف من أسلم في أمر الله فلم يلتو في شيء، والحنيف المستقيم الذي لا يلتو في شيء^[1].

وقد وردت لفظة (حنيفاً) في عشرة مواضع من القرآن الكريم (البقرة، الآية ١٣٥، آل عمران، الآية ٦٧، ٩٥، النساء، الآية ١٢٥، الأنعام، الآية ٧٩، ١٦١، يونس، الآية ١٠٥، النحل، الآية ١٢٠، الروم، الآية ٣٠).

ووردت لفظة (حنفاء) في موضعين منه: (الحج، الآية ٣١، البينة، الآية ٥). وبعض الآيات التي وردت فيها آيات مكية، وبعضها آيات مدنية. وقد نصّ في بعض منها على إبراهيم، وهو على الحنيفية، ولم ينص في مواضع منها على اسمه. وذكر بعض أهل الأخبار أنّ الحنيف عند أهل الجاهلية من اختن وحج البيت، فكل من اختن وحج البيت هو الحنيف^[2].

والذين يذكرون أنّ الحنيف هو من اختن وحج البيت، يذكرون أنّ العرب لم تتمسك في الجاهلية بشيء من دين إبراهيم غير الختان وحج البيت، ولهذا فكل من اختن وحج البيت، قيل له حنيف.

وقد أضاف بعضهم إلى الختان وحج البيت: اعتزال الأصنام والاعتسال من الجنابة، وجعلوا ذلك من أهم العلامات الفارقة التي ميّزت الحنفاء عن المشركين؛ لأنّ الحنيفية على حدّ قولهم لو كانت حج البيت والاختتان لوجب أن يكون الذين كانوا يحجّون ويختنون في الجاهلية من أهل الشرك حنفاء، وقد نفى الله أن يكون ذلك تحنفاً بقوله: ﴿وَلَكِنْ كَانْ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانْ مِنْ الْمُشْرِكِينَ﴾^[3].

وينسب أهل الأخبار إلى الأحناف بالإضافة إلى ما ذكرنا، امتناعهم عن أكل

[١]- الأزهرى: تهذيب اللغة، (٥/ ٧١، ٧٢). ابن منظور: لسان العرب، (٩/ ٥٦ - ٥٩). الرُبَيْدِي: تاج العروس، (٢٣/ ١٧٠). جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ٢٧).
[٢]- الطبري: جامع البيان، (٢/ ٥٣). جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/ ٢٧).
[٣]- سورة آل عمران، الآية ٦٧.



ذَبَائِحِ الْأَوْثَانِ وَكُلِّ مَا أُهِّلَ لِغَيْرِ اللَّهِ، كَمَا نَسَبُوا إِلَيْهِمْ تَحْرِيمَ الْخَمْرِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ^[1].

وقد رأى جواد علي - في النتيجة - أنَّ لفظة (حنيف)، هي في الأصل بمعنى (صابئ) أي خارج عن ملة قوم، تارك لعبادتهم. وهذا ما ذهب إليه علماء اللغة، من أنها من الميل عن الشيء وتركه، ومن ورودها بهذا المعنى في النصوص العربية الجنوبية، ومعنى (الملحد)، و(المنافق)، و(الكافر) في لغة بني إرم، ومن إطلاق المسعودي وابن العبري لهذه اللفظ على (الصابئة)، ومن ذهب المسعودي إلى أنَّ اللفظة من الألفاظ السريانية المعربة. وقد أُطلقت على (المنشقين) على عبادة قومهم الخارجين عليها، كما أُطلق أهل مكة على النبي وعلى أتباعه (الصابئ) و(الصبأة)، فصارت علمًا على من تنكَّر لعبادة قومه، وخرج على الأصنام. ولهذا نجد الإسلام يطلقها في بادئ الأمر على نابذي عبادة الأصنام، وهم الذين دعاهم بأنهم على دين إبراهيم. ولما كان التنكر للأصنام هو عقيدة الإسلام لذلك صارت مدحًا لمن أُطلق الجاهليون عليهم تلك اللفظة لا ذمًا^[2].

والحنفاء، كما يفهم من روايات أهل الأخبار، كانوا طرازًا من النَّسَاك، نسكوا في الحياة الدنيا، وانصرفوا إلى التَّعْبُدِ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ إِلَهِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ، سَاحُوا فِي الْبِلَادِ عَلَى نَحْوِ مَا يَفْعَلُهُ السُّيَّاحُ الزُّهَّادُ بَحْثًا عَنِ الدِّينِ الصَّحِيحِ دِينَ إِبْرَاهِيمَ. ومنهم من أخذ على قومه هدايتهم بحثهم على ترك عبادة الأصنام، لذلك لاقوا منهم نصبًا شديدًا. ومنهم من كان يتأمل في هذا الكون، لذلك تجنَّب الناس واعتزلهم، والتجأ إلى الكهوف والمغاور البعيدة ابتعادًا عن الناس للتأمل والتفكير، وقد تجنَّبوا الخمر والأعمال المنكرة، وقول الفحش، وساروا على مثل الإسلام، وإن عاشوا قبل الإسلام، لأن الإسلام دين إبراهيم^[3].

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٢٨ / ١٢).

[2]- انظر جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٣٠ / ١٢).

[3]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٣١ / ١٢).





والذي يفهم من القرآن الكريم، هو أنّ الحنفاء هم أولئك الذين رفضوا عبادة الأصنام، فلم يكونوا من المشركين، بل كانوا يدينون بالتوحيد الخالص، وهو فوق توحيد اليهود والنصارى، فلم يكونوا يهوداً ولا نصارى، ﴿وَمَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^[1]، وكذلك في سورة البقرة، الآية ٣٥، وآل عمران، الآية ٩٥، والنساء، الآية ١٢٤، والأنعام، الآية ٧٩، ١٦٢، ويونس ١٠٥. وأن قدوتهم في ذلك إبراهيم.

ويلاحظ أن لفظة (مسلم) استعملت في مرادف ومعنى لفظة (الحنيف)، وأن إبراهيم هو أبو المسلمين وأولهم. وقد وُصف الإسلام بأنه دين الله الحنيف، والدين الحنيف، وأن الشريعة الإسلامية هي الحنيفية السمحة السهلة، وذلك تمييزاً لها عن الرهبانية المتعصبة^[2].

ويرى جواد علي مستنتجاً أنّ الحنفاء جماعة سخرت من عبادة الأصنام، واثرت عليها وعلى المثل الأخلاقية التي كانت سائدة في ذلك الزمن، ودعت إلى إصلاحات واسعة في الحياة وإلى محاربة الأمراض الاجتماعية التي كانت متفشية في ذلك العهد، دعاها إلى ذلك ما رأته في قومها من إغراق في عبادة الأصنام ومن إسفاف في شرب الخمر ولعب الميسر وما شاكل ذلك من أمور مضرّة، فرفعت صوتها كما يرفع المصلحون صوتهم في كل زمن ينادون بالإصلاح، وقد أثارت دعوتهم هذه المحافظين وأصحاب الجاه والنّفوذ وسدنة الأوثان، شأن كل دعوة إصلاحية. ويجوز أن يكون من بين هؤلاء من مال إلى النصرانية، غير أننا لا نستطيع أن نقول إنهم كانوا نصارى أو يهوداً، إنما يمكن تشبيه دعوة هؤلاء بدعوة الذين دعوا إلى عبادة الإله رب السماء (ذو سموى) أي ذو السماء، أو عبادة الرحمن في اليمن، متأثرين بمبادئ التوحيد التي حملتها اليهودية والنصرانية إلى اليمن. ولكنهم لم يكونوا أنفسهم يهوداً أو نصارى، إنما هم أصحاب ديانة من ديانات التوحيد، وكان أولئك الأحناف نفرًا من قبائل

[١]- سورة آل عمران، الآية ٦٧.

[٢]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢ / ٣١، ٣٢).



متفرقة لم تجمع بينهم رابطة، إنما اتفقت فكرتهم في رفض عبادة الأصنام وفي الدعوة إلى الإصلاح. وهذا المعنى واضح في آيات القرآن الكريم التي أشارت إلى الحنفاء^[1].

خامساً: نقد شبهة أن بحيرى مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ بحسب تعبير نولدكه

مقدمة

أثار نولدكه هذه الشبهة في موضع واحد حين قال: «حتى لو كانت الروايات التي تجمع محمدًا براهب سرياني اسمه بحيرى أو نسطوريوس تحتوي نواة من الحقيقة، فلا يمكن للقاء كهذا أن يكون ذا أثر بالغ في نبوته، فحتى لو سافر محمد إلى سورية مرارًا -والمئات من بني قومه قاموا بهذه الرحلة سنويًا- لم يكن من الضروري لوثنياً في مكة أن يذهب إلى سورية أو الحبشة ليتعرف على ديانات الوحي، ولا أن يأتي مسيحي سوري أو حبشي إلى مكة ليتم ذلك، ففي مكان غير بعيدٍ منها توافر ما يكفي لهذا الغرض من اليهود والمسيحيين، لقد توفرت إذن قنوات اتصال عديدة ومتنوعة سرت عبرها المعارف الدينيّة إلى محمد»^[2].

وكلام نولدكه هذا يدلّ على ما يأتي:

- إنَّ لقاء الرسول ﷺ ببخيرى فيه نواة من الحقيقة، بمعنى نواة من الأخذ عن بحيرى بحسب سياق كلامه وسياق كتابه.

- لا ينفي نولدكه أثر هذا اللقاء على النبي، وإنما يجعله أثرًا ضعيفًا.

ثم يجعل نولدكه من الأثر اليهودي والمسيحي هو الأثر البالغ.

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٢٨ / ١٢).

[2]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ص ١٧.



١. نقد رواية الترمذي بداية

إنَّ التُّرْمِذِيَّ هُوَ الْوَحِيدُ الَّذِي حَسَّنَ رَوَايَةَ لِقَاءِ الرَّسُولِ ﷺ بِبَحِيرَى^[1]، وَإِنَّ التَّقَاءَ النَّبِيَّ ﷺ بِالرَّاهِبِ بَحِيرَى إِبَّانَ شَيْبِيَّتِهِ لَيْسَ مَحَلَّ اتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ، فَقَدْ ضَعَّفَهَا آخَرُونَ وَحَسَّنَهَا التُّرْمِذِيُّ فَقَطْ، وَقَدْ حُكِمَ عَلَى إِسْنَادِهِ بِالْغُرَابَةِ، وَهَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ النَّقَادِ الْمُتَقَدِّمِينَ لَا يُقْبَلُ؛ لِأَنَّ الْمُتَفَرِّدَ بِهِ لَهُ رَوَايَاتٌ مُنَاقِرَةٌ.

وَسَنَأْخُذُ بِأَحْسَنِ الْأَحْوَالِ، وَسَنْقُولُ إِنَّ خُرُوجَ النَّبِيِّ ﷺ مَعَ عَمِّهِ إِلَى بَصْرَى وَتَحْذِيرَ الرَّاهِبِ بَحِيرَى لِعَمِّهِ مِنَ الْيَهُودِ ثَابِتَةٌ اعْتِمَادًا عَلَى رَوَايَةِ التُّرْمِذِيِّ وَاسْتِثْنَاءً بِالرَّوَايَاتِ الضَّعِيفَةِ فِي الطَّبَقَاتِ الْكُبْرَى^[2] وَدَلَائِلِ النَّبُوَّةِ لِلْبِيهَقِيِّ^[3] وَالسِّيْرَةِ النَّبَوِيَّةِ لِابْنِ كَثِيرٍ^[4].

وَحَدِيثُ التُّرْمِذِيِّ حَسَنٌ غَرِيبٌ، وَرَوَاهُ الْحَاكِمُ فِي الْمُسْتَدْرَكِ وَصَحَّحَهُ^[5]، وَتَعَقَّبَهُ الذَّهَبِيُّ فِي تَارِيخِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ: «وَهُوَ حَدِيثٌ مُنْكَرٌ جَدًّا»^[6].

وَلَيْسَ بِبَعِيدٍ أَنْ يَكُونَ ابْنُ إِسْحَاقَ قَدْ أَدْرَكَ مَا فِي الْمُتَنِّ فِي نِكَارَاتٍ فَقَالَ: يَزْعُمُونَ، وَكَّرَّرَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ^[7]، وَهِيَ تَفِيدُ ضَعْفَ الْخَبَرِ وَتَمْرِيضَهُ.

وَقَدْ عَقَّبَ ابْنُ سَيِّدِ النَّاسِ عَلَى هَذِهِ الْحَادِثَةِ بِقَوْلِهِ: «قَلْتُ: لَيْسَ فِي إِسْنَادِ هَذَا

[١]- انظر محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ): الجامع الكبير، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م، (٦/ ١٩، ٢٠)، (٣٦٢٠)، حكم المحقق: هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

[٢]- محمد بن سعد، (ت ٢٣٠هـ): الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م، (١/ ١٢٣، ١٢٤).

[٣]- أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ): دلائل النبوة، تحقيق: عبد المعطي قلجعي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط ١، ١٩٨٨م، (٢/ ٢٤).

[٤]- إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ): السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٧٦م، (١/ ٢٤٣).

[٥]- الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ): المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠، (٤٢٢٩)، (٢/ ٦٧٢).

[٦]- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٩٣م، (١/ ٥٧).

[٧]- محمد بن إسحاق: سيرة ابن إسحاق، ص ٧٣ - ٧٦.



الحديث إلا من خرَّج له في الصحيح، وعبد الرحمن بن غزوان أبو نوح لقبه: قُراد، انفراد به البخاري ويونس بن أبي إسحاق انفراد به مسلم، ومع ذلك ففي متنه نكارة، وهي إرسال أبي بكر مع النبي ﷺ بلالاً، وكيف وأبو بكر حينئذ لم يبلغ العشر سنين، فإنَّ النبي ﷺ أسنُّ من أبي بكر بأزيد من عامين، وكانت للنبي ﷺ تسعة أعوام على ما قاله أبو جعفر محمد بن جرير الطبري وغيره، أو اثنا عشر على ما قاله آخرون، وأيضاً فإنَّ بلالاً لم ينتقل لأبي بكر إلا بعد ذلك بأكثر من ثلاثين عاماً، فإنه كان لبني حلف الجمحين وعندما عذب في الله على الإسلام اشتراه أبو بكر رحمة له واستنقاداً له من أيديهم، وخبره بذلك مشهور»^[1].

ومن متابعتي لابن الأثير في الكامل في التاريخ^[2] وجدت عنده طرفاً من حُسن الانتقاء لما لا اعتراض عليه عند العلماء، فإنَّ كلَّ ما اعترض عليه في هذه القصة تجنَّبه^[3].

٢. التغاضي عن مضمون رواية قصة بحيرى

أنَّصف من تناول شبهة بحيرى بأنَّه حمَّل النَّص التاريخي الوارد بذلك ما لا يحتمل، واجتهد في مورد النص، بينما تغاضى عن الكلام الصريح فيه، وهو اعتراف بحيرى بنبوة محمد ﷺ، فكما في رواية الترمذي، قال بحيرى: «فجعل يتخللهم الراهب حتى جاء فأخذ بيد رسول الله ﷺ، فقال: هذا سيد العالمين، هذا رسول رب العالمين، يبعثه الله رحمة للعالمين، فقال له أشياخ من قريش: ما علمك، فقال: إنكم حين أشرفتم من العقبة لم يبق شجر ولا حجر إلا خر ساجداً ولا يسجدان إلا لنبي، وإني أعرفه بخاتم النبوة أسفل من غضروف كتفه مثل التفاحة»^[4].

[١]- محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس، (ت ٧٣٤هـ): عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، بيروت، دار القلم، ط١، ١٩٩٣م، (٥٥/١).

[٢]- نقوم بتحقيقه حالياً على كل ما توفَّر من نُسخ له في العالم، من خلال دار ابن كثير.

[٣]- انظر أبو الحسن علي بن أبي الكرم، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٧م، (١/٦٢٨، ٦٣٩).

[٤]- سنن الترمذي، (٣٦٢٠)، (١٩/٦).

ولنا أن نسأل الأسئلة الآتية:

لماذا تمَّ تجاهل تحذير بحيرى للنبي من اليهود؟؟

ولماذا تمَّ تجاهل أن الحديث الذي ذكرته الروايات في هذه الحادثة بين بحيرى وبين النبي اقتصر على أسئلة بحيرى له عن أشياء من حاله ونومه وهيبته وأموره، ليقارنها ببشارات أهل الكتاب عنه كما ورد عندهم من علامات نبي آخر الزمان؟

فإما أن يقبل هؤلاء الرواية كاملة، وبالتالي يؤمنون بما فيها من وضوح يتعلق باعتراف بحيرى بنبوة محمد ﷺ، وإما أن يرفضوا الرواية من أصلها، وبالتالي تنتفي الشبهة التي أثاروها من غير وعي.

ولماذا لم يذهب هؤلاء إلى سفر إشعيا ليقارنوا ما ورد فيه مع ما لاحظته بحيرى؟! فلقد علم بحيرى الراهب أن من صفات النبي القادم أن يكون بين كتفيه خاتم النبوة، انظر ذلك في سفر إشعيا: «لَأَنَّهُ يُؤَلِّدُ لَنَا وَكَلَّدَ وَنُعْطَى ابْنًا، وَتَكُونُ الرِّيَّاسَةُ عَلَى كَتِفِهِ، وَيُدْعَى اسْمُهُ عَجِيْبًا، مُشِيرًا، إِلَهًا قَدِيرًا، أَبَا أَبَدِيًّا، رَيْسَ السَّلَامِ»^[1].

٣. مزاعم تستند على افتراضات غير علمية ولا يقبلها العقل:

إنَّ من أثار هذه الشُّبهة لم يستند على قواعد علمية منهجية، يبين ذلك ما يأتي:

إنَّ مزاعم المستشرقين بأنَّ الرسول ﷺ تأثر برجال آخرين أمثال بحيرى وورقة بن نوفل وقس بن ساعدة الإيادي والفلاسفة ... إلخ، كلُّها مجرد استنتاجاتٍ باطلةٍ لا تستند إلى حقائق تاريخيةٍ أو رواياتٍ صحيحةٍ أو ضعيفةٍ، ولذا يجب الإعراض عنها، فهي سمة بارزة مشتركة في كتابات المستشرقين من أصحاب الأهواء والأغراض، فهم يريدون أن يوهمو قراءهم بأنَّ محمدًا ﷺ أُلِّف القرآن وفق هذه المعطيات التي يوردونها^[2].

[١]- سفر إشعيا، ٦، ٩.

[٢]- انظر مهدي بن رزق الله أحمد: مزاعم وأخطاء وتناقضات وشبهات بودلي في كتابه «الرسول، حياة محمد»، دراسة نقدية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، ص ٥١-٥٢.



وهي دعوى مجردة من الدليل خالية من التحديد والتعيين، ومثل هذه الدعاوى لا تقبل ما دامت غير مدللة، وإلا فليخبرونا ما الذي سمعه محمد من بحيرى الراهب؟ ومتى كان ذلك؟ وأين كان؟^[1].

إنّ التاريخ لا يعرف أكثر من أنه ﷺ سافر إلى الشام في تجارة مرتين مرة في طفولته ومرة في شبابه، ولم يسافر غير هاتين المرتين، ولم يجاوز سوق بصرى فيهما.

ولم يسمع الرسول ﷺ من بحيرى ولا من غيره شيئاً من الدين، ولم يك أمره سرّاً هناك، بل كان معه شاهد في المرة الأولى وهو عمه أبو طالب، وشاهد في الثانية وهو ميسرة غلام خديجة التي خرج الرسول ﷺ بتجارتها أيامئذ.

وكل ما هنالك أن بحيرى الراهب رأى سحابة تظلمه من الشمس فذكر لعمه أن سيكون لهذا الغلام شأن، ثم حدّره عليه من اليهود وقد رجع به عمه خوفاً عليه ولم يتم رحلته^[2].

ولم ترد معلومات صحيحة أو غير صحيحة في مصادر السيرة النبوية تفيد بأن بحيرى أخبر محمداً بعقيدة عيسى أو سقّه -أي بحيرى- عبادة الأصنام، فكل الذي ذكرته المصادر هو أن الراهب بحيرى عندما قال للرسول ﷺ: «يا غلام! أسألك بحق اللات والعزى إلا أخبرتني عما أسألك عنه»، قال له الرسول ﷺ: «لا تسألني باللات والعزى، فوالله ما أبغضت شيئاً بغضهما»^[3].

وأنه كله لا يعدو كونه تخمينات وافتراءات وتخرّصات لا تسندها نصوص قوية أو ضعيفة^[4].

كذلك ليس في شيء من الروايات أنه ﷺ سمع من بحيرى أو تلقى منه

[١]- انظر الزرقاني: مناهل العرفان، (٢ / ٤٢١).

[٢]- الزرقاني: مناهل العرفان، (٢ / ٤٢١).

[٣]- مهدي بن رزق الله أحمد: مزاعم وأخطاء وتناقضات وشبهات بودلي في كتابه «الرسول، حياة محمد»، ص ٥٠.

[٤]- مهدي بن رزق الله أحمد: مزاعم وأخطاء وتناقضات وشبهات بودلي في كتابه «الرسول، حياة محمد»، ص ٥١.

درسًا واحدًا أو كلمة واحدة، لا في العقائد ولا في العبادات ولا في المعاملات ولا في الأخلاق، فأني يؤفكون؟^[1].

ولم يستند من آثار هذه الشبهة على منطق أو أمر يقبله العقل، يبين ذلك ما يأتي:

الذين التقى بهم ﷺ من الأبحار والرهبان هما: بحيرى الراهب وورقة بن نوفل، وكان اللقاء مرة واحدة بالنسبة لورقة، ومرتين بالنسبة لبحيرى إذا فرضنا صحة ذلك، وذلك لا يكفي للتلقي عنهم، إضافة إلى أن ورقة توفي بعد اللقاء بثلاث سنوات ورسول الله ﷺ لم يجهر بدعوته بعد، وهذا كله وغيره يعني استحالة ثبوت أنه ﷺ أخذ عنهما شيئًا.

وهل المدة التي جلسها الرسول ﷺ مع بحيرى تسمح أن يتعلم مئات القضايا القرآنية الموسوعية الفلكية والجغرافية... ثم يظهرها بعد ثلاثين عامًا من هذه الحادثة؟!^[2].

وإذا فرضنا أن مدة اللقاء كانت بضع ساعات فهل يستطيع الراهب بحيرى في هذا الوقت أن يلقنه هذا الكم الكبير من علوم التوراة والإنجيل؟! فلم يتجاوز لقاء النبي ﷺ مع بحيرى بضع ساعات لا تسمح له بأن يتلقى هذا الكم الهائل من تعاليم الإسلام.

ويستحيل في مجرى العادة أن يتم إنسان على وجه الأرض تعليمه وثقافته، ثم ينضج النضج الخارق للمعهود فيما تعلم وتثقف، بحيث يصبح أستاذ العالم كله لمجرد أنه لقي مصادفة واتفاقاً راهباً من الرهبان مرتين، على حين أن التلميذ كان في كلتا المرتين مشتغلاً عن التعليم بالتجارة، وكان أمياً لا يعرف القراءة والكتابة، وكان صغيراً تابعاً لعمه في المرة الأولى، وكان حاملاً

[1]- الزرقاني: مناهل العرفان، (٢/ ٤٢١).

[2]- ذكر السيوطي في (الإتقان) مئات العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم. انظر عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.



لأمانة ثقيلة في عنقه لا بد أن يؤديها كاملة في المرة الثانية، وهي أمانة العمل والإخلاص في مال خديجة وتجارها^[1].

إن تلك الروايات التاريخية نفسها تحيل أن يقف هذا الراهب موقف المعلم المرشد لمحمد؛ لأنه بشره أو بشر عمه بنبوته، وليس بمعقول أن يؤمن رجل بهذه البشارة التي يزفها ثم ينصب نفسه أستاذًا لصاحبها الذي سيأخذ عن الله ويتلقى عن جبريل ويكون هو أستاذ الأستاذين وهادي الهداة والمرشدين، وإلا كان هذا الراهب متناقضًا مع نفسه.

إن بحيرى الراهب لو كان مصدر هذا الفيض الإسلامي المعجز لكان هو الأخرى بالنبوة والرسالة والانتداب لهذا الأمر العظيم^[2].

هل كان بحيرى عالمًا بعلوم القرآن التي فيها قصص الأولين والآخرين، وتضمّنت الغيبيات التي لم تكشف إلا مؤخرًا عبر العلم الحديث؟!

لم يتكلّم أحد في زمن الرسول ﷺ عن هذه التهمة أبدًا، لا قريش ولا غيرها، فلو كانت واردة لاشتهرت على ألسن أهل ذلك الزمان، ولشاع الخبر وتناقله الناس، وحينئذ يكون حجة لكفار قريش لرد رسالته والطعن في نبوته، إلا أن شيئًا من هذا لم يحدث، ولم تنقل كتب السير أن كفار قريش قالوا له أنت تلقّيت هذه التعاليم من بحيرى^[3].

إن القرآن واسع جدًا في علومه، متآلف متناسق، مما يستحيل استيعابه، فلا يعقل أن يكون نصفه مثلًا من تأليف بحيرى والنصف الآخر من تأليف ورقة، أو إذا افترضنا معهم أمية بن أبي الصلت كما يدعون، فلا يعقل أن يكون ثلثه من تأليف بحيرى والثلث الثاني من تأليف ورقة، والثلث الثالث من تأليف أمية بن أبي الصلت!!

[١]- انظر الزرقاني: مناهل العرفان، (٢ / ٤٢١، ٤٢٢).

[٢]- الزرقاني: مناهل العرفان، (٢ / ٤٢١، ٤٢٢).

[٣]- انظر الزرقاني: مناهل العرفان، (٢ / ٤٢٣).



فهذا الإمام السيوطي يذكر في مقدّمة كتابه (الإتقان في علوم القرآن) أنّ القرآن: «مفجر العلوم ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها، أودع فيه سبحانه وتعالى علم كلّ شيء، وأبان فيه كلّ هدي وغي، فترى كل ذي فن منه يستمد...»^[1].

وهذا كلّهُ جعل توماس كارلايل يندهش من هذا (الرّعم) في هذه القصة، ونفى تعلّم النبي ﷺ من بحيرى بطريقة استغرابيّة بقوله: «وإني لست أدري ماذا أقول بشأن الراهب سرجياس (بحيرى) الذي يُزعم أن أبا طالب ومحمداً سكننا معه في دار، ولا ماذا عساه يتعلمه غلام في هذه السن الصغيرة من أي راهب ما، فإن محمداً لم يتجاوز إذ ذاك الرابعة عشرة، ولم يكن يعرف إلا لغته»^[2].

وإنّ طبيعة الدين الذي ينتمي إليه الراهب بحيرى تأبى أن تكون مصدرًا للقرآن وهداياته خصوصًا بعد أن أصاب ذلك الدين ما أصابه من تغيير وتحريف.

ثم إنّ القرآن صوّر علوم أهل الكتاب في زمانه بأنّها الجهالات، ثم تصدّى لتصحيحها، وصوّر عقائدهم بأنّها الضلالات، ثم عمل على تقويمها، وصوّر أعمالهم بأنّها المخازي والمنكرات، ثم حصّ على تركها، وبذلك فإنّ فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه، وإنّ الخطأ لا يمكن أن يكون مصدرًا للصواب، وإنّ الظلام لا يمكن أن يكون مشرقًا للنور^[3].

والدليل المادي الواضح أنّ قصص الأنبياء في القرآن الكريم لم تتوافق مع ما جاء في التوراة والإنجيل، وهذا يعني أنّ مصدر الرسول ﷺ -وهو الوحي- لم يكن بحيرى ولا غيره.

وإذا قارنا بين تعليمات القرآن والتوحيد الذي جاء به، نجدّه مختلفًا جدًّا عن

[1]- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، (١٦ / ١).

[2]- توماس كارلايل: الأبطال، ترجمة: محمد السباعي، دار الكاتب العربي، ص ٦٦.

[3]- الزرقاني: مناهل العرفان، (٢ / ٤٢١، ٤٢٢).



عقيدة التثليث عند النصارى، كما أنّ شريعة القرآن تختلف عن شريعة التوراة والإنجيل.

وهذه القضية ناقشناها في مبحث خاص.

والأمر الأوضح والحاسم أنّه وردت في القرآن أحداث بالعشرات، حدثت بعد وفاة بحيرى (وورقة وغيرهما)، مثل الأحداث في سورة آل عمران وفيها ثمانون آية تتعلق بنصارى نجران، وستون آية تتعلق بغزوة أحد، وفي سورة التوبة آيات تعلقت بغزوة تبوك، والأمثلة كثيرة في هذا الباب.

وورد فيه الكثير من العلوم التي سجّلت قصص الأولين والآخرين ضمن غيب الماضي وغيب الحاضر وغيب المستقبل الذي لم يكشفه إلا العلم الحديث اليوم.

ولنا أن نقول أخيراً، إنّ من حظّ بحيرى أن قابل محمداً، فلولا هذه المقابلة لاندثر كما اندثر ملايين الرهبان قبله وبعده^[1].

ونختم بما قاله العلامة الشبلي النعماني: «إنّ علماء الغرب يعتدّون بصحة هذه الرواية، مع أنّ الرواية - لو صحّت - خالية من ذكر التعليم والتلقين، وما قاله علماء الغرب لا يقوله عاقل رُزق من سلامة العقل والإنصاف ذرة، وكيف يعقل أنّ غلاماً لا يتجاوز عمره اثنتي عشرة سنة على الأكثر أو تسع سنوات على الأصح، تلقى من شيخ لا يعرف لغته، ولم يجلس إليه إلا ما يستغرقه وقت الجلوس على المائدة، المسائل الدقيقة والتفاصيل العميقة في نقد عقيدة الشرك؟!»^[2].

[١]- مهدي بن رزق الله أحمد: مزاعم وأخطاء وتناقضات وشبهات بودلي في كتابه «الرسول، حياة محمد»، ص ٥٠.

[٢]- شبلي النعماني: كتاب سيرة النبي ﷺ، وتكلمته لسليمان الندوي، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، ص ٢٢.

الخاتمة والنتائج

ساق نولدكه مجموعةً من التّصوّرات التي أراد من خلالها أن يثبت شبهة أن المسيحيّة (والليتورجيا) مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ، وصرّح في مواضع عدّة بكلام يدلّ على عدم تمكّنه أو ثقته بالأدلة التي يذكرها، لذلك كانت يثبتها مرة، ثم يعود لينفيها مرة ثانية، فأوقع نفسه في متناقضات.

واستخدم نولدكه عبارة (على الأرجح) في حكمه على قضية جوهريّة أراد من خلالها إثبات تلقي النبي ﷺ أهم أجزاء تعليمه من اليهود والمسيحيين شفويّاً، وإنّ استخدامه لهذه العبارة تجعلنا نحكم على كتاباته وأحكامه بأنها ظنيّة وغير علميّة وغير منهجيّة.

وظهر لنا أنّ نولدكه جاهلٌ أو متجاهلٌ بما صرّح به القرآن الكريم من وجود التّشابه بين ما أنزله الله على الأنبياء وبين ما أنزله على خاتمهم، لذلك فإنّ القرآن لا ينكر صلاته بالمسيحيّة وغيرها، كما أراد الله أن تكون كلّ شريعة ناسخة للشريعة التي قبلها، فالإسلام ينسخ ما قبله من الأديان السماوية، وإنّ هذه الصلة وهذا التّشابه بين الإسلام والمسيحيّة ليس مطّردًا، بسبب وقوع الإنجيل بالكتمان والتحريف على أيدي الأتباع.

وجعل الله تعالى القرآن الكريم مهيمناً على ما سبقه من الكتب السماويّة، أي رقيّاً وحافظاً لما تقدّمه من سائر الكتب، وشاهدًا عليها وشاهدًا لها بالصحة والثبات، وهو كلمة الله الأخيرة لهذه البشرية التي يجب أن يفى إليها الناس كلهم حتى يكونوا مؤمنين.

لذلك، فإنّ إنكار نولدكه العلاقة بين القرآن والكتب السماوية الأخرى يجعلنا نحكم عليه أنّه ليس مؤهلاً منهجيّاً وعلميّاً لكل ما طرحه من شبهة.

هنالك عشرات النّصوص من التوراة والإنجيل تشير بوضوح إلى صفات النبي ﷺ وأخباره ومبعثه، وهي نصوص ثابتة وظاهرة، لم يأت نولدكه على ذكرها، وتجاهلها



كلياً، بينما ذهب باتجاه تشكيكات هو صرّح بعدم ثقته بها.

وتوضّح لنا أنّ معرفة نولدكه بالمسيحية في شبه الجزيرة العربية لم تكن واسعة، وينطبق ذلك على الصابئة والأحناف وأمثال ذلك.

إذ كان عدد النصارى في الجزيرة العربية قليلاً، ولم يثبت أنّ أهل مكة قد عرفوا النصرانية وتعاليمها ومبادئها، لذلك لم يثبت التقاء النبي ﷺ بأحد من النصارى، سوى بحيرى وورقة، ثم من أسلم منهم، لذلك سكت الرواة عن إيراد أخبار عن ذلك، وكذلك سكت المشركون عن إثارة مثل هذه الشبهة، ولو توفّر لهم عنها شيئاً لسارعوا إلى استغلاله وإلى تحويله إلى فضيحة.

وما كان النبي ﷺ قبل النبوة على علم بشيء من تفاصيل اليهودية أو النصرانية أو أخبار الكتب السابقة إلا بمثل ما كان يعلمه أهل مكة؛ لأنّه أميّ، ولا يخالط أهل الكتاب، ولم يكن بمكة أهل كتاب. ولكنّه صار بعد النبوة أعلم بدين اليهود والنصارى من أنفسهم.

وظهر لنا أنّ نولدكه لم ينتبه إلى الآيات الكثيرة التي تنتقد النصارى، أو تجاهلها، وهي حقائق تُسقط الشبهة التي أثارها.

إن أكثر أنباء الغيب التي في القرآن لم يكن لأهل الكتاب علم بها على عهد الرسول ﷺ، بل إنّهُ صحّح أغلاطهم في كثير من هذه الأنباء، ويستحيل في مجرى العادة أن يتحقّق كلّ ما جاء به النبي ﷺ مع هذه الكثرة من الأخبار الغيبية، لكنه لم يخطئ في واحدة منها على كثرتها وتنوعها.

إنّ التشريع الإسلامي جاء بحسب وقائع المجتمع الذي عايشه ﷺ، أي إنّ الوقائع هي التي فرضت هذا التشريع، وهذا يدحض الأخذ عن أهل الكتاب مسبقاً، إذ لو كان كذلك، فكيف سيتوافق مع وقائع هي جديدة؟!

إنّ مما ينقض شبهة نولدكه أنّ من مقاصد الشريعة الإسلامية مخالفة اليهود والنصارى في مسائل كثيرة، ومن ذلك: تحريم التّشدد والرهبانية، والسحور، وقضية حيض المرأة.



ومن ضمن شبهة المسيحية آثار نولدكه شبهة الليتورجيا، وكان الطرح العلمي الموضوعي يقتضي منه أن يبين لنا تفاصيل هذه الشبهة، وأن يضع بين أيدينا مثالا واحداً على الأقل يدل فيه على أخذ الإسلام عنها، لكنه لم يفعل، إذ أشار إلى الليتورجيا بكلمة واحدة، وقرّر أنّها من مصادر تعليم النبي ﷺ.

وتبيّن لنا من خلال تعريف الليتورجيا ومعانيها وفروعها ومحتواها وأنواعها وتاريخها ومصادرها، أن لا علاقة لكل ذلك بالإسلام، وخاصة أنّها استمرت بالتطور منذ العصور القديمة حتى القرن العشرين.

وتبيّن لنا أنّ من آثار فرضية وشبهة الليتورجيا اختزل القرآن فيها متجاهلاً الأبعاد الأخرى الكثيرة جداً، مما يجعل هذه الفرضية مفتقدة لعمقٍ نظريٍّ ومنهجيٍّ سليم، وأنّها ليست إلا فرضية كتابية مسيحية تتماشى تماماً مع التّصوّر المسيحي.

أجمع رجال الدين المسيحيين أنّ الليتورجيا هي الكتاب المقدّس، وأنّ بينهما رابطة متينة، وأنّ العلاقة بينهما علاقة واضحة عميقة لا تحتاج إلى براهين وأدلة، لذلك فإنّ الردّ على هذه الشبهة هو نفسه الردّ على شبهة أنّ المسيحية مصدر من مصادر تعليم النبي ﷺ.

وفي الليتورجيا عشرات التّصووص والصّور التي لا تلتقي مع الاعتقادات الإسلامية في شيء، مثل أنّ يسوع ربّ، وعقيدة الثالوث المقدس، والإيمان بالصليب.

وإن أراد نولدكه بشبهته طقوس الليتورجيا، فإنّ الطقوس رموزٌ لا تحمل فقط دلالاتٍ دينيةً، وإمّا ترتبط بالعادات والتقاليد والقصص والأساطير، وتختلط بالشّعائر الدينية، والطقوس مشتقة من حياة الشعب الذي يمارسها.

وظهر لنا ارتباط الإفخارستيا ارتباطاً وثيقاً بالليتورجيا، وأنّ معانيها لا علاقة لها بالإسلام، ولا تلتقي معه في شيء.

وفي النتيجة: إنّ عدم التّقاء الإسلام والليتورجيا والإفخارستيا في شيء هو أمرٌ يدفعنا للاستغراب والاندعاش من طرح نولدكه، ومن إثارته لشبهة العلاقة بينها،



ومن خلال كلمةٍ واحدةٍ قالها، ولم يكلفْ خاطرُه أن يشرحها أو أن يذكر المكان الذي تلتقي فيه مع الإسلام.

وأثار نولدكه شبهة الصابئة، وتبيّن لنا بعد المرور على تعاريفهم الدقيقة وأصلهم وتاريخهم، أنّ نولدكه كان جاهلاً بتفاصيل ذلك، فجاء حكمه مغالطاً للحقيقة.

وثبت لنا من خلال اعتقادات الصابئة أنّهم ما كانوا يهوداً ولا مسيحيين كما ادّعى نولدكه، حين حاول أن يثبت من خلالهم أنّ المسيحية هي مصدر الإسلام.

وإنّ إطلاق المشركين على المسلمين: صابئة، جاء من باب وصفهم بأنهم خرجوا على دين الجماعة الرسمي ومألوف عقائدها، فكانت هذه اللفظة تطلق على الخارجين على عبادة قومهم المخالفين لهم في ديانتهم.

وانتقلت الصابئة إلى الجزيرة العربية اسمًا من غير مضمون فكري، فكان استعمالها في اللسان العربي كلفظ أطلقه العرب على خوارج الجاهلية، أي: الذين خرجوا عن دين الجاهلية. ولقد أثر المذهب الصابئي كثيرًا في الوثنية العربية؛ فصار في وثنية العرب الكثير من العناصر الصابئية، كعبادة الأفلاك مثلاً.

وأشار القرآن الكريم إلى الصابئة في آيات ثلاث، وفيها وفي تفسيرها ما ينقض شبهة نولدكه، فلم يعفهم الله عز وجل من الدعوة إلى الإيمان والعمل الصالح، وتناولهم بالإنذار الشديد، ولم يهادنهم الرسول ﷺ، ولم يصطنع معهم دون غيرهم لينًا في القول، إنّما كان موقفه يتسم بالوضوح والحسم مع سائر الأديان، ولم يؤثر أن ادّعى عليه أنه افتري شيئًا من الصابئة أو ادّعت عليه الصابئة هذه الفرية.

وأثار نولدكه شبهة الأحناف، وأنّهم كانوا مسيحيين، وأراد أن يدخل من خلال ذلك إلى شبهته الرئيسة في أنّ الحنفية كانت من مصادر تعليم النبي ﷺ، وفاته أنّ الأحناف ما كانوا يهوداً ولا مسيحيين، وإنّما كانوا على دين إبراهيم عليه السلام، فكانوا من النّسّاك الذين نسكوا في الحياة الدنيا، وانصرفوا إلى التّعبد للإله الواحد الأحد إله إبراهيم وإسماعيل.



وأثار نولدكه شبهة الراهب بحيرى، وأنه مصدر من مصادر تعليم النبي ﷺ، ولكنه جعل هذا الأثر ضعيفاً في مقابل الأثر اليهودي والمسيحي.

وظهر لنا أن التقاء النبي ﷺ بالراهب بحيرى ليس محل اتفاق المسلمين، فقد حسن رواية هذا الخبر بعض أهل العلم، وضعفها آخرون، فحسنها الترمذي فقط، وقد حكم على إسناده بالخرابة، وهذا عند أهل العلم النقاد المتقدمين لا يقبل؛ لأن المتفرد به له روايات مناكير.

إن من أثار شبهة بحيرى استنتج استنتاجات لا يحتملها النص، ولا حتى الظن، بينما غض النظر عن الكلام الصريح الذي فيه اعتراف بحيرى بنبوة محمد ﷺ.

وهذه طريقة في التعامل مع النص لا تنزل في ميزان المنهجية العلمية، ولا تقبلها الموضوعية، بل ترقى لتضليل النص وتزويره.

ولا يمكن وصف هذه الشبهة إلا بالمزاعم التي لا تستند على افتراضات علمية، ولم ترتكز على قواعد علمية منهجية، ولا يقبلها العقل ولا المنطق، وهي ليست إلا دعوى مجردة من الدليل خالية من التحديد والتعيين، وكل ما فيها لا يعدو كونه تخمينات وافتراءات وتخرصات لا تسندها نصوص قوية أو ضعيفة، وهي تخالف مجرى العادة.

ولم يثبت أحد أن بحيرى كان على علم بعلوم القرآن التي فيها قصص الأولين والآخرين والغيبيات، وأين هو من عشرات الأحداث التي حدثت بعد وفاته؟!

لم يتكلم أحد أبداً في زمن الرسول ﷺ عن هذه التهمة، سواء الأصدقاء أو الأعداء، فمن أين جاء أصحاب الشبهة بها؟!



المبحث الثالث: نقد شبهة زيد بن عمرو بن نفيل وأمّية بن أبي الصلت

واعتقادات الجاهليّة

تمهيد

ذكر نولدكه ثلاث شُبّهٍ تحت ادّعاء أنّها من مصادر تعليم النَّبِيِّ ﷺ، وهي تتعلّق بشخصيّتين هما: زيد بن عمرو بن نفيل وأمّية بن أبي الصلت، وبقضيّة اعتقادات قوم الرسول ﷺ.

وهي شُبّهٍ لم يوقفنا نولدكه فيها على دراسة السند والمتن والمعنى، واكتفى بالوقوف على شواطئها دون الغوص في أعماق مضامينها وتفصيلاتها وتشعُّباتها، فجاءت أحكامه غريبة عن الواقع وعن الحقيقة، فابتعد من المصدقيّة ومن الموضوعيّة، وخرج بذلك عن المنهجية العلميّة السليمة، وعن النزاهة البحثيّة.

ولتعدّد الشُّبه في هذا البحث سنجعل كلّ واحدة في فقرة مستقلّة.

ولن أطيل في المقدّمة هنا؛ لأنّه سيكون لكلّ شبهةٍ مقدّماتها الخاصّة المتناسبة معها.

أولاً: نقد شبهة أنّ زيد بن عمرو بن نفيل مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ

بحسب تعبير نولدكه

مقدّمة: ذكر نولدكه شبهة أنّ زيد بن عمرو بن نفيل مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ في موضع واحد، وقد نقل هذه الشُّبهة عن شبرنغر أولاً، فقال: «يضيف شبرنغر إلى مصادر محمد الشُّفويّة زيد بن عمرو بن نفيل الذي قاوم عبادة الأصنام في مكة زمنًا طويلاً قبل ظهور محمد، كما تورد بعض الأخبار التي تمّ للأسف إجراء تعديلات عليها من وجهة نظر إسلاميّة بحتة».

ثم نفهم من كلام نولدكه أنّه يؤيّد شبرنغر في شبهته لما قال: «لعلّ محمداً



قد تلقى بالفعل من هذا الرجل ما دفعه في المرة الأولى إلى التفكير في الدين»^[1]. بل نفهم من هذا الكلام أن نولدكه يلمح أن انطلاقة النبي ﷺ نحو التفكير بالدين كانت ما تلقاه من زيد بن عمرو بن نفيل.

وكعادة نولدكه، وربما تحوّل ذلك إلى منهج عنده، يعود ليشكك بهذا المصدر، ممّا قال: «لكننا على جهل تام بالتفاصيل»، أي تفاصيل تعلّم النبي على زيد بن عمرو بن نفيل.

وأنهم نولدكه شبرنغر بالتمادي في الاستنتاج في هذه الشبهة، يقول: «شبرنغر يتمادي في استنتاجه مما وصلنا من أقوال زيد، وهو يشبه القرآن كثيرًا، (أنّ محمّدًا لم يستعر ذاك فقط تعاليمه بل أيضًا تعابيره). تلك الأقوال تحمل بصراحة طابع تأليف قام به أحد المسلمين بجمعه آيات قرآنية، مما يدفعنا إلى عدم التعويل على هذه الأقوال، أكثر منه الأشعار المنسوبة إلى زيد التي يوردها ابن هشام وكتاب الأغاني»^[2].

ويختم نولدكه أقواله هذه بقوله: «ولكان مدعاة للتعجب الشديد لو أنّ محمّدًا لم يقيم بنفسه بحفظ خطب زيد غيبًا وإدخالها حرفيًا في القرآن، بل نقلها إلى جانب ذلك شخص آخر في صيغتها الأصلية إلى الأجيال اللاحقة»^[3].

وفي كلام نولدكه في المقطعين الأخيرين يختلط تأييده بنفيه لهذه الشبهة، وهذان المقطعان هما من المقاطع الكثيرة التي تدفعنا للحكم على أفكار نولدكه بأنّها أفكارٌ مضطربةٌ ومفكّكةٌ غير مترابطة. بهذه العبارات البسيطة أثار نولدكه هذه الشبهة ومشى في طريقه كما يقولون، ولم يأتنا بتفاصيلها ومدار النقاش حولها وأدلتها، وهذا يلزمنا بالتفصيل حولها لحسم أمرها.

[1]- تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١٧.

[2]- نولدكه: تاريخ القرآن، ص ١٧.

[3]- م. ن، ص ١٧-١٨.



١. شبهة شعر زيد، وخطبته، وعدم أكله مما يذبحون على أنصابهم

لَمَّح نولدكه كما رأينا قبل قليل إلى إمكانية تعلُّم النبي ﷺ من أقوال وخطب زيد، ولكنَّه لم يأت بتفاصيل ذلك، بل قال إنَّه يجهل ذلك. وهذا ما دفعنا إلى السير وراء التفصيلات المتوافرة عن هذه الشُّبهة، وقد جعلناها في ثلاث فقرات كالآتي:

أ. شبهة شعر زيد

يرى أصحاب الشُّبهة أنَّ تعبير (دحا الأرض) لم ينفرد به القرآن، بل كان أمرًا معروفًا عند زيد بن عمرو بن نفيل. وأوردوا أبياتًا له أوردها ابن هشام في سيرته، وهي:

وأسلمت وجهي لمن أسلمت ... له الأرض تحمل صخرًا ثقالا
دحاها فلما رآها استوت ... على الماء أرسى عليها الجبالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت ... له المزن تحمل عذبًا زلالا
إذا هي سيقت إلى بلدة ... أطاعت فصبت عليها سجالاتا^[١]

وقالوا إنَّ ذلك يعني أنَّ استخدام زيد لتعبير (دحا الأرض) أنَّه كان نبيًّا وكلامه السابق وحي إلهي، أو أنَّ القرآن مأخوذ من أشعار العرب.

ونقض هذه الرواية يكون بدراسة سندها وممتنها ومعناها مقارنة بالقرآن الكريم، أما السند فهو غير ثابت، إذ أوردها ابن هشام كما يأتي: «قال ابن إسحاق، وقال زيد بن عمرو بن نفيل...». ثم ذكر الأبيات، فهو سند غير قابل للاستدلال، ولم يأت برواية صحيحة ولا متواترة ولا يقينية.

وأما المتن: فواضح أنَّ من قال هذه الأبيات هو من المسلمين ممن جاء بعد نزول القرآن، ثم جاء من نسبها إلى زيد، على عادة نحل الشعر كما فصلنا في شبهة أمية بن أبي الصلت.

[١]- عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ): السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٩٥٥م، (١/ ٢٣٠، ٢٣١). إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨م، (١/ ٢٣١).

ونبقى في المتن، إذ لم يكمل من ساق الشبهة بقية الأبيات، وهي قوله:

وأسلمت وجهي لمن أسلمت ... له المزن تحمل عذبًا زلالا

إذا هي سيقت إلى بلدة ... أطاعت فصبت عليها سجالا

وأورد ابن هشام قبل هذه الأبيات قوله: «قال ابن إسحاق: وحُدِّثت عن بعض أهل زيد بن عمرو بن نفيل: أن زيدًا كان إذا استقبل الكعبة داخل المسجد، قال: لبيك حقًا حقًا، تعبدًا ورقًا:

عذت بما عاذ به إبراهيم ... مستقبل القبلة وهو قائم»^[1].

فقوله: أسلمت، يدل على أنَّ من قال هذه الأبيات كان من المسلمين، وكلمة (الإسلام) و(أسلمت) لم تكن تعرفها العرب، ولم ترد في أدبياتهم، بل كانت ترد عندهم (الحنيفية)، فلو قبلنا أنَّ البيت الأخير لزيد، فهو يُصرِّح فيه أنَّه على دين إبراهيم، إذ يقول إنَّه يعود بما عاذ به إبراهيم. وهذا كله يثبت إيمان زيد^[2].

ونأتي إلى المعنى، فمعنى البيت:

دحاها فلما رآها استوت ... على الماء أرسى عليها الجبالا

أي أنَّ الأرض لما دحاها الله استوت على الماء أي طافت، ثم أرسى عليها الجبال.

أما الآية القرآنية، فهي: ﴿وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا وَالْجِبَالُ أَرْسَاهَا﴾^[3].

[1]- ابن هشام: السيرة النبوية، (1/ 230). وانظر كذلك الزبيري: نسب قريش، ص 364. ولم يُخبر مصعب بن عبد الله من أخبره بهذا الخبر.

[2]- انظر فقرة: إيمان زيد بن عمرو بن نفيل، ورفضه اليهودية والنصرانية، وأنَّه كان على دين إبراهيم. وانظر بحث: (شبهة الحنيفية).

[3]- سورة النازعات، الآيات 30-32.



وتفسيرها: بعد أن خلق الله الأرض خلق السماء، ثم دحا الأرض، أي بسطها، ثم أخرج منها ماءها ومرعاها، ثم أرسى الجبال، أي أثبتها على سطح الأرض لتثبت ولا تميد^[1].

ففي الشعر أن الأرض استوت على الماء، أما في الآية الكريمة، فإن الله أخرج الماء من الأرض.

ومن ناحية أخرى؛ أورد ابن إسحاق أبياتاً لزيد، ومنها قوله:

وإياك لا تجعل مع الله غيره ... فإن سبيل الرشداً أصبح بادياً^[2]

وبحسب سيرة زيد، وقد أوردنا مجمل تفاصيلها، فإنه لم يصل إلى سبيل الرشاد، بل كان ذلك غامضاً بالنسبة إليه، ولذلك توجه إلى الشام لسؤال الأخبار والرهبان، فهذا البيت الشعري لا يستقيم أن يكون قائله زيد.

ومن جهة ثانية، أظهر فؤاد سزكين أن مجموع شعر زيد لا يتعدى الأربعين بيتاً^[3].

ومن يبحث في شعره سيجد وبوضوح اختلاطه مع شعر غيره وتداخله، خاصة مع ورقة بن نوفل وأمّية بن أبي الصلت.

وهذا كله يظهر عدم مصداقية الاستشهاد بشعر زيد على وجه اليقين من الأصل.

ثم بعد ذلك نسأل أصحاب الشبهة: متى وكيف تعلّم النبي من زيد أو أخذ عنه؟! والجواب أن ذلك لم يحدث بتاتاً، ولم يذكره أحد قطعاً بما فيهم أصحاب الشبهة، ولم ترد معلوماتٌ صحيحةٌ أو غير صحيحةٍ في مصادر السيرة النبوية

[1]- انظر جابر بن موسى الجزائري: أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ٢٠٠٣م، (٥/ ٥١٢).

[2]- ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٢٢٧). وانظر ابن كثير: البداية والنهاية، (١/ ٣٨).

[3]- فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ترجمة: محمود حجازي، السعودية، جامعة محمد بن سعود، ١٩٨٢، (٢/ ٢٨٢).



تفيد بأن ذلك حدث، كذلك ليس في شيء من الروايات أنه ﷺ سمع من زيد أو تلقى منه درسًا واحدًا أو كلمة واحدة، لا في العقائد ولا في العبادات ولا في المعاملات ولا في الأخلاق، وأنه كله لا يعدو كونه تخميناتٍ وافتراءاتٍ وتخرصاتٍ لا تسندها نصوصٌ قويةٌ أو ضعيفةٌ.

بل إنَّ الروايات -والتي تغاضى عنها أصحاب الشُّبه- تقول إنَّ زيدًا كان ينتظر دين الإسلام ليدخل فيه^[1].

ولقد استند أصحاب الشُّبهة على كلمة واحدة هي (دحاها)، وعلى خطبة، فهل يقبل عاقل أن النبي تعلَّم القرآن على زيد لمجرد تشابه كلمة في شعره مع القرآن؟! مع القرآن؟!!

ونسأل كذلك أصحاب الشُّبهة: هل ادَّعى زيد النبوة؟ والجواب: لا، ولم يقل أحد بالمطلق بذلك. فكيف نقبل من هؤلاء استنتاجهم الغريب العجيب، بأنَّ زيدًا، ووفقًا لكلمات قالها، كان نبيًا، وهو لم يقل بذلك، ولا من حوله، ولا من نقل الروايات؟!!

والقرآن واسع جدًا في علومه، متآلف متناسق، مما يستحيل استيعابه، فليخبرونا أين زيد من هذا الاتساع والتآلف والتناسق؟! وأين زيد من عشرات الآيات التي تحدثت عن الكون وعن الإنسان، وقضايا كثيرة يصعب حصرها؟! وقد وردت في القرآن أحداث بالعشرات حدثت بعد وفاة زيد، فأين أصحاب الشُّبهة منها.

وقد ناقشنا في بحث (شبهة المسيحية) أنَّه كان من أبرز خصائص التشريع الإسلامي أنَّه جاء متدرِّجًا بحسب الأحوال والوقائع ولم ينزل جملة واحدة، وذلك مراعاة لواقع المجتمع الذي أراد معالجته وإخراجه من الظلمات إلى النور^[2].

[1]- انظر فقرة: انتظار زيد دين الإسلام.

[2]- مصطفى شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة، ١٩٩٥م، ص ٧٥. معاوية سيد أحمد: فقه التدرج في التشريع الإسلامي فهمًا وتطبيقًا، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد التاسع، سنة ٢٠٠٤م، ص ١٢٩-١٤٨. ماهر



إذًا، جاء التشريع الإسلامي القرآني بحسب وقائع المجتمع الذي عايشه النبي ﷺ، أي إنَّ الوقائع هي التي فرضت هذا التشريع، وهذا يدحض الأخذ عن زيد وغيره مسبقًا، إذ لو كان كذلك، فكيف سيتوافق مع وقائع هي جديدة؟!

ثم نقول لمثيري الشُّبهة: لقد دخلت قريش في الإسلام، ودخل فيه آباؤهم وأبناؤهم ونساؤهم، فلم يتكلم أحد منهم -لا قبل إسلامهم ولا بعده- بهذه الشُّبهة!

ولنا أن نستغرب استغرابهم في أن القرآن الكريم كان يستخدم ألفاظًا عربية؟!

ثم إنَّه من الممكن أن يكون ما ورد في أشعار بعض الشعراء هو من التأثير بالشرائع السابقة التي جاء الإسلام خاتمًا لها ومصححًا ومهيمنًا.

ب. شبهة خطبة زيد

من تخيُّلات نولدكه التي أوردناها بداية قوله: «ولكان مدعاة للتعجب الشديد لو أنَّ محمدًا لم يقم بنفسه بحفظ خطب زيد غيبًا وإدخالها حرفيًا في القرآن، بل نقلها إلى جانب ذلك شخص آخر في صيغتها الأصلية إلى الأجيال اللاحقة»^[1].

وبدوري بحث فلم أجد إلا خطبة واحدة لزيد، كانت عند الكعبة، إذ أورد البخاري ما يأتي: «عن أسماء بنت أبي بكر، قالت: رأيت زيد بن عمرو بن نفيل قائمًا مسندًا ظهره إلى الكعبة يقول: يا معاشر قريش، والله ما منكم على دين إبراهيم غيري»^[2].

حامد محمد الحولي: التدرج في التشريع الإسلامي، ورشة عمل: تطبيق الشريعة الإسلامية في ضوء الواقع الفلسطيني، غزة، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٩م، ص ٣.

[١]- نولدكه: تاريخ القرآن، ص ١٧-١٨.

[٢]- صحيح البخاري، (٥/ ٤١) (٢٨٢٨).



زيد أنه على دين إبراهيم، وتوجه في الأبيات إلى نصيحة قومه، ودعاهم إلى توحيد الله عز وجل^[1].

ت. شبهة حديث عدم أكل زيد مما يذبحون على أنصابتهم

أثار أصحاب الشُّبه حديثًا استنتجوا من خلاله أن الرسول ﷺ كان يأكل مما لم يُذكر اسم الله عليه، بينما فعل زيد ذلك، ونَفَذُوا من خلال هذا الاستنتاج إلى استنتاج آخر مفاده أن زيدًا هو الذي علّم النبي ﷺ ذلك، وأنه أفضل منه.

والحديث الذي استشهدوا به هو عن عبد الله بن عمر، عن رسول الله ﷺ: أنه لقي زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح، وذاك قبل أن ينزل على رسول الله ﷺ الوحي، فقدم إليه رسول الله ﷺ سفرة فيها لحم، فأبى أن يأكل منها، ثم قال: «إني لا آكل مما تذبحون على أنصابتكم، ولا آكل إلا مما ذكر اسم الله عليه»^[2].

يقول ابن بطال في التعقيب على هذا الحديث: «يوهم أن النبي ﷺ كان يأكل ذلك، والنبي كان أولى باجتناّب ذلك من زيد. وقد جاء هذا الحديث مبينًا في مناقب زيد بن عمرو في كتاب فضائل الصحابة، بينه فضيل بن سليمان عن موسى بن عقبة، أن النبي ﷺ لقي زيد بن عمرو بأسفل بلدح - قبل أن ينزل الوحي على الرسول ﷺ - فقُدِّمت إلى النبي سفرة، فأبى أن يأكل منها، ثم قال زيد: إني لست آكل مما تذبحون على أنصابتكم ولا آكل إلا مما ذكر اسم الله عليه.

فالسفرة إنما قدّمتها قريش للنبي ﷺ، فأبى أن يأكل منها، فقدّمها النبي ﷺ إلى زيد، فأبى أن يأكل منها، ثم قال لقريش الذين قدموها إلى النبي: «أنا لا آكل مما تذبحون على أنصابتكم». ولم يكن زيد في الجاهلية بأفضل من النبي، فحين امتنع زيد فالنبي الذي كان حباه الله لوحيه واختاره

[1]- وانظر مجلة جهة الإسلام، بحث: عقيدة التوحيد في شعر زيد بن عمرو، المجلد ١٣، كانون الثاني، ٢٠٢٠، إصدار ٢، ص ٢٢٩-٢٣٧.

[2]- صحيح البخاري، (٩١ / ٧)، رقم (٥٤٩٩).



ليكون خاتم النبيين وسيد المرسلين أولى بالامتناع منها في الجاهلية أيضاً»^[1]. ويمكن العودة إلى تفاصيل ما ذكرنا في (شبهة أخذ الرسول من اعتقادات قومه)، وكيف أنه كان يُجانب المشركين في تعظيمهم للأصنام، وكان ينهى عن ذلك، وليس في روايات الحديث أن الشاة دُبحت للأنصاب، ولا أن النبي ﷺ أكل منها، ولم يكن يتبعها قبل البعثة بشرع من قبله.

ثم إنَّ الله تعالى قال: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾^[2].

فسمَّى الله التحليل والتحرير كذباً وافتراءً إذا كان دون إذن شرعي، وبالتالي فإنَّ اجتناب الشيء قبل تحريم الشريعة له هو اجتهاد ورأي شخصي، ولذلك فإنَّ زيد بن عمرو بن نفيل اجتنب برأيه وباجتهاده ما ذبح للأصنام، فلم يكن قد نزل من القرآن شيء بتحريم الأكل مما ذبح على النصب.

فالعبرة تكون بامتناع أمر الله بعد نزول التحريم وليس قبله.

ونختم بما أورده الإمام الذهبي، وهو إيراد واضح معبر، يقول: «حدثنا إبراهيم بن محمد، حدثنا أبو قطن، عن المسعودي، عن نفيل، عن أبيه، عن جده قال: مر زيد برسول الله ﷺ وبابن حارثة وهما يأكلان في سفرة، فدعواه. فقال: إني لا أكل مما ذبح على النصب. قال: وما رؤي رسول الله ﷺ أكلًا مما ذبح على النصب.

فهذا اللفظ مليح، يُفسَّر ما قبله، وما زال المصطفى محفوظاً محروساً قبل الوحي وبعده، ولو احتمل جواز ذلك، فبالضرورة ندرى أنه كان يأكل من ذبائح قريش قبل الوحي، وكان ذلك على الإباحة، وإنما توصف ذبائحهم بالتحريم بعد نزول الآية، كما أنَّ الخمرة كانت على الإباحة إلى أن نزل تحريمها بالمدينة

[1]- أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، ابن بطلال (ت ٤٤٩هـ): شرح صحيح البخاري لابن بطلال، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط ٣، ٢٠٠٣م، (٥/٤٠٨).

[2]- سورة النحل، الآية ١١٦.



بعد يوم أحد. والذي لا ريب فيه أنه كان معصوماً قبل الوحي وبعده، وقبل التشريع من الخيانة، والغدر، والكذب، والسكر، والسجود لوثن، والاستقسام بالأزلام، ومن الرذائل، والسفه، وبذاء اللسان، وكشف العورة، فلم يكن يطوف عرياناً، ولا كان يقف يوم عرفة مع قومه همزلفة، بل كان يقف بعرفة. وبكل حال، لو بدا منه شيء من ذلك، لما كان عليه تبعة، لأنه كان لا يعرف، ولكن رتبة الكمال تأتي وقوع ذلك منه»^[1].

٢. إيمان زيد بن عمرو بن نفيل، ورفضه اليهودية والنصرانية، وأنه كان على دين إبراهيم، وانتظاره الإسلام

مما ينفي شبهة نولدكه أن المصادر أجمعت أن زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي (يرجح أن وفاته كانت سنة ١٧ ق.هـ / ٦٠٦ م) كان يتعبد في الجاهلية، ويطلب دين إبراهيم الخليل ﷺ ويوحّد الله تعالى، ويقول: إلهي إله إبراهيم، وديني دين إبراهيم، وأنه كان ينتظر دين الإسلام.

ورحل إلى الشام باحثاً عن عبادات أهلها، فلم تستمله اليهودية ولا النصرانية، فعاد إلى مكة يعبد الله على دين إبراهيم، وجاهر بعداء الأوثان، فتألّب عليه جمع من قريش، فأخرجوه من مكة، فانصرف إلى (حراء) فسَلط عليه عمّه الخطاب شَبَّاناً لا يدعونه يدخل مكة، فكان لا يدخلها إلا سرّاً^[2].

وقد خصّ البخاري باباً بعنوان: باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل. ومما أورد فيه:

- رفض زيد أكل الذبائح التي على غير اسم الله^[3].

[١]- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ): سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٨٥م، (١ / ١٣١).

[٢]- علي بن أبي الكرم، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): أسد الغابة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩م، (٢ / ٣٦٨). أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ (٢ / ٥٠٩). خير الدين بن محمود الزركلي (ت ١٣٩٦هـ): الأعلام، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م، (٣ / ٦٠، ٦١).

[٣]- محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ): الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد



- عند خروجه للشام ومحاورته لعالم من اليهود ثم عالم من النصرانية: رفض اليهودية والنصرانية، ثم قال: «اللهم إني أشهد أني على دين إبراهيم»^[1].

- وكان زيد يُسند «ظهره إلى الكعبة يقول: يا معاشر قريش، والله ما منكم على دين إبراهيم غيري»^[2].

ثم صار زيد يعبد الله على دين إبراهيم عليه السلام حتى مات، إذ أجمعت المصادر أنه كان حنيفياً على دين الخليل إبراهيم.

ثم إنَّ انتظار زيد ظهور دين الإسلام ينقض شبهة نولدكه ويظهر هشاشتها، فكيف يستقيم أن يتربَّب دين الإسلام ليدخل فيه وأن يكون هو نفسه من مصادر هذا الدين؟!

فعن عامر بن ربيعة قال: «سمعت زيد بن عمرو بن نفيل يقول: أنا أنتظر نبياً من ولد إسماعيل ثم من بني عبد المطلب، ولا أراي أدركه، وأنا أوْمَن به وأصدقُه وأشهد أنه نبيٌّ، فإن طالت بك مدَّة فرأيتُه فأقرته مني السلام، وسأخبرك ما نعتُه حتى لا يخفى عليك. قلت: هلم! قال: هو رجل ليس بالطويل ولا بالقصير ولا بكثير الشعر ولا بقليله، وليست تفارق عينيه حمرة، وخاتم النبوة بين كتفيه، واسمه أحمد، وهذا البلد مولده ومبعثه، ثم يُخرجه قومه منه ويكرهون ما جاء به حتى يهاجر إلى يثرب فيظهر أمره.

فإيَّاك أن تخدع عنه فإني طفت البلاد كلَّها أطلب دين إبراهيم. فكلُّ من أسأل من اليهود والنصارى والمجوس يقولون هذا الدين وراءك، وينعتونه مثل

الباقي)، ط، ١، ١٤٢٢هـ (٥/ ٤٠) (٣٨٢٦). وانظر أيضاً محمد بن إسحاق المكي الفاكهي (ت ٢٧٢هـ): أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش، بيروت، دار خضر، ط ٢، ١٤١٤هـ (٤/ ٨٢). وانظر التفاصيل عند ابن كثير: البداية والنهاية، (٢/ ٢٩٦ - ٣٠٢).

[١]- صحيح البخاري، (٥/ ٤٠) (٣٨٢٧). وانظر شبيه ذلك كأدلة أخرى عند محمد بن سعد (ت ٢٣٠هـ): الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م، (١/ ١٢٨). ابن هشام: السيرة النبوية، (١/ ٢٢٤، ٢٢٥). يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد الجاوي، بيروت، دار الجيل، ط ١، ١٩٩٢م، (٢/ ٦١٦).

[٢]- صحيح البخاري، (٥/ ٤١) (٣٨٢٨).



ما نعتُهُ لك، ويقولون لم يبق نبيّ غيره. قال عامر بن ربيعة: فلما أسلمت أخبرت رسول الله ﷺ قول زيد بن عمرو وأقرأته منه السلام. فرد عليه رسول الله ﷺ ورحم عليه، وقال: «قد رأيتَه في الجنة يسحب ذيولاً»^[1].

وهذا الخبر يدل أن زيداً كان يشهد بنبوّة محمد ﷺ، ويعلم صفاته، وعلم أنه سيُبعث، وشهد وأشهد النَّاس أنه سيؤمن به إن أدركه.

٣. وفاة زيد، وشهادة النبي ﷺ به، وإسلام أبناءه

توفي زيد على الإيمان، وشهد له الرسول ﷺ بذلك، وكذلك المسلمون، مما يؤكّد كل التفاصيل التي أوردناها سابقاً، ويدحض بالتالي الشُّبهة المثارة التي نعالجها. ففي مسند أبي داود الطيالسي: جاء سعيد بن زيد رضي الله عنه فقال: يا رسول الله إنَّ أبي كما رأيت وكما بلغك، فاستغفر له، قال: «نعم فإنه يبعث يوم القيامة أمة وحده»^[2]. ونقل الواقدي أنه توفي وقريش تبني الكعبة، قبل أن ينزل الوحي على رسول الله ﷺ بخمس سنين^[3]، ولقد نزل به وإنه ليقول أنا على دين إبراهيم. فأسلم ابنه سعيد بن زيد واتبع رسول الله ﷺ، وأتى عمر بن الخطاب وسعيد بن زيد رسول الله ﷺ فسألاه عن زيد بن عمرو بن نفيل، فقال: غفر الله له ورحمه، فإنه مات على دين إبراهيم.

قال: فكان المسلمون بعد ذلك اليوم لا يذكره ذاكراً منهم إلا ترحّم عليه واستغفر له. ثم يقول سعيد بن المسيب: رحمه الله وغفر له^[4].

[١]- ابن سعد: الطبقات الكبرى، (١/١٢٨). المكي الفاكهي: أخبار مكة، (٤/٥٣). وقال في أنيس الساري عن حديث (قد رأيتَه في الجنة يسحب ذيولاً): ضعيف جداً. انظر نبيل بن منصور بن يعقوب: أنيس الساري في تخريج وتحقق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، تحقيق: نبيل بن منصور بن يعقوب، بيروت، لبنان، مؤسّسة السّماحة، مؤسّسة الريّان، ط١، ٢٠٠٥م، (٨/٥٩٣٩).

[٢]- أبو داود سليمان الطيالسي البصري (ت ٢٠٤هـ): مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، مصر، دار هجر، ط١، ١٩٩٩م، (١/١٨٩)، (٢٣١). إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ): السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ١٩٧٦م، (١/١٥٨).

[٣]- أي سنة ١٩ قبل الهجرة، ٦١٥م.

[٤]- ابن كثير: السيرة النبوية، (١/١٦٠، ١٦١). وانظر ابن الملقن عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ): التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دمشق، سوريا، دار النوادر، ط١، ٢٠٠٨م، (٢٠/٤٤٢). محمود بن أحمد



وفي التوضيح: «عن الزبير قال هشام: بلغنا أن زيدًا كان بالشام فلمَّا بلغه خروج رسول الله ﷺ أقبل يريده فقتله أهل ميفعة، وهي قرية من أرض البلقاء بالشام»^[1].

ويذكر ابن كثير: «مات بأرض البلقاء من الشام لمَّا عدا عليه قوم من بني لخم فقتلوه بمكان يقال له ميفعة»^[2].

وقد جمَّع جواد علي الروايات في مقتله، يقول: «وتذكر رواية من الروايات، أن زيد بن عمرو بن نفيل مات بالسم في بلاد الشام، سمَّه بعض ملوك غسان. وتجعل رواية أخرى مقتله بمكان يقال له (ميفعة) من أرض البلقاء بالشام، وتذكر أن قتله هم من بني لخم ... وهناك روايات أخرى تفيد رجوع زيد إلى قومه بعد عودته من الشام، ووفاته وفاة طبيعية لا قتلاً بيد إنسان»^[3].

ثم إنَّ إسلام ولدي زيد أحد أهم الدلائل التي تنفي الشُّبهة المثارة، فلو كان في هذه الشُّبهة أدنى شكٍّ منهما ما دخلا في الإسلام، مع العلم أنَّهما وكل من عاصر تلك الأحداث آنذاك لم يذكروا هذه الشُّبهة أو يلّمّحوا إليها.

ولقد جعل البخاري بابًا سمَّاه: باب إسلام سعيد بن زيد رضي الله عنه^[4].

فكان لسعيد سبق وقدم في الإسلام، وكان من السابقين الأولين ومن المهاجرين^[5].

أمَّا عاتكة بنت زيد، فهي الصحابية المهاجرة^[6].

العيني (ت ٨٥٥هـ): عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٦ / ٢٨٥).

[١]- ابن الملقن: التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (٢٠ / ٤٤٢).

[٢]- ابن كثير: البداية والنهاية، (٢ / ٣٠٠). ابن كثير: السيرة النبوية، (١ / ١٦٢).

[٣]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ت ١٤٠٨هـ)، دار الساقى، ط ٤، ٢٠٠١م، (١٢ / ٤٧).

[٤]- صحيح البخاري، (٥ / ٤٧) (٢٨٦٢).

[٥]- انظر مصعب بن عبد الله الزبيري (ت ٢٣٦هـ): نسب قريش، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، ط ٣، ص ٣٦٥.

ابن عبد البر: الاستيعاب، (٢ / ٦١٤)، رقم (٩٨٢)، ابن حجر: الإصابة، (٣ / ٨٧)، رقم (٣٢٧١).

[٦]- ابن عبد البر: الاستيعاب، (٤ / ١٨٧٦)، (٤٠٢٤)، ابن حجر: الإصابة، (٨ / ٢٢٧)، (١١٤٥٢).



ثانياً- نقد شبهة أن أمية بن أبي الصلت مصدر من مصادر تعليم محمد ﷺ

بحسب تعبير نولدكه

مقدمة

ذكر نولدكه هذه الشُّبهة من خلال حديثه عن م. كليمان هوار، قائلاً: «ينسب م. كليمان هوار لنفسه فضل اكتشاف مصدر جديد من مصادر كتابة القرآن في بعض قصائد أمية بن أبي الصلت، لكن كل المواضع التي يسوقها لدعم فرضيته تخضع للشك القوي بأنها مزورة تحت تأثير القرآن، أما المشابهات الأخرى فيمكن تفسيرها بأن أمية نهل مثل محمد من معين الروايات اليهودية والمسيحية»^[1].

إذًا، يستبعد نولدكه صحّة هذه الشُّبهة من جهة، لكنّه من جهة أخرى يجعل من محمد ﷺ شريك أمية في الأخذ عن اليهودية والمسيحية. وبكل الأحوال ليس أمامنا إلا أن نناقش هذه الشُّبهة.

١. أمية وتاريخ وفاته: من الممكن أن نفهم مبدئياً من خلال التوصيف العام لحياة أمية، ثم من خلال تاريخ وفاته، ضعف الشُّبهة المثارة حوله.

فهو أمية بن عبد الله أبي الصلت بن أبي ربيعة بن عوف الثقفي، الشاعر الجاهلي الحكيم، من أهل الطائف، قدم دمشق قبل الإسلام، وكان مطلعاً على الكتب القديمة، يلبس المسوح تعبّداً، وهو ممن حرّموا على أنفسهم الخمر، ونبذوا عبادة الأوثان في الجاهلية. وهو من الحنفاء الذين ثاروا على عبادة الأصنام وآمنوا بالله الواحد واليوم الآخر، وأزعجهم التردّي الخُلقي الذي كان شائعاً في الجزيرة العربية، وتطلّعوا إلى نبي يبعث من بين العرب، بل إنّه هو بالذات كان يرجو أن يكون ذلك النبي.

ورحل إلى البحرين فأقام ثماني سنين ظهر في أثنائها الإسلام، وعاد إلى الطائف، ثم

[1]- نولدكه: تاريخ القرآن، ص ١٨.



قدم النبي ﷺ بمكة، وكاد أن يسلم لولا ما حدث عن وقعة بدر.

أخباره كثيرة، وشعره من الطبقة الأولى، وعلماء اللغة لا يحتجون به لورود ألفاظ فيه لا تعرفها العرب.

قال الأصمعي: ذهب أمية في شعره بعامة ذكر الآخرة، وذهب عنزة بعامة ذكر الحرب، وذهب عمر ابن أبي ربيعة بعامة ذكر الشباب.

وكان أمية يخالط رجال الدين، ويقرأ كتبهم، ويقتبس منها في أشعاره، وكان رجل أسفار وتجارة، كما كان يمدح بعض كبار القوم؛ كعبد الله بن جدعان، وينال عطاياهم وينادهمم على الخمر، وإن قيل: إنه قد حرّمها بعد ذلك على نفسه.

وتُجمع المصادر على أنه مات كافرًا حسدًا منه وبغيًا؛ إذ ما إن بلغه مبعث النبي محمد ﷺ حتى ترك الطائف فآرًا إلى اليمن ومعه بنتاه اللتان تركهما هناك، وأخذ يجول في أرجاء الجزيرة ما بين اليمن والبحرين ومكة والشام والمدينة والطائف.

كانت وفاته -على اختلاف المصادر- بين: ٢هـ و٩هـ / ٣٦٢م، ٦٣٠م^[1].

وقال ابن حجر في الإصابة: «وكانت وفاة أمية بن أبي الصلت قبل ذلك بيقين سنة تسع من الهجرة»^[2].

ورجّح الدكتور عبد الحفيظ السطلي وفاته في السنة الثانية للهجرة، وذلك

[1]- هذه الترجمة من خلال المصادر الآتية: محمد بن سلّم الجمحي (ت ٢٣٣هـ): طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني، (١/ ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٦). عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ): الشعر والشعراء، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٣هـ (١/ ٤٥٠ - ٤٥٤). محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ): الاشتقاق، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الجيل، ط ١، ١٩٩١م (ص ١٤٣، ١٤٤). عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت ٤٨٧هـ): سبط اللآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (١/ ٣٦٢). ابن عسّكر: تاريخ مدينة دمشق، (٩/ ٢٥٥ - ٢٨٧). محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ): تهذيب الأسماء واللغات، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (١/ ١٢٦). ابن كثير: البداية والنهاية، (٢/ ٢٨٨ - ٢٨٩). الزركلي: الأعلام، (٢/ ٢٢، ٢٣).

[2]- ابن حجر: الإصابة، (٢/ ٣٨٤).



لغيباه عن مسرح الأحداث نهائياً منذ أن قال قصيدته في رثاء قتلى قريش في بدر، لا سيما وأن أحداث السنين الثامنة والتاسعة كانت من الأهمية بحيث لا يمكن لأمية أن يقف منها موقف الصامت المتفرج، ففيهما حدثت غزوة الطائف، وغزوة حنين، وفي السنة التاسعة جاء وفد ثقيف إلى الرسول ﷺ يعلنون إسلامهم^[1].

٢. الرسول ﷺ وشعر أمية

عن عمرو بن الشريد، عن أبيه، قال: ردت رسول الله ﷺ يوماً، فقال: «هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟» قلت: نعم. قال: «هيه». فأنشدته بيتاً، فقال: «هيه». ثم أنشدته بيتاً، فقال: «هيه». حتى أنشدته مئة بيت^[2].

وعن عمرو بن الشريد، عن أبيه قال: استنشدني رسول الله ﷺ بمثل حديث إبراهيم بن ميسرة، وزاد قال: «إن كاد يسلم»، وفي حديث ابن مهدي قال: «فلقد كاد يسلم في شعره»^[3].

فلو قال قائل إنَّ النَّبِيَّ استمع مئة بيت من شعر أمية، فنقول له: لم تذكر الروايات هذه الأبيات حتى نتخذها مجالاً للنقاش.

ثم إنَّ هذه الرواية عن الشريد الثقافي، وكان إسلامه بعد إسلام المغيرة بن شعبة بمدة، أي أنه دخل الإسلام في أواخر حياة النبي ﷺ، وأنَّ إنشاده بشعر أمية تم في آخر حياته وقت اكتمال القرآن تقريباً^[4]، فمهما كان مضمون الأبيات المئنة لا يصح الاستشهاد بها هنا.

[١]- عبد الحفيظ السطلي: ديوان أمية بن أبي الصلت، الحقوق للمؤلف، دمشق، ١٩٧٤م، ص ٤١، ٤٢.

[٢]- مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ): المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٧٦٧/٤) (٢٢٥٥).

[٣]- صحيح مسلم، (١٧٦٧/٤) (٢٢٥٥).

[٤]- انظر ابن حجر: الإصابة، (٣/٢٧٥، ٢٧٦).

بل نجد في رواية أن سماعه ﷺ لهذا الشعر كان في فتح مكة سنة ثمان للهجرة، ونعلم أنه لم تنزل بعد فتح مكة سوى بضع سور^[1].

وفي صحيح البخاري: عن أبي هريرة، قال: قال النبي ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر، كلمة لييد:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل ... وكاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم»^[2].

وكان يُخبر بأن نبياً يبعث قد أظل زمانه، ويؤمل أن يكون ذلك النبي، فلماً بلغه خروج رسول الله ﷺ وقصته كفر حسداً له. ولما أنشد رسول الله ﷺ شعره قال: «آمن لسانه وكفر قلبه». وكان يحكي في شعره قصص الأنبياء، ويأتي بألفاظ كثيرة لا تعرفها العرب^[3].

وفي تاريخ ابن عساكر: «قرأ رجل من القوم الآية التي في الأعراف: ﴿وَأْتَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾^[4]، قال: هل تدرّون من هو؟ قال بعضهم: هو صيفي بن الراهب. وقال آخر: بل هو بلعم رجل من بني إسرائيل. قال: لا. قالوا: فمن هو؟ قال هو أمية بن أبي الصلت»^[5].

وبسند ابن عساكر عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ صدق أمية في شيء من شعر، فقال:

رجل وثوق تحت رجل يمينه ... والنسر للأخرى وليث مرصد

فقال النبي ﷺ: صدق. وقال:

والشمس تطلع كل آخر ليلة ... حمراء يصبح لونها يتورد

تأبى فما تطلع لنا في رسلها ... إلا معذبة وإلا تجلد

[1]- ابن كثير: البداية والنهاية، (٢/ ٢٨٧).

[2]- صحيح البخاري، (٥/ ٤٢)، (٣٨٤١).

[3]- ابن قتيبة الدينوري: الشعر والشعراء، (١/ ٤٥٠ - ٤٥٤).

[4]- سورة الأعراف، الآية ١٧٥.

[5]- ابن عساكر: تاريخ دمشق، (٩/ ٢٦٥). وانظر عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ): تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، لبنان، دار الكتب العلمية، ص ١٤١.



فقال النبي ﷺ: صدق^[1].

وقدمت الفارعة أخت أمية بن أبي الصلت على رسول الله ﷺ بعد فتح مكة، وكانت ذات لب وعقل وجمال، فقال لها ذات يوم: «يافارعة هل تحفظين من شعر أخيك شيئاً». فقالت: نعم ... ثم أخبرته عنه أخباراً وأشعاراً ... فقال لها ﷺ: فقال النبي ﷺ: يا فارعة فإن مثل أخيك كمثل الذي أتاه الله آياته فانسلخ منها إلى آخر الآية^[2].

وبسند ابن عساکر قال: قال أمية بن أبي الصلت:

ألا رسول لنا منا يخبرنا ... ما بعد غايتنا من رأس مجرانا

قال: ثم خرج أمية إلى البحرين ونبئ رسول الله ﷺ، فأقام أمية بالبحرين ثماني سنين، ثم قدم الطائف فقال لهم: ما يقول محمد بن عبد الله. قالوا يزعم أنه نبي فهو الذي كنت تتمنى. قال: فخرج حتى قدم عليه بمكة. قال: فلقى رسول الله ﷺ فقال: يا ابن عبد المطلب ما هذا الذي تقول. قال: قال: رسول الله ﷺ: أقول إني رسول الله وأن الله إله إلا هو. قال: فإني أريد أن أكلمك تعديني غداً؟ قال: فموعدك غداً. قال: فتحب أتيتك وحدي أو في جماعة من أصحابي وتأتي وحدك أو في جماعة من أصحابك؟ قال رسول الله ﷺ: أي ذلك شئت. قال: فإني أتيتك في جماعة فأت في جماعة. قال: فلما كان الغد غدا أمية في جماعة من قريش قال وغدا رسول الله ﷺ معه نفر من أصحابه، حتى جلسوا في ظل البيت، قال فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم أنشد الشعر حتى إذا فرغ قال: أجبني يا ابن عبد المطلب. قال فقال رسول الله ﷺ: «بسم الله الرحمن الرحيم: «يس، وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ»^[3] حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجزر رجله، قال فبتعته قريش تقول: ما يقول يا أمية؟ قال: أشهد أنه على حق.

[1]- ابن عساکر: تاريخ دمشق، (٩/ ٢٧٠).

[2]- م.ن. (٩/ ٢٨٢، ٢٨٤).

[3]- سورة يس، الآيات ١-٢.



قالوا: فهل تتبعه؟ قال: حتى أنظر في أمره. قال ثم خرج أمية إلى الشام حتى نزل بدرًا، قال ثم ترحل يريد رسول الله ﷺ، قال فقال قائل: يا أبا الصلت ما تريد؟ قال: أريد محمدًا. قال: وما تصنع؟ قال: أوّمن به وألقي إليه مقاليد هذا الأمر. وقال: تدري من في القليب؟ قال: لا. قال: فيه عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وهما ابنا خالك وأمه رقيقة بنت عبد شمس. قال: فجدع أنف ناقته وقطع ذنبها ثم وقف على القليب يقول:

ماذا ببدر فالعقن ... قل من مرازية ججاج

قال: فرجع إلى مكة وترك الإسلام^[1].

وأبدي ابن خلدون رأيه بقضية أمية، فقال: «مثل أمية بن أبي الصلت الشقي وما وقع له في سفره إلى الشام مع أبي سفيان بن حرب، وسؤاله الرهبان ومفاوضته أبا سفيان فيما وقف عليه من ذلك، يظن أن الأمر له أو لأشراف قريش من بني عبد مناف حتى تبين لهما خلاف ذلك في قصة معروفة»^[2].

٣. شعر أمية والنحل

إنّ ظاهرة النحل في الشعر العربي من نسبة أشعار المتأخرين إلى المتقدمين ظاهرة مشهورة ومعروفة ومنتشرة جدًّا في الأدب العربي، وهذا يبطل شبهة قضية أمية بن أبي الصلت من أساسها، فبعد أن خصّص الدكتور عبد الحفيظ السطلي حديثًا عن النحل وعن نحل شعر أمية، قال: «إن المنحول من شعر أمية كثير وقديم»^[3].

ومما قاله السطلي: «إننا لا نجد الشعر الديني المنسوب إلى أمية على سوية واحدة في الأسلوب، وإنما نجد الإسفاف والركاكة في بعض القصائد،

[١]- ابن عساکر: تاریخ دمشق، (٩/ ٢٨٥، ٢٨٦).

[٢]- عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ): ديوان المبتدأ والخبر (مع المقدمة)، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨م، (٢/ ٤٠٧).

[٣]- السطلي: ديوان أمية بن أبي الصلت، ص ١٢٤.



ونجد القوة والرصانة في قصائد أخرى، وهذا الاختلاف في الأسلوب يشير إلى وجود قصائد موضوعة على أمية»^[1]. وقال: «وهذا الاختلاف في جزالة الأسلوب واللغة والمعاني يفرض أن يكون أكثر من شاعر واحد قد عمل على صياغة هذا الشعر»^[2]. ثم خصَّص السطلي فقرة خاصة تحت عنوان: «ما أنشد لأمية وليس له»، وقال عنها: «لم أدخل في هذا القسم إلا ما تأكد بالدليل القاطع أنه ليس لأمية»^[3]. ثم خصَّص السطلي فقرة خاصة تحت عنوان: «تخرّيج ما أنشد لأمية وليس له»^[4].

ومن خلال استمزاج خبراء الشعر ومحققى الدواوين والعلماء واللغويين والمؤرخين وكبار دارسي الشعر الجاهلي يصل المرء إلى أنّ لأمية ديوان شعر يختلط فيه الشعر الصحيح النسبة له، بالشعر المنسوب له ولغيره، بالشعر الذي لا يبعث على الاطمئنان إلى أنّه من نظمه، وهذا القسم الأخير هو الغالب، وأكثر شعر الديوان في المسائل الدينية: تأملاً في الكون ودلالته على ربوبية الله، ووصفاً للملائكة وعكوفهم على تسبيح ربهم والعمل على مرضاته، وإخباراً عن اليوم الآخر وما فيه من حساب وثواب وعقاب، وحكاية لقصص الأنبياء مع أقوامهم، إلى جانب أشعاره في مدح عبدالله بن جدعان والفخر بنفسه وقبيلته وما إلى ذلك ...

وأكد عمر فروخ أنّ القسم الأكبر من شعر أمية قد فُقد، وأنّه لا يثبت منه إلا قصيدته في رثاء قتلى بدر من المشركين، وأن الشعر الديني المنسوب لأمية كثيراً منه ركيك النسج لا ضعيف^[5].

ورأى شوقي ضيف أنّ أشعار أمية تدور في موضوعين أساسيين: أما الموضوع الأول، فيتحدّث فيه عن خلق السموات والأرض ونشأة الكون مستدلاً بذلك

[1]- السطلي: ديوان أمية بن أبي الصلت، ص ١٢٦، ١٢٧.

[2]- م.ن، ص ١٢٩.

[3]- م.ن، ص ٥٤٥.

[4]- م.ن، ص ٦١١.

[5]- عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٤٨م، (١/ ٢١٧-٢١٨).



على وجود الله، ومتمحداً عن الموت والفناء والبعث والنشور والعذاب والثواب «وهذه المعاني تستمد من القرآن الكريم بصورة واضحة، وأسلوبها ضعيف واهن؛ ولذلك قلنا ظناً أنها وما يماثلها مما نُحل على أمية»^[1].

والموضوع الثاني الذي يدور فيه شعره ليس أقل من الموضوع الأول اتهاماً؛ بل لعلّ الاتهام فيه أوضح، إذ نراه يقصّ علينا سير الأنبياء قصصاً لا يكاد يفترق في شيء عمّا جاء في القرآن الكريم، وواضح أنّ هذا شعر ركيك ساقط الأسلوب، نظمه بعض القصاص والوعاظ في عصور متأخرة عن الجاهلية^[2].

وردّ ضيف على دعوى المستشرق الفرنسي م. كليمان هوار الذي زعم حين اطلع على هذا القسم من شعر أمية أنّه اكتشف فيه مصدرًا من مصادر القرآن الكريم، ولو كان له علم بالعربية وأساليب الجاهليين لعرف أنّه وقع على أشعارٍ منتحلةٍ بينة الانتحال، ولما تورّط في هذا الخطأ البين، وقد ردّ عليه غير واحد من المستشرقين^[3].

فيرى بروكلمان أنّ أكثر ما رُوي من شعر أمية منحول عليه، ما عدا مرثيته لقتلى بدر. ثم يرد على م. كليمان هوار، فيقول: «وزعم كليمان هوار أنّ شعره كان من مصادر القرآن، وهذا غير صحيح، لكن الحق ما ذكره تور أندريه، وهو أنّ الأشعار التي نظر إليها هوار إنما هي نظم جمع القصص فيه ما استخرجه المفسرون من مواد القصص القرآني، ولا بد أن تكون هذه الأشعار قد نحلت لأمية في وقت مبكر لا يتجاوز القرن الأول للهجرة»^[4].

وقد جمع الدكتور الحديثي -عبر رحلة طويلة من البحث- (٦٥٧) بيتاً لأمية،

[١]- أحمد شوقي عبد السلام ضيف الشهير بشوقي ضيف (ت ١٤٢٦هـ): تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، دار المعارف، ط ١٠، ص ٣٩٥-٣٩٦.

[٢]- م. ن. ص ٣٩٦.

[٣]- م. ن. ص ٣٩٦-٣٩٧.

[٤]- كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، ط ٥، ص ١١٣.



وهي أكبر مجموعة شعريّة له حتى الآن^[1]. ونتيجة دراساته الدقيقة والشاملة والمطوّلة لشعر أمية وكل ما يرتبط به، وصل الحديثي إلى نتيجة مهمّة هي أنّ شعر أمية مختلط النسبة^[2]. وقال: «إنّ شعر أمية دخله الانتحال، ووُضع فيه ما ليس له، وهذا واضح من إفرادنا تلك المجموعة الكبيرة من شعره تحت باب: ما يُنسب إليه وإلى غيره»^[3]. وقال: «إن الفروق بين شعر أمية والقرآن يمكن أن تكون دليلاً على وجود النحل في شعره، وأرى أنّ الشعر الذي جاء مطابقاً للقرآن تمام المطابقة هو الشعر المنحول، هذا إذا ما وجدنا مع المطابقة ركافة في اللغة وضعفًا بالأسلوب، ومعالم فنية أخرى تدل على الوضع»^[4].

ورأى الحديثي أنّ إلحاح م.هوار كليمان على إثبات صحّة شعر أمية غاية باتت معروفة، فلم يسع لذلك إلا ليقول: إن محمداً استفاد من شعر أمية في نظمه للقرآن^[5].

ويقول إنّ شعر أمية متأثر في الغالب بالقرآن الكريم، وأبياته عبارة عن آيات قرآنيّة نُظمت نظم الشعر، وإنّ أمية عاش في الجاهليّة والإسلام، ووفاته في السنة الثامنة أو التاسعة، وهذا يعني أنّه عاصر الرسول ﷺ قرابة عشرين سنة بعد البعثة.

وبما أنّه أكثر من الترحال، بالإضافة إلى تأخر قومه في الطائف في الدخول في الإسلام، فهذا يعني أنّه لم يبق بجوار النبي مدة طويلة لكي يسمع منه أو من أصحابه الآيات القرآنيّة، ولم تسعفنا المصادر القديمة كيف نظم شعره على نسق القرآن^[6].

[1]- أمية بن أبي الصلت، حياته وشعره، دراسة وتحقيق: بهجة عبد الغفور الحديثي، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ط ١، ٢٠٠٩م، ص ١١٢.

[2]- أمية بن أبي الصلت، حياته وشعره، دراسة وتحقيق: بهجة عبد الغفور الحديثي، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ص ١١٦.

[3]- م.ن، ص ١١٩.

[4]- أمية بن أبي الصلت: الحديثي، ص ١٢١، ١٢٢.

[5]- م.ن، ص ١٢٢.

[6]- م.ن، ص ١٢٣.

وتوصّل الحديثي إلى نتيجة مفادها أن شعر أمية يُقسم إلى قسمين: قسم يظهر فيه أثر الحنيفية والتوراة والإنجيل، وقسم يظهر عليه أثر القرآن.

وذكر أن القسم الأول واضح من خلال لغته وأساليبه ومعانيه أنه لأمية، وأن القسم الثاني منحول لوضوح ركافة لغته وضعف صياغته، وواضح أن أسلوبه مستمد من القرآن الكريم^[1].

وأخيراً نقول إن شعر أمية المشابه للقرآن الكريم لم تأت كتب الأدب واللغة والتاريخ والتفسير المعتمدة على ذكره، ويمكن لأي إنسان تتبعها واكتشاف ذلك.

ونشير في نهاية هذه الفقرة إلى قضية شعر أمية وكتاب (الزهرة)، وإن شعر أمية المقصود هنا ليس موجوداً في أيّ من دواوين أمية، وهو شعر ليس له سند صحيح أصلاً. وإن معظم أشعار أمية التي تشابه القرآن الكريم ظهرت في القرن الرابع الهجري، وأخذت من محمد بن داود الأصفهاني الذي جمعها في كتاب، ثم أنكر في الوقت نفسه أنها تعود لأمية، وذلك في كتابه (الزهرة)، وهو الكتاب الوحيد (من الكتب القديمة) التي ذكرت قضية أمية والقرآن، وذكرها الأصفهاني من باب نفيها نفيًا قاطعاً، وما فعله المؤلف في هذا الكتاب هو جمع الأشعار وتنسيقها فقط، مع ورود بعض التعليقات على شرح لفظة صعبة أو تحليل حادثة^[2].

٤. قصيدتا أمية الحاسمتان

نهجتُ أن أؤخر ذكر هاتين القصيدتين -وهما تحسمان النقاش والجدال- حتى لا يقال إننا اطمأنينا لهما واكتفينا بهما، فالناس في قبول الحقيقة تختلف طريقة

[١]- أمية بن أبي الصلت: الحديثي، م.س، ص ١٢٥.

[٢]- انظر: أبو بكر محمد بن داود الأصبهاني البغدادي (ت ٢٩٧هـ): الزهرة، تحقيق: إبراهيم السامرائي، الزرقاء، الأردن، مكتبة المنار، ط ٢، ١٩٨٥، (٢/ ٥٠٣).



تقبلهم للأدلة، لذلك أكثرنا من هذه الأدلة الواضحة وضوح الشمس، وأنهينا كل ذلك بهاتين القصيدتين الحاسمتين.

القصيدة الأولى: روى ابن الجوزي^[1]: «وذكر أبو الحسين بن المنادي في كتاب (صفايا حكم الأشعار)، قال: قد صحَّ بين علماء الناس بالشعر وأيام العرب، أن مما أسمع رسول الله ﷺ من شعر أمية بن أبي الصلت قوله: لك الحمد والنعماء والمملك ربنا

وقوله: سبحان من سبحت طير السماء له

وقوله: إله محمد حقاً إلهي».

وذكر ابن الجوزي القصيدة كاملة، وهي ٣٨ بيتاً على هذا النمط^[2].

القصيدة الثانية: ذكرها ابن داود الأصبهاني، قال: أمية يمدح رسول الله ﷺ ... يقول:

محمدًا أرسله بالهدى ... فعاش غنيًا ولم يُهْتَضَمْ

عطاءً من الله أعطيته ... وخصَّ به الله أهلَ الحرم

وقد علموا أنَّه خيرهم ... وفي بيتهم ذي الندى والكرم

نبيُّ الهدى طيبٌ صادقٌ ... رحيم رؤوف بوصل الرحم

به ختم الله من قبله ... ومن بعده من نبيِّ ختم

يموت كما مات من قد مضى ... يُردُّ إلى الله باري النسم

مع الأنبياء في جنان الخلود ... هم أهلها غير حل القسم^[3]

[١]- عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ): المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٢م، (٣/ ١٥٠).

[٢]- في ثلاث صفحات (٣/ ١٥٣ - ١٥٥).

[٣]- الأصبهاني: الزهرة، (٢/ ٥١١).



ففي هاتين القصيدتين يعترف أمية بنبوة الرسول ﷺ، بل ويفتخر به ويمدحه أيما مدح، وبالتالي فإن المُشكِّك أمام أمرين: إمَّا أن يُصدِّق رواية هذا الشعر، فينتفي تشكيكه، أو أن يُشكِّك بهاتين القصيدتين، فييسر ويسهل هذا التشكيك بكل ما سواهما، وفي الحاليتين تنقض الشُّبهة نفسها بنفسها.

لماذا لم يدخل أمية في الإسلام؟ وإنَّ دخول أهله وقومه في الإسلام يُبطل الشُّبهة القضية الواضحة أنَّ أمية كان يلهث وراء النبوة قبل الإسلام، وكان يعتذر عن الدخول في دين الإسلام بأنَّه كان يقول لقومه: أنا النبيُّ المبعوث، قال: فخشي أن يعيِّره بسيئات ثقيف بكونه صار يتبع غلامًا من بني عبد مناف، حكى ذلك عنه أبو سفيان بن حرب في قصة طويلة ذكرها أبو نعيم في دلائل النبوة وغيره^[1].

وقد وصف الجاحظ أمية بن أبي الصلت بالدهاء، وأنه من خلال ذلك بحث عن الكيفية التي من خلالها يمكن أن يصبح نبيًّا، يقول: «فإن أردتم معرفة ذلك فانظروا في أشعارهم المعروفة، وأخباره الصحيحة ثم ابدؤوا بقول أمية بن أبي الصلت، فقد كان داهية من دواهي ثقيف، وثقيف من دهاة العرب، وقد بلغ من اقتداره في نفسه أنَّه قد كان همَّ بادعاء النبوة، وهو يعلم كيف الخصال التي يكون الرجل بها نبيًّا أو متنبِّيًّا إذا اجتمعت له، نعم وحتى ترشَّح لذلك بطلب الروايات، ودرس الكتب، وقد بان عند العرب علَّامة، ومعروفًا بالجولان في البلاد، راوية»^[2].

ونستطيع أن نأتي الشُّبهة التي أثارها نولدكه ومن لَفَّ لَفَّهُ من جهة أخرى، فلو كان صحيحًا ما يقال عن نقل القرآن من شعر أمية الثقفي لما أسلم أهل الطائف وثقيف قومه، يقول ابن حجر: «لم يبق أحد من ثقيف وقريش بمكة

[١]- ابن حجر: الإصابة، (٥/ ٣٠٨).

[٢]- عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): الحيوان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ (٢/ ٤٢٠).



والطائف في حجة الوداع إلا شهدها مسلمًا»^[1].

هذا بالعموم، وإذا قصدنا الخصوص، فسنرى أن أهل بيته قد دخلوا في الإسلام، فلو كان صحيحًا ما يقال عن نقل القرآن من شعر أمية بن أبي الصلت الثقفي لما أسلموا بل كانوا ليفضحوا ذلك:

- ومنهم أخته فارعة بنت أبي الصلت^[2].

- وابنه وهب، وذكره ابن الأثير وابن حجر من الصحابة^[3].

- وابنه القاسم، وذكره ابن حجر في الصحابة^[4].

- وابنه ربيعة، وذكره ابن حجر من ضمن الصحابة^[5].

- وحفيده القاسم بن ربيعة بن أمية بن أبي الصلت، ولأه عثمان على الطائف^[6].

وقد وصل جواد علي من خلال بحثه في المصادر إلى أن أمية بن أبي الصلت كان واقفًا على كتب اليهود والنصارى كما يذكر أهل الأخبار، قارئًا لكتب الديانتين، مطلعًا على العبرانية أو السريانية أو على اللغتين معًا، وإن كان واقفًا -أي حائرًا- بين الديانتين، فلم يدخل في أية ديانة منهما، وإنما كان من الأحناف على حد تعبير أهل الأخبار؛ لذلك لا يستبعد وقوفه على قصص توراتي وإنجيلي، وعلى الاستفادة منه في الشعر.

[1]- ابن حجر: الإصابة، (٢/ ٣٨٤).

[2]- أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو الشيباني (ت ٢٨٧هـ): الأحاد والمثاني، تحقيق: باسم الجوابرة، الرياض، دار الراجعية، ط ١، ١٩٩١م، (٦/ ٢٤٧) رقم الحديث (٣٤٧٩).

[3]- سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماکولا (ت ٤٧٥هـ): الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م، (٦/ ٣٠٢). ابن الأثير: أسد الغابة، (٥/ ٤٢٤، ٤٢٦) ابن حجر: الإصابة، (٦/ ٤٨٧).

[4]- ابن حجر: الإصابة، (٥/ ٣٠٨، ٣٠٩).

[5]- ابن حجر: الإصابة، (٢/ ٣٨٤).

[6]- ابن ماکولا: الإكمال، (٦/ ٣٠٢).

ونجد في شعره ألفاظاً غريبة، يذكر أهل الأخبار أنه أخذها من لغات أهل الكتاب، فوضعها في شعره.

ورأى جواد علي أن شعر أمية يستحق من هذه الناحية الدرس والنقد، لنرى إلى أية درجة من الحق والصدق تصل دعاوى أهل الأخبار في شعر أمية، وفي نسبته إليه.

وهو إن ثبت أنه له، كان أيضاً دليلاً على وقوف المثقفين من الجاهليين على كتب أهل الكتاب، وشيوعه في الحجاز، وكان أيضاً دليلاً على نظم بعض الشعراء لحوادث التوراة والإنجيل في شعرهم في ذلك العهد^[1].

ونجد في شعر أمية بن أبي الصلت وأمثاله من المتصلين بأهل الكتاب القارئین لكتبهم كما يذكر أهل الأخبار، فائدة كبيرة لنا في تكوين رأي عام عن وقوف العرب على الآراء التوراتية في الجاهلية، وفي جملة ذلك أنساب التوراة. وفي الشعر المنسوب إلى أمية آراء مستمدة من التوراة، مثل شعره في نوح وفي قصة الطوفان والغراب والحمامة وبقية حكاية الطوفان إلى زواله، فإنه إن صحَّ دلُّ على وقوفه على خبر قصة الطوفان الواردة في السفر السادس فما بعده من التكوين، فإن ما جاء في هذا الشعر هو اقتباس لما ورد في تلك الأسفار^[2].

وأثبت جواد علي أثر الوضع على شعر أمية من خلال استعراضه لبعض القصائد ومعانيها الإسلامية، ووصفه بأنه وضع يثبت أن صاحبه لم يكن يتقن صنعة الوضع جيداً، ولا له إلمام بأمور التاريخ، وأنه رجل مؤمن عميق الإيمان، وواعظ ومبشر يخطب قومه فيدعوهم إلى الإسلام وإلى طاعة الله والرسول ﷺ، فدل ذلك على وجود أيدٍ لصنَّاع الشعر ومنتجيه في شعر أمية، وأنَّ صنَّاعها لم يتقنوا صنعها، ففضحوا أنفسهم بها^[3].

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٢ / ٦٤).

[2]- م.ن، (٢ / ٦٤، ٦٥).

[3]- م.ن، (١٨ / ٣٣٦، ٣٣٧).



وهنا نردُّ على نولدكه من خلال ما قاله جواد علي: «ولو كان الرسول ﷺ وأمية قد أخذوا من منهل واحد، واستقيا من مورد واحد، لما سكتت قريش عن القول به! ولما سكت أمية نفسه وهو الغاضب الحاقد على الرسول ﷺ عن الجهر به! وكيف يعقل سكوته عن هذا، وهو أمر مهم جدًا بالنسبة إليه، وسيف يحارب به الإسلام، ولما سكت مسيلمة ومن كان على شاكلته من المتنبئين من الإشارة إليه في أثناء حروب الردة، وقد كانت فرصة سانحة لإظهار هذه المقالة، ولما سكت يوحنا الدمشقي وأمثاله من التلميح إلى ذلك، وقد لمَّح بأمور كثيرة في طعنه في الإسلام»^[1].

ثم إنَّ هذا التَّشابه، على ما يتبيَّن من نقده وتمحيصه، ليس من نوع ما يحصل عن أخذ شخصين مستقلين من مورد معين، إنما هو من قبيل ما يحدث من اعتماد أحد الشخصين على الآخر، بدليل ورود أمور في القرآن الكريم، لم ترد في التوراة ولا في الإنجيل، ولكنها وردت في شعر أمية، وبدليل ورود أكثر قصص الأنبياء والآراء والمعتقدات في شعر أمية على شكل إسلامي، لا على النحو الوارد عند أهل الكتاب. واستعمال هذا الشعر لجمل وألفاظ وتراكيب إسلامية واردة في القرآن الكريم وفي الحديث لا في الكتب السماوية المذكورة. فلو كان مرد هذا التَّشابه الأخذ من مورد واحد، لوجب انحصار هذا التَّشابه في الأمور المشتركة التي ترد في الكتب المقدَّسة: التوراة والإنجيل والقرآن، وفي شعر أمية فحسب، لا في المسائل التي ترد في شعر أمية وفي القرآن الكريم، ولا ترد في الكتابين المقدسين أو في الكتب الأخرى^[2].

ثم إنَّ المقابلة بين نصين لمعرفة صلة أحدهما بالآخر، وأخذ أحدهما من الآخر، تستوجب التأكد من صحة نسبة الشعر إلى أمية، ففي هذا الشعر مقدار لا يمكن أن يشك في وضعه وصنعه، ومقدار نص العلماء نصًّا على أنه لغيره، وهم إنما ذكروه في شعر أمية؛ لأنَّ بعض أهل الأخبار نسبته إليه. ولذلك

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢/٦٩).

[2]- م.ن، (١٢/٦٩، ٧٠).



استدركوا هذا الخبر، بالإشارة إلى اسم قائله الصحيح، فلم يبقَ من هذا الشعر ما يصلح للمقابلة غير القليل منه، وهو القليل الذي له صلة بعقيدة ودين. وهذا القليل هو، في الغالب أيضاً، تبع لما ورد في القرآن وحده، لا لما ورد في الكتابين المقدسين. ولما كان القرآن محفوظاً ثابتاً، فلم يرتقِ إليه الشك. أما شعر أمية، فليس كذلك، وهو غير معروف من حيث تعيين تاريخ النظر. فهذه المقابلة إن جازت، فإنها تكون حجة على القائلين بالرأي المذكور، لا لهم. وقد كان عليهم أن يثبتوا أولاً إثباتاً قاطعاً صحة رأيهم في أصالة هذا الشعر، لا أن يفترضوا مقدماً أنه شعر أصيل صحيح، وأن يذهبوا رأساً إلى أنه هو والقرآن الكريم من وقت واحد، بل إنه على حد قول بعضهم أقدم منه، فكتاب الله منتزع منه^[1].

ثالثاً: نقد شبهة أن أحد أهم مصادر تعليم النبي ﷺ الاعتقادات الدينية لقومه بحسب تعبير نولدكه

مقدمة

أثار نولدكه هذه الشبهة في موضع واحد، لما قال: «أحد أهم مصادر تعليم محمد كانت الاعتقادات الدينية التي اعتنقها قومه». ودلَّ على ذلك بدليل استنتاجي، قال: «وما من مصلح يمكنه أن يتنصَّل تماماً من المعتقدات التي تربى عليها».

ومن الأمثلة التي ذكرها قوله: «أما الطقوس الممارسة في الكعبة والحج فقام بتعديلها (أي النبي ﷺ) لتلائم تعليمه، معيداً إياها إلى أصول إبراهيمية، وهذا ما لم يكن معلوماً عند العرب»^[2].

فهذه شبهة جديدة لا تستند إلى حقائق مشاهدة، بل الوقائع تنقضها، ومن يتدبر سور القرآن وآياته ويقرأ أحاديث النبي ﷺ ويستطلع المصادر يجد

[1]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١٢ / ٧٠).

[2]- انظر عن ما سبق: نولدكه: تاريخ القرآن، ص ١٨.



الإجابات الواضحة الشافية، ومن خلالها سننقض هذه الشبهة.

١. القرآن والحديث النبوي يُكذبان هذه الشبهة

لقد وردت تفصيلات قرآنية وحديثية بعكس الشبهة المثارة، وكأن من أثارها لم يطلع على ذلك، أو أنه كان جاهلاً بها، أو تقصّد المغالطة؟!

وكي لا ندخل في مغالطة أخرى نشير أن موقف الإسلام من أعمال الجاهلية اختلف تبعاً لنوعيتها، فهناك ما كان قائماً على وشائج الخير، كالشجاعة والكرم والنجدة ونصرة المظلوم، فذلك أقرّه، ومثاله حضور الرسول ﷺ لحلف الفضول، ومدحه له، وعلّل سبب ذلك، فعن عبد الرحمن بن حميد بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبيه، عن جده عبد الرحمن، قال: قال رسول الله ﷺ: «شهدت حلف بني هاشم وزهرة وتيم، فما يسرنى أي نقضته ولي حمر النعم، ولو دعيت به اليوم لأجبت على أن تأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر وتأخذ للمظلوم من الظالم»^[١].

وفيما يأتي أمثلة عن تكذيب الشبهة المثارة.

أ. في القرآن الكريم: إن ما ورد في القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ يُكذّب شبهة تعلم الرسول من اعتقادات قومه، وأدلة ذلك كثيرة ومنتشرة على مدى سيرة الرسول ﷺ، وسنكتفي بنماذج منها.

ونبدأ بالقرآن الكريم، فكيف يستقيم إثارة هكذا شبهة أمام احتجاج الله عز وجل على العرب ببعثة النبي ﷺ، إذ كانوا يعبدون عن الديانات السماوية، ولم ينشغلوا بدراسة كتاب سماوي كما كانت تفعل اليهود والنصارى، وهذا مصداق قول الله عز وجل: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ

[١]- أحمد بن عمرو، البزار (ت ٢٩٢هـ): مسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (الأجزاء من ١ إلى ٩)، عادل بن سعد (الأجزاء من ١٠ إلى ١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي (الجزء ١٨)، مكتبة العلوم والحكم، ط ١، ٢٠٠٩م، (٣/ ٢٣٥).



تُرْحَمُونَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ ﴿١﴾

وكيف تستقيم شبهتهم هذه أمام نقد القرآن الكريم لاعتقادات العرب الخاطئة، مثل مرض تقليد الآباء في الباطل؛ فهذا إبراهيم عليه السلام يخاطب قومه قائلاً: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَّلُ لَهَا عَافِيْنَ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يُضُرُّونَ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [2].

وهل يُتخيَّل -أمام فواحش الجاهلية- أَنَّ الله يأمر بالفحشاء؟! يقول عز وجل عنهم: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [3].

وقد رفض الرسول ﷺ أحكام الجاهلية والجاهليين، وامتلح حكم الله عز وجل، يقول تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [4].

[١]- سورة الأنعام، الآيات ١٥٥-١٥٧. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ١٢٢ وما بعد. محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م، (١٢/ ٢٣٩) وما بعد.

[٢]- سورة الشعراء، الآيات ٧٠-٧٤. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٣٠٩ وما بعد. الطبري: جامع البيان، (١٩/ ٣٦١) وما بعد.

[٣]- سورة الأعراف، الآية ٢٨. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ١٢٦ وما بعد. الطبري: جامع البيان، (١٢/ ٣٧٧) وما بعد.

[٤]- سورة المائدة، الآيات ٤٩-٥٠. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٩٥ وما بعد. الطبري: جامع البيان، (١٠/ ٣٩٢) وما بعد.



ورفض القرآن والرسول ﷺ العديد من اعتقاداتهم وعباداتهم، مثل اعتقاداتهم في الذبح، فدلت الأدلة من القرآن والأحاديث النبوية على أن الذبح عبادة، فمن ذبح لغير الله فقد أشرك، وللذبح حالات منها ما يكون عبادة، ومنها ما يكون شركاً أصغر، ومنها ما يكون شركاً أكبر.

وقد كان أهل الجاهلية يتقربون بهذه العبادة لغير الله عز وجل، ورأى النبي ﷺ أهل الجاهلية يتقربون إلى آلهتهم بالذبح، فيأتون إلى القبور فيذبحون عند قبور من يرون فيهم الصلاح، وتسمى عقيرة أو تسمى عتيرة أو تسمى الفرع، فجاء النبي ﷺ يرد هذه الأنسك التي يتقرب بها لغير الله جل في علاه، فأبطلها وبين أنها من أكبر الشرك، وأنكرها الله عز وجل على العباد^[1].

ولقد أوحى الله إلى رسوله ﷺ أن يبطل هذه الاعتقادات وهذه الأفعال الباطلة بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^[2] أي: قل: إن صلاتي لله، وقل إن نسكي لله، والنسك: هو الذبيحة التي يتقرب بها العبد، وهو في اللغة العبادة، فهو إذاً في الشرع أخص من ذلك، والذبح هو إنهار الدم.

ففي تفسير الطبري: يقول تعالى لنبِيِّه محمد ﷺ: قل يا محمد، لهؤلاء العادلين بربهم الأوثان والأصنام، الذين يسألونك أن تتبّع أهواءهم على الباطل من عبادة الآلهة والأوثان: إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ خالصاً دون ما أشركتم به أيها المشركون من الأوثان، لا شريك له في شيء من ذلك من خلقه، ولا لشيء منهم فيه نصيب، لأنه لا ينبغي أن يكون ذلك إلا له خالصاً، وبذلك أمرني ربي وأنا أول من أقرّ وأذعن وخضع من هذه الأمة لربه بأن ذلك كذلك^[3].

[1]- انظر تفاصيل ذلك في المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، (٧٣ / ٩٦).

[2]- سورة الأنعام، الآية ١٦٢. انظر ابن عباس: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص ١٢٣.

[3]- الطبري: جامع البيان، (٢٨٣ / ١٢).

وقال الله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾^[1].

ب. في الحديث النبوي

وفي أحاديث الرسول ﷺ نهي عن كثير من الأمور التي كانت منتشرة في الجاهلية، منها؛ تحريم العيافة والطرق أو الرمي بالحصى لما فيها عندهم من التشاؤم والاستبشار بأشياء لا تنفع ولا تضر، وكذلك ادعاء علم الغيب. والعيافة هي التنبؤ بملاحظة حركات الطيور والحيوانات ودراسة أصواتها، وقراءة بعض أحشائها. وقد اشتهرت بنو أسد بالعيافة، فقصدها الناس للأخذ منها، واشتهرت بنو لهب بالعيافة كذلك^[2].

وأما الطرق فهو الضرب بالحصى للكشف عن المستقبل، يقوم بذلك الرجال والنساء، ويقال للقائمين بذلك الطَّرَاق والطوارق. وورد أنَّ الطرق: الضرب بالحصى والخط في التراب، وهما ضربان من التَّكْهَن. وقيل أيضًا: الطرق: أن يحط الرجل في الأرض بإصبعين ثم بإصبع، ويقول: ابني عيان اسرعا البيان. وزعم بعضهم أن الطرق أن يخلط الكاهن القطن بالصوف فيتكهن. وقد نهى عنه الإسلام، فعن قبيصة بن مخارق، أنه سمع النبي ﷺ: «العيافة والطيرة والطرق من الجبت»^[3].

وقد فسّر بعض العلماء كلمة (الجبّ) في القرآن الكريم بمعنى السحر، كما ذكروا أنها تعني الساحر والكاهن والصنم وكل ما عُبد من دون الله^[4]. وفي هذا نجد أن النبي ﷺ ذكر الحديث على سبيل الزجر والردع لهؤلاء هدمًا للجاهليات وكأنه يقول: عليكم أن تنفروا من هذه الاعتقادات وتبطلوها.

الطيرة: وهي من الاعتقادات الباطلة التي جاء النبي ﷺ لإبطالها، وهي من

[١]- سورة الكوثر، الآية ٢.

[٢]- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، (١٢/ ٣٥٠، ٣٥١).

[٣]- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠١م، (٢٥/ ٢٥٦)، (١٥٩١٥). وانظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، (١٢/ ٣٥٩، ٣٥٨).

[٤]- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، (١٢/ ٣١٦، ٣٥٩).



الاعتقادات الجاهلية التي جاء النبي ﷺ فوجد أهل الجاهلية ومشركي العرب يتعبدون لله بها.

والطيرة: من زجر الطيور ومراقبة حركاتها، فإن تيامنت دل تيامنها على فأل، وإن تياسرت دل على شؤم^[1]. وقد حرّم ﷺ الطيرة، فعن أبي هريرة، قال رسول الله ﷺ: «لا عدوى ولا طيرة، ولا هامة ولا صفر، وفُرّ من المجذوم كما تفر من الأسد»^[2].

ومن العقائد المنتشرة عند أهل الجاهلية قبل بعثة النبي ﷺ: اعتقادهم بالنجوم واستسقاؤهم بها، فيقولون: مطرنا بنوء كذا^[3].

وقد بين النبي ﷺ أنّ أهل الجاهلية كانوا يعتقدون في الأنواء، وذم ذلك فقال: «أربع في أمّتي من أمر الجاهلية، لا يتركونهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة، وقال: النائحة إذا لم تتب قبل موتها، تقام يوم القيامة وعليها سربال من قطران، ودرع من جرب»^[4].

٢. نقد شبهة الحج التي أثارها نولدكه

من الأمور التي دَلَّ من خلالها نولدكه على شبهته التي تقول بأنّ من مصادر تعليم النبي ﷺ معتقدات قومه: موضوع الحج ومناسكه وأعماله، وواضح أنّ نولدكه جاهل بأصل الحجّ والعمرة، وجاهل بتفاصيلهما عند العرب قبل الإسلام ومقارنتها مع ما جاء به الإسلام، فلم يستوعب نولدكه هذه المسألة ويتصوّرها، فجاء حكمه عنها شاذًّا. وقد اتَّهم نولدكه النبي ﷺ - كما أوردنا قوله في بداية هذا البحث - بأنّه قام بتعديل مناسك الحج والعمرة، معيّدًا إيّاها إلى أصول إبراهيميّة، وأنّ العرب لم تكن تعلم ذلك. فسَمّى نولدكه التّصحيح تعديلًا، ولم

[١]- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، (١٢/ ٣٦٢، ٣٦٥).

[٢]- صحيح البخاري، (٧/ ١٢٦)، (٥٧٠٧).

[٣]- انظر تفاصيل ذلك في المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، (١٦/ ٥٧ - ٦١).

[٤]- صحيح مسلم، (٢/ ٦٤٤)، (٩٣٤).

يقول (الأصول الإبراهيمية) بل قال (أصول إبراهيمية)، منكرًا إيَّاهَا، وقال إنَّ العرب كانت تجهل ذلك.

وبالتالي فإنَّ نولدكه يجهل أنَّ العرب توارثوا من لَدُن إبراهيم عليه السلام مناسك الحج، وهذا أمرٌ مجمعٌ عليه، بينما غالط نولدكه هذه الحقيقة حين قال إنَّ العرب لم تكن تعرف ذلك، وغالط جميع المصادر التي تكلمت بذلك، ولم يأتِ دليلٍ واحدٍ على مغالطته هذه.

يذكر الكلبى تفاصيل ذلك، وكيف كان العرب يحجُّون البيت، ويعتمرون، ويطوفون بالبيت أسبوعًا، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين الصفا والمروة^[1]. وقد تعرَّض اليعقوبي لموضوع أديان العرب وشعائرها، فقال: «وكانت أديان العرب مختلفة بالمجاورات لأهل الملل، والانتقال إلى البلدان، والانتجعات، فكانت قريش وعامة ولد معد بن عدنان على بعض دين إبراهيم، يحجُّون البيت ويقيمون المناسك، ويقرون الضيف ويُعظَّمون الأشهر الحرم، وينكرون الفواحش والتقاطع والتَّظالم، ويعاقبون على الجرائم. فأدخل في الدين أمورًا نعدّها اليوم من الأعراف وقواعد الأخلاق والسلوك، وجعلها من سنة إبراهيم، أي دين العرب القديم قبل إفساده بالتعبُّد للأصنام»^[2].

لكنَّ أهل الجاهليَّة غيَّروا مناسك إبراهيم الحنيفيَّة، وأحدثوا أشياء اقترنت فيها العبادة بالخرافة، فجاء الإسلام وأعاد تقويم الأمور على الشَّكل الصَّحيح، فعن جابر، قال: رأيت النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: «لتأخذوا مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه»^[3].

ونبدأ من حج إبراهيم عليه السلام، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ

[1]- محمد بن حبيب الهاشمي البغدادي (ت ٢٤٥هـ): المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتير، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص ٣١١ وما بعد.

[٢]- جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (١١/ ٣٤٥، ٣٤٦)، نقلًا عن أديان العرب لليعقوبي، (١/ ٢٢٤).

[٣]- صحيح مسلم، (٢/ ٩٤٣)، (١٢٩٧).



يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿١١﴾. فقد بنى إبراهيم الكعبة للحج، ثم أمره الله عز وجل أن يؤدّن في الناس بالحج^[2]، فورث العرب هذه العبادة وشعائرها من دين الحنيفية دين إبراهيم، ثم ما لبث أن غيّروا وبدّلوا وانحرفوا، ولما جاء الإسلام، أقر ما عليه دين إبراهيم، وأبطل ما غيّروا وبدّلوا، إذ دخلوا في شريعة الحج طقوسًا وعادات ما أنزل الله بها من سلطان، لم تكن في ملة إبراهيم، فجاء الإسلام وأبطل ذلك^[3].

فالأصل إذن شريعة إبراهيم عليه السلام، وشريعة الله واحدة، وجاء الإسلام ليردّها إلى أصولها الإلهية الحقّة، وينقيها من الوثنيّة.

يقول الكلبي: «وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل، يتنسّكون بها من تعظيم البيت والطواف به، والحج والعمرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة، وإهداء البدن والإهلال بالحج والعمرة، مع إدخالهم فيه ما ليس منه»^[4].

وقد رفض النّبّي ﷺ ما هم عليه من عبادة الأصنام عند الكعبة: ففي تفسير مقاتل بن سليمان: أنّ النبي ﷺ دخل المسجد وحول الكعبة ثلاثمئة وستون صنمًا، وفي المسجد العاص بن وائل السهمي، والحارث وعدي ابنا قيس، كلهم من قريش من بني سهم، فقال لهم النبي ﷺ: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾^[5].

[١]- سورة الحج، الآية ٢٧.

[٢]- انظر تفاصيل ما جاء في بناء إبراهيم الكعبة، وما جاء في حجه وطوافه وأذانه في الحج عند: محمد بن أحمد بن الضياء المكي (ت ٨٥٤هـ): تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدنية الشريفة والقبر الشريف، تحقيق: علاء إبراهيم، أيمن نصر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٣٥-٤٩.

[٣]- ناصر السيد: شبهات المستشرقين حول العبادة في الإسلام، القاهرة، مركز التنوير الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦، ص٣٧٠.

[٤]- هشام بن محمد، ابن السائب الكلبي (ت ٢٠٤هـ): كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٤، ٢٠٠٠م، ص٦-٧.

[٥]- سورة الأنبياء، الآية ٩٨. انظر مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ): تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، بيروت، دار إحياء التراث، ط١، ١٤٢٣هـ (٣/ ٧٩٨). وانظر محمد بن إسحاق المكي الفاكهي (ت ٢٧٢هـ): أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش، بيروت، دار خضر، ط٢، ١٤١٤هـ (٢/ ١٦٩).



وأما الطواف، فكان أهل الجاهلية يطوفون بالكعبة وقد جعلوا مئات الأصنام في جوفها ومن حولها، فعن عبد الله بن مسعود، قال: دخل النبي ﷺ مكة، وحول البيت ستون وثلاث مئة نصب، فجعل يطعنها بعود في يده، ويقول: ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾^[1]، ﴿جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبَدِّئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾^[2] [3].

ومن اعتقاداتهم التي رفضها الإسلام أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة: يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^[4]، يقول الزمخشري: «وقيل: المراد بالفاحشة: طوافهم بالبيت عراة». ويقول الله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^[5]. يقول الزمخشري: «أي كلما صليتم أو طفتم، وكانوا يطوفون عراة. وعن طاوس: لم يأمرهم بالحرير والديباج، وإنما كان أحدكم يطوف عرياناً ويدع ثيابه وراء المسجد، وإن طاف وهي عليه ضرب وانتزعت عنه، لأنهم قالوا: لا نعبد الله في ثياب أذنبنا فيها: وقيل: تفاؤلاً ليتعروا من الذنوب كما تعروا من الثياب».

ويقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾^[6]. ومعناه: أنهم كانوا يطوفون بالبيت عراة: الرجال والنساء، وهم مشبكون بين أصابعهم يُصَفِّرون فيها وَيُصَفِّقُونَ. ويقول تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِم بِالْكَفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾^[7].

[1]- سورة الإسراء، الآية ٨١.

[2]- سورة سبأ، الآية ٤٩.

[3]- صحيح البخاري، (٨٦ / ٦) (٤٧٢٠). وانظر ابن الضياء: تاريخ مكة، ص ٧٢-٧٣.

[4]- سورة الأعراف، الآية ٢٨.

[5]- سورة الأعراف، الآية ٣١.

[6]- سورة الأنفال، الآية ٣٥.

[7]- سورة التوبة، الآية ١٧.



والمعنى: ما استقام لهم أن يجمعوا بين أمرين متنافيين: عمارة متعبدات الله، مع الكفر بالله وبعبادته. ومعنى شهادتهم على أنفسهم بالكفر: ظهور كفرهم وأنهم نصبوا أصنامهم حول البيت، وكانوا يطوفون عراة ويقولون: لا نطوف عليها بثياب قد أصبنا فيها المعاصي، وكلما طافوا بها شوطاً سجدوا لها. وقيل: هو قولهم لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك تملكه وما ملك^[1].

ولم يكن طواف العرب يختص بالبيت الحرام فقط، فكان الطواف عندهم بالبيوت وبالأصنام ركن من أركان الحج، ومنسك من مناسكه. وكانوا يفعلونه كلما دخلوا البيت الحرام، فإذا دخل أحدهم الحرم، وإذا سافر أو عاد من سفر، فأول ما كان يفعله الطواف بالبيت. وقد فعل غيرهم فعل قريش ببيوت أصنامهم، إذ كانوا يطوفون حولها كالذي كان يفعله أهل يثرب من طوافهم بمناة.

وقد ذكر الأخباريون أن أهل الجاهلية كانوا يطوفون حول الرجمات، وهي حجارة تجمع فتكون على شبه بيت مرتفع كالمنارة، ويقال لها الرجمة. وكان الجاهليون يطوفون حول الأصنام والأنصاب كذلك. وكانوا يطوفون حول الذبيحة التي يقدمونها قرباناً للآلهة. وكانوا يطوفون حول القبور أيضاً، كقبور السادات والأشراف من الناس.

وكانوا يطوفون حول الأنصاب، ويسمون طوافهم بها (الدوار)، فكانوا يطوفون حول حجر. و(الدوار) من دار حول موضع من المواضع، وطاف حوله الشيء، وإذا عاد إلى الموضع الذي ابتداء منه. وقد ذكر علماء اللغة أن (الدوار) صنم كانت العرب تنصبه، يجعلون موضعاً حوله يدورون به.

وقيل إنهم كانوا يدورون حوله أسابيع كما يطاف بالكعبة، وقيل حجارة كانوا يطوفون حولها تشبهاً بالكعبة. ولم يكن للطواف وقت معلوم، ولا يختص به معبد معين وموسم خاص مثل موسم الحج، بل يؤديه كلما دخلوا معبداً

[1]- محمود بن عمرو، الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ (٢/ ٩٩، ١٠٠، ٢١٨، ٢٥٣، ٧٣٦).



فيه صنم، أو كعبة أو ضريح، فهم يطوفون سبعة أشواط حول الأضرحة أيضاً، كما يطوفون حول الذبائح المقدّمة إلى الآلهة. فالطواف إذن من الشعائر الدنيّة التي كان لها شأنٌ بارزٌ عند الجاهليين^[1].

ومن أعمالهم في الطواف أنّ الرجل كان يربط يده بيد أخيه، يتقرّبان بذلك إلى الله تعالى، فهني النبي ﷺ عن ذلك، فعن ابن عباس: أن النبي ﷺ مر وهو يطوف بالكعبة بإنسان ربط يده إلى إنسان بسير - أو بخيط أو بشيء غير ذلك - فقطعه النبي ﷺ بيده، ثم قال: «قده بيده»^[2].

ونأتي إلى موضوع آخر وهو التلبية، إذ كان أهل الجاهلية يُلبّون، وكانت تلبيتهم للآلهة وليس لله عز وجل، فجاء الإسلام وصحّحها لهم. فعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: كان المشركون يقولون: لبيك لا شريك لك، قال: فيقول رسول الله ﷺ: «ويلكم، قد قد» فيقولون: إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك، يقولون هذا وهم يطوفون بالبيت^[3].

يقول ابن حبيب: «وكان لكل قبيلة، بعد، تلبية، فكانت تلبية من نسك للعزى: لبيك اللهم لبيك، لبيك وسعديك، ما أحبنا إليك. وكان تلبية من نسك للات: لبيك اللهم لبيك، لبيك، كفى بيتنا بنية، ليس بمهجور ولا بلية، لكنه من تربة زكية، أربابه من صالح البرية ... وكانت تلبية من نسك لسواع: لبيك، اللهم لبيك، لبيك، ابنا إليك، إن سواع طلبن إليك»^[4].

ويقول الكلبي: «فكانت نزار تقول إذا ما أهلت: لبيك اللهم لبيك لبيك، لا شريك لك إلا شريك هو لك تملكه وما ملك. ويوحّدونه بالتلبية ويدخلون معه آلهتهم ويجعلون ملكها بيده، يقول الله عز وجل لنبيه ﷺ: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ

[1]- انظر الكلبي: كتاب الأصنام، مجمل الكتاب. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (٩/ ١٧٦، ١١/ ٣٥٤-٣٥٧).

[2]- صحيح البخاري، (٢/ ١٥٣)، (١٦٢٠).

[3]- صحيح مسلم، (٢/ ٨٤٣)، (١١٨٥).

[4]- ابن حبيب: المحرر، ص ٣١١ وما بعد.



أَكْتَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»^[1] أي ما يوحدونني بمعرفة حقي إلا جعلوا معي شريكاً من خلقي»^[2].

أما الإسلام، فجعل التلبية موحّدة بين جميع الناس، وهي شعار التوحيد، وليس الإشراك، فالفرق كبير جداً بين الأمرين، فعن عبد الله بن عمر: «أن تلبية رسول الله ﷺ: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك»^[3].

أما السعي بين الصفا والمروة:

فلم تكن كلّ العرب تسعى بين الصفا والمروة، فعن عائشة قالت: «إنها كان من أهل بمناة الطاغية التي بالمشلل، لا يطوفون بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^[4]»....^[5]

وكان على الصفا صنم يقال له إساف، وكان على المروة صنم يقال له نائلة، وكان المشركون إذا سعوا بينهما تمسّحوا بهما، وهما صنمان، وكانا من جرهم، فذكروا أنّ إساف فجر بنائلة في الكعبة، فمُسّخا حجرين، فوُضعا على الصفا والمروة ليُعتبر بهما، ثم عبداً بعد ذلك، حتى كان يوم الفتح فكُسر^[6].

وبالتالي، فإنّ أعمال الحج في الإسلام هي أبعد ما تكون عمّا كان عليه أهل الجاهليّة، في الظاهر وفي المضمون، وهي أعمال خالصة لله عز وجل، وهي إحياء لذكريات إبراهيم عليه السلام وزوجته هاجر وولدهما إسماعيل عليه السلام، مما يعكس آثاراً طيبة في حياة الفرد والجماعة.

[1]- سورة يوسف، الآية 106. انظر الطبري: جامع البيان، (16 / 286).

[2]- الكلبي: كتاب الأصنام، ص7.

[3]- صحيح البخاري، (2 / 138)، (1549).

[4]- سورة البقرة، الآية 158.

[5]- صحيح البخاري، (6 / 141)، (4811).

[6]- تفسير مقاتل بن سليمان، (5 / 151). ابن حبيب: المحبر، ص311. ابن الضياء: تاريخ مكة، ص53. وانظر الشيباني: الأحاد والمثاني، (1 / 200).



٣. سور كاملة في القرآن في مواجهة مجتمع الجاهلية وعاداته وتقاليده واعتقاداته

وكيف تستقيم شبهة نولدكه أمام سورٍ عديدةٍ في القرآن وقفت موقف المواجهة مع المجتمع آنذاك، مواجهة تصحيح مساره، وسأضرب مثلاً من سورتين فقط، مع بعض تفصيلاتهما التي شكّلت برنامجاً اجتماعياً تصحيحياً.

أ. تطهير المجتمع المسلم من أدران الجاهلية من خلال سورة النساء

هذه السورة (سورة النساء) تمثل جانباً من الجهد الذي أنفقه الإسلام في بناء الجماعة المسلمة، وإنشاء المجتمع الإسلامي وفي حماية تلك الجماعة، وصيانة هذا المجتمع.

وتعرض هذه السورة نموذجاً من فعل القرآن في المجتمع الجديد، الذي انبثق أصلاً من خلال نصوصه، والذي نشأ ابتداءً من خلال المنهج الرباني. وتُصوّر بهذا وذلك طبيعة هذا المنهج في تعامله مع الكائن الإنساني كما تُصوّر طبيعة هذا الكائن وتفاعله مع المنهج الرباني، تفاعله معه وهو يقود خطاه في المرتقى الصاعد، من السفح الهابط، إلى القمة السامقة، خطوة خطوة، ومرحلة مرحلة، بين تيارات المطامع والشهوات والمخاوف والرغائب، وبين أشواك الطريق التي لا تخلو منها خطوة واحدة وبين الأعداء المتربصين على طول الطريق الشائك! وكما في سورة البقرة وسورة آل عمران اللتان تضمنتا مواجهة القرآن لكل الملابس المحيطة بنشأة الجماعة المسلمة في المدينة وبيان طبيعة المنهج الرباني الذي تنشأ الجماعة على أساسه وتقرير الحقائق الأساسية التي يقوم عليها التصور الإسلامي، والقيم والموازين التي تنبثق من هذا التصور وإبراز التكاليف التي يقتضيها النهوض بهذه الأمانة في الأرض وتصوير طبيعة أعداء هذا المنهج وأعداء هذه الجماعة التي تقوم عليه في الأرض، وتحذيرها من وسائل أولئك الأعداء ودسائسهم وبيان ما في عقائدهم من زيف وانحراف، وما في وسائلهم من خسة والتواء ... إلخ ... فكذلك نرى القرآن -في هذه السورة- يواجه جملة هذه الملابس والحقائق.



وفي الوقت ذاته، نلمح رواسب الجاهليّة، وهي تتصارع مع المنهج الجديد، والقيم الجديدة، والاعتبارات الجديدة، ونرى ملامح الجاهليّة وهي تحاول طمس الملامح الجديدة الوضيئة الجميلة.

ونشهد المعركة التي يخوضها المنهج الرباني بهذا القرآن في هذا الميدان، وحين ندقّق النّظر في الرّواسب التي حملها المجتمع المسلم من المجتمع الجاهلي الذي منه جاء، والتي تعالج هذه السورة جوانب منها - كما تعالج سور كثيرة جوانب أخرى - قد تنالنا الدهشة لعمق هذه الرّواسب.

ثم تنالنا الدهشة كذلك للنقطة البعيدة السامقة الرفيعة التي انتهى إليها هذا المنهج العجيب الفريد، بالجماعة المسلمة، وقد التقطها من ذلك السفح الهابط، الذي تمثله تلك الرواسب، فارتقى بها في ذلك المرتقى الصاعد إلى تلك القمة السامقة.

والذي يدقّق النّظر في هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ البشريّة، يتجلى له جانب من حكمة الله في اختيار «الأميين» في الجزيرة العربية، في ذلك الحين، لهذه الرسالة العظيمة، حيث يمثلون سفح الجاهليّة الكاملة، بكل مقوماتها الاعتقاديّة والتصوريّة، والعقليّة والفكريّة، والأخلاقيّة والاجتماعيّة، والاقتصاديّة والسياسيّة، ليعرف فيهم أثر هذا المنهج، وليتبيّن فيهم كيف تتم المعجزة الخارقة، التي لا يملك أن يأتي بها منهج آخر، في كل ما عرفت الأرض من مناهج، وليرتسم فيهم خط هذا المنهج، بكل مراحلها - من السفح إلى القمة - وبكلّ ظواهره، وبكل تجاربه، ولتري البشريّة - في عمرها كله - أين تجد المنهج الذي يأخذ بيدها إلى القمة السامقة، أيّاً كان موقفها في المرتقى الصاعد. وهذه السورة تتولى رسم مفرق الطريق بالدقّة وبالوضوح الذي لا تبقى معه ريبة لمستريب.

وفي هذه السورة نجد بعض الملامح التي يتوخى المنهج الإسلامي إنشائها وتثبيتها في المجتمع المسلم، بعد تطهيره من رواسب الجاهليّة، وإنشاء الأوضاع



والشّريعات التنفيذيّة، التي تكفل حماية هذه الملامح وتثبيتها في الواقع الاجتماعي^[1].

ب. سورة الأنعام في مواجهة الجاهليّة

إنّ سورة الأنعام تتناول حقيقة العقيدة ذاتها، وتواجه الجاهليّة بها، وتفند هذه الجاهليّة عقيدة وشعورًا، وعبادة وعملاً.

وبينما تتناول سورة الأعراف حركة هذه العقيدة في الأرض وقصتها في مواجهة الجاهليّة على مدار التاريخ، وكذلك نحن هنا مع سورتَيِ يونس وهود في شبه كبير في الموضوع وفي طريقة العرض أيضًا، إلا أنّ سورة الأنعام تنفرد عن سورة يونس، بارتفاع وضخامة في الإيقاع، وسرعة وقوة في النبض، ولألاء شديد في التصوير والحركة، بينما تمضي سورة يونس، في إيقاع رخي، ونبض هادئ، وسلاسة وديعة.

فأمّا هود فهي شديدة الشّبّه بالأعراف موضوعًا وعرضًا وإيقاعًا ونبضًا ...

إنّ هذه السورة تواجه ابتداءً موقف المشركين في مكة من حقيقة الوحي إلى رسول الله ﷺ ومن هذا القرآن ذاته بالتبعية، فتقرّر لهم أنّ الوحي لا عجب فيه، وأنّ هذا القرآن ما كان ليفترى من دون الله.

وتواجه طلبهم خارقة مادية -غير القرآن- واستعجالهم بالوعيد الذي يسمعون. فتقرّر لهم أنّ آية هذا الدين هي هذا القرآن وهو يحمل برهانه في تفرد المعجز الذي تتحداهم به. وإنّ الآيات في يد الله ومشيتته وأنّ موعدهم بالجزاء يتعلّق بأجل يقدره الله، والنبي لا يملك شيئًا، فهو عبد من عباد الله. وفي هذا جانب من التعريف لهم بربهم الحقّ وحقيقة الألوهيّة وحقيقة العبوديّة.

[1]- انظر علي نايف الشحود: القرآن الكريم في مواجهة الجاهليّة، ط ١، ٢٠١٠م، ص ٢٣٩-٢٤٧. وانظر تفسير الشعراوي، (٤/ ١٩٨٥ وما بعد). وهبة الزحيلي: التفسير المنبر في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٤١٨هـ (٤/ ٢٢١ وما بعد).



وتواجه هذه السورة اضطراب تصورهم لحقيقة الألوهية وحقيقة العبودية -الأمر الذي يحدثهم رسول الله ﷺ فيه، فيكذبون بالوحي أو يشككون فيه ويطلبون قرآنًا غيره، أو يطلبون خارقة مادية تثبت لهم صحته- بينما هم ماضون في عبادة ما لا يضرهم ولا ينفعهم من الشركاء، على اعتقاد أنهم شفاعؤهم عند الله، كما يزعمون لله الولد سبحانه بلا علم ولا بينة .. فتقرّر لهم صفات الإله الحقّ وآثار قدرته في الوجود من حولهم، وفي وجودهم هم أنفسهم، وفيما يتقلّب بهم من ظواهر الكون، وما يتقلّب بهم من أحوال وهتاف فطرتهم وأنفسهم بربها الحقّ عند مواجهة الخطر الذي لا دافع له إلا الله .. وهذه هي القضية الكبرى التي تستغرق قطاعات شتى من السورة والتي تتفرّع عنها سائر محتوياتها الأخرى^[1].

الخاتمة والنتائج

- اتّصف كلام نولدكه عن شبهة زيد بن عمرو بن نفيل بالتفكك، إذ تكلمّ بداية واثقًا متأكدًا من تلقي النبي ﷺ من زيد، ثم عاد ليقول إنّه على جهل تامّ بتفاصيل هذا التلقي، بل قام باتهام شبرينغر بالتمادي في استنتاجاته حول أقوال زيد والقرآن والشبه بينهما.

- وثبت بطلان سند ومتن الرواية الأساسية عن شعر زيد، والتي استند عليها أصحاب الشبهة، وهي المتعلقة باستخدام زيد لتعبير (دحا الأرض)، وثبت اختلاف معناها في شعر زيد عن معنى الآية المقصودة في سورة النازعات.

- وقد ظهر لنا أنّ مجموع شعر زيد لا يتعدّى الأربعين بيتًا، فأين هو إذن من تفاصيل القرآن المتشعبة المواضيع؟! مع العلم أنّ شعر زيد أصابه النحل، وتداخل مع أشعار غيره، مما صار سمة لشعره.

- حدثت بعد وفاة زيد عشرات الأحداث التي تكلمّ عنها القرآن الكريم، وفي

[1]- علي نايف الشحود: القرآن الكريم في مواجهة الجاهليّة، ص ١٠٠-١٩٥.



الأصل لم يدع زيد الادعاء الذي ادعاه نولدكه ومن لف لفه.

- لم نجد إلا خطبة واحدة لزيد، وهي خطبة فيها أبيات شعرية، وكلاهما ينقض الشبهة المثارة، على عكس ما أراد نولدكه الذي لمح إلى حفظ النبي ﷺ لخطب زيد ومن ثم أدخلها في القرآن الكريم.

- وثبت بطلان شبهة أن النبي ﷺ كان يأكل مما لم يذكر اسم الله عليه، كما ثبت بطلان الاستدلال بالحديث الذي أورده أصحاب الشبهة.

- أجمعت المصادر على إيمان زيد، وأنه كان على دين إبراهيم، وأنه رفض اليهودية والنصرانية، وأنه كان ينتظر ظهور دين الإسلام، وهذا كله ينقض الشبهة المثارة.

- إن عدم ادعاء زيد للنبوّة، ثم إن دخول أبناءه في الإسلام، يجعل الشبهة المثارة في مهب الريح.

- وأثار نولدكه شبهة أخذ النبي ﷺ عن أمية بن أبي الصلت، ومع أنه شكك بها إلا أنه جعل من النبي ﷺ شريك أمية في الأخذ عن اليهودية والمسيحية.

- إن هذه الشبهة لم تثر إلا منذ قرن تقريبًا باستثناء ما ورد في كتاب (الزهرة) الآتي، فلو كانت صحيحة أو فيها مقدار مثقال من الصحة، فلماذا سكت عنها ثلاثة عشر قرنًا!! وإن معظم أشعار أمية التي تشابه القرآن الكريم ظهرت لأول مرة في القرن الرابع الهجري، وأخذت من محمد بن داود الأصفهاني الذي جمعها في كتاب (الزهرة)، ثم أنكر في الوقت نفسه أنها تعود لأمية.

- ولم يعترض أمية نفسه أصلًا ولم يقل إن النبي اقتبس من شعره، وقد التقى بالرسول ﷺ وعاصره مدة بين العشر إلى العشرين عامًا تقريبًا.

- ثبت من خلال التّوصيف العام لحياة أمية، ومن خلال تاريخ وفاته، ضعف شبهة أخذ النبي ﷺ عنه، إذ رجّح الدكتور عبد الحفيظ السطلي وفاته في السنة الثانية للهجرة.



- وبغض النظر عن مضمون شعر أمية، ثبت أن الروايات لم تذكر الأبيات التي سمعها الرسول ﷺ منه حتى نتخذها مجالاً للنقاش، وأنَّ إنشاد الشريد الثقفي بشعر أمية تم في آخر حياته وقت اكتمال القرآن تقريباً.

- وإنَّ قسماً كبيراً من شعر أمية لا يمكن الجزم بصحة نسبته إليه، وعلى هذا فإنَّ المنهجية والمصادقية تقتضي أن لا تثار هذه الشبهة، لسبب منهجيّ موضوعيّ بسيط، وهو أنَّها ستبنى على توهم أو تخيل.

- وتم التيقن أنَّ الشعر الديني المنسوب إلى أمية فيه من الإسفاف والركاكة في بعض القصائد، والقوة والرصانة في قصائد أخرى، وهذا الاختلاف في الأسلوب يشير إلى وجود قصائد موضوعة على أمية، وهذا الاختلاف في جزالة الأسلوب واللغة والمعاني يفرض أن يكون أكثر من شاعر واحد قد عمل على صياغة هذا الشعر.

- وظهر أن القسم الأكبر من شعر أمية قد فُقد، وأنَّ أكثر ما رُوي من شعره منحول عليه، وأنَّه مختلط النسبة، وأنَّه لا يثبت منه إلا مرثيته لقتلى بدر.

- وأثبت المتخصّصون بالأدب والشعر أنَّ شعر أمية يُقسم إلى قسمين: قسم يظهر فيه أثر الحنيفية والتوراة والإنجيل، وهو شعر واضح من خلال لغته وأساليبه ومعانيه أنَّه لأمية، وقسم يظهر عليه أثر القرآن، وهو شعر منحول لوضوح ركاكة لغته وضعف صياغته، وواضح أنَّ أسلوبه مستمدّ من القرآن الكريم.

- ولم يُعثَر في قصائد أمية أي ذكر للشرائع من صلاة وصيام وزكاة وحج وغيرها من الشرائع الإسلامية، ولا ذكر لأيِّ أمور ستقع للمشرّكين والمؤمنين كما في القرآن، فلو صحَّت تلك القصائد له يكون معناها بكل وضوح أنه كان يسمع القرآن المكي ويسرد القصائد بفوائده وهذا واضح من مدحه للقرآن.

- ودلَّت الأشعار المنسوبة لأمية على وجود أيدٍ لصنّاع الشعر ومنتجيه في شعره، وأنَّ صنّاعها لم يتقنوا صنعها، ففضحوا أنفسهم بها.

- ولذلك قال المستشرق براو: «إنَّ صحة القصائد المنسوبة لهذا الشاعر أمر



مشكوك فيه، شأنها شأن أشعار الجاهليين بوجه عام، وإن القول بأن محمداً قد اقتبس شيئاً من قصائد أمية هو زعم بعيد الاحتمال لسبب بسيط هو أن أمية كان على معرفة أوسع بالأساطير التي نحن بصدددها، كما كانت أساطيره تختلف في تفصيلاتها عما ورد في القرآن»^[1].

- ثم إنَّ منهج من آثار هذه الشُّبهة كان السكوت عن الأدلَّة والنُّصوص واتِّباع التَّخيلات والتأويلات والاستنتاجات الغريزية العقلية التي لا تستند إلى رواية أو نص، وبالتالي تكوَّنت هذه الشُّبهة من نسج الخيال، ولم تقم على وقائع صحيحة، ولم تحظْ بأي دليل حقيقي يدعمها.

- لأمية قصيدتان، يعترف فيهما بنبوَّة الرسول ﷺ، ويفتخر به ويمدحه، فإن صدَّق أصحاب الشُّبهة هذا الشعر، انتفى تشكيكهم، وإن لم يصدِّقوا فإنَّ الشُّبهة تنقض نفسها بنفسها.

- ثم إنَّ دخول الطائف قوم أمية في الإسلام، ثم دخول أهل بيته فيه، ينقض الشُّبهة بالكليَّة، ويدل على عدم ورودها أصلاً.

- وأما عن إثارة نولدكه لشبهة أن أمية والرسول ﷺ نهلا من من معين الروايات اليهودية والمسيحية، فلقد أثبت جواد علي بعد دراسة وثبتت، أنه لو كان الرسول ﷺ وأمие قد أخذوا من منهل واحد، لما سكتت قريش عن القول به، ولما سكت مسيلمة ومن كان على شاكلته من المتنبئين من الإشارة إليه في أثناء حروب الردة، ولما سكت يوحنا الدمشقي وأمثاله.

- فهي شبهة لم يأت على ذكرها بالمطلق أحد من كفار قريش، ولم يصلنا ولا حتى من رواية ضعيفة أن كفار قريش اتهموا النبي ﷺ بأنه أخذ من شعر أمية، فلو وصلهم أدنى شك بذلك لأثاروه حتماً وكانت فرصتهم الكبيرة لإثبات دعاويهم ضدَّ النَّبِيِّ ﷺ.

- ثم إنَّ أمية نفسه لو كان يعلم ذلك، أو يظنُّ أن محمداً إنما أخذ منه؛ لما سكت عنه وهو خصم له، منافس عنيد، أراد أن تكون النبوة له، وإذا بها عند شخص آخر

[1]- دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، (٤/ ٤٦٣ - ٤٦٤).



ينزل الوحي عليه، ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته، أما هو فلا يتبعه أحد. فهل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أي ظن، وإن كان بعيداً، يفيد أن الرسول ﷺ قد أخذ فكرة منه، أو من المورد الذي أخذ أمية نفسه منه؟

- لقد تحدّى القرآن الكريم العرب قاطبةً، وهم أهل البلاغة والفصاحة والمعلقات السبع، بأن يأتوا بسورة واحدة من مثله (أي بقدر سورة الكوثر التي هي ثلاث آيات فقط) فعجزوا عن ذلك وخرجوا على النبي ﷺ بالحرب والسنان ودفعوا أنفسهم وفلذات أكبادهم في سبيل القضاء على دين الإسلام ما استطاعوا، بينما كانت المواجهة بالشعر والكلام والالتهام بالاقتباس مع وجود الدليل - لو كان - أسهل عليهم بكثير من الخروج بالحرب والسنان!!

- ولو بحثنا بطريقةٍ أخرى من خلال السؤال الآتي: هل ادعى أمية النبوة أم كان على أمل أن تكون له؟ يأتي الجواب من تفاصيل ترجمته في كتب التاريخ التي تُجمع أنه عاش على أمل أن يكون هو ذلك النبي، وكان خلال ترحاله وخاصةً إلى بلاد الشام يأتي الرهبان ويستمع منهم إلى الكتاب المقدس، وخاصة أخبار نبي آخر الزمان.

ولمّا لم تكن له النبوة لم ينكر نبوة محمد ﷺ، بل كاد أن يدخل في الإسلام لولا ما حدث من إغارة بعضهم لصدرة على قتلى غزوة بدر من قومه.

إذاً، هذه الخلاصة تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن أمية لم يدع النبوة ولم ينكر نبوة محمد ﷺ، وهذا كله ينسف الشبهة التي بين أيدينا من أركانها.

وأخيراً: إن القرآن الكريم كتابٌ شاملٌ لأبواب العقيدة والغيب والأحكام والقصص والأمثال، مترابطٌ يشبه بعضه بعضاً في بيانه وفصاحته، وأحكامه وحكمته، وفي معانيه ولغته؛ كما قال سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾^[1].

وأما شعر أمية، فعلى فرض صحة نسبته إليه كله؛ فهو إنما يتعلّق ببعض

[1]- سورة الزمر، الآية ٢٣.



القصص، وبعض أمور الغيب، لا يتجاوز هذا، وهو مضطرب الأسلوب من قصيدة إلى أخرى.

وأثار نولدكه أيضًا شبهة أنّ أحد أهم مصادر تعليم محمد كانت الاعتقادات الدينية التي اعتنقها قومه.

لقد أثبتت تفصيلات القرآن والأحاديث النبوية أنّ موقف الإسلام من أعمال الجاهلية اختلف تبعًا لنوعيتها، فهناك ما كان قائمًا على وشائج الخير، كالشجاعة والكرم والنجدة ونصرة المظلوم، فذلك أقرّه، وما كان على غير ذلك أنكره وحرّمه، مثل مرض تقليد الآباء في الباطل، ومثل اعتقادات الجاهليين في الذبح، ومثل الطعن في النسب واللمم، ومثل العيافة والطرق أو الرمي بالحصى، ومثل الطيرة والاستسقاء بالنجوم.

وأثار نولدكه موضوع الحج ومناسكه وأعماله، واتّهم النبي ﷺ بأنّه قام بتعديل مناسك الحج والعمرة، معيدًا إيّاها إلى أصول إبراهيمية، وأنّ العرب لم تكن تعلم ذلك، فأثبتنا جهل نولدكه بأصل الحج والعمرة، وبتفاصيلهما عند العرب قبل الإسلام ومقارنتها مع ما جاء به الإسلام، وبالتالي فإنّ نولدكه يجهل أنّ العرب توارثوا من لدن إبراهيم عليه السلام مناسك الحج، وهذا أمر مجمع عليه، بينما غالط نولدكه هذه الحقيقة حين قال إنّ العرب لم تكن تعرف ذلك، وغالط جميع المصادر التي تكلمت بذلك، ولم يأتِ دليل واحد على مغالطته هذه. فلم يستوعب نولدكه هذه المسألة ويتصوّرُها، فجاء حكمه عنها شاذًا.

وبيّننا أنّ أهل الجاهلية غيروا مناسك إبراهيم الحنيفية، وأحدثوا أشياء اقترنت فيها العبادة بالخرافة، وعبدوا الأصنام عند الكعبة، وطاقوا بالكعبة وقد جعلوا مئات الأصنام في جوفها ومن حولها، وكانوا يطوفون بالبيت عراة، وكانوا يتمسّحون بالأصنام عند الصفا والمروة، فجاء الإسلام وأعاد تقويم الأمور على الشكل الصحيح.

وقد قام القرآن الكريم في سور كاملة بوضع برنامج اجتماعيّ تصحيحيّ، من أجل تطهير المجتمع من رواسب الجاهلية، وإنشاء الأوضاع والتشريعات التنفيذية، التي تقيم مجتمعًا نقيًا وطاهرًا.



لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. إبراهيم عازر: مدخل إلى الليتورجيا والطقس الكنسي، إنسبراغن للطباعة والنشر، ٢٠١٥م.
٢. ابن الملقن عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ): التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دمشق، سوريا، دار النوادر، ط ١، ٢٠٠٨م.
٣. أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، ابن بطلال (ت ٤٤٩هـ): شرح صحيح البخاري لابن بطلال، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط ٣، ٢٠٠٣م.
٤. أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت ٥٩٧هـ): مثير الغرام الساكن إلى أشرف الأماكن لابن الجوزي، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، القاهرة، دار الحديث، ط ١، ١٩٩٥م.
٥. أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ): الأغاني، بيروت، دار الفكر، تحقيق: سمير جابر، ط ٢.
٦. أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو الشيباني (ت ٢٨٧هـ): الأحاد والمثاني، تحقيق: باسم الجوابرة، الرياض، دار الراية، ط ١، ١٩٩١م.
٧. أبو بكر محمد بن داود الأصبهاني البغدادي (ت ٢٩٧هـ): الزهرة، تحقيق: إبراهيم السامرائي، الزرقاء، الأردن، مكتبة المنار، ط ٢، ١٩٨٥م.
٨. أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥هـ): البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
٩. أبو داود سليمان الطيالسي البصري (ت ٢٠٤هـ): مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، مصر، دار هجر، ط ١، ١٩٩٩م.





١٠. أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ): مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠١م.
١١. أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤م.
١٢. أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤م.
١٣. أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ): دلائل النبوة، تحقيق: محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، بيروت، دار النفائس، ط ٢، ١٩٨٦م.
١٤. أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر (٢٩٢ هـ): تاريخ اليعقوبي، النجف، المكتبة الحديدية، ١٩٦٤م.
١٥. أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ): دلائل النبوة، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط ١، ١٩٨٨م.
١٦. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب.
١٧. أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ): الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ.
١٨. أحمد بن عمرو، البزار (ت ٢٩٢هـ): مسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (الأجزاء من ١ إلى ٩)، عادل بن سعد (الأجزاء من ١٠ إلى ١٧)، وصبري عبد الخالق الشافعي (الجزء ١٨)، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط ١، ٢٠٠٩م.



١٩. أحمد بن محمد القسطلاني (ت ٩٢٣هـ): إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ط ٧، ١٣٢٣هـ.
٢٠. أحمد بن يحيى البلاذري (ت ٢٧٩هـ): أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار، رياض الزركلي، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٩٩٦م.
٢١. أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، السمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ): الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط، دمشق، دار القلم.
٢٢. أحمد شوقي عبد السلام ضيف الشهير بشوقي ضيف (ت ١٤٢٦هـ): تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، دار المعارف، ط ١٠.
٢٣. إسرائيل ولفنسون: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية و صدر الإسلام، مصر، مطبعة الاعتماد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩١٤م.
٢٤. إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٩٩م.
٢٥. إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ): البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨م.
٢٦. إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ): السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٧٦م.
٢٧. إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ): السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ١٩٧٦م.
٢٨. الأسفار: - سفر إشعياء - سفر التثنية - سفر إرميا - سفر التكوين - متى - ميخا - صموئيل - القضاة - الخروج - المزمور - الأمثال - تيموثاوس.
٢٩. الأسفار: - متى - تيموثاوس - إشعياء -



٣٠. الألبا بيمن: الليتورجيا من منظار مسكوني عصري، مطرانية ملوى وأنصنا والأشمونين، مصر، دار الجيل.

٣١. الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ): المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠.

٣٢. الحسن بن محمد النيسابوري (ت ٨٥٠هـ): غرائب القرآن ورفائف الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ.

٣٣. الحسن علي بن أبي الكرم، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٧م.

٣٤. السلسلة الليتورجية (٤)، الصلاة الليتورجية، بغداد، دار نجم الشرق.

٣٥. الليدي دراوور: الصابئة المندائيون، ترجمة: نعيم بدوي، غضبان الرومي، دار المدى، ط ١، ١٩٦٩م.

٣٦. المشناه، ركن التلمود الأول، النظام الثالث نظام النساء: ترجمه إلى العربية نقلًا عن الأصل عبرية المشناه: حمدي النوباني، القدس، ١٩٨٧م.

٣٧. المطهر بن طاهر المقدسي (ت نحو ٣٥٥هـ): البدء والتاريخ، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية.

٣٨. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٤، ١٤٢٠هـ.

٣٩. أمية بن أبي الصلت، حياته وشعره، دراسة وتحقيق: بهجة عبد الغفور الحديثي، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ط ١، ٢٠٠٩م.

٤٠. أنجيليكا نويبرت: دراسات في تركيب السور المكية، ١٩٨١.



٤١. إميل إسحق: الكتاب المقدس، أسلوب تفسيره القويم وفقاً لفهم الآباء القويم، مطبعة الأنا رويس، القاهرة، ١٩٩٧م.

٤٢. توماس كارليل: الأبطال، ترجمة: محمد السباعي، دار الكاتب العربي.

٤٣. تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، مؤسسة كونراد، بيروت، ٢٠٠٤م.

٤٤. جابر بن موسى الجزائري: أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ٥، ٢٠٠٣م.

٤٥. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (ت ١٤٠٨هـ)، دار الساقى، ط ٤، ٢٠٠١م.

٤٦. جيمس فريزر: الفولكلور في العهد القديم (التوراة)، ترجمة: نبيلة إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢م.

٤٧. خير الدين بن محمود الزركلي (ت ١٣٩٦هـ): الأعلام، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م.

٤٨. دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

٤٩. رافد نجم: الصلاة المندائية وبعض الطقوس الدينية، بغداد، ١٩٨٨م.

٥٠. رشدي دوس: مصادر وتاريخ ليتورجيات كنيسة الإسكندرية القبطية الأرثوذكسية، مريوط، مطبعة دير الشهيد.

٥١. زكا عيواص: قصة أهل الكهف في المصادر السريانية، مجلة مجمع اللغة السريانية، بغداد، ١٩٧٥، عدد ١.

٥٢. سارة العبادي: الصابئة المندائية وموقف الإسلام منها، مجلة جامعة أم القرى، العدد ٥٢، سنة ١٤٣٢هـ.

٥٣. سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماکولا (ت ٤٧٥هـ): الإكمال في رفع الارتياح عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، بيروت، لبنان، دار الكتب



العلمية، ط ١، ١٩٩٠م.

٥٤. سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١ هـ): أباكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ط ٢، ٢٠٠٤م.

٥٥. شبلي النعماني: كتاب سيرة النبي ﷺ، وتكلمته لسليمان الندوي، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٥٦. شهاب الدين محمود بن عبد الله الألويسي (ت ١٢٧٠ هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ.

٥٧. صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (ت ٧٦٤ هـ): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠م.

٥٨. طارق حجي: فرضية (القرآن الليتورجي) في الدرس الاستشراقي المعاصر، موقع: مركز تفسير للدراسات القرآنية:

٥٩. عبد الأحد داود: محمد صلى الله عليه وسلم كما ورد في كتاب اليهود والنصارى، ترجمة: محمد فاروق الزين، دار نهضة مصر، ٢٠٠٢م.

٦٠. عبد الجليل الشلبي: الإسلام والمستشرقون، القاهرة، مطابع الشعب.

٦١. عبد الحفيظ السطلي: ديوان أمية بن أبي الصلت، الحقوق للمؤلف، دمشق، ١٩٧٤م.

٦٢. عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

٦٣. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ): الدر المنثور، بيروت، دار الفكر.

٦٤. عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (ت ٥٨١ هـ): الروض الأنف في شرح السيرة النبوية



لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠٠م.

٦٥. عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ): المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٢م.

٦٦. عبد الرحمن بن محمد الثعالبي (ت ٨٧٥هـ): الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ.

٦٧. عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ): ديوان المبتدأ والخبر (مع المقدمة)، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٨م.

٦٨. عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦هـ): تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م.

٦٩. عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ): تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، لبنان، دار الكتب العلمية.

٧٠. عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت ٤٨٧هـ): سمط الآلي في شرح أمالي القالي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

٧١. عبد الله بن عمر، البيضاوي (ت ٦٨٥هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ.

٧٢. عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ): الشعر والشعراء، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٣هـ.

٧٣. عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ): السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم





- الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٩٥٥م.
٧٤. عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ): السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٩٥٥م.
٧٥. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصر، دار الشروق، ط ١، ١٩٩٩م.
٧٦. عثمان بن جمعة ضميرية: الإسلام وعلاقته بالديانات الأخرى، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
٧٧. عزيز سباهي: أصول الصابئة المندائيين ومعتقداتهم الدينية، سوريا، دار المدى، ط ١، ١٩٩٦م.
٧٨. علي بن أبي الكرم، عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ): أسد الغابة، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٩م.
٧٩. علي بن أحمد النيسابوري (ت ٤٦٨هـ): أسباب نزول القرآن، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ.
٨٠. علي بن الحسن، ابن عساكر (ت ٥٧١هـ): تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.
٨١. علي نايف الشحود: القرآن الكريم في مواجهة الجاهليّة، ط ١، ٢٠١٠م.
٨٢. عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٤٨م.
٨٣. عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): الحيوان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٢٤هـ.
٨٤. غازي السعدي: الأعياد والمناسبات والطقوس لدى اليهود، عمان، دار الجليل، ١٩٩٤م.



٨٥. غونتر لولينغ: حول القرآن الأصلي، ١٩٧٤م.
٨٦. فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، ترجمة: محمود حجازي، السعودية، جامعة محمد بن سعود، ١٩٨٢م.
٨٧. كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف.
٨٨. لؤي عشري وابن المقفع: أصول أساطير الإسلام من الكتب اليهودية متأخرة التليفق: الهاجادا والأبوكريفا، منتدى الملحدين.
٨٩. لويس جنزبرج: أساطير اليهود، أحداث وشخصيات العهد القديم، ترجمة: حسن حمدي السماحي، حلب، دمشق، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠٠٧م.
٩٠. لويس شيخو الأب: مجاني الأدب في حدائق العرب، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٣٨م.
٩١. ماهر حامد محمد الحولي: التدرج في التشريع الإسلامي، ورشة عمل: تطبيق الشريعة الإسلامية في ضوء الواقع الفلسطيني، غزة، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٩م.
٩٢. متى المسكين: الإفخارستيا عشاء الرب (بحث في الأصول الأولى لليتورجيا، ومدخل لشرح القدّاس وتطوره من القرن الأول حتى عصرنا الحاضر)، القاهرة، مطبعة القديس أنبا مقار، ط٢.
٩٣. مجلة جهة الإسلام، بحث: عقيدة التوحيد في شعر زيد بن عمرو، المجلد ١٣، كانون الثاني، ٢٠٢٠، إصدار ٢.
٩٤. محمد إبراهيم الفيومي (ت ١٤٢٧هـ): تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي، ط٤، ١٩٩٤م.
٩٥. محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ): هداية الحيارى في أجوبة



اليهود والنصاري، تحقيق: محمد أحمد الحاج، جدة، السعودية، دار القلم، دار الشامية، ط ١، ١٩٩٦م.

٩٦. محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي (ت ٣٧٠هـ): تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١م.

٩٧. محمد بن أحمد بن الضياء المكي (ت ٨٥٤هـ): تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف، تحقيق: علاء إبراهيم، أيمن نصر، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٤م.

٩٨. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٩٣م.

٩٩. محمد بن إسحاق المكي الفاكهي (ت ٢٧٢هـ): أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق: عبد الملك عبد الله دهيش، بيروت، دار خضر، ط ٢، ١٤١٤هـ.

١٠٠. محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت ١٥١هـ): سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٩٧٨م.

١٠١. محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ): التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان.

١٠٢. محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ): الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط ١، ١٤٢٢هـ.

١٠٣. محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت ٣٢١هـ): الاشتقاق، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، بيروت، لبنان، دار الجيل، ط ١، ١٩٩١م.



١٠٤. محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠٠م.
١٠٥. محمد بن حبان الدارمي البُستي (ت ٣٥٤هـ): الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩ هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٨م.
١٠٦. محمد بن حبيب الهاشمي البغدادي (ت ٢٤٥هـ): المحبر، تحقيق: إيلزة ليختن شتير، بيروت، دار الآفاق الجديدة.
١٠٧. محمد بن سعد، (ت ٢٣٠هـ): الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م.
١٠٨. محمد بن سَلَّام الجمحي (ت ٢٣٢هـ): طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني.
١٠٩. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ): الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
١١٠. محمد بن علي بن محمد، الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ): فتح القدير، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١١١. محمد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ): مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ.
١١٢. محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ): الجامع الكبير، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م.
١١٣. محمد بن محمد بن عبد الرزاق، مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.



١١٤. محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، ابن سيد الناس، (ت ٧٣٤هـ): عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تعليق: إبراهيم محمد رمضان، بيروت، دار القلم، ط ١، ١٩٩٣م.
١١٥. محمد بن مكرم، ابن منظور (ت ٧١١هـ): لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
١١٦. محمد بهاء الدين حسين: المصادر الخيالية في دراسات المستشرقين للقرآن الكريم، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، السودان، جامعة إفريقيا العالمية، عدد ٦، ٢٠٠٥م.
١١٧. محمد جلاء إدريس: التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، مكتبة مدبولي.
١١٨. محمد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٣٦٧هـ): مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٣.
١١٩. محمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ): تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، ١٩٩٧م.
١٢٠. محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ): عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٢١. محمود بن عمرو، الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ.
١٢٢. محمود بن عمرو، الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٤٠٧هـ.
١٢٣. محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ): تهذيب الأسماء واللغات، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.



١٢٤. مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ): المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٢٥. مشتاق الغزالي: القرآن في دراسات المستشرقين، بيروت، دار النفائس، ط١، ٢٠٠٨م.
١٢٦. مصطفى شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، دار النهضة، ١٩٩٥م.
١٢٧. مصعب بن عبد الله الزبيري (ت ٢٣٦هـ): نسب قريش، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، ط٣.
١٢٨. معاوية سيد أحمد: فقه التدرج في التشريع الإسلامي فهمًا وتطبيقًا، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد التاسع، سنة ٢٠٠٤م.
١٢٩. مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ): تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، بيروت، دار إحياء التراث، ط١، ١٤٢٣ هـ.
١٣٠. مكي بن أبي طالب القرطبي المالكي (ت ٤٣٧هـ): الهداية إلى بلوغ النهاية، تحقيق: مجموعة رسائل جامعة بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، ط١، ٢٠٠٨م.
١٣١. منصور بن محمد المرزوي السمعاني التميمي (ت ٤٨٩هـ): تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط١، ١٩٩٧م.
١٣٢. منقذ بن محمود السقار: تنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، رابطة العالم الإسلامي.
١٣٣. مهدي بن رزق الله أحمد: مزاعم وأخطاء وتناقضات وشبهات بودلي في كتابه «الرسول، حياة محمد»، دراسة نقدية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد.
١٣٤. موريس بوكاي: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، بيروت، دار



المعارف.

١٣٥. ناصر السيد: شبهات المستشرقين حول العبادة في الإسلام، القاهرة، مركز التنوير الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦.

١٣٦. نبيل الكرخي: دراسات في كتاب الكنز الربا، ط١، ٢٠١١م.

١٣٧. نبيل بن منصور بن يعقوب: أنيس السَّاري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، تحقيق: نبيل بن منصور بن يعقوب، بيروت، لبنان، مؤسَّسة السَّماحة، مؤسَّسة الرِّيَّان، ط١، ٢٠٠٥م.

١٣٨. هشام بن محمد، ابن السائب الكلبى (ت ٢٠٤هـ): كتاب الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٤، ٢٠٠٠م.

١٣٩. وهبة الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، ط٢، ١٤١٨هـ.

١٤٠. ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦هـ): معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٩٥م.

١٤١. يوحنا اليازجي: المصادر الليتورجية، معهد القديس يوحنا الدمشقي، جامعة البلمند، لبنان، ٢٠٠٥م.

١٤٢. يوحنا تابِت وأباء آخرون: الليتورجيا والكتاب المقدس، سلسلة محاضرات، لبنان، جامعة الروح المقدس، ١٩٩١م.

١٤٣. يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

١٤٤. يوسف حامد العام: حكمة التشريع الإسلامي في تحريم الربا، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٧.



المصادر الأجنبية:

1. David Arnow , Rabbi Lawrence ; My People's Passover Haggadah: Traditional Texts, Modern Commentaries, Volume 1, 2008.
2. <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:4129nEDjOBcJ:https://tafsir.net/paper/4/frdyt-alqr-aan-al-lytwrjy-fy-ad-drs-al-astshraqy-al-m-asr+&cd=1&hl=ar&ct=clnk>.
3. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10806-midrash-haggadah>
4. Tabory, Joseph; The JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary. Jewish Publication Society, (2008).
5. Telling The Story - A Passover Haggadah Explained; by Barry Louis Polisar Illustrations, by Sierra Hannah Polisar Typography and design by Chris Abshire, Copyright, 2006.
6. Telushkin, Rabbi Joseph; Jewish Literacy, (2001).
7. הגדה של פסח הוצאת,,מרכז לעניני חנוך". 770 איסטערן פֿאַרקוויי ברוקלין, נ.י. שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים;. ותשע לבריאה

محمد ﷺ نبيًا؛ مصادر تعليمه

نسرین شاکر الحکیم^[1]

الملخص

يمثل الوحي العلاقة التي تربط الأرض (النبي) بالسماء (الله تعالى)، وهو بذلك يعتبر الأساس الذي تستند إليه النبوات في أحكامها والرسالات في تشريعاتها، حيث إنّ الوحي يمثل المصدر الرئيس الذي يستقي منه النبي جملة التشريعات والأحكام والأوامر الإلهية التي يقوم بإبلاغها للناس. عمل المقال على دراسة مصادر تعليم النبي في كتاب تاريخ القرآن لمؤلفه تيودور نولدكه، ونقد تلك الدراسة وتحليلها من الناحية العلمية والنفسية والتاريخية، قامت الدعوى الرئيسية في هذا الفصل من الكتاب على إنكار الوحي بالنسبة للنبي وتفسير ذلك بالصوت الداخلي أو ما يسمّى اليوم بالتجربة الدينية التي عاش من خلالها النبي أحاسيس مختلفة قد كان هدفه منها إنقاذ المجتمع الجاهلي والعمل على نجاته مما كان يعاني. وقد كانت وسيلته في ذلك الأحكام السابقة عليه من الأديان اليهودية والمسيحية، بل حتى إنّه استفاد من تقاليد وأعراف العرب الجاهلي في دينه الذي أتى به حسبما يرى نولدكه في تحليله. وقد تصدّى المقال للتفكيك بين تلك الآراء وتحليلها والردّ عليها، والتّحقيق في ذلك كان ضمن محاور ثلاث هي: تحليل ماهية النبوة والوحي عند نولدكه ونقدها، الجوانب التي اعتمدها نولدكه في دعم آرائه، وأساليب الإقناع العامة التي انتهجها نولدكه في تحقيقه والردّ على ذلك وتحليله من خلال المعطيات القرآنية والعلمية والنفسية والتاريخية بواسطة المصادر المعتمدة في هذه المجالات.

الكلمات المفتاحية

النبي، مصادر تعليمه، تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، الوحي، النبوة.

[1]- طالبة دكتوراه تفسير مقارن، مؤسسة بنت الهدى للدراسات الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

يعتبر الوحي أحد المفاهيم الإسلامية الأصيلة، فالأديان على ذلك تقسم إلى أديانٍ وحيانيةٍ وغير وحيانيةٍ: الأديان الوحيانية أو السماوية هي التي تتصل بالله تعالى عن طريق الوحي، والأديان غير الوحيانية أو غير السماوية هي ما لا نجد فيها إشارة أو كلاماً عن الاتصال بالله تعالى^[1]، والقرآن الكريم كتاب وحي نازل من الله تعالى إلى خلقه بواسطة النبي، فقد انتقل إلى النبي عن طريق الوحي وإلى الآخرين عن طريق الكلام وإلينا بواسطة النص المكتوب^[2]. فالوحي هو الوسيلة التي تربط النبي بالله ومن خلاله يتلقى النبي الأحكام الإلهية ويوصلها إلى الناس؛ وعلى ذلك فإن اليقين به وتصديقه يعتبر تصديقاً بالنبي وبرسالته وإخباره عن الله تعالى، كما أن إنكاره أو التقليل من شأنه يوجب التشكيك في صدق النبي وانتسابه للساحة الإلهية، لذلك كان الوحي من الأمور الأساسية التي انتبه المستشرقون إلى أهميتها وخاضوا دراساتٍ عديدةً في بحثها كما سنعرف ذلك في دراستنا الحالية.

الأمر الذي تميّزت به الدراسات الاستشراقية بالنسبة للقرآن الكريم، وخصوصاً في القرون المتأخرة هو سوء الظن وكثرة التشكيك فيه، فهي لا تفتأ تشكك وتهاجم القرآن الكريم بين الفينة والأخرى وذلك نتيجة أمور عدّة يمكن إيجازها بـ:

أولاً: الفروض المسبقة الكثيرة، حيث نجد أن للمستشرقين اعتقاداتٍ كثيرةً فيما يتعلّق بالتراث الإسلامي وهي تسقط بشكل واع أو لا واع في كتاباتهم واستنتاجاتهم.

ثانياً: عدم الاستفادة من المصادر الأصيلة والمعتبرة، فهم يستندون إلى مصادر ضعيفة وغير مستندة في كتاباتهم.

ثالثاً: عدم الفهم الصحيح حيث في بعض الحالات ورغم استناد المستشرقين إلى المصادر المعتبرة، فإنهم لا يفهمونها بشكلٍ جيدٍ^[3]. وعلى ذلك، فالمفروض أن نقف

[1]- ينظر: علي رضا قائمي نيا، الوحي والافعال الكلامية، ص ٣٧.

[2]- ينظر: علي رضا قائمي نيا، تشريح النص، ص ١٣٧.

[3]- ينظر: برويز آزادي- مجيد معارف، تحليل ونقد الدراسات القرآنية الاستشراقية، ص ١٣٦-١٣٧.



موقف الحذر والحيطه من جملة جهود المستشرقين واجتهاداتهم بالنسبة للدراسات القرآنية، فهم يعملون على إخضاع النصّ القرآنيّ غالباً إلى مناهج وطرائق واستنتاجات قد تكون بعيدة عن الفهم القرآنيّ الأصيل، لا سيما في مجالي التفسير والترجمة، فالتفسير مهما كان دقيقاً، قد لا يتوافر منه المراد في اللغات الأخرى كما يتوافر في اللغة العربية، والترجمة مهما كانت حرفية فقد تشدّ عن الأصول البلاغية والأساليب الجمالية التي جاء بها القرآن الكريم^[1]. ومن بين الأمور التي اهتمت بها الدراسات الاستشراقية هو مبحث الوحي، فقد أولته اهتماماً خاصاً، لكن هذا الاهتمام كان خاضعاً لدوافع ودواعٍ خاصة جعلت منهم يتأرجحون في تحليله بين معانٍ ونظرياتٍ مختلفة، فقد كان هذا المبحث ملفوفاً بالإبهام وعدم الوضوح، فإنّ ما يذهب إليه بعض المستشرقين من أنّ ظاهرة الوحي، قد يقصد بها المكاشفة، وقد يعبر عنها الإلهام المطلق تارة، أو بالوحي النفسي تارة أخرى، دون تحديد أو بيان مميز، لا يتوافق والدراسة الموضوعية لظاهرة الوحي، الذين اعتبروه نوعاً من الإلهام النفسي. إنّ كلمة الإلهام ليست ذات دلالة نفسية محدّدة، مع أنّها مستخدمة عموماً لكي ترجع معنى الوحي إلى ميدان علم النفس. إنّ الوحي النفسيّ يدور حول معرفة مباشرة لموضوع قابل للتفكير، والوحي الإلهي يجب أن يأخذ معنى المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يتعلّق بالتفكير، بل هو غير قابلٍ للتفكير^[2]. وعلى ذلك فالنظريات التي تطرح بالنسبة لتحليل الوحي هي مختلفة بين اعتباره صوتاً داخلياً أو إلهاماً أو نداءً إلهياً.

بحث المقال مصادر تعليم النبيّ في كتاب تيودور نولكه، وفق الأسلوب الوصفي التحليلي، ضمن مباحث ثلاثة هي:

المبحث الأول: تحليل ماهية النبوة والوحي عند نولكه ونقدها.

المبحث الثاني: الجوانب التي اعتمدها نولكه في دعم آرائه.

المبحث الثالث: أساليب الإقناع العامة عند نولكه.

[١]- ينظر: محمد حسين الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص١٨.

[٢]- م.ن، ص٤١.





أولاً: تحليل ماهية النبوة والوحي عند نولدكه ونقدها

يبدو اعتقاد الجنبه الإنسانيّة في النبوة واضحاً جلياً عند نولدكه، وهو يعرف جوهر النبوة بأنّه يقوم على تشبّع روح النّبّي من فكرة دينيّة ما، تسيطر عليه أخيراً، فيتراءى له أنّه مدفوعٌ ليلبّغ من حوله من النّاس تلك الفكرة على أنّها حقيقةٌ آتيةٌ من الله^[1]، فالنبوة تحصل وبحسب ما يراها نولدكه نتيجة:

١. سلسلة ومجموعة من الأفكار الدينيّة التي تتوارد بكثرةٍ في ذهن النبي من الديانات السابقة.

٢. تغلب هذه الأفكار ونتيجة تأثير قوة الخيال والغرائز والأحاسيس الداخليّة على النبي.

٣. في النتيجة يتخيّل النّبّي تلك الأفكار في منامه بأنّها قوّة وإلهامٌ إلهيٌّ يدفعه لتبليغ هذه الأحكام؛ لايجاد تحوّل اجتماعيٍّ في المجتمع.

وعلى ذلك يمكننا معرفة الأصول والمبادئ التي يعتقد نولدكه بأنّ النبوة تقوم عليها:

١. تأثير الديانات السابقة على النبي في أفكاره وتصوراته.

٢. تنامي قوة الخيال لدى النبي ليرتبط بعالم الإلهام والرؤيا.

٣. تنمية قوّة الخيال يحصل عن طريق الأحاسيس والغرائز.

٤. الاندفاع نحو التغيير الاجتماعي.

وعلى ذلك، فالنبوة وحسب اعتقاد نولدكه هي حصيلة لتمازج التاريخ المتمثّل بتراث الأديان السّابقة والاجتماع المتمثّل برحلة التغيير المنشودة في المجتمعات. وسنشرع بحوله تعالى في مناقشة الأصول التي يعتمدها نولدكه في تقريره لتعريف النبوة.

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص٣.



١. الجانب الأول: التأثير بالديانات السابقة (البعد التاريخي)

يعتبر أنّ القرآن الكريم قد أفاد في تعاليمه وأحكامه من الديانات التي سبقتة، وعلى ذلك فالقرآن الكريم كتاب قد تطوّر عمّا سبقه من ديانات، فهو نسخة مطوّرة ومتكاملة لها، فهو يعتقد باقتباس القرآن الكريم منها، وهذا ينطوي على اتّهام القرآن بالاقتباس من التعاليم السابقة للدين المسيحيّة واليهوديّة والثقافة الجاهليّة ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^[1]، فهو يعتقد «أنّ أهمّ تعاليم محمد مأخوذة عن اليهود والمسيحيين وليست نابعة عن عقله... إنّ محمداً حمل طويلاً في وحدته ما تسلمه من الغرباء، وجعله يتفاعل وتفكيره، ثم أعاد صياغته بحسب فكره حتى أجبره الصوت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه رغم الخطر والسخرية اللذين تعرض لهما ليدعوهم إلى الإيمان»^[2]. فها هي الأحكام السابقة للمسيحيّة واليهوديّة والجاهليّة تتفاعل مع بعضها في ذهن النبيّ الذي اعتزل الناس وقام يتأمل وحيداً في الغار ليأتي بأحكامٍ متطوّرة عنها يدعو الناس من خلالها إلى الإيمان بالله تعالى. وهناك مجموعة من الإشكالات الواردة على هذه النظرية (نظرية الاقتباس) هي:

أ. إنّ النماذج التي يستدل بها نولدكه لإثبات التشابه بين تعاليم القرآن والأحكام السابقة (مثل الدعوة إلى كلمة التوحيد والإيمان بالله تعالى) هي أمورٌ كليّةٌ قد تكون موجودةً بين كثير من الديانات حتى غير التوحيدية منها، كالاعتقاد بالله والإيمان بالأنبياء حتى يمكن عدّها من جملة الأمور الفطرية التي يتّفق على وجودها العقل السليم والفطرة الخالصة، يقول الامام علي (عليه السلام): «وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»^[3]. وعن الإمام الصادق عليه السلام: إنّ الله عزّ وجل خلق النّاس كلّهم على الفطرة التي فطرهم عليها، لا يعرفون إيماناً بشريعة، ولا كفراً بجحود، ثمّ بعث الله

[١]- سورة النحل، الآية ١٠٣.

[٢]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، م.س، ص.٤.

[٣]- نهج البلاغة، الخطبة ١.

الرُّسُلَ تَدْعُو الْعِبَادَ إِلَى الْإِيمَانِ بِهِ؛ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَهْدِهِ اللَّهُ»^[1]. هذا أمرٌ لا يتغيَّر ولا يتبدَّل؛ لأنَّه مبنيٌّ على الفطرة التكوينيَّة التي لا سبيل للتغيير والتبدُّل إليها، فلا يختلف بحسب الأحوال والأزمان بأن يدعو إلى السعادة الإنسانيَّة في حال دون حال أو في زمان دون زمان، ولا بحسب الأجزاء بأن يزاحم بعض أحكام الدين الحنيف بعضه الآخر بتناقضٍ أو تضادٍ أو أيِّ شيءٍ آخر يؤدِّي إلى إبطال بعضها بعضاً»^[2].

ب. إنَّ هذا القول يفترض أصلاً مهمماً، هو «لا بدَّ أنَّ محمداً كان يعرف العبريَّة والسريانيَّة واليونانيَّة، ولا بدَّ أنَّه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على نصوص التلمود والأنجيل المسيحيَّة ومختلف كتب الصلوات وقرارات مجامع الكنيسة، وكذلك بعض أعمال الأدياء اليونانيين وكتب مختلف الكنائس والمذاهب المسيحيَّة، وهذا كلام شاذ لا برهان عليه»^[3].

ت. التآثر الذي يقول به نولدكه باعتقادات الأديان السابقة أو الثقافة الجاهليَّة، هو أمرٌ لا يتوافق والنقول التاريخيَّة التي تؤيِّد كون النبي ﷺ كان على الديانة الإبراهيمية الحنيفية، فهو لم يكن على واحدة منها حتى يكون قد أخذ عنها وطورها، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^[4]، «اللَّهِ جل ثناؤه قد هداه بالفطرة الصافية، والعقل السليم، والوحي من عنده إلى السبيل الذي يبتعد به عن الباطل، ويوصله إلى الحقِّ دِينًا وَقِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا: الملة هي الدين، والحنيف من ترك الأديان الباطلة، واتبع دين الحق، والمعنى أنَّ الصَّراط الذي هدى الله به رسوله محمداً هو دين إبراهيم خليل الرحمن الذي يعظمه أهل الأديان جميعاً وما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ بل من أعدى أعداء الشرك وأهله»^[5].

ث. إنَّ السَّبب وراء التَّشابه بين الأديان السابقة وتشريعات وأحكام القرآن الكريم

[1]- محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ٤١٧.

[2]- العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٢٤٨.

[3]- عبد الرحمن البدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص ٢٤.

[4]- سورة الأنعام، الآية ١٦١.

[5]- محمد جواد مغنبة، تفسير الكاشف، ج ٣، ص ٢٩٢.



هو كونها من مصدر واحد، فهي تتبع من عينٍ واحدةٍ وتنتمي إلى مصدر واحد»، فإنَّ الجميع ترتضع من ثدي التوحيد الذي يعدُّها أحسن تعديل، كما أنَّ القوى البدنيَّة إذا تنافت أو أراد بعضها أن يطغى على بعض فإنَّ هناك حاكماً مدبراً يدبّر كلاً على حسب ما له من الوزن والتأثير في تقويم الحياة الإنسانيَّة. ولا بحسب الأشخاص، فإنَّ المهتدين بهذه الهداية القيِّمة الفطريَّة لا يختلف مسيرهم، ولا يدعو آخرهم إلَّا إلى ما دعا إليه أولهم وإن اختلفت دعوتهم بالإجمال والتفصيل بحسب اختلاف أعصار الإنسانيَّة تكاملاً ورقياً»^[1].

ج. أمَّا فيما يتعلَّق باشتراك القرآن مع بعض الأمور التي تعود للثقافة الجاهليَّة وإقراره لها، فهو ليس لأنَّها ذات مصدرٍ جاهليٍّ، وقد أخذها القرآن عنهم، بل لأنَّ تلك الأحكام والأمور تعود إلى أصل واحد؛ فهي ترتبط برسالات الأنبياء كالحج مثلاً، فهو يعود إلى الديانة الإبراهيميَّة، كما أنَّ القرآن الكريم قد خالف في كثير من الآيات تلك الثقافة ولم يرتض لها أحكامها، من قبيل: تحريم أكلهم لبعض المحرمات^[2]، تحريم الربا^[3]، تحريم الصيد في الحرم المكي^[4] وكثير من الأحكام الأخرى.

ح. قد يكون الغرض من إدراج نولدكه نبوَّة النبي الخاتم استمراراً للنبوات المسيحيَّة واليهوديَّة السابقة لأجل بيان دوام الخط الحضاري الواصل بينها، والذي قد يكون إحدى دعائم الاستعمار العالمي المحكمة، التي يستند إليها في خداع الشعوب والتغريب بها والاستحواذ على ممتلكاتها.

٢. الجانب الثاني: الوحي وقوَّة الخيال

من الأمور التي يستند إليها نولدكه في تحليله للنبوَّة، هي قوله باعتماد النَّبيِّ على قوَّة التَّخيل أو رؤيَّة المنام، فهو يعتقد بأنَّ الوحي يصل إلى الأنبياء عن طريق قوَّة الخيال، فهو تنمية للأفكار السابقة من الأنبياء السابقين، وهذه التنمية تحصل عن

[١]- العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص٢٤٨.

[٢]- سورة البقرة، الآية ١٧٣.

[٣]- سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

[٤]- سورة المائدة، الآية ٩٥.



طريق قوّة الخيال، ويقول في ذلك: «إنّ محمداً حمل طويلاً في وحدته ما تسلمه من الغرباء، وجعله يتفاعل وتفكيره، ثم أعاد صياغته بحسب فكره، حتى أجبره أخيراً الصوت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه رغم الخطر والسخرية اللذين تعرض لهما، ليدعوهم إلى الإيمان»^[1].

والذي اعتمده نولدكه في إدّعاءه المذكور أمور:

- الجانب التاريخي في نبوة النبي، وهو ما يعبر عنه بـ«ما تسلمه من الغرباء» وهو ما ثبت بطلانه من خلال بحثنا في الجانب الأوّل.

- جانب الخيال وتفاعل المعطيات السابقة مع قوة الخيال لدى النبي «وجعله يتفاعل وتفكيره»، وهو يستند كما هو واضح إلى أمرين:

الأوّل: وهو انتفاء الموضوع الذي يتفاعل مع تفكير النبي حيث أبطلنا كونه يعتمد على من سبقه من انبياء.

الثاني: كيف يمكن لقوّة الخيال أن تأتي بنصّ أو وحي لم يُعهد من قبل، خالف فيه شعر العرب ونثرهم فضلا عن كتب الأنبياء السابقين.

والسبب في تحليل نولدكه للوحي بهذا الشكل يعود إلى تعريفه للوحي وماهيّة الوحي التي يقول بها، فسنتلح على ماهية الوحي في مباحث الفلسفة الغربيّة، وكيف أصبح الوحي عندهم معادلاً للتجربة الدينيّة؟ ونتعرّف على ماهيّة التجربة الدينيّة؟ فنولدكه يرى الوحي معادلاً لتجربةٍ دينيّةٍ يمرّ بها النبي وليس أمراً متّصلاً بالله تعالى ينزله إلى أنبياءه.

التجربة الدينيّة: لقد ظهر مفهوم التجربة الدينيّة مع فريدريك شلايرماخر^[2]، فهو أوّل من تناول مصطلح «الشعور الديني»، وضمّن كتابه «حول الدين» تعريف التجربة الدينيّة التي كان يقصد بها: الشعور بالاعتماد على وجود مطلق وحقيقة مطلقة، وهو

[1]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص.٤.

[2]- Friedrich Schleiermacher.



يعتقد بانتماؤها إلى الجانب الشعوري للإنسان، فليست من سنخ العلم والمعرفة، فهي تمنح الإنسان شعوراً روحانياً ذا درجات، وأعلى درجاته تتمثل بـ «الوحي»^[1]. إنَّ طرح مفهوم التجربة الدينية في اللاهوت المسيحي أسفر عن تغييراتٍ وتحولاتٍ عميقةٍ في المباحث الدينية؛ حيث استخدم للدلالة على المواجهة المصحوبة بـ «التأثر»، وهي تعبيرٌ عن حالةٍ من الانفعال الخاص، فالتجربة الدينية تتضمن انفعالاً روحياً يحدث للأشخاص حينما يشعرون بارتباطهم بأمرٍ مقدسٍ وامتعالٍ، وهي تمتزج بالمفاهيم الدينية والمعتقدات امتزاجاً كاملاً^[2].

لقد تبلورت هذه النظرية في اللاهوت الليبرالي، فالوحي عند اللاهوتيين الليبراليين نوع من التجربة الدينية^[3]، والوحي للنبي وفقاً لهذه النظرية هو عبارة عن تفسير وفهم النبي والحالة الشعورية التي يعيشها نتيجة ارتباطه بالله تعالى، فهو لم يتلق الوحي على هيئة كلام؛ لأنَّ تجربته ليست تجربةً كلاميةً، بل هي حالة شعورية يقوم بتفسيرها للناس حسب لغاتهم^[4]. فالتجربة الدينية وفقاً لذلك تتميز بمجموعةٍ من الخصائص:

- اشتغالها على انفعالٍ معنويٍّ وروحيٍّ.

- حدوثها بشكلٍ عمليٍّ وواقعيٍّ، ولا علاقة لها بالمنطق والعقل.

- تعتمد على ذات الفرد ولا تنتقل إلى الغير (فهي ذات طابع شخصي)^[5].

ولهذا تعددت النظريات التي تتعلّق بالوحي، والتي تعتبر الوحي أمراً بشرياً، والنبي هو فاعل الوحي، فالوحي نتيجة ذلك ليس إلا عملاً إنسانياً، وأهم هذه النظريات^[6]:

- الوحي نارٌ باطنيةٌ: يعتقد بعض الباحثين، والذين يرون الوحي فعاليةً بشريةً،

[١]- لانا قطان- فطيمر شيخو، مفهوم التجربة الدينية من المنظرين الغربي والإسلامي: جيفري لانغ أمودجًا، ص ١٣١.

[٢]- ينظر: علي رضا قائمي نيا، الوحي ليس تجربةً دينيةً، ص ٤٨-٥١.

[٣]- م.ن، ص ٤٠.

[٤]- م.ن، ص ٤٨.

[٥]- م.ن، ص ٥٠.

[٦]- ينظر: حامد حسينيان، ترجمان وحي، ص ١٦٦-١٦٩.





بأنّ الوحي شيء شبيه بالنار الباطنية الموجودة في لا وعي النبيّ، فهو نتيجة اشتياقه الشديد لهداية الناس يعتقد بارتباطه بالله تعالى، نجد ذلك عند أمثال (درمنجام وكارن ارمسترانج)، فالنبيّ مثل الشاعر الذي لديه طاقة داخلية، وهو يقوم بالاستفادة منها في خلق المعاني المختلفة ويعتقد أنّها من الله تعالى.

- **النّبوغ وفكر الإصلاح:** ترى هذه النظرية أنّ الوحي هو نتيجة نبوغ وإبداع النبيّ لإصلاح المجتمع وتغيير أوضاعه، فالأنبياء هم أذكاء ونوابغ الساحة الاجتماعية الذين سعوا لبناء المدينة الفاضلة.

- **التجربة الدينية:** وهو ما تحدّثنا عنه سابقاً، وقلنا إنّ مفهوم تمثّل في جهود شلايرماخر التي سعت للحفاظ على ما تبقى من تراث المسيحية بعد عصر النهضة والتنوير الذي جعل الفكر المسيحي تحت السؤال والبحث، فكان مفهوم التجربة الدينية هو الحلّ للخروج من مأزق التناقضات والإشكالات العديدة التي طالت المعتقد المسيحي آنذاك.

وعلى أساس هذا التراث قامت الفكرة التي رأت الوحي نتاجاً إنسانياً لأجل إصلاح المجتمع وتغييره اعتماداً على التراث الديني السابق له كما يعتقد نولدكه بذلك، وهو يرى تجلي الوحي من خلال الخيال وهو ما يحصل عن طريق الأحاسيس والغرائز. وهذا يدفعنا لتناول الجانب الثالث في تحليله للنبوة، وهو تفاعل الخيال مع الأحاسيس والغرائز.

٣. الجانب الثالث: تنمية قوّة الخيال عن طريق الأحاسيس والغرائز

وهو ما يعبر عنه نولدكه حين تعريفه بخلوة النبي وتفاعل أفكاره مع ما أخذه عن الغرباء، بـ «حتى أجبره الصوت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه رغم الخطر والسخرية اللذين تعرض لهما ليدعوهم إلى الإيمان... فإذا كانت النبوة بالإجمال تصدر من المخيلة المنفصلة وموحيات الشّعور المباشرة أكثر مما تصدر من العقل النظري... لهذا السبب اعتبر ما حرّك نفسه أمراً موحى به، منزلاً من السماء، ولم يختفِ اعتقاده اطلاقاً،



بل اتبع الغريزة التي كانت تدفع به تارة إلى هنا وطوراً إلى هناك؛ ذلك أنه اعتبر هذه الغريزة صوت الله الذي أتاه»^[1].

فالوحي هو صوتٌ غريزيٌّ نتيجة انفعال النبيّ بالأحكام السابقة للشرائع السماويّة من جهة، ومن جهةٍ أخرى كان هذا الصوت الغريزي داعياً للإصلاح والانقلاب على الأوضاع الموجودة. يؤكّد نولكه في كتابه على جانبي الغرائز والأحاسيس عند الأنبياء واتّصالها بقوة الخيال، وقوّة الخيال تكون فعاليتها أكثر وأشد عند النوم، وتظهر بشكل الرؤى ويعمل الأنبياء عن طريق إحساساتهم بكشف رؤياهم وتفسيرها. وكلا الاعتقادين بأنّ الوحي هو ترجمان رؤى النبيّ أو كونه مكاشفة تحصل عن طريق الغرائز والأحاسيس، هما اعتقادان باطلان؛ لأسباب، هي:

أ. من المؤكّد أنّ ارتباط النبيّ لا علاقة له لما يراه الأنبياء في عالم الرؤيا وقوّة تخيلهم، فحقيقة الوحي تعتمد إنزال الحقائق الدينيّة إلى عوالم الوجود، سواء أكان ذلك في المنام أم اليقظة أم عالم الدنيا، وهذا الأمر يكون عن طريق بشريٍّ غير عاديٍّ، وهذا ما يكون إثباته عن طريق العقل والنقل، وإثبات عصمة الأنبياء وعدم كذبهم وصحة ما يقولون.

ب. كيف يمكن للوحي الإلهيّ بهذه المعان العظيمة -التي أذهلت العرب وأعجزتهم ونالت من عظمتهم- أن يكون حاصل رؤيا وخيال للنبي، فأين الخيال والرؤيا من هذا الإعجاز الإلهي، فنحن والنصّ الإلهي لا نواجه مجموعةً من الكلمات التي يمكن أن يكون النبيّ قد تخيلها أو رآها في منامه، فالإنسان عندما يتخيّل أموراً، فإنّه يحلّق في خياله بين أمورٍ مختلفةٍ قد لا يوجد بينها ترابطٌ إلّا من باب تداعي المعاني، فكيف ينسجم هذا المعنى والنصّ الإلهي الذي فاق من قبله وأعجز من جاء بعده.

ت. الظاهر تأثر نولدكه بأفكار معاصره زيجموند فرويد عالم النفس الشهير، والذي كانت له دراسات وتأمّلات حول المباحث الدينيّة، وكان يرى الدين من أقدم وأقوى الأميال البشريّة الذي كان عبارة عن نوع من الدفاع في قبال ظواهر الطبيعيّة، مثل

[1]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص 3-5.



الزلازل والسيول والأعاصير والأمراض والموت وغيره^[1]، وبذلك كان فرويد يعتقد بأن الدين هو نتيجة الوهم البشري، فللغرائز والوهم والخيال دورٌ مهمٌ في اتجاهه الديني وعدم إشباع هذه الجوانب من شأنه أن يقود الإنسان نحو الخيال والتوهم^[2]، واختلاف نولدكه عن فرويد يكون في أنّ فرويد يرى كلّ الدين نتيجة وهم البشر في حين أنّ نولدكه يرى النبوة فقط كذلك.

ث. اصطدام هذه النظرية بالاعتقاد الإسلامي الذي يرى الوحي امتدادًا لعالم الغيب، فالوحي في نظر الإسلام هو ما كان عن طريق الرسول أو الإلقاء الباطني أو رفع الحجاب^[3]، ورفع الحجاب يكون بدون أيّ واسطة في البين. والقرآن الكريم صريح في بيان ارتباط الوحي بالله تعالى وكونه نازلًا عنه.

ج. عدم انسجام ما يقوله نولدكه والفكر العقلي السليم، فالنبوة أمرٌ ضروريٌّ، وهي لطفٌ إلهيٌّ بالبشر، والوحي بهذا المعنى ارتباط للنبي بالله تعالى وليس لعاقل بعد أن يرى آيات النبي ومعجزاته أن يقول بأنها تخيلات النبي أو أوهامه أو تفسيره لرؤى رآها، فالإسلام يرى النبي معصومًا لا يمكن أن يعرض عليه السهو والخطأ في كلّ مراحل الوحي والتبليغ^[4].

٤. الجانب الرابع: دافع التغيير الاجتماعي

«فغالبًا ما استخدم سلطة القرآن، ليفرض أمورًا لا علاقة لها بالدين، لكن من العدل ألا نتجاهل من جهة أن الدين ونظام المجتمع في ذلك الحين كانا وثيقي الارتباط، وأنّ إنزال الله إلى أكثر الأمور إنسانيةٍ إنّما يرفع على العموم من شأن الحياة اليومية إلى مستوى إلهيٍّ من مستوى آخر»^[5].

[١]- جان هيك، فلسفة الدين، ص ٧٧-٧٨.

[٢]- ينظر: زيجموند فرويد، نظرية التحليل النفس، ص ٧٤.

[٣]- سورة الشورى، الآية ٥١ ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسَلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

[٤]- ينظر: عبد الرحمن البدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ص ٤٩.

[٥]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ٦.



«حتى أجبره أخيراً الصوت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه رغم الخطر والسخرية اللذين تعرّض لهما، ليدعوهم إلى الإيمان»^[1].

هنا تأخذ الدّعوة جانب الاجتماع، ويتّجه الصوت الداخلي كما يسمّيه نولدكه بالصوت الداخلي، هذا النوع من الرؤية يعكس الاعتقاد بكون النبوة حاصلًا اجتماعيًا ونتيجة تطوّرات المجتمع، فالنبوة وفق هذه النظريّة ليست سوى نبوغًا اجتماعيًا، فالأنبياء هم مصلحون اجتماعيون يعملون على إحداث تغييراتٍ مهمّةٍ في المجتمع بحيث يمكننا دعوتهم بصنّاع المجتمع، والوحي وفق هذا التّظر يكون نبوغًا فكريًا يهدف إلى بناء مجتمع صالح^[2]. ويرد على ذلك:

- هذا الرأي يقويّ من اعتقاد نولدكه بأنّ الوحي ليس إلهيًا.

- نزع اللباس الإلهيّ عن الأنبياء يجعلهم نوابغ بشريون يمكن لغيرهم إذا توفّر لهم ذلك النبوغ أن يصلوا إلى ما وصلوا إليه، وهذا يتعارض مع الاعتقاد الحقّ القاطع بالهيّة الأحكام النبويّة وصحة ارتباطها بالله تعالى، وما ذلك الإصلاح الاجتماعيّ سوى مظهر من مظاهر أصالتها وارتباطها بالله تعالى.

- إنّ دافع التّغيير الاجتماعيّ موجودٌ عند كثير من رجالات الإصلاح عبر التاريخ، ولكن هل دفع ذلك بهم إلى ادّعاء النبوة والقول بأنهم أنبياء من قبل الله تعالى، إضافة لذلك لا نجد في تلك الثورات التي قامت لإصلاح المجتمع ذلك الانتشار بين البلدان المختلفة والدعوة الواحدة إلى الاله الواحد، فالدّعوة إلى إصلاح المجتمع والرغبة في ذلك لا يمكن لها أن تكون مقوّمًا لنبوة النبي، فالنبوة أمر وشأن إلهيّ يختصّ به الله تعالى من اصطفى من أوليائه.

[1]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ٤.

[2]- ينظر: مجيد ابادي ومجيد كوبائي، التجربة الدينية والوحي النبوي، ص ٣٣.



ثانيًا: الجوانب التي اعتمدها نولدكه في دعم آرائه

١. الجانب النفسي

لا يخفى التأثير الواضح لنولدكه بمعاصره عالم النفس المعروف زيجموند فرويد في الاستفادة تارة مما يسميه أساليب الدفاع النفسي^[1] (كالإنكار والتبرير والإزاحة مثلاً) والتي يعتبرها ضرورة حياتية لاستقرار الشخص وتوازنه النفسي، وتارة يعتمد طريقته في تحليل شخصية النبي، وتارة نجده قد اعتمد كثيراً في إقناع مخاطبي كتابه على تحريك مشاعرهم وإقناعهم بما يريد بواسطة أساليب نفسية متنوّعة، حيث نجد نولدكه في هذا الجانب قد استعمل:

أ. أساليب الدفاع النفسي: هناك آليات اعتمدها نولدكه في دفاعه عمّا يريد إثباته، رغم ادّعائه طبعاً الحيادية والموضوعية في البحث العلمي! ومن أهم تلك الآليات والتي تبدو في مطاوي بحثه هي آلية الإنكار^[2]، حيث تعتبر إحدى الآليات الدفاعية التي يستخدمها الإنسان للفرار مما لا يحب، أو مما يسبّب له الألم والقلق^[3]، حيث نجد تحقيق نولدكه حول مصادر تعليم النبي مليء بالإنكار، وفضلاً عن كون الإنكار هنا آلية دفاعية يستخدمها لإخفاء مخاوفه إلا أنّها من جهة أخرى تعكس كون ما أتى به النبي هو الحقّ الذي كان نوره يخيف نولدكه وأمثاله، وإنكاره هذا يتمثل في أمورٍ مهمّةٍ مختلفةٍ، منها إنكاره كون الوحي إلهياً، وأنّ ما عند النبي من أحكام وتعاليم هي مما اقتبسها من اليهود والنصارى، «إنّ أهمّ تعاليم محمد مأخوذة من اليهود والمسيحيين وليست نابعة من عقله»^[4]. وتسميته الوحي بالصوت الداخلي الذي أقض مضجع النبي، فجعله يبادر

[١]- آليات الدفاع النفسي: مجموعة من الآليات اللاشعورية التي تسخرها لنا من أجل حماية الشخصية من القلق، وفي حالة استعمالها بإفراط يؤدي إلى تفاقم القلق والضعف المتزايد، ما يجعل الشخصية معرضة لضربات نفسية وجسدية مختلفة. (سامر جميل رضوان، الصحة النفسية، ص ٢٣٧).

[٢]- Denial.

[٣]- ينظر: حامد عبد السلام زهران، الصحة النفسية والعلاج النفسي، ص ٤٣.

[٤]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ٤٣.



إلى الدعوة وإنذار الناس «اعتبر ما حرّك نفسه أمراً موحى به، منزلاً من السماء»^[1]، وأنّ السور القرآنيّة التي جاء بها النّبّي كانت نسيجاً انتظم في مخيلته وأبدعه بهذا الشكل أخذاً به ممن سبقه»، وأنّ محمداً أعلن عن سور، أعدّها بتفكير واعٍ وبواسطة استخدام قصصٍ من مصادر غريبةٍ ..، وكأثّها وحيٍّ حقيقيٍّ من الله تعالى»^[2].

ومن الآليات النّفسيّة الأخرى التي يمكن ملاحظتها بوضوح هي آلية التبرير^[3]، وهي تفسير السلوك الفاشل وتعليله بأسباب منطقيّة معقولة، وأعدار مقبولة شخصياً أو اجتماعياً، بحيث يدفع الفرد عن نفسه الاتهامات التي يمكن أن توجّه إليه^[4]، يحتاج الإنسان هذه الآليّة حينما يعلم بأنّه يفعل أمراً خاطئاً، كقيامه بتزييف الحقائق وتشويهها، فيأتي بالأعدار والأسباب التي تخفي قباحة ما عمله، كقوله بأنّ أعظم كلمة في الإسلام وهي (لا إله إلا الله) ذات أصلٍ يهوديّ، ويقوم بذكر الأسباب في ذلك وهو كثرة اليهود في أماكن عديدة من شبه الجزيرة العربية وتردّدهم على مكّة أو كون صلاة النبي وتهجّده ذات أصلٍ مسيحيٍّ أو كون الإسلام هو الصيغة المسيحية التي دخلت إلى بلاد العرب كلّها^[5]، وهو واضح البطلان في الاختلاف بين التعاليم المسيحيّة والعبادات التي يؤدونها وبين عبادة المسلمين ومناسكهم.

أما الإزاحة^[6] التي تتمثّل بإعادة معكوسة لما يمرّ به الفرد من مشاعر وانفعالات إلى موضوعات أو أشخاص ليسوا هم السبب فيها^[7]، حيث نجد نولدكه من خلال عرضه المتقدّم يزيح ما ابتليت به الديانتين المسيحية واليهودية من تحريفٍ لأحكامها وحقائقها

[1]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص.5.

[2]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص.6.

[3]- Rationalization.

[4]- ينظر: حامد عبد السلام زهران، الصحة النفسية والعلاج النفسي، ص.٤٢.

[5]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص.٨.

[6]- Displacement.

[7]- ينظر: حامد عبد السلام زهران، الصحة النفسية والعلاج النفسي، ص.٤٤.

نحو الديانة الإسلامية ووصم الإسلام بتلك الصفات، بحيث يحاول البحث وبصعوبةٍ بالغةٍ عن وجوه الاشتراك بينها، وجعل المحرّف من تلك الديانات مصدرًا لتعاليم الإسلام الحنيف بتعبيره: «إنّ الدين الجديد الذي قدّر له أن يهزّ العالم كلّه، انصهر في وجدان محمد من مواد مختلفة^[1]، وأنى لهذا النور الإلهي أن يكون من تلك الديانات المحرّفة.

ب. التحليل النفسي لشخصية النبي: يحاول نولدكه في طيّات بحثه تحليل شخصية^[2] النبيّ خلال سيره في بيان مصادر تعليمه ودعم آرائه وما يرتضي من أقوال بواسطة الأبعاد الشخصية عند النبي، فزاه مثلا يقول: «إنّ روح محمد كان يشوبه نقصان كبيران يؤثّران على سمّوه، فإذا كانت النبوة بالإجمال تصدر من المخيّلة المنفعلة وموحيات الشعور المباشرة، أكثر مما تصدر من العقل النظري، فإنّ محمّدًا كان يفتقر إلى هذا بشكلٍ خاصٍ، ففيما كان يتمتّع بذكاءٍ عمليٍّ كبيرٍ لم يكن له من دونه أن ينتصر على كلّ أعدائه، أعوزته القدرة على التجريد المنطقيّ إعوازًا شبه تام، لهذا السبب اعتبر ما حرّك نفسه أمرًا موحى به، منزلاً من السماء، ولم يختبر اعتقاده إطلاقًا، بل اتّبع الغريزة التي كانت تدفع به تارة إلى هنا وطورًا إلى هناك؛ ذلك أنّه اعتبر هذه الغريزة صوت الله الذي اتاه»^[3]، هنا يحلّل نولدكه شخصية النبي على أنّها مزيجٌ من بُعدين: عملي، ونظري. ويراه لم ينجح في التنظير (الجانب النظري) لما يعتقد، فاقتصر على البُعد العاطفي الغريزي، فالغريزة هي من تحرّكه وتبعته نحو التبليغ إلى دين الله، والدعوة إلى الإيمان به، وهنا نجد نولدكه يخفق في تأسيسه لما يريد، فأنى للغريزة أن تكون محرّكًا نحو حركةٍ إلهيةٍ قد طالت المشرق والمغرب وقلبت العرب وثقافتهم رأسًا على عقب وأطاحت بما كانوا عليه، وهو يُدين في تحليله هذا إلى المدرسة النفسية التي ترى في الغريزة سببًا للسلوك

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص١٩.

[٢]- الشخصية هي صفة معنوية تميز كل فرد إنسان بشكل خاص متميّز عن الآخر وهي بصمة وجودية كونية للإنسان، والكل يعرف بإحساسه الداخلي وتقييمه الوجداني معنى الشخصية ولكن لا يقدر أن يصف إحساسه بكلمات محددة واضحة وبناء على معايير علمية ثابتة ومقاييس محددة أنماط الشخصية أسرار وخفايا، كارل ألبرت، ص٦١.

[٣]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص٥.



الإنساني ودافعاً نحوه^[1]، وقد ثبت بطلان هذه النظرية من خلال النظريات التي تلتها، فالغريزة وإن كانت سبباً لنوعٍ من الأفعال (التي تشمل الجانب الطبيعي في الحياة كالأكل والشرب وغيرها)، لكنّها لا يمكن أن تكون السبب في كلّ الأفعال الإنسانية، على الخصوص تلك المتّسمة بسمّة إلهية وتنتمي إلى ساحة القرب الإلهي، فكما ينفي النقل ذلك، فإنّ العقل بدوره يرى ذلك محالاً وغير قابلٍ للصدق والتحقّق.

كما يتحدّث نولدكه عن الانطوائية والاعتزال عند النبيّ، وهو ما جعله يزوج الديانات السابقة لأجل إبداع دينٍ جديدٍ ينقذ به بني قومه، وهو ما ناقشناه سابقاً وقمنا برده. وعن الحماسة الشديدة والاندفاع عند النبي ﷺ حيث يعبر عن ذلك بأنّ النبيّ كان «متحمّساً للغاية لإلهه ولخلاص نفوس بني قومه، لا بل لخلاص البشرية جمعاء»^[2]، قد يرى نولدكه في الحماس نوعاً من الصبغة السلبية، لكنّه وفق التصرّو الإسلاميّ أمر في غاية الإيجابية، فقد كان النبيّ يسعى بكلّ قوّة ولم يأل جهداً في إبلاغ رسالة السماء إلى كلّ أنحاء العالم، وكان من سعيه ما ذكره القرآن الكريم في سورة طه: ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾^[3]، «ففي هذه الآية الكريمة نفحة من نفحات السماء، وروح من رحمة الرحمن، يتلقاهما النبيّ الكريم، من ربّه، وهو في هذا المعترك الصاحب بينه وبين قومه، الذين لجّ بهم العناد، وإيذاء له وهو البارّ بهم، الحريص على هدايتهم، واستنقاذهم من الضلال والهلاك وليس يدرك ما كان يجد النبيّ من خلاف قومه عليه، من أسى وحسرة، إلّا من يستمع إلى قوله تعالى في وصف الله سبحانه للرسول بقوله: ﴿لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾^[4]، وليس يتصرّو مدى ما كان يحمل النبيّ من آلام، وما يكابد من مشقّات، وهو يدور حول هؤلاء السفهاء من قومه، ليجد منفذاً ينفذ منه إلى مواقع الهدى منهم ومواطن

[1]- ينظر: محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، ص ١٧.

[2]- محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، م.س، ص ٧.

[3]- سورة طه، الآيتان ١-٢.

[4]- سورة التوبة، الآية ١٢٨.



الاستجابة فيهم، ليس يتصوّر هذا إلا من يستمع إلى قوله تعالى، ناصحاً لنيّته، داعياً إياه إلى الرفق بنفسه، والمصالحة مع كيانه، الذي كاد يتمزّق أماً وضيّقاً وحسرةً عليهم؛ إذ يقول سبحانه وتعالى له: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ﴾^[1]»^[2].

وكذا نجد في طيات توصيفات نولدكه للنبي ﷺ عبارة «فغالبًا ما استخدم سلطة القرآن ليفرض أمورًا لا علاقة لها بالدين فإنه لم يتوانَ عن استخدام وسائل مردولة، أجل حتى ما يسمى الخداع باسم الدين من أجل نشر ما آمن به»^[3]. فالنبيّ استعمل كل ما كان متاحًا لديه لأجل تمرير ما كان يبغى وما يؤمن به، وهو إشارةٌ لضعف الشخصية وسيطرة الأهواء عليها وتسييرها من قبل ميولها ورغباتها، وهو ما ينطق القرآن الكريم بتكذيبه صريحًا، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^[4]؛ «لأنّ دراسة تاريخه وسمات شخصيته المبنيّة على العقل والاتزان، تدلّ على أنّه كان يزن كلّ كلمة يريد أن يتكلّم بها لتكون كلمة عقل وحق، مما جعله موضع احترام كلّ أفراد مجتمعه قبل النبوة؛ لأنّه كان الصادق في قوله، الأمين على مجتمعه، كما أنّ دراسة مفاهيم رسالته التي تتحرّك في مواقع الغيب من جهة، وفي مواقع الحسّ من جهة أخرى، توحى بالحقيقة التي لا يقترب إليها الباطل من قريب أو من بعيد»^[5].

ومن جملة ما يركز عليه نولدكه في هذا السياق قوله: «لكنّ محمدًا يضع نفسه في مرتبة أسمى من الأنبياء إذ يدّعي لنبوّته معنًى ختامياً ﴿خاتم النبيين﴾»^[6]، فهو يعتبر هذه الحقيقة هي ادّعاء محض، وهو ليس بعجيب بعد تشكيكه في أصل الوحي وكيفيته ومصادقيّة النبيّ أن يصل به الأمر إلى إنكار خاتميّة الدين الإسلاميّ للأديان الإلهيّة،

[١]- سورة فاطر، الآية ٨.

[٢]- بتصرف: عبد الرحمن الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، ج ٨، ص ٧٧٨.

[٣]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ٦.

[٤]- سورة النجم، الآية ٣.

[٥]- محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج ٢١، ص ٢٥٤.

[٦]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ١٩.



ويمكن القول بأن هذه النتيجة طبيعية لمن أنكر كل هذه الأمور أن ينكر خاتمته، فمن أنكر الأصل أنكر الفرع كذلك، فإذا كان الإسلام مأخوذاً -كما يقول نولدكه- من الأديان السابقة وتقاليد العرب الجاهلية، فبأي حق يكون الخاتم لها والأفضل بينها! ولكننا علمنا بطلان دعواه في ذلك جميعاً فيما تقدم.

١. الجانب التاريخي

يوظف نولدكه المعلومات التاريخية لإثبات مدّعياته وجعلها أشدّ قوّة، فإن الاستدلال الخالي من المعلومات التاريخية وخاصّة في هكذا قضايا يكن ضعيفا ويثير تساؤلات عدّة عند المتلقّي، ولدفع هذه التساؤلات والشكوك التي يمكن أن تُثار عليه نجده يأتي بوثائق تاريخية تدعم ما يقول فتناهى به عن ساحة التحليل الذاتي البحث.

فراه يعتمد في بيان حقيقة النبوة ونشأتها وتطورها على نشأتها في بني إسرائيل وتطورها عنهم إلى المسيحية، ثم وصولها إلى العرب في ثوبٍ جديدٍ ألبسها إياه النبي لدوافع ذاتية^[1]. أو العمل على إثبات كون مصدر الإسلام هو الديانة المسيحية؛ بسبب إطلاق الكفار على أتباع النبي كلمة (الصابئة)، أو اعتبار الإسلام حنيفا في إشارة إلى أتباعه الديانة المسيحية، أو لجوء المسلمين إلى ملك الحبشة المسيحي، أو إثبات التشابه المعنوي بين معاني القرآن وسوره وقصصه بما جاء في كتب الديانتين اليهودية والمسيحية^[2]. أو نقل الشواهد التاريخية فيما يتعلّق بأُمّية النبي ونقاش واقعية قدرته على القراءة والكتابة من عدمها^[3]، وقد ناقشنا هذه الادّعاءات فيما تقدّم بشكلٍ تفصيليٍّ.

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ٣-٥.

[٢]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، م.س، ص ٩.

[٣]- م.ن، ص ١٢-١٣.



ثالثاً: أساليب الإقناع العامة

يتميّز الإقناع^[1] بكونه فناً يعرف بأنه «الجهد المنظم المدروس الذي يستخدم وسائل مختلفة للتأثير على آراء الآخرين وأفكارهم، بحيث يجعلهم يقبلون ويوافقون على وجهة النظر في موضوع معين، وذلك من خلال المعرفة النفسية والاجتماعية لذلك الجمهور المستهدف»^[2]، ونجد أنّ نولدكه قد استعمل العديد من الوسائل الإقناعية لكسب تأييد المخاطب وقبوله ما يطرح من أمور:

١. كسب الثقة: وهو ما يعمل عليه نولدكه ابتداءً بطرحه أموراً مقبولة لدى عامة القراء الذين يستهدفهم الكتاب، بتعريفه أنّ الشعوب كلّها قد عرفت النبوة أو ما يشبهها، لكنّها لم تتطوّر إلا في الشعب الإسرائيلي، الذي تطوّرت النبوة فيه من مستوى بسيط إلى مستوى السلطة والحاكمية^[3]، فنراه بذلك يتراوح في طرحه بين النبوة في بني إسرائيل ونبوة المسيح إلى نبوة نبينا الخاتم ﷺ، من خلال طرح مجموعة من الأمور التي يرى فيها الاشتراك بين تلك الديانات والإسلام، أو بالأحرى أنّ الإسلام أخذ تعاليمه عنها.

٢. التدرّج المنطقي في طرح الأحداث: لا يطرح نولدكه اعتقاداته بشكلٍ دفعيٍّ، بل يستعمل التدرّج المنطقي في طرح الأحداث بأسلوبٍ يجعل المخاطب يعيش تلك الأحداث دون أن تُثار ضده الأسئلة أو تحوم حوله الشكوك، فهو يبتدئ بذكر تاريخ النبوات وتطوّرها والأحداث التي مرّت بها، ثم ينتقل إلى نبوة النبي، فيقوم بتحليلها وكيف أمكنه الحصول عليها؟ وكيف استعمل التعاليم السابقة في إخراج دينه ومصادره في ذلك؟ وإثبات أنّه استند إلى المواد المسيحية واليهودية وتعاليم الجاهلية في ذلك، ومناقشة مسألة أمية النبي والإتيان بأدلة في ذلك ناقش فيها الآراء التي تُثبت أو تنفي

[1]- Persuasion.

[٢]- عبير حمدي، الإقناع والتأثير، ص ٧.

[٣]- ينظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ٣.



ذلك، ثم يخلص إلى القول باستقاء النبي تلك المصادر عن طريق المشافهة لا الكتابة أو القراءة؛ لأنه لم يكن عالماً بها، أو القول بأنه كان على علمٍ بها ولكن بشكلٍ بسيطٍ.

٣. التحليل النفسي لشخصية النبي: كما تبين سابقاً، فقد اضطلع نولدكه بتحليل شخصية النبي، فهو لا يتورع عن وصف النبي بقوله: «إنَّ محمداً كان بطبعه ضعيف العزم. أجل، لقد كان يخاف إلى درجة أنه لم يتجرأ في البدء على المجاهرة برسالته، لكن الصوت الداخلي أقص مضجعه: لقد وجب عليه أن يعظ، وأن يتشجع من حين إلى آخر كلما خانته الشجاعة، وذلك رغم التعبيرات والإهانات التي وجهها إليه حتى أصدقاؤه السابقون»^[1]. فضلاً عن سخافة ما يدعيه في ذلك، فالتاريخ ينقل لنا العديد من المواقف التي عمي عنها نولدكه خلال تحقيقه! منها «بعد أن دارت معركة حنين والتقى المسلمون والكفار، ولَّى المسلمون مدبرين فطفق رسول الله ﷺ يركض ببغلته قِبَل الكفار... ثم قال: «أي عباس، ناد أصحاب السمرة» فقال عباس: -وكان رجلاً صيئاً- فقلت بأعلى صوتي: أين أصحاب السمرة؟ قال: فوالله لكأن عطفنهم حين سمعوا صوتي عطفة البقر على أولادها، فقالوا: يا لبيك، يا لبيك، قال: فاقتلوا والكفار... فنظر رسول الله ﷺ وهو على بغلته كالمطاول عليها إلى قتالهم، فقال عليه ﷺ: «الآن حمي الوطيس وظهرت شجاعة النبي ﷺ التي لا نظير لها في هذا الموقف الذي عجز عنه عظماء الرجال»^[2]. والكثير من الحالات الأخرى التي يمتلئ بها التاريخ^[3].

وكما لاحظنا أيضاً فيما تقدّم نماذج أخرى لتحليله شخصية النبي ﷺ، ما يوحى للمخاطب بأنه عالمٌ بها ومحيطٌ بدقائق أمورها وما تشتمل عليه من حالات وكيف أودى به ذلك إلى ادعاء النبوة الخاتمة.

٤. المحاورة المباشرة مع المخاطب: نجد نولدكه في بيانه يعتمد أسلوب الخطاب المباشر،

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ٥.

[٢]- سعيد بن وهف القحطاني، رحمة للعالمين، ص ١٠٦.

[٣]- م.ن، ص ١٠٤.

وهو ما يجعله قريباً من المخاطب، يتحاور معه، ويثبت له ادّعاءاته بطريقة حوارية تجعله وكأنه يتكلّم وجهاً لوجه مع مخاطبه، وينساب في بيان أدلّته ضمن تحقيق يرتبط به مباشرة، وهذه الإنسيابية تجعل المخاطب قريب لقبول ما يعرض عليه، حيث نرى أنّ عقول الناس مبرمجة لقبول ما تراه مناسباً من معطيات حسية أو عقلية^[1].

٥. اعتماد الأسئلة: يعتمد نولدكه في تهيئته عقلية المخاطب السؤال لتمرير ما يُريد دون الإخبار الذي قد يجعل المخاطب حذراً من قبول ادّعاءاته، حيث تعتبر الأسئلة من الأدوات الفاعلة في عملية التّخاطب، فهي ذات أهمية كبيرة في إقناع المخاطب والتأثير عليه^[2].

فلاحظ قوله في بحثه عن مدى معرفة العرب بالتراث اليهودي أو المسيحي: «من الصّعب جدّاً الإجابة على السّؤال حول شكل الأدب الديني، الذي كان يعرفه اليهود والمسيحيون العرب في ذلك الحين وكميته»^[3]، ويقول في سبب التفاف الناس حول النبي: «ولو أنّه كان دجّالاً وحسب فكيف انضمّ إليه رجال مسلمون كثير، كرام عقلاء»^[4]، أو اعتماده الأسلوب الاستفهامي، كقوله: «فحتى لو سافر محمد إلى سوريا مراراً -والمئات من بني قومه قاموا بهذه الرحلة سنوياً- لم يكن من الضروري لوثنّي من مكّة أن يذهب إلى سوريا أو الحبشة ليتعرّف على ديانات الوحي»^[5]، وقوله: «لو تسنّى لنا أن نتعرّف على حياة أنبياء آخرين، بالقدر نفسه الذي تعرّفنا فيه على حياة محمد، لفقد كثيرٌ منهم المرتبة الجليلة التي يتمتّع بها الآن»^[6]، حيث يُشير بذلك إلى عدم عصمة الأنبياء. وإمكانية خطأهم وارتكابهم المعصية وهو ما يرفضه العقل والنقل.

[١]- ينظر: هاري ميلز، فن الإقناع، ص ٢٣٩.

[٢]- ينظر: م.ن، ص ٢١١.

[٣]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص ١٠.

[٤]- م.ن، ص ٥.

[٥]- م.ن، ص ١٥.

[٦]- م.ن، ص ٧.



خاتمة

عمل المقال على تحليل جزءٍ من كتاب تاريخ القرآن لمؤلفه تيودور نولدكه، وهو الفصل المختص بدراسة مصادر تعليم النبي ونقدها، حيث كان الاعتقاد بالجنبة الإنسانية في النبوة واضحاً جلياً عند نولدكه، وهو يعرف جوهر النبوة بأنه يقوم على تشبع روح النبي من فكرة دينية ما، تسيطر عليه أخيراً فيترأى له أنه مدفوع ليلبغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنها حقيقة آتية من الله، فالنبوة وحسب اعتقاد نولدكه هي حصيلة لتمازج التاريخ المتمثل بتراث الأديان السابقة والاجتماع المتمثل برحلة التغيير المنشودة في المجتمعات، حيث نجد أن التمازج التي يستدل بها نولدكه لإثبات التشابه بين تعاليم القرآن والأحكام السابقة (مثل الدعوة إلى كلمة التوحيد والإيمان بالله تعالى) هي أمور كلية قد تكون موجودة بين كثير من الديانات حتى غير التوحيدية منها، كالاعتقاد بالله والإيمان بالأنبياء حتى يمكن عدّها من جملة الأمور الفطرية التي يتفق على وجودها العقل السليم والفطرة الخالصة، كما أن التأثير الذي يقول به نولدكه باعتقادات الأديان السابقة أو الثقافة الجاهلية هو أمر لا يتوافق والنقول التاريخية التي تؤيد كون النبي ﷺ كان على الديانة الإبراهيمية الحنيفية، فهو لم يكن على واحدة منها حتى يكون قد أخذ عنها وطورها. ومن الأمور التي يستند إليها نولدكه في تحليله للنبوة، هي قوله باعتماد النبي على قوة التخيل أو رؤية المنام، فهو يعتقد بأن الوحي يصل إلى الأنبياء عن طريق قوة الخيال، فهو تنمية للأفكار السابقة من الأنبياء السابقين، وهذه التنمية تحصل عن طريق قوة الخيال، ويعود وعلى أساس هذا التراث قامت الفكرة التي رأت الوحي نتاجاً إنسانياً؛ لأجل إصلاح المجتمع وتغييره اعتماداً على التراث الديني السابق له كما يعتقد نولدكه بذلك، وهو يرى تجلّي الوحي من خلال الخيال، وهو ما يحصل عن طريق الأحاسيس والغرائز. كما نجد مجموعة من الجوانب التي اعتمدها نولدكه في دعم آرائه: الجانب النفسي، والجانب التاريخي. كما يعتمد على الاستفادة من أساليب الإقناع العامة لتمرير ادّعاءاته.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. نهج البلاغة.
٣. برويز آزادي- مجيد معارف، تحليل ونقد الدراسات القرآنية الاستشراقية، مجلة قرآن شناخت، السنة الخامسة، ربيع وصيف ١٣٩١.
٤. جان هيك، فلسفة الدين، ترجمة بهرام راد، انتشارات بين المللي هدى، ١٣٧٢.
٥. حامد عبد السلام زهران، الصحة النفسية والعلاج النفسي، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٧.
٦. حامد حسينيان، ترجمان وحي، فصلنامه انديشه نوين ديني، السنة الخامسة، شتاء ١٣٩١.
٧. خطيب، عبدالكريم، بدون تاريخ، التفسير القرآني للقرآن، ج٨، بيروت - لبنان، دار الفكر العربي.
٨. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي، ترجمة جورج تامر، بيروت، ٢٠٠٤.
٩. زيجموند فرويد، نظرية التحليل النفسي، ترجمة حسين باينده، نشر آوند دانش، ١٣٨٢.
١٠. سامر جميل رضوان، الصحة النفسية، عمان، دار الميسرة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.
١١. سعيد بن وهف القحطاني، رحمة للعالمين، دار السلام، ١٩٩٨.
١٢. لانا قطان- فطيمير شيخو، مفهوم التجربة الدينية من المنظرين الغربي والإسلامي: جيفري لانغ أمموجًا، مجلة الإسلام في آسيا، المجلد ١٧، العدد ١، يونيو ٢٠٢٠م.
١٣. عبد الرحمن البدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، الدار العالمية للكتب والنشر، بدون تاريخ.



١٤. عبيد حمدي، الإقناع والتأثير، سما للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٥.
١٥. علي رضا قائمي نيا، الوحي ليس تجربةً دينيةً، مجلة الاستغراب، العدد ٢٢، شتاء ٢٠٢١م/١٤٤٢هـ.
١٦. علي رضا قائمي نيا، الوحي والافعال الكلامية، كتاب طه، قم، ١٣٩٧.
١٧. علي رضا قائمي نيا، تشريح النص، انتشارات فرهنك وانديشة إسلامي، ١٣٩٣.
١٨. كارل البرت، أمهات الشخصية أسرار وخفايا، ترجمة: حسين حمزة، كنوز المعرفة، ٢٠١٤.
١٩. مجيد ابادي ومجيد كوبائي، التجربة الدينية والوحي النبوي، فصلنامه انديشه ديني، خريف ١٣٨٩.
٢٠. محمد حسين الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، دار المؤرخ العربي، ١٤٢٠.
٢١. محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧.
٢٢. هاري ميلز، فن الاقناع، مكتب جرير، الرياض، ٢٠٠١.



هذا الكتاب

كتاب "تاريخ القرآن" لنولده من أوسع ما صدر من كتب حول القرآن في القرن العشرين باللغة الألمانية، وقد تعامل نولده وطلابه مع القرآن كنصّ وضعه النبي محمد ﷺ نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطورات الدينية والاجتماعية والسياسية، ولفح هذه الشبهة وغيرها كان هذا الكتاب "بحوث وقراءات نقدية في كتاب (تاريخ القرآن)؛ حيث تناول الجزء الأول إطلالةً على الاستشراق الألمانيّ في فصله الأول، بينما تناول الفصل الثاني قراءةً نقديةً لأطروحة نولده حول الوحي.

وقد ناقشنا في الفصل الثالث ما أثاره نولده حول مصادر تعليم النبي ﷺ بحسب استعمال نولده في كتابه.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com